

رویکردی اسلامی - انتقادی بر راهکار مقابله با آنومی از منظر دور کهیم

تاریخ دریافت: ۹۰/۸/۱۴

تاریخ تأیید: ۹۱/۲/۱۳

علی محمدی جورکویه*
مسعود مصطفی پور**

۱۸۱

حقوق اسلامی / سال نهم / شماره ۳۲ / بهار ۱۳۹۱

چکیده

امیل دور کهیم، آنومی را مولود توسعه می‌داند؛ پدیده‌ای که همزمان با شکوفایی جوانه‌های دوران صنعتی و پز مردگی هنجارهای ریشه‌دار سنتی، ارزش‌های فرهنگی جامعه را بازیچه دستان جوان خام مدرنی‌اسیون کرده است. از نظر وی، انسان موجودی سیری‌ناپذیر بوده که عمری در عطش «حرص» دست و پا زده و نداشته‌هایش را می‌جوید و با رشد بی‌رویه آنومی، هیبت وجدان جمعی شکسته می‌شود و وجدان‌های فردی، صنفی و گروهی رشد می‌کند و این دقیقاً به معنای تضعیف نظارت‌های اجتماعی و افزایش میزان جرایم است.

دور کهیم تنها راه به بند کشیدن طبیعت حریص انسان را در دستان نامرئی جامعه و نظارت‌های اجتماعی بر وی واکاوی می‌کند. جامعه‌ای که با تقویت نظارت‌های اجتماعی خویش می‌تواند نظم را حکمفرما کرده، آوای فرشته عدالت را در زندگی بشر طنین‌انداز کند.

در مقابل، گزاره‌ها و آموزه‌های دین اسلام با شعار «إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» و تشریح فطرت الهی انسان، بر اندیشه «گناه نخستین» خط بطلان کشیده، ضمن تأکید

* استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی / نویسنده مسئول (amj134325@yahoo.com).

** کارشناسی ارشد حقوق جزا و جرم‌شناسی (m_mostafapoor_v@yahoo.com).

بر تأثیر مثبت نظارت‌های اجتماعی برای مقابله با جرایم و پدیده‌هایی همچون آنومی،
کانون توجه خود را بر روی نظارت‌های درونی متمرکز کرده است.

واژگان کلیدی: آنومی، وجدان جمعی، جرم، دین، نظارت اجتماعی،
نظارت درونی.

مقدمه

امروزه پدیده منفی آنومی (Anomie) که اکثر کشورهای توسعه‌یافته و در حال توسعه به آن گرفتارند، به صورت گسترده مورد توجه اندیشه‌های جرم‌شناسی و جرم‌شناسان اندیشمند قرار گرفته است؛ به گونه‌ای که بخشی از جرم‌شناسی نظری دربرگیرنده نظریه‌های فشار است* که ارتباط انفکاک‌ناپذیری با پدیده آنومی دارد؛ بنابراین اگرچه آنومی زاییده جامعه‌شناسی می‌باشد؛ ولی بی‌شک در دامان جرم‌شناسی پرورش یافته است.

امیل دورکهم (Emile Durkheim) به عنوان یکی از نام‌آورترین جامعه‌شناس غربی زمانی اقدام به ارائه نظریه‌های جنجال‌برانگیز خود کرد که فرانسه شاهد دوران ناآرامی ناشی از جنب‌وجوش انقلاب ۱۷۸۹م و صنعتی شدن سریع و ناگهانی بود؛ به گونه‌ای که یک‌باره از ساختار سنتی گذشته رها شده، به سمت و سوی مدرنیته شدن پیش می‌رفت. به گواه آثار به جای مانده از دورکهم، نظریه آنومی در نخستین اثر عمده‌اش با عنوان تقسیم کار اجتماعی (Division of Labor in Society) ارائه شده است؛ نظریه‌ای که

* عوامل وقوع رفتارهای مجرمانه در دو عنوان کلی عوامل درونی و عوامل بیرونی قابل دسته‌بندی است. در نگاهی کلی به برخی کتب جرم‌شناسی آمریکا می‌توان نظریه‌های مرتبط با «زیست‌شناسی جنایی» و «روانشناسی جنایی» را به عنوان عوامل درونی و نظریه‌های مرتبط با «جامعه‌شناسی جنایی» را ذیل عنوان عوامل بیرونی مطرح کرد که در این میان، نظریه‌های «جامعه‌شناسی جنایی» خود به سه شاخه خرد قابل تقسیم است: نظریه‌های ساختار اجتماعی (Social Structure Theories)، نظریه‌های فرایند اجتماعی یا نظریه‌های جامعه‌پذیری (Social Process Theories) و نظریه‌های واکنش اجتماعی (Social Reaction Theories) که بی‌شک طلایه‌دار نظریه‌های ساختار اجتماعی - که دربرگیرنده نظریه‌های فشار (Strain Theories) می‌باشد - امیل دورکهم فرانسوی است (For Further Reading See: Brown et.al, 2010, p.193-352).

بعدها توسط جامعه‌شناس شهیر امریکایی، رابرت کی. مرتون (Robert K. Merton) بسط و گسترش یافت. به طور کلی، دورکھیم آنومی را زائیده دگرگونی‌های اجتماعی سریع می‌دانست که خود، محصول مدرنیزه‌شدن کشورهای سستی است. در کتاب مذکور، وی فرایندهای دگرگونی اجتماعی را بخشی از تحول از شکل مکانیکی به ارگانیکی توصیف می‌کند که خواسته یا ناخواسته به رشد و گسترش پدیده آنومی منتهی می‌گردد. دورکھیم به همین اندازه بسنده نکرد؛ زیرا در پُرازش‌ترین اثر خود با نام خودکشی (Suicide)، به صورت گسترده به بسط نظریه آنومی پرداخت و در کنار خودکشی‌های خودخواهانه، دگرخواهانه و تقدیرگرایانه، از خودکشی آنومیک نیز یاد می‌کند که زائیده وضعیت‌های نابسامان اقتصادی، اجتماعی و خانوادگی است.

براساس مطالب پیش‌گفته، این مقاله در مقام پاسخ به این پرسش‌هاست که از منظر دورکھیم، راهکار مقابله با آنومی چیست؟ آیا آموزه‌های اسلامی، راهکارهای دورکھیم را مورد تأیید قرار می‌دهند؟ در صورت منفی بودن پاسخ، دلایل آنها چیست؟ در پاسخ به این پرسش‌ها می‌توان بیان داشت از آنجا که دورکھیم، آنومی را در نتیجه دگرگونی‌های اجتماعی سریع همراه با فرایند مدرن‌گری می‌داند، طبیعتاً بهترین راهکار مقابله با آن را نیز در تقویت هرچه بیشتر نظارت‌های اجتماعی می‌یابد تا از این راه از رشد بی‌رویه میزان جرایم جلوگیری شود، در حالی که به نظر می‌رسد مکتب الهی اسلام، هرچند بر اثربخشی نظارت‌های بیرونی مهر تأیید زده؛ ولی تقویت نظارت‌های درونی را نخستین راهکار مقابله با نتایج شوم پدیده آنومی و افزایش میزان جرایم می‌داند.

۱. مفهوم‌شناسی

فهم کامل نظریه‌های علمی به تبیین معانی واژه‌های کاربردی آن بستگی دارد؛ بنابراین باید مفاهیم واژه‌های کلیدی به خوبی روشن شوند تا راه درک دقیق نظریه‌ها هموار گردد. به همین دلیل در ذیل، مفهوم واژه‌های آنومی، وجدان جمعی و دین به صورت گذرا بیان می‌گردد.

۱-۱. آنومی

از نظر لغوی، آنومی از واژه یونانی (Anomos) مشتق شده که در آن a پیشوند منفی ساز و Nomos به معنای قانون و رسم است؛ بنابراین آنومی به معنای بی قانونی یا بی هنجاری است. در فرهنگ انگلیسی آکسفورد نیز آنومی به معنای «رعایت نکردن قانون، بی قانونی (بی نظمی) و بی اعتنائی به قانون الهی» (Simpson and Weiner, 1989, p.492) ترجمه شده است. از سوی دیگر، در فرهنگ آکسفورد لرنر، آنومی برابر با «فقدان معیارهای اخلاقی یا اجتماعی» تعریف شده است (Hornby, 2005, p.54).

برخی بر این عقیده اند که بی هنجاری ترجمه مناسبی برای واژه آنومی نیست؛ زیرا جوامع، حتی در ابتدایی ترین حالت خود نمی توانند به صورت تام و تمام فاقد هنجار باشند؛ بنابراین آنومی را به معنای تعارض هنجارها به کار برده اند؛ [برای نمونه] از نظر نیسبت (Nisbet) هیچ رفتار اجتماعی بدون هنجار وجود ندارد. همه رفتارهای انسانی فراتر از سطح معلولیت ذهنی افراطی، حداقل تا اندازه ای هنجاری است؛ [پس] به نظر او آنومی تعارض هنجارهای اجتماعاً پذیرفته شده در فرد است (کوثری، ۱۳۸۶، ص ۴۲)؛ بنابراین هرچند طرفداران این نظریه، آنومی را در معنای لغوی بی هنجاری نپذیرفته اند؛ ولی باز هم آن را در معنای محدود و مضیق «تعارض هنجاری» ترجمه کرده اند.

