

درآمدی روش‌شناسانه بر تبیین کارکردی در جامعه‌شناسی دورکیم

سید محمد تقی موحد ابطحی *

چکیده

نظریه‌ی کارکردگرایی یکی از چند نظریه‌ی کلاسیک در جامعه‌شناسی است که چارچوب روش‌شناختی آن را امیل دورکیم پایه‌گذاری کرده و گستره‌ی آن از فرانسه، به کل اروپا و آمریکا بسط یافته است. این مقاله ابتدا به بازسازی، نقد و بررسی ساختار منطقی تبیین کارکردی پرداخته، سپس تفاوت این نظریه را با تبیین‌های غایت‌شناسانه، فایده‌گرایی و پراگماتیسم بیان می‌کند. ابهام در واژگان کلیدی این نظریه (وضعیت بهنجار، کارکرد و نظام اجتماعی)، نقد ناپذیری، ماهیت غیر تاریخی و ناتوانی آن در تبیین مناسب برخی از پدیده‌های اجتماعی از جمله نقدهای وارد شده بر این دیدگاه هستند که در این مقاله بحث و بررسی شده‌اند. در پایان پیشنهاد شده است که در هنگام استفاده از تبیین کارکردی، به مشکلات روش‌شناختی آن و چگونگی تأثیرپذیری مطالعات اجتماعی از این مشکلات توجه شود.

واژه‌های کلیدی: کارکردگرایی، روش‌شناسی، پوزیتیویسم، کل‌گرایی، تبیین غایت‌شناسانه، فایده‌گرایی، پراگماتیسم، امیل دورکیم.

* دانشجوی دوره‌ی دکتری فلسفه‌ی علم و فناوری پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

Email: smtm_abtahi@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۸۷/۴/۲۰ — تاریخ تأیید: ۸۷/۶/۳۱

مقدمه

امیل دورکیم^۱ (۱۸۵۸-۱۹۱۷) در تحلیل جامعه‌شناسانه‌ی پدیده‌های اجتماعی (نظیر تقسیم کار اجتماعی، خودکشی و دین)، در کنار تبیین علی، از تبیین کارکردی بهره گرفته است. با اینکه مفهوم کارکرد و روش تحلیل کارکردی، در آثار جامعه‌شناسان قبل از دورکیم نیز یافت می‌شود، اغلب جامعه‌شناسان، دورکیم را بنیان‌گذار نظریه‌ی کارکردگرایی می‌شناسند (توسلی، ۱۳۶۹، ص ۲۱۳). به زعم دورکیم، استفاده‌های قبلی از روش تحلیل کارکردی با مشکلات روش‌شناختی رو به رو بودند. او درصدد برآمد تا مبانی روش‌شناختی تبیین کارکردی را اصلاح کند. پس از دورکیم، جامعه‌شناسان و مخصوصاً، مردم‌شناسان بسیاری همچون رادکلیف براون^۲ و برانيسلاو مالینوفسکی^۳ تبیین کارکردی را برای تحلیل وقایع اجتماعی مناسب دانسته، در گسترش آن کوشیدند (ترنر، ۱۳۷۳، ص ۳۴)؛ به طوری که گستره‌ی این نظریه، از مرز فرانسه، به کل اروپا و پس از آن، از طریق پارسونز^۴ و مرتون^۵ به آمریکا بسط یافت و در دهه‌های ۱۹۳۰-۱۹۶۰ نظریه‌ی حاکم بر جامعه‌شناسی آمریکایی و انگلیسی گردید (ریتزر، ۱۳۷۴، ص ۲۳۸).

هم‌زمان با این گسترش، موج انتقادی به این شیوه‌ی تبیینی آغاز گردید. شدت دفاعیات از این نظریه و انتقادهای وارد بر آن، به قدری افراطی بودند که جمعی از جامعه‌شناسان همچون کینگزلی^۶ و گولدنر^۷، نظریه‌ی کارکردی را جامع دانستند و عده‌ای دیگر مثل ترنر^۸ و ماریانسکی، آن را فاقد هر گونه وجاهت منطقی برای تحلیل پدیده‌های اجتماعی معرفی کردند (همان، ص ۲۱۶).

با توجه به موضع‌گیری‌های تند در مورد این نظریه شایسته است ابعاد مختلف آن از منظر فلسفی و روشی بررسی شوند. در این مقاله، ابتدا به بازسازی ساختار منطقی نظریه‌ی کارکردگرایی، از منظر دورکیم پرداخته، سپس نقدهای وارد بر آن را بررسی می‌کنیم.

جایگاه روش‌شناختی تبیین کارکردی در جامعه‌شناسی دورکیم

ترنر بر این باور است که دورکیم اولین کسی است که ساختار تبیین کارکردی را از

1. Emile Durkheim
 3. Bronislaw Malinowski
 5. Merton
 7. Gouldner

2. Radcliff-Brown
 4. Parsons
 6. Kingsley
 8. Turner

منظر روش‌شناختی بیان کرده و به شکل‌گیری نظریه‌های کارکردی پس از خود مدد رسانده است (ترنر، ۱۳۷۳، ص ۴۰). دورکیم هدف جامعه‌شناسی علمی را بر خلاف هدف‌های دیگر حوزه‌های معرفتی نظیر فلسفه، اخلاق و ایدئولوژی تنها مطالعه‌ی وقایع اجتماعی و تبیین علمی آنها معرفی کرده (دورکیم، ۱۳۷۳، ص ۱۵۳) و بر آن بوده که برای تبیین پدیده‌های اجتماعی، بررسی علل اجتماعی پیدایش آن و مطالعه‌ی وظایف آن پدیده در حفظ انسجام اجتماعی ضروری است. دورکیم شناخت آثار و وظایف نهادهای اجتماعی (برای مثال دولت، خانواده و...) را یکی از وظایف اساسی جامعه‌شناسی می‌داند و معتقد است جامعه‌شناسان قبل از او، به طور کامل، به این ضرورت نپرداخته و از قوانین مربوط به تحول آنها بی‌خبرند (همان، ص ۱۰۸).

اما در تبیین کارکردی چه چیزی ارایه می‌گردد که در تبیین علی پدیده‌های اجتماعی ارایه نمی‌شود و بدون آن، تبیین علی پدیده‌های اجتماعی ناقص است؟ دورکیم در پاسخ به این سؤال بیان می‌دارد که عموماً، شرط دوام و بقای یک جامعه‌ی اجتماعی، مفید بودن آن است (همان، ص ۱۱۲)؛ به بیان دیگر، در تبیین علی، به سؤال «چرا پدیده‌ی اجتماعی خاصی افتاده است؟» پاسخ داده می‌شود و در تبیین کارکردی، به این سؤال که «چرا جامعه‌ی اجتماعی خاصی، در یک جامعه‌ی خاص دوام یافته است؟». به عقیده‌ی دورکیم، از آنجا که جامعه‌شناسی هنوز، به صورت یک علم در نیامده و آنچنان که باید پیشرفت نکرده، هم نسبت به ارزیابی دقیق وظایف نهادهای اجتماعی غفلت شده و هم علت به وجود آمدن آن وقایع نادیده انگاشته شده است. علت این امر، نبود تفکیک دقیق بین دو مقوله‌ی علل موجهه و کارکردهای یک جامعه‌ی اجتماعی است (همان). دورکیم با اشاره به نمونه‌هایی از به کارگیری تبیین کارکردی در آراء کنت^۱ و اسپنسر^۲ به این نکته اشاره می‌کند که تقریر کنت و اسپنسر از تبیین کارکردی از آن رو کافی نیست که کارکرد یک پدیده‌ی اجتماعی، معلول ویژگی‌های آن پدیده است که پس از پیدایش آن آشکار می‌گردند و از این رو، این کارکردها نمی‌توانند علت به وجود آمدن آن پدیده باشند.

