

# ماکیا ولی واندیشه رنسانس



نشر مرکز

ماکیا ولی  
واندیشه رنسانس

رامین جهاننگلو

نشر مرکز

جهانبگلو، رامین، ۱۳۳۵-

ماکیاولی و اندیشه رنسانس / رامین جهانبگلو تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۲.  
۹۴ ص: (نشرمرکز؛ شماره نشر ۲۱۸)

ISBN: 964-305-383-0

Ramin Jahanbagloo

Machiavel et la pensee de la Renaissance

ص.ع. به انگلیسی:

کتابنامه: ص ۹۱-۹۴

چاپ دوم: ۱۳۷۸

۱. ماکیاولی، نیکولو، ۱۴۶۹-۱۵۲۷. Machiavelli, Niccolo.

فلسفه رنسانس. الف. عنوان. ب. عنوان: اندیشه رنسانس.

۳۲۰ / ۱۰۹۲

م / ۶ / ج

۱۳۷۲

JC ۱۴۳

/ م ۲ ج ۴۹

۱۳۷۲



ماکیاولی و اندیشه رنسانس

رامین جهانبگلو

طرح جلد از ابراهیم حقیقی

چاپ اول ۱۳۷۲، شماره نشر ۲۱۸

چاپ دوم ۱۳۷۸ ۲۰۰۰ نسخه، چاپ اسلامیة

کلیه حقوق برای نشرمرکز محفوظ است

نشرمرکز، تهران، صندوق پستی ۵۵۴۱-۱۴۱۵۵

شابک: ۰-۳۸۳-۳۰۵-۹۶۴ ISBN: 964-305-383-0

سخنی با خواننده .....	۷
پیشگفتار: ماکیاولی و ماکیاولی‌گرایی .....	۹
مقدمه: سیاست در دوران رنسانس .....	۱۹
فصل اول: عشق به سیاست .....	۳۵
فصل دوم: کتاب شهریار یا منطق قدرت ...	۴۱
فصل سوم: گفتارها یا ابداع جمهوری .....	۵۷
نتیجه: سیاست از دیدگاه ماکیاولی .....	۷۵
پی‌نویس‌ها .....	۸۷
کتابشناسی .....	۹۱

## سخنی با خواننده

ماکیاولی و اندیشه رنسانس هشت سال پس از تالیف آن به زبان فرانسه به دست خوانندگان فارسی‌زبان می‌رسد. اما همین تأخیر - که به علل گوناگون و بیرون از اراده نویسنده پدید آمد - فرصت نیکی بود برای بازخوانی و بازنویسی متن و تصحیح و تدوین دقیق آن. ولی در ایده اصلی کتاب تغییری صورت نگرفته است.

نیکولو ماکیاولی اندیشمند سیاسی نام‌آور ایتالیایی عصر رنسانس برای جماعت کتابخوان ایرانی چهره‌ای آشناست. دست‌کم آنها که چشم‌اندازی به فلسفه مدرن دارند، اثر مشهور او شهریار را که به فارسی ترجمه و ترجمه جدیدی از آن در سالهای اخیر منتشر شده است اگر هم نخوانده باشند، می‌شناسند. البته آن عده از افرادی که با آثار ماکیاولی آشنایی بیشتری دارند، قادرند بین عقاید و نظریات فلسفی او و آنچه که در سیاست امروز جهان به «ماکیاولی‌گرایی» موسوم شده، تفکیک قائل شوند.

به‌طور مسلم ماکیاولی متفکری «ماکیاولی‌گرا» نیست. او نخستین اندیشمند سیاسی است که سیاست مدرن را در تضاد با سنت اخلاقی اروپای قرون وسطی پایه‌ریزی می‌کند. به عبارت دیگر، ماکیاولی شه‌سیاسی مدرنی است که برای نخستین‌بار در دوران

رنسانس مسأله بحران هویت سیاسی را مطرح می‌کند و می‌کوشد تا با تأسیس و تدوین مفهوم جدیدی از سیاست، با سنت سیاسی زمان خود فاصله گیرد. بدین ترتیب، اشتباه بزرگی است اگر بگوییم ماکیاولی تنها کارشناسی فنی بود. زیرا هدف ماکیاولی سامان بخشیدن به هستی اجتماعی از طریق تأسیس دولتی نیرومند است. ولی او بهترین نوع دولت را جمهوری می‌داند، زیرا از نظر او جمهوری تنها سامان سیاسی است که بینش و عمل صحیح شهروندان را پرورش می‌دهد. شاید والاترین خدمت ماکیاولی به فلسفه سیاسی مدرن ایجاد فضای انتقادی است که با سست کردن پایه و اساس وحدت‌گرایی دینی قرون وسطی به نوعی بحث خودآگاهی تاریخی را که هگل متفکر و پایه‌گذار فلسفی آن است، آغاز می‌کند.

در پایان لازم می‌دانم که از مرحوم پدرم شادروان امیرحسین جهاننگلو یاد کنم. لطف و استحکام متن فارسی رساله مدیون زحمات و محبت ایشان است. همچنین بر من فرض است که از استادان ارجمندم در زمینه فلسفه سیاسی لوک فری و اولین نپریه که در تدوین این رساله مدیون راهنماییهای آنها هستم، تشکر کنم.

رامین جهاننگلو

تیر ۱۳۷۲

## پیشگفتار



مدتی است که هر مورخ آثار ماکیاولی، چه  
بخواهد و چه نخواهد تبدیل به مورخ  
ماکیاولی‌گرایی می‌شود.»

ریمون آرون

## ماکیاولی و ماکیاولی‌گرایی

در سال ۱۷۸۷، ۲۵۰ سال پس از مرگ ماکیاولی، دوک بزرگ توسکانا - در کنار مقابر مردان مشهوری چون دانته، گالیلئو گالیله‌ای و میکل آنجلو - بنایی برای بزرگداشت ماکیاولی برپا ساخت. براین بنا جمله لاتینی زیر نوشته شده است:

TANTO NOMINI NULLUM PAR ELOGIUM

(هیچ کلامی برای مدح صاحب این نام کافی نیست)

گذشت ۲۵۰ سال لازم بود تا ماکیاولی به اندازه نبوغش بزرگداشته شود. واقع این است که مدتهای دراز، نام ماکیاولی نشانگر سلطه «بدی» بود. ماکیاولی نویسنده‌ای است که در زمان حیاتش به او لعنت می‌فرستادند و پس از مرگش رجینالد پُل اسقف کانتربوری، او را - به خاطر جرأتی که برای نوشتن کتاب شهریار نشان داده بود - با شیطان مقایسه می‌کرد. حتی چنین به نظر می‌آید که در پایان قرن شانزدهم، یسوعیان باویر خواسته بودند که برای رها ساختن دنیا از وسوسه‌های افکار ماکیاولی، تصویر وی را بسوزانند. اما آیا آثار ماکیاولی، برای اعقابش تا به این اندازه وسوسه‌انگیز بوده است که پادشاهی - مانند فردریش پروسی - ناگزیر شود کتابی به نام «ضد ماکیاولی» بنویسد؟ بر کسی پوشیده نیست که آثار ماکیاولی قرن‌ها در سراسر جهان،



جدلهای بزرگی برانگیخته است. اکنون نیز، همین که نام وی به زبان آید، دربارهٔ نتایج اخلاقی آثار او بحثهای شدیدی درخواهد گرفت. اما صرفنظر از هر ارزش اخلاقی‌ای که امروز به نوشته‌های وی داده شود، ارج افکاری که در آنها بیان شده با گذشت روزگار تغییر نیافته است. پس چه باک از این که ماکیاولی «ناپاک و جنایتکار» شمرده شود. آنچه به یقین می‌توان دربارهٔ وی گفت این است که آثار او یکی از بزرگترین بناهای تفکر سیاسی است زیرا ماکیاولی از نخستین کسانی است که تفکر جدید سیاسی را پایه‌گذاری کرده است. موضوع این تفکر این است که مسأله پایه‌ریزی نظام سیاسی را بر مبنای اصل «قدرت دولت» طرح می‌کند و چهارچوب لازم را برای فرمول‌بندی مسأله سیاست - به عنوان قلمرو اعمال قدرت - به دست می‌دهد. به عبارت دیگر، به نظر وی: برای «پایه‌ریزی مشروعیت دولت»، اعمال قدرت از جانب سیاست‌گذار ضروری است؛ و به این ترتیب، ماکیاولی، به «مسأله پایه‌ریزی دولت» پاسخی عملی می‌دهد. بنابراین، دولت، به عنوان دستگاه و مرکز اعمال قدرت، پیش از هر چیز، قلمروی است برای فعالیتهای کسی که قدرت را به دست آورده است و می‌کوشد تا آنرا حفظ کند. به سخن دیگر، به نظر ماکیاولی، مسأله سیاست، به مسأله ایجاد نظامی برای ادارهٔ انسانها می‌انجامد. به همین سبب باید گفت که اندیشهٔ ماکیاولی، با توجه به کلیت آن، این نکته را روشن می‌سازد که: سیاست‌گذار، بر سیاست تقدم دارد و «خاص» بر «عام» مقدم است. بنابراین، به عقیدهٔ ماکیاولی، سیاست را باید بیشتر میدانی برای فعالیت سیاست‌گذار شمرد تا قلمروی برای پایه افکندن «نهادی اجتماعی» به صورت عقلانی. این دوگانگی

واقعی میان «شهریار بوجود آورنده دولت» و «دولتی را که او به وجود آورده است»، در وابستگی «حاکمیت دولت» به شخص شهریار، آشکار می شود. پس می توان گفت که به نظر این نویسنده، نظام سیاسی، ساخته مردان بزرگی است که موفق شده اند - بنابر ضرورت - دولتی بوجود آورند. ماکیاولی، از میان مردان بزرگ، کسانی مانند موسی، کوروش، رومولوس و تسئوس را نام می برد؛ ولی می گوید که اینان «اگر سلحشور نمی بودند نمی توانستند دیرزمانی نهادهای خود را محترم نگاه دارند»<sup>۱</sup>. زیرا پیروزی سیاسی هر پایه گذار دولت و هر قانونگذار، از پیروزی نظامی وی ناشی می شود. «از اینروست که همه پیامبران سلحشور پیروز بوده اند و پیامبران بی سلاح ناکام مانده اند»<sup>۲</sup>. از اینرو، شرایط توازن و بقای هر سیاستی در جنگ فراهم می آید. هنگامی که سلاح حيله دیگر بکار نیاید، سیاستگزار باید بر نیروهای عینی و واقعی خود تکیه کند. اما نباید از خاطر دور داشت که «برای گذشتن از مرتبه ضعف به مرتبه قوت و بزرگی»<sup>۳</sup>، گاه جنبه ناپیدای حيله، از جنبه پیدای زور و اعمال قدرت، بیشتر به کار می آید. ضرورت اعمال زور، هنگامی پدیدار می شود که مسأله حفظ شرایط سیاسی، بیش از تغییر این شرایط مطرح باشد. بنابراین، به عقیده ماکیاولی، جنگ، جنبه ضروری می یابد. مع هذا، او، به هیچ روی جنگ طلب نیست. خواننده، در هیچ کجای نوشته های وی، اثری از مدح بی چون و چرای جنگ نمی یابد؛ زیرا او، با تکرار گفته کلودیوس پونتیوس سردار رومی، معتقدست که «جنگها تنها هنگامی درست هستند که ضروری باشند»<sup>۴</sup>.

به دیده ماکیاولی، مفهوم «ضرورت»، همانند اصل «لزوم

سازماندهی واقعیت سیاسی، است. بنابراین همین اصل است که انسانها کار می‌کنند، و چنین می‌نماید که «هرکجا که امکان انتخاب افراد لایق کمتر باشد، اهمیت و ارزش لیاقت فردی بیشتر است».<sup>۵</sup> پس بر حسب میزان سلطه ضرورت است که فعالیت‌های انسان معنی می‌یابد. اگر ضرورتی در میان نباشد، انسان نمی‌تواند در دنیای خود، نظامی بوجود آورد. و به همین دلیل جنگ نیز از سلطه شکست‌ناپذیر قانون ضرورت، رهایی ندارد. به همین دلیل است که «در گذشته، سرداران سپاه که از سلطه این ضرورت آگاهی داشتند و می‌دانستند که این عامل تا چه اندازه سربازانشان را به جنگیدن برمی‌انگیزد، از بکار بستن وسیله‌ای برای گردن نهادن آنان به این ضرورت کوتاهی نمی‌کردند».<sup>۶</sup> اما اگر هر کاری به پیروی از ضرورت انجام گیرد، پس فعالیت انسان چه نقشی دارد؟ یقین است که «ضرورت در بیشتر اوقات، انسان را به سوی هدفی رهنمون می‌شود، در جایی که عقل از به پایان رساندن این راه ناتوان است»<sup>۷</sup>؛ و مردانی را می‌توان یافت که قادرند، با استفاده از نیروی این ضرورت، برای رسیدن به هدف، به فعالیت‌های سیاسی و نظامی دست یازند. ماکیاولی، خصیصه بکار بستن ضرورت را برای توفیق سیاسی و نظامی «لیاقت» (Virtu) می‌خواند. در اندیشه ماکیاولی، مفهوم «لیاقت» با مفهوم «نیرو»، «کیاست» و «شهامت» مترادف است. کلمه «لیاقت» بیشتر نشان‌دهنده خصیصه ذاتی انسان است تا نشان‌دهنده خصائل اخلاقی وی؛ و ماکیاولی این اصطلاح را در مورد «لیاقت بزرگان پیروز» و یا در مورد «تسخیر قلمرو یک پادشاه، با بکار بستن لیاقت» به کار می‌برد. بنابراین در آثار ماکیاولی، مفهوم «لیاقت» به معنای استعداد استفاده از شرایط

موجود برای رسیدن به مقصود به کار برده می‌شود. اما او، در برابر مفهوم «لیاقت»، مفهوم «بخت» (Fortuna) را نیز به کار می‌برد. از دیدگاه ماکیاولی، «لیاقت» عبارت است از توانایی جسمی و فکری انسان - و «بخت»، نشاندهنده نیروی اتفاق است که فرد دارای «لیاقت» باید برای رسیدن به هدف از آن استفاده کند. به سخن دیگر: «بخت» آنجا نیروی خود را نشان می‌دهد که هیچ کاری برای ایستادگی در برابرش نکرده باشند و خشمش را بدان سو می‌کشاند که می‌داند هیچ سد و خاکریزی در برابرش برپا نداشته‌اند».<sup>۸</sup>

منشأ قدرت را باید در رابطه دیالکتیکی «لیاقت» و «بخت» جست، و ماکیاولی با بررسی منشأ قدرت به ما می‌آموزد که در باره منطق اجتماعی و نقشی که سیاست در قلمرو این منطق بازی می‌کند، بیندیشیم. به عبارت دیگر، ماکیاولی این فکر اساسی را بر ما روشن می‌سازد که سیاست در اعمالی که یک فرد در برابر افراد دیگر، برای ایجاد رابطه قدرت و قبولاندن قدرت خود به آنان انجام می‌دهد، تجلی می‌یابد. به این معنی، زندگی سیاسی، با پدید آمدن نقطه تعادل میان سیاستگزار و مردم نشأت می‌گیرد. این نقطه تعادل را باید، از راه تجربه، به هنگام ایجاد فضای لازم برای اعمال قدرت (یعنی حکومت کردن) یافت. بنابراین، فن سیاست را باید به مثابه «فن حکومت» تعریف کرد.

ماکیاولی، در عین حال، به بررسی دو نوع حکومت می‌پردازد: حکومت‌های شهریاری (نام کتاب معروف وی نیز در اصل «دربارۀ حکومت‌های شهریاری» De Principatibus بوده و پس از مرگ وی به نام «شهریار» Prince مبدل شده است) و حکومت‌های جمهوری. در مورد

حکومت‌های نوع دوم، ماکیاولی جمهوری ژم را به عنوان نمونه گرفته است. کتاب دیگر وی «گفتارهایی درباره نخستین دهگانه تیتوس لیویوس» نام دارد. تاریخ، کتاب شهریار را به عنوان شاهکار برگزیده و کتاب گفتارها را به فراموشی سپرده است. این گزینش موجب کج‌اندیشی‌های فراوانی شده که هم به آثار ماکیاولی و هم به شخص وی آسیب زده است. به این سبب نیز، درباره وی داورهای نادرستی شده و او به صورت متفکری که فقط درباره سلطنت اندیشیده، شهرت یافته است؛ در حالیکه سراسر بررسیهایی که او درباره «واقعیت سیاست» انجام داده، مبتنی بر حکومت جمهوری است. قرار دادن ماکیاولی در صف جمهوری خواهان، هنوز بسیاری از کسان را می‌شوراند و دست‌کم، آنان را شگفت‌زده می‌کند. اما بحث درباره جمهوری‌گرایی ماکیاولی و علاقه شدید وی به آزادی، انگیزه‌ای است تا درباره غنای آثار وی بیشتر سخن گفته شود. همین انگیزه به ما امکان می‌دهد تا شخصیت وی را از مجموعه نوشته‌های درباره ماکیاولی، جدا کنیم. در گذشته، ژان ژاک روسو و اسپینوزا از همین روش پیروی کرده و هر دو کوشیده‌اند تا به آثار ماکیاولی روشنایی اصلی آنها را بازگردانند و وی را از افتراهای همعصرانش مبرا سازند. روسو در فصل ششم، کتاب سوم *قرارداد اجتماعی* با آوردن جمله معروفی به روشنی اعلام می‌کند که «شهریار ماکیاولی، کتاب جمهوری خواهان است»<sup>۹</sup>. و این جمله نشان می‌دهد که روسو کوشیده است تا آثار ماکیاولی را از دیدگاهی نو بخواند. نظیر همین کوشش را اسپینوزا کرده است و در هفتمین قطعه فصل پنجم کتاب معروف *رساله درباره سیاست* پیشنهاد می‌کند که آثار ماکیاولی از نو

تفسیر شود. اسپینوزا می‌گوید: «شاید ماکیاولی می‌خواسته است نشان دهد که مردم تا چه اندازه باید از سپردن سرنوشت و نجات خود به دست یک فرد بهره‌مند؛ زیرا اگر آن فرد در این اندیشه خام نباشد که می‌تواند دل هر کس را بدست آورد، ناچارست که دائماً از خطرات بهراسد و ناگزیر است که همواره بیدار و بخصوص به فکر جان خود باشد؛ آن فرد باید به عکس همواره بر سر راه مردم دام بگسترده و نگران آنان باشد. و من باید این داوری را در مورد این مؤلف چیره‌دست بپذیرم که وی، به اعتقاد همه، همواره طرفدار آزادی است و درباره‌ی این که چگونه باید آن را حفظ کرد آراء و افکار راهگشایی داده است»<sup>۱۰</sup>.

