

بررسی و نقد اندیشه‌های ماکیاولی بر مبنای حکمت متعالیه

۱. مهدی منفرد: گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه قم، قم، ایران
۲. حسین کاوه‌ای*: گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه قم، قم، ایران
۳. محسن ایزدی: دانشیار دانشگاه قم، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه قم، قم، ایران

* ایمیل نویسنده مسئول: kavehihossein@gmail.com

چکیده

این پژوهش با هدف واکاوی و نقد بنیادهای اندیشه سیاسی نیکولو ماکیاولی بر مبنای مؤلفه‌های «حکمت متعالیه» صورت گرفته است. مسأله اصلی مقاله، بررسی این پرسش است که چگونه فقدان مبانی هستی‌شناختی و غایت‌مندی در نگاه ماکیاولی، منجر به تقلیل سیاست به «هنر بقای قدرت» شده و تقابل آن با جهان‌بینی کمال‌گرای حکمت متعالیه، چگونه می‌تواند ابزارهای نقد این اندیشه را فراهم آورد؟ روش پژوهش در این نوشتار، توصیفی-تحلیلی است که با بهره‌گیری از منابع مرتبط با الهیات سیاسی و فلسفه صدرایی انجام شده است. یافته‌های مقاله، نشان می‌دهد که ماکیاولی با اتخاذ رویکردی واقع‌گرایانه و انسان‌شناسی بدبینانه، سیاست را از ساحت «فضیلت و حقیقت» جدا کرده است. در مقابل، حکمت متعالیه با طرح مفاهیمی چون «اصالت وجود»، «حرکت جوهری» و «عدالت وجودی»، حکمرانی را از یک ابزار مکانیکی صرف به بستری برای «تعالی و کمال انسانی»، بازتعریف می‌کند. نتیجه نهایی پژوهش، گویای آن است که عبور از بحران‌های ساختاری سیاست در دنیای مدرن، مستلزم گذار از «سیاست قدرت‌مدار» به سمت «سیاست متعالی» است؛ پارادایمی که در آن قدرت، نه غایت نهایی، بلکه وسیله‌ای برای تحقق عدالتی فراگیر و تکوینی است.

کلیدواژگان: ماکیاولی، حکمت متعالیه، واقع‌گرایی سیاسی، عدالت وجودی، ویرتو، الهیات سیاسی، تعالی انسانی.

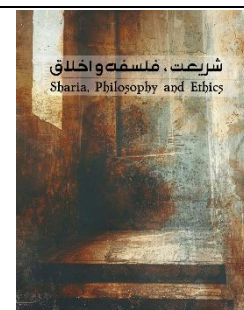
شبهه استناددهی: منفرد، مهدی، کاوه‌ای، حسین، و ایزدی، محسن. (۱۴۰۵). بررسی و نقد اندیشه‌های ماکیاولی بر مبنای حکمت متعالیه. *فلسفه و اخلاق*، ۴(۲)، ۱۷-۱.

تاریخ ارسال: ۲۱ فروردین ۱۴۰۵

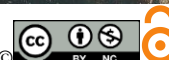
تاریخ بازنگری: ۲۷ اردیبهشت ۱۴۰۵

تاریخ پذیرش: ۲ خرداد ۱۴۰۵

تاریخ چاپ: ۱ تیر ۱۴۰۵



© ۱۴۰۵ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.



A Review and Critique of Machiavelli's Ideas Based on Transcendent Theosophy

1. Mehdi Monfarad: Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology, University of Qom, Qom, Iran
2. Hossein Kaveh'i*: Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology, University of Qom, Qom, Iran
3. Mohsen Izadi: Associate Professor, University of Qom, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology, University of Qom, Qom, Iran

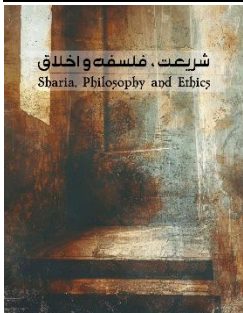
*Corresponding Author's Email: kavehihossein@gmail.com

Abstract

This study aims to examine and critique the foundations of Niccolò Machiavelli's political thought based on the components of "Transcendent Theosophy." The central problem of the article is to address the question of how the absence of ontological foundations and teleology in Machiavelli's perspective led to the reduction of politics to the "art of preserving power," and how its opposition to the perfection-oriented worldview of Transcendent Theosophy can provide the tools for critiquing this thought. The research method in this study is descriptive-analytical, conducted through the use of sources related to political theology and Sadrian philosophy. The findings of the article indicate that Machiavelli, by adopting a realist approach and a pessimistic anthropology, separated politics from the domain of "virtue and truth." In contrast, Transcendent Theosophy, by proposing concepts such as the "principality of existence," "substantial motion," and "ontological justice," redefines governance from a merely mechanical instrument into a ground for "human transcendence and perfection." The final conclusion of the study indicates that overcoming the structural crises of politics in the modern world requires a transition from "power-centered politics" toward "transcendent politics"; a paradigm in which power is not the ultimate end, but rather a means for the realization of a comprehensive and ontological justice.

Keywords: Machiavelli, Transcendent Theosophy, political realism, ontological justice, virtù, political theology, human transcendence.

How to cite: Monfarad, M., Kaveh'i, H., & Izadi, M. (2026). A Review and Critique of Machiavelli's Ideas Based on Transcendent Theosophy. *Sharia, Philosophy and Ethics*, 4(2), 1-17.



Submit Date: 10 April 2026

Revise Date: 17 May 2026

Accept Date: 23 May 2026

Publish Date: 22 June 2026



© 2026 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

Extended Abstract

Niccolò Machiavelli's political thought represents one of the decisive turning points in the history of political philosophy, because it marks a major displacement of politics from the traditional domains of virtue, metaphysical teleology, and sacred order toward an autonomous field governed by its own logic of power, survival, prudence, necessity, and effectiveness. In this framework, politics is no longer primarily conceived as the practical realization of moral perfection or the rational ordering of the polity toward an ultimate good, but as a domain in which the ruler must confront instability, fear, ambition, betrayal, contingency, and the unpredictable movements of historical circumstance. For this reason, Machiavelli has often been regarded as a foundational figure in modern political realism; however, a deeper reading of his works shows that his thought cannot be reduced merely to pragmatic recommendations for acquiring and preserving power. Rather, his political theory contains complex layers of anthropology, political theology, historical consciousness, and a particular understanding of the relation between human agency and contingency (1, 2). The concepts of virtù and fortuna are central to this intellectual structure: virtù does not signify moral virtue in the classical sense, but rather the ruler's capacity for strategic action, decisiveness, courage, adaptability, and mastery over unstable conditions, while fortuna refers to the external, unpredictable, and often disruptive forces that shape political life (8, 10). Accordingly, Machiavelli's realism is not simply a rejection of morality, but a reconfiguration of the criteria by which political action is judged, making the survival of the state and the preservation of order the primary measures of political success (3, 13).

The present study aims to examine and critique Machiavelli's political thought on the basis of Transcendent Theosophy, particularly the philosophical principles associated with Mulla Sadra's ontology, anthropology, and theory of perfection. The central problem of the study is whether Machiavelli's reduction of politics to the art of preserving power can be critically assessed through a philosophical framework in which existence, perfection, substantial motion, justice, and human transcendence are treated as fundamental realities. In Transcendent Theosophy, existence is principial, while quiddity is derivative and mentally abstracted; reality is not a static or fragmented structure, but a graded and dynamic order of being in which every entity occupies a particular existential rank and moves toward its proper perfection (5, 15, 30). Human beings, in this view, are not merely self-interested, fear-driven, or power-seeking actors; they are existentially dynamic beings whose souls are capable of transformation, intensification, and ascent through substantial motion. Therefore, politics cannot be properly understood as a neutral technique for controlling conflict or securing obedience; rather, it must be seen as a field of ethical and existential formation, through which collective life may become a ground for justice, spiritual maturation, and the realization of human perfection (6, 9). From this perspective, the opposition between Machiavelli and Transcendent Theosophy is not merely a disagreement between two political theories, but a deeper confrontation between two images of the human being, two understandings of power, and two accounts of the final purpose of political life.

The study adopts a descriptive-analytical method and proceeds through a conceptual comparison between Machiavelli's secular political realism and the ontological realism of Transcendent Theosophy. In the first stage, Machiavelli's main theoretical foundations are reconstructed through his pessimistic anthropology, his understanding of virtù and fortuna, his separation of political necessity from conventional morality, and his functional treatment of religion as a means of social cohesion and political order. Machiavelli's account of human nature is grounded in the assumption that human beings are unstable, self-interested, fearful, ambitious, and frequently unreliable; hence, political order cannot be based on the expectation of inherent moral virtue, but must be built upon a realistic understanding of human weakness and the instruments required to manage it (24, 27). In the second stage, the study examines the key philosophical principles of Transcendent Theosophy, including the principiality of existence, gradation of being, substantial motion, ontological justice, and the

inseparability of theoretical and practical wisdom. These principles make it possible to formulate a critique of Machiavelli that goes beyond moral condemnation and reaches the ontological assumptions underlying his political thought. In this framework, a political order that treats power as its own end is existentially deficient, because it fails to connect governance with truth, perfection, and the higher purposes of human life (4, 14). Thus, the study interprets Machiavelli's political realism as an incomplete realism: it sees the surface of political reality, but remains unable to grasp the deeper ontological layers of human becoming, moral formation, and teleological order.

