

## بیرون از ناکجاآباد

به سوی چشم‌اندازی تازه در تحلیل جامعه‌شناختی \*

رالف دارندروف

ترجمه محمد رضا شادرو

«پس اینک می‌توانم در ادامه سخن خود به شما بگویم در باب جامعه‌ای که هم اکنون وصفش را کردیم چه احساسی دارم. احساس من بسیار شبیه است به احساس کسی که حیواناتی زیبا را پر پرده، و یا شاید در عالم واقعیت، به حال سکون و آرامش دیده و آنگاه آرزو می‌کند که شاهد جنبش آنها و به نمایش درآمدن برخی تناسبات چشمگیر اندامشان باشد. احساس من درباره شهری که وصفش را کردیم درست این چنین است.»

سقراط، در تیمائوس اثر افلاطون

---

\* Dahrendorf, Ralf. Out of Utopia, In "Essays In The Theory of Society," Stanford University Press, 1978.

مقاله «بیرون از ناکجاآباد» به سال ۱۹۵۷ در «مرکز مطالعات پیشرفته علوم رفتاری»، و به عنوان زمینه بحث با دانشجویان جامعه‌شناسی دانشگاه کالیفرنیا در برکلی، به نگارش درآمد. نخستین بار این مقاله در مجله جامعه‌شناسی آمریکا (AJS, Vol. LXIV, No.2, 1958) چاپ شد و از آن پس در مجله‌های ایالات متحده، آلمان و مکزیک به چاپ رسیده است. در سال ۱۹۵۹ جایزه مطبوعات در زمینه انتشارات عالمانه را به این مقاله دادند. برای اطلاع از بحثهای گاه همراه با انزجار که «بیرون از ناکجاآباد» برانگیخته است نگاه کنید به نکاتی که رابرت کی. مرتون در مقدمه کتاب جامعه‌شناسی امروز (Sociology Today, New York: Basic Book, 1959) مطرح کرده است.

عضو هیئت علمی دانشگاه علامه طباطبائی

همه ناکجا آبادها، از جمهور افلاطون تا دنیای قشنگ نوی ۱۹۸۴ جورج آرول، یک وجه مشترک دارند: در هیچ یک از این جوامع از دگرگونی خبری نیست. گاه ناکجا آباد به مثابه مرحله‌ای نهایی و اوج تکامل تاریخی است، گاه گویی کابوسی است که شبانه بر روشنفکری مستولی شده است، و گاه نیز همچون رؤیایی رمانتیک است، اما به هر حال در بافت اجتماعی خود به جریان بی پایان پویش تاریخی توجهی ندارد؛ و شاید هم نمی‌تواند متوجه آن باشد.<sup>۱</sup> اگر جامعه‌شناس مثلاً به بررسی دنیای مستبدانه سال ۱۹۸۴ از حیث منابع بالقوه کشمکش و دگرگونی پردازد و جهت دگرگونی را در جامعه «برادر ارشد» پیش‌بینی کند، نه تنها کارش ارزش دارد بلکه این عمل تجربه ذهنی سرگرم کننده‌ای هم برای او خواهد بود. البته معمار اصلی آن جهان چنین نکرده است: چنانچه ناکجا آباد او چیزی بیشتر از یک دوره گذرا در تکامل اجتماعی نبود، معنی خود را از دست می‌داد.

تصادفی نیست که می‌توان ورد زبان هاکسلی در دنیای قشنگ نو، یعنی «اجتماع، همانندی، ثبات» را با اطمینان به اکثر ناکجا آبادهای دیگر تعمیم داد. جوامع ناکجا آبادی (اصطلاحی متداول در تحلیلهای جدید جامعه‌شناختی را به کار بریم و بگوییم که) شروط معین ساختاری دارند؛ یعنی برای آنکه همان چیزی باشند که ادعا می‌کنند، باید خصوصیات چندی را عرضه نمایند. نخست اینکه ناکجا آبادها از دل واقعیتی آشنا و مطابق با الگوهای واقع‌گرایانه تکامل سربر نمی‌آورند. ناکجا آبادهای بیشتر نویسندگان را گذشته‌ای گنگ هست اما آینده‌ای نیست؛ به ناگاه در جایی سبز می‌شوند و همان جا در

۱. به ویژه در دهه‌های اخیر، ساختمانهای ناکجا آبادی زیادی سر برآورده‌اند. از آنجا که این ساختارها بسیار متنوع‌اند. شک دارم که بتوان هرگونه تعمیمی را شامل حال تمام آنها کرد. از همین رو تلاش کرده‌ام که در تعمیمهای خود جانب احتیاط را نگه دارم و تعمیم من فقط وقتی نامحدود باشد که احساس کنم قابل دفاع است. پس آماده‌ام که در مورد نخستین برنهاد این مقاله به مناظره بنشینم، حتی اگر طرف مناظره ادعاهایی داشته باشد همچون ادعای اچ. جی. ولز: «ناکجا آباد جدید نباید ایستا باشد بلکه باید تحرک داشته باشد، نباید شکل وضعیتی ابدی به خود گیرد بلکه باید مرحله‌ای باشد امیدبخش که به صعودی طولانی از مراحل دیگر بیانجامد.» (87: ch. I, sec. 1) به نظر من در اینجا ضرورت دارد که پوششهای درون - نظام را از دگرگونیهای تاریخی بازشناسیم. مقصود از اولی، دگرگونیهایی است که، در واقع، بخشی از نقشه ناکجا آباد به شمار می‌روند، و منظور از دومی، دگرگونیهایی است که سمت و سو و پیامدهایشان را نمی‌توان از پیش تعیین کرد.

میان زمان، و یا در جایی فراتر از معنی متعارف زمان، معلق می‌مانند. نزد شهروندان ۱۹۸۴، جامعه ما فقط اندکی بیشتر از خاطره‌ای رنگ باخته است. از این گذشته، بین ۱۹۴۸ و ۱۹۸۴، شکافی تبیین نشده، نوعی جهش، وجود دارد که باید در پرتو «مدارک» بی‌چون و چرا و مورد پذیرش ابدی که وزارت حقایق تهیه دیده است تعبیر و تفسیر شود.

مورد مارکس حتی بیش از سایر موارد شایان توجه است. بر همگان روشن است که لنین تا چه حد وقت و توان خود را صرف آن کرد که رویدادی به واقع محتمل، یعنی انقلاب کارگری را به پندار جامعه‌ای کمونیستی پیوند دهد که در آن از طبقات، از کشمکشها، از دولت، و در حقیقت از تقسیم کار خبری نیست. همان طور که می‌دانیم، لنین چه در قلمرو نظریه و چه در عرصه عمل نتوانست از «حکومت مطلقه کارگران» پا فراتر گذارد، و ما به هر حال از این کوتاهی او حیرت زده نیستیم. چه به کمک بحث عقلانی و چه از طریق تحلیل تجربی، مشکل بتوان رودخانه پهناور و همیشه جاری تاریخ را، که البته گاه تندتر و گاه کندتر جریان دارد، به آبگیر بی‌تکان روستای ناکجا آباد پیوند داد. شگفت آور هم نیست که چه زود در واقعیت اجتماعی «حکومت مطلقه کارگران» تغییر مسیر داد و بیشتر و بیشتر به «حکومت مطلقه» و کمتر و کمتر به «کارگران» پرداخت.

به نظر می‌رسد که دومین مشخصه ساختاری ناکجا آبادها وجود همگونی، یا به زبانی فنی‌تر بگوییم، وجود توافقی عمومی بر سر ارزشها و آداب و ترتیبات نهادی و متداول در آنهاست. چنین چیزی نیز در هرگونه تبیین از ثبات جذابی که ناکجا آبادها دارند به کار می‌آید. وجود توافق بر سر ارزشها و نهادها لزوماً به معنی آن نیست که ناکجا آبادها نمی‌توانند به نحوی از انحاء دموکراتیک باشند. توافق می‌تواند فرمایشی باشد، چنان که نزد آرول چنین است؛ یا خودجوش، چون نوعی قرارداد اجتماعی باشد، چنان که نزد برخی از نویسندگان ناکجا آبادی در قرن هیجده، و بعدها (البته در جهتی انحرافی، یعنی خودجوشی شرطی شده) در نزد هاکسلی چنین است. شاید با نگاهی ژرفتر به قضیه، آدمی به این فکر فرو رود که هر دوی این حالتها از نظر سازمان سیاسی به نتیجه‌های

نسبتاً مشابهی می‌انجامد. اما تحلیلی از این گونه، متضمن تفسیری انتقادی است که خود مجال دیگری می‌طلبد. در اینجا به ذکر همین نکته بسنده می‌کنم که ظاهراً در ساختمان اغلب ناکجاآبادها توافق عمومی از جمله مفروضات بوده و از آن استفاده شده است، و به نظر می‌رسد که این عامل از آن دست عواملی باشد که ثبات ناکجاآبادها را تبیین می‌کنند.

وجود توافق عمومی تلویحاً به معنی عدم کشمکش ناشی از ساختار است. در حقیقت، بسیاری از بنیانگذاران ناکجاآبادها به تفصیل زیاد متوسل می‌شوند تا روشن سازند که در جوامع آنان کشمکش بر سر ارزشها و آداب و تربیبات نهادی یا ممکن نیست و یا به سادگی باید گفت که ضرورت ندارد. ناکجاآبادها کامل‌اند - حال خواه کاملاً پذیرفتنی و خواه کاملاً نپذیرفتنی - و نتیجتاً موردی برای منازعه باقی نمی‌ماند. جوامع ناکجاآبادی به نحو چشمگیری خالی از انقلاب و اعتصاب‌اند، به همان گونه که نمی‌بینیم در آنها مجالس شورایی وجود داشته باشند که در درونشان گروه‌های سازمان‌یافته در پی کسب قدرت به طرح ادعاهای ستیزه‌آمیز خود پردازند. ناکجاآبادها می‌توانند جوامعی کاستی باشند، و در واقع غالباً چنین‌اند، اما جامعه‌های طبقاتی نیستند که در آنها ستم‌دیدگان علیه ستمگران بشورند. هماهنگی اجتماعی را ظاهراً یکی از عوامل مؤثر در ثبات ناکجاآبادها به حساب آورده‌اند، و ما می‌توانیم آن را سومین مشخصه ساختاری ناکجاآبادها بدانیم!

برخی نویسندگان با زیرکی خاصی به ساختمان ناکجاآباد خود اندک رنگی از واقع‌گرایی می‌بخشند: شخصیتی می‌آفرینند که با ارزشها و شیوه‌های پذیرفته شده زندگی در ناکجاآباد سر سازگاری ندارد - مثلاً «وینستون اسمیت» در اثر آرول، یا «وحشی» در اثر هاکسلی. تصور اینکه فردی سرمایه‌دار در جامعه‌ای کمونیستی به زندگی خود ادامه داده باشد، یا تصور وجود خرابکارانی مشابه او که آرامش ناکجاآبادهای دیگر را به خطر اندازند، کار دشواری نیست و معمولاً در ناکجاآبادها از

۱. ریچارد گریب در کتاب خود به نام خیالی‌بافی ناکجاآبادی (80:68) چنین می‌نویسد: «تحسین برانگیزترین ناکجاآباد هم، اگر فریفته نشده باشیم، نمی‌تواند متقاعدمان کند که خطر شورش وجود ندارد.»

وسایل گوناگون و مؤثری برای سرکوب چنین عناصر مخّل وحدت استفاده می شود. اما چرا عناصری از این دست در ناکجاآباد پدید می آیند؟ پاسخ به این پرسش کار نسبتاً مشکلتری است. نویسندگان ناکجاآبادها نوعاً برای حل این پارادکس به عامل تصادف متشبیث می شوند. بدین ترتیب این «بیگانه‌ها» نتیجه ساختار اجتماعی ناکجاآباد نیستند (ونمی‌توانند باشند)؛ آنان اشخاصی منحرف‌اند، کسانی‌اند که به برخی امراض غریب دچار شده‌اند و باید از دیدگاه آسیب‌شناسی مورد بررسی قرار گیرند.

البته ناکجاآبادیها باید به بعضی پویشها و فعالیت‌های اجتماعی اجازه حضور دهند تا ناکجاآباد اساساً چیزی پذیرفتنی نماید. فرق بین ناکجاآباد و گورستان در این است که در ناکجاآبادگاهی چیزی به طور قطع اتفاق می‌افتد. اما - و این هم چهارمین مشخصه - تمام پویشها در جوامع ناکجاآبادی تابع الگوهای تکراری‌اند و در داخل طرح کلی و به عنوان بخشی از آن وارد عمل می‌شوند. این پویشها نه تنها موجب پریشانی وضع موجود نیستند بلکه آن را تقویت و تأیید می‌کنند، و اصلاً به همین دلیل است که اکثر ناکجاآبادیها به آنها اجازه تظاهر می‌دهند. مثلاً بیشتر نویسندگان به میرا بودن انسان، حتی در ناکجاآباد، اعتقاد دارند<sup>۱</sup>، و بنابراین باید برای بازسازی جامعه، هم به لحاظ جسمانی و هم به لحاظ اجتماعی، چاره‌ای بیندیشند. باید به فکر تنظیم و تضمین امر مقاربت جنسی (یا دست کم تلقیح مصنوعی)، پرورش و تعلیم و تربیت کودکان و گزینش افراد برای تصدی مناصب گوناگون اجتماعی باشند، و تازه این در صورتی است که بخواهیم تنها از حداقل نهادهای اجتماعی که فقط به دلیل میرا بودن انسان وجودشان لازم است یاد کنیم.<sup>۲</sup> به علاوه، باید در ساختمان بیشتر ناکجاآبادها مسئله تقسیم کار به گونه‌ای حل شود. به هر حال، این پویشهای منظم چیزی بیش از جریان سوخت و ساز جامعه نیستند و پاره‌ها و اجزای توافق عمومی بر سر ارزشها را تشکیل می‌دهند و بقای وضع موجود مدیون

۱. البته بسیاری از نویسندگان با مفهوم جاودانگی بازی کرده‌اند و وجودش را ناشی از عنایت الهی یا پیشرفت علم پزشکی دانسته‌اند. شاید ملاحظات موجود در این مقاله بتواند تا اندازه‌ای روشن کند که چرا باید نویسندگان ناکجاآبادی متوجه مفهوم جاودانگی بوده باشند.

۲. در واقع، جنسیت، تربیت، تخصیص نقش و تقسیم کار موضوعهایی‌اند که هر چه از دوره ناکجاآبادی‌های اولیه افلاطونی جلوتر آمده‌ایم در نوشتار ناکجاآبادی جای بیشتری اشغال کرده‌اند.

آنهاست. هر چند بعضی از اجزای ناکجاآباد به شیوه‌ای از قبل تعیین شده و قابل محاسبه جا به جا می‌شوند، اما کل ناکجاآباد در حالت سکون ابدی به سر می‌برد.

و سرانجام، به آنچه برشمرده شد می‌توان نکته‌ای بدیهی‌تر را افزود: به نظر می‌رسد که ناکجاآبادها عموماً از سایر اجتماعات (البته چنانچه وجود اجتماعات دیگر اصلاً مفروض باشد) به طرز عجیبی پرت افتاده‌اند. پیشتر، از پرت افتادگی زمانی سخن گفتیم، اما معمولاً ناکجاآبادها از نظر مکانی هم در انزوا قرار گرفته‌اند. اهالی ناکجاآباد به ندرت اجازه سفر دارند، و اگر به مسافرت بروند گزارش سفرشان در خدمت بزرگمایی اختلافات موجود بین ناکجاآباد و بقیه جهان است، و نه کوچکتر نشان دادن این اختلافات. ناکجاآبادها اجتماعاتی یکپارچه و متجانس، معلق در زمان و مکان و بریده از جهان خارج به شمار می‌روند که از هر چه بگذریم جهانی است که احتمالاً سکون نازپرورد ساختار اجتماعیشان را تهدید می‌کند.

خصوصیات مشترک دیگری نیز بین بیشتر ناکجاآبادها وجود دارد، و شاید تحقیق در آن موارد برای جامعه‌شناس کار جالبی باشد. این پرسش هم ممکن است مطرح شود: به راستی زندگی کردن در حتی نیکوترین ناکجاآباد تا چه مایه موجب خشنودی است؟ کارل پوپر در کتاب خود به نام جامعه باز و دشمنان آن این سؤال و سایر جنبه‌های جوامع بسته و ناکجاآبادی را به تفصیل مورد مذاقه قرار داده است و تنها اندکی می‌توان بر تحلیلهای موشکافانه او افزود.<sup>۱</sup> به هر حال، در اینجا ما به ماهیت نسبتاً مشخص‌تر برخی از عناصر مشترک ساختاری در ناکجاآبادها نظر داریم و قصدمان بررسی دقیق و منظم در ناکجاآبادها نیست. حال پرسشی را مطرح می‌کنیم که ظاهراً بی‌معنی و حتی ساده‌لوحانه است: آیا به راستی در جوامع واقعی به همه یا به هر یک از این عناصر برمی‌خوریم؟

از جمله مزایای ساده‌لوحانه بودن سؤال فوق یکی هم این است که به سادگی می‌توان به آن پاسخ داد. جامعه‌ای بدون تاریخ؟ البته «جوامع جدید»ی مثل ایالات متحده در

۱. البته سایر نویسندگان نیز به تفصیل درباره ناکجاآباد و شیوه زندگی در آن به بحث پرداخته‌اند. ارزشمندترین کتابها به لحاظ جامعه‌شناسی اینهاست: داستان ناکجاآباد اثر لیویس مامفورد (85)، ایدئولوژی و ناکجاآباد اثر کارل مانهایم (82) و گذرگاههای ناکجاآباد اثر مارتین بیوبر (77).

قرون هفده و هیجده، یا «جوامع ابتدایی» را که در دوره انتقال از فرهنگ ما قبل مکتوب به فرهنگ مکتوب به سر می‌برند می‌شناسیم. ولی در هر دوی این موارد، نه تنها سخنی گمراه‌کننده بلکه اشتباه محض خواهد بود اگر بگوییم که نه سابقه و نه ریشه‌های تاریخی و نه الگوهای تکاملی، هیچ یک این جوامع را به گذشته پیوند نمی‌دهد. جامعه‌ای مبتنی بر توافق عمومی؟ جامعه‌ای خالی از کشمکش؟ می‌دانیم که بدون کمک پلیس مخفی هرگز ممکن نبوده است که بتوان چنین وضعی را به وجود آورد. وانگهی، ترس از توقیف و آزار پلیس، دست بالا را که بگیریم تنها می‌تواند ناسازگاری و کشمکش را برای مدت محدودی فرونشاند. جامعه‌ای منزوی در مکان و تهی از پویشهایی که قصد آشفتن یا تغییر ترکیب آن را دارند؟ انسان‌شناسان گاه مدعی وجود چنین جوامعی شده‌اند اما همیشه دیری نپاییده که کذب سخنتان آشکار گردیده است. در واقع، نیازی نیست که در مورد مسائلی از این دست خیلی جدی بحث کنیم. چنان جوامعی وجود ندارند و این درست به همان اندازه بدیهی است که بگوییم هر جامعه شناخته شده‌ای ارزشها و نهادهای خود را پیوسته دگرگون می‌سازد. دگرگونی می‌تواند تند یا کند، لجام گسیخته یا منظم، کلی یا جزئی باشد، اما هرگز در جایی که آدمیزادگان برای گذران زندگی جمعی خود سازمانهایی را به وجود می‌آورند به کلی غایب نیست.

اینها حرفهای تازه‌ای نیستند و حتی جامعه‌شناسان کمتر با آنها مخالفت خواهند ورزید. به هر حال، ناکجاآباد یعنی «لامکان»، و ساختار جامعه ناکجاآبادی خود حاکی از آن است که هیچ مصداقی در عالم واقع نمی‌توان برای آن یافت. نویسنده‌ای که دنیای خویش را در لامکان می‌سازد از این امتیاز برخوردار است که می‌تواند حقایق جهان واقعی را نادیده انگارد. او می‌تواند ماه را به کره‌ای پرجمعیت مبدل گرداند، به مریخ تلفن کند، گلها را اجازه سخنگویی و اسبها را رخصت پرواز دهد، او حتی می‌تواند تاریخ را متوقف سازد و این همه تا وقتی است که تخیل خویش را به امور واقعی محدود نکند، چه در غیر این صورت به سرنوشت افلاطون در سیراکوز، آون در هارمونی و لنین در روسیه گرفتار خواهد شد.