با این وصف باید گفت که قریحه و روشن‌بینی هیچ‌یک از این دو نویسنده نتوانسته است ماکیاولی را از این تهمت که وی مردی «حسابگر و حيله‌کار» بوده است مبرا سازد. زیرا بیشتر افراد حتی پیش از خواندن آثار ماکیاولی، درباره‌ی آنها داوری می‌کنند؛ و اسطوره‌ی ماکیاولیسم، از حد و مرز آثار و شخصیت وی بسیار فراتر رفته و به کار بردن صفت «ماکیاول‌گرا» در همه‌ی زمانها بیش از آثار وی رواج یافته است. در ذهن افراد، «ماکیاولیسم» به معنای مجموعه آراء و عقاید و افکار ماکیاولی نیست. ماکیاولی هیچگاه «ماکیاولی‌گرا» به معنای رایج آن نبوده است؛ زیرا «ماکیاولی‌گرایی یعنی: پیوند زدن بی‌اعتنایی به اصول اخلاقی با سیاست»<sup>۱۱</sup>. در حالیکه ماکیاولی هیچگاه از بررسی اخلاق انسانها (خواه رعیت و خواه پادشاه) از راه تجزیه و تحلیل اعمال اجتماعی آنان، باز نایستاد. از این گذشته، اگر نزد ماکیاولی سیاست تصویری غیر اخلاقی دارد به این سبب است که سیاست

دارای ماهیتی است غیرمقدس. در واقع ماکیاولی براساس استنباطی که از سیاست دارد، برای فراهم آوردن شرایط تحکیم دولت، هرکاری را مجاز می‌داند و به همین سبب سیاست را از هرگونه جنبه تقدس عاری می‌شمارد. به سخن دیگر، ماکیاولی، با کنار گذاردن هرگونه آرمانی که بر کارآیی اعمال قدرت خدشه وارد آورد، سیاست را براساس اخلاق سودمندگرایی از نو بنا می‌نهد. بنابراین او، با رها ساختن خود از تعصبات گذشته پرسش سیاسی نوی را بر پایه بینش اخلاقی نوتری طرح می‌کند. ولی باید یادآور شد که با کنار گذاردن همه تعصبات خویش تاریخ را کنار نمی‌گذارد، زیرا با بررسی تاریخ، پاسخی برای پرسش خود می‌یابد. او می‌داند که مردم تغییر نمی‌کنند، به این سبب که طبیعت آنان همواره یکی است. آنان، همانند مردمی هستند که در ۲۰ قرن پیش می‌زیستند. آنان پلید، مغرور و ظاهر سازند. ماکیاولی از این حقیقت این درس را می‌گیرد که در سیاست «روباه می‌باید بود و دامها را شناخت و شیر می‌باید بود و گرگها را مانند»<sup>۱۲</sup>. بکار بستن صفت «ماکیاولی‌وار» در مورد شخص ماکیاولی به سبب همین حکم بوده است. اما ماکیاولی خود را از «ماکیاولی‌گرایی» به دور می‌دارد، زیرا به همان اندازه که آثار وی از «ماکیاولی‌گرایی» مبرا است، شخص او نیز از «ماکیاولی‌وار بودن» مبرا است.

پس باید دید که ماکیاولی حقیقی کیست؟ آیا او، به همان گونه که روسو و اسپینوزا گفته‌اند، «جمهوریخواه و طرفدار آزادی» است؟ یا، به همان گونه که از قرن‌ها پیش به این سوی رایج شده، او «متفکری است بدبین و سرد» که درباره حکومت سلطنتی سخن گفته است؟ آیا

در مورد ماکیاولی نمی‌توان همان جمله‌ای را که فیسلوف فرانسوی آلن دربارهٔ دکارت می‌گوید تکرار کرد و گفت که: «ماکیاولی واقعی همان واقعیت ماکیاولی است»؟

به هر تقدیر باید گفت که ماکیاولی واقعی، فردی نورسیده است. او همان است که هنوز ما را از تجارب خود در قلمرو سیاست و فعالیت‌های اجتماعی مردم برخوردار می‌کند. خاصه که تجارب و نتایج بررسی طبیعت مردم، یکشبه کهنه نمی‌شود. به همین دلیل هیچ‌کس نمی‌تواند «کنونی و به هنگام بودن» افکار ماکیاولی را انکار کند؛ و تا هنگامی که سیاست، نخستین موضوع اشتغال فکری مردم باشد، نام وی در معبد تاریخ ثبت خواهد بود.



## مقدمه



«ماکیاولی را باید شاهد نمونه‌وار دوران  
رُنسانس به شمار آورد.»  
ارنست کاسیرر

## سیاست در دوران رنسانس

تاکنون تاریخ بشر جز تاریخ کوششهای انسان برای کشف خود و دنیایش نبوده است. در میان دورانهایی که به پیشرفت بشر در شناخت خود و دنیایش کمک کرده‌اند، دوران ژنسانس مقامی ممتاز دارد.

امروزه نیز، هر بار که ما دفتر این ماجرای فکری را ورق می‌زنیم، خود را در برابر تمدنی می‌بینیم که به قول هگل «برای نخستین بار، از بازگشت روزهای خوش، پس از طوفانهای دراز، بشارت می‌دهد»<sup>۱۳</sup>. در واقع خشک شدن سرچشمه نیروی تخیل قرون وسطایی موجب شد که درهای نوی در برابر روح جستجوگر انسان دوران ژنسانس گشوده شود. اراده کشف مرزهای نوین - نه تنها در عالم علوم و فنون، بلکه همچنین در قلمرو جغرافیایی سبب شد که تصاویر نوی از انسان، از کره زمین، و از گیتی پدید آید. بنابراین می‌توان با آلکساندر کویره هم‌آواز شد و گفت که آدمی از جهان محدود و بسته قرون وسطایی پای بیرون گذارد تا به جهان بی‌پایان ژنسانس گام نهد.

در سال ۱۵۴۳ میلادی نیکولاؤس کوپرنیکوس با انتشار کتابش به نام: *گردش کرات آسمانی* (De Revolutionibus Orbium Coelestium) نظر خویش را در مورد کیهان بیان می‌کند و راه را برای پایان دادن به

هستی‌شناسی ارسطویی می‌گشاید. اما در واقع، گسست معرفت‌شناختی در نظام تفکر ارسطویی، پس از تجارب گالیلئو گالیله‌ای و انتشار نظریات وی پدید می‌آید. با وجود این باید به خاطر داشت که در فاصله زمانی میان کوپرنیکوس و گالیله‌ای، فلاسفه، دانشمندان و هنرمندان دیگری، مشعل رنسانس را فروزان نگه داشتند و حتی کسانی چون جیوردانو برونو (که در ۱۶ فوریه ۱۶۰۰ میلادی به دلیل رد نظریه ارسطویی درباره تفاوت «جهان علوی» با «جهان سفلی» و تأکید بر نامتناهی بودن جهان، در شهر رم سوزانده شد) جان خود را بر سر عقاید و افکار خود گذاشتند. اما آیا مرگ برونو در میان شعله‌های آتشی که دستگاه پاپ برای سوزاندن وی افروخته بود فقط به خاطر جهان‌بینی جدید او بود؟ یا، به آن گونه که ارنست کاسیرر می‌گوید، سبب کشتن وی این بود که با از میان رفتن او «آرمان استقلال فردی و اختیار» - که قلب و روح همه انسانهای دوران رنسانس را می‌افروخت - به دور افکنده شود؟

در میان این گونه افراد در دوران رنسانس، ماکیاولی را می‌یابیم که عقیده دارد «آرمان استقلال فردی و اختیار» در رابطه جدید میان انسان و قدرت دولت تجلی می‌یابد. این رابطه جدید، از پدید آمدن تصویری نو از سیاست (یعنی سیاست به منزله اعمال نامقدس قدرت) منبعت می‌شود. به عبارت دیگر، از زمان ماکیاولی به بعد است که مسأله «قدرت سیاسی به خودی خود» مطرح می‌شود، بی‌آنکه ضرورت مداخله قدرت دیگری مانند قدرت دستگاه پاپ - برای تأیید قدرت سیاسی و پشتیبانی از آن - لازم آید. از آن هنگام به بعد ما شاهد جدایی سیاست از تقدس هستیم. به این گونه، سیاست،

دوباره به انسانها باز می‌گردد و نظام مسیحی قدرت به عقب رانده می‌شود. این تحول درونی و ماهوی سیاست به این شکل تجلی می‌یابد که سیاستمدار اعمال خود را فقط در رابطه با هدفی خاص توجیه می‌کند، هدفی که بنا بر ماهیت سیاست و نه بر مبنای حقیقتی متعالی معین می‌گردد. به این معنی، ما شاهد «تولد دوباره (Re-naissance) سیاست» در تفکر ماکیاولی هستیم؛ و تفکر وی مبتنی بر نیاز به استقلال و خودمختاری فرد است و نه در رابطه با منشاء قدرتی که بیرون از اوست. ماکیاولی نیاز به استقلال و خودمختاری فرد را در پرسشی در مورد مبنای سیاست طرح می‌کند. اما مسأله مبنای سیاست، به مسأله تفکر سیاسی پیوسته است. بنابراین، رابطه سیاست با تفکر، به صورت رابطه میان «سیاست تفکر» و «تفکر سیاسی» تجلی می‌یابد. به عبارت دیگر، باید حدود سیاست را به عنوان آثار ناشی از تفکر سیاسی تعیین کرد. ولی همه دشواری در این است که شرایط پیدایش و نشو و نماي چنین تفکری را روشن سازیم. با این وصف باید گفت که ماهیت این تفکر، از حدود فهم ساده تجارب سیاسی فرامی‌گذرد. اما در همین تجارب سیاسی نیز می‌توان اصول و منطقی که تفکر سیاسی هر دوران را بوجود می‌آورد، پیدا کرد.

در دوران رنسانس، این منطق به صورت پی و سنگ‌بنای انقلاب حقیقی در اصول تفکر سیاسی، نمودار می‌گردد، انقلابی که موجب تفکیک دو طرز تفکر سیاسی مختلف می‌شود: از یک جانب، طرز تفکر قرون وسطایی - که مبنای آن را باید در آرمان اتحاد دین و سیاست جست - یعنی نگرشی مذهبی به قدرت سیاسی مبتنی بر

اتحاد امپراطوری رُم و کلیسا؛ و از جانب دیگر، روح رُنسانس - که از شکست فکر قرون وسطایی ایجاد «امپراطوری مسیحی» نشأت می‌گیرد و موجب می‌شود تا بنیاد ساختار اجتماعی نوی مبتنی بر حاکمیت پدید آید و راه تجدد سیاسی را روشن سازد. به این ترتیب فرایند تبدیل و تطور نظریات سیاسی قرون وسطایی به فکر تکوین دولت جدید در دوران رُنسانس، نمایانگر دو نوع نگرش نسبت به مسأله قدرت است. در دوران رُنسانس، فکر «کامل بودن قدرت غیرمذهبی» جایگزین واقعیت «قدرت تقسیم شده و حاکمیت ناقص» قرون وسطایی می‌شود. به عبارت دیگر، قدرت حاکمه فقط به خود وابسته است، در حالی که در جامعه قرون وسطایی، امپراطور ناگزیرست که در مورد اعمالش، در برابر دستگاه پاپ پاسخگو باشد. در پایه تصویر جدید قدرت در دوران رُنسانس، تغییر مفهوم قرون وسطایی «انسان» قرار دارد. در قرون وسطی، انسان، به مثابه مخلوقی

شمرده می‌شد که نباید هدفی جز رستگاری خود داشته باشد. در

حالی که در دوران رُنسانس بیش از هر چیز به آفرینندگی و بارآوری

انسان توجه می‌شود. از دیدگاه متفکران دوران رُنسانس، آدمی

موجودی است آزاد. انسان دوره رُنسانس به حیات اخروی خویش

نمی‌اندیشد و به ماهیت اجتماعی - تاریخی خود بازمی‌گردد.

بنابراین، نخستین اندیشه‌اش این است که به عنوان عامل تاریخ،

خودمختاری و استقلال عمل بدست آورد. و این اعاده حیثیت به

آدمی و مبدل شدن وی به عامل تاریخ، نتیجه آن است که انسان از

یوغ بندگی که جهان‌بینی قرون وسطایی برگردان او نهاده بود آزاد

می‌شود. تجلی این نوع تصور درباره انسان را در آثار هنری دوران

انسان

رُنسانس نیز می‌توان دید. در هنر این دوران، جستجو برای نشان دادن زیبایی انسان و بزرگداشت وی متجلی است. در این دوران زیبایی پیش از هر چیز، یعنی زیبایی انسان و هدف هنر عبارت است از شهود و منعکس کردن زیبایی پیکر آدمی. به همین سبب در آثار هنری دوره رُنسانس روحیه انسان‌گرایی چنان زنده و نیرومند است که تجلیات آن را در بیشتر شاهکارهایی که معماران، مجسمه‌سازان و نقاشان آن دوره پدید آورده‌اند به روشنی می‌توان یافت. انسان دوره رُنسانس به دنبال روشن ساختن وضع خویش در برابر جهان، تجلیات هنری خویش را نیز می‌آفریند. و نیز باید گفت که نیرو و عظمت معنوی‌ای که میکل‌آنجلو و دوناتلو به پیکر مجسمه‌های خود می‌بخشند، نتیجه درک جدیدی است که هریک از این دو - مانند همعصران خود - درباره مفهوم زیبایی و مقام و منزلت آن در زندگی هنری خویش دارد. در واقع زیبایی‌شناسی دوره رُنسانس با از دست دادن نقش قرون وسطایی خود در برابر اخلاق کلیسایی - که بالاترین جلوه هنر را فقط در ظاهر آن می‌دید - آزادی و اختیار جدیدی را به هنر می‌بخشد. به این گونه، هنر از مقام و مرتبه «وسیله» درمی‌آید و جنبه «هدف» می‌یابد. اما هنرمندان دوران رُنسانس، با اینکه از فضای سنگین ولی قدسی هنر دوره گوتیک آزاد شده بودند، هنوز می‌دیدند که در زیباییهای سبک‌بال دوره آنها، زهد و پارسایی نیز متجلی است. بنابراین هنرمند بزرگی چون رافائل: «زیبایی را فی حد ذاته، تجلی زهد و پارسایی» می‌داند. واقع‌بینی عاطفی و روح و جانی که نقاش رنسانس به شخصیت‌های تورات می‌بخشد، دورنماهای نوی را در برابر دیدگان تماشاگر مذهبی آن زمان می‌گشاید. بهترین نمونه‌های این دورنماها را

در دو تابلوی شلاق زدن مسیح اثر پیتر و دولافرانچسکا و احتضار در باغ زیتون اثر جیووانی بلینی می‌توان دید. این دو تابلو، این گفتار لئوناردو داوینچی را که «نقاشی، شعری مشهود است» در خاطره‌ها زنده می‌کند. رنسانس پیکر آدمی را همانند تجلی شهودی شعر می‌دید. و اهمیت دادن به پیکر آدمی در دوره رنسانس، نتیجه بی‌توجهی قرون وسطا به این امر بود. تابلوی خواب ونوس اثر تی‌سی‌ین و مجسمه داوود میکل‌آنجلو، هر دو نموداری از ارزشهایی است که در دوران رنسانس به پیکر آدمی داده شده و در این دوره است که هماهنگی و کمال پیکر انسان در آثار و شاهکارهای هنری تجلی می‌یابد. لذا، فکر بازگشت به دوران باستانی یونان و رُم نیز از همین تمایل سرچشمه می‌گیرد، زیرا آثار هنری بازمانده از این دوران، نمونه حقیقی هماهنگی و کمال بشمار می‌آیند. در واقع، دوران باستانی یونان و رُم، پایه و اساس تجلیات روحی رنسانس می‌گردد. این بازگشت به گذشته، نشانگر تلاش و کوششی است که نوآوران برای رهایی یافتن از بندهای قرون وسطایی انجام می‌دهند. بنابراین رنسانس به منزله تولد دوباره دوران قدیم، در دامان دوران جدید، به منزله ظهور گذشته در اکنون، تجلی می‌کند. فکر بنیاد نهادن نو بر پایه قدیم را می‌توان در فرایند تکوین مفهوم «تداوم» نیز یافت. به همین سبب است که این مفهوم، به محور مرکزی شیوه تفکر غالب، مبدل می‌شود. در واقع، تبدیل الگوی قدیم به نظم جدید تنها در نتیجه «تکوین دوباره گذشته بر اساس حال» صورت می‌پذیرد. به این دلیل، برای ساختن «آینده» باید «اکنون» را درک کرد و «گذشته» را از دیدگاه آن دوباره نگریست. به سخن دیگر، «گذشته» چیزی جز «جنبه‌ای از

اکنون» نیست. «اکنون» عبارت است از «آنچه اکنون وجود دارد» در حالی که «گذشته» وضعی است «پدید آمده و دگرگون شده». از این لحاظ می‌توان مفهوم «گسست» را خصیصه دوران رنسانس شمرد. این گسست، دنیای رنسانس را از دنیای پیش از آن جدا می‌کند؛ زیرا بوجود آمدن هر دنیا، مستلزم پایان یافتن دنیای پیشین است. و خصیصه دنیای رنسانس این است که دنیای قرون وسطایی را، با همه سنن آن، بدور می‌افکند. اما چنانکه گفتیم، این «نوی» دارای بُعد دیگری نیز هست، بُعدی که عبارت است از تفکر دوباره ارزشهای سنن یونانی - رومی فراسوی دستاوردهای قرون وسطی. به همین سبب باید گفت که موضوع اصلی تفکر رنسانس با دو کار در مورد گذشته، شکل می‌گیرد. نخستین کار، همان به دور افکندن جهان بینی قرون وسطایی است، در حالی که کار دوم عبارت است از داشتن شور و عشقی بزرگ نسبت به دنیای کهن، و تقلید از آن به منزله یک «کار اصلی و اساسی». بکار بستن این اصل را می‌توان در همه سطوح زندگی فکری و هنری دوران رنسانس مشاهده کرد. بیاد آوریم که «لورنتسو مدیچی در فلورانس، هر سال، روز تولد افلاطون را جشن می‌گرفت، دانه برای نشان دادن دوزخ، ویرژیلیوس را به عنوان راهنما برگزیده بود؛ و اراسموس، سیسرو را همانند یک قدیس می‌شمرد». <sup>۱۴</sup> کیشش رنسانس به سوی دنیای کهن، با طرد افکار قرون وسطایی، نیرومندتر می‌شود. حتی می‌توان گفت که رنسانس به پرستش دنیای کهن پرداخت تا خود را به هر قیمت که باشد از زنجیرهای قرون وسطی برهاند.

از آنچه در بالا گفتیم می‌توان نتیجه گرفت که رنسانس دارای دو



خصیصه متفاوت است که با یکدیگر تضاد ندارند. در دوران رنسانس، هم اراده و تمایل به ادامه سنن دوران کهن و هم طرد ابعاد سیاسی - فرهنگی «سنت اگوستین‌گرایی» را از قلمرو تفکر می‌توان مشاهده کرد؛ و شاید بتوان گفت که پندار مردم رنسانس به صورت جمع این دو تمایل تجلی می‌یابد. پس می‌توان گفت که در این دوران «تداوم گسست» وجود دارد و نه «گسست تداوم». زیرا با گسستن رشته‌های پیوند با شیوه تفکر قرون وسطایی است که زمینه لازم برای پدید آمدن «تداوم بخشیدن به افکار و سنن دوران قدیم» فراهم می‌آید. به عبارت دیگر، باید شرایط لازم برای فکر «تداوم» را در پیدا شدن فکر «گسست» جستجو کرد. بنابراین، بازگشت رنسانس به گذشته، نتیجه‌ای است از گسست با گذشته‌ای دیگر (یعنی قرون وسطی). و این امر، یعنی ارج گذاردن به نوعی «گذشته» جلوه بی‌واسطه‌ای است از نوعی انتخاب گذشته، انتخاب گذشته‌ای معین از میان گذشته‌های گوناگون، انتخابی که سرنوشت سازست. همه «نوی» رنسانس در انتخاب «گذشته» است، گذشته‌ای به مثابه «راهنمای اکنون». خصیصه اساسی تفکر رنسانسی، همانا بکار بردن تجارب گذشته است برای بهتر اداره کردن «امور اکنون».

