

قانون‌مندی جامعه و آزادی نقد دیدگاه دورکیم

امان‌الله فصیحی*

چکیده

نوشتار حاضر تلاشی است در راستای تحلیل نظریه دورکیم در ارتباط با قانون‌مندی جامعه و آزادی انسان. این بحث یکی از مباحث عمده نظم است. حل مسئله فوق ثمرات علمی و عملی مهم را در پی دارد. این نوشتار به نقد دیدگاه دورکیم پرداخته است. روش این نوشتار، اسنادی و تحلیل متن است؛ یعنی دیدگاه دورکیم با ارجاع به آثار اصلی خودش استخراج و سپس بررسی و تحلیل شده است.

در ارتباط با موضوع سه دیدگاه قابل طرح است: ۱. قانون‌مندی جامعه مانند قوانین حاکم بر طبیعت، باعث سلب کامل اختیار انسان می‌شود. ۲. طبق دیدگاه دیگر، قانون‌مندی جامعه مانند قانون‌مندی طبیعت به صورت کامل، اختیار انسان را سلب نمی‌کند، بلکه اراده انسان را در چارچوب قوانین جامعه محدود می‌نماید. ۳. قانون‌مندی جامعه، آزادی انسان را حتی محدود هم نمی‌کند؛ چون اراده انسان جزء علت تامه است. از نظر دورکیم، جبر اجتماعی گاه به معنای ضرورت و قطعیت و گاه به معنای محدودیت به کار رفته است. از این رو، میان قانون‌مندی جامعه و آزادی انسان نمی‌توان جمع کرد. آنچه که سبب شده تا دورکیم نتواند میان قانون‌مندی جامعه و آزادی انسان جمع نماید، تلقی نادرست وی از هستی جامعه، حقیقت انسان و اصل علیت است.

کلیدواژه‌ها: جامعه، قانون، آزادی، نظم، اختیار، جبر، علت، ضرورت و قطعیت.

مقدمه

له‌لومان جبرگرایی دورکیم را یکی از اصول انگشت‌نما و ننگین آثار دورکیم قلمداد نموده است. وی معتقد است که باید آموخته‌های دورکیم رمزگشایی شود؛ هیچ ضرورتی ندارد که موضع جبرگرایانه دورکیم، به عنوان دیدگاه حقیقی، درست و قطعی وی پذیرفته شود.^(۵)

با توجه به مطالب فوق، مسئله این نوشتار امکان رمزگشایی از آثار متضاد دورکیم در مورد قانون‌مندی جامعه و آزادی انسان است. تلاش بر آن است که دیدگاه دورکیم به گونه‌ای تحلیل شود که در آن رابطه قانون‌مندی جامعه با آزادی انسان به قدر لازم روشن و تناقضات دیدگاه دورکیم تا حدی نمایان‌گردد. بنابراین، سؤال اصلی ما این است: آیا مطابق دیدگاه دورکیم، می‌توان میان قانون‌مندی جامعه و آزادی انسان جمع نمود یا نه؟ به عبارت دیگر، آیا می‌توان آثار دورکیم را به گونه‌ای رمزگشایی و تفسیر کرد که در آن قانون‌مندی جامعه با آزادی انسان سازگار باشد؟ به نظر نگارنده، در اندیشه دورکیم قانون‌مندی جامعه با آزادی انسان سازگار نیست. اگرچه دورکیم و برخی دیگر سعی نموده‌اند که میان قانون‌مندی جامعه با آزادی انسان جمع نمایند؛ ولی در نهایت تلاش آنها عقیم مانده است. منطق معرفت‌شناختی دورکیم به آنها اجازه نمی‌دهد که میان آزادی و قانون‌مندی جمع نماید. مدعای فوق پس از بررسی دیدگاه دورکیم در مورد قانون‌مندی جامعه و آزادی انسان و نشان دادن کاستی‌های نظریه وی به اثبات خواهد رسید.

این تحقیق از حیث علمی و عملی اهمیت و ضرورت دارد. به تبع اهمیت نظم اجتماعی در نظریات علوم اجتماعی، تحلیل درست ارتباط قانون‌مندی جامعه و آزادی انسان نیز یکی از مهم‌ترین، مباحث نظم اجتماعی است. غالب نظریات تجدد نظم، مسئله نظم را نادرست

بحث از نظم اجتماعی یکی از مباحث مهمی است که بسیاری از متفکران اجتماعی به آن توجه نموده‌اند. با محوریت نظم از زوایای گوناگونی سخن رانده شده است. یکی از مسائل مهم بحث نظم، پرداختن به ارتباط قانون‌مندی جامعه و آزادی انسان است؛ یعنی چگونه می‌توان میان نظام‌مندی یا قانون‌مندی جامعه با آزادی انسان جمع نمود. از جمله متفکرانی که به مسئله مذکور توجه نموده دورکیم است. مباحث دورکیم در این خصوص دست‌کم در نظر بدوی متناقض به نظر می‌رسد؛ زیرا دورکیم از یک‌سو، به قانون‌مندی جامعه به مثابه بنیان نظم اجتماعی اعتقاد دارد؛ از همین‌رو، آزادی انسان را نفی نموده است، چنان‌که خود می‌گوید: قاعده‌مندی و قانون‌مندی جامعه فقط شیوه برای عمل کردن عادی نیست، بلکه بیش از هر چیز شیوه عمل کردن اجباری است؛ یعنی - به اصطلاح - تابع میل و خواست افراد نیست.^(۱) لومان نیز بیان می‌دارد که دورکیم آزادی انسان را با تحلیل علمی رفتار انسان مغایر می‌داند؛ زیرا مقتضای بررسی علمی جهان انسانی تعمیم قانون علیت در آن است؛ لازمه این کار نفی آزادی انسان است.^(۲)

از سوی دیگر، دورکیم در موارد زیاد به فردگرایی و آزادی انسان اشاره نموده است. وی در مقدمه چاپ دوم کتاب **قواعد روش جامعه‌شناسی** به صراحت با تبیین جبرانگار مخالفت نموده؛ یعنی جبرگرایی را مغایر روش خود دانسته است.^(۳) در موارد دیگر نیز دورکیم تصریح می‌کند که میان قانون‌مندی جامعه و آزادی انسان یا میان جامعه و فرد هیچ‌گونه تعارض و ناسازگاری وجود ندارد.^(۴) به همین دلیل، برخی به منظور حل مسئله آزادی و قانون‌مندی جامعه، آثار دورکیم را مورد بازخوانی قرار داده و به رمزگشایی آنها پرداخته‌اند.

معنای متناسب با آن را دارند؛ از این رو، لازم است که کاربردهای گوناگون آن مشخص شود.

الف. تعریف قانون

واژه «قانون» دارای تعاریف مختلف است که «روابط علی و معلولی میان پدیده‌ها»،^(۶) «رابطه پایدار و ثابت میان پدیده‌ها»^(۷) و «همبستگی ریاضی و آماری»^(۸) از مهم‌ترین تعاریف قانون است. قانون از یک حیث، به دو معنای «اعتباری» و «تکوینی» تقسیم می‌شود. قوانین اعتباری صراحتاً یا التزاماً بر امر یا نهی دلالت دارند؛ این قوانین به اعتبار معتبر وابسته‌اند. قوانین تکوینی از یک ارتباط نفس‌الامری میان اشیا حکایت دارند.^(۹) در این نوشتار، مقصود قوانین اعتباری نیست. قانون حقیقی، به «عقلی» و «علمی» تقسیم می‌شود. قانونی عقلی است که موضوعات و حکم آن را عقل درک می‌کند. قوانین علمی یا تجربی از مفاهیم ماهوی تشکیل شده‌اند که از روابط میان پدیده‌های خارجی و محسوس سخن می‌رانند؛ مانند قوانین فیزیک، شیمی و زیست‌شناسی. روش کشف این قوانین تجربه است. مهم‌ترین ویژگی‌های هر قانونی «ضرورت»، «کلیت» و «دوام» است.^(۱۰)

با توجه به معانی قانون، قانون‌مندی جامعه به معنای حاکمیت الگوهای رفتار قاعده‌مند و نظام‌های ثابت و یا معیارین حاکم بر حیات اجتماعی انسان است.^(۱۱) در ارتباط با ماهیت و ویژگی‌های قوانین حاکم در جامعه و حیات انسان، برداشت‌های گوناگونی میان فیلسوفان اجتماع و جامعه‌شناسان وجود دارد. برخی «جامعه» را به ارگانیسم زنده تشبیه نموده و قانون حاکم بر موجودات زنده را به جامعه تعمیم داده‌اند. جمعی دیگر قانون‌مندی جامعه را به قانون‌مندی جهان فیزیک تشبیه نموده‌اند.^(۱۲)

