

تأملی در رساله حقوق اساسی محمدعلی فروغی از منظر بحث درباره کاربردی کردن علم سیاست در ایران

شروین مقیمی*

چکیده

ضرورت تأسیس مدرسه علوم سیاسی، مانند مدارس جدید دیگر در ایران، به مثابه ضرورتی متجددانه مطرح شد و این ضرورت متجددانه بوده که همواره به ضرورت «کاربردی» بودن علم سیاست دانشگاهی موضوعیت داده است. علم سیاست جدید، به عنوان الگوی علم سیاستی که قرار بود در مدرسه علوم سیاسی تدریس شود، یک علم از اساس کاربردی بود؛ این به آن معنا است که علم سیاست جدید در غرب که بر کوشش فیلسوفانی مانند ماکیاوولی، بیکن، و هابز استوار شد، به اعتبار کاربردی که می توانست در عمل داشته باشد، موضوعیت یافت، نه تنها به اعتبار توضیح معرفتی عالم سیاست. در واقع، این کاربرد به نوعی کوشش در

* شروین مقیمی، استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، پژوهشکده نظریه پردازی سیاسی و روابط بین الملل، تهران، ایران، (moghimima@gmail.com)

تاریخ تصویب: ۱۳۹۹/۱/۱۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۹/۱

پژوهشنامه علوم سیاسی، سال چهاردهم، شماره دوم، بهار ۱۳۹۸، صص ۱۵۹-۱۹۸

راستای پی‌ریزی یک رژیم سیاسی لیبرال-دموکراتیک بود. این نکته در مورد تاریخ علم سیاست جدید در ایران نیز می‌تواند موضوع تحقیق و پژوهش باشد؛ اینکه آیا می‌توان نسبتی میان تأسیس مدرسه علوم سیاسی در ایران و اصل کاربردی بودن علم سیاست به‌عنوان محملی برای دفاع از ارزش‌های لیبرال-دموکراتیک برقرار کرد. به‌زعم نویسنده این مقاله، تأمل در کوشش‌های محمدعلی فروغی، به‌عنوان یک مطالعه موردی، می‌تواند پرتوی بر این پرسش بیفکند؛ به‌این‌ترتیب، در این مقاله تلاش خواهیم کرد پس از نگاهی اجمالی به شرایط کلی تأسیس «مدرسه علوم سیاسی»، با تأمل در رساله مهم محمدعلی فروغی، به‌عنوان یکی از مهم‌ترین منابع درسی آن مدرسه، از این موضع دفاع کنیم که منادیان تجدد سیاسی در ایران که در عین حال، کم‌وبیش از مدرسان مدرسه علوم سیاسی نیز بودند، به‌رغم همه احتیاط‌هایی که در بیان خواسته‌های خود به‌خرج می‌دادند، درنهایت، از بیان تلویحی آن دسته از اصول امتناع نکردند که اساساً در یک برداشت لیبرال-دموکراتیک ریشه داشت. اگر نسبت میان علم سیاست جدید و سرشت «کاربردی» آن را -چنان‌که به اشاره گفتیم- در نظر بگیریم، آن‌گاه نقش افرادی مانند محمدعلی فروغی در علم سیاست جدید در ایران را می‌توان فراتر از دایره تنگ تألیف و تدریس برای مدرسه علوم سیاسی- به‌مثابه اقدامی راهبردی در راستای استقرار ارزش‌های لیبرال-دموکراتیک به‌شمار آورد. درواقع، می‌توان نشان داد که محمدعلی فروغی نه تنها نقش یک مدرس مدرسه علوم سیاسی یا مترجم منابع درسی برای این مدرسه، بلکه نقش یکی از اصلی‌ترین منادیان تجدد سیاسی را ایفا می‌کند؛ این نقشی است که او خود به‌تلویح در آثارش، به‌ویژه در رساله خود با عنوان «حقوق اساسی یا آداب مشروطیت دول»، به آن اشاره کرده است.

واژگان کلیدی: محمدعلی فروغی، تجدد سیاسی، مدرسه علوم سیاسی، کاربردی کردن علم سیاست

مقدمه

تأسیس مدرسه علوم سیاسی و تحولات آینده آن، نسبت تنگاتنگی با مختصات کلی انگاره «سیاست به عنوان حلال مشکلات کشور» در ذهن و زبان روشنفکران ایرانی به طور عام، و منسوبان به این رشته به معنای خاص کلمه، در طول بیش از یکصد سال گذشته داشته است؛ از این رو، ضرورت تأسیس مدرسه علوم سیاسی، مانند مدارس جدید دیگر در ایران، به مثابه ضرورتی متجددانه مطرح شد و این ضرورت متجددانه بوده است که همواره به ضرورت «کاربردی» بودن علم سیاست دانشگاهی موضوعیت داده است. از بیان محمدعلی فروغی، به عنوان یکی از مهم ترین چهره های مدرسه علوم سیاسی، چنین برمی آید که تأسیس علوم سیاسی درواقع، تأثیر بی قید و شرطی بر زمینه سازی برای تأسیس علوم اجتماعی و انسانی جدید در ایران داشته است (پهلوان، ۱۳۸۳: ۱۹). نگاهی به فهرست نخستین برنامه های درسی مدرسه علوم سیاسی و بررسی آثار نخستین متجددان ایرانی، آشکار می کند که مسئله مند شدن «کاربرد» علم سیاست در ایران، درواقع، با مسئله مند شدن طرح تجدد در ایران، در پیوند است و توضیح این مسئله مندی، راه را برای فهم آن دیگری نیز خواهد گشود. تجدد در ایران، بنا به ماهیتش، کوششی از اساس سیاسی، یعنی ناظر بر تأسیس یک رژیم مبتنی بر قانون اساسی و مشارکت نخبگان در وضع سیاست های کلی کشور، به گونه ای دموکراتیک و با تکیه بر رایزنی های تودرتو در فضای عمومی بود. از این نظر، کسی نمی تواند در این مورد تردید کند که کوشش فکری و عملی همه متجددان عصر مشروطه، به یک معنای گسترده، کوششی سیاسی بود. اگر این برداشت عام از اصطلاح «سیاسی» را در نظر داشته باشیم، آنگاه تبلور خاص و ویژه این کوشش را باید در تأسیس مدرسه علوم سیاسی، مشاهده

کرد؛ مدرسه‌ای که از منظر نسبت وثیقش با آن برداشت کلی از اصطلاح «سیاسی»، می‌بایست عهده‌دار عملیاتی شدن دو کارکرد اصلی می‌شد: دفاع از منافع ملی در سطح بین‌المللی، و دفاع از قانون اساسی دموکراتیک در داخل. با این مقدمه، می‌توان ناکامی علوم سیاسی در تبدیل شدن به یک «ابزار عملی» در راستای پیشبرد اهداف بالا را زمینه‌ساز ناکامی روشنفکران لیبرال-دموکرات در تدوین الهیاتی درخور برای تجدد سیاسی موردنظرشان، و دفاعی اقناع‌گر از آن در پیشگاه عقل سلیم ایرانی به‌شمار آورد، نه غلبه درس‌های تاریخ اندیشه یا گرایش‌های انتزاعی بر جنبه‌های عینی و عملیاتی علم سیاست در دانشگاه‌ها؛ این دومی، خود از نتایج ناکامی در ساحت عقل سلیم است، نه موجد و پدیدآورنده آن.

در این مقاله تلاش خواهیم کرد، پس از نگاهی اجمالی به شرایط کلی تأسیس «مدرسه علوم سیاسی»، با تأمل در رساله مهم محمدعلی فروغی، به‌عنوان یکی از مهم‌ترین منابع درسی آن مدرسه، از این موضع دفاع کنیم که منادیان تجدد سیاسی در ایران، که درعین حال کم‌وبیش از مدرسان مدرسه علوم سیاسی نیز بودند، به رغم همه احتیاط‌هایی که در بیان خواسته‌های خود به‌خرج می‌دادند، درنهایت، از بیان تلویحی آن دسته از اصول امتناع نکردند که اساساً در یک برداشت لیبرال-دموکراتیک ریشه داشت. اگر نسبت میان علم سیاست جدید و سرشت «کاربردی» آن را —آن‌گونه که به‌اشاره گفتیم— درنظر بگیریم، آن‌گاه نقش افرادی مانند محمدعلی فروغی در مورد علم سیاست جدید در ایران را می‌توان —فراتر از دایره تنگ تألیف و تدریس برای مدرسه علوم سیاسی— به‌مثابه‌ی اقدامی راهبردی در راستای استقرار ارزش‌های لیبرال-دموکراتیک به‌شمار آورد. درواقع، می‌توان نشان داد که محمدعلی فروغی، نه تنها نقش یک مدرس مدرسه علوم سیاسی یا مترجم منابع درسی برای این مدرسه، بلکه نقش یکی از اصلی‌ترین منادیان تجدد سیاسی را ایفا کرده است؛ این نقشی است که او خود، به‌تلویح در آثارش —به‌ویژه در رساله خود با عنوان «حقوق اساسی (یعنی) آداب مشروطیت دول»، به آن اشاره کرده است.

براین‌اساس، مسئله اصلی این پژوهش، یافتن نسبت میان مسئله‌مند شدن علم سیاست جدید در ایران به‌لحاظ کاربردی و کوشش متجددان اولیه (به‌طور مشخص، محمدعلی فروغی) در گسترش ارزش‌های لیبرال-دموکراتیک است. به‌عبارت

روشن‌تر، درصدد هستیم تا دریابیم که «آیا میان ناکامی در گسترش ارزش‌های لیبرال-دموکراتیک، به‌عنوان هسته سخت تجدد سیاسی، و کاربردی نبودن علم سیاست جدید در ایران، نسبتی برقرار است یا خیر؟» این نکته، به‌ویژه از آن‌رو اهمیت دارد که متولیان مدرسه علوم سیاسی در ایران، و در رأس آن‌ها محمدعلی فروغی، می‌توانند حلقه واسطی باشند که تأمل در اندیشه‌هایشان، درنهایت، پرتوی بر مسئله موردنظر ما در این مقاله خواهد افکند.

۱. چارچوب نظری پژوهش

چارچوب نظری این مقاله، الهام‌گرفته از یک بینش محوری در فلسفه سیاسی قدمایی است که البته ارکان آن را فیلسوفان سیاسی مدرن اولیه نیز درعمل، تصدیق کرده‌اند. فهم این بینش، منوط به فهم معنای فلسفه سیاسی سقراطی است که به یک معنا، محک و معیار فلسفه سیاسی قدیم، به‌طورکلی، محسوب می‌شود. «در عبارت «فلسفه سیاسی»، به‌تعبیر لئو اشتراوس، واژه «فلسفه» به نحوه بررسی و تحقیق اشاره دارد (بررسی و تحقیقی که به ریشه‌ها می‌رود و جامع است) و واژه «سیاسی»، هم به موضوع و هم به کارکرد اشاره دارد؛ بنابراین، فلسفه سیاسی به‌گونه‌ای با مسائل سیاسی روبه‌رو می‌شود که قرار است به زندگی سیاسی مرتبط باشد... فلسفه سیاسی، شاخه‌ای از فلسفه است که از همه بیشتر به زندگی سیاسی، زندگی غیرفلسفی، و زندگی انسانی نزدیک است» (اشتراوس، ۱۳۹۶: ۳۸). فلسفه سیاسی در این معنا، با آغاز کردن از خود امور سیاسی به‌گونه‌ای بی‌واسطه، یعنی با آغاز کردن از عقاید، یا به بیان افلاطونی کلمه، با آغاز کردن از «دوکساها» در مورد بهترین رژیم سیاسی یا بهترین شیوه زندگی، کوشش می‌کند «شناخت طبیعت چیزها و امور سیاسی را جایگزین عقیده درباره چیزها و امور سیاسی کند» (اشتراوس، ۱۳۹۶: ۳۹). از این منظر، در فلسفه سیاسی قدمایی، عقاید یا دوکساها، بر فلسفه یا تحقیق درباره «کل»، مقدم هستند (اشتراوس، ۱۳۹۶: ۳۹). چنین کوششی، یعنی آغاز کردن از عرصه عقاید شایع و متداول، به یک بینش اساسی منتهی می‌شود و آن اینکه، عرصه سیاست را نمی‌توان به‌طور کامل، «عقلانی» کرد. به عبارت روشن‌تر، فلسفه در عقلانی کردن تام و تمام عرصه سیاسی، دچار محدودیت‌های طبیعی است و ازاین‌رو، بخش عمده‌ای از کوشش برای بهبود بخشیدن به وضعیت این عرصه، منوط

به به رسمیت شناختن نقش جنبه‌های غیرفلسفی یا شبه‌ایمانی و به بیانی، الهیاتی است^(۱). از این منظر، وجود یک پشتوانه الهیاتی برای قوانین، یعنی پشتوانه‌ای اقناعی، افزون‌بر استفاده از زور (مجازات ناشی از نافرمانی از قوانین)، ضرورتی است که از سببیت حاکم بر عرصه سیاسی ناشی می‌شود. این دستگاه متافیزیکی (یا الهیاتی) دربردارنده اخلاق، نفس‌شناسی، و کیهان‌شناسی) برای دفاع از ساحت قوانین در سطح اقناع اتباع یا شهروندان، خودش نه بر بنیاد چند اصل جزمی متافیزیکی، بلکه از رهگذر تأمل پدیدارشناختی در زندگی سیاسی واقعی و نگاه از نظرگاه شهروند و مرد سیاسی، به وجود آمده است (پرنز^۱، ۱۹۹۵: ۱۲). یکی از مهم‌ترین نمونه‌های چنین کوششی در دیالوگ «قوانین» افلاطون رخ می‌نماید. از آنجاکه دیالوگ یادشده در مرتبه لوگوس سیاسی و نه فلسفی (یعنی در مرتبه قانون‌گذاری برای شهری که قرار است نه در عالم سخن، بلکه در واقع تأسیس شود) اتفاق افتاده است، تنها دیالوگ افلاطون است که با لفظ «خدا» آغاز می‌شود و درعین حال، تنها دیالوگ او است که سقراط در آن حضور ندارد (اشتراوس و کراپسی، ۱۳۹۸: ۱۴۳).

به این ترتیب، تأمل در آرای کسی چون محمدعلی فروغی، به لحاظ نسبتش با علم سیاست جدید در ایران، می‌تواند و به زعم ما باید، با اتکا به فهم کوشش او از منظر اقناعی انجام شود. درواقع، موضوع پژوهش می‌تواند بررسی سرشت کوشش محمدعلی فروغی، به عنوان یکی از مهم‌ترین اصحاب علم سیاست جدید در ایران، از منظر توجه او به ایجاد یک پشتوانه رتوریکال در راستای اثرگذاری بر عقل سلیم جامعه ایرانی، آن‌هم با هدف دفاع از ارزش‌های لیبرال-دموکراتیک به عنوان هسته سخت تجدد سیاسی، باشد. او با این وصف وارد یک نبرد از نوع الهیاتی-خطابی می‌شود که فهم راهبرد فروغی و امثال او در میدان این نبرد می‌تواند از یک سو، بخشی از سرنوشت تجدد سیاسی در ایران معاصر را توضیح دهد و از سوی دیگر، پرتوی بر وضعیت علم سیاست جدید بیفکند؛ علم سیاستی که بسیاری از اصحاب آن تأکید دارند که به لحاظ «کاربردی» با مشکل اساسی روبه‌رو است. ناگزیر، این نحوه ورود به بحث می‌تواند ما را به سوی این ایده رهنمون سازد که احتمالاً باید

1. Parens

بین ناکامی «کاربردی» علم سیاست جدید و ناکامی در گسترش ارزش‌های لیبرال-دموکراتیک در ایران معاصر، پیوندی وجود داشته باشد.

۲. روش پژوهش

روش ما در این مقاله، به تبع چارچوب نظری پژوهش، روشی است که آلان بلوم^۱ از آن با عنوان «خوانش نزدیک و تنگاتنگ^۲» یاد می‌کند (بلوم، ۱۹۸۰: ۳۰۷). درواقع، منظور آلان بلوم از این شیوه خوانش، خوانشی است که تاحدامکان می‌کوشد، معنای موردنظر نویسنده را به همان شکلی بفهمد که نویسنده می‌فهمید و این چنان‌که خود بلوم در مقاله توضیح می‌دهد، آن‌قدرها که در ابتدا به‌نظر می‌رسد، کار آسانی نیست، زیرا جزم‌های دانشوری مدرن حاکم بر این‌گونه پژوهش‌ها — که از دو آبشخور اصلی پوزیتیویسم و تاریخی‌گرایی تغذیه می‌شوند — به‌شدت درمقابل دستیابی به چنین فهمی مقاومت می‌کنند. فرض ما در خوانش متون یادشده این است که هر جزء متن یادشده با قصد و غرض پیشینی نویسنده، در جایی که هست، قرار گرفته است؛ بنابراین، یک نوشتار در پرتو وحدتی قابل‌فهم است که نمایانگر غرض نویسنده است و کوشش برای فهم این غرض، مستلزم فراتر رفتن از ظاهر عبارت‌ها و توجه کردن به چیزی است که می‌توان آن را خوانش بیناخطوط نام نهاد (اشتراوس، ۱۹۸۸: ۲۴). یکی از جلوه‌گاه‌های اصلی فهم این معنای بیناخطوطی، قانع نشدن به صورت خود استدلال‌های مطرح‌شده و کوشش برای فهم آن به‌کمک چیزی است که از آن با عنوان «عمل استدلال^۳» یاد می‌شود. «عمل استدلال»، به‌معنای زمینه‌طرح این استدلال، نحوه طرح آن، جایی که طرح می‌شود، کسی که آن را طرح می‌کند (به‌ویژه در دیالوگ‌ها) و مواردی از این دست است (بنردتی^۴، ۲۰۰۰: ۴۰۹). آن‌گونه که واضح به‌نظر می‌رسد، میان توجه به عمل استدلال به‌عنوان روش خواندن متون اصلی فیلسوفان، با ویژگی تربیتی خود آن فلسفه، ارتباط تنگاتنگی برقرار است.

1. Bloom
2. Closed Reading
3. Action of Argument
4. Benardete

۳. تأسیس مدرسه علوم سیاسی

«مدرسه علوم سیاسی» در ایران، به‌عنوان آغازگاه اصلی آشنایی ایرانیان با علم سیاست جدید، یا همان چیزی که امروزه در قالب دپارتمان‌های «علوم سیاسی» به دانشجویان تدریس می‌شود، در نیمه شعبان ۱۳۱۷ هجری قمری، مقارن با ۲۸ آذر ۱۲۷۸ هجری شمسی، به‌عنوان یکی از نخستین مؤسسه‌های آموزشی به سبک و سیاق جدید، در تهران تأسیس شد (پهلوان، ۱۳۸۳: ۷). اینکه چگونه از میان علوم مختلف انسانی و اجتماعی، ضرورت تأسیس مدرسه علوم سیاسی در میان نخبگان آن دوران احساس شده است، پرسشی است که کوشش برای پاسخ دادن به آن، دست‌کم می‌تواند نخستین گام برای فهم مناقشه «نظری / کاربردی» در میان اصحاب علوم سیاسی ایران باشد. همه کسانی که درباره تاریخ تأسیس مدرسه علوم سیاسی سخن گفته‌اند، بر وجه کاربردی آن تأکید داشته و تأسیس آن را پاسخی به نیازهای واقعی و عینی موجود در نظام مملکت‌داری و اداری کشور دانسته‌اند (محبوبی اردکانی، ۱۳۷۰: ۳۹۹؛ پهلوان، ۱۳۸۳: ۱۴؛ ازغندی، ۱۳۸۲: ۱۷؛ تفرشی، ۱۳۷۰: ۵۳؛ عاقلی، ۱۳۷۷: ۳۴۷؛ طباطبایی، سایت فرهنگ امروز: ۶ مهر ۱۳۹۲)، اما نکته قابل توجه این است که این تأکید که در اسناد مربوط به تأسیس مدرسه علوم سیاسی، به‌ویژه در فرمان خود مظفرالدین‌شاه قاجار، به‌صراحت بازتاب یافته است (عاقلی، ۱۳۷۷: ۳۵۰)، هرگز از زاویه بحث درباره پیوند وثیق آن با اصول ناظر بر تجدد سیاسی بسط پیدا نکرده است. تأسیس مدارس جدید در ایران — که با مخالفت‌های سرسختانه حاملان ارزش‌های گنجانده‌شده در عقل سلیم ایرانی روبه‌رو شد — وجهی از نبرد در سطح روحانی بود که با سربرآوردن حاملان اندیشه تجدد سیاسی به‌راه افتاده بود. هواداران مدارس جدید در ایران — از جمله مدرسه علوم سیاسی — تأسیس این مدارس را کوششی جسمانی در راستای برقرار کردن پایگاه‌هایی برای پیشبرد نبرد در سطح روحانی به‌شمار می‌آوردند. نگاه از این زاویه به ما کمک می‌کند که خود را از دوگانه شبه‌ایدئولوژیک موافقان و مخالفان تجدد، یا مرتجعان و مترقیان، تاحدی دور کرده و امکان تأمل فلسفی در مبانی هریک را فراهم کنیم. *ناظم‌الاسلام کرمانی* — که خود در زمره متجددان و ناگزیر، موافقان تأسیس مدارس جدید در ایران بود — در «تاریخ بیداری ایرانیان» با اشاره به تأسیس

مدرسه علوم سیاسی، آن را مبنایی برای «امیدواری نجات و برطرف شدن» هرج و مرج در ایران به‌شمار می‌آورد (کرمانی، ۱۳۵۷، ج ۱: ۵۲۷).

یحیی دولت‌آبادی نیز که خود در زمره بنیان‌گذاران نهادهای آموزشی جدید در ایران بود—در «کتاب یحیی»، به‌شدت بر مخالفان این اقدام می‌تازد و پرده از ابعاد گسترده نبردی که در سطح روحانی آغاز شده بود، برمی‌دارد. او با درنظر داشتن یکی از سرسخت‌ترین مخالفان تجدد سیاسی و تأسیس مدارس جدید، یعنی آقاجانی اصفهانی، کوشش برای تأسیس مدارس جدید را راهی برای مقابله با «خرافات» و آباد کردن «این ویرانه بدبخت که نامش ایران است»، می‌داند (دولت‌آبادی، ۱۳۶۲: ۳۳۸).

وارد شدن به ساحت رتوریک علمی / خرافاتی و متجدد / مرتجع، از جنبه‌های بسیاری، گویای این نبرد دوران‌ساز است. یکی از مهم‌ترین تغییراتی که با آغاز تجدد در غرب و در پی تسلط ایده پیشرفت رقم خورد، جایگزین شدن دوگانه مرتجع-پیشرو با دوگانه بد-خوب یا شر-خیر بود (اشتراوس، ۱۳۹۶: ۳۷۶). این تغییر، در بیان یحیی دولت‌آبادی، به‌عنوان یک متجدد، به‌خوبی نمایان است؛ رتوریک او کاملاً ناظر بر دوگانه متجدد / مرتجع بسط می‌یابد و این البته به یک معنا، از اقتضاهای جنگ در ساحت عقل سلیم است. نکته مهم این است که دولت‌آبادی به‌فراست تشخیص داده است که واکنش آقاجانی اصفهانی و امثال او در مخالفت با تأسیس مدارس جدید، واکنشی کاملاً قابل‌فهم، و از نگاه دفاع از حاملان ارزش‌های حاضر در شبکه عقل سلیم ایرانی، واکنشی پیش‌بینی‌پذیر است. فهم این مخالفت آقاجانی اصفهانی، نیازمند فراروی از ظاهر رتوریکال کلام هریک از آن‌دو و اتخاذ موضعی برای نظاره بر صحنه نبرد پردامنه‌ای در سطح روحانی است. اتفاقاً به‌نظر می‌رسد، ابزار ایدئولوژیک افرادی مانند یحیی دولت‌آبادی، و نه موضع و سنگربندی آن‌ها در میدان نبرد، به‌سبب برخورداری از مفاهیم و واژگان جدید، به‌غایت نیرومندتر از ابزار ایدئولوژیک افرادی چون آقاجانی اصفهانی است^(۲)، اما آشکار است که در هر نبردی، و در هر سطحی، برخورداری از تجهیزات جدید، کفایت نمی‌کند و برخورداری از موضع برتر و مناسب‌تر، در اغلب موارد، سرنوشت جنگ را رقم می‌زند. موضع مخالفان تجدد سیاسی، یعنی مخالفان الهیات لیبرال-دموکراتیک، موضعی بسیار نیرومند و متکی به هسته سخت

الهیاتی-سیاسی مندرج در کانون عقل سلیم ایرانی بود (مقیمی، ۱۳۹۷: ۵۲-۵۳). افزون‌براین، بررسی دلایل گنجاندن درس فقه در میان درس‌های اجباری برای محصلان مدرسه علوم سیاسی، از جنبه‌های مختلف بسیاری برای بحث ما در این مقاله مهم است. مبنای علم سیاست جدید نزد بنیان‌گذاران مدرسه علوم سیاسی، تا حد زیادی، به‌درستی درک شده بود، زیرا آن‌ها از تعارض جدی آن با مبانی شریعت اسلامی آگاه بودند و نمی‌خواستند که محصلان مدرسه، به‌کلی از حقوق اسلامی عاری باشند (محبوبی اردکانی، ۱۳۷۰: ۴۰۲). از این تعبیر نباید این‌گونه نتیجه گرفت که بنیان‌گذاران مدرسه علوم سیاسی فکر می‌کردند می‌توان میان فقه و علم سیاست — که بر بنیاد حقوق جدید استوار شده بود — جمع کرد، و به این اعتبار اعلام کرد که آن‌ها فاقد فهم درست از مبانی سیاست جدید بودند، بلکه «احتمالاً مشیرالدوله می‌خواسته در مدرسه‌ای که به‌قول آن روزگار، علوم فرنگی را ترویج می‌داده و یک‌عده «فوکلی» در آن درس می‌آموخته‌اند، با وارد کردن درس فقه... از نظر مساعد علمای وقت برخوردار گردد و با چنین مدرسه‌ای مخالفت نشود» (پهلوان، ۱۳۸۳: ۱۳-۱۲)، اما از قضا علمای آن روزگار، مخالفت خود را از رهگذر سر باززدن از فرستادن فقیه برای تدریس به محصلان مدرسه علوم سیاسی ابراز کردند. این نکته در ابتدا برای ما عجیب به‌نظر می‌رسد، زیرا برداشت امروزمین ما، به‌تبع تحولات ژرفی که در ساحت عقل سلیم ایرانی رقم خورده است، و برخی از مؤلفه‌های از بنیاد متجددانه را به اتکای برخی اصول گنجانده‌شده در هسته سخت الهیاتی-سیاسی به کانون سامان اعتقادی مان وارد کرده است، این است که فقهای آن روزگار، اتفاقاً باید از این امر استقبال می‌کردند، اما نکته اینجاست که از قضا علمای آن روز، به‌درستی از تعارض مبانی حقوق اساسی جدید، به‌عنوان هسته اصلی درس‌های مدرسه سیاسی، با مبانی شریعت اسلامی آگاه بودند و می‌دانستند که حضور فقه در میان درس‌های دیگری که خاستگاهی کاملاً متجددانه دارد، جز به این کار نخواهد آمد که به آذینی مذهبی بر پیکره‌ای غیردینی تبدیل شود.

محمدعلی فروغی، نزدیک به سه دهه پس از تأسیس مدرسه علوم سیاسی و در اشاره به دشواری‌های گنجاندن درس فقه در میان مواد درسی مدرسه، به مخالفت علمای آن روزگار اشاره می‌کند، اما از آنجاکه خودش از مهم‌ترین ارکان آن مدرسه و ناگزیر از منادیان تجدد سیاسی در ایران معاصر است، از بیان خاصی در

گزارش این واقعه بهره می‌برد. او می‌گوید:

به عقیده آقایان علما، تدریس فقه می‌بایست به مدارس قدیم و طلاب اختصاص داشته باشد، یعنی فقیه بالضروره باید آخوند باشد. در آموزشگاهی که شاگردانش کلاهی، بلکه بعضی از آنها فوکلی و بعضی از آنها فرنگی بودند و روی نیمکت و صندلی می‌نشستند، چگونه جایز بود درس فقه داده شود (فروغی، ۱۳۸۷: ۳۴۰).

فروغی تلاش می‌کند که نشان دهد، یا این‌گونه به مخاطبانش القا کند، که دلیل اصلی علمای آن روزگار برای مخالفت با تدریس درس فقه در مدرسه علوم سیاسی، یک دلیل ناشی از «ظاهربینی» است. به عبارت روشن‌تر، فروغی بر آن است که تدریس فقه، قاعدتاً «باطن» یا «درونی» دارد که همانا تعلیم اصول و مبانی فقهی و در یک کلام، معرفت یافتن به فقه است و از این‌رو، فرقی نمی‌کند که این امر در کجا و از چه رهگذری تحقق یابد؛ بنابراین، مخالفت با تدریس فقه در مدرسه علوم سیاسی، ناشی از ظاهربینی است و مرز میان ظاهربینی و ارتجاع نیز باریک‌تر از آن است که نیازی به توضیح داشته باشد. اما فروغی به هیچ‌روی معلوم نمی‌کند — و البته قرار نیست معلوم کند — که این تمایز میان «بیرون» و «درون»، میان «ظاهر» و «باطن»، و البته خوب تلقی کردن دومی نسبت به اولی، اصولاً پیش‌فرضی است که اثبات درستی و نادرستی آن، به آسانی ظاهربین نشان دادن علمای آن روزگار نیست. تأکید فروغی بر اینکه می‌توان در مدرسه علوم سیاسی نیز فقه تدریس کرد — بدون آنکه آب از آب تکان بخورد، و مخالفت با این امر تنها می‌تواند ناشی از ظاهربینی و ارتجاع باشد — صورت دیگری از کوشش حاملان فکر تجدد در ایران برای تأکید بر روح‌الاسلام، در راستای دور زدن «جسم‌الاسلام»، یا همان هسته سخت الهیاتی-سیاسی است که در قالب نص صریح کتاب، ارائه شده است. پیراستن دین از ظواهر، درواقع، یکی از مهم‌ترین کوشش‌های فیلسوفان سیاسی مدرن اولیه بود و در این میان نقش اسپینوزا، به عنوان پدر فکری-فلسفی لیبرال-دموکراسی، انکارناپذیر است.^(۳)

فروغی اظهار می‌دارد که در توجیه تدریس فقه در مدرسه علوم سیاسی این‌گونه گفته شده بود که مقصود از تدریس فقه در مدرسه علوم سیاسی، تربیت فقیه نیست «بلکه مقصود این است که محصلینی که بالمآل به ممالک کفر مأموریت

پیدا می‌کنند، به مسائل شرعی که دانستن آن برای هر مسلمانی فرض است، آشنا باشند، و ثواب آموختن این مسائل، کفاره گناه درس‌های دیگر باشد» (فروغی، ۱۳۸۷: ۳۴۰). فروغی این‌گونه ادامه می‌دهد که درنهایت، «آخوندی را که آدم خوب مقدسی بود، راضی کردند که معلمی فقه را قبول کند و این مشکل به این ترتیب حل شد» (فروغی، ۱۳۸۷: ۳۴۱). جواد طباطبایی به درستی از این کوشش، ذیل عنوان «کلاه شرعی» سخن می‌گوید (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۵۶)، اما قضیه به اینجا ختم نمی‌شود. نکته اینجاست که اگرچه به نظر فروغی و متجددان اولیه، دقیقاً به اعتبار متجدد بودنشان، «روح» الاسلام از «جسم» الاسلام متمایز و البته از آن برتر است، اما این تفکیک از یک حیث اساسی دیگر نیز می‌تواند به پیشبرد غرض متجددانه یاری رساند و آن اینکه، نمی‌گذارد که «چماق تکفیر» پایین بیاید (فروغی، ۱۳۸۷: ۳۴۰). به عبارت روشن‌تر، ایجاد تفکیک و دفاع اقناعی از آن در مقام یک راهبرد رتوریکال برای پیشبرد اغراض متجددانه در قالب تأسیس مدرسه علوم سیاسی، از یک سو به این امکان فرصت بروز می‌دهد که اصول بنیادین تجدد سیاسی، به عنوان اصولی که عقل سلیم ایرانی با آن‌ها بیگانه است، بتوانند در گرگ و میش «روح» و فقدان سختی «جسم»، جایی برای خود باز کنند، و از سوی دیگر، این امکان هنوز به تبع وجود ظاهری بدون روح، فراهم باشد که بتوان با استفاده از «کلاه شرعی»، کل فعالیت مدرسه علوم سیاسی را سر و شکلی مذهبی بخشید.

۴. محمدعلی فروغی و رساله «حقوق اساسی یا آداب مشروطیت دول»

«رساله حقوق اساسی (یعنی) آداب مشروطیت دول»، «نخستین متنی است که به زبان فارسی، راجع به قانون اساسی به صورت آکادمیک نوشته شده است» (پهلوان، ۱۳۸۳: ۱۶). البته این اشاره به هیچ‌روی گویای همه زوایای بسیار مهم این رساله نیست. همان‌گونه که جواد طباطبایی تصریح می‌کند: «هواداران نظام سنت قدمایی، مدعیان و متولیان انحصاری حقوق بودند — که گمان می‌کردند همان بیان حکم شرع است — و در چنین شرایطی، تدوین کتابی در حقوق، امری بس پرمخاطره به شمار می‌آمد» (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۵۴)، اما از آنجاکه جواد طباطبایی نیز نه از منظر بحث در مورد رتوریک حاملان تجدد سیاسی، بلکه از زاویه حقیقتی که گویا در پس تجدد سیاسی نهفته است به این

نکته اشاره می‌کند، بسط منطق این «مخاطره» را برای به‌دست دادن تفسیر عامی از این اثر، فاقد موضوعیت به‌شمار می‌آورد و به همان «اشاره» بسنده می‌کند.

به‌زعم ما، میان مساهمت جدی محمدعلی فروغی در علم سیاست جدید در ایران —چه به‌عنوان یک مدرس و مترجم برجسته و چه در مقام کسی که مدتی ریاست مدرسه علوم سیاسی را عهده‌دار بود— و الهیات لیبرال-دموکراسی غربی، پیوند وثیقی برقرار است که فهم این پیوند در مورد خاص محمدعلی فروغی می‌تواند پرتوی بر سرنوشت علم سیاست جدید در ایران بیفکند. /براهیم صفایی در جلد دوم اثر خود با عنوان «رهبران مشروطه»، و در فصلی که به محمدعلی فروغی اختصاص داده است، ذیل عنوان فرعی «خصوصیات اخلاقی» تأکید می‌کند: «فروغی مردی آزادمنش [لیبرال] بود و مشربی فلسفی داشت [و] به شعائر ملی ارج می‌نهاد و سنن مذهبی را محترم می‌شمرد» (صفایی، ۱۳۶۳: ۵۸۶). رامین جهانگل‌لو نیز براساس این‌گونه داده‌ها و با توجه به روح حاکم بر آثار و اندیشه‌های محمدعلی فروغی، بر این نکته انگشت تأکید نهاده و فروغی را بنیان‌گذار لیبرالیسم ایرانی معرفی می‌کند؛ به‌نظر می‌رسد، این داوری از جنبه‌های بسیاری، یک داوری درست و منصفانه است (جهانگل‌لو، ۱۳۸۵: ۶). مجید تفرشی نیز در مصاحبه‌ای با سایت «چراغ آزادی» بر این نکته تأکید کرده و اظهار می‌دارد: «فروغی در دوران جوانی‌اش، که هم‌زمان با انقلاب مشروطیت بود، به‌همراه پدرش روزنامه تربیت را منتشر می‌کرد که این روزنامه در انقلاب مشروطیت ایران، نقش مهمی در زمینه «ترویج اندیشه‌های لیبرالی» و «آزادی‌خواهی» ایفا کرد (تفرشی، ۱۳۹۱). فروغی به فلسفه دکارت نیز تعلق‌خاطر داشت و می‌دانیم که میان بنیان‌گذاری حق طبیعی مدرن، به‌عنوان پشتوانه اصلی لیبرال-دموکراسی ازیک‌سو و تأکید دکارت بر معرفت عقلانی ناب (یعنی معرفتی که از معرفت به طبیعت و حتی از معرفت به نفس متمایز می‌شود) نسبت وثیقی برقرار است. معرفت عقلانی ناب، معرفتی است که بر ادراک حسی و حتی ادراک درونی مبتنی نباشد؛ این معرفت، اگر بخواهد «فریبنده» نباشد، نباید بر هیچ رویداد یا هیچ تجربه‌ای استوار باشد؛ ازاین‌رو، عقل موردنظر دکارت، عقلی بود که برخلاف طبیعت «بد»، «خوب» محسوب می‌شد. این عقل حتی بعداً نزد کانت، به‌عنوان منبع تدارک‌بیننده معیارها، جای طبیعت را گرفت

(اشتراوس، ۲۰۱۷: ۸-۹). اشاره به این نکته ضرورتی ندارد که «فضیلت» انسان مدرن، درواقع، در بیرون آمدن از وضع طبیعی و ساختن وضع مدنی برای چیره شدن بر اقتضاهای «ناراحت‌کننده» وضع طبیعی است.

۴-۱. اندیشه دور و دراز

پیش از بحث درباره «رساله حقوق اساسی»، باید به اثر دیگری اشاره کنیم که به‌نظر می‌رسد، می‌توان فهم رساله را در پرتو آن تسهیل کرد. نوشته کوچک «اندیشه دور و دراز»، چه به‌لحاظ مضمون و چه از حیث سبک و سیاق، به‌ظاهر ربطی به رساله «حقوق اساسی» ندارد، اما به‌نظر می‌رسد، فهم ابعاد برخی از فرازهای دومی در گرو خواندن آن در پرتو اشاره‌های اولی است.

فروغی، «اندیشه دور و دراز» را در قالب دیالوگ عرضه کرده است. استفاده از شکل دیالوگی، قدمتی به درازای تاریخ فلسفه دارد و ما را بلافاصله به یاد دیالوگ‌های افلاطونی می‌اندازد. لئو اشتراوس در «شهر و انسان» و در بحث از دیالوگ‌های افلاطونی، به‌تفصیل دلایل سیاسی استفاده فیلسوفان قدمایی از دیالوگ را برای انتقال آموزه‌هایی که به‌هرحال «مخاطراتی» با خود به‌همراه داشته‌اند، شرح داده است (اشتراوس، ۱۹۷۸: ۵۸-۶۱)^(۴). البته این نوع نوشتن، تا پیش از سده نوزدهم میلادی نیز رواج داشت و بسیاری از نویسندگان و فیلسوفان عصر جدید، برای بیان آن قسمت از بحث‌های خود که بیم آن می‌رفت که انتشارشان با «مخاطراتی» همراه باشد، از قالب دیالوگ استفاده می‌کردند^(۵).

فروغی در «اندیشه دور و دراز» به‌صراحت اعلام می‌کند که هوادار فلسفه تکامل است (فروغی، ۱۳۸۴: ۳۸). این نکته به‌لحاظ باور فروغی به ایده پیشرفت، تحت تأثیر دستاوردهای شگرف علم طبیعی، اهمیت فراوانی دارد؛ اینکه به یک معنا مدرنیته یک پیشرفت اساسی و بنیادین، نه تنها در علوم طبیعی، بلکه در علم سیاست و اجتماع است. درواقع، این پیشرفت از منظر فروغی در جایگاه یک متجدد تمام‌عیار، پیشرفتی، و به یک معنا، «تغییری» ایجابی در «طبیعت» نوع بشر است که درنهایت، می‌تواند او را به ترقی اخلاقی و تعالی تربیتی نیز برساند. تأمل در «رساله حقوق اساسی» فروغی در پرتو باور او به ایده پیشرفت در معنای کاملاً متجددانه آن

است که موضوعیت پیدا می‌کند و می‌تواند ما را در فهم سرشت اساساً کاربردی علم سیاست جدید یاری رساند.

راوی در توضیح نسبت نظریه تکامل و باور به وجود خداوند واحد به عنوان رکن دین‌داری، ابتدا می‌گوید: «من خود به وجود صانع و حقیقت عالم، ایمان راسخ دارم» (فروغی، ۱۳۸۴: ۳۸)؛ تأکیدی که آشکارا از باب تقیه مطرح می‌شود، اما در ادامه عنوان می‌کند که نظریه تکامل، به معنای نفی وجود صانع نیست. به زعم او، دو گروه چنین برداشتی دارند: کسانی که سبک‌سرانه، برای نفی وجود صانع، دنبال بهانه هستند و متشرعانی که نسبت خداوند با مخلوقات خویش را از نسبت کوزه‌گر و کوزه قیاس می‌گیرند و در ظاهر عبارات‌های کتاب مقدس متوقف می‌مانند (فروغی، ۱۳۸۴: ۳۹-۳۸). به نظر می‌رسد، تأکید راوی بر ضرورت عبور از «ظاهر عبارات کتاب مقدس» و رسیدن به باطن آن، برای ایجاد هماهنگی میان نظریه تکامل و دین، کلید فهم بسیاری از اغراض راوی است. راوی می‌گوید، کسانی که طبعشان به انکار صانع تمایل دارد، اگر نظریه تکامل هم نبود، به دنبال چیز دیگری برای انکار صانع می‌گشتند؛ بنابراین، به نظر او، نظریه تکامل را چون برخی از قائلان آن به صراحت منکر وجود صانع شده‌اند، فی‌حد ذاته نمی‌توان مخالف اعتقاد به وجود صانع دانست (فروغی، ۱۳۸۴: ۴۰-۳۹). درواقع، راوی تلاش می‌کند، دامنه باور به وجود صانع را آن‌قدر فراخ، مبهم، و پیچیده کند که نظریه تکامل را از مظان اتهام به انکار وجود صانع در امان نگه دارد.

افزون‌براین، تصرف در طبیعت در معنایی که فروغی بر آن تأکید می‌کند، (فروغی، ۱۳۸۴: ۴۲-۴۱)، برداشتی در اساس، مدرنیستی و به یک معنا، ضد ارسطویی است (اشتراوس، ۱۳۹۶: ۲۷۳-۲۷۲). این تفاوت، تفاوت دوران‌سازی است. راوی برای تقویت موضع خود، به این بیت از سعدی استناد می‌کند که «عمر گرنامه در این صرف شد/ تا چه خورم صیف و چه پوشم شتا»؛ تفسیر متجددانه او از این بیت عبارت است از اینکه: انسان باید با قرار گرفتن در مسیر پیشرفت «طب» و «معرفه‌الحیات» تا حد اعلای آن، کار را به جایی برساند که دیگر از اینکه عمر گرنامه را صرف این کند که در تابستان چه بخورد و در زمستان چه بپوشد، رهایی یابد؛ یعنی پیشرفت در علوم طبیعی با خود، رفاه و ناگزیر، بی‌نیازی‌ای پدید خواهد آورد که طی آن انسان می‌تواند تمام تلاش خود را صرف امور کند که

طبیعتش اقتضا کرده است. گویی طبیعت او، اقتضای «روحانیت، تردماغی، روشنی فکر، و تیزی هوش» است. رأی راوی در صفحه‌های پایانی این اثر بسیار گویا است. او می‌گوید:

حوائج زشت و پست کنونی مفقود، نفوس با هم متحد، هوی و هوس‌های
پوچ کودکانه امروزی متروک، عشق و محبت بی‌ریب و ریا، معرفت انسان
به عالم خلقت کامل‌تر و تمتع او از آن بیشتر؛ مختصر قدمی به خدا
نزدیک‌تر خواهد بود (فروغی، ۱۳۸۴: ۵۹).

این تعبیر نهایی راوی که در سطرهای پایانی گفت‌وگو مطرح می‌شود، ترکیبی سراپا رتوریکال دارد و معلوم نیست که برای نزدیک‌تر شدن به خداوند چرا ضرورتاً باید راهی به این «دور و درازی» را پیمود و از طریق قدیمی‌تر و البته سراسر استرجوع به نص صریح کتاب مقدس روی برگرفت^(۶). استناد به سعدی نیز دقیقاً از همین حیث قابل تأمل است. استفاده فروغی از سعدی به گونه‌ای عامدانه، استفاده‌ای ابزاری است. فروغی بیشتر از هرکس دیگری با سبک و سیاق شیخ اجل آشنا بود و به خوبی می‌دانست که منظور سعدی در باب اول «گلستان»، یعنی «در سیرت پادشاهان»، به هیچ روی نمی‌توانسته است نظریه تکامل باشد. این بیت، پس از حکایتی آمده است که سعدی در آن تعارضی میان «خدمت به سلطان» و فضیلت «درویشی» می‌بیند. سعدی در قاموسی قدمایی، در صدد تربیت نفس است تا کمتر به خوردن میل کند، نه اینکه بکوشد تا از طریق پیشرفت علوم و فنون، کاری کند که اصولاً این میل طبیعی از بین برود. سعدی به هیچ روی از سر جابه‌طلبی، دچار این توهم نیست که می‌توان طبیعت آدمی را که خوردن، یکی از مهم‌ترین عناصر آن است، تغییر داد. او تنها در صدد است که از طریق تربیت، میل به خوردن را در نفس انسانی به نوعی اعتدال رهنمون شود. باید دقت کرد که راوی در جایی از دیالوگ به این نکته اشاره می‌کند که «عشق به خوراک، لایق بهایم است» (فروغی، ۱۳۸۴: ۴۷)^(۷).

راوی دیالوگ اندیشه دور و دراز، به این نکته توجه می‌دهد که ضرورت پیشرفت در علوم طبیعی و تصرف در طبیعت، ناشی از وجود یک نقص در آن است. او دلیل بیماری‌های گوناگون را در همین نقص می‌بیند و اشاره می‌کند که در نهایت همه این معضلات، از رهگذر «معجزه علم» از بین خواهد رفت (فروغی،

۱۳۸۴: ۴۵-۴۴). این به آن معنا است که انسان، نه تنها می‌تواند بر طبیعت چیره شود و در آن تصرف کند، بلکه قادر است کار ناتمام طبیعت و به یک معنا، خداوند، را نیز تکمیل کند. البته شاید این نکته که علم بتواند در حوزه صناعات و فنون به مرحله‌ای برسد که بتوان نام آن را «معجزه» گذاشت، پذیرفتنی باشد، اما اینکه علم بتواند طبیعت انسان‌ها را به گونه‌ای تغییر دهد که ما اصولاً با انسانی سرپا متفاوت سروکار داشته باشیم که از هرگونه تمایل و انفعال «بد» به دور است، صورتی از ایدئالیسم مدرن است. نکته ظریف‌تری نیز در اینجا دست‌اندرکار است که می‌تواند میان این امید ایدئالیستی در فلسفه سیاسی مدرن و برخی اصول سیاست لیبرالی نسبتی برقرار کند. راوی، از منظری که گفتیم، یک ایدئالیست به‌شمار می‌آید، اما در عین حال، یک ایدئالیست لیبرال است و به این اعتبار، اگر تغییر در طبیعت انسان‌ها را اندیشه‌ای «دور و دراز» تلقی می‌کند، اما تأسیس دولتی که دست‌کم خودش در مقام دولت، از همه انفعال‌های شخصی به دور باشد را، چندان دور از ذهن نمی‌داند. این همان دولت «بی‌طرف» لیبرالی است که راه حل ثبات سیاسی را در به دور بودن خود دولت از هرگونه انفعالی^۸ یافته است. براین اساس، تنها دولتی می‌تواند از آزادی اتباع خود برای تحقق امیالشان صیانت کند، که خودش از هرگونه میل و انفعالی به دور باشد^(۸). این یکی از مهم‌ترین فرازهایی است که «اندیشه دور و دراز» را با «رساله حقوق اساسی» پیوند می‌زند.

۲-۴. رساله حقوق اساسی

دیباچه «حقوق اساسی» به قلم محمدحسین فروغی، پدر نویسنده رساله، است. «حقوق اساسی»، مهم‌ترین شعبه از علم سیاست جدید است، زیرا علم سیاست جدید، بر بنیاد «حق طبیعی بی‌قید و شرط انسان در وضع طبیعی» استوار شده است. نویسنده دیباچه، کتاب را با این جمله آغاز می‌کند:

علم حقوق که در معنی، دانش سیاست مُلّٰن باشد، الزم و اهم علوم و فنون است، زیرا که بدون دانستن این علم، احدی به درستی از عهده رتق و فتق امور مملکت برنیايد و پیشرفتی چنان‌که باید و شاید ننماید، و چون کار

ملک و ملت مختل ماند، کار دنیا بی سامان خواهد بود و اختلال کار این جهان، البته اساس اغتشاش کار جهان دیگر خواهد شد (فروغی، ۱۳۸۶: ۲۳).

صرف نظر از تأکید نویسنده بر ایده «پیشرفت»، آنچه در اینجا اهمیت فوق العاده‌ای دارد، جایگاهی است که برای علم سیاست در معنای جدید آن قائل شده است. جواد طباطبایی، با اشاره به همین نکته، می‌گوید: «آنچه در این مقدمه تصریح نشده، اما به نوعی در بیان اجمالی ذکاءالملک اول پنهان است، این است که این حقوق، علمی جدید است» (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۵۴). هرچند تعبیر «سیاست مُدُن»، تعبیری قدمایی و از اقسام حکمت عملی است، اما در اینجا، تنها دارای یک اشتراک لفظی با آن است و مضمون و محتوای کاملاً متفاوتی دارد. گذشته از اینکه آیا استفاده از این تعبیر، از سر قصد و به منظور بیگانه‌زدایی از آن مضمون و محتوای کاملاً جدید انجام شده است یا خیر، آنچه مسلم است این است که نویسنده دیباچه، جایگاه کاملاً منحصر به فردی را برای علم سیاست جدید تدارک می‌بیند که با توجه به ایده «پیشرفت»، آن را به «حلال همه مشکلات» تبدیل می‌کند. گذشته از هر تفسیری که از این عبارت طی نزدیک به یکصد سال گذشته انجام شده است، نمی‌توان بنیادهای ماکیاولیستی آن را به راحتی کنار گذاشت و تصریح نکرد که برای تحقق وظایف این علم سیاست جدید، راهی جز عوض کردن رستگاری نفس با رستگاری میهن وجود نداشته است. علم سیاست جدید از منظر نویسنده دیباچه، می‌تواند و باید «خلایق را به سرمنزل سعادت ابدی و مأمّن و سلامت سرمدی» برساند و «از تنگنای شقاوت و رنج تزلزل و ناامنی» برهاند و تنها از این طریق است که «نقص و عیب‌ها یک‌باره رفع» می‌شود «و مردم این سرزمین نیز مثل اهالی سایر ملل متمدنه، به کمال خوشبختی و سربلندی نائل» می‌آیند (فروغی، همان: ۲۴).

محمدحسین فروغی در ادامه می‌گوید: «عقل طبیعی»، «شعور فطری»، «حکمت لقمانی»، و «هوش افلاطونی»، به هیچ‌روی برای رقم زدن چنین تغییری به‌سوی پیشرفت، کفایت نمی‌کنند، زیرا «باید به سابقه عمل مسبوق باشد تا بتواند در لاحقه دخالت و نظر نماید، و اگر آن مقدمه نباشد، نتیجه حاصل نشود» (فروغی، ۱۳۸۶: ۲۶-۲۵). بیان نویسنده دیباچه در اینجا بسیار خالی از تکلف و نزدیک به درک عمومی است؛

به گونه‌ای که هر خواننده‌ای در هر سطحی می‌تواند آن را به نوعی تصدیق کند، اما اگر از سطح این بیان اقناعی عبور کنیم و بکوشیم عمق آن را دریابیم، نکته‌های قابل توجهی دستگیرمان خواهد شد. نخست اینکه «حکمت لقمانی» و «هوش افلاطونی» از «عقل طبیعی» و «شعور فطری» متمایز است. عقل طبیعی و شعور فطری، چیزی نزدیک به همان عقل سلیم است و نویسندۀ دیباچه تصریح می‌کند که عقل سلیم یا شعور فطری، ربط زیادی به علم سیاست جدید ندارد. این اشاره، بسیار دقیق است، زیرا یکی از ارکان علم سیاست جدید، که آن را از بنیاد از علم سیاست قدمایی متمایز می‌کند، نفی معارف مبتنی بر عقل سلیم، به عنوان بنیاد مستحکمی برای رسیدن به یک دانش علمی در مورد سیاست است. در علم سیاست ارسطویی به عنوان معیار علم سیاست قدیم — همواره تمایز رادیکالی میان «علم نظری» و «علم عملی» وجود دارد که علم سیاست، مهم‌ترین جزء آن است (ولپی^۱، ۱۹۹۹: ۱۲-۱۱). اصول ناظر بر عمل، همان غایت‌هایی هستند که انسان به صورت طبیعی به آن‌ها گرایش دارد و فارغ از آشنایی با علوم نظری، تاحدی در مورد آن‌ها آگاهی دارد. این آگاهی فارغ از اصول نظری — مبنای همان عقل سلیمی است که ماده اصلی بحث از امور سیاسی است، اما علم سیاست جدید، در نفی این تکیه بر عقل سلیم، بنیان نهاده شد. در علوم سیاسی مدرن، دیگر علوم عملی را نمی‌توان به گونه‌ای دوافکتو یا بالفعل از علوم نظری مستقل پنداشت، بلکه تفکیک آن‌ها تنها به گونه‌ای دوزور^۲ یا قانوناً و اعتباری، به رسمیت شناخته می‌شود (اشتراوس، ۱۹۶۳: ۳۰۹). ساحت «فطنت» یا «prudence» که تقلیل یافته «فرونسیس» ارسطویی است، درواقع، از ساحت نظری مستقل نیست، بلکه استقلال آن امری اعتباری به شمار می‌آید.

نویسندۀ دیباچه، بهتر می‌بیند که برای شروع، وارد «دقت‌های زیاد و موشکافی‌ها» نشود و به «لُب مطلب» پردازد تا آسان‌تر فهم شود (فروغی، ۱۳۸۶: ۲۶). محمدحسین فروغی، در اینجا، پرداختن به دقت‌ها را با زیرکی خاصی در ذیل «مستحبات» و «لُب مطلب» را در ذیل «واجبات» دسته‌بندی می‌کند تا بتواند به نحوی از بحث در مورد مبانی علم سیاست جدید که ناگزیر مبتنی بر درکی از حق طبیعی است که بی‌تردید با مخالفت جدی روبه‌رو خواهد شد، شانه خالی کند. این ضرورتاً

1. Volpi

2. de jure

نشان‌دهنده عدم درک درست او از مبانی علم سیاست جدید نیست، بلکه دال بر نحوه نگارش رتوریکال او است که به‌خوبی از ضرورت آن آگاه است. او دریافتن «دقت‌های زیاد و موشکافی‌ها» را به خود دانشجویان مدرسه واگذار می‌کند، زیرا «آن‌ها خود، زلال معرفت را از هرجا باشد، به‌دست می‌آورند» (فروغی، ۱۳۸۶: ۲۷). نویسنده دیباچه بر «رساله حقوق اساسی»، به‌خوبی از مخاطراتی که این اثر می‌توانست در پی داشته باشد، آگاه بود و همین آگاهی را باید در حکم برهان قاطعی به‌سود خواندن این اثر به‌عنوان اثری رتوریکال درنظر گرفت. او در بخش جداگانه‌ای از دیباچه و ذیل عنوان «اخطار»، با تصریح دوباره به ایجازی که در این اثر موردنظر بوده است، می‌نویسد:

ضمناً یادآوری می‌نمایم که از مسائل مسطوره در این کتاب، هیچ‌یک اختراعی ما نیست، تماماً رأی و تحقیق علمای فن و مختار و مقبول عموم دانشمندان است و به‌هیچ‌وجه با احکام و قوانین شریعت مطهره، مخالفت و تناقضی ندارد (فروغی، ۱۳۸۶: ۲۸).

پرهیز نویسنده دیباچه از اشاره به جدید بودن موضوع این رساله، با کوشش آشکار او برای بیان عدم مخالفت و تناقض «مسائل مسطوره» در آن و «احکام و قوانین شریعت مطهره»، با منطق رتوریکال، ناسازگار است. به‌بیان دیگر، اگر قرار بود نویسنده، جدید بودن موضوع رساله را به‌عنوان دلیلی به‌سود بی‌ربط بودن این دو و ناگزیر، عدم تناقض میان آن‌ها مطرح کند، باید به آن تصریح می‌کرد؛ بنابراین، محتمل‌تر این است که فرض کنیم، نویسنده کاملاً از تناقض و تخالف بنیادین میان آن‌ها باخبر بوده است و از این رو، عدم تصریح او به جدید بودن مسائل مسطوره در این رساله و آن اخطار پایانی را به‌نوعی باید در چارچوب همین آگاهی از تناقض بنیادین، درک کرد.

محمدعلی فروغی، در همان آغاز کتاب، یعنی در بحث از «تعریف علم حقوق و تقسیم آن»، تلاش می‌کند، تفاوت ماهوی میان «علم حقوق» در معنای جدید را با آنچه پیشینیان از سیاست مدن می‌فهمیدند، پنهان کند. حقوق اساسی، یا همان قانون مشروطیت، عبارت است از حقوقی که «شکل دولت و اعضای رئیسه آن را تعیین می‌کند و اندازه اختیارات ایشان را نسبت به افراد ناس معلوم می‌نماید» (فروغی،

۱۳۸۶: ۳۲). درواقع، قانون مشروطه یا اساس دولت، همان چیزی است که حدود اختیارات دولت و حقوق ملت را تعیین می‌کند. نکته بسیار کلیدی در اینجا، این است که بحث حقوق ملت در این تعریف، کاملاً در معنای جدیدش به کار رفته است و این معنای جدید، درواقع، مبنایی در فلسفه سیاسی هابز دارد. اشاره فروغی به «تعریف اساس دولت و موقع ظهور آن»، به روشن شدن زوایای بحث کمک خواهد کرد. فروغی می‌نویسد:

مذکور شد که حقوق اساسی، شعبه‌ای از حقوق است که تعیین اساس دولت را می‌کند. اساس دولت، عبارت است از قوانینی که ترتیب اختیارات دولت و تعیین حقوق ملت به موجب آن قوانین می‌شود (فروغی، ۱۳۸۶: ۳۳).

تأکید فروغی بر تأسیس دولت در این فقره، از هم‌خوانی کامل آن با مبانی علم سیاست جدید خبر می‌دهد. علم سیاست جدید، بر بنیاد فلسفه سیاسی‌ای استوار شده است که بر تأسیس اساس دولت تأکید دارد و این بحث، ناظر بر آموزه مصنوعی بودن دولت، و ناگزیر، مصنوعی بودن سیاست است؛ ویژگی‌ای که شرایط امکان تحقق آن در نفی سیاست مدن پیشینیان بود که سیاست در ذیل آن، به عنوان امری طبیعی فهمیده می‌شد. براین مبنا، وضع طبیعی به عنوان یک وضع پیشااجتماعی و پیشاسیاسی، آغازگاه وضع سیاسی و مدنی برای انسانی است که بنا به طبیعتش، سیاسی نیست؛ بنابراین، سیاسی شدن آدمی، خصلتی غیرطبیعی یا به بیان هابزی کلمه، خصلتی مصنوعی دارد. مصنوعی بودن دولت و سیاست، نسبت وثیقی با سرشت کاربردی علم سیاست به معنای جدید کلمه دارد. انسان از این منظر، تنها چیزی را می‌شناسد که از رهگذر صنعت^۱ خودش به دست آمده باشد و والاترین مصنوع^۲ او، لویاتان یا همان دولت است.

فروغی، بحث خود را با آوردن این جمله کلیدی ادامه می‌دهد که: «تأسیس اساس، حق ملت است و بس، و ملت حق دارد هرگونه اساسی که می‌خواهد برای دولت خود معین کند» (فروغی، ۱۳۸۶: ۳۵). در اینجا دوباره باید هابز را به یاد

1. Art

2. Artifact

بیاوریم و نسبت «حق» در معنای مدرنیستی آن را با مقوله‌هایی مانند «تأسیس» و «کاربرد» مرور کنیم و بنیادهای دموکراتیک علم سیاست مدرن را بر پایه آن در نظر بگیریم. هابز، در فصل چهاردهم «لویاتان»، پس از ترسیم وضع فلاکت‌بار طبیعی، از بنیادی‌ترین قانون طبیعت سخن می‌گوید: «هرکس باید در جهت دستیابی به صلح بکوشد» (هابز، ۱۸۳۹: ۱۱۷)، اما او دقیقاً پیش از اشاره به این بنیادی‌ترین قانون طبیعی، میان «قانون^۱ طبیعی» و «حق^۲ طبیعی» تمایز قائل می‌شود. حق^۳، ناظر بر آزادی^۴ است؛ آزادی انجام دادن و انجام ندادن یک کار؛ درحالی‌که قانون^۵ ناظر بر الزام به کاری یا الزام به پرهیز از کاری است. به نظر هابز، آنچه بنیادی‌ترین قانون طبیعی بر پایه آن استوار می‌شود، نه از جنس قانون، بلکه از جنس حق است. این حق طبیعی هرکس، یعنی آزادی بی‌قیدوشرط او برای صیانت از ذات خویش — به هر قیمتی و با استفاده از هر ابزاری در وضع طبیعی — است که انسان را وادار می‌کند که به‌سوی صلح گام بردارد؛ یعنی انسان با تکیه بر برداشت هابزی از آزادی است که الزام قانون طبیعی را می‌پذیرد.

در اینجا با تقدم حق بر قانون روبه‌رو هستیم که خود، پدیده‌ای سراپا جدید و محملی اساسی برای شکل‌گیری ایده شهروندی در دوره مدرن است (اشتراوس، ۱۹۶۳: ۱۵۵)؛ بنابراین، با چرخشی روبه‌رو هستیم که طی آن، «حق طبیعی» جای «قانون طبیعی» را — به‌عنوان نقطه شروع بحث در مورد فلسفه سیاسی — می‌گیرد. به نظر می‌رسد، جایگزین شدن «حق فرد» به جای «حق دولت» — به معنایی که /رنست بارکر در ذهن دارد (بارکر، ۱۹۷۷: ۳۰) — شرط امکان تدوین علم سیاست جدید در معنای مدرن آن است که با کوشش هابز برای بنیان‌گذاری فلسفه سیاسی مدرن در یک چارچوب نظام‌مند، محقق شد.

اما هابز از دست کشیدن همه انسان‌ها از این حق طبیعی، به‌عنوان اصل

1. Lex
2. Jus
3. Right
4. Liberty
5. Law

ضروری برای تأسیس دولت سخن می‌گوید. این دست کشیدن، همان چیزی است که از آن با عنوان «میثاق»^۱ یاد می‌کند. باین‌حال، انسان‌ها، خودشان آزادانه، آزادی خود را واگذار می‌کنند، زیرا الزام مشروع به‌نظر هابز، الزامی است که از سوی خود شخص، به‌عهده گرفته شده باشد (برنز^۲، ۱۹۸۷: ۴۰۵)؛ بنابراین، نباید از این واقعیت ظریف در فلسفه سیاسی هابز غفلت کنیم که ماهیت میثاقی یا به‌عبارت دیگر، قراردادی دولت نزد هابز، به‌خودی‌خود، سرشتی دموکراتیک دارد. به‌این‌ترتیب، باید به این نکته به‌طور جدی توجه داشته باشیم که هابز، اگرچه از کنار ایده دموکراسی گذشت، اما هم او بود که «قاطعانه ایده دموکراسی را آماده» کرد (منان، ۱۳۹۴: ۷۵). درواقع، این‌گونه نیست که هابز، به‌رغم فردباوری‌اش، استبدادطلب باشد، بلکه او «استبدادطلب است، ازاین‌رو که به‌شدت بسیار، فردباور است» (همان: ۷۶). البته محمدعلی فروغی همان‌گونه که پدرش ذکاءالملک اول در دیباچه اثر اشاره کرده بود—قرار نبود خود را درگیر «دقت‌های زیاد و موشکافی‌ها» کند.

ادبیات حاکم بر رساله فروغی — که احتمالاً به‌نظر اصحاب «علم» سیاست، باید «بی‌طرفی» را رعایت کرده و به یک معنا «فارغ از ارزش» باشد— به این سبب که در آغاز کار تجدد سیاسی در ایران نگاشته شده است، در برخی فرازها، به یک دفاعیه تمام‌عیار از دولت مشروطه تبدیل می‌شود؛ به‌عنوان مثال، او در بحث از «شکل دولت»، صورت ارائه یک تعریف علمی و تقسیم‌بندی‌های معمول در این مورد را رعایت می‌کند، اما لحن آشکارا جانبدارانه‌ای اتخاذ می‌کند که از ویژگی‌های فروغی در جایگاه یک متجدد سیاسی است (فروغی، ۱۳۸۶: ۳۷-۳۸). مقایسه این جنبه از رساله فروغی با کتاب‌های درسی جدید رشته حقوق و علوم سیاسی و درس‌هایی مانند حقوق اساسی، به‌خوبی گویای این تفاوت است. تجدد سیاسی برای آغاز کار خویش، راهی جز استفاده از بیانی خطابی نداشت؛ هرچند بعدها، در چارچوب اصل موسوم به «تفکیک واقعیت از ارزش»، بیشتر به «علم» در معنای توصیف بی‌طرفانه «واقعیت» شباهت پیدا خواهد کرد.

ازهمین‌رو است که فروغی در بحث از «سلطنت ملی»، به‌ظاهر، به‌منظور

1. Covenant

2. Berns

جلوگیری از به درازا کشیدن کلام، اما درواقع، به سبب اینکه بحث او در این فراز به مخاطره‌آمیزترین نقطه خویش نزدیک می‌شود، به گونه‌ای برق‌آسا، اصل حاکمیت ملت بر سرنوشت خویش را اثبات می‌کند؛ آن‌هم با تکیه بر ادعای کلی در مورد یک عقیده مشهور. او می‌نویسد:

سابق بر این، مردم تصور می‌کردند که یک نفر یا یک جماعت باید صاحب‌اختیار مطلق عموم ناس باشد و امور ایشان را هرطور می‌خواهد و مصلحت می‌داند، اداره کند و مردم حق ندارند در اداره امور خودشان مداخله و چون‌وچرا نمایند. حتی در بعضی ممالک، سلاطین مدعی بودند که من جانب‌الله هستم و به این واسطه، امر ایشان امر الهی و واجب‌الاطاعه می‌باشد. رعایا هم همین اعتقاد را داشتند، اما حالا، متجاوز از صد سال است که حکما و دانشمندان، بلکه اکثر عوام، از این رأی برگشته و معتقد شده‌اند که هیچ‌وقت یک نفر یا یک جماعت، حق ندارد صاحب‌اختیار یک قوم و یک ملت بشود و صاحب‌اختیار ملت باید خود ملت باشد و امور خویش را اداره کند. به عبارت اخری، سلطنت متعلق به ملت است و بس (فروغی، ۱۳۸۶: ۱۲۲-۱۲۱).

در اینجا احتمالاً فروغی به انقلاب کبیر فرانسه اشاره می‌کند که طی آن، عنصر اصلی و محوری تجدد سیاسی، یعنی عنصر مدنی سلبی‌ای که بنیان‌هایش به دست هابز استوار شد، از رهگذر اندیشه‌های افرادی مانند روسو، خصلتی ایجابی و رادیکال پیدا کرد، یا به بیان روشن‌تر، قابلیت‌های بالقوه رادیکال خویش را به فعلیت رساند؛ از این‌رو، توجه به این نکته اهمیت زیادی دارد که فروغی، بحث مبانی حقوق جدید را — که به یک معنا مخاطره‌آمیزترین فراز از کوشش‌های فکری هر متجدد سیاسی‌ای به‌شمار می‌آید — اینک تحت تأثیر همان راهبرد خطابی‌ای که اصحاب اولیه فکر مشروطیت در ایران اتخاذ کرده بودند، با تکیه بر جنبه‌های ایجابی‌اش، یعنی وجه به‌ظاهر رادیکال‌تر روسویی آن، در نظر می‌گیرد، اما دلیل اهمیت سخن او این است که به اعتبار اینکه یک متن درسی را تنظیم می‌کند و قرار نیست دایره مخاطبان آن، طیف گسترده‌ای از افراد باشند، از بیان نسبتاً صریح‌تری بهره برده است. او به‌طور مشخص، از تعبیر «حق» استفاده کرده و اعلام می‌کند که اساس اداره امور مملکتی، حقی است که متعلق به

«عموم ناس» است. البته در ادامه پرهیز از «دقت‌های زیاد و موشکافی‌ها»، قرار نیست مبانی طبیعی این حق را بررسی کند، اما تعبیرش کاملاً بیانگر این نکته است که تلاش می‌کند مخاطب اثر او، که دانشجوی علم سیاست جدید است، طبیعی بودن حق یادشده را به‌عنوان مقدمه معنادار شدن بقیه بحث‌ها، مفروض بداند. به عبارت روشن‌تر، معنای سلبی حق طبیعی بی‌قید و شرط در وضع طبیعی، که ساخته و پرداخته هابز بود، به‌عنوان خطرناک‌ترین ویژگی تجدد سیاسی به لحاظ مخالفت و تناقض با «احکام و قوانین شریعت مطهر»، باید مفروض گرفته شده و درباره آن موشکافی نشود، اما آثار و نتایج به‌ظاهر رادیکال‌تر آن — که بیشتر از آنکه صورتی «حقوقی» داشته باشد، سرشتی «سیاسی» داشت — می‌توانست با آسایش خاطر بیشتری موضوع دقت و موشکافی باشد. نکته دیگر اینکه فروغی اصولاً با همان تفکیکی که در ابتدای رساله میان دولت مطلقه و مشروطه برقرار کرد و اولی را فاقد اساس و دومی را مبتنی بر حق ملت تعریف کرد، کل رساله «حقوق اساسی» را که قرار بود دانشجویان مدرسه علوم سیاسی مطالعه کرده و امتحان بدهند، به بحث درباره دولت مشروطه و عناصر و اجزای مختلف آن اختصاص می‌دهد. او حتی در آغاز باب اول در «اختیارات دولت»، با بیان اینکه اختلاط میان قوه مقننه و مجریه، خصلت دولت استبدادی است، عملاً بحث درباره آن را از دایره معارفی که دانشجوی علم سیاست باید بداند، خارج کرده و خود را وقف انتقال سرشت و ماهیت اختیارات دولت در حقوق اساسی مشروطه و نسبت آن با قوه قانونگذاری می‌کند. این نکته به این سبب مهم است که می‌تواند نشانه‌ای باشد بر ماهیت کل آن چیزهایی که می‌بایست با عنوان «علم سیاست جدید»، به‌عنوان معارف، به دانشجوی این رشته منتقل شود. به بیان روشن‌تر، علم سیاست جدید در غیاب حقوق اساسی مدرن، سالبه به انتفاء موضوع است و از همین جا می‌توان تفاوت بنیادین علم سیاست جدید با «سیاست مُدُن» را درک کرد.

فروغی در بحث از دولت، از «اختیارات» سخن می‌گوید، اما در بحث از «ملت»، به گونه‌ای کاملاً آگاهانه، از لفظ «حقوق» استفاده می‌کند. او در باب دوم با عنوان «حقوق ملت»، به طبیعی بودن حقوق عمومی اشاره می‌کند، اما با اضافه کردن قید «بعضی» می‌کوشد از میزان تندوتیزی آن بکاهد. برای تضمین اینکه یک دولت، دولت مشروطه است، باید حدودی بر وضع قانون توسط دولت مترتب باشد:

افراد ناس بالفطره و بالطبیعه بعضی حقوق عمومی دارند که دولت باید آن‌ها را رعایت کند؛ به‌طوری‌که وضع قوانین و اجرای آن، منافی حقوق مزبور نشود، زیرا بنای دولت برای حفظ همین حقوق نهاده شده و اگر غیر از این کند، از وظیفه خود خارج شده و متعدی شده است. پس هیچ قانونی صحیح و موافق عدالت نخواهد بود، مگر اینکه منافی حقوق افراد ملت نباشد (فروغی، ۱۳۸۶: ۱۲۴-۱۲۳).

نکته بسیار مهم نهفته در این عبارت‌ها، این است که وظیفه اصلی دولت، یعنی علت وجودی آن، دقیقاً در معنایی جدید و سکولار — که یادآور فلسفه سیاسی هابز و لاک است — حفظ حقوق شهروندانی است که به‌ظاهر، پیش از دولت دارای حقوقی طبیعی هستند. درواقع، دولت اصولاً بر بنیاد همین حقوق طبیعی استوار می‌شود تا سازوکاری برای حفاظت از آن حقوق باشد. به این ترتیب، دولت اساساً و ذاتاً فارغ از حفظ حقوق افراد، هدف و غایتی برای خویش متصور نیست و این یکی از مهم‌ترین اصول لیبرالیسم است. بر همین اساس، هرگونه غایتی بیرون از حقوق طبیعی افراد (از جمله برقرار کردن قانون شرع یا حتی کوشش برای برقراری عدالت اجتماعی)، دست‌کم از مجموعه غایت‌های قوام‌بخش علت وجودی دولت، خارج می‌شود، هرچند می‌تواند از فروعات آن باشد. بحث ما در اینجا ناظر بر وجهی از تلقی فروغی است که مقوم علت وجودی دولت است. عادلانه بودن قانون دیگر نتیجه انطباق آن با قانون شرع نیست، بلکه نتیجه منافی نبودن آن با حقوق طبیعی افراد یا همان شهروندان است.

هابز به‌صراحت اعلام کرد که بحث از عدالت، بحثی است که تنها با خروج از وضع طبیعی، موضوعیت می‌یابد. وقتی دولتی در کار نیست، یعنی وقتی اجباری که ناشی از مجازات بی‌عدالتی باشد وجود ندارد، نمی‌توان گفت که بی‌عدالتی رخ داده است، زیرا در وضع طبیعی، هرکس در مورد هرچیزی دارای حق بی‌قید و شرط است، یعنی عدالت به تبع ساخته شدن دولت از طریق اراده آدمیان، ساخته می‌شود (مقیمی، ۱۳۹۶: ۱۱۸).

فروغی در ادامه می‌گوید:

و حدی برای رعایت حقوق افراد نمی‌توان تصور کرد مگر به سبب دو امر:

یکی اینکه اجرای حق یک نفر، مضر و منافی اجرای حق دیگری نباید بشود. دیگر اینکه در بعضی مواقع، نفع عموم، مقدم بر نفع خصوص است (فروغی، ۱۳۸۶: ۱۲۴).

اصل نخست، اصل مشهور لیبرالی است، و جالب اینکه خود همین اصل نیز از زبان فروغی به گونه‌ای سلبی به بیان درمی‌آید. اصل دوم به نوعی تعدیل اصل نخست به نفع مفهوم موسوم به «مصلحت هیئت اجتماعی» (فروغی، ۱۳۸۶: ۱۲۴) است که البته قاعده لیبرالی حاکم بر رساله را که به نوعی قوام بخش علت وجودی دولت مشروطه از نظر فروغی است، نقض نمی‌کند. فروغی، ابتدا به اصل قوام بخش نخست اشاره می‌کند و تبصره آن را به عنوان اصل دومی - که خود تابع اصل نخست است - پس از آن می‌آورد. او در همان جا و در بحث از دو عنوان حقوق عمومی ملت، ابتدا به اصل آزادی و سپس به اصل مساوات اشاره می‌کند. این تقدم و تأخر برای فهم جایگاه مهم ترین مدرس مدرسه علوم سیاسی، به عنوان بنیان گذار تفکر لیبرال-دموکراتیک در ایران، اهمیت فراوانی دارد. به عبارت روشن تر - چنان که خواهیم دید - دموکراسی فروغی از مبانی لیبرالیستی نگرش او منتج می‌شود و اینکه دقیقاً همین فروغی از مهم ترین بنیان گذاران علم سیاست جدید در ایران است، می‌تواند گویای نسبت وثیق تری باشد که میان باورها و ارزش های لیبرال-دموکراتیک از یک سو و کار کردن علم سیاست جدید، از سوی دیگر، برقرار است.

فروغی در تعریف آزادی می‌نویسد:

آزادی عبارت است از اینکه شخص، اختیار داشته باشد هر کاری را که میل دارد، بکند به شرط آنکه ضرری به دیگران وارد نیابد (فروغی، ۱۳۸۶: ۱۲۴).

اگرچه فروغی بی درنگ اشاره می‌کند که حدود این آزادی را قانون با توجه به «مصلحت هیئت اجتماعی» مشخص می‌کند، اما آن قانون (قانونی که توسط نمایندگان خود شهروندان در جایگاه موجوداتی صاحب حق طبیعی وضع شده است) زمانی نافذ خواهد بود که «واقعاً» در راستای «مصلحت هیئت اجتماعی» باشد. این تأکید، بسیار معنادار است و از کوشش فروغی برای جلوگیری از سنگین شدن کفه ترازو به سود دموکراسی و به زیان لیبرالیسم خبر می‌دهد. فروغی در فراز بسیار مهم دیگری نشان می‌دهد که آزادی در وضع طبیعی می‌تواند به بندگی

ضعیف‌تر در برابر قوی‌تر تبدیل شود و از این رو، انسان که بنا به طبیعت از حقوقی برخوردار است، تنها در سایه قانون مشروطه می‌تواند آزادی خود را، به بهای قبول حدودی حداقلی که آزادی دیگران را نیز تضمین می‌کند، بازیابد. او می‌نویسد:

حصول آزادی برای ملت، موقوف به داشتن بعضی اختیارات است و اصول آن اختیارات از این قرار است: اختیار نفس، اختیار مال، اختیار منزل، اختیار کار و پیشه، اختیار عقاید، اختیار طبع و اظهار افکار، اختیار اجتماع و تشکیل انجمن، اختیار تعلیم و تعلم و ترتیب، اختیار عرض (فروغی، ۱۳۸۶: ۱۲۵).

نکته جالب توجه این است که در این بخش از رساله که به حقوق ملت اختصاص دارد، فروغی در ذیل عنوان «آزادی»، گونه‌های مختلف آن را برمی‌شمارد، اما در عنوان‌های فرعی که هریک به توضیح یکی از این گونه‌ها اختصاص دارد، دیگر از لفظ آزادی استفاده نمی‌کند، بلکه از «اختیار» سخن می‌گوید. به هر حال، نمی‌توان این امکان را به کلی منتفی دانست که این فراز از رساله — که به دلیل تعارض‌های جدی با هسته سخت الهیاتی-سیاسی، به یک معنا، رادیکال‌ترین وجه تجدد سیاسی به‌شمار می‌آید و بر همین اساس، مهم‌ترین و مخاطره‌آمیزترین فراز آن است — ناگزیر با توجه به برخی ملاحظات اساسی تدوین شده باشد. این امر نشان می‌دهد که حتی در تدوین یک سند آموزشی که علی‌القاعده قرار نیست به گونه‌ای گسترده در دسترس عموم قرار بگیرد نیز، رعایت برخی احتیاط‌ها ضرورتی انکارناپذیر بوده است. اهمیت این نکته زمانی آشکار می‌شود که دریابیم، لفظ «آزادی»، در بستری که هواخواهان مشروطیت در جایگاه منادیان تجدد سیاسی فعالیت خویش را آغاز کرده بودند، به شدت توسط مخالفان تقبیح می‌شد. برجسته‌ترین روحانی این عصر، یعنی ملا علی‌کنی، در نامه‌ای به ناصرالدین شاه که در انتقاد از صدارت مشیرالدوله نوشته بود، از «کلمه قبیحه آزادی» سخن گفته بود^(۹). این نکته اهمیت بسزایی دارد که شیوه او در مخالفت با «آزادی» در معنایی که متجددان بر آن تأکید داشتند، خود به الگویی برای نحوه مخالفت آتی شیخ فضل‌الله نوری با طرفداران تجدد سیاسی تبدیل شد (آجودانی، ۱۳۸۲: ۲۵۰).

فروغی از «اختیار نفس»، «اختیار مال»، «اختیار منزل»، «اختیار کار و پیشه»، «اختیار عقاید»، «اختیار طبع و اظهار افکار»، «اختیار اجتماع و تشکیل انجمن»،