

نظم

اجتماعی

ترجمه: سعید سبزیان

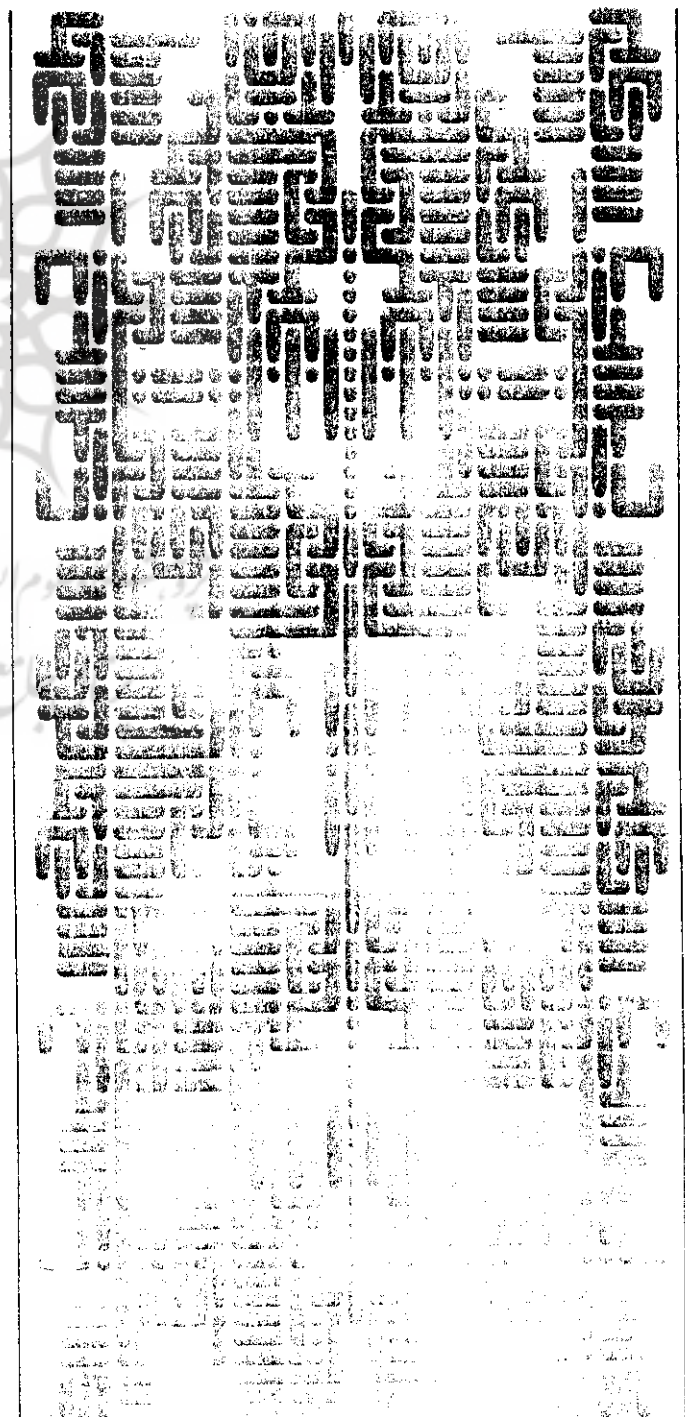
این ایده که جامعه از طریق قرارداد اجتماعی می‌تواند ایجاد شود، اساس تاریخی ندارد، زیرا حتی به صورت جزئی، مشابه چنین چیزی اتفاق نیافتاده است.

مقدمه: [نظم اجتماعی از موضوعات اساسی جامعه‌شناسی است. این موضوع از زمان پیدایش اولین سرچشمه‌های تفکر اجتماعی، همیشه محل توجه اندیشمندان بوده است. در تفکرات اجتماعی قرون هجدهم و نوزدهم نیز در خصوص ماهیت استقرار نظم اجتماعی در جامعه، اندیشه‌های متفاوتی وجود دارد؛ لیکن نقطه نظرهای عمده‌ای در این خصوص به‌ویژه از زمان جنگ جهانی دوم در جامعه‌شناسی پیدا شده است که جایگاه خاصی دارد. بنابراین با توجه به اهمیت موضوع در صدد برآمدیم در این خصوص بحثی را آغاز کنیم.

این بحث با عنوان مسئله نظم، فصلی از کتاب مقدمه جامعه‌شناسی تالیف پیتر راسلی^۱ است. نویسنده تحت این عنوان، همچنین رویکردی به مهمترین مکاتب و نظریه‌های جامعه‌شناسی خصوصاً از زاویه نگرش آنها به نظم اجتماعی دارد. وی ابتدا با نقد به اصطلاح تفکرات عامیانه‌ای که سعی دارند نظم اجتماعی را در ارتباط با طبیعت جامعه و طبیعت انسان قرار دهند و پرمحور آن، استقرار نظم را در اجتماع تبیین کنند، بحث را از اندیشه‌های توماس هابز آغاز می‌کند. سپس با نقد اصل نفع شخصی هابز به استقرار نظم اجتماعی بر محور قرارداد اجتماعی اشاره می‌کند؛ لیکن آن را نیز کافی نمی‌داند.

نویسنده آنگاه در جستجوی تبیین دقیق‌تری از نظم اجتماعی، به چارچوب فکری دو ویکتور ماکس ویر و جوج می‌گردد و با نقد و بررسی آن‌ها، بحث خود را در یک چارچوب جدید دنبال می‌کند، و تحت عنوان نظام (System)، کارکرد (Function)، ستیز (Conflict)، تغییر (Change)، قدرت (Power)، انحراف (Deviance)، قانون (Rule) و گفتار متقابل (Interaction) تبیین‌های دیگری از مسئله نظم در جامعه، آغاز می‌کند.

نویسنده در ادامه به بررسی نظریه ناپسامانی (Anomie) و همچنین مکاتب (Labeling theory) و روش‌شناسی مردمی (Symbolic interactionism) و روش‌شناسی مردمی (Ethnomethodology) می‌پردازد و آن‌ها را تحلیل می‌کند. در هر یک از این بخش‌ها، نویسنده به بررسی اندیشه‌های توماس هابز آغاز



۱ - سخن گفتن درباره اینکه آیا نظم اجتماعی ممکن است و اینکه چگونه می‌رسد، زیرا زندگی اجتماعی آشکارا وجود دارد. اما اینکه چگونه و چرا این زندگی اجتماعی نظام یافته تداوم پیدا کرده است، به هیچ وجه آشکار نیست. اگر ما درصدد به کار بستن بسیاری از باورهای عامیانه درباره طبیعت جامعه و طبیعت انسان باشیم کمک زیادی به حل این مشکل نکرده ایم. (حتی اگر این باورها و نظریه‌ها از جانب متفکران عمده نیز مورد قبول باشد). آن نظریه‌ها، در تحلیل منطقی نهایی ما را به این ایده خواهند کشاند که زندگی اجتماعی هرگز نمی‌تواند وجود داشته باشد.

نظریه‌هایی از این نوع، با نظم و ترتیب بسیار زیاد در کتاب لویاتان (Leviathan) توماس هابز که حدود ۳۰۰ سال پیش منتشر شده آمده است، و از آن زمان بطور کلی یا جزئی توسط بسیاری از نظریه‌پردازان اجتماعی دیگر نیز تکرار شده است.

فرض اساسی در این کتاب بر این است که موجودات انسانی، موجوداتی هستند کاملاً خودخواه (Selfish) که صرفاً به ارضای امیال خودشان علاقه‌مند می‌باشند. در این دیدگاه فرض بر این نیست که افراد در جامعه با انواع چیزهای مختلفی سروکار دارند که افراد متفاوت نیازمند آن خواهند بود، بلکه این فرض ضروری است که امیال به طور تصادفی، با این نتیجه بین افراد انسانی توزیع شده‌اند که غالب انسانها به چیزهای یکسانی نیازمند خواهند بود. [به دلیل طبیعت واحد انسانها، نیازهای موجودات انسانی در چند چیز محدود خلاصه می‌شود، نه تنوعی از چیزها. م]. فرض بعدی آنست که منابع ضروری برای ارضای نیازهای انسانی، کمیاب هستند، و برای ارضای نیازهای همگان کافی نیستند. فرض آخر آنست که مردم از قدرت عقل برخوردارند و توانایی استفاده از موثرترین شیوه‌ها را برای نیل به چیزهایی که نیازمند آن هستند، دارند.

اولین پیامد این فرض‌ها آنست که روابط انسانی باید به طور گسترده مبتنی بر رقابت باشد، زیرا در صورتی هر فرد می‌تواند آنچه را که نیاز دارد داشته باشد که دیگری دست از آن بردارد. هر فرد مجبور است به هموعان خودش به عنوان موانعی بنگرد که در میان او و چیزهایی که او نیاز دارد ایستاده‌اند. انسان یا خودخواهی کامل، با توسل به هر شیوه‌ای که برای منفعت شخصی (Self-Interest) او مناسب‌تر باشد، هیچ احساس ندامتی در برابر هموعان خود ندارد و تمایل اساسی او آنست که مطمئن شود که دیگران بین او و نیازهایش قرار نخواهند گرفت. زور (Force) و فریب (Fraud)، موثرترین وسایلی هستند که او در مواجهه با هموعانش به کار خواهد برد، زیرا با به کار بستن آنهاست که او قادر است رقبای خودش را مقهور نموده

و آنها را به خدمت اهداف خود درآورد. تنها مشکل این پرهان آنست که در بسترس همگان است. هر فردی قادر است به این نتیجه برسد که زور و فریب، موثرترین شیوه تحقق منافع اوست و بدینوسیله همه متوسل به بکار بستن این وسایل خواهند شد، که این امر سبب ایجاد یک هرج و مرج (Anarchy) خطرناک و ویرانگر در بین آنها می‌شود که در این هرج و مرج، به قول هابز، هیچ هنر و صنعت؛ هیچ ادبیات؛ هیچ جامعه‌ای موجود نخواهد شد و بدتر از همه، ترس دائمی از خطر مرگ خشونت‌بار وجود خواهد داشت و زندگی انسان با انزوا، فقر، نکبت، ددمنش و قصور توأم می‌شود. (هابز، ۱۹۶۲، صفحه ۱۰۰)

پیامد این فرض و محصول اجتناب‌ناپذیر تعقیب منافع خویش در شرایط کمیابی، هرج و مرج است. هرچند در اینجا یک تناقض وجود دارد، زیرا منافع شخصی نمی‌تواند در معرض مخاطرات کشنده حتی یک هرج و مرج مهلک باشد.

اگر برای شخصی ادامه زندگی به خاطر سوء استفاده از آزادی ناممکن باشد، داشتن آزادی نامحدود برای تعقیب منافع شخصی با هر وسیله دلخواه، مطبوع نخواهد بود. باید در نظر داشت که بقاء، منفعت ویژه انسان است، زیرا انسان قبل از جستجوی هر چیز دیگری نیازمند حصول اطمینان از آن است. پس هرج و مرج، آنطور که در ابتدا به نظر می‌رسید، بسط خود بخودی منافع شخصی نیست، زیرا بقاء انسان را که مهمترین منفعت اوست به خطر می‌اندازد. بنابراین هر شخصی نیازمند احتراز از خطر هرج و مرج خواهد بود، لیکن فرد به تنهایی نمی‌تواند از آن احتراز کند، زیرا اگر شخص، یک جانبه، زور و فریب را کنار گذارد، صرفاً خودش را طعمه ساده دیگران ساخته است. تنها با یک رفتار جمعی، و از طریق ایثار همزمان همه انسانهایی که آزادیشان در گرو تباهی غیرتحمیلی است که هرج و مرج قابل اجتناب است.

بنابراین به نظر می‌رسد که اگر انسانها هم‌آواز شده و یک قرارداد اجتماعی (Social Contract) به وجود آورند (مبتنی بر توافقی در محصور کردن آزادی در استفاده از زور و فریب)، می‌توانند مراقب منفعت برتر خود در حفظ حیات باشند و پس از حصول اطمینان از بقاء، با به کارگیری بهترین وسایل ممکن، در پی امیال دیگر خودشان را آزاد گذارند (بشرط آنکه این وسایل، متضمن زور و فریب نباشد). البته صرف رسیدن به توافق، امنیت را تضمین نمی‌کند. زیرا اطمینانی وجود ندارد که طرفین در واقع در حصول توافق متزلزل نشوند، ممکن است آنها صرفاً بعنوان بخشی از یک استراتژی اغفال‌گر به آن توافقات تن داده باشند. بنابراین به عنوان بخشی از خود توافق، ترتیباتی ضرورت دارد تا اطمینان بخشد که آن توافق محترم

شمرده خواهد شد. توافق برای ایجاد یک «قدرت شهریاری» (Sovereign power)، (یک اقتدار بی‌طرفانه‌ای (Impartial Authority) که بر روابط بین افراد نظارت دارد)، وسیله‌ای مؤثر برای انجام این منظور است، قدرت و اقتداری که هر شخصی که این توافق ایجاد شده را نقض کند وادار به مراعات آن کرده و او را تنبیه کند. با پذیرفتن منفعت، با این فرض که مقام نخست را در بقاء جسم دارد، ما حالا می‌توانیم نتیجه بگیریم که جامعه می‌تواند وجود داشته باشد، حتی اگر صرفاً وسیله‌ای باشد که اعضا آن از خودشان در برابر یکدیگر دفاع کنند. البته در این صورت، این فرض‌ها به نتیجه خوشایندی منجر نمی‌شود. این ایده که جامعه از طریق قرارداد اجتماعی می‌تواند ایجاد شود، اساس تاریخی ندارد، زیرا حتی به صورت جزئی، مشابه چنین چیزی اتفاق نیفتاده است. ایده قرارداد اجتماعی در بهترین حالت خود می‌تواند یک ارزش استعاره‌ای (Meta Phorical Value) در فهم ما از جامعه داشته باشد، با این فرض که گویی جامعه از طریق شکلی از توافق آشکار در میان اعضایش ایجاد شده و حمایت می‌شود. البته این دیدگاه نیز که در حراست از جامعه در برابر از هم پاشیدگی در هرج و مرج، قدرت شهریاری را ضروری می‌داند نیز صحیح نیست، زیرا جوامعی وجود دارند که از نظم و صلح کافی برخوردارند، لیکن نه سلطنت مطلقه دارند و نه دولت یا نوعی دیگر از اقتدار بارز.

[در قسمت اول بحث پیرامون نظم اجتماعی، با آراء توماس هابز آشنا شدیم، در این قسمت دیدگاه دورکیم در این زمینه را بررسی می‌نمایم.]

۲ - تالکوت پارسونز در سال ۱۹۳۷ در کتابش به نام ساخت کنش اجتماعی^۳، گفت که اگرچه عدم کفایت فرض‌هایی از نوع هابزی آشکار بوده و کامل نیستند، لیکن فرض‌های کارآمدتری را می‌توان در کار برخی از پیشینیان و در بین آنها جامعه‌شناسانی مانند امیل دورکیم و ماکس وبر یافت.

هدف اصلی دورکیم، استقرار جامعه‌شناسی واجد شرایط یک علم بود، و این سخن که جامعه یک پدیده کاملاً طبیعی، درست مثل هر پدیده طبیعی دیگر است و می‌تواند مثل هر پدیده دیگر، موضوع مطالعه علمی باشد، یکی از استراتژی‌های عمده او بود. با این وصف، دورکیم نمی‌تواند فرض‌هایی از نوع هابز را به کار بندد مبنی بر اینکه جامعه ذاتاً پدیده‌ای غیرطبیعی و یک تمهید ساختگی بوده که بر طبیعت انسانی اساساً ضداجتماعی تحمیل شده است. دورکیم مجبور است تصور متفاوتی از طبیعت فرد و اجتماع و روابط متقابل آنها رواج دهد. دورکیم در تحلیل از تقسیم کار در اجتماع (Division of Labor)

(in Society)، دو قاعده را در پیوستگی جوامع و جلوگیری از فروپاشی ناشی از بی‌نظمی دورنی، اصل قرارداد. او دو نوع جامعه را تشخیص داد که با دو نوع همبستگی (Solidarity) متمایز، از یکدیگر باز شناخته می‌شوند. این دو نوع جامعه، یکی از نوع مکانیکی و دیگری از نوع ارگانیکی است.

در نوع مکانیکی شباهت (Similarity) حکمفرماست. اعضا شبیه به یکدیگر در این جامعه با تجارب زندگی مشابه، مهارت‌ها و استعدادهای مشابه، افکار و وجهه‌نظرهای یکسانی را ترویج می‌کنند. جوامعی از این نوع، بسیط و غیرقابل تفکیک هستند و عدم پیچیدگی کافی سازمان این نوع جوامع، اجازه تنوع زیاد تجارب و چشم‌اندازها را نمی‌دهد. نمونه چنین نوع جامعه‌ای، یک اقلیت شکارچی چادرنشین است که تخصص اندکی دارند و اگر بخواهند زندگی‌شان را حفظ کنند، همه افراد آن باید در یک مهارت عمده (شکار) استاد شوند. چنین جامعه‌ای به این دلیل با برجاست که افرادش شبیه هم بوده و الزاماً وجود هیچ شخصی [به تنهایی] برای جامعه ضروری نیست. به‌طور کلی اگر جامعه برخی از اعضایش را از دست بدهد، مسئله مهمی اتفاق نخواهد افتاد، زیرا اعضا در جامعه، مهارت‌ها و تخصص‌های خاصی را که قائم به بقاء آنها باشد در انحصار ندارند. وقتی کسی از اجتماع نقل مکان کرده یا می‌میرد، مهارت‌ها و دانشی از دست می‌رود که حی و حاضر در دسترس دیگر اعضا جامعه هست.

برعکس، نوع ارگانیکی، سازمانی مبتنی بر تفاوت (Difference) دارد. این نوع جامعه (شامل جامعه‌ای که خود مادر آن هستیم) پیچیده است و با درجه بالایی از تقسیم کار متمایز و مشخص می‌شود (منظور دورکیم از تقسیم کار، کل اشکال تخصصی شدن است و نه صرفاً تخصصی شدن از نوع اقتصادی) و شامل مشاغل و شیوه‌های زندگی بسیار متفاوتی است که هریک روش‌ها و مهارت‌های مربوطه و دانش خاص خودش را دارد. اعضا این نوع جامعه با گستره وسیعی از امکانات مواجه هستند و بنابراین می‌توانند در جهات بسیار متفاوتی رشد یابند و مهارت‌ها، دانش، تجربه و وجهه‌نظرهایی را کسب کنند که کاملاً بی‌شباهت یا مهارت‌ها، دانش، تجربه و گرایش‌های اکثر اعضا دیگر جامعه‌شان باشد و حتی شاید در نوع خودش، منحصر به فرد باشد.

جامعه‌ای که چنین تنوع وسیعی دارد ممکن است به نظر بسیار بی‌ثبات برسد، زیرا تفاوت‌های بین اعضا می‌تواند مشوق و محرک ستیزها باشد. دورکیم خلاف این امر را درست می‌داند؛ به این صورت که این تفاوت، چون سبب وابستگی متقابل می‌شود، به همبستگی جامعه کمک می‌کند. بسط تخصص ممکن است به این معنا باشد که ما

کارهای مشخصی را می‌توانیم انجام دهیم که هم‌نوختن، از عهده آن بر نمی‌آیند، اما به این معنا نیز هست که همه آن‌ها ما می‌توانیم کارهایی را انجام دهند که ما از عهده آن بر نمی‌آئیم. بنابراین ما به هم‌نوختن خود نیازمندیم، زیرا برای بهره‌مند شدن از مهارت‌های ویژه آنان وابسته به آنها هستیم. در این نوع جامعه، وجود اعضاء ضروری است، زیرا اگر برخی از آن اعضاء، جامعه را ترک گویند، ممکن است همراه آنها دانش و مهارت‌های غیر قابل جایگزینی بماند که برای استمرار حیات جامعه الزامی است.

از نظر دورکیم، در جهت انتقال جامعه از نوع همبستگی مکانیکی به نوع همبستگی ارگانیکی، یک تمایل (tendency) دائمی وجود دارد؛ جوامع پیچیده، مبتنی بر تمایزی هستند که از رشد جوامع ساده‌تر و با تمایز اندک به وجود آمده‌اند. او فکر می‌کرد که این تمایل به اقتضای فشار جمعیت بوده است، زیرا جمعیت‌های بزرگ‌تر توانستند از طریق تخصص در حال رشد، بقاء یافته و سازمان یابند.

تحلیل دورکیم از اشکال متفاوت همبستگی اجتماعی، خطای استدلال‌هایی از نوع هابز را نشان می‌دهد. هابز و کسانی که نقطه نظرهای مشابه او دارند، در صدد برآمده‌اند تا با در نظر گرفتن برخی فرض‌های ابتدایی درباره ماهیت افراد، جامعه را بفهمند و سپس از آن فرض‌ها نتایجی درباره ماهیت جامعه استنتاج کنند (Extrapolate). بهر حال، استدلال‌های درباره نوع از همبستگی نشان می‌دهد که در بحث از فرد و جامعه اگر بنا باشد یکی از این دو از دیگری ناشی شود، این ویژگی‌های فرد است که ضرورتاً باید ریشه در ویژگی‌های جامعه داشته باشد و نه غیر آن. [به عبارت دیگر، ویژگی‌های فرد محصول ویژگی‌های جامعه است که او در آن زندگی می‌کند]. تفاوت بین همبستگی ارگانیکی و مکانیکی نباید به عنوان نتیجه تفاوت بین انواع افرادی تلقی شود که دو نوع جامعه را می‌سازند. یک جامعه از نوع بسیط و مبتنی بر عدم تمایز، چون شبه ماهیت اعضایش تغییر یافته است، به جامعه‌ای از نوع پیچیده و مبتنی بر تمایز تبدیل نمی‌شود. ممکن است تنوع بسیار زیادی در ویژگی‌های کسانی که در جامعه از نوع ارگانیکی زندگی می‌کنند وجود داشته باشد، لیکن به دلیل ماهیت افراد آن جامعه نیست که آنها از کسانی که در جامعه مبتنی بر همبستگی مکانیکی زندگی می‌کنند تفاوت دارند. تنوع (Variation) و تفاوت (Difference) در جامعه از نوع ارگانیکی امکان‌پذیر است نه در جامعه از نوع مکانیکی، زیرا در نوع اخیر محلی برای تنوع و تفاوت وجود ندارد. تفاوت بین جمعیت‌ها، از تفاوت بین ساختارهای اجتماعی دو نوع جامعه نشأت می‌گیرد.

دورکیم در بحث از تقسیم کار، به دیدگاه کسانی که جامعه را مبتنی

بر نوعی از قرار داد اجتماعی می‌دانند حمله می‌کنند. در جامعه‌ای شبیه جامعه ما (جامعه از نوع ارگانیکی) قرار دادها به طور بسیار افراطی به عنوان اساس روابط فیما بین مردم متداول هستند، مردم بصرمبنای توافق‌های روشن و الزام‌آوری که در روابط به ثبوت رسیده است، با یکدیگر سروکار دارند. هر چند، طرفین قرار داد، در همان حال که ممکن است بین خودشان روابط جدیدی ایجاد شود، به قواعد و تفاهمات (Understanding) مشخص ضمنی‌ای وابسته‌اند که در قرارداد مطرح نیست، اما کسانی که آن قرار داد را صورت داده‌اند، آن قواعد و تفاهمات را پذیرفته‌اند. قواعد و تفاهماتی وجود دارد که تعیین می‌کند که چه چیزی را باید به عنوان یک قرار داد به حساب آورد و در چنین توافقی چه کاری را می‌شود انجام داد و چه کاری را نمی‌توان انجام داد. پارسونز به طور خلاصه می‌گوید، آنها (قواعد و تفاهمات):

«اولاً تعیین می‌کنند که چه قراردادهایی معتبرایی اعتبار شناخته می‌شوند، مثلاً یک انسان نمی‌تواند خود یا دیگران را به بردگی خرید و

این دیدگاه نیز که در حراست از جامعه در برابر از هم پاشیدگی در هرج و مرج، قدرت شهریاری را ضروری می‌داند نیز به طور مشابه صحیح نیست، زیرا جوامعی وجود دارند که از نظم و صلح کافی برخوردارند لیکن نه سلطنت مطلقه دارند و نه دولت یا نوعی دیگر از اقتدار بارز.

فروش کند. آن قواعد و تفاهمات وسایلی را تعیین می‌کنند که می‌تواند رضایت طرف دیگر را در قرار داد تحصیل کند؛ توافقی که مبتنی بر نیرنگ و اکراه است از اعتبار ساقط می‌شود. قواعد و تفاهمات به مجردی که قرار داد بسته شد، پیامدهای متعدد آنرا هم برای خود طرفین و هم برای اشخاص ثالث تعیین می‌کنند. تحت شرایط معینی، یک طرف ممکن است موظف به اجرای قراردادی شود که تماماً، قانون آنرا مقرر کرده است، مانند زمانی که وام گیرنده وقتی که قسط‌های بهره را نمی‌پردازد از او ممانعت به عمل می‌آید. به طور مشابه، یک طرف ممکن است مجبور به گردن نهادن به التزاماتی شود که در قرار دادش نیامده است. نهایتاً، آن قواعد و تفاهمات روشی را تعیین می‌کنند که اجرای آن در دادگاهها عملی باشد. (پارسونز ۱۹۴۹ ص ۳۱۲)

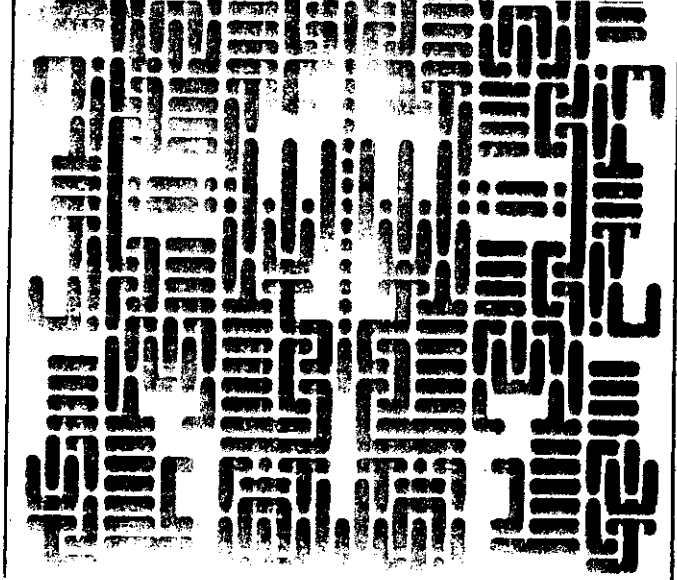
اگر نهاد (Institution) را به عنوان مجموعه روش‌هایی در نظر بگیریم که استقرار آن از طریق قواعد و تفاهماتی که در بین اعضاء جامعه وسیعاً شناخته و پذیرفته شده است باشد، آن زمان خمیر مایه