صورت‌بندی نموده‌اند، یکی از دلایل عمده آن، حل نکردن رابطه قانون‌مندی جامعه با آزادی انسان است. یکی دیگر از ضرورت‌های علمی این بحث، دلالت‌های روش‌شناختی آن است. کسی که معتقد است قانون‌مندی جامعه از سنخ قوانین طبیعی است و فرد را در برابر آن مجبور بداند؛ در نتیجه، روشی را که در پیش می‌گیرد، همان روش علوم طبیعی در جهان انسانی است. دیگر در مطالعات اجتماعی، فرد به صورت کامل نادیده انگاشته می‌شود. بعکس، اگر کسی قانون‌مندی جامعه را منکر شود، یا قانون‌مندی آن را از سنخ قوانین طبیعت نداند و یا اینکه در جمع میان قانون‌مندی و آزادی انسان موفق شود، قطعاً روش‌شناسی او نیز متفاوت خواهد بود. یکی از ضرورت‌های عملی این بحث با نحوه اصلاح اجتماعی پیوند می‌خورد؛ بدین معنا که لازمه قانون‌مندی جامعه و مجبور بودن انسان، عطف توجه از انسان به جامعه است. در نتیجه، انسان به حال خودش رها می‌شود. ولی اگر میان این دو جمع شود، در اصلاح اجتماعی باید هر دو، مورد توجه قرار بگیرد. اگرچه در خصوص قانون‌مندی جامعه و آزادی انسان از دیدگاه دورکیم کارهایی انجام شده است، ولی وجه تمایز این نوشتار خصلت انتقادی آن است. این نوشتار تلاش نموده تا دیدگاه کسانی را که سعی نموده‌اند تا دیدگاه جبرگرایی دورکیم را توجیه و رمزگشایی نمایند به نقد بکشد. کاری که به صورت مستقل تا هنوز انجام نگرفته است و از این حیث فاقد پیشینه پژوهش است.

دستگاه مفهومی تحقیق

پیش از هر چیز بجاست که مفاهیم عمده تحقیق تحدید و تعریف شود. «قانون»، «آزادی» و «جبر» مهم‌ترین مفاهیم این تحقیق هستند. مفاهیم مذکور در عرصه‌های مختلف

ب. تعریف آزادی و جبر

آزادی و جبر نیز مانند قانون در حوزه‌های مختلف مطرح است. آزادی گاه با مفهوم فلسفی، گاه در ارتباط با مفهوم اختیار و گاه با مفهوم مبتنی بر اصول روان‌شناسی پیوند می‌خورد. منظور ما از آزادی همان کاربرد دوم است. در این کاربرد، آزادی به معنای اتخاذ تصمیم کاملاً آگاهانه و رضایت‌مندانه^(۱۳)، انتخاب، رهایی از محدودیت درونی و محدودیت بیرونی استعمال می‌شود.^(۱۴) همان‌گونه که اختیار و آزادی دارای معانی متعدد است، واژه «جبر» نیز از معانی متعدد برخوردار است.^(۱۵) با توجه به معانی آزادی، بهتر است بسته به مورد، از «حتمیت»، «قطعیت»، «ضرورت»، «فقدان فرصت انتخاب»، «اضطرار» و «اکراه» در تعریف معنای جبر استفاده شود. آنچه که از معانی فوق با آزادی انسان مغایر است، همان حتمیت و قطعیت است نه سایر معنای جبر.

چارچوب نظری تحقیق

در باب ارتباط قانون‌مندی جامعه و تاریخ با آزادی انسان، سه نظریه کلی وجود دارد. در ذیل، هریک از این سه نظریه به اختصار بررسی می‌شود:

الف. برخی معتقدند که قوانین اجتماعی و تاریخی مانند قوانین طبیعت از ضرورت و قطعیت برخوردار هستند. ضرورت و قطعیت در پدیده‌های طبیعی و فیزیکی، به کسانی که از آن علم برخوردارند این امکان را می‌دهد که درباره نحوه و زمان رخ دادن پدیده‌های مذکور پیش‌بینی نمایند. نیز جامعه‌شناسان و فیلسوفان تاریخ به دلیل عالم بودن به قوانین اجتماعی، می‌توانند بدون توجه به اراده انسان نسبت به آینده پیش‌بینی نمایند. غالب متفکران قرن ترقی در سه حوزه فرانسه، آلمان و انگلیس از همین منظر در تبیین حوادث اجتماعی پیروی

می‌کردند.^(۱۶) جامعه‌شناسانی مانند آگوست کنت و کارل مارکس مصادیق بارز این نظریه هستند. برایان فی دیدگاه فوکو را نیز در این دسته قرار داده است؛ زیرا از نظر وی عواملان نیستند که تحولات تاریخی را ایجاد می‌کنند، بلکه منطق درونی خود گفتمان‌ها عامل تحول تاریخ است.^(۱۷) ب. برخی دیگر بر این عقیده‌اند که ضرورت و جبر قوانین اجتماعی و تاریخی به آن درجه از شدت و قوت نیست که اختیار انسان‌ها را بکلی پایمال و لگدکوب کند. طبق این دیدگاه، قانون‌مندی جامعه، انسان را بکلی مسلوب‌الاختیار نمی‌سازد و انسان را به ابزار محض تقلیل نمی‌دهد، بلکه آزادی و اختیار انسان را در قلمرو خودش محدود می‌کند نه نابود. طبق این دیدگاه، جامعه خطوط کلی دارد که همان قانون‌مندی‌های ضروری و جبری است؛ در عین حال، هریک از این خطوط کلی عرضی دارد که هریک از افراد تا حدی می‌تواند در داخل آن اعمال اختیار نماید. جبر اجتماعی گورویچ نمونه خوبی در این مورد است. گورویچ «جبر اجتماعی» را از «جبر قضا و تقدیر»، «جبر وجوب مابعد طبیعی»، «جبر وجوب متعالی»، «جبر وجوب منطقی» و «جبر وجوب ریاضی» تفکیک نموده است. از نظر وی، جبر اجتماعی به معنای نادیده انگاشتن آزادی انسان نیست، بلکه به معنای عمل بر اساس مقتضای ساختارهای اجتماعی است.^(۱۸) برخی دیدگاه پوپر را نیز در این دسته قرار داده‌اند؛ زیرا طبق این قرائت، پوپر در عین اینکه به قوانین و الگوهای ثابت اجتماعی اعتقاد دارد، ولی به جبر انسان معتقد نیست و به رابطه دیالکتیکی میان قوانین اجتماعی و اراده آزاد انسان قایل است.^(۱۹) دیدگاه عاملیت و ساختار آنتونی گیدنز و همفکران او جزء این دسته است.^(۲۰) دیدگاه دارن‌دورف را نیز می‌توان در همین مجموعه قرار داد؛ زیرا وی در جمع میان دو گزاره «انسان کاملاً آزاد است»

اینک دیدگاه دورکیم در خصوص ارتباط نظام‌مندی جامعه با آزادی انسان بررسی می‌شود.

۱. قانون‌مندی جامعه در دیدگاه دورکیم

از نظر دورکیم، جامعه به مثابه امر داده شده دارای وجود مستقل از افراد و قانون مختص به خود است. از نظر وی، جامعه یک «امر خودزا» است که پس از تکون از افراد مستقل شده و بر اساس منطق و نظم درونی خود عمل می‌کند. دیگر منطق عمل اجتماعی تابع اراده و خواست افراد نیست.^(۲۴) از نظر دورکیم، قانون‌مندی جامعه با نفی آزادی انسان ملازم است و نفی آزادی از خواص ذاتی قانون‌مندی جامعه است. این مطلب در تعریف وی از «واقعیت اجتماعی» آشکار است. دورکیم در تعریف امر اجتماعی می‌نویسد: «واقعیت اجتماعی هرگونه شیوه عمل ثابت شده و ثابت نشده‌ای است که بتواند از خارج فرد را مجبور سازد.»^(۲۵) گاه دورکیم برای نشان دادن ماهیت امر اجتماعی آن را شیء قلمداد می‌کند. نشانه شیء را هم این می‌داند که با اراده تغییر نمی‌کند و از خارج اعمال ما را تابع خود می‌سازد: «در واقع، نشانه مهم شیء این است که با حکم اراده نمی‌توان آن را تغییر داد. از خارج موجب عزم ما می‌شود؛ یعنی در حکم قالب‌هایی است که ما ناچاریم اعمال خود را در آنها بریزیم. ... وقتی پدیده‌های اجتماعی را اشیا می‌شماریم مثل این است که عمل خود را تابع آن ساخته‌ایم.»^(۲۶) وی در جایی دیگر می‌نویسد: «مفهوم جبر اجتماعی این است که شیوه‌های جمعی عمل، اندیشه و احساسی که در هر لحظه افراد با آن همسویی نشان می‌دهند دارای واقعیت است.»^(۲۷) مقصود از «واقعی بودن» این است که امر اجتماعی به دلیل داشتن هستی مستقل، در برابر اراده افراد مقاومت می‌کند و امکان نابودی آن به طور کامل وجود ندارد.

