

استعاره و بینش جامعه‌شناختی دورکیم

علی یعقوبی *

(تاریخ دریافت ۰۶/۰۶/۹۵، تاریخ پذیرش ۰۵/۱۲/۹۵)

چکیده: جامعه مفهومی انتزاعی است و غالباً از طریق چیزی ملموس و عینی درک می‌شود. در این باره، یکی از حوزه‌های عینی که در شکل‌گیری استعاره از آن کمک گرفته می‌شود، اندام‌های بدن است. هدف این مقاله تبیین استعاره‌ها در بینش جامعه‌شناختی دورکیم بر اساس نظریه معاصر استعاره‌ی لیکاف است. روش پژوهش به صورت توصیفی-تحلیلی و جمع‌آوری اطلاعات کتابخانه‌ای است. از یک سو استعاره‌ها در تکوین نظریه جامعه‌شناختی دورکیم اثربخش بوده‌اند، زیرا مفاهیم انتزاعی در ذهن انسان از طریق مفاهیم عینی ادراک می‌شوند؛ از سوی دیگر، پارادایم‌ها نقش عمده‌ای در تولید مفاهیم و استعاره‌ها دارند. رویکردهای اثباتی/تطوری/کارکردی در تخیل جامعه‌شناختی دورکیم مؤثر بوده‌اند. بنابراین هم دورکیم در تولید مفاهیم و استعارات نقش داشته و هم پارادایم‌ها در اندیشه او مؤثر بوده‌اند. هسته اصلی استعارات در تخیل دورکیم استعاره پیشرفت است. وی غالباً از استعاره‌های قطبی و تقابلی برای مقایسه جوامع سنتی و مدرن استفاده می‌کند. او جوامع گذشته را فروتر از جوامع مدرن محسوب می‌کند و دوران مدرن را دوره بلوغ انسان می‌داند که توانسته در نسبت با جوامع سنتی، جهان پیچیده‌تری را خلق کند. دورکیم این پیچیدگی را با بدن انسان و سلول تمثیل می‌کند و آن را ارگانیک می‌داند و برعکس جهان سنتی را با تمثیل شی‌انگارانه مکانیکی تلقی کرده و اجزای آن را مولکولی فرض می‌کند.

مفاهیم کلیدی: استعاره، بینش، جامعه‌شناختی، دورکیم.

*استادیار جامعه‌شناسی دانشگاه گیلان Aliyaghoobi2002@yahoo.com

مجله جامعه‌شناسی ایران، دوره هفدهم، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۵، ص ۱۰۹-۱۳۴

۱. مقدمه و طرح مسأله

استعاره^۱ و تمثیل^۲ فرایندی ذهنی و شناختی هستند که قادرند خصلت جسمی شده پیدا کنند. تمثیل از لحاظ لغوی به معنی «مثل آوردن» و «شبهه آوردن» است و گونه‌ای از تشبیه است و اگرچه فاقد یک استدلال منطقی برای تفهیم معنی به مخاطب است، اما با بار زیباشناختی و قدرت تلقینی خود دربرگیرنده‌ی پیام، این کار را با توان بیشتری انجام می‌دهد. تمثیل در واقع یک تشبیه مرکب است که می‌تواند تا روایت یا داستان بلند پیش رود وقتی تمثیل روایت می‌شود یک روایت، روایت دیگر را توضیح می‌دهد. در استعاره و تشبیه از طریق شباهت به هم مربوط می‌شوند. هر دو عنصر مشترک بین دو چیز را کشف و برجسته می‌کنند، یعنی دو چیز را از یک ایده مشترک به هم مربوط می‌سازند. منتها ادعای شباهت در تشبیه صراحت دارد، ولی در استعاره صریح نیست (دباغ، ۱۳۹۳، ص ۲ و یعقوبی، ۱۳۹۴، ص ۱۱۸). همچنین، جملات تشبیهی پیش‌پا افتاده‌اند؛ چون هر چیزی به شکلی شبیه چیز دیگری است. ولی استعاره اغلب آموزنده و حتی ژرف است (قاسم‌زاده، ۱۳۷۹، ص ۱۲). جورج لیکاف بر این باور است که ماهیت زبان انسان استعاری است و انسان به واسطه قیاس که مبنای استعاره است، قادر به تفکر است. به تعبیر وی فهم و بیان یک مفهوم انتزاعی در قالب تصورات ملموس‌تر استعاره گفته می‌شود (لیکاف، ۱۹۹۳: ۲۸). در این مقاله نیز، منظور از استعاره به معنای عام کلمه به کار گرفته شده است که در آن معنی از عنصری به عنصر دیگر منتقل شده است. بین استعاره و تخیل نسبتی برقرار است. منظور از تخیل توانایی شخص در به وجود آوردن تصاویری که فارغ از چگونگی و وضعیت، نمی‌توانند واقعی باشند؛ زیرا انسان متخیل می‌خواهد ترکیب و ساختار واقعیت را تغییر دهد. استعاره ابزار شایسته‌تری برای تخیل است. چون تخیل بسیط نیست بلکه یک پدیده مرکب است. هر کجا تخیل گام نهد در واقع چهره استعاره هم ظاهر می‌شود؛ همواره مشابهت‌ها، مجاورت‌ها و قطب‌های استعاره در کلام انسانی ظاهر می‌شود. بنابراین بین زبان استعاری و تخیل ارتباط وجود دارد. بازی دالها و مدلولهای انسانی، یک بازی استعاری است (جهانپنده، ۱۳۸۶: ۱۴۶). همچنین، تخیل از ارزش‌ها، باورها، رویکردها و پارادایم‌های عصری تاثیر می‌پذیرد.

پژوهش در استعاره به صورت میان‌رشته‌ای طیف گسترده‌ای از دانش‌ها را در می‌گیرد و نقش عمده‌ای در مبادی معرفت‌شناختی هر علم دارد. همان‌طوری که مفروضات مسلم بدیهی به نظر می‌رسند، استعاره‌ها نیز به قدری طبیعی و خود انگیخته وارد زندگی بشر می‌شوند که ممکن است

1. Metaphor
2. Allegory

در عمل توجهی را به خود جلب نکنند و مانند بسیاری از پدیده‌ها و فرایندهای روانی و ارتباطی دیگر ساده و بی‌نیاز از توصیف و تبیین جلوه کنند (یعقوبی، ۱۳۹۳: ۱۱).

استعاره و تمثیل دارای ابعاد چند کارکردی‌اند، و بلحاظ فایده‌بخشی نقش عمده‌ای در توسعه ایده‌ها یا فرضیه‌ها دارند. در انسجام بخشیدن به نظریه کمک می‌کند. نوعی حرکت از یک ایده ناروشن، به یک مدل بیشتر آشکار است. استعاره‌ها در یادآوری یک نظریه نیز موثرند. استعاره‌ها می‌توانند به افراد کمک کنند تا یک نظریه را به تجسم درآورند و آن را درک کنند. همچنین استعاره‌ها دارای قدرت انگیزشی‌اند که در ایجاد حالت احساسی یا هیجانی نقش عمده‌ای دارند (شومیکر و همکاران، ۱۳۸۷: ۱۹۴-۲۰۱). با وجود فرصت‌ها و کارکردهای مثبت، استعاره‌ها و تشبیهات از محدودیت‌ها و کارکردهای منفی نیز برخوردارند. استعاره‌ها می‌توانند گمراه‌کننده باشند. استفاده از استعاره ممکن است منجر به تفکر غیردقیق و یا گنگ گردد. یک استعاره ممکن است بیشتر به خاطر گیرا بودنش انتخاب گردد تا درستی و دقتش. همچنین یک استعاره ممکن است موضوعاتی را بیش از حد ساده کند (شومیکر و همکاران، ۱۳۸۷: ۱۹۴).

جامعه‌شناسان قرائت دیگری از استعاره دارند، اغلب آن‌ها کاربرد استعاره‌ها را به‌مثابه‌ی ابزار تحلیلی بلاشکال تلقی می‌کنند، ولی اگر از استعاره‌ها در امر اثبات و استدلال استفاده شوند، امری گمراه‌کننده می‌دانند. آن‌ها بطور خودآگاه و ناخودآگاه از استعاره‌ها در تحلیل پدیده‌های اجتماعی استفاده کرده‌اند.

دورکیم نیز معتقد است که در جوامع سنتی، انبوهی از استعاره‌ها وجود داشته‌اند، ولی در فرایند صنعتی شدن اندک‌اندک محو شده و معنای‌شان چنان از دست رفته است که دیگر کمتر کسی آن‌ها را درک می‌کند. بزعم وی استعاره بیان فشرده‌ی یک فکر یا احساس جمعی است که به دسته‌ی معینی از اشیاء مربوط می‌شود (دورکیم، ۱۳۸۱: ۱۵۳).

از زاویه استقرایی، استعاره‌ها در تکوین نظریه‌ها و ایده‌های تئوریک دورکیم مؤثر بوده‌اند. استفاده دورکیم از تمثیل‌های ارگانیک در قوام بخشیدن نظریه پیشرفت، تقسیم‌کار اجتماعی و گذار از همبستگی مکانیکی^۱ به همبستگی ارگانیکی^۲ نقش بسزایی داشته است. بهره‌گیری از استعاره‌های جامعه و «شیء‌انگاری»^۳ واقعیت‌های اجتماعی^۴ منجر به توسعه نظریه جامعه‌شناختی دورکیمی شد.

1. Micanic solidarity
2. Organic solidarity
3. Objectification
4. Social facts

از منظر قیاسی نیز پارادایم‌ها نقش عمده‌ای در تکوین مفاهیم و استعاره‌ها دارند. پارادایم مسلط در اندیشه دورکیم «پارادایم واقعیت اجتماعی» است. در درون این پارادایم رویکردهای مختلفی وجود دارد که در تخیل جامعه‌شناختی دورکیم مؤثر بوده‌اند. این رویکردها عبارتند از: پوزیتیویسم^۱، تطورگرایی^۲ و کارکردگرایی^۳. پوزیتیویسم گرایش علمی مسلط در قرن نوزده بود. دورکیم با تألیف کتاب قواعد روش علمی، جامعه‌شناسی پوزیتیویستی را پایه‌گذاری کرد و یکی از عناصر آن، واقعیت‌های اجتماعی به مثابه‌ی شیء است. بدین معنا که پدیده‌های اجتماعی را باید مانند امری خارج از وجود فرد در نظر گرفت تا افکار و نظریات شخصی و پیشداوری‌ها ساخته و پرداخته قبلی در آن هیچ تاثیری نگذارد و موضوع تحقیق آنطور که هست مورد مطالعه قرار گیرد (توسلی، ۱۳۷۰: ۶۴). رویکرد دیگر، تطورگرایی است. در قرن نوزده، بزعم کنت علوم زیستی آخرین علمی بود که به عنوان یک علم به‌منصه‌ی ظهور رسید. این علم نقش مهمی در اندیشه‌ی دورکیم داشته است. استفاده دورکیم از تمثیل‌های ارگانیک برای تبیین جامعه در اثر معروف وی «تقسیم کار اجتماعی»^۴ مشاهده می‌شود. تحلیل‌های ارگانیک وی صیغه کارکردگرایی نیز دارد. بدین معنا که، بخش‌های مختلف جامعه درست مانند اجزای گوناگون بدن انسان باهم در جهت نفع کل جامعه عمل می‌کنند (گیدنز و ساتن، ۱۳۹۵: ۴۲). تاکنون مطالعات متعددی در داخل و خارج در خصوص اندیشه‌ی جامعه‌شناختی دورکیم صورت گرفته است، اما وجه استعاره‌ای اندیشه وی مغفول مانده است. همواره دانش‌ها و مفاهیم سایر رشته‌ها ممکن است اموری را در رشته‌های دیگر روشن و آشکار کنند که این امکان در درون آن رشته میسر نباشد. هدف این مقاله بررسی استعاره‌ها در بینش جامعه‌شناختی دورکیم است. بنابراین، مقاله فعلی به واکاوی تجسم‌سازی یا عینیت‌بخشی امورات انتزاعی مبتنی بر پارادایم‌های علمی و فلسفی توسط امیل دورکیم می‌پردازد. پرسش‌های بنیادینی که در این مقاله طرح می‌شوند، عبارتند از: آیا دورکیم به امر استعاره و قوف داشته است؟ استخوانبندی بنیادین استعاره‌ها در متون جامعه‌شناختی دورکیم کدامند؟ چه استعاره‌هایی در تخیل جامعه‌شناختی دورکیم ایجاد شده‌اند؟ این استعاره‌ها در چه گفتمان یا پارادایمی رشد یافته‌اند؟

