

تأملی در رساله حقوق اساسی محمدعلی فروغی از منظر بحث درباره کاربرد 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؛ به‌این ترتیب، 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. در واقع، 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 در واقع، 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، در واقع، 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، آن گاه تبلور خاص و ویژه این کوشش را باید در تأسیس مدرسه علوم سیاسی، مشاهده

کرد؛ مدرسه‌ای که از منظر نسبت وثیقه‌ش 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، 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 —آن‌گونه که به‌اشاره گفتیم— در نظر بگیریم، آن‌گاه نقش افرادی مانند محمدعلی فروغی در مورد علم سیاست جدید در ایران را می‌توان —فراتر از دایره تألیف و تدریس برای مدرسه علوم سیاسی— به‌مثابه‌ی اقدامی راهبردی در راستای استقرار ارزش‌های لیبرال-دموکراتیک به‌شمار آورد. در واقع، 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.

براین اساس، 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 لیبرال‌دموکراتیک، به‌عنوان هسته سخت تجدد سیاسی، و کاربرد 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 به‌بیان افلاطونی کلمه، با آغاز کردن از «دوکسها» 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 دوکسها، 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. به‌عبارت روشن‌تر، فلسفه در عقلانی کردن تام و تمام عرصه سیاسی، دچار محدودیت‌های طبیعی است و از این‌رو، 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 در بردارنده 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 در عین 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. در واقع، 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). در واقع، منظور آلان بلوم از این شیوه خوانش، خوانشی است که تا حد امکان می‌کوشد، معنای مورد نظر نویسنده را به همان شکلی بفهمد که نویسنده می‌فهمد و این چنان‌که خود بلوم در مقاله توضیح می‌دهد، آن قدرها که در ابتدا به نظر می‌رسد، کار آسانی نیست، زیرا جرم‌های دانشوری مدرن حاکم بر این‌گونه پژوهش‌ها — که از دو آبشخور اصلی پوزیتیویسم و تاریخی‌گرایی تغذیه می‌شوند — به شدت در مقابل 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 قابل فهم 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 به کمک چیزی است که از آن با عنوان «عمل استدلال^۳» یاد می‌شود. «عمل استدلال»، به معنای زمینه طرح 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 به نظر می‌رسد، میان توجه به عمل استدلال به عنوان 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»، به شدت بر مخالفان این اقدام می‌تازد و پرده از ابعاد گسترده نبردی که در سطح روحانی آغاز شده بود، برمی‌دارد. او با در نظر داشتن یکی از سرسخت‌ترین مخالفان تجدد سیاسی و تأسیس مدارس جدید، یعنی آقاجنقی 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 آقاجنقی اصفهانی و امثال او در مخالفت با تأسیس مدارس جدید، واکنشی کاملاً قابل فهم، و از نگاه دفاع از حاملان ارزش‌های حاضر در شبکه عقل سلیم ایرانی، واکنشی پیش‌بینی‌پذیر است. فهم این مخالفت آقاجنقی اصفهانی، نیازمند فراروی از ظاهر رتوریکال کلام هریک از آن دو و اتخاذ موضعی برای نظاره بر صحنه نبرد پردامنه‌ای در سطح روحانی است. اتفاقاً به نظر 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 آقاجنقی 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: ۵۳-۵۲). 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 سر‌باززدن از فرستادن فقیه برای تدریس به محصلان مدرسه علوم سیاسی ابراز کردند. این نکته در ابتدا برای ما عجیب به‌نظر می‌رسد، زیرا برداشت امروزی ما، به‌تبع تحولات ژرفی که در ساحت عقل سلیم ایرانی رقم خورده است، و برخی از مؤلفه‌های از بنیاد متجددانه را به‌اتکای 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 به‌آذینی 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 فولکی 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 این رو، 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 — 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 پیش فرضی 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، در واقع، 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 به‌این ترتیب حل شد» (فروغی، ۱۳۸۷: ۳۴۱). جواد طباطبایی به‌درستی از این کوشش، ذیل عنوان «کلاه شرعی» سخن می‌گوید (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۵۶)، اما قضیه به اینجا ختم نمی‌شود. نکته اینجاست که اگرچه به‌نظر فروغی و متجددان اولیه، دقیقاً به‌اعتبار 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). به‌عبارت روشن‌تر، ایجاد تفکیک و دفاع اقناعی از آن در مقام یک راهبرد رتوریکال برای پیشبرد اغراض متجددانه در قالب تأسیس مدرسه علوم سیاسی، از یک‌سو به این امکان فرصت بروز می‌دهد که اصول بنیادین تجدد سیاسی، به‌عنوان اصولی که عقل سلیم ایرانی با آن‌ها بیگانه است، بتوانند در گرگ‌ومیش «روح» و فقدان سختی «جسم»، جایی برای خود باز کنند، و ازسوی دیگر، این امکان هنوز به‌تبع 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 به‌صورت آکادمیک نوشته شده است» (پهلوان، ۱۳۸۳: ۱۶). البته این اشاره به‌هیچ‌روی 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 به‌شمار 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 آزادمش [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 فلسفهٔ دکارت نیز تعلق خاطر داشت و می‌دانیم که میان بنیان‌گذاری حق طبیعی مدرن، به‌عنوان پشتوانهٔ 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 تدارک‌بینندهٔ معیارها، جای طبیعت را گرفت

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

۱-۴. اندیشه دور و دراز

پیش از بحث درباره «رساله حقوق اساسی»، باید به اثر دیگری اشاره کنیم که به نظر می‌رسد، می‌توان فهم رساله را در پرتو آن تسهیل کرد. نوشته کوچک «اندیشه دور و دراز»، چه به لحاظ مضمون و چه از حیث سبک و سیاق، به ظاهر ربطی به رساله «حقوق اساسی» ندارد، اما به نظر 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، به تفصیل دلایل سیاسی استفاده فیلسوفان قدمایی از دیالوگ را برای انتقال آموزه‌هایی که به‌رحال «مخاطراتی» با خود به‌همراه داشته‌اند، شرح داده است (اشتراوس، ۱۹۷۸: ۶۱-۵۸)^(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. در واقع، این پیشرفت از منظر فروغی در جایگاه یک متجدد تمام‌عیار، پیشرفتی، و به یک معنا، «تغییری» ایجابی در «طبیعت» نوع بشر است که در نهایت، 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 به‌عنوان 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، به‌معنای نفی وجود صانع نیست. به‌زعم او، دو گروه چنین برداشتی دارند: کسانی که سبک‌سرا نه، برای نفی وجود صانع، دنبال بهانه هستند و متشرعانی که نسبت خداوند با مخلوقات خویش را از نسبت کوزه‌گر و کوزه‌قیاس می‌گیرند و در ظاهر عبارتهای کتاب مقدس متوقف می‌مانند (فروغی، ۱۳۸۴: ۳۹-۳۸). به‌نظر 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، به‌دنبال چیز دیگری برای انکار صانع می‌گشتند؛ بنابراین، به‌نظر او، نظریه تکامل را چون برخی از قائلان آن به‌صراحت 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: ۴۱-۴۲)، برداشتی در اساس، مدرنیستی و به یک معنا، ضدارسطویی است (اشتراوس، ۱۳۹۶: ۲۷۳-۲۷۲). این تفاوت، تفاوت دوران‌سازی است. راوی برای تقویت موضع خود، به این بیت از سعدی استناد می‌کند که «عمر گرانمایه 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 «معرفة الحیات» تا حد اعلای آن، کار را به‌جایی برساند که دیگر از اینکه عمر گرانمایه 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 اموری 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 سراسرتر رجوع 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 به‌خوبی می‌دانست که منظور سعدی در باب اول «گلستان»، یعنی «در سیرت پادشاهان»، به‌هیچ‌روی 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، درصدد 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 به‌هیچ‌روی از سر جاه‌طلبی، دچار این توهم نیست که می‌توان طبیعت آدمی را که خوردن، یکی از مهم‌ترین عناصر آن است، تغییر داد. او تنها درصدد 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 درنهایت همه این معضلات، از رهگذر «معجزه علم» از بین خواهد رفت (فروغی،

۱۳۸۴: ۴۵-۴۴). این به آن معنا است که انسان، نه تنها می تواند 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 مرحله ای برسد که بتوان نام آن را «معجزه» گذاشت، پذیرفتنی باشد، اما اینکه علم بتواند طبیعت انسان ها را به گونه ای 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 ظریف تری نیز در اینجا دست اندرکار است که می تواند میان این امید ایدئالیستی در فلسفه سیاسی مدرن و برخی اصول سیاست لیبرالی نسبتی برقرار کند. راوی، از منظری که گفتیم، یک ایدئالیست به شمار می آید، اما درعین حال، یک ایدئالیست لیبرال است و به این اعتبار، اگر تغییر در طبیعت انسان ها را اندیشه ای «دور و دراز» تلقی می کند، اما تأسیس دولتی که دست کم خودش در مقام دولت، از همه انفعال های شخصی به دور باشد را، چندان دور از ذهن نمی داند. این همان دولت «بی طرف» لیبرالی است که راه حل ثبات سیاسی را در به دور بودن خود دولت از هرگونه انفعالی^۱ یافته است. براین اساس، تنها دولتی می تواند از آزادی اتباع خود برای تحقق امیالشان صیانت کند، که خودش از هرگونه میل و انفعالی به دور باشد^(۸). این یکی از مهم ترین فرازهایی است که «اندیشه دور و دراز» را با «رساله حقوق اساسی» پیوند می زند.

۲-۴. رساله حقوق اساسی

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

علم حقوق که در معنی، دانش سیاست مُلَن باشد، الزم و اهم علوم و فنون است، زیرا که بدون دانستن این علم، احدی به درستی از عهده رتق و فتق امور مملکت برنیاید و پیشرفتی چنان که 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). هر چند 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 لاحق دخال 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 نویسنده 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 قدما می‌تیمایز 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 دوفاکتو 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، در واقع، از ساحت نظری مستقل نیست، بلکه استقلال آن امری اعتباری به شمار می‌آید. نویسنده دیباچه، بهتر می‌بیند که برای شروع، وارد «دقت‌های زیاد و موشکافی‌ها» نشود و به «لُبّ مطلب» پردازد تا آسان‌تر فهم شود (فروغی، ۱۳۸۶: ۲۶). محمدحسین فروغی، در اینجا، پرداختن به دقت‌ها را با زیرکی خاصی در ذیل «مستحبات» و «لُبّ 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 در نظر 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). در واقع، 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، در واقع، 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، به‌عنوان امری طبیعی فهمیده می‌شد. براین‌مبنا، وضع طبیعی به‌عنوان یک وضع پیش‌اجتماعی و پیش‌سیاسی، آغازگاه وضع سیاسی و مدنی برای انسانی است که بنا به طبیعتش، سیاسی نیست؛ بنابراین، سیاسی شدن آدمی، خصلتی غیرطبیعی یا به‌بیان هابزی کلمه، خصلتی مصنوعی دارد. مصنوعی بودن دولت و سیاست، نسبت وثیقی با سرشت کاربردی علم سیاست به‌معنای جدید کلمه دارد. انسان از این منظر، تنها چیزی را می‌شناسد که از رهگذر صناعت^۱ خودش به‌دست 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 به‌یاد

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» — به‌معنایی که ارنست 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 به نظر 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، از این‌رو 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: ۳۸-۳۷). 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.

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

1. Covenant

2. Berns

جلوگیری از به‌درازا کشیدن کلام، اما در واقع، 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 هر طور 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 به‌دست‌ها‌بز استوار شد، از رهگذر اندیشه‌های افرادی مانند روسو، خصلتی ایجابی و رادیکال پیدا کرد، یا به بیان روشن‌تر، قابلیت‌های بالقوه رادیکال خویش را به‌فعلیت 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 به‌اعتبار 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 تعابیرش 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 هاین بود، به‌عنوان خطرناک‌ترین ویژگی تجدد سیاسی به‌لحاظ 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 مُلّٰن» 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 بالطبع بعضی حقوق عمومی دارند که دولت باید آن‌ها را رعایت کند؛ به طوری که وضع قوانین و اجرای آن، منافعی 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 منافعی حقوق افراد ملت نباشد (فروغی، ۱۳۸۶: ۱۲۴-۱۲۳).

نکته بسیار مهم نهفته در این عبارات‌ها، 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 به ظاهر، پیش از دولت دارای حقوقی طبیعی هستند. در واقع، 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 فروع 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 منافعی نبودن آن با حقوق طبیعی افراد یا همان شهروندان است.

هابز به صراحت 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 هر چیزی دارای حق بی‌قید و شرط است، یعنی عدالت به تبع ساخته شدن دولت از طریق اراده آدمیان، ساخته می‌شود (مقیم، 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 به‌نوعی تعدیل اصل نخست به‌نفع مفهوم موسوم به «مصلحت هیئت اجتماعی» (فروغی، ۱۳۸۶: ۱۲۴) است که البته قاعده لیبرالی حاکم بر رساله را که به‌نوعی قوام‌بخش علت وجودی دولت مشروطه از نظر فروغی است، نقض نمی‌کند. فروغی، ابتدا به اصل قوام‌بخش نخست اشاره می‌کند و تبصره آن را به‌عنوان اصل دومی که خود تابع اصل نخست است—پس از آن می‌آورد. او در همان‌جا 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 مهم‌ترین مدرس مدرسه علوم سیاسی، به‌عنوان بنیان‌گذار تفکر لیبرال-دموکراتیک در ایران، اهمیت فراوانی دارد. به‌عبارت روشن‌تر—چنان‌که خواهیم دید—دموکراسی فروغی از مبانی لیبرالیستی نگرش او منتج می‌شود و اینکه دقیقاً همین فروغی از مهم‌ترین بنیان‌گذاران علم سیاست جدید در ایران است، می‌تواند گویای نسبت وثیق‌تری باشد که میان باورها و ارزش‌های لیبرال-دموکراتیک از یک‌سو 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 هرکاری را که میل دارد، بکند به شرط آنکه ضرری به دیگران وارد نیابد (فروغی، ۱۳۸۶: ۱۲۴).

اگرچه فروغی بی‌درنگ 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 به‌زیان 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 هر یک 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 ملاعلی کنی، 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»،

«اختیار تعلیم و تعلم»، و «اختیار عرض» سخن می‌گوید و هریک را به‌اختصار توضیح می‌دهد، اما مهم‌ترین این اختیارات به‌لحاظ نبرد الهیاتی-سیاسی که در این گفتار مدنظر ما است، «اختیار عقاید» است که اتفاقاً فروغی کم‌ترین توضیح را به آن اختصاص داده و تلاش می‌کند به‌سرعت از آن عبور کند.

نحوه بیان فروغی در این فقره به‌خوبی نشان می‌دهد که به‌رغم اینکه مخاطبان این رساله قرار نیست عموم مردم باشند، او جانب احتیاط را رعایت کرده و در سطر نخست تعریفی که از «اختیار عقاید» ارائه می‌کند، تعریف یادشده را عملاً و شاید عمداً با تعریف عنوان فرعی بعدی، یعنی «اختیار طبع و اظهار افکار»، در هم می‌آمیزد تا زهر آن را به‌نوعی کاهش دهد. او می‌نویسد: «اختیار عقاید، عبارت است از اینکه شخص هر نوع عقیده در امور سیاسی و دینی و غیرها داشته باشد، بتواند آن‌ها را اظهار کند...». (فروغی، ۱۳۸۶: ۱۳۳-۱۳۲). او در ادامه به‌گونه‌ای سخن می‌گوید که گویی اصل «اختیار عقاید»، اینکه کسی به هیچ دینی باور نداشته باشد را دربر نمی‌گیرد. یعنی به‌گونه‌ای سخن می‌گوید که گویی درحال دفاع از آزادی عمل مؤمنان به ادیان مختلف در راستای عمل به آیین‌های خاصی است که در هریک از آن ادیان گنجانده شده است. او می‌نویسد:

لازمه اختیار عقاید این است که شخص، هر دین و مذهبی که دارد، بتواند بدان عمل کند و کسی حق ممانعت نداشته باشد. حدی که برای اختیار عقاید قرار می‌دهند، این است که عقیده‌ای که شخص اظهار می‌کند یا رسوم دینی و مذهبی که معمول می‌دارد، مخل آسایش عموم نباشد و منافی امنیت نشود، والا دولت حق دارد مانع آن شود (فروغی، ۱۳۸۶: ۱۳۳).

اگرچه همین تعابیر نیز در نوع خود به‌شدت رادیکال به‌شمار می‌آیند، اما فروغی با رعایت کامل اصل اختصار، و نیز وارد کردن ترفندهای خاصی در نوع نگارش، تلاش می‌کند سختی تعارض‌هایی که بنیادهای فکر لیبرال-دموکراتیک او با هسته سامان اعتقادی حاکم بر جامعه ایران پیدا می‌کند را تا اندازه‌ای کاهش دهد. به‌هرحال، اینکه ما از آزادی معمول داشتن ادیان و مذاهب سخن بگوییم و حد و حدود آن را تنها اختلال در آسایش عموم در نظر بگیریم، درواقع، نزدیک‌ترین تعبیر به مبنای اصلی تجدد سیاسی است که اتفاقاً تنها می‌توانست در قالب یک کتاب

درسی برای مخاطبانی محدود و ازپیش‌آماده‌شده برای پذیرش ارزش‌های لیبرال‌دموکراتیک بازتاب یابد. این درواقع، حد نهایی خطرپذیری حاملان تجدد سیاسی یا به‌بیان روشن‌تر، ارزش‌های لیبرال‌دموکراتیک در آن دوره بود که توفیق یا عدم توفیق آن را، مطالعه دقیق تاریخ نبردی آشکار خواهد کرد که در سطح عقل سلیم ایرانی طی بیش از یک سده گذشته در جریان بوده است.

البته از منظر بحث ما نکته قابل توجه در این گفتار، نسبتی است که می‌توان میان علم سیاست جدید، منادیان تجدد سیاسی در ایران معاصر، و مسئله «کاربرد» بودن آن برقرار کرد. بخش عمده حاملان فکر تجدد سیاسی در ایران عصر مشروطه به‌نوعی با مدرسه علوم سیاسی در پیوند بودند و بی‌تردید مهم‌ترین چهره در این میان، محمدعلی فروغی، نویسنده رساله «حقوق اساسی» است که لیبرال‌دموکراتیک بودن او را به‌هیچ‌روی نمی‌توان اتفاقی تلقی کرد.

اهمیت علم سیاست جدید برای فروغی، دقیقاً از حیث «کاربرد» آن است؛ علم سیاست جدید، مبنایی است برای تجدد سیاسی و ایجاد تغییر و تحول به‌سود ارزش‌های لیبرال‌دموکراتیک. به این ترتیب، توفیق هرچه بیشتر روشنفکران متجدد لیبرال در نبرد الهیاتی-سیاسی‌شان با معارضان خویش، امکان اینکه علوم سیاسی بتواند «کاربرد» خویش را تحقق بخشد، یا به‌عبارتی، «کاربرد» به‌نظر برسد را بیشتر می‌کرد.

فروغی در بحث از «اختیار طبع و اظهار افکار»، یکی دیگر از اصول بنیادین تجدد سیاسی را بررسی می‌کند. بحث فضیلت «حقیقت‌گویی» و ردیلت «تزویر و ریا». البته این تأکید در ابتدا کاملاً با اخلاق دینی مندرج تحت عقل سلیم مسلط بر جامعه ایرانی، سازگار به‌نظر می‌رسد، اما با کنکاش در زوایای آن، تعارض و حتی تباینش با معیارهای قوام‌بخش اخلاق دینی آشکار می‌شود. فروغی می‌گوید، اختیار طبع و اظهار افکار «فی‌نفسه مطلوب می‌باشد» و «سلب اختیار افکار، علاوه‌بر اینکه ظلم است، مفسده بزرگی هم دارد و آن این است که انسان، چون در اظهار افکار خود مختار نباشد، ناچار دروغ‌گو و مزور و فاسد‌الاخلاق می‌شود» (فروغی، ۱۳۸۶: ۱۳۴).

اینکه اختیار نشر افکار و عقاید «فی‌نفسه مطلوب» است، به این معنا است که

حقیقت‌گویی به‌طور ذاتی دارای اصالت است، نه اینکه بنا بر آثار و نتایج خوبی که برای هدف یا مقصد والاتری در پی خواهد داشت، اصیل به‌شمار می‌آید^(۱۰). اصالت ذاتی حقیقت‌گویی بر اصالت ذاتی آزادی نشر عقاید و افکار استوار است که خود به‌نوعی به اصالت «حق بی‌قید و شرط هر موجود انسانی در وضع پیشاسیاسی» متکی است. در واقع باید گفت، دفاع اخلاقی فروغی از اختیار نشر عقاید و افکار، به یک معنا بر باور به یک ضرورت به‌ظاهر نااخلاقی^(۱۱) استوار است و آن اینکه انسان بنا به طبیعت خویش، یعنی بنا به ضرورت، هیچ منعی در مقابل خود نمی‌بیند، مگر منعی که ناشی از میل خود او باشد. این دقیقاً همان چیزی است که ما را به یاد تعبیر اسپینوزا در «رساله الهیاتی سیاسی» می‌اندازد؛ جایی که او اظهار داشت: «حق و دستورالعمل مقرر طبیعت که همه تحت لوای آن زاده شده و معمولاً ذیل آن زندگی می‌کنند، هیچ چیزی را ممنوع نمی‌کند، مگر آن چیزی را که فرد به آن میل ندارد یا هیچ‌کس قادر به انجام آن نیست» (اسپینوزا، ۲۰۱۶: ۲۸۴). به این ترتیب، در تعبیر فروغی، با سه سطح متفاوت اما عمیقاً مرتبط با هم روبه‌رو هستیم: نخست، ظاهر سخن او که می‌کوشد نشان دهد با مناقرادادن «اختیار طبع و اظهار افکار»، به اخلاقی ماندن یا اخلاقی شدن انسان‌ها کمک می‌کنیم. او در این سطح وانمود می‌کند که اخلاق موردنظرش، دست‌کم اگر همان اخلاق گنجانده‌شده در عقل سلیم ایرانی نیست، نه تنها با آن منافاتی ندارد، بلکه حتی مؤید آن است. اما در سطح دوم، مقدمه سخن فروغی برای رسیدن به این گزاره که اختیار طبع و اظهار افکار، «فی‌نفسه مطلوب» است، نه یک مقدمه اخلاقی، بلکه یک مقدمه ضروری ناشی از پذیرش این سخن اسپینوزا است که حق انسان برای انجام هر چیزی که میل او ایجاب می‌کند، امری است در زمره ضروریات طبیعی، مانند حق طبیعی ماهی برای شنا کردن در آب (اسپینوزا، ۲۰۱۶: ۲۸۲). اما سطح سوم که اتفاقاً می‌تواند پرتوی بر کلیت مدعای ما در این گفتار نیز بیفکند، این است که خود این دعوی اسپینوزایی به‌هیچ‌روی قادر نیست خود را از دست جهت‌گیری‌های اخلاقی، یا شبه‌ایمانی جدا کند، هرچند تمام کوشش رتوریکال فیلسوفان سیاسی جدید در مقام بنیان‌گذاران

رژیم‌های لیبرال-دموکراتیک غربی، معطوف به همین امر بود. به تعبیر دیگر، اتخاذ یک بیان توصیفی برای تشریح ضروری بودن حق طبیعی انسان در معنای هابزی-اسپینوزایی کلمه، رتوریکی است که بر بنیاد یک جهت‌گیری اخلاقی و، شاید به بیانی، ایمانی خاص استوار شده است.

بازتاب این سه سطح در این بخش از رساله «حقوق اساسی»، نمونه مهمی از نسبت وثیق علم سیاست جدید و الهیات لیبرال-دموکراسی است. فصلی که بی‌درنگ پس از فصل «آزادی» می‌آید، فصل «مساوات» است. تأکید بر مساوات به جای «عدالت» -که مفهوم محوری فلسفه سیاسی قدمایی است- خود تاحدی مبانی رساله «حقوق اساسی» و گسست بنیادین آن از اصول قدمایی سیاست را آشکار می‌کند. فروغی در آغاز این فصل می‌نویسد:

در اینجا غرض از مساوات، یکسان بودن حقوق عموم ناس است یا به عبارت اخری، عبارت است از اینکه قانون درباره همه کس یکسان باشد و برای هیچ کس استثناء و مزیت قرار داده نشود و اگر هم تفاوتی در میان مردم گذاشته شود، محض مصلحت و خیر عموم باشد. مساوات حقوق، غیر از مساوات احوال است و این نوع مساوات، صورت‌گرفته نیست، زیرا که مردم بالفطره و بالطبع از حیث قوه و توانایی و قابلیت و اخلاق و خیالات تفاوت دارند و این اختلافات، ناچار منجر به اختلاف احوال می‌شود. مساوات حقوق همیشه در تمام ممالک حاصل نبوده... ولی امروز در دول مشروطه این اختلافات [میان حقوق] موقوف شده و اگر هم در جایی عنوان اعیانیت باقی است، فقط افتخاری می‌باشد و برای کسی اثبات حق مخصوصی نمی‌کند (فروغی، ۱۳۸۶: ۱۴۲-۱۴۱).

فروغی این فصل از رساله را با تأکید مهمی آغاز می‌کند. او آشکارا اعلام می‌کند که منظورش از مساوات، مساوات در «حقوق عموم ناس» است. در واقع، این تأکید با مبانی هابزی رساله «حقوق اساسی» کاملاً سازگار است، زیرا فارغ از آنچه بنا به طبیعت، زمینه‌های اختلاف در احوال انسان‌ها را فراهم می‌کند، ساحتی را می‌گشاید که براساس آن، «هر انسانی، دارای حقی برابر با انسان‌های دیگر است». به عبارت روشن‌تر، اصول دموکراتیک اندیشه محمدعلی فروغی، در جایگاه مهم‌ترین چهره

مدرسه علوم سیاسی، اصولی که متکی بر همین فصل «مساوات» در رساله «حقوق اساسی» است، از مبادی لیبرالی فکر او، یعنی اصل محوری «فرد صاحب حق بی قید و شرط در وضع طبیعی» منتج می‌شود.

فروغی می‌کوشد بر پایه بحث‌هایی که در آغاز بند دوم رساله، درباره سرشت حقوق ملت مطرح کرد، به نوعی به مخاطب خود، که دانشجوی علم سیاست جدید است، بفهماند که مساوات در «حقوق عموم ناس»، همان قدر طبیعی است که اختلاف در احوال انسان‌ها، اما فروغی در این فقره نیز جانب احتیاط را رها نمی‌کند و بی‌درنگ پس از تأکید بر مساوی بودن حقوق ناس، به گونه‌ای سخن می‌گوید که گویی قائل بودن به این اصل با قائل بودن به اینکه «همه در برابر قانون با هم مساوی هستند»، یکسان است. به عبارت روشن‌تر، فروغی در بیان بسیار اجمالی خود سعی می‌کند قائل بودن به تقدم حقوق ناس بر قانون را، در پس اشاره‌هایی پنهان کند که در رد قائل شدن امتیازهای قانونی برای برخی انسان‌ها مطرح می‌کند. البته مناقشه بر سر اینکه «همه باید در برابر قانون با هم مساوی باشند»، مناقشه مهمی بود که در نهایت، نظام سلطنت مطلقه را هدف می‌گرفت و در حدود صرفاً سیاسی خلاصه می‌شد.

مناقشه اصلی — که اتفاقاً پشتوانه گرم ماندن مناقشه صرفاً سیاسی پیشین نیز بود — بر سر حقوق ناس به عنوان امری مستقل از قانون و البته مقدم بر آن بود. فروغی با وارد کردن ضابطه موسوم به «مصلحت و خیر عموم» نیز، احاطه خود بر ظرافت‌های بیان رتوریکال را آشکار می‌کند. او با اشاره به این تعبیر، هم‌زمان زهر گزاره نخست خود در آغاز فصل «مساوات» را گرفته و در عین حال، به گسترش استلزامات آن مبادرت می‌ورزد. به عبارت روشن‌تر، او از یکسو قائل شدن امتیاز ویژه برای برخی از انسان‌ها را بنا به شرایطی مجاز می‌داند و از سوی دیگر، دوباره این شرط را بر این موضوع استوار می‌کند که تنها در صورت اصالت دادن به «حقوق عموم ناس» می‌تواند موضوعیت داشته باشد. در واقع، هیچ اصل، آموزه، و مبنایی جز «حقوق عموم ناس» نمی‌تواند وجود داشته باشد. در اینجا می‌توانیم صورت نحیف‌شده همان چیزی را ببینیم که هابز در «لویاتان» خویش بر آن تأکید کرده بود: اینکه سلب حقوق از اتباع در راستای

برقراری امنیت، در نقطه‌نهایی، بر مبنای ای استوار است که به «حق طبیعی فرد در وضع طبیعی» مربوط می‌شود.

نتیجه‌گیری

محمدعلی فروغی، رساله را با اشاره به این نکته به پایان می‌رساند که این مجلد در بردارنده «قواعد کلیه است و بیان قوانین اساسی هیچ دولت مخصوصی نیست» (فروغی، ۱۳۸۶: ۱۴۶). او وعده می‌دهد که «انشاءالله در جلد ثانی، قوانین اساسی بعضی از دول معتبره را باز نموده و بعد از آن، به شرح و تفسیر قانون اساسی دولت علیه ایران» خواهد پرداخت (فروغی، ۱۳۸۶: ۱۴۷-۱۴۶). تاجایی که می‌دانیم، فروغی هیچ‌گاه این «جلد ثانی» را ننوخته است و چه بسا همان‌جا که چنین وعده‌ای می‌داد، می‌دانست که چنین نخواهد کرد. منطق پرهیز از «دقت‌های زیاد و موشکافی‌ها» که در چارچوب راهبرد او برای پیشبرد نبرد در ساحت الهیاتی-سیاسی بود، با ننگارش آن در تعارض قرار می‌گرفت. گفتنی است، فروغی هم‌زمان هم نقشی در آغاز به‌کار مدرسه علوم سیاسی و اداره آن و تدریس در آن داشت، و هم در ساحت روحانی، تلاش می‌کرد زمینه را برای برخوردار شدن علم سیاست جدید در ایران از یک «جایگاه» مستحکم فراهم کند. او به‌خوبی می‌دانست که تا آن «جایگاه» فراهم نشود، علم سیاست جدید نیز نمی‌تواند مستقر شود و ناگزیر، «کاربردی» نخواهد شد.

تلاش فروغی در این ساحت، معطوف به فراخ کردن قلمرو ارزش‌های لیبرال-دموکراتیک در شبکه عقل سلیم ایرانی بود، زیرا به‌خوبی می‌دانست که اصول روحانی‌ای که علم سیاست جدید بر بنیاد آن‌ها استوار شده است، چیستند و چه ویژگی‌هایی دارند. ناکامی طرح فروغی در جایگاه بنیان‌گذار لیبرال-دموکراسی و علم سیاست جدید در ایران، اگرچه می‌تواند ناشی از ضعف‌های درونی راهبرد او و هم‌زمان تجددخواهی‌اش باشد، اما تا حد زیادی نیز نمودگار قوت جایگاه الهیاتی-سیاسی‌ای است که رقبای او در شبکه عقل سلیم ایرانی از آن بهره‌مند بودند؛ همان چیزی که جواد طباطبایی به مناسبت بحث از «پدیدار شدن مفاهیم نوآیین»، از آن با عنوان «حضور غایب» هواداران سنت قدمایی سخن می‌گوید (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۹۱-۹۰). اهمیت این «سنت قدمایی» که ما در اینجا آن را به‌لحاظ جایگاهش

نزد شبکهٔ عقل سلیم ایرانی و نیز سرشت الهیاتی-سیاسی آن بررسی کرده‌ایم، به‌اندازه‌ای است که توانسته است نقش محوری‌ای در پیشگیری از پیشروی و غلبهٔ هیات سیاسی لیبرال-دموکراتیک در عرصهٔ اعتقادات عمومی جامعه ایفا کند و ناگزیر، از رسیدن علم سیاست جدید به مرتبه و جایگاهی که بتواند در آن «کاربردی» به‌نظر برسد، جلوگیری کرده است.*



یادداشت‌ها

۱. مراد ما از الهیات در اینجا نه معنای آن در بستر مسیحی کلمه که دال بر حقیقت‌اندیشی درباره برخی جزم‌های عقیدتی و کوشش عقلانی برای دفاع از آن‌ها، بلکه اصولاً آن معنایی است که مثلاً فارابی به‌عنوان یک فیلسوف افلاطونی از «کلام» مراد می‌کند. کلام فلسفی که به یک معنا ترجمان بخشی از کوشش فلسفه سیاسی قدمایی است، دقیقاً قرار است به ایجاد پشتوانه‌ای رتوریک برای دفاع از قوانین تبدیل شود. این کلام به‌هیچ‌روی آن الهیاتی نیست که بر چند اصل جزمی استوار باشد، بلکه از پیش به‌عنوان ابزاری برای پیشبرد برخی مقاصد سیاسی در نظر گرفته می‌شود. البته لازم است که میان کلام عوامانه و کلام فلسفی که هریک اغراض و مقاصد متفاوتی را دنبال می‌کنند نیز تمایز قائل شویم. نیازی به گفتن نیست که کلام مورد تأکید افلاطون و فارابی، همانا کلام فلسفی در تمایزش از کلام عوامانه است. برای مطالعه بحث تفصیلی در این باره بنگرید به:

Parens, Joshua (1995), *Metaphysics as Rhetoric: Alfarabi's Summary of Plato's Laws*, SUNY Press, State University of New York.

همچنین برای مطالعه مطالبی در مورد بازتاب‌های این نوع نگاه به فلسفه سیاسی در دوره مدرن بنگرید به:

Johnston, David (1986), *The Rhetoric of Leviathan: Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation*, Princeton University Press.

۲. موضع تدافعی طرفداران آقانجفی اصفهانی، خود از نشانه‌های این برتری ابزار ایدئولوژیک نزد روشنفکران تجددخواهی چون یحیی دولت‌آبادی است. هواداری از آقانجفی اصفهانی اگر بخواهد تدافعی نباشد باید بر بنیاد نقد و نفی مبانی سکولاریستی تجدد سیاسی استوار باشد نه بر بنیاد یک برداشت متجددانه دیگر مانند رعایت «بی‌طرفی ارزشی» در نگارش تاریخ. از جمله این مواضع تدافعی می‌توان به مقاله بهادر شهریار در کیهان فرهنگی (شماره ۲۹۸، مهر ۱۳۹۰) اشاره کرد که کوشیده است با نشان دادن «بی‌انصافی» یحیی دولت‌آبادی در گزارش اوصاف آقانجفی اصفهانی، «تاریخ یحیی» را نقد کند. مشکل نویسنده این مقاله این است که اصولاً «تاریخ یحیی» را با این فرض می‌خواند که این اثر قرار است یک اثر تاریخ‌نگارانه در معنای جدید آن باشد؛ یعنی اثری مبتنی بر روش‌شناسی تاریخ‌نگاری «فارغ از ارزش». فارغ از این بحث که آیا تاریخ‌نگاری «فارغ از ارزش» چگونه چیزی می‌تواند باشد، آنچه مسلم است، «تاریخ یحیی» اصولاً یک ابزار رتوریکال برای پیشبرد نبردی در سطح روحانی است؛ «تاریخ یحیی» در این معنا، یک اثر

کاملاً سیاسی است. مقابله با این کتاب با تکیه بر اصل تاریخ‌نگاری «فارغ از ارزش»، نشان‌دهنده یک موضع تدافعی در حمایت از آقانجفی اصفهانی و به یک معنا تأییدگر پیشروی قابل توجه ایده‌هایی است که دولت‌آبادی و افرادی چون او، یکصد سال است که از آن‌ها دفاع می‌کنند. البته این نکته به معنای پیروزی قطعی آن‌ها نیست، اما دست‌کم می‌تواند نشان‌دهنده برهم خوردن تعادل در مواضع طرفین درگیر باشد.

۳. رساله «الهیاتی-سیاسی» اسپینوزا را به درستی به عنوان انجیل لیبرال-دموکراسی توصیف کرده‌اند. راهبرد اسپینوزا در نگارش این اثر دست‌کم در یکی از سطوح آن—ارائه تفسیری از دین به مثابه پدیداری دارای یک روح و یک جسم، یک مغز و یک پوسته بود؛ کوششی که بنا به ضرورت، با جهدی برای نشان دادن برتری اولی بر دومی همراه بود و نتایج دوران‌سازی را برای بسط اصول لیبرال-دموکراتیک نزد عقل سلیم غربی در پی داشت. برای مطالعه بیشتر در این مورد به ویژه بنگرید به: استدلال مهم اسپینوزا در فصل چهاردهم رساله «الهیاتی-سیاسی» که در آن می‌کوشد تعبیر انقلابی خود از معنای «ایمان» را مطرح کند (اسپینوزا، ۲۰۱۶: ۲۶۸-۲۶۷).

۴. کیکرو (۴۳-۱۰۶ قبل از میلاد)، فیلسوف و خطیب رومی، نیز که از افلاطونیان برجسته است، برای عرضه «فلسفه» به رومیان از شیوه دیالوگی استفاده می‌کند. فلسفه که خاستگاهی یونانی، یعنی بیگانه داشت، برای آنکه بتواند به گونه‌ای کمتر مخاطره‌آمیز، در روم پا بگیرد و پیروانی بیابد، ناگزیر می‌بایست در صورت دیالوگ تجلی پیدا می‌کرد (هالتون، ۱۹۸۷: ۱۵۸-۱۵۷).

۵. یکی از مهم‌ترین فیلسوفان جدید که از صورت دیالوگی استفاده می‌کرد، گوتلب افرایم لسینگ (۱۷۸۱-۱۷۲۹) بود. لسینگ که هوادار تفسیر اسپینوزایی از کتاب مقدس بود—تفسیری که چنان‌که گفتیم می‌توان آن را مهم‌ترین متن الهیاتی پشتوانه لیبرال-دموکراسی به‌شمار آورد—به دلیل مخاطراتی که بیان آن، تفسیر، و دفاع از آن می‌توانست در پی داشته باشد، از شیوه دیالوگ‌نویسی استفاده کرد. او در اثر مشهورش با عنوان «ارنست و فالک، دیالوگ‌هایی برای فراماسون‌ها»، تلاش می‌کند در قالب دیالوگ، میان دو عنصر، از فلسفه تجدد، به عنوان فلسفه درست و درعین حال فلسفه سودمند، دفاع کند (لسینگ، ۱۹۸۶).

۶. خداوند در قرآن، بی‌درنگ پس از اشاره به واقعه هبوط انسان به زمین، یعنی جایی که انسان از مجاورت خداوند محروم شده و محکوم به زندگی این‌جهانی می‌شود، وعده بازگشت را از طریق پیروی از راه انبیاء الهی که برای هدایت او فرستاده می‌شوند، طرح می‌کند؛ وعده‌ای که همان وعده نزدیک شدن دوباره به خداوند است:

قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَاِذَا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنْيْ هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (بقره ۳۸).

۷. کامیابی راوی در اقتناع مخاطبان خود، به ویژه خانمی که از همان آغاز با او مجادله می‌کرد، از جنبه‌های مهم این اثر کوتاه است. یکی از مخاطبان در همان سطرهای پایانی می‌گوید: «اگر این فلسفه، حقیقت هم نداشته باشد، با بیانی که شما کردید، شخص آرزومند حقیقت داشتن آن می‌شود» (همان: ۵۹). فرازهایی از این دست، نمودگار راهبرد تئوریکال فروغی برای ترویج اصول اساسی تجدد به شیوه‌ای هنرمندانه است. اهمیت

فروغی به این سبب است که رتوریک خود را نه بر بنیادی «حقیقت‌اندیشانه»، بلکه به گونه‌ای آگاهانه و عامدانه، بر پایه‌ای «افناعی» استوار می‌کند و این، یکی از مهم‌ترین جنبه‌های کوشش متجددان اولیه در ایران به لحاظ سیاسی است.

۸. مبنای این «بی‌طرفی»، توسط فیلسوفان سیاسی مدرن اولیه پی‌ریزی شد؛ مبنایی که اصولاً نمی‌توان آن را بدون تأمل در مناقشه فیلسوفان یادشده درباره روال معمولی که در تفسیر متن مقدس، به یک سنت تبدیل شده بود، به تصور کشید. یکی از مهم‌ترین جنبه‌های این مناقشه، تأکید بر ویژگی درونی ایمان، به عنوان اصل قوام‌بخش دین‌داری بود. در واقع، تأکید بر «روح» دین، به گونه‌ای که در نهایت، به کم‌رنگ شدن جدی ضریب تأثیر مرجعیت سیاسی گزاره‌های کتاب مقدس انجامید، اساس این کوشش رتوریکال بود. بیشتر به تأکید اسپینوزا بر این نکته اشاره کردیم که «سادگی و صداقت قلب را نمی‌توان با فرمان قوانین یا اقتدار عمومی به انسان‌ها تلقین کرد» (اسپینوزا، ۲۰۱۶: ۱۹۱). جان لاک نیز در اثر مشهور خود با عنوان «نامه‌ای درباره تساهل» می‌گوید، فرقه‌های مذهبی، دل‌مشغول چیزهای پوچ و احمقانه‌ای هستند که ربطی به اصل مذهب یا رستگاری نفس ندارند و نباید موجب گسیختگی در صفوف برادران مسیحی شوند؛ «برادرانی که در مورد بخش اصلی و حقیقتاً بنیادین مذهب با هم توافق دارند» (لاک، ۲۰۰۳: ۲۲۹). او بیشتر در همان اثر به این نکته اشاره کرده بود که قانون نمی‌تواند افراد را به زور وادار به اتخاذ یک مذهب خاص کند، زیرا «مذهب حقیقی و رستگارکننده، بر اقتناع درونی ذهن مبتنی است که بدون آن هیچ چیز نزد خداوند قابل قبول نیست، و درباره طبیعت فهم نیز همین‌طور است که نمی‌توان باور به چیزی را از طریق زور بیرونی، الزامی کرد» (لاک، ۲۰۰۳: ۲۱۹).

۹. ملاعلی کنی می‌نویسد: «کلمه قبیحه آزادی... به ظاهر خیلی خوش‌ناماست و خوب، در باطن سراپا نقض است و عیوب. این مسئله برخلاف جمیع احکام و رسل و اوصیاء و جمیع سلاطین عظام و حکام والامقام است. به این جهت... دولت را وداع تام و تمام باید نمود، به واسطه اینکه اصل شرایع و ادیان در هر زمان، خود قید محکم سخت و شدیدی بوده و می‌باشد که ارتکاب مناهی و محرّمات ننمایند، متعرض اموال و ناموس مردم نشوند. و هکذا برخلاف مقاصد و انتظام دولت و سلطنت است که هرکس هرچه بخواهد، بگوید و از طریق تقلب و فساد نهب اموال نماید و بگوید: آزادی است و شخص اول مملکت همه را آزاد کرده است و در معنی به حالت وحوش برگردانیده. معلوم است نفوس بالطبع در طبیعت شیطانی، مایل به هوا و هوس و برآوردن مشتتهای خودند. همین مایه بی‌نظمی و زیادی تاخت‌وتاز شده و هیچ‌کس نمی‌تواند چاره کند» (به نقل از: آدمیت، ۱۳۸۵: ۲۰۲-۲۰۱).

۱۰. این نکته اهمیت زیادی دارد که محمدعلی فروغی، به عنوان یکی از تصحیح‌گران برجسته «گلستان» و «بوستان» سعدی، در اینجا اختلاف عمیق خود در جایگاه یک متجدد سیاسی را با سعدی، به عنوان حکیمی قدما، آشکار می‌کند. هرچقدر سعدی بر «فواید خاموشی» و ترجیح «دروغ مصلحت‌آمیز» بر «راست‌فتنه‌انگیز» تأکید می‌کند - تأکیدی که نمودگار اخلاق غایت‌اندیش قدما، فروغی بر اصالت ذاتی حقیقت‌گویی تأکید می‌کند که موضعی سرتاپا مدرن است.

منابع

- آجودانی، ماشاءالله (۱۳۸۲)، *مشروطه ایرانی*، تهران: انتشارات اختران.
- آدمیت، فریدون (۱۳۸۵)، *اندیشه ترقی و حکومت قانون عصر سپهسالار*، تهران: انتشارات خوارزمی.
- ازغندی، علیرضا (۱۳۸۲)، *علم سیاست در ایران*، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- اشتراوس، لئو (۱۳۹۶)، *مقدمه‌ای سیاسی بر فلسفه*، ترجمه یاشار جیرانی، چاپ اول، تهران: انتشارات آگاه.
- پهلوان، چنگیز (۱۳۸۳)، *ریشه‌های تجدد*، تهران: چاپ سارنگ.
- تفرشی، مجید (۱۳۷۰)، «مدرسه عالی حقوق و علوم سیاسی در ایران از ابتدا تا تأسیس دانشگاه تهران»، *گنجینه اسناد*، دفتر اول.
- جهانبگلو، رامین (۱۳۸۵)، «فروغی و بنیاد لیبرالیسم ایرانی»، *روزنامه شرق*، شماره ۷۸۴.
- دولت‌آبادی، یحیی (۱۳۶۲)، *حیات یحیی* (جلد اول)، انتشارات عطار.
- شهریاری، بهادر (۱۳۹۰)، «شخصیت آقاجانی اصفهانی و نقد تاریخ‌نگاری دولت‌آبادی»، *کیهان فرهنگی*، شماره ۲۹۸.
- صفایی، ابراهیم (۱۳۶۳)، *رهبران مشروطه* (جلد دوم)، تهران: انتشارات جاویدان.
- طباطبایی، جواد (۱۳۹۲)، *تأملی در ترجمه متن‌های اندیشه سیاسی جدید: مورد شهریار ماکیاولی*، تهران: انتشارات مینوی خرد.
- عاقلی، باقر (۱۳۷۷)، «مدرسه علوم سیاسی، مدرسه عالی حقوق، دانشکده حقوق و علوم سیاسی»، *تاریخ معاصر ایران*، س ۲، ش ۷.
- فروغی، محمدعلی (۱۳۸۷)، *مقالات فروغی* (جلد اول)، تهران: انتشارات توس.
- فروغی، محمدعلی (۱۳۸۶)، *حقوق اساسی (یعنی آداب مشروطیت دؤول)*، به اهتمام علی اصغر حقدار، استانبول.
- کرمانی، ناظم‌الاسلام (۱۳۵۷)، *تاریخ بیداری ایرانیان* (جلد اول)، به اهتمام علی اکبر سعیدی سیرجانی، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- محبوبی اردکانی، حسین (۱۳۷۰)، *تاریخ مؤسسات تمدنی جدید در ایران* (جلد اول)، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- مقیم، شروین (۱۳۹۷)، «زایش ایده شهروندی در ایران معاصر از منظر فلسفه سیاسی»، *فصلنامه علوم سیاسی*، سال ۲۱، شماره ۸۲.
- منان، پی‌یر (۱۳۹۴)، *تاریخ فکری لیبرالیسم*، تهران: انتشارات آگه.

- Barker, Ernest (1977), *Greek Political Theory: Plato and his Predecessors*, London: University Paperbacks.
- Benardete, Seth (2000), *The Argument of The Action*, The University of Chicago Press.
- Berns, Laurence (1987), "Thomas Hobbes", in: *History of Political Philosophy*, Third Edition, Edited by Leo Strauss and Joseph Cropsey.
- Bloom, Allan (1980), "The Study of Texts", in: *Political Theory and Political Education*, Melvin Richter, Princeton University Press.
- Hobbes, Thomas (1839), *The English Works of Thomas Hobbes*, Vol. 1 and 3, London, J. Bohn.
- Holton, James (1987), "Marcus Tullius Cicero", in: *History of Political Philosophy*.
- Johnston, David (1986), *The Rhetoric of Leviathan: Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation*, Princeton University Press.
- Lessing, G. E (1986), "Lessing's Erns and Falk, Dialogues for Freemasons", A Translation with Notes by Maschler, Chaninah, *Interpretation*, 14 (1), 1-49.
- Locke, John (2003), *Two Treatise of Government and A Letter Concerning Toleration*, Edited an with an introduction by Ian Shapiro, Yale University Press.
- Spinoza (2016), *The Collected Works of Spinoza*, Vol. II, Edited and translated by Edwin Curley, Princeton University Press.
- Parens, Joshua (1995), *Metaphysics as Rhetoric: Alfarabi's Summary of Plato's Laws*, Suny Press, State University of New York.
- Strauss, Leo (1963), "An Epilogue", in: *Essays on the Scientific Study of Politics*, Edited by Herbert J.
- _____ (1978), *City and Man*, Chicago University Press.
- _____ (1963), *The Political Philosophy of Hobbes*, Translated by Elsa M. Sinclair, The University of Chicago Press.
- _____ (2017), *On Nietzsche's Thus Spoke Zarathustra*, Edited and annotated by Richard Velkley, The University of Chicago.
- _____ (1988), *Persecution and Art of Writing*, Chicago University Press.
- Volpi, Eric (1999), "The Rehabilitaion of Practical Philosophy and Neo-Aristotlianism", in: *Action and Contemplation*, Edited by Robert C. Bartlett and Susan D. Collins, University of New York.