و «انسان مجموعه‌ای است از نقش‌ها و محدودیت‌ها» یا انسان فراسرزمینی و انسان اجتماعی سرزمینی، به همین مطلب به صراحت اشاره نموده است.^(۲۱)

ج. گروه دیگر بر این باورند که معنای قانون‌مندی جامعه این است که پدیده‌های اجتماعی و تاریخی بدون علت رخ نمی‌دهند، بلکه معلول عللی هستند که به کمک آنها تبیین و تفسیر می‌شوند. مطابق این تلقی، پدیده‌های اجتماعی نیز مانند سایر پدیده‌ها محکوم اصل علیت هستند؛ منتها در پدیده‌های عالم انسانی اراده انسان نیز جزء علت تامه است. بر اساس این رویکرد، در عین اینکه جامعه قانونمند است، انسان نیز دارای آزادی مطلق است؛ حتی آزادی انسان محدود هم نمی‌شود. از این رو، انسان می‌تواند ساختارهای اجتماعی را تغییر داده و بر خلاف جامعه و تاریخ نیز حرکت نماید. نظریه سوم در میان اندیشمندان مسلمان مطرح است. برای نمونه، شهید مطهری معتقد است: آزادی انسان با قانون علیت و قانون‌مندی جامعه و تاریخ منافات ندارد؛ چون اراده انسان جزء علت تامه است.^(۲۲) شهید صدر نیز آزادی و اختیار انسان را یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های قوانین اجتماعی و تاریخی معرفی می‌نماید و آن را با عمومیت، ثبات و ضرورت قوانین مذکور در تضاد نمی‌داند؛ زیرا قوانین فوق از تحت ید خود انسان‌ها جاری می‌شوند و اراده انسانها جزء علت است؛ یعنی انسان با انتخاب و میل خود می‌تواند دست به انتخاب بزند.^(۲۳) با توجه به رویکردهای مختلف، نظریه دورکیم بر اساس نظریه اول و دوم قابل تحلیل است. در برخی موارد، مقصود وی از جبر، ضرورت و قطعیت و در برخی موارد محدودیت است.

بررسی دیدگاه دورکیم

پس از توضیح مفاهیم و آشنایی با چارچوب نظری،

طبیعی است که تنها با علل طبیعی قابل تبیین هستند. (۳۲) این جبرگرایی در سه مرحله تحقق می‌یابد. در مرحله اول، قوانین شیء‌واره اجتماعی کالبد اجتماعی انسان را تعیین و تنظیم می‌نمایند؛ این قوانین «الگوهای را می‌سازند که فعالیت‌ها باید از روی آنها به اجرا درآیند»؛ این قوانین تعیین‌کننده عمل از درون افراد نیستند، بلکه از بیرون اعمال فرد را برمی‌انگیزاند. (۳۳)

در مرحله دوم، جامعه محیطی برای افراد تشکیل می‌دهد که متفاوت از محیط ارگانیک و فیزیکی آنها و فرامادی است؛ فرد ملزم است خود را با محیط اجتماعی نیز هماهنگ و از قوانین آن تبعیت نماید. در حقیقت، فرد به سه نوع محیط وابسته است که عبارتند از: ارگانیک، جهان خارج و جامعه. محیط فیزیکی همسویی جسمانی و محیط اجتماعی مطابقت اخلاقی را از ما می‌خواهد. فرد برای بقای خود ملزم است که از محیط اجتماعی مانند محیط فیزیکی و ارگانیک پیروی نماید. (۳۴)

در وهله سوم، تصویری که دورکیم به کار می‌برد، تصویر نیروهای اجتماعی است. واقعیت اجتماعی و همبسته‌های آن، از جمله حالات جمعی و نهادها، «نیروهای واقعی، زنده و فعال هستند»؛ نیروهای ناشی از متن واقعیت اجتماعی، فرد را تعیین و کنترل می‌نمایند و کارآمدند. این نیروها فرد را از فردیت و زندگی روزمره‌اش خارج می‌کنند و به حیات جمعی پیوند می‌دهند؛ در این وضعیت، فرد از حد خود فراتر رفته و به ترجمان ساده نیروی اجتماعی تبدیل می‌شود. قدرت نیروهای اجتماعی رفتار بشر را با همان ضرورت و حتمیت نیروهای فیزیکی تعیین می‌کند. (۳۵)

ب. جامعه به مثابه امر اخلاقی: طبق بیان دیگر دورکیم، قوانین حاکم بر جامعه از سنخ قوانین اخلاقی است. (۳۶) دورکیم، در این مورد معتقد است: سیمای جامعه مانند

واقعیت اجتماعی پس از شکل گرفتن قواعد خود را از طریق سلطه فیزیکی و اخلاقی بر افراد تحمیل می‌کند. (۲۸) برخلاف دیدگاه هابز و اسپنسر، از نظر دورکیم، جبر اجتماعی امر قراردادی نیست، بلکه خاصیت ذاتی امر اجتماعی و نتیجه ضروری علل معلوم و معین است. (۲۹)

دورکیم جبرگرایی اجتماعی را با عبارات مختلف بیان نموده که مهم‌ترین آنها جبرگرایی طبیعی و جبرگرایی اخلاقی است. دلیل این تفکیک هم این است که از نظر دورکیم، در جامعه هم قوانین طبیعی و هم قوانین اخلاقی حاکم است. اینک به ماهیت این دو سنخ قوانین و جبر ناشی از آن پرداخته می‌شود.

الف. جامعه به مثابه امر طبیعی: طبق برخی عبارات دورکیم، ماهیت امر اجتماعی از سنخ امر طبیعی است. بنابراین، جامعه به مثابه امر طبیعی، بدون فکر و اراده، مطیع قوانین طبیعت است. رابطه بین جامعه و افراد رابطه علی یا ضرورت است. قلمرو اجتماعی در سطحی بالاتر است، ولی ادامه قلمرو طبیعی است. جهان اجتماعی پیچیده‌تر از جهان فیزیکی است، ولی از نظر کیفی متفاوت نیست. کل اجتماعی و جزء منفرد متأثر از قانون با نظم طبیعی و علمی آن هستند. (۳۰) دورکیم در این مورد چنین می‌نویسد: «جامعه همان طبیعت است، لیک در فراترین فرازگاه تکامل آن، ضمن آنکه در عین حال تمام کارمایه‌های طبیعت را به آهنگ فراتر رفتن از خویش و افزون کردن آنچه خود دارد، گرد آورده است.» (۳۱)

نه تنها بعد سخت‌افزاری یا بعد جسمانی جامعه، بلکه بعد آگاهی و معرفتی جامعه نیز مشمول قوانین طبیعت است. از نظر دورکیم، مشخصه حیات تصویری در فرد، روانی، و مشخصه حیات اجتماعی صفت ابرروانی است؛ یعنی تجلیات حیات اجتماعی مجموعه‌ای از نمودهای

خود نیازمند افراد است. جامعه بیرون از افراد تشکیل‌دهنده‌اش نمی‌تواند وجود داشته باشد. به همان اندازه که افراد به جامعه نیازمندند، جامعه نیز به افراد محتاج است.^(۴۰) در خصوص تصورات جمعی نیز وی تصریح می‌کند که این سنخ تصورات «هم‌نهادی خودزا از آگاهی‌های فردی‌اند.»^(۴۱)

دورکیم جبرگرایی حاکم در جامعه سنتی و مدرن را از همدیگر تفکیک نموده است. در جامعه سنتی جبر از طریق نفی شخصیت فردی و سلطه مستقیم وجدان جمعی بر رفتار، ارگانیسم و آگاهی افراد فعلیت می‌یابد. ولی در جامعه مدرن در عین شکل گرفتن شخصیت فردی، باز جبر باقی است؛ زیرا پیوند اجزا با کل پیوند ارگانیسمی است؛ اجزا باید در خدمت کل باشند.^(۴۲)

۲. فردگرایی و آزادی در دیدگاه دورکیم

از مطالب فوق دیدگاه جبرانگار دورکیم روشن شد، ولی قرائت مزبور تنها قرائت از متون دورکیم نیست. در موارد مختلف آثار دورکیم عباراتی به چشم می‌خورد که بیانگر رشد فردیت و آزادی انسان در جامعه است. در این بخش به این مطلب پرداخته می‌شود.

الف. فردگرایی: کسانی که به دنبال حل تعارض قانون‌مندی جامعه و آزادی در اندیشه دورکیم برآمده‌اند به فردگرایی دورکیم توجه نموده‌اند. مقصود دورکیم از فردگرایی، فردگرایی اخلاقی است نه فردگرایی خودپرستانه و روش‌شناختی.^(۴۳) فردگرایی اخلاقی در اندیشه دورکیم به معنای رهایی انسان از قید جامعه نیست، بلکه به معنای استقلال در عمل و گسترش یافتن قلمرو انتخاب است. ولی فرد در برابر پیامدهای عمل آزادانه خود کاملاً مجبور و ملزم به اطاعت است.^(۴۴) نیز فرد بخشی از کل و محصول محیط اجتماعی است؛ در نتیجه، نمی‌تواند بدون توجه به قوانین محیط و جدا از دیگران عمل

حکومت یا خدا و ملازم آن، سیمای فرد به مثابه عبد یا خدمتگزار است. در این صورت، جامعه مطاع و فرد مطیع است. دوگانگی‌ای که تشکیل می‌دهند آنان را از طریق قدرت به هم پیوند می‌دهند. این رابطه، رابطه تسلط و تسلیم، فرمان‌دهی و فرمان‌برداری است؛ رابطه کنترل، تحمیل و محدودیت است. در این تصویر، قوانین جامعه بر فرد حاکم است و جامعه برتر، وسیع‌تر و قوی‌تر از فرد است. این برتری محصول نیروی برتر جامعه و محصول تعالی اخلاقی و خداگونه جامعه است که ضروری و مشروع است. بنابراین، جامعه قدرت خود را از طریق روحانی تحمیل می‌نماید و هدایتگر اعمال انسان در جهت خاص است.^(۳۷) مطابق این دیدگاه دورکیم، تأثیر خدا و جامعه همانند است. جامعه آمرانه از ما می‌طلبد که بنیانی‌ترین خواسته‌های خود را در مقابل خواست جامعه نادیده بگیریم و از او مانند خدا تبعیت کنیم. منتها این فشارها و تحمیل‌های جامعه از نیروی جسمانی او ناشی نمی‌شود، بلکه از نیروی اخلاقی آن نشأت می‌گیرد؛ «در واقع، سلطه‌ای که جامعه بر وجدان‌های فردی اعمال می‌کند بیش از آنکه به برتری جسمانی جامعه مربوط باشد به مرجعیت اخلاقی‌ای که جامعه از آن برخوردار است برمی‌گردد.»^(۳۸)

مطابق این تفسیر، امر اجتماعی اساساً امر اخلاقی است. اجبار و دلپسندی دو خصوصیت امر اخلاقی است. از نظر وی، الزام و اجبار به تنهایی دربرانگیختن افراد به پیروی از قواعد اخلاقی کافی نیست، بلکه باید مطلوب نیز باشد.^(۳۹) تأکید بر خصلت مطلوب بودن امر اخلاقی بیانگر آن است که افراد از روی میل از آنها پیروی می‌کنند نه ضرورت و قطعیت تنها. علاوه بر مطالب مزبور، به این نکته هم باید توجه نمود که دورکیم بارها اشاره نموده که جامعه به مثابه یک واقعیت خودزا، در تکوین و بقای

است... خلاصه آزادی عبارت است از تبعیت نیروهای خارجی از نیروهای اجتماعی؛ زیرا تنها در چنین شرایط است که نیروهای اجتماعی می‌توانند توسعه یابند. و در تبعیت نیروهای طبیعی از نیروهای اجتماعی نیز نظم طبیعی در واقع وارونه می‌شود.»^(۴۹)

اگرچه عبارت فوق بیانگر آزادی انسان در برابر طبیعت است، ولی در موارد دیگر دورکیم آزادی اجتماعی را نیز محصول قاعده‌مندی قلمداد نموده است. وی معتقد است: آزادی و قانون‌مندی جامعه مخالف یکدیگر نیستند؛ تضادی که برخی برقرار نموده‌اند، ساختگی است. دو عامل مزبور یکدیگر را نقض و محدود نمی‌کنند. در واقع، آزادی و قانون‌مندی متضمن یکدیگرند نه رافع یکدیگر. آزادی ثمره قدرتی است که درست تصور شده باشد؛ زیرا آزادی به معنای هرج و مرج و عمل دلخواه نیست، بلکه به معنای خودداری و عمل کردن خردمندانه و انجام تکلیف است. از سوی دیگر، مقصود از نظم و قاعده هم این است که قوانین جامعه محترم شمرده شود نه چیزی بیش از آن.^(۵۰) از نظر دورکیم، اگر پذیرش آزادی مستلزم نفی قانون‌مندی باشد، آزادی برای تمام علوم مانعی غلبه‌ناپذیر است؛ زیرا خواست‌های انسان همیشه منشأ حرکاتی خارجی هستند. پس وجود آزادی هرگونه جبری را، چه در بیرون و چه در درون ما، غیرقابل فهم می‌سازد؛^(۵۱) یعنی مشاهده وجدانی هر دو نشانه عدم تضاد آن دوست. طبق دیدگاه دورکیم، فرد نه تنها به وسیله قوانین اجتماعی از سلطه محیط، بلکه از سلطه غریزه خود نیز آزاد می‌شود؛ چون فرد به کمک قوانین اجتماعی، بر خود مسلط می‌شود و از درون خود را کنترل می‌کند. این معنای آزادی انسان از غریزه است.^(۵۲)

۲. آزادی به مثابه امر ذاتی: نوع دوم آزادی از دیدگاه

نماید.^(۴۵) گیدنز نیز در تفسیر دیدگاه دورکیم بیان می‌دارد که آزادی در فرار از نیروها و قیدهای اجتماعی نهفته نیست، بلکه در استقلال عملی نهفته است که عضویت در جامعه آن را ممکن می‌سازد.^(۴۶) از نظر دورکیم، فردگرایی اخلاقی اساساً محصول تاریخ و جامعه یا انتقال جامعه از همبستگی مکانیکی به همبستگی ارگانیکی است؛ زیرا آزادی اراده به مثابه یک صفت ماورای طبیعی، غیرشخصی، و ثابت برای پی افکندن یک شخصیت مشخص، واقعی و تغییرپذیر افراد کافی نیست؛ چون فاقد خصلت مشخص است.^(۴۷) از همین رو، دورکیم تصریح می‌کند که میان فرد و جامعه هیچ تناقضی وجود ندارد؛ چون فرد محصول جامعه است: «میان فرد و جامعه هیچ تناقضی وجود ندارد؛ زیرا فردگرایی را خود جامعه به وجود آورده است. این جامعه است که از انسان خدایی ساخته و خود خادم آن گشته است.»^(۴۸)

ب. معنای آزادی: توجه به معنای آزادی نیز در اندیشه دورکیم مهم است. وی بحث آزادی را به گونه‌ای مطرح نموده که مغایرتی با قانون‌مندی و نظم اجتماعی نداشته باشد. در حقیقت، دورکیم به معنای آزادی نیز تصریح نموده است. دورکیم از دو نوع آزادی سخن می‌گوید:

۱. آزادی به مثابه محصول نظم: قسم نخست آزادی از

نظر دورکیم، «محصول» یا «ثمره» نظم و قاعده اجتماعی است نه از خواص ذاتی فرد. آزادی به این معنا، رهایی انسان از قید طبیعت است؛ یعنی تسلط انسان بر طبیعت محصول حیات اجتماعی و نیروهای هوشمند جامعه است که به مرور حاصل می‌شود. هرچه بشر بیشتر به طبیعت مسلط شود، به آزادی بیشتر دست می‌یابد. بعکس، گرفتار شدن جامعه در قید طبیعت به معنای سلب آزادی است: «آزادی خود محصول نظم و قاعده است... ناشی از کنش اجتماعی است ... غلبه جامعه بر طبیعت

انسان نیست و تبیین وقایع اجتماعی بر اساس جبر مخالف روش اوست. او مدعی است که دیدگاهش در این زمینه خوب فهم نشده است: «از جمله گفته‌اند که ... ما پدیده‌های اجتماعی را به مدد جبر و قهر تبیین می‌کنیم. در حالیکه ما چنین قصدی نداشته‌ایم و حتی به خاطر ما هم خطور نمی‌کرد که ممکن است چنین نیتی را به ما نسبت دهند؛ یعنی تا این حد چنین آرزویی با کل روش ما مغایر است. منظور ما این نبود که با دید فلسفی نتایج علم را از پیش به دست آوریم. منظور ما این بود که نشان دهیم به یاری چه نشانه‌های بیرونی ممکن است وقایعی را که علم باید مورد تتبع قرار دهد باز شناخت تا دانشمندان بتوانند این وقایع را هرکجا که هستند پیدا کنند و آنها را با وقایع دیگر نیامیزند.»^(۵۵) چنان‌که بیان شد، در موارد دیگر نیز وی به آزادی تأکید نموده و آزادی را مغایر قانون‌مندی جامعه محسوب نکرده است.^(۵۶) با توجه به مطالب مزبور، برخی مدعی شده‌اند که مقصود دورکیم از جبر ضرورت و قطعیت نیست، بلکه معنای جبر در آثار دورکیم محدودیت، قهر و فشار است؛ یعنی واقعیت اجتماعی به مثابه یک امر بیرونی یا درونی مسیرکنش وی را مشخص می‌کند. جبر به این معنا، با مختار بودن ذاتی انسان مغایرت ندارد.^(۵۷)