شاید این ملاحظات بدیهی باشد، اما مستقیماً به پرسشی می‌انجامد که جالب بودن

ساختار اجتماعی ناکجاآباد را نزد ما توجیه می‌کند؛ و به نظر می‌رسد که سزاوار باشد در این مورد مفصلاً به بحث پردازیم. سؤال این است: اگر سکون ناکجاآباد، پرت افتادگی آن در زمان و مکان و عدم حضور کشمکش و پویسهای آشوبزا در آن محصول تخیلی شاعرانه و به دور از متداولات جهان واقعی است، چرا بخش بسیار بزرگی از نظریه در جامعه‌شناسی معاصر دقیقاً بر پایهٔ چنان مفروضاتی استوار گشته، و در واقع همواره انگارهٔ ناکجاآبادی جامعه به کار رفته است؟<sup>۱</sup> علل و نتایج این حقیقت چیست که در تلاش برای تنظیم شناختمان از جامعه و فرمولبندی قضایای عام جامعه‌شناختی باز هم پای تک‌تک عناصری به میان آمده است که از آنها به عنوان مشخصه‌های ساختار اجتماعی ناکجاآباد یاد کردیم؟

روشن است که سخنی خلاف و خالی از انصاف خواهد بود اگر بگویم که هر جامعه‌شناسی آشکارا تمایل دارد که جامعه را چیزی ساکن و تا ابد ثابت بینگارد. اکثر متون جامعه‌شناختی در آغاز به این نکته بدیهی اشاره دارند که هر جا زندگی اجتماعی هست دگرگونی هم هست. اما در این مقاله می‌خواهم بگویم که اولاً رهیافتهای نظری معاصر که تحلیلشان در مورد ساختار اجتماعی بر حسب عناصر مشخص‌کنندهٔ جوامع ساکن است، در حقیقت به جامعهٔ ناکجاآبادی نظر داشته‌اند؛ ثانیاً چنین مفروضی - خاصه اگر ادعا شود که عامترین یا حتی یگانه انگارهٔ ممکن است - به پژوهشهای جامعه‌شناختی آسیب رسانده است؛ و ثالثاً باید رهیافتی واقع‌گراتر و مفیدتر برای تحلیل ساختار اجتماعی و پویس اجتماعی جانشین آن گردد.

## II

بسیاری از بحثهای نظری در جامعه‌شناسی مرا به یاد گفتگوهای افلاطونی می‌اندازند. فضای این هر دو فضایی است غیر واقعی، خالی از ستیزه و نامربوط.

۱. هر چند در این مقاله عمدتاً به نظریهٔ جامعه‌شناختی جدید نظر دارم، اما گمان می‌کنم که اولاً بخش بزرگی از تحلیلی را که عرضه می‌شود بتوان در مورد نظریه‌های جامعه‌شناختی قدیمتر نیز به کار برد، ثانیاً انگارهٔ ناکجاآبادی جامعه، در حقیقت، یکی از دوانگاره‌ای است که در طول تاریخ فلسفهٔ غرب بازپیدایی دارند. شاید اگر این بحث به صورت تحلیل تاریخی عامتری در خصوص اندیشهٔ اجتماعی بسط داده شود هم آگاهانده و هم ارزشمند باشد.



بی‌گمان نمی‌خواهم بگویم که در حرفه ما سقراطی هست یا بوده است، اما همچنان که در گفتگوهای افلاطونی، در اینجا نیز کسی هست که موضوعی، یا غالباً حوزه‌ای کلی از تحقیق را به دلایلی کاملاً اختیاری برمی‌گزیند، و آنگاه عقیده خویش را در قبال آن بیان می‌کند. سپس نخست مخالفت‌هایی ابراز می‌شود، و بعد اندک اندک مخالفت‌ها جای خود را به زمزمه ستایش آمیز «فی الواقع» یا «عجبا» می‌سپارند که البته نشانه‌گردن نهادن و خرسندگشتن نیست. بعد هم موضوع از یاد می‌رود - چه از اول نیز به هیچ چیز خاصی مربوط نبود - و صحنه تغییر می‌کند و بازی دیگری از اول تا به آخر برای ما تکرار می‌شود (یا به تنفر از کل کالبد نظریه روی برمی‌گردانیم). افلاطون دست کم توانست جهان‌بینی اخلاقی و فراطبیعی خود را از راه چنین پویایی به ما منتقل سازد؛ ما دانشمندان حتی به چنان چیزی هم توانا نبوده‌ایم.

باز به یاد افلاطون می‌افتم، و این بار در معنی مشخصتری است. شباهت غریبی بین جمهور - دست کم از کتاب دوم به بعد - و شیوه معینی از تفکرات جامعه‌شناختی وجود دارد که این روزها نسبتاً شهرتی یافته و به هیچ وجه در انحصار فقط یکی دو نفر نیست. در جمهور سقراط و یارانش می‌خواهند معنی «δικαιοσύνη» «عدالت»، را بشکافند. در نظریه‌های جدید جامعه‌شناختی می‌خواهیم معنی «تعادل»، یا صورت دیگری از آن را که گاه «خودپایداری» نامیده می‌شود، بشکافیم. سقراط به زودی درمی‌یابد که معنی واقعی عدالت τὸ ἑαυτοῦ προὔσταν است، یعنی هر کس کاری را که مناسب اوست انجام دهد. ما دریافته‌ایم که تعادل یعنی هر کس نقش خود را بازی کند. سقراط و یارانش برای به نمایش درآوردن مطلب دست به کار ساختن یک *polis* نظری - و احتمال آرمانی - می‌شوند. ما «نظام اجتماعی» را ساخته‌ایم. افلاطون و ما هر دو سرانجام با جامعه‌ای کامل روبه‌رویم، جامعه‌ای که ساختاری دارد، کارگزارنده است، در تعادل به سر می‌برد، و بنابر این بر حق است. حال با آن چه خواهیم کرد؟ افلاطون با نقشه‌ای که از

۱. کتاب اول جمهور همیشه مایه تعجب من بوده، زیرا استثنایی شایان توجه از الگوی عمومی گفتگوهای سقراطی اثر افلاطون است (البته به طور قطع تاریخ نگارش این کتاب بسیار پیشتر از تاریخ نگارش بقیه قسمت‌های جمهور بوده است). مقاله «در ستایش تراسیماکوس» را به بحث درباره بازیگر اصلی این گفتگو، یعنی تراسیماکوس، اختصاص داده‌ام.

جامعه آرمانی خود در ذهن داشت به یاری «دیون» دوست خود در سیراکوز شتافت و تلاش کرد که عقایدش را جامعه عمل ببوشاند. او شکست فلاکتباری خورد، اما خردمند بود، شکست را پذیرفت و بدون آنکه نظر خود را در مورد بهترین جهان ممکن مردود اعلام کند قبول کرد که شاید تا جایی که به آدمیزادگان واقعی و وضعیتهای واقعی مربوط می شود، دموکراسی با تمام نارساییهایش باز روش مؤثرتری در انجام کارها باشد. اما هنوز تا بدان مایه خردمند نشده ایم. هر چند آنچه هنوز مایلیم آن را «نظریه» بنامیم در پرداختن به مسائل واقعی، همچون نقشه افلاطون شکستی مفتضحانه خورده است، لیکن ما همچنان شکست را نپذیرفته ایم.

نظام اجتماعی، مثل ناکجا آباد، از درون واقعیتی آشنا سربرنیاوده است و به جای آنکه در تبیین مسئله ای معین، در عالم انتزاع از مناسبات بین تعداد محدودی متغیر، اصول موضوعه بسازد، به روساختی عظیم و به قول معروف فراگیر از مفاهیمی که توصیف نمی کنند و قضایایی که تبیین نمی کنند و انگاره هایی که هیچ فایده ای ندارند تبدیل شده است. دست پایین را که بگیریم، آنها به توصیف یا تبیین (یا فراهم کردن زمینه کار تبیین) آن جهان واقعی که مورد نظر ماست نمی پردازند. به شمار زیادی از نظریه پردازیهایی که در باب نظامهای اجتماعی کرده ایم همان اعتراضی وارد است که میلتون فریدمن به «نظام اقتصادی» اسکار لانگه وارد کرده است:

او غالباً نخستین مرحله نظریه را - یعنی وجود مجموعه ای کامل و جامع از حقایق مشاهده شده و مرتبط با هم را که قصد تعمیم آن در بین است - نادیده می انگارد و نهایتاً به نتایجی دست می یابد که با هیچ حقیقت مشاهده شده ای در تناقض نیستند. تأکید او بر ساختار صوری نظریه، یعنی بر روابط متقابل منطقی در بین اجزا است. به نظر او آزمودن روایی ساختار نظریه اش جز برای انطباق با قوانین منطقی صوری، امری بسیار غیر ضروری است. وی مقولات خود را طوری برمی گزیند که عمدتاً در

۱. خود می دانم که این حرفها اغراقی گران درباره حقایق مسلم است، و در بیان میزان تمایل افلاطون به اینکه از سیراکوز کشوری آرمانی بسازد زیاده روی کرده ام. شیوه تربیت پسر «دیون» شیوه ای نیست که او را مستقیماً به چنان آرزویی برساند. با این همه، حتی در همین اغراق گویی آن قدر حقیقت نهفته است که دستمایه بحثی سودمند شود.

تحلیل منطقی مشکلی پیش نیاید، و به آزمون یا کاربرد تجربی آنها کاری ندارد. در بیشتر موارد، سؤال اصلی که هرگز هم مطرح نمی‌شود این است که «چه حقایق مشاهده شده‌ای با تعمیم‌های داده شده در تناقض خواهند بود، و برای مشاهده چنان حقایق مهمی چه عملیاتی را می‌توان به اجرا درآورد؟»؛ و نظریه‌ او طوری تدوین یافته است که به ندرت می‌تواند در صورت مطرح بودن چنین پرسشی به آن پاسخ دهد. نظریه لانگه به عرضه‌ انگاره‌های صوری جهانهای تخیلی می‌پردازد و نه به تعمیم‌هایی در باب جهان واقعی. (79:283)<sup>۱</sup>

از جمله ویژگی‌های اصلی نظام اجتماعی یکی هم موضوع توافق بر سر ارزشهاست. پاره‌ای از پیروان این عقیده اندکی تسلیم واقعیت می‌شوند و از «توافق نسبی» سخن می‌گویند، و بدین گونه هم از قوانین کلی نظریه علمی (که در انگاره‌هایش جایی برای «نسبی» یا «تقریباً» وجود ندارد) سرپیچی می‌کنند هم از حقایق قابل مشاهده جهان واقعی (که تقریباً به چیزی بیش از توافقی بسیار صوری و اتحادگونه اشاره ندارند). اینکه بگوییم جوامع را وجود نوعی توافق در ارزشها سرپا نگاه می‌دارد به نظر من یا تعریفی از جامعه کرده‌ایم، یا حرفی زده‌ایم که آشکارا با شواهد تجربی تناقض دارد - مگر اینکه آدمی چندان دربند جوامع واقعی و مسائلشان نباشد و بیشتر غم نظام‌های اجتماعی را بخورد که هر چه در آنها می‌تواند درست باشد، از جمله ادغام تمام ارزشهای اجتماعی در آیینی مذهبی. به هر حال، هنوز به مسئله‌ای برنخورده‌ام که فرض وجود نظام ارزشی یکپارچه برای ایضاح آن ضروری باشد، و یا در نتیجه چنان مفروضی بتوان به پیش‌بینی

۱. جملات زیر که از انتقادات فریدمن نقل می‌شود نیز جالب توجه است (pp. 283 II):  
 «لانگه کار را با شماری از توابع انتزاعی آغاز می‌کند که ارتباط آنها با هم - و نه صورت یا محتواشان - بر پایه مشاهده علت و معلولی جهان قرار دارد. سپس جهان واقعی را تقریباً به کلی ترک می‌گوید و در نتیجه سعی می‌کند تا تمام نظام‌های اقتصادی ممکن را که می‌توانند بر اساس این توابع استوار گردند برشمارد. وی بعد از اتمام این شمارش، با بگویم بعد از خاتمه جولانی تا بدانجا که در توان اوست یا فکر می‌کند که سزاوار است، می‌کوشد تا با قضاوت درباره اینکه از میان نظام‌های اقتصادی ممکن کدام یک با جهان واقعی مطابقت دارد، ساختار نظری خود را به جهان واقعی مربوط سازد. و آیا جای هیچ تعجبی هم هست که برای تبیین جهان واقعی باید «شرایط خیلی خاصی» فراهم باشد؟... تعداد نظام‌های نظری بی‌نهایت است؛ جهان واقعی فقط چندتا داریم.»

آزمون‌پذیری دست یافت.

چگونه می‌توان پذیرفت که در نظامی اجتماعی که بر اساس توافق «تقریباً» جمعی برپا گردیده است کشمکشهای ناشی از ساختار اجازه تظاهر یابند؟ فرض این است که کشمکش همیشه به نوعی ناسازگاری یا اختلاف نظر در مورد ارزشها مربوط است. در علم کلام مسیحی برای تبیین هبوط آدم از بهشت به تاریخ، «نخستین گناه» چیزی ضروری بود. در تلاش مارکس برای تبیین جریان انتقال از جامعه اولیه که «بشر در آن، همچون ماهی که در آب، احساس آسایش می‌کرد» به جهان از خود بیگانگی و تنازعات طبقاتی، آنچه نقش فرشته نجات را بازی می‌کند مالکیت خصوصی است.<sup>۱</sup> شاید چنین تبیینهایی چندان قانع کننده نباشند اما دست کم این امکان را فراهم می‌سازند که حقایق سخت و شاید ناخوشایند زندگی واقعی شناخته شوند. نظریه جدید جامعه‌شناختی از نوع ساختار-کارکردگرا توانسته است حتی آن چنان عمل کند (مگر اینکه کسی بخواهد بر فصل مربوط به دگرگونی، که در کتاب *نظام اجتماعی اثر تالکوت پارسنز* به طرز غریبی وصله ناجور است، انگشت گذارد و آن را «نخستین گناه» در این نگرش تلقی کند). به کمک هیچ تخیل چالاک، و نه حتی به کمک مقوله نهانی «کژکارکرد»، نمی‌توان نظام اجتماعی مبتنی بر وحدت و تعادلی را تصور کرد که از ساختار آن کشمکشهای جدی و قاعده‌مند برآید.

اما آنچه نظام اجتماعی می‌تواند تولید کند همان برهم زنده‌ی مشهور آرامش ناکجا آباد یعنی «منحرف» است. حتی لازم است که درباره او بحثی قابل توجه ارائه شود و پای متغیر تصادفی یا دست کم غیر معینی - در اینجا، روان‌شناسی فردی - به میان آید. هر

۱. در متن مبدأ به جای «فرشته نجات» اصطلاح *deus ex machina* آمده است و آن اصطلاحی است در تئاتر یونان باستان. معمولاً در پایان نمایش، یا هر جا که معضل لاینحلی پیش می‌آید، بازیگری که نقش خدایی را بازی می‌کرد سوار بر جراثیل و به حالت پرواز وارد صحنه می‌شد و مشکل را به نحوی حل، یا توظیفه‌ای را خنثی می‌کرد - م.

۲. مارکس در *دستنویس‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴* به این مسئله اشاره می‌کند. کل کتاب او نمونه‌ای است برجسته از مسائل فلسفی و تحلیلی که در هر کوششی به منظور مرتبط ساختن ناکجاآباد و واقعیت رخ می‌نمایند.

چند نظام کامل است و در حالت تعادل به سر می برد، اما افراد نمی توانند همیشه خود را با آن درجه از کمال تطبیق دهند. «انحراف، گرایش برانگیخته کنشگر است در مخالفت ورزیدن با یک یا چند الگوی نهادی شده و هنجاری.» (پارسنز 53:250) ولی چه چیز موجب این برانگیختگی است؟ انحراف وقتی روی می دهد که یا شخص دست بر قضا بیمار باشد و یا اینکه فتنه ای «از هر مبدئی او این البته مبهم است» به درون نظام راه یابد. (پارسنز 53:252 - تأکید از من.) به سخن دیگر، انحراف به دلایل جامعه شناختی - و این یعنی ساختاری - ناشناخته و شناخت ناپذیر روی می دهد. باسیلی است که از ژرفای تاریک روان فرد و یا از سحابی واقع در جهان بیرونی سر می رسد و به نظام حمله می آورد. خوشبختانه نظام ساختارهای معینی برای مقابله با منحرف و برای «تجدید تعادل» خود در اختیار دارد که به ساختارهای نظارت اجتماعی موسوم اند.

شیفتگی شگفت آور نظریه جامعه شناختی به مسائل مرتبط با هم تولید مثل، جامعه پذیری و تخصیص نقش - یا با استفاده از اصطلاحات مربوط به نهاد بگوئیم به خانواده، نظام تربیتی و تقسیم کار - خود پشته‌واره مقایسه‌ای است که ما بین این نوع نظریه و جوامع ناکجا آبادی می کنیم. افلاطون به دقت، از تعریف ایستای ژوستین از عدالت به عنوان *suum cuique* دوری می جوید و در تعریف خود بر *πρόσθετον*، بر جنبه فعال، یا اصطلاحی را که بسیار مورد سوء استفاده واقع شده است به کار بریم و بگوئیم بر جنبه پویا، تأکید می کند. به همین سیاق، ساختار - کارکردگرا اصرار می ورزد که تعادل او ایستا نیست و حرکت دارد. اما منظور او از تعادلی متحرک چیست؟ در تحلیل نهایی منظورش این است که نظام، ساختاری از نوع ساختمان نیست بلکه از نوع ارگانسیم است. بقای خودپایداری را برخی پویسهای قاعده مند باعث می شوند که مرتباً روی می نمایند و نه تنها آرامش آنگیز دهکده را بر نمی آشوبند بلکه خود در حقیقت آنگیز دهکده اند. سخن هراکلیتوس که «وارد همان رودخانه می شویم، و آن همان رودخانه نیست» در اینجا مصداق ندارد. نظام تغییری نمی کند هر چند بارها به آن بنگریم. کودکان به دنیا می آیند، جامعه پذیر می شوند و به کاری بر می گمارندشان تا اینکه بمیرند؛ کودکان جدیدی به دنیا می آیند و همه چیز از نو تکرار می شود. نظام چه

دنیای صلح‌آمیز و دویستی‌واری است! البته ایستایی آن به معنی مرده بودنش نیست؛ همواره چیزهایی رخ می‌دهند؛ اما رخدادها به خوبی و خوشی مهار می‌شوند و جملگی کمک می‌کنند تا تعادل کلی و ارزشمند پایدار بماند. چیزها نه تنها روی می‌دهند بلکه کارکرد دارند و تا وقتی که این چنین است همه چیز روبه‌راه است.

از جمله دلالت‌های مفهومی واژه «نظام» که استفاده از آن را بیش از پیش نامناسب می‌کند یکی هم «بسته بودن» است. هر چند بعضی از ساختار - کارکردگرایان تلاش کرده‌اند که این حقیقت را نادیده بگیرند اما نمی‌توان به هیچ روی فراموش کرد که نظام - حتی اگر فقط «به قصد تحلیل» - ضرورتاً چیزی است خودکفا، دارای هماهنگی درونی، و بسته به روی خارج. پارا نمی‌توان یک نظام خواند، اما بدن را می‌توان. در واقع، طرفداران نظام نمی‌توانند از به کار بردن این اصطلاح چندان ناخشنود باشند، چه به کنار نهادن آن باعث می‌شود که خلوص تحلیل ایشان تا اندازه‌زیادی از بین برود، و مهمتر از همه اینکه دیگر هیچ کارکردی برای «هر میدی» باقی نمی‌ماند - منظورم اجنبیان شریری است که اکنون برای «توجیه» واقعیت‌های ناخواسته به آنان اشاره می‌شود. در این جدل قصد ندارم که از حد اعتدال خارج شوم اما چنین احساس می‌کنم که از نگریستن به جوامع برحسب نظام‌هایی تعادل یافته تا این ادعا که هر کس تعادل را برهم زند، هر منحرفی، «جاسوس» یا «عامل سرمایه‌داری» است فقط یک گام فاصله وجود دارد. نظریه نظام جامعه عملاً به طرز خطرناکی به نظریه توطئه‌ای تاریخ نزدیک می‌شود - که نه تنها پایان هرگونه جامعه‌شناسی به شمار می‌رود بلکه تا حدی احمقانه است. اصطلاح «نظام» از نظر منطقی هیچ اشکالی ندارد. تنها آنگاه که این اصطلاح در مورد تمام جوامع به کار رود و از آن به عنوان مبنای نهایی داوری در تحلیل استفاده شود نتایج ناخوشایندی به بار می‌آید. اینکه جامعه‌شناسی با جامعه سر و کار دارد یقیناً حرف درستی است؛ و به همین اندازه درست است اگر بگوییم که فیزیک به طبیعت می‌پردازد، اما فیزیکدانها در اطلاق اصطلاح «نظام» به طبیعت، و تلاش در جهت تحلیل

۱. مثلاً می‌توان این بحث را مطرح کرد که فقط دولت‌های استبدادی نظام ارزشی یکپارچه‌ای دارند، و فقط در مورد نظام‌های استبدادی باید فرض کنیم که دگرگونی زاینده نفوذهایی از خارج («از هر میدی») است. چنین بحثی آشکارا موضع افراطی ساختاری - کارکردی را تا حد موضعی نامعقول پایین می‌آورد.

آن بر این پایه، پیشرفت چندانی در کار خود نمی‌بینند. در حقیقت، هرگونه تحلیلی از این دست شاید - و به حق - به عنوان تحلیلی متافیزیکی رد خواهد شد.

تکرار می‌کنیم که نظام اجتماعی مورد نظر برخی از نظریه‌پردازان جدید جامعه‌شناسی دارای همان علایم مشخصه جوامع ناکجاآبادی است. با پذیرش این نکته، خود به خود باید نتیجه گرفت که نظریه ساختار - کارکردگرایی نیز با جوامعی سر و کار دارد که دگرگونی تاریخی را در آنها راهی نیست، و نظریه مذکور، در این معنی، ناکجاآبادی است. بدون شک، ناکجاآبادی بودن این نظریه نه از آن روست که پاره‌ای از قضایای آن «غیر واقعی» است - چه، چنین چیزی در مورد قضایای تقریباً هر نظریه علمی صادق تواند بود - بلکه به این دلیل است که منحصرأ به تشریح شرایط کارگزاری در یک نظام اجتماعی ناکجاآبادی می‌پردازد. نظریه ساختاری - کارکردی از قضایای غیرواقعی به منظور تبیین مسائل واقعی استفاده نمی‌کند، بلکه انواع قضایا، مفاهیم و انگاره‌ها را به کار می‌برد تا فقط نظامی اجتماعی را که هیچ گاه وجود نداشته و احتمالاً هرگز هم به وجود نخواهد آمد توصیف کند.

احساس می‌کنم که با مقایسه بین نظام اجتماعی و ناکجاآباد، آن چنان که گذشت، به اکثر ناکجاآبادنویسان ظلمی روا داشته‌ام که باید آن را مرتفع سازم. هدف پنهانی ناکجاآبادها، جز چند مورد استثنایی، انتقاد از، حتی تنظیم کيفرخواست علیه، جوامع وقت بوده است. داستان ناکجاآبادها، داستان بخش کاملاً اخلاقی و جدلی اندیشه بشری است. هر چند از نگرگاهی واقع‌گرا و سیاسی شاید نویسندگان ناکجاآبادها از وسایل مشکوکی برای بیان ارزشهای خود یاری جسته باشند، اما نگرانی شدید خویش را از نارساییهای عملی و اخلاقی نهادها و باورهای موجود یقیناً با موفقیت به گوش مردم عصر خود رسانیده‌اند. در مورد نظریه جامعه‌شناختی جدید نمی‌توان به آسانی چنین فضاوتی کرد. از پذیرش خشنودانه، اگر نگوییم توجیه‌گرانه، وضع موجود که به عمد یا به سهو در مکتب اجتماعی ساختاری - کارکردی موج می‌زند، در ادبیات ناکجاآبادی خبری نیست. حتی برخلاف ناکجاآبادها، نظام اجتماعی سهم ناچیزی به سنت انتقاد آگاهی بخش و غالباً رادیکال عرضه می‌کند. نمی‌خواهم بگویم جامعه‌شناسی باید اساساً

به برده‌دوری و نمایش هرآنچه در جامعه بد و شر است بپردازد، اما می‌خواهم واقعاً مدعی شوم که جامعه‌شناسانی که خود راناکزیر از پای‌نهادن در ماجرای ناکجاآبادی یافته‌اند در مورد وجود نارساییهای فنی نسبتاً بی‌اطلاع مانده‌اند، و در عین حال انگیزه‌های اخلاقی طلایه‌داران بی‌شمار خویش را به فراموشی سپرده‌اند.

### III

جدلی بودن آسان است، سازنده بودن دشوار، و - دست کم به نظر من - غیرممکن است که بتوان به اندازه‌کسانی که نگره‌های انتقادیم متوجه آنهاست سرخوشانه و به نحوی متأثرکننده نظربلند بود. به هر حال نمی‌خواهم از انجام تکالیف منصفانه زیر اجتناب ورزم:

(۱) مشخص کنم که وقتی از ماهیت ناکجاآبادی نظریه جامعه‌شناختی سخن می‌گویم منظورم کار چه کسانی است، (۲) توضیح دهم که چرا معتقدم رهیافتی آن چنان برای رشته ما بی‌فایده و حتی زیان‌آور است، و (۳) به توصیف آن شیوه‌های بهتری بپردازم که به نظر من می‌توانند در پرداختن به مسائل به کارمان آیند.

امروزه، هرگاه که از نظریه جامعه‌شناختی سخنی در بین است بی‌درنگ نام تالکوت پارسنز از ذهن می‌گذرد. اکنون در بسیاری بحثها و نزد کسان بسیار پارسنز بیشتر در قالب نمادی ظاهر می‌شود تا واقعیتی. بنابراین بگذارید با صراحت کامل بگویم که انتقاد من نه به همه کار وی است، و نه منحصر به کار وی. در انتقاد خود نه به تحلیل فلسفی مهم و عالی پارسنز یعنی «ساختار کنش اجتماعی» نظر دارم، و نه به کمکهای ادراکی بی‌شمار او درباره فهم پدیده‌های تجربی. اما واقعاً چنین می‌اندیشم که بخش عمده کارهای نظری او در این ده سال گذشته نمونه بارز آن چیزی است که من آن را چرخش ناکجاآبادی در نظریه جامعه‌شناختی می‌نامم. تأکید مشدد بر تشریح چارچوبهای مفهومی به کلی صورتی، و نیز بر نظام اجتماعی، گویی که حرف اول و آخر در تحلیل جامعه‌شناختی است، تمام عیوب رهیافت ناکجاآبادی را در خود دارد، و در مورد او شامل هیچ یک از حسنهاش نیست. بی‌گمان، فقط پارسنز نیست که چنین رهیافتی دارد؛ بسیاری از جامعه‌شناسان معروف آمریکایی و برخی از مردم‌شناسان انگلیسی گه گاه این گونه



می‌اندیشیده‌اند.

در سالهای اخیر دو روش عمده برای درمان مرض ناکجاآبادگرایی پیشنهاد شده است که به نظر من هر دو بر اساس تشخیص نادرست قرار دارند. با تصحیح این خطاهای تشخیصی شاید امیدی به دست یافتن به ریشه‌های درد پیدا کنیم، و در همان حال، راهی به بیرون از ناکجاآباد بگشاییم.

دیرگاهی است که در حرفه ما طرفداری از دستور تی. اچ. مارشال در خصوص «سنگ‌پایه‌های میانی در جامعه‌شناسی»، و یا حمایت از درخواست رابرت کی. مرتون در مورد «نظریه‌های با برد متوسط» کاملاً باب شده است. نمی‌توانم بگویم از این فرمولبندها خیلی خوشم می‌آید. حقیقتاً، هم مارشال و هم مرتون به تفصیل توضیح می‌دهند که مقصود از فرمولهایشان چیست. آنان به طور مشخص از چیزی حمایت می‌کنند که به آن «همگرایی» نظریه و پژوهش نام می‌نهند. اما برای پویشی که قوانین مکانیک را بر نمی‌تابد «همگرایی» مفهومی بسیار مکانیکی است. به علاوه، این مفهوم تلویحاً به معنی آن است که نظریه جامعه‌شناختی و پژوهش جامعه‌شناختی دو فعالیت جدا از یکدیگرند که می‌توان آنها را از هم جدا کرد و یا در هم آمیخت. من فکر نمی‌کنم که چنین باشد. در واقع، به نظر من تا وقتی که چنان باوری داشته باشیم نظریه‌هایمان منطقی و فلسفی، و پژوهشهایمان دست بالا جامعه‌نگارانه می‌شود، و جامعه‌شناسی در تهی میان این دو ناپدید می‌گردد. شاید اندرزهای مارشال و مرتون به کشف مجدد و تحسین برانگیز مسائل تجربی برای پژوهش انجامیده باشند، اما روشن است که باید این را محصول جانبی اظهارات ایشان دانست و نه نتیجه‌ای که طالب آن بودند.<sup>۱</sup>

نظریه‌ای نیست که بتواند از پژوهش تجربی جدا بماند، و البته عکس این مطلب نیز به همان اندازه صحیح است. هیچ‌گونه موافقتی با آن دسته از فرمولبندها ندارم که در آنها این حکم به حق که مسائل تجربی باید الهامبخش تحلیل جامعه‌شناختی باشند با این

۱. مارشال و مرتون در اکثر کارهایشان خود به مسائلی که در اینجا از آنها دفاع کرده‌ام توجه دارند. بنابراین، به فرمولبندهای ایشان در آن آثار اعتراضی ندارم، بلکه اعتراض من متوجه این مفروض صریحشان است که بجز اینکه نظریه جدید «کلی» است هیچ ایراد دیگری ندارد و با کاستن از سطح تعمیم به راحتی تمام مسائل را حل خواهیم کرد.

حکم ناحق خلط می شود که تحلیل جامعه‌شناختی باید بر اساس، یا حتی منحصر به، آن چیزی باشد که «پژوهش تجربی» نام گرفته است. در حقیقت، هواداران «پژوهش تجربی» و مدافعان نظریه مجرد به طرز شگفت‌آوری از یک جنبه، که به نظر من مهم (و ضمناً مبین همزیستی نسبتاً خالی از اصطکاک و مناقشه بین آن دو) است، شبیه به یکدیگرند: هر دو تا اندازه زیادی فراموش کرده‌اند که تکانه اصلی در تمام علوم و معارف رسیدن به کنه مسائل مشخص، ملموس و - چنانچه باید گفت - تجربی است. بسیاری از جامعه‌شناسان تکانه ساده‌کنجکاو، هوس حلّ معماهای تجربی و حساسیت نسبت به مسائل را از دست داده‌اند. چنین چیزی، پیش از هر چیز دیگری، مسبب موفقیت‌آمیز و همچنین خطرناک بودن سفسطه ناکجاآبادی در اندیشه جامعه‌شناختی و سفسطه مرتبط با آن، یعنی سفسطه پژوهش تجربی است.

شاید به خوبی روشن باشد که در کتابی با عنوان نظام اجتماعی جای چندانی برای پرداختن به معماهای تجربی وجود ندارد. اما نمی‌خواهم در فهم نظر من اشتباهی پیش آید. درخواست من در مورد اینکه مسائل تجربی را از نو در جایگاه اصلی و مربوط به خودشان بنشانیم به هیچ وجه فقط درخواستی برای آنکه «حقایق»، «داده‌ها» و یا «شواهد تجربی» بیش از پیش مورد شناسایی قرار گیرند نیست. به گمان من چنانچه ملاک را حساسیت نسبت به مسائل قرار دهیم، آنگاه بین نظام اجتماعی و رساله‌های هر دم افزون دکترا در باب موضوعاتی چون «ساختار اجتماعی یک بیمارستان»، «نقشهای مربوط به فوتبالبازان حرفه‌ای» و «روابط خانوادگی در یکی از حومه‌های نیویورک»، که بدون تردید از اسناد و مدارک کافی برخوردارند، فرق زیادی مشاهده نمی‌شود. به آن دسته از «قلمروهای تحقیق»، «میدانهای پژوهش»، «موضوعات» و «عناوین» که چون قبلاً کسی به سراغشان نرفته است، یا به هر دلیل تصادفی دیگری، برای پژوهش انتخاب می‌شوند نمی‌توان مسئله نام نهاد. می‌خواهم بگویم که در آغاز هر تحقیق علمی باید حقیقتی، یا مجموعه‌ای از حقایق، موجب حیرت پژوهشگر گردد: فرزندان مردم کاسب، مشاغل تخصصی را به کسب ترجیح می‌دهند؛ کارگران صنعت اتومبیل‌سازی در دیترویت اعتصاب می‌کنند؛ نزد اشخاصی که تحرک رو به بالا دارند خودکشی بیشتر روی

می‌دهد؛ به نظر می‌رسد که احزاب سوسیالیست آن دسته از کشورهای اروپایی که مذهب کاتولیک در آنها چیره است نمی‌توانند در انتخابات بیش از ۳۰ درصد آرای موافق را به خود جلب کنند؛ مجارستانها علیه رژیم کمونیستی می‌شورند. نیازی نیست که حقایق بیشتری را از این نوع برشمارم؛ نکته مهم این است که هر یک از آنها به پرسش «چرا؟» می‌انجامند و، از همه چیز گذشته، این پرسش است که همواره به آن فعالیت اصیل انسانی که بدان مشغولیم - یعنی به علم - الهام می‌بخشد.

در اینجا نباید به بیان مجدد نارساییهای روش شناختی پردازم. پس اجازه دهید به ذکر همین نکته بسنده کنم که رشته‌ای علمی و حساس نسبت به مسئله، در هر مرحله از مراحل تکاملی خود که باشد، بسیار بعید است که به زندان اندیشه ناکجاآبادی گرفتار آید یا نظریه را از پژوهش جدا سازد. مسائل به تبیین نیاز دارند؛ تبیین نیازمند مفروضات یا انگاره‌ها و فرضیه‌هایی مشتق از چنان انگاره‌هاست؛ فرضیات، که همیشه به طور ضمنی شامل پیش‌بینیها و نیز قضایای تبیین‌کننده می‌شوند، نیاز دارند که در پرتو حقایق بیشتری مورد آزمون قرارگیرند؛ و آزمون غالباً به طرح مسائل جدید می‌انجامد.<sup>۱</sup> حال اگر کسی می‌خواهد در این فرایند به تفکیک نظریه از پژوهش پردازد، این گوی و این میدان؛ تصور خود من این است که چنین تفکیکی نه تنها به اندیشه ما روشنی نمی‌بخشد بلکه آن را آشفته می‌سازد.

در جامعه‌شناسی جدید، حساسیت نسبت به مسئله از دست رفته است و این خود مبین بسیاری از نارساییها در وضعیت فعلی رشته ما، و به طور اخص در ماهیت ناکجاآبادی نظریه جامعه‌شناختی است؛ به علاوه، چنین چیزی به خودی خود مسئله‌ای است که ارزش دارد درباره آن تحقیق شود. چگونه است که از بین تمام مردم باید

۱. اگر بخواهیم نکته‌ای روش‌شناختی و نه چندان بی‌اهمیت را به آنچه گفته شد بیفزاییم باید بگویم که به هر حال ضروری است که در این رهیافت، کارکرد صحیح آزمون تجربی شناخته شود. همان گونه که پوپر از سال ۱۹۳۵ (سال انتشار «منطق شناخت») به این سو در بسیاری از آثار خود نشان داده است، هیچ گونه اثباتی نمی‌تواند در علم وجود داشته باشد؛ آزمونهای تجربی در خدمت ابطال نظریه‌های پذیرفته شده قرار دارند. و هر خط بطلانی که بر روی نظریه‌ای کشیده می‌شود برای پژوهش علمی در حکم یک پیروزی است. آزمونی که به قصد تأیید فرضیه‌ها طراحی شود نه دانش ما را وسعت می‌بخشد و نه مسائل جدیدی را مطرح می‌کند.

جامعه‌شناسان باشند که تماسشان با این همه مسائل و مشکلات واقعی اجتماعی که در دنیا وجود دارد قطع شده باشد؟ فکر می‌کنم که در حال حاضر تفسیر ایدئولوژیک از روند تکامل جامعه‌شناسی که اخیراً تنی چند از نویسندگان بدان همت گمارده‌اند کاری شایسته است.<sup>۱</sup> جامعه‌شناسان با روی برتافتن از حقایق مهم تجربی در طریق محافظه‌کاری، یعنی طریقه‌ای که امروزه در دنیای روشنفکران پیروان زیادی دارد، افتاده و آن را تقویت کرده‌اند. افزون بر این، محافظه‌کاری آنان از نوع محافظه‌کاری ستیزنده‌ای نیست که نزد به اصطلاح جناح چپ احزاب محافظه‌کار انگلستان، فرانسه، آلمان و ایالات متحده به چشم می‌خورد، بلکه محافظه‌کاری به دلیل هماواری، محافظه‌کاری از سر حاضر خدمتی است. اطمینان دارم که پارسنز و بسیاری کسان دیگر که در ناکجاآباد به او پیوسته‌اند نمی‌پذیرند که محافظه‌کارند، و با توجه به باورهای صریح سیاسی آنان نمی‌توان در صداقتشان تردید رواداشت. در عین حال، شیوهٔ ایشان در نگرستن به جامعه، یا بهتر است بگوییم شیوهٔ ایشان در ننگریستن به جامعه وقتی که باید به آن بنگرند، احساس آسودگی و فراغت و نیز میل به پرهیز از نگرانی دربارهٔ چیزها را در آنان افزایش داده، و در واقع موجب شده است که این سیرت پرهیزکردن را تا حدیک «نظریهٔ علمی»، که بر طبق آن نیازی به نگران بودن نیست، ارتقای مقام دهند. بدین سان، جامعه‌شناسان با ترک وظیفهٔ نگران بودن، و حواله دادن این وظیفه به قدرتهای موجود، مشروعیت چنین قدرتهایی را تلویحاً پذیرفته‌اند؛ آسودگی و فراغت آنان - هر چند به نادلخواه - جای به دلمشغولی نسبت به وضع موجود سپرده است. چه سوء تفاهم دراماتیکی در مورد تلاش ماکس وبر برای تفکیک حرفهٔ سیاستمدار از حرفهٔ دانشمند پیش آمده است!

اجازه دهید تا باز بگویم که مدافع آن علم جامعه‌شناسی نیستم که نظریه‌هایش به لحاظ سیاسی محتوایی رادیکال دارد. به هر حال، چنین مدافعه‌ای معنای چندانی ندارد، چه منطقاً چنان علمی نمی‌تواند وجود داشته باشد. من از آن علم جامعه‌شناسی حمایت

۱. منظور من به ویژه مقالات هنوز قابل توجه اس. ام. لپست و راینهارد بندیکس (81) و نخستین بخشهای کتاب کارکردهای کشمکش اجتماعی اثر لیویس آ. کوزر (78) است.

می‌کنم که از بافت اخلاقی نیاکان خود الهام می‌گیرد؛ و معتقدم که اگر حساسیت نسبت به مسئله را که در دهه‌های پیش از دست رفته است مجدداً به دست آوریم در از سر گرفتن اشتغال حیاتی به واقعیتهای جهان اجتماعی خود - که برای خوب انجام دادن کارمان بدان نیاز داریم - شکست نخواهیم خورد. امیدوارم این نکته را کاملاً روشن کرده باشم که حساسیت نسبت به مسئله صرفاً وسیله‌ای برای احتراز از اغراض ایدئولوژیک نیست، بلکه بیش از هر چیز، شرط لازم پیشرفت در هر رشته از کاوشهای بشری است. آغاز راهی که به بیرون از ناکجاآباد می‌رسد تشخیص رازآلودگی حقایق اجتماعی رازآلود و پرداختن به مسائل مربوط به آنهاست.

در مورد اینکه به نظر من خصوصیت ناکجاآبادی نظریه جدید جامعه‌شناختی برای رشته ما زیان‌آور است دلیل دیگری نیز باید اقامه کنم. کاملاً قابل درک است که برای کمک به تبیین مسائل خاص باید در بعضی از مراحل، انگاره‌هایی بسیار کلی را به کاربریم یا حتی قوانین کلی بنویسیم. نظام اجتماعی، چنانچه از عناصری که بیشتر جنبه صوری و تزئینی دارند پیراسته گردد، می‌تواند، و گاه توانسته، به مثابه چنان انگاره‌ای در نظر گرفته شود. مثلاً شاید بخواهیم درباره این مسئله تحقیق کنیم: چرا در بین چیزهای مورد توجه مردم جامعه ما پیشرفت در نظام آموزش و پرورش قدر و منزلتی بسیار والا دارد؟ برای یافتن پاسخ می‌توانیم نظام اجتماعی را در نظر آوریم که بر طبق آن در جوامع صنعتی پیشرفته، ساختکار عمده، و به تدریج یگانه، تخصیص نقش همانا نظام آموزش و پرورش است. در این مورد، نظام اجتماعی انگاره‌ای مفید است. اما به نظر من، حتی در این معنای محدود هم نظام اجتماعی انگاره‌ای است بسیار پر مسئله، یا دست کم بسیار یکسونگر؛ و در اینجا نیز به رهیافتی نو نیاز مندیم.

#### IV

شاید انگاره‌هایی که زمینه تبیینهای علمی را فراهم می‌آورند سرنوشت ناگزیر خود را دارند و از هدف مشخصی که در ابتدا با توجه به آن ساخته شده‌اند دور می‌شوند. انسان مقتصد در اقتصاد جدید که نخست به عنوان مفروضی مفید، حتی اگر به وضوح غیرواقع‌گرا، ساخته شده بود تا بتوان از آن فرضیاتی آزمون‌پذیر استخراج کرد، امروزه

تبدیل شده است به عنصری اساسی در فلسفه بسیار مطرح شده طبیعت بشر، که کاملاً فراتر از محدوده ملاحظات اقتصاددانان است. اصل عدم حتمیت در فیزیک جدید که باز چیزی نیست جز مفروضی مفید که نسبت به هیچ واقعیتی، مگر واقعیت کاربردی، ادعایی ندارد به عنوان ابطال نهایی تمام فلسفه‌های طبیعی مبتنی بر جبر در نظر گرفته می‌شود. در مورد انگاره تعادلی جامعه نیز می‌توان نظر مشابهی ابراز کرد، هر چند همان طور که سعی کرده‌ام نشان دهم، متأسفانه نمی‌توان گفت که هدف اولیه این انگاره آن بوده است که مسائل تجربی خاصی را تبیین کند. ما در مقابل خود دو وظیفه داریم: نخست آنکه آن وضعیتهایی را که در کار تحلیل آنها می‌توان از این انگاره بهره گرفت مشخص کنیم، و دو دیگر، با پیامدهای فلسفی خود این انگاره به مقابله برخیزیم.<sup>۱</sup> شاید چنین به نظر رسد که پرداختن به مسئله دوم جامعه‌شناس را به بیراهه می‌کشانند. اما به عقیده من چشم پوشی از پیامدهای مربوط به مفروضات کسی - حتی اگر آن مفروضات بیشتر فلسفی باشند تا علمی به معنی فنی کلمه - امری خطرناک و نشانه عدم احساس مسؤلیت است. انگاره‌هایی که به کار می‌بریم قطع نظر از اینکه ابزارهایی سودمندند، تا اندازه زیادی بینشهای کلی ما، مسئله‌گزینیهای ما و تأکیدی را که در تبیین‌هایمان وجود دارد تعیین می‌کنند؛ و فکر می‌کنم که از این جنبه نیز نظامهای اجتماعی ناکجاآبادی نقش خوشایندی در رشته ما بازی نکرده‌اند.

شاید مسائلی وجود داشته باشند که پرداختن به آنها با تصور نظام اجتماعی کارگزارانده، متعادل، مبتنی بر وفاق، خالی از کشمکش و منزوی در زمان و مکان میسر باشد. فکر می‌کنم که چنان مسائلی وجود دارند، هر چند شاید تعدادشان خیلی کمتر از

---

۱. رهیافتی که در اینجا به کرات آن را با اصطلاح «نظام اجتماعی» مشخص کرده‌ام دو جنبه دارد که لزوماً با یکدیگر مرتبط نیستند و من با هر یک برخوردی دیگرگونه دارم. جنبه اول، تمرکز این رهیافت بر «چارچوبهای مفهومی» صوری است که با مسائل تجربی خاص هیچ ارتباطی ندارد و در بخش قبل به آن پرداختم. جنبه دوم، کاربرد انگاره تعادلی جامعه در تحلیل جوامع واقعی است، که در این بخش از آن سخن خواهم گفت. طرفداران نظام اجتماعی گاه بر این و گاه بر آن جنبه تأکید کرده‌اند، و تا اندازه‌ای ممکن است که بتوان یکی از آن دو را بدون دیگری پذیرفت. به هر حال انگ ناکجاآبادگرایی بر پیشانی هر دو می‌درخشد و لذا چنین به نظر می‌رسد که پرداختن به هر دو در مقاله‌ای که قول نشان‌دادن راهی را به بیرون از ناکجاآباد می‌دهد کاری شایسته است.

آن باشد که بسیاری از جامعه‌شناسان معاصر مایل‌اند ما باور کنیم. همچنین، انگاره تعادلی جامعه دارای سستی دیرین در تفکر اجتماعی است که البته نه فقط تمام تفکرات ناکجاآبادی، بلکه آثاری چون قرارداد اجتماعی روسو و فلسفه حقوق هگل را نیز دربرمی‌گیرد. اما این انگاره نه در تبیین مسائل جامعه‌شناختی و نه در تاریخ فلسفه اجتماعی یگانه انگاره نیست و من با هرگونه ادعای پنهان یا آشکاری جز این به شدت مخالفت می‌کنم. پارسنز در کتاب *نظام اجتماعی* می‌نویسد که این «کتاب‌گامی است در راه پیدایش یک نظام عام نظری»<sup>۱</sup>، و من فکر می‌کنم که این سخن او از هر نظر سخن نادرستی است، مخصوصاً از این لحاظ که تلویحاً به معنی آن است که می‌توان مسائل جامعه‌شناختی را با استفاده از انگاره تعادلی جامعه به بهترین نحو ادراک کرد.

شاید به دلیل سوگیریهای شخصی است که می‌توانم در مقایسه با تعداد مسائلی که نظام اجتماعی در مورد آنها کاربردی دارد به مسائل بسیار بیشتری بیندیشم که در حل آنها از این نظام کاری ساخته نیست، اما با اطمینان خاطر تأکید می‌کنم که حتی در آن سطح بسیار انتزاعی و به شدت فلسفی که مورد علاقه پارسنز است نیز حداقل به یک انگاره دیگر در باب جامعه نیازمندیم. انگاره‌ای که بدان می‌اندیشم سستی به دیرینگی سنت انگاره تعادلی، و، به نظر من، بهتر از آن دارد. با وجود این، تا به حال هیچ یک از جامعه‌شناسان معاصر اصول اساسی آن را به گونه‌ای فرمولبندی نکرده است که در تبیین حقایق مهم اجتماعی سودمند باشد. تنها در یکی دو سال اخیر است که می‌بینیم این انگاره جان‌نشین، که به آن «انگاره کشمکش‌گرای جامعه» نام می‌نهم، در تحلیلهای جامعه‌شناختی از اهمیتی برخوردار شده است.

نفوذ انگاره نظام اجتماعی حتی در تفکر ما نسبت به دگرگونی اجتماعی، و آسیبی که

۱. این جمله مشخصاً در فصل «پوشهای مربوط به دگرگونی در نظام اجتماعی» آمده است (486: 53). در مقاله حاضر، این فصل از کتاب *نظام اجتماعی* را از بسیاری جهات همچون سرنخی از مسائل ساختار-کارکردگرایی تلقی کرده‌ام و این رویکردی است که می‌توان آن را به آسانی توجیه کرد، چه فقط لازم است که بحث فوق‌العاده ضعیفی را که پارسنز به قصد تقویت ادعای زیر ارائه می‌کند صفحه به صفحه تفسیر کنیم: (الف) مرجع اصلی داوری در تحلیل جامعه‌شناختی «نظام تثبیت شده» است، و (ب) با مقدار دانشی که در وضعیت کنونی داریم غیرممکن است که بتوان نظریه‌ای در باب دگرگونی پرداخت.

این انگاره به قوهٔ بینایی ما در این قلمرو پراهمیت مسائل زده، حقیقتاً فوق‌العاده است. برای نشان دادن این نفوذ می‌توان به ویژه بر دو حقیقت انگشت نهاد: امروز اکثر جامعه‌شناسان در بحث از دگرگونی، تفکیکی کاملاً نادرست بین «دگرگونی در درون» جوامع و «دگرگونی» جوامع را پذیرفته‌اند. چنین تفکیکی فقط وقتی معنی دارد که نظام را به عنوان مرجعی نهایی و یگانه در داوریه‌های خود قبول کنیم. در عین حال به نظر می‌رسد که بسیاری از جامعه‌شناسان پذیرفته‌اند که برای تبیین پویسهای مربوط به دگرگونی باید وضعیتهای معینی را شناخت که این‌گونه پویسها را موجب می‌شوند؛ و نتیجه این می‌شود که دگرگونی اجتماعی حالتی نابهنجار یا دست‌کم نامعقول است که باید در ردهٔ انحراف از نظامی متعادل و «بهنجار» قرار گیرد.

چنین می‌اندیشم که در هر دوی این موارد باید در مفروضات خود اساساً تجدید نظر کنیم. ما به فرمولبندی مجدد و گالیله‌واری نیازمندیم. باید تصدیق کنیم که در تمام واحدهای سازمان اجتماعی، دگرگونی امری مداوم است مگر اینکه نیرویی مداخله‌کننده مانع آن شود. وظیفهٔ ماست که بیشتر به شناسایی عوامل مداخله‌گر در پویس بهنجار دگرگونی بپردازیم تا به کشف متغیرهای دخیل در بروز دگرگونی. به علاوه، دگرگونی نه تنها در زمان، که در مکان نیز همیشه وجود دارد؛ و این به معنی آن است که هر جزء از هر جامعه‌ای همواره در حال دیگرگونگی است و امکان ندارد که بتوان «دگرگونی در درون» جامعه را از «دگرگونی» جامعه، دگرگونی «خرد» را از دگرگونی «کلان» بازشناخت. بسیار پیش از این، مورخان دریافتند که در توصیف پویس تاریخی کافی نیست که توجه خود را به امور عمدهٔ مملکتی همچون جنگها و انقلابات و اقدامات دولتی محدود سازند. تجربهٔ آنان باید به ما کمک کند که دریابیم آنچه در خانهٔ آقای اسمیت، در اتحادیهٔ محلی کارگران، یا در حوزهٔ وابسته به کلیسایی می‌گذرد درست به همان اندازه در پویس اجتماعی تاریخ مهم است، و در واقع درست به همان اندازه پویس اجتماعی تاریخ به حساب می‌آید، که آنچه در کاخ سفید یا در کرملین روی می‌دهد.

بر طبق انگاره‌ای که سعی می‌کنم آن را شرح دهم، نیروی عظیم خلاقه‌ای که به دگرگونی می‌انجامد، و همچنان همواره و همه جا حضور دارد، کشمکش اجتماعی است.



شاید این تصور کلی که در زندگی اجتماعی همیشه کشمکش در کار است ناخوشایند و تشویش آور باشد، اما برای شناخت مسائل اجتماعی نمی توان آن را نادیده انگاشت. عادت کرده ایم که هر گاه با کشمکشی، همان طور که هر گاه با دگرگونی ای، رو به رو شویم به جستجوی علل یا اسباب ویژه ای برآیم؛ اما باز هم ضرورت دارد که در اندیشه خود کاملاً عقب گرد کنیم. آنچه نابهنجار و غریب است حضور کشمکش نیست بلکه غیبت آن است، و به آسانی می توان نسبت به وجود جامعه یا سازمانی اجتماعی که هیچ نشانه ای از کشمکش در آن نیست شک کرد. حقیقتاً نباید کشمکش را همیشه تند و سخت و لجام گسیخته دانست. احتمالاً طیفی وجود دارد که یک سر آن جنگ داخلی و سر دیگرش مجادلات پارلمانی است، یک سر آن اعتصابات و بستن در کارخانه به روی کارگران است و سر دیگرش مذاکرات جمعی. بی شک، مسائل ما و تبیینهای مربوط به آنها نکات بسیاری درباره گوناگون بودن اشکال کشمکش به ما می آموزند. به هر حال، در کار فرمولبندی چنان تبیینهایی هرگز نباید از این مفروض اساسی غافل بمانیم که می شود کشمکش را موقتاً فرونشاند، تعدیل کرد، محدود ساخت و لگام کشید، اما نه فیلسوف - سلطان می تواند آن را طوری نابود سازد که دیگر هیچ گاه سر بر نزنند، و نه دیکتاتور امروزین به چنین کاری تواناست.

سومین مفهومی که با مفاهیم دگرگونی و کشمکش همراه می شود تا انگاره کشمکشی جامعه بیش از پیش کامل گردد، مفهوم محدودیت است. بر مبنای این انگاره، مایه قوام جوامع و سازمانهای اجتماعی وفاق نیست بلکه اضطرار است، توافق عمومی نیست بلکه محدودیتی است که دیگران بر گروهی اعمال می کنند. شاید گاه بنا به مصلحتی مفید باشد که از «نظام ارزشی» جامعه سخن بگوییم، اما بر طبق انگاره کشمکش، چنین ارزشهای مشخصی، در هر لحظه معین از زمان، به جای آنکه مشترک باشند مقررند، و به جای آنکه پذیرفته شده باشند تحمیلی اند. به همان گونه که دگرگونی از کشمکش نشئت می گیرد، می توان چنین اندیشید که محدودیت موجب کشمکش می شود. هر جا انسانها به بنای سازمانهای اجتماعی دست زنند محدودیت هم پدید می آید، و از همین رو می پنداریم که کشمکش همیشه و در همه جا حضور دارد. به

یک معنی بسیار صوری، همواره در کشمکش اجتماعی دعوا بر سر اساس محدودیت است.

من فقط انگاره کشمکشی جامعه را - آن طور که می دیدم - در کمال اختصار طراحی کردم، اما میدوارم روشن شده باشد که تفاوتی اساسی بین انگاره های تعادل و کشمکش وجود دارد. ناکجا آباد - اگر بخواهیم به زبان اقتصاددانان سخن بگوییم - دنیای قطعیت است؛ بهشتی است که گم بوده؛ اهالی آنجا تمام پاسخها را می دانند. لیکن ما در دنیای عدم قطعیت زندگی می کنیم. ما نمی دانیم جامعه آرمانی چه هیئتی دارد - و اگر فکر کنیم که می دانیم، خوشبختانه قادر نیستیم که تصور خود را جامعه عمل پوشانیم. چون هیچ قطعیتی (که، بنا به تعریف، در بین همه کسانی که در وضعیتی به سر می برند مشترک باشد) وجود ندارد، باید محدودیت برقرار گردد تا حداقل سامانی قابل تحمل تضمین شود. از آنجا که تمام پاسخها را نمی دانیم، باید کشمکشی مداوم بر سر ارزشها و خط مشی ها وجود داشته باشد. چون عدم قطعیت حاکم است، همواره دگرگونی و تحول وجود دارد. گذشته از شایستگی هایی که انگاره کشمکش به عنوان ابزاری در تحلیل علمی دارد، این انگاره اساساً انگاره ای غیر ناکجا آبادی، انگاره جامعه باز است.

قصد ندارم که همچون بسیاری از نظریه پردازان ساختار - کارکردگرا که در خصوص انگاره خود دچار اشتباه شده اند من نیز مرتکب اشتباه شوم و ادعا کنم که انگاره کشمکش، کاربردی تام و تمام و منحصر به فرد دارد. تا جایی که من می دانم، برای تبیین مسائل جامعه شناختی به هر دوی این انگاره ها نیاز مندیم. در حقیقت، شاید درست باشد که بگوییم جامعه، در معنایی فلسفی، دو چهره دارد که هر یک به اندازه دیگری واقعی است: یکی چهره ثبات و هماهنگی و وفاق، و دیگری چهره دگرگونی و کشمکش و محدودیت.<sup>۱</sup> واقعیت مطلب را بخواهیم، فرقی نمی کند که مسائل تحقیقی ما از نوعی باشند که تنها بر حسب انگاره تعادل بتوانیم پاسخ آنها را بیابیم یا از رده ای باشند که برای

۱. نمی خواهم ادعا کنم که این دو انگاره تنها انگاره های ممکن در تحلیل جامعه شناختی به شمار می روند. بی هیچ گمان، به تعداد زیادی انگاره در سطوح گوناگون نیاز داریم تا بتوانیم مسائل خاص را تبیین کنیم، و معمولاً این دو انگاره بسیار کلی تر از آنند که مورد استفاده بلا فصل قرار گیرند. اما از جنبه فلسفی، تصور انگاره های دیگری از جامعه که تعادلی یا کشمکشی نباشند کار خیلی دشواری است.

درک آنها باید به انگاره کشمکش متوسل شویم. هیچ گونه ضابطه حقیقی در برتری دادن این به آن وجود ندارد. اما در قبال آنچه اخیراً در رشته ما ظهور کرده و با توجه به ملاحظات انتقادی که پیشتر در این مقاله عرضه شد، احساس می‌کنم که خردمندان است اگر در آینده نه فقط مسائل ملموس را در مرکز توجه خود قرار دهیم، بلکه به مسائلی پردازیم که تبیین آنها بر حسب مفاهیم محدودیت و کشمکش و دگرگونی صورت می‌گیرد. از دیدگاه زیبایی‌شناسی، شاید این دومین چهره جامعه نسبتاً کمتر از چهره اول آن دلپذیر باشد، اما چنانچه قرار بود که جامعه‌شناسی چیزی بیشتر از گریزی آسان به آرامش ناکجاآبادی عرضه نکند ارزش چندانی نداشت که در راه آن تلاش کنیم.



## فهرست منابع

4. R. K. Merton. *Social Theory and Social Structure*. Rev. ed. Glencoe, Ill.: Free Press, 1957.
17. K. R. Popper. *The Open Society and Its Enemies*. London: Routledge & Kegan Paul (1945), 1952.
53. T. Parsons. *The Social System*. Glencoe, Ill.: Free Press, 1951. British edition, London: Routledge & Kegan Paul, 1952.
77. M. Buber. *Paths in Utopia*. New York: Macmillan, 1950. British edition, London: Routledge & Kegan Paul, 1949.
78. L. A. Coser. *The Functions of Social Conflict*. Glencoe, Ill.: Free Press, 1956. British edition, London: Routledge & Kegan Paul, 1956.
79. M. Friedman. *Essays in Positive Economics*. Chicago: University of Chicago Press, 1953.
80. R. Gerber. *Utopian Fantasy*. London: Routledge & Kegan Paul, 1955.
81. S. M. Lipset and R. Bendix. "Social Status and Social Structure." *British Journal of Sociology*, Vol. II, Nos. 2-3 (1951).
82. K. Mannheim. *Ideology and Utopia*. New York: Harcourt, Brace, 1936. British edition, London: Routledge & Kegan Paul, 1954.
83. T. H. Marshall. *Sociology at the Crossroads and Other Essays*. London, 1963.
84. K. Marx. *Nationalökonomie und Philosophie*. New ed. Köln-Berlin: Kiepenheuer, 1950.
85. L. Mumford. *The Story of Utopias*. New York: Peter Smith, 1941.
86. Plato. *The Republic*. Trans. F. M. Cornford. New York: Oxford University Press (1945), 1966.
87. H. G. Wells. *A Modern Utopia*. London: T. Nelson, 1909.

## واژه‌نامه

impulse	تکانه
generalized theoretical system	نظام عام نظری
postulate	اصل موضوعه
approach	رهیافت، رویکرد
pattern	الگو
convergence	همگرایی
conflict	کشمکش
change	دگرگونی
process	پویش
social system	نظام اجتماعی
model	انگاره
function	کارکرد
functioning	کارگزارنده
utopia	ناکجا آباد
equilibrium model of society	انگاره تعادلی جامعه
indeterminacy principle	اصل عدم حتمیت
uncertainty	عدم قطعیت
conflict model of society	انگاره کشمکشی جامعه
structural - functionalism	ساختار - کارکردگرایی
mechanism	ساختار
normative	هنجاری
sociological stepping - stones in the middle distance	سنگ پایه‌های میانی در جامعه‌شناسی
community	اجتماع
identity	همانندی
stability	ثبات



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی



پڙهه ښكاره علوم انساني او مطالعات فرېسنجی  
پرتال جامع علوم انسانی