این شیوه تفکر، از هنگام توجه ماکیاولی به تاریخ دوران کهن، بر افکار سیاسی وی اثر می‌گذارد، و او همه مثالهایی را که در توضیح اندیشه‌های خود می‌آورد، از نوشته‌ها و گفتارهای مورخان دوران کهن می‌گیرد؛ و از میان آنها آثار پولیپوس، سیسرو و تیتوس لیویوس مکانی مشخص و ممتاز دارند، زیرا ماکیاولی نظریه مربوط به «ادواری بودن رویدادهای سیاسی» را از دو مورخ اول می‌گیرد. او این نظریه را در

فصل دوم کتاب اول گفتارها بیان می‌کند و چنین می‌گوید: «سرنوشت همه دولت‌ها این است که چنین دوری را طی کنند. حقیقت این است که کمتر دولتی را می‌توان دید که در طی حیات خود، به شکل اول خود بازگردد. و اصولاً عمر دولت‌ها به آن اندازه دراز نیست که طی آن بتوانند تغییرات ادواری را چندین بار از سر بگذرانند. آنها به دردهای گوناگون گرفتار می‌شوند، و این دردها آنها را خسته می‌کند، بتدریج نیرو و خرد را از آنها پس می‌گیرد و سبب می‌شود تا آنها پس از مدتی اندک، به زیر یوغ بردگی دولت همسایه‌ای درآیند که بنیاد و ساختار آن سالمتر است. اما اگر این حکومتها موفق شوند که از این خطر اجتناب کنند، خواهیم دید که آنها تا بی‌نهایت در همان دور تحول باقی خواهند ماند.»<sup>۱۵</sup>

ماکیاولی نظریه «دور همیشگی» را به این علت به کار می‌برد که «واقعیت دولت» را در تضاد با آرمان زاهدانه اخلاق مسیحی قرار دهد. او به این طریق، محور بحث سیاسی مربوط به مسأله نجات روح بشری (به آن گونه که در نظریات سیاسی - مذهبی همعصر وی اراسموس و یا به صورتی پنهانی تر در اوتوپیسم بشردوستانه توماس مور دیده می‌شود) به سوی فکر اطاعت فرد از دولت می‌کشاند. به نظر ماکیاولی، هرگونه اخلاق می‌تواند در تفکر سیاسی متجلی شود، زیرا به عقیده وی باید به نظم اجتماعی اولویت بخشید. او به آرمان دانته که در پی اتحاد میان پطر قدیس و سزار بود، اعتقاد ندارد؛ به نظر وی «مصلحت دولت» در درجه اول اهمیت قرار دارد. او به همین سبب درباره ضرورت اجرای سیاستی واقع بین که در پی یافتن شرایط ادامه حیات دولت باشد اصرار می‌ورزد و گوشزد می‌کند که دولت

باید قماری را که بر سر «تبادل اجتماعی» میان حکومت کنندگان و حکومت‌شوندگان جریان دارد، به نفع خویش پایان دهد. بنابراین پرسشی که ماکیاولی می‌کوشد به آن پاسخ دهد این است که: چگونه و از چه راهی باید جامعه را سازمان داد؟ به همین منظور او می‌کوشد تا با بررسی الگوی سیاسی دولتهای دوران قدیم، برنامه‌ای برای سازمان دادن جامعه، مبتنی بر اصول حکومت جمهوری طرح افکند؛ زیرا «ماکیاولی چنین تصور می‌کرد که آرمان ایجاد یک جمهوری باثبات سرانجام تحقق خواهد یافت».<sup>۱۶</sup>

دورانی که ماکیاولی ما را به آن بازمی‌گرداند، سه قرن و نیم تاریخ رُم را دربر می‌گیرد. این دوران، با ایجاد تریبون (مجلس شورایی برای بررسی طرحهای قانونی) در رُم در سال ۴۹۳ پیش از میلاد (یعنی ۱۷ سال پس از واژگونی تارکن آخرین پادشاه رُم در سال ۵۱۰ پیش از میلاد) آغاز می‌شود و در سال ۲۷ پیش از میلاد با بنیانگذاری امپراطوری رُم و از میان رفتن دولتشهر پایان می‌یابد. این، دورانی است که در آن رُم در حوزه مدیترانه مقامی مسلط پیدا می‌کند و از لحاظ سیاسی و اداری غنی‌تر می‌گردد. اما آنچه واقعاً در این دوران از تاریخ رُم توجه و کنجکاوی ماکیاولی را جلب می‌نماید، تجربه سیاسی‌ای است که امکان پدید آمدن و استحکام جمهوری را در رُم بوجود می‌آورد. او این تجربه سیاسی را در کتاب گفتارها مورد بررسی دقیق و عمیق قرار می‌دهد. و هدف او از بررسی طرز کار دولتمردان و نهادهای جمهوری رُم و نتایجی که از این تجربه سیاسی می‌توان گرفت، این است که نظر همعصران خود را به سرنوشت جمهوری فلورانس جلب کند، و «این کار مستلزم آن است که ماکیاولی مدام از

نقش جمهوری ژم به نقش جمهوری فلورانس بپردازد و فکرش همواره میان دو قطب «دوران قدیم» و «دوران جدید» در آمد و شد باشد.<sup>۱۷</sup> تنها پرسشی که ماکیاولی سعی دارد، بر اساس تفکراتش دربارهٔ جمهوری ژم به آن پاسخ گوید، مسأله‌ای است که در کتاب *شهریار* دربارهٔ منطق قدرت طرح کند.

ماکیاولی، با مطالبی که در کتاب *شهریار* می‌آورد، ما را به مرکز تصمیم‌گیری سیاسی یعنی فضای ضروری برای تسخیر و حفظ قدرت رهنمون می‌شود. به همین سبب می‌توان این کتاب را بیشتر به مثابهٔ رساله‌ای در باب فن توفیق در سیاست شمرد تا رساله‌ای دربارهٔ چگونگی فن سیاست، زیرا هرگونه توفیق در فن سیاست و به عبارت دیگر هرگونه توفیقی که برای ایجاد دستگاه سیاسی به دست آید ناگزیر نتیجه اقداماتی است که برای به دست آوردن قدرت انجام می‌گیرد. به عقیده ماکیاولی، تحقق واقعیت دولت، نمایانگر توفیق در ایجاد دستگاه سیاسی است. پس ایجاد دولت، نتیجه‌ای است از فعالیت سیاسی که هدفش بدست آوردن قدرت و حفظ آن است. به عبارت دیگر، هدف سیاست به دست آوردن و حفظ دولت است، زیرا سیاستگزار فقط با استفاده از این نهادست که می‌تواند اعمال قدرت کند؛ و شرط ادامه اعمال قدرت از جانب سیاستگزار این است که دولت بتواند تعادلی میان خود و مردم بوجود آورد. ثبات و شکوفایی دولت، مستلزم ایجاد امنیت و فراهم آوردن فراخی نعمت است. بنابراین سیاستگزار «می‌باید چنان روشی در پیش گیرد که شهروندانش همیشه و در همه حال به او و دولتش پشتگرم باشند و آنگاه همواره به او وفادار خواهند بود.»<sup>۱۸</sup> وفاداری ملت، تنها یکی از

شرایط حفظ دولت است. شرط دیگر، قدرت تصمیم‌گیری و شهامت سیاستگذار در برابر مسائل و حوادثی است که بقای دولت را تهدید می‌کنند. پس بر سیاستگذار است که با بکار بردن قدرت لازم برای حفظ نظم سیاسی، نگذارد که کینه و نفرت مردم نسبت به وی برانگیخته شود. «او باید، هم بر سر مردم دست نوازش کشد و هم این که هیچگاه نگذارد موقع و وضعی پدید آید که مردم در برابر این دوراهی قرار گیرند که: یا به مرگ تن در دهند، و یا دولت را از میان بردارند».<sup>۱۹</sup> این درسی است که ماکیاولی از تجربه سیاسی - مذهبی کشیش فلورانس به نام فراجیرولا موسا و ونارولا می‌آموزد. این کشیش از پیروان فرقه دومینیکن بود که با استفاده از فرصتی که بر اثر لشکرکشی شارل هشتم و فرار پی‌یرو دوم (از خانواده مدیچی) در سال ۱۴۹۴ میلادی پدید آمد در فلورانس قدرت را به دست گرفت و «جمهوری عیسی» را به کمک مردم این شهر بنیاد نهاد، اما اتحاد وی با فرانسویان و قطع رابطه با پاپ سبب هلاک او شد، زیرا با عقب‌نشینی سپاهیان فرانسوی در سال ۱۴۹۷ و روی کار آمدن پاپ الکساندر ششم ساوونارولا به «پیامبری بی‌سلاح» مبدل گشت. پس از صدور حکم تکفیر وی از جانب پاپ در نهم مارس سال ۱۴۹۸ مردم فلورانس به او پشت کردند و سرانجام او را در ۲۴ ماه مه ۱۴۹۸ زنده به آتش سوزاندند.

ماکیاولی به هنگام محکوم شدن ساوونارولا، ۲۹ سال داشت و در تاریخ ۱۸ ژوئن ۱۴۹۸ به سمت دیوان دوم جمهوری فلورانس برگزیده شده بود. روایت ماکیاولی را درباره ساوونارولا در نامه مشهور وی به ریکاردو بچی سفیر فلورانس در دربار پاپ - که در

تاریخ هشتم مارس ۱۴۹۸ نوشته است، می توان یافت. او در این نامه، گزارش کاملی از افکار و مواظ این کشیش بدست می دهد. ولی در کتاب شهریار است که ماکیاولی درسهایی را که از این رویداد آموخته است بیان می نماید. او چنین می نویسد: «چنانکه در روزگار خود سرنوشت فراجیرولامو ساوونارولا را دیدیم که چون ایمان مردم به وی سستی گرفت، او و نظم تازه اش چگونه سرنگون شدند، و او نه وسیله ای برای پا برجا نگاه داشتن باورندگان خویش داشت، نه راهی برای مؤمن ساختن ناباوران... از اینروست که همه پیامبران سلحشور پیروز بوده اند و پیامبران بی سلاح ناکام مانده اند».<sup>۲۰</sup>

ماکیاولی با احترام بسیار، از این «پیامبری سلاح» یعنی ساوونارولا یاد می کند و در کتاب گفتارها می گوید: «او - بی آنکه کار خارق العاده ای از خود نشان دهد - توانست افراد بسیاری را با خویش همراه کند».<sup>۲۱</sup> اما با وصف این، ماکیاولی هم از زیرکی این کشیش سخن می گوید، و هم درباره جاه طلبی وی - که بر سرنوشتش اثر گذاشت و او را در نظر مردم بی اعتبار ساخت،<sup>۲۲</sup> گفتگو می کند. بی اعتبار شدن ساوونارولا به علت اشتباهات خود وی بود: به این معنی که او قانونی را که خود وضع کرده بود زیر پا گذارد و همین کار باعث شد که اعتبار خویش را از دست بدهد. ماکیاولی از این رویداد چنین نتیجه می گیرد که هیچ بنیانگزار و قانونگزاری نباید قانونی را که خود وضع کرده است بشکنند، زیرا با شکستن آن، عهد و پیمانی که او با مردم بسته است خواهد شکست، پشتیبانی مردم را از دست خواهد داد و کینه آنان را علیه خویش برخواهد انگیخت. نکته دیگر این است که «برای سعادت حکومت جمهوری یا شهریاری، تنها

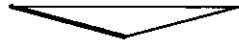
کافی نیست که حکم یا سلطانی در سراسر حیات سیاسی خویش، بخردانه بر مردم حکومت کند، بلکه ضروری است که قوانینی وضع نماید تا پس از مرگ وی نیز دولتی را که او پایه گذارده است پایدار بماند.<sup>۲۳</sup>

بنابراین، می توان گفت که نیروی هر دولتی بسته به قوانینی است که وضع می کند. دولتی که درست بنا نهاده شود دولتی است که دارای قوانین اساسی درست باشد. ثبات هر دولت و امنیت مردم به عکس آثار ویرانگر فساد و دیکتاتوری - به اجرای این قوانین وابسته است. به عبارت دیگر، ضرورت بقا و پایداری دولت، مسأله بوجود آمدن عهد و میثاقی را بین حکومت کنندگان و حکومت شوندهگان طرح می کند. اما این نکته را نیز باید افزود که اجرای قوانین، تنها عامل پایداری دولت نیست، بلکه به نیروی نظامی اش وابسته است. «سپاهیان مجهز، محکمترین پشتیبان دولتها هستند و بدون آنها نه می توان قوانین مبتنی بر احکام عقل داشت و نه نهادهای مفید». <sup>۲۴</sup> به همین سبب شناختن فن سیاست، بدون شناختن فن جنگ، بی معناست، و مرد سیاسی کسی است که مرد جنگ نیز باشد. به عقیده ماکیاوولی، قدرت سیاسی و قدرت نظامی قدرت یگانه ای را تشکیل می دهند. «پس بر شهریار است که هیچ هدفی در پیش و هیچ اندیشه ای در سر نداشته باشد، مگر جنگ و سامان و نظم آن، و جز درین باب چیزی نخواند». <sup>۲۵</sup> و این سخن به این معنی است که کار سیاست و کار جنگ، دو سوی یک واقعیت اند، و آن واقعیت، همان قدرت دولت است. هر دولتی باید دارای یک استراتژی نظامی باشد، به همان گونه که هر اقدام جنگی، به سبب وجود یک استراتژی

سیاسی تحقق می‌یابد. جنگ، یک پدیدار سیاسی و سیاست صورتی از جنگ است. بنابراین هر بررسی‌ای که درباره شرایط تأسیس یک نهاد سیاسی صورت گیرد، مستلزم تفکر درباره جنگ نیز هست. گفتگو درباره جنگ، تنها از طریق بررسی درباره سیاست امکان‌پذیر است. فن سیاست مقدم بر فن جنگ است.



## فصل اول



«بیرون از واقعیات هر سیاستی بی ارزش است.»  
شارل دوگل

عشق به سیاست

سال ۱۵۱۳ است و ماکیاولی - در خانه‌اش در سان کاجیانو کار نوشتن کتاب شهریار را به پایان رسانده است. او پس از چهارده سال خدمت صادقانه به جمهوری فلورانس در هفتم نوامبر ۱۵۱۲، از کار برکنار شد و خانه‌نشین شد. او خدمتش را در ۱۸ ژوئن ۱۴۹۸ در سن ۲۹ سالگی، به عنوان ریاست دیوان دوم جمهوری فلورانس آغاز کرد. ماکیاولی در سراسر مدت خدمت خود تنها یک هدف داشت: خدمت به جمهوری. او در اجرای این منظور نشان داد که مدیری است زیرک و مردی است شایسته اعتماد. با توجه به شهامت و تیزبینی وی در لحظات دشوار، می‌توان گفت که او نمونه‌ی عالی یک مرد سیاسی است. او در عملیاتی که برای محاصره شهر پیزا صورت گرفت شرکت داشت و برای به انجام رساندن مأموریت‌های سیاسی چهار بار به دربار لوئی دوازدهم پادشاه فرانسه، دو بار به دربار ماکسیمیلیان به آلمان و دو بار به دربار لوکرس بورجا فرستاده شد. در سال ۱۵۰۳ برای شرکت در مراسم بخاک سپردن پاپ پی سوم و انتخاب پاپ جدید، به ژنوا اعزام گشت. و کوتاه سخن این که ماکیاولی به عنوان سیاستمداری باتجربه شناخته شده بود و تا پایان زندگی اداری خویش نسبت به تعهدات خود در برابر جمهوری فلورانس وفادار ماند و به سبب همین وفاداری بود که بازنشستگی و زندان و شکنجه و

تبعید را به جان خرید. ولی سه هفته‌ای که به زندان افتاد و شکنجه‌هایی که تحمل کرد کمتر از طرد وی از دنیای سیاست، به وی آسیب زد. ماکیاولی، در نامه‌ای که در ۱۳ مارس ۱۵۱۳ به فرانچسکو توری می‌نویسد، از شهادت خود در برابر این مصائب سخن می‌گوید و شکنجه را به مسخره می‌گیرد. او چنین می‌نویسد: «من شکنجه را با چنان شهادتی تحمل کردم که باید به خود آفرین بگویم، و به نظر می‌رسد که بیش از آنچه می‌پنداشتم باارزشم». <sup>۲۶</sup> اما او هم، در نامه دیگری که به تاریخ دهم دسامبر همان سال به همین شخص می‌نویسد، از دوری خویش از دنیای سیاست، سخت اظهار دل‌تنگی می‌کند و می‌گوید: «احساس می‌کنم که عمرم به هدر می‌رود. این وضع نمی‌تواند ادامه یابد؛ زیرا باعث خواهد شد که من سرانجام دچار تنگدستی شوم و مورد تنفر قرار گیرم. از این گذشته به شدت علاقمندم که مدیچی‌ها تصمیم گیرند و مرا ولو برای غلطاندن سنگ - به خدمت فراخوانند. پس از آن، اگر من نتوانستم دوباره نظر آنان را جلب کنم، فقط خودم را مسؤل خواهم دانست... و هرکسی باید از جان و دل بخواهد که مردی را با این همه تجربه - تجاری که برای آن کس کمترین هزینه‌ای نداشته است - به خدمت خود گیرد. نسبت به صداقت من نباید کمترین شبهه‌ای وجود داشته باشد. من همواره وفادار بوده‌ام و اکنون نیز برخلاف این شیوه، کاری نخواهم کرد؛ کسی که همیشه در خدمتگزاری وفادار بوده است، در چهل و سه سالگی - که سن من است - نمی‌تواند طبیعت خود را تغییر دهد. از این گذشته، فقر من شاهی است برای اثبات این مدعا». <sup>۲۷</sup>

در این گفته می‌بینیم که ماکیاولی تا چه حد در حسرت باز یافتن

فعالیت‌های سیاسی خود می‌سوزد و امید دارد که مدیچی‌ها نظرشان را نسبت به وی تغییر دهند. ولی او مدت درازی با این امید بسر می‌برد، و برای آنکه روزگار را قابل تحمل سازد، همه اوقات خویش را به خواندن و نوشتن می‌گذراند. در میان کتابهای مورد علاقه وی آثار دانته، پترارک، تیبول و اُوید را می‌توان یافت. او روز را در جنگل‌ها با خواندن این کتابها سپری می‌کند، و شبها، هنگامی که به خانه بازمی‌گردد، جامه فاخر می‌پوشد و خود را برای ملاقات دوستان آماده می‌سازد و یا به بررسی افکار هوشمندان و متفکران بزرگ روزگاران کهن می‌پردازد. او در این باره چنین می‌نویسد: «آنان مرا با گشاده‌رویی می‌پذیرند و من از مائده‌هایی که آنان فراهم آورده‌اند - مائده‌هایی که به ذائقه‌ام خوش می‌آید و من برای بهره‌گرفتن از آنها زاده شده‌ام - برخوردار می‌شوم. در گفتگوی با آنان، و از پرسیدن انگیزه‌ها و اقداماتشان، به هیچ روی احساس شرم نمی‌کنم، و آنان از سر انسان‌دوستی، به من پاسخ می‌گویند. مدت چهار ساعت کمترین کسالتی احساس نمی‌کنم، و همه نگرانی‌هایم را از خاطر می‌برم، نه در اندیشه تنگدستی هستم و نه از مرگ می‌هراسم. و چنانکه دانته می‌گوید، اگر آنچه را درک کرده‌ایم به حافظه نسپاریم، علمی وجود نخواهد داشت. من در گفتگوی با آنان، آنچه را که اساسی یافته‌ام یادداشت کرده و رساله‌ای به نام حکومت‌های شهریاری تدوین نموده‌ام. من در این رساله، به بهترین وجهی که می‌توانسته‌ام درباره مسائلی که در این زمینه مطرح می‌شود (مانند: حاکمیت چیست؟ چند نوع است؟ چگونه می‌توان آن را بدست آورد؟ چگونه می‌توان آن را حفظ کرد؟ و چگونه از دست می‌رود؟) غور کرده‌ام».<sup>۲۸</sup>

این نامه را باید گفتار صادق نویسنده در باب دوران تکوین آثار خود شمرد؛ زیرا فقط چند ماه پس از انشاء آن است که ماکیاولی، آنچه را که در مدت چهارده سال فعالیت در دنیای سیاست آموخته است، به صورت نوشته درمی آورد. اما شتابزدگی وی برای آن که کتاب شهریار را در کوتاهترین مدت بنویسد، در کار انتشار آن مؤثر نیفتاد؛ زیرا این کتاب، در سال ۱۵۳۲ - یعنی پنج سال پس از مرگ ماکیاولی - برای نخستین بار منتشر شد. همچنین، خواهش وی از توری، برای آنکه حیثیت سیاسی او اعاده گردد و دوباره برای خدمت در دستگاه اداری جمهوری فلورانس فراخوانده شود، تا سال ۱۵۱۸ پذیرفته نشد و در همان سال بود که به او اجازه دادند تا به فلورانس بازگردد؛ و تازه یک سال پس از بازگشت وی او را به کاخ مدیچی فراخواندند و کاردینال یولیوس دی مدیچی از او خواست تا در برابر دستمزدی به مبلغ یکصد فلورن در سال، تاریخ فلورانس را بنویسد. ماکیاولی از این فرصت استفاده کرد تا استعداد خویش را در زمینه تاریخ نویسی و تحلیلهای سیاسی نیز نشان دهد. او موفق شد که از این راه، اعتماد خانواده مدیچی را دوباره به آن اندازه جلب کند که پس از برگزیدن یولیوس دی مدیچی به عنوان پاپ کلمان هفتم در سال ۱۵۲۱ و به پایان رساندن نگارش تاریخ فلورانس، او را به ژم فراخوانند. اما هنگامی که ماکیاولی در سال ۱۵۲۵ به ژم رسید، بر اثر پیروزی جدید امپراطور شارلکن و شکست فرانسه در جنگ پاوی، وضعی بحرانی پدید آمد. ماکیاولی در برابر بزرگی و سهمگینی خطر، به پاپ پیشنهاد کرد که شهر فلورنس را مستحکم سازد و سازمانی از چریکهای ملی در ناحیه رومانیا بوجود آورد. پاپ پیشنهاد او را

می‌پذیرد، ولی از فرانچسکوگی چیاردینی حاکم رومانیا نظر می‌خواهد و او برای صرفه‌جویی در هزینه‌ها دربارهٔ این پیشنهاد نظر مخالف می‌دهد. سرانجام پس از یک سال یعنی در چهارم آوریل ۱۵۲۶، پاپ پیشنهاد ماکیاولی را عمل می‌کند ولی دیگر دیر شده است. اشتیاهات استراتژیکی سپاهیان پاپ و سیاستهای نادرست کلمان هفتم باعث می‌شوند که در سپتامبر سال ۱۵۲۶ ژم سقوط کند. پاپ در کاخ سنت آنجلو زندانی شد و ناگزیر اعلام آتش‌بس کرد. در این مدت ماکیاولی، در کنارگی چیاردینی در فکر سازمان دادن دفاع فلورانس بود. در بهار سال ۱۵۲۷، سپاهیان امپراطور خود را برای حمله آماده ساختند. در تاریخ ۱۶ ماه مه ۱۵۲۷ حکومت مدیچی‌ها واژگون شد و رژیم جمهوری از نو استقرار یافت. در آن هنگام ماکیاولی ۵۸ سال داشت و سخت بیمار بود. اما او، با وجود پیری و بیماری، به سبب عشق به سیاست و ارادهٔ خدمت به کشورش، بستر را رها کرد و بخت خویش را برای تصدی مقام دبیری در دستگاه حکومت جدید فلورانس آزمود. ولی شورای ده نفری پیشنهاد وی را نپذیرفت و این ضربهٔ مهلکی بود بر پیکر بیمار ماکیاولی. او دوازده روز پس از این تاریخ، یعنی در ۲۲ ژوئن ۱۵۲۷، در میان اعضای خانواده و دوستانش، در خانه خود در اولترانو مُرد و فردای آن روز، علیرغم مخالفت کشیشان در کلیسای سانتا کروچه به خاک سپرده شد.

