

مارسل موس و سنت دورکیمی: همبستگی اجتماعی و نقد

فایده‌گرایی، فاشیسم و بلشویسم^۱

مطالعات جامعه‌شناختی

(علمی - پژوهشی)

دوره ۲۷، شماره ۵: ۳۴-۹

شاپا ۲۸۰۹-۱۰۱۰

نمایه در ISC

سارا شریعتی

استادیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران

علیرضا ذاکری^۲

دانشجوی دکترای جامعه‌شناسی دانشگاه تربیت مدرس

محمد رضایی^۳

عضو هیئت علمی دانشگاه تربیت مدرس

پذیرش ۹۷/۵/۲۶

دریافت ۹۷/۱/۳

چکیده

دورکیم و سنت دورکیمی در علوم اجتماعی ایران، تاکنون تحت سیطره هژمونی جامعه‌شناسی پارسونزی خوانده شده‌اند و تصویری محافظه‌کار و مدافع نظم موجود از آنها شکل گرفته است. این مسئله سبب شده تا نقدهای مهم این سنت فکری بر اشکال مختلف نظم موجود زمان خود یعنی فایده‌گرایی و اقتصاد بازار آزاد از یکسو و فاشیسم و بلشویسم از سوی دیگر در علوم اجتماعی ایران چندان محل توجه قرار نگیرد. این در حالی است که جامعه ما از یکسو برای نزدیک به سه دهه تحت تأثیر سیاست‌های بازار آزادی بوده و از سوی دیگر به واسطه فقدان تشکلهای اجتماعی قدرتمند، همواره در معرض خطرات جامعه توده‌ای قرار داشته است.

معرفی مارسل موس، خواهرزاده، شاگرد، جانشین و ادامه‌دهنده سنت دورکیم به علوم اجتماعی ایران با محور قرار دادن دو متن مهم او رساله هدیه و «ارزیابی جامعه‌شناسانه بلشویسم» که در بردارنده نقدهای موس بر فایده‌گرایان اقتصادی، فاشیست‌ها و تجربه بلشویسم است، گامی در جهت ترسیم چشم‌انداز دورکیمی دیگر است. دورکیمی رادیکال، که به نظر می‌رسد امروز بیشتر به کار تحلیل شرایط اجتماعی ایران خواهد آمد.

کلمات کلیدی: مارسل موس، امیل دورکیم، همبستگی اجتماعی، سوسیالیسم، انجمن‌های حرفه‌ای،

سندیکا

۱ این مقاله مستخرج از رساله دکترای علیرضا ذاکری با عنوان «دگرذیسی همبستگی اجتماعی در جامعه ایران، مطالعه موردی فعالیت‌های خیریه مرجعیت از ابتدای پهلوی اول تاکنون» است که به راهنمایی محمد رضایی و سارا شریعتی در گروه جامعه‌شناسی دانشگاه تربیت مدرس در سال ۱۳۹۷ به اتمام رسیده است.

۲ علیرضا ذاکری در زمان اخذ پذیرش مقاله دانشجوی دکترای جامعه‌شناسی دانشگاه تربیت مدرس بوده است. ایشان در زمان انتشار مقاله استادیار جامعه‌شناسی دانشگاه تربیت مدرس هستند؛ پست الکترونیکی نویسنده رابط: Alireza.zakeri@modares.ac.ir

محمد رضایی در زمان اخذ پذیرش مقاله عضو هیئت علمی دانشگاه تربیت مدرس بوده‌اند. ایشان در زمان انتشار مقاله، پژوهشگر در دانشگاه گوتته فرانکفورت هستند؛ Rezaei@em.uni-frankfurt.de

مقدمه

دورکیم و سنت جامعه‌شناسی متأثر از او در ایران در دوره‌ای شناخته شد که به واسطهٔ هژمونی جامعه‌شناسی پارسنزی و تفسیر او از آرای دورکیم، قرائتی محافظه‌کارانه و مدافع نظم موجود از این سنت در ادبیات علوم اجتماعی شکل گرفته بود. این قرائت در جامعه‌شناسی جهان چنان سیطره‌ای داشته است که آنتونی گیدنز در مقاله‌ای با عنوان «چهار اسطورهٔ نظریهٔ اجتماعی» (۱۹۷۲)، محافظه‌کار بودن نظریه اجتماعی دورکیم، تولد آن در پاسخ به مسئله نظم، تقابل آن با سنت تضاد و گسست جامعه‌شناسی از فلسفه را چهار اسطوره حاکم بر تفسیر دورکیم در قرن بیستم دانسته است که پارسنز سهم مهمی در تثبیت این اسطوره‌ها داشته است (Giddens, 1972).

این قرائت در ایران قبل از انقلاب نیز وارد شد و پس از آن نیز تاکنون سیطره آن تداوم یافته است. برای نمونه احمد اشرف در ۱۳۴۷ جامعه‌شناسی دورکیمی را چنین معرفی کرده است: «اساسی‌ترین سؤال نظری برای دورکیم آن است که چگونه نظم اجتماعی امکان‌پذیر است و این یادآور جامعه‌شناسان نظم اجتماعی محافظه‌کارانی چون دوبنالد و دومستر است... فوکسیونالیسم در جامعه‌شناسی معاصر در واقع از جنگ جهانی دوم به بعد آمریکا رونق یافته و می‌توان آن را دانشی آمریکایی دانست. علت رونق و اشاعهٔ سریع فونکسیونالیسم را در جامعه‌شناسی آمریکایی باید در تمایل آن جامعه به نظریات محافظه‌کارانه جست‌وجو نمود... دانشگاه‌های هاروارد و کلمبیا را باید مراکز تربیت جامعه‌شناسان فونکسیونالیست دانست. چه پارسنز و مرتن رهبری دپارتمان‌های جامعه‌شناسی را در این دو دانشگاه طراز اول در دست دارند» (اشرف، ۱۳۴۷).

همانگونه که ملاحظه می‌شود در این قرائت دورکیم در تداوم جامعه‌شناسان محافظه‌کار کارکردگرای آمریکایی دیده می‌شود و نه در تداوم انسان‌شناسان رادیکال سوسیالیست فرانسوی. سیطره این قرائت باعث شده که نقدهای بسیار مهم این سنت فکری بر اشکال مختلف نظم موجود زمان خود یعنی فایده‌گرایی اقتصادی نظام سرمایه‌داری از یکسو و بلشویسم و فاشیسم از سوی دیگر در جامعه‌شناسی ایران مورد توجه قرار نگیرد و تصویر دیگر دورکیم و سنت فکری او - دورکیم رادیکال - برای علوم اجتماعی ایران ناشناخته باقی بماند.

سه عامل مهم در تداوم این ناشناختگی تاکنون تأثیر داشته‌اند. نخست به‌حاشیه‌رفتن بخش‌های مهمی از آثار دورکیم مانند فصل آخر کتاب *تقسیم کار اجتماعی* (بخش سوم با عنوان تقسیم کار نابسامان)، درس‌های اخلاق بوردو^۱ و درس‌های *سوسیالیسم و سن‌سیمون*؛ دوم عدم معرفی زمینه‌مند این سنت و مکتوم ماندن پیوندهای آن با سوسیالیسم فرانسوی و سوم معرفی نشدن شاگردان و سنت فکری دورکیم و در رأس آن مارسل موس و آرای او. ما در این مقاله تلاش می‌کنیم، در ابتدا به وجه مغفول مانده آرای دورکیم در ارتباط با سوسیالیسم اشاره کنیم. پس از آن شرح مختصری از زندگی مارسل موس ارائه می‌کنیم. در نهایت از خلال توضیح دو نقد مهم او بر فایده‌گرایان از یکسو و فاشیسم و بلشویسم از سوی دیگر، تصویری دیگر از سنت دورکیمی به خصوص در پیوند با مفهوم همبستگی اجتماعی ارائه خواهیم کرد.

دورکیم و سوسیالیسم

پروبلماتیک اصلی دورکیم یعنی «همبستگی اجتماعی» از همان نخستین آثار دورکیم یعنی *تقسیم کار اجتماعی* نسبتی روشن با نقد اقتصاد بازار داشته است. دورکیم در این اثر به طور مشخص بر «نابسامانی حقوقی و اخلاقی که زندگانی اقتصادی کنونی ما را در بر گرفته است» (دورکیم، ۱۳۸۱: ۹) تأکید می‌کند و توضیح می‌دهد «... از آنجا که هیچ حدود و ثغوری برای نیروهای موجود تعیین نشده و قاعده‌ای مشخص نگردیده که آنها به رعایت آن ملزم باشند، هر کدام از این نیروها مایلند بی‌حد و حصر توسعه یابند و در نتیجه با هم برخورد می‌کنند حریم یکدیگر را زیر پا می‌گذازند و همدیگر را از میان بر می‌دارند. البته نیرومندترها موفق می‌شوند ناتوان‌ترها را نابود کنند یا تابع خویش سازند» (همان: ۱۰).

دورکیم ایده خودتنظیمی بازارهای اقتصادی، فقدان نیاز به قواعد تنظیم‌گر در حوزه اقتصاد و نتیجه آن یعنی «رقابت هرج و مرج آمیز» را «اشتباه گرفتن بیماری با سلامت» (دورکیم، ۱۳۹۱: ۶۰) می‌داند و خیلی زود در فصل سوم تقسیم کار با اشاره به «تقسیم کار نابسامان» و «تقسیم

۱ این درس‌ها نخستین بار در ۱۹۵۰ به همت دانشگاه استانبول منتشر شدند. همین مجموعه با عنوان درس‌گفتارهای جامعه‌شناسی: فیزیک اخلاقیات و حقوق در سال ۱۳۹۱ به همت نشر نی و با ترجمه سیدجمال‌الدین موسوی به فارسی منتشر شده است.

کار اجباری» از ایده تحقق خودبه‌خودی همبستگی اجتماعی در اثر تقسیم کار دست می‌کشد. دورکیم پس از اشاره به بالاگرفتن تعارضات میان کارفرما و کارگر در محیط‌های صنعتی، عامل اصلی شدت گرفتن این تعارضات را اجباری بودن تقسیم کار می‌داند که ناشی از شرایط نابرابری است که کارگران را مجبور می‌کند به شرایط کارفرمایان تن دهند.

از نظر دورکیم تقسیم کار زمانی منجر به همبستگی اجتماعی می‌شود که افراد در آن خودانگیخته، آزادانه و فاقد اجبار مشارکت کنند. شرط چنین مشارکتی «برابری مطلق شرایط خارجی در مبارزه» (دورکیم، ۱۳۸۱: ۳۳۴) است. دورکیم تأکید می‌کند «همبستگی جز به شرط از بین بردن هر چه بیشتر نابرابری‌های خارجی ممکن نیست» (همان: ۳۳۷). در نتیجه عدالت، شرط تحقق همبستگی اجتماعی است. از اینجا دورکیم متوجه نحوه سازماندهی اقتصاد در جامعه می‌شود و سوسیالیسم به مثابه یک آرمان برایش اهمیت پیدا می‌کند. آرمانی که تا انتهای عمر با او باقی می‌ماند. دورکیم در این باره در نامه‌ای خطاب به خاویر لئون می‌نویسد: «رهایی ما در گرو سوسیالیسمی است که شعارهای تاریخ مصرف‌گذشته را رها کند. سوسیالیسم نوینی که چنان به خود شکل دهد که سنت فرانسوی را از سر گیرد. به روشنی می‌دانم که چنین سوسیالیسمی چه می‌تواند باشد» (Tiryakian, 2016).

هدف اصلی این سوسیالیسم، اجتماعی کردن اقتصاد است. دورکیم در درس‌های *سن سیمون و سوسیالیسم*، سوسیالیسم را چنین تعریف می‌کند: «سوسیالیسم را نمی‌توان به مسئله دستمزد - یا همانطور که آنان می‌گویند شکم - فروکاست. سوسیالیسم خواست بازآرایی ساختار اجتماعی و تجدید مکان مجموعه‌های صنعتی درون تمامیت سازمان اجتماعی است» (Durkheim, 2009: 15). حال این پرسش مطرح می‌شود که بازآرایی ساختار اجتماعی چگونه انجام می‌شود؟ پاسخ دورکیم مشخص است. مکانیزم این بازآرایی شکل‌دهی به تشکلهای واسط اعم از اصناف، شوراها، سندیکاها، تعاونی‌ها و انجمن‌ها در جامعه است. این ایده به طور مفصل در مجموعه درسگفتارهای دورکیم درباره اخلاق در بردو شرح داده شده است. دورکیم در آنجا راه حل خود برای مقابله با بی‌قاعدگی حیات اقتصادی را چنین توضیح می‌دهد: «درمان واقعی آن است که در نظم اقتصادی، به گروه‌های حریف، قوام و ثباتی که ندارند داده شود در حالی که امروز

اتحادیه صنفی چیزی نیست جز تجمع افراد بدون روابط پایدار، باید صنفی مشخص و سازمان‌یافته ساخته یا بازسازی شود» (دورکیم، ۱۳۹۱: ۶۲).

از سوی دیگر برای جلوگیری از سیطره گروه‌های ثانوی بر فرد، دورکیم نقش مهمی را بر عهده دولت می‌گذارد. «برای فراهم آوردن زمینه رشد فردی تنها بس نیست که یک جامعه وسیع باشد، باید فرد بتواند با آزادی معینی در عرصه وسیعی حرکت کند، باید گروه‌های دومین جلوی فرد را نگیرند و او را در تنگنا قرار ندهند، باید گروه‌های دومین نتوانند خود را ارباب اعضایشان کنند و آنان را به میل و اراده خود در آورند. پس بر فراز همه این قدرت‌های محلی و خانوادگی، به عبارتی باید یک قدرت فراگیر وجود داشته باشد تا قانون را برای همه به اجرا درآورد و به همه آنها یادآوری کند که همه آنها نه کل جامعه بلکه جزئی از کل جامعه هستند و نباید چیزی را که در اصل متعلق به همه است، در انحصار خود درآورند. تنها وسیله پیش‌گیری از این ویژه‌خواهی جمعی و پیامدهایش برای فرد این است که یک نهاد خاص مسئولیت نمایندگی اجتماع کل و حقوق و منافع آن را در مقابل این جماعت‌های خاص بر عهده داشته باشد و این حقوق و منافع با حقوق و منافع فرد در هم آمیزد. می‌بینیم که چگونه وظیفه اصلی دولت، آزاد کردن شخصیت‌های فردی است» (همان: ۱۲۶).

اما از سویی دولت خود می‌تواند به موجودی استبدادی و سرکوب‌گر بدل شود. قدرت گروه‌های ثانوی مانع از اعمال چنین سلطه‌ای از سوی دولت خواهد بود. دورکیم تاکید می‌کند «نیروی جمعی دولت برای اینکه آزادکننده فرد باشد، خود نیازمند عامل تعادل است و نیروهای جمعی دیگری که عبارت‌اند از آن گروه‌های دومین که در آینده درباره آنها سخن خواهیم گفت باید جلوی آن را بگیرند ... از همین درگیری نیروهای اجتماعی است که آزادی فردی متولد می‌شود» (همان: ۱۲۷).

بنابراین گروه‌های ثانوی اعم از صنف و سندیکا و انجمن، هم پاسخ دورکیم به افسارگسیختگی اقتصاد آزاد است هم مانعی در برابر رابطه بی‌واسطه دولت با توده‌ها. نهادهای واسطه با قرارگرفتن میان توده و دولت هم از استبداد دولت جلوگیری می‌کنند هم از دنباله‌روی دولت از آنچه دورکیم «احساسات تاریک انبوه جمعیت» می‌خواند (همان: ۱۷۲).

بنابراین مشاهده می‌شود که نقد همزمان ساختار نظام سرمایه‌داری، دولت‌های استبدادی و جامعه توده‌ای در آرای دورکیم کاملاً برجسته است. این نقدها حدود سوسیالیسم دورکیمی را ترسیم می‌کنند. چنین نقدهایی در آرای مارسل موس نیز پیگیری شده و بسط داده می‌شود.

مارسل موس: رفیق، شهروند و دانشمند در زمانه آنومی

فهم سرنوشت مفهوم «همبستگی» در سنت فرانسوی بدون آشنایی با مارسل موس ممکن نیست. آرای موس در باب «همبستگی اجتماعی» را از یکسو باید از خلال بحث‌های او پیرامون سوسیالیسم توضیح داد و از سوی دیگر با توجه به پژوهش‌های او در علوم اجتماعی با تاکید بر حوزه «دین». موس، حلقه واسطی است که علاوه بر نقش‌آفرینی در تأسیس جامعه‌شناسی و تثبیت انسان‌شناسی، نقد دورکیم بر فایده‌گرایی را با صراحت و شدت بیشتری پیش برد، بر خلاف دورکیم آشکارا به احزاب کمونیست زمان خود پیوست و از خلال بحث پیرامون مفاهیمی چون «قربانی»، «هدیه» و «انتظارات جمعی» آرای دورکیم در باب همبستگی اجتماعی، پیوند آن با دین و چگونگی تداوم آن در جوامع کنونی را بسط داد. از سویی چارچوب نظری دورکیم به او این امکان را داد که از همان ابتدای انقلاب بلشویکی در روسیه و خیزش جریان‌های فاشیستی در آلمان، نسبت به شرایط آنومی، خطرات از بین رفتن فردیت ذیل دیکتاتوری رهبران و بازگشت به همبستگی مکانیکی بدون فردیت جوامع بدوی هشدار دهد.

همزمان با اوج گرفتن جنبش‌های سوسیالیستی در انتهای قرن ۱۹، موس نیز نخستین فعالیت‌های سیاسی خود را آغاز کرد. او به عنوان یک فعال سیاسی، «عمل اجتماعی» را در برابر «انفعال ناب» و «انقلاب کور» قرار می‌داد. معنای عمل اجتماعی برای او کنشگری عقلانی آگاهانه بود. او در برابر بینش‌های ماتریالیستی و اکونومویستی، سوسیالیسم را پیش از هر چیز قسمی آگاهی می‌دانست (Fournier, 2006: 101) به عنوان یک سوسیالیست اراده‌گرا پیشبرد پروژه سوسیالیسم و ساخت یک «جامعه جمع‌گرا» را در گرو تغییر چیزهایی در ذهن افراد و ساخته شدن «ذهن سوسیالیست» می‌دانست. از نظر او «سوسیالیست بودن یعنی خواست تغییر اشکال قانونی جامعه کنونی در مسیر اجتماعی شدن بیشتر... یعنی خواست شتاب گرفتن تحول اجتماعی. عمل سوسیالیستی، به ضرورت عملی آگاهانه در جهت منافع جمع است» (Ibid:)

101). اتحادیه‌های کارگری و تعاونی‌های سوسیالیستی اشکال اجتماعی «انقلابی» و در عین حال «انسان‌گرایانه» این شکل از آگاهی از نظر موس بودند که پایه‌های جامعه سوسیالیستی آینده را تشکیل می‌دادند و به پرولتاریا امکان می‌دادند در همین رژیم سرمایه‌داری در حد ممکن، جامعه آینده خود را تجربه کند. از نظر او بیشترین «همبستگی اجتماعی عقلانی» و بیشترین حد از «کنش آگاهانه و خودمختار» در چارچوب سندیکالیسم و تعاون‌گرایی ممکن می‌شد و زمینه را برای یک انقلاب اجتماعی فراهم می‌نمود.

از نظر موس و سوسیالیست‌هایی همچون ژورس برای سوسیالیست بودن، سه ضلع فعالیت سیاسی، سندیکایی و تعاونی ضروری بود. یک تعاونی سوسیالیستی از نظر موس «جامعه‌ای است که اعضای آن تنها برای خواست مشروع افزایش رفاه خود گرد هم نیامده‌اند، بلکه آرزوی حذف کار مزدی از هر طریق و به هر وسیله‌ای اعم از سیاسی، اقتصادی، قانونی و انقلابی را دارند» (Ibid: 108). ایده تعاون‌گرایی از نظر موس، یکی از مهمترین ضروریات برای همبستگی جهانی پرولتاریا بود. این ایده در آرای موس مابه‌ازای مفاهیمی چون «دیگرخواهی» و «نیکوکاری» در آرای کنت و دورکیم، و پادزهری در برابر پیش‌روی فایده‌گرایی در جوامع آن زمان محسوب می‌شد. در واقع از نظر موس، سوسیالیسم بدون ایده تعاون‌گرایی چیزی کم داشت و آن مبارزه با فایده‌گرایی بود. تأکیدی که می‌توان آن را یکی از وجه‌مميزات سنت سوسیالیست فرانسوی و مکتب دورکیمی در مقایسه با دیگر سنت‌های مارکسیستی آن زمان دانست. **رساله هدیه** نقدی بنیادین بر نظام سرمایه‌داری است که از نظر موس با سیطره فایده‌گرایی اقتصادی انسان اجتماعی را به انسان اقتصادی تقلیل می‌دهد.

موس در کنار فعالیت‌های سیاسی در ۱۸۹۵، در اکول پراتیک در پاریس مشغول تحصیل شد و به عنوان رساله‌اش کار روی **نیایش**^۱ را آغاز کرد. در همین سالها او با هنری هوبرت آشنا شد و به اتفاق او **جستارهایی درباره طبیعت و کارکردهای قربانی (۱۸۹۹)** را به رشته تحریر درآورد. او در همه این سالها دستیار دورکیم، همکار او در نگارش **خودکشی** و انتشار **سالنامه جامعه‌شناسی** و نویسنده برخی مقالات و مرور کتاب‌های مجله بود.

در این دوره مناقشه پیرامون دین، جایگاه آن در جامعه و ریشه‌های آن در جامعه فرانسه رواج یافته بود. در این فضا، همزمان با سالهای تصویب قانون لائیسیته، دورکیم، در زمره نخستین متفکرانی بود که دین را در مرکز مطالعات علمی قرار داده بود و موس هم از او تأثیر می‌پذیرفت. «صور ابتدایی طبقه‌بندی» (۱۹۰۳) همراه با دورکیم، «طرح یک نظریه عمومی جادو» (۱۹۰۴-سالنامه جامعه‌شناسی-همراه با هوبرت)، و «مقدمه بر برخی پدیده‌های دینی» (۱۹۰۶-مجله تاریخ ادیان)، عناوین برخی مقالات موس در این سالها هستند که همگی مطالعه دین و جادو را در مرکز خود قرار داده‌اند.

با پدیدار شدن نشانه‌های جنگ، موس نیز در سالهای منتهی به جنگ (۱۹۱۲-۱۹۱۳) فعالیت‌های سیاسی خود را از سر گرفت، در کنار سوسیالیست‌هایی مانند ژورس در کمپین‌های ضد جنگ شرکت کرد و مقاله‌نویسی در اومانیته را از سر گرفت. او سوسیال دموکرات‌های آلمانی را به سبب گام بر نداشتن در این مسیر شماتت می‌کرد و تنها عملکرد رزا لوگزامبورگ را می‌ستود. با آغاز جنگ موس داوطلبانه راهی جنگ شد. بسیاری از همکاران، شاگردان و دوستان او در جنگ کشته شدند، از جمله روبرت هرتز و آندره فرزند دورکیم. در ۱۹۱۷ دورکیم در ۵۹ سالگی به طور ناگهانی از دنیا رفت.

پایان جنگ، برای موس همچون بسیاری دیگر فرانسویان پایان یک دوره بود. جنگ و مسائل ناشی از آن مانند روابط میان ملل مختلف و شرایط امکان صلحی پایدار بین آنها، نقد نظام سرمایه‌داری، سرنوشت بین‌الملل‌گرایی و موضع سوسیالیسم در هر یک از این مسائل، جای مسائل پیشین را می‌گرفت. از سویی با پیروزی انقلاب بلشویکی در ۱۹۱۷، پیوستن یا نپیوستن به امواج انقلاب و حمایت یا مخالفت با آن به یکی از مهمترین مباحث در میان سوسیالیست‌های فرانسوی بدل شد. با این وصف بعد از پایان جنگ جهانی اول، یکی از دغدغه‌های اصلی موس بر محور مسائل پس از جنگ یعنی صلح و چگونگی تداوم سوسیالیسم سامان یافت. دو متن *رساله هدیه* و «ارزیابی جامعه‌شناسانه بلشویسم»، در همین فضا نوشته شده‌اند. یکی در نقد نظام سرمایه‌داری و دیگری در نقد بلشویسم.

با نزدیک شدن به دهه ۳۰، بحران اقتصادی سراسر جهان و به خصوص کشورهای غربی را تحت تأثیر خود قرار می‌داد. جریان‌ات راست افراطی و فاشیسم، در جوامع اروپایی سر بر می‌کشیدند و نگرانی از آینده جهان در میان روشنفکران افزایش می‌یافت. موس به جریان «ضد فاشیست» پیوسته و در عین دفاع از صلح، از مبارزه با فاشیسم هم دفاع می‌کرد و فاشیست‌ها را مانع اصلی برای صلح می‌دانست.

او در همین سالها بخشی از درسگفتارهای دورکیم در باب «فیزیک اخلاقیات و حقوق» را برای روشننگری در باب مرز اندیشه دورکیمی با همبستگی دولت‌محور فاشیستی منتشر کرد. درسگفتارهایی که در آن دورکیم از ضرورت شکل‌گیری گروه‌های ثانوی میان فرد و دولت، برای جلوگیری از سیطره بی‌واسطه دولت بر افراد سخن گفته بود.

علی‌رغم آغاز جنگ، موس در پاریس ماند و توان خود را مصروف کمک به دوستان، همکاران و یهودیانی کرد که جنگ، آنها را در معرض انواع تهدیدات قرار داده بود. بحران، صفتی بود که موس به جامعه فرانسه آن زمان نسبت می‌داد. «بحران ... زمانی است که چیزها دیگر هیچ پیوندی با یکدیگر ندارند یا زمانی که هر کس، پیوندش را با دیگری می‌گسلد» (Fournier, 2006: 346). موس تا پایان عمر با مسئله همبستگی اجتماعی در نظر و عمل درگیر بود. با پایان جنگ، موس، همسر و همزمان حافظه‌اش را از دست داد، خانه‌نشین شد و سرانجام در ۱۹۵۰ درگذشت.

تا جایی که به مرور بیش از ۵ دهه کار فکری موس باز می‌گردد، مسئله دورکیمی نسبت فرد و جامعه، یا همان مسئله همبستگی اجتماعی، همواره در کانون تمرکز موس قرار داشت. سوسیالیسم در اشکال تعاون، سندیکا و بیمه‌های متقابل، قربانی، هدیه، انتظارات جمعی و تکنیک‌های بدن، همه مکانیزمهایی بودند که از نظر موس فرد را به جامعه پیوند می‌زدند و باعث تداوم حیات جامعه به عنوان موجودیتی ورای تک‌تک افراد می‌شدند.

نقد بلشویسم و فاشیسم: دیوانگی جمعی به جای همبستگی اجتماعی

موس، در تمام طول عمر خود متفکر و فعال سوسیالیسم بود. دلبسته سوسیالیسم دموکراتیک و پارلمانی ژورس، هوادار سوسیالیسم سندیکالیستی، چشم به راه شکل‌گیری جامعه بین‌الملل برای

صلحی پایدار و هوادار انقلابات اجتماعی به عنوان پیش‌شرط اصلی انقلابات سیاسی. منتقد خشونت و مدافع نوع‌دوستی و نیکوکاری. بنابراین مرز او در نقد جریان‌ات طرفدار نظام سرمایه‌داری، لیبرال‌ها، فایده‌گرایان و جریان مسلط اقتصادی زمان خودش کاملاً مشخص بود.

اما ظهور دو پدیده بلشویسم و فاشیسم، ضرورت اتخاذ موضعی معین در برابر این جریان‌ها را نیز ایجاب می‌کرد. به خصوص که برخی منتقدان دورکیم، جامعه‌گرایی او را با واقعیت در حال ظهور فاشیسم دارای قرابت می‌دیدند. شکل‌گیری حزب ناسیونال فاشیست در ایتالیا توسط موسیلینی در ۱۹۱۵ و قدرت‌گرفتن آن در ۱۹۲۲ و همچنین وقوع انقلاب بلشویکی در ۱۹۱۷ در روسیه، از مهمترین وقایع دوره جنگ و سالهای پس از آن بود که در آرای روشنفکران و علمای علوم اجتماعی آن زمان مورد توجه و تحلیل قرار گرفت. چنانکه عناوین مقالات سیاسی موس در کتاب *نوشته‌های سیاسی موس (۱۹۹۷)* نشان می‌دهد، بیشترین مقالات سیاسی موس، در فاصله سالهای ۱۹۲۰ تا ۱۹۲۵ و در واکنش به همین حوادث نوشته شده است. مقالاتی همچون «ملاحظاتی درباره خشونت» در واکنش به کتابی با همین نام از سورل نوشته شد. نخستین مقاله با زیر عنوان «فاشیسم و بلشویسم» در ۱۹۲۳ منتشر شد. همچنین مقالات «ارزیابی جامعه‌شناسانه بلشویسم» و «بلشویسم و سوسیالیسم» در ۱۹۲۴ و ۱۹۲۵، به نقد بلشویسم اختصاص داشته‌اند. موس بر خلاف برخی از روشنفکران زمان خود، در هیچ دوره‌ای از زندگی خود در ضرورت نقد فاشیسم و بلشویسم تردید نکرد. موس در برخی از نوشته‌هایش، «بلشویسم» و «فاشیسم» را کنار یکدیگر قرار می‌داد. او از بلشویسم به عنوان بازگشت جامعه مدرن به بدویت جوامع ابتدایی نام برده است (Mauss, 1992: 205) او همچنین در رساله *ملت (۱۹۲۰)* درک برتری‌جویانه و نژادپرستانه از ملت را با اتکا به داده‌های انسان‌شناسانه نقد کرده و از ایده «جوامع ترکیبی»^۱ دفاع کرده است.

مسئله اصلی از نظر موس همان پروبلماتیک دورکیمی رابطه فرد و اجتماع بود که نه نظام سرمایه‌داری، نه بلشویسم و نه فاشیسم هیچ یک نمی‌توانست راه حلی برای آن پیدا کند. یکی نهایتاً فرد را در برابر جامعه انتخاب می‌کرد و دو دیگر دولت را در برابر فرد.

تا جایی که به نقد نظام سرمایه‌داری مربوط است موس در زمره سوسیالیست‌هایی مانند سیمیانند بود که معتقد بودند برای شناخت پدیده‌های اجتماعی، باید آنها در کلیت خود موضوع مطالعه قرار داد. ایده ضرورت مطالعات پدیده‌های اجتماعی در تمامیت آنها، آنها را از تقلیل‌گرایی‌های اقتصاددان دور می‌کرد و به علوم اجتماعی پیوند می‌داد. چنانکه خود در یکی از سخنرانی‌هایش تاکید کرده است «به عنوان جامعه‌شناس از یک سو و سوسیالیست از سوی دیگر است که خطر می‌کنم و پاسخ شما را می‌گویم» (Fournier, 2006: 190).

«امر تام اجتماعی» در سر جای خود، دعوتی بود برای دیدن محذوفان، حاشیه‌ها، دیده‌نشده‌ها و رویت‌ناپذیران. تا زمانی که اجزایی از تمامیت امر واقع به دلایلی دیده نشوند و در حاشیه مطالعات قرار گیرند، «امر تام اجتماعی» موضوع مطالعه قرار نخواهد گرفت و تحلیل ما از واقعیت اجتماعی ناقص خواهد ماند. مجموعه این تاثیرپذیری‌ها باعث می‌شد امر اجتماعی در سنت فکری موس، هرگز قابل تقلیل به امر سیاسی یا اقتصادی نباشد و سوسیالیسم نیز هرگز به فعالیت سیاسی، تغییر دولت یا تغییرات اقتصادی فروکاسته نمی‌شد. از نظر موس «سوسیالیسم چیزی نیست جز مجموعه‌ای از اندیشه‌ها، اشکال و سازمان‌های جمعی که کارکرد آنها تنظیم منافع اقتصادی جمعی ملت‌ها - از طریق جامعه، به صورت اجتماعی - است» (Ibid : 309).

از سویی تحت تأثیر آرای ژورس، صلح و عدم خشونت همواره برای او اهمیت داشت و لذا خشونت فاشیست‌ها و بلشویک‌ها را نقد می‌کرد. او نسبت به آینده کشورهایی مانند ایتالیا، اسپانیا و آلمان بسیار بیمناک بود. آینده‌ای با دولت‌های اقتدارگرا؛ مملو از خشونت سیاسی (Mauss, 1992: 202).

سؤال اما اینجاست که چه چیزی فاشیسم و بلشویسم را در نظر موس به هم پیوند می‌داد و این دو را مشابه هم می‌ساخت؟ پاسخ کلی این است: شکلی از همبستگی اجتماعی بی‌واسطه متجلی در دولت که فردیت افراد در آن نادیده گرفته می‌شد. این همبستگی، مشابه آن چیزی بود که دورکیم آن را «همبستگی مکانیکی» به عنوان صورت مسلط همبستگی اجتماعی در جوامع اولیه دانسته بود. در چارچوب این شکل از همبستگی اجتماعی، اجتماعی شدن مالکیت ابزار

تولید، رخ نمی‌داد و دولت، جای همه نهادهای اجتماعی را در جامعه می‌گرفت. این نقد اجتماعی موس، به مسئله فاشیسم و بلشویسم بود.

موس با مقایسه انقلاب روسیه با سه انقلاب فرانسه، انگلیس و آمریکا نتیجه گرفت که در آن سه انقلاب «ملت‌های بالغی که متکی بر اراده خود بودند، رژیم‌های فاسد را برانداختند» (Mauss, 1992: 175). در آن جوامع، ارزش‌های جدیدی جای ارزش‌های قدیم را گرفته بود، بورژوازی به مثابه یک طبقه جدید اجتماعی به وجود آمده، از ایده انقلاب حمایت می‌کرد. طبقات دیگر مانند کارگران و دهقانان نیز با آرمان‌های جدید همسو شده و همبستگی اجتماعی حول پیش‌برد ایدئولوژی معینی شکل‌یافته بود. اما در انقلاب روسیه، مردم در میدان نبودند. انقلاب روسیه، نه انقلاب مردم که انقلابی بود که «فقط اقلیتی از روشنفکران، کارگران، سربازان و ملوانان در انقلاب شرکت کردند» (Mauss, 1992: 178).

از نظر موس سقوط امپراطوری روسیه نه یک انقلاب آگاهانه مردمی که تنها نشانه‌ای از انحطاط و به دنبال آن رژیم تزاری بود. سرنگونی که نه حاصل نهادینه شدن ایده‌ها و ارزش‌های جدید انقلاب و به وجود آمدن طبقات جدید اجتماعی در روسیه، که نتیجه اریستوکراسی ناشایسته، پیگیری سیاست‌های احمقانه در دوما، جنگ و فشارهای خارجی و بورژوازی ناتوان بود. لذا این، شرایط بود که انقلاب را پیش می‌برد. انقلاب در روسیه کار ملت نبود (Mauss, 1992).

موس معتقد بود ایده «شورا» که تا اندکی پس از انقلاب، در میان بلشویک‌ها محوریت داشت، قرابت زیادی با ایده گروه‌های حرفه‌ای دورکیم داشت. موس تاکید می‌کند که علاقه او به روس‌ها زمانی بیشتر شد که احساس کرد آنها در مسیر سازمان‌دهی حرفه‌ها گام بر می‌دارند. اما جای این ایده‌ها را دائمی شدن باور به شرایط جنگی - داخلی و خارجی - به سرعت گرفت. در شرایط جنگی، در فقدان میانجی‌های لازم برای ایجاد همبستگی اجتماعی ارگانیک، فرد به طور کامل در جمع ادغام می‌شد. همبستگی مکانیکی، رابطه میان کل و جزء را بدون میانجی برقرار می‌کرد و فرد در این میان قربانی می‌شد. به همین دلیل بود که همبستگی اجتماعی ایجاد شده در فاشیسم و بلشویسم، نه تنها برای موس جذابیتی نداشت بلکه به عنوان یک «دیوانگی جمعی» یا «هیستری توده‌ها» نقد می‌شد. او چنین وضعیتی را چنین توصیف می‌کند «وضعیت

جوامع در حال فروپاشی که فقط مالک روح توده‌هایند: کل مردم که گیج و دیوانه شده‌اند در هر سوراخی به دنبال جاسوسان و خیانت‌کاران‌اند، آنها میان امید غیرعقلانی و ناامیدی بی‌پایان نوسان می‌کنند. می‌کشند و خود پیایی گشته می‌شوند. روزی قهرمانی نشان می‌دهند و روز دیگر بزدلی پیشه می‌کنند. حتی غریزه جمعی رو به زوال می‌رود. وقتی قحطی و بیماری‌های مسری و ترس و کشتار و یورش پلیس هم به اینها اضافه شود، علائق دوستانه و خانوادگی نیز فرو می‌ریزند» (Mauss, 1992: 182).

موس در جمله‌ای که آشکارا تأثیرپذیری او از روسو را نشان می‌دهد می‌نویسد «سوسیالیسم، بنا به تعریف باید محصول اراده عمومی شهروندان باشد» (Mauss, 1992: 184). همبستگی اجتماعی بدون خواست سوسیالیسم و سندیکالیسم توسط عموم مردم، می‌تواند واجد اشکال مخرب باشد و مرزبندی موس با اشکال غیر دموکراتیک همبستگی اجتماعی از همین جا ناشی می‌شود.

اما علاوه بر پاسخ اجتماعی موس به مسئله فاشیسم و بلشویسم، موس از نظرگاه‌های «اقتصادی»، «سیاسی» و «معرفتی» نیز مرز میان همبستگی سوسیالیستی و همبستگی فاشیستی-بلشویکی را روشن کرده و راه‌حل‌های متفاوتی ارائه می‌کرد.

از نظر اقتصادی راه حل موس «جنبش اقتصادی از پایین» بود که عنوان یکی از فصول کتاب *تمام ملت (1920)* موس بود: جنبش اقتصادی از پایین با محوریت سه جریان سندیکالیسم، تعاون‌گرایی و بیمه متقابل¹ در این الگو حدی از مالکیت خصوصی، در کنار مالکیت گروه‌های حرفه‌ای و مالکیت ملی، در کنار هم ادامه حیات می‌دادند. موس در این مسیر بر عدم امکان تحقق سوسیالیسم ناب در واقعیت، انگشت می‌نهاد. موس تأکید می‌کرد که سوسیالیسم می‌بایست بازار را کنترل کند، نه اینکه کاملاً سرکوب کند. او تخریب بازار توسط کمونیست‌ها در دوره انقلاب و تلاش آنها برای پایه‌گذاری کمونیسم در مصرف را ناممکن می‌دانست. موس منظور خود از بازار را چنین توضیح می‌دهد «واقعیتی قانونی که هر شخص نقداً این حق را دارد که هر چه را می‌خواهد با اطمینان از جایگاه اجتماعی خود و در وضعیت صلح خریداری کند، و هیچ‌کس

1 mutual insurance

نمی‌تواند کسی را مجبور به خرید چیزی کند که نمی‌خواهد» (Mauss, 1992: 189). بنابراین سوسیالیسم همواره باید بر مقدار معینی از لیبرالیسم و فردگرایی بنا شود (Mauss, 1992: 190).

اما باید توجه داشت که همه‌چیز مصرف و تجارت نیست، یک جهان اخلاقی هم وجود دارد. موس به کشورهایی که در مسیر اصلاح گام بر می‌داشتند توصیه می‌کرد «آنها باید بازار و پول را حفظ کنند. آنها باید همه نهادهای جمعی ممکن را توسعه دهند. آنها باید از ایجاد ناسازگاری میان انجمن‌های آزاد و جمع‌گرایی دوری کنند؛ همچنین از ناسازگاری بین فردگرایی و حقوق انجمن‌ها، که شامل حقوق اکثریت هم می‌شود» (Mauss, 1992: 203).

به همین دلیل موس وجود مجموعه‌ای از باورهای اجتماعی و شهروندان آگاه را پیش‌شرط حتمی سوسیالیسم می‌دانست و سوسیالیست‌ها را دعوت می‌کرد تا فضائل^۱ لازم برای پیگیری پروژه‌های سوسیالیستی را همچون قوانین مدنی یا مذهبی جدی بگیرند.

از نظر سیاسی، تدریج در فرایندهای سیاسی شکل‌دهنده به دموکراسی سوسیال مورد توجه موس قرار داشت. در فقدان حرکت تدریجی به سمت ایجاد سندیکاها و نهادهای واسط شکل‌دهنده به دموکراسی، حزب پیشگام لنینی یا گروه‌های نخبه موسولینی قادر به دور زدن مسیر تدریجی نبودند. به همین دلیل بود که در روسیه انقلابی، پس از دوره کوتاه واگذاری صنایع به گروه‌های حرفه‌ای، سیاست تقویت صنایع بزرگ با عناوینی مانند «ارتش کارگری» و «اتحاد ملی» پیش گرفته شد. اینگونه رژیم‌ها به وجود آمد که نه سوسیالیست و نه سندیکالیست که کمونیست و دولت‌گرا بود. تولیدکننده، همه مصرف او را تضمین می‌کرد اما با حرفه‌هایی گره می‌خورد که دیگر اداره‌کننده خود نبودند (Mauss, 1992: 188). سازماندهی جمعی تولید اینگونه از بین رفت و انقلاب قربانی فردگرایی و دولت‌گرایی شد.

توده‌ها در حکومت‌های بلشویکی و فاشیستی، به دلیل عقب‌ماندگی سیاسی، تن به پذیرش رژیم‌های مرتجع سیاسی داده بودند و خشونت و استبداد را چه از جانب توده و چه از جانب دولت توجیه می‌کردند. موس تأکید می‌کرد «در مسکو، دیکتاتوری پرولتاریا به دیکتاتوری حزب کمونیست بر پرولتاریا بدل شده است» (Fournier, 2006: 200).

1 prudence

مجموعه‌ای از این دلایل سبب می‌شد تا موس در کنشگری سیاسی اقلیت فعال در فاشیسم ایتالیا و آلمان و همچنین مارکسیسم روسی، روحیه سوسیالیستی و از بین رفتن خودخواهی را مشاهده نکند. «استبداد کارگران و سربازان، ضرورتاً و ذاتاً موافق امر اجتماعی نیست و به اندازه حکومت اریستوکرات‌ها، ارتشیان و بورژواها ضد اجتماعی بوده و هست» (Mauss, 1992: 186). این در حالی بود که امواج انقلاب بلشویکی در روسیه، اکثریت سوسیالیست‌ها را با خود همراه کرده بود و ایده ضرورت دنباله‌روی و اتحاد با آن، در سالهای آغازین دهه ۲۰، در میان سوسیالیستهای فرانسوی نیز تفوق داشت. موس و همفکرانش در اقلیت قرار گرفته بودند. اما سوسیالیستهای فرانسوی را به سبب تبعیت از «ارباب جدید» نقد کرده و در مقالاتی چون «دموکراسی سوسیالیستی» بر ضرورت سازماندهی اجتماعی، دموکراسی، پرهیز از خشونت و کنار گذاشتن توهم رسیدن به کمال در بلشویسم تاکید می‌کرد.

به لحاظ «معرفتی» موس بر خطرناک بودن این ایده که جوامع مدرن امروزی نتیجه کمال یافته تحول‌اند و در نتیجه نیازی به اندیشیدن به پیش‌رو در آینده و نقد و فراروی از وجود ندارد تاکید می‌کرد. بر اساس فلسفه تاریخ سن‌سیمونی که موس و دورکیم هر دو تحت تأثیر آن قرار داشتند - فراموش نکنیم که موس، کسی بود که در همان سالها درس‌گفتارهای دورکیم در باب سوسیالیسم را منتشر کرد - تاریخ در یک سیکل میان وضعیت انتقاد و ثبات در حرکت بود و هیچ نقطه پایانی برای این سیکل متصور نیست. لذا هیچ مرحله‌ای برای جامعه، کمال و پایان نیست. فاصله گرفتن از ایده «جامعه کمال‌یافته واقعاً موجود» به او کمک می‌کرد تا بتواند به نقد تحولات روسیه بلشویکی و همچنین خیزش فاشیسم در اروپا بنشیند. موس با دیدن رشد جریان‌های فاشیستی، هر چه بیشتر بر ضرورت ایستادن بر عقلانیت و اندیشه‌های روشنگری تاکید می‌کرد. او واقف بود که کنار نهادن بی‌محابای عقلانیت و مجال دادن به عدم عقلانیت در جوامعی که خطر فاشیسم از هر سو سر برآورده بود، بازی کردن با آتشی بود که معلوم نبود آنانکه ناخواسته در به پا شدن آن مشارکت می‌کنند بتوانند از لهیب آن کناره گیرند. همین موضع بود که موس را از ایده انقلاب ناگهانی در جوامعی که تجدید سازمان اجتماعی در آنها رخ نداده دور می‌کرد و تغییرات تدریجی دراز مدت را ترجیح می‌داد.

مجموعه این دلایل باعث شد تا موس در دوره پس از جنگ هر چه بیشتر از ایده انقلاب فاصله گیرد. لحظات غلیان اجتماعی که دورکیم در آخرین دوره زندگی خود، آن را مولد همبستگی اجتماعی و زایش تمدن در جامعه می‌دانست، در دیدگاه موس می‌توانست مولد دیوانگی جمعی و بازگشت به بدویت باشد. مرزبندی با این اشکال همبستگی اجتماعی محصول این دوره است. تنها در شرایط اجتماعی خاصی، انقلاب می‌تواند مولد اشکالی از همبستگی اجتماعی باشد که جامعه را به سوی برابری و آزادی بیشتر پیش ببرد. موس در واکنش به دوره پسا انقلاب روسیه و خیزش جریان‌های فاشیستی، هر چه بیشتر لیبرال، عقل‌گرا، اخلاق‌گرا، مدافع فردیت و در عین حال سندیکالیست و تعاون‌گرا می‌شد. نگارش *رساله هدیه* در ۱۹۲۴، را باید در همین راستا تحلیل کرد.

رساله هدیه: مکانیسم‌های ایجاد همبستگی اجتماعی

رساله هدیه، تلاشی است برای استوار کردن سوسیالیسم، بر یک ساختار اخلاقی اجتماعی. اگر نقدهای موس بر بلشویسم مرزبندی‌های او با جریان چپ زمان خود را معین می‌کرد، *رساله هدیه* را می‌توان دربردارنده مرزبندی موس با جناح راست زمان خود دانست، تلاشی برای مقابله با تقلیل انسان به حیوان اقتصادی خودخواه جست‌وجوگر منفعت شخصی.

در این رساله پرسش‌هایی مانند «فرد از طریق چه مکانیزم‌هایی به جمع می‌پیوندد؟» و «جامعه چگونه تشکیل می‌شود؟» تحت تأثیر فضای شکل‌داده شده توسط دورکیم، در کانون مطالعه موس قرار دارد.

نقطه آغاز موس در روش‌شناسی *رساله هدیه* ضرورت مطالعه امر اجتماعی در کلیت آن برای در امان ماندن از تقلیل‌گرایی است. موس خود می‌نویسد «... در شیوه کار ما عنصری ابداعی وجود دارد. واقعیت‌هایی که ما مطالعه کرده‌ایم همگی پدیده‌های تام اجتماعی هستند. ... برخی از واقعیت‌هایی که در اینجا ارائه شده‌اند مربوط به کل جامعه و نهادهای آن می‌شوند ... این پدیده‌ها به طور همزمان، حقوقی، اقتصادی، مذهبی، زیباشناختی و ریخت‌شناسانه هستند ... پس از این، به چیزی بیش از مجموعه‌ای از مضامین، عناصر سازمانی، نهادها و حتی بیش از

نظام‌های قابل تفکیک به نهادهای حقوقی، مذهبی و سایر بخش‌ها می‌پردازیم. ما یا کلیت‌ها و نظام‌ها، با توجه به تمامیتشان سر و کار داریم. ... فقط با بررسی آنها به منزله یک کلیت قادر خواهیم بود به جوهر، عملکرد و جنبه زنده‌شان پی ببریم و لحظه فراری را به چنگ آوریم که در آن جامعه و اعضای آن از ذخیره احساسات خود و موقعیت‌هایشان به خاطر دیگران بهره می‌گیرند. ... از نظر ما هیچ چیز ضروری‌تر و امیدبخش‌تر از تحقیق درباره پدیده‌های تام اجتماعی نیست» (موس، ۱۳۹۴: ۱۹۹-۲۰۰).

موس مرزبندی خود با دو جریان راست و چپ زمان خود، یعنی فایده‌گرایان اقتصادی و مارکسیست‌ها را اینگونه وارد سطح روش‌شناسی کرد. به بیان دیگر این روش‌شناسی موس است که به او امکان می‌دهد که بتواند از تقلیل انسان به حیوان اقتصادی جست‌وجوگر منفعت شخصی، یا زیربنا قراردادن اقتصاد برای توضیح همه ابعاد حیات اجتماعی فراتر رود و پدیده‌های اجتماعی را در کلیت خود مطالعه کند.

زیر عنوان رساله، «فرم و دلیل مبادله در جوامع باستانی» نام دارد. چرا موس به سراغ «مبادله» می‌رود؟ مبادله، در مرکز مطالعات بسیاری از پژوهش‌های آن دوره قرار داشته و به عنوان عنصری بنیادین در بنای حیات اجتماعی فهم می‌شود. آدام اسمیت در «ثروت ملل»، مهم‌ترین اصلاح و پیش‌رفت صورت‌گرفته در نیروی مولد کارگر، را تقسیم کار دانسته و تقسیم کار را محصول مبادله می‌داند. او تفاوت انسان و حیوان را در درک مبادله و قرارداد اجتماعی دانسته که باعث پیدایش حیات اجتماعی شده است (اسمیت، ۱۳۵۷: ۱۴) بنابراین مبادله و به دنبال آن تقسیم کار، در حقیقت سازنده تمدن بشراند. آنچه اهمیت پرداختن به مبادله را برای موس بیشتر می‌کند، غلبه مبادله به عنوان امری تماماً اقتصادی است که هم در میان اقتصاددانانی چون اسمیت و هم در میان جامعه‌شناسانی چون اسپنسر دیده می‌شود. بنا شدن فهم مبادله بر فلسفه‌های فایده‌گرایانه حیات اجتماعی انسان را به مبادله بی‌قید و شرط کالاهای اقتصادی فرو می‌کاهد. اسمیت مبادله را چنین توصیف می‌کند «هر کس که پیشنهاد معامله‌ای را به دیگری می‌کند منظورش این است که آن چیزی که تو داری و من طالب آن هستم به من بده و در عوض چیزی که من دارم و تو می‌خواهی از آن من خواهد بود. و بدین طریق است که از یکدیگر

بیشترین قسمت خدماتی را که نیاز داریم بدست می‌آوریم. حس خیرخواهی و بشردوستی گوشت‌فروش، آبجوساز و نانوا نیست که غذای ما را تأمین می‌کند، بلکه توجه آنها به نفع خودشان است که موجب این کار می‌شود. ما از صفات انسانی آنان سخنی نمی‌گوییم. بلکه سخن از خودخواهی آنان است. و از نیازهای خود با آنان سخنی به میان نمی‌آوریم بلکه از مزایایی که از این مبادله نصیبشان خواهد شد بر ایشان بر می‌شمریم» (اسمیت، ۱۳۵۷: ۱۵).

موس به طور مشخص انسان‌شناسی مبادله را پیش می‌کشد تا وارد نقد این دیدگاه شود. او به خلاف اسمیت معتقد است «پیوند میان نیروهای کار نمی‌تواند بر جامعه‌ای تحمیل شود که تنها به طلا باور دارد» (Mauss, 1992: 199).

به همین دلیل در مقدمه *رساله هدیه* می‌نویسد «مدعی هستیم که در جوامع ما اخلاق و اقتصادی وجود دارد که هرچند نه چندان آشکار، شبیه به موازین اخلاقی و اقتصادی آنهاست و معتقدیم که ما به یکی از بنیادهای زندگی اجتماعی در میان آنها دست یافته‌ایم. پس می‌توانیم بر اساس این یافته‌ها در خصوص ماهیت اخلاقی برخی از مسائلی تصمیم بگیریم که در بحران اقتصادی جاری با آنها دست به گریبانیم. مطالبی که درباره تاریخ اجتماعی، جامعه‌شناسی نظری، اقتصاد سیاسی و اخلاقیات وجود دارند و ما را به سوی مسائلی سوق می‌دهند که از قدیم وجود داشته‌اند و همواره در لباسی مبدل و جدید ظاهر می‌شوند» (موس، ۱۳۹۴: ۳).

در واقع موس برای بر هم زدن تصویر کلاسیک و غیر تاریخی اقتصاددانان از مبادله، به سراغ شکلی از مبادله می‌رود -هدیه- که کاملاً در برابر تیپ ایده‌آل تحلیلی اقتصاددان قرار دارد. شکلی از مبادله که بر هر چه متکی باشد، بر خودخواهی فرد برای رفع نیازهای اقتصادی‌اش بنا نشده و جهانشمولیت ادعایی قواعد اقتصاددانان را به پرسش می‌کشد.

مبادله هدیه در جوامع قدیم با مبادله کالا در جامعه سرمایه‌داری متفاوت است. نخستین نکته در این نظام مبادلاتی این است که فرآیند هدیه دادن و هدیه ستاندن یک رابطه دلبخواهانه و ارادی دو طرفه میان هدیه دهنده و هدیه گیرنده نیست. هدیه دادن و هدیه گرفتن درون یک ساختار معین اجتماعی رخ می‌دهد که عدول از قواعد آن برای هر یک از کنشگران آن، تبعات فراوانی خواهد داشت.

موس در مقاله‌ای با عنوان «هدیه-هدیه» (Mauss, 1997) با مطالعه ریشه‌های زبان‌شناختی لغت هدیه در زبان انگلیسی به این نتیجه می‌رسد که این لغت در دو معنای متضاد به کار رفته است. اولین معنی همان «هدیه»، به معنای متداول است و دومین معنی «زهر». موس از این دوگانه معنایی نتیجه می‌گیرد که هدیه، در عین حال که نوعی بخشش و سخاوتمندی است، در عین حال درون آن، نیرویی وجود دارد که با انتقال به فرد هدیه‌گیرنده او را آلوده می‌کند. گویی، زهر در تن او وارد می‌شود. فرد تا زمانی که مبادرت به پس دادن هدیه ننماید، از سم و زهر هدیه‌رهایی پیدا نخواهد کرد. لذا فرآیند هدیه دادن ضرورتاً می‌بایست با فرآیند پس دادن هدیه همراه شود. بنویست نیز با مطالعه ریشه‌های هندواروپایی واژه *done* به این نتیجه می‌رسد که این واژه همزمان از ریشه *do* به معنای گرفتن و *da*^۱ به معنای دادن است که نشان می‌دهد در این کلمه به طور همزمان دو مفهوم دادن و گرفتن حضور دارد.

مطالعات انسان‌شناسانه موس در *رساله هدیه* انواع مختلفی از هدیه را مطالعه می‌کند. صدقه، پوتلاچ، خراج، پیشکش و ... مجموعه این مطالعات نیز نشان داد که فرآیند مبادله هدیه در یک مثلث اجبار رخ می‌دهد: اجبار به اهدا، اجبار به دریافت و اجبار به جبران (موس، ۱۳۹۵: ۷۱) هدیه‌دهنده و هدیه‌گیرنده می‌توانند فرد، گروهی از جامعه، کل جامعه باشند. هدیه‌گیرنده در بسیار از مواقع خدایان‌اند.

دهش، وظیفه هدیه‌دهنده است، دریافت، وظیفه دریافت‌کننده و بازگرداندن نیز وظیفه دریافت‌کننده. گاه هدیه‌گیرنده انسانی دیگر، قبیله‌ای دیگر و گاه خداست. انسان هدیه می‌دهد - قربانی - تا خشم خدایان را مهار کرده، آنها را از خود خشنود کند. در عین حال در مراسمی چون پوتلاچ، فرد با اهدای دارایی خود در جامعه به رسمیت شناخته شده (همان: ۷۳) و منزلت اجتماعی و گاه قدرت سیاسی و مذهبی پیدا می‌کند. اگر کسی نتواند هدیه را بازپس دهد، منزلت و قدرت اجتماعی خود را از دست می‌دهد.

از سویی اشیایی که مبادله می‌شوند درون خود واجد نیروهای جادویی و مقدس‌اند. نیروهای مقدسی که در قبایل مختلف با نامهایی چون مائوری، هائو، تائونگا نامیده می‌شوند. این

۱دا، در فارسی نیز ریشه فعل دادن است که با قرار گرفتن الف در اول آن واژه «ادا» به معنای بازپس دادن درست می‌شود.

نیروها تمایل دارند که به سوی مالک خود بازگردند (همان: ۱۸) چون بخشی از وجود مالک‌اند. در مبادله بخشی از روح و وجود معنوی افراد نیز منتقل می‌شود. به همین دلیل است که در فرآیند مبادله هدیه «اشتباه است که از انتقال مالکیت صحبت کنیم. زیرا این چیزها فروخته یا واگذار نمی‌شوند. بلکه به عاریت داده می‌شوند. این‌ها اساساً ساکرا هستند» (همان: ۷۷) به عنوان جزئی از «میراث معنوی جامعه»، دارای قدرت‌های جادویی که در صورت متوقف شدن فرآیند مبادله علیه خاطیان عمل خواهند کرد. بنابراین آنچه دادن و ستاندن هدیه را از نظر موس اجباری می‌کند وجود نیروهای قدسی است که از بیرون، فرد را مجبور به مشارکت در این فرآیند می‌کنند. با این همه زمان بازگردان هدیه، آنقدرها هم معین نیست. بازگردان بلافاصله هدیه، بسیار توهین‌آمیز بوده و ممکن است تبعات سنگینی در پی داشته باشد. ارزش آنچه بازگردانده می‌شود معمولاً باید بیش از چیزی باشد که دریافت شده است.

بنابراین در ضمن این مراسم، فرد اهداکننده به رسمیت شناخته می‌شود، جایگاه سیاسی افراد معین می‌شود، مناسک و قواعد مذهبی اجرا می‌شود. مناسکی که وجوه زیبایی‌شناسانه متعددی دارند. در عین حال کالاهایی واجد رده‌های مختلف ارزش اقتصادی مبادله می‌شوند. با این تبادل پیچیده، روابط اجتماعی برقرار می‌شود. روابطی که گاه ضامن صلح میان افراد و قبایل مختلف‌اند و تخطی از فرآیند مبادله حتی منجر به بروز جنگ یا دست کم گسستن روابط مبتنی بر مودت و دوستی می‌شود. بنابراین هدیه واجد ارزشی نمادین است و مبادله آن نه بر اساس ارزش کار انجام گرفته بر روی آن مطابق تئوری‌های اقتصادی^۱ بلکه بر مبنای جایگاه آن در شبکه روابط اجتماعی تعیین می‌شود.

با این وصف، ملاحظه می‌شود که فرآیند مبادله هدیه همزمان مذهبی، اجتماعی، سیاسی و دینی است و میان بخش‌های مختلف جامعه ایجاد همبستگی اجتماعی می‌کند. بدین سان موس نشان می‌دهد که حیات اجتماعی انسان مملو از رفتارهایی است که بر پایه خودخواهی و منفعت شخصی بنا نشده‌اند. او در اولین نتیجه‌گیری رساله خود «نتیجه‌گیری اخلاقی» می‌نویسد «این از

۱ باید توجه کنیم که مارکس، تئوری ارزش مبادله و ارزش مصرف را از اقتصاددانانی مانند آدام اسمیت وام گرفته

بود و موس با طرح تئوری هدیه از هر دو سوی چپ و راست فراتر رفت

خوش اقبالی ماست که هنوز خرید و فروش تمامی اخلاقیات را در خود فرو نبرده است. اشیاء دارای ارزش عاطفی و مادی هستند؛ در واقع در برخی موارد ارزش‌ها تماماً به مربوط به عواطف می‌شوند. اخلاقیات ما صرفاً وابسته به بازار نیستند. ما مردمان و طبقاتی داریم که هنوز آداب و رسوم گذشته را حفظ کرده‌اند و ما نیز در موقعیت‌هایی خاص و مقاطعی معین از سال از آنها تبعیت می‌کنیم» (همان: ۱۸۱).

بنابراین، بازار، تنها بخشی از حیات اجتماعی ماست. روابط اجتماعی از خلال مجموعه گسترده‌ای از دوست‌داشتن‌ها، جشن‌ها و فستیوال‌ها، آداب معاشرت، اجبارهای اجتماعی، تمایلات مذهبی و عرفی و قواعد اخلاقی سامان می‌گیرد و خودخواهی‌ها و منفعت‌جویی‌های فرد را محدود می‌کند. موس با ریشه‌شناسی واژه منفعت^۱ نتیجه می‌گیرد که حتی این واژه تا گذشته نه چندان دور از درون‌مایه اقتصادی تهی بوده است. از نظر موس «فقط جوامع غربی هستند که به تازگی انسان را به حیوان اقتصادی تبدیل کرده‌اند، اما هنوز همه ما به این حیوان تبدیل نشده‌ایم. در طبقات پایین و بالای جامعه صرف مخارج صرفاً غیر عقلانی، کنشی متداول است و هنوز ویژگی برخی از خانواده‌های اشرافی فرانسوی محسوب می‌شود. مانند انسان اخلاق‌مند، انسان مسئولیت‌پذیر، انسان دانشمند، انسان معقول، ما مفهوم انسان اقتصادی را پشت سر نگذاشته‌ایم، بلکه این مفهوم پیش روی ماست. مدت‌ها انسان موجودی کاملاً متفاوت بود و دیری نیست که به ماشینی حسابگر تبدیل شده است» (همان: ۱۹۶).

موس برای تسلیم نشدن به این وضعیت، تلاش می‌کند مبنایی اخلاقی را از درون تاریخ بیرون کشیده و آن را به مثابه مانعی در برابر پیش‌روی فایده‌گرایی قرار دهد. گزاره پایه‌ای موس این است: انسان طبیعتاً فایده‌گرا نیست. بر این مبناست که در سطح فردی پیشنهاد می‌کند ایده‌هایی همچون سخاوت، نوع‌دوستی، همبستگی، بخشش، نیکوکاری و تعاون، که در زندگی روزمره افراد و در طول تاریخ به اشکال مختلف حضور دارند، وارد خودآگاه افراد و جامعه شده و جایگزین ایده‌هایی چون منفعت، ریاضت و پس‌انداز شوند. «باید بار دیگر به کشف انگیزه‌هایی از کنش دست بزنیم که هنوز هم در برخی جوامع و طبقات محفوظ مانده‌اند: لذتی

که در بخشیدن اموال به مردم و شوقی که در ارائه هنرمندانه و سخاوتمندانه اعانات وجود دارد و خشنودی از پذیرایی مهمانها در جشن‌های عمومی یا خصوصی. بیمه اجتماعی که اشتیاق به حفظ روابط دو جانبه با همکاری دارد و گروه‌های حرفه‌ای و تمامی افراد اخلاق‌مدار آن را اشتراک مساعی دوستانه می‌نامند، بهتر از امنیت خصوصی‌ای است که اشراف‌زادگان برای زیر دستان خود فراهم می‌کنند و نیز بهتر از زندگی متوسطی است که با دستمزد روزانه مدیران فراهم می‌شود و حتی بهتر از تردیدی است که در پس‌اندازهای سرمایه‌دار وجود دارد» (همان: ۱۸۷) در پس‌پشت این فقرات نقد رقابت دائم و تلاش مدام برای پیشرفت و در عین حال نقد هراس عقل محاسبه‌گر از فردایی که هنوز نیامده به چشم می‌خورد. موس در اینجا در حقیقت وارد نقد آنچه ماکس وبر پیش از او «روحیه سرمایه‌داری» خوانده شده است. موس تأکید می‌کند جانشین نشدن چنین اخلاقیاتی در نهایت به ضرر خود فرد تمام خواهد شد. «این که صرفاً به دنبال اهداف شخصی خود باشیم، به ضرر این اهداف و آرامش جمعی و نیز آهنگ عملکرد این آرامش و لذتی است که از آن می‌بریم و در نهایت، این مسئله به ضرر فرد خواهد بود» (همان: ۱۹۷) دعوت او در اینجا گاه طنینی اراده‌گرایانه برای عبور از وضع موجود پیدا می‌کند. «ما باید از دام خود رها شویم و وظیفه بخشیدن را از روی اختیار به جای آوریم» (همان: ۱۸۹).

موس اما به خوبی واقف است که مبنای فلسفی-انسان‌شناختی و حتی اخلاقیات فردی به تنهایی نمی‌تواند برای مقابله با پیش روی فایده‌گرایی کافی باشد. از این رو مبنای خود را به سطح اجتماعی تعمیم می‌دهد. مبنای او در سطح اجتماعی، رابطه متقابل میان فرد و جامعه است. فرد و جامعه از یکدیگر خدماتی دریافت می‌کنند که می‌بایست مابه‌ازای آن خدمات را به دیگری بازگردانند. فرد از یکسو از مواهب اجتماعی استفاده می‌کند و از سوی دیگر زندگی و حاصل دسترنج خود را به جامعه و تا حدی کارفرمایان ارائه می‌کند (همان: ۱۸۴). بنابراین هم جامعه به فرد بدهکار می‌شود و باید چیزی بیش از مابه‌ازای خدماتی که از فرد گرفته به او بازگرداند و هم فرد از مزایای جامعه بهره‌مند شده و باید چیزی بیش از این مزایا به جامعه بازگرداند. فرد هدایایی به جامعه داده و جامعه باید، هدیه گرفته شده را باز پس دهد. اینگونه فرد و جامعه به هم بدهکار می‌شوند. موس، نهادینه شدن روابط اجتماعی مبتنی بر این نظام فکری را

در گرو تغییر قوانین و وضع قوانین جدید می‌داند. «دولت، که نماینده جامعه است، به ازای بیکاری، بیماری، سالمندی و مرگ، حد معینی از امنیت را به او (کارگر) و مدیران او بدهکار است» (همان: ۱۸۴). به همین دلیل برای محقق شدن ادای دین جامعه به افراد، «قانونگذاری در زمینه حق بیمه اجتماعی و سوسیالیسم دولتی»، «ارائه کمک‌هزینه به خانواده»، «تحقق اخلاق حرفه‌ای و حقوق صنفی» و «محافظت از زندگی، بهداشت، آموزش و پرورش و آینده بهتر خانواده‌ها» می‌بایست صورت گیرد. همچنین پرداخت مالیات به عنوان بخشی از تلاش فرد برای جبران بدهی خود به جامعه معنا پیدا می‌کند. تأثیر آرای همبستگی‌گرایانی مثل شارل ژید و لئون بورژوا در اینجا کاملاً قابل مشاهده است.

موس همین رویه را در سطح سیاسی هم دنبال می‌کند. او با اشاره به جنگ‌ها و قتل‌عام‌ها و غارت‌گری‌های بشر می‌نویسد «با قراردادن عقل در برابر احساس و میل به ایجاد صلح در مقابل اقدامات نابخردانه و عجولانه‌ای از این دست است که انسان‌ها موفق شده‌اند هم‌پیمانی، پیشکش و معاشرت اقتصادی را جایگزین جنگ، انزوا و انحطاط کنند. ... جوامع با توجه به اینکه آنها، یعنی خرده‌گروه‌ها و اعضایشان تا چه حد توانسته‌اند برای بخشیدن، دریافت کردن و جبران پیشکش‌ها قراردادهایی وضع کنند پیشرفت داشته‌اند ... به این ترتیب کلان، قبیله و طوایف آموخته‌اند که چگونه بدون کشت و کشتار در مقابل هم قرار گیرند و بدون گذشتن از خودشان به دیگران پیشکش‌هایی ببخشند. همانطور که در آینده اقشار، ملت‌ها، و افراد این مسئله را خواهند آموخت. این یکی از رموز خردمندی و همبستگی آنهاست» (همان: ۲۰۴). موس در نهایت تأکید می‌کند در حرکت به سمت چنین مسیری، آموزش و پرورش می‌بایست نقشی محوری داشته باشد.

نتیجه‌گیری: دورکیمی‌های رادیکال و همبستگی اجتماعی

دورکیمی‌های رادیکال و در محور آنها مارسال موس، در زمینه هژمونی گفتارهای سوسیالیستی فرانسه قرن نوزده و ابتدای قرن بیستم متولد شدند و تحت تأثیر دورکیم همبستگی اجتماعی را در کانون تحلیل خود قرار دادند. آنها با بسط دوگانه همبستگی اجتماعی مکانیکی و همبستگی اجتماعی ارگانیک، از همبستگی اجتماعی ارگانیک مبتنی بر شکل‌گیری سندیکاها و انجمن‌های

حرفه‌ای مبتنی بر اخلاقیات اجتماعی ضد فایده‌گرایی دفاع کردند. همین مسئله به آنها امکان داد که در برابر تقلیل‌گرایی‌های اقتصادی فایده‌گرایان موضع انتقادی خود را حفظ کنند. رساله هدیه تلاش موس برای نشان دادن بطلان این تقلیل‌گرایی اقتصادی و دفاع از منطق کلی‌تر امر اجتماعی بود. از سوی دیگر آنها همواره نسبت به بازگشت جامعه به اقسامی از همبستگی اجتماعی مکانیکی که در آن فرد، در جمع مضمحل شده و اشکال غیر دموکراتیک همبستگی اجتماعی در اثر آن متولد می‌شد، هشیار بودند. به همین دلیل بود که موس توانست از همان سالهای اولیه پس از جنگ جهانی اول، بلشویسم و فاشیسم را به سبب قرار نداشتن در مسیر اجتماعی‌سازی عرصه‌های مختلف حیات اقتصادی و سیاسی، نقد کند. راه حل عبور از بحران‌های سیاسی و اقتصادی از نظر آنها نه در تغییرات سیاسی حزب پیشگام، نه در بازار آزاد آدام اسمیت و نه در پیروی توده‌ها از «پیشوا»ها قابل دستیابی بود.

یک‌صد سال پس از تکوین آرای موس و دورکیم، ما شاهد بازگشت مسئله اجتماعی و اهمیت پیدا کردن همبستگی اجتماعی در واکنش به امتیازسیون حاصل از چند دهه اجرای سیاست‌های نولیبرال در سطح جهانی هستیم. از یکسو شاهد رشد فقر و نابرابری و گسیختگی اجتماعی در جوامع مختلف هستیم و از سوی دیگر شاهد برآمدن صورت‌های نوین فاشیسم (۲۰۱۹) و به دنبال آن هویت‌های مرگ‌بار (۱۳۸۹).

پاسخ‌هایی چون ضرورت «اخلاقیات ضد فایده‌گرایانه» و «تشکل‌یابی اجتماعی»، همچنان پاسخ‌هایی معتبر به مسائل اجتماعی امروز به نظر می‌رسند و در عین حال چشم‌اندازهایی هنجارین و آرمانی برای تغییر وضع موجود می‌آفرینند.

این پاسخ‌ها تقلیل انسان اجتماعی به انسان اقتصادی را نقد می‌کنند، در برابر اشکال مختلف همبستگی خاص گرایانه موضع می‌گیرند و در برابر تهاجم دولت و بازار از جامعه دفاع می‌کنند. آنها دهش را به جای انباشت قرار می‌دهند، گشودگی به روی دیگری و به رسمیت‌شناسی را در برابر رفتن در لاک خود و هویت‌گرایی می‌نشانند و تشکل‌یابی اجتماعی را پادزهری در مقابل توده‌ای شدن جامعه می‌دانند. به بیانی ساده‌تر می‌توان گفت عبور از اخلاقیات فایده‌گرایانه فردگرای خودخواه به اخلاقیات دیگرخواهانه فردگرای اخلاقی و بااجتماعی کردن اقتصاد و

سیاست از طریق قدرتمند شدن تشکل‌های اجتماعی شرط دموکراسی است و احیاء دموکراسی راه غلبه بر مسائل اجتماعی‌ای که امروز بیش از هر زمان دیگر لاینحل می‌نمایند.

منابع

- اسمیت، ادام (۱۳۵۷) *ثروت ملل*، ترجمه سیروس ابراهیم‌زاده، تهران: انتشارات پیام
- اشرف، احمد (۱۳۴۷) «فونکسیونالیسم»، مجله مطالعات اجتماعی، دوره قدیم، شماره ۱
- دورکیم، امیل (۱۳۸۱) *درباره تقسیم کار اجتماعی*، ترجمه باقر پرهام، تهران: نشر مرکز
- دورکیم، امیل (۱۳۹۱) *درس‌های جامعه‌شناسی: فیزیک اخلاقیات و حقوق*، ترجمه سید جمال‌الدین موسوی، تهران: نشر نی
- معلوف، امین (۱۳۸۹) *هویت‌های مرگبار*، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، تهران: نشر نی
- موس، مارسل (۱۳۹۴) *رساله پیشکش*، ترجمه لیلا اردبیلی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی
- موس، مارسل (۱۳۹۷) *نظریه عمومی جادو*، ترجمه حسین ترکمن نژاد، تهران: مرکز
- Durkheim, Émile & Mauss, Marcel (1903), "De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives", *Année sociologique*, vol. 6, pp. 1 à 72.
- Durkheim, Emile (20۰۹) *Socialism and Saint Simon*, translated by Charlotte Sattler, Routledge: London.
- Fournier, Marcel (2006) *Marcel Mauss: A Biography*, Translated by Jane Marie Todd, Princeton university press.
- Giddens, Anthony (1972) "Four myths in the history of social thought", *Economy and Society*, 1: 4, 357-385.
- Hubert, Henri & Mauss, Marcel (1899) "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice," *Année Sociologique* 2, repr. in Mauss, Marcel (1968) *Oeuvres*, Vol. 1, Paris : Editions de Minuit.
- Hubert, Henri & Mauss, Marcel (1904) "Esquisse d'une théorie générale de la magie," *Année Sociologique*, 7, repr. in Mauss, Marcel (1966) *Sociologie et anthropologie*, 3rd ed, Paris: PUF.
- Hubert, Henri & Mauss, Marcel (1906) "Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux," *Revue de l'Histoire des Religions*, 58 : 163-203.
- Mauss, Marcel (1919) *La prière, vol. 1, Les origines*, repr. in Mauss, Marcel (1968) *Oeuvres*, vol. 1 (Paris: Editions de Minuit, vols. 2 and 3 (1969)).
- Mauss, Marcel (1920) "La nation", *l'Année sociologique*, Troisième série, 1953-1954, pp. 7 à 68.

- Mauss, Marcel (۱۹۹۲) The sociological Assessment Of Bolsheviks, in Gane, Mike (1992) *Radical sociology of Durkheim and Mauss*, London: Taylor.
- Mauss, Marcel (1997) “Gift-Gift”, in Schrift, Alan (1997) *the logic of the gift: toward an ethic of generosity*, NewYork: Routledge.
- Mauss, Marcel (1997) *Ecrits politiques*, textes présentés par Marcel Fournier, Paris: Frayard.
- Tiryakian, Edward (2016) *For Durkheim, Essays in Historical and Cultural Sociology*, London: Routledge.
- Traverso, Enzo (2019) *The New Faces of Fascism, Populism and the Far Right*, London: Verso.