

مقدمه

جامعه‌شناسی یکی از رشته‌های علوم اجتماعی است که برای سیاست‌گذاری‌های خرد و کلان جامعه دست به تبیین پدیده‌های اجتماعی می‌زند؛ بنابراین هر کدام از تحلیل‌های اجتماعی خواه‌ناخواه بر اساس یک نظریه اجتماعی به معنای عام کلمه انجام می‌شود. نکته مهم اینکه هر نظریه مبتنی بر مبانی و اصول موضوعه و ویژه خود است و به‌کارگیری آن نظریه در محیط اجتماعی و فرهنگی که نظریه در آن شکل گرفته است راه‌گشا، و در محیط بیگانه با نظریه مشکل‌آفرین و گه‌گاه رهن‌خواهد بود؛ بنابراین روش‌شناسی نظریه‌های علوم انسانی غربی می‌تواند گام نخست در ارزیابی و گزینش آنها باشد و نیز در مقام بازسازی علم مدرن و بازخوانی علم دینی ما را یاری رساند.

یکی از نظریه‌پردازان مهم و تأثیرگذار در علوم اجتماعی / امیل دورکیم فرانسوی (۱۸۵۸-۱۹۱۷) است که نظریاتش چه در زمان حیات و چه پس از آن، تأثیرات بسیاری بر روی علوم انسانی مدرن و سیاست‌گذاری‌های مبتنی بر آن داشته است. به اعتراف بسیاری از جامعه‌شناسان، مارکس، دورکیم و ویر چارچوبه اساسی نظریات جامعه‌شناسی را بنا نهاده‌اند و جامعه‌شناسان دیگر، به‌گونه‌ای دنباله‌رو این بنیان‌گذاران بوده‌اند (هیوز، ۱۳۶۹، ص ۶۳). ریتزر به تأثیر عمیق اندیشه‌های دورکیم در حوزه‌های جامعه‌شناسی، مردم‌شناسی، تاریخ و زبان‌شناسی اشاره می‌کند (ریتزر، ۱۳۷۴، ص ۶۹؛ کوزر، ۱۳۸۵، ص ۲۳۳). او توانست به خلاف اسلاف خود به جامعه‌شناسی مشروعیت بخشد و همچنین چارچوبی کلی برای تحلیل‌های ساختاری و کارکردی در جامعه‌شناسی فراهم آورد. وی بر بهره‌گیری از روش تجربی در جامعه‌شناسی تأکید داشت و معتقد بود در این صورت است که جامعه‌شناسی می‌تواند به‌درستی یک علم باشد. او به‌کمک جامعه‌شناسی توانست بازآموزی اخلاقی را در جمهوری سوم فرانسه به وجود آورد و هم‌زمان یک نظام اخلاقی سکولار را جای‌گزین دین، به‌مثابه مرجع اخلاقیات کند.

به همین جهت است که دورکیم با عناوین چون پدر کارکردگرایی، پدر جامعه‌شناسی فرانسه، بنیان‌گذار جامعه‌شناسی نوین و نخستین استاد کرسی جامعه‌شناسی، آشکارا سهمی عمده در جامعه‌شناسی داشته است (دیلمنی، ۱۳۸۷، ص ۱۴۴). به نظر می‌رسد افکار دورکیم در هزاره سوم میلادی نیز همچنان مطرح و پراهمیت باقی بماند. پارسونز و مرتون افکار او را در امریکا ترویج کردند و همچنین افکار او به صورت مستقیم و غیرمستقیم از طریق کارکردگرایی ساختاری در دیگر نقاط جهان نفوذ یافته است. به همین جهت کوزر چنین نتیجه می‌گیرد که دورکیم اگر نه پدر، دست‌کم پدربزرگ همه جامعه‌شناسان پس از خود است (کوزر، ۱۳۸۵، ص ۲۴۴). لذا بررسی

روش‌شناسی نظریه اجتماعی امیل دورکیم

محمد داود مدقق / کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞ mahdii2020@gmail.com

سیدحسین شرف‌الدین / استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞ sharaf@qabas.net

دریافت: ۱۳۹۲/۱۱/۲۳ - پذیرش: ۱۳۹۳/۴/۷

چکیده

دغدغه اساسی امیل دورکیم هم‌بستگی اجتماعی است. بر این اساس، بیشتر نظریات او به‌نحوی حول این مسئله اصلی می‌چرخد. نظریات او آشخور روش‌شناسی‌ای است که طبق آن هستی استقلالی و شیء‌انگاری واقعیت‌های اجتماعی با نگاه تماماً سکولاریستی در مقام هستی‌شناسی، و به تبع آن یک‌سان‌انگاری علوم دقیقه طبیعی و انسانی در مقام معرفت‌شناسی و تقلیل ماهیت انسان به هویت اجتماعی و منفعل در نظر گرفتن کنشگران اجتماعی در برابر ساختارهای اجتماعی در مقام انسان‌شناسی، از جمله مهم‌ترین مبانی معرفتی این نظریه به‌شمار می‌آیند. همین مبانی معرفتی است که پذیرش این نظریه را در نگاه روش‌شناسی حکمت نوصدرایی با مشکل روبه‌رو می‌سازد؛ روش‌شناسی‌ای که بر اساس تشکیک در هستی، هستی‌های ماورای طبیعی علاوه بر هستی‌های مادی در مقام هستی‌شناسی، روش و حیاتی، شهودی و عقلانی علاوه بر روش تجربی و بنابراین جمع میان تبیین تجربی و عقلی، تفسیر و انتقاد در مقام معرفت‌شناسی و نفس مجرد انسانی و هویت‌های لایتنیغیر و ثابت او علاوه بر هویت‌های اجتماعی متغیر در مقام انسان‌شناسی از مهم‌ترین مبانی معرفتی آن محسوب می‌شوند. همین ناسازگاری و رویارویی دو روش‌شناسی است که دقت بیشتری را در به‌کارگیری این نظریه در فرایند بازسازی علم مدرن و بازخوانی علم دینی می‌طلبد.

کلیدواژه‌ها: روش، روش‌شناسی، هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی، نظریه اجتماعی، دورکیم.

مبانی معرفتی حاکم بر نظریه دورکیم و سازگاری و عدم سازگاری آنها با مبانی اسلامی، از اهمیت ویژه برخوردار است.

نظریات جامعه‌شناسی دورکیم مانند هر نظریه اجتماعی دیگر بر مجموعه‌ای از مبانی معرفتی استوار است. به همین دلیل امکان دارد استفاده از چنین نظریاتی در تحلیل‌های اجتماعی و سیاست‌گذاری، موجب تعارض‌های فکری، فرهنگی و اجتماعی در جوامع غیرمبدأ و بیگانه با زیست‌بوم نظریه شود. از همین روی، تحقیق پیش‌رو در پی روش‌شناسی نظریه دورکیم، می‌کوشد بر اساس چهار اثر اصلی دورکیم یعنی *تقسیم‌کار اجتماعی*، *قواعد روش*، *خودکشی و صور بنیانی حیات دینی*، که به گونه‌ای هم‌حالی نظریات اصلی او هستند و هم در زمان حیاتش نشر یافتند، با آشکارسازی مبانی معرفتی نظریه او، به نقد مبنایی و بنایی این نظریه پردازد. لذا پژوهش پیش‌روی به ترتیب دربردارنده چهار بخش است: چارچوب مفهومی تحقیق، معرفی نظریه، مبانی معرفتی نظریه و نقدهای بنایی و مبنایی نظریه.

۱. چارچوب مفهومی پژوهش

نظریه دورکیم همانند هر نظریه دیگر، اگرچه از همان آغاز مورد نقد و کنکاش قرار گرفته است (چه در جوامع غربی و چه تا حدی هم در این اواخر در جامعه ایران)، بیشتر نقدها در درون پارادایم پوزیتیویستی و یا سکولاریستی انجام شده است که نظریه یادشده نیز منتسب به همان پارادایم است. لذا تحقیق حاضر در پی آن است که با یک رویکرد متاتئوریک برگرفته‌شده از فلاسفه نوصدرایی، نظریه مزبور را بررسی کند. به نظر می‌رسد مقاله «نظریه و فرهنگ» (پارسانیا، ۱۳۸۹) چارچوب مناسبی برای هدف مقاله باشد.

از نظر پارسانیا فرانظریه یا روش‌شناسی مبتنی بر حکمت صدرایی، نظریات علمی را از ابعاد مختلف کانون بررسی قرار می‌دهد. بر اساس این روش‌شناسی، نظریات علوم انسانی متأثر از زمینه‌های معرفتی و غیرمعرفتی است و هر کدام از آن دو بومی و یا غیربومی است. بدین ترتیب نظریه نیز بومی یا غیربومی (داخلی یا وارداتی) است. پس با دو نگاه می‌توان بحث‌های فرانظریه‌ای را برای تحلیل یک نظریه دنبال کرد:

نگاه اول از جهت مبانی معرفتی و غیرمعرفتی نظریه را بررسی می‌کند. در این نگاه می‌توان نظریه را از دیدگاه جهان اول (در مقام نفس‌الامر و صرف‌نظر از ظرف آگاهی فردی و اجتماعی)، جهان دوم (ظرف آگاهی دانشمند) و جهان سوم (ظرف فرهنگ و آگاهی جمعی) کانون بررسی قرار داد؛

نگاه دوم مبانی نظریه را از جهت بومی و غیربومی بررسی می‌کند که البته نظریه خود یا داخلی است یا وارداتی که در اینجا بحث‌های مهاجرت نظریه از فرهنگ مبدأ به فرهنگ مقصد و برخورد فعال و یا منفعل فرهنگ مقصد نسبت به فرآورده‌های فرهنگ مبدأ به میان می‌آید. البته در این مقاله، به سبب کمبود مجال، کوشیده‌ایم نظریه دورکیم را تنها از منظر نخست، آن هم صرفاً از بعد مبنایی معرفتی بررسی کنیم.

۱-۱. زمینه‌های معرفتی نظریه

این دیدگاه، نظریه علمی را در جهان اول بررسی می‌کند و روابط آشکار و پنهان نظریه را با مبادی، اجزا و لوازم آن پی می‌گیرد. نظریه علمی در جهان نخست به لحاظ نفس‌الامر خود با برخی تصورات و تصدیقات آغازین همراه است. این تصورات و تصدیقات اگر بدیهی یا بالضروره راست نباشند، به منزله اصل موضوع یا پیش‌فرض مدنظر قرار می‌گیرند و بدین ترتیب هر علم و نظریه علمی‌ای با برخی اصول و مبادی تصویری و تصدیقی آغاز می‌شود؛ همانند مبادی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و مبادی مربوط به دیگر علوم که هر یک جزو عمیق‌ترین و ژرف‌ترین لایه‌های فرهنگ بشری و تعیین‌بخش دیگر لایه‌هاست (پارسانیا، ۱۳۸۹). ارتباط این سطح از معرفت پارادایمی با نظریه علمی، کار روش است که از آن به روش‌شناسی بنیادین تعبیر می‌شود؛ چنان‌که ارتباط نظریه با حوزه‌های فعال، وظیفه روش کاربردی است.