ولی به نظر می‌رسد که دورکیم نمی‌تواند میان قانون‌مندی جامعه و آزادی انسان جمع نماید. مبانی دورکیم به او این اجازه را نمی‌دهد. حتی در صورتی که ماهیت امر اجتماعی از سنخ امر اخلاقی باشد، باز جبر اجتماعی هم در جامعه سنتی و هم در جامعه پیشرفته باقی است و آزادی انسان نابود می‌شود. همان‌گونه که بیان شد، آزادی در اندیشه دورکیم به معنای تبعیت فرد از قوانین جامعه است نه رهایی از جامعه و مقاومت در برابر آن. در بحث آزادی دورکیم نیز اجبار و روابط علی حضور

دورکیم، فراسوی آزادی ناشی از نظم و قاعده است که بالقوه در اختیار فرد است. این نوع آزادی، اطاعت روشن‌بینانه یا ریاضت آگاهانه از نظارت اجتماعی است. از نظر دورکیم، اگرچه قوانین اجتماعی مانند قوانین طبیعی، تغییرناپذیر و گریزناپذیرند، ولی به عقیده او رفتار عمدی و آگاهانه، هرچند ضروری و تعیین شده باشد، به نوعی با رفتار غیرارادی و انعکاسی متفاوت است. اگر میان علت و معلول تأمل صورت گیرد، و نیز اگر پیروی از اوامر اجتماعی با استدلال همراه باشد، آن‌گاه علاوه بر ضروری و اجباری بودن، آن اوامر آزادانه انتخاب می‌شوند. میان قاعده و اجرای آن، «فعالیتی عقلانی مداخله می‌کند» و سازگاری اجتماعی را «رفتاری آگاهانه و معقول» می‌سازد که در تقابل با «واکنش غیرارادی و خودکار» است. از نظر دورکیم، اضافه شدن فهم و اندیشه، به فرایند تعیین‌کننده علم تعین نسبی می‌انجامد.^(۵۳)

بنابراین، نظم و قاعده‌مندی اجتماعی آمیزه قابل توجهی از سرسپاری و استقلال است. این نوع آزادی به معنای هرج و مرج نیست، بلکه به معنای پذیرش نظم اجتماعی بر مبنای اندیشه و تعقل است. جامعه به دلیل برتری عقلی و اخلاقی خود از بررسی آزادانه صحیح فرد بی‌مناک نیست. تفکر و تأمل بیشتر نشان می‌دهد که وجود جامعه از وجود فرد غنی‌تر، پیچیده‌تر و پایدارتر است. پس از راه تفکر دلایل معقول اطاعت فرد از جامعه و علاقه و احترام او نسبت به آن روشن می‌شود.^(۵۴)

نقد و بررسی دیدگاه دورکیم

پس از مرور دیدگاه دورکیم درباره جبر و آزادی، اینک این پرسش مطرح می‌شود که آیا در اندیشه دورکیم آزادی با قانون‌مندی جامعه سازگار است یا نه؟ در پاسخ به این سؤال، دورکیم مدعی است که اساساً به دنبال نفی آزادی

مادی و ظاهری اقتدار اخلاقی به مثابه یک امر درونی و عمیق است. به بیان دیگر، حقیقت امر اجتماعی از سنخ نیروی اخلاقی است نه امر طبیعی؛ در نتیجه، جبر اجتماعی هم به معنای محدودیت است نه سلب اختیار از انسان.^(۵۹) منتها از نظر دورکیم، قدرت نیروی اخلاقی جامعه کمتر از قدرت نیروی فیزیکی آن نیست. از این حیث، هیچ‌گونه تفاوتی ماهوی میان جبر فیزیکی و اخلاقی دیده نمی‌شود. هر دو نیرو در نهایت اختیار را از افراد سلب می‌کنند و امکان مخالفت با آنها وجود ندارد.^(۶۰) دورکیم در تعریف اقتدار اخلاقی نیز به این مطلب اشاره نموده است. از نظر وی، مشخصه اقتدار اخلاقی جلب احترام است؛ تصور همین احترام است که اراده ما را «نابود» می‌کند.^(۶۱) از نظر دورکیم، تفاوت اجبار اخلاقی جامعه با اجبار فیزیکی جامعه در این است که پیامدهای قوانین اخلاقی از ذات آنها ناشی نشده است، بلکه از عدم همسویی آنها با قوانین قبلی و احساسات زیربنایی آنها نشأت می‌گیرد. اما پیامدهای قوانین فیزیکی در ذات آنها نهفته است؛ یعنی در قوانین فیزیکی ملاک سودمندی عمل مهم است.^(۶۲)

حتی اگر نگوئیم که فشار اخلاقی اراده انسان را «نابود» می‌کند، نهایت چیزی که در این زمینه می‌توان گفت این است: معنای جبر اخلاقی این است که انسان مطابق خواست جامعه دست به انتخاب می‌زند. اگرچه این سخن دورکیم که ماهیت امر اجتماعی را از سنخ امر اخلاقی محسوب نموده، سخن خوب و قابل قبولی است، ولی اشکال‌کارش این است که در نهایت از نظر وی ترکیب فرد و جامعه از سنخ ترکیب طبیعی است؛ در نتیجه، تنها جامعه اصالت دارد و اصالت فرد به صورت کامل ناپده گرفته می‌شود. حال آنکه طبق نظر درست هم ترکیب جامعه و فرد ترکیب طبیعی نیست و هم فرد اصالت دارد

دارد. حتی در جامعه پیشرفته که کیش فردیت شکل می‌گیرد، انسان از جبر قوانین جامعه آزاد نمی‌شود: «جامعه واقعی است مانند جهان خارجی؛ وابستگی آن به اعمال ما و تأثیر این اعمال در آن نیز مثل وابستگی جهان خارجی به ما و تأثیر ما بر آن است؛ یعنی ما ناچاریم برای زنده ماندن در برابر آن و تغییرات حاصل در آن تسلیم شویم؛ چون جامعه تغییر می‌کند پس ما هم باید تغییر کنیم. به همین خاطر، طبع بشر در طول تاریخ ثابت نبوده و دایم در حال تغییر است. در جامعه پایین‌کردار آدمی همسو شدن کامل با جماعت و نهادینه ساختن تمام خصوصیات جامعه در خود است. ولی در جامعه پیشرفته، افراد ملزم به ایفای نقش‌های جامعه به مثابه یک کل هستند؛ چون افراد در حکم اندام جامعه‌اند.»^(۵۸) بنابراین، مطابق دیدگاه دورکیم، چیزی که می‌توان گفت این است که افراد در جامعه مجبورند؛ منتها در جامعه پیشرفته حوزه انتخابشان تا حدی گسترش می‌یابد، ولی این به معنای رهایی فرد از قید جامعه نیست. آنچه که سبب شده دورکیم نتواند میان قانون‌مندی جامعه با آزادی انسان جمع نماید، غفلت از چند نکته است:

۱. درک نادرست دورکیم از هستی اجتماعی

اولین ضعف دیدگاه دورکیم این است که وی ماهیت جامعه را به امر طبیعی تقلیل داده و قوانین آن را به جامعه تعمیم داده است. لازمه این کار - چنانکه بیان شد - سلب اراده انسان است. اگر قوانین جهان طبیعت در عالم انسانی نیز حاکم باشد، دیگر انسان هیچ اختیاری ندارد و ابزار محض در دست امر اجتماعی است. اگر گفته شود که اجبار فیزیکی یا جسمانی هسته اصلی حیات اجتماعی نیست، بلکه علامت بیرونی تشخیص پدیده‌های اجتماعی از سایر پدیده‌هاست؛ اجبار فیزیکی تنها نشان

مطهری با استناد به دو اصل زیر ضمن پذیرفتن قانون‌مندی جامعه، جبر اجتماعی و تاریخی را نیز نفی نموده است:

۱. شخصیت انسان متأثر از سه عامل فطرت، طبیعت و جامعه است؛ این سه نیرو فرهنگ و جامعه را نیز می‌سازد.

۲. در ترکیب طبیعی هرچه اشیا به سمت بالاتر حرکت نمایند اجزای آن از استقلال بیشتری برخوردارند. چون جامعه کامل‌ترین مرکبات است در نتیجه، اجزای آن از استقلال کامل برخوردار هستند.^(۷۰)

بر این مبنا، دیگر انسان محصول جامعه نیست، بلکه جامعه و تاریخ محصول انسان است. شهید مطهری در این زمینه مطلب بسیار زیبایی بیان نموده است: «تاریخ ساخته انسان است، نه انسان ساخته تاریخ.»^(۷۱) این جمله دقیقاً در نقطه مقابل دیدگاه جامعه‌شناسان قرار دارد؛ زیرا مطابق دیدگاه آنها انسان تاریخ و جامعه را می‌سازد؛ منتها نه آن‌گونه که خودش می‌خواهد، بلکه آن‌گونه که تاریخ و جامعه می‌خواهد. ولی از نظر استاد مطهری، انسان تاریخ و جامعه را می‌سازد، آن‌گونه که خودش می‌خواهد. علاوه بر شهید مطهری، برایان فی نیز در رد جبرانگاری اجتماعی به این مطلب توجه داده است. وی بیان می‌دارد: نقش عامل در کاربست فرهنگی و اجتماعی، خودش را در پدیده‌ای مقاوم نشان می‌دهد. ارزش‌ها و قواعد اجتماعی غالباً خود به دست مردم تضعیف می‌گردند، برانداخته می‌شوند، مورد مقاومت قرار می‌گیرند، بازاندیشیده می‌شوند، طرد می‌شوند و دگرگون می‌شوند.^(۷۲) این سخن به این معناست که انسان از قبل دارای خصلت‌های ذاتی است که در جریان فرهنگ‌پذیری از خود واکنش نشان می‌دهد، وگرنه مقاومت معنا نداشت.

و هم جامعه. یعنی دو نوع قانون در زندگی بشر سلطه دارد: یکی قوانین فردی و دیگری قوانین جامعه.^(۶۳)

۲. خطای انسان‌شناختی

کاستی دیگر دیدگاه دورکیم در باب جمع میان آزادی و قانون‌مندی جامعه، ریشه انسان‌شناختی دارد. از نظر وی، درونی‌سازی واقعیت اجتماعی مهم‌ترین خصلت انسان است. امر اجتماعی به مثابه امر بیرونی و تحمیل‌گر، از طریق تصویر و نمادسازی به بخشی از وجود فرد تبدیل می‌شود؛ آن‌گاه از درون او را کنترل می‌کند. قاعده اجتماعی پس از آنکه از طریق جامعه‌پذیری اولیه و ثانویه در فرد جذب شد، به طبیعت ثانوی تبدیل می‌گردد.^(۶۴) حتی بالاتر از آن، جامعه‌پذیری تنها فرایند درونی‌شدن نیست، بلکه فرایند ساخته شدن فرد به وسیله جامعه هم هست. از نظر دورکیم، انسان محصول جامعه است. سرشت انسان در جامعه شکل می‌گیرد و خودش چیزی ندارد. در حقیقت، انسان یک ظرف خالی است که جامعه محتوای آن را پر می‌کند و هیچ امر فطری و غریزی در آن وجود ندارد.^(۶۵) دورکیم حتی مدعی است که میل به حیات اجتماعی نیز محصول جامعه است.^(۶۶) طبق دیدگاه دورکیم، طبیعت انسان نمی‌تواند جلوی تأثیرات جامعه را بگیرد؛ چون خود طبیعت حالات بسیار عام یا استعدادهایی مبهم است که تنها به وسیله جامعه تعیین و مشخص می‌یابد.^(۶۷)

اما درست این است که انسان دارای فطرت و خصلت‌های ذاتی است که جامعه تنها در نحوه به فعلیت رساندن آن مؤثر است. انسان به دلیل برخوردار بودن از چنین استعدادی، هر نحو اثری را نمی‌پذیرد.^(۶۸) مطابق این دیدگاه، انسان مختار کامل است؛ هیچ نوع جبری، حتی جبر الهی نیز بر اراده انسان حاکم نیست.^(۶۹) شهید

۳. درک نادرست از قانون‌مندی و اصل علیت

یکی از کاستی‌های نظریه دورکیم این است که وی از قانون‌مندی و اصل علیت درک روشن و واضح ندارد. دورکیم پدیده‌های اجتماعی را بر اساس روابط میان خودشان تبیین می‌کند. وی در این تبیین اراده انسان را کاملاً نادیده می‌گیرد. به همین دلیل است که وی در جمع میان قانون‌مندی جامعه و آزادی انسان موفق نشده است. به بیان دیگر، اعتقاد پیدا نمودن دورکیم به جبر اجتماعی به خاطر تلقی نادرست وی از اصل علیت و قانون‌مندی جامعه است. دورکیم پنداشته است که پذیرفتن قانون‌مندی به ویژه قانون علیت در جامعه و تاریخ، در نهایت به نفی اختیار و پذیرفتن جبر منجر خواهد شد. واقعیت این است که در تلقی مزبور چند اشتباه عمده رخ داده است: اولاً، دورکیم قلمرو قانون‌مندی را با رابطه‌ای علی مساوی انگاشته است؛ ولی این درست نیست. بیان شد که قانون‌مندی اعم از رابطه‌ای علی است و علیت یکی از مصادیق قانون‌مندی است. ثانیاً، منشأ اشتباه این افراد خلط ضرورت و حتمیت با مسئله جبر و اختیار است. شکی نیست که قانون علیت از ضرورت و حتمیت برخوردار است و در این امر هیچ تفاوتی بین پدیده‌های طبیعی و حیات اجتماعی نیست؛ ولی باید توجه نمود که در قوانین اجتماعی، اراده جزء علت تامه است؛ تا زمانی که اراده انسان نباشد هیچ امری اتفاق نمی‌افتد؛ به همین خاطر پیش‌بینی قطعی در عالم انسانی معنا ندارد.^(۷۳) علاوه بر آن، اساساً قوانین اجتماعی تنها بر رفتارهایی حاکم است که دارای علت فاعلی، غایی و بعد اجتماعی باشند؛ بنابراین، رفتارهای فاقد یکی از این سه خصلت از قلمرو قوانین اجتماعی خارج‌اند. به بیان دیگر، کنش‌هایی که برای جامعه انجام گرفته باشند، مشمول قوانین اجتماعی و تاریخی‌اند؛ اگرچه ممکن است فاعل آن یک

یا چند نفر باشند، ولی به لحاظ پیامدی که در پی دارند، کنش اجتماعی محسوب می‌گردند؛ حوادثی که ریشه در قوانین فیزیکی و شیمیایی دارند و از قوانین تاریخی و اجتماعی خارج‌اند.^(۷۴) بنابراین، نه تنها قانون‌مندی جامعه با آزادی مخالفت ندارد، بلکه وجه تمایز قوانین اجتماعی از قوانین غیراجتماعی در این است که اراده انسان بخشی از قوانین اجتماعی است.

ثالثاً، اگرچه قانون‌مندی جامعه و تاریخ از الگوهای ثابت و استثناپذیر حکایت دارد، ولی در استثنایپذیر نبودن قانون باید میان دو بُعد شکل یا صورت و محتوا یا نوع تفکیک نمود. قانون در بُعد شکل، همواره قطعی و استثنایپذیر است و قانون بودن قانون، به همین ویژگی بستگی دارد، اما در بُعد محتوا، گاه در متن قانون به استثنایپذیری آن، تصریح یا اشاره می‌شود. به عبارت دیگر، قوانین در قضایای کلیه حقیقیه‌ای که رابطه بین علت تامه و منحصره و معلولش را بیان می‌کند، خلاصه نمی‌شود، بلکه شامل قضایایی نیز می‌شود که رابطه شرط، مقتضی، سبب و همچنین علل جانشین‌پذیر با معلول‌هایشان را بیان می‌کنند. روشن است که در قوانین نوع دوم، رابطه بیان‌شده، رابطه‌ای استثنایپذیر و غیرقابل تخلف از لحاظ محتوا و نوع آن نیست؛ به این معنا که هرگاه شرط، مقتضی و یا سبب حاصل شود، لزوماً معلول را به دنبال نخواهد داشت؛ ولی در عین حال، شرط، مقتضی یا سبب بودن آن - حتی اگر جانشین‌پذیر هم باشند - غیرقابل استثناست؛ یعنی به میزان شرط یا مقتضی یا سبب بودن، تأثیر آن در کلیه موارد پذیرفته می‌شود.^(۷۵) به همین دلیل، شهید صدر قوانین مسلط بر جامعه و تاریخ را به سه دسته تقسیم می‌نماید: دسته نخست، قوانین مشروط است. در این‌گونه قوانین، آزادی و اختیار انسان جزء شرایط وقوع آن قانون است. شکل دوم، قوانین

دورکیم، فردگرایی به معنای استقلال در انتخاب عمل بر اساس قانون است نه هرج و مرج و انجام عمل دلخواه. بنابراین، معنای فردگرایی از نظر وی، رهایی مطلق از قید قانون نیست. آزادی نیز در اندیشه دورکیم به گونه‌ای بیان شده که مغایرت با قانون‌مندی جامعه نداشته باشد. از نظر وی، آزادی به مثابه محصول نظم و قاعده، چون محصول جامعه است در نتیجه، با آن مغایرت ندارد. آزادی ذاتی نیز با نظم مغایرت ندارد؛ چون اطاعت آگاهانه از روابط علی است که او در آن هیچ نقشی ندارد.

