

دورکهایم و کارکردگرایی در شناخت کیفر^۱

عبدالرضا جوان جعفری بجنوردی^۲

سید محمد جواد ساداتی^۳

چکیده

در گستره‌ی جامعه‌شناسی کیفر، مجموعه‌ای از باورها جای گرفته است که هر یک منطقی متفاوت در توجیه مجازات ارائه داده است. به رغم این تفاوت، آنچه تمامی نگرش‌های پیش گفته را به یکدیگر پیوند می‌دهد، واقع‌گرایی در شناخت پدیده‌ها و از جمله پدیدار کیفر است. اندیشمندانی چون مارکس و فوکو به مجازات به مثابه‌ی ابزاری نگریسته‌اند که در خدمت پاسداری از قدرت حاکمان اجتماع است. در این نگاه، مجازات ابزاری است که صاحبان قدرت برای انقیاد اجتماع از آن بهره می‌برند. نقطه‌ی مقابل این نگاه ابزارگرا، اندیشه‌ی کارکردگرایی دورکهایم است که مجازات را نه یک امر ساخته و پرداخته‌ی نظام سیاسی، بلکه واکنشی طبیعی می‌داند که اجتماع در برابر رفتارهای معارض با ارزش‌های خود بروز می‌دهد. در توصیف کیفری این جامعه‌شناس کارکردگرا، منشا جرم‌انگاری رفتارها، اراده‌ی وجدان جمعی است که با الصاق برچسب مجرمانه به رفتارهایی که ارزش‌ها و باورهای مورد احترام او و به تعبیری اخلاق متعارف را مخدوش می‌کنند؛ از این مقدسات اجتماعی پاسداری می‌نماید. رویکرد پیش گفته، با نفی مفهوم هدفمندی مجازات، آن را به مثابه نیرویی می‌داند که وجدان جمعی در جهت دفاع از انسجام خویش در برابر بزه‌کاری، از آن بهره می‌گیرد.

واژگان کلیدی: انسجام اجتماعی، مجازات، ابزارگرایی، کارکردگرایی، نسبییت

اخلاقی.

۱. تاریخ دریافت مقاله ۱۳۹۲/۶/۱۲؛ تاریخ پذیرش نهایی مقاله ۱۳۹۲/۷/۲۳.

۲. دکتری حقوق کیفری و جرم‌شناسی، استادیار دانشگاه فردوسی مشهد؛ نویسنده‌ی مسؤل:

JavadSadati66@gmail.com

۳. دانشجوی دکتری حقوق کیفری و جرم‌شناسی دانشگاه شهید بهشتی.

درآمد

در خصوص چیستی و چرایی مجازات، دیدگاه‌های متعددی مطرح گردیده که هریک از زاویه‌ای این نهاد اجتماعی را مورد بررسی قرار داده‌اند. این موضوع در اندیشه‌های کیفی‌شناسان نمود یافته و هر یک از دیدگاه خود به تبیین فلسفه‌ی مجازات پرداخته‌اند. در این میان، دورکهایم با رویکرد کارکردگرایی وارد شده و بر این اساس، مجازات را نه یک امر ساخته و پرداخته‌ی نظام سیاسی، بلکه واکنشی طبیعی می‌داند که اجتماع در برابر رفتارهای معارض با ارزش‌های خود بروز می‌دهد. این نوشتار ضمن بیان اندیشه‌های کیفی‌شناختی در رابطه با چیستی و چرایی مجازات، پایه‌ی بحث را بر اندیشه‌ی کارکردگرایی دورکهایم گذاشته است.

۱. چیستی و چرایی کیفی در اندیشه‌های کیفی‌شناسان

برخی از کیفی‌شناسان، داوری ارزشی را چهارچوبی شایسته برای شناخت مجازات یافته‌اند (دل و کیو، ۱۳۸۶: ۴۱). آرمان‌گرایی در شناخت مجازات، خصوصیت بارز اندیشه‌ی ایشان است؛ چرا که در منطق حقوقی و کیفی وی، انسان و جهان به سوی نظمی آرمانی در حرکت‌اند و نظم حقوقی و مجازات به ایفای نقش در تحقق این فرایند می‌پردازند. بدین وسیله این پدیدارها با مفهوم آرمان‌گرایی پیوند می‌خورند. آرمان‌گرایان سکون و توقف انسان در آنچه هست را برنرفته و برای طی طریق او به سوی سعادت و کمال برنامه‌هایی ارائه می‌دهند. به همین سبب در اندیشه‌ی ایشان تمامی پدیدارهای موجود در زندگی بشر دارای خصوصیت هدفمندی بوده و در فرایند تحقق نظم آرمانی ایفای نقش می‌نمایند. منطق کیفی آرمان‌گرا نیز مجموعه‌ی متنوعی از باورها را در خود جای داده است که هر یک سیاست کیفی خود را می‌آفرینند. پیشینه‌گرایی و پیامدگرایی را می‌توان در شمار این سیاست‌های کیفی آرمان‌گرا دانست (تبیث، ۱۳۸۴: ۲۴۷).

در اندیشه‌ی پیشینه‌گرایان^۱ اجرای مجازات، پاسخ به نقض قانون و تجاوز

۱. پیشینه‌گرایی، عنوان دیگری است که برای نامیدن اندیشه‌ی سزایان مورد استفاده قرار می‌گیرد؛ چرا که ایشان بیش از آن که مجازات را از رهگذر سودمندی و آینده‌نگری آن توجیه کنند، به رفتار مخالف با اخلاقی که در گذشته اتفاق افتاده است، تکیه می‌نمایند.

به اصول اخلاقی است (جوان جعفری و ساداتی، ۱۳۹۱: ۱۲۲)؛ اگر چه در نگاه برخی از ایشان، آن چه موجب مشروعیت تحمیل مجازات می‌شود، پیامدهای حاصل از اجرای آن نیست (Duff, 2011: p:3). توجه به جرم ارتكابی، پای‌بندی به اصول اخلاقی، اعتقاد به حسن ذاتی کیفر، تناسب و برابری مجازات با رفتار ارتكابی، از دیگر اصول اندیشه‌ی سزاگرایی است. با ارتكاب رفتار مجرمانه، اصول اخلاقی مانند عدالت مخدوش شده و تنها از طریق اجرای مجازات می‌توان نظم مختل شده را احیا نمود و با اجرای کیفری شبیه به جرم ارتكابی، تعادل را مجدداً به جامعه بازگرداند. کانت و هگل را می‌توان در شمار معتقدان به این اندیشه دانست (Jacqueline, 2005: 17; Brooks, 2007, p:1).

در نقطه‌ی مقابل پیشینه‌گرایان؛ فیلسوفانی که اندیشه‌ی پیامدگرا را پذیرفته‌اند، معتقدند که توجیه رفتارهای کیفری در فایده‌مندی نهفته است که از اجرای مجازات حاصل می‌گردد (Bagaric, 2001, p: 3). به خلاف اعتقاد پیشینه‌گرایان، اندیشمندی که به توجیه مشروعیت کیفر از رهگذر فایده‌مندی آن پرداخته‌اند، پیش از هر چیز اندیشه‌ی حسن ذاتی کیفر را مردود شمرده‌اند. به اعتقاد آنان، کیفر مستلزم تحمیل رنج و مشقت بر افراد است و از آنجا که تحمیل رنج و عذاب بر یک انسان، صرف نظر از نادرستی رفتار او امری ناپسند است، لذا نمی‌توان گفت کیفر ذاتاً نیکو است. با تکیه بر همین باور، این دسته از اندیشمندان برای توجیه مشروعیت مجازات دست به دامان پیامدهای حاصل از اجرای آن شده و ادعان داشته‌اند که، اگر چه کیفر مستلزم تحمیل رنج است؛ با این وجود نتایج حاصل از اجرای آن، این رنج تحمیل شده را نیز مشروع می‌نماید (Duff, 2008, p: 8; A. Hudson, 2003, p: 17). مکاتب اصلاح‌گرایی، ارباب و ناتوان‌سازی در این نظریه جای می‌گیرند (Robinson, Darley, Carlsmith, 2002, p:285).

