

## اخلاق و سیاست در فلسفه سیاسی مدرن: بررسی مقایسه‌ای اندیشه‌های ماکیاولی و نیچه

دکتر مسعود اخوان کاظمی\*  
پروانه عزیزی\*\*

تاریخ دریافت: ۸۹/۳/۵  
تاریخ تأیید نهایی: ۸۹/۷/۲۶

### چکیده

ماهیت اخلاق و سیاست و چگونگی رابطه میان این دو مفهوم، همواره به صورت چالشی فکری در آرای اندیش‌مندان و فلاسفه سیاسی مطرح بوده است. به همین دلیل افراد، جریان‌ها و مکاتب مختلف فکری در ضمن ارائه دیدگاه‌ها و افکار سیاسی خویش، سعی کرده‌اند چگونگی رابطه میان این دو مقوله را توضیح دهند. این امر، به‌ویژه پس از دوران رنسانس و آغاز عصر جدید که منجر به گسترش افکار و جریان‌های سکولار و کاهش حاکمیت کلیسا و تقلیل نقش دین و اخلاق در جوامع مدرن شد، اهمیتی مضاعف یافت.

برخی از متفکران دوران مدرن با توجه به تحولات عصر جدید و دگرگونی‌هایی که در مقاصد و غایات سیاسی افراد و حکومت‌ها ایجاد شد، بر جدایی میان اخلاق و سیاست تأکید کردند. ماکیاولی و نیچه از جمله مهم‌ترین اندیش‌مندان و فلاسفه‌ای‌اند که در دنیای غرب در این زمینه دیدگاه‌های مبسوطی را ارائه کرده‌اند و اندیشه‌های آن‌ها فراتر از زمانشان هم‌چنان مورد نقد، تحلیل و ارزیابی متفکران و صاحب‌نظران

\* استادیار علوم سیاسی، دانشگاه رازی (mak392@yahoo.com).

\*\* کارشناس ارشد اندیشه سیاسی.

مختلف قرار می‌گیرد. این دو که از فلاسفه مشهور دنیای غرب محسوب می‌شوند، رابطه اخلاق و سیاست را به گونه‌ای کاملاً متفاوت از فلاسفه سیاسی متقدم مورد بازنگری قرار دادند و تحولات مهمی را در این مقوله به‌وجود آوردند.

**کلیدواژگان:** اخلاق، سیاست، ماکیاولی، نیچه.

### مقدمه

از زمان‌های باستان و از دورانی که بشر به تأمل در مقوله قدرت و حکومت پرداخت، تا به امروز یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های متفکران سیاسی تبیین، تشریح یا تجویز چگونگی رابطه میان اخلاق و سیاست بوده است. این امر باعث ایجاد دیدگاه‌هایی متفاوت و گاه متعارض در این زمینه شده است؛ به گونه‌ای که گروهی از متفکران مبحث جدایی اخلاق از سیاست را مطرح نموده‌اند، برخی بر پیوستگی و هم‌بستگی میان آن دو تأکید کرده، و عده‌ای نیز دیدگاه بینابینی را مطرح ساخته‌اند.

در دوران مدرن به دلیل تحول عظیمی که در حوزه اندیشه سیاسی و به‌ویژه در مبحث جدایی دین از سیاست، و حاکمیت سکولاریسم رخ داد، مباحث مربوط به رابطه میان اخلاق و سیاست اهمیت مضاعف یافت. در این دوران، ماکیاولی با تأکید بر عقل‌گرایی و نادیده گرفتن نقش اخلاق در سیاست، به تدوین نظام اخلاقی جدیدی در عرصه سیاست پرداخت که هم در حوزه نظری و هم در ابعاد عملی مورد توجه سیاست‌مداران و اندیش‌مندان مختلف قرار گرفته است. در آستانه فرجام حاکمیت مدرنیسم نیز نیچه به نقد اخلاق مدرن پرداخت و با ارائه نظریات جدید در مورد رابطه میان اخلاق و سیاست، زمینه تحول در اندیشه‌های دوران مدرن را فراهم نمود. از این رو، می‌توان گفت ماکیاولی و نیچه از جمله مهم‌ترین اندیش‌مندان دوران مدرن هستند که با تأکید بر جدایی میان اخلاق و سیاست، به نفی اخلاق رایج زمان خود و بیان رابطه جدیدی از اخلاق با سیاست پرداختند.

در این مقاله، به منظور بررسی مقایسه‌ای آرای ماکیاولی و نیچه در مورد نقش اخلاق در سیاست، ابتدا تاریخچه اخلاق و سیاست در اندیشه سیاسی غرب را بررسی می‌کنیم، و سپس دیدگاه‌های ماکیاولی و نیچه در مورد اخلاق و سیاست را بررسی و مقایسه می‌کنیم.

## روش تحقیق

این پژوهش با به‌کارگیری روش کتابخانه‌ای و استفاده از منابع مکتوب تنظیم شده و در آن از شیوه توصیفی - تحلیلی استفاده گردیده است.

## الف) چارچوب نظری

از آن‌جا که محور اصلی این نوشتار، رابطه میان اخلاق و سیاست و مباحث مرتبط با آن است، ضرورت دارد که در این‌جا ابتدا رابطه میان این دو مفهوم مورد بحث قرار گیرد تا زمینه و چارچوب نظری لازم برای طرح مباحث بعدی فراهم گردد.

از زمانی که انسان به اندیشه‌ورزی در امر سیاسی پرداخت، همواره در مقابل دو نیروی متضاد قرار گرفته است. در یک سو «اخلاق» و تمام فضیلت‌های مربوط به آن قرار داشته، و در طرف دیگر «قدرت» و تمام رذیلت‌های مرتبط با آن وجود داشته است. بر همین اساس، چگونگی تعیین و تبیین رابطه میان این دو مفهوم بنیادین همواره از مهم‌ترین دغدغه‌های متفکران سیاسی بوده است. در این بخش از مقاله به منظور بررسی تاریخچه رابطه اخلاق و سیاست در اندیشه سیاسی غرب، به بررسی چگونگی این رابطه در دوره یونان باستان، قرون وسطی و در عصر روشنگری می‌پردازیم.

**۱- رابطه اخلاق و سیاست در دوره یونان باستان:** اعتقاد به وجود خدایان اساطیری متعدد، متغیر، بی‌رحم و فاقد صلاحیت سیاسی در جامعه یونان باستان و بحران‌های ناشی از آن، باعث شد تا فیلسوفان به منظور ایجاد نظم در جامعه، ضمن نفی اخلاق دینی، در جست‌وجوی مبنای ثابتی برای رفتار انسان، بر اساس مبانی غیردینی و اصول بشری باشند (راینسون و گارات، ۱۳۷۸، ۲۹)؛ چرا که خدایان توجهی به اخلاقیات شخصی عبادت‌کنندگان خود نداشتند و صرفاً در برابر رفتارهایی که مقام و موقعیت آن‌ها را با خطر مواجه می‌ساخت، از خود واکنش نشان می‌دادند. از دیدگاه آن‌ها زندگی در این جهان خوب، و مرگ و زندگی پس از مرگ بد، ناخواسته و نامطلوب بود (کاوندیش، ۱۳۷۷، ۲۶).

ناسازگاری و عدم هماهنگی میان نظرات فیلسوفان و اعتقادات آن روزگار باعث شد تا فلاسفه به بازاندیشی در اعتقادات رایج بپردازند. در یونان باستان سوفیست‌ها برای اولین بار موضوع اخلاق و رابطه آن با سیاست را مورد توجه قرار دادند. آن‌ها با جدا کردن علوم انسانی از علوم طبیعی انسان را در مرکز همه چیز قرار دادند و در نتیجه

مذهب مرکزیت خود را از دست داد، و آن‌گونه که پروتاگوراس می‌گفت، انسان معیار همه چیز شد. این امر به تدریج زمینه‌رواج نسبی‌گرایی در اخلاق و سیاست را فراهم ساخت (پاتوچکا، ۱۳۷۸، ۲۶).

ناسازگاری و ناهم‌گونی میان دیدگاه‌های خدایان و انسان‌ها، رواج نسبی‌گرایی در جامعه یونان توسط سوفسطاییان، و هرج و مرج ناشی از آن باعث شدند که فیلسوفانی مانند افلاطون و ارسطو با نگاهی انتقادی به نظرات آن روزگار، نظام اخلاقی مورد نظر خود را تأسیس کنند. افلاطون تحت تأثیر استاد خود سقراط، و به منظور ایجاد جامعه-ای عاری از بحران و دگرگونی، نظام سلسله‌مراتبی‌ای را پیشنهاد کرد که در رأس آن «فیلسوف-شاه» قرار می‌گرفت و هدایت امور و پرورش اخلاقی آدمیان را برعهده داشت. از نظر افلاطون یکی بودن «اخلاق فردی» و «اخلاق حکومتی» زمینه را برای ایجاد جامعه مطلوب فراهم می‌ساخت (ژیلسون، ۱۳۷۰، ۴۰۵-۴۰۸). ارسطو نیز مانند افلاطون بر پیوستگی میان اخلاق و سیاست تأکید کرد، ولی برخلاف گرایش‌های مطلق‌گرایانه افلاطون در ایجاد نظام سلسله‌مراتبی، سعی کرد که از طریق میانه‌روی زندگی اخلاقی و سیاسی جامعه را بهبود بخشد. بدین منظور، او اخلاق و سیاست را در دو بعد نظری و عملی مورد بررسی قرار داد (نوسبام، ۱۳۷۴، ۱۲۴-۱۲۶).

بعد از فروپاشی نظام دولت-شهری در یونان باستان و روی کارآمدن رومیان، متفکران رومی تحت تأثیر افکار و عقاید فلاسفه یونان باستان، به‌ویژه افلاطون و ارسطو، نظرات مشابهی را در زمینه رابطه اخلاق و سیاست ارائه کردند. از آن جمله می‌توان به سیسرون اشاره کرد. او در کتاب *تکالیف اخلاقی* به فرمانروایان توصیه می‌کند که شیوه‌های اخلاقی را در امر حکومت به‌کارگیرند. وی هم‌چنین به آنان یادآوری می‌کند که «جز به روش‌های اخلاقی نمی‌توان به خواسته‌های مشروع رسید. بعضی معتقدند که چیزی ممکن است به مصلحت نباشد ولی اخلاقاً درست باشد، و برعکس به مصلحت باشد لکن اخلاقاً درست نباشد، حال آن‌که مصلحت هیچ‌گاه ممکن نیست با راستی و درستی در تعارض قرار گیرد». به باور سیسرون، حکومت تا زمانی که منافع و اهداف اخلاقی و مشروع افراد را تأمین کند، مشروعیت دارد (کاظمی، ۱۳۷۶، ۱۰۲). به‌طور کلی افلاطون، ارسطو و سیسرون اعتقاد داشتند که سیاست دولت باید مبتنی بر اصول اخلاقی باشد و دولت باید افراد را به سوی نیکی هدایت کند و به آنان کمک کند تا زندگی توأم با فضیلت داشته باشند.

## ۲- رابطه اخلاق و سیاست در دوران قرون وسطی: ویژگی عمده دوران قرون

وسطی، سلطه و حاکمیت بلامنازع کلیساست. در این دوران، ایمان به منزله محور و اساس امور در نظر گرفته می‌شود و نظام اخلاقی و سیاسی هویت و غایتی دینی می‌یابد. در این مقطع، اخلاق و سیاست تنها در چارچوب دینی مورد توجه قرار می‌گیرند و بدین ترتیب رابطه جدیدی میان اخلاق و سیاست پدید می‌آید که بر اساس آن برتری و اولویت به اخلاق داده می‌شود. از این پس سیاست به رعایت قواعد اخلاقی ملتزم گردید و ضمانت اجرای آن به عهده کلیسا و آباء کلیسا نهاده شد (فاستر، ۱۳۷۶، ۴۰۴). از جمله مهم‌ترین نظریه‌پردازان این دوره می‌توان به آگوستین و آکوئیناس اشاره کرد.

