

The Modern Society as a Precondition for Restorative Approach to the Concept of Crime in the Thought of Emile Durkheim

Received: 2022-07-06

Accepted: 2022-08-20

Seyyed Sa'id Mousavi Asl *

Seyyed Hamid Mousavi **

With its diverse characteristics, the “modern society” is a precondition for understanding the modern perception of the concept of crime. The transformation from the traditional social system to the modern society and the quality of this transformation – which is the main issue for classical sociologists – makes a great change in the concept of crime, which is known as the ‘restorative approach’. This subject is so importance that if we want to talk about criminal law, criminology and criminal sciences in the modern world, which requires a restorative approach, we must understand the essence of the modern society as a precondition and its relations. The French philosopher and sociologist, Emile Durkheim, is a pioneer in explaining the modern society’s nature on the one hand, and explaining the restorative approach to crime on the other hand. Crime, according to the restorative approach, as Durkheim says, is based on the special structure of modern society and its various dimensions such as social division of labor and organic solidarity; and for this reason, it is does not imply its traditional conceptual meaning – which has a nafs al-amri (related to its essence) aspect – rather it implies an



Vol.1/No.2/ autumn and winter 2022

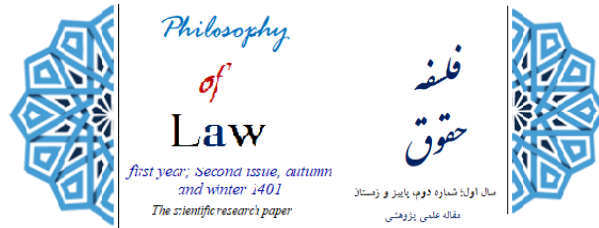
* Assistant Professor of the Faculty of Law and Political Sciences at Shiraz University, Shiraz, (mousaviasl@shirazu.ac.ir).

** M.A. of Criminal Law and Criminology at Shiraz University, Shiraz (Hamidmousavi122@yahoo.com).

economic, conventional and individualistic concept. A deep understanding of the nature of crime in the light of the restorative approach and based on the requirements of the modern society prepares the ground for theorization on crime in the context of native cultural and epistemological roots. I have used an analytical approach in this research, considering the necessity of analyzing the modern perception of the concept of crime and its relationship with the conceptual elements of the modern society.

Keywords: crime, restorative rights, punitive rights, modern society, individualism, contractualism.





جامعه مدرن به مثابه شرط پیشینی رویکرد ترمیمی به مفهوم جرم در اندیشه امیل دورکیم

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۱۵

تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۰۵/۲۰

سید سعید موسوی اصل^۱

سید حمید موسوی^۲

«جامعه مدرن» با ویژگی‌های متنوع خود، شرطی پیشینی برای درک مفهوم جرم در تلقی مدرن است. تحول از نظام اجتماعی سنتی به جامعه مدرن، و کیفیت این تحول که مسئله اصلی جامعه‌شناسان کلاسیک است، مفهوم جرم را با دگرگونی عمیقی مواجه می‌کند که به‌عنوان رویکرد ترمیمی شناخته می‌شود. اهمیت این موضوع، به حدی است که اگر بخواهیم از حقوق کیفری، جرم‌شناسی و علوم جنایی در جهان مدرن که مستلزم رویکرد ترمیمی است، سخن بگوییم، ضروری است که به درک ماهوی جامعه مدرن و مناسبات آن، به مثابه شرطی پیشینی توفیق یابیم. امیل دورکیم، فیلسوف و جامعه‌شناس فرانسوی، از یک طرف در تبیین ماهیت جامعه مدرن، و از طرف دیگر در تبیین رویکرد ترمیمی به جرم، پیشگام است. از نظر دورکیم، جرم در رویکرد ترمیمی، مبتنی بر ساخت ویژه جامعه مدرن و ابعادی چون تقسیم کار اجتماعی و همبستگی ارگانیک قوام می‌یابد و به همین دلیل، از بار مفهومی سنتی آن - که جنبه نفس‌الأمری دارد - فارغ شده و مفهومی اقتصادی، قراردادی و فردگرایانه یافته است. درک عمیق ماهیت جرم در پرتو رویکرد ترمیمی و مبتنی بر اقتضات جامعه مدرن، زمینه نظریه‌پردازی در باب جرم در بستر ریشه‌های معرفتی و فرهنگی بومی را ایجاد می‌کند. با توجه به ضرورت واکاوی مفهومی جرم در

۱. استادیار دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه شیراز (نویسنده مسئول) (mousaviasl@shirazu.ac.ir).

۲. کارشناس ارشد حقوق جزا و جرم‌شناسی دانشگاه شیراز (Hamidmousavi122@yahoo.com).



تلقی مدرن و نسبت آن با عناصر مفهومی جامعه مدرن، در این پژوهش از رویکرد تحلیلی بهره گرفته ایم.

کلیدواژه‌ها: جرم، حقوق ترمیمی، حقوق تنبیهی، جامعه مدرن، فردگرایی، قراردادگرایی.

مقدمه

مفهوم جرم در تلقی مدرن آن، در یک بستر فکری، فرهنگی و تمدنی قوام می‌یابد و شبکه مفهومی متناسب با خود را اقتضا می‌کند و صرف نظر از تعاریف حقوقی مرسوم که بیشتر جنبه شکلی دارند، واجد بُعد ماهوی است. بدون تردید، این مفهوم مهم، شرایطی پیشینی دارد که در تأملات فلسفی و نظری باید بدان پرداخته شود. به نظر می‌رسد که یکی از مهم‌ترین آن‌ها، مفهوم «جامعه مدرن» است. جامعه مدرن، در معنای اصطلاحی آن که در ادبیات فلسفه و علوم اجتماعی به کار می‌رود، یک پدیده متأخر است و به دنبال تحولات فرهنگی و تمدنی دوره رنسانس و شکل‌گیری مدرنیته مطرح می‌گردد و ویژگی‌های خاص خود را دارد؛ به گونه‌ای که می‌توان ادعا کرد چنین پدیده‌ای در طول تاریخ بشر، بی‌سابقه است. جامعه مدرن در نسبت با برخی از مفاهیم اجتماعی مدرن، از جمله مفهوم جرم، یک تقدم معرفتی دارد؛ به نحوی که تا درک عمیق و همه‌جانبه‌ای از مفهوم جامعه مدرن صورت نگیرد، بعید است که بتوان به درک مفهوم جرم تقرب یافت.

مفهوم جرم در تلقی مدرن در پرتو رویکرد ترمیمی محقق می‌شود و این موضوع، به ماهیت و اقتضائات جامعه مدرن بازمی‌گردد. یکی از چالش‌های اساسی علوم جنایی و جرم‌شناسی در ایران، غفلت از ساخت فکری و بافت فرهنگی و تمدنی است که مفهوم جرم در آن بارور می‌شود. می‌توان گفت که این مناسبات فکری، فرهنگی و تمدنی، به صورت نظام‌مند و منسجم در مفهوم «جامعه مدرن» متعین می‌شوند و بنابراین، «جامعه مدرن»، شرط پیشینی «جرم» در تلقی مدرن، و به تعبیر دیگر، شرط مقدم مفهوم «جرم» در رویکرد ترمیمی است. بنابراین، ضرورت این پژوهش از آنجا ناشی می‌گردد که درک عمیق جامعه مدرن، متناسب با تلقی متفکران اجتماعی مدرن، گذرگاهی است ضروری که صرفاً با عبور از آن می‌توان به عرصه پژوهش در باب جرم وارد شد.

صورت‌بندی هر نظام اجتماعی، بر اساس مبادی تاریخی و فرهنگی و مبانی فکری و معرفتی آن شکل می‌گیرد و این صورت‌بندی، بستر معرفتی تمامی مفاهیم اجتماعی است که در آن نظام شکل می‌گیرند و بار معنایی آن مفاهیم کاملاً به صورت‌بندی مذکور وابسته است.





مبتنی بر نسبت مذکور، می‌توان گفت که مفهوم «جرم» در تلقی مدرن نیز به ضرورت در بستر صورتی خاص از نظام اجتماعی تعین پیدا می‌کند که در اصطلاح علوم اجتماعی مدرن، به آن «جامعه»^۱ گفته می‌شود. نباید تصور کرد که جامعه، اصطلاحی است فرازمانی و فرامکانی که به هر نوع نظام اجتماعی قابلیت انطباق دارد؛ بلکه تحولات رنسانس و عصر روشنگری، نظام اجتماعی جدیدی را صورت‌بندی نمود که در اصطلاح اندیشمندان اجتماعی قرن نوزدهم، درنهایت به جامعه تعبیر شد و علم جامعه‌شناسی به مثابه یک علم تجربی جدید، عهده‌دار کشف قوانین حاکم بر آن گردید. اینکه این نظام اجتماعی جدید، چه ابعاد و اقتضائاتی دارد و چه روحی بر آن حاکم است، سؤالی است که پاسخ به آن، زمینه‌ای برای درک عمیق مفاهیم اجتماعی مختلف را ایجاد می‌کند. یکی از مهم‌ترین این مفاهیم، «جرم» است که در بستر صورت‌بندی جامعه، بار معنایی خاصی پیدا می‌کند؛ به نحوی که تعریف جرم کاملاً متأثر از ماهیت جامعه خواهد بود. این تأثیرپذیری به نحوی است که مفهوم جامعه نسبت به مفهوم جرم، حیثیتی پیشینی (ماتقدم) پیدا می‌کند و در واقع، شرط امکان جرم، به وجود جامعه بازمی‌گردد.

با توجه به ملاحظات فوق، مسئله اصلی این پژوهش، آن است که «عناصر ماهوی جامعه مدرن چیست و چه تأثیری بر صورت‌بندی مفهومی جرم دارد؟»

مهم‌ترین دغدغه اندیشمندان کلاسیک جامعه‌شناسی، تبیین و تحلیل عناصر مفهومی جامعه مدرن است که نوعاً در قالب تبیین ایشان از چگونگی تحول از نظام اجتماعی ماقبل مدرن به جامعه مدرن متجلی می‌گردد. اگرچه رویکرد جامعه‌شناسان کلاسیک از آگوست کنت تا امیل دورکیم، در تبیین عناصر مفهومی جامعه مدرن تفاوت‌هایی اساسی دارد، ولی نقطه اشتراک دیدگاه‌های ایشان، تصریح به شکل‌گیری پدیده‌ای نوظهور به نام «جامعه» است که نظام اجتماعی دوره جدید، در صورت این پدیده ظاهر شده است.

