

مقدمه

اصطلاح «جامعه‌شناسی» را نخستین بار آگوست کنت به کار برد. او در اولین نظریه‌پردازان جامعه‌شناسی، به ویژه *امیل دورکیم* بسیار نفوذ داشت (ریترز، ۱۳۷۴، ص ۱۶). البته بسیاری از فلاسفه قبل از او، در قواعد اجتماعات بشر اظهار نظر کرده بودند، ولی ویژگی جامعه‌شناسی آگوست کنت، اتخاذ روش پوزیتیویستی بود. براین اساس، کنت برای توصیف جامعه‌شناسی از عبارت «فیزیک اجتماعی» استفاده کرد (کاپلستون، ۱۳۸۸ الف، ج ۹، ص ۱۰۱).

به دنبال شکل‌گیری علم جامعه‌شناسی پوزیتیویستی توسط کنت، علم جرم‌شناسی نیز شکل گرفت. وی معتقد بود: همچنان که جامعه‌شناسی یک علم است که به فصول و ابواب تقسیم می‌شود، علم مدنیت هم یک علم است که تاریخ، سیاست، اقتصاد، روان‌شناسی و غیر آنها، فصول و ابواب آن است (فروغی، ۱۳۶۱، ج ۳، ص ۱۲۵). یکی از ابواب علم مدنیت، جرم‌شناسی است. از این رو، جرم‌شناسی به تبع علم مدنیت آگوست کنت، با رویکردی پوزیتیویستی متولد شد (گولد و کولب، ۱۳۸۴، ص ۳۲۱).

امیل دورکیم، یکی از مهم‌ترین نظریه‌پردازان جامعه‌شناسی است که اندیشه‌های او در جرم‌شناسی نیز تأثیرگذار بوده است. امروزه ریشه نظریات فشار در جرم‌شناسی را باید در اندیشه‌های دورکیم جست‌وجو کرد. اهمیت دیگر آراء وی، مطالعه قواعد روش پوزیتیویستی در علوم اجتماعی، در قالب تألیف کتاب مهم *قواعد روش جامعه‌شناسی* می‌باشد.

در حوزه آراء دورکیم در خصوص «جرم»، کتاب‌ها و مقالات بسیاری نگاشته شده است که تقریباً همه آنها در حوزه چرایی ارتکاب جرم است. آراء وی در حوزه چیستی جرم، آن هم با رویکردی روش‌شناسانه تاکنون مورد بررسی قرار نگرفته است. در مقاله‌ای با عنوان «مفهوم کج‌رفتاری از دیدگاه دورکیم» (ممتاز، ۱۳۸۰) اولاً، علی‌رغم عنوان مقاله، صرفاً به چرایی ارتکاب جرم (و نه چیستی آن) پرداخته شده است. ثانیاً، نگاهی روش‌شناسانه به این موضوع وجود نداشته است. براین اساس، سؤال اصلی این مقاله، این است که تعریف دورکیم از «جرم» چیست؟ و مبانی روش‌شناختی وی چگونه بر این تعریف تأثیرگذار بوده است؟

۱. تعاریف و اصطلاحات

۱-۱. روش‌شناسی

در حوزه علوم اجتماعی، یکی از رشته‌هایی که اخیراً مورد توجه بسیاری از محافل علمی و اندیشمندان مختلف قرار گرفته است، «روش‌شناسی» است. «روش»، مسیری است که دانشمند در سلوک علمی خود

ماهیت جرم از دیدگاه دورکیم، با رویکردی روش‌شناسانه

مجتبی جاویدی / استادیار دانشگاه شیراز

دریافت: ۱۳۹۴/۱۲/۲۲ - پذیرش: ۱۳۹۵/۶/۸

mojtabajavidi@gmail.com

چکیده

این مقاله با رویکردی روش‌شناختی به مطالعه چیستی جرم از دیدگاه دورکیم پرداخته و مبانی روشی وی و نحوه تأثیرگذاری آن بر تعریف جرم را مورد بررسی قرار داده است. از دیدگاه دورکیم، جرم عملی است که احساسات جمعی جامعه را جریحه‌دار ساخته و توسط قانونگذار برای آن مجازات در نظر گرفته شود. مبانی روش پوزیتیویستی دورکیم عبارتند از: جدایی از متافیزیک، جدایی از عقل قدسی، طبیعی‌گرایی و جدایی علم از ارزش. این مبانی در تعریف وی از جرم تأثیرگذار بوده است. این مبانی سبب خلأ عقل عملی و عدم امکان داوری ارزشی علم پوزیتیو در اندیشه وی شده است. براین اساس، وی توانایی ارائه ضابطه‌ای ماهوی برای جرم‌نگاری افعال را ندارد و باید به ملاک‌های صوری مذکور در تعریف خود وفادار باشد. با این حال، وی در عمل، در شناخت «فعل غیراخلاقی» که زیربنای شناخت «ضابطه ماهوی جرم» است، به ملاک «فایده» متوسل می‌شود که شکافی جدی بین مقام نظر و عمل در اوست.

کلیدواژه‌ها: دورکیم، جرم، روش‌شناسی، روش پوزیتیویستی، وجدان جمعی، قانون.

طی می‌کند. هیچ دانشی بدون روش ممکن نیست؛ زیرا دانشمند به هنگام حرکت فکری به سوی مجهولات، راهی که طی می‌کند، همان روش اوست. روش‌شناسی، دانشی است که به شناخت آن مسیر می‌پردازد. روش‌شناسی دانشی آلی است؛ بدین معنا که خود آن مطلوب نهایی ما نیست، بلکه دانشی است که آن را برای دانش دیگری فرا می‌گیرند (پارسانیا، ۱۳۹۰ الف، ص ۶۹ و ۷۱). بنابراین، روش‌شناسی نسبت به خود علمی که به یک واقعیت عینی طبیعی و یا انسانی می‌پردازد (علم درجه اول)، علم درجه دوم محسوب می‌شود. در واقع، روش‌شناسی به بررسی روش مطالعه در علم درجه اول می‌پردازد.

موضوع دانش روش‌شناسی، روش است. روش‌شناسی به عنوان یک علم، ضمن اینکه از موضوع خود اثر می‌پذیرد، از بنیادهای معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی روش‌شناس کاملاً تأثیر می‌پذیرد (همان، ص ۷۰). به این ترتیب، این بنیان‌های فلسفی، انواع مختلف روش را که در عرض یکدیگر و یا در تقابل با یکدیگر قرار دارند، پدید می‌آورد. این مبادی در سطوح مختلف بعدی، یعنی در علوم و دانش‌های جزئی و کاربردی و در ارزش‌ها، هنجارها و نمادهای اجتماعی، پیامدهای خود را به دنبال داشته و لوازم خود را نشان می‌دهد.

البته در روش‌شناسی، هیچ‌گاه به مانند فلسفه مضاف، درباره صحت و سقم مبادی فلسفی بحث نمی‌شود، بلکه صرفاً از تأثیری بحث می‌شود که هر دسته از مبادی - صرف‌نظر از صحت و یا کذب خود - بر علم مزبور می‌گذارند. گرچه روش‌شناسی با تعیین مبانی یک نظریه، زمینه نقد‌های مبانی آن را نیز پدید می‌آورد، ولی این نقدهای مبانی، زیرمجموعه فلسفه مضاف مورد مطالعه قرار می‌گیرد، نه روش‌شناسی. امروزه در مباحث روش‌شناسی می‌توان از چهار روش عمده پوزیتیویستی، تفهیمی، انتقادی و پست‌مدرن نام برد. روش مورد استفاده دورکیم، روش پوزیتیویستی است.

۲-۱. پوزیتیویسم

پوزیتیویسم، از جمله روش‌های رایج و پرکاربرد در علوم اجتماعی است. اگرچه پوزیتیویسم در عرصه روش‌شناختی، تنها روش رایج نیست، اما می‌توان آن را مسلط‌ترین روش در حوزه علوم اجتماعی دانست. گرچه پیشینه پوزیتیویسم، به معنای کاربرد انحصاری «حس و تجربه»، به عنوان منبع کسب معرفت را باید از قرن شانزدهم میلادی به بعد جست‌وجو کرد، اما واژه «پوزیتیویسم»، به عنوان گرایش فلسفی، نخستین بار از سوی سن سیمون و شاگرد وی آگوست کنت در قرن نوزدهم به کار رفت (ادیب سلطانی، ۱۳۵۹، ص ۳۸ و ۳۹).

با رشد و رونق خیره‌کننده‌ای که در علوم طبیعی، بخصوص فیزیک رخ داده بود، توجه اندیشمندان اجتماعی به اقتباس روش موفقیت‌آمیز علوم طبیعی گسترش یافت و تلاش شد در علوم اجتماعی نیز از این روش استفاده شود. پوزیتیویست‌ها معتقدند: علم پوزیتیویستی از میان شیوه‌های گوناگون مدعی کشف حقیقت، بهترین و درست‌ترین شیوه محسوب می‌شود. آنان تنها روش معتبر کسب معرفت را روش حسی و تجربی می‌دانند. سایر روش‌های شناخت واقعیت خارجی از جمله روش وحیانی و عقلی از نظر آنها معتبر و مقبول نیست. علم از نیمه دوم قرن نوزدهم، به معنای مزبور به کار برده شد.

۲. مبانی روش پوزیتیویستی دورکیم

ابتدا لازم است مهم‌ترین مبانی پوزیتیویستی دورکیم، به اجمال مورد بررسی قرار گیرد.

۲-۱. جدایی از متافیزیک

در نگاه پوزیتیویست‌ها، «متافیزیک»، با فلسفه، فلسفه نظری، هستی‌شناسی، دانش‌شناسی و شناخت‌شناسی مترادف است (همان، ص ۱۰۴). مراد از «متافیزیک» در اینجا، متافیزیک به معنای خاص است؛ یعنی علمی که متولی هستی‌شناسی است. بنابراین، متافیزیک با فلسفه - به معنای خاص آن - یکسان است. عقل متافیزیکی، یکی از ابعاد عقل است که به شناسایی احکام هستی می‌پردازد (پارسانیا، ۱۳۹۰ الف، ص ۵۶).

جدا کردن علم از گزاره‌های متافیزیکی، از فعالیت‌های پوزیتیویست‌ها بود. دورکیم در رویکردی پوزیتیویستی معتقد است: روش مورد استفاده در جامعه‌شناسی در تحلیل پدیده‌های اجتماعی، از هر گونه فلسفه آزاد است (دورکیم، ۱۳۶۸، ص ۱۶۹). در دیدگاه او، آزادی جامعه‌شناسی از قید فلسفه، به سود فلسفه نیز هست؛ زیرا تا وقتی که جامعه‌شناس فیلسوف‌مآب است، به کلی‌ترین جنبه امور اجتماعی، یعنی به جنبه‌ای نظر دارد که در آن امور مذکور، با امور دیگر جهان شباهت دارند. اما هرچند این نوع جامعه‌شناسی، در توضیح وقایع عجیب سودمند باشد، ولی جامعه‌شناس از فلسفه طرفی بر نمی‌بندد؛ یعنی فلسفه نمی‌تواند بینش جدیدی به جامعه‌شناسی بدهد (همان، ص ۱۷۰).

۲-۲. جدایی از عقل قدسی (دین آسمانی)

در نگاه فلاسفه اسلامی، عقل قدسی نوع متعالی عقل شهودی است. صاحب عقل قدسی، از ارتباطی مستقیم و حضوری با حقایق عقلی بهره‌مند است. کسی که دارای قوه قدسی است، حقایق و اموری را که دیگران با روش‌های مفهومی و برهانی دریافت می‌کنند، به طور مستقیم می‌یابد. وحی انبیاء و

الهامات اولیاء، در تعبیر حکیمان و عارفان، حاصل عقل قدسی آنهاست (صدرالمآلهین، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۳۱۹-۳۲۲). حکمای مشاء، عقل قدسی را «عقل مستفاد» نیز می‌نامند. حضور چنین عقلی، منبع معرفتی به نام «وحی» و یا «دین» را برای علم به ارمغان می‌آورد.

ریشه‌ جدایی پوزیتیویست‌ها از عقل قدسی را باید در نفی متافیزیک جست‌وجو کرد. پوزیتیویست‌ها معتقدند: حدود و منطقه فهم بشر، محسوسات است. ماوراء منطقه محسوسات، از دسترسی فهم بشر خارج است. بدین ترتیب، پوزیتیویسم امکان تجلی یک فلسفه پوزیتیو را فراهم می‌کند و بدین‌سان، حکمت الهی و فلسفه اولی را پایان بخشیده، بنای دانش انسانی [تنها مبتنی بر فهم انسان] را استوار می‌سازد (بیرو، ۱۳۷۰، ص ۲۸۳). آگوست کنت، ادوار بشری را به سه دوره ربانی، فلسفی و علمی تقسیم کرد (کاپلستون، ۱۳۸۸ الف، ج ۹، ص ۹۳-۹۵). بدین ترتیب، عصر علم، جدا و فارغ از اندیشه خدا به عنوان علت مؤثر در پدیده‌ها معرفی شد.

از نگاه دورکیم، خدا چیزی جز تجلی نوعی وجود جمعی در جوامع قدیم نبوده است: «امور مقدس جز نشانه وجود جمعی نبودند و همین وجود جمعی است که به شکل خدا و هر نوع وجود مذهبی شخصیت پیدا می‌کرد و مورد احترام و پرستش بود و ظاهراً موجودات خیالی دنیای مذهبی را مخاطب قرار می‌داد» (دورکیم، ۱۳۹۱ ب، ص ۱۸۷). وی معتقد است: در مذهب لزوماً اعتقاد به وجودی به نام خدا وجود ندارد؛ چرا که حداقل مذهبی چون بودا، فاقد چنین وجودی است. بنابراین، نباید مذهب را تابعی از وجود خدا تعریف کرد. آن وجودی هم که مردم به نام خدا می‌شناسند محصول تصور آنان است (دورکیم، ۱۳۵۹، ص ۲۰۰)؛ زیرا دورکیم اعتقادی به نقش خداوند و به تبع دین در وضع جرم ندارد. در اندیشه او، «جز یک قدرت اخلاقی و در نتیجه مشترک که برتر از فرد باشد و بتواند به طور مشروع برایش قانون وضع کند، وجود ندارد؛ قدرتی که همانا قدرت جمعی است. تا آنجا که فرد به خودش واگذار می‌شود و در حدی که از هر جبر اجتماعی آزاد باشد، از هر جبر اخلاقی نیز آزاد است» (دورکیم، ۱۳۹۱ ب، ص ۵۴). به عقیده وی:

حقیقتی که تاریخ درباره آن تردید ندارد، این است که سهم مذهب در حیات اجتماعی هر روز کمتر می‌شود. ... خداوند که در آغاز در همه روابط بشر حاضر بوده، تدریجاً این روابط را وانهاده و عالم را به افراد انسانی و مناقشات آنها سپرده و هم اکنون تسلطش بر این عالم از بالا و از دور است. عمل وی عمومی‌تر و نامتین‌تر است و نیروهای انسانی جای بیشتری دارند و فرد، نیروها و شایستگی‌های خود را احساس می‌کند و در می‌یابد که به واقع کمتر در معرض عمل دیگری است و بیشتر منبع فعالیتی خودجوش است (دورکیم، ۱۳۵۹، ص ۲۰۱ و ۲۰۲).

در جای دیگر، دورکیم در رویکردی سکولار، با جدا کردن جهان ناسوت از جهان لاهوت، پدیده‌های مربوط به نظم مذهبی را در مقابل پدیده‌های مربوط به نظم انسانی می‌بیند و آنها را از یکدیگر جدا می‌کند (دورکیم، ۱۳۹۱ ب، ص ۱۱۷ و ۱۱۸).

۲-۳. طبیعی‌گرایی

یکی از شاخصه‌های اصلی پوزیتیویسم، استفاده از روش موجود در علوم طبیعی، برای مطالعه رفتار اجتماعی است و عموماً شامل جست‌وجوی روابط علی، به همان روش مورد استفاده در علوم طبیعی است. در علوم طبیعی، به مشاهده و تحلیل روابط بین اشیاء در جهان فیزیکی پرداخته می‌شود. پوزیتیویسم در علوم اجتماعی نیز خود را با امور انتزاعی و اثبات نشده درگیر نمی‌کند، بلکه خود را متوجه امور ملموس، که کمیت آن قابل اندازه‌گیری است، می‌کند (مک‌لاگین و منسی، ۲۰۰۱، ص ۲۱۲).

دورکیم با رویکردی طبیعی‌گرایانه، ایده اصلی خود، یعنی وجدان جمعی را بر اساس قوانین علم مکانیک تبیین می‌کند. وی به صراحت سخن از مکانیک اخلاقی به میان می‌آورد (دورکیم، ۱۳۹۱ ب، ص ۱۲۴). وی با تأکید بر لزوم دوری از هرگونه طرز تفکر متافیزیکی در مطالعه پدیده‌های اجتماعی، بر این نکته تأکید می‌کند که جامعه‌شناس، حالت روانی خاصی به خود می‌گیرد که فیزیک‌دانان و شیمی‌دانان و علمای وظائف‌الاعضاء، هنگامی به خود می‌گیرند که در منطقه کشف‌ناشده‌ای از قلمرو خود قدم می‌گذارند (دورکیم، ۱۳۶۸، ص ۹). براین‌اساس به نظر او، یکی از قواعد اساسی در تحقیق علمی این است که باید با وقایع اجتماعی به مانند شیء رفتار کرد (همان، ص ۶۹ و ۱۷۱). به عقیده وی، تنها تفاوت پدیده‌های اجتماعی نسبت به سایر پدیده‌ها، در پیچیدگی بیشتر آنهاست. این تفاوت مستلزم آن است که به کار بردن استدلال آزمایشی در جامعه‌شناسی، دشوارتر از علوم دیگر است (همان، ص ۱۵۵).

نتیجه طبیعی‌گرایی، اتکاء صرف بر حس و تجربه در حوزه معرفت‌شناسی است. «تجربه»، به معنای دریافت امور از طریق کاربرد مکرر حواس است؛ بدین معنا که با برخورد مکرر حواس آدمی با اشیاء و پدیده‌ها، تصاویر آنها وارد ذهن شده و ذهن با تبدیل اجزاء به کل، به دریافت و ادراک نائل می‌آید (جمشیدی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۹). دورکیم، از همین عقلانیت تجربی در کسب معرفت استفاده می‌کند. جامعه‌شناسی از نظر دورکیم، بررسی مبتنی بر تجربه چیزی است که او از آن به عنوان «پدیده‌های اجتماعی» یاد می‌کند. جامعه‌شناس، پدیده‌های اجتماعی

را با همان روش عینی طبیعی‌دان را بررسی می‌کند. باید «تعمیم» از ادراک روشن پدیده‌های اجتماعی، یا واقعیت‌ها و روابط میان آنها نتیجه شود. «تعمیم» نباید بر چنین ادراکی مقدم شود، یا برای تفسیر، مبنایی مقدم بر تجربه فراهم کند (کاپلستون، ۱۳۸۸ الف، ج ۹، ص ۱۴۳). به اعتقاد وی، چون ما از راه حس به ظاهر اشیاء پی می‌بریم، پس می‌توان گفت: برای اینکه علم عینی باشد، باید از حس آغاز کند، نه از مفاهیمی که بدون علم ساخته و پرداخته شده است (دورکیم، ۱۳۶۸، ص ۶۵ و ۶۶).

۲-۴. جدایی علم از ارزش

با توجه به رویکرد طبیعی‌گرایی دورکیم، علم اجتماعی باید از ارزش‌ها تهی باشد. جامعه و پدیده اجتماعی، عملاً در جهان خارج وجود دارد. استفاده از شاخص‌های گوناگون دیگر، امکان مشاهده، توصیف و تبیین آنها را فراهم می‌آورد (موریسون، ۱۹۹۵، ص ۵۵). به عقیده وی:

با این روش [پوزیتیویستی]، جامعه‌شناسی با فردپرستی و مسلک اشتراکی و مسلک اجتماعی به معنایی که عامه به این کلمات می‌دهند متفاوت است. این علم اصولاً با این نظریه‌ها میانه‌ای ندارد و برای آنها ارزش علمی قائل نیست؛ زیرا قصد این نظریه‌ها به جای تبیین وقایع، تغییر آنهاست. در صورتی که جامعه‌شناس اگر به چنین تغییری علاقه داشته باشد، علاقه او تا حدی است که از خلال این تغییر به وقایعی برخورد که او را در فهم واقعیت اجتماعی یاری کند (دورکیم، ۱۳۶۸، ص ۱۷۱).

کاربرد واژه «تبیین» و «فهم» در مقابل واژه «تغییر» در این عبارت، بیانگر آن است که علم باید از هرگونه هنجار و ارزش به دور باشد.

۳. چیستی جرم از نگاه دورکیم

در خصوص ماهیت جرم از نگاه پوزیتیویستی، دو رویکرد را می‌توان از یکدیگر جدا کرد: از نظر جامعه‌شناسان و جرم‌شناسان پوزیتیویست، «جرم» عبارت است از: هر فعل یا ترک فعلی که مخالف افکار و وجدان عمومی باشد، اعم از اینکه مورد حمایت قانونگذار قرار گرفته باشد، یا نه (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۸، ص ۷۴۰). به تعبیر دقیق‌تر، هرگونه سرپیچی از وفاق عمومی موجود، درباره ارزش‌ها و هنجارهای جامعه جرم است. این تلقی، از تعریف جرم در قالب ملاک قانونی ابا دارد، بلکه ملاک را قواعد پذیرفته شده در جامعه قرار می‌دهد. لذا گاه از اصطلاح «جرم اجتماعی» استفاده می‌کند (کلارنس، ۱۹۵۶، ص ۶۶۶). برخی مواقع نیز اصطلاح «جرم طبیعی»، در این خصوص به کار برده می‌شود (وایت و هینز، ۱۳۹۰، ص ۱۴۲ و ۱۴۳).

در مقابل، پوزیتیویسم حقوقی به همان تعاریف قانونی بسنده می‌کند. بر اساس این مکتب، «جرم» حاصل اراده حکومت است. این اراده در قالب وضع مجازات برای برخی اعمال تجلی پیدا می‌کند. جرم نه ذات و ماهیتی دارد و نه از وجودی پیشینی برخوردار است، بلکه جرم بودن یک عمل، تابع اراده حکومت است. قانونگذار حتی الزامی به پیروی از هنجارهای موجود در جامعه ندارد. به عنوان نمونه، جان آستین از بزرگان پوزیتیویسم حقوقی، در تعریف خویش از حقوق، آن را تابع «تمایل اعلام شده حاکم مبنی بر انجام چیزی» و «وضع ضمانت اجرا برای عدم انجام آن» تلقی کرده است (بیکس، ۲۰۱۰).

به نظر می‌رسد، دورکیم به نوعی هر دو رویکرد را با پاره‌ای تغییرات، با یکدیگر جمع کرده است و به تعریفی تلفیقی از جرم رسیده است. از دیدگاه وی، جرم عملی است که اولاً، وجدان جمعی جامعه را جریحه‌دار سازد. ثانیاً، توسط قانونگذار برای آن مجازات در نظر گرفته شود. دورکیم، گاه جرم را چنین تعریف می‌کند:

ما اعمالی را مشاهده می‌کنیم که همه آنها بر یک صفت خارجی دلالت دارد و وقتی انجام گرفت جامعه واکنش خاصی را در برابر آنها به خرج می‌دهد که کیفر یا جزا نامیده می‌شود. ما از این اعمال، گروهی مخصوص می‌سازیم و آنها را در ستون مشترکی می‌گذاریم؛ یعنی به هر فعلی که سبب مجازات شود، جرم نام می‌دهیم (دورکیم، ۱۳۶۸، ص ۵۸).

اما گاه، ویژگی دیگری را نیز برای جرم بودن عمل بر می‌شمرد و آن جریحه‌دار ساختن وجدان جمعی است: «جرم عبارت است از: عملی که حالات نیرومند و معین وجدان و آگاهی جمعی را جریحه‌دار می‌سازد» (دورکیم، ۱۳۵۹، ص ۸۷). در دیدگاه وی، وجدان جمعی عبارت است از مجموعه اعتقادات و احساساتی که در میان معدل اعضای یک جامعه مشترک است و سیستم یا دستگاه معینی را با یک زندگی مخصوص می‌سازد (همان، ص ۹۹). از دیدگاه دورکیم، جرم احساساتی را جریحه‌دار می‌سازد که همه وجدان‌های سالم در یک تیپ اجتماعی واجد آن احساسند. خصوصیت مشترک همه جرائم این است که این‌گونه افعال را عموماً اعضای جامعه تقبیح می‌کنند.

۴. روش‌شناسی دورکیم در تعریف جرم

۴-۱. بازگشت جرم به «جرمیحه‌دار شدن احساسات جمعی» به تبع نفی عقل متافیزیکی

فیلسوفان، عقل را به دو شعبه «عقل نظری» و «عقل عملی» تقسیم می‌کنند. عقل نظری، متولی «معرفت و شناخت» در انسان است و عقل عملی، ناظر به عمل اوست. عقل عملی، مربوط به

عزم، اراده و بخش گرم وجود انسان است. قوای گرایشی متعالی انسان از آنجاکه علل، اسباب و مقدمات «عمل» انسان‌اند، به عنوان عقل عملی معرفی می‌شوند. پس عقل عملی، از سنخ ادراکات نیست، بلکه عهده‌دار شئون عملی انسان است (طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۱۴، ص ۱۳۳). اینکه عمل انسانی باید چه خصوصیتی داشته باشد، توسط عقل عملی و از طریق باید‌ها و نباید‌ها انجام می‌شود و سپس آثار تکوینی بر آن مترتب می‌شود. نوع مطالعه بر آثار تکوینی پس از آن، از نوع مطالعات عقل نظری و راجع به گزاره‌های «هست‌ها» است. در رویکرد پوزیتیویستی، فقط مسائل مربوط به «هست‌ها» علمی تلقی می‌شود و مسائل مربوط به «باید‌ها»، اموری غیرعلمی و اعتباری دانسته می‌شود. بدین ترتیب، تفکیک «هست‌ها» از «باید‌ها» و «دانش» از «ارزش» رسمیت یافت و پوزیتیویسم با خلأی جدی در حوزه عقل عملی روبرو شد. خلأ عقل عملی پوزیتیویست‌ها، ریشه در نفی متافیزیک در قلمرو عقل نظری آنها دارد؛ زیرا هنگامی که حس، تنها راه شناخت جهان و معیار تشخیص صدق و کذب گزاره‌های علمی باشد و عقل با صرف نظر از حس، ارزش جهان‌شناختی خود را از دست بدهد، راهی برای شناخت صدق و کذب علمی گزاره‌های ارزشی و هنجاری باقی نمی‌ماند (پارسانیا، ۱۳۹۰ الف، ص ۲۶). به این ترتیب، پوزیتیویست‌ها با تکیه صرف بر معرفت حسی و تجربی در حیطه عقل نظری، عملاً خود را از عقل عملی نیز محروم کردند. در این خصوص، باید به آرای هیوم مراجعه کرد. او از آباء پوزیتیویسم محسوب می‌شود و بسیاری از پوزیتیویست‌ها، تحت تأثیر او هستند. هیوم، وجود عقل نظری را می‌پذیرد، اما عقل عملی را رد می‌کند. به اعتقاد او، «داوری عقل یا درباره امر واقع است یا درباره نسبت‌ها». بنابراین «اگر فضیلت مکشوف فهم بود، می‌بایستی موضوع یکی از این کنش‌ها باشد و نیز فهم، کنش سومی ندارد که بتواند فضیلت را درک کند» (کاپلستون، ۱۳۸۸ ب، ج ۵، ص ۳۴۵؛ مک‌ایتنایر، ۱۳۷۹، ص ۳۳۸ و ۳۳۹).

در دیدگاه هیوم، «عقل کاملاً غیرفعال است. هرگز نمی‌تواند هیچ عمل یا احساسی را منع یا ایجاد کند» (هیوم، ۱۸۸۸، ص ۴۵۸). بنابراین، ریشه فضیلت به حس یا احساس درونی بر می‌گردد که طبیعت آن را در همه نوع انسان فراگیر گردانده باشد. نقش عقل تنها در این است که راه را برای احساس هموار کند (کاپلستون، ۱۳۸۸ ب، ج ۵، ص ۳۴۵). هیوم، به صراحت تأکید می‌کند که احکام اخلاقی، نه ضروری و پیشینی‌اند و نه توصیف‌کننده یکی از ویژگی‌های واقعی جهان. وقتی واژه‌های «اخلاقی» را به کار می‌بریم، مستقیماً به چیزی در

عالم خارج اشاره نمی‌کنیم، بلکه به گرایش‌های خودمان نسبت به اشیاء اشاره می‌کنیم (وارنوک، ۱۳۸۰، ص ۱۱۵). بدین ترتیب، پس از رنسانس برای اولین بار نظریه احساس‌گرایی توسط هیوم وارد حوزه اخلاق شد.

احساس‌گرایی، خود را در دو قالب «فردی» و «گروهی» نشان می‌دهد. در احساس‌گرایی، گروهی بر خلاف احساس‌گرایی فردی، ملاک صواب و خطا در هر جامعه، آن چیزی است که «خوشایند» احساسات آن جامعه به‌طور کلی است. دورکیم را می‌توان از معتقدان به احساس‌گرایی گروهی دانست. وی، واقعیت‌های اخلاقی از جمله خوبی و بدی را نوعی احساس می‌داند و براین اساس، معتقد است: هر فعلی که احساسات جمعی را جریحه‌دار کند، جرم است. به عقیده او:

روان‌شناسی معاصر بیش از پیش به این نظر اسپینوزا بازگشته است که اشیاء از آن‌رو خوبند که ما دوستشان می‌داریم، نه اینکه چون خوب هستند دوستشان می‌داریم. ... در زندگی اجتماعی نیز وضع به همین منوال است. یک فعل از جنبه اجتماعی بد است؛ زیرا جامعه آن را واپس می‌راند (دورکیم، ۱۳۵۹، ص ۱۰۱).

او از تعارض‌های اخلاقی، به تعارض دو نوع احساس تعبیر می‌کند (دورکیم، ۱۳۹۱ ب، ص ۱۳۸). در جای دیگر، مقصود خود از نیکی را خوشایند حس و مطبوع طبع بودن معرفی می‌کند (دورکیم، ۱۳۹۱ الف، ص ۹۶ و ۹۷).

دورکیم، منبع اخلاق را در درون جامعه می‌جوید، نه در وجود افراد. نقش جامعه در تعریف اخلاق به اندازه است که «جامعه شرط لازم اخلاق است. ... آدمی به دلیل آن وجود اخلاقی است که در جامعه زندگی می‌کند؛ زیرا اخلاقیات عبارت است از: همبسته بودن در متن یک گروه و این اخلاق همراه با این همبستگی تغییر می‌کند» (دورکیم، ۱۳۵۹، ص ۴۵۸).

۴-۲. اخلاق توصیفی سبب نگاه محافظه‌کارانه به جرم

پوزیتیویست‌ها، با توجه به نفی متافیزیک و اعتقاد به «جدایی هست‌ها از باید‌ها»، هرگونه گزاره ارزشی را رد می‌کنند. به این ترتیب، اخلاق هنجاری، هویت علمی خود را از دست می‌دهد و اخلاق، خصلتی توصیفی به خود می‌گیرد. مطالعات صورت گرفته، برای اخلاق توصیفی عبارت است از: مجموعه تحقیقات تجربی، توصیفی و تاریخی راجع به اخلاق که مشابه مطالعاتی است که انسان‌شناسان، تاریخ‌دانان، روان‌شناسان و جامعه‌شناسان انجام می‌دهند (فرانکنا، ۱۳۷۶، ص ۲۵)؛ یعنی مجموعه مباحث در این باب که چه نظرات یا قواعد یا افعال اخلاقی بالفعل و عملاً در

جامعه‌ای خاص یا در میان انسان‌ها رایج و مشترک است. جان آستین، از بزرگان پوزیتیویسم حقوقی، این معنا از اخلاق را «اخلاق پوزیتیو» می‌نامد (هارت، ۱۹۹۴، ص ۳۰۰).

هیوم، در خصوص لزوم مراجعه به اخلاق توصیفی و دوری از اخلاق هنجاری می‌نویسد:

اکنون انسان‌ها از منفعل بودن در برابر فرضیات و نظام‌سازی‌ها در فلسفه طبیعی رهایی یافته‌اند، و فقط به استدلالاتی گوش فرا می‌دهند که از تجربه ناشی شده باشند. زمان آن فرا رسیده که کوشش شود چنین اصلاحی در کلیه تفحصات اخلاقی به عمل آید و از هر نظام اخلاقی که بر اساس امر واقع و مشاهده بنا نشده، هرچند دقیق و استنادانه باشد، احتراز شود (هیوم، ۱۳۷۷، ص ۶۴).

از دیدگاه دورکیم نیز اخلاق، اخلاقی توصیفی خواهد بود. یکی از پایه‌های اصلی جامعه در دیدگاه دورکیم، وجدان جمعی است. به گفته وی، منشأ اخلاق، وجدان جمعی است. می‌توان اجباری را که وجدان جمعی در زمینه اخلاق اعمال می‌کند، به روشنی دید. واقعیت‌های اخلاقی فقط در متن اجتماع وجود دارد. به اعتقاد وی، کافی است که زندگی اجتماعی یکسره نابود شود تا زندگی اخلاقی نیز به همراه آن از بین برود. اخلاق، اگر از آن معنی تکلیف را اراده کنیم، زبان جامعه است که سخن می‌گوید (کاپلستون، ۱۳۸۸ الف، ج ۹، ص ۱۴۷).

با توجه به همین امر، دورکیم معتقد است: سنخ بهنجار و سنخ میانگین یکی هستند. در نظر او، تکرار یک شکل معین سلوک، با بهنجاری این سنخ سلوک برابر است. آن رفتاری که تکرار می‌شود، نه تنها معیار بهنجاری یک عمل، بلکه معیار سلامت نیز هست (دورکیم، ۱۳۹۱ الف، ص ۱۱). به عبارت دیگر، چون روش پوزیتیویستی، ملاکی در خصوص بهنجار بودن یک عمل نمی‌تواند ارائه کند، لاجرم به عملکرد اکثریت افراد جامعه توسل می‌شود: «ما وقایعی را که دارای عمومی‌ترین صورتنند، بهنجار می‌نامیم و بقیه وقایع را مرضی می‌نامیم» (دورکیم، ۱۳۶۸، ص ۷۹). به عقیده او، برای آنکه جامعه‌شناسی حقیقتاً علم به اشیاء باشد، باید عمومیت پدیده‌ها را ملاک و ضابطه بهنجار بودن آنها بشمارد (همان، ص ۹۷). به این ترتیب، دورکیم دیدگاهی کارکردگرایانه از جامعه و نظم عمومی آن ارائه می‌کند. تحلیل‌های کارکردی، جامعه را نظامی متشکل از اجزای سازگار با یکدیگر محسوب می‌کند و بر آن است که ضامن سازگاری میان این اجزاء، وجود نوعی وفاق در ارزش‌های مشترک است (سلیمی و داوری، ۱۳۸۰، ص ۲۹).

نگاه توصیفی به اخلاق، دارای ثمراتی در حوزه ویژگی‌های جرم است که مهم‌ترین آنها به شرح زیر است:

۴-۲-۱. جرم، پدیده‌ای واقعی

در نتیجه نگرش محافظه‌کارانه دورکیم، جرم پدیده‌ای مفروض تلقی می‌شود؛ بدین معنا که در جهان وجود «خارجی» دارد. پس باید از «چهره ناآشکار» آن پرده برداشت. از این رو، تمامی آنچه محققان باید در خصوص این پدیده انجام دهند، ثبت کردن آن است.

دورکیم در کتاب *قواعد روش جامعه‌شناسی*، با تعریف علم جامعه‌شناسی به مثابه علم بررسی واقعیت‌های اجتماعی و نیز عنوان کردن سه مشخصه بیرونی بودن، عمومی بودن و جبری بودن پدیده‌های اجتماعی، در قطب افراطی واقع‌گرایی قرار می‌گیرد (محمدپور، ۱۳۸۹، ص ۳۵). در نگاه او، واژه «جرم» دلالت می‌کند که جرم، رویدادی از نظر تجربی قابل اثبات است؛ واژه «مجرم»، ما را به این فرض سوق می‌دهد که دسته‌ای از مردم وجود دارند که می‌توانند قطعاً از طریق برخی از روش‌ها، به عنوان مجرم شناسایی شوند. البته واقع‌گرایی پوزیتیویست‌ها، نوعی واقع‌گرایی سطحی است (پارسانیا، ۱۳۹۰ ب، ص ۸۳)، که یکی از نتایج آن، نگاه توصیفی و محافظه‌کارانه به جرم و عدم نگاه نقادانه در این خصوص است.

۴-۲-۲. جرم پدیده‌ای طبیعی، بهنجار و سودمند

به عقیده دورکیم، جامعه یک شخص یا رفتاری خاص را بدین سبب مجرم یا مجرمانه می‌خواند که درصدد است دربارهٔ جامعه خویش، اطمینان خاطر یابد. نکته‌ای که معنای عملی و دقیق آن را می‌توان بیان کرد، این است که جامعه خود را بر اساس آنچه نیست، تعریف می‌کند و آنچه را که نیست، جرم محسوب می‌کند. به عقیده او، جرم با اینکه نقض اخلاق جامعه است، اما نباید در میان نمودهای مرضی طبقه‌بندی شود. هیچ جامعه شناخته‌شده‌ای وجود ندارد که کم و بیش توسعه پیدا نکرده باشد و هیچ ملتی نیز وجود ندارد که به طور روزمره به اخلاقیاتش هتک حرمت نشود. بنابراین، وجود جرم حتمی و طبیعی است. شرایط بنیانی سازمان اجتماعی به طور منطقی آن را ایجاب می‌کند (دورکیم، ۱۳۷۸، ص ۴۴۴ و ۴۴۵). مقصود او از «طبیعی بودن جرم»، این است که جرم، نه تنها در بیشتر اقسام اجتماعات، بلکه در همه انواع اجتماعات دیده می‌شود؛ منتهی صورت آن تغییر می‌کند و اعمالی که جنبه جنایی دارد، در همه جا یکسان نیست (دورکیم، ۱۳۶۸، ص ۸۹). به عنوان نمونه، او وجود خودکشی را در جوامع امری طبیعی می‌داند. به عقیده وی جریان‌های خودکشی‌زا، که بر حسب ادوار تاریخی ممکن بود به صورت کم و بیش شدیدی ظاهر شود، همیشه در میان ملت‌های اروپایی وجود داشته است. به عقیده وی،

خودکشی را می‌توان یک عنصر طبیعی در سرشت جوامع و حتی به احتمال قوی در همه ترکیبات اجتماعی ملل به شمار آورد (دورکیم، ۱۳۷۸، ص ۴۴۶).

تأکید دورکیم بر طبیعی بودن جرم در جامعه، به معنای این نیست که نباید با مجازات روبرو شود، بلکه او تأکید می‌کند که ایجاد نظام کیفری برای سلامت جمعی جامعه لازم است (دورکیم، ۱۳۶۸، ص ۲). اگر وجود جرم طبیعی است، پس وجود مجازات نیز طبیعی است. هرگونه رها ساختن غیرعادی نظام تنبیهی، که نتیجه آن تقویت جرم شود، امکان تشدید غیرطبیعی آن را فراهم می‌سازد (دورکیم، ۱۳۷۸، ص ۴۴۵).

از سوی دیگر، دورکیم وجود جرم را برای جامعه ضروری و سودمند می‌داند؛ چرا که جرم به شرایط اساسی حیات اجتماعی وابسته است و برای تطور بهنجار، حق و اخلاق لازم است (دورکیم، ۱۳۶۸، ص ۹۳). به عقیده وی، وجود جرم امری حتمی و ضروری است و غیرممکن است چیزی که حتمی و ضروری است، خود واجد نوعی کمال نباشد (دورکیم، ۱۳۷۸، ص ۴۴۵). زیرا بارها جرم طلیعه اخلاق آینده و قدمی به سوی چیزی است که در آینده به وجود خواهد پیوست (دورکیم، ۱۳۶۸، ص ۹۴).

۳-۲-۴. جرم تابع نوع همبستگی اجتماعی

در آثار دورکیم، دو گونه متفاوت همبستگی اجتماعی، یعنی همبستگی مکانیکی و همبستگی ارگانیک وجود دارد. همبستگی نخست، بیانگر گونه‌های ماقبل صنعتی جامعه است؛ یعنی جامعه‌هایی که در آن، افراد در مهارت‌ها، وظایف شغلی، رسوم، باورها و حتی نوعی دین یکسان شریکند. همبستگی نوع دوم، بیانگر جامعه‌ای صنعتی است؛ جامعه‌ای که در ابعاد متفاوت برخورداری‌های مالی، وابستگی‌ها و خصوصیات قومی و ادیان و باورها، طبیعتی بسیار نامتجانس دارد. در عین حال، در سطح بالایی از تخصصی شدن مشاغل قرار گرفته است. دورکیم از همبستگی نوع دوم، تعبیر به «تقسیم کار» می‌کند. وی معتقد است: کانون تأکید در جامعه برخوردار از همبستگی مکانیکی، دو مضمون هم‌نوایی انعطاف‌ناپذیر و مجانست فرهنگی است. در مقابل، همبستگی موجود در جامعه صنعتی، افراد را بر اساس قانون و وابستگی‌های متقابل با یکدیگر پیوند می‌دهد، نه با تکیه بر همانندی‌های آنان در تجربه‌های زندگی (دورکیم، ۱۳۵۹، ص ۱۵۱-۱۵۵).

دورکیم، با توجه به قبول وفاق ارزشی موجود در جامعه، ماهیت جرم را برحسب برخورداری از دو نوع تقسیم کار سالم و ناسالم، به تصویر می‌کشد؛ تقسیم کار بهنجار و سالم، در جامعه‌ای شکل می‌گیرد که مناسبات شغلی، از ابعادی همساز با توانایی‌های فردی برخوردار است. در چنین جامعه‌ای، فعالیت دو دسته از افراد مجرمانه دانسته می‌شود: نخست، مجرمان زیستی یا افرادی که پیش‌بینی یا پیشگیری رفتار آنان ناممکن است. دوم، شورشیان مفید یا افرادی که بسان نیرویی سازنده، در جهت ایجاد تغییرات محدود اجتماعی نقش ایفا می‌کنند (وایت و هینز، ۱۳۹۰، ص ۱۴۸ و ۱۴۹). در این جامعه، به دلیل تقسیم کار سالم، تعارض‌های کمتری بین امور فردی و اجتماعی به وجود می‌آید. لذا رفتارهای کمتری جرم‌انگاری می‌شود. کسانی هم که رفتاری مجرمانه انجام می‌دهند، بسان افرادی دیده می‌شوند که در جهت تحول اخلاق جامعه گام بر می‌دارند.

در مقابل، در جامعه‌ای که تقسیم کار، ناسالم و بیمارگونه باشد، نوعی تضاد میان دو دسته امور فردی و امور اجتماعی ایجاد می‌شود (همان). در نتیجه، رفتارهای بیشتری جرم دانسته خواهد شد و جامعه تلاش می‌کند از راه جرم‌انگاری‌های بیشتر، وحدت اجتماعی خود را بازیابد.

۳-۴. نسبییت اخلاق پوزیتیو سبب نسبییت مفهوم جرم

از آنجاکه از دیدگاه دورکیم مفهوم «جرم»، بر اساس هنجارهای مبتنی بر احساسات جمعی در هر جامعه تعریف می‌شود و از آنجاکه احساس انزجار نسبت به رفتار مجرمانه، در مکان‌ها و زمان‌های مختلف، متفاوت است، مصادیق جرم در هر جامعه خاص خود آن است و ممکن است با جامعه‌ای دیگر متفاوت باشد. نسبییت‌انگاری اخلاقی در نگاه دورکیم، تا آنجا پیش می‌رود که به اعتقاد او، هر ملتی واجد فلسفه اخلاقی است که با خصائص وی متناسب است (دورکیم، ۱۳۵۹، ص ۴۵۶). در نظر او،

واقع را تنها نسبت به نوع معینی می‌توان مرضی شمرد و تعریف شرایط تندرستی و بیماری به نحو انتزاعی و مطلق ممکن نیست. ... باید دست از این عادت که هنوز هم بسیار شایع است برداشت که درباره فلان نهاد یا عمل یا دستور اخلاقی نوعی حکم می‌شود که گویی همه اینها در خود و به سبب خود و در تمام صورت نوعی اجتماعی بی‌هیچ‌گونه تفاوت خوب یا بد است (همان، ص ۸۰).

نه تنها مبنایی که از روی آن می‌توان درباره سلامت یا بیماری حکم کرد، در انواع مختلف فرق می‌کند، بلکه این مبنا ممکن است در نوع واحد نیز در صورت تغییر این نوع، صورت‌های گوناگون پیدا کند. بنابراین، واقعه اجتماعی برای فلان نوع اجتماعی، تنها نسبت به دوره معینی از رشد خود «بهنجار» نامیده می‌شود (همان، ص ۸۰ و ۸۱).

براین اساس، دورکیم مفهوم «جرم» را با تکیه بر حساسیتی اجتماعی تعریف می‌کند که این نقض مسلمات در عواطف آحاد جامعه ایجاد کرده است. آن‌گاه به این نکته توجه می‌دهد که احساس انزجاری که یک نوع کنش خاص در یک بافت اجتماعی خاص بر می‌انگیزد، در همه انسان‌ها در طول زمان و در جوامع متفاوت، به یک شدت ایجاد نمی‌شود. سرانجام به این نتیجه می‌رسد که هر جامعه خاص و حتی نسل‌های متفاوت یک جامعه واحد، فهرست خاص خود را درباره جرائم دارد. بدین ترتیب، نوعی تبیین را در باب تفاوت و تحول مفهوم و مصادیق جرم در طول زمان و بافت‌های اجتماع‌های انسانی ارائه می‌کند. او تیپ جرم‌شناختی را بر اساس اینکه نقض چه احساساتی هستند، طبقه‌بندی می‌کند. بدین وسیله، لوحه‌ای از جرائم را تعریف می‌کند (ر.ک: دورکیم، ۱۳۵۹، ص ۱۸۵-۱۸۸). به اعتقاد وی، اگر نظری به سیاهه جرائم بیندازیم، در می‌یابیم که بسیاری از تیپ‌های جرم‌شناختی از میان رفته‌اند (همان، ص ۱۸۸). بنابراین، به اعتقاد او مفهوم «جرم»، نسبی و بسته به زمان، مکان و جوامع مختلف متفاوت است. جرم‌انگاری هر یک از آنها در زمان خود صحیح بوده است. تنها جامعه هست که می‌تواند تعیین‌کننده معانی و مصادیق «بد» و «خوب» و به تبع «جرم» و «غیر جرم» در جامعه باشد. هرچند بدانجا بینجامد که گاه برداشت‌های اقوام و ملل، نه تنها متفاوت، بلکه متضاد باشند. مثلاً، گروهی که هم‌جنس‌بازی و سقط‌جنین را مذموم و گروه دیگر آنها را ممدوح می‌پندارند، به یک اندازه بهره‌مند از حقانیت می‌باشند و هیچ‌کدام بر دیگری برتری ندارند.

او معتقدان به حقوق طبیعی، که قائل به حقوقی ثابت برای همگان در تمامی مکان‌ها و زمان‌ها هستند، را مورد نقد قرار می‌دهد (دورکیم، ۱۳۹۱ ب، ص ۱۳۲ و ۱۳۳). به اعتقاد او، عمومی‌ترین و ثابت‌ترین اهداف، والاترین اهداف هستند و هر آرمانی که بیشترین عمومیت را در جهان پیدا می‌کند، از سایر اهداف والاتر است (همان، ص ۱۳۸ و ۱۳۹).

۴-۴. «قانون»، ملاکی پوزیتیو در تعریف جرم

یکی دیگر از ویژگی‌های تعریف جرم از دیدگاه دورکیم، «ذکر مجازات در قانون» است. این ملاک، با اندیشه پوزیتیویسم حقوقی همخوان است. پوزیتیویست‌های حقوقی معتقدند: در هر جامعه، یک سلسله قواعد حقوقی دارای ضمانت اجرا وجود دارد که «حقوق موضوعه» نامیده می‌شود. اما غیر از آن، هیچ چیز دیگر نمی‌بینیم. حقوق طبیعی، قابل اثبات نیست؛ یعنی کسی نمی‌تواند وجود عینی آن را نشان دهد. تنها حقوقی قابل اثبات است که از قابلیت اجرایی

برخوردار باشد. از این رو، پوزیتیویسم حقوقی به همان تعاریف قانونی بسنده می‌کند. البته با توجه به اینکه دورکیم، ملاک «نقض احساسات جمعی» را نیز در تعریف جرم ضروری دانسته بود، دیدگاهش با پوزیتیویسم حقوقی تفاوت می‌کند؛ چرا که از دیدگاه پوزیتیویسم حقوقی، جرم نه ذات و ماهیتی دارد و نه از وجودی پیشینی برخوردار است، بلکه جرم بودن یک عمل، کاملاً تابع اراده حکومت است. قانونگذار حتی الزامی به پیروی از هنجارهای موجود در جامعه ندارد. حال آنکه، در دیدگاه دورکیم، جرم‌انگاری یک عمل تابع احساسات جمعی یک جامعه است و بازتاب جریحه‌دار شدن احساسات جمعی است که در قانون تحت عنوان «جرم» متجلی شده است. اما علی‌رغم این تفاوت، دورکیم در لزوم «ذکر مجازات در قانون»، به عنوان ملاکی عینی در شناسایی جرم، با پوزیتیویست‌های حقوقی هم‌نظر است.

۴-۵. فایده‌گرایی به تبع خلأ عقل عملی

دورکیم معتقد است: قواعد اخلاقی نسبت به جوامع مختلف، متفاوت است. حال سؤال این است که اگر الزام اخلاقی بدان معناست که فرد مجبور به اطاعت از صدای جامعه است، تردید فرد درباره قانون اخلاقی یا داوری‌های ارزشی، که فرد بدان تعلق دارد، چگونه توجیه می‌شود؟ آیا این نتیجه به دست نمی‌آید که اصلاحگران اخلاقی، باید به عنوان واژگونگر محکوم شوند؟ (کاپلستون، ۱۳۸۸ الف، ج ۹، ص ۱۵۰). با توجه به این توضیح، اخلاق پوزیتیویستی مد نظر دورکیم، توانایی داوری ارزشی نخواهد داشت و به هم‌نمایی اجتماعی کشیده می‌شود. در نتیجه، فرد باید تحکم‌های جامعه را هرچه که باشد بپذیرد و نقض هر چه را که جامعه تحکم کند، «جرم» بنامد.

به نظر می‌رسد، دورکیم خود متوجه خلأ عقل عملی پوزیتیویسم شده است. او در کتاب **تقسیم کار اجتماعی** خود، جملاتی را بیان می‌کند که به خوبی چالش اساسی ناواقع‌گرایان اخلاقی را نشان می‌دهد:

سرزنش‌آمیزترین افعال از آن‌رو مورد عفو قرار می‌گیرند و معاقب نیستند که حد فاصل میان مجاز و ممنوع ثابت نیست و تقریباً افراد خودسرانه آنها را جابجا می‌کنند. در نتیجه، تقریباً تمامی این خطه زندگی جمعی از زیر بار عمل نظم‌دهنده، قاعده و قانون، شانه خالی می‌کند. ... چیزی وجود ندارد که بتواند نیروهای حاضر در میدان عمل را در حد خودشان نگه دارد و یا حدی را که باید محترم بدانند، برایشان تعیین کند (دورکیم، ۱۳۵۹، ص ۶ و ۷).

نتیجه‌گیری

تعریف ارائه شده از «جرم» توسط دورکیم، کاملاً تحت تأثیر مبادی روشی وی است. وی تحت تأثیر این مبادی، به جای ارائه یک ملاک «بایدی» برای شناخت جرم، به عنوان یک ناظر بیرونی، به تلقی موجود از جرم در جامعه به عنوان یک «هست» موجود می‌پردازد و آن را به عنوان ملاک جرم معرفی می‌کند. «جریحه‌دار ساختن احساسات جمعی» و «ذکر مجازات در قانون»، دو ملاکی هستند که دورکیم به هنگام تعریف جرم آنها را بیان می‌کند که هیچ‌گونه ضابطه ماهوی دربر ندارد؛ چرا که هر دو از جنس «هست‌ها» هستند. «احساسات جمعی»، بیانگر احساسات موجود اکثریت مردم در خصوص افعال انسانی و «قانون» بیانگر ارزش‌های بیان شده در قانون است. با این حال، دورکیم در عمل به مبادی روشی خود پایبند نبوده است؛ چرا که در شناخت «فعل غیراخلاقی»، که زیربنای شناخت «ضابطه ماهوی جرم» است، به ملاک «فایده» متوسل می‌شود. بدین ترتیب یک ملاک «بایدی» در این خصوص ارائه می‌کند.