## ۳- رابطه اخلاق و سیاست در عصر روشنگری: در دوران رنسانس یا نوزایی، به

علت تحول عظیمی که در حوزه فکر و اندیشه رخ داد، رابطه میان اخلاق و سیاست در مقایسه با قرون وسطی دچار تحول شد. فساد سیاسی و اخلاقی ناشی از انحصارگری-های کلیسا و آباء کلیسا باعث بی‌اعتباری کلیسا و آموزه‌های آن در نزد متفکران و اندیش‌مندان سیاسی گردید. از این رو، آن‌ها سعی کردند نظامی اخلاقی و سیاسی بر اساس عقل، و بدون توجه به آموزه‌های دینی، تدوین کنند. به همین دلیل آنان با تأکید بر «حقوق طبیعی» و «نظریه قرارداد اجتماعی» امور مادی را جای‌گزین امور معنوی، و انسان‌محوری را جای‌گزین خدامحوری ساختند. بر این اساس، بعد جسمانی انسان مورد توجه قرار گرفت و جنبه معنوی و غیرمادی‌اش نادیده گرفته شد. از این رو اخلاق به‌طور کلی پایه و اساس دینی خود را از دست داد. در این میان ماکیاولی با نگارش کتاب شهریار رابطه میان اخلاق و سیاست را در عصر نوین پایه‌گذاری کرد (کاظمی، ۱۳۷۶، ۱۱۱-۱۱۲). در دوران جدید به‌طور کلی دو نظریه در زمینه اخلاق مطرح شد که عبارتند از نظریه «وجدان اخلاقی» کانت و نظریه «اصالت نفع».

## الف) نظریه وجدان اخلاقی: فروپاشی نظام اخلاقی مبتنی بر دین در دوران جدید

باعث تدوین نظریه وجدان اخلاقی از سوی کانت به منظور حفظ اصالت اخلاق گردید. او نظام‌های اخلاقی را که بر مبنای نفع‌پرستی استوار بود، مردود شمرد و اعلام نمود که «اخلاق از حیث اینکه مبتنی بر مفهوم انسان به‌منزله موجودی آزاد است که در عین حال خود را به وسیله عقل تابع قوانین بشر می‌سازد، نه محتاج مفهوم موجود دیگری بالاتر از انسان است برای اینکه تکلیف خود را بشناسد و نه محتاج محرک

دیگری غیر از خود قانون است تا تکالیف خود را انجام دهد» (کاپلستون، ۱۳۷۵، ۳۴۹). دغدغه کانت در مورد اخلاق و نگاه او به این مفهوم به‌منزله یک تکلیف، باعث شد که وی هم‌چنان اخلاق را مقدم بر سیاست بداند و اخلاقی‌کردن جامعه را از وظایف حکومت قلم‌داد کند.

**ب) نظریه اصالت نفع:** در دوران جدید و در رابطه میان اخلاق و سیاست، عامل تجارت، سود و کسب منفعت نقش اصلی و مهمی را ایفا نموده است. در این دوران حکومت به جای توجه به اخلاقیات، دستیابی به سود و نفع بیش‌تر را مورد توجه قرار داد. در این مقطع، خیر و سعادت یا به‌طور کامل نادیده گرفته شد و یا اگر هم مورد توجه قرار می‌گرفت، بر مفهوم مادی آن بیش‌تر تأکید می‌شد، و حاصل آن ترویج نسبی‌گرایی در اخلاق بود (هیرشمن، ۱۳۷۹، ۱۱۵). بدین ترتیب، در عصر جدید از یک طرف حکومت از قیود اخلاق دینی رها گردید و از طرفی هیچ ضمانت اجرایی برای ترویج اخلاق و به‌طور کلی عمل بدان در نظر گرفته نشد.

بنابر این، پس از مرور مختصری بر رابطه میان اخلاق و سیاست در دوران‌های تاریخی غرب، می‌توان گفت که به‌طور کلی در مورد چگونگی رابطه میان اخلاق و سیاست چهار الگو قابل مشاهده است که عبارتند از:

**طرد و نفی هرگونه ارتباط میان حوزه اخلاق و سیاست:** نظریه‌پردازان این دیدگاه سیاست را عاری از هرگونه ارزش‌گذاری اخلاقی می‌دانند، و معتقدند که اخلاق و سیاست دارای دو عرصه کاملاً جداگانه هستند و اخلاق هیچ‌گونه نظارت و سیطره‌ای بر سیاست ندارد. به عبارت ساده‌تر، سیاست یک حوزه خودبنیاد است که هیچ دستوری از اخلاق اخذ نمی‌کند. از جمله نظریه‌پردازان این رهیافت می‌توان به ماکیاولی اشاره کرد که با دخالت اخلاق مسیحی در حوزه سیاست مخالف است و برای سیاست اخلاق خاصی قائل است.

**تقدم اخلاق بر سیاست با دیدگاهی حداکثری:** این نظریه رایج‌ترین دیدگاه در مورد رابطه میان اخلاق و سیاست است و حجم عظیمی از اندیشه‌های یونان باستان را شامل می‌شود. بر اساس این نظریه قواعد، چارچوب‌ها و هنجارهای اخلاقی بر حوزه سیاست تفوق دارند و عمل سیاسی را مدیریت می‌کنند. در این زمینه می‌توان به دیدگاه اندیش‌مندان دوران یونان باستان به‌ویژه افلاطون اشاره کرد.

**تقدم اخلاق بر سیاست با دیدگاهی حداقلی:** ریشه‌های این نگرش در دوران باستان به ارسطو بازمی‌گردد. از نظر ارسطو مرد سیاسی فردی است که به دقت و در کم‌ترین زمان، در شرایط مشخص بتواند واکنشی سیاسی نشان دهد که بیش‌ترین امکان تأمین منافع عمومی را فراهم نماید. این دیدگاه در عصر جدید در سنت «اجتماع-گرایانی» مانند مک‌ایتتایر و تیلور در حال احیاشدن است.

**تقدم سیاست بر اخلاق:** بر اساس این دیدگاه نه تنها سیاست از اخلاقیات تأثیر نمی‌پذیرد، بلکه خود سیاست و عمل سیاسی هنجارگذار است و نقشی تعیین‌کننده در تبیین ارزش‌ها دارد. بنابر این، سیاست مقدم و حاکم بر اخلاق است. چهره بارز این دیدگاه هانا آرنست است. هم‌چنین در روایت‌های «پساساختارگرایی» نیز چنین دیدگاهی مطرح است (کاشی، ۱۳۷۶، ۳۶-۳۹).

#### رابطه اخلاق و سیاست از دیدگاه ماکیاولی و نیچه

ماکیاولی و نیچه دو متفکر سیاسی غرب، در دو دوره زمانی مختلف و با استدلال‌های متفاوت اخلاق رایج را که نشأت گرفته از دین مسیح بود مورد نکوهش، نقد و نفی قرار دادند. آنان به منظور بهبود وضع موجود در عصر خود اخلاق جدیدی را به جای اخلاق مسیحی بنیان نهادند. در این بخش از مقاله به منظور بررسی و مقایسه دیدگاه‌های این دو متفکر در مورد رابطه میان اخلاق و سیاست، نقاط اشتراک و افتراق اندیشه‌های آنان در این زمینه مورد بحث قرار می‌گیرد.

#### نقاط اشتراک اندیشه‌های ماکیاولی و نیچه

ماکیاولی و نیچه هر دو بنیان‌گذار تحولی عظیم در زمینه رابطه میان اخلاق و سیاست در تمدن غرب محسوب می‌شوند، و افکار آن‌ها در نهایت منجر به ارائه مبانی سیستم اخلاقی جدیدی در دنیای غرب گردیده است. اگر چه این دو متفکر در دو دوره زمانی مختلف و با دو رویکرد متفاوت به این امر مهم پرداختند، اما نمی‌توان اشتراکات موجود در اندیشه‌های آن‌ها را نادیده گرفت. رئوس اصلی این نقاط اشتراک عبارتند از: نقد زمانه خود، نقد اخلاق مسیحی و ارائه نظام اخلاقی جدید. بدین منظور در این بخش نکات مشترک اندیشه‌های آنان در زمینه رابطه میان اخلاق و سیاست مورد بررسی قرار می‌گیرد.

### ۱- نقد ماکیاولی و نیچه بر زمانه خود

ماکیاولی و نیچه هر دو در صدد پاسخ‌گویی به دلایل زوال و انحطاط موجود در جامعه خود برآمده‌اند. ماکیاولی نگران از گسترده‌گی اختلافات داخلی در عرصه سیاسی ایتالیا و ضعف و انحطاط حاکم بر کشورش، در جهت یافتن راه حلی برای رهایی از زوال و انحطاط سیاسی به تفکر پرداخت، و نیچه نیز نگران بحرانی اخلاقی بود که به اعتقاد او تمامی ابعاد زندگی انسان را فراگرفته بود و تمدن بشری را در معرض زوال و انحطاط قرار می‌داد، و از این رو در تأملات خود تلاش می‌کرد تا راه حلی برای خروج از انحطاط اخلاقی موجود بیابد. بدین ترتیب، هر دو متفکر به بررسی و تحلیل تاریخ پرداخته‌اند تا سرچشمه این زوال و انحطاط را بیابند و بتوانند بدین وسیله راه حلی مناسب برای خروج از بحران‌های فکری و اخلاقی ارائه کنند. نقطه آغاز حرکت فکری هر دوی آن‌ها بررسی تاریخ یونان است.

#### ۱-۱- نقد ماکیاولی بر زمانه خود

ماکیاولی در عصر رنسانس می‌زیست؛ دورانی که قدرت مطلقه غیرمذهبی جای‌گزین قدرت تقسیم‌شده و حاکمیت ناقص دوران قرون وسطایی شده بود. در این دوران، برخلاف گذشته حاکم مجبور نبود در مورد اعمالش در مقابل پاپ پاسخ‌گو باشد. هم‌چنین در این دوران کشورهای قدرت‌مندی مانند فرانسه، اسپانیا و آلمان در عرصه سیاست اروپا ظهور نمودند (جهانگلو، ۱۳۸۴، ۲۳). با وجود این، ایتالیا از نظر سیاسی به دولت‌ها و سرزمین‌هایی کوچک با حکومت‌هایی بی‌ثبات تقسیم شده بود و به عرصه رقابتی میان دولت‌های قدرت‌مند اروپا تبدیل گردیده بود.

آرزوی ماکیاولی اتحاد و یکپارچگی ایتالیا و ایفای نقشی مؤثر از جانب این کشور در عرصه بین‌المللی بود. بدین منظور، او به بررسی دلایل انحطاط و ضعف ایتالیا پرداخت. ماکیاولی با تجربه عملی در عرصه سیاست و مطالعه تاریخ گذشتگان به‌ویژه تاریخ روم باستان و مقایسه حوادث و رویدادهای آن دوران با زمانه خود به این نتیجه رسید که برخلاف تصور رایج، محور استقلال و حیات ملت‌ها و بقای حکومت‌ها شهریاران هستند نه اخلاق و فضایی که از سوی کلیسا تبلیغ می‌شود. از این رو، وی اعلام کرد که محدود ساختن سیاست به اخلاق و عمل اخلاقی ممکن است نتایجی غیر انسانی به بار آورد. بنابر این، ماکیاولی با نقد اخلاق مسیحی بر ضرورت تفکیک اخلاق



و سیاست تأکید کرد و راهی را در پیش گرفت که تا پیش از او کسی در آن گام نهاده بود؛ «راهی دشوار و پر مشقت» (ماکیاولی، ۱۳۷۷، ۲۳-۲۷) که منجر به تأسیس اندیشه سیاسی مدرن گردید.

## ۲-۱- نقد نیچه بر زمانه خود

نیچه را می‌توان از جمله مهم‌ترین فیلسوفان قرن نوزده نامید. او ضمن ایجاد تحول در فلسفه توانست سایر فلاسفه دوران خود را تحت تأثیر افکار و اندیشه‌هایش قرار دهد. از نظر نیچه اروپای قرن بیستم دچار بحران «نیست‌انگاری» شده بود. این بحران تمام ابعاد زندگی انسان را فراگرفته بود و اگر بشریت برای رهایی از وضعیت موجود راهی پیدا نمی‌کرد، تباہ می‌شد. بنابر این، او تمام کوشش‌های خود را صرف نشان دادن و آشکار نمودن جلوه‌های مختلف این بحران نمود. بدین منظور، نیچه تمدن غرب را یک‌سره با چالش مواجه ساخت و به نقد مبانی و بنیان‌های فکری دوران خود پرداخت. به نظر او ارزش‌های موجود، که عمدتاً ارزش‌های «نوع‌دوستانه» و «مساوات‌طلبانه‌ای» مانند «رحم»، «انکار نفس» و «حقوق برابر» هستند، باید مورد بررسی و ارزیابی مجدد قرار گیرند. از این رو ابتدا باید به شناخت اوضاع و موقعیت‌هایی که این ارزش‌ها در آن رشد کرده و تکامل یافته‌اند، پرداخت (پیرسون، ۱۳۷۵، ۳۹۲).