۷. با توجه به مطالب مزبور، روشن می‌شود که در اندیشه دورکیم تعارض میان نظم و آزادی برطرف‌شدنی نیست. دورکیم در حقیقت، به بیانات مختلف به یک چیز اشاره کرده است. آزادی و نظم دو روی یک حقیقت است؛ وی انسان را از عرصه مطالعه علوم اجتماعی خارج نموده است.

۸. مهم‌ترین کاستی‌های دیدگاه دورکیم، درک نادرست وی از هستی جامعه، درک حقیقت انسان و قانون‌مندی و اصل علیت است.

قطعی است. علی‌رغم دیدگاه بسیاری، این سنخ قوانین نه تنها با آزادی انسان مخالفت ندارند، بلکه از طریق توضیح نتایج کار آزادی انسان را تقویت می‌کنند. دسته سوم، قوانین بیانگر میل و گرایش کلی حاکم بر جریان جامعه و تاریخ است. مخالفت با این دسته قوانین به صورت محدود امکان دارد، ولی به طور دایم امکان‌پذیر نیست. (۷۶)

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

آنچه در این نوشتار بیان شد، دیدگاه دورکیم در مورد قانون‌مندی جامعه و آزادی انسان بود. نتایجی که از این بررسی به دست می‌آید به شکل زیر بیان می‌شود:

۱. عبارات دورکیم در مورد قانون‌مندی و آزادی انسان مغایر و متناقض است. در برخی موارد، وی قانون‌مندی را مغایر آزادی انسان دانسته و در برخی موارد هم از آزادی انسان دفاع نموده است.

۲. برخلاف دیدگاه برخی، نگارنده معتقد است که با تحلیل دقیق مفهوم آزادی و جبر در اندیشه دورکیم نمی‌توان از این تعارض و تناقض رمزگشایی کرد.

۳. دورکیم جبر اجتماعی را با استعارات مختلف مانند جبر فیزیکی، جبر اخلاقی، سیمای درونی‌شدن و سیمای ساخته‌شدن فرد به وسیله جامعه بیان نموده است.

۴. دورکیم علی‌رغم تأکید بر جبر اجتماعی، بر فردگرایی و آزادی نیز تأکید نموده است که در فرایند تاریخ تحقق می‌یابد و هیچ مغایرتی با جبر ندارد.

۵. بررسی عبارات مختلف دورکیم به خوبی نشان می‌دهد که مقصود وی از جبر، گاه ضرورت و قطعیت است و گاه محدودیت، تحمیل و فشار. حتی در مورد جبر اخلاقی نیز انسان به صورت کامل مختار نیست.

۶. مطلب دیگری که در اثبات مدعای این نوشتار مهم است، توجه به معنای فردگرایی و آزادی است. از نظر

پی‌نوشت‌ها

- ۱- امیل دورکیم، درباره تقسیم کار اجتماعی، ترجمه باقر پرهام، ص ۱۲.
- ۲- جنیفر له‌لومان، ساخت شکنی دورکیم، ترجمه شهناز مسمی‌پرست، ص ۸۶.
- ۳- امیل دورکیم، قواعد روش جامعه‌شناسی، ترجمه محمد کاردان، ص ۱۹ و ۲۹-۳۰.
- ۴- امیل دورکیم، درباره تقسیم کار اجتماعی، ص ۳۵؛ همو، فلسفه و جامعه‌شناسی، ترجمه فرحناز خمسه‌ای، ص ۸۰.
- ۵- له‌لومان، همان، ص ۶۳-۶۴.
- ۶- منتسکیو، روح‌القوانین، ترجمه و نگارش علی‌اکبر مهدی، ص ۸۳؛ ر.ک: امیل دورکیم، صور بنیانی حیات دینی، ترجمه باقر پرهام، ص ۳۲۶؛ باقر ساروخانی، «مدل‌های علی»، نامه علوم اجتماعی، ش ۲، ص ۷۹.
- ۷- آگ‌برن و نیم‌کف، زمینه جامعه‌شناسی، ترجمه ا.ح. آریان‌پور، ص ۹۵؛ آلن برو، فرهنگ علوم اجتماعی، ترجمه باقر ساروخانی، ص ۳۹۲.
- ۸- ژرژ گورویچ، جبرهای اجتماعی و اختیار یا آزادی انسانی، ترجمه حسن حبیبی، ص ۱۰۱.
- ۹- محمدتقی مصباح، جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، ص ۱۱۴-۱۱۵؛ ریمون آرون، مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی، ترجمه باقر پرهام، ص ۵۵؛ کارل پوپر، جامعه باز و دشمنان آن، ص ۱۰۲-۱۰۴.
- ۱۰- ر.ک: محمدتقی مصباح، جامعه و تاریخ، ص ۱۱۶-۱۲۱.
- ۱۱- کارل پوپر، فقر تاریخی‌گری، ترجمه احمد آرام، ص ۱۱۷؛ دانیل لتیل، تبیین در علوم اجتماعی، ترجمه عبدالکریم سروش، ص ۲۵.
- ۱۲- ر.ک: جمعی از نویسندگان، درآمدی بر جامعه‌شناسی اسلامی، ص ۳۴۰-۳۴۶.
- ۱۳- ر.ک: ژرژ گورویچ، جبرهای اجتماعی و اختیار یا آزادی انسانی، ص ۱۰۹.
- ۱۴- ر.ک: محمدتقی مصباح، آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۹۰.
- ۱۵- ر.ک: جمعی از نویسندگان، همان، ص ۳۸۳.
- ۱۶- ر.ک: سیدنی پولارد، اندیشه ترقی تاریخ و جامعه، ترجمه حسین اسدپور پیرانفر، فصل ۲.
- ۱۷- برایان فی، فلسفه امروزی علوم اجتماعی، ترجمه خشایار دیهیمی، ص ۹۵-۹۶.
- ۱۸- ژرژ گورویچ، جبرهای اجتماعی و اختیار یا آزادی انسانی، ص ۵۹-۶۰.
- ۱۹- راجر تریک، فهم علم اجتماعی، ترجمه شهناز مسمی‌پرست، ص ۲۹۲-۲۹۳.
- ۲۰- ر.ک: آنتونی گیدنز، مسائل محوری در نظریه اجتماعی، ترجمه محمد رضایی.
- ۲۱- رالف دارندورف، انسان اجتماعی، ترجمه غلامرضا خدیوی، ص ۱۱۵-۱۲۵.
- ۲۲- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۲، ص ۳۷۹.
- ۲۳- سید محمدباقر صدر، سنت‌های تاریخ در قرآن، ترجمه سیدجمال موسوی، ص ۵۳-۵۴ و ۵۸؛ محمدتقی مصباح، جامعه و تاریخ، ص ۱۵۸.
- ۲۴- امیل دورکیم، صور بنیانی حیات دینی، ص ۲۵ و ۳۵ و ۵۸۷؛ همو، قواعد روش جامعه‌شناسی، ص ۲۱ و ۱۱۵-۱۱۸.
- ۲۵- امیل دورکیم، قواعد روش جامعه‌شناسی، ص ۳۷.
- ۲۶- همان، ص ۵۱.
- ۲۷- همان، ص ۲۱، ۳۴ و ۱۱۵-۱۱۸.
- ۲۸- همان، ص ۲۱، ۳۴ و ۱۱۵-۱۱۸؛ ر.ک: امیل دورکیم، فلسفه و جامعه‌شناسی، ص ۷۴.
- ۲۹- امیل دورکیم، قواعد روش جامعه‌شناسی، ص ۱۳۲.
- ۳۰- همو، صور بنیانی حیات دینی، ص ۲۵ و ۳۵.
- ۳۱- همو، فلسفه و جامعه‌شناسی، ص ۱۳۷.
- ۳۲- همان، ص ۴۵.
- ۳۳- همو، قواعد روش جامعه‌شناسی، ص ۵۱.
- ۳۴- همو، درباره تقسیم کار اجتماعی، ص ۳۰۵-۳۰۶ و ۳۰۸-۳۰۹.
- ۳۵- امیل دورکیم، خودکشی، ترجمه نادر سالارزاده امیری، ص ۲۸؛ ر.ک: همو، فلسفه و جامعه‌شناسی، ص ۱۲۸ و ۱۳۱؛ همو، صور بنیانی حیات دینی، ص ۲۸۶-۲۹۰ و ۳۱۳.
- ۳۶- همو، قواعد روش جامعه‌شناسی، ص ۲۱.
- ۳۷- ر.ک: امیل دورکیم، فلسفه و جامعه‌شناسی، ص ۳۳، ۷۴-۷۵؛ همو، خودکشی، ص ۲۹۴، ۲۵۲ و ۳۳۵.
- ۳۸- امیل دورکیم، صور بنیانی حیات دینی، ص ۲۸۲-۲۸۳.
- ۳۹- همو، فلسفه و جامعه‌شناسی، ص ۴۹ و ۶۱.
- ۴۰- همو، صور بنیانی حیات دینی، ص ۲۲ و ۴۷۹.
- ۴۱- همان، ص ۵۸۷.
- ۴۲- همو، درباره تقسیم کار اجتماعی، ص ۹۸، ۱۱۸ و ۱۷۲.
- ۴۳- همان، ص ۱۵۴ و ۱۷۶؛ آنتونی گیدنز، سیاست، جامعه‌شناسی و نظریه اجتماعی، ترجمه منوچهر صبوری، ص ۱۳۶.
- ۴۴- همان، ص ۲۰۱ و ۳۰۸.
- ۴۵- همان، ص ۲۰۰ و ۲۰۸.
- ۴۶- آنتونی گیدنز، دورکیم، ترجمه یوسف اباذری، ص ۲۶.
- ۴۷- امیل دورکیم، درباره تقسیم کار اجتماعی، ص ۳۵۷.
- ۴۸- همو، فلسفه و جامعه‌شناسی، ص ۸۰.
- ۴۹- همو، درباره تقسیم کار اجتماعی، ص ۳۴۲؛ همو، فلسفه و جامعه‌شناسی، ص ۷۳-۷۵.
- ۵۰- همو، فلسفه و جامعه‌شناسی، ص ۶۳؛ ر.ک: همو، درباره تقسیم کار اجتماعی، ص ۱۱.
- ۵۱- همو، درباره تقسیم کار اجتماعی، ص ۳۵.
- ۵۲- همان، ص ۱۳۵.
- ۵۳- همو، خودکشی، ص ۱۲۳؛ ر.ک: آنتونی گیدنز، دورکیم، ص ۳۰.