در مقابل این برداشت مضیق از آنومی، عده دیگری بر این عقیده اند که آنومی علاوه بر معنای بی هنجاری و یا تعارض هنجاری، دارای معانی متعدد دیگری بوده که می توان گفت در جرم شناسی، اغلب آنچه مترادف با آنومی است، اختلال هنجاری می باشد. به عبارت دیگر «اختلال هنجاری همان چیزی است که دورکهم آن را آنومی اجتماعی نامید» (چلبی، ۱۳۷۵، ص ۱۰۷). شاید به همین دلیل است که از منظر دورکهم، مفهوم آنومی ناظر به «نبودن نظم اجتماعی است؛ وضعیتی که در آن دیگر کنترلی بر خواسته های نامحدود وجدان فردی وجود ندارد» (وایت و هینز، ۱۳۹۰، ص ۱۵۰) می باشد. همان گونه که رابرت کی. مرتون نیز به عنوان یکی از طلابه داران بسط و تشریح نظریه آنومی معتقد است: «آنومی فقط به معنای

فقدان هنجارها (بی‌هنجاری) نیست» (کوثری، ۱۳۸۶، ص ۴۲) و به معنای «قائل شدن اهمیت بیش از اندازه برای دستیابی به موفقیت، حتی اگر عملکرد صورت گرفته بر خلاف قوانین و مقررات باشد» است (کسن، ۱۳۸۵، ص ۸۹-۹۰)؛ بنابراین به عقیده آنها تنگ‌نظری است که آنومی فقط در معنای بی‌هنجاری یا تعارض هنجاری به کار برده شود.

در مجموع به نظر می‌رسد نباید آنومی را فقط به معنای لغوی (مضیق) آن محدود کرد، بلکه باید آن را با اختلال هنجاری (معنای اصطلاحی و عرفی آن) مترادف دانست که در این صورت، بی‌هنجاری در کنار قطبی شدن هنجارها، تضاد هنجاری، ناپایداری هنجاری و ضعف هنجاری فقط یکی از مصادیق اختلال هنجاری می‌باشد؛ بنابراین وجود پدیده آنومی در سطح جامعه لزوماً بدین معنا نیست که جامعه دچار نوعی بی‌هنجاری شده است؛ زیرا چه بسا در گستره اجتماع، هنجارهای اجتماعی وجود داشته باشد؛ ولی افراد با پی نبردن به انتظارات سایر شهروندان، راه صحیح استفاده از آنها را ندانسته، در برخورد با سایر افراد ندانند چگونه باید رفتار کنند.

۲-۱. وجدان جمعی

دورکهم وجدان جمعی (Collective Conscience) را این‌گونه تعریف می‌کند: «مجموعه اعتقادات و احساسات مشترک در میانگین افراد یک جامعه، واحد دستگامی معینی را تشکیل می‌دهد که حیات خاص خود [را] دارد. این دستگاه را می‌توان وجدان جمعی یا عمومی نامید» (دورکهم، ۱۳۸۱، ص ۷۷). به عبارت دیگر، وجدان جمعی مجموعه‌ای از اعتقادات و احساسات مشترک جمعی است که به صورت سحرانگیزی برای تمامی افراد مورد احترام بوده، خواسته یا ناخواسته آنها را به تبعیت از خویش فرامی‌خواند؛* به گونه‌ای که ارتکاب عمل خلاف آن، موجبی

* به طور کلی دورکهم «جبری بودن» را یکی از نشانه‌های روشن همه واقعیت‌های اجتماعی می‌داند. در این باره در کتاب قواعد روش جامعه‌شناختی (Rules of Sociological Method) بیان می‌دارد: نه تنها چنین رفتار و اندیشه‌ای بیرون از فرد وجود دارد، بلکه دارای قدرتی آمر و قاهر است و به

از واکنش در سراسر جامعه به وجود می‌آورد.*

عناصر تشکیل دهنده وجدان جمعی، متعدد و گوناگون‌اند؛ بسیاری از عقاید مذهبی، هنجارها و ارزش‌ها، عادات و سنن را می‌توان جزئی از وجدان جمعی دانست. اگرچه قانون، آیینه تمام‌نمای وجدان جمعی نیست؛ ولی می‌توان آن را یکی از نمودهای خارجی وجدان جمعی دانست.

با توجه به اینکه از دیدگاه دورکھیم، آنومی از سوی «ناظر به نبود نظم اجتماعی» بوده (وایت و هینز، ۱۳۹۰، ص ۱۵۰) و از سوی دیگر، ویژگی اساسی وجدان جمعی عبارت است از «شکل دادن و نظم‌بخشیدن به رفتار افراد به عنوان یک نیروی مستقل و مقتدر خارجی» (همان، ص ۱۴۷)؛ بنابراین رابطه میان وجدان جمعی و پدیده آنومی، رابطه‌ای معکوس است؛ یعنی هرچه وجدان جمعی ضعیف‌تر باشد، احتمال وقوع آنومی بیشتر و هرچه وجدان جمعی قوی‌تر باشد، احتمال وقوع آنومی کمتر است؛ امری که به خوبی در جوامع سنتی و صنعتی ترسیم‌شده دورکھیم قابل مشاهده می‌باشد.

۳-۱. دین

تعریف‌های گوناگونی برای دین شده است که در اینجا فقط به ذکر دو تعریف خاص و عام از آن بسنده می‌شود:

الف) دین مجموعه‌ای از عقاید، اخلاق و احکام الهی است که فرایندهای نظری و عملی شخص دین‌مدار را تشکیل می‌دهد.

ب) دین مجموعه‌ای اعم از عقاید، اخلاق و احکام الهی و غیرالهی است. در این صورت، مارکسیسم و امانیسم نیز برای خود، دین و مکتب محسوب می‌شوند؛

واسطه این قدرت، خود را به رگم میل فرد به وی تحمیل می‌کند. البته وقتی من از روی رضا و رغبت تام در برابر این قدرت تسلیم شوم، این فشار و قهر چون بی‌فایده است، به کار نمی‌افتد و اثر آن کاهش می‌یابد، لکن این قهر و فشار در هر حال خاصیت ذاتی این‌گونه رفتار و اندیشه است و دلیل آن هم این است که همین که خواستم در برابر آن ایستادگی به خرج دهم، با قدرت ظاهر می‌شود (دورکھیم، ۱۳۴۳، ص ۲۵).

* از منظر دورکھیم، شیوه واکنش‌های جامعه که «کیفر» نامیده می‌شود، با توجه به جنس جامعه متفاوت است. در جوامع مکانیک (سنتی)، جنس مجازات‌ها سرکوب‌گرانه و در جوامع ارگانیک (پیشرفته)، جنس مجازات‌ها بازپرورانه است (ر.ک: ولد، ۱۳۸۰، ص ۱۷۵).

چنان‌که قرآن کریم نیز واژه دین را به معنای عام و مطلق به کار برده است؛ برای مثال، از زبان فرعون نقل می‌کند: «إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ: من می‌ترسم موسی آیین شما را تغییر دهد یا در زمین فساد کند» (غافر: ۲۶). دین فرعونیان بت‌پرستی بود، نه دین توحیدی که وحی، معاد، نبوت و اعجاز را پذیرفته است؛ از این رو، فرعون می‌گفت: من می‌ترسم موسی به آن مجموعه از اعتقادات و سنت‌هایی که شما به عنوان آیین پذیرفته‌اید، آسیب وارد کند؛ ولی اگر دین، امری الهی و براساس مشاهدات غیبی دانسته شود - که حق نیز همین است - بسیاری از آنچه که به نام دین شهرت یافته است، دین نیست (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۸۸).

بر این اساس، با پذیرش اینکه دین موهبتی الهی است که خداوند متعال با داستان پُربرت پیامبران ﷺ و به منظور هدایت بشر بر انسان‌ها نازل کرده (دین به معنای خاص)، طبیعی است در این باره عقیده برخی از جامعه‌شناسان را نمی‌توان پذیرفت که معتقدند: ۱. دین نباید با یکتاپرستی (اعتقاد به خدا) یکسان دانسته شود؛ زیرا در برخی ادیان اصلاً خدایی وجود ندارد؛ ۲. دین نباید با دستورالعمل‌های اخلاقی که ناظر بر رفتار مؤمنان است - مانند فرمان‌هایی که موسی به مردم از خدای متعال دریافت کرد - یکسان پنداشته شود. این اندیشه که خدایان توجه زیادی به چگونگی رفتار ما در این دنیا دارند، در بسیاری از مذاهب حضور ندارد؛ برای مثال، از نظر یونانیان باستان، خدایان تا اندازه زیادی به فعالیت‌های بشری بی‌تفاوت بودند؛ ۳. دین را نمی‌توان با امور فوق طبیعی که ذاتاً متضمن اعتقاد به جهانی فراسوی قلمرو احساس است، یکسان پنداشت؛ برای مثال، آیین کنفوسیوس به پذیرش هماهنگی طبیعی جهان توجه دارد، نه یافتن حقایق که در پس آن قرار دارد (گیدنز، ۱۳۸۶، ص ۴۹۶).