دورکیم، برای فرار از خلأ عقل عملی در شناسایی «فعل اخلاقی»، به مفهوم «لذت» و «فایده» روی می‌آورد. اگرچه دورکیم به صراحت ملاک «فایده» را در خصوص «جرم» مطرح نمی‌کند، اما با توجه به اینکه «فعل غیراخلاقی»، زیربنای تعریف ماهوی جرم است، دیدگاه فایده‌گرایانه او در خصوص شناخت فعل غیراخلاقی را می‌توان به جرم نیز تسری داد. او در این خصوص، چنین می‌گوید: «لذت با امر زیان‌بخش همبسته نیست؛ یعنی به‌طورکلی سعادت با سلامت مقارن می‌افتند. تنها موجوداتی که دچار برخی فسادهای فیزیولوژیک یا روان‌شناختی‌اند، در طی حالات بیمارگونه لذت می‌برند» (همان، ص ۲۷۵). به عقیده او «هیچ واقعیت مربوط به زندگی نمی‌تواند دوام داشته باشد، مگر آنکه فایده‌ای داشته باشد، یا نیازی پاسخ گوید و این واقعیت به واقعیت‌های اخلاقی اطلاق می‌شود». از نظر وی، قاعده‌ای که یک بار نقش اجتماعی سودمندی ایفا کرده باشد، ممکن است با تغییر و تکامل جامعه سودمندی‌اش را از دست بدهد. اگر از آن پس، جامعه به صورت کل، در پایبندی به نظام سنتی و از مد افتاده اخلاق اصرار بورزد، کسانی که سیر تکامل و ضرورت‌های آن را می‌فهمند، حق دارند تحکیم‌های قدیمی را به مبارزه بطلبند. «بنابراین مجبور نیستیم در برابر فشار رأی اخلاقی سر فرود آوریم. در موارد خاصی حق داریم بر آن بشوریم» (کاپلستون، ۱۳۸۸ الف، ج ۹، ص ۱۵۰ و ۱۵۱).

در اینجا دورکیم، از اخلاق توصیفی، که بیانگر «هست»‌های موجود در جامعه است، به یک ملاک «بایدی» تحت عنوان «فایده اجتماعی» رسیده است. این کار، بر خلاف مبانی علم پوزیتیو در جدایی «هست‌ها» از «بایدها» و «دانش» از «ارزش» است. با توجه به همین امر، کاپلستون نویسنده *تاریخ فلسفه غرب*، به دورکیم ایراد می‌گیرد (همان). این تناقض، در جایی خود را بیشتر نشان می‌دهد که دورکیم در مقام پایه‌گذاری یک علم اخلاق بر می‌آید. دورکیم در کتاب *تقسیم کار اجتماعی* خود، اگرچه شیوه مطالعه حیات اخلاقی را پوزیتیویستی معرفی می‌کند، اما با انتقاد از کسانی که می‌خواهند اخلاق را از علم استنباط و استنتاج کنند، نوعی علم اخلاق پایه‌گذاری می‌کند (دورکیم، ۱۳۵۹، ص ۳۹). وی ارائه نوعی اخلاق در مقام توصیه را با توجیهاتی نظیر تبدیل «علم» به «هنر» و «فن» و داشتن نوعی روحیه عاقلانه و محافظه‌کارانه توجیه می‌کند (همان، ص ۴۲). اما این توجیهات، تنها تغییر کلمات است و پاسخی به شبهه اساسی وارد شده نمی‌دهد.

منابع

ادیب سلطانی، میرشمس‌الدین، ۱۳۵۹، رساله وین، تهران، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها.
 بیرو، آلن، ۱۳۷۰، فرهنگ علوم اجتماعی، ترجمه باقر ساروخانی، چ دوم، تهران، کیهان.
 پارسائیان، حمید، ۱۳۹۰ الف، روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی، قم، کتاب فردا.
 —، ۱۳۹۰ ب، سنت، ایدئولوژی، علم، چ سوم، قم، بوستان کتاب.
 جمشیدی، محمدحسین، ۱۳۸۷، مبانی و روش‌شناسی تبیین (با تأکید بر اندیشه سیاسی)، تهران، دانشگاه امام صادق ع.
 دورکیم، امیل، ۱۳۵۹، تقسیم کار اجتماعی، ترجمه حسن حبیبی، بی‌جا، قلم.
 —، ۱۳۶۸، قواعد روش جامعه‌شناسی، ترجمه علی محمد کاردان، تهران، دانشگاه تهران.
 —، ۱۳۷۸، خودکشی، ترجمه نادر سالارزاده امیری، تهران، دانشگاه علامه طباطبائی.
 —، ۱۳۹۱ الف، جامعه‌شناسی و فلسفه، ترجمه فریدون سرمد، تهران، کندوکاو.
 —، ۱۳۹۱ ب، درس‌های جامعه‌شناسی (فیزیک اخلاقیات و حقوق)، ترجمه سیدجمال‌الدین موسوی، تهران، نشر نی.
 ریتزر، جورج، ۱۳۷۴، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، انتشارات علمی.
 سلیمی، علی و محمد داوری، ۱۳۸۰، جامعه‌شناسی کجروی (مجموعه مطالعات کجروی و کنترل اجتماعی)، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
 صدرالمتألهین، ۱۳۸۴، اسفار اربعه، سفر اول، ترجمه محمد خواجوی، چ سوم، تهران، مولی.
 طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۶، ترجمه تفسیر المیزان، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، چ بیست و چهارم، قم، جامعه مدرسین.
 فرانکنا، ویلیام کی، ۱۳۷۶، فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی، قم، مؤسسه فرهنگی طه.
 فروغی، محمدعلی، ۱۳۶۱، سیر حکمت در اروپا، چ سوم، تهران، صفی‌علیشاه.
 کاپلستون، فردریک چارلز، ۱۳۸۸ الف، تاریخ فلسفه (از من دویران تا سارتر)، ترجمه عبدالحسین آذرنگ و سیدمحمود یوسف ثانی، چ چهارم، تهران، علمی و فرهنگی.
 —، ۱۳۸۸ ب، تاریخ فلسفه (از هابز تا هیوم)، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم، چ هفتم، تهران، علمی و فرهنگی.
 گولد، جولیس و ویلیام کولب، ۱۳۸۴، فرهنگ علوم اجتماعی، به کوشش محمدجواد زاهدی، چ دوم، تهران، مازیار.
 محمدپور، احمد، ۱۳۸۹، روش در روش: درباره ساخت معرفت در علوم انسانی، چ دوم، تهران، جامعه‌شناسان.
 مک‌ایتایر، السدیر، ۱۳۷۹، تاریخچه فلسفه اخلاق، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، حکمت.

ممتاز، فریده، ۱۳۸۰، «مفهوم کج‌رفتاری از دیدگاه دورکیم»، پژوهشنامه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ش ۳۰، ص ۷۵-۸۵.
 موسوی بجنوردی، سیدمحمدکاظم، ۱۳۸۸، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
 هیوم، دیوید، ۱۳۷۷، تحقیق در مبادی اخلاق، ترجمه رضا تقیان ورزنده، بی‌جا، گویا.
 وارنوک، مری، ۱۳۸۰، فلسفه اخلاق در قرن بیستم، ترجمه ابوالقاسم فنایی، قم، بوستان کتاب.
 وایت، راب و فیونا هینز، ۱۳۹۰، جرم و جرم‌شناسی، ترجمه علی سلیمی، چ چهارم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

Bix, Brian, 2010, "John Austin", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2010 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL =http://plato.stanford.edu/archives/spr2010/entries/austin-john/
 Clarence R. Jeffery, 1956, The Structure of American Criminological Thinking, *The Journal of Criminal Law, Criminology, and Police Science*, v. 46, N. 5, p. 658-672, Published by: Northwestern University.
 Hart, H.L.A, 1994, *Concept of Law, second edition*, New York: Oxford Unuversity Press.
 Hume, D, 1888, *A Treatise of Human Nature, Second Edition*, 1978, ed. by: p.H Nidditch,oxford: oxford university press
 McLaughlin, Eugene & Muncie, John, 2001, *The Sage Dictionary of Criminology*, London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications.
 Morrison, W, 1995, *Theoretical Criminology: from modernity to post-modernism, first edition*, London, Sydney: Cavendish Publishing Limited.