در این میان، امیل دورکیم که به نوعی پدر جامعه‌شناسی آکادمیک نیز محسوب می‌گردد، فیلسوف و جامعه‌شناسی است که از یک طرف، به تحول از نظام اجتماعی ماقبل مدرن به جامعه مدرن و اقتضائات آن پرداخته است و از طرف دیگر، مفهوم جرم در تلقی مدرن را به طور جدی واکاوی نموده است. می‌توان گفت که از نظر دورکیم، بافت مفهومی جرم در دوره مدرن، بنا به عناصر مفهومی جامعه مدرن، از همبستگی ارگانیک گرفته تا تحفظ



بر مفاهیم قرارداد، فردیت و آزادی شکل گرفته است. این اقتضائات در مجموع، مفهوم جرم را از رویکرد تنبیهی نظام اجتماعی ماقبل مدرن، به رویکرد ترمیمی جامعه مدرن دگرگون می‌نماید.

در خصوص ماهیت جرم در اندیشه دورکیم، تاکنون پژوهش‌هایی انجام شده است؛^۱ اما وجه ممیزه این مقاله با پژوهش‌های گذشته، آن است که این پژوهش، با رویکردی استعلایی به شرط امکان مفهوم جرم در تلقی مدرن می‌پردازد و جامعه مدرن را به مثابه شرط مذکور مطرح می‌کند؛ به تعبیر دیگر، نوآوری این پژوهش، آن است که تعیین جرم در رویکرد مدرن را منطقاً متوقف بر تحقق جامعه مدرن می‌داند و بنابراین، هر نوع تأمل و تحقیق و نتیجه‌گیری در خصوص مفهوم جرم در تلقی مدرن، در هر نظام اجتماعی که صورت جامعه مدرن را پیدا نکرده باشد، محل مناقشه است.

با توجه به ملاحظات فوق، در این مقاله ابتدا به تحلیل و بررسی عناصر اساسی جامعه مدرن در پرتو تشریح تحول از نظام اجتماعی ماقبل مدرن به جامعه مدرن پرداخته‌ایم و در ادامه، رویکرد حقوق کیفری متناسب با هر یک از این نظام‌های اجتماعی را در نسبت با عناصر مفهومی آنها بررسی نموده و چگونگی تقویم مفهوم جرم تحت تأثیر عناصر مفهومی جامعه مدرن را به تفصیل بیان کرده‌ایم. ویژگی‌های ماهوی جامعه مدرن، به ایجاد رویکرد جدیدی به حقوق کیفری و به طور خاص مفهوم جرم منجر شده است که در نظام فکری دورکیم، به رویکرد ترمیمی موسوم است و این رویکرد، بر ماهیت جرم در دوره معاصر سیطره دارد.

۱. همبستگی مکانیکی در نظام اجتماعی ماقبل مدرن

نظام اجتماعی ماقبل مدرن در اندیشه دورکیم که متأثر از رویکرد تکامل‌گرایانه عصر روشنگری است، به همبستگی مکانیکی تقلیل می‌یابد و این نکته، در اختلاف عمیق دورکیم با برخی از اندیشمندان برجسته اجتماعی معاصر وی، چون فردیناند تونیس، حایز اهمیت است. اگرچه دورکیم از تونیس متأثر است (کوزر، لیوئیس، ۱۳۸۵: ص ۲۲۰)، اما برخلاف تونیس که نظام اجتماعی ماقبل مدرن را نسبت به جامعه مدرن، دارای بافتی ارگانیک و در نتیجه،

۱. به‌عنوان نمونه، می‌توان به مقاله «ماهیت جرم از دیدگاه دورکیم، با رویکردی روش‌شناسانه» (۱۳۹۵)، نوشته مجتبی جاویدی، مجله معرفت فرهنگی اجتماعی، سال هشتم، شماره ۱، دوره ۲۹، اشاره نمود.

واقعی‌تر تصویر می‌کند، ساخت نظام اجتماعی ماقبل مدرن را مبتنی بر همبستگی مکانیکی می‌داند و به همین دلیل، آن را نسبت به جامعه مدرن، عقب‌مانده‌تر تلقی می‌نماید. (دورکیم، ۱۳۸۷: ص ۱۷۱)

در اندیشه امیل دورکیم، نظام اجتماعی ماقبل مدرن، اجتماعی سنتی یا بدوی است. در جوامع بدوی، هرکس همان است که دیگران هستند؛ احساسات مشترک یا احساسات جمعی، از لحاظ تعداد و درجه شدت، عامل عاطفی مسلط در وجدان هریک از افراد جامعه‌اند. (آرون، ریمون، ۱۳۸۶: ص ۳۶۲) از نظر دورکیم، «واژه مکانیکی، بدین معنا نیست که این نوع همبستگی زاینده وسایل مکانیکی و ساختگی باشد؛ بلکه بدین معناست که پیوند میان اجزای سازنده همبستگی، همانند انسجام موجود مابین اجزای اجسام مادی جمادی است؛ نه مانند عامل وحدتی که در اجسام زنده آلی دیده می‌شود.» (دورکیم، ۱۳۸۷: ص ۱۱۸) به‌طور کلی، اصطلاح مکانیکی، به همبستگی از طریق سمبل‌ها اشاره دارد [و یا آنچه ممکن است هویت جمعی نام بگیرد]. (Lacapra, 2001: p.80) دورکیم در تقسیم کار تصریح می‌کند: «همبستگی نوع نخست (مکانیکی)، در صورتی می‌تواند نیرومند باشد که افکار و گرایش‌های مشترک در تمام اعضای جامعه از لحاظ تعداد و شدت، بر افکار و گرایش‌های شخصی افراد برتری داشته باشند.» (دورکیم، امیل، ۱۳۸۷: ص ۱۹۸) یکی از مهم‌ترین مسائل مورد نظر دورکیم، این است که عامل همبستگی و انسجام در جوامع سنتی چیست؟ «پاسخ دورکیم، این است که جوامع ابتدایی به واسطه فرهنگ مشترکی که شالوده مذهبی دارد، انسجام می‌یابند.» (سیدمن، استیون، ۱۳۸۸: ص ۵۸) «جایی که همبستگی مکانیکی شالوده انسجام اجتماعی است، ارزش‌ها و معتقدات مشترک، ناظر بر رفتار اجتماعی است؛ جمع بر فرد تسلط دارد و خودآگاهی فردی، تنها در حدی ابتدایی تحول یافته است.» (گیدنز، آنتونی، ۱۳۶۳: ص ۲۲) به تعبیر دورکیم، «فرد به خودش تعلق ندارد؛ بلکه به معنای کامل کلمه در حکم شیئی متعلق به جامعه است.» (دورکیم، ۱۳۸۷: ص ۱۱۸) جوامع سنتی، نظم بشری را نظمی مقدس و مملو از موجودات مافوق طبیعی می‌شمرند و همین فرهنگ دینی است که اجزای اجتماعی متمایز را در یک کل اجتماعی منسجم گرد هم می‌آورد (سیدمن، استیون، ۱۳۸۸: ص ۵۸) از نظر دورکیم، این نوع همبستگی با نوع خاصی از حقوق که همان حقوق تنبیهی است، مقارن است. (آرون، ریمون، ۱۳۸۶: ص ۳۶۸) وجود حقوق تنبیهی یا بازدارنده، تجلی نفوذ معتقدات اخلاق جمعی است که شدیداً رعایت می‌شود؛ یعنی به گفته دورکیم، نشان‌دهنده وجود یک وجدان جمعی (collective conscience) است. (گیدنز، آنتونی، ۱۳۶۳: ص ۲۱ و ۲۲)





«مجموعه اعتقادات و احساسات مشترک در میانگین افراد یک جامعه واحد که دستگاه معینی را تشکیل می‌دهد و حیات خاص خود را دارد، این دستگاه وجدان جمعی است.» (دورکیم، ۱۳۸۷: ص ۷۷) مفهوم محوری جامعه‌شناسی دورکیم که در کتاب تقسیم کار، ذیل همبستگی مکانیکی مطرح می‌گردد، «وجدان جمعی» است. (Lacpra, 2001: p.83) وجدان جمعی، والاترین صورت زندگی روحی است؛ زیرا وجدان همه وجدان‌هاست. وجدان جمعی که در فراسو و فراز پیشامدهای فردی و محلی وجود دارد، چیزها را تنها از جنبه‌های پایدار و ضروری‌شان که در افکار مشترک متبلور شده‌اند، در نظر می‌گیرد. (Durkheim, 1995: p. 444) اهمیت مفهوم وجدان جمعی در این مقاله، از باب وابستگی مفهومی جرم به آن است؛ چراکه در اندیشه دورکیم، جرم مبتنی بر وجدان جمعی تعریف می‌گردد. از نظر دورکیم، «جرم، عملی است که حالت‌های نیرومند و روشن وجدان جمعی را جریحه‌دار می‌کند.» (دورکیم، ۱۳۸۷: ص ۷۷) جرم، عملی است که به دلیل آسیب رساندن به وجدان جمعی، واکنش جامعه را به دنبال خواهد داشت. (گیدنز، آنتونی، ۱۳۶۳: ص ۲۰ و ۲۱) این واکنش اجتماعی با شدت مقرر، همان مجازات است. (دورکیم، ۱۳۸۷: ص ۸۵) واکنش اجتماعی علیه جرم، خودبه‌خودی (خودانگیخته) است؛ نه محاسبه‌ای. مجازات، هم مجرم را کنترل می‌کند و هم به بازسازی احساسات جمعی در راستای افزایش کارایی وجدان جمعی کمک می‌نماید. (Pearce, 2001: p22) مجازات، راهی است که یک قانون به نقض خودش، از طریق تأیید دوباره اقتدار تهدیدکننده خویش پاسخ می‌دهد. (Lacpra, 2001: p.87) در واقع، مجازات، انتقامی است از سوی جامعه و سرچشمه نهایی آن، واکنش عاطفی ناشی از تجاوز به ارزش‌های کاملاً جا افتاده است. (گیدنز، آنتونی، ۱۳۶۳: ص ۲۱) مجرم، متفاوت از دیگران است. این تفاوت، به نقض قواعد و ارزش‌هایی برمی‌گردد که در آن قواعد و ارزش‌ها، دیگران هویت خود را از طریق تبعیت اجتماعی و تعهد توافق شده پیدا می‌کنند. جرم، وجدان جمعی را مختل می‌کند. (Lacpra, 2001: p.87) از نظر دورکیم، «نمی‌توان جرم را بر حسب محتوای دسته معینی از اعمال تعریف کرد؛ چون در زمان‌ها و مکان‌های مختلف، انواع و اقسام رفتارهای گوناگون جرم شناخته شده‌اند.» (گیدنز، آنتونی، ۱۳۶۳: ص ۲۱) به تعبیر دیگر، در هر جامعه‌ای این تجاوز به وجدان جمعی است که جرم را معرفی می‌نماید. در عین حال، دورکیم با توجه به اقتضائات ویژه‌ای که برای نظام اجتماعی سنتی قائل است، مناسبات جرم و مجازات در این نظام را ذیل حقوق تنبیهی قرار می‌دهد و معتقد است که این مناسبات، با همبستگی مکانیکی نسبت دارد. بنابراین، از نظر دورکیم، در نظام اجتماعی سنتی، با تضمین‌های بازدارنده که با حقوق کیفری

همراه هستند، مواجه هستیم؛ تضمین‌هایی که متضمن زدن نوعی صدمه به مجرم هستند؛ مانند از دست دادن آزادی یا حتی زندگی. (همان: ص ۲۰ و ۲۱) «ضمانت اجراهای سرکوبگر برای دورکیم، عینی‌ترین شاخص و معیار همبستگی مکانیکی هستند.» (Lacapra, 2001: p.85) در واقع، تجاوز به وجدان جمعی در جامعه سنتی که با همبستگی مکانیکی به انسجام رسیده، با مجازات‌های بازدارنده پاسخ داده می‌شوند و هدف از این مجازات‌ها نیز دفاع از هویت روح جمعی و بازگرداندن انسجام به جامعه است.

با توجه به نظرات دورکیم، می‌توان گفت که وجدان جمعی که عامل همبستگی و انسجام جامعه سنتی است، صبغه‌ای دینی دارد و در نتیجه، جرم نیز در جامعه سنتی، ماهیتی دینی پیدا می‌کند. از نظر دورکیم، جرم تجاوز به معتقدات وجدان جمعی است و در جوامع سنتی، معتقدات جمعی در دین متمرکز است. از این رو، در جوامع سنتی، حقوق جنایی، حقوق دینی هستند. شنیع‌ترین جرم‌ها، یعنی آن‌هایی که شدیدترین تضمین‌ها را دارند؛ آن‌هایی هستند که دستوره‌های دینی را نقض می‌کنند. (گیدنز، آنتونی، ۱۳۶۳: ص ۲۱ و ۲۲) بنابراین، از نظر دورکیم، ماهیت جرم در جوامع سنتی، به نوعی تخطی از احساسات دینی است. (همان: ص ۲۴ و ۲۵) به همین دلیل است که ماهیت جرم در رویکرد سنتی، به مفهوم گناه اخلاقی پیوند می‌خورد. (همان)

۲. همبستگی ارگانیک در جامعه مدرن

از نظر دورکیم، جامعه مدرن بر بنیاد همبستگی ارگانیک شکل گرفته است. در پرتو همبستگی ارگانیک، جامعه مدرن، نظامی است از نقش‌های متفاوت و ویژه که روابط معینی، آنها را به هم متحد کرده است» (دورکیم، ۱۳۸۷: ص ۱۱۷) و اجماع اجتماعی، یعنی وحدت انسجام‌یافته اجتماع در آن، نتیجه تمایز اجتماعی افراد با هم است و یا از راه این تمایز، بیان می‌شود که افراد، دیگر همانند نیستند؛ بلکه متفاوت‌اند و [لزوم] استقرار اجماع اجتماعی، تا حدی نتیجه وجود همین تمایزهاست. (آرون، ریمون، ۱۳۸۶: ص ۳۶۱ و ۳۶۲) اصطلاح ارگانیک، به همبستگی از طریق تمایز با تعامل بین بخش‌های مختلف و مکمل اشاره دارد. (Lacapra, 2001) جدایی وظایف اقتصادی از تعهدات خانوادگی و تمرکز قدرت مشروع در دست عاملی مرکزی، پیش‌شرط تاریخی همبستگی ارگانیک یا همان شکل‌گیری جامعه مدرن هستند. این جریان‌ها، به صورت پیدایش تجارت‌گرایی و دولت اصناف در اروپای بعد از قرون وسطی تجلی یافتند؛ ولی با صنعتی شدن، نیروی محرک قوی‌تری کسب کردند. (گیدنز، آنتونی، ۱۳۶۳: ص ۲۳) از نظر دورکیم، این افزایش جمعیت است که گروه‌های مجزای





قبلی [در نظام اجتماعی سنتی] را به تماس با یکدیگر و ادار می‌کند. (همان: ص ۲۳)

اینجا سؤال مهمی که پاسخ به آن ما را به مسئله این پژوهش نزدیک‌تر می‌کند، آن است که اگر تمایز یافتگی و تقسیم کار، روح همبستگی ارگانیکی و جامعه مدرن است و وجدان جمعی به معنای سنتی آن که صبغه دینی و معنوی دارد، در جامعه مدرن وجود ندارد، آیا جامعه مدرن فارغ از وجدان جمعی، به زیست خود ادامه می‌دهد؟ یا اینکه جامعه مدرن نیز در انسجام‌بخشی خود نیازمند روح جمعی و یک بنیاد اخلاقی است؟ بر اساس نظر دورکیم، در جامعه مدرن نیز به یک نظم اخلاقی جدید نیاز است. ایده طبیعت یک انسان و کرامت انسانی به‌عنوان بنیاد نهایی ارزش‌های جهانی، به مثابه بالاترین ایده‌آل فرهنگ مدرن، از طرف دورکیم در تقسیم کار اجتماعی مطرح می‌شود. اومانیسیم، وجدان جمعی جهانی جوامع مدرن است و احساسات جامعه در میان مردم را بنیاد می‌نهد. از نظر دورکیم، اومانیسیم جهانی به مثابه وجدان جمعی جوامع مدرن، با اشکال خاص‌تر وجدان جمعی در هماهنگی است. (Lacapra, 2001: p.85)

۳. تقسیم کار و تمایز پذیری اجتماعی با رویکرد اخلاقی

دورکیم معتقد است که تقسیم کار، صرفاً یک پدیده اقتصادی نیست؛ بلکه یک ظرفیت درونی برای همبستگی اجتماعی است. (Johnson, 2017: p.648) در اندیشه دورکیم، تقسیم کار صبغه اخلاقی دارد. او تصریح می‌کند: «آنگاه که جامعه به کلی به تقسیم کار متکی باشد نیز به توده‌ای از اتم‌های قرار گرفته در کنار یکدیگر بدل نمی‌شود...؛ بلکه پیوند اعضا به یکدیگر، عمیق‌تر و فراتر از لحظات کوتاهی است که مبادله در آن انجام می‌پذیرد.» (دورکیم، ۱۳۸۷: ص ۲۲۷) از نظر دورکیم، در نظام اجتماعی سنتی، سلطه وجدان جمعی، شعاع عمل فردی را محدود می‌سازد. این وضع، با جریان تحول اجتماعی دگرگون می‌شود؛ ولی نه از راه نابود شدن نیروی اخلاقی، بلکه با تغییر شکل آن. (گیدنز، آتونوی، ۱۳۶۳: ص ۲۶) دورکیم بر این نظر است که جامعه مدرن، نیازمند یک نظام اخلاقی است. جست‌وجوی یک مبنای غیردینی برای اخلاق مدنی از سوی وی، بسیار پیچیده است. گرچه او نسبت به نیازهای مردم به وجود یک مبنا برای اعتقادات و ارزش‌های مشترک در یک جامعه غیرمذهبی و تا حدودی نابهنجار واکنش نشان داده بود، اما این را نیز وظیفه خود می‌دانست که یک اخلاق غیردینی را بدعت بگذارد تا بتواند جانشین ارزش‌های دینی گردد. (کوزر، لیوئیس، ۱۳۸۵: ص ۲۲۹ و ۲۳۰) بر همین اساس، از نظر دورکیم، «از آنجاکه اخلاق مدرن، سکولار می‌شود، محتوای الهی آموزش، به‌ناچار ناپدید می‌گردد. نظام آموزشی مدرن باید ارزش‌های سکولار و قواعد رفتاری را منتقل

کند و به استقلال عملی که مورد نیاز تقسیم کار تفکیک شده است، اجازه بروز دهد.» (گیدنز، آنتونی، ۱۳۶۳: ص ۶۳) از نظر دورکیم، آموزش اخلاق که در نظام آموزش سکولار یافت می‌شود، بنیاد اخلاق کاتولیسیسم را تغییر می‌دهد. (Pearce, 2001: p.47) دورکیم معتقد است ماهیت اخلاق مدرن، با اخلاق سنتی که صبغه‌ای معنوی و دینی دارد، بنیاداً متفاوت است؛ آن‌گونه که گیدنز این نسبت را تعارض می‌داند. (گیدنز، آنتونی، ۱۳۶۳: ص ۶۳) به همین جهت، دورکیم می‌گوید که ریشه قواعد اخلاقی، در شرایط اجتماعی زندگی است؛ به طوری که صورت‌هایی از اخلاقیات که مناسب یک جامعه‌اند، برای جامعه دیگر کاملاً نامناسب‌اند. (همان: ص ۱۸) از نظر دورکیم، در سیر تحول از نظام اجتماعی سنتی به جامعه مدرن، دین خصلتی سکولار پیدا می‌کند و غلبه دین بر زندگی روزمره، در جریان تفکیک اجتماعی زوال می‌یابد و خدایان قدیم از صحنه خارج می‌شوند. (همان: ص ۷۱)

دلالت این تحول بنیادین که روح حیات انسانی را دگرگون می‌سازد، بر ماهیت جرم، حایز اهمیت است. با تغییر از نظم سنتی به مدرن، ماهیت جرم از متن جهان سنتی به متن جهان مدرن نیز دگرگون می‌گردد و مهم‌ترین عنصر این دگرگونی، خالی شدن مفهوم جرم از بار دینی، سنتی و ارزشی و استقرار این مفهوم ذیل یک رویکرد سکولار است؛ رویکرد سکولاری که با نظم اخلاقی مدرن پشتیبانی می‌شود. در واقع، جرم در تلقی مدرن، از مفهوم گناه الهی یا دینی کاملاً جدا می‌گردد و مفهومی نسبی پیدا می‌کند و صرفاً در مناسبات نظم اجتماعی مدرن هویت می‌یابد.

۴. فردگرایی، به مثابه دین مدرنیته

دورکیم به این نتیجه رسیده بود که با متکثر شدن فرهنگ مدرن، فردگرایی یکی از معدود باورهای مدرنیته خواهد بود. جوامع مدرن فرد را بدل به امری مقدس می‌کنند. فردگرایی، دین عمومی مدرنیته است و با وجود مقام خدایی یافتن فرد، فرهنگ مدرن دستخوش فرایند تمام‌عیار سکولار شدن می‌شود. (سیدمن، استیون، ۱۳۸۸: ص ۶۰) بنابراین، خدا به‌عنوان یک ایده نهادی مرکزی مربوط به جوامع سنتی، باید به‌وسیله سایر ایده‌های نهادی جایگزین شود؛ ایده‌هایی که یک جامعه را تعریف می‌کنند و یا در توصیف یک جامعه نقش ایفا می‌نمایند؛ مثل ایده‌های فردگرایی و انسان‌گرایی که بنیاد هویت مدرن محسوب می‌شوند. (Miller, 1998: p.75) دورکیم در تقسیم کار تلاش می‌کند تا نشان دهد گسترش آرمان‌های فردگرایانه، نشانه شرایط بیمارگونه جامعه نیست؛ بلکه برعکس بیان عادی و سالم دگرگونی‌های اجتماعی است که در حال به وجود آوردن صورت جدیدی از همبستگی





اجتماعی هستند. (گیدنز، آنتونی، ۱۳۶۳: ص ۹) در جوامعی که تمایزهای اجتماعی بین افراد ظاهر می‌شود، هرکسی آزاد است در مقدار زیادی از اوضاع و احوال، به‌دلخواه خویش فکر کند، بخواهد یا عمل کند. (آرون، ریمون، ۱۳۸۶: ص ۳۶۵ و ۳۶۶) فردگرایی، نقطه اوج تحول از نظام اجتماعی سنتی به جامعه مدرن است. (توئیس، فردیناند، ۱۳۸۱: ص ۱۴۳) تکریم و تقدیسی که فرد را احاطه کرده، نمادی از اهمیت اجتماعی آن در جوامع مدرن است. مدرنیته با وجود سکولار بودن که تفکیک کلیسا و دولت و از رونق افتادن اصول اعتقادی یهودی و مسیحی گواه آن است، دین انسانیت خود را به وجود می‌آورد. فرد، کارکرد پدیده مقدس را پیدا می‌کند. قوانین، نهادهای اجتماعی و سنن، حقوق و شأن فرد را خلق و حفظ می‌کنند. دورکیم پس از تقسیم کار اجتماعی، بر نقش فرهنگ دینی فردگرایی در انسجام اجتماعی تأکید کرد. (سیدمن، استیون، ۱۳۸۸: ص ۶۳) این‌گونه فردیت‌طلبی، خطرهایی نیز دارد؛ زیرا فرد را در مقابل جامعه قرار می‌دهد و فرد از جامعه مطالباتی دارد که جامعه قادر به برآوردن آنها نیست. (آرون، ریمون، ۱۳۸۶: ص ۳۷۴) بر همین اساس است که تمایلات فردی واگرا در مقدمه شکل‌گیری جوامع مدرن اروپایی، وجدان جمعی را دچار آشفتگی می‌کنند و در شرایطی که نظم اجتماعی سنتی اقتدار خود را از دست داده است، یک بی‌ثباتی فراگیر حاکم می‌شود. (Jones, 2004: p.9) دورکیم معتقد است که تقسیم کار، زمینه‌ساز فردگرایی است؛ چراکه پیشرفت تقسیم کار، مستلزم آن است که به افراد آزادی بیشتری داده شود تا رفتارهای نهادی خود را تنظیم کنند. (سیدمن، استیون، ۱۳۸۸: ص ۶۰)

سؤال مهمی که اینجا مطرح می‌گردد، این است که با توجه به اهمیت فردگرایی به مثابه آیین زندگی مدرن برای دورکیم، چگونه انسجام اجتماعی در جامعه مدرن تضمین می‌گردد؟ چرا که تمایزپذیری اجتماعی که نمود خاص جامعه مدرن است، شرط آفریننده آزادی فردی است و فرد فقط در جامعه‌ای که در آن وجدان جمعی بخشی از صلابت چیره‌کننده خویش را از دست داده است، می‌تواند نوعی استقلال رأی و عمل داشته باشد. در چنین جامعه فردگرایی، مشکل عمده عبارت است از حفظ حداقل وجدان جمعی که اگر به کلی از بین برود، به تجزیه و تلاشی اجتماعی خواهد انجامید. (آرون، ریمون، ۱۳۸۶: ص ۳۷۳) بر همین اساس است که دورکیم دفاع خود از فردگرایی را از رویکرد انگلیسی که به اقتصاددانان و جریان فکری فایده‌گرا تعلق دارد، متمایز می‌کند و طرح متفاوتی از فردگرایی ارائه می‌نماید. از نظر دورکیم، حمایت از فردگرایی‌ای که تمامی محدودیت‌های اجتماعی را نادیده بگیرد، به‌لحاظ شخصی و اجتماعی مخرب است. فردگرایی، فقط زمانی مطلوب است که در درون چارچوبی اجتماعی و اخلاقی جای گیرد. (سیدمن، استیون، ۱۳۸۸: ص ۶۴ و ۶۳) فردگرایی انگلیسی،

بر مفهوم فرد جدا افتاده‌ای مبتنی است که با وارد شدن در مناسبات مبادله‌ای با دیگران، جامعه را می‌آفریند؛ ولی این رویکرد با فردگرایی به‌عنوان مجموعه‌ای از آرمان‌های اخلاقی که دورکیم از آنها به‌عنوان «پرستش فرد» یاد می‌کند، متفاوت است. فردگرایی اخلاقی، مخالف نفع فردی بر اساس هرج و مرج است. فردگرایی اخلاقی، «خود» را نمی‌ستاید؛ بلکه برعکس در جهت آن ارزش‌های اخلاقی است؛ یعنی آزادی و برابری که در دوره مدرن می‌تواند شالوده همبستگی اجتماعی را فراهم آورد. (گیدنز، آتونوی، ۱۳۶۳: ص ۱۴) در همین راستا، دورکیم به روسو توجه ویژه‌ای نشان می‌دهد و معتقد است که روسو برخلاف اسپنسر که جامعه را به مجاورت مکانیکی افراد تقلیل می‌دهد، تلاش می‌کند که اصل فردگرایی را با اصل متضادی که پایه برداشت ارگانیک او از جامعه است، جمع نماید. (Durkheim, 1960: p.85) از طرف دیگر T دورکیم با محافظه‌کارانی نیز که از جامعه مدرن به علت ترویج فردگرایی به بهای از دست رفتن نظم اخلاقی و اجتماعی انتقاد می‌کردند، مخالف بود. او در تقسیم کار اجتماعی مدعی بود که تمایز اجتماعی، کثرت‌گرایی فرهنگی و سکولاریسم، موجب ترغیب فردگرایی می‌شوند. در جوامع مدرن انسان‌ها باید آزادی بیشتری برای خلق قواعدی اجتماعی که زندگی‌شان را تنظیم می‌کند، داشته باشند. آزادی فردی، بی‌آنکه انسجام اجتماعی را تضعیف کند، چنین امری را ممکن می‌کند. جامعه مدرن از فرد، عامل اجتماعی فعالی می‌سازد؛ چون فردگرایی برای کارکرد جاری اجتماعی‌اش ضروری است. (سیدمن، استیون، ۱۳۸۸: ص ۶۳)

۵. رشد توأمان استقلال فردی و همبستگی اجتماعی

در بستر معرفتی انگلیسی، رشد فردیت و رشد همبستگی اجتماعی در بنیاد خود با یکدیگر متناقض می‌نمایند. (Mill, 2003: p.73) و به همین دلیل، تلاش متفکران انگلیسی آن است که این تناقض را به گونه‌ای حل نمایند. به نظر می‌رسد که این رویکرد به دلیل منطق مکانیستی حاکم بر اندیشه اجتماعی انگلیسی است؛ درحالی‌که از نظر دورکیم، رشد فردیت و رشد همبستگی اجتماعی، نه تنها از نظر بنیادی جهت‌گیری متناقضی ندارند، بلکه در یک راستا هستند و بدون نیاز اولیه به حل و رفع تعارض با یکدیگر، محقق می‌شوند و قطعاً این دیدگاه دورکیم، به دلیل جهت‌گیری ارگانیک اندیشه وی است. (Gangas, 2007: p.323) از نظر دورکیم، این مسئله خاستگاه اصلی کتاب تقسیم کار اجتماعی است. او تصریح می‌کند: «برگردیم به مسئله‌ای که خاستگاه اثر حاضر (تقسیم کار اجتماعی) را تشکیل می‌دهد، مسئله مذکور عبارت است از رابطه شخصیت فردی با همبستگی اجتماعی. چگونه ممکن است که فرد هم شخصی‌تر و هم با دیگران همبسته‌تر است؟» (دورکیم، ۱۳۸۷: ص ۴۰) از نظر دورکیم،





در جامعه مدرن و به همراه تقسیم کار اجتماعی، فردیت و همبستگی اجتماعی به صورت توأمان رشد می‌یابند.

به تعبیر وی: «از یک سو، هرکسی به موازات تقسیم بیشتر کار، پیوند نزدیک‌تری با جامعه برقرار می‌کند و از سوی دیگر، فعالیت هرکسی هر قدر تخصصی‌تر شود، شخصی‌تر است... پس، در اینجا فردیت کل، هم‌زمان و همراه با فردیت اجزا افزایش می‌یابد.» (همان: ص ۱۱۹) به همین دلیل، «جامعه به موازات نیرومندتر شدن شخصیت فردی رشد می‌کند و توسعه می‌یابد.» (همان: ص ۲۰۱) این دیدگاه دورکیم، کلید جمع فردگرایی و اصالت جامعه در اندیشه وی است؛ به گونه‌ای که از یک طرف در تاریخ اندیشه اجتماعی، دورکیم را مدافع اصالت جمع می‌دانند و درعین حال، او از فردگرایی نیز دفاع می‌کند. به تعبیر برخی از پژوهشگران متأخر، «نظریه اجتماعی دورکیم، ایده‌ای بود که اقتضای جمع حقوق و آزادی‌های فردی با همبستگی اجتماعی و تعهد به سامان جمعی را در خود دارد» (Johnson, 2017: p.652) درعین حال، این جمع، صبغه‌ای مکانیکی ندارد؛ بلکه با رویکردی ارگانیک محقق می‌شود. (KNAPP, 1985: p.4)

۶. قراردادگرایی

قراردادگرایی، یکی از مهم‌ترین مبانی بنیادگذاری جامعه مدرن است. فردیناند تونیس که عمیقاً به تفاوت ماهوی جامعه مدرن و نظام اجتماعی سنتی توجه دارد، بر این نظر است که ماهیت رابطه اجتماعی در جامعه مدرن، مبتنی بر قرارداد آزاد است. (تونیس، فردیناند، ۱۳۸۱: ص ۱۳۶) رویکردهای انگلیسی، مثل اقتصاددانان کلاسیک و فایده‌گرایان، بر همین مبنا ماهیت جامعه را تحلیل می‌کنند. آنها معتقدند که جامعه مدرن بر اساس مفهوم قرارداد شکل می‌گیرد؛ قراردادی که افراد را به هم پیوند می‌دهد.

از نظر دورکیم، «قرارداد، عالی‌ترین رابطه اجتماعی است یا باید باشد که افراد را در یک جامعه متحد می‌کند.» (دورکیم، ۱۳۹۶: ص ۲۶۸) دورکیم بر این نظر است که قراردادهای آزادانه افراد در جوامع مدرن، نقش مهمی بازی می‌کنند و قراردادگرایی، نتیجه و مظهر تمایزپذیری اجتماعی است که مقدم‌ترین عنصر تعریف جامعه مدرن است (آرون، ریمون، ۱۳۸۶: ص ۳۷۰ و ۳۷۱) بنابراین، قراردادگرایی، یکی از مهم‌ترین ابعاد جامعه مدرن است که بر رویکرد ترمیمی به جرم تأثیری جدی دارد.

دورکیم برخلاف اقتصاددانان انگلیسی و اسپنسر، جامعه را بر اساس قرارداد پایه‌گذاری نمی‌کند؛ بلکه عمیقاً بر این نظر است که قرارداد در جامعه، امری ابتدایی نیست. (دورکیم،

۱۳۹۶: ۳۲۸ و ۳۲۹) از نظر دورکیم، جامعه مبتنی بر قرارداد اجتماعی نیست؛ بلکه قرارداد اجتماعی بر اساس جامعه ممکن می‌شود. دورکیم معتقد است که نقش جامعه در قبال قراردادها، این نیست که منفعلانه نظاره‌گر اجرای آنها باشد؛ بلکه نقش جامعه در این است که شرایط اجرا شدن و قابل اجرا بودن قراردادها را تعیین کند. (دورکیم، ۱۳۸۷: ص ۱۹۰)

او در واکنشی نسبت به اسپنسر و فایده‌گرایان، بر این نظر است که جامعه را نمی‌توان محصول تمایل افراد به مبادله در جهت کسب بیشترین شادمانی دانست. او تصریح می‌کند: «درست است که منافع، افراد را به هم نزدیک می‌کند، اما فقط برای چند لحظه و نه هرگز برای همیشه. منافع فقط می‌توانند پیوندی خارجی برقرار کنند. در امر مبادله، عوامل گوناگون خارج از هم باقی می‌مانند و همین که عمل مبادله پایان یافت، هرکس به راه خود می‌رود و دوباره کاملاً به خود می‌پردازد. وجدان‌ها فقط به طور سطحی در تماس هستند، هیچ نفوذی در یکدیگر ندارند و هرگز به صورتی نیرومند به هم نمی‌گروند... پس، چنین علتی نمی‌تواند موجب نزدیکی و اتحاد شود؛ مگر به صورت گذرا و چند روزه.» (دورکیم، امیل، ۱۳۸۷: ص ۱۸۰) از نظر دورکیم، قواعد منفعت‌گرایانه اسپنسر همبستگی اجتماعی را تضعیف می‌کند. (Johnson, 2017: p.648) نظریه اسپنسر، این واقعیت را در نظر نمی‌گیرد که مردم بدون ضابطه مبادله نمی‌کنند؛ بلکه در این زمینه، از یک الگوی هنجاری بخش پیروی می‌نمایند؛ زیرا انسان‌ها پیش از قرارداد بستن و عملی کردن آن، باید در مورد معنای قرارداد توافق داشته باشند. این توافق جمعی پیش از بستن قرارداد که همان عنصر غیرقراردادی قرارداد است، چارچوب نظارت هنجاری بخش را می‌سازد. بدون تنظیم اجتماعی و نوعی نظام تصویب مثبت یا منفی، هیچ‌گونه مبادله‌ای نمی‌تواند رخ دهد. (کوزر، لیوئیس، ۱۳۸۵: ص ۱۹۵) بنابراین، قراردادگرایی دورکیم، مسبوق به نظامی اخلاقی است و در نتیجه، جرم هم در پرتو نظم اخلاقی مدرن، تعیین قراردادی پیدا می‌کند.

از نظر دورکیم، به موازات توسعه تقسیم کار، مناسبات قراردادی هم توسعه می‌یابند و آنچه از دید اسپنسر مخفی مانده، این است که مناسبات غیرقراردادی نیز هم‌زمان توسعه می‌یابند. (دورکیم، امیل، ۱۳۸۷: ص ۱۸۲)

۷. آزادی در جامعه مدرن

نسبتی که دورکیم بین لیبرالیسم و تلقی از آزادی و توسعه آن از یک طرف، و ساختار و نظم اجتماعی جامعه مدرن از طرف دیگر برقرار می‌کند، یک نسبت ماهوی است؛ چنان‌که می‌توان گفت: «جامعه‌شناسی او، در یک سطح قصد داشت نشان دهد که آرای سیاسی و





ارزش‌های اجتماعی لیبرال، در خود ساختار جامعه مدرن ریشه دارند.» (سیدمن، استیون، ۱۳۸۸: ص ۵۷) دورکیم، رویکرد لیبرال را پذیرفت (Pearce, 2001: p.47) و برخلاف آنچه فیلسوفان به‌طور سنتی باور داشته‌اند، معتقد بود که آزادی انسان را نمی‌توان بیرون از تاریخ تحلیل کرد؛ زیرا خود، محصول دگرگونی اجتماعی است. جامعه، آزادی ما را در بیش از یک پهنه گسترش می‌دهد. تسلیم آدمی به جامعه، شرط آزادی اوست. (گیدنز، آنتونی، ۱۳۶۳: ص ۶۲ و ۶۱)

اینکه جامعه شرط آزادی انسان است، در جامعه مدرن و همبستگی ارگانیک تعیین پیدا می‌کند. بر این اساس، نسبت عمیقی بین آزادی و جامعه مدرن وجود دارد؛ چنان‌که ماهیت جامعه مدرن که به لحاظ ساختاری مبتنی بر تقسیم کار است، به آزادی پیوند می‌خورد. درواقع، تقسیم کار، بیانگر روابط میان تاریخ، نیروی اخلاقی و آزادی انسانی است. آزادی در فرار از نیروها و قیدهای اجتماعی نهفته نیست؛ بلکه در استقلال عملی نهفته است که عضویت در جامعه، آن را ممکن می‌سازد و به همین جهت، جامعه شرط آزادی تلقی می‌گردد. (همان: ص ۲۵ و ۲۶) لیبرالیسم دورکیم، احترام بریتانیایی و آمریکایی به فردگرایی را با دغدغه اروپایی به نظم اخلاقی و فضایل مدنی تلفیق می‌کند. او آزادی اقتصادی را تأیید می‌کند؛ اما تنها به شرطی که فرد ریشه‌های عمیقی در نهادهای اجتماعی داشته باشد. دورکیم، کثرت‌گرایی فرهنگی را ارج می‌نهد؛ ولی تنها در جامعه‌ای که کانون اخلاقی روشنی داشته باشد. بر همین اساس، می‌توان گفت که ارزش‌های اجتماعی لیبرال دورکیم، هسته جامعه‌شناسی تجربی او را تشکیل می‌دهد و نگرش اخلاقی او، در قلب مهم‌ترین مطالعات جامعه‌شناسانه‌اش قرار دارد. (سیدمن، استیون، ۱۳۸۸: ص ۵۷)

۸. رویکرد ترمیمی و ماهیت اقتصادی جرم در تلقی مدرن

فردگرایی، قراردادگرایی و لیبرالیسم حاکم بر جامعه مدرن، اقتضای تناسب با مفهوم متفاوتی از جرم (در نسبت با رویکرد ماقبل مدرن) را دارند؛ چراکه این مقولات، نظم اجتماعی حاکم بر جهان مدرن را بر مداری سکولار و غیرسنتی بنیاد گذارده‌اند و از طرف دیگر، نظم اخلاقی سنتی نیز جای خود را به نظم اخلاقی مدرن داده است که بیشتر مبتنی بر فردگرایی و قراردادگرایی قوام یافته است.

