



## Machiavelli's Break from the Foundations of Aristotle's Political Philosophy

**Mohsen Bagherzadeh Meshkibaf** (corresponding author)

*PbD Candidate of Philosophy, University of Tabriz, Iran, Tabriz.*  
[mohsenf1958@gmail.com](mailto:mohsenf1958@gmail.com)

**Mostafa Abedi**

*PbD Candidate of Philosophy, University of Tabriz, Iran, Tabriz.*  
[m.abedi2015@yahoo.com](mailto:m.abedi2015@yahoo.com)

**Mahmoud Soufiani**

*Assistant Prof. University of Tabriz, Iran, Tabriz.* [m.sufiani@yahoo.com](mailto:m.sufiani@yahoo.com)

### Abstract

In this research, we are trying to explain how Niccolò Machiavelli Basically criticizes the foundations of classical political thought, and in breaking off those foundations, paves the way for a new vision of politics as well as the establishment of political science. In this essay, Aristotle's political philosophy is presented as the representative of the logic of classical political thinking and we interpret this thought on the basis of the three strategic terms of nature, luck and virtue, as well as the complex relationship between them and their relation to politics in Aristotle's perspective and we will show that politics follows the naturalist-ethical view of Aristotle. We also discuss simultaneously how Machiavelli works with three terms that set against the terms of Aristotle (Which include power, virtue, and the homeland) invalidate the foundations of Aristotle's political thought and, consequently, classical political thought. And opens the way for the creation of a new political thought that forms outside the field of gravity of nature power, of fortune power. Where man is only relying on his will and virtue and without the need for a force of nature and fortune, It changes the logic of political relations to its own advantage.

**Keywords:** Machiavelli, Aristotle, nature, virtue, Fortune, homeland, power.

### **Introduction**

There are three basic elements in classical political philosophy, and in particular, in Aristotle's political philosophy, which explains how they think about political relations, those three words are nature, fortune, and virtue (such as justice and friendship). The author will examine those terms both separately and in relation to each other. It also describes how Machiavelli reacts to these three elements of Aristotle's political thought, Invalidates the meaning of Aristotle's credibility, creates a new meaning of those words, It establishes a different dialectic and eventually introduces political philosophy into a new field of attraction, Which is a foreign environment to what Aristotle and classical political philosophers considered political relations.

#### **1- The ontological position of nature in Aristotle's politics and its denial by Machiavelli:**

In the beginning, the authority of power was in the hands of tradition and ancestors, and the discovery of the concept of nature by Aristotle (and the Greeks) disrupted this authority. And philosophy, on this basis, transcends all things that belonged to the ancestors, in order to achieve "good things, good things in themselves, things that are good in nature." Aristotle breaks with his traditional foundations by discovering such a path. In other words, it creates philosophy based on the centrality of the complex concept of nature. Thus, nature determines the end, perfection, and culmination of the maturity of everything, and creates a criterion in which everything within that criterion determined by nature has an identity and must test itself on it. In the book of Politics, Aristotle quickly introduces the basis of nature and explains that the ontological concept of nature is also the basis for explaining the basics of politics. But Machiavelli never uses the word nature to explain political relations, nor to explain the ends of political relations (which are themselves based on nature), and he does not use the word in both Shahriar's books and Discourses. Machiavelli does not explain the universe in the order of nature, and consequently, in politics, he does not follow the will of nature, Rather, he believes that man can, at his own discretion, always change the status quo for the better, and align the good system with his own good.

#### **2- The place of fortune and its content in the political thought of Aristotle and Machiavelli:**

Fortune is not a specific thing to Aristotle, and "it must be indefinite by necessity," so he believes that "people consider fortune to be one of the indefinite things that the human intellect is incapable of researching.

Aristotle in the seventh and eighth books of politics, which is about his ideal government and leaves its realization to chance. Therefore, according to Aristotle, apart from nature, which has its own laws and we are subject to its order and law, fortune also limits us to its limits, and its realization is not at our hand. Unlike Aristotle, however, Machiavelli knows that if he seeks to create political science, he cannot achieve such a goal with this word and the power it has, because if fortune has an effect on the relationship between political forces, this relation can no longer be explained. Because fortune does not follow the logic, it is based on luck and coincidence, and it cannot be rationally explained in the field of political forces.

Fortune in Machiavelli's system of thought loses its metaphysical power, and Machiavelli presents it in such a way that it can now be discussed theoretically and the logic of its function explained. But so far, only half of the world's work is in human hands, according to Machiavelli. The other half that was in the hands of fortune can also be achieved with men's art or men's virtue, then one hundred percent of things will be in our hands. And fortune alone does what we expect it to do.

### **3- Virtue and happiness as the end of Aristotle's political thought**

After stating and proving that nature is fundamental in Aristotle's practical philosophy, we turn to another of his principles for understanding his political thought. Aristotle generally believes that "the end of all knowledge and technology, as well as every action and choice, must be good," and thus believes that "good is the end of everything." Therefore, it can be concluded that the end of ethics and politics necessarily, like all ends, naturally lead to good. Also, Aristotle, in his book Ethics, considers the end as the highest good and the best choice, and believes that "that end must be the subject of the most important and valid knowledge, and considers it the knowledge of politics." According to him, the end of political knowledge is happiness and prosperity. As it has become clear, virtue has a high place in Aristotle's moral and political thought. As can be said, the subject of morality is a virtue, and the subject of politics is the creation of the best government to realize as much virtue as possible in order to achieve happiness.

### **4- Niccolo Machiavelli and the Transformation of the Function of Virtue in Politics:**

But Niccolo Machiavelli accepts the opposite of Aristotle, that is, he does not believe that we will establish a political community to create, maintain, and promote virtue, but that the establishment of the country and the

defense of the homeland will be a priority. For this reason, its meaning changes from different conditions, because the criterion is no longer the virtue that everything needs to be tested, but the virtue itself must be tested to the situation and conditions of the homeland.

Thus Machiavelli creates a distinct character from the Aristotelian character. The protagonist of Aristotle's Book of Ethics and Politics, whether as an individual or as a class or ruler, is a virtuous person with moral qualities, while the character of the Machiavellian hero (either as an individual or as a class or ruler) has a virtuoso character. With his art, he disrupts his fortune and, in exceptional circumstances, has the power to make decisions, which can, in certain circumstances, prefer evil to the virtue of defending the homeland.

### Conclusions

At the outset, we have shown that Aristotle believes in the ontological basis of nature. That nature has determined the form, the path, and the end of everything, and that everything is where it is good and inclined to good. This metaphysical view also permeates politics, and according to Aristotle, man and the city have a natural course as a living being. And politics was basically based on the naturalness of the city and the social nature of man, as well as the naturalness of virtuous relations for the realization of happiness, and it was natural for different governments to exist in different cities. But Machiavelli does not believe in the ontological concept of nature and its power, but all the materials and concepts with which he explains political relations are formed outside the attraction of nature and uses the logic of the formation of power and human virtue to explain relations. Through virtue (as a characteristic of new virtues: power and homeland), reject the Aristotle belief in fortune and its power over human will, and makes fortune subject to human action, and with the concept of power (which itself is the relation between nature and Different political forces are created), explains the political relations within the country, and in this way creates a rift with the two concepts of nature and fortune and their power in explaining political relations. In the following, Aristotle sees virtue and happiness as the goal of political thought as well as the relations of citizenship that are naturally created. And not only does he consider virtue as a criterion for determining which man, class, and the government is best, but he also considers the existence of the virtue of justice and friendship to be the cause of the continuity of the city. But Machiavelli transforms the logic of virtue and creates a new definition for it, in which the virtue under the salvation of the homeland and power is

presented as the end of Machiavelli's political thought but Virtue must test itself on the conditions of the state or the country, so in certain circumstances, old and common virtues can be Evil. Also, unlike Aristotle, Machiavelli does not consider virtue to be a factor in the stability of a state or a country, rather, it identifies the institutions as well as the warfare that supports these institutions as a factor in the stability of a state.

### References

- Lucchese, F. D. (2015) *The Political Philosophy of Niccolo Machivelli*. Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd.
- Machiavelli, N. (1996) *Discourses on Livy*. (H. C. Mansfield, & N. Tarcov, Trans.) Chicago: The University of Chicago press.
- Machiavelli, N. (1998) *Prince* (Second Edition ed.). (H. C. Mansfield, Trans.) Chicago: The University of chicago press.
- Schofield, M. (2006) *PLATO: Political Philosophy*. New York: Oxford University Press.
- Skinner, Q. (2004) *VISIONS OF POLITICS: Volume2: Renaissance Virtues*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strauss, L. (1975) *An Introduction to Political Philosophy*. Detroit: Wayne State University Press.
- Strauss, L. (1987) *History of political philosophy* (Third Edition ed.). (L. STRAUSS, & J. Crapsey, Eds.) Chicago: The University of Chicago Press.
- Tessiture, A. (1996) *READING ARISTOTLE'S ETHICS: Virtue, Rhetoric, and Political Philosophy*. Albany: State University of New York Press.



مجله علمی پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز

سال ۱۴ / شماره ۳۱ / تابستان ۱۳۹۹

## گسست ماکیاوللی از مبانی فلسفه سیاسی ارسطو

محسن باقرزاده مشکی‌باف (نویسنده مسئول)

دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه تبریز، ایران، تبریز. [mohsenf1958@gmail.com](mailto:mohsenf1958@gmail.com)

مصطفی عابدی

دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه تبریز، ایران، تبریز. [m.abedi2015@yahoo.com](mailto:m.abedi2015@yahoo.com)

محمود صوفیانی

استادیار گروه فلسفه، دانشگاه تبریز، ایران، تبریز. [m.sufiani@yahoo.com](mailto:m.sufiani@yahoo.com)

### چکیده

در این پژوهش درصدد توضیح این موضوع هستیم که چگونه نیکولو ماکیاوللی، مبانی اندیشه سیاسی کلاسیک را به صورت بنیادین مورد نقد قرار می‌دهد و در گسست از آن مبانی، راه را برای ایجاد نگرشی جدید به سیاست و همچنین تأسیس علم سیاست هموار می‌کند. در این جستار، فلسفه سیاسی ارسطو به عنوان نماینده منطق اندیشیدن سیاسی کلاسیک مطرح شده است و این اندیشه را بر اساس سه اصطلاح استراتژیک طبیعت، بخت و فضیلت و همچنین نسبت پیچیده میان آن‌ها و ارتباطشان به سیاست در منظر ارسطو، مورد تفسیر و بررسی قرار می‌دهیم و نشان خواهیم داد که سیاست دنباله نگاه طبیعت محور و اخلاق محور ارسطوست. همچنین به صورت همزمان می‌پردازیم به اینکه چگونه ماکیاوللی با سه اصطلاحی که در مقابل اصطلاحات ارسطو وضع می‌کند (که عبارتند از قدرت، ویرتو و میهن) مبانی اندیشه سیاسی ارسطو و همچنین به تبع آن اندیشه سیاسی کلاسیک را بی‌اعتبار می‌کند و راه را برای ایجاد اندیشه سیاسی جدید که در بیرون میدان جاذبه قدرت طبیعت، قدرت اخلاق و قدرت بخت شکل می‌گیرد، باز می‌کند. جایی که آدمی تنها با اتکا به اراده خود و ویرتو و بدون نیاز به نیروی طبیعت و بخت، منطق مناسبات سیاسی را به نفع خود بر هم می‌زند.

