



بررسی و نقد کتاب جمهوری خواهی

حمید ملک‌زاده^۱

دکتری علوم سیاسی (اندیشه سیاسی) دانشگاه تهران، ایران

سیاست چیست؟ عناصر اساسی تشکیل‌دهنده کدام‌اند؟ نظریه‌پردازی دربارهٔ سیاست چه اهدافی را دنبال می‌کند؟ و آیا دولت‌های ملی، آن‌گونه که ما آن‌ها را می‌شناسیم نهادهایی ازلی و ابدی بوده‌اند؟ این‌ها پرسش‌هایی هستند که سعی خواهیم کرد تا در این مقاله و به بهانهٔ مطالعهٔ انتقادی کتاب جمهوری خواهی، مورد بررسی قرار دهیم. ما برای انجام دادن این کار از مجرای مطالعهٔ مفاهیمی که جمهوری خواهی و پرولی را تشکیل داده‌اند، تلاش خواهیم کرد تا فاصله میان فهم جمهوری خواهان کلاسیک در ایتالیای برآمده از رنسانس و نظریه‌پردازان حاکمیت سیاسی در قرن‌های بعدی را نشان دهیم. امیدواریم تا از این طریق امکان انتقادی تازه‌ای در مطالعه سیاست به وجود آید.

واژه‌های کلیدی: جمهوری خواهی، میهن پرستی، مائوریتسیو و پرولی، آزادی، فضیلت مدنی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

^۱ hmaleakzade@gmail.com

مقدمه

بعد از ظهور کتاب شهریار نیکولوماکیاوللی، بحث دربارهٔ سیاست به بحث دربارهٔ «مصلحت حاکم» تقلیل پیدا کرد. دولت ابژه اصلی نظریه‌های سیاسی شد و هر نظریه‌پردازی سیاسی، به بحث دربارهٔ عناصر دولت پرداخت. کار تا جایی پیش رفت که تئوری‌های سیاسی به تئوری‌های چگونگی به دست آوردن قدرت سیاسی، حفظ و افزایش آن تبدیل شدند. نظریه‌پردازان حاکمیت ظاهر شدند و با «منحصر کردن زور در دست یک هیأت حاکم مشخص» به آن مشروعیت بخشیدند. بدین ترتیب قدرت جمهوری که ابزاری دفاعی برای حفظ استقلال و آزادی آن به حساب می‌آمد، میان ارتش ملی و پلیس، به‌عنوان دو ابزار اعمال زور برای حفاظت از هیأت حاکم و ارزش‌هایش تقسیم شد.

مقاله حاضر مطالعه‌ای است در جمهوری‌خواهی با هدف نشان دادن تفاوت‌هایی که فهم جمهوری‌خواهانه از سیاست با سیاست در جهان دولت-ملت‌ها دارد؛ مطالعه‌ای که در نهایت امیدوار است تا امکان فهم تازه‌ای از سیاست‌ورزی بر اساس مبنای گفت‌وگویی را برای قرن تازه پیشنهاد دهد. فهمی که ضرورتاً بر شکلی از نظریه‌پردازی خلاقانه و تولید تئوری‌های جدید سیاست بنیان گذاشته نشده، بلکه نتیجه یک‌جور بازگشت به شیوه‌های کلاسیک نظریه‌پردازی دربارهٔ سیاست خواهد بود. چیزی شبیه بازگشت به خود چیزها، آن‌طور که ممکن است کاربرد روش شناسای پدیدارشناسانه در سیاست برای ما به ارمغان بیاورد. در این مسیر بعد از ارائه معرفی از مائوریتسیو ویرولی، مباحث مطرح‌شده در هر فصل از کتاب او را به‌طور مفصل مورد بررسی قرار خواهیم داد.

معرفی نویسنده

مائوریتسیو ویرولی، استاد ایتالیایی سیاست در دانشکدهٔ علوم سیاسی دانشگاه پرنستون از سال ۲۰۱۳ تا امروز، استاد حکومت در دانشگاه تگزاس و استاد ارتباطات سیاسی و نظریه (اندیشه) سیاسی در Università della Svizzera italiana از سال ۲۰۰۸ تا امروز است. او تحصیلات دانشگاهی‌اش را در رشتهٔ در ایتالیا به پایان رساند. رسالهٔ دکتری خود را، دربارهٔ اندیشه سیاسی ژان ژاک روسو، بعدها به وسیلهٔ انتشارات دانشگاه کمبریج با عنوان جامعه به درستی سازمان یافته (Well-Ordered Society) به‌عنوان یک کتاب مستقل منتشر شد.

ویرولی مجموعه قابل توجهی از جوایز و مشاغل تحقیقاتی را در کارنامه علمی خود دارد که در اینجا امکان پرداختن به آن‌ها برای ما وجود ندارد. همچنین تعداد زیادی از مقالات علمی و کتاب‌هایی در اندیشه و تئوری سیاسی و همچنین تاریخ عقاید سیاسی به‌وسیلهٔ او منتشر شده‌است؛ او همچنین در تعداد زیادی از آثار منتشرشده پیرامون نظریه‌های سیاسی و تاریخ عقاید سیاسی به‌عنوان ویراستار علمی حاضر بوده‌است.

بیش‌ترین تمرکز ویرولی در آثاری که تاکنون از او به دست انتشار سپرده‌شده، بر اندیشهٔ سیاسی ایتالیا در دوران رنسانس بوده‌است. جمهوری‌خواهی مهم‌ترین کلیدواژهٔ همهٔ آثار ویرولی است. مجموعه آنچه او از جمهوری‌خواهی افاده می‌کند، در رسالهٔ مختصری با عنوان *Repubblicanesimo* در سال ۱۹۹۹ و به زبان ایتالیایی منتشر شده‌است و ترجمهٔ انگلیسی این کتاب، در سال ۲۰۰۲ در دسترس

علاقه‌مندان و دانشجویان نظریه‌های سیاسی در کشورهای انگلیسی‌زبان قرار گرفته‌است. این رساله مختصر همچنین به زبان‌های آلمانی (۲۰۰۲)، کره‌ای (۲۰۰۷)، فرانسوی (۲۰۰۱) و عربی (۲۰۱۱) نیز برگردانده شده‌است. ترجمه فارسی این کتاب در سال ۱۳۹۴ و با ترجمه حسن افشار در ۹۸ صفحه، به وسیله نشر مرکز در اختیار فارسی‌زبانان قرار گرفته‌است.

سیاست و مسئله جمهوری‌خواهی:

امروزه و درحالی‌که اندیشه‌های سیاسی «بی‌مینا» یا حتی «ضد‌مینا» هستند و معتقدند که اندیشه نیاز به مینا ندارد، چون امور کاملاً اقتضایی هستند، اصولی در کار نیست، زمینه مشترکی وجود ندارد و هیچ چیز با هیچ چیز دیگری قابل قیاس نیست و هرگونه توافقی ساختگی و سلطه‌گرانه است» (معینی، ۱۳۹۴: ۸۱). نظریه‌پردازی درباره سیاست بیش از هر وقت دیگری برای ما از اهمیت برخوردار شده‌است. قبل از هر چیز، یافتن مبنایی مناسب برای نظریه‌پردازی سیاسی باید مورد توجه پژوهشگران سیاسی قرار بگیرد. شاید مهم‌ترین اصلی که یک نظریه‌پرداز سیاسی، آن‌طور که قصد داریم در این‌جا مورد بررسی قرار دهیم، باید در نظر بیاورد ضرورت یک‌چور تعلیق پدیدارشناختی، برای فراهم شدن امکان ارزیابی درست از چیزی که به نام علم سیاست در حال حاضر در اختیار داریم باشد. تعلیقی ما را به پرسش از هستی‌شناسی سیاست سوق خواهد داد. این تعلیق با عنایت به این مسئله انجام می‌پذیرد که «علوم سیاسی، برخلاف علوم طبیعی، نه با طرح نظریات جدیدی که جای قبلی‌ها را می‌گیرند، بلکه با بازبایی و پالایش افکار و مضامین از یاد رفته به پیش می‌روند و گاهی کار بازبایی به عمل سیاسی کمک می‌کند» (ویرولی، ۱۳۹۴: ۵).

بحث درباره هستی‌شناسی سیاسی با ارجاع به فهم کارل اشمیت از آن، به یک بحث کلاسیک در نظریه‌پردازی سیاسی در دهه‌های پایانی قرن بیستم تبدیل شده‌است.

ما در اشمیت با یک هستی‌شناسی مبتنی بر برابر نهاد دوست-دشمن مواجهیم. برای او دولت تنها در ممکن است وجود داشته باشد که یک برابر نهاد انضمامی دوست-دشمن در سیاست حاضر باشد. مفهوم دولت بر مفهوم امر سیاسی دلالت دارد (اشمیت، ۱۳۹۲: ۴۹). این بن‌مایه اصلی نظرگاه اشمیتی درباره سیاست است. مسئله تصمیم و اهمیت تصمیم‌گیری در اندیشه اشمیت مسئله‌ای بسیار برجسته است. تا جایی که در ابتدای رساله الهیات سیاسی‌اش به صراحت می‌نویسد: «حاکم کسی است که در باب استثناء تصمیم می‌گیرد» (اشمیت، ۱۳۹۰). بدون این‌که بخواهیم درباره مفهوم استثناء در اشمیت مطالب بیش‌تری بیان کنیم، می‌بینیم که پیوند مستقیمی بین دولت، استثناء و اصل تصمیم‌گیری در اشمیت وجود دارد. می‌توان گفت تصمیم‌گیری واسطه‌ای است که هستی دولت و امر استثناء را به هم پیوسته است.

این میراثی است که به‌طور مشخص از رساله شهریار ماکیاولی برای نظریه سیاسی غربی به‌جای مانده، در هابز صورت کامل‌تری به خود گرفته و در اشمیت با صراحتی مثال‌زدنی بیان شده‌است؛ آن‌طور که آگامبن در وضعیت استثنائی‌اش نشان می‌دهد این میراث واقع‌گرایانه در نظریه سیاسی بن‌مایه اصلی نظریه‌ها و نظام‌های سیاسی امروز در همه صورت‌های ممکن را تشکیل می‌دهد، یا به تعبیر او به

«پارادایم حکومت» تبدیل شده است. به این بدین معناست که اگرچه «استثنا» در حقوق قرون وسطی نشان دهنده گشایشی در نظام حقوقی بر واقعیت بیرونی است، در مقابل وضعیت استثنائی مدرن تلاشی است برای گنجاندن خود استثناء درون نظام حقوقی». (آگامبن، ۱۳۹۵: ۵۹-۶۱).

به عبارت دقیق تر «در دولت‌های مدرن وضعیت استثنائی در مقام تعلیق اضطراری قانون به شالوده اصلی و منشأ حقیقی قانون گذاری تبدیل شده است» (آگامبن، ۱۳۹۵: ۶۳) و این درست شبیه همان چیزی است که ویرولی از آن با عنوان گذار از سیاست به عقل دولت یاد کرده است. (Maurizio Viroli, 2005)

با عنایت به همین مسئله است که باید به شکل تازه‌ای از نظریه پردازی درباره سیاست بپردازیم که بر اساس آن وضعیت استثنائی نوع خاصی از قانون نیست، بلکه در حکم تعلیق نظام حقوقی و معرفی آستانه قانون یا حد قانون است. تأمل جمهوری خواهانه جدید در آستانه قرن بیست و یکم به دنبال بازنگری در این فهم از هستی شناسی سیاست به نفع فهمی است که سیاست را «بر اساس مراودات، فعالیت‌ها و کنش‌ها و انگیزش‌های انسانی» (معینی، ۱۳۹۴: ۹۶). در مقام مبنایی برای نظریه پردازی‌اش در نظر می‌آورد.

این تلاشی است که تا حد زیادی در پدیدارشناسی سیاسی خاص هانا آرنت، نیز مورد توجه بوده است. می‌دانیم که برای او «سیاست خاطره‌ای گشوده، خاطره‌ای احیا شده و مشترک که خود آن را زندگی این یا آن کیستی می‌نامد» (کریستوا، ۱۳۹۴: ۵۴).

در مسیر تازه‌ای که به نظر می‌رسد نظریه پرداز سیاسی در بازگشت به جمهوری خواهی ایتالیایی رنسانس باید به دنبال امکان تازه‌ای در بازتعریف امر سیاسی، یا به ادبیات فنی تر پدیدارشناسانه، فراهم آوردن امکان تازه‌ای برای آشکارگی سیاست در جریان بازگشت آن به خودش، آن گونه که در افق اومانیسیم کلاسیک، یا به تعبیر اسکینر اومانیسیم پیش از اومانیسیم باشد. این تلاش نظری به نظریه پرداز سیاسی اجازه می‌دهد تا بیش از هر چیز مفاهیم سیاسی مورد نظرش را در تفاوتی که با مفاهیمی پذیرفته شده امروزی دارند، تعریف کند. مفاهیمی از جمله: آزادی، شهروند، فضیلت سیاسی و میهن پرستی که هر کدام افق تازه‌ای بر ابجکتیویته سیاست می‌گشایند.

آزادی در مقام عدم وابستگی

گفتیم که بحث درباره سیاست جمهوری خواهانه، بحث درباره هستی شناسی سیاسی بر مبنای فهم سیاسی نویسان اومانیسیت در ایتالیایی رنسانس خواهد بود؛ سعی خواهیم کرد تا از بحث درباره آزادی در معنای جمهوری خواهانه‌اش راهی به فهمی از هستی شناسی سیاست، متناسب با عناصر تئوری‌های جمهوری خواه پیدا کنیم. قبل از هر چیز باید به این مسئله اشاره کنیم که «جمهوری خواهی... نه درباره دموکراسی مشارکتی مستقیم، که در مورد خود حکمرانی انتخابی در چارچوبی مشروط بود (ویرولی، ۱۳۹۴: ۷). تا از این طریق راهمان برای وارد شدن به مفهوم آزادی جمهوری خواهانه را گشوده باشیم.

می‌دانیم که در جمهوری خواهی کلاسیک [مفهوم] مقابل آزادی همواره استبداد نامیده می‌شد. حداقل تا قرن سیزدهم استبداد نه تنها به قانون یک [حاکم] غاصب^۱ بلکه همچنین به اجرای دلخواهی قانون مشروع نیز اشاره می‌کرد. (Moulakis, 1998, p. 73) این مفهوم از یک طرف نسبت مشخصی بین آزادی با خودرایی و آزادی و عدم وابستگی از طرف دیگر برقرار می‌کند. بدین ترتیب و برخلاف آن چه در لیبرال-دموکراسی‌ها با آن مواجه هستیم، این نه نیاز به امنیت بلکه خواست آزادی است که سیاست و اندیشیدن دربارهٔ سیاست را ضروری می‌نماید. مسئله‌ای که به‌طور خاص به این فهم آزادی مربوط می‌شود، عبارت است از این که [این فهم] «سیاست را به‌عنوان یک وسیله و نه هدفی در خودش می‌بیند» (Honohan, 2005, p. 17).

سیاست بدین ترتیب وسیله‌ای برای تأمین این آزادی است و برای این کار ناگزیر دو وجه ایجابی و سلبی دارد. سیاست جمهوری خواه در وجه ایجابی‌اش عبارت است از تربیت شهروندان آزاد و عادل و در وجه سلبی‌اش شامل تشکیل قوای نظامی مناسب برای جلوگیری از میان رفتن آزادی به وسیله نیروی خارجی است. از این جهت است که «آزادی باستانی همراه با زیستن در یک دولت آزاد (یا جماعت آزاد) است؛ [درحالی‌که] آزادی [نظریه‌پردازان] مدرن مفهومی آزادی است که حق افراد برای آزاد بودن از دخالت‌های غیرضروری را ترویج می‌کند. (Maynor, 2003, pp. 13-14)

باید تا اینجا مشخص شده باشد که آزاد بودن اصولاً مسئله‌ای مربوط به درون دولت بودن است. برای یک نظریه‌پرداز جمهوری خواه، این درون دولت و تحت قوانینی عادلانه بودن است که امکان آزادی را برای شهروندان فراهم می‌آورد و بدین ترتیب است که ذیل جمهوری خواهی کلاسیک «تا آزاد بودن عبارت از تحت سلطه نوسانات مطلق [قانون] بودن: تحت سلطه اراده‌ای به‌طور بالقوه دمدمی مزاج یا قضاوت شخصی دیگری بودن است. آزادی شامل رهایی از چنین صورتی از فرمان‌برداری^۲، آزادسازی از چنین وابستگی است. (Pettit, 1999, p. 5) و نه در بیرون دولت بودن یا از مداخله سیاست به‌طور کامل رها بودن.

در واقع «شهروندان جمهوری خواه به‌وسیله قوانین اساسی یک دولت جمهوری خواه شناسایی می‌شوند و از این قوانین حمایت می‌کنند؛ قوانینی که آزادی را در مقام مفهومی مربوط به زیر سلطه نبودن صورت‌بندی کرده‌است. چراکه این شهروندان در وضع و حفاظت از این قوانین دخیل بوده‌اند» (Maynor, 2003, p. 42).

اگر راه خودمان به سمت مفهوم امر سیاسی را از مسیر مذاقه مفهوم آزادی جمهوری خواهانه ادامه دهیم، خواهیم دید که «سیاست و هنر دولت به وسیله اومانیسست‌های کوانتروچنتو به‌عنوان متضاد هم در نظر گرفته شدند، درست همان‌طور که «مرد دولت» به‌عنوان انسانی فاسد و نقطه مقابل و منحرف‌شده شهروند خوب به حساب می‌آمد (Maurizio Viroli, 2005, p. 71). در واقع این سیا، و نه دولت، به معنایی که پس از ماکیاوولی در اندیشهٔ سیاسی غربی صورت‌بندی شده‌است که امکان

¹ Usurper.

² Subordination.

آزادی را برای شهروندان به وجودمی آورد و همچنین از این آزادی حفاظت می کند. بی جا نخواهد بود اگر بگوییم سیاست جمهوری خواهانه عبارت است از مجموعه ای از مناسبات جاری میان یک دسته از مردم با تعلقات شناختی و فرهنگی خاص که تحت نهادهای مادی و روانی ویژه ای به اداره زندگی خود در مقام یک مردم، یک شهر و یک جماعت روحانی مشغول هستند. در این شیوه خاص با موضوع، «سیاست و قانون معطوف به حفاظت از جامعه مدنی اند^۱. هدف سیاست، مانند هدف قانون گذاران، [دستیابی به] شهروند خوب است؛ او کسی است که توجهش معطوف به خیر و نظم شهر و تمامیت بشریت است. (Viroli, Machiavelli, 1998, p. 45).

می دانیم که واحد سیاسی در جمهوری های رومی شهر بوده است؛ بنابراین وقتی در این مقاله از دولت جمهوری خواه استفاده می کنیم، نباید با این اشتباه اساسی مواجه شویم که چنین دولتی در مقیاس دولت- ملت های امروزی امکان تحقق یافتن دارد. وقتی ما در این مقاله از دولت به معنای جمهوری خواهانه اش حرف می زنیم، معنای ویژه ای از آن افاده می کنیم؛ برای ما «دولت فعلیت آزادی متجسم است. اما، آزادی متجسم نیازمند آن است که فردیت شخصی و دل بستگی های ویژه آن به شکفتگی کامل خود برسند و برای خود، به شناسایی حق خود دست یابند (در درون نظام خانواده و جامعه مدنی)، همچنین باید، از سویی، به میل خود به درون دل بستگی [امر] کلی راه یابند و از سوی دیگر، دانسته و به اراده خود، این دل بستگی کلی را، حتی همچون روح گوهری خود بشناسند و فعالانه آن را همچون هدف غایی خود دنبال کنند. (هگل، ۱۳۹۳: ۳۰۱). تنها در چنین فهمی از دولت است که می توانیم مدعی باشیم تصور آزادی موجب تصدیق ایده دولت می شود.

پیش از این گفته شد که جمهوری خواهی را نباید معادل دموکراسی و آزادی جمهوری خواهانه را نباید معادل آزادی لیبرالی به حساب آورد. «جمهوری خواهی از نوع کلاسیکش... نظریه ای درباره دموکراسی مشارکتی نیست. نظریه ای درباره آزادی سیاسی است که مشارکت شهروندان در شور عالی را، تنها در صورتی که از مرزهای دقیقاً تعریف شده ای فراتر نرود، برای دفاع آزادی ضروری می داند. (ویرولی، ۱۳۹۴: ۶).

سیاست لیبرالی و آزادی

تا اینجا بنای ما بر این بوده است تا از مجرای بررسی مفهوم آزادی در ادبیات سیاسی نویسان اومانیست به سمت فهم خاص ایشان از امر سیاسی راهی بازکنیم و به مطالعه فهم ایشان از هستی شناسی سیاست، متناسب با فهمی که از آزادی افاده کرده اند، ارائه دهیم.

برای رسیدن به این مقصود سعی کردیم تا این مسئله را روشن کنیم که «آزاد بودن، در رویکرد نئو-رومن (یا جمهوری خواهانه)، به معنای زیستن در یک دولت آزاد بود» (Cecile Laborde (Editor), 2008, p. 4).

^۱ جامعه مدنی در اینجا عبارت است از جمهوری، مجموعه نهادهای مادی و معنوی یک جمهوری ایتالیایی و به آن چیزی که امروزه ما ممکن است از خلال مباحث مربوط به قرن بیستم به خاطر داشته باشیم متفاوت است.

در این بخش از مقاله و پیش از این که بخواهیم به‌طور خاص به فهم جمهوری خواهانه از امر سیاسی و عناصر آن بپردازیم، لازم است تا مفهوم آزادی در انگاره‌های لیبرال و جمهوری خواهی رومی، دقیق‌تر تحلیل کنیم. اهمیت این مسئله در بخش پایانی این مقاله - جایی که به مقایسه میان سیاست و امر سیاسی در این دو الگوی نظریه‌پردازی درباره سیاست خواهیم پرداخت - مشخص خواهد شد.

پرسش آزادی درون خودش پرسش آزادی «چه کسانی»، «از چه چیزهایی» و «به چه منظوری» را دارد. برای بررسی مفهوم آزادی لیبرالی ناگزیریم تا از مجرای بررسی این پرسش‌ها وارد موضوع شویم. بدین ترتیب است که می‌توانیم امیدوار باشیم بر پایه پاسخ‌هایی که برای پرسش‌های سه‌گانه فوق ارائه می‌دهیم، راهی به سمت سیاست برای ما گشوده خواهد شد.

به گفته مک کالوم، هر برداشت آزادی از سه ویژگی برخوردار است: الف) یک عامل ب) یک مانع که این عامل را مسدود کند و ج) هدفی که عامل به دنبال آن است. (داگر، ۱۳۸۴: ۲۶). در این بخش بنا داریم به مسائل مربوط به عامل بپردازیم. به بیان بهتر قصد داریم این مسئله را مورد بررسی قرار دهیم که صحبت آزادی صحبت از چه کسانی است.

ماکیاولی در رساله شه‌ریار، بر اساس شیوه خاص صورت‌بندی‌اش از انسان فاصله‌ای میان محکومان و شه‌ریار برقرار می‌کند که وظیفه پر کردن آن به عهده سیاست گذاشته می‌شود. او می‌نویسد «در باب آدمیان، بر روی هم، می‌توان گفت که ناسپاس‌اند و زبان‌باز و فریبکار و ترسو و سودجو. (ماکیاولی، ۱۳۸۹: ۱۴۲). بر همین اساس است که وظیفه شه‌ریار را کنترل این فریبکاران سودجو را به عهده شمشیر و مکر شه‌ریار و امی‌نهد. این تصویر از انسان زمینه‌ساز انتزاع دولت و انفصال سیاست از مردم و قرار گرفتن آن در جایی بالا و بیرون مردم با استقرار یک نظام کنترل بیرونی، مجهز به حق استفاده مشروع از زور در میان نظریه‌پردازان سیاسی بعد از او شد؛ این شیوه خاص از مواجهه با انسان و تالی سیاسی آن در ارتباط با شه‌ریار دولت را به قاضی مردم تبدیل کرد. یک قاضی هیولاوش مجهز به این باور اساسی که «عهد و پیمان‌ها بدون پشتوانه شمشیر تنها حرف‌اند و به‌هیچ‌روی توان تأمین امنیت آدمی را ندارند» (هابز، ۱۳۸۱، ص. ۱۸۹) و راه را برای صادر کردن این فرمان اساسی صادر کرد که «فرمانروای جدید باید وضع موجود را نگاه دارد و به‌ویژه در حفظ سلطه خویش بر نظام موجود حکومت بکوشد. (اسکینر، ۱۳۷۲: ۶۳). تا در بخش مهمی از نظریه‌پردازی سیاسی بعد از خودش، از هابزلاک و در تمامی قرن بیستم - از مجرای تأثیری که به‌واسطه او از هابز به اشمیت رسیده بود - هر قلمی صدای او را بازتاب بدهد.

فاصله عمیقی در شه‌ریار میان مردم و حکومت ایجاد می‌شود، اتفاقی که به نظر می‌رسد مهم‌ترین وجه تمایز سیاسی‌نویسان اومانست پیش از ماکیاول با اندیشه‌های او در این رساله باشد، وحدت مردم در مقام یک واحد سیاسی را از هم‌گسیخته و زمینه تولد فرد^۱ تنها، به‌عنوان موضوع کنترل‌گری دولت را ایجاد کرد. انسانی که تعلقش به یک هستی اجتماعی واحد را از دست داده و حالا با تبدیل شدن به

¹ Individual.

موجودی که امکان تعریف شدنش به عنوان «شهروند» را از دست داده است به خطری برای دیگران تبدیل می‌شود. دیگران به موانعی برای تحقق خواسته‌ها و امیال او تبدیل می‌شوند؛ مجموع همه این‌ها شرایطی را ایجاد می‌کند که بر اساس آن هر انسانی تهدیدی برای انسان‌های دیگر و حق آن‌ها برای دست یافتن به موضوع میلشان می‌شود. تالی منطقی این بحث تصدیق منطقی یک‌جور وضعیت آشوب‌ناک، حضور یک‌جور ترس مداوم از مورد تعرض قرار گرفته به وسیله دیگران است. نتیجه‌ای که از این بحث درباره آزادی به دست می‌آید، آزادی را به مسئله امنیت پیوند می‌زند، بر این اساس آزادی «به معنی فقدان مخالفت است؛ (مراد من از مخالفت، موانع بیرونی حرکت است) (هابز، ۱۳۸۱: ۲۱۷-۲۱۸).

پس بر طبق این معنای درست و مقبول واژه آزادی، انسان آزاد کسی است که در امری که می‌تواند با تکیه بر قوت و دانش خود، عملی انجام دهد، بدون آنکه مواجه با مانعی باشد، آنچه را که می‌خواهد انجام دهد. (هابز، ۱۳۸۱: ۲۱۸) این مسئله در نوشته‌های سیاسی هابز عالی‌ترین صورت خود را پیدا کرده و زمینه‌ساز شیوه‌های تازه‌ای از اندیشیدن درباره آزادی و رابطه آن با سیاست می‌شود.

پیوند میان آزادی و امنیت در هابز بیش از هر چیز به صورت‌بندی مفهوم آزادی منفی در نظریه‌پردازان لیبرال نیرو بخشیده است. این مفهوم به‌طور ویژه در مباحثی که آیزا برلین درباره آزادی مطرح کرده است. در این نگاه آزادی، «آزادی از چیزی است یعنی محفوظ ماندن از مداخلات غیر در داخل مرزی که هرچند متغیر است ولی قابل‌شناسایی باشد» (برلین، ۱۳۸۰: ۲۴۳). این فهم آزادی وقتی به اعتبار سیاست مورد توجه قرار بگیرد. به‌طور ساده عبارت است از قلمروی که در داخل آن، شخص می‌تواند کاری را که می‌خواهد انجام دهد و دیگران نتوانند مانع کار او شوند. (برلین، ۱۳۸۰: ۲۳۷). این قلمرو در نهایت چیزی نیست جز دولت در معنای مدرن آن.

در این جستار سعی کردیم نشان دهیم انسان ترسیم‌شده در شهریار ماکیاولی زمینه‌ساز شکل‌گیری دغدغه امنیت در نظریه‌پردازی‌های سیاسی بعد از خودش می‌شود. بعد از فروپاشی وحدتی که سیاسی نویسان اومانیست برای جمهوری و مردمانی که آن را تشکیل داده‌اند، تصور می‌کردند، نهاد سیاست، دولت، به تنها مسول تأمین‌کننده امنیت که با در انحصار در آوردن زور و حق گرفتن جان مردم تبدیل شد. بر اساس نظریه‌هایی که بر این بنیان تولید شدند «اگر قدرتی کافی تأسیس نشود تا امنیت ما را تأمین کند، در آن صورت هرکس می‌تواند حقاً برای رعایت احتیاط در مقابل دیگران بر قدرت و مهارت خویش تکیه کند و چنین هم خواهد کرد» (هابز، ۱۳۸۱: ۱۸۹). این در حالی است که «کامنولث یا وضعیت جمهوری خواهانه ...، مردم را در مقام اعتماد کنندگان، به‌طور انفرادی یا جمعی، و دولت را به‌عنوان نهادی که به آن اعتماد می‌شود، به حساب می‌آورد: به‌طور خاص، این وضعیت مردم را به‌مثابه ودیعه گذارانی به حساب می‌آورد که به دولت برای وضع قوانینی که استبدادی^۱ نباشند اعتماد کرده‌اند» (Pettit, 1999, p. 9) به وضوح تفاوت میان مردم با افراد، کامنولث با دولت و انسان با انسان در این دو نظریه قابل‌مشاهده است. این تفاوت در عبارت زیر از هابز با وضوح بیش‌تری قابل‌مشاهده است:

¹ non-arbitrary.

«هدف، غایت یا خواست نهایی آدمیان (که طبعاً دوستدار آزادی و سلطه بر دیگران‌اند) از ایجاد محدودیت بر خودشان (که همان زندگی کردن درون دولت است) دوران‌دیشی درباره حفظ و حراست خویشتن و به تبع آن تأمین زندگی رضایت‌بخش‌تری است». (هابز، ۱۳۸۱: ۱۸۹).

با مراجعه به گفته‌های فراوانی از این دست در لویاتان برای ما مشخص است که «فهم هابز آزادی در لویاتان، فهمی مبتنی بر آزادی منفی است، فهمی که بر اساس آن آزادی با غیاب تضاد معرفی شده است» (Maynor, 2003, p. 20).

دولت، ترس‌رهای بخش

این ادعا که نظریه پردازهای لیبرال برای نزدیک شدن به مفهوم آزادی از امنیت به عنوان یک مفهوم میانجی استفاده می‌کنند درباره جان لاک^۱ نیز صادق است. اگرچه وضع طبیعی لاک وضعیتی نیست که استعداد جنگ همه با همه را درون خود داشته باشد، وضع انسان‌هایی است که «می‌توانند به اعمالشان نظم و نسق دهند و اختیار دارایی‌شان و شخص خودشان را آن‌طور که فکر می‌کنند مناسب است، داشته باشند، در حد و مرزهای قانون طبیعت، بدون آنکه از کسی کسب اجازه کنند یا تابع اراده هر انسان دیگری باشند (لاک، ۱۳۹۲: ۱۷۵) اما حتی در اینجا نیز خطر زیر پا گذاشته شدن قانون طبیعت، ضرورت پیش‌بینی یک نیروی اجرایی برای قانون طبیعت را پیش کشیده است.

برای جان لاک وضعیت طبیعی یک قانون طبیعی دارد که بر آن حکم می‌راند و همگان را ملزم می‌کند: و عقل که آن قانون است، به نوع بشر که آن را طرف مشورت خود قرار می‌دهند، می‌آموزد که همه باهم برابر و مستقل از هم‌اند و هیچ‌کسی نباید به زندگی، سلامت، آزادی و متصرفات دیگری آسیب و صدمه‌ای برساند. (لاک، ۱۳۹۲: ۱۷۷) اما این‌طور نیست که همه افراد حاضر در وضع طبیعی، همواره بر سیل خرد حاکم بر طبیعت عمل کنند. از آن‌جا که «قانون طبیعت مانند همه قوانین دیگر که دغدغه انسان را در این جهان دارند، بی‌فایده است، اگر هیچ‌کسی نباشد که در وضع طبیعی قدرت اجرای آن قانون را داشته باشد (لاک، ۱۳۹۲: ۱۷۸). ضرورت دارد تا یک نیروی اجرایی کمر خدمت قانون طبیعی ببندد و خاطیان از این قانون را در محدوده آن مجازات کند. برای این‌که نفس مجازات کردن کسی که «خروجش از شمول قانون طبیعی» به وسیله همه کسانی که در وضع طبیعی برآیند، ممکن است دچار ایجاد هرج و مرج و آشفتگی وضع طبیعی بگردد ضرورت دارد تا دولت، در مقام یک نهاد قضاوتی برخوردار از حق مجازات خاطیان و متجاوزان به قانون طبیعت تشکیل شود تا ضمن تضمین امنیت حاکم بر وضع طبیعی از تغییر قانون طبیعت جلوگیری کند. بدین ترتیب می‌توانیم ادعا کنیم که فهم لاک از مفاهیمی که ارائه کرده است در بنیان خود فهمی محافظه‌کارانه است. این بیش‌تر به خاطر این است که در نظریه‌های مبتنی بر آرای این چنین «قانون طبیعت» برای تمامی موجودات عقلانی واحد و یکسان است

^۱ مفهوم وضع طبیعی را باید یک مفهوم‌پردازی منطقی که به کار توجیه منطقی نفس حضور دولت در مقام قاضی تأمین‌کننده امنیت می‌آید به حساب آوریم.

و شرایط یا ویژگی‌های محلی هیچ دخلی در آن ندارند. (مکاین‌تایر، ۱۳۹۰: ۲۸۷) و در نهایت وظیفه دولت حفاظت از این قانون فراگیر و مطابق با عقل است.^۱

آنچه را تا اینجا آوردیم، می‌توانیم در تعاریفی که برای روشن کردن مفهوم دولت^۲ آورده‌اند با وضوح بیش‌تری ببینیم. واژه دولت (state) از ریشه لاتینی stare به معنی ایستادن و به صورت دقیق‌تر از واژه status به معنی وضع مستقر و پابرجا گرفته شده است. (وینسنت، ۱۳۷۶: ۳۶) همچنین مضمون عمده دیگری که در معنای status وجود دارد این است که «ایستادگی» و استمرار همواره در رابطه با چیزی متصور است. (وینسنت، ۱۳۷۶: ۳۷) اگر این دو عبارت روشن را در کنار مفهوم فضیلت شهریار، که ماکیاوولی آن را در مقابل مفهوم فضیلت مدنی به کار برده است، مورد مطالعه قرار بدهیم خواهیم دید که دولت را می‌شود به عنوان یک جور وضع ثابت و نامتغیر، در بنیان‌هایش، در مناسبات قدرت فعال میان مردم و طبقه‌ای از حاکمان، به حساب آورد که در یک محدوده سرزمینی حق انحصاری استفاده از زور را به دست آورده‌اند.

پیوند خوردن ایده دولت با مسئله امنیت، دولت را به یک فرقه مذهبی تبدیل خواهد کرد که در پلیس و نهادهای قضایی حاکم بر روال زندگی یک مردم بیرونیّت پیدا می‌کند و از طریق قوانینی که وضع می‌کند، نفس حضور مناسبات قدرتی را که به حفظ هیأت حاکم یاری می‌رساند، تضمین می‌کند. اگر این مسئله را بپذیریم که «یکی از ویژگی‌های یک فرقه شرعی غیرتی است که آن فرقه در گستراندن تعالیم خویش و یافتن کسانی که به آیین او و راه خدا بگروند از خود نشان می‌دهد. (هگل گ. و.، ۱۳۸۶: ۶۲) آنگاه معنای سکولاریزه شدن الهیات مسیحی در الهیات سیاسی کارل اشمیت نیز برای ما قابل فهم‌تر خواهد بود.

در همه صورت‌های نظریه‌پردازی سیاسی مبتنی بر ایده حاکمیت به معنای جدید کلمه مراجعه به دولت برای فهم هستی‌شناسی سیاسی ضروری است. در میان جریان قالب نظریه‌پردازی سیاسی از قرن شانزدهم به این‌طرف در میان اکثریت قاطع موافقان و مخالفان وضع موجود صحبت درباره دست‌یابی به قدرت دولتی برای «رها کردن» انسان از سلطه هم‌نوعانش بوده است. ارزش‌های جمهوری خواهانه فراموش شدند و علم سیاست به علم تسخیر قدرت، حفظ و افزایش آن تقلیل پیدا کرد. انسان تنها شد و تعلقاتش را از دست داد. عرف و مناسبات اجتماعی که در جریان نیندیشیده زندگی یک مرد جهان ایشان را معنا می‌بخشیدند و امکان باهم بودنشان را در رابطه‌ای که درون آن احساس تعلق به یکدیگر در مقام شهروندان یک جمهوری آزادی ایشان را ممکن می‌کرد، از بین رفت. انسان‌ها به موجودات تنهایی تبدیل شدند که ترس از دیگری آن‌ها را به دام دولت‌ها انداخت و ترس از دولت سردرگمشان

^۱ این مسئله را مقایسه کنید با فهم روسو از قانون، دولت و رابطه‌شان با مردم؛ که براساس آن:

روسو در رساله قرارداد اجتماعی به دنبال بررسی امکان یک «قاعده امور عادلانه و مطمئنی [است] که انسان‌ها را چنان‌که هستند و قوانین را چنان‌که باید باشند در نظر بگیرد». (روسو، قرارداد اجتماعی، ۱۳۸۰: ۵۳).

^۲ State.

کرد. این سردرگمی را شاید در هیچ‌جا بیش‌تر از تلاش‌های نظری هانا آرنتمو بیش از همه در این بیان او که مسئله آن‌گونه که برای هملت بود، بودن با نبودن نیست، بلکه تعلق داشتن یا تعلق نداشتن است. (کریستوا، ۱۳۹۴: ۴۴) نتوانیم پیدا کنیم. بر اساس این احساس تعلق داشتن است که می‌توانیم بگوییم «سیاست خاطره‌ای گشوده، خاطره‌ای احیاشده و مشترک که خود آن را زندگی این یا آن کیستی می‌نامد. (کریستوا، ۱۳۹۴: ۵۴).

این فهم از سیاست در مقام خاطره گشوده ضرورت بازگشت نظریه‌پرداز سیاسی به نوشته‌های اومانیست‌های سیاسی نویس را به وجود می‌آورد؛ نظریه‌پردازی که درمیان‌شان تجلیل از سیاست در مقام هنر جمهوری، هم‌زمان با نفی هنر دولت، هنر پایه‌توجه به قدرت و استفاده از نهادهای عمومی برای به دست آوردن اهداف خصوصی پیش رفت. (Maurizio Viroli, 2005, p. 71). این بیش‌تر تحت تأثیر واقعیت‌های مربوط به سیاست در ایتالیای دوران رنسانس باید فهمیده شود. شاید بشود این مسئله را یک‌جور بازگشت سیاسی به خود چیزها و زمینه‌ساز یک‌جور مطالعه‌ی پدیدارشناسانه در سیاست و امر سیاسی نیز به حساب آورد. بازگشتی که لازمه‌اش مطالعه در چگونگی فهم سیاسی نویسان آن دوران درباره‌ی سیاست است. می‌دانیم که «در فلورانس ابتدای قرن شانزدهم، بلاغت عمومی، فلسفه و تاریخ‌نویسی هنوز تحت نفوذ قرائت سیسرونی و ارسطویی از سیاست به‌مثابه‌ی هنر سازمان دادن، حفاظت از و بهسازی *respublica*—که عبارت است از جماعتی از شهروندان آزاد و برابری که برای خیر عمومی تحت حاکمیت قانون زندگی می‌کنند ایدئال انسان سیاسی، یا مد، که به‌عنوان شهروند نیکوکاری که با عدالت حزم، بردباری و اعتدال به خیر عمومی خدمت می‌کرد، قرار داشت. (Viroli, Machiavelli, 1998, p. 43) این همان شیوه فراموش‌شده در فهم سیاست است که می‌توانیم به‌عنوان مبنایی برای بازنگری در امر سیاسی از آن استفاده کنیم.

دولت و مفاهیمی که همراه آن زاییده‌اند:

گفتیم که «جمهوری‌خواهی در رنسانس بسیار فراتر از مجموعه‌ای از ادعاها درباره‌ی ساختارهای سیاسی، موضعی اخلاقی بود. (Nelson, 2004, p. 22). که بر اساس آن قانون حقیقتاً متنی نوشته‌شده نبود. بلکه قانونی بنیان گذاشته‌شده بر طبیعی ثابت به حساب می‌آمد. بدین ترتیب تا پایان قرن هجدهم، تحت موقعیت‌های خاص تاریخی، عناصر چندی جمع شدند تا چیزی را که ممکن است امروزه نظام جمهوری‌خواه بنامیم، تشکیل دهند: ایده و تجسم نهادی^۱ تا حدی موفق یک نحوه‌ی حکومت‌داری مشروطه‌ی مستقل خودمختار^۲ از شهروندان آزاد و برابر که به‌وسیله‌ی کامان سنس هدایت می‌شوند». (Moulakis, 1998, p. 1).

مهم‌ترین عناصر تشکیل‌دهنده‌ی نظریه‌های کلاسیک جمهوری‌خواهی را ایده‌های آزادی، فضیلت مدنی و میهن‌دوستی تشکیل می‌دادند. عمرمان با گذار از سیاست به عقل دولت (ر.ک. به (Maurizio Viroli, 2005)، این ایده‌های جمهوری‌خواهانه نیز شکل‌هایی متناسب با این گذار پیدا کردند. درباره‌ی

¹ institutional embodiment.

² self-governing.

آزادی تا حدی توضیح دادیم، فضیلت مدنی به فضیلت سیاسی تبدیل شد و میهن پرستی جایش را به ناسیونالیسم داد. در این بخش از مقاله سعی خواهیم کرد تا ایده اصلی مان را با بررسی این مفاهیم و مقایسه شان با مفاهیمی که سیاسی نویسان اومانیست از آن‌ها افاده می‌کردند پیش ببریم.

نسبت مشخصی میان احساس تعلق جمهوری خواهانه به مردم و میهن پرستی وجود دارد. به طوری که «میهن پرستی را اغلب، به آمادگی برای انجام فداکاری‌ها و کارهای فوق العاده، معنا می‌کنند، اما میهن پرستی، در اصل آن سرشتی است که در شرایط و اوضاع و احوال عادی زندگی از روی عادت می‌داند که جماعت بنیاد گوهری و هدف است. همین آگاهی است که، چون در تمامی زندگی عادی درستی خود را به اثبات رساند، زمینه آمادگی برای تلاش‌های فوق العاده را فراهم می‌آورد.» (هگل، ۱۳۹۳: ۳۰۸). در این تعبیر میهن پرستی یک جور احساس اتحاد و روح عمومی است که می‌تواند مردم را برای انجام دادن کنش مدنی یا برای حفاظت آزادی عمومی برانگیزاند. (Honohan, 2005, p. 20) احساسی که باید آن را نتیجه یک جور آگاهی غیر تئوریک فعال به تعلق من و دیگران به مجموعه‌ای از مناسبات مادی و روانی، که در کار وساطت کردن رابطه میان ما با یکدیگر در مقام اعضای یک وحدت روانی به نام جمهوری-شهر است به حساب بیاوریم. به معنای دقیق تر میهن (جمهوری) نهادی سیاسی است به این معنا که محصول یک جور گفت و گوی نیندیشیده بین اعضای یک شهر-جمهوری است. میهن یک جور تعلق داشتن به یک جریان مشترک از تربیت است؛ که در خلال آن ارزش‌های مشترکی برای در کنار هم بودن و دنبال کردن خیر عمومی ترویج می‌شود. این فهم از میهن در میان جمهوری خواهان ریشه‌ای عمیقاً یونانی دارد. می‌دانیم که از نظر یونانیان «آدمی که موجود جسمانی و روانی است، برای نگهداری و انتقال صورت نوعی خویش شرایطی به وجود می‌آورد و سازمان‌هایی برای پروردن تن و روح آماده می‌سازد که به محتوا و جوهر آن‌ها اصطلاح تربیت اطلاع می‌کنیم (یگر، ۱۳۷۶: ۱۷). وقتی همه این‌ها را کنار این باور افلاطونی بگذاریم که «آدمی از لحاظ اخلاقی چنان بار آید که پیوسته بکوشد تا عضوی کامل و مفید برای جامعه باشد. (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۹۳۰) خواهیم دید که مهم‌ترین وظیفه یک جمهوری، آماده کردن شهروندان برای مشارکت در برآوردن خیر عمومی از طریق ارائه تربیتی مناسب با این هدف خواهد بود. در سایه این فهم از رابطه بین میهن و تربیت است که می‌توانیم این ادعای روسو را بهتر فهم کنیم که «جمهور افلاطون» یک کتاب سیاسی نیست: بهترین رساله آموزش و پرورش است که تاکنون نگاشته شده است. (روسو، ۱۳۷۱: ۲۳).

باید مشخص شده باشد که مهم‌ترین عنصر میهن دوستی جمهوری خواهانه عشق ورزیدن نسبت به خانه‌ای است که هر شهروند در آن سکنی گزیده و به آن تعلق دارد. همین‌طور تربیت عبارت است از همین جریان مداوم سکنی‌گزینی شهروندان در مجموعه‌ای از ارزش‌های مدنی که اولاً آزادی هر کدامشان را ممکن می‌کند و ثانیاً به اعتبار قوانینی که در جریان باهم بودن ایشان، در آزادی را تضمین می‌کند بدین ترتیب «میهن ما... باید به معنای جهان اخلاقی ما و میهن همه مردان آزاد دیگر باشد» (Viroli, For Love of Country: An Essay On Patriotism and Nationalism, 1995, p. 162).

این بدین معنا خواهد بود که «میهن‌دوستی... نه کلی بلکه جزئی است، زیرا عشق به کشور را عشق پر اشتیاق شهروندان به نهادهای جمهوری‌شان و شیوه زندگی‌اش می‌داند...» [درواقع این میهن‌دوستی جزئی] یک میهن‌دوستی بدون ملی‌گرایی است. (ویرولی، ۱۳۹۴: ۱۴).

تا اینجا باید مشخص شده باشد که «Patrie» در دایره المعارف، برخلاف تصور رایج، فقط مکانی نیست که ما آنجا به دنیا می‌آییم؛ یک «کشور آزاد» (etat libre) است که ما مردم آنیم و قوانین‌اش پاسدار «آزادی ما و نیکبختی ما (nos libertes notre bonheur) است». (ویرولی، ۱۳۹۴: ۶۵). و این ما را به سمت این ایده پیش می‌راند که بدون آزادی و بدون شهروندان واقعی، کشور می‌تواند وجود داشته باشد ولی میهن نه (همان).

در جریان گذار از فضیلت مدنی به فضیلت سیاسی میهن‌پرستی نیز به ناسیونالیسم تبدیل شد؛ با این وجود باید تأکید کنیم که Amore della patria و ملی‌گرایی همان قدر متفاوت‌اند که «عشق یک انسان نجیب به یک انسان دیگر» و شهوت حیوانی، عیاشی فاسد و هوس خودخواهانه» با یکدیگر متفاوت‌اند. (Virolì, For Love of Country: An Essay On Patriotism and Nationalism, 1995, p. 168).

ناسیونالیسم ایدئولوژی‌ای است که «دولت ملی» را عالی‌ترین شکل سازمان سیاسی می‌داند. (آشوری، ۱۳۸۱: ۳۱۹-۳۲۰) در واقع عشق میهن‌دوستانه در ناسیونالیسم به تعهدی جزءگرایانه به دولت حاکم تبدیل می‌شود. در حالی که در میهن‌دوستی مسئله عشق ورزیدن به آزادی است، ناسیونالیسم یک جور آری‌گویی مداوم به ارزش‌هایی محلی است که بر اساس غرور ملی به دین و تاریخ سیاسی نیاکان مربوط می‌شود. در حالی که از دید جمهوری‌خواهان، عشق به کشور یک احساس مصنوعی بود که پیوسته نیاز به تقویت و تغذیه با وسایل سیاسی داشت، وسایلی که مهم‌ترینشان کشورداری شایسته و مشارکت در زندگی اجتماعی بود. در مقابل، عشق به کشور را ملی‌گرایان یک احساس طبیعی می‌دانستند که برای رشد و نموش لازم بود از آلودگی و آمیزش فرهنگی برکنار بماند. (ویرولی، ۱۳۹۴: ۶۸-۶۹). بدین ترتیب مشخص می‌شود که بنیان‌های میهن در رابطه میان شهروند و دولت و یک شیوه زندگی هماهنگ با نهادهای جمهوری نهفته است. (همان: ۶۶).

مفهوم میهن‌دوستی ما را به سمت ایده فضیلت مدنی سوق می‌دهد. فضیلت مدنی عبارت است از مجموعه‌ای از ارزش‌ها که شهروندان یک جمهوری را در مقابل وابستگی و استبداد خارجی آگاه می‌سازد. فضیلت مدنی محصول تربیت است. در جریان این تربیت شهروندان به شکلی تربیت می‌شوند که سلطه‌پذیر نباشند و خیال حکومت کردن، یا سلطه، بر دیگران را نیز در سر نپروراندند. (نگاه کنید به (Dagger, 1997, pp. 117-131). این مسئله را باید در کنار این واقعیت فهمید که «نظریه‌پردازی‌های نخستین جمهوری‌های ایتالیا فضیلت مدنی را با میهن‌دوستی یکی می‌گرفتند و عشق واقعی به جمهوری را شوقی توصیف می‌کردند که به خدمت و مراقبت ترجمه می‌شد». (ویرولی، ۱۳۹۴: ۱۳). به یک بیان کاملاً مشخص فضیلت مدنی عبارت است از تمایل و ظرفیت شهروندان به غیرمشتربک.

برای روشن تر شدن رابطه میان تربیت و فضیلت مدنی می‌توانیم به ژان ژاک روسو مراجعه کنیم. جایی که او می‌نویسد:

«گیاهان را با اصول کشاورزی و انسان‌ها را با اصول آموزش تربیت می‌کنند اگر انسان بزرگ و قوی تولد می‌یافت، قد و قامت و نیروی او تا وقتی که استفاده از آن‌ها را فراموشی گرفت بی‌فایده بود» (روسو، ۱۳۷۱: ۱۸).

اگر همه این‌ها را در کنار هم بنگریم برای ما روشن خواهد شد که چطور جمهوری عبارت است از یک شیوه زندگی خاص که بر پایه تربیت شهروندان برای دنبال کردن خیر مشترک بنیان گذاشته شده است. و این مسئله ما را به سمتی هدایت خواهد کرد که بگوییم «سازمان‌های اجتماعی خوب آن‌هایی هستند که می‌توانند به بهترین نحوی انسان طبیعی را تغییر ماهیت دهند، وجود مطلقش را بگیرند و یک وجود نسبی به او بدهند و فردیتش را به واحد مشترک انتقال دهند. به طوری که هر فرد دیگر خودش را یکی نداند، بلکه قسمتی از واحد بیندارد و فقط در کل محسوس باشد». (روسو، ۱۳۷۱: ۲۱).

بحث درباره نسبت میان فضیلت مدنی و تربیت ضرورت دوباره پرداختن به بحث درباره آزادی را پیش می‌آورد. از مباحثی که تا اینجا مطرح کردیم، باید مشخص شده باشد که «آزادی جمهوری خواهانه این تفاوت را با همتای لیبرالیستی‌اش دارد که فقدان آزادی را نه تنها در مداخله... بلکه همچنین در امکان دائم مداخله به سبب وجود قدرت‌های خودکامه می‌بیند». (ویرولی، ۱۳۹۴: ۳۴).

درحالی‌که «اومانیست‌ها با دفاع از مفهوم آزادی... از این مفهوم، حسب معمول، استقلال و خودگردانی را اراده می‌کنند-آزادی به معنای آزاد بودن از مداخله خارجی و همچنین به معنای آزادی برای مشارکت فعال در اداره جامعه» (اسکینر، بنیادهای اندیشه سیاسی مدرن، ۱۳۹۳: ۱۴۵)؛ آزادی مد نظر نظریه پردازان لیبرال «آن‌طور که برلین از آن افاده می‌کند، عبارت از فقدان مداخله است، جایی که دخالت‌گری مداخله کم و بیش قصدمندانه است. مداخله‌ای که ضرورتاً فیزیکی نیست و شامل تهدیدی واقعی و قابل اعتناست». (Pettit, 1999, p. 17).

این بدین معناست که در آزادی جمهوری خواهانه دخالت در زندگی جمهوری-شهر از مجرای تربیت شهروندانی عادل و فضیلت‌مند نه تنها امری نخواستنی و علیه آزادی بلکه در راستای تحقق آن است. در جمهوری-شهرها، دخالت‌گری هیأت حاکم در زندگی شهر نه ضرورتی اجتناب‌ناپذیر، در مقام شهری لازم، برای حفظ امنیت شهروندان و حفاظت از آن‌ها در مقابل خطری که از طرف دیگران او را تهدید می‌کند بلکه ضرورتی است که اصولاً آزادی را امکان‌پذیر می‌کند. در نهایت جمهوری‌ها که با «عشق به آزادی»^۱ روح یافته‌اند، شهروندان را [به انسان‌هایی] عادل و خردمند^۲ تبدیل می‌کنند. (Nelson, 2004, p. 180).

^۱ l'amour de la liberté.

^۲ Reasonable.

نتیجه‌گیری

آگامبن وضعیت استثنائاستدلال می‌کند که در دولت‌های مدرن وضعیت استثنائی در مقام تعلیق اضطراری قانون به شالوده اصلی و منشأ حقیقی قانون‌گذاری تبدیل شده‌است. (آگامبن، ۱۳۹۵: ۶۳) و این درست شبیه همان چیزی است که ویرولی از آن با عنوان‌گذار از سیاست به عقل دولت یاد کرده است. (ر.ک. (Maurizio Viroli, 2005)) شناسایی این مسئله در نظام‌های سیاسی مدرن و نشان دادن آن در نظریه‌پردازی سیاسی جدید ضرورت یک‌جور بازنگری در مفهوم امر سیاسی، آن‌طور که از این جابه‌جایی تئوریک برآمده است، مطرح کرده‌است. این بازنگری به‌مثابه شکلی از بازگشت به سیاست برای دفاع از سیاست‌ورزی در دنیای جدید باید در نظر گرفته شود. بازگشتی که اصولاً معطوف به نوشته‌های سیاسی نویسان اومانیست است.

ما در این نوشتار سعی کردیم تا با عنایت به همین ضرورت و با هدف راه پیدا کردن به امکان تازه‌ای برای دفاع از سیاست از طریق فهم جمهوری خواهانه آزادی به امر سیاسی راه پیدا کنیم. تلاش کردیم نشان بدهیم که چطور نسبت میان آزادی و امنیت بعد از شهریار ماکیاولی سیاست را به فنی امنیتی برای پر کردن فاصله میان مردم و هیأت حاکم تبدیل کرده‌است. این ایده را در جریان مطالعه مفاهیم میهن‌دوستی، فضیلت مدنی و آزادی در نظریه‌پردازی‌های جمهوری خواهانه در مقابل مفاهیمی چون ملی‌گرایی، فضیلت سیاسی و آزادی منفی در لیبرال دموکراسی‌های امروزی مورد بررسی بیش‌تر قرار دادیم تا بتوانیم در دفاع از سیاست‌ورزی جمهوری خواهانه در مقابل سیاست مبتنی بر عقل دولت دفاع کنیم. باور ما بر این است که این شکل از مواجهه با سیاست ضمن حفظ امید به امکان‌گذار از وضعیت سیاسی نابسامان حاکم بر جهانی که در آن زندگی می‌کنیم، می‌تواند به یافتن مبنایی برای سیاست‌ورزی در جهانی که به سرعت به سمت ضد‌مبناگرایی شکاکانه‌ای که به وسیله شکلی از نیهیلیسم معرفت‌شناختی ترویج می‌شود در حال کورت کردن است منتهی شود. نیهیلیسم معرفت‌شناختی که در تحت پوششی نیهیلیسمی سیاسی فجایع انسانی زیادی از جنگ‌های جهانی اول و دوم، ظهور و سقوط نازیسم و فاشیسم در غرب، بمباران اتمی در ژاپن، ظهور بنیادگرایی اسلامی غیرقابل کنترل در عراق و سوریه، جنگ در یمن، لیبی و محاصره بی‌رحمانه مردان و زنان فلسطینی در غزه را ایجاد کرده‌است.

منابع

۱. اسکینر، ک (۱۳۷۲). *ماکیاولی*. (ع. ا. فولادوند، مترجم) تهران: طرح نو.
۲. _____ (۱۳۹۳). *بنیادهای اندیشه سیاسی مدرن (جلد جلد یکم)*، (ک. فیروزمند، مترجم) تهران: آگاه.
۳. آشوری، د (۱۳۸۱). *دانشنامه سیاسی (نسخه هشتم)*، تهران: انتشارات مروارید.
۴. افلاطون (۱۳۸۰). *دوره آثار افلاطون (نسخه چاپ سوم)*، (م. ح. لطفی، مترجم) تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۵. آگامبن، ج (۱۳۹۵). *وضعیت استثنائی (نسخه چاپ دوم)*، (پ. ایمانی، مترجم) تهران: نی.
۶. برلین، آ (۱۳۸۰). *چهار مقاله درباره آزادی (نسخه دوم)*، (م. ع. موحد، مترجم) تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۷. داگر، ت. ب (۱۳۸۴). *ایدئولوژی‌های سیاسی و ایده‌آل دموکراتیک*، (ر. منتظمی (کیوانشکوهی)، مترجم) تهران: انتشارات پیک بهار.
۸. دیویس، ت (۱۳۹۰). *اومانسیسم (نسخه چهارم)*، (ع. مخبر، مترجم) تهران: مرکز.
۹. روسو، ژ. ژ (۱۳۷۱). *امیل*، (م. کیا، مترجم) تهران: نشر محمد-گنجینه.
۱۰. _____ (۱۳۸۰). *قرارداد اجتماعی*، (چ. دوم، تدوین، & م. کلانتریان، مترجم) تهران: نشر آگه.
۱۱. رواهر، ف (۱۳۹۴). *فلسفه سیاسی و اجتماعی کانت*، (د. میرزایی، مترجم) تهران: ققنوس.
۱۲. کاسیرر، ا (۱۳۶۲). *افسانه دولت*، (ن. دریابندری، مترجم) تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۱۳. کاسیرر، ا (۱۳۷۸). *مسأله ژان ژاک روسو*، (ح. ش. آوری، مترجم) تهران: مرکز.
۱۴. کریستوا، ژ (۱۳۹۴). *زندگی روایت است: هانا آرنت*، (م. پارسا، مترجم) تهران: رخداده نو.
۱۵. لاک، ج (۱۳۹۲). *دو رساله حکومت*، (ف. شریعت، مترجم) تهران: نگاه معاصر.
۱۶. ماکیاولی، ن (۱۳۸۹). *شهریار*، (د. آشوری، مترجم) تهران: نشر آگه.
۱۷. معینی، ج (۱۳۹۴). *زیست جهان و اهمیت آن برای نظریه سیاسی*، تهران: رخداده نو.
۱۸. مکاینتایر، ا (۱۳۹۰). *در پی فضیلت*، (ح. ش. شمالی، مترجم) تهران: سمت.
۱۹. هابز، ت. (۱۳۸۱). *لویاتان (جلد دوم)*، (سی. بی. مکفروسون، تدوین، & ح. بشیریه، مترجم) تهران: نی.
۲۰. هگل، گ. و. (۱۳۸۶). *استقرار شریعت در مذهب مسیح (نسخه چاپ دوم)*، (ب. پرهام، مترجم) تهران: نشر آگه.
۲۱. هگل، گ. و. (۱۳۹۳). *عناصر فلسفه حق*، (م. ا. طلب، مترجم) تهران: نشر قطره.
۲۲. ویرولی (۱۳۹۴). *جمهوری خواهی*، تهران: مرکز.
۲۳. وینسنت، ا (۱۳۷۶). *نظریه‌های دولت*، (ح. بشیریه، مترجم) تهران: نشر نی.
۲۴. یگر، و. (۱۳۷۶). *پایدیا (جلد یک)*، (م. ح. لطفی، مترجم) تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.

25. Cecile Laborde (Editor), J. M. (Ed.). (2008). *Republicanism and Political Theory*. Wiley-Blackwell; 1 edition.

26. Dagger, R. (1997). *Civic Virtues: Rights, Citizenship, and Republican Liberalism*. New York.
27. Honohan, I. (2005). *Republicanism in Theory and Practice*. (J. Jennings, Ed.) Routledge.
28. Martens, J. (2003). *One God, One Law: Philo of Alexandria on the Mosaic and Greco-Roman Law*. Brill Academic Publishers.
29. Maurizio Viroli. (2005). *From Politics to Reason of State: The Acquisition and Transformation of the Language of Politics 1250–1600*. Princeton University.
30. Maynor, J. (2003). *Republicanism in the Modern World*. Blackwell Pub.
31. Moulakis, A. (1998). *Republicanism in Renaissance Florence (Francesco Guicciardini's Discorso Di Logrogno)*. Rowman & Littlefield Publishers.
32. Moulakis, A. (1998). *Republicanism in Renaissance Florence (Francesco Guicciardini's Discorso Di Logrogno)*. Rowman & Littlefield Publishers.
33. Nelson, E. (2004). *The Greek Tradition in Republican Thought (Ideas in Context)*. Cambridge University Press.
34. Nelson, E. (2004). *The Greek Tradition in Republican Thought (Ideas in Context)*. Cambridge University Press.
35. Pettit, P. (1999). *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. CLARENDON PRESS • OXFORD.
36. Viroli, M. (1995). *For Love of Country: An Essay On Patriotism and Nationalism*. CLARENDON PRESS.
37. Viroli, M. (1998). *Machiavelli*. Oxford University Press.



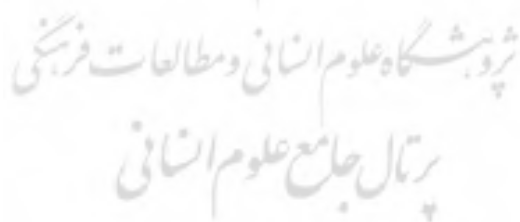
Critical Review and Critics the Book of Republicanism

Hamid Malekzade¹

Ph.D. of political sciences, Tehran, Iran.

What is politics? what are the basic Elements by which The politics is founded? what are the golds of theorizing politics? and are Nation-states, as we know them today, are infinities? these are the questions I am to answer in behalf of my critical review on Republicanism which is written by Maurizio Viroli. in so doing we find our way through a study on the terms by which his book is found its coherence. we will work on showing the clear distance between what 16th century political writers understood of Republicanism and what we, today's grasp of this important concept to find our way to Politics these days.

Keywords: Republicanism, Civil Virtue, Freedom, Emancipation, Maurizio Viroli.



¹ E-mail: hmalekzade@gmail.com