

جدال اخلاق و سیاست در اندیشه خواجه نصیرالدین طوسی و نیکولو ماکیاولی

* دکتر فرشاد شریعت

** مهدی نادری باب اناری

چکیده

مطالعه رابطه اخلاق و سیاست و ایجاد نوع تعامل میان نظریه اخلاقی و نظریه سیاسی، یکی از مسائل مهم علمی در حوزه فلسفه سیاسی است. خواجه نصیرالدین طوسی و نیکولو ماکیاولی از جمله فیلسوفان و مردان سیاسی هستند که در دو سنت فکری متفاوت (اسلام و غرب)، در مطالعات فلسفی و سیاسی خود به جرح و تعدیل رابطه اخلاق و سیاست پرداخته‌اند. این مقاله صرف نظر از تفاوت‌های ضروری و خاص دو سنت فکری، با توجه به مشترکات عمومی و مبتنی بر مسائل مشترک اجتماعی - سیاسی، ضمن تحلیل روزگار پُراشوب و نابسامان هر دو متفکر و مقایسه نظریات اخلاقی و

* عضو هیئت علمی دانشگاه امام صادق(ع) (shariat@isu.ac.ir)

** دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه امام صادق(ع) (mahdinaderi35@gmail.com)

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۷/۴

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۸/۱

پژوهشنامه علوم سیاسی، سال هفتم، شماره اول، زمستان ۱۳۹۰، صص ۱۱۶-۸۷.

سیاسی آنها، بر آن است تا نشان دهد که چرا و چگونه خواجه نصیر و ماکیاولی نظریه خود را با اهدافی متفاوت، یکی آرمان‌گرایانه، معطوف به جامعه اسلامی و فرا این جهانی، و دیگری واقع‌گرایانه، معطوف به ایتالیای زمان خود و این جهانی ارائه می‌دهد. افزون بر این، در این مقاله تلاش شده با الهام از رویکرد کلان اسپریگنز و هرمنوتیک متن، در فهم منطق درونی نظریه‌های سیاسی، ضمن کالبدشکافی آرای اخلاقی و سیاسی هریک از دو متفکر اسلام و غرب، از طریق تحلیل مبانی اخلاقی و سیاسی هریک نشان داده شود که چرا و چگونه راهبرد سیاسی این دو متفکر، به‌رغم اعتقاد به اخلاق دوسطحی و نقطه‌عزیمت واحد، به‌غایاتی متفاوت در رهیافت رابطه اخلاق و سیاست رسیده است.

واژگان کلیدی: خواجه نصیرالدین طوسی، نیکولو ماکیاولی، اخلاق، سیاست.

مقدمه

رابطه و تعامل اخلاق و سیاست و اولویت یکی بر دیگری از مسائل مهم فلسفه سیاسی است که همواره فارغ از بستر سیاسی، ذهن فیلسوفان سیاسی را به خود مشغول کرده است. خواجه نصیر و ماکیاوولی هر دو از فیلسوفان سیاسی هستند که دغدغه‌ها و شباهت‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی مشترکی در جامعه و روزگار خود داشتند. روزگار خواجه نصیرالدین مصادف با حمله قوم مغول به تمدن اسلامی است. خواجه نصیرالدین طوسی، در آن روزگار در مقام یک فیلسوف و سیاست‌مدار به هلاکو خان مغول خدمت کرد و «قدرت سیاسی» و مخرب این قوم را به «قدرت سازنده» در جهت احیا و پیشبرد تمدن اسلامی به کار بست. در مغرب‌زمین نیز ماکیاوولی با بحران‌های داخلی و خارجی مشابهی مواجه بود. او نیز در روزگار ناآرام خود، همچون خواجه نصیر، فلسفه و سیاست عملی را هر دو با هم در آغوش می‌کشید و تلاش می‌کرد تا برای وحدت بخشیدن به ایتالیای روزگار خود هر آنچه را در حوزه نظری و عملی می‌داند، در خدمت جمهوری و نیز خاندان مدیچی آورد. هر دو با بحران بی‌نظمی و بی‌ثباتی مواجه بودند؛ هر دو، فقدان یک نظام سیاسی مقتدر و تربیت سیاسی و ضرورت ایجاد یک دولت باشکوه را در نظام سیاسی مختار تشخیص دادند؛ ولی تجویزها متفاوت بود؛ یکی آرمان‌گرایانه در چهارچوب نظم اخلاقی و دیگری واقع‌گرایانه در چهارچوب نظم سیاسی تقریر شد. لذا فهم این مسئله و پاسخ‌هایی که به چالش مورد بحث داده می‌شود، با توجه به اهمیتی که خواجه در سیاست و اخلاق نظری دارد، اهمیت مسئله را در فهم کم‌وکاست سیاست عملی در تمدن اسلامی و بازسازی آن دوچندان می‌کند.

روش پژوهش در این مقاله، شکستن ساختار منطق بازسازی شده برای فهم منطق درونی نظریه‌هاست که برگرفته از رویکرد اسپریگنز^(۱) و پیوند تاریخ با فلسفه تاریخ از طریق هرمنوتیک متن و پیوند زمینه^۱ و متن^۲ در فهم فلسفه سیاسی است.^(۳) این پژوهش در صدد است تا از طریق بازگونه کردن منطق سازماندهی شده و نیز قرائت زمینه‌های تاریخی در نظریه مختار هریک از دو فیلسوف مورد بحث، با سازماندهی مجدد متن، ضمن مقایسه تطبیقی، نشان دهد که می‌توان از منظر دیگری به غیر از آنچه در منظر سنتی و بعضاً گمراه‌کننده، در اخذ تعامل آرمانی اخلاقی و یا ماکیاولیستی صرف فهم شده است، به شکوه دولت و تعامل تمدنی اخلاق و سیاست نگریست و در عین حال، فضایل اخلاقی و شکوه تمدنی را حفظ کرد. به بیان دیگر در این مقاله با تمرکز بر اخلاق ناصری، گفتارها و شهریار، تلاش می‌شود ضمن تحلیل و تبیین نظریه اخلاقی و سیاسی این دو متفکر و مقایسه آن دو با هم، منطق درونی نظریه سیاسی خواجه و ماکیاولی در اهداف سیاسی‌شان مورد تبیین قرار گیرد.^(۳)

مرور ادبیات

اخلاق و سیاست در رویکرد نظری در ذیل چهار نظریه «تفکیک اخلاق از سیاست»، «نظریه اولویت سیاست بر اخلاق»، «نظریه اخلاق دوسطحی»، «نظریه یگانگی اخلاق و سیاست» قابل تفکیک است.^(۴) طرفداران نظریه «تفکیک اخلاق از سیاست» بر این باورند که سیاست ناظر بر قدرت و معطوف به مصلحت عمومی است، حال آنکه اخلاق ناظر بر خیر و معطوف به عرصه خصوصی است.^(۵) نظریه دوم، «اولویت سیاست بر اخلاق»، بیشتر پس از ظهور نظریات مارکسیستی - لنینیستی به شکل یک مدل نظری درآمد^(۶) که بر اساس آن، تصرف قدرت به شیوه انقلابی هیچ قیدوبندی ندارد.^(۷) سومین نظریه در رابطه با نسبت اخلاق و سیاست «اخلاق دوسطحی» است. این دیدگاه که اخلاق دوآیستی نیز نامیده می‌شود تلاش برای به‌کارگیری پاره‌ای از اصول اخلاقی و گاه اولویت یکی بر دیگری در عرصه سیاست است. مبتنی بر این دیدگاه، اخلاق را باید در دو سطح فردی و اجتماعی

1. Methodology of Contextual Reading
2. Methodology of Textual Reading

مورد بررسی قرار داد. در حقیقت، نسبت عموم و خصوص من وجه در رابطه «حوزه فردی و اجتماعی» با اخلاق مطرح است.^(۸) نظریه چهارم در رابطه با نسبت اخلاق و سیاست، «نظریه یگانگی اخلاق و سیاست» است. مبتنی بر این نظریه، اخلاق و سیاست خیر واحد را دنبال می‌کنند و لازم و ملزوم و مکمل یکدیگرند. اخلاق به مثابه سیاست و سیاست به مثابه اخلاق است که می‌توان از آن به «سیاست اخلاقی و اخلاق سیاسی» نام برد.^(۹)

در رویکرد انضمامی، در حوزه مطالعات غربی، جنبه‌های ماکیاولیستی ماکیاوولی بیشتر مورد توجه قرار گرفته است. احمدی طباطبایی در اخلاق و سیاست بر جدایی اخلاق و سیاست در اندیشه ماکیاوولی در حوزه قدرت، ضرورت و مصلحت تأکید می‌کند.^(۱۰) عابدی اردکانی و حمید عنایت^(۱۱) رابطه اخلاق و سیاست را در اندیشه ماکیاوولی با تأکید بر شهریار مبتنی بر «جدایی اخلاق از سیاست» می‌داند.^(۱۲) نزد داوری اردکانی، اخلاق و سیاست در اندیشه ماکیاوولی به‌صراحت از هم جدا شده‌اند.^(۱۳) از منظر غلامرضا کاشی، ماکیاوولی هرگونه ارتباط بین اخلاق و سیاست را طرد و نفی می‌کند.^(۱۴) کچوییان بر این نکته تأکید می‌کند که در اندیشه ماکیاوولی سیاست بیرون و مقدم بر اخلاق شکل می‌گیرد و بر هر چیزی تقدم دارد؛ از این رو در داوری وی، در اندیشه ماکیاوولی اخلاق مطلقاً از سیاست تبعیت می‌کند.^(۱۵) ملکیان نیز در تأملات خود، رابطه اخلاق و سیاست را در اندیشه ماکیاوولی مبتنی بر دو وجه خصوصی و عمومی، و جان‌مایه ماکیاولیسم می‌داند.^(۱۶)

در مقابل، سید حسن اسلامی، رابطه اخلاق و سیاست در اندیشه خواجه نصیرالدین طوسی را مبتنی بر «یگانگی اخلاق و سیاست» برمی‌شمارد؛ امری که در واقع، قائل به مرز قاطعی بین اخلاق و سیاست نیست.^(۱۷) علیرضا صدرا، خواجه نصیرالدین را از برجسته‌ترین شخصیت‌های شاخص «عینیت اخلاق و سیاست» معرفی می‌کند.^(۱۸) رضا خراسانی در این میان گامی فراتر برداشته و بر این باور است که رابطه اخلاق و سیاست در اندیشه محقق طوسی، مبتنی بر تقدم اخلاق از سیاست است.^(۱۹)