**کلیدواژه‌ها:** ماکیاوللی، ارسطو، طبیعت، بخت، فضیلت، ویرتو، میهن، قدرت.

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۲/۲۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۱/۱۱

## ۱- مقدمه

اصطلاح فلسفه سیاسی با نظریات دو فیلسوف بزرگ یونانی، افلاطون و ارسطو، ایجاد و در دنیای فلسفه، دارای اعتبار می‌شود. به نحوی که حتی در دوران طلایی اندیشمندان سیاسی و حقوقی رومی و همچنین اندیشمندان و الهی‌دانان قرون وسطایی که مومنان دین مسیح بودند، با همه تفاوت‌هایی که وجود داشت، همچنان در فضای یونانی و با اصطلاحات آنان در باب مناسبات سیاسی می‌اندیشیدند. اما این امر تا زمانی دارای حقیقت بود که شیخ موسس اندیشه سیاسی جدید و کاشف منطق درونی علم سیاست، پدیدار نشده بود. امروزه به آن ترکیب فلسفه و سیاست، واژه‌ای اضافه می‌شود که سرنوشت آن نوع نگاه به مناسبات سیاسی را توضیح می‌دهد، آن واژه کلاسیک است. فلسفه سیاسی کلاسیک، اساساً و پیش از هر چیز به فلسفه سیاسی یونان اطلاق می‌شود و به تبع آن روم و قرون وسطی را نیز در بر می‌گیرد. اما پرسش این است که چه کسی این واژه را به آن نوع خاص نگاه سیاسی، تحمیل کرد و برای همیشه، آن بینش را به بخش بایگانی تاریخ اندیشه فلسفی، حواله داد؛ آن شخص کسی جز نیککولو ماکیاوولی (شهروند، دبیر، دیپلمات و فرمانده نظامی فلورانس، کاشف علم سیاست و نظریه پرداز استراتژی جنگ مدرن) نیست. و هم اوست که ساحلی را در کنار دریای نظام سنت اندیشه سیاسی ایجاد می‌کند که تمام فیلسوفان سیاسی بعد از او (که عبارت‌اند از ژان بدن، تامس هابز، گروتیوس، پوفندورف، جان لاک، روسو و فیلسوفان آلمانی و...) بر روی آن ساحل، نظام‌های سیاسی خود را برپا کردند و به دنبال یکدیگر آن را گسترش دادند. ماکیاوولی نقطه عطف این اتفاق است و اوست که گسست غیر قابل بازگشت را ایجاد می‌کند و نگرش جدید به سیاست را به ما می‌آموزاند.

بایستی در نظر داشت که به لحاظ تاریخی ماکیاوولی در زمانی می‌زیست که سرآغاز پیدایش نظام‌های نوآیین دولت-ملت بود. یعنی دولتی که اساس قدرت سیاسی و یکپارچگی آن بر مفهوم ملت، قدرت و نجات میهن استوار است چرا که دیگر او سیاست مدرن را با سنت اخلاقی مسیحی اروپای قرون وسطی با ولایت مطلقه پاپ توضیح نمی‌دهد (امپراطوری پاپ فروپاشیده است). بنابراین او در چنین زمانی که کشورها یکی پس از دیگری از ولایت پاپ بیرون می‌آمدند و دولت-ملت‌های خود را تشکیل می‌دادند؛ به دنبال آن است با استفاده از نظریات و مفاهیم نوآیین خویش، فن کشورداری‌ای ابداع کند که در بیرون اصول معنوی، دینی و اخلاقی ولایت پاپ، دولت بتواند پایدار بماند. از طرف دیگر ماکیاوولی نظریه پرداز انحطاط ایتالیا است. سربرآوردن دولت-ملت‌هایی بزرگ اروپایی علت فروپاشی جهان سیاسی و نظامی ایتالیای اوایل سده شانزدهم است. بنابراین او در آن وضع پیچیده و مشوش ایتالیای روزگار خود می‌اندیشید که سرزمینی چندپاره، و

بازیچه پاپ و پادشاه و جمهوری‌های کوچک بود در جایی که ماکیاوولی در اندیشه وحدت ایتالیا و تبدیل آن به دولتی یکپارچه بود. از این جهت که ایجاد نظریه‌ای برای دولتی واحد و با دوام همراه با قوانین و سپاه قدرتمند در مرکز اندیشه او قرار می‌گیرد. ارسطو نیز (همراه با افلاطون) فیلسوف بحران دموکراسی و به تبع آن بحران سخن و ظهور سوفسطائیان در یونان است. در چنین وضعی و با بررسی انواع حکومت‌های موجود، ارسطو به دنبال فهم بهترین نظام سیاسی (در برابر نظام‌های فاسد) برای رسیدن به سعادت بود تا بتواند از طریق فضیلت و تربیت شهروندان، نظم سیاسی شهرهای یونان را سامان دهد. به همین دلیل اخلاق و فضیلت‌های آن را مقدم بر سیاست و اصول آن می‌دانست تا قانونگذار با آگاهی از بحث نظری اخلاق و مطالعه در باب بهترین نظام‌های سیاسی مطلوب، بتواند قانون‌هایی را وضع کند که به تحقق خیر در شهر و عمل به فضیلت به عنوان غایت سیاست دست یابد.

سه عنصر اساسی در فلسفه سیاسی کلاسیک و به صورت اخص در فلسفه سیاسی ارسطو وجود دارد که توضیح دهنده نحوه اندیشیدن آن‌ها در باب مناسبات سیاسی است، آن سه واژه عبارت‌اند از طبیعت، بخت و فضیلت (مانند عدالت و دوستی). نگارنده آن اصطلاحات را هم به صورت جداگانه و هم به صورت مرتبط به یکدیگر مورد بررسی قرار خواهد داد. و همچنین بیان می‌شود که چگونه نیککولو ماکیاوولی به این سه عنصر اساسی اندیشه سیاسی ارسطو، واکنش نشان می‌دهد، معنای مورد اعتبار ارسطو<sup>۱</sup> را بی‌اعتبار می‌کند، معنای جدیدی از آن واژگان خلق می‌کند، دیالکتیک متفاوتی بینشان برقرار می‌کند و در نهایت فلسفه سیاسی را وارد میدان جاذبه جدیدی می‌کند، که آن میدان، محیطی بیگانه از آن چیزی است که ارسطو و فیلسوفان سیاسی کلاسیک از مناسبات سیاسی مدنظر داشتند.

## ۲- جایگاه انتولوژیکال طبیعت در سیاست ارسطو و نفی آن توسط ماکیاوولی

به منظور توضیح محوری ترین مفهوم در فلسفه سیاسی ارسطو، یعنی فضیلت، بایستی مفهوم انتولوژیکال و کلیدی طبیعت را پیش از آن مورد بررسی قرار دهیم و دلیل این امر آن است که اگر فضیلت اساس اندیشه سیاسی ارسطو را تشکیل می‌دهد تنها دلیل اش آن است که این اقتضا و خواست طبیعت است که مناسبات سیاسی و دولت شهر بر فضیلت استوار باشد. بنابراین اصطلاح طبیعت نقش بنیادین ایفا می‌کند. در واقع عمده نبوغ یونانیان در دنیای فلسفه، به کشف منطق انتولوژیکال طبیعت مربوط می‌شود و از طریق کشف این مبناست که می‌توانند از سنت خود فراتر روند و حتی در مقابل مبانی نظام سنت خود بایستند و تعریفی متفاوت از آن چه در باب امور مختلف



مرسوم بود، شکل دهند. در این تعریف جدید، مشاهده طبیعت موجودات دارای اهمیت است چرا که از طریق آن به فرایند حرکت و شکل‌گیری امور مختلف، پی می‌بریم. ارسطو در کتاب *متافیزیک* درباره طبیعت می‌نویسد: «بنابر آنچه گفته شد، طبیعت به معنی نخستین و دقیق، ماهیت اشیایی است که در درون خود یک مبداء حرکت دارند. زیرا ماده از آن جهت طبیعت نامیده می‌شود که استعداد قبول این مبداء را دارد و جریان کون و نمو از این جهت طبیعت خوانده می‌شود که حرکتی هستند که از این مبداء ناشی می‌گردند. طبیعت بدین معنی، مبداء حرکت اشیاء طبیعی است که بالقوه یا بالفعل در آن اشیاء حال و حاضر است» (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۰۱۵a). بنابراین طبیعت به اعتقاد ارسطو دو نوع است، نوع پذیرنده و نوع نمو کننده که اولی ماده و دومی صورت است. منظور ارسطو از تکون به معنای رشد و تحول و شدن است که هر چیزی را به سوی صورت و غایت و کمال آن راهنمایی می‌کند. ارسطو در جای دیگری نیز اشاره کرده است که «طبیعت، تکون شی نامی است» (همان، ۱۰۱۴b). بنابراین طبیعت نه تنها ماده اولیه ماده اولیه به دو معنی است: (یکی اولیه نسبت به این شی خاص و معین، و دیگری ماده اولیه به صورت کلی) است بلکه صورت<sup>۳</sup> نیز هست<sup>۴</sup> که به هر چیز فعلیت و غایت خودش را می‌دهد و از درون آن را به کمال خود می‌رساند و چون طبیعت صورت است، پس غایت هم هست. بنابراین مفهوم طبیعت در اندیشه ارسطو نه تنها تمام علل نخستین و چهارگانه‌ای که با آن‌ها موجودات را توضیح می‌دهد، شامل می‌شود بلکه به تبع آن نظم حرکت تمام امور در عالم نیز در دستان طبیعت است. به عبارتی دیگر از نظرگاه ارسطو «آنچه که بر حسب طبیعت موجود شده است و نیز براساس همان طبیعت اداره می‌شود هرگز امکان ندارد که از نظم برخوردار نباشد» چرا که «طبیعت» از نظر ارسطو خود «علت نظم است» (ارسطو، ۱۳۸۵: ۲۵۲a).

در باب بکر بودن این مفهوم و همچنین گستردگی عملکرد آن در اندیشه یونان، لئو اشتراوس در کتاب *حقوق طبیعی و تاریخ* می‌نویسد: «تا زمانی که بشر به فکرت طبیعت نرسیده است مفهوم حقوق طبیعی هم ناچار غایب است. کشف طبیعت کار فیلسوف است. آنجا که فلسفه وجود ندارد حقوق طبیعی هم شناخته شده نیست؛ عهد قدیم که می‌شود گفت که اصل موضوعه بنیادین نفی ضمنی فلسفه است، طبیعت را نمی‌شناسد، واژه عبری مربوط به طبیعت حتی در تورات عبرانی وجود ندارد. بدیهی است که واژه‌هایی چون آسمان و زمین بیانگر همان واقعیتی که در مفهوم طبیعت نهفته است، نیستند و عهد قدیم از حقوق طبیعی بی‌خبر است. چرا که طبیعت را نمی‌شناسد و کشف طبیعت مقدم بر کشف حقوق طبیعی است. پس فلسفه از فلسفه سیاسی کهن‌تر است. فلسفه، جست‌وجوی اصول همه چیزهاست یعنی اساساً جست‌وجوی خواستگاه هر چیز، جست‌وجوی چیزهای نخست است. این‌جاست که فلسفه به اسطوره ملحق می‌شود» (اشتراوس، ۱۳۹۳:

(۱۰۱). پاراگرافی که از لئو اشتراوس، مفسر و فیلسوف سیاسی قرن بیستم، آوردیم به چندین اعتبار دارای ارزش است. نخست آنکه کشف مفهوم طبیعت تنها از طریق فلاسفه ممکن بود چون تنها آن‌ها هستند که به دنبال فهم سرشت و بن و بنیاد همه چیز در فراغ آنچه که سنت می‌گوید، هستند که یونانیان طبیعت را بنیاد این امر می‌دانند. دوم آنکه طبیعت، اساس کل نظریات یونانیان را تشکیل می‌دهد که به همین اعتبار فلسفه سیاسی آن‌ها نیز از این منطق تبعیت خواهد کرد چرا که فلسفه مقدم بر فلسفه سیاسی است. و نکته پایانی این است که طبیعت در واقع به معنای جست‌وجوی خواستگاه و سرشت بنیادین هر چیزی است و به همین دلیل در سیاست نیز طبیعت، نقش استراتژیک و بنیادین دارد چرا که طبیعت سرشت شهر، آدمی، طبقات و مناسبات سیاسی را توضیح می‌دهد.

به عبارتی دیگر در آغاز اساس مرجعیت قدرت در اختیار سنت و اجداد بود و کشف مفهوم طبیعت توسط ارسطو (و یونانیان)، این اقتدار را در هم می‌شکند و فلسفه از طریق این مبنا تمام اموری که مربوط به نیاکان بود را پشت سر می‌گذارد تا به «چیزهای خوب، به چیزهای فی‌نفسه خوب، به چیزهایی که خوبی در طبیعت آن‌هاست، برسد. ارسطو به دلیل کشف چنین مسیری، گسستی از مبانی سنتی خود ایجاد می‌کند. یا به عبارتی دیگر فلسفه را براساس محوریت مفهوم پیچیده طبیعت، ایجاد می‌کند. بنابراین طبیعت متعین‌کننده غایت، کمال و اوج بلوغ هر چیزی است و معیاری را ایجاد می‌کند که هر چیزی در درون آن معیاری که طبیعت معین کرده است، دارای هویت می‌شود و بایستی خودش را به آن محک بزند. اما باید یادآور شویم که این طبیعت به هیچ عنوان دارای خصلتی انسانی نیست و تماماً نقطه مقابل امر انسانی است چنان‌که لئو اشتراوس در کتاب *فلسفه سیاسی چیست* بیان می‌کند: «یک انسان در صورتی طبیعی تلقی می‌شود که توسط طبیعت هدایت شود نه توسط قراردادهای، عقاید موروثی یا سنت‌ها، چه رسد به هوس‌های ناگهانی» (اشتراوس، ۱۳۹۱: ۲۷-۲۸). روشن است که طبیعت نظمی خارجی است که جایگاه و مسیر نیکوی هر چیزی را معین کرده است و یونانیان با مشاهده آن، به منطق عملکرد آن در همه چیز پی می‌برند. بنابراین در یونان و در نظام فلسفی ارسطو، با نظمی طبیعی-الهی رو برو هستیم چرا که در آن خداوند نیز همان طبیعت است چرا که طبیعت غایتمند است و بنابراین الهی‌ترین تمام چیزهاست. این نظم چه از طریق خارج و چه از درون، همه چیز را تحت شعاع خود قرار می‌دهد.<sup>۵</sup>

ارسطو در کتاب *سیاست* نیز به سرعت مبنای طبیعت را وارد می‌کند و به ما می‌فهماند که مفهوم اتولوژیکال طبیعت، پایه توضیح مبانی سیاست نیز هست. از این‌جاست که اسوانسون به این امر اذعان می‌کند که «ارسطو با اصطلاح طبیعت تمامی علوم مختلف را به یکدیگر مرتبط

می‌کند» (swanson, 1999: 227). ارسطو در کتاب سیاست پس از آن که از طبیعی بودن تشکیل شهر سخن می‌گوید و از آن به عنوان غایت و کمال اجتماعات دیگر یاد می‌کند، می‌نویسد: «از اینرو هر شهری، چون کمال جوامعی است که به حکم طبیعت موجودند، خود به حکم طبیعت وجود دارد و همه ویژگی‌های جوامع پیشین پدیدآورنده خویش را داراست زیرا شهر غایت جوامع دیگر است و طبیعت هر چیز در کمال آن است. از اینرو هرگاه چیزی، خواه آدمی باشد و خواه اسب و خواه خانواده، به مرحله کمال رسد، می‌گوییم آن چیز طبیعی است» (ارسطو، ۱۳۶۴: ۵ و ۴). این مشابه همان چیزی است که ما از طبیعیات و متافیزیک ارسطو آوردیم، یعنی طبیعت خود غایت و مسیر هر چیزی را متعین می‌کند و به آن شکل می‌دهد چنانکه ارسطو در متافیزیک می‌نویسد: «مادام که شیء هنوز شکل و صورت خود را نیافته است، می‌گوییم این شیء هنوز طبیعت خود را ندارد» (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۰۱۵a). در ادامه ارسطو نه تنها شهر را پدیده‌ای طبیعی می‌داند بلکه انسان را نیز بر حسب طبیعت، حیوانی سیاسی خطاب می‌کند و در غیر این صورت انسان را نمی‌شناسد (ارسطو، ۱۳۶۴: ۵). در واقع او معتقد است که طبیعت اقتضاء آن را دارد که او به صورت اجتماعی و در ذیل یک شهر زندگی کند. در غیر این صورت رفتاری غیر طبیعی (غیر انسانی) از او سر زده است و او یا حیوان است یا فرشته. ارسطو در این سطور قراردادی بودن ایجاد شهر را زیر سوال می‌برد که این برخلاف رأی ماکیاوللی است. ارسطو در کتاب اخلاق نیز در باب این مبحث بیان آشکاری دارد و می‌نویسد: «حکم عقل این است که واقع امر چنان باشد که گفتیم چون هر چه وابسته به عمل طبیعت است بر حسب طبیعت آنچنان نیک و کامل است که می‌تواند بود» (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۰۹۹b). بنابراین هر چیز طبیعی هم دارای کمال است و هم نیک است و از نظمی خاص تبعیت می‌کند. به صورت کلی، ارسطو در تمام گام‌های خود برای بیان اصطلاحات و نحوه شکل‌گیری مناسبات سیاسی و اخلاقی مختلف، دست به دامان طبیعت، برای توضیح آن و همچنین به عنوان محک او برای درستی و نادرستی هر چیزی می‌شود. ریچارد کروت معتقد است: «ارسطو فرایندی را توصیف می‌کند که از منزل به شهر به عنوان یک جریان و پیشرفت طبیعی می‌نگرد و طبیعت مفهوم مرکزی سیاست ارسطو است» (Richard Kraut, 2002: 241-242). در ادامه کتاب اول سیاست، ارسطو خدایگانی و بندگی، جنسیت و تأثیر آن بر روی عملکرد آن در اجتماع، فن چگونه به دست آوردن ثروت و قدرت سیاسی و... را با منطق اصطلاح طبیعت، توضیح می‌دهد و با زدن آن به محک طبیعت، درست‌ترین شکل آن را نیز بیان می‌کند.

منطق سیاست (به عنوان حکمت عملی) همچون حدوسط اخلاق و حق، متغیر است. از این جهت فن کسب ثروت و حکومت‌داری نیز متغیر است و می‌توان از فن و تجربه در این امور سخن گفت. اما نکته مهم این است که این تغییر پذیر بودن نیز از جهت طبیعت آن‌هاست چرا که همانطور

که ارسطو می‌گوید امور مبتنی بر حکمت عملی متغیرند چرا که طبیعت یا ذات آن‌ها متغیر است. بنابراین یک بار طبیعت در مقام اصلی ثابت خودش را جلوه گر می‌سازد که آن در علوم نظری است اما در مقام حکمت عملی طبیعت متغیر است به همین دلیل علم مربوط به آن و احکام آن نیز متغیر است. به موضوع تفکر ناظر به عمل و تفکر ناظر به ساختن می‌پردازد. پس توانایی عملی، حالتی متوجه به ساختن است که تفکر درست راهنمای آن است. حال، مرد دارای حکمت عملی کسی است که استعداد تفکر درست درباره هدف نهایی نیک و با ارزش را، که فراگیر است، دارا باشد. ارسطو اصرار دارد به ما بفهماند که موضوع حکمت عملی، امور تغییرپذیر است تا ما را از حکمت نظری، که مربوط به امور تغییرناپذیر است، پرهیز دهد. پس حکمت عملی، استعداد عمل کردن با تفکر درست در حوزه اموری است که برای آدمی بد یا نیکند. نکته دیگر نیز آن که امور حکمت عملی چون مربوط به امور تغییرپذیرند، استدلال بردار نیستند. پس مهم‌ترین کار صاحب حکمت عملی کامل، در امور تغییرپذیری است که از طریق عمل به دست می‌آید. پس حکمت عملی بیش تر با جزئیات سر و کار دارد تا با کلیات. مهم برای سیاست مدار و صاحب حکمت عملی، تجربه و فن است تا علم. کسانی که از شناخت علمی بی بهره اند ولی تجربه دارند، در امور گوناگون از کسانی که از شناخت علمی بهره مند هستند، موفق‌ترند. سیاست مدار کسی است که تصمیم می‌گیرد و تصمیم خود را عمل می‌کند. اما حکمت عملی با جزئیات ارتباط دارد و آدمی نخستین بار از طریق تجربه، با امور جزئی آشنا می‌شود. از این رو، جوانان نمی‌توانند چندان دارای حکمت عملی باشند؛ چون تجربه در دست مردان خردمند و سال خورده است. حکمت عملی از دید ارسطو راه رسیدن به فضیلت است؛ فضیلتی که بدون حکمت عملی نمی‌تواند شکوفا شود. انتخاب نه بدون حکمت عملی ممکن است درست باشد و نه بدون فضیلت؛ زیرا «فضیلت» هدف را معین می‌کند و «حکمت عملی» ما را بر آن می‌دارد فنونی را به کار ببریم که ما را به هدف می‌رسانند.<sup>۲</sup> از مطالب بالا اینگونه می‌توانیم نتیجه بگیریم، که ارسطو با استفاده از مبنای طبیعت، بر مبنای سنت و احکام آن چیره شدند و از این طریق، در بیرون نیروی جاذبه قدرت آن‌ها، می‌اندیشیدند. اما خود در ادامه، اسیر مبنای طبیعتی شدند که کشف‌اش کرده بودند و تماماً به اعتقاد نگارنده این سطور، طبیعت بر روی نظریات آن‌ها سنگینی می‌کند. در چنین شرایطی نظم عالم احسن و همچنین نظم این عالم در دستان ما نیست و ما صرفاً مشاهده‌گر اتفاقاتی هستیم که طبیعت رقم می‌زند و فهمیدن این اتفاقات و نزدیک شدن هر چه بیشتر به آن، تنها هدف و تنها توان کنش‌مندان خواهد بود. این مبنای یونانیان را بنده طبیعت می‌کند و از طریق این بندگی قدرت خلاقانه خود را در مبارزه با وضع موجود از دست می‌دهند و در حد یک اثره سقوط می‌کنند. در تأیید این نتیجه، لئو اشتراوس

نیز معتقد است: «از نظر ارسطو طبیعت ما در بسیاری از موارد در بردگی واقع شده است و یا از نظر افلاطون ما اسباب‌بازی خدایانیم» (Strauss, 1975: 85).

