

نقد و بررسی زمینه‌های معرفتی و وجودی نظریه کارکردگرایی دورکیم

سعید مقدم* / کریم خان محمدی**

چکیده

نظریه کارکردگرایی یکی از چند نظریه کلاسیک در جامعه‌شناسی است که چارچوب روش‌شناختی آن را امیل دورکیم پایه‌گذاری کرده و گستره آن از فرانسه به اروپا و آمریکا بسط یافته است. این مقاله نه تحلیلی ماهوی از نظریه کارکردگرایی دورکیم، بلکه تحلیلی است از سنخ مباحث متاتئوریک که به سبک روش‌شناسی بنیادین علم به بررسی مبانی معرفت‌شناختی و وجودشناختی نظریه‌های علمی می‌پردازد. با تحلیل این نظریه با روش‌شناسی بنیادین، مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی نظریه دورکیم و مسیر تولید آن را آشکار ساخته و از این طریق، زمینه نقد و بررسی آن را فراهم آورده است. می‌توان گفت، نظریه کارکردگرایی دورکیم از نظر هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی دچار تقلیل‌گرایی شده است و این تقلیل‌گرایی آن را با نقدهای اساسی مواجه می‌سازد.

کلیدواژه‌ها: امیل دورکیم، روش‌شناسی بنیادین، مبادی نظریه، کارکردگرایی.

* saeid409@yahoo.com

** khanmohammadi@bou.ac.ir

* کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی دانشگاه باقرالعلوم

** استادیار دانشگاه باقرالعلوم

دریافت: ۱۳۹۰/۱۲/۲۰ - پذیرش: ۱۳۹۱/۶/۱۴

مقدمه

چرا هنوز دورکیم می خوانیم؟ پاسخ این سؤال را می خواهم از زبان جنیفر لِه مان بیان می کنم؛ لِه مان می گوید: «سرمایه داری و ناخرسندی هایش - به همراه فقرا - هنوز با ماست. دورکیم بیانیه تمام و کمال و ناب ایدئولوژی سرمایه داری را به رشته تحریر درآورد، از جمله قاعده‌ای را برای نجات سرمایه داری از طریق اصلاحات، در تقابل با نابودی سرمایه داری از طریق ارتجاع یا انقلاب ارائه داد. دورکیم به نحوی پیش‌گویانه و با زبانی گویا فلسفه حاکم بر زمانه ما را بیان کرد؛ یعنی فلسفه سرمایه داری متأخر یا دولتی.»^۱

دورکیم از میان متفکران کلاسیک جامعه‌شناسی، جامعه‌شناختی‌ترین آنها بود؛ به این مفهوم که او مشکلات، سیاسی، اجتماعی و فلسفی را تابع تحلیل و راه‌حل جامعه‌شناختی می‌دانست و میراث فکری دورکیم در جامعه‌شناسی نشان‌دهنده گستره اثرگذاری اوست؛ گستره‌ای که از کارکردگرایی چون پارسونز شروع و به نظریه پردازان نظریه تضاد مانند کالینز - که مؤکداً کارکردگرایی را نفی می‌کرد - ختم می‌شود. کارکردگرایی از جمله نظریات عمده جامعه‌شناسی است، به گونه‌ای که از اواخر دهه ۱۹۳۰ تا اوایل دهه ۱۹۶۰ جامعه‌شناسی در آمریکا از طریق کارکردگرایی معرفی می‌شد. امیل دورکیم یکی از بنیان‌گذاران نظریه کارکردگرایی است که چارچوب روش‌شناختی آن را پایه‌گذاری کرده‌است. دورکیم در تحلیل جامعه‌شناسانه پدیده‌های اجتماعی - نظیر تقسیم کار اجتماعی، خودکشی و دین - در کنار تبیین علی، از تبیین کارکردی بهره گرفته است. بنابراین، مطالعه دقیق نظریه کارکردگرایی دورکیم و نقد آنها، می‌تواند چراغی پرنور فراروی جامعه‌شناسی قرار دهد.

آنچه در این مقاله ارائه خواهد شد، تحلیل ماهوی نظریه کارکردگرایی دورکیم نیست، بلکه تحلیلی است از سنخ مباحث متاتئوریک که به سبک روش‌شناسی بنیادین علم و بررسی زمینه‌ها و عوامل معرفت‌شناختی و وجودشناختی نظریه‌های علمی می‌پردازد.

این تحلیل بر چارچوبی استوار است که در آغاز باید به توضیح مختصر آن پردازیم. برحسب این چارچوب، نظریه علمی از دو منظر مختلف درخور بررسی است: منظر نخست، زمینه‌های معرفتی نظریه علمی را تبیین و روابط آشکار و پنهان نظریه را با مبادی

اجزا و لوازم آن دنبال می‌کند و منظر دوم، عوامل وجودی یا زمینه‌های بروز و حضور نظریه را در جامعه علمی شناسایی می‌کند.

در توضیح منظر نخست باید گفت: هر علم و نظریه علمی با برخی اصول و مبادی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، و انسان‌شناختی آغاز می‌شود و چارچوب و مسیری را برای تکوین آن پدید می‌آورد که آن را روش‌شناسی بنیادین - در قبال روش‌شناسی کاربردی - می‌نامیم. روش‌شناسی کاربردی، روش کاربرد یک نظریه در حوزه‌های معرفتی مرتبط با آن نظریه را شناسایی می‌کند، اما روش‌شناسی بنیادین ناظر به روشی است که نظریه در مسیر آن تولید می‌شود. روش‌های بنیادین رویکردها و مکاتب نظری متناسب با خود را پدید می‌آورند و نظریه‌های علمی حاصل این رویکردها هستند. نظریه علمی پس از شکل‌گیری به سهم خود در دو امر اثر می‌گذارد:

۱. روش‌شناسی کاربردی؛ ۲. حوزه‌ها و موضوعات علمی.

بر اساس آنچه بیان شد، از منظر نخست امور مربوط به هر نظریه علمی عبارت‌اند از: مبادی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی، سایر علوم، روش‌شناسی بنیادین، رویکردها و مکاتب، نظریه (مفاهیم، علل و عوامل اصلی درون نظریه، ساختار معرفتی نظریه)، روش‌شناسی کاربردی، و حوزه‌های معرفتی فعال.

در منظر دوم، از سبب پیدایش نظریه در جامعه و فرهنگ پرسش می‌شود. نظریه در جهان علمی علاوه بر زمینه‌های معرفتی از زمینه‌های وجودی دیگری که بیشتر جنبه انگیزی دارند نیز بهره می‌برد. اینها خود در یک تقسیم کلی به دو دسته فردی و اجتماعی دسته‌بندی می‌شوند.

در این زمینه منبعی یافت نشد که با رویکرد مذکور به نقد و بررسی نظریه کارکردگرایی دورکیم پرداخته باشد. ولی کتاب‌های نظری‌های جامعه‌شناسی به تحلیل ماهوی و نقد و بررسی آن پرداخته‌اند که متفاوت از رویکرد مذکور است.

سؤال اصلی مقاله این است که: نظریه کارکردگرایی دورکیم از چه زمینه‌ها و عوامل

معرفت‌شناختی و وجودشناختی بهره می‌برد؟

پرسش‌های فرعی این مقاله عبارت‌اند از:

الف. مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی نظریه چیست؟

ب. مفاهیم و عوامل اصلی نظریه کارکردگرایی دورکیم چیست؟

ج. روش کاربردی و حوزه‌های فعال این نظریه کدام است؟

د. زمینه‌های فردی و اجتماعی نظریه کارکردگرایی دورکیم چیست؟

ه. چه نقدهای مبنایی بر این نظریه دورکیم وارد است؟

تحلیل نظریه کارکردگرایی دورکیم را در سه بخش پی می‌گیریم: زمینه‌های معرفتی

مؤثر در این نظریه، انگیزه‌ها و عوامل غیرعلمی مؤثر در آن، و نقدهای مبنایی وارد بر آن.

بخش اول: زمینه‌های وجودی معرفتی

در این بخش به بررسی روابط معرفتی و منطقی یک نظریه علمی با عناصر و اجزای دورنی

و بیرونی آن می‌پردازیم:

مبادی نظریه کارکردگرایی دورکیم

منظور از مبانی هر علم، یک سلسله شناخت‌هایی است که پیش از پرداختن به طرح و

حل مسائل هر علمی به آنها نیازمندیم و می‌توان مبادی و اصول موضوعه هر علم را به

مبادی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی تقسیم کرد.

الف. هستی‌شناسی

مبانی و پیش‌فرض‌های هستی‌شناسی به بررسی جوهر پدیده‌هایی می‌پردازند که محقق

درصدد تحقیق درباره آنهاست:

۱. لادری‌گری

آیا باور به وجود خدا امری معقول است؟ این پرسش از مهم‌ترین دغدغه‌های همه

انسان‌هاست. پاسخ به این پرسش چه مثبت و چه منفی، در اینکه فهم ما از جهان باید

چگونه باشد، چگونه زندگی کنیم و چگونه عمل کنیم، تأثیر ژرفی دارد.