1. Comte
2. Spencer

ساختار تبیین کارکردی

دورکیم در آثار خود، به صورت دقیقی، ساختار تبیین کارکردی را مطرح نکرده است؛ از این رو، قناعت به آثار او نمی‌تواند تمام سؤالات ما را درباره‌ی چیستی تبیین کارکردی و ساختار آن پاسخ دهد و ناچار هستیم برای بازسازی اندیشه‌ی او، در این زمینه، به آثار دیگر کارکردگرایان مراجعه کنیم. اما در جریان پیدایش و رشد نظریه‌ی کارکردی، روایت‌های مختلفی از آن ارائه شده؛ به طوری که ملفورد اسپیرو^۱ به وجود دوازده نوع کارکردگرایی تنها در جامعه‌شناسی آمریکایی اشاره کرده است (روشه، ۱۳۷۶، ص ۲۴۰). از این رو، برای پرهیز از نسبت دادن اندیشه‌های ناسازگار به آراء دورکیم، در ترسیم ساختار تبیین کارکردی، تنها آن اندیشه‌هایی را اختیار می‌کنیم که با مبانی فلسفی دورکیم سازگاری داشته باشند. به طور خلاصه، اساس تبیین کارکردی را می‌توان این گونه بیان کرد:

«هر کل، مرکب از اجزایی است که به نحو خاصی، با هم ترکیب شده و هویت جدیدی را خلق کرده‌اند. این کل به گونه‌ای است که اگر تعدادی از اجزای سازنده‌ی آن دچار تغییر شوند، هویت خود را حفظ خواهد کرد. هر کدام از اجزای این کل وظیفه‌ای خاص را برای بقای کل برعهده دارند. در این بین، تبیین کارکردی در جامعه‌شناسی می‌کوشد جایگاه نهادهای مختلف جامعه را بر اساس پیامدهای سودمندی که آن نهاد برای جامعه دربردارد، نشان دهد. نکته‌ی مهم در نظریه‌ی کارکردی آن است که این نظریه به پیوستگی و کلیت اجزای یک کل و حالت تعادل دینامیکی و تحولات کنترل‌شده‌ی آنها توجه می‌کند و مطالعه‌ی رفتار فرد و بررسی انگیزه‌ها و نیات او را وظیفه‌ی روان‌شناس می‌داند» (لیتل، ۱۳۷۳، ص ۱۵۶).

بر این اساس می‌توان ساختار منطقی تبیین کارکردی را بدین شکل بازسازی کرد:

الف) p (برای مثال دین) در s (برای مثال جامعه) باقی است.

ب) p استعداد تولید b (برای مثال انسجام اجتماعی) را در s دارد.

ج) وجود b برای بقای s ضروری است.

د) s ذاتاً، تمایل به ماندگاری و بقا دارد.

ه) s عامل وقایع اجتماعی است.

و) p در s باقی است؛ چون مستعد تولید b است.

جمله‌ی اول بازگوکننده‌ی پدیده‌ی مشاهده‌شده است. سؤال‌ی که در مورد این پدیده مطرح می‌شود آن است که چرا p ، در s باقی مانده است؟ برای پاسخ به این سؤال نیازمند قوانین اجتماعی و مقدماتی هستیم که پدیده‌ی مشاهده‌شده از آنها استنتاج شود. گفتنی است در کتاب *تبیین در علوم اجتماعی*، به مقدمه‌های ج و د و ه اشاره‌ای نشده است؛ در حالی که به نظر می‌رسد وجود چنین مقدمه‌هایی برای تکمیل ساختار منطقی تبیین کارکردی ضرورت دارد. در این کتاب آمده است: « p در s باقی است.» و « p استعداد تولید b را در s دارد.» در نتیجه « p در s باقی است؛ چون مستعد تولید b است» (همان، ص ۱۵۷). برای اثبات نقصان این ساختار باید حالاتی را نشان دهیم که در آنها، مقدمات فوق صادق باشند؛ ولی نتیجه‌ی صادقی از آنها به دست نیاید؛ به عبارت دیگر، باید نشان داد که شروط بالا لازم هستند؛ ولی کافی نیستند. با اضافه کردن شروطی که متناظر با این حالات باشند، می‌توان ساختار منطقی تبیین کارکردی را تکمیل کرد. سرانجام «وقتی می‌توان مدعی شد که به یک صورت برهانی صادق رسیده‌ایم که اگر تمامی مقدمه‌ها صادق باشند، نتیجه هم جمله‌ای صادق باشد» (موحد، ۱۳۷۳، ص ۱۲۳).

اولین حالت ممکن‌ی که می‌توان تصور نمود آن است که p در s وجود داشته و مستعد تولید b باشد؛ ولی وجود b برای بقای s ضروری نباشد، یا حتی مضر باشد؛ برای مثال کشمکش‌های اجتماعی، پدیده‌هایی اجتماعی در جوامع هستند، ولی وجود آنها، دست‌کم به نظر دورکیم، برای بقای جامعه مضر است؛ با توجه به این مطلب، افزودن این مقدمه که «وجود b برای بقای s ضروری است.» لازم است.

شرط دیگری که در این ساختار منطقی، بدیهی انگاشته و از ذکر آن غفلت شده «تمایل s به بقا» است. این اصل نیز چندان بدیهی به نظر نمی‌رسد و ذکر آن به روشن شدن ساختار تبیین کارکردی کمک می‌کند. با توجه به این مطلب که دورکیم مدل موجود زنده را در جامعه‌شناسی خود اختیار کرده است و یکی از ویژگی‌های موجود زنده، تمایل آن به بقاست، اضافه کردن این مقدمه با اندیشه‌ی دورکیم تعارضی ندارد.

حالتی را در نظر بگیریم که در آن، نیاز کارکردی به b وجود داشته باشد؛ p هم قدرت تولید b را دارد؛ s هم تمایل دارد که باقی بماند؛ اما آیا خود s در تشخیص لزوم b و نگهداری p برای تولید آن نقشی دارد؟ آیا این کار به صورت خود به خودی صورت می‌پذیرد؟ یا افراد آن جامعه هستند که موجب نگه‌داشتن p در s می‌شوند؟ از

آنجا که دورکیم علیت را پذیرفته، بقای p در s نمی‌تواند خود به خودی باشد و از آنجا که دورکیم، کل‌گرایی روشن‌شناختی را پذیرفته، نمی‌توان از عاملیت افراد صحبت کرد؛ پس ناچار، باید «عاملیت s » را هم یکی از مقدمات ساختار منطقی تبیین کارکردی دانست. به نظر می‌رسد با اضافه کردن این سه شرط، ساختار منطقی تبیین کارکردی تکمیل می‌شود.

تفاوت مکتب کارکردی با مکاتب مشابه

تا اینجا مشخص شد که تبیین کارکردی درصدد انجام چه کاری است. مطلب دیگری که آگاهی از آن فهم بهتری از تبیین کارکردی می‌آورد، آن است که تبیین کارکردی درصدد انجام چه کاری نیست؛ چرا که گاه، بین نظریه‌ی کارکردگرایی و برخی دیگر از نظریه‌ها (همچون غایت‌گرایی، فایده‌گرایی و پراگماتیسم) تفاوتی قایل نشده، حکم یکی به پای دیگری نوشته می‌شود.

تبیین کارکردی و تمایز آن از تبیین غایت‌شناسانه

شبهات میان تبیین کارکردگرایانه و تبیین غایت‌شناسانه به قدری زیاد است که برخی از جامعه‌شناسان نظیر کوهن، ترنر و ماریانسکی غایت‌شناسانه بودن تبیین کارکردی را مهم‌ترین مشکل نظریه‌ی کارکردگرایی دانسته‌اند (ریتزر، ۱۳۷۴، ص ۲۴۲). تبیین غایت‌شناسانه در جامعه‌شناسی بر آن است که جامعه هدف‌های خاصی دارد و برای آنکه به این هدف‌ها برسد، نهادهای اجتماعی ویژه‌ای را می‌آفریند (لیتل ۱۳۷۳، ص ۱۵۴).

دورکیم به هیچ وجه، غایت‌شناسانه بودن تبیین کارکردی را نمی‌پذیرد و دلایل چندی برای بی‌اعتباری تبیین‌های غایت‌شناسانه ارائه می‌کند؛ از جمله آنکه در این نوع تبیین، کارکرد یک واقعه‌ی اجتماعی، که در حقیقت معلول آن واقعه است، علت آن واقعه قلمداد می‌شود (دورکیم، ۱۳۷۳، ص ۱۰۶)؛ برای مثال برای تبیین نهاد خانواده این‌گونه استدلال می‌شود که جامعه برای بقای خود نیاز دارد که اعضای نابود شده را جبران کند و اعضای جدید را با هنجارهای اجتماعی آشنا سازد؛ بر این اساس، جامعه نهاد خانواده را ایجاد می‌کند تا بتواند به این نیازها پاسخ دهد. به نظر ریتزر هم، چنین تبیینی درست نیست؛ چرا که ساختارهای اجتماعی دیگری هم می‌توانند به نیازهای

اجتماعی یاد شده پاسخ دهند و هیچ‌گونه ضرورتی وجود ندارد که جامعه برای پاسخ به این نیازها تنها به نهاد خانواده متوسل شود. با این اوصاف، تبیین غایت‌شناسانه قدرت تبیین‌کنندگی ندارد (ریترز، ۱۳۷۴، ص ۲۴۳). برای نجات از این ایراد، باید شیوه‌های گوناگون دست‌یابی به اهداف مورد نظر را مشخص کرد و نشان داد که چرا ساخت‌های اجتماعی دیگر برای تأمین آن اهداف به وجود نیامده‌اند.

