

دوگانه فرد/جامعه در اندیشه دورکیم: دوگانه‌ای کاذب یا

واقعی^۱

آرش حیدری،* سجاد سرحدی

(تاریخ دریافت ۹۲/۰۳/۳۱، تاریخ پذیرش ۹۲/۰۷/۱۷)

چکیده

هدف از مقاله حاضر بررسی دوگانه فرد/جامعه در آثار امیل دورکیم جامعه‌شناس فرانسوی است. به عبارت دیگر آنچه این مقاله دنبال می‌کند همان پروبلماتیکی است که وی در مقدمه نخستین اثر جامعه‌شناختی‌اش یعنی تقسیم کار با عنوان بررسی رابطه فرد و جامعه بیان می‌دارد. در این مقاله تلاش می‌شود که نشان دهیم تحلیل دورکیم در مورد رابطه فرد/جامعه و رای این دوگانه می‌رود. دورکیم با تاکید بر مفهوم فردگرایی اخلاقی و گزاره های اخلاقی کانت، اولاً بر ذات‌گرایی پیش از خود در آثار اسپنسر، کنت، اقتصاد دانان فایده‌گرا و روان‌شناسان حمله می‌کند و ثانیاً تلاش می‌کند مفهومی از فردگرایی را بسط و توسعه دهد که نه در تقابل با جامعه بلکه در درون جامعه معنا دار است. بدین ترتیب با توجه به این که

۱. از جناب آقای دکتر فرهنگ ارشاد تشکر ویژه به عمل می‌آوریم. خاطر نشان می‌شود ایده مقاله از ایشان بوده و محورهای اصلی آن با هم‌فکری نام برده شکل گرفته است.

* دانشجوی دکتری دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)

arash.heydari83@gmail.com

مجله جامعه‌شناسی ایران، دوره چهاردهم، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۲، ص. ۱۱۶-۱۴۸

جامعه از نظر دورکیم یک هستی اخلاقی است تلاش می شود که تلقی‌ای از فردگرایی ارایه شود که نه بر فرد خودمختار استوار باشد و نه بر فرد اقتصادی، بلکه در عوض بر فردگرایی اخلاقی موجود در جامعه بنا نهاده شده باشد. دورکیم در نهایت نیروی اجتماعی موثر در بسط فردگرایی اخلاقی را در جامعه مدرن، تربیت یا همان آموزش و پرورش می‌داند.

مفاهیم کلیدی: فرد، جامعه، فردگرایی اخلاقی، فردگرایی روش شناختی، فایده گرایی، تربیت یا آموزش و پرورش.

مقدمه و طرح مساله:

در مقاله حاضر تلاش داشتیم از این ایده دفاع کنیم که برخلاف رویکرد و خوانش غالبی که از دورکیم وجود دارد، فرد نه تنها در کار دورکیم از میان نرفته است بلکه با بازتعریفی که دورکیم از رابطه فرد و جامعه می‌دهد، فردیت را ذیل جامعه اصالت بخشیده است. با شرحی که گذشت به نظر می‌رسد این ایده را باید جدی گرفت که نظریه‌پردازان اجتماعی، خاصه نظریه‌پردازان کلاسیک، ذیل دوگانه‌هایی خوانده می‌شوند، مانند دوگانه فرد/جامعه، که در اساس کار این نظریه‌پردازان چنین دوگانه‌هایی وجود ندارند. این گزاره که دورکیم فرد را از بین می‌برد تا به جامعه اصالت بخشد بیش از آن که تفسیری از آرای دورکیم باشد گونه‌ای از فهم عامه^۱ در خواندن نظریه‌های جامعه‌شناسی است. چنین خوانشی تنها دامن دورکیم را نگرفته است بلکه کسانی مانند مارکس و یا وبر را نیز در بر گرفته است. برای مثال گفته می‌شود که دورکیم جامعه را در نظر می‌گیرد و فرد را کنار می‌گذارد و وبر برعکس عمل می‌کند. چنین خوانشی از آثار متفکران جامعه‌شناسی مسئله‌ای جدی برای فضای جامعه‌شناسی ایران محسوب می‌شود. به باور نویسندگان مسئله نه در کنار گذاشتن فرد یا جامعه بلکه در نقطه شروع و روش‌شناسی متفکران باید ردگیری شود چراکه هیچ‌گاه جامعه بدون فرد و فرد بدون جامعه نمی‌تواند موضوعیت داشته باشد. از این حیث خوانش دوباره آرای متفکران کلاسیک و فراتر رفتن از دوگانه‌های ساده‌انگاره‌ای مانند عاملیت/ساختار، فرد/جامعه و... یک ضرورت نظری برای فهم دقیق‌تر متفکران اجتماعی و کنار زدن الگوی فهم عامه از نظریه‌های جامعه‌شناختی است.

دوگانه فرد و جامعه یکی از بزرگترین دغدغه‌های جامعه‌شناسان کلاسیک و مدرن بوده است، این مساله هنوز هم در جامعه‌شناسی پاسخی درست و دقیق نیافته است و فرد و جامعه در اصطلاحاتی مختلف- مانند عاملیت و ساختار- هنوز هم در جامعه‌شناسی معاصر مورد بحث و جدل قرار می‌گیرند؛ به عبارت دیگر کماکان محل مناقشات نظری و تجربی جامعه‌شناسان می‌باشد.

کتاب‌های نظری که در دههٔ اخیر پیرامون این دوگانه نوشته شده‌اند این دوگانه را به طرق مختلف در آثار بزرگان جامعه‌شناسی مد نظر قرار داده‌اند (بنگرید به، کالینیکوس^۱، ۲۰۰۴؛ واس^۲، ۲۰۱۰).

با این همه جدل به نظر می‌رسد اگر از منظری دورکیمی به پدیده بنگریم این دوگانه بیش از آن که دوگانه‌ای واقعی باشد، برساخته‌ای نظری است. دورکیم بیش از هر کس دیگری در جامعه‌شناسی با مفهوم‌پردازی عمیق خود به گونه‌ای به این دوگانه می‌پردازد که در دستگاه مفهومی او اساساً پرداختن به دوگانه فرد و جامعه در معنای تقابل و تضاد بین این دو، چندان موضوعیتی ندارد.

چنین نوع نگاهی به دورکیم حاصل این گزارهٔ رایج است که دورکیم جمع‌گرا است و به فرد باور ندارد. حتی این منظر به دورکیم وجود دارد که او یک سوسیالیست (نه در معنای مارکسیستی کلمه) است و جمع را بر فرد اولی می‌داند. با این شرح به نظر می‌رسد لازم است سوسیالیسمی که دورکیم بدان دارد مورد بررسی قرار گیرد. دورکیم اثری نیمه تمام به نام "فردگرایی و سوسیالیسم" دارد. او بعدها این اندیشه خود را بسط داد و بعدها در اثری به نام "سوسیالیسم" با مقدمه‌ای که مارسل موس و بعدها گلدنر بر آن نوشتند در سال ۱۹۵۹ انتشار یافت. دورکیم با بررسی سوسیالیسم در آرای پیشینیان اشاره می‌کند که بین سوسیالیسم استبدادی و سوسیالیسم دموکراتیک تفاوت هست و در این مباحثات طرف سوسیالیسم دموکراتیک را می‌گیرد. سوسیالیسمی که او از آن دفاع می‌کند ضامن حقوق و آزادی‌های فردی است و به معنای پیوند عناصر جامعه با یکدیگر و نه چیرگی امر اقتصادی بر سایر جنبه‌های حیات اجتماعی. دورکیم به شدت از جامعه مدنی و حقوق شهروندی دفاع می‌کند. دورکیم در مجموعه سخنرانی‌هایش ایدهٔ روسویی چیرگی جامعه بر فرد را رد می‌کند. مطابق این الگو که سوسیالیسم نیز نامیده می‌شود فرد تنها ابزاری است برای تحقق اهداف جامعه (دورکیم، ۲۰۰۴: ۲۸). دورکیم با رد این گزاره و در دفاع از فردیت به مثابهٔ امر اجتماعی معتقد است که ایده‌های عام که گویی بر

1. Callinicos
2. vass

فراز فرد قرار دارند نه ذات‌هایی فراتاریخی و نه مفاهیم و کلمات کلی هستند، ایده‌های عام (مانند طبقه و در معنایی عام‌تر جامعه) تنها به واسطه افراد و تحقق یافتن در دل فردیت است که می‌توانند موجودیت داشته باشند (دورکیم، ۲۰۰۴: ۱۳۵)

همچنین در اثر "اصول اخلاقیات حرفه‌ای و روحیه اخلاقی مدرن" از دولت دموکراتیک دفاع می‌کند که ضامن حقوق شهروندی و آزادی‌های فردی است. او در این اثر از ارتباط و گفت‌وگوی بین دولت و جامعه مدنی سخن می‌گوید تا امکان قضاوت شهروندان از شیوه مدیریت دولت‌مردان فراهم شود. همچنین از اعتمادی سخن می‌گوید که شهروندان می‌توانند به دولت بدهند یا از آن دریغ کنند (دورکیم، ۱۹۵۷: ۱۰۸). جامعه مدنی برای دورکیم محل تجلی فردیت است لذا از وجود دولتی دموکراتیک سخن می‌گوید تا بسترهای تحقق فردیت در دل جامعه‌ی مدنی را فراهم نماید. جامعه مدنی برای دورکیم حامل روحی جمعی است که کیش فردگرایانه را در خود می‌پرورد و در تعاملی که با دولت دارد جامعه‌ی فردگرا را پدید می‌آورد. از این حیث تعامل دولت دموکراتیک و جامعه مدنی در خدمت حفظ و توسعه فردیت معنا دارد.