با این توصیف، غالب پژوهشگران این حوزه، ماکیاوولی را ذیل «نظریه تفکیک اخلاق از سیاست» و خواجه نصیر را ذیل «نظریه یگانگی اخلاق و

سیاست» قرار داده‌اند. ولی نظر مختار در این مقاله، امکان بازخوانی نظریه اخلاقی این دو فیلسوف ذیل «نظریه اخلاق دوسطحی» است. منظور نگارندگان از اخلاق دوسطحی، وجهی از رابطه اخلاق و سیاست است که می‌توان بر اساس آن متصور شد که نظریه اخلاقی و سیاسی در دو سطح قابل بررسی است. در سطح اول، نظریه سیاسی متفکر نسبت به نظریه اخلاقی از دامنه شمول و گستردگی بیشتری برخوردار است. در واقع «نظریه سیاسی» متفکر در ذیل نظریه اخلاقی قرار می‌گیرد. حال آنکه، در سطح دوم «نظریه سیاسی» متفکر گستره وسیعی تری از نظریه اخلاقی را در بر گرفته است؛ به گونه‌ای که بر عکس سطح اول، نظریه اخلاقی متفکر در ذیل نظریه سیاسی مطرح می‌شود. با این توضیح، در اندیشه خواجه نصیر، نظریه اخلاقی، معطوف به عنصر مصلحت سیاسی جامعه اسلامی، فربه‌تر از نظریه سیاسی بوده است؛ حال آنکه در اندیشه ماکیاولی نظریه سیاسی، معطوف به مصلحت جامعه ایتالیایی زمان ماکیاولی، فربه‌تر از نظریه اخلاقی است. به بیان دیگر این مقاله علت چنین تفاوتی را غایت‌نگری خواجه نصیر و جامعه آرمانی مسلمانان و بومی‌گرایی ماکیاولی و شکوه معطوف به ناسیونالیسم ایتالیا دانسته و بر آن است تا با رویکرد مختار «چرایی» و «چگونگی» و به تعبیر اسپریگنر، منطق درونی، این تجویز و تفاوت را از طریق بازخوانی آرا و نظریات مطرح‌شده در مهم‌ترین آثار ایشان، کشف و مستند کند.

جایگاه خواجه نصیرالدین و ماکیاولی در سیر تطور اندیشه

الف) نقش خواجه نصیر در احیای فلسفه مشاء و تحول اندیشه سیاسی

با ظهور ابن سینا در سده پنجم، فلسفه اسلامی پس از فارابی به اوج می‌رسد و میراث ارسطو از طریق شفا دوباره احیا شده و مورد توجه فیلسوفان مشرق‌زمین قرار می‌گیرد. پس از فوت ابن سینا، فلسفه مشاء به مدت دو قرن، توسط مخالفان آن از جمله فخرالدین محمد بن عمر رازی و شاگردانش به سستی می‌گراید تا اینکه خواجه در قرن هفتم بار دیگر به دفاع از فلسفه مشایی برخاست و **تحصیل المحصل** را در پاسخ به اعتراضات فخر رازی در **المحصل** تألیف کرد. حتی شرحی بر اشارات شیخ الرئیس نوشت که چهار سده پس از او، عبدالرزاق لاهیجی آن را

بهترین رساله در مکتب مشایی به شمار آورد. برخلاف سنت لاتینی ابن سینایی که بسیار زود از میان رفت، مکتب ابن سینایی ایرانی تاکنون تداوم داشته و این امر به خاطر چهره برجسته خواجه نصیرالدین طوسی است.^(۲۰)

خواجه نصیر در علم اخلاق به ابن مسکویه و در سیاست نظری به فارابی نیز مدیون است. وی احیاکننده سنت فلسفی علمی به ویژه در عصر انحطاط سیاسی و عقلانی است.^(۲۱) در میان مستشرقین غربی خواجه بیشتر به سبب ریاضیات و نجوم شناخته شده است. آنها تلاش می‌کنند آثار ریاضی و نجومی او را احیا کنند و به محتویات آن، آگاهی یابند. سارتن در حق او می‌گوید: «انتقادی را که خواجه طوسی بر مجسطی بطلمیوس یونانی کرد دلالت بر عبقریت و نبوغ او دارد و نشان می‌دهد در نجوم چیره‌دست بوده و ممکن است بگوییم این انتقادهای او از قدم‌های نخستین بود که کوپرنیک برای اصلاح نظام بطلمیوس برداشت».^(۲۲)

ب) نقش ماکیاوولی در سیر تطور تفکر سیاسی در دوران گذار

نیکولو ماکیاوولی از جمله پایه‌گذاران فلسفه سیاسی جدید است که جایگاه والایی در میان نظریه‌پردازان و عالمان سیاسی دارد. اغلب نویسندگانی که آثار باارزشی در رابطه با «نظریه سیاسی» و یا «تحول اندیشه سیاسی» در غرب به نگارش درآورده‌اند، بخش یا فصلی از آثار خود را به این متفکر و دولتمرد سیاسی اختصاص داده‌اند. جان پلامناتز در انسان و جامعه، ماکیاوولی را متفکری که بیرون از سنت اصلی تفکر سیاسی اروپاست قلمداد کرده و معتقد است «او به شیوه‌ای متفاوت با نویسندگان بزرگ قرون وسطا و نیز متفاوت با نویسندگان بزرگ قرون شانزدهم و هفدهم، مردانی چون بودن، هابز، هوکر و لاک به جامعه و حکومت می‌اندیشید و از آنها سخن می‌گوید».^(۲۳)

جواد طباطبایی در تاریخ اندیشه سیاسی جدید در اروپا اساساً بر این باور است که نیکولو ماکیاوولی سرآغاز «اندیشه سیاسی دوران جدید» و «بنیادگذاری نظریه نوآیین جمهوری‌خواهی فلورانس ایتالیا» است و نیز تشکیل «دولت» و مفهوم «مصالح دولت ملی» که هیچ واقعیت «دنیوی برای آن وجود ندارد» ریشه در آرای

وی دارد.^(۲۴) برایان ردهد، قضاوت دیگران در مورد ماکیاولی را در اندیشه سیاسی از افلاطون تا ناتو چنین به قلم می‌انگارد: «از او به عنوان یک موجود ضد اخلاق و پلید یاد شده است، او الهام‌بخش پایه‌گذاری علوم سیاسی جدید شناخته شد [ه] و به دیو شرارت و پیامبر وحدت ایتالیا نیز شهرت یافت. این گونه جروبحث تمام‌نشدنی، و نیز جذابیت زوال‌ناپذیر قلم او در مجموع دلیل اصلی شهرت اوست».^(۲۵) برتراند راسل در تاریخ فلسفه غرب، از ماکیاولی به عنوان فیلسوف سیاسی یاد می‌کند و بدنامی او را «نتیجه خشم ریاکارانی که نفرت دارند از اینکه کسی بدکاری را به صراحت اعتراف کند»، می‌داند و چنین «صداقت فکری در بی‌صداقتی سیاسی» را می‌ستاید.^(۲۶) نویسنده کتاب مبانی اندیشه سیاسی در غرب ماکیاولی را «نظریه‌پرداز سیاسی دوره رنسانس» می‌داند و هدف او را «ارائه آموزه‌های جدید در سیاست و روش جهاننداری یا چگونگی به دست آوردن قدرت و جهانگیری یا چگونگی حفظ قدرت» می‌داند.^(۲۷) بهاء‌الدین بازارگاد در تاریخ فلسفه سیاسی ماکیاولی را سردمدار تغییرات در افکار سیاسی در اوایل قرن شانزدهم دانسته و او را «مظهر تضادها» و تنها فیلسوف ایتالیایی متعلق به مدت محدود ربع اول قرن شانزدهم می‌داند که «نظر وی کوتاه و نارسا و حوزه تفکر او محدود بود به همان چند سال کتاب خود که جوهر فلسفه استبداد جدید و قدرت مطلقه ظالمانه بوده است و مسلماً اگر در زمان دیگر یا مکان دیگری آن را می‌نوشت... بدین صورت نبود».^(۲۸) فاستر در خداوندگان اندیشه سیاسی ماکیاولی را در قلمرو اندیشه سیاسی نماینده نیروی رنسانس می‌داند.^(۲۹)

نویسنده آثار بزرگ سیاسی از ماکیاولی تا هیتلر، قدرت مخرب اندیشه و سبک ماکیاولی را این چنین به نمایش می‌گذارد: «شهریار چهار قرن بشر را عذاب داده، زیرا مسئله روابط اخلاق و سیاست را بی‌پرده عیان کرده و «تفرقه عمیق و جدایی» همیشگی آنها را تشخیص داده است. این اثر همچنان بشر را عذاب می‌دهد. بر فرض که چنان‌که گفته‌اند این عذاب «جاودانه» نباشد، ولی دست کم تا زمانی که بشر کاملاً از نوعی فرهنگ اخلاقی که در غرب از بزرگان کهن و به‌ویژه مسیحیت به ارث رسیده، چشم‌پوشی نکرده است، شهریار همچنان او را عذاب خواهد نمود».^(۳۰)