با مرگ ماکیاولی یکی از چهره‌های بزرگ تفکر سیاسی جدید از میان رفت. اما در واقع با پایان یافتن حیات این متخصص فن سیاست، فن سیاست آغاز می‌گردد و از عشق وی به سیاست متخصصان جدید فن سیاست زاده می‌شوند.

گرامشی در مورد کتاب *شهریار* چنین می نویسد: «خصیصهٔ اساسی این کتاب آن است که کتابی است زنده».<sup>۲۹</sup> اگر این کتاب را نه فقط به عنوان درسی دربارهٔ واقع‌گرایی سیاسی، بلکه همچنین آن را به منزلهٔ مجموعه‌ای از تجارب سیاسی - تاریخی یک سیاستمدار بزرگ بخوانیم، درستی گفته گرامشی بر ما روشن خواهد شد، و بی‌تردید همین جنبه است که اهمیت سیاسی - تاریخی این کتاب را نشان می‌دهد. ولی کتاب *شهریار*، به عنوان کتابی دربارهٔ طرزکار حکام دغل و ستمکار، و یا بنا بر گفتهٔ فیلسوفی شهیر، به مثابهٔ «دستورالعمل دزدان بزرگ» شهرت یافته است. این شهرت بد به آن سبب نیست که ستمکاران آن را می‌خوانند و سرمشق اعمال خویش قرار می‌دهند\*، بلکه در واقع، نتیجه ستمگری ناشی از جهل است که گریبانگیر همه آثار بزرگ می‌شود، آثاری که از نخستین گامهای فکر و خرد فراتر می‌روند. به این سبب، هرکس زحمت خواندن کتاب *شهریار* را بپذیرد

\* موسولینی نسخه‌ای از این کتاب را که خود بر آن مقدمه‌ای نگاشته بود برای هیتلر فرستاد.

بی شک دربارهٔ داوریهایی که در مورد ماکیاولی و آثار وی می‌کرده است تجدید نظر می‌کند، و از آن پس آن را به مثابهٔ راهنمای ستمگران نخواهد دید، بلکه با پی بردن به ارزش واقعی کتاب، آن را به صورت رسالهٔ کوتاهی دربارهٔ فلسفهٔ سیاسی خواهد نگریست.

کتاب شهریار بیست و شش فصل دارد که همه دربارهٔ مسألهٔ تأسیس قدرت حاکمه و حفظ آن بحث می‌کنند. در این کتاب از هیچ حاکمی مدح گفته نشده است، بلکه نویسنده می‌کوشد تا منشاء و شرائط و حدود دولت و قدرت حاکمه را بررسی نماید؛ به همین سبب، عنوانی را که در اصل برای کتاب خود برگزیده، عبارت است از حکومت‌های شهریاری و نه شهریار منتهای عنوان کتاب، پس از مرگ ماکیاولی و به هنگام انتشار آن تغییر می‌یابد.

اما چرا ماکیاولی عنوان «حکومت‌های شهریاری» را برای کتاب خود برمی‌گزیند؟ علت این است که او می‌کوشد تا انواع مختلف حکومت را تحلیل کند. هنگامی که ماکیاولی نوشتن این کتاب را آغاز می‌نماید، مدتهاست که دربارهٔ مطالب کتاب گفتارها کار می‌کند. اما حوادث روزگار موجب می‌شوند که او کار کتاب اخیر را کنار بگذارد و شتابزده به نوشتن شهریار پردازد. ولی این شتابزدگی باعث نمی‌شود که موضوع بررسی‌های خود را در کتاب گفتارها رها کند و در کتاب شهریار به موضوع دیگری پردازد. در واقع ما در کتاب گفتارها و در کتاب شهریار با یک مسألهٔ روبرو هستیم که از دو دیدگاه مختلف طرح شده است. به عبارت دیگر، ما در این دو کتاب، دو نوع تحقق عملی یک نظریه را می‌یابیم، و این نظریه، همان نظریهٔ دولت است. به این ترتیب، ماکیاولی، نظریهٔ قدرت را در رابطهٔ با اعمال آن از جانب



دولت طرح می‌کند؛ و هر بار که از قدرت سخن می‌گوید، مقصودش اعمال قدرت به وسیله دولت است. ولی به نظر ماکیاولی، قدرت دولت همانند «قدرت سیاسی غیرفردی» ظاهر نمی‌شود. قدرت سیاسی، ذاتی قوه عاقله دولت نیست بلکه از رابطه میان اقتدار شخص سیاستگذار و نهادهای اجتماعی منبعت می‌گردد. بنابراین، در اینجا، مسأله «کلیت دولت» حتی هنگامی که رابطه میان پیکر سیاسی و پیکر اجتماعی، به وسیله اقدامات و اعمال قدرت دولتی تعیین گردد، طرح نمی‌شود. به عقیده ماکیاولی، ساختار دولت، به وسیله فعالیت سیاسی «بنیانگذار - قانونگذار» محدود می‌گردد، و بقای دولت، به اقدامات و اعمال سیاسی وقفه‌ناپذیر حاکم بسته است. به این دلیل، دولت فقط هنگامی مظهر وحدت سیاسی است که ساختار قدرت آن در اعمال حاکمیت رئیس دولت تجلی یابد. از این نظر، فقط می‌توان از قدرت دولت، به منزله «نهاد حاکمیت» که از جانب حکمران بوجود آمده است سخن گفت، و این هنگامی است که استراتژی دولت با استراتژی حکمران یکی باشد. پس وجود دولت را فقط از طریق اقتدار حاکم می‌توان احساس کرد. در چنین وضعی، دولت، به عنوان پشتیبان قدرت سیاسی، تجلی می‌نماید. اما واقعیت جوهری این قدرت سیاسی، بر پایه سلطه بر قلمروی معین استوارست. هر نهاد قدرت سیاسی، نتیجه مستقیم سلطه بر این قلمرو و به منظور اعمال اقتدار نسبت به یک گروه اجتماعی است. در این مورد، قدرت شخصی، به منزله نهاد دولتی عمل می‌کند. و این نهاد دولتی را باید، بنا بر ماهیت قدرتی که منعکس می‌نماید، به مثابه چهارچوب سیاسی شمرد. به عبارت دیگر، دولت قلمروی است که

در آن، قدرت کسانی که بر مردم حکومت می‌کنند اعمال می‌شود. به این ترتیب می‌توان گفت که دولت، یعنی مبدل شدن قدرت به صورت یک نهاد، به منظور حفظ آن. لذا هر قدرتی فقط هنگامی مشروع است که ثبات داشته باشد. و بنابر عقاید سیاسی ماکیاولی، وظیفه دولت آن است که مراقب تعادل اعضای پیکر سیاسی باشد. زیرا، با آنکه قدرت، برای استقرار مشروعیت و تداوم حاکمیت خود، از دستگاه دولت استفاده می‌کند، ولی همواره باید تغییراتی را که ممکن است در قلمرو سیاسی پدید آیند ارزیابی نماید تا بتواند از پدیدارهایی که حیات و بقای دولت را تهدید می‌کنند آگاه شود. به این سبب، دولت، تنها مظهر عالی قدرت نیست بلکه همچنین نهادی است حقوقی که باید مراقب نحوه اجرای قوانین باشد. به نظر ماکیاولی، دولت، پیش از هر چیز، نهادی است حقوقی، یعنی نظامی است قانونی. در این نهاد حقوقی اعمال قدرت سیاسی، به واسطه قوانین انجام می‌گیرد؛ و در نتیجه رابطه نزدیک قدرت با قانون هر اقدام سیاسی به عنوان اقدام قانونی شمرده می‌شود. و از چنین اولویتی که به قانون داده می‌شود، تباین میان قلمرو خصوصی و قلمرو عمومی آشکار می‌گردد. این تباین به ما امکان می‌دهد که نه تنها معنای رابطه میان حقوق و سیاست را که بین دولت و افراد خصوصی وجود دارد، مشخص کنیم، بلکه حدود سازمان دولت را نیز روشن سازیم. در اینجا ما در برابر اصل جدیدی از اصول مربوط به ثبات سیاسی قرار می‌گیریم که شرایط بوجود آمدن آن را باید در واژگونی نظام قدیمی جست؛ زیرا «در شکوفایی نظام دولتی، بذرگسسته شدن وحدت عالم و تقابل میان دنیا و عقبی نهفته است».<sup>۳۰</sup> این تقابل، به

آدمی امکان می‌دهد که خود را منشأ اعمال خویش بداند. پس باید سرشت آدمی را کانون قدرت سیاسی شمرد؛ و همسازی میان جامعه انسانی و قدرت دولت از همین امر نتیجه می‌شود. به عبارت دیگر، جامعه بر پایه حقوق انسانی و نه «حقوق فرا-اجتماعی» بنا می‌گردد. در نتیجه راه یافتن مفهوم «حقوق انسانی» در واقعیت سیاسی، بلافاصله مفهوم «تأسیس دولت» نیز طرح می‌شود. تأسیس یک دولت، یعنی بوجود آوردن شرایط لازم برای اعمال قدرت. و با طرح این مسأله، ما به نقطه آغاز این بررسی بازمی‌گردیم.

ماکیاولی مسأله تأسیس دولت را به دو گونه طرح می‌کند: هم از لحاظ مفهوم «قلمرو شهریاری» و هم از لحاظ «قلمرو جمهوری». او می‌کوشد تا اشکال مختلف اعمال قدرت را روشن سازد و برای هر مسأله‌ای راه‌حلی پیشنهاد کند. ولی در این هر دو مورد، اساس نظریه سیاسی وی بر بدبینی او نسبت به انسانها استوارست. به نظر ماکیاولی، انسانها بالطبع پلیدند و به همین سبب نیاز به نظام سیاسی هماهنگ و باثبات دارند تا بتوانند به صورت اجتماعی زندگی کنند. پس در مسأله وحدت نظام سیاسی، مصلحت افراد مطرح است. با این وصف باید توجه داشت که واقع‌گرایی سیاسی ماکیاولی، از عشق وی به ایتالیا جدا نیست. نظرات سیاسی وی جلوه‌ای است از نگرانی او درباره استقلال و یکپارچگی و وحدت ایتالیا. به همین علت، عقاید سیاسی ماکیاولی از تصورات وی سرچشمه نمی‌گیرند بلکه منشاء آنها واقعیت است. به نظر او الگوی سیاست، منبعث از واقعیت انسانی است. بنابراین، باید گفت که به عقیده ماکیاولی، سرنوشت انسانها در عالم سیاست «محتوم» نیست و در آثار وی هیچ

نشانی از بوجود آمدن «جامعه‌ای آرمانی در آینده» نمی‌توان دید. او معتقدست که منطق فعالیت سیاسی، بنا بر واقعیت تعیین می‌شود و از آن نشأت می‌گیرد. پس می‌توان گفت که ماکیاولی متفکری است که کاملاً با «ناکجاآباد» و «جامعه آرمانی» مخالف است، زیرا: رابطه‌ای که او میان قلمرو سیاست و قلمرو تاریخ بوجود می‌آورد، هر نوع مفهوم «اوتوپیا» را طرد می‌کند. پس، به آن گونه که در تفکر مربوط به جامعه آرمانی می‌بینیم، حصاری برای تاریخ وجود ندارد و به همین سبب دنیای سیاست نیز دنیای محدودی نیست.

از آنچه گفتیم می‌توان نتیجه گرفت که به نظر ماکیاولی، سازمان جامعه فقط یکبار برای همیشه تنظیم نمی‌شود. بنا به عقیده وی، فعالیت سیاسی هم جنبه «حقوق موضوعه» دارد و هم جنبه تاریخی. از این لحاظ، دو کتاب شهریار و گفتارها، کتابهایی که با دیدگاه جامعه آرمانی نوشته شده باشند نیستند و هدف آنها نه بیان سیاست در جامعه آرمانی و نه جستجوی «بهشت گمشده» و جامعه‌ای است که طرح آن از پیش معین شده است. در تفکر ماکیاولی، نقادی از اوتوپیسیم، از طرد کردن فکر بازگشت به جوامع روزگاران قدیم، جدا نیست. آنچه به نظر او اهمیت دارد، جامعه سیاسی‌ای است که او در آن زندگی می‌کند و نه وعده خوشبخت شدن در آینده در «جزیره ناکجاآباد».

به این دلیل است که او می‌کوشد تا از شهریاری مددگیرد که به نظر وی ستمگر نباشد و همانند بنیانگذار - قانونگذار جدیدی شمرده شود و به مدد وی تأسیس دولت واحدی را برای سراسر ایتالیا طرح‌ریزی کند. اما این شهریار جدید چه باید بکند تا ایتالیا را از ستمگری برهاند

و دولتی بوجود آورد که قوانین لازم را تصویب نماید و به آنها احترام بگذارد؟ ماکیاولی در پاسخ به این پرسش می‌گوید که چنین شهرداری باید بتواند هم فنون سیاست و هم فنون جنگ را به کمال به کار برد. پس او، پیش از بدست آوردن حکومت و برای آنکه بتواند حکومت خویش را حفظ کند، باید منشاء قدرت خود را بشناسد و قادر باشد به این پرسش پاسخ گوید که: منشاء حکومت وی بر آن قلمرو معین چیست؟ ماکیاولی می‌گوید که: «مردم و سالاران هر یک که فرصت یابند، شهرداری از آن خویش بنا می‌کنند».<sup>۳۱</sup> به عبارت دیگر، قدرت حکومت بر یکی از دو نیروی مختلف تکیه دارد: یا مردم و یا سالاران. لذا حکمفرما کسی است حائل میان این دو گروه؛ «زیرا سالاران هرگاه ببینند با مردم بر نمی‌آیند، یکی را از میان خود برمی‌کشند و به شهرداری می‌رسانند تا در پناه قدرت او به خواسته‌های خود برسند. مردم نیز هرگاه ببینند که با سالاران بر نمی‌آیند، یکی را از میان خود برمی‌کشند و به شهرداری می‌رسانند تا در سایه او بیاسایند».<sup>۳۲</sup> در هیچ‌یک از این دو مورد، شهریار به عنوان فرد خصوصی کار نمی‌کند بلکه به منزله دولتمرد عمل می‌نماید، زیرا به عنوان واسطه بین گروه‌های اجتماعی، از منافع دولت دفاع می‌کند. اما برای تأسیس دولت در سرزمینی معین، کدام یک از این دو نیرو ضروری‌تر است: پول و ثروت سالاران؟ یا حسن قبول مردم؟ به نظر ماکیاولی: «مسئلاً مردم! زیرا خواسته‌های مردم نجیبانه‌تر است از سالاران...».<sup>۳۳</sup> شهریار به دوستی و اعتماد مردم نیاز دارد تا بتواند با خطرات و دشمنی‌ها مقابله نماید، در صورتی که با تکیه به سالاران نه تنها فقط آنان او را در برابر دشواریها تنها می‌گذارند، بلکه غیرممکن است که دوستی مردم

را بدست آورد. پس «دوستی مردم برای شهریار ضرور است، وگرنه در روزگار ناسازگار پناهی نخواهد داشت».<sup>۳۴</sup> اما شهریار برای جلب دوستی مردم باید آزادمنشی پیشه نماید و به این صفت شهره شود، بی آنکه در این راه افراط کند و به این سبب مورد کینه و تنفر قرار نگیرد. برای به دست آوردن چنین شهرتی کافی است که او به مردم احترام بگذارد، زیرا «مردم جز این چیزی نمی خواهند که زور نشنوند».<sup>۳۵</sup> لذا شهریار باید از حرص و شره و از غارت اموال مردمان و همچنین از سنگین کردن بار مالیات آنان بپرهیزد. او «می باید چنین روشی در پیش گیرد که شهروندانش همیشه و در همه حال به او و دولتش پشتگرم باشند و آنگاه همواره به او وفادار خواهند بود».<sup>۳۶</sup> با جلب اعتماد مردم است که شهریار خواهد توانست در برابر حملات بایستد. به همین دلیل، ماکیاولی، درباره نقش مردم در زمان جنگ اصرار می ورزد. به گفته او شهریار باید اتباع خود را دوست بدارد تا بتواند از کمک گرفتن از جنگاواران مزدور صرف نظر کند، زیرا اینان جز بدی و ضرر چیزی به بار نخواهند آورد. به همین علت «اگر کسی کار دفاع از کشور خویش را به مزدوران سپارد، هرگز ایمن و آسوده خاطر نتواند بود، چرا که آنان از هم گسیخته و قدرت طلب و بی بندوبار و پیمان شکنند، و با دوستان دلبرند و در برابر دشمنان زیون ...»<sup>۳۷</sup> ماکیاولی، شهریار را پیشنهاد می کند که به تشکیل چریکهای ملی پردازد و عنان اختیار خود را به دست سپاهیان مزدور و متحدان آنان نسپارد. به این ترتیب، شهریار، تا هنگامی که مردم از او متنفر نشده اند، می تواند به آنان متکی باشد و ثبات دولت را نگه دارد. اما اگر شهریار به مردم احترام گذارد آنان نیز باید او را محترم شمرند.