The findings indicate that Machiavelli's political theory, despite its analytical power and historical influence, suffers from a fundamental reductionism in its account of human nature and political legitimacy. By placing the preservation of the state, the effectiveness of rule, and the management of fear at the center of political judgment, Machiavelli transforms politics into a technology of survival and control. In such a model, the ruler may be required to employ deception, coercion, calculated cruelty, or the suspension of ordinary moral norms whenever these means appear necessary for preserving power and preventing disorder (8, 11). Yet from the perspective of Transcendent Theosophy, this approach neglects the existential vocation of the human being and the ontological structure of justice. Justice is not merely a social contract produced by fear, nor is it only a political arrangement for securing obedience; it is rooted in the proper ordering of beings and the harmony of each level of existence with its true position. Therefore, a political order based on fear and manipulation may produce temporary stability, but it cannot generate genuine order, because it is not aligned with the deeper structure of being (20, 31). In this sense, Machiavelli's doctrine of political necessity remains trapped within an instrumental rationality that evaluates action by its effectiveness, while Transcendent Theosophy evaluates action by its relation to truth, perfection, and the existential flourishing of both ruler and society.

The discussion further shows that the most important point of contrast between the two systems lies in their different understandings of will, causality, and political agency. In Machiavelli, *virtù* represents the will directed toward power: the ruler's capacity to calculate material causes, anticipate danger, manipulate circumstance, and impose form upon the disorder of *fortuna*. This will is practical and strategic, but it is not necessarily oriented toward truth or moral perfection; it is valuable insofar as it enables the ruler to master contingency and preserve political existence (1, 12). In Transcendent Theosophy, by contrast, human will is not merely an instrument for controlling external conditions, but an expression of existential agency that may become connected to higher truth. Through substantial motion, the human soul is not fixed in a permanent state of selfishness or fear, but capable of ascent, intensification, and transformation. This principle directly challenges Machiavelli's tendency to treat human nature as relatively constant and politically dangerous. A Sadrian critique therefore argues that politics should not merely restrain human vice, but should create the conditions for human beings to move from lower existential states toward higher forms of rational, ethical, and spiritual life (15, 21). Consequently, the ideal ruler in Transcendent Theosophy is not a technician of fear or a strategist of domination, but a bearer of practical wisdom whose authority is legitimate only insofar as it serves justice, perfection, and the common movement of society toward a higher existential order (25, 26).

In conclusion, the study demonstrates that the critique of Machiavelli from the standpoint of Transcendent Theosophy is not merely a moral objection to political harshness, nor simply a rejection of realism in favor of idealism. Rather, it is a foundational critique of a political paradigm that separates power from truth, effectiveness from perfection, and order from ontological justice. Machiavelli provides a powerful analysis of political crisis, instability, and the techniques required for survival in exceptional circumstances; nevertheless, his political model remains incomplete because it does not offer a sufficient account of the ultimate purpose of human life or the transformative capacity of political community. Transcendent Theosophy offers a broader horizon in which politics is redefined not as a struggle for endless survival, but as a collective path toward truth, justice, and human transcendence. From this perspective, the structural crises of modern politics cannot

be resolved merely by strengthening the instruments of control, administration, and strategic calculation. They require a transition from power-centered politics to transcendent politics: a paradigm in which authority is not an end in itself, but a means for realizing comprehensive justice, cultivating human perfection, and harmonizing political life with the deeper order of existence.

اندیشه سیاسی نیکولو ماکیاوولی در تاریخ تفکر سیاسی به منزله نقطه عطفی بنیادین شناخته می‌شود؛ نقطه‌ای که در آن، سیاست از بسیاری از پیوندهای کلاسیک خود با اخلاق فضیلت‌محور، غایت‌مندی متافیزیکی و نظم قدسی جدا می‌شود و به عرصه‌ای مستقل با منطق خاص خود تبدیل می‌گردد. در این منظومه، قدرت، بقا، تدبیر، مصلحت و کارآمدی، جایگزین تلقی‌های هنجاری و کمال‌جویانه از سیاست می‌شوند؛ از همین رو، ماکیاوولی اغلب بنیان‌گذار واقع‌گرایی سیاسی مدرن دانسته شده است. با این حال، پژوهش‌های جدیدتر نشان داده‌اند که اندیشه او صرفاً به تجربه‌گرایی سیاسی و توصیه‌های ابزاری فروکاستنی نیست، بلکه لایه‌هایی از الهیات سیاسی، تصور خاص از تقدیر و امکان، و حتی نوعی افق متافیزیکی در پس صورت‌بندی‌های سیاسی او حضور دارد (1). این نکته اهمیت دارد؛ زیرا نشان می‌دهد که فهم ماکیاوولی، تنها از مسیر خوانش‌های سطحی «اخلاق‌گریز» یا «عمل‌گرایانه» کافی نیست، بلکه باید او را در نسبت با مبانی انسان‌شناختی، هستی‌شناختی و تاریخی عصر رنسانس نیز بازخوانی کرد. افزون بر این، برخی خوانش‌ها نشان داده‌اند که ماکیاوولی را نمی‌توان فقط نظریه‌پرداز فن بقای سیاسی دانست، بلکه باید او را متفکری دید که می‌کوشد نسبت میان ضرورت سیاسی، بی‌ثباتی تاریخ و امکان کنش انسانی را توضیح دهد (2). از این منظر، حتی آنجا که سیاست از اخلاق سنتی فاصله می‌گیرد، همچنان با نوعی تلقی از سرشت انسان و حدود عمل سیاسی سروکار دارد (3).

در این میان، حکمت متعالیه ملاصدرا، به‌عنوان یکی از منسجم‌ترین نظام‌های فلسفی اسلامی، امکان نقدی عمیق و بنیادین بر اندیشه سیاسی ماکیاوولی فراهم می‌آورد. در حکمت متعالیه، وجود اصیل است و ماهیت اعتباری؛ عالم یک ساختار ایستا و گسسته نیست، بلکه در سیلان و تشکیک مراتب وجودی فهم می‌شود (4). در حکمت متعالیه ملاصدرا، یکی از بنیادی‌ترین مبانی فهم انسان و جهان، اصل «اصالت وجود» و تشکیک در مراتب آن است. بر اساس این دیدگاه، وجود حقیقتی واحد اما دارای مراتب شدت و ضعف است و همه موجودات در سلسله‌ای از مراتب وجودی قرار دارند. انسان نیز به‌عنوان موجودی برخوردار از قابلیت‌های وجودی، در مسیر حرکت و استکمال قرار دارد و می‌تواند با فعلیت‌بخشیدن به استعدادها، خود، به مراتب بالاتر وجودی دست یابد. از این منظر، حیات انسانی صرفاً در سطح نیازهای مادی یا منافع آنی خلاصه نمی‌شود، بلکه غایت آن تحقق کمالات وجودی و تقرب به حقیقت است؛ امری که در آثار ملاصدرا، از جمله رساله «المشاعر»، در قالب تبیین اصالت وجود و مراتب تشکیکی هستی مورد تأکید قرار گرفته است (5). از این منظر، انسان موجودی صرفاً منفعت‌طلب، ترس‌محور یا قدرت‌جو نیست، بلکه موجودی در مسیر حرکت جوهری و استکمال وجودی است که سیاست نیز باید در خدمت شکوفایی همین سیر کمالی قرار گیرد (6). بنابراین، سیاست نه صرفاً ابزار حفظ نظم بیرونی یا مهار تعارضات، بلکه بستری برای تربیت، عدالت و رساندن جامعه به مراتب بالاتر حیات انسانی است. این تلقی با رویکرد ماکیاوولی که در آن ثبات دولت و حفظ قدرت سیاسی در کانون قرار می‌گیرد، فاصله‌ای بنیادین دارد. به همین دلیل، سنجش اندیشه ماکیاوولی در پرتو حکمت متعالیه، صرفاً مقایسه دو نظریه سیاسی نیست، بلکه تقابل دو تصویر متفاوت از انسان، غایت زندگی و نسبت قدرت با حقیقت است (7).

از منظر ماکیاوولی، انسان غالباً موجودی متزلزل، خودخواه، دگرگون‌پذیر و وابسته به شرایط است؛ از این رو، سیاست‌مدار موفق کسی است که بتواند با شناخت واقعیت‌های سخت قدرت، ترس، طمع، خیانت و ناپایداری را مدیریت کند. در این چارچوب، «ویرتو» بیانگر توان تدبیر، جسارت و مهار وضعیت‌های پیش‌بینی‌ناپذیر است و «فورچونه» نمایانگر سهم عوامل بیرونی و تصادفی در کنش سیاسی است (8). اما همین مسئله، از منظر حکمت متعالیه، دچار تقلیل‌گرایی است؛ زیرا انسان را به سطح موجودی صرفاً محاسبه‌گر و واکنشی فرو می‌کاهد و نسبت او را با حقیقت، فضیلت، خیر و سعادت نهایی نادیده می‌گیرد. در حکمت متعالیه، انسان نه فقط موجودی سیاسی، بلکه حقیقتی وجودی و در حال صیرورت است که سیاست باید

با توجه به مراتب وجودی او سامان یابد (9). در برابر، برخی مفسران ماکیاولی تأکید کرده‌اند که ویرتو در آثار او صرفاً به معنای فضیلت اخلاقی کلاسیک نیست، بلکه بیشتر ناظر به ظرفیت عمل مؤثر در جهان ناپایدار سیاست است؛ جهانی که در آن، کامیابی سیاسی نیازمند آمادگی برای مواجهه با دگرگونی و اقتضانات متغیر است (2). همچنین، در برخی تفسیرها، نسبت ویرتو و فورچونه، نسبت میان عاملیت انسانی و محدودیت‌های تحمیل‌شده از سوی شرایط تاریخی فهم شده است (10).

از سوی دیگر، در اندیشه ماکیاولی، مشروعیت سیاسی، بیش از آنکه از معیارهای اخلاقی یا الهی برخاسته باشد، از کارآمدی در حفظ نظم و قدرت ناشی می‌شود؛ از این رو، ابزارهای سخت، فریب، خشونت و گاه عدول از فضیلت، در برخی شرایط قابل توجیه می‌شوند. چنین تلقی‌ای، اگرچه در بستر تاریخی ایتالیا و بحران سیاسی زمان ماکیاولی قابل فهم است، اما از منظر حکمت متعالیه با پرسش‌های اساسی روبه‌رو است: آیا سیاست می‌تواند از غایت اخلاقی و سیر کمالی انسان جدا شود؟ آیا حفظ قدرت به هر قیمت، خود نشانه‌ای از انحطاط در مرتبه وجودی نیست؟ آیا دولت، صرفاً ساختاری برای کنترل و بقا است یا باید ابزاری برای تحقق عدالت و هدایت انسان به سوی خیر اعلی باشد؟ منابع پژوهش حاضر در بخش‌های گوناگون، هر یک از زاویه‌ای به این پرسش‌ها نزدیک شده‌اند و نشان داده‌اند که خوانش ماکیاولی بدون لحاظ بستر نظری و مفهومی اندیشه او و بدون مواجهه با بدیل‌های فلسفی نیرومند، ناقص خواهد ماند (11). در همین راستا، برخی پژوهش‌ها نشان می‌دهند که حتی اگر ماکیاولی را نظریه پرداز واقع‌گرایی سیاسی بدانیم، باز هم نمی‌توان نسبت اندیشه او با اخلاق، دین و بنیان‌های مشروعیت را نادیده گرفت؛ زیرا همین نسبت‌هاست که مرز میان «سیاست مؤثر» و «سیاست موجه» را روشن می‌کند (12). همچنین، در برخی تفسیرهای معاصر، ماکیاولی نه مدافع شر سیاسی، بلکه تحلیلگر موقعیت‌هایی دانسته شده است که در آن‌ها حاکم میان بقا، نظم و ارزش‌های اخلاقی در تنش قرار می‌گیرد (13).

بر اساس این، مسئله اصلی این پژوهش آن است که اندیشه سیاسی ماکیاولی را نه صرفاً به‌عنوان مجموعه‌ای از توصیه‌های عمل‌گرایانه، بلکه به‌عنوان یک صورت‌بندی خاص از نسبت انسان، قدرت، اخلاق و سیاست بازخوانی کند و سپس آن را در پرتو مبانی حکمت متعالیه مورد نقد قرار دهد. در این میان، مفاهیمی چون اصالت وجود، حرکت جوهری، تشکیک مراتب وجود، سعادت، عدالت و غایت‌مندی عالم، چارچوبی فراهم می‌آورند که به‌واسطه آن می‌توان محدودیت‌های بنیادین اندیشه ماکیاولی را آشکار ساخت (14). بنابراین، این مقاله می‌کوشد نشان دهد که هرچند ماکیاولی در تحلیل سیاست واقعی و مناسبات قدرت، نگاهی نافذ و اثرگذار ارائه می‌دهد، اما این نگاه، به دلیل غفلت از لایه‌های عمیق‌تر انسان‌شناختی و غایت‌محور، نمی‌تواند بنیانی کامل و کافی برای سیاست‌ورزی مطلوب باشد. در مقابل، حکمت متعالیه با پیوند دادن سیاست به حقیقت وجود، اخلاق و سعادت، افقی وسیع‌تر و انسانی‌تر برای فهم و نقد سیاست پیش می‌نهد. از این حیث، نقد ماکیاولی از منظر حکمت متعالیه، صرفاً رد یک نظریه سیاسی نیست، بلکه کوششی برای بازگرداندن سیاست به افق حقیقت، عدالت و کمال انسانی است (15). «اگر قرار باشد یکی از این دو [محبت یا ترس] مفقود باشد، بسیار امن‌تر آن است که شه‌ریار مایه ترس باشد تا محبوب» (8).

مبانی نظری و مفهومی پژوهش

در این بخش، چارچوب نظری و مفاهیم بنیادین پژوهش تبیین می‌شود تا زمینه لازم برای تحلیل اندیشه سیاسی ماکیاولی و حکمت متعالیه فراهم آید. از آنجا که فهم دقیق مبانی هر دستگاه فکری شرط لازم برای نقد و ارزیابی آن است، ابتدا مبانی نظری اندیشه ماکیاولی بررسی می‌شود و سپس مفاهیم و اصول اساسی حکمت متعالیه که مبنای نقد این اندیشه قرار می‌گیرند، مورد توجه قرار خواهد گرفت. در این میان، توجه به زمینه‌های زبانی و مفهومی در سنت‌های فکری نیز اهمیت دارد؛ زیرا بسیاری از مفاهیم در بستر تاریخی و فرهنگی خاصی شکل گرفته و معنای خود را در همان بستر می‌یابند. از این رو، بررسی ریشه‌های واژگانی و مفهومی برخی اصطلاحات می‌تواند به فهم دقیق‌تر چارچوب‌های فکری کمک کند (16).

مبانی نظری اندیشه ماکیاولی

اندیشه سیاسی نیکولو ماکیاولی را نمی‌توان صرفاً در قالب توصیه‌های عملی برای کسب و حفظ قدرت خلاصه کرد؛ بلکه این اندیشه بر مجموعه‌ای از مبانی نظری استوار است که به فهم خاص او از انسان، سیاست، دین و تاریخ بازمی‌گردد. در پژوهشی که با عنوان «الهیات سیاسی ماکیاولی؛ جستجوی مبانی متافیزیکی اندیشه سیاسی ماکیاولی» منتشر شده، بر این نکته تأکید می‌شود که ماکیاولی صرفاً متفکری تجربی نیست، بلکه اندیشه او ریشه‌هایی در لایه‌های عمیق‌تری از تفسیر هستی و سیاست دارد و مفاهیمی مانند «فورچونه و ویرتو» در مرکز این دستگاه مفهومی قرار می‌گیرند (1). افزون بر این، برخی تفسیرهای دانشگاهی از ماکیاولی نشان می‌دهند که «سیاسی‌بودن» در آثار او صرفاً به معنای فن حفظ قدرت نیست، بلکه صورت‌بندی ویژه‌ای از نسبت ضرورت، تاریخ و امکان کنش انسانی است که در دل بحران‌های زمانه او معنا پیدا می‌کند (2).

در همین چارچوب، رامین جهاننگلو نیز بر این نکته تأکید می‌کند که فهم اندیشه ماکیاولی بدون توجه به زمینه تاریخی و فکری رنسانس ممکن نیست. به باور او، ماکیاولی در دل تحولاتی می‌اندیشد که طی آن، سیاست به تدریج از چارچوب‌های سنتی الهیاتی فاصله می‌گیرد و به عرصه‌ای مستقل از تحلیل قدرت و کنش انسانی تبدیل می‌شود؛ از این رو، نوشته‌های او را باید تلاشی برای فهم واقعیت متغیر قدرت در شرایط بی‌ثبات سیاسی ایتالیا دانست، نه صرفاً مجموعه‌ای از توصیه‌های عملی برای فرمانروایان (17).

نخستین پایه نظری اندیشه ماکیاولی، انسان‌شناسی بدبینانه او است. در این نگاه، انسان موجودی ثابت‌قدم، اخلاق‌مدار و خیرخواه به‌طور طبیعی نیست، بلکه غالباً دستخوش منفعت‌طلبی، بی‌ثباتی و ضعف اراده است؛ از همین رو، سیاست نمی‌تواند بر فرض فضیلت اخلاقی ذاتی انسان‌ها بنا شود، بلکه باید بر شناخت واقع‌بینانه از طبیعت انسان سامان یابد. در نتیجه، ماکیاولی سیاست را از آرمان‌گرایی اخلاقی جدا می‌کند و بر این باور است که برای حفظ نظم و اقتدار سیاسی، باید انسان را همان‌گونه که هست شناخت، نه آن‌گونه که باید باشد. در همین راستا، برخی پژوهش‌ها نشان داده‌اند که تحلیل او از سیاست، عمداً بر «وضع موجود کنش سیاسی» و سازوکارهای واقعی قدرت تکیه می‌کند و از همین جا فاصله او با اخلاق‌گرایی کلاسیک برجسته می‌شود (3).

دومین مؤلفه اساسی در مبانی نظری اندیشه او، نسبت میان «ویرتو و فورچونه» است. «ویرتو» در اندیشه ماکیاولی تنها به معنای فضیلت اخلاقی نیست، بلکه مجموعه‌ای از توانایی‌ها، مانند جسارت، تدبیر، هوشمندی، انعطاف‌پذیری و قدرت تصمیم‌گیری را در بر می‌گیرد؛ یعنی همان کیفیتی که به کنشگر سیاسی امکان می‌دهد در برابر آشوب و بی‌ثباتی جهان ایستادگی کند. در مقابل، «فورچونه» نماد نیروهای پیش‌بینی‌ناپذیر و بیرونی است که بر سرنوشت سیاسی اثر می‌گذارند. از این منظر، کامیابی سیاسی در گرو آن است که حاکم با اتکا به «ویرتو» بتواند تا حد امکان بر امواج متغیر «فورچونه» چیره شود یا دست کم آن را مهار کند (1). در برخی خوانش‌ها، «ویرتو» دقیقاً در نقطه‌ای تعریف می‌شود که کنشگر سیاسی میان ضرورت بقا و ناپایداری موقعیت‌ها، ناچار به تصمیم‌گیری‌های سریع و قاطع است و همین معنا آن را از مفهوم فضیلت در اخلاق سنتی جدا می‌کند (10). توجه به ریشه‌های زبانی و تاریخی مفاهیم نیز نشان می‌دهد که بسیاری از اصطلاحات مرتبط با فضیلت، قدرت و کنش در سنت‌های فکری مختلف بار معنایی خاصی یافته‌اند و بدون در نظر گرفتن بستر زبانی و فرهنگی آن‌ها، فهم دقیقشان دشوار است (16).

سومین مبنا، واقع‌گرایی سیاسی ماکیاولی است. او به‌جای طرح سیاست آرمانی و اخلاقی، بر تحلیل مناسبات واقعی قدرت تمرکز می‌کند. در این چارچوب، پرسش اصلی این نیست که حکومت خوب چگونه باید باشد، بلکه این است که قدرت چگونه به دست می‌آید، چگونه حفظ می‌شود و چگونه از فروپاشی سیاسی جلوگیری می‌شود. همین رویکرد سبب شده است که ماکیاولی به‌عنوان یکی از بنیان‌گذاران واقع‌گرایی سیاسی مدرن شناخته شود. در این رویکرد، تجربه تاریخی، مشاهده عینی و تحلیل رفتار زمامداران، جایگزین استدلال‌های انتزاعی و هنجاری می‌شود. با این حال،

برخی تفسیرها نشان می‌دهند که واقع‌گرایی ماکیاولی به معنای نفی کامل افق‌های ارزشی نیست، بلکه نوعی جابه‌جایی معیارهاست؛ یعنی قرار گرفتن «بقای دولت» و «ثبات نظم سیاسی» در جایگاه معیار اصلی داوری است (13).

چهارمین پایه نظری در اندیشه ماکیاولی، نسبت اخلاق و سیاست است. او میان اخلاق فردی و منطق اداره دولت تمایز می‌گذارد و بر این باور است که در عرصه سیاست، گاه حفظ دولت و امنیت عمومی اقتضا می‌کند که زمامدار از شیوه‌هایی بهره‌گیرد که در اخلاق فردی مذموم‌اند. بنابراین، ماکیاولی اخلاق را به کلی نفی نمی‌کند، بلکه آن را تابع مصلحت دولت و ضرورت‌های بقا می‌سازد. این تلقی، یکی از مهم‌ترین نقاط تمایز او با سنت‌های اخلاق‌محور در فلسفه سیاسی کلاسیک و اسلامی است. در همین زمینه، برخی پژوهش‌های تفسیری نشان داده‌اند که نسبت اخلاق و سیاست در آثار ماکیاولی را باید در پیوند با مسئله «ضرورت» فهم کرد؛ ضرورتی که در شرایط بحران، گاه منطق تصمیم‌گیری سیاسی را از هنجارهای اخلاق فردی جدا می‌سازد (2).

پنجمین عنصر مهم، نقش دین در سیاست است. در اندیشه ماکیاولی، دین نه صرفاً حقیقتی الهی و قدسی، بلکه ابزاری برای انسجام اجتماعی، نظم سیاسی و تقویت اقتدار عمومی نیز هست؛ از همین رو، او به کارکرد سیاسی دین توجه می‌کند و آن را در خدمت استحکام دولت می‌بیند. در مقاله یادشده نیز نشان داده می‌شود که ماکیاولی را نمی‌توان صرفاً سکولار به معنای متعارف دانست؛ زیرا دین در دستگاه فکری او همچنان کارکردی تعیین‌کننده دارد، هرچند این کارکرد بیشتر سیاسی و اجتماعی است تا الهیاتی (1). در برخی تحلیل‌ها نیز این نکته برجسته شده است که حتی وقتی ماکیاولی از دین سخن می‌گوید، محور توجه او «نقش دین در سامان سیاسی و بسیج اجتماعی» است؛ یعنی دین به مثابه مؤلفه‌ای از مهندسی نظم عمومی (12).

در مجموع، مبانی نظری اندیشه ماکیاولی بر سه محور اصلی استوار است: شناخت بدبینانه از طبیعت انسان، فهم واقع‌گرایانه از سیاست و تبیین رابطه پیچیده میان «ویرتو و فورچونه». بر اساس این، ماکیاولی سیاست را عرصه‌ای می‌داند که در آن، بقا و ثبات دولت بر بسیاری از ملاحظات اخلاقی مقدم می‌شود و حاکم موفق کسی است که با تیزی، جسارت و انعطاف، در برابر ناپایداری‌های جهان سیاسی مقاومت کند. چنین نگاهی، هرچند در سنت اخلاق‌محور فلسفه سیاسی محل نقد جدی است، اما از منظر تحلیل واقع‌بینانه قدرت، یکی از منسجم‌ترین دستگاه‌های فکری در تاریخ اندیشه سیاسی به شمار می‌آید. در نتیجه، ادامه پژوهش می‌تواند نشان دهد این مبانی چگونه در آثار اصلی ماکیاولی صورت‌بندی شده و چه پیامدهایی برای نسبت «اخلاق/سیاست» و «دین/قدرت» به بار می‌آورد (8).

مبانی نظری حکمت متعالیه

حکمت متعالیه به مثابه یک نظام فلسفی جامع، با تأکید بر مراتب وجود و نسبت میان عقل و ساحت‌های عالی ادراک، افقی متفاوت برای فهم انسان و سیاست می‌گشاید. در این چارچوب، سیاست نه امری مستقل از حقیقت و غایت انسان، بلکه بخشی از نحوه تحقق کمال انسانی در عالم است. از این رو، برخلاف برداشت تقلیل‌گرایانه از سیاست در اندیشه ماکیاولی، سیاست در حکمت متعالیه در پیوند با هستی‌شناسی و غایت‌مندی وجود معنا پیدا می‌کند.

اصالت وجود و کمال‌گرایی انسانی

بنیادین‌ترین اصل در این مکتب، «اصالت وجود» است که بر اساس آن، مراتب هستی دارای تشکیک بوده و انسان، به عنوان موجودی دارای «حرکت جوهری»، دائماً در حال صیرورت و خروج از قوه به فعل است (5). در این چارچوب، برخلاف نگاه ماکیاولی که انسان را موجودی ایستا و اسیر غرایز می‌پندارد، انسان در حکمت متعالیه، دارای ظرفیت بی‌پایان برای تعالی و اتصال به عقل فعال است (18). بنابراین، سیاست مطلوب باید بستری را فراهم کند که در آن، تکوین مدینه در راستای شکوفایی این استعدادهای تعالی و نیل به «سعادت» باشد (19).

رابطه «فعل» و «اخلاق» در سیاست المدن

در حکمت متعالیه، اخلاق و سیاست در عرض یکدیگر نیستند، بلکه «سیاست» متأثر از «اخلاق وجودی» است. عدالت، نه یک قرارداد اجتماعی برآمده از ترس، آن گونه که ماکیاولی می‌پندارد، بلکه بازتابی از «عدالت وجودی» و توازن در هستی است (20). کنش سیاسی حاکم، در صورتی «مشروع» تلقی می‌شود که خود در مسیر قرب الهی قرار داشته باشد. به عبارت دیگر، حاکم فاضل، نه تنها ناظم امور دنیوی، بلکه راهبر جامعه به سمت کمال وجودی است؛ چرا که سعادت فردی از سعادت اجتماعی تفکیک‌ناپذیر است (21).

غایت‌مندی هستی و نقد اصالت قدرت

در حالی که ماکیاولی قدرت را غایت بالذات سیاست می‌داند، در حکمت متعالیه، قدرت صرفاً یک «عرض» ابزاری برای استقرار نظم الهی و تحقق خیر عمومی است (22). هستی، نظامی غایت‌مند است و هیچ‌چیز در جهان خلقت بیهوده نیست؛ از این رو، سیاستی که مبتنی بر «مکر» و «فریب» باشد، با نظام احسن هستی در تضاد بوده و در نهایت به «انحطاط وجودی» می‌انجامد (9). در این نظریه، «ویرتو» نه به معنای مهارت در فریبکاری، بلکه به معنای بهره‌مندی از ملکه «حکمت» و «عفت» برای هدایت جامعه به سوی مبدأ متعالی است.

بررسی و تحلیل دو دستگاه فکری

تحلیل و بررسی اندیشه‌های ماکیاولی و حکمت متعالیه نشان می‌دهد که اگرچه هر دو دستگاه فکری دغدغه «سامان‌دهی به حیات سیاسی» را دارند، اما تباین آن‌ها در مبانی معرفت‌شناختی، این دو را به نتایج متفاوتی رهنمون می‌سازد.

قرابت دو نظریه: ضرورت نظم و عقلانیت عمل

واقع‌گرایی در فهم ضرورت‌ها: هر دو رویکرد نسبت به واقعیات عینی جامعه بی تفاوت نیستند. ماکیاولی با تحلیل تجربی و حکمت متعالیه با تحلیل وجودی، هر دو بر این باورند که جامعه سیاسی بدون وجود یک «نظم هدایت‌گر»، در معرض فروپاشی و انحطاط قرار می‌گیرد (7). توجه به کارآمدی حکمرانی: در هر دو دستگاه، حاکم باید از «مهارت» بهره‌مند باشد. در ماکیاولی، این مهارت در قالب «ویرتو»؛ یعنی زیرکی سیاسی، و در حکمت متعالیه، در قالب «حکمت عملی» و مدیریت عادلانه ظهور می‌کند؛ به عبارت دیگر، هر دو بر این نکته توافق دارند که سیاست یک امر آماتوری نیست و نیازمند تدبیر است (23).

تمایز دو نظریه: تقابل هستی‌شناختی و غایت‌شناختی

در مقایسه اندیشه سیاسی ماکیاولی با سنت فلسفی حکمت متعالیه، می‌توان به مجموعه‌ای از تفاوت‌های بنیادین در سطح مبانی نظری اشاره کرد. این تفاوت‌ها نه تنها در سطح توصیه‌های سیاسی، بلکه در لایه‌های عمیق‌تر انسان‌شناسی، غایت‌سیاست و نسبت اخلاق و قدرت ریشه دارند؛ به همین دلیل، تقابل این دو رویکرد را می‌توان نوعی تقابل هستی‌شناختی و غایت‌شناختی در فهم سیاست دانست. در همین زمینه، رامین جهاننگلو نیز با بررسی اندیشه ماکیاولی در بستر فکری رنسانس نشان می‌دهد که رویکرد او به سیاست، بیش از آنکه بر کمال اخلاقی انسان استوار باشد، بر فهم واقعیت قدرت و محدودیت‌های طبیعت انسانی تکیه دارد؛ از این رو، سیاست نزد ماکیاولی عمدتاً در چارچوب مدیریت واقع‌گرایانه نیروهای انسانی و تاریخی فهم می‌شود (17).

انسان‌شناسی؛ کمال‌جو در برابر اسیر غریزه: مهم‌ترین نقطه تمایز در تلقی از انسان نهفته است. ماکیاولی انسان را موجودی نسبتاً ثابت و غالباً گرفتار خودخواهی، بی‌ثباتی و منفعت‌طلبی می‌داند که برای حفظ نظم سیاسی باید از طریق سازوکارهای قدرت، قانون و گاه اجبار مهار شود (24). در مقابل، در حکمت متعالیه، انسان موجودی دارای «حرکت جوهری» است که همواره در مسیر شدن و کمال‌یافتگی قرار دارد؛ بنابراین، حاکمیت

باید بستری برای «پرورش» او باشد، نه صرفاً «مهار» او (6). از این منظر، اگر در اندیشه ماکیاولی سیاست به منزله سازوکاری برای کنترل و هدایت رفتارهای پیش‌بینی‌ناپذیر انسان‌ها مطرح می‌شود، در حکمت متعالیه، سیاست در پی فراهم کردن شرایطی است که انسان بتواند مسیر تعالی وجودی خود را طی کند.

غایت سیاست؛ قدرت در برابر سعادت: ماکیاولی غایت سیاست را حفظ «دولت» و «قدرت» می‌داند؛ یعنی واقع‌گرایی ابزاری. در چنین نگاهی، موفقیت سیاسی در گرو توانایی حاکم در حفظ ثبات و اقتدار دولت است، حتی اگر این امر گاه مستلزم به کارگیری شیوه‌هایی فراتر از معیارهای اخلاقی متعارف باشد. جهان‌نگو نیز در تحلیل خود از اندیشه ماکیاولی تأکید می‌کند که او سیاست را عرصه‌ای مستقل از اخلاق سنتی می‌بیند و تلاش دارد قواعد عمل در این عرصه را بر پایه تجربه تاریخی و واقعیت‌های قدرت توضیح دهد (17). در مقابل، در حکمت متعالیه، دولت تنها ابزاری برای رسیدن به «سعادت حقیقی» و قرب الهی است. از منظر صدرا، سیاستی که در پی قدرت‌طلبی محض باشد، نه تنها مشروع نیست، بلکه مانعی در برابر «عدالت وجودی» محسوب می‌شود (20).

رابطه اخلاق و سیاست؛ تفکیک در برابر پیوستگی: ماکیاولی به «دوگانگی اخلاقی» معتقد است: «از این رو، برای شهریاری که می‌خواهد خود را حفظ کند، ضروری است بیاموزد که چگونه خوب نباشد، و این توانایی را بسته به ضرورت به کار گیرد یا وانهد» (8). این دیدگاه نشان می‌دهد که در منطق سیاسی ماکیاولی، معیار اصلی داوری درباره کنش سیاسی، کارآمدی آن در حفظ دولت است. در مقابل، حکمت متعالیه معتقد به «وحدت اخلاق و سیاست» است؛ به این معنا که سیاست‌مدار نمی‌تواند از طریق ابزارهای غیراخلاقی، مانند مکر و حيله، به غایت اخلاقی دست یابد. از نظر حکمت متعالیه، وسیله خود بخشی از ماهیت غایت است و انحراف در وسیله، ماهیت غایت را تخریب می‌کند (25). در چنین چارچوبی، سیاست نه عرصه‌ای مستقل از اخلاق، بلکه امتداد عملی حکمت و فضیلت در عرصه اجتماع تلقی می‌شود.

دلیل انتخاب حکمت متعالیه برای نقد ماکیاولی

انتخاب حکمت متعالیه به‌عنوان دستگاه نقد اندیشه ماکیاولی، نه یک انتخاب ذوقی، بلکه ضرورتی برخاسته از ماهیت «بحران معنا» در سیاست مدرن است. اندیشه ماکیاولی نقطه عزیمت سیاستی است که در آن، «واقعیت» بر «باید» پیشی گرفته و سیاست از پیوند با متافیزیک و اخلاق گسسته است. ضرورت بهره‌گیری از حکمت متعالیه در این نقد، ناشی از جامعیت این دستگاه فکری در سه ساحت هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی است. حکمت متعالیه، برخلاف رویکردهای پوزیتیویستی یا اخلاق‌گرایی صرف، قادر است با تکیه بر اصول وجودشناختی، بن‌بست‌های «سیاست قدرت‌محور» را نه تنها از منظر اخلاقی، بلکه از منظر تکوینی و وجودی تبیین کند. این مکتب با بازخوانی نسبت میان «خالق، مخلوق و تدبیر مدن»، چارچوبی ارائه می‌دهد که در آن، سیاست از یک تکنیک سرد مکانیکی برای بقای قدرت، به بستری برای استکمال نفوس تبدیل می‌شود.

نقد از موضع «اصالت وجود»

ماکیاولی سیاست را در ساحت «امکانات مادی» و «واقعیات انضمامی قدرت» محصور می‌کند. حکمت متعالیه با تکیه بر «اصالت وجود»، این تلقی را به چالش می‌کشد. «الوجودُ أصلٌ و الماهیهُ أمرٌ اعتباری؛ وجود اصل است و ماهیت امری اعتباری» (15).

این مکتب فکری نشان می‌دهد که نگاه ماکیاولی به انسان و سیاست، یک نگاه «تقلیل‌گرایانه» است که ساحت‌های تعالی وجود انسان و غایات هستی‌شناختی را نادیده گرفته است. در همین زمینه، برخی پژوهشگران نیز یادآور شده‌اند که اندیشه سیاسی ماکیاولی اساساً بر تحلیل واقعیت قدرت و محدودیت‌های طبیعت انسانی استوار است و کمتر به غایات تعالی یا کمال اخلاقی انسان توجه دارد (3). انتخاب این مکتب به دلیل آن است که می‌تواند اثبات کند سیاست ماکیاولیستی، به دلیل محروم کردن جامعه از «سعادت وجودی»، در نهایت به «انحطاط» می‌انجامد (9).

گذار از «دوگانگی اخلاقی» به «وحدت وجودی»

بزرگ‌ترین چالش در نقد ماکیاولی، توجیه «ضرورت‌های سیاسی» است که او برای حفظ قدرت برمی‌شمارد. حکمت متعالیه با تبیین «ارتباط طولی مراتب هستی» نشان می‌دهد که هیچ‌چیز در عالم در عرض یکدیگر نیست. بنابراین، جدایی اخلاق از سیاست، که پایه اصلی اندیشه ماکیاولی است، یک خطای معرفت‌شناختی است. حکمت متعالیه با تکیه بر مفهوم «عدالت وجودی» اثبات می‌کند که کنش غیراخلاقی، مکر و فریب، در بطن خود، ساختار هستی‌شناختی جامعه را تخریب می‌کند و نمی‌تواند به «نظم» پایداری منجر شود (22).

انسان صرفاً فردی منفعت‌جو و قدرت‌طلب نیست، بلکه موجودی اجتماعی است که کمال او در پرتو هدایت الهی و سامان‌یافتگی زندگی جمعی تحقق می‌یابد. این تلقی، در تقابل با نگاه ماکیاولی قرار می‌گیرد که سیاست را عمدتاً ابزار حفظ قدرت می‌فهمد (16).

تبیین «حرکت جوهری» در برابر «ایستایی طبیعت بشر»

ماکیاولی بدبینی خود را بر پایه ثابت بودن طبیعت بشر بنا نهاده است: «انسان‌ها همیشه بد هستند». «زیرا به‌طور کلی درباره انسان‌ها می‌توان گفت که ناسپاس، دمدمی‌مزاج، ریاکار و فریبکارند، از خطر می‌گریزند و مشتاق سودجویی‌اند» (8). حکمت متعالیه با آموزه «حرکت جوهری»، این پیش‌فرض غلط را از ریشه می‌زند. حکمت متعالیه بر آن است که انسان موجودی سیال و در حال شدن است. «نفس انسانی در همه احوال بر یک حال ثابت نیست، بلکه در تجدد، حرکت و استکمال است» (15). لذا سیاست مطلوبی که ماکیاولی نفی می‌کند، در دستگاه حکمت متعالیه نه تنها ممکن، بلکه غایت اصلی سیاست است (21).

پیوند «حکمت نظری» و «حکمت عملی»

یکی از نقاط ضعف اندیشه ماکیاولی، فقدان یک «نظام غایی» است. او تکنیک می‌دهد، اما مقصد را نمی‌شناسد. حکمت متعالیه با درهم‌تنیدن «حکمت نظری»، یعنی شناخت هستی، و «حکمت عملی»، یعنی تدبیر جامعه، مدل حکمرانی‌ای را ارائه می‌دهد که در آن، هر گام سیاسی در پیوند با اهداف متعالی است. «نفس در عین وحدت خود، همه قوا را در بر دارد» (15). این امر سبب می‌شود نقد ماکیاولی از موضع «تک‌بعدی بودن» به نقد «جامع‌نگرانه» تبدیل شود (26).

انسان‌شناسی ماکیاولی

یکی از ارکان اصلی اندیشه سیاسی ماکیاولی، انسان‌شناسی بدبینانه و واقع‌گرایانه او است. برخلاف سنت‌های فلسفی پیشین که انسان را به‌عنوان موجودی «مدنی‌الطبع» یا دارای غایتی متعالی در نظر می‌گرفتند، ماکیاولی با رویکردی سکولار، انسان را موجودی می‌داند که انگیزه اصلی کنش‌های او در ساحت سیاست، نه اخلاق، بلکه «تأمین منافع شخصی» و «رهایی از ترس» است (7).

او در تحلیل خود از طبیعت بشر، بر این باور است که انسان‌ها به‌طور کلی، ناسپاس، متزلزل، ریاکار و تشنه قدرت هستند و در مواجهه با خطرات، به‌سرعت ارزش‌های اخلاقی را فدای بقای فردی می‌کنند (27). از دیدگاه ماکیاولی، این «طبیعت ثابت» انسان تغییرناپذیر است و سیاست‌مدار موفق کسی است که به‌جای اتکا به تصورات آرمانی از انسان «آن‌گونه که باید باشد»، جامعه را بر اساس «آن‌گونه که انسان‌ها واقعاً هستند» مدیریت کند (24). در همین راستا، برخی پژوهشگران نیز با بررسی آثار ماکیاولی تأکید کرده‌اند که در نگاه او، فهم سیاست مستلزم پذیرش محدودیت‌ها و ضعف‌های ذاتی طبیعت انسانی است و اندیشه سیاسی او بر همین واقع‌گرایی انسان‌شناختی استوار می‌شود (3).

این انسان‌شناسی تقلیل‌گرایانه، بستر اصلی «رتالیسم سیاسی» ماکیاولی را فراهم می‌آورد. در این دستگاه فکری، «ویرتو» نه به معنای فضیلت اخلاقی، بلکه به معنای قابلیت کنشگر سیاسی در بهره‌گیری از فرصت‌ها و مهار «فورچونه»، یعنی تقدیر کور، است؛ مهارتی که گاه مستلزم نادیده گرفتن

هنجارهای اخلاقی برای حفظ امنیت دولت است (1). بنابراین، در اندیشه ماکیاولی، انسان سیاسی، نه موجودی در مسیر تکامل معنوی، بلکه بازیگری در عرصه قدرت است که باید با استفاده از ابزارهای جبری و مصلحت‌اندیشانه، بی‌نظمی ناشی از امیال ناپایدار بشری را به «نظم» تبدیل کند (7).

نسبت «ویرتو و فورچونه» با اراده و علیت

در تحلیل اندیشه سیاسی ماکیاولی، مفاهیم «ویرتو» و «فورچونه» تنها دو اصطلاح سیاسی نیستند، بلکه نشان‌دهنده یک «انقلاب معرفت‌شناختی» در درک علیت و اراده‌اند. ماکیاولی با طرد غایت‌مندی ارسطویی و مشیت الهی مسیحی، جهان سیاست را به عرصه «تصادف مدیریت‌پذیر» تقلیل می‌دهد.

تقلیل علیت به «ضرورت مادی»

از منظر ماکیاولی، «فورچونه» نه یک مفهوم ماورایی، بلکه تجسم بی‌نظمی حاکم بر ماده و تاریخ است. او با الهام از رویکردی که می‌توان آن را «ماتریالیسم سیاسی» نامید، معتقد است که تاریخ، جریانی مکانیکی از نیروهای متضاد است که بدون طرح قبلی پیش می‌رود. در این بستر، «ویرتو» نه به معنای تهذیب نفس، بلکه به معنای «هوشمندی استراتژیک» است. «ویرتو»، توانایی ذهن برای محاسبه دقیق «علل مادی» و پیش‌دستی در برابر «تغییرات فورچونه» است. در اینجا، «اراده» صرفاً کارکردی ابزاری دارد؛ یعنی اراده، تابع تقاضای قدرت است و عقل، تنها برای کشف «مؤثرترین روش» در راستای بقای سیاسی به کار گرفته می‌شود (1).

علیت وجودی و اصالت اراده؛ حکمت متعالیه

در مقابل، حکمت متعالیه با طرح مقوله «اصالت وجود» و «حرکت جوهری»، علیت را از انحصار ماده خارج کرده و به ساحت «کمال وجودی» ارتقا می‌دهد. در این نظام، جهان نه یک عرصه مکانیکی تصادفی، بلکه «نظام احسن» است که در آن، هر معلولی به سوی غایت کمالی خود در حرکت است. از دیدگاه ملاصدرا، اراده انسانی، یعنی اراده متصل به اراده حق، صرفاً ابزاری برای مهار شرایط محیطی نیست، بلکه جلوه‌ای از «فاعلیت وجودی» است (6).

نقد بنیادین حکمت متعالیه بر ماکیاولی در اینجا شکل می‌گیرد: ماکیاولی «اراده» را از «حقیقت» جدا کرده است؛ یعنی سیاست‌مدار ماکیاولی می‌کوشد تا با استفاده از «ویرتو» بر «فورچونه» پیروز شود؛ اما چون این «ویرتو» فاقد «اتصال به مبدأ هستی» است، این پیروزی در نهایت دچار «انحطاط وجودی» می‌شود. همان‌طور که در نقد الهیات سیاسی ماکیاولی مطرح شده، سیاست منهای فضیلت وجودی، حتی اگر در کوتاه‌مدت موفق باشد، در نهایت به «فروپاشی درونی» منجر می‌گردد (9).

تبیین اراده ابزاری در برابر اراده استعلایی

در تحلیل نهایی، تقابل این دو مکتب را می‌توان در جدول زیر خلاصه کرد:

جدول ۱. خلاصه تحلیل تطبیقی

مؤلفه	ماکیاولی؛ واقع‌گرایی سکولار	حکمت متعالیه؛ واقع‌گرایی متعالی
ماهیت فورچونه	تصادف کور و بی‌نظم مادی	ظهور علل غایی در نظام احسن
ماهیت ویرتو	تکنیک بقا و مهار شرایط	کمال وجودی و تجلی خلافت الهی
جایگاه علیت	علیت خطی و جبری مادی	علیت تشکیکی و غایت‌مند
اراده	اراده معطوف به قدرت؛ تقلیل‌گرا	اراده معطوف به حق؛ استعلایی

این تمایز بنیادی نشان می‌دهد که چرا مدل حکمرانی ماکیاولی، علی‌رغم ظاهر جذاب «واقع‌گرایانه»، در اندیشه حکمت متعالیه، یک «سیاست پوچ‌گرا» تلقی می‌شود که به دلیل قطع رابطه با «حقیقت وجودی»، در نهایت قادر به تحقق «سعادت انسانی» نیست (28).

مبانی حکمت متعالیه در نقد اندیشه ماکیاولی

نقد حکمت متعالیه بر ماکیاولی، نقدی بیرونی یا صرفاً اخلاقی نیست؛ بلکه نقد «هستی‌شناختی» است که نشان می‌دهد دستگاه فکری ماکیاولی، به دلیل تقلیل جهان به «ماده صرف» و «تاریخ مکانیکی»، از درک حقیقت متعالی سیاست بازمانده است. این نقد بر سه محور بنیادین استوار است:

چالش «اصالت وجود» در برابر «اصالت ماده»

ماکیاولی با انگاره «واقع‌گرایی مادی»، سیاست را عرصه تقابل نیروهای مادی می‌بیند (7). حکمت متعالیه با طرح «اصالت وجود»، معتقد است که واقعیت جهان محدود به ماده نیست. از این منظر، سیاست‌مداری که تنها بر پایه «ضرورت‌های مادی» تصمیم می‌گیرد، در واقع تنها با «اعراض» و «ظواهر سیاست» درگیر است و از «حقیقت وجودی دولت» غافل مانده است (6). نقد حکمت متعالیه آن است که دولت ماکیاولی، به دلیل فقدان «نور وجود»، دولتی «اجوف» و در معرض زوال ذاتی است.

«حرکت جوهری» و نقد ثبات طبیعت بشر

ماکیاولی معتقد است که طبیعت انسان ثابت است و تاریخ همواره در دوری از آشوب و نظم گرفتار است. از این نظریه، انسان ماکیاولی که موجودی «ریاکار و ناسپاس» تصویر شده، در واقع انسانی است که در ساحت حیوانیت متوقف مانده است. نقد ملاصدراپی این است که ماکیاولی، امکان «استعلا» و «تغییر ماهوی» انسان از طریق فضیلت را نادیده گرفته و بدین ترتیب، سیاست را از «تکنولوژی کنترل» به «بستر کمال انسانی» ارتقا نمی‌دهد (23).

«غایت‌مندی» در برابر «سکولاریسم مطلق»

در پارادایم ماکیاولی، سیاست «خوب»، سیاستی است که منجر به بقای دولت شود؛ یعنی غایت ابزاری. حکمت متعالیه، با طرح «نظام احسن»، هرگونه کنش سیاسی را در نسبت با «غایت قصوی»، یعنی قرب الی‌الله، معنا می‌کند (4). نقد حکمت متعالیه بر ماکیاولی آن است که «سیاست قدرت‌محور»، اگر به «عدالت وجودی» گره نخورد، نه تنها به سعادت بشر نمی‌انجامد، بلکه موجب «انحطاط وجودی» جامعه می‌شود. در این نگاه، قدرت سیاسی تنها زمانی مشروع است که «طریقی برای تحقق فضیلت» باشد، نه غایتی برای خود (25).

«عدالت وجودی» به‌عنوان مؤلفه ثبات‌بخش

در حالی که ماکیاولی برای حفظ ثبات، «ترس» را تجویز می‌کند (24)، حکمت متعالیه، «عدالت وجودی» را عامل اصلی بقای جامعه می‌داند. از نظر حکمت متعالیه، جامعه‌ای که بر اساس اراده مطلق و مصلحت‌سنجی‌های ماکیاولی اداره شود، چون با «نظام تکوینی» هماهنگ نیست، در بلندمدت دچار فروپاشی درونی می‌گردد؛ چرا که پایدارترین نظم، نظمی است که با «فطرت کمال‌طلب» انسان سازگار باشد (9).

بررسی و نقد اندیشه ماکیاولی بر مبنای حکمت متعالیه

بررسی و نقد این دو مکتب، فراتر از یک تقابل نظری، مواجهه میان دو مدل حکمرانی است: یکی بر پایه «اصالت قدرت»؛ یعنی ماکیاولی، و دیگری بر پایه «اصالت حقیقت»؛ یعنی حکمت متعالیه. این نقد در سه ساحت کلیدی قابل واکاوی است:

پارادایم «قدرت» در برابر «خلافت الهی»

در نگاه ماکیاوولی، قدرت ابزاری برای حفظ امنیت حاکم و بقای دولت در جهانی آشوب زده است (29). او سیاست را «فن مدیریت بحران» می‌داند. در مقابل، حکمت متعالیه قدرت را نه یک غایت، بلکه وسیله‌ای برای تحقق «خلافت الهی» در زمین می‌بیند. در این دستگاه، سیاست‌مدار ایده‌آل، یعنی حاکم متعالی، نه «شبه‌سازی گرگ و روباه» (24)، بلکه انسانی است که به دلیل کمال وجودی، مظهر اراده حق در تدبیر جامعه است. نقد ما بر ماکیاوولی این است که «سیاست بی‌حقیقت»، چون مبنای وجودی ندارد، در نهایت دچار «زوال اخلاقی» می‌شود (25).

«نظم مکانیکی» در برابر «عدالت وجودی»

ماکیاوولی معتقد است نظم سیاسی از طریق «ویرتو»، یعنی هوشمندی حاکم، و تحمیل ترس بر جامعه ایجاد می‌شود (22). اما حکمت متعالیه با استناد به «نظام تشکیک وجود»، معتقد است نظم پایدار سیاسی تنها از طریق «عدالت» محقق می‌شود. عدالت در اینجا نه یک قرارداد اجتماعی، بلکه امری تکوینی است؛ یعنی هرگاه جامعه با نظام هستی هماهنگ باشد، نظم و ثبات خودبه‌خود محقق می‌شود. چنان‌که در تبیین‌های فلسفی حکمت متعالیه نیز نظم عالم بر پایه مراتب وجود و هماهنگی هر مرتبه با جایگاه حقیقی خود فهم می‌شود و عدالت به منزله قرار گرفتن هر چیز در موضع شایسته آن تلقی می‌گردد (30). از این رو، تلاش ماکیاوولی برای ایجاد نظم از طریق «سرکوب»، در واقع کوششی است بر ضد جریان طبیعی وجود که ناگزیر به فروپاشی می‌انجامد (31).

چرا حکمت متعالیه، نقد نهایی ماکیاوولی است؟

پاسخ اینجاست که ماکیاوولی برای «شرایط اضطراری»، یعنی حالت استثنایی، سیاست‌ورزی می‌کند، در حالی که حکمت متعالیه برای «شرایط کمالی» انسان طرح‌ریزی می‌کند. اشکال این است که ماکیاوولی با تقلیل انسان به موجودی «بدبین و منفعت‌طلب»، امکان رشد فضایل انسانی در جامعه را از بین برده است. حکمت متعالیه با اثبات «حرکت جوهری»، به ما نشان می‌دهد که حتی در شرایط سخت سیاسی، امکان حرکت به سوی کمال وجود دارد و حاکم سیاسی مسئول هموارسازی این مسیر وجودی برای شهروندان است، نه صرفاً مسئول امنیت فیزیکی آن‌ها (21).

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با بررسی و نقد اندیشه ماکیاوولی بر مبنای حکمت متعالیه، نشان داد که شکاف میان این دو دستگاه فکری، نه یک اختلاف سلیقه سیاسی، بلکه تضادی بنیادین در «هستی‌شناسی» و «انسان‌شناسی» است. یافته‌های این مقاله را می‌توان در محورهای زیر خلاصه کرد: نقد واقع‌گرایی ناقص: ماکیاوولی در تبیین سازوکارهای قدرت در شرایط اضطرار، تحلیلی دقیق اما «تقلیل‌گرایانه» ارائه می‌دهد. حکمت متعالیه با نقد این نگاه نشان داد که سیاست منهای «غایت‌مندی وجودی»، سیاستی است که در تله «تکرار تاریخی» و «انحطاط» گرفتار می‌شود. واقع‌گرایی ماکیاوولی، تنها به «قشر واقعیت» می‌نگرد و از «حقیقت لایه‌های عمیق وجود» که پیشران اصلی تحولات انسانی است، غافل می‌ماند. ضرورت احیای «عدالت وجودی»: در حالی که ماکیاوولی با محوریت «ویرتو»، به دنبال مدیریت تصادفات تاریخی، یعنی فورچونه، است، حکمت متعالیه با طرح مفهوم «عدالت وجودی»، ثبات پایدار را تنها در هماهنگی نظام سیاسی با «نظام تکوینی» جستجو می‌کند. از این منظر، امنیت جامعه نه از طریق ایجاد ترس، بلکه از طریق پرورش فضایل انسانی و استقرار عدالتی که در تار و پود هستی تنیده شده، تأمین می‌گردد. بازتعریف حاکمیت: از منظر حکمت متعالیه، حکمرانی مطلوب، «تکنولوژی قدرت» نیست، بلکه «بستری برای تعالی» است. حاکم سیاسی در این دستگاه، نه یک بازیگر عرصه سیاست برای حفظ قدرت شخصی، بلکه مجری «خلافت الهی» است که وظیفه‌اش هدایت جامعه به سوی کمال است.

اندیشه ماکیاولی به دلیل قطع پیوند با ساحت متعالی وجود، در نهایت به «پوچ‌گرایی سیاسی» می‌انجامد. نقد حکمت متعالیه بر ماکیاولی، دعوتی است به عبور از «سیاست ابزاری» به سمت «سیاست متعالی». بر اساس این، راهکار برون‌رفت از بحران‌های ساختاری دولت‌های مدرن، نه در تقویت ابزارهای تکنولوژیک قدرت، بلکه در بازگرداندن «عدالت وجودی» و «غایت کمال‌خواهانه» به متن حکمرانی است. تنها در چنین پارادایمی است که سیاست می‌تواند از یک «کشمکش پایان‌ناپذیر بر سر بقا» به یک «سلوک جمعی به سوی حقیقت» بدل شود.

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ‌گونه تضاد منافی وجود ندارد.

موازین اخلاقی

در انجام این پژوهش تمامی موازین و اصول اخلاقی رعایت گردیده است.

References

1. Yavar M. Machiavelli's political theology: Searching for the metaphysical foundations of Machiavelli's political thought. *Theoretical Politics Research*. 2012(12):21-47.
2. Rahe PA. *Situating Machiavelli*. Book title not extracted: Cambridge University Press; 2009.
3. Baluch F. Machiavelli as philosopher. *The Review of Politics*. 2018;80:289-300. doi: 10.1017/S0034670517001097.
4. Najafpour S, Tadayyon Rad A, Gilani Na-D. The relationship between religion and politics in the advice literature of Ardashir Babakan and Niccolo Machiavelli. *Political and International Approaches*. 2022;13(3):207-29.
5. Mulla Sadra. *Kitab al-Masha'ir*. Emad al-Dowleh Ba-MM, Corbin H, editors. Tehran: Offset Company; 1984.
6. Dehghanian J, Nikoubakht N. Critique of moralism in Kalila and Dimna with a brief look at Machiavelli's ideas. *Literary Criticism*. 2011;4(14):133-59.
7. Hosseini SH. Farabi and Machiavelli. *Ayeneh-ye Marefat*. 2009;7(19):145-73.
8. Machiavelli N. *The Prince*. Mahmoud M, editor: Negah Publications; 2022.
9. Asadi F, editor *Transcendent Theosophy and Public Law*. National Conference on New Achievements of the World in Education, Psychology, Law, and Socio-Cultural Studies; 2018.
10. Machiavelli N. *The Discourses of Niccolo Machiavelli*. Thomson NH, editor: Kegan Paul, Trench & Co.; 1883.
11. Shariat F, Naderi Bab Anari M. The conflict between ethics and politics in the thought of Khwaja Nasir al-Din Tusi and Niccolo Machiavelli. *Political Science Research Journal*. 2011;7(1):87-116.
12. Viroli M. *Machiavelli's God*. Shugaar A, editor: Princeton University Press; 2010.
13. Benner E. Strauss's Machiavelli: Fallen angel and theoretical man. In: Orwin A, Tarcov N, editors. *The Bloomsbury Companion to Machiavelli*: Bloomsbury Academic; 2015. p. 51-64.
14. Tavana MA, Moloudi A. A comparative study of Unsur al-Ma'ali's Qabusnameh and Machiavelli's *The Prince* based on Thomas Spragens' theoretical framework. *Politics: Journal of the Faculty of Law and Political Science*. 2019;49(1):35-55.
15. Mulla Sadra. *Al-Asfar al-Arba'ah*. Khajavi M, editor: Mola Publications; 1999.
16. Tabatabaei MH. *Tafsir al-Mizan*. Mousavi MB, editor: Islamic Publications Office; 1999.
17. Jahanbegloo R. *Machiavelli and Renaissance Thought*. Tehran: Markaz Publishing; 1998.
18. Malekzadeh H. Machiavelli's ghost: A critique and review of the book *The Political Philosophy of Machiavelli*. *Critical Research Journal of Texts and Programs in the Humanities*. 2022;22(9):267-86.

19. Ghaffari R, Ahmadi M, Rostamnia Y. The duplicitous organization, the product of undesirable organizational culture: The behavioral archetype of Machiavellian managers and intentional self-imaging. *Organizational Behavior Studies*. 2018;7(4):139-63.
20. Ghanizadeh A. A sociological look at the third story of the first book of the Masnavi Ma'navi: A case study based on Niccolo Machiavelli's theoretical foundations. *Interpretation and Analysis of Persian Language and Literature Texts (Dehkhoda)*. 2018;10(37):123-38.
21. Abedi Ardakani M, Mohebzadeh Nobandegani G. Machiavellianism and fascism: A look at The Prince and Mein Kampf. *Politics: Journal of the Faculty of Law and Political Science*. 2015;45(2):513-32.
22. Kazemi F, Nazari Y, Zare A, Ramezan M. Machiavellian leadership and employees' deviant behavior: Explaining the mediating role of authoritarian unethical leadership and organizational cynicism. *Ethics in Science and Technology*. 2020;15(2):140-9.
23. Shojaei S, Sadeghi M, Feyzabadi H, Barani G, Dankoub M. Analysis of the relationship between Machiavellian personality and unethical behaviors: The moderating role of abusive supervision. *Ethics in Science and Technology*. 2019;14(2):135-41.
24. Sarmast B. Basic concepts in Machiavelli's political thought. *Political Studies*. 2009;1(3):123-40.
25. Samsami S, editor *Political sociology of Hakim Nizari and Machiavelli: With a view to Adab-nameh and The Prince*. National Conference on Critique and Analysis of the Life, Poetry, and Thought of Hakim Nizari Quhistani; 2014.
26. Abedi M, Bagherzadeh Meshkibaf M, Asghari M. Machiavelli's political thought and its influence on the formation of Hegel's Phenomenology of Spirit. *Shenakht*. 2022;15(1):189-212.
27. Fassai J, Balaghi Inaloo A. Considerations on the place of Machiavelli in contemporary literary studies. *Interdisciplinary Literary Research*. 2020;2(3):191-211.
28. Salamat Azar R. Religion and ethics in Machiavelli's The Prince and Nizam al-Mulk's Siyasatnama: A comparative study emphasizing differences. *Interdisciplinary Literary Research*. 2019;1(1):203-32.
29. Ghaffari R, Rostamnia Y. Organizational hypocrisy influenced by Machiavellian ethics and managers' influence tools: A case study of Ilam Governorate. *Organizational Culture Management*. 2019;17(3):421-43.
30. Mulla Sadra. *Al-Shawahid al-Rububiyah*. Mosleh J, editor: Soroush Publications; 1996.
31. Tofighi H. Hurqalya in Transcendent Theosophy. *Ayeneh-ye Pazhuhesh*. 2023;34(203):163-77.