آن چه گذشت مجموعه‌ای از باورهای کیفری بود که به شمار آرمان‌گرایان پیوسته بودند. در تقابل با این نگاه آرمان‌گرا، نگرش جامعه‌شناسانی قرار می‌گیرد که با در نظر داشتن واقعیات اجتماعی زندگی انسان، به توصیف پدیدار مجازات می‌پردازند. واقع‌گرایان بنیان‌های اندیشه‌ی خویش را بر رد نگرش‌های فرا تجربی

استوار نموده و تنها به آن‌چه قابل تجربه است، می‌اندیشند. در توصیف ایشان، اصولاً نظم آرمانی از اهمیت برخوردار نیست و ایشان توصیف مفاهیم نشأت گرفته از نظم متعارف (نظم موجود) را وجهه‌ی همت خود قرار داده‌اند.

از نگاه ایشان، سعادت و پیروزی بشر در سایه‌ی زیستن او در اجتماعات محقق می‌گردد و از این رو باید به پاسداری از نظم متعارف (نظم حاکم) پرداخت. حقوق و به دنبال آن مجازات فاقد ویژگی هدف‌مندی بوده و تنها کارکرد آن، حراست از «آنچه هست» می‌باشد. توصیف ایشان عاری از هرگونه داوری ارزشی و هدایت‌گر بوده و برای تمیز حق از ناحق و خوب از بد ملاکی شایسته ارائه نمی‌دهد.

برخی از جامعه‌شناسان بر این باورند که نظام عدالت کیفری محصول اندیشه و عمل انسان‌هاست و باید هم‌چون سایر رفتارهای انسانی مورد مطالعه قرار گیرد. مجازات از آن‌هایی که آن را تولید می‌کنند (قانون‌گذار)، کسانی که بر مبنای آن حکم می‌دهند و آن را اعمال می‌کنند (قضات)، کسانی که آن را تحمل می‌کنند (مرتکب رفتار مجرمانه) و یا مشاهده می‌کنند، جدا نیست. قانون و مجازات فقط مجموعه مقرراتی نیست که طی تشریفات معین در مرجع صالح به تصویب می‌رسد، بلکه این رشته‌ی علمی، فارغ از اهداف از پیش تعیین شده، سیاست‌های رسمی اعلام شده و تئوری‌های رایج کیفرشناسانه، به ماهیت مجازات، کارکردهای آن و چرایی تحولات صورت گرفته در این حوزه می‌پردازد (Garland, 1996, p: 1-5). چرا مجازات‌ها گاه سخت‌گیرانه و فیزیکی به اجرا گذاشته می‌شود و در زمان و مکان دیگر، این‌گونه مجازات‌ها ملغی شده و واکنش‌های اجتماعی ملایم‌تری جایگزین آن‌ها می‌شود؟ به بیان دیگر، آیا اهداف و کارکردهای مجازات‌ها، همان است که اعلام می‌شوند یا آن‌که در لایه‌های زیرین سیاست‌های رسمی واقعیت‌هایی دیگر نهفته است که نیاز به اکتشاف دارند؟ رسالت جامعه‌شناسی کیفری، مطالعه و پژوهش پیرامون واقعیات درون جامعه، ساختارهای آن و نقشی است که در شکل‌گیری نظام عدالت کیفری دارند.

نظیر آن‌چه در خصوص آرمان‌گرایان گذشت، اندیشه‌ی واقع‌گرایی نیز در دو گروه عمده‌ی ابزارگرایان و کارکردگرایان قابل تقسیم است.

ابزارگرایان با اصالت بخشیدن به اجتماعات انسانی و واقعیات آن، به بررسی

نقش پدیدار مجازات در نظم موجود پرداخته‌اند. ایشان در توصیف کیفری خویش بر این باورند که صاحبان قدرت و طبقات فرادست اجتماع، در راستای تداوم سلطه‌ی خود بر جامعه، از ابزارهایی هم‌چون مجازات بهره می‌گیرند. کارل مارکس^۱ و میشل فوکو^۲ را می‌توان نمایندگان برجسته‌ی نگرش ابزارگرا تلقی نمود (وایت و هینز، ۱۳۸۶: ۲۱۸؛ دریفوس و رابینو، ۱۳۷۹: ۲۵۹؛ فوکو، ۱۳۷۸: ۱۸).

به اعتقاد فوکو، رد پای قدرت در تمامی گونه‌های سنتی و مدرن کیفر قابل مشاهده است. خشونت مستتر در مجازات‌های کلاسیک و فرایند اجرای آن، از نگاه وی به نمایش تئاتر گونه‌ای می‌ماند که طی آن قدرت حاکم، هم‌زمان جرم را در مقابل چشم همگان زنده و سپس نابود می‌کند. فرایند محاکمه، اعلام حکم در ملاء عام، به دار آویختن، داغ کردن بزهرکار و رفتارهایی از این نوع، نمدادهایی از نمایش قدرت در برابر کسانی است که با ارتکاب بزه، اقتدار پادشاه را مخدوش می‌نمودند (Foucault, 1991, p: 16-20). با این وجود او معتقد است که اشکال نوین مجازات، روش‌های پیچیده و دسیسه‌آمیز قدرت‌اند که با توجه به شرایط حاکم، ذیل نقاب اصلاح‌طلبی و حقوق بشر پنهان شده‌اند.

به اعتقاد او، در عصر ما نوعی جابه‌جایی در عرصه‌ی قدرت رخ داده است. قدرت به جای نمایش‌های عمومی پرهزینه از لحاظ اجتماعی، از طریق تکنیک‌های ظریف، روح و روان و ذهن و اندیشه و تمایلات افراد را هدف گرفته است (Foucault, Ibid, p: 16; Barry, 2005, p: 67).

مارکس نیز کیفر را تکنولوژی حفظ قدرت می‌داند. در باور وی، منشأ جرم‌انگاری، اعمال اراده‌ی وجدان جمعی نبوده و فلسفه‌ی کیفر نیز پاسداری از انسجام اجتماعی نیست. قوانین در حقیقت بازتاب منافع طبقه‌ی حاکم می‌باشند (وایت و هینز، ۱۳۸۶: ۲۱۸). مالکان ابزار تولید که حاکمان اصلی یک جامعه‌ی سیاسی‌اند، برای حراست از قدرت خویش و تداوم سلطه بر سرمایه‌های مادی، به جرم‌انگاری رفتارهایی می‌پردازند که موجبات تزلزل در جایگاه ایشان را فراهم می‌آورد. در این توصیف دولت به عنوان نماینده‌ی گروه حاکم، با بهره‌گیری از سیاست

1. Marx

2. Foucault

کیفری به کنترل اجتماعی دیگر طبقات تحت سلطه خواهد پرداخت. دیدگاه کارکردگرایانه به علت قرار گرفتن در مجموعه نگرش‌های واقع‌گرا، دارای شباهت‌هایی بنیادین با دیدگاه ابزارگرایان است، لیکن تبیین‌های متفاوتی از نقش کیفر ارائه می‌دهد.

این شیوه از توصیف تلاش می‌کند تجربه‌گرایی^۱ را وارد قلمرو حقوق کیفری نماید. لذا برخلاف نگاه ابزارگرا، مجازات را ساخته و پرداخته‌ی طبقه‌ی خاصی از اجتماع نمی‌داند. کیفر واکنشی طبیعی و احساسی است که به منظور پاسداری از نظم اخلاقی و ارزشی موجود از سوی نیروی وجدان جمعی بروز می‌یابد. با ارتکاب جرم، کیان اخلاق اجتماعی به مخاطره می‌افتد و جامعه ناخودآگاه به دفاع از نظام ارزشی خود برمی‌خیزد. در قلمرو نگرش کارکردگرا؛ مجازات به مثابه‌ی پدیداری است که به وسیله‌ی آن اجتماع، نه به صورت عکس‌العملی ناخودآگاه و احساسی به برقراری انسجام در جامعه می‌پردازد.