اما نیککولو ماکیاوولی هیچ‌گاه از واژه طبیعت برای توضیح مناسبات سیاسی و همچنین توضیح غایات مناسبات سیاسی (که خود مبتنی بر طبیعت است) استفاده نمی‌کند و در هر دو کتاب شهریار و گفتارها، این کلمه را به کار نمی‌برد. فاستر نیز در کتاب *خد/وندان/اندیشه سیاسی* فصلی را به این مورد اختصاص داده است و معتقد است که ماکیاوولی «مبنای طبیعت<sup>۸</sup> را در توضیح مناسبات سیاسی منکر است» (فاستر، ۱۳۶۲ : ۴۶۹-۴۷۲). بنابراین ماکیاوولی عالم را با نظم طبیعت توضیح نمی‌دهد و به تبع آن در سیاست، خواست طبیعت را نیز دنبال نمی‌کند بلکه او قائل بر آن است که آدمی می‌تواند به اختیار و توان خود وضع موجود را همیشه به وضعی بهتر تغییر دهد و نظام احسن را با نفع خود همساز کند. آشکارترین جایی که می‌توان این مورد را فراگرفت در بخش پایانی کتاب شهریار است جایی که ماکیاوولی از لورنتسو مدیچی می‌خواهد که شمشیر به دست بگیرد و با ویرتوی خود، بخت را بر هم زند، و ایتالیا را از چنگال دشمنان نجات دهد (ماکیاوولی، ۱۳۸۷: ۱۹۳-۱۹۸). تغییر دادن، منهدم کردن و ساختن دوباره چیزی برای رسیدن به امری بهتر، از خصائص سیاست کلاسیک و ارسطو نیست بلکه آن‌ها صرفاً وضع موجود را با اصطلاحات خود می‌فهمند و در نهایت افقی را برای وضع بهتر طراحی می‌کنند اما نیککولو ماکیاوولی کتاب شهریار را می‌نویسد تا وضع موجود را تغییر دهد چنانکه کاسیرر نیز در کتاب *اسطوره دولت* در باب شهریار ماکیاوولی معتقد است که «آن کتاب رساله‌ای اسکولاستیک نبود که آن را پژوهشگران بخوانند و فیلسوفان سیاسی بر آن شرح بنویسند. کتاب برای ارضای کنجکاوی فکری خوانده نمی‌شد. شهریار ماکیاوولی در دستان نخستین خوانندگان خود بی‌درنگ به مرحله عمل گذاشته شد. این کتاب همچون سلاحی پر قدرت و خطرناک در مبارزات سیاسی جهان نو به کار رفت» (کاسیرر، ۱۳۹۳: ۲۰۲). بنابراین کتاب شهریار همچون یک جنگ‌افزار عمل می‌کرد اما نوشته‌های سیاسی ارسطو، در نهایت ما را بیشتر به نظم و خواست طبیعت آشنا می‌کند و همچنین ناتوانی ما در تغییر آن را نیز یادآوری می‌کند. بنابراین در فلسفه سیاسی ماکیاوولی طبیعت دیگر اساس عملکرد ما و نشان دهنده سرشت طبیعی مناسبات سیاسی و شهروندی ما نیست بلکه اصطلاح قدرت جای آن را می‌گیرد و این اصطلاح موضوع سیاست را تشکیل می‌دهد. لئو اشتراوس در باب نقض طبیعت و نتایج آن در فلسفه سیاسی ماکیاوولی تفسیر خاصی دارد و معتقد است که «نیککولو ماکیاوولی با نشان دادن اینکه انسان از روی طبیعت به طرف فضیلت یا کمال هدایت نمی‌شود و هیچ هدف طبیعی‌ای برای او وجود ندارد، انسان آزاد می‌شود که هر هدفی که خود می‌خواهد، برای خویش انتخاب کند، پس آدمی به نحو بی‌انتهایی، انعطاف پذیر است. بنابراین ماکیاوولی معتقد است که قدرت انسان بسیار

عظیم‌تر و قدرت طبیعت و تصادف به همان میزان بسیار کوچکتر از آن است که متفکران عهد باستان تصور می‌کردند» (اشتراوس، ۱۳۹۱: ۵۱).

## ۲-۱ جایگاه بخت و مضمون آن در اندیشه سیاسی ارسطو و ماکیاوللی

از اینجای بحث همراه با تفسیر اشتراوس، ما نیز به سراغ تلقی ارسطو و ماکیاوللی از بخت می‌رویم. نخست با ارسطو آغاز می‌کنیم. به غیر از طبیعت و امور الهی، عنصر دیگری نیز وجود دارد که ارسطو از آن نیز در کنار طبیعت سخن می‌گوید و آن بخت یا اتفاق است: «بخت از نظر ارسطو امری مشخص نیست و اصلاً «به حکم ضرورت باید نامعین باشد» به همین دلیل به اعتقاد او «آدمیان بخت را از مقوله امور نامعین می‌دانند که عقل آدمی از پژوهیدن آن‌ها ناتوان است» (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۹۷a). ارسطو در کتاب هفتم و هشتم سیاست، که درباره حکومت ایده‌آل اوست و تحقق آن را به بخت واگذار می‌کند، می‌نویسد: «پاره‌ای از مواهب باید از پیش در هر کشور فراهم باشد و باقی را قانون‌گذار خود پدید آورد. از این رو باید آرزو کنیم که حکومت ما از آن چه فقط به یاری بخت حاصل می‌شوند بهره‌مند باشد زیرا این نکته را ما به عنوان اصل متعارف پذیرفته‌ایم که پاره‌ای از مواهب فقط فراورده بخت است» (ارسطو، ۱۳۶۳: ۳۱۲). بنابراین بر اساس نظر ارسطو ما به غیر از طبیعت که قوانین خودش را دارد و تابع نظم و قانون آن هستیم، بخت نیز ما را محدود به حدود خود می‌کند و تحقق آن در اختیار ما نیست. چنان‌که ریچارد کروت در تفسیر خود از کتاب سیاست ارسطو در باب اعتقاد ارسطو به بخت می‌نویسد: «ارسطو معتقد است هر کسی که تصمیم به آوردن اجتماع ایده‌آل به واقعیت را دارد، نیاز به همکاری بخت نیک دارد<sup>۲</sup> اما تنها به شانس یا بخت نیاز نیست بلکه اجتماع ایده‌آل نیاز به منابع قابل توجهی چون ماده و انسان دارد» (Richard kraut, 2002: 192-193). منظور ارسطو و کروت از منابع انسانی و مادی این است که بهترین رژیم تأسیس نخواهد شد اگر طبیعت سرزمین قابل دسترس و مردم آن برای ایجاد کردن بهترین رژیم مناسب نباشند.<sup>۳</sup> اما در این مورد، نکته‌ای حائز اهمیت وجود دارد و آن این است که چرا ارسطو، صرفاً زمانی که در باب بهترین اجتماع سیاسی سخن می‌گوید از واژه بخت استفاده می‌کند و آرزوی آن را دارد که به یاری‌اش شتابد؟ در پاسخ می‌توان بر اساس نظام فکری ارسطو بیان کرد که آدمی به خودی خود نمی‌تواند با استفاده از قوای عقلانی‌اش، بهترین حکومتی که از هر گونه نقص مبرا است، ایجاد کند چرا که قدرت او در حدی نیست که بتواند تمام معیارها را بایکدیگر در یک زمان ایجاد کند بلکه برای این اتفاق بایستی شانس بیاورد. حتی نظریه خاصی نیز وجود ندارد که به کمک آن بتوان به تحقق آن فکر کرد. اما آن چیزی که برای ارسطو امری ناممکن است برای ماکیاوللی تنها مشکلی بزرگ است که قابل حل است و این به دلیل همان گسست او از مبانی طبیعت یونانیان است که از آن طریق، قدرت انسان را چند برابر کرده است.

«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 ماکیاوولی 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). ماکیاوولی در باب اعتقاد اندیشمندان کلاسیک درباره بخت در گفتارها می‌نویسد:

بسیاری از نویسندگان از جمله پلوتارک که مرد بسیار جدی است، بر این عقیده اند که مایه اصلی عظمت امپراطوری 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. (ماکیاوولی، ۱۳۷۷: ۱۹۴)

ماکیاوولی در این پاراگراف جایگاه والای بخت را نزد نظریه پردازان کلاسیک به تصویر می‌کشد (به دلیل اینکه ماکیاوولی هیچ‌گاه از ارسطو در هیچ‌کدام از آثار مهم خود نامی نمی‌آورد بنابراین بایستی نقد او بر این مبنای یونانی را از درون گفته‌های او استنتاج کنیم) اما می‌داند که اگر به دنبال ایجاد علم سیاست است، نمی‌تواند با این واژه و نیرویی که دارد، به چنین هدفی دست یابد. چرا که اگر بخت در رابطه میان نیروهای سیاسی دارای اثر باشد، دیگر نمی‌توان این میزانش را توضیح داد. چون بخت از منطقی تبعیت نمی‌کند بلکه بر روی شانس و اتفاق استوار است و نمی‌توان از آن توضیحی عقلانی در میدان نیروهای سیاسی داد. در گفتارها، ماکیاوولی بلافاصله در پاراگراف بعدی از همان فصل اول از کتاب دوم این عقیده را زیر سوال می‌برد و معتقد است که نهادها و قوانین خوب جمهوری روم توضیح دهنده بخت نیک است. اما بهترین بیان خود را در باب تلقی‌اش از بخت در کتاب شهریار بیان کرده و معتقد است که «بخت همچون رود سرکشی است که در هنگام طغیان هر آنچه که در مسیرش باشد را نابود می‌کند اما اگر چه این طبیعت اوست که اینگونه باشد اما چنین نیست که از آدمیان در هنگام آرامش کاری برنیاید و سدها و خاکریزها در برابر آن نتوانند ایجاد کنند. بخت نیز چنین است و جایی قدرت خود را نشان می‌دهد که هیچ‌ساز و برگی برای ایستادگی در برابرش مهیا نکرده باشیم و همچون سیل به جایی خروش می‌برد که هیچ سدی وجود ندارد. و در ادامه ماکیاوولی کشور خود ایتالیا را نیز کشوری بدون سد و خاکریز می‌داند که در برابر هر سیلی زیر و زبر می‌شود» (ماکیاوولی، ۱۳۸۷: ۱۸۷-۱۸۸).

این پاراگراف در شهریار از چندین لحاظ دارای اهمیت است. ماکیاوولی بخت را به گونه‌ای می‌فهمد که قابل کنترل و چیره شدن است و امری خارج از قدرت انسانی نیست که بر او سیطره

داشته باشد و این برخلاف نظر ارسطوست که برای بخت شخصیتی غیرقابل فهم قائل بود که منطق عملکردش از ما غائب است. به اعتقاد ماکیاوللی بخت تنها زمانی سیطره خودش را تحمیل می‌کند که در باب چگونه کنترل کردن آن نیندیشیده باشیم. ماکیاوللی بخت را به سلیلی تشبیه می‌کند که تنها زمانی ویرانی به بار می‌آورد که در هنگام آرامش در باب چگونه مهار کردن آن کاری نکرده باشیم. پس بخت در زبان و در نظام فکری ماکیاوللی، قدرت مابعدالطبیعی خودش را از دست می‌دهد و ماکیاوللی طوری آن را مطرح می‌کند که حال می‌توان بر روی آن بحث نظری کرد و منطق عملکرد آن را توضیح داد. بنابراین بر خلاف ارسطو، ماکیاوللی کاری می‌کند که به ضرورت، بخت قابل فهم باشد. ماکیاوللی قبل از آن پاراگراف نقل شده، به صورت صریح‌تر جایی برای اراده انسانی باز کرده بود که توان مهار بخت را دارد و می‌نویسد: «با این همه، برای آنکه آزادی اراده‌امان یکسره از دست نشده باشد، چه بسا نیمی از کارها به دست بخت باشد اما نیمی دیگر یا کمابیش نیمی دیگر، را به دست ما سپرده‌اند» (همان، ۱۸۷). تا اینجا کار نیمی از قدرت طبیعت را به انسان می‌دهد اما جلوتر که می‌رویم ماکیاوللی آن نیمه دیگر را نیز از چنگال بخت بیرون می‌کشد و می‌نویسد: «اما من همانا بر آنم که بی‌پروایی از پرواگری بهتر. چرا که 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 وا می‌گذارد 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» (همان: ۱۹۰-۱۹۱). بنابراین آن نیمه دیگر که در داستان بخت بود نیز با هنر مردانه یا ویرتوی مردانه قابل کسب کردن است و اینگونه صد درصد امور در داستان ما خواهد بود. و بخت، تنها، کاری را می‌کند که ما از آن انتظار داریم چنانکه ماکیاوللی در فصل ۶ از کتاب شه‌ریار بخت را در حد فرصتی برای مردان دارای ویرتو به زیر می‌کشد و عملکرد موثر او را زیر سوال می‌برد و تنها آن را در حد ماده‌ای می‌داند که افرادی چون موسی، کوروش، رومولوس و تسئوس با ویرتوی خود صورت دلخواه خودشان را بر آن تحمیل کردند که البته این دو لازم و ملزوم یکدیگر هستند چرا که «بی‌آن فرصت هنر ایشان ناچیز می‌شد و بی‌آن ویرتو فرصت بر باد می‌رفت» (همان: ۸۰).

تا اینجا کار به مقصود ارسطو و ماکیاوللی در باب طبیعت و بخت پی بردیم و دریافتیم که ارسطو از دو نوع دگم پیروی می‌کند، ۱- نظام طبیعت، که جایگاه و معنای هر چیزی را نشان می‌دهد و هر چیزی به سمت کمال طبیعی خود پیش می‌رود که این درباره سیاست نیز دارای حقیقت است و ۲- تحقق بهترین حکومت تنها با یاری بخت رخ می‌دهد و توان ایجاد آن توسط خودمان، ناممکن است. نیککولو ماکیاوللی هر دو اصل موضوعه ارسطو را زیر سوال می‌برد و از این طریق قدرت اراده انسان را نامحدود در نظر می‌گیرد.