<p>عده‌ای چون مارکس، تبلیغات پیامبران و آموزه‌های دینی را در جهت حفظ وضع «طبقه حاکم و فرادستان جامعه» دانسته، معتقدند طبقه حاکم برای حفظ وضعیت خود از سه دستاویز ثروت، دولت و دین (مثلث قدرت زر، زور و تزویر) استفاده می‌کند.</p>	<p>طرفداران این نظریه معتقدند پیامبران دارای جهت‌گیری دنیاگرایانه بوده و از دین به عنوان دستاویزی برای حفظ وضعیت حاکم استفاده می‌کردند. در واقع آنها جهت‌گیری معنوی پیامبران را فریب و پوششی بر جهت‌گیری مادی‌شان قلمداد می‌کردند که خود به دو بخش تقسیم می‌شوند:</p>	<p>رویکرد مادی</p>	<p>نقش منفی</p>
<p>عده‌ای چون نیچه، فعالیت پیامبران را دستاویز ضعیفان و دین را اختراع ضعفا برای ترمز اقویا دانسته، در مجموع آموزه‌های دینی را مانع اصلاح و بهبود نژاد بشر و پیدایش ابرمردها قلمداد می‌کنند.</p>	<p>حامیان این نظریه، نقش پیامبران را از این جهت منفی می‌دانند که جهت‌گیری آنها معنوی و ضدنیایی بوده، محور تعلیمات آنها انصراف از دنیا و توجه به آخرت، پرداختن به درون و رها ساختن برون بوده است؛ بنابراین حضور دین در جامعه (به عنوان حربه اصلی پیامبران) باعث دلسرد شدن بشر از زندگی و به مثابه ترمزی برای پیشرفت می‌باشد.</p>	<p>رویکرد معنوی</p>	
<p>طرفداران این نظریه معتقدند پیامبران در تاریخ بشریت دارای نقش مثبتی بوده‌اند؛ اما این فقط به گذشته منحصر می‌باشد؛ به عبارت دیگر، امروزه با پیشرفت علوم، تعلیمات دینی نقش خود را از دست داده، در آینده بیشتر از دست خواهد داد؛ بنابراین به گواه این افراد، دین و علم در تضاد یکدیگرند و هرچه علم پیشرفت کند، نقش دین کم‌رنگ‌تر می‌شود.</p>	<p>حامیان این نظریه معتقدند نقش پیامبران در عرصه زندگی انسان همواره مثبت بوده است و هرگز پیشرفت‌های علمی جایگزین آن نخواهد شد؛ همچنان که مکاتب فلسفی نیز نتوانسته‌اند جایگزین آن گردند. در واقع به نظر این افراد، علم و دین هیچ‌گونه تضادی با یکدیگر ندارند و مکمل یکدیگرند.</p>	<p>مثبت نسبی</p>	<p>نقش مثبت</p>
<p>حامیان این نظریه معتقدند نقش پیامبران در عرصه زندگی انسان همواره مثبت بوده است و هرگز پیشرفت‌های علمی جایگزین آن نخواهد شد؛ همچنان که مکاتب فلسفی نیز نتوانسته‌اند جایگزین آن گردند. در واقع به نظر این افراد، علم و دین هیچ‌گونه تضادی با یکدیگر ندارند و مکمل یکدیگرند.</p>		<p>مثبت مطلق</p>	

نظریه‌های متفاوت در باب جایگاه پیامبران و نقش دین در زندگی بشر
با الهام از عقاید شهید مطهری (مطهری، ۱۳۷۶، ص ۲۶)

۲. مکانیسم تأثیرگذاری آنومی در وقوع جرایم از منظر جامعه‌شناسان

در جامعه «روابط اجتماعی» مهم‌ترین مهره انسان برای ارضای نیازهای حیاتی زندگی است؛ حتی شاید یکی از متقن‌ترین ادله انسان‌ها برای تشکیل جامعه، برطرف کردن چنین نیازهایی باشد (ر.ک: همو، ۱۳۷۵، ص ۲۱)؛ زیرا هرکس دارای تخصص ویژه‌ای بوده که خود زمینه‌ساز وابستگی متقابل انسان‌ها به یکدیگر است؛ وابستگی‌ای که در قالب روابط اجتماعی متجلی می‌شود. به همین دلیل، جامعه‌شناسان به روابط اجتماعی به عنوان واقعیتی مهم و مستقل می‌نگرند.

برداشت علمی مطالب پیش‌گفته این است که از منظر جامعه‌شناسان، روابط اجتماعی هسته اساسی جامعه را تشکیل می‌دهد، جامعه‌ای که به دنبال ارضای هرچه بهتر نیازهای انسان است و اگر این نیازها در حد قابل قبولی ارضا نگردد، نتیجه مستقیم

آن نارضایتی عامه مردم بوده که طبیعتاً نتیجه چنین اوضاع و احوالی، وقوع رفتارهای منحرفانه است؛ زیرا «انسان‌ها زنده‌اند تا از زندگی خود لذت ببرند». مسئله زمانی پیچیده‌تر می‌شود که به صورت تقریبی، میزان روابط اجتماعی با انجام برخی محاسبات علمی تخمین زده شود و فوران شدید روابط اجتماعی ملموس گردد؛ یعنی در علم جامعه‌شناسی برای تشخیص میزان روابط اجتماعی از نوعی فرمول ریاضی استفاده می‌شود که به شکل ذیل می‌باشد (رفیع‌پور، ۱۳۸۷، ص ۷۷):

$$\frac{n(n-1)}{2}$$

برای نمونه اگر تعداد افراد یک گروه صد نفر باشند، با فرض وجود ارتباط میان همه آنها، مقدار روابط اجتماعی موجود در سطح جامعه به میزان ذیل می‌باشد:

$$\frac{100(100-1)}{2} = 4950$$

از آنچه ذکر شد، اهمیت هنجارها مشخص می‌شود؛ زیرا تنها وسیله تنظیم‌کننده روابط اجتماعی، هنجارها می‌باشد؛ بنابراین در صورت اختلال هنجاری، روابط اجتماعی حاکم بر انسان‌ها دچار پیچیدگی و گره‌های متعددی خواهد شد که از منظر جامعه‌شناسان نوعی بیماری تلقی گشته، از آن با نام «آنومی» یاد می‌شود؛ پدیده‌ای که در صورت کنترل نشدن، اختلالات رفتاری فراوانی را به بار خواهد آورد. بر این اساس، در جامعه ایرانی - با سطح بالایی از روابط اجتماعی - اگر آنومی یا اختلال هنجاری رخ دهد، عکس‌العمل معقول افراد اجتماع برای فرار از چنین اوضاع و احوالی، ارتکاب رفتارهای مجرمانه است؛ به این امید واهی که آنها را از مخمصه‌ای که در آن گرفتار شده‌اند، نجات دهد!

به بیان دیگر، به زعم جامعه‌شناسان در صورت وقوع پدیده آنومی (اختلال هنجاری)، دیگر وسیله‌ای کارآمد برای تنظیم روابط اجتماعی وجود نداشته، انسان‌ها خود را از هرگونه قید و بندی رها می‌بینند و از آنجا که انسان‌ها به طور طبیعی سیری‌ناپذیر بوده، به دنبال رضای هرچه بهتر نیازهای خود هستند، در چنین حالتی هرکس درصدد آن است که حتی بدون رعایت حقوق دیگران «گلیم خود را از آب بیرون کشیده» و «یک شب ره صدساله

بیماید»، حال آنکه بدون وجود هنجارها، بی‌شک نیازهای فطری و حیاتی انسان از مسیر طبیعی خود ارضا نخواهد شد و به احتمال زیاد، افراد برای جبران حالت مذکور مرتکب هر کاری از جمله جرم خواهند شد.

۳. راهکار مقابله با آنومی از دیدگاه دورکهمیم

با توجه به آثار به جای مانده از دورکهمیم، به نظر می‌رسد وی برای ارائه بهترین راهکار مقابله با آنومی از فرمول رابطه انسان - جامعه استفاده کرده است. به دیگر سخن، دورکهمیم با کالبدشکافی ماهیت انسان و نقش جامعه در صحنه زندگانی بشر، به بیان شیوه درمان آنومی می‌پردازد. دورکهمیم باب سخن را در این باره این‌گونه آغاز می‌کند: هیچ موجود زنده‌ای نمی‌تواند شادمان باشد یا حتی به زندگی ادامه دهد، مگر اینکه نیازهایش به حد کافی متناسب با امکاناتش باشد؛ به عبارت دیگر، اگر بیش از امکاناتش بخواهد یا صرفاً چیز دیگر طلب کند، به طور ممتد خواسته‌هایش سرکوب می‌شود و نمی‌تواند بدون درد و رنج کار خود را به خوبی انجام دهد (دورکهمیم، ۱۳۷۸، ص ۲۹۰).

در گام بعد در میان موجودات زنده، میان حیوان و انسان به تمییز قائل شده، بیان می‌دارد:

در مورد حیوانات، دست‌کم در حالت طبیعی این تعادل به طور خود به خودی و غیرارادی برقرار می‌شود؛ زیرا تنها وابسته به شرایط صرفاً مادیست. آن چیزی که اندام بدان نیاز دارد، این است که مقدار مواد و انرژی که به طور مستمر برای زنده ماندن در بدن مصرف می‌شود، در مراحل مختلف توسط فرآورده‌های متعادل‌کننده جایگزین شوند؛ یعنی آنچه مصرف می‌شود، به موقع تأمین شود. هر زمان که خلأی که زندگی در منابع حیاتی خاص خود ایجاد کرده است، پُر شود، حیوان از این طریق رضایت خاطر پیدا می‌کند و هیچ چیز اضافی درخواست نمی‌کند ... وضعیت مذکور شامل انسان نمی‌شود؛ زیرا بیشتر نیازهایشان به اندازه حیوانات وابسته به جسمش نیستند. در نهایت می‌تواند مقدار مواد غذایی مادی ضروری برای نگهداری و حفظ طبیعی بدن انسان را قابل تعیین و تشخیص دانست ... اما چگونه می‌توان رفاه، آسایش و تجملی را که به طور مشروع انسان در جست‌وجوی آن است، به صورت کمی تعیین

کرد؟ نه در سرشت اندامی، نه در سرشت روانی انسان نشانه‌ای که حاکی از محدودیت این گرایش‌ها باشد، نمی‌توان پیدا کرد. کارکرد زندگی فردی اقتضا نمی‌کند که این گرایش‌ها در این نقطه یا در آن نقطه دیگر متوقف شوند. شاهد و دلیل آن این است که آنها از آغاز تاریخ مرتباً توسعه پیدا کرده‌اند (همان، ص ۲۹۱-۲۹۲).

پس از ترسیم تمایز مذکور بیان می‌دارد این حالت سیرناپذیری انسان بدون وجود هیچ‌گونه قید و بند محدودکننده‌ای، امری جانکاه و ملال‌آور بوده که زندگانی انسان را به جهنمی آتشین تبدیل می‌کند: «عطش سیری‌ناپذیر به مثابه شکنجه دائمی است که هر لحظه تجدید می‌شود» (همان، ص ۲۹۲).

دورکهم با بیان مطالب پیش گفته، از مرحله انسان‌شناسی گذشته، به دنبال راه چاره می‌گردد:

بنابراین ... نخست باید علایق را محدود کرد. در این حالت است که آنها در هماهنگی با توانایی‌ها خواهد بود و به دنبال آن خشنودی انسان فراهم خواهد شد. از آنجا که هیچ نیرویی در فرد وجود ندارد که بتواند آن را محدود سازد، این محدودیت بالاجبار از سوی نیروهای خارجی باید بر فرد تحمیل شود. یک نیروی تنظیم‌کننده باید همان نقش را برای نیازهای اخلاقی ایفا کند که محدودیت اندام برای نیازهای طبیعی انجام می‌دهد (همان، ص ۲۹۳-۲۹۴).

در نهایت، جامعه را به عنوان تنها قدرت برتر اخلاقی که می‌تواند چنین نقشی را بازی کند، معرفی کرده و نقش سازنده و حیاتی آن را در صحنه زندگانی انسان گوشزد می‌کند: «تنها جامعه خواه بی‌واسطه و در کلیت خود، خواه باواسطه از طریق یکی از اعضایش می‌تواند نقش متعادل‌کننده‌ای را ایفا کند» (همان، ص ۲۹۴).

لوئیس کوزر (Lewis Coser) عصاره مطالب مذکور را - به نقل از کتاب خودکشی دورکهم - این‌گونه بیان می‌کند:

انسان‌ها موجوداتی با آرزوهای نامحدودند. آنان برخلاف جانوران دیگر با برآورده شدن نیازهای زیستی‌شان سیری نمی‌پذیرند. انسان هرچه که بیشتر داشته باشد، بیشتر هم می‌خواهد و برآورده شدن هر نیازی به جای کاستن از آرزوهای انسان، نیازهای تازه‌ای را هم برمی‌انگیزند. از این سیری‌ناپذیری طبیعی نوع بشر چنین برمی‌آید که آرزوهای انسان را تنها می‌توان با نظارت‌های خارجی یعنی با نظارت اجتماعی مهار کرد ...

هرگاه شیرازه تنظیم‌های اجتماعی از هم گسیخته گردند، نفوذ نظارت‌کننده جامعه بر گرایش‌های فردی، دیگر کارآیی‌اش را از دست خواهد داد و افراد جامعه به حال خودشان واگذار خواهند شد (کوزر، ۱۳۸۵، ص ۱۹۱).

بنابراین دورکهمیم راه مقابله با آنومی و سرشت سیری‌ناپذیری بشر را در اعمال هرچه بهتر نظارت‌های اجتماعی جست‌وجو می‌کند. شایان ذکر است نظارت‌های اجتماعی به «مکانیسم‌هایی اطلاق می‌شود که جامعه برای واداشتن اعضایش به سازش‌کاری و جلوگیری از ناسازش‌کاری به کار می‌برد» (کوئن، ۱۳۸۲، ص ۱۵۲). البته نظارت‌های اجتماعی خود به دو شاخه تقسیم می‌شود: الف) نظارت‌های اجتماعی رسمی که اکثراً توسط مجریان قانون و در قالب مجازات‌هایی چون حبس، جزای نقدی و حتی اعدام متبلور می‌شود؛ ب) نظارت اجتماعی غیررسمی که غالباً به صورت واکنش‌های مردمی چون طردکردن، ریشخندزدن، بی‌اعتنایی و یا تمجید و ستایش اعمال می‌شود.

بر این اساس، بر خلاف نظارت‌های اجتماعی رسمی، نظارت‌های اجتماعی غیررسمی خودانگیخته‌اند و مرجع اعمال آن، گروه‌های نخستین (خانواده، گروه دوستان، گروه شغلی و...) می‌باشند، در حالی که نظارت‌های اجتماعی رسمی اغلب توسط قواعد مکتوب، مقررات و قوانین مصوبه مجلس و سایر نهادهای صلاحیت‌دار اعمال می‌شود که خود نشانه آن است که مرجع اعمال چنین نظارت‌هایی، اغلب گروه‌های دومین - به خصوص حکومت - هستند (ر.ک: همان، ص ۱۵۳-۱۵۴).

در مورد کارایی و مثمر ثمربودن نیز روشن است نظارت‌های اجتماعی غیررسمی به مراتب مفیدتر از نظارت‌های اجتماعی رسمی بوده، چه آنکه هم از لحاظ اقتصادی و هم از لحاظ ضمانت اجرا به نفع دولت می‌باشد؛ زیرا از یک سو، نه نیازی است که دولت به صرف هزینه‌های هنگفت (هم برای کشف جرم و دستگیری مجرم، هم برای نیروهای انسانی شاغل و نیز برای ساخت اماکنی چون زندان و...) اقدام کند و از سوی دیگر، باید توجه داشت آنچه انسان‌ها را بیش از همه به عدم ارتکاب رفتارهای مجرمانه سوق می‌دهد، ترس از عدم مقبولیت اجتماعی می‌باشد تا سابقه محکومیت قضایی.

۴. نقد راهکار دورکهمیم از دیدگاه مکتب الهی اسلام

در عقیده ذکرشده از سوی دورکهمیم، دو گزاره کلیدی وجود دارد که از آنها می‌توان به عنوان مبنای فکری وی در مقابله با آنومی یاد کرد. مبنای نخست در حوزه انسان‌شناسی و مبنای دوم در قلمرو جامعه‌شناسی قابل بررسی است. به همین علت در نقد نظریه دورکهمیم، همین دو مبنا به صورت جداگانه مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرد.

۴-۱. سیری ناپذیر بودن طبع انسان و نامحدود بودن آرزوهای او

دورکهمیم برای توجیه اعمال نظارت‌های اجتماعی به عنوان راهکار مقابله با پدیده آنومی، از سرشت طبیعی انسان استفاده کرده، معتقد است انسان‌ها ذاتاً موجوداتی سیری ناپذیر و حریص بوده و هرچه داشته باشند، بیشتر می‌خواهند و این روند همواره وجود داشته و تمام‌شدنی نیست.

به طور کلی درباره طبیعت ذاتی بشر، در میان اندیشمندان غرب چهار دیدگاه به عنوان دیدگاه‌های کلان وجود دارد که عبارت‌اند از:

الف) دیدگاه هابز (Hobbes) که انسان را ذاتاً موجودی شرور و تبه‌کار دانسته، کنترل و مهار آن را وظیفه جامعه می‌داند. وی معتقد است در وضع طبیعی، هر انسان دشمن انسان دیگر است: «انسان گرگ انسان است». قاعده زندگی فقط این است که هرکس هرچه می‌تواند برای خود به دست آورد و تا هر زمان که می‌تواند آن را حفظ کند. قانون زور و حیله‌گری دو فضیلت اصلی به شمار می‌روند. خلاصه، وضع طبیعی قابل نفس کشیدن نیست؛ زیرا هیچ‌کس بر جان خود ایمن نیست (ر.ک: عالم، ۱۳۸۷، ص ۲۴۰). این فیلسوف بدبین انگلیسی در کتاب ماهیت انسان (Human Nature)، از انسان با عبارت «موجودی تنها، بیچاره، موذی، خشن و حقیر» یاد می‌کند (کریمی، ۱۳۸۷، ص ۱۷۶). از طرفداران چنین عقیده‌ای با عنوان طرفداران مکتب «گناه نخستین» یاد می‌شود که مبنا را بر شرارت ذاتی انسان قرار داده و به همین دلیل، دخالت جامعه را در ارشاد و هدایت افراد لازم و حتمی می‌دانند. گفتنی است در قرآن کریم نیز دیدگاه فرشتگان الهی درباره انسان این‌گونه به تصویر کشیده شده است: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ: هنگامی که

پروردگار تو به فرشتگان گفت من در روی زمین جانشین و حاکمی قرار خواهم داد». فرشتگان گفتند: «پروردگارا! آیا کسی را در زمین قرار می‌دهی که فساد و خونریزی کند» (بقره: ۳۰)، در حالی که پروردگار حکیم در پاسخ فرشتگان می‌فرماید: «إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ: من حقایقی می‌دانم که شما نمی‌دانید».

ب) دیدگاه روسو (Rousseau) که طبیعت انسان را پاک و بی‌آلایش می‌داند و معتقد است بروز هرگونه فعل ناشایست در انسان از آلودگی و فساد جامعه ناشی می‌شود؛ به بیان دیگر، وی معتقد است انسان ذاتاً خوشبخت، آزاد و نیک‌سرشت است و این جامعه است که انسان را بدبخت، برده و بدسرشت می‌کند. روسو در مقام انتقاد به هابز در اثری به نام *گفتار درباره خاستگاه نابرابری انسان‌ها*، بیان می‌دارد:

در میان انسان‌ها دو نوع نابرابری وجود دارد، نخستین نابرابری طبیعی است و تنها نوعی است که در وضع طبیعی وجود داشت و عبارت بود از تفاوت‌هایی مانند سن، سلامتی، توانایی بدنی، صفات ذهنی یا صفات روحی. دومین نابرابری اخلاقی یا سیاسی است که در وضع طبیعی وجود نداشت و انسان با ایجاد جامعه مدنی آن را هم به وجود آورد. نابرابری نوع دوم، دو نتیجه به بار می‌آورد: از یک سو، سبب ثروتمندی، قدرتمندی و افتخار می‌شود، از سوی دیگر، عده‌ای را در وضعیت اطاعت محض قرار می‌دهد.

روسو اعتقاد داشت اشتباه اصلی هابز این بود که فکر می‌کرد نابرابری‌های جامعه مدنی از وضع طبیعی آمده‌اند و اگر اقتدار دولت نباشد، در جامعه جنگ همه با همه وجود خواهد داشت. او اعلام کرد واقعیت این است که حالت جنگی ملازم با جامعه است، نه ناشی از وضع طبیعی انسان‌ها (عالم، ۱۳۸۷، ص ۳۲۴).

ج) دیدگاه لاک (Locke) که برای انسان طبیعتی قائل نیست و افعال او را ناشی از متأثر شدن وی از محیط و جامعه می‌داند. او می‌گوید ذهن انسان چون کاغذ سفیدی است که فرهنگ و جامعه هرچه بخواهند، بر روی آن می‌نویسند.

د) دیدگاه اسپینوزا (Spinoza) که برای انسان، طبیعتی خاص قائل است که وجه تمایز او از سایر موجودات می‌باشد. وی انسان را دارای نیروی بالقوه‌ای می‌داند که او را به سوی خوبی یا بدی متمایل می‌سازد. اینکه انسان کدام سو را برگزیند، به قدرت تشخیص و اراده‌اش بستگی دارد (تنهایی، ۱۳۸۷، ص ۲۸).

با توجه به طبقه‌بندی پیش‌گفته، به نظر می‌رسد دورکهمیم از طرفداران نظریه توماس هابز باشد که انسان را ذاتاً خودخواه و سیری‌ناپذیر دانسته، تنها راه کنترل چنین وضعیتی را در اعمال نظارت‌های اجتماعی واکاوی می‌کند.

اما در مورد دیدگاه الهی مکتب اسلام، به نظر می‌رسد در قرآن کریم میان آیاتی که به سرشت انسان اشاره کرده، تضادهای ظاهری وجود دارد؛ به گونه‌ای که بعضی از آیات، انسان را مدح و ستایش کرده و در مقابل دسته‌ای از آیات، او را مذمت و نکوهش می‌کند. آیاتی که انسان را ستایش می‌کند، از او با عنوان خلیفه خدا* بر روی زمین، برخوردار از ظرفیت علمی گسترده، امانت‌دار خدا،** دارای کرامت، ملهم به فجور و تقوا و دیگر اوصاف پسندیده یاد می‌کند. در مقابل، آیاتی است که او را نکوهش کرده، از او به موجودی ضعیف، عجول، قتور، فخور، هلوع، جزوع، منوع، ظلوم، جهول*** و دیگر اوصاف نکوهیده تعبیر می‌کند!

برای فهم تضاد ظاهری موجود باید میان «فطرت» و «طبیعت» انسان به تفاوت قائل شد. انسان از آن جهت که دارای فطرت الهی است، مورد ستایش قرار گرفته و از آن جهت که در بند طبیعت مادی می‌باشد، مورد نکوهش قرار گرفته است. انسان فطرتی دارد که پشتوانه آن روح الهی بوده و طبیعتی که به گِل وابسته است. همه فضایل انسانی به فطرت و همه رذایل به طبیعت او بازمی‌گردد. اگر انسان به طبیعت خود توجه کند و از هویت انسانی خود که روح اوست، غافل گردد، نه تنها از پیمودن

* به عنوان مثال، خداوند متعال پس از آنکه در آیه ۲۹ سوره مبارکه بقره می‌فرماید: «خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا: همه آنچه در زمین وجود دارد، برای انسان آفریده شده است»، در آیات ۳۰ به بعد، به صراحت و به صورت رسمی مسئله رهبری و خلافت انسان را به میان می‌کشد و اعلام می‌دارد: «وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً: انسان سرپرست واقعی زمین است» (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۵۳، ص ۱۱۹).

** «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ: ما امانت را بر آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها عرضه داشتیم، آنها از حمل آن خودداری کردند و از آن هراس داشتند؛ اما انسان آن را بر دوش کشید» (احزاب: ۷۲).

به گفته حافظ غزل‌سرای شیرازی:

آسمان بار امانت نتوانست کشید قرعه فال به نام من دیوانه زدند
*** «إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا: او [انسان] بسیار ظالم و جاهل بود» (همان).

مسیر کمال بازمی ماند، بلکه دچار انحطاط می شود تا آنجا که قرآن کریم می فرماید: «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ: آنها همچون چهارپایان اند، بلکه گمراه تر» (اعراف: ۱۷۹) و اگر به بُعد فطری خود توجه کند، تا جایی تکامل می یابد که به «افق اعلی» و مقام «أو أدنی» می رسد که از مقام فرشتگان برتر است. در قرآن کریم این دو جنبه حیات انسان - یعنی حیات طبیعی و حیات فطری - ترسیم شده است؛ چنان که می فرماید: «إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن طِينٍ * فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي: من بشر را از گل آفریدم و آنگاه او را راست گردانیده، از روح خود در او دمیدم» (ص: ۷۱-۷۲)؛ بنابراین در فرهنگ قرآن کریم هر جا سخن از نکوهش و مذمت انسان در میان باشد، گفت و گو از انسانی است که از خاک آفریده شده و هر جا از کرامت و بزرگی مقام انسان سخن می رود، گفت و گو درباره انسانی است که مسجود فرشتگان و جانشین خدای متعال در زمین می باشد؛ یعنی نکوهش ها به طبیعت انسان مربوط است و ستایش ها به فطرت او بازمی گردد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۳).

هر چند مطالب پیش گفته، کلی بیان شده است؛ ولی می توان از میان آن این گونه برداشت کرد که انسان ها طبیعتاً (و نه فطرتاً) موجوداتی با آرزوهای نامحدوند. موجوداتی که از بُعد حیوانی، حریص و طمع کارند. هر چه داشته باشند، بیشتر می خواهند و هیچ گاه به «آنچه دارند و آنچه هستند» قناعت نمی کنند! بر این اساس، آموزه های اسلامی با اصل مسئله که «انسان ها موجوداتی با آرزوهای نامحدودند» مخالف بوده، ولی آن را به طبیعت انسانی نسبت می دهد، نه فطرت وی؛ بنابراین به نظر می رسد دیدگاه چهارم به نظر اسلام نزدیک تر است؛ زیرا خدای متعال در قرآن کریم می فرماید: «فَاللَّهُمَّ فَجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا: سپس فجور و تقوایش [= شرّ و خیرش] را به او الهام کرده است» (شمس: ۸).

پس به عقیده دورکهمیم از این جهت خدشه وارد است که انسان را صرفاً «موجود طبیعی محض» دانسته، بُعد فطری انسان را نادیده گرفته است.

شاید این پرسش به ذهن متبادر شود که بر فرض پذیرش نگرش مذکور، نتیجه کاربردی تفاوت موجود در حوزه انسان شناسی دورکهمیم و اسلام در مقابله با آنومی چیست؟ به بیان دیگر، در مقام ارائه راهکاری مناسب برای کنترل آنومی، تفاوت عملی

اینکه انسان موجودی صرفاً طبیعی فرض شود با حالتی که موجودی مرکب از طبیعت و فطرت باشد، در چیست؟

در پاسخ این پرسش می‌توان بیان داشت زمانی که معتقد باشیم انسان علاوه بر طبیعت، دارای فطرتی توحیدی است، در مقابله با جرایم و پدیده‌های منفی چون آنومی می‌توان از ظرفیت‌های بُعد فطری انسان در حوزه «پیشگیری اجتماعی» بسیار سود جست؛ چون زمانی که انسان‌ها به وجود فطرتی توحیدی در خویش قائل باشند، با پذیرش اصل توحید، دایره نگرش آنها در مبدأشناسی و معادشناسی فقط به سرای دنیا محدود نخواهد بود. با این جهان‌بینی، انسان‌ها در صورت تربیت صحیح، در همه احوال «نفسی لوامه و نجواکننده‌ای بیدار» در درون خود احساس می‌کنند که در برابر همه رفتارهایشان، قاضی عادل و ناظری قابل خواهد بود که پیامدهای مثبت و منفی اخروی رفتارهایشان را گوشزد می‌کند؛ بنابراین در چنین حالتی «فطرت توحیدی مسئول مهار طبیعت مادی می‌شود».

بر خلاف آن، زمانی که همچون دورکهمیم، انسان اعتقادی به وجود بُعد فطری در خود نداشته باشد و فقط موجودیت خود را طبیعت محض بداند، در مقام مقابله با سرشت سیری‌ناپذیری بُعد طبیعی خود، زبان به اعتراف این واقعیت می‌گشاید که انسان باید برای مهار خواسته‌های نامتناهی خود عاجزانه فقط دست نیاز به سوی جامعه دراز کند:

از آنجا که هیچ نیرویی در فرد وجود ندارد که بتواند آن را [سرشت سیری‌ناپذیری را] محدود سازد، این محدودیت بالاجبار از سوی نیروهای خارجی باید بر فرد تحمیل شود (دورکهمیم، ۱۳۷۸، ص ۲۹۳-۲۹۴).

۴-۲. انحصار کنترل و مهار آرزوهای انسان از راه نظارت‌های خارجی (اجتماعی)

نکته دومی که دورکهمیم از آن برای مقابله با آنومی استفاده کرد اینکه حالت سیری‌ناپذیری انسان را فقط می‌توان به وسیله نظارت‌های بیرونی محدود ساخت و اگر نظارت‌های اجتماعی وظیفه خود را به خوبی انجام ندهند و انسان‌ها با سرشت طبیعی خودشان رها گردند، به طور دائم در عذاب دستیابی به آرزوهای ذهنی

خویش می‌سوزند و نمی‌سازند.

پرسش اینکه آیا واقعاً تنها راه کنترل طبیعت انسان و آرزوهای نامحدود آدمی در اعمال کنترل‌های اجتماعی است؟ آیا زمانی که نظارت‌های خارجی و کنترل‌های بیرونی که از سوی جامعه بر فرد تحمیل می‌گردد، کارآیی خود را از دست بدهد، همین اندازه برای بروز آنومی کافی است؟ آیا مذهب هیچ‌گونه قدرتی برای اعمال کنترل‌های درونی در انسان نداشته و نمی‌تواند انسان را به سمت رعایت هنجارهای اجتماعی مثبت و اصول اخلاقی مقدس سوق دهد؟

در پاسخ می‌توان گفت از دیدگاه منابع معتبر اسلامی، نکته دوم دورکهمیم نیز به اصلاح نیاز دارد؛ زیرا از دیدگاه اسلام، انسان به وسیله دو نیرو محدود می‌گردد؛ نیروهای بیرونی که از آن با عنوان نظارت‌های اجتماعی یاد می‌شود و نیروهای درونی همچون زهد و تقوا که از آن با عنوان نظارت‌های درونی می‌توان یاد کرد. گفتنی است برخلاف دورکهمیم که برای به بندکشیدن سرشت سیری‌ناپذیری بشر برای نظارت‌های اجتماعی اهمیت زیادی قائل بود، آموزه‌های دینی اسلام برای مقابله با سرشت سیری‌ناپذیری انسان که در بسیاری از متون دینی در قالب عنوان «آرزوهای دور و دراز» مطرح شده، به شدت بر روی نظارت‌های درونی (زهد و تقوا) سرمایه‌گذاری کرده است، تا آنجا که حضرت علی علیه السلام در کلامی بلند در مقام ارائه تعریفی از زهد می‌فرماید: «أَيُّهَا النَّاسُ، الزَّهَادَةُ قَصْرُ الْأَمَلِ وَالشُّكْرُ عِنْدَ النِّعَمِ وَالْتَوَرُّعُ عِنْدَ الْمَحَارِمِ: ای مردم! زهد یعنی کوتاه کردن آرزو و شکرگزاری در برابر نعمت‌ها و پرهیز در برابر محرمات» (نهج البلاغه: خ ۸۱) و بارها آرزوهای نامحدود را عامل سقوط انسان معرفی کرده، تکیه بر آرزوها را سرمایه احمقان دانسته است که خود گواه توجه فراوان ایشان بر تأثیرات مخرب سرشت سیری‌ناپذیری انسان می‌باشد؛ برای نمونه، حضرت علی علیه السلام در خطبه‌ای می‌فرماید:

أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ أَخَوْفَ مَا أَخَافُ عَلَيْكُمْ اثْنَانِ: اتِّبَاعُ الْهَوَىٰ وَ طُولُ الْأَمَلِ، فَأَمَّا اتِّبَاعُ الْهَوَىٰ فَيَصُدُّ عَنِ الْحَقِّ وَ أَمَّا طُولُ الْأَمَلِ فَيُنْسِي الْأَخْرَةَ: ای مردم! همانا بر شما از دو چیز بیشتر می‌ترسم: هواپرستی و آرزوهای طولانی؛ ولی پیروی از خواهش نفس، انسان را از حق بازمی‌دارد و آرزوهای طولانی، آخرت را از یاد می‌برد (همان، خ ۴۲).

ایشان در خطبه دیگری نیز به نتایج منفی آرزوهای بی‌انتهای بشر اشاره می‌کنند و انسان را به بیداری فرامی‌خوانند:

وَاعْلَمُوا أَنَّ الْأَمْلَ يُسْهِى الْعَقْلَ وَيُنْسِي الذِّكْرَ. فَأَكْذِبُوا الْأَمْلَ فَإِنَّهُ غُرُورٌ وَصَاحِبُهُ مَغْرُورٌ؛ بدانید که آرزوهای دور و دراز، عقل را غافل و یاد خدا را به فراموشی می‌سپارد. آرزوهای ناروا را دروغ انگارید که آرزوها فریبنده‌اند و صاحبش فریب‌خورده (همان، خ ۸۶).

بر این اساس، روشن است زمانی که انسان به ندای وجدان خویش توجه داشته باشد و آموزه‌های ارائه‌شده از سوی دین را کاملاً مراعات کند، حتی در صورت فقدان نظارت‌های بیرونی، هنوز می‌تواند بر منیت خویش فائق آید و از راه کنترل‌های درونی، به آرزوهای نامحدود و طبع سیری‌ناپذیری خویش چیره گردد. البته این امر زمانی قابل تحقق است که انسان باور خود را به زندگی تغییر دهد؛ زیرا اگر نگرش انسان به زندگی، نگرشی ماوراءالطبیعه باشد و دنیا را به مثابه مسافرخانه بداند که مسافرش دیر یا زود رفتنی است، آرزوهای پُرزرق و برق، ولی زودگذر زندگی در نظرش بی‌مقدار و حقیر است. چه زیباست سخن حضرت علی^{علیه السلام} که می‌فرماید: «المرأأ یأیمانہ: شخصیت انسان در گرو باورهای اوست» (آمدی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۶۲).

شایان ذکر است آنچه در تعابیر دینی از آن با عنوان نظارت درونی به وسیله «وجدان اخلاقی» یاد می‌شود، امروزه در کتب جرم‌شناسی نیز در قالب مفهوم «خودکنترلی» (Self-Control) مورد توجه قرار گرفته است. البته مفهوم «وجدان اخلاقی» از لحاظ ساختار و ماهیت، با نظریه‌های خودکنترلی در جرم‌شناسی متفاوت می‌باشد؛ ولی هم‌جهت بودن این دو مفهوم با یکدیگر (درونی‌بودن)، نوعی پیوند معنوی میان آنها ایجاد کرده است. در این باره یکی از نظریه‌های مهم جرم‌شناسی، نظریه‌ای با عنوان نظریه عمومی جرم (General Theory of Crime) می‌باشد که توسط گات فردسون (Gottfredson) و هیرشی (Hirschi) مطرح شده است. نظریه‌ای که در قالب قانونی کلی، عامل عمومی همه جرایم را در خود کنترلی پایین جست‌وجو می‌کند (See Siegel, 2011, p.241-248) که با همه تفاوت‌هایی که با مفاهیم اسلامی مشابه خود دارد، مُهر تأییدی بر اثربخشی نظارت‌های درونی در کنترل

خواسته‌های پایان‌ناپذیر انسان است.

