

بازخوانی چهره‌ی نراقی

(حرکت از جامعه‌شناسی به یک علم بومی جدید)



مهسا اسدالله‌نژاد

کتاب‌های پروبلماتیکا

۹

پروبلماتیکا

بازخوانی چهره‌ی نراقی

حرکت از جامعه‌شناسی به یک علم بومی جدید

مهسا اسدالله‌نژاد

کاری از واحد نشر اینترنتی سایت پروبلماتیکا
هرگونه استفاده از این کتاب با ذکر منبع مجاز است.

www.problematicaa.com

بازخوانی چهره‌ی نراقی

حرکت از جامعه‌شناسی به یک علم بومی جدید

مهسا اسدالله‌نژاد

مقدمه یا چرا احسان نراقی؟

احسان نراقی را برخی چون سید جواد طباطبایی «ایدئولوگ جامعه‌شناس» می‌دانند و به‌واسطه‌ی تئوری آنچه خود داشت وی، کل جامعه‌شناسی در ایران را از قسم ایدئولوژی‌های جامعه‌شناسانه برمی‌شمرند^۱؛ عده‌ای همچون محمد مختاری، پیدایی مؤسسه وی را «در راستای ضرورت‌ها و ناگزیری‌های دولت‌ها برای بقا و سلطه» ارزیابی می‌کنند^۲ و او را ذیل حاکمیت پهلوی دوم و نقش‌اش در ارتباط با دولت پهلوی مورد بازخوانی قرار می‌دهند و کسانی مانند صفالدین تبرائیان نیز وی را ضد انقلاب و دارای مواضعی آشتی‌جویانه با نظام پهلوی می‌دانند که به عبارت بهتر «با دید مدارا منشانه»^۳ی خود، چون اسفنج نرم بر طبق مصلحت دوران رفتار می‌کرد. طباطبایی از موضعی کاملاً متفاوت به موضع تبرائیان نزدیک می‌شود؛ هر دو، موردی به‌نام احسان نراقی را نشان‌دهنده‌ی «موضع سست و ناپایدار علوم اجتماعی» در ایران می‌دانند. طباطبایی از موضعی معرفت‌شناسانه آغاز می‌کند و بر کم‌سوادی نراقی انگشت می‌گذارد و تبرائیان از دولت پهلوی و نقشش در برپایی مؤسسه آغاز می‌کند و بر بی‌اطلاعی جامعه‌شناسی جامعه‌شناسان از وقوع آنچه در ایران آن روز می‌گذشت و از ناتوانی ایشان در تبیین حرکت مردم و وقوع انقلاب دست می‌نهد. هر دو اما، به «شکست جامعه‌شناسی» در ایران و ناتوانی «جامعه‌شناسی در تثبیت آرا» حکم می‌دهند.^۴ آنچه قابل توجه است فقدان نقد جدی به «نراقی» جامعه‌شناس از

^۱ از دید طباطبایی «موضع همه‌ی نویسندگان تجدد و غرب ستیز معاصر ایران، به مانع بزرگی بر سر راه تجدید بحث درباره‌ی سنت تبدیل شده است.» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۱)

^۲ نگاه کنید به محمد مختاری، **تمرین مدارا (بیست مقاله در بازخوانی فرهنگ و ..)**، تهران، ویستار، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۳۲۶ (به نقل از چون اسفنج نرم)

^۳ تبرائیان می‌نویسد: «نه (امیر حسین آریانه‌پور) و نه نراقی موفق به انجام حرکت ماندگار و اقدام مشخصی برای تثبیت جامعه‌شناسی در ایران نشدند، و هیچ یک نیز به‌رغم برخورداری از بالاترین

موضع یک جامعه‌شناس و از درون تحولی است که خود نراقی به آن دچار می‌شود: چرخش از علوم اجتماعی غربی و جست‌وجو برای کشف علمی جدید. نوشتار پیش رو اگر بخواهد از چیزی همچون «شکست» جامعه‌شناسی سخن بگوید، با فرض آن که «بومی‌گرایی» علم اجتماعی کم‌کم امکان تفکر مستقل جامعه‌شناسی را از آن گرفت، دست روی موردی به نام نراقی می‌گذارد و او را خلاف جریان غالب مؤسسه - جریانی که در آثار و فعالیت افرادی چون دکتر غلامحسین صدیقی، دکتر جمشید بهنام، دکتر یحیی مهدوی، دکتر شاپور راسخ، دکتر مهدی امانی و سایرین برای فراهم‌آوری و بسترسازی علم اجتماعی نوین در ایران دیده می‌شود - می‌داند که در نسبت با گفتار غالب غرب‌ستیز بیرون از مؤسسه، راه را برای چون و چرا در ماهیت علوم اجتماعی نوین گشود؛ راهی که اگرچه با میل به نوعی «بومی‌گرایی» ملی و فرهنگی خود شروع شد اما گویا سرنوشت‌اش آن بود که پس از انقلاب با «اسلامی‌سازی» علوم اجتماعی هم‌معنا و هم‌جهت شود. به‌رغم تفاوت‌ها بومی‌گرایی اولیه و اسلامی‌سازی هر دو در طرد غرب و زیر سوال بردن شأنتی مستقل علوم اجتماعی - در اینجا به‌طور خاص و علوم انسانی به‌طور عام - هم‌جهت و هم‌هدف بودند.^۴ اگر احسان نراقی در پروژه‌ی بومی‌گرایی ملی‌گرای علوم اجتماعی از تأیید حاکمیت پهلوی برخوردار بود، پروژه‌ی بومی‌گرایی اسلام‌گرای فعلی نیز از منادیان مورد تأیید حاکمیت بهره‌مند است. آن‌چه که در هر دو پروژه نادیده‌گرفته‌می‌شود، «استقلال» علم اجتماعی چه به لحاظ اندیشه‌گی و چه به لحاظ نهادی است. ادعای نوشتار حاضر آن است که در میان اصحاب مؤسسه، احسان نراقی حلقه‌ی واسطی بود که گرچه به لحاظ نهادی ملزم به

مدرک دانشگاهی و در اختیار داشتن کرسی تدریس پی نبردند از ۱۹ دی ۱۳۵۶ تا ۲۲ بهمن ۱۳۵۷ چه اتفاقی در این گستره‌ی باستانی روی داد». (تبرائیان، ج ۲، ۱۳۹۲:۲۹۹) طباطبایی نیز پروژه‌ی شکست جامعه‌شناسی را در نسبت با پروژه‌ی امتناع تفکر در ایران تعریف می‌کند. از دید وی تا زمانی که تکلیف امتناع و امکان پرسش از مبانی سنت فراهم نشود، «آنچه در صد ساله‌ی گذشته، اهل ایدئولوژی از رطب و یابس پست‌ترین فرآورده‌های غربی به‌هم بافته‌اند، بخشی از تاریخ اندیشه در ایران به‌شمار می‌آید». (طباطبایی، ۱۳۹۰:۱۸)

استقلال مؤسسه بود، اما تحت تأثیر گفتار رایج ضدغرب‌اندیشی در ایران و سفرهای متعددش به اروپا و آشنایی ناقص با سنت‌های فکری نقد غرب از درون خودش، کم‌کم استقلال علم جامعه‌شناسی را به عنوان یک جامعه‌شناس زیر سوال برد و اهمیت سخنان وی جز از طریق فهم رابطه‌ی وثیق او با نظام پهلوی روشن نمی‌شود.

دغدغه‌ی بومی‌کردن علوم اجتماعی از همان آغاز با نراقی همراه بود. البته می‌بایست در نظر داشت که تصور بومی‌کردن علوم اجتماعی در گام‌های نخست، بیش از هر چیز به معنای توانمند کردن علوم اجتماعی در پژوهش‌ها و تحقیقات مرتبط با مسائل جامعه‌ی ایران بود. دغدغه‌ی نوعی جامعه‌شناسی مسئله‌محور که به‌گفته‌ی جمشید بهنام، دغدغه‌ی تمامی اعضای مؤسسه بود.^۵ اما ماجرای بومی‌گرایی در نراقی کم‌کم از دغدغه‌های مسئله‌محورانه فاصله گرفت و به پرسش از «ماهیت» علوم اجتماعی منجر شد. این چرخش فکری در نراقی زمانی دیده می‌شود که از اواخر دهه‌ی ۴۰ به سمت مدیریت امور جوانان در یونسکو منصوب می‌گردد. موازی با سفرهایش به سخنرانی‌هایی می‌پردازد که تماماً محتوایی در نقد علوم اجتماعی، نقد غرب، نقد تکنولوژی و نقد علم به‌طور کلی دارد. باید گفت که نراقی تا پیش از این سخنرانی‌ها که محتوای کتاب‌هایش را تشکیل می‌دهند، تنها یک کتاب تألیفی به نام **علوم اجتماعی و سیر تکوینی آن** در سال ۱۳۴۴ به سفارش یونسکو نگاشته است. در این کتاب و سایر تحقیقاتی که در مؤسسه، به‌ویژه پیرامون مطالعات شهری به انجام می‌رساند، بیش از هر چیز یک جامعه‌شناس است و در واقع ما با چهره‌ی جامعه‌شناس وی روبه‌رو هستیم. گرچه در همین کتاب تألیفی نیز سعی می‌کند از دغدغه‌ی بومی‌گرایی خود سخن بگوید، اما بومی‌گرایی هنوز به معنای توانایی کاربردی نظریات کلی جامعه‌شناسی در مسائل جامعه‌ی ایران است. در حالی که در سخنرانی‌هایش این چهره کم‌رنگ و کم‌رنگ‌تر می‌شود. محتوای سخنرانی‌ها به‌سوی نوعی پندآموزی از سرنوشت غرب، در تمامی ابعاد فکری و غیر فکری‌اش، پیش می‌رود؛ محتویاتی که از غرب بحران‌سازی

^۵ برای بسط توضیحی این رویکرد در مؤسسه، نگاه کنید به: حسام سلامت، مهسا اسدالله نژاد، از تثبیت تا افول (تاریخ تکوین علوم اجتماعی در ایران)، مهرنامه، مهر ۱۳۹۳، شماره ۳۸

می‌کنند و در گام بعد علوم اجتماعی را نیز به تبع آن که محصولی غربی است در بحران می‌بینند. به زعم نوشتار حاضر این چنین بحران‌انگاری‌ها درست است که در نهایت در خود نراقی نتوانست منجر به برساخت علم تازه‌ای موازی با جامعه‌شناسی-یا حتی در تضاد با آن- شود، اما می‌توانست زمینه را برای داعیه‌هایی که بعدها به نام بومی‌گرایی، «استقلال» علم جامعه‌شناسی را در نسبت با فلسفه، الهیات و کلام زیر سوال برد، فراهم کند.

عمده‌ی سخنرانی‌های مهم او میان سالهای اواخر دهه‌ی ۴۰ تا پیش از انقلاب صورت می‌گیرد. سخنرانی‌هایی که در کتاب‌هایی با عناوین **جامعه، جوانان، دانشگاه؛ دیروز، امروز، فردا** (۱۳۵۰)، **غربت غرب** (۱۳۵۳)، **آنچه خود داشت** (۱۳۵۵)، **طمع خام** (۱۳۵۶) به چاپ رسیده است. عمده‌ی مواضع وی بعد از انقلاب خلاصه می‌شود در خاطره‌گویی‌ها و ارزیابی‌هایش از فعالیت‌های آن دوران که چرخش فکری متفاوتی را نشان نمی‌دهد.^۶ بنابراین تمرکز ما در نوشتار حاضر بر کتاب‌های نامبرده است. در ضمن کتاب **از کاخ شاه تا زندان اوین** (۱۳۷۲) که بازگو کننده‌ی مواضع سیاسی نراقی در نظام پهلوی است، اهمیت شایانی دارد و در این میان «تنها» ترجمه‌ی وی را از کتاب **آیین جوانمردی** از هانری گُربن در سال ۱۳۶۳ که نمایانگر بازسازی دغدغه‌های اخلاقی متناسب با فرهنگ ملی در اوست، نباید نادیده گرفت. ترجمه‌ی کتابی از گُربن که به شرح کردار و گفتار اهل فتوت و جوانمردی و تاریخ‌شان در ایران می‌پردازد، می‌تواند مهر تأییدی بر لزوم پی‌گیری دغدغه‌های اخلاقی ایرانی نزد وی باشد. دغدغه‌هایی که ذهن نراقی را در تمام این سال‌ها به‌خود مشغول ساخته است. این دغدغه‌های اخلاقی که در نگاه وی لزوم بومی‌کردن علوم اجتماعی را موجب می‌شود، می‌رفت تا مرز علم و داوری را کمرنگ کند و تمایز بین ارزش‌ها و عینیت (ابژکتیویته) را از میان بردارد. اگر جامعه‌شناسی به‌مثابه‌ی یک علم مستقل و محصول مدرنیته، وجه تمایزش تأکید بر عینیت در موضوع‌های پژوهشی و

^۶ ضمن آنکه باید در نظر داشت بعد از انقلاب نراقی دیگر نتوانست به دانشگاه بازگردد و نقشی در فضای آکادمی ایفا کند. در بهمن ماه ۱۳۶۲، هیئت تجدید نظر بازسازی دانشگاه تهران، رأی به بازنشستگی وی داد.

روش‌های تحقیقش است و به رغم تمامی مناقشات درون پارادایم علم جامعه‌شناسی، هم‌چنان به نوعی از ابژکتیویته در ساحت معرفت‌شناختی (به رغم تمامی تعاریف گوناگون) قائل است، پروژه‌ی «شکست جامعه‌شناسی» در ایران می‌تواند از طریق خوانش زیرسؤال‌رفتن «عینیت» و ساحت بیرونی «واقعیت» از «انسان» تبیین شود. احسان نراقی خود نمونه‌ی نمایای این شکست است. جامعه‌شناسی که با زیرسؤال‌بردن اهمیت علم و واقعیت بیرون از انسان، نتوانست از شأنیت مستقل علوم اجتماعی دفاع کند و در نهایت از لزوم ایجاد «علم جدیدی» سخن گفت که خود نتوانست آن را دقیق ترسیم کند، اما داعیه‌ی علم جدید در گفتار بومی‌اندیشان بعد از انقلاب، بیش از جامعه‌شناسی، در برابر جامعه‌شناسی و از سنخ الهیات، کلام و فلسفه اسلامی شکل گرفت.

در نوشتار حاضر با درنظرگیری آن چه گفته شد، سعی می‌کنیم این چرخش را در محتوای اندیشه‌ی احسان نراقی پی بگیریم.

از ادراک واقعیت اجتماعی تا ادراک نسبت انسان با هستی

طرح اولیه‌ی تأسیس مؤسسه‌ی علوم اجتماعی در مجاورت دانشکده‌ی حقوق که از سوی دکتر مصطفی مصباح زاده، استاد دانشکده‌ی حقوق دانشگاه تهران و صاحب‌امتیاز روزنامه‌ی کیهان، با ریاست وقت دانشگاه تهران، دکتر عباس اقبال، در سال‌های ۱۳۳۵-۱۳۳۶ در میان نهاده شد، با همکاری احسان نراقی در پیشبرد این پروژه (به پیشنهاد دکتر اقبال)، در آبان ۱۳۳۷ به انجام رسید و مؤسسه با الهام از الگوی فرانسوی مؤسسه‌ی مطالعات ملی جمعیت‌شناسی فرانسه و به ریاست غلامحسین صدیقی و مدیریت احسان نراقی در مجاورت دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی^۷ شروع به کار کرد و چند ماه بعد با پیوستن دیگران- از شاپور راسخ گرفته تا جمشید بهنام- گروه آموزشی مؤسسه تأیید شد. طبق ماده‌ی اول اساسنامه‌ی مؤسسه «هدف دانشگاه از تأسیس این مؤسسه، ترویج و انتشار علوم

^۷ نراقی تأکید فراوان داشت تا مؤسسه در مجاورت دانشکده ادبیات تأسیس شود. از دید او چنین رویدادی می‌توانست به بومی‌کردن علوم اجتماعی در ایران نظر داشته باشد.

و مطالعات و تحقیقات اجتماعی در ایران و شناساندن کیفیت امور و مسائل اجتماعی کشور و توأم نمودن جهت نظری علوم اجتماعی با بررسی‌های عملی است.» (نراقی، ۱۳۷۹: ۲۰۶) مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات اجتماعی، پیشاهنگ نهضت جدیدی بود که در امر آموزش، اطلاعات و فنون مربوط به حل مسائل اجتماعی را نخستین بار در دانشگاه تهران عرضه کرد. مؤسسه ضمن آنکه می‌کوشید تا به تربیت عالمان و محققین علوم اجتماعی در ایران بپردازد، داعیه‌ی دیگری را نیز در سر می‌پروراند و آن، «کمک به پیشرفت علوم اجتماعی در جهان» (همان: ۲۰۷) بود. مؤسسه سعی می‌کرد علاوه بر انجام وظیفه‌ی آموزشی خود و تعلیم و تربیت متخصصان و ترجمه و تألیف کتاب‌هایی در خصوص آشناسازی دانشجویان با علم نوین اجتماعی، در «علوم اجتماعی جهانی» مشارکت کند. می‌توان فرض کرد که چنین خواستی، با توجه به فضای فکری ایران در آن دهه‌ها و با نظر به شرایط جهانی که میل به شناخت «فرهنگ‌های دیگر» رو به فزونی بود، می‌توانست در شکل‌دهی به اندیشه‌های نراقی مؤثر افتد. مؤسسه در امور تحقیقاتی خود متکی به «درک واقعیت اجتماعی» بود، مخصوصاً اگر در نظر داشته‌باشیم که مؤسسه خود را در نسبت با تحولات اقتصادی آن زمان، ملزم به شناخت تغییرات اجتماعی و توصیف و تبیین این تغییرات می‌دانست. اما سودای «تولید فکری» که در سر می‌پروراند، کم کم داعیه‌های دیگری را مطرح می‌کرد که در قلمرو «شناخت واقعیت اجتماعی» نمی‌گنجید و به بحران انسان در عصر مدرنیته نظر داشت.

احسان نراقی در همایشی که در بهمن‌ماه ۱۳۴۸ به‌منظور بررسی وضعیت علوم اجتماعی در ایران و فعالیت‌های ده‌ساله‌ی مؤسسه ترتیب داده می‌شود، از ضرورت «ابداع» روش‌های نوین جامعه‌شناسی سخن می‌گوید. «ابداعی» که مشروعیت خود را در دهه‌ی ۵۰ و در سخنرانی‌ای با عنوان «وضع علوم اجتماعی» از خلال اثبات تغییر مواضع خود جامعه‌شناسی غربی- در ادامه توضیح خواهیم داد- به دست‌آورد. نراقی این «ابداع» را در نسبت با «استقلال» از غرب می‌داند و هنوز بحث روی‌گردانی از غرب به سبب پی‌بردن به بحران خود غرب، مطرح نیست. از نگاه وی علوم اجتماعی در ایران، علاوه بر پاسخ‌گویی به نیازهای

عملی جامعه، می‌بایست «نیازهای معنوی جامعه‌ای که در معرض تغییرات مهم و عمیق قرار دارد» را بشناسد و «از راه علوم اجتماعی باید به آن کمک کرد تا موقعیت خود را در جهان کنونی دریابد». (همان: ۲۶۲) نراقی از سال ۱۳۴۸ تا ۱۳۵۳ و به مدت ۵ سال از ایران می‌رود تا در یونسکو به مطالعه درباره‌ی وضعیت جوانان در جوامع امروز بپردازد. اگر در برهه‌ی زمانی پیش از سفر، نیاز به شناخت «موقعیت انسان کنونی» می‌تواند از وظایفی باشد که جامعه‌شناسی باید برای پایبندی به آن گام بردارد، در دوره‌ی بعد از سفر، به علت «اطلاع‌یابی» نراقی از در معرض سؤال قرار گرفتن علم جامعه‌شناسی و نقد رویکردهای شرق‌شناسانه و رشد نظریه‌های پسااستعمارگرایی و در واقع نقد غرب به‌طور کلی، وظیفه‌ی جامعه‌شناسی «اساساً» دیگر نمی‌تواند شناخت وضعیت انسان در عصر کنونی باشد، چرا که خود محصول «بحران» انسان در عصر کنونی و دست‌پروده‌ی وضعیتی است که انسان را در دامان تکنولوژی انداخته است. این وضعیت برای نراقی مترادف با رخت‌برستن سنت و تعالیم اخلاقی گذشته و از بین رفتن دغدغه‌های اخلاقی و رشد روحیه‌ی تخصص‌گرایی است. «بدبینی» به جامعه‌شناسی، به‌سبب آنکه نمی‌تواند از «روح» ملت‌ها، وضعیت «انسان» در هستی، ارزش‌های اخلاقی از دست‌رفته در عصر سلطه‌ی ماشین سخن بگوید، در چرخشی که خود او از آن صحبت می‌کند، به‌وضوح در گفتار وی دیده می‌شود: «بیست و پنج ساله بودم که پس از خواندن جامعه‌شناسی از سوییس به ایران بازگشتم. آن‌روزها می‌پنداشتم بهترین بهره‌ای که ما باید از تجربه خود غرب بگیریم، این است که به‌دست‌آوردهای غرب با دیدی بی‌طرفانه و به اصطلاح علمی و درعین حال «ابژکتیو» نگاه کنیم. دوسالی در این پندار گذشت، تا اینکه دوباره به اروپا بازگشتم و پس از مدتی راهی ایران شدم. در این بازگشت-با همکاری و هم‌فکری چند تن از دوستانم- «مؤسسه مطالعات و تحقیقات» را تأسیس نمودیم. در آن روزگار، تمام هم و غمم صرف این می‌شد که یک نوع «ابژکتیویته» و یا به اصطلاح روش عینی را در مطالعه و مشاهده‌ی امور وارد کنم. این را هم بگویم به‌خاطر تربیت خانوادگی (من در یک خانواده‌ی روحانی-فرهنگی رشد و نمو کرده‌ام)، همواره در من کششی به‌سوی ارزش‌های معنوی و فرهنگی این دیار وجود داشته

است. زیرا سخنانی که از پدرم می‌شنیدم و بحث‌هایی که در خانواده داشتیم؛ مانع از این می‌شد که من به کلی مبانی فرهنگ ملی را از نظر دور بدارم. به‌همین دلیل در «مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات اجتماعی» هم سعی کردم، تا آنجا که ممکن است، از این مقولات دور نشوم؛ ولی باید اعتراف کنم که در آن زمان در درجه‌ی اول شیفته‌ی روش‌های علمی غربی بودم. سعی می‌کردم بهترین متخصصان را از اروپا و آمریکا به ایران بیاورم تا به جوانان و دست‌اندرکارانمان، متد و طریقه‌ی مطالعه و تحقیق را بیاموزند. حتی شاید در مواردی مرتکب یک‌نوع سخت‌گیری روحی هم می‌شدم؛ چرا که دائماً کار «متدیک» و منظم و مرتب محققین غربی را به رخ هم‌وطنانم می‌کشیدم و می‌گفتم: در کارهای علمی کار یعنی این: یعنی جدول، رقم، نتیجه‌گیری، و نظم و ترتیب. و شما هم چنان شرقی‌مآب و درویش مسلک و کلیات‌گو هستید و این صحیح نیست. در «مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات اجتماعی» در طی آن دوازده‌سال، آثاری به وجود آمد که روی هم‌رفته نکاتی را، کم و بیش، از ویژگی‌های زندگی ایرانی روشن می‌کرد. اما، اکنون که به گذشته می‌نگرم، در می‌یابم که با آن همه تحقیقاتی را که کارشناسان خارجی برایمان کردند (که برخی به‌مدت هفت یا هشت سال طول کشید) و به‌ظاهر چشم‌گیر است، واقعاً جواب مسائل اجتماعی ما را نمی‌دهد. این تحقیقات، البته یکسره بی‌ارزش نیستند؛ ولی هرگز به ما نشان نمی‌دهند که برادران و خواهران ما چگونه زندگی می‌کنند و در درونشان چه می‌گذرد. این نکات اساسی را، آن تحقیقات به اصطلاح «متدیک»، هرگز، نمی‌توانند به ما بنمایانند: باید بگویم که این برای من درس بزرگی بود، بدین معنی که: به تدریج متوجه شدم، شاید ما در انتخاب روش دچار اشتباه شده‌ایم؛ چرا که می‌پنداشتیم دید علمی فقط و فقط آنگونه طرز تفکر و روش تحقیق در کلیه‌ی مسائل اجتماعی، روش غربی است و بس. اقامت اخیرم در پاریس و اشتغال در «یونسکو» و مسئولیت‌هایی که به ناگزیر در این سازمان جهانی داشتم، برایم بیش از پیش روشن کرد که: «سیستم‌گرایی» به روش غربیان، کاربردی آنچنان که می‌پندارند، به‌ویژه در جوامعی چون ایران، ندارد و حتی در پاره‌ای اوقات سرایی بیش نیست. زیرا که در مسایل اجتماعی و انسانی، سروکار ما با انسان است؛ و انسان هرگز در

قالب و تعریف نمی‌گنجد. برنامه‌ریزان خواسته‌اند، این امر را نادیده گرفته و تصور کنند که امر مهم روشی است که آن‌ها به کار می‌گیرند؛ در حالی که یکی از بنیادی‌ترین مسائل توجه به انگیزه‌های انسانی و هر واقعیت اجتماعی است.» (نراقی، ۱۳۵۶: ۷۳-۷۲)

چرخش موضوع از «ادراک واقعیت اجتماعی» به «ادراک واقعیت انسان»، چرخش از علوم اجتماعی به یک علم بومی‌گرای جدید (در سخن نراقی)، به فلسفه‌ی سنتی (در سخن نصر) و به اسلام ایرانی (در تفکر هانری کربن) و به تفکر حضوری (در سخن احمد فردید) است. در اهمیت پیدا کردن مفهوم انسان، میل آشکاری به روشن‌سازی نسبت انسان با هستی به چشم می‌خورد و این اهمیت‌یابی ناشی از بحرانی است که به زعم هریک از گفتارهای نامبرده، غرب با آن دست‌به‌گریبان است. اساساً دغدغه‌مندشدن «جایگاه انسان در هستی»، از سویی متأثر از گفتاری‌ست که «سنت‌گرایان» در عصر مدرن و به‌تبع آن پیروانشان در ایران دنبال می‌کردند و از سویی ملهم از گفتاری بود که احمد فردید در نسبت با هایدگر و فراموشی وجود در غرب به‌پا کرده بود.^۸ نگاهی هستی‌شناختی نسبت به انسان، تا به‌آنجا

^۸ دوستی نصر و نراقی به‌واسطه‌های زمینه‌های مشترک فکری و کاری، شرکت در جلسه‌های بحث علامه طباطبایی، رفت و آمد به انجمن شاهنشاهی فلسفه، گرفتن موضع در برابر علی شریعتی غیرقابل چشم‌پوشی‌ست. در این میان پیوند نصر با هانری کربن، اسلام‌شناس برجسته‌ی فرانسوی که به این «شرق‌گرایی» و رویگردانی از «غرب» یاری رساند، و پیوند مستقیم و غیر مستقیم با احمد فردید که بر طبل «فراموشی وجود» در غرب می‌کوبید به هیچ روی در فضای فکری ایران بعد از دهه‌ی ۴۰ و چرخش گفتمانی از غرب‌گرایی به غرب‌ستیزی نادیده‌گرفته‌نیست. همسو دانستن گفتار فردید، به معنی یکی بودن این گفتار با گفتار غرب زدگی رایج در زبان آل احمد و آسیا در برابر غرب داریوش شایگان و اسلام ایرانی هانری کربن و سنت‌گرایی نصر نیست، بلکه نشان از هم‌جهتی این محتواهای گاه کاملاً مغایر با هم در شکل دهی «تصوری» از غرب دارد که می‌بایست از آن روی برگرداند، زیرا خود دچار بن‌بست و بحران است. این هم‌سویی، ایده‌ی «غرب‌زدگی مضاعف» احمد فردید را در نظر دارد، زمانی که او می‌گفت اگر غرب را نشناخته نقد کنیم، دچار جهل مرکب و غرب‌زدگی مضاعف شده‌ایم. اما در یک نگاه کلی‌تر و با فاصله از به‌واقع چیستی ایده‌ها، ما با برهه‌ای روبه‌رو هستیم که در آرا روشنفکران نوعی چرخش نگاه روی داد. چشم پوشیدن از غربی که زمانی آمال و آرزوهای روشنفکران عصر مشروطه بود. در این بین عوامل تاریخی و غیر تاریخی بسیاری دخیل اند که بی‌شک این گفتار را

پیش می‌رفت که برای خود شرق و غرب دیگر مرزهای جغرافیایی قائل نبود. شرق و غرب مفهیمی آنتولوژیک شدند که در هر «انسانی» می‌توانند حضور یابند. هر انسانی می‌تواند نورانیت شرق یا تاریخ‌بودگی غرب را درونی خود سازد. فراتر رفتن از مرزهای جغرافیایی در توضیح شرق و غرب، نشان از میل مفرط به پرهیز از «واقعیت»، حتی واقعیت شرق و واقعیت غرب داشت. آنتولوژیک شدن مفاهیم شرق و غرب، متأثر از ترجمه‌ی رساله‌ی **الغریبه** **الغریبه**ی شهاب الدین سهروردی به دست هانری کربن بود؛ کسی که سعی می‌کرد مضامین غرب جغرافیایی و شرق جغرافیایی را به نوعی شرق و غرب غیرتاریخی و فرازمان-مکانی حواله دهد تا به «مسائل» مرتبط با غرب و شرق، فراسوی «واقعیت تاریخی و اجتماعی» آن‌ها بیاندیشد و بتواند نشان دهد که حل مسائل جهان امروز در غرب و شرق باید در سطحی دیگر از واقعیت که خودش آن را نه واقعیت اجتماعی-تاریخی، بلکه واقعیتی آنتولوژیک و هستی‌شناختانه می‌نامید، حل شود.^۹

برمی‌سازند. بنابراین در شکل دهی به تصور «غرب تاریک» باید تمام آثاری را که در این برهه تولید می‌شد در نظر داشت، فارغ از تفاوت‌ها و قصدها و آنچه «به‌واقع می‌خواستند که بگویند». مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی که بنا بود بر اساس الگویی فرانسوی و مبتنی بر نوعی «واقعیت‌گرایی» و «پوزیتویسم فرانسوی» شروع به کار کند، همچون وصله‌ی ناجوری در میان اندیشه‌ها و حتی نهادهای - خود دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی به واسطه‌ی درس‌گفتارهای فردید، کربن و نصر- کلیت ساز از «غربی» بود که می‌کوشید با تکیه بر دستاوردهای دنیای جدید و با آشناسازی ما با علوم اجتماعی نخستین گام‌ها را در شکل‌گیری جامعه‌شناسی در ایران بردارد. اما هژمونیک‌شدن گفتاری که در پی دستیابی به خود و فاصله‌گیری از غرب است، کم‌کم به درون خود مؤسسه نیز نفوذ می‌یابد. چاپ مهم‌ترین کتاب گنون، **بحران دنیای جدید** (۱۳۴۹) از سوی مؤسسه و با مقدمه‌ی سید حسین نصر، نمونه‌ی این تأثیرگذاری است. کتابی که مبتنی‌ست بر دوگانه‌سازی هستی‌شناختی از شرق و غرب و خوانش غرب به مثابه‌ی مفاک انسان.

^۹ محسنی در معرفی کتاب غربت غرب احسان نراقی، به برگرفت نام کتاب از رساله غربیه الغریبه سهروردی اشاره می‌کند: «شیخ اشراق در جستجوی زمانی‌ست که فراغ به فراق بیانجامد و نراقی در جاهای مختلف و به کرات می‌گوید که غرب باید «به خودش» برگردد. اما به ما نمی‌گوید که این خود کیست؟ کجاست؟ و چگونه باید آن را یافت؟» (محسنی، ۱۳۵۴: ۱۶۶)

تفاوت رویکرد نراقی با این‌دست گفتارهای هستی‌شناختی در این مسأله نهفته است که او هم چنان سعی می‌کند از «واقعیتی» سخن بگوید که البته دیگر رنگ و بوی «ابژکتیویته» - چنان‌که در ادامه به آن خواهیم پرداخت - ندارد و بیشتر شبیه واقعیت اخلاقی^۱ و واقعیتی در نسبت با حقیقت انسان است. وی در مصاحبه‌ای با فرنوش مقصودی تحت عنوان *دانش بیرون یا بینش درون* (۱۳۵۶)، از «حقیقت شرق در برابر واقعیت غرب» نام می‌برد: «در درون هر کسی در عین حال، هم یک شرق است و هم یک غرب. به‌خصوص در هر شرقی. آنچه که مصلحت ماست و راه ما، نزدیک کردن حقیقت به واقعیت است. غرب در «واقعیت» غرق شده است، و شرق در غفلت از دنیا، که هر دو رقت‌انگیز است! هدف ما و همه‌ی انسانیت باید این باشد که دو قطب «حقیقت» و «واقعیت» را به هم نزدیک کنیم.» (نراقی، ۱۳۷۸: ۳۲۸) سطح دیگر واقعیت از دید نراقی در پیوند با مسائل معرفت‌شناختی و علوم اجتماعی و انسانی نیست و ناظر به زندگی مادی بشری است. این واقعیت می‌تواند مطلوب تلقی شود. در این معنا حقیقت می‌شود معنویت خاص انسان و واقعیت ناظر بر رفاه مادی: «کمال مطلوب در سال دو هزار آن است که در درون هر یک از ما یک شرق و یک غرب وجود داشته باشد؛ یعنی انسان هم از معنویت برخوردار باشد و هم از رفاه مادی و صنعت.» (نراقی، ۱۳۵۰: ۲۹۴) بررسی «واقعیت ابژکتیو» دیگر دستاورد «علم» مدرن غربی نیست، بلکه باید رفاه مادی غرب را به‌مثابه‌ی «واقعیت» گرفت و در حوزه‌ی نظر و فکر پایبند به حقیقت شرق ماند. این موضع و تقلب در معنای واقعیت، به چیزی کم‌تر از دست‌انداختن ابژکتیویته در ساحت علم جامعه‌شناسی - آن‌چنان‌که خواهیم گفت - راضی نمی‌شود.

^۱ از نگاه نراقی: «در غرب آزادی تنها و در شرق آزادی و تقوا وجود دارد. در غرب حقوق از اخلاق منفک، ولی در شرق یکی‌ست. در شرق آزادی به معنای روحیه‌ی سرسپردگی به حق در برابر باطل، ولی در غرب به معنای رقابت و مسابقه است. در غرب، جامعه برای فرد به مثابه‌ی گرگ و در شرق به سان پناهگاه است. در غرب دادگستری بر مبنای دلیل، ولی در شرق بر مبنای حق است. در غرب، آزادی مقدم بر برابری و برادری ولی در شرق برادری مقدم بر برابری و آزادی است.» (ن.ک به نراقی، ۱۳۵۶: ۲۰۵ تا ۲۱۴)

نراقی زمینه‌های اهمیت پیدا کردن مفهوم انسان را در بحران عصر مدرن، در زمینه‌های فرهنگی ما موجود می‌بیند. از دید نراقی حال که فهمیدیم اهمیت شناخت وضعیت انسان مهم‌تر از شناخت واقعیت است و اساساً واقعیت تنها در نسبت با فهم انسان در هستی‌اش ممکن است، می‌بایست به علوم خودمان بازگردیم، علوم نفسانی‌ای که بسی از غرب در شناخت انسان جلوتر اند: «در علوم انسانی و معرفت‌النفوس و شناخت تمدن‌ها در جوامع مختلف، من چیز قابل توجهی را به اسم «علم غربی»، که جهانی باشد، نمی‌شناسم... علوم نفسانی غرب نسبت به آن‌ها پیشرفت شگرفی نکرده است.» (نراقی، ۱۳۵۶: ۴۹) او بعد از آنکه علوم نفسانی ما را از علوم نفسانی غرب جلوتر می‌انگارد، حکم به تعطیلی علوم انسانی می‌دهد. در نگاه او علوم انسانی که داعیه‌ی شناخت انسان در عصر مدرن را داشت با شکست روبه‌رو شده است و این شکست می‌تواند برای ما پیامی داشته باشد، پیام تلاش برای به‌پا کردن مفهوم «انسان کامل»، انسانی که با انسان در علوم انسانی، به لحاظ هستی‌شناختی کاملاً متفاوت است. این «انسان کامل» دیگر در بند مقتضیات و ضروریات زندگی در عصر مدرن نیست و از این حیث کلیت قابل دسترسی هم در روستا و هم در شهر است و از این حیث هیچ بستگی خاصی به شرایط تاریخی و اجتماعی و جغرافیایی ندارد، چرا که یک «انسان تام» است: «علوم انسانی که بر عینیت استدلالی بنا شده است، در زمان کنونی، متحمل ناکامی‌ها و شکست‌های بسیار گشته است. چرا باید فرهنگ‌هایی از نوع فرهنگ ما، که در وحدت جمعی هر یک از آن‌ها انسان آرمانی منظور نظر است، خود را از ذات و گوهر خویش تهی کنند؟ آن‌همه میراث عشق و برادری و رفاقت که در فرهنگ ما زنده و پایدار مانده است، آیا در برابر بیم انزوا و بی‌اعتنایی نسبت به هرگونه شور و حال انسانی که امروز جامعه‌ی غربی را تهدید می‌کند، پادزهری نمی‌تواند بود؟.. ایرانی همیشه به دنبال مفهومی از «انسان کامل» بوده است- انسانی که تمام عرفا و متفکران ما در جستجو و در آرزوی رسیدن به آن بودند. این تصویر انسان کامل هم برای متفکر دانشمند شهری بزرگترین آرمان بوده است و هم برای مرد روستائی.» (همان: ۵۲-۵۳)

پر واضح است که نراقی تا چه اندازه در تبیین مفهوم انسان، از فلسفه و عرفان اسلامی متأثر است و چگونه عامدانه می‌کوشد با مفهوم انسان در علوم انسانی فاصله بگیرد. راه شناخت چنین انسانی، در سنت ما موجود است: شعر. نراقی تفکر «شاعرانه» را در برابر تفکر «جامعه‌شناسانه» می‌نشانند. وی در پاسخ به نظرخواهی روزنامه‌ی کیهان درباره‌ی «انسان آرمانی» (اسفندماه ۲۵۳۴) می‌نویسد: «خوشحال شدم که روزنامه‌ی کیهان این مطلب- ایران در جست‌وجوی انسان آرمانی- را عنوان کرد، به‌خصوص با بیانی دلکش و شاعرانه. چون برخلاف خیلی از جامعه‌شناسان و متخصصان امور فرهنگی و اجتماعی، من معتقدم اصولاً دید و تصور شاعرانه جزء لاینفک فرهنگ و تمدن ماست. به نظر من یکی از عوامل آشفتنگی فکری ما در درک اینکه ما چه هستیم و چه می‌توانیم باشیم همین فرار از شعر است، که رایج‌ترین صورت و مظهر بیان هنری است. در این ۲۰ سالی که تماس ما با غرب بیشتر شده و نفوذ فکری غرب در زندگی علمی و تخصصی ما فزونی یافته است، این تصور برای گروهی از اندیشمندان پیدا شده است که ما باید از شعر و تخیل و احساس دوری کنیم تا بتوانیم، همچون مردم مغرب‌زمین، به اصطلاح یک دید عینی به‌دست آوریم». (همان: ۴۶) اگر در شناخت واقعیت تاریخی و اجتماعی، نیاز داشتیم تا «آموزش» ببینیم و از تجارب دیگران بهره ببریم، با زیر سوال رفتن اهمیت واقعیت تاریخی و اجتماعی-به‌واسطه‌ی بحرانی‌شدن وضعیت انسان در غرب- و اهمیت پیدا کردن جایگاه انسان در عصر تکنولوژی و ماشین، ما می‌توانیم دم از «انسان کامل»ی بزنیم که تحت تسلط تکنولوژی و علم مدرن نباشد و بنابراین به آن بحران‌ها هم گرفتار نیاید: «از نظر معنی و اصل زندگی و هستی و انسان‌بودن و از موضعی انسانی به عالم نگاه کردن، ما نیازی به دیگران نداریم و لازم نیست مخصوصاً از غرب سرچشمه بگیریم». (همان: ۱۵۴)

وقوع بحران در علوم اجتماعی، امتداد بحران در غرب

می‌توان گفت از دید نراقی کم‌رنگ شدن جامعه‌شناسی در غرب و به بحران گرفتار آمدن آن، بیش از هر چیز نتیجه‌ی داعیه‌هایی بود که غرب داشت و جامعه‌شناسی نیز همسو با

غرب چنین داعیه‌هایی را در سر می‌پروراند. او در نوشتار وضع کنونی علوم اجتماعی در غربت غرب می‌گوید از آنجا که علوم اجتماعی و اساساً علوم انسانی از غرب سرچشمه گرفته‌اند، وقوع بحران در غرب نمی‌تواند منجر به بحران در علوم اجتماعی نشود. زمینه‌ی پیدایش بحران در غرب وقوع دو جنگ جهانی در سده‌ی بیستم بود که به بیان وی حاکی از بحران‌های گسترده تری در مفاهیم علم مدرن بود که از طریق «بحران در نهادها، سازمان‌ها و بنیادهای اجتماعی، از جمله در خانواده و روابط خانوادگی و مدرسه» نمود می‌یافت. بنابر استدلال وی اگر علم مدرن با شک در علم قدیم کلیسایی آغاز شد، با وقوع بحران‌ها، در ماهیت خودش شک ایجاد شد. در میان علم مدرن، مشخصاً علوم انسانی مد نظر نراقی ست: «تقلید از علوم اثباتی و تجربی و به‌کارگرفتن روش‌هایی که در آن علوم به‌کار بسته می‌شود سبب شده است که علوم انسانی از هدف و غایت خود که کشف وجود پیچیده و مرموز انسان و خصوصیات اوست دور بماند». آشنایی ناقص و غیر دقیق نراقی به سنت‌های فکری درون جامعه‌شناسی، سبب ناآگاهی او از جریان‌ات متفاوت و نظرات گوناگون پیرامون نسبت علوم انسانی و علوم دقیقه می‌گردید و از آنجا که فکر می‌کرد علوم انسانی اولیه به عینه از روی دست علوم دقیقه کپی برداری شده است، بحران در جامعه‌شناسی را به‌نوعی ضعف جامعه‌شناسی تلقی می‌کرد. او «علم‌گرایی دورکهایم و کنت را در بن‌بست» می‌بیند که سعی می‌کردند «امور اجتماعی را مانند یک شیء» در نظر بگیرند (نراقی، ۱۳۹۰: ۱۳۵۳). از بررسی مفهوم «شیء» در اندیشه‌ی نراقی روشن می‌شود که او هیچ تصور روش‌شناختی‌ای از مفهوم «شیء» ندارد و چنانکه خواهیم دید، «شیء» در نراقی چیزی شبیه ماشین، تکنولوژی و از جنس بوروکراسی است. او زمانی که می‌گوید انسان در عصر مدرن، خود بدل به «شیء» گشته است، این «شیء» شدن را معادل با مفهوم «شیء» در جامعه‌شناسی می‌داند. در واقع او نمی‌تواند ربط منطقی جامعه‌شناسی را با بوروکراسی و شی‌شدگی انسان در نظام‌های بوروکراتیک دریابد.

از دید او جامعه‌شناسی خود محصول غرب و غرب به ارمان‌آورنده‌ی بوروکراسی است، بنابراین هرگاه در هر یک از این سه (جامعه‌شناسی، غرب و بوروکراسی) مفهومی از «شیء»

دیده می‌شود، نراقی بلافاصله آن را هم‌ارز با یکدیگر به کار می‌برد و این «شیء‌شدگی» را بیش از هر چیز ناشی از روح ابژکتیویته، به طور کل، می‌داند.^{۱۱} روحی که ناتوان از دست‌یابی به امور روحانی و عاطفی بشر است: «یکی از جنبه‌های «علم‌گرایی»، بی‌تردید، تأکیدی است که بر مفهوم «ابژکتیویته» یا «عینیت» در علوم انسانی می‌شود. مقصود از «ابژکتیویته» یا «عینیت» در حقیقت، «بی‌طرفی» و «بی‌نظری علمی» و توجه به واقعیت محض در بررسی هر پدیده‌ی اجتماعی است. این روزها، کمتر کتابی است که در زمینه‌ی مردم‌شناسی، یا اقتصاد، یا جامعه‌شناسی یا رشته‌ی دیگری از علوم انسانی نوشته شده باشد و در آن نتوان بخش مفصلی درباره‌ی اهمیت و لزوم بی‌نظری و بی‌طرفی علمی و، به اصطلاح، «دید عینی داشتن» در مواجهه با جنبه‌های متفاوت زندگی اجتماعی انسان پیدا کرد: دانشمندان علوم انسانی نباید بگذارند افکار، عواطف، احساسات و به‌طور کلی «ذهنیات» ایشان در کارشان به‌هیچ وجه تأثیر کند. یکی از پایه‌گذاران جامعه‌شناسی معاصر، در اواخر قرن نوزدهم، می‌گفت: «ما باید هر پدیده‌ی اجتماعی را مانند یک شیء و به‌دور از هرگونه نظر شخصی، بررسی کنیم». (نراقی، ۱۳۵۲: ۹۲) نراقی معتقد است دانشمندان علوم انسانی در این زمینه توفیق چندانی به‌دست نیاوردند، زیرا «کسی که می‌خواهد ببیند در دل و فکر و روح دیگری چه می‌گذرد، بی‌شک بهتر است اول ببیند در دل و فکر و روح خود او چه می‌گذرد». (همان، ۹۲) نراقی نمونه‌ی شکست چنین تحقیقاتی را در محقق جوانی که چندی در مؤسسه مشغول به پژوهش‌های میدانی می‌شود، می‌بیند:

^{۱۱} نراقی بحران دیگر علوم اجتماعی را ناشی از میل به مطالعه‌ی موضوع با فاصله می‌داند. جالب است که ابداً این امر را معادل با ابژکتیویته در نظر نمی‌گیرد و آن را ناشی از شوق بررسی پدیده‌ای با آمار و ارقام می‌داند. آمار و ارقامی که نماد روح علمی اند. هم‌ارز گرفتن این مفاهیم را در این‌همانی علم، تکنولوژی، شیء می‌توانیم ببینیم: «منشأ همه‌ی این افراط و تفریطها (آمار و ارقام در علوم اجتماعی) این است که غربیان در کار علوم و تکنولوژی چنان خیره و مغرور شده‌اند که همه‌ی خصوصیات انسان را نادیده گرفته‌اند و در حقیقت در آنها همیشه این تمایل وجود داشته است که به انسان به صورت شیء بنگرند و اگر بگوییم یکی از عوامل مؤثر توسعه و پیشرفت تمدن غرب همین بوده است گراف نگفته‌ایم». (نراقی، ۱۳۵۶: ۱۳۱)

شخصی به نام «پل وی» که اگرچه دنبال اطلاعاتی «عینی» و «تجربی» درباره‌ی محیط ایران بود، اما به سبب آن که خود از آن فرهنگ بی‌بهره بود، عملاً نتوانست چیز زیادی درباره‌ی روح فرهنگی ایرانی دریابد. نراقی از استاد نامدار ایرانی نام می‌برد که او نیز به‌رغم تأکیدش بر «روح علمی»، به سبب فضایل اخلاقی‌اش نزد دانشجویان متمایز از دیگران است و بنابراین از موقعیت وی به‌عنوان یکی دیگر از نمونه‌های ناتوانی دست‌یابی «روح علمی» به «روح فرهنگ ایرانی» یاد می‌کند.

از دیگر بحران‌هایی که به نظر می‌رسد نراقی به‌واسطه‌ی گفتارهای پسااستعماری با آن آشنا می‌شود، بحران کلیت (اونیورسالیزم) و عقل کلی‌ست که از سوی پسااستعمارگرایان معادل با عقل غربی در نظر گرفته‌شد. از نگاه نراقی نیز ما نمی‌توانیم از راسیونالیزمی فراگیر و جهان‌شمول سخن بگوییم، چرا که هیچ جهان‌شمولی‌ای در کار نیست و ما با فرهنگ‌های متفاوت و تمدن‌های گوناگون سروکار داریم. وی در مقاله‌ی «شرق و علوم اجتماعی غرب» می‌نویسد: «دانشمندان علوم اجتماعی غربی نتوانستند امیدها و انتظاراتی را که در پنجاه سال گذشته ایجاد کرده بودند، برآورده سازند و به هدفی که دنبال می‌کردند برسند... نخست آن که داعیه‌ی جهانی بودن اندیشه‌هایشان در عمل تا حدودی غیر واقع‌بینانه جلوه کرد، بدین لحاظ که آنان «مدل»‌هایی را که مبتنی بر تجارب غرب بود، اساس کار خود قرار دادند و آن‌ها را جهان‌شمول پنداشتند» (نراقی، ۱۳۵۷: ۱۷-۲۱) تعریف جامعه‌شناسی ذیل عقل غربی که می‌کوشید خود را کلی بداند، به از دست رفتن علم جامعه‌شناسی کمک می‌کرد. در واقع جامعه‌شناسی نیز در نسبت با عقل غربی تعریف می‌شد و زاییده‌ی آن. به سبب انتقاد به مطالعات شرق‌شناسانه از سوی پسااستعمارگرایان، عقل‌های دیگری هم در نظر گرفته شد که خصوصیات عقل غربی را، از جمله عینیت‌گرا بودن، کلی‌بودن، جهان‌شمول بودن، نداشت و این گفتار کمک می‌کرد تا خود جامعه‌شناسی هم‌ارز با شرق‌شناسی زیر سوال رود و به دنبال آن فضا برای کسانی که در پی عقل شرقی، دنبال «معنویت» گمشده در غرب می‌گشتند، گشوده گردد. در گشودن چنین فضایی همه‌ی منتقدین غرب- اعم از معنویت‌باوران ایرانی و غیر ایرانی، فلاسفه‌ی اسلامی، پدیدارشناسان

دین- نقش عمده‌ای داشتند و در پی‌گیری مطالبات «معنویت» خواهانه‌شان، از برساخت عقلی شرقی سود می‌بردند. سودی که تماماً به ضرر جامعه‌شناسی تمام می‌شد و جامعه‌شناسی را به‌منابهِ یکی از فرزندان شرق‌شناسی قربانی می‌کرد.

همسوانگاری جامعه‌شناسی با مطالعات شرق‌شناسانه

در سال ۱۳۵۶، یک سال پیش از وقوع انقلاب، از سوی بنیاد «مطالعه‌ی فرهنگ‌ها»^{۱۲} از پژوهشگران ایرانی و خارجی دعوت به‌عمل می‌آید که پیرامون امکان گفتگوی تمدن‌ها به سخنرانی بپردازند. مجموعه‌ی سخنرانی محققین- از روزه گارودی گرفته تا هانری کربن، توشیهیکو ایزوتسو، داریوش شایگان و احسان نراقی- در سال ۱۹۷۹ تحت عنوان **تأثیر تفکر غرب، آیا امکان گفت‌وگوی واقعی بین تمدن‌ها را فراهم می‌آورد؟** در پاریس به چاپ رسید. در سال ۱۳۷۹، به سبب پذیرش پیشنهاد رئیس‌جمهوری ایران از جانب یونسکو و نام‌گذاری سال ۲۰۰۱ به نام گفتگوی تمدن‌ها، این مجموعه مقالات با مقدمه‌ی احسان نراقی و ترجمه‌ی باقرپرهم، فریدون بدره‌ای و خسرو نافذ به چاپ رسید. نراقی در مقدمه‌ی مجموعه یادآور می‌شود که بعد از گذشت پنجاه سال، غرب نیز بیشتر متوجه این امر شده است که شرق برای طی مسیر پیشرفت خود، نیاز به تقلید یکسویه از غرب ندارد و می‌تواند در ارتباطی هم‌پا و دوجانبه با غرب قرار گیرد. در سخنرانی احسان نراقی در سال ۱۳۵۶ رنگ و بوی آشنایی وی با مطالعات پسااستعماری^{۱۳} و یا به عبارت بهتر مطالعاتی که دوگانه‌ی شرق و غرب را زیر سوال بردند و موضع شرق‌شناسی را به جهت خوانش شرق از منظر غرب

^{۱۲} بنیادی که به‌همت داریوش شایگان در سال ۱۳۵۵ تأسیس گشته بود. این بنیاد توانست در همکاری با محققین خارجی و ایرانی، بیش از ۷۰ اثر مهم را به زبان فارسی برگرداند.

^{۱۳} نراقی به سبب داشتن مسئولیت در یونسکو با پروژه‌ی «طرح شناخت ارزش‌های فرهنگی غرب و شرق» آشنایی داشت؛ طرحی که بین سال‌های ۱۹۵۷-۱۹۶۶ از سوی یونسکو برای شناخت فرهنگ کشورهای مستعمره به اجرا درآمده بود. این طرح به تولید اثر پیرامون تاریخ و فرهنگ کشورهای آسیایی و آفریقایی می‌پرداخت و در پی غلبه بر نوعی «بینش اروپامدارانه» بود.

مناقشه‌برانگیز خواندند، دیده می‌شود. ضمن آنکه آشنایی نراقی با گفتار نقد غرب از درون خود غرب، سبب شد تا او بتواند با موازی‌سازی «بحران» غرب و زیرسوال رفتن مطالعات شرق‌شناسی، اهمیت «خودشناسی» را در کانون بحث‌هایش قرار دهد. در این بین جامعه‌شناسی نیز ابزاری در دست شرق‌شناسان تلقی شده و به‌نحوی زیر سوال می‌رود: «اندیشه‌ی مکتب شرق‌شناسی، از نتایج استعمارگران سرچشمه گرفته است و در پیوند با روش‌های جدید علوم انسانی هم‌چون جامعه‌شناسی، مردم‌شناسی، تاریخ ادیان و باستان‌شناسی می‌باشد. شناخت شرق از منظر شرق‌شناسان، به معنای رود رویی دو فرهنگ تلقی می‌شود، در حالی که مشکلات انسان امروزی همگانی شده است. دیگر آن‌که تصور غرب پیشرفته و علمی و شرق معنوی و سنتی و غیر واقع‌زیر سوال رفته‌است» (نراقی و دیگران، ۱۳۷۹: ۱۹-۲۰)

ضدیت با جامعه‌شناسی، به‌مثابه‌ی شاخصه تفکر «عینی» غرب، تقریباً در اکثر سخنرانی‌ها به‌چشم می‌خورد. در سخنرانی افتتاحیه‌ی مراسم، ژان برن در مقام یک فیلسوف، سخنرانی خود را تحت عنوان «سرگشتگی غرب» آغاز می‌کند. از دید وی «از آگوست کنت به این سو، از پوزیتویسم و جامعه‌شناسی به این طرف، برای مشکلات انسان پاسخ «قطعی» داده شده است. از هر سو می‌شنویم که گفته می‌شود فرد، انتزاعی، واژه‌ای، مفهوم ساده‌ای بیش نیست و بشریت است که واقعیت دارد یا دقیق‌تر بگوییم، ذات واقع را تشکیل می‌دهد... سرگشتگی غرب از این نقطه به بعد است که شکل می‌گیرد، تسریع می‌شود، و حالتی دراماتیک پیدا می‌کند؛ غربی که هر قدر «راه‌حل»‌های برخاسته از دانش او بیشتر می‌شود و تعداد راهنمایانِ قدرتش افزوده می‌گردد، بیشتر «جهت خود را گم می‌کند». (ژان برن، ۱۳۷۹: ۱۱) اما باید دانست موضع افراطی ضد غربی بعضاً خود فیلسوفان غربی، مد نظر نراقی نیست. ایشان، به مثابه افرادی که در پی نجات معنویت جهان‌اند، بالکل با مفاهیمی چون دولت، جامعه، تاریخ بیگانه‌اند و این مفاهیم را در تضاد با «فرد معنوی» می‌دانند.^{۱۴} از

^{۱۴} به طور مثال ژان برن در ادامه‌ی سخنرانی‌اش جامعه را خدای نوظهور عصر مدرن می‌داند که از افراد می‌خواهد چنان‌که بنیادگذار علمش، امیل دورکیم می‌گفت از قوانین آن تبعیت بی‌چون و چرا کنند.

نگاه ایشان با به‌کرسی نشستن امر واقع، مفهوم ارزش از بین خواهد رفت^{۱۵} و معیار داوری دیگر وجود نخواهد داشت. در نگاه ایشان جامعه و جامعه‌شناسی هر دو طرد می‌شوند. احسان نراقی اما در پی دستیابی به جامعه‌ای است که ریشه در سنت‌های فرهنگی «خود» ما داشته و در تبعیت از ارزش‌های فرهنگی بومی ما تعریف شود و «لزوماً» با بوروکراسی و به بیان بهتر و دقیق‌تر با عقلانیت ابزاری یکی نباشد. اما چنان‌که پیش از این نیز بیان کردیم، این به معنای اهمیت جامعه‌شناسی نیست. نراقی می‌کوشد تا از جامعه دفاع کند، اما نه از جامعه‌شناسی. وی برخلاف معنویت‌باوران، در پی ایجاد تمایزی بین مفهوم جامعه و بوروکراسی بود. در موفقیت تمایزی که نراقی تلاش می‌کند بدان دست یابد و میان فرهنگ و تکنولوژی نسبتی برقرار کند که در نهایت امر از جامعه‌ای با عقلانیت سنتی و ارزش‌های اخلاقی غیر شهری دفاع کند، تردید وجود دارد. گزینشی عمل کردن نراقی درقبال تکنولوژی و غرب، می‌خواهد مجالی برای ارزش‌های فرهنگی به‌همراه آورد، فارغ از آن‌که نادیده‌گرفتن «منطق درونی» تکنولوژی امری است که از چشم معنویت‌باوران نیز پوشیده نیست. ژان برن در ادامه‌ی سرگشتگی غرب به کتاب *شرق و بجران غرب* نراقی ارجاع می‌دهد و برخلاف نراقی اعتقاد دارد که نمی‌توان «ضمن اتخاذ تکنیک‌های لازم از غرب از اقتباس الگوهای غربی همراه با آن‌ها بپرهیزیم». (همان) اما در برابر سؤال چه باید کرد، راه را همانی می‌داند که سه‌رودی دانسته‌بود: «رجوع به منبع نور و حقیقت نور، در برابر غربی که نه منبع نور دارد و نه ریشه‌ای». (همان) روشن است که نراقی در برابر سؤال چه باید کرد، سعی داشت تا شکلی از مفهوم جامعه را احیا کند که برای بازشناسی آن به «علم جدید» مبتنی بر ارزش‌های فرهنگی بومی نیاز بود و نه به جامعه‌شناسی. از خلال بازخوانی موضع نراقی

در چنین حالتی فرد دنباله‌رو جماعت و همگانی است که در جامعه‌ای فن سالار به‌سر می‌برند. به عبارت بهتر، این ویژگی جامعه‌ی فن سالار (بوروکراتیک) است که هم‌رنگی با جماعت را مراد می‌کند. پرواضح است که در نگاه این «معنویت‌اندیشان» تمایزی میان جامعه و بوروکراسی نیست و هر امر اجتماعی، امری بوروکراتیک است که فرد را به خدمت خود می‌گیرد.

^{۱۵} ر.ک به سرگشتگی غرب (۱۳)

بین دو سر طیف اندیشه- از جامعه‌شناسی و تکیه بر امر واقع تا معنویت‌گرایی و تکیه بر ارزش- چرخش از درون منطق خود جامعه‌شناسی در ایران دیده می‌شود. چرخشی که گرچه برخلاف معنویت‌باوران، به شکل‌گیری مفهوم تازه‌ای از «جامعه» امیدوار است اما همسو با ایشان یا به‌بیان بهتر تحت تأثیر گفتار آنان- که دست بر قضا خود برآمده از امکانی‌ست که نقد خود غرب از درون برای ایشان فراهم ساخت- به «جامعه‌شناسی» بدبین است و برای شناخت «جامعه» آن را ناکافی می‌داند. علت این ناکافی‌دانی بیش از هر چیز در این امر نهفته که در نگاه نراقی جامعه‌شناسی نمی‌تواند ارزش‌ها را در نظر گیرد، زیرا پایبند عینیت است. پرواضح است که عدم شناخت کافی «سنت»‌های جامعه‌شناسی تا چه اندازه به شکل‌گیری تصویرهای غلط از مقوله‌ی عینیت و جایگاه شناخت ارزش‌ها در جامعه‌شناسی منجر شد، به‌گونه‌ای که جامعه‌شناسی را در مقام متهمی نشاناند که خود بارها خود را در آن جایگاه نشانده بود و توانسته بود جان سالم به در برد، اما در گفتار علوم اجتماعی در ایران- که از یکسو تحت تأثیر گفتار روشنفکری و از سوی دیگر تحت تأثیر گفتار معنویت‌گرایی قرار گرفته بود- به دام افتاد و در جایگاه متهم ماند.

پیدایش دغدغه‌ی نجات ارزش‌های اخلاقی در برابر بوروکراسی برآمده از علم

نراقی را می‌توان مسامحتاً «دغدغه‌مند» وضعیت اخلاق در وضعیت «بحرانی» انسان مدرن دانست و این البته با «تنورسین» یا «فیلسوف» یا حتی «جامعه‌شناس» اخلاق در جامعه‌ی مدرن متفاوت است. نراقی نگران از دست‌رفتن ارزش‌های اخلاقی کلی- آزادی، برابری، همبستگی، احترام، روابط خوب زن و مرد^{۱۶}، استاد و شاگرد^{۱۷}، کارفرما و کارگر- در عصر

^{۱۶} از نگاه نراقی، تحول رابطه‌ی حقوقی زن و مرد خود از عوامل نشان‌دهنده‌ی تفوق روحیه‌ی بوروکراتیک است: «در فرهنگ ما رابطه‌ی زن و مرد از دیرباز عناصری از مهر و دوستی و تفاهم را در خود داشته است... در صورت بروز اختلاف، پا در میانی بزرگان خانواده یا محل یا ریش سفیدان ده همه کارها را روبراه می‌کرد و همه چیز به «خیر و خوشی» تمام می‌شد... اما امروز زنی، به محض بروز

مدرن، بر اثر غلبه‌ی «روحیه»ی تکنوکرات‌منشی‌ست. تأکید او بر ارزش‌هایی چون مهر، محبت و احترام بی‌شک نه در وادی فلسفه مورد پرسش قرار می‌گیرند و نه از شرایط امکان آنها در جامعه‌ی مدرن، بر حسب مقتضیات آن، سخنی به‌میان می‌آید. چنین ارزش‌هایی به طوری که سابقاً و پیش از ورود علم غربی و تکنولوژی غربی و بوروکراسی غربی در جامعه‌ی ما، به عبارت بهتر در «روستا»ی ما رعایت می‌شدند، دوباره باید احیا گردند: «زمانی که خواستیم تکنیک غربی را به کشور خود وارد کنیم، به این فکر افتادیم که حالا تکنیک را وارد می‌کنیم، تمام عواملی را هم که به تکنیک ارتباط دارد، وارد کنیم؛ از جمله سازماندهی، تشکیلات و... در یک سیستم مکانیکی عاطفه‌ی انسانی در نظر گرفته نمی‌شود؛ در چنین وضعی به انسانی که دارای عواطف است ستم می‌رود و افراد به تدریج بی‌عاطفه بار می‌آیند. آنها می‌گویند ماشین نظام ارزشی ویژه خودش را به‌همراه می‌آورد، از این حقیقت غافل اند

کوچکترین اختلافی میان او و شوهرش، نیمه شب به «سندی‌کای زنان» تلفن کند، و شوهر بیچاره را به دست‌مشتی مأمور و حقوق‌دان بسپارد.

برای حفظ و نجات خود، ناچاریم فلسفه‌ای را بپذیریم که آشکارترین خصلت آن، دوربودنش از هرگونه «یسم» و طرز تفکر خارجی و وارداتی‌ست. یعنی فلسفه‌ای مبتنی بر ایرانی بودن و بر هویت فرهنگی و یکپارچگی ملی متکی بودن. فلسفه‌ی هویت فرهنگی و یکپارچگی ملی نمی‌تواند با مفهوم‌های ضدیت و تضادها و اختلافات طبقاتی سازگار باشد. در چنین فلسفه‌ای، یگانگی، دوستی و تفاهم لزوماً جای اختلاف و دشمنی و خودبینی را می‌گیرد. علم جدید مدیریت و شرایط تازه استخدامی ما باید از همین فلسفه مشتق شود. (نراقی، ۱۳۵۶: ۶۶)

^{۱۷} داشتن دغدغه‌ی روابط اخلاقی بین دانشجو و استاد تا بدان جا پیش می‌رود که وی مفهوم «بی‌طرفی» در علم را-که در نسبت با ابژکتیویته و عینیت علمی تعریف می‌شود- معادل تنگ نظری یا آزادمنشی می‌داند: «استاد باید بی‌طرف باشد... در واقع برای پژوهش به دانشجو «شاهکلیدی» بسپارد نه این که صرفاً از یک دیدگاه مسأله را مطرح کند و با تحمیل نظر خاص خودش، تنگ‌نظری را باب کند. استاد باید به دانشجو، درس آزادمنشی بدهد؛ اما از طرف دیگر باید نظر خودش را هم با صراحت بگوید، و در این میان چیزی را پنهان نکند، ریاکار نباشد. اگر استاد این دو جنبه را با هم رعایت کند: آن وقت است که هم نظر دیگران را گفته است و هم موضع خاص خود را آشکار کرده است.» (همان:

که: هر جامعه‌ای نظام ارزشی خاص خودش را دارد و نمی‌شود آن را چون یک کالا از خارج وارد کرد. برای مثال: یکی از ارزش‌های اخلاقی در ایران، اعتماد به مؤسسه و دستگاه و اداره است. در سیستم غربی تفاوتی بنیادی با این حالت را می‌توان یافت، بدین معنی که در آنجا شخصیت افراد را حذف می‌کنند و اداره یا مؤسسه را جایگزین آن می‌سازند، که این به هیچ وجه با روحیه‌ی ایرانی مطابقت ندارد. حذف شخصیت فردی، زبان‌های جبران‌ناپذیری به نظام ارزشی یک فرد ایرانی وارد می‌سازد» (نراقی، ۱۳۵۶: ۷۸-۷۹)

بنابراین نراقی تمایزی میان «تکنولوژی غربی» و «ارزش‌های تکنولوژی غربی» می‌نهد. از نگاه او درست است که فرهنگ غرب تحت سیطره‌ی تکنولوژی قرار گرفته، اما فرهنگ ما می‌تواند تحت سیطره‌ی تکنولوژی قرار نگیرد. در مقاله‌ی *دانش غرب و بینش شرق* از کتاب **آنچه خود داشت** (۱۳۵۵) می‌گوید: «تمام فرهنگ غرب، زیر سیطره‌ی علم قرار گرفته است، در تکنولوژی جدید نسبت به طبیعت دیگر انس و الفت وجود ندارد. پیشرفت علم و تکنولوژی منجر به بحران بی‌سابقه‌ای در غرب و سپس در جهان شده‌است. علم و تکنولوژی در عصر حاضر به پایه‌ای رسیده است که اگر بشر آن را به حال خود گذارد و به هدایت آن اهتمام نوزد، ماشین یکسره از حالت افزار و وسیله خارج شده، بشر را به صورت افزار و وسیله‌ی مخرب خود در خواهد آورد و از این راه استعداد‌های مطلوب آدمی سخت در معرض تباهی قرار خواهد گرفت» (نراقی، ۱۳۷۸: ۱۶۸-۱۷۲) تمایز قائل شدن میان «تکنولوژی» و «ارزش‌های تکنولوژیک» از مسائل مهم اندیشه‌ی اوست. به‌زعم او هم تکنوکرات‌منش‌ها و هم مارکسیست‌ها به سبب عدم تمایز میان این دو- در نظر داشته باشیم که تکنولوژی، علم و بوروکراسی در اندیشه‌ی نراقی هم‌ارز هم به‌کار می‌روند- نمی‌توانند ارزش‌های اخلاقی را در برنامه‌ریزی‌های اقتصادی‌شان دخالت دهند: «از گرفتاری‌های اساسی تکنوکرات‌منش‌ها در این است که مانند طرز تفکر مارکسیست‌ها نسبت به فرهنگ و ارزش‌های فرهنگی چندان اعتنایی ندارند. در نظر آن‌ها، سخن‌گفتن از مفهوم‌هایی همچون مهر و محبت و دوستی و برادری نمی‌تواند «علمی» باشد، زیرا چنین پدیده‌هایی راه، به دلیل اندازه‌گرفتنی نبودن و محاسبه‌ناپذیری آنها، نمی‌توان به عنوان

عواملی «عینی» در برنامه‌ریزی‌های اقتصادی دخالت داد». (نراقی، ۱۳۵۶: ۶۵) نراقی برعکس ایشان می‌تواند «ارزش‌های اخلاقی» را به رغم وجود تکنولوژی در جامعه، حاکم کند. با چنین تصویری است که می‌تواند بین روابط کارگر و کارفرما در جامعه‌ی ما و جامعه‌ی غربی تمایز نهد. او بر همبستگی اجتماعی میان کارگر و کارفرما در جامعه‌ی ایرانی، برخلاف جامعه‌ی غربی تأکید می‌کند. از دید نراقی، تعادل در جوامع غربی، نتیجه‌ی نوعی توافق سندیکیایی و در نتیجه دائماً متزلزل است؛ زیرا برداشت و فلسفه‌ی اجتماعی غربیان مبتنی بر تضاد منافع است و توجه به این تضاد یک‌نوع جدال و ستیزه‌جویی مداوم میان گروه‌ها به وجود آورده است، «درحالی‌که ما در جامعه‌ای به سر می‌بریم که فلسفه‌ی بنیادی آن، یک توافق کلی و اجتناب از ستیزه‌جویی در تمام سطوح جامعه می‌باشد. مدیر امروز باید با توجه به حالات و روحیات و احساسات کارگر و کارمند ایرانی، تصمیم بگیرد و دستور دهد». (همان: ۸۲-۸۴) در لحاظ کردن ارزش‌های اخلاقی در روابط انسانی - اعم از کاری و غیر کاری - تکنولوژی نمی‌تواند نقشی ایفا کند. از دید وی چنان‌که می‌بینیم این ارزش‌های اخلاقی در نظام مدیریتی «روستا»ی ما حاضر است، بنابراین می‌توانیم از نظام مبتنی بر همبستگی در روستا الگو برداری کنیم، حتی می‌توانیم تکنولوژی را وارد روستا کنیم اما به هیچ‌روی نباید روستا را «تکنولوژی‌زه» گردانیم.

در واقع می‌توان گفت نراقی معترض به نوعی «عقلانیت بوروکراتیک روزافزون و پیش‌رونده» است. اما این عقلانیت را غربی می‌انگارد و برایش شأنیتی مستقل از تکنولوژی قائل می‌شود. غلبه‌ی روحیه‌ی بوروکرات‌منشی از دید او در واقع نادیده‌انگاری تمایز میان تکنولوژی و عقلانیت برآمده از آن است که ارزش‌های خود را به‌دنبال دارد. او حتی به سیستم مدرک‌گرایی در دانشگاه‌ها اعتراض می‌کند و آن را نشانگر روح علم دوستی نمی‌داند.^{۱۸} از دید او از آنجا که نیاز به یک علم جدید احساس می‌شود، این علم می‌بایست

^{۱۸} وی در سخنرانی‌ای تحت عنوان «نیاز به علم جدید مدیریت» که در اردیبهشت ماه ۲۵۳۵، در «مرکز آموزش مدیریت دولتی» می‌گوید: همه جوانان ما، و در حقیقت همه خانواده‌های ما، این روزها، دچار نوعی «جنون مدرک‌گرایی» شده‌اند... آیا جوانان ما تنها به انگیزه‌ی **دانش‌دوستی** است که می‌خواهد در

خود را به‌دور از مناسبات غربی و در چارچوب فرهنگ ملی و هویت ملی و الزامات فرهنگی «خاص» ملت ما تعریف کند. در واقع از نگاه نراقی علمی که نتواند متناسب با زمینه‌ی فرهنگی‌ای که در آن زیست می‌کند، خود را روزآمد سازد، چاره‌ای ندارد جز آن که گرفتار مدرک‌گرایی شود. از نگاه او «آنچه می‌بایست زودتر از میان برداشته شود همان روحیه‌ی تکنوکراتیک و دیوان‌سالاری انعطاف‌ناپذیری‌ست که با ضوابط و اصول وارداتی خود^{۱۹}، هنوز بر سراسر دستگاه مدیریت ما حاکم است. دستگاه مدیریتی کنونی ما، که بیشتر در پایتخت می‌خواهد به خیال خود، همه مردم این سرزمین را به یک چشم نگاه کند، و به عبث می‌کوشد تا همه‌ی مشکلات گوناگون استان‌های کشور را، بی‌اعتنا به تفاوت‌ها و ویژگی‌های جغرافیایی و اقلیمی آنها، تنها با صدور «بخشنامه»، به‌نحوی یکسان، «حل» کند، نتیجه‌ی این وضع بی‌اعتنایی به مسائل واقعی مردم است.» (همان: ۶۹) در سخنان نراقی نگرانی درباره‌ی شیوع روزافزون روحیه‌ی بوروکراتیک موج می‌زند، اما نراقی به‌واسطه‌ی آنکه این «روحیه» را متعلق به بوروکرات‌منش‌ها و افراد متأثر از غرب و نظام آموزشی و فکری غربی می‌داند، به راحتی می‌تواند راه برون رفت آن‌را با تصور روی‌گردانی از غرب و توجه به «خود» ترسیم کند. از دید وی، «روحیه»ی بوروکراتیک تابعی از نظام دیوان‌سالاری غربی و اصول «وارداتی» آن است. وی با «روحیه» تلقی کردن نظام بوروکراسی و «وارداتی» خواندن اصول آن از دو اصل وابسته و درون‌بود نظام دیوان‌سالاری طفره می‌رود، اول آنکه آن را نوعی «عقلانیت» درونی نمی‌داند که راه برون‌رفت از آن به سادگی تغییر «روحیه»ی افراد بوروکرات‌منش نیست، دوم آنکه اصول آن را درون‌بود خود دیوان‌سالاری نمی‌داند و «وارداتی» و غربی می‌خواند، این خوانش از دیوان‌سالاری، به‌خصوص آنجایی پرنرنگ می‌شود

امتحانات ورودی دانشگاه پذیرفته شوند؟ گمان نمی‌کنم چنین باشد. (طمع خام، ۶۰) از دید نراقی کم‌رنگ شدن اهمیت دانش چه در نظام دانشگاهی و چه در سیستم‌های استخدامی دولتی، و در عوض، رشد سرسام آور میل به تحصیل مدرک، روشن می‌کند که «آنچه ما، در حال حاضر، بیش از هر چیز بدان نیازمندیم، بی‌شک یک نظام استخدامی جدید و یک علم مدیریت جدید است.» (همان: ۶۳)

^{۱۹} تأکید از نویسنده است.

که نراقی در صحبت از تکنولوژی، از لزوم همراه و سازگار شدن آن با فرهنگ بومی سخن می‌راند و آن را ممکن تلقی می‌کند. به عبارتی از دید وی تکنولوژی می‌تواند بیاید، بی آنکه «عقلانیت» درون بود خود را به همراه داشته باشد. در حقیقت نراقی این عقلانیت درون بود را با روحیه‌ی بوروکرات‌منش‌ها اشتباه می‌گیرد. از دید او اشتباهی که رخ داد آن بود که حاملان تکنولوژی دارای روحیه‌ی بوروکرات‌منشی شدند، و اگر ما بتوانیم حاملان تکنولوژی را بدل به انسان‌هایی با ملاحظیات فرهنگی بومی خود سازیم، می‌توانیم از مخاطرات تکنولوژی و به تبع آن نظام دیوان‌سالاری در امان بمانیم. نراقی این روحیه را بیش از هر چیز امری «اخلاقی»، «عاطفی» و «فرهنگی» می‌داند. از همین جا و از این دست قضاوت‌ها و داوری‌های نراقی می‌توان چرخش از سمت دیدن واقعیت اجتماعی به مثابه‌ی امری بیرون از ما و تابع قوانین درون بود خود به سمت تأکید بر «انسان» و تبیین وضعیت او مشاهده کرد. تو گویی با «اصلاح» انسان‌های حامل تکنولوژی، مشکل ما با «واقعیت» تکنولوژی حل خواهد شد. نراقی با رویکرد «انسان‌محورانه» خود هرچه بیش‌تر از تبیین واقعیت مستقل بیرون از ما فاصله می‌گیرد و از کسوت یک جامعه‌شناس بیرون آمده و در مقام یک «داور» اخلاقی و در قدم بعد، در هیئت یک «مصلح» اجتماعی می‌نشیند.

نراقی رویکرد «جزئی‌نگرانه»ی خود و فاصله‌گیری اش را از امر کلی نه‌تنها در تأکیدش بر امر ملی در برابر امر جهانی، بلکه در فاصله‌گیری از امر شهری در برابر امر روستایی، یا به عبارت بهتر در تأکید بر اینکه هر منطقه‌ای و هر ناحیه‌ای می‌بایست در وضعیت «خاص» خود مورد بررسی و مطالعه قرار گیرد، آشکار می‌سازد. خطاب او هنگامی که روستا را فارغ از رویکردی شهر مدار و جدای از نگرشی پایتخت‌محورانه لحاظ می‌کند، به هیچ‌روی به در نظرگیری نسبت امر جزئی با امر کلی نمی‌انجامد، بلکه در پی قطع پیوند هر جز با کلیت است؛ درست به‌همان ترتیبی که درباره‌ی علم بومی از آن سخن می‌گوید. درست است که هم مطالعات شهری را لحاظ می‌کند و هم باور دارد که ما می‌توانیم در برابر غرب نگاهی پردخواهانه نداشته باشیم، اما عملاً به سبب نپرداختن به چگونگی این مواجهات فعال و چگونگی تأثیرپذیری و تأثیرگذاری در نسبت جز با کل، راه را برای رویکردی «خاص‌نگر» و

«جزئی محور» باز می‌کند و به واسطه‌ی تأکید بیش از حدش بر امر جزئی، نسبتش با کل را رها می‌کند و به عبارتی طلایه دار نگاه کسانی می‌شود که با قائل شدن به ارزش‌های «خاص» هر امر جزئی - چه در مقام فرهنگ، چه در مقام علم و چه در مقام یک ناحیه جغرافیایی اعم از شهر و کشور - دست از امر کلی و توصیف نسبتش با امر جزئی می‌شویند. بار دیگر به سراغ نگاه وی درباره‌ی تکنولوژی و روحیه‌ی بوروکرات‌منشی برویم. قربانی کردن کلیت به پای جزئیت، سبب می‌شود تا کلیت تکنولوژی در جزئیت انسان‌های حامل آن نادیده گرفته شود؛ به گونه‌ای که با تغییر انسان‌های حامل تکنولوژی و با تأکید بر ارزش‌های «خاص» هر یک از انسان‌هایی که می‌توانند با توجه به ارزش‌های فرهنگی خود با تکنولوژی روبه رو شوند، می‌توان تکنولوژی را مهار کرد و کلیت آن را نادیده گرفت. البته باید در نظر داشت که این امر به معنای نادیده‌گیری توانایی «انسانی» کردن تکنولوژی در برابر «تکنولوژی‌ه» شدن انسان نیست، بلکه به معنای قائل شدن استقلالی برای تکنولوژی و واقعیت خارج از انسان آن است. به نحوی که نتوان از نوعی بازگشت به وضع پیش از تکنولوژی، علی‌رغم وجود تکنولوژی سخن گفت؛ آن گونه که نراقی سخن می‌گوید. دیدن نسبت کلیت و جزئیت می‌تواند ضمن عدم انکار واقعیت «اجتناب‌ناپذیر» تکنولوژی و بوروکراسی و نظام دیوان‌سالاری، نمایانگر امکان‌های مواجهه امر جزئی با امر کلی، در کلیت‌اش باشد. دیگر آنکه پر واضح است که ما با شرح و توصیف یکایک این مفاهیم و نسبت‌شان با یکدیگر روبه رو نیستیم، بلکه با «منظومه» ای از مفاهیم در یک «بسته» ی محتوایی مورد نظر نراقی سروکار داریم. به عبارتی بهتر، نراقی مفاهیم را در خدمت بسته‌ی محتوایی مورد نظر خود - که در این جا چیزی جز توانایی بومی‌سازی و فرهنگی کردن تکنولوژی و نظام دیوان‌سالاری و علم انسانی نیست - به کار می‌بندد، بی‌آنکه خود را مقید سازد «تاریخ» این مفاهیم را در پس «نسبت» شان باهم آشکار سازد؛ همان گونه که در بسته‌ی محتوایی او نیز بسیاری از محتواها نظیر یکدیگرند و به راحتی می‌توانند به جای هم به کار روند و همان معنای مورد نظر را - فارغ از تفاوت‌هایی که بدان‌ها پرداخته نمی‌شود - افاده کنند.

رابطه با نظام پهلوی و سخن از فرهنگ ملی

پیش از خوانش نراقی به‌عنوان جامعه‌شناس، نباید اهمیت نراقی را در «بازتولید» ایدئولوژی پهلوی- که مبتنی بر ساخت تصویری از ملت که عناصر باستانی در آن نقش عمده‌ای ایفا می‌کنند، بود- نادیده گرفت. ما صحبت از «بازتولید» می‌کنیم تا از تفکری که می‌کوشد نقش نراقی را «عامدانه» و «آگاهانه» تثبیت ایدئولوژی پهلوی می‌داند، فاصله بگیریم.^{۲۰} آنچه که اهمیت دارد رواج گفتاری است که بر وجوه ایرانی بودن تأکید می‌کند و می‌بایست هم در نسبت با برهه‌ی تشکیل دولت-ملت در عصر پهلوی و هم در نسبت با رواج گفتارهایی که میل به بازگشت به خویشتن را در برابر غرب تقویت می‌کردند، فهمیده شود. در این سطح تحلیلی، پای رویکردهایی که ناظر بر انگیزه‌های شخصی افراد وسط باشد، در میان نیست. آن‌چنان که برخی از محققان درباره‌ی تولد علوم انسانی در آغاز عصر دولت-ملت‌سازی در ایران سخن گفته‌اند: «فضای تاریخی دهه‌های ۱۳۰۰ و ۱۳۱۰- طلیعه‌ی دولت مدرن در ایران- با اینکه دوره‌ی رشد و گسترش نهادهای علمی-آموزشی جدید بود، به سبب ظهور و گسترش نهادهای دولتی سانسور و تبلیغات، با شکوفایی افکار و اندیشه‌های مدرن همراه نشد. جایگزین شدن نظام ارزشیابی سیاسی-ایدئولوژیک به جای نظام ارزشیابی علمی-دانشگاهی سبب شد که به جای رشد خرده فرهنگ‌های علمی-دانشگاهی از طریق فضای نقادی علمی، ارزشیابی آموزش و تولیدات علوم انسانی نیز، همچون دیگر آثار فرهنگی و ادبی، به‌طور غیر مستقیم (با گسترش ادارات سانسور، تبلیغات و آموزش درون دستگاه دولت) بر عهده‌ی سیستم کنترلی بوروکراسی دولتی گذاشته شود. آموزش علوم انسانی از همان ابتدا بر این هدف استوار گشت که به تربیت دانش‌آموختگانی بپردازد که آنان را در دستگاه‌های دولتی در حال رشد به‌کار گیرد... بدین

^{۲۰} نگاه کنید به کتاب چون اسفنج نرم (بازشناسی نقش دکتر احسان نراقی در حاکمیت پهلوی دوم) از مصطفی تبرائیان. وی در دو جلد کتاب نوشته‌شده پیرامون نراقی و با رویکردی زندگی‌نامه‌ای تلاش می‌کند تا نراقی را در نسبت با حکومت پهلوی مورد خوانش قرار دهد. او علناً نراقی را یک «روشنفکر پهلویستی» می‌خواند. (تبرائیان، ج ۲، ۱۴۴:۱۳۹۲)

ترتیب، نیروی زاینده‌ی نوگرایی و تفکر مدرن، که در غرب سبب نوزایی علوم انسانی شده بود، در این جا عقیم ماند.» (ادیب زاده، ۱۳۸۹: ۱۶۶-۱۶۸) جان فوران نیز در این باره می‌نویسد: «دولت با استفاده از نظام آموزشی، جلوی تفکر سیاسی آزاد را گرفت، نوعی هم‌رنگ جماعت‌شدن و هم‌گونی را بر روشنفکران تحمیل کرد و برنامه‌ی تحصیلی را طوری تنظیم نمود که «چاپلوسی بنده‌وار، پشتیبانی تبلیغاتی و توجیه ایدئولوژیکی را القا کند.» (فوران، ۱۳۸۰: ۳۳۳، به نقل از ادیب‌زاده) رودی مارتی نیز سیاست آموزشی رضا خان را «پرورش مشتی دیوان‌سالار مطیع و چشم‌پسته، مهندسان سر به راه و کارشناسان نظامی رام و آرام، برای بهبود و توسعه‌ی نظام آموزشی» ارزیابی می‌کند. (مارتی، ۱۳۸۷: ۱۹۶-۲۱۴، به نقل از ادیب‌زاده) بدین ترتیب پهلوی از روشنفکرانی حمایت می‌کرد که بتوانند به تثبیت پروژه‌ی دولت-ملت سازی او کمک کنند. در راستای این حمایت‌کردن‌ها حتی از پروژه‌ی اسلام‌ایرانی‌کربن نیز طرفداری می‌کرد و سعی داشت تا از این پروژه بهره‌ی لازم را در جهت پیشبرد منافع خود ببرد. چنان‌که پیشتر نیز بیان کردیم، قصد ما «بیت‌خوانی» روشنفکران و اندیشمندان نیست، بلکه باید دانست که ایشان خواسته یا ناخواسته ذیل پروژه‌ی «ایرانی‌گرایی»، «فرهنگ‌ملی‌خواهی» پهلوی تعریف می‌شدند، حمایت مالی دولت از پروژه‌های ایشان زمانی صورت می‌گرفت که حاکمیت می‌توانست از آن به نفع خود بهره‌برداری کند.

جدای از ارتباط نراقی با وزارت‌خانه‌ها، سازمان برنامه و بودجه، دستگاه امنیت و دفتر دربار، طی سال‌هایی که تصدی ریاست مؤسسه را برعهده داشت (از ۱۳۳۷ تا ۱۳۴۸)، در سال آخر حکومت پهلوی، ارتباط وی دوباره با نظام پهلوی پررنگ می‌شود و این بار به درخواست شخص شاه که از او می‌خواهد اوضاع وقت ایران را برایش تحلیل کند. نراقی در مجموع، از مهر ۵۷ تا دی‌ماه ۵۷، هشت‌بار به دیدن شاه می‌رود. در اول مهر ۵۷، می‌گوید کتاب **طمع خام** را به رئیس دولت تقدیم می‌کند تا به وی نشان دهد که «راهی که دولت می‌رود نه تنها ما را به «تمدن بزرگ» مورد نظر شاه نخواهد رساند، بلکه نابودی کامل را در پی خواهد داشت؛ یا به عبارتی دقیق‌تر همبستگی ملی را از میان خواهد برد. در نهایت این سیاست

موجب می‌گردد تا ملت به دو گروه تقسیم شوند: اقلیتی نوگرا از یک‌سو و اکثریتی سنت‌گرا از سوی دیگر». (نراقی، ۱۳۷۲: ۱۹) نراقی در مصاحبه‌ای که با شبکه‌ی دوم تلویزیون فرانسه، در آبان ۵۷ و درباره‌ی جمله‌ی «من صدای انقلاب شما را شنیدم» شاه انجام داد، ضمن اظهار نظر خود درباره‌ی مفهوم انقلاب، تنها راه‌های ایران را بازگشت به قانون اساسی ۱۲۸۵ می‌داند، نوعی همراهی سلطنت و روحانیت. موضعی که در سوم نوامبر ۱۹۷۸ (۱۲ آبان ۱۳۵۷) در روزنامه‌ی لوموند به‌چاپ می‌رسد. از نگاه نراقی در این مقاله، روحانیون به همراه روشنفکران و تجار مشروطه را رقم زدند و متمم قانون هم با درنظر گرفتن حقوق مردم، سلطنت و علما در سال ۱۲۸۶ توشیح شد. از دید وی چنین هم‌سویی بین روشنفکران و علما و سلطنت، در اثر ارتباط با «غرب» و نوعی «غرب‌زدگی» بود که به نوعی واگرایی و پیدایی اختلاف مواضع منجر شد. نراقی که به‌قول خویش روشی «اصلاح‌طلبانه» داشت، و در پی ایجاد «همبستگی ملی» یا به عبارت بهتر حفظ آن بود، تنها راه نجات را «قانون اساسی» برآمده از مشروطه می‌داند. بازداشت‌های مکرر او در سه نوبت، از فروردین ۱۳۵۸ تا مهر ۱۳۶۲ ادامه دارد که جمعاً به ۲۸ ماه اقامت در زندان اوین می‌انجامد. گرچه او معتقد است که هرگز راه انقلابیون را نرفته است اما با وقوع انقلاب اعلام همبستگی می‌کند زیرا از دید وی «این شاه و دار و دست‌هاش بودند که آن قانون را زیر پا گذاشتند و نه روحانیون».^{۲۱} (همان: ۴۴۸) هنگامی که به شاه پیشنهاد تشکیل دولت ائتلافی را می‌دهد، دکتر صدیقی را بهترین گزینه برای تشکیل دولت می‌داند. این پیشنهاد از سوی صدیقی با شروطی همراه شد که درنهایت شاه نپذیرفت و بختیار مأمور تشکیل دولت

^{۲۱} از دید نراقی، شاه با غربی‌شدنش و به‌واسطه‌ی رویگردانی‌اش از روحانیت، زیر پای قانون مشروطه‌را سست کرد: «پایه و قوام مشروطیت چیزی جز «حق طلبی» و «عدالت خواهی» نبود و این خواسته‌ها اصولاً سرچشمه‌ای دینی و روحانی و مذهبی و عرفانی داشتند. حق طلبی و عدالت خواهی، شیعی بود، نه آزادی خواهی غربی، که نهضت مشروطیت را به درون توده‌های مردم کشاند». (نراقی، ۱۳۵۶: ۱۸۷)

گردید.^{۲۲} نراقی رابطه‌ی دوپهلوی‌اش را با نظام پهلوی این‌گونه می‌بیند: «بسیار طبیعی بود که انقلابیون نسبت به موضع من دربرابر پهلوی دچار شک و شبهه باشند. من در کتاب‌هایم و رسانه‌ها همیشه توسعه‌ی فرهنگ‌زدایی و غرب‌زدگی لجام‌گسیخته‌ی رژیم را با چنان شدت و حدتی افشا می‌کردم که حتی مخالفین مارکسیست یا مسلمان هم آنچنان نمی‌کردند؛ یا چنانچه سبک لیبرالیسم آمریکایی را مورد انتقاد قرار می‌دادم، در مقابل با روش‌های کمونیستی هم مخالفت می‌ورزیدم.. خلاصه آن‌که روشنفکران مارکسیست مرا مزاحم می‌دانستند و مسلمانان با وجود آن‌که از تحلیل‌هایم استفاده می‌کردند، اصلاح‌طلبی مرا که هماهنگ با بنیادگرایی آنان نبود، مورد سرزنش قرار می‌دادند. به همین دلیل نتوانستند برچسب خاصی به من بزنند و فقط هریک بر آن شدند تا در مواقع حساس، به‌عنوان سپر بلا از من استفاده کنند». (نراقی، ۱۳۷۲: ۲۶۲)

آنچه که برای نراقی اهمیت داشت، به‌واقع نه «انقلاب» بود و نه «نظام پهلوی». او می‌خواست تا «همبستگی ملی» را حفظ کند؛ همبستگی‌ای در برابر غرب، که همه‌ی افکار و قشرها را می‌توانست در خود جای دهد. تلاش نراقی برای تشکیل دولت ائتلافی، تحلیل راه نجات ایران، گرفتن موضعی اصلاح‌طلبانه، میان‌داری سلطنت و روحانیت و به تبع آن دفاع از قانون مشروطیت، ایجاد صلاح میان رابطه‌ی مصدق و کاشانی در دوران نوجوانی^{۲۳}، صحبت از روشنفکری که نه بوروکرات است و نه مارکسیست، و رفتار وی بعد از انقلاب با حاکمیت وقت، همگی دلالت بر موضع «آشتی‌جویانه»ی نراقی و تلاش برای پیدا کردن راه «سوم» دارد. راهی که سعی می‌کرد تا نشان دهد در ماجرای جدال عینیت با عاطفه و ارزش نیز-به زعم خودش- می‌توانیم به پیدایش یک «علم جدید» بیاندیشیم. «علم

^{۲۲} صدیقی وزیر کشور دولت مصدق و بعد از کودتای ۲۸ مرداد ۲ سال در زندان بود. شاه از پیشنهاد نراقی برآشفت اما در نهایت توصیه‌ی نراقی را مبنی بر روی آوردن به جبهه ملی پذیرفت. شروط صدیقی مرتبط بود با بازگرداندن اموال خاندان سلطنتی به ملت و انحلال ساواک و آزادی زندانیان. ضمن آنکه از شاه خواسته بود تا در ایران بماند و از سلطنت کناره‌گیری کند تا شورای نیابت از سلطنت تشکیل شود که شاه نپذیرفت. (نگاه کنید به از کاخ شاه تا زندان اوین، ۱۸۲-۲۲۶)

^{۲۳} نگاه کنید به چون اسفنج نرم، ج ۱، ص ۱۱۳

جدیدی» که ناظر به ارزش‌های فرهنگ ملی - یا همان ارزش‌های اخلاقی - گردد و از ارزش‌های بوروکراتیک غربی فاصله بگیرد. از نگاه نراقی در فرهنگ ملی ما و در نیاز ما به یک علم جدید، «وقتی از برابری همه‌ی آحاد مردم با یکدیگر سخن می‌گوییم، پایه‌های دیوان‌سالاری در فکر ما فرو می‌ریزد. زیرا در نظام دیوان‌سالاری، مفهوم «سلسله‌مراتب»، لزوماً برخی از مردم را «بالا تر» و برخی را «پایین‌تر» از دیگران قرار می‌دهد و در این چگونگی، طبعاً مفهوم «برابری» و «یکپارچگی» نقض می‌شود. بی‌اعتنایی به فرهنگ ملی یکی از نتایج تفوق‌طلبی و سلطه‌جویی غرب است. غرب با علم و تکنولوژی «یکسان‌نگر» و «هماندساز» خود، برای زبان‌ها و فرهنگ‌های ملی و بومی هیچ‌گونه اهمیتی قائل نیست. (نراقی، ۱۳۵۶: ۶۶ تا ۱۰۲) ... برداشت غربی‌ها از فرهنگ با برداشت ما شرقی‌ها کاملاً متفاوت است. به کار بستن ملاک‌های غربی در سنجش فرهنگ‌های شرقی موجب اشتباهات بنیادی در شناخت مسائل فرهنگی شرق می‌شود ... برای ما تفکیک امور مادی از معنوی واقعیت خارجی ندارد. (همان: ۳۰) ... بحران غرب به ما ثابت کرده است که جامعه‌ی مصرفی، به علت زیاده‌طلبی، همیشه گرفتار یک آهنگ روزافزون «تولید» و «مصرف» خواهد بود. امروز عواقب این زیاده‌طلبی آشکار است. خوشبختانه، ملت‌های کهن هنوز به مشکلات جامعه‌های مصرفی دچار نشده‌اند: زیاده‌طلب نیستند و منابع و ثروت‌های طبیعی خود را حراست می‌کنند. و این چگونگی، بی‌شک، ریشه در فرهنگ‌های باستانی این ملت‌ها دارد». (همان: ۴۴)

در نگاه وی اعتنا به «فرهنگ ملی» باید سرلوحه‌ی همه‌ی ملت‌ها قرار گیرند، اگر می‌خواهند که تحت سیطره‌ی غرب نمانند.^{۲۴} در واقع پرورش «فرهنگ ملی» از جمله مشخصه‌های پرهیز از غرب‌زدگی است. به‌زعم وی نحوه‌ی تأثیرپذیری ما از غرب قابل

^{۲۴} نراقی ژاپن را نمونه‌ی کشوری می‌داند که از علم جدید غرب بهره‌مند شده بدون آن که هویت ملی خود را از دست بدهد، صنعتی شده، «بدون آن که روحیه‌ی فردگرایی سودجویانه در آن قدرت گیرد و همچنان روحیه‌ی تعاون و هم‌کاری خود را حفظ کرده است». (نراقی، ۱۳۷۸: ۱۷۵)

تقسیم‌بندی به سه دوره‌ی مجزاست؛ «در دوره‌ی اول از طریق فراماسیون‌ها بود که ما را بیش از همه با اندیشه‌های راسیونالیستی و اندیویدوالیستی آشنا نمودند. در دوره‌ی دوم ما از طریق مارکسیست‌ها و مشخصاً از شهریور ۱۳۲۰ به غرب روی آوردیم و در دوره‌ی سوم تکنوکرات‌منش‌ها به روی آورد ما به غرب یاری رساندند که از دید نراقی این دوره پروسه‌ای را شامل می‌شود که از بیست سال پیش آغاز گشته و تاکنون ادامه دارد. آنچه میان هر سه‌ی این مواجهات مشترک است، غفلت از هویت ملی است. از دید نراقی هیچ‌کدام از این مواجهات ایران و شرایط ویژه‌اش را نمی‌شناختند، همگی به عامل اقتصادی اهمیت می‌دادند و به عامل فرهنگی و ملی بی‌توجه بودند (همان، ۱۰) ... هر سه تفکر رایج در ایران، نگاهی «جهان‌وطنی» دارند. آنها می‌پندارند همه‌ی جامعه‌های انسانی با مشکلات و مسائلی مشابه دست به گریبان‌اند؛ و همه‌ی مشکلات و مسائل را می‌توان، با به‌کار بستن روش‌های جهانی و یکسانی از میان برداشت. به بیان دیگر، در هیچ‌یک از این سه‌گونه طرز تفکر به تفاوت‌های بومی و قومی و ملی و فرهنگی توجهی نمی‌شود. دوم آن که تفکر تکنوکراتیک هر جا لازم شود به تفکر مارکسیستی نزدیک می‌گردد. هم مارکسیست‌ها و هم تکنوکرات‌ها معتقدند که مشکل اصلی و اساسی هر جامعه فقط جنبه‌ی اقتصادی دارد و با حل شدن مشکلات اقتصادی، دیگر مسائل، از جمله مسائل فرهنگی، اجتماعی و سیاسی به خودی خود از بین می‌روند. سومین مسئله بی‌اعتنایی به آرا مردم است. (همان، ۵۹) ... روشن است که طرز تفکری که مورد نیاز ما و آینده است، هر سه این نکته‌ها را نمی‌کند» (همان، ۶۴)

خروج از آکادمی و شکل‌گیری تیپ جامعه‌شناس بومی‌اندیش روشنفکر

باید در نظر داشت که خروج از آکادمی، به معنای نشت گفتار بیرون از آکادمی در سخنان یک جامعه‌شناس و برعکس اشاعه‌ی سخنان جامعه‌شناس در فضای روشنفکری دهه‌های ۴۰ و ۵۰ است. بدین معنا تفکر جامعه‌شناسی - یا به عبارت بهتر جامعه‌شناس - دیگر ماندن در فضای آکادمی و انجام پژوهش‌های مرتبط با مسائل اجتماعی نیست. نراقی به‌مثابه‌ی چهره‌ای که در ابتدا بیش از همه‌ی جامعه‌شناسان، سودای شرکت در «جامعه‌شناسی

جهانی» را دارد، بعد از سفرهای مکرر خود به غرب، سوغاتش چیزی جز خبرآوری از بحران غرب و طنین‌افکنی سودای نظریه‌پردازی خود ایرانیان نیست. سودایی که در نبود مبنای فکری، در نبود سنت دانشگاهی قوی جامعه‌شناسی، می‌رفت تا با کم‌رنگ کردن مرز جامعه‌شناسی و روشنفکری، اولی را به پای دومی قربانی کند. پرواضح است که پیوند جامعه‌شناسی و روشنفکری، زمانی می‌تواند رسالت جامعه‌شناسی باشد و در زمانی دیگر می‌تواند موجب قربانی شدن شأنیت مستقل تفکر جامعه‌شناسانه شود. پیوند جامعه‌شناسی و روشنفکری، بسته به شرایط تاریخی و گفتار داخل ایران - که گفته‌شد- و در پیوند با شرایط تاریخی و گفتار غالب جهانی - اوج‌گیری مطالعات پسا استعماری -، پیوندی نامیمون و نامبارکی بود که به‌علاوه غرب‌ستیزی و این‌همان‌انگاری بحران غرب و علوم اجتماعی، خود «ماهیت» جامعه‌شناسی را هدف گرفت و منجر به انتقادی‌شدن جامعه‌شناسی - چنان‌که در خود غرب رخ داد- نشد.

در این میان نراقی مهم‌ترین چهره است، او نمونه‌ی نمایای تلاش برای پیوندزدن جامعه‌شناس و روشنفکر به‌معنایی‌ست که بیان شد. او نه‌تنها روشنفکران پیش از خود را به سبب وجود نوعی نگاه کلی و جهانی و ناتوانی از دیدن امر بومی و فرهنگی و ملی نفی می‌کند؛ بلکه نوید روشنفکری را می‌دهد که با تکیه بر امر بومی و «فرهنگ ملی» به شرح و تبیین مسائل می‌پردازد. این امر بومی تنها عنصر ملیت را در برنمی‌گیرد و شامل تمام تعالیم گذشته می‌شود. گذشته‌ای که سرشار از تعالیم عرفانی و اسلامی‌ست. در سخنرانی‌ای تحت عنوان «ما و فلسفه‌های سیاسی و اجتماعی معاصر» که در مدرسه‌ی مدیریت عالی لاهیجان در اردیبهشت ۳۶ ایراد می‌کند، پس از آنکه در پی نشان دادن «بن‌بست» مارکسیسم و لیبرالیسم بر می‌آید، می‌خواهد به این سؤال پاسخ دهد که «ما در این دنیا چه باید بکنیم؟ آیا ما ناچاریم که به‌خواست‌های صاحبان یکی از این دو ایدئولوژی تسلیم شویم؟ به‌نظر من جواب این سؤال منتفی است. ما هیچ‌گونه اجباری نداریم. **تعالیم گذشته‌ی اسلامی و عرفانی ما زمینه‌ی مساعدی است**^{۲۵} برای اجتناب از ستیزه و

^{۲۵} تأکید از نویسنده است.

مخاصمه‌ی طبقاتی و برای جلوگیری از استعمار فرد از فرد، این تعالیم هدفی جز تعمیم برادری و مساوات و همبستگی نداشته‌اند... برای ما «آزادی اجتماعی» همیشه با «حس مسئولیت فردی و اخلاقی» در ارتباط بوده است... چرا ما باید این سنت‌ها را از میان ببریم و به‌جای آنها، بوروکراسی متمرکزی را برقرار کنیم که نتیجه‌ی نهایی آن چیزی جز از دست‌رفتن هویت ملی و فرهنگی ما نیست؟» (همان: ۸۶)

سوال «چه باید کرد»، سوالی است که از سوی نراقی جامعه‌شناس طرح می‌شود، جامعه‌شناسی که جامعه‌شناسی را نابسند و ناکافی و به‌نحوی پرت از شناخت جامعه‌ی ما می‌خواند^{۲۶} و تلاش می‌کند تا به‌واسطه‌ی طرح پرسش جدی درباره‌ی آینده، از جامعه‌شناس روشنفکری سخن به‌میان آورد که آشنا به تعالیم ملی و اسلامی خود ماست. نراقی روشنفکران پیش از خود را متهم می‌کند که با نوعی روی‌آوری به سوی غرب توان مقابله با آن را از دست دادند، این روشنفکران نتوانستند «ما» را ببینند و درنهایت در نظریات غربی استحاله شدند: «عده‌ای از منور الفکرهای ما از صدر مشروطیت تاکنون، به تبعیت از این دید به‌اصطلاح عینی و علمی، خواسته‌اند تمدن و فرهنگ و زندگی معنوی ما را از نظرگاه غرب مورد مطالعه قرار دهند؛ غافل از اینکه آن نظرگاه، به هیچ وجه نظرگاه بی‌طرفانه‌ای نیست؛ و ما نمی‌توانیم «خودی» را با نگاه «بیگانه» بشناسیم... زیرا نه عینیت دید خارجیان حقیقت مطمئنی است و نه اینکه اصولاً قضاوت دیگران درباره‌ی ملتی دیگر اهمیتی حیاتی دارد (همان: ۴۷) ... ما باید هم پیشرفت کنیم و هم «ایرانی» بمانیم. فرهنگ غنی و کهنسال خود را از یاد نبریم. ما می‌توانیم علم و تکنولوژی غرب را به‌کار گیریم، اما

^{۲۶} نراقی در طمع خام می‌گوید: «من به عنوان کسی که سالها با علم جامعه‌شناسی غرب سروکار داشته‌ام، می‌توانم به جرأت بگویم آنچه را که به اسم علم جامعه‌شناسی آموختم، و قسمت عمده‌ی آنرا در غرب یاد گرفتم، برای شناسایی روح ملی و فرهنگی کافی نیافتم. باید عوامل دیگری به قوانین و قواعد رایج جامعه‌شناسی اضافه شود؛ چرا که این قواعد و قوانین به تنهایی برای پی بردن به «روح ملی» کافی نیست. احساس و حال عارفانه و شاعرانه را باید به دید عالمانه اضافه کرد تا روح فرهنگ ملی را که یک امر نادیدنی است، دریافت.» (نراقی، ۱۳۵۶: ۴۸)

دستِ کم «آنچه را خود داریم، از بیگانه تمنا نکنیم» (همان: ۲۴) از دید وی حال که شناخت «خود» از منظر دیگری، ناکارآمد است و بی‌طرف نیست، «دوران خودآگاهی ما فرا رسیده است» (همان: ۲۵) گرچه ابزار خودآگاهی در دسترس نیست و باید در پی دستیابی به «علم جدید» بود.

خروج وی از آکادمی، جدای از اهمیتی که به لحاظ خروج از تفکر جامعه‌شناختی آکادمیک دارد، به معنای نادیده‌انگاری اهمیت جامعه‌شناسی به لحاظ نهادی-البته از وجه مالی- نیست. او همچنان پایبند به استقلال مالی نهاد دانشگاه و به تبع نهاد آکادمی جامعه‌شناسی است. بنابراین گرچه وی به واسطه‌ی پی‌بردن به بحران جامعه‌شناسی در غرب- به‌زعم وی- از تفکر جامعه‌شناختی آکادمیک دست می‌شویید، اما در دوران تحول فکری‌اش هم‌چنان منتقد هر وضعیتی که استقلال نهادی و مالی دانشگاه را انکار کند، می‌ماند. در کتاب **جامعه، جوانان، دانشگاه (دیروز، امروز، فردا)** (۱۳۵۰) در پی بررسی وضعیت جوانان و دانشگاه در جامعه‌ی امروز برمی‌آید، او سعی می‌کند با نشان دادن «بحران» جوانان در غرب، پاسخ علت «آشفته‌گی نظام آموزشی و هم‌چنین مسئله‌ی فرار از مغزها» را در ایران بیابد. به عبارتی بحرانی که از نظام آموزشی غرب آغاز شده است^{۲۷}، به تبع می‌تواند دامن نظام آموزشی ما را هم -که به تقلید از دانشگاه غربی پایه‌ریزی شده- بگیرد: «به‌طور کلی جوانان مغرب‌زمین با متلاشی‌شدن روح و شخصیت انسانی در جوامع صنعتی امروز مخالفند و ادعا می‌کنند که در این‌گونه جوامع ارتباط واقعی و معنوی میان افراد وجود ندارد. گرچه در شهرهای بزرگ به‌طور متراکم زندگی می‌کنند، اما در حقیقت از هم دورند. کمون‌هایی که جوانان در کشورهای صنعتی ایجاد کرده‌اند نشان از علاقه‌ی آن‌ها به زندگی جمعی دارد. آنها به دنبال بازگشت به طبیعت‌اند و به بیانی دیگر در پی رؤیای «روسو» هستند. یعنی یک‌نوع زندگی خاصی که آن‌ها را از قیود مختلف نجات داده و به طبیعت که زندگی ماشینی بشر را از آن جدا کرده است، نزدیک کند» (نراقی، ۱۳۵۰: ۳۶) نراقی سعی می‌کند با نشان دادن بحران

^{۲۷} پرواضح است که نراقی به ماجرای می ۱۹۶۸ در فرانسه و اعتراضات گسترده‌ی دانشجویی در کل اروپا نظر دارد.

جوانان در غرب، خطر گرفتاری آینده‌ی ما را گوشزد کند. به عبارتی بهتر، نشان‌دهد که اگر ما در مواجهه‌ی با غرب منفعلانه عمل کنیم، «آینده‌ی ما همواره تحت‌الشعاع تقدیر تاریخی غرب باز خواهد ماند» (همان، ۸۲). این‌گونه است که وضعیت فعلی غرب، آینده‌ی آینده‌ی ماست و تمام نگرانی نراقی در مواجهه با غرب دستخوش چنین دلواپسی‌هایی ست. تصویر ناقص نراقی از سنت‌های فکری در نقد غرب منجر به نتیجه‌گیری‌های بعضاً خنده‌دار اوست. هنگامی که از میل «بازگشت به طبیعت» سخن می‌گوید، خوانش بسیار سطحی وی از روسو قابل توجه است. شناخت نراقی از متفکرین غربی در اغلب موارد از سطح شنیده‌ها فراتر نمی‌رود. اما این امر چنانکه گفته شد نباید ما را از وجه دیگر نراقی-سویه‌های مدیریتی او- غافل کند. وی در بحث خود از آینده‌ی نظام آموزشی و دانشگاه لزوم «تأمین استقلال دانشگاه و رعایت حریم مقدس آن» را گوشزد می‌کند. موضعی که او در برابر نظام پهلوی اتخاذ می‌کند، جدای از سودرسانی جنبه‌ی فکری‌اش که به هر روی به سبب تأکید بر «هویت ملی» و «فرهنگ بومی» و رویگردانی از فرهنگ غرب، به تقویت پروژه‌ی «ایرانی‌گرایی» پهلوی می‌انجامید، به لحاظ مدیریتی نقادانه است. از دید نراقی «اگر کشوری به وجود کارشناسان عالیقدر احتیاج دارد، باید دانشگاه را در مورد تربیت چنین صاحب‌نظرانی آزاد بگذارد. این آزادی و استقلال یعنی استقلال مالی، یعنی عدم مداخله‌ی مقامات غیردانشگاهی در امور آن، اعم از تعیین برنامه یا انتخاب استاد یا پذیرفتن دانشجو و شرایط مربوط به آن» (همان، ۱۱۰). باید در نظر داشت که نراقی اگرچه به سبب نوعی رویگردانی از غرب، به‌اشتباه پایه‌های استقلال «علم جامعه‌شناسی» را سست نمود، اما به لحاظ نهادی همواره سعی داشت تا از «استقلال نهاد دانشگاه و استقلال مالی مؤسسه» حمایت کند.

نتیجه: بومی‌گرایی علوم اجتماعی و نسبت امر جزئی با امر کلی

فرید العطاس در کتاب *گفتمان‌های دگرواره در علوم اجتماعی آسیا (پاسخ‌هایی به اروپامحوری)* اندیشه‌ی شرق‌شناسی وارونه یا بومی‌گرایی را رویکردی ذات‌گرایانه نسبت به

شرق و غرب می‌داند و آن را صورتی از خود-شرق‌شناسی برمی‌شمرد. از دید وی، «باورمندان به شرق‌شناسی وارونه باور دارند که مثلاً تصویر هند به منزله‌ی یک «دیگری» بیگانه و از طریق طرح خاص بومی‌سازی انسان‌شناسی، تصویر هند به‌عنوان یک خود «بیگانه» را بازتولید می‌کند.» (العطاس، ۱۶۷: ۱۳۹۳) العطاس با عبور از گفتارهای ضد شرق‌شناسانه و خواست علوم اجتماعی‌های بومی در جوامع تحت استعمار، می‌خواهد نشان دهد که چگونه حسین العطاس (پدر وی) می‌کوشید تا از دوگانه‌های «خودی» و «غیر خودی» فراتر رود. این دوگانه‌ها در واقع تثبیت‌کننده‌ی چیزی جز بازتولید «خودی» که تنها از طریق تقابلی با یک «غیر خودی» می‌تواند از «علم بومی» سخن به میان آورد، نیستند و در واقع «بومی‌گرایی پیامد منطقی شرق‌شناسی وارونه و خود-شرق‌شناسی است.» (همان: ۱۶۸) فرید العطاس با بررسی پروژه‌های چینی‌کردن و تایوانی‌کردن^{۲۸} جامعه‌شناسی، بومی‌سازی را موازی با خواست ملی‌سازی علوم اجتماعی دولت-ملت‌ها می‌داند. (همان: ۱۷۱) در برابر، وی سعی می‌کند از رویکرد حسین العطاس به‌عنوان رویکردی که هدف علوم اجتماعی را مستقل بودن و نه داشتن جهت‌گیری ضد غربی می‌داند، دفاع کند. (همان: ۱۷۴) با نظر به جهت‌گیری فرید العطاس، پروژه‌ی بومی‌گرایی در ایران نیز چه پیش از انقلاب و در گفتار کسی چون احسان نراقی - نزدیک‌ترین چهره‌ی جامعه‌شناس به دربار پهلوی و در واقع به ایدئولوژی ملی‌گرایی پهلوی - و چه پس از انقلاب همواره در دست حاکمیت بوده است. با این تفاوت که پروژه‌ی بومی‌گرایی پیش از انقلاب، در جهت ملی‌سازی علوم اجتماعی است و پس از انقلاب، در جهت اسلامی‌سازی علوم اجتماعی به‌کار می‌رود.

اما به‌واقع از چه نوع بومی‌گرایی می‌توان دفاع کرد؟ به نظر می‌رسد، بومی‌گرایی احسان نراقی، علاوه بر آن که در تقابل با غرب معنا پیدا می‌کند، در نسبت با پروژه‌ی دولت-ملت سازی پهلوی است و دربار پهلوی از تأکید فراوان او بر «فرهنگ ملی» سود می‌برد. بومی‌گرایی بعد از انقلاب - که بررسی چهره‌های منادی‌اش مجال بس گسترده‌تری را

²⁸ Sinicization and Taiwanization

می‌طلبد- نیز در تقابل با غرب و در نسبت با اسلامی بودن حاکمیت تعریف شده است و توانایی آن را دارد که دست‌اندرکار «تثبیت» باشد. در این میان فارغ از اختلاف محتوایی دو نوع بومی‌گرایی تاریخی در ایران، شباهت‌های مهمی در نسبت‌های آن‌ها با غرب و نظام حاکم دیده می‌شود. به سؤال خود باز می‌گردیم: از کدام نوع بومی‌گرایی می‌توانیم سخن بگوییم؟ شاید بد نباشد به تجربه‌ی اولیه‌ی مؤسسه و تحقیقات آنها بازگردیم. کسانی چون جمشید بهنام، غلامحسین صدیقی و یحیی مهدوی (که به‌همراه نراقی به تأسیس مؤسسه پرداختند)، نیز دغدغه‌ی بومی‌گرایی داشتند؛ یا به‌عبارت بهتر دغدغه‌ی توان‌مندساختن نظریات جامعه‌شناسی در مسائل مرتبط با ایران، دغدغه‌ی اکثریت ایشان بود. ایشان در پی برقراری نسبتی میان امر کلی (علم جامعه‌شناسی) و امر جزئی (مسائل ایران) بودند، به نحوی که هیچ‌یک به‌پای دیگری قربانی نشوند. شاید اگر گفتار بومی‌گرایی آن‌ها که «مسئله‌محور» - به نقل از بهنام - و به نوعی «مستقل» - به تعبیر حسین العطاس - و فارغ از ایجاد تقابل با «غرب» بود، حاکم و هژمونیک می‌شد، امروز می‌توانستیم پروژه‌ی جامعه‌شناسی در ایران را به‌گونه‌ای دیگر بخوانیم؛ پروژه‌ای که در عین تأکید بر حفظ رابطه‌ی امر جزئی با امر کلی، در پی مسئله‌سازی بومی است.

منابع:

- ادیب‌زاده، مجید (۱۳۸۹). *مدرنیته‌ی زایا و تفکر عقیم: چالش تاریخی دولت مدرن و باروری علوم انسانی در ایران*. تهران: ققنوس
- العطاس، فرید (۱۳۹۳). *گفتمان‌های دگرواره در علوم اجتماعی آسیا: پاسخ‌هایی به اروپا محوری*. ترجمه‌ی سید محمد امین قانعی و ابوالفضل مرشدی. تهران: پژوهشکده‌ی مطالعات فرهنگی و اجتماعی
- برن، ژان (۱۳۷۹). *سرگستگی غرب*. اندیشه‌ی غربی و گفتگوی تمدن‌ها: مجموعه سخنرانی‌های همایش اکتبر ۱۹۷۷. ترجمه‌ی باقرپرهام، فریدون بدره‌ای، خسرو ناقد. تهران: فرزانه روز
- تبرائیان، صفالدین (۱۳۹۲). *چون اسفنج نرم: بازشناسی نقش دکتر احسان نراقی در حاکمیت پهلوی دوم*. مؤسسه‌ی مطالعات تاریخ معاصر ایران. ج ۲
- سلامت، حسام و مهسا اسدالله‌نژاد (۱۳۹۳). *از تشبیت تا افول: تاریخ تکوین علوم اجتماعی در ایران*. تهران: مجله‌ی مهنامه. شماره‌ی ۴۸
- طباطبایی، جواد (۱۳۹۰). *ابن خلدون و علوم اجتماعی: گفتار در شرایط امتناع علوم اجتماعی در تمدن اسلامی*. تهران: ثالث
- محسنی، منوچهر (۱۳۵۴). *معرفی و نقد کتاب: غربت غرب*. تهران: مجله‌ی دانشکده ادبیات دانشگاه تهران. شماره ۴
- نراقی، احسان (۱۳۷۸). *ما و جهان امروز (برگزیده مقالات)*. به کوشش علی دهباشی. تهران: سخن
- نراقی، احسان (۱۳۷۲). *از کاخ شاه تا زندان اوین*. ترجمه‌ی سعید آذری. تهران: رسا
- نراقی، احسان (۱۳۷۹). *نظری به تحقیقات اجتماعی در ایران*. با همکاری عطا آیت‌ی. تهران: سخن
- نراقی، احسان (۱۳۵۶). *طمع خام*. تهران: توس
- نراقی، احسان (۱۳۵۳). *غربت غرب*. تهران: امیرکبیر

- نراقی، احسان (۱۳۵۰) *جامعه، جوانان، دانشگاه: دیروز، امروز، فردا*. تهران: فرانکلین
- نراقی، احسان (۱۳۷۹). *یونسکو و نخستین مجمع جهانی گفتگوی فرهنگ‌ها*. اندیشه‌ی غربی و گفتگوی تمدن‌ها: مجموعه سخنرانی‌های همایش اکتبر ۱۹۷۷. ترجمه‌ی باقرپیرهام، فریدون بدره‌ای، خسرو ناقد. تهران: فرزانه روز