نکته‌ی دیگر درباره‌ی تبیین‌های غایت‌شناسانه آن است که در کاربردهای زبانی معمولاً، هدفداری به موجوداتی که بهره‌ای از شعور و اراده دارند، نسبت داده می‌شود و نسبت دادن غایت‌مندی به جامعه، مستلزم فرض نوعی شعور و اراده برای جامعه یا بسط معنای غایت‌مندی است که با توجه به مبانی جامعه‌شناسی دورکیم در مورد جامعه، روح جمعی و هویت مستقلی که وی برای آنها قایل است، به خصوص با در نظر گرفتن این نکته که دورکیم صراحتاً، جامعه را فاعل شناسنده و ارزش‌گذار قلمداد می‌کند (دورکیم، ۱۳۶۰، ص ۱۱۴)، می‌توان فعل غایت‌داری را به جامعه نسبت داد و تبیین غایت‌شناسانه، از این حیث، با مبانی نظری دورکیم تعارضی ندارد.

کارکردگرایی و تمایز آن از فایده‌گرایی

در نظریه‌ی فایده‌گرایی، ارزش اعمال و باورهای اخلاقی، بر اساس فایده‌ای که آن عقیده یا عمل برای بیشتر افراد به دنبال دارد، سنجیده می‌شود. این مفهوم را اولین بار، بنتام^۱ و جان استوارت میل^۲، در سال ۱۸۶۳، در کتاب *فایده‌گرایی* که درباره‌ی سنجش اعمال و باورهای اخلاقی نوشته شده، مطرح کردند (کاپالدی، ۱۳۸۳). اما دورکیم بر این باور است که اگر ارزش امور بر اساس فایده‌ی آنها برای افراد سنجیده شود، باید در نظام ارزش‌های اجتماعی تجدید نظر کاملی صورت گیرد؛ چرا که در این صورت، برخی از ارزش‌های حاکم در جامعه، توجیه‌ناپذیر خواهند شد (دورکیم، ۱۳۶۰، ص ۱۱۷). به عقیده‌ی دورکیم رفتار اخلاقی را نمی‌توان بر اساس فایده‌ی آنها برای افراد جامعه تبیین کرد و پذیرفتن جامعه‌ای مستقل از افراد برای تبیین اخلاق، امری ضروری است (همان، ص ۱۲۵).

1 . Bentham

2 . John Stuart Mill

کارکردگرایی و تمایز آن از پراگماتیسم

پیرس^۱، دیویی^۲، مید^۳ و جیمز مکتب پراگماتیسم را در اواخر قرن نوزدهم، در آمریکا به وجود آوردند. از نظر پراگماتیست‌ها حقیقت امری مستقل از تجربه‌ی انسانی، که با موازینی مستقل از تجارب بشری قابل کشف باشد، نیست؛ بلکه امر حقیقی و درست چیزی است که در عمل مناسب باشد (شفلر، ۱۳۸۱). از آنجا که دورکیم ادعای خطا بودن باورهای دینی را به دلیل کارکرد آنها در جوامع خاص رد می‌کند و تمامی ادیان را واجد جنبه‌ی عینی می‌داند (دورکیم، ۱۹۷۶، ص ۳)، کارکردگرایی شباهتی با پراگماتیسم پیدا می‌کند؛ اما تفاوت اساسی بین کارکردگرایی و پراگماتیسم مانع از آن خواهد شد که این دو نظریه را هم‌ردیف هم قلمداد کنیم. چرا که پراگماتیسم رویکردی برای ارزیابی باورهای بشری است؛ حال آنکه کارکردگرایی دورکیم تنها، درصدد تبیین وقایع اجتماعی - که عقاید دینی را هم شامل می‌شدند - است.

خلاصه‌ی مباحث فوق آن است که مهم‌ترین تفاوت کارکردگرایی و مکاتبی نظیر فایده‌گرایی و پراگماتیسم آن است که کارکردگرایی، دست کم، در حد ادعا، در مقام ارزیابی پدیده‌های اجتماعی نیست. به عقیده‌ی دورکیم، بررسی صحت و سقم عقاید و ارزیابی اعمال اجتماعی، با رسالت جامعه‌شناسی تناسبی ندارد. به نظر او، تمامی وقایع اجتماعی ارزش یکسانی دارند و جامعه‌شناس، به هیچ وجه، نباید درصدد رد و اثبات عقاید موجود، در یک جامعه باشد؛ بلکه باید به شناخت آن وقایع و ارایه‌ی تبیین شایسته برای آنها همت گمارد (دورکیم، ۱۳۸۳، ص ۳). البته دورکیم هم در صور بنیانی حیات دینی، از امکان رتبه‌بندی ادیان صحبت می‌کند (همان) و هم در مقاله‌ی «داوری ارزشی و داوری واقعی»، مباحث مربوط به ارزیابی عقاید و اعمال اجتماعی را مطرح می‌سازد و متذکر می‌گردد که جامعه‌شناس نمی‌تواند به طور کامل، خود را از داوری‌های ارزشی درباره‌ی مسایل اجتماعی دور نگه دارد. در این مقاله دورکیم سعی دارد تا بر اساس نظریه‌ی کارکردگرایی، مبانی ارزیابی علمی و عینی وقایع اجتماعی را بیان دارد (دورکیم، ۱۳۶۰، ص ۳۷-۱۰۹).

1. Peirce
2. Dewey
3. Mead

نقد و بررسی تبیین کارکردی

پس از روشن شدن جایگاه روش‌شناختی تبیین کارکردی، در جامعه‌شناسی دورکیم، بازسازی ساختار تبیین کارکردی و مشخص ساختن وجوه تمایز آن از تبیین‌های غایت‌شناسانه و نظریه‌های فایده‌گرایی و پراگماتیسم جوانب مختلف این نظریه را نقد و بررسی می‌کنیم.

بررسی مقدمات استفاده‌شده در تبیین کارکردی

یک تبیین معتبر، همچون یک استدلال معتبر، باید واجد دو شرط باشد؛ اول آنکه منتج بوده، نتیجه به صورت منطقی، از مقدمات به دست آید و دیگر آنکه خود مقدمات نیز صحیح باشند. پیش از این، ساختار منطقی تبیین کارکردی بازسازی و تکمیل شد. حال اگر بتوان در مورد اعتبار هر یک از مقدمات این استدلال، به روشی تجربی که مورد نظر دورکیم بود، تصمیم قاطعی گرفت، می‌توان گفت که تبیین کارکردی اعتبار لازم را دارد.

در وهله‌ی اول به نظر می‌رسد که دو جمله‌ی اول این مدل صوری از جنس گزاره‌های مشاهده‌تی بوده، از طریق مشاهده‌ی تجربی قابل تحقیق هستند؛ اما دقت بیشتر در این موضوع، مناقشات چندی را آشکار می‌سازد؛ برای مثال، چگونه می‌توان متوجه شد که دین یا خانواده، در جامعه‌ی غرب باقی مانده است؟ صدور هر گونه حکمی، در این زمینه، به تعریف ما از دین یا خانواده بازمی‌گردد و متناسب با تعاریف مختلفی که می‌توان از دین یا خانواده داشت، پاسخ به این سؤال می‌تواند متفاوت باشد. مثال دورکیم در این باره می‌تواند نشان‌دهنده‌ی این مطلب باشد که تا چه حد، ذهنیات محقق می‌توانند در این امر دخالت کنند. دورکیم به روش برخی جامعه‌شناسان و مورخان که به علت نداشتن یک تعریف صحیح از دموکراسی مدعی شده‌اند دموکراسی، در آغاز تاریخ بشری هم وجود داشته و در آغاز و پایان تاریخ، به طور یکسان، مخالف داشته است اعتراض می‌کند (دورکیم، ۱۳۷۳، ص ۵۸). به عبارت دیگر، با یک تعریف، دموکراسی می‌تواند در ابتدای تاریخ وجود داشته باشد و با تعریف دیگر، چنین ادعایی ناشی از ضعف روش علمی قلمداد می‌گردد و نیازی به تبیین آن باقی نمی‌ماند.

مقدمه‌ی دوم را نیز نمی‌توان با تکیه بر روش تجربی، به صورت دقیق بررسی کرد. در این مرحله، ما با این سؤال رو به رو هستیم که چگونه می‌توان نشان داد «p استعداد

تولید b را در s دارد؟». اگر منظور از استعداد در این عبارت، توان بالقوه‌ی یک نهاد خاص در جامعه باشد، کشف چنین استعدادی جز با تکیه بر مفاهیم و روش‌های فلسفی ممکن نخواهد بود و چنین آگاهی‌ای، از منظر دورکیم، اعتبار علمی ندارد. اگر منظور از این استعداد، توان بالفعل باشد، مجدداً اختلاف نظرها می‌تواند به اختیار مواضع متفاوت در موضوع مورد بحث مذکور بینجامد.

در مورد مقدمه‌ی سوم که در آن وجود b برای بقای s ضروری دانسته می‌شود، با این سؤال رو به رو هستیم که صحت و سقم این مقدمه را چگونه می‌توان به روش تجربی بررسی کرد؟ نکته‌ی مهم در بررسی این مقدمه آن است که وقایع اجتماعی به گونه‌ای هستند که به دقت و سرعت نمی‌توان در مورد ضرورت وجودی آنها و نتیجه‌ای که به دنبال خواهند داشت، تصمیم‌گیری کرد. دورکیم در مورد مقطعی از تاریخ (قرون اول میلادی) می‌نویسد: «اگر کسی این دوره را بررسی می‌کرد، به این نتیجه می‌رسید که نظام صنفی، بی‌فایده است؛ اما گذشت زمان نشان داد که واقعاً چنین نیست» (دورکیم، ۱۳۵۹، ص ۱۳). پس این یک سؤال جدی است که چگونه می‌توان اصلی را که در مدل صوری تبیین کارکردی بدان محتاج هستیم، با استفاده از روش تجربی اثبات کرد؟ شاید بتوان از منطق شرطی‌های خلاف واقع، در این زمینه مدد گرفت. اگر وجود b برای بقای s ضروری باشد، در صورت نبود آن، s از بین خواهد رفت. برای تعیین صدق یا کذب چنین گزاره‌ای ناگزیر از مراجعه به تاریخ جوامع بشری هستیم. آیا در تاریخ، می‌توان s (جامعه)‌ای را یافت که بدون وجود p (نهادی خاص برای مثال دین یا خانواده) که b را تولید کند، پایدار مانده باشد؟ فرض کنیم که در این زمینه هیچ موردی یافت نشود و تمام جوامعی که فاقد p بوده‌اند، به سرعت، به سمت نابودی رفته باشند؛ چه نتیجه‌ای می‌توان از این شاهد تاریخی گرفت؟ آیا این شاهد تاریخی می‌تواند قضیه‌ی مورد بحث را ثابت کند؟ آیا این احتمال نمی‌رود که علت نابودی این جوامع، نه فقدان p ، که b را می‌آفرید، بلکه چیز دیگری بوده که بر حسب اتفاق، با فقدان p هم‌زمان شده است؟ بی‌گمان، مطالعات تاریخی به اندازه‌ی کافی، شواهد مطلوبی ارایه نکرده‌اند تا از روی نظم مشاهده‌شده در آنها بتوان این حکم کلی را اثبات کرد. در طول تاریخ جوامعی بوده‌اند که به هر ترتیب نتوانسته‌اند دوام بیاوند. درباره‌ی سازمان‌های اجتماعی برخی از این جوامع، اطلاعاتی در دست است.

بر فرض که معلوم گردد این جوامع نهادهای مورد نظر را نداشته‌اند، این به هیچ وجه، دلیلی قاطع در اختیار ما نمی‌گذارد که بگوییم باقی نماندن این جوامع به دلیل نبود آن نهادهای اجتماعی خاص بوده است. چه بسا علل و عوامل دیگری در بی‌دوامی آنها مؤثر بوده که در نظریه‌ی ما جایگاهی نداشته‌اند. این مطلب از این اصل روش‌شناختی ناشی می‌شود که هر گاه، در مقام فرضیه‌سازی، عواملی در به وجود آمدن پدیده‌ای فرض نشده باشند، هیچ‌گاه نمی‌توانند در مقام آزمایش، خود را نشان دهند (زیبا کلام، ۱۳۸۶، ص ۱۰۹)؛ علاوه بر این، شواهد تاریخی چندی موجودند که نشان می‌دهند علت از بین رفتن برخی از جوامع، بیماری‌های خاص و نه فقدان نهادهای خاص اجتماعی بوده است. دورکیم در مورد ضرورت وجود اتحادیه‌های صنفی مدعی گردیده که تاریخ جوامع توانسته است ضرورت کارکردی آن را اثبات کند؛ اما نکته‌ی جالب آنجاست که دورکیم به دوره‌های تاریخی چندی برخورد کرده که اتحادیه‌های صنفی، در آن وجود نداشته‌اند و مجبور شده به توجیه فقدان این نهاد، در این دوره‌ها پردازد.

یکی از مهم‌ترین مقدمات تبیین کارکردی، که بیانگر یک قانون اجتماعی است، این مقدمه است که «p در s باقی است؛ چون مستعد تولید b است». اما چه رابطه‌ای بین فایده‌ی یک پدیده برای s و باقی ماندن آن پدیده در s وجود دارد؟ دورکیم در این باره می‌نویسد: «عموماً شرط بقای یک واقعه‌ی اجتماعی مفید بودن آن است؛ زیرا همین که واقعه‌ای خالی از فایده باشد، زیان‌بخش خواهد بود. در چنین مواردی، واقعه‌ی اجتماعی برای کل اجتماع هزینه‌بردار خواهد بود؛ بدون آنکه چیزی از آن عاید اجتماع گردد و هر گاه، پدیده‌های اجتماعی طفیلی باشند، خرج سازمان بیش از دخل آن خواهد بود و زندگانی اجتماعی محال خواهد شد» (دورکیم، ۱۳۷۳، ص ۱۱۲). به بیان دیگر، دورکیم در توجیه این مقدمه مجبور شده قانون جامعه‌شناختی را به قانونی در اقتصاد تحویل نماید که این کار هم استقلال جامعه‌شناسی را از دیگر حوزه‌های علمی، با مشکل رو به رو می‌کند و هم اعتبار تبیین کارکردی در جامعه‌شناسی را در گرو اعتبار آن قانون اقتصادی قرار می‌دهد.

با توجه به مطالب فوق می‌توان گفت که تبیین کارکردی هر چند بتواند در عرصه‌ی ساختار منطقی خود به موفقیت برسد، در توجیه تجربی مقدمات، موانع بزرگی دارد.

ابهام موجود در تبیین کارکردی دورکیم

دورکیم در تنظیم قواعد روش جامعه‌شناسی خود مدعی گردید که برای وقایع اجتماعی، صرفاً باید به دنبال کارکردهای اجتماعی بود؛ اما خود او در تحلیل پدیده‌های اجتماعی، از چند گونه تبیین کارکردی استفاده کرده و همین امر باعث شد که تبیین کارکردی، توسط پیروان او نظیر براون و مالدینوفسکی به گونه‌های مختلف مورد استفاده قرار گیرد. مارک آبراهامسون در تحلیلی، به سه نوع تحلیل کارکردی اشاره کرده است. به نظر او، در نوعی از تحلیل کارکردی، توجه اصلی به نیازهای کنشگران بوده، ساخت‌های اجتماعی پاسخ کارکردی این نیازها شناخته می‌شوند. مالدینوفسکی نماینده‌ی اصلی این نوع تحلیل کارکردی است. در نوع دیگری از تحلیل کارکردی عمدتاً، به روابط اجتماعی توجه می‌شود که منجر به تطبیق فرد با فشارهایی می‌شوند که در این روابط اجتماعی وجود دارند. آبراهامسون نماینده‌ی اصلی این نوع تحلیل کارکردی را براون معرفی می‌کند. نوع دیگر کارکردگرایی، که دیدگاه مسلط در کارکردگرایی است، ساخت‌ها و نهادهای اجتماعی را بررسی می‌کند و نحوه‌ی پاسخگویی آنها را به نیازهای اجتماعی روشن می‌سازد و نشان می‌دهد که این نهادها برای انجام وظایف خود چگونه کنشگران را زیر فشار قرار می‌دهند (آبراهامسون، ۱۹۷۸؛ به نقل از ریتزر، ۱۳۷۴، ص ۲۱۷).

به نظر می‌رسد در بین این سه نوع تحلیل کارکردی، تنها دیدگاه سوم با قواعد روش‌شناسانه‌ی دورکیم سازگار است؛ اما با مروری بر تبیین‌های کارکردی دورکیم متوجه می‌شویم که روش تبیینی دورکیم یکپارچه نیست و او از انواع تبیین‌های کارکردی، در تحلیل پدیده‌های اجتماعی استفاده کرده است. دورکیم در تبیین ضرورت وجود یک نظام‌نامه‌ی اخلاقی، بر نیازهای فردی انسان تأکید و بیان کرده که نظام اخلاقی می‌تواند پاسخ مناسبی برای نیاز انسان به آرامش و شادمانی فراهم آورد و اهداف مشخص و دست‌یافتنی را برای او ترسیم کند (دورکیم، ۱۳۷۸، ص ۲۹۱) که این امر با قواعد روش جامعه‌شناسی او سازگاری ندارد. او نظام‌های اخلاقی و حقوقی را یک واقعیت اجتماعی می‌دانست و معتقد بود که شناخت آنها از راه روانکاوی و تحلیل مفاهیم انسان و جامعه ممکن نیست و برای شناخت آنها باید، به خارج از خود رجوع کرد. حال اگر نظام‌های اخلاقی، یک پدیده‌ی اجتماعی باشند، برای آن تنها، باید به دنبال علل و کارکردهای اجتماعی بود. علاوه بر این، از آنجا که به عقیده‌ی دورکیم

شناخت ویژگی‌های روحی و روانی به روش تجربی ممکن نیست، استفاده از این حالات روحی و روانی، در تبیین پدیده‌های اجتماعی جایز نمی‌باشد.

ابهام موجود در مفاهیم به کار گرفته شده در تبیین کارکردی

برخی مفاهیم در تبیین کارکردی اهمیت زیادی دارند؛ به طوری که می‌توان آنها را هسته‌ی اصلی نظریه‌ی کارکردگرایی معرفی کرد. دورکیم تأکید بسیاری داشت که برای حصول عینیت، در تحقیقات جامعه‌شناسی باید به تعریف دقیق واژه‌ها پرداخت. یک مفهوم دقیق، از منظر دورکیم آن بود که درک آن برای افرادی که سلیقه‌های متفاوت دارند، یکسان باشد. حال اگر واژه‌های اساسی به کار رفته در تبیین کارکردی مبهم باشند، می‌توان گفت دورکیم از قواعد روش جامعه‌شناسی خود عدول کرده و نظریه‌ی خود را با ابهام مواجه کرده است. به طور بسیار مختصر می‌توان گفت تبیین کارکردی در صدد است که برای «وضعیت‌های هنجارین موجود در جامعه»، «کارکرد»ی را نشان دهد که آن وضعیت در «کل نظام فراگیر» برعهده دارد.

در ادامه نشان می‌دهیم که مفاهیم «وضعیت هنجار»، «کارکرد» و «نظام»، در اندیشه‌ی دورکیم، به درستی تعریف نشده‌اند و این امر مشکلاتی را برای نظریه‌ی او فراهم آورده است.

ابهام مفهوم هنجار بودن یک وضع در جامعه

یکی از اساسی‌ترین نکاتی که در تبیین کارکردی به چشم می‌خورد، تکیه بر مفهوم «وضعیت‌های هنجار» در جامعه است. دورکیم پدیده‌های اجتماعی را به دو دسته‌ی بهنجار و نابهنجار طبقه‌بندی می‌کند. وضعیت‌های بهنجار نشان‌دهنده‌ی سلامت جامعه و پدیده‌های نابهنجار نشان‌دهنده‌ی بیماری جامعه است؛ برای مثال دورکیم بیان می‌کند که وقوع جرم، در یک حد خاص، در جامعه، امری طبیعی و نشان‌دهنده‌ی حیات جامعه و وجود وجدان جمعی است که در مقابل جرم، حساسیت نشان می‌دهد. دورکیم همچنین بر این باور است که میزان جرایم و خودکشی، در تمدن غربی، نه یک امر هنجار، بلکه نشانه‌ی یک بیماری است که در صورت تداوم، تمدن تازه‌ظهور غرب را نابود خواهد کرد. در اینجا، ما با چند سؤال اساسی رو به رو هستیم: مرز بین وضعیت بهنجار و

ناهنجار کجاست؟ چه میزان جرم در جامعه، نشان‌دهنده‌ی نابسامانی و چه حدی از آن شاهده‌ی بر سلامت جامعه است؟ آیا در مورد هنجاری بودن یا نبودن یک وضعیت خاص، در یک جامعه‌ی خاص، مستقل از ذهنیت و خواست افراد تصمیم گرفته می‌شود؟ آنچه در ابتدای امر به نظر می‌رسد، آن است که علل و دلایل بسیاری می‌توانند در هنجاری یا مرضی تشخیص دادن برخی صور اجتماعی، تأثیر داشته باشند. از نظر فردی که روحیه‌ای محافظه‌کارانه دارد، هر انحرافی از وضعیت موجود یک ناهنجاری قلمداد می‌گردد و برای یک فرد انقلابی، انحراف از وضعیت موجود نشان‌دهنده‌ی سلامت و پویایی جامعه است؛ از این رو، نمی‌توان به راحتی، وضعیت خاصی را در یک جامعه‌ی هنجارین دانست و آن را به واقعیت‌های اجتماعی آن جامعه نسبت داد و برای آن توجیه کارکردی ارائه کرد.

ابهام مفهوم کارکرد در اندیشه‌ی دورکیم

دورکیم سعی داشت با تحلیل اصطلاح «کارکرد»، هم تبیین کارکردی را از تبیین علیّی جدا سازد و هم آن را مستقل از تبیین‌های غایت‌شناسانه معرفی کند؛ اما در آثار خود، بارها، مفهوم «نیاز» را معادل با مفهوم «کارکرد» به کار گرفته است. به نظر براون، بهره‌گیری دورکیم از واژه‌ی «نیاز» برای بیان کارکردهای مختلف عناصر جامعه، تبیین کارکردی را به نوعی تبیین غایت‌شناسانه، تبدیل می‌کند؛ از این رو، جدی‌ترین مشکل کارکردگرایی دورکیمی را غایت‌شناسانه بودن آن معرفی می‌کند و معتقد است که برای فرار از این مشکل باید از مفهوم «شرط لازم برای بقا» به جای مفهوم «نیاز» استفاده کرد (ترنر، ۱۳۷۳، ص ۳۵)؛ در حالی که مرتون تمامی انتقادات براون را بر مفهوم «شرط لازم برای بقا» نیز وارد دانسته است (گروثرز، ۱۳۷۸، ص ۸۴). این انتقاد از آن روی مطرح گردیده که وضعیت خاصی، هر چند به صورت مبهم، از پیش هدایت‌کننده‌ی مسیر تحولات اجتماعی دانسته شده و چنین امری القاکننده‌ی نوعی تبیین غایت‌شناسانه است.

ابهام مفهوم «نظام اجتماعی» در اندیشه‌ی دورکیم

همان‌گونه که ذکر شد، دورکیم سعی داشت کارکرد وضعیت‌های هنجار موجود، در یک نظام خاص اجتماعی را نشان دهد. در اینجا، این سؤال اساسی پیش خواهد آمد که مرز

نظام مورد مطالعه چگونه تعیین می‌شود؟ کدام یک از حدود جغرافیایی، فرهنگی، سیاسی، زبانی و... تعیین‌کننده‌ی حدود یک نظام اجتماعی هستند؟ دورکیم گاه ادیان و مذاهب (کاتولیک، پروتستان و یهودیت) را به منزله‌ی نظام‌های اجتماعی در نظر می‌گیرد و تحلیل‌های اجتماعی خود را در مورد آنها ارایه، و گاه به مرزهای سیاسی توجه می‌کند و میزان خودکشی را در کشورهایی که بحران‌های سیاسی یا اقتصادی داشته‌اند، بررسی می‌کند. آنچه اهمیت تعیین مرز نظام مورد مطالعه را آشکار می‌کند، آن است که گاه، یک پدیده‌ی اجتماعی، در بخشی از یک نظام، انسجام اجتماعی را به همراه می‌آورد و در گوشه‌ای دیگر از همان جامعه، باعث آشوب و نابسامانی می‌گردد؛ برای مثال عقاید و مناسک هر دین و مذهبی موجب می‌شوند هم‌پستگی اجتماعی بین پیروان آن دین و مذهب حفظ شود، اما همین آموزه‌های دینی می‌توانند تنش‌های شدیدی را بین گروه‌های مختلف دینی و مذهبی یک کشور به وجود آورند و نظم اجتماعی کل جامعه را در هم ریزند. در این صورت، بسته به نحوه‌ی تعیین حدود نظام، کارکرد یک عقیده یا رفتار می‌تواند متفاوت ارزیابی شود. از طرف دیگر، مرزهای جغرافیایی، فرهنگی، دینی و زبانی، به حدی مبهم و در هم آمیخته هستند که تعیین حدود آنها، به سادگی ممکن نیست. شاید تنها مرزی که حدود آن، به طور دقیق تعیین شده، مرزهای سیاسی باشند؛ اما مرزهای سیاسی تنها می‌توانند در تبیین کارکردی پاره‌ای از تصمیم‌ها و اقدامات سیاسی استفاده شوند. مثالی که نشان می‌دهد دورکیم چگونه از معین نبودن دقیق مرزهای نظام سود جسته، موردی است که وی در تحلیل خودکشی در جوامع پروتستان‌نشین، با کشور انگلستان برخورد می‌کند و آمار خودکشی را در آنجا، بسیار متفاوت از آنچه پیش‌بینی می‌کرد، می‌یابد. دورکیم برای اینکه این مثال نقض مبطل نظریه را از میان بردارد، عنوان کرد که انگلستان، واقعاً پروتستان‌نشین نیست (استارک، ۱۳۷۹، ص ۱۷۸). اگر تعیین دقیق مرزهای یک نظام (در این مثال، پیروان مذهب پروتستان) ممکن بود، دورکیم به خود اجازه نمی‌داد به این سادگی، با چنین شاهد نقضی برخورد نماید.

اسکیدمور ابهام مفهومی «نظام» را در تبیین کارکردی، به شکل دیگری بیان داشته است. وی معتقد است دورکیم در استفاده از مفهوم «جامعه»، آن را یک نظام بسته در نظر گرفته است؛ نظامی که مرزهای معین دارد. اسکیدمور در تقابل با این دیدگاه بیان

می‌دارد که ارایه‌ی یک مفهوم باز از جامعه برای تحلیل پدیده‌های اجتماعی مطلوب‌تر است و با آنچه در عالم خارج مواجه هستیم، تطابق بیشتری دارد. البته اسکیدمور به یک مطلب بسیار دقیقی هم اشاره کرده و آن، اینکه داشتن یک معنای بسته از «جامعه» و «نظام» برای یک تحلیل نظری و منطقی، بسیار مناسب‌تر از یک معنای باز است؛ چرا که حدود یک جامعه‌ی بسته، از پیش معلوم است و مرتباً تغییر نمی‌یابد؛ اما برای تحلیل عینی وقایع اجتماعی با جامعه‌ای رو به رو هستیم که حدود آن، به هیچ وجه شناخته شده و ثابت نیستند. یک جامعه‌ی واقعی، جامعه‌ای است مرکب از عقاید و ارزش‌های مختلف که تعیین میزان سهم هر کدام از آنها، در ساختار کل نظام، به سادگی ممکن نیست (اسکیدمور، ۱۳۷۵، ص ۲۰۷). البته دورکیم نیز تا حدودی، به این مطلب توجه داشته است. او در بحث شناخت ادیان، به مطالعه‌ی ادیان ابتدایی پرداخت؛ چرا که بر این باور بود که ادیان جدید، در سیر تکامل تاریخی خود، با عقاید دیگری آمیخته شده و به ادیانی مرکب و پیچیده تبدیل شده‌اند و شناخت آنها دشوار شده است. با وجود اینکه دورکیم با این مشکل روش‌شناختی آشنا بود، به تحلیل روش‌شناسانه در مورد شیوه‌ی مطالعه‌ی جوامع مرکب و پیچیده‌ی امروزی، که موضوع اصلی مطالعه‌ی جامعه‌شناسی است، پرداخت.

نقدناپذیری تبیین کارکردی

همیلتون^۱ (۱۹۹۵) و اسکیدمور (۱۹۷۹) به دو شیوه‌ی مختلف، نقدناپذیر بودن تبیین کارکردی را نشان داده‌اند. همیلتون بر اساس تعریف کارکردی دورکیم از دین، چنین بیان داشته است که طبق این تعریف، دین یک نهاد اجتماعی است که وجود آن برای حفظ یکپارچگی اجتماعی و پیشبرد ثبات اجتماعی ضروری است. با این تعریف، از نظریه‌ی کارکردی دورکیم در برابر هر گونه شاهد تجربی دفاع می‌کند؛ زیرا اگر جامعه‌ای پیدا شود که هیچ‌گونه نظام دینی، در آن به چشم نیاید، نظریه‌ی کارکردی دورکیم می‌تواند مدعی شود که غیبت چیزی که به معنای متعارف آن، دین به نظر نمی‌رسد، نمی‌تواند نظریه‌ی کارکردی را ابطال کند. با تعریف دین، از همان آغاز، مجموعه‌ای که عهده‌دار ثبات جامعه باشد، ضروری خواهد بود. بدین‌سان، این نظریه به

1. Hamilton

یک عبارت غیر تجربی تبدیل می‌شود که نه به دلیل واقعیت‌های حاکم بر جوامع، بلکه به دلیل تعریف خاصی که از دین شده، باید حقیقت داشته باشد (همیلتون، ۱۳۷۸، ص ۳۲)؛ به بیان دیگر، طبق مدعیات نظریه‌ی کارکردی، هر جامعه‌ای برای آنکه زنده بماند باید، به نحوی نیازهای خود را مرتفع سازد. از طرف دیگر، جوامع موجود جوامعی زنده به شمار می‌آیند؛ از این روی، هر آنچه جوامع امروزی انجام می‌دهند، باید در پاسخ به یک نوع نیاز باشد؛ به عبارت دیگر، طبق تعریف، هر پدیده‌ی اجتماعی باید کارکردی داشته باشد و این اصل، به هیچ وجه، آزمون تجربی را بر نمی‌تابد (اسکیدمور، ۱۳۷۲، ص ۲۰۳).

این دو انتقاد را می‌توان به شکل جدیدی بازسازی نمود. بر اساس نظریه‌ی کارکردی دورکیم می‌توان پیش‌بینی کرد که اگر نهادی کارکردهای خود را از دست بدهد، ضرورت وجودی خود را از دست خواهد داد و بدین جهت، یا آن نهاد اجتماعی از بین خواهد رفت یا باعث خواهد شد کل اجتماع از بین برود. شاهد تجربی متعارض این پیش‌بینی آن است که جامعه‌ای را پیدا کنیم که ثبات اجتماعی داشته باشد و در آن، نهاد خاصی پیدا شود که کارکردی نداشته باشد. حال فرض کنیم جامعه‌ای یافت شد که انسجام اجتماعی لازم را داشت (هر چند همین شرط را هم به طور دقیق نمی‌توان تحقیق تجربی کرد.) و در آن پدیده‌ای جمعی مشاهده شد که جامعه‌شناسان، تا به حال نتوانسته‌اند برای آن کارکردی بیابند. بر اساس پیش‌بینی حاصل از تبیین کارکردی، یا این پدیده‌ی جمعی باید از بین برود، یا جامعه باید انسجام اجتماعی خودش را از دست دهد. حال اگر کسی، بر اساس شواهد تجربی مدعی شود که هیچ کدام از این دو اتفاق نیفتاده است، پیروان نظریه‌ی کارکردی می‌توانند ترفندهایی بزنند تا چنین شاهد نقضی نظریه آنها را ابطال نکنند؛ برای مثال، با ارایه‌ی ملاک‌های جدیدی برای انسجام اجتماعی نشان دهند که جامعه‌ی مورد استناد، فاقد انسجام اجتماعی ادعا شده بوده است یا هنوز برخی از کارکردهای آن نهاد خاص کشف نشده است و یافتن آن کارکردهای پنهان را مشروط به گذشت زمان بدانند. استفاده از این ترفندها از آن جهت جایز می‌نماید که برای انجام پیش‌بینی باید شرایط اولیه‌ای را در نظر گرفت. در مثال بالا وقتی می‌توان پیش‌بینی را معتبر قلمداد کرد که اولاً، تمامی کارکردهای یک نهاد اجتماعی در یک جامعه شناسایی شده باشند، در ثانی، نهاد مورد نظر فاقد هر گونه

کارکردی دانسته شود؛ اما نظریه‌ی کارکردی دورکیم روش‌های کارآمد تجربی برای احراز اعتبار این شرایط ارایه نکرده است.

نقدی بر دو اصل موضوعه‌ی کارکردگرایی

مرتون (۱۹۶۸) در یک جمع‌بندی کلی، اصول موضوعه‌ی نظریه‌ی کلاسیک کارکردگرایی را استخراج نموده و آنها را بررسی کرده است. در اینجا، تنها دو اصل را که معتقدیم در مورد نظریه‌ی کارکردگرایی دورکیم صادق هستند، بررسی می‌کنیم. اول آنکه تمامی اعتقادات و کنش‌های اجتماعی بهنجار برای جامعه کارکردی دارند. اصل دیگر آنکه تمامی اشکال و ساختارهای اجتماعی بهنجار کارکرد مثبت دارند (گروشرز، ۱۳۷۸، ص ۸۴). انتقاد مرتون از اصل اول آن است که کارکرد داشتن تمامی عقاید و رفتارهای اجتماعی، در جوامع ابتدایی، تا حدودی صادق است؛ اما تعمیم دادن آن به جوامع پیچیده امکان ندارد. علاوه بر این، مثبت بودن کارکرد هر پدیده‌ی اجتماعی جای تردید دارد؛ چرا که در دنیای واقعی، برخی از اعمال و عقاید بهنجار، کارکردی منفی دارند؛ برای مثال، رشد روز افزون سلاح‌های اتمی که انسجام اجتماعی جامعه‌ی جهانی را در معرض خطر قرار داده است.

با ملاحظه‌ی مبانی فکری دورکیم، تا چه اندازه می‌توان از این دو اصل دفاع کرد؟ در وهله‌ی اول به نظر می‌رسد که این دو اصل، به روش تجربی اثبات نمی‌شوند؛ چرا که مستلزم توسل به استقرا هستند؛ البته دورکیم از استقرا نه به عنوان یک اصل فلسفی، بلکه به عنوان یک قاعده‌ی روش‌شناختی که دانشمندان علوم طبیعی از آن استفاده کرده‌اند، یاد و از آن استفاده می‌کند (دورکیم، ۱۳۷۳، ص ۱۲۰). حال بر فرض که اصل اول را از طریق استقرا بپذیریم، گرفتار چه مشکلات دیگری خواهیم شد؟ به نظر می‌رسد تأکید بیش از حد بر کارکرد داشتن هر واقعه‌ی اجتماعی می‌تواند یک کارکردگرا را به آنجا بکشاند که همچون کلایدن کلاکهن آمریکایی، حتی برای وجود دکمه‌های آستین لباس‌های مردانه‌ی اروپایی‌ها به دنبال کارکرد اجتماعی بگردد و حفظ سنت‌های جامعه را کارکرد این واقعه‌ی اجتماعی معرفی کند (توسلی، ۱۳۶۹، ص ۲۲۲). ارایه‌ی چنین تبیین‌هایی هر چند ممکن است ابتدایی و سطح پایین به نظر برسند؛ ولی به خودی خود، هیچ گونه تناقضی ندارند. با در نظر گرفتن این اصل، آنچه اندیشه‌ی

دورکیم را با تناقض رو به رو می‌سازد، آن است که چرا او با توجه به شواهد نقضی که خود برای این اصل موضوعه ارائه نموده، بر این اصل تأکید کرده و متذکر مشکلات روش شناختی آن نشده است؟ شاهد نقض دورکیم بر این اصل موضوعی آن است که پاره‌ای از هنجارهای اجتماعی، نه به دلیل کارکردشان، بلکه تنها به دلیل عادت مردم، باقی مانده‌اند. به عقیده‌ی دورکیم، این عناصر اجتماعی، در گذشته کارکردی داشته‌اند؛ ولی در طول زمان، نقش خود را از دست داده‌اند و فعلاً، هیچ‌گونه نیازی را برطرف نمی‌کنند (دورکیم، ۱۳۷۳، ص ۱۰۷). اینجاست که دورکیم برای تبیین بقای برخی از پدیده‌های اجتماعی، در جامعه، از روش تبیین کارکردی دست کشیده و به مفهومی همچون عادت اجتماعی، که هیچ جایگاهی در قواعد روش جامعه‌شناسی او ندارد، متوسل شده است. علاوه بر این، دورکیم سعی داشت تا نقش وقایع اجتماعی بهنجار را در حفظ هم‌بستگی اجتماعی نظام موجود نشان دهد؛ اما وی در طرح کارکردهای جرایم اجتماعی، به این نکته اشاره می‌کند که وقوع جرایم اجتماعی نشان‌دهنده‌ی آمادگی جامعه‌ی موجود برای پذیرش موقعیت جدید است و اشکال مختلف جرایم، الگویی خواهند بود برای قواعد اخلاقی جدیدی که قرار است بر جامعه‌ی جدید حکم فرما شوند. چنین تحلیلی کارکرد جرم را برای نظام موجود که با چارچوب‌های فرهنگی و اخلاقی آن شناخته می‌شود، نشان نمی‌دهد؛ بلکه کارکرد آن را برای نظام دیگری نشان می‌دهد که در آینده شکل خواهد گرفت. تحلیلی که دورکیم در مورد کارکرد جرایم اجتماعی ارائه می‌کند، در حقیقت، نشان‌دهنده‌ی نقش جرایم اجتماعی در از بین بردن جامعه‌ی موجود است. برای فهم بهتر این مطلب شایسته است کارکرد جرم و مجازات را با هم مقایسه کنیم.

به عقیده‌ی دورکیم، مجازات ابزار مناسبی برای حفظ چارچوب اخلاقی حاکم بر جامعه است. این عبارت دقیقاً، به معنی بیان نقش یک واقعه‌ی اجتماعی در حفظ هم‌بستگی اجتماعی نظام موجود است؛ اما وقوع نابهنجار جرم، هر چند موجب هم‌بستگی میان طیف جدید اجتماعی می‌گردد، شالوده‌ی نظام موجود را از بین می‌برد. بخشی از این ایراد، به ابهام در مفهوم نظام اجتماعی برمی‌گردد. به عقیده‌ی دورکیم، عقاید و رفتارهای دینی و اخلاقی، تجلی یک جامعه هستند؛ بر این اساس، تغییر نظام اخلاقی و دینی به معنی تغییر جامعه است. نقشی که جرایم اجتماعی، در جامعه بر

عهده دارند، آن است که موقعیت را برای ظهور اخلاق بایسته‌ی جامعه فراهم سازند. این مطلب به این معناست که جرایم اجتماعی و اخلاقی نقشی را برای جامعه‌ی جدیدی که در حال شکل‌گیری است بازی می‌کنند؛ در حالی که دورکیم در تبیین کارکردی قصد داشت نقش آنها را در حفظ هم‌بستگی اجتماعی نظام موجود نشان دهد.

ماهیت غیر تاریخی داشتن نظریه‌ی کارکردگرایی

ریتزر یکی از انتقادهای وارد بر نظریه‌ی کارکردی را خصلت غیر تاریخی داشتن آن دانسته است. وی معتقد است که این نظریه کمتر به تاریخ جوامع می‌پردازد و در موارد جزئی، تاریخ را صرفاً، شاهدهی برای تأیید نظریه‌ی خود گرفته است. به عقیده‌ی او، کارکردگرایان به جای اینکه با یک جامعه‌ی عینی، آن گونه که خود را در تاریخ نشان داده، رو به رو باشند، به تحلیل نظام‌های اجتماعی انتزاعی مشغول هستند؛ البته ریتزر به این مطلب اشاره کرده است که به درستی نمی‌توان تعیین کرد که آیا این ویژگی (توجه نداشتن به تاریخ جوامع) خصلت ذاتی نظریه‌ی کارکردگرایی است، یا کارکردگرایان چنان رفتار کرده‌اند که این نظریه خود را غیرتاریخی نمایانده است (ریتزر، ۱۳۷۴، ص ۲۳۸)؛ اما این انتقاد، به طور کامل، بر کارکردگرایی دورکیمی وارد نیست؛ چرا که او در تحلیل کارکردی ساخت‌ها و نهادهای اجتماعی، توجه زیادی به تاریخ جوامع داشته است. دورکیم در بحث اتحادیه‌های صنفی، سیر تاریخی این اتحادیه‌ها را از روم و یونان باستان، تا عصر جدید دنبال می‌کند و کارکرد این ساخت اجتماعی را در جوامع مختلف نشان می‌دهد. تبیین کارکردی با تقریری که دورکیم از آن ارایه کرده، به شدت، نیازمند بررسی تاریخی جوامع است و اگر کوتاهی در این زمینه مشاهده شود، به عملکرد محقق برمی‌گردد؛ به بیان دیگر، برای اینکه یک جامعه‌شناس کارکردی بتواند مدعی شود که ساخت اجتماعی مورد تحقیق، ناظر به کارکردی ضروری در جامعه است، باید نشان دهد در تمامی جوامع بشری و در طول تاریخ، آن ساخت اجتماعی وجود داشته است.

مشکلات تبیین پدیده‌های اجتماعی با نظریه‌ی واحد

به عقیده‌ی ریتزر، یکی از انتقادهای وارد بر نظریه‌ی کارکردگرایی این است که کارکردگرایان سعی دارند بر اساس این نظریه، به تحلیل تمامی جوامع بشری، در طول

تاریخ بردازند. ریتزر معتقد است که این نظریه آن قدر فراگیر نیست که بتواند از عهده‌ی این کار برآید (ریتزر، ۱۳۷۴، ص ۲۰۹)؛ برای مثال می‌توان به این مطلب اشاره کرد که کارکردگرایی عمدتاً، به نقش آموزه‌ها و مناسک دینی در حفظ انسجام اجتماعی توجه می‌کند؛ حال آنکه آموزه‌های دینی گاه، در پیدایش کشمکش‌های اجتماعی نقش برجسته‌ای ایفا کرده‌اند. حال از آنجا که در نظریه‌ی کارکردگرایی همه‌ی عناصر تشکیل‌دهنده‌ی یک جامعه، همدیگر و کل نظام را تقویت می‌کنند، این دیدگاه در تبیین نقش برخی عناصر اجتماعی، از جمله دین، در ایجاد کشمکش‌های اجتماعی ناتوان خواهد بود؛ به همین دلیل بهتر است تبیین کارکردی، خود را محدود به یک دوره‌ی تاریخی خاص کند و تنها، تبیین وقایع اجتماعی در موقعیت ثبات جامعه را در دستور کار خود قرار دهد.

نتیجه‌گیری

جایگاه تبیین کارکردی و موقعیت دورکیم در جامعه‌شناسی، انگیزه‌ی تحلیل ابعاد مختلف تبیین کارکردی را فراهم آورد. دورکیم در تبیین کارکردی به دنبال آن بود که علت بقای یک پدیده‌ی اجتماعی را در جامعه، از طریق نقشی که آن پدیده در حفظ هم‌بستگی اجتماعی بر عهده دارد، آشکار سازد. با بازسازی و ارزیابی ساختار منطقی تبیین کارکردی به این نتیجه رسیدیم که حتی اگر بتوان ساختار منطقی تبیین کارکردی را به دقت ترسیم کرد، اثبات تجربی مقدمات آن با مشکلات روش‌شناسانه‌ی بسیاری رو به روست. مقایسه‌ی کارکردگرایی با مکاتبی همچون فایده‌گرایی و پراگماتیسم این نتیجه را به همراه داشت که نظریه‌ی کارکردی، دست کم در مقام ادعا، به دنبال داوری ارزشی در مورد عقاید و رفتارهای اجتماعی نیست و وظیفه‌ی اصلی خود را صرفاً، تبیین وقایع اجتماعی می‌داند. در این مقاله همچنین، تفاوت تبیین کارکردگرایانه نسبت به تبیین غایت‌شناسانه نشان داده شد.

به نظر می‌رسد با وجود مشکلات روش‌شناختی تبیین کارکردی، به خصوص، ابهام در مفاهیم کلیدی این نظریه و دشواری‌های اثبات تجربی مقدمات این مدل تبیینی، استفاده از این نظریه در تبیین مسائل اجتماعی باید با توجه به تأثیر نقصان‌های مفهومی و روشی آن در دستاوردهای تحقیقی صورت پذیرد.

فهرست منابع

۱. استارک، رادنی و ویلیام سیمز و بن بریج (۱۹۹۸). دین و کجروی اجتماعی، ترجمه و تلخیص علی سلیمی، فصلنامه‌ی حوزه و دانشگاه، س ۶، ش ۲۲، بهار ۱۳۷۹، ص ۹۳ - ۱۷۴.
۲. اسکیدمور، ویلیام (۱۹۷۹). تفکر نظری در جامعه‌شناسی، ترجمه علی محمد حاضری و دیگران، نشر تابان، تهران، ۱۳۷۵.
۳. ترنر، جان‌اتان (۱۹۷۴). ساخت نظریه‌ی جامعه‌شناسی، ترجمه عبد‌العلی لهسایی زاده، انتشارات نوید، تهران، ۱۳۷۳.
۴. توسلی، غلام عباس. نظریه‌های جامعه‌شناسی، انتشارات سمت، تهران، ۱۳۶۹.
۵. دورکیم، امیل (۱۸۹۲). تقسیم کار اجتماعی، ترجمه حسن حبیبی، انتشارات قلم، تهران، ۱۳۵۹.
۶. دورکیم، امیل (۱۸۹۴). قواعد روش جامعه‌شناسی، ترجمه علی‌محمد کاردان، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۳.
۷. دورکیم، امیل (۱۸۹۷). خودکشی، ترجمه نادر سالارزاده امیری، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ۱۳۷۸.
۸. دورکیم، امیل (۱۹۲۵). فلسفه و جامعه‌شناسی، ترجمه فرحناز خمسه‌ای، انتشارات مرکز ایرانی مطالعه‌ی فرهنگ‌ها، تهران، ۱۳۶۰.
۹. دورکیم، امیل. صور بنیانی حیات دینی، ترجمه باقر پرهام، نشر مرکز، تهران، ۱۳۸۳.
۱۰. روشه، گی (۱۹۷۲). جامعه‌شناسی تالکوت پارسونز، ترجمه عبد‌الحسین نیک‌گهر، انتشارات تیان، تهران، ۱۳۷۶.
۱۱. ریتزر، جرج (۱۹۸۴). بنیان‌های جامعه‌شناسی، خاستگاه‌های ایده‌های اساسی در جامعه‌شناسی، ترجمه تقی آزاد ارمکی، نشرسیمرغ، تهران، ۱۳۷۴.
۱۲. زیبا کلام، سعید. علقات و تقویم علوم (مجموعه مقالات علم دینی، دیدگاه‌ها و ملاحظات)، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۸۶.

۱۳. شفلر، اسرائیل. چهار پراکماتیست، درآمدی انتقادی بر فلسفه‌ی پیرس، جیمز، مید و دیویی، ترجمه محسن حکیمی، نشر مرکز، تهران، ۱۳۸۱.
۱۴. کاپالدی، نیکلاس. مکتب فایده‌گرایی، بتنام و میل، ترجمه محمد بقایی ماکان، اقبال، تهران، ۱۳۸۳.
۱۵. گروثرز، چارلز (۱۹۸۷). جامعه‌شناسی مرتون، ترجمه زهره کسایی، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ۱۳۷۸.
۱۶. لیتل، دانیل (۱۹۹۱). تبیین در علوم اجتماعی، ترجمه عبد‌الکریم سروش، انتشارات صراط، تهران، ۱۳۷۳.
۱۷. موحد، ضیاء. درآمدی به منطق جدید، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۳.
۱۸. همیلتون، ملکم (۱۹۹۵). جامعه‌شناسی دین، ترجمه محسن ثلاثی، انتشارات تبیان، تهران، ۱۳۷۷.