منابع

- ۵۴- امیل دورکیم، قواعد روش جامعه‌شناسی، ص ۱۳۳.
- ۵۵- همان، ص ۱۹.
- ۵۶- همو، درباره تقسیم کار اجتماعی، ص ۳۵؛ همو، فلسفه و جامعه‌شناسی، ص ۸۰؛ همو، تربیت و جامعه‌شناسی، ترجمه علی‌محمد کاردان، ص ۵۱ و ۹۱.
- ۵۷- آنتونی گیدنز، سیاست، جامعه‌شناسی و نظریه اجتماعی، ص ۱۴۲؛ له‌لومان، همان، ص ۱۳۷-۱۳۸؛ ریمون بودن، مطالعاتی در آثار جامعه‌شناسان کلاسیک، ترجمه باقر پرهام، ج ۲، ص ۸۷-۸۴.
- ۵۸- امیل دورکیم، درباره تقسیم کار اجتماعی، ص ۳۰۵ و ۳۵۶.
- ۵۹- همو، صور بنیانی حیات دینی، ص ۲۸۵.
- ۶۰- همو، تربیت و جامعه‌شناسی، ص ۶۷.
- ۶۱- همو، فلسفه و جامعه‌شناسی، ص ۷۶ و ۱۰۰؛ همو، صور بنیانی حیات دینی، ص ۲۸۳.
- ۶۲- امیل دورکیم، فلسفه و جامعه‌شناسی، ص ۵۹-۵۸؛ همو، صور بنیانی حیات دینی، ص ۱۸۴-۲۸۳.
- ۶۳- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۲، ص ۳۳۸؛ همو، فلسفه تاریخ، ج ۱، ص ۱۴۲.
- ۶۴- امیل دورکیم، قواعد روش جامعه‌شناسی، ص ۳۱؛ ر.ک: همو، درباره تقسیم کار اجتماعی، ص ۳۰۶-۳۱۰.
- ۶۵- امیل دورکیم، تربیت و جامعه‌شناسی، ص ۴۸-۵۳؛ همو، درباره تقسیم کار اجتماعی، ص ۳۰۱؛ همو، خودکشی، ص ۴۱۰-۴۱۱.
- ۶۶- امیل دورکیم، قواعد روش جامعه‌شناسی، ص ۱۲۰.
- ۶۷- همان، ص ۱۱۹.
- ۶۸- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۲۴، ص ۴۲۲؛ همو، مجموعه آثار، ج ۲، ص ۳۹۳.
- ۶۹- همو، مجموعه آثار، ج ۲۵، ص ۵۱۴.
- ۷۰- همو، مجموعه آثار، ج ۱۵، ص ۷۹۹-۸۰۰.
- ۷۱- همو، مجموعه آثار، ج ۲۵، ص ۵۱۳.
- ۷۲- همان، ص ۱۰۳-۱۰۶.
- ۷۳- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۲، ص ۳۷۹؛ محمدتقی مصباح، جامعه و تاریخ، ص ۱۵۸-۱۶۱.
- ۷۴- سید محمدباقر صدر، سنت‌های تاریخ در قرآن، ص ۶۱ و ۶۶-۵۶.
- ۷۵- محمود رجبی، «قانون‌مندی جامعه و تاریخ»، تاریخ در آینه پژوهش، ش ۲، ص ۲۶.
- ۷۶- سید محمدباقر صدر، همان، ص ۷۳-۷۸.
- آرون، ریمون، مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی، ترجمه باقر پرهام، تهران، شرکت سهامی، ۱۳۷۰.
- آگبرن و نیم کف، زمینه جامعه‌شناسی، ترجمه و اقتباس ا.ح. آریانپور، تهران، گسترده، ۱۳۸۱.
- برو، آلن، فرهنگ علوم اجتماعی، ترجمه باقر ساروخانی، تهران، کیهان، ۱۳۶۷.
- بودن، ریمون، مطالعاتی در آثار جامعه‌شناسان کلاسیک، ترجمه باقر پرهام، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۴.
- بوپر، کارل، جامعه باز و دشمنان آن، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۰.
- _____، فقر تاریخی‌گری، ترجمه احمد آرام، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۸.
- پولارد، سیدنی، اندیشه ترقی تاریخ و جامعه، ترجمه حسین اسدپور پیرانفر، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۴.
- تریک، راجر، فهم علم اجتماعی، ترجمه شهناز مسمی‌پرست، تهران، نی، ۱۳۸۴.
- دارتدورف، رالف، انسان اجتماعی، ترجمه غلامرضا خدیوی، تهران، آگه، ۱۳۷۷.
- دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، درآمدی بر جامعه‌شناسی اسلامی، قم، دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۶۳.
- دورکیم، امیل، تربیت و جامعه‌شناسی، ترجمه علی‌محمد کاردان، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۶.
- _____، خودکشی، ترجمه نادر سالارزاده امیری، تهران، دانشگاه علامه طباطبایی، ۱۳۷۸.
- _____، درباره تقسیم کار اجتماعی، ترجمه باقر پرهام، تهران، مرکز، ۱۳۸۳.
- _____، صور بنیانی حیات دینی، ترجمه باقر پرهام، تهران، مرکز، ۱۳۸۳.
- _____، فلسفه و جامعه‌شناسی، ترجمه فرحناز خمسه‌ای، تهران، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها، ۱۳۶۰.
- _____، قواعد روش جامعه‌شناسی، ترجمه محمد کاردان، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۳.
- رجبی، محمود، «قانون‌مندی جامعه و تاریخ»، تاریخ در آینه پژوهش، ش ۲، تابستان ۱۳۸۲، ص ۲۳-۶۵.
- ساروخانی، باقر، «مدل‌های علی»، نامه علوم اجتماعی، ش ۲،

- تابستان ۱۳۷۰، ص ۱۴-۱۸.
- صدر، سید محمدباقر، *سنت‌های تاریخ در قرآن*، ترجمه سیدجمال موسوی، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
- فی، برایان، *فلسفه امروزی علوم اجتماعی*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۱.
- گوریچ، ژرژ، *جبرهای اجتماعی و اختیار یا آزادی انسانی*، ترجمه حسن حبیبی، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۵۸.
- گیدنز، آنتونی، *دورکیم*، ترجمه یوسف ابادری، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۸.
- ، *سیاست، جامعه‌شناسی و نظریه اجتماعی*، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، نی، ۱۳۸۱.
- ، *مسائل محوری در نظریه اجتماعی*، ترجمه محمد رضایی، تهران، سعاد، ۱۳۸۴.
- له‌لومان، جنیفر، *ساخت‌شکنی دورکیم*، ترجمه شهناز مسمی‌پرست، تهران، نی، ۱۳۸۵.
- لیتل، دانیل، *تبیین در علوم اجتماعی*، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران، صراط، ۱۳۸۳.
- مصباح، محمدتقی، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶.
- ، *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲.
- مطهری، مرتضی، *فلسفه تاریخ*، تهران، صدرا، ۱۳۶۹، ج ۱.
- ، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ۱۳۷۴، ج ۲.
- ، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ۱۳۸۷، ج ۲۴.
- ، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ۱۳۸۴، ج ۱۵.
- ، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ۱۳۸۶، ج ۲۵.
- منتسکیو، *روح القوانین*، ترجمه و نگارش علی‌اکبر مهدی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲.