



University of Tehran Press

Machiavelli's Stance on Religion: A Confrontation Based on Effective Reality

Mohsen Bagherzade Meshkibaf^{1*}  Mostafa Abedi jighe² 

1. Corresponding Author Faculty of Humanities and Social Sciences, Philosophy Department, University of Kurdistan, Sanandaj, Iran. E-mail: m.bagherzade@uok.ac.ir

2. PhD in Philosophy, University of Tabriz, Tabriz, Iran. E-mail: m.abedi2015@yahoo.com

ARTICLE INFO

Article type:
Research Article

Article History:

Received: 2025 March 2

Revised: 2025 June 2

Accepted: 2025 June 3

Published online: 2025 June 17

Keywords:

Political thought,
Religion,
Christianity,
Effective reality,
Virtu

ABSTRACT

Machiavelli has placed the salvation of the homeland and the continuity of the political state at the top of his pyramid of view on the end of politics and has avoided ends that he considers imaginary, examining and translating all aspects and structures of classical thought into this new worldview and end. On the one hand, Machiavelli considers the importance of religion to be very great in the continuation of the political state (whether republic or monarchy), and on the other hand, he introduces it as a double-edged sword that causes hypocrisy, failure, and ruin of a state and society. In this article, the author explains how Machiavelli criticized Christianity in contrast to the religion of the Romans and what solutions he proposes to change the form of the corrupted substance of religion by the church system. The important point is that the new form proposed was previously located in the heart of the Bible, and by using it, Machiavelli presents a definition of religion in order to transform it into a civil and political tool that can stand against the odds in the political and religious definition of ancient Rome and in fact shows his complex stance towards Christians.

Cite this article: Bagherzade Meshkibaf, M. & Abedi jighe, M. (2025). Machiavelli's Stance on Religion: A Confrontation Based on Effective Reality. *Philosophy of Religion*, 22, (2), 163-176. <http://doi.org/10.22059/jpht.2025.391339.1006109>



© Authors retain the copyright and full publishing rights.
DOI: <http://doi.org/10.22059/jpht.2025.391339.1006109>

Publisher: University of Tehran Press.



دانشگاه تهران

نشریه فلسفه دین

شاپا الکترونیکی: ۶۲۳۳-۲۴۲۳

سایت نشریه: <https://jpht.ut.ac.ir>

موضع ماکیاولی در برابر دین: مواجهه‌ای مبتنی بر واقعیت موثر

محسن باقرزاده مشکی‌باف^{۱*} مصطفی عابدی جیغه^۲

۱. نویسنده مسئول، گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی و اجتماعی، دانشگاه کردستان، سنندج، ایران. رایانامه: m.bagherzade@uok.ac.ir

۲. گروه فلسفه، دانشکده ادبیات فارسی و زبان خارجی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران. رایانامه: m.abedi2015@yahoo.com

چکیده

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:

پژوهشی

تاریخ‌های مقاله:

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۱۲

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۳/۱۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۳/۱۳

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۳/۲۷

کلیدواژه:

اندیشه سیاسی،

دین،

مسیحیت،

واقعیت موثر،

ویرتو.

مواجهه ماکیاولی با دین همچون مواجهه او با فلسفه سیاسی کلاسیک، طبیعتات کلاسیک و نگرش به تاریخ به سبک کلاسیک امری متفاوت و از منظری خاص است. به اعتقاد نگارنده این مقاله، ماکیاولی به دلیل آنکه نجات میهن و دوام دولت سیاسی را در رأس هرم نگاه خود به غایت سیاست قرار داده است و از غایات به زعم خود خیالی دوری کرده است، تمامی وجوه و ساختار اندیشه کلاسیک را در این جهان بینی و غایت جدید مورد بررسی و ترجمه قرار می‌دهد. ماکیاولی از یک طرف اهمیت دین را در تداوم دولت سیاسی (اعم از جمهوری و شهرباری) بسیار زیاد می‌داند و از طرف دیگر آن را همچون شمشیری دولبه موجب نفاق و شکست و تباهی یک دولت و جامعه معرفی می‌کند. در این مقاله نگارنده توضیح می‌دهد که چگونه ماکیاولی دین مسیحیت را در تقابل با دین رومیان مورد نقد قرار داده و چه راهکارهایی را برای تغییر صورت ماده تباه شده دین توسط دستگاه کلیسا پیشنهاد می‌کند. نکته مهم این است که صورت جدید پیشنهاد شده، سابق در بطن انجیل واقع شده بود و ماکیاولی با استفاده از آن از دین تعریفی در راستای تبدیل آن به ابزاری مدنی و سیاسی ارائه می‌کند که می‌تواند در برابر بخت در تعریف سیاسی و مذهبی روم باستان قرار گیرد و در واقع موضع گیری پیچیده خود را نسبت به مسیحیت نشان دهد.

استناد: باقرزاده مشکی‌باف، محسن و عابدی جیغه، مصطفی (۱۴۰۴). موضع ماکیاولی در برابر دین: مواجهه‌ای مبتنی بر واقعیت موثر. *فلسفه دین*، ۲۲ (۲) ۱۷۶-۱۶۳.

<http://doi.org/10.22059/jpht.2025.391339.1006109>

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

© نویسندگان

DOI: <http://doi.org/10.22059/jpht.2025.391339.1006109>



مقدمه

موضوع‌گیری ماکیاولی در برابر دین بیش از هر چیز ناشی از شرایط موجود وضعیت کشور او، یعنی ایتالیا، است. بنابراین در این بررسی باید برای توضیح همه‌جانبه موضوع مقاله ما به مسائل متکثری بپردازیم که در نهایت با یک‌دیگر در پیوستگی و انسجام قرار خواهند گرفت. پیش از هر چیز باید گفته شود که ماکیاولی شهروند دولت شهر فلورانس است که یکی از پنج جمهوری بزرگ ایتالیا را تشکیل می‌دهد که به دلیل همین تکرار از فقدان دولتی واحد رنج می‌برد. اساساً هدف ماکیاولی ایجاد دولت ملی و متحد در ایتالیا است. بر اساس رخدادهای دوره زیست ماکیاولی، می‌توان سال ۱۴۹۴ را به‌سادگی همچون آغازیدن پایانی زودرس برای کشور ایتالیا تعریف کرد؛ یعنی زمانی که شارل هشتم، پادشاه فرانسه، با ارتش قوی و توپخانه قدرتمندش پای به خاک ایتالیا نهاد و با ورودش تمامی امارت‌ها و جمهوری‌های شبه‌جزیره ایتالیا در برابر قدرت او سر تعظیم فرود آوردند. قدرت‌های بزرگی خارج از ایتالیا ایجاد شدند؛ مثل فرانسه، اسپانیا، آلمان. هر یک از این کشورها از هر یک از پنج جمهوری به‌تنهایی بسیار قدرتمندتر بودند. بنابراین اگر بین این جمهوری‌های متکثر وحدتی صورت نمی‌گرفت ایتالیا باید فروپاشی خودش را به‌نظاره می‌نشست. پس آنچه مشخص است در مرکز اندیشه ماکیاولی و کتب او دغدغه وحدت کشورش قرار دارد و ماکیاولی هر چیزی را که بررسی می‌کند در خدمت همین دغدغه قرار می‌دهد.^۱

اگر پیش‌زمینه اندیشه ماکیاولی به‌طور اساسی همان باشد که گفته شد، غایت و اساس اندیشه سیاسی ماکیاولی به‌واقع و به معنای دقیق کلمه توضیح یا ایجاد پادشاهی یا جمهوری نیست؛ چنان که در شهریار یا در گفتارها ذکر آن آمده است. بلکه وی خواهان اتحاد ملت ایتالیا برای ایجاد دولتی است که وحدت ملت ایتالیا باشد.^۲ به همین دلیل او در شهریار نخست این ساختار را در فرم قسمی فردیت که همان شهریار باشد به تصویر می‌کشد؛ همان‌طور که آلتوسر می‌گوید: «وی آن را پادشاهی می‌خواند قادر به بنیان‌گذاری دولتی جدید و ماندگار ساختن آن و مهیا کردنش برای رشد یافتن با اعطای حکومت و قوانینی مختلط بدان؛ حکومتی که به مبارز؛ طبقات مردمی میدان می‌دهد، مبارزه‌ای که در آن پادشاه و مردم در راستای توانمند کردن دولت و آماده‌سازی آن جهت انجام مأموریت ملی‌اش در یک طرف قرار می‌گیرند.» (آلتوسر، ۱۳۹۶: ۲۰۱). پس دوام دولت و ایستادگی او در زمانی طولانی قاعدتاً هدف ماکیاولی خواهد بود. در اینجا هر چیزی که بتواند برای این هدف کاربرد داشته باشد مد نظر ماکیاولی قرار خواهد گرفت و یکی از این موارد مواجهه او با دین خواهد بود.