از سوی دیگر، هرچند کیفیت عملکرد مفهوم اسلامی «وجدان اخلاقی» از یک سو و مفهوم غربی «خودکنترلی» از سوی دیگر، شدیداً به چگونگی تربیت انسان‌ها وابستگی دارد، به گونه‌ای که اگر بر اثر تربیت صحیح، مفاهیم اخلاقی در نهان انسان به ملکه‌ای نفسانی مبدل شود (برای بررسی ماهیت وجدان اخلاقی و تأیید سخن مذکور، ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ص ۸۴-۸۵)، می‌توان از آن به عنوان اهرمی برای مقابله با آرزوهای نامحدود و ارتکاب رفتارهای منحرفانه بهره جست؛ ولی مزیتی که مفهوم «وجدان اخلاقی» نسبت به مفهوم «خودکنترلی» دارد، در تکیه‌گاه آن است. در واقع مفهوم اسلامی «وجدان اخلاقی» به جهان‌بینی الهی تکیه دارد که اصالت را از آن پروردگار حکیم دانسته، انسان را در همه ابعاد در قبال خداوند مسئول می‌داند، در حالی که در نظریه‌های «خودکنترلی» غرب غالباً تکیه‌گاه، جامعه و واحدهای اجتماعی آن همچون خانواده، گروه همسالان و... است و انسان را فقط در قبال آنها مسئول می‌داند. با این توصیف، ضعف رویکرد غربی در برابر رویکرد اسلامی کاملاً روشن می‌گردد؛ زیرا میزان احتیاط انسان در «کف نفس» زمانی که خود را در قبال خداوند مسئول بداند با زمانی که خود را در برابر جامعه متعهد بداند، از عرش تا فرش است!

شبهه‌ای که ممکن است در اذهان ایجاد شود، وجود برخی سخنان دورکهمیم درباره دین و تأثیر آن بر ساختار اجتماعی است؛ برای نمونه، دورکهمیم در بررسی حالات چهارگانه خودکشی، ذیل بررسی خودکشی خودخواهانه به نقش باورهای دینی در نوسانات میزان خودکشی اذعان داشته، در کلامی موجز بیان می‌دارد: «تأثیر شعائر مذهبی به حدی نیرومند است که می‌تواند سایر عوامل را تحت‌الشعاع قرار دهد» (دورکهمیم، ۱۳۷۸، ص ۱۶۵).

یا اینکه بعضی از بزرگ‌ترین جامعه‌شناسان معاصر بیان می‌دارند دورکهمیم در بسیاری از نوشته‌های خویش «بر نقش دین در تقویت به هم پیوستگی اجتماعی تأکید می‌کرد» (گیدنز، ۱۳۸۶، ص ۵۰۷)، به راستی اگر این‌گونه باشد، چگونه می‌توان بیان داشت او جامعه‌شناسی لائیک بوده که وجود هرگونه دین الهی را رد می‌کرد؟ زیرا زمانی که

شخصی به تأثیر مثبت یا منفی امری اعتراف می‌کند، طبیعتاً در وهله اول موجودیت آن امر را پذیرفته است و برای اثبات آن نیازی به اقامه دلیل نیست!
در پاسخ باید به چند نکته توجه شود:

اولاً، دین دارای دو معنای خاص و عام است و در معنای عام، برای نمونه حتی فرعونیان نیز مردم را به خطر نابودی دین‌شان (آیین بت‌پرستی) هشدار می‌دادند (غافر: ۲۶)؛ پس در برداشت موسع از دین، پذیرش وجود خداوند و دین، لازم و ملزوم یکدیگر نیستند و چه‌بسا اشخاصی که وجود خدای متعال را توهمی پوشالی قلمداد کرده؛ ولی همچنان بر وجود دین و تأثیرات آن بر جامعه اعتراف کنند که مگر نه اینکه دین بودایی، دینی بدون وجود خداوند است؟! به همین دلیل هرچند دورکهمیم وجود هرگونه دین الهی را رد می‌کند؛ ولی در کنار آن بر تأثیر چشم‌گیر دین در چگونگی چیدمان ساختار اجتماعی مَهر تأیید زده است. به بیان دیگر، دورکهمیم با رد وجود خداوند، خط بطلان بر وجود دینی برخاسته از مکتب وحی کشید؛ ولی «نفس وجود دین» در جامعه را انکار نکرده، دین را در معنای عام آن مورد پذیرش قرار داده است.

در تأیید «لاییک‌بودن دورکهمیم» همین مقدار بس که وی هر آنچه داشت، به کار گرفت تا وجود خدا و دین نشأت‌گرفته از موجودی مافوق طبیعی را انکار کند؛ طرحی که سرانجام پنج سال پیش از فوتش به آن جامه عمل پوشانید و کتاب **صور ابتدایی حیات دینی** (The Elementary Forms of The Religious Life) را در سال ۱۹۱۲م منتشر ساخت؛ کتابی که وجود هرگونه دین الهی را رد کرده، مردم را متهم می‌کند که جامعه را به تصور خدایی می‌پرستند. دورکهمیم در این باره بیان می‌دارد: «به نظر من، مقام خدایی چیزی جز تغییر صورت جامعه نیست که در اندیشه انسان، شکل تمثیلی پیدا کرده است» (مصباح یزدی، ۱۳۶۸، ص ۷۲).

ثانیاً، حتی اگر جامعه‌شناسی به وجود هیچ‌گونه دینی - خواه الهی و خواه غیرالهی - اعتقاد نداشته باشد، بدین معنا نیست که در عمل، تأثیرات مثبت یا منفی آن را در جامعه نادیده گرفته، نسبت به آن بی‌تفاوت باشد؛ بنابراین انکار وجود دینی الهی حتماً به معنای ضد دین الهی بودن نیست. به عبارت دیگر، ممکن است یک جامعه‌شناس وجود خداوند را به عنوان موجودی فرامادی و دین برخاسته از مکتب

وحی را به عنوان دینی الهی، بدون ذره‌ای تردید غلط بپندارد؛ ولی در کنار آن به تأثیرات مثبت این پدیده توهمی و فرضی در همبستگی اجتماعی تأکید کند؛ زیرا به نظر می‌رسد یک جامعه‌شناس برای قضاوت مفید یا مضر بودن یک پدیده اجتماعی، به نتایج و پیامدهای آن توجه می‌کند تا واقعی یا توهمی بودن آن پدیده. در واقع، آنچه تقویت‌کننده و یا تضعیف‌کننده همبستگی اجتماعی و نظارت‌های بیرونی اعضای جامعه است، ادراک ذهنی شهروندان نسبت به آن واقعه اجتماعی می‌باشد، نه درست و غلط بودن آن ادراک ذهنی در دنیای واقعیت و این نکته توسط یک جامعه‌شناس متبحر به خوبی قابل درک است.

به همین دلیل در برخی موارد، یک جامعه‌شناس لائیک حتی اگر منکر الهی بودن دین «اسلام، مسیحیت و یهودیت» بوده و ماوراءالطبیعه بودن آن را پدیده‌ای توهمی قلمداد کند، همین اندازه که مسلمانان، مسیحیان و یا یهودیان با وجود چنین توهمی (الهی بودن منشأ دین) گرد هم آمده و با انجام مناسک اجتماعی و مراسم‌های جمعی به تقویت همبستگی اجتماعی و به تبع آن رشد نظارت‌های اجتماعی در گستره جامعه کمک می‌کنند، باعث می‌شود این جامعه‌شناس لائیک به رغم توهمی دانستن اصل پدیده (وجود خداوند و دین الهی)، به اثرات مثبت آن اعتراف کند. فرایندی که به نظر می‌رسد در سیر استدلالی آثار به جای مانده از دورکیم به عنوان یک جامعه‌شناس منکر خدا قابل مشاهده است.

ثالثاً، باید دقت شود از منظر دورکیم، دین و اخلاق بدون جامعه بی‌معنا خواهد بود و هر دوی آنها زاینده جامعه‌اند؛* بنابراین دین (و به خصوص مراسم‌های جمعی آن) وسیله‌ای برای تقویت نظارت‌های اجتماعی است** و در نهایت، این نظارت

* دورکیم در این باره بیان می‌دارد: «دین و اخلاق، هر دو از چهارچوب اجتماعی قابل تفکیک نیستند. دین و اخلاق نمی‌توانند بدون یک بافت اجتماعی وجود داشته باشند و همان‌گونه که بافت اجتماعی تغییر می‌کند، آن دو نیز باید تغییر کنند» (پالس، ۱۳۸۲، ص ۱۵۲).

** دورکیم در کتاب خودکشی خود، چرایی بیشتر بودن میزان خودکشی در میان پروتستان‌ها نسبت به کاتولیک‌ها را در شدت و حذت «وحدت جمعی» آن مذهب واکاوی می‌کند. در واقع، وی معتقد بود چون در میان پروتستان‌ها نسبت به کاتولیک‌ها میزان مراسم‌های جمعی و تشریفات مذهبی کمتر است، طبیعتاً فردگرایی بیشتر بوده، این فردگرایی زمینه‌ساز افزایش میزان خودکشی است. به همین

اجتماعی محدودکننده سرشت سیری‌ناپذیری بشر است. در چنین دیدگاهی، به جای اینکه دین و اخلاق راهنما و هدایت‌کننده جامعه باشند، این اجتماع است که راهنما و هدایت‌کننده دین و اخلاق می‌باشد، در حالی که از منظر آموزه‌های اسلامی، دین بهترین وسیله برای نیل به هدف نهایی جهان‌بینی الهی اسلام است؛ خواه جامعه وجود داشته باشد، خواه وجود نباشد. در این رویکرد برای محدودکردن سرشت سیری‌ناپذیری انسان، حتماً نیازی نیست نظارت‌های اجتماعی اعمال شود؛ زیرا در جهان‌بینی الهی اسلام، انسان نه در قبال جامعه، بلکه در برابر خداوند متعال مسئول است و نظارت الهی کنترل‌کننده اصلی و نخستین آرزوهای نامحدود انسان است؛ پس در چنین رویکردی این دین و اخلاق است که هادی و حامی جامعه می‌باشد، نه اینکه اجتماع حامی و هادی دین و اخلاق باشد.

۲۰۳

حقوق اسلامی / رویکردی اسلامی - انتقادی بر راهکار مقابله با آنومی ...

بر این اساس، هرچند در ظاهر امر دورکهمیم به نقش مثبت دین در تقویت همبستگی اجتماعی و به تبع آن کنترل پدیده آنومی مٌهر تأیید می‌زند و وی را نمی‌توان جامعه‌شناسی ضد دین دانست؛ ولی تفسیری که او از دین و کارکردهای آن دارد، نگاه ارزشی را از دین سلب کرده، در چنین رویکردی دین بازیچه دستان جامعه می‌شود و در بازه‌های زمانی و محدوده‌های مکانی متغیر خواهد بود، در حالی که چنین تصویری از دین در آموزه‌های اسلامی به هیچ وجه پذیرفتنی نیست.

آنچه بیان شد، هیچ‌گاه بدین معنا نیست که در آموزه‌های اسلامی و معارف قرآنی توجهی به نظارت‌های اجتماعی نشده، بلکه توجه به نظارت‌های اجتماعی به عنوان اهرمی مؤثر در کنترل میزان جرایم کاملاً مشهود است که امر به معروف و نهی از منکر نمونه آشکار آن می‌باشد و در روایات آمده است: «بها تقام الفرائض» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۵۶). امر به معروف و نهی از منکر باعث احیای ارزش‌ها و احکام دینی می‌گردد.

دلیل است که بیان می‌دارد: «چنانچه پروتستان‌تیسیم برای فکر فردی [آزادی] سهم بیشتری از کاتولیسیم قائل است، به این علت است که او کمتر اعتقادات [مذهبی] و اجرای مراسم [تشریفات مذهبی] مشترک دارد» (دورکهمیم، ۱۳۷۸، ص ۱۷۳).

نتیجه

آنومی به عنوان یکی از آشکارترین پیامدهای منفی مدرنیزاسیون، دیر زمانی است دامن گیر جوامع در حال توسعه و توسعه یافته شده است. به همین دلیل، به نظر می‌رسد ریشه‌کن کردن چنین پدیده‌ای در کوتاه‌مدت امری غیرممکن و غیرقابل اجرا باشد. شاید بهترین شیوه مقابله با این پدیده، جلوگیری از گسترش پیامدهای منفی آن در قلمرو جامعه باشد؛ امری که جامعه‌شناسان نامی جهان را بر آن داشت تا با ارائه راهکارهای مناسب، به مقابله با آن بپردازند.

دورکهم به عنوان پدر جامعه‌شناسی فرانسه، مهم‌ترین راهکار مقابله با آنومی را اعمال هرچه بهتر نظارت‌های اجتماعی می‌دانست و در این باره از دستاوردهای واقعیات اجتماعی فراوانی از جمله «نقش دین در تقویت همبستگی اجتماعی و اعمال نظارت‌های اجتماعی» بهره جست؛ ولی دینی که وی ترسیم می‌کرد، نه دین الهی و هدایت‌کننده اجتماع، بلکه دینی دنیوی شده و متأثر از جامعه است که یکی از مهم‌ترین فواید آن، تقویت همبستگی اعضای جامعه بر اثر رعایت تشریفات مذهبی است، در حالی که از منظر آموزه‌های اسلامی، شأن دین و کارکردهای آن به مراتب گسترده‌تر است.

دورکهم به خاطر دیدگاه انسان‌شناسی‌اش، توجه خاص و انحصاری بر کنترل اجتماعی دارد و حال اینکه اسلام به لحاظ نگاه ویژه در حوزه انسان‌شناسی و اثبات فطرت الهی برای انسان در کنار طبیعت مادی‌اش، او را دارای قوه تمایل به خیر و شر دانسته که فطرت الهی او را به خیر فرامی‌خواند. در این نگرش، انسان می‌تواند با به فعلیت درآوردن استعداد خلیفه‌اللهی خود سوی خیرات حرکت کند و از راه خودکنترلی در رعایت ارزش‌های اجتماعی و افزایش همبستگی اجتماعی و رویارویی با پدیده آنومی بکوشد؛ بنابراین این‌گونه نظارت در آموزه‌های اسلام، از اهمیت ویژه و تقدم برخوردار بوده، هرچند در کنار آن نظارت اجتماعی را نیز ضروری می‌شمارد و از آن سود می‌جوید.

منابع

- * قرآن کریم.
- ** نهج البلاغه.
۱. آمدی، عبدالواحد؛ غررالحکم و دررالکلم؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶.
 ۲. اشتهازی، محمدمهدی؛ قضاوت‌های حضرت علیؓ؛ چ ۲، تهران: انتشارات کتاب یوسف، ۱۳۸۶.
 ۳. پالس، دانیل؛ هفت نظریه در باب دین؛ ترجمه محمدعزیز بختیاری؛ چ ۱، قم: نشر مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲.
 ۴. تنهایی، حسین ابوالحسن؛ نظریه‌های جامعه‌شناسی؛ چ ۱، مشهد: نشر مرنديز، ۱۳۸۷.
 ۵. جوادی آملی، عبدالله؛ فطرت در قرآن؛ چ ۴، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۶.
 ۶. چلبی، مسعود؛ جامعه‌شناسی نظم (تشریح و تحلیل نظری نظم اجتماعی)؛ چ ۱، تهران: نشر نی، ۱۳۷۵.
 ۷. دورکھیم، امیل؛ تقسیم کار اجتماعی؛ ترجمه باقر پرهام؛ چ ۱، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۱.
 ۸. —؛ خودکشی؛ ترجمه نادر سالارزاده امیری؛ چ ۱، تهران: دانشگاه علامه طباطبایی، ۱۳۷۸.
 ۹. —؛ قواعد روش جامعه‌شناختی؛ ترجمه علی محمد کاردان؛ چ ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۳.
 ۱۰. رفیع‌پور، فرامرز؛ آناتومی جامعه؛ چ ۵، تهران: نشر شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۷.
 ۱۱. عالم، عبدالرحمن؛ تاریخ فلسفه سیاسی غرب (عصر جدید و سده نوزدهم)؛ چ ۱، تهران: نشر وزارت امور خارجه، ۱۳۸۷.

۱۲. کریمی، یوسف؛ روانشناسی اجتماعی (نظریه‌ها، مفاهیم و کاربردها)؛ چ ۲۰، تهران: نشر ارسبان، ۱۳۸۷.
۱۳. کسن، موریس؛ اصول جرم‌شناسی؛ ترجمه میرروح‌الله صدیق؛ چ ۱، تهران: نشر دادگستر، ۱۳۸۵.
۱۴. کوثری، مسعود؛ نظریه‌های آنومی اجتماعی؛ چ ۱، تهران: انتشارات سلمان، ۱۳۸۶.
۱۵. کوزر، لیوئیس؛ زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی؛ ترجمه محسن ثلاثی؛ چ ۱۲، تهران: نشر علمی، ۱۳۸۵.
۱۶. کوئن، بروس؛ درآمدی بر جامعه‌شناسی؛ ترجمه محسن ثلاثی؛ چ ۱۴، تهران: نشر توتیا، ۱۳۸۲.
۱۷. گیدنز، آنتونی؛ جامعه‌شناسی؛ ترجمه منوچهر صبوری؛ چ ۹، تهران: نشر نی، ۱۳۸۶.
۱۸. مصباح یزدی، محمدتقی؛ جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن؛ چ ۱، قم: نشر مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۸.
۱۹. —؛ دروس فلسفه اخلاق؛ چ ۴، تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۳.
۲۰. مطهری، مرتضی؛ مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی (جامعه و تاریخ)؛ چ ۵، چ ۹، قم: نشر صدرا، ۱۳۷۵.
۲۱. —؛ وحی و نبوت؛ قم: نشر صدرا، ۱۳۷۶.
۲۲. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران؛ تفسیر نمونه؛ ج ۱، چ ۲، قم: نشر دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۵۳.
۲۳. وایت، راب و فیونا هینز؛ جرم و جرم‌شناسی؛ ترجمه علی سلیمی؛ چ ۴، قم: نشر پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۰.
۲۴. ولد، جرج و همکاران؛ جرم‌شناسی نظری (گذری بر نظریه‌های جرم‌شناسی)؛ ترجمه علی شجاعی؛ چ ۱، تهران: نشر سمت، ۱۳۸۰.

25. Brown, Stephen et.al; **Criminology**; Explaining Crime and Its Context, 7th Ed, Anderson Publishing, 2010.
26. Hornby, A.S.; **Oxford Advanced Learners Dictionary of Current English**, 7th Ed, Oxford University Press, 2005.
27. Siegel, Larry J.; **Criminology**; The Core, Fourth Edition, Wadsworth Cengage Learning, 2011.
28. Simpson, J.A. and Weiner E.S.; **The Oxford English Dictionary**; Vol 1, 2th Ed, Clarendon Press, Oxford, 1989.

