

## سکولاریسم ماکیاولی<sup>۱</sup>

سعید حاجی ناصری<sup>۲</sup>

استادیار گروه علوم سیاسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

مسعود اعتصامی

دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی

(تاریخ دریافت: ۹۰/۱۰/۵ - تاریخ تصویب: ۹۰/۱۱/۱۷)

چکیده:

بحث از متفکری همچون نیکولو ماکیاولی به مانند رشته درازی است که تاکنون پایانی نداشته است. نسبت اندیشه مدرن با مسیحیت و تحول فکری سکولاریسم، نخستین آبخوره‌های خود را از اندیشه ماکیاولی می‌گیرد. استفاده ابزاری از دین توسط ماکیاولی از تفاسیر معتبر در این زمینه است که راه را بر درک اندیشه ماکیاولی محدودتر می‌کند. در این مقاله سعی در نشان دادن نوعی این‌همانی بین اندیشه ماکیاولی و مسیحیت داریم که از طریق تفسیر جمهوری خواهانه، می‌تواند به درک معنای سکولاریسم و فهم چنین تحولی منجر شود. چنین تحولی ناگفته پیداست در تفسیری که صرفاً در مسیحیت قابل توضیح است در اینجا آورده می‌شود.

واژگان کلیدی:

ماکیاولی، مسیحیت جمهوری خواهانه، ویرولی، نگاه‌بازگرایانه به دین، سکولاریسم

\* نویسنده مسئول:

فاکس: ۶۶۴۰۹۵۹۵

۱. نویسندگان مقاله صرفاً درصدد ارائه قرائتی دیگر از اندیشه های ماکیاولی می باشند و به این امر اذعان دارند که اندیشه های او ریشه در آرمان انسان فائوستی دارد که به منظور تصرف بر طبیعت، روح خویش را به شیطان فروخت، و این اندیشه ها در بافت و زمینه ای اسلامی مدخلیتی ندارند.

## مقدمه

ماکیاولی با «کشف قاره‌ی جدید» سیاست در بیرون حوزه‌ی اخلاق و تاکیدش بر واقعیت و اندرزهایش به شهریار برای نحوه‌ی مواجهه با واقعیت یک بدنامی همیشگی برای خود در میان هواداران اخلاق بر جای گذاشت. مدتی بعد از مرگ وی آثارش مقبولیت قابل توجهی پیدا کرد و در اوایل قرن شانزدهم معاصران و وارثانش آن را ستودند، این ستایش در اواخر قرن هجدهم از سر گرفته شد ولی در این فاصله‌ی زمانی ادبیات مفصلی علیه ماکیاولی وجود دارد. آثار وی توسط کلیسا ممنوع اعلام شد و خوانندگان آثارش نیز تکفیر می‌شدند.

نفرت از ماکیاولی در عصر الیزابت در قرن هفدهم به اوج خود می‌رسد. به ندرت می‌توان نویسنده‌ای را در این دوره یافت که از ماکیاولی نام نبرده باشد. در نمایشنامه‌های «مارلو، بن‌جانسون، شکسپیر، ویستر، بومونت و فلچر» (کاسیر، ۱۳۸۲، ص ۲۰۴) ماکیاولی همه جا تجسم خدعه و ریاکاری و قساوت است. شکسپیر در نمایشنامه اتللو شخصیت نیرنگ‌باز «یاگو» را از روی تصویری ساخته است که از ماکیاولی در ذهن داشته است. ولی ظاهراً این مخالفت با ماکیاولی در دورانی صورت گرفته که هنوز آثار ماکیاولی به انگلیسی ترجمه نشده بود و نویسندگان انگلیسی عصر الیزابت تحت تاثیر کتابی به عنوان «آنتی ماکیاویل» از نویسنده‌ای فرانسوی به نام «ژانتیه» قرار داشته‌اند (Machiavelli, 1984, 103-105) در طرف دیگر فردیک کبیر پادشاه پروس بود که به تشویق ولتر کتابی به عنوان «آنتی ماکیاولی» نوشت و تمام نظرات ماکیاولی را به باد انتقاد گرفت و همه آنها را مخالف قوانین اخلاق نامید.

در قرن بیستم نیز ماکیاولی منتقدان سرسختی داشت که بی‌شک سرآمد همه‌ی آنها لئو اشتراوس است. تفسیر اشتراوس از اندیشه سیاسی ماکیاولی توأم با نقد تجدد است. اشاره‌ی ما در اینجا به برخی نقدهای اخلاقی اشتراوس است. به تعبیر اشتراوس آثار ماکیاولی «بر نقد دین و نقد اخلاق بنا شده است» (اشتراوس، ۱۳۸۷، ص ۴۹) و ماکیاولی استاد چیره‌دست کفرگویی و توهین به مقدسات است. نقد اشتراوس در هر سطر گزنده‌تر می‌شود و تا جایی پیش می‌رود که مدعی می‌شود که در کل آثار ماکیاولی حتی یک نکته درست درباره سرشت آدمی و امور انسانی وجود ندارد که متفکران کلاسیک کاملاً با آن آشنا نبوده باشند (همان، ص ۵۳). در تضاد با اندیشه سنتی، به تعبیر اشتراوس ساختار جامعه و بنیاد آن بر غیر اخلاقی بودن ذاتی استوار است که موجب جدید بودن اندیشه‌ی ماکیاولی می‌شود. درباره‌ی پیامبران، ماکیاولی تعلیم می‌دهد که تمام پیامبران مسلح پیروز شدند و همه‌ی پیامبران بی‌سلاح شکست خوردند. بزرگترین نمونه یک پیامبر مسلح موسی است و بزرگترین نمونه‌ی پیامبر بی‌سلاح مسیح. اشتراوس اما سوال مهمی را در برابر ماکیاولی قرار می‌دهد. آیا مسیحیت شکست خورده است؟ و این که آیا ماکیاولی خود پیامبری بی‌سلاح نیست؟

پاسخ پرسش‌های اشتراوس آن چیزی نیست که ما به دنبال آن هستیم، اما صحت ادعاهای منتقدان و پیش‌فرض‌های مخالفان ماکیاولی در «بی‌دینی» یا «استفاده‌ی ابزاری از دین» موضوع اساسی بحث ما در این مقاله است.