احترام احساسی است که منشاء آن یا محبت است و یا ترس؛ «اما از آنجا که داشتن این هردو حال با هم دشوار است، اگر قرار باشد که یکی از آن دو را برگزینیم، باید گفت همان به که بیش بترسند تا دوست بدارند».<sup>۳۸</sup> اما باید دید که ماکیاولی، پس از آنکه از شهريار می خواهد که قلوب مردم را جلب کند، چرا از وی می خواهد که ترس از خویش را نیز بوجود آورد؟ در واقع، نکته ای را که ماکیاولی بر آن تأکید می نماید این است که شهريار نباید مورد تنفر اتباعش قرار گیرد. پس، هنگامی که او هنوز مورد کینه و تنفر مردم واقع نشده، وسیله ای را که برای ایجاد حس احترام آنان نسبت به خود بکار می برد اهمیت چندانی ندارد. «پس شهريار خردمند می باید بر آنچه در اختیار اوست تکیه زند نه بر آنچه در اختیار دیگران است، و چنانکه گفتیم، تنها می باید از نفرت انگیختن بپرهیزد».<sup>۳۹</sup> از این گذشته، شهريار برای ایجاد هیبت خود در دل مردم، باید بداند که چگونه می تواند هم از زور و هم از قانون استفاده کند. زیرا، در آنجا که نیروی قانون بکار نیاید، قانون زور حکومت خواهد کرد. بنابراین، قدرت شهريار مخلوطی است از زور و قانون؛ و از این دیدگاه می توان او را موجودی شمرد نیمه انسان و نیمه حیوان. نیمی انسان است زیرا در چهارچوب قانون عمل می کند و نیمی حیوان، زیرا از دایره قانون فراتر می رود و پای در عالم زورگویی می گذارد. به نظر ماکیاولی، شهريار باید در میان حیوانات هم از شیر و هم از روباه تقلید کند. «زیرا شیر از دامها نمی تواند گریخت و روباه از چنگال گرگان. از اینرو، روباه می باید بود و دامها را شناخت و شیر می باید بود و گرگها را رماند».<sup>۴۰</sup> حیلہ گری روباه و زور شیر، با هم، باعث می شوند که شهريار از هر حیث

نیرومند باشد. آنچه را که در اینجا باید از گفتهٔ ماکیاولی درک کرد این است که شه‌ریار نقش حیوان را بازی می‌کند بی‌آنکه حیوان باشد. و آنچه اهمیت دارد تصویری است که قدرت در ذهن دیگران بوجود می‌آورد. به عبارت دیگر، منطق ظاهرست که پایه و مبنای داوری دیگران قرار می‌گیرد. بنا به گفتهٔ مرلوپونتی: «شرط اساسی سیاست این است که در ظاهر تجلی یابد.»<sup>۴۱</sup> بنابراین جوهر و ماهیت سیاست این است که نمود ظاهری داشته باشد. زیرا آنچه برای قدرت مهم می‌باشد این است که همیشه حتی در صورت ضعیف بودن، نیرومند جلوه کند. به این دلیل که: «مردم، بر روی هم، بیشتر بر اساس آنچه چشمشان از زور می‌بیند داوری می‌کنند تا آنچه از نزدیک لمس تواند کرد، و همه شما را از دور توانند دید اما کمتر کسی شما را از نزدیک لمس تواند کرد.»<sup>۴۲</sup>

به عقیده ماکیاولی، سیاست، بیشتر به قمار می‌ماند که هریک از بازی کنندگان می‌کوشد تا بر دیگری پیروز شود، پول بیشتری به دست آورد، و از هر فرصتی برای کمتر کردن شانس بُرد طرف مقابل استفاده کند. همچنین به نظر وی، سیاست فعالیتی است که فقط انسانها آن را انجام می‌دهند. سیاست، فعالیتی است در حد روح انسان. با این وصف، سیاست را نمی‌توان همچون فعالیتی «کمال یافته» شمرد، زیرا انسانها کامل نیستند. پس مسأله «دولت کمال یافته» قابل طرح نیست. فایده سیاست، ایجاد و حفظ وحدت و یکپارچگی نظامی سیاسی است. به عقیدهٔ ماکیاولی، دولت، یکی از عوامل تشکیل دهندهٔ جامعه است، و هدف اصلی و اولیهٔ نویسندهٔ کتاب شه‌ریار این است که ماهیت کلی دولت را مشخص سازد؛ و او



کمتر در پی یافتن «بهترین دولت» است. به دیگر سخن، انگیزه ماکیاولی، هنگامی که مسأله ماهیت دولت را طرح می‌کند، مسائل اخلاقی نیست. پس می‌توان با آلبرت توموراویا هم‌صدا شد و گفت که: «ماکیاولی، سیاست را از اخلاق مسیحی جدا می‌کند».<sup>۴۳</sup> او با محدود ساختن میدان امور قدسی می‌کوشد تا در چهارچوب اجتماع تا آنجا که ممکن است «واقعیت امور سیاسی» را روشن سازد. او، نقش اجتماعی دین را نیز از همین دیدگاه بررسی می‌کند. ماکیاولی بر خلاف پیروان عقاید سیاسی سنت آگوستن که مذهب را هدف و غایت همه فعالیت‌های سیاسی می‌شمارد - عقیده داشت که سیاست باید هدف و غایت فعالیت‌های مذهبی باشد. او یکی از نخستین متفکران سیاسی دوران تجدد است که درباره مذهب به مثابه وسیله‌ای برای دست یافتن به هدف سیاسی سخن می‌گوید، و «در میان متفکران دوران رنسانس ایتالیا ماکیاولی بیش از همه از کتاب انجیل به دور است، کمتر از دانته ایمان را با سیاست می‌آمیزد و بیشتر از همه به اخلاق مسیحی بی‌اعتناست. زیرا به نظر وی، اخلاق مسیحی موجب شده است که هم‌عصرانش بلندهمت نگردند».<sup>۴۴</sup> هدف ماکیاولی این است که روابط میان انسان و مذهب را به آن گونه که در زمان وی وجود داشت تغییر دهد. به عقیده وی، مذهب باید در ایجاد جامعه‌ای خوشبخت، به انسان کمک کند. هرچند که او معتقد بود که موضوع حقیقی سیاست، انسان است. با این وصف، ماکیاولی درباره نقش مهمی که مذهب در فرایند بنیانگذاری قدرت دارد، اصرار می‌ورزد؛ ولی در کتاب *گفتارهاست* که او در این باره بحث می‌کند و چنین می‌گوید: «در میان افرادی که درباره آنان سخن

به مدح گفته می شود، هیچ کس را مشهورتر از بنیانگذاران مذاهب نمی توان یافت»<sup>۴۵</sup>؛ و کمی دورتر می افزاید: «وظیفه پادشاهان و رؤسای جمهوری است که به بنیانهای مذهبی احترام بگذارند».<sup>۴۶</sup> پس به نظر ماکیاولی، مذهب، یکی از عوامل یکپارچگی جامعه و ثبات دولت است. مذهب، به سیستم اجتماعی نظم می دهد. به همین دلیل، تا زمانی که ایمان به خداوند تعیین کننده منطق فعالیت مشترک انسانهاست، در فن سیاست نباید به مذهب بهای کم داده شود.

اما ممکن است این پرسش طرح شود که ماکیاولی تا چه اندازه مذهبی است؟ در پاسخ به این پرسش، بی تردید می توان گفت که او فردی است با ایمان، و به نظری مذهب، در قوام اجتماعات نقش اساسی دارد و دارای ارزش مدنی است. پس می بینیم که ماکیاولی به نقش اجتماعی مذهب توجه خاصی دارد و چنانکه گفتیم آن را عامل یکپارچگی نظم سیاسی می داند. او در کتاب گفتارها چنین می نویسد: «هر دولتی که در آن ترس از خداوند وجود نداشته باشد محکوم به فناست...»<sup>۴۷</sup>.

اگر مردم جامعه ای از خداوند نترسند حتماً باید که از شهریار بهراسند. اما بی تردید، ترس از شهریار به اندازه ترس از خدا، کارا و مؤثر نیست. محسوس و قابل رؤیت بودن قدرت شهریار مردم را می ترساند. پس اگر ماکیاولی در کتابهایش در مورد نقش اجتماعی مذهب اصرار می ورزد، به این دلیل است که او مذهب را به عنوان عامل قوام بخشیدن و حفظ قدرت می داند. در نظام فکری ماکیاولی، ما با مفهوم دیگری روبرو می شویم که

همان بخت و اقبال (Fortuna) است. او این مفهوم را نخستین بار در نامه‌ای که در تاریخ ۳۰ سپتامبر ۱۴۹۹ به رئیس دیوان لوککا می‌نویسد بکار می‌برد و چنین می‌نویسد: «من، تنها به خاطر منزله ساختن مدینه خودمان از لوث افترا - مدینه‌ای که شما آنرا ملوث می‌کنید - تصمیم نگرفته‌ام که به شما نامه بنویسم، بلکه بیشتر به این دلیل است که از راه شفقت به شما اخطار کنم که از این پس عاقل باشید. من فکر می‌کنم وظیفه دارم که به شما اخطار کنم، زیرا بخت و اقبال ما هر دو، یکی است.»<sup>۴۸</sup>

دومین باری که ماکیاولی این مفهوم و همچنین مفهوم «لیاقت» را به کار می‌برد، در قطعه دوم منظومه‌ای است که آن را به نام دهه‌ها (Decennales) می‌خواند. او این اثر را در سال ۱۵۰۴ آغاز می‌کند و در قطعه دوم آن که در سال ۱۵۰۹ سروده شده است چنین می‌گوید: «او در مایه گذاردن شرف خویش سختگیر و در بذل طلاهای خویش گشاده دست بود، و در سراسر زندگی خود به اندازه‌ای لیاقت و فضیلت نشان داد که زبان من از مدح آن ناتوان است. با این همه او اکنون مطرود و مورد تنفر است، در خانه خود منزوی و تنگدست و سالخورده و نابیناست، و بخت و اقبال، تا به این اندازه به این نیکمرد پشت کرده است.»<sup>۴۶</sup>

در کتاب شهریار با معنای حقیقی این دو مفهوم یعنی لیاقت و اقبال بیشتر آشنا می‌شویم. ماکیاولی این دو مفهوم را در این کتاب به هنگام بحث درباره تصرف سرزمینهای جدید بکار می‌برد. او می‌گوید که قلمرو حکومت پادشاهان را می‌توان به سه گروه تقسیم کرد: نخست سرزمینهایی که به ارث به آنان رسیده است و هر یک از آنان می‌تواند

به آسانی آنها را اداره کند، «در چنان پادشاهيها اگر سنتهاي نياکان محترم داشته شود و گره‌ها به سر انگشت كارداني گشوده شود، نگاهداشت پادشاهي براي شهرياري كه از خرد بهره‌ور باشد چندان دشوار نيست، مگر آنكه نيروي زورآور نابهنگام وي را از تخت فروكشد، و اگر پادشاهي اينگونه نيز تاج و تخت را از دست دهد، هر گاه كه بر ريبانده تاج و تخت وي گزند رسد، باز آن را فراچنگ تواند آورد». ۵۰ سپس «سرزمينهاي تركيبي» كه حفظ و نگهداري آنها دشوارست ولي «براي نگاهداشت آنها سه راه در كار است: نخست، ويران كردنشان؛ دوم، قرار دادن پايتخت در آنجا و زيستن پادشاه در آن؛ و سوم، آزاد گذاشتنشان براي زيستن با قوانين خود و گرفتن خراج از ايشان و نهادن گروهی بر سر كار كه رابطه دوستانه را نگاه دارند». ۵۱ و سرانجام، گروه سوم، كه ماكياولي آنها را «سرزمينهاي جديد» مي خواند و منظور وي سرزمينهايي است كه به زور اسلحه يا يا نشان دادن لياقت و يا به ياري بخت و اقبال بدست آمده‌اند. او در اينجا از دو نفر به عنوان دو مثال ياد مي كند: فرانچسكو اسفورتسا و چزاره بورجا. اين هر دو توانستند به دليل داشتن لياقت بسيار به زور اسلحه، به مقام شهرياري دست يابند. ماكياولي از دو نفر ديگر نيز نام مي برد كه به عكس دو فرد پيشين عمل كرده‌اند، از آگاتوكلس و اليورتودي فرمو كه هر دو با خشونت و بي رحمي و خيانت، بي آنكه لياقت نشان دهند و بدون ياري بخت و اقبال به حكومت رسيده‌اند.

اما به عقیده ماكياولي، معماران حقيقي قدرت، بنيانگزاران - قانونگزاراني هستند كه قدرت خود را تنها بر پايه لياقت خود استوار مي سازند و نه با تكيه به بخت و اقبال و يا بر اثر خيانت و پليدي. بنا به

گفته وی، در میان این گونه قدرتمندان می توان از موسی، کوروش، رمولوس و تستوس نام برد. این مردان، به علت برخورداری از کیاست سیاسی و لیاقت نظامی، توانسته اند قدرت خود را بنیان گذارند و آن را حفظ کنند. آنان موفق شده اند که علیرغم نیروی بخت و اقبال، با استفاده از سلاحهای خود و بی آنکه از سپاهیان مزدور کمک گیرند، به قدرت رسند. نیروی اسلحه فقط به سبب وجود لیاقت سیاسی این افراد توانست مؤثر افتد. به نظر ماکیاولی زادگاه و موضع سقوط هر قدرت را باید در کشاکش میان لیاقت و اقبال جست؛ و کتاب *شهریار* طلوع و غروب قدرتهای پادشاهی را به ما می نمایاند. ماکیاولی بر اساس تجربه جمهوری ژنوا، نحوه پدید آمدن و از میان رفتن حکومتهای جمهوری را نیز در کتاب *گفتارها* بیان می کند.

در گذشته گفتیم که کتاب *شهریار* از کتاب *گفتارها* زاده شده است، و اکنون می کوشیم تا نشان دهیم که کتاب *گفتارها* نیز از کتاب *شهریار* مایه می گیرد. منطق قدرت شرایط و امکانات چگونگی سیاست جمهوری را مشخص می نماید.

## فصل سوم:

«با مطالعه گفتارها می‌توان شاهد تولد فلسفه  
مدرن بود.»  
لئو اشتراوس

گفتارها یا ابداع جمهوری

هر که بخواهد با روشی منظم و جدی، آثار سیاسی ماکیاولی را بررسی کند، ناگزیر است که کتاب **گفتارها** را بخواند. با این وصف، و با وجود مسلّم بودن اهمیت این اثر، شهرت کتاب **گفتارها** نتوانسته است با شهرت جهانی کتاب **شهریار** برابری کند. به این سبب کتاب **گفتارها** کمتر مورد بررسی قرار گرفته است؛ و هر کجا که نام ماکیاولی به میان آید، کتاب **شهریار** به خاطر می آید، به همان گونه که وقتی نام هابس و روسورا می بریم نام مهمترین کتابهای این دو، یعنی **لویاتان** و **قرارداد اجتماعی** را به یاد می آوریم. اما به همان گونه که فقط با خواندن این دو کتاب نمی توان درباره کل آراء و عقاید هابس و روسو اظهار نظر کرد، تنها با خواندن کتاب **شهریار** نیز نمی توان مدعی شناختن عقاید و نظریات ماکیاولی شد. بنابراین، بررسی کتاب **گفتارها** ضروری به نظر می رسد، ولو اینکه با بررسی این کتاب نتوانیم به نتیجه گیریهای فوری درباره فن توفیق در سیاست دست یابیم. به ضرورت بررسی این کتاب هنگامی بیشتر پی می بریم که به خاطر آوریم ماکیاولی کتاب **شهریار** را با شتابزدگی نوشته است. در صورتی که کتاب **گفتارها** در چنین شرایطی نوشته نشده است و ماکیاولی آن را، پس از سه سال کار منظم و جدی نوشته و کوشیده است تا در این

کتاب به پرسشهایی که در کتاب شهریار طرح کرده بود پاسخ دهد. به این دلیل می‌توان گفت که این دو کتاب، با اینکه هر یک نوشته‌ای است مستقل، مکمل یکدیگرند. با این وصف باید یادآوری کرد که علیرغم ظواهر، کتاب گفتارها در مرکز تعلیمات سیاسی ماکیاولی قرار دارد، زیرا چنانکه گفتیم، کتاب شهریار از مسائل طرح شده در کتاب گفتارها زاده شده است. به عبارت دیگر «کتاب شهریار در مرتبه‌ای پایین‌تر از کتاب گفتارهاست».<sup>۵۲</sup> با این همه، خواننده، از همان چند صفحه آغاز کتاب به تفاوت میان این دو اثر پی می‌برد؛ به ویژه که ماکیاولی خود در پیشگفتاری که درباره اهداء کتاب نوشته است، این احساس خواننده را تأیید می‌کند. آنچه در این پیشگفتار موجب شگفتی می‌شود لحنی است که ماکیاولی در مورد علل نوشتن این کتاب به کار می‌برد. می‌دانیم که او کتاب شهریار را به خاطر شهریاران می‌نویسد. ولی مخاطبان ماکیاولی در کتاب گفتارها شهریاران نیستند، بلکه «افرادی هستند که به سبب داشتن لیاقت و صفات نیک، حق دارند که شهریار باشند».<sup>۵۳</sup> در صورتیکه اینان از هیچ قدرتی برخوردار نیستند و با وجود این، ماکیاولی آنان را با شهریاران برابر می‌داند. پس بینیم اینان کیستند؟ اینان دو فرد شریف اهل فلورانس هستند که یکی چازیمو روچلایی و دیگری زانوبی بوئون دلمونتی نام دارد.

اینان، دوستان ماکیاولی اند که شبها در باغ اوریچلاری با وی گفتگو و مباحثه دارند، و در پی همین مجالس، و بنا بر خواهش دوستان است که ماکیاولی تصمیم می‌گیرد تا همه تجارب گذشته و عقاید و آراء خود را درباره امور جهان، در اثری تدوین کند و آنها را در دسترس نسلهای آینده بگذارد. اما در میان امور جهان، اموری را می‌توان یافت



که مستقیماً به دنیای کهن تعلق دارند و اموری که با دنیای جدید مرتبط‌اند. کتاب *گفتارها*، در عین حال، دارای دو محتواست. از جانبی محتوی مطالبی است مربوط به امور دنیای جدید که به سنجیدن امور دنیای کهن می‌پردازد، و از جانب دیگر محتوی مطالبی مربوط به امور دنیای قدیم، که برای ارزیابی امور دنیای جدید، به عنوان الگو به کار می‌رود. به این ترتیب باید گفت که ما در عین حال، شاهد تحقق یافتن بینشی هستیم که هم می‌خواهد پیوند امور دنیای جدید را از امور دنیای قدیم بگسلد و هم تداوم آنها را دریابد.

ماکیاولی، با توجه به تفسیرهایی که از ده بخش اول کتاب *تاریخ رُم* نوشته تیتوس لیویوس به عمل آمده است، پیکر سیاسی رُم را تشریح می‌کند و از جهات مختلف آن را با اوضاع سیاسی زمان خود مقایسه می‌نماید. اما «کوشش وی تنها به تفسیر کتاب تیتوس لیویوس محدود نمی‌شود، زیرا او وظیفه مهمتری را به عهده دارد... در واقع، ماکیاولی، دولت را مورد سؤال قرار می‌دهد، در حالی که تیتوس لیویوس تنها یک مورخ است.»<sup>۵۴</sup> او در سراسر ۱۴۲ فصل کتاب *گفتارها* مسأله تأسیس جمهوری و پاسداری از آن را، در رابطه با سازمان دادن پیشرفت و نحوه حکومت کردن در این رژیم طرح می‌کند. بنابراین، کتاب به سه بخش تقسیم شده است که هر یک به بحث درباره موضوعی خاص می‌پردازد. در نخستین بخش، مسأله ماهیت حکومت رُم و مکانیسم عملکرد نهادهای آن مطرح می‌شود. بخش دوم به بحث درباره امور نظامی در جمهوری رُم اختصاص یافته است. و در سومین بخش، نقش افرادی که با تکیه به نیروی لیاقت و کاردانی خود، مراقب تعادل و ترقی جمهوری رُم بوده‌اند نشان داده

می‌شود. به این ترتیب، و چنانکه ماکیاولی در فصل نهم نخستین بخش کتاب می‌گوید، کوشش وی برای تفسیر تاریخ جمهوری رُم، با توجه به مطالب مربوط به نخستین دهه‌ای که تیتوس لیویوس مورد بحث قرار می‌دهد، به بررسی سه موضوع محدود می‌گردد که عبارتند از: قوانین مذهبی، قوانین و قواعد مربوط به جنگ، و گفتگو درباره شخصیت بنیانگزاران - قانونگزاران جمهوری رُم. ولی در حقیقت، این موضوعات را می‌توان در یک پرسش خلاصه کرد، که کتاب *گفتارها* می‌کوشد تا به آن پاسخ دهد. پرسش این است: بهترین جامعه ممکن کدام است؟ به عبارت دیگر، هدف کتاب *گفتارها* تنها این نیست که ما را با ساختار نهادهای جوامع کهن آشنا سازد، بلکه همچنین ماکیاولی تلاش می‌کند (و نو بودن افکار وی در همین جاست) تا از نتایج حاصله از شکست و توفیق این نهادها درسه‌های ارزنده گیرد و از آنها، برای بنیان نهادن سیاستی نوین که بتواند وحدت و آزادی و نیرومندی ایتالیا را تأمین کند، استفاده نماید. پس بررسی امور دنیای قدیم، به ماکیاولی فرصت می‌دهد تا تجارب خود را در مورد امور دنیای نوین محک بزند. بنابراین، او با آنکه کتاب را با بررسی آثار نویسندگان قدیم آغاز می‌کند و سپس به بررسی آثار نویسندگان جدید می‌پردازد، سیاست نوین را مقدم بر سیاست قدیم می‌نهد. اما از بیان این نکته نیز نباید غافل ماند که ماکیاولی، زبان یونانی نمی‌دانست و به این سبب نمی‌توانست دموکراسی یونان قدیم را به آن گونه که شاید و باید بشناسد. بنابراین، با اینکه او ترجمه لاتینی بعضی از متون یونانی را خوانده، اما الگوی سیاسی وی همان تجربه جمهوری رُم قدیم است. اما آنچه در جمهوری رُم قدیم توجه ماکیاولی را به خود جلب

می‌کند، قدرت اجرای قوانین، انضباط نظامی، خردمندی قانونگذاران و شهامت مردم است. به عقیده وی «هر شهری که به صورت رُم سازمان یابد و پیش رود، هر شهری که مردمش هر روز بتوانند، خواه در مجامع عمومی و خواه در خلوت، لیاقت سیاسی و شهامت خود را تعالی دهند و بر نیروی بخت و تصادف سلطه یابند، همواره و در هر شرائطی موفق خواهد شد که همانند رُم، نیروی روحی و معنوی خود را حفظ کند».<sup>۵۵</sup> ماکیاولی قانونگذاران عصر جدید را به توجه به آثار سیاسی رُم قدیم دعوت می‌کند تا بهتر بتوانند اصول دولت جدید را دریابند. ولی پیشنهاد وی، بیشتر جنبه ترغیب قانونگذاران را به بررسی اصول سیاسی رایج در جمهوری رُم قدیم را دارد و الاً او اساساً با تقلید ساده و محض موافق نیست. ماکیاولی تنها با تقلید از یک امر موافق است و آن لیاقت سیاسی است که در روزگاران قدیم رایج بوده است. از این گذشته، چنانکه پیشتر گفتیم، او اصول اخلاق مسیحی را مورد سؤال قرار می‌دهد و آن را آشکارا محکوم می‌نماید.<sup>۵۶</sup> در همان زمان که لوتر در فکر تغییر آیین‌ها و رسوم کلیسایی است، او نیز می‌کوشد تا با انتقاد از قدرت دستگاه پاپ، اصول اصلاحی نوی برای دست یافتن به خودمختاری سیاسی پیشنهاد کند. کوششهای ماکیاولی در مورد تمیز میان امور سیاسی و امور مذهبی، موجب شد که او به داشتن عقاید «مخالف اخلاق» شهرت یابد. این اتهام نیز به شهرتی که او بر اثر نوشتن کتاب شهریار یافته، همانند «سیاستمداری خشک و حسابگر» شناخته شده بود، افزود. ولی باید دانست که علت انتقاد ماکیاولی از اخلاق مسیحی این است که به نظر وی این اخلاق موجب می‌شود که افراد به مسؤلیتهای

اجتماعی خود بی‌اعتنا گردند، و الاً او اصولاً با اخلاقیات مخالف نیست. اخلاقی را که او به عنوان معیار قرار می‌دهد، ماهیت مدنی دارد و اصول سیاسی‌ای را می‌پذیرد که شهروندان هر مدینه باید رعایت کنند. به این ترتیب، اخلاق مورد قبول ماکیاولی، بیشتر به مجموعه قوانینی شباهت دارد که ساختار روابط میان شهروندان یک جامعه سیاسی را مشخص می‌سازند. پس انتقاد وی از اخلاق مسیحی «کوششی است برای اینکه مفهوم بشردوستی را جانشین مفهوم کناره‌جویی نماید».<sup>۵۷</sup> زیرا، به عقیده وی، علت ترقی و تعالی و رفعت دولتها در کناره‌جویی افراد آن نیست بلکه به نیروی آفرینندگی آنان بسته است. سیاستمدار نمی‌تواند با کناره‌گیری از زندگی سیاسی، به تأسیس دولت و ایجاد قوانین توفیق یابد. غیرممکن است که با مطرود شمردن امور انسانها، به سیاست پرداخت. بنابراین، سیاست، کار مردم است و نه کار خدایان. و دلیل اینکه ماکیاولی مذهب را به عنوان عاملی برای سیاست می‌شمارد نیز همین است. پس، به نظر وی، مذهب می‌تواند موجب تحکیم قدرت دولت شود، زیرا «دل بستن به اجرای آیینها، مطمئن‌ترین ضامن تعالی جمهوریهاست».<sup>۵۸</sup> به همین علت، ماکیاولی به فرمانگزاران پادشاهیها و جمهوریها هشدار می‌دهد که برای بقای خود به امور مذهبی بی‌اعتنا نباشند. او می‌گوید «پس وظیفه شهریان و رؤسای جمهوری است که از بنیانهای مذهبی پاسداری کنند، زیرا کوشش در راه مذهبی کردن مردم چندان دشوار نیست، و این امر سبب خواهد شد که آنان نیک و متحد بمانند».<sup>۵۹</sup> ماکیاولی با گفتن چنین سخنی انسان‌دوستی انجیلی افرادی چون اراسموس را مورد سؤال قرار می‌دهد. می‌دانیم که این

فیلسوف عقیده داشت که برای اداره امور سیاسی هیئتی مرکب از سیاستمداران مسیحی تشکیل شود؛ در حالی که به نظر ماکیاولی، نظم سیاسی جنبه مذهبی ندارد و با وجود اینکه او مذهب را به منزله نهادی مفید و مؤثر می‌شمارد، قدرتی که از آن سخن می‌گوید قدرت مذهبی نیست. پایه و اساس این قدرت، کاردانی و کیاست قانونگذاران است «که باید بیشتر به مصالح عمومی وطن خویش خدمت کنند تا به خاطر منافع خود و وراثشان».<sup>۶۰</sup> و هرکس که کشور خود را دوست بدارد و خدمت به مصالح عمومی را وجهه همت خود سازد طبیعتاً به کسب افتخار و اعتبار خود نیز می‌اندیشد. و تردیدی نیست که هیچ فعالیت سیاسی، با اجرای اخلاقیاتی که فرد را به کناره‌جویی و اعتزال دعوت کند، صورت نمی‌گیرد. از این گذشته، ماکیاولی تجربه مذهبی رُم قدیم را در تقابل با اخلاق مسیحی می‌نهد و آنچه در این تجربه نظری را جلب می‌کند نقش مدنی آن است. به نظر ماکیاولی، سازمان مدینه رُم از دیدگاه مذهب رایج در آن، تجربه جالبی است و «تفکر مذهبی رومی را می‌توان به عنوان عاملی برای شناخت انسانها دانست».<sup>۶۱</sup> به دیگر سخن در جمهوری رُم قدیم باید مذهب را بیشتر به مثابه عامل یکپارچه کردن جامعه شمرد و نه مانند عاملی که زندگی این جهان را از زندگی آن جهان جدا می‌سازد. در جمهوری رُم آیین دولت از اعتبار خاصی برخوردار است زیرا مذهب به آن مشروعیت می‌بخشد. در جمهوری رُم، اجرای وظائف مدنی از جانب شهروندان اهمیت بسیار دارد؛ و «خداوندان رُم فقط در اعمال دینی که در بُعد زمانی انسانها انجام می‌گیرد حضور دارند...»<sup>۶۲</sup> بنابراین، زمان سیاسی به زمان سایر امور تعیین می‌بخشد. در آن

جمهوری، امور مذهبی به وسیله اخلاق مدنی و برای تحقق و اجرای احکام آن، تجلی می‌یابند.

اما هر آن کس که از اخلاق مدینه سخن بگوید، به تبع آن از فعالیت‌های مدنی مردم آن مدینه نیز سخن می‌گوید. لذا ماکیاولی نیز در کتاب *گفتارها* به بررسی فوائد شرکت سیاسی شهروندان رُم در زندگی مدینه می‌پردازد و توجه همعصران خود را به اهمیتی که مشارکت مردم در حفظ جمهوری دارد جلب می‌کند. او می‌گوید «هر جمهوری که نخواهد در برابر مردم تن به ناسپاسی دهد، باید رفتار جمهوری رُم را پیشه سازد؛ و هر شهروندی که بخواهد از گزند سیاست در امان باشد، باید رفتار رُمیان را تقلید کند».<sup>۶۳</sup> ماکیاولی در کتاب *گفتارها*، بار دیگر (به همان گونه که در کتاب *شهریار* عمل کرده است) درباره نقش مهم مردم در معماری قدرت اصرار می‌ورزد. بخاطر داریم که او در کتاب *شهریار* مرتباً این موضوع را تکرار می‌کند که هر دولت باید احترام و علاقه مردم را جلب نماید تا بتواند پایدار بماند. در کتاب *گفتارها* افکار و آراء ماکیاولی را درباره مردم و فعالیت‌هایشان در برابر دولت، بازمی‌یابیم. ولی او در این کتاب، مردم را به صورت شهروندان رُمی می‌نگرد، یعنی «مردمی که به مصالح عمومی و افتخارات وطن علاقه دارند». اینان مردمی هستند که به نظر ماکیاولی حکومت جمهوری را بر حکومت سلطنتی ترجیح می‌دهند. به همین دلیل او مردم را با شهریاران مقایسه می‌کند و می‌گوید «اگر کارهای شوم آور و افتخارانگیز شهریاران و مردم را باهم مقایسه کنم خواهیم دید که مردم از آنان بسی برترند. تنها اگر شهریاران به علت وضع قوانین، تأسیس دولت، و ایجاد شکل جدیدی از حکومت،

خود را برتر می‌شمارند، مردم از آنان بسیار برترند، زیرا نظم مستقر را حفظ می‌کنند و به افتخارات قانونگذاران خود نیز می‌افزایند».

این جملات ممکن است در نظر خوانندگان کتاب شهریار شگفت‌آور آیند، زیرا آنان ماکیاولی را به منزله فردی طرفدار بی‌چون و چرای سلطنت می‌انگارند. در حالی که هیچ تصویری نادرستتر از این نیست که بپنداریم ماکیاولی در این دو کتاب دو گونه سخن می‌گوید. او همواره - حتی هنگامی که حکومت مردم را جایگزین حکومت شهریاری می‌سازد - به افکار خود وفادار می‌ماند. در کتاب گفتارها، شخصیت تأسیس‌کننده دولت، در مرکز توجه ماکیاولی قرار نمی‌گیرد بلکه به شخصیت فعالیت‌کنندگان و کسانی که در شکل‌گیری و تحقق سیاست نقش مستقیم دارند، توجه می‌نماید. به عبارت دیگر، او در کتاب گفتارها به رابطه میان شهریار و مردم و یا بنیانگذار و فاعل سیاسی و یا رابطه میان دولت و شهروندان، آن هم بیشتر از دیدگاه شهروندان و نه دولت می‌اندیشد. در صورتی که در کتاب شهریار، این رابطه از دیدگاه دولت مورد بررسی قرار گرفته است. کتاب گفتارها اساساً به بحث درباره «امور عامه» (res-publica) - یعنی در مورد ساحت و قلمرو سیاسی‌ای که شهروندان در آن زندگی می‌کنند، و قوانینی که بر آن حاکم است، می‌پردازد.

پس بنا و بقای هر جمهوری، نتیجه رابطه تعادل میان فعالیت شهروند و نیروی قوانین است. از اینرو، به نظر ماکیاولی، آزادی، بیرون از مرزهای قانون وجود ندارد؛ و هر فعالیتی که بیرون از مرزهای قوانین صورت گیرد ممکن است بنیاد جمهوری را به خطر افکند. به سخن دیگر، شهروندان نباید از مقررات قوانین تخطی کنند. اما از

جانب دیگر، «هر دولت آزاد و مستقل باید برای بوجود آوردن امکان ابراز جاه طلبیهای مردم، راه معمولی بگشاید. جمهوریها، بخصوص، باید به این امر بیشتر توجه کنند زیرا آنها، در مواقع دشوار نیروی دیگری جز نیروی مردم ندارند».<sup>۶۵</sup> بر دولت است که ابراز هر نوع خشونت و عمل قهرآمیز را نسبت به هر فرد مانع شود؛ زیرا «هر نوع خشونت و عمل قهرآمیز، بیم و هراس پدید می آورد؛ و کسی که ترسیده، ناگزیر به دنبال یافتن اسباب دفاع از خود خواهد رفت و گروهی را به پشتیبانی خود برخواید انگیزد. با پدید آمدن این پشتیبانان، جامعه مدنی به گروههای مختلف تقسیم خواهد شد، و با پدید آمدن این گروهها، دولت به سوی زوال و فروپاشیدگی خواهد رفت».<sup>۶۶</sup> در حکومت جمهوری، هر شهروند حق دارد که از خطاها و اعمال غیرقانونی دیگری شکایت کند، اما هیچ کس حق ندارد که خود به داوری پردازد و مجازات مندرج در قوانین را اجرا کند. به این ترتیب باید اتهامات را «در پیشگاه مردم و یا در برابر شورا و یا داور...»<sup>۶۷</sup> طرح کرد.

به وظائف سیاستگذار، وظایف قانونگذار نیز افزوده می شود و هم اوست که باید کار بسیار دشوار وضع قوانین جمهوری را انجام دهد. به هر اندازه که قانونگذار خردمند باشد، به همان اندازه قوانینی که برای حفظ نظم عمومی و آرامش مردم وضع می کند کارآیی خواهند داشت. بنابراین، وجود قانونگذار برای حفظ حیات جمهوری ضروری است. اگر قانونگذار فعالیت نکند، جمهوری با دشواریهای بسیار روبرو خواهد شد و می دانیم که قانون اساسی، تنها ضامن وجود آزادیهاست. «همه قانونگذارانی که برای جمهوریها قوانین



اساسی بخردانه تدوین کرده‌اند همیشه مراقب بوده‌اند تا نهادهایی برای حفظ آزادیها بوجود آورند، و به تناسب درستی یا نادرستی، و مطابقت و یا عدم مطابقت این نهادها با اوضاع واقعی، عمر آزادی، کوتاه و یا دراز بوده است.<sup>۶۸</sup> پس می‌بینیم که ماکیاولی تا چه اندازه به نقش قانونگذار در حکومت جمهوری اهمیت می‌دهد. این حکم در مورد رژیمهای سلطنتی نیز صادق است. در این گونه حکومت، نیرو و دوام قوانین به خردمندی شهریار وابسته است. بنیانگذاری هر دولت مستلزم وضع قوانین اساسی است، و تعالی و رفعت و جلال هر دولت به درجه استحکام و نرمش این قوانین بستگی دارد. لذا باید بتوان هر قانون اساسی‌ای را به موقع اصلاح کرد، ولو اینکه موارد این اصلاح اندک باشد. به این سبب «قانون اساسی هر دولتی را باید هنگامی که بکار نیامدن آن روشن گردد، و یا پیش از آنکه معایب آن بر همه آشکار شود، یکباره و یا به تدریج تغییر داد».<sup>۶۹</sup> ولی تغییر هر قانون اساسی، بیشتر اوقات، مستلزم در دست داشتن طرحی برای اصلاح سازمان سیاسی کشورست؛ نخاصه که در دولتهای فاسد، قانون اساسی نمی‌تواند نقش محافظت از آزادیهای شهروندان را ایفا نماید. اما «کار نو کردن تدریجی قانون اساسی باید به وسیله افرادی خردمند و دانا انجام پذیرد، افرادی که بتوانند معایب را از آغاز پیدایی آنها و یا پیش از آنکه بر همه روشن شوند، تمیز دهند. این گونه افراد ممکن است در کشور وجود نداشته باشند، و اگر کسی هم پیدا شود، چه بسا که نتواند دیگران را به وجود معایبی که تنها او توانسته است بیابد قانع سازد؛ زیرا برای انسانهایی که به دنبال کردن بعضی عادات خو گرفته‌اند، تن در دادن به تغییر آن عادات، بسیار دشوار

است. به ویژه هنگامی که معایب مورد گفتگو کاملاً محسوس نباشند و با ظن و گمان عرضه گردند.<sup>۷۰</sup> پس ضروری است که بنیانگزاران - قانونگزاران جدیدی به قدرت دست یابند تا در قوانین و ساختار دولت تغییراتی پدید آورند.

اما سلامت هر جمهوری و رهایی دادن آن از بندهای بدی و فساد،

تنها به هوشمندی یک سیاستمدار و یک دولتمرد وابسته نیست، بلکه، همچنین به لیاقت و قضیلت شهروندان نیز بستگی دارد. به این معنی که «همه کسانی که می خواهند تغییراتی در حکومت جمهوری پدید آورند، باید با نهایت دقت بررسی کنند که آن جمهوری در چه وضعی است و بر این اساس، دشواری اقدام خود را درک نمایند؛ زیرا، به همان اندازه که اعطای آزادی به مردمی که می خواهند برده بمانند دشوار و خطرناک است، به همان اندازه هم کوشش برای برده کردن مردمی که می خواهند آزاد بسر برند دشوار و خطرناک است»<sup>۷۱</sup>.

بنابراین تا هنگامی که شهروندان یک جمهوری از فساد ایمن باشند، خطر انحطاط آنان را تهدید نمی کند؛ و تا زمانی که یک دولت مراقب آزادی شهروندان خود باشد، آنان از خطر فساد و انحطاط و تباهی مصون خواهند ماند؛ «تجربه نیز نشان می دهد که هرگز مردمی نتوانسته اند ثروت و قدرت خود را بیفزایند مگر آنکه در حکومتی آزاد زندگی کنند. و حقیقت این است که باید یونان را هنگامی که از ستم پیسیس تراتیدس ها رهایی یافت و در مدتی کمتر از صد سال به چنان جلالی دست یافت، تحسین کرد. اما از این باشکوهتر، مقامی است که ژم - پس از طرد پادشاهانش - به آن تعالی یافت»<sup>۷۲</sup>. تحسین ماکیاولی از شهروندان جمهوری ژم تنها یک یادآوری ساده نیست،

بلکه از آن فراتر می‌رود. وظیفه هر خواننده آثار ماکیاولی این است که درستی این کار وی را در رابطه با واقعیت سیاسی جامعه رم بررسی کند.

