Political Thought in Islam
Research Institute of Imam Khomeini & Islamic Revolution

Vol. 12 | Issue. 48 | 2026 |
https://andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir https://doi.org/10.22034/jpti.2026.582232.1526

The Separation of Soul and Body in Sharia and Law within Modernist Theology: A Reflection on the Reformist Thought of Talibov of Tabriz

Shervin Moghimi
Assistant Professor, Department of Political Thought, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran (Corresponding author). moghimima@gmail.com

Sepideh Mirmajidi
Assistant Professor, Department of Political Studies and International Relations, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran.. sepideh.mirmajidi@gmail.com

Article Info

Article Type:
Research Article
Received:
2026 /05 /18
Revised:
2026 /06 /17
Accepted:
2026 /06 /21
Published Online:
2026 /06 /22

Abstract

Abstract: This article re-examines the political thought of Mirza Abdurrahim Talibov Tabrizi through the lens of the relationship between Sharia, modernity, and political theology. The central question of this research is how Talibov attempts to reconcile fundamental concepts of political modernity-such as liberty, law, the nation, commerce, and progress-by reinterpreting Sharia. The primary argument is that Talibov, by distinguishing between the "spirit" and the "body" of religion, seeks to establish a form of immanent theology. In this framework, Sharia is no longer concerned with otherworldly salvation; rather, it is utilized to preserve existence, enhance public wealth, and advance the nation. The paper demonstrates that concepts such as "the Sharia of the Spirit of God," the "spirit of liberty," and the "spirit of the realm and nation" are components of a coherent intellectual system in which natural laws replace transcendental divine will, and politics is reduced to the regulation of human life in this world. Furthermore, it is shown that, contrary to the traditionalist (qadamayi) school, Talibov perceives reason not as a means to attain transcendental truth, but as a tool for organizing secular life. Accordingly, his intellectual project is an attempt to depoliticize Sharia and align Iranian religious society with the modern political order-an effort that redefines modern concepts within an indigenous and religious framework. This article serves as an effort to rethink the approach toward Talibov Tabrizi's method of modernization.

Keywords: Talibov Tabrizi, Political Modernity, Political Theology, Shari›a of the Spirit of God, Constitutional Era, Natural Law.

اندیشه سیاسی در اسلام
پژوهشگاه امام خمینی و انقلاب اسلامی

دوره ۱۲ | شماره ۴۸ | تابستان ۱۴۰۵
https://andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir

https://doi.org/10.22034/jpti.2026.582232.1526

تفکیک روح و کالبد شریعت و قانون در الهیات متجددانه؛ تأملی در تجددطلبی طالبوف تبریزی

شروین مقیمی

استادیار پژوهشکده مطالعات سیاسی، بین‌المللی و حقوقی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران (نویسنده مسئول). moghimima@gmail.com

سپیده میرمجیدی

استادیار پژوهشکده مطالعات سیاسی، بین‌المللی و حقوقی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران.
sepideh.mirmajidi@gmail.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت:
۱۴۰۵/۰۲/۲۸

تاریخ بازنگری:
۱۴۰۵/۰۳/۲۷

تاریخ پذیرش:
۱۴۰۵/۰۳/۳۱

انتشار آنلاین:
۱۴۰۵/۰۴/۰۱

صفحات:
۹۸ـ۷۵

چکیده

این مقاله به بازخوانی اندیشه سیاسی میرزا عبدالرحیم طالبوف تبریزی از منظر نسبت میان شریعت، تجدد و الهیات سیاسی می‌پردازد. مسئله اصلی پژوهش آن است که طالبوف چگونه می‌کوشد مفاهیم بنیادین تجدد سیاسی، همچون آزادی، قانون، وطن، تجارت و ترقی را با بازتفسیر شریعت سازگار سازد. استدلال اصلی مقاله این است که طالبوف، از رهگذر تفکیک میان «روح» و «جسم» دین، در پی تأسیس نوعی الهیات درون‌ماندگار است که در آن، شریعت دیگر ناظر به رستگاری اخروی نیست، بلکه در خدمت حفظ وجود، تزیید ثروت عمومی و ترقی وطن قرار می‌گیرد. مقاله نشان می‌دهد که مفاهیمی چون «شریعت روح‌الله»، «روح آزادی» و «روح ملک و ملت» اجزای یک دستگاه فکری منسجم‌اند که در آن، قوانین طبیعی جایگزین اراده استعلایی الهی می‌شوند و سیاست به عرصه تنظیم حیات این‌جهانی انسان تقلیل می‌یابد. همچنین طالبوف برخلاف سنت قدمایی، عقل را نه وسیله وصول به حقیقت متعالی، بلکه ابزاری برای سامان‌بخشی به زندگی دنیوی می‌داند. بر این اساس، پروژه فکری او تلاشی برای سیاست‌زدایی از شریعت و سازگار کردن جامعه دینی ایران با نظم سیاسی مدرن است؛ تلاشی که مفاهیم جدید را در قالبی بومی و دینی بازتعریف می‌کند. این مقاله کوششی برای بازاندیشی در نوع نگاه به شیوه تجددطلبی طالبوف تبریزی است.

کلیدواژه‌ها: طالبوف تبریزی، تجدد سیاسی، الهیات سیاسی، شریعت روح‌الله، مشروطه، قانون طبیعی.

مقدمه

اندیشه سیاسی دوره مشروطه را معمولاً از منظر مواجهه میان «سنت» و «تجدد» تفسیر کرده‌اند. در این روایت مسلط، متفکران تجددخواه ایرانی عمدتاً به‌مثابه حاملان مفاهیم جدید سیاسی، حقوقی و اجتماعی معرفی می‌شوند که می‌کوشیدند جامعه ایران را با دستاوردهای تمدن جدید اروپایی آشنا سازند. بااین‌حال، چنین خوانشی غالباً از توجه به لایه عمیق‌تر پروژه فکری آنان بازمی‌ماند؛ لایه‌ای که نه صرفاً به انتقال مفاهیم مدرن، بلکه به بازتعریف نسبت میان دین، سیاست، قانون و حیات انسانی مربوط می‌شود. در میان متفکران صدر مشروطه، میرزا عبدالرحیم طالبوف تبریزی از حیث صورت‌بندی این نسبت جایگاهی ممتاز دارد. اهمیت طالبوف تنها در دفاع او از آزادی، قانون اساسی، علم، تجارت و ترقی نیست، بلکه در نحوه‌ای است که می‌کوشد این مفاهیم را بر بنیاد تفسیری تازه از شریعت و الهیات استوار سازد.

این مقاله بر آن است که پروژه فکری طالبوف را نه صرفاً به‌مثابه دعوتی به اقتباس از تمدن غرب، بلکه به‌منزله کوششی برای تأسیس نوعی «الهیات تجدد» بازخوانی کند؛ الهیاتی که در آن، «روح» دین از «جسم» آن تفکیک شده و شریعت، به‌جای آنکه ناظر به رستگاری اخروی انسان باشد، در خدمت حفظ وجود، ترقی وطن و تزیید ثروت عمومی قرار می‌گیرد. استدلال اصلی مقاله آن است که طالبوف، از رهگذر بازتفسیر مفاهیمی چون شرع، حق، آزادی، وطن، قانون و حتی خداوند، در پی آن بود که سیاست را از ساحت استعلایی جدا ساخته و آن را بر بنیاد نوعی نظم درون‌ماندگار سامان دهد؛ نظمی که در آن، قوانین طبیعی، جایگزین اراده متشخص الهی می‌شوند و سعادت انسان نه در نجات نفس، بلکه در ترقی این‌جهانی تعریف می‌گردد. براین‌اساس، مقاله نشان خواهد داد که مفاهیمی چون «شریعت روح‌الله»، «حفظ وجود»، «روح آزادی» و «روح ملک و ملت» در آثار طالبوف، صرفاً استعاره‌هایی ادبی یا تعابیری خطابی نیستند، بلکه اجزای یک دستگاه فکری منسجم‌اند که می‌کوشد امکان آشتی میان تجدد و جامعه دینی ایران را از رهگذر سیاست‌زدایی از شریعت فراهم آورد. از این منظر، طالبوف را باید نه فقط یکی از مروجان تجدد، بلکه از نخستین نظریه‌پردازان الهیات سیاسی مدرن در ایران دانست.

۱. پیشینه تحقیق

مطالعات انجام شده درباره شیوه و ماهیت تجددطلبی روشنفکران عصر مشروطه را، از منظر نحوه مواجهه آنان با تجدد، می‌توان در دو رویکرد کلی دسته‌بندی کرد. رویکرد نخست با برجسته کردن نقش علما و نویسندگان مذهبی، جریان روشنفکری مشروطه را به‌طورکلی مورد انتقاد قرار می‌دهد و روشنفکران این دوره را، علی‌رغم تفاوت‌های فکری‌شان، در نهایت ذیل جریان غرب‌گرا قرار می‌دهد و آنان را از عوامل اصلی شکست مشروطه معرفی می‌کند. در این دیدگاه، متفکرانی مانند ملکم، آخوندزاده، طالبوف، کرمانی و مستشارالدوله، از حیث غرب‌گرایی، به یک سنخ فکری واحد تعلق دارند و تفاوت میان آن‌ها بیشتر در میزان آشکار یا پنهان بودن دیدگاه‌هایشان است (حائری، ۱۳۶۴؛ کاظمی، ۱۳۷۶؛ نجفی، ۱۳۷۵؛ بهشتی‌سرشت، ۱۳۸۰).

اهمیت این رویکرد در آن است که بر وجود «غرض» و جهت‌گیری مشترک در اندیشه تجددطلبان تأکید می‌کند؛ بااین‌حال، تأمل بیشتر نشان می‌دهد که این دیدگاه با دشواری‌هایی مواجه است؛ زیرا حتی در این مطالعات نیز اصول اساسی تجددخواهی، مانند نفی استبداد، حکومت قانون و آزادی یا حریت، نفی نمی‌شوند؛ بنابراین به نظر می‌رسد مسئله اصلی، نه خود اصول مشروطه، بلکه حاملان و مروجان آن اصول تلقی شده‌اند. از این منظر، این رویکرد در سطحی بنیادی همچنان موضعی مدرنیستی دارد و در نوعی بلاتکلیفی میان اصول تجدد و مفهوم مشروعه، به معنایی که شیخ فضل‌الله نوری از آن اراده می‌کرد، باقی می‌ماند.

رویکرد دوم که در میان پژوهشگران شایع‌تر است، تفاوت میان روشنفکران عصر مشروطه را واقعی و معنادار می‌داند و تلاش می‌کند شیوه‌های متفاوت تجددطلبی آنان را توضیح دهد. در این رویکرد، روشنفکران به گروه‌هایی مانند اصلاح‌طلب و انقلابی، یا محافظه‌کار و رادیکال تقسیم می‌شوند و بر اساس این تقسیم‌بندی، نقش و تأثیر هر گروه بر روند مشروطه ارزیابی می‌شود (آدمیت، ۱۳۴۹؛ آجودانی، ۱۳۸۲؛ طباطبایی، ۱۳۸۶؛ میر سپاسی، ۱۳۸۵؛ آجودانی، ۱۳۸۷؛ قاضی‌مرادی، ۱۴۰۰؛ عامری، ۱۳۹۳؛ آبادیان، ۱۳۷۴؛ گودرزی، ۱۳۸۷؛ مؤمنی، ۱۳۷۲). امتیاز این رویکرد آن است که می‌تواند تفاوت‌های مهم میان شیوه‌های ترویج اصول تجدد سیاسی را نشان دهد و اندیشه هر یک از روشنفکران را دقیق‌تر بررسی کند. بااین‌حال، تمرکز بر اختلاف میان محافظه‌کاران و رادیکال‌ها یا اصلاح‌طلبان و انقلابیون، موجب می‌شود ویژگی

مهم دیگری از اندیشه تجددطلبی، یعنی وجود یک «غرض واحد» در پس این تفاوت‌ها، کمتر مورد توجه قرار گیرد.

از نظر نویسنده، مشکل مشترک هر دو رویکرد آن است که در نهایت از منظری «سیاسی» و به تعبیری «ایدئولوژیک» به مسئله نگاه می‌کنند؛ درحالی‌که برای فهم غرض واحد روشنفکران مشروطه باید از منظری «فلسفی» و با تکیه بر فلسفه سیاسی کلاسیک به مسئله نگریست. در این نگاه، سیاست را نمی‌توان از امر فراانسانی و الهیاتی جدا کرد و فهم هر پدیده سیاسی در نهایت ما را به عرصه الهیات وارد می‌کند. براین‌اساس، منازعات فکری عصر مشروطه را باید تجلی تشدید یک «بحران الهیاتی ـ سیاسی» دانست. روشنفکران عصر مشروطه، باوجود تفاوت‌های فراوان در روش و مواضع، در سطحی بنیادی درگیر نبردی فکری با الهیات سنتی بودند. اگر هدف هر نبرد را غلبه بر رقیب بدانیم، می‌توان گفت همه آنان به اعتبار روشنفکر بودن، غرضی مشترک داشتند: غلبه بر الهیات سنتی. ازاین‌رو، برای فهم ماهیت تجددطلبی آنان، صرفاً بررسی مواضع سیاسی یا میزان رادیکال بودنشان کافی نیست؛ بلکه باید «الهیات بدیل» آنان را نیز شناخت و بررسی کرد که این الهیات جدید، با خصلتی اساساً سلبی، چگونه و از چه طریق درصدد تضعیف و کنار زدن الهیات سنتی برآمده است.

۲. چهارچوب نظری

پیشبرد این مقاله و توضیح خصیصه مشترکی که پیش‌تر به آن اشاره شد، مستلزم اتخاذ موضعی فلسفی است. تبلور این موضع در دیالوگ قوانین افلاطون، در پایان کتاب چهارم تحقق می‌یابد، یعنی جایی که بیگانه آتنی بر این نکته تصریح می‌کند که هر مجموعه‌ای از قوانین و به تعبیری هر رژیم سیاسی برای دوام و بقای خود نیازمند یک «پیش‌درآمد الهیاتی»[1] است (Plato, 1988, pp. 722b-723b). هر رژیم سیاسی، ولو یک رژیم سیاسی مدرن با دعوی «عقلانی» بودن، مستلزم یک پیش‌درآمد الهیاتی است. ازاین‌رو، جدال میان قدما و متجددین بر سر عرصه سیاسی، جدالی است که فهم ابعاد مختلف آن مستلزم اتخاذ موضعی فلسفی برای

1. Theological prelude

اشراف به میدان نبرد الهیاتی است. آن معنایی که ما از الهیات سیاسی در این طرح تحقیقاتی مراد می‌کنیم، معطوف به همین معنای مندرج در ذیل دیسیپلین فلسفه سیاسی است. این درک از الهیات سیاسی، با درک مشهور کارل اشمیت (Schmitt, 1985, p. 36) همپوشانی‌هایی دارد، اما به‌طور اصولی از آن متمایز است. او در افتادن به دام نیهیلیسم در سیاست مدرن را محصول کنار نهاده شدن مفهوم بنیادین «خدا» تلقی می‌کند (Newman, 2019, p. 25)؛ بنابراین اشمیت در تحلیل نهایی از آرمان سیاسی درون‌ماندگار دست نمی‌کشد (مقیمی، ۱۴۰۴). بدین ترتیب، موضع فلسفه سیاسی کلاسیک، تنها موضعی است که قادر است تا سر حد امکان از افتادن به دام جانب‌داری از یک آرمان سیاسی، پرهیز کند. در کانون مسئله الهیاتی–سیاسی این پرسش جای دارد که سعادت انسان موکول به کدام‌یک از این دو است: تحقیق و پژوهش آزاد عقلانی (فلسفه) یا اطاعت بی‌چون‌وچرا از فرمان الهی که در قالب قانون الهی (وحی) تبلور پیدا کرده است؟ رساله‌های الهیاتی–سیاسی فیلسوفان مدرن اولیه به‌ویژه هابز، لاک و علی‌الخصوص اسپینوزا، در اصل کوششی بود برای نشان دادن اینکه شیوه زندگی فلسفی، یعنی شیوه زندگی مبتنی بر تحقیق آزادانه عقلانی در نهایت می‌تواند انسان را به سعادت برساند. از مهم‌ترین فرازهای این کوشش فلسفی، تلاش در جهت جدا کردن الهیات از سیاست بود. از این منظر برای دستیابی به صلح، یا به‌عبارت‌دیگر، برای دستیابی به یک حکومت باثبات، یا باز هم به بیانی دیگر، برای حل کردن معمای قدیمی حکومت‌ناپذیری انسان، آنچه ضروری است جدا کردن عرصه الهیات از عرصه سیاسی است (Meier, 2006, p. 10). این جدا کردن همان کوشش برای نفی امر متعالی به سود امر درون‌ماندگار است. رسیدن به صلح درست منوط به عبور کردن از خصیصه‌های سیاسی وحی به‌عنوان اموری به‌غایت تفسیر بردار و لاجرم اختلاف‌افکن است (هابز، ۱۳۹۵، ص. ۹۵؛ Spinoza, 2016, p. 69)؛ اما از منظر فلسفه سیاسی کلاسیک، این بیرون راندن امر متعالی که در الهیات پیشامدرن تجسم پیدا می‌کرد، خود نمی‌توانست بدون یک کوشش الهیاتی صورت پذیرد. بدین ترتیب، فلسفه مدرن و به‌تبع آن فلسفه سیاسی مدرن خود را به‌عنوان رقیب اصلی الهیات مسیحی مطرح کرد و لاجرم چاره‌ای نداشت جز آنکه نشان دهد او نیز به مانند الهیات مسیحی، واجد طرح و نقشه‌ای برای رساندن آدمی به سعادت و قرار دادن او در مسیر زندگی خیر است. فیلسوفان سیاسی مدرن نیز به نحوی عامدانه، به تمهید دفاعی الهیاتی از قابلیت‌های فلسفه برای رساندن انسان به صلح و سعادت مبادرت کردند.

مفردات اساسی این نوع جدید از الهیات در میدان نبردی رتوریکال، در برابر مفردات الهیات وحیانی صف‌آرایی نمود. این صف‌آرایی در خصوص فکر مشروطه در ایران که موضوع ما در این طرح مقاله با تمرکز بر آرای طالبوف است، بیشتر از هر کجای دیگر خود را در کوشش متجددان برای ایجاد شکاف میان روح یا باطن اسلام و جسم یا ظاهر آن نشان می‌دهد.

۳. استراتژی خطابی طالبوف

طالبوف تبریزی، از مهم‌ترین نویسندگان تجددخواه دوره صدر مشروطه محسوب می‌شود. اهمیت او را به‌ویژه از حیث زبان خطابی او دانسته‌اند. او، همان‌طور که فریدون آدمیت، در تک‌نگاری مهم خود در باب طالبوف اظهار می‌دارد، استاد «ساده‌کردن» مفاهیم مندرج در علوم جدید و فلسفه سیاسی مدرن بود. این توفیق نزد او به حدی بود که «کتاب احمد را در مدرسه‌های جدید تبریز درس می‌دادند» (آدمیت، ۱۳۶۳، ص. ۶). البته فهم معنای این «ساده‌کردن» از اهمیت زیادی برخوردار است. زبان طالبوف از حیث اشاره به برخی از مهم‌ترین دقایق مفهومی فلسفه سیاسی جدید از یک‌سو و نیز از حیث لحن نزدیک به عقل سلیم جامعه ایرانی از سوی دیگر، به ترتیب از زبان ملکم‌خان از یک‌سو و آخوندزاده و میرزا آقاخان کرمانی از سوی دیگر، متمایز می‌گردد. بی‌جهت نبود که او، بعد از امضای فرمان مشروطیت، درحالی‌که از پیری و کهولت رنج می‌برد، در نخستین مجلس مشروطه، «به اکثریت پنجاه‌وچهار رأی از جانب طبقه تجار به وکالت تبریز برگزیده شد» (آدمیت، ۱۳۶۳، ص. ۹) بااین‌حال، تفاوت‌های مهم از حیث زبان خطابی، تنها از حیث تاکتیکی است که او را از هم‌رزمانش در جبهه نبرد روحانی به سود تجدد، متمایز می‌سازد. مقصود ما در اینجا، در وهله نخست، اشاره به وحدت استراتژیکی است که او را با دیگر تجددخواهان صدر مشروطه، در یک جبهه واحد قرار می‌دهد.

۴. عقل، شریعت و امکان آشتی دین و تجدد

طالبوف در همان آغاز کتاب *احمد*، ذیل «افاده مخصوصه»، بر این نکته تأکید می‌کند که «فقط انسان، به همین واسطه که جویای سبب می‌شود و از پی استکشاف حقایق اشیاء برمی‌آید، موضوع تکالیف شرعی و ممتاز از جانوران وحشی شده است» این بدان معناست که تکالیف

شرعی و الهی، تنها از رهگذر خصیصه‌ای در انسان موضوعیت می‌یابد که معطوف به «چون و چرا گفتن» است (طالبوف، ۱۴۰۰، ص. ۳). به‌عبارت‌دیگر، قوانین الهی مندرج در شریعت، تابع خصیصه‌ای در انسان است نه پیامد ضرورت تبعیت از اراده خداوند به‌عنوان امری مندرج در فطرت انسانی. نکته بنیادین در اینجا این است که هر گونه کوشش در جهت برقراری آشتی میان عقل طبیعی انسان و شریعت الهی در معنای مألوف و متداول آن در سنت دینی، نهایتاً به صورت‌بندی‌ای منتهی می‌شود که در آن یکی از آن‌ها ضرورتاً باید تابع دیگری باشد. به‌عبارت‌دیگر، برقراری آشتی میان آن دو، مستلزم آن است که به بیان جلال همایی، «دین و فلسفه، هر دو را از محور اصلی خود خارج» سازیم (همایی، ۱۳۵۶، ص. ۳).

اینکه طالبوف به‌نوعی موضوعیت شریعت را موکول به خصیصه عقلی در انسان می‌داند، کوششی خطابی برای نشان دادن سازگاری میان عقل و وحی است، نه یک دعوی معرفتی که مؤید وجود چنین آشتی‌ای در حاق واقع باشد. این کوشش در سنت تفکر اسلامی، مسبوق به سابقه بوده است (جمال‌پور، ۱۴۰۱، صص. ۴۰۹-۴۰۳). نزد فیلسوفان قدمایی حامی آموزه توافق عقل و وحی، نهایتاً برخی وجوه مشترک «حقیقی» میان آن دو در کار است که شاید مهم‌ترین آن‌ها از حیث بحث ما در این گفتار، ارجاع به «والاترین اصل» در عالم، به‌مثابه اصلی فراانسانی یا استعلایی است (Mahdi, 2001,p. 18). این در حالی است که تلقی کسی چون طالبوف از فلسفه یا خصیصه عقلی در انسان، معطوف به اصلی است که در تحلیل نهایی خصلتی تماماً درون‌ماندگار دارد. در صورت‌بندی قدمایی توافق میان عقل و وحی، میان احکام عقل و فرامین شرع، اصطکاک سیاسی پدیدار نمی‌شود و اصولاً طرح مقوله آشتی از سوی فیلسوفان مزبور نیز برای پرهیز از چنین اصطکاکی است. این در حالی است که جهت‌گیری تماماً درون‌ماندگار در فلسفه مدرنیستی، خصیصه‌ای از اساس سیاسی دارد که شریعت را در وضع موجودش، مانع اصلی بر سر راه تجدد قلمداد می‌کند.

به‌زعم ما، این هسته اصلی استراتژی متجددانه طالبوف در کتاب *احمد (سفینه طالبی و مسائل‌الحیات)* و *مسالک‌المحسنین* است. در جایی از کتاب *احمد*، پژواک رتوریک ملکم‌خانی را به‌وضوح می‌شنویم؛ یعنی رتوریک بنا کردن اساس تجدد بر زمین شریعت (طالبوف، ۱۴۰۰، صص. ۱۲۰-۱۱۹). در این خصوص، باید به دو نکته اساسی توجه کرد. نخست، نسبتی است که میان «ملت» در معنای شریعت، از یک‌سو و «وطن» به معنای ملت

در معنای جدید آن، از سوی دیگر، برقرار می‌گردد. چنانکه می‌بینیم، علی‌رغم تأکید صریح طالبوف بر عمل بر اساس «شرع شریف»، موضوعیت این شرع نه فی‌نفسه، بلکه از آن روست که می‌تواند به «وطن» خدمت کند (طالبوف، ۱۳۵۷، ص. ۱۰۴). طالبوف در سرتاسر کتاب *احمد*، به ستاینده این معنای جدید از «ملت» تبدیل می‌شود. او پیش‌تر در بحث از ضرورت نیروی نظامی برای هر ملت، تصریح کرده بود که «سپاهی، یعنی حافظ وطن. این عنوان و نام را هر کسی باید گرامی شمارد و فخر نماید. سپاهی‌گری، یعنی مجاهدت در راه حفظ وطن که وظیفه مقدسه جمیع ابنای بشری است» (طالبوف، ۱۴۰۰، ص. ۷۲) آنچه به سپاهی‌گری تقدس می‌بخشد، غایت آن، یعنی حفاظت و حراست از «وطن» است. آنچه به «شرع شریف» موضوعیت می‌بخشد، غایت آن، یعنی ترقی و سعادت ابنای «وطن» است. «شرع شریف» در این معنا دیگر قرار نیست محملی برای «رستگاری نفس» انسان باشد؛ شرع شریف به معنای دقیق کلمه، دست‌مایه‌ای برای «رستگاری وطن» است (اشتراوس، ۱۴۰۴، ص. ۱۶).

اما چنان‌که دیدیم، طالبوف بر این نکته نیز تأکید کرد که شرع شریف، «حاوی همه جزئیات تمدن و تشخیص حقوق فردی و عمومی و سد سدید به تعدیات اقویا بر ضعفا و ظالم بر مظلوم است» شاید در وهله نخست این‌گونه به نظر برسد که طالبوف بر جسم شریعت، یعنی احکام جزئی و مشخص آن تأکید می‌کند و بدین ترتیب از استراتژی کلان تفکیک روح دین از جسم آن فاصله می‌گیرد؛ اما تأملی دقیق‌تر در خود این عبارت و تصریحات او در جاهای دیگر، نشان می‌دهد که این‌گونه نیست. او مدعی است شرع شریف حاوی «همه جزئیات تمدن و تشخیص حقوق فردی و عمومی» است. منظور او از «تمدن» در اینجا، دقیقاً همان چیزی است که از رهگذر ترقی علوم و صناعات مدرن حاصل آمده است (طالبوف، ۱۳۹۴، ص. ۴۱) و مراد او از حقوق فردی و عمومی نیز، ذیل درک او از آموزه حق مدرن قابل تفسیر است (طالبوف، ۱۳۹۴، ص. ۵۸).

تلقی سراپا هابزی او، هیچ سنخیتی با صورت‌بندی شرع شریف در معنای قدیم آن ندارد. طالبوف در بحث از «حق» که آن را بلافاصله پس از بحث درباره «حفظ وجود» و «تحصیل معیشت» به‌عنوان اساس طبیعت آدمی مطرح می‌کند، مبانی تأکید خود بر دریافت روحانی از شریعت را با هدف کنار نهادن جسم دین استوار می‌کند (طالبوف، ۱۳۹۴، ص. ۴۶). از نظر او روح دین، یا روح «شریعت شریف»، نهایتاً مؤید همین حفظ وجود و تحصیل معیشت است

و درست به همین معناست که شرع شریف می‌تواند در تفسیر او «حاوی همه جزئیات تمدن و تشخیص حقوق فردی و عمومی» باشد. در اینجا، درست به‌تبع دریافت اسپینوزایی، «قانون طبیعی» که حفظ وجود و تحصیل معیشت را ضروری می‌سازد، همان «قانون الهی» است؛ بنابراین شرع شریف را نباید به نحوی تفسیر کرد که با قانون طبیعی تعارض داشته باشد. ضرورت ناشی از قانون طبیعی به‌مثابه قانون الهی، به معنای سلب قدرت مطلقه از یک خدای متشخص اراده‌ورز است که اگر هم شریعتی بدو منسوب باشد، در نهایت تنها ذیل تفسیر آن بر بنیاد قانون طبیعی موجه خواهد بود.

اما این روح، نه یک روح استعلایی، بلکه یک روح درون‌ماندگار است. بنا به تعریف طالبوف ما دو نوع شرع داریم. یکی شرع شریف که در تفسیر طالبوف با «قوانین طبیعی الهی» ضروری این همان می‌شود و یکی شرع‌هایی که هر یک از «انبیای عظام هر عهد»، در قالب «وحی و الهام... به امت خودشان تبلیغ نموده‌اند» اما درعین‌حال دو نوع روح نیز در اینجا به چشم می‌خورد. یکی روحی که وحی‌ها و شرایع خاص هر امت بدان‌ها راجع است و دیگری روحی که به‌مثابه یک امر جهان‌شمول و کلی، در خود قوانین طبیعی الهی ضروری مندرج است (طالبوف، ۱۴۰۰، ص. ۱۵۹). به نظر می‌رسد طبق تفسیر طالبوف، وحی‌ها و شرایع خاص، از آن حیث که خاص و جزئی و به تعبیری محلی هستند، نه خودشان، بلکه موضوعشان، روحانی است. موضوع آن‌ها ارواح «بنی نوع بشر» است؛ اما در مقابل، قوانین طبیعی الهی ضروری، از آن حیث که جهان‌شمول و کلی هستند، به یک معنا خودشان روحانی‌اند. اگر اولویت رستگاری سرزمین پدری بر رستگاری نفس را به یاد بیاوریم، آنگاه معلوم می‌شود که نفس یا روح انسان‌ها به‌مثابه موضوع وحی‌ها و شرایع خاص «انبیای عظام هر عهد»، از حیث اهمیت، در ذیل ترقی سرزمین پدری به‌عنوان امری معروض قوانین طبیعی الهی ضروری قرار می‌گیرد.

۵.«شرع شریف» و سیاست درون ماندگار تجدد

طالبوف در «قسمت ثالث» *مسالک‌المحسنین*، در قالب روایتی که راوی آن را از زبان کمبیز دوم، پادشاه ایران، نقل می‌کند، آنچه را از روح مندرج در قوانین طبیعی الهی مراد می‌کند، با زبان ایما و اشاره بیان می‌کند (طالبوف، ۱۳۴۷، ص. ۲۶۸). داستان از این قرار است که

شبی کمبیز دوم در خواب ملکی را می‌بیند که به او می‌گوید به دره بایقو برود و قلعه‌ای را که بر سر کوه است بکاود. «در آنجا خزانه بزرگی مدفون است» که باید آن را دربیاورد و «مذهب آتش‌پرستی را ترویج» کند. «هشت لوح طلای محکوک» در آنجاست که مشتمل بر «شریعت» «زردشت روح‌الله» است. بنا بر وعده ملک، کمبیز دوم از رهگذر خواندن آن الواح می‌توان به «اسرار خلقت» پی ببرد. کمبیز از ملک می‌پرسد که «اساس شریعت آتش‌پرستی چیست؟» پاسخ ملک بسیار معنادار است. منبع و منشأ آن، اگرچه به یک «وجود واحد و مربی کائنات» می‌رسد، اما فی‌الجمله پیداست که آن «وجود واحد و مربی کائنات»، موجودی متشخص و اراده‌ورز نیست که به صلاحدید خود، اصول شریعت روح‌الله را که عبارت باشد از «شرف نفس، حفظ وجود، محبت نوع و مساوات تمامی خلقت»، دستخوش تغییر و دگرگونی نماید (طالبوف، ۱۳۴۷، ص. ۱۱۵). «شریعت روح‌الله» یک مذهب جدید است (طالبوف، ۱۳۴۷، ص. ۱۱۶) و این مذهب جدید همانا تجدد است. این مذهب جدید نیز کتاب خود را دارد. کتاب این مذهب جدید، طبیعت و قوانین ضروری آن به‌مثابه قوانین الهی، در معنای اسپینوزایی کلمه، است. لوح نخست، مشتمل بر ایضاح آفرینش آسمان‌هاست (طالبوف، ۱۳۴۷، ص. ۱۳۲). لوح دوم، روایت خلق زمین، نباتات و انسان است. قوانین مربوط به موجودات زمین، اعم از نباتات و حیوانات و انسان که اشرف مخلوقات است، قوانینی عام و جهان‌شمول و ضروری و قدیم است.

بیان کتاب‌مقدسی طالبوف، درعین‌حال، حاوی گسستی رادیکال و ریشه‌ای از آموزه کتاب‌مقدسی درباره خداوند و مدخلیت او در خلقت جهان است. خداوند در این دین جدید، اگرچه همچنان انسان را از خاک می‌آفریند و اسماء را به وی تعلیم می‌دهد، اما قوانینی که به او نشان می‌دهد، قوانین عام و جهان‌شمول طبیعی‌اند؛ یعنی همان چیزی که طالبوف از «صراط‌المستقیم قوانین خلقت» مراد می‌کند. این قوانین، «تقدیرات و قدیم» هستند. ازاین‌روست که بلافاصله تصریح می‌شود: «مسئولیت تمرد احکام مرا در خود او قرار دادم». این بدان معناست که قوانین الهی طبیعی، ازآن‌رو که ضروری و تغییرناپذیرند، خصلتی درون‌ماندگار دارند و تخطی از آن‌ها مستلزم پاداش و مجازاتی در جایی بیرون از این دایره درون‌ماندگار نیست؛ بلکه هر آنچه هست، در درون خود این شبکه از قوانین رخ می‌دهد. حتی زمان و مکان و جهات نیز مخلوق مستقیم خود خداوند نیستند. آن‌ها حاصل حرکت

بشری‌اند. خداوند در اینجا، از موضع موجودی برخوردار از قدرت و علم مطلقه در شریعت قدمایی، به موجودی تبدیل می‌شود که می‌توان آن را با «محرک اول» نزد ارسطو مقایسه کرد (Aristotle, 2019, pp. 1072b25-28). او حرکت‌بخش است، اما خود حرکت نمی‌کند. حرکت او، در موسع‌ترین معنا، مستلزم مداخله مستقیم است و لاجرم کیفیتی سیاسی از آن صادر خواهد شد؛ اما صورت‌بندی متجددانه از مقوله روح، آنچه لازم و ضروری است، کوتاه کردن دست مداخلات فراطبیعی از ساحت درون‌ماندگار است.

لوح سوم، مشتمل بر همین ملاحظه آخر است. فهم اسرار وجود و به طریق اولی فهم خود خداوند از این منظر، بر انسان مسدود است و نزدیک شدن به آن تنها از رهگذر «موجودات» به‌مثابه «مظاهر آن» حقیقت ممکن می‌گردد. در اینجا قوانین الهی، همان قوانین جهان‌شمول طبیعی و ضروری است؛ اما نکته دیگر این است که شناخت این قوانین، ضرورتاً ما را به شناخت «اسرار وجود»، یعنی شناخت حقیقت خداوند رهنمون نمی‌گردد، بلکه تنها ما را با ظواهر آن وجود که در موجودات تبلور یافته آشنا می‌کند (طالبوف، ۱۳۴۷، ص. ۱۳۴). در اینجا با صورتی از فروبستگی مواجهیم که یکی از مهم‌ترین وجوه فلسفه سیاسی مدرن محسوب می‌گردد. هابز در لویاتان تصریح می‌کند که استدلال انسانی چیزی جز اضافه کردن و کم کردن نام‌ها نیست و «نتایجی را که در اختیار ما قرار می‌دهد، نه نتایجی برآمده از طبیعت چیزها بلکه نتایجی ناظر بر نام‌های چیزهاست» (Hobbes, 1839, p. 7). بدین ترتیب، مهم‌ترین کار فلسفه از نظر هابز، اقامه برهان به سود علت چیزها در دایره همین جهان فروبسته نام‌هاست. نکته کلیدی این است که هابز تصریح می‌کند که آنچه در اینجا اهمیت دارد، «سودمند بودن» این شکل از استدلال برای نوع انسان است (Hobbes, 1839, pp.7-10). در واقع، انسان به یک معنا با عدم امکان فهم طبیعت در معنای نفس‌الامری آن مواجه است «انسان تنها چیزی را می‌فهمد که خودش ساخته باشد» (Strauss, 1965, p.174)؛ ازاین‌رو، آنچه می‌تواند به سود انسان باشد، تنها از طریق تمهید دستگاهی جدید از طریق صناعتی انسانی میسر خواهد بود که ساختن دولت پراهمیت‌ترین آن‌هاست.

انسان در وضع درون‌ماندگار خویش که معروض قوانین الهی طبیعی ضروری است، دیگر نباید صفت «جبار» را به خداوند اطلاق کند. خداوند تجدد، دیگر خداوندی نیست که غضب کند یا حظ ببرد. خداوند تجدد سیاسی، ضرورتاً باید از خصیصه‌های سیاسی مبرا باشد. پاداش

و مجازات، خصلتی درون‌ماندگار می‌یابند. اگر شخص برخلاف قوانین طبیعت عمل کند، آنگاه از ناحیه همان طبیعت تنبیه خواهد شد و اگر موافق آن قوانین عمل کند، از ناحیه همان طبیعت پاداش می‌بیند. به نظر می‌رسد با توجه به اشاره طالبوف به مقوله «غضب»، منظور وی دو آیه پایانی سوره «فاتحه» بوده است.[1] در این دو آیه، مؤمنان از خداوند طلب می‌کنند که آن‌ها را به «راه راست» هدایت کند و آنان را در زمره «گمراهان» و کسانی قرار ندهد که «مغضوب» او هستند. «صراط مستقیم» در معنای قرآنی آن، یک مؤلفه بنیادین دارد و آن اطاعت از فرامین و احکام خداوند است. شیطان قرار است انسان را از صراط مستقیم منحرف کند.[2] حکم خداوند در باب نزدیک نشدن به درخت،[3] یکی از مصادیق بارز و آشکار صراط مستقیم است و خصلتی اساساً سیاسی دارد؛ زیرا از آدم اطاعت بی‌چون‌وچرا می‌طلبد؛ اما شیطان با فریفتن انسان، موجب می‌شود که او این حکم را زیر پا بگذارد. ازاین‌رو، نقض احکام الهی، به یک معنا دور شدن از صراط مستقیم است و این احکام نیز، ابتدا به ساکن، ربطی به قوانین طبیعی ندارند. طالبوف تمام تلاشش این است تا نشان دهد که غضب مورد اشاره در آیات سوره فاتحه، نه از ناحیه یک خداوند متشخص صاحب اراده مستقر در ساحت استعلایی، بلکه از درون دایره فروبسته‌ای نشأت می‌گیرد که محکوم به قوانین طبیعی ضروری است. به‌عبارت‌دیگر، غضب مزبور، با غضب شاهان جبار، از بنیاد متفاوت است؛ زیرا اصولاً به‌واسطه ضرورت جهان‌شمولی که بر آن مترتب است، نمی‌تواند «سیاسی» به معنای دقیق کلمه باشد.

نتیجه تقلیل «شریعت» به قوانین الهی طبیعی، در لوح پنجم مندرج است. در آنجا با تبدیل‌شدن شریعت به قوانین الهی طبیعی، دیگر اختلاف میان ادیان از بین خواهد رفت (طالبوف، ۱۳۴۷، ص. ۱۳۶). اختلاف ادیان، ناشی از جسم شرایع بود که آن‌ها را به مقولاتی سیاسی تبدیل می‌کرد. با سیاست‌زدایی از دین از رهگذر نفی جسم آن به سود یک تقریر روحانی و جهان‌شمول، خصومت نیز از میان می‌رود تا جایی که حتی منکر وحدانیت خداوند نیز، ازآنجاکه وجود دارد و وجودش مؤید وحدانیت خداوند است، بدون مجازات می‌ماند.

۱. «اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُستقِيمَ. صِرَاطَ الَّذِينَ أَنعمت عَلَيْهِم غيْرِ المغْضُوبِ عَلَيْهِم ولاَ الضَّالِّينَ» (فاتحه: ۷-۶).
۲. «قَالَ فَبِمَا أَغويتنِي لأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُستقِيمَ» (اعراف: ۶۱).
۳. «وَيَا آدَمُ اسْكُن أَنت وَزَوْجُكَ الجَنَّةَ فَكُلاَ مِن حيْثُ شِئْتُمَا وَلاَ تَقربَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ» (اعراف: ۹۱)

چون «وحدت الله را ذرات کائنات گواه است»، لاجرم خداشناسی، همان کائنات‌شناسی یا علم شناخت قوانین طبیعی ضروری است. «باید اعمال حکیم را کاوش نمود و اسرار او را پیدا کرد و حالی شد وگرنه تعبد و تقلید کورکورانه انسان را در تاریکی جهل و ظلمت عصبیت گمراه می‌کند» (طالبوف، ۱۳۴۷، ص. ۱۳۷) اسرار خداوند در اینجا معرفت یافتن به قوانین طبیعی ضروری است که او مقدر کرده است، نه کوشش بیهوده برای پی بردن به کُنه وجود او که از دسترس فهم بشری دور است. طالبوف در ادامه لوح ششم و در کل لوح هفتم، مصادیقی را مورد اشاره قرار می‌دهد که همگی به علوم طبیعی جدید مربوط‌اند. از گیاه‌شناسی و نجوم گرفته تا دانش نسبت به مغناطیس و دگرگونی‌های جوی. پیشرفت و ترقی در این علوم، پیشرفت و ترقی در خداشناسی است؛ اما این ترقی خصلتی درون‌ماندگار دارد و ناظر بر یک فلسفه تاریخ غیراستعلایی است. این نکته در لوح هشتم، یعنی لوح آخر، آشکار می‌گردد؛ جایی که خداوند وعده می‌دهد که از رهگذر شناخت همین قوانین، در آینده، «ابنای بشر»، «اتحاد ماهیت خودشان را اعتراف» خواهند کرد و «اختلاف صوری» نزد آن‌ها، به «اتحاد معنوی» تبدیل خواهد شد.[1]

۶. آزادی، حق طبیعی و مبانی قانون اساسی

به بیان طالبوف، «حفظ وجود و حقوق، متعلق به وجود طبیعی است» (طالبوف، ۱۳۹۴، ص. ۴۵) این یک اصل عام و جهان‌شمول و به عبارتی، روحانی، است که از جسم متکثر شرایع گوناگون فراروی کرده و به صورتی از «اتحاد معنوی» اشاره می‌کند. دفاع از حق در این معنا، پیوندی وثیق با تلقی مدرنیستی طالبوف از آزادی دارد. آزادی در این معنا، ضروری وجود انسانی

۱. طالبوف در نوشته‌ای متأخر تحت عنوان «در بیان تکلیف ملت»، از همین مبنا استفاده می‌کند تا نشان دهد که «تکالیف شرعی»، تنها زمانی می‌تواند با حقوق جدید جمع شود که ما غرض روحانی مندرج در پس پشت آن را مبنای عمل قرار دهیم نه خود آن تکلیف را. او اتفاقاً در این مکتوب که انتظار می‌رود مخاطبان بسیار بیشتری داشته باشد، در عین نگاه‌داشتن جانب احتیاط، تصریح می‌کند که نفس عمل به احکام و تکالیف شرعی، نه تنها کافی نیست بلکه نمی‌تواند مؤید «ایمان» شخص باشد. صرف تکالیف و احکام شرعی، در حکم «جسدی» است که بدون منظور کردن روح حاکم بر آن، زندگی و حرکت نخواهد داشت (طالبوف، ۱۳۳۶، صص. ۱۱۱-۱۱۲).

است. «آزادی یعنی مختار بی‌قید و حر» (طالبوف، ۱۳۹۴، ص. ۷۱)؛ بنابراین «آزادی مثل سایر اقوال و افعال ما مقدمه نیست که از او نتیجه تولید گردد» آزادی مثل خواندن نیست که نتیجه‌اش تحصیل معلومات باشد، یا مثل عبادت نیست که نتیجه‌اش تقرب خدا باشد. «به هر چه متوجه باشی دریابی که او مقدمه یک نتیجه است مگر آزادی که فقط آزادی و برای آزادی است» (طالبوف، ۱۳۹۴، ص. ۷۳).

این درک از آزادی به‌مثابه یک ضرورت، محصول بسط منطق هابزی آموزه حق در فلسفه سیاسی اسپینوزاست. اسپینوزا تلاش می‌کند تا استلزامات منطقی استدلال هابز در خصوص حق طبیعی هر فرد در وضع طبیعی را تا انتها دنبال کند. حق طبیعی فرد در وضع طبیعی، دیگر قرار نیست منحصر به آدمی و ساحت فطنت‌آمیز[1] او باشد که بتواند از رهگذر «عقل درست»[2] به برقراری وضع سیاسی و حاکمیت لویاتان منتهی شود، بلکه این حق طبیعی، درست به مانند حق طبیعی ماهی برای شنا کردن در آب، به یک ضرورت تبدیل می‌شود (Spinoza, 2016, p. 282). بدین ترتیب، اصل بنیادین لیبرالیسم به یک ضرورت طبیعی تبدیل می‌شود (Spinoza, 2016, p. 284). از این منظر، لیبرال‌دموکراسی، نه تنها یگانه راه برای غلبه بر مشکله ثبات یا حکومت‌ناپذیری انسان است، بلکه اصولاً یک ضرورت طبیعی است.

طالبوف بر همین اساس، مبنای «قانون اساسی» را بر یک اصل واحد جهان‌شمول، یعنی حق طبیعی الهی استوار می‌کند. بی‌جهت نیست که طالبوف در بحث از قانون اساسی تصریح می‌کند که اگرچه قوانین اساسی بسته به هر دولت می‌تواند گوناگون باشد، اما از حیث مؤلفه بنیادین، همه آن‌ها یکسان هستند. به تعبیر دیگر، روحی واحد بر همه آن‌ها حاکم است (طالبوف، ۱۳۹۴، ص. ۷۸). مشروعیت هر رژیم سیاسی در این معنا، نهایتاً منوط به این است که منبع اصلی در آن رژیم، روح واحدی باشد که معرف حق حفظ وجود است. شرط مشروعیت، ابتنای بر این روح است نه مضمون مواد قانونی. طالبوف در مورد «قانون انگلیسی» از تعابیری گویا استفاده می‌کند. به‌زعم او تبلور این «روح» در قانون انگلیس از هر قانون دیگری بیشتر است «روح آزادی» چنان در آن قانون دمیده شده است که آن را به سرمشقی

1. Prudential
2. Right reason

برای دیگر ملل خواهان تمدن بدل نموده است (طالبوف، ۱۳۹۴، ص. ۷۹).

چنان‌که می‌بینیم، بحث طالبوف در باب آموزه حق در معنای مدرنیستی کلمه و سپس استنتاج قوانین، از جمله قانون اساسی، از آن آموزه، در غیاب هر گونه ارجاع استعلایی صورت می‌گیرد. به خاطر همین غیاب، یا فراموشی امر استعلایی است که پدر احمد، در مجلد سوم کتاب *احمد*، می‌کوشد تا این نکته را با ارجاع به نقص بشر، به فرزندش «یادآوری» کند (طالبوف، ۱۳۹۴، ص. ۲۴)؛ اما احمد مایل به این «یادآوری» نیست (طالبوف، ۱۳۹۴، ص. ۳۱). او مایل به بیان ادله مفصل اثباتی به سود نقص بشر و کمال خداوند نیست و می‌گوید این یک امر بدیهی است و نباید در مورد آن به تفصیل سخن گفت. بداهت نقص بشر، در اینجا دلیلی است برای فراموش کردن کمال خداوند متعال (طالبوف، ۱۳۹۴، ص. ۳۲).

مهم‌ترین نکته در پاسخ احمد به پدرش این است که نقطه شروع ما نباید «وجود واجب غنی بالذات» باشد، بلکه باید «وجود ناقص بشر» باشد. احمد «معرفت الله» را به «فهمیدن نقص احتیاج» فرو می‌کاهد. این برای پدر «خیلی غریب» است. به عبارتی، معرفت‌الله، امری است که به نحوی درون‌ماندگار حاصل می‌شود و بدایت آن انسان ناقص است. نزد احمد، به‌مثابه پیشاهنگ مدرنیسم، فهم «الله» در نفس‌الامر امری ممتنع است و «خدایی که شناخته شود» غایت فهم انسان است، نه خدا در نفس‌الامر. ما اصولاً، به‌مثابه موجوداتی ناقص، «اسباب فهمیدن» خداوند را، آن‌سان که در حاق واقع هست، در اختیار نداریم (طالبوف، ۱۳۹۴، ص. ۳۰). هر گونه کوششی برای کسب معرفت به خداوند در نفس‌الامر، نه تنها هدایت‌گر ما به‌سوی حقیقت نیست، بلکه صورتی از وهم و خیال است. این وسوسه‌ای است که باید آن را به دست «فراموشی» سپرد (Hobbes, 1996, p. 256). دور زدن پرسش‌های مربوط به خدا و تقلیل آن‌ها به پرسش‌هایی تماماً انسانی، قابلیت این را نداشت که به لحاظ معرفتی اثبات شود، بلکه تنها می‌شد آن‌ها را به‌واسطه منفعتی که در پی داشت، فراموش کرد (لیلا، ۱۴۰۲، ص. ۲۶۳).

احمد، به‌عنوان فاتح میدان فراموشی، ضمناً «جوان» نیز هست. فراموشی برای جوانان بسیار سهل‌تر از پیران است (طالبوف، ۱۳۴۷، صص. ۱۸۱-۱۸۰). اصولاً میان مدرنیته، فراموشی و جوانی، نسبتی وثیق برقرار است (طالبوف، ۱۳۹۴، ص. ۸). خطاب تجدد، همواره به جوانان است؛ زیرا آن‌ها بنا به طبیعت، سهل‌تر می‌توانند خدای مستغنی از پرستش را فراموش کرده و به جایش «وطن» را بپرستند (طالبوف، ۱۳۹۴، ص. ۸) ضمناً، تجدد، یک پروژه ماهیتاً سیاسی

است و ازاین‌رو مستلزم بهره‌مندی از فضیلت در معنایی است که ماکیاولی مراد می‌کرد. ماکیاولی در پایان فصل مهم بیست و پنجم از شهریار، بر این نکته صحه می‌نهد که جوانان، بنا به طبیعتشان، از قابلیت بسیار بیشتری برای «فضیلت‌مندانه عمل کردن» بهره‌مند هستند (Machiavelli, 1988, p. 101).[1]

۷. تجارت، ثروت و روح تمدن

فراموشی جوانانه ساحت استعلایی، زمینه‌ساز تجدد است و این تجدد قرار است ثمراتی تماماً درون‌ماندگار را نصیب انسان سازد. این ثمرات در مفهوم «ترقی» یا «پیشرفت» متبلور می‌شوند. طالبوف در جلد دوم کتاب احمد، درست بلافاصله پس از تمایز بنیادینی که میان قوانین وحی و قوانین سیاست برقرار می‌سازد، به این نکته اشاره می‌کند که مقصود از دومی، «سعادت و برکات» است. این سعادت و برکات چیست؟ بیشترین تأکید در اینجا بر ابعاد به‌اصطلاح «اقتصادی» است. «تزیید ثروت عمومی»، «ترقی صنایع»، «سادگی در وسایل زندگی» و از همه مهم‌تر، «رونق تجارت»، در کانون درک طالبوف از تجدد است (طالبوف، ۱۴۰۰، ص. ۱۶۰). او حتی در اینجا از «معنی تدین» سخن می‌گوید، نه از خود تدین. معنی تدین، نه خود تدین، با روح جهان‌شمول تجدد، سازگار است. وقتی از معنی تدین سخن می‌گوییم و آن را اصل قرار می‌دهیم، یعنی از خود تدین سیاست‌زدایی کرده‌ایم. به‌عبارت‌دیگر، این بدان معناست که خصیصه از بنیاد سیاسی تدین ذیل یک دین وحیانی را به دست فراموشی سپرده‌ایم. طالبوف، از همین موضع، بر اهمیت «رونق تجارت» تأکید می‌کند. رونق تجارت به فراموشی خصیصه سیاسی وحی کمک کرده و فراموشی آن خصیصه نیز به‌نوبه خود بر رونق تجارت می‌افزاید (Montesquieu, 2000, p.489).

شاید بتوان گفت که کتاب *احمد*، در اصل کتابی برای اشاره به اولویت «عمل تجارت» است. راوی که خود یک تاجر است، در همان صفحات آغازین، «صحبت ۳»، به این نکته

۱. ماکیاولی در دیباچه بر دومین کتاب گفتارها نیز بر این نکته تأکید می‌کند که مخاطب من جوانانی هستند که از رهگذر مکتوبات او، اگر بخت فرصتی در اختیارشان قرار داد، از [شیوه] اعصار متأخر پرهیز کرده و [شیوه] اعصار متقدم را در پیش خواهند گرفت (Machiavelli, 1996, p. 125).

تصریح می‌کند که «در عمل تجارت، مکتوبی که باید امروز نوشته و پوسته داده شود»، نباید برای فردا بماند؛ «زیرا که از دیر و زودی یک روز، خسارت کلی وارد می‌آید» (طالبوف، ۱۴۰۰، ص. ۱۹) در «صحبت ۱»، زمانی که راوی صبح از خواب برمی‌خیزد، ابتدا به نماز می‌ایستد. احمد، قهرمان داستان، او را در این حال می‌بیند و از معنی آن پرسش می‌کند. از خلال بحث معلوم می‌شود که ما در دنیا نه فقط زبان‌های پرشمار، بلکه ادیان گوناگون و متنوعی داریم. باید پرسید که چگونه اگر برای توضیح این تکثر مجال بوده، چرا در خصوص دفاع از برتری اسلام بر دیگر ادیان، سخنی به میان نمی‌آید؟ اگر احمد بچه‌تر از آن است که این قضایا را فهم کند، پس چرا باید به کثرت ادیان و زبان‌ها نزد او اشاره کرد؟ در صحبت ۳ که پیش‌تر بدان ارجاع دادیم، راوی مجدداً صبح از خواب برمی‌خیزد، اما این بار به نمازخواندن خود اشاره نمی‌کند؛ عملی که شاید در حدفاصل برخاستن از خواب و «در زدن» روی داده باشد. به‌هرحال، نمازخواندن اول وقت در اینجا از قلم افتاده است و جای آن را پرداختن «اول وقت» به «عمل تجارت» گرفته است. آیا می‌توان گفت میان آموزه کثرت ادیان و زبان‌ها از یک‌سو و تأکید بر پرداختن اول وقت به «عمل تجارت»، نسبتی وجود دارد؟ آیا این تساهل در باب ادیان و زبان‌ها، با اولویت در امر تجارت، با یکدیگر پیوند ندارند؟

پاسخ این پرسش را می‌توان با تأمل در «صحبت ۱۰»، به‌نوعی حدس زد. در آنجا بحث در باب موضوعی است که ظاهراً ربطی به مسئله مدنظر ما ندارد: احداث معدن کهربا؛ اما پایان این «صحبت»، اشاره‌ای گویا به خصیصه بنیادین تجدد در نظر طالبوف دارد. راوی در آنجا تأکید می‌کند که «روح مُلک و ملت»، «تحصیل ثروت» است (طالبوف، ۱۴۰۰، صص. ۱۱۶، ۹۴، ۵۴). «ثروت یعنی روح و مدیر عالم تمدن یا به‌عبارت‌دیگر، ثروت یعنی استعداد و زحمت و محل و عملیات که نتیجه این ترتیب در یکجا، روح و مدیر عالم مدنیت یا ثروت است» (طالبوف، ۱۴۰۰، ص. ۱۶۹).

اگر تحصیل ثروت، روح ملک و ملت باشد، آنگاه می‌توان این نتیجه را گرفت که کوشش در جهت تحصیل ثروت، به‌واسطه خصیصه روحانی خود، بر مجاهدت در راه عبادت، آن‌هم ذیل یک دین یا مذهب خاص و با استفاده از یک‌زبان خاص، اولویت خواهد یافت. تحصیل ثروت روحی است که هر چیزی، حرکت خود را مدیون آن است. تحصیل ثروت به فراروی از تعلقات محلی و مذهبی و زبانی خاص منتهی می‌شود. تحصیل ثروت در

این معنای مونتسکیویی، زمینه را برای مدارا با دیگر ادیان و زبان‌ها فراهم می‌آورد؛ زیرا در ذیل روح تحصیل ثروت، آنچه اولویت پیدا می‌کند کسب منفعت است نه مخاصمه بر سر برتری عقاید.

بدین اعتبار مبنای تجدد نه عقاید، بلکه منافع است. تجدد بدین اعتبار، محصول صورتی از سیاست‌زدایی در مقیاسی رادیکال و ریشه‌ای است. «علم اکنومی»، علمی جهان‌شمول و روحانی است و راه تزیید ثروت و منفعت را فرامی‌دهد. حتی بقای مذهب اسلام نیز موکول به اولویت یافتن این علم است (طالبوف، ۱۴۰۰، ص. ۵۶). پس مبنای ترقی و تجدد، علم اکنومی، یعنی همانا اقتصاد است و تبلور تام و تمام این را باید در مهد تجدد، یعنی انگلستان، جستجو کرد (طالبوف، ۱۴۰۰، ص. ۵۶). مونتسکیو در بخش چهارم *روح‌القوانین*، بخشی که برخی شارحان برجسته آن را حامل مهم‌ترین آموزه مونتسکیو قلمداد می‌کنند، به بحث در باب «نسبت قوانین با تجارت» می‌پردازد (Montesquieu, 2000, p. 343). تأکید طالبوف بر اهمیت انگلستان در تجدد را، از حیث مؤلفه تحصیل ثروت، در *مسالک‌المحسنین* نیز به‌وضوح می‌بینیم (طالبوف، ۱۳۴۷، ص. ۲۶۵).

راوی در ادامه تصریح می‌کند که «سلطنت مشروطه» در انگلیس، محصول «توسعه تجارت و کثرت کارخانجات و زیادی مستملکات» است. به‌زعم او، البته به نقل از «بوکل» غریبه، دو مؤلفه بنیادین در تحصیل ترقی و تجدد عبارتند از موقعیت اقلیمی و وضع عقاید مذهبی. طالبوف در کتاب *احمد*، چنانکه دیدیم، تأکید کرده بود که «ثروت خاک وطن ما بی‌حدوحساب است». پس آنچه باقی می‌ماند، مانع دوم است: یعنی «عقاید مذهبی». علایق سیاسی نزد ملت انگلیس، به بیان مونتسکیویی (Montesquieu, 2000, p. 343)، خادم علایق تجاری است. در انگلیس، سیاست به‌مثابه امری همواره ملازم با الهیات، خادم است نه مخدوم. به‌عبارت‌دیگر، سیاست/دین، خادم تجارت و ثروت است نه بالعکس. این بدان معناست که برای تزیید ثروت عمومی و تبدیل‌شدن به یک ملت ثروتمند از رهگذر تجارت،[1] استقلال امر

۱. کسب ثروت و تبدیل‌شدن به یک ملت ثروتمند، تنها از رهگذر «تجارت» است که می‌تواند موجبات تجدد را فراهم آورد. تجارت در معنای مونتسکیویی کلمه، معنایی که طالبوف به‌درستی آن را مبنای موضع خویش قرار داده است، زمینه را برای سیاست‌زدایی از «عقاید مذهبی» فراهم می‌کند (طالبوف، ۱۳۵۷، ص. ۱۱۶). نکته جالب توجه در اینجا این است که طالبوف این نکته را ذیل عنوان «در بیان تکلیف ملت» می‌آورد. مسئله

سیاسی باید کنار نهاده شود.[1] تجدد در این معنا نیازمند صورتی از سیاست‌زدایی ریشه‌ای از عرصه زندگی انسانی است و ازآنجاکه عقاید مذهبی در شکل مؤثرشان، همواره سوگیری سیاسی دارند، لاجرم عقاید مذهبی برای آنکه بتوانند راه را بر علایق تجاری هموار کنند، باید سیاست‌زدایی شوند؛ آن‌ها دیگر نباید «مؤثر»[2] باشند.

سیاست‌زدایی از عقاید مذهبی، به معنای کوشش برای فراموش کردن رابطه آن‌ها با ساحت استعلایی است. از طرفی، همان‌طور که در بحث از وطن‌پرستی طالبوف اشاره شد، عشق به سرزمین پدری در این معنا، خصلتی ماکیاولیایی دارد و یک خودخواهی جمعی است که اگرچه از خودخواهی فردی کمتر منزجرکننده است، اما دقیقاً به همین خاطر، «فریبنده‌تر و خطرناک‌تر است». تأکید بر خودخواهی جمعی به‌جای فردی، تمهیدی برای گرفتن زهر خود خودخواهی است؛ اما خودخواهی جمعی در نهایت صورتی از خودخواهی است؛ بنابراین برای تحصیل تجدد، به‌نوعی باید از آن دفاع کرد. راوی در بخش دوم کتاب *احمد*، خطاب به احمد که تازه به مکتب رفته است، در ادامه بحث از تجارت پنبه در آمریکا، بر حجم عظیم مداخل ناشی از این تجارت به‌عنوان یکی از مهم‌ترین ابعاد تجدد سخن می‌گوید (طالبوف، ۱۴۰۰، ص. ۱۱۵).

طالبوف در اینجا آشکارا نشان می‌دهد که دفاع از وطن‌پرستی و تزیید ثروت عمومی از رهگذر ترقی تجارت و صناعات، در نهایت از راه توجیه صورتی از منفعت‌پرستی دنیوی و قبح‌زدایی از انفعالاتی چون حرص و طمع فردی امکان‌پذیر خواهد بود؛ اما او تمام توان خود را مصروف این می‌سازد که این بنیاد خودخواهانه را در لفاف تعابیر «علم، کفایت، غیرت و راستی» و از همه مهم‌تر «وطن‌پرستی» بپوشاند. ثروت و وطن‌پرستی به‌عنوان مهم‌ترین

در اینجا بر سر این است که ایرانیان باید از رهگذر تجارت و بسط مبادلات تجاری با دول بزرگی چون روس و انگلیس و آلمان، ثروت عمومی را تزیید کرده و آن را به‌عنوان روح مدنیت، به پشتوانه تجدد تبدیل کنند.

۱. کارل اشمیت، در مفهوم امر سیاسی، در مقام منتقد و نافی جدی همین سنخ از سیاست‌زدایی قد علم می‌کند. او در آنجا، با طرح دوگانه مشهور دوست/دشمن به‌عنوان ضابطه تشخیص امر سیاسی، کوشش‌های لیبرالیستی برای تقلیل امر سیاسی به دوگانه‌های کاذبی چون سود/زیان، زیبا/زشت، یا خوب/بد را که به ترتیب معرف امر اقتصادی، زیبایی‌شناختی و اخلاقی است، با تمام قوا رد می‌کند. (Schmitt, 2007, p. 26).

2. Effectual

مؤلفه‌های صورت‌بندی طالبوف از تجدد، تنها در سایه سیاست‌زدایی از «عقاید مذهبی» است که به آموزه‌ای «مؤثر» بدل می‌گردد. این سیاست‌زدایی، می‌بایست از رهگذر کوشش برای فراموش کردن ساحت استعلایی رقم بخورد. اینکه راوی در اینجا بر نفی مطلق گزاره‌ای چون «دنیا برای کفار است و آخرت برای ماست» تأکید می‌کند، به لحاظ نظری، بر نفی آخرت یا ساحت استعلایی دلالت ندارد؛ اما طالبوف نظریه‌پرداز نیست. او یک فعال سیاسی تجددخواه است. او یک روشنفکر است. لاجرم باید تأثیر موضع او را از حیث عملی بررسی کرد. موضع او در اینجا، عملاً، نه نفی آخرت، بلکه فراموشی آن را هدف گرفته است.

نتیجه‌گیری

بازخوانی آثار میرزا عبدالرحیم طالبوف تبریزی نشان می‌دهد که پروژه فکری او را نمی‌توان صرفاً در چهارچوب انتقال مفاهیم جدید سیاسی یا دفاع از نهادهای مدرن فهم کرد. اهمیت بنیادی اندیشه طالبوف در تلاشی نهفته است که برای بازتعریف نسبت میان شریعت، سیاست و حیات انسانی صورت می‌دهد. او می‌کوشد از رهگذر تفکیک میان «روح» و «جسم» دین، قرائتی از شریعت ارائه کند که با الزامات تجدد سیاسی، آزادی، قانون، تجارت و ترقی سازگار باشد. در این صورت‌بندی، آنچه اصالت می‌یابد نه التزام به احکام جزئی و تاریخی شرایع، بلکه غایتی جهان‌شمول و درون‌ماندگار است که در مفاهیمی چون «حفظ وجود»، «محبت نوع»، «مساوات» و «ترقی وطن» متجلی می‌شود.

مقاله حاضر نشان داد که طالبوف، برخلاف سنت قدمایی سازگاری عقل و وحی که همچنان در افق حقیقتی استعلایی باقی می‌ماند، می‌کوشد شریعت را ذیل نوعی قانون طبیعی بازتفسیر کند. در این تلقی، خداوند بیش از آنکه موجودی متشخص و اراده‌ورز باشد، به اصل کلی و ضروری نظم طبیعت تقلیل می‌یابد و پاداش و مجازات نیز خصلتی درون‌ماندگار پیدا می‌کنند. بدین ترتیب، سیاست از ساحت استعلایی فاصله گرفته و به عرصه‌ای مربوط به تنظیم زندگی این‌جهانی انسان تبدیل می‌شود. «شریعت روح‌الله» در این معنا، نه بازگشت به دین باستانی یا احیای معنویت سنتی، بلکه نامی برای الهیات جدید تجدد است؛ الهیاتی که می‌کوشد راه را برای سیاست‌زدایی از دین و استقرار نظم مدرن هموار سازد. از سوی دیگر، تأکید طالبوف بر وطن‌پرستی، تجارت، تحصیل ثروت و آزادی، نشان می‌دهد که او ترقی

را اساساً در افق یک نظم مدنی و اقتصادی جدید فهم می‌کند. وطن جایگزین موضوع سنتی رستگاری می‌شود و «روح ملک و ملت» نه در زهد و عبادت، بلکه در تزیید ثروت عمومی، رونق تجارت و گسترش صنایع تعریف می‌گردد. از این منظر، آزادی نیز دیگر وسیله‌ای برای وصول به غایتی متعالی نیست، بلکه خود به اصلی طبیعی و جهان‌شمول تبدیل می‌شود که مشروعیت هر نظام سیاسی بدان وابسته است. بدین اعتبار، طالبوف را می‌توان از نخستین متفکرانی دانست که کوشید مبانی الهیاتی تجدد سیاسی را در زبان و افق فکری جامعه ایرانی باز صورت‌بندی کند. پروژه او تلاشی بود برای جایگزین کردن سیاست درون‌ماندگار به‌جای الهیات سیاسی سنتی؛ تلاشی که در آن، مفاهیم مدرن نه در تقابل آشکار با دین، بلکه از رهگذر بازتفسیر روحانی و جهان‌شمول شریعت امکان ظهور می‌یافتند.

منابع

- آبادیان، حسین (۱۳۷۴). *مبانی نظری حکومت مشروطه و مشروعه*. تهران: نی.
- آدمیت، فریدون (۱۳۴۹). *اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده*. تهران: خوارزمی.
- آدمیت، فریدون (۱۳۶۳). *اندیشه‌های طالبوف تبریزی*. دماوند.
- آجودانی، ماشاءالله (۱۳۸۲). *مشروطه ایرانی*. تهران: اختران.
- آجودانی، لطف‌الله (۱۳۸۷). *روشنفکران ایران در عصر مشروطیت*. تهران: اختران.
- اشتراوس، لئو (۱۴۰۴). *تأملات در باب ماکیاولی*. ترجمه شروین مقیمی، تهران: ققنوس.
- بهشتی‌سرشت، محسن (۱۳۸۰). *نقش علما در سیاست از مشروطه تا انقراض قاجار*. تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
- جمال‌پور، میکائیل (۱۴۰۱). ایده وحدت شریعت، حکمت و شهود در تاریخ فلسفه اسلامی با تأکید بر قرون ۶ تا ۸ هجری. *پژوهش‌های مابعدالطبیعی*، ۳ (۶)،۳۳۹– ۴۲۸.
http://noo.rs/M8OtN
- حائری، عبدالهادی (۱۳۶۴). *تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق*. تهران: امیرکبیر.
- طباطبایی، جواد (۱۳۸۶). *نظریه حکومت قانون در ایران*. تهران: ستوده.
- طالبوف، عبدالرحیم (۱۳۳۶). *آزادی و سیاست*. سحر.

- طالبوف، عبدالرحیم (۱۳۴۷). *مسالک‌المحسنین*. شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- طالبوف، عبدالرحیم (۱۳۵۷). *سیاست طالبی*. به کوشش رحیم رئیس‌نیا، محمدعلی علی‌نیا و علی کاتبی، تهران: علم.
- طالبوف، عبدالرحیم (۱۳۹۴). *کتاب احمد (مسائل‌الحیات)*. به کوشش فرامرز معتمد دزفولی، تهران: شیرازه.
- طالبوف، عبدالرحیم (۱۴۰۰). *کتاب احمد*. تهران: علمی و فرهنگی.
- عامری، حامد (۱۳۹۳). *تجدد و قانون‌گرایی اندیشه میرزا یوسف‌خان مستشارالدوله*. تهران: نگاه معاصر.
- قاضی‌مرادی، حسن (۱۴۰۰). *ملکم‌خان نظریه‌پرداز نوسازی سیاسی در صدر مشروطه*. تهران: اختران.
- کاظمی، علی‌اصغر (۱۳۷۶). *بحران نوگرایی و فرهنگ سیاسی در ایران معاصر*. تهران: قومس.
- گودرزی، غلامرضا (۱۳۸۷). *دین و روشنفکران مشروطه*. تهران: اختران.
- لیلا، مارک (۱۴۰۲). *خدای مرده‌زاد*. ترجمه زانیار ابراهیمی، تهران: هرمس.
- مؤمنی، باقر (۱۳۷۲). *دین و دولت در عصر مشروطیت*. تهران: باران.
- مقیمی، شروین (۱۴۰۴). آموزه اساس در بستر الهیات سیاسی: بازاندیشی در نسبت خصیصه‌های الهیاتی و درون‌ماندگار کارل اشمیت در مقایسه با موضع آرنت، فوگلین و اشتراوس. *حقوق عمومی*،۵۵ (۲)، ۱۲۴۱-۱۲۶۰.

https://jplsq.ut.ac.ir/article_99374.html

doi:10.22059/jplsq.2024.361947.3348

- میر سپاسی، علی (۱۳۸۵). *تأملی در مدرنیته ایرانی*. ترجمه جلال توکلیان، تهران: طرح نو.
- نجفی، موسی (۱۳۷۵). *اندیشه دینی و سکولاریسم در حوزه معرفت سیاسی و غرب‌شناسی (دهه‌های نخستین یک‌صد سال اخیر ایران)*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- هابز، توماس (۱۳۹۵). *بهیموث یا پارلمان طولانی*. ترجمه حسین بشیریه، تهران: نی.
- همایی، جلال‌الدین (۱۳۵۶). تجدد امثال و حرکت جوهری. *جاویدان خرد*، (۳)، ۱-۲۴.

https://www.ensani.ir/fa/article/3778

- Aristotle. (2019). *Metaphysics: Book Λ* (L. Judson, Trans.). Clarendon Press.
- Hobbes, T. (1839). *The English works of Thomas Hobbes* (Vol. 1). J. Bohn.
- Hobbes, T. (1996). *Leviathan* (R. Tuck, Ed.). Cambridge University Press.
- Machiavelli, N. (1988). *The Prince (H. Mansfield, Trans.)*. University of Chicago Press.
- Machiavelli, N. (1996). *Discourses on Livy* (H. Mansfield, Trans.). University of Chicago Press.
- Mahdi, M. (2001). *Alfarabi and the foundation of Islamic political philosophy*. University of Chicago Press.
- Meier, H. (2006). *Leo Strauss and the theologico-political problem* (M. Brainard, Trans.). Cambridge University Press.
- Montesquieu. (2000). *The spirit of the laws* (A. M. Kohler, Trans.). Cambridge University Press.
- Newman, S. (2019). *Political theology: A critical introduction*. Polity Press.
- Plato. (1988). *The laws of Plato* (T. Pangle, Trans. & interpretive essay). University of Chicago Press.
- Schmitt, C. (1985). *Political theology* (G. Schwab, Trans.). MIT Press.
- Schmitt, C. (2007). *The concept of the political* (G. Schwab, Trans.). University of Chicago Press.
- Spinoza. (2016). The theological-political treatise. In E. Curley (Ed. & Trans.), *The collected works of Spinoza* (Vol. 2). Princeton University Press.
- Strauss, L. (1965). *Natural Right and History*. Chicago University Press.