۲. مبانی نظری استعاره

واژه استعاره برگرفته از واژه‌ی یونانی *metapherein* به معنای فراتر رفتن و انتقال دادن است و به شکلی از سخن گفته می‌شود که در آن یک واژه یا عبارت برای نشان دادن واژه یا عبارتی دیگر

5. Positivism
6. Evolutionism
7. Functionalism
1. The division of labor in society

جهت مقایسه‌ای ضمنی به کار می‌رود، یا چیز یا عملی از راه مقایسه‌ی ضمنی با چیز دیگر تعبیر می‌شود (رشیدیان، ۱۳۹۳: ۲۹).

ارسطو یکی از نمایندگان اصلی نظریه مقایسه‌ی ای در سنت نظریه کلاسیک است (تاویر، ۱۹۹۴: ۱۳۶). وی کاربرد استعاره را به خطابه محدود کرد. استعاره را شگردی برای هنر آفرینی می‌دانست و معتقد بود که استعاره ویژه‌ی زبان ادب است و باید در میان فنون و صناعات ادبی مورد بررسی قرار گیرد (راسخ مهند، ۱۳۹۴: ۵۷ و صفوی، ۱۳۷۹: ۳۶۸). تعریف استعاره که از زمان ارسطو ثابت مانده بود توسط ریچاردز^۱ و بلک^۲ تعدیل یافت. آن‌ها بر تعاملی بودن استعاره تأکید دارند. ریچاردز با دیدگاه تاریخی بلاغت^۳ که استعاره را وجهی تزیینی و آرایش کلام محسوب می‌کردند، مخالفت کرده و تأکید می‌کند که استعاره اصل همیشه زنده و حاضر زبان است و آدمی بدون استعاره قادر به سخن گفتن نیست. استعاره را حتی از زبان خشک علمی هم نمی‌توانیم ریشه‌کن کنیم. ماکس بلک فیلسوف معاصر دیدگاه ریچاردز را در مقاله‌ی تحت عنوان «استعاره» گسترش داد و نشان داد که استعاره‌سازی یک «عمل ذهنی متمایز»^۴ است که شباهت از پیش بوده میان دو چیز را بیان نمی‌کند، بلکه شباهت را خلق می‌کند. بلک معتقد است که استعاره تنها در تشخیص واقعیت به ما کمک نمی‌کند، بلکه واقعیت یا معنای جدیدی می‌آفریند. یعنی؛ استعاره مفهوم‌زاست و این زایش مفهومی باعث گسترش و فریبی زبان می‌شود و فریبی و گسترده‌ی زبان، موجب گسترش دامنه‌ی علوم می‌گردد. از این رو، رویکردی پیدا شد که جایگاه استعاره را در قلب زبان و مهم‌ترین عنصر معرفت بخش قلمداد کرد (زنگویی و دیگران، ۱۳۸۹: ۸۱). وی معتقد است در هر علمی یکی از بدیهی‌ترین اقدامات طبقه‌بندی مفاهیم است. از طبقه‌بندی‌های مرسوم و قدیمی درباره استعاره‌ها تفکیک آن‌ها به استعاره‌های مرده^۵ و زنده^۶ است. بلک تلاش می‌کند تا با تفکیک جدید مقصود خویش را به پیش ببرد. به‌زعم وی، می‌توان استعاره‌ها را به سه گروه «منقرض»^۷، «مسکوت»^۸ و «فعال»^۹ تقسیم کرد (دباغ، ۱۳۹۳: ۲۵-۲۴). نظریه‌ی کنش‌گفتار^{۱۰} از زاویه دیگری به استعاره می‌نگرد، ایده‌ی اساسی نظریه مزبور این است که درک یک استعاره، یعنی درک آنچه «گوینده» می‌

2. Richards

3. Black

4. Rhetoric

7. Distinctive intellectual operation

1. Date metaphor

2. Live metaphor

3. Extinct

4. Dormant

5. Active

6. Speech- act Theory

خواهد با آن (استعاره) به ما منتقل نمایند و درک منظور گوینده، زمانی به بهترین و کامل‌ترین وجه صورت می‌گیرد که بین گوینده و مخاطب، ارتباط عمیق، ظریف و مناسبی برقرار شود (گلفام و یوسفی راد، ۱۳۸۱: ۴).

جان سرل با نقد دیدگاه‌های «مقایسه‌ای» و «همکنشی» استعاره را مبتنی بر «بیان معنا از سوی گوینده» دانست. او در بیان و معنا^۱، معنای استعاری را ناشی از همپوشانی معینی میان واژه‌ها و عبارات ندانست، بلکه به عدول منظور گوینده از معنای تحت‌اللفظی واژه‌ها و جملات دانست. پل ریکور به نقش تصویرساز بدن در خلق معناهای استعاری پرداخت و ریشه‌ی اصطلاح «شکل سخن» را به فهم ما از بدن بمثابه‌ی یک «شکل» برگرداند. سرچشمه‌ی، سرزمین، کوهپایه، کوره‌راه، دست-آویز و مانند آن گویای نوعی خارجیت‌بخشیدن به بدن و جسم‌بخشی^۲ به ایده‌ها و تصویرپذیری پیام است (رشیدیان، ۱۳۹۳: ۳۰). لیکاف و جانسون از زاویه دیگر به استعاره می‌نگرند که به نظریه‌ی معاصر استعاره موسوم است. به‌زعم آن‌ها استعاره امری اساساً تزیینی و یا مخصوص زبان ادبی و حتی مخصوص زبان نیست، بلکه در اندیشه و عمل هر روز ما ساری و جاری است (داسکال و همکاران، ۱۹۹۸: ۱۲). لیکاف و جانسون معتقدند نظام تصویری و ذهن بشر در ذات خود استعاری است و استعاره ابزاری برای مفهوم‌سازی یک تجربه انتزاعی بر اساس تجربه ملموس‌تر است. یعنی، برای صحبت کردن در مورد حوزه انتزاعی، از استعاره استفاده می‌شود و در اکثر این استعاره‌ها، از زبان و عبارات حوزه ملموس‌تر برای صحبت در مورد حوزه‌ی انتزاعی‌تر استفاده می‌شود و این استعاره‌ها غالباً نوعی الگوبرداری مبدأ-مقصد ارایه می‌دهند. بدین ترتیب، هر استعاره دو وجه مبدأ و مقصد دارد. آنان مدعی‌اند که قلمرویی که عبارات استعاری از آن شکل می‌گیرد «قلمرو مفهومی مبدأ یا منبع^۳» است و حوزه‌ای که قصد فهم و درک آن را داریم «قلمرو مفهومی مقصد یا هدف^۴» محسوب می‌شود. در استعاره‌های مفهومی قصد بر این است که مفاهیم انتزاعی، نامحسوس و پیچیده بر اساس مضامین محسوس، ملموس و عینی، درک و یاد گرفته شود، زیرا به باور لیکاف عمده‌ترین هدف از به‌کارگیری استعاره در حوزه‌ی زبان‌شناختی همین است که ما مفاهیم ذهنی و انتزاعی را بر اساس یک الگوی عینی و محسوس تجزیه و تحلیل کنیم و آن‌ها را یاد بگیریم (بارسلونا، ۱۳۹۰: ۱۲-۱۳ و زنگویی و دیگران، ۱۳۸۹: ۸۹-۸۸).

لیکاف و جانسون ابعاد گسترده‌ای برای استعاره قایلند، به‌زعم آن‌ها استعاره تنها به حوزه‌ی زبان محدود نشده، بلکه سراسر زندگی روزمره و از جمله حوزه‌ی اندیشه و عمل را در بر می‌گیرد

7. Expression and Meaning

8. Embody

1. Source domin
2. Target domin

به‌نحوی که نظام مفهومی هر روزی انسان ماهیتی استعاره‌ای دارد. آن‌ها معتقدند استعاره‌ها دارای سه گونه جهت‌ی، هستی‌شناختی و ساختاری‌اند. استعاره‌های جهت‌ی یا وضعی استعاره‌هایی هستند که عمدتاً مفاهیم را بر اساس جهت‌گیری فضایی، از قبیل: بالا، پایین، عقب، جلو، دور، نزدیک و... سازمان‌دهی و مفهومی می‌کنند. از این‌رو، استعاره‌های جهت‌گیرانه، به مفاهیم، جهت‌گیری فضایی می‌دهند. استعاره‌های هستی‌شناختی دارای دامنه‌های بسیار وسیع و گسترده‌اند، زیرا که ما از استعاره‌های هستی‌شناختی برای درک رویدادها، کنش‌ها، فعالیت‌ها و حالات استفاده می‌کنیم، و به ترتیب آن‌ها را به‌مثابه اشیاء، مواد و ظروف، مفهومی و تصویری می‌کنیم. استعاره می‌تواند وجه ساختاری نیز داشته باشد، لیکاف و جانسون ادعا می‌کنند، اساس استعاره‌ی ساختاری سامان‌دهی یک مفهوم در چارچوب مفهومی دیگر است و اکثر استعاره‌های گزاره‌ای از این نوع هستند. استعاره‌های ساختاری از خصلت‌های سامان‌یافتگی و برجسته‌سازی و پنهان‌کردن برخوردارند (یعقوبی، ۱۳۹۳: ۱۲۲).

علاوه بر زبان‌شناسان، در بین متفکران علوم اجتماعی روایت‌های دیگری در امر استعاره وجود دارد. متفکرانی از قبیل هابز روی خوشی به استعاره نشان نمی‌دهند ولی آن‌ها به‌طور خودآگاه و ناخودآگاه از زبان استعاری استفاده کرده‌اند.

هابز^۱ در لویاتان^۲ بر این باور است که «در اثبات از طریق ادله در راهنمایی و مشاوره و در هرگونه تفحص مجدانه درباره حقیقت قوه داوری کفایت می‌کند، زیرا کاربرد استعاره‌ها در امر راهنمایی یا استدلال حماقت آشکار است» (شیخ رضایی، ۱۳۸۸: ۶۸). توین‌بی^۳ استفاده قاطع و صریح از تشبیه و پایه برهان کردن آن را گمراه‌کننده می‌دانست (کول به نقل از سروش، ۱۳۵۸: ۲۶۱). پارتو^۴ نیز دیدگاه مشابهی دارد وی معتقد است که اگر از قیاس و استعاره در امر اثبات استفاده شود کار عبثی صورت گرفته است. نکته مهم این است که پارتو خود از امر قیاس و استعاره وقوف داشت. آگاهی او نسبت به نارسایی‌ها و نیز سودمندی‌های قیاس چنان تیز بود که آن‌ها را به‌عنوان سفسطه‌ها (اشتقاق‌ها) طبقه‌بندی کرد^۵ (زیتلین، ۱۳۷۳: ۱۱۰).

دورکیم نیز معتقد است که در جوامع سنتی، گنجینه‌ی قوی از ضرب‌المثل‌ها و استعاره‌ها داشته‌اند، ولی در فرایند صنعتی‌شدن نه تنها ضرب‌المثل تازه‌ای ایجاد نکرده‌اند بلکه همان ضرب‌المثل‌های موجود نیز اندک‌اندک محو شده و معنای‌شان چنان از دست رفته است که دیگر کمتر کسی آن‌ها را درک می‌کند. بزعم وی ضرب‌المثل بیان فشرده‌ی یک فکر یا احساس جمعی

1. Hobbes
2. Leviathan
3. Toyenbee
4. pareto
5. Zeitlin

است که به دسته‌ی معینی از اشیاء مربوط می‌شود. او معتقد است که هر گاه اندیشه‌ای مابین تعدادی از افراد مشترک باشد به صورت قاعده‌ی مشترک در می‌آید. او انحطاط ضرب‌المثل‌ها و استعاره‌ها را بخاطر واقع‌گرایی علمی رد می‌کند:

«اینکه می‌گویند انحطاط ضرب‌المثل‌ها در جوامع کنونی ناشی از واقع‌گرایی و علمی بودن خلق و خوی ماست درست نیست. اما در زبان روزمره خودمان آنچنان پابند دقت علمی نیستیم که استعاره و تصویر اصلاً بکار نبریم؛ برعکس، خیلی دلمان می‌خواهد از ضرب‌المثل‌های قدیمی که هنوز برای ما باقی مانده‌اند استفاده کنیم و آن‌ها را چاشنی کلام خود سازیم. وانگهی، تصویر و استعاره هم از عناصر درون‌بود ضرب‌المثل نیست؛ استعاره و تصویر هم وسیله‌ای برای فشرده‌کردن اندیشه‌ی جمعی در یک قاعده‌ی کوتاه [است]، اما تنها وسیله ممکن این کار نیست. گیرم تحول اجتماعی به جایی می‌رسد که این قاعده‌های کوتاه دیگر گنجایش زیادی برای دربرگرفتن تمامی گوناگونی‌های احساسات فردی را ندارند و به همین دلیل ضرب‌المثل‌ها و کلمات قصار فقط وقتی می‌توانند باقی بمانند که معانی وسیع‌تری پیدا کنند تا اینکه سرانجام به تدریج از بین بروند» (دورکیم، ۱۳۸۱: ۱۵۳). هر کدام از نظریه‌های مختلف از چشم‌اندازی خاص به استعاره نگاه کرده‌اند اما نظریه غالب در این مقاله نظریه لیکاف و جانسون است؛ یکی از خصلت‌های مثبت نظریه مزبور چندوجهی بودن آن است. نظریه معاصر استعاره لیکاف ابزار مناسبی برای بررسی ساختار مفهومی بینش جامعه‌شناختی دورکیم است زیرا، در مقایسه با سایر نظریه‌های استعاری جامع‌تر و جهانشمول‌تر است.

۳. امیل دورکیم^۱ (۱۸۵۷-۱۹۱۷)

شخصیت‌های متعددی در تخیل معرفتی دورکیم اثرگذار بوده‌اند. بسیاری از مفاهیم وی ملهم از فیلسوفانی از قبیل منتسکیو، روسو، اسپنسر، داروین و... است. او کل‌گرایی را از منتسکیو، همبستگی اجتماعی را تا اندازه‌ای از قرارداداجتماعی روسو، تأثیر تقسیم کار بر همبستگی اجتماعی را از آگوست کنت مایه گرفته بود (یعقوبی، ۱۳۹۳: ۸۴). همچنین بیشتر نظریه‌ها و تمثیل‌های تکاملی دورکیم از داروین بویژه اسپنسر سرچشمه گرفته و بیشتر استعاره‌های او خصلت زیستی، فیزیکی و شیمیایی دارند (مک‌کینون، ۲۰۱۴: ۲۰۳).

۳-۱. استعاره‌ی جامعه

دورکیم از زوایای مختلف به جامعه می‌نگرد. وی با استفاده از استعاره‌ی شیمیایی ترکیب^۱ معتقد است که کلیتی به نام وجدان جمعی وجود دارد که تنها حاصل تجمع صوری افراد جامعه

1. Emill Durkheim

نیست، بلکه چیزی جدای آن‌هاست که هرگاه لازم باشد از خارج خود را بر تک تک افراد تحمیل می‌کند (فرناندز، ۲۰۱۴: ۲۰۱ و تنهایی، ۱۳۷۴: ۱۳۲). به عبارت دیگر، هستی اجتماعی موجودی جمعی است که از ترکیب افراد ظهور می‌کند. جامعه برای شالوده‌اش توده‌ی افراد به‌هم‌وابسته^۲ را دارد. وحدت افراد به‌هم‌وابسته، آن واقعیت اجتماعی بنام جامعه است (له‌مان، ۱۳۸۵: ۳۳).

ناکلا و پوپ نیرو و تصور واقعیت، به‌مثابه‌ی نظامی از نیروها، را قلب نظریه‌ی دورکیم می‌دانند. جامعه و واقعیت جمعی و نهادها نیروی واقعی زنده، و فعال‌اند که فرد را تعیین و کنترل می‌کنند و کارآمدند (همان، ۷۹).

همچنین، دورکیم در کتاب صور بنیادین حیات دینی تلاش کرده تا منشأ و ماهیت دین را تشریح کند. بزعم او دین یک پدیده سراسر جمعی است و وسیله‌ای است که انسان‌ها را به همدیگر پیوند می‌دهد. «دین نظام فکری است که افراد، جامعه را به وسیله آن به خودشان باز می‌نمایند و روابط مبهم و در ضمن صمیمانه‌شان را با جامعه، از این طریق بیان می‌کنند» (دورکیم به نقل از همیلتون، ۱۳۷۷: ۱۷۶).

وی معتقد است که دین نه یک توهم و نه یک چیز اساساً ساختگی است، زیرا وقتی مومنان این اعتقاد را داشته باشند که وابسته و مطیع یک قدرت خارجی‌اند که همه چیزهای فی‌نفسه خوبشان را از او دارند، در واقع فریب نخورده‌اند؛ این قدرت همان جامعه است.

«جامعه صرفاً به‌دلیل قدرتی که بر اذهان دارد، تمام آن چیزی را که لازم است تا حس خدا بودن را در اذهان برانگیزد داراست؛ زیرا جامعه برای اعضایش همان چیزی است که خدایان برای پرستندگان‌شان هستند» (له‌مان، ۱۳۸۵: ۷۳).

تزو این بود که باورهای دینی در واقع روش‌های نمادین برای فهم قدرت جامعه در شکل بخشیدن به انسان‌اند؛ مناسک دینی اعمال وحدت‌بخش اجتماعی تلقی شده‌اند (سیدمن، ۱۳۸۶: ۶۸). دین نه تنها یک آفرینش اجتماعی است بلکه در واقع همان جامعه است که خصلت خدایی پیدا کرده است. علایق دینی چیزی جز صور تمثیل، علایق اجتماعی و اخلاقی نیستند (آرون، ۱۳۷۶: ۳۷۴). بنابراین سیمای جامعه به‌مثابه حکومت یا خداست. این مقوله وضعی جبرگرایی، در نتیجه برتری جامعه بر افراد عمل می‌کند. برتری جامعه بدین‌معناست که جامعه، مانند خدا یا حکومت، بالاتر از فرد، و بزرگتر از فرد است؛ بهتر، وسیع‌تر و قوی‌تر از فرد است. این اقتدار، مانند اقتدار حکومتی یا الهی، به یک درجه محصول نیروی برتر جامعه و محصول تعالی اخلاقی جامعه است (له‌مان، ۱۳۸۵: ۷۲).

2. Combination

3. Associated

تبیین جامعه‌شناسی دین دورکیم دو شکل دارد: ۱. افراد در پرستش دینی، بی‌آن‌که بدانند «جامعه» را می‌پرستند؛ ۲. جوامع به هنگام جوش احساسات‌شان که در نتیجه تجمع افراد در مکانی واحد است، خداآفرین می‌شوند؛ به تعبیری باعث پیدایش نمود دینی و تأثیر الهام‌بخش شیء مقدس در نزد افراد می‌شوند. این جوش احساسات جمعی در جوامع سنتی در حین اعیاد و جشن‌ها به‌وجود می‌آیند و در جوامع جدید، بحران‌های سیاسی و اجتماعی فرصت مناسبی برای پیدایش این قبیل احساس جمعی‌اند. پس خدا جز جامعه تغییر شکل یافته و نمادین اندیشیده‌شده- ای بیش نیست (دورکیم، ۱۳۶۰: ۶۱ و علیزاده، و همکاران، ۱۳۸۳: ۲۵۴). بنابراین وی به «این همانی»^۱ دین و جامعه تأکید می‌کند. وی جامعه را به‌مثابه یک مهندس و طراح در نظر می‌گیرد که فرد را طراحی می‌کند، بدین معناکه فرد را می‌سازد، به عمل می‌آورد، شکل می‌دهد، قالب می‌زند، و صورت می‌دهد. وی از استعاره‌های الکتریکی در تبیین دین استفاده نموده است. یعنی؛ دین دارای نیروهای مقدسی است. بزعم وی اصل توتمی نخستین صورت ایده نیروست که علم و فلسفه از دین اقتباس کرده است. تبیین اجتماعی ایده‌ی نیرو نیز، از لحاظ عملی، تبیین مذهبی است (له‌مان، ۱۳۸۵: ۲۶۷ و مک‌کینون، ۲۰۱۴: ۲۰۳). بر مبنای نظریه‌ی لیکاف، دورکیم استعاره دین را به‌مثابه حوزه مفهومی مبدأ برای تبیین حوزه انتزاعی مقصد (جامعه) استفاده کرده است.