این اندیشمند واقع‌نگر نماینده‌ی بارز رویکرد کارکردگرایی است. از این رو جست‌وجو در نگرش کارکردگرا را با بررسی اندیشه‌های کارکردگرایی دورکهایم پی می‌گیریم. برای درک این اندیشه، در مرحله‌ی نخست مفاهیم بنیادین در کیفرشناسی او را مورد بررسی قرار داده و بدین پرسش پاسخ می‌دهیم که این کیفرشناسی از چه منطقی پیروی می‌نماید؛ سپس به تحقیق در شناخت‌شناسی ویژه‌ی دورکهایم پرداخته و در پی این مهم خواهیم بود که شناخت‌شناسی پیش‌گفته، چگونه منطبق کیفری دورکهایم را به سوی کارکردگرایی سوق می‌دهد. پس از طرح این مباحث نیز به تفصیل به بحث در خصوص جامعه‌شناسی کیفری این اندیشمند خواهیم نشست.

۲. مفاهیم بنیادین در کیفرشناسی دورکهایم

خصوصیت قابل توجه در منطق کیفری دورکهایم (۱۸۵۸-۱۹۱۷) کارکرد اخلاقی، احساسی و نمادین مجازات است. در نگاه او، جرم و کیفر دو روی یک

۱. ماکس وبر در نقد این روش مطالعه و تحقیق، با زبانی کنایه‌آمیز می‌گوید: «امروز اهل فضل، خواه به پیروی از شیوه‌ی متداول روز و خواه در اثر شور و حرارت خود، تصور می‌کنند که می‌توان متخصص را کنار گذاشت یا او را به مرتبه‌ای فرودست یعنی «شاهد» تنزل داد ... کسی که می‌خواهد «ببیند» بهتر است به سینما برود» (وبر، ۱۳۸۸: ۳۵).

سکه‌اند. او پیش از هر چیز تلاش می‌کند با گذار از سنت دیرینه‌ی فیلسوفان کیفری، تبیینی متفاوت از رفتار مجرمانه ارائه نماید. این تبیین متفاوت، به شناختی متفاوت از پدیدار مجازات می‌انجامد. از این جهت است که دست‌یابی به درکی صحیح از روش او در تبیین جرم، ما را در شناخت اندیشه‌ی کیفری وی یاری می‌نماید. نخستین جلوه‌ی سنت‌شکنی دور که‌هایم، نوآوری در تشخیص منشاء جرم‌انگاری رفتارها است. او به خلاف اندیشمندانی که معتقدند جرم را قانون و اراده‌ی حکومت می‌آفریند، جامعه را نهاد تشخیص رفتار مجرمانه می‌داند. از سوی دیگر، او به دنبال نفی اصل ضرر در تبیین رفتار مجرمانه است. بنابر این به خلاف رویکرد معمول، دور که‌هایم تلاش نمی‌کند تا با توجه به میزان خطرناکی رفتارها به مطالعه‌ی جرم‌انگاری رفتارهایی بپردازد که نظم اجتماع را به مخاطره می‌اندازند (Lukes and Scull, 1983: 43). وی معتقد است که در جوامع مختلف، اعمال زیان‌آور بسیاری وجود دارد که جرم تلقی نمی‌شوند و به عکس اعمال ضد اخلاقی وجود دارند، که ضرری متوجه جامعه نمی‌سازند، اما در لیست جرایم حضور دارند (Ibid). از این جهت از نظر وی جرم بودن رفتارها به واسطه‌ی آثار و تبعات نامطلوب آن نیست و جرم به رغم مذموم بودن، گاه دارای کارکرد است؛ زیرا جرم بودن یک رفتار، ناپسند بودن آن رفتار را از نگاه اجتماع و تحول اخلاقی اجتماع را نشان می‌دهد.

جرم به عنوان واقعیتی انکارناپذیر در تمام جوامع و در تمام دوران‌ها وجود داشته است. هنگامی که رفتار مذکور، قبح اجتماعی خود را از دست داد و به رفتاری مشروع تبدیل گردید، وصف مجرمانه از آن زایل می‌شود و این امر نمودار تحول اخلاقی جامعه است؛ چرا که رفتارها به طور دائم در حال تحول در مرز مشروعیت و ممنوعیت هستند. کارکرد آموزشی کیفر را نیز نباید به دست فراموشی سپرد. در حقیقت، وجدان جمعی با جرم‌انگاری رفتارها، خطوط قرمز خود را به نمایش می‌گذارد.

دور که‌هایم جرم را عملی می‌داند که: «حالت‌های معین و شدید وجدان جمعی را نقض می‌نماید» (بریث ناچ، ۱۳۸۷: ۴۳). همین تبیین متفاوت از رفتار مجرمانه، عقیده‌ی او را در خصوص مجازات جهت‌دهی می‌نماید. نیروی وجدان جمعی با الصاق برچسب مجرمانه به رفتارهای نابهنجاری که احساسات و ارزش‌های مورد احترام او و

به تعبیر دیگر، اخلاق متعارف را مخدوش می‌نماید، به مقابله با این رفتارها می‌پردازد (کاتوزیان، ۱۳۸۸: ۲۵۵). دورکهایم با پذیرش اندیشه‌ی «پیوند رفتار مجرمانه و اراده‌ی کیفری جامعه‌ی»^۱ معتقد است که مجازات جلوه‌ای از واکنش احساسی و انتقام‌جویانه در تقابل با رفتار مذکور است. بنابراین، آن‌گاه که رفتاری خلاف باورها و احساسات جامعه ارتکاب یافت، این احساس که نظم اخلاقی جامعه که مبنای انسجام اجتماعی است، به مخاطره افتاده، اوج می‌گیرد. لذا عناصر اجتماع تلاش خود را برای حراست از تمامیت اخلاقی جامعه به کار می‌بندد. در این تعبیر، کیفر اندک اندک به دفاعی طبیعی در برابر تجاوز تبدیل می‌شود.

از مجموع آنچه گذشت می‌توان دریافت که در منطق کیفری دورکهایم، مجازات الزاماً پدیداری هدفمند و دارای فلسفه نیست، بلکه کارکردی اخلاقی و احساسی دارد و البته به صورت ناخودآگاه اهدافی را برآورده می‌نماید. جامعه با مجازات مجرمان، حدود مقدسات خویش را معین نموده و به طور طبیعی به احیای ارزش‌هایی می‌پردازد که در نتیجه‌ی ارتکاب رفتار مجرمانه مخدوش گردیده است (بریث ناچ، ۱۳۸۷: ۵۲). او در تداوم سنت‌شکنی خود و به خلاف بسیاری از اندیشمندان، جرم را مخلوق قوانین و مقررات نمی‌داند و معتقد به حیات طبیعی جرم و مجازات در اجتماع است (وکس، ۱۳۸۹: ۹۶).^۲

۳. شناخت‌شناسی ویژه‌ی دورکهایم، بستری برای کیفرشناسی او

منطق کیفری واقع‌گرای دورکهایم ریشه در شناخت‌شناسی ویژه‌ی او دارد. او در پی آن است که رابطه‌ی علی و معلولی پدیدارها را باز شناسد و قانون حرکت را در اجتماع آشکار نماید، اما هرگز تلاش نمی‌کند تا به پیش‌گویی آینده بپردازد. این اندیشمند همه‌ی آن‌چه را که می‌خواهد، در درون واقعیات زندگی اجتماعی یافته است (محمدی، ۱۳۸۶: ۴). او در کتاب اصول و قواعد جامعه‌شناسی^۳ به این نتیجه

۱. بر اساس آنچه گذشت، جرم همان رفتاری است که جامعه آن را ممنوع می‌داند.

۲. واقع‌گرایی دورکهایم موجب گردیده است تا وی به درک معقولی از چرایی رفتار مجرمانه دست یابد. نظریه‌ی کارکردگرایی دورکهایم، رفتار مجرمانه را ناشی از تنش‌های ساختاری و فقدان نظم اخلاقی منسجم در اجتماع می‌داند (گیدنز، ۱۳۸۷: ۳۰۰).

3. Durkheim Emile (1966). The rules of Sociological Method , 8th ed / translated



می‌رسد که مجازات معلول جامعه و تجسم عینی ماهیت آن است.

دور که‌هایم در شمار نخستین اندیشمندانی است که برای اجتماع در تقابل با پدیدآورندگان آن، هویتی مستقل قائل گردیده است. به تعبیر دیگر، اگر چه اجتماع زاده‌ی تجمع افراد است، با این وجود خود دارای خواسته‌ها و نیازمندی‌های ویژه است. او بر این باور است که «وجدان اجتماعی از ترکیب شعورهای فردی به وجود می‌آید، ولی بنیادی مستقل و قوانین ویژه‌ی خود را دارد و با تجزیه و تحلیل روان انسان‌های اجتماع نمی‌توان به آثار و ضرورت‌های شعور جمعی پی برد» (کاتوزیان، ۱۳۸۷: ۲۵۱). دور که‌هایم در کتاب «درباره‌ی تقسیم کار اجتماعی»، وجدان جمعی را چنین توصیف می‌کند: «مجموعه‌ی اعتقادات و احساسات مشترک در میانگین افراد یک جامعه‌ی واحد، دستگاه معینی را تشکیل می‌دهد که حیات خاص خود را دارد. این دستگاه را می‌توان وجدان جمعی یا عمومی نامید. این دستگاه بر بستر مادی واحدی استوار نیست، بلکه در تمامی گستره‌ی جامعه پراکنده است؛ با این همه، خصلت‌های ویژه‌ی خود را دارد که از وی واقعیتی متمایز می‌سازد؛ چون از شرایط خاصی که افراد در آن قرار گرفته‌اند، مستقل است؛ افراد می‌گذرند، اما وجدان جمعی باقی می‌ماند؛ وجدان جمعی شمال و جنوب نمی‌شناسد؛ با عوض شدن نسل تغییر نمی‌کند، بلکه به عکس عامل پیوند نسل‌های پیاپی با یکدیگر است. پس وجدان جمعی گر چه جز در افراد صورت خارجی نمی‌یابد، اما از وجدان‌های فردی متمایز است و با آن‌ها فرق دارد. وجدان جمعی در حکم روح نوعی جامعه است» (دور که‌هایم، ۱۳۸۷: ۷۷).

دور که‌هایم به اندیشه‌ی اصالت اجتماع اعتقادی راسخ دارد و بر این باور است که وقتی بشر برای رفع نیازمندی‌های خود اجتماعات انسانی را تشکیل می‌دهد، اصالت پدیدآورندگان در ماهیت و اصالت پدیدار ذوب گردیده و از آن پس، عینیت و حقیقت انسان در پناه حیات اجتماعی او معنا خواهد یافت.^۱ او به دنبال ترسیم

by Sarah A. Solovay and John H. Mueller and edited by George E.G. Catlin, New York : Free Press ; London : Collier-Macmillan

۱. شهید مطهری در خصوص اعتقاد اجتماع‌گرای دور که‌هایم معتقد است: «در این که جامعه یک واحد حقیقی است، نه یک واحد اعتباری، تردید نیست ... جامعه یک وحدت و یک حیات مخصوص به خود دارد، اجل دارد، قوت دارد، ضعف دارد، سرنوشت مشترک دارد ... تا اینجا نظریه‌ی مذکور درست است، اما ترکیب جامعه‌ی انسانی،

نظامی نوین از تاثیرگذاری متقابل فرد و اجتماع است. وی بر اندیشه‌ی تاثیرپذیری بسیار شهروندان از نیروی وجدان جمعی و ارزش‌های اجتماعی نیز پافشاری می‌کند. به اعتقاد وی، «ما به خوبی احساس می‌کنیم که فرمانروای ارزش‌گذاری‌های خویشتن نیستیم، بلکه موجوداتی مقید و مجبوریم و آن‌چه ما را مقید می‌سازد، همان آگاهی جمعی است» (دورکهایم، ۱۳۶۰: ۱۱۵).

دورکهایم به واسطه‌ی این نگرش واقع‌گرا، تداوم جریان زندگی اجتماعی را برای حیات انسان ضروری می‌داند و به مقوله‌ی حراست از هم‌بستگی و نظم اجتماع به عنوان شرط بنیادین حیات جامعه، جایگاهی ویژه می‌بخشد (علیزاده، ۱۳۸۷: ۱۱۶). اندیشمند واقع‌گرایی چون دورکهایم، بیش از آن‌که به دنبال یافتن نقش پدیدارها در تکامل نظم آرمانی باشد، به بررسی کارکرد آنان در پایداری انسجام اجتماعی توجه می‌نماید. مقصود از هم‌بستگی اجتماعی، وابستگی و احساس تعلق میان فرد و گروه اجتماعی است (همان: ۱۱۸). بنابر این دورکهایم تداوم هم‌بستگی اجتماعی را مشروط به پای‌بندی شهروندان نسبت به ارزش‌ها و اخلاق متعارفی می‌داند که از فشار وجدان جمعی نشات می‌گیرد.

توجه بسیار دورکهایم به به تاثیر واقعیات عینی در وجدان جمعی، شیوه‌ای خاص از آرمان‌گرایی و ارزش‌گذاری آرمانی را به وجود آورده است. او نظم اخلاقی خویش را از همین واقعیات عینی مطالبه می‌نماید. وی در مرحله‌ی نخست، «بوده‌ها» را فراروی خویش نهاده و آن‌گاه به استخراج «بایدها» از درون آن می‌پردازد. از این

یک ترکیب نوع سوم است؛ یعنی از نوع ترکیب اعتباری نیست؛ چون واقعاً یک ترکیب حقیقی است و هم‌چنین از نوع ترکیب‌های طبیعی و شیمیایی نیز نیست؛ زیرا در ترکیب‌های طبیعی و شیمیایی، شخصیت اجزا به هیچ نحو استقلال ندارد و در شخصیت کل مستحیل است؛ ولی شخصیت افراد تا این حد در جامعه مستحیل نمی‌شود و لازمه‌ی نظریه‌ی دورکهایم و اشخاصی که در این حد اصالت اجتماعی هستند، جبر اجتماعی است؛ یعنی لازم‌هاش این است که فرد از خود اراده و تشخیص نداشته باشد؛ به گونه‌ای که وقتی حس می‌کند این جامعه باشد که حس می‌کند، وقتی اراده می‌کند، این جامعه باشد که اراده می‌کند و فرد اساساً در مقابل جامعه استقلال نداشته باشد؛ حال آن‌که در عین این‌که جامعه یک حقیقت و یک نوع ترکیب است، استقلال فرد در یک حد معین محفوظ است و لذا فرد می‌تواند جامعه‌ی خود را عوض کند. جزء مستحیل شده نمی‌تواند وضع کل را تغییر دهد، اما فرد می‌تواند به رغم سیر و جریان رودخانه‌ی جامعه، در جهت خلاف جامعه حرکت کند؛ می‌تواند سیر جامعه را شدید یا کند کند؛ می‌تواند متوقف کند و می‌تواند مسیر تاریخ را عوض کند و این همان مسأله‌ی اختیار و آزادی انسان است که در مقابل جبر جامعه، تا حد زیادی آزادی و استقلال خود را حفظ می‌کند» (مطهری، ۱۳۸۷: ۲۲۹).

رو تبیینی واقع‌گرا از آرمان‌های انسانی ارائه می‌دهد که متفاوت از نگرش فیلسوفان کیفی آرمان‌گرا است.

دور کهایم در نقد آرمان‌گرایی فراتجربی می‌گوید: حال که آرمان وابسته به واقعیت نیست، پس نمی‌تواند علل و شرایط تفهیم‌گر خویش را درون واقعیات بجوید، لیکن چگونه می‌توان خارج از قلمرو واقعیت به جست‌وجوی مصالح لازم برای تبیین یک پدیده پرداخت (همان: ۱۲۳).

به اعتقاد دور کهایم از درون همین اعتقادات است که اخلاق متعارف حیات یافته و هم‌بستگی اجتماعی در نتیجه‌ی پایبندی وجدان جمعی به اخلاق پیش گفته تداوم می‌یابد. وی در پی ترسیم واقع‌گرای خویش، معتقد است که پدیدارهای موجود در زندگی اجتماعی انسان، مانند آن‌چه در خصوص مجازات گذشت، الزاماً هدف‌مند نبوده و تنها دارای کارکردی واقع‌گرا می‌باشند. کارکرد پدیدارهایی چون اقتصاد، سیاست و حقوق، حراست از نظم اجتماعی است.^۱ در نگاه وی، حیات هر نهاد و سنت اجتماعی، وابسته به کارکرد آن در جامعه است. او جهان‌بینی خویش را در تقابل با نگرش‌های فلسفی آرمان‌گرایی بنا نهاده است که معتقد به هدف‌مندی پدیدارهای پیش گفته می‌باشند. دور کهایم در دوگانگی واقعیت و آرمان، جانب واقعیت را نگاه داشته است.

به دنبال تجربه‌گرایی در منش، روش پژوهش دور کهایم نیز روشی تجربی و مبتنی بر مشاهده و استقرا است. او نخست پدیدارهای انسانی و اجتماعی را به مثابه پدیده‌های طبیعی پنداشته و آن‌گاه در پی کشف رابطه‌ی علت و معلولی در میان پدیدارهای اجتماعی بر آمده است^۲ (دور کهایم، ۱۳۶۸: ۳۹).

۱. در جهان‌بینی این اندیشمند، دین و باورهای دینی نیز دارای کارکردی شبیه به دیگر پدیدارها بوده و تنها از این جهت مورد تأکید قرار می‌گیرند که موجبات تداوم هم‌بستگی اجتماعی را فراهم می‌آورند (استارک و بریج، بی تا: ۱۷۲؛ تاج‌آبادی، ۱۳۸۷: ۹۰).

۲. چرایی این روش پژوهش را پیش از هر چیز باید محصول توجه دور کهایم به واقعیات دانست. او تلاش می‌کند همانند منش خویش، برای توصیف پدیدارهای اجتماعی روشی تجربی بیابد. در نتیجه‌ی همین تلاش است که به دامان روابط علی و معلولی در میان پدیده‌های طبیعی می‌گراید؛ روابطی که فارغ از ارزش‌گذاری‌های اخلاقی و فراتجربی می‌باشند. در راستای ارزیابی این روش تحقیق می‌توان اذعان داشت که قیاس پدیدارهای اجتماعی و انسانی با پدیده‌های طبیعی، قیاسی مع‌الفارق است؛ چرا که پدیدارهای نخست در فرایند حیات خویش از عنصر اراده برخوردار بوده و خود معلول خویش، یعنی اجتماع را آفریده‌اند، لیکن پدیده‌های گروه دیگر فاقد قوای اراده و

۴. بررسی اندیشه‌ی کارکردگرایی دورکهایم

با گذری بر آنچه به تفصیل گذشت، می‌توان چرایی منطق کیفری دورکهایم را دریافت. در اندیشه‌ی کیفری او، مجازات دارای کارکردی احساسی و اخلاقی است؛ چرا که وجدان جمعی به منظور تداوم هم‌بستگی اجتماعی، به آفرینش ارزش‌ها و باورهایی می‌پردازد که نظم متعارف او را تشکیل می‌دهند. پس از فرایند آفرینش مفاهیم، هم‌بستگی اجتماعی از رهگذر به جریان افتادن هنجارهای پیشین در ساخت و بافت‌های اجتماع تداوم خواهد یافت. جامعه هم‌چون موجودی زنده، اقتضائات و نیازهای خود را ایجاد می‌نماید. از جمله تلاش می‌کند با آفرینش پدیدارهای عینی، به حراست از نظم اجتماعی خود بپردازد. حقوق نیز در زمره‌ی پدیدارهایی است که با آفرینش قواعدی عادلانه، به تنظیم روابط افراد و در نتیجه پاسداری از اخلاق متعارف می‌پردازد. لذا طبیعی است که در صورت نقض اخلاق متعارف، جامعه واکنش نشان خواهد داد.

۴-۱. جایگاه دولت

در چنین ترسیمی از اجتماعات انسانی، دولت‌ها نیز به عنوان پدیداری دارای کارکرد، تنها نقشی منفعل و حامی را ایفا می‌نمایند. به بیان دیگر، فرایند ساخت ارزش‌ها، آفرینش قوانین و مقررات و نیز جرم‌انگاری رفتارهای نابهنجار از سوی نیروی وجدان جمعی صورت می‌گیرد و قوای حاکم نیز تنها تراوشات وجدان جمعی را به رسمیت می‌شناسد و به حمایت از آن‌ها برمی‌خیزد (بریث ناچ، ۱۳۸۷: ۲۹۹). او در خصوص الزام ناشی از فشار وجدان جمعی در ساخت مفاهیم جرم و مجازات معتقد است: عامل تبیین مجازات و در نتیجه جرم، همان ماهیت احساسات جمعی است

در نتیجه توانایی آفرینش ارادی می‌باشند. بنابر این نمی‌توان روابط علی و معلولی پدیده‌های طبیعی را در روابط اجتماعی و انسانی، جاری و ساری دانست. این پندار دورکهایم، محصول جبرگرایی اجتماعی وی بوده است. وی معتقد به اسارت افکار شهروندان توسط نیروی وجدان جمعی است. از نظر او؛ افکار بی‌اراده‌ی انسان‌ها چیزی همانند پدیده‌های بی‌اراده‌ی طبیعی است. در منش و روش پژوهش دورکهایم یک ابهام موجود است؛ او از سویی بر این باور است که نمی‌توان روابط انسانی و اجتماعی را در یک قاعده‌ی خاص و کلی گنجانند و آن‌گاه بر اساس همین قاعده‌ی کلی، به تحلیل روابط گوناگون انسانی می‌پردازد. با این وجود او فراموش می‌کند که خصوصیت بارز روابط پدیده‌های طبیعی که روش پژوهش او را تشکیل می‌دهند، قاعده‌پذیری آن‌هاست.

و این خود دلیل بر این است که قدرت واکنش جمع‌شده در ید اختیار نقش‌های حکومتی، همین که پیدا شد و پا گرفت، چیزی جز مشتقه‌ی همان قدرت پراکنده در جامعه نیست» (دور کهایم، ۱۳۸۷: ۹۷). به عبارت ساده‌تر، جامعه قدرت جرم‌انگاری رفتارها و کیفر بزهکاران را به حکومت تفویض می‌کند.

۲-۴. معیار تعیین کیفر

از نظر دور کهایم، انسان بزهکار با ارتکاب رفتار مجرمانه، کیان ارزش‌ها و نظم اخلاقی موجود که مبنای نظم و انسجام اجتماعی است را به مخاطره می‌اندازد. بدین ترتیب جامعه برای ترمیم بافت‌های از هم گسیخته و التیام احساسات جریحه‌دار شده‌ی خود، به مجازات مجرمان می‌پردازد. شدت کیفر نیز تابعی از شدت ضربه‌ی وارده به باورها است که مرتبط با میزان تقدس هنجارها می‌باشد. هر چه میزان تقدس یک هنجار بیشتر باشد و تجاوز به آن شدیدتر صورت گیرد، متجاوز با مجازات سخت‌تری مواجه خواهد شد. دور کهایم برای تبیین تفکیک رفتارهای غیر اخلاقی از جرایم می‌گوید: تجاوز به وجدان جمعی به مفهوم مجموعه‌ای از ارزش‌ها، باورها و احساسات مشترک، هنگامی جرم است که ارزش‌های مذکور به اندازه‌ی کافی فراگیر و عمیق بوده و تعین کافی نیز داشته باشند (Breathnach, 1941: 49). از این بیان، می‌توان دریافت که از نگاه دور کهایم، هنجارهایی در اجتماع وجود دارند که مورد احترام بوده، لیکن از تقدس کمتری برخوردار می‌باشند؛ لذا واکنش اجتماع در برابر نقض آن‌ها، با شدت کمتری همراه است و گاه یک واکنش اجتماعی و اخلاقی محسوب می‌شود، نه مجازات.

تفاوت‌های موجود در سیاهه‌ی جرایم در اجتماعات مختلف، از نسبت باورها و ارزش‌های وجدان جمعی در هر جامعه نشأت گرفته است. تفاوت این باورها و ارزش‌ها در جوامع گوناگون، نظام کیفری متفاوتی تولید می‌کند.

۳-۴. تحول در اجتماع و تاثیر آن بر تحول کیفر

در اندیشه‌ی دور کهایم، فرایند ایجاد تحول در ساختار نظام کیفری، از رهگذر دگرگونی در کیفیت هم‌بستگی اجتماعی قابل توجیه است. از نظرگاه او، جوامع بشری

در تاریخ حیات خود دو مرحله را از پیش گذرانده‌اند (Lacpra, 2001: 79). در هر یک از این مراحل، چگونگی هم‌بستگی اجتماعی نیز کاملاً متفاوت است. در مرحله‌ی نخست انسجام اجتماعی به صورت خود بنیاد و با تکیه بر حداکثر مشابهت‌ها تحقق می‌یابد. به تعبیر دورکهایم، «این نوع فقط عبارت از نوعی دل‌بستگی کلی و نامعین فرد نسبت به گروه نیست. بلکه در هماهنگی جزئیات حرکات نیز دخالت دارد» (دورکهایم، ۱۳۸۷: ۹۸). در جوامعی که دارای انسجام اجتماعی این چنین و به تعبیر دورکهایم، هم‌بستگی مکانیک هستند، نظم اخلاقی متعارف بر تمامی شؤون زندگی شخصی و اجتماعی شهروندان تسلط خواهد داشت و شیوه‌های تامین معیشت، تهیه‌ی غذا، لباس و مراسم مذهبی آن‌ها یکسان است. از این تجربیات مشترک و مستمر، باورها و احساسات موجود می‌شود که از قداست برخوردار می‌باشند.

از جمله دلایل استفاده از واژه‌ی مکانیک برای این شیوه از انسجام، ارتباط شیء گونه‌ی انسان و اجتماع است؛ همان‌گونه که اشیاء در برابر انسان از اصالت و اراده برخوردار نیستند، در هم‌بستگی مکانیک نیز انسان تسلیم فشار و جدان جمعی است. در چنین اجتماعاتی، نظم اخلاقی متعارف از جایگاهی مقدس برخوردار است و کمترین میزان تفاوت و نه الزاماً تعارض، ناپسند شمرده می‌شود؛ چرا که تفاوت، موجبات بی‌ارزشی نظم اخلاقی موجود و در نتیجه فروپاشی انسجام اجتماعی را فراهم می‌آورد و به تعبیر دیگر، هر تفاوتی تعارض محسوب می‌شود. از این رو بسیار طبیعی است که بر شمار جرایم افزوده شود و میزان مجازات‌های سرکوب‌گر فزاینده باشد (بریث ناچ، ۱۳۸۷: ۴۹).

دورکهایم جوامع دارای انسجام اجتماعی مبتنی بر ارزش‌های سنتی و مذهبی را در این قسم جای می‌دهد. وی هم‌بستگی نوع دیگر را ناشی از تقسیم کار اجتماعی دانسته و معتقد است: هم‌بستگی نوع قبلی مبتنی بر این بود که افراد همانند یکدیگر باشند، اما هم‌بستگی ناشی از تقسیم کار مستلزم تفاوت افراد است. نوع نخست وقتی ممکن است که شخصیت فرد در شخصیت جمعی جذب شود، در حالی که نوع دوم فقط هنگامی محقق می‌گردد که هر کس سپهر عملی مخصوص به خود و در نتیجه شخصیت خاص خود را داشته باشد (همان: ۱۱۹). این کیفیت از انسجام اجتماعی، به دنبال تراکم جمعیت در یک نقطه و در نتیجه افزایش میزان نیازمندی‌ها شکل

می‌گیرد. افزایش و تنوع نیازمندی‌ها نیز در یک فرایند طبیعی، تنوع مشاغل و گوناگونی ادبیات خاص هر حرفه را موجب می‌گردد. در پی همین فرایند تقسیم کار و در تقابل با وضعیت جوامع مکانیک، در اجتماعاتی که بر اساس انسجام ارگانیک شکل می‌یابند، تفاوت امری بدیهی تلقی می‌شود و در نتیجه نظم اخلاقی نوینی پایه‌گذاری می‌شود (Mathiea, 2008: 60) و در حقیقت، انسجام احساسی پیشین، جای خود را به انسجام عقلانی حاضر خواهد داد. در چنین شرایطی، با میزان کمتری از عناوین مجرمانه مواجهیم؛ چرا که تفاوت امری عادی تلقی می‌شود. هم‌چنین به علت تضعیف در عمق فراگیری و تسلط اخلاقیات، از شدت مجازات‌ها کاسته خواهد شد.^۱

۵. نقد و ارزیابی اندیشه‌ی کارکردگرایی دورکهایم

آن‌چه اندیشه‌ی دورکهایم را در شناخت مجازات، از دیگر کیف‌شناسان متمایز می‌سازد، دستیابی او به شناختی قابل توجه از تاثیرات متقابل اجتماع و پدیدار مجازات است. او به درستی دریافته است که برای شناخت مجازات، باید از آسمان‌ها به زمین هبوط نمود. در حقیقت، کیف‌تنها آن چیزی نیست که در ذهن فیلسوف شکل می‌گیرد، بلکه بخش انکارناپذیری از واقعیت مجازات در ارتباط با جامعه است که معنا می‌یابد.

واقع‌نگری دورکهایم ستودنی است، لیکن منطق وی موجب بروز ابهاماتی درباره‌ی جهان‌بینی و روش تحلیل کیف‌ری او می‌شود. همان‌گونه که به تفصیل گذشت، او بر این باور است که وجدان جمعی از هیچ شعور جزئی یا خاصی سرچشمه نمی‌گیرد، بلکه از خارج به هر یک از ما می‌رسد و قادر است ما را به‌رغم میل خود، در جهت معینی به جنبش درآورد. با این حال، وجدان جمعی را می‌توان پندار، ادراک و احساس توسعه یافته به بخش تاثیرگذاری از جامعه دانست که منشأ فردی دارد.

۱. در تحلیل دورکهایم، اجتماع در فاصله‌ی حرکت از انسجام مکانیک به ارگانیک، دچار نوعی آنومی می‌شود. آنومی با وقوع شرایطی مقارن است که در آن قواعد اجتماعی (هنجارها) برای کنش‌گران الزام‌آور نبوده و دارای مطلوبیت نمی‌باشد (رجب‌زاده و کوثری، ۱۳۸۱: ۳۶). در شرایط اجتماعی مستحکم و پایدار، آرزوهای انسان‌ها از طریق هنجارها تنظیم و محدود شده است. با از هم پاشیدگی هنجارها و از بین رفتن کنترل آرزوها، آنومی یا یک وضعیت آرزوهای بی‌حد و حصر به وجود می‌آید. این آرزوهای بی‌حد که طبعاً نمی‌توانند ارضاء و اشباع شوند، موجب بروز نارضایتی اجتماعی می‌شوند (رفیع‌پور، ۱۳۸۴: ۳۵).

بر نظام ارزش‌گذاری دورکهایم نیز ایرادهایی وارد است. این اندیشمند واقع‌گرا جامعه را به مثابه‌ی یک کل واحد یا بسته‌ای از ارزش‌های مورد وفاق تصور می‌نماید (شریعتی، ۱۳۸۷: ۳۲-۳۳). به تعبیر دیگر، او معتقد است که هنجارهای موجود در جامعه، مورد توافق اکثریت اعضای اجتماع بوده و به ندرت شهروندی را می‌توان یافت که مخالفتی در این خصوص داشته باشد. در این اندیشه، ارزش‌های موجود در گروه‌های رقیب و متخاصم جایگاهی ندارند.

سعی دورکهایم بر آن است که در توصیف فرایند ساخت ارزش‌ها واقع‌نگر باشد، اما انعکاس وی از این جریان، تنها بخشی از واقعیت و حقیقت موجود است. در اندیشه‌ی او نقش واسطه‌ها در ترجمان احساسات و ذهنیت‌های اجتماعی و تبدیل آن به نظام ارزش‌ها از یاد برده شده است. دورکهایم غافل از جایگاه منفعل دولت (بریث ناچ، ۱۳۸۷: ۲۹۹)، معتقد است که در تمامی اجتماعات بشری، دولت در جریان ساخت ارزش‌ها نقشی فعال ایفا می‌کند. در این باره می‌توان به اندیشه‌ی فوکو اشاره نمود که بر اساس آن، دولت به عنوان بخشی از جریان قدرت در اجتماع، برای حراست از خویش ارزش‌هایی را می‌آفریند و متجاوزان به این ارزش‌ها را مجازات می‌کند (Foucault, 1991: 16-20).

ایراد پیش گفته، تنها در خصوص توصیف ناقص دورکهایم از واقعیات قابل طرح است. عدم توجه وی به نظام آرمانی ساخت ارزش‌ها و پدیدارها نیز قابل توجه است. او معتقد به ساخت نظام ارزشی از طریق وجدان جمعی است. به تعبیر دیگر، دورکهایم به دنبال بیان این اندیشه است که ارزش‌ها تنها در پرتو حیات اجتماعات بشری و واقعیات^۱ عینی موجود در آن خلق می‌شوند (بریث ناچ، ۱۳۸۷: ۲۹۹). در

۱. جامعه‌شناسان واقعیت را «یک تأثر محسوس» می‌دانند (پاتنم، ۱۳۸۵: ۶۲). این سنخ تبیین واقعیت، مقدمه‌ای برای تعریف ارزش در باور دورکهایم است؛ چرا که در مرحله‌ی نخست، واقعیت یک شیء یا امر اثرگذار و نیز اثرپذیر است که البته تأثیر و تأثر آن تجربی می‌باشد. تأثیر عملی این شیء بر جریان عملی زندگی اجتماعی، موجب تولید ارزش خواهد شد. با توجه به تعریف بنیادین ایشان از واقعیت، می‌توان به طرح یک ایراد پرداخت؛ ایرادی که با یک پرسش آغاز گردیده و با همان پرسش نیز پایان می‌یابد: آیا به واقع می‌توان مفاهیم ذاتاً غیر محسوس (ارزش‌ها و نیز بنیان وجود برخی پدیدارها مانند حقوق) را از یک تأثر محسوس برداشت نمود؟ ماکس وبر نیز در تقابل با این اندیشه‌ی دورکهایم بر این باور است که «از وجود امر واقعی، نمی‌توان چیزی در باب ارزش آن به دست آورد ...» (اشتراوس، ۱۳۷۵: ۵۹).

این صورت با دو ایراد عمده مواجه خواهیم شد:

نخست آن که، در چنین شرایطی با نظام شدید نسبیت ارزش مواجه می‌شویم. نتیجه‌ی طبیعی این نسبیت؛ تصدیق این گزاره است که به علت تفاوت در مقتضیات جوامع مختلف، با گوناگونی بسیار در ارزش‌های اخلاقی مواجه خواهیم بود. با پذیرش این پندار، توجیه ارزش‌های انسانی مشابه در جوامع مختلف در طول تاریخ ممکن نیست. وجود شباهت‌های مطرح شده، مبین وجود نظامی از ساخت ارزش‌های فراتجربی است که دارای خصیصه‌ی نسبیت نمی‌باشند.

از دیگر نتایج حاصل از نظام نسبیت مطلق ارزش‌ها، تزلزل اخلاقی کنش‌گران است؛ چرا که با تغییر تجربیات جامعه به عنوان پدیده‌ای شایع، تغییر بنیادین در اخلاق متعارف (شریعتی، ۱۳۸۷: ۳۴) میسر خواهد بود. در سایه‌ی این دگرگونی‌های بسیار، به سختی می‌توان به یک انسجام اجتماعی پایدار دست یافت؛ انسجامی که تنها از رهگذر استحکام و پایداری نظام ارزشی به وجود آمده و استمرار خواهد یافت. نسبیت‌گرایی مورد پذیرش دور‌که‌ایم، تأثیری مخرب بر پایداری نظام پدیدارها بر جای می‌گذارد؛ چرا که از نگاه وی، پدیدارها از یک سو بر پایه‌ی ارزش‌ها بنا نهاده شده و از دیگر سو دست‌مایه‌ای برای حراست از همین ارزش‌ها است. بنابر این با تغییر در نظام ارزشی، شاهد تزلزل مفاهیم بنیادینی چون عدالت و آزادی در قلمرو پدیدارهایی هم‌چون حقوق خواهیم بود؛ چرا که این مفاهیم در قالب ارزش‌ها تعریف می‌شوند. فراتر از آن، در نظام عدالت کیفری نیز همواره دگرگونی ارزش‌هایی را شاهد خواهیم بود که اجتماع با توسل به سیاست کیفری به حمایت از آن‌ها می‌پردازد.

برآمد

جامعه‌شناسان کیفری از رهگذر رویکردهای واقع‌گرا، به بررسی در خصوص چرایی و چیستی مجازات پرداخته‌اند. در باور آنان، نظام کیفری با تحمیل مجازات، در پی تحقق یک نظم آرمانی نیست. توصیف کیفری ایشان فارغ از هر گونه داوری ارزشی صورت گرفته و کمتر با اصول آرمانی اخلاقی چون عدالت و آزادی در ارتباط است. واقع‌گرایان رسالت کیفر را پاسداری از نظم اجتماعی می‌دانند.

کارکردگرایی در شمار نگرش‌های واقع‌گرایی است که به نفی مفهوم آرمان‌گرایی در شناخت پدیدار کیفر پرداخته است. امیل دورکهایم، اندیشمندی واقع‌گرا و از برجسته‌ترین کارکردگرایان است. در توصیف کیفری دورکهایم، مجازات دارای کارکردی اخلاقی و احساسی است. از نگاه وی، اجتماع به جرم‌انگاری رفتارهایی می‌پردازد که موجب تعرض به ارزش‌ها و باورهای او می‌گردد. این نگرش دورکهایم در خصوص منشا جرم‌انگاری رفتارها، اندیشه‌ی او را از نظریه‌ی کیفری واقع‌گرایانی چون مارکس و فوکو متمایز می‌سازد. در نگاه اینان، مجازات تکنولوژی حراست از قدرت بوده و نظام‌های سیاسی برای دفاع از خویش به جرم‌انگاری رفتارهای مخل قدرت خود می‌پردازند. دورکهایم کیفر را پاسخی طبیعی از سوی جامعه در برابر تجاوز تلقی می‌کند؛ چرا که مجرم با ارتکاب رفتاری خلاف ارزش‌های مورد احترام اجتماع، نظم و هم‌بستگی اجتماعی را به مخاطره انداخته است. بنابراین اجتماع با تحمیل کیفر به مجرم، از سویی نظم و هم‌بستگی اجتماعی را احیا نموده و از سوی دیگر در خصوص تقدس هنجارهایش به دیگران هشدار می‌دهد.

واقع‌گرایی دورکهایم بر یک آنالیز قوی اجتماعی مبتنی است، اما بخشی از اندیشه‌های بنیادین وی محل تامل است؛ چرا که او جامعه را به مثابه‌ی یک کل واحد و به تعبیری بسته‌ای از ارزش تلقی می‌نماید که تنوع باورها و ارزش‌های گروه‌های متخاصم و رقیب را نمی‌پسندد. به نظر دورکهایم، ارزش‌های اجتماعی مورد وفاق اکثریت شهروندان بوده و جامعه تلاش می‌کند با تمسک به ابزار کیفر، به دفاع از هنجارهای خود بپردازد.

فهرست منابع

- اشتراوس، لئو، *حقوق طبیعی و تاریخ*، برگردان: باقر پرهام، تهران: آگاه، چاپ دوم، ۱۳۷۵.
- بریث ناچ، سیموس، *جرم و مجازات از نظرگاه دورکیم*، برگردان: محمد ساعد، تهران: خرسندی، چاپ نخست، ۱۳۸۷.
- پاتنم، هیلری، *دوگانگی واقعیت - ارزش*، برگردان: فریدون فاطمی، تهران: مرکز، چاپ نخست، ۱۳۸۵.
- پرادل، ژان، *تاریخ اندیشه‌های کیفری*، برگردان: علی حسین نجفی ابرندآبادی، تهران: سمت، چاپ چهارم، ۱۳۹۰.
- تبیت، مارک، *فلسفه حقوق*، برگردان: حسن رضایی خاوری، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی، چاپ نخست، ۱۳۸۴.
- دریفوس، هیوبرت؛ رابینو، پل، *میشل فوکو - فراسوی ساختارگرایی و هرمنوتیک*، برگردان: حسین بشیریه، تهران: نی، چاپ دوم، ۱۳۷۹.
- دل وکیو، ژرژ، *فلسفه حقوق*، برگردان: جواد واحدی، تهران: میزان، چاپ دوم، ۱۳۸۶.
- دورکهایم، امیل، *درباره تقسیم کار اجتماعی*، برگردان: باقر پرهام، تهران: چاپ سوم، ۱۳۸۷.
- دورکهایم، امیل، *فلسفه و جامعه‌شناسی*، برگردان: فرحناز خمسه‌ای، تهران: مرکز ایرانی مطالعه‌ی فرهنگ‌ها، چاپ نخست، ۱۳۶۰.
- دورکهایم، امیل، *قواعد روش جامعه‌شناسی*، برگردان: علی محمد کاردان، تهران: دانشگاه تهران، چاپ چهارم، ۱۳۶۸.
- رفیع پور، فرامرز، *توسعه و تضاد*، تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ ششم، ۱۳۸۴.
- فوکو، میشل، *مراقبت و تنبیه (تولد زندان)*، برگردان: نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نی، چاپ دوم، ۱۳۷۸.
- کاتوزیان، ناصر، *فلسفه حقوق*، جلد نخست، تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ پنجم، ۱۳۸۸.
- گیدنز، آنتونی (با همکاری کارن بردسال)، *جامعه‌شناسی*، برگردان: حسن چاوشیان،

- تهران: نی، چاپ دوم، ۱۳۸۷.
- مطهری، مرتضی، *فطرت*، تهران: صدرا، چاپ نوزدهم، ۱۳۸۷.
- علیزاده، عبدالرضا، *مبانی رویکرد اجتماعی به حقوق (جستاری در نظریه‌های جامعه‌شناسی حقوق و بنیادهای حقوق ایران)*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ نخست، ۱۳۸۷.
- وایت، راب؛ هینز، فیونا، *جرم و جرم‌شناسی*، برگردان: علی سلیمی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ سوم، ۱۳۸۶.
- وبر، ماکس، *اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری*، برگردان: عبدالکریم رشیدیان و پریسا منوچهری کاشانی، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ چهارم، ۱۳۸۸.
- وکس، ریموند، *فلسفه حقوق*، برگردان: باقر انصاری و مسلم آقایی طوق، تهران: جاودانه، ۱۳۸۹.
- استارک، رادنی؛ سیمز بن بریج، ویلیام، «دین-کجروی و کنترل اجتماعی»، برگردان: علی سلیمی، مجله‌ی حوزه و دانشگاه، شماره‌ی ۲۲، بی‌تا.
- بریث ناچ، «دولت، جرم و مجازات از نظرگاه امیل دورکیم»، برگردان: محمد جعفر ساعد، مجله‌ی حقوق اساسی، سال هفتم، شماره‌ی ۹، ۱۳۸۷.
- تاج‌آبادی فراهانی، محمد، «بررسی مقایسه‌ای آرا و نظریات امیل دورکیم و ماکس وبر در جامعه‌شناسی دین»، نشریه‌ی کتاب، شماره‌ی ۲، ۱۳۸۷.
- جوان جعفری، عبدالرضا؛ ساداتی، سید محمد جواد، «از سزاگرایی کلاسیک تا سزاگرایی نوین (نقد و ارزیابی اندیشه سزاگرایی)»، مجله‌ی آموزه‌های کیفری، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۹۱.
- رجب‌زاده، احمد؛ کوثری، مسعود، «آنومی سیاسی در اندیشه دورکیم»، مجله‌ی علوم اجتماعی و انسانی، شیراز: دانشگاه شیراز، دوره‌ی نوزدهم، شماره‌ی اول (پیاپی، ۳۷)، زمستان ۱۳۸۱.
- شریعتی، سارا، «دورکیم و اخلاق»، مجله‌ی آیین، شماره‌های ۱۳ و ۱۴، ۱۳۸۷.
- ممتاز، فریده، «مفهوم کجرفتاری از دیدگاه دورکیم»، پژوهش‌نامه‌ی علوم انسانی، بی‌تا.
- محمدی، مسلم، «دین و اخلاق در جامعه‌گرایی دورکیم و نقد آن»، فصل‌نامه‌ی

اندیشه‌ی دینی، شیراز: دانشگاه شیراز، شماره‌ی پیاپی ۲۵، ۱۳۸۶.

Breathnach, Seamus, *Emile Durkheim on Crime and Punishment* (an exegesis), 1941.

M.Carlsmith, Kevin; Paul Robinson; John Darley, “*Why Do we Punish? (Deterrence and Just Deserts as Motives for Punishment)*”, Journal of Personality and social psychology, vol83, no2, 2002.

Duff, Antony, *Legal Punishment*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2008.

Duff, Antony, *Punishment, Communication and Community*, Oxford University Press, 2011.

Durkheim, Emile. *The Rules of Sociological Method*, 8th ed/ Translated by Sarah A. Solovay and John H. Mueller and Edited by George E.G. Catlin, New York: Free Press; London: Collier-Macmillan, 1966.

Foucault Michael, *Discipline and Punish: the Birth of the Prison*, Translated from the French by Alan Sheridan, London: Allen Lane, Penguin Books, 1991.

Hudson, Barbara, *Understanding Justice (Introduction to Ideaperspective and Controversisen Modern Penal Theory)*- Open University Press, 2003.

Jacqueline, Martin, *Hodder Arnold*. (4th Revised Edition), The English Legal System, 2005.

Lacapra, Dominick, *Emile Durkheim (sociologist and philosopher)*, Cornell university, 2001.

Lukes, Steven, Scull Andrew, *Durkheim and the Law*. Oxford: Robertson, 1983.

Mathieu Deflem, *Sociology of Law Visions of a Scholarly Tradition*, Cambridge university press, 2008.

Mirko Bagaric, *Punishment and Sentencing: A Rational Approach*, Cavendish Publishing Limited, London, 2001.

Smart, Barry, *Michel Foucault*, Revised Edition, Taylor & Francis e-Library, 2004.

Brook, Thom, *Hegel's Political Philosophy: A Systematic Reading of the Philosophy of Right*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.