به عقیده نیچه، یونانیان باستان با ترکیب دو نیروی متضاد، یکی آپولون (یکی از خدایان یونان) که مظهر کرامت، عقلانیت و نظم بود، و دیگری دیونیزوس که مظهر عشق، خلاقیت، سرزندگی و مهمان‌دوستی محسوب می‌شد، توانستند ترکیبی خاص را از این دو نیروی متضاد ایجاد نمایند که زمینه‌ساز دستیابی آن‌ها به تمدنی والا شد (نیچه، ۱۳۸۳، ۷۷۵-۷۷۶) به عقیده نیچه انحطاط تمدن یونانی زمانی آغاز شد که جدایی میان روحیه آپولون و دیونیزوس به وجود آمد. او سقراط را عامل این تباہی و انحطاط دانست؛ زیرا سقراط ایدئالیسم را وارد فلسفه نمود و به جای آن که به زندگی آمیخته به پویایی و فعالیت تأکید ورزد، زندگی عقلی بی‌تحرك را مورد تأکید قرار داد (همان، ۳۴۸-۳۴۹) که باعث رانده شدن روحیه دیونیزوسی از سوی روحیه آپولونی شد. بعدها زمانی که ارزش‌های مسیحی جانشین ارزش‌های فرهنگی یونان شد، انحطاط تمدن یونانی به اوج رسید.

به عقیده نیچه ارزش‌های مابعدالطبیعی که مبنای تمدن سقراطی - مسیحی است، در پایان دوران مدرن دچار بحران گردیده و به انکار خود پرداخته است. وی از آن به «نهیلیسم» یا «نیست‌انگاری» تعبیر می‌کند و معتقد است برای آن که فرهنگ غرب به دوران عظمت و شکوفایی خود بازگردد و انسان عظمت و منزلت واقعی خود را به دست آورد و بتواند بر مصائب حاکم بر زندگی فائق آید، باید دوباره ارزش‌های آپولونی و دیونیزوسی را در کنار هم به کار برد (نیچه، ۱۳۸۲، ۵۶).

بدین منظور، نیچه در ابتدا به نقد اخلاق مسیحی و فلسفه اخلاق می‌پردازد، و سپس اخلاق ابرمرد را که زمینه‌ساز دست‌یابی انسان به عظمت و قدرت است، ارائه می‌نماید.

## ۲- نقد اخلاق مسیحی از دیدگاه ماکیاولی و نیچه

ماکیاولی و نیچه پس از بررسی بحران‌های زمان خود بدین نتیجه رسیدند که اخلاق مسیحی عامل ضعف و انحطاط دوران‌شان است. آن‌ها برای رهایی از وضعیت موجود و رسیدن به وضعیت مطلوب به نقد اخلاق مسیحی پرداختند؛ با این تفاوت که در اندیشه ماکیاولی، نقد اخلاق مسیحی بُعد سیاسی دارد. ماکیاولی پاپ و کلیسا را که مانعی برای وحدت ایتالیا محسوب می‌شوند، مورد سرزنش قرار می‌دهد. اما در اندیشه سیاسی نیچه، نقد اخلاق مسیحی هم‌چنان بعد اخلاقی دارد. نیچه اخلاق مسیحی و ارزش‌های موجود در آن را به دلیل وجود دیدگاه‌های مطلق‌گرایانه مورد نقد قرار می‌دهد.

### ۲-۱- نقد اخلاق مسیحی از دیدگاه ماکیاولی و مطالعات فریبگی

ماکیاولی پاپ و حاکمیت کلیسا را عامل وجود تفرقه و فساد اخلاقی در ایتالیا می‌دانست. او شیوه تربیت مسیحی را که باعث ایجاد افرادی سلیم، متواضع و ضعیف می‌شد، با شیوه تربیت دوران شرک و تلقی آن عصر از انسان‌های با فضیلت مقایسه نمود، و نتیجه گرفت مسیحیتی که بزدلی و جبن را ترویج کند از لحاظ سیاسی فاقد ارزش است (ردهد، ۱۳۷۳، ۱۳۷). بنابر این، او میان دو نوع اخلاق، یعنی «اخلاق متعارف مسیحی» و «اخلاق باستانی» (روم و یونان) یا «اخلاق دنیای کفر» تفکیک قائل شد. او ارزش‌های اخلاقی عصر باستان مانند دلاوری، سخت‌کوشی، موفقیت‌جویی در عرصه عمومی، نظم و انضباط، نیرومندی و شاد بودن را تمجید نمود و عناصر اخلاق

مسیحی متعارف مانند محبت، قناعت، عشق به خداوند، بخشش، ایثار، صدقه، تحقیر خوشی‌های دنیایی و ستایش رستگاری اخروی را مورد نکوهش قرار داد (پولادی، ۱۳۸۲، ۲۵). به نظر ماکیاولی، دین مسیح ناتوان و تباه شده، و نه تنها نمی‌تواند در سیاست نقش مؤثری ایفا کند بلکه به مانعی برای دستیابی انسان‌ها به اهدافشان تبدیل شده است. از این رو وی به افرادی که اعتقاد دارند از طریق کلیسای روم می‌توان زمینه پیشرفت ایتالیا را فراهم کرد، دو ایراد وارد می‌کند.

*ایراد نخست این است که دربار پاپ دین را در ایتالیا به تباهی کشانده است. که خدا ترسی از ایتالیا رخت بر بسته است و هیچ تردید نیست که این وضع، بی‌نظمی و نادرستی بی‌پایان به دنبال می‌آورد زیرا همان گونه که در آنجا که دین زنده است همه نیکویی‌ها را می‌توان انتظار داشت، جامعه عاری از دین خلاف آن است. پس بی‌دینی و فساد ما ایتالیاییان از کلیسا و کشیشان است..... علت دوم سقوط و تباهی ما آن است که کلیسا کشور ما را در حالت تجزیه و نفاق نگاه داشته است و هنوز هم در این حال نگاه می‌دارد..... کلیسا چون خود قادر نیست بر ایتالیا تسلط یابد و سلطه هیچ قدرت دیگری را بر نمی‌تابد، سبب شده است که ایتالیا نتواند در زیر لوای نیرویی واحد قرار گیرد؛ در هر گوشه قدرت‌مندی دیگر حکومت می‌کند و تفصیر این وضع منحصرأ به گردن کلیساست. این وضع چنان نفاق و گسستگی و ناتوانی به بار آورده است که ایتالیا نه تنها پایمال بربرهای مقتدر بلکه طعمه هر مهاجمی گردیده است؛ و ایتالیاییان این سیه روزی را فقط مدیون کلیسا هستند (ماکیاولی، ۱۳۷۷، ۷۶-۷۷).*

ماکیاولی اگر چه اخلاق مسیحی متعارف (محبت، شفقت و صداقت) را در زندگی فردی انسان‌ها می‌پذیرد، اما معتقد است که برای دستیابی به اهداف سیاسی، به اصول اخلاقی و رای اخلاقی مسیحی متعارف نیاز است (پولادی، ۱۳۸۲، ۲۸). به اعتقاد او، آنچه اهمیت دارد و در اولویت است، نظم اجتماعی است و برای تحقق آن می‌توان از هر نوع اخلاقی استفاده کرد. او تلاش‌های دانتته را که در صدد ایجاد اتحاد میان پطر قدیس و سزار بود، بیهوده می‌داند، زیرا به نظر او «مصلحت دولت» در درجه اول اهمیت قرار دارد (Moravia, 1965, 176). از نظر ماکیاولی، اخلاق مسیحی عاملی است که باعث شده است انسان‌ها در این دوران بلندهمت نگردند و نسبت به

مسئولیت‌های اجتماعی خود بی‌اعتنا باشند. به همین دلیل، وی چنین اخلاقی را در امور سیاسی فاقد ارزش و بی‌اعتبار می‌داند (Renaudet, 1942, 14-15) بدین ترتیب، او اصول اخلاقی مسیحی را مورد تردید قرار می‌دهد، آن را محکوم کرده و بی‌اعتبار تلقی می‌نماید و تلاش می‌کند تا اصول اخلاقی جدیدی را به منظور خودمختاری در عرصه سیاست و قدرت دولت تدوین نماید (Berhin, 1950, 48)؛ اخلاقی که ماهیت مدنی دارد و اصول و معیارهایی سیاسی را می‌پذیرد که شهروندان هر جامعه ملزم به رعایت آن‌ها هستند و ساختار روابط میان شهروندان را در یک جامعه سیاسی مشخص می‌سازد (Strauss, 1982, 228). از این رو او میان دو نوع اخلاق، یعنی اخلاق عمومی<sup>۱</sup> و اخلاق دولت یا حکومت<sup>۲</sup> تفکیک قائل می‌شود تا از این طریق قوانین و مقررات درونی سیاست را که با مذهب، اخلاق و اقتصاد تفاوت دارند، کشف نماید. ماکیاولی در واقع به دنبال «سیاست ناب» است (عضدانلو، ۱۳۷۴، ۱۹). به همین دلیل روی سخن او با شهریان و فرمان‌روایان سیاسی است، و نه توده مردم. به عبارت دیگر، او از ارزش اهمیت اخلاق عمومی برای توده مردم آگاه است و آن‌ها را به رعایت قواعد اخلاقی ملزم می‌کند. با این حال، ماکیاولی صرفاً رهبران سیاسی را از رعایت قواعد اخلاق عمومی مستثنی می‌نماید؛ زیرا معتقد است که مصلحت شهریان با مصلحت کشورش یکی است؛ میان اخلاق و سیاست جدایی وجود دارد و هم‌چنین به دلیل بدسرشتی انسان و میلش به دروغ‌گویی و پیمان‌شکنی، فرمان‌روایان و فرمان‌برداران نباید تابع نظام اخلاقی واحدی باشند (عنایت، ۱۳۸۱، ۱۶۴-۱۶۵).

## ۲-۲- نقد اخلاق مسیحی از دیدگاه نیچه

نیچه اخلاق رایج را، که از آن با تعبیری چون اخلاق بردگان، اخلاق گله‌ای و غوغایی یاد می‌کند، مردود می‌شمارد؛ چرا که او معتقد است که اخلاق مسیحی با تشویق آدمیان به ارزش‌های اخلاقی مانند «نوع دوستی»، «رحم» و «شفقت»، «تسلیم» و «سرسپردگی»، شخصیت واقعی انسان را سرکوب می‌کند و آن را از شکوفایی باز می‌دارد. این اخلاق نوع‌دوستانه، خودپرستی انسان را از بین می‌برد و با از بین رفتن خودپرستی، انسان‌های بهتر نیز از بین می‌روند (نیچه، ۱۳۸۳، ۶۷۱) از طرفی، از بین رفتن ایمان به ارزش‌های

1. General Molarity.  
2. Morality of State.

اخلاق مسیحی باعث گسترش هیچ‌انگاری در میان مردم می‌شود؛ زیرا آن‌ها ارزش‌های اخلاقی دیگری را نمی‌شناسند که آن را جای‌گزین ارزش‌های اخلاقی مسیح نمایند (کاپلستون، همان، ۳۹۵). به نظر او:

*ما آدمیان امروزی در دورانی بس غیراخلاقی می‌زییم: نیروی اخلاق به طرز شگفتی ناتوان شده است و احساس اخلاقیات به همان سان ظریفتر گشته و نیز اوج گرفته. برای ما شناخت خاستگاه پیدایی اخلاق دشوار شده است. (نیچه، ۱۳۸۰، ۳۶)*

از این رو نیچه با زیر سؤال بردن و دگرگون نمودن ارزش‌های اخلاقی موجود، سعی می‌کند معیارها و ارزش‌های نوین اخلاقی را ایجاد کند. او مراحل پیدایش و تکامل اخلاق را به سه دوره تقسیم می‌کند که عبارتند از:

**۱- دوره پیش از اخلاق:** در این دوره معیار ارزیابی و سنجش یک عمل، نتیجه آن بود، و به خود عمل و خاستگاه آن توجهی نمی‌شد.

**۲- دوران اخلاقی:** از نظر نیچه در این دوران، انسان اولین گام‌ها را برای خودشناسی برداشت، و به جای نتیجه عمل، آنچه دارای اهمیت، ارزش و اعتبار شد خاستگاه عمل بود که آن را به نیت تعبیر می‌کردند و لذا ارزش هر عملی وابسته به نیت آن گردید. نیچه این تغییر را ناشی از اثر ناآگاهانه و بعد فرمان‌روایی ارزش‌های نژادی و اشرافی می‌داند.

**۳- دوران فرااخلاقی:** در این دوره، نیچه معیارهای دوران اخلاقی را که تاکنون نیز رایج است مورد نقد قرار می‌دهد؛ زیرا از نظر او در دوران اخلاقی، انسان مهم‌ترین غرایز خود را برای خدا قربانی می‌کند؛ تا جایی که دیگر چیزی جز خدا برای قربانی کردن باقی نمی‌ماند. او اخلاقی را که پایه و اساس آن نیت است، یک پیش‌داوری و شتاب‌زدگی در تعبیر می‌داند. از این رو در دوره جدید، که او آن را دوره «فرااخلاقی» می‌نامد، انسان‌ها را به کنار نهادن پیش‌داوری و گذشتن از اخلاق توصیه می‌کند. زیرا به نظر او ارزش یک عمل ربطی به نیت آن ندارد و نیت به خودی خود فاقد معناست و ارزش دادن به آن یک پیش‌داوری است. از این رو باید اخلاق را بدون ارزش‌گذاری-های پیشینی یعنی بدون پیش‌داوری بررسی کرد (نیچه، ۱۳۷۵، ۷۰-۷۲، و ۹۹).

نیچه با مطالعه، تحقیق و بررسی اصول اخلاقی از زمان‌های گذشته تاکنون و مقایسه

و تطبیق آن‌ها با یکدیگر، به این نتیجه رسید که در مجموع دو نوع اخلاق وجود دارد که عبارتند از: اخلاق سروران و اخلاق بردگان (نیچه، ۱۳۸۴، ۲۳).

نیچه اخلاق سروران را چنین تشریح می‌کند:

ارزش‌های اخلاقی رایج در اخلاق سروران به ارزش‌های والاتباران، جنگ‌آوران و قهرمانان بازمی‌گردد. این انسان والا است که معیار ارزش قرار می‌گیرد و ارزش‌آفرینی می‌کند، نه کردار او. و هر آن‌چه را که بر خلاف این ارزش‌ها باشد نفی می‌کند و آن را پست می‌داند. .... انسان والا نگون‌بختان را دستگیری می‌کند، اما نه از سر دلسوزی، یا کما بیش نه، بلکه از سر زوری که فزونی قدرت به او می‌آورد. انسان والا وجود قدرت‌مند درونی خویش را ارج می‌نهد، و هم‌چنین آن وجودی را که قدرت چیرگی بر خویشتن دارد، .... اخلاق فرمانروایان می‌گوید هرکس تنها نسبت به همپایگان خویش وظایفی دارد؛ و اینکه در برابر موجودات رده‌های پست و در برابر هر چیز بیگانه، می‌توان به دلخواه رفتار کرد. توانائی حق‌شناسی و کین‌جوئی دیرینه داشتن ... نیازی خاص به دشمن داشتن ... این‌ها همه ویژگی نوعی اخلاق والا است. (نیچه، ۱۳۷۵، ۲۵۷-۲۵۸)

اخلاق بردگان در مقابل اخلاق سروران قرار می‌گیرد. بردگان گرایش‌ها و آرزوهای سروران را محکوم می‌کنند. در این طبقه هم‌چنان که قدرت و جاه‌طلبی طبقه سروران بد و ضداخلاقی محسوب می‌شود، خصلت‌های بردگان خوب و نیکو تلقی می‌گردد:

برده به فضایل قدرت‌مندان خوشبین نیست. او شکاک و بدگمان است و نسبت به هر آن‌چه که آن‌ها خوب شمرده‌اند بدگمان است. از این رو آن‌ها صفاتی را برجسته می‌کنند که بار زندگی را بر رنجبران سبک‌کنند: این جاست که رحم، دست‌مهربان و یاریگر، دل‌مهربان، شکیبایی، کار و کوشش، فروتنی و رفتار دوستانه بزرگ داشته می‌شود زیرا که این صفات این‌جا سودمند است و کما بیش تنها وسیله برای کشیدن بار زندگی. اخلاق بردگان بالذات اخلاق سودمندی است. (همان، ۲۵۹)

به‌طور کلی می‌توان گفت که به اعتقاد نیچه، اخلاق سروران، اخلاق انسان‌های سلحشور، پهلوان و خطرکننده‌ای است که قدرت را دوست دارند و خواهان دستیابی

به سروری و عظمت و شکوه هستند. اما اخلاق بردگان، اخلاق میان‌مایگانی است که در ساحل دریا زندگی می‌کنند و اصول اخلاقی آن‌ها شامل مدارا، فروتنی، عشق به هم‌سایه، رنجش و نفرت، خدمت به دیگران، نفی خود<sup>۱</sup> و قربانی کردن خویش<sup>۲</sup> می‌شود (دستغیب، ۱۳۷۸، ۱۱۳). از نظر نیچه منشأ اخلاق سروران (اشراف و مهتران) به زمان باستان بازمی‌گردد. این اخلاق به‌ویژه در میان مردم روم رایج بوده است. حتی مردم عادی نیز فضیلت را در مردانگی و دلیری و شجاعت می‌دانستند (دورانت، ۱۳۸۷، ۳۶۹). طبقه حاکم در روم که دارای اخلاق سروران بودند، خود را «آگائوس» یا خیر می‌نامیدند و این واژه را همراه با فضیلت وجه تمایز اصلی خود از بردگان و فرودستان می‌دانستند (نیچه، ۱۳۸۵ الف، ۳۳). این طبقه:

جنگ را خوش می‌داشت، از قدرت خویش پر غرور بود. ... مهرورزی را خوار می‌داشت... اما در عین حال گرایشی در گذشت از دیگران در او یافت می‌شد، نه آن که مهربانی را خوش بدارد، بلکه از آن حیث که خاستگاه قدرتش غریزه بود، از این روی خویشتن را به دیگران بخشنده و ایتارگر می‌یافت... از آسودگی و صلح نیز گریزان بود... از شکنج دیگران بسی شادکامی ژرفی احساس می‌کرد، اگر کسی با او یک بدی می‌کرد، صد چندان پاسخ می‌گفت... آنان بردگان را خوار می‌نمودند و به آنان ستم می‌کردند. آن‌ها را مورد بی‌حرمتی و شکنج قرار می‌دادند و باعث کاهش جای‌گاه انسانی بردگان می‌شدند. (نیچه، ۱۳۸۴، ۲۴-۲۹)

در مقابل بردگان و دون‌پایگان از جای‌گاهی که سروران به آنان داده بودند ناخشنود بودند و می‌خواستند شورش کنند و از چنین جای‌گاهی خود را رهایی بخشند؛ اما به دلیل ضعف و ناتوانی نمی‌توانستند به مقابله با سروران برخیزند، از این رو روش‌های اخلاقی جدید را ایجاد نمودند:

خاست‌گاه ارزش‌های نوینی که بردگان و دون‌پایگان آفریده‌اند، احساس ناتوانی است و سپس حقد و کینه که بر ضد نیرومندان اشرافی است. اما این حس تبدیل به ایجاد ارزش‌های اخلاقی گردید... ستمگران بردگان را خوار می‌دارند و به آن ستم می‌کنند و هر بدی را درباره آن‌ها روا می‌دارند؛ کیفر دادن، شکنجه

- 
1. self-denial
  2. self-sacrifice

دادن، بی‌حرمتی کردن و مهم‌تر از همه کاستن از جای‌گاه انسانی آنان... از آن‌جا که بردگان نمی‌توانند به مقابله با سروران بپردازند احساس کینه در آن‌ها بسیار قوی است. شورش اخلاقی بردگان آنگاه آغاز می‌شود که وصف آفرینندگی در خود کینه پدید می‌آید و ارزش‌ها را می‌زاید... بردگان بر ارزش‌های اشرافی سراسر برمی‌آشوبند و ارزش‌های نوینی کاملاً چندانگانه با این ارزش‌ها برمی‌سازند». (همان، ۲۸-۳۲)

بر اساس ارزش‌های جدیدی که بردگان به وجود آوردند، ثروت و نیرومندی مترادف با گناه گردید و دنیا‌داری ارزشی منفی شد. این نوع تغییر اساسی در ارزش‌ها، انتقام معنوی بردگان، فرودستان و ناتوانان از سروران و اشراف بود. بعد از آن، «درماندگی»، «بدبختی»، «بیچارگی»، «زشت‌رویی» و «بیماری» خوب شناخته شد و «زیبایی»، «قدرت»، «برتری»، «خوبی» و «خوشبختی» فاقد ارزش گردید. (امین، ۱۳۸۴، ۲۲)

بدین ترتیب، بردگان شورشی هر آن‌چه را که سروران اشرافی ارزش نامیدند، دگرگون کردند و ارزش‌های دیگری را جای‌گزین آن‌ها نمودند. این ارزش‌ها، که نیچه آن‌ها را ارزش‌های «گله‌ای» نیز می‌نامد، توسط فرودستان جامعه ساخته شد، و بر پایه جمعیت فراوان توانست بر فرودستان و سروران تحمیل گردد. (نیچه، ۱۳۸۳، ۲۷۹)

به عقیده نیچه، یهودیان برای اولین بار بر ضد ارزش‌های رومی شورش کردند و سعی نمودند ارزش‌های جدیدی را جای‌گزین ارزش‌های اشرافی رومیان کنند:

این یهودیان بودند که با پی‌گیری وحشتناکی به خود جسارت دادند تا معادله‌های ارزشی جهان‌سالارانه (نیک = والا = توانا = زیبا = شادان = خداپسند) را واژگون کنند... یعنی این که [بگویند] نیکان همانا نگون‌بخت‌انند؛ نیکان همانا تهی‌دستان‌اند و ناتوانان و فرودستان؛ اهل ایمان همانا رنج‌برندگان‌اند و محرومان و بیماران و زشتان؛ آمرزیدگان همانا اینان‌اند و آمرزیدگی ایشان راست و بس و اما شما، شما والاتباران و قدرت‌مندان تا ابد شیران‌اید و ستمگران و شهوت‌پرستان. (نیچه، ۱۳۸۵ الف، ۳۹)

پس از یهودیان، مسیحیان نیز با اخلاق سروران به مقابله برخاستند و سرانجام در قرن دوم میلادی توانستند ارزش‌های اخلاقی خود را فراگیر کنند. بنابر این، نیچه مسیحیت را نیز مورد نقد قرار می‌دهد:



واژه مسیحیت یک سوء تفاهم است در حقیقت یک مسیحی وجود داشت و او هم بر صلیب جان سپرد، «بشارت دهنده» بر صلیب مرد. (نیچه، ۱۳۸۵، ب، ۱۸۱)

در واقع مسیحیان هرگز اعمالی را که عیسی برایشان تجویز نمود، انجام ندادند و آنچه بعدها رایج شد، بدعت‌هایی بود که دیگران ایجاد کردند:

رهایی از طریق ایمان، رستاخیز پس از مرگ، همه مکر و حیلۀ پولس است که در کار مسیحیت راستین ایجاد نمود... بنیان‌گذاران مسیحیت باید به خاطر روی آوردن به پایین‌ترین طبقه یهودی و هوش و خرد یهودی بهایی گران پردازند. (نیچه، ۱۳۸۳، ۱۷۱ و ۱۵۱)

از این رو، نیچه اعلام می‌کند که:

من مسیحیت را به منزله شومترین دروغ فریبنده‌ای که تاکنون وجود داشته است، به منزله دروغ بزرگ نامقدس تلقی می‌کنم؛ من ریشه و جوانه آرمان آن را از زیر هر خاک بیرون می‌کنم، من هر موضع مصالحه‌آمیز در برابر آن را رد می‌کنم. من جنگی علیه آن به راه می‌اندازم. (همان)

زیرا به اعتقاد نیچه، مسیحیتی که از جانب پولس و یارانش تبلیغ گردید: همه غریزه‌های بنیادی نوع بشر را مطرود ساخته و از چکیده آن شر و فقط شر را نگه داشته است. مسیحیت از هر چیز «ضعیف»، «پست» و... جنبداری کرده است... در مسیحیت هدف‌های مقدس وجود ندارد، مسیحیت تنها هدف‌های بد را داراست، «زهر آگین کردن»، «افترا»، «انکار زندگانی»، «خوار شمردن بدن»، «بی‌حرمت ساختن نفس بشر» و مفهوم «گناه» همه در مسیحیت وجود دارد. (نیچه، ۱۳۸۵، ب، ۱۱۵-۱۳۲)

از این رو است که نیچه مسیحیت را نهایی‌ترین صورت تباهی می‌داند. علاوه بر این، نیچه اخلاق مسیحی را به دلیل توجه به «زندگی ابدی» و «نفس‌گشی»، باطل و بی‌ارزش نمودن زندگی دنیوی و نفی غرایز بشری محکوم می‌کند و آن را «موعظه مرگ» می‌نامد (نیچه، ۵۶-۵۸). به اعتقاد او هر چند در دوران رنسانس و انقلاب فرانسه زمینه برای ظهور مجدد اخلاق سروران فراهم شد، اما در هر دو مورد، نتیجه پیروزی اخلاق بردگان و ادامه تسلط آن بر اروپا بوده است.

از نظر نیچه، علت زوال و انحطاط اروپا در عصر حاضر، و تباهی انسانیت در طی قرن‌ها، پیروزی ارزش‌های اخلاقی بردگان بوده است. البته این به معنی نفی کامل ارزش‌های اخلاقی بردگان و نادیده گرفتن آن از سوی نیچه نیست. به نظر او میان اخلاق سروران و اخلاق بردگان می‌تواند هم‌زیستی وجود داشته باشد. او حتی ادعا می‌کند که در تمدن‌های برتر این دو نوع اخلاق به هم آمیخته‌اند، ولی آنچه در این میان اهمیت دارد، تفکیک و شناخت این دو اخلاق از یکدیگر است. باید توجه داشت که در اخلاق سروران (اخلاق مهان) نیک و بد یا والا و پست با هم برابرند، چرا که در آن، برچسب‌های اخلاقی را بر مردمان می‌زنند نه بر کردارها. در اخلاق بندگان صفاتی مانند «هم‌دردی» و «مهربانی» و «فروتنی» دارای ارزش و اعتباراند و فضیلت محسوب می‌شوند. در مقابل، افراد قوی و خودرأی خطرناک و بد شمرده می‌شوند (کاپلستون، ۱۳۶۷، ۳۹۱-۳۹۲). بنابر این، تا زمانی که گله ناتوان از دست‌یابی به ارزش‌های والا، راضی به نگهداری ارزش‌های خود باشد، امکان ایجاد تمدن برتر وجود دارد؛ اما مشکل از آنجا آغاز می‌شود که دارندگان اخلاق گله‌ای تنها به حفظ ارزش‌های خود راضی نمی‌شوند و سعی می‌کنند تا ارزش‌های خود را جهانگیر کنند (توحید فام، ۱۳۸۶، ۶۱). بنابر این، زوال و انحطاط اخلاقی زمانی آغاز می‌شود که اخلاق و ارزش‌های اخلاقی ویژه بردگان با اخلاق سروران آمیخته شود و آنان را پست و بی‌مقدار سازد (دورانت، همان، ۳۷). به نظر نیچه در غرب و در مسیحیت چنین حادثه‌ای رخ داده است. بردگان و فرودستان در قیام اخلاقی علیه اشراف و والاتباران پیروز شده‌اند و اکنون اخلاق بردگی گسترش یافته است (نیچه، ۱۳۸۵ ب، ۴۱) البته انتقادات نیچه از اخلاق مسیحی به معنای نفی مطلق فضیلت و ارزش‌های اخلاقی از سوی او نیست. وی می‌پذیرد که در این دنیا، ارزش‌هایی وجود دارد. آنچه او نفی می‌کند، ارزش‌های مربوط به آرمان زهد است که بر اخلاق مسیحی حاکم شده است. بنابر این، اگر اخلاق مسیحی به نفی زندگی می‌پردازد، بدان دلیل است که تفسیر زاهدانه بر حیات اخلاقی حاکم شده است و آنچه نیچه را در بررسی اخلاق به وحشت انداخته، این است که ضدیت با طبیعت به بالاترین افتخار و احترام در اخلاق مسیحی تبدیل شده و این امر برای انسانیت هم‌چون قانون و امری مطلق انگاشته شده است (Clark, 1998). از نظر نیچه آرمان زهد، نیستی و پوچ‌انگاری است. او در این زمینه چنین اظهار نظر می‌کند:

دیگر از خود به آسانی پنهان نمی‌توان کرد که آن خواست بیان‌گر چیست؛

خواستنی که رهنمون‌اش آرمان زهد بوده است، یعنی: بیزاری از هر آنچه بشری است، و بیش‌تر از آن از هر آنچه مادی است؛ این نفرت از حواس، از عقل، از ترس از شادی و زیبایی. بیاید جرأت کنیم و بفهمیم که معنای تمامی این‌ها جز خواست نیستی نیست، خواست روی گرداندن از زندگی و شوریدن بر بنیادی‌ترین پیش‌انگاره‌های زندگی (نیچه، ۱۳۸۵ الف، ۲۰۹).

از این رو به دلیل گسترش ارزش‌های ضد زندگی در مسیحیت و رواج احساس گناه در انسان، نیچه از مرگ خدای مسیحیت سخن می‌گوید (هابن، ۱۳۷۶، ۱۵۰). این تحول جدید به معنای پایان اخلاق مبتنی بر خیر و شر و پایان صورت‌های مختلف آرمان‌خواهی بود و در عین حال بزرگ‌ترین واقعه تاریخ معاصر نیز محسوب می‌شود (استرن، ۱۳۷۳، ۱۴۲).

### ۳- اخلاق جدید از دیدگاه ماکیاولی و نیچه

ماکیاولی و نیچه هر دو پس از نقد و نفی اخلاق مسیحی، ارزش‌های اخلاقی جدیدی را به منظور حل مسائل و معضلات جامعه خود ارائه نمودند. ماکیاولی، نظریه اخلاق سیاسی را مطرح نمود و براساس آن توصیه‌هایی اخلاقی را به شهریان در زمینه کسب قدرت، حفظ قدرت و افزایش قدرت ارائه نمود. نیچه هم نظریه اخلاقی ابرمرد را طراحی کرد و براساس آن، ابرمرد را فردی توصیف نمود که ارزش‌های اخلاقی قدیم را نابود و ارزش‌های اخلاقی جدید مبتنی بر وضعیتی نوین را می‌آفریند.

#### ۳-۱- اخلاق سیاسی از دیدگاه ماکیاولی

از نظر ماکیاولی، اخلاق سیاسی دارای ویژگی‌های خاصی است که بر اساس آن و به منظور فراهم آوردن شرایط تحکیم دولت و حفظ یگانگی و یکپارچگی آن، هرکاری مجاز است. او از این مسأله آگاه است که بیش‌تر اقداماتی که به فرمان‌روایان دولت‌های جدید توصیه می‌کند، هم در مسیحیت و هم در سایر تمدن‌های بشری مورد نکوهش قرار گرفته است. او این اعمال را مصلحت‌اندیشی‌های بی‌رحمانه‌ای می‌داند که ارتکاب آن‌ها در امر حکومت‌داری اجتناب‌ناپذیر است. از نظر او، یا باید سزار بود و یا هیچ؛ یا باید زندگی خصوصی بی‌ضرر و بی‌آزاری داشت و یا باید وارد عرصه سیاست شد، برای کسب قدرت جنگید و پس از کسب آن با هر وسیله ممکن از جمله خشونت

آن را حفظ کرد. غیر از این راه سومی وجود ندارد (کاسیرر، ۱۳۸۲، ۲۴۱-۲۴۲). او به شهریاران چنین توصیه می‌کند:

هرگاه مسأله یگانگی و فرمانبرداری رعایا در میان باشد، شهریار نباید باکی از آن داشته باشد که وی را ستمگر بنامند، چرا که با گرفتن چند زهر چشم نشان خواهد داد نیکدل‌تر از آنانی است که از سر نرم‌خویی بسیار اجازه می‌دهند آشوب در گیرد و کار به خونریزی و غارت بینجامد. زیرا از آشوب تمامی جامعه آسیب می‌بینند، حال آن‌که بر دار کردن چند کس به فرمان شهریار تنها جان چند کس را می‌ستاند. در میان شهریاران، شهریار نوحاسته را از به جان خریدن بدنامی ستم‌پیشگی گریزی نیست، چرا که خطرهای بسیاری در پیرامون دولت نوین‌یاد در کمین‌اند. (ماکیاولی، ۱۳۷۴، ۱۲۳-۱۲۴)

البته این به معنای نفی کامل قواعد اخلاقی از سوی ماکیاولی نیست؛ چرا که او نیز به ارزش و اهمیت قواعد اخلاقی و نقشی که این قواعد در رابطه با مردم و شهریار می‌توانند ایفا کنند، آگاه است. اما رعایت قواعد اخلاقی از سوی شهریاران را با توجه به سرشت انسان ناکارآمد می‌داند. از نظر او:

شکاف میان زندگی واقعی و زندگی آرمانی چنان است که هرگاه کسی واقعیت را به آرمان بفروشد به جای پیوستن راه نابودی خویش را در پیش می‌گیرد. هر که بخواهد در همه حال پرهیزگار باشد، در میان این همه ناپرهیزگاری سرنوشتی جز ناکامی نخواهد داشت. از این رو، شهرداری که بخواهد شهرداری را از کف ندهد، می‌باید شیوه‌های ناپرهیزگاری را بیاموزد و هر جا که نیاز باشد، به‌کار بندد..... خیمه‌هایی هست که فضیلت به شمار می‌آیند، اما به‌کار بستنشان سبب نابودی دولت می‌شود؛ حال آن‌که خیمه‌های دیگری هست که رذیلت به نظر می‌آیند اما ایمنی و کامیابی به بار می‌آورند. (همان، ۱۱۷-۱۱۸)

ماکیاولی به منظور توجیه توصیه‌های اخلاقی‌اش به شهریاران چنین می‌افزاید:

همه می‌دانند که چه نیکوست شهریار را که درست پیمان باشد و در زندگی راست روش و بی‌نیرنگ. با این همه، آزمون‌های دوران زندگانی ما را چنین آموخته است که شهریارانی که کارهای گران از دستشان برآمده است آنانی بوده‌اند که راست کرداری را به چیزی نشمرده‌اند و با نیرنگ آدمیان را به بازی

گرفته‌اند؛ و سرانجام، بر آنانی که راستی پیشه کرده‌اند، چیره گشته‌اند... [هم‌چنین] فرمانروای زیرک نمی‌باید پای‌بند پیمان خویش باشد هنگامی که به زیان اوست و دیگر دلیلی برای پایبندی به آن در میان نیست. اگر مردمان همگی نیک می‌بودند، این اندیشه‌ای شایسته نمی‌بود؛ اما از آن‌جا که مردمان بدخیم‌اند و سست پیمان؛ شما نیز ناگزیر از پای‌بندی به پیمان خود با ایشان نیستید. ... یک شه‌ریار، به‌ویژه شه‌ریاری نو دولت، نمی‌تواند در اندیشه داشته‌داشتن همه آن خیم‌هائی باشد که در مردم نیک شمرده می‌شود؛ زیرا برای پاسداری از دولت خویش چه بسا ناگزیر است درست پیمانی و نیکوکاری و مردم دوستی و دینداری را زیر پا نهد. بنابر این، می‌باید چنان خوبی داشته باشد که با دگر شدن روزگار و ضرورت‌های آن دگرگون شود؛ و چنان که گفتیم جانب نیکی را فرونگذارد، اگر بشود؛ اما هرگاه ضرور باشد بتواند به شرارت نیز دست یازد. (همان، ۱۲۹-۱۳۱)

از نظر ماکیاولی بذل و بخشش به مردم یکی از خصلت‌های خوبی است که شه‌ریار می‌تواند داشته باشد؛ اما وی بلافاصله به شه‌ریار متذکر می‌شود که نباید از مال خود به مردم ببخشد، زیرا هیچ کاری به اندازه گشاده‌دستی ویران‌گر نیست. از نظر او: هر که بخواهد در میان مردم به بخشندگی نامدار شود، می‌باید گشاده‌دستی خود را به نمایش گذارد و شه‌ریاری که چنین کند چندی نخواهد گذشت که خزانه‌ای تهی خواهد داشت و سرانجام ناگزیر از آن خواهد شد که برای نگاهداشت این نام از برای خویش، بیش بار بر گرده مردم بگذارد و بیش خراج بستاند و برای رسیدن به پول به هرکاری دست یازد. این کار رعایا را از وی بیزار خواهد کرد و نیز به سبب تهی‌کیسه‌گیش در چشم دیگران خوار خواهد گشت... [شه‌ریار] اگر از دارائی خویش و رعایای خود می‌بخشد می‌باید صرفه‌جو باشد و اگر از دارائی دیگران می‌بخشد می‌باید گشاده‌دستی پیشه کند. از آن‌چه نه مال شماست نه رعایای شما، به آسانی می‌توان داد و دهش کرد؛ چنان که قیصر و کورش و اسکندر می‌کردند. داد و دهش از مال بیگانگان نه تنها از نام نیکوی شما نمی‌کاهد که بر آن می‌افزاید. (همان، ۱۱۹-۱۲۱)

ماکیاولی در مورد این که مردم بهتر است شه‌ریار را دوست داشته باشند و یا از او بترسند، چنین پاسخ می‌دهد:

هر دو؛ یعنی هم بترسند و هم دوست بدارند؛ اما از آن‌جا که داشتن این هر دو با هم دشوار است، اگر قرار باشد که یکی از آن دو را برگزینیم، باید گفت همان به که بیش بترسند تا دوست بدارند. زیرا در باب آدمیان، بر روی هم، می‌توان گفت که آفریدگانی هستند ناسپاس و زیان‌باز و فریبه‌کار و ترسو و سودجو، و تا زمانی سرسپرده شما نیستند که سودی از شما به ایشان رسد؛ و آن‌گاه که خطری در میان باشد از شما روی برمی‌تابند. شهرداری را که تنها به نویدهای ایشان دل خوش کرده و اندیشه‌ای در کار خویش نبرده باشد، سرنوشتی جز نابودی نیست؛ زیرا دوستی که بنیادش بر زور باشد نه بر بزرگواری و والائی روح، برای آن بهائی پرداخت می‌شود اما بدان پشتگرم نمی‌توان بود. آدمیان از آزدن کسی که بخواهد در دل ایشان جایی داشته باشد، باکی ندارند؛ اما از آزدن کسی که از وی هراسی به دل داشته باشند پروا می‌کنند. زیرا که پستی نهاد مردم سبب می‌شود پیوند مهر را هر زمان که به سودشان باشد بگسلند؛ اما هراس از کیفر، آن چیزی است که همیشه ترس را پایدار نگاه می‌دارد. با این همه، شهاریار نمی‌باید ترس از خویش را چنان در دل‌ها اندازد که اگر نتواند مهر مردم را به خود برانگیزد، آن ترس مایه نفرت از وی شود. زیرا ترس از خویش را می‌توان نیک در دل‌ها افکند بی‌آن‌که سبب نفرت شود و این آنگاه است که شهاریار به مال و ناموس رعایا و شهروندان خویش دست نیازد. (همان، ۱۲۴-۱۲۵)

هم‌چنین ماکیاولی در کتاب گفتارها در مورد چگونگی رفتار با توده مردم چنین معتقد است:

کسی که به مردمان فروتر از خود فرمان می‌راند... باید بیش‌تر به مجازات اتکا کند تا مهربانی؛ تا زیر دستانش به سبب مهربانی بیش از حد به گستاخی نگریند. ولی در سختگیری و مجازات نیز باید اندازه نگاه داشت تا سبب بروز کینه نشود. منفور شدن برای هیچ فرمانروایی فایده ندارد. وسیله جلوگیری از بروز کینه این است که دست به دارایی زیردستان دراز نکنی. (ماکیاولی، ۳۶۵)

از نظر ماکیاولی هنگامی که امنیت یک کشور وابسته به اتخاذ تصمیم معینی است، شهاریار نباید به عادلانه بودن یا ناعادلانه بودن و ممدوح یا مذموم بودن آن تصمیم توجه کند، بلکه باید گزینه‌ای را انتخاب نماید که مصلحت کشور ایجاب می‌کند، و نجات، رستگاری و آزادی کشور بدان وابسته است. (Coleman, 2000, 248)

ماکیاولی هم‌چنین به منظور تأمین امنیت سرزمین‌های تازه فتح‌شده، به شه‌ریار توصیه می‌کند که در این سرزمین‌ها ستم‌هایش را یک‌باره روا دارد تا مجبور نشود هر روز ستم را از سر گیرد؛ زیرا تلخی چنین ستمی کمتر است و مردم کمتر آزرده می‌شوند. در مقابل شه‌ریار باید کارهای نیک را به آرامی و به‌طور مستمر انجام دهد تا مردم بتوانند طعم آن را بچشند. هم‌چنین شه‌ریار در صورت امکان باید فقط به افراد ناتوان ستم کند و اگر زمانی مجبور شد به توان‌مندان که قدرت تلافی کردن دارند، ستم کند، باید آن‌ها را به‌طور کامل از بین ببرد. (شوالیه، ۱۳۷۳، ۲۲-۲۳)

تصویر قدرت‌گرایانه، زورمندانه و نفع‌طلبانه از انسان و ناکارآمدی اخلاق مسیحی باعث گرایش ماکیاولی به اخلاق «سودگرایانه»<sup>۱</sup> گردید. افکار او به پیدایش مکتبی فکری در اروپا منجر شد که به دلایل توجیه‌کننده اعمال دولت<sup>۲</sup> یا ضرورت سیاسی معروف شد. بر اساس آن، دولت‌ها به نام مصالح عالی وقت، می‌توانند از اصول اخلاقی و مذهبی منحرف گردند و مطمئن باشند که عمل خلافی انجام نداده‌اند. به عبارت ساده‌تر، دولت‌ها برای دستیابی به مقاصد سیاسی خود می‌توانند به هر روشی متوسل شوند. (شیخ‌الاسلامی، ۱۳۶۹، ۳۴۷)

## ۲-۳- اخلاق ابرمرد<sup>۳</sup> از دیدگاه نیچه

نیچه با نقد ارزش‌های مسیحی، شروع به آفرینش ارزش‌های جدید می‌کند. او به منظور دستیابی به این هدف سه نوع دگرذیسی را پشت سر می‌نهد. در مرحله اول، نیچه مانند شتری است که بدون آن که بداند چه چیزی را حمل می‌کند، به بار بردن مشغول است. در مرحله دوم او مانند شیری است که به تمام ارزش‌های جامعه حمله می‌کند، و در مرحله سوم مانند کودکی است که به آفرینش ارزش‌های جدید می‌پردازد. (نیچه، ۱۳۸۰، ۳۷-۳۹)

از این رو نیچه پس از نفی ارزش‌های مبتنی بر اخلاق مسیحی، معتقد است که به منظور ایجاد ارزش‌های نوین باید انسان دیگری بیاید که دارای شور و شوق باشد، اخلاق حماسی داشته باشد و در عین قدرت‌مندی ایثار کند؛ فروتن، خاکسار و

---

1. utilitarianism  
2. state raison  
3. ubermensch (super-man)

صدقه‌دهنده نباشد؛ خطرگر، باشکوه و آفرینش‌گر باشد و خاکساران از او در هراس باشند و او را خطرناک بدانند (دستغیب، ۱۳۷۸، ۱۱۳). چنین انسانی اکنون باید مسؤولیت‌هایی را که قبلاً به خدا نسبت داده می‌شد، خود به عهده بگیرد، زیرا با مرگ خدا، انسان مدرن بدون غایت هست‌شناسانه در جهان پرسه می‌زند و به موجودی بی‌بنیان و بدون غایت تبدیل می‌شود که نه می‌تواند به لحاظ اخلاقی - هستی‌شناختی، بنیانی برای خود دست و پا کند و نه غایتی. از آن‌جا که با کشتن خدا همه چیز مجاز می‌شود، نیازمند «ابرمرد» هستیم (نیچه، ۱۳۸۰، ۲۰۸-۲۱۰). انسانی استثنایی که از لحاظ استقلال و خلاقیت بالاتر از سطح «توده گله‌وار» است و به اخلاق سروری آراسته است (فولادوند، ۱۳۸۲، ۱۹)، و بنیان‌گذار ارزش‌های نوین مبتنی بر وضعیت جدید است. نیچه ابرمرد را نجات‌بخشی بزرگ با عشق و تحقیر بزرگ، روح خلاق و آفرینش‌گر می‌داند. ابرمرد فقط وجود خود را تأیید و تصدیق می‌کند. او انسانی است جسور با قدرت بدنی فوق‌العاده برای غلبه بر مخالفانش. البته آن‌چه ابرمرد را از دیگران برتر می‌سازد عظمت روحی اوست (بلوم، ۱۳۷۳، ۹۶۳). ابرمرد نیچه در ماورای خیر و شر قرار دارد. زیرا به عقیده نیچه اخلاق را بندگان به منظور در بند کردن اشراف ایجاد کرده‌اند (پیرسون، ۱۳۷۵، ۳۹۲).

نیچه از زرتشت به منزله ابرمرد یاد می‌کند؛ کسی که پس از ده سال انزوا و گوشه‌نشینی در کوه و بیابان، برای بشریت تعلیماتی را به ارمغان می‌آورد. بر اساس این تعالیم، انسانیت برای انسان یک غایت یا هدف نیست، بلکه تنها مرحله‌ای است که باید به وسیله آن به مراحل بالاتر که همان فرانسائیت و ابرمردی است، رسید. نیچه معتقد است اینک که خدا مرده است، وقت آن رسیده که بشریت به نوع والاتری از معنا و هدف زندگی دست یابد. هدفی که تنها در صورتی می‌توان به آن دست یافت که بشر بتواند از آن‌چه اینک هست، فراتر رود. البته نیچه اعتقاد دارد که زرتشت مصیبت‌بارترین خطا را در ابداع اخلاق خود مرتکب شده است؛ چرا که بنیان اخلاق را بر امور مابعدالطبیعی قرار داده است؛ یعنی همان نزاع کیهانی بین نیروهای خیر و شر. با وجود این، او بنیاد شخصیت خود را بر زرتشت بنا نهاد؛ زیرا معتقد بود او، که موجب این خطا شده است، باید اولین کسی نیز باشد که به اشتباهش پی می‌برد (نیچه، همان، ۲۴-۲۸ و ۳۴).

بدین ترتیب، نیچه ارزش‌های اخلاقی جدیدی را بنیان می‌نهد که آرمانش انتقال بشر به جای‌گاهی بالاتر است. انسانی که ورای ارزش‌های سنتی خیر و شر تکامل یافته و



زندگی‌اش را صرف رسیدن به کمال و آزادی روحانی می‌کند، اراده را جای‌گزین عقل می‌نماید؛ اراده‌ای که منشأ آن اخلاق اشراف در عهد باستان است و قبل از رواج اخلاق بردگان وجود داشته است و به دلیل کارآمد بودنش اکنون می‌تواند منادی عصری جدید با ارزش‌هایی نوین باشد. (MacIntyre, 1984, 113-114)

### تفاوت اندیشه‌های ماکیاولی و نیچه

در بررسی رابطه میان اخلاق و سیاست از دیدگاه نیچه و ماکیاولی، علاوه بر وجوه اشتراک، تفاوت‌هایی نیز دیده می‌شود. بر این اساس، ماکیاولی ضمن بررسی و نقد اخلاق مسیحی، به نقد فضیلت اخلاقی می‌پردازد، و نیچه ضمن بررسی و نقد اخلاق مسیحی به نقد فلسفه اخلاق اقدام می‌کند.

#### ۱- نقد فضیلت<sup>۱</sup> اخلاقی از دیدگاه ماکیاولی

فضیلت یکی از مفاهیم اخلاقی است که در تاریخ اندیشه سیاسی غرب بسیار مورد توجه و متفکران قرار داشته، و از این رو ماکیاولی نیز به این مقوله اخلاقی می‌پردازد. رومیان باستان فرد بافضیلت را شخصی می‌دانستند که دارای سه دسته صفات متمایز و در عین حال همبسته باشد. چنین فردی در ابتدا از چهار صفت «خرد»، «دادگری»، «دلیری» و «میان‌روی» بهره‌مند بود، و بعد صفاتی چون «درستی»، «رافت»، «گشاده-دستی» یا «سخاوت» را کسب می‌نمود. هم‌چنین او از این حقیقت آگاه بود که شرط دست یافتن به «افتخار» و «جاه»، رفتار توأم با فضیلت است (اسکینر، ۱۳۸۰، ۷۲). از دیدگاه اخلاقیون روم باستان به‌ویژه سیسرون، فضیلت یعنی با شرافت عمل کردن و با اخلاق بودن. به نظر او، درست‌کاری بهترین سیاست است. در مقابل، ماکیاولی معتقد بود که در دنیایی که آدم‌های بدکار اداره‌اش می‌کنند، غیر قابل تصور است که حاکم درست‌کار برای مدت زیادی دوام بیاورد (قنواتی، ۱۳۸۶، ۲۹). از نظر سیسرون، ترک فضیلت به معنای انحراف از عقل و دست شستن از مقام انسانیت و نزول به مرتبه حیوانی است. از نظر او برای بدی کردن دو راه وجود دارد: یا با زور یا با نیرنگ، که هر دو خوی حیوانی است و شایسته شأن آدمی نیست زیرا زور خصلت شیر و نیرنگ

---

1. virtue

خصلت روباه است (اسکینر، همان، ۷۹-۸۰). ماکیاولی چنین استدلال‌هایی را که حتی در رساله‌های اخلاقی زمان خودش نیز وجود دارد، نادیده می‌گیرد و مفهوم فضیلت را به‌طور کامل دگرگون می‌سازد. از نظر او شجاعت و مردانگی به تنهایی کافی نیست و در صورت لزوم می‌توان از تزویر، زور و نیرنگ نیز استفاده کرد:

برای ستیزیدن با دیگران دو راه در پیش است: یکی قانون؛ دیگری زور. روش نخستین در خور انسان است و دومین، روش ددان؛ و از آن‌جا که روش نخستین کارآمد نیست، ناگزیر به دومین روی می‌باید آورد. از این رو، بر شهپیار است که بداند چگونه روش ددان و انسان را نیک به کار بندد.... اگر بناست که شهپیار شیوه ددان را بیاموزد و به کار بندد، می‌باید هم شیوه روباه را بیاموزد هم شیوه شیر را، زیرا شیر از دام‌ها نمی‌تواند گریخت و روباه از چنگال گرگان. از این رو، روباه می‌باید بود و دام‌ها را شناخت و شیر می‌باید بود و گرگ‌ها را رماند.... (ماکیاولی، ۱۳۷۴، ۱۲۹-۱۳۰)

ماکیاولی به خوبی از این موضوع آگاه است که تحلیل جدید او از فضیلت و به‌کارگیری آن توسط شهپیاران (به‌ویژه شهپیاران جدید که برای حفظ مقام خود ناچارند برخلاف انسانیت رفتار کنند)، مشکلاتی را به همراه خواهد داشت. از این رو ماکیاولی توصیه می‌کند که شهپیار باید «چنان خوبی داشته باشد که با دگر شدن روزگار و ضرورت‌های آن دگرگون شود..... جانب نیکی را فرونگذارد، اگر بشود؛ اما هرگاه ضرور باشد بتواند به شرارت نیز دست یازد» (همان، ۱۳۱). بنابر این، از نظر او ریاکاری نه تنها برای دولت‌مردان واجب است بلکه می‌توان تا هر زمان که لازم باشد به آن ادامه داد. هم‌چنین، ماکیاولی این عقیده را که فضیلت انسانی به معنای سازگار بودن اعمال او با قانون طبیعت است، رد می‌کند و تأکید می‌نماید که موفقیت انسان در کسب قدرت، دلیلی است بر وجود فضیلت در او. بنابر این، تنها معیاری که می‌توان با آن فضیلت انسانی را سنجید و تشخیص داد، «معیار موفقیت» است. ماکیاولی با جان‌شین کردن مفهوم جدید و کاملاً متضاد فضیلت با مفهوم سنتی آن، ارزش‌های اخلاقی زمان خود را کاملاً دگرگون نمود (فاستر، ۴۴۶، ۱۳۷۶-۴۴۷). ماکیاولی در توصیه‌هایی که به مردان بزرگ برای رهایی از حسد اطرافیان می‌کند، مفهوم مورد نظر خود از فضیلت را توضیح می‌دهد. از نظر او:

دومین راه رهایی از حسد این است که مردانی که در نبرد برای به چنگ آوردن مقام و اعتبار، رقیب تو بوده‌اند، به مرگ طبیعی یا بر اثر خشونت از پای در آیند (زیرا) تا هنگامی که زنده‌اند چون می‌بینند که در شهرت و اعتبار از تو عقب‌ترند آرام نمی‌نشینند و شکیبایی پیش نمی‌گیرند؛ ... برای رهایی از این گونه حسد راهی غیر از مرگ کسانی که مبتلای آنند وجود ندارد. اگر بخت با مرد لایق همراه باشد، حسودان به مرگ طبیعی می‌میرند و او به شهرت و افتخار دست می‌یابد بی آن‌که مجبور شود به زور توسل جوید و لیاقت و مردانگی خود را به معرض نمایش نهد و بی آن‌که کسی را بیازارد. اما اگر بخت بدین درجه به یاری او نرسد، ناچار است به هر وسیله ممکن حسد را از میان ببرد، و پیش از آن‌که دست به کاری بزرگ بیازد این سنگ را از سر راه خویش بردارد. (ماکیاولی، ۱۳۷۷، ۳۸۲-۳۸۳)

## ۲- نقد فلسفه اخلاق از دیدگاه نیچه

نیچه ادعا می‌کند که مهم‌ترین و اصلی‌ترین نوآوری او در حوزه فلسفه، نقد اخلاق است و او نخستین متفکری است که ارزش‌های اخلاقی را امری نسبی و ناشی از نوع نگاه انسان به جهان می‌داند. این امر فیلسوف را که جوینده حقیقت است به قلمرو آزادی رهنمون می‌سازد (نیچه، ۱۳۸۵ الف، ۷۱). از این رو نیچه در ابتدا به نقد فلسفه اخلاق در طول تاریخ می‌پردازد. به عقیده او:

مورخان اخلاق هیچ کار مهمی انجام نمی‌دهند: معمولاً آنها هنوز خود ساده-لوحانه از اخلاق مشخصی تبعیت می‌کنند و بدون آن‌که متوجه شوند به حامیان و حافظان آن بدل می‌شوند؛ تقریباً همه آن‌ها برده این پیشداوری عامیانه باقی می‌مانند که اروپای مسیحی ساده‌لوحانه آن را تکرار می‌کند و بر اساس آن مشخصه عمل اخلاقی نوع دوستی، چشم‌پوشی و گذشت، فداکاری و از خود گذشتگی و ترحم و دلسوزی است. اشتباه رایج آنان در فرضیه‌های مسلم آنهاست که وجود نوعی توافق و اجماع در مورد بعضی از احکام و دستورات اخلاقی را در ملت‌ها و یا لاقلاً در ملت‌های رام‌شده می‌پذیرند و از آن نتیجه می‌گیرند که این احکام اجبار و تکلیف مطلق برای هر کسی ایجاد می‌کند. (نیچه، ۱۳۸۵ الف، ۳۱۵-۳۱۷)

به عبارت دیگر، نیچه فلاسفه اخلاق را به دو دلیل مورد نقد قرار می‌دهد:

۱- او معتقد است که فلاسفه دچار اوهام و تخیلات بوده‌اند، زیرا در اخلاق چیزی به نام حقیقت وجود ندارد. از این رو مبادی اخلاقی آن‌ها بر اساس دروغ و تحلیل‌های آن‌ها مبتنی بر تزویر است. بنابر این هر آنچه که بر این مبنا توسط مردم به اخلاق نسبت داده می‌شود، جز سفسطه چیزی نیست (نیچه، ۱۳۸۳، ۴۶). او کانت و اسپینوزا را که در صدد یافتن مبانی اخلاقی برای فلسفه خود بودند، مورد نقد قرار می‌دهد. زیرا کانت به بی‌چون و چرا انگاشتن اقدام اخلاقی حکم نموده است؛ به گونه‌ای که تصور می‌شود احکام اخلاقی در حکم قوانین طبیعی و جدا از هوا و هوس هستند. هم‌چنین او «غایت‌انگاری» اسپینوزا را نیز رد می‌کند و معتقد است که نمی‌توان از هم‌سازی با طبیعت یک اصل اخلاقی برای خود ساخت؛ زیرا طبیعت بی‌رحم است و اگر انسان بخواهد مطابق با طبیعت زندگی کند باید بی‌رحم باشد. به همین دلیل، نیچه نظر رواقیون را نیز که در اخلاق سخت‌گیر و معتقد بودند که زندگی باید با طبیعت و قوانین آن سازگار باشد، رد نمود. به نظر او تفکر رواقیون نوعی اعمال استبداد بر خویش‌نهادن است و چون فرد جزئی از طبیعت است پس طبیعت نیز استبداد را بر او حاکم می‌کند (نیچه، ۱۳۷۵، ۳۲-۳۵).

۲- به اعتقاد نیچه، فیلسوفان تاکنون تصور می‌کردند که برای اخلاق حجت آورده‌اند در حالی که آن‌ها خود اخلاق را مفروض گرفته‌اند. این بدان دلیل است که فیلسوفان اخلاق از واقعیات اخلاق اطلاع چندانی نداشتند و تنها از برخی از چیزها مانند اخلاقیات محیط خود، طبقه و کلیسای خویش، روح زمانه و سرزمین خود مطلع بودند. به همین دلیل درباره ملت‌ها و دوران‌های گذشته کنجکاوی چندانی انجام ندادند. و سرانجام این‌که آن‌ها هرگز به حل مسأله اخلاق پی نبرده‌اند. از این رو نیچه انسان را به گذشتن از ارزش‌های اخلاقی دعوت می‌کند و معتقد است که باید ورای این ارزش‌گذاری‌ها زندگی کرد (همان، ۱۳۵-۱۳۶) از نظر نیچه هیچ فیلسوفی تا زمان او ارزش اخلاق را مورد بررسی قرار نداده است؛ زیرا برای این کار لازم است قبل از هرچیز آن‌ها را زیر سؤال ببرد و او این کار را برای اولین بار انجام داده است. (نیچه، ۱۳۸۵، ج، ۳۱۷)

### نتیجه

در این مقاله، رابطه میان اخلاق و سیاست از دیدگاه ماکیاولی و نیچه مورد بررسی قرار گرفت. بدین منظور مقاله در دو بخش تنظیم گردید. در بخش اول به بررسی رابطه بین اخلاق و سیاست در اندیشه سیاسی پرداخته شد و نشان داده شد که به طور کلی چهار دیدگاه در مورد چگونگی رابطه اخلاق و سیاست قابل تصور است که عبارتند از: نفی هر گونه ارتباط میان اخلاق و سیاست، تقدم اخلاق بر سیاست با دیدگاه حداکثری، تقدم اخلاق بر سیاست با دیدگاه حداقلی و تقدم سیاست بر اخلاق.

در بخش دوم مقاله به بررسی رابطه بین اخلاق و سیاست از دیدگاه ماکیاولی و نیچه پرداخته شد و به ویژه نقد آن‌ها بر اخلاق رایج و هم‌چنین اخلاق مطلوب از دیدگاه آن‌ها مورد بحث قرار گرفت. به طور کلی می‌توان گفت که میان نظریات این دو اندیشمند شباهت‌ها و تفاوت‌هایی در مورد رابطه اخلاق و سیاست وجود دارد که در زیر به آن‌ها اشاره می‌شود:

### شباهت‌های دیدگاه ماکیاولی و نیچه در مورد رابطه اخلاق و سیاست

ماکیاولی و نیچه هر دو اخلاق مسیحی را مورد نقد قرار می‌دهند و آن را عامل تباهی جامعه زمان خود می‌دانند. آن‌ها معتقدند که برای رهایی جامعه از تباهی، به نظام اخلاقی جدیدی نیاز است. ماکیاولی میان دو نوع اخلاق، یعنی اخلاق عمومی و اخلاق سیاسی تفکیک ایجاد می‌کند، و نیچه نیز میان دو نوع اخلاق، یعنی اخلاق بردگان و اخلاق سروران تمایز قائل می‌شود. تفکیکی که ماکیاول و نیچه در حوزه اخلاق مطرح می‌سازند، هرگز به معنای نفی یک اخلاق به نفع اخلاق دیگر نیست بلکه آنچه مورد توجه هر دو اندیشمند است، مشخص نمودن مرزهای اخلاقی است. از نظر ماکیاولی اخلاق عمومی متعلق به مردم عادی است و در زندگی فردی و اجتماعی کاربرد دارد و اخلاق سیاسی متعلق به شهریان است و در زندگی سیاسی نقش ایفا می‌کند. از نظر نیچه نیز اخلاق بردگان متعلق به مردم عادی و اخلاق سروان متعلق به اشراف و بزرگ‌زادگان است. اخلاق عمومی مورد نظر ماکیاولی امری مطلق است که در همه جوامع مورد قبول و پذیرش است؛ در حالی که اخلاق سیاسی وی مبتنی بر نسبی‌گرایی و منفعت‌طلبی است. به همین ترتیب، اخلاق بردگان نیچه نیز امری مطلق و عام تلقی

می‌گردد؛ در حالی که اخلاق سروان بر نسبی‌گرایی و اراده فردی مبتنی است. ماکیاولی و نیچه اخلاق عمومی و گله‌ای را در جای‌گاه خود یعنی برای عامه مردم مطلوب و قابل‌پذیرش می‌دانند. هر دو متفکر به منظور ارائه نظام مطلوب اخلاقی خود، اخلاق رایج در روم باستان را مورد تمجید قرار می‌دهند. از دیگر شباهت‌های این دو اندیش‌مند، این‌که هر دوی آن‌ها به علت طرح مباحث ساختارشکنانه در باب اخلاق و ارتباط آن با سیاست، به شدت مورد حمله و انتقاد قرار گرفتند؛ کتاب‌های ماکیاولی در زمره کتب ضاله قرار گرفت و خود او قرن‌ها مورد لعن و نفرین واقع شد. آثار نیچه نیز آماج انتقادات و حملات فراوانی قرار گرفته است و بر همین اساس بسیاری او را نژادپرست و مُبدع فاشیسم نامیده‌اند.