از طرف دیگر وضعیت موجود مبتنی بر تعریفی که او از واقعیت مؤثر در ذهن دارد موجب می‌شود دین را در چارچوب قوای نیروهای سیاسی وارد کند و تعریف و کاربردی سیاسی به آن اعطا سازد. در واقع ماکیاولی به قدری وضعیت ایتالیا را اسفبار می‌بیند که نمی‌تواند از قدرت دین که می‌تواند همچون شمشیری دولبه عمل کند کنار بکشد. مواجهه ماکیاولی با دین مسیحیت بسیار پیچیده است و جای تأمل فراوان دارد و چندین نکته باید ذیل این عنوان مورد بررسی قرار بگیرد. نخست اینکه اساساً دین چه فایده‌ای برای دولت سیاسی دارد؟ دوم آنکه تفاوت مسیحیت با دین رومیان در چیست؟ سوم آنکه مسیحیت چه ضربه‌ای به وحدت ملی ایتالیا زده است؟ و مورد چهارم اینکه خود مسیحیت چه کمکی به نظریه‌پردازی او در اندیشه سیاسی منحصر به فردش داشته است؟

توضیح مختصری از واقعیت مؤثر نزد اندیشه ماکیاولی

همان‌طور که گفتیم برای ماکیاولی تشکیل دولت ملی و از آن مهم‌تر حفظ آن در مرتبه اول قرار دارد و غایت نگاه او به فلسفه سیاسی است؛ چنان که در گفتارها می‌نویسد: «از وطن به هر حال باید دفاع کرد؛ چه از راه افتخارآمیز و چه با وسایل ننگ‌آور.» (ماکیاولی، ۱۳۷۷: ۴۰۸). یا در کتاب شهریار می‌نویسد: «شهریار برای پاسداری از دولت خویش چه‌بسا ناگزیر باشد درست‌پیمانی، نیکوکاری، مردم‌دوستی، و دینداری را زیر پا نهد.»^۳ (ماکیاولی، ۱۳۸۷: ۱۴۹). مشخص است که نه‌تنها هدف و نگاه ماکیاولی به

۱. برای مطالعه بیشتر ← لوکزه، ۱۳۹۸: ۳۵ - ۴۲.

۲. برای مطالعه تفصیلی این مورد ← Landon, 2005: 37-45.

۳. برای مطالعه ژرف‌تر ← Viroli, 2010, 117-120.

سیاست نسبتی با اخلاق و تحقق فضیلت ندارد بلکه حتی سیاست را با دین نیز تعریف نمی‌کند؛ بلکه سیاست از نظر او خود معیار دین و اخلاق در امور سیاسی است. همان‌طور که اسکینر نیز می‌گوید: «او ذره‌ای به مسئله حقیقت دین علاقه‌مند نیست. فقط به نقش احساسات دینی و الهام بخشیدن به مردم و استوار نگاه داشتنشان در طریق نیکی و رسوا کردن بدکاران توجه دارد و درباره ارزش هر یک از ادیان صرفاً بر مبنای توانایی آن برای ایجاد این‌گونه آثار سودمند داوری می‌کند.» (اسکینر، ۱۳۸۰: ۱۱۵). پس او نمی‌تواند با دین مسیحیت با تعریف هزار ساله قرون وسطا از آن کنار بیاید.

اندیشیدن در باب نوع خاصی از واقعیت که آن را توضیح خواهیم داد اساس نظریه سیاست ماکیاولی است؛ یعنی واقعیتهایی که دارای اثر و تأثیرگذاری عینی است ابداع اندیشه سیاسی فیلسوف یادشده است و همچنین کارکردی که این نظریه در فلسفه سیاسی ماکیاولی دارد آن را برای ما جالب توجه‌تر نیز می‌کند. اشتراوس پیش‌تر گفته بود که از نظر ماکیاولی «کلیت فلسفه‌های سیاسی جدید به یک دسته و یک جهان‌بینی خاص بازمی‌گردند. چراکه در یک اصل اساسی اشتراک نظر دارند. این اصل به بهترین وجهی به طور سلیبی بیان می‌شود؛ انکار طرح کلاسیک به عنوان طرحی غیر واقع‌بینانه.» (اشتراوس، ۱۳۹۱: ۴۸). در واقع ماکیاولی همه نظریات سیاسی فیلسوفان ماقبل خود را از یونان با دو فیلسوف بزرگ، یعنی افلاطون و ارسطو، تا آگوستین و سایر فیلسوفان سیاسی قرون وسطایی کاملاً بی‌اهمیت می‌انگارد و این نادیده‌گیری همان‌طور که آلتوسر می‌گوید خود نشان‌دهنده گسست است.^۱

ماکیاولی معتقد است این فیلسوفان واقعیت را برای به دست آوردن امری فراتر از آن نادیده گرفته بودند و به امور خیالی‌ای روی آورده بودند که قابلیت تحقق و اثر در رابطه میان نیروهای سیاسی نداشت. این در حالی است که در نظر ماکیاولی واقعیت از سنخ حقیقت نیز نیست که صرفاً به بررسی و توضیح طبیعت حکومت‌های مختلف می‌پردازد بلکه واقعیت یا حتی شاید بشود گفت حقیقت در منظر ماکیاولی از سنخ ویژه و متفاوتی است؛^۲ چنان که ویرولی در کتابی که درباره شهریار ماکیاولی نوشته است می‌گوید: «ماکیاولی خود به طور آشکارا گفته است (و همان‌طور که در طول قرن‌ها به طور بی‌وقفه ذکر شده است) شهریار اثری در باب بررسی حقیقت مؤثر بود نه اثری که به سیاست خیالی بپردازد. ماکیاولی در سرتاسر آن کتاب هرگز به آن نوع نگاه، یعنی سیاست خیالی، تسلیم نمی‌شود. او یک رئالیست بود؛ اما رئالیستی از نوع خاص.» (Maurizio Viroli, 2014: 66). به لحاظ هستی‌شناسی در نظام فکری یونانی منطق بود یا موجود برقرار است و از موجود از آن حیث که موجود است بحث می‌کند و آن دارای منشأ اثر است. هر آنچه غیر از امر موجود یافته باشد دارای منشأ اثر نیست و نمود است. نمود نیز همان بود است که در صورت عدم وجود بود نمود نیز وجود نخواهد داشت. اما ماکیاولی در فلسفه سیاسی خود برای تغییر وضع موجود منطق هستی‌شناسی نمود را وارد دستگاه مفاهیم فلسفه سیاسی خود می‌کند و تمایزی میان بود و نمود ایجاد می‌کند که دیگر آن نسبت فلسفه کلاسیک را ندارند. از این لحظه به بعد نمود بی بود می‌تواند دارای اثر باشد و همچنین دارای حقیقت بیشتری از بود باشد. مثلاً ماکیاولی در باب فضایل پادشاه می‌نویسد: «از این رو نیازی نیست که شهریار به‌راستی همه فضیلت‌هایی را که برشمردیم دارا باشد. اما ضروری است که به ظاهر به آن‌ها آراسته باشد.» (ماکیاولی، ۱۳۸۷: ۱۴۹). در واقع این بدان معنی است که اگر نمود دارای اثر بیشتری در میدان نیروهای سیاسی باشد به واقعیت ارتقا پیدا می‌کند و بخشی از زبان سیاست می‌شود. پس وجود حقیقی فضیلتی برای شهریار دارای ارزش نیست، بلکه تنها این مهم است که شهروندان تصور کنند که او این فضیلت را داراست و در این تظاهر منطق نمود خودش را بر بود تحمیل می‌کند و دارای اثر است و به میزان اثر نمود دارای واقعیت می‌شود. ماکیاولی نمودشناسی را جای بودشناسی قرار می‌دهد و در این نگاه جدید آنچه مهم است امر خوب نیست بلکه آنچه خوب می‌نماید است. این یکی از عملکردهای حقیقت از سنخ خاص ماکیاولی است.

در چنین ساختاری از نظر ماکیاولی هر آنچه بتواند در جهت بهبود وضع موجود تأثیر عینی و عملی داشته باشد، حتی اگر نمود و تظاهر محض باشد، از واقعیت برخوردار است و آن منشأ اثر است و هر آنچه از نظر فلسفه کلاسیک همان حقیقت باشد (در اینجا دستگاه کلیسا و دین مسیحیت) نه تنها منشأ اثر نیست بلکه علیه هر گونه ویرتوی وطن‌پرستانه است که از نظر ماکیاولی

۱. — آلتوسر، ۱۳۹۶: ۵۶.

۲. برای مطالعه بیشتر — اشتراوس، ۱۳۹۳: ۱۹۸ - ۲۰۴.

نیاز به تحول دارد. به همین دلیل در آغاز کتاب شهریار تکلیف خودش را با سایر نویسندگان روشن می‌سازد: «اما مرا سر آن است که سخن سودمند از بهر آن کس که گوش شنوا دارد پیش کشم و بر آن‌ام که به جای خیال‌پردازی به حقیقت [مؤثر] روی می‌باید کرد. بسیاری در باب جمهوری‌ها و پادشاهی‌ها خیال‌پردازی کرده‌اند که هرگز نه کسی دیده است و نه شنیده. شکاف میان زندگی واقعی و آرمانی چندان است که هرگاه کسی واقعیت را به آرمان بفروشد به جای پایستن خویش راه نابودی را در پیش می‌گیرد. هر که بخواهد در همه حال پرهیزکار باشد در میان این همه ناپرهیزکاری سرنوشتی جز ناکامی نخواهد داشت. از این رو، شهریاری که بخواهد شهریاری را از کف ندهد می‌باید شیوه‌های ناپرهیزکاری را بیاموزد و هرگاه که نیاز باشد به کار بندد.» (ماکیاولی، ۱۳۸۷: ۱۳۳).

اهمیت دین نزد ماکیاولی

پیش از آنکه مواجهه ماکیاولی در برابر دین به طور کلی و مسیحیت به طور اختصاصی را توضیح دهیم باید توضیح داد چرا از نظر ماکیاولی اندیشیدن در باب نسبت دین و سیاست دارای اهمیت است. ماکیاولی به قدرت دین در ساختار جامعه و همچنین سیاست واقف بود و این وقوف در حدی بود که او در هر دو اثر مهم خود، یعنی *گفتارها* و *شهریار*، اهمیت دین در نگاهداشت قدرت سیاسی را بارها گوشزد کرده است. و این همان شمشیر دولبه است که سابق از آن سخن گفته بودیم؛ یعنی اگر دین در جهت مصلحت عمومی و نگاهداشت دولت ملی باشد بسیار کارایی در جهت توسعه دارد، اما اگر مصلحت تشکیل دولت ملی باشد باز هم در جهت عکس یعنی نفاق دارای تأثیر زیادی است که در ارتباط با این امر صحبت خواهیم کرد. در کتاب *شهریار* ماکیاولی انواع شهریاری‌های انتسابی و اکتسابی را توضیح می‌دهد و حکومت شهریاری‌ای را که مبتنی بر دین ستون‌های دولت خود را بر پا کرده است بیش از هر حکومتی از نابودی مصون می‌داند و می‌نویسد: «اکنون تنها گفتاری در باب شهریاری دین‌یاران مانده است. در این مورد دشواری‌ها همه پیش از دستیابی به قدرت رخ می‌نماید. چرا که این‌گونه شهریاری را یا به ویرتومی گیرند یا به یاری بخت. اما بی این و بی آن نگاه می‌دارند. زیرا نهادهای دیرینه دینی نگهبانانند که قدرتی بی‌مانند دارند و شیوه رفتار و زندگی فرمانروا را در آن اثری نیست. تنها این‌گونه شهریارانند که کشوری دارند بی آنکه از آن دفاع کنند و رعایایی بی آنکه به کارشان برسند و اگرچه کشورشان بی‌دفاع است کسی نیز آن را از ایشان نمی‌ستاند و رعایا نیز از این غمی ندارند که سایه حکومتی بر سرشان نیست. زیرا نه توانایی نه امید گسیختن از آن را دارند. پس تنها این‌گونه شهریاری‌ها ایمن هستند و شادکام. اما از آنجا که پشتیبان ایشان علت‌های برینی است که عقل بشر را بدان‌ها دسترس نیست درباره‌شان بیش از این سخن نخواهم گفت.» (ماکیاولی، ۱۳۸۷: ۱۱۱).

در کتاب *شهریار*^۱ ماکیاولی وقت زیادی برای توضیح حکومتی که مبتنی بر دین خودش را حفظ کرده است صرف نمی‌کند. اما در همین چند جمله و در تنها فصلی که در ارتباط با دین صحبت می‌کند اهمیت آن را به ما نشان می‌دهد. چون چنین حکومتی نه به ویرتو نیازمند است نه به بانوی بخت. رفتار و ویرتوی شهریاری در آن اهمیتی ندارد و چندان نیاز به دفاع ندارد و ایمن است. اگر دقت کنیم همه موضعی که ماکیاولی در این جملات گرفته است در خدمت بررسی دین و تأثیری که آن برای نگاهداشت دولت دارد مربوط است و کاملاً دین در چارچوب سیاست بررسی شده است. در واقع ماکیاولی از دین به منزله مضمونی معین آغاز می‌کند که چشم‌پوشی از آن مطلقاً محال است. زیرا دین ایدئولوژی مسلط موجود در میان توده مردم است. اما ماکیاولی آن را چنان که هست نمی‌پذیرد. وی با پرسش از خاستگاه و صلاحیت‌های دینی به مخالفت با آن برنمی‌خیزد. او دین را از نظر منحصرأ سیاسی، دیدگاهی واقعیت‌بنیاد، به منزله ابزاری به موازات ارتش برای بنیان‌گذاری بر ساختن و دیرش دولت مد نظر قرار می‌دهد. او با دین همچون واقعیتی موجود برخورد می‌کند که توسط کارکرد سیاسی‌اش تعریف می‌شود. همانند قبل وی تنها پرسشی سیاسی را از شروط و فرم‌های به کارگیری و دگرگونی آن اقامه می‌کند. در واقع دین همچون ارتش خوب و قوانین و نهادهای خوب نگهدارنده دولت سیاسی است و یکی از ستون‌های اصلی این میزانش قدرت را بازی می‌کند. اما در کتاب *گفتارها* وضع کاملاً متفاوت است. در این کتاب ماکیاولی به طور گسترده در چندین فصل در ارتباط با دین سخن

۱. برای مطالعه بیشتر ← Benedetto Fontana, 1999: 641.

می‌گوید. در این کتاب اهمیت دین و الزام اینکه قانونگذار یا پادشاه باید به آن متکی باشد به انواع مختلف گفته شده است. مثلاً ماکیاولی در ارتباط با دین و پذیرش قوانین می‌نویسد: «در واقع هیچ قانونگذار بزرگی در میان قومی پدیدار نشده است که به قدرت الهی استناد نکرده باشد؛ وگرنه قوانینش پذیرفته نمی‌شدند.» (ماکیاولی، ۱۳۷۷: ۷۳). از طرف دیگر می‌دانیم که اندیشه سیاسی جدید^۱ ماکیاولی اساساً مبتنی بر نهادهاست. همان‌طور که اشتراوس می‌گوید: «ماکیاولی با کنار گذاشتن شکل دادن به شخصیت و رو کردن به نهادها نتیجه مشخص اعتقاد به قابل انعطاف بودن بی‌نهایت بشر را می‌گیرد.» (Strauss, 1987: 302)؛ یعنی اموری که مستقل از شخص موجب نگه‌داشت دولت خواهند شد. از نظر ماکیاولی یکی از این موارد دین است. در این ارتباط ماکیاولی می‌نویسد: «همچنان که رعایت تشریفات دینی مایه بزرگی یک قوم است حقیر شمردن دین سبب تباهی آن می‌شود. آنجا که خداترسی وجود ندارد کشور در سراسیمه سقوط می‌افتد؛ مگر آنکه ترس از فرمانروایی قدرتمند جای دین را بگیرد و کشور را پیوسته به هم نگه دارد. ولی چون قدرتمندان عمر کوتاه دارند همین که قدرت فرمانروا زایل شود سقوط کشور آغاز می‌گردد ... جمهوری‌ها و کشورهای پادشاهی که می‌خواهند از فساد برکنار بمانند باید رسوم و آداب دینی را پاک نگه دارند و همیشه محترم بشمارند. زیرا بدترین نشانه سقوط و تباهی یک کشور بی‌حرمتی به تشریفات دینی است.» (ماکیاولی، ۱۳۷۷: ۷۴ - ۷۵).

اگر عنصری در امور و دستگاه سیاسی باشد که همچون یک نهاد قدرتمند موجب طولانی شدن عمر یک حکومت شود و این امر با کمترین هزینه و خشونت و ویرتویی قابل دسترس باشد قطعاً فقط دین است. و اگر دین جایگاهی حتی فراتر از ترس از شهریار و همچنین قوانینی که به‌سختی در جامعه جا می‌افتد دارد نمی‌توان از آن در امر سیاسی به‌راحتی گذشت. حال که اهمیت دین را بر حسب موضع واقعیت مؤثر نزد ماکیاولی درک کردیم باید نقد ماکیاولی به دین مسیحیت در روزگار خودش را مورد بررسی قرار دهیم و راهکارهای او را نیز نظاره‌گر باشیم. چون اگر دین خودش را به محک واقعیت مؤثر در اندیشه ماکیاولی نزند نمی‌تواند برای او در نظام فکری‌اش سودمند باشد.

ماکیاولی و نقد مسیحیت مبتنی بر میزانسن نیروهای سیاسی

در هزاره پیش از ظهور ماکیاولی دیانت مسیحی نه‌تنها موضوع اندیشه را صرفاً خداوند می‌دانست بلکه هر علم و هر گونه ابزاری که در خدمت شناخت خداوند بود از نظر مسیحیت و مؤمن مسیحی ارزشمند تلقی می‌شد؛ چنان که حتی آگوستین در کتاب *اعترافات* خود معتقد بود که اگر علم و فلسفه ما را به هدف اصلی‌مان که شناخت خداوند است رهنمود نسازد و به آن سمت هدایت نکند فاقد هر گونه ارزشی است. و معتقد بود که آنچه می‌خواهیم بدانیم در واقع تنها خدا و روح است و دیگر هیچ چیزی ارزش شناختن ندارد (آگوستین، ۱۳۸۷: ۴۹). در واقع با همین جمله بنیادی می‌توان کلید فهم اندیشه‌های قرون وسطایی را کشف کرد. درست است که فلسفه عشق به دانایی است، در نظام و اندیشه قرون وسطا عشق به خدا مقدم بر عشق به دانایی است. این در صورتی است که ماکیاولی از دین تعریفی در جهت کارایی آن برای قوام دولت در نظر دارد. «در واقع ماکیاولی هم‌عصر با لوتر و با فاصله‌ای بعد کالون سیاست خود را ضد سلطه، ضد پاپ، و برعکس وضع موجود سیاست ملی را جایگزین مذهب می‌کند.» (Benedetto Fontana, 1999: 640).

به واقع نکته‌ای که در این بحث شایان اندیشیدن و تأمل است این است که مفهوم استراتژیک اندیشه اندیشمندان سده‌های میانه با تبعیت از الهیات مسیحی است که سعادت انسان در دنیایی دیگر را مد نظر خود قرار داده است و اگرچه فیلسوفان و منتقدان رهبری و پادشاهی پاپ و ولایت کلیسا بیش از هزار سال بر سر تفسیر مطالب و آیه‌های معدودی از انجیل و بعضی از متون سنت با یک‌دیگر سر نزاع داشتند، هر دو موضع در این اندیشه با یک‌دیگر در صلح بودند که هدف نهایی مرجعیت دستگاه معنوی کلیسا و قدرت مرکزی دنیایی چیزی جز تدبیر امور دین و دنیا و رستگاری روح مؤمنان مسیحی نخواهد بود. و در واقع اندیشه ایجادشده از مذهب مسیح تنها تأملی می‌تواند باشد که همه امور دین و دنیا و مجموعه شئون مردم را در خود جای داده است. پس از نگاه اندیشمندان و الهی‌دانان، مسیحیت برای همه شئون زیست انسانی که تولدی دوباره در مسیح پیدا کرده بود برنامه‌ای متقن داشت و هر کاری باید برای جلال خداوند انجام می‌شد. مبتنی بر این جهان‌بینی، قوانین و نکات عام دیانت

۱ برای بررسی شاخصه‌های بیشتر این اندیشه نوآیین ماکیاولی ← Graham Maddox, 2002, 543.

مسیحی همهٔ امور خصوصی و عمومی را در بر می‌گرفت؛ همان احکامی که از طریق وحی به عیسی مسیح نازل شده بود و متولیان کلیسا وظیفهٔ تفسیر و تعیین مصادیق آن را در دست گرفته بودند. انسان در این نظام فکری موجودی یکتا بود و همهٔ ساحت‌های زیست مؤمن در دیانت او قرار گرفته بود و جایی برای قلمروهای مستقل اخلاقی، اجتماعی، و سیاسی وجود نداشت. در واقع فرد مسیحی دنیا را زندان خود و در بهترین حالت مزرعهٔ آخرت می‌دانست و دروازهٔ ورود به آخرت آستانهٔ سنگ تعمیدی بود که تولد دوباره را امکان‌پذیر می‌کرد. بنابراین مؤمن در خارج از نگاه وطن‌پرستانهٔ ماکیاولی تعریف شده بود و این انسان نه تنها موقعیت جدیدش در تاریخ جدید جهانی را درک نمی‌کرد بلکه از مختصات آن نیز باخبر نبود و بنابراین در معرض نابودی در برابر دولت‌ها و کشورهای قدرتمند بیرون از خودش قرار داشت.

غیر از دیدگاهی که در بالا در ارتباط با مسیحیت بیان داشتیم در ارتباط با بی‌اعتنایی دین مسیحیت به وضعیت مادی و سیاسی انسان به طور مستقل مورد دیگری به این امر در عصر ماکیاولی اضافه شده بود. مسیحیت با داعیهٔ الهیاتی در عین حال در قدرت سیاسی نیز از قرن ۱۱ میلادی به بعد موضع‌گیری سیاسی نیز کرده بود و بر اساس این امر در واقع نه تنها داعیهٔ قدرت رهبری مذهبی داشت بلکه مدعی قدرت دنیوی نیز بود؛ به‌ویژه از قرن ۱۴ به دلیل فساد^۱ سیاسی نه تنها ایتالیا را رو به نابودی کشانده بود بلکه اعتقادات مردم را نیز بسیار کمرنگ کرده بود. ماکیاولی در نقد کلیسا و کشیشانی که با داعیهٔ دین وارد قدرت سیاسی شده بودند می‌نویسد: «چون امروز بعضی کسان بر این عقیده‌اند که سلامت و پیشرفت امور ایتالیا را باید از کلیسای روم چشم داشت می‌خواهم ایرادهایی که بر آن عقیده دارم را ذکر کنم؛ خصوصاً دو ایراد اساسی که غیر قابل رد می‌دانم. ایراد نخست این است که دربار پاپ دین را در ایتالیا به چنان تباهی کشانده است که خداپرستی در ایتالیا رخت بسته است و هیچ تردید نیست که این وضع بی‌نظمی و نادرستی بی‌پایان به دنبال می‌آورد. زیرا همان گونه که در آنجا دین زنده است همهٔ نیکویی‌ها را می‌توان انتظار داشت و جامعهٔ عاری از دین برخلاف آن است. پس بی‌دینی و فساد ما ایتالیاییان از کلیسا و کشیشان است. ولی ما موهبتی بزرگ‌تر و مهم‌تر از این هم از کلیسا داریم؛ موهبتی که علت دوم سقوط و تباهی ماست. و آن موهبت این است که کلیسا کشور ما را در حال تجزیه و نفاق نگاه داشته است.» (ماکیاولی، ۱۳۷۷: ۷۶).

در این پاراگراف دو نکتهٔ مهم در نسبت با یک‌دیگر بیان شده است؛ نکتهٔ نخست تباهی دین و اثر آن و مورد بعدی علت تجزیه شدن کشور. در ارتباط با مورد نخست ماکیاولی معتقد است دین قابلیت اصلاح و نگاهداشت قدرت سیاسی را دارد. اما از آنجا که کلیسای رم فاسد است و تنها به منفعت خصوصی^۲ و قدرت شخصی خویش می‌اندیشد نه تنها دینداری را از بین برده است بلکه به سمت اتحاد کشور حرکت نمی‌کند. درحالی که این قدرت تنها از کلیسای روم برمی‌آمد. و از طرف دیگر «کلیسا چون خود قادر نیست بر ایتالیا مسلط شود و چون اصلاً دغدغهٔ آن را ندارد و هر بار دست به دامن قدرتی خارجی می‌شود و سلطهٔ هیچ قدرت دیگری را نیز در درون ایتالیا بر نمی‌تابد سبب شده است که ایتالیا نتواند در زیر لوای نیرویی واحد قرار گیرد. در هر گوشه قدرتمندی دیگر حکومت می‌کند و این کاملاً به گردن کلیسا است. این وضع چنان نفاق و گسستی و ناتوانی به بار آورده است که ایتالیا نه تنها پایمال بربرهای مقتدر بلکه طعمهٔ هر مهاجمی گردیده است و ایتالیاییان این سیه‌روزی را فقط مدیون کلیسا هستند.» (ماکیاولی، ۱۳۷۷: ۷۷). ماکیاولی برای توضیح ایرادات و نقد خود بر دین از دین رومیان مثالی می‌آورد که چگونه دینی مدنی بود.

مواجههٔ مسیحیت با دین رومیان

ماکیاولی برای خروج از این بحران چندین راه‌حل نیز عنوان کرده است. مورد نخست الگوبرداری از دین رومیان است. در

۱. البته باید دانست که مبتنی بر بیان یکی از بزرگ‌ترین مفسران ماکیاولی او به طور کلی آدمی را فاسد می‌داند و اینکه او بخواهد توسط دین یا هر چیز دیگری فضیلت‌مند شود را امری خیالی در نظر می‌گیرد. بنابراین معتقد است اندیشهٔ سیاسی با این پیش‌فرض باید نگاشته شود. چنان که اسکینر می‌نویسد: «او نسبت به تغییر سرشت مردم بدبین است از این لحاظ که دگردیسی‌ای ایجاد شود و فضیلت‌مند شویم. او مردم را همان‌طور که هست می‌پذیرد و آن‌ها را به صورت کلی فاسد می‌داند.» (Skinner, 2004: 173).

۲. به طور کلی شهر فلورانس در عصر ماکیاولی مبتنی بر مصلحت عمومی اداره نمی‌شد؛ بلکه چه در میان کشیشان چه نزد افراد صاحب قدرت تنها مصلحت شخصی دارای اهمیت بود (Graham Maddox, 2002: 544).

الگو برداری از دین رومی و درسی که از آن برای کاربرد مسیحیت برای دوام دولت می‌توان به دست آورد دو نکته بنیادین وجود دارد. نخست اینکه رومیان از دین برای قدرت کشور و روحیه دادن به سربازان استفاده می‌کردند و دوم اینکه تعریف آن‌ها از دین و نسبت آن با قوای انسانی به سمت تأثیرگذاری آنان در جهان خارج بود نه بی‌میلی و کناره‌گیری از دنیا. ماکیاولی توضیح می‌دهد که رومیان چگونه از دین برای منظم نگه داشتن جامعه و پیشبرد کارها و فرونشاندن آشوب‌ها استفاده کردند. او می‌نویسد: «به عنوان مثال یک سال مردم روم تربیون‌هایی با اختیارات کنسولی انتخاب کردند و همه آنان را به استثنای یک تن از میان توده (ناکارآمد) مردم برگزیدند. در همان سال شهر دچار قحطی و بیماری طاعون شد و علاماتی خارق‌العاده روی نمود. اشراف شهر به هنگام انتخابات بعدی تربیون‌ها به فکر استفاده از این وقایع افتادند و گفتند چون مردم روم به عظمت امپراتوری بی‌حرمی کرده‌اند خدایان به خشم آمده‌اند و یگانه وظیفه فرونشاندن خشم ایشان این است که در انتخاب تربیون‌ها از قاعده قدیم پیروی شود. مردم با شنیدن این سخن چنان وحشت‌زده شدند که تربیون‌ها را از میان اشراف انتخاب کردند.» (ماکیاولی، ۱۳۷۷: ۷۸). در این بخش متن ماکیاولی نشان می‌دهد که رومیان چگونه به دلیل وحشی که مردم از خدایان داشتند برای اصلاح امور کنسولی از آن استفاده کردند و با تأثیرگذاری بر مردم به اصلاح کشور و از بین بردن تنش‌ها پرداختند. ماکیاولی در جای دیگری نشان داده است که چگونه چنین استفاده‌ای از دین موجب اعتماد به نفس ارتش آن‌ها نیز می‌شده است: «نظام تطیر و تفأل نه تنها پایه بخش‌های دین مشرکان قدیم بلکه یکی از اسباب رفاه و آبادی جمهوری روم بود و بدین سبب رومیان برای آن اهمیت فراوان قائل بودند و هنگام انتخاب کنسول‌ها و آغاز لشکرکشی از آن استفاده می‌کردند. مثلاً هرگز شروع به لشکرکشی نمی‌کردند مگر آنکه پیش از آغاز حمله به سربازان خبر داده باشند که دایان پیروزی ایشان را پیشگویی کرده‌اند.» (ماکیاولی، ۱۳۷۷: ۸۱).

بنابراین رومیان از قدرت دین برای اعتماد به نفس سربازان و امیدواری دادن به مردم و همچنین جلوگیری از آشوب‌ها و سرکشی مردم استفاده می‌کردند. در چنین وضعی دین در خدمت شرایط سیاسی و مصلحت عامه قرار می‌گرفت یا به عبارتی دیگر ترفندی که رومیان باستان بدان آگاه بودند و در روزگار ما از یاد رفته است این است که نهادهای دینی را می‌توان به ایفای نقشی مشابه نقش افراد برجسته در پیشبرد مصلحت عمومی شهر وادار کرد. در واقع ماکیاولی معتقد است که از دین می‌توان برای الهام بخشیدن به مردم عادی و در صورت لزوم برای وحشت افکندن بر دل آن‌ها به گونه‌ای استفاده کرد که به سطحی برسند که خیر جماعت را برتر از مصلحت شخصی خویش قرار دهند. از طرف دیگر امتیاز دیگری که ماکیاولی در ادیان رومی می‌دید که به نکته دوم از امور بالا بازمی‌گردد و در تضاد با مسیحیت قرار می‌گیرد عبارت است از اینکه «وقتی که می‌اندیشم چرا مردمان روزگاران باستان آزادی را به مراتب بیش از امروزیان دوست می‌داشته‌اند بر من چنین می‌نماید که علت آن همان عاملی است که سبب شده است مردمان امروزی ضعیف‌تر از گذشتگان باشند و آن عامل به عقیده من اختلاف در تربیت است که از اختلاف دین امروزی ما با دین مردمان باستان نشئت می‌گیرد. دین ما که راه حقیقت و نجات را بر ما می‌نماید ما را بر آن می‌دارد که به مال و جاه و افتخارات این جهان بی‌اعتنا شویم؛ درحالی که گذشتگان که دین مسیحی نداشتند این جهان را بسیار ارج می‌نهادند، همه آن چیزها را از بالاترین مواهب می‌دانستند، و از این‌رو در همه اعمال خویش نیرومندتر و جسورتر بودند ... دین آنان تنها به مردانی از نوع سیاستمداران و فرماندهان سپاه که نام‌آوازه این جهانی یافته بودند جنبه تقدس می‌بخشید؛ درحالی که دین ما انسان‌های فروتن و غرق در نظر و تأمل را به مردان سخت‌کوش و فعال برتری می‌نهد و ایثار و تحقیر امور این جهانی را بزرگ‌ترین مواهب می‌شمارد.» (ماکیاولی، ۱۳۷۷: ۲۰۱ - ۲۰۲).

در واقع پاراگراف بالا به معنای ویرتو نزد ماکیاولی بازمی‌گردد. بنابراین اگر بر این مبنا داوری کنیم دین رومیان باستان بالاتر از مسیحیت قرار می‌گیرد. پیشنهاد ماکیاولی مبتنی بر ادیان باستانی این است که باید از مسیحیت نیز دینی در جهت مصلحت عمومی و بهبود و دفاع از جوامع مسیحی سود برد. ماکیاولی می‌نویسد دین مردمان دوران باستان دلیری و نیروی بدنی و قدرت روحی و به طور کلی همه چیزهایی را که بر شهامت و دلیری آدمی می‌افزاید بزرگ می‌داشت؛ ولی دین ما آنجا هم که سخن از نیرومندی روح انسانی می‌گوید مرادش نیرومندی در شکیبایی و تحمل است نه نیرومندی برای فعالیت و عمل (ماکیاولی، ۱۳۷۷: ۲۰۱). پس به اعتقاد ماکیاولی علت اینکه امروز در جهان کشورهای آزاد مانند روزگاران باستان نیستند و مردمان چندان اشتیاقی

به آزادی ندارند نقص تربیت ما و تفسیر غلط دین ماست و به غیر از آن عدم خواست مسیحیت از مردم برای تلاش کردن در امور دنیوی است. فیلیپو دل لوزره در این ارتباط می‌نویسد: «با این حال نمی‌توان در اینجا به طعنه ظریف زیربنایی استدلال ماکیاولی بی‌توجه بود؛ نه بدین علت که دین نمی‌تواند ابزاری قدرتمند باشد، بلکه دقیقاً از آنجایی که ابزاری است بسیار قدرتمند در واقع می‌توان آن را در هر مسیر احتمالی شکل داد و به بهانه‌های مختلف برای آلت دست قرار دادن مردم از آن بهره گرفت. دین به خودی خود حائز هیچ ارزش والا یا متعالی‌ای نیست. دین فقط نوعی ابزار تعلیمی قدرتمند است که می‌توان آن را به خدمت آرمان‌های خیر درآورد؛ درست به همان شیوه‌ای که می‌توان آن را در راه مقاصد شرّ به کار گرفت.» (لوزره، ۱۳۹۸: ۱۲۵).

راهکارهای دیگر ماکیاولی برای هم‌ساز کردن مسیحیت با روزگار معاصر

ماکیاولی به کون و فساد امور طبیعی در فلسفه خود اعتقاد کامل دارد. اما تعریف متفاوتی از ماده و صورت ارائه می‌دهد. در ارتباط با دولت سیاسی و همچنین دین نیز این امر صادق است. اما برخلاف فلسفه کلاسیک صورت هر ماده‌ای که در حال فساد است در دست آدمی است و می‌تواند با تغییر صورت آن از فساد آن جلوگیری کند.^۱ عمده تلاش او در کتبی که نگاشته است توضیح چگونگی پایدار ماندن هر چه بیشتر دولت سیاسی است و به تبع ماندگاری دولت سیاسی قاعداً دین نیز باید به عنوان یکی از ستون‌های نگه‌داشت دولت باقی بماند. در این ارتباط طباطبایی می‌نویسد: «در نظر ماکیاولی دیانت امری طبیعی است و از این‌رو مانند همه امور طبیعی حدی بر آن مقدر شده است و تابع کون و فساد است که بر امور عالم فرمان می‌راند. دیانت نیز همچون کشورها بنیانی دارد. با گذشت زمان از اصل خود دور می‌شود، تباهی در آن راه می‌یابد، و برای اصلاح باید آن را به اصل و بنیان آغازین بازگرداند. کشور یا دینی می‌تواند زمانی دراز بپاید که با نهادهای خود راه بازگشت به اصل را هموار کرده باشد یا مردی توانمند با تدبیرهای خود آن را اصلاح کند.» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۵۱۶). نظریه انحطاط ماده دولت هنگامی که به پخته‌ترین اثر ماکیاولی تاریخ فلورانس راه می‌یابد متحمل تغییری اساسی می‌شود؛ جایی که در مقدمه آن ماکیاولی از مورخان بزرگ سنت فلورانسی انتقاد می‌کند. وی در آنجا خاطرنشان می‌کند که روایت‌ها و شرح‌های آنان در گزارش بسنده تعارض‌ها و اغتشاشاتی که در شهر اتفاق افتاده کوتاهی ورزیده‌اند. این امر صرف نظر از بی‌ثمری برای سیاست واقعی تاریخ‌های ایشان را بیش از حد انتزاعی و ایده‌آل می‌سازد (Machiavelli, 1988: I 2-3).