### تفسیر ابزاری از دین

ماکیاولی در فصل دوم کتاب گفتارها در وصف آزادی دوستی مردمان در طول تاریخ با لحنی تند و بیانی مستقیم در انتقاد از دین مسیحیت که آن را علت ضعیف‌تر بودن مردمان جهان کنونی از گذشتگان بر اثر دین آنها (مسیحیت) می‌داند می‌نویسد که: «وقتی می‌اندیشم چرا مردمان روزگار باستان آزادی را به مراتب بیش از امروزیان دوست می‌داشتند بر حق چنین می‌نماید که علت آن همان عاملی است که سبب شده است مردمان امروزی ضعیف‌تر از گذشتگان باشند و آن عامل به عقیده‌ی من اختلاف تربیت است که از اختلاف دین امروزی ما با دین مردمان دوره‌ی باستان نشأت می‌گیرد. دین ما که راه حقیقت و نجات را بر ما می‌نماید ما را بر آن می‌دارد که به مال و جاه و افتخارات این جهانی بی‌اعتنا شویم، در حالی که گذشتگان که دین مسیحی نداشتند این جهان را بسیار ارج می‌نهادند و همه‌ی آن چیزها را والاترین مواهب می‌شمردند. از این‌رو در همه‌ی اعمال خویش نیرومندتر و جسورتر بودند» (ماکیاولی، ۱۳۷۷، ص ۲۰۰).

این فقره و قطعات دیگری که به فراخور بحث به آنها اشاره خواهیم کرد برخی تفاسیر مهم از اندیشه‌ی ماکیاولی که بر طبق آن دین به عنوان یک مقوله‌ی ابزاری نگریسته می‌شود، را موجب شده است. اساس این بحث بر این فرض قرار دارد که تلقی ماکیاولی از دین صرفاً یک نگاه ابزاری است و فقط به صورت اثری بر رفتار سیاسی و اجتماعی است و به صورت نظامی از اعتقادات و آئین‌ها که انگیزه‌هایی را تقویت و انگیزه‌های دیگری را تضعیف می‌کند بایستی به آن توجه داشت.

بر این اساس «نگاه ماکیاولی به دین، یکسره فایده‌باورانه است و دین را به سبب چیزی که دارد و به سبب اخلاقی که ترویج می‌کند ارج می‌نهد» (پلاماتز، ۱۳۸۷، ص ۱۳۰). در این تعبیر، به نظر ماکیاولی «دین دیگر هدفی فی‌نفسه نیست، بلکه صرفاً وسیله‌ای است در دست فرمانروایان و همچنین اساس و شالوده‌ی حیات اجتماعی بشر نیست، اما سلاح پرتوانی در مبارزات سیاسی است» (کاسیرر، همان، ص ۲۳۰).

در این تفسیر ابزارگرایانه، دین یکی از عناصر ضروری حیات اجتماعی بشری است، اما در نظام ماکیاولی دین نمی‌تواند مدعی داشتن حقیقتی مطلق و جزمی باشد و ارزش و اعتبار دین کاملاً وابسته به نفوذش در حیات سیاسی است. با این معیار مسیحیت در پایین‌ترین رده قرار

می‌گیرد. زیرا مسیحیت سخت مخالف دلاوری و رشادت و همه فضایل واقعی سیاسی است، مسیحیت مردان را سست و زن‌صفت کرده است. چرا که به تعبیر ماکیاولی «دین ما انسان‌های فروتن و غرق در نظر و تامل را به مردان سخت‌کوش و فعال، برتری می‌دهد و ایثار و تحقیر امور این جهانی را بزرگترین مواهب می‌شمارد» (ماکیاولی، همان، ص ۲۰۱).

در نظر آلتوسر ماکیاولی «مذهب را صرفاً از نقطه نظر سیاسی و ناظر به واقع (factual)، در نظر می‌گرفت، به عنوان ابزاری در کنار سلاح که برای تاسیس، استقرار و استمرار دولت ضروری است» (Althusser, 2000, 109) بنا به تفسیر آلتوسر تلقی ماکیاولی از دین به مثابه واقعیت، موجودی است که به وسیله‌ی عملکرد سیاسی‌اش معنی می‌یابد.

آلتوسر البته بسیار سیاسی‌تر و عملگرایانه‌تر به نقش مذهب در اندیشه‌ی ماکیاولی اشاره می‌کند، بدین معنی که در ادامه‌ی تفسیر کلی‌اش از ماکیاولی که از او به عنوان «اندیشمند عمل سیاسی» در برابر نظریه‌پرداز سیاسی تعبیر می‌کند<sup>۱</sup> و معتقد است که اگرچه در اندیشه ماکیاولی نظریه‌ای وجود دارد اما نمی‌توان آن را به صورت دستگامی نظری و در کلیت مفهومی آن بیان کرد. آلتوسر در پی آن بود که حتی اگر در اندیشه سیاسی ماکیاولی نظریه‌ای وجود داشته باشد «این نظریه از نظام اندیشه سیاسی او غایب است یا دست کم به عنوان امری غایب عمل می‌کند» (طباطبایی، ۱۳۸۲، ص ۵۸۹).

وی بر پایه فصل یازدهم کتاب اول گفتارها مذهب را در اندیشه ماکیاولی پیش شرط مقدمه‌ای برای جنگ‌افزارها و اطاعت قانونی می‌دانست که حق رجوع به اقتدار خداوند نیز از آن مذهب است. این تقدم مذهب در موفقیت برای متقاعد کردن مردم برای پذیرش نهادهای جدید و همچنین «تصمیمات مهم و سیاسی در لحظات حساس» نیز خود را نشان می‌دهد.

آلتوسر با استفاده از تعبیر مارکسیستی دستگاه دولت (State apparatus) در توصیف بیان ماکیاولی معتقد است که دولت در نظر ماکیاولی که در بعضی موارد از آن به عنوان ماشین [دولت] یاد می‌کند دارای سه عنصر است. عنصر نخست ابزار زور است که به وسیله‌ی سازوبرگ جنگی خود را می‌نمایاند. وجه دوم ابزار اجماع و رضایت است که به وسیله‌ی مذهب خود را نشان می‌دهد و عنصر سوم ابزار سیاسی-قضایی است که در نظام قوانین ظهور پیدا می‌کند (Althusser. Op. cit. p.101). به تعبیر آلتوسر مذهب در این ماشین سیاسی نقش مشروعیت‌بخشی را بر عهده دارد که مانند وسیله‌ای در کنار سلاح و قانون قرار می‌گیرد.

پیش از کاسیرر و آلتوسر مفسر ایتالیایی ماکیاولی «جنارو ساسو» در کتاب «تاریخ اندیشه سیاسی ماکیاولی» مذهب را به عنوان «یکی از عناصر اساسی دولت به خوبی سازمان یافته»

۱. در برابر کسانی مثل کاسیرر، که قائل به نظریه سیاسی ماکیاولی هستند.