۱-۲. روش‌شناسی بنیادین و کاربردی و نسبت آن دو با نظریه

روش‌شناسی غیر از روش است. روش، مسیری است که دانشمند در سلوک خود می‌پیماید. روش همواره در متن حرکت فکری و تلاش‌های علمی یک دانشمند قرار دارد، ولی روش‌شناسی از نگاه به روش شکل می‌گیرد. روش‌شناسی دانش درجه دوم است (پارسانیا، ۱۳۹۰، ص ۶۹). از این رو «مجموعه مبادی و اصول موضوعه‌ای که نظریه علمی بر اساس آنها شکل می‌گیرد، چارچوب و مسیری را برای تکوین علم پدید می‌آورد که از آن با عنوان روش‌شناسی بنیادین می‌توان یاد کرد» (پارسانیا، ۱۳۸۹). روش‌شناسی کاربردی، روش کاربرد یک نظریه علمی در حوزه‌های معرفتی مرتبط با آن نظریه را شناسایی می‌کند و حال آنکه روش‌شناسی بنیادین ناظر به روشی است که نظریه در مسیر آن تولید می‌شود؛ بنابراین روش‌شناسی بنیادین مقدم بر نظریه بوده، روش کاربردی مؤخر از نظریه است (همان). کارکرد اساسی روش‌شناسی بنیادین این است که ارتباط نظریه علمی با مبادی و اصول موضوعه آن را فراهم می‌کند. روش‌شناسی بنیادین، ۱. ارتباط مبادی و اصول موضوعه نظریه را با رویکردها و

نظریات درون علم به صورت قضایایی شرطیه دنبال می‌کند؛ ۲. پیامدهای منطقی مبادی و اصول موضوعه مختلف را نسبت به یک حوزه معرفتی و علمی به روش علمی جست‌وجو می‌کند؛ ۳. خطاهای روش شناختی یک نظریه، و مبادی ناگفته و پنهان علم را آشکار می‌سازد؛ ۴. با مشخص ساختن مبانی یک نظریه، زمینه نقدهای مبانی آن را نیز پدید می‌آورد (همان، ص ۲-۳).

۳-۱. نسبت نظریه با روش کاربردی و حوزه‌ها

نظریه علمی پس از شکل‌گیری، خود بر دو امر روش‌شناسی کاربردی و حوزه‌های فعال اثر می‌گذارد. اگر علم را به موجودی زنده تشبیه کنیم، نظریه در حکم قلب، حوزه‌هایی که نظریه در آن فعال می‌شوند، در حکم اندام و روش‌شناسی کاربردی در حکم رگ‌های آن علم است که ارتباط قلب با اندام را تأمین می‌کند و در این صورت مبادی و اصول موضوعه علم در حکم روح و جان نظریه است؛ و روش بنیادین، حلقه ارتباط روح و قلب را به منزله یک واقعیت تأمین و تبیین می‌کند. تناسب میان عناصر یادشده وجه شبه مهم در این تشبیه است. ساختار معرفتی هر نظریه علمی با توجه به مبانی ویژه خود مجموعه مفاهیم، تصورات و گزاره‌هایی ویژه را به‌طور منطقی و علمی سازمان می‌دهد. در درون هر نظریه، عامل و یا عواملی خاص به‌منزله علت و یا علل اصلی و یا عامل مسلط در نظریه معرفی می‌شوند (همان، ص ۳-۴).

۲. مروری بر نظریه‌های اجتماعی دورکیم

مفاهیم بنیادین و مسائل اصلی دورکیم

هم‌بستگی و گسستگی اجتماعی پس از انقلاب فرانسه، بررسی رابطه علم و دین و ایجاد نظام اخلاقی مبتنی بر علم و بدین منظور، تأسیس جامعه‌شناسی به‌منزله راهنمای اخلاقی و ایجاد نظم برای جمهوری سوم فرانسه، از جمله دغدغه‌های اساسی دورکیم به‌شمار می‌آیند (آرون، ۱۳۸۷، ص ۳۵۲). نظریات هم‌بستگی، خودکشی و دین وی در راستای همین مسائل مطرح شدند. از جمله اساسی‌ترین مفاهیم در نظریات یادشده عبارت‌اند از: هم‌بستگی / گسستگی، مکانیکی / ارگانیکی، جامعه / فرد، وجدان جمعی / تقسیم کار اجتماعی، دین / اخلاق علمی، جامعه‌شناسی، واقعیت اجتماعی و قواعد تبیین. برای جلوگیری از تداخل و تکرار، مفاهیم اساسی نظریه در ضمن معرفی نظریه تعریف می‌شود.

۲-۱. نظریه هم‌بستگی و گسستگی اجتماعی

برنامه پژوهشی دورکیم و جان کلام آثار او، به سرچشمه‌های سامان و بی‌سامانی اجتماعی و نیروهای

راجع است که تنظیم و یا عدم تنظیم هیئت اجتماعی را موجب می‌شوند. دورکیم سه کتاب نوشته است که هر کدام به نحوی متفاوت، بیانگر «مایه بنیادی اجماع اجتماعی» در نزد اوست. در نخستین کتاب، یعنی تقسیم کار مشکل مورد بحث این است: در جامعه جدید، وظایف و مشاغل بی‌نهایت متنوع‌اند؛ برای حفظ انسجام فکری و اخلاقی لازم در چنین جامعه‌ای که دربردارنده متخصصان بی‌شمار است چه باید کرد؟ دومین کتاب، یعنی خودکشی به تحلیل نمودی بیمارگون اختصاص دارد و هدف آن روشن کردن شری است که جوامع جدید و صنعتی را تهدید می‌کند: شر نابسامانی. صورت بنیانی حیات دینی که واپسین کتاب است، می‌خواهد بنیادهای اساسی نظم دینی را در سپیده‌دم تاریخ بشر بیابد؛ با این اعتقاد که راز اساسی جوامع بشری را در ساده‌ترین آنها پیدا، و درک کند که اصلاح جوامع جدید در پرتو واقعیت تاریخی آن مستلزم چه شرایطی است (همان، ص ۳۵۵).

در جامعه‌شناسی، هم‌بستگی اجتماعی معادل با اصطلاح social solidarity به‌کار رفته است (آشوری، ۱۳۸۱، ذیل واژه همبستگی؛ بیرو، ۱۳۷۰، ذیل واژه همبستگی؛ گولد و کولب، ۱۳۷۶، ذیل واژه همبستگی؛ جانسون، ۱۹۹۵). به نظر دورکیم: «هم‌بستگی اجتماعی، نوعی نظم خود بنیاد اجتماعی و اخلاقی است که در آن افراد با هم پیوند یافته و هماهنگ می‌باشند» (دورکیم، ۱۳۸۴، ص ۷۲).

از نظر دورکیم هم‌بستگی اجتماعی اساساً امری درونی است و منشأ اخلاقی دارد و ما نمی‌توانیم آن را ناشی از قرارداد اجتماعی و یا جبر و فشار بدانیم. به همین سبب او و تالکوت پارسونز از نظریات فایده‌گرایی و تلقی اجباری نظم، به‌شدت انتقاد می‌کنند (جانسون، ۱۹۹۵؛ بشیریه، ۱۳۷۴، ص ۴۸).

گسست اجتماعی در نظریه دورکیم در مقابل هم‌بستگی اجتماعی و معادل مفهوم «آنومی» به‌کار می‌رود. دورکیم آنومی را معادل شر و آناشری می‌داند. اگر آنومی را شر می‌دانیم، «بیش از هر چیز به خاطر آن است که جامعه در رنج است و نمی‌تواند برای زنده ماندن از پیوستگی و انتظام چشم‌پوشد» (دورکیم، ۱۳۸۴، ص ۱۱). در نظریه دورکیم این دوتایی‌ها، همگی روشن‌کننده حالت آنومی و متضاد آن در جامعه هستند: «انحطاط اخلاقی / سلامت اخلاقی، شر / خیر، گناه / طاعت، آناشری / نظم و سلامت / بیماری» (رجب‌زاده و کوثری، ۱۳۸۱).

۱-۲. انواع هم‌بستگی اجتماعی

دورکیم با توجه به تغییر جوامع از مکانیکی به ارگانیکی، به دو نوع هم‌بستگی مکانیکی و ارگانیکی قایل است که به ترتیب متناظر با دو نوع جامعه پیش گفته‌اند.

الف) هم‌بستگی مکانیکی و شاخص‌های آن

هم‌بستگی مکانیکی نوعی هم‌بستگی است که مولکول‌های اجتماعی موجود در آن، چنان با هماهنگی کامل همراه مجموعه حرکت می‌کنند که مانند مولکول‌های اجسام غیرزنده، حرکت و ویژه خود را ندارند. واژه مکانیکی بدین معناست که پیوند میان اجزای سازنده هم‌بستگی، همانند انسجام موجود اجزای اجسام مادی جمادی است؛ یعنی پیوندی که میان فرد و جامعه وجود دارد، درست همانند رابطه‌ای است که میان شیء و شخص برقرار است. در جوامعی مکانیکی، فرد به خودش تعلق ندارد؛ بلکه به تمام معنا در حکم شیء متعلق به جامعه است. این نوع هم‌بستگی، ارتباط مستقیم با وجدان جمعی دارد (دورکیم، ۱۳۸۴، ص ۱۱۸).

یکی از شاخص‌های هم‌بستگی مکانیکی، تشابه و همانندی بیش از حد اعضای آن است. در این نوع جوامع همه یک مذهب را می‌پذیرند و به آن عمل می‌کنند. فرقه‌گرایی و اختلاف عقاید معمول نیست؛ زیرا جامعه تحمل آن را ندارد. همه چیز از اخلاق تا حقوق، اصول سازمان سیاسی و حتی علم، آمیخته با عقاید مذهبی قوم و قبیله است (همان، ص ۱۲۳).

حقوق تنبیهی یکی دیگر از شاخص‌های هم‌بستگی مکانیکی است. مجازات در چنین جوامعی عبارت است از واکنشی عاطفی، با شدت معین که جامعه از طریق هیئت سازمان‌یافته‌ای در برابر آن دسته از اعضایش که از برخی قواعد کرداری معین تخطی کرده‌اند ابراز می‌دارد (همان، ص ۷۷ و ۹۰). جرم عملی است که حالت‌های نیرومند و روشن وجدان جمعی را جریحه‌دار می‌کند (همان، ص ۷۷). مجازات نیز چیزی جز حس انتقام و تشفی نیست. لذا همانندی اعضا، شدت روح جمعی، شکل توده‌ای جامعه، سازمان قطاعی، داشتن ساختار کلانی و اردویی، تسلط روابط خونی و هم‌تباری و غالب بودن حقوق تنبیهی از جمله شاخص‌های هم‌بستگی مکانیکی هستند.

ب) هم‌بستگی ارگانیکی و شاخص‌های آن

مراد از هم‌بستگی ارگانیکی آن نوع هم‌بستگی است که با من فردی رابطه مستقیم دارد و ناشی از تقسیم کار اجتماعی است. هم‌بستگی ارگانیکی وقتی امکان بروز می‌یابد که هر فردی سپهر عملی ویژه خود و در نتیجه شخصیت خاص خود را داشته باشد (دورکیم، ۱۳۸۴، ص ۱۱۹).

سازمان‌ها و نهادهای مبتنی بر تفاوت‌ها، درجه بالای تقسیم کار اجتماعی، تخصص و مهارت‌های ویژه افراد برای کسب مقامات اجتماعی، شایسته‌سالاری و حد بالای فردیت و مهارت‌ها، از جمله

شاخص‌های هم‌بستگی ارگانیکی به‌شمار می‌آیند. رابطه در این نوع جامعه، رابطه ارگانیکی و نظام‌مند است؛ به‌گونه‌ای که نبود یک عضو در کارکرد جامعه خلل وارد می‌کند (ورسلی، ۱۳۷۸، ص ۱۱). حقوق ترمیمی یکی دیگر از شاخص‌های هم‌بستگی ارگانیکی است. حقوق ترمیمی به خلاف حقوق تنبیهی، دربردارنده محرومیتی برای متخلف نیست؛ بلکه عبارت است از ترمیم دوباره امور و بازگرداندن روابط پرهم‌خورده و بازآوردنشان به حالت عادی (همان، ص ۶۸).

۲-۱-۲. عوامل هم‌بستگی و گسستگی اجتماعی

دورکیم هم‌بستگی اجتماعی را مبتنی بر دو عامل وجدان جمعی و تقسیم کار اجتماعی می‌داند که هر کدام به‌ترتیب پدیدآورنده هم‌بستگی اجتماعی مکانیکی و هم‌بستگی ارگانیکی است. عوامل مزبور در ارتباط با یکدیگر معنا و مفهوم می‌یابند؛ به این معنا که عوامل تهدید هم‌بستگی مکانیکی خود از جمله عوامل تقویت هم‌بستگی ارگانیکی هستند و برعکس؛ همچنین به صورت موجبه جزئی، عوامل تقویت هم‌بستگی مکانیکی، موجب تهدید و حتی عدم شکل‌گیری هم‌بستگی ارگانیکی خواهند شد و برعکس.

الف) عوامل هم‌بستگی مکانیکی

۱. **خودکفایی اقتصادی و سازمان قطاعی (segmental type):** یکی از عوامل تقویت هم‌بستگی اجتماعی مکانیکی، خودکفایی جوامع ابتدایی از لحاظ اقتصادی است که به دلیل خودکفایی از هم‌بستگی مکانیکی برخوردارند و دور از جوامع اطراف خود به سر می‌برند. منظور از جامعه چندقسمتی یا سازمان قطاعی «جامعه‌ای است که به‌گروه‌های اجتماعی نسبتاً مستقل و مجزا تقسیم شده که هر یک به نوبه خود متشکل از افرادی است که به‌شدت به گروه یا قبیله‌ای وابسته‌اند؛ و حد وسط میان جوامع اشتراکی اولیه و جوامع تفکیک‌یافته بعدی است» (گیدنز، ۱۳۶۳، ص ۲۳-۲۴).

۲. **وجدان جمعی (social conscience):** «مجموعه اعتقادات و احساسات مشترک در میانگین افراد یک جامعه واحد، دستگاه معینی را تشکیل می‌دهد که حیات خاص خود را دارد» (همان، ۷۷؛ کرایب، ۱۳۸۶، ص ۱۲۷). دورکیم معتقد است که در هر یک از ما دو نوع وجدان وجود دارد: یکی وجدانی است که میان ما و تمامی قوم و قبیله‌ای ما مشترک است و بنابراین خود ما نیست، بلکه جامعه‌ای است که در ما زندگی و عمل می‌کند؛ و دیگری وجدان فردی است که عکس ویژگی‌های مزبور را دارد. هنگامی که وجدان جمعی ما دقیقاً تمامی گستره وجدان ما را دربر گیرد و در تمامی نقاط با آن منطبق باشد، هم‌بستگی ناشی از همانندی به سرحد اعلائی خود خواهد رسید. در این صورت است که فردیت

ما هیچ می‌شود. در این حالت ما دیگر متعلق به خود نیستیم، بلکه نموداری از روح جمعی هستیم (دورکیم، ۱۳۸۴، ص ۱۱۸).

ب) عوامل تهدیدکننده هم‌بستگی مکانیکی و تقویت‌کننده هم‌بستگی ارگانیکی

عوامل تهدید هم‌بستگی مکانیکی از جهتی عوامل تقویت هم‌بستگی ارگانیکی به‌شمار می‌آیند؛ یعنی هر آنچه هم‌بستگی مکانیکی را تضعیف کند، لاجرم هم‌بستگی ارگانیکی را تقویت خواهد کرد. ضعف وجدان جمعی و به‌دنبال آن از بین رفتن توارث در واگذاری نقش‌های اجتماعی، از بین رفتن سازمان‌های قطعی جوامع ابتدایی، رشد هرچه بیشتر فردگرایی و تخصصی‌شدن هرچه تمام‌تر نقش‌ها و وظایف، و تقسیم کار گسترده با روش تراکم مادی و معنوی از جمله عواملی هستند که از طرفی، موجب تقویت هم‌بستگی ارگانیکی می‌شوند، از سوی دیگر اسباب اضمحلال سازمان‌های قطعی جوامعی سنتی و تهدید هم‌بستگی مکانیکی و تبدیل آن به هم‌بستگی ارگانیکی را فراهم می‌آورند.

دورکیم فواید اقتصادی تقسیم کار بهنجار را در مقایسه با آثار اخلاقی آن، ناچیز و نقش حقیقی آن را ایجاد همبستگی میان ناهمانند‌های مکمل هم می‌داند (همان). تقسیم کار زمانی بهنجار است که مقررات اخلاقی صحیحی راهنمای کنش متقابل افراد باشد و دستیابی به پایگاه‌های اجتماعی، عادلانه صورت گیرد. تقسیم کار هنگامی اخلاقی است که افراد با خویش‌داری با هم برخورد کنند و از تعهدات خود در مقابل یکدیگر و کل جامعه آگاه باشند؛ زمانی که افراد از فرصت‌هایی برابر برای دستیابی به پایگاه‌های اجتماعی برخوردار باشند و این پایگاه‌ها متناسب با توانایی‌ها و علایق فردی اشخاص باشد (گرب، بی‌تا، ص ۱۰۵).

دورکیم تراکم مادی و معنوی را مکانیزم اصلی هم‌بستگی ارگانیکی می‌داند و بلکه تراکم مادی را عامل اصلی و علت‌العلل تراکم معنوی و با واسطه تمدن بشری (از طریق تقسیم‌کار) به‌شمار می‌آورد (روشه، ۱۳۷۰، ص ۲۳-۲۴). او چنان به این قاعده اعتقاد دارد که از آن به «قانون جاذبه اجتماعی»، در مقابل قانون جاذبه نیوتنی یاد می‌کند (همان، ص ۲۶).

ج) عوامل تهدید هم‌بستگی ارگانیکی

حالت‌های استثنایی تقسیم کار که دورکیم آنها را موارد بیمارگون تقسیم کار می‌داند، از جمله عوامل تهدیدکننده هم‌بستگی ارگانیکی به‌شمار می‌آیند و عبارت‌اند از تقسیم کار آنومیک و اجباری. اولی زمانی تحقق می‌یابد که انتقال جامعه از هم‌بستگی مکانیکی به هم‌بستگی ارگانیکی سریع است و

وضعیتی از کلیت یا تضعیف ارزش‌ها و عدم وابستگی به جمع به وجود می‌آید (گرب، بی‌تا، ص ۱۰۶). پس نبود قواعد اخلاقی موجب آنومی در جامعه می‌شود. اعمال قواعد نامناسب و ناعادلانه به تقسیم کار اجباری می‌انجامد که در آن یک طبقه، از منزلت و پایگاه خود برای استعمار دیگران استفاده می‌کند (ترنر، بی‌تا، ص ۳۷۰).

۲-۲. نظریه اجتماعی خودکشی

«خودکشی عبارت است از هر نوع مرگی که نتیجه مستقیم یا غیرمستقیم کردار مثبت یا منفی خود قربانی است که می‌دانسته است که می‌بایست چنان نتیجه‌ای به بار آورد» (دورکیم، ۱۳۷۸، ص ۶). به نظر دورکیم خودکشی‌ها نمودهایی فردی‌اند که علل اساساً اجتماعی دارند. در واقع برخی جریان‌های خودکشی‌زایی وجود دارند که سراسر جامعه را درمی‌نوردند. وی داده‌های موجود درباره خودکشی در استرالیا، فرانسه، انگلستان و بعضی کشورهای دیگر را بررسی کرد تا علل اجتماعی آن را دریابد (دیلینی، ۱۳۸۷، ص ۱۵۰).

اهمیت کتاب خودکشی از این جهت است که دورکیم در این کتاب با مهارتی تمام و به شکلی استادانه نظریات و داده‌ها را به یکدیگر مرتبط می‌سازد و از داده‌ها برای آزمون و تدوین نظریه، و از نظریه برای توضیح داده‌ها بهره می‌برد. او در عین رد نظریات روان‌شناختی و زیست‌شناختی، به نظریه جامعه‌شناسی خود درباره تغییرات میزان خودکشی اعتبار می‌بخشد و با اثبات خودکشی به‌منزله پدیده‌ای تماماً اجتماعی، بر اعتبار جامعه‌شناسی می‌افزاید (استونز، ۱۳۸۳، ص ۸۳).

هدف روش‌شناسانه (استفاده از روش مقایسه‌ای و گونه‌شناسی و ارائه نوعی روش تحقیق علمی - کاربردی جهت بررسی مسائل اجتماعی) مهم‌ترین هدف دورکیم از کتاب خودکشی است (باتامور، بی‌تا، ص ۱۵).

۱-۲-۲. انواع خودکشی

دورکیم انواع خودکشی را بسته به میزان یک‌پارچگی افراد با جامعه یا میزان نظارت جامعه بر افراد متفاوت می‌داند و با توجه به این دو ملاک چهار نوع خودکشی را از هم تفکیک می‌کند. در این میان خودکشی‌های خودخواهانه و دگردوستانه با میزان یک‌پارچگی اجتماعی در ارتباط‌اند؛ اولی با میزان یک‌پارچگی پایین و دومی با میزان یک‌پارچگی بالا؛ اما خودکشی‌های تقدیرگرایانه و ناهنجارانه با نظارت اجتماعی در ارتباط‌اند؛ اولی با نظارت اجتماعی بالا و دومی با نظارت اجتماعی پایین (دورکیم، ۱۳۷۸، ص ۳۳۱).

عدم احساس یک‌پارچگی اعضا با جامعه، تزلزل اعتقادات سنتی و کاهش اقتدار آن عامل خودکشی خودخواهانه است (همان، ص ۱۶۵-۱۶۷ و ۱۷۳-۱۷۰). پس خودکشی در جهت عکس میزان یک‌پارچگی اجتماع مذهبی، خانواده و نظام سیاسی تغییر می‌یابد (همان، ۲۴۰).

خودکشی نوع دوستانه در حالی است که یک‌پارچگی اجتماعی آنقدر شدید است که افراد واقعاً مجبورند دست به خودکشی بزنند؛ بر عکس فردیت بیش از حد (همان، ص ۲۵۱). این نوع خودکشی بیشتر مربوط به جوامع ابتدایی، و نوعی تکلیف است. مانند خودکشی‌های پیروان هنگام مرگ رؤسایشان.