تا این اواخر گرایش غالب در فلسفه دین، الهیات طبیعی بود. این سنت به بررسی

ادله‌ای برای وجود خدا می‌پردازد که ریشه در جهان طبیعی داشته باشد. هیوم مهم‌ترین

فیلسوفی است که با تردید در رکن عمده تمام براهین الهیات طبیعی، یعنی «اصل علیت»،

براهین وجود خدا و الهیات طبیعی را به زحمت انداخت. او به طور خاص برهان نظم را

در کانون طعن و ایرادهای جدی قرار داد؛ به گونه‌ای که گفته می‌شود برهان نظم در غرب بعد از هیوم دیگر نتوانست کمر راست کند. نتیجه قهری و طبیعی کفایت نکردن ادله، پیدایش مذهب «لاادری‌گری» است. این مشرب فکری به بهانه پیچیدگی ادله اثبات خدا و نبودن مدرک کافی، توقف و سکوت در باب خدا را پیشنهاد کرد، یعنی گفتن این ترجیع‌بند: «نمی‌دانم».^۳

دورکیم نیز در سیزده سالگی تحت تأثیر یک راهبه در مدرسه کاتولیکی قرار گرفت که به لاادری شدن او انجامید. از آن پس، توجه دورکیم به مقوله دین در تمام عمر، جنبه دانشگاهی داشت تا خداشناسی.^۴

۲. جمع‌گرایی (اصالت جامعه)

در بحث از هستی‌شناسی جامعه مسئله این است که آیا جامعه وجودی غیر از وجود افراد دارد، یا جمع آنان است؟ هر نظریه اجتماعی باید موضع خود را درباره اصلت فرد یا جمع روشن کند. امروزه دانشمندان علم اجتماعی می‌کوشند تلفیقی بین این دو ارائه دهند؛ با این‌همه، در بین این نظریه‌پردازان جامعه‌شناس کسانی هستند که به یکی از این دو طیف تعلق دارند.

به نظر می‌رسد دورکیم از میان اندیشمندان غربی، نخستین کسی است که به طور صریح و مشخص و با شرح و تبیین بدین موضوع پرداخته است. دورکیم جامعه را به مثابه موجود زنده‌ای می‌داند که افراد اجزای آن همگی در خدمت کلیتی که بقای نظام را استمرار می‌بخشد، ادای وظیفه می‌کنند. این کلیت - که دورکیم آن را «وجدان جمعی» می‌نامد - نه تنها حاصل تجمع صوری افراد نیست، بلکه چیزی جدا از آنها و حاکم بر آنهاست که هرگاه لازم باشد از خارج خود را بر تک تک افراد تحمیل می‌نماید. لزوم چنین تحمیل و نظارتی به تصویری برمی‌گردد که دورکیم از انسان ترسیم می‌کند.^۵

ظاهراً دورکیم بر این مدعا چنین دلیل آورده است که هر جامعه دارای ادراکات و انفعالات و افعال خاصی است.^۶ این ویژگی‌ها بر تولد فرد مقدم‌اند و پس از مرگ او نیز ادامه دارند؛^۷ به فرد شکل می‌دهند و فرد باید خود را با آنها منطبق کند. بنابراین، زندگانی جمعی از حیات فردی پدید نیامده، بلکه دومی نتیجه اولی است.^۸

زندگی جمعی افراد با اهداف مشترک نه تنها موجب کسب منفعت است، بلکه نفس با هم بودن برای او لذت‌بخش می‌باشد؛ زیرا در این صورت نه تنها از دشمن و کینه‌توزی دیگران در امان است، بلکه با حضور در جمع از زندگی اخلاقی واحدی نیز بهره خواهد برد. پس انسان قرارداد اجتماعی را به سبب لذات و منافع آن - با اجبار - می‌پذیرد. در واقع گرایش‌های هستی‌شناختی دورکیم را می‌توان بهترین دلیل علمی وی در دفاع از نظام حاکم و تسلیم افراد به جمع دانست و نتیجه منطقی این خواهد بود که انسان - این موجود شریر - تنها زیر چتر نظام اجتماعی بتواند به حیات خود ادامه دهد.

۳. سکولاریسم (نگاه این دنیایی به هستی)

تلاش کنت در جهت حذف نهایی اندیشه دینی بود. وی معتقد بود وقتی توفیق نهایی حاصل خواهد شد که آخرین بخش از بخش‌های معرفت را که هنوز زیر نفوذ اندیشه متافیزیک بود - یعنی عرصه علوم انسانی - تحت سیطره فلسفه اثبات‌گرا درآورد. اما کار دورکیم از آنجا آغاز می‌شود که کار استاد وی یعنی کنت به پایان رسید. وی وارد جنگی سخت با اندیشه دینی شد؛ جنگی که بیشتر عملی بود تا نظری. او به بیان اصول نظریه اثبات‌گرا به صورت برنامه‌ای عملی و طرح تربیتی فراگیری پرداخت که وی را به سکولار کردن جامعه در سطح فردی و گروهی و نظری و عملی کشاند. وی در همه این کارها به علم‌گرایی و تطبیق شدید قوانین اجتماعی غیرقابل نقض روی آورد. آنچه دورکیم بیان می‌کرد احساسات یا پندارهایی صرف نبود، بلکه مسائل اثبات‌شده علمی بود که از اعتبار و یقینی به اندازه علوم طبیعی برخوردار بودند. این مسائل دلیل دورکیم بودند که برای قبولاندن نتایج پژوهش‌های خود و گشودن راه آنها به عقل شهروندان بدون هیچ‌گونه مقاومت، از آنها استفاده می‌کرد. دورکیم سرانجام توانست نقش‌ها را وارونه کند. جامعه‌شناسی به وسیله وی به صورت علمی درآمد که به تمام نهادهایی که تحت کنترل دین و رویکرد دینی بودند از منظری سکولار می‌نگریست.^۹

ب. معرفت‌شناسی

پیش‌فرض‌های معرفت‌شناسی دربرگیرنده ایده‌های بنیادی ما درباره ماهیت شناخت، نحوه دستیابی به دانش و شیوه انتقال آن به دیگران است.

یکی از مهم‌ترین و اصلی‌ترین مسائل معرفت‌شناسی این است که از چه راه‌ها و ابزارهایی برای دستیابی به معرفت می‌توان استفاده کرد؟

در این نمی‌توان تردید کرد که دورکیم یک پوزیتیویست پیشتاز و حتی از بنیان‌گذاران آن در جامعه‌شناسی است. دورکیم به دلیل غلبه فضای پوزیتیویستی عصر خویش، حواس را یگانه ابزار شناخت می‌شمارد و می‌گوید: «دانشمند نمی‌تواند روش دیگری غیر از به حساب آوردن حواس به عنوان نقطه آغاز پژوهش برگزیند و نمی‌تواند از قید اندیشه‌های کلی و الفاظی که این معانی را نشان می‌دهد رها شود، مگر اینکه حواس خود را به عنوان ماده اولیه ایجاد معانی کلی قرار دهد.» «تنها مبنایی که اثبات‌گرایی آن را می‌پذیرد همانا بزرگداشت طبیعت و ارزیابی آن در مقام یگانه منبع معرفت است.^{۱۱}

علاوه بر این، دورکیم همچنین تحت تأثیر مکتب فلسفی پراگماتیسم، فقط قضیه‌ای را حقیقت می‌داند که دارای فایده عملی باشد. دورکیم تصریح کرد علمی که به بهروزی بشر کمکی نکند ارزش چندانی نخواهد داشت. «اگر تحقیقات مان تنها فایده نظری داشته باشند، باید آنها را مطلقاً بی‌ارزش دانست. اگر مسائل نظری را به دقت از مسائل عملی متمایز می‌کنیم، به معنای نادیده گرفتن مسائل عملی نیست بلکه به عکس در پی یافتن موضع بهتری برای حل آنها هستیم.»^{۱۲} دورکیم در مطالعات جامعه‌شناسانه‌اش درباره تقسیم کار، خودکشی، و دین، تحلیل اجتماعی را به ذکر امور واقع و ارائه تبیین یا نظریه محدود نکرد. او همواره نگاهی اخلاقی و غالباً سیاسی به مسائل اجتماعی داشت.^{۱۳}

بنابراین، نظریه کارکردگرایی از جهت معرفت‌شناسی، اثبات‌گراست و به معرفت‌شناسی‌هایی باور دارد که معتقدند جهان اجتماعی مانند جهان طبیعی اجزا و عناصری دارند که روابط تأثیر و تأثیری میان آنها حاکم است. پس، دانشمند باید بکوشد تا آن را کشف کند و از این مسیر به توصیف، تبیین و پیش‌بینی بپردازد.^{۱۳}

ج. انسان‌شناسی

یکی از مباحث بسیار مهم در حوزه علوم انسانی، شناخت انسان و بررسی ابعاد مختلف اوست. این شناخت تأثیر شگرفی در شکل‌گیری مباحث مربوط به انسان‌شناسی دارد.

الف. جبر انگاری: سؤال مورد نظر در این بخش آن است که آیا در حوزه رفتار

اجتماعی شخص، اراده فردی نقشی بر عهده دارد یا قواعد و قوانین و هنجارهای اجتماعی‌اند که انسان را آگاهانه یا ناخودآگاه به انجام دادن کاری وامی‌دارند؟

دورکیم در نظریه کارکردگرایی خود با برتر شمردن جامعه از انسان، انسانیت بدون جامعه را منتفی می‌داند و مدعی است انسان تابع و مقهور محیط و ساختارهای اجتماعی و محصول اجتماعی شدن است. انسانی که در اجتماع زندگی می‌کند، درمی‌یابد که تحت فرمان نیروهایی قرار دارد که مستقل از او هستند. او خود را در جهانی حس می‌کند که با جهان فردی او متفاوت است. چنین شخصی دل از خود برمی‌کند و به سوی جمع کشانده می‌شود و خویش را یکسره وقف غایات مشترک جمعی می‌کند. از این به بعد محور رفتار او به بیرون از خودش انتقال می‌یابد و در خارج از وجود او جای می‌گیرد.^{۱۵} به عبارت دیگر، علل و انگیزه‌های انسان اجتماعی شده دیگر در خود شخص وجود ندارد، بلکه اجتماع است که انسان را به انجام دادن خواست‌های خود وامی‌دارد. در این بین، تنها کاری که انسان‌ها می‌توانند انجام دهند، این است که «با قبول این وضعیت، احساس فشار وارد شده بر خود را کم کنند».^{۱۵}

دورکیم آشکارا مجبور بودن انسان را بیان می‌دارد: «هرگز ممکن نیست کسی اخلاق و ارزش‌های دیگری را جز آنچه بایسته وضع اجتماعی زمانه است مورد خواست قرار دهد. تمایل به ارزش‌های دیگری سوای ارزش‌های حاکم بر سرشت جامعه، به معنی انکار جامعه و در نتیجه به معنای انکار خویش است».^{۱۶}

بنابراین، از نظر دورکیم تنها چیزی که موجودیت مستقل و اثرگذار دارد، ساختارهای اجتماعی مسلط در جامعه است و نه انسان با اراده و مختار.

ب. **ارضاناپذیری انسان:** دورکیم مدعی است انسان ذاتاً ارضاشدنی نیست. از این رو، ثبات اجتماعی را مرهون اعمال محدودیت‌های اخلاقی می‌داند، نه افزایش رضامندی انسان. او انسان را موجودی حریص می‌داند که دارای علائق و میل‌های سیری‌ناپذیر است. لذا حرص و میل بیشتر داشتن را که خصلت ذاتی بشر است تنها می‌توان از طریق نظارت خارجی و بیرونی مهار کرد که بر تک‌تک افراد احاطه داشته باشد. بنابراین، جامعه زمانی در حال تعادل است که از طریق فشار اجتماعی، میل‌های افراد را در جهت منافع کل نظام هدایت نماید.^{۱۷}

ج: انکار روح: دورکیم مقاله‌ای در سال ۱۹۱۴ درباره بی‌مرگی روح نوشته است که در نگاه اول برای یک جامعه‌شناس غریب به نظر می‌رسد. دورکیم بر این باور است که همه فرهنگ‌های بشری به دوگانگی ساختاری فطرت انسان اعتراف کرده‌اند و انسان را موجودی دارای دوهستی کاملاً ناهمگن تصور کرده‌اند: یکی جسم و دیگری جان. دورکیم چنین اعتقاد جهان‌شمول و دائمی را گواه بر امری بنیادین در مورد وضعیت انسانی می‌داند. وی بر این باور است که ما قطعاً وجودی دوگانه‌ایم: یکی فردی ناب که ریشه در اندام ما دارد؛ دیگری اجتماعی که چیزی جز ادامه جامعه نیست. دورکیم می‌گوید جان ما جامعه است که در درون ماست. بی‌مرگی‌اش جامعه تعالی بخش ماست.^{۱۸} بنابراین، طبق مبانی انسان‌شناختی دورکیم روح به معنای متافیزیکی وجودی عینی و خارجی جز جامعه ندارد و به عبارت دیگر جامعه همان روح افراد است.

سایر علوم و پیشینه تاریخی خود علم

نظریه برخی دیگر از اصول و مبادی خود را از سایر علوم اخذ می‌کند و همچنین تکوین نظریه از پیشینه تاریخی علمی که در بستر آن شکل گرفته است نیز استفاده می‌نماید:

الف. زیست‌شناسی

دورکیم در نخستین کتاب مهم خود، *تقسیم کار اجتماعی*، اگرچه به شدت از هربرت اسپنسر انتقاد می‌کند، خود تحت تأثیر دل‌مشغولی‌های قرن نوزدهم با زیست‌شناسی قرار می‌گیرد. اگر واژگان وی را که سخت زیر نفوذ زیست‌شناسی است کنار بگذاریم، مفاهیم بنیادی او شباهت بسیاری با طرفداران نظریه اندام‌وارگی دارد.^{۱۹} مدل کارکردی، مدلی مبتنی بر تمثیل ارگانسیم است و اسپنسر نخستین کسی بود که بدون اینکه جامعه را با اندام انسان یکی بداند، از اصطلاحات زیست‌شناسی در جامعه‌شناسی استفاده کرد و بر آن شد که طبق نظام خاصی ثابت کند که جامعه یک اندام است. از سوی دیگر، نظریه تکاملی داروین - که در آن زمان بر سر زبان‌ها بود - نمی‌توانست تأثیری بر تفکر دورکیم گذاشته باشد. این نظریه وی را به نگرستن به جامعه در پرتو رشد و نمو ارگانیک و ارتباط متقابل اعضا (اندام‌ها) توانا ساخت.^{۲۱}

ب. انسان‌شناسی

ویلیام رابرتسون اسمیت جان کلام دین را در وحدت یک گروه دینی یافته بود و دورکیم این برداشت/سمیت را هسته کانونی نظریه دینی خودش قرار داده بود.

از آنجا که دورکیم انسانی با ذهنی پذیرای انواع ایده‌های فکری بود، دشوار بتوان تمام تفکرات اثرگذار بر آرای وی را تعیین کرد. با وجود این، ثابت شده است که تفکرات او در سنت فرانسوی، به‌ویژه آثار منتسکیو، سن سیمون، کنت و روسو و تفکرات بریتانیایی و آلمانی ریشه داشت.

دورکیم، بنا به اذعان خود از تمایزی که روسو بین پدیده‌های اجتماعی و روان‌شناختی قائل بود چیزهایی آموخت. او نوشته است: «روسو عمیقاً از ویژگی نظم اجتماعی آگاه بود و آن را بی تردید نظم واقعیات می‌دانست که عموماً با واقعیات صرفاً فردی متفاوت‌اند. جهان اجتماعی جهان نوینی است چیره بر جهان مطلقاً روان‌شناختی.» (نشان) نظریه‌های سن سیمون درباره تضاد طبقاتی در جامعه پس از انقلاب فرانسه، بیش از همه بر نظریه‌های دورکیم در همین خصوص اثر گذاشتند. از نظر سن سیمون «اوضاع جدید می‌تواند نظمی سلسله‌مراتبی اما ارگانیک را در زمینه صلح و ثبات اجتماعی به ارمغان آورد. دستیابی به یکپارچگی در وهله نخست مبتنی است بر نهادینه شدن ایده‌های اخلاقی شایسته.» این نظریه به دورکیم کمک کرد تا نظام مبتنی بر تقسیم کار خود را تدوین کند. از قرار معلوم سن سیمون بود که دورکیم او را استاد فکری خود معرفی کرد.

کنت تأثیر عظیمی بر افکار و آثار دورکیم نهاد. تقسیم کار دورکیم دربرگیرنده هفده ارجاع است که بیشترین آنها در تأیید کنت است دورکیم تأکید می‌کند که کنت تقسیم کار را عامل همبستگی می‌دانست. ایده کنت درباره اجماع مستقیماً بر مفهوم وجدان عمومی دورکیم اثر گذاشت. از میان غیرفرانسویان به نظر می‌رسد افکار/ایمانوئل کانت، فیلسوف آلمانی، بیش از آرای متفکران اجتماعی آلمان به تفکرات دورکیم نزدیک است. آنچه دورکیم را جذب کانت کرد، نه شناخت‌شناسی او بود نه فلسفه عمومی‌اش، بلکه تعهد کانت در برابر بررسی وظیفه اخلاقی بود. دورکیم اذعان کرد که روایت او از جامعه‌شناسی، مبتنی بر ضرورت اعمال اخلاقی و در واقع همان گسترش تصورات کانت از وظیفه و قید اخلاقی است. دورکیم کوشید نشان دهد الزامات اخلاقی که کانت طرح می‌کرد منشأ

اجتماعی دارند و همچنین منشأ مقولات اساسی را که کانت طرح کرده بود، باید در جامعه جست‌وجو کرد.^{۲۳}

دورکیم فکر همبستگی همه پدیده‌های اجتماعی را از متسکیو آموخته بود. فوستل دو کولانژ بر نقش قانونی دین بومی و پیوندهای مذهبی تأکید ورزیده بود و دورکیم در بررسی پدیده‌های مذهبی تحت تأثیر این دیدگاه بود. تأکید شارل رنوویه، فیلسوف نوکانتی، بر این بود که به یک نوع علم اخلاق نیاز احساس می‌شود و شر بودن ستیز میان اشخاص و گروه‌ها در کارهای دورکیم بازتاب‌هایی داشته است. دورکیم برای تصدیق رهیافت کل‌گرا و ساختاری‌اش، بارها از رساله دکترای *آلفرد اسپینا* نقل قول کرده است. ویلهلم وونت را پدر روان‌شناسی تجربی خوانده‌اند. مفهوم روح گروهی او که آن را جانشین مفهوم معروف‌تر هگلی روح خلقی ساخته بود، باید در صورت‌بندی مفهوم وجدان جمعی دورکیم نقشی ایفا کرده باشد.^{۲۴}

روش‌شناسی بنیادین

مجموعه مبادی و اصول موضوعه‌ای که نظریه علمی براساس آنها شکل می‌گیرد، چارچوبی برای تکوین علم پدید می‌آورد که از آن با عنوان روش بنیادین یاد می‌شود. بنابراین، با توجه به مبادی ذکرشده می‌توان گفت نظریه دورکیم دارای یک روش‌شناسی بنیادین پوزیتیویستی، جمع‌گرایی، سکولاریستی، لادری‌گری، پراگماتیستی، تبیینی، جبرگرایی و... است.

مفاهیم و عوامل اصلی نظریه کارکردگرایی دورکیم

با اینکه مفهوم کارکرد و روش تحلیل کارکردی، در آثار جامعه‌شناسان قبل از دورکیم نیز یافت می‌شود، اغلب جامعه‌شناسان دورکیم را بنیان‌گذار نظریه کارکردگرایی می‌شناسند.^{۲۵}

در این نظریه جامعه به عنوان شبکه سازمان‌یافته‌ای از گروه‌های در حال همکاری و تعاون شمرده می‌شود که به شیوه‌ای تقریباً منظم و منطبق بر مجموعه‌ای از قوانین و ارزش‌ها - که بیشتر اعضای در آن شریک‌اند - اطلاق می‌شود و به جامعه به دید نظامی ثابت و در عین حال متمایل به سمت تعادل نگریسته می‌شود؛ نظامی که به شکلی متوازن و هماهنگ عمل می‌کند.^{۲۶}

نخستین گام برای درک این نظریه، بررسی مفاهیمی است که در آن به کار می‌رود و ما در زیر به شرح آنها می‌پردازیم:

الف. مفهوم کارکرد: کارکرد، معادل واژه (Function) کاربردهای گوناگونی دارد. این اصطلاح در ریاضی به معنی «تابع»، در زیست‌شناسی به معنی «فعالیت» یا «منشأ چیزی بودن»، در نظام اداری به معنی خدمت، وظیفه، کار، مجموعه تکالیف، پایگاه، مقام، شغل و حرفه، و در تبیین علمی امور به معنی اثر و نقش به کار می‌رود. همچنین کارکرد به معانی وظیفه، معلول، عمل، فایده، انگیزه، غایت، نیت، نیاز، نتیجه و حاصل نیز به کار می‌رود. در اکثر موارد، این معانی مکمل یکدیگرند، اما در زمینه‌های مختلف معانی آنها متفاوت‌اند.^{۲۷} به‌رغم تعدد استعمال کارکرد، عام‌ترین معنای آن در جامعه‌شناسی نتیجه و اثر است که انطباق یا سازگاری یک ساختار معین یا اجزای آن را با شرایط لازم محیط، فراهم می‌آورد.^{۲۸} بنابراین، معنای کارکرد در منطق کارکردگرایی، اثر یا پیامدی است که یک پدیده در ثبات، بقا و انسجام نظام اجتماعی دارد.

ب. ساخت: واژه «ساخت» مرادف «structure» از ریشه لاتین «struere» یعنی ساختن، از قرن پانزدهم وارد زبان انگلیسی شد. هرگاه میان عناصر و اجزای یک مجموعه که کلیت آن مورد نظر است رابطه نسبتاً ثابت و پایرجا برقرار باشد، به مفهوم ساخت می‌رسیم. از این رو، ساخت دارای دو وجه خواهد بود: یکی متشکل از عناصر تشکیل‌دهنده آن و دیگری روابط ثابتی که عناصر تشکیل‌ساختی را به یکدیگر مرتبط می‌سازند.^{۲۹}

ج. نظام: در ادبیات کارکردگرایی مفهوم نظام یکی از اساسی‌ترین مفاهیم اجتماعی است. با این حال تمایز دقیق میان نظام و ساخت بیان نشده و تفکیک میان این دو با ابهام همراه است. نظام در نظریه کارکردگرایی یک مفهوم انتزاعی است که از لحاظ ارتباط چندین واحد دارای کارکرد متقابل انتزاع می‌شود. کارکردگرایان اغلب کل جامعه را به عنوان یک نظام اجتماعی در نظر می‌گیرند؛ اما نظام اجتماعی میانی و کوچک‌تر را نیز که کم‌وبیش به عنوان واحدهای فی‌نفسه شمرده می‌شوند، می‌توان به عنوان نظام در نظر گرفت.^{۳۰}

ماهیت کارکردگرایی در اندیشه دورکیم

تبیین‌های کارکردی در رهیافت اسپنسر سهم عمده‌ای داشتند و رگه‌هایی از استدلال کارکردی در کار آگوست کنت نیز دیده می‌شود، اما دورکیم بود که منطقه رهیافت

کارکردی را در بررسی پدیده‌های اجتماعی روشن ساخت. دورکیم میان بررسی کارکردی و تاریخی و نیز میان پیامدهای کارکردی و انگیزش‌های فردی، آشکارا تمایز قایل شد.

تحلیل کارکردی و تحلیل تاریخی

دورکیم تحلیل کارکردی را از دو روش تحلیلی دیگر جدا دانست که یکی در جست‌وجوی ریشه‌های تاریخی و علت‌ها و دیگری در پی منظوره‌ها و انگیزه‌های فردی است. روش دوم از نظر دورکیم در بررسی‌های جامعه‌شناختی اهمیت حاشیه‌ای دارد؛ زیرا انسان‌ها غالباً در اعمالی درگیر می‌شوند که قادر به پیش‌بینی پیامدهای آنها نیستند. اما جست‌وجوی خاستگاه‌ها و علت‌های تاریخی، از دید دورکیم، همان نقش ضروری و موجهی را در کارهای جامعه‌شناختی دارد که تحلیل کارکردها دارد. در واقع، او متقاعد شده بود که برای تبیین کامل پدیده‌های جامعه‌شناختی، هم باید از تحلیل تاریخی استفاده کرد و هم از تحلیل کارکردی. تحلیل کارکردی آشکار می‌سازد که یک مورد اجتماعی خاص مورد بررسی چه تأثیرهایی بر عملکرد نظام کلی یا اجزای سازنده آن می‌گذارد. اما تحلیل تاریخی تحلیل‌گر را قادر می‌سازد تا نشان دهد که چرا تنها همان واقعیت مورد بررسی - و نه واقعیت‌های دیگر - از نظر تاریخی توانسته است یک کارکرد خاص را به عهده گیرد. پژوهشگر اجتماعی باید جست‌وجوی علت‌های مؤثر یک پدیده را با تعیین کارکرد آن پدیده در هم آمیزد.

مفهوم کارکرد در همه آثار دورکیم نقش تعیین‌کننده‌ای دارد. در تقسیم کار دورکیم هدف اصلی‌اش را تعیین «کارکردهای تقسیم کار می‌داند؛ یعنی اینکه تقسیم کار چه نیاز اجتماعی را برآورده می‌سازد». کتاب *صورت‌های ابتدایی زندگی دینی* اختصاص دارد به نشان دادن کارکردهای گوناگونی که کیش‌ها، آیین‌ها و باورهای مذهبی در جامعه انجام می‌دهند. یکی دیگر از نمونه‌های رهیافت کارکردی دورکیم، بحث او درباره بزهکاری است.^{۳۱}

دورکیم در بحث از انحراف و بزهکاری، از روش متعارف کاملاً دوری می‌گزیند. بر خلاف بیشتر جرم‌شناسان که جرم را پدیده‌ای آسیب‌شناختی شمرند و در پی علت‌های روان‌شناختی آن در ذهن بزهکار بودند، دورکیم رخداد جرم را یک پدیده بهنجار می‌دانست و حتی برای پیامدهای آن، کارکردهای مثبت اجتماعی نیز قایل بود. جرم برای

آن بهنجار است که هیچ جامعه‌ای نیست که بتواند سازگاری تام با دستورهای اجتماعی را بر همه اعضایش تحمیل کند و اگر هم بتواند چنین کاری را انجام دهد، چنان سرکوبگر می‌شود که برای همکاری‌های اجتماعی افرادش هیچ‌گونه آزادی عملی باقی نمی‌گذارد. برای آنکه جامعه انعطاف‌پذیر بماند و درهایش به روی دگرگونی و تطبیق‌های تازه باز باشد، انحراف از هنجارهای جامعه ضرورت دارد. اما دورکیم گذشته از تشخیص چنین پیامدهای مستقیم جرم، کارکردهای غیرمستقیمی را نیز برای جرم یافته بود که اهمیت‌شان کمتر از کارکردهای مستقیم آن نیست. دورکیم چنین استدلال می‌کرد که یک عمل بزهکارانه از طریق برانگیختن احساسات جمعی برهند دست‌درازی به هنجارهای جامعه، منتهیات اجتماعی را مشخص می‌سازد. از این رو، جرم به گونه‌ای پیش‌بینی نشده، توافق هنجار بخش در مورد مصلحت عامه را تقویت می‌کند. «جرم وجدان‌های درستکار را گرد هم می‌آورد و به آنها تمرکز می‌بخشد».^{۳۲}

روش کاربردی

بین نظریه و روش‌های کاربردی تناسب وجود دارد. نظریه‌های پوزیتیویستی بیشتر مقتضی روش‌های پهن دامنه‌اند. دورکیم نیز به عنوان یکی از طرفداران معرفت پوزیتیویستی، یگانه راه دستیابی به مطالعه تجربی را در تبیین آنها برحسب وقایع اجتماعی دیگر می‌داند. از این رو، به دو نوع تبیین جامعه‌شناختی باور دارد: یکی تبیین علی و دیگری تبیین کارکردی. در تبیین کارکردی، که بیشترین بخش نظریه دورکیم با آن تبیین شده است، می‌خواهیم بدانیم که چگونه عنصر اجتماعی در نتیجه کارکردی که دارد می‌تواند با کل نظام اندام‌واره سازگار شود. پس استفاده از روش استقرا و مشاهده عینی، آزمایش و مقایسه مورد تأکید دورکیم قرار می‌گیرد.^{۳۳}

حوزه‌های فعال

معرفی شدن موضوعات خاصی به عنوان عامل مسلط و عوامل اصلی برای تبیین مسائل اجتماعی موجب می‌شود تا پرداختن به آن عوامل به عنوان حوزه مورد علاقه نظریه فعال شود. در نظریه کارکردگرایی دورکیم به دلیل نقشی که برای تقسیم کار و همبستگی و... به

عنوان عوامل اصلی قائل است، جامعه‌شناسی صنعت، کار و شغل، دین، اخلاق، معرفت و آموزش و پرورش، ورزش و... فعال می‌شود.

بخش دوم. زمینه‌های وجودی غیرمعرفتی

عوامل وجودی غیرمعرفتی را در دو سطح فردی و اجتماعی پی می‌گیریم. عوامل فردی تکوین نظریه به زمینه‌های شخصیتی نظریه‌پرداز از جمله نبوغ، انگیزه‌های شخصی، زمینه‌های خانوادگی، تجربیات زیستی و خصوصیات روانی او باز می‌گردند. عوامل اجتماعی غیرمعرفتی نیز عوامل اقتصادی، سیاسی، نظامی، ایدئولوژیک و... را در بر می‌گیرند.

الف. عوامل فردی

دورکیم کتاب‌خوانی پرشور و انسانی با ذهنی پذیرای انواع اندیشه‌های فکری بود.^{۳۴} پدرش، مؤئیز، از سال ۱۸۳۰ خاخام اپینال و نیز خاخام اعظم ووژ و اوت مارن بود و مادرش، ملانی، از خانواده‌ای بود که به تجارت «اسب و آبجو» اشتغال داشتند. امیل در خانواده یهودی متعصبی بزرگ شد. او بخشی از نخستین سال‌های دوران مدرسه‌اش را در مدرسه‌ای مذهبی گذراند، عبری و تلمود را فرا گرفت و ظاهراً مقدر شده بود که جای پای نیاکان پدری‌اش - که خاخام یهودی بودند - بگذارد. اما تمایل دورکیم به خاخام شدن دیری نپایید و او در نوجوانی، راهش را از نیاکان پدری‌اش جدا کرد. وی در سیزده سالگی، تحت تأثیر معلمش در مدرسه کاتولیکی قرار گرفت که به لادری شدن او انجامید. نفوذ اعتقادات و تربیت دینی که در کودکی با آن مانوس بود، مبانی ایستادگی و آسب‌شناسی دورکیم را سخت متأثر کرد و جهان از دید عهد عتیق، هستی منظم و پایداری است که تحت رهبری خالقی مقتدر اداره می‌شود و کوچک‌ترین کجروی از قوانین صریح جامعه، نادیده گرفته نمی‌شود. انسان با ورود به جامعه، تنها وظیفه‌اش یادگیری هنجارها و اطاعت محض از آنهاست.

از طرفی آشنایی با مسیحیت در دوره نوجوانی، باورهای او مبنی بر لزوم زندگی «ایثارگرانه» و پایبندانه را تقویت نمود. بدین ترتیب احترام شدید به قوانین پایدار جامعه - که از سنت تفکر یهودی بود - با روحیه ایثارگرانه مسیحی درهم آمیخت و پایه‌های

فداکاری و فنای جزء در کل را برای او سیمایی پذیرفتنی بخشید. بنابراین، دورکیم متأثر از تربیت دینی و مصرّ در پیروی از سنت اثبات‌گرایی و علمای علوم طبیعی، با سنت غیردینی سده نوزدهم هم‌نوا شده و با نهادن جامعه به جای خدا سنت جامعه‌شناختی دینی - ولی دینی اجتماعی - را تقویت کرد.^{۳۵}

ب. عوامل اجتماعی، سیاسی و اقتصادی

جامعه فرانسه در زمان دورکیم در بحران اخلاقی دست و پا می‌زد. بازتاب این بحران که بر جامعه فرانسه سایه افکنده بود، در موجی از آشوب، خشونت و نارضایتی دیده می‌شد. فرانسه بعد از انقلاب به واسطه کشمکش بین سلطنت‌طلبان و ضدسلطنت‌طلبان، کاتولیک‌ها و مخالفان غیرمذهبی آنها و تعارض بین کار و سرمایه، رنج و عذاب فراوانی را تحمل می‌کرد. فرانسه در ۱۸۷۰ در جنگ با آلمان شکست خورد.^{۳۶} فرانسه در اواخر همان قرن به واسطه رسوایی دریفوس دچار چنددستگی شد، به گونه‌ای که این شکاف اجتماعی کشور را در آستانه یک جنگ داخلی قرار داد. دورکیم از نخستین کسانی بود که پای طومار درخواست استیناف برای دریفوس را امضا کرده بودند.^{۳۷} دورکیم از قضیه دریفوس عمیقاً رنجیده بود و آن را اساساً مایه سستی اخلاقی کل جامعه فرانسوی می‌دانست. از نظر وی پاسخ به قضیه دریفوس و بحران‌های مانند آن پایان دادن به بی‌سامانی اخلاقی جامعه است.^{۳۸}

دگرگونی در ساختار اجتماعی و سیاسی فرانسه با دگرگونی‌های عمده در امور اقتصادی نیز همراه شده بود. در سال ۱۸۷۰ اکثر فرانسویان از راه کشاورزی زندگی می‌کردند، اما در ۱۹۱۴ جمعیت کشاورز فرانسه را تنها ۴۴ درصد کل جمعیت بودند. در ۱۸۷۰، تنها ۲۳ درصد جمعیت کشور کارگر صنعتی و پیشه‌ور بودند، اما در ۱۹۱۴ این رقم به ۳۹ درصد رسیده بود. فرانسه در آغاز سده بیستم، بسیار بیشتر از انگلستان و آلمان مغازه و کارگاه کوچک صنعتی داشت، اما به هر روی، جمعیت کارگران صنعتی جدید آن بر پیشه‌وران و صنعت‌گران فزونی گرفته بود.^{۳۹}

صنعتی شدن فرانسه بسیار سریع صورت پذیرفت. دوره جوانی دورکیم انبوهی از کارگران صنعتی در پاریس و شمار دیگری از شهرهای بزرگ به سر می‌بردند. رقابت میان

فعالان صنعتی - چنان‌که دورکیم توصیف می‌کند - شریانه و توأم با بدخواهی و حقد و حسادت بود. رابطه کارگران و کارفرمایان خصمانه و در مواردی با خشونت همراه بود. دورکیم بعد از این وقایع روابط میان مالکان و کارگران را روابطی بحران‌زده ارزشیابی می‌نمود. او عقیده داشت مالکان به نیازهای نخستین کارگران احترام نمی‌گذارند؛ در نتیجه کارگران به طور فزاینده‌ای جذب نهضت‌های انقلابی و ایدئولوژی‌های خشن می‌شوند. با تمام این احوال، فرانسه از نظر اجتماعی و سیاسی بی‌ثبات بود و دورکیم قصد داشت از نوعی لیبرالیسم اجتماعی در برابر برنامه عملی ایدئولوژیک چپ و راست دفاع کند.^۴

از سوی دیگر، گرایش دورکیم به جامعه‌شناسی علمی را باید در اوضاع و زمینه معطوف به عصر روشنگری جست‌وجو کرد. عصر روشنگری از دوره‌ای آغاز شد که اندیشوران برای کسب شناخت درباره جهان، دیگر به شناخت دینی اکتفا نکردند و خرد خود را به میان آوردند و عقلانی فکر کردند. بسیاری از متخصصان تاریخ علم، ظهور خردگرایی در عصر روشنگری را مهم‌ترین نقطه عطف در تاریخ فکری انسان مدرن می‌دانند. از آن زمان بود که به مرور شکاف میان اندیشه «پیشامدرن» - که معمولاً با ایمان به تعالیم دینی همراه بود- و مدرن عمیق شد. دورکیم برجسته‌ترین نماینده و سخنگوی مکتب روشنگری در عصر خود محسوب می‌شود. به باور دورکیم جامعه را نیز می‌توان همانند طبیعت به شیوه‌ای عقلانی و با استفاده از روش‌های علمی تبیین کرد.

یکی دیگر از زمینه‌های اجتماعی که در زندگی دورکیم نقش اساسی داشت، یهودی‌ستیزی بود. وقتی دورکیم دوازده ساله بود، فرانسه در جنگ پروس شکست خورد. در اوائل جنگ سربازان آلمانی شهر اپینال، زادگاه دورکیم، را محاصره و تصرف شد. تجربه شکست و مشکلات ناشی از اشغال شهر به وسیله قوای خارجی تأثیر عمیقی بر زندگی اقلیت یهودی این شهر، از جمله بر زندگی دورکیم جوان گذاشت. تا آن زمان، رفتار عمومی در برخورد با یهودیان شرق فرانسه توأم با نرمی، گذشت و تسامح بود. اما با اشغال اپینال مواردی از خشونت بر ضد نژاد سامی، یهودستیزی و متهم ساختن یهودیان روی داد. یهودیان متهم شدند که مسئول شکست فرانسه و مشکلات مربوط به بی‌ثباتی اقتصادی و سیاسی در این کشورند. دورکیم که شخصاً شاهد موارد خشونت بود و به همراه دیگر

اعضای خانواده‌اش احساس می‌کرد که شهروندی وفادار به فرانسه است، به سبب این اتهام‌های بی‌اساس به یقین در حالتی از آشفتگی و تزلزل به سر می‌برد.^{۴۲}

دورکیم در هجده یا نوزده سالگی حمله بر اقلیت یهودی را واقعه‌ای تفسیر می‌کرد که ریشه در فقدان هدفمندی و وحدت اخلاقی دارد. او این فقدان هدفمندی اخلاقی را بدین منوال تصور می‌کرد که گویی در قالب رویدادهای اقتصادی و سیاسی روز تجسم یافته است.^{۴۳}

بخش سوم. نقد و بررسی نظریه کارکردگرایی دورکیم

در این بخش به برخی از نقدهای بنایی اشاره و همچنین به بیان نقدهایی مبنایی اساسی این نظریه پرداخته می‌شود:

۱. نقد بنایی نظریه

توجه کارکردگرایی به ساختارهای اجتماعی ایستا و هماهنگ، سبب غفلت این دیدگاه از پرداختن به «تاریخ»، «دگرگونی اجتماعی» و «تضاد» شده است. انتقاد اولی به ناتوانی کارکردگرایی در پرداختن به گذشته و انتقاد دومی به قابلیت نداشتن این رهیافت در پرداختن به فرایند دگرگونی اجتماعی معاصر و تضادهای موجود در جامعه اشاره دارد.^{۴۴}

نادیده انگاشتن ذات پدیده نیز یکی دیگر از اشکالاتی است که بر نظریه کارکردگرایی وارد شده است. تبیین کارکردگرایی با اثرپذیری از فرهنگ اصالت فایده به نتیجه و دستاوردهای واقعیت اجتماعی بیش از ذات و ماهیت آن نظر دارد.^{۴۵}

نادیده انگاشتن اهداف کنشگران، یکی دیگر از نقدهای وارد بر این دیدگاه است. در کارکردگرایی افراد نادیده انگاشته می‌شوند و موضوع اصلی آن، فرد نیست و جامعه بر حسب بیش کل‌گرایانه - و نه ضرورتاً با ارجاع به نیت‌های آگاهانه - فهمیده می‌شود. در نظام کارکردگرایی، به پیامدهای پنهان و غیرمقصود افراد توجه می‌شود.^{۴۶}

علاوه بر این نقدهای عمومی که بر نظریه کارکردگرایی دورکیم وارد است، آنچه در این مقاله در پی آن بودیم تحلیل نظریه براساس روش‌شناسی بنیادین علم و در نتیجه نقد مبنایی نظریه بود. روش‌شناسی بنیادین انحراف نظریه از مبادی اعلان شده یا نگفته را مشخص و همچنین مبادی ناگفته و پنهان علم را آشکار می‌کند و از این طریق زمینه نقدهای مبنایی را پدید می‌آورد.

۲. نقد مبانی نظریه

نقد مبانی ناظر به مبادی و اصول موضوعه نظریه و علم است. نقد مبانی از موضع دانشی مطرح می‌شود که اصل موضوعی از آن اخذ شده است. نقد مبانی را در دو بخش نقد مبانی معرفتی و وجودشناختی نظریه پی می‌گیریم:

۲-۱. نقد مبانی معرفتی نظریه

در قسمت نقد مبانی معرفتی نظریه به نقد مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی می‌پردازیم:

الف. نقد مبادی هستی‌شناختی

دورکیم در هستی‌شناسی دچار یک تقلیل‌گرایی است. وی با اصالت بخشیدن به هستی این جهانی، دیگر ساحت‌ها و افق‌های هستی را انکار یا دست‌کم در حاشیه جهان دنیایی قرار می‌دهد و تفسیر می‌کند. در نگاه دنیایی، طبیعت و زندگی دنیا همه حقیقت است. در صورتی که در نگاه دینی به جهان، طبیعت بخشی از حقیقت است و بخش دیگر آن فوق طبیعت و متافیزیک است. در تعابیر دینی، از طبیعت و فوق طبیعت با عبارات‌های مختلف یاد می‌شود؛ عباراتی نظیر دنیا و آخرت، غیبت و شهادت، ملک و ملکوت. در هستی‌شناسی دینی، بخش طبیعی با بخش غیرطبیعی ارتباطی طولی دارد؛ یعنی طبیعت تحت احاطه فوق طبیعت است و لذا ارتباط این دو بخش از نسخ ارتباط اشیای طبیعی با یکدیگر نیست.

انکار هستی قدسی و اصالت بخشیدن به هستی دنیایی در نگاه دورکیم، مانع از شناخت حقیقت این جهان در نظریه وی می‌شود. نوع نگاه هستی‌شناختی وی موجب می‌شود تا وی امر مقدسی همچون دین را نیز با نگاهی دنیایی در کانون بررسی قرار دهد و از توجه به ابعاد قدسی آن خودداری ورزد. دورکیم به تناسب هستی‌شناسی سکولاریسم خود، تنها یک نگاه کارکردگرایانه به دین دارد و وجود دین را در جوامع در راستای ضرورت کارکردی که برای آنها دارد، تبیین می‌کند.

همچنین دیدگاه‌هایی که در مبانی هستی‌شناختی خود، برای جامعه و نظام اجتماعی، وجود حقیقی و مستقل قائل می‌شوند، پدیده‌های کلان و اثری را که بر کنش و رفتار افراد دارد بررسی می‌کنند و تأثیری را که فرد برای تغییر نظام اجتماعی و مانند آن دارد، نادیده می‌گیرند.

بنابراین، نظریه دورکیم نیز با توجه به مبانی هستی‌شناختی خود از پرداختن به پدیده‌های خرد اجتماعی ناتوان و نقش افراد و کنش اجتماعی آنان در نظریه وی کم‌رنگ است. نقد دیگر بر دورکیم آن است که وی در سرتاسر آثارش می‌خواهد یک جامعه خودبنیاد را در برابر یک فرد زیستی یا روانی «ناب» قرار دهد و جامعه‌شناسی را صرفاً به اولی (جامعه خودبنیاد) اختصاص بدهد. برداشت خود او از جامعه آن است که فردیت خود ذاتاً ساخت اجتماعی است. اگر چنین است دوپارگی مزبور به قول خودش تا به عهد دقیانوس برمی‌گردد. دیگر اجتماعی و فردی نمی‌توانند این‌گونه رویاروی هم قرار گیرند؛ زیرا فردیت خود دارای خصلت و منشأ اجتماعی است. ساده بگوییم هیچ فرد ناب ماقبل اجتماعی یا غیراجتماعی ندارد که بتوان او را به نحوی رویاروی جامعه قرار داد. بنابراین، کنش فردی دقیقاً بدان دلیل که پدیده‌ای اجتماعی است، دیگر نمی‌تواند کلاً - و همان‌گونه که دورکیم می‌خواهد - خارج از محدوده جامعه‌شناسی قرار گیرد.^{۴۷}

ب. نقد مبادی معرفت‌شناختی

دورکیم در معرفت‌شناسی خود نیز دچار تقلیل‌گرایی شده است. وی ابزار شناخت معرفت را به کم‌ارزش‌ترین ابزار شناخت یعنی حس محدود می‌کند و نتیجه چنین عملی به دست آمدن معرفت حسی خواهد بود که نازل‌ترین مرتبه معرفت محسوب می‌شود و چنین شناختی بیش از هر شناختی در معرض خطاست. پوزیتویست‌ها شناخت واقعی را به شناخت حسی منحصر می‌کنند و هر قضیه غیرتجربی را یا بی‌معنا یا فاقد ارزش علمی می‌پندارند.^{۴۸}

پذیرش معنای پوزیتویستی علم در جامعه دینی، متافیزیک، کلام، عرفان، فقه، اصول و دانش‌های دینی و هنجاری را در صف معرفت‌های غیرعلمی قرار می‌دهد. حوزه‌های مزبور از این پس ناگزیر مطالعات غیرعلمی و موضوع دانش شمرده می‌شوند و با آمدن علم مدرن، مطالعات علمی نسبت به دین الزاماً مطالعات بیرون دینی است. دیدگاه مذکور، نظام معرفت دینی را که قبل از آمدن علم مدرن عهده‌دار تبیین عالم و آدم است، از اعتبار ساقط می‌کند و معرفت جدیدی را که از بنیان‌های فرهنگی و تمدنی دنیای غرب سرچشمه می‌گیرد، جانشین آن می‌گرداند و این معرفت جدید که با عنوان معرفت علمی در

سازمان‌های رسمی علم تدریس می‌شود، هویت فرهنگی جدیدی را در امتداد فرهنگ غرب پدید می‌آورد.

دورکیم و سایر اندیشوران در قرن نوزدهم با اینکه از نظر معرفت‌شناختی خود را پوزیتیویست می‌دانستند، به لوازم منطقی باور خود پایبند نبودند و از ناتوانی و محدودیت دانش آزمون‌پذیر علمی غافل بودند. دورکیم و هم‌مسلمانان وی در این قرن معرفت‌های دینی، اساطیری و متافیزیکی را غیرعلمی و موضوع معرفت علمی محسوب می‌کردند و به داوری دربارهٔ صحت و سقم این معارف می‌پرداختند، غافل از اینکه علم به دلیل ساختار آزمون‌پذیر خود نمی‌تواند دربارهٔ گزاره‌های هنجاری و ارزشی داوری کند، و علاوه بر این علم نمی‌تواند از سنخ گزاره‌های اخلاقی تولید کند، در حالی که دورکیم در همین قرن، تولید اخلاق صنفی را در سر می‌پروراند.

ج. نقد مبادی انسان‌شناختی

رهیافت تقلیل‌گرایانهٔ دورکیم در انسان‌شناسی وی نیز قابل پیگیری است. دورکیم با توجه به هستی‌شناسی سکولار و معرفت‌شناسی پوزیتیویستی، انسان‌شناسی او وقتی چهرهٔ علمی می‌یابد که به صورتی آزمون‌پذیر - نظیر پدیده‌های مادی - تبیین شود. دورکیم انسانی مجبور را ترسیم می‌کند که گرفتار ساختارهای اجتماعی است. جبرگرایی که در انسان‌شناسی دورکیم مشاهده می‌شود، محصول نگرش وی به رابطهٔ فرد و جامعه در هستی‌شناسی اوست؛ از آنجا که دورکیم جامعه را اصیل و منشأ اثر می‌داند، برای فرد و کنش‌های ارادی و اختیاری وی در نظام اجتماعی هویت مستقلی قائل نمی‌شود.

مطابق دیدگاه درست، انسان نه تنها محیط طبیعی، اجتماعی و تاریخ انسان را مجبور نمی‌سازد، بلکه انسان در مقابل سرنوشت و سرشت نیز آزاد است. این آزادی در پی رشد شناخت و آگاهی انسان افزایش می‌یابد.^۹ اعتقاد به آزادی انسان سبب می‌شود که در تبیین واقعیت‌های اجتماعی به انسان نیز توجه شود؛ زیرا انسان است که با رفتار اختیاری خود سرنوشت کل جامعه را دست‌خوش تحول و تغییر می‌سازد.

به نظر می‌رسد دورکیم به فطرت درون انسان‌ها توجهی ندارد؛ زیرا همان‌طور که در مبانی انسان‌شناختی دورکیم گذشت، وی انسان را موجودی حریص و دارای میل‌های

سیری ناپذیر می‌داند که باید از طریق جامعه و نظارت بیرون کنترل شود، و این امر با غریزه و طبیعت سازگاری بیشتری دارد تا فطرت.

از منظر اسلامی می‌توان گفت انسان موجودی است دارای هویت واحد و ثابت، به این معنا که به رغم تنوع چشمگیر افراد بشر از نظر ویژگی‌های مادی و معنوی، همه آنها از یک نوع آفرینش یا جوهر مشترک و تغییرناپذیر برخوردارند که آن را «فطرت» می‌نامیم. فطرت در معنای خاص آن، که در برابر غریزه و طبیعت است، به ابعاد ثابت وجود انسان اشاره دارد و امور مختلفی همچون قوای نفسانی شامل حس، خیال، عقل، اراده و عواطف، ادراکاتی مانند اصول اخلاقی و قواعد ریاضی، و خواسته‌هایی مانند کمال‌خواهی، زیبایی‌دوستی و خداجویی را دربر می‌گیرد.

در متون دینی شواهد فراوانی بر وجود حقیقتی به نام فطرت انسانی دلالت دارند که از جمله آنها می‌توان به آیات مربوط به فطرت خداجویی و فطرت اخلاقی بشر استناد کرد. گذشته از دلیل نقلی، برای اثبات وجود فطرت به دلایل متعدد عقلی، تجربی و شهودی نیز استناد شده است که به نظر می‌رسد دلیل شهودی یعنی علم حضوری هر فرد به امور فطری از مهم‌ترین دلایل اثبات فطرت است.^{۵۰}

در نظریه کارکردگرایی دورکیم، انسان ذاتاً موجودی ارضاناپذیر است و او برای جلوگیری از آن به نظام کنترلی اخلاقی تمسک کرده است. به نظر می‌رسد کارکردگرایی نمی‌تواند با نظام اخلاقی جلوی غریزه ارضاناپذیری انسان را بگیرد؛ زیرا انسان‌ها در صورتی با نظام اخلاقی از خواسته‌های غریزی خود دست برمی‌دارند که به بی‌طرفی کامل قواعد اخلاقی اعتقاد داشته باشند. نظریه کارکردگرایی دورکیم نمی‌تواند چنین نظامی تدوین کند؛ زیرا تدوین چنین نظامی، تنها از طریق وحی که شناخت کاملی از غرایز انسانی و شیوه‌های کنترل آن دارد، ممکن است که البته دورکیم بدان معتقد نیست.

دورکیم همچنین با تقلیل اصلی‌ترین ویژگی ماهیت انسان، یعنی روح و جان وی به جامعه، از وی انسان اجتماعی فاقد روح به معنای متافیزیکی می‌سازد و در نتیجه، راه هرگونه تکامل معنوی و سعادت اخروی را بر روی وی می‌بندد. همچنین این امر سبب می‌شود که شناخت واقعی از انسان حاصل نشود و در نتیجه، رفتارهای او نیز به درستی تبیین نگردد.

۳. نقد مبانی وجودشناختی نظریه

از آنچه در بخش زمینه‌های وجودی غیرمعرفتی بیان شد دانسته می‌شود، برخلاف تفسیر و تبیینی که علم مدرن از خود ارائه می‌دهد، این دانش به صورت معرفتی صرفاً تجربی و حسی نیست که مستقل از زمینه‌های اجتماعی - فرهنگی عالمان باشد. به همین دلیل، انتقال نظریات این علم از بستر فرهنگی آن به سوی دیگر جوامع با انتقال فرهنگ همراه است و انتقالات فرهنگی، لوازم و پیامدهای اجتماعی و تمدنی خود را دارد.

علم مدرن از آغاز با لوازم فرهنگی خود همراه بود؛ لکن تا زمانی که نگرش پوزیتیویستی بر آن حاکم بود، این علم خود را مستقل از فرهنگ و معرفتی حقیقی معرفی می‌کرد و از همین طریق زمینه‌های گسترش خود را فراهم می‌آورد.^{۵۱}

بررسی مبانی وجودشناختی نظریه کارکردگرایی دورکیم نشان می‌دهد که این نظریه نیز به شدت از زمینه‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی عصر دورکیم متأثر می‌باشد و پاسخی برای مسائل و مشکلات اجتماعی آن زمان است. بنابراین، به کارگیری این نظریه در دیگر جوامع، به بازخوانی و بازسازی مجدد براساس مبانی و مسائل جامعه مقصد نیاز دارد.

بنابراین، بومی‌سازی چنین نظریاتی براساس مبانی، اصول یا متافیزیک دینی در جوامع دینی امری ضروری به نظر می‌رسد که تلاش مضاعفی را از سوی پژوهشگران عرصه تولید علم می‌طلبد.

نتیجه‌گیری

آنچه در این مقاله ارائه شد تحلیلی از سنخ مباحث متاتئوریک درباره نظریه دورکیم بود که به روش‌شناسی بنیادین علم به بررسی زمینه‌های و عوامل معرفت‌شناختی و وجودشناختی نظریه‌های علمی پرداخت.

نگاه این دنیایی به هستی، جمع‌گرایی و لاادری‌گری مبانی هستی‌شناختی نظریه دورکیم را تشکیل می‌دهند. این نظریه با منحصر کردن ابزار شناخت به حس، از معرفت‌شناسی پوزیتیویستی بهره می‌برد و فقط قضیه‌ای را حقیقت می‌داند که دارای فایده عملی باشد. همچنین انسان از دیدگاه دورکیم موجودی دارای تمایلات بی‌حد و مرز و مجبور و فاقد روح به معنای متافیزیکی است. بنابراین می‌توان گفت نظریه دورکیم، دارای یک

روش‌شناسی بنیادین پوزیتویستی، سکولاریستی، جمع‌گرایی، لادری‌گری، پراگماتیستی، جبرگرایی، محافظه‌کارانه، تبیینی و... است.

در نظریه کارکردگرایی دورکیم، مفاهیم کارکرد، ساخت، نظام، تبیین علی، تبیین کارکردی از جمله مفاهیم و تصویری هستند که در نظریه به کار برده می‌شوند و تقسیم کار از جمله عوامل اصلی برای تبیین مسائل اجتماعی است.

روش کاربردی دورکیم متناسب با نظریه پوزیتویستی‌اش، روشی پهن‌دامنه است. دورکیم با روش تبیینی به مطالعه پدیده‌های اجتماعی می‌پردازد و به دو نوع تبیین علی و کارکردی معتقد است.

امور ذیل زمینه‌های وجودی غیرمعرفتی نظریه دورکیم تشکیل می‌دهند:

الف. زمینه‌های فردی: نبوغ فراوان و زندگی و تحصیل در یک خانواده و مدرسه یهودی در شکل‌گیری مبانی ایستادشناسی و آسیب‌شناسی دورکیم تأثیر فراوانی از خود برجای گذاشت. همچنین آشنایی وی با مسیحیت در دوران نوجوانی باورهای زندگی ایثارگرانه را در وی تقویت کرد و در نهایت زمینه لادری‌گری را در وی فراهم آورد.

ب. زمینه‌های اجتماعی: غلبه عصر روشنگری، قرار گرفتن فرانسه در مسیر مدرنیته، نارضایتی و کشمکش ناشی از بحران اخلاقی، یهودی ستیزی و... از جمله زمینه‌های اجتماعی سیاسی شکل‌گیری جامعه‌شناسی پوزیتویستی محسوب شدند.

بخشی از نقدهای وارد بر نظریه دورکیم، ماهوی‌اند که می‌توان به نادیده گرفتن قدرت و کشمکش، عدم درک صحیح از قصد در کنش اجتماعی و شیء‌انگاری پدیده‌های اجتماعی را از آن دسته نقدها محسوب کرد.

اما برخی دیگر از نقدهای مبنایی بر نظریه دورکیم عبارت بودند از:

الف. نقد مبانی هستی‌شناختی: دورکیم با تقلیل‌گرایی در مبادی هستی‌شناختی و اصالت بخشیدن به هستی این دنیایی، دیگر ساحت‌های هستی را انکار یا دست‌کم در حاشیه جهان دنیایی تفسیر کرد. همچنین با اصالت بخشیدن به هستی جامعه توانایی تفسیر پدیده‌های خرد اجتماعی را از دست داد. با اینکه فردیت در نظریه دورکیم ذاتاً دارای ساختار اجتماعی است، او آن را خارج از محدوده جامعه‌شناسی قرار داد.

ب. نقد مبانی معرفت‌شناختی: نظریه دورکیم در مبادی معرفت‌شناختی نیز دچار تقلیل‌گرایی شده است. وی با منحصر کردن ابزار شناخت در حس، فقط معرفت حسی را - که نازل‌ترین مرتبه معرفت است - شناخت علمی می‌داند و سایر معرفت‌های عقلانی، شهودی و وحیانی را فاقد ارزش‌شناختی معرفی می‌کند. پاییند نبودن به لوازم منطقی معرفت پوزیتیویستی از دیگر اشکالات وارد بر مبانی معرفت‌شناختی دورکیم محسوب می‌شود.

ج. نقد مبانی انسان‌شناختی: تقلیل‌گرایی در انسان‌شناختی دورکیم نیز دیده می‌شود. وی انسان را موجودی مجبور، دارای غرایز سیری‌ناپذیر و فاقد روح به معنای متافیزیکی دانست و اصلی‌ترین ویژگی‌های ماهوی انسان یعنی اراده و اختیار، فطرت و روح را در انسان نادیده گرفت.

این نظریه همچنین از مبانی وجودی غیرمعرفتی متناسب با فرهنگ عصر دورکیم بهره می‌برد و پاسخی برای مسائل آن جامعه است و نسبت به جامعه اسلامی ما غیربومی محسوب می‌شود.

پی‌نوشت‌ها

۱. جنیفر له مان، ساخت شکنی دورکیم، ترجمه شهناز مسمی پرست، ص ۱۱
۲. راب استونز، متفکران بزرگ جامعه شناسی، ترجمه مهرداد میردامادی، ص ۹۱
۳. محمد تقی فعالی، درآمدی بر معرفت شناسی معاصر و دینی، ص ۲۸۵
۴. ایرج ساعی و دیگران، زندگی جامعه شناسان بزرگ، ص ۱۰۶
۵. حسین ابوالحسین تنهایی، نظریه‌های جامعه شناسی، ص ۱۲۰
۶. احسان نراقی، علوم اجتماعی و سیر تکوینی آن، ص ۱۲۰
۷. یان کرایب، نظریه‌های مدرن در جامعه شناسی از پارسونز تا هابرماس، ترجمه محبوبه مهاجر، ص ۲۷
۸. یان کرایب، نظریه‌های کلاسیک، ترجمه شهناز مسمی پرست، ص ۱۵۴
۹. محمد امزبان، روش تحقیق علوم اجتماعی، ترجمه عبدالقادر سواری، ص ۳۶-۳۵
۱۰. همان، ص ۴۰-۳۹
۱۱. امیل دورکیم، تقسیم کار، ترجمه باقر پرهام، ص ۳۳
۱۲. استیون سیدمن، کشاکش آرا در جامعه شناسی، ترجمه جلیلی هادی، ص ۹۷
۱۳. گیبسون بوریل، و گارت مورگان، نظریه‌های کلان جامعه‌شناسی و تجزیه و تحلیل سازمان، ترجمه محمدتقی نوروزی، ص ۱۵
۱۴. امیل دورکیم، فلسفه و جامعه‌شناسی، ترجمه فرحناز خمسه‌ای، ص ۱۲۸
۱۵. امیل دورکیم، خودکشی، ترجمه نادر سالارزاده‌امیری، ص ۳۱
۱۶. امیل دورکیم، فلسفه و جامعه‌شناسی، ص ۵۲
۱۷. حسین ابوالحسین تنهایی، همان، ص ۱۰۵
۱۸. همان، ص ۳۹
۱۹. غلامعباس توسلی، نظریه‌های جامعه شناسی، ص ۲۰۳.
۲۰. همان، ص ۲۰۳
۲۱. جی. اچ. ابراهام، خاستگاه‌های جامعه شناسی، ترجمه احمد کریمی، ص ۵۹
۲۲. تیم دیلینی، نظریه‌های کلاسیک جامعه شناسی، ترجمه بهرنگ صدیقی، ص ۱۳۸-۱۳۷
۲۳. آنتونی گیدنز، دورکیم، ترجمه یوسفعلی ابادری، ص ۷۳
۲۴. لیوئیس کوزر، زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی، ترجمه محسن ثلاثی، ص ۲۱۲
۲۵. غلامعباس توسلی، نظریه‌های جامعه شناسی، ص ۲۱۳
۲۶. تقی آزاد ارمکی، نظریه‌های جامعه شناسی، ص ۲۰
۲۷. غلامعباس توسلی، همان، ص ۲۰۸
۲۸. ویلیام اسکیدمور، تفکر نظری در جامعه شناسی، ترجمه جمعی از مترجمین، ص ۱۴۱
۲۹. غلامعباس توسلی، همان، ص ۱۰۷
۳۰. ویلیام اسکیدمور، همان، ص ۱۴۳

۳۱. همان
۳۲. لیوئیس کوزر، همان، ص ۲۱۳
۳۳. حسین ابوالحسین تنهایی، همان، ص ۱۰۲
۳۴. تیم دلینی، همان، ص ۱۳۱
۳۵. حسین ابوالحسین تنهایی، همان، ص ۱۰۳
۳۶. راب استونز، همان، ص ۷۴
۳۷. لیوئیس کوزر، همان، ص ۲۲۵
۳۸. جرج ریتزر، همان، ص ۱۲۵
۳۹. لیوئیس کوزر، همان، ص ۲۲۵
۴۰. دیوید اشلی و دیگران، *نظریه جامعه شناسی، اصول و مبانی کلاسیک*، ترجمه سیدعلی اکبر میرمهدی حسینی، ص ۱۲۲.
۴۱. حمیدرضا جلائی پور، *نظریه‌های متاخر جامعه شناسی*، صص ۵۰-۴۹
۴۲. دیوید اشلی و دیگران، همان، ص ۱۲۱
۴۳. دیوید اشلی و دیگران، همان، ص ۱۲۲
۴۴. *یان کرایب، نظریه اجتماعی مدرن*، ص ۶۷
۴۵. ملکلم همیلتون، *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه محسن ثلاثی، ص ۲۰۰-۲۰۱
۴۶. ویلیام اسکیدمور، همان، ص ۱۴۲-۱۴۷
۴۷. دیوید فریزی و درک سه یر، همان، ص ۶۶
۴۸. محمد تقی مصباح یزدی، *آموزش فلسفه*، ج ۱، ص ۲۳۸
۴۹. مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*، ج ۲، ص ۴۳۱
۵۰. عبدالله جوادی آملی، *فطرت در قرآن*، ص ۷۸
۵۱. حمید پارسانیا، *روش شناسی انتقادی حکمت صدرایی*، ص ۳۳

منابع

- ابراهام، جی. اچ. *خاستگاه‌های جامعه‌شناسی*، احمد کریمی، تهران، پایروس، ۱۳۳۸.
- استونز، راب، *متفکران بزرگ جامعه‌شناسی*، ترجمه مهرداد میردامادی، تهران، مرکز، ۱۳۷۹.
- اسکیدمور، ویلیام، *تفکر نظری در جامعه‌شناسی*، ترجمه جمعی از مترجمین، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۵.
- اشلی، دیوید و دیگران، *نظریه جامعه‌شناسی، اصول و مبانی کلاسیک*، ترجمه سیدعلی‌اکبر میرمهدی‌حسینی، کرمان، دانشگاه باهنر کرمان، ۱۳۸۳.
- امزبان، محمد، *روش تحقیق علوم اجتماعی*، ترجمه عبدالقادر سواری، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۰.
- آزاد ارمکی، تقی، *نظریه‌های جامعه‌شناسی*، تهران، سروش، ۱۳۸۶.
- بوریل، گیبسون و گارت مورگان، *نظریه‌های کلان جامعه‌شناسی و تجزیه و تحلیل سازمان*، ترجمه محمدتقی نوروزی، تهران، سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره، ۱۳۸۳.
- پارسایان حمید، *روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی*، قم، کتاب فردا، ۱۳۸۹.
- تنهایی، حسین ابوالحسین، *نظریه‌های جامعه‌شناسی*، مشهد، مرن‌دین، ۱۳۸۷.
- توسلی، غلامعباس، *نظریه‌های جامعه‌شناسی*، تهران، سمت، ۱۳۸۶.
- جلائی‌پور، حمیدرضا، *نظریه‌های متأخر جامعه‌شناسی*، تهران، نی، ۱۳۸۷.
- جوادی‌آملی، عبدالله، *فطرت در قرآن*، تنظیم و ویرایش محمدرضا مصطفی‌پور، قم، اسراء، ۱۳۷۹.
- دورکیم، امیل، *خودکشی*، ترجمه نادر سالارزاده امیری، تهران، دانشگاه علامه طباطبائی، ۱۳۷۳.
- _____، *درباره تقسیم کار اجتماعی*، ترجمه باقر پرهام، مرکز، تهران، ۱۳۸۴.
- _____، *فلسفه و جامعه‌شناسی*، ترجمه فرحناز خمسه‌ای، تهران، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها، ۱۳۶۰.
- دیلمنی، تیم، *نظریه‌های کلاسیک جامعه‌شناسی*، ترجمه بهرنگ صدیقی، تهران، نی، ۱۳۸۷.
- ساعی، ایرج و دیگران، *زندگی جامعه‌شناسان بزرگ*، تهران، زریاف، ۱۳۸۵.
- سیدمن، استیون، *کشاکش آرا در جامعه‌شناسی*، ترجمه جلیلی هادی، تهران، نی، ۱۳۸۶.
- فریژی، دیوید و درک سه‌یر، *جامعه*، ترجمه احمد تدین و شهین احمدی، تهران، آران، ۱۳۷۴.
- فعالی، محمد تقی، *درآمدی بر معرفت‌شناسی معاصر و دینی*، قم، معارف، ۱۳۷۷.
- کرایب، یان، *نظریه‌های مدرن در جامعه‌شناسی از پارسونز تا هابرماس*، ترجمه محبوبه مهاجر، تهران، سروش، ۱۳۷۸.
- _____، *نظریه اجتماعی مدرن*، ترجمه عباس مخبر، تهران، آگه، ۱۳۸۹.
- _____، *نظریه‌های کلاسیک*، ترجمه شهناز مسمی پرست، تهران، آگه، ۱۳۸۲.
- کوزر، لیونیس، *زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، علمی، ۱۳۸۵.
- گیدنز، آنتونی، *دورکم*، ترجمه یوسفعلی اباذری، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۳.
- له‌مان، جنیفر، *ساخت شکنی دورکیم*، ترجمه شهنار مسمی پرست، تهران، نی، ۱۳۸۵.
- مصباح، محمدتقی، *آموزش فلسفه*، ج ۱، تهران، چاپ و نشر بین الملل سازمان تبلیغات، ۱۳۸۷.
- مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ۱۳۷۴.
- نراقی، احسان، *علوم اجتماعی و سیر تکوینی آن*، تهران، فرزانه، ۱۳۷۹.
- همیلتون، ملکلم، *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، تیبان، ۱۳۷۷.