اگر از این دیدگاه به تاریخ رُم بنگریم ملاحظه خواهیم کرد که نوشته‌های پر از مدح بیشتر مورخان قدیمی تاریخ جمهوری رُم، واقعیت مکانیسم اعمال قدرت را در این جامعه، مستور می‌کنند. در این باره می‌توان از اندیشه‌های پولیبوس در مورد مدینه رُم سخن گفت. «در بخش ششم کتاب تاریخ وی صفحاتی را می‌یابیم که مطالب آنها بسیار مبهم است. او در این صفحات، مفاهیم شبه‌نظری و نامتجانسی را که در مدارس مخصوص فراگرفتن فن خطابه تدریس می‌شد با هم می‌آمیزد (در دوران یونانی‌گرایی، افراد طبقه حاکمه، که عضو گروه آخنی بودند، فرزندان خود را به این مدارس می‌فرستادند). در نتیجه پولیبوس ناچار از بدست دادن تصویر درستی از ساختار دولت رُم عاجز می‌ماند. تحلیلهای ذهنی وی که پرمدها ولی سطحی هستند باعث می‌شوند که او نتواند چهارچوب ظریف حیات سیاسی رُم را - که در سراسر این دوران موجب ادامه حکومت و سلطه نجبا شده بود - ببیند.»<sup>۷۳</sup> پولیبوس معتقد است که فعالیت‌های توده مردم نقش بسیار مهمی در اداره سیاسی رُم داشته است. در صورتی که می‌دانیم که سهم مردم در جمهوری رُم بسیار محدود بوده است، زیرا اعمال قدرت، منحصرأ و همواره در دست گروه کوچکی از سرکردگان باقی مانده بود. در جمهوری رُم، سرکردگان واقعی همان داوران هستند که به نام مردم، اعمال قدرت می‌کنند، و مردم هیچگاه این امکان را نمی‌یابند. در رُم، وضع و اجرای قوانین، در اختیار

شهروندان نبود. از این لحاظ جمهوری رُم با مدینه آتن تفاوت اساسی دارد. آتن تنها الگوی اجرای دموکراسی در دوران باستان است. ولی باید یادآوری کرد که بکار نبستن دموکراسی در جمهوری رُم، بیشتر جنبه ارادی دارد. در همان هنگام که آتن دموکراسی را می پذیرد، رُم از بکار بستن آن سر باز می زند. شهروندان رُم، یکایک در مورد طرد فکر و اجرا نکردن دموکراسی مسئولند. با این وصف، مورخان قدیمی که در مدینه رُم می زیستند، در آثار خود نه تنها به این مسأله نمی پردازند، بلکه به عکس، میان نوشته های آنان و واقعیت اجتماعی - سیاسی جمهوری رُم تفاوت بسیار وجود دارد.

ماکیاولی با آنکه از اهمیت این مسأله عمیقاً آگاه است، اما به آن اشاره ای نمی کند. به اعتقاد وی «باید از رژیم رُم در برابر انتقادهای منتقدان دفاع کرد. او در این مورد پرده پوشی شگفتی نشان می دهد و از این منتقدان نام نمی برد».<sup>۷۴</sup> مع هذا مدحهای ماکیاولی را درباره جمهوری رُم نباید به عنوان مدح دیکتاتوری شمرد. آنچه نظر وی را در جمهوری رُم جلب می کند، هم موجودیت حقوقی آن به منزله یک جمهوری، و هم قدرت نظامی آن به منزله یک مدینه جنگاور است. او می خواهد همان انضباط مدنی و همان احترام به نظم عمومی را که در جمهوری رُم وجود داشت، در ایتالیای زمان خود نیز باز یابد. بنابراین، آنچه به نظر ماکیاولی اهمیت دارد توافق میان شهروندان یک جامعه سیاسی است. چنانکه در پیشگفتار تاریخ فلورانس می گوید: «درس مفید برای شهروندانی که در جمهوریها زندگی می کنند، شناختن ریشه کینه توزیها و افتراقهاست، تا از به هلاکت رسیدن دیگران درس عبرت گیرند و خردمند شوند و بتوانند همگامی خود را محفوظ

نگاهدارند». ۷۵ به این ترتیب می‌بینیم که ماکیاولی می‌کوشد تا در فراسوی اختلافات و ناهماهنگی‌هایی که باعث پاره‌پاره شدن جوامع انسانی هستند، دربارهٔ لزوم بوجود آوردن لیاقت و فضیلت مدنی - که به شهروندان شهامت و نیروی تلاش در راه تعالی و ترقی وطنشان را می‌بخشد - تأکید کند. به همین سبب به نظر وی - سیاست هنری است برای جمع کردن و متحد ساختن، و نه برای تفرقه افکندن. اما باید به این نکته نیز توجه داشت که به عقیدهٔ ماکیاولی، هنر جمع کردن و متحد ساختن افراد جامعه، به معنای «به صف کردن توده‌ها» نیست، زیرا حرکات این توده‌ها باعث خواهد شد که فعالیت‌های فردی شهروندان در جامعه، مجال تجلی نیابند. هیچ افتراقی زیانبارتر از این برای سلامت جامعه نمی‌توان یافت. به این دلیل، ماکیاولی، آموزش اصول مدنیت را در مرکز تفکرات سیاسی خود قرار می‌دهد. هیچ مدینه‌ای بدون داشتن شهروندان معقول بوجود نمی‌آید، و هرکس که دربارهٔ شهروندان سخن می‌گوید، طبیعتاً به آموزش اصول زندگانی مدنی می‌اندیشد؛ و در دامان این اصول است که «سیاست تعادل» زاییده می‌شود و رشد می‌یابد. هدف اصلی آثار ماکیاولی این است که افکار بلند بنیانگزاران - قانونگزاران دوران قدیم را برای مردم دوران رنسانس توضیح دهد. به نظر ماکیاولی، چون انسان باید در جامعه سیاسی زندگی کند، وظیفه دارد که راه‌های استحکام آن را نیز بیابد. از افکار ماکیاولی درس بزرگی می‌توان گرفت، و آن درس این است که: استحکام جامعه، بدون آزادی سیاسی غیرممکن است و چنانکه ریمون آرون می‌گوید: «آزادی سیاسی باعث می‌شود که انسانها لیاقت لازم را برای حفظ آن کسب کنند و به شهروند مبدل گردند. آزادی

---

فصل سوم: گفتارها یا ابداع جمهوری ◊ ۷۳

سیاسی، انسانها را نه به افراد تسلیم شده در برابر هر چیز، و نه به مردم شورشی مبدل می‌کند، بلکه از آنان انسانهایی نقاد و مسئول می‌سازد.

نتیجه:



«نام ماکیاولی عملاً به نماد سیاست محض  
مبدل شده است»

بندتو کروجه

سیاست از دیدگاه ماکیاولی

در صفحات پیشین کوشیدیم تا افکار سیاسی ماکیاولی را در چهارچوبی واحد و از لحاظ ساختاری بیان کنیم. همچنین سعی کردیم تا ابعاد گوناگون اصالت و ژرفای آراء و عقاید وی را از راه بررسی دو اثر مهم او روشن سازیم.

بحرانی که هم‌اکنون سیاست با آن روبروست، نه تنها رژیمهای سیاسی گوناگون را دربر می‌گیرد، بلکه بیش از پیش بحرانی است که مفهوم سیاست به آن دچار شده است. تا چه حد این مفهوم بازگوکننده واقعیتی است که در جهان کنونی شاهد آن هستیم، مسأله‌ای است که خود زیربنای این بحران قرار دارد. به همین دلیل داوری در مورد رابطه این دو، از طریق تفکیک و جدا کردن آنها، بی‌شک نخستین گام در جهت تفکر درباره این بحران است. ولی تفکیک بین مفهوم سیاست و واقعیت سیاسی، به معنای جدایی زمینه فکر از زمینه عمل در سیاست نیست. مهم در اینجا تفکر درباره مفهوم سیاست از راه تعیین حدود واقعیت آن است.

با توجه به ریشه یونانی کلمه سیاست (پولیتیه یا) می‌توان نتیجه گرفت که سیاست همیشه به معنای علم یا فن تسخیر قدرت به کار نمی‌رفته است. در یونان باستان سیاست به معنای شرکت شهروندان

---



(پولیتایی) در اداره امور مدینه (پولیس) بود. بنابراین در آن هنگام مفهوم سیاست هم مجموعه شهروندان و هم قانون اساسی یعنی ساختار مدینه را دربر می‌گرفت. به همین دلیل فیلسوفی چون ارسطو، با آنکه متفکری متعلق به قرن چهارم قبل از میلاد است، اندیشه‌های سیاسی اش بازتابی است از واقعیات سیاسی قرن پنجم پیش از میلاد. او در فصل اول بخش اول رساله سیاست خود از مدینه به عنوان «جامعه سیاسی» سخن می‌گوید. منظور او از «جامعه سیاسی» فضایی است که افراد در مقام شهروند و به اتفاق یکدیگر در سازماندهی آن شرکت می‌کنند. به نظر ارسطو، فاصله‌ای بین زندگی اجتماعی و زندگی سیاسی وجود ندارد، به همانگونه که اختلافی بین امور خصوصی و امور عمومی نیست. سیاست در اینجا به مثابه کلی است که مابقی جوانب زندگی را دربر می‌گیرد. در حقیقت، در جامعه آتنی قرن پنجم قبل از میلاد واقعیات سیاسی از مفهوم واقعی سیاست جدا نیست. «خطابه اموات» پریکلز که توسیدیدوس در فصل اول کتاب دوم جنگ پلوپونز خود آن را نقل می‌کند، بارزترین مثال چنین امری است. پریکلز در قسمتی از خطابه خود به شهروندان آتنی می‌گوید: «ما در حقیقت تنها انسانهایی هستیم که اعتقاد داریم که فردی که در سیاست دخالت نمی‌کند، شهروندی بی‌فایده است و نه شهروندی آرام و گوشه‌نشین. چرا که ما همگی در حکومت مدینه دخالت می‌کنیم، چه از طریق دادن رأی و چه از بیان پیشنهادهایمان».<sup>۷۶</sup>

اکنون اگر به رابطه بین مفهوم سیاست و واقعیت سیاسی در عصر جدید بازگردیم، به خوبی می‌بینیم که واقعیت سیاسی حقیقت مفهوم سیاست را در خود نمی‌گنجانند و به همانگونه مفهوم سیاست قادر به

پذیرش مسئولیت فکری این واقعیت نیست. از این رو، سیاست بازتاب امور اجتماع نیست، بلکه به صورت نهادی جداگانه در کنار آن قرار می‌گیرد و یا به صورت هیولایی اسطوره‌ای اجتماع را به یکباره می‌بلعد. در هر صورت شهروندان فاعلان سیاست نیستند، بلکه موضوع آن می‌باشند. به عبارت دیگر، سیاستگزاران و شهروندان یک واقعیت واحد را تشکیل نمی‌دهند، بلکه ایجاد کننده دوگانگی‌ای هستند که در جدایی ساحت سیاست از ساحت اجتماع خلاصه می‌شود. از پایان قرن هژدهم میلادی به بعد تصویری از این جدایی را در تفکیک دولت از جامعه مدنی می‌توان یافت. در اینجا مسأله آزادی فردی به صورت استقلال جامعه مدنی در برابر دولت مطرح می‌شود. مشخصه آزادی در دنیای مدرن ماهیت فردی آن است، در حالی که در دنیای قدیم آزادی امری جمعی و عمومی است. به این گونه، غایت سیاست مدرن چیزی جز رفع خواستها و احتیاجات فرد در جامعه مدنی نیست. در مقابل فرد با شرکت غیرمستقیم و کوتاه مدت در سیاست، میانجی‌ای تحت نام «دولت» را بین خود و جامعه تعیین می‌کند. در واقع، فاصله‌ای که نهاد دولت را از نهاد جامعه جدا می‌کند، مشخص کننده ماهیت قدرت است. لذا زمانیکه این فاصله تبدیل به گسستی تام بین قدرت و جامعه می‌شود و دولت به شکل کلیتی اورگانیک تمامی جوانب جامعه (حوزه‌های اقتصادی - حقوقی و فرهنگی) را در زیر سلطه خود قرار می‌دهد، در این حالت قدرت از ماهیتی توتالیتر برخوردار است. قدرت توتالیتر دارای ماهیتی فرا-اجتماعی است. بدین معنی، حزب، گروه و یا فردی که تجلی این قدرت است، خارج از حیطه جامعه قرار می‌گیرد. هر چند که قدرت

توتالیتر پیوندی ایدئولوژیک و سمبولیک با صحنه جامعه دارد، یعنی که ماهیت افکار و اعمال خود را در زندگی روزانه افراد تعیین می‌کند، ولی از نظر این قدرت افراد جامعه انسانهایی صغیر هستند، به همین دلیل فرد، در جامعه توتالیتر از مقام و مرتبه‌ای حقوقی برخوردار نیست. همانطور که می‌بینیم، این بار دولت نیست که باید احتیاجات و خواسته‌های افراد را رفع کند، بلکه افرادند که باید از اشکال گوناگون خودکامگی قدرت توتالیتر پیروی کنند. بدین عبارت، اگر سیاست در جامعه توتالیتر، کل جامعه را دربر می‌گیرد، ولی - با وجود یکسان نمودن جامعه مدنی و دولت (یعنی فضای خصوصی و فضای عمومی) - برخلاف واقعیتی که در عهد عتیق داشت، امری جمعی نیست. جامعه توتالیتر، جامعه‌ای سیاسی است، زیرا سیاست محور اصلی زندگی افراد جامعه را تشکیل می‌دهد. ولی این افراد نه در مقام شهروند، بلکه به منزله افرادی صغیر با ترس و وحشت سیاست را در جامعه توتالیتر می‌پذیرند. به همین دلیل از نظر این افراد مفهوم توتالیترسم و مفهوم سیاست هر دو بازگوکننده یک واقعیت است. از این رو، طرد واقعیت سیاسی توتالیترسم به رد مفهوم سیاست می‌انجامد. خودکامگی سیاست توتالیتر و تسلط بی‌چون و چرای آن بر سایر زمینه‌های اجتماعی، بار دیگر ما را در برابر الگو ماکیاولی «خودمختاری سیاست» قرار می‌دهد. اینکه تا چه حد این خودمختاری موجب پیدایش نهاد جدیدی از قدرت است - که تحت نام «دولت» سیاست را از محتوای عمومی آن خالی کرده، شکلی استراتژیک به آن می‌دهد - مسأله‌ای است که محور اصلی اندیشه ماکیاولی را تشکیل می‌دهد. کوشش ماکیاولی در جهت تعریف و

تعیین واقعیت مفهوم جدید سیاست در چهارچوب جهان و انسانی جدید به چشم می‌خورد.

در حقیقت ماکیاولی در برابر بحران سیاسی‌ای قرار گرفته که نتیجه دگرگونی نظام کیهان‌شناختی ارسطویی و فروریختن ساختار هستی‌شناسی‌ای است که به مدت نوزده قرن در جستجوی «نجات پدیدارهای طبیعی» بود. طبیعی است که انسان با از دست دادن مرکزیت کیهان‌شناختی خود از مکان تعیین شده ارسطویی خود در طبیعت پای فراتر می‌گذاشت و بدین گونه مستلزم بینش سیاسی جدیدی بود که با توجه به رابطه جدیدی که بین او و جهانش بوجود آمده بود، رابطه بین او و هموعانش را در جامعه تعیین کند. هدف ماکیاولی از تعریف جدید مفهوم سیاست، اندیشه درباره واقعیت سیاسی‌ای است که از نظر او تجلی نظام جدید جهان است. ماکیاولی نخستین متفکری است که با تعیین مفهوم سیاست به منزله عملکرد استراتژی قدرت، راه را برای نظریه سیاسی مُدرن می‌گشاید. او می‌کوشد تا عدم تعادلی را که به دنبال گسست معرفتی با دنیای ارسطویی در جهان سیاست بوجود آمده بود، به حالت تعادل بازگرداند. در واقع شکل کامل این تعادل را در ساختمان معمارانه سیاست عقلانی هابس می‌یابیم که بر مبنای دگرگونی ماکیاولی سیاست استوار است. به قول لئو اشتراوس: «ماکیاولی مهم‌تر از کریستوف کلمیوس، کاشف قاره‌ای است که هابس آموزه خود را بر آن بنا می‌کند».<sup>۷۷</sup> هدف هابس علمی کردن سیاست از طریق روش ریاضی گالیله است که آخرین تحقق فلسفی آن را در نزد هگل می‌یابیم. ولی سیاست علمی هابس شرایط وجودی خود را در لحظه

ماکیاوولی بازگشت به حیظه عمل سیاسی انسانها می‌یابد. از این رو، اندیشه سیاسی ماکیاوولی ایجادکننده «زمانندی عملی‌ای» است که در آن مفهوم سیاست به واقعیت سیاسی جدیدی قوام می‌بخشد. از دیدگاه ماکیاوولی این «زمانندی عملی» بیانکننده ماهیت تاریخی عمل انسانها در جامعه است. اکنون اینکه تا چه حد پذیرش ماهیت تاریخی یک واقعیت سیاسی، در تعیین مفهوم جدید سیاست تأثیر می‌گذارد، مسأله‌ای است که در کتاب شهریار به آن برمی‌خوریم.

بررسی کتاب شهریار به ما امکان داد تا مفهوم «سیاست» را در رابطه آن با دو مفهوم «قدرت» و «دولت» مشخص کنیم. گفتیم که به نظر ماکیاوولی، سیاست، به مثابه نظام اعمال قدرت دولت است. از این دیدگاه، قدرت، همانند محرک اصلی بکار انداختن و فعالیت نهادهای دولت تجلی می‌نماید. به عبارت دیگر، دولت فقط در رابطه با قدرت وجود دارد؛ و قدرت دولت فقط از طریق سازمان اجتماعی اعمال می‌شود. پس ماهیت قدرت دولت هر چه باشد، روشن است که هیچ جامعه‌ای را نمی‌توان بدون ایجاد نظم، سازمان داد؛ زیرا حتی پرهرج و مرج‌ترین جوامع انسانی نیز بر نوعی نظم استوار است. اگر نظم اجتماعی وجود نداشته باشد، زندگی اجتماعی نیز وجود نخواهد داشت. می‌توان گفت که نظم، عامل یکپارچه کردن جامعه سیاسی است. بنابراین، هر قدرتی برای آنکه قدرت باشد، به نظم نیاز دارد، و هر قدرتی، نظم خاص خود را بوجود می‌آورد. در دموکراسی، نظم قوانین حاکم است، در حالی که حکومت‌های استبدادی و ستمگر، نظم را به زور اسلحه و با اعمال فهرآمیز ایجاد می‌کنند. در این هر دو نوع حکومت، نظم وجود دارد منتها در یکی، از راه احترام به قوانین به

وسیله شهروندان، و در دیگری، از راه ترساندن شهروندان از قدرت دولت. و پیچیدگی هر نظمی را تنها از طریق کارکرد آن نمی توان معین نمود بلکه به حفظ آن نظم نیز وابسته است. از اینرو، ثبات سیاسی، بیشتر معلول تداوم نظم است.