مطرح کرده بود. به مانند «دولتی که به صورت عملی اخلاق نیک، نظم مطلوب و سازوبرگ جنگی مناسب را در اختیار داشته است» (Quoted by: Viroli, , 2010, p.5). مذهب از یک طرف به عنوان «ابزار پادشاهی» (instrumentum regni) است که از طریق آن قانون‌گذار ذکاوتمند می‌تواند به اسم خدا بهترین کار را انجام دهد و والاترین موفقیت‌ها را بدست آورد. و از طرف دیگر تعالیم سیاسی و اخلاقی مذهب به مثابه زندگی واقعی مردم و اخلاق نیک و نه سطحی مطرح می‌شود. در این تعبیر مفهوم مذهب وجه ظاهری فایده‌گرایانه و ابزار گرایانه‌ی خود را که در شکل نخست (ابزار پادشاهی) داشت از دست می‌دهد و آن را به حاشیه می‌راند. ساسو نشان می‌دهد که مفهوم مذهب دیگر صرفاً یک ابزار تسلط نیست، بلکه یک «اهمیت سازنده» و حیاتی پیدا می‌کند.

نهایت امر این که «مذهب» در قامت «سلاح» توان خود را بایستی در عمل نشان دهد. دین صرفاً انفعالی یعنی دینی که به جای سازمان‌دادن جهان از آن‌گریزان و روی‌گردان باشد، سبب ویرانی بسیاری از پادشاهی‌ها و دولت‌ها شده است. دین فقط وقتی خوب است که سامان نیک پدید آورد و سامان نیک نیز عموماً با بخت مساعد و موفقیت در کارها همراه است. در تفسیر دین به مثابه «وسیله» آخرین گام بدین ترتیب برداشته شده است. دین دیگر در بردارنده‌ی هیچ رابطه‌ای با نظم متعالی (transcendent) امور نیست و همه‌ی ارزش‌های معنوی و روحانی خود را از دست داده است. فراگرد سکولارشدن در نگاه کارکردگرایانه به دین بدین ترتیب در اندیشه ماکیاولی به فرجام خود می‌رسد. زیرا «اکنون دولت دنیوی نه فقط به عنوان یک واقعیت شناخته شده (de Facto) بلکه به طور قانونی (de Jure) نیز به رسمیت شناخته شده است. دولت دنیوی مشروعیت قطعی‌تئوریک خود را به دست آورده است» (کاسیرر، همان، ص ۲۳۱).

### اخلاق شرک در مقابل اخلاق مسیحی

توضیح دین به عنوان وسیله، بخشی از تبیین انتقاد اساسی ماکیاولی به مسیحیت و کلیسا می‌باشد، این انتقاد از مسیحیت کلیسایی که در واقع ایضاح منطق گسست از قدیم می‌باشد در «لحظه‌ای» دیگر به «شکل» دیگری خود را بر ما می‌نمایاند. خدای ماکیاولی به سان «بت‌عباری» است که برای هر کسی به شکلی رخ می‌نماید.

آیزیا برلین اما شکل دیگری از این «آن»<sup>۱</sup> (Moment) ماکیاولیایی اندیشه گسست را توضیح می‌دهد. به نظر برلین ماکیاولی به کشف قاره‌ی جدیدی که سیاست نامیده می‌شد نظر نداشته

۱. لحظه، دقیقه

است که آن را در تمایز با اخلاق توضیح دهد، بلکه ماکیاولی دو ایده آل جمع نشدنی و دو نوع اخلاق را از هم جدا کرده است: اخلاق شرک و اخلاق مسیحی (Pagan and Christian). به تعبیر برلین مهم است که بفهمیم ماکیاولی درصدد رد این نکته که ارزش‌های مسیحی مطلوب می‌باشند، نیست. انکار فضایل و رذایل مسیحی هدف ماکیاولی نمی‌باشد. و این برخلاف هابز یا اسپینوزا است که در پی تعریف و بازتعریف باورهای اخلاقی که مناسب اجتماعی که از نظر آنها انسان‌های عقلانی در آرزوی آن هستند می‌باشد (Berlin, 1970, p.46). ماکیاولی برخلاف این دو، ارزش‌های مسیحی تواضع، نیکی، معنویت، اعتقاد به خداوند، عشق به مسیح و ... را ویژگی‌های بد یا بی‌اهمیت نمی‌بیند و در مقابل رذایلی نظیر بی‌رحمی، اعتقاد نادرست، فدا کردن جان انسان‌های بی‌گناه به خاطر مصالح جامعه را به عنوان ارزش‌های خوب در نظر نمی‌گیرد.

به نظر برلین اما در این تفکیک دو حوزه اخلاق «همچنان‌که تاریخ نشان می‌دهد ارزش‌های نیک مسیحی صرفاً در عمل<sup>۱</sup> مشخص می‌شوند که با معیارهای یک جامعه مناسب، مستحکم، پرانرژی و قدرتمند بر روی زمین سازگار نیستند» (Berlin, ibid). ماکیاولی در این تعبیر با الگو قرار دادن آنچه که در دوران طلایی آتن یا یونان (به تعبیر برلین) وجود داشت این نکته را بازگو می‌کند که «اگر انسان‌ها بخواهند اجتماعی باشکوه به مانند جهان باستان بسازند، بایستی از تعالیم مسیحیت روی گردان شوند و آن را با چیز بهتری که هدف مناسب‌تری دارد جایگزین سازند» (Berlin, op. cit, p.47). چرا که اخلاق مسیحی به رغم آموزه‌های نیکی که دارد همچون ترحم، ایثار، عشق به خدا، بخشش در برابر دشمن، رستگاری روح، اعتقاد به زندگی جاودانی که همه در ذیل ارزش‌های «احسان» (Charity) قرار می‌گیرند، در عمل و در حقیقت موثر امور برای بنای اجتماعی قدرتمند موثر نیست. در مقابل اخلاق شرک با تعالیم شجاعت، تلاش و مقاومت در برابر سختی‌ها، وفاداری به جمهور مردم، نظم، انضباط، در پی شادکامی بودن، عدالت و خود تاییدی (self-affirmation) بنیانی را برای اجتماع نمونه از نوع رومی تاسیس می‌کند.

در تفسیر برلین نیز به مانند تفسیر ابزارگرایانه از دین نکته‌ی اساسی، عارضی بودن دین در اندیشه‌ی ماکیاولی است. در هر دو «شکل»، دین به مثابه عنصر مقدماتی (و یا یکی از عناصر) و یا چیزی بیرون از اندیشه‌ی ماکیاولی تفسیر می‌شود. در شکل نخست دین ابزاری است که بایستی از آن برای پیشبرد هدف سیاسی و استقرار اجتماع استفاده کرد در شکل دوم دین اساساً چیزی است در بیرون مناسبات سیاسی و تنها اهمیت آن در بی‌اهمیتی آن است.

۱. منظور همان "حقیقت موثر امور" است.

«سکولاریسم» ماکیاولی در این دو تعبیر با نوعی گسیختگی از اندیشه‌ی دینی همراه است. این گسیختگی به نوعی «گسسته نظری» در تفسیر اندیشه ماکیاولی منجر شده است که براساس آن ماکیاولی گویی چند صد سال از خود جلوتر است و در جایی ایستاده است که «لحظه‌ی حال» است.

این گسسته نظری با نادیده گرفتن شکاف «لحظه‌ی ماکیاولیایی» و «لحظه‌ی حال» منجر به دو نتیجه‌ی نادرست در فهم اندیشه سیاسی جدید می‌شود. نخست این که با جدا کردن ماکیاولی از یک طرف از بافت (context) فلورانس خود و از طرف دیگر با منتزع کردن اندیشه وی از سیر تاریخ اندیشه از عهد باستان تاکنون، به کج فهمی اندیشه‌ی ماکیاولی و در نهایت به ناهمبندی «لحظه‌ی گسسته» انجامیده است. عارضی دیدن دین در اندیشه‌ی ماکیاولی به عارضی دیدن خود وی در اندیشه سیاسی منجر می‌شود، هر چند در ظاهر رای به «تاسیس» وی داده باشند.

پیامد دیگر این شکاف، بدفهمی سکولاریسم ماکیاولی و به تبع آن مفهوم سکولاریسم است. سکولاریسمی که در دو «شکل» بیان حاصل می‌شود ناظر به گسستی است که بر طبق آن اندیشه‌ی سیاسی با ماکیاولی به آن دچار شده است. گسست از امر متعالی و در نهایت استقلال منطق معاش در برابر معاد. پیامد اندیشه‌ی ماکیاولی بی‌تردید به چنین استقلال می‌انجامد که بر طبق آن دنیا دیگر مزرعه آخرت نیست اما توضیح این تامل ماکیاولی بسیار پیچیده‌تر به نظر می‌رسد.

هر دو تفسیر یاد شده این گسست را از طریق گسستی توضیح می‌دهند که ماکیاولی با مذهب داشته است. این که گویی اساساً دو منطق وجود داشته است که یکی به استقلال دنیا در برابر آخرت و دیگری به مزرعه بودن آن در برابر این نظر داشته‌اند و ماکیاولی با انتخاب صورت اول گسستی از اندیشه سیاسی قدیم ایجاد کرده است. توضیحی که بار دیگر با نادیده گرفتن «آن ماکیاولیایی» (Machiavellian Moment) و صرف توجه به پیامد اندیشه ماکیاولی و تاثیر آن بر فیلسوفان بعد و در نهایت از منظر لیبرال دموکراسی قرن بیستم در مورد ماکیاولی عرضه شده است.

نکته‌ی قابل اعتنا در مورد این دو تفسیر کوشش آنها برای نشان دادن امتناع تاسیس اندیشه‌ی سیاسی بر پایه‌ی شریعت مسیحی در اندیشه‌ی سیاسی نیکولوماکیاولی است. این امتناع و توضیح گسست از دنیای قدیم و این که سال‌های اندکی پیش از ماکیاولی حیات اجتماعی و نهادهای سیاسی به ساحت‌های مستقلی تبدیل شده بودند که منطق قدرت و مناسبات جدید از پیامدهای آن بود نیاز به کوشش نظری از نوع دیگرگونه‌تری دارد.

به تعبیری توضیح گسستِ ماکیاولی نه از طریق هموارِ توضیح گسستِ وی از دین، بلکه بایستی از مسیر باریک و ناهمواری توضیح داده شود که «روندگان آن کم‌اند». تفسیر جمهوری خواهانه‌ای که توضیح این گسست و سکولاریسم را از طریق «وحدتی» که میان اندیشه‌ی ماکیاولی و مسیحیت برقرار می‌کند ممکن می‌سازد. این توضیح بر پایه‌ی اندیشه‌ی جمهوری خواهی نوآئین فلورانس به توضیح این مساله می‌پردازد.

### تفسیر جمهوری خواهانه از مسیحیت

رابطه‌ی بین مذهب سیاسی (مدنی) (civil religion) در آمریکا و مسیحیت جمهوری خواهانه‌ای (republican Christianity) که در فلورانس و سایر جمهوری‌های ایتالیا زاده شد نقطه‌ای است که این تفسیر از آن شروع می‌کند. در این معنا اندیشه سیاسی جمهوری خواهانه و مذهب مسیحیت نسبتی برقرار می‌کنند که بر طبق آن اندیشه‌ی جمهوری خواهانه همواره به کمک تفسیر خاصی از مسیحیت زاده شده و به موفقیت رسیده است.

این تامل بر پایه کتاب (Machiavelli's God) در اینجا توضیح داده می‌شود که به قلم (Maurizio Viroli) به رشته تحریر در آورده شده است.

ماکیاولی براساس این تفسیر نه تنها ادعا کرده است که آزادی جمهوری خواهانه نیاز به یک مذهبی دارد که از جانسپاری برای «خیر عمومی» (common good) حمایت کند و آن را ترویج بخشد، بلکه مذهب مسیحیت به درستی تفسیر مناسبی برای هدف ماکیاولی در راستای «وظیفه مدنی» (civic task) ارائه می‌دهد.

مخالفان این ادعا در برابر به فقره‌ای از کتاب گفتارها اشاره می‌کنند که در آن ماکیاولی با حمله‌ی به کلیسا عامل نگون‌بختی اقوام مسیحی را بدین گونه توضیح می‌دهد:

«اگر سران کلیسا دین مسیح را بدان‌سان که بنیادگذارش تاسیس 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 دیگرانند 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 است» (ماکیاولی، همان، ص ۷۶)

ساسو تاکید می‌کند که این جملات یک تز سیاسی و تاریخی شورشگر (subversiv) را شامل می‌شود که ماکیاولی با زبان ابهام آن را بیان می‌دارد. شورش و براندازی به نظر ساسو بدین ترتیب بیان می‌شود که مسیح بنیانگذار واقعی دینی است که در ذات خود متضمن



بدترین شر سیاسی ممکن است. ساسو می‌گوید که اگر کسی این گفته ماکیاولی را ژرف بخواند به این نتیجه می‌رسد که تشخیص ماکیاولی از خلوص و دیانت مسیح حول این گفته می‌گردد که دقیقاً این خلوص و دیانت مسیح است که ریشه‌های بدبختی جمهوری‌های مسیحی را از نظرها پنهان می‌داشت. ساسو از این فرض به این نتیجه می‌رسد که نباید گفته مشهور ماکیاولی را جدی بگیریم که گفته بود: «اگر می‌اندیشیدند که دین ما سربلندی وطن و دفاع از آن را مجاز شمرده است، در می‌یافتند که ما باید به وطن عشق بورزیم و آن را محترم بداریم و قدرت و مردانگی لازم برای دفاع از آن را بدست آوریم» (ماکیاولی، همان، ص ۲۰۱).

منظور واقعی ماکیاولی طبق نظر ساسو این بود که مذهب مسیحی به صورت ریشه‌ای و قطعی نوعی «نفی سیاست» را شامل می‌شود. ساسو نتیجه می‌گیرد که در میان همه‌ی مفسران، یسوعی‌ها یقیناً برحق بودند وقتی که ماکیاولی را به عنوان دشمن مسیحیت محکوم می‌کردند. درست همان‌طور که فرانسیس بیکن محق بود، وقتی که نوشت «یکی از عالمان ایتالیا (نیکولو ماکیاولی) تقریباً با کلماتی روشن می‌نویسد که دین مسیحی مردان خوب را در چنگال جباران و ظالمان رها می‌کند» (Viroli, op.cit, xi, xii).

ساسو بدین ترتیب با نفی دیانت در اندیشه ماکیاولی در ادامه راهی قرار می‌گیرد که پیش از این توضیح دادیم. این تفسیر را به جهت توضیح مسیحیت جمهوری خواهانه ماکیاولی از طریق مفهوم مخالف آوردیم تا راه را برای بسط این اندیشه هموارتر کرده باشیم چرا که به نظر ما تفسیر ساسو به مانند تفسیر ابزارگرایانه (آلتوسر، پلامناتز، کاسیرر و...) و تفسیر برلین توان توضیح نسبت اندیشه ماکیاولی و مسیحیت را ندارد. بر این اساس در اینجا سعی در توضیح اندیشه ماکیاولی بر اساس تفاسیر جمهوری خواهانه جدید داریم که می‌تواند توضیح دقیقتری از سکولاریسم ماکیاولی ارائه دهد.

ریشه‌ی اندیشه‌ی مسیحیت جمهوری خواهانه را بایستی در آموزه‌های اومانیستی فلورانس جستجو کرد. اندیشه «افتخار» (glory) از گذشته‌های دور در گفته‌های اندیشمندان مطرح بوده است که همواره با نوعی نگاه به عالم بالا معنی پیدا می‌کرد و وجه «آن جهانی» داشت، اما اومانیست‌های فلورانس مفهوم کلاسیک افتخار را به مثابه «شهرت نیکوی مردان نیک» صورت‌بندی و ترکیب کردند که از طریق زندگی عمومی می‌توان به آن نایل شد. به عنوان مثال «لئون باتیستا آلبرتی» در نوشته‌ای با عنوان «کتاب خانواده» (Libri della famiglia) نوشت که فرشته شهرت بالای سر کسانی قرار می‌گیرد که در امور عمومی مشارکت کنند و نه آنهایی که تن آسایی زندگی شخصی را انتخاب می‌کنند (Viroli, op.cit. p.45)

به گفته ویرولی یک سنت نیرومند فکری در فلورانس وجود داشت که بر طبق آن جستجوی افتخار، شایسته‌ی انسان‌ها و درعین حال مقبول خداوند است و در راستای هدف «زندگی جاودانی» در مذهب مسیحیت است.

دیگر خصیصه متمایز تفکر مذهبی اومانیسیم مفهوم «احسان» است. احسان در مفهوم مسیحی نوعی از عشق است که بدون چشم‌داشتی از طرف مقابل معنی می‌یابد. عشقی است فراگیر که حتی دشمن شخصی را نیز باید دوست می‌داشت. التفاتی است به نیازمندان، مظلومان و ضعیفان. احسان در تعبیر لاتینی (caritas) و در یونانی (agape) است که در مقابل عشق زمینی (به یونانی Eros) و یا به تعبیر لاتینی (amor) قرار می‌گیرد که با زیبایی سروکار دارد و عشقی است که به «تمتع» (enjoyment) نظر دارد و در پی پاسخ طرف مقابل است. ویرولی ادامه می‌دهد که هنگامی که عشق به مانند احساسی از میل خودخواهی که هیچ‌گاه از (cupidity) (تمناً) و نفس اماره جدا نمی‌شود باقی می‌ماند، عشق معطوف به احسان (charitable love) به مثابه محبت بی‌غرض و چشم‌داشت، به دورترین نقطه پرتاب می‌شود (virloi, op.ct.p.46).

برای متفکران سیاسی دوران میانه و عصر اومانیسیم خیرعمومی، خیرمقدس و الهی بود و عشق به میهن، شکلی از (charitable love) بود، اگرچه یک «احسان» تمام و کمال نبود. پیوند خیرعمومی و خیر الهی، و یکی شدن آن دو و به نوعی قرار گرفتن «این» در ذیل «آن» بر پایه تفسیر توماس آکویناس از اخلاق نیکوماخوسی ارسطو بود که به تعبیر ارسطو خیرمدینه برتر و بسی مقدس‌تر از خیرشخصی است و آکویناس بدین نکته اشاره کرد که تعریف خیرعمومی‌مدینه و همه مردم به عنوان خیر برتر و مقدس براساس تشبیه به خداوند صورت می‌گیرد، چرا که خداوند مبدا و علل همه خوبی‌هاست.

بدین ترتیب بسط مفهوم «احسان» به حوزه‌ی مصالح عمومی و خیرهمگانی در مقابل پیگیری نفع شخصی راهی را پیش روی نویسندگان اومانیسیت فرا نهاد که منتهی به کعبه‌ی آمال اندیشه جمهوری‌خواهی می‌شد. برای «دانته» احسان برای میهن عشقی بود که خداوند به بندگان خاص خود القاء و آنها را مقدس کرده بود.

Charity) Caritas) اساس وطن‌پرستی و بنابراین ضروری شهروند ایده‌آل است. مذهبی بر پایه اصل احسان، در این تفاسیر، «پیروان خود را از جستجوی رستگاری از طریق عبادت و در عزلت منع می‌کند و در عوض از آنها می‌خواهد دلیرانه و عاقلانه در خدمت خیرعمومی باشند» (viroli, op.cit. p 55).

در بافت تاریخی ماکیاولی می‌توان به یک سنت ممتد از متفکرینی اشاره کرد که «به خدایی اعتقاد دارند که مردمانی را که از طریق احسان و فضیلت به مقام خدایی می‌رسند پاداش

می‌دهد.» مردمانی که شیفته جمهوری‌های آزاد هستند چرا که بهتر از هر نوع حکومتی است و پاداش چنین مردمانی عدالت و خیر عمومی است. در این سنت «علاقه‌ی به افتخار حقیقی در انطباق کامل با آموزه‌های مسیح است و عشق به میهن وظیفه‌ای اصلی یک مسیحی متدین است» (viroli, op.cit. p. 61).

«خدای ماکیاولی» بدین ترتیب خدای مسیحیت جمهوری خواهانه فلورانس بود. ماکیاولی آرمان انسان متشبه به خدا که از طریق ویرتو (Virtu) صورت پذیرفته و مودت خداوند را کسب کرده است، پذیرفته بود. قهرمان اصلی ماکیاولی موسی بود که خداوند به مانند یک دوست با او سخن می‌گفت. «خداوند مودت خود را بواسطه‌ی فیض و از روی التفات به موسی اعطا کرده بود و موسی بواسطه‌ی «ویرتو»ی فیض خداوندی بود که با خداوند صحبت می‌کرد» (viroli, ibid). «و خداوند با موسی روبرو به طوری که کسی با دوست خود تکلم نماید سخن می‌راند.» (عهد عتیق، سفر خروج، فصل سی و سه، آیه یازده). ماکیاولی در فصل ششم شهریار می‌نویسد: «اگرچه در باب موسی نمی‌توان سخن 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 خداوند وی را سزاوار هم سخنی با خداوند ساخته بود» (ماکیاولی، ۱۳۸۹، ص ۸۰).

پیش از آن که خداوند موسی را به عنوان دوست خود برگزیند موسی «احسان» و توان خود را نشان داده بود. و «واقع شده در آن روزها که موسی بزرگ شده به نزد برادرانش بیرون آمد و به بارهای ایشان نگریست و مرد مصری را دید که مرد عبرانی از برادرانش را می‌زد (سفر خروج، ۱۱:۲). و به این طرف و آن طرف نگاه کرده چون که کسی را ندید مصری را کشت و او را در ریگ پنهان کرد» (همان، ۱۲:۲). همچنین هنگامی که موسی به دختران کاهن مدیان یاری رساند: «و شبانان آمده ایشان [هفت دختر کاهن مدیان] را راندند و آنگاه موسی برخاست و ایشان را نصرت کرده و گل‌هایشان را نوشانید.» (همان، ۱۶:۲)

ماکیاولی آشکارا بر این فقرات «سفر خروج» می‌اندیشید هنگامی که می‌نوشت خداوند دوست کسانی است که شفقت خود را نثار ایتالیایی می‌کنند که «بدتر از عبرانیان در بندگی افتاده و ستم دیده‌تر از پارسیان و پراکنده‌تر از آتینیان» (ماکیاولی، ۱۳۸۹، ص ۱۹۳) شده است. خداوند دوست چنین کسانی است که عزم به نجات ایتالیا جزم کرده‌اند، همچنان که دوست موسی بود هنگامی که منجی مردم خود بود. به این ترتیب خداوند مودت خود را نثار کسانی می‌کند که متشبه به او هستند، چرا که خداوند از بی‌عدالتی و ستمگری بیزار است و براساس قاعده «احسان» مستعد نثار عشق به چنین بندگان است (viroli, op.cit. 62).

«خدای ماکیاولی» به مانند سایر اومانئیست‌ها خدای عدالت و صلح بود و از تبختر و خودبینی متنفر بود. اما ماکیاولی به نیکی می‌دانست که برای خدمت به میهن، تاسیس دولت<sup>۱</sup> و نجات مردم غالباً گریزی از این امر نیست که برخلاف مذهب عمل شود: پیمان شکنی، ستم مشدّد، دروغ و پنهان کاری. ماکیاولی بر پایه‌ی این استدلال در تفسیر جمهوریخواهانه با این مساله روبه‌رو می‌شود که خداوند بنیانگذاران دولت‌ها، منجیان مردم و حاکمان را می‌بخشد و مودت خود را به آنها اعطا می‌کند، در صورتی که این افراد به انجام چنین افعال شری برای رسیدن به اهدافشان ناگزیر گردند.

ماکیاولی برای اثبات ادعای خود به «کتاب مقدس» رجوع می‌کند و می‌نویسد: «هر کس کتاب مقدس را به دقت بخواند می‌بیند که موسی برای اعتبار بخشیدن به قوانین خود مجبور بود مردان بی‌شماری را بکشد که از سر حسد با نقشه‌هایش مخالفت می‌کردند» (ماکیاولی، ۱۳۷۷، ص ۳۸۳) بر این اساس ماکیاولی معتقد است که موسی برای ناگزیر ساختن مردم بنی‌اسرائیل برای اطاعت از قوانینی که خداوند به منظور برقراری سامان سیاسی برعهده‌اش گذاشته شده است دست به چنین اقدامی بزند. اشاره ماکیاولی به آیه‌ی بیست و هفتم و بیست هشتم فصل سی و دوم سفرخروج است که «... هر کس شمشیر خود را به کمرش ببندد و در اردو و دروازه، آمد و رفت نماید و هر کس برادر خود و هر کس مصاحب خود و هر کس همسایه خود را به قتل رساند» و «پسران لئوی موافق فرمان موسی عمل نمودند و در آن روز از قوم به قدر سه هزار نفر افتادند [کشته شدند.]» (سفر خروج، ۲۷:۳۲ و ۲۸). این فرمان در عوض شرک به خداوند صادر شد که بنی‌اسرائیل در مدت چهل روز غیبت موسی به پرستش گوساله سامری مشغول شدند. موسی به بهترین شکل چنین قساوتی را انجام داد و «کسانی که چنین کنند، می‌توانند به یاری خدا یا بشر، کما بیش قدرت خود را استوار کنند» (ماکیاولی، ۱۳۸۹، ص ۹۹)

خدای ماکیاولی بدین ترتیب مودت خود را به مردانی می‌دهد که با عمل به احسان به خداوند تشبّه پیدا می‌کنند. خدایی که عشق به میهن و زیستن بر پایه «ویرتو» را فرمان می‌دهد. با این وصف فقره‌ی بسیار اساسی ماکیاولی را که پیش از این به مناسبت دیگری به آن اشاره کردیم دوباره می‌آوریم که به نظر می‌رسد با این تفاسیر معنای آن «اکنون» روشن می‌شود:

«اگر می‌اندیشیدند که دین ما سربلندی وطن و دفاع از آن را مجاز شمرده است در می‌یافتند که [مذهب ما] آرزو دارد که ما باید به وطن عشق بورزیم و آن را محترم بداریم و قدرت و مردانگی لازم برای دفاع از آن را بدست آوریم (ماکیاولی، ۱۳۷۷، ص ۲۰۱).

۱. در مورد تداول واژه‌ی دولت، در اندیشه‌ی ماکیاولی اشاره‌ای به بحث اسکینر ضروری است که استفاده از این واژه توسط ماکیاولی را ناپیستی با تداول کنونی آن مقایسه کرد.

به تعبیر ویرولی خداوند نمی‌تواند آرزوی ناممکن کند و بنابراین بایستی کسانی را که برای دفاع از وطن ناچار به ارتکاب شرّ شده‌اند، مورد مغفرت خود قرار دهد. چطور ممکن است که خداوند بخواهد چنین مردانی که بیش از همه دوستشان می‌دارد در انجام وظایفشان به خطا روند، در حالی که اگر این خطا را انجام ندهند موفق نخواهند شد.