متکی بر تفسیر بالا می‌توان اذعان داشت که در واقع ماکیاولی پیش از اصلاح درونی مارتین لوتر در دستگاه کلیسا به این امر مهم توجه نشان داده بود. چون دین مسیحیت بر اساس دیدگاه ماکیاولی نه تنها موجب تباهی و تجزیه کشور شده است، بلکه مسیحیت با تحمیل چنین باور ضد دنیایی از جایگاه انسان، در واقع، هم او را از پیشبرد بزرگی و کسب قدرت در حیات دنیایی عقب نگه داشته هم در حقیقت زیست اجتماعی ملل بزرگ را به سقوط و تباهی کشانیده و آن‌ها را به فلاکت و بدبختی کشانده است و مدام به ما گوشزد می‌کند که دیانت ما تنها مسیر رو به سعادت است. ولی توانی که در مقابل از ما طلب کرده این است که جهان را به سمت نابودی و سستی سوق داده و به دست ستمکاران رها کرده است.^۲ برای برون‌رفت از این وضع ماکیاولی در کتاب *گفتارها* پیش از مارتین لوتر پیشنهاد و راه‌حلی مشابه با او بیان کرده است؛ یعنی بازگشت به سرآغاز.^۳ در این ارتباط ماکیاولی می‌نویسد: «اگر سران کلیسا دین مسیح را بدان سان که بنیادگذارش تأسیس کرده است نگاه داشته و از آن پاسداری کرده بودند کشورها و شهرهای مسیحی به مراتب متحدتر و نیکبخت‌تر از آن بودند که اکنون هستند.^۴ ولی امروز دین مسیح به قدری ناتوان و تباه شده است که اقوامی که به کلیسای مسیحی نزدیک‌تر از دیگران اند بی‌دین‌تر از دیگران شده‌اند.» (ماکیاولی، ۱۳۷۷: ۷۶).

۱. برای مطالعه تفاوت ماکیاولی با ارسطو در معنای ماده و صورت ← لوزره، ۱۳۹۸: ۶۰ - ۶۱.

۲. البته در هموار کردن مسیر اومانیت‌ها در عصر ماکیاولی تأثیر زیادی داشته است. بنابراین ماکیاولی نیازی نداشت که بخواهد به‌تنهایی با اصول قدیمی مسیحیت مقابله کند. چون پیش از او اومانیت‌ها مسیر را برای او هموار کرده بودند (Graham Maddox, 2002: 551).

۳. درباره نسبت نادیده‌گرفته‌شده میان لوتر و ماکیاولی و حتی کالون ← Graham Maddox, 2002: 539-540.

۴. کتاب فوق‌العاده‌ای در این ارتباط نگاشته شده است تحت عنوان اخلاقیات از منظر ماکیاولی، که در آنجا اریکا بنر توضیح می‌دهد: «اگر کلیسا بر اساس آیین مؤسس مسیحیت عمل می‌کرد هم‌اکنون به نابودی سوق داده نشده بود.» (Benner, 2009: 401-403).

همان‌طور پیش‌تر گفتیم هر امر طبیعی بر حسب گذشت زمان در درون خود دچار تباهی خواهد شد و برای اینکه بتوانیم از این تباهی جلوگیری کنیم باید یا در اصول آن تجدید نظر کنیم یا به خاستگاه آن بازگردیم. ماکیاولی هر دو مورد را انجام می‌دهد و معتقد است: «هر دینی یا دولت جمهوری برای اینکه زمانی دراز پایدار بماند باید هر چند گاه یک بار به اصول اولیه‌اش برگردانده شود.» (ماکیاولی، ۱۳۷۷: ۲۹۵). به عبارتی دیگر به عقیده ماکیاولی راه تجدید قوای آن‌ها چنان که گفتیم برگرداندنشان به اصول اولیه آن‌هاست. «زیرا که هم [ادیان و جوامع جمهوری و دولت‌های پادشاهی به‌ضرورت باید در آغاز در درون خویش نیکی‌ای داشته باشند که منشأ نخستین رویش و اعتبار و اثربخشی آنان بوده است. ولی چون آن نیکی در گذشت زمان به فساد می‌گراید بدن‌ها دچار تباهی می‌شوند. مگر آنکه چیزی روی بنماید که آن نیکی را به حال آغازینش بازگرداند.» (ماکیاولی، ۱۳۷۷: ۲۹۵) همین تجدید قوا برای دین نیز ضروری است و بهترین دلیل این سخن از نظر ماکیاولی خود دین مسیحیت است که از میان رفته بود اگر فرانسیسکوس قدیس و دومینیکوس قدیس اصول آغازین آن را احیا نمی‌کردند. آن مردان با تهی‌دستی خویش و زندگی‌ای مانند زندگی مسیح آن اصول را به آگاهی مردمانی آوردند که آن‌ها را تقریباً از یاد برده بودند. فرقه‌هایی که آن دو بزرگ‌مرد تأسیس کردند هنوز چنان نفوذی دارند که فقط در پرتو اثربخشی آن زندگی زشت و شهوت‌رانی‌های کشیشان و سران کلیسا تاکنون نتوانسته است دین ما را نابود سازد (ماکیاولی، ۱۳۷۷: ۲۹۸).

اما دو راهکار دیگر نیز معرفی می‌کند که در کنار راهکار بالا بسیار می‌تواند کارساز و انقلابی عمل کند. مورد نخست قرارگیری مذهب به عنوان الهیات مدنی یا سیاسی است و مورد دوم پایین گرفتن اهداف است که یکی از انقلاب‌های اندیشه ماکیاولی است که علاوه بر دین کل فلسفه سیاسی کلاسیک را نیز با این تئوری به طور کامل نادیده گرفته است. منظور از مورد نخست چنانکه اشتراوس می‌گوید این است که در واقع ماکیاولی «الهیاتی جز الهیات مدنی نمی‌شناسد؛ یعنی الهیاتی که در خدمت دولت بوده و ممکن است بر حسب اقتضای شرایط دولت مورد استفاده یا عدم استفاده قرار گیرد.» (اشتراوس، ۱۳۹۱: ۲۹۹). برای ماکیاولی معنای فضیلت دینی و اخلاقی در چارچوب میزانسن سیاسی قابل فهم و توضیح است؛ به این معنا که رابطه میان نیروهای سیاسی در وضعیت‌های استثنایی به ما بد یا خوب یک عمل یکسان را نشان می‌دهد. می‌توان این طور توضیح داد که ایده ویرتو یا فضیلت صرفاً معادل هر خصلتی است که در حفظ زندگی و حراست از آزادی کشور عملاً به کار آید. به عبارت دیگر همان‌طور که ویرولی می‌گوید «دین و خدایی که ماکیاولی به آن اعتقاد دارد خدایی است که میهن را دوست دارد و مردان قدرتمندی برای دفاع از آن می‌خواهد و ...» (Virol, 2010: 1-2).

اما منظور از پایین گرفتن اهداف چیست. در واقع می‌توان این‌طور توضیح داد که در زمان ماکیاولی سنت کلاسیک دستخوش تغییرات اساسی شده بود. فضیلت اخلاقی به نیکوکاری مسیحی مبدل شده بود. از این طریق مسئولیت انسان نسبت به هم‌نوع خویش و برای هم‌نوع خویش بی‌نهایت افزایش یافته بود. دلسوزی برای نجات روح فناپذیر بشر اعمالی را مجاز و بلکه الزام کرد که به نظر متفکران کلاسیک غیر انسانی و وحشیانه بود. ماکیاولی نیز چنین می‌اندیشید. او از خشونت پارسامنشانه فردیناند اهل آراگون و تلویحاً از خشونت زه‌دفروشانۀ تفتیش عقاید کلیسایی در اخراج مارانوس‌ها از اسپانیا سخن گفت. ماکیاولی تنها غیر یهودی زمان خود بود که این نظر را ابراز کرد. او شرارت عظیم شکنجه مذهبی را نتیجه ضروری اصول مسیحیت و نهایتاً اصول انجیل می‌دانست. او متمایل به این باور بود که افزایش قابل ملاحظه نامردمی و خوی غیر انسانی در افراد بشر نتیجه غیر عمدی اما غیر تعجب‌آور این واقعیت است که انسان اهداف خود را بسیار بالا گرفته است. بگذارید اهداف خود را پایین بیاوریم تا مجبور نشویم وحشیگری مرتکب شویم که آشکارا برای حفظ جامعه و آزادی ضرورت ندارد. حسابگری مبتنی بر اصالت نفع را به جای نیکوکاری بنشانیم و تمام اهداف سنتی را از این نظر مورد تجدید نظر قرار دهیم. بدین ترتیب، به تصور من تنگ شدن افقی که ماکیاولی اولین عامل مؤثر در آن بود از خشم ضد دینی ناشی می‌شد یا دست‌کم به واسطه آن تسهیل می‌شد (اشتراوس، ۱۳۹۱: ۵۳ - ۵۴).

مسیحیت هموارکننده سیاست ماکیاولی

تا اینجا مسیر مقاله ما موضع‌گیری و نقدهای ماکیاولی بر دین مسیحیت را به طور کامل توضیح داده‌ایم. اما در اینجا بحث می‌خواهیم نکته بسیار مهمی را ذکر کنیم و آن تأثیرگذاری دین مسیحیت بر نگرش جدید ماکیاولی به سیاست است؛ یعنی تنها

این نیست که ماکیاولی درصدد نوآیین کردن دین دوره خود باشد بلکه در مسیحیت قوایی وجود دارد که از طریق آن ماکیاولی توانست در برابر بخت^۱ ایستادگی کند و آن را با فضیلت یا ویرتوی آدمی کنار بزند. شرایط چنین نظریه‌ای را مسیحیت از پیش برای او باز کرده بود. رومیان اعتقاد به الهه بخت داشتند که از طریق آن می‌توانند به پیروزی و سعادت این دنیایی دست یابند؛ چیزی که ماکیاولی با آن کاملاً مخالف بود. ماکیاولی در گفتارها می‌نویسد: «بسیاری از نویسندگان از جمله پلوتارک، که مرد بسیار جدی است، بر این عقیده‌اند که مایه اصلی عظمت امپراتوری روم بخت نیک بوده است نه دلیری و لیاقت رومیان. و از جمله دلایل متعددی که می‌آورند یکی این است که خود رومیان همه پیروزی‌های خویش را هدیه بخت تلقی کرده‌اند و به همین جهت برای فورتونا، خدای بخت، بیش از همه خدایان دیگر پرستشگاه ساخته‌اند. چنین می‌نماید که تیتوس لیویوس نیز پیرو همین عقیده است. زیرا در نوشته او هیچ مرد رومی سخن از دلیری نمی‌گوید بی‌آنکه به یاری بخت اشاره‌ای بکند.» (ماکیاولی، ۱۳۷۷: ۱۹۴).

اما این در صورتی است که ماکیاولی در پایان کتاب شهریار از منجی ایتالیا می‌خواهد تا بخت را بر هم زند و کشور ایتالیا را نجات دهد. اشتراوس در مقاله خود در باب ماکیاولی نشان می‌دهد که نه تنها ماکیاولی از نویسندگان رومی در ارتباط با نظریه بخت فاصله می‌گیرد بلکه از یونان و فیلسوفان آن نیز جدا می‌شود و می‌نویسد: «یعنی اگر به اعتقاد ارسطو ماده و مردم قابل دسترس برای هم مناسب نباشند (یعنی فاسد باشند) تنها بخت می‌تواند برای ایجاد بهترین حکومت به ما یاری برساند. اما برای ماکیاولی مسئله به این صورت حل می‌شود که کافی است شهریاری کاربلد باشد که او ماده و مردم فاسد را تغییر دهد و بهترین حکومت را ایجاد کند.» (Strauss, 1975: 84-85). ماکیاولی در گفتارها سابق نوشته بود که نظریه بخت را نمی‌پذیرد: «من این عقیده را به هیچ روی نمی‌توانم بپذیرم و گمان هم نمی‌کنم که ابطال‌ناپذیر باشد.» (ماکیاولی، ۱۳۷۷: ۱۹۴). این یکی از اصول اساسی اندیشه ماکیاولی است و نگارنده معتقد است این اصل از مسیحیت آمده است. چون مسیحیت برای نخستین بار نه تنها فرد، آزادی، و سوژه کتیوئه را وارد نگرش غربی کرده است بلکه با اعطا کردن وجدان فرد انسانی را مسئول اعمال خود کرده است. در این ارتباط بریه معتقد است که مبنای نظری و نوع نگاه دین مسیحیت به انسان و عالم دارای تفاوت‌های بنیادینی نسبت به نوع نگاه طبیعت‌گرایانه یونانی و شرعی دین یهود است؛ چنان که نه مفهوم طبیعت به معنای یونانی را می‌پذیرد نه شرع را به معنای دین یهود می‌فهمد، بلکه در همه مباحث می‌توان گفت که مسیح کاملاً موضع پیچیده‌ای را انتخاب می‌کند. دو مورد از تفاوت‌های عمده مسیحیت با تفکر یونانی را امیل بریه در پایان جلد دوم تاریخ فلسفه خود توضیح داده است. به اعتقاد او در فرهنگ یونانی subject به منزله امری مستقل و خودآیین در نسبت با object خودش وجود ندارد. اما در دین مسیحیت subject مستقل وجود دارد که در حقیقت جدا از اشیا تعریف می‌شود و همه فعل آن عبارت از تفکر درباره عالم نیست، بلکه دارای حیات خاصی است که آن حوزه درون (دل یا قلب) است که با جهان و تصورات ناشی از آن توضیح داده نمی‌شود و این حوزه درون یا وجدان فقط امری است که به هیچ object تحویل پیدا نمی‌کند. این حوزه درون دسترس‌ناپذیر توسط هر گونه مرجعیتی بیرونی همان است که subject را می‌سازد و فقط در همین تمدن است که فکر ایده‌آلیستی نضج می‌گیرد و سوژه مستقلاً می‌اندیشد (بریه، ۱۳۹۵، ج ۲: ۲۹۴ و ۲۹۵). هگل در کتاب فلسفه حق در این ارتباط می‌نویسد حق آزادی سابژکتیو یا درون آزاد نقطه محوری و کانون تفاوت میان دنیای باستان و دنیای جدید است.^۲ این حق به شکل نامحدود خود در مسیحیت در آغاز آمده است و اصل اساسی شکل جدیدی از واقعیت جهان شده است (Hegel, 2003: 151).

به طور کلی به لحاظ تاریخی، پس از پیروزی مسیحیت در اروپا، جهان‌بینی باستانی درباره بخت در ادیان رومی به کلی از میان رفت. بر اساس دین مسیحیت همان‌طور که اسکینر می‌گوید در کتاب بوئتیوس، یعنی تسلائی فلسفه، این امر بیان شده که می‌توان در بخت دخل و تصرف کرد. ایزدبانوی بخت در این ایام به صورت قدرتی کور و بی‌تمیز و بنابراین بدون ملاحظه و قوه تشخیص در اعطای مواهب خود تصویر می‌شود. از آن پس او را نه یاری بالقوه، همچون رومیان، بلکه نیرویی بی‌شفقت و

۱. برای مطالعه بیشتر ← لوکره، ۱۴۰۲: ۴۱ - ۴۶.

۲. رودنی در این ارتباط می‌نویسد: «از این مفهوم وجدان درونی هر مؤمن مسیحی به تدریج مفهوم فردیت پرورش یافت که در واقع با اراده آزاد و رستگاری هر فرد مرتبط بود.» (Rodney, 2005: 2).

سنگدل در نظر می‌گیرند و دیگر او را نماد سرنوشت قرار نمی‌دهند. این عقیده جدیدی که درباره ذات بخت گفته شد در واقع ملازم با برداشتی جدید از معنای آن است. چون اگر بخت به بی‌پروایی و بی‌اعتنایی نسبت به شایستگی و ویرتوی آدمیان در موقع اعطای پاداش به آنان شهره باشد، به اعتقاد مؤمن مسیحی، قدرت و نعمت‌هایی که در اختیار اوست به هیچ وجه ارزش خواستن ندارد و شوق به افتخار و حشمت و جاه در این جهان به‌راستی اگر بخواهد دست نظاره‌گری کور باشد بسیار بی‌ارزش است. به این جهت بوده که خداوند نعمت‌های این جهان را به کف بی‌کفایت بخت سپرده است (اسکینر، ۱۳۸۷: ۵۷). با این اعتبار در واقعیت در اعتقاد مسیحیان نیروی بخت نادیده انگاشته می‌شود و در چنین شرایطی است که ماکیاولی در شهریار می‌نویسد: «با این همه، برای آنکه آزادی اراده‌مان یکسره از دست نشده باشد، چه‌بسا نیمی از کارها به دست بخت باشد. اما نیمی دیگر یا کمابیش نیمی دیگر را به دست ما سپرده‌اند.» (ماکیاولی، ۱۳۸۷: ۱۸۷). تا اینجا کار نیمی از قدرت طبیعت را به انسان می‌دهد. اما جلوتر که می‌رویم ماکیاولی آن نیمه دیگر را نیز از چنگال بخت بیرون می‌کشد و می‌نویسد: «اما من همانا بر آنم که بی‌پروایی از پرواگری بهتر. چراکه بخت زن است و هر که خواهان اوست می‌باید به زور بر وی دست یابد و می‌بینیم که وی خود را بیشتر به چنین مردانی وامی‌گذارد تا به آنانی که سرد پای پیش می‌گذارند. و نیز همچون زنان دوستدار جوانان است که بی‌پروا ترند و زورآورتر و گستاخ بر او فرمان می‌رانند.» (ماکیاولی، ۱۳۸۷: ۱۹۰ - ۱۹۱). پس این‌گونه نیست که مسیحیت در مسیر فهم جدید ماکیاولی از سیاست نقشی نداشته باشد؛ بلکه برعکس زندگی مسئولانه و متکی بر اراده را مسیحیت از دیرباز برای ماکیاولی روشن کرده بود.^۱ بر اساس چنین تفسیری پس ماکیاولی نمی‌تواند مخالف مسیحیت باشد؛ بلکه «صرفاً مخالف دستگاه کلیسا و زیست کشیش‌گونه بوده است و اگر مسیحیت را به سرآغاز برگردانیم ماکیاولی با آن می‌تواند توافق نظر داشته باشد.» (Colish, 1999: 599-601).

