

وطن دوستی و جمهوری خواهی

ریچارد دگر



ترجمه‌ی امین زرگرنژاد



کاریکالی در دیژون در خلال جنگ فرانسه - پروس نقاش: Sebastiano De Albertis - ۱۸۷۷

توضیح مترجم:

جستار حاضر ترجمه‌ی فصل ششم کتاب جامع وطن‌دوستی (۲۰۲۰) از انتشارات اسپرینگر است. این کتاب ۵۳ فصل دارد و در هر یک از آن‌ها نویسندگان مختلف به موضوعات گوناگون حول مبحث «وطن‌دوستی» پرداخته‌اند.^۱ برای اصطلاح patriotism که در این متن به دفعات تکرار می‌شود، در فضای فکری ایران سراسرترین و جاافتاده‌ترین معادل از دیرباز «وطن‌پرستی» بوده است. اما در سال‌های اخیر برخی از نویسندگان و مترجمان به دلیل مناقشات ناشی از معنای پسوند «پرستی»، معادل «وطن‌دوستی» را ترجیح داده‌اند. تاریخ مفهومی این اصطلاح و دلالت معنایی آن از دوران باستان تاکنون، حکایت عشق و شیفتگی انسان‌ها به سرزمین‌هایی است که وطن خود می‌پنداشته‌اند. این عشق و شوروشوق از دوست داشتنی محدود تا شیفتگی آتشین و دیوانه‌وار متغیر بوده و ارائه‌ی تعریف مشخص و همه‌شمولی از آن دشوار است. از این‌رو، در سنت‌های فکری مختلف، خود این اصطلاح و همچنین مفهوم وطن یا میهن دلالت‌های گاه متفاوتی به خود می‌گیرد. به نظر من چه پسوند «پرستی» را به معنای «پرستیدن» و چه به معنای «پرستاری کردن» در نظر بگیریم، روی هم رفته معادل «وطن‌پرستی» قرابت مفهومی و معنایی نزدیک‌تری با آن چیزی دارد که تاریخ این شوروشوق و احساس انسانی نسبت به وطن‌های گوناگون از سر گذرانده است (فارغ از جنبه‌های مثبت یا منفی آن و فارغ از اینکه چه معنا و دلالتی از «وطن‌پرستی» یا «وطن‌دوستی» مطلوب ما باشد). در مجموع و به لحاظ تاریخی شاید بتوان این شوروشوق را چیزی فراتر از «دوست داشتن» ساده و کمتر از «پرستیدن» مطلق در نظر گرفت. شرح مصداق‌های تاریخی این ادعا در این مجال ممکن نیست اما در همین جستار نمونه‌های مهمی در این زمینه ارائه شده‌اند. در نهایت و علی‌رغم ترجیح کلی مترجم به استفاده از معادل «وطن‌پرستی»، استفاده از معادل «وطن‌دوستی» در ترجمه‌ی این متن به

پیشنهاد ویراستار محترم و با هدف یکدستی اصطلاح‌شناسی با مقالات ترجمه‌شده به دست مترجمان دیگر حول این موضوع بوده است که امید می‌رود در آینده به صورت مجموعه در قالب یک کتاب منتشر شوند.

چکیده

به استثنای مائوریسیو ویرولی،^۲ نظریه‌پردازان نوجمهوری خواه به طرز عجیبی درباره‌ی وطن دوستی حرف خاصی برای گفتن نداشته‌اند. دلیل این امر این نیست که آن‌ها مانند برخی از نظریه‌پردازان سیاسی با وطن دوستی خصومت دارند، بلکه از آن‌جا ناشی می‌شود که این نظریه‌پردازان وطن دوستی را عموماً بدیهی می‌انگارند. برای نمونه، فیلیپ پتیت^۳ در کتاب *از نگاه مردم*^۴ می‌نویسد: «بگذارید وطن دوستی حاکم شود و آنگاه بعید است آن نوع تفرق‌هایی پابرجا بمانند که به تکوین هنجارهای فراگیر جامعه^۵ خدشه وارد می‌کنند،» مانند هنجارهایی که زیربنای حکومت‌های مشروع هستند.^۶ باین حال به شدت محل تردید است که بدون ترویج یا پرورش وطن دوستی، حاکم شدن آن صرفاً با تصدیق جمهوری خواهان ممکن شود. چنان‌که ویرولی تأکید دارد «عشق به میهن^۷ احساسی طبیعی نیست، بلکه شور و شوقی^۸ است که باید برانگیخته شود...»^۹ با وجود این ویرولی به جای آنکه وطن دوستی را آبشخور مستقلی برای تحکیم نظام‌های جمهوری در نظر بگیرد، وطن دوستی جمهوری خواهانه را تنها شکل راستین وطن دوستی می‌داند. از نظرگاه جمهوری خواهانه، تصور وطن دوستی در این اسلوب محدود نه موجه و نه به راستی مطلوب است. وطن دوستی حیات و نیروی خاص خود را دارد و با بازشناسی و ارج نهادن به این نیروی مستقل، آرمان و مقصود جمهوری خواهی به بهترین وجه تأمین می‌شود.

کلیدواژه‌ها: شهروند، میهن، عزت‌مندی، دست نامحسوس، ملت، ملی‌گرایی، وطن دوستی، خیر عمومی، عمومیت‌یابی، جمهوری خواهی، خودفرمانی، فضیلت.

درآمد

این پرسش که آیا وطن‌دوستی احساسی فضیلت‌مندانه^{۱۰} است که باید ستایش و ترویج شود و یا احساسی رذیلانه^{۱۱} که باید نکوهش و تقبیح شود، به مناقشات و مجادلات بسیاری به‌ویژه در بین دانش‌پژوهان دامن زده است. حتی عنوان دو جستار پُرستناد «آیا وطن‌دوستی فضیلت است؟» نوشته‌ی السدیر مک‌این‌تایر^{۱۲} و «آیا وطن‌دوستی خطاست؟» نوشته‌ی جورج کاتب^{۱۳} خود گواه این مجادله‌اند. در این جستارها هر دو نویسنده در نهایت به سؤال طرح‌شده در عنوان پاسخ مثبت می‌دهند، اما در مقایسه با کاتب، پاسخ مک‌این‌تایر لحنی مشروط‌تر و مقیدتر دارد. با این حال، ماهیت و خطوط عمده‌ی این مجادله در دیگر جستارهای مجلد حاضر^{۱۴} (مانند «وطن‌دوستی و فضیلت مدنی» نوشته‌ی ویکتوریا کاستا^{۱۵}) به‌خوبی بررسی شده‌اند و از این‌رو در این‌جا به آن‌ها پرداخته نمی‌شود. در عوض، این فصل بر شأن وطن‌دوستی در بین شمار مهمی از اندیشمندان سیاسی معاصر تمرکز می‌کند که سنتی نظری و عملی از جمهوری‌خواهی را احیا کرده‌اند که تمایل دارد در مواجهه با وطن‌دوستی، به‌جای خصومت و بدگمانی از درِ ملاحظت و دوستی درآید. به‌واقع، مائوریتسیو ویرولی در مقام یکی از این اندیشمندان معاصر، نه‌تنها در احیای جمهوری‌خواهی، بلکه در ارائه‌ی تحلیل علمی و همچنین دفاع از وطن‌دوستی نقشی برجسته ایفا کرده است.^{۱۶} با وجود این، باید خاطر نشان کرد که در بین نوجمهوری‌خواهانی که در آثارشان اشاره‌ی اندکی به هر نوع وطن‌دوستی وجود دارد، مدافعی ویرولی از «وطن‌دوستی جمهوری‌خواهانه» یک استثناست. برای نمونه، در آثار چهره‌ی سرشناسی چون فیلیپ پتیت، نه در نمایه‌ی موضوعی اثر دوران‌ساز او یعنی *جمهوری‌خواهی: نظریه‌ی در آزادی و حکومت*^{۱۷} و نه در نمایه‌های آثار بعدی‌اش که در آن‌ها به بسط ایده‌ی نافذ جمهوری‌خواهی مدنی پرداخته است، به‌جز یک استثنا، واژه‌ی «وطن‌دوستی» به چشم نمی‌خورد.^{۱۸} تنها استثنا کتاب *از نگاه مردم*^{۱۹} پتیت است که در آن مدخل «وطن‌دوستی» در نمایه، به دو پاراگراف کوتاه در کتابی با بیش از ۳۰۰ صفحه اشاره دارد. همچنین سه ارجاع دیگر به «وطن‌دوستی» در بخش نمایه از قلم افتاده‌اند و پروفیسور پتیت در مکاتبه‌ی شخصی این مسئله را تأیید کرد.^{۲۰} در دومین پاراگرافی که

در نمایه به آن اشاره شده است پتیت چنین می نویسد: «بگذارید وطن دوستی حاکم شود و آنگاه بعید است آن نوع تفرق‌هایی پابرجا بمانند که به تکوین هنجارهای فراگیر جامعه خدشه وارد می‌کنند.»^{۲۱} با وجود این، این که وطن دوستی چیزی باشد که جمهوری خواهان باید صرفاً «بگذارند» یا تصدیق کنند که حاکم شود، به شدت محل تردید است. در تأکید بر اهمیت وطن دوستی به منظور تکوین انواع «هنجارهای فراگیر جامعه» که زیربنای حکومت‌های مشروع هستند، بی‌شک حق با پتیت است. اما خطای او و دیگر جمهوری خواهان این است که گمان می‌کنند اگر کسی سدِ راه آن نشود، وطن دوستی [خودبه‌خود] حاکم می‌شود. استدلال بخش سوم جستار حاضر کمابیش چنین است.

این استدلال هم‌راستا با تأکید ویرولی است که: «عشق به میهن احساسی طبیعی نیست، بلکه شوروشوقی است که باید برانگیخته شود...»^{۲۲} در واقع، حامیان جمهوری خواهی می‌توانند از بسیاری جهات هم با ویرولی و هم با پتیت موافق باشند اما کماکان باور داشته باشند که هیچ‌یک از این دو به نحو بی‌کم‌وکاستی وطن دوستی را به جمهوری خواهی پیوند نمی‌زنند. در حالی که پتیت و دیگر نوجمهوری خواهان^{۲۳} وطن دوستی را عموماً بدیهی می‌انگارند، مشکل ویرولی در تمایل او به ارائه‌ی تصویری از وطن دوستی است که آن را کمابیش منحصر به چارچوبی جمهوری خواهانه می‌کند. این تمایل در نحوه‌ی تکمیل جمله‌ی نقل شده در ابتدای این پاراگراف نمایان است: «عشق به میهن... باید از طریق قوانین یا به بیان دقیق‌تر از طریق حکومت شایسته و مشارکت شهروندان در زندگی عمومی^{۲۴} برانگیخته شود» (تأکید از نویسنده). به بیان دیگر، ویرولی به جای آن که وطن دوستی و یا عشق به میهن را در قامت پشتوانه‌ای حیاتی برای نظام‌های جمهوری در نظر بگیرد، وطن دوستی جمهوری خواهانه را تنها شکل اصیل و حقیقی وطن دوستی می‌داند. با این کار او عملاً وطن دوستی را در درون جمهوری خواهی حل می‌کند و این پیامدی است که نه به لحاظ مفهومی موجه و نه در عمل مطلوب است. ممکن است مدافعان جمهوری خواهی در این باور که وطن دوستی جمهوری خواهانه والاتر از دیگر اشکال عشق به میهن است با ویرولی کاملاً اتفاق نظر داشته باشند. اما باید هم‌زمان بپذیرند که وطن دوستی، مستقل از جمهوری خواهی،

حیات و نیروی خاص خود را دارد و آرمان و مقصود جمهوری خواهی با ارج نهادن به این نیروی مستقل به بهترین وجه تأمین می‌شود. برای تصدیق و تحکیم این گزاره‌ها لازم است نه تنها به استدلال‌های پتیت و ویرولی، بلکه به استدلال‌های چهره‌های مختلف هم در تاریخ اندیشه‌ی سیاسی (مانند سیسرون^{۲۵}) و هم نظریه‌های سیاسی معاصر دقیق‌تر شویم. با این حال، نگاه دقیق‌تر به معنای «جمهوری خواهی» و «وطن دوستی» و اصطلاح‌های مرتبط نیز ضروری است و به ملاحظات مقدماتی درباره‌ی آن‌ها نیاز داریم.

جمهوری خواهی، وطن دوستی و عشق به میهن

اگر ساده‌ترین تعریف از وطن دوستی «عشق به میهن» باشد، چنان که تقریباً همه‌ی صاحب‌نظران می‌پذیرند (به جز استثناهای نادر مانند جانا تامپسون^{۲۶} و مارگارت گیلبرت^{۲۷})، آن‌گاه به نظر معقول است که جمهوری خواهی را به سیاقی مشابه «تعلق خاطر به عموم»^{۲۸} و یا شاید «تعهد به خیر عمومی»^{۲۹} تعریف کنیم. چنین تعریفی با اشتقاق^{۳۰} واژه‌ی «جمهوری» از واژه‌ی لاتین *res publica* مطابقت دارد که در انگلیسی به «مقوله‌ی عمومی»^{۳۱} یا «مشغله‌ی (یا امور) عموم»^{۳۲} ترجمه می‌شود. با این حال، همانند تعریف‌های ساده‌ی دیگر، اگر لحظه‌ای درنگ کنیم و از خود پرسیم که چه چیزی عشق به میهن یا تعلق خاطر به عموم و خیر آن به حساب می‌آید، آن‌گاه این تعریف‌ها هم به سرعت بغرنج و حتی مناقشه‌برانگیز می‌شوند.

اگر نخست به جمهوری خواهی بپردازیم، در یک صورت‌بندی کمی ساده‌تر، جمهوری خواهی دربرگیرنده‌ی عناصر اساسی عمومیت‌یابی^{۳۳} و خودفرمانی^{۳۴} است.^{۳۵} به بیان دیگر، جمهوری خواهان تأکید دارند که حکومت قلمرو انحصاری یک حاکم یا گروه کوچکی از حاکمان نیست که حق داشته باشند با مردم و محدوده‌ی تابع قدرتشان مانند دارایی شخصی رفتار کنند. در عوض، حکومت مشغله‌ی عموم است که باید توسط عموم افراد در عرصه‌ی عمومی و در جهت منافع عمومی حل و فصل شود. در نتیجه این عموم افراد (یا شهروندان) باید در معنای خودفرمان آزاد باشند. اگر قرار باشد در جمهوری‌ها پادشاهانی^{۳۶} هم سر کار باشند، باید پادشاهانی محدود یا مشروط^{۳۷} باشند

که تابع قانون‌اند و این حکم و سیطره‌ی قانون است که در رأس دغدغه‌های عموم قرار می‌گیرد.

همچون بسیاری از صورت‌بندی‌های ابتدایی، این صورت‌بندی نیز نیاز به تشریح و تصریح دارد. در رابطه با عمومیت‌یابی، پرسشی که باید پاسخ داده شود این است که: «عموم چیست و افراد آن چه کسانی هستند؟» باین‌حال، این پرسشی است که اندیشمندان جمهوری‌خواه به‌ندرت به آن می‌پردازند؛ شاید به این دلیل که آن‌ها نوعاً از دل چارچوب و بستری می‌آیند که در آن، عموم مد نظر در این سؤال، به‌صورت معلوم یا مفروض، متعلق به یک شهر، کشور یا ملت است. هنگامی که وجود یک عموم [یا جامعه‌ی] بدیهی محل تردید قرار گیرد و یا وجود آن چنان متزلزل یا بی‌ثبات باشد که نتوان با اطمینان خاطر مفروضش گرفت — به‌ویژه هنگامی که افراد منسوب به آن به نظر فاقد این احساس باشند که خود را شهروند یک جمهوری بدانند — خردمندانه خواهد بود که نگاه‌مان به وطن‌دوستی معطوف شود.

در رابطه با وجه دوم صورت‌بندی ابتدایی یعنی خودفرمانی در جمهوری، پرسش مسلّم این است که «خودفرمان بودن به چه معناست؟» چندین پاسخ برای این پرسش وجود دارد اما صاحب‌نظران عموماً این پاسخ‌ها را به دو دسته تقسیم می‌کنند. دسته‌ی نخست برخی نظریه‌پردازان جمهوری‌خواه با چهره‌های شاخصی چون هانا آرنت^{۳۸} و مایکل سندل^{۳۹} را شامل می‌شود که به نظر آن‌ها خودفرمانی به معنای مشارکت آزادانه‌ی افراد در وضع قوانین حاکم بر زندگی‌شان است. به‌زعم پتیت^{۴۰} بنیان‌های کلاسیک چنین دیدگاهی را می‌توان در آثار ژان ژاک روسو و ایمانوئل کانت پی گرفت که شهروندان جمهوری را «قانون‌گذاران و نه قانون‌سنجان»^{۴۱} پدیدآورندگان قانون و نه آزمون‌گران قانون^{۴۲} می‌پندارند. بدین ترتیب یک فهم جمهوری‌خواهانه از خودفرمانی عبارتست از آزادی مشارکت افراد در وضع و تکوین قوانینی که در سامان سیاسی^{۴۴} متبوع‌شان حاکم است. اما به‌زعم پتیت مطلوب‌تر آن است که جمهوری‌خواهان شهروند خودفرمان را در نقش فردی در نظر بگیرند که بیش از آن‌که دغدغه‌ی وضع و تکوین قوانین را داشته باشد، درگیر آزمون و سنجش قوانین است تا اطمینان یابد که قوانین و نیز کسانی که آن‌ها را تصویب یا صادر می‌کنند، در موقعیتی

قرار نگرفته‌اند که شهروندان را تحت سلطه‌ی^{۴۵} خود درآورند. از این حیث، پتیت سرآمد کسانی است که درک‌شان از خودفرمانی در دسته‌ی دوم قرار می‌گیرد. به نظر پتیت «والاترین ارزش سیاسی» در سنت جمهوری‌خواهی «آزادی در حکم نبود سلطه»^{۴۶} است و آزادی از سلطه نه‌چندان در قانون‌گذاری که در قانون‌آزمایی و اعتراض [به قوانین] است که موضوعیت دارد. ویرولی هم‌راستا با این نظر می‌نویسد: «انگاره‌ی دموکراتیک آزادی سیاسی، که ناظر بر شرایطی است که در آن شهروندان واجد خودآیینی‌اند»^{۴۷} و تحت امر قوانینی قرار دارند که پژواک اراده‌ی آن‌هاست، به‌واقع نسخه‌ی رادیکال انگاره‌ی جمهوری‌خواهانه‌ی آزادی سیاسی در حکم غیاب سلطه است.»^{۴۸}

بنابراین جمهوری‌خواهان درباره‌ی این که چه چیزی خودفرمانی به حساب می‌آید اتفاق نظر ندارند. باوجوداین، معلوم نیست که حدود و ثغور این اختلاف‌نظرها به همان شدتی باشد که پتیت و ویرولی بیان کرده‌اند.^{۴۹} درواقع، از یک منظر می‌توان با مقایسه‌ی دیدگاه‌های پتیت و ویرولی درباره‌ی فهم روسو از آزادی نشان داد که این اختلاف‌نظرها ابدأ شدید نیستند. به نظر پتیت، روسو در رد «نقش اعتراض‌گری اعطاشده به شهروندان در جمهوری‌خواهی سنتی» مرتکب خطا شده است.^{۵۰} اما به نظر ویرولی، روسو در مقام کسی که «آزادی را مترادف با اطاعت از قوانینی می‌داند که محدودیت یکسانی را به همگان تحمیل می‌کنند... [و] ناآزادی را برابر با امتیاز می‌داند...»^{۵۲} سزاوار ستایش است. افزون‌براین، ویرولی با اتخاذ این دیدگاه درباره‌ی خودفرمانی، معتقد است که روسو، همانند ماکیاولی، به این باور کلاسیک جمهوری‌خواهانه وفادار است که «آزاد بودن به معنی تحت سلطه نبودن است، یعنی وابسته نبودن به اراده‌ی خودسرانه‌ی»^{۵۳} دیگران.^{۵۴} خلاصه این که پتیت و ویرولی اتفاق نظر دارند که خودفرمانی در جمهوری باید در حکم آزادی از سلطه درک شود. اما آن‌چنان که پیداست اختلاف‌نظر آن‌ها در این نکته است که آیا خودفرمانی در جمهوری مستلزم موضع اعتراض‌گری در قبال قانون‌سنجی از جانب شهروندان است یا موضع مشارکتی در قبال قانون‌گذاری را نیز شامل می‌شود؟

برای آن‌چه در این‌جا در نظر داریم، نیازی نیست که دامنه‌ی مجادلات بین جمهوری‌خواهان را پی‌بگیریم یا دل‌مشغول این باشیم که کدام‌یک از دو اردوگاه رقیب — تازه اگر دو اردوگاه باشند — دیدگاه بهتری دارد. خودفرمانی در جمهوری را چه در حکم ایفای نقش افراد در وضع قوانینی که ذیل آن زندگی خواهند کرد و چه در حکم رهایی از سلطه به حساب آوریم، برای آن‌چه در این‌جا در نظر داریم کفایت می‌کند. حتی می‌توان هر دو دیدگاه را تلفیق کرد و با استوارت وایت موافق بود که شهروند جمهوری «کسی است که با پذیرش مخاطره و هزینه‌ی احتمالی، مشتاقانه پا در عرصه‌ی سیاست می‌گذارد و مشخصاً در پی تضمین حفاظت برابر^{۵۵}» از مجموعه‌ای از «منافع بنیادین مدنی»^{۵۶} است. ^{۵۷} این «منافع بنیادین مدنی» روی هم چیزی را تشکیل می‌دهند که وایت آن را «آزادی مشترک»^{۵۸} قلمداد می‌کند. این منافع به‌طور جداگانه عبارت‌اند از زندگی، آزادی و مالکیت که در آن مالکیت به معنای «حق دسترسی معقول به ثروت لازم برای تداوم زندگی و برخورداری از آزادی مؤثر»^{۵۹} فهمیده می‌شود. «آزادی مؤثر» نیز عبارت است از «وضعیت استقلال که برخورداری از آن هنگامی است که کسی در معرض تهدید مستمر و نامتناهی مداخله‌ی شخص دیگری نباشد...»^{۶۰} وایت اظهار می‌کند که با گذاشتن در عرصه‌ی سیاست با این نیت، به معنای پیشبرد و دفاع از «آزادی مشترک» است. افزون‌براین، از آن‌جاکه این هدف ناظر بر آزادی مشترک است حسی از همبستگی را القا می‌کند که بسیار شبیه وطن‌دوستی است. بنابراین خودفرمان بودن به معنای جمهوری‌خواهانه‌ی این کلمه، به‌نوعی مشارکت در جهد و اهتمام مشترک به‌منظور ارتقای خیر عمومی است.

اگر بخواهیم این نکته را به شکل دیگری بیان کنیم، می‌توان گفت که خودفرمانی به همان اندازه که چیزی از جنس وظیفه — در قبال مسئولیتی مشترک^{۶۱} — است، از جنس آزادی نیز هست. در این‌جا ما دوباره شاهد پیوند جمهوری‌خواهی و وطن‌دوستی هستیم زیرا هر دو بر تعلق خاطر افراد به خیر عمومی متکی‌اند؛ تعلق خاطری که خود به مدد عشق به میهن برانگیخته می‌شود.

با این حال، چنین فهم ساده‌ای از وطن‌دوستی به معنای عشق به میهن با پیچیدگی‌های خاص خود درگیر است، چنان‌که بناست دیگر جستارهای مجلد حاضر^{۶۲}

به تفصیل این مسئله را روشن کنند. این پیچیدگی‌ها به‌ویژه با این پرسش سر برمی‌آوردند که چه چیزی میهن یک فرد به حساب می‌آید؟ پاسخ‌هایی که به این پرسش داده می‌شوند معمولاً «میهن» را به یکی از این سه شیوه تعبیر می‌کنند: تعبیر نخست «میهن» یک فرد را سرزمین پدری^{۶۳} یا دیار آباو اجدادی^{۶۴} او می‌داند. دومی آن را ملت^{۶۵} فرد در نظر می‌گیرد؛ اصطلاحی که خودش پذیرای تعبیر گوناگون است اما به‌طور معمول دلالت‌های ضمنی قومی و/یا فرهنگی دارد. و در نهایت سومی میهن را جامعه‌ی سیاسی^{۶۶} قلمداد می‌کند که فرد در نقش شهروند به آن متعلق است. این سه محور تعبیر به‌تمامی از یکدیگر متمایز نیستند اما در درک از وطن‌دوستی نقاط تأکید مشخصی را برجسته می‌کنند. برای نمونه، از نظر ویرولی نه تنها وطن‌دوستی جمهوری خواهانه بلکه تمامی وطن‌دوستی‌های راستین در دسته‌ی سوم قرار می‌گیرند و بسیار مهم است که از آن تعبیر که وطن‌دوستی را اساساً عشق به ملت در نظر می‌آورد دست برداریم. او آن‌چه ریشه‌شناسی واژگان در این زمینه بیان می‌کند را پیش می‌نهد:

«نویسندگان لاتین تمایز آشکاری بین ارزش‌های سیاسی و فرهنگی جمهوری و ارزش‌های غیرسیاسی ملت‌بودگی^{۶۷} قائل بودند. در واقع آن‌ها از دو واژه‌ی متفاوت استفاده کرده‌اند: پاتریا^{۶۸} و ناتییو^{۶۹}. کاملاً روشن است که کدام‌یک از این دو مهم‌تر تلقی می‌شد. همان‌گونه که سیسرون در رساله‌ی در باب مسئولیت‌ها و وظایف^{۷۰} بیان می‌کند، پیوندهای شهروندی تنگ‌انگ‌تر و گران‌سنگ‌تر از پیوندهای ناتییو است.»^{۷۱}

بی‌گمان می‌توان متذکر شد که تمسک به خاستگاه‌های «وطن‌دوستی» در پاتریای لاتین، و فراتر از آن در پاتریا^{۷۲} یونانی، می‌تواند مبین درکی از وطن‌دوستی باشد که آن را به معنای عشق به سرزمین پدری می‌فهمد. به بیان ویرولی این ادعا درست است مشروط بر این‌که این احساس را اساساً سیاسی بفهمیم. عشق به سرزمین پدری «عاطفه‌ای خاص نسبت به یک جمهوری خاص و شهروندان آن است. این عاطفه به‌ویژه در میان شهروندان جمهوری‌های آزاد دیده می‌شود که در بسیاری از امور مهم شریک‌اند: قوانین، آزادی، شوراهای عمومی، میدان‌های عمومی، دوستان و دشمنان، خاطرات پیروزی‌ها و شکست‌ها، امیدها و بیم‌ها.»^{۷۳} برای وطن‌دوستان جمهوری‌خواه،

درک مدعیات افراد در قبال ملت و نیاکانشان باید کمابیش منحصر به ضوابط مدنی باشد.

تمایل و بیرونی برای دور نگه داشتن وطن دوستی از ننگ‌هایی که ملی‌گرایی با خود به همراه دارد، به‌ویژه با توجه به تداعی آن با نازیسم و پاکسازی قومی، قابل‌درک است اما این تمایز آن‌چنان که او می‌خواهد روشن نیست. بنا به دلایلی که در بخش چهارم این جستار ارائه می‌شوند، فارغ از این که موضوع بحث وطن دوستی به‌طور عام و یا وطن دوستی جمهوری خواهانه به‌طور خاص باشد، تلاش او برای آن که وجه آباواجدادی وطن دوستی را بیشتر به وجوه سیاسی آن محدود کند نیز ره به جایی نمی‌برد. در این جا توجه به این نکته کفایت می‌کند که چگونه سه شیوهی تعبیر از «میهن» در «عشق به میهن» ممکن است از یکدیگر متمایز باشند اما با وجود این در فراخوان‌های قدرتمند وطن دوستانه به هم پیوند بخورند. نطق گتیسبورگ^{۷۴} آبراهام لینکلن نمونه‌ای گیرا از ارتباط آن‌ها ارائه می‌کند آن‌جا که لینکلن در جملات آغازین هر سه فهم از وطن دوستی را در قالب عشق به میهن یادآور می‌شود: «هشتاد و هفت سال پیش پدران ما ملت نوینی را در این قاره برپا کردند؛ کشوری که نطفه‌اش با آزادی بسته شد و متعهد به این اصل بود که تمام انسان‌ها برابر آفریده شده‌اند» (تأکیدها از نویسنده). توانایی جمهوری خواه خوشنامی در قدوقواره‌ی لینکلن در به‌هم‌تنیدن تمسک به آباواجداد و عضویت در یک ملت با انگاره‌های مدنی آزادی و برابری، نمایانگر چیزی درباره‌ی نیرو و ارزش مستقل وطن دوستی است؛ به این معنا که وطن دوستی در نقش نیرویی جدا از نظریه و کنش جمهوری خواهی اما حامی آن عمل می‌کند. همچنین ذکر او در پایان سخنرانی تحلیلی اول نیز چنین دلالتی دارد: «نغمه‌های سحرآمیز خاطره که از هر رزمگاه و مزار وطن دوستان تا هر قلب زنده و منزلگهی در سرتاسر این سرزمین پهناور گسترده‌اند، هنگامی که دیگر بار به دست فرشتگان نیک‌تری از سرشت ما نواخته شوند، که به‌یقین چنین خواهد شد، بازهم به همنوایی اتحادیه^{۷۵} طنینی دوچندان خواهند بخشید.»

کمی بعد و در ادامه‌ی این جستار، به ضرورت بررسی شأن آباواجداد و ملیت در فهم جمهوری خواهانه از وطن دوستی برمی‌گردیم. اما در این جا مهم است که درباره‌ی

معنا یا وجه چهارمی از «میهن» نیز درنگ کنیم — معنا یا وجهی که علی‌رغم نسبتش با وطن دوستی به‌ندرت به آن بها داده می‌شود. این وجه چهارم به میهن در معنای جغرافیایی آن اشاره دارد که گستره‌ی طبیعی، مختصات سرزمینی و پهنه‌ی سکونتگاهی را دربر می‌گیرد. در این حالت، میهن چیزی قابل‌مشاهده یا مجموعه‌ی وسیعی از چیزهای قابل‌مشاهده است که هیچ‌گاه نمی‌توان تمام‌شان را به یکباره دید. چنین عشقی به میهن در معنای مرزوبوم،^{۷۶} به موازات دیگر معانی میهن، در ستایش‌های آشنای شاعرانه از وطن‌دوستی نمایان می‌شود. خطابه‌ی جان گونت^{۷۷} در نمایشنامه‌ی ریچارد دوم^{۷۸} شکسپیر (پرده‌ی دوم، صحنه‌ی یکم) به‌همراه تجلیل معروفش از انگلستان، نمونه‌ی بارزی در این زمینه است: «این جزیره‌ی صاحب‌عصای همایونی، این خاک شاهوار... این فردوسِ دیگر، این بهشت کوچک، این گوهرِ نفیس که در دریای سیمین نشانده شده است، تا آن [دریا] را چون بارویی، یا همچون خاکریز مدافع قلعه‌ای به کار آید... این زمینِ متبرک، این بوم، این خطه، این انگلستان...»^{۷۹} مثالی دیگر سرود ششم از *ترانه‌ی آخرین خنیاگر*^{۸۰} اثر والتر اسکات^{۸۱} است که با این پرسش خنیاگر آغاز می‌شود: «آیا کسی هست، که روحش چنان بی‌احساس باشد، که هرگز با خود نگفته باشد، این‌جا موطن^{۸۲} من است!» سپس شاعر با سپردن چنین روح‌های بی‌احساسی به «خاک متعفن... بدون اشک و آه، بدون احترام، و گمنام»، آمالش برای موطن خود را پیش می‌گیرد: «ای کالدونیا!^{۸۳} استوار و سرکش، دایه‌ی شایسته‌ی نوباوه‌ای شاعر مسلک، سرزمین بوته‌زارهای گندمگون و جنگل‌های پوشیده، سرزمین کوه‌ها و رودهای خروشان، سرزمین پدرانم! کدامین دستِ فانی تواند این ریسمان فرزندی را بگسلد، که مرا به ریشه‌های تنومند تو پیوند می‌زند!».

بی‌شک نه گونت شکسپیر و نه خنیاگر اسکات از میهن صرفاً به معنای مرزوبوم سخن نمی‌گویند. خطابِ خنیاگر رو به سرزمین پدرانش، با «ریسمانِ فرزندی» آن، به‌روشنی وجه آباو اجدادی «میهن» را فرا می‌خواند و تشویشِ جانکاهِ جان گونت نسبت به سرنوشت انگلستانی که به آن عشق ورزیده است — «این سرزمینِ جان‌های ارجمند، این سرزمینِ بس عزیز، که آوازه‌اش در سراسر جهان مرتبتش را بلند کرده است»^{۸۴} — رگه‌های فهمی از «میهن» در قامت یک ملت را در بر دارد که به معنای مردمی جدا از

دیگران است. باوجوداین، در این جلوه‌های شاعرانه‌ی وطن دوستی، مفهوم میهن به معنای یک مکان یا قلمروی فیزیکی، نیروی متمایزی را با خود به همراه دارد. و این نیرویی است که جمهوری خواهان باید به خوبی به خاطر بسپارند و چه بسا تقویتش کنند.

درک اهمیت وطن دوستی

نه پتیت و نه ویرولی اهمیت مکان را برای جمهوری خواهی نادیده نمی گیرند اما هیچ یک آن را با نیروی هیجانی و مستقلی که درخور آن است در نظریه و عمل جمهوری خواهانه به کار نمی بندند. به زعم ویرولی، آنچه که وطن دوستی جمهوری خواهانه بر آن بنا شده نه پایبندی به اصول انتزاعی بلکه «عاطفه‌ای نسبت به یک جمهوری خاص و شهروندانی خاص است که عزیزشان می داریم زیرا در چیزهای مهمی با آنها شریکیم: قوانین، آزادی، عرصه‌ی تبادل نظر، مجلس سنا، میدان‌های عمومی، دوستان، دشمنان، خاطرات پیروزی‌ها و شکست‌ها، امیدها، بیم‌ها.»^{۸۵} بدین سان مارگارت کائون^{۸۶} این دیدگاه را «جمهوری خواهی ریشه دوانده»^{۸۷} نامیده است.^{۸۸} با این حال، در این نمونه هم تأکید ویرولی نه بر ویژگی‌های جغرافیایی مکان، بلکه بر بُعد مدنی آن است — همان گونه که اشاره‌ی او به «میدان‌های عمومی» نشان می دهد. از نظر پتیت هم مکان برای جمهوری خواهی مهم است. اما [تأکید بر] این اهمیت تنها تا آن جا مطرح است که او نظریه‌های جهان وطنی را رد می کند؛ نظریه‌هایی که زایل کننده‌ی پیوندهایی اند که شهروندان را به سامان‌های سیاسی «خودشان» گره می زند.^{۸۹} در واقع در جمهوری خواهی پتیت نه عشق به مکان و نه عشق به میهن در قالب سرزمین پدری، ملت، و یا میدان عمومی به صورت عام، نقش قابل توجهی بازی نمی کنند.

اگر منصفانه بنگریم دو جنبه‌ی هم پوشان وجود دارد که در آن آثار جمهوری خواهانه‌ی پتیت نشانگر آگاهی از اهمیت چیزی شبیه به وطن دوستی است. یکی مرتبط با چیزی است که او آن را «دست نامحسوس»^{۹۰} می نامد و دیگری مرتبط با «اقتصاد عزت مندی»^{۹۱} است. با این حال، هیچ یک از این ملاحظات او را به درک و

ارزیابی درستی از وطن‌دوستی در حکم احساسی که جمهوری‌خواهان باید مراقب پروراندن و برانگیختن آن باشند سوق نمی‌دهد.

پتیت در تبیین دست نامحسوس از روش قیاس با «دست نامرئی»^{۹۲} آدام اسمیت عزیمت می‌کند که طبق آن پیگیری منافع شخصی منجر به این می‌شود که تولیدکنندگان از طریق عرضه‌ی کالاها و خدمات مد نظر مصرف‌کنندگان با قیمت‌های رقابتی، به سود برسند. به همین سیاق، پتیت بر این باور است که میل منفعت‌طلبانه برای جلب توجه دیگران موجب افزایش مدنیت^{۹۳} می‌شود، چنان‌که گویی دستی نامحسوس «با طرح این دیدگاه که بروز آن [یعنی کردار مدنی] نظر نیک دیگران را به دست خواهد آورد و/یا ناکامی در بروز آن موجب نکوهش خواهد شد»^{۹۴} در کار است. درواقع، فراتر از مسئله‌ی قیاس، مکملیتی^{۹۵} بین دست نامرئی و دست نامحسوس وجود دارد و دومی نیز همچون اولی در اندیشه‌ی اسمیت حضور آشکاری دارد:

«هنگامی که طبیعت به انسان برای حضور در جامعه سروشکل داد، به او شوق اصیلی را برای خشنود کردن و بیزاری اصیلی را برای آزار دادن برادرانش اعطا کرد. طبیعت به انسان آموخت در توجه مساعد دیگران احساس خرسندی و در توجه نامساعد دیگران احساس رنجوری کند. طبیعت برای انسان تحسین توسط دیگران را، برای نفس تحسین، زینده‌ترین و خوشایندترین امور و مذمت توسط دیگران را خفت‌بارترین و زنده‌ترین امور قرار داد.»^{۹۶}

چنان‌که این نقل‌قول خاطر نشان می‌کند، دست نامحسوس مانند دست نامرئی، نه‌تنها محرک‌هایی برای رفتار مدنی ایجاد می‌کند بلکه برای کردار نامطلوب نیز بازدارندگی‌هایی به وجود می‌آورد؛ و پتیت تأکید می‌کند که در هر دو حالت دست نامحسوس چنین کاری را ناهدفمندانه^{۹۷} انجام می‌دهد. خریدارانی که دادوستد با «فروشنده‌ای که بیشتر از دیگران حساب می‌کند» را به هم می‌زنند، چه بسا قصد تنبیه فروشنده را نداشته باشند، اما باوجود این چنین کنشی «فروشنده را به سمتی سوق می‌دهد که به قیمت رقابتی حساب کند»^{۹۸}. به باور پتیت حتی فقدان قصد تنبیهی در مقوله‌ی دست نامحسوس روشن‌تر است زیرا واکنش «داشتن ارزیابی خوب یا بد از عامل» در پاسخ به کنش او «ذاتاً غیرهدفمند»^{۹۹} است... ، [و] نگرشی است که

پاسخ‌دهنده نمی‌تواند مانع از به وجود آمدن آن شود.^{۱۰۰} از این نظر، هم دست نامرئی و هم دست نامحسوس با «دست آهنین» تفاوت دارند که پتیت آن را ملازم «راهبرد مدیریت» و درواقع راهبرد «مدیریت سخت‌گیرانه»^{۱۰۱} می‌داند.^{۱۰۲} از نظر پتیت بهره‌گیری از دست آهنین عموماً نتیجه‌ی عکس می‌دهد زیرا «راهبرد مدیریت سخت‌گیرانه اغلب اوقات تصویری غیرمدنی و نابکار از عامل‌ها ارائه می‌کند و عمدتاً اثرات بد بازدارندگی‌های سرکش‌محور^{۱۰۳} را به بار می‌آورد»، به این معنا که «مدنیت در حوزه‌های مدن نظر به سرعت تضعیف می‌شود.»^{۱۰۴} هر آن کس که فکر می‌کند مدنیت ارزش پاسداری دارد، چنان‌که جمهوری‌خواهان به‌یقین چنین‌اند، دلیلی خواهد داشت تا در صورت امکان به دست نامحسوس در نقش بدیل و مکملی هم برای دست نامرئی و هم برای دست آهنین توجه نشان دهد؛ بدیلی که، اگرچه با درنگ و ظرافت، کردار در خدمت خیر عمومی را تقویت و ترویج می‌کند.

این تمسک به جلب‌توجه اجتماعی^{۱۰۵} یکی از نکاتی است که پتیت در کتاب مشترک خود با جفری برنان^{۱۰۶} به نام *اقتصاد عزت‌مندی*^{۱۰۷} به تفصیل به آن پرداخته است. در آن‌جا دوباره برنان و پتیت بین سه «دست» تمایز قائل می‌شوند اما در این‌جا دست آهنین نه‌تنها مدیریتی بلکه سیاسی است و دست نامحسوس نیز مستقیماً به هنجارهای اجتماعی پیوند می‌خورد: «همان‌گونه که ممکن است دست سیاسی آهنین مسئولیت قوانین سودمند و دست اقتصادی نامرئی مسئولیت تنظیمات بازار سودمند را برعهده داشته باشند، دست نامحسوس نیز باید در حکم ابزاری در نظر گرفته شود که برای هنجارهای سودمندی که در هر جامعه‌ی بسامان حاکم‌اند پشتوانه‌ی مشابهی فراهم می‌کند.»^{۱۰۸} برای مثال، ممکن است برای تأمین و حفظ مربیان تیم‌های ورزشی کودکان و یا نمایندگان سرای محله به اجبار قانونی یا محرک‌های اقتصادی متوسل شویم، اما معمولاً بهتر است برای «تحکیم حضور هنجارهایی که به‌طور کلی به سود اعضای آن اجتماع عمل می‌کنند» بر روی «اهرم‌های عزت‌مندی و بی‌عزت»^{۱۰۹} حساب باز کنیم. بی‌شک فضیلت^{۱۱۰} [اخلاقی] در تکوین و حفظ چنین هنجارهایی نقش بازی می‌کند اما خردمندان است که «تا حد ممکن درباره‌ی فضیلت مقتصد باشیم.»^{۱۱۱} به بیان دیگر، فضیلت چنان فراوان نیست که بتوانیم روی حصول‌پذیری بی‌درنگ آن

حساب باز کنیم؛ و همچنین نباید با درخواست‌های متداوم از نیکوکاران، برای وقف پی‌درپی خودشان در جهت انجام آنچه برای حفظ هنجارهای اجتماعی سودمند ضروری است، برای عرضه‌ی فضیلت فشار مضاعف ایجاد کنیم. باین حال می‌توانیم چنین اقتصادی را درباره‌ی فضیلت نیز پیش بگیریم زیرا اقتصاد عزت‌مندی که با دست نامحسوس هدایت می‌شود، می‌تواند هر زمان و هر مکانی که فضیلت با فقدان مواجه شود حرمت نفس^{۱۱۲} را به کار گیرد.

نکته‌ی جالب‌توجه در این زمینه این است که برنان و پتیت به وجود عنصری هدفمند اذعان می‌کنند. برخلاف بحث پتیت درباره‌ی دست نامحسوس در کتاب *جمهوری‌خواهی* با تأکید بر ناهدفمندی یا غیرهدفمندی، اکنون درمی‌یابیم که: «هنجارها نه‌تنها نظارت‌های اجتماعی^{۱۱۳} قابل‌اطمینانی هستند، بلکه در معرض تأثیرات شکل‌دهی^{۱۱۴} هدفمند مشخصی نیز قرار دارند — تأثیراتی که به ما اجازه می‌دهند تا «تغییراتی را در هنجارهای موجود طرح‌ریزی کنیم و شاید حتی به طرح‌ریزی برخی هنجارهای سودمند جدید روی بیاوریم.»^{۱۱۵} این طرح‌ریزی می‌تواند یک یا تمام سه فرمی را داشته باشد که برنان و پتیت آن‌ها را «راهبردها» و «رویکردهای» عمومیت‌یابی^{۱۱۶}، ارائه^{۱۱۷} و پذیرندگی^{۱۱۸} می‌نامند. به‌واسطه‌ی «ابتکار عمل‌های متمرکز»، مانند قوانین رسمی، اعضای یک اجتماع یا سازمان می‌توانند هنجارهای شکل‌دهنده‌ی رفتار را تقویت کنند. این کار با برداشتن چنین گام‌هایی صورت می‌گیرد: «ترویج انواع شایسته‌ی عمومیت‌یابی برای رفتارهای قابل‌تحسین و غیرقابل‌تحسین، پی‌ریزی شیوه‌هایی از ارائه که فرم بایسته‌ای از عزت‌مندی و بی‌عزتی را به فعلیت درمی‌آورد، و کسب اطمینان از این‌که افراد پذیرا و مستعد این هستند که تحت تأثیر انگیزه‌های عزت‌محور مشابه قرار گیرند.»^{۱۱۹}

این خط استدلالی هم معقول و هم روشن‌تر است. اما این امکان را نیز از کف می‌دهد تا اهمیت وطن‌دوستی را برای اقتصاد عزت‌مندی و در نتیجه جمهوری‌خواهی نشان دهد و از آن بهره بگیرد. برای درک این نکته، خواننده باید توجه داشته باشد که چگونه هر سه واژه‌ی استفاده‌شده توسط برنان و پتیت که با p [در انگلیسی] آغاز می‌شوند (یعنی عمومیت‌یابی، ارائه و پذیرندگی) ارتباط تلویحی با واژه‌ی چهارمی دارند

که با p [در انگلیسی] شروع می شود و آن واژه وطن دوستی^{۱۲۰} است. به بیان دیگر، برای تکمیل دست‌های نامرئی، آهنین و نامحسوس، واژه‌های p-آغاز برنان و پتیت روی هم رفته «دست» چهارمی را ایجاد می کنند که آن دست به طور مشخص دست ترغیب کننده‌ی^{۱۲۱} وطن دوستی است.

بحث درباره‌ی این موضوع بسیار بیش از آن است که این جستار بتواند پوشش دهد. با این حال در این جا ذکر چند نکته درباره‌ی سه راهبرد برنان و پتیت برای طرح ریزی و تحکیم هنجارهای اجتماعی سودمند کفایت می کند. در ابتدا، به واقع چنین به نظر می رسد که عمومیت یابی تمهیدی ضروری برای پروراندن تبعیت از هنجارهای سودمند در میان افراد خودمحمور باشد. با همه‌ی این اوصاف، اگر دیگران نتوانند آنچه که کسی به انجام رسانده را مشاهده کنند یا از آن بیاموزند، عمل به نحوی که موجب ایجاد عزت‌مندی یا پرهیز از بی‌عزتی شود چه فایده‌ای دارد؟ در این جا وطن دوستی به سه طریق پا به عرصه می گذارد: نخست با تجلی بخشی در عمل به دغدغه‌ی خدمت به خیر عمومی؛ دوم به وسیله‌ی ستایش عمومی از کسانی که برای حفظ هنجارهای سودمند، از جمله آنچه که به هنجار اساسی اقدام برای پیشبرد خیر عمومی تعبیر می شود، عمل کرده اند؛ و سوم با پروراندن تمایل به عمل به این سیاق حتی اگر احتمالاً عمومیت یابی هیچ یا اندکی نصیب اقدامات افراد شود — یعنی از طریق ایجاد انگیزه هنگامی که عمومیت یابی به خودی خود نمودی ندارد. درباره‌ی /رئه — یعنی «انگاره‌ها یا ابعادی که مردم بر اساس آن‌ها قضاوت می شوند»، این که چه کسی قضاوت می کند، و این که قضاوت شدگان با چه کسانی مقایسه می شوند^{۱۲۲} — تاریخ و سرگذشت وطن دوستی مملو از روایت‌های کسانی است که اعمال سترگ آن‌ها، به خاطر مجاهدت‌هایشان در جهت خیر عمومی، سزاوار عزت‌مندی و احترام قضاوت شده‌اند. به این ترتیب، به نظر می رسد وطن دوستی معیاری کلی پی‌ریزی می کند — هنجاری اساسی چنان که پیش تر گفتیم — که از آن معیارهای مشخصی برای نقش آفرینی افراد در نقش همسایه، عضو اجتماع، شهروند و نقش‌هایی از این دست حاصل می شود. در آخر، برنان و پتیت با پذیرندگی به تمایل «انگیخته شدن توسط انگیزه‌های فضیلت و عزت‌مندی»^{۱۲۳} تمرکز می کنند. آن گونه که آن‌ها می پندارند، رسالت اصلی «برچیدن

یا کاهش حضور و تأثیر... انگیزه‌های متضاد»^{۱۲۴} است. به هر حال، در این جا فرض بر این است که وطن‌دوستی یا چیزی همانند آن در میان مردم جاری است یا دست کم بالقوه وجود دارد، چنان‌که اگر بتوان موانع ناشی از انگیزه‌های متضاد را فرو نشاند یا از میان برداشت آن مردم از خود فضیلت مدنی بروز می‌دهند و تقلا می‌کنند تا سزاوار عزت‌مندی عمومی باشند.

شاید این‌گونه باشد. باین‌حال، آیا وقتی انگیزه‌های متضادی که مانع از فضیلت و میل به عزت‌مندی‌اند برچیده شوند یا کاهش یابند، می‌توان به دست نامحسوس متوسل شد تا جادوی خود را انجام دهد؟ یا خردمندانه‌تر این است به دنبال راه‌هایی بگردیم که الهام‌بخش و نیروبخش این خصایل باشند و همزمان دنبال راه‌هایی برای مواجهه با انگیزه‌های متضاد باشیم؟ کسانی که باور دارند مسیر دوم خردمندانه‌تر است^{۱۲۵} در واقع خواستار به‌کارگیری دست ترغیب‌کننده هستند. همان‌گونه که باغبان نه‌تنها باید علف‌های هرز نابودکننده و ازبین‌برنده‌ی بوته‌ها و گیاهانی که او می‌خواهد برویند را برچیند، بلکه باید خاک را مهیّا کند و مواد مغذی لازم برای روییدن و رشد آن‌ها را فراهم آورد، جمهوری‌خواهان نیز باید پذیرندگی را پرورش دهند تا عمل به شیوه‌هایی که مبتنی بر روحیه‌ی جمعی است میسر شود. بی‌گمان یکی از شیوه‌های دیرپا برای پرورش این پذیرندگی، بهره‌گیری از آموزش در مدارس و مکان‌های دیگر برای ترویج وطن‌دوستی است. زیرا دورانی وجود خواهد داشت که اقتصاد عزت‌مندی به دلیل فقدان عمومیت‌یابی دچار تزلزل خواهد شد. چنان‌که برنان و پتیت به طرز معقولی اظهار می‌کنند، حرمت نفس تنها زمانی اثر به‌لحاظ اجتماعی سودمند خود را می‌گذارد که توجه دیگران به کنش‌هایی معطوف باشد که متضمن عزت‌مندی و بی‌عزتی‌اند — یا هنگامی که کنش‌گر خودمحور باور دارد که دیگران محتملاً به آن اقدامات توجه نشان می‌دهند. باین‌حال هنگامی که کسی در بین جمعیت جامعه‌ای بزرگ گم می‌شود و کنش او احتمالاً بی‌نام‌ونشان باقی می‌ماند — برای مثال در ریختن زباله، آلوده کردن محیط، یا دغل‌کاری در پرداخت مالیات — دست نامحسوس به مکمل دست ترغیب‌کننده نیاز دارد. چنین مکملی همان چیزی است که وطن‌دوستی می‌تواند فراهم آورد.

در آثار پتیت به‌طور ضمنی پاسخی دوگانه به این انتقاد وجود دارد. در درجه‌ی اول، پتیت اذعان می‌کند که «چه‌بسا محوریتِ بازشناسی^{۱۲۶} و هویت^{۱۲۷} چنان‌که در جامعه‌ی پیشامدرنِ کوچک وجود داشت، در دنیای مدرن وجود نداشته باشد.» اما او معتقد است که «داشتنِ نام در کثیری از اجتماع‌های مختلف و محدود می‌تواند به همان شدتِ داشتنِ نام در اجتماع واحدی که تمام جنبه‌های زندگی را در بر می‌گیرد، اهرم‌های تأیید و مذمت را ممکن کند.»^{۱۲۸} باین‌حال، حتی اگر حق با پتیت باشد، باز این پرسش بی‌پاسخ می‌ماند که آیا دست نامحسوس برای تدارک پشتیبانی از هنجارهای سودمند در سطح «اجتماع واحدی که تمام جنبه‌های زندگی در بر می‌گیرد» کفایت می‌کند؟ این پرسش هنگامی حاد می‌شود که خودِ این «اجتماع» فراگیر — به‌ویژه از طریق حاکمیت قانون — بنیان‌های «اجتماع‌های مختلف و محدود» که پتیت به آن اشاره دارد را به‌وجود می‌آورد. در این وضعیت متداول، دست نامحسوس برای ایجاد پشتوانه‌ی لازم برای هنجارهای اجتماعی کفایت نمی‌کند. باین‌همه، پتیت پاسخ دوم خود را پیش می‌نهد: «بگذارید وطن‌دوستی حاکم شود و آن‌گاه بعید است آن نوع تفرق‌هایی پابرجا بمانند که به تکوین هنجارهای فراگیر جامعه خدشه وارد می‌کنند.»^{۱۲۹}

چنین به نظر می‌رسد که وطن‌دوستی برای اقتصادِ عزت‌مندی ضروری است و وجودش نه‌تنها در چیرگی بر «تفرق‌هایی که به تکوین هنجارهای فراگیر جامعه خدشه وارد می‌کنند» بلکه در شکل دادن به آن هنجارها نیز ضرورت دارد. باین‌حال، با‌هم نمی‌توان وطن‌دوستی را بدیهی فرض کرد. آن‌چه برای تحکیم و مراقبت از هنجارهای اجتماعی بسیار ضرورت دارد، لازم است به‌دقت پرورانده شود. دست‌های نامرئی، نامحسوس و آهین همگی نقش خود را دارند و آن سو دست ترغیب‌کننده‌ی وطن‌دوستی نیز چنین است.

گسترش پهنه‌ی وطن‌دوستی

طبق آن‌چه گفته شد، حق با ویرولی است که باور دارد نگاه جمهوری‌خواهان به وطن‌دوستی باید جدی‌تر از آن باشد که در دهه‌های اخیر بوده است. چنان‌که در

بخش‌های پیشین دیدیم، پشتوانه‌ای که با برداشتی گسترده از وطن‌دوستی در معنای عشق به میهن نصیب جمهوری خواهان می‌شود بیشتر از فهم جمهوری خواهانه‌ی خاصی خواهد بود که ویرولی برای نشان دادن وطن‌دوستی حقیقی و راستین در نظر می‌گیرد. اتخاذ چنین موضعی به معنای کاستن از ارزش وطن‌دوستی جمهوری خواهانه نیست بلکه چنان‌که پیش‌تر بیان شد، یکی کردن چنان تنگاتنگ وطن‌دوستی با سنت جمهوری خواهی، چنان‌که ویرولی پیش روی ما می‌گذارد، نه به‌لحاظ تاریخی موجه و نه به‌لحاظ عملی مطلوب است. تا به این‌جا، تنها پشتوانه‌ی این ادعا چند فراز از شکسپیر، اسکات و لینکلن بوده است. باین‌حال، در آثار سیسرون در قامتِ چهره‌ای کلاسیک پشتوانه‌ی بیشتری وجود دارد که به تعبیری معرف سرچشمه‌ی اصلی دیدگاه ویرولی است.

اگر بخواهیم نگاه‌مان را دقیق‌تر کنیم، ادعایی که مطرح شد بدین معنا نیست که در اعتقاد بر این‌که فهم جمهوری خواهانه جایگاه والایی در اندیشه‌ی کلاسیک درباب وطن‌دوستی دارد، ویرولی مرتکب خطا می‌شود. در این زمینه چه‌بسا حق با ویرولی باشد و به‌ویژه در رابطه با سیسرون او مسلماً محق است. اما چنین چیزی درباره‌ی خالق رساله‌ی جمهور^{۱۳۰} و دیگر آثار میداننداری که صراحتاً جمهوری خواه است، نباید مایه‌ی تعجب باشد. باین‌حال، برای کسی که باور دارد سیسرون به وطن‌دوستی از منظر منحصرأ جمهوری خواهانه می‌اندیشید، وسعت نظر فهم او از وطن‌دوستی در معنای عشق به میهن تعجب‌آور و مسئله‌ساز است. بررسی اجمالی چند گزیده از نوشته‌ها و سخنان او برای آشکار شدن این وسعت نظر کافی به نظر می‌رسد. چهار نمونه از این گزیده‌ها در این‌جا نیاز به دقت و توجه دارند. اولین نمونه، کیفرخواست سیسرون علیه کاتیلین^{۱۳۱} در قامت فردی خائن به جمهوری روم است.

در آن‌چه سیسرون در این‌جا پیش می‌کشد، نکته‌ی قابل‌توجه تنها ناسپاسی کاتیلین نسبت به جمهوری نیست، بلکه خیانت او به پاتریا نیز هست که سیسرون از آن با نام «والد^{۱۳۲} شما، والد مشترک همه‌ی ما» یاد می‌کند.^{۱۳۳} سیسرون حتی برای بیان این شکوه به صدای میهن کاتیلین تجلی می‌بخشد: «واقعیت این است که من، والد تو، در وحشت محض از کسی زندگی می‌کنم که تو باشی؛ ... که هر توطئه‌ای

علیه من از تو برمی خیزد... بدین خاطر، برو و دور شو و مرا از شر وحشتم خلاص کن.»^{۱۳۴} بنابراین کاتیلین نه تنها خائن و تهدیدی علیه جمهوری خودفرمان، بلکه مخاطره‌ای علیه سرزمین پدری است؛ پدرکش بالقوه‌ای که وظیفه‌ی بنیادین احترام به والدین را زیر پا نهاده است.

فهم سیسرون از پاتریا به معنای میهن، به وجه آباواجدادی آن و یا حتی روم محدود نمی‌شد. چنان‌که فرازهایی از دو اثر دیگر او نشان می‌دهد، فهم سیسرون از میهن شامل کل ایتالیا و بسیار فراتر از ارتباط بین میهن و سرزمین پدری بود. برای نمونه، سیسرون پس از بازگشت از تبعیدی طولانی و در سخنرانی خود خطاب به «همشه‌ریانش» این چکامه را برای «وطن ما» بر لبانش جاری می‌کند: «فلک^{۱۳۵} می‌داند که کلمات به سختی می‌توانند آن عشق و خرسندی که او الهام می‌بخشد را به بیان درآورند! چه زیباست ایتالیا، چه پرآوازه‌اند شهرهایش، چه فریباست چشم‌اندازهایش، مزارعش و محصولاتش! چه شکوهمند است شهر بزرگش، چه روشن‌اندیش‌اند شهروندانش، چه عظیم است ثروتش، و چه شگرف است منزلت شما که فرزندان‌ش هستید! در گذشته هیچ‌کس چون من چنین لب به ستایش همه‌ی این‌ها نگوید؛ اما به آن سبب که سلامتی برای کسانی که از ناخوشی سخت بهبود یافته‌اند شیرین‌تر از آنانی است که هرگز به مرضی مبتلا نشده‌اند، بنابراین همه‌ی این‌ها در فقدان‌شان ستایش عمیق‌تری می‌یابند تا در بهره‌مندی مداوم از آن‌ها.»^{۱۳۶} از این‌رو، به درک از پاتریا در معنای سرزمین پدری، باید دو جنبه را نیز اضافه کرد: هم ستایش سیسرون از میهنش در معنای مرزوبوم — «چشم‌اندازهایش، مزارعش و محصولاتش!» — و هم آن‌چه که شاید بتوان تمدن آن نامید، چنان‌که با شهر بزرگ شکوهمند، شهروندان روشن‌اندیش و ثروت عظیم مشخص می‌شود. البته هیچ‌یک از این‌ها ویژگی بارز ایتالیا، یا حتی روم، در قامت صرفاً یک جمهوری نیست. سروکله‌ی همین فهم فراخ از میهن، به همراه درجه‌ای از روحیه‌ی ملی‌گرایانه، در *مباحثات توسکلان*^{۱۳۷} سیسرون پیدا می‌شود؛ جایی که او از فضایل و کمالات کسانی که به «زبان لاتین» صحبت می‌کنند در برابر مدعیات ارجحیت یونانی دفاع می‌کند:

«همواره باور من این بوده است که مردمان ما در همه جا نسبت به یونانی‌ها خردمندی بیشتری از خود نشان داده‌اند، چه در خلق اکتشافات و دستاوردهای خودشان و چه در بهبود آن‌چه از یونان اخذ کرده‌اند — دست‌کم در موضوعاتی که به نظرشان ارزش صرف تلاش داشته‌اند. زیرا حفظ و پیشبرد اخلاقیات، قواعد زندگی و گذران امور خانه و خانواده توسط ما بهتر و آبرومندانه‌تر انجام می‌شود. و بی‌تردید آباواجداد ما نسبت به دیگران ترتیبات و قوانین بهتری در هدایت امور حکومتی در پیش گرفته‌اند. درباره‌ی هنر جنگ چه بگوییم؟ که در آن مردمان ما تفوق خود را در تهور و نیز حتی بیش از آن در نظم و انضباط به اثبات رسانده‌اند. اگر نه به دانش کتابی بلکه به استعدادهای فطری نظر کنیم، مردمان ما در مقایسه با یونانی‌ها و هر مردمان دیگری برتری دارند.»^{۱۳۸} اگر این مثال‌ها به‌صورت مجزا و یا حتی به‌صورت یک مجموعه در نظر گرفته شوند، نمی‌توانند خط بطلان قاطعی بر ادعای ویرولی بکشند که «نویسندگان لاتین تمایز آشکاری بین ارزش‌های سیاسی و فرهنگی جمهوری و ارزش‌های غیرسیاسی ملت‌بودگی قائل بودند. درواقع آن‌ها از دو واژه‌ی متفاوت استفاده کرده‌اند: *پاتریا* و *ناتیو*.»^{۱۳۹} با این‌همه، این مثال‌ها دو نکته‌ی مهم و بسیار مرتبط به هم را تصدیق می‌کنند. اولین نکته، چنان‌که پیش‌تر ذکر شد، این است که فهم سیسرون از میهن چیزی بیش از «ارزش‌های سیاسی و فرهنگی جمهوری» را دربر می‌گیرد. دومین نکته، دست‌کم برای سیسرون، این است که استفاده از *پاتریا* یا *ناتیو* همیشه نشان‌دهنده‌ی تمایز آشکاری بین ارزش‌های سیاسی و فرهنگی نیست؛ زیرا که در فراز خودستایانه‌ی *مباحثات توسکلان* درباره‌ی فضایل و کمالات فرهنگی هم‌وطنان سیسرون، نه سروکله‌ی *پاتریا*^{۱۴۰} و نه *ناتیو*^{۱۴۱} و نه هیچ‌یک از واژگان هم‌خانواده‌ی آن‌ها پیدا نمی‌شود. درعوض، سیسرون صرفاً از اول شخص جمع «ما» (*nos*) یا «متعلق به ما» (*nostrum*) و یا واژه‌ای هم‌خانواده استفاده می‌کند. وانگهی، محتملاً حق با ویرولی است که نزد سیسرون «پیوندهای شهروندی... تنگاتنگ‌تر و گران‌سنگ‌تر از پیوندهای *ناتیو* است.»^{۱۴۲} باوجوداین، فراز مذکور از رساله‌ی در باب *مسئولیت‌ها و وظایف*^{۱۴۳} که ویرولی در این زمینه به آن استناد می‌کند، چندان روشن و صریح نیست. درواقع سیسرون در این فراز علناً اعلام می‌کند که پیوندهای «نژاد، ملت [*nationis*]^{۱۴۴} و

زبان» در زمره‌ی «همبسته‌ترین پیوندهای انسان» هستند اما «همبسته‌ترین آن‌ها پیوندهای شهر [civitatis]^{۱۴۵} است زیرا همشه‌ریان مقولاتِ مشترکِ بسیاری دارند.» با این حال او بلافاصله تأکید می‌کند که «فرا‌تر از همه‌ی این‌ها، بین اعضای خانواده‌ی واحد است که عالی‌ترین پیوندها را می‌توان یافت.» به‌علاوه، پیوندهای خانوادگی «علت وجودی هر شهر» هستند و هر جا که شکل بگیرند «آن‌جا به‌منزله‌ی بسترِ بالیدنِ دولت جمهوری [rei publicae]^{۱۴۶} است.» در واقع «رابطه‌ی خونی با [ایجاد] علقه‌های مهرورزی و ملاحظت، مؤلفه‌ی بنیادی در وحدت آدمیان به شمار می‌رود.»^{۱۴۷}

نهایتاً از این مثال‌ها چه نتیجه‌ای می‌توان گرفت؟ هیچ‌یک از آن‌ها اعتبار سیسرون در کسوت یک جمهوری خواه را زیر سؤال نمی‌برند، اما بی‌شک نشان می‌دهند که حس وطن دوستی او بیش از تعلق خاطر او به خودفرمانی در جمهوری است. اگرچه وجه خودفرمانی در جمهوری برای سیسرون حائز اهمیت است اما این اهمیت با باور به عشق به میهن به‌سانِ عشق به دیار آباو اجدادی، ملت، فرهنگ و حتی مرزوبوم همراه می‌شود و به بلوغ می‌رسد. چه این احساسات همانی باشد که سیسرون حقیقتاً حس می‌کرد یا این که صرفاً چنین پنداشته باشد که شنوندگان^{۱۴۸} و خوانندگان عمیقاً حس می‌کنند، استناد او به آن‌ها در هر دو حالت گواهی بر تلقی او از اهمیت آن‌هاست. افزون بر این، این سیسرونِ جمهوری خواه بود که با این اصطلاحات گشاده‌دستانه و گسترده از عشق به میهن سخن می‌گفت، نه ویرژیل^{۱۴۹} که چند دهه بعد هنگام سرودن منظومه‌ی *آینه/یس*^{۱۵۰} که به دستور [امپراتور] سزار آگوستوس^{۱۵۱} بود اصطلاحات یکسره مشابهی را به کار گرفت. به نظر می‌رسد حتی در روم باستان، و حتی در آثار سیسرون، وطن دوستی نیرویی مستقل از خودفرمانی در جمهوری اعمال می‌کرد. سیسرون رسالت خود را در این می‌دانست که عشق به میهن و تعلق خاطر به آزادی جمهوری خواهانه را به نحوی به هم پیوند بزند که قدرت مضاعفی به جمهوری [روم] ببخشد.

اندیشمندان مدرنی چون مادام دو استائل^{۱۵۲} و آدام اسمیت نیز به این پیوند بین وطن دوستی و جمهوری خواهی توجه نشان داده‌اند بی‌آن که اولی را در دومی حل کنند. برای نمونه، دو استائل در اواخر انقلاب فرانسه می‌نویسد: «در جمهوری‌ها، ... عشق به موطن^{۱۵۳} در حکم نخستین فضیلت است» و «نخستین بنیان جمهوری‌ها وطن دوستی

ملی است.^{۱۵۴} دیدگاه اسمیت اما پیچیده‌تر است زیرا او بین «اصل کوتاه‌نظرانه‌ی تعصب ملی» و «اصل والای عشق به میهن‌مان»^{۱۵۵} تمایز قائل می‌شود. به‌زعم اسمیت کاتوی بزرگ^{۱۵۶} رومی نمونه‌ی بارزی از تعصب ملی است، همو که تمام سخنرانی‌هایش در مجلس سنا را با فرمان «کارتاژ باید نابود شود» به پایان می‌رساند و اسمیت آن را با نام «تجلی عریان وطن‌دوستی ددمنشانه‌ی یک ذهن سرسخت اما خشن» تقبیح می‌کند. در مقابل اما اسکپیو ناسیکا^{۱۵۷} (از مخالفان کاتو) قرار دارد که برای اسمیت مصداق عشق والا به میهن است. دلیلش این است که اسکپیو ناسیکا کسی بود که «معروف است تمام سخنرانی‌هایش را با "به باور من نباید کارتاز نابود شود" به پایان می‌رساند و این تجلی بلندنظرانه‌ی یک ذهن بالغ‌تر و روشن‌اندیش‌تر است که از بهروزی حتی دشمنی دیرین بیزار نبود، اگر که آن دشمن به کشوری استحاله یابد که دیگر نتواند برای روم خطرآفرین باشد.»^{۱۵۸} هم کاتو و هم اسکپیو ناسیکا خود را در کسوت پاسداران وطن‌دوست روم می‌پنداشتند و به تعبیر دیگر روم را هم در قامت میهن و هم در قامت جمهوری می‌فهمیدند؛ اما یکی از آن‌ها چیزی را نمایندگی می‌کرد که اسمیت آن را «وطن‌دوستی ددمنشانه» می‌انگارد و مشخصه‌ی آن میلی بی‌امان برای نابودی یک دشمن ملی است؛ دیگری اما نوعی وطن‌دوستی «بلندنظرانه» و «روشن‌اندیش» را به نمایش می‌گذارد که مشتاق آرزوی خیر برای همگان و حتی دشمنان پیشین است، مشروط بر این‌که با میهنی دشمنی نورزند که او به آن عشق می‌ورزد.

تمایزگذاری اسمیت بین این دو شیوه‌ی ابراز عشق به میهن، ستیز دیرین بین دو شیوه‌ی ناسازگار پیشبرد خیر عمومی را به تصویر می‌کشد. با این‌همه، یادآوری این نکته مهم است که فهم از ملیت هم در «اصل کوتاه‌نظرانه‌ی تعصب ملی» و هم در «اصل والای عشق به میهن‌مان»^{۱۵۹} دخیل است. درواقع جان استوارت میل این نکته را در فرازی از کتاب *نظام منطق*^{۱۶۰} (۱۸۴۳) به‌روشنی بیان کرده و ویرولی آن را در قالب نقل‌قول آغازین کتاب *برای عشق به میهن*^{۱۶۱} آورده است:

«نیازی به گفتن نیست که منظور ما از اصل ملیت، انزجاری غیرمنطقی نسبت

به خارجی‌ها یا تکریم برخی رسوم و ویژگی‌های واہی به دلیل ملی بودن‌شان

نیست؛ و یا این‌که از پذیرش آن‌چه در کشورهای دیگر سودمند بوده است

خودداری کنیم. از هر لحاظ که بنگریم، ملت‌هایی که دارای نیرومندترین روحیه‌ی ملی بوده‌اند از قضا کم‌ترین ملیت را داشته‌اند. منظور ما از ملیت، اصل همدلی است نه خصومت؛ منظورمان اصل همبستگی است نه گسستگی. مقصودمان نوعی از احساس نفع مشترک در میان کسانی است که تحت حکومتی یکسان زندگی می‌کنند و در درون مرزهای طبیعی یا تاریخی یکسانی قرار گرفته‌اند. منظور ما این است که بخشی از اجتماع خودش را در نسبت با بخشی دیگر همچون بیگانگان نمی‌پندارد؛ که آن‌ها پیوندی که آن‌ها را در کنار هم نگه می‌دارد گرمی می‌دارند؛ احساس می‌کنند که مردمی واحد هستند و سرنوشت‌شان درهم تنیده شده است و هر آسیبی که متوجه هر یک از هم‌میهنان‌شان شود متوجه خود آن‌ها نیز می‌شود و این‌که نمی‌خواهند با خودخواهی و گسستن پیوستگی‌ها، خود را از بند هرگونه مصائب مشترک رها کنند.»^{۱۶۲}

به نظر چنین می‌آید که ویرولی با انتخاب این فراز برای نقل قول آغازین کتابش — و نقل دوباره‌ی آن در کتابی دیگر^{۱۶۳} و همچنین یک مقاله^{۱۶۴} — صراحتاً به تمایزی که آدام اسمیت و جان استوارت میل، و دیگران، بین اشکال مفید و زیان‌بار احساسات ملی ترسیم کرده‌اند مهر تأیید می‌زند. او همچنین، بیش از آدام اسمیت یا جان استوارت میل، از این احتمال بیمناک است که آنچه جان استوارت میل «روحیه‌ی ملی» می‌نامید به ملی‌گرایی پسرفت کند و مانند برخی اندیشمندان دیگر به‌درستی این نگرانی را دارد که تمایزگذاری بین ملی‌گرایی و وطن‌دوستی را حفظ کند.^{۱۶۵} با این حال او در تلاش‌هایش که سعی دارد با اصطلاحات اکیداً سیاسی روحیه‌ی ملی و جمهوری‌های دمساز با چنین روحی را تبیین کند، مرتکب افراط می‌شود.

بی‌شک ویرولی تأکید دارد که «جمهوری‌ها یک نهاد صرفاً سیاسی نیستند که جدا از ملت‌هایی باشند که در قالب واقعیتی فرهنگی درک می‌شوند.»^{۱۶۶} با این حال او بلافاصله اضافه می‌کند که جمهوری «از آن‌جا که ترتیبیاتی سیاسی و شیوه‌ای از زیستن است، از این‌رو نوعی فرهنگ به شمار می‌رود... بنابراین وطن‌دوستی جمهوری خواهانه دلالتی فرهنگی دارد: شوروشوقی سیاسی که مبتنی بر تجربه‌ی برابری در جمهوری و دل‌بستگی به فرهنگی خاص است اما برای تولد در یک سرزمین معین، تعلق به گروه قومی مشابه، تکلم به یک زبان، داشتن آداب و رسوم مشترک و یا پرستش خدایگان یا

خدای یکسان / ارزش زیادی قائل نیست»^{۱۶۷} (تأکید از نویسنده). چه‌بسا استفاده‌ی او از عبارتی که من ایتالیک کرده‌ام، به این معنا باشد که وطن‌دوستی جمهوری خواهانه برای مؤلفه‌های فرهنگی که او برمی‌شمارد ارزش کمابیش قابل توجهی قائل است اما نه آن قدر که بر تأکید جمهوری خواهانه روی آزادی و برابری سیاسی بچربد. یا شاید ویرولی از ذکر سایر وجوه فرهنگ که بستر ساز جمهوری‌ها هستند کوتاهی می‌کند؛ وجوهی مانند آن‌چه جان استوارت میل در فراز نقل‌شده‌ی پیشین برمی‌شمارد: «نوعی از احساس نفع مشترک» از جانب مردمی که «در درون مرزهای طبیعی یا تاریخی یکسانی قرار گرفته‌اند»، کسانی که «پیوندی که آن‌ها را در کنار هم نگه می‌دارد گرمی می‌دارند» چنان‌که «هر آسیبی که متوجه هریک از هم‌میهنان‌شان شود متوجه خود آن‌ها نیز می‌شود و این‌که نمی‌خواهند با خودخواهی و گسستن پیوستگی‌ها، خود را از بند هرگونه مصائب مشترک رها کنند.» در واقع، ویرولی پیش‌از نقل این فراز از جان استوارت میل، اذعان می‌کند که «ایده‌ی ملت یا اصل ملیت منافاتی با وطن‌دوستی جمهوری خواهانه ندارد.»^{۱۶۸} با این حال وجود خصومت یا غیاب آن نکته‌ی مهمی نیست. پرسش این است که آیا روحیه‌ی ملی، یا به بیان عام‌تر عشق به میهن، می‌تواند نیرویی ایجابی در تحکیم خودفرمانی در جمهوری باشد؟ و این پرسشی است که ویرولی به آن نمی‌پردازد. او همچنین توضیح نمی‌دهد که چه نیرو یا نیروهای فرهنگی باید کار ایجاد «احساس نفع مشترک» — حس تعلق به شکلی از عموم^{۱۶۹} [یا جامعه] — را انجام دهند که سنگ‌بنای جمهوری خواهد بود. طبق نص صریح خوانش او، عنصر «فرهنگی» وطن‌دوستی جمهوری خواهانه عبارتست از «شوروشوقی سیاسی مبتنی بر تجربه‌ی برابری در جمهوری و دل‌بستگی به فرهنگی خاص...».^{۱۷۰}

عبارت آخر «دل‌بستگی به فرهنگی خاص» در خدمت ایجاد تمایز بین وطن‌دوستی جمهوری خواهانه‌ی مد نظر ویرولی با آن چیزی است که او «ملی‌گرایی مدنی» می‌نامد که «خواهان پایبندی به اصول سیاسی به‌لحاظ فرهنگی و تاریخی خنثی است...»^{۱۷۱} و می‌کوشد وفاداری سیاسی به «اصول سیاسی جهان‌شمول آزادی و دموکراسی»^{۱۷۲} را مبنا قرار دهد. برخلاف ملی‌گرایی مدنی، که ویرولی ظاهراً آن را با «وطن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی»^{۱۷۳} یورگن هابرماس^{۱۷۴} یکی می‌گیرد، وطن‌دوستی جمهوری خواهانه

«صراحتاً ویژه‌نگرانه» است و از «دلبستگی شورمندانه‌ی شهروندان به نهادها و ترتیبات جمهوری خودشان و شیوه‌ی زیستن خودشان...»^{۱۷۵} پا می‌گیرد. بدین ترتیب ویرولی به‌جای دفاع از ملی‌گرایی مدنی — با ذکر عبارتی که حاکی از پذیرش نقد مارگارت کائون به نظریه‌اش است — به دفاع از نوعی جمهوری‌خواهی ریشه‌دوانده می‌پردازد.^{۱۷۶} با این حال مشکل وطن‌دوستی مد نظر ویرولی این است که ریشه‌های آن چنان که باید عمیق و قوی نیست تا فهم او از وطن‌دوستی قادر به پرهیز از مواجهه با ایرادات رایجی باشد که به وطن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی هابرماس وارد می‌شود — از جمله این که برای برانگیختن نوعی از همذات‌پنداری مدنی که وطن‌دوستی واقعی لازم دارد بیش‌ازحد انتزاعی و بی‌رمق است.^{۱۷۷} اگرچه ویرولی تأکید دارد که وطن‌دوستی جمهوری‌خواهانه به‌طور مشخص متکی بر حس همذات‌پنداری با میهن است، اما روشن نیست که افراد تا چه حدی می‌توانند به میهن‌شان و فرهنگ آن عشق بورزند هنگامی که «ارزش زیادی» برای زادگاه، قومیت، زبان، آداب و رسوم و یا دین مشترک قائل نباشند. بی‌شک چنین نیست که وجود تمامی این‌ها برای شکل‌گیری وطن‌دوستی ضروری باشد اما آیا وجود هیچ‌کدام ضروری نیست؟ اگر چنان‌که ویرولی باور دارد وطن‌دوستی مستلزم بذل توجه و پرورش است، آیا به‌راستی چیزی به جز ترغیب به «مشارکت در خودفرمان‌گری»^{۱۷۸} مدنی «لازم نیست»^{۱۷۹}؟

برای پذیرفتن این که گسترش وطن‌دوستی مستلزم چیزهای دیگر است، لزومی ندارد که در اهمیت خودفرمان‌گری مدنی، چه در قالب قانون‌گذاری و چه در قالب قانون‌آزمایی مد نظر پتیت، تردید کنیم. هرچه باشد دست‌کم شکلی از آموزش مدنی با ماهیت رسمی یا غیررسمی نیاز خواهد بود تا به‌نوعی بستر مشارکت در خودفرمان‌گری مدنی را فراهم کند. اگر، چنان‌که جان استوارت میل بیان می‌کند، بنا باشد مردم «احساس کنند که مردمی واحد هستند» که به‌حق از آن‌ها انتظار برخی از خودگذشتگی‌ها برود — حتی اگر این از خودگذشتگی صرفاً در این حد باشد که افراد بخشی از زمان‌شان را وقف مشارکت در خودفرمان‌گری مدنی کنند — در این صورت باید نوعی از حس تعلق به عموم^{۱۸۰} پرورنده شود. بدون این حس تعلق به عموم، که در آن باید برای نفع عمومی بار مسئولیت‌ها را به دوش کشید، دوباره به بیان جان

استوارت میل باید منتظر باشیم که افراد «بخواهند با خودخواهی و گسستن پیوستگی‌ها، خود را از بند هرگونه مصائب مشترک رها کنند.»^{۱۸۱} اگر تمسک به وطن‌دوستی به معنای عشق به موطن آباواجدادی، مرزوبوم و یا ملت، مکمل مشارکت در خودفرمان‌گری مدنی باشد و از این‌رو بر حس عضویت در یک تلاش عمومی بیفزاید، آنگاه چنین تمسک‌هایی می‌تواند موجه باشد.

در نهایت، دیدگاه ویرولی در این زمینه مبهم باقی می‌ماند. او با تمام تأکیدش بر ماهیت اکیداً جمهوری‌خواهانه‌ی وطن‌دوستی واقعی، در عین حال به اهمیت «خاطره و یادبود» اشاره می‌کند زیرا «مردمی که غرور ملی ندارند نمی‌توانند چیزی جز بندگان و یا تحت‌الحمایگانی باشند که خود نیز به‌سادگی به ستمکاران بی‌رحم علیه مردمان ضعیف‌تر از خودشان بدل می‌شوند.»^{۱۸۲} اما برای پرورش غرور ملی درخور، آن‌چه که باید به آن توجه کنیم «خاطرات تاریخی، اسطوره‌ها و شهدای تجربه و سبیل جمهوری‌خواهی»^{۱۸۳} است. برای آن‌ها که به‌اندازه‌ی کافی خوش‌اقبال‌اند که خاطرات تاریخی حکومت جمهوری در گذشته‌ی کشورشان داشته باشند، این‌ها بی‌گمان خاطراتی‌اند که باید زنده نگهداشته شوند. سیسرون و هم‌وطنانش چنین خاطراتی داشتند و او در اندرزهایش در دفاع از جمهوری از آن‌ها نهایت استفاده را می‌برد. باوجود این اما سیسرون از اشکال دیگر و چه‌بسا اساسی‌تر دلدادگی وطن‌دوستانه به میهن بهره می‌گیرد: پارسایی آباواجدادی، زیبایی مرزوبوم و میراث فضایل و کمالات فرهنگی. کسانی که در اندیشه‌ی تقویت سازوکار جمهوری‌شان هستند، و نیز آن‌ها که امید دارند رویه‌ها و نهادهای جمهوری را در عرصه‌هایی برپا کنند که سبقه‌ی چندانی در این زمینه ندارند، بهتر است او را سرمشق خود قرار دهند.

جمع بندی و دستورکار آینده:

وطن دوستی جمهوری خواهانه و دست ترغیب کننده

هیچ مدرکی در دست نیست که نشان دهد جان استوارت میل هنگام نوشتن فزازی که ویرولی از کتاب *نظام منطق* نقل می کند آرای روسو را مد نظر قرار داده است. اما باوجوداین بین نتیجه گیری پایانی آن فراز که در آن جان استوارت میل درباره ی کسانی هشدار می دهد که «می خواهند با خودخواهی و گسستن پیوستگی ها، خود را از بند هرگونه مصائب مشترک رها کنند» و فزازی از کتاب *قرارداد اجتماعی روسو* (کتاب اول، فصل هفتم) شباهت قابل توجهی وجود دارد که در آن روسو متذکر می شود که چگونه هر کسی «منافی شخصی دارد که می تواند برایش یکسره متغایر و متفاوت از منافع عمومی باشد». روسو تصریح می کند که تحت تأثیر این منافع شخصی، فرد وسوسه می شود «آن دینی را که به امر عمومی دارد در حکم مشارکتی بی مزد ببیند که آسیبی که فقدان آن به دیگران می زند کم تر از چیزی باشد که آدای آن بر دوش او می گذارد.» بدین ترتیب فرد «ممکن است خواهان برخورداری از حقوق شهروندی باشد بدون آن که به انجام وظایف شهروندی تن بدهد، و این نوعی بی عدالتی است که اشاعه ی آن موجب نابودی اجتماع سیاسی می شود.»^{۱۸۴}

برای جلوگیری از این نابودی، روسو علناً مقرر می کند کسانی که منافع شخصی را فراتر از اراده ی عمومی^{۱۸۵} قرار می دهند باید متحمل «اجبار به آزادی» شود. با این کار، او استفاده از آن چیزی را برای تضمین پیروی از قانون توجیه می کند که پتیت «دست آهنین» می نامد. ممکن است چنین التزامی برای ممانعت از سواری مجانی^{۱۸۶} و دیگر اشکال بی عدالتی موجه باشد اما، چنان که پتیت (و برنان) به درستی تأکید می کنند، محدودیت های خودش را دارد. به همان اندازه که باید به قول پتیت و برنان درباره ی فضیلت مُقتصد باشیم، باید درباره ی اجبار نیز مُقتصد باشیم. یک روش برای انجام این کار توسل به دست نامحسوس جلب توجه اجتماعی است. اما راه دیگر فراخواندن دست ترغیب کننده ی وطن دوستی است. درواقع این همان کاری است که جان استوارت میل با تمسک به اصل ملیت انجام می دهد؛ درحالی که بی اعتنایی به بار مسئولیت

«پیوستگی‌های مشترک» در نقش یک شخص آسان است، توسل به اصل ملیت در حکم پادزهری علیه میل خودخواهانه‌ی بی‌اعتنایی به این بارِ مسئولیت عمل می‌کند. زیرا هر چه این احساس پیوستگی مشترک قوی‌تر باشد، میل خودخواهانه برای شانه خالی کردن از مقتضیات آن ضعیف‌تر خواهد بود.

مسلماً خصیصه‌هایی وجود دارد که باید مد نظر قرار گیرند. نخست این که وطن‌دوستی منحصر به ملیت نیست؛ مگر این که فهم از ملت چنان فراخ باشد که نه تنها ملاحظات قومی و/یا فرهنگی، بلکه معانی آباواجداد، مرزوبوم و آرمان‌های سیاسی را نیز در بر بگیرد. دومین خصیصه این است که صرف هویت ملی به ملی‌گرایی منتهی نمی‌شود و این نکته‌ای است که توسط دیوید میلر به درستی ثابت شده است.^{۱۸۷} و در نهایت خصیصه‌ی سوم این است که وطن‌دوستی نیازی به وفاداری کورکورانه از نوع جینگوئیستی^{۱۸۸} و شوونیستی ندارد. این موضوع در جستارهای دیگر مجلد حاضر^{۱۸۹} بررسی شده است اما فهمی درخور از وطن‌دوستی می‌تواند منطبق بر مفهوم وطن‌دوستی مدنی یا انتقادی سیسیل لایورد^{۱۹۰} باشد که «مستقیماً از میراث‌های موجود، مانند ساخت قومی - ناسیونالیستی ملت در فرانسه عزیمت می‌کند و می‌کوشد تا از محتوای آن‌ها "قوم‌زدایی" کند.»^{۱۹۱} عشق به میهن نباید کورکورانه یا غیرانتقادی و یا محدود به یک قومیت باشد، چنان که عشق به دوستان چنین نیست.

دست آخر، اگر عشق به میهن پسندیده است این واقعیت نیز وجود دارد که برخی کشورها سزاوار عشق مضاعف‌تری هستند و این واقعیت به‌ویژه به آن دسته از آرمان‌های سیاسی مربوط می‌شود که آن کشورها ابراز می‌دارند و کم یا بیش محقق می‌کنند. چنان که تلاش‌های پتیت، ویرولی و دیگر اندیشمندان در درک ما از این مسئله مؤثر بوده‌اند، سامان‌های سیاسی جمهوری که مبتنی بر داعیه‌های عمومیت‌یابی و خودفرمانی هستند از این جهت به‌غایت سزاوار فداکاری وطن‌دوستانه‌اند. به همین خاطر است که ویرولی حق دارد وطن‌دوستی جمهوری خواهانه را فراتر از وطن‌دوستی خالی^{۱۹۲} [او بی‌قیدوشرط] قرار دهد. با این حال نباید وطن‌دوستی خالی را نادیده گرفت یا بی‌اهمیت شمرد زیرا دست ترغیب‌کننده‌ی آن نقشی حیاتی در صیانت از سامان سیاسی جمهوری دارد. در مجموع، برای آن که وطن‌دوستی جمهوری خواهانه وجود

داشته باشد باید جمهوری‌ها وجود داشته باشند؛ و برای آن که جمهوری‌ها وجود داشته باشند باید وطن‌دوستی وجود داشته باشد.

۱. بنگرید به:

- Dagger, Richard (2020). 'Patriotism and Republicanism', in Mitja Sardoč (ed.), *Handbook of Patriotism*. Cham, Switzerland: Springer.

2. Maurizio Viroli

3. Philip Pettit

4. *On the People's Terms: A republican theory and model of democracy* (2012).

5. society-wide norms

6. Pettit (2012), p 262.

۷. در این جستار برای معادل country که به سامان سیاسی متأخری اشاره دارد، عموماً از «میهن» استفاده کرده‌ام و در برخی موقعیت‌ها که معنای عام country مد نظر بوده به «کشور» برگردانده‌ام. همچنین برای معادل patria (به زبان لاتین) هر جا که بحث فنی تاریخی یا ریشه‌شناسانه‌ی این واژه مطرح است از نوشتار فارسی «پاتریا» و در یک نمونه که نقل قول مستقیمی از آثار سیسرون آمده از معادل «وطن» بهره گرفته‌ام تا هم‌راستا با برگردان اصطلاح patriotism به «وطن‌دوستی» باشد که از ریشه‌ی patria حاصل شده است - م.

8. Passion

9. Viroli (2002), p 13.

10. virtuous

11. vicious

12. Alasdair MacIntyre (1995).

13. George Kateb (2000).

۱۴. بنگرید به توضیح ابتدایی مترجم در آغاز این جستار - م.

15. Victoria Costa

16. Viroli (1995).

17. *Republicanism: A Theory of Freedom and Government* (1995).

این کتاب در ایران با مشخصات زیر ترجمه و منتشر شده است:

- پتی [پتیت]، فیلیپ (۱۴۰۰). *جمهوری‌خواهی: نظریه‌ی در آزادی و حکومت*. ترجمه‌ی فرهاد مجلسی‌پور. تهران: شیرازه.

18. Pettit (2001), Pettit (2014); Martí and Pettit (2010).

کتاب سوم اشاره‌شده در این ارجاع با نام *فلسفه‌ی سیاسی در پهنه‌ی زندگی جمعی: جمهوری‌خواهی مدنی در اسپانیای زاپاترو* (اثر مشترک فیلیپ پتیت و خوزه لوئیز مارتی)، کتابی خاص در فلسفه‌ی سیاسی معاصر است. لوئیس رودریگز زاپاترو پیش از رسیدن به نخست‌وزیری وعده داده بود که اگر حزب سوسیالیست اسپانیا به قدرت برسد، کشور را با ایده‌های فیلیپ پتیت در کتاب *جمهوری‌خواهی: نظریه‌ی*

در آزادی و حکومت (۱۹۹۷) اداره خواهد کرد. زاپاتارو پس از رسیدن به نخست‌وزیری در سال ۲۰۰۴، در چند مرحله از پتیت دعوت کرد تا برای سخنرانی و همچنین بررسی سیاست‌های دولت به اسپانیا سفر کند. کتاب مشترک پتیت و مارتی شامل گزارش‌هایی از این فرآیند، پاسخ به برخی منتقدان و نیز گفت‌وگوی مفصلی با خود زاپاتارو است - م.

بنگرید به:

- Martí, José Luis & Pettit, Philip (2010). *A Political Philosophy in Public Life: Civic Republicanism in Zapatero's Spain*. Princeton: Princeton University Press.

¹⁹. *On the People's Terms: A republican theory and model of democracy* (2012).

²⁰. Pettit (2012), pp 140, 228, 259.

توضیح مترجم: به نظر می‌رسد این ارجاع اشتباه تایپی دارد. در نمایه‌ی کتاب از نگاه مردم پتیت (صفحه‌ی ۳۳۶)، در مقابل واژه‌ی «وطن‌دوستی» دو موقعیت صفحات ۱۴۰ و ۲۶۲-۲۶۱ قید شده است (صفحات ۲۶۱ و ۲۶۲ به یک پاراگراف مربوط هستند). علاوه‌براین در صفحات ۲۵۹، ۲۶۰ و ۲۶۰ نیز در سه پاراگراف دیگر به وطن‌دوستی اشاره شده است و احتمالاً در ذکر آن سه موقعیت جافانده در ارجاع فوق، به جای صفحه‌ی ۱۴۰ باید صفحه‌ی ۲۶۰ توسط نویسنده‌ی این جستار ذکر می‌شد - م.

بنگرید به:

- Pettit, Philip (2012). *On the people's terms: a republican theory and model of democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.

²¹. Pettit (2012), p 262.

²². Viroli (2002), p 13.

²³. public life

این اصطلاح را می‌توان به «زندگی جمعی» نیز برگرداند. برای یکدست‌سازی اصطلاح‌ها و ترکیب‌های مختلف با واژه‌ی public در سراسر متن اصلی این جستار، ترجیح مترجم استفاده از «زندگی عمومی» بوده است - م.

²⁴. Viroli, (2002), p 13-14.

²⁵. Cicero

²⁶. Thompson (2008).

²⁷. Gilbert (2009).

²⁸. devotion to the public

این‌جا می‌توان public را به «جامعه» نیز برگرداند. برای حفظ یکدستی، در تمام ترکیب‌های public در متن این جستار، از معادل‌های «عمومی» یا «عموم» استفاده شده است - م.

²⁹. commitment to the public good

نویسنده در این جستار public good را دقیقاً به همان معنای خیر عمومی یا خیر مشترک (common good) در متون مربوط به جمهوری خواهی به کار می‌برد. از این‌رو مترجم معادل «خیر عمومی» را برگزیده که اصطلاحی جافانده در ادبیات فارسی حول جمهوری خواهی است. در آثار اندیشمندانی مانند ویرولی نیز این دو اصطلاح عموماً یکی گرفته می‌شوند - م.

³⁰. derivation

31. public thing

32. the business (or affairs) of the public

33. publicity

34. self-government

برخی مترجمان برای معادل این اصطلاح از «خودحکمرانی» استفاده کرده‌اند - م.

۳۵. برای کنکاش بیشتر بنگرید به:

Dagger (2004); Dagger (2011).

36. monarchs

این‌جا منظور آن دسته از نظام‌های پادشاهی است که در عمل در قامت جمهوری اداره می‌شوند و پادشاه یا خاندان سلطنتی قدرتی به‌شدت محدود و گاه صرفاً نمادین دارند. برای نمونه می‌توان به برخی از کشورهای شمال اروپا مانند سوئد، دانمارک و... اشاره کرد - م.

37. constitutional

38. Arendt (1958).

39. Sandel (1996).

40. Pettit (2012), pp 11–18; Pettit (2013), pp 169–204.

41. law-checkers

42. testers of law

43. Pettit (2013), p 15.

44. polity

این اصطلاح را می‌توان بسته به موقعیت، به «موجودیت سیاسی»، «جامعه‌ی سیاسی»، «طرز حکومت» و حتی «حکومت» نیز ترجمه کرد. اما هر کدام از این‌ها با توجه به معنای متعددشان در زبان فارسی، می‌توانند ابهام‌زا باشند. این اصطلاح به برآمدن و اداره‌ی جامعه‌ی سیاسی و وجه تأسیسی، دولتی و حزبی سیاست اشاره دارد - م.

45. domination

46. Pettit (1997), p 80.

مترجمان بسیاری برای عبارت "freedom as non-domination" از معادل «آزادی به‌مثابه عدم سلطه» استفاده کرده‌اند که معنای مشابه دارد و من نیز پیش‌از این در چند ترجمه از همین معادل برای این عبارت استفاده کرده‌ام. اما از آن‌جا که «به‌مثابه» به‌ندرت در متون تألیفی فارسی استفاده می‌شود و کاربرد آن عموماً ناشی از جبر ترجمه‌ی as انگلیسی در برخی ترکیب‌های اسمی است، در کل این متن ترجیح داده‌ام برای معادل as در ترکیب‌های اسمی، از این لفظ نامأنوس استفاده نکنم. به نظر من استفاده از ترکیب‌های آشناتری مانند «در حکم»، «به معنای»، «در معنای»، «در قامت»، «در کسوت»، «در قالب»، «در نقش»، «در مقام»، «با نام» و... به فراخوار معنا و بستر عبارت، بیشتر به دقت، روانی و صلابت ترجمه‌ی فارسی کمک می‌کند - م.

47. autonomy

48. Viroli (2002), p 10.

49. Dagger (2005).

50. Pettit (2012), p 14.

۵۱. قلاب افزوده‌ی نویسنده است - م.

۵۲. Viroli (2002), p 9.

۵۳. arbitrary will

۵۴. Viroli (2002), p 8.

۵۵. equal protection

۵۶. core civil interests

۵۷. White (2003), pp 255–56.

۵۸. common liberty

۵۹. effective liberty

۶۰. White (2003), p 256.

۶۱. shared responsibility

۶۲. بنگرید به توضیح ابتدایی مترجم در آغاز این جستار - م.

۶۳. fatherland

۶۴. ancestral home

۶۵. nation

۶۶. political society

۶۷. nationhood

۶۸. patria

۶۹. natio

۷۰. *De Officiis* (I.17.53).

۷۱. Viroli (2000), p 268; also Viroli (2002), p 86.

۷۲. pater

۷۳. Viroli (2002), p 80.

۷۴. Gettysburg Address

«نطق گتیسبورگ» از سخنرانی‌های مشهور آبراهام لینکلن است که در کوران جنگ داخلی آمریکا و در تاریخ ۱۹ نوامبر ۱۸۶۳ در گورستان ملی سربازان در گتیسبورگ پنسیلوانیا ایراد شد. این نطق کوتاه که تنها ۲۷۱ کلمه دارد در زمره‌ی معروف‌ترین سخنرانی‌های تاریخ آمریکاست - م.

۷۵. «اتحادیه» (Union) اصطلاحی است که در جنگ داخلی آمریکا برای ایالت‌های شمالی تحت رهبری آبراهام لینکلن در جنگ علیه شورشیان ایالت‌های جنوبی یا «ایالات مؤتلفه» استفاده می‌شد - م.

۷۶. countryside

۷۷. John of Gaunt (1340 – 1399)

جان گونت (یا گانت) شاهزاده، فرمانده نظامی و دولتمرد بانفوذ اهل انگلستان و پسر ادوارد سوم پادشاه انگلستان بود - م.

۷۸. *Richard II*

۷۹. نقل از:

- ویلیام شکسپیر (۱۳۶۷). ریچارد دوم، ترجمه‌ی احمد خزاعی. چاپ اول. تهران: انتشارات فرهنگ‌خانه‌ی اسفار، ص ۷۸.

۸۰. *Lay of the Last Minstrel*

81. Walter Scott (1771 – 1832)

82. native land

83. Caledonia

«کالدونیا» نامی است که رومی‌ها به شمال بریتانیا و بخش اعظم اسکاتلند کنونی نهاده بودند. امروزه استفاده از نام «کالدونیا» برای اسکاتلند بیشتر در آثار ادبی و اشعار رمانتیک رایج است - م.
۸۴. نقل از:

- ویلیام شکسپیر (۱۳۶۷). ریچارد دوم. ترجمه‌ی احمد خزاعی. چاپ اول. تهران: انتشارات فرهنگ‌خانهای اسفاره، ص ۷۹.

احمد خزاعی این بخش را «این میهن جان‌های ارجمند، این سرزمین بس عزیز...» ترجمه کرده است و من برای جلوگیری از ایجاد ابهام در استدلال نویسنده‌ی جستار حاضر، «میهن» را به «سرزمین» تغییر دادم. در متن اصلی شکسپیر برای هر دو land آمده و انتخاب «میهن» برای اولی سلیقه‌ی مترجم فارسی ریچارد دوم بوده است - م.

85. Viroli (2000), p 267; also Pettit (2012), p 228.

نویسنده در بخش پیشین جستار حاضر نقل‌قولی نزدیک به این را از اثر دیگر ویرولی نقل کرده است - م.

86. Margaret Canovan

87. rooted republicanism

88. Canovan, Margaret (2000), pp 428-31.

89. Pettit (2014), 184–87.

90. intangible hand

91. economy of esteem

منظور از «اقتصاد عزت‌مندی» رویه و سازوکاری است که طبق آن عزت و عزتمندی در جامعه به عوامل اجتماعی تخصیص می‌یابد. این اصطلاح عنوان کتاب مشترکی از فیلیپ پتیت و جفری برنان است - م.

92. invisible hand

93. civility

94. Pettit (1997), p 254.

95. complementarity

96. Smith (1982), p 116; quoted in Pettit (1997), p 227.

97. non-intentionally

98. Pettit (1997), p 225.

99. unintentional

100. Pettit (1997), p 225.

101. tough management

«مدیریت سخت‌گیرانه» به معنی مدیریت صلب و نرمش‌ناپذیر است که می‌خواهد امور را شلاقی پیش ببرد - م.

102. Pettit (1997), p 226.

103. deviant-centered

104. Pettit, Phillip (1997), p 256.

-
105. social regard
106. Geoffrey Brennan
107. *The Economy of Esteem* (2004)
108. Brennan & Pettit (2004), p 285.
109. Brennan & Pettit (2004), p 279.
110. virtue
111. Brennan & Pettit (2004), p 285.
112. self-regard
113. social control
114. shaping
- این اصطلاح در روان‌شناسی به «رفتارسازی» و «شکل‌دهی به رفتار» نیز ترجمه می‌شود - م.
115. Brennan & Pettit (2004), p 286.
116. publicity
117. presentation
118. predisposition
119. Brennan & Pettit (2004), p 287.
120. patriotism
121. encouraging hand
122. Brennan & Pettit (2004), p 249.
123. Brennan & Pettit (2004), p 251.
124. Brennan & Pettit (2004), p 251.
۱۲۵. برای نمونه برنز (۲۰۰۱) و همچنین با رویکردی متفاوت سیمپسون (۲۰۱۷)، ص ۴۸-۵۳.
126. recognition
127. identity
128. Pettit (1997), p 228.
129. Pettit (2012), p 262.
130. *De Republica (De re publica)*
131. Catiline
- لوسیوس سرگیوس کاتیلین از سیاستمداران دوران جمهوری روم بود که در سال ۶۳ پیش‌از میلاد با فریب و سازماندهی عده‌ای از مردم ناراضی دست به توطئه و کودتای نافرجام علیه جمهوری زد - م.
132. parent
133. *In Catilinam* (I, 17–18).
134. Cicero (1970), pp 120–21.
135. Heaven (*Cielo*)
136. *Post Reditum ad Quirites*, I.4; Cicero (1929), p 105.
137. *Tusculan Disputations* (I.1.1–3)
138. Cicero (1927), pp 3–5.
139. Viroli (2000), p 268; also Viroli (2002), p 86.
140. *patria*
141. *natio*
142. Viroli (2000), p 268 also Viroli (2002), p 86.
143. *De Officiis* (I.17.53).

۱۴۵. قلاب افزوده‌ی نویسنده است - م.

۱۴۶. قلاب افزوده‌ی نویسنده است - م.

147. Cicero (1967), p 58.

۱۴۸. سیسرون علاوه‌بر آوازه‌ی نویسندگی، سخنور و خطیبی نامدار در جمهوری روم بود - م.

149. Virgil (70 – 19 BC)

150. *Aeneid (Aeneis)*

این اثر سترگ ادبیات حماسی لاتین به نام *انئید* یا *ان‌اید* نیز شناخته می‌شود (تلفظ فرانسوی) و در ایران نخستین‌بار با مشخصات زیر از زبان فرانسه ترجمه و منتشر شده است:
ویژیل (۱۳۶۹). *ان‌اید*. ترجمه‌ی میرجلال‌الدین کزازی. تهران: نشر مرکز.

151. Caesar Augustus

«گایوس یولیوس سزار آگوستوس» بنیان‌گذار و نخستین امپراتور روم بود و از سال ۲۷ پیش از میلاد تا ۱۴ پس از میلاد زمام امور امپراتوری روم را در دست داشت - م.

152. Germaine de Staël (1766 – 1817)

نویسنده و نظریه‌پرداز سیاسی اهل فرانسه و از بنیان‌گذاران رمانتیسیسم فرانسوی. نام کامل او «آنه لوئیز ژرمن دو استائل» بود - م.

153. homeland

۱۵۴. به نقل از:

Kalyvas and Katznelson (2008), pp 132–33.

155. Smith (1982), p 228.

156. Cato the Elder

«کاتوی بزرگ» (با نام کامل مارکوس پورکیوس کاتو) سیاستمدار، سناتور و تاریخ‌نویس دوران جمهوری روم بود. او نقش بسزایی در شکل‌گیری جنگ سوم روم و کارتاژ داشت - م.

157. Scipio Nasica (206 – 141 BC)

اسکیپیو ناسیکا فرمانده نظامی، سیاستمدار و دولتمرد دوران جمهوری روم بود و از مخالفان اصلی ایده‌ی نابودی کارتاژ به شمار می‌آمد. اسکیپیو آفریکانوس معروف که در جنگ دوم کارتاژ توانست بر هانیبال غلبه کند پدر همسر او بود - م.

158. Smith (1982), PP 228–29.

159. Smith (1982), p 228.

160. *A System of Logic* (1843).

این کتاب دو جلدی با نام یک سیستم منطقی، نسبی و استقرایی نیز شناخته می‌شود. جلد اول آن با مشخصات زیر اخیراً در ایران ترجمه و منتشر شده است:

- جان استوارت میل (۱۴۰۳). *نظام منطق*. جلد اول. ترجمه‌ی محمدرضا اسمخانی. تهران: انتشارات موسسه‌ی پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

161. *For Love of Country* (1995).

این کتاب در ایران با مشخصات زیر ترجمه و منتشر شده است:

- ویرولی، مائوریسیو (۱۴۰۰). برای عشق به میهن: جستاری در باب وطن‌پرستی و ملی‌گرایی. ترجمه‌ی مهدی نصراله‌زاده. تهران: بیدگل.

^{۱۶۲}. نقل شده در:

Viroli (1995), p vi.

^{۱۶۳}. Viroli (2002), pp 87–88.

^{۱۶۴}. Viroli (2000), p 272.

^{۱۶۵}. برای نمونه بنگرید به:

Dietz (1989), pp 189–92.

^{۱۶۶}. Viroli (2002), p 87.

^{۱۶۷}. Viroli (2002), p 87.

^{۱۶۸}. Viroli (2002), p 87.

^{۱۶۹}. public

^{۱۷۰}. Viroli (2002), p 87.

^{۱۷۱}. Viroli (2002), pp 89–90.

^{۱۷۲}. Viroli (2002), p 14.

^{۱۷۳}. constitutional patriotism

^{۱۷۴}. Habermas (1996), Appendix II.

^{۱۷۵}. Viroli (2002), p 14.

^{۱۷۶}. Canovan (2000), pp 428–31; Viroli (2002), p 14.

^{۱۷۷}. Müller (2007), p 5.

^{۱۷۸}. self-rule

ویرولی در بخش‌های مختلف آثار مرتبطش به مبحث وطن‌دوستی جمهوری خواهانه، self-government و self-rule را به معنای یکسانی استفاده می‌کند. مترجم صرفاً برای حفظ تفاوت ظاهری این دو اصطلاح، به ترتیب از معادل‌های «خودفرمانی» و «خودفرمان‌گری» استفاده کرده است و معنای این دو اصطلاح تفاوت چندانی نزد ویرولی ندارد - م.

^{۱۷۹}. Viroli (2002), p 101.

^{۱۸۰}. public

^{۱۸۱}. درباره‌ی این چالش «انگیزش مدنی» بنگرید به:

MacMullen (2015), pp 149–56.

^{۱۸۲}. Viroli (2002), p 94.

^{۱۸۳}. Viroli (2002), p 95.

^{۱۸۴}. Rousseau (1978 [1762]), p 55.

^{۱۸۵}. general will

^{۱۸۶}. free riding

«سواری مجانی»، «سواری رایگان»، یا «مُفت‌سواری» اصطلاحی اقتصادی است که به فرار زیرکانه‌ی افراد از پرداخت هزینه برای منابع، کالاها یا خدمات اشاره دارد. این اصطلاح زمانی به کار می‌رود که شخصی برای تأمین نیاز خود (عموماً در قبال کالاها و خدمات عمومی) هزینه‌ای نپردازد و نیازش را از طریق هزینه‌هایی برطرف کند که دیگران پرداخت می‌کنند - م.

^{۱۸۷}. Miller (1995)

^{۱۸۸}. جینگوئیسم (jingoism) معرف نوعی ملی گرایی افراطی است که در قالب سیاست خارجی تهاجمی و زورگویانه و تهدید و جنگ علیه سایر کشورها تجلی می یابد - م.
^{۱۸۹}. بنگرید به توضیح ابتدایی مترجم در آغاز این جستار - م.

^{۱۹۰}. Cécile Laborde

^{۱۹۱}. Laborde (2008), p 248.

^{۱۹۲}. simpliciter

منظور وطن دوستی بسیط، ساده و غیرمشروط بدون پسوند و پیشوند و به معنای عام وطن دوستی است

- م.

فهرست منابع

- Arendt, Hannah (1958). *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Berns, Walter (2001). *Making Patriots*. Chicago: University of Chicago Press.
- Brennan, Geoffrey and Pettit, Philip (2004) *The Economy of Esteem: An Essay on Civil and Political Society*. Oxford: Oxford University Press.
- Canovan, Margaret (2000). 'Patriotism is Not Enough', *British Journal of Political Science*, 30 (3), pp. 413-432.
- Cicero, Marcus Tullius (1927). *Tusculum Disputations*. Translated by J. E. King. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Cicero, Marcus Tullius (1929). *The Speeches: Pro Archia Poeta*. Translated by N.H. Watts. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Cicero, Marcus Tullius (1967). *On Moral Obligation [De Officiis]*. Translated by John Higginbotham. Berkeley: University of California Press.
- Cicero, Marcus Tullius (1970). *Res Publica: Roman Politics and Society According to Cicero*. Translated by W.K. Lacey and B.W.J.G. Wilson. Oxford: Oxford University Press.

-
- Dagger, Richard (2004). 'Communitarianism and Republicanism', in: Gerald F. Gaus & Chandran Kukathas (eds.), *Handbook of Political Theory*. London: Sage Publications.
- Dagger, Richard (2005). 'Autonomy, Domination, and the Republican Challenge to Liberalism', in: J. Christman and J. Anderson (eds.), *Autonomy and the Challenges to Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dagger, Richard (2011). 'Republicanism', in: G. Klosko (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Dietz, Mary G. (1989). 'Patriotism', in: Terence Ball, James Farr and Russell L. Hanson (eds.), *Political Innovation and Conceptual Change*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gilbert, Margaret (2009). 'Pro Patria: An Essay on Patriotism', *The Journal of Ethics*, 13 (4), pp 319–346.
- Habermas, Jürgen (1996). *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Kalyvas, Andreas & Katznelson, Ira (2008). *Liberal Beginnings: Making a Republic for the Moderns*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kateb, George (2000). 'Is Patriotism a Mistake?', *Social Research*, 67 (4), pp 901–924.
- Laborde, Cécile (2008). *Critical Republicanism: The Hijab Controversy and Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- MacIntyre, Alasdair (1995). 'Is Patriotism a Virtue?', in: Ronald Beiner (ed.), *Theorizing Citizenship (Political Theory Contem Issues)*. Albany: State University of New York Press.
- MacMullen, Ian (2015). *Civics Beyond Critics: Character Education in a Liberal Democracy*. Oxford: Oxford University Press.

- Martí, José Luis & Pettit, Philip (2010). *A Political Philosophy in Public Life: Civic Republicanism in Zapatero's Spain*. Princeton: Princeton University Press.
- Miller, David (1995). *On Nationality*. Oxford: Oxford University Press.
- Müller, Jan-Werner (2007). *Constitutional Patriotism*. Princeton: Princeton University Press.
- Pettit, Philip (1997). *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Oxford University Press.
- Pettit, Philip (2001). *A Theory of Freedom: From the Psychology to the Politics of Agency*. Oxford: Oxford University Press.
- Pettit, Philip (2012). *On the People's Terms: A Republican Theory and Model of Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pettit, Philip (2013). 'Two Republican Traditions', in: by Andreas Niederberger and Philipp Schink (eds.), *Republican Democracy: Liberty, Law and Politics*. Edinburgh: University of Edinburgh Press.
- Pettit, Philip (2014). *Just Freedom: A Moral Compass for a Complex World*. New York: W. W. Norton & Company.
- Rousseau, Jean Jacques (1788 [1762]). *On the Social Contract*. Translated by Judith R. Masters and Edited by Roger Davis Masters. New York: St. Martin's Press.
- Sandel M (1996). *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Shakespeare, William. *Richard II*.
- Simpson, Thomas W. (2017). 'The Impossibility of Republican Freedom', *Philosophy and Public Affairs*, 45 (1), pp 27–53.
- Smith, Adam (1790 [1790]). *The Theory of Moral Sentiments*. Edited by D. D. Raphael and A. L. Macfie. Indianapolis: Liberty Classics.
- Thompson, Janna (2008). 'Patriotism and the Obligations of History', in: Igor Primoratz and Aleksandar Pavkovic (eds.), *Patriotism: Philosophical and Political Perspectives*. London: Routledge.

-
- Viroli, Maurizio (1995). *For Love of Country: An Essay on Patriotism and Nationalism*. New York: Oxford University Press.
- Viroli, Maurizio (2000). 'Republican Patriotism', in: Catriona McKinnon and Iain Hampsher-Monk (eds.), *The Demands of Citizenship*. London: Continuum.
- Viroli, Maurizio (2002). *Republicanism*. Translated by Antony Shugaar. New York: Hill & Wang Pub.
- White, Stuart (2003). 'Republicanism, Patriotism, and Global Justice', in: Daniel A. Bell and Avner De-Shalit (eds.), *Forms of Justice: Critical Perspectives on David Miller's Political Philosophy*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.