بدین ترتیب ماکیاولی موفق می‌شود با چنین تصویری از خدا، تناقضی که بین مذهب مسیحیت و عشق به میهن وجود داشت را رفع کند و «مذهب ویرتو» را به عنوان هسته‌ی معقول تجربه جمهوری خواهی فلورانس زنده نگه دارد (Viroli, op. cit. p.65).

مسیحی حقیقی آن کسی بود که بیشترین تشبّه به ذات باری تعالی را داشته باشد و احسان و افتخار اوصافی بودند که از ذات الهی صادر می‌شدند. پیوند این مفهوم با وصف دیگر خداوند «هیبت» یک شهریار تمام عیار را به ارمغان می‌آورد که برای «نجات میهن» در قامت دوست خداوند، موسی، ظاهر می‌شود که از «قساوت» در این راه ابایی ندارد. بدین ترتیب مردانی که می‌توانستند دوستی خداوند را کسب کنند نه هانیبال و سزار بورژیا، که موسی و اسکپیو و کوروش و تستوس و رومولوس بودند که «هیبت» و «جلال» را در کنار هم داشتند.

وقتی که ماکیاولی مثال آلمان را می‌زند که «مردم آلمان هنوز بسیار دیندار و درستکارند و از این رو در آنجا شهرهای آزاد بسیاری هستند که قوانین خود را محترم می‌شمارند و هیچ دشمن داخلی یا خارجی نمی‌تواند به استقلال آن آسیب برساند» (ماکیاولی، ۱۳۷۷، ص ۱۷۳) و همه‌ی اینها به خاطر خوبی آداب و رسوم و مذهب خوب می‌باشد قطعاً می‌دانست که مذهب آنها مسیحیت است و هنوز «خیر بزرگ» (great goodness) و «مذهب بزرگ» وجود دارد و این مسیحیتی است که بر پایه‌ی «ویرتو» تفسیر شده است.

مذهب بدین ترتیب برای ماکیاولی برای بنیادگذاری، حفظ و اصلاح نظم سیاسی مطلوب قطعاً ضروری است و تنها مذهب موجود برای وی البته مسیحیت است. اگر ماکیاولی معتقد بود که مذهب مسیحیت در ذاتش برای نظم سیاسی و تمام آزادی‌های جمهوری خواهانه زیان‌آور است، ناگزیر به این نتیجه می‌بایستی می‌رسید که «ترتیبات سیاسی مطلوب و آزادی جمهوری خواهانه برای جهان جدید (در حالت کلی) و به طور خاص ایتالیا غیرممکن است» (Viroli, op.cit. p.xiii). چرا که بحث ماکیاولی در مورد مذهب نه از سر بازیچه و اضطرار که از ضرورتی بر می‌خیزد که نفی آن به نفی آزادی می‌رسید. ماکیاولی در عوض به امکان تفسیری «مدنی»<sup>۱</sup> از مسیحیت مشابه آن چه که او می‌دانست در فلورانس وجود دارد معتقد بود و قویاً آن را پیشنهاد می‌کرد.

<sup>۱</sup> civic- مدنی در اینجا ناظر به مناسبات حوزه‌ی عمومی و در راستای خیر عمومی مراد است.

ویرولی اما معتقد است که این مطالب ناظر بر این موضوع نیست که خدای مسیحیت نقطه‌ی مرکزی جان و روان ماکیاولی را اشغال کرده بود. غذای روح ماکیاولی که زندگی واقعی را به ماکیاولی می‌داد، عشق به میهن بود. احساس پیچیده‌ای که عشق به زیبایی و عظمت، شیفتگی به مردان بزرگ، عشق به آزادی و شوق به جاودانگی این جهانی را در بر می‌گرفت. خدا برای ماکیاولی «وقتی موضوع تفکر است که او درباره‌ی جهان تامل می‌کند و یا وقتی است که او از عهد قدیم برای نوشتن درمورد بنیانگذاران و نجات دهندگان استفاده می‌کند» (viroli, op. cit. xiv).

توشه ماکیاولی برای رهایی وی از نکبت انسان و ترس از مرگ، نه خداوند مسیح، بلکه عشق به انسان است که فقط شباهت به «احسان» دارد و خود احسان نیست. خدای راستین مسیحیت دوستدار عدالت است و به انسان فرمان می‌دهد که به وطنش عشق بورزد و از مردم می‌خواهد که خود را به اندازه‌ای قوی کنند که از وطن خود دفاع کنند. در مقابل خدایی که حقارت و زبونی انسان را می‌خواست.

سیاستین دی گراتزیا در کتاب «ماکیاولی در جهنم» می‌نویسد که خدای ماکیاولی آفرینشگر، قادر متعال، واقعی، جهانی، شخصی، قاضی، عادل بخشنده، پاداش‌دهنده و تنبیه‌کننده، جبار و ... است.

به گفته گراتزیا، ماکیاولی همچون شخصی است که خود را به مانند یک انسان درستکار می‌بیند که اطرافیانش را به «عمل صالح» ترغیب می‌کند (Sebastian de Grazia, 1989, 73). به تعبیر وی دلبستگی عمیق ماکیاولی به کشور بود و نه به مفهوم انتزاعی دولت. زمانی که کشور در خطر است مهم نیست که آنچه انجام می‌دهیم درست یا نادرست، بیدادگرانه یا شفقت‌آمیز، قابل ستایش یا مفتضحانه باشد. بایستی آن کاری را انجام دهیم که برای حفظ حیات و آزادی میهنمان ضروری است (Grazia. Op. cit. p. 193)

«مکتب کمبریج»<sup>۱</sup> مذهب ویرتوی ماکیاولی را به نحوی تفسیر می‌کند که طبق آن ماکیاولی حتی ارزش‌های ترحم، بخشش دشمن (در زندگی شخصی و نه عمومی) را در ذیل مسیحیت حقیقی یعنی عشق به میهن می‌آورد. ماکیاولی عشق به میهن و قدرت آن را مقدم بر همه چیز - مانند آخرت - می‌داند که به عنوان معنای حقیقی مسیحیت، در تاریخ فلورانس ریشه دارد که به توضیح آن پرداختیم.

۱. اشاره به عنوانی است که نویسنده مقاله «ماکیاولی علیه جمهوری خواهی» آورده است (منظور افرادی همچون: اسکینز، پاکوک، ویرولی و...)

## نتیجه

ماکیاولی با تمام این تفاسیر، نسبتی پیچیده با مسیحیت برقرار میکند که تمام تلاش ما تبیین این نسبت پیچیده بود. توضیح چنین دشواری‌ای، جز از طریق تبیین «آگاهی» فلورانسی که ماکیاولی در میدان مغناطیسی چنین آگاهی قرار داشت امکان پذیر نیست. ماکیاولی بدون اینکه ارتباط مستقیمی با بسیاری از فلورانسی‌هایی که از مسیحیت جمهوری خواهانه دفاع می‌کردند داشته باشد، در بافتی از تفکر جمهوری خواهانه قرار داشت که جز از طریق این بافت، توضیح «لحظه‌ی ماکیاولیایی» امکان پذیر نیست.