۲-۳. استعاره اشياء

دورکیم با استفاده از استعاره جماد، واقعیت اجتماعی را به‌مثابه «شیء» می‌دید. منظور او از استعاره‌ی شی‌پنداری این است که باید واقعیت‌های اجتماعی را همچون موضوعات طبیعی مطالعه کرد؛ بدین معناکه مستقل از چارچوب ادراک شخص، واقعیت اجتماعی وجود دارد و می‌تواند از طریق تحقیق تجربی کشف شود. دورکیم با استفاده از استعاره‌های علوم طبیعی واقعیت‌های اجتماعی را همانند واقعیت‌های طبیعی قلمداد می‌کند؛ که از سه خصلت بیرونی، الزام‌آور و عام برخوردارند. منظور از بیرونی‌بودن یا خارجی‌بودن واقعیت‌های اجتماعی این است که آن‌ها برای فرد امری پیشینی‌اند. ماهیت الزام‌آور واقعیت اجتماعی این است که آن‌ها به واسطه اعمال نفوذ بر فرد، دارای قدرت الزام و اجباراند. عمومی‌بودن واقعیت‌های اجتماعی نشان دهنده این است که واقعیت‌های اجتماعی باورها و اعمالی هستند که نه خصلت فردی و نه خصلت جهان‌شمول دارند (برت، ۱۳۸۹: ۳۸-۳۹). بنابراین حقایق اجتماعی «چیزهایی» (اشياء) هستند قابل مشاهده و تجربه که ماهیتی خارج از اراده افراد داشته و بر انسان نیز تسلط دارند. این واقعیت‌های اجتماعی

1. Identity

1. Things

پیش از آن که هر فردی در جامعه‌ای به دنیا آید موجود بوده و سازمان یافته است. پس از مرگ او و حتی نابودی نسل‌های انسانی نیز جامعه به رشد و حیات خود ادامه می‌دهد (تنهایی، ۱۳۷۴: ۱۵۱). دورکیم در این باره به نحوی قابل به «این‌همانی» بین واقعیت‌های علوم طبیعی و اجتماعی است:

«بعضی این فکر را خلاف عقل سلیم دانسته و برآشفته‌اند که ما واقعیت‌های دنیای خارج و واقعیت‌های اجتماعی را با هم برابر شمرده‌ایم. اما واقع این است که در معنی و حدود این اتحاد به نحو عجیبی به خطا رفته‌اند. موضوع این اتحاد این نیست که صور عالی‌هستی را به صور دانی‌آن تنزل دهیم. به‌عکس منظور ما این است که به صور عالی‌هستی همان درجه از واقعیت داده شود که هرکس آن را در مورد دانی‌هستی تصدیق می‌کند... ما نمی‌گوییم که وقایع اجتماعی اشیاء مادی است، ما می‌گوییم که این وقایع مانند اشیاء مادی است منتهی شیء بودن آن‌ها به نحو دیگر است» (دورکیم، ۱۳۷۳: ۱۱). او جهان اجتماعی را به‌مثابه شیء تجسم‌سازی یا عینیت‌بخشی کرده است. این تجسم سبب می‌شود که ذهن به سبب وجود شباهت بین امور انتزاعی و حقیقی، از درک محسوس به درک نامحسوس برسد.

وی در قیاس بین امر طبیعی و امر اجتماعی معتقد است که جامعه ابژه‌ای طبیعی است و بدون فکر و اراده، مطیع قوانین طبیعی است. افراد نیز در جامعه، بدون فکر و اراده، مطیع این قوانین طبیعی/ اجتماعی‌اند. جامعه چیزی انگاشته می‌شود که تعیین‌کننده چیزهای دیگر؛ یعنی تک‌تک اعضایش است (له‌مان، ۱۳۸۵: ۷۳).

۳-۳. استعاره مکانیکی

همبستگی مکانیکی در اصطلاح دورکیمی همبستگی شباهت است. ویژگی عمده جامعه‌ی که در آن همبستگی مکانیکی رایج است این است که حداقل تفاوت‌های فردی وجود داشته باشند. افراد، یعنی اعضای یک جامعه به یکدیگر شباهت دارند، زیرا دارای عواطف یکسانی هستند، به ارزش‌های یکسانی دل‌بستگی دارند و چیزهای یکسانی را مقدس می‌پندارند. این جامعه منسجم است، چون افراد هنوز تمایز ندارند (آرون، ۱۹۷۹: ۲۱).

منظور دورکیم از استعاره مکانیکی تصور جامعه‌ای است که همبستگی آن مبتنی بر عناصری همچون مولکول‌های اجتماعی است که کنش آن‌ها هماهنگ و وابسته است و نه به‌صورت غیر وابسته (ترنر، ۱۳۷۰: ۴۱۶). او از استعاره‌های مولکولی در تبیین همبستگی مکانیکی استفاده نموده است.

«مولکول‌های اجتماعی که فقط به این شیوه با هم هماهنگی دارند در صورتی می‌توانند همراه با مجموعه‌ای حرکت کنند که، مانند مولکول‌های اجسام غیرزنده، حرکت خاص خودش را نداشته باشند. به همین دلیل ما پیشنهاد کردیم که این نوع همبستگی را همبستگی مکانیکی یا

خودبخودی بنامیم. واژه بدین معنا نیست که این نوع همبستگی زاینده وسایل مکانیکی و ساختگی باشد، بلکه بدین معناست که پیوند میان اجزاء سازنده همبستگی همانند انسجام موجود مابین اجزاء اجسام مادی جمادی است، نه مانند عامل وحدتی که در اجسام زنده‌ی آلی دیده می‌شود» (دورکیم، ۱۳۸۱: ۱۱۸).

بنابراین وی با استفاده از دو مفهوم مکانیک و ارگانیک وجوه و ابعاد جدیدی از دو جامعه سنتی و مدرن را تشریح می‌کند. بدیهی است ساختار علی زبان از ساختار واژگانی زبان پیش افتاده است و هر جامعه‌شناس با بهره‌گیری از ترکیبات استعاری در جهت ایضاح بخشی آن گام بر می‌دارد. وی با تأسی از استعاره علوم زیستی، اجتماعات مبتنی بر تیره، طایفه یا گروه خویشاوندی را که ساده‌ترین جوامع‌اند و دارای همبستگی مکانیکی‌اند را تک‌سلولی‌ها و جوامع پیچیده مبتنی بر همبستگی ارگانیکی را ارگانیسیم‌های پرسلولی می‌نامد (کرایب، ۱۳۸۴: ۷۲). بر مبنای نظریه‌ی لیکاف، دورکیم استعاره مکانیکی را به‌مثابه حوزه مفهومی مبدأ برای تبیین حوزه انتزاعی مقصد (جامعه سنتی) استفاده کرده است.

۳-۴. استعاره اندام‌وارگی (ارگانیکی)

یکی از استعاره‌های عمده در نظریه‌های دورکیم استعاره بدن یا اندام‌وارگی است. دورکیم برای تشریح جامعه مدرن از استعاره بدن یا اندام‌واره‌ای استفاده کرده است. بدن آدمی حوزه مفهومی مبدأ محسوب می‌شود. در همبستگی اندام‌واره‌ای فرض بر این است که افراد با یکدیگر فرق دارد و همین تمایزات و تفاوت‌هاست که در جامعه تضادی سازنده به‌وجود می‌آورند و بروز این تضادها نخست سبب نگرانی افراد جامعه می‌شود و گرایش به اجماع و انسجام را شدیدتر می‌کند. آن‌گاه ساختار اندام‌واره جامعه به سوی برقراری همبستگی پویاتری به حرکت می‌افتد. تمثیل ارگانیک، تشبیه جامعه به ارگانیسیم، آن‌چنان در کارش رسوخ کرده است که بدیهی پنداشته می‌شود.

دورکیم عقیده دارد که این همبستگی، مشابه همبستگی موجود در جان‌داران پیشرفته است. در موجودات آلی هر اندام با سازواره‌ای صفات و ویژگی‌های مخصوص به‌خود دارد و در حیطه عمل خود دارای خودمختاری است. ولی هرچه قدر که تفرّد این اجزا بیشتر شود، وحدت ارگانیسیم نیز بیشتر می‌گردد. در این جوامع بر حسب تفکیک کارکردی و تقسیم کار، اجزاء به‌هم نیازمندتر و در نتیجه پیوسته‌تر می‌شوند (تنهایی، ۱۳۷۴: ۱۵۱).

لّه‌مان معتقد است که دورکیم هرچند از استعاره‌های زیستی بهره برده، ولی در مصادیق آن ابهاماتی وجود دارد:

«دورکیم، با این‌که گاه استعاره‌اش را خلط می‌کند، عموماً جامعه را همچون ارگانیسیمی متشکل از نهادها و افراد تجسم می‌کند؛ نهادها را به اندام و افراد را به سلول تشبیه می‌کند. مهم‌ترین

جایگزین نظام‌مند این طرح کلی تشبیه حرفه‌ها، و نه نهادها، به اندام‌هاست. با وجود این، استثناهای گیج‌کننده‌تر دیگری هم هست. مثلاً، اغلب از افراد به مثابه «اتم‌ها» و نه «سلول‌ها» سخن به میان می‌آورد. از سوی دیگر، گاه به طور ضمنی آنان را «اندام» می‌پندارد، مخصوصاً هنگامی که درباره همبستگی ارگانیک یا درباره وابستگی متقابل افراد بر پایه تقسیم کارشان به بحث می‌پردازد. با این همه الگوی فرد=سلول و نهاد=اندام، و گونه اصلی دیگرش، که در آن فرد=سلول و حرفه=اندام، [الگوی] غالب است» (له‌مان، ۱۳۸۵: ۲۸).

بنابراین، تخیل دورکیم از نهادهای اجتماعی نیز بر مبنای استعاره‌های اندامی است. نهادهای اخلاق (مخصوصاً)، دولت، و اقتصاد محور قرار می‌گیرند. او از آن‌ها به ترتیب، قلب، مغز، و امعا و احشای جامعه توصیف می‌کند. این طرح کلی معادل مفهوم «تخصصی شدن نهادین» است (له-مان، ۱۳۸۵: ۲۹).

برخی معتقدند علت این دوگانه‌انگاری در نظریه‌های جامعه‌شناسان فرانسه این است که جامعه فرانسه در حال گذار از وضعیت فئودالی به وضعیتی به طور کامل متفاوت از گذشته بوده است «از این رو، در اولین قدم با رویکردی نظری و به‌کارگیری مفاهیمی تازه و دوگانه، حالات تحول «شرایط اجتماعی» به صورت «اجتماع و جامعه» (تونیس)، «مکانیکی و ارگانیکی» (دورکیم)، «نظامی-گرا و صنعتی» (اسپنسر) و به طور کلی «سنتی و مدرن» توصیف می‌شدند تا سپس علل تغییرات اجتماعی و همچنین نتایج آن تبیین گردند. در واقع، باز نمود نظری گذر جامعه سنتی به جامعه جدید را می‌توان در ابداع «مفاهیم دوگانه» مشاهده نمود؛ دوگانه‌هایی که از تامل متفکران و جامعه‌شناسان اولیه بر ماهیت «اجتماع» و توضیح تحولات آن پدید می‌آمد» (ملکی، ۱۳۹۵: ۱۱). بنابراین می‌توان گفت ساختار جفت استعاره‌های تقابلی دورکیم، برساخته واقعی است که در زیست جهان دورکیم حاکم است. دورکیم برای تبیین انضمامی - انتزاعی به استعارات دوگانه‌ای متوسل می‌شود تا بتوان آن را در هیئت مفاهیم نظری نشان دهد. در این‌جا نیز دورکیم استعاره ارگانیکی را به‌مثابه حوزه مفهومی مبدأ برای تبیین حوزه انتزاعی مقصد (جامعه مدرن) نگاشت کرده است.

۳-۵. استعاره پیشرفت

استعاره پیشرفت هم در نظریه دینی و هم در نظریه تقسیم کار اجتماعی او مشاهده می‌شود. از نظر دورکیم، جادو می‌خواهد نشان دهد که در چیزهای لاهوتی هیچ‌گونه تقدسی وجود ندارد و هرچه هست همین دنیاست؛ در جادو به‌هم پیوستن و اتحاد افراد ملاک نیست. برای همین بر گرد جادو چیزی مانند کلیسا یا امت شکل نمی‌گیرد و مردم با جادوگر تنها مانند پزشک رفتار می‌کنند و رابطه آن‌ها همواره همین‌گونه است. دورکیم پس از رد نظریه‌های جادو، راز، طبیعت‌پرستی و آنیسم به کیش بنیادی‌تری می‌رسد و آن همان است که مردم‌نگاران نام توت‌پرستی بر آن نهادند.

علم از شهوات و پیش‌داوری‌ها و تاثیرهای ذهنی و شخصی به کنار است. تنها علم قادر است تا وضعیت جامعه را به صورت عینی و فارغ از خواسته‌ها و امیال شخصی شناسایی کند. دورکیم اعتقاد دارد که خردی که تحت رهبری علم قرار دارد، یک قسمت بسیار مهم از حیات جمعی است که فارغ از تمایلات و خواسته‌های فردی بوده و به‌همین دلیل از وضوح و روشنی کافی برای تشخیص تغییرات لازم در جامعه برخوردار است. « مفاهیم کلی علم ریشه دینی دارند و علم آن‌ها را دوباره بررسی می‌کند و مفاهیم دینی از جمله خرافات را می‌پالاید» اندیشه علمی چیزی جز شکل کامل‌تری از اندیشه دینی نیست. از نظر وی در جامعه جدید، تنها علم قادر است تا وضعیت جامعه را به صورت عینی و فارغ از خواسته‌ها و امیال شخصی شناسایی کند (موحد ابطحي، ۱۳۸۱: ۱۹۲-۲۵۴).

از نظر دورکیم شناخت علمی از طریق معرفت حسی که نازل‌ترین نوع معرفت است، به‌دست می‌آید. وی براین باور است که انواع دیگر معرفت‌ها مانند معرفت عقلانی، شهودی و وحیانی ارزش شناختی چندانی ندارند چرا که باعث رشد و پیشرفت بشر نمی‌شوند. علاوه‌براین، دورکیم در نظریه تقسیم کار اجتماعی نیز تأکید می‌کند که جوامع در طی زمان پیچیده‌تر و تمایز یافته‌تر می‌شوند. در اشکال اولیه جامعه تقسیم کار به ندرت یافت می‌شود. از این‌رو، اشکال اولیه جوامع به واسطه آن چه دورکیم «همبستگی مکانیکی» می‌نامید حفظ می‌شوند؛ بدین معنا که به واسطه شکلی از همبستگی بر پایه‌ی باورها و احساسات مشابه جوامع مدرن با رشد تقسیم کار مشخص می‌شوند. از این‌رو، تقسیم کار هم بر کل (جامعه) و هم بر عناصر و اندام‌هایش نظر دارد.

«تقسیم کار در پیکر زنده نیز مانند جوامع کاربرد دارد؛ حتی به این جا رسیده‌اند که پیکر زنده هر قدر وظایفش تخصص یافته‌تر باشد در مقیاس حیات حیوانی مقام بالاتری دارد... تقسیم کار دیگر فقط نهادی اجتماعی نیست که سرچشمه‌اش در هوش و اراده آدمیان باشد؛ بلکه پدیده‌ای است در قلمرو زیست‌شناسی عمومی که گویی شرایطاش را باید در خواص اساسی ماده‌ی زنده و سازمان یافته جست‌وجو کرد» (دورکیم، ۱۳۸۱: ۴۲).

وی با تقلید از اسپنسر معتقد است همان‌طور که جامعه از حالت نظامی به صنعتی حرکت کند، بی‌نظمی باعث شکنندگی آن جامعه می‌شود. این امر در جامعه از حالت مکانیکی به ارگانیکی وجود دارد. در این تبیین دورکیم با توجه به استعاره اندامی تأکید می‌کند:

«منضم کردن خاک دیگران از راه خشونت، که در گذشته بسیار دیده می‌شد، بیش از پیش کاهش یافته و به اقدامات ظریفی که عاقبت آن‌ها چندان مطمئن نیست تبدیل شده است. زیرا جدا کردن ایالتی از یک کشور و چسباندن آن به کشوری دیگر امروزه در حکم جدا کردن یک یا چند

اندام عمل‌کننده از یک پیکر کلی است. منطقه‌ای که جدا می‌شود، به دلیل آن‌که اندام‌های اساسی مکمل خود را از دست داده است، تا مدت‌ها دچار آشفتگی‌های عمیق می‌شود» (دورکیم، ۱۳۸۱: ۱۳۶).

نکته جالب این‌که دورکیم با استفاده از استعاره‌های زیستی معتقد است راه نفوذ عناصر بیگانه در درون جامعه ضعیف‌تر بیشتر است.

«هرقدر جامعه‌ای ضعیف‌تر، یعنی بافت اجتماعی‌اش سست‌تر، باشد، راه نفوذ عناصر بیگانه به داخل پیکر اجتماعی آسان‌تر خواهد بود. در بین اقوام تکامل‌نیافته و بدوی‌تر ورود فرد بیگانه به داخل یک جامعه و پذیرش عضویت آن سهل‌ترین کارهاست... با پذیرش به عضویت قبیله فقط حق طایفه‌ای نیست که تأمین می‌شود، بلکه فرد پذیرفته شده به عضویت قبیله نیز در می‌آید» (همان، ۱۳۶).

آن‌ها تنها می‌توانند با «همبستگی ارگانیکی» پیوسته و بی‌وقفه حفظ شوند؛ یعنی از طریق همبستگی بر پایه وابستگی متقابل و همکاری عناصر سازنده‌ی آن نظام رشد تقسیم کار با تبیین افزایش در «تراکم اخلاقی یا تراکم پویایی» تبیین شود، استدلال مزبور به طور بنیادین، داروینی است. رشد جمعیت در بین حیوانات به لحاظ کارکردی چنان به تخصصی شدن می‌انجامد که آن‌ها بتوانند با همدیگر همزیستی داشته باشند.

این‌که چرا وی از استعاره همبستگی ارگانیکی برای جامعه تمایز یافته استفاده می‌کند، به نظر آرون احتمالاً از اینروست که اجزاء یک ارگانیسم زنده همانند یکدیگر نیستند. اندام‌های یک موجود زنده هر یک کارکردی را اجرا می‌کنند و دقیقاً به علت آن‌که هر اندام کارکرد خاص خود را دارد، به-علت آن‌که قلب و شش‌ها به‌طور کلی با مغز تفاوت دارند، آن‌ها به یک اندازه برای حیات موجود زنده ضروری‌اند (آرون، به نقل از صبوری، ۱۳۷۶: ۳۱).

«این همبستگی مشابه همان همبستگی است که ما در میان حیوانات نزدیک‌تر به انسان مشاهده می‌کنیم: هر ارگان در عمل سیما^۱ و خودمختاری خود را داراست» (به نقل از مور، ۱۳۸۹: ۷۷). نزد دورکیم گذار از استعاره جهتی مکانیکی به ارگانیکی مثبت و خوش‌بینانه محسوب می‌شود. همان‌طور که اشاره شد، دورکیم از دو سنخ اجتماعی مکانیکی (قطاعی) و ارگانیکی بحث می‌کند. اولی یا سنخ مکانیکی را به جامعه‌های به اصطلاح پست‌تر به ارگانیسم‌های تک‌سلولی تشبیه می‌کند. درحالی‌که سنخ ارگانیکی را جامعه‌های عالی‌تر به «ارگانیسم‌های سنخ بالاتر» تشبیه می‌کند. جامعه‌های بدوی مانند جانداران تک‌پایه‌اند. اولین سنخ اجتماعی «پروتوپلاسم واقعی

1. Physiognomy

اجتماعی» است که تشکیل قطعات‌های ساده یا جماعت‌ها را می‌دهد. این‌ها نیز به دفعات همانند حلقه‌های کرم خاکی ترکیب می‌شوند. آنچه جامعه‌ها را متمایز می‌کند اختلاف در پیوند اجزاست. «اختلاف در انواع پیوند اجزای آن‌هاست، همانند اختلاف... میان ارگانسیم‌های پست‌تر و عالی‌تر، میان چیزهای زنده بسیار سازمان‌یافته و پروتوپلاسم، میان پروتوپلاسم و مولکول‌های غیرارگانیکی که از آن‌ها تشکیل شده است» (له‌مان، ۱۳۸۵: ۳۰).

دورکیم همچنین تاکید می‌کند این سنخ‌شناسی جامعه‌ها صرفاً استعاره‌ای نیست. او مدعی است جامعه‌ها عیناً همان تحولاتی را از سر می‌گذرانند که ارگانسیم‌های زیستی، زیرا این تکامل جزئی از قانون طبیعی کیهانی است.

استعارات تقابلی در نظریه‌های دورکیم نشان می‌دهد که جامعه‌شناسی او بر پایه جامعه‌شناسی تغییر است. چنانکه انقلاب فرانسه جامعه فرانسه را به جامعه پیش و بعد از انقلاب تقسیم کرده بود. به همین دلیل دورکیم برای توصیف این جابه‌جایی عظیم از استعاره‌هایی استفاده می‌کند تا این جابه‌جایی نشان دهد. شباهت استعارات نظام‌های فکری اسپنسر، تونیس، دورکیم بی-دلیل نیست، چرا که در زیست-جهان مشترکی استعارات خود را یافته‌اند تا ارتباط بین‌الذهانی مشترکی داشته باشند. دورکیم اگرچه همدلی پنهانی با روسو و توکویل دارد که در حسرت جامعه سنتی بودند، اما با استفاده از استعارات سلسله‌مراتبی داروینیستی سعی می‌کند، تحولات جامعه را تحولات پیش‌رونده بداند و به مثابه جامعه‌شناس تجدیدگرا ظاهر شود. دورکیم اگرچه مخالف تحولاتی نبود که سبب گذر جامعه از وضعیت سنتی به وضعیت جدید می‌شد، اما بر این نظر بود که عناصر زاینده «همستگی اجتماعی» نیز باید متناسب با آن دگرگونی‌ها تحول یابد (ملکی، ۱۳۹۵: ۲۴).

۳-۶. استعاره ترمیمی

وی از دو جزای تنبیهی و ترمیمی استفاده نموده است. جزای ترمیمی تعزیری نیست، بلکه در حد ترمیم است. رنجی متناسب با زیان وارد شده به کسی که حقی را زیر پا گذاشته یا به جا نیاورده است تحمیل نمی‌شود؛ گناه‌کار محکوم به این است که آن حق را به جا آورد... قاضی از حق صحبت می‌کند نه از مجازات» (دورکیم، ۱۳۸۱: ۱۰۳). نکته جالب این‌جاست که دورکیم واژه جزا برای عدالت ترمیمی را امری استعاری می‌داند و به امر استعاره وقوف داشته است. «ولی واژه جزا در این معنا فقط ارزش استعاری دارد» (دورکیم، ۱۳۸۱: ۱۰۳).

وی همچنین از استعاره‌های اندامی در تبیین عدالت ترمیمی استفاده نموده است.

«حقوق ناظر به همکاری نقشی مشابه نقش دستگاه اعصاب در بدن، در جامعه بازی می‌کند. دستگاه اعصاب وظیفه‌اش این است که نقش‌های متفاوت بدن را هماهنگ کند به نحوی که همه با هم کار کنند: این دستگاه بدین‌سان بیانگر حالت تمرکزی است که پیکر زنده، به دنبال تقسیم کار

زیستی و تفکیک وظایف اندام‌ها، بدان ارتقا یافته است. به همین دلیل، توسعه دستگاه عصبی، وسیله‌ای است برای اندازه‌گیری درجه‌ی این تمرکز در مراتب حیوانی متفاوت. پس درجه تمرکز اجتماعی حاصل از تقسیم کار اجتماعی را هم می‌توان با توجه به حدود توسعه‌ی حقوق ناظر بر همکاری و جزاهای توافقی اندازه گرفت» (همان، ۱۱۷). عدالت ترمیمی بصورت طرحواره تصویری و جسمی شده در آمده است.

۳-۷. استعارهٔ مرضی

در تفکیک امر طبیعی از امر سالم نیز از تبیین علوم زیستی بهره می‌گیرد و اذعان می‌کند که توضیح امر طبیعی سالم است تا بتوان آن را از امر نابهنجار (مرضی) متمایز کرد. به‌زعم وی جامعه به مثابه ارگانیسم است، اقسام جامعه همچون انواع در زیست‌شناسی است که هر یک از افراد آن می‌توانند بهنجار و یا نابهنجار شناخته شوند. اساساً چیزی طبیعی و بهنجار است که به مقدار زیاد موجود باشد. بدین معنا که در هر جامعه زمانی که امری عمومیت کامل یافت نسبت به آن جامعه صورت طبیعی دارد، در صورتی که ممکن است همان امر در جامعه دیگر چندان شایع و مورد قبول نبوده، صورت غیرطبیعی یا مرضی داشته باشد. همچنین وقتی که امری به مقدار کمی در جامعه شیوع پیدا کرد و از نسبت معینی تجاوز نکند برای آن جامعه طبیعی محسوب می‌گردد، ولی پس از گذر از آستانهٔ معینی این امر نیز جنبهٔ مرضی به خود می‌گیرد. در این راستا معتقد است، جرم زمانی طبیعی و سالم است که نخست ارتکاب جرم و مجازات آن کمک به مرزبندی و تقویت محدوده‌های اجتماعی کند و دوم به دلیل آن که جرم مکانیسم تغییر اجتماعی است بدین معنا که می‌تواند همان محدوده‌ها را به چالش بطلبد (کرایب، ۱۳۸۴: ۷۱-۷۲، توسلی، ۱۳۷۰: ۶۴). دورکیم معتقد است که سلامت امری نسبی است.

«واقعۀ را تنها نسبت به نوع معینی می‌توان مرضی شمرد و تعریف شرایط تندرستی و بیماری به نحو انتزاعی و مطلق ممکن نیست. این قاعده در زیست‌شناسی نیز انکارناپذیر است. تاکنون هیچ کس به این فکر نیفتاده است که آنچه برای فلان نرم‌تن بهنجار است برای فلان مهره‌دار نیز چنین است. هر نوع از این جانداران، سلامت مخصوص بخود دارند؛ زیرا دارای نوع متوسطی خاص خود اوست و سلامت پست‌ترین انواع کمتر از عالی‌ترین آن‌ها نیست. همین اصل در مورد جامعه‌شناسی نیز صادق است هر چند غالباً درست شناخته شده نیست» (دورکیم، ۱۳۷۳: ۷۴).

دورکیم در ادامه با توجه به استعاره‌ی سلامت یا بیماری در انواع مختلف می‌نویسد:

«از لحاظ زیست‌شناسی صرف، آنچه برای آدم وحشی بهنجار است برای آدم متمدن همیشه چنین نیست و به‌عکس؛ مخصوصاً یک سلسله تغییرات است که باید به آن‌ها توجه داشت، زیرا منظمأ در تمام انواع رخ نمی‌دهد... سلامت فرد سالخورده همان سلامت فرد بزرگسال نیست، همچنان‌که سلامت بزرگسال هم مانند سلامت کودک نیست. وضع اجتماعات هم به همین منوال

است. باری، واقعه اجتماعی برای فلان نوع اجتماعی تنها نسبت به دوره معینی از رشد خود بهنجار نامیده می‌شود؛ پس برای آن که بدانیم آیا فلان واقعه را می‌توان چنین نام نهاد کافی نیست بینیم به چه صورت در عموم اجتماعی که به این نوع تعلق دارند جلوه می‌کند؛ بلکه باید آن‌ها را در مرحله‌ی خاص تحولشان مورد توجه قرار دهیم» (دورکیم، ۱۳۷۳: ۷۵).

۳-۸. استعاره آنومی اجتماعی

این استعاره مشتق از واژه‌ی یونانی *anomia* به معنای بی‌قانونی است که تلویحاً دال بر تبه‌کاری، بی‌حرمتی، بی‌عدالتی و بی‌نظمی است. این واژه نخستین بار در قرن شانزدهم وارد زبان انگلیسی شد و در قرن هفدهم به معنای بی‌اعتنایی به قوانین شرعی به کار رفت. در زبان فرانسه این مفهوم در آثار ژان-ماری گویو با معنایی مثبت مورد استفاده قرار گرفت. گویو که ضدکانتی بود، چشم به آینده‌ای آرمانی دارد که در آن آنومی اخلاقی (فقدان قواعد مطلق، عام و ثابت) و آنومی دینی موجب آزادشدن قضاوت هر فرد از بند همه ایمان‌های جزمی شود.

دورکیم نخستین بار در جامعه‌شناسی از واژه آنومی استفاده کرد. وی منتقد افکار گویو بود اما این واژه را از او اقتباس نمود و ابتدا در کتاب تقسیم کار اجتماعی و سپس در کتاب خودکشی، دوباره معنایی منفی به آن داد. بعدها در دهه ۱۹۳۰، واژه مرپور مورد استفاده رابرت مرتن قرار گرفت (بسنار، ۲۰۱۵: ۷۱۴).

وی نخست این واژه را برای تشریح علل بعضی از رفتارهای جانین و مجرمین به کار برد، اما بعداً آن را گسترش داد و به صورت کلیدی برای تحلیل بسیاری از نابسامانی‌های اجتماعی و بحران‌ها بکار برد. به‌زعم وی آنومی به وضعیتی در یک جامعه اطلاق می‌شود که در آن هنجارهای اجتماعی نفوذ خود را بر رفتار فرد از دست بدهند (گیدنز، ۱۳۸۶: ۷۹۰).

دورکیم در تقسیم کار شکل آنومیک آن را غیرطبیعی به‌شمار آورد. منظور وی از تقسیم کار آنومیک وضعیت‌های انتقالی‌اند که پدید آمدن‌شان همراه با صنعتی شدن سریع و پرشتاب و به دلیل فقدان کنترل‌های اقتصادی، سیاسی و اخلاقی در تقسیم کار و روابط مبادله است و با آن‌ها اقتصاد دست‌خوش نوسان می‌شود، تضاد طبقاتی تشدید می‌گردد و رابطه تخصص‌ها و نابرابری‌ها با استعدادهای طبیعی افراد از دست می‌رود و کارکنانی که وظایف تخصصی بر دوش دارند نمی‌توانند دریابند که کار آن‌ها تا چه حد برای بقای کل جامعه ضروری و حیاتی است (اوتویت و باتومور، ۱۳۹۲: ۲۷۲).

دورکیم بعدها از آنومی در حوزه خودکشی استفاده کرد و یکی از انواع خودکشی را «خودکشی آنومیک» نامید. ب‌زعم وی بی‌هنجاری هنگامی بوجود می‌آید که معیارهای روشنی برای راهنمایی رفتار در حوزه معینی از زندگی اجتماعی وجود نداشته باشد و مردم در چنین شرایطی احساس

بی‌جهتی و نگرانی کنند. بی‌هنجاری یکی از عوامل اجتماعی است که بر تمایل به خودکشی تأثیر می‌گذارد (ستوده، ۱۳۸۹: ۲۲۴).

دورکیم این استعاره را بسط داد و از دو نوع آنومی یا بی‌هنجاری اقتصادی و زناشویی یاد کرد. آنومی اقتصادی به معنای فروپاشی چارچوب هنجاری پذیرفته‌شده‌ای است که چشم‌داشت‌ها را تثبیت می‌کند. بی‌هنجاری زناشویی نیز از نظر دورکیم مرض مزمنی بود حاصل تضعیف قدرت کنترل، چارچوب هنجاری پذیرفته شده در زمینه زناشویی که میل و شهوت جنسی را اداره و هدایت می‌کرد (آتویت و باتومور، ۱۳۹۲: ۲۷۲).

دورکیم از استعاره فیزیکی برای تحلیل آنومی استفاده کرد. وی معتقد بود که در غیبت جامعه، فرد از تمام فشارهای اجتماعی آزاد است و به خود رها می‌شود. افراد «مانند مولکول‌های بسیار زیاد مایع بر روی یکدیگر می‌لغزند و با نیروی مرکزی که آن‌ها را در جای خود نگه دارد، محکم کند، و سازمان دهد، رویاروی نیستند» (له‌مان، ۱۳۸۵: ۱۱۵). دورکیم در کنار استعاره آنومی از استعاره فیزیکی «جاذبه اجتماعی» استفاده کرد. به‌زعم وی به‌محض آن‌که جوامع مرکز، جاذبه اجتماعی‌شان را از دست بدهند، به‌مثابه موجودات ناجتماعی معلق متفرق می‌شوند و جایگاه نظارت و کنترل خود را از دست می‌دهند (هاموند، ۱۹۸۳: ۱۲۳). این استعاره بعدها در بین جامعه‌شناسان کاربرد گسترده‌تری یافت. قرائت مرتن از آنومیک این بود که بین وسایل و اهداف شکاف ایجاد شود.

۳-۹. استعاره عینیت

دورکیم اولین جامعه‌شناسی است که به‌طور جدی سعی کرد روش‌های علوم طبیعی و به‌ویژه بهره‌گرفتن از تحلیل‌ها و روش‌های آماری را در علوم اجتماعی به‌کار برد. وی تلاش کرد در تحلیل-هایش عامل فلسفی، روان‌شناختی و تاریخی را کمتر دخالت دهد و بیشتر به بُعد عینیت‌گرایی در قالب جامعه‌شناختی اشاره کند. او در خصوص علل خودکشی ریشه‌ی آن‌را نه در عوامل فیزیولوژیکی، کروموزومی و روانی بلکه اجتماعی می‌دانست (تنهایی، ۱۳۷۴: ۱۳۰). او واقعیت اجتماعی را به‌مثابه شیء می‌پنداشت که می‌توان به‌طور عینی و علمی مطالعه قرار داد. دورکیم در تبیین واقعیت‌های اجتماعی بر تفکیک واقعیت‌های روانی از واقعیت‌های اجتماعی تأکید می‌کند. به عقیده وی روان‌شناسی تنها قادر است که خصوصیات فرد را به عنوان عاملی جدای از جامعه مطالعه کند؛ اما وظیفه جامعه‌شناسی مطالعه خصوصیات است که در تجمع افراد در جامعه سرچشمه می‌گیرد. برای دستیابی به امکان چنین مطالعه‌ای یعنی مطالعه آزمایشی وقایع اجتماعی تنها راه، تبیین حقایق اجتماعی برحسب حقایق اجتماعی دیگر است. وی به‌لحاظ روش شناختی نیز قایل به «این‌همانی» بین روش‌های علوم طبیعی و علوم اجتماعی است و روش‌های استقرایی و عینی مشاهده، آزمایش، مقایسه کنت و اسپنسر مورد قبول دورکیم قرار گرفت. او از دو نوع تبیین علی و کارکردی در تشریح حقایق اجتماعی یاد می‌کند.

۳-۱۰. استعاره ساخت و کارکرد

هر چند امروزه بیشتر جامعه‌شناسان آمریکایی ساختارگرایی را از کارکردگرایی جدایی‌ناپذیر می‌دانند ولی ساختارگرایی مستقل از کارکردگرایی رشد پیدا کرده است. مفهوم ساخت در قرن نوزدهم به صورت‌های مختلفی مورد استفاده قرار گرفت. نخستین بار امیل دورکیم از ساختار ریخت‌شناسی گروه سخن گفت (توسلی، ۱۳۷۰: ۱۲۲). او ارگانیسم اجتماعی را به‌مثابه ساختار می‌پنداشت. به‌زعم وی، جامعه مانند ارگانیسم، کل مافوق پیچیده‌ای از اجزای پیچیده است. در ارگانیسم، این اجزا را اندام و اجزای سازنده‌اش را سلول می‌گویند. جامعه را همچون ارگانیسمی متشکل از نهادها و افراد تجسم می‌کند؛ نهادها را به اندام و افراد را به سلول تشبیه می‌کند (له‌مان، ۱۳۸۵: ۲۹-۲۷).

مفهوم دیگر دورکیم استعاره کارکرد است. دورکیم در کتاب قواعد روش جامعه‌شناسی معتقد است که هر تبیین رضایت‌بخشی، باید تحلیل کارکردی و علی را ترکیب کند. تحلیل علی به تبیین توالی پدیده‌های اجتماعی می‌پردازد، در حالی که تبیین کارکردی، تداوم اعمال را بر حسب «نیاز کلی ارگانیسم» اجتماعی شرح می‌دهد که در بردارنده این اعمال است. این امر، اصول ارگانیک را در تفکر دورکیم مشخص می‌کند؛ سلامتی اجتماعی به میزان ارتباط و به هم پیوستگی کارکردی اجزای مختلف جامعه با کل بستگی دارد. بنابراین، وی در تحلیل کارکردی از استعاره آسیب‌شناسی که ریشه در علوم زیستی دارد استفاده می‌کند. مفاهیم ساختار و کارکرد دورکیم کل منسجمی است که در پیوند با استعاره‌های دیگر او از قبیل بهنجار، مرضی، تقسیم کار، تراکم اخلاقی، تراکم جمعیت، همبستگی مکانیکی، ارگانیک و... قرار می‌گیرد.

برت از قول دورکیم در خصوص ارتباط بین مفهوم کارکرد و استعاره بهنجار و مرضی می‌نویسد: «اگر اشکال معینی که در جامعه‌ای معین بروز می‌کنند در جوامع مشابه نیز بروز کنند، و اگر آن اشکال معین کارکردهای ضروری جامعه را ارضا کنند، آن گاه آن اشکال بهنجار هستند در صورتی- که پدیده‌ها این شرایط را نداشته باشند، آسیب‌شناختی هستند» (برت، ۱۳۸۹: ۸۲).

برت بنیاد اندیشه دورکیم در خصوص افزایش تراکم اخلاقی و تراکم جمعیت را داروینی می‌داند، زیرا به زعم دورکیم، افزایش همبستگی ارگانیک در فرایند افزایش تقسیم کار صورت می‌گیرد، رشد تقسیم کار با افزایش در تراکم اخلاقی تبیین می‌شود، این تراکم اخلاقی نیز براساس افزایش رشد جمعیت تبیین می‌گردد (همان: ۸۳).

به‌زعم وی رشد و تراکم جوامع تقسیم کار بیشتری را طلب می‌کند. کمیت اجتماع باعث افزایش تقسیم کار می‌شود. او این قانون را عمومی تلقی می‌کند، و به طور یکسان در مورد ارگانیسم‌های طبیعی و کالدهای اجتماعی به کار می‌برد.

«اهمیتی که به عامل عددی نسبت داده می‌شود، اگر به نقش بسیار اساسی که در تاریخ ارگانسیم‌ها بازی می‌کند توجه کنیم، ما را شگفت زده نخواهد کرد... از آن‌جا که تعداد اجزای سازنده جانور بیشتر است، روابطشان دیگر یکسان نیست، شرایط زندگی اجتماعی تغییر می‌کند و این تغییرات است که به نوبت، هم تقسیم کار، چندریختی بودن، و هم تمرکز نیروهای حیاتی و انرژی افزون‌تر آن‌ها را تعیین می‌کند. پس رشد ماده ارگانیک، واقعیتی است که بر کل تکامل جانوری حاکم است. تعجب‌آور نیست که تکامل اجتماعی تابع همان قانون است» (له‌مان، ۱۳۸۵: ۳۳-۳۲).

دورکیم درخصوص رابطه بین تراکم جمعیت و تراکم اخلاقی می‌نویسد:

«اگر می‌بینیم که کار، به موازات پرحجم و متراکم‌تر شدن جوامع، بیشتر تقسیم می‌شود برای آن نیست که شرایط خارجی گوناگون‌ترند بلکه برای این است که مبارزه برای زندگی شدیدتر شده است» (دورکیم، ۱۳۸۱: ۲۳۵).

در این امر می‌شود قرائت داروینی برداشت کرد:

«داروین به‌درستی مشاهده کرده است که موجودات زنده هر قدر به هم همانندتر باشند رقابت مابین آن‌ها شدیدتر است. این‌گونه موجودات چون دارای نیازهای همانند هستند و هدف‌های همانندی را دنبال می‌کنند در همه‌جا رقیب یکدیگرند» (دورکیم، ۱۳۸۱: ۲۳۵).

دورکیم معتقد است که در جامعه انسانی هم، آدمیان نیز تابع قانون‌اند. در یک شهر واحد، حرفه‌های متفاوت می‌تواند وجود داشته باشد بدون آن‌که هر کدام از آن‌ها بخواهند به‌طور متقابل به هم آسیب برسانند، زیرا موضوع این حرفه‌ها فرق می‌کند.

وی در ادامه معتقد است که سلامت یک ارگانسیم به عملکرد سالم همه اندام‌های آن بستگی دارد. هر اندام یکی از کارکردهایی را برعهده دارد که برای سلامت ارگانسیم ضروری است. برای مثال، قلب در بدن انسان برای به گردش درآوردن خون در بدن است؛ برای تصفیه خون نیز وجود کبد ضروری است و غیره. به‌علاوه، عملکرد صحیح هر اندام به عملکرد درست اندام‌های دیگر بستگی دارد. یک نظام ارگانیک، نظامی منسجم و هماهنگ است که از اجزای به هم وابسته‌ای تشکیل شده است که هر کدام کارکردی دارند (جلایی‌پور، محمدی، ۱۳۵۶: ۴۶). بر مبنای نظریه لیکاف نگاشت سازمان‌یافته‌ای از حوزه مبدأ (ارگانسیم) به حوزه مقصد (جامعه) انجام گرفته است.

۴. نتیجه‌گیری

نکته پراهمیتی که باید به آن توجه کرد رابطه استعاره‌های دورکیم با نظریه اوست. دورکیم از استعاره‌های طیفی استفاده نمی‌کند. معمولاً استعاره‌هایی که به کار می‌برد قطبی و تقابلی است و به نظر می‌رسد دلیل این امر ذهن مقایسه‌ای دورکیم باشد. او جوامع گذشته را فروتر از جوامع

اکنون می‌داند. به عبارت دیگر، می‌توان گفت استعاره پیشرفت، در نظریه‌های دروکیم یک استعاره بنیانی است. او با این استعاره بن استعارات دیگر را می‌آفریند از این جهت، به نظر می‌رسد برعکس ساختارگرایان که به جهان ایده‌آل فکر نمی‌کنند، دورکیم دوران مدرن را هم‌نوا با کانت دوره بلوغ انسان می‌داند که توانسته در نسبت با جوامع سنتی، جهان پیچیده‌تری را خلق کند. دورکیم این پیچیدگی را با بدن انسان و سلول تمثیل می‌کند و آن را ارگانیک می‌داند و برعکس جهان سنتی را با تمثیل شی‌انگاران مکانیکی می‌داند و اجزای آن را مولکولی فرض می‌کند. این مسئله نشان می‌دهد که چه رابطه دقیق بین پارادایم‌های علمی و استعاراتی که یک نظریه پرداز برای تبیین آن پارادایم به کار می‌گیرد وجود دارد. بنابراین وی حوزه‌های انتزاعی را بر اساس حوزه‌های عینی مفهوم‌سازی می‌کند. این امر تداعی‌کننده اصل بنیادی استعاره‌ی مفهومی لیکاف مبنی بر بسط استعاره‌ی است که این فرایند محصول نگاشت مفاهیم طرحواره‌ای از حوزه‌ی مبدأ به حوزه‌ی مقصد است. همچنین، در اندیشه دورکیم جامعه به‌مثابه مکان است که از آن به دو سنخ مکانیکی و ارگانیکی تعبیر می‌کند. مفهوم زمان نیز به‌واسطه حرکت در مکان درک می‌شود و این همان چیزی است که لیکاف آن را «استعاره زمان به‌مثابه‌ی مکان» می‌نامد. انگاره اصلی زمانی در این نظریه خطی است. هم خصلت عمودی دارد؛ یعنی رو به جلوست و هم ویژگی افقی دارد زیرا با تکیه بر بدن‌مندی است.

دورکیم با آن که در کل‌گرایی تحت‌تأثیر منتسکیو و روسو است، اما در به‌کارگیری استعاره‌های پارادایمی تحت‌تأثیر پارادایم داروین و اسپنسر است. کل‌گرایی دورکیم هر دو قطب استعاره‌های کلان نظریه او را می‌سازد مکانیکی و ارگانیکی، اما با برتری یکی بر دیگر استعاره‌های نظری خود را به داروینیسم نزدیک می‌کند.

همچنین پارادایم‌ها نقش عمده‌ای در تولید مفاهیم و استعاره‌ها دارند. دو گرایش پارادایمیک عمده پوزیتیویسم و تطورگرایی در تخیل دورکیم مؤثر بوده‌اند. یکی از قواعد مربوط به جامعه‌شناسی اثباتی، واقعیت‌های اجتماعی به‌مثابه شیء است. بدین‌معنا که پدیده‌های اجتماعی را باید مانند امری خارج از وجود فرد در نظر گرفت و موضوع تحقیق آن‌طور که هست مورد مطالعه قرار گیرد. دورکیم در درون این پارادایم در مقابل برخی معارف از قبیل فلسفه و روان‌شناسی از هستی و موجودیت علم جامعه‌شناسی دفاع کرد. این امر به توسعه بخش عمده‌ای از استعاره‌هایی از قبیل جامعه، شیء، عینیت، کارکرد، مولکول، اتم و... منجر شد. علاوه بر پوزیتیویسم، گفتمان تطورگرایی نیز حاکم بود. در قرن نوزدهم، تطورگرایی و علوم زیستی نقش مهمی در اندیشه دورکیم داشته است. استفاده دورکیم از تمثیل‌های ارگانیک برای تبیین جامعه در اثر معروف وی «تقسیم کار اجتماعی» مشاهده می‌شود. این پارادایم، منجر به تولید استعاره‌های متعددی همچون، ارگانیک، سلول،

پروتوپلاسم اجتماعی، مرضی، ترمیمی، پیشرفت، تنازع و... گردید. همچنین بین نظریه دورکیم و رویکرد روش‌شناختی وی ارتباط وجود دارد. به لحاظ روش‌شناختی دورکیم قایل به «این همانی» بین پدیده‌های اجتماعی و پدیده‌های طبیعی بود. او تحت تأثیر مکتب مثبت‌گرایی از روش علوم طبیعی در علوم اجتماعی استفاده کرده است. تشبیه روش‌شناختی بین دانش‌های اجتماعی و طبیعی منجر به خلق استعاره‌های متعددی در تخیل جامعه‌شناختی دورکیم شده است.

در این باره، دورکیم از استعاره‌های معطوف به بدن استفاده کرده است، که به آن «شناخت درون مرکز» می‌گویند. یعنی بدن انسان به عنوان محوری برای شناخت عمل کرده که انسان براساس آن مقوله‌های جهتی مانند جلو، عقب، بالا، پایین، راست و چپ را درک می‌نماید.

هر چند دورکیم کمتر به امر استعاره پرداخته، اما نسبت به آن وقوف داشته است. به‌زعم وی در جوامع سنتی، انبوهی از استعاره‌ها وجود داشته‌اند، ولی در فرایند صنعتی شدن به تدریج محو شده و معنای‌شان چنان از دست رفته است که کمتر کسی آن‌ها را درک می‌کند. این تفسیر توسط زبان‌شناسانی از قبیل بلک مورد تأکید قرار گرفته است. مبنی بر این‌که هر علمی مبتنی بر طبقه‌بندی مفاهیم و استعاره‌هاست، از طبقه‌بندی‌های مرسوم و قدیمی درباره استعاره‌ها تفکیک آن‌ها به استعاره‌های مرده و زنده است.

دورکیم از تمثیل‌های مکانیکی و ارگانیکی به‌مثابه استعاره‌های زنده استفاده می‌کرد، ولی اینک با گسترش فن‌آوری‌های صنعتی استعاره‌های مزبور، به‌عنوان استعاره‌های مرده تلقی می‌شوند. این امر تداعی‌گر نظریه ریچاردز و بلک در خصوص طبقه‌بندی استعاره‌ها به منقرض و فعال است. همچنین، استعاره ارگانیک، استعاره بدن‌مندی برای سنجش جامعه محسوب می‌شود. در این تبیین نقش و تأثیر سوژه‌شناسنده در جهان بیرونی نادیده گرفته می‌شود و افراد به مثابه سوژه غیردرگیر و منفعل در نظر گرفته می‌شوند. دورکیم حرفه‌های تخصصی را به اندام تشبیه می‌کند، بدون آن‌که به دشواری‌های مفهومی‌ای که این کاربرد ایجاد می‌کند توجه داشته باشد. وی در به‌کارگیری استعاره‌ها با تناقضاتی همراه است. برای مثال گاهی افراد را به‌مثابه اتم‌ها می‌داند و گاه آنان را اندام محسوب می‌کند. همچنین، استفاده بیش از حد از استعاره‌های زیستی موجب شده تا منتقدین، وی را تقلیل‌گرای زیستی بنامند. استعاره پیشرفت دورکیم نیز با کاستی‌هایی همراه است؛ زیرا تکامل اجتماعی همانند تکامل طبیعی از مرحله‌ای به مرحله‌ای دیگر پیشروی نمی‌کند بلکه ممکن است از راهی فرعی به راه فرعی دیگر حرکت کند. از این رو، پیشرفت را نمی‌توان به استعاره نردبان تشبیه کرد، بلکه باید از استعاره بوته‌ای (شاخه شاخه) استفاده نمود.

منابع

- آرون، ریمون (۱۳۷۶)، *مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی*، ترجمه باقر پرهام، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- آوتویت، ویلیام و باتامور، تام (۱۳۹۲)، *فرهنگ علوم اجتماعی قرن بیستم*، ترجمه حسن چاوشیان، تهران: نشر نی.
- اسکیدمور، ویلیام (۱۳۷۲)، *تفکر نظری در جامعه‌شناسی*، ترجمه علی محمد حاضری و دیگران، تهران: انتشارات سفیر.
- بارسلونا، آنتونیو (۱۳۹۰)، *نظریه شناختی در باب استعاره و شناخت*، مجموعه مقالات (استعاره و مجاز با رویکردی شناختی)، ترجمه: تینا امراللهی، تهران: انتشارات نقش جهان.
- برت، پاتریک (۱۳۸۹)، *نظریه‌های جامعه‌شناسی در قرن بیستم*، ترجمه محمد خانی، تهران: رخ دادنو.
- ترنر، جان اتان اچ و بیگلی، ال (۱۳۷۰)، *پیدایش نظریه جامعه‌شناسی*، ترجمه دکتر عبدالعلی لهسایی زاده، شیراز: مرکز نشر دانشگاه شیراز.
- تنهایی، حسین ابوالحسن (۱۳۷۴)، *درآمدی بر مکاتب و نظریه‌های جامعه‌شناسی*، گناباد: نشر مرنديز.
- توسلی، غلام عباس (۱۳۷۰)، *نظریه‌های جامعه‌شناسی*، تهران: انتشارات سمت.
- جلایی پور، حمیدرضا و محمدی، جمال (۱۳۸۷)، *نظریه‌های متأخر جامعه‌شناسی*، تهران: نشر نی.
- دباغ، حسین (۱۳۹۳)، *مجاز در حقیقت: ورود استعاره‌ها در علم*، تهران: انتشارات هرمس.
- دورکیم، امیل (۱۳۶۰)، *جامعه‌شناسی و فلسفه*، ترجمه فرحناز خمسه‌ای، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- دورکیم، امیل (۱۳۸۱)، *تقسیم کار اجتماعی*، ترجمه باقر پرهام، تهران: نشر مرکز.
- دورکیم، امیل (۱۳۷۳)، *قواعد روش جامعه‌شناسی*، ترجمه علیمحمد کاردان، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- راسخ‌مهند، محمد (۱۳۹۴) *درآمدی بر زبان‌شناسی شناختی*، تهران: سمت.
- رشیدیان، عبدالکریم (۱۳۹۳)، *فرهنگ پسامدرن*، تهران: نشر نی.
- ریتزر، جورج (۱۳۷۷)، *نظریه‌های جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی.
- زیتلین، ایروینگ ام و همکاران (۱۳۷۳)، *آینده بنیانگذاران جامعه‌شناسی*، ترجمه غلامعباس توسلی، تهران: نشر قومس.
- زنگویی، اسدا... و همکاران (۱۳۸۹)، *استعاره: مفهوم، نظریه‌ها و کارکردهای آن در تعلیم و تربیت*، *مجله مطالعات تربیتی و روانشناسی*، دوره پانزدهم، شماره ۱.
- ستوده، هدایت... (۱۳۸۹)، *آسیب‌شناسی اجتماعی*، تهران: انتشارات آوای نور.

- سروش، عبدالکریم (۱۳۵۸)، *دانش و ارزش*، تهران: انتشارات یاران.
- شومیکر، پاملاچی و همکاران (۱۳۸۷)، *نظریه‌سازی در تحقیقات علوم اجتماعی*، ترجمه محمد عبدالهی، تهران: انتشارات جامعه‌شناسان.
- شیخ رضایی، محمود (۱۳۹۲)، استعاره و علم تجربی، *فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز*، شماره ۳۰، ۷۴-۵۷.
- صبوری، منوچهر (۱۳۷۶)، *جامعه‌شناسی سازمان‌ها*، تهران: نشر شب تاب.
- صفوی، کورش (۱۳۷۹)، *درآمدی بر معنی‌شناسی*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی.
- علیزاده، عبدالرضا و همکاران (۱۳۸۳)، *جامعه‌شناسی معرفت*، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- قاسم زاده، حبیب... (۱۳۷۹)، *استعاره و شناخت*، تهران: نشر فرهنگان.
- کرایب، یان (۱۳۸۴)، *نظریه‌ی اجتماعی کلاسیک*، ترجمه: شهناز مسمی پرست، تهران: نشر آگه.
- کوزر، لیوئیس (۱۳۷۲)، *زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی*، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی.
- گلفام، ارسلان و یوسفی راد، فاطمه (۱۳۸۱)، زبان‌شناسی شناختی و استعاره، *تازه‌های علوم شناختی*، سال ۴، شماره ۳، ۶-۱.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۸۶)، *جامعه‌شناسی*، ترجمه: حسن چاوشیان، تهران: نشر نی.
- گیدنز، آنتونی و ساتن، فیلیپ (۱۳۹۵)، *جامعه‌شناسی*، ترجمه: هوشنگ نایی، جلد اول، تهران: نشر نی.
- له‌مان، جنیفر (۱۳۸۵)، *ساخت‌شکنی دورکیم (نقدی پس‌ساختارگرایانه)*، ترجمه: شهناز مسمی پرست، تهران: نشر نی.
- ملکی، خسرو (۱۳۹۵)، *نظریه‌های معاصر جامعه‌شناسی فرانسه*، تهران: انتشارات جامعه‌شناسان.
- مور، جری دی (۱۳۸۹)، *زندگی و اندیشه‌ی بزرگان انسان‌شناسی*، ترجمه هاشم آقابیگ پوری و جعفر احمدی، تهران: انتشارات جامعه‌شناسان.
- مورن، ادگار (۱۳۹۱)، *روش شناخت شناخت*، ترجمه علی اسدی، تهران: انتشارات سروش.
- موحد ابطحی، سید محمد تقی (۱۳۸۱)، تحلیل جامعه‌شناسانه دین از منظر دورکیم، *مجله علامه*، دوره اول، شماره ۳، ۲۵۴-۱۹۲.
- همیلتون، ملکم (۱۳۸۱)، *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: انتشارات تبیان.
- یعقوبی، علی (۱۳۹۴)، *استعاره‌های زیستی و نظریه‌های جامعه‌شناسی کلاسیک*، فصلنامه روش‌شناسی علوم انسانی، س ۲۱، ش ۸۴، ۱۴۱-۱۱۷.

Besnard, Philip (2015). *Anomy*, International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences (Second Edition), Pages 714-717

Dascal, M, Raymond, G and Nuyts, J (1998). *A Contemporary Theory of Metaphr: A perspective from Chinese*, John Benjamins Publishing Amesterdam/Philadelphia.

- Fernandes, T.S (2008). Chiminal Metaphors in Sociological Discourse Through the Imagery Rousseau, *Journal of Classical Sociology*, Newyork, pp:201-223.
- Hammond, micheil (1983). Emile Durkheim's The Division of Labor in Society as a classic in human biosociology, *Journal of Social and Biological Structures*, Volume 6, Issue 2, April 1983, Pages 123-134.
- Lakoff, G. (1993). *The Contemporary Theory of Metaphor and Thought*. Andrew Ortony (ed.) Combridge: Combridge University press.
- McKinnon, Andrew (2014). Elementary forms of the metaphorical life: Tropes at work in Durkheim's theory of the religious, *Journal of Classical Sociology*, vol. 14, 2: pp. 203-221.
- Ortony, Andrew (1997). *Metaphor and thought*, Cambridge University press.
- Tauber, A (1994). *The Immune self: Theory or metaphor?*, Cambridge University press.

