

دوفصلنامه علمی- پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

دوره جدید، شماره دوازدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۱: ۴۷- ۲۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۰۲/۲۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۱۲/۲۱

الهیات سیاسی ماکیاولی؛ جست‌وجوی مبانی متافیزیکی

اندیشه سیاسی ماکیاولی

مجتبی یاور*

چکیده

هدف از این پژوهش یافتن مبادی و مفروضات متافیزیکی پیدا و پنهان در اندیشه سیاسی ماکیاولی است؛ مبادی که ریشه در سیاست‌اندیشی او و موقعیت ویژه‌اش در تاریخ اندیشه سیاسی غرب دارد. علی‌رغم آنچه بسیاری از محققان تاریخ اندیشه، اندیشه سیاسی ماکیاولی را قلمرو واقع‌گری ناب می‌دانند و خود او را با عناوینی همچون بنیان‌گذار رئالیسم سیاسی، تا آستانه پوزیتیویست سیاسی (سرآغاز دوران جدید) فرا برده‌اند، این نوشتار بر آن است که تأملات تجربی ماکیاولی پیرامون سیاست، متأثر از مقولاتی عمدتاً الهیاتی است که از اعصار گذشته بر جای مانده و رشته‌های آن در اندیشه او نیز (همچون دیگر اومانیست‌های رنسانس) دیده می‌شود. در این مقاله سعی شده است که ذیل سه محور، یعنی: اصل بنیادین، ربط میان فورتون و ویرتو، و منجی‌گرایی، ریشه‌های الهیاتی اندیشه سیاسی ماکیاولی آشکار شود و خوانشی الهیاتی از آن ارائه گردد.

واژه‌های کلیدی: الهیات، الهیات سیاسی، اندیشه سیاسی، فورتون، ویرتو، بنیاد و بنیادگذاری، منجی‌گرایی و نیکولو ماکیاولی.

تأملات نظری و تجربیات عملی نیکولو ماکیاولی در قلمرو سیاست، موجب تکوین شکلی از اندیشه سیاسی در آثار او شده است که بیش از آنکه نمایانگر گسستی معرفت‌شناختی از میراث الاهیاتی اعصار گذشته باشد، نشان از تداوم مفاهیم و مبادی الاهیاتی در اندیشه سیاسی دارد. عمدتاً ماکیاولی را واقع‌نگری تمام عیار در عرصه سیاست‌اندیشی می‌نامند؛ چه بسا این نگاه، ریشه در مواضع و اظهارنظرهای معمولاً خصمانه ماکیاولی در قبال کلیسای زمانه و متولیان آن داشته باشد. قاطعیت ماکیاولی در انتقاد از راه و رسم کلیسا و مسیحیت زمانه‌اش، با استفاده از زبانی تلخ و نیشدار، موجب شده است که هجمه‌های جسورانه او به دین مسیحیت همعصرش، به دیانت در معنای عام آن تعمیم داده شود. بالطبع، از رهگذر چنین تعمیمی، اندیشه سیاسی او فاقد بنیادها و مفروضاتی متافیزیکی- الاهیاتی تشخیص داده می‌شود؛ به طوری که گویی بی‌اعتنا به هرگونه عناصر و ساختاری از سنخ دستگاه‌های نظری الاهیاتی، در پی نیل به هدفی کاملاً این جهانی و عرفی (یعنی وحدت ایتالیا)، بوده است. هر چند در مواضع این چنینی ماکیاولی جای هیچ تردیدی نیست، نکته اینجاست که پرداختن به آرای سیاسی ماکیاولی از این منظر، مترادف است با فروکاستن تحلیل‌ها و بررسی‌ها به مسئله ساده (و البته با اهمیت) کشف نسبت میان دین و سیاست در اندیشه ماکیاولی. فرجام محدود کردن این پژوهش به اکتشاف چگونگی نسبت دین و سیاست، همان‌طور که در طول متن به آن پرداخته می‌شود، پیشاپیش مشخص است؛ به این معنا که یا هیچ نسبتی نمی‌توان متصور شد و یا اینکه یکی ابزار و دیگری غایت محسوب خواهد شد. در این پژوهش، بدون آنکه بررسی خود را به دامنه تنگ و محدود بررسی نسبت میان دین و سیاست تقلیل دهیم، قصد داریم که بنیادهای متافیزیکی (الاهیاتی- اساطیری) اندیشه سیاسی ماکیاولی را از دو اثر شاخص او یعنی *گفتارها و شهریار*، استخراج کنیم. موقعیت ویژه تاریخی نیکولو ماکیاولی (که لحظه‌ای است میان پایان قرون وسطی و آغاز دوران جدید) و ضرورت حاصل از چنین موقعیتی، گونه‌ای تداخل امر الاهیاتی در امر سیاسی را در اندیشه او امکان‌پذیر ساخته که به نوبه خود نوعی همخوانی میان این دو قلمرو، در افقی جدید و متناسب با دوران را فراهم کرده است. بی‌تردید، یکی از ملزومات این دوران، همان عاملی است که خود ماکیاولی پیوسته آن را غایت اغراض و محرک اصلی رفتار عملی خود در حوزه سیاست و نیز انگیزه اصلی تأملات تئوریک خویش می‌نامد؛ یعنی: وحدت ایتالیا. و به زبان استعاری خود او در فصل آخر *شهریار*: «نجات ایتالیا از هزاران بلا». این عامل در آثار او چونان غایتی منحصر به فرد ظاهر می‌شود که دیگر مفاهیم و مقولات (از جمله دین، کلیسا، متولیان کلیسا و در پاره‌ای مواقع، ملاحظات اخلاقی) را در سایه خویش قرار می‌دهد. به طوری که، القاگر گسستی تمام عیار در سیاست‌اندیشی ماکیاولی از مقولات متافیزیکی می‌نمایند. به عقیده نگارنده، این نکته مانع از آن

نمی‌تواند باشد که اندیشه سیاسی ماکیاولی را فارغ از هرگونه پیوندی با میراث متافیزیکی (الهیاتی) پیش از، و نیز معاصر او، قرار داده و تفسیر کنیم. بلکه همان‌طور که گفته شد موقعیت منحصر به فرد تاریخی او، مهر خود را بر پیشانی اندیشه سیاسی او حک کرده است و همین ما را مجاز می‌کند که از آرای او خوانشی الهیاتی ارائه کنیم. بر این اساس سؤال مقاله را بدین‌گونه طرح می‌کنیم که: آیا اندیشه ماکیاولی، در قلمرو عمومی و مباحث مربوط به حکومت و حاکمیت، می‌تواند متأثر از مفاهیم و مقولات الهیاتی و اساطیری باشد؟ عناصر و مؤلفه‌های الهیاتی اندیشه سیاسی ماکیاولی را بدون آنکه از ناحیه مفسر و پژوهشگر به متون او تحمیل شوند، چگونه می‌توان استخراج و مقوله‌بندی نمود؟ به معنای دیگر، آیا می‌توان در متون اصلی ماکیاولی دلایل و قرائنی هرچند ضمنی و پنهان، یافت که امکان خوانشی الهیاتی از آنها را برای ما فراهم سازد؟ در طول این نوشتار سعی شده است که با ارائه برخی عناصر و مقولات برگرفته از درون دو اثر شاخص او (شهریار و گفتارها) و تفسیر آنها، بنیانهایی نشان داده شود که عمدتاً از جنس الهیات است، به‌طوری که دیگر به سهولت نمی‌توان با اظهار نظر برخی پژوهشگران تاریخ اندیشه سیاسی، مبنی بر اینکه سیاست‌اندیشی ماکیاولی نسبتی با الهیات و مابعدالطبیعه ندارد، همراه شد.

چارچوب نظری؛ طرح یک مناقشه

بحث الهیات و سیاست و نسبت میان آن دو، فقط محدود به سنت الهیاتی مندرج در تفکر یونانی- رومی باستان و یا قرون وسطی و نظریات متفکران اسکولاستیک آن دوره نمی‌شود، بلکه دامنه آن به اندیشه و نظریه اجتماعی سیاسی دوران مدرن و صاحب‌نظران آن نیز کشانیده شده است. در اینجا قصد نداریم که به ارائه تاریخچه‌ای از الهیات سیاسی یا در محدوده‌ای ساده‌تر، نسبت میان دین و سیاست در تاریخ اندیشه سیاسی بپردازیم؛ از این رو بدون مقدمه، به خلاصه‌ای از نظرات کارل اشمیت به عنوان تئوری‌پرداز نظریه الهیات سیاسی اشاره‌ای گذرا خواهیم کرد. اشمیت تلاش می‌کند که بن‌مایه‌های متافیزیکی و الهیاتی^(۱) سیاست و حقوق را در مخالفت با گزاره‌های ایجابی و منطق تجربی مکتب پوزیتیویسم معاصر خویش، آشکار کند و به اثبات برساند. در سال ۱۹۲۲ اشمیت با انتشار رساله کم حجم اما با اهمیت *الهیات سیاسی*، چهار فصل درباره نظریه حاکمیت، به صراحت اعلام کرد: تمامی مفاهیم نظریه مدرن دولت مفاهیمی الهیاتی‌اند که عرفی شده‌اند؛ نه فقط بر اثر تحولات تاریخی- که طی آن این مفاهیم از حوزه الهیات به نظریه دولت منتقل شده‌اند (به عنوان مثال خدای قادر مطلق به قانون‌گذار قادر مطلق)، بلکه به علت ساختار نظام‌مندشان که شناسایی آن برای ملاحظه جامعه‌شناسانه این مفاهیم ضرورت دارد (اشمیت، ۱۳۹۰: ۷۳).

هم اشمیت مصروف مفهوم‌پردازی آموزه حاکمیت مدرن است؛ حاکمیتی که البته با لویاتان هابز و شهریار ماکیاولی قرابت بیشتری دارد تا حاکمیت تقسیم شده در نظریه «تفکیک قوای» مونتسکیو؛ حال به هر انگیزه‌ای که باشد، چنین حاکمی همچون خدای قرون گذشته مانند معماری است که باید خانه‌ای و شهری بسازد. از نظر اشمیت رشته‌ای مداوم و لاینقطع از طریق مفاهیم متافیزیکی، سیاسی و جامعه‌شناسانه عبور می‌کند که حاکم را تافته جدابافته و خالق اولیه فرض می‌کند. او می‌نویسد: بهترین قوانین آنهایی‌اند که از ذهن یک قانون‌گذار خردمند، ناشی و فقط به دست یک نفر ابداع شده باشند و در نهایت خدای احد و واحد بر جهان حاکم است. همان‌طور که دکارت به مرسنه نوشت: تنها خداست که این قوانین را در طبیعت گذارده، همان‌طور که پادشاه قوانین را در قلمرو خود می‌گذارد (همان: ۸۳). این گفته اشمیت و به‌کارگیری مفاهیمی چون معمار، خالق اولیه، قانون‌گذار خردمند و ...، عیناً متناظر با رأی ماکیاولی و تعبیری است که وی برای توصیف شاخص‌های شهریار ایده‌آل خویش به کار می‌گیرد. به‌طور کلی، کارل اشمیت بر این باور است که سیاسی شدن مفاهیم الاهیاتی به‌ویژه مفهوم حاکمیت آنقدر برجسته است که هیچ صاحب‌نظری نیست که در آثارش به آن اشاره نکرده باشد؛ چرا که از نظر او، در همه رشته‌ها الاهیات‌پردازی وجود دارد (همان). همپوشانی الاهیات و سیاست، در نظریه اشمیت آنچنان تنگاتنگ است که جدایی میان آن دو، فقط در لیبرالیسم قرن نوزدهمی امکان‌پذیر است؛ چرا که در آن سده، جدایی قلمرو خصوصی از عرصه عام، به پشتیبانی الاهیات پروتستانیسم، که مطابق نظر برجسته‌ترین سخنگوی آن، مارتین لوتر، «هر انسان مومنی، خود یک کشیش است»، آنچنان فراگیر شده بود که قدرت آن را داشت که دین را به مسئله‌ای تماماً خصوصی مبدل و در جهت مخالف، سیاست را مسئله یکسره متعلق به دولت فرض کند. همان‌گونه که در مقدمه گفته شد، آنچه ما در پی آن هستیم، این است که نشان دهیم متافیزیک الاهیاتی - اساطیری، بخشی انفکاک‌ناپذیر در تفکر ماکیاولی است. اشمیت با اشاره به دشواره همیشگی جامعه‌شناسی (یعنی نسبت میان آگاهی و ساختار) و با استفاده از مفهوم جامعه‌شناسی حاکمیت می‌نویسد: پیش فرض این نوع از جامعه‌شناسی مفاهیم حقوقی، مفهوم‌پردازی بنیادین یا اندیشه یکدستی است که به قلمرو متافیزیک و الهیات نیز رسوخ کرده است. آن تصویر متافیزیکی که بر ساخته یک دوره زمانی معین است، ساختاری مشابه ساختار سازمان سیاسی‌ای دارد که دنیای بلافصلش آن را مناسب می‌داند (همان: ۸۲). از نظر اشمیت، متافیزیک متمرکزترین و واضح‌ترین تجلی یک دوران به شمار می‌رود (همان). این معنا از متافیزیک، همان است که مارتین هایدگر نیز بر آن تأکید دارد. هایدگر در تعریفی از متافیزیک آن را نحوه ظهور، انکشاف یا آشکارگی هستی می‌داند و می‌نویسد: مابعدالطبیعه، بنیان عصری را

پی می‌ریزد، (یعنی از رهگذر تفسیر خاص آنچه هست و از رهگذر فهم خاص حقیقت، پایه‌ای برای آن عصر تدارک می‌بیند) که آن عصر ذاتاً بر مبنای آن شکل می‌گیرد. این پایه بر تمامی پدیده‌هایی که وجوه متمیزه آن عصرند تسلط دارد (خالقی، ۱۳۸۲: ۲۱۱). مطابق این تعریف، ماکیاولی چه بخواید و چه نخواهد متأثر و تحت تسلط مابعدالطبیعه (و به زبان فوکویی اپیستمه) عصر خویش است؛ در ادامه، برای فهمی بهتر از مقصود این نوشتار، مجادله‌ای نظری و فرضی را پی خواهیم گرفت.

موریس باربیه، در کتاب *دین و سیاست در اندیشه مدرن*، متفکران سیاست‌اندیش دوران مدرن را به چهار گروه عمده تقسیم می‌کند که مطابق رأی او، هر یک از آنها، به برداشتی از نسبت میان دین و سیاست معتقدند و در این میان، ماکیاولی را در کنار مونتسکیو، هابز، اسپینوزا، روسو و کسانی می‌داند که بر تفوق سیاست بر دین و تبعیت دین از سیاست تأکید دارند و باربیه آن را برداشت ابرازی می‌خواند (باربیه، ۱۳۸۹: ۱۹). از نظر باربیه، در تفکر ماکیاولی دین در خدمت جامعه و دولت است و بی‌آنکه ارزش خاص آن انکار شود قدر و اندازه‌اش بسته به منفعتی است که برای دولت و سیاست دارد؛ یعنی سودمندی اجتماعی و سیاسی دین؛ باربیه که معتقد به باژگونگی رابطه دین و سیاست در نزد ماکیاولی است، می‌نویسد: در واقع مسیحیت سده‌های میانه، سیاست را کاملاً تابع دستورهای دین و اخلاق مسیحی می‌کرد. برعکس، ماکیاولی که می‌خواهد به دولت استقلال تام بدهد و آن را فی نفسه هدف سازد، در گام نخست آن را از الزامات اخلاق و دین آزاد می‌سازد. بدین ترتیب او با رد الگوی سده‌های میانه، به رهایی سیاست و اخلاق و دین توجه می‌کند (همان: ۱۲۴). همین برداشت نزد مورین رمزی نیز دیده می‌شود؛ رمزی با ارائه گزارش مفصلی از پیچیدگی‌ها و ابهام‌های درونی آثار ماکیاولی و نیز فرآیند نهادن تفاسیر متعدد، متفاوت و متناقض از آرای وی، در نهایت رأیی همسو با باربیه دارد و معتقد است که: دیدگاه‌های او [ماکیاولی] درباره طبیعت بشری، جامعه و حکومت، نقطه گسستی از فلسفه قرون وسطایی و نظریه سیاسی قرن شانزدهمی است که مبتنی بر مفروضات غایت‌شناسانه درباره مقاصد خداوند برای انسان بودند. ماکیاولی سیاست را از مقاصد عالی‌تر، از اخلاق مسیحی، از الاهیات و از دین جدا کرد (ادواردز و تاوونند، ۱۳۹۰: ۴۳). البته تفسیر رمزی، پیچیده‌تر از باربیه است و بدون آنکه همچون باربیه، پژوهش را به ساده‌سازی نسبت میان دین و سیاست تقلیل دهد، فقط اظهار می‌کند که ماکیاولی در جهت هدف ارزشمند خود یعنی کشف چگونگی برقراری و حفظ دولتی مستقل در ایتالیای دوره رنسانس، قصد داشت از اندیشه دوران باستان و قرون وسطی با آن بنیان‌های متافیزیکی‌شان بگسلد و با توهمات درباره سیاستی که ریشه در اندیشه مسیحی یا ایدئالیستی پیشینیانش داشت بجنگد (همان). این نظر مورین رمزی خلاف آن چیزی است که در متون خود ماکیاولی دیده می‌شود و ما در صفحات پیش رو به آن خواهیم پرداخت. جالب آنکه، تحقیقات و تحلیل‌های دیرینه‌شناسانه

فوکو، به نکته‌ای خلاف ادعای باریبه و رمزی اشاره دارد؛ از نظر فوکو، در اپیستمه یا صورت‌بندی دانایی عصر رنسانس، هنوز تفکیک و انشقاق میان انسان و غیرانسان وجود ندارد و رنسانس به روایت فوکو در انتهای دورهٔ تئولوژیکی قرون میانه قرار دارد و از طریق مفهوم خدا، کل جهان را به محصولی فرهنگی تبدیل می‌کند. آنچه ما امروز در جهان طبیعی می‌بینیم در رنسانس به مثابهٔ یک مصنوع عظیم، یک کتاب بزرگ به نظر می‌رسد که خداوند در آن، در حکم خود جهان، نشانه‌ها و سرخ‌هایی نگاشته است و بازی بی‌پایان تشابه‌های همپوش جاری است تا انسان به تعبیر و تفسیر آن بپردازد (هارلند، ۱۳۸۰: ۱۶۴).

در این نکته تردیدی نیست که ماکیاولی منتقد سرسخت باورها و دگم‌های متصلب کلیسا و متولیان آن است و شاید راز آنکه ماکیاولی را بعضاً خداناباور می‌دانند در همین مواضع ضد کلیسای او نهفته باشد. در این میان حتی صرف پرداختن به نسبت میان دین و سیاست نزد ماکیاولی عمیق‌تر و پیچیده‌تر از آن است که بی‌پروا، مجاب به پذیرش تفسیر باریبه از ماکیاولی شویم. این نکته فراتر از رابطهٔ یکطرفه و ابزاری میان دین و سیاست است؛ زیرا در چنین درکی، همیشه دین عملاً در خدمت سیاست در می‌آید و موجب فهم یکسویه ما از آن (در ماکیاولی) می‌شود و عکس این معادله هرگز مصداق نمی‌یابد. چنانچه خوانش ما از نسبت میان دین و سیاست در آثار ماکیاولی، «منطق تأثیر و یا عملکرد امر واقع را به‌مثابه حقیقتی موثر» (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۵۱۰) پایه خود قرار دهد، آنچه حاصل می‌آید این برداشت از ماکیاولی است که او معادلهٔ دین و سیاست را نه یکسویه (خواه تفوق سیاست بر دین خواه بالعکس) بلکه دوجانبه می‌داند که هیچ‌گاه یکی به دیگری قابل تحویل نیست؛ هرچند که غایت، نزد ماکیاولی، امری این جهانی مانند وطن خواهی یا اتحاد ایتالیا باشد. پیش‌تر از باریبه، کوئنتین اسکینر، از شارحان برجستهٔ ماکیاولی، در کتابی به همین نام (ماکیاولی)، همان نظر باریبه را مبنای بررسی خود در نسبت میان دین و سیاست قرار داده است؛ پژوهش‌ها و نیز تفاسیر اسکینر، گرچه بسیار بیشتر از بررسی‌های دیگر محققان آرای ماکیاولی، محل اعتبار و در خور توجه است؛ اما او نیز بی‌درنگ ماکیاولی را دولتمرد متفکری می‌شناسد که اصل سودمندی دین در جهت امور واقع را اساس تحلیل خود قرار می‌دهد و از این حیث رأیی مشابه باریبه، مورین رمزی، تامس جونز و بسیاری دیگر دارد. اسکینر می‌نویسد: «او [ماکیاولی]، ذره‌ای به حقیقت دین علاقه‌مند نیست. فقط به نقش احساسات دینی برای الهام بخشیدن به مردم و استوار نگه داشتنشان در طریق نیکی و رسواکردن بدکاران توجه دارد و دربارهٔ ارزش هر یک از ادیان صرفاً بر مبنای توانایی آن برای ایجاد این‌گونه سودمندی داوری می‌کند» (اسکینر، ۱۳۸۰: ۱۱۵). با این مقدمه اکنون به بحث اصلی این نوشتار وارد خواهیم شد.

الاهیّات سیاسی ماکیاولی

«عنایت الهی هرگز دیر نمی‌رسد».

این قطعه، مصرعی است از پترارک، شاعر نامدار ایتالیایی دورهٔ رنسانس، که نیکولو ماکیاولی، نامه‌اش به فرانچسکو وتوری را که در ابتدای کتاب *گفتارها* آمده است، با آن آغاز می‌کند. در این بخش، بر پایهٔ سه محور عمده که از گفتمان ماکیاولی استخراج شده است، به نحوهٔ تعامل میان الاهیّات و سیاست می‌پردازیم: اولین محور ذیل مفهوم «بنیاد» تشریح می‌شود؛ محور دوم بر پایهٔ ربط میان فورتون و ویرتو استوار است و در محور سوم، تحت عنوان منجی‌گرایی، بحث خواهیم کرد.

بنیاد؛ اصل بنیادین و بنیادگذاری

در این بخش با استفاده از مفاهیم اصل بنیادین (بازگشت به اصول دیانت اولیهٔ مسیحی - رومی) و بنیادگذاری (همسانی کنش انسانی با فعل خدایی خلق کردن) بحث خود را دنبال خواهیم کرد. دیویس در کتاب *اومانیسیم*، می‌نویسد: «انسان اومانیست‌ها ساختمانی جنگجو و نامعین است (در واقع یک شاهکار) که آرزویش بنا کردن کلی انسان بر مرزهای تخطی‌ناپذیر مذكر است» (دیویس، ۱۳۸۶: ۱۳۴). هرچند اقتدار مطلوب ماکیاولی نیز جنسی مذكر دارد، اما آنچه از سخن دیویس به کار می‌آید، تعبیر گویای «آرزوی بناکردن» است و اتفاقاً ماکیاولی متفکری بنیاداندیش است. دیویس سه ساختار اساسی انسان اومانیست را یکی: بریدن از گذشته، دومی: بازگشت به منشأ و در نهایت: پیوستگی با زمان حال (همان: ۱۳۹) می‌داند؛ این سخنان را دیویس دربارهٔ ماکیاولی نگفته و منظور نظر او اومانیسیم به‌طور عام بوده است، اما می‌توان با رجوع به آثار خود ماکیاولی، مشاهده کرد که هر سه ساختار دربارهٔ ماکیاولی مجال صدق می‌یابند. طباطبایی از تعبیر «اصل بنیادین» برای توضیح و گشایش این پیچیدگی در ماکیاولی بهره می‌گیرد؛ بر اساس نظر طباطبایی، در سیاست که قلمرو رابطهٔ نیروها و تابع منطق آنهاست هر عملی با توجه به وضعیت زمان و مکان و رابطهٔ نیروها می‌تواند اثر یا آثاری متفاوت و حتی متعارض داشته باشد (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۴۹۰). او در تفسیر این جملهٔ ماکیاولی که: «هر کشوری که در آن ترس از خداوند وجود نداشته باشد، باید نابود شود، مگر آنکه ترس از شه‌ریار جانشین آن شود»، معتقد است که این ترس از خداوند و انجام آیین‌های دینی، مانند ترس از شه‌ریار، مایهٔ قوام کشور است و اگر دست‌کم یکی از آن دو در کشوری وجود نداشته باشد سامان آن کشور بی‌هیچ تردیدی به نابودی کشانده خواهند شد (همان: ۵۱۰). «اصل بنیادین» ابزار مفهومی کارسازی است که ماکیاولی

با کمک آن به مسیحیت سده‌های میانه و معاصر خویش یورش می‌برد (ساختار اول: بریدن از گذشته)؛ هیچ دلائل و قرائنی نه در شهریار و نه در گفتارها پیدا نمی‌شود که بر اساس آنها خود را مجاز بدانیم هجمه‌های جسورانه ماکیاولی به دستگاه کلیسا، متولیان آن و حتی مسیحیت در عصر ماکیاولی را به کل دیانت مسیح در طول تاریخ آن، آباء نخستین کلیسا و در نهایت ساده‌انگاری و سطحی‌نگری، به الاهیات در معنای عام آن سرایت دهیم. بلکه بالعکس، او بارها بر این نکته تأکید دارد که کلیسا از اصول بنیادین و مقررات اولیه خود منحرف شده و ضروری است که به آن باز گردد (ساختار دوم: بازگشت به منشأ)؛ جالب آنکه ضرورت این پیراستن، فقط به کلیسا و مسیحیت منحصر نمی‌شود، بلکه دامنه آن نجات مملکت را هم در برمی‌گیرد (ساختار سوم: پیوستگی با زمان حال). در دوران قرون وسطی و به‌ویژه سده‌های ۱۱ و ۱۲ آنچنان تثوکرایی حاکم بوده است که پاپ در پرتو آن خواستار تسلیم قدرت دنیوی در مقابل قدرت روحانی و حق نظارت بر اعمال سلطنت می‌شود (بدیع، ۱۳۷۶: ۱۱۳) و آنچه ماکیاولی درصدد انجام آن است اینکه، نمایندگی را از پاپ بگیرد و به حاکم مقتدر (شهریار) اعطا کند، زیرا معتقد است که کلیسا قادر نیست بر ایتالیا تسلط یابد و سلطه هیچ قدرت دیگری را هم بر نمی‌تابد (ماکیاولی، ۱۳۸۸: ب: ۷۷). ماکیاولی می‌نویسد:

اگر سران کلیسا، دین مسیح را بدانسان که بنیادگذارش تأسیس کرده است نگاه داشته و از آن پاسداری کرده بودند، کشورها و شهرهای مسیحی به مراتب متحدتر و نیکبخت‌تر از آن می‌بودند که اکنون هستند، ولی امروز دین مسیح به قدری ناتوان و تباه شده است که اقوامی که به کلیسای مسیحی نزدیک‌تر از دیگران‌اند، بی‌دین‌تر از دیگران شده‌اند. کسی که پایه‌های دین مسیح را به روشنی بشناسد و ببیند که اخلاق و رسوم امروزی چقدر از آن دور شده است، یقین خواهد کرد که زوال اقوام مسیحی یا روز مجازاتشان نزدیک شده است (همان: ۷۶).

این همان «اصل بنیادین» است که رعایت آن بقای نظام و مملکتی را در پی دارد و طرد و چشم‌پوشی از آن، موجب زوال می‌گردد. پس حمله ماکیاولی به مسیحیت نه حمله به دیانت، بلکه به دریافتی است که دیانت عیسوی را از اصل بنیادین خود دور کرده است. ماکیاولی کلیسا را عامل اساسی سست شدن باورهای مردم می‌شمارد و صراحتاً می‌نویسد: «آنکه بنیادهای دیانت مسیحی را مورد توجه قرار دهد، خواهد دید که عمل کنونی [مؤمنان مسیحی] تا چه پایه با آن متفاوت است و یقین خواهد کرد که بی‌هیچ تردیدی زمان هبوط یا ساعت عذاب نزدیک شده است». اتفاقاً در فصل دوازدهم گفتارها، ماکیاولی فهمیدن و شناختن پیوند میان دین و اتحاد کشور را عین خردمندی می‌داند و از این منظر، فرد (حاکم) خردمند برپایه آن می‌تواند بقا و زوال مملکت را تشخیص دهد: «از این‌رو زمامداران جمهوری‌ها و دولت‌های پادشاهی باید از

پایه‌های دین مردمان کشور خود پاسداری کنند... و هر چه خردمندتر باشند و جریان طبیعی امور را بهتر ببینند باید به همان نسبت در راه تحکیم دین بیشتر بکوشند» (ماکیاولی، ۱۳۸۸: ۷۵).

مفاهیم هبوط و عذاب متعلق به دستگاه مفهومی عمدتاً الاهیاتی هستند که ماکیاولی آنها را در افقی جدید مطرح کرده است. در این زمینه اشتراوس، بیش از آنکه ماکیاولی را یک مبدع اصلاحات اساسی بداند، او را احیاگر برخی امور قدیمی فراموش شده می‌خواند. این امور فراموش شده خواه اصول بنیادین مسیحیت آغازین باشند، خواه جمهوری روم باستان. اشتراوس بر خلاف مورین رمزی، می‌نویسد که: شگفت‌آور است که ماکیاولی ضوابط و نظم‌های جدید و ضوابط و نظم‌های باستان را با هم یکسان قلمداد می‌کند: یعنی کشف او صرفاً یک اکتشاف مجدد است (اشتراوس، ۱۳۸۷: ۲۸۳). ماکیاولی در گفتارها، به کرات، از بازگشت به سرچشمه‌های جمهوری روم باستان، بریدن از گذشته تاریک قرون وسطی به دلیل انحرافات اساسی آن از اصول بنیادین و اولیّه، برای سر و سامان دادن به ایتالیای عصر خویش سخن می‌گوید (حضور هر سه ساختار). در اینجا، ارجاع خواننده به کل گفتارهاست و درصدد آن نیستیم که با آوردن برش‌هایی کوچک از میان فصول متعدد آن، برای مدعای فوق، شواهد و تک‌نگاری‌هایی جزئی ارائه کنیم. در اینجا، تکیه ما بر مفهوم «بنیاد» است؛ بنیاد که عملی است مترادف با خلق و آفرینش؛ پیکو از نامدارترین اومانیست‌های معاصر ماکیاولی می‌نویسد:

بنابراین او [خدا] انسان را همچون مخلوقی با سرشت تعین‌نیافته آفرید، در میانه جهان مکانی به او ارزانی داشت و خطاب به او چنین گفت: همان‌ای آدم، نه منزلگه ثابتی به تو داده‌ایم، نه شکل معینی، و نه کار خاصی را از تو طلب کرده‌ایم، تا موافق میل و اراده خویش، شکل و کاری را که می‌خواهی برگزینی. فطرت تمامی موجودات محدود و مقید به مرزها و قوانینی است که ما فرمان داده‌ایم. اما تو به هیچ حدی محدود نیستی و موافق با اراده آزاد خویش محدوده‌های فطرت خویش را به اختیار خود تعیین خواهی کرد. ما ترا در مرکز جهان جای داده‌ایم تا از آنجا بتوانی هر آنچه را در این جهان هست با سهولت هر چه بیشتر ببینی. ما ترا نه از آسمان آفریده‌ایم نه از زمین، نه فانیات ساخته‌ایم و نه باقی، تا با آزادی و افتخار، چنان‌که گویی خالق و معمار خویشنتی، خود را به هر هیأتی که می‌خواهی درآوری (دیویس، ۱۳۸۶: ۱۲۸).

هر چند که این بنیاد را می‌توان، با قرائت بازگشت به تعبیر اصل بنیادین نیز پیوند داد، اما در اینجا بنیاد، مفهومی است ذووجهین که هم سراسر خدایی است و هم یکپارچه انسانی؛ آفرینشی است خداگونه که، خدا آن را به انسان داده است؛ خدا انسان را به هیأت خویش آفریده و در تفکر الاهیاتی، خدا فاقد هیأت و تجسم است، لاجرم انسان نیز همین گونه است. از این‌رو خدا آنچه را به انسان داده، اراده به ساختن است؛ اراده به آفریدن است؛ اراده به صورت بخشی

است؛ اراده‌ای که مهم‌ترین مشخصه‌اش، آزادی انسان است. اینکه اراده انسان، آزاد آفریده شده که خود را، مطابق میلش، به هر طریقی که مختار است، تعیین کند و انسان آزاده اراده‌مندی که مکان او میانه جهان است؛ میانداری انسان، لاجرم او را مجاب می‌کند و مجاز می‌سازد که، نه تنها خود، بلکه مکان و جهان ارزانی شده را نیز صورت بخشد. هانا آرنست در کتاب ریشه‌های *توتالیتاریسم*، با نقل این گفته از سنت آگوستین که: «برای آنکه آغازی از سر گرفته شود، انسان آفریده شد. این آغاز با هر نوزایشی تضمین می‌شود. به راستی که هر انسانی یک آغاز تازه است» (آرنست، ۱۳۸۸: ۳۳۶) می‌نویسد: «... حقیقت دارد که هر پایانی در تاریخ ضرورتاً آغازی در بر دارد. این آغاز فقط یک وعده است. این آغاز پیش از آنکه یک رویداد تاریخی شود، همان استعداد برین انسان است. از دیدگاه سیاسی، آغاز برابر است با آزادی انسان» (همان). از این منظر، گویی خدا قدرت آفرینندگی را از خود گرفته و چونان وظیفه به انسان داده است: وظیفه ساختن، آغازیدن و خلق کردن؛ شکسپیر همین مضمون را این‌گونه به شعر سروده است: چه شاهکاری است هر انسان! چه خرد شکوه‌مندی! چه توانایی بی‌پایانی! چه دقیق و ستایش‌انگیز است در صورت، در حرکت! در عمل چقدر به فرشتگان می‌ماند! درکش بسان خداوند است! زیبایی جهان! اشرف مخلوقات! (به نقل از دیویس، ۱۳۸۶: ۱۳۰). درک ماکیاولی از انسان و اراده آفرینندگی او نیز همین است. او فقط به کشف، بسنده نمی‌کند، بلکه خواهان آن است که شهریار یا فرمانروا، خلق کند و بیافریند. هر چند آفرینش او از عدم نیست و بیشتر معنای صنعت را تداعی می‌کند؛ اما صنعت با کشف بسیار فاصله دارد. در اکتشاف، نشانی از آفریدن نیست، بلکه صرف جست‌وجو است. مفهوم «بنیاد»، در اندیشه ماکیاولی، مفهومی است که هم آسمانی است و هم انسانی؛ او در جست‌وجوی منبع بنیاد است. مطابق نظریه عمومی شناخت یونانی، که افلاطون از عمده‌ترین نمایندگان آن است، قوانین، آغازی در زمان ندارند، آنها را هیچ قدرت بشری یا آسمانی نیافریده است؛ اما در نظر متفکران قرون وسطی، این برداشت یونانی از قانون جاودانه و غیرشخصی، یعنی قانونی که کسی آن را وضع نکرده است، پذیرفتنی و قابل فهم نبود. نزد کسانی چون سنت آگوستین این منشأ، مشخص است و همانا خداست. کاسیرر در این باره معتقد است که: «قانون موسوی، قانون‌گذاری را تصور می‌کند که بدون او، که قانون را بر پیامبر نازل می‌کند و حقیقت و اعتبار و مرجعیت آن را تضمین می‌کند، قانون بی‌معنی می‌شود. در حالی که در اندیشه یونانی، قانون را هیچ موجود فوق انسانی ارائه نمی‌دهد و اعلان نمی‌کند، بلکه ما باید با اندیشه عقلانی و دیالکتیکی آن را بیابیم و اثبات کنیم» (کاسیرر، ۱۳۷۷: ۱۷۴). ماکیاولی، گویی عناصری از ساختار هر دوی این تفکرها بر می‌گیرد. بدین ترتیب که از یکسو، چندان سخنی از منشأ قوانین (خدا/ قانون‌گذار) به میان نمی‌آورد، هر چند که برخلاف اندیشه فلسفی یونان، به آن بی‌اعتقاد نیست،

آن را می‌شناسد و به آن، نام «علت برین» می‌دهد و عمل خدا را «برافراشتگی» می‌نامد و در این زمینه می‌نویسد: «...اما از آنجا که پشتیبان ایشان علت‌های برینی است که عقل بشر را بدان دسترسی نیست درباره‌شان بیش از این سخن نخواهم گفت. سخن گفتن از آنچه خدا افراشته و در پناه خویش داشته، گستاخی و سبک‌سری است...» (ماکیاولی، ۱۳۸۸ الف: ۱۱۱)؛ اما از دیگر سو، به نفس آفرینندگی و انشاء، باور دارد و این شناسایی و معرفت او به «علت برین» یا همان خدا، بی‌هیچ تردیدی محصول سنت‌الاهیّاتی اسکولاستیک قرون میانه است و هرگز در نظریه عمومی شناخت یونانی، نمی‌توان ردی از آن یافت. کاسیرر این مسئله را به این صورت بازگو می‌کند که: بنابر توصیف افلاطون، صورت اساسی یا ایده بنیادین، یا نیک مطلق، آخرین چیزی است که درک شدنی است و آن هم فقط با تلاش بسیار و سخت. اما در آثار آگوستین، همه این قید و شرط‌ها و احتیاط‌ها کاملاً ناپدید می‌شوند (کاسیرر، ۱۳۷۷: ۱۶۵) و این همچون باور ماکیاولی است که مطابق آن، شناخت علت‌های برین، حتی اگر سبک‌سری و گستاخی هم نباشد، برای عقل انسان دست نیافتنی است. در گفتارها، کتاب اول، فصل نهم، ماکیاولی اهمیت بنیادگذاری را گوشزد می‌کند. بنیادگذاران، عملی است خداآسا؛ مطابق الاهیّات مسیحی قرون میانه، خدا از بنیاد، می‌آفریند، ماکیاولی نیز آرزوی حاکمی را در سر دارد که دارای چنان قدرتی باشد که از بنیاد برافکند و از بنیاد پی افکند. جالب آنکه «بنیادگذاران» برای او عملی است که تنها یک تن آن را انجام می‌دهد:

این قانون کلی را باید بپذیریم که یک جمهوری یا کشور پادشاهی هرگز ممکن نیست، یا به‌ندرت ممکن است که از آغاز دارای نظامی نیکو شود یا قوانین و نهادهای پیشینش به کلی دگرگون گردند مگر به دست یک تن تنها. این یک تن باید مهار قدرت را در دست داشته باشد و به تنهایی همه قوانین و نهادهای دولت را معین کند (ماکیاولی، ۱۳۸۸ ب: ۶۶).

و این همان باوری است که کارل اشمیت در سده بیستم متأثر از اقتدار هابزی، آن را اظهار کرده است و در ابتدای نوشتار به آن پرداختیم. ماکیاولی، برای تأیید مدعای خود، اشخاصی را به‌مثابه بنیادگذار معرفی می‌کند که یا پیامبر بوده‌اند یا هاله‌های اساطیری و قدسی گرداگرد آنان را فراگرفته است؛ مانند: موسای پیامبر، رومولوس، تتئوس و کوروش. او می‌نویسد: «در میان نامدارترین مردان، بنیادگذاران ادیان، بیش از دیگران ستوده می‌شوند و پس از آنان بنیادگذاران جمهوری‌ها و دولت‌های پادشاهی» (همان: ۶۸). او از اینکه نام پیامبران بنیادگذار را در کنار شاهان بنیادگذار بیاورد ابایی ندارد؛ گو اینکه، آنچه در درجه نخست برای او اهمیت دارد: آفریدن و بنیاد کردن است. در برخی فصول گفتارها، به‌ویژه فصل یازدهم کتاب اول، گفتار ماکیاولی همصدا با کلام پیکو شده و به الاهیّات مسیحی نزدیک‌تر می‌شود. او در آغاز این فصل می‌نویسد:

رومولوس نخستین بنیادگذار روم بود و روم، چون کودکی، تولد و پرورش خود را وامدار اوست. ولی خدا نهادهایی را که رومولوس به وجود آورده بود برای کشوری به آن بزرگی، کافی ندانست و مجلس سنای روم را بر آن داشت که نوما پومپیلیوس را به جانشینی او برگزیند تا این مرد همه آنچه رومولوس از آن غافل مانده بود به وجود آورد. نوما پومپیلیوس دید که رومیان در حال توحش به سر می‌برند و تصمیم گرفت ایشان را از طریق مسالمت‌آمیز به مدنیت سوق دهد، و برای دستیابی به این هدف به دین پناه برد؛ چون دریافته بود که دین، ضروری‌ترین ستون تمدن است و پایه‌های دین را آنچنان استوار ساخت که در طی قرون و اعصار طولانی خداپرستی در هیچ کشوری به اندازه روم پایدار نبود. اعمال بی‌شمار مردم روم و یکایک رومیان نشان می‌دهد که شهروندان آن کشور از سوگندشکنی به مراتب بیشتر از قانون‌شکنی می‌ترسیدند چون قدرت خدا را بالاتر از قدرت آدمیان می‌دانستند (ماکیولی، ۱۳۸۸: ب: ۷۲).

در این نقل، نکات برجسته‌ای را می‌توان استخراج کرد: یکی اینکه، او با ذکر این واقعه تاریخی، مردم عصر خویش را به عبرت‌گیری و رفتار کردن مطابق عناصر آن، فراخوان می‌دهد؛ دوم اینکه، یک رابطه ضروری دو وجهی را نشان می‌دهد که یک وجه آن، رابطه میان مدنیت با خداپرستی است، که منطقاً نقطه مقابل آن را می‌توان به صورت توحش با خداناپرستی استنتاج کرد؛ به عبارت دیگر، ارتباط میان دین (به مثابه امری قدسی و الاهیاتی) و عظمت، پایداری و استواری و قانونمداری رومیان باستان (چونان مقوله‌ای این جهانی، عرفی و متعلق به گفتمان سیاسی). وجه دیگر این ضرورت، میان خداپرستی و امر اخلاقی برقرار است؛ بدین ترتیب که، سوگندشکنی به مثابه کرداری ضد اخلاقی (و نه غیراخلاقی) آنگاه به وقوع می‌پیوندد که خداپرستی از میان مردمان، رخت بریندد و در اینجا نیز به طور استنباطی رابطه معکوس و الزامی آن را می‌توان بدین نحو بازسازی کرد: وجود خداپرستی میان مردمان برابر است با وفاداری آنان و حفظ حرمت سوگند آنها به امور حکومت و جامعه. خود او در ادامه همین فصل، جمله‌ای دارد که یکجا، قرینه‌ای است موجه در آشکارسازی این قرائت: «کسی که تاریخ روم را به دقت بخواند خواهد دید که دین چه نقش بزرگی در انضباط سپاه و اتحاد مردم و تقویت نیکان و شرم‌منده ساختن بدکاران داشته است» (همان: ۷۳). اما مهم‌ترین جنبه، فرمی دیگر دارد و از حد و اندازه تصور یک ارتباط استلزامی و ضروری، اما در واقع بسیار ساده، فراتر است. مطابق با تفسیری که می‌توان از جملات آغازین فراز فوق ارائه کرد، ماکیولی، اراده انسان را در ذیل اراده خدا قرار داده است و هر چند که خدا، همان‌گونه که در فراز نقل شده از پیکو دیدیم، انسان را بی‌تعیین رها کرده تا انسان با اراده خودش، به خودش تعیین بخشد، اما همچنان اراده خدا در اعمال انسانی (به‌ویژه انسان بنیادگذار) موثر است و هنوز اراده انسانی ناقص است و انسان به‌طور کامل (و

آن‌گونه که بعدها در اومانیسیم متأخر سده‌های هفدهم تا بیستم اتفاق افتاد) به حال خویش رها نشده، چرا که ممکن است با اراده آزاد خویش، به جای آبادانی و پیشرفت و سعادت، فاجعه بیافریند؛ گویی هنوز کودکی است که نیاز به هدایت و دستگیری پدر دارد. گواه ما در تأیید این تفسیر، کلام خود ماکیاولی است که باور دارد ناکفایت‌مندی نهادهای تأسیس شده به دست رومولوس، خدا را بر آن می‌دارد که اراده خود را، در هیأت مجلس سنا، وارد کند و آنها را وادار به عزل رومولوس و نصب نوما می‌کند؛ زیرا اگر این امر محقق نمی‌شد، چه بسا روم دچار فاجعه‌ای غیرقابل جبران می‌شد و از نظر ماکیاولی، این تنها اراده خدایی بود که مانع از آن شد که این واقعه رخ دهد. بنابراین، اراده خدا همان‌گونه که آگوستین معتقد بود، در امور این جهان، جاری است و به همان نحو، در ماکیاولی، اراده خدا در این واقعه، از طریق مجلس سنا در شخص نوما پومپیلیوس، حلول کرد و اتفاقاً این امر از نظر ماکیاولی، نشانه خردمندی مردان بزرگ بنیادگذار است:

«در واقع، هیچ قانون‌گذار بزرگی در میان قومی پیدا نشده است که به قدرت الهی استناد نکند و گر نه قوانینش پذیرفته نمی‌شدند: بسی چیزهای خوب هست که خردمندان به‌زودی درمی‌یابند ولی آن چیزها چنان علائم آشکاری ندارند که دیگران را هم بتوان بر سودمندی آنها معتقد ساخت؛ از این‌روست که مردان عاقل برای چیرگی بر این دشواری، به قدرت الهی پناه می‌برند» (ماکیاولی، ۱۳۸۸: ب: ۳۳).

و در مقام نتیجه‌گیری می‌نویسد:

با توجه به همه جوانب امر، به این نتیجه می‌رسیم که دینی که نوما در روم رایج ساخت یکی از مهم‌ترین علل آبادانی و رفاه آن کشور بود چون از دین، قوانین خوب نشئت می‌گیرند و قوانین خوب نیکبختی به بار می‌آورند و نیکبختی سبب می‌شود که همه کارها به نتایج خوب بینجامد (همان: ۷۴).

کاسیرر با اشاره به تفسیر مدرن از افلاطون، ابزاری تحلیلی به ما می‌دهد که میان «بنیادگذار» ماکیاولی و صانع افلاطونی، گونه‌ای تناسب و تشابه بیابیم؛ او فرازهایی از تیمائوس افلاطون را نقل می‌کند که برای مقصود نوشتار حاضر، اهمیت فراوان دارد. افلاطون در تیمائوس می‌نویسد:

صانع جهان در نظریه افلاطون، آفریدگار جهان نیست، او یک صنعتگر است. او جهان را از عدم خلق نمی‌کند، بلکه فقط ماده بی‌شکل و فرم را صورت و فرم می‌بخشد و امور را تحت نظم و ترتیب در می‌آورد. قدرت او نامحدود نیست، بلکه در مقابل او ضرورت قرار دارد که هم قدرت او را محدود می‌کند و هم با عمل آفرینندگی او مقابله می‌نماید. بنابراین، آفرینش، آمیخته‌ای است از ضرورت و خرد. خرد یعنی قدرت حاکم، ضرورت را وا می‌دارد تا بخش عظیم‌تر چیزهای آفریده شده را به بهترین و کامل‌ترین وضع درآورد. بدین ترتیب،

هنگامی که نفوذ خرد بر نفوذ تفوق یافت، جهان آفریده شد» (از تیمائوس افلاطون به نقل از کاسیرر، ۱۳۷۷: ۱۷۰).

جالب آنکه اشخاص ایده‌آل ماکیاولی نیز برای سرمشق‌گیری در امر «بنیاد نهادن»، اشخاصی نیمه‌خدایی نیمه‌انسانی هستند و سلطنت آنها عطیّه‌ای است الهی؛ در آغازین جملات فصل بیست و ششم کتاب اول *گفتارها* (با عنوان: «فرمانروای جدید باید در شهر یا کشوری که زمام قدرت را در آن به چنگ آورده است همه چیز را از نو شکل بخشد»)، می‌خوانیم:

مردی که در شهری یا کشوری زمام قدرت را به چنگ آورده است- مخصوصاً اگر پایه‌های اقتدارش هنوز چنان‌که باید استوار نگردیده است و او نمی‌خواهد در آنجا نظام جمهوری یا پادشاهی مستقر کند- برای اینکه مهار قدرت را در دست خود نگاه دارد باید از آغاز همه چیز را از نو سامان ببخشد... چنان‌که داوود کرد: همین که به سلطنت رسید گرسنگان را توانگر کرد و توانگران را تهیدست. باید شهرهای کهن را ویران کند و شهرهای نو بسازد، مردمان را از جایی به جای دیگر بکوچاند و خلاصه کلام هیچ چیز را نباید دست‌نخورده بگذارد (ماکیاولی، ۱۳۸۸: ۱۰۹).

نام بردن او از داوود، توأمان، هم نشان‌دهنده تصدیق تصویر پیامبر- شاهانه داوود، در کتب مقدس است و هم، نشان‌دهنده تأکید او بر نقش بنیادگذاری و عمل بنیاد به‌مثابه کنشی خدا-انسانی. البته، نباید فراموش کنیم که توصیه‌هایی که ماکیاولی در بنیاد برافکنی و بنیادگذاری می‌کند، شامل هر انسانی نمی‌شود و فقط انسان‌هایی را شامل می‌شود که ظرفیت آن را دارند که خطرهای و زیان‌های ملازم با بنیادگری و طرح نو دراندازی را داشته باشند و در یک کلام مستعد مبدل شدن به «نیمه‌انسان، نیمه‌خدا» بودن باشند. فصل ششم *شهریار*، متضمن این معناست:

و اما، در میان آنان که با تکیه بر هنر خویش به شهریاری رسیده‌اند نه به باری بخت، بلندپایه‌ترینشان به گمان من، موسا و کوروش و رومولوس و تسئوس و مانند ایشان‌اند. اگر چه در باب موسا نمی‌توان گفت، چرا که وی را کاری جز به جای آوردن فرمان‌های خداوند نبود. با این همه، وی در خور ستایش است. زیرا بدان پایه رسیده بود که عنایت خداوندی وی را سزاوار هم‌سخنی با خداوند ساخته بود. اما اگر در کار کوروش بنگریم و کسانی چون او، که کشورها گشوده‌اند و پادشاهی‌ها را بنیاد نهاده‌اند، همه را در خور ستایش خواهیم یافت. و اگر در کار و نهاد ایشان نیک بنگریم، کارشان را هیچ کم از کار موسا نخواهیم یافت، که وی را [منظور موسی] آموزگاری بدان بزرگی [منظور خدا] بود. و چون در کردار و زندگانی اینان بنگریم، می‌بینیم که بخت جز فرصت چیزی بدانان نبخشیده بود. بخت بهر ایشان ماده را فراهم آورد، اما آنان که با هنر خویش بدان صورت دلخواهشان را بخشیدند، بی‌آن فرصت، هنر ایشان ناچیز می‌شد و بی‌آن هنر، فرصت بر باد می‌رفت (ماکیاولی،

کاراکتر محوری در فراز فوق، موسای پیامبر است؛ این سخنان را تنها در پرتو ترکیبی می‌توان فهم کرد که میان رأی افلاطون (در باب نسبت ضرورت و خرد)، درک سیاسی از دیانت که در سنت یهودی- مسیحی الاهیّات قرون وسطی رایج بوده و نیز آراء اومانئیست‌های پرنفوذی چون پیکو، که معتقد بود، خدا ماده را بی‌تعیّن در اختیار انسان گذاشته و انسان باید خودش آن را شکل و صورت دهد، برقرار کنیم؛ یعنی در واقع سه سنت فلسفی- الاهیّاتی مختلف. تنها تفاوت ماکیاولی با پیکوی اومانئیست (خدانگار) این است که انسان در کتاب پیکو، عام است و همه انسان‌ها را شامل می‌شود. برای ماکیاولی، بی‌آنکه ذره‌ای از حرمت انسان کم شود، آن خصوصیات خدای‌گونه مانند: تعین بخشی به خویش، فرم‌دهی به ماده خام اعطا شده از سوی خدا، که در پیکو، انسان بما هو انسان می‌تواند داشته باشد، در ماکیاولی، به شهریار یا فرمانروا، آن هم تنها شهریارانی که بنیادگذار بوده باشند، اختصاص دارد نه هر انسانی؛ و ماکیاولی با این قید، همدلی آرای خود را با متکلمان مدرسی قرون وسطی درباره اعتقادشان به منشأ الهی اقتدارها، بیشتر نشان می‌دهد تا با اومانئیست‌های آغازین.

فورتون و ویرتو

یک محور اساسی دیگر، برای استخراج مبانی الاهیّاتی اندیشه سیاسی ماکیاولی، نحوه پردازش نسبت میان «بخت» است با «ویرتو»^(۲). یادآوری می‌شود که دوگانه فورتون- ویرتو را می‌توان ذیل یکی از جدی‌ترین و اساسی‌ترین مباحث تئوری‌های جامعه‌شناسی و حوزه فرهنگ، یعنی دوگانه ساختار- عامل نیز قرار داد و شناسایی کرد؛ در تئوری‌های اجتماعی از مسئله ساختار- عامل، در اشکال و فرم‌اسیون‌های متنوعی سخن به میان می‌آید؛ از جمله: نظریه ساختاریابی آنتونی گیدنز (ر.ک: ریتزر، ۱۳۷۹)، حوزه و عادت‌واره پی‌یر بوردیو (۱۳۸۰)، تئوری چارچوب‌های اروینگ گافمن (ر.ک: گافمن، ۱۳۹۱؛ گافمن، ۱۹۷۲) و بسیاری دیگر از نظریه‌های فلسفه علوم اجتماعی، که هر کدام به نوعی دلمشغول بررسی نسبت میان فرد و جامعه، یا آگاهی فردی (ذهن) و واقعیت (عین) و به‌طور کلی مسئله عامل و ساختارند. همان که نزد ماکیاولی، با عنوان فورتون و ویرتو از آن بحث شده است. در چنین نظریات شناختی‌ای، سعی بر آن است که رابطه آدمی با دنیای پیرامونش، بر اساس اهمیت یافتن عامل آگاهی (سوژه) و تأثیر آن بر واقعیات و نیز پدیده‌های پهن دامنه اجتماعی (ساختار)، تفسیر شود. براین فی، از زمره محققان برجسته علوم اجتماعی بر این باور است که ساختارها، موجودیت‌هایی نیستند که محکم بر فراز کسانی که متأثر از آنهایند، قرارداداشته باشند، بلکه ساختار در مقام فراهم‌آورندگان قواعد و نقش‌ها، نیازمند فعالیت تفسیری افرادی هستند که برطبق آنها عمل می‌کنند و ساختار از برای

آنکه فعلیت بیابد نیازمند همین فعالیت تفسیری است (فی، ۱۳۸۱: ۱۰۳). بنابراین، ساختار شرایط مقذور شدن عمل را فراهم می‌کند و نوعی راهنماست برای آنکه اعمال چگونه تحقق یابند اما این عاملان هستند که از طریق فعالیتشان ساختار را تولید و بازتولید می‌کنند. فی می‌نویسد: فعالیت انسانی همیشه در بطن محیطی فرهنگی و اجتماعی رخ می‌دهد، محیطی که عاملان صرفاً با فعالیت خودش خلق نمی‌کند، محیطی که همچنان از جهات بسیار مهمی منابعی را فراهم می‌آورد که به یمن آنها این فعالیت مقذور و در عین حال دامنه‌اش محدود می‌شود (همان). برآنیم که برداشتی نسبتاً مشابه تئوری‌های جامعه‌شناختی بالا، تحت عنوان نسبت میان فورتون و ویرتو، در آثار ماکیاولی استخراج کنیم؛ با این تفاوت که در ماکیاولی، ساختار کمتر خصلتی اجتماعی دارد و حائز گونه‌ای خصال ماورایی است. به عبارت دیگر، دوگانه ساختار-عامل، در اندیشه ماکیاولی، بدیلی متافیزیکی با عنوان فورتون- ویرتو دارد که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

دانشوران بسیاری این دو مفهوم کلیدی در آثار ماکیاولی را در دسرآفرین خوانده‌اند و کوشیده‌اند تا معنای دقیق و اهمیت آنها را باز نمایند (ادواردز و تاووزند، ۱۳۹۰: ۵۷). ماکیاولی درباره این نسبت، هم در *گفتارها* و هم *شهریار*، سخن گفته است؛ گرچه نظرش درباره نسبت میان این دو، خالی از تناقض نیست؛ اما مطابق با منظور این نوشتار، می‌توان گفت که به دیدگاهی یگانه پای‌بند است. مراد از واژه فورتون، بخت و تقدیر است که مطابق با بینش اساطیری باستان، با تشخیص بخشیدن به آن، آن را الهه یا «ایزدبانوی بخت» می‌نامیدند. آن‌گونه که اسکینر می‌گوید: نزد اندرزرگران رومی، بخت هرگز نیرویی بدخیم نبوده، بلکه به دنبال جلب دوستی و توجه او، آدمی از خیر و نعمت، جاه و جلال، افتخار و نفوذ و قدرتش، بهره‌مند می‌شود (اسکینر، ۱۳۸۰: ۵۴). اسکینر ادامه می‌دهد که در دوره مسیحیت، نوعی سازش میان بخت و نیروی آدمی، به دست داده شد؛ مطابق با این تفسیر جدید، الهه بخت، به‌رغم خودکامگی و خودسری، به راستی عامل هدایت و عطوفت ایزدی و مشیت الهی به شمار می‌رود (همان). اسکینر در این زمینه می‌افزاید که: «اومانیست‌های ایتالیایی سده پانزدهم، با شالوده قراردادن این نگرش جدید نسبت به آزادی و اختیار موفق شدند نقش بخت در امور آدمی را در قالب تصویری که رومیان باستان نزد خود داشتند، به‌طور کامل زنده کنند» (همان: ۵۹) و همین امر، موجب تجدیدنظرهای پی در پی در

نحوه تعامل میان بخت و نیروی انسانی شد، اما روایت ماکیاولی در این مورد چگونه است؟ در سرآغاز فصل بیست و نهم کتاب *دوم گفتارها* (با عنوان: «تقدیر آدمیان را نابینا می‌کند تا مانع اجرای نقشه‌هایش نشوند») می‌خوانیم: «چون در جریان امور انسانی به دقت می‌نگریم می‌بینیم: بیشتر اوضاع و احوالی پیش می‌آید و حوادثی روی می‌نماید که تقدیر، به هیچ روی نمی‌خواهد از وقوع آنها جلوگیری کنیم» (ماکیاولی، ۱۳۸۸: ۲۷۹). آنگاه با اشاره به برخی وقایع

تاریخی، به نقل قولی از تیتوس لی ویوس، مورخ محبوب خویش، می‌پردازد، که در آن مورخ معتقد است: «تقدیر الهی آنگاه که نخواهد آدمیان از اجرای نقشه‌هایش جلوگیری کنند آنان را نابینا می‌کند» (همان: ۲۸۰). ماکیاولی در اعلام موافقت خود با رأی لی ویوس، می‌نویسد: «نتیجه‌گیری او درست است و از این‌رو آدمیان به سبب نیک‌بختی یا بدبختی که به آنان روی آورده است در خور ستایش یا نکوهش نیستند زیرا بارها می‌بینیم که نیک‌بختی و بدبختی مردمان ناشی از آن است که تقدیر، فرصت بجای آوردن کارهای بزرگ را به آنان بخشیده یا از آنان دریغ داشته است» (همان).

از نظر ماکیاولی، تقدیر یا بخت، دارای تشخصی مستقل و داهیهانه است که هرگاه بخواهد، کاری را به پیش می‌برد و هرگاه تشخیص دهد، مانع از انجام امور می‌شود. این تعبیر از تقدیر و بخت، کاملاً الاهیاتی است؛ گویی تقدیر، خداست یا آنکه منشأی خدایی دارد و این نظر را از خود مورخ، لی ویوس، اخذ کرده است؛ در واقع تابع نظریه لی ویوس درباره بخت است. در گفتارها می‌خوانیم:

این سخن درست است و تمامی تاریخ تأییدش می‌کنند، که آدمیان می‌توانند به تقدیر الهی در اجرای نقشه‌هایش یاری کنند ولی هرگز نمی‌توانند با آن مخالفت ورزند، می‌توانند تارهای آن را بتابند و هرگز نمی‌توانند آنها را پاره کنند. با این همه نباید آدمی نومید شود. تقدیر در راه‌های نشناخته و پیچ در پیچ پیش می‌رود و آدمی نمی‌تواند به قصد او پی ببرد؛ با همه این احوال همیشه باید امیدوار باشد و در هیچ حال و موقعیتی خود را نیازد و به ناامیدی نسپارد (همان: ۲۸۱).

اسکینر بر این عقیده است که ماکیاولی، به پیروی از مراجع روم باستان، ویرتو را صفتی می‌داند که شه‌ریاران را قادر به تحمل ضربه‌های بخت و عنایات آن ایزدبانو، می‌سازد (اسکینر، ۱۳۸۰: ۷۲). از بررسی نسبت میان تقدیر و قدرت انسانی در نوشته‌های ماکیاولی، دو تفسیر می‌توان به دست داد: در تفسیر نخست، انسان تابع تقدیر (و اراده الهی) است و حداکثر نقش او این است که به خداوند در اجرای نقشه‌ها و طرح‌هایش یاری رساند، بدون آنکه کوچک‌ترین ممانعتی در اجرای آنها ایجاد کند. در این تفسیر، انسان موجود منفعلی است که نقش او محدود به فرمانبری و اجرای فرمان‌هاست و حتی هیچ شناختی از مقاصد تقدیر الهی نمی‌تواند حاصل کند. به طوری که، خود تقدیر، این قدرت را دارد که اراده خود را از طریق انسان، در امور جهان جاری و ساری کند: «تقدیر آن روز که بخواهد کارهای بزرگ انجام گیرند، مردی با روحی مقتدر انتخاب می‌کند تا فرصت‌هایی که به او عرضه می‌شوند بشناسد» (ماکیاولی، ۱۳۸۸ الف: ۲۸۱).

ماکیاولی در فصل بیست و پنجم شهریار (با عنوان: «در کارهای بشری بخت تا کجا دست اندر کار است و چگونه با آن می‌توان ستیزید») می‌نویسد:

بر من پوشیده نیست که بسیاری بر آن بوده‌اند و هستند که گردش کار جهان به دست بخت است و خدا؛ چنان که بشر و زیرکی بشری را در گردش آن اثری نتواند بود و کار آن را چاره‌ای نیست. بنابراین، چنین حکم می‌کنند که نمی‌باید بسیار در کار جهان کوشید و کارها را می‌بایست به دست قضا سپرد. این باور در روزگار ما همه‌گیرتر است. زیرا در این روزگار زیر و زبر شدن‌هایی رخ داده است که در وهم نمی‌گنجد و خود شاهد آن بوده‌ایم و هر روزه هستیم. من نیز چون در کار روزگار می‌نگرم گه‌گاه بدین اندیشه می‌گرایم. با این همه، برای آنکه آزادی اراده‌مان یکسره از دست نشده باشد، بر آنم که چه بسا نیمی از کارها به دست بخت باشد، اما نیمی دیگر، یا کمابیش نیمی دیگر، را به دست ما سپرده‌اند (ماکیاولی، ۱۳۸۸ الف: ۱۸۷).

این سخنان، نکات و در عین حال، معضلات قابل تأملی دارد: اینکه تسلیم به تقدیر یا خدا، باور فراگیر و شایع دوران اوست (و مسلماً به جای مانده از سنت فکری الاهیاتی - کلامی و میراثی کلیسایی است)؛ اینکه گاهی خود او نیز متأثر از اقتدار و عمومیت فراگیر این باور، مجاب به پذیرش آن می‌شود و در نهایت طرح یک سؤال بدین منوال که مرجع امور کیست که نیمی از کارها را به انسان می‌سپارد؟ آیا خدای متشخص تورات و انجیل قرون وسطی است، یا اینکه خود بخت، صاحب تشخص و اراده است؟ گویی، بخت نیرویی است که عالمانه و نافذانه، قدرت تشخیص و تعیین امور جاریه در این جهان را دارد و هرگاه اراده کند اراده‌اش را به هر طریقی، محقق می‌سازد. کاربرد تعبیری مانند: «خواست تقدیر» و یا «حکم تقدیر» و نیز «موجبت تقدیر»، که در همین فصل به کار می‌برد، گواه این تفسیرند. در بهترین حالت، انسان منفعلی مطیع، نباید نومید شود. هر چند ماکیاولی صراحتاً ابراز نمی‌کند، اما این امیدواری شاید بدان سبب است که ماکیاولی چونان الاهیون مدرسی، آنجا که تقدیر را دارای سرشتی الهی می‌داند، به این نظریه الاهیاتی باور دارد که خداوند خیر مطلق است و شرّ انسان را نمی‌خواهد و همچون آنان، معتقد است که همه امور بنا بر مشیت الهی می‌چرخند و مشیت الهی هرگز بر شرّخواهی مخلوقات خود استوار نیست. در هر حال چه مبتنی بر الاهیات مسیحی باشد چه نباشد، آنچه مسلم است عدم فعال بودن انسان در تغییر تقدیر و اراده الهی است. در تفسیر دوم، نظری را که بر نقش مقتدرانه تقدیر و بخت، و انفعال عملی و شناختی انسان مبتنی است، صراحتاً انکار می‌کند و آن را ابطال‌ناپذیر نمی‌داند. در فصل یکم، از کتاب دوم گفتارها (با عنوان: «آیا مایه اصلی عظمت امپراتوری روم، دلیری و لیاقت رومیان بود یا بخت نیک») موکداً تکرار می‌کند که سبب فائق آمدن رومیان در جنگ‌ها، همراهی بخت نیک با لیاقت و خردمندی انسان‌هاست: «وقتی ترتیب

زمانی این جنگ‌ها و رفتار رومیان و پیروزی‌های ایشان را در نظر می‌آوریم می‌بینیم که همیشه بخت نیک با دلیری و خردمندی فوق‌العاده رومیان دست در دست هم داشته است» (ماکیاولی، ۱۳۸۸: ۱۹۴) برای فهم بهتر این نسبت، به جمله آغازین فصل نهم از کتاب سوم (با عنوان: «کسی که خواهان کامیابی دائم است باید پا به پای زمان پیش برود») ارجاع می‌دهیم که می‌توان آن را گونه‌ای تعریف ماکیاولی از عقلانیت یا خردمندی نیز به حساب آورد: «بارها بدین نکته برخورد کرده‌ام که علت کامیابی و ناکامی آدمیان، سازگاری یا ناسازگاری چگونگی اعمال و رفتارشان با مقتضیات زمان است... کسی کمتر به راه خطا می‌رود و بیشتر کامیاب می‌گردد که اعمال خود را مطابق با مقتضیات زمان سازگار کند» (همان: ۳۲۹) و در پایان همین فصل، باز به مسئله تقدیر و انسان اشاره می‌کند و با ذکر وقایعی تاریخی در تأیید مدعای خود، می‌گوید: «علت اینکه بخت آدمی دگرگون می‌شود همین است: زمان تغییر می‌یابد ولی او روش خود را تغییر نمی‌دهد. سبب زوال دولت‌ها و جوامع نیز این است که قوانین و نهادهای خود را با ضرورت زمان سازگار نمی‌کنند» (همان: ۳۲۰). مشاهده می‌شود که برخلاف تفسیر نخست، انسان نقشی فعال در تغییر اوضاع موافق با میل و اراده خویش دارد و صرفاً نظاره‌گری مطیع فرامین بخت و تقدیر الهی نیست. در این برداشت، رابطه میان انسان و خدا (چنانچه بر اساس شواهد و تعبیر ارائه شده از سوی خود ماکیاولی، بخت و تقدیر را دارای سرشتی الهی بدانیم) رابطه‌ای برابر است و به همان نسبت که خدا خلاقیت و آفرینندگی دارد، انسان دارای عاملیت است و توان تعیین بخشی به امور را دارد و از صرف یک منفعل نظاره‌گر مطیع، به فعال متحرک خلاق و به قول خود ماکیاولی، دلیر و خردمند (صاحب ویرتو) مبدل می‌شود. به طوری که توانایی آن را دارد که، نه تنها خدا را در اجرای نقشه‌هایش یاری نکند، بلکه با آنها مخالفت ورزد و آنها را بتاباند و پاره کند» و از حدود امیدواری صرف فراتر رود. جا دارد که تفسیر اسکینر را در تأیید این تفسیر یادآور شویم؛ اسکینر با اذعان به این نکته که ماکیاولی، معانی متداول ویرتو (یعنی: مجموعه صفاتی که شه‌ریار را قادر به اتحاد با بخت و کسب شرف و افتخار و نام بلند می‌کنند) را می‌پذیرد، اما با کاربرد تعبیر «انقلاب ماکیاولی»، می‌نویسد:

[ماکیاولی] معنای این اصطلاح را از معنای هرگونه فضیلت اصلی و شاهانه تفکیک می‌کند و در عوض می‌گوید صفت ویژه شه‌ریاران آمادگی ایشان برای هر کاری است که ضرورت ایجاب می‌کند - خواه آن کار منطبق با فضیلت باشد خواه رذیلت - به منظور رسیدن به بالاترین اهداف خویش. پس مدلول دقیق ویرتو، انعطاف‌پذیری اخلاقی در شه‌ریار است (اسکینر، ۱۳۸۰: ۷۹).

لئو اشتراوس، این مطلب را به زبانی دیگر بیان می‌کند و معتقد است که در زبان سنت بعد از ماکیاولی «درست آرمانی» ضرورتاً به «درست عملی» تبدیل می‌شود؛ یعنی آرمان‌ها و واقعیات ضرورتاً به هم نزدیک می‌شوند (اشتراوس، ۱۳۸۷: ۲۷). در مجموع، منصفانه این است که ماکیاولی را چون هم‌عصر اومانیسیم است، در پرتو همان رأیی تفسیر کرد که خود بدان باور دارد، یعنی: «نیمی از کارها به دست بخت و نیمی به دست انسان» است. او در ادامه همان فصل بیست و پنج شهریار، می‌افزاید:

من بخت را به رود سرکشی همانند می‌کنم که چون سر برکشد، دشت‌ها را فروگیرد و درختان و بناها را سرنگون کند و خاک را از جایی کند و به جایی دیگر افکند و هیچ چیزی در برابر آن یارای ایستادگی نباشد... بخت نیز این چنین است و آنجا نیروی خود را نشان می‌دهد که هیچ ساز و برگی برای ایستادگی در برابرش فراهم نکرده باشند... (ماکیاولی، ۱۳۸۸ الف: ۱۸۷).

و هم‌نظر شویم با رأی اشتراوس که معتقد است: «خداشناسی ماکیاولی می‌تواند در قالب فرمول «خداوند فوتون است» باشد. بدین معنا که خداوند در موضوعیت نفوذ آدمی قرار می‌گیرد». تامس جونز که نظری خلاف این دارد در کتاب *خداوندان/ اندیشه سیاسی*، معتقد است:

ولی باید گفت اختلاف عظیمی میان ماکیاولی و این دسته متفکران متأخر وجود دارد. برای نمونه ماکیاولی اندیشه‌ای در مورد نیروهای اقتصادی- که مارکس آنها را اساس هر گونه دگرگونی‌های سیاسی- اجتماعی و معنوی می‌داند- در سر نداشته است. ولی او نیز، مانند مارکس، به هیچ‌گونه نظم الهی در اشیاء که خدا مطابق طرح خود برای انسان و دنیای او به وجود آورده باشد، معتقد نیست. این موضوع را از اظهارات مکرر او درباره بی‌ثباتی اوضاع و از تاکید او بر نقش «بخت» در زندگی بشر، به وضوح می‌توان دریافت که بدین ترتیب وی مشیت الهی را انکار می‌کند و یک علیت غیراخلاقی و غیربشری برای توجیه رویدادهای جهانی به دست می‌دهد (جونز، ۱۳۸۳، ج ۲: ۵۷).