در اندیشه ماکیاولی مذهب هم وسیله است و هم هدف. همچنانکه مذهب وسیله‌ای برای رسیدن به ارزش‌های جمهوری خواهانه است در عین حال هدفی است که ارزش‌های جمهوری خواهانه در پی رسیدن به چنین هدفی هستند. عشق به میهن و اخلاق حسنه که مسیحیت ابزاری برای نیل به آنهاست، خود اهدافی هستند که مذهب مسیحیت و به طریق اولی خداوند، اگر درست فهمیده شوند، اقتضای چنین ارزش‌هایی را دارد. مذهب راستین مسیحیت، شهروندان نیک را تربیت می‌کند، ولی فرد بایستی یک شهروند خوب باشد تا اینکه بتواند یک مسیحی خوب شود (violi, op.cit, p.6)

سکولاریسم ماکیاولی بدین ترتیب نه از طریق گسستی با مسیحیت که در وحدتی با آن صورت می‌گیرد که این وحدت جز از طریق گسست از کلیسا امکان پذیر نمی‌بود. ماکیاولی در واقع گسستی با اندیشه کلیسایی صورت داده است و این گسست را از طریق تفسیری از مسیحیت که به جمهوری خواهانه تعبیر می‌شود انجام داده است.

این وحدت اما در برابر وحدت کلیسایی با مسیحیت ناظر به هدفی غیرماورایی است که در مناسبات قدرت و در قاره جدید سیاست امکان بروز می‌یابد. در وحدت کلیسایی (همان مسیحیت کلیسایی) مقصد نهایی مومن مسیحی «رستگاری روح» در آن دنیا بود که ناظر به مناسباتی غیر شهروندی بود. در این معنا «سیاست» اساسا امری بی‌معنا و مفهومی آن سوی مناسبات «اخلاق فردی» و «سعادت اخروی» بود. عقل در چهارچوب مذهب تفسیر می‌شد و تنها مفسر موجود، کلیسا بود. در اندیشه ماکیاولی اما پیوند با مسیحیت معطوف به هدفی اومانستی است. یک مسیحی مومن، کسی است که وطن خود را از جان خود بیشتر دوست می‌دارد و خیر عمومی را به خیر شخصی و منافع گروهی ترجیح می‌دهد. «عشق به میهن» (Love of the Fatherland) بدین ترتیب معنای مسیحیتی است که در آن «اراده‌ی الهی» و رای اراده‌ی مردم نیست، بلکه عین «اراده‌ی جمهور» است.

ماکیاولی با بازگشت به روم باستان، مردمان را به تقلید از شیوه‌ی گذشتگان تشویق می‌کند. تقلید ماکیاولی از عهد باستان تقلید از بنیان‌گذاران و موسسان است. به تعبیری «از قداما باید در

آن چه جدید بودند تقلید کرد زیرا با چیره شدن ارزش‌های سده‌های میانه تباهی چنان در رگ و پی مردم ایتالیا رسوخ پیدا کرده و بی‌توجهی به ارزش‌های دوران جدید به مرتبه‌ای رسیده است که به نظر می‌رسد قدما در بسیاری از امور از متاخرین «جدیدتر» بودند... در حالی که با سیطره فضیلت‌های عیسوی، مومن مسیحی از دنیا بریده و به شهروند آخرت تبدیل شده است» (طباطبایی، ۱۳۸۲، ص ۴۸۴ و ۴۸۵).

سکولاریسم ماکیاولی بدین ترتیب با تن در دادن منطق آخرت به منطق دنیا معنی پیدا می‌کند که براساس آن مفاهیم «آن دنیایی»<sup>۱</sup> در ذیل مفاهیم این جهانی تفسیر می‌شوند و راه برای فیلسوفان قرون بعدی گشوده می‌شود که توانستند «شرع» را در میدان مغناطیسی «عقل» قرار دهند و «آن» را از طریق «این» تفسیر کنند. «دیانت» در این صورت عین «سیاست» است چنانچه پیش از دوران احتضار، «سیاست» عین «دیانت» بود. با این همه راه ماکیاولی راه ایتالیا و در نهایت راه اروپا است که از دل مسیحیت می‌گذرد و نسبت چندانی با اندیشه‌ی سایر ملل به خصوص مسلمانان ندارد.

## منابع و ماخذ:

### الف. فارسی:

- ۱- اشتراوس، لئو (۱۳۸۷)، فلسفه سیاسی چیست؟ ترجمه‌ی فرهنگ‌رجوی، انتشارات علمی فرهنگی.
- ۲- پلامناتز، جان (۱۳۸۷)، انسان و جامعه، ترجمه کاظم فیروزمند، انتشارات روزنه.
- ۳- طباطبایی، جواد (۱۳۸۲) جدال قدیم و جدید، نگاه معاصر، تهران.
- ۴- کاسیرر، ارنست (۱۳۸۲)، افسانه دولت، ترجمه یدالله موقن، هرمس، تهران.
- ۵- ماکیاولی، نیکولو (۱۳۷۷)، گفتارها، ترجمه محمد حسن لطفی، خوارزمی.
- ۶- (۱۳۸۹)، شهریار، ترجمه داریوش آشوری، آگه.
- ۷- عهد عتیق، ترجمه فاضل خان همدانی و دیگران.

### ب. خارجی:

- 1- Althusser, Louis (2000), **Machiavelli and us**, translated by Gregory Elliott, Published by Verso, London
- 2- Berlin, Isaiah (1970), **The Originality of Machiavelli**, in Studies on Machiavelli, edited by Myrom p. Gilmore. San soni, Florence
- 3- Cassirer, Ernst (1946), **The myth of the state**, Yale university press.
- 4- McCormick, John P (2003), **Machiavelli against Republicanism**, Political Theory, vol 31. N.5.
- 5- Machiavelli, Niccolo (1883), **Discourses on Livy**, Translated from the Italian by Ninian Hill Thomson, M.A, London Kegan Paul, Trench & co., 1, Paternoster square.
- 6- \_\_\_\_\_, (1969), **IL Principe**, Torino.
- 7- \_\_\_\_\_, (1984), **The prince and the discourses**- Introduction by Max lerner, new york: Modern Library
- 8 - Sebastian de Grazia (1989), **Machiavelli in Hell**, Princeton university press.

۱. که به آنها اشاره کردیم احسان و افتخار و هیبت و...



- 
- 9 - Viroli, Maurizio (2010), **Machiavelli's God**, translated by Antoy Shugaar, princeton university press
- 10- \_\_\_\_\_ (2003), **The idea of the republic**, translated by Allan Cameron, polity press

Archive of SID