در این مورد تعلیمات ماکیاولی، به تمام و کمال درست به نظر می رسند. کتاب گفتارها را می توان به منزله کتابی شمرد که نویسنده می کوشد تا در آن، نظم جمهوری را بررسی کند. در جمهوری، انضباط، با تقاضای آزادی توأم است. به عقیده ماکیاولی، جمهوری رژیمی است که در آن، نظم به بهترین وجه شکل می گیرد، زیرا در واقع، نظم به این سبب بوجود می آید تا «امور عامه» تحقق یابد. به همین دلیل، ماکیاولی درباره خطری که فساد برای بقای هر جمهوری دارد اصرار می ورزد. منتسکیو نیز در فصل سوم کتاب روح القوانین، همین استدلال را دنبال می کند. فساد، استفاده نادرست از قدرت است. به سخن دیگر، صاحبان قدرت، خود را مجاز می دانند که برای ارضاء امیال خویش، قانون را بشکنند. و هیچ جمهوری ای، را نمی توان یافت که با قانون شکنی ادامه یابد. جمهوری بدون قانون را خطر نابودی و یا مبدل شدن به حکومت استبدادی و ستمگری تهدید می کند. زندگی سیاسی در هر جمهوری، بر اساس احکام قوانین و بر پایه قواعدی که برای فعالیت در جامعه وضع شده اند، جریان می یابد. در جمهوری رُم، همین کوشش که برای بقاعده درآوردن زندگی اجتماعی صورت می گرفته است، توجه ماکیاولی را جلب می کند. ولی چنانکه پیش از این گفتیم، ماکیاولی مسأله حقیقی بودن دموکراسی رُم را طرح نمی نماید. او تنها به این

فناخت می‌کند که اعمال و فعالیت‌های نهادهای ژمی را در همه ابعاد سیاسی و نظامی آنها تحلیل نماید. به نظر ماکیاولی، تا زمانی که می‌توان ژم را به عنوان نمونه تمام‌عیار نظم و هماهنگی سیاسی و نظامی شمرد، این امر اهمیت ندارد که آن مدینه دموکراتیک بوده است یا جمهوری اولیگارشی. پس نباید ماکیاولی را به منزله متفکری بشمار آورد که فقط درباره دموکراسی می‌اندیشد، به این دلیل که تفکرات وی بیشتر به فن سیاست مربوط می‌شود و نه به بررسی یک نظریه خاص سیاسی. لذا او بوجود آوردن جمهوری را به عنوان پیشرفت ارزشهای اخلاقی و اجتماعی معینی می‌شمارد. گسستن پیوند او با گرایشهای سیاسی قرون وسطایی، پس از مطالعه تاریخ دوران باستان ظاهر می‌شود. به عقیده ماکیاولی، وحدت، دوام، و رونق جمهوری به علت طرز کار سیاسی نهادهای آن است؛ و همه کوششهای سیاسی وی به این خاطرست که همین نتایج را از نهادهای جمهوری فلورانس زمان خود بدست آورد. در این چهارچوب است که مقایسه‌هایی که میان جمهوری ژم و جمهوری فلورانس می‌کند معنی می‌یابد. او نمی‌کوشد تا میان روحیه مدنی موجود در جوامع قدیم و نهادهای جدید، هماهنگی بوجود آورد، بلکه سعی وی بر این است که به معنی و ماهیت تعادل که میان این دو در دنیای یونانی - ژمی وجود داشته است پی ببرد و آن را در فلورانس زمان خود بکار بندد. ماکیاولی، برای انجام دادن این منظور، طرز تفکر سیاسی سنتی را واژگون می‌کند تا مبانی خودمختاری سیاسی فلورانس را تدوین نماید.

به نظر ماکیاولی، تنها هدف سیاست، فرمول‌بندی فعالیت‌های

اجتماعی نیست، بلکه همچنین به نظم درآوردن عوامل سازنده حیات دولت را مورد توجه قرار می‌دهد. به عقیده او، فعالیت سیاسی، عبارت است از سازمان دادن به مجموعه پیکر جامعه از راه اداره دولت. فکر جدا کردن جامعه مدنی از دولت، از همین جا پدید می‌آید. در نظریات سیاسی ماکیاولی، این فکر در آغاز به شکل جدا ساختن قدرت شه‌ریار (و یا قدرت جمهوری) از مردم تجلی می‌یابد. به همین سبب، در آثار ماکیاولی هیچ‌گونه اشاره‌ای به نابودی پیکر اجتماع در زیر سلطه «دولت حاضر در همه جا و ناظر به همه چیز» نمی‌توان یافت. او دولت را به صورت قدرتی که همه جامعه مدنی را در خود مستحیل کرده باشد نمی‌بیند، بلکه به عکس، همواره در مورد رفتار قدرت دولتی با مردم، به آنان هشدار می‌دهد. به عبارت دیگر، به چشم وی، «ساحت سیاست» ساحت نامحدودی نیست که قدرت بکوشد تا بر آن حکم براند. به همین دلیل، ماکیاولی، هرگونه تصویری را از «کلیت ارگانیک» دولت طرد می‌کند. و در نظریات وی، صحنه سیاست، فضایی است که ماهیت آن برای بوجود آمدن تغییرات دائمی مساعدست. ماکیاولی با تفکر دوباره درباره سیاست، هر چهارچوب نظری‌ای را که معتقد به تداوم حیات نهادهای برهم زنده نظم سیاسی هستند، مورد سؤال قرار می‌دهد. بنابراین، به عقیده وی «شک و تردیدی می‌تواند در همه ساختارهای وحدت‌گرا راه یابد».<sup>۷۸</sup> و این نظر قاطعی است که به خودی خود برای روشن ساختن موضع ماکیاولی در میان متفکران بزرگ سیاسی کافی است، به ویژه که افکار و آراء - هیچ‌گاه به خودی خود، ذهن را مشغول نمی‌کند بلکه او فقط هنگامی به آنها می‌پردازد که در عمل تجلی



نمایند، و هم در عمل است که حیات حقیقی آنها بر ما معلوم می‌شود. بنابراین، ماکیاولی، در تاریخ عقاید سیاسی، مقامی خاص دارد. تفکر ماکیاولی، نه سازش‌گراست و نه انقلابی؛ و مخاطبان وی، بخصوص، نه دیکتاتورها هستند و نه شورشیان. او برای همه کسانی سخن می‌گوید که کم و بیش خود را وقف سیاست کرده‌اند، یا از راه سیاست زندگی می‌کنند. به این دلیل، بررسی افکار سیاسی ماکیاولی، به عنوان معیاری برای درک سرنوشت سیاسی افراد ضروری است. از این روز زندگی اعقاب ماکیاولی تازه آغاز شده است.

## پی‌نویس‌ها

یادآوری: در ارجاعها، نخستین شماره داخل پرانتز شماره ردیف کتاب مورد نظر در کتابشناسی پایانی و دومین شماره شماره صفحه است.

۱. نیکولا ماکیاولی، شهریار، ترجمه داریوش آشوری، تهران، نشر پرواز، ۱۳۶۶، ص ۴۶.
۲. همان‌جا.
۳. ماکیاولی، گفتارها (۱؛ ص ۵۴۶)
۴. ماکیاولی، گفتارها (۱؛ ص ۶۵۰)
۵. ماکیاولی، گفتارها (۱؛ ص ۳۸۰)
۶. ماکیاولی، گفتارها (۱؛ ص ۶۴۸)
۷. ماکیاولی، گفتارها (۱؛ ص ۵۹۸)
۸. شهریار، ترجمه داریوش آشوری، ص ۱۱۳.
۹. ژان ژاک روسو، قرارداد اجتماعی (۶۲؛ ص ۲۸۹)
۱۰. اسپینوزا، رساله سیاست (۶۳؛ ص ۳۹)
۱۱. کلود لوفور، ماکیاولی (۲۳؛ ص ۷۸)
۱۲. شهریار، ترجمه آشوری، ص ۸۶.

۱۳. هگل، درسهای درباره فلسفه تاریخ (۴۹؛ ص ۳۱۴)
۱۴. رزین پرنو، برای پایان دادن به قرون وسطی (۵۹؛ ص ۱۶)
۱۵. ماکیاولی، گفتارها (۱؛ ص ۳۸۶)
۱۶. اگوستن رونوده، ماکیاولی (۲۷؛ ص ۱۴۵)
۱۷. کلود لو فور، مقدمه‌ای بر گفتارها (۲۳؛ ص ۱۳)
۱۸. ماکیاولی، شهریار، ترجمه آشوری، ص ۶۲.
۱۹. ماکیاولی، گفتارها (۱؛ ص ۶۲۷)
۲۰. شهریار، ترجمه آشوری، ص ۴۶.
۲۱. ماکیاولی، گفتارها (۱؛ ص ۴۱۴)
۲۲. همان، ص ۴۷۸.
۲۳. همان، ص ۴۱۳.
۲۴. همان، ص ۴۸۸-۴۸۹.
۲۵. شهریار، ترجمه آشوری، ص ۷۶.
۲۶. نامه مورخ ۱۸ مارس ۱۵۱۳، ماکیاولی به فرانچسکو وتوری، در نامه‌های ماکیاولی (۱۱؛ ص ۳۳۲)
۲۷. نامه مورخ ۱۰ سپتامبر ۱۵۱۳ به فرانچسکو وتوری، نامه‌های ماکیاولی (۳۷۰؛ ص ۳۷۰)
۲۸. همان ۳۷۰ - ۳۶۹.
۲۹. آنتونیو گرامشی، یادداشتی درباره ماکیاولی و شهریار مدرن (۲۰؛ ص ۴۱۵)
۳۰. مارسل گُشه، افسون زدایی جهان (۴۷؛ ص ۳۵)
۳۱. شهریار، ترجمه آشوری، ص ۵۹.
۳۲. همان جا.
۳۳. همان، ص ۶۰.

۳۴. همان، ص ۶۱.
۳۵. همان، ص ۶۰.
۳۶. همان، ص ۶۲.
۳۷. همان، ص ۶۸.
۳۸. همان، ص ۸۳.
۳۹. همان، ص ۸۵.
۴۰. همان، ص ۸۶.
۴۱. موريس مرلوپوتی، ستایش فلسفه (۲۵؛ ص ۳۶۰)
۴۲. شهریار، ترجمه آشوری، ص ۸۸ - ۸۷.
۴۳. آلبرتو مورایا، انسان (۵۶؛ ص ۱۷۶)
۴۴. اگوستین رونوده، ماکیاولی (۲۷؛ ص ۱۴ و ۱۵)
۴۵. ماکیاولی، گفتارها (۱؛ ص ۴۰۷)
۴۶. همان، ص ۴۱۵.
۴۷. همان، ص ۴۱۳.
۴۸. نامه مورخ ۳۰ سپتامبر ۱۴۹۹ ماکیاولی، در نامه‌های ماکیاولی (۱۱؛ ص )
۴۹. ماکیاولی «دهه‌ها»، در مجموعه آثار (۱؛ ص ۲۹۱)
۵۰. شهریار، ترجمه آشوری، ص ۳۰.
۵۱. همان، ص ۴۲.
۵۲. لئو اشتراوس، اندیشه‌هایی درباره ماکیاولی (۳۰؛ ص ۴۸)
۵۳. ماکیاولی، گفتارها (۱؛ ص ۳۷۶)
۵۴. لئو اشتراوس، اندیشه‌هایی درباره ماکیاولی (۳۰؛ ص ۱۲۰ - ۱۱۹)
۵۵. ماکیاولی، گفتارها (۱؛ ص ۶۸۹)
۵۶. آیزابابلین، «نوآوری ماکیاولی» در مخالف جریان (۱۶؛ ص ۴۸)

۹۰ ◊ ماکیاولی و اندیشه رنسانس

۵۷. لئو اشتراوس، اندیشه‌هایی درباره ماکیاولی (ص ۳۰، ۲۲۸)

۵۸. ماکیاولی، گفتارها (۱؛ ص ۴۱۳)

۵۹. همان، ۴۱۵.

۶۰. همان ۴۰۵.

۶۱. میشل ملن، انسان رومی (۵۴؛ ص ۲۱۲)

۶۲. همان، ۲۱۶.

۶۳. ماکیاولی، گفتارها (۱؛ ص ۴۴۹)

۶۴. همان، ص ۵۰۵.

۶۵. همان، ص ۳۹۱.

۶۶. همان، ص ۴۰۰.

۶۷. همان، ص ۳۹۹.

۶۸. همان، ص ۳۹۲.

۶۹. همان، ص ۴۳۰.

۷۰. همان، ص ۴۳۱.

۷۱. همان، ص ۶۴۰.

۷۲. همان، ص ۵۱۷.

۷۳. موسیس فینلی، ابداع سیاست (۴۵؛ ص ۱۸۴ - ۱۸۳)

۷۴. لئو اشتراوس، اندیشه‌هایی درباره ماکیاولی (ص ۳۰، ۱۱۸)

## کتابشناسی

### الف. آثار ماکیاولی

1. *Oeuvres Complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard 1952.
2. *Le Prince*, traduction de Jean Anglade + une préface de Raymond Aron, Le livre de Poche, Paris, Librairie Générale Française 1972.
3. *Le Prince*, une préface de Paul Veyne, Collection Folio, Paris, Gallimard 1980.
4. *The Prince*, edited by H.Butterfield, Everyman's Library 1958.
5. *Discours sur la Première Décade de Tite-Live*, traduction de Toussaint Guiraudet + une préface de Claude Lefort, collection Stratégies, Paris, Berger-Levrault 1980.
6. *The Discourses*, edited by Bernard Crick, Penguin Books 1970.
7. *L'Art de la Guerre*, traduction de Toussaint Guiraudet + une préface de George Buis, collection Stratégies, Paris, Berger-Levrault 1980.
8. *Machiavelli: the chief works and others*. Durham North Carolina, 3 volumes, 1965.
9. *The Literary works of Niccolo Machiavelli*, Oxford 1960.
10. *History of Florence*, Harper Torchback, New York 1960.
11. *Toutes les lettres de Machiavel*, 2 Tomes - Paris, Gallimard 1955.

### ب. دربارهٔ ماکیاولی

12. R. Aron: Machiavel et Marx: in *Etudes Politiques*, Paris, Gallimard 1972.
13. A.F. Artaud : *Machiavel (son génie et ses erreurs)*, 2 tomes, Paris,

- Didot frères 1933.
14. E. Barincou: *Machiavel par lui-même*, Paris, Seuil 1969.
  15. Charles Benoist: *le Machiavelisme*, 3 volumes, Paris, Plon 1915.
  16. Isaiah Berlin: The Originality of Machiavelli, in *Against the Current*, Oxford 1981.
  17. B. Croce: "Machiavel et Vico" in *La Philosophie comme Histoire de la Liberté*, Paris, Seuil 1983.
  18. J.G. Fichte: Sur Machiavel Ecrivain et sur des passages de ses oeuvres, in *Machiavel et autres écrits philosophiques et politiques de 1806/1807* Paris, Payot 1981.
  19. Félix Gilbert: Machiavel: la renaissance de l'art de la guerre, in *Les maîtres de la stratégie*, tome 1 , édité par Edward Mead Earle, collection Stratégies, Berger-Levrault 1980.
  20. A. Gramsci: Notes sur Machiavel, sur la politique et sur le Prince Moderne in *Gramsci dans le Texte*, Paris, Editions Sociales 1975.
  21. B. Guillemain: *Machiavel (l'anthropologie politique)*, Genève, Droz 1977.
  22. J.R. Hale: *Machiavelli and Renaissance Italy*, Penguin Books 1961.
  23. Claude Lefort: *Le Travail de l'Oeuvre, Machiavel*, Paris, Gallimard 1972.
  24. F. Meineke: *Machiavellism*, London, Routledge and Keagan Paul 1962.
  25. M. Merleau-Ponty: Note sur Machiavel, in *Eloge de la Philosophie*, Paris, Gallimard 1953.
  26. D.G. Mounin: *Machiavel*, Paris, Seuil 1958.
  27. O.A. Renaudet: *Machiavel*, Paris, Gallimard 1942.
  28. O.R. Ridolfi: *The life of Niccolo Machiavelli*, Routledge 1963.
  29. Claude Rousseau: La Doctrine de la Guerre de Machiavel, in *Annales de Philosophie Politique*, Paris, P.u.F. 1970.

30. Leo Strauss: *Pensées sur Machiavel*, Paris, Payot 1982.
31. Héléne Vedrine: *Machiavel ou la Science du Pouvoir*, Paris, Seghers 1972.
32. Eric Weil: Machiavel Aujourd'hui, in *Essais et Conférences*, tome 2, Paris, Plon 1971.
33. H.H. Whitfield: *Discourses on Machiavelli*, Cambridge University Press 1969.

### ج. منابع دیگر

34. R.H. Barrow: *Les Romains*, Paris, Payot 1962.
35. P. Birnbaum: *La fin du politique*, Paris, Seuil, 1975.
36. J. Burckhardt: *La Civilisation de la Renaissance en Italie*, Paris, 1958.
37. E. Cassirer: *The Myth of State*, Oxford University Press 1946.
38. E. Cassirer: The Individual and the Cosmos, in *the Renaissance Philosophy*, Harper and Row Publishers, 1963.
39. Ciceron: *De la République*, Paris, Flammarion 1965.
40. Cicéron: *Des lois*, Paris, Flammarion 1965.
41. J. Delumeau: *La Civilisation de la Renaissance*, Paris 1967.
42. J. Ellul: *L'Illusion Politique*, Paris, Laffont 1965.
43. M.I. Finley: *Studies in Ancient History*, Routledge and Keagan Paul 1974.
44. M.I. Finley: *Aspects of Antiquity*, Penguin Books 1977.
45. M.I. Finley: *L'Invention de la Politique*, Paris, Flammarion 1985.
46. M.I. Finley: *Démocratie Antique et Démocratie Moderne*, Paris, Payot 1976.
47. M. Gauchet: *Le Désenchantement du Monde*, Paris, Gallimard 1985.
48. B. de Jouvenel: *De la Politique Pure*, Paris, Calman-Levy 1977.
49. Hegel, *Leçons sur la Philosophie de L'histoire*, Paris Vrin, 1979, p314.



50. A Koyré: *Du Monde clos à l'Univrs Infini*, Paris, Idées, Gallimard 1962.
51. G.de Lagarde: *La Naissance de l'Esprit laïque au déclin du Moyen-Age*, Louvain 1956.
52. J.W. Lapierre: *Le Pouvoir Politique*, Paris, P.U.F. 1969.
53. Pierre Manent: *Naissance de la Politique Moderne*, Paris, Payot 1977.
54. Michel Meslin: *L'Homme Romain*, Paris Hachette 1978.
55. P.Mesnard: *L'Essor de la Philosophie Politique au 16ème siècle*, Paris 1969.
56. Alberto Moravia : *L'Homme*, Paris, Flammarion, 1965, p.176.
57. Claude Nicolet: *Le Métier du Citoyen dans la Rome républicaine*, Paris, Gallimard 1976.
58. O.A. Passerin d'Entrevès : *La Notion de l'Etat*, Paris, Sirey 1969.
59. R.Pernoud: *Pour en finir avec le Moyen-Age*, Paris, Point Seuil 1977.
60. Polybe: *Histoires*, 9 volumes, Paris, Les Belles Lettres, 1969.
61. N.Rouland: *Rome, Démocratie impossible*, Paris Actes Sud, 1981.
62. J.J. Rousseau, *Le Contrat Sociale*, III, 6, Paris. Montaigne, 285.
63. B. Spinoza: *Traité Politique*, I, 7, *Oeuvres Complete*, Paris, Garnier-Flamarion, 1966, p 39.
64. Leo Strauss: *Droit Naturel et Histoire*, Paris, Plon 1954.
65. Tite-Live: *Histoire Romaine*, 33 tomes, Paris, Les Belles Lettres 1965.
66. Thucydide: *La Guerre de la Peloponèse*, Gallimard Paris, 1964, P.189-190.
67. H. Vedrine: *Les Philosophies de la Renaissance*, Paris, Que sais-je ? 1971.

## از این نویسنده

تهران، نشرمرکز ۱۳۷۴	مدرنیته، دمکراسی، روشنفکران
تهران، نشرمرکز ۱۳۷۶	مدرن‌ها
تهران، نشر گفتار ۱۳۷۱	در جست‌وجوی آزادی
تهران، نشر گفتار (در دست انتشار)	ایران و مدرنیته
تهران، نشر نی ۱۳۷۷	شوینهاور و نقد عقل کانتی
تهران، انتشارات هرمیس (در دست انتشار)	کلاوزویکتس و نظریه جنگ
تهران، نشر فرزانه ۱۳۷۴	زیر آسمان‌های جهان
تهران، نشر فرزانه ۱۳۷۶ و ۱۳۷۷	نقد عقل مدرن (دو جلد)

**Conversation with Isaiah Berlin, Peter Hallan, London 1991**

**Sous les cieux du monde Felin, Paris 1992**

**Entretiens avec George Steiner Felin, Paris 1992**

**Gandhi: aux sources de la non-violence Felin, Paris 1998**

**Penser la non-violence UNESCO, Paris 1998**

**Tagore Desclée de Brouwer, Paris 1999**

● کتاب شهریار به ترجمه داریوش آشوری توسط

نشرمرکز منتشر شده است

**Machiavel**  
**et la pensée de la Renaissance**

**Ramin Jahanbagloo**

first edition 1993  
2nd printing 1999

---



all rights reserved for  
Nashr-e Markaz publishing Co.  
Tehran P.O.Box 14155-5541

---

printed in Iran