## ۲-۱ فضیلت و سعادت به عنوان غایت اندیشه سیاسی ارسطو

پس از بیان و اثبات اساسی بودن طبیعت در فلسفه عملی ارسطو، به سراغ یکی دیگر از اصول او برای فهم اندیشه سیاسی اش می‌رویم. ارسطو به صورت کلی معتقد است که «غایت هر دانش و فنی و همچنین هر عمل و انتخابی بایستی خیر باشد» و از این طریق معتقد است که «خیر غایت هر چیزی است» (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۰۹۴a). بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که غایت علم اخلاق و سیاست نیز الزاماً همچون تمامی غایات به صورت طبیعی به سمت خیر میل می‌کنند. علاوه بر آن ارسطو در کتاب اخلاق، غایتی را به عنوان خیر اعلی و بهترین انتخاب می‌کند و معتقد است که «آن غایت باید موضوع مهمترین و معتبرترین دانش‌ها باشد و آن را دانش سیاست می‌داند» (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۰۹۴a). غایت دانش سیاسی به اعتقاد او نیکبختی و سعادت است (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۰۹۵a). همچنین غایت زیستن سیاسی ما در مناسبات شهروندی تنها فضیلت است (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۰۹۵a) و قابلیت دست یافتن به این فضایل به اعتقاد ارسطو «به حکم طبیعت استعدادش در ما وجود دارد» (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۱۰۳a). بنابراین می‌توان با توجه به بخش پیش نتیجه گرفت که ارسطو طبیعت و غایتی که آن تعریف می‌کند را خیر می‌داند و در این بین دانش سیاست بالاترین جایگاه خیر را در دست دارد که هدف آن ایجاد مناسبات شهروندی فضیلت‌مندانه<sup>۱۷</sup> است. پس طبیعت، امر غایی، فضیلت و هدف فلسفه سیاسی، دارای نسبت تنگاتنگ با یکدیگر هستند. که در این بین طبیعت مفهوم مرکزی است چرا که خود غایت‌مند است و غایت هر چیزی را نیز تعیین می‌کند و همچنین آن غایت (همانطور که ملاحظه شد) به ضرورت خیر است و بالاترین خیر نیز در سیاست متحقق می‌شود که آن دستیابی به فضیلت و سعادت است.<sup>۱۸</sup>

همچنین در کتاب اخلاق نیکوماخوس، ارسطو آن عملی را برای انسان فضیلت می‌داند که تنها مختص انسان باشد و از این طریق او حتی میان وظیفه خاص آدمی که فعالیت عقلانی است با فضیلت نسبت برقرار می‌کند و معتقد است که «خیر و نیکبختی برای آدمی فعالیت نفس در انطباق با فضیلت است و اگر فضایل متعدد وجود دارد در انطباق با بهترین و کامل ترین فضایل است» (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۰۹۸a).

همانطور که آشکار شد فضیلت در اندیشه اخلاقی و سیاسی ارسطو دارای جایگاه رفیعی است چنانکه می‌توان گفت، موضوع اخلاق فضیلت است و موضوع سیاست ایجاد بهترین حکومت برای تحقق هر چه بیشتر فضیلت برای دست یابی به سعادت است. به همین دلیل معتقد است «حکومتی به بهترین وجه سامان می‌یابد که مردمان در سایه آن از بیشترین حد امکان تأمین سعادت خویش بهره‌مند باشند» (ارسطو، ۱۳۶۴: ۳۱۰). لئواشترانس نیز در مقاله سه موج تجدید<sup>۱۹</sup> در باب اهمیت فضیلت در اندیشه سیاسی یونان می‌نویسد: «حقیقت این است که فلسفه سیاسی کلاسیک

جست‌وجویی برای یافتن بهترین نظم است یا بهترین حکومت از این لحاظ که مناسب‌ترین برای عمل فضیلت‌مند باشد و یا در باب اینکه مردم چگونه باید زندگی کنند» (Strauss, 1975: 84). بنابراین فضیلت در سیاست مفهومی استراتژیک است به گونه‌ای نه تنها معیار حکومت خوب از بد قرار می‌گیرد بلکه معیار انسان بودن نیز هست چرا که ارسطو معتقد است «آدمیزادی که دارای فضیلت نباشد درنده‌خوترین جاندار و شهوترانترین و بدترین آن‌ها می‌داند» (ارسطو، ۱۳۶۴: ۶). و از آنجایی که او به آدمی نگاهی خوشبین دارد و آن را تا حدودی دارای فضیلت می‌داند حکومت توده مردم را بهتر از حکومت گروهی از مردم می‌داند زیرا اگرچه هر یک از افراد توده مردم به تنهایی از فضیلت بی بهره باشند ولی چون گرد هم آیند مجموعاً بیشتر از آن گروه کوچک دارای فضیلت می‌شود (ارسطو، ۱۳۶۴: ۱۲۷). فضیلت همچنین بایستی هدف قانون‌گذار باشد به نوعی که «مردمان را برای کسب فضیلت برانگیزاند و به سوی زیبایی و شرافت رهنمون شود و آنانی که طبیعت فرومایه دارند و از قانون پیروی نمی‌کنند به کیفر برساند و افرادی که علاج‌پذیر نیستند به کلی از جامعه بیرون کند» (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۱۸۰a).

به منظور فهم بهتر اهمیت فضیلت برای سیاست ارسطو به عنوان مثال می‌توان به یک نکته اقتصادی در آثار او توجه کرد: ارسطو معتقد است دو انگیزه برای تحصیل مال وجود دارد: ۱- فن طبیعی به دست آوردن مال که به تدبیر منزل مربوط است و ۲- نوع دیگر (مال اندوزی) به بازرگانی تعلق دارد و هدف‌اش تنها پول‌یابی و آن هم از راه مبادلات کالا. این نوع انگیزه و غایت سوداگری است (ارسطو، ۱۳۶۴: ۲۵). که این راه دوم از نظر او طبیعی نیست و مذموم است. از همینجاست که او با شیوه کسب درآمد تجار و صنعت‌گران مخالف است و آن را زندگی فضیلت‌مندانه نمی‌شمارد و همچنین معتقد است که «بهترین شهرها نمی‌توانند از صنعت‌گران یا بازرگانان فراهم آید چرا که به اعتقاد ارسطو نحوه زندگی آن‌ها پست و مخالف طبیعت است» (ارسطو، ۱۳۶۴: ۳۰۲). در ارتباط با همین بحث و به عنوان مثالی دیگر، ارسطو اشتراک‌داری‌ای که مورد پسند افلاطون بود را نیز نمی‌پذیرد چرا که پذیرش آن «موجب تباهی دو فضیلت خویش‌داری و گشاده‌دستی می‌شود» (ارسطو، ۱۳۶۴: ۵۲). تمام این موارد براهینی برای این مدعا هستند که معیار ارسطو برای پذیرفتن هر چیزی (اعم از طبقه، شخص و حکومت) فضیلت است، و اگر هر یک از آن‌ها فضیلت را در شهر کمرنگ کنند، از نظر او طبیعی نیست و امری مذموم است و بایستی از شهر طرد شود. که این خود نشان از آن دارد که شهر به عنوان کل نسبت به هر شخص و طبقه‌ای دارای ارجحیت است و می‌تواند هر عضو یا طبقه فاسد را طرد و یا از امتیاز شهروندی منع کند.

## ۲-۲ نیکوکولو ماکیاوللی و دگردیسی کارکرد فضیلت در سیاست

اما نیکوکولو ماکیاوللی نقطه مقابل ارسطو را می‌پذیرد، یعنی او معتقد نیست که اجتماع سیاسی را برای ایجاد، حفظ و ارتقاء فضیلت تأسیس می‌کنیم بلکه تأسیس کشور و دفاع از وطن در اولویت قرار می‌گیرد و فضیلت، صرفاً از این جهت که برای حفظ کشور دارای اهمیت است مورد توجه قرار می‌گیرد، به همین دلیل نسبت به شرایط مختلف معنای آن از درون متحول می‌شود چرا که معیار دیگر فضیلت نیست که هر چیزی نیاز باشد خود را به محک آن بزند بلکه فضیلت خودش را باید به محک موقعیت و شرایط میهن بزند. به همین دلیل است که ماکیاوللی در دو کتاب مهم خود، نجات میهن و دوام آن را از هر چیزی مهمتر می‌داند و به عنوان مثال در گفتارها می‌نویسد: «از وطن به هر حال باید دفاع کرد چه از راه افتخار آمیز و چه با وسایل ننگ آور» (ماکیاوللی، ۱۳۷۷: ۴۰۸). از همین جمله می‌توان استنتاج کرد که هر گاه مسئله در باب میهن باشد بایستی فضیلت را کنار گذاشت و از هر چیزی که ما را می‌تواند در این مسیر یاری رساند استفاده کرد. چنانکه ماکیاوللی درباره اهمیت میهن می‌نویسد: «شهریار برای پاسداری از دولت خویش چه بسا ناگزیر باشد درست پیمانی، نیکوکاری، مردم دوستی و دین داری را زیر پا نهاد» (ماکیاوللی، ۱۳۸۷: ۱۴۹). این بدان معنی است که نه تنها غایت و موضوع سیاست برای ماکیاوللی، اخلاق و تحقق فضیلت نیست بلکه حتی سیاست را با دین نیز تعریف نمی‌کند بلکه سیاست از نظر او، خود معیار دین و اخلاق در امور سیاسی است.

اما برای فهم دقیق‌تری از انقلاب ماکیاوللی در مضمون فضیلت و منطق عملکرد آن در مناسبات سیاسی، بایستی اصطلاح ویرتو را نیز وارد این بحث کنیم. چرا که او با این اصطلاح در واقع نه تنها پیشتر بخت را در دام انداخت بلکه همچنین، منطق فضیلت یونان را نیز از درون میشکافد و از اینجا میان اخلاق و سیاست شکاف ایجاد می‌کند. ویرتویی که در این‌جا ماکیاوللی توضیح می‌دهد، دارای معنای خاصی است و ارتباطی به فضیلت یونانی و رومی ندارد بلکه هیچ التزام ضروری‌ای میان این دو نیست چنانکه اسکینر نیز با تأکید بسیار و در بخش‌های مختلف بیان کرده است که «حاصل التزام ماکیاوللی آن است که میان دو مفهوم ویرتو و فضیلت دیگر ارتباط ضروری‌ای وجود ندارد» (اسکینر، ۱۳۹۵: ۳۰۷). چرا که در واقع از نظر ماکیاوللی مرد دارای ویرتو با مرد دارای فضیلت الزاماً یکسان رفتار نمی‌کنند؛ چرا که نمی‌توان انتظار داشت که نیکویی چون راستگویی و دادگری (که فضایل اساسی در فلسفه سیاسی کلاسیک بودند) همیشه به نفع کشور یا مصالح عمومی باشد بنابراین مرد دارای ویرتو بایستی برحسب ضرورت فضیلت به معنای کهن را کنار گذاشته و عملی متفاوت داشته باشد. بنابراین به گفته اسکینر «ایده ویرتو صرفاً معادل هر خصلتی است که در حفظ زندگی و حراست از آزادی کشور عملاً به کار آید. بنابراین کاملاً تصریح

می‌شود که این خصایل هیچ مناسبت نزدیکی با فضیلت‌های پذیرفته شده مسیحی و اخلاقی ندارد» (همان: ۳۰۷).