نتیجه

راقم این سطور در این مقاله موضع و مواجهه ماکیاولی در برابر دین را از چند بعد مورد بررسی قرار داده است. نخست اینکه نشان دادیم ماکیاولی در فلسفه سیاسی خود هر امری را که دارای اثر سیاسی و مدنی مبتنی بر اصطلاح تخصصی فلسفه خودش، یعنی واقعیت مؤثر، باشد در چارچوب میزانشن نیروهای سیاسی از آن سود می‌برد. یکی از این ابزارها برای ماکیاولی دین است. بنابراین از آن بازتفسیری در جهت کارکرد سیاسی ارائه می‌دهد و نشان می‌دهد که دین یکی از ستون‌های بسیار قدرتمند نگه‌داشت دولت ملی است. از طرف دیگر به نقد او از مسیحیت تعریف‌شده توسط دستگاه پاپ و کلیسا پرداختیم؛ دیانتی که خود را تنها مسیر رستگاری دانسته است و در این موضع خود نه تنها کشور را به سمت تجزیه و سستی سوق داده بلکه همچنین مؤمن مسیحی را نسبت به نقش‌آفرینی و تغییر وضع موجود و برقراری نسبت مؤثر با جهان مادی در موضع ضعف قرار داده است. با توجه به هر دو دیدگاه، ماکیاولی معتقد است علت اصلی به تاراج رفتن ایتالیا همین موضع‌گیری کلیسا نسبت به جهان و انسان است. ماکیاولی برای برون‌رفت از این وضع سه راهکار به صورت هم‌زمان ارائه می‌کند. نخست با توجه به ادیان رومی پیشنهاد می‌کند که باید دیانت مسیحی همچون ادیان رومی در خدمت بالا بردن حس شجاعت و جنگاوری مردم و همچنین در خدمت از بین بردن بحران مدنی و سیاسی قرار گیرد. از طرف دیگر به عنوان راهکار دوم از آنجا که ماکیاولی معتقد است دستگاه کلیسا موجب نابودی و فساد ایتالیا و حتی مسیحیت شده است بازگشت به سرآغاز دین را یکی از راهکارهای خارج شدن از بحران دانسته است و معتقد است نیازی نیست که ما صرفاً در تأمل سعادت و امور بسیار والا برای بشر و جامعه باشیم بلکه بهتر است که اهداف خود را پایین آوریم و بیشتر کاربردی و واقع‌گرایانه و عمل‌گرا به امور نگاه کنیم؛ یعنی به فکر دیرش دولت و حفظ ملت باشیم. چون این مقدمه هر امر والایی است. در کنار این امور نکته مهمی که وجود دارد این است که میل ماکیاولی به تغییر، دادن قدرت به فردیت، و بر هم زدن سرنوشت و ایجاد کنش‌مندی در دین مسیحیت، در واقع در سرآغاز آن دین فارغ از دستگاه فاسد کلیسا وجود داشته است و ماکیاولی در واقع با بازگشت به گذشته می‌تواند این نیروی خاموش دین را در جهت اهداف خود نیز شعله‌ور سازد.

۱. به خاطر همین است که در اندیشه ماکیاولی «برای نخستین بار جایی برای مردم و قدرت تصمیم‌گیری آن‌ها باز می‌شود.» (Ardito, 2015: 281).

منابع

- اسکینر، کوئنتین (۱۳۸۰). *ماکیاولی*. مترجم: عزت‌الله فولادوند. چ ۴. تهران: طرح نو.
- _____ (۱۳۹۳). *بنیادهای اندیشه سیاسی مدرن*. مترجم: کاظم فیروزمند. چ ۱. تهران: آگه.
- اشتراوس، لئو (۱۳۹۱). *فلسفه سیاسی چیست*. مترجم: فرهنگ رجایی. چ ۴. تهران: علمی و فرهنگی.
- _____ (۱۳۹۳). *حقوق طبیعی و تاریخ*. مترجم: باقر پرهام. چ ۳. تهران: آگه.
- آگوستین قدیس (۱۳۸۷). *اعترافات*. مترجم: سایه میثمی. چ ۴. نشر دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- آلتوسر، لویی (۱۳۹۶). *ماکیاولی و ما*. مترجم: فؤاد حبیبی و امین کرمی. چ ۱. اختران.
- کاسیرر، ارنست (۱۳۹۳). *اسطوره دولت*. مترجم: یدالله موقن. چ ۳. تهران: هرمس.
- لوکزه، فیلیپو دل (۱۳۹۸). *فلسفه سیاسی ماکیاولی*. مترجم: فؤاد حبیبی و امین کرمی. چ ۱. ققنوس.
- _____ (۱۴۰۲). *مواجهه ماکیاولی و اسپینوزا*. مترجم: فؤاد حبیبی و امین کرمی. چ ۱. ققنوس.
- ماکیاولی، نیکولو (۱۳۷۷). *گفتارها*. مترجم: حسن لطفی. چ ۲. تهران: خوارزمی.
- _____ (۱۳۸۷). *شهریار*. مترجم: داریوش آشوری. چ ۶. تهران: آگه.
- Althusser, L. (2017). *Machiavelli and us*. translated by Fouad Habibi and Amin Karami. published by Akhtaran. (in Persian)
- Ardito, A.M. (2015). *Machiavelli and modern state*. New York: Cambridge University Press.
- Augustine Ghadis (2008). *Confessions*. translated by Sayeh Meysami. 4th edition. published by Daftar PahoeKh and Suhrawardi Publishing House. (in Persian)
- Belliotti, R.A. (2009). *Niccolo Machiavelli: the laughing lion and the strutting fox*. United Kingdom: Roman & Littlefield Publishers, INC.
- Benner, E. (2009). *Machiavelli's Ethics*. Princeton University Press.
- Cassirer, E. (2014). *The Myth of the State*. translated by Yadollah Moqen. 3rd edition. Tehran: Hermes. (in Persian)
- Colish, M. L. (1999). Religion, and Machiavelli's Savonarolan Moment. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 60, No. 4, 597-616.
- Fontana Benedetto (1999). Love of Country and Love of God: The Political Uses of Religion in Machiavelli. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 60, No. 4, 639-658.
- Hegel, G. (2003). *Elements of the philosophy of right* (A. W. Wood & H. B. Nisbet, Eds.). New York: Cambridge University Press.
- Landon, W.J. (2005). *Politics, Patriotism and Language: Niccolo Machiavelli's "Secular Patria" and the Creation of an Italian National Identity*. New York: Peter Lang Publishing, Inc.
- Lucose, F. D. (a2019). *Machiavelli's Political Philosophy*. translated by Fouad Habibi and Amin Karami. Qoghnoos Publishing. (in Persian)
- _____ (b2019). *The Confrontation of Machiavelli and Spinoza*. translated by Fouad Habibi and Amin Karami. Qoghnoos Publishing. (in Persian)
- Machiavelli, N. (1988). *Florentine Histories*. Princeton, Princeton university press.
- _____ (a2008). *Discourses*. translated by Hassan Lotfi. Tehran: Kharazmi. (in Persian)
- _____ (b2008). *prince*. translated by Dariush Ashouri. 6th edition. Tehran: Agah. (in Persian)
- Maddox, G. (2002). The Secular Reformation and the Influence of Machiavelli. *The Journal of Religion*, Vol. 82, No. 4, 539-562.
- Rodney, S. (2005). *The Victory of Reason: How Christianity Led to Freedom, Capitalism, and Western success*. London: Random House Publishing Group.
- Skinner, Q. (2001). *Machiavelli*. translated by Ezatollah Foladvand. 4th edition. Tehran: Tarh No. (in Persian)
- _____ (2004). *Visions Of Politics: Vol. 2: Renaissance Virtues*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ (2014). *Foundations of Modern Political Thought*. translated by Kazem Firouzmand. Tehran: Agah. (in Persian)
- Strauss, L. (1975). *An Introduction to Political Philosophy*. Detroit: Wayne State University Press.
- _____ (1987). *History of political philosophy* (Third Edition ed.). (L. Strauss & J. Cropsey, Eds.). Chicago: The University of Chicago Press.
- _____ (2012). *What is Political Philosophy?*. translated by Farhang Rajai. 4th edition. Tehran: elmi and farhangi. (in Persian)
- _____ (2014). *Natural Law and History*. translated by Baqer Parham. 3rd edition. Tehran: Agah. (in Persian)

- Viroli, M. (2010). *Machiavelli's God*. Translated by Antony Shugaar. Princeton University Press.
- (2014). *Redeeming The Prince: The Meaning of Machiavelli's Masterpiece*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