دورکیم به اقتضائات ذاتی جامعه مدرن، از جمله فردگرایی و قراردادگرایی می‌پردازد و یک نظم اخلاقی مدرن و سکولار را صورت‌بندی می‌کند که در متن این اقتضائات، امکان تحقق دارد. بنابراین، حقوق سنتی که اصطلاحاً حقوق تنبیهی اطلاق می‌شود، به زوال می‌روند و

حقوق ترمیمی در نظم جدید مطرح می‌گردند و جرم در تلقی مدرن نیز در بستر این حقوق ترمیمی متولد می‌شود. دورکیم سعی می‌کند که به تفصیل محدود شدن حوزه عمل حقوق بازدارنده در نظام حقوقی و گسترش هم‌زمان حقوق ترمیمی را روشن سازد. حقوق ترمیمی به نحوی مستقیم و در همان حوزه‌های قبلی، جانشین حقوق تنبیهی نمی‌شود؛ زیرا دگرگونی از یک نوع قانون به نوع دیگر، بیانگر تغییرات عمیق در جهت‌گیری نهادهای اصلی جامعه است. قانون ترمیمی عمدتاً به منظور تنظیم حوزه‌های جدید رفتار اجتماعی که در نتیجه تحول دولت، نظام شغلی و سایر صورت‌های تجمع سکولار به وجود آمده، توسعه می‌یابد. (گیدنز، آنتونی، ۱۳۶۳: ص ۲۴) از نظر دورکیم، ذات حقوق ترمیمی، کیفر رساندن افراد به دلیل تخطی‌شان از قواعد اجتماعی نیست؛ بلکه احیای امور در صورت ارتکاب خطا یا ایجاد همکاری بین افراد است. (آرون، ریمون، ۱۳۸۶: ص ۳۶۸) رویکرد ترمیمی، متناسب با همبستگی ارگانیک است و تلاش می‌کند وضعیت را به شرایط ماقبل وقوع جرم بازگرداند. (Lacapra, 2001: p.85) دورکیم در تقسیم کار اجتماعی تصریح می‌کند: «وجه تمییز این نوع حقوق، آن است که تعزیری نیست؛ بلکه از حد ترمیم فراتر نمی‌رود. اینجا دیگر رنجی متناسب با زیان وارد شده به کسی که حقی را زیر پا گذاشته یا به جا نیاورده است، تحمیل نمی‌شود. مجرم فقط محکوم به این است که آن حق را به جا بیاورد... قاضی فقط به این اکتفا می‌کند که همه چیز را به صورتی که باید باشد، برگرداند.» (دورکیم، امیل، ۱۳۸۷: ص ۱۰۳) از نظر دورکیم، تضمین‌های ترمیمی که مربوط به حوزه‌های حقوق مدنی و تجاری هستند، به دنبال بازگشت به وضع موجود قبل از تجاوز به قانون هستند. در واقع، هدف قوانین ترمیمی، بیشتر برقراری مجدد نظم و برابری (حقوقی) است؛ تا مجازات خاطی. (گیدنز، آنتونی، ۱۳۶۳: ص ۲۰ و ۲۱)

از نگاه دورکیم، در حقوق ترمیمی طرفین قرارداد حقوقی، معمولاً به‌روشنی مشخص می‌شوند و به عبارت بهتر، هم تعهدات و هم تضمین‌ها که در صورت نقض این تعهدات لازم‌الاجراء هستند، جزء به جزء تشریح می‌گردد. این، برخلاف حقوق سنتی است که در آن، تضمین‌ها مشخص می‌شوند؛ ولی تعهدات و معتقدات اخلاقی که این تضمین‌ها متوجه آن هستند، مشخص نیستند و در واقع، صرفاً مورد قبول عامه مردم‌اند و نیازی نیست که رسماً در قانون وارد شود. (همان: ص ۲۱) در واقع، جرم در قالبی قراردادی و مبتنی بر روابط مبادله و اندیشه سود و زیان اقتصادی هویت پیدا می‌کند و حقوق ترمیمی نیز در چارچوبی قراردادی، در صورت انجام جرم، به دنبال احیای وضع قبل از وقوع جرم است. بنابراین، در جرم با تلقی





مدرن، هویت نفس‌الأمری که جرم را به گناه اخلاقی به معنای سنتی آن پیوند می‌زند، به حاشیه می‌رود و جرم، هویتی قراردادی و متناسب با اقتضائات نسبی جامعه پیدا می‌کند و این، مهم‌ترین عنصر در ماهیت مدرن جرم است. جرم مدرن، تخطی از قرارداد متقابل است و به لحاظ ماهوی، کاملاً وابسته به قراردادی است که مبتنی بر آن است. از این رو، باید هم تعهدات و هم تضمین‌ها در قوانین مدرن دقیقاً پیش‌بینی شود. این در حالی است که در بستر جامعه سنتی، اصول و ارزش‌های اخلاقی‌ای وجود دارند که در وجدان جمعی مستقرند و جرم، همان تخطی از این قواعدی است که هویت نفس‌الأمری دارند و این قواعد، آن اندازه در وجدان جمعی برجسته‌اند که نیازی به معرفی و مشخص شدن ندارند. (آرون، ریمون، ۱۳۸۶: ص ۳۶۶)

از منظر دورکیم، «از آنجاکه قواعد جزای ترمیمی ربطی به وجدان جمعی ندارند، روابطی هم که از این گونه قواعد بر می‌خیزند، به طور عام شامل حال همگان نیست.» (دورکیم، ۱۳۸۷: ص ۱۰۶) در واقع، در جامعه ماقبل مدرن، غلبه روح جمعی بر مناسبات فردی و اجتماعی به گونه‌ای است که پدیده جرم در نسبت مستقیم با این روح (وجدان) هویت می‌یابد؛ در حالی که در جامعه مدرن، چنین روح (وجدان) جمعی پُر قدرتی وجود ندارد. بنابراین، پدیده جرم در نسبت با نظم اخلاقی مدرن که ساختی صنفی و صبغه‌ای قراردادی پیدا کرده است، محقق می‌شود. به تعبیر دورکیم، «روابط (مربوط به قواعد جزای ترمیمی) بدون واسطه، نه میان فرد و جمع، بلکه میان بخش‌های محدود و ویژه‌ای از جامعه که با این گونه روابط به هم پیوند می‌یابند، برقرار می‌گردد.» (همان) نظم اخلاقی مدرن، در گروه‌های صنفی محقق می‌شود و این گروه‌های صنفی برای جامعه مدرن، ماهیت و کارکردی اقتصادی دارند (Barnes, 1920: p.242) و جرم در چنین نظامی، ماهیتی اقتصادی پیدا می‌کند. بنابراین، عدالت در جهان مدرن، چیزی جز نوعی برابری در قراردادهای نیست و هرکس باید به آنچه حق اوست، برسد و حق، به شیوه‌های گوناگون تعریف می‌شود که هیچ‌یک از آنها، حقیقتاً تردیدناپذیر یا به نحوی همه‌پسند تثبیت شده نیست. (آرون، ریمون، ۱۳۸۶: ص ۳۶۶)

حقوق ترمیمی، به بهترین نحو، ماهیت اقتصادی جرم در دنیای مدرن را نشان می‌دهد. اینکه جرم در جهان مدرن یک هویت اقتصادی پیدا می‌کند، موضوع بسیار مهمی است که برخی از اندیشمندان معاصر بدان پرداخته‌اند و در این میان، تحلیل‌های میشل فوکو منحصر به فرد است. فوکو در تحلیل ماهیت جرم در جهان مدرن، معتقد است: «جرم به هیچ وجه با خصیصه‌های اخلاقی یا انسان‌شناختی‌اش متمایز نشده و یا بر اساس آنها مورد سؤال

قرار نگرفته است. به طور مطلق، هرکسی می‌تواند مجرم باشد. مجرم، هر شخصی است که برای کسب سود در عملی سرمایه‌گذاری می‌کند و خطر باخت را نیز می‌پذیرد.» (فوکو، میشل، ۱۳۹۴: ص ۳۴۲) از دیدگاه فوکو، این رویکرد به جرم که در جامعه مدرن محقق شده، به انسان به مثابه «انسان تنبیه‌شو، [می‌نگرد؛] یعنی انسانی که در مقابل قانون قرار دارد و قانوناً می‌تواند مجازات شود، به عبارت دقیق کلمه، انسانی اقتصادی است.» (همان: ص ۳۳۷) بنابراین، در رویکرد مدرن، جرم ماهیت اخلاقی خود (به معنای سنتی اش) را کاملاً از دست می‌دهد و به تعبیر فوکو، خصیصه اخلاقی ندارد؛ بلکه با رویکردی اقتصادی و در نسبت با انسانی اقتصادی هویت پیدا می‌کند.