#### تفاوت‌های دیدگاه ماکیاولی و نیچه در مورد رابطه اخلاق و سیاست

ماکیاولی پاپ و حاکمیت تشکیلات کلیسا را عامل تباهی اخلاق می‌داند؛ در حالی که نیچه حاکم شدن اخلاق گله‌ای برگرفته از دین مسیح را عامل پوچ‌انگاری جامعه معرفی می‌کند. اخلاق عمومی مورد نظر ماکیاولی برای حفظ نظم در جامعه و روابط میان افراد مفید تلقی می‌شود؛ حال آن‌که نیچه به این دلیل اخلاق بردگان را دارای اهمیت می‌داند که مقدمه‌ای برای ایجاد اخلاق سروان است. اخلاق سیاسی ماکیاولی به شهریاران تعلق دارد و برای کسب قدرت، حفظ قدرت و افزایش آن ارزش‌مند است، و بر واقع‌گرایی سیاسی مبتنی است. این در حالی است که اخلاق سروان نیچه وسیله‌ای است برای رهایی انسان از پوچ‌گرایی و متعلق به ابرمرد است. در تأسیس نظام اخلاقی ماکیاولی، علاوه بر تاریخ روم باستان تجربیات شخصی وی در سیاست عملی نیز تأثیرگذار بوده است؛ در حالی که نیچه در تأسیس نظام اخلاقی خود صرفاً بر تاریخ روم تأکید نموده است. ماکیاولی به نقد فضیلت اخلاقی پرداخت و نیچه به نقد فلسفه اخلاق اقدام نمود. ماکیاولی در نقد اخلاق مسیحی، تأثیری را که این نظام اخلاقی به‌طور خاص بر سیاست نهاده بود، مورد بررسی قرار داد؛ در حالی که نیچه در نقد اخلاق مسیحی، تأثیری را که اخلاق مسیحی به‌طور عام بر از بین رفتن ارزش‌های موجود در جامعه نهاده بود، تحلیل و ارزیابی نمود. نیچه بخش اعظمی از آثار خود را به نقد اخلاق مسیحی اختصاص داده است در حالی که ماکیاولی بخش عظیمی از آثار خود را به ارائه راه‌کار در مقابل اخلاق مسیحی اختصاص داده است. شاید مهم‌ترین و

اصلی‌ترین تفاوت نیچه و ماکیاولی در این باشد که اندیشه ماکیاولی در مورد اخلاق سیاسی و توصیه‌های وی به شهریان در واقع بازگوکننده واقعیاتی در سیاست است که همواره توسط شهریان در گفتار نفی ولی در نهمان بدان‌ها عمل می‌شد، و ماکیاولی جسارت نمود و آن‌ها را به‌طور صریح و آشکار بازگو نمود. اما دیدگاه نیچه در مورد اخلاق سروران تا حدی تخیلی و دست‌نیافتنی است و ابرمرد مورد نظر او هیچ‌گاه در عالم واقع و در صحنه عمل و به‌ویژه در دنیای سیاست ظهور پیدا نکرد.



## منابع

۱. رابینسون، دیوید و گریس گارات (۱۳۷۸)، *اخلاق*، ترجمه علی‌اکبر عبدالآبادی، تهران، شیرازه.
۲. کاوندیش، ای. پی (۱۳۷۷)، *نخستین فیلسوفان یونان*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، نشر کوچک.
۳. پاتوچکا، یان (۱۳۷۸)، *سقراط: آگاهی از جهل*، ترجمه محمود عبادیان، تهران، هرمس.
۴. ژیلسون، اتین (۱۳۷۰)، *روح فلسفه قرون وسطی*، ترجمه ع داوودی، چاپ دوم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۵. نوسبام، مارتا (۱۳۷۴)، *ارسطو*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، طرح نو.
۶. کاظمی، سید علی اصغر (۱۳۷۶)، *اخلاق و سیاست: اندیشه سیاسی در عرصه عمل*، تهران، قومس.
۷. فاستر، مایکل، ب (۱۳۷۶)، *خداوندان اندیشه سیاسی*، جلد اول، ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی، چاپ چهارم، تهران، امیرکبیر.
۸. کاپلستون، فردریک (۱۳۷۵)، *تاریخ فلسفه*، جلد ششم، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، چاپ دوم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۹. هیرشمن، آلبرت (۱۳۷۹)، *هواهای نفسانی و منافع*، ترجمه محمد مالجو، تهران، شیرازه.
۱۰. کاشی، محمد جواد غلامرضا (پاییز ۱۳۷۶)، «چهار الگوی برقراری نسبت میان اخلاق و سیاست»، *آئین*، ش ۱۳ و ۱۴.
۱۱. جهاننگلو، رامین (۱۳۸۴)، *ماکیاولی و اندیشه رنسانس*، چاپ سوم، تهران، مرکز.
۱۲. ماکیاولی، نیکولو (۱۳۷۷)، *گفتارها*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی.
۱۳. پیرسون، کیت آنسل (۱۳۷۵)، *هیچ‌انگار تمام‌عیار*، ترجمه محسن حکیمی، تهران، خجسته.
۱۴. نیچه، فردریش ویلهلم (۱۳۸۳)، *اراده قدرت*، ترجمه مجید شریف، جلد اول، چاپ سوم، تهران، جامی.



۱۵. نیچه، فردریش ویلهلم (۱۳۸۲)، *نیست‌انگاری اروپایی*، ترجمه محمد باقر هوشیار، تهران، پرسش.
۱۶. ردهد، برایان (۱۳۷۳)، *اندیشه سیاسی از افلاطون تا ناتو*، ترجمه مرتضی کاخی و اکبر افسری، تهران، آگاه.
۱۷. پولادی، کمال (۱۳۸۲)، *تاریخ اندیشه سیاسی در غرب از ماکیاولی تا مارکس*، تهران، مرکز.
18. Moravia, Alberto. (1965), *L'Homme*, Paris, Flammarion.
19. Renaudet, O.A (1942), *Machiavel*, Paris, Gallimard.
20. Berlin, Isaiah (1950), *Le Machiavelism*, Plon, 3 Volumes, Paris.
21. Strauss, Leo. (1982), *Pensees Sur Machiavel*, Paris, Payot.
۲۲. عضدانلو، حمید (خرداد و تیر ۱۳۷۴)، «شهریار و شهریار مدرن: مطالعه‌ای تطبیقی درباره عقاید ماکیاولی و گرامشی»، *اطلاعات سیاسی - اقتصادی*، ش ۹۳ و ۹۴.
۲۳. عنایت، حمید (۱۳۸۱)، *بنیاد فلسفه سیاسی در غرب (از هراکلیت تا هابز)*، چاپ سوم، تهران، زمستان.
۲۴. نیچه، فردریش ویلهلم (۱۳۸۳)، *اراده قدرت*، ترجمه مجید شریف، جلد دوم، چاپ سوم، تهران، جامی.
۲۵. نیچه، فردریش ویلهلم (۱۳۸۰)، *چنین گفت زرتشت: کتابی برای همه کس و هیچ‌کس*، ترجمه داریوش آشوری، چاپ هفدهم، تهران، آگاه.
۲۶. نیچه، فردریش ویلهلم (۱۳۷۵)، *فراسوی نیک و بد*، ترجمه داریوش آشوری، تهران، آگاه.
۲۷. نیچه، فردریش ویلهلم (۱۳۸۴)، *غروب بتان*، ترجمه مسعود انصاری، چاپ دوم، تهران، جامی.
۲۸. دستغیب، سیدعلی (زمستان ۱۳۷۸)، «نیچه و جهان او»، *نامه فلسفه*، ش ۸.
۲۹. دورانت، ویل (۱۳۸۷)، *تاریخ فلسفه*، ترجمه عباس زریاب، چاپ بیست و یکم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۰. نیچه، فردریش ویلهلم (۱۳۸۵)، *تبارشناسی اخلاق*، ترجمه داریوش آشوری، چاپ ششم، تهران، آگاه.

۳۱. امین، سیدحسین (خرداد ۱۳۸۴)، «جاذبه نیچه برای ایران معاصر»، *حافظ*، ش ۱۵.
۳۲. نیچه، فردریش ویلهم (۱۳۸۵ ب)، *دجال (ضد مسیح)*، ترجمه عبدالعلی دستغیب، آبادان، پرسش.
۳۳. کاپلستون، فردریک (۱۳۶۷)، *تاریخ فلسفه*، جلد هفتم، ترجمه داریوش آشوری، تهران، سروش.
۳۴. توحید فام، محمد (زمستان ۱۳۸۶)، «بازاندیشی فلسفه اراده نیچه در چالش با حقیقت فرهنگ مدرن»، *فصلنامه سیاست*، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دوره ۳۷، ش ۴.

35. Clark, Maudemarie (1998), *Nietzsche*, Routledge Encyclopedia of Philosophy, London.

۳۶. هابن، ویلیام (۱۳۷۶)، *چهار سوار سرنوشت*، ترجمه عبدالعلی دستغیب، تهران، پرسش.
۳۷. استرن، ج. پ (۱۳۷۳)، *نیچه*، ترجمه عزت الله فولادوند، چاپ دوم، تهران، طرح نو.
۳۸. کاسیرر، ارنست (۱۳۸۲)، *اسطوره دولت*، ترجمه یدالله موقن، چاپ دوم، تهران، هرمس.
۳۹. ماکیاوولی، نیکولو (۱۳۷۴)، *شهریار*، ترجمه داریوش آشوری، تهران، کتاب پرواز.

40. Coleman, Ganet (2000), *A History of Political Thought*, Blackwell Publisher.

۴۱. شوالیه، ژان ژاک (۱۳۷۳)، *آثار بزرگ سیاسی از ماکیاوولی تا هیتلر*، ترجمه لی لی سازگار، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۴۲. شیخ‌الاسلامی، جواد (دی ۱۳۶۹)، «سیمای دیگر ماکیاوول»، *مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی (دانشگاه تهران)*، ش ۲۵.
۴۳. نیچه، فردریش ویلهم (۱۳۸۰)، *سپیده دمان*، ترجمه علی عبدالهیی، تهران، شفق.
۴۴. فولادوند، عزت الله (آذر و اسفند ۱۳۸۲)، «فلسفه تأثیر نیچه بر اندیشه و ادبیات قرن بیستم»، *بخارا*، ش ۳۳ و ۳۴.
۴۵. بلوم، ویلیام (۱۳۷۳)، *نظریه‌های نظام سیاسی*، ترجمه احمد تدین، تهران، آران.

46. MacIntyre, Alasair (1984), *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Notre dam, University of Notre Dam Press, Second Edition.

۴۷. اسکینر، کوئیتن (۱۳۸۰)، *ماکیاولی*، ترجمه عزت الله فولادوند، چاپ چهارم، تهران، طرح نو.
۴۸. قنواتی، حسین (مهر و آبان ۱۳۸۶)، «درباره ماکیاول و فضیلت ماکیاولیستی»، ماهنامه خواندنی، ش ۴۵.
۴۹. نیچه، فردریش ویلهلم (۱۳۸۵)، *حکمت شادان*، ترجمه جلال آل احمد، سعید کامران و حامد فولادوند، چاپ چهارم، تهران، جامی.





پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی