

## بررسی ایده شبکه تعاملات اجتماعی روشنفکران رندال کالینز

### در میان اندیشمندان ایران<sup>1</sup>

نقی آزاد ارمکی<sup>2</sup>

عارف وکیلی<sup>3</sup>

دریافت: 1390 / 03 / 24 تأیید: 1390 / 08 / 12

#### چکیده

در این تحقیق ما با بررسی آثار و آراء هشت تن از اندیشمندان در یکی از حوزه‌های علوم انسانی و اجتماعی، با چارچوب نظری رندال کالینز، در جستجوی عوامل امکان و امتناع تولید علم و ایده در علوم اجتماعی ایران معاصر بوده‌ایم. رندال کالینز که در کتاب پراهمیت خود با عنوان "جامعه‌شناسی انواع فلسفه" سه عامل حیاتی برای تولید و مانایی ایده‌ها و آثار تراز اول را در تاریخ 2500 ساله‌ی فلسفه می‌یابد و اثبات می‌کند که اندیشمندان تراز اول تاریخ همواره از یکی از این سه عامل بهره برده‌اند: حضور در جمع اندیشمندان همفکر، تضارب و نقد آراء مخالف و یا تلمذ در مکتب یا حلقه‌ی اساتید و اندیشمندان مهتر و سلف. ما با بررسی و در نهایت، رد ایده "جوان بودن" و یا ایده "در حال گذار بودن" جامعه‌شناسی ایران، به بررسی واقع‌بینانه و علمی وضعیت تولید اندیشه‌های مانا و تراز اول حوزه‌ی هویت ملی (منتخبی از سایر حوزه‌ها) در گرایش‌های مختلف علوم انسانی پرداخته‌ایم. در پس تحقیق حاضر عدم وجود "اجتماع‌های علمی" که منتهی به تولید ایده و نظر تراز اول گردند، به عنوان علت اصلی ناشکوفایی علوم اجتماعی در ایران تلقی می‌گردد.

واژگان کلیدی: رندال کالینز، روشنفکران ایران، هویت ملی، جامعه‌شناسی علم و معرفت، اجتماع علمی

۱. برگرفته از پایان‌نامه کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی دانشگاه تهران با عنوان "بررسی آثار و آراء روشنفکران

هویت ملی ایران با رویکرد نظری رندال کالینز" به راهنمایی دکتر آزاد ارمکی و نگارش عارف وکیلی، بهار 1390

2. استاد گروه جامعه‌شناسی دانشگاه تهران tazad@ut.ac.ir

3. کارشناس ارشد جامعه‌شناسی دانشگاه تهران arefvakili@ut.ac.ir

### مقدمه

اندیشیدن هرگز در خلاء روی نمی‌دهد بلکه با قرار گرفتن در یک موقعیت اجتماعی/ نهادی ویژه به وقوع می‌پیوندد. چنین موقعیتی با بهره بردن از میراث اندیشمندان پیشین و حضور در شبکه‌ی خاصی از روابط و کنشهای اجتماعی پررتر می‌شود. حتی هنگامی که فیلسوفان به مفهوم‌های بسیار انتزاعی نظیر بودن، عدم و خدا می‌پردازند، آنها باز هم در یک متن اجتماعی می‌اندیشند. اندیشیدن یکی از بالاترین سطوح فعالیت‌های اجتماعی است که برای حصول آن گریزی از کنشهای متقابل<sup>1</sup> اجتماعی نیست و در نتیجه برای تبیین شرایط امکان و امتناع اندیشه در هر مکان/ زمانی بایستی با در نظر گرفتن بستر تمدنی و فرهنگی یک حوزه‌ی خاص به بررسی روابط و کنش‌های متقابل اندیشمندان آن حوزه پرداخت. برخلاف نظر برخی، که معتقدند اندیشه تنها بواسطه "زبان" و ظرفیت‌های زبانی هدایت می‌شود، تحقیقات جامعه‌شناختی بسیاری این فرض را رد می‌کند. چرا که خود زبان نیز یک محصول اجتماعی است و برآمده از بستر فرهنگی و کنش‌های متقابل اجتماعی، که با ساحت اندیشه و نظوروری‌های کنشگران یک اجتماع خاص در تعامل دائمی قرار می‌گیرد. تولید شدن واژگان نو و یا قالب‌های دستوری جدید مورد نیاز نظوروری و فلسفیدن، خود توسط شبکه‌های اندیشمندان انجام گرفته است، که این خود وابسته به هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و حوزه‌های مورد مطالعه‌ی اندیشمندان یک اجتماع خاص است (وکیلی، 1390: 32). نسبت میان دانش و دیگر وجوه وجود بشر نظیر جسم، روان، محیط طبیعی و محیط اجتماعی پس از عصر روشنگری به طور جدی مورد توجه قرار گرفت. این امر به‌ویژه با توجه و تذکر روزافزون به نسبت شناخت با جامعه و عوامل اجتماعی همراه بود. لویی ورت در مقدمه‌ی که بر کتاب ایدئولوژی و اتوپیا نوشته است می‌آورد: "جامعه‌شناسی شناخت سرانجام و در تمامی جنبه‌هایش به بررسی اشخاصی می‌پردازد که بار فعالیت فکری را بر دوش دارند. در هر جامعه افرادی هستند که کارشان گردآوردن، نگاه داشتن، نظم بخشیدن و رواج دادن میراث فکری گروه است. ترکیب این گروه، ریشه‌ی اجتماعی‌شان و روشی که از طریق آن به عضویت در می‌آیند، سازمان‌شان، پیوندهای طبقاتی‌شان، پاداش‌ها و حیثیتی که دریافت می‌کنند، مشارکت‌شان در حوزه‌های زندگی اجتماعی، همه اینها برخی از پرسش‌های قاطع‌تری را تشکیل می‌دهند که جامعه‌شناسی شناخت می‌کوشد به آنها پاسخ دهد" (ورت، 1380 در مانهایم: 32). در اینجا اگر بخواهیم تعریفی موجز از جامعه‌شناسی شناخت ارائه دهیم بایستی متذکر شویم که کیفیت نسبت و پیوند میان دانش و معرفت با واقعیت‌های اجتماعی، از اصلی‌ترین موضوعات مناقشه میان

جامعه‌شناسان معرفت است. منوچهر آشتیانی (1383: 237-243) این گوناگونی را در گروه‌هایی سه گانه تشریح می‌کند؛

1. بخشی از سنت جامعه‌شناسی معرفت، در امتداد اندیشه مارکس، بر مبنای علیت یا موجبیت در باب نسبت آگاهی و شالوده اجتماعی حکم کرده‌اند.

2. بخشی از صاحب‌نظران به نوعی پیوند کارکردی میان شناخت با شرایط اجتماعی قائل بوده‌اند.

3. سومین نوع پیوند معرفت و جامعه خود بر دو قسم است. الف) تجاذب متقابل یا قرابت‌گزینشی<sup>1</sup> که بهترین نمونه آن کار و بر در "اخلاق پروتستان و روح سرمایه داری" است. ب) نظریه انتخابی یا گزینشی که ایده و اندیشه را واجد نوعی استقلال می‌داند اما برای آنکه تحقق یابد، باید با جریان‌ها و مناسبات اجتماعی و سائق‌های انسانی سازش کند. بطورکلی جامعه‌شناسی معرفت به بررسی جامعه‌شناختی ارتباط امر اجتماعی و یا پدیده‌های اجتماعی با تولید، و کیفیت معرفت در جامعه می‌پردازد. مایکل مولکی معتقد است که جامعه‌شناسی معرفت بر مبنای این پیش فرض بنا شده است که کل اندیشه اجتماعی با یک موقعیت اجتماعی خاص نسبت دارد و یا از منظری خاص رنگ پذیرفته یا در انطباق با منافع اجتماعی معینی تنظیم شده است (مولکی، 1376: 30). گلوور نیز جامعه‌شناسی معرفت را آن شاخه‌ای از جامعه‌شناسی معرفی می‌کند که می‌کوشد تفاوت‌های موجود در تفکر را با ربط دادن آنها به جنبه‌های اصلی و کلیدی زندگی اجتماعی به خصوص شیوه‌های سازمان یافتن جوامع تبیین کند (گلوور، 1384: 35).

ما در تحقیق حاضر با در نظر گرفتن مبانی جامعه‌شناسی علم و معرفت و با بهره جستن از چارچوب مفهومی "رنдал کالینز" در صدد بررسی وضعیت تولید ایده در علوم اجتماعی ایران معاصر هستیم. بدین ترتیب با انتخاب یکی از حوزه‌های علوم اجتماعی به بررسی آثار و آراء و زندگینامه‌ی صاحب‌نظران آن حوزه پرداختیم. حوزه‌ی منتخب ما "هویت ملی" بود. دلایل بسیاری برای انتخاب حوزه‌ی هویت ملی در دست داشتیم. نخست آنکه یکی از جالفتاده‌ترین و قدیمی‌ترین حوزه‌های علوم اجتماعی در ایران حوزه‌ی هویت ملی است. دیگر آنکه حوزه‌ای مشترک میان گرایشهای مختلف علوم اجماعی و حتی علوم انسانی است. و آخر آنکه با توجه به ماهیت و مفاد مورد بررسی در حوزه‌ی هویت ملی، صاحب‌نظران این حوزه ملزم به در نظر گرفتن، تبادل یا نقد آراء دیگر اندیشمندان ایرانی در این زمینه هستند، برخلاف سایر حوزه‌ها که اندیشمند شاید بتواند صرفاً به اندیشمندان خارجی استناد کند. در تحقیق حاضر ما برای آنکه مطابق چارچوب نظری خود - که در

ادامه تشریح خواهد شد- پیش‌رفته باشیم می‌بایست به بررسی اندیشمندان تراز اول و شاخص حوزه منتخب بپردازیم. ما پس از بررسی‌های اولیه آثار اندیشمندان متعدد در زمینه‌ی هویت ملی، هشت تن از اندیشمندان هم‌عصر با یکدیگر و البته معاصر با خودمان را به عنوان منتخب نهایی برگزیدیم و به بررسی آثار، آراء، زندگی‌نامه و حوزه‌ی روابط متقابل علمی ایشان نظر افکندیم. این هشت تن همه‌گی از ویژگی‌های مناسبی برای تحقیق حاضر برخوردار بودند اما مهم‌ترین ویژگی، چاپ اثری درخور توجه و تأثیرگذار در زمینه‌ی هویت ملی بود. رشته‌ها یا علومی که با بررسی این هشت تن تحت پوشش قرار می‌گرفتند نسبتاً جامع و کافی بود: زبان فاسی، فلسفه، جامعه‌شناسی، علوم سیاسی، و جغرافیای سیاسی. شرح نام اندیشمندان منتخب و آثارشان به قرار زیر است.

داریوش شایگان و دو اثر وی با عنوان‌های "آسیا در برابر غرب" و "افسون زدگی و هویت چهل تکه" که به نظر بسیاری از کارشناسان منابعی در خور در زمینه‌ی هویت و هویت ملی هستند.

اندیشمند دیگر داور شیخاوندی است که در دو اثر خود با عنوان‌های "تکوین و تنفیذ هویت ایرانی" و "ناسیونالیسم و هویت ایرانی" به طرح ایده‌های هویتی خویش پرداخته است.

سوم؛ مرحوم شاهرخ مسکوب در اثر خویش با عنوان "هویت ایرانی و زبان فارسی" که توسط انتشارات باغ‌آینه در سال 1373 در تهران به چاپ رسیده بود و دوباره توسط نشر و پژوهش فرزانه روز در سال 1378 بازچاپ گشته است به ارائه‌ی آرای خویش در مورد هویت ایرانی می‌پردازد

چهارم؛ محمد رضا تاجیک که از متفکران پست‌مدرن ایران است در اثر خویش با عنوان "روایت غیریت و هویت در میان ایرانیان" با معرفی و بررسی اندیشمندان بزرگ پست‌مدرن جهان و ارجاع‌های بسیار به آراء برخی از اندیشمندان هویتی ایران، به تبیین نگاه خود از وضعیت هویتی ایران در روزگار اخیر پرداخته است.

پنجم؛ تقی آزاد ارمکی که در حوزه‌های مشابه دیگری نظیر جامعه‌شناسی روشنفکران، جامعه‌شناسی جامعه‌شناسی و مدرنیته‌ی ایرانی صاحب آثار و آراء است، نظرات خویش در مورد "هویت" و "هویت ملی" را در قالب یک کتاب با عنوان "فرهنگ و هویت ایرانی و جهانی شدن" گردآوری کرده است. او در این کتاب به بعد جهانی شدن فرهنگ توجه موکد دارد، بدنبال تبیین ابعاد و مولفه‌های هویت ایرانی در بستر تاریخ ایران است.

ششم؛ پیروز مجتهدزاده در کتابی با عنوان "دموکراسی و هویت ایرانی" به طرح و بسط

آراء خویش در مورد وضعیت ایران در جهان، جهان سوم، کشورهای مسلمان، کشورهای همسایه و ایران باستان می‌پردازد.

هفتمین اندیشمند، حمید احمدی است که پایان‌نامه‌ی دکتری خویش را به مسئله‌ی هویت قومی در ایران اختصاص داده و تالیفات بسیاری را در زمینه‌ی هویت به انجام رسانده است. از میان همه ما بیشتر به دو اثر "قومیت و قوم‌گرایی در ایران: از افسانه تا واقعیت" و "بنیادهای هویت ملی ایرانی" توجه کردیم.

هشتم؛ حسین کچویان که در کتاب خود با عنوان "تطورات گفتمان‌های هویتی ایران" به مسئله هویت به عنوان پروبلماتیک مدرنیته (و نه فقط پروبلماتیک خاص ایران) می‌پردازد.

همانطور که اشاره شد در بررسی شرایط تولید ایده و اندیشه ما به زندگینامه‌ها، آثار، آراء و شبکه روابط علمی افراد توجه داشتیم و برای تکمیل داده‌های خود با سه تن از اندیشمندان مذکور (دکتر کچویان، دکتر تاجیک و دکتر احمدی) مصاحبه‌ی عمیق نیز به عمل آوردیم. پیش از ارایه‌ی نتایج و بسط داده‌ها لازم به ذکر است که در تحقیق حاضر اگر چه که بواسطه‌ی اشباع نظری، گستره‌ی مناسب و کافی از اندیشمندان مورد بررسی قرار گرفته است، عبدالکریم سروش و سید جواد طباطبایی نیز دو اندیشمندی بودند که توصیه می‌شود در تحقیقات مشابه بعدی مد نظر قرار گیرند.

### پیشینه تحقیق

در میان آثار اندیشمندان گوناگون جامعه‌شناسی علم در ایران تنها آثار تقی آزاد ارمکی و محمدمین قانع‌راد به نوعی پیشینه‌ی مستقیم تحقیق حاضر به‌شمار می‌آیند. تا حدی که می‌توان گفت این اثر در ادامه پروژه‌ی این دو اندیشمند قرار دارد. علیرغم شباهت‌های بسیاری که میان تحقیق حاضر و آثار دیگران (نظیر مهرزاد بروجردی، فرامرزی رفیع‌پور، محمود شارع‌پور، عباس کاظمی)<sup>1</sup> قابل شناسایی است بنا به دلایلی که در ادامه می‌آید، این تحقیق از نوعی استقلال و تفاوت از آن آثار برخوردار است.

پیش از بررسی پیشینه‌ی تحقیق خویش به ویژگی‌های ممیزه‌ی آن اشاره‌ای می‌کنم. در این اثر ما به بررسی شرایط تولید اندیشه توسط اندیشمندان تراز اول<sup>1</sup> با تاکید بر تعاملات مستقیم درونی‌شان با توجه با رویکرد نظری/مفهومی رندال کالینز می‌پردازیم. لذا می‌توان چهار مشخصه‌ی این تحقیق را چنین پررنگ کرد:

الف، شرایط تولید اندیشه

ب، توسط اندیشمندان تراز اول (روشنفکران)

ج، با تاکید بر تعاملات فردی

د، ذیل ادبیات نظری رندال کالینز.

با توجه به موارد بالا به بررسی آثار مشابه تحقیق حاضر از دریچه‌ی پیشینه‌ی تحقیق می‌پردازیم.

کتاب "روشنفکران ایرانی و غرب" اثر مهرزاد بروجرودی: این اثر با ویژگی الف و ب تحقیق حاضر تا حد بسیاری موافقت دارد اما در مورد ویژگی ج، بجای آنکه به تعاملات میان فردی اندیشمندان تاکید کند به گفتمان میان آنها و مسائل سیاسی و اجتماعی اشاره می‌کند در حالی که تحقیق ما با توجه به نظریه کالینز به گفتمان اشاره‌ای ندارد و مسایل سیاسی و اجتماعی در آن در حاشیه و وهله دوم قرار دارند.

کتاب "موانع رشد علمی ایران و راه‌حل‌های آن" اثر فرامرز رفیع‌پور: این اثر هیچ یک از چهار ویژگی مد نظر ما در بر نمی‌گیرد و نمی‌تواند راه‌گشای تحقیق ما باشد. چرا که بدنبال تولید علم به معنای کسب تکنیک و فناوری است، آن‌هم در میان تمام اعضای هیئت علمی دانشگاه‌ها، و با بررسی کلان سیاسی، فرهنگی و نهادی.

کتاب "جامعه‌شناسی علم و انجمن‌های علمی در ایران" اثری است که در 1386 توسط پژوهشکده‌ی مطالعات فرهنگی و اجتماعی به قلم محمود شارع‌پور و محمد فاضلی چاپ شد. تنها ارتباط این اثر با تحقیق حاضر در معرفی نظریه‌ی رندال کالینز در جامعه‌شناسی علم است. مولفین با ارایه‌ی خلاصه‌ای از آراء کالینز در کنار سایر نظریه‌پردازان جامعه‌شناسی علم، به تعاملات میان اندیشمندان تاکید می‌کنند که باعث شد این اثر را به عنوان پیشینه‌ای برای تحقیقمان در نظر بگیریم.

اثر عباس کاظمی با عنوان "جامعه‌شناسی روشن‌فکری دینی در ایران": این اثر که به ویژگی الف و ج این تحقیق نزدیک است به‌جای بررسی اندیشمندان علمی به بررسی روشنفکران دینی می‌پردازد و این یعنی کتاب کاظمی نمی‌تواند برای مورد ب<sup>1</sup> تحقیق ما پیشینه‌ی مناسبی محسوب شود. اما در مجموع به جهت معرفی برخی از شبکه‌های افراد و هم‌چنین در بخش تعریف مفاهیم، پیشینه‌ی مناسبی برای تحقیق حاضر محسوب می‌شود.

"جامعه‌شناسی جامعه‌شناسی در ایران" تالیف تقی آزاد ارمکی در سال 1378 توسط نشر کلمه چاپ شد. تحقیق حاضر و کتاب مذکور آزاد ارمکی دارای سئولات مشترک بسیاری است ولی آزاد ارمکی با بررسی علم جامعه‌شناسی در قالب پایان نامه‌ها، تالیفات،

بحران علم جامعه‌شناسان و ... به بررسی وضعیت تولید در علوم اجتماعی پرداخته است اما ما با بررسی رابطه‌ی تعاملی اندیشمندان تراز اول در جستجوی پاسخ همان سئوالات هستیم.

محمدامین قانع‌ی راد که در مقاله‌ای تحت عنوان "نقش تعاملات دانش‌جویان و اساتید در تکوین سرمایه‌اجتماعی دانشگاهی" رابطه اساتید و دانش‌جویان را بررسی می‌کند، استدلال می‌کند که این نوع ارتباطات، سرمایه دانشگاهی محسوب می‌شود که باعث توسعه علمی می‌شود. این پژوهش با روش پیمایشی و کاربرد پرسشنامه مناسبات بین دانشجویان و اساتید رشته‌های علوم اجتماعی، دانشگاه‌های تربیت‌معلم، تهران، شهیدبهشتی، الزهرا و علامه طباطبایی را مورد بررسی قرار می‌دهد. قلمروهای گوناگون ارتباطی با توجه به آراء جامعه‌شناسان علم در ابعاد عینی و ذهنی مورد بررسی قرار گرفته‌اند که از چارچوب نظری مانهایم، هاگستروم، کالینز و کوهن استفاده می‌کند.

محمدامین قانع‌ی راد در کتابی تحت عنوان "تعاملات و ارتباطات در جامعه علمی" که در سال 1385 توسط پژوهشکده‌ی مطالعات فرهنگی و اجتماعی چاپ شده است به جمع‌بندی تحقیقات گذشته خود پرداخته و مسئله خود را در این کتاب بررسی عدم توسعه‌یافتگی و عدم نهادینه‌شدن رشته علوم اجتماعی می‌داند؛ با این فرض که این توسعه در جامعه ما شکل نگرفته است و دلیل آن را بیشتر در بخش عدم تراکم و پراکندگی و تعدد بی‌سامان مسائل و موضوعات تحقیق، فقدان توافق هنجاری و شناختی برای درک مسائل و موضوعات اجتماعی می‌داند در واقع تأکیدش بر فقدان روش‌شناسی معین است که به موجب این فقدان در سطح روابط و عاملیت اصحاب علوم اجتماعی تأثیر گذاشته و موجب از هم گسیختگی روابط شده است.

در بخش چارچوب نظری به نظرات متفکران متعددی می‌پردازد اما در مجموع بیشترین تأکید قانع‌ی راد از این نظرات، جریان جامعه‌پذیری و مراودات اجتماعی است که در جریان آنها ارزش‌های اجتماعی علمی شکل و از طریق یادگیری اجتماعی و تعاملات به دیگران منتقل و آموزش داده می‌شود. در مدل تحلیلی که قانع‌ی راد در بررسی تعاملات و ارتباطات کارگزاران حوزه‌ی علمی می‌کند بیشتر تأکیدش بر متغیرهای نظری رندال کالینز است.

در ادامه می‌توان گفت قانع‌ی راد در بخش هم‌گرایی نظرات (کوهن، هاگستروم ...) طبق شاخص‌های مطرح شده در نظرات این متفکران به نوعی نظرات را به سطح تحلیل نظری شرایط توسعه‌نیافتگی علمی در ایران می‌کشاند و در یک نتیجه‌گیری تحلیلی این نظرات را بر واقعیت روابط و تعاملات کارگزاران علوم اجتماعی در ایران سوار می‌کند. او به این نتیجه

می‌رسد که افزایش ارتباطات و تعاملات بین کارگزاران رشته، انگیزش و انرژی عاطفی را افزایش می‌دهد. "میزان تعاملات بین اساتید پایین است که نشانگر ضعف اجتماعی است اما در گروه‌های دو نفره فعالیت‌های مشترک پژوهشی از استمرار بالایی برخوردار است که از نکات بسیار مهم در نتایج این تحقیق است که ویژگی اجتماع علمی در ایران تشکیل گروه‌های ثابت و بادوام دونفره است" (قانع‌راد، 1385: 265). و "در فضای توجه استادان و دانش‌جویان هیچ شخصیت نمادین و قابل توجهی وجود ندارد" (همان: 273). از آنجایی که جان نتایج تحقیق قانع‌راد منبئ بر "اساتید تا حد زیادی فعالیت علمی فردی را نسبت به کار گروهی ترجیح می‌دهند" با سؤال اصلی تحقیق ما یکسان است می‌توان به سادگی گفت تحقیقات و آثار وی دقیقاً به عنوان پیشینه‌های مناسب تحقیق ما محسوب می‌شوند و مورد استفاده قرار می‌گیرند.

### ادبیات مفهومی

با توجه به تعداد اندک مقاله‌ها و کتاب‌هایی که در آنها از نظام مفهومی و نظری رندال کالینز یاد شده باشد، به تشریحی خلاصه از دو مفهوم پرکاربردتر این تحقیق می‌پردازیم. **روشنفکر:** علیرغم تعریف‌های مختلفی که در طول سال‌های مختلف در ایران<sup>1</sup> و جهان<sup>1</sup> از مفهوم روشنفکر آمده و در بسیاری موارد آنرا به نوعی شخص فعال اجتماعی/سیاسی نزدیک کرده‌اند و از این مفهوم انتظار عمل، اصلاح، حق‌طلبی و آرمان‌خواهی داشته‌اند، در نظر رندال کالینز (و البته در نظر ما در این تحقیق) روشنفکر کسی است که برای اندیشیدن و کسب آگاهی زندگی می‌کند. به طور دقیق‌تر، رندال کالینز با روشنفکران به‌مثابه افرادی که ایده‌ها را در بالاترین سطح رقابتی درون یک اجتماع تولید می‌کنند، مواجه می‌شود. اجتماعی که خود تولیدکننده و در عین حال مصرف‌کننده‌ی این ایده‌هاست.

روشنفکران کسانی هستند که متن‌ها<sup>1</sup> را تولید و مصرف می‌کنند. اما آن‌ها عموماً توسط شبکه‌ای از مباحثات شفاهی در سخنرانی‌ها و کنفرانس‌ها و میتینگ‌های رسمی و غیررسمی محصور هستند. تعریف روشنفکر در نظر رندال کالینز به تعریفی که پیر بوردیو از این مفهوم ارائه می‌دهد مشابه است. کسانی که در یک میدان تولید فرهنگی قرار گرفته‌اند و مشغول تولید فرهنگ هستند. لذا کالینز به وظیفه و رسالت فرد نمی‌پردازد، بلکه صرفاً با تبیین جامعه‌شناختی به دنبال تبیین امر روشنفکری و شبکه‌های روشنفکری است.



رندال کالینز در مطالعه دقیق خود تلاش می‌کند تا اصول و اساس حاکم بر تولد، بلوغ، شکوفایی و زوال شبکه‌های روشنفکری را در تمام جهان به نمایش بگذارد. کالینز پویایی سنت‌های روشنفکری را با عناصر به هم مرتبط و قانون‌هایی نظیر سرمایه فرهنگی، قانون تعداد اندک و همچنین دیالکتیک خلاقیت روشنفکرانه بنا می‌سازد.

فعالیت روشنفکری از نظر کالینز باید با بذل توجه به امر واقع اجتماعی‌ای که برانگیزاننده‌ی چنان فعالیت‌هایی است مورد مطالعه قرار گیرد. به عبارت دیگر فعالیت روشنفکری با قرار گرفتن در موقعیت نهادی‌ای که آن را به انجام می‌رساند فهم می‌شود، موقعیت‌هایی نظیر مدرسه، دانشگاه، صومعه، قصر پادشاهی و یا بوروکراسی دولتی. رهیافت جامعه‌شناختی به روشنفکری، مستلزم آن است که متوجه باشیم هرگز فعالیت روشنفکرانه به دور از جنبه‌های اجتماعی نظیر سیاست، اقتصاد و آموزش و پرورش قابل بررسی نیست. واحد اصلی زندگی روشنفکری، شبکه روشنفکری است و کالینز شبکه‌های روشنفکری را به مثابه اجتماع‌هایی مشتمل بر مواجهه‌های چهره به چهره افراد و یا تفسیرهای متنی آنان در نظر می‌گیرد.

### اجتماع علمی

“اجتماع علمی” تعبیر است که به معانی مختلف مورد استفاده‌ی اهل نظر و قلم قرار گرفته است<sup>1</sup>. همه‌ی کسانی که مفهوم اجتماع علمی را بکار می‌برند به‌طور مشترک عقیده دارند که دانش علمی، دانشی اجتماعی است. دانشی که مردم درباره‌ی آن موافقت دارند. یا حداقل دانشی جمعی است، زیرا به‌وسیله‌ی “اجتماع علمی” ساخته می‌شود (قناعی‌راد، 1385: 29 و 30). اجتماع علمی اجتماعی از متخصصان و اندیشمندان یک حوزه‌ی علمی است که پیرامون جستار مایه‌ای مشترک به تحقیق، تالیف و تدریس مشغول هستند و از حضور یکدیگر و آراء و مواضع هم تا حدودی باخبر هستند.

### چارچوب نظری

“رندال کالینز”<sup>1</sup> در مطالعه دقیق خود<sup>1</sup> که 2500 سال از فعالیت‌های روشنفکری را شامل می‌شود، تلاش می‌کند تا اصول و اساس حاکم بر تولد<sup>1</sup>، بلوغ<sup>1</sup>، شکوفایی<sup>1</sup> و زوال<sup>1</sup> شبکه‌های روشنفکری را در تمام جهان به نمایش بگذارد. کالینز پویایی سنت‌های روشنفکری را با عناصر به هم مرتبط و قانون‌هایی نظیر سرمایه فرهنگی<sup>1</sup>، قانون تعداد اندک<sup>1</sup> و همچنین

دیالکتیک خلاقیت روشنفکرانه<sup>1</sup> بنا می‌سازد. بدین منظور او پاسخ‌گویی به پرسش‌های زیر را آغاز کار خود قرار می‌دهد:

چگونه یک شبکه ظهور می‌کند؟ چرا این ظهور و بروز در یک مقطع زمانی خاص روی می‌دهد؟ در یک شبکه بخصوص هویت روشنفکری بنیانگذار آن چگونه است و این هویت چگونه به تشریح سمت و سوی گرایش آن شبکه کمک می‌کند؟ چگونه هر یک از اعضای یک شبکه خاص با یکدیگر ارتباط پیدا می‌کنند؟ چگونه شبکه‌های روشنفکری با یکدیگر تعامل برقرار می‌کنند؟ چه چیزی عامل خلاقیت و یا زوال آن شبکه می‌شود؟ مهمترین تولیدات ادبی (نظری) آن شبکه چه هستند؟ چگونه آن تولیدات گسترش پیدا می‌کنند؟ کالینز از طریق تحلیل‌های کمی و کیفی تلاش می‌کند تا به شناسایی قانون‌های حاکم بر فراز و فرود شبکه‌های روشنفکری نائل آید.

کالینز پس از مطالعه‌ی تمدن‌های گوناگون از چین و ژاپن در شرق، به خاورمیانه و در نهایت به اروپا و انگلستان در غرب می‌رسد و پس از آن که هر یک از این حوزه‌های تمدنی را یک به یک مورد مذاقه و بررسی قرار می‌دهد، در نهایت نتیجه‌گیری می‌کند که "سه حالت کلی برای یک شبکه روشنفکری خلاق ممکن است و غیر از آن ممکن نیست. یک شبکه از اندیشمندان یا بایستی از گروهی از همفکران و همکاران برخوردار باشد؛ یا آنکه سلسله‌ای از استاد و شاگردی باشد؛ و یا آنکه گروه‌های کوچک رقیب، که در مقابل هم و برای مخالفت با هم دست به تولید فرهنگی و متون علمی می‌زنند، باشند" (وکیلی، 1390: 33). و در صورتی که هیچ یک از این سه حالت مترتب نباشد، شبکه روشنفکری خلاق امکان وجود نخواهد یافت.

کالینز این نظریه خود را که بر پایه بررسی دقیق از پهنه‌های مختلف روشنفکری تدوین شده است نخستین بار در کتاب "جامعه‌شناسی فلسفه‌ها: نظریه‌ای جهانی در باب تغییرات روشنفکری"<sup>1</sup> که در سال 2000 توسط انتشارات دانشگاه هاروارد به چاپ رسید، معرفی کرد. نظریه طرح شده در این کتاب، که تالیفش 25 سال به طول انجامید، از خلال مطالعه‌ی سنت‌های مختلف دینی نظیر جهان اسلام، مسیحیت، یهودیت، بودیسم، کنفوسیوسیسیم، شینتویسیم، هندویسیم و برهمنیسم و نیز مکاتب مختلف فلسفی نظیر افلاطونیان، ارسطویان، شکاکان، رواقیون، کلامی‌ها، اسپینوزایی‌ها، سنت دکارتی، سنت کانتی، سودانگاری و پوزیتیویسم منطقی به دست آمده است. در این نظرگاه وسیع، کالینز به صدها فیلسوف، دانشمند، چهره‌های دینی، مترجمان، مفسران و مربیان ارجاع می‌دهد. ایده‌های اصلی، نوشته‌ها و فعالیت‌های سازمان‌یافته موجب آن دست شبکه‌های روشنفکری

می‌شوند که پویایی آنها مورد نظر وی است.

در نظر رندال کالینز روشنفکر کسی است که برای اندیشیدن و کسب آگاهی زندگی می‌کند. به طور دقیق‌تر، رندال کالینز با روشنفکران به‌مثابه تولیدکنندگانی مواجه می‌شود که در بالاترین سطح رقابتی درون یک اجتماع به‌مثابه تولیدکننده و نیز مصرف‌کننده محصول آن‌ها- دست به تولید ایده‌ها می‌زنند.

به طور متمرکز، روشنفکران کسانی هستند که متن‌ها<sup>1</sup> را تولید و مصرف می‌کنند. اما آنها عموماً توسط شبکه‌ای از مباحثات شفاهی در سخنرانی‌ها و کنفرانس‌ها و میتینگ‌های رسمی و غیررسمی محصور هستند. همانطور که در ادبیات مفهومی ذکر شد، تعریف روشنفکر در نظر رندال کالینز به تعریفی که پیر بورديو از این مفهوم ارائه می‌دهد مشابه است: کسانی که در یک میدان تولید فرهنگی قرار گرفته‌اند و مشغول تولید فرهنگ هستند.

بنابراین فعالیت روشنفکری -اندیشیدن- بایستی با بذل توجه به امر واقع اجتماعی‌ای که آن را بر می‌انگیزاند مورد مطالعه قرار گیرد. به عبارت دیگر فعالیت روشنفکری با قرار گرفتن در آن موقعیت نهادی فهم می‌شود که آن را به انجام می‌رساند؛ موقعیتهایی نظیر مدرسه، دانشگاه، بوروکراسی دولتی، مسجد، کلیسا، صومعه، و یا دربار پادشاهی. در رهیافت جامعه‌شناختی به بررسی روشنفکری بایستی متوجه باشیم هرگز فعالیت روشنفکرانه فارغ از جنبه‌های اجتماعی نظیر سیاست، اقتصاد و آموزش و پرورش قابل بررسی نیست. واحد اصلی زندگی روشنفکری، شبکه روشنفکری است (همان).

در پایان شایان ذکر است که، بسیاری از تاریخ‌نگاران جامعه‌شناسی معاصر کالینز را در میان ده اندیشمند بزرگ جامعه‌شناسی قرار می‌دهند. موضع نظری وی جامعه‌شناختی است و از نظر روش‌شناختی به جامعه‌شناسی معرفت و شناخت متعلق است و در این حوزه نیز از آرای کارل مانهایم تأثیر گرفته است. کالینز که یک نووبری است، در این اثر با نزدیک شدن به رهیافت نودورکیمی‌ها، دست به نوعی تلفیق می‌زند و می‌توان او را یک پیوندزننده<sup>1</sup> دانست. او با رهیافت زمینه‌محور فعالیت‌های روشنفکران، طبیعت قرارگیری همه انواع اندیشیدن و فعالیت‌های فکری را مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد.

### بررسی و تشریحی کوتاه از داده‌ها

در این بخش به بررسی و تشریح داده‌های مطالعه‌ی خود در مورد هشت اندیشمند پیش‌گفته می‌پردازیم. اما از آنجایی که حجم مطالب جمع‌آوری شده بسیار بیشتر از ظرفیت

چاپ در قالب یک مقاله است آنها را تا حد امکان خلاصه و منقح می‌آوریم و برای استندهای بیشتر و کامل‌تر، خوانندگان گرامی را به متن پایان‌نامه‌ی ذکر شده ارجاع می‌دهیم و یادآور می‌شویم که بررسی‌های ما از خلال آثار، آراء، زندگینامه‌ها و مصاحبه‌های اندیشمندان منتخب بوده و در جهت یافتن نکات ضروری مد نظر رندال کالینز برای حصول به ایده‌ها و آراء تراز اول و ماندگار - در حوزه‌ی هویت ملی - انجام گرفته است. به بیان دیگر ما به دنبال مشخصه‌هایی بودیم که امکان تولید ایده و علم را برای ما فراهم می‌کنند. داریوش شایگان: به دلایل مختلفی در این تحقیق به بررسی آثار و آراء داریوش شایگان پرداختیم. نخست آنکه داریوش شایگان در طول بیش از سه دهه‌ی گذشته همواره دغدغه‌ی بررسی و تبیین امر هویت را در کارنامه‌ی خود داشته‌است. بطوریکه می‌توان وی را یکی از جدی‌ترین مولفان هویتی ایران معرفی کرد. دلیل دوم انتخاب آثار شایگان در این تحقیق سیر تکوینی (منحصر به فرد) آثار هویتی اوست. به ترتیبی که علیرغم تغییر رای‌های او، شایگان همواره موفق به تالیف کتاب‌های درخور توجه در زمینه‌ی هویت شده است. دلیل سوم بهره‌مندی وی از "شبکه‌ی روشنفکران و زنجیره‌ای از استاد شاگردی‌ها و همین‌طور رقبای فکری" است. به عبارت دیگر می‌توان تمام شروط تولید اندیشه‌ی تراز اول در نظام مفهومی رندال کالینز را در زندگی و آثار داریوش شایگان مشاهده کرد.

"داریوش شایگان" که از حضور در حلقه‌های فکری بسیاری پیش از انقلاب برخوردار بوده است، پس از انقلاب حضور چندان چشمگیری را در تعاملات رو در روی اندیشمندان ایرانی تجربه نکرده است. او که پیش از انقلاب هم در حلقه‌ی علامه طباطبایی و هم در حلقه‌ی فردید بوده است، خود نیز با تاسیس یک حلقه‌ی فکری در مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها ایفای نقش کرده‌است. او همچنین با اشخاصی نظیر آیت الله ابولحسن رفیعی قزوینی و آیت الله الهی قمشه‌ای نیز به در مباحثه و مناظره و تعامل بوده است (بروجردی، 1377: 237). علاوه بر این داریوش شایگان در جمع‌های دیگری که به پربرتر شدن ایده‌هایش شده است حضور داشته است. "...[او] برای بنیانگذاری و اداره‌ی "مرکز ایرانی مطالعه‌ی فرهنگها" صلاحیت کامل داشت. این موسسه، توانست دانشورانی چون رضا علوی، داریوش آشوری، میر شمس‌الدین ادیب سلطانی، رضا داوری اردکانی، شاهرخ مسکوب، و شماری دیگر را گرد هم آورد" (همان: 229). با این وصف او در کتاب "آسیا در برابر غرب" خود را در مقابل روشن‌فکرانی می‌بیند که از غرب‌زدگی معنای درستی ندارند و با آن مواجهه‌ای ناشیانه دارند. او علیرغم آنکه خود اذعان می‌کند که اثر معروف جلال آل احمد را یک بار به سرعت خوانده است و کتاب‌های مرحوم شریعتی را نیز در سال‌های پس از انقلاب

خوانده است، "آسیا در برابر غرب" خود را در مقابل این دو نفر می‌داند. داریوش شایگان علیرغم حضور در حلقه‌های مختلف، اما در "آسیا در برابر غرب" تقریباً هیچ ارجاعی به اندیشمندان ایرانی نمی‌دهد و بیشتر از فلاسفه‌ی غربی به عنوان رفرنس یاد می‌کند. نکته‌ی قابل توجه دیگر در مورد شایگان آنست که او بیشتر به آراء هایدگر و هانری کربن ارجاع می‌دهد و این نشانگر تمایل بیشتر او به حلقه‌ی علامه طباطبایی و فرید است تا حلقه مرکز ایرانی مطالعه‌ی فرهنگ‌ها. شاید با توجه به گرایش داریوش شایگان به تمدن شرقی و آسیایی بتوان گفت که تأثیر حلقه‌ی علامه طباطبایی که در آن هانری کربن حضور پررنگ‌تری داشته‌است از تأثیر حلقه‌ی فرید بر وی بیشتر بوده است.

با این همه داریوش شایگان که از هر سه مولفه‌ی مد نظر رندال کالینز برای تولید اندیشه در سطح تراز اول برخوردار بوده است، اما متأسفانه او کمتر به زنجیره‌ی تعاملات بین نسلی توجه داشته است. بدین معنی که در آثار او کمتر اشاره‌ای به اندیشمندی که سلف مستقیم و بی‌واسطه‌ی او به‌شمار می‌روند اشاره کرده است. این وضعیت در اثر متأخرتر وی، "افسون‌زدگی و هویت چهل‌تکه" تشدید می‌شود. او در این اثر نیز تقریباً از هیچ اندیشمند هم‌عصر ایرانی خویش ارجاع نیاورده است، که این خود باعث حیرت است که چگونه دانشمندی که سال‌ها در تعاملات روشن‌فکری حضور داشته است و اکنون یک اثر تراز اول را به زیور چاپ رسانده است در خود نیازی به رجوع به آثار همکاران و استادان خود نمی‌بیند.

شاهرخ مسکوب: مرحوم "شاهرخ مسکوب" که از فعالان چپ پیش از انقلاب بود و به نوعی خود را در ادامه‌ی مسیر استادانی چون دهخدا، بهار، قزوینی، اقبال، کسروی، و پوردوود می‌داند. جز اشخاص مذکور، او در حلقه‌ی فرید نیز حضور داشته است. "فرید بتدریج محفلی از بعضی از برجسته‌ترین روشنفکران، فیلسوفان، مترجمان اجتماعی تشکیل داد. داریوش آشوری، نجف دریابندری، رضا داوری اردکانی، امیر حسین جهانبگلو، ابوالحسن جلیلی، شاهرخ مسکوب، و داریوش شایگان از جمله‌ی آنان بودند. این گروه، که به محفل فرید شهرت یافت در مورد مسائل فلسفی و غربی به بحث می‌پرداخت" (بروجردی، 1377: 105). وی با بزرگان ادبیات فارسی نظیر احمد شاملو نیز همکاری و مباحثه داشته است. او که مدتی ذیل آراء احمد فرید و در کنار فریدون آدمیت به تفکر و مباحثه مشغول بوده است، در مقابل آراء مرحوم مطهری به نقد ایدئولوژی‌زدگی در تاریخ پرداخته است. مسکوب نیز که نظیر شایگان در حلقه‌ها و جمع‌های گوناگون اندیشه حضور داشته است، در ارجاع‌های خود به دیگران با نوعی تکرور مواجه است. او در کتاب "هویت ایرانی و زبان

فارسی " صرفاً با ارجاع موافق به فریدون آدمیت و ارجاع مخالف به ایدئولوژی‌زدگی مرحوم مطهری از آرایه‌ی نظر و نقد به استادان خویش و سایر اندیشمندان هم‌عصر خود پرهیز می‌کند.

داور شیخاوندی: پرهیز آرایه‌ی نظر و نقد به استادان خویش و سایر اندیشمندان هم‌عصر خود می‌توان در مورد "داور شیخاوندی" نیز دید که در کتاب "ناسیونالیسم و هویت ایرانی" جای نام همکاران و استادان و حتی مخالفان فکری‌اش نیز خالیست. او که پیشنهادهایی را برای تکوین هویت ملی آرایه می‌کند، به مثلث ملت، دولت، سرزمین اشاره دارد و عوامل فرهنگی همگرایی ملی را مورد بررسی قرار می‌دهد. نگاهی اجمالی به زندگی‌نامه و رفرنس‌هایی که وی در آثار خویش معرفی و بررسی کرده است بیانگر آنست که او جز در حلقه مرکز بازشناسی ایران و اسلام و حضور نه‌چندان پر رنگ در کلاس‌های درس مرحوم غلام‌حسین صدیقی و احسان نراقی، از حضور جدی، مستمر و طولانی در حلقه‌های فکری و اندیشه‌ای ایران بهره‌ی چندانی نبرده است و آراء خویش را یا در گروهی تلمذ از استاد معین و مشخصی کسب نکرده است و یا از بردن نام وی پرهیز کرده است.

همانطور که متذکر شدیم سه اندیشمند مذکور که هر سه، سال‌های آغازین رشد و شکوفایی فکری خود را پیش از انقلاب تجربه کرده‌بودند و در حلقه‌های فکری بسیار مطرح و تراز اول حضور داشتند، اما در آثار اخیرشان هیچ نشانی از آنان به چشم نمی‌آید. با توجه به چارچوب نظری رندال کالینز، مواجهه‌های چهره به چهره، حضور و تلمذ در جمع اساتید پیش‌کسوت و نقد صریح و بی‌پرده‌ی مخالفان و منتقدین فکری و دانشگاهی از مشخصه‌هاییست که می‌تواند اثر یک اندیشمند را به اثری تراز اول و ماندگار تبدیل کند. در نتیجه می‌توان گفت که سه اندیشمند ذکر شده در سالهای پس از انقلاب کمتر از مولفه‌های مد نظر ما بهره برده‌اند.

پیروز مجتهدزاده: اثر "پیروز مجتهدزاده" ("دموکراسی و هویت ایرانی") نیز از روند اندیشمندان پیش‌گفته برخوردار است. مجتهدزاده که از اندیشمندان صاحب‌نام جغرافیای سیاسی است. او در این اثر سعی داشته جغرافیای سیاسی ایران را به امر هویتی پیوند دهد. علیرغم آنکه در ابتدای کتاب از دو استاد و چند همکار خود به نیکی و به قصد تقدیر یاد می‌کند اما در متن اصلی هیچ ارجاعی به آنان نداده است. او که خود را مدیون ایده‌ها و آراء استاد خود در دانشگاه آکسفورد می‌داند ژان گاتمن را بسیار مورد عنایت قرار می‌دهد و بارهای بار از او ارجاع می‌آورد. در مجموع می‌توان گفت که آثار مجتهدزاده نیز از همان انزوا و به بیانی دیگر از همان تکروری نظری مذکور رنج می‌برد.

حسین کچویان: در میان اندیشمندان مورد مطالعه، وضعیت "حسین کچویان" کمی متفاوت تر است. او در کتاب "تطورات گفتمان‌های هویتی" به بسیاری از آثار موجود، تا لحظه‌ی چاپ (چاپ نخست) کتاب، ارجاع داده است و به‌نحوی همه‌ی آنها را مورد بازبینی و نقد قرار داده است. اما نکته‌ی قابل توجه این‌است که او که در مسیر کلی اثر به دنبال تبیین و تثبیت نوع خاصی از هویت (هویت دینی) است، تقریباً به هیچ‌یک از متفکرینی که در طول کتاب مورد عنایت قرار داده است و آن‌ها را هم‌سو با ایده‌ی هویت دینی خود یافته است، وفادار نمی‌ماند و همه‌گی را مورد نقد قرار می‌دهد. شاید بتوان گفت که اثر مذکور بیش از آن‌که از یک خط سیر مستقیم برای رسیدن به تبیینی منقح و روشن برخوردار باشد، یک گزارش سویافته از آثار دیگران است. به عنوان مثال کچویان که در صفحه‌های 130 تا 135 به تأیید آراء مرحوم شریعتی درباره‌ی هویت دینی می‌پردازد، در صفحه‌های 173 و 174 آراء او را در باطن (و نه در ظاهر) مورد نقد قرار می‌دهد. این امر در مورد مرحوم مطهری و علامه طباطبایی نیز مشهود است، که در بسیاری جاها آن‌ها را مورد ارجاع مستقیم و موافق قرار می‌دهد و سپس در جای دیگر، به این دلیل که آن‌ها با غرب آشنایی حضوری (و در نتیجه آشنایی کامل) نداشته‌اند، مورد نقدشان قرار می‌دهد. البته او خود در گفتگویی که با نگارنده داشت اذعان کرد که علیرغم حضور در کلاس درس آیت الله جوادی آملی و سروش و یا تعامل با برخی از اندیشمندان، ترجیح می‌دهد که آثار خود را در انزوا و بصورت تکرر تولید کند.

محمد رضا تاجیک: اندیشه‌ی محمد رضا تاجیک به‌روشنی ذیل اندیشمندان پست مدرن قرار می‌گیرد که او مستقیم و یا با واسطه در دوران تحصیل و تحقیق خویش در غرب با آنها آشنا شده است، خود را به‌درستی، شارح آراء لاکان و دریدا در ایران در زمینه‌ی هویت و گفتمان می‌داند (گفتگو با نگارنده، ب 1390). او خود درباره‌ی پروژه‌ی هویتی‌اش چنین می‌گوید: "از دغدغه‌های من همواره مسئله‌ی هویت بوده است. اما من نمی‌توانم خود را یک اندیشمند هویت قلمداد کنم. شاید اولین کسی بودم که از رویکردهای مختلف پسامدرنیسم، پساساختارگرایانه و پسامنیسم، لاکان و دریدا، هویت را مطرح کنم و آنرا از هاله‌ی کلاسیک خارج کنم" (همان). تاجیک در مورد حضورش میان حلقه‌های فکری می‌گوید: "من در جمع‌های گوناگونی از همکاران بوده‌ام، اما شاید بدلیل سابقه‌ی تحصیلی من در خارج از ایران، من در هیچ جمع اندیشه‌ای هویت شرکت نداشتم" (همان). با وجود این، اثر "روایت غیریت و هویت ایرانیان" از ارجاع‌های بسیاری بهره برده است. او در این اثر برای پرتو کردن بار مطالب به بسیاری از اندیشمندان ارجاع داده است اما در بعضی مواقع

نظر موافق خود را نیز به همراه ارجاع به کسی یا کسانی روشن کرده است. وی، بیش از همه با ایده‌های "داریوش شایگان"، "احمد اشرف"، "ماشالله آجودانی"، و "محمد توکلی طرقي" اظهار موافقت و هم‌سوئی کرده است. او بارها در همان اثر از نظریه‌های لاکان، دلوز، گوتاری، بابا و یونگ نیز در جهت تبیین ایده‌های خویش بهره برده است (تاجیک، 1384). محمد رضا تاجیک که پیشتر نیز در مقاله‌ی "روشنفکران ایرانی و هویت ملی" که در آن بارها به "محمد توکلی طرقي" و "احمد اشرف" ارجاع داده است، و با بهره بردن از نظام مفهومی فوکو تلاش کرده است تا برخی از وجوه اقدامات انجام شده در جهت هویت‌سازی از انقلاب مشروطیت تا انقلاب اسلامی را مورد بررسی قرار دهد.

تاجیک علیرغم آن‌که با "مصطفی ملکیان" و "عبدالکریم سروش" و "سید جواد طباطبایی" جلساتی را تجربه کرده است اما خود او تعاملات خویش را با سایر اندیشمندان بیشتر در دنبال کردن آثار و آراء آن‌هاست تا مواجهه‌ی رودررو. او که به تلاش "احمد فرید" برای امتزاج میان اندیشه‌های ابن عربی و هایدگر به منظور فهم وضعیت هویتی ایرانی علاقه‌مند بوده است، به پیگیری آراء شایگان (متاخر)، طباطبایی و سروش اذعان می‌کند. وی آراء "آرامش دوستدار" را نیز دنبال می‌کند اگرچه آنها را بسیار افراطی می‌داند. تاجیک که اخیراً درگیر نقد آراء سید حسین نصر، آرامش دوستدار، سید جواد طباطبایی، داریوش شایگان و مرحوم حمید عنایت در قالب مقاله و پیش‌نویس یک کتاب است، به سوی مطالعه‌ی "میل و نفرت روشنفکران ایرانی به غرب" کشیده شده است (گفتگو با نگارنده، ب 1390).

نگاهی گذرا به زندگینامه‌ی محمد رضا تاجیک و گفتگویی که با نگارنده داشته است مبین این است که او علیرغم حضور پررنگ در جمع‌ها و حلقه‌های شغلی و سیاسی اما در ساحت اندیشه و تولید ایده‌ی علمی فارغ و محروم از تبادل نظر و تعامل مستقیم بوده است و صرفاً با اذهان و نه با ابدان اندیشمندان در ارتباط بوده است و به تنهایی به تولید ایده و اندیشه پرداخته است.

تقی آزاد ارمکی: او در کتاب "فرهنگ و هویت ایرانی و جهانی شدن" به بعد جهانی شدن فرهنگ توجه موکد دارد و بدنبال تبیین ابعاد و مولفه‌های هویت ایرانی در بستر تاریخ ایران است. از نظر او، "هویت اجتماعی به دسته‌بندی اجتماعی "خود" و "دیگران" ارجاع دارد." (آزاد ارمکی، 1386: 133). در نگاه او هویت ایرانی "بحران" ندارد، بلکه دارای سطوح متعدد است و برخوردار از فریبه‌ی آزاد ارمکی با نگاهی به بستر تاریخی ایران چنین می‌نویسد: "در نگاه کلی، وضعیت ایران را در چهار مقطع می‌توان مورد بررسی قرار داد:



دوره‌ی باستانی ایران، دوره‌ی اسلامی، دوره‌ی مدرن، دوره‌ی جهانی‌شدن. در هر یک از این دوره‌ها، از جهان ایرانی، فرهنگ ایرانی، انسان ایرانی و هویت ایرانی تعبیر خاصی مطرح و موجودیت یافته‌است. این نوع ظهور و بروز ایران، در تعامل و تعارض با وضعیت جهانی و پیرامونی می‌باشد " (همان: 138). و سپس اضافه می‌کند که: "می‌توان مدعی شد که هویت ایرانیان از ساختار ساده با محوریت ایرانی بودن به ساختار ترکیبی و پیچیده با عناصر مدرن-اسلامی و ایرانی تغییر کرده است" (همان). در نهایت او با رد نظر "عبدالکریم سروش" و "داریوش شایگان" می‌نویسد: "جهانی شدن موجب تغییر در جامعه‌ی ایرانی شده است: مهم‌ترین آنها حضور نگاه و درک از دیگری، هویت چند بعدی و دین‌داری چند وجهی و در نهایت، انسان مدرن است. بر خلاف نگاه کسانی که تضاد درون فرهنگ را با طرح هویت سه‌پاره (ملی، مذهبی و مدرن)، ارمغان جریان جهانی شدن برای فرهنگ ایرانی می‌دانند (سروش) یا کسانی که به طرح بحث هویت چهل‌تکه (شایگان) و امثال آن می‌پردازند، ما از هویت چند بعدی سخن می‌گوئیم. هویت چند بعدی، به‌معنای تجلی‌های چند وجهی هویت ایرانی است. صور گوناگون هویت ایرانی در سطح جهانی، ملی و فردی، خودنمایی می‌کنند. ایرانیان هم مسلمان و هم جهانی هستند؛ در عین حال که هم دینی‌اند و هم مدرن" (همان: 153).

آزاد ارمکی که یکی از پرکارترین اساتید جامعه‌شناسی در ایران است، تالیفات بسیاری را در زمینه‌های گوناگون جامعه‌شناسی دارد. بسادگی می‌توان نامش را در میان هیئت‌های علمی انجمن‌های مختلف یافت و به‌علاوه حضور پررنگ در هیئت‌های تحریریه فصلنامه‌ها و مجلات علمی و آموزشی نیز داشته است. او در طرح‌های پژوهشی بسیاری در سطوح مختلف شهر، کشور و جهان شرکت داشته است<sup>1</sup>. آزاد ارمکی در حلقه‌های همکاران دانشگاهی بسیاری نیز حضور داشته است.

حمید احمدی: حمید احمدی در کتاب "بنیادهای هویت ملی ایرانی" با بررسی علمی و موشکافانه‌ی تقریباً تمام آثار هویتی در ایران، به تمام اندیشمندان و صاحب‌نظران و کارشناسان این جستار مایه ارجاع داده است و تک تک مبانی نظری و بنیادهای هستی‌معرفت و روش‌شناختی آن‌ها را مورد مذاقه و تحلیل قرار داده‌است. او در این اثر تسلط خود به تمامی مباحث مطرح شده در زمینه‌ی هویت ملی را به نمایش گذاشته است و در این مسیر از ارجاع‌های دقیق و بسیار زیاد موافق و مخالف خود بهره برده است. حمید احمدی که در جمع اندیشمندان هویت ملی، نامی آشناست، پیشتر با گردآوری مجموعه مقالاتی از صاحب‌نظران هویتی نظیر احمد اشرف، جهانگیر معینی علمداری، حسین بشیریه

و سایرین در قالب یک کتاب با عنوان "ایران: هویت، ملیت، قومیت"، در فراهم آمدن فضای گفتگو و تضارب آراء در این زمینه‌ی فکری نقش داشته است. او در پیشگفتار این مجموعه چنین می‌نویسد: "هدف از انتشار مجموعه‌ی در دسترس این بوده تا با ارایه آثار برجسته‌ترین پژوهشگران بحث‌های هویت ملی، ملیت و قومیت در ایران، چالش‌های مذکور را مورد بررسی قرار داده و در پرتو نظریه‌های مدرن و پژوهش‌های واقع‌گرایانه تاریخی و جامعه‌شناسی درک بهتری از مسائل فوق به دست دهد" (احمدی، 1386: 13).

حمید احمدی علیرغم مطالعه‌ی آثار بسیار درین جستار مایه، خود اذعان می‌کند که ایده‌هایش را از درون یک محفل یا جمع فکری خاص نگرفته است و علیرغم ایراداتی که به نظر بسیاری از اندیشمندان دارد اما کمتر فرصتی پیش آمده که افراد به تقابل و تضارب آراء بطور حضوری یا کتبی، و البته علمی و موشکافانه بپردازند و از این رهیافت به تولید ایده و اثر جدید و درخور توجه برسند (گفتگو با نگارنده، الف 1390).

آثار "محمد رضا تاجیک"، "نقی آزاد ارمکی" و "حمید احمدی" با توجه به معیارهای ما از وضعیت مطلوب‌تری برخوردار هستند. با وجود آنکه اینان هر یک در زمینه‌ای خاص به بررسی وضعیت هویتی در ایران پرداخته‌اند و هر یک از دریچه‌ای با آن مواجه شده‌اند اما همه‌گی دارای ایده‌ای مستقل و روشن هستند که آنرا در خلال ارجاع‌های مسقیم و غیر مستقیم (موافق و مخالف) به سایر اندیشمندان هم‌عصر و برخی از استادان سلف تبیین می‌کنند. به عنوان مثال، ارجاع‌های کتاب متأخرتر حمید احمدی به‌قدری زیاد و البته علمی هستند که فرد در پایان مطالعه‌ی کتاب، خود را از خواندن سایر آثار بی‌نیاز می‌بیند. با این اوصاف کتاب‌های این سه اندیشمند نیز فاقد معرفی ایده کلی یک حلقه فکری هستند.

### بحث و نتیجه‌گیری

همانطور که از ارجاع‌دهی‌ها، گفتگوها و زندگی‌نامه‌ها برمی‌آید، جز در موارد نادر، اندیشمندان مورد مطالعه‌ی ما با یکدیگر تعامل چندانی نداشته‌اند و خود را از انگیزش و انرژی عاطفی‌ای که رندال کالینز مطرح می‌کند محروم کرده‌اند. این امر خود به خود به نوعی افت سطح تولیدات نظری آنان منجر شده‌است. علیرغم آنکه همه‌ی افراد مورد مطالعه در تحقیق حاضر در محافل دانشگاهی ایران به عنوان اندیشمند "تراز اول" شناخته می‌شوند، اما شاید به‌سختی بتوان "آثار" آنان را نیز به همین عنوان تلقی کرد. اگرچه که برخی از آنان به فقیر بودن ادبیات نظری "هویت ملی" در ایران اشاره می‌کردند، اما با این وجود عدم تمایل جدی آنان برای داشتن تعاملات مستمر و طولانی با دیگر اندیشمندان

حوزه‌ی "هویت ملی" امری است که تک‌تک آثار مورد مطالعه‌ی ما، از آن رنج می‌برند. اشخاصی که در این تحقیق معرفی و بررسی کردیم نه به واسطه‌ی اثر تراز اولِ هویت ملی، بلکه به دلایلی دیگر، اندیشمندی تراز اول لحاظ می‌شوند. در هر حال، حتی اگر آنان دارای یک ایده یا تالیف بدیع، تراز اول و از لحاظ علمی، جدی باشند، مطابق رویکرد نظری ما و نتایج تحقیق جامع رندال کالینز، آن آثار به مرور زمان به سبب عدم وجود سنتِ ارجاع‌دهی و عدم تعاملات میان روشن‌فکران، از اذهان محو خواهند شد و مانایی خود را از دست خواهند داد. این امر خود باعث می‌شود که خصلت انباشتی علم نیز به منصف ظهور نرسد و تحقیقات بسیاری بی‌ریشه و حتی (مجدداً) از ابتدا انجام شوند. ما با انجام این تحقیق درصدد آن بودیم که با بررسی یکی از شاخه‌های علوم انسانی و اجتماعی و در پی تحقیق جامع رندال کالینز به بررسی یکی از رفتارهای حرفه‌ای اندیشمندان ایرانی در جهت تولید ایده و نظر علمی سطح اول بپردازیم. آن چه که جلب توجه می‌کند آن است که نتایج ما نیز مشابه نتایج تحقیقات بزرگ دیگر جامعه‌شناسی علم در ایران که رای به منزوی و در نتیجه ابتر بودن ایده‌ها و آثار می‌دهند، است.

از جمله، نتایج تحقیق قانع‌ی‌راد در کتابی تحت عنوان "تعاملات و ارتباطات در جامعه علمی" این است که افزایش ارتباطات و تعاملات بین کارگزاران رشته، انگیزش و انرژی عاطفی را افزایش می‌دهد. او هم‌چنین گزارش می‌کند که: "میزان تعاملات بین اساتید پایین است که نشانگر ضعف اجتماعی است اما در گروه‌های دو نفره فعالیت‌های مشترک پژوهشی از استمرار بالایی برخوردار است که از نکات بسیار مهم در نتایج این تحقیق است که ویژگی اجتماع علمی در ایران تشکیل گروه‌های ثابت و بادوام دونفره است" (قانع‌ی‌راد، 1385: 265). هم‌چنین، "در فضای توجه استادان و دانش‌جویان هیچ شخصیت نمادین و قابل توجهی وجود ندارد (همان: 273). جالب‌تر آن که در نتایج تحقیق او نیز اساتید تا حد زیادی فعالیت علمی فردی را نسبت به کار گروهی ترجیح می‌دهند.

آزاد ارمکی نیز در بررسی‌ای که سال‌ها پیش داشته است، گزارش می‌دهد: "بین اکثریت جامعه‌شناسان نسل سومی رابطه استاد و شاگردی کمتری وجود دارد. از این رو، پیوستگی فکری و کاری کمتری بین آن‌ها قابل پیگیری است" (آزاد ارمکی، 1378: 64). آزاد ارمکی اضافه می‌کند که: "یکی از مشکلات و مسایلی که افراد این نسل دارند فقدان محوریت فکری مشخص و معین است. از این رو بعضی از جامعه‌شناسان نسل دومی در اثر ارتباط با افراد نسل سومی تصور می‌کنند که می‌توانند به‌عنوان محوریت علمی و سازمانی آن‌ها قرار گیرند. در حالی که افراد نسل سومی به‌طور عمومی در اثر مشارکت در تحولات سه دهه‌ی

اخیر، نسبت به رهبری سازمان‌ها با دیدی توأم با شک نگاه می‌کنند. بدین صورت هر یک تصور می‌کنند اگر به‌طور فردی به فعالیت علمی بپردازند می‌توانند به توسعه‌ی جامعه‌شناسی کمک بیشتری کنند" (همان: 64 و 65). اما در این میان توجیحات دیگری نیز به مثابه‌ی تبیین وجود دارند که نه با امر واقع دانش انسانی در ایران مطابقت دارند و نه با نتایج تحقیق کالینز.

به عنوان مثال، بسیاری از محققان جامعه‌شناسی علم در ایران بر این باورند که علوم اجتماعی در ایران از کارآیی لازم خود برخوردار نیستند. از این میان برخی از آنان به علل نهادی، یعنی موانع سازمانی دانشگاه توجه می‌کنند و برخی نیز به ماهیت اندیشه‌ی علوم اجتماعی در ایران و برخی دیگر نیز به نوپا بودن آن برای توجیه این امر تاکید دارند. قانعی راد در یک جمع‌بندی از رویکردهای معطوف به نقص اندیشه و نوپا بودن آن می‌نویسد: "برخی از اندیشمندان، توسعه‌نیافتگی معرفتی علوم اجتماعی را ناشی از وارداتی بودن این علم می‌دانند؛ زیرا دانش وارداتی به دلیل بی‌ریشگی خود نمی‌تواند با محیط اجتماعی وسیع‌تر ارتباط برقرار کند. به‌نظر نیک‌گهر "در کشور ما جامعه‌شناسی یک علم وارداتی است، یعنی هیچ نوع سنخیتی با فرهنگ ما، با گذشته‌ی ما و با طرز فکر ما ندارد". عبداللهی (1373) نارسایی‌های محتوایی و معرفتی علوم اجتماعی را به این ترتیب بیان می‌کند: "علوم اجتماعی در ایران آنطوری که باید به طرح صحیح مسئله نمی‌پردازد، منابع تغذیه‌ی آن برون مرزی است و بیشتر با ترجمه سر و کار دارد. مبانی تئوریک و روش‌شناسی آن هنوز آنطوری که باید رشد نیافته است. آنچه تحت عنوان محصولات جامعه‌شناسی عرضه شده است، فاقد مختصات بینشی و روشی جامعه‌شناسی امروزی است". به نظر منوچهر محسنی (1373) از آنجا که جامعه‌شناسی در چارچوبی وارداتی در نظام دانشگاهی مطرح گردیده است، تا امروز نتوانسته است آن‌چنان که باید در عمق جامعه برای خود جا باز کند.

توسعه نیافتگی معرفتی در علوم اجتماعی به جوان بودن این رشته نیز نسبت داده می‌شود. منوچهر محسنی در سال 1349 می‌نویسد: "در ایران جامعه‌شناسی بسیار جوان است و آنچه که می‌توانیم جامعه‌شناسی ایران بنامیم هنوز شکل نگرفته است" (7:1349). و حدود بیست و پنج سال بعد مجدداً می‌گوید: "البته جامعه‌شناسی هنوز در ایران خیلی جوان است و تاکنون نیز به‌میزان کافی مسائل جامعه‌ی ایران مورد مطالعه قرار نگرفته است" (1373). با گذشت چندین دهه، جامعه‌شناسی هنوز به مرحله‌ی بلوغ و بهره‌وری و پیوند با مسائل اجتماعی ما نرسیده است. دو تن از پژوهشگران، جوان شمردن علوم

اجتماعی را سخنی از سر توجیه می‌دانند و می‌نویسند: "هنوز هم باور عمده این است که جامعه‌شناسی در ایران رشته‌ی جوانی است. وقتی چهل سال جامعه‌شناسی در ایران را با معادل آن در جامعه‌شناسی غرب مقایسه می‌کنیم، این گفته سخنی از سر توجیه می‌نماید، اگر ما همواره جامعه‌شناسی را جوانی ناپخته قلمداد کنیم و به حرکت بطئی مطالعات و تحقیقات در آن بسنده نماییم، این جوان چهل ساله گو که صد ساله شود و از نظر رشد و بلندی کودکی بیش نباشد!" (تشکر و بابایی، 1378 الف : 33) " (فانعی‌راد، 1385 : 18).

بوضوح مشهود است که برچسب جوانی و نوپا بودن و یا وارداتی بودن جامعه‌شناسی نوعی توجیه است که برای پوشاندن کوتاهی‌های نویسندگان و اندیشمندان این حوزه عمل می‌کند. "ابراهیم توفیق" و "شیرین احمدنیا" در مقاله‌ای که در کنفرانس انجمن بین‌المللی جامعه‌شناسی در سال 2010 در سوئد ارائه کرده‌اند به‌درستی اشاره می‌کنند که عبارت "جامعه‌شناسی در ایران در بحران است" به هیچ وجه ریشه‌ی واقعی و علمی ندارد. چراکه بحران در یک علم در پی وجود نوعی حرکت از یک بحران به بحران دیگر و در نتیجه‌ی کسب داده‌ها و یا استدلال‌های جدید بوجود می‌آید و این خود منبع دینامیک درونی در آن علم می‌شود. اما در ایران با وجود آن‌که بحران‌های متوالی و زیادی در عرصه‌ی عمومی و در واقعیت اجتماعی رخ می‌دهد، جامعه‌شناسی از نوعی سکون رنج می‌برد (توفیق و دیگران، 2010 : 1 تا 8). آنها برای تبیین وضعیت موجود به علل ریشه‌ای‌تری نظیر پیش‌انگاره‌های اندیشمندان ایرانی اشاره می‌کنند. در ایران آکادمی خود محصول چیزی است که ما مدرنیزاسیون می‌نامیمش. در نتیجه کسانی که در آکادمی مشغول‌اند با لحاظ کردن "غرب" به مثابه‌ی "مدرن" و با "در مسیر" خواندن خود، خود را همواره به یک مسیر طولانی رسیدن به مدرنیسم غربی محکوم می‌کنند. آنها این شرایط را "در حال گذار"<sup>1</sup> می‌نامند. در حال گذار احتمالاً نظیر وضعیت "انومی"<sup>1</sup> دورکیم است، حالتی که در نظر دورکیم به دقایقی اطلاق می‌گردد که یک انتقال در حال صورت گرفتن است، جالب آن‌جاست که این "در حال گذار بودن" در آکادمی ایران حدود یک‌صد و پنجاه سال به‌طول انجامیده است (همان : 10). چنین روشن‌گری‌هایی ما را به این واقعیت سوق می‌دهد که آکادمی در ایران با نوعی رخوت و تنبلی به طرح ایده‌ی در حال گذار بودن خود اشاره می‌کند و با پررنگ کردن کاریکاتوروار وضعیت ذهنی سنت-مدرنیته (البته منظور آنان مدرنیزاسیون است) در ایران، آنرا دست‌آویز خود می‌کنند. میرسپاسی در "روشن‌فکران ایرانی و مدرنیته" به این مسئله توجه می‌کند و می‌نویسد: "متأسفانه در ایران مدرنیته به یک مجموعه‌ی تحولات اقتصادی اجتماعی از بالا یعنی مدرنیزاسیون محدود شده و ختم یافته است. گفتمان ما

درباره‌ی مدرنیته، در حقیقت، گفتمانی است درباره‌ی مدرنیزاسیون، یعنی فرآیندی عینی که ما در آن نقشی فعال نداریم و در مورد آن نمی‌اندیشیم و فکر نمی‌کنیم" (میر سپاسی، 1380 : 11).

توکلی طرقي با تعريف علمي و صحيحي كه از وضعيت مدرنيته در ايران و جهان مي‌دهد، اين نوع توجهات ايرانيان به به پيش‌انگاره‌هاي فراتاريخي مرتبط مي‌داند: "برخلاف اعتقاد وبر كه تجدد را فرآورده‌ي خرد غربي مي‌داند، تجدد، حاصل آميزش و پيوند فرهنگ‌ها و مردمان سراسر جهان و پيدايش تجربيات نويني در بازنگري و بازآرآيي آينده‌نگرانه‌ي «خويش» بوده است. به عبارت ديگر فرايند تجدد، فرايندي نيست كه تنها يك خط را طي کرده باشد، و همچون جريان آب از غرب به ساير مناطق جاري شده باشد، بلكه فرهنگ‌هاي ديگر نيز بنا به دريافتي كه از خود و ديگران داشتند در آن سهيم بوده‌اند" (توكلي طرقي، 2001). او در جاي ديگري اشاره مي‌كند: "منظور از فرا تاريخ و فرا تاريخي برداشت‌هايي است كه در شيرازه‌ي فكر تاريخي رسوب کرده و سخن‌وران و نويسندگان ناخودآگاهانه آن برداشت‌ها را كه با يافت سخن در پيوسته است بازگو و بازتوليد مي‌كنند" (توكلي طرقي، 1381 : 28).

اين مسئله وجهي جدي‌تر به خود مي‌گيرد وقتي مي‌بينيم كه حتي قانعي‌راد (كه خود يكي از بهترين جامعه‌شناسان علم در ايران است) نيز از چنين پيش‌انگاره‌هايي بهره مي‌برد. او با بيان علمي‌تر از سايرين اظهار مي‌كند كه: "جامعه‌شناسي در ايران در حال تكوين و گذار از مرحله‌ي پيش‌الگويي به مرحله‌ي الگويي است" (قانعي‌راد، 1385 : 283). با اين وصف او به اهميت ارجاع دهی اشاره می‌کند و وضعیت علوم اجتماعی در ایران را میان خود جامعه‌شناسان امری تفننی یا ابزار امرار معاش تلقی می‌کند. او به درستی اظهار می‌دارد كه: "مبادله‌ي اطلاعات و افكار و اندیشه‌ها در اجتماع علمي را مي‌توان به يك بازار تشبيه كرد. سكه‌ي رايج در اين بازار "پذيرش حرفه‌اي" است؛ يعني افراد در مقابل اطلاعاتي كه مي‌دهند، تايبید و تصديق مي‌ستانند. ارزش اطلاعات، اکتشاف و نوآوری نظري و روش‌شناختي، با ميزان تصديق و حرمتي كه به فرد داده مي‌شود برابر است. در اجتماعات علمي توسعه‌يافته، اعضاي رشته، مولد سرمايه فرهنگي‌اند و اين سرمايه را با پذيرش و اعتبار حرفه‌اي خود مبادله مي‌کنند. پذيرش حرفه‌اي، بيانگر ارزش نمادين سرمايه فرهنگي افراد است. انگيزه‌ي اعضاي جامعه علمي، بعنوان عضو اجتماع نزديك و گرم دانشگران، شهرت و تصديق است و براي آنان شهرت حرفه‌اي بر شهرت اجتماعي ترجيح و تقدم دارد. هر چند كه اين دومي را مي‌توان به‌عنوان سنجه‌اي براي اندازه‌گيري ميزان نفوذ رشته در جامعه بكار

برد. "شهرت" را می‌توان همچون نشانه‌ای از "نفوذ" تفسیر کرد. اعضای علوم اجتماعی ایران، پذیرش حرفه‌ای را از همدیگر دریغ می‌کنند و در مقابل اطلاعات دریافتی، پاداش حرفه‌ای نمی‌دهند. این بدان معناست که در بازار حرفه‌ای علوم اجتماعی، سکه‌ی رایج وجود ندارد و لذا این بازار با رکود و کساد مواجه است و مبادله‌ی چندانی در آن صورت نمی‌گیرد. عدم استناد به آرای یکدیگر<sup>1</sup> در مقالات علمی، کلاس‌ها و سخنرانی‌ها، نشانه‌ای از بسته بودن افراد به‌روی یکدیگر و تمایل به دریافت رایگان اطلاعات است. جامعه‌ی علمی‌ای که هزینه‌ی رشد خود را نمی‌پردازد، لاجرم با رشد نیافتگی و توقف در بالندگی مواجه می‌گردد. دانش به‌مثابه‌ی گفتاری موثر باید "جدی" باشد. در ایران، علوم اجتماعی به یک گفتمان جدی تبدیل نشده است، تنها نه به این دلیل که از طرف مسئولان، برنامه‌ریزان و مردم جدی گرفته نمی‌شود، بلکه بیشتر به این دلیل که از طرف اصحاب رشته، جدی تلقی نمی‌شود. فقدان ارائه پاداش حرفه‌ای به نویسندگان و اندیشمندان این رشته، از طرف اعضای خود این رشته نشان می‌دهد که آثار علوم اجتماعی حتی از سوی خود اصحاب رشته نیز جدی گرفته نمی‌شود و حتی یک بازار محدود برای تبادل تولیدات خود صاحبان رشته نیز ایجاد نشده است و بنابراین، نمی‌توان از عدم خریداری کالای رشته‌ی علوم اجتماعی توسط مسئولان و مردم گلایه کرد. باور به علم و حرمت به دانش در فقدان "بازار محدود" در جامعه‌ی علمی شکل نگرفته است و لذا نمی‌تواند به دانشجویان و پس از آن به جامعه منتقل شود. اعطای هدیه به‌ازای اطلاعات ساز و کار تأثیر اعضای جامعه‌ی علمی بر رفتار و نگرش‌های یکدیگر است و فقدان این مبادله، نشانگر فقدان نفوذ<sup>1</sup> و تأثیر<sup>1</sup> اعضای رشته بر روی یکدیگر است و در این شرایط عدم تأثیر اجتماعی رشته را باید امری بدیهی و قابل توضیح تلقی کرد" (همان : 123). او ادامه می‌دهد که: "به نظر ما و با یک رویکرد جامعه‌شناختی و حتی بمنظور توسعه‌ی امکان‌کنشگری فردی، باید به اصلاح ساختارها دست زد. به‌عبارت دیگر، در شرایط کنونی، کنشگر فردی بیشتر باید معطوف به اصلاح فرایندها و ساختارها باشد و با توجه به امکانات موجود، این بازسازی و اصلاح را می‌توان از سطح میانه آغاز کرد. اصلاح فرآیندها و ساختارها در سطح کلان نیاز به توسعه‌ی علوم اجتماعی دارد و در حال حاضر علوم اجتماعی توسعه‌یافتگی لازم را برای این اقدام تاریخی پیدا نکرده است. هرچند رسالت علوم اجتماعی، ارائه‌ی مجموعه‌ای از نظریه‌ها، راهبردها و راهکارها برای خروج از بن‌بست توسعه را ایجاب می‌کند، ولی در حال حاضر دستاوردهای نظری و تجربی علوم اجتماعی در ایران به درجه‌ای از کفایت و کیفیت نرسیده است که بتواند راهگشا باشد و پاره‌ای از دستاوردهای موجود نیز قبل از اینکه در جامعه‌ی بزرگتر

مطرح کردند به دست اصحاب علوم اجتماعی و از درون نادیده گرفته می‌شوند. علوم اجتماعی قبل از اینکه گسیختگی و چندپارگی اجتماعی، عدم اجماع و توافق فرهنگی و نارواداری و خشونت سیاسی در صحنه‌ی جامعه‌ی بزرگتر را مداوا کند، باید صلاحیت خویش را در درمان دردهای "اجتماع علمی" خود به آزمایش بگذارد. این درمان می‌تواند از سطح میانه آغاز شود و حتی قبل از اینکه مجموعه‌ای از پروژه‌ها و اقدامات علمی را دربرگیرد، باید ناظر به بهبود ارتباطات در اجتماع علمی باشد؛ تغییر ساختار اجتماعی این رشته، با توسعه‌ی مشارکت در حیات جمعی رشته و در نتیجه با گسترش یک وجدان جمعی رشته‌ای، زمینه‌های لازم را برای پیوستگی و انسجام حرفه‌ای، توافق و اجماع درون رشته‌ای، رواداری، تکرپذیری و ارتباط دیدگاه‌ها و آرای مختلف فراهم سازد. توسعه‌ی ارتباطات باید بعنوان یک هدف فی‌نفسه تلقی شود و همه‌ی گروه‌ها و افراد را با همدیگر در گفتگو، رویارویی و تبادل آرا و اندیشه‌ها قرار دهد و لذا نمی‌تواند دارای سوگیری‌های خاص باشد. توسعه‌ی ارتباطات بین اصحاب علوم اجتماعی، مشارکت استادان، پژوهشگران، دانشجویان و دانش‌آموختگان را بطور عامگرایانه برمی‌انگیزد و خود این فرایند مشارکت، انرژی مهارشده به‌منظور پاسخگویی به نیازهای اصحاب رشته و رشد و شکوفایی آنرا به‌حداکثر می‌رساند" (همان: 124).

همانطور که پیشتر نیز توضیح دادیم، در بسیاری از موارد مورد مطالعه‌ی تحقیق حاضر از هیچ یک از مولفه‌های مورد نظر رندال کالینز برای تولید ایده‌ی تراز اول بهره نبرده‌اند. اندیشمندان مد نظر ما کمتر به اثر تعاملات رودررو در تولید ایده‌ای بهتر توجه دارند. آنان که اکثراً در دانشگاه‌های بزرگ دنیا تحصیل کرده‌اند و در نتیجه از اساتید صاحب نام بهره برده‌اند، هنگام تالیف آراء خود کمتر اشاره‌ای به دانشمندان مهتر از خود و یا اندیشمندان سلف خویش اشاره می‌کنند. این امر که خود نوعی انزوای پنهان است، باعث می‌شود که در نسل‌های بعدی نوعی گسست را در سیر اندیشه‌ی جستار مایه‌ی خود ببینند و در نتیجه علم به‌طور انباشتی پیش نرود. در این میان نایبستی از نقش مخالفان و رقیبان فکری فرد برای تولید آثار و آراء بهتر غافل شد. چراکه نقد اگر به‌طور علمی باشد و فارغ سو یافتگی‌های ایدئولوژیک، می‌تواند خود انگیزه‌ای باشد برای مطالعه و تامل بیشتر.

در یک جمع‌بندی نهایی باید گفت که علیرغم بسیاری از اندیشمندان با پیش‌انگاره‌ی در حال گذار بودن وضعیت جامعه‌ی ایران و وضعیت جامعه‌شناسی در ایران خود را از هرگونه اتهام به کم‌کاری و یا کژکاری مبرا می‌کنند، اصحاب علوم اجتماعی بایستی از انزوای ذهنی و عینی بیرون آیند و ابتدا با حضور در حلقه‌های فکری و تعاملات میان



اندیشمندان، خود را در معرض نقد و تأیید سایر اندیشمندان قرار دهند تا در این تضارب آراء، ایده‌های آنان نیز پخته‌تر شود و برخورداری از دستگاه نظری/مفهومی کامل‌تر و بهتری را برای خود رقم زنند. سپس با ارجاع به آراء دیگران در تالیفات خود و تأیید و رد علمی آنان، در ساحت ذهنی نیز خود را درگیر مجموعه‌ی تولیدات تراز اول در جستار مایه‌ی<sup>1</sup> خویش کنند. این همه در صورتی است که مولف خود نیز دارای یک ایده‌ی مستقل باشد. در این بین بایستی به نقش تلمذ و رابطه‌ی استاد شاگردی نیز اشاره کرد و گفت که همانطور که فرد بدون مطالعه‌ی آثار اندیشمندان سلف خود و همینطور تلمذ در محضر برخی از آنان نمی‌تواند به سطوح بالای علمی در آن جستار مایه دست‌یابد، اگر در زندگی آکادمیک خود فارغ از آراء آنان (حتی به‌منظور نقد آنان) دست به تالیف ببرد، هرگز خاصیت انباشتی علم ظاهر نمی‌شود و همواره ممکن است ذهن اندیشمندی درگیر سئوالاتی باشد که شاید اسلاف وی در مورد آن موضوع به نتایج درخوری رسیده باشند.



## منابع

- آزادارمکی، تقی (1378). *جامعه‌شناسی جامعه‌شناسی در ایران*، تهران: کلمه
- آزادارمکی، تقی (1386). *فرهنگ و هویت ایرانی و جهانی شدن*، تهران: انتشارات تمدن ایرانی
- آزادارمکی، تقی و وکیلی، عارف و مدیری، فاطمه (1389). *خانواده ایرانی، فروپاشی یا تغییرات بنیادی ...* فصلنامه خانواده و پژوهش، سال هفتم، شماره‌ی یک، شماره‌ی پیاپی 9.
- آل احمد، جلال (1376). *در خدمت و خیانت روشنفکران*، چاپ سوم، تهران: فردوسی.
- احمدی، حمید (1378). *قومیت و قوم‌گرایی*، تهران: نشر نی.
- احمدی، حمید (الف 1384). *هویت ملی: ویژگی‌ها و عوامل پویایی آن*، در گفتارهایی درباره‌ی هویت ملی در ایران، داوود میرمحمدی، تهران: انتشارات تمدن ایرانی
- احمدی، حمید (ب 1384). *هویت ایرانی در گستره‌ی تاریخ*، در درآمدی بر فرهنگ و هویت ایرانی، مریم صنیع اجلال، تهران: انتشارات تمدن ایرانی
- احمدی، حمید (1386). *ایران: هویت، ملیت، قومیت*، تهران: موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، چاپ دوم
- احمدی، حمید (1388). *بنیادهای هویت ملی ایرانی*، تهران: پژوهشکده‌ی مطالعات فرهنگی و اجتماعی
- اشرف، احمد (1372). *هویت ایرانی*، گفت‌وگو، ش 3، صص 7-26.
- بروجردی، مهرزاد (1377). *روشنفکران ایرانی و غرب* (ترجمه ج. شیرازی)، تهران: نشر و پژوهش فرزاد روز.
- تاجیک، محمدرضا (1384). *روایت غیریت و هویت در میان ایرانیان*، تهران: مرکز بررسی‌های استراتژیک ریاست جمهوری.
- تاجیک، محمد رضا (1379). *روشنفکران ایرانی و معنای هویت ملی*، فصلنامه‌ی مطالعات ملی، سال دوم، شماره پنج.
- تشکر، زهرا و علی بابایی، یحیی (الف 1378). *وضعیت تحقیقات خانواده و ازدواج در ایران*، در وضعیت تحقیقات اجتماعی - فرهنگی در ایران، منوچهر محسنی و مسعود کوثری، تهران: رسانش
- تشکر، زهرا و علی بابایی، یحیی (ب 1378). *وضعیت تحقیقات اجتماعی قشرها، طبقات و نابرابری‌ها در ایران*، در وضعیت تحقیقات اجتماعی - فرهنگی در ایران، منوچهر محسنی و مسعود کوثری، تهران: رسانش
- توکلی طرقي، محمد (1381). *تجدد بومی و بازاندیشی تاریخی*، تهران: نشر تاریخ ایران

- حاجیانی، ابراهیم (1380). تحلیل جامعه‌شناختی هویت ملی در ایران و طرح چند فرضیه، فصلنامه مطالعات ملی، شماره 5.
- حقدار، علی‌اصغر (1385). *داریوش شایگان و بحران معنویت سنتی*، تهران: کویر
- دوران، بهزاد و محسنی، منوچهر (1383). *هویت، رویکردها و نظریه‌ها*، بحران هویت، به اهتمام علی‌اکبر علیخانی، تهران: پژوهشکده علوم انسانی و اجتماعی جهاد دانشگاهی.
- رضایی، احمد (1378). *قومیت و قوم‌گرایی: از افسانه تا واقعیت*، فصلنامه مطالعات ملی، سال نخست، شماره 2 و 3.
- رضایی، احمد (1379). *نگاهی به هویت ایرانی و زبان فارسی*، فصلنامه مطالعات ملی، سال دوم، شماره 5.
- رفیع‌پور، فرامرز (1381). *موانع رشد علمی ایران و راه‌حل‌های آن*، تهران: شرکت سهامی انتشار
- روح‌الامینی، محمود (1383): *گفتارهایی درباره هویت ملی در ایران*، تدوین داود میرمحمدی، تهران: تمدن ایرانی.
- سارتر، ژان پل (1380). *در دفاع از روشنفکران* (ترجمه ر. سیدحسینی)، تهران: نیلوفر
- شارع‌پور، محمود و فاضلی، محمد (1386): *جامعه‌شناسی علم و انجمن‌های علمی در ایران*، تهران: پژوهشکده‌ی مطالعات فرهنگی و اجتماعی
- شایگان، داریوش (1354): *بینش اساطیری، الفبا*، تهران دوره اول، شماره‌ی 5، 1-83.
- شایگان، داریوش (1371): *آسیا در برابر غرب*، تهران: انتشارات باغ آینه.
- شایگان، داریوش (1386): *افسون‌زدگی جدید: هویت چهل تکه و تفکر سیال* (ترجمه ف. ولیانی)، تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز
- شیخاوندی، داور (الف 1378): «میزگرد وفاق ملی»، فصلنامه مطالعات ملی، سال اول، شماره اول.
- شیخاوندی، داور (ب 1378): «اسطوره‌ی نوروز: نماد همبستگی ملی اقوام ایرانی»، فصلنامه مطالعات ملی، سال اول، شماره دو و سه.
- شیخاوندی، داور (1379): *تکوین و تنفیذ هویت ایرانی*، تهران: مرکز بازنشاسی اسلام و ایران
- شیخاوندی، داور (1380): *ناسیونالیسم و هویت ایرانی*، تهران: مرکز بازنشاسی اسلام و ایران
- صنیع‌اجلال، مریم (1384): *درآمدی بر فرهنگ و هویت ایرانی*، تهران: انتشارات تمدن ایرانی

- قانع‌راد، محمد امین (1385): *تعاملات و ارتباطات در جامعه علمی: بررسی موردی رشته جامعه‌شناسی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی*
- قیم، عبدالنبی (1380): «قومیت و قوم‌گرایی: از افسانه تا واقعیت». *فصلنامه مطالعات ملی، سال سوم، شماره هشت*
- کاظمی، عباس (1387): *جامعه‌شناسی روشنفکری دینی در ایران، تهران: طرح نو*
- گفتگو با نگارنده (1390 الف): *گفتگوی عارف وکیلی با دکتر حمید احمدی، مرکز مطالعات استراتژیک خاورمیانه.*
- گفتگو با نگارنده (1390 ب): *گفتگوی عارف وکیلی با دکتر محمد رضا تاجیک، دانشگاه شهید بهشتی.*
- گفتگو با نگارنده (1390 ج): *گفتگوی عارف وکیلی با دکتر حسین کچویان، دانشگاه تهران.*
- گلوور، دوید و دیگران (1384): *جامعه‌شناسی معرفت (ترجمه ش. بهیان و دیگران)، تهران: سمت.*
- مانهایم، کارل (1380): *ایدئولوژی و اتوپیا (ترجمه ف. مجیدی)، تهران: سمت*
- مجتهدزاده، پیروز (1387): *دموکراسی و هویت ایرانی، تهران: انتشارات کویر*
- محسنی، منوچهر (1378): «گاهی به شکل‌گیری و توسعه تحقیقات اجتماعی در ایران»، در *وضعیت تحقیقات اجتماعی - فرهنگی در ایران، منوچهر محسنی و مسعود کوثری، تهران: رسانش*
- مسکوب، شاهرخ (1373): *هویت ایرانی و زبان فارسی، تهران: انتشارات باغ آینه؛ باز چاپ (1378) تهران: نشر و پژوهش فرزاد*
- میرسپاسی، علی (1380): *روشنفکران ایرانی و مدرنیته، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران*
- مولکی، مایکل (1376): *علم و جامعه‌شناسی معرفت (ترجمه ح. کچویان)، تهران: نشر نی*
- وکیلی، عارف (1390): «آسیب‌شناسی اندیشمندان ایران: با در نظر گرفتن آرای رندال کالینز». *ماهنامه گزارش، شماره 226.*
- Collins, Randall (2000) *the Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change, U.S.: Harvard Press*
- Tavakoli-Targhi, Mohamad (2001) *Refashioning Iran, Basingstoke: Palgrave*
- Towfigh, Ebrahim and Shahrokni, Nazanin and Ahmad-Nia, Shirin (2010) *Are Iranian social Sciences in Crisis?, Sweden: ISA.*
- [www.wikipedia.com](http://www.wikipedia.com)