۹. مفهوم مدرن جرم در پرتو اخلاق مدرن

دورکیم در کتاب تقسیم کار روشن ساخت که مفاهیم جدید فردگرایی اخلاقی، فاقد آن قدرت پیونددهنده‌ای است که از سوی نوع جامع‌تر نظام اخلاق سنتی بر رفتار اجتماعی اعمال شده است. «دورکیم جوامع مدرن را به‌عنوان کل‌های پیچیده بسیار بزرگی در نظر می‌گرفت که تابع اصول یک عقل‌گرایی ساده هستند و به عناصر نهادی آنها تقلیل پیدا می‌کنند و بر این اساس، از هر نوع بنیاد اخلاقی عینی فارغ می‌شوند.» (Jones, 2004: p.5) از نظر دورکیم، جامعه‌ای که دارای تقسیم کار تفکیک‌شده است، نمی‌تواند به نوع سنتی چارچوب اخلاقی بازگردد. فردگرایی اخلاقی، نظامی مبتنی بر رضایت همگانی فراهم می‌آورد که با نظم کل جامعه مربوط می‌شود؛ ولی نمی‌تواند مستقیماً وظایف شغلی مختلف را اخلاقی کند؛ زیرا در این وظایف، قواعد اختصاصی مطرح است که به نوع خاص فعالیت موردنظر معطوف است. انجام این وظیفه، بر عهده سازمان‌های صنفی است. (گیدنز، آنتونی، ۱۳۶۳: ص ۵۳) در همین راستا، دورکیم بر این نظر است که درمان بیماری جوامع مدرن، ایجاد سازمان گروه‌های صنفی (حرفه‌ای) است (Barnes, 1920: p.241) که جذب افراد و ادغام آنها در کلیت اجتماعی را تسهیل خواهند کرد. (آرون، ریمون، ۱۳۸۶: ص ۱۷۴ و ۳۷۵) ایده دورکیم برای طرح نظم اخلاقی مدرن و بازگشایی راهی برای تحقق آن از درون اخلاق صنفی و حرفه‌ای با ماهیت اقتصادی و قراردادی جامعه‌ی مدرن نیز پیوند می‌خورد؛ بنیادی که به ماهیت جرم نیز بُعدی اقتصادی می‌بخشد. از نظر وی، اصناف و سازمان‌های حرفه‌ای آن قدر به فرد نزدیک هستند که بتوانند مکتب‌های انضباط برای افراد باشند و منظور دورکیم از اخلاق مدرن نیز همین مکتب‌های انضباط است. همچنین، این اصناف آن قدر بالاتر از تک‌تک افراد قرار دارند که منزلت و اقتدارشان محفوظ بماند. از نگاه دورکیم، این اصناف حرفه‌ای با خصلت





جوامع مدرن سازگارند؛ زیرا در این جوامع، فعالیت اقتصادی است که غلبه دارد (همان: ص ۳۸۷) پس، روح حاکم بر اخلاق اصناف حرفه‌ای نیز روح اقتصادی است که مبتنی بر رویکرد فردگرایانه، قراردادگرایانه و لیبرالیستی شکل گرفته است. این روح اقتصادی، هیچ نسبتی با روح دینی و مذهبی حاکم بر اخلاق سنتی ندارد و بر همین اساس است که همان‌طور که جرم در نظم اخلاقی سنتی با روح دینی و مذهبی جنبه نفس‌الامری پیدا می‌کند و با مفهوم گناه دینی پیوند می‌خورد، در نظم اخلاقی مدرن با روح اقتصادی و رویکرد قراردادگرایانه، هویتی قراردادی و اقتصادی پیدا می‌نماید و نسبتی با مفهوم گناه اخلاقی و دینی سنتی ندارد.

۱۰. مفهوم مدرن جرم در پرتو دین مدرن

«به‌رغم مقام خدایی یافتن فرد، فرهنگ مدرن دستخوش فرایند تمام‌عیار سکولار شدن می‌شود... فرهنگ مدرن، تصویری انسان‌محور از جهان ترسیم می‌کند و نهادها بر اساس ارزشی که برای افراد و جامعه دارند، مورد ارزیابی قرار می‌گیرند» (سیدمن، استیون، ۱۳۸۸: ص ۶۰) بنابراین، دین که نیروی بزرگ پیونددهنده جامعه است، در جامعه‌ی مدرن در آستانه‌ی مرگ قرار می‌گیرد. (کوزر، لیوئیس، ۱۳۸۵: ص ۱۹۸) سکولار شدن جامعه‌ی مدرن، نقش اجتماعی دین در جامعه را تضعیف کرده است. (سیدمن، همان: ص ۶۶) وقتی دین سنتی ضعیف شود، تمامی آثار و مناسباتی که در نسبت با آن هویت خود را پیدا می‌کنند نیز ضعیف می‌شوند و بدون تردید یکی از مهم‌ترین این مفاهیم، جرم است که بار معنایی دینی دارد. جرم در تلقی مدرن، ذیل نظم اخلاقی مدرن بازخوانی می‌گردد که این نظم اخلاقی، همان دین سکولار مدرن است. «در اینجا دورکیم، یکی از صبورانه‌ترین جهش‌های تحلیلی‌اش را انجام می‌دهد. او چنین برهان آورده بود که دین، نه تنها یک آفرینش اجتماعی است، بلکه در واقع، همان جامعه است که خصلت خدایی پیدا کرده است... دین در اصل، یک پدیده اجتماعی است و در زمینه اجتماعی رخ می‌دهد.» (کوزر، لیوئیس، ۱۳۸۵: ص ۱۹۸) از نگاه دورکیم، «هیچ دینی کذب نیست؛ ممکن است توجیه‌هایی که معتقدان به یک دین برای ایمانشان ارائه می‌کنند، برخاطا باشد، ولی همه ادیان، مبین آن شرایط واقعیت اجتماعی‌اند که آنها را به وجود آورده است.» (گیدنز، آنتونی، ۱۳۶۳: ص ۸۳-۸۴) «اگر دین در اصل همان بازنمود متعالی قدرت‌های جامعه باشد، پس از بین رفتن دین سنتی، نباید به‌ناگزیر فروپاشیدگی جامعه را به دنبال آورد.» (کوزر، لیوئیس، ۱۳۸۵: ص ۱۹۸) بر این اساس، می‌توان گفت اگر جرم در تلقی سنتی مبتنی بر رویکرد سنتی به دین هویت می‌یافت، در تلقی مدرن به جرم،

این بستر سکولار است که هویت اجتماعی را شکل می‌دهد و در درون این بستر سکولار است که جرم نیز هویتی سکولار پیدا می‌کند. دورکیم در مقام بیان اهمیت وجود دین سکولار در نظم اجتماعی مدرن، معتقد است که «ما باید جانشین‌های معقولی برای این مفاهیم دینی (مفاهیم دینی سنتی) کشف کنیم؛ همان مفاهیمی که از دیرباز به‌عنوان گردونه‌هایی در خدمت ضروری‌ترین تحولات اخلاقی به کار می‌رفتند. جامعه، پدر همه ماست. از این رو، ما باید حق‌شناسی عمیقی را که تاکنون نسبت به خدایان داشته‌ایم، در مورد جامعه‌مان مبذول داریم.» (همان: ص ۱۹۸ - ۱۹۹) از نظر دورکیم، «ادیان در جوامع مدرن، بیش از پیش جنبه انتزاعی و فکری پیدا می‌کنند. ادیان بدین سان، گرچه تا حدودی تصفیه می‌شوند، اما نقش اجبار اجتماعی خویش را هم تا حدی از دست می‌دهند. ادیان از افراد می‌خواهند که از شهوات خویش بگذرند و بر مبنای قانون معنوی زندگی کنند؛ لکن دیگر قادر به تعیین تکالیف یا قواعدی که انسان در زندگی غیردینی‌اش باید از آنها تبعیت کند، نیستند. خلاصه آنکه ادیان دیگر به درجه گذشته مکتب انضباط نیستند.» (آرون، ریمون، ۱۳۸۶: ص ۳۸۷) پرواضح است که وقتی ادیان به معنای سنتی خود، مکتب انضباط و تعیین قواعد و تکالیف اجتماعی انسان نباشند، ماهیت جرم نیز صبغه دینی خود را از دست می‌دهد و جرم مبتنی بر صورت‌های جدیدی از قواعد اخلاقی شکل خواهد گرفت که نوعی محوریت اخلاقی و اجتماعی برای فرد به ارمغان خواهند آورد. (سیدمن، استیون، ۱۳۸۸: ص ۶۶ - ۶۷) بر این اساس، در دنیای مدرن با مذهبی مدرن مواجه می‌شویم که همین مکتب انضباط سکولار است که حکم انسجام‌بخش جامعه مدرن را دارد. از نگاه دورکیم، انقلاب فرانسه، آفریدگار این مذهب مدرن است. (آرون، ریمون، ۱۳۸۶: ص ۴۰۱) اولین باری که دورکیم به طور آشکار به اخلاق سکولار مدرن به‌عنوان یک دین اشاره می‌کند - دقیقاً به‌عنوان یک دین، نه به‌عنوان یک نوع دین یا شبیه به یک دین - رساله‌ای است که در آن به انقلاب فرانسه می‌پردازد. (Miller, 1998: p.75)

وقتی نظم اخلاقی جامعه در دوره مدرن دگرگون می‌گردد و به تعبیری، مذهبی مدرن حاکم می‌گردد، نظام حقوقی نیز با همه مفاهیم و عناصر خود، از جمله مفهوم «جرم»، برای انطباق با این نظم اخلاقی، تجدید سازمان خواهد یافت. (گیدنز، آنتونی، ۱۳۶۳: ص ۲۰) این حقوق مدرن که مطابق با آنچه پیش از این نیز گفتیم، رویکردی ترمیمی دارد، کمتر مظهر احساسات مشترک یک اجتماع است و بیشتر، عبارت است از ایجاد همزیستی منظم و مقرر بین افرادی که وضع اجتماعی آنها از هم متمایز است. (آرون، ریمون، ۱۳۸۶: ص ۳۶۹) به‌طور کلی، می‌توان گفت که دورکیم در پرتو اندیشه روشنگری مدرن، سیری تکاملی را برای





تحول از جامعه سنتی به جامعه مدرن تلقی می‌کند؛ به گونه‌ای که این سیر را پیشرفت می‌داند. اندیشه ارگانیک آلمانی، مدت‌زمانی برای دورکیم جاذبه داشت؛ هرچند مایه اصلی کار فردیناند تونیس، نویسنده «جامعه سنتی و جامعه مدرن» با کار دورکیم تفاوت داشت، ولی دورکیم از تونیس متأثر بود. دورکیم تلاش نمود تا مفاهیم مورد نظر خودش (همبستگی مکانیکی و ارگانیک) را به تمایزهای بین مفاهیم جامعه سنتی و جامعه مدرن فردیناند تونیس مرتبط کند. (Lacpra, 2001: p.79) تونیس آلمانی که سابقه فکری‌اش به هردر می‌رسد، معتقد بود که صورت قدیمی سازمان اجتماعی^۱، ارگانیک‌تر، جذاب‌تر و طبیعی‌تر است؛ حال آنکه برخلاف او، دورکیم که وارث روشنگری فرانسوی بود، صورت مدرن همبستگی اجتماعی را ارگانیک‌تر، پیشروتر و خوشایندتر می‌دانست. (کوزر، لیوئیس، ۱۳۸۵: ص ۲۲۰)

دلالت این رویکرد تکاملی دورکیم در خصوص مقوله جرم، این است که صورت مدرن «جرم» که در بستر جامعه مدرن محقق می‌گردد، با تمامی اقتضائات آن، متکامل‌تر از صورت پیشین آن است و در نتیجه، تحقق رویکرد ترمیمی به نظام حقوقی متناسب با نظم اخلاقی مدرن، حاکی از تکامل اجتماعی است. دورکیم این رویکرد فرانسوی را می‌پذیرد که دین به تدریج به وسیله علم جایگزین می‌شود. او به تعارض علم و دین، آنگاه که به بلوغ برسند، تأکید داشت. (Jones, 1998: p.40)

نتیجه

این مقاله، به دنبال این بود که از یک طرف نشان دهد که درک مفهوم جرم در رویکرد ترمیمی و تلقی مدرن از آن، متوقف و مشروط به درک «جامعه مدرن» است و از طرف دیگر، با تحلیل ابعاد مختلفی از اقتضائات جامعه مدرن اثبات نماید که در سیر از تلقی سنتی از جرم به تلقی مدرن آن، این مفهوم با نوعی دگرگونی ماهوی اساسی مواجه شده است؛ به گونه‌ای که ماهیتاً جرم در جهان مدرن با جرم در رویکرد سنتی با شکافی معرفتی، فرهنگی و تمدنی، از یکدیگر متمایز می‌شوند.

بر این اساس، فردگرایی، قراردادگرایی و لیبرالیسم متناسب با یک نظم اخلاقی مدرن و سکولار، بستری را ایجاد می‌نمایند که جرم صبغه دینی و سنتی و نفس‌الأمری خود را کاملاً از دست می‌دهد و ماهیتی اقتصادی و قراردادی پیدا می‌کند؛ ماهیتی که در دل نظام اخلاقی

1. Gemeinschaft.

مدرن، حایز معناست. این رویکرد مدرن به جرم، مقتضی تبیینی نسبی‌انگارانه و فارغ از بنیاد ثابت اخلاقی به جرم است که بر اساس آن، جرم ماهیتی مستقل و رای مناسبات مقطعی اجتماعی ندارد؛ بلکه همین مناسبات قراردادی اجتماعی است که در نظمی مدرن، به جرم هویت می‌بخشد.

رویکرد ترمیمی به جرم، دلالت‌هایی دارد که از ابعاد مختلف قابل تحلیل است؛ اما آنچه برای ما اهمیت بیشتری دارد، دلالت‌هایی است که بستری برای فهم بهتر جرم در نسبت با مناسبات فکری - فرهنگی بومی فراهم می‌نماید. اینکه جرم در یک بستر فکری و معرفتی که به‌طور عمیقی صبغه اخلاقی و دینی دارد و در یک دستگاه منسجم به نام شریعت اسلامی هویت می‌یابد، چه نسبتی با تلقی مدرن از جرم برقرار می‌نماید، مسئله بنیادینی است که با وجود اهمیت آن تاکنون در تاریخ معاصر ما و به‌ویژه در توسعه حقوق کیفری و علوم جنایی در جامعه ایران مورد توجه جدی قرار نگرفته است. در روند آموزش و پژوهش این علوم در جامعه ما، بدون طرح چنین پرسش‌های بنیادینی و با غفلت از فهم عمیق مقوله جرم در بستر فرهنگ و تمدن مدرن که خود متأثر از یک بستر چندهزارساله فکری و معرفتی است، به تحلیل این مفهوم پرداخته شده است؛ حال آنکه این تحلیل‌ها، نه‌پشتوانه پژوهشی قابل تأملی از تلقی مدرن جرم را دارد و نه هیچ‌گاه به صورتی عمیق، دغدغه فهم مقوله جرم در بستر سنت ایرانی - اسلامی را دارد.

نمی‌توان در فرهنگی که هنوز با تعلق خاطر سستی به هویت نفس‌الأمری جرم در بستری اخلاقی و در قالب شریعت اسلامی نظر دارد، رویکردهای مدرن به جرم را شتابزده و بدون توجه به اقتضائات آن توسعه داد و منتظر گشایش افق‌هایی جدید نیز بود؛ چراکه ما با مغالطه‌ای که حاکی از شکافی فرهنگی و تمدنی است، مواجهیم که مانع از درک نسبت ما و تلقی مدرن از جرم می‌گردد. ادامه دادن این مسیر، هم امکان‌هایی را که در تعامل سازنده با جهان مدرن و درک و استفاده از تجربیات آن است، از ما سلب می‌کند و هم حجابی عمیق بین ما و سنت اصیل خودمان ایجاد می‌نماید و ما را در مجموع، در وضعیتی نه این و نه آن، و هم این و هم آن، قرار می‌دهد.

دلالت مهم این مقاله برای آینده آموزش و پژوهش حقوق کیفری و علوم جنایی در ایران، آن است که تا مجرای پژوهش‌هایی اصیل به درک عمیق جرم در فرهنگ و تفکر غربی از یک طرف، و فهم عمیق جرم در سنت خویش و در نسبت با شریعت و فرهنگ اسلامی از سوی دیگر، گشوده نشود، امکان ورود به تحقیقات عمیق علوم جنایی و جرم‌شناسی وجود



ندارد و در صورت پرداختن بی‌مقدمه به چنین پژوهش‌های متوهمانه‌ای که نسبت مفاهیم پایه خود با زمینه‌های معرفتی‌شان را تعیین نکرده‌اند، به بیراهه‌ای قدم می‌گذاریم که ما را از مقصد اصلی دورتر می‌کند؛ به تعبیر بهتر، هر نوشتار یا گفت‌وگویی در خصوص جرم، متوقف به درکی عمیق از متن فکری، فرهنگی و تمدنی است که جرم در آن محقق شده است. این مقاله، تلاش نمود تا به یکی از مقدمات ضروری مفهوم جرم در تلقی مدرن که همان جامعه مدرن بود، بپردازد. قطعاً مقدمات ضروری دیگری نیز وجود دارد که امکان فهم عمیق جرم در تلقی مدرن را برای ما فراهم می‌کند و ضروری است که با رویکردی پژوهشی به آنها پرداخته شود.



منابع

الف. فارسی:

۱. آرون، ریمون (۱۳۸۶). مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی، ترجمه باقر پرهام، چاپ هشتم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۲. تونیس، فردیناند (۱۳۸۱). جامعه سنتی؛ جامعه مدرن، ترجمه منصور انصاری، چاپ اول، تهران، انتشارات نقش جهان.
۳. دورکیم، امیل (۱۳۸۷). درباره تقسیم کار اجتماعی، ترجمه باقر پرهام، چاپ سوم، تهران، انتشارات مرکز.
۴. — (۱۳۹۶). درس‌های جامعه‌شناسی؛ فیزیک اخلاقیات و حقوق، ترجمه سید جمال‌الدین موسوی، چاپ اول، نشر نی.
۵. — (۱۳۹۳). قواعد روش جامعه‌شناسی، ترجمه علی محمد کاردان، چاپ نهم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۶. — (۱۳۹۷). منتسکیو و روسو، پیشگامان جامعه‌شناسی، ترجمه یونس اکبری و مسعود زمانی مقدم، چاپ اول، تهران، انتشارات تیسرا.
۷. سیدمن، استیون (۱۳۸۸). کشاکش آراء در جامعه‌شناسی، ترجمه هادی جلیلی، چاپ دوم، تهران، انتشارات نی.
۹. فوکو، میشل (۱۳۹۴). تولد زیست سیاست (درس‌گفتارهای کلژ دوفرانس)، ترجمه رضا نجف‌زاده، چاپ چهارم، تهران، انتشارات نی.
۱۰. کوزر، لیونیس (۱۳۸۵). زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی، ترجمه محسن ثلاثی، چاپ دوازدهم، تهران، انتشارات علمی.
۱۱. گیدنز، آنتونی (۱۳۶۳). دورکم، ترجمه یوسف اباذری، چاپ اول، تهران، انتشارات خوارزمی.

ب. لاتین

1. Barnes. Harry E. (1920). Durkheim's Contribution to the Reconstruction of Political Theory.
2. Political Science Quarterly, Vol. 35, No. 2 (Jun., 1920). pp. 236-254. The Academy of Political Science.
3. Durkheim, E. (1960). Montesquieu and Rousseau: Forerunners of sociology.
4. Durkheim, E. (1995). Elementary Forms of Religious Life. Translated by Karen E. Fields. Free Press.
5. Emirbayer, Mustafa, Emile Durkheim (2003). Sociologist of Modernity, Blackwell publishing.
6. Gangas, S. (2007). Social ethics and logic: Rethinking Durkheim through Hegel. Journal of Classical Sociology, 7(3), 315-338.



7. Johnson Phil. Michael Brookes. Geoffrey Wood. Chris Brewster (2017). Legal Origin and Social.
8. Solidarity: The Continued Relevance of Durkheim to Comparative Institutional Analysis, Vol. 51(3) 646 –665
9. Jones, Robert Alun (2004). The Development of Durkheim's Social Realism. Cambridge University Press.
10. Knapp, P. (1985). 'The Question of Hegelian Influence upon Durkheim's Sociology', Sociological Inquiry 55: 1–15.
11. Lacapra, Dominick, Emile Durkheim (2001). Sociologist and Philosopher, The Davis Group Publishers.
12. Mill, J. S. (2003). On liberty. Yale university press.
13. Miller, Watts, Durkheim, Kant (1998). The Immortal Soul and God. In: On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life, Edited by Allen, Pickering, Miller. Routledge Press.
14. Pearce, Frank (2001). The Radical Durkheim, Canadian Scholars Press Inc.

