

«امر سیاسی» و «پراکسیس» در اندیشه سیاسی میرزا عبدالرحیم طالبوف تبریزی (۱۸۳۴-۱۹۱۱)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۴/۰۴
تاریخ تأیید نهایی: ۱۳۹۲/۱۱/۰۸

عباس منوچهری *
فرید خاتمی **

چکیده

طالبوف تبریزی (۱۲۵۰-۱۳۲۹ هجری قمری) یکی از شاخص‌ترین متفکران عصر مشروطه است. آراء سیاسی وی به شیوه‌های گوناگون، از جمله در چارچوب تاریخ‌نگاری اندیشه معاصر ایران، شرح و تبیین شده است. در این مقاله، آراء طالبوف با استعانت از «رهپافت دلالتی» و با روش «رنالیسم انتقادی» نوع‌شناسی می‌شود. این کار، که با تشخیص نوع شناخت از «امر واقع» و نیز پاسخ به پرسش «چه باید کرد؟» توسط هر متفکری، از جمله طالبوف، انجام می‌گیرد، می‌تواند شناخت بیشتری از تفکر سیاسی-اجتماعی در ایران معاصر به دست دهد. بنابراین پاسخ طالبوف به پرسش «چه باید کرد؟» در حوزه‌های مختلف سیاست، اقتصاد، علم و فرهنگ بررسی شده و آراء سیاسی او با روش رنالیسم انتقادی «روی بسکر» نوع‌شناسی شده است. نتیجه این نوشته ابعاد جدیدی از تفکر طالبوف و تأثیر شکاف عمل و نظر را بر اندیشه او آشکار می‌سازد؛ اینکه بازتاب صدای پای نظریه تجدد اقتدارگرایانه و روشنگری از بالا در اندیشه متفکری که می‌توان از او به عنوان نظریه‌پرداز آزادی یاد کرد، از فردای انقلاب مشروطه شنیده می‌شد.

واژگان کلیدی: نوع‌شناسی، رئالیسم انتقادی، هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی
تجربه‌گرا (داده‌ای)، معرفت‌شناسی حدوثی، معرفت‌شناسی وجودی (واقعی)،
پراکسیس

مقدمه

طالبوف در خانواده‌های متوسط که به شغل نجاری اشتغال داشتند متولد شد. در سنین نوجوانی (۱۶ سالگی) به مناطق اشغالی روسیه در قفقاز مهاجرت کرد و در مدارس جدید تحصیل نمود؛ به زبان روسی تسلط کامل یافت و در کسب و کار نیز موفق بود. وی تمام آثارش را، که به نسبت از نظم و ترتیب خوبی برخوردار است، پس از پنجاه و پنج سالگی نوشته است. علاوه بر «نخبه سپهری» (۱۸۹۳) که خلاصه‌های در شرح احوال پیامبر اسلام (ص) و نمایانگر توجه او به ایشان به عنوان مهم‌ترین الگوی شخصیتی در فعالیت‌هایش است، مهم‌ترین تألیفات طالبوف عبارتند از: دو جلد اول و دوم «کتاب احمد یا سفینه طالبی» (۱۸۹۵-۱۸۹۰) و «مسالک‌المحسنین» (۱۹۰۵)؛ جلد سوم «کتاب احمد» یا «مسایل الحیات» (۱۹۰۶)؛ «ایضاحات در خصوص آزادی» (۱۹۰۷)؛ و «سیاست طالبی» (۱۹۱۱). تمام این آثار، به استثنای «ایضاحات در خصوص آزادی»، به صورت گفت‌وگویی نوشته شده است.

طالبوف هدف خود از انتشار «کتاب احمد یا سفینه طالبی» را گسترش مباحث علمی و فراهم ساختن کتابی مقدماتی در زمینه «علوم و فنون جدید» برای کودکان دانسته بود که در مکاتب ایران تحصیل می‌کردند (طالبوف، ۱۳۱۱: ۲). از این نظر این کتاب را باید متأثر از اندیشه ترویج علم «ولتر» دانست؛ اما همانطور که خود او نیز به طور ضمنی «احمد» شرقی را با «امیل» فرانسوی مقایسه کرده بود (طالبوف، ۲۵۳۶ الف: ۴۴)، طرح اصلی و کلیت این اثر را بیشتر باید متأثر از اندیشه‌های تربیتی روسو دانست (فشاهی، ۱۳۸۶: ۳۹۸). چارچوب اصلی جلد اول مشتمل بر مباحث علمی است که در خلال آن، نویسنده به مسایل اجتماعی نیز اشاره کرده است، اما جلد دوم را می‌توان از نظر نقد اجتماعی بسیار غنی‌تر دانست (مقدمه مؤمنی در: طالبوف، همان، ص ۸). «مسالک‌المحسنین»، اما، کتابی است در زمینه ادبی، و در کنار «سیاحت‌نامه ابراهیم بیگ»، که سال‌ها قبل (۱۸۹۵) انتشار یافته بود، به عنوان نمونه‌هایی موفق از داستان‌های سفرنامه‌ای - تخیلی فارسی در ادبیات مشروطه تلقی شده است (میرعابدینی، ۱۳۸۶: ۲۳). طالبوف در این کتاب علاوه بر تصویری که از وضعیت اقشار مختلف جامعه ارائه داده به نظریه‌پردازی اجتماعی سیاسی نیز پرداخته است.

در «مسایل الحیات» نیز طالبوف علاوه بر موضوعات علمی همچون «کشف خاصیت رادیو اکتیویته توسط مادام کوری» به مسایل فلسفی - اجتماعی نیز پرداخته

است. در این اثر وی تلاش می‌کند دیدگاه‌های خود را به نحوی منسجم‌تر و بر مبنای نگرش فلسفی مناسب مطرح سازد. (طالبوف، همان: ۱۴۹). در رساله «ایضاحات در خصوص آزادی»، که پس از صدور فرمان مشروطیت و قبل از تدوین متمم قانون اساسی نوشته شده است، طالبوف پس از قسمت اول یعنی «در تحقیق معنای آزادی»، عمدتاً به مسائلی می‌پردازد که جامعه ایران در آن زمان عملاً با آن مواجه بوده است؛ عناوین قسمت‌های دیگر رساله نیز نشان‌دهنده این موضوع است: در بیان مجلس شورای ملی، در فواید مجلس شورای ملی، در تکلیف و کلاهی ملت، در بیان و تکلیف ملت، در بیان قوانین آتیه ایران، در بیان مالیات، در بیان قانون اساسی. دیدگاه‌های طالبوف درباره مفهوم آزادی، به نظر می‌رسد در این اثر نیز مانند «مسائل الحیات» متأثر از آرای «جان استوارت میل» است (فشاهی، ۱۳۸۶: ۳۸۸).

آخرین اثر طالبوف «سیاست طالبی» است که اندکی پس از مرگ او انتشار یافت. این اثر متشکل از دو مقاله یا گفت‌وگو است. مقاله اول به نام «مقاله سیاسی» مربوط به سیاست‌های استعماری دو دولت روسیه و انگلستان در ایران است. (طالبوف، ۱۳۵۷: ۷۰) مقاله دوم نیز «مقاله ملکی» است که به مسایل داخلی ایران مربوط می‌شود. محتوای اثر نشان می‌دهد که قبل از مشروطه نوشته شده است؛ مطالب آن نیز از نظر اندیشه اجتماعی عمدتاً همان است که در مسایل الحیات نیز به صورت منظم‌تری مطرح شده است. به نظر می‌رسد منظور طالبوف از نوشتن این مقاله گسترش عمومی دیدگاه‌های خود در قالب یک نمایشنامه بوده است تا مطلب برای اشخاصی که کمتر توان توجه به مطالب تئوریک و فلسفی مانند نظریات مسایل الحیات را دارند نیز قابل فهم باشد.

وی علاوه بر تألیفاتش سه ترجمه نیز دارد که متعلق به اولین سال‌های فعالیت نویسندگی او است: ترجمه «فیزیک یا حکمت طبیعی» (۱۸۹۴)، «هیئت جدید» (۱۸۹۴) اثر کامیل فلاماریون فرانسوی و «پندنامه مارکوس قیصر روم» (۱۸۹۳) هر سه اثر نشان‌دهنده هدف تربیتی - آموزشی مترجم است و از روسی به فارسی ترجمه شده است.

آراء طالبوف توسط تحلیلگران اندیشه در ایران تجزیه و تحلیل شده است. جواد طباطبایی نقش کتاب احمد و مسالک‌المحسنین را در راستای تجربه‌های جدیدی که در ادبیات و زبان فارسی در حال شکل‌گیری بود ارزیابی می‌کند؛ تجربه‌هایی که با آخوندزاده شروع شده و با نویسندگانی چون زین‌العابدین مراغه‌ای تکمیل

شده است. به نظر او طالبوف علاوه بر توجه و دعوت به مفاهیم جدید برای ارائه تصویری از «انحطاط ایران»، نسبت به سایر روشنفکران این دوره از روحیه معتدل و میانه‌روتری برخوردار بود (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۳۴۱-۳۴۵). طباطبایی به نقش طالبوف در گسترش اندیشه آزادی و حکومت قانون نیز اشاره کرده و موضع وی را در برابر گرایش افرادی چون میرزا آقاخان کرمانی که به اقدام سیاسی مستقیم نظر داشتند، قرار می‌دهد؛ در این رابطه طالبوف امیدوار بود که عقل سلیم بر خوی خودکامگی و استبداد چیره شود و زمینه برای استقرار حکومت قانون فراهم شود (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۲۹۳).

فرزین وحدت آراء طالبوف را از منظری دیگر تحلیل و تبیین کرده است؛ وی از طرفی توجه طالبوف به مفهوم «آزادی» و خواست او برای گسترش شهروندی بر مبنای تقسیم مالکیت زمین را به عنوان حضور عناصر «ذهنیت کلیت‌پذیر»^۱ در اندیشه او می‌داند، از طرف دیگر، وی گرایش طالبوف به نظریه تجدد اقتدارگرایانه یا الگوی «روشنگری از بالا» را ناشی از عناصر اثبات‌گرایانه اندیشه او ارزیابی می‌کند. چنین ترکیبی به واسطه ارائه نوعی هستی‌شناسی است که همزمان هم وحدت وجودی است و هم یکتاپرستانه. وی تلاش کرده تا ناسازگاری میان قانون مثبت مبتنی بر حاکمیت مردم و قانون الهی را برطرف سازد، و بدین ترتیب به یک گفتمان پیچیده و ظریف در جهت ذهنیت کلیت‌پذیر منجر شده، که از عناصر اثبات‌گرایانه نیز عاری نیست. (وحدت، ۱۳۸۵: ۸۵-۹۴)

«باقر مؤمنی» برآیند کلی کتاب مسالک‌المحسنین را القاکننده این مطلب می‌داند که قوانین عینی و واقعی بر طبیعت و جهان حکمفرما است و فضیلت انسان در آن است که به وسیله علم و عقل بر این قوانین دست یابد و با از میان برداشتن پرده جهل و تعصب خود را به مقام والایی که شایسته او است برساند (مقدمه مؤمنی در: طالبوف، ۲۵۳۶ب: ۵۴). وی طالبوف را از این نظر مورد انتقاد قرار می‌دهد که نهایتاً هیچگونه راه حلی ارائه نکرده است و تنها به هشدارها و نصایحی که به افراد و هیأت حاکمه می‌کند اکتفا کرده و به عزم و رأفت افرادی چون اتابک و مظفرالدین شاه دل بسته است (همان: ۲۲ و ۲۳).

فریدون آدمیت، از سوی دیگر، در تصویری که از طالبوف ارائه داده است، او را از مروّجان علوم طبیعی و افکار اجتماعی - سیاسی جدید و نماینده جریان‌های

۱. منظور وحدت از «کلیت‌پذیر» عمومی» به جای «خصوصی» است. یعنی ذهنیت مشترک و نه فردی.

فکری زمان خود و همچنین از پیروان اصالت عقل و فلسفه تجربی دانسته و بر این نظر است که وی به قانون ترقی و تحول تکاملی اعتقاد دارد و از معتقدان لیبرالیسم فلسفی است (آدمیت، بی تا: سه). از نظر آدمیت، به زعم طالبوف، به همان اندازه که اخذ اصول تمدن جدید لازم است، باید بر «کزی‌ها و کاستی آن» نیز واقف بود؛ طالبوف «بر تقلید مضحک» سخت انتقاد دارد و عقاید سیاسی‌اش ترکیبی است از لیبرالیسم سیاسی و دموکراسی اجتماعی؛ بر حکومت قانون تأکید می‌کند و معتقد به حکومت نخبگان یعنی اهل دانش و فکر است. وی همچنین از منادیان حاکمیت ملی و حق ملل در تعیین سرنوشت خویش و قایل به «رستخیز آسیا» در برانداختن استعمار و استیلای غرب بود (همان: چهار).

از طرف دیگر، حسن قاضی مرادی اندیشه‌های طالبوف را در قالب نظریه «حفظ فرهنگ بومی و ملی - اخذ علم و تکنیک غربی» بررسی کرده و از موضعی انتقادی این نظریه را تحلیل می‌کند. وی با استناد به تفکیکی که طالبوف میان تمدن و فرهنگ قایل شده، بر این نظر است که وی با تقلیل تمدن غرب به علم و تکنیک غربی، در مجموع رویکردی دوگانه را در تعیین نسبت جامعه ایران و غرب اتخاذ کرده و از یک سو اخذ علم و تکنیک و آن دسته از تنظیمات سیاسی را که با فرهنگ سنتی و ملی در تقابل قرار نمی‌گرفت را تبلیغ می‌کرد و از طرف دیگر بر حفظ فرهنگ سنتی و بومی خود و در عین حال پالودن آن از خرافات و جهل فرهنگی که از نظر او عامل اصلی حفظ هویت و پایداری در برابر تهاجم و استیلاجویی غرب است، تأکید می‌کرد (قاضی مرادی، ۱۳۸۴: ۱۷۹-۱۹۴). قاضی مرادی شواهد چندی نیز از آثار طالبوف و عمدتاً از مسالک‌المحسنین برای اثبات دیدگاه خود می‌آورد و تأکید می‌کند که این دیدگاه یکسره بر ساده‌بینی و سطحی‌نگری نسبت به تغییر و تحولات اجتماعی متکی است و اساساً جدایی میان علم و تکنولوژی و فرهنگ به شیوه مورد نظر طرفداران این دیدگاه را امکان‌پذیر نمی‌داند (همان: ۱۸۱).

برخی از پژوهشگران نیز با توجه به مواضع دوگانه طالبوف در رابطه با تمدن غرب و فرهنگ بومی، موضع او را نسبت به الگوبرداری از تمدن جدید موضعی انتقادی دانسته‌اند (فلاح و جعفری: ۴۴-۵۳) و یا با عنوان نظریه «مدرنیته بومی» از آن سخن گفته‌اند (اکبری، ۱۳۸۵: ۷۹-۸۶)؛ و حتی با توجه به مواضع او نسبت به دین، روحانیت و رابطه شریعت و قانون، دیدگاه او را به عنوان نوگرایی در دین توصیف کرده‌اند (گودرزی، ۱۳۸۷: ۱۸۰-۱۹۶).

نوع‌شناسی اندیشه سیاسی

اندیشه سیاسی را می‌توان به عنوان آن نوع اندیشه‌ورزی دانست که مشتمل بر چهار نوع دلالت است. دلالت اول آن است که هر اندیشه سیاسی به معضل عمده جامعه می‌پردازد و در پاسخ به این ضرورت‌ها یا بحران‌ها اندیشیده شده است. این بحران‌ها ممکن است بحران‌های اقتصادی، بحران‌های اخلاقی، یا بحران معین دیگری باشد. این نوع دلالت را می‌توان دلالت وضعیتی - تاریخی نامید. دومین دلالت، دلالت معرفتی است. انواع اندیشه سیاسی را می‌توان بر اساس دلالت‌های معرفتی شناسایی کرد. هستی‌شناسی (چیستی امر واقع)، معرفت‌شناسی (چگونه شناختن امور) و انسان‌شناسی از مقومات معرفتی هر تفکر سیاسی است. سومین دلالت، دلالت هنجاری است، که علاوه بر دلالت وضعیتی، که شرایط موجود یا بحران‌ها را تبیین می‌کند، و نیز دلالت معرفتی، که مبانی نظری و فکری معینی را ارائه می‌کند، یک «وضعیت مطلوب» را نیز ترسیم می‌کند. هر اندیشه سیاسی گونه معینی از وضع هنجاری را برای برطرف کردن معضلات موجود، ترسیم و تدوین (روایت) می‌کند. دلالت هنجاری پاسخی به پرسش «چه باید کرد؟» است. چهارمین دلالت، دلالت کاربردی است. هر اندیشه سیاسی برای ارائه راه‌حل‌های عملی در وضعیت معین اجتماعی - سیاسی پردازش می‌شود. بدین معنا، اندیشه سیاسی مبنای خط مشی‌ها و راهکارها در سیاست‌گذاری اجتماعی است. اندیشه سیاسی در تدوین قوانین اساسی، قوانین موضوعه و استراتژی‌های کلان سیاسی اقتصادی کاربرد داشته است (منوچهری، تابستان و پاییز ۱۳۸۸: ۸۴ و ۸۵).

سنجش معرفتی - عملی اندیشه

ارزیابی و نوع‌شناسی اندیشه هر متفکری به وسیله رهیافت رئالیسم انتقادی بر اساس دلالت‌های معرفتی آن صورت می‌گیرد؛ به عبارت دیگر می‌توان گفت که در این رهیافت پاسخ اندیشه‌پرداز به پرسش عملی «چه باید کرد؟» در نسبت آن با مقومات معرفتی اندیشه‌اش مورد ارزیابی (Axiology) انتقادی قرار می‌گیرد (Bhaskar, 2008: 2). در این جستار از رئالیسم انتقادی برای نوع‌شناسی اندیشه طالبوف استفاده شده است.

رئالیسم انتقادی عنوان جنبشی فلسفی است که عمدتاً پس از انتشار آثار اولیه «روی بسکر» از اواسط دهه ۱۹۷۰ مطرح شد. این عنوان ترکیبی از دو اصطلاح «رئالیسم استعلایی» و «طبیعت‌گرایی انتقادی» بود که به ترتیب موضوع دو کتاب

وی با عنوان «نظریه واقع‌گرایانه علم» (۱۹۷۵) و «مکان طبیعت‌گرایی» (۱۹۷۸) است؛ البته بسکر بعدها با انتشار آثار دیگری از جمله «رنالیسم علمی و رهایی بشر» (۱۹۸۷) و «دیالکتیک ضربان آزادی» (۱۹۹۳) وجوه انتقادی و دیالکتیکی رهیافت خود را گسترش داده و شیوه‌ای پیچیده و عمیق را برای مواجهه با اندیشه‌های نسبی‌گرایانه و پوزیتیویستی فراهم ساخت (Bhaskar, 1998a: ix-xxi)؛ اما در این مقاله عمدتاً مبانی روشی این رهیافت در دو مرحله اول تحول رنالیسم انتقادی در اندیشه بسکر مد نظر قرار خواهد گرفت.

بسکر در مرحله اول یعنی رنالیسم استعلایی - که به عنوان فلسفه علم عمومی مطرح شده بود - به واسطه تفکیکی که میان هستی‌شناسی واقع‌گرا و معرفت‌شناسی نسبی‌گرا مطرح می‌کرد، با نقد و تلفیق مبانی اصلی سنت‌های فلسفی - فکری در اندیشه اجتماعی - سیاسی، توانایی علی پدیده‌ها را به ساختارها و مکانیزم‌های ایجاد واقعیت نسبت داده و هست‌شناسی لایه‌بندی‌شده‌ای را که منجر به تفکیک سطوح مختلف معرفت داده‌ای (Factual)، حادثی (Actual) و واقعی یا هستی‌شناسانه (Ontological) می‌شود، ارائه داده است (Bhaskar, 1978: 24-25).

وی معرفت‌شناسی داده‌ای (Factual) را معطوف به بُعد تجربی (Emperical) پدیده‌ها دانسته و تجربه‌گرایی هیوم را به عنوان الگوی آن معرفی کرده بود؛ معرفت‌شناسی حادثی (Actual) به فهم رویدادها (Events) توجه کرده و معرفت‌شناسی پدیداری (Phenomenal) یا ایدئالیسم استعلایی کانت به عنوان الگوی آن مطرح شده است، رنالیسم استعلایی نیز که همواره تلاشی است برای فهم عمیق‌تر مکانیزم‌ها و ساختارهای واقعیت (Real) الگوی رنالیسم انتقادی هستی‌شناسانه (Ontological) است. بنابراین بر اساس نگرش رنالیسم انتقادی رویدادها می‌توانند رخ دهند، بدون اینکه تجربه شوند و مهم‌تر از آن مکانیزم‌های علی می‌توانند یکدیگر را خشی کنند، بدون اینکه هیچ رویدادی رخ دهد (Outwaite, 1987: 21-22). بر مبنای چنین رویکردی فعالیت علمی، نظریه‌پردازی یا اندیشه اجتماعی - سیاسی خود به عنوان تلاشی برای تغییر جامعه یا به عنوان پراکسیس اجتماعی - سیاسی در نظر گرفته می‌شود و می‌توان آن را به واسطه مقومات معرفتی‌اش ارزیابی کرد (سایر، ۱۳۸۵: ۷).

بسکر در مرحله دوم یعنی طبیعت‌گرایی انتقادی - که تداوم فلسفه علم عمومی او به حوزه علوم اجتماعی است - از تقابل دو رویکرد پوزیتیویستی و هرمنوتیکی، امکان «طبیعت‌گرایی انتقادی» را به عنوان الگوی هستی‌شناسی اجتماعی واقع‌گرا

مطرح می‌کند؛ هدف اصلی او در اینجا ایجاد پیوند واقع‌گرایانه و عبور از دوگانه‌های رایج اندیشه اجتماعی چون «فردگرایی و جمع‌گرایی»، «اراده‌گرایی و شیء‌انگاری»، «واقعیت و ارزش»، «علت و دلیل»، «جسم و روح» و «طبیعت و جامعه» است (Bhaskar, 1998a: xv-xiv).

وی پس از اشاره به مقومات معرفتی چهار الگوی رایج در اندیشه‌پردازی اجتماعی سیاسی^۱، که آنها را به عنوان تلفیقی از هستی‌شناسی اجتماعی داده‌ای (Factual)، حادثی (Aactual) و واقع‌گرا (Ontological) با شیوه‌های معرفتی - روشی فردگرایانه، جمع‌گرایانه و پیوندی (Relational) معرفی می‌کند، به ارائه الگوی مورد نظر خود تحت عنوان «الگوی فعالیت اجتماعی تغییری»^۲ (TMSA) به عنوان ترکیبی از هستی‌شناسی واقع‌گرا و شیوه‌های معرفتی - روشی پیوندی (Relational) اقدام کرده است (Bhaskar, 1998b: 39-40). الگوی فعالیت اجتماعی تغییری، از طرفی تداوم بحث او در مورد نقش انتقادی و تغییردهنده اندیشه اجتماعی - سیاسی است و از طرف دیگر نشان‌دهنده تلقی او از مفهوم پراکسیس در رهیافت رئالیسم انتقادی است.^۳

تلقی بسکر از مفهوم پراکسیس را می‌توان - با چشم‌پوشی از اختلافات - ترکیبی از میکروپراکسیس مقاومت فوکویی و پراکسیس ارتباطی هابرماس دانست. وی این الگوی پراکسیس را به عنوان پراکسیس تغییری زندگی (-Transformative praxis life) نامیده و الگوی رهایی‌بخشی تغییری (Emancipatory Transformative) را در حوزه سیاست مبتنی بر جنبش‌های اجتماعی دانسته است (Bhaskar, 2008: xxv). چنین تعبیری از پراکسیس در تداوم سنت انتقادی اندیشه اجتماعی - سیاسی قرار دارد؛ سنتی که امر سیاسی را صرفاً به آنچه که در حوزه سیاست عملی قرار گرفته، تقلیل نمی‌دهد؛ بلکه آن را در زمینه‌های مختلفی چون «فرهنگ - زبان»، «قدرت - سیاست» و «اقتصاد - کار» مورد توجه قرار می‌دهد.^۴

۱. الگوی فایده‌گرایانه اندیشه که ترکیبی از فردگرایی اجتماعی و هستی‌شناسی تجربه‌گرایانه است. ۲) الگوی وبری که ترکیبی از فردگرایی اجتماعی و هستی‌شناسی حادثی نوکانتی است. ۳) الگوی دورکهایم جمع‌گرایی اجتماعی و هستی‌شناسی پوزیتیویستی را بر مبنای الگوی ساختارگرا مطرح می‌کند. ۴) تلاش مارکس برای ترکیب هستی‌شناسی اجتماعی واقع‌گرا با مفهومی پیوندی از جامعه (Bhaskar, 1998b: 33-34).

2. Transformational Model of Social Activity

non-□

۳ (identity)، «نفی» (negativity)، «کلیت» (totality)، «پراکسیس تغییر» (transformative praxis) را به عنوان دقیقه چهارم دیالکتیک معرفی می‌کند (Bhaskar, 2008: 2-4).

۴. تفکیک علایق معرفت‌ساز در سه حوزه «زبان»، «قدرت» و «کار» به وسیله هابرماس در کتاب «معرفت و علایق بشری» یکی از معروف‌ترین تقسیمات در این زمینه است (Habermas, 1994: 313). به این تفکیک در آثار متأخر فوکو مانند «سوژه و قدرت» نیز توجه شده است (فوکو، ۱۳۹۰: ۲۳۵-۴۰۷)؛ بسکر نیز ضمن توجه به این سه حوزه ترجیح می‌دهد آنها را زمینه‌های مادی علوم اجتماعی - انسانی و یا بستر (خانه)‌های وجود اجتماعی انسان تلقی کند (Bhaskar, 1998b: 171, 172).

در اینجا از طرفی مقومات معرفتی اندیشه طالبوف بر اساس آثار او تبیین خواهد شد و از طرف دیگر به پاسخ او به پرسش همواره مطرح «چه باید کرد؟» در نسبتی که با حوزه‌های مختلف «فرهنگ - زبان»، «قدرت - سیاست» و «اقتصاد - کار» برقرار ساخته، توجه خواهد شد؛ بنابراین نسبت رابطه سه نوع کنش تجویزی «پراکسیس نظری»، «پراکسیس عملی» و «پراکسیس تکنیکال» با مقومات معرفتی اندیشه او در سنت اندیشه سیاسی انتقادی انواع معیار خواهد بود.

دلالت‌های معرفتی و عملی اندیشه طالبوف

طالبوف در مقدمه جلد اول کتاب احمد با تأکید بر نقش مریدان و اولیاء در تربیت و آموزش کودکان، هدف اصلی کتاب خود را ارائه اطلاعات مقدماتی نسبت به «علوم و فنون جدید و اخبار صحیح و آثار قدیمه» قرار می‌دهد تا بدین وسیله با ارائه مطالب از زبان کودکان، در آموزش به مبتدیان کمک کند. نتیجه‌ای که او از کتاب انتظار دارد این است که «ذهن ابنای وطن در ابتدای تعلیم باز و روشن شده تا در آینده برای تعلیم فنون عالیّه مستعد شوند» (طالبوف، ۱۳۱۱: ۱ و ۲)؛ اگر این هدف تربیتی - آموزشی را به عنوان معیار ارزیابی کتاب بپذیریم جلد اول را می‌توان کاملاً با این هدف منطبق دانست. به این معنا، از جهت هستی‌شناسی، یعنی چگونه دیدن امر سیاسی، نگرش طالبوف در این بخش از کتاب حدوثی است، زیرا بر عاملیت انسان، آنگونه که در رئالیسم انتقادی بوده است، تأکید دارد.

در ابتدای جلد دوم کتاب، نویسنده در کنار مسایل علمی و فنی که مطرح می‌سازد از موضوعاتی چون فرنگی‌مآبی برخی از ایرانیان انتقاد می‌کند و به بهانه ذکر ماجرای عیادت از مریض، کشور ایران را به بیماری تشبیه می‌کند که همسایگانش در کمین اضمحلال او و تصرف مایملک‌اش هستند. طالبوف با ذکر این موضوع که تجارت نیز مانند سیاست و حقوق نیاز به تحصیل علم دارد به انتقاد از تجارت کمپرادور و واسطه‌گری خارجی می‌پردازد و امنیت مال و جان را اساس فعالیت اقتصادی مولد می‌داند؛ وی در این رابطه به مزایای تشکیل شرکت و همکاری عمومی مردم در فعالیت‌های اقتصادی اشاره می‌کند و بر این نظر است که نیازی نیست که مردم منتظر عمل حکومت باشند، چرا که «صدای جماعت صدای خدا است» (طالبوف، ۲۵۳۶ الف: ۹۱-۱۲۲). در قسمت انتهای جلد دوم وی به دنبال دلایل عقب‌ماندگی ایران و پیشرفت سایر کشورها است. در این رابطه ابتدا به سعی و تلاش انسان اشاره می‌کند و نهایتاً پس از تأکید بر استقلال کشور، «علم»

و «ثروت» را به عنوان عناصر اصلی پیشرفت و تمدن جدید مطرح می‌سازد. وی همچنین به قانون، شیوه‌های حکمرانی مختلف و نقش اقتصاد کلان از زاویه اقتصاد سیاسی اشاره می‌کند و به نظر می‌رسد که «قانون» را به عنوان راه حل نهایی اصلاح امور در نظر گرفته است. نهایتاً از نقطه نظر اندیشه‌پردازی اجتماعی - سیاسی وی عناصر مختلف یک نظریه اصلاحی را در کنار هم قرار داده است، اما هنوز ارتباط این عناصر به درستی برقرار نشده و تفاوت دیدگاه او با اصلاح‌طلبان حکومتی چون ملک‌خان که در این تاریخ به مرور در حال عبور از دیدگاه‌های اصلاحی خود بودند، مشخص نیست. اما این نقطه ضعف نظری با یک پرسش استفهامی راه نظریه‌پردازی‌های بُعدی را برای طالبوف باز می‌گذارد؛ وی جلد دوم را با این پرسش به اتمام می‌رسد:

«حالا ما ببینیم که قانون نداریم و اگر بخواهیم قانون داشته باشیم باید اقلأ سی هزار مسئله به کتب فقه خودمان بیفزاییم ... چندین سال مدت می‌خواهد که از یک طرف مکاتب ما قضات و حکام ممتحن [ورزیده] تربیت بدهند و از یک طرف مأمورین عاقل دولت به تألیف قوانین مشغول شوند. آیا حوادث ایام فرصت احیای این خیال مقدس را به ما می‌دهد؟ و سیل بنیان‌کن اطراف، عمارت ملیت ما را تا آن وقت ویران نمی‌سازد؟» (همان: ۱۳۷).

بنابراین در ارزیابی نهایی جلد دوم کتاب، باید گفت که اگر چه طالبوف عمدتاً به تکرار نظریه قانون‌خواهی اصلاح‌طلبان حکومتی پرداخته است و از این نظر این کتاب نمایان‌گر آگاهی او از تحولات فکری - اجتماعی دهه‌های گذشته ایران است، اما وی با طرح پرسش نظری فوق ذهن‌مشغولی خود را برای یافتن راه حل مشکلات نشان می‌دهد و این پرسش را می‌توان به عنوان آغاز نظریه‌پردازی اجتماعی او دانست. این تعابیر و نقطه نظرات بیانگر تضمن عمل اجتماعی در اندیشه طالبوف است.

در کتاب مسالک‌المحسنین یکی از مهم‌ترین مسایل برای طالبوف تصویری است که وی از ویرانی و آشفتگی اقشار مختلف به نمایش گذاشته است، اما در جمع‌بندی وضعیت کشور، او تنها به ارائه تصاویر واقع‌گرایانه خود بسنده نکرده، بلکه نکته‌ای نظری را مطرح ساخته که می‌توان آن را مقدمه‌ای برای یک «نظریه انحطاط» تلقی کرد، نظریه‌ای که متضمن یک پاسخ نظری (پراکسیس نظری) تبیین‌گر برای وضع موجود است و نه صرفاً توصیف‌گر آن.

به نظر او وضعیت به نحوی است که علمای دنیا باید جمع شوند و مفاهیم

جدیدی را برای بیان جهل و ظلمت و نکبت و تنزل ملت وضع کنند. «اگر بنویسیم در ایران عدل مرده است گمان خواهند کرد عاملان عدل مظلوم شده‌اند، اگر بگوییم شریعت مرده، گمان می‌کنند حاملان شرع بی‌دین شده‌اند، اگر بگوییم اصالت و نجابت مرده، فکر می‌کنند که اراذل صاحب امتیاز و القاب و شئون گردیده‌اند و اگر بگوییم آزادی مرده، تصور خواهند کرد که انسان‌های آزاد اسیر شده‌اند. بنابراین در ایران ذات حیات و نفس حرکت مرده است» (طالبوف، ۲۵۳۶ ب: ۲۷۷).

طالبوف با این نگاه کشور را به «دریای حوادثی» تشبیه می‌کند که «مردم همچون اجساد بر روی امواج آن در فراز و نشیب هستند و یا محبس مجانبینی که بدون ناظر و مستحفظ به جان یکدیگر افتاده‌اند، یکدیگر را می‌درند و گوشت هم را می‌خورند» (همان: ۲۷۶). در این میان نویسنده هیأت حاکمه و رجال کشور را علاوه بر بی‌وجدانی و منفعت‌طلبی به نادانی و خرافاتی بودن و تظاهر و چاپلوسی و کارناشناسی و غیره نیز متهم می‌سازد و در کنار این رجال که کشور را از نظر مادی به ویرانی کشانده‌اند، روحانیت آن زمان نیز مورد انتقاد نویسنده است؛ چرا که وضعیت روحی جامعه را به ورشکستگی کشانده و با تکیه بر خرافات و موهومات عقیدتی برای خود در کنار هیأت حاکمه مکتب و نفوذ این جهانی فراهم ساخته است؛ در صورتی که به نظر او همه شرایع آسمانی و قوانین زمینی برای سهولت زندگی بشر می‌باشد و وقت آن است که به معنی احکام توجه کنیم و بین تحریف با اصلاح و تکمیل تفاوت قایل شویم (همان: ۹۹).

پاسخ نویسنده به راه چاره مشکلات همچون آثار قبلی یک کلمه است: «قانون». وی نیز مانند سایر روشنفکران مشروطه بر این نظر است که تنها با تغییر حکومت استبدادی به حکومت قانون میتوان اوضاع را تغییر داد اما شناخت او نیز از قانون عمدتاً در سطح داده‌ای (Factual) باقی مانده است. در تعریف قانون می‌نویسد:

«قانون یعنی فصول مرتب احکام مشخص حقوق و حدود مدنی و سیاسی متعلق به فرد و جماعت نوع را گویند که به واسطه او هر کسی کاملاً از مال و جان خود مطمئن و از حرکات خلاف خود مسئول بالسویه می‌باشد» (همان: ۹۴).

در مسایل الحیات، توجه طالبوف به وجهی از واقعیت دنیای مدرن است که در روابط ساختاری میان علم و اقتصاد نمایان می‌شود، این توجه در نوع خود در میان روشنفکران مشروطه کم‌نظیر است اما توجه او به زودی معطوف به جنبه‌ای دیگر از موضوع می‌شود. وی پس از توصیف فواید پزشکی رادیوم از زبان قهرمان کتابش،

احمد، این کشف و کاربرد آن را در درمان بسیاری از بیماری‌های لاعلاج توصیف کرده؛ و سپس موضوع را از جنبه فلسفی مورد توجه قرار داده است. طالبوف از قدرت رشد علمی انسان متحیر است و تغییر هر چیزی در کائنات در هر لحظه را به لحظه قبل مربوط می‌سازد و این تغییر و استحاله را به مسئله فیض حدوث و قدم یا وجود و عدم مرتبط می‌سازد. وی نهایتاً از این طرح جهان‌شناختی، که اکنون به یمن کشف خانم کوری توجیه علمی نیز یافته است، استفاده می‌کند و این عقیده که انسان را دارای امتیاز خاصی نسبت به سایر موجودات می‌دانند را مربوط به غلو مسیحیان در خداانگاری مسیح می‌داند. وی حتی انسان را در استعداد، از نبات و جماد نیز پایین‌تر می‌داند و بر این نظر است که هر چه تا امروز انسان کشف نموده هیچ یک ثمره عقل خود او نیست، بلکه همه آنها به حکم پروردگار در بدو خلقت در دایره عالم، وجود داشته است و انسان تنها بعد از هزاران سال به اکتشاف آن توفیق یافته است. طالبوف با مقایسه حواس پنجگانه انسان با برخی حیوانات و اعلام اینکه فهم ما محدود به حواس پنجگانه و عقل ما نیز محدود به فهم ما است، منظری تجربه‌گرایانه در انسان‌شناسی اتخاذ کرده، و به محدودیت علم انسان اشاره می‌کند و پس از گریزی که به نقد فرهنگ غرب به ویژه از نظر رفتار زنان و دختران می‌زند با اتخاذ موضعی متشرعانه انسان را به صرف انسان بودن ناقص‌تر و محتاج‌تر از نبات و جماد و حیوان و پست‌تر و کم‌ارج‌تر از آنان می‌داند و در نهایت آیه «و لقد کرمنا بنی آدم» را نیز مختص انسان‌های نادر و تراز انسان‌شناسی متشرعانه می‌داند (طالبوف، ۲۵۳۶ الف: ۱۴۹-۱۵۷) که دارای ویژگی‌های زیر هستند:

بلی در طبقه بشر صنفی هست که دارای قسمت بزرگی از شرف و تکریم است. آنها را انسان می‌گویند؛ می‌خورند اما برای مایتحلل بدن نه لذت ذائقه، می‌خوابند برای تحصیل قوای مصروفه، نه برای حلاوت نوم، مرگ را به ذلت سؤال ترجیح می‌دهند. نقض عهد نمی‌کنند، غیظ ندارند، غضب را نمی‌دانند، حسد به کسی نمی‌برند، و از اعتدال حرکات خودشان محسود کسی نمی‌شوند... بنی نوع خود را دوست دارند و جنس خود را محبوب شمارند و...» (همان: ۱۵۷).

به نظر طالبوف این نوع انسان‌ها در میان همه جوامع وجود دارند و مخصوص یک طائفه خاص نیز نیستند. وی هر انسانی را که دارای این ویژگی‌ها نیست، از دایره انسانیت خارج و او را تنها حیوان ناطق می‌داند. علاوه بر این وی نقص و

محدودیت حواس انسان را به عنوان دلیلی بر «مدح و مزید شرف» انسان نسبت به سایر موجودات می‌داند و می‌گوید اگر ما همه چیز را می‌دانستیم زندگی ما هدف خود را از خلقت، که معرفت و ترقی است از دست می‌داد. بنابراین ما ناقص خلق شده‌ایم تا در این عالم فیض، نواقص خود را با اسباب خارجی تکمیل کنیم و تلاش ما در این راه موجب امتداد حیات و بقای نوع انسان است. به نظر او «همین فهمیدن نقص احتیاج، معنی معرفت ماست که بشر را ارائه یک وجود واجب غنی بالذات می‌نماید، و همین معرفت علت غائی خلقت ما می‌باشد و نتیجه این معرفت شرف و تکریم است که هر بشر داشتن و دعوی او را محقق است» (همان: ۱۵۸).

به طور خلاصه می‌توان گفت «مسایل الحیات» به عنوان اثری که طالبوف در آن تلاش کرده توجه خود به وجوه مختلف پراکسیس نظری (علم)، پراکسیس تکنیکال (ثروت یا اقتصاد) و پراکسیس عملی (قانون) و آگاهی خود از شکاف میان نظر و عمل را در یک چارچوب فکری منسجم مطرح سازد، نه تنها نشان‌دهنده بلوغ فکری نویسنده که اوج روشنفکری ایران در آستانه انقلاب مشروطه را نیز نمایندگی می‌کند. می‌توان گفت که طالبوف به موضعی دکارتی رسیده است؛ از این دیدگاه جهان‌شناسی و معرفت‌شناسی علمی نه تنها در تقابل با خداشناسی قرار نمی‌گیرد بلکه به مقدمه‌ای برای تعمیق و گسترش فهم انسان از خداشناسی تبدیل می‌شود. البته این تقابل هستی‌شناختی می‌توانست به تقابل انسان‌شناسی سنتی و انسان‌شناسی مدرن نیز منتهی شود، اما به نظر می‌رسد طالبوف مواد و پایه فکری و اندیشه‌ای لازم را برای ادامه این تقابل در عرصه انسان‌شناسی نداشته است، بنابراین تقابل هستی‌شناسی وی در سطح جهان‌شناسانه (Cosmological) و داده‌ای (Factual) باقی مانده است.

در ادامه همین کتاب طالبوف با تلفیقی از تجربه‌گرایی هابزی و فایده‌گرایی بتنام، که به وسیله چاشنی «وجوب حفظ وجود» از نقطه نظر مذهبی مطرح می‌شود وقوع جنگ را نه محصول تمدن مدرن، بلکه مبتنی بر طبیعت انسان می‌داند. به تعبیر وی، ماهیت انسان بر اساس «جذب نفع و دفع ضرر» است. وی این حالت را تحصیل معاش یا تلاش برای حفظ وجود می‌داند و قاعده «حفظ وجود» را مبنای هر گونه عمل قرار می‌دهد و حتی معنی کتب آسمانی مبعوثین را نیز تنها «تحصیل معاش و حفظ وجود» می‌داند. در این رابطه وی مجدداً به آیه «لیس للانسان الا ما سعی» و موضوع جهاد فی سبیل الله و ... اشاره می‌کند (همان: ۱۵۹-۱۶۹). وی نتیجه این بحث را بدینگونه خلاصه می‌کند:

...اگر تحصیل معاش نیست وجود نیست، اگر وجود نیست حیات نیست و در نبودن حیات حقوق خودشناسی و خداشناسی از ما معدوم است. در این صورت حفظ وجود واجب، تحصیل معاش واجب، دفع موانع او واجب. و از این وجوب، برحسب اقتضاء، جنگ عقلی و سلاح واجب، و جهاد فی سبیل الله است» (همان: ۱۶۹).

طالبوف نهایتاً موضوع بحث خود در این کتاب را به روابط بین‌الملل و تحلیل جنگ در روابط دولت‌های متخاصم و ارتباط آن با منافع حیاتی هر یک از کشورهای درگیر مرتبط می‌سازد، تحلیل او در این رابطه از موضعی رئالیستی اتخاذ شده است؛ و در پاسخ به این موضوع که تمدن جدید عامل گسترش حجم تخریب و ویرانی در میان انسان‌ها است دچار تناقض‌گویی می‌شود (همان: ۱۷۲-۱۷۰)، به دلیل اینکه خود را در برابر پرسشی قرار داده که در میان اندیشه‌پردازان غرب هم که با این موضوع به نحو مستقیم‌تری درگیر بودند، پس از جنگ‌های جهانی مورد توجه جدی فلسفی و اندیشه‌ورزانه قرار گرفت؛ بنابراین طالبوف به هیچوجه قادر به ارائه پاسخی قانع‌کننده برای این ابهام نبوده است و طرح این موضوع تنها می‌توانست نشان‌دهنده گستردگی اطلاعات و توجه او، و موضوعی برای اندیشه‌ورزی متفکران آینده باشد.

در این کتاب، طالبوف مفاهیمی چون «حق»، «آزادی»، «مساوات»، «قانون اساسی» و «سلطنت مطلقه» را نیز مورد توجه قرار داده است. وی «حق» را همان حقیقت می‌داند و آن را به حس ششم درونی انسان که عضو مخصوصی برای آن خلق نشده است تشبیه می‌کند و از آنجا که مبنای هر چیزی را حق می‌داند، آن را مفهومی قائم به ذات تعریف می‌کند که با تولد انسان به وجود می‌آید و تا زمان مرگ او در تقابل یا در تصادف با حق دیگران بروز می‌یابد. به نظر او این حق بنا به اقتضای زمان و شخص صاحب حق تغییر می‌کند؛ به عنوان مثال حق نوزاد شیر خواستن است و حق کودک پنج ساله غذا خواستن؛ در صورتی که فرد ۱۸ ساله باید از کلیه احکام شرع و قانون تبعیت کند و در صورت تمرد مستوجب تنبیه است. وی منع حق را «منی» من، «تویی» تو و «اویی» او می‌داند و بر این نظر است که حق بیش از اینکه جنبه فردی داشته باشد معطوف به سعادت جمعی ملت و کل بشریت است. وی تصادف حقوق افراد را منتج به سعادت جمعی آنان می‌داند و بر این نظر است که حق پس از اینکه از خصوصیت به عمومیت منتقل شد باید به صورت یک وجود

واحد در نظر گرفته شود. بنابراین وجود جماعت نیز مانند شخص واحد منبع تولید حقوق است (همان: ۱۷۵-۱۷۳). در همین رابطه است که فرزین، وحدت آنچه را که طالبوف به عنوان «منی من» مطرح ساخته است را مترادف با معنای «خویشتنی» و نزدیک به مفهوم سوژه تعبیر می‌کند (وحدت، همان: ۸۶ و ۸۷). طالبوف همه حقوق ناشی از این سوژگی انسان را منتهی به حق واحد «حفظ وجود» یعنی بقای نوع انسان می‌داند. وی برای رفع اختلاف در وضع قوانین یعنی تشخیص حقوق و تعیین حدود، عقل را مرجع رفع این اختلاف قرار داده و مراجعه به رأی اکثریت عموم ملت را اساس وضع قانون می‌داند. به عبارت دیگر، وی برای رفع تعارض میان حقوق فردی و حقوق اجتماعی رأی اکثریت را که حافظ بقای نوع انسان است را اولویت داده است؛ وی همچنین با ذکر مواردی از حاکمیت، اصالت قدرت و رئالیسم سیاسی در روابط بین‌الملل تلاش می‌کند تا در روابط بین کشورها نیز به تلفیقی از حقوق طبیعی و اصالت قدرت دست یابد. به نظر او «حق وقتی حق و منتج به سعادت است که صاحب او وجود حفظ آن را بداند و الا نه حق موجود است و نه صاحب او» (طالبوف، همان: ۱۸۲). این تعبیر بیانگر دلالت حادثی و پراکسیس عملی (نوع «آنچه باید انجام داد») است.

طالبوف در رابطه با مفاهیم «آزادی» و «مساوات» نیز پس از اشاره به معنی لغوی آنها بر رابطه متقابل این مفاهیم تأکید کرده و معنی حقیقی آن دو را «تعظیم شرف نفس و احساس علویت وجدان خود» می‌داند. وی به میزانی که این بزرگداشت شرف نفس و احساس علویت را برای دیگران قایل است آن را بدون توجه به رابطه «آزادی» و «مساوات» نیز بی‌معنی می‌داند. به نظر او آزادی را که مبتنی بر اصل برابری نباشد «مطلق‌العنانی» و تجاوز به حقوق دیگران است. بنابراین، به نظر او آزادی به حق مشترک و ثروت عمومی مردم تبدیل می‌شود که اساس آن حق طبیعی افراد است و به عنوان عطیه‌ای الهی تلقی می‌شود و مانند قوای بدن به صورتی تدریجی افزایش می‌یابد و تکمیل می‌شود و مرحله کامل آن وقتی است که افراد برای حفظ آزادی خود از مال و جان و اولاد خود نیز در هنگام جهاد فی سبیل‌الله بر یکدیگر پیشی می‌گیرند. وی در اینجا به گفته ولتر استناد می‌کند مبنی بر اینکه کسانی که آزادی‌شان از دست رفته اگر منتظر بشوند که غاصبان با خاطری آسوده به آنان برگردانند عمرشان کفایت نیل به مقصود را نخواهد کرد. پس برای حفظ آزادی خود باید مرگ را نیز پذیرفت و بیهوده زحمت انتظار را نکشید (همان: ۱۸۵). وی که تعریف آزادی را بر اساس اندیشه لیبرالیسم فردگرایانه و مبتنی بر تساوی حقوق

آغاز کرده بود با اخراج مفهوم «حیات» از دایره مفاهیم اساسی انتزاعی اش نهایتاً با اتخاذ نگرشی مذهبی تعریف خود را به پایان می‌رساند. وی سپس به تعیین مصادیق بیشتری برای آزادی می‌پردازد و سه منبع اصلی برای آن قایل می‌شود: «آزادی هویت»، «آزادی عقاید» و «آزادی قول» و منابع فرعی چون آزادی انتخاب، آزادی مطبوعات و آزادی اجتماع را مشتق از این منابع اصلی می‌داند (همان: ۱۸۹-۱۸۵). ظاهراً برای طالبوف قابل تصور نبوده است که اخراج مفهوم «حیات» از دایره مفاهیم اساسی - اگر چه در جهت حفظ هستی‌شناسی مذهبی اش صورت گرفته باشد - به معنی این است که «حق آزادی» را برتر از «حق حیات» قرار می‌دهد و این مسئله ناسازگاری اساسی را در عمل به دنبال خواهد داشت.

برخلاف نظر قاضی مرادی نظریه طالبوف را نمی‌توان در چارچوب تفکیک تمدن و فرهنگ و تقلیل تمدن غرب به علم و تکنیک توصیف کرد. مطالب او در این مورد ارتباطی با تفسیر او نمی‌یابد. طالبوف در تنها موردی که به این موضوع پرداخته تنها به نقد ویژگی‌های ایرانیان اقدام کرده و می‌نویسد:

این را لازم است به شما گوشزد نمایم؛ کلمه تمدن، کلتور و سولزاتسیون از پسندیدن و نپسندیدن ایرانی تغییر به معانی خود نمی‌دهد. «شب‌پره گر وصل آفتاب نخواهد - رونق انوار آفتاب نکاهد». معنی مدنیت معاونت، معنی کلتور تربیت، معنی سولزاتسیون تهذیب اخلاق است... تمدن ایرانی از دهات به شهر کوچیدن، تربیت آنها اطفال را دو زانو نشانندن [و] اگر سخنی بپرسد فضولی شمردن و منع کردن، تهذیب اخلاق آنها مزاج‌گویی و تملق و مبالغه در مداحی است» (همان: ۱۷۰).

مطالب طالبوف در رابطه با قانون را نیز اگر چه می‌توان در برخی موارد معدود، مبتنی بر دیدگاه‌های نهادگرایانه دانست، اما اساس نظریه قانون‌خواهی او بر مفهوم «آزادی» مبتنی است و نمی‌توان قانون‌خواهی وی را از نوع تنظیمات سیاسی دانست؛ و این تنها به دلیل مشروطه‌خواهی او نیست بلکه به دلیل پشتوانه‌ای نظری است که وی برای مفهوم قانون و آزادی و مشروطه‌خواهی خود فراهم ساخته است؛ به عبارت دیگر نظریه قانون‌خواهی طالبوف را نمی‌توان به سادگی به عنوان علم و تکنیک غربی تلقی کرد. پاسخ طالبوف به این پرسش که «طریقه اصلاح این همه معایب که باعث ذلت و نکبت وطن ما شده چیست؟» نشان‌دهنده بلوغ روشنفکری مشروطه و توجه طالبوف به ابعاد مختلف پراکسیس اجتماعی است. وی «علم» و

«ثروت» را به عنوان عناصر اصلی اصلاح معایب شخصی یا ملتی معرفی می‌کند و بلافاصله به شکاف میان «نظر» و «عمل» اشاره می‌کند و می‌گوید:

علم ما کلاً افسانه، و ثروت ما آنچه سی کرور نفوس ایرانی دارد
تنخواه یک نفر از متمولین اروپا و آمریکا است. اگر علم و ثروت
داشتیم برای مملکت قانون می‌نگاشتیم، عقلای ملت را به معاونت
و مشاوره رجال دولت می‌گماشتیم. مکاتب و مدارس احداث
می‌نمودیم. اقتضای زمان و اسباب مساعدی نیل تربیت و ترقی را
می‌فهمیدیم... فکر صائبی به تزئید ثروت و بصیرت هموطنان خود
می‌نمودیم ملت را «آزادی محدود و اطمینان بی‌سرحد» می‌دادیم
و متدرجاً، به قدر وسعت فهم و استعداد مطالبه و قدرت حفظ، به
حدود آزادی ایشان می‌افزودیم» (همان: ۲۰۸).

وی در پاسخ به این سؤال که حال که «علم» و «ثروت» نداریم پس چه کنیم؟
به شرح اقدامات اصلاحی در ذیل دعوت ملت به معاونت دولت و وضع قانون
می‌پردازد که البته رئوس آن همان مطالبی است که قبلاً گفته است. وی با تأکید
بر قانون‌خواهی، آن را به دلیل اتکاء بر رأی اکثریت موجب اعتدال روحیه عمومی
می‌داند و بر این نظر است که چون صدای جماعت صدای خدا است، قانون تأثیر
کلمات آسمانی را خواهد یافت و موجب تهذیب اخلاق عمومی خواهد شد.
بنابراین، تبعیت از قانون نه به دلیل بیم از جزا و نه به امید عفو و اغماض بلکه
پشتوانه‌ای الهی خواهد داشت (همان: ۲۱۱ و ۲۱۲).

در رساله ایضاحات، طالبوف این پرسش را مطرح می‌سازد که «اینکه می‌گویند
به ایران حرّیت داده‌اند معنی این کلمه نوظهور را نمی‌فهمم یعنی چه؟ مگر ما غلام
زرخرید بودیم که آزاد کردند؟ مگر ما مقید و محبوس بودیم ما را مطلق نمودند؟»
(طالبوف، ۱۳۵۷: ۸۷) به نظر او پاسخ به این سؤال برای ما خالی از اشکال نیست،
چرا که این مفهوم انتزاعی یا «مجرده» و رای مقولات و معقولات ما است. به عبارت
دیگر طالبوف نه تنها فهم دگرگونی‌های دوران مدرن را نیازمند تدوین مفاهیم
جدیدی چون آزادی می‌داند (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۴۹)، بلکه ابراز نگرانی خود را از
فراهم نبودن زمینه‌های مناسب آن یعنی «علم» و «ثروت» نیز اعلام می‌کند (طالبوف،
همان: ۸۷ و ۸۸). به نظر او اگر منظور از آزادی این است که «هر کس هر فضولی
می‌خواهد بکند»، دزد هر قافله‌ای را که می‌خواهد بزند، اشرار هر چه می‌خواهند
انجام دهند و... که در این صورت به جای تبریک باید فکر فرار به یک مکان امن

بود؛ اما اگر منظور از آن، «آزادی طبیعی» است یعنی همه انسان‌ها «بالطبع و الخلقه» در تمام کارها و گفتارشان آزاد و مختارند و به غیر از اراده خود مانعی برای آن متصور نیستند؛ که این مفهوم از آزادی را هم که «احدی قدرت تصرف نمودن ندارد» چرا که این آزادی نه دادنی است و نه گرفتنی؛ بنابراین می‌پرسد که پس مردم چه چیزی را به عنوان آزادی به یکدیگر تبریک می‌گویند؟ (همان: ۸۹-۸۷). وی در پاسخ به این پرسش به وجه عینی، انضمامی و اجتماعی آن مفهوم مجرد یا انتزاعی (یعنی آزادی) اشاره می‌کند:

این آزادی یک تنخواه روحانی عمومی بود که افراد سکنه ایران متدرجاً جمع کرده در مخزنی که ملت نام داشت انباشته بودند، مشترکاً با آن تنخواه تجارت می‌نمودند. نقود این تنخواه عبارت بود از طلای صحیح‌العیار شرف و معرفت و نقره مسکوک ناموس و ادب. این تنخواه مقدس بود، یعنی کسی در او حیف و میل و خیانت نمی‌کرد و اگر کسی از افراد و سکنه می‌خواست قسمت یا سهم خود را بگیرد یعنی شرف خود را به دیگری بدهد و مشغول کار پست فطرتان باشد یا تحصیل معارف نکند یا نقود ناموس و ادب خود را در ملامی و مناهی صرف نماید، او را مانع می‌شدند و عقوبت شدیدی می‌دادند. فقط با این ثروت عمومی هر کس می‌توانست تحصیل شرف و معرفت و ناموس و ادب نماید، یعنی تنخواه را به عین او می‌شد مبادله نمود و هر کسی هر چه تحصیل می‌کرد عاید مخزن عمومی می‌گشت (همان: ۸۹).

علاوه بر موارد فوق دو نکته دیگر در رساله ایضاحات قابل توجه است، یکی نگاه طالبوف به مالیات و نحوه اخذ آن از مردم و دیگری دیدگاه او درباره عدالت و قوانین آتیه ایران. طالبوف اجرای قوانین را قبل از تعیین مالیات و بودجه امکان‌پذیر نمی‌داند (همان: ۱۲۲). پیشنهاد او قرار دادن مبنای مالیات ایران بر زکات است و البته منظور او از زکات در چارچوب فقه سنتی باقی نمی‌ماند، و در این رابطه بر این نظر است که اگر اخذ مالیات بر بی‌نظمی سابق قرار گیرد، تمام «فواید و محسنات» آن نزد عموم مردم به «خسارت و سینات» تبدیل می‌شود؛ بنابراین، به نظر او باید اساس و مبنای شرعی قدیم را به «نظم و تعدیل امور» تبدیل ساخت؛ یعنی این مالیات را باید از درآمدها اخذ کرد و نه مانند گذشته به صورت سرانه (همان: ۱۲۶). پیشنهاد طالبوف برای اخذ مالیات بر درآمد بر اساس قانون شرعی زکات، فراتر از

یک پیشنهاد ساده مالیاتی است؛ پیشنهاد او مبتنی بر یک نگرش بنیادی نسبت به قانون است؛ به نظر او در ایران قانون شرع باید با توجه به الزامات دوران جدید مبنای قانون و حقوق جدید قرار گیرد. بنابراین در این رابطه وی اصل «پیشگیری» را مهم‌ترین موضوع برای تدوین قوانین می‌داند، و با استناد به این اصل و کمک گرفتن از شرع اتخاذ موضعی سختگیرانه را در قانون‌گذاری پیشنهاد می‌کند: هر چه زنجیر قایم است سلامتی نفوس بیشتر است. پس اگر واقعاً اصل عدل، پیشگیری امکان سیئات است قوانین آتیه ایران باید اشد حدود معمولی دنیا باشد. حدی که در سایر ملل برای قاتلین وضع شده در ایران باید برای یک زخم سهل‌اللتیام تعیین شود... جزای اعدام باید سرلوحه حدود ایران باشد تا وقت تغییر او را لازم نماید (همان: ۱۲۴).

سیاست طالبی نقطه پیوند تمام عوامل مطرح شده در نظریه قانون‌خواهی طالبوف است. وی در این کتاب نه تنها نقش اساسی خود را در انتقال نظریات روشنفکران پنجاه سال گذشته به نسل مشروطه ایفا کرده، بلکه در پاسخ به این پرسش که چرا با آنکه از آغاز عصر ناصرالدین شاه بسیاری بر همین نظریه قانون‌خواهی تأکید کرده‌اند اما نتیجه حاصل نشده؟ به منافع اشخاص و رابطه قانون با منافع گروه‌های مختلف اشاره می‌کند و نهایتاً با تأکید بر اینکه در ایران مقنن باید اولوالعزم باشد مجدداً به معرفی الگوی ژاپن می‌پردازد و مقاله خود را با این هشدار به پایان می‌رساند که اگر اقدامی برای ترتیب امور قانون به وسیله همان اولوالعزم داده نشود، دولت و ملت تحت ریاست ملت مقتدر اجنبی قرار خواهند گرفت (همان: ۲۳۹-۲۱۴).

نتیجه‌گیری

طالبوف را تا قبل از انتشار کتاب «مسایل الحیات» از خلال آثاری چون «احمد» و «مسالک‌المحسنین» می‌توان متفکری دانست که علی‌رغم وجود برخی اطلاعات و مطالب تازه در آثارش که نشان‌دهنده آگاهی او از رابطه حوزه‌های مختلف سیاست، علم و اقتصاد است، عمدتاً در جهت ترویج و گسترش علوم و نظریات اجتماعی جدید عمل کرده است. در این آثار هدف او عمدتاً تربیتی است و می‌توان آنها را در راستای پراکسیس نظری روشنفکران دیگر ارزیابی کرد. از طرف دیگر آثاری چون «ایضاحات در خصوص آزادی» که پس از انقلاب مشروطه به رشته تحریر درآمده، برخلاف آثار قبلی‌اش معطوف به عمل اجتماعی و حوادث جاری دوران مشروطه است. در میان این دو عرصه طالبوف در آستانه انقلاب مشروطه با تدوین «مسایل الحیات» به عنوان جلد سوم کتاب احمد، تلاش کرده علاوه بر برقراری رابطه میان نظر و عمل، مطالب و نظریات خود را نیز در یک چارچوب تئوریک سامان دهد. بنابراین بدون توجه به چارچوب اصلی اندیشه طالبوف در مسایل الحیات، وی تلفیقی از یک متفکر و یک فعال اجتماعی است که اگر چه نقش عمده‌ای در انتقال اندیشه و تجارب روشنفکران نسل قبل به فعالان اجتماعی - سیاسی مشروطه‌خواه داشته است اما از نظر اندیشه سیاسی - اجتماعی، آثارش مجموعه و جنگی از نظریات متفاوت است که به صورت پراکنده و گاه متناقض مطرح گردیده است. اما همانطور که اشاره شد نظریه قانون‌خواهی طالبوف برخلاف دیدگاه قاضی مرادی مبتنی بر تفکیک بین تمدن و فرهنگ نیست؛ و اگر چه مطالب او در این زمینه را در برخی موارد معدود می‌توان همچون ملک‌خان مبتنی بر دیدگاه‌های نهادگرایانه دانست، ولی اساس نظریه قانون‌خواهی وی مبتنی بر مفهوم «آزادی» است و نمی‌توان قانون‌خواهی وی را از نوع تنظیمات سیاسی دانست و این تنها به دلیل مشروطه‌خواهی او نیست بلکه به دلیل پشتوانه‌ای نظری است که برای مفهوم قانون و آزادی و مشروطه‌خواهی خود مطرح ساخته است؛ به عبارت دیگر نظریه قانون‌خواهی طالبوف را نمی‌توان به سادگی مبتنی بر دیدگاهی اثبات‌گرایانه و متکی بر علم و تکنیک غربی دانست؛ بنابراین همانطور که فرزین وحدت نیز مطرح ساخته است دیدگاه‌های طالبوف گفتمانی پیچیده و ظریف را در جهت ذهنیت کلیت‌پذیر نمایندگی می‌کند (وحدت، همان: ۹۳).

علی‌رغم مطالب فوق هنوز این پرسش باقی است که عناصر و مواضعی چنین متفاوت و گاه متعارض چگونه در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند؟ نظریه‌پردازی

طالبوف در کتاب مسایل الحیات دو ویژگی اصلی دارد، وی از طرفی به سوبه‌های مختلف پراکسیس اجتماعی که توسط روشنفکران قبل از او مطرح شده بود، توجه می‌کند، و از طرف دیگر تلاش می‌کند با نظریه‌پردازی خود شکاف میان نظریه و عمل را نیز ترمیم سازد. نظریه قانون‌خواهی طالبوف اگر چه به نوعی تداوم پراکسیس عملی روشنفکرانی چون مستشارالدوله و ملک‌خان در عرصه سیاست تلقی می‌شود؛ اما نه مانند ملک‌خان تنها مفهومی نهادگرایانه از قانون را دنبال می‌کند، و نه مانند مستشارالدوله هدف خود را صرفاً توجیه عدم تعارض قانون با روح اسلام قرار می‌دهد؛ این نظریه از هر دو این اهداف فراتر رفته و اساس خود را مبتنی بر مفهوم «مجرد» آزادی ساخته است، مفهومی که نسبتی با پراکسیس نظری آخوندزاده از وجه «فیلسوفیت» آن می‌یابد. طالبوف از طرفی با طرح مفاهیم «ثروت» (سرمایه) و «صنعت»، توجه خود به اقتصاد سیاسی و پراکسیس تکنیکال را نشان می‌دهد و از طرف دیگر توجه او به «علم»، فلسفه، هنر، انتقاد (کریتیکه) و همچنین اصلاح القبا و سوادآموزی نشان‌دهنده توجه‌اش به پراکسیس نظری است. به عبارت دیگر، نظریه قانون‌خواهی طالبوف نه تنها در عرصه سیاست و پراکسیس عملی مطرح می‌شود بلکه همزمان به رابطه آن با پراکسیس نظری و پراکسیس تکنیکال نیز توجه می‌کند. نتیجه چنین توجهی این است که نه نظریه قانون‌خواهی او را می‌توان نظریه‌ای لیبرال و مبتنی بر فردیت دانست، و نه گرایش او به عدالت اجتماعی در عرصه اقتصادی را می‌توان سوسیالیسم تلقی کرد؛ مبنای اصلی نظریه قانون‌خواهی او از نظر تئوریک مفهومی ضمنی (مبهم) از دموکراسی است که مبنای آن بر تعریفی از آزادی بنا شده است که اگر چه از فردیت و سوژگی انسان آغاز می‌شود اما نمی‌تواند به آن وفادار باقی بماند (اکبری نوری: ۲۱۴-۲۰۲). عناصر این نظریه نه به دلیل توجه طالبوف به وجوه مختلف پراکسیس، بلکه عمدتاً به دلیل کمبود مصالح معرفتی و شناختی نسبت به اندیشه و جهان مدرن در این مرحله از اندیشه اجتماعی - سیاسی ایران، دچار ناسازگاری درونی است، برخی از این موارد قبلاً در بررسی کتاب مسایل الحیات مطرح شد و نه تنها از نظر تئوریک تأکید طالبوف بر آیاتی چون «لیس الانسان الا ما سعی» و «جهاد فی سبیل الله» برای تأکید بر مفاهیمی چون سوژگی، وطن پرستی و ترقی خواهی به رفع این ناسازگاری منجر نمی‌شود؛ بلکه نشان‌دهنده هستی‌شناسی پیوندی است که از کنار هم قرار گرفتن هستی‌شناسی مدرن مبتنی بر محوریت سوژه انسانی و هستی‌شناسی مذهبی مبتنی بر خدامحوری تشکیل می‌شود. چنین ترکیبی را می‌توان هستی‌شناسی موازی نامید.

این هستی‌شناسی اگر چه به شیوه‌ای دکارتی در زمینه جهان‌شناسی و علوم فیزیکی می‌تواند سوژگی انسان را در امتداد خدامحوری قرار دهد اما به محض اینکه به عرصه روابط اجتماعی و انسانی وارد شود دچار تناقضاتی اساسی می‌شود.^۱ نمود بارز این تناقضات در ارائه راه حل عملی در اندیشه طالبوف بروز می‌یابد. وی از طرفی نظریه قانون‌خواهی خود را در برآیندی از دیدگاه‌های تئوریک روشنفکران مشروطه قرار داده، و از طرف دیگر برای اجرای آن به امید غلبه عقل سلیم بر خودکامگی و استبداد هیأت حاکمه که او فرد «اولوالعزم» را به نمایندگی آن مطرح ساخته، نشست و الگوی ژاپنی مشروطه را مطرح می‌سازد؛ به عبارت دیگر نظریه قانون‌خواهی طالبوف که از نظر تئوریک بر اساس مفهوم «آزادی» بنا شده بود، در عمل سرآغازی است برای روشنگری از بالا و نظریه تجدد اقتدارگرایانه که در چارچوب «افق ترقی خواهی» باقی می‌ماند.

در واقع می‌توان گفت که انحطاط ایران، تنها در نظریه، فکر و عقیده، یا سیاست و اقتصاد و یا زبان و فرهنگ و... نبود که با اصلاح یکی از ابعاد آن در چارچوب جنبش مشروطه‌خواهی مشکل حل شود؛ انحطاط در تمامی ابعاد وجودی جامعه ایران رخنه کرده بود و طالبوف به عنوان وارث اندیشه پردازان مشروطه و انتقال‌دهنده تجارب فکری آنان به نسل بعد به درستی از مرگ «ذات حیات و نفس حرکت» سخن می‌گفت و در نامه‌ای که به علی اکبر دهخدا در زمان استبداد صغیر نوشت به عدم اعتقاد خود به وجود «اکسیر»ی که مشکلات را یکباره حل کند، اشاره کرد و علاوه بر تأکیدی که بر حرکت «در خط اعتدال» و زحمت و تلاش مستمر دلسوزان و وطن‌دوستان می‌کرد، توجه خود را نیز به عنصر زمان نشان می‌داد: «وقت! وقت! وقت!» (نامه طالبوف به دهخدا، در: طالبوف، همان: ۴۳-۴۱).

از نقطه نظر اندیشه سیاسی، اگر چه طالبوف میان «تنظیمات» و «قانون» تفاوت قایل شده، اما دیدگاه او در آستانه مشروطه را می‌توان بازگشتی به اصلاح‌طلبی درون حکومتی تلقی کرد؛ این مسئله با اتخاذ قالب ادبی و داستان در آثارش توجیه‌پذیر بود؛ بدین معنی که عدم ارائه راه حل اشکالی برای اثر ادبی تلقی نمی‌شد؛ اگر چه نصایح مستقیم او در این آثار، از نظر ادبی می‌توانست دلیل تضعیف انسجام کلی اثر تلقی شود. در این آثار این دوگانگی را می‌توان در تعریف پراکسیس یا عمل نیز مشاهده کرد. به نظر می‌رسد نقدی که باقر مؤمنی نیز مطرح می‌ساخت ناظر بر

۱. دلیل این تناقض عمدتاً ناشی از تغییر روابط سوژه و ابژه در علوم طبیعی به روابط سوژه - سوژه در علوم اجتماعی - انسانی است.

چنین دوگانگی بود، البته تعریف مورد نظر مؤمنی از «راه حل» مبتنی بر عمل سیاسی صریح و مستقیم بود (مؤمنی در مقدمه: طالبوف، ۲۵۳۶: ص ۲۳). چنین تعریفی از عمل در این پژوهش به عنوان پراکسیس عملی - حادثی (Actual) معرفی شده است، در صورتی که در ادبیات مشروطه که مؤمنی خود نیز اثر طالبوف را در این چارچوب ارزیابی می‌کرد، عمل از درون یک میدان پارادایمی (Paradigmatic Field) ناشی می‌شد که آثار مختلفی را دربرگرفته و هر یک از اجزای این میدان بخشی از اندیشه و عمل اقشار و گروه‌های اجتماعی مختلف را پوشش می‌داد (قیصری، ۱۳۸۳: ۱۷)، در این مورد ادبیات به صرف تصویر وضع موجود و بدون نیاز به تعیین صریح شیوه عمل می‌توانست به عنوان پراکسیس نظری، عمل کند.

از طرف دیگر، نظریه اقتدارگرایانه، یا الگوی روشنفکری از بالا نیز، آنگونه که وحدت اشاره می‌کرد، عمدتاً به افق فکری دوره مشروطه اختصاص داشت و نه صرفاً به وجوه اثبات‌گرایانه اندیشه طالبوف؛ وی تنها تلاش کرده بود با توجه به الگوی انگلیسی مشروطه شکاف میان نظریه و عمل را با «تعدیل» و «تکمیل» قوانین شرع پُر کند؛ بازتاب تلاش او را می‌توان در تعریف او از «عدل» و تصویری که از قوانین بعدی ایران ترسیم می‌ساخت نیز مشاهده کرد. به نظر او معنی حقیقی عدل، استقرار حالتی است که حتی اگر شخص بخواهد از میانه‌روی انحراف یابد هم نتواند؛ به عبارت دیگر روح عدل سلب امکان تقصیر از مقصرین است. بنابراین می‌توان چنین نتیجه گرفت که صدای پای نظریه تجدد اقتدارگرایانه از اولین روزهای پیروزی انقلاب مشروطه و به وسیله معتدل‌ترین نظریه‌پرداز آن که بر مبنای تئوریک، می‌توانیم او را نظریه‌پرداز «آزادی» بدانیم، شنیده می‌شد و این چیزی نبود جز بازتاب شکافی روزافزون میان نظریه و عمل. و دیدگاه متشرعانه طالبوف تنها می‌توانست کمی از عمق این شکاف کم کند و تنها روحانیت را به اتخاذ عرضه مسایل فقهی جدیدی که منطبق با اصول ترقی و پیشرفت عصر حاضر باشند، ترغیب کند، اما خود او هیچ نظریه دینی جدیدی عرضه نکرده بود که بتوان آن را نوگرایی دینی تلقی کرد. طالبوف در مسایل الحیات در تقابل نگرش شخصیت‌های اصلی داستان (احمد و پدرش) به هسته‌های اولیه این نظریه‌پردازی نزدیک می‌شود، اما این وجه از اندیشه او در هیچ جای دیگر از آثارش تداوم نیافت؛ به عبارت دیگر، برخلاف دیدگاه برخی از پژوهشگران، اگر چه نطفه‌های نگرش عصری به دین در نگاه او به شریعت وجود داشت، اما در این موارد نیز او تنها از افزودن مسایل جدید به فقه سخن می‌گفت و در مجموع نظریه روشنی در این زمینه ارائه نمی‌داد.

منابع

الف) منابع فارسی

- آدمیت، فریدون (بی تاریخ). *اندیشه‌های طالبوف تبریزی*، تهران: دماوند.
- اکبری، محمدعلی (۱۳۸۵). *پیشگامان اندیشه جدید در ایران*، چاپ اول، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- اکبری نوری، رضا (نسخه الکترونیکی). *اندیشه سیاسی طالبوف تبریزی، اطلاعات سیاسی - اقتصادی*، شماره‌های ۲۳۰-۲۲۷، ص ص ۲۱۵-۲۰۲.
- سایر، اندرو (۱۳۸۵). *روش در علوم اجتماعی رویکردی رئالیستی*، ترجمه عماد افروغ، چاپ اول، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- طالبوف، عبدالرحیم (۱۳۱۱). *سفینه طالبی* (نسخه خطی)، اسلامبول: چاپخانه اختر (نسخه الکترونیکی از کتابخانه کتاب فارسی www.ketabfarsi.com).
- طالبوف، عبدالرحیم (۲۵۳۶ الف). *کتاب احمد*، با مقدمه و حواشی باقر مؤمنی، چاپ دوم، تهران: انتشارات شبگیر.
- طالبوف، عبدالرحیم (۲۵۳۶ ب). *مسالک المحسنین*، با مقدمه و حواشی باقر مؤمنی، چاپ دوم، تهران: انتشارات شبگیر.
- طالبوف، عبدالرحیم (۱۳۵۷). *آزادی و سیاست*، به کوشش ایرج افشار، تهران: انتشارات سحر.
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۸۵). *مکتب تبریز و مبانی تجددخواهی*، چاپ اول، تبریز: انتشارات ستوده.
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۸۶). *نظریه حکومت قانون در ایران*، چاپ اول، تبریز: انتشارات ستوده.
- فشاهی، محمدرضا (۱۳۸۶). *تحولات فکری و اجتماعی در جامعه فئودالی ایران*، چاپ سوم، تهران: انتشارات گوتنبرگ.
- فلاح، مرتضی و جعفری، لیلا (نسخه الکترونیکی). *دیدگاه طالبوف تبریزی درباره دو رویه تمدن غرب، اطلاعات سیاسی - اقتصادی*، شماره‌های ۲۷۸-۲۷۷، ص ص ۵۳-۴۴.
- فوکو، میشل (۱۳۹۰). *تئاتر فلسفه*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، چاپ دوم، تهران: نشر نی.
- قاضی مرادی، حسن (۱۳۸۴). *نوسازی سیاسی در عصر مشروطه ایران*، چاپ اول، تهران: نشر اختران.
- قیصری، علی (۱۳۸۳). *روشنفکران ایران در قرن بیستم*، چاپ اول، تهران: انتشارات هرمس.

گودرزی، غلامرضا (۱۳۸۷). **دین و روشنفکران مشروطه**، چاپ دوم، تهران: نشر اختران.
 منوچهری، عباس (تابستان و پاییز ۱۳۸۸). **نظریه سیاسی پارادایمی، پژوهش سیاست
 نظری**، دوره جدید، شماره ششم، تهران: پژوهشکده علوم انسانی و مطالعات اجتماعی
 جهاد دانشگاهی.

میرعابدینی، حسن (۱۳۸۶). **صد سال داستان‌نویسی ایران**، (جلد اول و دوم)، چاپ
 چهارم، تهران: نشر چشمه.

وحدت، فرزین (۱۳۸۵). **رویارویی فکری ایران با مدرنیت**، چاپ دوم، تهران: ققنوس.

(ب) منابع انگلیسی

Bhaskar, Roy (1978). **A Realist Theory of Science**, first published, New
 York: Harvester press.

Bhaskar, Roy (1998a). **General introduction**, in: Archer Margaret & oth-
 ers, **Critical Realism Essential Readings**, first published, New York:
 Routledge.

Bhaskar, Roy (1998b). **The Possibility of Naturalism**, Third edition pub-
 lished, New York: Routledge.

Bhaskar, Roy (2008). **Dialectic The Pulse of Freedom**, first published,
 New York: Routledge.

Habermas, Jurgen (1994). **Knowledge and Human Interests**, Reprinted,
 tr. Jermy Shapiro, Cambridge: Polity press.

Outhwaite, William (1987). **New Philosophies of Social Science**, New
 York: Martin's Press.