خودکشی ناشی از ناهنجاری‌های اجتماعی، معلول بحران‌های اقتصادی است. بحران‌های صنعتی، به دلیل ایجاد آشفتگی‌هایی در نظم و تعادل اجتماعی، موجب افزایش این نوع خودکشی می‌شوند (همان، ص ۲۹۰).

خودکشی تقدیرگرایانه در شرایطی رخ می‌دهد که نظارت شدید اجتماعی، با میزان بالای محدودیت‌های بیرونی خفقان‌آور همراه است؛ مانند خودکشی برده‌ای که تصور می‌کند تمام زندگی‌اش ظالمانه تحت کنترل است و از این وضع رهایی نخواهد یافت (همان، ص ۳۳۱).

۲-۳. جامعه‌شناسی دین

علاقه دورکیم به هم‌بستگی اجتماعی و اینکه او نظام‌های اخلاقی، ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی را عامل هم‌بستگی می‌دانست طبعاً او را به بررسی نیروهای نظارت درونی‌شده در وجدان فردی کشاند که یکی از آن نیروها دین بود (کوزر، ۱۳۸۵، ص ۱۹۷). دورکیم یکی از آن اندیشمندانی فرانسوی است که به مسئله از دست دادن ایمان دینی در جامعه می‌اندیشید. پرسش‌هایی از این دست که آیا پایان دین سنتی را باید پیش‌درآمد فروپاشیدگی اجتماع اخلاقی و آغاز حالت ازهم‌گسیختگی تلقی کرد، علاقه او را به جامعه‌شناسی دین جلب کرد. دورکیم یکی از جسورانه‌ترین جهش‌های تحلیلی‌اش را انجام داد. دین نه یک آفرینش اجتماعی، بلکه در واقع، همان جامعه است که خصلت خدایی یافته است. او نتیجه می‌گیرد اگر دین بازنمود قدرت جامعه است، پس از بین رفتن دین سنتی نباید فروپاشیدگی جامعه را در پی آورد. آنچه اکنون برای انسان‌های نوین ضرورت دارد تشخیص رابطه مستقیم با جامعه است. جامعه، پدر همه ماست و بنابراین ما باید حق‌شناسی عمیقی را که تاکنون نسبت به خدایان داشته‌ایم، در مورد جامعه‌مان مبذول داریم (همان، ص ۱۹۷-۱۹۹).

دورکیم با این نگاه کارکردگرایانه به دین، به دو دلیل (بیرون کشیدن عناصر سازنده ادیان و تبیین آسان‌تر دین) سراغ بررسی ادیان ابتدایی رفت (دورکیم، ۱۳۸۳ الف، ص ۷-۸). در ادیان بدوی، امور واقع به شکل ساده‌تری دیده می‌شوند و روابط میان این امور نیز به همان نسبت آشکارترند (همان، ص ۱۰).

۱-۳-۲. خاستگاه دین

دورکیم با نگرش پوزیتیویستی و سکولاریستی خود ریشه دین را در جامعه یا طبیعت جست‌وجو می‌کند. به اعتقاد وی کهن‌ترین تقسیم‌بندی جهان به مقدس و غیرمقدس، در توتمیسم دیده می‌شود. از این رو توتمیسم ابتدایی‌ترین دین به‌شمار می‌رود.

او در پی تبیین روی آوردن بشر اولیه به توتم نشان می‌دهد که توتم، بیان رمزی هم‌زمان نماد خدا و جامعه است. این بدان معناست که خدا و جامعه فرقی با هم ندارند و یک چیز بیشتر نیستند (همان، ص ۲۸۱). جامعه با تأثیری که بر اذهان می‌گذارد، همه توانایی‌های لازم را برای بیدار کردن احساس ملکوتی در آنها داراست؛ زیرا جامعه نسبت به اعضای خود همان مقامی را دارد که خدا نسبت به مؤمنان (همان، ص ۲۸۳).

از نظر او جامعه اولیه برای حفظ وحدت و هم‌بستگی میان اعضای خود نیازمند قوانینی است که جنبه الزام‌آوری داشته باشند؛ اما این الزام‌آور بودن باید نهادینه شود و حالت الزام بیرونی خود را از دست بدهد تا هریک از اعضا با طیب‌خاطر تن به خواست گروه دهند و از خواست‌های فردی خود بگذرد. این کار تنها از طریق تدوین مقررات ممکن نیست. باید روحی جمعی پدید آید و هر کس خود را بخشی از آن بداند. این روح جمعی و وجدان گروهی از طریق اتخاذ یک توتم به‌منزله نماد گروه و سپس ارتقای آن به مقام الوهیت مقدور می‌شود. هرچند این کار در آغاز آگاهانه انجام می‌گیرد، به تدریج اصل مسئله فراموش می‌شود و این باور شکل می‌گیرد که موجودی فراتر از جامعه وجود دارد که باید از قواعد اخلاقی وضع‌شده از سوی او پیروی کرد. در نتیجه الوهیت، آن روی سکه گروه اجتماعی است، نه وجودی متمایز از آن. پس ریشه تقدس را باید در تلاش جامعه برای حفظ دوام خود دانست (همان، ص ۲۹۲).

تجلی یافتن آرمان یک جامعه در قالب یک توتم و علامت، از این جهت است که اعضای جامعه همواره در کنار هم نیستند؛ از این رو لازم بوده نمادی انتخاب شود تا در غیاب همه اعضای جامعه، برای هریک از افراد، یادآور هم‌بستگی آنان به یکدیگر باشد (همان، ص ۳۱۵).

بدین ترتیب، مسئله باورها که یکی از ارکان اساسی هر دینی است، حل می‌شود؛ اما افزون بر باورها، در هر دینی شاهد مناسک و اعمال عبادی پرشماری هستیم. دورکیم این مسئله را نیز این‌گونه حل می‌کند که جامعه پس از ایجاد باور اولیه، برای آنکه همواره فرد را متوجه گروه نگاه دارد، مناسکی ابداع می‌کند که کارکرد آن در نهایت، تقویت روح هم‌بستگی میان اعضای گروه است. آنان بی‌آنکه خود بدانند با هر عبادتی تعلق خویش را با گروه خود تقویت می‌کنند و وجودشان سرشار از روح گروه می‌شود (همان، ص ۳۰۹). پس کارکرد اصلی دین، تقویت انسجام اجتماعی است و عبادات نیز در این مسیر عمل می‌کنند. خدا نیز جز بیان مجازی جامعه نیست (همان، ص ۳۱۰). به‌طور خلاصه انضباط‌بخشی، انسجام‌بخشی، حیات‌بخشی و خوشبختی‌بخشی چهار کارکرد اصلی دین است (کوزر، ۱۳۸۵، ص ۲۰۰).

۲-۳-۲. روش‌شناسی کاربردی

روش تجربی با رویکرد پهن‌دامنه و تاریخی (تبیین علی) و کارکردی، مقایسه‌ای و آزمایش غیرمستقیم از ویژگی‌های اساسی روش دورکیم به‌شمار می‌آید. دورکیم تنها راه دستیابی به مطالعه تجربی را تبیین آنها بر حسب وقایع اجتماعی دیگر می‌داند. او به دو نوع تبیین جامعه‌شناختی (علی و کارکردی) باور دارد. وی در کتاب *قواعد*، نگاهی صرفاً انتزاعی به پدیده‌های اجتماعی را بسنده نمی‌داند و معتقد است این پدیده‌ها باید به لحاظ تجربی بررسی شوند (یگانه راه متمایز کردن جامعه‌شناسی از فلسفه). لذا پدیده‌های اجتماعی را باید به‌منزله واقعیت‌های اجتماعی عینی و مشاهده‌پذیر بررسی کرد.

برای تبیین علی، تشخیص و اثبات اینکه یک پدیده علت پدیده دیگر است، تنها می‌توان از روش مقایسه‌ای یا روش تطبیقی استفاده کرد که در این روش، منظور مقایسه مواردی است و در آن، دو پدیده با هم حاضر یا غایب می‌شوند. دورکیم نام این نوع روش را نیز روش آزمایش غیرمستقیم می‌گذارد؛ چراکه در این روش، پدیده‌های اجتماعی به عمل آزماینده تن در نمی‌دهند (دورکیم، ۱۳۸۳، ص ۱۳۷). در نحوه به‌کارگیری روش مقایسه‌ای، دورکیم ضمن توجه به کثرت علل در پدیده‌های اجتماعی، با استفاده از اصل سنخیت میان علت و معلول، این قضیه را مبنای مقایسات علمی قرار می‌دهد: «معلول واحد همواره با علت واحد مطابقت دارد» (همان، ص ۱۴۰).

در روش تغییرات متقارن در جامعه‌شناسی، به توازن تغییرات رخ داده میان دو پدیده تکیه، و نشان داده می‌شود که دو رویداد، دست‌کم از لحاظ کمیت خود از همدیگر بهره‌مند می‌شوند و همین تأثیر و

تأثیر متقابل به‌تنهایی برای اثبات اینکه دو رویداد نسبت به هم بیگانه نیستند، کافی است. از نظر دورکیم مزیت این روش آن است که از درون به رابطه علی دست می‌یابد (همان، ص ۱۴۱).

حوزه‌های فعال: بنابراین جامعه‌شناسی صنعت، کار و شغل، دین، اخلاق، معرفت، آموزش و پرورش، جامعه‌شناسی حقوق و جامعه‌شناسی کج‌روی از جمله حوزه‌های فعال جامعه‌شناسی دورکیم به شمار می‌روند.

۳. مبانی نظریات اجتماعی دورکیم

روش‌شناسی بنیادین

دورکیم نخستین روش‌شناسی است که می‌کوشد به‌طور جدی روش‌های علم طبیعی را در علوم اجتماعی به کار بندد. او با حذف معیارهای فلسفی و روان‌شناختی از تحلیل‌هایش و تنها پرداختن به مسائل ویژه جامعه‌شناختی، بر عین‌گرا بودن این علم تأکید می‌ورزد. دورکیم معتقد است برای تمایز جامعه‌شناسی از دیگر علوم، باید نخست موضوع آن را مشخص کرد و سپس چگونگی تبیین آن را؛ به همین دلیل است که او در کتاب *قواعد روش جامعه‌شناسی* قصد دارد به دو پرسش اساسی پاسخ دهد: واقعیت اجتماعی و ویژگی‌های سازنده آن چیست؟ چگونه می‌توان این واقعیت را شناخت و به تبیین آن دست یافت؟

۳-۱. هستی‌شناسی

الف) جامعه‌گرا بودن (اصالت‌الجمعی): از جامعه‌شناسی دین و خودکشی دورکیم روشن شد که او جامعه را به‌مثابه موجود زنده‌ای فراتر از افراد می‌داند که اجزای آن همگی در خدمت کلیتی که بقای نظام را تداوم می‌بخشد، انجام وظیفه می‌کنند. این کلیت که دورکیم آن را «وجدان جمعی» می‌نامد، نه‌تنها حاصل جمع صوری افراد نیست، بل چیزی جدا و حاکم بر آنهاست که هرگاه لازم باشد از خارج خود را بر تک‌تک افراد تحمیل می‌کند (آرون، ۱۳۸۷، ص ۳۶۴). جامعه‌شناسی او به فرهنگ و جامعه می‌پردازد نه به افراد و کنش‌های آنها (دیلینی، ۱۳۸۷، ص ۱۵۶). وجدان جمعی بر تمامی گستره جامعه پراکنده است و عامل پیوند نسل‌های پیاپی با یکدیگر است. دورکیم در *تقسیم کار* دو فکر بنیادین را کشف کرد: تقدم تاریخی جوامع و ضرورت تبیین نمودهای فردی بر پایه وضع اجتماعی و نه برعکس (آرون، ۱۳۸۷، ص ۳۶۷). لذا او دین، جرم و حتی خودکشی (فردی‌ترین پدیده متصور) را در ارتباط با جامعه در نظر می‌گیرد (همان، ص ۳۶۵-۳۷۰).

۳-۳. معرفت‌شناسی

رویکرد پوزیتیویستی و تبیینی: دورکیم تجربه علمی را تنها منبع و ابزار شناخت پدیده‌های اجتماعی می‌داند. بحث معرفت‌شناسی دورکیم کاملاً تابع بحث هستی‌شناسی اوست. دورکیم پس از اثبات عینیت واقعیت اجتماعی در مقام هستی‌شناسی و در نظر گرفتن آن به منزله موضوع جامعه‌شناسی، در بحث معرفت‌شناسی معتقد است که علم به جای اینکه از افکار به اشیا حرکت کند، باید برعکس عمل نماید تا بتواند به نتایج عینی دست یابد (همان، ص ۴۰). قواعد معرفت‌شناسانه برای تبیین واقعه اجتماعی بدین قرار است:

۱. تلقی شیء مدارانه از واقعیت اجتماعی و دور ریختن هرگونه مفاهیم پیش‌ساخته (همان، ص ۳۹): اهمیت این امر از آن جهت است که بسیاری از جامعه‌شناسان به جای اینکه خود واقعیت اجتماعی را بررسی کنند، پیش‌فرض‌های خود را در شناخت واقعیت دخالت داده‌اند. دلیل این امر هم آن است که تصورات جزئی و مبهم از واقعیات، از همه چیز به ما نزدیک‌ترند و طبعاً جای واقعیت می‌نشینند و جای مشاهده، وصف و مقایسه اشیا خارج را می‌گیرند و در نتیجه به حقایق عینی نمی‌رسیم. مفاهیمی که به این ترتیب تشکیل شوند، ممکن است اتفاقاً سودمند هم باشند؛ ولی واقع‌نما نیستند و در بیشتر موارد خطرناک‌اند (همان، ص ۳۹-۴۰).
۲. ارائه تعریف واحد و یک‌دست از پدیده‌ها از طریق طبقه‌بندی آنها: تعریف باید عینی باشد. پدیده‌ها را باید به صورت بی‌واسطه و مستقیم بر اساس خصایص مشترکشان و صفات ذاتی آنها طبقه‌بندی کرد. با این کار وقایع مزبور از تجلیات فردی جدا می‌شوند (همان، ص ۴۱-۴۲، ۴۵، ۵۵، ۵۶ و ۶۳)؛
۳. تشخیص امر بهنجار از نابهنجار: واقعه اجتماعی زمانی بهنجار است که در میانگین آن جامعه دیده شود (همان، ص ۸۱). قواعد تشکیل انواع اجتماعی، یگانه راه تشخیص وقایع بهنجار از نابهنجار است. تشکیل صورت‌های نوعی اجتماعی چیزی نیست جز طبقه‌بندی اجتماعات که از طریق صفات واقعاً اساسی آنها انجام می‌شود. دورکیم این موضوع را آن‌قدر مهم می‌داند که معتقد است یکی از بخش‌های جامعه‌شناسی را باید با عنوان «صورت‌شناسی اجتماعی» راه‌اندازی کرد (همان، ص ۹۷). کار طبقه‌بندی جهت دادن به مشاهدات است. ابتدا باید اجتماعات را از روی میزان ترکیب آنها طبقه‌بندی کرد و اجتماع کامل بسیط و یک‌بخشی را اساس کار قرار داد. سپس در درون طبقات، برحسب به هم پیوستن یا نپیوستن کامل بخش‌های نخستین، به تشخیص انواع گوناگون پرداخت (همان، ص ۱۰۱-۱۰۲). پس از به دست دادن قواعد مشاهده و قواعد تشکیل انواع

ب) نگاه این‌دنیایی به جامعه (سکولاریزم): دورکیم وارد جنگی سخت با اندیشه دینی شد؛ جنگی عملی و نظری که نتیجه آن سکولار کردن همه‌جانبه جامعه بود. وی در همه کارهای خود به علم‌گرایی و تطبیق شدید قوانین اجتماعی نقض‌ناپذیر روی آورد. جامعه‌شناسی وی علمی است که به همه نهادهای اجتماعی از جمله دین، از منظری سکولار می‌نگریست؛

ج) ایدئالیسم و ماتریالیسم: از این جهت که دورکیم با ایدئالیسم کانتی کار می‌کرد و بر اساس آن افکار و ایده‌ها را عامل اساسی در تغییرات اجتماعی می‌دانست و به همین جهت به سراغ دین رفت و از نهادینه شدن ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی سخن می‌راند، می‌توان او را ایدئالیست دانست؛ اما از این جهت که تراکم مادی و تغییرات جمعیتی را عامل تغییر در جامعه می‌داند، می‌توان او را یک ماتریالیست در نظر گرفت؛

د) هستی‌استقلالی واقعیت اجتماعی: واقعیت اجتماعی، امری مستقل از خود افراد و مستقل از افراد دارای قدرت آمرانه و قاهرانه است که خود را علی‌رغم میل افراد به آنها تحمیل می‌کند (دورکیم، ۱۳۸۳ب، ص ۲۸). خارجی بودن، استقلال، عمومیت، داشتن جنبه قهری و فشاری که بر شعورهای فردی وارد می‌کند، از جمله صفات مشخصه واقعه اجتماعی به‌شمار می‌آیند (همان، ص ۳۷).

ه) کارکردگرایی و تکامل‌گرایی: نظریه او کارکردی است از این جهت که از نظر او جامعه نظامی پیچیده است که در صورت تعادل و نظام منطقی اجزای آن به درستی عمل خواهد کرد. او جامعه را یک نظام می‌داند. همچنین این نظریه تکاملی است، از این‌رو که دورکیم چگونگی تغییر جوامع طی زمان را نیز مدنظر داشت. جوامع به‌مثابه نظام ایستا نیستند، بلکه همواره در حال تغییرند (دیلینی، ۱۳۸۷، ص ۱۵۷).

۳-۲. انسان‌شناسی

الف. انسان طبیعی و انسان اجتماعی: دورکیم انسان را دارای دو بعد می‌داند که از سویی دارای بدن، میل و اشتهاست و از سوی دیگر دارای شخصیت اجتماعی است؛ اما انسان تنها در بعد اجتماعی صورت انسانی به خود می‌گیرد و تنها از طریق جامعه، انسان به‌معنای کامل آن می‌شود (کوزر، ۱۳۸۵، ص ۱۹۶).

ب) انسان منفعل: تمایل به ارزش‌های دیگری سوی ارزش‌های حاکم بر سرشت جامعه، به معنای انکار جامعه و در نتیجه به معنای انکار خویش است (دورکیم، ۱۳۶۰، ص ۵۲). «واقعه اتحاد فرد با جامعه خویش اجباری‌ترین واقعه اجتماعی است، ... من همین‌که به دنیا می‌آیم، اجباراً به ملت معینی تعلق پیدا می‌کنم» (دورکیم، ۱۳۸۳ب، ص ۱۱۸).

اجتماعی، نوبت به تبیین پدیده‌های اجتماعی می‌رسد که اصل اساسی در رویکرد پوزیتیویستی است. از نظر دورکیم ما دو نوع تبیین داریم: علی و کارکردی. دومی بر اولی مقدم است (همان، ص ۱۱۱). نکته مهم در تبیین علی این است که هر واقعه اجتماعی را باید به مدد واقعه اجتماعی دیگری که مقدم بر آن است، تبیین کرد (همان، ص ۱۲۲). روش مقایسه‌ای یا روش تطبیقی تنها ابزار این امر است. به‌علاوه وظیفه یا کارکرد هر واقعه اجتماعی را باید همیشه در رابطه‌ای جست که این واقعه با هدف اجتماعی معینی دارد (همان، ص ۱۲۳)؛

۴. جامعه به‌منزله منبع شناخت: مفاهیم جنس، طبقه‌بندی، زمان و مکان و حتی دین منشأ اجتماعی دارند. مفاهیم جنس و طبقه‌بندی مفاهیمی هستند که انسان‌ها در ساختن آنها به‌الگویی نیاز داشته‌اند و این الگو تنها در حیات جامعه یافت می‌شود. تنها با مشاهده گروه‌های بشری می‌توانستیم موجودات جهان را به صورت گروه‌های همسان درآوریم و نام آنها را اجناس بگذاریم. خود مفهوم طبقه‌بندی نیز مفهومی است اجتماعی. تنها در جامعه است که فرادست، و فرودست و برابر معنا دارد. مفاهیم زمان و مکان نیز از جامعه اخذ می‌شوند (آرون، ۱۳۸۷، ص ۲۰۱-۲۰۲).

سرانجام اینکه دورکیم براساس مبنای سکولاریستی خویش در بحث هستی‌شناسی، در بحث معرفت‌شناسی نیز معتقد به الگوی معرفتی روشنگری است. از این‌رو وحی و شهود در عرصه معرفت‌های بشری جایگاهی در معرفت‌شناسی او ندارد.

۴-۳. پیشینه علم و دیگر علوم

الف) سنت فرانسوی: دورکیم در تمایز میان پدیده‌های اجتماعی و روان‌شناختی و همچنین تأثیر جامعه بر انسان و متوقف بودن انسانیت انسان به جامعه، متأثر از روسو بود. او در دیدگاه کل‌گرایانه و کارکردگرایانه بیشتر مدیون منتسکیو، و در محوری دانستن نقش ملاحظات اخلاقی در تفکرات فلسفی و نیز ضروری دانستن وحدت اخلاقی در بازسازی جمهوری سوم فرانسه متأثر از شارل رونوویه، فیلسوف فرانسوی بود. نظریه‌های سن سیمون درباره تضاد طبقاتی در جامعه پس از انقلاب فرانسه، بیش از همه بر نظریات دورکیم در همین خصوص اثر گذاشتند. دورکیم سن سیمون را استاد فکری خود معرفی می‌کند نه کنت را (کوزر، ۱۳۸۵، ص ۲۱۲-۲۱۳). البته تقسیم کار دورکیم دربرگیرنده هفده ارجاع در تأیید کنت است. تأکید دورکیم بر تقسیم کار و وجدان جمعی متأثر از کنت است (آرون، ۱۳۸۷، ص ۳۵۱).

ب) تفکر لیبرال انگلیسی (زیست‌شناسی): نگاه ارگانیک دورکیم، دیدگاه تکاملی او و تقسیم جامعه به مکانیکی و ارگانیکی بیشتر متأثر از اسپنسر بود (دیلینی، ۱۳۸۷، ص ۴۴۲-۴۴۱)؛

ج) ایدئالیسم آلمانی: روایت دورکیم از جامعه‌شناسی که مبتنی بر ضرورت اعمال اخلاقی است، در واقع همان گسترش تصورات کانت از وظیفه و قید اخلاقی است. دورکیم از آثار چاپ‌شده ویلهلم وونت بسیار بهره برد. وی آزمایشگاه لایپزیک را بسیار ارج می‌نهاد، و به شدت مجذوب دقت و عینیت علمی آن آزمایشگاه شده بود. او در تمایز میان جامعه مکانیکی و ارگانیکی از انجمن و اجتماع تونس بهره‌گرفت (کوزر، ۱۳۸۵، ص ۲۱۹-۲۲۰).

۴. نقد اندیشه‌های دورکیم

۴-۱. نقدهای مبنایی

شیء‌انگاری واقعیت‌های اجتماعی در مقام هستی‌شناسی و به دنبال آن یک‌سان‌انگاری موضوع علوم انسانی و علوم طبیعی در مقام معرفت‌شناسی، مخالفت‌های بسیاری را در مغرب‌زمین بر ضد دورکیم برانگیخت. پیش از نقدهای مبنایی بر اساس فلسفه نوصدرایی، اشاره‌ای کوتاه به این مخالفت‌ها ضروری است. به نظر منتقدان، پدیده‌های اجتماعی بیش از آنکه اشیایی جامد باشند، کنش‌هایی هستند که از اراده آزاد و آگاه (چه فردی و چه اجتماعی) نشئت می‌گیرند و بر این اساس روش بررسی‌شان نیز یک‌سان نیست.

به نظر وبر علوم اجتماعی علم‌اند؛ زیرا افراد رفتار عقلانی دارند و می‌توان تبیین‌های عقلانی از کنش‌های آنان به دست داد (کرایب، ۱۳۸۶، ص ۵۴). تفهم همدلانه مسئله‌ای است که قطعاً موجب تفاوت کیفی میان مسائل دو علم انسانی و طبیعی می‌شود (وبر، ۱۳۸۷، ص ۱۱۹). از این‌رو تفهمی بودن، تاریخی بودن و فرهنگی بودن سه ویژگی متمایز علوم اجتماعی است (آرون، ۱۳۸۷، ص ۵۷۱). موضوع جامعه‌شناسی، کنش معنادار اجتماعی است که از اساس با موضوع علوم طبیعی متفاوت است و همین تفاوت در هستی‌شناسی، تفاوت در معرفت‌شناسی را نیز در پی دارد؛ پس تفسیر به‌جای تبیین و فردگرایی روش‌شناختی به‌جای کل‌گرایی روش‌شناختی می‌نشیند (کرایب و بتون، ۱۳۸۹، ص ۱۴۹-۱۵۱).

۴-۱-۱. نقد مبنای هستی‌شناسی

الف) دورکیم به‌منزله جامعه‌شناس از هستی‌واقعیات اجتماعی از جمله جامعه سخن می‌گوید، درحالی‌که بحث هستی‌شناختی درباره جامعه به دو دلیل خارج از حیطه جامعه‌شناسی و مربوط

به فلسفه علوم اجتماعی است: نخست اینکه هیچ علمی متکفل اثبات موضوع خود نیست، بلکه صرفاً به احوال آن می‌پردازد؛ دیگر اینکه مفاهیم به‌کاررفته در بحث هستی‌شناسی اجتماعی از قبیل وجود، وحدت و حقیقت همه مفاهیمی فلسفی‌اند، نه جامعه‌شناختی (مصباح، ۱۳۸۰، ص ۲۹). پس در حیطه جامعه‌شناسی و به صورت علمی، نمی‌توان به اثبات و نفی جامعه پرداخت و اگر بحث فلسفی است، پوزیتیویست‌ها استثنای فلسفه از علم را استثنای مفرغ می‌دانند؛

ب) شاید انگیزه اعتقاد حقیقی به وجود جامعه، مسائل حقوقی بوده است نه مسائل علمی؛ بدین معنا که انسان‌هایی که از بیدادگری‌های مستبدان به ستوه آمده بودند، کوشیدند جهت‌رهای اکثریت و مصون نگاه داشتن جامعه از تعرض اقلیت، نظام‌های فردگرایانه را به نابودی بکشانند؛ بدین منظور دست به توجیه‌های علمی هستی‌های مستقل اجتماعی و تبعیت افراد از آن زدند. این امر با توجه به فضای اروپای قرون وسطا و پس از آن محتمل‌تر به نظر می‌رسد؛ اما باید توجه داشت که حسن انگیزه، ملازمه‌ای با صحت اندیشه ندارد (همان، ص ۳۰-۳۱)؛

ج) یکسانی و وحدت در اعتقادات، عواطف و رسوم در میان افراد جامعه را یکی از علل صورت نوعیه جدیدی به نام جامعه می‌دانند. در رد آن می‌توان گفت که وحدت مزبور وحدت مفهومی و ماهوی است، نه وحدت شخصی و وحدت شخصی است که مساوق با وجود حقیقی است نه وحدت ماهوی. هر پدیده‌ای مشترک در میان افراد یک جامعه به تعداد افراد جامعه دارای وجودهای شخصی متعدد است (همان، ص ۷۴)؛

د) خارجی بودن واقعه اجتماعی نسبت به شعور افراد: درست است که اولاً هیچ‌یک از افراد نیست که واضع همه قوانین باشد و ثانیاً هیچ‌کس یافت نمی‌شود که نسبت به همه قوانین اجتماعی علم تفصیلی داشته باشد، ولی از این دو امر مسلم نمی‌توان نتیجه گرفت که باید واضع و ظرف این قوانین، جامعه باشد. وجود تکالیف الزام‌آور به تعداد افرادی که از آنها آگاه‌اند وجود شخصی دارد (همان، ص ۷۴-۷۶).

ه) علت فشارهای اجتماعی از باب قانون سنخیت، جامعه است نه افراد. معلول واقعی است، پس علت نیز باید واقعی باشد. اولاً فشار مزبور سلب اختیار نمی‌کند؛ ثانیاً عدم مقاومت فرد در برابر فشارهای اجتماعی به سبب قوام آن به تک‌تک دیگر افراد است؛ ثالثاً همرنگ جماعت شدن موجب تحمل فشارها می‌شود. سرگذشت پیامبران دلیل بر این امر است (همان، ص ۷۶-۷۸).

در نتیجه، فعل و انفعال و تأثیر و تأثر متقابل افراد جامعه، تنها چیزی است که می‌توان پذیرفت. تأثیر

جامعه به‌ویژه در جوامع، با منافع صرفاً مادی، ممکن است بسیار عمیق هم باشد، ولی ترکیب حقیقی دانستن جامعه را تجویز نمی‌کند تا به صورت نوعیه جدیدی به نام جامعه قایل شویم. بگذریم از اینکه منحصر کردن واقعیت‌های عالم به هستی مادی خود تقلیل‌گرایی است که بر اساس روش‌شناسی حکمت نوصدرایی پذیرفتنی نیست. با توجه به اصالت و تشکیک در هستی، هستی عالم میان هستی محض و هیولای محض در سیلان است و هرچه از هیولا فاصله می‌گیرد و به هستی مطلق نزدیک‌تر می‌شود، شدت وجودی بیشتری می‌یابد. اصولاً هستی ماسوای او، عین ربط به هستی اوست و بدون هستی او، هستی معنا ندارد؛ تا چه رسد که انکارپذیر باشد.

۲-۱-۴. نقد مبنای انسان‌شناسی

برداشتی مادی و سکولاریستی از انسان و منفعل در نظر گرفتن کنشگران در برابر ساختارها، دو مشکل اساسی در بحث انسان‌شناسی دورکیم است که نوعی تقلیل‌گرایی به‌شمار می‌آید. انسانیت انسان منوط به جامعه‌پذیری و فرهنگ‌پذیری است و جدا از جامعه و فرهنگ انسانی تصورپذیر نیست. این در حالی است که تاریخ جوامع چنین می‌نماید که انسان‌ها به همان اندازه که دستمایه عملکرد نظام‌های اجتماعی بوده‌اند، در آن دخل و تصرف نیز داشته‌اند. انصاف این است که آدم‌ها جامعه خود را می‌سازند، هرچند در مرحله بعد به گونه‌ای از ساختارهای خودساخته تأثیر می‌پذیرند.

بدون پذیرش اصل فطرت، انگیزه‌ها، گرایش‌های فطری و نفس ثابت در انسان نمی‌توان به درک صحیح و جامعی درباره عاملیت و ساختار نایل شد. بر اساس حکمت نوصدرایی، انسان موجودی است که به‌رغم تنوعات مادی و معنوی، دارای هویت واحد، ثابت، مشترک و تغییرناپذیری است که در سرشت آنها به ودیعه نهاده شده و از آن به فطرت تعبیر می‌شود (جوادی‌آملی، ۱۳۷۹، ص ۲۶). فطرت که در برابر غریزه و طبیعت است، به ابعاد ثابت انسان اشاره دارد و امور مختلفی همچون قوای نفسانی شامل حس، خیال، عقل، اراده و عواطف، ادراکاتی مانند اصول اخلاقی و خواسته‌هایی مانند کمال‌خواهی و خداجویی را دربرمی‌گیرد (مصباح، ۱۳۸۴، ص ۵۸). علم حضوری هر کس به من ثابت خود، محکم‌ترین دلیل اثبات وجود فطرت ثابت در انسان است. این ویژگی همان چیزی است که ساختارهای اجتماعی هیچ‌گونه تأثیری بر آن ندارد و در طول زمان ثابت می‌ماند.

علاوه بر امور ثابت انسانی، انسان دارای ویژگی‌ها و خواص متغیری است که در گذر زمان بر اساس تغییر شرایط اجتماعی و فرهنگی تغییر می‌کند. درباره این نوع از ویژگی‌های انسانی، تأثیر عوامل

اجتماعی به صورت علل معده صرف انکارپذیر نیست؛ بلکه خود مؤید تأثیر و تأثر متقابل میان عواملان و ساختارهای اجتماعی است. این همان پناهگاهی است که بسیاری از اندیشمندان مغرب‌زمین نیز به سبب دوری‌گزیدن از افراطیگری‌های ساختارگرایان به آن پناهنده شده‌اند (جلایی‌پور و محمدی، ۱۳۸۶، ص ۳۷۲-۳۷۳). سنت‌های لایتغیر دینی نظیر اینکه: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (رعد: ۱۱) نیز با افراط درباره تأثیرات اجتماعی بر افراد سازگار نیستند. از این‌رو به نظر می‌رسد که طبق انسان‌شناسی صدرایی و اسلامی، نادیده گرفتن گذشته و آینده انسان و ناتوانی از تبیین مهم‌ترین پدیده‌های انسانی و تقلیل انسان به هویت اجتماعی آن، از نقایص اصلی این نظریه باشد. بر اساس انسان‌شناسی صدرایی، حقیقت انسان تنها در قوس نزول و صعود درک می‌شود که مبتنی بر اصل حرکت جوهری و تشکیک در حقیقت وجود است. این همان چیزی است که در پیش قرآنی به هویت «از اویی» و «به سوی اویی» «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره: ۱۵۶) نام گرفته است؛ بنابراین تبیین موفق در علوم انسانی متوقف بر توجه به این جنبه از هویت‌های انسانی است و بدون در نظر گرفتن سرشت مشترک فراحوانی انسان‌ها، تبیین امکان ندارد؛ زیرا طبق این بینش، «من عرف نفسه فقد عرف الله» (محمّدی ری‌شهری، ۱۳۶۲، ص ۱۴۱).

۳-۱-۴. نقد مبناي معرفت‌شناسی

جان کلام پوزیتیویسم دورکیمی در معرفت‌شناسی این است که می‌توان کوششی برای استوار کردن مطالعه حیات اجتماعی انسان بر شالوده‌ای علمی همراه با گسترش دامنه روش‌ها و انواع تبیین که در علوم طبیعی موفقیت‌آمیز بوده‌اند بنا نهاد (کرایب و بتون، ۱۳۸۹، ص ۶۵). با مخدوش شدن مسئله‌ابتناي علم بر تجربه، کل بنای معرفت‌شناسی پوزیتیویستی به هم می‌ریزد.

رهایی از هر پیش‌فرض و مفهوم پیش‌ساخته، مقوله‌ای است که موضع‌گیری ایدئولوژیک اثبات‌گرایی را نشان می‌دهد و مخالفت‌های بسیاری را برانگیخته است. بر اساس روش‌شناسی صدرایی، بحث‌های معرفت‌شناسی فرع بر هستی‌شناسی و انسان‌شناسی‌اند. از آنجاکه هستی‌های جهان منحصر به هستی‌های مادی نیستند و انسان نیز علاوه بر ابعاد مادی، از ابعاد معنوی برخوردار است و ابزار معرفت او نیز منحصر به تجربه نیست، پس نمی‌توان تجربه را یگانه راه شناخت دانست.

بسیاری از فلاسفه غرب از اتکای مشاهده بر نظریه سخن رانده‌اند. آنان معتقدند که فرض اساسی

پوزیتیویست‌ها به دو دلیل مردود است: ۱. گزاره‌های مشاهده‌ای مسبق به‌نوعی نظریه‌اند؛ ۲. گزاره‌های مشاهده‌ای از آن‌رو که خطاپذیرند، بنیاد استواری در اختیار نمی‌نهند که بتوان معرفت علمی را بر آنها بنا کرد. گذشته از این، آزمایش‌های علمی نیز به وسیله نظریه‌ها هدایت می‌شوند (چالمرز، ۱۳۸۷، ص ۴۱-۴۸). از این‌روست که شماری از اندیشمندان علوم اجتماعی بر مطالعات تاریخی و نقد ادبی و غیره در علوم اجتماعی تأکید می‌ورزند.

در فرهنگ اسلامی نیز اولاً ابزار معرفت انسان منحصر به تجربه نیست، بلکه شهود، وحی و عقل نیز جزو منابع و ابزار معرفتی انسان‌اند که هر کدام با توجه به موضوع و متعلق شناخت، جایگاه ویژه خود را دارد. تجربه راجع به هستی‌های نظری و ماورای طبیعی، نه نفیاً و نه اثباتاً حرفی ندارد. گذشته از این، ابن‌سینا با توجه به تفکیکی که میان علم و معرفت قایل است، تجربه را صرفاً ابزار معرفت می‌داند، نه علم. وی در فصل سوم کتاب *برهان شفا* در بحث مسبق بودن علم بر علم، معتقد است که بر آن اموری که از حس و تجربه به دست می‌آیند، اصلاً تعلیم و تعلم اطلاق نمی‌شود. مگر اینکه در این فرایند ملکه‌صناعیه عملیه حاصل شود که از این جهت می‌توان به آن تعلیم و تعلم گفت. وی سپس پا را فراتر می‌نهد و می‌گوید حتی زمانی که ملکه‌صناعیه عملیه هم حاصل شود، باز نمی‌توان ادراکات جزئی را تعلیم و تعلم دانست؛ بلکه آنها تعریف و تعرف بیش نیستند. این بدان سبب است که *ابن‌سینا* مراد از مسبق بودن علم به علم را سبق علمی می‌داند که در ادراکات جزئی روی نمی‌دهد (مصباح، ۱۳۸۶، ص ۸۷-۹۳).

همچنین *ابن‌سینا* در بحث تجربه و استقرا در فصل نهم همان کتاب، نتیجه می‌گیرد که تجربه در صورتی مفید یقین است که ما بتوانیم بیشتر موارد را تجربه کنیم و نسبت به اقل از قیاس مطوی (الاکتری لا یكون اتفاقاً) سود جویم؛ ولی مشکل اساسی این است که یقین به تجربه اکثر هرگز ممکن نیست. پس تجربه هرگز مفید یقین مضاعف (یقین به صدق قضیه و کذب نقیض آن) که ویژگی یقین علمی است، نمی‌شود. بدین ترتیب وی نتیجه می‌گیرد که حس و مشاهده اصلاً مفید یقین زوال‌ناپذیر قابل کاربرد در علوم نیست. استقرا نیز گرچه مفید حکم کلی است، چون متکی بر مشاهدات حسّی است، فقط موجب ظن غالب است؛ مگر اینکه به تجربه بازگردد؛ یعنی قیاس کلی مخفی همراه آن شود و از صرف تکرار مشاهده فراتر رود. نیز چون تجربه بیشتر موارد ممکن نیست، تجربه حتی همراه قیاس مطوی خود هم نمی‌تواند ناشی بودن این حکم تجربه‌شده را نسبت به اخصص منع کند و لذا همیشه خطای اخذ مابالعرض به جای مابالذات ممکن است. در نتیجه تجربه نیز نمی‌تواند حکم کلی

مطلق به دست دهد. پس باید تجربه را صرفاً معد و زمینه‌ساز حصول یقین به‌شمار آوریم، آن هم نه معدی که مانند قیاس الزام‌آور باشد، بلکه معدی که صرفاً معد است و بس (همان، ص ۲۸۳-۲۸۴).

بنابراین با توجه به هستی‌های پیچیده عالم و پیچیدگی واقعیت‌های انسانی و منحصر نبودن ابزار معرفت بشری به تجربه و مشاهده، می‌توان به این نتیجه رسید که تبیین پوزیتیویستی به تنهایی در تبیین واقعیت‌های اجتماعی کارساز نیست، بلکه رهزن نیز هست.

۲-۴. نقدهای بنایی

محافظه‌کاری، نادیده گرفتن تضاد و تغییر در جامعه، عدم توجه به‌سطح خرد، موضع‌گیری ایدئولوژیکی اثبات‌گرایی و نحوه موضع‌گیری دورکیم در بحث جرم و مجازات و تنبیه از جمله نقدهای بنایی دارد بر تفکر دورکیم به‌شمار می‌روند (ریتزر، ۱۳۸۵، ص ۱۵۰-۱۵۵ و ۲۰۰-۲۰۱). اینک به‌اختصار به برخی از این نقدها که بر هر یک از سه نظریه اصلی دورکیم وارد شده است، اشاره می‌کنیم.

نقد نظریه هم‌بستگی

۱. تعریف جرم به‌منزله گرامتی جهت تشفی وجدان جمعی: با این تعریف حیثیت عدالت و اقتدار کيفرها از بین خواهد رفت؛ زیرا اگر عدالت چیزی نباشد جز خراجی که به پیش‌داوری‌های یک جامعه خودکام پرداخت می‌شود، احترام عدالت چگونه محفوظ خواهد ماند؟ علاوه بر اینکه ماهیت جرم با توجه به فرهنگ‌های متفاوت، متفاوت خواهد بود و این سر از نسبیت درمی‌آورد که با مبنای عینی‌گرایی پوزیتیویستی دورکیم سازگاری ندارد و این خود علاوه بر اشکال بنایی، حاکی از نوعی خطا و ناسازگاری مبنایی است؛

۲. کارکرد اخلاقی داشتن تقسیم کار: واقعیات پس از دورکیم در دنیای سرمایه‌داری نشان داد که رشد تقسیم کار منجر به دین انسانیت که در قلب وجدان جمعی مدرن قرار دارد، نشده است؛ بلکه برعکس به خودخواهی نامحدودی انجامیده است که او از آن واهمه داشت (کرایب، ۱۳۸۶، ص ۳۳۳).

نقد خودکشی

خودکشی بیش از هر کتاب و نظریه دیگر دورکیم تجلی‌بخش روش جامعه‌شناسی اوست. از این رو نقدهای وارد بر خودکشی به نوعی نقد روش‌شناسی کاربردی دورکیم نیز به‌شمار می‌آید. نکات زیر در بحث خودکشی از اهمیت ویژه برخوردارند:

۱. نادیده گرفتن عوامل غیراجتماعی در توزیع خودکشی و در نظر گرفتن آن به‌منزله بخشی از «استدلال حذفی»: منتقدان معتقدند که چنین نتیجه‌گیری‌ای ممکن نیست. بیشترین چیزی که دورکیم می‌تواند ادعا کند این است که نشان داده است هیچ‌یک از این پدیده‌های غیراجتماعی نمی‌تواند تفاوت‌های مشاهده‌شده در میزان خودکشی را توضیح دهد. این غیر از آن است که این عوامل اصلاً تأثیری بر خودکشی ندارند، تا بر اساس این سخن بتوان مرز قاطعی میان آنچه اجتماعی است و نیست، ترسیم کرد (گیدنز، ۱۳۶۳، ص ۹۸)؛

۲. نگرستن به آمار رسمی به دیده شاخص دقیق توزیع خودکشی؛ این در حالی است که حتی پیش از اثر خودکشی بحث‌های طولانی درباره مفید بودن آمارهای اخلاقی برای تحقیق خودکشی مطرح بود. او در اثر خود به این مجادلات اصلاً توجهی نکرد. ادله بسیاری وجود دارد که در استفاده از این آمار باید با احتیاط عمل کرد. عدم میزان دقت آمار رسمی یکی از این ادله است. دورکیم در استفاده از آمار بسیار آسان‌گیر بود (کرایب، ۱۳۸۶، ص ۷۷).

۳. دورکیم صرفاً به آمار خودکشی منجر به مرگ پرداخته و از موارد اقدام به خودکشی‌هایی که به مرگ نینجامیده‌اند غفلت کرده است؛ در حالی که هیچ تفاوتی میان این دو نیست (گیدنز، ۱۳۶۳، ص ۱۰۰).

نقد جامعه‌شناسی دین دورکیم:

۱. مفروضات: از نظر دورکیم، در هر دینی همواره دو قلمرو لاهوتی و ناسوتی کاملاً مجزا وجود دارد. با یک صغرا و کبرا و نتیجه‌گیری ساده دورکیم به مراد و هدف خود که عبارت است از منشأ اجتماعی داشتن دین، می‌رسد. از نظر او دین همواره با قلمرو لاهوتی سروکار دارد. امر لاهوتی امر اجتماعی است و چون امر دینی نیز امری لاهوتی است، در نتیجه امر دینی، امر اجتماعی است. مشکل این است که در حقیقت در جایی که وی باید بحث خود را آغاز کند و از نظر خود دفاع کند، پیشاپیش به نتیجه مطلوب خود دست یافته است. از این رو او در تعریف دین، دچار گونه‌ای دور شده است و تعریف خود را به گونه‌ای انتخاب کرده است که با نتایجی که می‌خواسته بگیرد سازگار باشد و آنچه را باید ثابت کند، مسلم گرفته است (اسلامی، ۱۳۷۲). به نظر تالکوت پارسونز، تلقی الگوهای دینی به‌منزله تجلیات نمادین «جامعه» و در عین حال بنیادی‌ترین جنبه‌های جامعه را مجموعه‌ای از الگوهای دینی و اخلاقی دانستن، خود دور آشکاری است که نظریه دین دورکیم به آن مبتلاست (تامسون، ۱۳۸۱، ص ۳۱). عدم اعتقاد به جهان دیگر یا قلمرو ماورای طبیعت و خارج کردن آن از قلمرو دین، یکی دیگر از

کاستی‌های او در تعریف و ماهیت دین است. این در حالی است که قلمرو ماورای طبیعی، رکن اساسی دین است و علاوه بر ادیان پیشرفته و مردمان مدرن، در میان همان قبایل ساده و ابتدایی نیز باور به ماورای طبیعت وجود دارد؛

۲. تقلیل‌گرایی: بی‌گمان دین در کنار کارکردهای گوناگون خود، کارکردهای اجتماعی نیز دارد؛ اما منحصر کردن کارکرد دین به آن قابل دفاع نیست (اسلامی، ۱۳۷۲). بنابر نظر دورکیم همان‌گونه که سرود ملی یا پرچم یک جامعه نماد وحدت آن است، دین نیز چنین است؛ اما در این صورت هر جامعه‌ای همان‌گونه که برای خود نمادهایی مقدس دارد، باید دینی مجزا داشته باشد؛ حال آنکه واقعیت جز این است. وجود جوامع پرشمار که گاه با یکدیگر دشمنی نیز دارند، با داشتن و اعتقاد به یک دین ناسازگار است (اسلامی، ۱۳۸۴). چنان‌که وجود جامعه معین با وجود اشتراک منافع در میان افراد جامعه با چندین دین و گرایش‌های دینی متفاوت سازگاری ندارد. این مسئله، عکس‌اشکال پیشین است (همان، ص ۲۲۲).

بدین ترتیب نظریه دورکیم با همه زیرکی‌ای که در سامان‌دهی آن به‌کار رفته بود، از پس نقدهای جدی وارده برنیامد و با واقعیت‌های اجتماعی تاریخی سازگاری نداشت. این می‌رساند که با فلسفه پوزیتیویستی، نگاه سکولاریستی و کارکردی نمی‌توان به تفسیر دین پرداخت.

نتیجه‌گیری

اهمیت دورکیم در این است که وی به‌منزله یک جامعه‌شناس، نسبت به مسائل جامعه خویش بی‌اعتنا نبوده و کوشیده است بر اساس مبانی معرفتی و غیرمعرفتی جامعه خود، نظریاتی را تنظیم و براساس آن، واقعیت‌های جامعه خویش را به‌شکلی مستند و علمی تحلیل کند و سپس بر اساس این تحلیل‌ها به ارائه راه‌حل پردازد. از این رو به‌رغم برخی نقایص و کاستی‌های موجود در نظریه اجتماعی دورکیم که در تحقیق پیش‌رو به برخی از آنها اشاره شد، به نظر می‌رسد که بهره‌گیری از تحلیل‌های اجتماعی دورکیم، در بررسی برخی مسائل اجتماعی جامعه ما تا اندازه‌ای راه‌گشا باشد. برای نمونه تأملات وی درباره تولید نظریه اجتماعی و چگونگی وارد کردن آن در جهان دوم و سوم، چگونگی انجام تحقیقات کمی در جامعه‌شناسی، توجه و تأکید به اهمیت ساختارها و ارزش‌های اجتماعی در فرایند تکامل جوامع، تأکید بر هم‌بستگی اجتماعی و نقش دین در آن و شناسایی ناهنجاری‌های اجتماعی از جمله مسائلی‌اند که اندیشمندان جامعه ما جهت غنابخشی پژوهش‌های خود می‌توانند از نظریات او ایده بگیرند؛

اما نباید فراموش کرد که نظریات اجتماعی به‌منزله بسته کاملی هستند که حتی استفاده‌های ابزاری ناآگاهانه از آنها نیز در درازمدت تأثیرات فرهنگی بستر تولید نظریه را به‌همراه دارد. لذا توجه به تضادهای آشکار فرهنگ مبدأ و مقصد در مبانی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی که جزو ژرف‌ترین و عمیق‌ترین لایه‌های فرهنگ بشری است و نسبت به دیگر لایه‌ها حالت زیربنایی دارند، مستلزم آن است که در مصرف این نظریه در فرایند بازسازی علم مدرن و بازخوانی علم دینی دقت بیشتری شود. در غیر این صورت به‌کارگیری این نظریه همانند دارویی خواهد بود که فردی را از یک بیماری نجات می‌دهد، ولی ممکن است وی را به بیماری یا بیماری‌های دیگر گرفتار سازد.

منابع

- ریتزر، جورج، ۱۳۷۴، *بنیان‌های جامعه‌شناسی (خاستگاه‌های ایده‌های اساسی در جامعه‌شناسی)*، ترجمه تقی - آزادارمکی، تهران، سیمرغ.
- ریتزر، جورج، ۱۳۸۵، *نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، علمی.
- کرایب، یان، ۱۳۸۶، *نظریه اجتماعی کلاسیک مقدمه بر اندیشه مارکس، وبر، دورکیم و زیمل*، ترجمه شهناز مسمی‌پرست، چ سوم، تهران، آگاه.
- کوزر، لوئیس، ۱۳۸۵، *زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، علمی.
- گرب، ادوارد جی، بی تا، *نابرابری اجتماعی: دیدگاه‌های نظریه پردازان کلاسیک و معاصر*، ترجمه محمد سیاهپوش و احمدرضا غروی‌زاد، تهران، معاصر.
- گولد، جولوس، و ویلیام ل کولب، ۱۳۷۶، *فرهنگ علوم اجتماعی*، ترجمه مصطفی ازکیا و دیگران، تهران، مازیار.
- گیلدنز، آنتونی، ۱۳۶۳، *دورکیم*، ترجمه یوسف اباذری، تهران، خوارزمی.
- محمدی ری شهری، محمد، ۱۳۶۲، *میزان الحکمه*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۰، *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن*، چ پنجم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۳۸۴، *به سوی خودسازی*، نگارش: کریم سبحانی، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۶، *شرح برهان شفا (۱-۲)*، نگارش محسن غرویان، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- هیوز، استیوارت، ۱۳۶۹، *آگاهی و جامعه*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، سازمان انتشارات انقلاب اسلامی.
- ویر، ماکس، ۱۳۸۷، *روش‌شناسی علوم اجتماعی*، ترجمه حسن چاوشیان، چ سوم، تهران، مرکز.
- ورسلی، پیتر، ۱۳۷۸، *نظم اجتماعی در نظریه‌های جامعه‌شناسی*، ترجمه سعید معیدفر، تهران، تیبان.
- Johnson, Allan G (1995), the Blackwell dictionary of sociology, U.S.A: Massachusetts, Blackwell publishers inc.
- Turner, jonathan H. and Beehley leonard, the emergence of sociological theory, ۲nd ed, united states of America.

- آرون، ریمون، ۱۳۸۷، *مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی*، ترجمه باقر پرهام، تهران، علمی فرهنگی.
- آشوری، داریوش، ۱۳۸۱، *فرهنگ علوم انسانی*، تهران، چ سوم، تهران، مرکز.
- استونز، راب، ۱۳۸۳، *متفکران بزرگ جامعه‌شناسی*، ترجمه مهرداد میردامادی، تهران، مرکز.
- اسلامی، سیدحسن، ۱۳۷۲، «رهیافت دین‌شناختی دورکیم»، *هفت آسمان*، ش ۱۹، ص ۴۰-۶۰.
- _____، ۱۳۸۴، «صور بنیانی حیات دینی و دورکیم»، *اندیشه نوین دینی*، ش ۳، ص ۶۰-۷۵.
- باتامور، تی. بی. بی تا، *جامعه‌شناسی*، ترجمه سیدحسن منصور و سیدحسن حسینی کلجاهی، تهران، جامعه و اقتصاد.
- بشیریه، حسین، ۱۳۷۴، *انقلاب و بسیج سیاسی*، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- بتون، تد، و یان کرایب، ۱۳۸۹، *فلسفه علوم اجتماعی: بنیادهای فلسفی تفکر اجتماعی*، ترجمه شهناز مسمی‌پرست و محمود متحد، تهران، آگاه.
- بیرو، آلن، ۱۳۷۰، *فرهنگ علوم اجتماعی*، ترجمه باقر ساروخانی، چ دوم، تهران، کیهان.
- پارسانیا، حمید، ۱۳۸۹، «نظریه و فرهنگ»، در (<http://www.parsania.net>).
- _____، ۱۳۹۰، *روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی*، قم، کتاب فردا.
- تامسون، کنت و دیگران، ۱۳۸۱، *دین و ساختار اجتماعی*، ترجمه علی بهرام‌پور و حسن محدثی، تهران، کویر.
- جلایی‌پور، حمیدرضا، و جمال محمدی، ۱۳۸۸، *نظریه‌های متاخر جامعه‌شناسی*، تهران، نشر نی.
- جوادی‌آملی، عبدالله، ۱۳۷۹، *تفسیر موضوعی قرآن کریم*، قم، اسراء.
- چالمرز، آلن‌اف، ۱۳۸۷، *چستی علم: درآمدی بر مکاتب علم‌شناسی فلسفی*، ترجمه سعید زبیاکلام، تهران، سمت.
- دورکیم، امیل، ۱۳۶۰، *فلسفه و جامعه‌شناسی*، ترجمه فرحناز خمسه‌ای، تهران، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها.
- _____، ۱۳۷۸، *خودکشی*، ترجمه نادر سالرزاده امیری، تهران، دانشگاه علامه طباطبائی.
- _____، ۱۳۸۳الف، *صور بنیانی حیات دینی*، ترجمه باقر پرهام، تهران، مرکز.
- _____، ۱۳۸۳ب، *قواعد روش جامعه‌شناسی*، ترجمه علیمحمد کاردان، تهران، دانشگاه تهران.
- _____، ۱۳۸۴، *در باره تقسیم کار اجتماعی*، ترجمه باقر پرهام، چ دوم، تهران، مرکز.
- دیلمنی، تیم، ۱۳۸۷، *نظریه‌های کلاسیک جامعه‌شناسی*، ترجمه بهرنگ صدیقی و وحید طلوعی، تهران، نشر نی.
- رجب زاده، احمد، و مسعود کوثری، ۱۳۸۱، «آنومی سیاسی در اندیشه دورکیم»، *علوم اجتماعی و انسانی*، ش ۱، ص ۷۰-۸۵.
- روشه، گی، ۱۳۷۰، *تغییرات اجتماعی*، ترجمه منصور وثوقی، تهران، نشر نی.