در مخالفت با نظر جونز، باید گفت که سخنان ماکیاولی درباره بخت (فورتون)، بیش از آنکه جونز گمان می‌کند، مستعد و آبدستن تفاسیر الاهیاتی است. دیگر اینکه، مقایسه ماکیاولی با مارکس قیاس مع‌الفارق است و نمی‌توان به صرف این استدلال که مارکس، معتقد به وجود هیچ‌گونه نظم الهی نبوده است، ماکیاولی را با او هم‌نظر خواند. جالب‌تر، اینکه امروزه حتی مارکس را در پرتو الاهیات و اسطوره نیز تفسیر می‌کنند و می‌توان به نظر صریح میرچا الیاده در چشم‌اندازهای اسطوره ارجاع داد که درباره مارکس می‌نویسد:

...مارکس یکی از اساطیر بزرگ معادی و رستاخیزی دنیای آسیایی- مدیترانه‌ای، یعنی نقش نجات‌بخش عادل (و در روزگار ما پرولتاریا) را که رنج‌ها و دردهایش سرانجام موجب

تغییر نظام وجودی جهان خواهد شد، از سر گرفته و تجدید کرده است... مارکس این اسطوره محتشم از میان رفتن تنش‌های تاریخی و آغاز عصر طلایی را با چاشنی مرام مسیحایی و منجی‌گری یهودی-مسیحی، مایه‌دار کرده است. یعنی از طرفی با نقش پیغمبرگونه و رستگاری‌بخشی که به پرولتاریا نسبت می‌دهد و از طرف دیگر با پیکار نهایی میان خیر و شر که به آسانی می‌توان آن را با نزاع بین مسیح و دجال در آخر زمان که با پیروزی قاطع اولی پایان می‌گیرد، سنجید (الیاده، ۱۳۸۶: ۱۸۶).

پس، ربط میان فورتون و ویرتو، در اندیشه ماکیاولی، به شکلی دیگر، همان نبرد میان ضرورت و خرد نزد افلاطون است که البته، ماکیاولی در کنار آن، میراثی تقریباً هزار و پانصد ساله را در اختیار دارد که هم شامل دیانت مسیح و هم شامل تفاسیر پر قدرت و پر نفوذ الاهیات اسکولاستیک قرون وسطی است.

منجی‌گرایی

اما آخرین مؤلفه‌ای که بر اساس آن، ما در این نوشتار، در جست‌وجوی مبادی الهیاتی در سیاست‌اندیشی ماکیاولی هستیم، برگرفته از مضامین فصل بیست و ششم، یا همان واپسین فصل کتاب شه‌ریار، است؛ یکی از درخشان‌ترین فصول شه‌ریار، که سرشار از تمنای دیرینه برای نجات ایتالیا از سلطه بیگانه، رهایی از جنگ، کشتار، آشوب و فتنه و در مجموع، شرور است؛ این فصل یکی از طولانی‌ترین فصول کتاب شه‌ریار است و جای بسی تأسف است که این نوشتار را مجال آن نیست که همه آن را به خواننده آن، ارزانی دارد. از این‌رو، پراج‌ترین توصیه، این است که خواننده، یکبار آن را به تمامی بخواند، زیرا باور ما این است که تمامی عناصر الهیاتی که تاکنون به آنها اشاره شد، با فصاحت کلام یکجا در آن وجود دارند. بی‌جهت نیست که لئو اشتراوس، حتی تعداد فصول شه‌ریار را که بیست و شش، است نیز دارای رمزی الهیاتی می‌داند و بر این نظر است که ماکیاولی آگاهانه مبادرت به انجام این کار کرده است و حکایت از عمق باور ماکیاولی به اسرار الهی (در فرم اعداد و ارقام) و نگره تماماً متافیزیکی او دارد. اشتراوس می‌نویسد:

کتاب شه‌ریار بیست و شش فصل دارد. بیست و شش ارزش عددی حروفی است که اسم مقدس خداوند را در زبان عبری تشکیل می‌دهد: تتراگراماتون. اما آیا ماکیاولی این را می‌دانست؟ بیست و شش همچنین مساوی سیزده ضرب در دو است. سیزده مدت زیادی است که نمود بدشانشی است، اما در زمان‌های قبل، عدد سیزده اساساً عددی شانس‌آور تلقی می‌شد. بنابراین، «دوبار سیزده» ممکن است به معنی هم خوش‌شانسی و هم بدشانشی باشد و به این ترتیب به‌طور کلی به معنای بخت یا فورتون است (اشتراوس، همان: ۲۹۲).

اشتراوس، حتی تعداد فصول کتاب گفتارها را نیز حاوی معنای الاهیاتی در قالب رموز عددی می‌داند و اتفاقاً آن تردیدی را که نسبت به چنین تفسیری در شهریار، با یک سؤال مطرح می‌کند، در گفتارها، به یقین مبدل می‌سازد و معتقد است تعداد فصل‌های کتاب گفتارها معنی دارد و تعمداً به آن تعداد انتخاب شده است. شاید نظر اشتراوس حاوی اغراق باشد اما درباره‌ی الاهیاتی بودن آثار ماکیاولی صائب است.

اما ماکیاولی در فصل آخر شهریار چه می‌گوید که این‌گونه آن را معماوار و جادویی ساخته است؟ ابتدا فراهایی از آن را می‌خوانیم. او دغدغه‌ی اصلی و مسئله‌ی خود را با طرح یک سؤال شروع می‌کند: «باری با درنگیدن در همه‌ی آنچه به میان آوردیم، از خویش می‌پرسم آیا امروز در ایتالیا روزگار پذیرای مقدم شهریاری تازه نیست؟ و آیا ماده‌ای فراهم نیست تا مردی خردمند و هنرمند را فرصتی دهد تا بدان صورت بخشد که مایه‌ی سرفرازی وی و بهروزی تمامی مردم این سرزمین باشد؟ (ماکیاولی، ۱۳۸۸ الف: ۱۹۳). پاسخی که عجالتاً به این سؤال می‌دهد، مثبت است و بر این عقیده است که تمامی زمینه‌ها برای ظهور چنین ابرمردی فراهم است و این زمینه‌ها همانا، «فروکوفتگی، غارت‌زدگی، پاره‌پارگی و لگدمال‌شدگی» ایتالیاست که ماکیاولی آن را در یک کلام ایتالیای «گرفتار هزاران بلا» می‌خواند. در اندیشه‌ی موعودگرایانه‌ی اساطیری و دینی، برای ظهور مُنجی واپسین دوران جهان، باید زمینه‌ای فراهم باشد و این زمینه، نه امکانات و تجهیزات لشکری و یا استغاثه‌ها و ادعیه‌ی مردمی، بلکه همین رنج و عذاب و محنت و سیه‌روزی زمینیان است؛ الیاده در چشم‌اندازهای اسطوره، در بحث از مسیانیزم^۱ و هزاره‌گرایی، معتقد است که تعدادی صفات و خصائل مشترک میان همه‌ی این نهضت‌های هزاره‌گرا و رستاخیزی وجود دارد. از جمله، تجدید بهشت بر روی زمین، پس از یک دوره محن، بی‌عدالتی‌ها، بی‌رحمی‌ها، مصائب و بلایای وحشتناک (الیاده، ۱۳۸۶: ۷۵). او با اشاره به انتقال این عناصر اساطیری به معادشناسی و اندیشه‌ی دینی می‌نویسد: «برای مسیحیان نیز تجدید کامل عالم و احیای بهشت، مشخصات اساسی آخر زمان و معادند... دوره‌ی مقدم بر پایان جهان، که آخر زمان بلافاصله پس از آن خواهد آمد، زیر حکم و فرمان دجال خواهد بود. اما مسیح خواهد آمد و جهان را با آتش، تطهیر و منزه خواهد کرد» (همان: ۷۳). ماکیاولی نیز، عیناً زمینه‌ی فلاکت‌بار ایتالیا را ماده‌ی فراهم آماده و فرصت استثنایی برای شهریار می‌داند. شهریاری که با نیروی هنر (ویرتو) و خرد خویش این فرصت را صورت بخشد؛ و صورت نیز چیزی نیست مگر خواست نیکبختی، سعادت و آرامش ایتالیاییان که معادل با رستگاری موعودگرایانه در ادیان ابراهیمی است. ماکیاولی، «ایتالیای از نفس افتاده» را چشم به راه مُنجی‌ای

می‌داند که از سوی خدا برای رهایش ایتالیا آمده باشد (همان: ۱۹۴) و زمینه فراهم شده را که خود او نام «ماده فراهم آماده» به آن می‌دهد، مهیا شده از سوی خدا می‌داند و می‌نویسد:

افزون بر این، از خدا شگفت‌آوری‌های بی‌مانند دیده شده است: به فرمان وی، دریا دهان گشوده و ابری رهنمون کسان گشته و آب از سنگ جوشیده و خوراک از آسمان باریده است. باری اسباب بزرگی همه بهر شما آماده است تا خود چه کنید. خدا نخواهد که کارها را همه به دست خود به انجام رساند، تا از ما نستانده باشد آزادی اراده، و آن بهره‌ای از بزرگی را که به دست ماست (ماکیاولی، ۱۳۸۸ الف: ۱۹۵).

مطابق با رأی الیاده، در اشاره به تفاوت کلیدی میان آخرالزمان‌شناسی اساطیری و معادشناسی دینی و اینکه در اولی، تصویری از دوری بودن کیهان متداول بوده است که انسان‌ها با اجرا کردن و فراخوان آیین‌های آن، صرفاً در پی بازآفرینی این جهانی الگوهای اصیل و آغازین آن هستند. در حالی که، کیهان‌شناسی خدامحورانه دینی، جهان را دارای ماهیتی خطی تصور می‌کند که از یک مبدأ شروع شده و به یک پایان منتهی می‌شود. نکته اینجاست که درک ماکیاولی در اینجا، با آخرت‌شناسی مسیحی و ظهور یک منجی، بیشتر همخوان است تا با فهم دَورانی مبتنی بر کیهان‌شناسی اساطیری. نیازی به تکرار و بازگویی مجدد نسبت میان تقدیر و اراده انسانی (یا همان هنر و ویرتو)، آن گونه که در ماکیاولی فهمیدیم و ارائه شد، نیست و قصد ما، صرفاً تأکید بر آن خوانش از ماکیاولی است که موید پیوند و رابطه میان بخت و هنر انسانی، در پرتو مقولات متعلق به دستگاه فکری الاهیّاتی است: یعنی چنانچه، بخت را به خواست و اراده الهی، و هنر (یا ویرتو) را به اراده انسانی تحویل دهیم، صبغة الاهیّاتی آرای سیاسی او در همین فصل بیست و ششم، آشکارتر می‌شود. ماکیاولی، همچون گفتارها که در اهدایبیه‌اش، شعر پترارک را به آن مُزین کرده بود، این بار، البته واپسین جمله واپسین فصل شهریار را با شعری از پترارک پایان می‌دهد: «هنر در برابر شور و شر، سلاح برگیرد/ و نبرد را به سر آرد/ چرا که آن دلیری دیرینه، در دل‌های ایتالیاییان، هنوز نفسرده است» (همان) و پیروزی در این نبرد را که تداعی‌گر نبرد کیهانی خیر و شر اساطیری-الاهیّاتی است، تنها به کمک شهریاری ممکن می‌داند که همچون خدای تصویر شده در متون مقدس، هنرمند خردمندی است که ماکیاولی از او با عناوینی چون: «جان‌شناساننده، مرد نوحاسته، رهایی‌بخش، پرچم‌افراز، پیشتانز و پایان‌بخش»، لقب می‌دهد؛ و نیک می‌دانیم این عناوین- که ماکیاولی می‌خواهد اقتدار و البته تمجید و ستایش شهریار موعود و مطلوبش را به کمک آنها ابراز کند- همه القاگر معنایی از اقتدار هستند که غیرعادی، مافوق بشری، پیامبرانه و احیاناً خدایی شهریارند. به طوری که ماکیاولی، از عمل شهریاری که از طریق او، باید به غایت خود و نیز غایت مردمان ایتالیا (یعنی نجات ایتالیا) نایل

آمد، با عنوان «رسالت» یاد می‌کند؛ رسالتی که دیری است ایتالیا برای تحقق آن: «به درگاه خداوند دست دعا برداشته تا کسی را فرو فرستد تا وی [ایتالیا و مردمانش] را از این دژخویی‌های بربرانه و گستاخی‌ها رهایی بخشد» (ماکیاولی، ۱۳۸۸ الف: ۱۹۴).

نتیجه‌گیری

در این نوشتار سعی شد که با رجوع مستقیم به دو اثر شاخص ماکیاولی، بن‌مایه‌ها و بنیادهای متافیزیکی آن را نشان دهیم. از همین رو بر اساس سه محور دست به این خوانش زدیم: نخست، بنیاد (یا مقوله‌ی اصل بنیادین و بنیادگذاری)؛ دوم، بررسی نسبت میان دو مؤلفه‌ی ویرتو و فورتون و سوم، منجی‌گرایی (آخرالزمان‌شناسی)؛ کوشش ما بر آن بود تا بدون فروکاستن تحلیل خود به بررسی نسبت میان دین و سیاست، اساس الاهیاتی اندیشه‌ی سیاسی ماکیاولی را نشان دهیم (امر الاهیاتی و امر سیاسی). همان‌گونه که در ابتدای مقاله گفته شد، در تحلیل مبتنی بر کشف ساده‌ی نسبت میان دین و سیاست، در نهایت، یکسوی این محور، غایت و دیگری وسیله است و یا در بی‌طرفانه‌ترین موضع، این دو قلمرو از هم مستقل و نسبت به هم بی‌اعتنا می‌مانند. اما مطابق با خوانشی که در این نوشتار پیگیری شد، امر سیاسی و امر الاهیاتی، قطع نظر از اینکه سیاست یا دین غایت یا ابزار تلقی شوند، در هم متداخل بوده و اولی مبادی دومی را شکل می‌دهد که می‌توان آن را متافیزیک سیاسی ماکیاولی خواند. در تحلیل بر پایه‌ی وجه دوم، دیگر به آسانی نمی‌توان از عدم پیوند دین و سیاست و یا حتی سیاست و اخلاق نزد ماکیاولی سخن گفت. شارحان امروزی تر ماکیاولی، حتی در ضداخلاقی بودن ماکیاولی نیز تردید روا می‌دارند و معتقدند که در متون ماکیاولی چشم‌اندازهایی اخلاقی نهفته و پنهان است، به‌طوری که در اعتقاد به جدا کردن اخلاق از سیاست (که ماکیاولی را بانی آن می‌دانند) نباید به راه اغراق رفت^(۳).

نام و آوازه‌ی ماکیاولی در طول تاریخ مدرن، با عدم پایبندی به اخلاق هم‌نشین است و ماکیاولیسم، اساس روش و هدفی در سیاست تلقی شود که برای دستیابی به آن هدف، محدود به هیچ حکم اخلاقی نمی‌شود؛ بی‌تردید در تمامی دانشنامه‌ها و فرهنگ واژه‌های علوم انسانی، ذیل مدخل ماکیاولیسم از آن تحت عنوان مکتبی نام برده می‌شود که معروف است به استفاده از هر وسیله و روشی، حتی غیراخلاقی، برای رسیدن به هدف (آشوری، ۱۳۷۶: ۲۹۶)؛ اما همان‌گونه که مورین رمزی معتقد است، آنهایی که می‌گویند ماکیاولی سیاست را از اخلاق جدا می‌کرد راه به اغراق می‌برند (ادواردز و تاووزند، ۱۳۹۰: ۶۷)، ما نیز می‌گوییم که دست‌کم در برخورد با متفکران بزرگ، محتاطانه گام برداریم و (هر چند دشوار است اما) بی‌غرض اظهار نظر نکنیم. دیدیم که در

پس نوشتارهای ماکیاولی خمیره‌هایی از تفکر متافیزیکی افلاطون، الاهیات آگوستینی و انسان‌گرایی خداپاروانه ابتدای دوران مدرن یافت می‌شود. این ترکیب که بر پیچیدگی آرای او می‌افزاید محصول موقعیت و لحظه تاریخی‌ای است که او در آن به دنیا آمده، رشد کرده و درون آن به مشاغل دیوانی پرداخته و در نهایت اندیشه کرده و قلم فرسوده است.

ماکیاولی خواه ناخواه بر مبنای افقی (مابعدالطبیعه) قلم‌فرسایی می‌کند که بنیان‌ها و سازه‌های کانونی و اساسی آن را مفاهیم و مقولات الاهیاتی تشکیل داده‌اند. او در میانه قرون وسطی و عصر رنسانس قرار دارد؛ از یکسو، وارث سنتی بر جای مانده از قرون وسطی است (که به‌طور قطع نمی‌توان گفت که لحظه تاریخی دوره زندگانی ماکیاولی، پایان آن دوره و آغاز لحظه‌ای گسیخته با عصر میانه است و کشف این نکته بسیار دشوار است)؛ قرون وسطایی که حضور همه جانبه خدا در جهان، مهم‌ترین مشخصه هستی‌شناختی‌اش است. از سوی دیگر، رنسانسی فرا راه است که در آن، به‌تدریج انسان جای خدا را می‌گیرد و مبدل به کانون هستی و هستی‌شناسی‌های دوران جدید می‌شود. به عبارت دیگر، موقعیت (مکان و زمان) تاریخی ماکیاولی موقعیتی بسیار دشوار است که موقعیت آنتولوژیک او را رقم می‌زند که در نهایت، اپیستمولوژی او را از سیاست (دانش سیاسی) شکل داده است. به همین دلیل، به سادگی نمی‌توان هم‌نوا با تفاسیری شد که به یکباره ماکیاولی را ذیل عناوین سنگین سایه‌ای (مانند بنیان‌گذار علم سیاست مدرن، واقع‌گرای سیاسی، اندیشمند بی‌اعتنا به متافیزیک، ضد دین، ضد اخلاق و...) قرار می‌دهند که متأسفانه عمومیت‌یافتگی و انجماد حاصل از آن، راه را بر محققان، در ارائه تفاسیر متفاوت، و قرائت‌های تازه‌تر و البته همخوان با منطق درونی آثار ماکیاولی، می‌بندد.

پی‌نوشت

۱. او دو مفهوم متافیزیک و الاهیات را همراه با هم یکجا به کار می‌برد. گویی که از نظر او مترادف با هم، و واجد یک معنا هستند.

۲. یکی از گریزپاترین واژگان کلیدی در آثار ماکیاولی همین واژه Virtue است؛ دامنه معنایی آن بسیار گستره است و همین موجب سردرگمی برای انتخاب معادلی برای آن شده است: مرد/ شوهر/ مرد مردستان/ شیرمرد/ فضیلت/ تقوا/ عفت/ توانایی/ قدرت/ لیاقت و استعداد/ دلیری و جنگاوری و... انتخاب هر یک از این معادل‌ها برای ویرتو، نه از سر سلیقه، که به خاطر معنایی است که در هر استعمالی از آن، از سوی ماکیاولی، می‌توان بر آن حمل کرد؛ برای مطالعه بیشتر ر.ک: ماکیاولی، ۱۳۸۸ الف: مقدمه آشوری؛ اسکینر، ۱۳۸۰.

۳. برای آشنایی بیشتر رجوع شود به: کتاب تفسیرهای جدید بر فیلسوفان سیاسی مدرن: از ماکیاولی تا مارکس؛ که فصل نخست آن نوشته مورین رمزی به کاوش درباره ماکیاولی اختصاص دارد (ر.ک:

ادواردز و تاوونز، ۱۳۹۰).

منابع

- آشوری، داریوش (۱۳۷۶) دانشنامه سیاسی: فرهنگ اصطلاحات و مکتب‌های سیاسی، چاپ چهارم، تهران، مروارید.
- ادواردز، الستر و جولز تاونزند (۱۳۹۰) تفسیرهای جدید بر فیلسوفان سیاسی مدرن: از ماکیاولی تا مارکس، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، نشر نی.
- آرنت، هانا (۱۳۸۸) توتالیتاریسم، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، ثالث.
- اسکینز، کوئنتین (۱۳۸۰) ماکیاولی، ترجمه عزت‌اله فولادوند، چاپ چهارم، تهران، طرح نو.
- اشتراوس، لئو (۱۳۸۷) فلسفه سیاسی چیست؟ ترجمه فرهنگ رجایی، چاپ سوم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- اشمیت، کارل (۱۳۹۰) الاهیات سیاسی: چهار فصل درباره نظریه حاکمیت، ترجمه لیلا چمن‌خواه، تهران، نگاه معاصر.
- الیاده، میرچا (۱۳۸۶) چشم‌اندازهای اسطوره، ترجمه جلال ستاری، چاپ دوم، تهران، توس.
- باربیه، موریس (۱۳۸۹) دین و سیاست در اندیشه مدرن، ترجمه امیر رضایی، چاپ دوم، تهران، قصیده‌سرا.
- بدیع، برتران (۱۳۷۶) فرهنگ و سیاست، ترجمه دکتر احمد نقیب‌زاده، تهران، دادگستر.
- بورديو، پی‌یر (۱۳۸۰) نظریه کنش، ترجمه مرتضی مردی‌ها، تهران، نقش و نگار.
- پازوکی، شهرام (۱۳۸۶) «مقدمه‌ای در باب الهیات»، در: فصلنامه ارغنون: الهیات جدید، شماره ۵ و ۶، چاپ دوم، تهران، نشر سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- جونز، تامس ویلیام (۱۳۸۳) خداوندان اندیشه سیاسی، جلد دوم، ترجمه علی رامین، چاپ ششم، تهران، امیرکبیر.
- خالقی، احمد (۱۳۸۲) قدرت، زبان و زندگی روزمره در گفتمان فلسفی- سیاسی معاصر، تهران، گام نو.
- دیویس، تونی (۱۳۸۶) اومانیزم، ترجمه عباس مخبر، چاپ سوم، تهران، نشر مرکز.
- ریترز، جورج (۱۳۷۹) نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، چاپ چهارم، تهران، علمی.
- طباطبایی، جواد (۱۳۸۵) تاریخ اندیشه سیاسی جدید در اروپا: جدال قدیم و جدید، جلد اول، چاپ دوم، تهران، نگاه معاصر.
- فی، برایان (۱۳۸۱) فلسفه امروزی علوم اجتماعی با نگرش چند فرهنگی، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو.
- کاسیرر، ارنست (۱۳۷۷) اسطوره دولت، ترجمه یدالله موقن، تهران، هرمس.
- گافمن، اروینگ (۱۳۹۱) نمود خود در زندگی روزمره، ترجمه مسعود کیانپور، تهران، نشر مرکز.
- لسنایف، ایچ. مایکل (۱۳۸۰) فیلسوفان سیاسی قرن بیستم، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، نشر کوچک.
- ماکیاولی، نیکولو (۱۳۸۸ الف) شهریار، ترجمه داریوش آشوری، تهران، نشر آگاه.
- (۱۳۸۸ ب) گفتارها، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ دوم، تهران، خوارزمی.
- مک کالوم، جرالده سی (۱۳۸۳) فلسفه سیاسی، ترجمه بهروز جندقی، قم، نشر طه.
- مک گراث، آلیستر (۱۳۸۷) مقدمه‌ای بر تفکر نهضت اصلاح دینی، ترجمه بهروز حدادی، چاپ دوم، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- مونتهسکیو، شارل (۱۳۴۹) روح القوانين، ترجمه علی اکبر مهتدی، چاپ ششم، تهران، امیرکبیر.
- هارلند، ریچارد (۱۳۸۰) ابرساختگرایی: فلسفه ساختگرایی و پسا‌ساختگرایی، ترجمه فرزانه سجودی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی.

Erving Goffman (1972) Relation in public; Macro studies of the public order,

harmondsworth, penguin book, 1st publish.

Althusser. Louis (1999) Mchiavelli and us, translated by Georgy Elliot (first published by Verso, London.

King. Ross, Machiavelli: philosopher of power, (Harper Collins e- book) (<http://www.harpercollinsebooks.com.au>).

Archive of SID