این مباحث نشان می‌دهد که دورکیم فرزند عقل روشن‌گری است و سنت فکری اومانیسزم و لذا نمی‌تواند در حالی که از دموکراسی و حقوق شهروندی دفاع می‌کند از چیرگی تام و تمام جامعه بر فرد و انقیاد فردیت دفاع کند. لذا رابطه فرد/جامعه در آرای او به گونه‌ای است که بقای هر دو را تضمین نماید نه چیرگی یکی بر دیگری. همچنین این شواهد حاکی از دفاع دورکیم از فرد ذیل باور به جامعه به مثابه یک کل اخلاقی است. کلیت اخلاقی جامعه بر فراز فرد بدین معنا است که کیش فردگرایانه و تشکیل فرد به مثابه یک هستی اخلاقی در پیوند با جامعه و حفظ روح جمعی جامعه شکل نمی‌گیرد مگر در جامعه‌ای که دارای هستی اخلاقی است. هستی اخلاقی همان عنصر پیوند دهنده و انسجام دهنده جامعه است. جامعه نمی‌تواند وجود داشته باشد مگر اینکه اخلاقی باشد. شایان ذکر است که اخلاقی بودن یک جامعه در معنای اخلاقیات به مثابه خوب و بد در علم الاخلاق نیست بلکه وضعیتی است که جامعه را به مثابه یک کل حفظ می‌کند. هستی اخلاقی جامعه به معنای حمل و تحمیل اصول فراتاریخی بر کلیتی به نام جامعه نیست بلکه بدین معنا است که اساساً جامعه شکل نمی‌گیرد مگر این‌که موجود خودسر و تک افتاده را ذیل کلیتی به نام جامعه در عین فردیت داشتنش بر سازد.

از نظر دورکیم جامعه یک هستی اخلاقی است بر فراز هستی‌های فردی. اخلاق عینیتی جمعی است که در فرد درونی و بازنمایی می‌شود و انسان را فردیت می‌بخشد. انسان در وضعیت طبیعی، چنان‌که هابز می‌گوید، دارای هستی اخلاقی نیست و خودسرانه

تنها در پی رفع امیال و نیازهای خود است. "خود" اخلاقی که پیش شرط فردیت اخلاقی است تنها در جامعه است که شکل می‌گیرد. لذا فردیت نمی‌تواند وجود داشته باشد مگر این که اخلاقی باشد و یک پدیده نمی‌تواند اخلاقی باشد مگر این که جمعی باشد. با این شرح مسئله دورکیم مسئله اجتماعی شدن است و فردیت یافتن تنها ذیل اجتماع اخلاقی ممکن است. بدین ترتیب از نظر دورکیم "شخصیت" پاره اجتماعی فرد محسوب می‌شود و اجتماعی بودنش به واسطه اخلاقی بودن تضمین می‌شود. اخلاقی بودن یک هستی نه چیزی بیرون از اجتماع که در درون اجتماع است. دورکیم معتقد است که «اخلاق یک واقعیت است و نه [لزوما] یک امر مادی. خوب بودن مترادف با اخلاقی بودن نیست... امر اجتماعی منبعی است که اصول به انسان بدل کردن فرد از آن جا می‌آیند و بدین ترتیب یک شخص [شخصیت] را خلق می‌کند (دورکیم، ۱۹۹۵: ۱۷). بدین ترتیب خوب و بد بودن نه چیزی بیرون از جامعه که محول امر اجتماعی و در درون جامعه است.

شرح و بسط رابطه بین فرد و جامعه و چگونگی فردیت یافتن انسان ذیل هستی اخلاقی جامعه در کار پارسونز تکمیل می‌شود. توجه به پارسونز برای شرح این رابطه از این حیث اهمیت دارد که دوگانه فرد و جامعه چگونه ذیل هستی اخلاقی جامعه و تولید فردیتی اخلاقی سنتز می‌شود. هستی اخلاقی جامعه به واسطه درونی شدن در فرد خود را حفظ و بازتولید می‌کند. تلفیق نگاه دورکیم و فروید در آرای پارسونز این رابطه را بهتر نشان می‌دهد که چگونه می‌توان ورای دوگانه‌های از قبیل فرد/جامعه حرکت کرد و یکی را به نفع دیگری کنار نگذاشت. پارسونز معتقد است که هر دو متفکر درگیر مسئله درونی کردن ارزش‌ها و هنجارهای اخلاقی‌اند و از این حیث بین دو متفکر همپوشانی‌هایی وجود دارد. دورکیم به این مسیله می‌پردازد که فرد در جامعه آزاد نیست که مطابق امیال و تصمیمات اخلاقی خود عمل کند، بلکه جهت‌گیری‌های او متأثر از فشار اخلاقی‌ای است که از جانب جامعه احساس می‌کند این فشار اخلاقی دو وجهی است. از یک طرف فشار اخلاقی حاصل یک اقتدار اخلاقی است و نه یک زور و اجبار بیرونی و دوم این که کارایی این اقتدار اخلاقی منوط به درونی شدن الگوهای ارزشی در شخصیت فرد است. با توجه به همین مسیله دورکیم نتیجه می‌گیرد که جامعه تنها در ذهن افراد وجود دارد. از سوی دیگر فروید معتقد است که ارزش‌ها و هنجارهای اخلاقی به واسطه مکانیسم درون‌فکنی^۱ در فرد تعبیه می‌شوند و بخشی از ساختار شخصیتی او را تشکیل می‌دهند. دورکیم از رفتار جمعی آغاز می‌کند اما فروید از فرد و ساختار شخصیتی او. اما در مجموع «این

همپوشانی، از دو منظر مستقل و مجزا از هم، را باید به راستی یکی از نقاط بنیادی تحول و رشد علوم اجتماعی مدرن دانست» (پارسونز، ۱۹۵۲: ۵-۱۰۴).

از نظر دورکیم جامعه نسبت به افراد اولاً بیرونی است و ثانیاً به آگاهی افراد فشار وارد می‌کند. این فشار وارد کردن و بیرونی بودن را می‌توان ذیل فرایند اجتماعی شدن فهم کرد. با این وصف کنترل اجتماعی و اخلاقی بودن و بیرونی بودن و فشار وارد کردن امر اخلاقی در کار دورکیم هم عرض‌اند.

این وجه اخلاقی ضامن قوام و دوام جامعه و فردیت به مثابه امر اجتماعی است و فروپاشی و گسسته شدن آن این ارتباط را بر هم زده و هستی اخلاقی فرد/ جامعه به مثابه کلیتی هم‌عرض را بر هم می‌ریزد. در این نقطه است که دورکیم به مفهوم آنومی متوسل می‌شود. این مفهوم حالتی است در جامعه که خود را از طریق فردیت بازنمایی می‌کند. در این معنا آنومی نقطه ثقلی است که فروپاشی اخلاق جمعی خود را از طریق برآمدن کنشگر "خودخواه" و تک افتاده نشان می‌دهد.

زمانی که این کلیت اخلاقی دچار بحران و خطر فروپاشی می‌شود فردیت و فردگرایی اخلاقی نیز به خطر می‌افتد چون فردیت در نسبت با این کلیت اخلاقی معنادار است. این وضعیت همان وضعیت آنومیک است که از منظر دورکیم وضعیت "فروپاشی اخلاقی" است. این فروپاشی اخلاقی در آگاهی فردی تجلی می‌کند و در قبال احساسات فردی بروز می‌کند و حالاتی از اضطراب، بی‌بنیادی و بی‌ملاکی اخلاقی و سرگستگی فرد را پدید می‌آورد که خودکشی یکی از پیامدهای آن است (دورکیم، ۱۹۵۱: ۲۴۰-۲۷۰). لذا مشاهده می‌شود که فردیت در نسبت با جامعه معنادار است و آشفتگی در جامعه به آشفتگی در فرد منجر می‌شود. این نوع نگاه را در تنوع نگاه به آنومی به‌عنوان یک ویژگی ساختاری یا یک حالت فردی بهتر می‌توان دید.

آنومی یک حالت و وضعیت اجتماعی است که در احساسات و رفتاری فردی بروز دارد. در برخورد با آنومی چنین جدالی وجود دارد که آیا آنومی وضعیتی اجتماعی است و یا احساسی فردی. این جدال به نظر حاصل عدم درک دقیق نوع نگاه دورکیم است برای مثال فدرستون و دفلم^۱ (۲۰۰۳) معتقدند که دورکیم، و البته دیگر نظریه پرداز آنومی مرتون، دو نظریه مجزا در باب آن دارد، یکی در رابطه با حالتی فردی و دیگری در رابطه با وضعیتی اجتماعی. این نوع نگاه به دورکیم به نظر خطا می‌رسد. این دو مفهوم‌پردازی را باید یک تئوری چند سطحی دانست که سطوح خرد و کلان را به هم پیوند می‌زند (نگاه

کنید به: باومر^۱، (۲۰۰۷)، بدین معنا که ساختار اجتماعی و فرهنگی (سطح کلان) خود را از طریق فضای روحی- روانی کنشگر نشان می‌دهد. یا به عبارت دقیق‌تر فضای روحی- روانی و حالات ذهنی کنشگر بازنمایی وضعیت ساختاری هستند. مطابق نظر آبرکرامبی و دیگران (۱۳۶۷) مفهوم آنومی با دلالت دوگانه‌ای که دارد شکاف عاملیت/ساختار را پر می‌کند. با این وصف همان‌طور که منارد^۲ (۱۹۹۵) و کائو^۳ (۲۰۰۷) معتقدند، آنومی به صورت حالتی ذهنی و فردی تجربه و دیده می‌شود اما بازنمایی وضعیت ساختاری است. بدین ترتیب آنومی جایی است که دورکیم از طریق آن از دوگانه‌ی عاملیت/ساختار فراتر می‌رود. احساس آنومی در فرد نمود آنومی اجتماعی است. به عبارت دیگر آنومی جایی است که فروپاشی هستی اخلاقی جامعه، هستی فرد به مثابه‌ی امر اجتماعی را تهدید می‌کند و خودسری را به جای اراده‌گرایی می‌نشانند. تنها ذیل هستی اخلاقی جامعه و وجود فردیت است که آزادی و اراده‌گرایی معنادار است. بیرون این انسجام اخلاقی نمی‌توان چیزی به نام اراده‌گرایی یا آزادی را متصور بود. بدین ترتیب در دل وضعیت آنومیک است که رفتارهای انحرافی (که ماهیتاً بر خلاف هستی اخلاقی جامعه هستند) رخ می‌دهند. کنشگری که احساس آنومی دارد در واقع فردیت اخلاقی‌اش ذیل جامعه در حل فروپاشی اخلاقی آسیب دیده و در نتیجه عمل فردی او انحرافی اجتماعی است (بنگرید به حیدری، تیموری و نصیری، ۲۰۱۴؛ حیدری، تیموری، نصیری و فردزاده، ۲۰۱۲؛ حیدری، تیموری، فردزاده و محمدی، ۲۰۱۴).