سیاست

الف) سیاست در اندیشه خواجه نصیرالدین طوسی

نظریه سیاسی خواجه نصیرالدین در ذیل حکمت عملی مطرح شده است. در واقع منظور خواجه از حکمت عملی، «حکمت کردنی‌ها» است که این بخش از حکمت در واقع ناظر بر اعمال انسانی است.^(۳۱) حکمت عملی وظیفه تنظیم رفتار انسانی در راستای کمال انسانی را بر عهده دارد و می‌کوشد با تمییز افعال انسانی بر مبنای ماهیت خیر و شر، حرکت رو به کمال حیات انسانی را روان کند؛ از این رو، فیلسوف سیاسی، در جست‌وجوی حکمت سیاسی متعالیه است. مبتنی بر این هدف، فیلسوف سیاسی از نقطه عزیمت خود یعنی «حکمت» در تلاش است با شناخت افعال جمیل و محمود و نیز قبیح و مذموم، وجوه انسان کامل را در مدینه در نظر آورد و مبتنی بر این امر با تفکیک انواع مُدن، مُدن فاضله را از غیرفاضله تمییز دهد؛ تا ضمن تشخیص رذایل و قبایح نفس انسانی، در سطح خُرد و به تبع آن نظام سیاسی در سطح کلان، مقدمات نیل به کمال انسانی را فراهم سازد تا بر اساس آن غایت اجتماع بشری که سعادت و کمال انسانی است، تحقق یابد. فیلسوف سیاسی در این طریقت با جعل قوانین می‌کوشد مصلحت عموم را در نظر گیرد تا مفسده‌ای، جامعه سیاسی را تهدید نکند. پس نقطه آغاز در سیاست متعالیه تمییز «حُسن و قبح» در افعال است و صناعات مختلف و تشریح احکام حاکم و تنظیم دستگاه سیاسی جامعه، و سعادت جامعه بشری بر مبنای فضیلت تنها از این طریق برپا می‌شود. روشن است که اصل وجود «عالم مدبر» برای تدبیر و «صانع مقتدر» برای قوام نظام، مبنایی است که فیلسوف در مبنای نظری استدلال کرده است، زیرا بدون این عالم مدبر «بقاء نوع [انسان] بر وجه کمال» تحقق نمی‌بندد و عالم مدبر در تلاش است به «حفظ ناموس» قیام کرده و مردم را به برپا داشتن نوامیس الهی تشویق کند. در این راستا، ولایت عالم مدبر، «ولایت تصرف... در جزئیات بر حسب مصلحت هر وقت و روزگار» است.^(۳۲)

از منظر خواجه نصیر، انسان موجودی مدنی بالطبع است و برای بقا و تکمیل فضایل، نیازمند معاونت نوع خود و دیگران است. انسان در اندیشه محقق طوسی در همین فلسفه اجتماع‌گرا، مراحل رشد را سپری می‌کند و با در مسیر قرار گرفتن

در فضایل و یا رذایل اخلاقی، غایت خود را تعیین می‌کند. در این مسیر، انسان خواه در اجتماع فاضله قرار گیرد و خواه در اجتماع غیرفاضله، ذاتاً به معاونت دیگران نیازمند است.^(۳۳) خواجه نصیر از همین خصلت، یعنی «مدنی بالطبع بودن انسان»، برای تعریف «تمدن» بهره می‌گیرد و با بهره‌گیری از مدینه فاضله افلاطون به تشریح انواع مدن در جامعه سیاسی می‌پردازد.^(۳۴) خواجه نصیر، بر این باور است که مردم در انتخاب نظام سیاسی خود غایتمند هستند؛ نظامی که فرد با قرار گرفتن در آن با انتخاب روش و وسایل مقتضی در راستای اهداف تعیین شده گام برمی‌دارد. بر این اساس، محقق طوسی در گام نخست، با تقسیم افعال ارادی انسان به خیر و شر، به تفکیک دو نوع خاص از اجتماع بشری (مدینه فاضله و غیرفاضله) مبتنی بر ماهیت دوگانه افعال ارادی انسان می‌پردازد.^(۳۵) به باور خواجه، مردمان مدینه فاضله از لحاظ «قوت تمیز و نطق» در یک مرتبه قرار ندارند بلکه مراتب معرفتی آنها از «اعلی‌الیین» تا حدی که «فروتر از آن درجه بهایم» است در سیلان است. این اختلاف مرتبه مردمان مدینه فاضله مبتنی بر «اسباب نظام» و لازمه خلقت است؛ از این رو، بر مبنای ماهیت افعال ارادی انسان که مقتضی خیر و شر است؛ در یک تقسیم‌بندی کلی، نظام سیاسی به فاضله و غیرفاضله تقسیم می‌شود. بر این اساس، نظام فاضله، چون مبتنی بر حق است و حق در هر زمان و مکانی یکی بیش نیست، تنها یک نوع، نه بیشتر، در حاق واقع وجود دارد؛ در صورتی که نظام سیاسی یا مدینه غیرفاضله، از آنجا که «باطل و شر را نهایی نبود»، به شعب مختلفی قابل تقسیم است.^(۳۶)

بر مبنای فلسفه غایت‌گرا و اجتماع‌گرای محقق طوسی، دولت به مثابه پیکر انسان ترسیم می‌شود که از اجزای مختلفی تشکیل شده و هر یک از این اجزا، وظیفه خاصی بر عهده دارند؛ به گونه‌ای که وظایف هر یک از اجزا در کنار یکدیگر پیکر واحدی می‌سازد. خواجه نصیر از همین تمثیل اندام‌واره خود از دولت نتیجه می‌گیرد که در اجتماع انسانی نیز انسان‌ها با استعدادهای متفاوتی زندگی می‌کنند و همین تفاوت در استعدادها سبب شده که هر یک از آنها در عین حالی که در استعداد خاصی از دیگری پیشتاز هستند زمینه نیاز و در پی آن، تعاون و تعامل را در میان خود به وجود می‌آورند و از این طریق اسباب تأمین نیاز و غایت خود را رقم می‌زنند.^(۳۷)

به این ترتیب، سیاست در اندیشه خواجه نصیرالدین به معنای هدایت آحاد جامعه بر اساس استعدادها، به سمت تعالی دنیوی و اخروی است. لذا لازم است که سیاست مدار، پس از تنظیم قواعد و باید و نبایدهای سیاسی، بر خویش کاری آحاد جامعه نظارت کند تا همگان از هم به شکل نیکو بهره مند شوند، و مدینه به شکوه خود برسد. در غیر این صورت، آحاد جامعه نمی توانند خود را از قوه به فعل درآورند، و چون امور ایشان بر صراط مستقیم تأمین نمی شود، به گمراهی میل می کنند و مدینه را به گمراهی می کشانند.^(۳۸) خواجه نصیر سیاست را راهبردی می داند که بر اساس آن فرد حاکم وظیفه تنظیم شئون سیاسی، اجتماعی و اقتصادی جامعه را بر عهده دارد تا به واسطه آن جامعه به وضع نامطلوب گرایش نیابد و یا از وضع نامطلوب به سوی وضع مطلوب هدایت دهد. مبتنی بر این امر، راهبرد سیاسی در جامعه اقسامی دارد که از سطح نازل (سیاست غلبه) تا سطح متعالی که «سیاست سیاسات» (سیاست الهی) نام می گیرد؛ مبتنی بر مناظ «سعادت» طبقه بندی می شود.^(۳۹) روشن است که مسئله تربیت در اندیشه خواجه، مسئله ای محوری و بنیادین است؛ به گونه ای که حکیم طوس، تمام موضوعات دیگر از جمله سیاست را از این منظر می نگرد.^(۴۰) چنین نگرشی سبب شده که در اندیشه وی، دامنه سیاست فراتر از جامعه، به عرصه خصوصی یعنی حوزه شخصی و خانواده نیز تسری می یابد.

نزد محقق طوسی، در سیاست متعالیه، رئیس دولت طبیعی است که بر علاج بیمار و حفظ صحت وی، اختیار تام و کامل دارد تا از بستر، قیام کند. وی حکومت را جمع کننده هفت صفت: ابوت، علو همت، متانت رأی، عزیمت تمام، صبر، یسار و اعوان صالح می داند^(۴۱) و برای پیشگیری و درمان درد در درون نظام سیاسی، پیوسته حاکمان را به عدالت، احسان و پایبندی به قانون فرا می خواند. محقق طوسی در مقام تجویز، برای اسباب صیانت و «تدبیر حفظ دولت» دو چیز، «یکی تألف اولیا و دیگر تنازع اعدا» را به رئیس دولت توصیه می کند؛^(۴۲) به عبارت دیگر خواجه بر مبنای دوگانگی وجود انسان و اصالت خیر در افعال انسانی بر این باور است که حفظ دولت نتیجه دو امر داخلی یعنی «تألیف اولیا» و امر خارجی یعنی «تنازع اعدا» بوده و مبتنی بر ماهیت شرامیز افعال ارادی است تا ضمن تشریح «تنازع اعدا» و دفع شرور مدینه ضاله به اسباب حفظ مدینه و شکوه دولت مختار در راستای جامعه

آرمان‌گرای اسلامی پردازد؛ اگرچه در مصلحت موجود کمی خلل آید. خواجه شکاف میان وضع موجود و دولت آرمانی را معطوف به اصل عدالت، احسان و پابندی به قانون می‌داند که مسئله‌ای معطوف به استعدادهای مدینه و امری گریزناپذیر در حفظ همزمان مصلحت عمومی و مصلحت مسلمانان است.^(۴۳)

ب) سیاست در اندیشه ماکیاولی

سیاست در اندیشه ماکیاولی، آموزه‌هایی انضمامی، مبتنی بر تجارب دولتمردان ایتالیایی و تاریخ فلورانس است که در شهریار^۱ و گفتارها^۲ به شهود می‌رسد. به باور ماکیاولی، آزادی و مصلحت عمومی دو اصل مهم شکوه و عظمت جمهوری روم محسوب می‌شد؛^(۴۴) عناصری که در ایتالیای معاصر وی کالای کمیابی شده بود و شکوه ایتالیا را تحت تأثیر جنگ قدرت میان شهریاران و وارثان کلیسای دوره میانه قرار داده بود. ماکیاولی به‌ویژه در گفتارها با تعریف جدیدی که از انسان و رابطه فرد با حکومت و کالبدشکافی بی‌مانندی که در تشخیص رابطه میان اخلاق و سیاست به دست می‌دهد، مقدمات گذار از فلسفه سیاسی کلاسیک را برای فیلسوفان سیاسی جدید، رقم می‌زند.^(۴۵)

ماکیاولی آدمی را «بالفطره حسود»^(۴۶) و با طبایع متغیر تعریف می‌کند که همواره رنگ می‌بازد و آنان را به سویی می‌کشد.^(۴۷) وی ضمن بدبینی نسبت به ذات آدمیان، تصریح می‌کند هرکه به آنها دل ببندد «تکیه‌گاهش بر آب است».^(۴۸) وی مبتنی بر انسان‌شناسی و تجارب مطالعاتی خود از پیشینه فلورانس، مدعی است تکیه

۱. این پژوهش متن ترجمه گفتارها را که توسط محمدحسن لطفی صورت گرفته با ترجمه انگلیسی زیر تطبیق داده و همراه با ارجاع فارسی، ارجاع معادل انگلیسی شامل دفتر، فصل و صفحه نیز آورده است.

Niccolo Machiavelli, *The Discourses*, Edited with an introduction by Bernard Crick, Using the translation of Leslie J. Walker, S. J., With revisions by Brian Richardson, England: Penguin Books, 1974.

D [Discourses], I [دفتر اول] XII [فصل دوازده] P. 142 (به عنوان مثال:)

۲. این پژوهش متن ترجمه شهریار را که توسط داریوش آشوری صورت گرفته است، با ترجمه انگلیسی آن تطبیق داده و همراه با ارجاع فارسی، ارجاع معادل انگلیسی شامل فصل و صفحه نیز آورده است.

Niccolo Machiavelli, *The Prince*, Translated with an introduction by George Bull, England: Penguin Books, 1961.

P [Prince], III [فصل سوم] P. 43 (به عنوان مثال:)

صرف بر نهاد مردمی موجب ناپایداری دولت و عدم اقتدار آن می‌شود، زیرا فرودست بودن موجب می‌شود مردم «پیوند مهر را هر زمان که به خودشان باشد بگسلند».^(۴۹)

به نظر ماکیاوولی، سیاست به منزله قدرت و نه مدیریت جامعه است و باید ناظر به واقع باشد و از مقام «ناکجا آباد» و «آرمان‌شهری» که هیچ‌گاه تاکنون در عرصه عمل و حیات سیاسی تجربه نشده، به عرصه عمل و در خدمت حیات، امنیت و سامان زندگی انسان درآید. سیاست تدبیر در عرصه نزاع، تصرف قدرت و به تبع آن پیشبرد اهداف است. سیاست آمده است تا با فهم منطق و مناسبات قدرت، منازعات گریزناپذیر جامعه انسانی را به سوی وحدت ملی سوق دهد. در اینجا مسئله سعادت به معنی مصلحت جامعه جهانی، چنان‌که خواجه نصیر برای جامعه آرمانی مسلمانان آرزو داشت، امری ثانوی تلقی می‌شود.

دین و دین‌داری در اندیشه ماکیاوولی ابزاری برای «انضباط سپاه واتحاد مردم و تقویت نیکان و شرم‌نده ساختن بدکاران» است،^(۵۰) و امر مولوی نیست، اگرچه بسیار مهم است؛ بنابراین، برای امر حکومت لازم نیست به دنبال شهریاری بگردیم که به همه صفات آراسته باشد، اما لازم است به صفاتی چون «نرم‌دلی، وفاداری به عهد، مردم‌دوستی، راستگویی و دین‌داری» مشهور باشد؛ هرچند به آنها عمل نکند؛ و چه بسا برای پاسداری از دولت ناگزیر شود این صفات پسندیده را زیر پا نهد.^(۵۱) ماکیاوولی با استناد به تاریخ اقدام رومولوس،^۱ نخستین بنیان‌گذار روم و نوما پومپیلیوس^۲ جانشین او اسباب صلابت روم را به محک داوری و قضاوت می‌زند و نوما را بر رومولوس برتر می‌داند زیرا وی برای ایجاد نهادهای مدنی و تأسیس مجلس سنا خود را مدیون قدرت الهی نمی‌دانست حال آنکه نوما با تظاهر به باورهای دینی و اخلاقی، در تقویت شکوه روم از سلف خود پیشی گرفت.^(۵۲)

ماکیاوولی حتی با تأکید بر اهمیت دین و آموزه‌های دینی، یادآور می‌شود دین سرمنشأ قوانین خوبی است که نیک‌بختی را برای مردم به ارمغان می‌آورد و نیز با تفکیک از دو نوع ترس از خدا و فرمانروا، فقدان هرکدام را عامل سقوط کشور

۱. Romulus بنیان‌گذار داستانی شهر روم.

۲. Numa pompilius دومین شاه داستانی شهر روم.

می‌داند؛ با این قید که «خداترسی» در مقابل «ترس از فرمانروا» بیشتر ثبات و پایداری کشور را تضمین می‌کند؛ زیرا دولت‌هایی که «فقط به قدرت و سجایای نیک یک مرد» اتکا دارند، با مرگ وی باید با فضایل و سجایای نیک و به تبع آن قدرت و هیبت ناشی از آن خداحافظی کنند.^(۵۳) ماکیاولی در نظرگاه ثانوی نسبت به دین حتی فراتر می‌رود تا حدی که «بی‌حرمتی به تشریفات دینی را» بدترین نشانه سقوط و انحطاط کشور به شمار می‌آورد؛^(۵۴) زیرا از دین می‌توان برای منظم نگاه داشتن جامعه و پیشبرد کارها و فرونشاندن آشوب‌ها سود جست^(۵۵) و چه بسا اگر خوب به کار بسته شود، به جهت عنصر تبعیدی که در دین نهاده شده، «بهترین وسیله رسیدن بدین هدف» یعنی شکوه دولت و وحدت ملی است.^(۵۶)

با این همه، پایداری و شکوه دولت جمهوری به دلیل زمامدار مقتدر و حکیمی نیست که در زمان خود به کیاست و خرد زندگی می‌کند بلکه «بسته به قوانین و نهادهایی است که او به وجود آورده تا پس از مرگش نیز از کشور پاسداری» کنند.^(۵۷) در واقع ماکیاولی، بر این باور است که اگرچه «قانون نیکو و سپاه نیکو»، حافظ کیان مملکت است اما در وادی امر، بنا به سرشت متغیرالحال و شرور انسان، لازم است زمامداری قدرتمند به هر طریق ممکن، اسباب صلابت و صیانت حکومت را در مسیر خود قرار دهد. لذا شه‌ریار مبتنی بر سیرت سیری‌ناپذیر آدمیان مجاز است از هر طریق ممکن مصلحت عموم را تحقق بخشد؛^(۵۸) تناقض‌نمایی که دیدگاه اومانستی وی در گفتارها و دیدگاه بدبینانه وی را نسبت به انسان در شه‌ریار، در هم تنیده است و بدین نحو فهم رابطه واضح و روشنی را که معمولاً از ماکیاولیسم برداشت می‌شود در هاله‌ای از ابهام قرار می‌دهد.

اخلاق

الف) اخلاق در اندیشه خواجه نصیرالدین طوسی

در اندیشه محقق طوسی، اخلاق نه دیباچه بلکه نقطه عزیمت است. فرد باید ابتدا به یک خودسازی در نفس خود نائل شود و سپس به تربیت و هدایت جامعه بپردازد. تهذیب نفس انسانی با رعایت رموز اخلاقی است که در صورت کلی عین آموزه‌های دینی و یا با تأیید آنهاست. خواجه نصیر، اخلاق را به مثابه ملکه‌ای در

نفس انسانی به شمار می‌آورد که بی‌هیچ واسطه‌ای سبب بروز رفتار حسنه در انسان می‌شود. البته محقق طوسی قائل به تفکیک میان دو واژه «ملکه» و «حال» است و اخلاق را بر مبنای ملکه استوار می‌کند و در حقیقت آن را «ماهیت خُلُق» به حساب می‌آورد:

«خلق ملکه‌ای بود نفس را مقتضی سهولت صدور فعلی از وی احتیاج به فکری و رویتی، در حکمت نظری روشن شده است که از کیفیات نفسانی آنچه سریع الزوال بود آن را حال خوانند، و آنچه بطیء الزوال بود آن را ملکه گویند. پس ملکه کیفیتی بود از کیفیات نفسانی، و این ماهیت خلق است.»^(۵۹)

از منظر خواجه، از آنجاکه صناعت اخلاق معطوف به موضوع انسان است و نیز وظیفه سعادت او را بر عهده دارد، برترین صناعت به شمار می‌آید. در واقع، از طریق علم اخلاق می‌توان «ادنی مراتب انسانی را به اعلی مدارج» رساند و تفاوت در نوع انسانی از لحاظ مراتب کمال، ریشه در اخلاق دارد.^(۶۰) از این رو مباحث مربوط به اخلاق در حوزه عمومی در ذیل مفاهیم عمده‌ای چون محبت، نوع دوستی و عدالت دنبال می‌شود. بر مبنای فلسفه اجتماع‌گرای خواجه، محبت حاوی انسی در میان اجتماع بشری است که نیاز آنها را به یکدیگر در رفع مایحتاج انسانی، تسهیل می‌کند؛ و از اینجاست که فضیلت محبت بر عدالت برتری دارد؛ و تنها به سبب فقدان محبت است که ما به عدالت محتاجیم. حال اگر محبت در میان انسان‌ها حاکم شود، دیگر نیازی به عدالت و انصاف نیست؛ و عدالت با آن هیبت در مقابل محبت سر تسلیم فرو می‌آورد.^(۶۱)

خواجه نصیر بر مبنای محبتی که علت آن «خیر» نه «منفعت و لذت» باشد، در عرصه سیاست به ارائه راهکار محبت‌آمیز اقدام می‌کند: «و باید که محبت ملک رعیت را محبتی بود ابوی و محبت رعیت او را بنوی و محبت رعیت با یکدیگر اخوی تا شرایط نظام میان ایشان محفوظ بماند.»^(۶۲)

در واقع، محبت پدرانۀ رئیس حکومت با مردمان به این خاطر است که «ملک با رعیت» در مهربانی، دلسوزی، مراقبت، تربیت، مصلحت‌خواهی و «جذب خیر و

منع شر به پدران مشفق اقتدا کند». در مقابل، محبت پسرانه مردم با رئیس حکومت در اطاعت، نصیحت، بزرگداشت و تعظیم باید همچون محبت «پسران عاقل» با پدر باشد. در این میان، خواجه نصیر محبت مردم نسبت به یکدیگر را به محبت «برادران موافق» تشبیه می‌کند ولی در این تجویز، ضابطه اعتدال را ضروری می‌داند زیرا اگر «زیادت و نقصان راه یابد و عدالت مرتفع گردد» فساد ظاهر شود، و ریاست ملک ریاست تغلبی گردد»^(۳۳) و در نتیجه آن هرج و مرج که آفت ثبات نظام است دامن‌گیر مدینه می‌شود.

روشن است که در این رویکرد، نه تنها دوستی بلکه دوست‌یابی نیز جایگاه والایی پیدا می‌کند؛ به گونه‌ای که فصل ششم از دفتر سوم اخلاق ناصری به این امر اختصاص می‌یابد؛ زیرا از آنجاکه انسان «مدنی بالطبع» است، برای سعادت تام خود به دوستان حقیقی نیازمند است تا از طریق معاشرت با آنها «تمتعی حقیقی و التذادی الهی» یابد. با این وجود، دوست حقیقی بسیار اندک است زیرا «شریف نادر بود و عزت از لوازم قلت» است.^(۳۴) همین اندک‌شماری در واقع سبب شده تا در کیفیت معاشرت با دوستان، فضایل جمیل و گسترده‌ای نهفته باشد.

خواجه نصیر، در رویکرد واقع‌انگارانه خود به عدالت نیز از دو جهت نگاهی اخلاقی دارد. نخست اینکه، از منظر وی، هیچ فضیلتی کامل‌تر از فضیلت عدالت نیست.^(۳۵) و دوم اینکه، تکمیل فضایل دیگر را مدیون فضیلت عدالت می‌داند؛^(۳۶) به عبارت دیگر، عدالت جزئی از فضیلت نیست بلکه همه فضیلت است و در مقابل، ظلم را نیز نمی‌توان بخشی از رذایل به حساب آورد بلکه مشتمل بر تمامی رذیلت‌هاست. خواجه نصیر در این رابطه چنین می‌گوید: «عدالت جزئی نبود از فضیلت بلکه همه فضیلت بود باسرها، و جور که ضد اوست جزئی نبود از رذیلت بلکه همه رذیلت بود باسرها».^(۳۷) همان‌طور که پیشتر بیان شد، وی به التزام پادشاه به رعایت «قوانین معدلت» به منظور قوام مملکت تأکید می‌کند.^(۳۸)

اخلاق در عرصه جهان‌داری و جهان‌گیری در اندیشه محقق طوسی سیلان دارد. خواجه نصیر در سیاست نظامی، محتاطانه قائل به نوعی سلسله‌مراتب در برخورد با دشمنان است. گویی که از یک سو امنیت نظام سیاسی را مد نظر دارد و از سوی دیگر مبتنی بر فلسفه سعادت‌محور خود در تلاش است تا زمینه‌های تربیتی را در

برخورد با دشمنان رعایت کند. از آنجاکه حاکم باید امنیت شهروندان را تأمین کند لذا محقق طوسی همواره وجود جاسوسان را برای «تحقق از امور پوشیده» لازم می‌داند تا به واسطه آن بر «افعال دشمنان و خصوم رأی آنها» برای اتخاذ سیاست مقتضی واقف گردد. در واقع خواجه نصیر، بزرگ‌ترین سلاح در مقابله با دشمنان را وقوف بر «تدبیر ایشان» می‌داند.^(۹۹) حاکم باید پیش از وقوع جنگ در «استمالت اعدا و طلب موافقت» با آنها نهایت تلاش کند تا از وقوع کشتار و خونریزی جلوگیری به عمل آید.

خواجه نصیر فصل چهارم از دفتر سوم اخلاق ناصری را با عنوان «در سیاست ملک و آداب ملوک» به حیظه وظایف و تدبیر پادشاه برای نیل به قدرت و حکومت، اختصاص می‌دهد که در واقع مؤلفه‌های اخلاقی در حوزه سیاست و وظایف زمامدار را می‌توان از آن بازخوانی کرد. از جمله آنکه محتاجان را از خود دور نکند و در حفظ امنیت و تمامیت ارضی کشور بکوشد و از بزرگداشت اهل «بأس و شجاعت» کوتاهی نکند. مضاف بر آن پادشاه باید با اهل فضل و رأی همنشین باشد و همواره خلق را در «رجا و خوف» نگهدارد و سخن‌چینان را بدون گواه قبول نکند.

از منظر اخلاق ناصری پادشاه لازم است که با مردم همنشینی کند زیرا از این طریق می‌تواند بر «ضمایر دل» آنها واقف گردد و در «معرفت آن فواید بسیار بود، چه به جهت استعمال آن در وقت حاجت و چه به جهت احتراز از آن در وقت احتیاط».^(۱۰۰) همچنین پادشاه نباید به بهانه زمامداری، سیاست‌های رفاه‌طلبی پیش گیرد بلکه باید از «ساعت لهو و راحت، بل ساعت امور ضروری، مانند طعام خوردن و شراب خوردن و خواب کردن و معاشرت اهل و ولد [بکاهد]، بر ساعات تعب و فکر و تدبیر افزایش دهد».^(۱۰۱) پادشاه باید همواره در تدبیر امور کشور مشغول باشد زیرا «قوت فکر ملک در حراست ملک بلیغ‌تر از قوت لشکرهای عظیم باشد» و جهل نسبت به امور منجر به بر آشفته شدن اوضاع و احوال می‌شود.^(۱۰۲) پادشاه باید در امور مملکت اسرار را مخفی نگه دارد و با اصحاب «نبل [با شرافت] و همت و عزت نفس و عقل و تدبیر» و نه «ضعفای عقول مانند زنان و کودکان» مشورت کند و چون تصمیمی گرفته شد باید «طرف رأی و طرف نقیضش» را از آنجاکه «مطنه

تهمت» است رها کند و رأی «حد وسط» را برگزیند.^(۳۳)

ب) اخلاق در اندیشه ماکیاولی

نظریه اخلاقی ماکیاولی، پارادوکسیکال و تابع منطق قدرت است. با تلفیق شهریار و گفتارها، می‌توان نتیجه گرفت که ماکیاولی در مباحث اخلاقی دو نکته را مد نظر قرار داده است. نخست آنکه، مسئله اخلاق در جامعه سالم را از ناسالم تفکیک می‌کند به گونه‌ای که در جامعه ناسالم، اخلاق تابع ضرورت و مصلحت‌اندیشی سیاسی است. حال آنکه در جامعه سالم - به‌ویژه آنچه از حکومت جمهوری در گفتارها قرائت می‌شود - می‌توان اخلاق را با توجه به مسائل مختلف رتبه‌بندی کرد. دوم آنکه، برای ماکیاولی مسئله اخلاق، یک امر دوطرفه میان حاکم و حکمران نیست بلکه به باور وی، زمامدار می‌تواند از هرگونه فعل و قید اخلاقی بر حذر باشد اما در رابطه با مردم باید خود را موجه و اخلاقی نشان دهد؛ و در اینجا شاخص قانون، محور اصلی است؛ تفاوتی ندارد که حکومت جمهوری یا پادشاهی باشد.^(۳۴)

ماکیاولی زیرساخت نهادهای حکومتی به‌ویژه جمهوری را در قانون و تعهد در اجرای آن می‌داند و از طرف دیگر، ضمانت اجرا و بنیان قانون را در اخلاق جست‌وجو می‌کند. در واقع، ماکیاولی قائل به رابطه‌ای دیالکتیک در رابطه با قانون و اخلاق است و قانونمندی اخلاق محور را تأمین‌کننده آزادی در نظام سیاسی می‌داند. از منظر ماکیاولی «همان‌گونه که برای نگاهداری اخلاق نیک، قانون خوب لازم است. برای رعایت قوانین نیز اخلاق نیک ضروری است».^(۳۵) در اینجا نخستین کارویژه اخلاق در سطح مدنی و ملی مشهود می‌شود.

ماکیاولی در این رابطه «پاکی اخلاقی رومیان» را خنثی‌کننده آشوب‌های متعددی که میان جامعه را تهدید می‌کرد، می‌داند و بر این باور است که در «آنجا که اخلاق جامعه هنوز فاسد نشده آشوب‌ها و اغتشاش‌ها زیان به بار نمی‌آورند ولی آنجا که فساد رخنه یافته است بهترین قوانین سودی نمی‌بخشند». حتی وجود جامعه اخلاقی در روم را مایه نیک‌بختی آنها به شمار می‌آورد زیرا «شاهانش همین که به فساد گراییدند، تبعید شدند پیش از آنکه فسادشان به سراپای جامعه سرایت کند». با

این وجود، ماکیاوولی درمان جامعه‌ای را که فساد، کیان آن را در هم گسیخته، در وجود شهرداری مقتدر می‌بیند که با اهتمام و سخت‌گیری در اجرای قانون بتواند امید به «اخلاق نیک مردم» را که مهم‌ترین پناهگاه در حیات و شکوه دولت است، دوباره احیا کند.^(۳۶) در نگاه ماکیاوولی «هیچ دژی پایدارتر از عشق و دوستی مردم نیست»؛ لذا شهرداریانی که بتوانند ایمان و عشق مردم را نسبت به خود نگاه دارند، بیشترین پشت‌گرمی را برای استمرار دولت خود برپا می‌کنند^(۳۷) و این جز با ترویج اخلاق نیک حاصل نخواهد شد. در اینجا دومین کارویژه اخلاق یعنی کاربست آن در عرصه جنگ معلوم می‌شود؛ کسانی که به زر و صله شهاریار دل خوش دارند، تا زمانی که خطر از ایشان دور باشد، جان، مال و زندگی و فرزندان خود را فدای شهاریار می‌کنند، اما به روزگار خطر کردن بر او می‌شورند، زیرا دوستی ایشان بر پایه زر است، پس آنگاه که زر از میان برود، ایشان نیز پیوند مهر و دوستی خود را می‌گسلند؛ لذا برای «شهرداری که تنها به نویدهای ایشان دل خوش کرده و اندیشه‌ای در کار خویش نکرده باشد، سرنوشتی جز نابودی نیست».^(۳۸)

در اندیشه ماکیاوولی، نجات وطن از اوجب واجبات است و زمانی که «زندگی وطن در خطر» باشد، دفاع از آن «چه از راه افتخارآمیز و چه به وسایل ننگ‌آور»، لازم است^(۳۹) زیرا «هنر جنگ به معنی واقعی همین است»؛ و تنها با نیرنگ است که می‌توان دشمن را غافلگیر کرد؛ از این رو نیرنگ همیشه مایه ننگ نیست بلکه در جنگ «پسندیده و مایه افتخار» است؛ مشروط بر اینکه خلف وعده و پیمان‌شکنی نشود زیرا از چنین نیرنگ‌هایی می‌توان بر قلمرو افزود ولی نمی‌توان «شرف و نام نیک» به دست آورد.^(۴۰)

در اینجا ضرورت اخلاقی و مصلحت سیاسی برای «جهانگیری و جهانداری» به عنوان نقطه ثقل نظریه سیاسی ماکیاوولی در رابطه سیاست و اخلاق نقش ایفا می‌کند. حتی می‌توان مدعی شد که تفسیر سایر آرای او در مورد سیاست مثل آزادی، نظام جمهوری و فن جنگ، بدون فهم این نکته قابل فهم نیست. از همین جاست که ماکیاوولی با الهام از رفتار چزاره بورجا در امر شهرداری و مردم‌داری، به شهرداری جوئی نام اندرز می‌دهد: امیر باید نیروی بازو و نیرنگش را به گونه‌ای نمایش دهد که مردم به او اعتماد کنند و هم از او

بترسند و هم او را دوست داشته باشند؛ با امرای داخلی نیز چنان رفتار کند که از او نافرمانی نکنند و با رقبایش نیز به گونه‌ای معامله کند که وجودش را بر نابودی‌اش ترجیح دهند و در تنگناها به یاری‌اش بشتابند؛ و بالاخره چنان باشد که «در مردم هم مهر برانگیزد و هم ترس؛ و سپاهیان‌ش از وی فرمان برند و بزرگش دارند؛... هم به خشونت بکشد و هم مهربان باشد، هم بزرگ‌منش باشد و هم گشاده‌دست، هم سپاهی سرکش را براندازد و هم سپاهی فرمانبردار را پی افکند و با شاهان و امیران چنان طرح دوستی دراندازد که با شوق به یاری‌ایش برخیزند و در گزند رسانیدن به وی پروا کنند».^(۸۱)

به باور ماکیاولی، شهریاری یعنی آیین جهانگیری و جهانداری، بر دو پایه استوار می‌شود: قانون برای رفتار با انسان شایسته، و ددمنشی برای رفتار با ددان.^(۸۲) لذا بر شهریار است که هر دو روش را نیک بشناسد و «شیوه‌های ناپرهیزگاری را بیاموزد»^(۸۳) و بداند که آن را کجا و چگونه به کاربندد تا بتواند قبل از اینکه فرمانبرداران، تیر از ترکشش خالی کنند و زره از او برگیرند، زره و تیر و کمانی دیگر ساز کند؛ و این نیز به دست نمی‌آید، مگر اینکه شهریار، بسان روباه دارای سرشتی انعطاف‌پذیر و حيله‌گر باشد، زیرا شیر ساده‌دل و بی‌باک، هرچند به راحتی بر ماندن گرگان وقوف دارد، اما دام‌ها را نمی‌شناسد. «از این رو روباه می‌باید بود و دام‌ها را شناخت و شیر می‌باید بود و گرگ‌ها را مانند» پس فرمانروای زیرک باید همانند چزاره بورجا سنگدل و بی‌باک باشد، تا در جایی که درست پیمانی به زیان اوست و «دلیلی نیز برای پایبندی به آن در میان نیست»، پیمان شکسته «با زیرکی دست به کار نیرنگ و ریا شود» زیرا تجربه نشان داده «آنان که روباهی پیشه کرده‌اند، از همه کامیاب‌تر برآمده‌اند».^(۸۴)

تحلیل نسبت اخلاق و سیاست در اندیشه خواجه نصیر و ماکیاولی

خواجه نصیرالدین، حلقه رابط اخلاق و سیاست را «تربیت سیاسی» می‌داند. به باور وی، تنها سیاست «تربیت‌محور» توان ایجاد ارتباط منطقی میان وضع غلبه از سوی بیگانه و جمود فکری بر جریان داخل را داراست؛ از این رو، در اندیشه محقق طوسی سیاست به مثابه ساختار و اخلاق به مثابه سازه ایفای نقش می‌کند؛ به عبارت دیگر،

سیاست بدون انگاره‌های اخلاقی، امکان غنی‌سازی فرهنگی و در نتیجه برقراری یک تمدن اسلامی را غیرممکن می‌سازد. لذا برای ایجاد آن، سعادت و مصلحت‌اندیشی در نگاه به آینده جامعه اسلامی مهم‌ترین مسئله خواجه نصیر است و این هدف جز با تربیت سیاسی که اخلاق هم نقطه عزیمت و هم نقطه غایی محسوب می‌شود، میسر نیست؛ از این رو، سیاست تربیت‌محور، در اندیشه خواجه نصیر هم «وسیله» و هم «هدف» قرار می‌گیرد. تربیت زمانی «هدف» قرار می‌گیرد که راهبرد سیاسی مجهز به گزاره‌های اخلاقی در صدد تربیت انسان فرورفته در انحطاط فرهنگی و فرومایه فکری است. در مقابل، تربیت زمانی که وظیفه رسیدن به غایت سعادت‌محور انسانی را بر عهده دارد، به مثابه «وسیله» ظهور و نمود پیدا می‌کند.

بر این اساس، طرح نظریه سیاسی خواجه نصیر با تقلید از اخلاف فلسفی خود مبتنی بر فضیلت و در راستای سعادت تدوین شده است. حکیم طوس در نظریه سیاسی خود با برشمردن انواع مدن، مدینه را به فاضله و غیر فاضله تقسیم می‌کند. این امر از دو جنبه اهمیت دارد. نخست، به باور وی، انسان در اجتماع، توانایی رسیدن به کمال انسانی و سعادت بشری را داراست. دوم آنکه، وجه تمایز مدن فاضله از غیر فاضله در افعال مبتنی بر ماهیت خیر و شر انسانی و غایت آن تنیده شده است. چنین امری سبب شده در مدینه فاضله تنها یک نظام سیاسی فاضله شکل گیرد و گزاره‌های اخلاقی سعادت‌محور، اساس تمییز این‌گونه نظام سیاسی فاضله از غیر فاضله باشد. در واقع، نظام سیاسی فاضله خواجه نصیرالدین طرح جامعه‌ای از مملکت‌داری و آداب اجتماعی است که چهارچوب رفتاری آن بر اساس حکمت عملی که ناظر بر عرصه عمل است، تعریف شده است. این طرح سیاسی به معنای درست کلمه ناظر بر «واقعیت» موجود نبوده بلکه بیشتر در صدد تشریح «حقیقت» است؛ حقیقتی که دست یافتن به آن نیازمند قرارگیری در مسیر درست و تلاش مؤثر است. در واقع، جنس طرح نظام سیاسی فاضله نیازمند دشواری‌های خاص خود است که می‌کوشد «واقعیت موجود» را در خدمت «حقیقت مطلوب» نظریه‌مند کند. از آنجاکه تربیت فرایندی زمان‌بر است، چنین مصادره‌ای، پروسه‌ای طولانی‌مدت است، در صورت تحقق، اثربخشی دوچندان

دارد، امر سیاسی را در معنای موسع خود در برمی‌گیرد و تنها ناظر به قدرت نیست.

در مقابل، اندیشه سیاسی ماکیاولی، بر اساس واقعیت‌ها و ناظر بر رفع تنش و نزاع میان گروه‌های اجتماعی رقیب، و وحدت ایتالیاست؛ به عبارت دیگر، ماکیاولی با استفاده از تاریخ ایتالیا و تجارب عملی و سیاسی که خود بازخوانی کرده، صرفاً نظریه‌هایی را تجویز می‌کند که حداقل تا زمان وی کارآمد بوده‌اند و از آزمون سیاست عملی، در ایجاد صلح و آرامش و شکوه ایتالیا با موفقیت گذر کرده است؛ به بیان دیگر، اندیشه‌های آرمان‌گرایانه‌ای که در عرصه سیاست عملی تجربه نشده، مطلوب نظر نیافته است. در چنین شرایطی، ماکیاولی اسباب آزادی و نظام جمهوری را نیک می‌شمارد و برای رسیدن به چنین اسبابی، حداقل تا دوره دستیابی معقول به جمهوری، چاره کار را در وجود شهریاری نیرومند و مقتدر می‌یابد؛ شهریاری که با مبنا قرار دادن مصلحت عمومی و خیر همگانی از هر وسیله‌ای می‌تواند برای تحقق نظام سیاسی مقتدر سود جوید؛ از این رو، نظریه اخلاقی ماکیاولی تابع منطق قدرت است؛ لذا با توجه به مستندات ارائه شده، منطق درونی آموزه‌های ماکیاولی این‌گونه قابل استنباط است که وی در مباحث اخلاقی خود، دو امر را مد نظر قرار داده است. نخست آنکه، مسئله اخلاق در جامعه سالم را از ناسالم تفکیک می‌کند؛ به گونه‌ای که در جامعه ناسالم، اخلاق تابع ضرورت و مصلحت‌اندیشی سیاسی است. حال آنکه در جامعه سالم تا حدودی اخلاق در رابطه با مسائل مختلف رتبه‌بندی می‌شود و برای نمونه، رعایت اخلاق دینی را در یک چهارچوب خاص، تأیید می‌کند. دوم آنکه، برای ماکیاولی مسئله اخلاق، امر دوطرفه میان حاکم و حکمران نیست بلکه به باور وی، زمامدار می‌تواند از هرگونه فعل و قید اخلاقی برحذر باشد اما در رابطه با مردم باید خود را موجه و اخلاقی نشان دهد. این دو امر در دو سطح قابل پیگیری است: در سطح اول (جمهوری‌خواهی آرمان‌گرایانه)ی ماکیاولی قائل به رابطه‌ای دیالکتیک در رابطه با قانون و اخلاق در جامعه است و در سطح دوم (مصلحت‌اندیشی واقع‌گرایانه) در صدد حفظ نظم و ثبات و بازگرداندن امور در مجرای حقیقی است که ماکیاولی نقطه آغاز آن را سیاست می‌داند.

نتیجه‌گیری

در تبیین و مقایسه نظریه اخلاقی و سیاسی دو فیلسوف و متفکر اسلامی و غربی، در نهایت با توجه به مستندات و فهم منطقی درونی آثار مطالعه‌شده، نکات ذیل قابل دستیابی است:

۱. نقطه عزیمت خواجه نصیر در طرح حکومت مطلوب، اخلاق است؛ حال آنکه نزد ماکیاولی سیاست به عنوان هدفی در خود و برای خود است و اخلاق جایگاه مولوی ندارد؛

۲. سعادت در نظام فکری خواجه نصیرالدین معطوف به جهانی فراتر از جهان زمینی است، حال آنکه نظریه سیاسی ماکیاولی معطوف به سعادت این جهانی است؛

۳. تجویز خواجه نصیرالدین معطوف به مصلحت جامعه اسلامی و تجویز ماکیاولی معطوف به وحدت نظام مختار است؛

۴. امر سیاسی در اندیشه خواجه نصیرالدین مبتنی بر نظریه اخلاقی تکلیف‌گرا و ناظر به حوزه عمومی و خصوصی است ولی امر سیاسی در اندیشه ماکیاولی مبتنی بر نظریه اخلاقی وظیفه‌گرا و در معنای محدود و ناظر بر قدرت سیاسی است و بیشتر بر اساس منطقی قدرت شکل گرفته است؛

۵. خواجه نصیرالدین قدرت سیاسی را در خدمت شریعت مقدس قرار داده اما ماکیاولی حساب قدرت سیاسی را از شریعت مقدس جدا می‌کند و دومی را در خدمت اولی قرار می‌دهد؛

۶. خواجه نصیرالدین اندیشمند نظام سیاسی فضیلت‌محور است که چنین امری، غایت سعادت را دنبال می‌کند اما ماکیاولی اندیشمند نظام جمهوری است که غایت آزادی شهروندان را دنبال می‌کند. بر این اساس، در اندیشه حکیم طوس مصلحت دولت و خیر عموم معطوف به «تربیت» است؛ حال آنکه برای ماکیاولی مصلحت دولت و خیر عموم، از هر امر دیگری مهم‌تر است؛ اگرچه اخلاق در آن بی‌معنی نیست.

سرانجام در یک جمع‌بندی نهایی، نظریه اخلاقی خواجه نصیر در مقایسه با نظریه سیاسی وی، فربه‌تر و در راستای غایت‌انگاری و آرمان جهان‌وطنی مسلمانان

و معطوف به سعادت اخروی تعریف شده است. چنین امری سبب می‌شود طرح جامعه آرمانی خواجه نصیر، بیشتر با نام «سیاست اخلاقی» قابل فهم باشد. حال آنکه، نظریه سیاسی ماکیاولی که برای وحدت ایتالیا و احیای شکوه و صلابت فلورانس ارائه شده، در مقایسه با نظریه اخلاقی‌اش، فربه‌تر است. چنین امری سبب می‌شود طرح بازسازی جامعه آرمانی ماکیاولی بیشتر با نام «اخلاق سیاسی» قابل فهم باشد که هر دو در این مقاله با عنوان اخلاق دوسطحی مورد بحث و استدلال قرار گرفته‌اند. ❁

پی‌نوشت‌ها

۱. بر اساس رویکرد اسپریگنز، می‌توان سطح تحلیل مشترکی برای فهم منطق درونی نظریه اخلاقی و سیاسی این دو فیلسوف، در چهار مرحله بحران، مشاهده بی‌نظمی، تشخیص درد و بازسازی و حرکت به سوی جامعه آرمانی، ترسیم کرد: توماس اسپریگنز، فهم نظریه‌های سیاسی، مترجم: فرهنگ رجایی، (تهران: آگاه، ۱۳۷۰)، صص ۱۶۶-۱۴۱.

۲. اسکینر به کمک روش‌شناسی قرائت زمینه‌ای و روش‌شناسی قرائت متنی، رویکردی بینابینی اتخاذ می‌کند. بر این اساس، پژوهشگر اندیشه سیاسی در کاوش اندیشه سیاسی با «مؤلف»، «متن» و «زمینه» فکری اعم از زمینه‌های تاریخی، اجتماعی، دینی، سیاسی و اقتصادی مواجه است. از این رو، پژوهشگر باید تلاش کند با درک زمینه شکل‌گیری متن با ارتباط منطقی با متن به نیت مؤلف در نگارش متون دست یابد. ر.ک.

- سید خدایار مرتضوی، «بررسی آثار اسکینر و کاوشی در نقد وی بر متدولوژی قرائت زمینه‌ای»، فصلنامه قیاسات، سال یازدهم، زمستان ۱۳۸۵، صص ۱۵۵ و ۱۶۳

- سید خدایار مرتضوی، «کاوشی در روش‌شناسی تاریخ اندیشه سیاسی (مطالعه موردی: نقد اسکینر بر روش‌شناسی قرائت متنی)»، فصلنامه سیاست، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دوره ۳۹، شماره ۱، بهار ۱۳۸۸، صص ۲۸۵.

۳. این روش در حوزه فلسفه سیاسی در ادبیات جاری به شکل تفصیلی برای بازخوانی و فهم منطق درونی اندیشه‌های سیاسی - اجتماعی و اقتصادی اندیشه‌های سیاسی جان لاک آزمون شده است. در این مقاله نیز تلاش می‌شود همان روش در فهم و مقایسه به کار گرفته شود. ر.ک: فرشاد شریعت، جان لاک و اندیشه آزادی، (تهران: آگاه، ۱۳۸۷).

۴. این تقسیم‌بندی با اندکی تصرف از منبع ذیل گرفته شده است: سید حسن اسلامی، «نسبت اخلاق و سیاست؛ بررسی چهار نظریه»، فصلنامه علوم سیاسی، سال هفتم، شماره ۲۶، تابستان ۱۳۸۳.

۵. توکودیدس (توسیدید)، سردار نظامی و مورخ یونانی قرن پنجم قبل از میلاد، در تاریخ جنگ پلوپونزی چنین می‌گوید: «به حکم قانون کلی و ضروری طبیعت، همیشه قوی بر ضعیف حکومت

می‌کند. ما نه این قانون را خود وضع کرده‌ایم و نه نخستین کسانی هستیم که از آن پیروی می‌کنیم. این قانون پیش از ما وجود داشته و پس از ما نیز تا ابد به اعتبار خود باقی خواهد ماند». توسیدید، تاریخ جنگ پلوپونزی، (تهران: خوارزمی، ۱۳۷۷)، ص ۳۳۹.

۶. مایکل پولانی، «فراسوی نیهلیسم»، در: عزت‌الله فولادوند (گردآورنده و مترجم)، مجموعه مقالات خرد در سیاست، (تهران: طرح نو، ۱۳۷۶)، ص ۲۲۳.

۷. در این رابطه، ولادیمیر ایلیچ لنین (۱۸۷۰-۱۹۲۴) در پاسخ به بورژوازی که آنها را به بی‌اخلاقی متهم می‌کنند چنین می‌گوید: «ما می‌گوییم که اخلاقیات ما کاملاً تابع منافع مبارزه طبقاتی پرولتاریا است. اخلاقیات ما از منافع پیکار طبقاتی پرولتاریا سرچشمه می‌گیرد... ما اخلاق کمونیستی خود را به تبعیت از وظیفه مزبور توجه می‌کنیم. ما می‌گوییم: «اخلاق آن چیزی است که برای نابود کردن جامعه استثمارگر قدیم و متحد کردن تمامی زحمتکشان در لوی پرولتاریا که موجب ایجاد یک جامعه جدید کمونیستی می‌شود، به کار می‌آید». دیوید شوب، لنین و لنینیسم، مترجم: محمد رفیعی مهرآبادی، (تهران: خجسته، ۱۳۸۱)، ص ۴۱۲.

۸. افلاطون و ارسطو اهداف سیاست و تدابیر سیاست‌مداران را فارغ از اخلاق ندانسته‌اند با این حال هرگز نگفته‌اند که باید کار سیاست را به دست اخلاقی‌ترین فرد مدینه سپرد. با این اجمال، آیا سیاست‌مدار افلاطونی در هر تصمیمی که می‌گیرد و اقدامی که می‌کند باید اصول اخلاق را در نظر داشته باشد؟ افلاطون و ارسطو به این پرسش، پاسخ مثبت نداده‌اند و به زعم داور اردکانی، «ظاهراً هیچ فیلسوف سیاسی دیگری نیز نگفته که در جزئی‌ترین امور سیاست، دستورالعمل‌های اخلاقی را باید در نظر داشت». این در حالی است که سیاست افلاطون که «عین حکمت و اخلاق بود، سیاست‌مداران را (لااقل در کتاب نوامیس) در قول و فعل از قید اخلاق آزاد می‌دانست». رضا داور اردکانی، «اخلاق و سیاست»، فصلنامه علوم سیاسی، سال هفتم، شماره ۲۶، تابستان ۱۳۸۳، ص ۹. نیز به قرائت افلاطون در جمهور: «اگر دروغ گفتن برای کسی مجاز باشد، فقط برای زمامداران شهر است که هر وقت صلاح شهر ایجاب کند، خواه دشمن خواه اهل شهر را فریب دهند، اما این رفتار برای هیچ‌کس مجاز نیست و اگر فردی از اهالی شهر به حکام دروغ بگوید، جرم او نظیر یا حتی اشد از جرم شخص بیماری است که پزشک خود را فریب دهد». افلاطون، جمهور، مترجم: فواد روحانی، (تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶)، صص ۱۵۳-۱۵۲.

۹. به طور اجمال، این دیدگاه بر سه نکته اساسی پافشاری می‌کند: ۱) اخلاق و سیاست لازم و ملزوم یکدیگرند؛ ۲) اخلاق و سیاست دارای رابطه وثیق «ساختی و صوری» هستند. به این معنا که اخلاق «شبکه استخوان‌بندی ساختار نظامی سیاسی» را شکل می‌دهد حال آنکه، سیاست «سازه ساختاری نظام هنجارها و نظام راهبردی شبکه هنجار» به حساب می‌آید. به بیانی دیگر، اخلاق

- «نظام هنجاری و ارزش‌ها» و در مقابل سیاست «صورت و علت صوری» افراد، جامعه و گروه‌ها است؛ (۳) بین اخلاق و سیاست رابطه وثیق تعاملی - تأثیر و تأثر متقابل - و همچنین رابطه تداولی - تأثیر و تأثر مزاید - حاکم است به گونه‌ای که تا سرحد رابطه علی و معلولی پیش می‌رود. علیرضا صدرا، «تعامل اخلاق و سیاست»، فصلنامه علوم سیاسی، سال هفتم، شماره ۲۶، تابستان ۱۳۸۳، صص ۲۱-۲۲.
۱۰. محمدرضا احمدی طباطبایی، اخلاق و سیاست؛ رویکردی اسلامی، (تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق(ع)، ۱۳۸۷)، ص ۱۲۹.
۱۱. حمید عنایت، بنیاد فلسفه سیاسی در غرب، (تهران: نشر زمستان، ۱۳۸۴)، صص ۱۶۵-۱۶۴.
۱۲. محمد عابدی اردکانی، «نسبت اخلاق و سیاست در حکمت متعالیه و نظریه غالب در فلسفه سیاسی غرب»، پژوهش و حوزه، سال نهم، شماره ۳۴ و ۳۵، ص ۱۱۵.
۱۳. داوری اردکانی، پیشین، ص ۱۱.
۱۴. محمدجواد غلامرضا کاشی، «چهار الگوی برقراری نسبت میان اخلاق و سیاست»، ماهنامه آیین، شماره ۱۳ و ۱۴، اردیبهشت و خرداد ۱۳۸۷، ص ۳۹.
۱۵. حسین کچوییان، «رابطه اخلاق و سیاست از سنت تا تجدد»، علوم سیاسی، سال ششم، شماره بیست و سوم، پاییز ۸۲، ص ۲۷.
۱۶. مصطفی ملکیان، «اخلاق و سیاست»، آیین، شماره پانزده، مرداد ماه ۱۳۸۷، ص ۲۹.
۱۷. اسلامی، پیشین، ص ۱۵۲.
۱۸. صدرا، پیشین، ص ۲۰.
۱۹. رضا خراسانی، «پیوند اخلاق و سیاست در اندیشه خواجه نصیرالدین طوسی»، علوم سیاسی، سال ششم، شماره ۲۳، پاییز ۱۳۸۲، ص ۷۳.
۲۰. هانری کوربن، تاریخ فلسفه اسلامی، مترجم: جواد طباطبایی، (تهران: کویر، ۱۳۷۰)، ص ۱۱۵.
۲۱. رضا اکبریان، مناسبات دین و فلسفه در جهان اسلام، (تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶)، صص ۴۹۹-۵۰۰.
۲۲. علی اصغر حلبی، تاریخ فلسفه در ایران و جهان اسلام، (تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۷۳)، ص ۲۴۰.
۲۳. جان پلامناتز، انسان و جامعه (نظریه سیاسی و اجتماعی از ماکیاوولی تا مارکس)، مترجم: کاظم فیروزمند، (تهران: روزنه، ۱۳۸۷)، ج ۱، ص ۸۵.
۲۴. جواد طباطبایی، تاریخ اندیشه سیاسی جدید در اروپا، (تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۲)، ص ۴۵۳.
۲۵. برایان رد هد، اندیشه سیاسی از افلاطون تا ناتو، مترجم: مرتضی کاخی و اکبر افسری، (تهران: آگه، ۱۳۷۵)، ص ۱۲۱.

۲۶. برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب، مترجم: نجف دریابندری، (تهران: پرواز، ۱۳۵۹)، جلد دوم، ص ۶۹۶.
۲۷. فرشاد شریعت، مبانی اندیشه سیاسی در غرب، از سقراط تا مارکس، (تهران: نشر نی، ۱۳۸۴)، ص ۸۹.
۲۸. بهاء‌الدین بازارگاد، تاریخ فلسفه سیاسی، (تهران: کتابفروشی زوار، ۱۳۵۹)، جلد دوم، ص ۴۳۱.
۲۹. مایکل فاستر، خداوندان اندیشه سیاسی، (تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۲)، جلد اول؛ بخش دوم، ص ۴۶۲.
۳۰. ژان ژاک شوالیه، آثار بزرگ سیاسی از ماکیاولی تا هیتلر، (تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۳)، ص ۴۰.
۳۱. خواجه نصیر، اخلاق ناصری، تصحیح مجتبی مینویی و علیرضا حیدری، (تهران: خوارزمی، ۱۳۷۳)، ص ۱۱۱.
۳۲. همان، ص ۲۵۴.
۳۳. اشاره به ضرب‌المثل: «هزار شخص کارکن نباید تا یک شخص لقمه‌ای نان در دهن تواند نهاد»، خواجه نصیر، اخلاق ناصری، پیشین، ص ۲۵۰.
۳۴. همان، صص ۲۵۱-۲۵۲.
۳۵. همان، ص ۲۸۰.
۳۶. همان، ص ۲۸۰.
۳۷. همان، ص ۳۰۳.
۳۸. همان، صص ۲۵۰-۲۵۱.
۳۹. همان، صص ۲۵۴-۲۶۳.
۴۰. غلامحسین ابراهیم دینانی، خواجه نصیر الدین طوسی: فیلسوف گفت‌وگو، (تهران: طرح نو، ۱۳۷۱)، صص ۵۰۳.
۴۱. خواجه نصیر، اخلاق ناصری، پیشین، صص ۳۰۱-۳۰۲.
۴۲. همان، ص ۳۰۴.
۴۳. همان، ص ۳۰۶ و ص ۳۰۹.
۴۴. ماکیاولی در کتاب گفتارها با برشمردن سه نوع حکومت خوب (منارشی، آریستوکراسی و دموکراسی) و سه نوع حکومت بد (استبدادی، الیگارشسی و آنارشسی) که در واقع نتیجه انحطاط انواع حکومت خوب هستند، به کالبدشکافی انواع حکومت‌ها می‌پردازد. در ادامه با طی طریق کردن به روم باستان، حکومت روم را ترکیبی از سه نوع حکومت خوب می‌داند. این ترکیب از حکومت‌های خوب تجربه‌شده در روم باستان به زعم وی، زمینه مشارکت مردم را فراهم کرد. با

این حال به اعتقاد او «تمامی اقتدار شاه به اشراف و از حکومت اشراف به مردم» منتقل نشد؛ امری که منجر به تشکیل «حکومت جمهوری» در روم شد و ماکیاوولی «آثار نیکوی فراوانی» بر این نوع حکومت - جمهوری روم - مترتب است. نیکولو ماکیاوولی، گفتارها، مترجم: محمدحسن لطفی، (تهران: خوارزمی، ۱۳۷۷)، صص ۴۲-۴۵ و صص ۴۸-۴۹. (D, I, II, P. 107-109).

۴۵. بازارگاد، پیشین، ج ۲، ص ۴۴۲.

۴۶. نیکولو ماکیاوولی، گفتارها، پیشین، ص ۳۶.

۴۷. نیکولو ماکیاوولی، شهریار، مترجم: داریوش آشوری، (تهران: مرکز، ۱۳۷۵)، ص ۶۳.

۴۸. همان، ص ۸۰.

۴۹. همان، ص ۱۰۹.

۵۰. ده سال پس از اینکه ماکیاوولی در ژوئن ۱۵۲۷ درگذشت مارتین لوتر، ده تر اصلاحی خود را بر در کلیسای روتنبرگ کوبید. در واقع، شهریار و گفتارها پیش از آنکه اروپا چیزی از اصلاحات لوتری شنیده باشند توسط ماکیاوولی به رشته تحریر درآمده بود.

۵۱. نیکولو ماکیاوولی، شهریار، پیشین، ص ۱۱۳ و صص ۱۰۳-۱۰۲.

۵۲. ماکیاوولی، گفتارها، پیشین، ص ۷۳.

۵۳. همان، ص ۷۴.

۵۴. همان، ص ۷۵.

۵۵. همان، ص ۷۹.

۵۶. همان، ص ۸۳.

۵۷. همان، ص ۷۵.

۵۸. ماکیاوولی، شهریار، پیشین، ص ۸۸.

۵۹. خواجه نصیر، اخلاق ناصری، پیشین، ص ۱۰۱.

۶۰. همان، صص ۱۰۷-۱۰۶.

۶۱. همان، ص ۲۵۹.

۶۲. همان، ص ۲۶۹.

۶۳. همان.

۶۴. همان، ص ۳۲۱.

۶۵. همان، ص ۱۳۱.

۶۶. همان، ص ۱۰۹.

۶۷. همان، ص ۱۳۶.

۶۸. همان، ص ۳۰۴.

۶۹. همان، ص ۳۱۰.

۷۰. همان، ص ۳۱۱.

۷۱. همان، ص ۳۱۰.

۷۲. همان، ص ۳۰۹.

۷۳. همان، ص ۳۱۰.

۷۴. در واقع این تمایز و تناقض‌نمایی، ناشی از نگاه متمایز ماکیاولی در شهریار و گفتارها است. نقطه ثقل نظریه سیاسی ماکیاولی در شهریار، نظام پادشاهی و در گفتارها، نظام جمهوری است و همین نظرگاه، نگاه او را به نظریه اخلاقی وی نیز تغییر داده است. برای تفصیل این بحث، ن.ک:

فرشاد شریعت، پیشین، صص ۱۸۹-۱۱۳.

۷۵. ماکیاولی، گفتارها، پیشین، ص ۹۲.

۷۶. همان، ص ۹۰.

۷۷. ماکیاولی، شهریار، پیشین، ص ۱۳۰.

۷۸. همان، ص ۱۰۸.

۷۹. ماکیاولی، گفتارها، پیشین، ص ۴۰۸.

۸۰. همان، ص ۴۰۶.

۸۱. ماکیاولی، شهریار، پیشین، صص ۷۲-۷۱.

۸۲. همان، صص ۱۱۲-۱۱۱.

۸۳. همان، ص ۱۰۲.

۸۴. همان، ص ۱۱۲.