بنابراین ماکیاوللی شخصیتی متمایز از شخصیت ارسطویی خلق می‌کند. شخصیت قهرمان کتاب اخلاق و سیاست ارسطو، چه در مقام فرد یا در مقام طبقه یا حاکم، شخصیتی فضیلت‌مند و دارای خصائل اخلاقی است در صورتی که شخصیت قهرمان ماکیاوللی (چه در قالب فرد و چه در قالب طبقه یا حاکم) شخصیت دارای ویرتو است که با هنر خود بخت را بر هم میزند و در شرایط استثنایی قدرت تصمیم‌گیری دارد، که این تصمیم می‌تواند رذیلت را در شرایط خاص بر فضیلت برای دفاع از میهن ترجیح دهد. بر همین اساس ماکیاوللی می‌نویسد: «همه دانند که چه نیکوست شه‌ریار را که درست پیمان باشد و در زندگی راست روش و بی‌نیرنگ. با این همه، آزمون‌های دوران زندگانی ما را چنان آموخته است که شه‌ریارانی که کارهای گران دستشان برآمده است آنانی بوده‌اند که راست کرداری را به چیزی نهمرده‌اند و با نیرنگ آدمیان را به بازی گرفته‌اند و، سرانجام، بر آنانی که راستی پیشه کرده‌اند، چیره گشته‌اند» (ماکیاوللی، ۱۳۸۷: ۱۴۷). در واقع ماکیاوللی در این پاراگراف نشان می‌دهد که وظیفه شه‌ریار فضیلت محور رفتار کردن و یا براساس فضیلت تصمیم گرفتن نیست بلکه وظیفه او استفاده از هر وسیله‌ای برای کسب پیروزی است. این دقیقاً نقطه مقابل آن توضیحی است که از ارسطو آوردیم چرا که محک ارسطو برای خوب بودن حکومت و یا قانونگذاری، تنها فضیلت و غایت آن که سعادت است، می‌باشد. در ادامه ماکیاوللی گسست خود از نظریات ارسطو را شدیدتر می‌کند و می‌نویسد: «شه‌ریار بایستی دو خصلت حیوانی و آدمی را با هم در خود پیرواند زیرا یکی بی‌دیگری پایدار نخواهد ماند. پس چون شه‌ریار باید شیوه ددان را نیز به کار بندد بایستی هم خصلت شیر و هم روباه را در خود ایجاد کند. زیرا شیر از دام‌ها نتواند گریخت و روباه از چنگال گرگان» (ماکیاوللی، ۱۳۸۷: ۱۴۷-۱۴۸). این در صورتی است که ارسطو، هر آن کس که خوی حیوانی داشته باشد را بی‌فضیلت‌ترین شخص می‌داند که مستلزم آن است که از شهر اخراج شود. اما ماکیاوللی این امر را برای پادشاه کشور، ضروری می‌داند چرا که گاهی بایستی ناپرهیزکاری کرد تا پرهیزکار باشی.<sup>۲۲</sup>

مورد دیگری نیز در باب فضیلت وجود دارد که از انقلاب‌های ماکیاوللی محسوب می‌شود، انقلابی که نه تنها گسست بیشتری با منطق فضیلت محور سیاست ارسطو ایجاد می‌کند بلکه انتولوژی نگاه او را نیز مورد هدف نقد و گسست قرار می‌دهد و آن انهدام منطق میان بود و نمود است. در واقع از نظر ارسطو نمود، نمود یک موجود یا یک بود است و با نابودی بود در واقع نمودی که از آن وجود دارد نیز نابود می‌شود اما ماکیاوللی قائل بر نمود بی بود است و یا نمودی که از بود

خود پیروی نمی‌کند، و یا حتی از آن بالاتر، اثر نمود در مناسبات سیاسی، بیشتر از بود است. این امر آنجایی خود را آشکار می‌کند که ماکیاوولی می‌نویسد:

از این رو نیازی نیست که شه‌ریار به راستی همه خیم‌هایی را که برشمردیم دارا باشد. اما ضروری است که به ظاهر بدان‌ها اراسته باشد. می‌خواهم دلیری ورزم و بگویم که داشتن آن خیم‌ها و پیوسته فرا چشم داشتن‌شان زیانبار است، اما نمایش به داشتن‌شان سودمند است. خود را نرم‌دل و درست پیمان و مردم دوست و دیندار و درست‌کردار نمودن و نیز این چنین بودن، نیک است. اما می‌باید چنان نهادی داشت که هرگاه نیاز به داشتن خیم‌هایی باژگونه این باشد، بتوان خوی خود را دیگر کرد. (ماکیاوولی، ۱۳۸۷: ۱۴۹)

این پاراگراف بسیار دارای اهمیت است چرا که نه تنها دید سیاسی به ما می‌دهد بلکه بالاتر از آن ماکیاوولی با این جملات سیاست را به شکلی مستقل تعریف می‌کند. یعنی اینکه فضیلت نیز در میدان نیروهای سیاسی، بایستی خودش را بر اساس منطق سیاست تعریف کند و جایگاه و عملکرد خودش را در این ساحت باز شناسد، این در صورتی است که برای ارسطو میدان سیاست همان میدان اخلاق است و از یک منطق تبعیت می‌کنند.

اما اگر دولت ماکیاوولی بر طبیعت استوار نیست و خاستگاهی اینچنین ندارد و همچنین موضوع و ذات و غایت سیاست برای او برخلاف ارسطو فضیلت نیست پس موضوع و خاستگاه سیاست و دولت از نظر ماکیاوولی چیست؟ موضوع سیاست از نظر او نه روابط فضیلت‌مندان در شهر است و نه لطف الهی است بلکه موضوع سیاست از نظر او قدرت است اما موضوع قدرت از نظر او چیست؟ میهن است و اصلاً فضایل اخلاقی نیست و هرگز قدرت برای درست کردن اخلاق و فضیلت‌مند کردن شه‌روندان نیست (در صورتی که برای ارسطو دولت وظیفه تربیتی و فضیلت‌مند کردن شه‌روندان را بر عهده دارد) بلکه خاستگاه قدرت از طریق میزانش و کشمکشی که میان مردم و بزرگان و شه‌ریار ایجاد می‌شود<sup>۳</sup> قابل توضیح است، و اینکه این میزانش به چه نحو رخ دهد، قدرت صورت خودش را به دست می‌آورد. بنابراین قدرت سیاسی و به وجود آمدن آن برخلاف نظر ارسطو، امری طبیعی نیست بلکه ناشی از نزاع میان طبع‌های مختلف در یک کشور است. و هدف قدرت نیز بر خلاف ارسطو ایجاد فضیلت نیست بلکه حفظ و تداوم یک دولت یا یک کشور است. طباطبایی در باب این مورد می‌نویسد: «تأمل سیاسی ماکیاوولی در قلمرو بیرون حوزه شرع و در استقلال کامل نسبت به آن، و فارغ از ملاحظات اخلاق خصوصی و با توجه به عالی‌ترین واقعیت سیاسی دوران جدید، یعنی دولت و مصالح دولت ملی که هیچ واقعیت دنیوی‌ای ورای آن وجود ندارد، شکل می‌گیرد» (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۴۸۷). قدرت به اعتقاد ماکیاوولی امری نیست که داده شود یا توسط بخت یا هر امر دیگری خارج از این عالم و یا به صورت طبیعی شکل بگیرد بلکه

قدرت در رابطه میان نیروها تحقق می‌یابد. یعنی قدرت در یک میزانش سه نفره میان پادشاه، مردم و اشراف شکل می‌گیرد و در میان آن‌ها جاری می‌شود. قدرت امری لخت و منجمد نیست که در دست یک نفر باشد بلکه در میان این سه طبع دارای معنی و اعتبار می‌شود. آلیسا آردیتو در کتاب ماکیاوولی و دولت مدرن معتقد است که «ماکیاوولی به عنوان یکی از نظریه پردازهای دولت مدرن شناخته می‌شود چرا که او از چگونه کسب کردن قدرت و حفظ کردن آن سخن می‌گوید و هم چنین هم او معتقد است که ماکیاوولی معنایی که از قدرت اعتبار می‌کند بسیار متفاوت است از معنایی که جباریت بر آن استوار است چرا که این در واقع قدرت مردم است و معتقد است که به همین دلیل ماکیاوولی به درستی به عنوان نخستین نظریه پرداز مدرن شناخته می‌شود» (2015: 281 Alissa M. Ardito)

### ۳-۲ شهر یا کشور در فلسفه سیاسی ارسطو و ماکیاوولی بر چه امری استوار می‌ماند

اما نکته‌ای دیگر همچنان در باب فضیلت و کارکرد آن در فلسفه سیاسی این دو فیلسوف وجود دارد. و آن این است که دولت یا شهر در اندیشه این دو فیلسوف چگونه پایدار می‌ماند؟. ارسطو در پاسخ به این پرسش می‌نویسد:

چنین می‌نماید که جامعه‌ها را نیز دوستی پیوسته به هم نگاه می‌دارد، و قانون‌گزاران نیز برای دوستی ارجی بیشتر از عدالت می‌نهند- زیرا چنین می‌نماید که یگانگی اجتماعی امری همانند دوستی است- و بر قرار ساختن یگانگی را مهمترین وظیفه خود می‌دانند و نفاق را بزرگترین دشمن خویش می‌شمارند. آن‌جا که دوستی هست نیازی به عدالت نیست ولی عادلان نیازمند دوستانند و در نظر مردمان عدالت پیشه دوستی حقیقی‌ترین صورت عدالت است. (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۱۵۵a)

دوستی یکی دیگر از فضایل دارای اهمیت در نزد ارسطو است و آن را می‌توان از آنجا فهمید که او دو فصل را در کتاب اخلاق نیکوماخوس، به دوستی اختصاص داده است. و با این که ارسطو بیش از هر چیز به فضیلت عدالت تعلق خاطر دارد<sup>۴</sup> اما فضیلت دوستی را برای نگاهداشت و استوار بودن اجتماع سیاسی خود ترجیح می‌دهد. و همچنین اعلام می‌کند که قانون‌گذاران اجتماع سیاسی نیز در این مورد خاص به دوستی بیشتر بها می‌دهند. برنارد یاک دوستی‌ای که ارسطو در اینجا از آن سخن می‌گوید را اینگونه تفسیر می‌کند: «تنها دوستی‌ای که برای انسان‌هاست صرفاً آن دوستی اشتراک‌گذاری فضایل است، این دوستی سیاسی است» (Bernard Yack, ۲۸۴: ۱۹۹۹). یعنی از نظر او ارسطو از دوستی، دوستی سیاسی را مدنظر دارد که این همان تعاملات فضیلت‌مندان در مناسبات میان شهروندان است. اما این بدین معنی نیست که عدالت در این مورد دارای اهمیت نیست چرا که ارسطو در جایی دیگر می‌نویسد: «ما به یک معنی عملی را عادلانه می‌نامیم که غایتش تأمین و نگهداری سعادت و لوازم نیکبختی جامعه است» (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۱۲۹b). چنین

می‌توان برداشت کرد که عدالت نیز به دلیل نگهداری سعادت و نیکبختی در جامعه، تا حدودی وظیفه حفظ و تداوم آن را بر دوش دارد. بنابراین ارسطو حفظ اجتماع سیاسی را نیز با فضیلت توضیح می‌دهد که این امر به این خاطر است که ارسطو به سرشت انسان به این دلیل که از طبیعت نشأت گرفته و نیک است، خوشبین است اما ماکیاوولی چنین خوشبینی‌ای ندارد. چرا که اگر ارسطو هم سرشت آدمی را نیک می‌داند و هم معتقد است که از طریق تربیت و قوانین در اجتماع سیاسی، می‌تواند خودش را فضیلت‌مندتر کند.<sup>۲۵</sup> اما ماکیاوولی اساساً سرشت انسان را فاسد و شر می‌داند.<sup>۲۶</sup> چنانکه اسکینر می‌نویسد: «او نسبت به تغییر سرشت مردم بدبین است از این لحاظ که دگرذیسی‌ای ایجاد شود و فضیلت‌مند شویم. او مردم را همانطور که هست می‌پذیرد و آن‌ها را به صورت کلی فاسد می‌داند» (Skinner, 2004: 173). بنابراین او نمی‌تواند بر روی فضیلت و دوستی و عدالت مردم با یکدیگر حساب باز کند. نکته مهمی درباره ماکیاوولی وجود دارد و آن این است که او هرگز واژه عدالت را در هیچ کدام از دو کتاب مهم خود یعنی شه‌ریار و گفتارها به کار نبرده است چرا که آن واژه را اخلاقی می‌داند و جایی برای آن در مناسبات سیاسی قائل نیست. لئو اشتراوس بیان جالبی درباره نظر ماکیاوولی در باب عدالت دارد که می‌تواند راه را برای توضیح ما از نحوه نگاهداشت کشور در منظر او باز کند. اشتراوس در این ارتباط می‌نویسد: «تعلیمات او را می‌توان به شکل زیر خلاصه کرد: آیا خواهان عدالت هستید من به شما نشان خواهم داد که چگونه می‌توانید آن را به دست آورید. عدالت از طریق موعظه کردن و خطابه‌های نصیحت آمیز به دست نخواهید آورد. آن را تنها زمانی به دست می‌آورید که در جامعه بی‌عدالتی به امری کاملاً بی‌فایده تبدیل شود. آن چه بدان نیاز دارید شکل دادن به شخصیت با توسل به اخلاقیات<sup>۲۷</sup> نیست بلکه نهادهایی از نوع مناسب است. که قدرت اجرایی داشته باشند. کنارگذاشتن شکل دادن به شخصیت و رو کردن به نهادها نتیجه مشخص اعتقاد به قابل انعطاف بودن بی‌نهایت بشر است»<sup>۲۸</sup>. (اشتراوس، ۱۳۹۱: ۵۳).