دورکیم بین فرد و جامعه تضادی نمی‌بیند که بخواهد اصلت را به یکی از این دو بدهد، فرد تنها در درون جامعه وجود دارد. به نظر می‌رسد امیل دورکیم بیش از آن که بخواهد در این جدال طرف جامعه یا فرد را بگیرد قصد دارد بر این دوگانه‌ی تاریخی که از فلسفه وارد جامعه‌شناسی شده است غلبه کند. چیزی که دورکیم در قواعد روش، آن را یکی از معضلات جامعه‌شناسی می‌داند، یعنی ارایه‌ی تبیینی فلسفی برای جامعه و رابطه‌اش با فرد (دورکیم، ۱۹۸۲: ۳۵، ۴۳، ۱۵۹-۱۶۰).

فلاسفه‌ی روشنگری قبل از دورکیم با توجه به این‌که منادیان عقل روشنگری و اومانیسیم بودند، تلقی‌ای را از فرد و انسان ارایه کردند که گویی بر فراز تاریخ و جامعه قرار می‌گیرد. بنیاد بسیاری از اندیشه‌های فلسفی پیشادورکیم بر تحلیل فرد و شیوه‌ی شناسایی او در جهان و معرفت‌شناسی متمرکز بود. برای مثال "من استعلایی" در اندیشه‌ی دکارت

-
1. Baumer
 2. Menard
 3. Cao

که محور شناسایی و معرفت است، و یا فرد از منظر کانت که پیشاپیش دارای بسترها و زمینه‌هایی برای شناخت جهان است که در قالب "مقولات پیشینی" جلوه می‌کنند، این مقولات پیشینی که بر فراز تاریخ و اجتماع و در درون فرد وجود دارند، در مواجهه با جهان اعیان موضوعیت می‌یابند و سوژه را به شناخت جهان می‌رسانند. در این نوع نگاه، گویی انسان و سوژه‌ای اصیل و پیشینی وجود دارد و همین موضوع مجادلاتی را پدید آورد که گویی بین آن‌چه در درون فرد است و آن‌چه جامعه و تاریخ به او تحمیل می‌کند تقابلی است و سوژه در این تقابل می‌باید بر فشارهای جامعه غلبه کرده و پیروز شود، چیزی که بنیاد نوع نگاه‌های انتقادی و انقلابی را پدید آورد. اما اگر فرد خود برساخته جامعه باشد آنگاه تقابل و تضاد عاملیت/ساختار و یا فرد/جامعه نیاز به مفهوم پردازی دیگری دارد. این نوع نگاه دورکیم که فرد برساخته جامعه است زمزمه‌های آثار برساخت‌گرایان را در خود دارد که سوژه را برساخته گفتمان، ایدئولوژی و... می‌بینند و نقد خود را بر دگرگون کردن ساختارهای جمعی و قالب‌هایی که سوژه را می‌سازند معطوف می‌کنند. البته دورکیم چنین نقدی را بر جامعه وارد نمی‌کند؛ اما بوده‌اند کسانی که برای رهایی فرد از چنگال جامعه آثار بسیاری نوشته‌اند. از "تمدن و ملالت‌های آن" اثر فروید گرفته تا آثاری مانند "اروس و تمدن" از مارکوزه و غیره. اما مسئله دورکیم فراتر رفتن از این دوگانه است.

حال با توجه به این توضیحات پرسش اصلی این است که آیا سوژه انسانی یا به عبارتی فرد در نظام نظری و تجربی امیل دورکیم چه جایگاهی را داراست؟ و هدف از مقاله حاضر پرداختن به این بعد اندیشه دورکیم است که به نظر نویسندگان مغفول مانده است. بدین منظور نقد دورکیم به پیشینیان‌اش خصوصا اقتصاددانان فایده‌گرا مورد بحث قرار خواهد گرفت و جایگاه فرد و فردگرایی اخلاقی در آثار مفسران دورکیم مورد بحث و بررسی قرار خواهد گرفت و نظر دورکیم در مورد فرد و جامعه بررسی خواهد شد.

دورکیم و پیشینیان:

دورکیم نقدهایی جدی به اقتصاددانان فایده‌گرا داشت. آن‌ها، از نظر دورکیم به‌گونه‌ای می‌اندیشند که گویی جز فرد، هیچ چیز واقعی در جامعه وجود ندارد؛ همه چیز از افراد نشأت می‌گیرد و همه چیز به سوی فرد جاری است. جامعه در این معنا تنها یک هستی نام‌گونه دارد و تنها افراد را در کنار هم جمع می‌کند؛ از این منظر فرد تنها واقعیت ملموس است که مشاهده‌گر می‌توان آن را ببیند. وقتی بنیاد تحلیل را بر چنین فردگرایی روش‌شناختی سوار کنیم آن‌گاه تنها مسئله‌ای که علم باید به آن پاسخ دهد این است که

افراد با توجه به طبیعت و ماهیتی که دارند چگونه باید در حیات اقتصادی رفتار کنند. اقتصاد دانان به ما نمی‌گویند که چرا امور بدین ترکیب روی می‌دهند. بلکه در عوض به این معتقدند که امور حیات اجتماعی باید به همین ترتیبی باشند که می‌گوییم (یک شکل اقتصادی فردگرایی روش‌شناختی)، چرا که اگر غیر از این باشد هیچ معنایی ندارند. به همین منظور واژه کنشگر عقلانی را به جای کنشگر طبیعی می‌گذارند که دو چیز کاملاً متفاوت‌اند. در این معنا تنها چیزی که بنیاد تحلیل آن‌ها قرار می‌گیرد یک فرد تک‌افتاده و خود محور است دورکیم قصد دارد که اقتصاد را همانند کنت، پاره‌ای از جامعه‌شناسی عمومی ببیند (یودن، ۲۰۰۱).

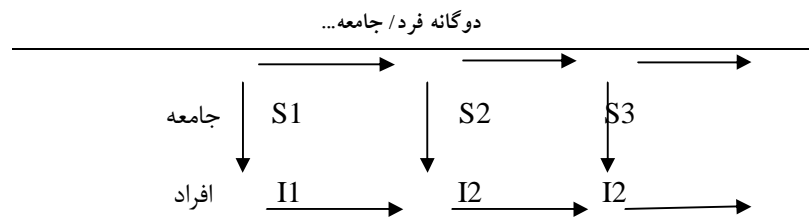
دورکیم در گام بعدی نقدی جدی بر پیشینیان خود در مورد تبیین‌های ذات‌گرایانه دارد. تبیین‌های ذات‌گرایانه انسان را دارای یک ویژگی ذاتی می‌بیند و روندهای حرکت جامعه و تاریخ را بر این اساس پیشینی استوار می‌کنند. برای مثال از منظر دورکیم، اسپنسر در این مورد بر خطا بود که فکر می‌کرد افراد خودخواه می‌توانند مبادله‌ای در صلح و صفا داشته باشند، بدون این‌که نظامی از حقوق و وظایف، رفتار آن‌ها را تنظیم کند. همچنین بر آگوست کنت نیز نقد دارد که میل به پیشرفت را بنیادی برای تبیین رفتارها و تحولات اجتماعی - تاریخی می‌گیرد. دورکیم اساساً نمی‌خواهد در بند ذات‌گرایی بیفتد و تحلیل خود را بر بنیاد ویژگی‌های فردی استوار کند (آن‌چنان‌که امثال گابریل تارد انجام می‌دادند. دورکیم در تقسیم کار و قواعد روش و همچنین در خودکشی گابریل تارد را نقد می‌کرد).

دورکیم در کتاب قواعد روش جامعه‌شناسی می‌خواهد واقعیت اجتماعی، که آن‌را موضوع علم جامعه‌شناسی می‌دانست از دست تبیین‌های روان‌شناختی رها کند و سه ویژگی عمده برای واقعیت بر می‌شمرد یکی بیرونی بودن نسبت به افراد و دیگری نیروی که بر افراد وارد می‌کند و سومین ویژگی عمومیت و همگانی بودن واقعیت اجتماعی است. دورکیم معتقد نیست که واقعیت اجتماعی بیرون از اجتماع انسان‌هاست بلکه آن را نسبت به فرد بیرونی می‌بیند یعنی بر فرد اثر می‌گذارد. به یک معنا این گزاره که دورکیم فرد را در نظر نمی‌گیرد یک‌سر تلقی ساده‌گرایانه‌ای از کار دورکیم است. مسئله دورکیم این است که از دوگانه فرد و جامعه فراتر رود و نشان دهد که فرد چگونه بر ساخته جامعه است. آرتور دانتو^۲ (به نقل از یودن، ۲۰۰۱) شمایی را به تصویر می‌کشد که روش‌شناسی دورکیم و نسبت آن با فرد را نشان می‌دهد.

1. Udehn
2. Arthur Danto



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



شکل شماره ۱. طرح دانتو درباره نسبت فرد و جامعه

شکل (۱) نشان می‌دهد که واقعیت اجتماعی از منظر دورکیم نسبت به افراد بیرونی بوده و بر افراد فشار وارد می‌کند و درعین حال عمومیت دارد. محور افقی نشان می‌دهد که واقعیت اجتماعی در نسبت با سایر واقعیت‌های اجتماعی باید تبیین شود. با این توضیح که فرد در دل جامعه موضوعیت دارد و به عنوان امر اجتماعی باید نگریسته و تبیین شود.

مضمون خصلت‌های نوظهور^۱ این سنتز و الگوی علیت را به خوبی نشان می‌دهد که چیزی است ورای الگوی علیت رایج. خصلت‌های نوظهور بدین معنا است که خصیصه‌های یک کل را نمی‌توان با جمع تک تک اعضا و اجزای آن فهم کرد و بالعکس. در این معنا واقعیت اجتماعی یک خصلت نوظهور است که نمی‌توان آن را به ویژگی‌های تک تک افراد یا انگیزش‌ها و هیجان‌های فرد فروکاست. دورکیم این ایده را در کتاب قواعد روش جامعه‌شناختی بسط می‌دهد و آن را در نسبت با فرد و جامعه در کار تقسیم کار توضیح می‌دهد. ایده خصلت‌های نوظهور در نسبت فرد و جامعه را می‌توان چنین بیان کرد که: «آنچه علت ادغام شخصیت فردی در شخصیت اجتماعی می‌شود، عواملی است که خود به خود و به دلیل پیدا شدن شرایط اجتماعی در جامعه پدید می‌آید، و همین نوع عوامل نیز سبب گسسته شدن پیوندها و گشوده‌تر شدن افق اجتماعی می‌شوند» (دورکیم، ۱۳۸۱: ۲۶۸-۲۶۷). از این حیث مفهوم خصلت‌های نوظهور دال بر حرکتی است ورای دوگانه فرد و جامعه.

یکی از ریشه‌های اصالت بخشی به فرد یا جامعه سنگرگیری در یکی از این دو به قیمت حذف دیگری ریشه در ذات‌گرایی دارد. ذات‌گرایی بدین معنا است که فرد را دارای جوهر و ذاتی اصیل ورای جامعه بدانیم. وقتی برای فردیت ذاتی اصیل قایل باشیم آن‌گاه جامعه همیشه چیزی است که فرد را به انقیاد درمی‌آورد و وجهی سلطه‌گر دارد. پیامد روشی این نوع نگاه تعریف فردیت و آزادی به عنوان چیزی است که بیرون از جامعه و یا

1 . Emergent properties

در بهترین حالت در یوتوپیا قابل دسترسی است. دورکیم با نقد ذات‌گرایی از یک سو تلاش دارد تا امکان فهم جامعه‌شناسانه از امر اجتماعی را فراهم کند و از دیگر سو فرد را نه دارای ذاتی اصیل و فراتاریخی و فرا اجتماعی بلکه دارای اصلتی در درون جامعه تعریف کند. به عبارت دیگر دورکیم از نظر روش‌شناختی ابتدا مفهوم ذات را در آن معنای فلسفی و فراتاریخی و فرا اجتماعی کنار می‌گذارد تا بتواند ذات و اصالت انسان را ذیل فردیت به عنوان امر اجتماعی تاسیس کند. به همین خاطر است که دورکیم آگاهی فردی را تنها در نسبت با آگاهی اجتماعی می‌فهمد و نه در تقابل با آن و یا بیرون از جامعه. دورکیم می‌گوید: «فرد چیزی مجزا از گروه نیست؛ به این خاطر که آگاهی فردی را به سختی می‌توان از آگاهی اجتماعی جدا کرد» (دورکیم، ۱۹۷۳: ۸۰). به همین خاطر است که «فرد به تنهایی برای خودش کفایت نمی‌کند [انسان به ما هو انسان موضوعیت ندارد]. بلکه جامعه است که تمام الزامات فرد را به او می‌دهد، به همین ترتیب فرد برای جامعه کار می‌کند» (دورکیم، ۱۹۷۳: ۱۱۲).

حمله دورکیم به انواع ذات‌گرایی در واقع حمله‌ای است به اسپنسر (که فرد خودمحور را رو به تکامل می‌بیند) کنت (فرد را رو به پیشرفت می‌بیند) و اقتصاددانان فایده‌گرایی چون بنتام (که فرد را سودمدار و عقلی می‌بینند) و روان‌شناسانی چون گابریل تارد (که ویژگی‌ها و انگیزه‌های فردی را ملاک می‌گیرد) این تلقی پیشینی و ذات‌گرایانه از فرد، فردی نوعی و انتزاعی را بیرون از جامعه فرض می‌کند و اجتماع را به صورت پسینی در نسبت با فرد تبیین می‌کند. این نقص روشی حتی در جامعه‌شناسان مدرنی مانند جیمز کلمن نیز دیده می‌شود که با مفروضه عقلانی بودن بشر به صورت پیشینی و معادل گرفتن عقلانی بودن با ماهوی و ذاتی بودن برای فرد، و یا حتی هومنز با مفروض گرفتن بدیهی دانستن لذت طلبی بشر می‌خواهند ساختارها (واقعیت‌ها) کلان اجتماعی را تبیین کنند (بنگرید به ریتزر، ۱۳۸۷). این معضل در فلسفه هم ریشه دارد. برای مثال کانت احکام پیشینی را به عنوان اموری عام و ذاتی در بشر مفروض می‌گیرد و تحلیلش را از ساختارهای عام و ذهنی فرد می‌آغازد، رویکردی که در کار اشتراوس نیز دیده می‌شود. دورکیم تمام این مقولات پیشین را به متن جامعه می‌آورد و ساحت نومنال کانتی، میل به پیشرفت و تکامل کنت و اسپنسر، و عقلانی بودن و سودمدار بودن اقتصاددانان را در پیوند با جامعه و در متن جامعه می‌بیند. در این معنا گسستی معرفت‌شناختی از تلقی ذات‌گرایانه ایجاد می‌کند. بدین ترتیب دورکیم جامعه را اثبات می‌کند تا فرد را در درونش اثبات کند و از فرد بیرون جامعه ذات‌زدایی کند. به این ترتیب دورکیم در پی اثبات جامعه به عنوان یک خصیصه نوظهور است و بدون وجود افراد نمی‌تواند وجود داشته

باشد. لذا حمله دورکیم به ذات‌گرایی فلسفی و متافیزیکی به ذات بخشی به جامعه به مثابه یک کل می‌رسد که در درون این کلیت است که فرد را تاسیس می‌کند. بدین ترتیب دورکیم اولاً با اثبات جامعه و ثانیاً با تعریف فرد به مثابه‌ی واقعیت اجتماعی علیه سه رویکرد قرار می‌گیرد که به سوی نفی جامعه می‌روند و در پی بخشیدن اصالتی فرااجتماعی به فرد تک افتاده هستند. یکی تلقی اقتصادی فایده‌گرا، دیگری تلقی فلسفی و سوم تلقی روان‌شناختی از فرد (خصوصاً نوع نگاه گابریل تارد که جامعه را چیزی جز تقلید نمی‌داند و واقعیت اجتماعی را تنها در روان‌شناسی فرد جستجو می‌کند).

اصالت بخشی به جامعه را می‌توان در آرای برخی از فلاسفه اجتماعی پیش از دورکیم ردگیری کرد. تاملات فرگوسن در مورد جامعه‌ی مدنی و معنایی که به فرد می‌دهد طنین آرای دورکیم را در خود دارد و از نظر روش‌شناختی با تعریف فرد در درون جامعه به آرای دورکیم نزدیک می‌شود. توجه به فرگوسن و تاملات او در نسبت فرد/جامعه می‌تواند به فهم حرکت دورکیم بر فراز دوگانه‌ی مذکور کمک کند.

فرگوسن معتقد است که جامعه حوزه‌ای است تمایز یافته و عرصه‌ای است از روابط هم‌یارانه و متعارض و انجمن‌های داوطلبانه که عمل خودسرانه و تمرکز بر منافع شخصی، در تضاد با منافع جمعی، را تنبیه می‌کند. او در "رساله‌ای در باب تاریخ جامعه مدنی" از مفهوم "خود اجتماعی" سخن می‌گوید. خود اجتماعی محصول اجتماعی شدن فرد در دل جامعه مدنی است. فرگوسن از تقسیم کار و تخصصی شدن به عنوان بستری برای تحول اخلاقی جامعه سخن می‌گوید. فرگوسن در رساله خود در مورد جامعه مدنی در پی مطالعه فرد در درون گروه‌ها و انجمن‌ها و الگوی کنش‌های این "فرد اجتماعی" است. او معتقد است که برای مطالعه بشر باید سوزهای اجتماعی پرداخت و نه یک فرد تک افتاده (فرگوسن، [۱۷۶۷]۱۹۹۱: ۴). فرگوسن معتقد است که کنش عقلانی محصول "بازاندیشی"،^۱ و "بینش"^۲ است که ویژگی تعاملات بشری هستند و در دل جامعه آموخته می‌شوند و تعاملات بشری بر اساس آن‌ها الگو می‌گیرد و بر این اساس انسجام جامعه حفظ می‌شود (همان، ۳۰-۱۸). فرگوسن در تاملاتش بر جامعه مدنی بر هویت فردی و شکل‌گیری آن در بستر اجتماعی تاکید می‌کند و ساختار شخصیتی را بر اساس ساختار اجتماعی تحلیل می‌نماید. این نوع نگاه فرگوسن در کنار فهم اجتماعی از بشر، پیشاپیش طنین آرای دورکیم را در خود دارد و از هموار کنندگان راه دورکیم برای پرداختن به دوگانه فرد/جامعه و فراتر رفتن از آن است. فرگوسن مانند دورکیم هستی