استدلال دورکیم را در آن قراردادی می بینیم که یک نهاد است و این آن چیزی است که صورت یافتن توافقات قراردادی خاص بین اعضای جامعه را امکان پذیر می سازد. بنابراین، قرار داد نمی تواند به عنوان اساس سازمان اجتماعی در نظر گرفته شود، زیرا صرفاً در یک جامعه با قواعد و تفاهات تثبیت شده از پیش سازمان یافته است که می تواند قرار داد وجود داشته باشد. بنابراین، نخست، شرح اینکه چطور نهادها بوجود آمده و چطور مردم در صدد استقرار روشهای ثابت و استاندارد شده برآمده و چگونه آنها قواعد و تفاهات مشترکی را ترویج داده اند، ضروری است (قرارداد چیزی نیست که نظم اجتماعی را تبیین کند، بلکه لازم است که به عنوان بخشی از نظم اجتماعی تبیین شود). دورکیم در بحث از جامعه شناسی به عنوان یک علم، تأکید می کند که جامعه مثل هر شیئی دیگر، مثل یک صندلی واقعیت دارد و بنابراین باید به همان شیوه مطالعه دیگر اشیاء واقعی، مطالعه شود. او ادعا می کند که جامعه واقعیت دارد، زیرا مستقل از اراده و میل (Wish) هر یک از افراد به تنهایی وجود دارد، زیرا بیرون از اعضایش می باشد و آنها را در آنچه که انجام می دهند مجبور ساخته و به سادگی خودش را بر اعضا تحمیل می کند. دورکیم در بحث از این موضوع به نظر می رسد تا حدی، یک موقعت هابزی به خود گرفته باشد، زیرا آن دیدگاه نیز تأکید می کند که جامعه بر افراد تحمیل می شود. استدلال دورکیم همانطور که بحث او در باره خودکشی نشان می دهد، نسبتاً ماهرانه تر است. دورکیم خواسته است علت تداوم قسابل ملاحظه نرخ های خودکشی را بیان کند و با این کار نشان دهد که آنچه که ظاهراً فرد گرایانه ترین (Individualistic) کنش هاست (عمل خودکشی) (Destruction) باید بر اساس عوامل اجتماعی علت یابی شود. در اینجا لازم نیست به تمام قلمرو بحث دورکیم در باره خودکشی و انواع متفاوتی که او برای آن شناخته است بپردازیم، بلکه می توانیم صرفاً توجه خود را بر یک نوع خودکشی متمرکز سازیم، نوعی که او تحت عنوان خودکشی ناشی از نابسامانی (Anomie) شناخته است. مقصود از این نوع خودکشی ناشی از نابسامانی، تسبیب آن نوع خودکشی است که در ارتباط با تغییرات در اوضاع و احوال اقتصادی است. دورکیم مطرح می کند که نرخ های خودکشی هم در دوران رکود اقتصادی و هم در دوران رونق سرمایه داری افزایش می یابد. خودکشی ناشی از، از دست دادن فرستها که در دوران رکودها و کسادها اتفاق می افتد، شاید به قدر کانی آشکار باشد. اما چندان روشن نیست که چرا در هنگام رونق های [اقتصادی] و تحصیل فرصتهای همراه با آن، نیز باید نرخ خودکشی افزایش یابد. به نظر دورکیم تغییرات در نرخ خودکشی هم در دوران رونق و هم در دوران رکود می تواند با یک تبیین

واحد سازگار باشد، بر این اساس که رونق و رکود، هر دو از دورانه های تغییر سریع اجتماعی هستند، دورانهایی که زندگی بسیاری از افراد تا حد بسیار زیادی دستخوش از هم گسیختگی (Disruption) می شود. در چنین دورانهایی شرایط نابسامانی ایجاد می شود، وضعیتی که تحت آن بواسطه شرایط در حال تغییر، قواعد و معیارهایی که فرد در زندگی اش به آنها خو گرفته است، به طور نامتناسبی تغییر می یابد. در دوره های نسبتاً ثابت، اعضای طبقات اجتماعی متفاوت، بر طبق معیارهای متفاوتی که به نظر برای آنها مناسب می رسد زندگی می کنند. اعضای طبقات متفاوت، آن معیارهایی را برای خود مناسب می دانند که در خور طبقه آنها باشد. بهر حال، تغییر سریع اقتصادی، مستلزم توزیع مجدد فرصت ها است و مردم ممکن است دریابند که موقعت اقتصادی آنها دیگر با موقعت طبقاتی شان سازگار نیست، و لذا در موقعتی هستند که می توانند به شیوه ای متفاوت با شیوه ای که به آن خو گرفته اند زندگی کنند (یا ممکن است مجبور باشند به شیوه ای متفاوت از آنچه خو گرفته اند زندگی کنند).

البته مردم می توانند سازگار شدن (Adjustment) را بیاموزند و شیوه های زندگی خود را منطبق با موقعت اقتصادی شان تغییر دهند. اما این کار زمان لازم دارد، و تغییر تدریجی در دوران تحول سریع اقتصادی ممکن نیست. مردم می فهمند که زندگی شان یک شبه تغییر یافته و معیارهایی که آنها تا کنون دنبال می کرده اند دیگر به کار نمی آید. اگر کسی در یک مدت زمان کوتاه، یک فرصت جدید به دست آورد، امکانات نامحدودی در پیش روی او قرار می گیرد. پس از نظر دورکیم آرزوها (Appetites) و امیال انسان ذاتاً نامحدود هستند. به این معنا که هرگز به طور کامل ارضاء نمی شوند. اگر امیال، نامحدود هستند پس دیگر اینکه شخصی چقدر بدست می آورد مهم نیست، بلکه شخص همیشه بیشتر را می خواهد. این امر بدان معناست که اگر امیال قدری محدود شوند و اگر بر آنها نظم (Discipline) بار شود، می توانند ارضاء شوند. و از نظر دورکیم این جامعه است که آن نظم را اعمال می کند. فرد از طریق زندگی در جامعه می آموزد که باید به معیارهایی تن دهد که شرایط مبین سیات شادی برای نوع او ترتیب داده است، و می فهمد که سیارسانی که او از نظر قانونی می تواند تقاضا کند و انتظار برآورده شدن آنها را دارد، همان سیارهایی از زندگی هستند که جامعه برای طبقه او پذیرفته است. او در پی خواهش بیشتری که ناشناخته باشد نیست، بلکه به داشتن آنچه که احساس می کند استحقاق به دست آوردن آن را دارد رضایت می دهد.

توزیع ریشه ای مجدد فرصت، آن وضعیتی معمول را بر هم زده و نظمی را که جامعه بر خواست های فردی اعمال کرده نقض می کند.



در عوض بینبرد به سوی خدشختن می‌تواند منجر به خوددورنگری (خودکشی) او شود.

اکنون واضح است که جامعه تنها بیرون از فرد وجود ندارد بلکه در شکل دادن افکار و احساسات، شکل دادن چیزهایی که او طالب آنهاست و انتظار آنها را دارد، در ضمیر فرد نیز وارد شده است. این کاملترین نتیجه‌ایست که می‌توان از استدلال دورکیم درباره نابسامانی گرفت، زیرا او مطرح می‌کند که جامعه با تزریق (Injecting) خودش در فرد و شکل دادن معیارهایی که او براساس آنها زندگی کردن را می‌آموزد، امیال فرد را نظم و نسق می‌دهد. دورکیم ادعا می‌کند که اجباری که جامعه بر فرد تحمیل می‌کند یک اجبار واقعی است، در این رابطه که محدودیت‌هایی را بر سر آنچه که ما می‌توانیم انجام دهیم و می‌شود انجام داد قرار می‌دهد. اگر ما درصدد مخالفت با قوانین جامعه خویش باشیم، این موضوع [یعنی اعمال محدودیت‌ها و اجبار از طرف جامعه] را به سرعت می‌توانیم بفهمیم. اگر ما با قوانین جامعه مخالفت کنیم، به خاطر این کار تحت فشار قرار گرفته و به زندان افتاده یا حتی

قرارداد نمی‌تواند به عنوان اساس سازمان اجتماعی در نظر گرفته شود، زیرا صرفاً در یک جامعه با قواعد و تفاهات تثبیت شده از پیش سازمان یافته است که می‌تواند قرارداد وجود داشته باشد.

اعدام می‌شویم. مثلاً قوانین جامعه، آدمکشی را قدغن کرده است و اگر ما درصدد چنین کاری برآمده یا مرتکب آن شویم، خودمان را در حصر و تنبیه خواهیم یافت. هرچند در تجربه اکثر ما انسانها اجباری را که جامعه می‌تواند برای مخالفت با آدمکشی بر ما اعمال کند، به عنوان یک تحمیل تلقی نمی‌شود. ما با این فکر که دستگیر و محاکمه خواهیم شد نیست که دست به آدمکشی نمی‌زنیم. فکر کشتن کسی به سادگی به فکر ما خطور نمی‌کند؛ ما به دلیل اینکه طالب آدمکشی نیستیم دست به این کار نمی‌زنیم. اگر به ما پیشنهاد کشتن کسی با ایجاد حس تنفر نسبت به او شود، بی‌درنگ آن را نخواهیم پذیرفت. پس ما به دلیل احساس تمایل خودانگیخته (Spontaneously)، نسبت به قوانین جامعه پافشاری می‌کنیم.

اینکه گفته می‌شود جامعه خودش را به فرد تزریق می‌کند ممکن است به نظر نسبتاً عجیب برسد. دورکیم قبل از همه ادعا کرد، که به مجردی که گفته می‌شود جامعه در ضمیر (Interval) افرادش وجود دارد، در بیرون (External) از آنها نیز هست. چطور چنین چیزی ممکن

حال که دیگر موضوعیتی برای معیارهایی که فرد آموخته وجود ندارد، امیال او می‌توانند بسط یافته و از کنترل کامل خارج شوند، و این امر فرد را متوجه توسعه خواهش‌ها و انتظاراتی می‌کند که کاملاً غیر عملی بوده و نمی‌توانند ارضاء شوند. نتیجه چنین وضعی، یأس و ناامیدی خواهد بود، و احتمالاً فرد را برای خودکشی تشویق خواهد کرد. همانطور که از دست دادن دارایی (Wealth) می‌تواند خودکشی را سرعت بخشد زیرا فرد دیگر نمی‌تواند مطابق معیارهای مرسوم خود زندگی کند و لذا به یأس و ناامیدی کشیده می‌شود. تحصیل ناگهانی ثروت نیز بهمان نتیجه منجر می‌شود به این دلیل که امیال فرد از کنترل جامعه خارج شده و افراد فرصت می‌یابند تا امیال خود را و رای امکان ارضاء آنها بسط دهند و این امر نیز مجدداً باعث یأس و ناامیدی می‌شود.

استدللهایی از نوع هابز ما را به این فکر می‌اندازد که چون فرد، قبل از آنکه جامعه امیال او را شکل دهد، خود موجود آنهاست، هدف جامعه تنظیم شرایطی می‌شود که فرد تحت آن شرایط بتواند خواهش‌هایش را دنبال کند ضمن اینکه در این روند، امنیت او نیز تأمین شود. سخن دورکیم، بسیار متفاوت است، به این عبارت که فرد چیزی را که جامعه برای او مناسب بداند طالب است. جامعه نه تنها وسایل (Means) بلکه غایات (Ends) کنش انسانی را نیز تنظیم می‌کند، و صرفاً در زمان برهم خوردن نظم اجتماعی است (مثل شرایط نابسامانی) که فرد قادر به توسعه خواهش‌های خودخواهانه (Spontaneous) می‌شود. دورکیم ادعا می‌کند که این شرایط [اضمحلال نظم اجتماعی]، شرایط خوبی نیست، زیرا فرد به هیچوجه اطمینان ندارد که چنین جامعه‌ای خیلی خوب باشد، جامعه‌ای که در آن فرد آنچه را که عملاً و عیناً خواستار آنست، برایش امکان‌پذیر باشد. خودرأی بودن (Self-Determination) فرد در خواهش‌های شخصی،

است، چگونه چیزی که بیرونی است، درونی نیز هست؟ از نظر دورکیم، رموز اخلاقی (Moral codes) جامعه اساساً، قواعدی است که بر روابط بین اعضاء آن حکمفرماست. بنابراین جامعه می‌تواند در بیرون از افراد وجود داشته باشد به این معنا که قواعد اخلاقی جامعه، قبل از همه ما وجود داشته و خارج از اجتماع پیشینیان بی‌شمار، رشد یافته است (آن قواعد، اختراع هریک از ماها به تنهایی نیست). جامعه می‌تواند در ضمیر افراد نیز وارد شده باشد زیرا ما و هریک از ما می‌توانیم از طریق اجتماع با هموعانمان، قواعد جامعه را آموخته و شخصیت‌های خویش را با قواعد آن به گونه‌ای پیوند دهیم که آنها افکار، احساسات و امیال ما را شکل دهند.

این بحث در تأملات دورکیم در مذهب، بیشتر بسط یافت. از آنجایی که دورکیم به ماوراءالطبیعه (Supernatural) باور نداشت، معتقد بود که ایده‌های مذهبی نمی‌تواند درباره آن باشد، زیرا ماوراءالطبیعه وجود ندارد. بنابراین ایده‌های مذهبی باید یک بیان نمادین (Symbolic Expression) از چیز دیگری باشد. سؤال این است

عنصر اصلی تداوم حیات اجتماعی که علی‌رغم تغییرات در روابط، و پربستگی که سازنده آن است استمرار می‌یابد، نظم اخلاقی است، شامل مجموعه‌ای از قواعد که بر روابط اجتماعی حکمفرماست.

که آن چیز دیگر چیست؟

از نظر دورکیم، جوهره تجربه مذهبی، یک ترس آمیخته با احترامی (Feeling of Awe) است که از مسواچه شدن با چیزی که بزرگتر، قدرتمندتر و خیلی عظیم‌تر از ما موجودات بشر است ناشی می‌شود، چیزی که شمولیت خیلی زیادتری از آگاهی فردی ما دارد. آنچه که ما می‌پرستیم، واقعاً یک نیروی ماوراء طبیعی نیست بلکه چیزی عظیم‌تر و ترس‌آورتر از نفس فردی ما است. از نظر دورکیم از آنجا که جامعه بر فرد شمولیت دارد و اساساً قدرت بیشتری از خود ماها دارد، آن چیز، خود جامعه است. بهر حال روابط اجتماعی ما با افراد دیگر، روابطی نسبتاً زودگذر بوده و احتمالاً وجود ما را با معنای ترس آمیخته با احترام آکنده نمی‌سازد. اگر ما جامعه را می‌پرستیم پس آن باید شکل دیگری غیر از آنچه که ما آنرا از طریق روابط مستقیم با هموعان دیگرمان تجربه می‌کنیم داشته باشد. عنصر اصلی تداوم حیات اجتماعی که علی‌رغم تغییرات در روابط ما و پربستگی که سازنده آن است استمرار می‌یابد، نظم اخلاقی است، شامل مجموعه‌ای از

قواعد که بر روابط اجتماعی حکمفرماست؛ نظم اخلاقی چنان موقعیت فوق انسانی مبتعالی دارد که می‌تواند احساس احترام شایسته‌ای را به جانب خود برانگیزد. در قاعده مشهور دورکیم، هنگامی که ما در حال پرستش هستیم، عملاً داریم خود جامعه را در شکل قواعد اخلاقی می‌پرستیم، قواعدی که جوهره جامعه هستند. مناسک (Rite) عملی پرستش، فی‌نفسه از اهمیت عظیمی برای بقاء زندگی اجتماعی برخوردارند، زیرا هنگامی که ما درگیر آن مناسک هستیم، رموزی را که زندگی ما را نظم می‌دهد به خاطر می‌آوریم و مانع از این می‌شویم که تحت فشارهای زندگی روزمره، تعلق ما [منظور وابستگی ما به جامعه و رموز اخلاقی] سست شود، بنابراین لازم است این مناسک به طور متناوب احیاء و تجدید شوند. پس مناسک مذهبی، اخلاقی را که متضمن آن است زنده نگاه می‌دارد.^۲

بدینسان، استدلال‌های دورکیم، نقطه مقابل استدلال‌های هابز است. در اصطلاح هابز، ارتباط بین فرد و جامعه، بر هراس و حساب بردن مبتنی است. عضو جامعه چون تبعیت از قواعد را به نفع خودش می‌بیند و یا به این دلیل که از پیامدهای عدم تبعیت از آنها در هراس است، بر قواعد پافشاری می‌کند. دورکیم ادعا می‌کند که فرد یک موجود اخلاقی است، که بر اساس درست (Right) و نادرست (Wrong) از خود عکس‌العمل نشان می‌دهد و از سر اقتضای با از سر هراس از ضمانت بیرونی عمل نمی‌کند بلکه به خاطر اعتقاد درونی عمل می‌کند. ارتباط بین فرد و جامعه، ارتباط یک معتقد مکلف (Subscriber) و رمز اخلاقی او است.

زیرنویس‌ها:

1 - Worsley, Peter - "Introduction Sociology" England, Penguin, 2nd ed. 1977

۲ - در این مقاله مطالب داخل کروشه [] از مترجم است.

3 - Parsons, T, the structure of social Action 'A study in social theory with special Reference to a Group of Recent European Writers, Free Press, 1949

4 - Durkheim, E. (1976), the Elementary Forms of the Religious life, Allen & unwin.