تفسیر اشتراوس دارای نکات فراوانی است. نخستین آن این است که واقعا سیاست از نظر ماکیاوولی یک نوع تکنیک است و اگر میخواهید در آن رستگار شوید باید به اصولی که من به شما می‌گویم گوش فرادهید و اجرا کنید. بخت اساس ایجاد کردن یک دولت استوار نیست بلکه ایجاد کردن آن به مبانی و اصول دیگری وابسته است. نکته دوم همان جداسدن ماکیاوولی از اندیشه اخلاقی سیاست ارسطویی است چرا که به صراحت می‌گوید سیاست بنیادش بر اخلاق و فضیلت نیست و موعظه کردن و همچنین تأکید کردن بر شخصیت، دارای هیچ ارزشی نیست. اما مهمترین نکته در این پاراگراف واژه نهاد است. نهاد با ماکیاوولی وارد ادبیات اندیشه سیاسی می‌شود و نخستین بار هم اوست که در باب آن نظریه پردازی می‌کند. و همانطور که اشتراوس می‌گوید کشور بر روی اخلاق یا فضیلت استوار نمی‌ماند بلکه نهادها و قانون‌هایی لازم است، که آن‌ها

کشور را از گزند بی ثباتی و انحطاط دور می‌کند و عدالت را به ارمغان خواهد آورد. به تعبیری دیگر اندیشه سیاسی جدید یعنی توضیح همین مجاری قدرت و اینکه چطور این نهادها قدرت را در سطوح مختلف جامعه جاری و تقسیم می‌کنند. اما این قوانین و نهادها بر روی اخلاق و فضیلت فردی یا اجتماعی نمی‌ایستد و اینگونه پایدار نخواهند بود. ماکیاوولی در باب ضرورت نهادها<sup>۳۹</sup> می‌نویسد:

سلامت دولت جمهوری یا کشور پادشاهی بسته به وجود زمامدار مقتدری نیست که در زمان زندگی خود به خردمندی حکومت کند بلکه بسته به قوانین و نهادهایی است که او بوجود آورد تا پس از مرگش نیز از کشور پاسداری کنند. (ماکیاوولی، ۱۳۷۷: ۷۴)

در چنین نظریه دولتی که فضیلت در آن از اهمیت ساقط شده است و آن حافظ و ایجاد کننده دولت نیست؛ آنچه مسبب حفظ نهادها و امنیت کشور است قوانین، جنگ‌افزارها و سپاه است. ماکیاوولی می‌نویسد: «پایه‌های اصلی هر دولت، خواه نوبنیاد یا کهن یا آمیزه‌ای از این دو، قانون نیکو و سپاه نیکو است. و از آنجا که بی سپاه نیکو، قانون نیکو در کار نتواند بود و آنجا که سپاه نیکو در کار باشد قانون نیکو نیز از پی خواهد آمد، جستار قانون را رها می‌کنم و به سپاه می‌پردازم» (ماکیاوولی، ۱۳۸۷: ۱۱۵). ماکیاوولی به دلیل اهمیت جنگ‌افزارها و همچنین اهمیت سپاه، چندین فصل را در شهریار و گفتارها به آن اختصاص داده است چرا که نظریه سیاست جدید به واقع مقدمه جنگ است و جنگ به مثابه ادامه سیاست در میدان نبرد، دارای اهمیت است. اسکینر اهمیت جنگ‌افزارها را بیشتر از ارتش می‌داند و می‌نویسد: «اندرزهای ماکیاوولی به شهریاران جدید به دو بخش تقسیم می‌شود، نخستین و مهمترین نکته‌ای که او ذکر می‌کند این است که بنیاد اصلی همه دولت‌ها قوانین خوب و ارتش‌های شایسته است. ارتش خوب حتی مهمتر از قوانین خوب است زیرا وجود قوانین نیکو بدون ارتش شایسته امکان پذیر نیست اما اگر ارتش خوب باشد، قوانین ناگزیر خوب است که در واقع نتیجه این است که شهریار خردمند نباید در هیچ هدفی و هیچ‌گونه دلبستگی مگر به جنگ و قواعد جنگ. انضباط لازم برای جنگ داشته باشد» (اسکینر، ۱۳۸۰: ۶۵).

### نتیجه

در آغاز نشان دادیم که ارسطو به مبنای اونتولوژیکال طبیعت معتقد است. به اینکه طبیعت صورت، مسیر و غایت هر چیزی را تعیین کرده است و هرچیزی در جایی که هست نیکوست و به سمت خیر متمایل است. این نگاه مابعدالطبیعی، به سیاست هم نفوذ می‌کند و به اعتقاد ارسطو، انسان و



شهر نیز مسیری طبیعی همچون یک موجود زنده دارند و سیاست اساساً بر پایه طبیعی بودن شهر و طبیعی بودن اجتماعی بودن انسان و همچنین طبیعی بودن مناسبات فضیلت‌مندانه برای تحقق سعادت، و طبیعی بود حکومت‌های مختلف در شهرهای مختلف می‌ایستد. اما این در صورتی است که نیککولو ماکیاوولی اعتقادی به مفهوم انتولوژیک طبیعت و قدرت آن ندارد بلکه تمام مصالح و مفاهیمی که با آن مناسبات سیاسی را توضیح می‌دهد، در بیرون جاذبه طبیعت شکل گرفته‌اند و از منطق شکل‌گیری قدرت و ویرتوی انسان برای توضیح مناسبات استفاده می‌کند. از طریق ویرتو (به عنوان خصلتی معطوف به فضایل نو: قدرت و میهن)، اعتقاد ارسطو به بخت و قدرت آن بر اراده آدمی را زیر سوال می‌برد و بخت را تابع عملکرد آدمی می‌کند و با مفهوم قدرت (که خود از میزانشن میان طبع‌ها و نیروهای مختلف سیاسی ایجاد می‌شود)، مناسبات سیاسی را در درون کشور توضیح می‌دهد و از این طریق با دو مفهوم طبیعت و بخت و نیروی آن‌ها در توضیح مناسبات سیاسی، گسست ایجاد می‌کند. در ادامه نیز بیان کردیم که ارسطو فضیلت و سعادت را غایت اندیشه سیاسی و همچنین مناسبات شهروندی‌ای می‌داند که به صورت طبیعی ایجاد شده‌اند. و نه تنها برای فضیلت اعتبار معیار بودن برای تشخیص اینکه کدام انسان، طبقه و حکومت، بهترین است<sup>۱</sup> قائل است بلکه وجود فضیلت عدالت و دوستی را عامل تداوم شهر می‌داند. اما این در صورتی است که نیککولو ماکیاوولی، منطق فضیلت را دگرگون می‌کند و برای آن تعریف جدیدی ایجاد می‌کند که در این تعریف جدید، فضیلت در ذیل نجات میهن و قدرت به عنوان غایت اندیشه سیاسی ماکیاوولی مطرح می‌شود که در این صورت فضیلت بایستی خودش را به محک شرایط دولت یا کشور بزند، به همین دلیل در شرایط خاص، فضایل کهن و مرسوم می‌تواند ردیلت باشد. همچنین ماکیاوولی فضیلت را بر خلاف ارسطو عامل پایداری دولت یا کشور نمی‌داند بلکه نهادها و همچنین جنگ‌افزارهایی که از این نهادها حمایت می‌کنند را عامل پایداری یک دولت معرفی می‌کند. و از این طریق با منطق و قدرت فضیلت همچون طبیعت، وداع می‌کند و سیاست را در میدان جاذبه دیگری توضیح می‌دهد. میدانی که در آن اصطلاحاتی چون، قدرت، ویرتو و نجات و تداوم میهن به عنوان غایت اندیشه سیاسی، فرمانروایی می‌کنند.

### پی‌نوشت‌ها

<sup>۱</sup> البته بایستی در نظر داشت که نیککولو ماکیاوولی در هیچ‌کدام از آثار مهم خود نامی از ارسطو نیاورده است و هیچگاه او را مستقیماً مورد انتقاد قرار نداده است. البته در ارتباط با این موضوع لاکزه معتقد است که «ماکیاوولی قطعاً با سنت فلسفه درگیر بوده است. درست است که او به ندرت به فلاسفه ارجاع می‌دهد اما او

آشکارا با نظام‌های فلسفه سیاسی اصلی کلاسیک که ارسطو گرایی و افلاطون گرایی را شامل می‌شود، آشنا بوده است» (Lucchese, 2015: 26).

<sup>۲</sup> ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۰۱۵a

<sup>۳</sup> ارسطو در کتاب طبیعت می‌نویسد: «طبیعت بیشتر شبیه صورت است تا ماده، زیرا درباره یک شی گفتن اینکه این فلان شی معین است، هنگامی درست تر است که شی فعلیت یافته باشد نه در زمانی که هنوز بالقوه است» (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۹۳b).

<sup>۴</sup> «شی طبیعی از این دو - یعنی ماده و صورت - مرکب است مانند جانوران و اجزاء آن‌ها» (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۰۱۵a).

<sup>۵</sup> لئو اشتراوس در کتاب حقوق طبیعی و تاریخ در ارتباط با این موضوع می‌نویسد: «حق طبیعی در شکل کلاسیک آن به چشم انداز خاصی برمی‌گشت که از جهان بینشی غایت‌اندیشانه داشت و سر منزل مقصودی برای همه چیز می‌پذیرفت. این دیدگاه معتقد بود که همه موجودات طبیعی، پایانی طبیعی دارند، از تقدیری طبیعی برخوردارند که خوب و بد اعمال را برای آن‌ها تعیین می‌کند.» (اشتراوس، ۱۳۹۳: ۲۴)

<sup>۶</sup> ارسطو و فلسفه سیاسی کلاسیک یونان واژه state یا دولت را نمی‌شناسد و بزرگترین اجتماع سیاسی برای آن‌ها شهر است و واژه state را اولین بار ماکیاوولی به معنای دولت اعتبار کرد. برای مطالعه بیشتر به این دو منبع مراجعه کنید. اسکینر، ۱۳۹۳ جلد دوم: ۵۳۸-۵۴۱) و (Malcolm Schofield, 2006: 34)

<sup>۷</sup> برای مطالعه بیشتر مراجعه شود به (ارسطو، ۱۳۸۵: 1141a, b)

<sup>۸</sup> برای مطالعه بیشتر درباره مخالفت‌ها و انتقادات فیلسوفان سیاسی جدید از مبانی طبیعت ارسطو مراجعه شود به (اشتراوس، ۱۳۹۲: ۷۳)

<sup>۹</sup> اصطلاح قدرت را در بخش سوم این مقاله توضیح می‌دهیم. چرا که مستلزم آن است که مفهوم فضیلت و ویرتو در اندیشه ارسطو و ماکیاوولی را نخست توضیح دهیم.