1 . Reflection

2 . Insight

اجتماعی را یک هستی اخلاقی می‌بیند که بر اساس فضیلت^۱ شکل گرفته است. تمایز بخشی حاصل از تقسیم کار به نزدیک شدن فضیلت به تخصص و تمایز بخشی در حیطه فضایل اخلاقی می‌انجامد. بدین معنا که حیطه‌های تمایز یافته، هنر و فرهنگ، سیاست و قدرت، و تجارت و اقتصاد، واجد فضایل خاص خود ذیل کلیت اجتماعی در می‌آیند. بخش‌های مستقل از هم اما در عین حال در پیوند با یکدیگر که ارگانسیم اجتماعی را شکل می‌دهند. این نوع نگاه نیز همسو با آرای دورکیم در مورد جامعه ارگانیک و تقسیم کار است. همچنین فرگوسن از وضعیت فروپاشی اخلاقی نیز سخن می‌گوید که وضعیت جامعه مدرن و تقسیم کار پیشرفته و تضعیف روح جمعی است. وضعیتی که باید از آن گذر کرد و سامانه اخلاقی جدیدی که با جامعه مدنی تمایز یافته همسو باشد برای آن در نظر گرفت. این وضعیت با وضعیت آنومیکی که دورکیم به تصویر می‌کشد قرابت مفهومی دارد (فرگوسن، ۱۹۹۱: ۸۰-۱۱۰). در مجموع دورکیم و فرگوسن هر دو به تمایزات اجتماعی، رابطه فرد/جامعه، و جامعه به مثابه کلی اخلاقی نظر دارند.

فردگرایی اخلاقی در اندیشه نظری امیل دورکیم:

در واقع هدف مقاله حاضر بررسی این جمله در پیشگفتار کتاب تقسیم کار اجتماعی دورکیم است که می‌نویسد:

مساله‌ای که خاستگاه اثر حاضر را تشکیل می‌دهد عبارت است از رابطه شخصیت فردی با همبستگی اجتماعی. [یعنی] چگونه است که فرد، ضمن پیشرفت در استقلال فردی، بیشتر تابع جامعه می‌شود؟ چگونه ممکن است که فرد هم شخصی‌تر و هم با دیگران همبسته‌تر است؟ زیرا نمی‌توان انکار کرد که این دو حرکت به ظاهر تا این حد متناقض همچنان پایه‌پای هم پیش می‌روند. مشکلی که ما در این کتاب مطرح کرده‌ایم همین است. به نظر ما می‌رسد که راه حل این تنازع ظاهراً عقلی در دگرگونی همبستگی اجتماعی است که خود زاینده توسعه روز افزون تقسیم (اجتماعی) کار است (دورکیم ۱۳۸۱: ۴۰).

دورکیم عمل اخلاقی را پیروی از قواعد اخلاقی می‌داند؛ که دو نوعاند سلبی و ایجابی. می‌توان گفت که اخلاق جامعه عبارت است از جمع قواعد اخلاقی آن. مهمترین نکته‌ای که دورکیم به آن اشاره می‌کند این است که نمی‌توان این قواعد را به نفع شخصی (آن نکته‌ای که فایده گراها بر آن تأکید می‌کنند) افرادی که از طریق قرارداد با یکدیگر مرتبط

می‌شوند فروکاست. اعمال اخلاقی دارای سه بعداند: نخست **انضباط** که منظور از آن، اینست که فرد باید وظیفه را به سبب خیر بودن انجام دهد نه به سبب مفید بودن.

دوم وابستگی که دورکیم منشأ آن را امر قدسی می‌داند؛ **سوم استقلال**؛ از نظر وی عمل اخلاقی عمل به معنای لغوی کلمه نیست. بلکه لازمه‌ی آن تأمل و تفکر در سرشت و ضرورت اخلاق به طور کلی است. این تأمل آشکار می‌سازد که جامعه منشأ اقتدار و عملکرد قواعد اخلاقی است (بنگرید به ابادری، ۱۳۸۷). دورکیم در کتاب **تربیت و جامعه‌شناسی** می‌نویسد:

در حقیقت، جامعه است که ما را از خود بیرون می‌آورد و وادار می‌کند این‌که به‌جز منافع خود به منافع دیگران نیز توجه کنیم و جامعه است که به ما آموخته است که بر شهوات و غرایز خود مسلط باشیم و بر آن‌ها فرمان رانیم و به خود زحمت بدهیم و امساک و اینتر کنیم و اهداف شخصی را تابع اهداف عالی‌تر سازیم. کل منظومه تصویری که حافظ اندیشه و احساس قاعده و انضباط درونی و بیرونی در ما است به‌وسیله جامعه در وجدان‌های ما نهاده شده است و از این طریق است که ما به قدرت ایستادگی در برابر (نفس) خود و تسلط بر تمایلات خود دست یافته‌ایم و این تسلط بر خود یکی از صفات مشخصه سیمای انسانی است و هر چه ما انسان‌تر باشیم این صفت در ما رشد یافته‌تر است (دورکیم، ۱۳۷۶: ۵۲)

وی در همین کتاب می‌نویسد:

چون‌که حفظ میراث هر نسل و افزودن آن به دست نسل‌های دیگر ممکن باشد باید یک شخصیت اخلاقی که در فوق نسل‌های گذرا پایا بوده آن‌ها را به یکدیگر متصل کند موجود باشد و این همان جامعه است. بدین ترتیب، تضادی که اغلب اوقات میان فرد و جامعه قابل می‌شوند در عالم واقع مابه‌ازایی ندارد. این دو مفهوم به جای این‌که نقیض یکدیگر باشند به افزایش یکی باعث کاهش دیگری گردد، هر یک متضمن دیگری است و فرد با خواستن جامعه خود را می‌خواهد. اثری که جامعه در فرد به‌ویژه از راه تربیت می‌گذارد از لحاظ موضوع و نتیجه، تحت فشار گذاشتن و کاستن و تغییر طبیعت او نیست بلکه به عکس هدف و نتیجه این تاثیر، بزرگ ساختن و تبدیل او به یک موجود حقیقتاً انسانی است. البته فرد بدون کوشش نمی‌تواند رشد کند (دورکیم، ۱۳۷۶: ۵۳)

می‌توان گفت که دورکیم می‌خواهد بگوید آن مکانیسمی که در جامعه مدافع فردگرایی اخلاقی است و مسولیت گسترش آن را دارد همان مکانیسم تربیت به معنای عام و آموزش و پرورش در معنای خاص کلمه است.

به اعتقاد دورکیم، یکی از مشکلات اساسی جوامع مدرن در اصل، اخلاقی است و تنها راه حل واقعی آن‌ها را در تقویت نیروی اخلاق جمعی دانست. او شکل مدرن وجدان جمعی را کیش فردی خوانده است این مفهوم از آن جهت مورد توجه دورکیم بود که به‌نظر می‌رسید دو نیروی ظاهراً متعارض با هم ترکیب شده‌اند: اخلاقیات و کیش فردگرایانه. ایده‌ی اساسی دورکیم در این خصوص این است که فردگرایی در حال تبدیل شدن به‌نظام اخلاقی در جوامع مدرن است (دیلینی ۱۳۸۷: ۱۴۷).

از نظر دورکیم آرمان اخلاقی خاص جوامع پیشرفته، آرمان کیش فرد است. این آرمان می‌تواند به اشکال بسیاری در آید، ولی همیشه مستلزم تأیید اخلاقی تقسیم کار تخصصی شده است و از این جا نتیجه می‌شود که افراد باید قادر باشند استعدادها و قابلیت‌های خود را تا حد نهایی پرورش دهند. این ارزش در شعار انقلاب فرانسه تجلی یافته: آزادی، برابری و برادری و دورکیم آن را به‌منزله‌ی ارزش مطلوب برای جوامع مدرن مبتنی بر تقسیم کار پیشرفته کاملاً تأیید کرده است (تامپسون، ۱۳۸۸). دورکیم در کتاب تربیت و جامعه‌شناسی می‌نویسد:

می‌توان گفت که در هریک از ما دو نوع هستی وجود دارد که تنها با انتزاع جدایی پذیرند و با این همه از یکدیگر متمایزند. یکی از آن‌ها همه حالات نفسانی‌ای که به خود ما و حوادث حیات شخصی ما بر می‌گردند تشکیل می‌شود و آن وجودی است که می‌توان آن را هستی فردی نامید. هستی دیگر منظومه‌ای از افکار و احساسات و عاداتی است که بیانگر گروه و یا گروه‌های مختلفی است که ما عضو آن‌ها هستیم نه بیانگر شخصیت ما. اعتقادات دینی و اعتقادات و اعمال اخلاقی و سنت‌های یا شغلی و ملی و عقاید جمعی از همه نوع از این دسته‌اند و مجموعه‌ی آن‌ها هستی اجتماعی ما را تشکیل می‌دهد. هدف تربیت تشکیل این هستی اجتماعی در هریک از ماست (دورکیم، ۱۳۷۶: ۴۸).

فرد در جوامع دارای همبستگی مکانیکی، فردی است از قماش همگان. در جامعه‌ای که به‌هر کس اجازه‌ی آن را می‌دهد که خودش باشد، سهم وجدان جمعی در وجدان‌های فردی، مهم‌تر از آن است که ما معمولاً تصورش را می‌کنیم (آرون، ۱۳۸۶: ۳۷۳). دورکیم در توصیف جامعه‌ی با همبستگی مکانیکی می‌نویسد:

همبستگی نوع نخست در صورتی می‌تواند نیرومند باشد که افکار و گرایش مشترک در تمامی اعضای جامعه از لحاظ تعداد و شدت بر افکار و گرایش‌های شخصی افراد برتری داشته باشند. هر قدر میزان این برتری بیشتر باشد توان این نوع همبستگی شدیدتر است. آری، شخصیت ما همان خصلت‌های ذاتی و ویژه خود ماست که ما را از دیگران متمایز می‌کند. پس این نوع همبستگی با تشدید وجود خصوصی شخصیت ما ارتباط معکوس

دارد. در وجود هر یک از ما دو نوع وجدان وجود دارد: یکی وجدانی است که میان ما و تمامی قوم ما مشترک است، و بنابراین خود ما نیست بلکه جامعه‌ای است که در ما زندگی و عمل می‌کند. وجدان دوم، برعکس، فقط معرف خود ماست. معرف وجود شخصی و متمایز ما و معرف جنبه‌های فردی زندگی ماست. هنگامی که وجدان جمعی دقیقاً تمامی گستره وجدان (شخصی) ما را در بر بگیرد و تمامی نقاط آن منطبق باشد، همبستگی ناشی از همانندی (مکانیکی) به حد اعلای خود خواهد رسید (و در یک کلام) در این صورت، فردیت ما هیچ می‌شود (دورکیم، ۱۳۸۱: ۱۱۸ و ۱۱۷).

به عبارت دیگر «انسان متخصص^۱» مدرن جانشین «انسان کلی^۲» جامعه سنتی شد. اما، استقلال بیشتری که به فرد داده شده بود و از فرد نیز طلب می‌گردید، او را از جامعه جدا نکرد، بلکه نیروی پیوند متقابل میان آن‌ها را افزایش داد (گیدنز، ۱۳۸۶: ۱۳۵). دورکیم در توصیف جامعه با همبستگی ارگانیکی می‌نویسد:

همبستگی ناشی از تقسیم کار، اما به کلی چیز دیگری است. همبستگی نوع قبلی مبتنی بر این بود که افراد به هم همانند باشند در حالی که همبستگی ناشی از تقسیم کار مستلزم آن است که افراد با هم فرق داشته باشند. نوع اول وقتی ممکن است که شخصیت فردی در شخصیت جمعی جذب می‌شود. در حالی که نوع دوم فقط هنگامی امکان پذیر است که هر کس سپهر عملی مخصوص به خود، و در نتیجه شخصیت خاص خود را داشته باشد. پس لازم است که وجدان جمعی (که در گذار به جامعه با همبستگی ارگانیکی سست و ضعیف‌تر می‌گردد) به بخشی از وجدان فردی اجازه بروز بدهد تا نقش‌های خاصی که وجدان جمعی قادر به اداره آن‌ها نیست در همان بخش پا بگیرند و هر قدر گستره این بخش بیشتر باشد انسجام ناشی از این نوع همبستگی بیشتر است. در واقع از یک سو، هر کسی به موازات تقسیم تقسیم کار بیشتر پیوند نزدیک‌تری با جامعه برقرار می‌کند، و، از سوی دیگر، فعالیت هر کسی هر قدر تخصصی شود شخصی‌تر است (دورکیم، ۱۳۸۱: ۱۱۹).

دورکیم نقش افراد را در جوامع مدرن رو به افزایش می‌دید. او فردگرایی را در این جوامع گریز ناپذیر می‌دانست و هیچ راهی برای بازگشت آن‌ها به سبک جوامع مبتنی بر وجدان جمعی، به معنایی که در گذشته حاکم بود متصور نبود. از نظر او، گونه‌ای نوین از وجدان جمعی بر این جوامع غلبه خواهد یافت که مبتنی بر کیش فردیت است. دورکیم این کیش را که می‌توان کیش انسان نیز خواند، جانشین دین در جوامع مدرن می‌دانست؛

1 . specialist man
2 . universal man

در یک معنا کیش فردیت موجب شده است تا ناسوت جانشین لاهوت شود (بنگرید به دیلینی، ۱۳۸۷). دورکیم در کتاب قواعد روش جامعه‌شناسی خود می‌نویسد:

هراندازه محیط اجتماعی تمایز یافته‌تر می‌گردد و صورت ثابت خود را بیشتر از دست می‌دهد سنت‌ها و عقاید ساخته و پرداخته سست و تضعیف می‌شوند و به صورت نامتعیین‌تر و نرم‌تری در می‌آیند و قوای فکری بیشتر نمو می‌کند، اما قوای فکری مذکور نیز برای آن که اجتماعات و افراد بتوانند با محیطی پیچیده‌تر و متحرک سازگار شوند ضروری است. و نیز هر قدر آدمیان مجبور باشند کار بیشتر و دقیق‌تر انجام دهند نتیجه این کار بیشتر و کیفیت آن بهتر می‌شود (دورکیم ۱۳۸۷: ۱۱۱).

در حقیقت دورکیم به این نتیجه رسیده بود که با متکثر شدن فرهنگ مدرن، فردگرایی اخلاقی یکی از معدود باورهای مشترک‌مان خواهد بود. جوامع مدرن فرد را به امری قدسی تبدیل می‌کند. فرهنگ مدرن تصویری انسان محور از جهان ترسیم می‌کند و نهادها بر اساس ارزشی که برای افراد و جامعه دارند مورد ارزیابی قرار می‌گیرند. وی معتقد است که دو نیروی اجتماعی قدرتمند اجتماعی مروج فردگرایی اخلاقی‌اند. در ابتدا پیشرفت تقسیم کار مستلزم آن است که به افراد آزادی بیشتری داده شود تا رفتارهای نهادی خود را تنظیم کنند. دوم، فشار نهادی برای گسترش بیشتر فردگرایی اخلاقی را کثرت‌گرایی فرهنگی تقویت می‌کند. اگر در جوامع مدرن افکار مشترک کم-تری وجود دارد، پس جامعه باید برای خلق قواعد و هنجارهای اجتماعی به جای صاحبان قدرت در نهادی چون دولت به افراد تکیه کند. بقای جامع خود بسته به این است که به افراد جامعه آزادی بیشتری داده شود تا قواعد را تعیین و امور اجتماعی را تنظیم کنند. دورکیم به عکس منتقدان دست چپی و راستی معتقد بود که جوامع مدرن، علی‌الاصول پویای اقتصادی و فرهنگی، فردگرایی اخلاقی و نظم اجتماعی با ثبات و منسجم را با موفقیت با یکدیگر تلفیق می‌کنند (سیدمن، ۱۳۸۸: ۶۰).

دورکیم مخالف محافظه‌کارانی بود که از جامعه مدرن به علت فردگرایی به بهای از دست رفتن نظم اخلاقی و اجتماعی سنتی انتقاد می‌کردند. آزادی فردی، بی‌آن که انسجام اجتماعی را تضعیف کند، چنین امری را ممکن می‌کند چون دیگر هنجارها و ارزش‌های اجتماعی را دولت و یا خانواده وضع نمی‌کند. جامعه مدرن از فرد عامل اجتماعی فعالی می‌سازد، چون فردگرایی اخلاقی برای کارکرد جاری اجتماعی‌اش ضروری است (همان: ۶۳).

بنابراین می‌توان گفت که از نظر دورکیم مشکلات عصر حاضر ناشی از ویران شدن اجتماع نیست بلکه ناشی از عدم استقرار کامل جامعه است و وظیفه علم جامعه‌شناسی کمک به استقرار آن است (اباذری، ۱۳۸۷: ۱۳۴).

در واقع فردیت (اخلاقی) پدیده‌ای است منحصر به جوامع مدرن پیچیده ارگانیک، جامعه مدرن یک‌دست نیست؛ تکامل ارگانیک پدید می‌آورد که به حرفه‌های تخصصی متمایز تقسیم می‌شود.

دورکیم فرد را به یک مفهوم واقعی، آزاد و مستقل می‌دید. از این رو فرد ممکن است تحت تأثیر نیروهای اجتماعی واقع شود، ولی در نهایت خود مختار است. نخست، جامعه فرد را از طبیعت آزاد می‌کند، ولی بدون این که فرد را کاملاً به خودش وابسته کند. دوم محو نوع جامعه قطعی و ظهور تخصص، تا حدی وجدان فرد را از محیط ارگانیک که حامل آن است جدا می‌کند، همان‌گونه که از محیط اجتماعی که آن را احاطه کرده است جدا می‌کند. گستره گوناگونی‌های فرد هنگامی که کار بیشتر تقسیم می‌شود وسیع‌تر می‌گردد. آگاهی شخصی از قید آگاهی جمعی رها می‌شود. از این رو دو گونه‌هایی برای فرد وجود دارد که باعث می‌شود او در رفتارش عاملی مستقل‌تر باشد. افراد از کنش جمعی و در عین حال از تأثیرات وراثت آزاد می‌شوند. دورکیم به وجود آزادی فردی که آن را نه تنها به رفتار بلکه به اندیشه نیز بسط می‌دهد اعتقاد دارد. سرانجام دورکیم بر تفاوت فردی تأکید می‌گذارد. هنگامی که جامعه گسترده و متمرکز می‌شود، و فرد را هر چه کمتر احاطه می‌کند دیگر نمی‌تواند به گونه‌ای کار آمد تمایلات پراکنده را مهار کند و گوناگونی فردی توسعه می‌یابد (بنگرید به لمان، ۱۳۹۰). به یک معنا می‌توان گفت که یکی از مسائل نظری و تجربی دورکیم پرداختن به معنی و بسط فردگرایی اخلاقی است.

دورکیم استدلال کرد که باید میان برداشتی از فردگرایی در فایده‌گرایی و اقتصاد سیاسی کلاسیک بیان شده است، و آرمان‌های فردگرایی اخلاقی که در روند تحول اجتماعی بوجود آمده است تمایز قایل شد. مورد اول که بر مفهوم فرد جدا افتاده‌ای مبتنی است که با وارد شدن در مناسبات مبادله‌ای با دیگران جامعه را می‌آفریند در واقع به این‌تر مربوط شده است که جامعه را می‌توان به عمل متقابل منافع خودپرستانه تقلیل داد. ولی این‌تر، تجلی فلسفه خاصی است، کاملاً با فردگرایی به عنوان مجموعه‌ای به عنوان مجموعه‌ای از آرمان‌های اخلاقی که دورکیم از آنها به عنوان «پرستش فرد» یاد می‌کند متفاوت است، فردگرایی اخلاقی مخالف نفع فردی بر اساس هرج و مرج است. فردگرایی اخلاقی «خود» را نمی‌ستاید بلکه بر عکس در جهت آن

ارزش‌های اخلاقی است. یعنی آزادی و برابری - است که در عصر جدید می‌تواند شالوده همبستگی اجتماعی را فراهم آورد (گیدنز، ۱۳۸۸: ۱۴).

در این معنا و مطابق نظر مسنر^۱ فردگرایی اخلاقی در کار دورکیم به معنای خود محوری نیست. خود محوری در اندیشه دورکیم حاصل خلاء اخلاقی و توجه به منافع خود بدون در نظر گرفتن حقوق دیگران است و هرگز نمی‌تواند بنیادی برای انسجام اجتماعی باشد (چاندلر^۲، ۱۹۸۴).

فردگرایی در این معنا اخلاقی از منظر دورکیم اگر چه متأثر از اخلاق مسئولیت کانت است اما خود اخلاق ساحتی پیشینی و نومنال (در معنای کانتی) نیست که در فرد وجودی پیشینی داشته بلکه بر عکس اخلاق و فردگرایی اخلاقی بر ساخته جامعه است. فردگرایی اخلاقی معطوف به دیگری است و انسجام را بالا می‌برد و از پیش‌شرط‌های همبستگی ارگانیک است.

دورکیم به شدت مخالف مفهوم فرد خودمختار و انتزاعی بود. چیزی که برای دورکیم مهم بود این بود که طبیعت واقعیت اجتماعی را دریابد نه این که آن را از طبیعت واحدهای تشکیل دهنده آن (افراد) دریابد. از نظر او خود مختاری فردی فی‌نفسه از نظر اجتماعی بسط می‌یابد و با توسعه و رشد شخصیت فردی، تمایزات اجتماعی و اخلاق فردگرایانه همبسته است. (تیلمن^۳، ۲۰۰۲).

در این معنا فردگرایی محصولی اجتماعی است و نه امری پیشااجتماع که جامعه را بر می‌سازد. به این ترتیب هیچ تضادی بین باور به فردگرایی اخلاقی و این که فردگرایی را محصولی اجتماعی بدانیم وجود ندارد. مطابق آنچه دورکیم در صور بنیانی حیات دینی می‌گوید نیروی جمعی بیرون از ما عمل نمی‌کند و جامعه وجود ندارد مگر در آگاهی افراد، نیروی جمعی در ما نفوذ می‌کند و خود را در درون ما سامان می‌دهد و بخشی اساسی از بودن ما را تشکیل می‌دهد (بنگرید به دورکیم، ۱۳۸۶).

او این ایده رایج را رد می‌کند که اخلاق جمعی در جامعه مدرن از بین می‌رود، بلکه در عوض جامعه یک اخلاق جمعی جدید را در انسجام ارگانیک ایجاد می‌کند. می‌توان ادعا کرد که دورکیم جامعه و اخلاق را در اثر تقسیم کار یکی می‌گیرد (چارلز^۴، ۱۹۸۷). در این معنا «تفاوت بین جوامع مدرن و سنتی در تفاوت بین قدرت و ضعف وجدان

1. Mesner
2. Chandler
3. Tilman
4. Charles

جمعی نیست، بلکه تفاوت بین دو شکل متفاوت از وجدان جمعی است، چرا که وجدان جمعی حتی در پیشرفته‌ترین جوامع نمی‌تواند از بین برود» (چارلز، ۱۹۷۸: ۲)

برای این که جامعه بتواند اخلاقی باشد می‌باید به صورت جمعی مشترک شود. در جامعه مدرن کدهای جدید اخلاقی مهم‌ترین ارزش‌های وفاق در جامعه حول فرد می‌چرخند. از این منظر «افراد در جامعه مدرن سرگردان نمی‌شوند بلکه به شیوه‌ای جدید به هم پیوند می‌خورند» (همان: ۳). در این معنا «کیش فردی» به جای «کیش مذهبی» می‌نشیند و مبدل به مذهبی سکولار در جامعه مدرن می‌شود.

دورکیم در یکی از کلیدی‌ترین آثارش پیرامون رابطه فرد و جامعه و فردگرایی تحت عنوان "فردگرایی و روشنفکران" چنین نتیجه می‌گیرد که شخصیت فردی جایگاه امر مقدس را در مذهب مدرن انسانی می‌گیرد. و فردگرایی تنها نظامی است از باورها که می‌تواند وحدت اخلاقی را تضمین کند.

نتیجه‌گیری

مقاله حاضر تلاش داشت به شیوه‌ای دورکیم را مورد خوانش قرار دهد که از دوگانه‌های صلب و کاذبی که بر اندیشه‌ی او بسته می‌شود فراتر رود. بدین منظور با ارجاع به آثار کلیدی دورکیم تلاش شد که جایگاه فرد، نه به ما هو انسان، بلکه به مثابه یک واقعیت اجتماعی و یک هستی اخلاقی در دل جامعه اثبات شود. بدین ترتیب مشخص شد که دورکیم با اثبات جامعه به مثابه یک هستی اخلاقی رو به سوی فردیت و قوام و تثبیت آن دارد و فرد را ذیل جامعه اصالت می‌بخشد تا از دوگانه‌هایی کاذب که محصول فلسفه ناب هستند فراتر برود.

دورکیم معتقد است که در فردگرایی در عصر حاضر، فرد دیگر یک مفهوم انتزاعی و فلسفی نیست بلکه واقعیتی اجتماعی است که باید بدان تسلیم شود، چرا که در تمامی حیات ما تنیده شده و می‌باید تمامی سازمان اخلاقی‌مان را بر حسب آن مورد بازنگری قرار دهیم. بدین ترتیب فردگرایی در تقابل با جمع‌گرایی و وجدان جمعی نیست بلکه در تقابل با نظریه‌های اصالت سودی است که در بهترین حالت بر پایه یک فردگرایی خود محور استوار شده است. دورکیم در این اثر برجسته بیان می‌دارد که اگر نشان و جایگاه فرد از ویژگی‌های فردی او می‌آید و از ویژگی‌هایی که او را از دیگران متمایز می‌کند، آن‌گاه باید این هراس را داشته باشیم که در خود محوری اخلاقی در غلتد، چیزی که مانع شکل‌گیری هر گونه انسجامی است. لذا فردگرایی اخلاقی جامعه ارگانیک مدرن شیوه‌ای از حفظ وجدان جمعی مدرن است، با محور تقدس بخشی به فرد و حقوق فردی، فرد و

فردگرایی ارزش خود را از منبعی بالاتر می‌گیرد، از چیزهایی که او با دیگران به اشتراک گذاشته. اما این امور به تمامی در درون فرد جای ندارند، بلکه در بین تمامی افراد توزیع شده‌اند با این اوصاف فرد نمی‌تواند ارزش‌های فردگرایانه را بدون این که خود را ملزم به برون آمدن از خویش و ارتباط با دیگران بکند پی‌بگیرد.

دورکیم در اثر "فردگرایی و روشن‌فکران" می‌گوید که کیش فردی در عین این که فرد را ابژه می‌نماید او را به عامل کنش‌های خود نیز بدل می‌کند. این نقطه‌ای است که دورکیم ورای دوگانۀ فرد/جامعه حرکت می‌کند. پس فردگرایی اخلاقی، غیر شخصی است و ورای اذهان فردی قرار دارد و در عین حال محل اجماع و همبستگی است. الزام همبستگی در یک جامعه این است که افراد به اهداف یکسانی چشم بدوزند و ایمان مشابهی داشته باشند و این بدان معنا نیست که موضوع چنین هدف و ایمانی با سرشت بشری در تضاد باشد. این موضوع همان فردگرایی است که کرامت‌اش را نه از «خود» که از «فرد» در معنای عام می‌گیرد. فردگرایی از خودمداری نشأت نمی‌گیرد بلکه حاصل همدلی بین کسانی است که در بادی امر انسان‌اند (دورکیم، ۲۰۰۳).

او می‌گوید کیش بشری ریشه در این باور جزمی دارد که فرد با محور گرفتن عقل و جایگاه خودش فرمان تفسیر و کنکاش آزاد عقلی را صادر می‌کند. اما آن چه که مایه نگرانی است این است که اگر تمامی عقاید آزادند، دست به دامن کدامین معجزه باید شد که این اندیشه‌های گوناگون را متوازن کرد؟

این نوع نگاه دورکیم را می‌توان در تقابل با تفکراتی قرار داد که بیش از هر چیز در اندیشه‌های دکارت و کانت و منادیان عقل روشنگری جلوه می‌کند. این نگاه‌های فلسفی بر سوژه‌ی خودبنیاد تکیه دارند. شاید بی‌توجهی فلاسفه و جامعه‌شناسان بعد از دورکیم به این نوع نگاه موجبات طرح دوگانه‌هایی ساده‌انگارانه مانند عاملیت/ ساختار، فرد/جامعه و غیره شده باشد، دوگانه‌هایی که اگر دقیق‌تر نگریسته شوند حاصل تصور ذاتی و پیشینی بودن ویژگی‌های فرد (در قالب احکام پیشین، اصالت آگاهی، اصالت عقل، خود بنیادی فرد و ...) نسبت به جامعه‌اند. در این معنا نگاه دورکیم پیامدهایی جدی برای فلسفه هم در پی خواهد داشت.

اگر عقاید و باورها فارغ از آگاهی بین الاذهانی و به حساب آوردن دیگری به وجود می‌آیند چگونه می‌توانند منسجم و پیوسته شوند؟ در این معنا آشفتگی و آنارشی اخلاقی و فکری، پیامد لیبرالیسم است (لیبرالیسمی که بر بنیاد سودمداری بنا نهاده شده) و این را در جایی می‌توان دید که شیفتگی بی‌معنایی که فرد به خود دارد مانع می‌شود که دیگران احساسات او را رؤیت کنند و این خلایی در قوه فهم ایجاد می‌کند. راه حل این

است که این حق برای هر فردی که می‌خواهد چیزی را از راه مشروع بداند به رسمیت شناخته شود.

بدین ترتیب فردگرایی جامعه مدرن آنارشیستی نیست بلکه تنها نظامی از باورها است که می‌تواند وحدت اخلاقی در جامعه را تضمین کند. در این معنا دفاع و تمرکز بر فرد و حقوق او در جامعه مدرن با هدف حفظ وجدان جمعی مدرن صورت می‌گیرد. بدین ترتیب فردگرایی آنومیک و خودخواهانه حاصل فقدان هنجارها و پیوندهای فرافردی است که به آسیب اجتماعی من جمله خودکشی می‌انجامد. همان‌طور که پیشتر گفته شد دورکیم مکانیسم بسط دهنده فرد گرایی اخلاقی مورد نظرش را نهاد آموزش و پرورش در معنای خاص و تربیت در معنای عام کلمه می‌داند.

فردگرایی که برای احقاق حقوق فردی مبارزه می‌کند در واقع از علاقه‌ی اساسی جامعه دفاع می‌کند او به همان نسبتی به جامعه‌ی خود خدمت می‌کند که یک رومی باستان برای حفظ سنت‌هایش و شهرش در مقابل بدعت‌گزاران بی‌پروا مبارزه می‌کرد (دورکیم، ۲۰۰۳).

با این شرح همان‌طور که در مقدمه ادعا شد، می‌توان گفت که خوانش متفکرانی از قبیل دورکیم بر اساس دوگانه‌های کاذبی چون فرد/جامعه و عاملیت/ساختار، بیش از آن‌که تفسیری دقیق از آثار دورکیم باشند، بر فهم عامیانه از نظریه‌های جامعه‌شناسی مبتنی هستند. براساس شرحی که گذشت به‌طور قطع می‌توان ادعا کرد که، در آثار متفکران جامعه‌شناسی خاصه دورکیم گسستی از قرائت‌های فلسفی و بر محور سوژه خودبنیاد وجود دارد لذا عدم درک این گسست منجر به خوانش نادقیق از نظریه‌های جامعه‌شناسی می‌شود. هیچ اندیشه جامعه‌شناختی و اجتماعی نمی‌تواند موجودیت داشته باشد مگر این‌که رابطه فرد و جامعه را تئوریزه کرده باشد. در این جا است که مسئله نه بر سر کنار گذاشتن یکی از این دو طرف بلکه چرخش‌های روش‌شناختی و نقطه شروع است که اگر به درستی فهم نشود، خواندن متن دورکیم را اسیر کژ فهمی مبتنی بر طرح دوگانه‌های خیالی می‌کند. دورکیم برای تثبیت دانش جامعه‌شناسی نیاز به گسست از روان‌شناسی گری، تاریخی‌گری و فلسفیدن در برج عاج بود لذا ابتدا تلاش کرد تا با دست یازیدن به مضمون خصلت‌های نوظهور ابتدا جامعه را به مثابه‌ی یک کل و یک هستی اخلاقی بر فراز فرد خودبنیاد اثبات کند و در مرحله بعد فردیت را بازتعریف کند نه این‌که از میان بردارد.

بدین ترتیب مقاله حاضر با تاکید بر این حرکت روش‌شناختی جایگاه فردیت در اندیشه دورکیم را برجسته کرد.

منابع

- ابر کرامبی، نیکلاس؛ هیل، استفان؛ ترنر، برایان. اس (۱۳۶۷)، *فرهنگ جامعه‌شناسی*، ترجمه حسن پویان، نشر چاپخش.
- اباذری، یوسف (۱۳۸۷)، *خرد جامعه‌شناسی*، تهران: طرح نو.
- آرون، ریمون (۱۳۸۶)، *مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی*، باقر پرهام، تهران: علمی و فرهنگی.
- تامپسون، کنت (۱۳۸۸)، *امیل دورکیم، شهناز مسمی پرست*، تهران: نی.
- همیلتون، پیتر (۱۳۸۶)، *درآمدی بر فهم جامعه مدرن*، محمد نبوی، تهران: آگه.
- دیلبنی، تیم (۱۳۸۷)، *نظریه‌های کلاسیک جامعه‌شناسی*، بهرنگ صدیقی و وحید طلوعی، تهران: نی.
- دورکیم، امیل (۱۳۸۱)، *در باره تقسیم کار اجتماعی*، باقر پرهام، تهران: مرکز.
- دورکیم، امیل (۱۳۸۷)، *قواعد روش جامعه‌شناختی*، محمدعلی کاردان، تهران: دانشگاه تهران.
- دورکیم، امیل (۱۳۷۶)، *تربیت و جامعه‌شناسی*، محمد علی کاردان، تهران: دانشگاه تهران.
- دورکیم، امیل (۱۳۸۶)، *صور بنیانی حیات دینی*، ترجمه باقر پرهام، تهران: مرکز.
- ریترز، جورج (۱۳۸۷)، *نظریه‌های جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، محسن ثلاثی، تهران: علمی فرهنگی.
- سیدمن، استیون (۱۳۸۸)، *کشاکش آراء در جامعه‌شناسی*، هادی جلیلی، تهران: نی.
- لمان، جنیفر (۱۳۹۰)، *ساخت شکنی دورکیم، شهناز مسمی پرست*، تهران: محروستا.
- کیویستو، پیتر (۱۳۸۶)، *اندیشه‌های بنیادی در جامعه‌شناسی*، منوچهر صبوری، تهران: نی.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۸۶)، *سیاست، جامعه‌شناسی و نظریه اجتماعی*، منوچهر صبوری، تهران: نی.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۸۸)، *دورکیم*، یوسف اباذری، تهران: خوارزمی.

- Baumer, Eric P. (2007), *Untangling research puzzles in Merton's multilevel anomie theory*. Theoretical Criminology, vol. 1, pp: 63-93.
- Cao, liqun (2007), *Returning to normality: Anomie and crime in China*. International Journal of offender Therapy and Comparative Criminology, vol. 51. No 1, pp: 40-51.
- Chandler, Charles R (1984), *Durkheim and individualism: A comment on messner*. Social force, v. 63, n. 2.

- Durkheim, Emile (2003), *individualism and the intellectuals*. In *Emile Durkheim sociologist of modernity*, edited by ustafa Emirbayer and Ira J. Cohen. Blackwell.
- Durkheim, Emile (1951), *Suicide*. New York: The Free Press.
- Durkheim, Emile (1957), *Professional Ethics and Civic Morals*. Translated by Cornelia Brookfield. London: Routledge & Kegan Paul.
- Durkheim, Emile (1958), *socialism*, translated by Charlotte Sattler, Edited and with an introduction by Alvin W. Gouldner. Cllier Books New York, N.Y.
- Durkheim, Emile (1982), *The Rules of Sociological Method*, Edited with an Introduction, by Steven Lukes, Translated -by W. D. Halls.
- Durkheim, Emil (2004), *Durkheim's Philosophy Lectures*. Translated by Neil Gross and Robert Alun Jones, New York, cambridge.
- Featherstone, Richard and Mathieu Deflem (2003), *Anomie and Strain: Context and Consequences of Merton's Two Theories*. *Sociological Inquiry*, 73 (4):471-89.
- Ferguson, A. (1991), *An Essay on the History of Civil Society*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.
- Heydari, Arash; Teymoori, Ali; Nasiri, Hedayat; Ebad Fardzadeh, Haghish (2012). Relationship between socioeconomic status, anomie, and authoritarianism. *Journal of social science and humanities; EBangi*, Volume7, Number 1, 176-188.
- Heydari, Arash; Teymoori, Ali; E. Fardzadeh, Haghish, Mohamadi, Behrang (2014 in press). Influential factors on ethnocentrism: The effect of socioeconomic status, anomie, and authoritarianism. *Social science information*.
- Heydari, Arash; Teymoori, Ali; Nasiri, Hedayat (2013 in press), Development of suicidality within socioeconomic context: Mediation effect of parental control and anomie. V.68 (1).
- Menard, Scott (1995), *A developmental test of Mertonian anomie theory*. *Journal of Research of Crime and Delinquency*, 32(2):136-174.
- Parsons, Talcott (1952), *The superego and the theory of social system*. *psychiatry*, 15, 15-25. Reprinted in *social structure and personality* 190, free press.
- Tilman, Rick (2002), *Durkheim and Veblen on the social nature of individualism*. *Journal of economic issues*, v. 36, n. , pp. 1104-1110.
- Udehn, lars (2001), *methodological individualism: background, history and meaning*. London&newyork

Callinicos, Alex (2004) *making history: Agency, Structure and change in Social Theory*. LEIDEN2 & BOSTON

Vass, Dave Elder (2010), *the Causal Power of Social Structures Emergence, Structure and Agency*. Cambridge university press .



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی