

رویکرد ارگانیک در ایدئالیسم آلمانی به مثابه شرط امکان علم اجتماعی پوزیتیویستی در اندیشه دورکیم

مطالعات جامعه‌شناختی

(علمی - پژوهشی)

دوره ۲۶، شماره دو: ۲۷۲-۲۴۱

شاپا ۲۸۰۹-۱۰۱۰

سیدحمید طالبزاده

استاد گروه فلسفه دانشگاه تهران

حسن مهرنیا

استادیار گروه فلسفه پردیس فارابی دانشگاه تهران

سیدسعید موسوی اصل^۱

استادیار گروه حقوق جزا و جرم‌شناسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی

دانشگاه شیراز، شیراز، ایران

پدیرش ۹۸/۱۲/۱۱

دریافت ۹۷/۹/۱۳

چکیده

ارتقای بستر معرفتی علم مدرن از مکانیسم به ارگانیک در ایدئالیسم آلمانی، امکان تأسیس علم اجتماعی آکادمیک در فرانسه توسط امیل دورکیم را فراهم می‌کند. صورت‌بندی فلسفی نسبت ضرورت و آزادی (از دوگانه‌انگاری کانت تا فلسفه طبیعت شلینگ و هگل) به گونه‌ای در ایدئالیسم آلمانی به تکامل می‌رسد که امکان قانونمندی امر اجتماعی در ساحت ضروری علم پوزیتیویستی را محقق می‌کند. مفاهیم و ایده‌های اساسی جامعه‌شناسی دورکیم مثل همبستگی ارگانیک و تقسیم کار اجتماعی، با ویژگی‌های رویکرد ارگانیک چون وحدت پیشینی، غایتمندی درونی و ضرورت و قانونمندی امر ارگانیک، امکان تحقق می‌یابند، به گونه‌ای که شرط درک تفاوت بنیادین نظام فکری دورکیم با علم اجتماعی انگلیسی، که به کرات دورکیم به آن تصریح می‌کند، فهم کیفیت ابتدای تفکر وی بر سنت آلمانی است. همچنین اخلاق که تا قبل از دورکیم عرصه‌ای مستقل از علم محسوب می‌گردد، مبتنی بر رویکرد ارگانیک به گستره علم پوزیتیویستی وارد می‌شود و بدین ترتیب علم اخلاق با دورکیم تأسیس می‌گردد.

واژگان کلیدی: مکانیسم، ارگانیک، ایدئالیسم آلمانی، علم اجتماعی، دورکیم

^۱ پست الکترونیکی نویسنده رابط: mousaviasl@shirazu.ac.ir

مقدمه

حاکمیت رویکرد مکانیستی بر علم در قرن هفدهم و هجدهم، تقابل «ضرورت قانون علمی» با «اراده آزاد انسانی» را به مثابه چالش اصلی امکان شکل‌گیری علم اجتماعی، در پی دارد. بر این اساس رویکرد مکانیستی به هیچ عنوان اجازه ورود موضوعات انسانی و اجتماعی که به اقتضائات اراده و آگاهی التزام دارند را به عرصه ضرورت قانونمند علم نمی‌دهد (Beiser, 2005: 85). فهم قانون علمی در پرتو مکانیسم به اندازه‌ای بر بستر فکری این دوره حکومت می‌کند که حتی منتسکیو^۱ که از نظر دورکیم سرمنشأ شکل‌گیری علم اجتماعی محسوب می‌شود، معتقد به امکان تخطی از قانون در عالم انسانی است، چراکه آن را اقتضای شعور و اراده انسانی می‌داند (منتسکیو، ۱۳۵۵: ۸۵-۸۶). از نظر وی علی‌رغم تأثیر عوامل اقلیمی، مذهبی و فرهنگی، در نهایت، اراده انسانی است که صورت حیات انسانی را شکل می‌دهد و قوانین مورد اشاره وی در کنار اراده انسانی نقش خود را ایفا می‌کنند. بر این اساس منتسکیو موضوعات متناسب به اراده انسانی را ذیل مکانیسم نمی‌برد و باور به آزادی انسان را پیش‌فرض می‌گیرد (آبراهام، ۱۳۶۸: ۴۲-۴۳). دورکیم در کتاب «منتسکیو و روسو» علی‌رغم اهمیتی که برای منتسکیو به‌عنوان پیشگام جامعه‌شناسی قائل است، اعتقاد منتسکیو به توانایی عدول و انحراف از ضرورت‌های قانون اجتماعی توسط انسان و جوامع انسانی را مستلزم عنصر احتمال در روابط ضروری اجتماعی و نابودکننده علم اجتماعی می‌داند (Durkheim, 1960:44).

بنابراین تقابل اراده آزاد انسانی-اجتماعی با ضرورت قانونمند علم، چالش جدی امکان علم اجتماعی است. با فرض حاکمیت رویکرد مکانیستی بر علم مدرن، در خصوص امکان علم اجتماعی صرفاً دو راه وجود دارد. یکی تقلیل انسان و موضوعات اجتماعی به یک موضوع مکانیستی مادی که رفتارها و تحولات آنها برآیند نیروهای مکانیکی است و این، مستلزم نوعی ماده‌باوری است. این راهی بود که جریان‌ات انگلیسی در شکل‌دهی به علم سیاست و جامعه، از هابز به بعد، متأثر از رویکرد مکانیکی دکارتی در پیش گرفتند و تا جریان‌ات متأخر آنها نیز، این سیر تداوم داشته است. فهم مکانیکی از امر اجتماعی آنقدر در این جریان‌ات انگلیسی برجسته

1 Montesquieu (1689-1755)

فیلسوف فرانسوی قرن هجدهم و نویسنده کتاب روح القوانين که از پیشگامان جامعه‌شناسی است.

است که حتی اندیشه‌های متفکرین قاره‌ای جامعه‌شناسی را که به هیچ عنوان چنین فروکاستی در امر انسانی و اجتماعی را بر نمی‌تابند، ذیل همین رویکرد مکانیستی تفسیر و بازخوانی می‌کنند؛ از جمله تفسیر جامعه‌شناسی دورکیم در رویکردهای انگلیسی و آمریکایی. اهمیت این نکته به حدی است که برخی از دورکیم‌شناسان متأخر، تلاش برای رهانیدن اندیشه دورکیم از تفاسیر آمریکایی معاصر را رسالتی اساسی تلقی نموده‌اند (Jones, 2000: 37) و برخی دیگر تصریح می‌کنند که اندیشه دورکیم بسی غنی‌تر و عمیق‌تر از آن نوع آمپرسیسم یا پوزیتیویسمی است که تالکوت پارسونز^۱ به دورکیم نسبت داده است (Schmaus, 1994: 4).

رویکرد آمریکایی در بازخوانی اندیشه کلاسیک جامعه‌شناسی، مانع درک عمیق نظریه‌های کلاسیک در کشور ما نیز شده است؛ به گونه‌ای که می‌توان ادعا کرد آموزش و پژوهش نظریه کلاسیک جامعه‌شناسی در ایران به هیچ عنوان با درک دقیق و عمیقی از جامعه‌شناسی فرانسوی و آلمانی همراه نیست و صرفاً آن‌ها را با تفسیر آمریکایی می‌شناسد.

راه دوم دوگانه‌انگاری است؛ به طوری که ابعاد غیرمادی انسان چون اراده و آگاهی، ذیل قانونمندی ضروری مکانیسم قرار نمی‌گیرد و عرصه دیگری برای آن در نظر گرفته می‌شود که قانونمندی علمی بر آن حاکم نیست و مناسبات این عرصه برای بشر به لحاظ علمی مبهم و ناشناخته باقی می‌ماند.

ایده اصلی این مقاله آن است که جامعه‌شناسی آکادمیک فرانسوی که با امیل دورکیم تأسیس می‌شود، مبتنی بر هیچ یک از دو مسیر مذکور تحقق نمی‌یابد، یعنی نه مثل رویکردهای انگلیسی به جانب تفسیر مکانیستی مادی از علم می‌چرخد و ناچاراً ابعاد اراده و آگاهی انسانی و کنش‌های انسانی و اجتماعی را ذیل ضرورت مکانیستی به نوعی ماده‌باوری تقلیل می‌دهد و نه دوگانه‌انگاری‌ای که منتج به نفی حضور علم در عرصه انسانی و اجتماعی است را می‌پذیرد. در عین حال دورکیم به قانونمندی عرصه انسانی-اجتماعی و امکان دستیابی به این قوانین در چارچوب علم معتقد است. چه بستر معرفتی‌ای این امکان را برای دورکیم فراهم می‌کند که به قانونمندی در عرصه اجتماعی معتقد باشد؟

1 Talcott Parsons (1902-1979)

به نظر می‌رسد رویکرد ارگانیک در ایدئالیسم آلمانی تنها بینشی است که می‌تواند نسبت ضرورت قانونمند علمی و آزادی انسانی را از صورت تقابل خارج کرده و امکان قانونمندی ضروری علمی در عرصه موضوعات اجتماعی را فراهم کند.

مفاهیم و نظریه‌های دورکیم به گونه‌ای است که حضور این رویکرد در سراسر جامعه‌شناسی وی منعکس است و وی در بسیاری از موارد، از جمله در مقام بیان تمایز اساسی خود با رویکرد اقتصاددانان انگلیسی و جامعه‌شناسانی چون اسپنسر^۱، به اقتضات چنین بینش متفاوتی تصریح می‌کند. در عین حال اگر دورکیم نیز به این جهت‌گیری تصریح نکرده باشد یا حتی نسبت به بنیادهای فلسفی عمیق آن نیز تا حدودی ناخودآگاه باشد، باز ضرورت فلسفی حاکم بر اندیشه وی، اتکای به رویکرد ارگانیک در ایدئالیسم آلمانی را اقتضا می‌کند. به همین دلیل ما در این مقاله سعی کرده‌ایم صرف‌نظر از تصریح دورکیم به تأثیرپذیری از رویکرد ارگانیک ایدئالیسم آلمانی یا تأکید دیگر اندیشمندان به این نکته، به اقتضای ضروری و درونی اندیشه دورکیم و مفاهیم و نظریات جامعه‌شناسی وی، وجود چنین نسبتی را نشان دهیم.

اگر رویکرد ارگانیک را در بستر تاریخ آن فهم نماییم، نسبت آن با بنیادهای اندیشه مدرن در دکارت و اسپینوزا و همچنین با جریانات علم انسانی در بستر معرفتی انگلیسی کاملاً روشن می‌گردد، به گونه‌ای که برجستگی و کمال جامعه‌شناسی فرانسوی که در بستر فکر آلمانی بسط یافته است، نسبت به جامعه‌شناسی انگلیسی-آمریکایی اثبات می‌شود.

توجه به این نکته ضروری است که هدف این مقاله به هیچ عنوان اثبات صرف تأثیرپذیری اندیشه دورکیم از ایدئالیسم آلمانی نیست، آنگونه که در کتاب‌های نظریه جامعه‌شناسی به‌عنوان زمینه فکری یک نظریه‌پرداز مورد نظر است، بلکه این مقاله در صدد طرح پرسش از چگونگی امکان علم اجتماعی پوزیتیویستی در اندیشه دورکیم از منظری فلسفی است و در نهایت به دنبال تقویت این فرضیه است که تحقق این علم مشروط به رویکرد ارگانیک در ایدئالیسم آلمانی است. به تعبیر دیگر فرضیه این مقاله آن است که صرف نظر از رویکرد ارگانیک، امکان علم اجتماعی پوزیتیویستی منتفی است.

1. Herbert Spencer (1820-1903)

سیر تکامل رویکرد مکانیستی حاکم بر علم مدرن به رویکرد ارگانیک در ایدئالیسم آلمانی

رویکرد مکانیستی حاکم بر علم مدرن، از دکارت تا کانت

مکانیسم با دکارت^۱ در «اصول فلسفه» بنیاد گذاشته می‌شود و وی تلاش می‌کند طبیعت را با قوانین علم ریاضیات صورت‌بندی کند (دکارت، ۱۳۷۶: ۲۸۲). دکارت رویکرد مکانیستی خود را در قالب «اصول حاکم بر اشیاء مادی» معرفی می‌کند (همان، ۲۷۷-۲۹۱). مکانیسم دکارتی در جریان فلاسفه عقل‌گرا تداوم و بسط می‌یابد، به‌گونه‌ای که در فلسفه اسپینوزا^۲ به کامل‌ترین شکل ممکن صورت‌بندی می‌شود. اگرچه اندیشه دکارت، اجازه هضم «جوهر اندیشنده انسانی» را درون مکانیسم طبیعت نمی‌دهد (داوری اردکانی، ۱۳۹۰: ۲۴)، در اسپینوزا بعد غیرمادی نیز ذیل مکانیسم تبیین می‌شود و طبیعت به مثابه یک دستگاه مکانیکی بزرگ، همه چیز اعم از امور مادی و غیرمادی را در بر می‌گیرد و هیچ چیز خارج از این مکانیسم متصور نیست. اسپینوزا تصریح می‌کند که «من اعمال و امیال انسان را دقیقاً همان‌طور ملاحظه می‌کنم که خطوط و سطوح اجسام را مطالعه کردم» (اسپینوزا، ۱۳۹۲: ۱۴۲).

از طرف دیگر مکانیسم دکارتی در جریان تفکر انگلیسی به‌گونه‌ای دیگر بسط می‌یابد. آن‌گونه که توماس هابز^۳ آن را به مکانیسمی ماده‌انگارانه تقلیل می‌دهد. هابز در رویکرد مکانیستی خود، ادامه‌دهنده اندیشه دکارت است (Malcolm, 1991: 546&547) و قوای درونی و غیرمادی انسان را مطابق با ضرورتی مکانیستی تبیین می‌کند (هابز، ۱۳۹۱: ۷۹). فرضیه برجسته و روشن هابز این بود که حرکت انسان را می‌توان به اعمال دستگاهی مکانیکی تقلیل داد و پیچیده‌ترین و دقیق‌ترین کنش‌های انسان را می‌توان به‌عنوان پیامدهای عملکرد همین نظام مکانیکی بدن توضیح داد (مکفرسون، ۱۳۹۱: ۲۹). او پدیده‌های روانی مثل تفکر را به مثابه

1 René Descartes (1596-1650)

فیلسوف و ریاضیدان قرن هفدهم و پدر فلسفه مدرن

2 Spinoza (1632-1677)

فیلسوف هلندی قرن هفدهم و بزرگترین شارح فلسفه دکارت

3 Hobbes (1588-1679)

فیلسوف انگلیسی قرن هفدهم و یکی از بنیانگذاران فلسفه مدرن در انگلستان

«حرکتی در ماده داخلی سر» تلقی کرده (Newey, 2008: 29) و حتی عملکرد امیال انسانی را به صورت فرایندی علی و مکانیکی تبیین می‌کند (Malcolm, 1991: 532).

مکانیسم در سراسر اندیشه مدرن و از قرن هفدهم به بعد الگوی حاکم بر تبیین‌های علمی بود، (Beiser, 2005: 84) ولی از آنجا که سیطره مکانیسم بر طبیعت، به معنای حاکمیت ضروری روابط علی بین اشیاست، مسأله آزادی و نسبت آن با ضرورت برای متفکرین این دوره مسأله اصلی است.

«انقلاب کپرنیکی کانت»^۱ مکانیسم را وارد بستر جدیدی نمود؛ تا حدی که می‌توان گفت کانت^۲ رویکرد مکانیستی را در ایدئال‌ترین صورت عقلانی آن معقول کرد (Ibid, 81). کانت در عرصه طبیعت بر اصول مکانیسم تأکید می‌کند و مناسبات طبیعت را تحت قوانین ضروری علی بازخوانی می‌کند. از نظر کانت ماده فاقد حیات است و بر اساس این قانون هر تغییری در ماده باید یک علت خارجی داشته باشد، (Beiser, 2002: 520) اصول مکانیستی کانت در عرصه طبیعت، صرفاً معطوف به طبیعت مادی است و لذا مقولات کانت در نقد اول هم صرفاً مقولات ناظر به طبیعت هستند و لذا چالش اصلی نسبت ضرورت و آزادی در کانت، ناظر به تحقق علم در عرصه انسانی-اجتماعی است، چرا که عرصه علم برای کانت عرصه ضرورت است و چگونه مناسبات انسانی-اجتماعی که معطوف به اراده و آزادی است در کانت می‌توانست به لحاظ علمی قانونمند شود؟ از نظر کانت قانونمندی معطوف به اراده و آزادی، قانونمندی عرصه اخلاق است که حیطة آن از علم کاملاً تفکیک می‌شود. کانت در «بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق» قوانین را به دو دسته قوانین طبیعت و قوانین آزادی تقسیم می‌کند و دانش قوانین طبیعت را علم طبیعی و دانش قوانین آزادی را اخلاق می‌داند (Kant, 2011: 3).

به همین دلیل یکی از مهمترین چالش‌های مکانیسم در اواخر قرن هجدهم در رابطه با علوم اجتماعی و انسانی مطرح می‌گردد، چراکه با فرض الگوی مکانیستی، در ملاحظه علوم انسانی تنها با دو گزینه روبه‌رو خواهیم بود، یا می‌پذیریم ذهن یا نفس از قلمرو طبیعت خارج است و

1 Copernican Revolution

تحول بنیادین معرفتی که در نیمه دوم قرن هجدهم و توسط کانت محقق می‌شود.

2 Kant (1724-1804)

بزرگ‌ترین فیلسوف مدرن و بنیانگذار ایدئالیسم آلمانی.

تبیین ناپذیر یا اینکه ذهن یا نفس را واقع در قلمرو طبیعت می‌دانیم، به نحوی که ذهن حقیقتاً صرفاً به یک ماشین پیچیده بدل می‌شود (Beiser, 2005: ۸۵).

در این میان، رویکرد ارگانیک که در سیر ایدئالیسم آلمانی از کانت تا هگل به اوج تکامل خود می‌رسد، راه سومی را می‌گشاید که نه ناگزیر به تقلیل طبیعت به ماده می‌شود و نه مجبور به پذیرش دوگانه‌انگاری است.

منشأ رویکرد ارگانیک در «ایدئالیسم استعلایی»^۱ کانت

کانت تعارض میان آزادی و ضرورت را با اسناد هر یک از آن‌ها به یک ساحت هستی‌شناسی مجزا حل می‌کند. به این ترتیب که آزادی متعلق به قلمرو معقول یا نومنال است، یعنی آنجا که آدمی بر طبق مبادی عقلانی عمل می‌کند، و ضرورت صفت بارز ساحت تجربی یا فنومنال طبیعت است، یعنی آن جا که تمامی اشیا موافق با قوانین مکانیکی علی محقق می‌شوند. اما نسبت این دو عرصه به‌عنوان یک پرسش اساسی باقی می‌ماند که ایده‌غایت‌مندی طبیعت در نقد قوه حکم در مقام پاسخ به آن است.

«غایت‌مندی طبیعت» ایده محوری کانت برای آغاز رویکرد ارگانیک در ایدئالیسم آلمانی است. از نظر هگل «برجستگی نقد قوه حکم در این است که... کانت در هماهنگی طبیعت یا ضرورت با غایت آزادی، یعنی در مفهوم تحقق غایت نهایی جهان، ایده‌ای را مطرح کرد که از لحاظ محتوا نیز فراگیر و جامع است» (Hegel, 1991: 102).

کانت در نقد قوه حکم تصریح می‌کند: «برای اینکه چیزی یک غایت طبیعی باشد اولاً لازم است که اجزایش (از نظر وجود و صورتشان) فقط از طریق نسبتشان با کل ممکن باشند، زیرا خود شیئی یک غایت است و در نتیجه تحت مفهوم یا ایده‌ای درک می‌شود که باید هر آنچه را که بایستی در آن شیئی محوری باشد، به نحو پیشین تعیین کند» (Kant, 2007: 201). کانت تصریح می‌کند: «در چنین محصولی از طبیعت هر جزء نه فقط به وسیله همه اجزای دیگر موجود است، بلکه به عنوان موجود به خاطر سایر اجزاء و کل، یعنی به عنوان ارگان (اندام) تعقل می‌شود» (Ibid, 201-202). از نظر کانت ارگان‌یسم به صورت اندامی تولیدکننده سایر اجزا لحاظ می‌شود و به مثابه موجودی سازمان‌بخش می‌تواند غایتی طبیعی نامیده شود (Ibid, 202). بنابراین

کانت به دو جهت بنیادی، معتقد است که مفهوم ارگانیسم از مکانیسم فراتر می‌رود: جهت اول اینکه ارگانیسم خودزا و خودسامان بخش است، اما مکانیسم رویدادها را تنها در قالب تأثیر یک شیئی بر شیئی دیگر تبیین می‌کند. جهت دوم این که هر ارگانیسمی وحدتی بخش‌ناپذیر است، کلی است که بر اجزایش مقدم است، حال آنکه مکانیسم هر چیزی را به مثابه امری مرکب، که در آن اجزا مقدم بر کل هستند، یعنی به روش تحلیلی می‌فهمد (Beiser, 2005: 97).

یکی از محوری‌ترین مبادی رویکرد ارگانیسم در ایدئالیسم آلمانی که ریشه در «نقد قوه حکم کانت» دارد، تفکیک «کلی تحلیلی»^۱ و «کلی ترکیبی»^۲ است (Kant, 2007: 235). در هر کلی تحلیلی اجزا مقدم بر کل است و هویت هر یک از اجزا مستقل از هویت و چیستی کل است، در حالی که در کلی ترکیبی، کل مقدم بر اجزایش است و هر یک از آن‌ها را ممکن می‌سازد (Beiser, 2005: 96).

علی‌رغم اهمیت کانت به‌عنوان منشأ رویکرد ارگانیسم در ایدئالیسم آلمانی، از نظر فلاسفه بعدی این جریان، اندیشه کانت ظرفیت صورت‌بندی رویکرد ارگانیسم را در حد اعلائی خود (به معنای تقویمی) ندارد. بر اساس نقد اول کانت طراحی کلیت جهان به صورت واقعی و بالفعل مستلزم آن است که بدانیم اشیای فی‌نفسه چه ویژگی‌هایی دارند که چنین چیزی ممکن نیست (Pinkard, 2002: 72). بنابراین کانت نتیجه می‌گیرد که مفهوم ارگانیسم یا غایت طبیعی فقط کاربردی تنظیمی دارد (Beiser, 2005: 100). در واقع ما تبیین غایت‌شناسانه را به کار می‌بریم تا وجود و ساختار کل‌های سازمان‌یافته را تبیین کنیم، چراکه امکان چنین تبیینی بدون نوعی غایت ممکن نیست (Stern, 1990: 97).

سیر تکاملی رویکرد ارگانیسم از فیشته^۳ تا هگل^۴

دوگانه‌انگاری در کانت مانع جدی در سیر به سوی وحدت ارگانیسم است و از آنجا که این دوگانه‌انگاری مبتنی بر تفکیک عرصه شیئی فی‌نفسه و عرصه پدیداری است، نفی شیئی فی‌نفسه در فیشته (فیشته، ۱۳۹۵: ۶۶) یک گام جدی در سیر تکاملی ارگانیسم در ایدئالیسم آلمانی است.

1 Analytical-universal

2 Synthetical-universal

3 Fichte (1762-1814)

رویکرد فکری مهم آلمان که در نیمه دوم قرن هجدهم شکل می‌گیرد و بسیار متأثر از ایدئالیسم آلمانی است.

4 Hegel (1770-1831)

بزرگ‌ترین فیلسوف قرن هجدهم که ایدئالیسم آلمانی و بلکه فلسفه را به نقطه اوج خود می‌رساند.

از نظر فیشته دوگانگی اساسی‌ای در ریشه‌های نظام کانتی وجود دارد. وی معتقد است که دوگانه سوژه-ابژه یک تمایز هنجاری است که سوژه آن را می‌سازد (Pinkard, 2002: 108). فیشته در «آموزه علم» تصریح می‌کند که: «دو نظام فلسفی ممکن است، یکی ایدئالیسم که از من محض آغاز می‌کند و دیگری دگماتیسم که از شیء فی‌نفسه آغاز می‌کند. دگماتیسم مستلزم صورتی از ضرورت‌گرایی است، درحالی که ایدئالیسم ملتزم به واقعیت آزادی انسان است» (فیشته، ۱۳۹۵: ۶۶). بنابراین برخلاف نظر کانت که عرصه ضرورت، در کنار عرصه آزادی و مستقل از آن است، در ایدئالیسم فیشته عرصه ضرورت، ذیل آزادی محقق می‌گردد، آزادی سنگ تاج نظام فلسفه است و بر حسب آن می‌توانیم همه چیز را در یک کل معنادار مرتبط سازیم (هنریش، ۱۳۹۵: ۲۵۱). هر چند «خوانندگان اولیه نظریه فیشته، بیش از هر چیز آن را به مثابه تصدیقی قوی بر دفاع کانت از آزادی درمی‌یافتند» (همان)، ولی باید توجه داشت که از نظر فیشته ایدئالیسم وی می‌تواند بار ادعای کانت در خصوص آزادی، با این مضمون که آزادی ذات عقل است (Kant, 1909: 122) را حمل کند. بر این اساس تلقی فیشته در این خصوص که آزادی بنیاد فلسفه ایدئالیسم است، گامی به سوی تکامل رویکرد ارگانیک به سوی وحدت یک کل معنادار، و گذر از دوگانه‌انگاری کانت است. از نظر فیشته گذر از مکانیسم مستلزم درجه‌ای از استقلال و آزادی ذهن است. وی تصریح می‌کند: «به چنگ آوردن سرشت عقل ... که ما ابطال تمام عیار دگماتیسم را بر روی آن بنیان نهاده‌ایم، مستلزم درجه‌ای از استقلال و آزادی ذهن است. اما بسیاری از مردم در اندیشه‌شان پیشرفتی حاصل نکرده‌اند مگر به چنگ آوردن سلسله ساده مکانیسم طبیعت» (فیشته، ۱۳۹۵: ۷۵). می‌توان گفت مبتنی بر ایدئالیسم فیشته، دگماتیسم مستلزم مکانیسم است، چراکه مستلزم ضرورت‌گرایی است و بنابراین توجه بنیادین فیشته به آزادی در ایدئالیسم، مستلزم گذر از مکانیسم به ارگانیسم است.

در ایدئالیسم فیشته ضرورت از آزادی استنتاج می‌شود (Pinkard, 2002: 115). «من» با کنش یگانه تألیفی‌اش هم خود و هم جهانش را برای خود فرا می‌نهد و بدین ترتیب در یک لحظه هم به آزادی و هم به محدودیت‌هایش، هم به بیکرانگی و هم به کرانمندی‌اش واقف می‌شود. بنابراین آزادی من هرگز مطلق و نامحدود نیست و آزادی صرفاً به صورت محدود و کرانمند قابل تصور است (Breazeale, 2014: 50-51). فیشته علی‌رغم تلاش جدی برای عبور از دوگانه‌انگاری و نیل به وحدت، کماکان در نوعی دوگانه‌انگاری می‌ماند.

در سال‌های پایانی قرن هجدهم، یعنی در دورهٔ فعالیت شلینگ^۱، هگل و نسل رومانیتیک، چالش‌های مکانیسم به اوج رسید. مغناطیس، الکتریسیته، شیمی، اپی‌ژنز و علوم انسانی با الگوی مکانیستی قابل تبیین نبودند (Beiser, 2005: 84-86). به همین دلیل تحولات علمی اواخر قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم سیر به سمت پذیرش ارگانیسم در ساحت علم را هموار نمود (Ibid, 82).

از نظر شلینگ کل فلسفهٔ جدید اروپایی از آغاز آن (توسط دکارت)، این نقص مشترک را دارد که طبیعت برای آن حاضر نیست و فاقد بنیاد زنده است (شلینگ، ۱۳۹۷: ۶۷). شلینگ معتقد است که اگر طبیعت نظامی کاملاً مکانیکی باشد و اگر شیء فی‌نفسه نیز کاملاً کنار گذاشته شود، و اگر ما ناگزیر باشیم خودمان را موجوداتی آزاد و در عین حال طبیعی بدانیم، با تناقضی لاینحل مواجهیم (Pinkard, 2002: 181-182). از نظر شلینگ طریقهٔ اندیشیدن مکانیکی در الحاد فرانسوی به قلّهٔ نابکاری خود رسیده و همهٔ اذهان را تسخیر نمود، تا جایی که در آلمان نیز عده‌ای رویکرد مکانیکی را فلسفهٔ اصیل و یگانه تلقی کردند و حال آنکه جان آلمانی هرگز نتوانست خود را با مکانیسم سازگار کند (شلینگ، ۱۳۹۷: ۶۰ و ۶۱).

از نظر شلینگ رویکرد وحدت صورت و ماده، امر ذهنی و امر فیزیکی، ایده و واقعیت، اقتضای طرح مفهوم ارگانیسم یا خودسازماندهی ماده را دارد (Beiser, 2002: 516). عنصر کانونی وجه کل‌باورانهٔ الگوی ارگانیک، برداشتی از ماده بود که در مقابل برداشت مکانیستی می‌ایستاد. طبق این برداشت، ذات ماده امتداد بی‌جان نیست، بلکه توان یا نیروست که خود را در قالب حرکت متجلی می‌سازد (Beiser, 2005: 86).

شلینگ در یک مرحله بالاتر از وحدت امر ذهنی و امر فیزیکی در یک ارگانیسم، به تبیین وحدت امر ارگانیک و امر نارگانیک در طبیعت، به مثابهٔ یک کل اهتمام می‌ورزد و بنابراین «فلسفهٔ طبیعت» شلینگ به عنوان محوری‌ترین موضوع تمام نظام فکری‌اش مطرح می‌گردد. از نظر شلینگ یک ایده برای وحدت بخشیدن قلمروهای امور ارگانیک و نارگانیک، غایتمند و مکانیستی، ذیل غایتمندی طبیعت به مثابهٔ یک کل قرار می‌گیرد. این ایده، این معنا را دارد که

1 Schelling (1775-1854)

فیلسوف آلمانی نیمهٔ اول قرن هجدهم که شاگرد فیخته، هم دورهٔ هگل و از فلاسفهٔ مهم ایدئالیسم آلمانی است.

یک سلسله مراتب حیات وجود دارد (Beiser, 2002: 516). بنابراین این بسط فکری شلینگ ذیل فلسفه طبیعت نه تنها در گام اول ما را از تبیین مکانیستی اشیاء طبیعی به تبیین ارگانیک ارتقا می‌دهد، بلکه در گام نهایی مکانیسم را حذف نمی‌کند، بلکه آن را به عنوان پایین‌ترین سطح سازماندهی و توسعه حیات و به مثابه وجهه منفی حیات صورت‌بندی می‌کند (Ibid).

شلینگ تصریح می‌کند: «آیا نباید ارگانیک نسبت به مکانیسم پیشینی باشد؟ بُعد مثبت نسبت به بُعد منفی نباید پیشینی باشد؟... فلسفه ما نمی‌تواند از مکانیسم آغاز کند (به عنوان امر منفی)، اما از ارگانیک می‌تواند آغاز کند (به عنوان امر مثبت): ارگانیک خیلی ناچیز می‌شود اگر بر مبنای مکانیسم شرح داده شود، نسبت به زمانی که مکانیسم بخواهد بر مبنای ارگانیک تشریح شود» (Ibid, 517). بر این اساس «فلسفه طبیعت، باید طبیعت را طوری توضیح دهد که ادامه آزادی انسان با آن سازگار باشد» (Pinkard, 2002: 182). مطابق رویکرد ارگانیک شلینگ طبیعت سلسله مراتبی دارد که از ساده‌ترین صورت‌های مواد آغاز می‌شود و به صورت‌های پیچیده‌تر گذر می‌کند و سرانجام با پیچیده‌ترین صورت‌های حیات، به عنوان خودآگاهی فیلسوف استعلایی و خلاقیت نابغه هنرمند پایان می‌یابد (Beiser, 2002: 517).

بنابراین در رویکرد ارگانیک، انسان و مناسبات آزادی و اراده او نه تنها تناقضی با نظم ارگانیک ندارد، بلکه سطحی متعالی از سطوح آن محسوب می‌گردد. از نظر شلینگ امر ذهنی بالاترین سطح از ساختار و بسط نیروهای زنده‌ای است که در ماده فعال هستند، و ماده پایین‌ترین سطح از ساختار و بسط نیروهای زنده‌ای است که در ذهن حضور دارند. بنابراین ما می‌توانیم ذهن را ماده توسعه‌یافته و ساختارمند تلقی کنیم و ماده را به عنوان ذهن بسط‌نیافته و غیرساختارمند ملاحظه نماییم (Ibid, 519). بنابراین ذهن از نظر شلینگ درون طبیعت است و قانونمندی طبیعت بر آن نیز حاکم است، هر چند که این قانونمندی مکانیستی نیست. طبیعت فرایند محض سامان دادن به خود است (Pinkard, 2002: 183).

بر این اساس شلینگ در بیان نسبت ضرورت و آزادی معتقد است که «فعل متشخص از روی ضرورت درونی ذات آزاد، و در نتیجه خود با ضرورت، رخ می‌دهد ... آن ضرورت درونی خود ذات چیست؟ این جا فقط نقطه‌ای است که در آن ضرورت و آزادی باهم متحد شوند ... دقیقاً خود آن ضرورت درونی، آزادی است؛ ذات انسانی ذاتاً عمل خاص خودش است، ضرورت و آزادی در هم تنیده‌اند، چونان ذاتی واحد، که فقط اگر از جهات گوناگون لحاظ

شود، چونان این یا آن امر پدیدار می‌شود، ذاتی که فی‌نفسه آزادی و به نحو صوری ضرورت است» (شلینگ، ۱۳۹۷: ۹۳).

هگل و بازخوانی تکاملی ایدئالیسم آلمانی در موضوع ارگانسیم

هگل در فلسفه طبیعت خود نشان می‌دهد که جهان‌بینی مکانیکی از آنجا نابسنده است که واقعیت را چنان می‌پندارد که گویی از واحدهای اتمیستی قائم به ذات ساخته شده است و از نظر وی نمی‌توان وحدت نظام‌مند را به کثرتی از عناصری مجزا تقلیل داد که مستقل از هم وجود دارند (Stern, 1990: 82-83). دعوی هگل علیه مکانسیم این است که ابژه‌ای که از نظر مکانیکی ملاحظه می‌شود فاقد وحدت درونی است، تا آنجا که هر جزء از ابژه با جزء دیگر صرفاً پیوندی بیرونی دارد (Ibid, 79). هگل تصریح می‌کند: «صورتی که مقوم تمایز ابژه‌های مکانیکی است و آن‌ها را در قالب یک وحدت به هم می‌آمیزد بیرونی و بی‌اعتناست» (Hegel, 2010: 703).

هگل در مواجهه با کانت معتقد است که برای توجیه اسناد غایت‌مندی به طبیعت به معنای تقویمی آن کافی است به شواهد تجربی تحولات علمی به نفع وحدت ارگانیک و خودسامان‌بخشی ارگانیک توسل نمود (Beiser, 2005: 103). از نظر کانت اسناد غایت‌مندی به اعیان طبیعی مستلزم وجود قوای روحانی در طبیعت است، حال آنکه از نظر هگل چنین استلزامی وجود ندارد. از نظر هگل غایت‌مندی درونی مستلزم اسناد اراده یا کنشگری خودآگاهانه به شیء نیست (Ibid, 102).

از نظر هگل طبیعت خود غایتی فی‌نفسه است و فراسوی خویش دارای هیچ غایت والاتری نیست (Hegel, 1977: 158). بر این اساس هگل از دوگانه‌انگاری کانت عبور می‌کند و برای تبیین دقیق‌تر رویکرد ارگانیک خود، به طرح دیدگاهی وحدت‌گرا می‌پردازد. از نظر هگل زمینه این دیدگاه وحدت‌گرا باز در کانت یافت می‌شود. هگل معتقد است که کانت در فعل استنتاج استعلایی با اثبات ریشه داشتن مرجعیت هنجاری مفاهیم و شهودها در وحدت استنتاج (یا وحدت خودآگاهی)، برای اولین بار دفاع ناپذیری نظریه خود در باب دوگانگی مفهوم و شهود را آشکار کرد (Hegel, Faith and Knowledge, 1977: 69-70).

از نظر هگل نظام‌های ایدئالیستی کانت و فیثته نتوانستند از دوگانه‌انگاری امر متعال و امر تجربی، که مشابه دوگانگی‌ای است که دکارت میان شیء اندیشنده و شیء ممتد نهاده بود، عبور

کنند. البته هگل به اینکه فیثته گامی مهم به سوی غلبه بر دوگانه‌انگاری برداشته بود اذعان داشت، زیرا او بر گونه‌ای اصل این همانی ذهن و عین اصرار می‌ورزید که بر طبق آن الگوی استعلایی می‌تواند کل درونۀ تجربه خود را خود ایجاد کند، با این همه، فیثته نتوانسته بود دوگانه‌انگاری را به‌کل از میان بردارد، زیرا اصل این همانی ذهن و عین او صرفاً نوعی غایت و نوعی ایدئال تنظیمی بود (Beiser, 2005: 105).

هگل مفهوم ارگانیک طبیعت را تنها راه غلبه بر دوگانه‌انگاری فیثته می‌داند، مفهومی که ذیل آن امر ذهنی و امر عینی به جای اینکه با هم تقابل داشته باشند، درجات بسط یک نیروی زندۀ یگانه هستند، به گونه‌ای که قلمروهای ماده و خودآگاهی صرفاً مراحل گوناگون بسط آن محسوب می‌شوند. هگل نقص تفکر فیثته در نیل به وحدت ارگانیک را نبود چشم‌اندازی می‌داند که پیش‌فرض هر دو رویکرد سوپژکتیو و ابژکتیو باشد، این چشم‌انداز از منظر شلینگ «امر مطلق» است (Hegel, 1977: 180-181).

هگل در برداشت ارگانیک خود از طبیعت متأثر از فلسفۀ طبیعت شلینگ است (Beiser, 2005: 104)، تا آنجا که سهم شلینگ در کامل‌کردن صورت‌بندی ارگانیک در ایدئالیسم آلمانی توسط هگل بسیار قابل‌توجه است؛ در عین حال هگل نقدهایی جدی بر شلینگ وارد می‌کند. از نظر هگل سیر شلینگ به سوی وحدت ارگانیک نوعی بازگشت به متافیزیک پیشاکانتی است (Pinkard, 2002: 183). هگل معتقد است که پیوندهای میان طبقات طبیعی باید در معنایی منطقی تفسیر شود و نه مانند رویکرد شلینگ در معنایی متافیزیکی یا طبیعی (Hegel, 1991: 249). هگل علی‌رغم تأثیرپذیری جدی از اسپینوزا، از برخی جهات عمیقاً با وی اختلاف دارد و این جهات دقیقاً به همان زاویۀ نقد هگل به شلینگ باز می‌گردد.

یکی از اختلافات عمیق هگل با اسپینوزا، مسئله نسبت کرانمند و بی‌کران در فلسفۀ اسپینوزا است. مسئله‌ای که هگل در سراسر نظام فلسفی‌اش بسیار از آن متأثر است. شلینگ در تبیین مسأله واحد و کثیر به شدت از اسپینوزا اثر می‌پذیرد. تلاشی که از نظر هگل موفقیت‌آمیز نیست و در نهایت در کتاب «فلسفه و دین» به رهاکردن خاستگاه کرانمندی توسط شلینگ می‌انجامد. راه‌حل هگل برای چالشی که شلینگ با آن روبه‌روست یکی از نقاط عطف تکامل رویکرد ارگانیک در ایدئالیسم آلمانی است. از نظر هگل اگر مطلق چونان حیات در نظر گرفته شود، از آنجا که پرورش ارگانیک اقتضای خودتمایز گذاری (self-differentiation) را دارد، ضروری

است که مطلق، ناهمسانی و کرانمندی را در خود جای دهد. حیات ارگانیک فرآیندی است که وحدتی ناتمام در آن هرچه بیشتر متعین (determinate)، درهم‌تافته (Complex) و متشکل (Organized) می‌گردد. هگل در پدیدارشناسی روح تصریح می‌کند: «بازتولید همانا عمل این ارگانسیم کامل در خویشتن خویش بازتابیده است، یا فعالیتش به عنوان چیزی که غایت نهایی‌اش در وجود خود است ... بازتولید در مفهوم خاص، مفهوم ارگانیکی واقعی یا کلی است که به خود برمیگردد» (Hegel, 1977: 160). حیات ارگانیک حرکت از وحدت به ناهمسانی و از ناهمسانی به وحدت از خلال ناهمسانی است. به تعبیر هگل در کتاب فرق:

«تضاد ضروری، یکی از عوامل زندگانی است که خود را جاودانه رویاروی خویش فرا می‌نهد و از این راه به خود شکل می‌دهد، و در والاترین حد سرزندگی تمامیت تنها از راه رجعت از عمیق‌ترین انشقاق ممکن می‌شود (Hegel, Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy, 1977: 91).

کامل‌ترین صورت رویکرد ارگانیک در «ایدئالیسم مطلق»^۱ هگل

ارگانسیم و رویکرد ارگانیک در نظام فکری هگل صرفاً یک نظریه فلسفی نیست، بلکه بینشی است که نه تنها بر سراسر نظریه‌های نظام فلسفی وی سایه می‌اندازد، بلکه به مفاهیم فلسفی وی نیز رنگ ارگانیک می‌دهد (Beiser, 2005: 81). هگل در پدیدارشناسی روح در معرفی امر ارگانیک، آن را سیالیت مطلق می‌داند که صرفاً در رابطه با خودش متعین است و مثل امر نا ارگانیک وابسته به غیر نیست (Hegel, 1977: 154). از مجموعه گفتار هگل در باب امر ارگانیک، می‌توان ویژگی‌ها و اقتضائات ارگانسیم را به شرح ذیل مورد بحث قرار داد.

وحدت ارگانیک

هگل برای ارگانسیم وحدتی بنیادی قائل است که موجب می‌شود هیچ گاه به اجزایش تقلیل نیابد. «گرچه اجزای مختلف ارگانسیم را می‌توان از هم تمییز داد، نباید آن‌ها را موجودیت‌هایی تلقی کرد که استقلال وجودی دارند و می‌توان کل را به آن‌ها تقلیل داد. چراکه این کار نادیده گرفتن وحدت بنیادین آن است» (Stern, 1990: 99). از نظر هگل فقط

حالتی از تفکر چگونگی «تمامیت» ارگانیک را در می‌یابد که بتواند این تفسیر از وحدت در کثرت را درک کند (Hegel, 2010: 763).

ماهیت وحدت ارگانیک موردنظر هگل اقتضائی ذاتی دارد که تقدم کل بر اجزاست. در ارگانیکم اجزا از حیث وجودی تابع کل هستند (Stern, 1990: 99-100). هگل معتقد است که ارگانیکم نشان‌دهنده غلبه‌ای کامل بر بیرون‌بودگی است و در هر متعین بودن همان کل واحد باقی می‌ماند، به نحوی که چندپارگی در آن راه ندارد (Hegel, 1971: 10). بر اساس این رویکرد به وحدت ارگانیک، حیات ارگانیکم در خود و برای خود، یک کلیت مطلق است (Hegel, 2010: 763).

غایتمندی درونی

هگل به رویکرد غایت‌شناختی در تبیین اشیاء و طبیعت، اهمیت فراوانی قائل است و این یکی از مهمترین ابعاد رویکرد ارگانیک هگل در مقابل رویکرد مکانیکی دکارت و اسپینوزاست (168: Beiser, 2005). اگر عناصر طبیعی را غایت‌شناسانه تبیین کنیم، آن‌ها را به صورتی خنثی در کنار هم قرار نمی‌دهیم، بلکه آن‌ها را ذیل یک کلیت سازمان‌یافته و غایتمند ملاحظه می‌کنیم (Stern, 1990: 97). به تعبیر چارلز تیلور «تبیین غایت‌شناسانه تبیین واسطه تمامیت است. فرایندهای ناتمام به واسطه نقششان در کل تبیین می‌شوند» (Taylor, 1975: 321). بنابراین هگل از رویکرد غایت‌شناسانه استفاده می‌کند تا ما را از تفکر اتمیستی مکانیک و شیمی به تفکر کل‌گرایانه ارگانیک راهنمایی کند (Stern, 1990: 97).

هگل در پدیدارشناسی روح تصریح می‌کند: «از آنجا که امر آلی یا ارگانیک، که در خودی خود غایت است، جز بدان سان که خود هست نمی‌تواند عمل کند... امر ارگانیک، بدین سان، چون چیزی در خویشتن خویش ماندگار و در عین حال بازگرداننده به خود پدیدار می‌شود» (Hegel, 1977: 158). از نظر هگل، دیدگاه تأملی کانت قادر به مشاهده کنش‌هایی که در طبیعت رخ می‌دهند، می‌باشد ولی وحدت ارگانیکی که آن کنش را به غایتمندی درونی آن پیوند می‌دهد، نمی‌تواند مشاهده کند (Ibid, 156).

ضرورت و قانونمندی در امر ارگانیک

برخلاف رویکرد مکانیستی، از نظر هگل ضرورت در نظم ارگانیک، یک ضرورت درونی است، و قانون حاکم بر این نظم، قانون ضرورت درونی ارگانیکم است. به تصریح هگل: «ضرورت اگر

چنان باشد که نتوان آن را چون ضرورت درونی ذات دریافت، دیگر از تجلی محسوس برخوردار نیست ... ضرورتی که در خود ذات واقعی دیده نمی‌شود همان چیزی است که رابطه‌ای غایت‌شناسانه نامیده می‌شود که بیرون از قالب حد مورد مطالعه و بنابراین متضاد با قانون است» (Ibid, 156). همین رویکرد به ضرورت و قانونمندی است که رابطه ضرورت و آزادی و یا قانون و آزادی را در تقابل نمی‌بیند. هگل در منطق خود تصریح می‌کند که ضرورت امر ارگانیک به هیچ عنوان امری بیرونی نیست و برآیندهای تمایز ضرورت مثل علت و معلول در هویت تمامیت یافته‌شان برنهادند (Hegel, 2010: 399).

از نظر هگل امر ارگانیک از چنان آزادی برخوردار است که معمولاً قالب‌های متعین قانون‌های مکانیکی مرسوم را می‌شکند و از حد آن‌ها فراتر می‌رود، لذا نباید به این‌گونه روابط قانون گفت، چرا که چنین رابطه‌ای از مضمونی که تمامی پهنه ارگانیک را بیوشاند برخوردار نیست (Hegel, 1977: 156).

آزادی در رویکرد ارگانیک

هگل در «پدیدارشناسی روح» تصریح می‌کند که: «امر ارگانیک، آزادی مطلق خویش را در همین حد نهایی به عنوان سلبيت بسیط، یا به عنوان فردیت محض داراست، آزادی‌ای که در پرتو آن، امر ارگانیک در قبال وجود برای دیگری و در قبال تعیین‌پذیری از بیرون بی‌اعتنا و خاطر جمع است» (Ibid, 171). از نظر هگل آزادی، استقرار فرد در وضعیت «خودتعیین بخشی» است و اقتضای این وضعیت آن است که فرد بتواند اعمال و اندیشه‌هایش را از آن خویش بداند و خود را در وضع آن‌ها مستقل از دیگری ببیند (Pinkard, 2002: 283). هگل این وضعیت را «*Beisichselbstsein*» یعنی «بودن نزد خویشتن خویش» می‌نامد. آزادی به‌عنوان «بودن نزد خویشتن خویش» در هگل به «خودآگاهی» اشاره دارد. این تعبیر به حالت صرف در خود بودن اشاره نمی‌کند بلکه نزد خویش، بودن است که حاکی از نسبت بین خود و شیئی یا شخص دیگری است (Wood, 1990: 45). هگل در درس‌های فلسفه تاریخ معتقد است که «روح، بودن با خودش است و همین آزادی است. من آزاد نیستم چرا که من به دیگری که خودم نیستم وابسته‌ام و من نمی‌توانم بدون این دیگری باشم. من در حالی آزاد هستم که با خودم باشم» (Hegel, 1991, *Philosophy of History*: 31). بر این اساس آزادی ذیل ارگانسیم، استقلال از

تعیین‌پذیری از غیر خود است و اقتضای آزادی ارگانیک، التزام به قانون ضروری درونی امر ارگانیک است. بنابراین هگل تقابل علیت طبیعی و آزادی را رد می‌کند (Pinkard, 2002: 282). آزادی در امر ارگانیک نه تنها با قانون ضروری درونی آن تقابلی ندارد، بلکه از نظر هگل عین خودآگاهی به این قانونمندی است. براین اساس کنش انسانی و اجتماعی ذیل رویکرد ارگانیک همراه با آگاهی به ضرورت این مناسبات برمی‌گردد و بنابراین به هیچ عنوان صورت مکانیکی ندارد (Ibid, 286).

بنابراین وقتی قانونمندی ضروری از بستر مکانیکی وارد بستر ارگانیک می‌گردد، رابطه تقابلی آن با آزادی تبدیل به پیوندی عمیق می‌گردد که مستلزم خودآگاهی به قانون ضروری و درونی ارگانیک است. لذا آزادی عین خودآگاهی به قانون ضروری ارگانیک است. هگل در کتاب «عناصر فلسفه حق» خود تصریح می‌کند که «نظام حق همان قلمرو آزادی بالفعل است، همان جهان روح است که به مثابه طبیعتی ثانوی خودش را در درون خودش می‌آفریند» (Hegel, 1991: 35). در واقع آزادی با قانون متعین می‌گردد. بر این اساس قانونمندی ضروری در ارگانیک نه تنها با آزادی تناقضی ندارد، بلکه عین متعین کردن آن است.

در جمع‌بندی این بخش می‌توان گفت آنچه به رویکرد ارگانیک در ایدئالیسم آلمانی ظرفیتی می‌بخشد که بتوان امکان علم اجتماعی پوزیتیویستی دورکیم را از آن استنتاج کرد، این است که این بینش می‌تواند هر دو قلمرو ذهنی و فیزیکی را بر طبق یک الگوی واحد، به گونه‌ای تبیین کند که امکان تبیینی غیرفروکاست‌گرا و طبیعت‌گرایانه را به علم بدهد. الگوی ارگانیک امکان تبیین قوانین ضروری پدیده‌های مادی و غیرمادی را در یک وحدت بنیادین فراهم می‌کند و با رویکرد کل‌باورانه و غیرمکانیستی خود به قوانین، به جای اینکه صرفاً به تعیین نسبت رویدادها باهم در زمان اکتفا کند، نسبت اجزاء را ذیل ارگانیک تعیین می‌نماید و بدین ترتیب ما را از ماده‌انگاری یا دوگانه‌انگاری نجات می‌دهد. بنابراین طبیعت در ارگانیک اعم از طبیعت مادی و انسانی-اجتماعی است و قانونمندی حاکم بر مناسبات انسانی-اجتماعی نیز به عنوان بخشی از طبیعت ارگانیک امکان می‌یابد.

امکان علم اجتماعی پوزیتیویستی در اندیشه دورکیم

بر اساس آنچه در خصوص رویکرد ارگانیک مطرح شد، اکنون می‌توان به بررسی تحلیلی امکان علم اجتماعی پوزیتیویستی در نظام فکری دورکیم پرداخت. به نظر می‌رسد که رویکرد ارگانیک از دو حیث شرط امکان علم اجتماعی است.

از یک طرف، علم اجتماعی دایره مدار موضوع آن امکان می‌یابد و موضوع این علم، امر اجتماعی است. در ادامه این مقاله به دنبال آن هستیم که نشان دهیم امر اجتماعی به عنوان موضوع علم اجتماعی، به شرط رویکرد ارگانیک ممکن است. همچنین قانونمندی امر اجتماعی به عنوان شرط امکان علم اجتماعی پوزیتیویستی، مشروط به رویکرد ارگانیک است.

از طرف دیگر، مفاهیم و ایده‌های اساسی جامعه‌شناسی دورکیم، مشروط به رویکرد ارگانیک ممکن هستند. در واقع اگر از رویکرد ارگانیک صرف نظر کنیم، مهم‌ترین مفاهیم و نظریات در اندیشه دورکیم قابل مناقشه خواهند بود و علم اجتماعی پوزیتیویستی منتفی به نظر می‌رسد. با این ملاحظه لازم است که در گام اول، به موضوع امر اجتماعی و قانونمندی آن پرداخته شود و در گام بعد، مفاهیم و ایده‌های اساسی جامعه‌شناسی دورکیم مورد بررسی قرار گیرند.

امکان امر اجتماعی

«امر اجتماعی» در اندیشه دورکیم، یکی از اساسی‌ترین عناصر نظام فکری وی برای طرح امکان علم اجتماعی است. دورکیم به طور دقیق و برای اولین بار در کتاب «قواعد روش جامعه‌شناسی» به معرفی «امر اجتماعی» به عنوان موضوع علم اجتماعی می‌پردازد، و به نظر می‌رسد که علم اجتماعی پوزیتیویستی از معرفی «امر اجتماعی»، هویت خود را می‌یابد. بنابراین امکان علم اجتماعی پوزیتیویستی متوقف بر تعیین «امر اجتماعی» است و به نظر می‌رسد که «امر اجتماعی» در اندیشه دورکیم مبتنی بر رویکرد ارگانیک ممکن می‌شود.

از نظر دورکیم موضوع علم اجتماعی اشیای اجتماعی یا وقایع اجتماعی هستند (Durkheim, 1982: 3). وی در قواعد روش جامعه‌شناسی، نخستین و اساسی‌ترین قاعده را این می‌داند که «وقایع اجتماعی را شیء یا امری جدا از تفکر بشماریم» (Ibid, 60). به نظر دورکیم باید درباره پدیده‌های اجتماعی آن چنان که هستند و جدا از موجودات خودآگاهی که

آن‌ها را به تصور خود در می‌آورند اندیشید. باید این پدیده‌ها را از بیرون و مانند اشیاء بیرونی مطالعه کرد (Ibid, 70).

دورکیم امر اجتماعی را از امر زیستی و امر روان‌شناختی تفکیک می‌کند و معتقد است که این پدیده‌ها عبارتند از شیوه‌های عمل و فکر و احساس که در بیرون از فرد وجود دارند و از قدرت و قوت ضروری برخوردارند و به وسیله آن خود را بر فرد تحمیل می‌کنند. این امور قلمرو خاص جامعه‌شناسی را می‌سازند (Ibid, 52).

تلقی دورکیم از امر اجتماعی به مثابه یک «شیء»، قابل تفسیر است، به گونه‌ای که در تفسیرهای انگلیسی-آمریکایی، دیدگاه پوزیتیویستی در علم اجتماعی مورد نظر دورکیم را کاملاً آمپریستی بازخوانی نموده‌اند و به طور مکانیستی، شیء بودن امر اجتماعی در دورکیم را با تقلیل امر اجتماعی به طبیعت مادی و متعین و قابل مشاهده تفسیر کرده‌اند و اساساً معنای پوزیتیویسم دورکیم را نیز همین مطلب می‌دانند. این درحالی است که به نظر می‌رسد مراد دورکیم از امر اجتماعی به مثابه «شیء» بر وجه ضروری و قانونمند شیء، مستقل از اراده‌ها و ذهنیت‌های بیرون از آن اشاره دارد. در واقع برخلاف تفسیر مکانیستی از این قاعده جامعه‌شناسی دورکیم، وی به هیچ عنوان امر اجتماعی را به امری مکانیکی که در نتیجه ورود نیروهای بیرونی به آن به حرکت در می‌آید، تقلیل نمی‌دهد، بلکه برای امر اجتماعی یک تمامیت مستقل از بیرون قائل است که نه تنها تابع امور زیستی یا روان‌شناختی فردی نیست، بلکه در مقابل، آن‌ها «اشیایی هستند که هستی مخصوص به خود دارند، فرد با آنها به صورت ساخته و پرداخته روبرو می‌شود و نمی‌تواند کاری بکند که نباشد یا جز آنچه هستند باشند. بنابراین، ناگزیر است به آن‌ها توجه کند» (Ibid, 44). دورکیم نه تنها امر اجتماعی را به امر مادی تحت قوانین مکانیکی و منفعل در بین نیروهای خارجی فرو نمی‌کاهد، بلکه آن را موجودی زنده و تحت قوانین ارگانیک و فعال و مستقل از نیروهای خارجی تلقی می‌کند. در بخش اول فصل کاملاً روشن شد که این ویژگی‌ها، دقیقاً اقتضات امر ارگانیک است که در ایدئالیسم آلمانی مطرح می‌گردد. دورکیم طبیعت جامعه را غیر از طبیعت اجزاء آن می‌داند (Ibid, 40) و بر این اساس حیات امر اجتماعی را مستقل و تجزیه ناپذیر نسبت به اجزایش می‌داند. وی در قواعد روش صریحاً به حیات امر اجتماعی می‌پردازد و تصریح می‌کند: «حیات (امر اجتماعی) نمی‌تواند تجزیه شود، حیات یکپارچه است

و مقر آن هم باید ماده زنده، به صورت مرکب باشد، حیات در کل یا مجموع است، نه در اجزاء.» (Ibid, 39). دورکیم در مقام بیان حیات امر اجتماعی، از مکانیسم فراتر می‌رود و دقیقاً به اقتضائات امر شیمیایی در سیر تکامل امر ارگانیک اشاره می‌کند. دورکیم امر اجتماعی را در حکم قالب‌هایی می‌داند که ناچاریم اعمال خود را در آن‌ها بریزیم و نمی‌توان از ضرورت آن‌ها خلاص شد. از نظر وی، مقاومتی که از امر اجتماعی در مقابل خود می‌بینیم ما را متوجه می‌کند که در برابر چیزی هستیم که به ما بستگی ندارد و وقتی پدیده‌های اجتماعی را اشیاء می‌شماریم، مثل این است که عمل خود را تابع طبیعت ساخته‌ایم (Ibid, 70). دورکیم در مقام رد رویکرد مکانیستی و توجه ارگانیک خود به امر اجتماعی تصریح می‌کند: «موضوع این اتحاد (امر طبیعی و امر اجتماعی) این نیست که صور عالی‌هستی را به صور دانی‌هستی آن تنزل دهیم، به عکس منظور ما این است که به صور عالی‌هستی همان درجه از واقعیت داده شود که هرکس آن را در مورد صور دانی‌هستی تصدیق می‌کند. به عبارت دیگر، ما نمی‌گوئیم که وقایع اجتماعی اشیاء مادی است، ما می‌گوئیم که این وقایع مانند اشیاء مادی است، منتهی شیء بودن آن‌ها به نحو دیگری است» (Ibid, 35). بنابراین دورکیم به کلی راه خود را از رویکردهای اقتصاددانان و جامعه‌شناسان کلاسیک انگلیسی جدا می‌کند و می‌گوید «وقایع اجتماعی تنها از لحاظ کیفیت با وقایع روانی متفاوت نیست، وقایع دسته اول بنیاد دیگری دارد و در همان محیط وقایع روانی تحول نمی‌یابد و به همان اوضاع و احوال نیز بستگی ندارد» (Ibid, 40). برخلاف رویکرد مکانیکی، وقایع اجتماعی به هیچ عنوان ساختگی و قراردادی نیستند (مثل رویکرد اسپنسر)، بلکه کاملاً عینی‌اند (Ibid, 70-71). بنابراین از نظر دورکیم تأسیس علم اجتماعی پوزیتیویستی متوقف بر تعیین امر اجتماعی به عنوان موضوع آن است و این علم تنها زمانی بوجود آمد که مشخص شد پدیده‌های اجتماعی هرچند مادی نیستند، ولی اشیایی واقعی و مستلزم مطالعه‌اند، به نحو معینی وجود دارند و نحوه هستی پایدار و طبیعی دارند که به آزادی اراده فرد مربوط نیست و روابطی ضروری از آن مشتق می‌شود (Ibid, 45-46). بنابراین «امر اجتماعی» آنچنانکه مورد نظر دورکیم است یعنی به مثابه یک امر فرامکانیکی ملتزم به آزادی، در بستر مکانیسم امکان تحقق ندارد و فقط رویکرد ارگانیک در ایدئالیسم آلمانی است که آن را ممکن می‌کند.

امکان قانونمندی امر اجتماعی

مک دانالد به عنوان نمونه‌ای از مفسران جامعه‌شناسی کلاسیک مبتنی بر اندیشه انگلیسی-آمریکایی معتقد است که از نظر کلاسیک‌های جامعه‌شناسی ایده اراده آزاد مانعی برای علم اجتماعی است (McDonald, 1993: 149-150). این رویکردی است که در بازخوانی اندیشه دورکیم در پرتو تفسیر انگلیسی-آمریکایی تقریباً عمومیت دارد. درحالی که به نظر می‌رسد اگر مسأله نسبت آزادی و ضرورت را در سیر تکاملی آن در ایدئالیسم آلمانی ببینیم، قانونمندی امر اجتماعی با صورت‌بندی ارگانیک به گونه‌ای تبیین می‌گردد که برخلاف تلقی مک دانالد، دورکیم اراده آزاد را مانع علم اجتماعی نمی‌داند، بلکه قانون علم اجتماعی، تعیین اراده آزاد می‌شود.

دورکیم در کتاب «منتسکیو و روسو» تصریح می‌کند: «اغلب استدلال شده است که ضرورت با آزادی انسان آشتی‌ناپذیر است. اما همان‌طور که در جای دیگر نشان داده‌ایم این استدلال باید رد شود، زیرا اگر اراده آزاد واقعاً باعث از میان رفتن قانون شود، از آنجایی که اراده انسان به طور اجتناب‌ناپذیری در امور و چیزهای خارجی متجلی می‌شود، نه تنها ذهن، بلکه جسم و چیزهای بی‌جان نیز به ناچار خارج از واقعیت و بنابراین، خارج از علم در نظر گرفته خواهد شد. اما امروزه کسی جرأت نمی‌کند امکان علم طبیعی را زیر سؤال ببرد، هیچ دلیلی مبتنی بر اینکه علم اجتماعی نباید از جایگاهی مشابه با علم طبیعی برخوردار باشد وجود ندارد» (Durkheim, 1960: 10-11). سخن دورکیم در رد آشتی‌ناپذیری ضرورت و آزادی در این فراز، موضع او را از مکانیسم کاملاً جدا می‌کند. وی نه تنها سعی نمی‌کند موضوعات اجتماعی را به سطح موضوعات طبیعت مادی تقلیل دهد، با فرض آشتی‌پذیری ضرورت و آزادی و حاکمیت منطق واحد بر هر دو حوزه، موضوعات طبیعی را به سطح موضوعات اجتماعی که به اراده آزاد التزام دارند، ارتقا می‌دهد. این ارتقا ضرورتاً مستلزم فهم ارگانیک از علم است. دورکیم به وابستگی ارگانیک رشته‌های علم و اینکه بخش‌هایی از یک کل هستند، تصریح می‌کند (Ibid, 57).

او در «تقسیم کار اجتماعی»، در بیان هماهنگی و عدم تقابل آزادی و ضرورت قانون، تصریح می‌کند: «اگر وجود آزادی به راستی معادل نفی هرگونه قانون معین باشد، باید گفت که

آزادی مانعی است غلبه‌ناپذیر، آن هم نه فقط برای علوم روان‌شناختی و اجتماعی، بلکه برای تمامی علوم، زیرا از آنجا که خواسته‌های آدمی همیشه با حرکتی خارجی پیوند دارد، پس وجود آزادی هرگونه ضرورتی را چه در برون و چه در درون ما غیرقابل فهم خواهد کرد» (دورکیم، تقسیم کار، ۱۳۸۷: ۳۵).

آنچه امکان علم اجتماعی یا به تعبیری دیگر، امکان قانونمندی علمی امر اجتماعی را برای دورکیم محقق می‌کند، بینش ارگانیک در ایدئالیسم آلمانی است. ضرورت و آزادی در ارگانیسم به‌گونه‌ای به یکدیگر پیوند می‌خورند که قانونمندی امر اجتماعی را در عین التزام آن به اراده آزاد ممکن می‌کند. بر این اساس می‌توان گفت علم اجتماعی پوزیتیویستی، بر مبنای همین بینش ارگانیک قوام می‌یابد و گرنه رویکرد مکانیکی ظرفیت دفاع از قانونمندی امر اجتماعی را ندارد، مگر با تقلیل امر اجتماعی به امر مکانیکی، یعنی اتفاقی که در بستر فکری اقتصاددانان و جامعه‌شناسان کلاسیک انگلیسی مثل اسپنسر می‌افتد.

امکان مفهوم جامعه

از نظر دورکیم «جامعه فقط از توده افراد تشکیل دهنده‌اش ساخته نشده، یا فقط از خاکی که به آن تعلق دارد، یا از چیزهایی که جامعه از آن‌ها برای خود استفاده می‌کند، یا از جنبش‌ها و حرکتی که جامعه انجام می‌دهد، بلکه جامعه، قبل از هرچیز، از فکرتی که از خود دارد ساخته شده است» (Durkheim, 1995: 425). بنابراین از نظر دورکیم نه تنها جامعه هویتی مستقل از افراد دارد، بلکه هویت افراد ذیل هویت جامعه و به آن متکی است، آن‌گونه که «حیات جمعی از حیات فردی به وجود نیامده است، بلکه برعکس، دومی نتیجه اولی است.» (دورکیم، ۱۳۸۷: ۲۴۷)

بر این اساس یکی از مهمترین تمایزاتی که دورکیم بین دیدگاه خود و اقتصاددانان و جامعه‌شناسان انگلیسی می‌گذارد، همین تقدم جامعه بر اجزا و افراد آن است. چرا که در رویکرد مکانیکی حاکم بر ادبیات اجتماعی انگلیسی، این اجزا هستند که به کل قوام می‌دهند و حیثیت کل به اجزا وابسته است. دورکیم این رویکرد انگلیسی را رویکردی مکانیکی و بسیط تلقی می‌کند و تصریح می‌نماید: «نباید با اسپنسر هم آواز شد و حیات اجتماعی را حاصل جمع ساده طبایع فردی دانست، چرا که عکس قضیه درست است، و طبایع فردی نتیجه زندگی اجتماعی‌اند.... پایه‌هایی که جامعه بر آن‌ها استوار است، به طور کامل و

بی‌کم‌وکاست در وجدان‌های فردی ساخته و آماده نیست، جامعه خودش، آن‌ها را می‌سازد» (دورکیم، ۱۳۸۷: ۳۰۹ و ۳۱۰).

دورکیم در نقد رویکرد مکانیکی جریان‌های انگلیسی فایده‌گرا به جامعه، بیان می‌کند که آن‌ها نظم طبیعی امور را وارونه می‌کنند، چراکه آنچه از نظر شناخت، اول است، از لحاظ واقعیت آخر است، بنابراین رویکرد فایده‌گرا همکاری اجتماعی را که آخرین امر در مقیاس واقعیت است، قبل از همه مشاهده می‌کند و جامعه را مبتنی بر آن می‌بیند، بنابراین به تعبیر دورکیم اگر فقط به ظواهر اکتفا کنیم و بنا را بر حس مشترک بگذاریم، این آخرین امر را (همکاری اجتماعی)، بنیادی‌ترین و نخستین‌ترین امر حیات معنوی و اجتماعی می‌دانیم. این درحالی است که مبتنی بر رویکرد دورکیم به جامعه، شخصیت، اندام یا جزئی از اندام‌هایی است که نقش معین خود را دارند، ولی جداشدنشان از بقیه پیکر زنده، بدون قرار گرفتن در معرض خطر مرگ، امکان‌پذیر نیست. در چنین شرایطی همکاری نه تنها ممکن، بلکه ضروری است. (همان، ۲۴۷) دورکیم این جمله اسپنسر را که «جامعه به معنای علمی وجود ندارد، مگر آن‌گاه که افراد، فقط در کنار هم نیستند بلکه باهم همکاری دارند» (Spencer, 1873: 331) به شدت نقد می‌کند و آن را وارونه حقیقت تلقی می‌نماید. «حقیقت مسلم، چنان که آگوست کنت می‌گوید، برعکس این است، که تعاون و همکاری نه تنها عامل ایجاد کننده جامعه نیست، بلکه الزاماً به معنای وجود خودانگیخته جامعه پیش از برقراری همکاری است» (دورکیم، ۱۳۸۷: ۲۴۵). از نظر دورکیم علل مکانیکی و نیروهای غریزی مثل همخونی، دلبستگی به سرزمین، اشتراک خوی و عادت و مانند این‌ها صرفاً در صورتی عامل نزدیکی انسان‌ها هستند که پیش از آن، جامعه شکل گرفته باشد. بنابراین جامعه به مثابه یک کل ارگانیک، نسبت به اجزا و افرادش، پیشینی است. از نظر دورکیم «پدیده جمعی حالتی گروهی است که چون برهمنه افراد تحمیل می‌شود، در همه به نحو مکرر به چشم می‌خورد. چون در کل است در فرد نیز هست، نه اینکه چون در اجزا هست در کل هم یافت می‌شود... کل است که هر فرد را با خودش می‌کشد» (Durkheim, 1982: 56). در واقع ایده روح در اندیشه هگل است که این امکان را فراهم می‌کند که جامعه هم نسبت به افراد پیشینی باشد و هم سازنده افراد باشد (Knapp, 1985: 4).

بدون تردید تفاوت بنیادین رویکرد دورکیم با بستر معرفتی انگلیسی، صرفاً به اتکای رویکرد ارگانیک است، چراکه بدون این رویکرد، چگونه می‌توان از جامعه به‌عنوان یک امر

پیشینی نسبت به موضوعات فردی و اجتماعی سخن گفت. تقدم جامعه بر اجزای آن در تمامی اندیشه اجتماعی دورکیم سایه می‌اندازد. همان‌طور که در فصل قبل بیان نمودیم، «وحدت ارگانیک» در ایدئالیسم آلمانی، وحدتی بنیادین است که از اقتضائات آن، تقدم کل ارگانیک بر اجزای آن است، به‌گونه‌ای که به حیث وجودی اجزا تابع کل هستند. مفهوم جامعه و تقدم آن بر اجزایش در نظر دورکیم مبتنی بر همین رویکرد است.

امکان مفاهیم همبستگی ارگانیک، تقسیم کار اجتماعی و قرارداد اجتماعی

مفهوم همبستگی ارگانیک در دورکیم صرفاً براساس «وحدت ارگانیک» در ایدئالیسم آلمانی، ممکن و قابل توجیه است، چراکه ویژگی‌هایی که دورکیم برای این نوع همبستگی ترسیم می‌کند، در صورتی امکان تحقق می‌یابد که وحدت حاکم بر جامعه، وحدتی ارگانیک باشد. چنین وحدتی، اولاً مستلزم تقدم کل بر اجزا است. به لحاظ فلسفی این گونه پیوند، مستلزم صورت پیشینی وحدت کل بر اجزاست. در واقع اجزا مطابق صورت‌بندی پیشینی کل ارگانیک به یکدیگر پیوند می‌خورند. در واقع از نظر دورکیم «همبستگی ارگانیک به لحاظ منطقی صورتی پیشینی دارد» (Gangas, 2007: 323). ثانیاً این وحدت ارگانیک مستلزم استقلال از علل بیرونی است و این یکی از اقتضائات اساسی وحدت ارگانیک در ایدئالیسم آلمانی است. از نظر دورکیم «افراد تشکیل دهنده آن (جامعه ارگانیک) باید به شکلی احساس یگانگی کنند که یک کل را تشکیل می‌دهند و اتحاد آن‌ها وابسته به علت بیرونی نباشد. چنین اتحادی به وسیله اراده شخص حاکم به دست نمی‌آید. این اتحاد باید درونی باشد» (Durkheim, 1960: 98).

دورکیم در پرتو رویکرد ارگانیک صورت‌بندی ویژه‌ای از مفهوم «تقسیم کار اجتماعی» نیز ارائه می‌کند که با رویکردهای انگلیسی تفاوت بنیادین دارد. ویژگی تقسیم کار دورکیم که آن را از دیگر تبیین‌ها متمایز می‌کند، صورت‌بندی آن ذیل پرورش امر ارگانیک است. این که دورکیم تقسیم کار را امری درونی تلقی می‌کند و مقابل اسپنسر که برای تقسیم کار علل بیرونی قائل است موضع جدی می‌گیرد، در پرتو پرورش امر ارگانیک ممکن است. تقسیم کار دقیقاً اقتضای مفهوم «خودفرق‌گذاری» هگل در پرورش ارگانیک در ایدئالیسم مطلق است (Hegel, 1977: 160). تقسیم کار دورکیم مبتنی بر این رویکرد به خودفرق‌گذاری ارگانیک، ماهیتی درونی و مستقل از علل بیرونی دارد، چرا که تقسیم کار دورکیم اقتضای پرورش درونی جامعه است.

درواقع این تقسیم کار، آن ناهمسانی است که به سوی وحدت ارگانیک سیر می‌کند و دوباره وحدت ارگانیک برای رشد بیشتر جامعه اقتضای سیر به ناهمسانی دارد، که در هر مرحله به تعبیر هگل فرآیند بازتولید امر ارگانیک محقق می‌شود (Ibid). امر ارگانیک در بازتولید خود از درون، ایجادکننده اجزای خاص خویش است و واضح است که دورکیم مبتنی بر این بنیاد معتقد است که خود جامعه در فرآیند بسط و پیچیده‌تر شدن خود و از درون، از طریق تقسیم کار اجتماعی بازتولید می‌شود.

بر همین اساس دورکیم رویکرد مکانیکی اسپنسر به تقسیم کار را نقد می‌کند. در پرتو رویکرد مکانیکی، تقسیم کار بنیاد حیات اجتماعی تلقی می‌گردد و دورکیم این مطلب را نقد می‌کند: «این که بعضی‌ها تقسیم کار را بنیاد حیات اجتماعی دانسته‌اند خطاست... این گونه تمایزبایی نه تنها مقدم بر حیات اجتماعی نیست، بلکه برخاسته از حرکت حیات است. تنها در درون یک جامعه است که چنین چیزی ممکن است پدید آید» (دورکیم، ۱۳۸۷: ۲۴۵). از طرف دیگر رویکرد مکانیکی، تقسیم کار اجتماعی را تحت تأثیر علل بیرونی صورت‌بندی می‌کند که دورکیم این نکته را نیز نقد می‌کند. وی در مقام نقد اسپنسر معتقد است که تمایزهای بیرونی علت ناگزیر تقسیم کار نیست و سازمان یافتن و توسعه تقسیم کار اجتماعی تحت تأثیر علل خارجی محقق نمی‌گردد (همان، ۲۲۴ و ۲۲۵).

یکی دیگر از مفاهیم اساسی موردنظر دورکیم قرارداد اجتماعی است. دورکیم نه تنها مانند اقتصاددانان انگلیسی و اسپنسر جامعه را بر پایه قرارداد پایه گذاری نمی‌کند، بلکه عمیقاً معتقد است که قرارداد در جامعه امری ابتدایی نیست، تا جایی که فلاسفه قراردادگرایی چون هابز و روسو را نیز نقد می‌کند (دورکیم، ۱۳۹۶: ۲۶۸). از نظر دورکیم جامعه مبتنی بر قرارداد اجتماعی نیست، بلکه قرارداد اجتماعی بر اساس جامعه ممکن می‌شود. دورکیم معتقد است که نقش جامعه در قبال قراردادها این نیست که منفعلانه نظاره‌گر اجرای آن‌ها باشد، بلکه نقش جامعه در این است که شرایط اجرا شدن و قابل اجرا بودن قراردادها را تعیین کند (دورکیم، ۱۳۸۷: ۱۹۰).

رشد توأمان استقلال فردی و همبستگی اجتماعی

اگر بخواهیم مبتنی بر رویکرد مکانیکی نسبت رشد فردیت و رشد همبستگی اجتماعی را تحلیل نماییم، مانند آنچه موردنظر متفکرین اجتماعی انگلیسی است، این دو با یکدیگر متناقض

می‌نمایند (Mill, 2003: 73). چراکه استقلال فردی با نظم مکانیستی در تناقض است و انسجام هرچه بیشتر نظم مکانیکی، مستلزم انحلال فرد در این نظم است. از نظر دورکیم، خاستگاه اصلی کتاب «تقسیم کار اجتماعی» رفع همین تناقض است (دورکیم، ۱۳۸۷: ۴۰).

دورکیم رشد استقلال اجزای ارگانیسم را موجب انسجام بیشتر آن می‌داند، او معتقد است که «فردیت کل، همزمان و همراه با فردیت اجزاء افزایش می‌یابد، جامعه به حرکت کردن همراه با مجموعه تواناتر است و در عین حال هر یک از اجزاء نیز حرکات شخصی بیشتری دارند» (همان، ۱۱۹). به همین دلیل «جامعه به موازات نیرومندتر شدن شخصیت فردی رشد می‌کند و توسعه می‌یابد» (همان، ۲۰۱).

بنابراین اینکه دورکیم را به‌عنوان یک متفکر معتقد به «اصالت جامعه» می‌شناسند و در عین حال وی اندیشمندی فردگرا نیز محسوب می‌گردد، مطابق با رویکرد ارگانیک در ایدئالیسم آلمانی ممکن می‌شود. دورکیم فردگرایی را بنیاد هویت مدرن تلقی می‌کند (Miller, 1998: 75). وی بر همین اساس دفاع خود از فردگرایی را از رویکرد انگلیسی که به اقتصاددانان و جریان فکری فایده‌گرا تعلق دارد متمایز می‌کند. از نظر دورکیم رویکرد فردگرایی انگلیسی بر مفهوم فرد جداافتاده‌ای مبتنی است که با وارد شدن در مناسبات مبادله‌ای با دیگران جامعه را می‌آفریند (گیدنز، ۱۳۶۳: ۱۴). این درحالی است که از نظر وی و مبتنی بر ایدئالیسم آلمانی، جامعه به مثابه یک کل ارگانیک و به‌عنوان بستری که افراد هویت خود را از آن می‌گیرند، بر اجزای خود مقدم است و بنابراین فردگرایی دورکیم در پرتو امر ارگانیک معنا پیدا می‌کند و به همین دلیل به هیچ عنوان با تأکید بر پیشینی بودن جامعه بر افراد خود تناقضی ندارد.

امکان علم اخلاق

رویکرد ارگانیک امکان علم اخلاق را برای دورکیم محقق می‌کند. تا قبل از دورکیم حریم اخلاق حریم اراده آزاد است و اگر از قانون اخلاقی نیز سخنی به میان می‌آید، چه در چارچوب رویکردهای سنتی فلسفی و دینی (اخلاق ارسطویی یا اخلاق مسیحی) و چه در قالب رویکردهای مدرن (اخلاق فایده‌گرا یا وظیفه‌گرا)، مراد از آن، قانون علمی نیست، بلکه قانونی عقلی است که حاکم بر اراده انسانی است. ایدئالیسم آلمانی ضرورت و آزادی را از نسبت تقابلی خارج می‌کند و آن‌ها را در پیوند با یکدیگر ذیل رویکرد ارگانیک صورت‌بندی می‌کند.

این پیوند، امکان ورود اخلاق را که ملتزم به اراده آزاد است به عرصه علم که ملتزم به ضرورت و قانونمندی است، محقق می‌نماید. رویکرد پوزیتیویستی دورکیم، مدعی یافتن قوانین علم اخلاق است. قانون علمی اخلاق در نظام فکری دورکیم حاکی از ضرورت امر اجتماعی است. در واقع امر اجتماعی از نظر دورکیم امری اخلاقی است، نه به معنای امر به خوب و بد در معنای سنتی آن، بلکه به معنای امری ضروری و قانونمند که مستقل از اراده‌های فردی و مناسبات زیستی، بر افراد جامعه تحمیل می‌شود و این همان تعبیر «اقتدار اخلاقی» در دورکیم است (Durkheim, 2010: 23). بر این اساس علم اخلاق در دورکیم به دنبال قوانین ضروری امور اجتماعی است. علم اخلاق یکی از علوم پوزیتیویستی موردنظر دورکیم است و پوزیتیویستی بودن آن به معنای اتکای آن به منشأ معرفتی آمپریستی نیست، بلکه به معنای دنبال کردن قانون ضروری امر اجتماعی است. در ایدئالیسم آلمانی، ضرورت، عرصه نفی آزادی اراده نیست، بلکه عرصه تعیین آزادی اراده است. این قانونمندی آزادی اراده برای دورکیم در علم اخلاق متعین می‌شود. مبتنی بر اندیشه دورکیم، علم اخلاق حاکی از ضرورت درونی امر اجتماعی است و این رویکرد ارگانیک است که امکان علم اخلاق را برای دورکیم محقق می‌کند.

رویکرد ارگانیک در ایدئالیسم آلمانی برای دورکیم امکانی را فراهم می‌کند که می‌تواند اخلاق را به مناسبات درونی امر ارگانیک بازگرداند و نسبت به علل بیرونی مستقل باشد. بر همین اساس قاعده اخلاقی صرفاً از ضرورت درونی امر ارگانیک حکایت می‌کند و حاصل یک امر و نهی بیرونی نیست. در واقع با صورت‌بندی پوزیتیویستی دورکیم، اخلاق از معنای انگلیسی آن که مبتنی بر امر و نهی بیرونی است فاصله می‌گیرد. این رویکرد دورکیم، هگلی است. هگل در پدیدارشناسی روح به روند یگانه شدن طریقت جهان با فضیلت می‌پردازد. از نظر هگل «فضیلت، مغلوب طریقت جهان است طریقت جهان بر آن چیزی که در تضاد با وی سازنده فضیلت است، غلبه می‌کند. از این رو غلبه می‌کند که ذات مغلوب‌شده، انتزاعی محروم از ذات است. با این همه، این غلبه پیروزی بر چیزی واقعی نیست، بلکه تصویری موهوم از تفاوت‌هایی است که تفاوت نیستند. پیروزی است برگفتاری پرطمطراق از خیر اعلای بشریت و ستمی که بر بشر وارد می‌شود و داد سخن دادن از ایثار و فداکاری برای نیکی و از نادرست به کار بردن نعمت‌ها. اینگونه ذات‌های آرمانی، اینگونه مقاصد آرمان گرایانه، همچون واژگانی

توخالی هستند که تارهای دل را می‌لرزاند و اما چیزی ندارند که به عقل بدهند» (Hegel, 1977: 233-234).

بر این اساس هگل آن فضیلتی که ضرورت درونی نداشته و با طریقت جهان یگانه نباشد را کلی‌بافی و صرفاً شیوه‌ای برای عرض اندام می‌خواند. از نظر وی این فضیلت علاقه‌ای در کسی بر نمی‌انگیزاند و شکست آن، از آن روست که می‌بینیم اینگونه پر حرفی‌ها صرفاً ملالت‌آور است (ibid, 234). به نظر می‌رسد که تأکید دورکیم بر ضرورت درونی اخلاق و پرهیز از رویکردهای سنتی، به این وجهه نظر هگل بر می‌گردد.

دورکیم با اعراض از رویکردهای فلسفی سابق، مدعی است که باید علم اخلاق را ناظر به وضع اجتماعی عینی تأسیس کرد و بایدها و نبایدهای اخلاقی سنتی را کنار گذاشت. اخلاق برای دورکیم از بستر فکر سنتی فاصله گرفته و به قانونمندی ضروری امر اجتماعی نزدیک می‌شود. از نظر دورکیم جامعه شرط اخلاق است (Durkheim, 2010: 25). از نظر وی آنچه باید انجام داد مطالعه تجربی صورت‌های متعدد قواعد اخلاقی موجود در جوامع مختلف است. ریشه قواعد اخلاقی در شرایط اجتماعی زندگی است، به طوری که صورت‌هایی از اخلاقیات که مناسب یک جامعه‌اند برای جامعه دیگر کاملاً نامناسب‌اند (گیدنز، ۱۳۶۳: ۱۸). دورکیم تصریح می‌کند که: «این علم اخلاق، تازه در آستانه تولد است و آموزه‌های فیلسوفان در آن جای چندانی ندارد... آنچه نمی‌پذیرم این است که آن‌ها مبین حقیقت اخلاقی باشند، آن هم به گونه‌ای سخت برجسته، همان‌گونه که فیزیک یا شیمی برای پدیده‌های فیزیکی - شیمیایی بیانگر حقیقت است» (Durkheim, 2010: 39).

دورکیم در راستای تأسیس علم پوزیتیویستی اخلاق مدعی است که هم رویکرد وی از رویکردهای تجربه‌گرا و آمپریستی متفاوت است و هم از رویکردهای سنتی عرفانی به اخلاق (Ibid, 34). بنابراین مراد وی از رویکرد تجربی به اخلاق آن است که قوانین ضروری امر اجتماعی را در حیات جوامع انسانی واقعاً تجربه‌شده استنتاج کند (Ibid, 39).

نتیجه‌گیری

علم اجتماعی پوزیتیویستی در اندیشه دورکیم مشروط به شرایطی است که در ایدئالیسم آلمانی محقق می‌شوند. علم مدرن تا قبل از بینش‌های عمیقی که از ایدئالیسم آلمانی می‌گیرد، محدود

به امکاناتی است که ظرفیت بسط در علوم انسانی و اجتماعی را بدان نمی‌دهد. در این میان تکامل رویکرد ارگانیک در ایدئالیسم آلمانی بستر معرفتی علم را به‌گونه‌ای ارتقا می‌دهد که امکان تعیین قانون ضروری علم در امر اجتماعی فراهم می‌گردد، امکانی که توسط جامعه‌شناسی فرانسوی و با محوریت امیل دورکیم به نام جامعه‌شناسی پوزیتیویستی بارور می‌شود.

ایدئالیسم آلمانی در جریان تکامل رویکرد ارگانیک از کانت تا هگل، نسبت ضرورت و آزادی را به گونه‌ای صورت‌بندی می‌کند که امر ناممکن قانونمندکردن عرصه آزادی، ممکن می‌شود و دورکیم به دنبال تعیین این امکان در لباس علم اجتماعی پوزیتیویستی است. بنابراین مبتنی بر رویکرد ارگانیک در ایدئالیسم آلمانی می‌توان حکم علمی ضروری و کلی را به موضوعات اجتماعی یا به تعبیر دورکیم به «امر اجتماعی» اطلاق کرد و این‌گونه، جامعه‌شناسی پوزیتیویستی بر مبنای ایدئالیسم آلمانی بنیادگذاری می‌شود. اقتضائات این رویکرد از جمله: وحدت ارگانیک، تقدم کل بر اجزاء، غایتمندی درونی، قانون در نظم ارگانیک، نسبت ضرورت و آزادی در ارگانیسم و ... بر سراسر نظام فکری دورکیم سایه می‌اندازند، تا آنجا که به‌روشنی استقرار دورکیم بر شانه‌های سنت آلمانی را نشان می‌دهند.

روح رویکرد ارگانیک در جامعه‌شناسی دورکیم به اندازه‌ای متجلی است که مفاهیم و ایده‌های اساسی وی مبتنی بر این رویکرد ممکن می‌شوند و اختلاف بنیادین دورکیم با اندیشه اجتماعی و اقتصادی انگلیسی نیز که مکرراً به آن اشاره می‌کند به همین نقطه بازمی‌گردد. مفاهیم همبستگی ارگانیک، تقسیم کار اجتماعی، قرارداد اجتماعی و ... و همچنین صبغه اخلاقی تبیین‌های علمی دورکیم در سراسر جامعه‌شناسی وی و مهم‌تر از همه تأسیس علم اخلاق با رویکرد پوزیتیویستی، بدون توجه به ارگانیسم در ایدئالیسم آلمانی اساساً قابل فهم نیستند و به نظر می‌رسد دلیل اصلی فهم دورکیم از دریچه نگاه انگلیسی-آمریکایی در جامعه‌دانشگاهی ایران نیز به عدم اشراف اساتید و پژوهشگران نظریه کلاسیک جامعه‌شناسی به ایدئالیسم آلمانی برمی‌گردد.

منابع

- اسپینوزا، باروخ (۱۳۹۲) *اخلاق*، ترجمه محسن جهانگیری، چاپ پنجم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- آبراهام، جی. اچ. (۱۳۶۸) «خاستگاه‌های جامعه‌شناسی»، ترجمه احمد کریمی، چاپ اول، تهران: پایپروس.
- آرون، ریمون (۱۳۸۶) *مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی*، ترجمه باقر پرهام، چاپ هشتم، تهران: نشر علمی و فرهنگی.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۹۰) *درباره علم*، چاپ اول نشر هرمس.
- دکارت، رنه (۱۳۷۶) *اصول فلسفه*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، الهدی، چاپ اول، تهران: نشر آگاه.
- دورکیم، امیل (۱۳۹۶) *درس‌های جامعه‌شناسی؛ فیزیک اخلاقیات و حقوق*، ترجمه سید جمال الدین موسوی، نی، چاپ اول، تهران: نشر نی.
- دورکیم، امیل (۱۳۸۷) *تقسیم کار اجتماعی*، ترجمه باقر پرهام، چاپ سوم، تهران: نشر مرکز.
- سیدمن، استیون (۱۳۸۸) *کشاکش آرا در جامعه‌شناسی*، ترجمه هادی جلیلی، چاپ دوم، تهران: نشر نی.
- شلینگ، فردریش (۱۳۹۷) *پژوهشی در باب ذات آزادی انسان*، ترجمه ابوالحسن درایتی، چاپ اول، تهران: نشر شب‌خیز.
- فیشته، یوهان گوتلیب (۱۳۹۵) *بنیاد آموزه فراگیر دانش*، ترجمه سید مسعود حسینی، چاپ اول، تهران: نشر حکمت.
- کوزر، لیوئیس (۱۳۸۵) *زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی*، ترجمه محسن ثلاثی، چاپ دوازدهم، تهران: نشر علمی.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۶۳) *دورکم*، ترجمه یوسف ابادری، چاپ اول، تهران: نشر خوارزمی.
- مکفرسون، سی بی، *لویاتان (مقدمه)* (۱۳۹۱) ترجمه حسین بشیریه، چاپ هفتم، تهران: نشر نی.
- هابز، توماس (۱۳۹۱) *لویاتان*، ترجمه حسین بشیریه، چاپ هفتم، تهران: نشر نی.
- هنریش، دیتر (۱۳۹۵) *بین کانت و هگل؛ تقریراتی درباره ایده‌آلیسم آلمانی*، ترجمه هومن قاسمی، چاپ اول، تهران: انتشارات آگاه.
- Beiser, F. (2005). *Hegel*. New York and London.
- Beiser, F. C. (2002). *German idealism; The Struggle Against Subjectivism*. Harvard University Press.

- Breazeale, D. (2001). *Johann Gottlieb Fichte*. the Stanford Encyclopedia of Philosophy. Stanford university press
- Durkheim, E. (1984) *The Division of Labour in Society* translated by Halls, W.D. Macmillan Press
- Durkheim, E. (1960). *Montesquieu and Rousseau: Forerunners of sociology*.
- Durkheim, E. (1982). *The Rules of Sociological Method*, translated by WD Halls. The Free Press
- Durkheim, E. (1995) *Elementary Forms of Religious Life*. Translated by Karen E. Fields. Free Press.
- Durkheim, E. (2010). *Sociology and Philosophy* translated by Pocock, D.F. (Routledge Revivals). Routledge.
- Gangas, S. (2007). *Social ethics and logic: Rethinking Durkheim through Hegel*. Journal of Classical Sociology, 7(3), 315-338.
- Hegel, G. W. F. (1977). *Faith and Knowledge*, trans. Harris and Cerf (Albany: State University of of new york press
- Hegel, G. W. F. (1977). *phenomenology of spirit*, trans. AV Miller. Oxford: Oxford University Press.
- Hegel, G. W. F. (1977). *Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*, Translated by Harris, H. S and Cerf, W. state university of new york press
- Hegel, G. W. F. (1991) *Philosophy of History* translated by Sibree M. A. Prometheus book press.
- Hegel, G. W. F. (1991). *The Encyclopaedia Logic*, with the Zus tze: Part I of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences with the Zusätze (Vol. 1). Hackett Publishing.
- Hegel, G. W. F. (2001) *Philosophy of mind* translated by William Wallace
- Hegel, G. W. F. (2010). *Science of Logic*. Translated and edited by Giovanni G. Cambridge University Press.
- Jones, S. S. (2000). Representations in Durkheim's Masters: Kant and Renouvier. II: Representation and Logic.. In Durkheim and representations. Routledge
- Kant, I (2002) *Critique of Practical Reason*. Translated by Pluhar W. S Hackett publishing company
- Kant, I (2011) *Groundwork of the Metaphysic of Morals*. Edited and translated by Gregor M and Timmermann J. Cambridge University press
- Kant, I. (2007) *Critique of Judgement*. Translated by Meredith. J. C. Oxford University Press
- Knapp, P (1985) 'The Question of Hegelian Influence upon Durkheim's Sociology', Sociological Inquiry 55: 1-15.
- Malcolm, N. "Hobbes and Spinoza", in: Burns, J. H., The Cambridge history of political thought (1450 - 1700), Cambridge university press, 1991.
- McDonald, L., & McDonald, L. (1993). *Early origins of the social sciences*. McGill-Queen's Press-MQUP.
- Mill, J. S (2003) *On liberty*. Yale university press
- Miller, Watts, Durkheim, Kant (1998) *The Immortal Soul and God*. In: On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life, Edited by Allen, Pickering, Miller. Routledge Press
- Newey, G. (2008) *Hobbes and Leviathan*, Routledge: taylor & francis group.
- Pinkard, T. (2002). *German Philosophy 1760-1860: the legacy of idealism*. Cambridge University Press.
- Redding, P (2010). *Georg Wilhelm Fredrich Hegel*, the Stanford Encyclopedia of Philosophy. Edward N. Zalta (ed). Stanford university press
- Schmaus, W. (1994). Durkheim's philosophy of science and the sociology of knowledge: Creating an intellectual niche. University of Chicago Press.

- Spencer, H. (1873). *The study of sociology*.
- Stern, R. (1990). *Kant, Hegel, and the Structure of the Object*.
- Taylor Ch. (1975) *Hegel*. Cambridge university press.
- Wood, A. W. (1990). *Hegel's ethical thought*. Cambridge University Press.