<sup>۱۰</sup> در باب تفاوت میان بخت و اتفاق ارسطو پس از آنکه می‌نویسد «اتفاق مفهوم عام‌تری است» (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۹۷a). ادامه می‌دهد: «فرق میان اتفاق و بخت در مورد اموری که به حکم طبیعت روی می‌دهند، بیشتر از موارد دیگر است، زیرا وقتی شی‌ای برخلاف طبیعت به وجود می‌آید نمی‌گوییم آن شی بر حسب بخت به وجود آمد بلکه می‌گوییم بر حسب اتفاق به وجود آمد» (همان، ۱۹۷b).

<sup>۱۱</sup> ماکیاوولی بر خلاف فیلسوفان کلاسیک چون افلاطون، ارسطو و آگوستین اعتقادی به طرح یک مدینه فاضله ندارد. برای مطالعه بیشتر به (ماکیاوولی، ۱۳۸۷: ۳۳) مراجعه شود.

<sup>۱۲</sup> لئو اشتراوس در باب فلسفه سیاسی کلاسیک معتقد است «تأسیس بهترین حکومت ضرورتاً به بخت یا شانس فرار و غیرقابل کنترل بسته است. براساس جمهوری افلاطون، تحقق یافتن بهترین حکومت بسته به اتفاق است و ارسطوی به اصطلاح رئالیست نیز به اعتقاد اشتراوس در این مورد با افلاطون موافق است و معتقد است که تحقق بهترین رژیم به شانس وابسته است» (Strauss, 1375: 84-85).

<sup>۱۳</sup> لئو اشتراوس نیز معتقد است که «فعلیت بهترین رژیم در فلسفه ارسطو همچون افلاطون به بخت وابسته است براساس نظر ارسطو بهترین رژیم تأسیس نخواهد شد اگر ماده مناسب در دسترس نباشد یعنی اگر طبیعت سرزمین قابل دسترس و مردم در دسترس برای ایجاد شدن بهترین رژیم در دسترس نباشد و اینکه این ماده قابل دسترس هست یا نه بستگی به هنر ایجاد کننده ندارد بلکه اساساً به بخت وابسته است» (Strauss, 1375: 84-85).

<sup>۱۴</sup> در ادامه ماکیاوولی می‌نویسد: «من این عقیده را به هیچ روی نمی‌توان پذیرفت و گمان هم نمی‌کنم که ابطال ناپذیر باشد» (ماکیاوولی، ۱۳۷۷: ۱۹۴).

<sup>۱۵</sup> برای مطالعه بیشتر در باب اصطلاح *Virtu* در نزد ماکیاوولی مراجعه شود به (Bellotti, R.A., 2009: 2-5)

<sup>۱۶</sup> «غایت طبیعی انسان عمل به فضیلت اخلاقی است» (اشتراوس، ۱۳۹۲: ۵۱).

<sup>۱۷</sup> «مناسبات درون جامعه سیاسی بر پایه فضیلت و تربیت اعضای آن شکل می‌گیرد» (ارسطو، ۱۳۶۴: ۶۷)

<sup>۱۸</sup> ارسطو مرادش از سیاست پیش از هر چیز مناسبات فضیلت‌مندانه شهروندی است و تمامی قوانینی که در شهر گذاشته می‌شود برای این است که این مناسبات را گسترش دهد و بین مردم فضیلت را ایجاد و حفظ کند.

### <sup>۱۹</sup> Three waves of modernity

<sup>۲۰</sup> ارسطو در جایی دیگر می‌نویسد: «سعادت راستین در آن است که آدمی آسوده از هرگونه قید و بند با فضیلت زیست کند و فضیلت نیز میانه روی است یعنی معیار در خوبی و بدی یک حکومت و جامعه میانه‌روی است» (ارسطو، ۱۳۶۴: ۱۷۹).

<sup>۲۱</sup> لئو اشتراوس در کتاب شهر و انسان در باب ارتباط فضیلت و شهر و اهمیت و تقدم فضیلت بر شهر می‌نویسد: «نمی‌توان فضایل اخلاقی را در خدمت شهر دانست بلکه بر عکس شهر در خدمت فضایل اخلاقی باید باشد» (اشتراوس، ۱۳۹۲: ۵۲).

<sup>۲۲</sup> مراجعه شود به (ماکیاوولی، ۱۳۸۷: ۱۳۳)

<sup>۲۳</sup> ماکیاوولی در شهریار می‌نویسد: «این دو {طبع یا مزاج} ناهمگون {مردم، بزرگان} در همه شهرها هست. زیرا همه جا مردم در پی آن‌اند که از سروری و زورگویی سالاران رها شوند و سالاران خواهان سروری بر مردم و زورگویی به آنان‌اند و از این دو خواسته ناهمگون در شهرها یکی از سه حالت پدید می‌آید: یا شهریاری، یا آزادی یا آشوب» (ماکیاوولی، ۱۳۸۷: ۱۰۱). پس سه اثر از این میزانشن یا کشاکش میان مردم و بزرگان ایجاد می‌شود که در این کشاکش به حسب آنکه کدام یک زورش به دیگری بچربد قدرت نوعی دیگر خودش را نشان می‌دهد. پس قدرت از طریق این کشاکش و اثری که ایجاد می‌کند کاملاً قابل توضیح است، بنابراین قدرت در اجتماع تولید می‌شود و بر حسب چگونگی تولید شدنش قابل توضیح می‌شود و دیگر قدرت از منبع فیضی که اصلاً قابل توضیح نیست صادر نمی‌شود. پس قدرت اصلاً منشاء‌ای که از مرجعیت خارجی باشد، ندارد بلکه در مناسباتی که میان گروهایی از مردم ایجاد می‌شود، خودش را عیان می‌کند.

<sup>۲۴</sup> ارسطو در باب اهمیت فضیلت عدالت در اخلاق نیکوماخوس می‌نویسد: «عدالت شامل همه فضایل است و به معنای خاص فضیلت کامل است چون عدل ورزیدن، مستلزم به کار بردن همه فضایل است» (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۱۲۹b)

<sup>۲۵</sup> مراجعه شود به کتاب سیاست (ارسطو، ۱۳۶۴: ۶۷)

<sup>۲۶</sup> ماکیاوولی در باب سرشت مردم می‌نویسد: «در باب آدمیان، بر روی هم، می‌توان گفت که ناسپاس‌اند و زبان‌باز و فریبکار و ترسو و سودجو» (ماکیاوولی، ۱۳۸۷: ۱۴۲)

<sup>۲۷</sup> درباره ارتباط اخلاق و فضیلت‌های اخلاقی شخصیت و اهمیت آن برای ارسطو مراجعه شود به (Tessitore, 1996: 25)

<sup>۲۸</sup> برای مطالعه بیشتر همچنین مراجعه شود به (Strauss, 1987: 302)

<sup>۲۹</sup> برای مطالعه بیشتر مراجعه شود به (اسکینر، ۱۳۸۰: ۱۱۲)

<sup>۳۰</sup> از آنجایی که نیکولو ماکیاوولی بر خلاف ارسطو، فضیلت را صفت راستین آدمی قلمداد نمی‌کند و معتقد است که آدمی شرور است، سپاه قدرتمندی را لازم می‌داند که بتواند از قوانین و نهادهایی که در جمهوری یا شهرباری در جهت آزادی و امنیت مردم ایجاد شده است، محافظت کند. همانطور که اسکینر گفته است او نسبت به تغییر سرشت مردم بدبین است از این لحاظ که دگرذیسی‌ای ایجاد شود و فضیلت‌مند شویم. او مردم را همانطور که هست می‌پذیرد و آن‌ها را به صورت کلی فاسد می‌داند. (Skinner, 2004: 173)

<sup>۳۱</sup> بنابراین سپاه قدرتمند تنها از جهت تداوم بیشتر قوانین جمهوری دارای استلزام است. بهترین به این معنا که به طبیعت نزدیک‌ترین است.

## References

- Aristotle (1985) *politics*, (trans: Hamid enayat), Tehran: Sepehr press, fourth ed. (in Persian)
- Aristotle (2006) *Nicomachean ethics*, (Trans: M. Lotfi), Tehran: Tarhe No press, second ed. (in Persian)
- Aristotle (2006) *Metaphysics*, (Trans: M. Lotfi), Tehran: Tarhe No press, second ed. (in Persian)
- Aristotle (2006) *Physics*, (Trans: M. Lotfi), Tehran: Tarhe No press, second ed. (in Persian)
- Skinner, Q. (2014) *Foundations of Modern Political Thought*, (Trans: K. firozmand), Tehran: Agah Press (Two volume), First ed. (in Persian)
- Skinner, Q. (2001) *Machiavelli*, (Trans: E. Foladvand), Tehran: Tarhe No Press, fourth ed. (in Persian)
- Struss, L. (2014) *Natural law and history*, (Trans: B. Parham), Tehran: Agah Press, Third edition. (in Persian)
- Struss, L. (2012) *What is political philosophy?*, (Trans: F. Rajaei), Tehran: Elmi va Farhangi Press, fourth ed. (in Persian)
- Struss, L. (2013) *Man and Sity*, (Trans: R. Namazi), Tehran: Agah Press, First ed. (in Persian)
- Foster, M. (1983) *The Gods of Political Thought* (Vol. I, Part I and II), (Trans: J. Shaykh al-Islami), Tehran: Amir kabir Press, second ed. (in Persian)
- Tabatabai, J. (2003) *Old and new controversy*, Tehran: Contemporary look Press, First ed. (in Persian)
- Cassirer, E. (2014) *The myth of the state*, (Trans: Yadollah Moghen), Tehran: Hermes Press, Sixth edition. (in Persian)
- Machiavelli, N. (2008) *Shahriar*, (Trans: D. Ashori), Tehran: Agah Press, Sixth edition. (in Persian)

- 
- Machiavelli, N. (1998) *Discourses on Livy*, (Trans: M. Lotfi), Tehran: Khwarizmi Press, First ed. (in Persian)
  - Swanson, J. A. (1999) *Aistotle on nature, human nature, and justice*. Albany: Universiry of New York Press.
  - Yack, B. (1999) *Community and Conflict in aristotle's political philosophy*. Albany: University of New York Press.
  - Ardito, Alissa. M. (2015) *Machiavelli and modern state*. New York: Cambridge University Press.
  - Belliotti, R. A. (2009) *Niccolo Machiavelli: the laughing lion and the strutting fox*. United Kingdom: Rowman & Littlefield publishers, INC.
  - Kraut, R. (2002) *Aristotle*. New York: Oxford University Press.
  - Lucchese, F. D. (2015) *The Political Philosophy of Niccolo Machivelli*. Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd.
  - Machiavelli, N. (1996) *Discourses on Livy*. (H. C. Mansfield, & N. Tarcov, Trans.) Chicago: The University of Chicago press.
  - Machiavelli, N. (1998) *Prince* (Second Edition ed.). (H. C. Mansfield, Trans.) Chicago: The University of Chicago press.
  - Schofield, M. (2006) *Plato: Political Philosophy*. New York: Oxford University Press.
  - Skinner, Q. (2004) *Visions Of Politics: Vol. 2: Renaissance Virtues*. Cambridge: Cambridge University Press.
  - Strauss, L. (1975). *An Introduction to Political Philosophy*. Detroit: Wayne State University Press.
  - Strauss, L. (1987) *History of political philosophy* (Third Edition ed.). (L. STRAUSS, & J. Cropsey, Eds.) Chicago: The University of Chicago Press.
  - Tessitore, A. (1996) *Reading Aristotle's Ethics: Virtue, Rhetoric, and Political Philosophy*. Albany: state university of New York press.