

«مفهوم» در جامعه‌شناسی: چیستی، چگونگی شکل‌گیری و کارکردهای آن

سیدحسین نبوی*

(تاریخ دریافت ۹۳/۰۸/۲۰، تاریخ پذیرش ۹۴/۱۰/۰۹)

چکیده: در جامعه‌شناسی و نظریه‌های اجتماعی، مفهوم نقش بسیار مهمی دارد. مفاهیم زیادی وضع شده‌اند و آثار زیادی هم برای توضیح این مفاهیم نوشته شده‌اند. مسئله این است که مفاهیم چه هستند؟ چگونه شکل می‌گیرند؟ و چه کارکردایی برای علم دارند؟ و صاحب نظرانی که بیشتر از بقیه به مفهوم توجه داشته‌اند این سوالات را چگونه توضیح داده‌اند. کانت از مقولات به مثابه مفاهیم ماقبل تجربی سخن می‌گفت، هگل روی خود-تکاملی مفهوم تأکید می‌ورزد، مارکس برعکس هگل، مفهوم و دیالکتیک مفاهیم را بازتاب جهان واقعی می‌داند، نیچه بر روی ماهیت استعاره‌ای مفاهیم متمرکز است و آن‌ها را گورستان ادراکات تلقی می‌کند. دورکیم برعکس کانت، بر ماهیت پسینی و اجتماعی مفاهیم تأکید دارد و بلومر بر نقش کلیدی مفاهیم در علم و کارکردهای آن تمرکز دارد. صاحب نظران مذکور گرچه فیلسوف یا جامعه‌شناس هستند ولی رهیافت آن‌ها در تحلیل مفاهیم در وهله اول، منطقی، سپس، روان‌شناختی و ادبی، و در وهله آخر، اجتماعی یا فرهنگی است.

مفاهیم کلیدی: مفاهیم حساس، مفهوم، مقولات، منطقی، نظریه اجتماعی.

طرح مسئله

برخی از علوم انسانی - مانند تاریخ - ظاهراً از مفاهیم بهره زیادی نمی‌گیرند و تعداد مفاهیم تخصصی در آن‌ها کم است.^۱ اما در مقابل برخی دیگر از علوم انسان - مانند جامعه‌شناسی - آکنده از مفاهیم و واژگان فنی و تخصصی هستند. در جامعه‌شناسی و به‌ویژه نظریه‌های اجتماعی ما با انبوهی از دانش - واژه‌ها و مفاهیم مواجه هستیم که هر یک از آن‌ها از جاهای مختلفی - از زبان معمولی جامعه، از علوم و صاحب نظران دیگر - اخذ شده‌اند و تعداد قابل توجهی نیز توسط جامعه‌شناسان ابداع و یا جعل شده‌اند.

به عنوان نمونه بخشی از مفاهیمی که در جامعه‌شناسی و در نظریه‌های اجتماعی به کار بسته می‌شوند عبارتند از: جامعه اطلاعاتی، مدرنیته، فرهنگ، ارزش، هنجار، معنا، سرمایه فرهنگی، ساخت، کارکرد، عقلانیت، نقش، نهاد، کنش، ساخت‌یابی، تحرک اجتماعی، قشربندی، بیگانگی، بازنمایی، طبقه، وجدان جمعی، عاملیت، زیست جهان، وانموده، گفتمان، هژمونی، ایدئولوژی، کژکارکرد، تضاد، پراکتیس (کردار)، چیزوارگی و... منابع و آثار زیادی هم برای شرح و وصف مفاهیم اساسی در جامعه‌شناختی نوشته شده‌اند.^۲ برخی از آشناترین آن‌ها عبارتند از: فرهنگ جامعه‌شناسی نوشته ابرکرامبی و همکاران، فرهنگ جامعه‌شناسی انتقادی نوشته بودون و بوریکو، فرهنگ علوم اجتماعی نوشته آلن بیرو، دایره‌المعارف علوم اجتماعی نوشته باقر ساروخانی، فرهنگ علوم اجتماعی ویراسته جولیبوس گولد و ویلیام کولب، دایره‌المعارف علم اجتماعی ویراسته ادام و جسیکا کوپر، فرهنگ علوم اجتماعی قرن بیستم ویراسته آوت ویت و باتامور و... در هر یک از رشته‌های جداگانه علوم اجتماعی نیز فرهنگ‌های فراوانی تدوین شده‌اند. نه تنها کتاب‌ها (دیکشنری، دایره‌المعارف و کتاب‌های مرجع) خاصی جهت معرفی مفاهیم نوشته شده‌اند، بلکه بخش قابل ملاحظه‌ای از منابعی که در ظاهر به گزینش و انتخاب متون تخصصی هر یک از صاحب‌نظران مهم اقدام می‌کنند در واقع حول مفاهیم عمده و اصلی، نوشته‌ها و متون مربوط به جامعه‌شناسان مختلف را گرد هم می‌آورند.

۱. با تقدیر و تشکر از جناب آقای دکتر محمد حسن رازنهران تاریخ‌دان و دانشیار گروه تاریخ دانشگاه خوارزمی. این نکته را مدیون راهنمایی ایشان هستم. پیتر برک هم در کتاب تاریخ و نظریه اجتماعی به نحوی استدلال می‌آورد که به نظر می‌آید می‌خواهد تاریخ‌دانان را به استفاده از مفاهیم بیشتر ترغیب نماید: «مورخان اغلب نتیجه‌گیری کلی در مورد نواحی وسیع (مانند اروپا) در دوره‌های زمانی خاص ارائی می‌دهند. علاوه بر این به مقایسه می‌پردازند. برای انجام چنین کاری، مفاهیم خاصی را ساخته‌اند، از جمله: «سلطنت مطلقه»، «فتودالیسم»، «رنسانس» و غیره. می‌خواهم بگویم که این مفاهیم اگرچه هنوز مفیدند ولی کافی نیستند. توصیه می‌شود که مورخان زبان - به بیان دقیق‌تر - زبان‌های نظریه جامعه‌شناسی را فراگیرند» (برک، ۱۳۸۱: ۶۰-۶۱)

۲. چاوشیان تعداد آن‌ها را در زبان انگلیسی بیش از ۵۰ مورد ذکر کرده است (چاوشیان، روزنامه شرق، یکشنبه ۹ تیر ۱۳۹۲)

مثلاً کتاب نظریه‌های بنیادی جامعه‌شناختی ویراسته کوزر و روزنبرگ، جامعه‌شناسی مدرن، ویراسته پیتر ورسلی، مبانی و رشد جامعه‌شناسی نوشته آبراهامز، و... حتی کتاب‌ها و منابعی که درباره نظریه‌های اجتماعی تدوین شده‌اند مستقیم و غیرمستقیم در کنار معرفی نظریه‌ها و مدل‌ها، مفاهیم اصلی و عمده هر نظریه‌پرداز را معرفی می‌نمایند. حتی بخش‌هایی را در توضیح خود گنجانده‌اند که مستقیماً به معرفی مفاهیم نظریه‌پرداز اختصاص دارد. بسیاری از کتاب‌ها که تحت عنوان مبانی، مقدمات، درآمد یا جامعه‌شناسی عمومی نوشته شده‌اند نیز در واقع اقدام به معرفی مفاهیم اساسی جامعه‌شناسی می‌کنند (به عنوان نمونه درآمدی بر جامعه‌شناسی نوشته بروس کوئن، و...). همه این‌ها حاکی از تعداد وسیعی از مفاهیم است که در این علم تولید شده و می‌شود. چه بسا یکی از علل حجم زیاد مفاهیم در این است که هر نظریه‌پردازی خود را مکلف به تولید مفاهیم و مفهوم‌پردازی می‌داند. گوئی یکی از دستاوردهای پراهمیت برای هر اندیشمند و صاحب نظر جامعه‌شناسی، در کنار نظریه‌پردازی، ابداع مفاهیم متناسب با نظریه و مدل پیشنهادی خود است. از همین روی بر تعداد مفاهیم در این علم روز به روز افزوده می‌شود و احاطه یافتن بر آن‌ها، دست کمی از احاطه یافتن به یک زبان بیگانه ندارد.

حجم وسیع مفاهیم فنی و واژگان و دانش - واژه‌های تخصصی در جامعه‌شناسی نشان می‌دهد که ما اساساً به تعبیر پیتر برک با یک زبان یا «زبان‌های نظریه جامعه‌شناسی» (برک، ۱۳۸۱: ۶۱) و به قول گیدنز با یک «فرازبان» مواجهیم. گیدنز از فرازبان‌هایی که جامعه‌شناسان می‌سازند - هر چند در یک معنای متفاوت با زبان‌شناسی - سخن می‌گوید. او تحت تأثیر شوتز در توضیح «هرمنوتیک مضاعف» می‌گوید که «جامعه‌شناسان فرازبان‌های مفهومی خود را ابداع می‌کنند» و بنا به دلایلی «ناگریز از این کارند.» (گیدنز، ۱۳۸۳: ۲۱۱). همچنان که شوتز بر این اعتقاد بود که «تمامی معرفت ما نسبت به جهان، چه به شکل معرفت عقل سلیمی و چه در شکل تفکرات علمی حاوی برساخته‌ها (سازه‌ها) بی است. یعنی مجموعه انتزاع‌ها، تعمیم‌ها، صورت‌بندی‌ها و آرمان‌سازی‌ها^۱ که هر یک، خاص سطحی از سازمان‌دهی تفکرند.» (شوتز، ۱۹۶۲: ۵ نقل از فلیک، ۱۳۸۷: ۸۷) و «بنابراین، برساخته‌های علوم اجتماعی، برساخته‌های درجه دوم هستند. یعنی برساخته‌های برساخته‌هایی که توسط کنشگران اجتماعی در روی صحنه اجتماعی ساخته شده‌اند، کنشگران اجتماعی که رفتارشان را دانشمند اجتماعی طبق قواعد رویه‌ای علم‌اش مشاهده و تبیین می‌کند» (شوتز، ۱۹۶۲: ۵۹؛ فلیک، ۱۳۸۷: ۹۵-۹۶)، گیدنز نیز استدلال می‌کند که «مفاهیمی که مشاهده‌گران جامعه‌شناس ابداع می‌کنند «مرتبه دوم» هستند» (گیدنز، ۱۳۸۳: ۲۱۵). گیدنز نگران این است که مفاهیم مرتبه دوم به مفاهیم مرتبه اول تبدیل می‌شوند. «این در ذات علوم اجتماعی است که مفاهیم مرتبه دوم

آن می‌توانند به واسطه به کاررفتن در خود زندگی اجتماعی تبدیلی به مفاهیم مرتبه اول شوند» (همان) به نظر وی «موضوعات مطالعه در علوم اجتماعی و انسانی، خود موجوداتی هستند که از مفاهیم استفاده می‌کنند و مفاهیمی که آن‌ها از کنش‌های خود دارند به شیوه سازنده‌ای وارد کنش‌های آن‌ها می‌شوند» (همان: ۲۱) نگرانی وی در واقع در این است که اگر جامعه‌شناس به مجموعه مفاهیمی که کنشگران مورد مطالعه وی به کار می‌گیرند تسلط نداشته باشد «نمی‌تواند زندگی اجتماعی را به درستی توصیف کند، چه رسد به تبیین به علی آن» (همان).

گیدنز در نقد جامعه‌شناسی پس از جنگ دوم تا اواخر دهه ۱۹۶۰ که آن را توافق ارتدکس می‌نامد، چند کاستی را تشخیص می‌دهد. یکی از کاستی‌های توافق ارتدکس این است که رابطه میان زبان معمولی و فرازبان‌های فنی علم اجتماعی را طرد می‌کند و برای آن اهمیتی قائل نمی‌شود (همان: ۲۳۱). در حالی که برداشت‌های جدید فلسفی-فلسفه زبان معمولی، پدیدارشناسی شوتزی و هرمنوتیک متأخر- این مفروضه را غیرقابل دفاع ساخته است. از نظر جامعه‌شناسان دوره مذکور، «هدف مفاهیمی که توسط جامعه‌شناسان معرفی و ابداع می‌شود، هر جا که ضروری باشد، باید ارتقاء یا تصحیح نارسایی‌ها زبان معمولی باشد. زبان معمولی اغلب مبهم و غیردقیق است. این کاستی‌ها را می‌توان از طریق انتخاب فرازبان‌هایی برطرف کرد که مفاهیمی را در برمی‌گیرند که به دقت و صراحت صورت‌بندی شده‌اند» (گیدنز، ۱۳۸۴: ۲۳۱). اما در فلسفه پسا-ویتگنشتاینی و پدیدارشناختی مانند وینچ و شوتز داعیه فرق غیر قابل دفاع گردیده است. به نظر وی، درباره رابطه و پیوند میان زبان معمولی و مفاهیم فنی علوم اجتماعی دو تفسیر وجود دارد: شوتز و وینچ. هر دو این‌ها این رابطه و پیوند را به‌طور متفاوت از هم توضیح می‌دهند (همان: ۲۳۱-۲۳۲).

نه تنها گیدنز، که رویکردهای دیگری که از برساختی بودن دانش و معرفت سخن می‌گویند نیز تحت تأثیر شوتز به مفهوم و به مفاهیم توجه ویژه دارند. شوتز چنان که ذکر شد، بر این نظر بود که تمامی معرفت ما حاوی بر ساخته‌ها و سازه‌هایی هست که هر یک خاص سطحی از سازمان‌دهی تفکرند. منظور وی از بر ساخته‌ها و سازه‌ها، «مجموعه‌ای از انتزاع، تعمیم‌ها، صورت‌بندی‌ها و آرمان‌سازی‌ها» بود. به نظر وی همه انواع معرفت از طریق انتخاب و ساختاربخشی، بر ساخته می‌شوند و تفاوت انواع شخصی معرفت از انواع دیگر در درجه ساختاریافتگی و آرمان‌سازی آن‌هاست. بر ساخت در حیطه کنش‌های روزمره انضمامی‌تر و ملموس‌تر، و در حیطه نظریه‌های علمی انتزاعی‌تر است. استدلال وی بر این است که معرفت، توصیف حقایق داده شده و معلوم نیست. بلکه «محتویات چنین معرفتی طی فرایند تولید فعالانه بر ساخته شده است» (فلیک، ۱۳۸۷: ۸۷-۸۸).

گلیسرفلد یکی از صاحب‌نظران رویکرد برساخت‌گرایی رادیکال بر اساس استدلال شوتز به این نتیجه رسید که معرفت، تجربیات ما را سازمان‌دهی و تنظیم می‌کند. به نظر وی «تجربیات از طریق مفاهیم و بسترها ساخت پیدا کرده و درک و دریافت می‌شود، که خود بر ساخته خود فرد هستند.»

(همان ۸۸) صادق بودن، یا صحیح بودن تصویر شکل گرفته را نمی‌توان تعیین کرد ولی «می‌توان کیفیت آن را بر اساس عملی بودن ارزیابی کرد» (همان) در بر ساخت‌گرایی، مفاهیم اهمیت زیادی دارند و نحوه شکل گرفتن آن‌ها حائز اهمیت است: «در این جا این سوال تعیین کننده مطرح است که **برساختن مفاهیم چگونه رخ می‌دهد؟**» (گلیسرفلد، ۱۹۹۵: ۷۶-۷۸، به نقل از فلیک ۱۳۸۷: ۸۸).

گرچه گرگن پاسخ را فراهم می‌آورد ولی مسئله همچنان باقی می‌ماند. گرگن می‌نویسد که «چنین نیست که واژه‌ها و تعبیری که برای شرح جهان و خودمان از آن استفاده می‌کنیم از سوی ابژه‌هایی به ما تحمیل شده باشند. واژه‌ها و قالب‌هایی که در درک جهان و خودمان به آن‌ها رسیده‌ایم موضوعاتی اجتماعی‌اند، محصول مبادلات تاریخی و فرهنگی میان افرادند» (گرگن، ۱۹۹۴: ۴۹-۵۰، نقل از فلیک ۱۳۸۷: ۸۸). استدلال وی این است که فرایند مبادله اجتماعی و مبادله مفاهیم در شکل‌گیری معرفت اهمیت اساسی دارد.

در این رویکرد که ظاهراً تا حدی تحت تأثیر و تحت الهام شوتز رشد و توسعه یافته است، مسئله مهمی به نام مفهوم و نحوه برساخته شدن مفهوم مطرح است، ولی پاسخ ارائه شده چندان که باید، متقاعد کننده نیست. بنابراین سوال تعیین‌کننده همچنان باقی است: برساختن مفاهیم چگونه رخ می‌دهد؟ مفاهیم اساساً چه هستند و نحوه شکل گرفتن آن‌ها چگونه روی می‌دهد؟ و مفاهیم در علم و در علم و نظریه جامعه‌شناسی چه نقش و چه کارکردی را بر عهده دارند؟ صاحب نظرانی که پیش از شوتز و همفکران بعدی وی، به مسئله مفهوم توجه داشته‌اند، هریک از این پرسش‌های مهم را چگونه پاسخ داده‌اند؟ پرسش دیگر این است که چرا در جامعه‌شناسی به مسئله مفهوم این همه توجه شده است طوری که گاهی سخن از زبان نظریه جامعه‌شناسی یا فرازبان جامعه‌شناسی به میان می‌آید؟ و حتی یک قدم عقب‌تر: مفهوم چیست؟ برای پاسخ باید مطابق با نظر شوتز، مفاهیم را هم در سطح زبان معمولی و هم در سطح نظریه‌های علمی در نظر داشت و در این باره، از اولین سرچشمه فکری در دوره مدرن یعنی کانت آغاز کرد.

کانت: مقولات به عنوان مفاهیم پیشینی

توجه کردن به مفهوم در جامعه‌شناسی به ریشه نوکانتی آن برمی‌گردد. گرچه همه بنیان‌گذاران جامعه‌شناسی به معنای مصطلح کلمه، نوکانتی نبودند اما تأثیرگذارترین آن‌ها، یعنی وبر، دورکیم و زیمل مشخصاً نوکانتی بودند. کسانی مانند مارکس که هگلی می‌اندیشید نیز از کانت به‌طور غیر مستقیم تأثیر پذیرفته بود.

نقش کانت از این جهت اهمیت دارد که او در دوره جدید، منطق ارسطویی و بحث مقولات وی را مجدداً مورد توجه و تأکید قرار داد و با این کار باعث تحولاتی مهم شد. ارسطو در کتاب ارگانون

یا ارغنون که در دوره امپراطوری روم شرقی (بیزانس) جمع و به شکل یک مجموعه در آمد، نخستین کسی است که علم منطق را مدون نمود. اصول منطق در پیش از وی احتمالاً وجود داشته، ولی او برای مقابله با سوفسطائیان آن را تدوین کرد (هرچند که این نظر هم وجود دارد که این کتاب نه توسط ارسطو بلکه توسط ارخوطس فیثاغوریسی که همزمان با افلاطون می‌زیسته نوشته شده است). ارغنون شامل ۸ یا ۹ رساله است که اولین رساله یا کتاب آن به نام مقولات یا قاطیغوریاس یا کاته‌گوری نامیده شده است.

ارسطو تعداد مقولات را در ده مورد معرفی می‌کند: ۱- جوهر، ۲- کم، ۳- کیف، ۴- نسبت، ۵- این، ۶- متی، ۷- وضع، ۸- ملک، ۹- فعل، ۱۰- انفعال، اما تعداد مقولات در رساله دیگری از ارگانون، آنالوطیقای دوم، هشت مقوله است و وضع و ملک در زیر مقوله‌های دیگر مقوله بندی گردیده است (کاپلستون، ۱۳۸۶: ۳۲۱).

کانت در دوره جدید، به عنوان یکی از فلاسفه مدرن و بسیار تأثیرگذار اقدام به تأمل و تدقیق مقولات منطقی ارسطو نمود. او در مهم‌ترین کتاب خود، نقد عقل محض یا سنجش خرد ناب، به مطالعه و بررسی مفاهیم، مفاهیم اولیه (مقوله‌ها) و ارتباط آن‌ها با فکر پرداخت. در نظر وی مفاهیم به عنوان شالوده‌ای‌ترین مبنا و اساس برای اندیشیدن شامل دو نوع مفاهیم - مفاهیم اولیه و ثانویه - می‌شوند. مقولات، شرط پیشینی فکر هستند و اندیشیدن و فکر کردن بدون مقولات امکان‌پذیر نیست. در نظر وی دوازده مقوله وجود دارد که در چهار دسته قابل تفکیک و تقسیم هستند^۱.

کانت البته کار پراهمیت‌تر دیگری انجام داد که مستلزم توجه به مقولات ارسطویی بود. او در مهم‌ترین دست‌آورد خود (نقد عقل محض) مسئله معرفت عینی را که توسط دکارت مطرح شده بود دنبال کرد. قبل از وی فلاسفه برجسته‌ای همچون لایب نیتس عقل‌گرا و هیوم تجربه‌گرا اقدام به پاسخ به این مسئله کرده بودند. لایب نیتس مدعی بود که «ما می‌توانیم معرفت عینی نسبت به جهان خارج داشته باشیم که تابع دیدگاه هیچ ناظری نباشد» (اسکروتن، ۱۳۸۳: ۳۶) و هیوم نیز ادعا می‌کرد که «ما نمی‌توانیم نسبت به چیزی معرفت داشته باشیم» (همان). اما از نظر کانت «نه تجربه به تنهایی قادر به فراهم آوردن معرفت است و نه عقل» و «تنها در تألیف تجربه و عقل است که حصول معرفت امکان‌پذیر می‌شود.» (همان: ۴۴) در نظر وی چنین معرفتی، «اصیل و عینی» است (همان).

کانت معتقد بود که این معرفت از دیدگاه فردی فاعل شناسا (سوژه) فراتر می‌رود و درباره عالم، مستقل از ذهن دعاوی موجهی را مطرح می‌کند. با این حال از نظر وی ممکن نیست که بتوان عالم را «همان گونه که هست» مورد شناسایی قرارداد. چرا که چنین درکی و چنین فهمی، به

۱. این مقولات در صفحات بعد مورد اشاره قرار خواهند گرفت.

صورت مطلق و مستقل از نظر گاه فاعل شناسا «بی‌معنی» است: «چنین مفهوم مطلق از متعلق معرفت، بی‌معنی است. زیرا تنها می‌توان آن را با استفاده از مفاهیمی عرضه کرد که از آن‌ها همه عناصر مقوم [یا برساننده] معنی، زدوده شده است»^۱ (همان).

کانت بر این باور بود که عالم را مستقل از ذهن و دیدگاه خاص فاعل شناسا نمی‌توان شناخت، مشخصات چیزها به‌وسیله دیدگاهی که آن چیزها را مورد شناسایی قرار می‌دهد ارائه و عرضه می‌شود. بنابراین چیزهایی که مورد شناسایی واقع می‌شود نشان دیدگاه فاعل شناسا را به همراه خود دارد. او برای شرح و بسط این دیدگاه خود، درباره معرفت پیشینی (شناخت مقدم بر تجربه) شروع به تأمل و تحقیق کرد. برای وی این سؤال مطرح بود که چگونه می‌توان عالم را با تفکر محض، بدون استفاده از تجربه، شناخت، یا به «نخستین پرسش همه فلسفه‌ها» پاسخ داد که بازگوی آن است که «چگونه معرفت تألیفی ما قبل تجربی امکان‌پذیر است؟» (همان: ۴۷) به نظر وی این پرسش «بنیادی‌ترین پرسش متافیزیک» است (همان: ۵۰).

پاسخی که کانت برای این پرسش در نظر گرفت شامل دو بخش بود: قیاس‌های «ذهنی» و «عینی». در قیاس «ذهنی» او یک نظریه شناخت را مطرح می‌کند و می‌خواهد توضیح دهد که «در انجام یک داوری یا حکم یا قضاوت، یعنی چیزی را صادق یا کاذب به شمار آوردن، چه چیز دخالت دارد» (همان: ۵۰). در این‌جاست که نظریه وی درباره «فاهمه» مطرح می‌شود. او امیدوار بود تا بتواند حدود فاهمه را مشخص سازد.

در قیاس ذهنی یعنی در نظریه مربوط به «شرایط ذهنی» حکم کردن، توضیح می‌دهد که معرفت ما از دو منبع گرفته می‌شود: «حساسیت^۲ و فاهمه^۳». حساسیت، مربوط به شهودها^۴ است: «این قوه شامل همه حالات و تغییرات تجربی است که تجربه‌انگاران می‌پندارند تنها منبع معرفت ما به شمار می‌آید» (همان: ۵۴) و فاهمه، «قوه مربوط به مفاهیم است» (همان). «از آن‌جا که مفاهیم می‌باید در حکم کردن‌ها و داوری‌ها به کار روند، این قوه بر خلاف [قوه] حساسیت، فعال است» (همان). کانت می‌گوید که تجربه‌گرایی این نکته را در نیافته و «همه مفاهیم، فاهمه را بر مبنای مدل حساسیت تفسیر کرده است». (همان) در عقل‌گرایی هم، اشتباه مشابهی روی داده است: «این

۱. در واقع از نظر وی، معرفت مطلق و مستقل از نظرگاه‌های مختلف از آن‌جا که از حد و حدود همه «تجربه‌های ممکن» فراتر می‌رود دارای مفاهیمی نیست که برای شخص معنی‌دار باشد. «مفاهیم» که توسط فاعل شناسا برای توصیف اشیا و امور مورد استفاده قرار می‌گیرد با آنکه محصول معرفتی کلی و فراتر از دیدگاه خاص فاعل شناسا هستند، معهدا «حدود این معرفت به‌وسیله تجربه تعیین می‌شود». از این رو معرفت مطلق، واجد مفاهیمی نیست که برای فرد دارای معنای محصل باشد (همان).

2. Sensibility
3. Understanding
4. Intuitions

پندار که حساسیت را به منزله نوعی تلاش سردرگم در راستای دست‌یابی به تفکر مفهومی تلقی می‌کند» (همان: ۵۵). اما در اصل دو قوه وجود دارند که قابل تقلیل و فرو کاستن به یکدیگر نیستند: «حکم (قضاوت) مستلزم عمل مشترک حساسیت و فاهمه است.» ذهن بدون مفاهیم فاقد توان برای فکر کردن است و ذهن مجهز به مفاهیم ولی فاقد داده‌های حسی، که بتواند مفاهیم را در مورد آن‌ها اعمال کند، چیزی در اختیار ندارد تا راجع به آن فکر کند به قول خود کانت: «بدون قوه حساسیت هیچ شیئی به ما عرضه نمی‌شود، بدون قوه فاهمه درباره هیچ شیئی نمی‌توان اندیشید، اندیشه‌های بدون محتوای تجربی تهی هستند، شهودهای بدون مفاهیم کورند.» (همان) بنابراین حکم یا داوری یا قضاوت نیازمند «تألیف» مفهوم و شهود است و «تجربه حقیقی» تنها در این صورت است که تولید می‌شود (همان).

کانت بر این نظر بود که نظریه لایب نیتس درباره «تصورات یا ایده‌های فطری» تا حدودی درست است: «مفاهیمی هستند که نمی‌توان آن‌ها را از رهگذر تجربه به دست آورد، زیرا آن‌ها در تجربه مفروض گرفته شده‌اند. این تصورات در همه دریافت‌ها از عالم دخیل هستند» (همان: ۵۷). به عقیده وی این «مفاهیم پیشینی» فاهمه، «صور» اساسی حکم را تجویز می‌کنند (همان). او این مفاهیم اساسی را با وام‌گیری از ارسطو، «مقولات» نامید (همان: ۵۸). از نظر وی «مقولات، صور اندیشه ما هستند» (همان). او در بحث تحلیلات خود، بخش اعظم استدلال‌هایش را به مقوله‌های جوهر (مقوله‌ای که در قلب نظام فلسفی لایب نیتس جای داشت) و علت (مقوله‌ای که مورد حمله هیوم بود) اختصاص داد و نهایتاً یک فهرستی دوازده گانه از مقولات ارائه داد: «۱- از حیث کمیت سه مقوله «وحدت»، «کثرت» و «تمامیت» موجودند، ۲- از حیث کیفیت سه مقوله «ایجاب»، «سلب» و «عدول (یا حصر)»، ۳- از حیث نسبت سه مقوله «جوهر»، «علت» و «مشارکت (یا فعل و انفعال متقابل)»، و بالاخره ۴- از حیث جهت سه مقوله «امکان»، «وجود» و «وجود (یا ضرورت)» (همان) دیدگاه کانت درباره مفهوم، بعدها با جایگزین کردن منطق دیالکتیکی به جای منطق صوری توسط هگل، و اساساً با برداشتی متفاوت و به نحوی پیچیده‌تر دنبال شد.

هگل: خود- تکاملی دیالکتیکی مفهوم

هگل در آثار اولیه، میانی و متأخر خویش به «مفهوم»^۱ توجه داشت، در «روح مسیحیت و سرنوشت آن» مفهوم انتزاعی را در برابر زندگی و عشق قرار داد و آن را «صرفاً تجلی‌بخش ویژگی‌های مشترک چیزها و نه ذات درونی‌شان» دانست. (اینوود، ۱۳۸۸: ۱۲۵)

در سال‌های پیش از نوشتن پدیدارشناسی روح، زمانی که در ینا به دعوت شیلینگ منطق تدریس می‌کرد و از «فرمالیسمی» که در میان مقلدان و پیروان شیلینگ رواج داشت و از سرشت «به شدت آکادمیک» واژگان فنی آن‌ها دل‌خور بود، اعتقاد داشت که «مفهوم، واسطه بین خود و زندگی است، از این لحاظ که به ما می‌آموزد که چگونه زندگی را در مفهوم بیابیم و مفهوم را در زندگی» (رزن کرانتس، نقل از هریس و گریتس، ۱۳۹۲: ۳۱-۳۲). از نظر وی به کار بستن واژگان بیگانه توسط آن‌ها کاری ناپسند بود: «برای تثبیت مفاهیم، ابزاری در دست است که به هدف خود دست می‌یابد، اما همچنین می‌تواند خطرناک‌تر از این شر باشد که اساساً بدون مفهوم باشیم، یعنی واژگان فلسفی، واژگانی که برای این مقصود از زبان‌های بیگانه [به خصوص] لاتین و یونانی وام گرفته [شده] است» (همان: ۳۲). او در نقد پیروان شیلینگ توضیح می‌دهد که «به‌طور مشخص بالاترین سطح تکامل فرهنگی این است که افراد، همه چیز را به زبان خود بیان کنند. مفاهیمی که با واژه‌های بیگانه بیان می‌کنیم خودشان به نظر بیگانه می‌رسند و به ما تعلق ندارند» (همان). هگل معتقد بود که «این واژگان بیگانه که تا حدی بهبود یافته و تا حدی به نحو ناخوشایندی به کار برده می‌شوند بدل به شر بزرگی می‌شوند، زیرا مفاهیمی را که تلویحاً در حال حرکت هستند به مفاهیم ثابت و تثبیت شده بدل می‌سازند و در نتیجه، روح و زندگی خود جستار مایه ناپدید می‌شود و فلسفه به فرمالیسمی تو خالی نزول می‌کند» (همان: ۳۳). بنابراین تثبیت مفاهیم که با کار بستن واژگان بیگانه روی می‌دهد از نظر وی شر بزرگی تلقی می‌شود.

هگل در پدیدارشناسی بر این باور بود که «فلسفه باید مفهومی باشد نه شهودی یا عاطفی» (اینوود، ۱۳۸۸: ۱۲۵). در واقع درون مایه دیدگاه اصلی وی درباره مفهوم این بود که «تفکر مفهومی باید به غنای تجربه مذهبی، عاطفی و تجربی چنگ زند، نه این که خود را از برابر آن کنار بکشد» (همان). او در پیشگفتار پدیدارشناسی تصریح می‌کند که «اقلیم وجود حقیقت فقط در مفهوم است» (هگل، ۱۳۹۰: ۵۱) یا اشاره می‌کند که «من وجود خارجی علم را در حرکت خود-فرمان مفهوم می‌دانم» (همان: ۱۳۳). به نظر وی «اندیشه‌ها هنگامی سیال می‌شوند که اندیشه خود را چون برآیند بازشناسد ... یا از خود منتزع شود. از راه این حرکت است که اندیشه‌های محض تبدیل به مفاهیم می‌شوند و تنها در همین حالت است که همانی هستند که در حقیقت هستند» (همان: ۸۷) و «لازمه علم این است که به مفهوم چنان که هست، به عنوان مثال به تعینات بسیطی چون در خود بودن، برای خود بودن، با خود برابر ماندن و مانند این‌ها توجه کنیم، زیرا این‌ها همگی از حرکت‌های خود-فرمانی محض هستند» (همان: ۱۱۷).

اما در کتاب منطق، بخشی مفصل، یعنی پاره سوم کتاب را به «مفهوم» اختصاص می‌دهد. در این جا «مفهوم» با «شهود یا امر حسی» و با «بازنمود»، با «بژه و عینیت» و با «ایده»، با «حکم» و با «استنتاج» متفاوت و در مقابل آن‌ها قرار دارد. هریک از این اصطلاح‌ها، جنبه متفاوتی از «مفهوم»

را - در عین تفاوت - تحقق می‌بخشند (اینوود، ۱۳۸۷، ۶-۱۲۵). هگل مخالف این نظر بود که «من» یا فاهمه (چنانکه کانت در نظر داشت) با دنیای ابژه‌ها، که از طریق شهود به آن دسترسی دارد، روبه‌رو می‌شود و «من» برای پرداختن به این ابژه‌ها، از آن‌ها دامن‌های از مفاهیم را جدا می‌کند که بعداً در پرداختن مجدد به ابژه‌ها، این مفاهیم را مورد استفاده قرار می‌دهد و مفاهیم چه از «من» که آن‌ها را به کار می‌برد و چه از ابژه‌ها، که این مفاهیم را در مورد آن‌ها به کار می‌برد و چه از همدیگر، جدا و متمایز هستند (همان). به نظر وی، اولاً «مفاهیم کاملاً از «من» مجزا نیستند» (همان)، ثانیاً «مفاهیم تمایز چشمگیری با ابژه‌ها ندارند» (همان ۱۲۷) و ثالثاً «مفاهیم تمایز چشمگیری [نیز] از هم ندارند» (همان ۱۲۹).

از این رو دیدگاه هگل با دیدگاه کانت متفاوت است. هگل خود توضیح می‌دهد که «منطق فاهمه را معمولاً صرفاً به عنوان علمی صوری درک می‌کنند که صرفاً پیرامون صورت مفهوم، حکم و قیاس می‌چرخد ولی نه اساساً پیرامون این که چیزی حقیقت دارد یا نه، بر عکس [از نظر من] حقیقت کاملاً فقط به محتوا وابسته است. اگر صورت‌های منطقی مفهوم به واقع پذیرنده بی‌جان، مستقل و بی‌اعتنای تصویرها یا اندیشه‌ها باشند آشنایی با آن‌ها آشنایی با یک تاریخچه است که برای حقیقت کاملاً زائد و غیرضروری است. اما در واقع آن‌ها مانند صورت‌های مفهوم هستند و روح زنده امر بالفعل شمرده می‌شوند» (هگل، ۱۳۹۲: ۳۶۳). در افزوده بند ۱۶۰ منطق، این تفاوت با وضوح بیشتری توضیح داده شده است. در این جا اولاً اشاره می‌شود که «دیدگاه مفهوم به‌طور کلی دیدگاه ایده‌آلیسم مطلق است و فلسفه شناخت مفهومی است» (همان: ۳۵۹)، ثانیاً گفته می‌شود که «ما در منطق فاهمه عادت داریم مفهوم را شکل صرف اندیشه‌ورزی و دقیق‌تر چون باز نمودی کلی بدانیم و ادعایی که از سر احساسات اغلب تکرار می‌شود مبنی بر این که «مفاهیم» به معنای دقیق کلمه بی‌جان، تو خالی و انتزاعی هستند به این تفسیر سطحی از مفهوم اشاره می‌کند. در واقع عکس این مطلب صادق است و در عوض مفهوم، اصل تمام زندگی و از این رو همزمان، کاملاً انضمامی است.» (همان) بنابراین مفهوم در نگاه هگل متفاوت از کانت فهمیده می‌شود. «یقیناً باید بی‌گمان مفهوم را در معنایی متفاوت و بالاتر از منطق فاهمه درک کنیم منطقی که برای آن مفهوم، صورت اندیشه‌ورزی سوپژکتیو، یعنی صورتی در خود، عاری از محتوا تلقی می‌شود» (همان: ۳۶۰). این جا سؤال مهمی مطرح می‌شود: «اگر «مفهوم» در منطق نظرورزانه [هگل] معنایی کاملاً متفاوت از معنایی دارد که ما معمولاً با این اصطلاح مرتبط می‌کنیم چرا چیزی که تا این حد کاملاً متفاوت است در این جا «مفهوم» نامیده می‌شود». پاسخ این است که «با وجود فاصله‌ای بزرگ بین مفهوم منطق صوری و مفهوم نظرورزانه، بررسی دقیق‌تر نشان می‌دهد که معنای عمیق‌تر مفهوم به هیچ وجه برای کاربرد عام زبان‌شناسی بیگانه و غریبه نیست. ما از استنتاج محتوا، از مفهوم سخن می‌گوییم. مثلاً از استنتاج تعیین‌های منطقی مربوط به مالکیت، از مفهوم مالکیت حرف می‌زنیم و

برعکس از دنبال کردن چنین محتوایی تا مفهوم سخن می‌گوییم. اما این امر مستلزم تصدیق این است که مفهوم صرفاً صورت بی‌بهره از محتوا در خود نیست» (همان: ۳۶۰) از نظر هگل «یقیناً باید مفهوم را چون صورت در نظر گرفت اما صورتی است بی‌کران و خلاق است، از آن جهت که هم غنای کل محتوای درون خود را شامل است و هم زمان آن را رها می‌سازد» (همان).

در بند ۱۶۰ منطق تصریح می‌شود که «مفهوم به عنوان قدرت جوهری که برای خود است، [فعلیت]^۱ آزاد است، تمامیت است، چون هرکدام از مرحله‌های آن یک کل است که همان مفهوم است و هر کدام در وحدتی جدایی‌ناپذیر با آن وضع شده است. به این ترتیب مفهوم در همانندی با خویش چیزی است که در خود و برای خود متعین است» (همان: ۳۵۹). همچنین در بند ۱۶۱ نیز می‌گوید که «پیش‌روی مفهوم دیگر گذار یا فرامودن در دگر نیست، بلکه تکامل است» (همان ۳۶۰) چنان که ریکور اشاره دارد «هگل تکامل درونی را مفهوم می‌نامید.» (ریکور، ۱۳۹۱: ۹۱)

درک دیدگاه هگل درباره مفهوم چندان آسان نیست. اما شارحان آثار او درک آن را کمی آسان کرده‌اند. ژان هیپولیت توضیح داده است که «خصوصیت ویژه اندیشه فلسفی، در توجه آن به مفهوم است» (هگل ۱۳۹۰: ۱۱۹) و این که «منظور از مفهوم در واقع همان توجه به حرکت و تعیناتی است که مراحل تشکیل مفهوم را می‌سازند» (همان). هریس و گریتس در اشاره به دانشنامه [دانشنامه علوم فلسفی: پاره نخست: علم منطق] توضیح داده‌اند که «هسته [کتاب] منطق، مفهوم است، یک ساختار ایده‌ای پیچیده که به تعبیری طرح کلی برای شکل‌های خود-ارجاع، خود-سامان دهنده و خود-متعین ساز واقعیت است» (هگل، ۱۳۹۲: ۴۵). توضیح انگلس احتمالاً رساتر از بقیه است. او می‌گوید که «در نزد هگل دیالکتیک عبارت بود از خود - تکاملی این مفهوم. مفهوم مطلق نه فقط در جایی نامعلوم از ازل وجود دارد بلکه روح زنده جهان موجود نیز هست. مفهوم مطلق در درون خویش از طریق مراحل مقدماتی که در منطق به تفصیل شرح داده شده تکامل می‌یابد. آن‌گاه خود را با تبدیل شدن به طبیعت، «از خود بیگانه می‌کند»، و در آن‌جا بدون آگاهی از خودش زیر نقاب ضرورت طبیعت دست‌خوش تکامل تازه‌ای می‌شود و سرانجام در انسان به خودآگاهی می‌رسد، این خود آگاهی آنگاه خود را بار دیگر در تاریخ از صورت خام و نارس به پیدایی می‌آورد تا این‌که سرانجام مفهوم مطلق بار دیگر در فلسفه هگل کاملاً به خود می‌آید. بنابراین در نزد هگل تکامل دیالکتیکی پدیدار در طبیعت و تاریخ - یعنی همبستگی علی حرکت بالنده پست به عالی که خود را

۱. actuality در انگلیسی و Wirklichkeit در آلمانی. به گفته حسن مرتضوی و فریدا آفاری، مترجمین کتاب فلسفه و انقلاب از هگل تا سارتر و از مارکس تا مائو(نوشته رایا دونایفسکایا)، در زبان هگلی نمی‌توان Wirklichkeit را به «واقعیت» ترجمه کرد زیرا واقعیتی را در برمی‌گیرد که در حال حرکت و تکامل است و ایستا نیست. (حسن مرتضوی مترجم کتاب دانشنامه علوم فلسفی: پاره نخست: علم منطق، نیز هست که نظر هگل از این کتاب نقل شده است.)

با واسطه همه حرکات پیچ در پیچ و پس‌گردهای موقت به‌روز می‌دهد - فقط رونوشتی از خود - تکاملی این مفهوم است که از ازل کسی نمی‌داند از کجا ولی در تمامی رویدادها مستقل از هر متفکر انسانی ادامه داشته و دارد.» (انگلس، ۱۳۸۶: ۵۳-۵۴). انگلس همراه با مارکس، درک ایدئالیستی هگلی از مفهوم را مورد انتقاد قرار می‌دهند و سعی می‌کنند که درکی ماتریالیستی از مفهوم را جایگزین نمایند.

مارکس: دیالکتیک مفهوم به عنوان بازتاب دیالکتیک در جهان واقعی

مارکس در نقد دیالکتیک و فلسفه هگل نیز می‌نویسد که «دست‌آورد ایجابی هگل، در منطق نظرورزنه‌اش این است که مفاهیم معین و صورت‌های اندیشه‌ای کلی و ثابت با استقلال که در مقابل طبیعت و ذهن دارند، پیامد ضروری بیگانگی عام ذات آدمی و در نتیجه اندیشه آدمی می‌باشند و هگل آن‌ها را به عنوان لحظات فرایند انتزاعی گردآورده و ارائه کرده است، به عنوان نمونه، فرارفتن از هستی، ذات است، فرارفتن از ذات، مفهوم است، فرارفتن از مفهوم ... ایده مطلق است.» (مارکس، ۱۳۸۲: ۲۵۱)^۱ و ایده مطلق هم چیزی نیست جز ایده انتزاعی آگاه شدن از طریق حواس (هگل، بند ۲۴۴، نقل از مارکس، ۱۳۸۲: ۲۵۱).

مارکس و انگلس چنان‌که انگلس تصریح کرده است براساس نقد از هگل، مفاهیم را در معنای مادی درک می‌کنند: «ما بار دیگر مفاهیم را به گونه‌ای ماتریالیستی همچون تصاویر اشیاء واقعی در ذهن مان درک کردیم، نه آن‌که به اشیاء واقعی به منزله تصاویر این یا آن مرحله از مفهوم مطلق بنگریم... بدین گونه دیالکتیک خود مفاهیم صرفاً بازتاب آگاهانه حرکت دیالکتیکی جهان واقعی گشت» (انگلس، ۱۳۸۶: ۵۴). مارکس در نوشته‌های خود عمدتاً نوشته‌های دوره آغازین حیات فکری‌اش مانند دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴ و ایدئولوژی آلمانی که تأثیر هگل بر وی مشهودتر است به «مفهوم» اشاراتی دارد. ولی نه به‌مانند کانت و هگل که برای شرح و بسط نظام و علم منطق، به نظریه‌پردازی درباره «مفهوم» پرداختند، بلکه به عنوان فیلسوف و منطق‌دان که با ابزار و فن و روش منطق می‌کوشد تا پدیده‌های اقتصادی، سیاسی و اجتماعی را دریابد و تحلیل کند. از این رو به نظر می‌آید، با نگاه انتقادی نسبت به هگل، از «مفهوم» برداشتی متفاوت دارد. انگلس آن را «شیوه دیالکتیکی مفهوم پردازی» می‌نامد: «در واقع انگلس شیوه دیالکتیکی مفهوم پردازی را در برابر شیوه «متافیزیکی» آن قرار می‌دهد، او ژرف‌بینانه خاطر نشان می‌کند که در روش

۱. ناگفته نماند که کتاب منطق هگل دارای سه پاره اصلی است که به ترتیب، هستی، ذات و مفهوم هستند. این‌ها سه مرحله عمده اندیشه یا ایده منطقی هستند که باید چنان تفسیر شود که در نظر وی، «فقط مفهوم آن چیزی است که حقیقی است، یا دقیق‌تر، حقیقت، هستی و ذات است.» (هگل، ۱۳۹۲: ۲۲۷)

دیالکتیکی، خشکی، انعطاف‌ناپذیری مفاهیم «و موضوعاتی که این مفاهیم آن‌ها را بیان می‌کنند از میان می‌روند». (لوکاچ، ۱۳۷۸: ۹۳). کاربست‌های ماتریالیستی و دیالکتیکی «مفهوم» در نوشته‌های مارکس با این که خالی از نظرپردازی منطق‌دانان پیشین است، نکات آموزنده‌ای را تلویحاً در بردارند و در اغلب موارد نقدی علیه هگل و هگلیان جوان-فوئر باخ- هستند.

مثلاً مارکس زمانی که از ایده‌های حاکم در هر عصر سخن می‌گوید در نهایت تحلیل منطقی هگل درباره مفهوم را مورد انتقاد قرار می‌دهد (و در واقع بر دیالکتیک خود مفاهیم صرفاً به مثابه بازتاب آگاهانه حرکت دیالکتیکی جهان واقعی تأکید می‌گذارد). او می‌گوید: «ایده‌های حاکم در هر عصر ایده‌های طبقه حاکم‌اند... ایده‌های حاکم چیزی نیست به جز بیان اندیشگی روابط مادی مسلط ... که به صورت ایده‌ها دریافت می‌شود... در عصر و در کشوری که قدرت سلطنت، اشرافیت و بورژوازی بر سر حکومت به رقابت برمی‌خیزند، یعنی در جایی که قدرت تقسیم شده است نظریه تفکیک قوا به صورت ایده مسلط درمی‌آید... می‌توانیم مثلاً بگوییم که در طی زمانی که اشرافیت حاکم بود، مفاهیم وفاداری و سرافرازی و جز آن حاکم بود و در طی تسلط بورژوازی مفاهیم آزادی، برابری و جز آن... زمانی که ایده‌های حاکم از شخصیت‌های حاکم و ... از روابط ناشی از مرحله معینی از شیوه تولید جدا شده‌اند و به این ترتیب این نتیجه حاصل شده است که تاریخ همواره تحت تسلط ایده‌هاست. بسیار آسان است که از این ایده‌های گوناگون، «ایده» تفکر و جز آن را به مثابه نیروی مسلط در تاریخ انتزاع کنیم و بدین گونه تمامی این ایده‌ها و مفاهیم جداگانه را به منزله «شکل‌های خودمختار» مفهوم تکامل‌یابنده در تاریخ تلقی نمائیم... این کار را فلسفه نظروزر انجام داده است. هگل خود در پایان «فلسفه تاریخ» اعتراف می‌کند که او «فقط پیشرفت مفهوم را بررسی کرده است» (مارکس، ۱۳۸۶: ۳۳۱). یا در جای دیگر در مقام نقد فلسفه تاریخ هگل توضیح می‌دهد که: «آن‌گاه که واقعیت بازنموده می‌شود فلسفه خود بسنده... واسطه وجودی خود را از دست می‌دهد، در بهترین حالت جای آن را فقط جمع‌بندی عام‌ترین نتایج، یعنی آن مفاهیم انتزاعی که از مشاهده تکامل تاریخی انسان‌ها استخراج می‌شوند، می‌تواند بگیرد. این مفاهیم انتزاعی، جدا از تاریخ واقعی، فی‌نفسه مطلقاً فاقد ارزش‌اند. آن‌ها می‌توانند فقط برای سهولت تنظیم مواد و مدارک تاریخی به منظور نشان دادن توالی لایه‌های جداگانه آن به کار آیند» (همان: ۲۹۶). مارکس در واقع در این جا با نقد رویکرد هگل، برداشت از مفهوم را به حالت عادی خود برمی‌گرداند و به زعم خود، گوهر پنداشت‌های ماتریالیستی از تاریخ را نشان می‌دهد. در جای دیگری «مفهوم» را «اصطلاحات ذهنی صرفاً ایده‌آلیستی، نظروزرانه، [و] پنداشت‌های فرد ظاهراً منزوی» تلقی می‌کند (همان: ۳۰۹) و بی دلیل نیست که همانند فویر باخ بر «ضد این سلطه مفاهیم» برمی‌آشوبد (همان: ۲۷۷). در قطعه ای قلم خورده نوشته بود که «فیلسوفان آلمانی با سست شدن ایمان‌شان به جهان ایده‌های هگل، به ضدسلطه اندیشه‌ها، ایده‌ها و مفاهیمی که - به عقیده آنان مفاهیمی بنا بر توهم هگلی

تاکنون به‌جود آمده- جهان واقعی را تعیین کرده و بر آن تسلط داشته است به اعتراض برخاسته‌اند ... مطابق نظام هگلی ایده‌ها، اندیشه‌ها و مفاهیم به وجود آمده‌اند، زندگی واقعی انسان‌ها، جهان مادی‌شان، مناسبات عملی‌شان را تعیین کرده و زیر سلطه قرار داده‌اند. «(همان: ۲۷۹) مارکس قبل از نیچه راه را برای درک واقع‌بینانه‌تر و انتقادی‌تر و علمی‌تر از مفهوم می‌گشاید. درکی که بعدها در نزد دورکیم و سپس در نزد بلومر هرچه بیشتر به درک علمی نزدیک‌تر می‌گردد.

نیچه: مفاهیم به عنوان گورستان ادراکات

بعد از مارکس، نیچه نیز یکی از اندیشمندان مهمی است که بر روی نوکانتی‌های بنیان‌گذار جامعه‌شناسی، خصوصاً وبر و زیمل تأثیر داشته است. نیچه به عنوان منطق‌دان، درباره زبان و درباره مفاهیم و درباره واژگان دیدگاهی دارد که قابل توجه است.

نیچه در جستاری «در باب حقیقت و دروغ به مفهومی غیر اخلاقی» بعد از توضیحی درباره ماهیت استعاری واژگان زبان^۱، می‌گوید که: «حالا اجازه دهید به طور اخص شکل‌گیری مفاهیم را مورد بررسی قرار دهیم. هر واژه‌ای بی‌درنگ به یک مفهوم بدل می‌شود. آن هم دقیقاً به این سبب که قرار نیست در مورد تجربه یکتا به تمامی خاص و آغازینی که اصل و منشأ آن واژه بوده است، نقش یک یادآور را ایفا کند، بلکه هر واژه بدین دلیل به یک مفهوم بدل می‌شود که باید به‌طور همزمان با تعداد بی‌شماری از موارد کم و بیش مشابه جفت و جور گردد؛ یعنی مواردی که به زبان صاف و ساده هرگز برابر نیستند و بنابراین در کل نابرابرند. هر مفهومی برخاسته از برابر دانستن چیزهای نابرابر است.» (نیچه، ۱۳۸۶: ۱۲۵). به نظر وی «ما به مفهوم نیز همانند شکل یا صورت، از طریق نادیده گرفتن آن‌چه فردی و واقعی است دست می‌یابیم، حال آنکه طبیعت نه با اشکال آشناست و نه با مفاهیم و انواع» (همان: ۱۲۶). او استدلال می‌آورد که خالق زبان، نسبت‌های میان اشیاء و آدمیان را مشخص می‌سازد و برای بیان این نسبت‌ها و رابطه‌ها استعاره‌هایی نو و غریب را به کار می‌گیرد. (همان: ۱۲۵) آدمیان به هنگام سخن گفتن از چیزها، چیزی درباره نقش آن‌ها نمی‌دانند با این حال صاحب استعاره‌ها برای چیزها هستند: «استعاره‌هایی که به هیچ وجه با

۱. نیچه معتقد است که «تکوین زبان هیچ‌گاه به طرز منطقی بسط نمی‌یابد» (نیچه، ۱۳۸۶: ۱۲۵) فرد آفریننده زبان، در دو مرحله گاه به استعاره‌هایی را شکل می‌دهد و آن‌ها را برای چیزها و اشیاء به کار می‌گیرد: «در قدم اول محرکی عصبی به یک تصویر انتقال می‌یابد: نخستین استعاره آن‌گاه این تصویر نیز به نوبه خود به صوت بدل می‌گردد: دومین استعاره. و هر بار نیز جهتی کامل از فراز یک قلمرو به مرکز قلمرویی تماماً جدید و متفاوت صورت می‌پذیرد» (همان). نیچه وقتی که می‌خواهد واژه یا کلمه را توضیح دهد آن را «نسخه بدل صوتی یک تحریک عصبی» تعریف می‌کند (همان: ۱۲۴).

پدیده‌های اصلی تطابق ندارند» (همان). از این رو حقیقت چیزی نیست جز «سپاه متحرکی از استعاره‌ها» (همان: ۱۲۶). سپس توضیح می‌دهد که مفاهیم پس مانده استعاره‌ها هستند: «بنای سترگ مفاهیم نشانگر نظم خشک و دقیق مقابله رومی است و منطقی که از آن متصاعد می‌شود، سردی و قدرت خاص ریاضیات را به همراه دارد. کسی که نفس سرد [این منطق] را حس کرده باشد به سختی می‌تواند باور کند که با این همه، حتی مفاهیم نیز-که چون تاس سفت و سخت استخوانی و جابه‌جایی پذیرند- صرفاً پس مانده یک استعاره‌اند، و توهمی که به نحوی در انتقال هنرمندانه تحریکات عصبی به تصاویر دخیل است، اگر نه مادر، بی شک مادر بزرگ تک تک مفاهیم است» (همان: ۸-۱۲۷).

به عقیده وی باید انسان‌ها را به خاطر نبوغشان در هنر ساختن این مفاهیم ستود: «تابغ‌های [تابغ بزرگ هنر معماری] که می‌تواند گنبدی بی‌نهایت پیچیده از مفاهیم را بر بنیانی لرزان، که گویی چون آب روان است برپا سازد.» (همان: ۱۲۸). معماری این تابغه هم چیزی شبیه به تار عنکبوت است: «چنان ظریف که با نسیمی به حرکت در آید و چنان محکم که با هر بادی متلاشی نشود.» (همان) و هم چیزی فراتر و رفیع‌تر از کندوی زنبور عسل: «در حالی که زنبور کندوی خویش را با مومی که از طبیعت گردآورده است می‌سازد، آدمی در ساخت بنای خویش مواد مفهومی بس ظریف‌تری را به کار می‌گیرد که خود نخست باید آن‌ها را تولید کند.» (همان). از این نظر کار انسان در ساختن و بنیان نهادن مفهوم بسیار ستودنی است. به عقیده وی «این بنای مفهومی، درواقع تقلیدی است از روابط و نسبت‌های زمانی و مکانی و حدودی که در قلمرو استعاره‌ها برپاشده است» (همان: ۱۳۲). نیچه توضیح می‌دهد که «مفاهیم نخست به یاری عملکرد زبان ساخته می‌شوند و سپس علم در اعصار بعدی این وظیفه شاق را به عهده می‌گیرد. درست همانطور که زنبور عسل همزمان کندوهای مشبک خود را می‌سازد و آن‌ها را با عسل پر می‌کند، علم نیز بی وقفه سرگرم ساخت و پرداخت این مقابله مشبک مفاهیم، این گورستان ادراکات است» (همان). به عقیده وی، میل و کشش برای ایجاد استعاره‌ها بنیانی‌ترین کشش‌ها و میل‌های بشری است و مفاهیم از محصولات فرعی این میل است. که در نهایت همین میل و کشش را در زندان می‌افکند: «با استفاده از محصولات فرعی همین میل، یعنی همان مفاهیم، دنیای جدید منتظم و دقیق و سختی ساخته می‌شود که برای این میل در حکم زندان است» (همان). با این حال این میل مغلوب و مطیع و منقاد نمی‌شود بلکه قلمروهای جدید و مجراهای جدیدتری می‌جوید. این میل به ایجاد و ساختن استعاره‌ها «پیوسته نظم مقولات مفهومی را برهم می‌زند و هر روز استعاره‌ها و مجازهای مرسل و شیوه‌های جدید برای انتقال از تصاویر به مفاهیم، ابداع می‌کند.» (همان). این میل نه تنها نظم مقولات مفهومی را برهم می‌زند بلکه «به اشتیاقی تند برای تغییر شکل جهانی که به هنگام بیداری رویاروی آدمیان است دامن می‌زند، تا که این جهان نیز همچون دنیای رویاها

رنگارنگ، بی‌نظم، بی‌بهره از انسجام و منطق، جذاب و دلربا و جاودانه نو باشد. در واقع فقط به یاری شبکه نخست و منظم مفاهیم است که فرد بیدار می‌تواند به روشنی دریابد که بیدار است و دقیقاً به همین سبب است که وقتی هنر، این شبکه مفاهیم را در هم می‌شکند این فکر به ذهنش خطور می‌کند که حتماً دارد خواب می‌بیند» (همان: ۳-۱۳۲).

دورکیم: اجتماعی بودن مفاهیم

بعد از نیچه، در بین نوکانتی‌ها چه بسا دورکیم منظم‌تر و ژرف‌تر به «مفهوم» پرداخته باشد. او بخشی از پژوهش معتبر خود درباره توتم پرستی را به این مسئله اختصاص داد. ریمون بودون توضیح می‌دهد که «نظریه مقولات از برآیندهای نیرومند کتاب صور بنیانی است. این نظریه از چنان جایگاه مهمی برخوردار است که خواننده احساس می‌کند دورکیم بررسی توتم پرستی در استرالیا را بهانه قرار داده تا به هدف اصلی‌اش که نظریه مقولات، این مسئله اساسی جامعه‌شناسی شناخت، باشد برسد» (بودن، ۱۳۸۴: ۸۸) دورکیم اندیشیدن را نوعی طبقه‌بندی کردن می‌داند و این نکته برای ریمون بودون دلالت و معنای خاصی دارد: «اهمیت این نظریه از آن‌رو بیشتر می‌شود که می‌بینیم از نظر دورکیم «اندیشیدن نوعی طبقه‌بندی کردن است» (Durkheim, 1979:106)» (همان).

۱. این سخن دورکیم تداعی‌کننده سخن هگل درباره یقین حسی است. هگل در مقام نقد کانت درباره معرفت استدلال می‌کرد که آگاهی سه صورت دارد: «یقین حسی»، «ادراک» و «فهم». یقین در حد تجربه حسی، ابتدائی‌ترین صورت آگاهی است که جز دریافت آن‌چه در هر لحظه پیش روی ماست کاری نمی‌کند. یقین حسی داده‌های رسیده به حواس ما را فقط ثبت و ضبط می‌کند و به غیر از این هیچ کوششی برای تنظیم یا رده‌بندی اطلاعات خام که از طریق حواس حاصل شده‌اند نمی‌کند. این صورت آگاهی، ناتوان از توصیف چیزی است که به آن بر می‌خورد. زیرا کاربرد صفت نیز مستلزم نوعی رده‌بندی و طبقه‌بندی است. یقین حسی شناخت جزئی محض است. به زبان اساساً قابل بیان نیست. کاربرد زبان مستلزم این است که چیزی را تحت نام یا برجسب خاصی قرار دهیم. هر لفظی کلی است یعنی طبقه‌ای از اشیاء و چیزها را در برمی‌گیرد. در هر حال یقین حسی کافی نیست و کفایت لازم را ندارد. یقین حسی در برابر صورت دیگری از آگاهی فرو می‌ریزد زیرا انسجام ندارد و مغشوش است. این صورت ساده و خام آگاهی در دو مرحله دیگر سیر تکاملی خود را دنبال می‌کند. «ادراک» (perception) و «فهم» (understanding) در هریک از این دو مرحله، آگاهی نقش فعال‌تری ایفا می‌کند. آگاهی در حد ادراک، اشیاء و چیزها طبق خواص کلی آن‌ها رده‌بندی می‌کند، اما چون کافی نیست، آگاهی در حد فهم قوانین خود را بر واقعیت تحمیل و بار می‌کند. قوانین مورد نظر وی قوانین فیزیک نیوتن و دیگر دانشمندان است. به نظر هگل این قوانین چیزی جز تعمیم رده‌بندی داده‌های خام محصول تجربه حسی نیستند (سینگر، ۱۳۸۷: ۱۰۷-۱۱۳). ضمناً دورکیم و موس کتابی درباره طبقه‌بندی ابتدائی نیز نوشته‌اند (دورکیم و موس، ۱۹۶۳).

در توضیحی که دورکیم درباره مفهوم و مقوله به‌دست می‌دهد نقش و سهم منطق کانت به وضوح مشخص است: «در ریشه احکامی که ذهن ما صادر می‌کند تعدادی از مفاهیم کلی ذاتی وجود دارد که بر تمامی حیات فکری ما مسلط است. این گونه مفاهیم کلی ذاتی همان‌هایی هستند که فیلسوفان از زمان ارسطو تا امروز آن‌ها را مقولات فهم نامیده‌اند، مانند مفاهیم کلی زمان، مکان، عدد، علت، جوهر، شخصیت و مانند اینها» (دورکیم، ۱۳۸۴: ۱۲-۱۳) به نظر وی «این مفاهیم پاسخ‌گوی کلی‌ترین خاصیت‌های اشیا هستند، در حکم قالب‌های استواری‌اند که اندیشه را در بر گرفته‌اند. اندیشه نمی‌تواند از قید این مفاهیم رها شود مگر آنکه دیگر اندیشه نباشد، زیرا به نظر نمی‌رسد که ما بتوانیم به چیزهایی بیندیشیم که در زمان یا مکان نباشند، یا به شمارش در نیابند و مانند این‌ها» (همان ۱۳). به عقیده وی «مفاهیم کلی ذاتی ذهن بشر، یعنی مقولات، به تقریب جزو جدایی‌ناپذیر کارکرد عادی ذهن‌اند. این‌ها در حکم استخوان‌بندی هوش یا نیروی تعقل ما هستند» (همان). به نظر دورکیم می‌آید که این مفاهیم «در دین و از دین» پدید آمده‌اند و در واقع فرآورده‌ای از اندیشه دینی هستند (همان). به عبارت دیگر «مقولات هم می‌بایست چیزهایی اجتماعی باشند، فرآورده‌های اندیشه جمعی مانعی ندارد بگوییم مقولات هم سرشار از عناصر اجتماعی‌اند» (همان).

دیدگاه دورکیم این است که ریشه و خاستگاه مقولات در جامعه است و پیشنهاد می‌کند که مقولات به این نحو تحلیل شوند: «ولی اگر بیاییم و چنان‌که ما پیشنهاد می‌کنیم خاستگاه مقولات را در جامعه بجوییم آن‌گاه توفیقی که در ذات مقولات نهفته است هیچ چیز شگفت‌آوری نخواهد داشت» (همان). از نظر وی «مقولات در واقع بیانگر عام‌ترین روابط موجود در بین اشیا هستند، مقولات که از گستره‌ای بس وسیع‌تر از گستره دیگر مفاهیم کلی ما برخوردارند بر همه جزئیات عقلی ما مسلط‌اند» (همان). به عقیده وی ضرورتی اخلاقی وجود دارد که «مقولات با آن خود را بر اندیشه ما تحمیل می‌کنند» (همان: ۲۴). مقولات بیانگر احوال اجتماعی هستند. از این نکته می‌توان نتیجه گرفت که کاربرد مقولات درباره دیگر بخش‌های طبیعت فقط می‌توانند جنبه استعاری داشته باشد «اگر مقولات برای این ساخته شده‌اند که چیزهای اجتماعی را بیان کنند پس به نظر می‌رسد که نمی‌توان آن‌ها را در گستره مسائل دیگر جز به صورت قراردادی به کار برد» (همان ۲۴-۲۵). مثلاً مقولات تا آن‌جا که برای اندیشیدن به جهان فیزیکی یا زیستی مناسب‌اند «ارزش آن‌ها در حد ارزش نمادهای مصنوعی است که اگر چه در عمل سودمند است اما ربطی به واقعیت ندارد» (همان: ۲۵). در ادامه توضیح کامل‌تری از تبدیل به نماد شدن برخی مفاهیم به‌دست می‌دهد. او می‌گوید که «برخی از مفاهیم عام پرورده شده از روی الگوی چیزهای اجتماعی می‌توانند در اندیشیدن به مسائلی که طبیعت دیگری دارند نیز به ما کمک نمایند» (همان). به عقیده وی «اگر چه این گونه مفاهیم از مسیر معناهای نخستین خود خارج می‌شوند اما از یک نظر نقش نوعی نماد را بازی

می‌کنند، نمادهایی که به هیچ وجه بی‌بنیاد نیستند» (همان). مفاهیم ساخته شده و ساختگی هستند و این ساختگی بودن دنباله نزدیک طبیعت است و می‌کوشد به طبیعت هرچه بیشتر نزدیک‌تر شود. اما «از این موضوع که فکرت‌هایی چون زمان، مکان، نوع، علت، و شخصیت از عناصری اجتماعی ساخته شده‌اند نباید نتیجه گرفت که هیچ‌گونه واقعیت و محتوای عینی در آن‌ها نیست. برعکس، خاستگاه اجتماعی این فکرت‌ها بیشتر این استنباط را تقویت می‌کند که آن‌ها در طبیعت چیزها ریشه‌ای دارند.» (همان ۲۵-۲۶).

در نظریه شناخت جدیدی که دورکیم می‌پروراند «مقولات، دیگر پدیده‌های نخستین و تحلیل‌ناپذیر نیستند ضمن آنکه پیچیدگی‌شان به جای خود باقی می‌ماند. زیرا مقولات در این حالت دیگر در حکم مفاهیم کلی بسیار بسیطی نیستند که هر کس از راه برسد بتواند نظیر آن‌ها را از ماده مشاهدات شخصی خویش بیرون بکشد، مفاهیمی که گویا تخیل مردم بدبختانه پیچیده‌اش کرده است. بلکه بر عکس از ابزارهای اندیشگی عالمانه‌ای هستند که نسل‌های متمادی از گروه‌های بشری با مشقت بسیار در طی قرن‌ها بدان‌ها شکل داده‌اند و بهترین بخش از سرمایه فکری خود را در قالب آن‌ها متراکم ساخته‌اند» (همان ۲۶-۲۷).

نکته حائز اهمیت آنکه دورکیم بیان می‌دارد این است که «مقولات خلاصه‌کننده تمامی یک بخش از حیات بشریت‌اند.» (همان: ۲۷) دورکیم معتقد است که برای درک مقولات و داوری کردن درباره آن‌ها، باید به شیوه‌های دیگری که تا به حال معمول نبوده روی آورد: «برای پی بردن به این که مفاهیم مذکور، که خود ما آن‌ها را ساخته‌ایم، از چه چیزی ساخته شده‌اند کاویدن در آگاهی خود، کافی نیست؛ باید به بیرون از خود بنگریم» (همان) منظور وی این است که به کمک تاریخ و انسان‌شناسی مشاهدات جدیدی را انجام دهیم.

در علم تازه‌ای که او بنیان می‌گذارد و کتاب «صور» را آزمایشی برای بنا نهادن آن علم تلقی می‌کند، می‌کوشد تا «دست کم برخی از این مفهوم‌های عام را از بدو پیدایش آن‌ها دنبال ... [کند]، مفهوم‌هایی که اگرچه از نظر خاستگاه خویش مفاهیمی دینی‌اند؛ اما [به عنوان مفهوم] می‌بایست در بنیان ذهنیت بشری جای شایسته‌ای داشته باشند» (همان).

دورکیم پس از مطالعه مفصل خود درباره توت‌میسیم و کلان‌های ساکن در استرالیای مرکزی و آزمودن دیدگاه خود درباره مفهوم، این نکته پراهمیت را مطرح می‌کند که مفاهیم کلی علم ریشه دینی دارند: «می‌بینیم... واقعیت‌هایی که اندیشه دینی در آن هنگام در موردشان به کار رفته، همان‌هایی هستند که بعدها موضوع تفکر دانشمندان قرار می‌گیرند: طبیعت، بشر، جامعه، ... دین می‌کوشد این واقعیت‌ها را به زبان معقولی که با زبان علم تفاوتی ندارد بیان کند... ما حتی دیدیم که مفاهیم کلی علم، ریشه دینی دارند» (همان: ۵-۵۹۴). سپس می‌پرسد که اگر مفاهیم کلی علم ریشه در دین دارند «دین چگونه توانسته است چنین مفاهیمی را ایجاد کند؟» (همان: ۵۹۸)

توضیح می‌دهد که میان منطق و دین ممکن است رابطه‌ای وجود داشته باشد که ما قادر به درک آن نیستیم. «و از آن‌جا که واقعیت بیان شده در اندیشه دینی، ریشه اجتماعی دارد می‌توان این‌طوری پرسید که چه چیزی توانسته است حیات اجتماعی را به سرچشمه این چنین مهمی از حیات منطقی تبدیل کند؟» (همان: ۵۹۹)

از آن‌جا که «ماده اندیشه منطقی از مفاهیم ساخته شده است» (همان) می‌توان پرسش را به این صورت مطرح کرد که «جامعه چگونه ممکن است در تکوین و تشکیل مفاهیم دخالت داشته باشد» (همان). دورکیم در پاسخ می‌گوید که اگر مفهوم را چیزی جز یک ایده یا فکر کلی ندانیم به این سوال نمی‌توان جواب داد، بنابراین باید برای مفهوم ویژگی دیگری را در نظر آوریم: «خواص ذاتی مفهوم»، که در مقابل «دیگر تصوراتی که منشأ حسی دارند- مانند احساس، اندریافت (perception) یا تصویر-» قرار دارد. (همان: ۶۰۰) تصورات دارای منشأ حسی دائماً در جریان هستند و مانند امواج یک رودخانه همدیگر را می‌رانند، هیچ گاه ثابت باقی نمی‌مانند و هریک از آن‌ها تابع همان لحظه‌ای است که به وقوع پیوسته است. اندریافت‌ها هر بار که تجربه می‌شوند متفاوت هستند و یکی، بار دیگر تجربه نمی‌شود. درحالی که مفهوم «گویی چیزی برون از زمان و شدن است، مفهوم از همه تحرکات جاری در زمان و جریان شدن برکنار است، گویی مفهوم در منطقه‌ای متفاوت از جان که آرام‌تر و ساکن‌تر است قرار دارد. مفهوم به اتکاء خودش به حرکت در نمی‌آید، در برابر تغییر مقاوم است. نوعی از شیوه اندیشیدن است که در هر لحظه زمان ثابت و تبلور یافته است.» (همان: ۶۰۱).

به نظر وی مفهوم تغییرپذیر نیست و اگر تغییر کند برای آن‌ست که ما نقصی در آن تشخیص دادیم که می‌خواهیم آن را اصلاح نمائیم؛ اما سرشت مفهوم تغییرپذیر نیست. نکته قابل توجه این است که «دستگاه مفاهیمی که ما با آن‌ها در حیات جاری می‌اندیشیم همان است که بیانگر دستگاه واژگان زبان ماست؛ زیرا هر کلمه بیانگر یک مفهوم است و می‌دانیم که زبان ثابت است و جز به کندی تغییر نمی‌کند و در نتیجه سازمان مفهومی نهفته در زبان نیز چنین است» (همان: ۶۰۱). به عقیده وی وضعیت مشابهی برای اصطلاحات علمی و مفاهیمی که علم به کار می‌برد وجود دارد.

مفهوم هم ثابت است و هم قابلیت عام شدن را داراست و عام می‌شود. مفهوم، مشترک همگی است (همان). صحبت کردن درواقع امکان مبادله مفاهیم را فراهم می‌سازد. «مفهوم نوعی تصور اساساً غیرشخصی است: با مفهوم و از راه مفهوم است که عقول بشری با هم در ارتباط قرار می‌گیرند.» (همان: ۲-۶۰۱) بنابراین مفاهیم عام هستند یعنی قابل انتقال به همگان و بسیاری از افراد دیگر هستند. مفهوم اگر میان همگان مشترک است نشانگر این است که ماهیت آن جمعی و اجتماعی است و فردی نیست: «مفاهیمی که ما در زندگی جاری به کمک آن‌ها می‌اندیشیم همان‌هایی‌اند که از گنجینه واژگان زبانی‌مان گرفته‌ایم و تردیدی وجود ندارد که زبان و در نتیجه

دستگاه مفاهیمی که زبان بیانگر آن‌هاست فرآورده یک روند اجتماعی است. آنچه در قالب زبان بیان می‌شود، بیانگر شیوه‌ای است که جامعه در مجموع خود تصویری از اشیاء آزمون دارد. پس مفاهیمی که به عناصر گوناگون زبان برمی‌گردند از تصورات جمعی‌اند» (همان: ۶۰۲) این که در هر واژه‌ای «کل دانش نهفته است که من در تدرک و تشکیل آن سهمی ندارم» شاهدی از جمعی بودن تصوراتی هستند که مفاهیم نامیده می‌شوند. (همان: ۶۰۳) ما در زبانی معمولی هیچ واژه‌ای را نداریم که از حد تجربه شخصی ما فراتر نباشد. واژه‌هایی هستند که ما هیچ اندر یافتی از آن‌ها نداریم این‌ها نشان‌دهنده این هستند که در آن واژه یا اصطلاح یا مفهوم، فکری نهفته است و دانشی نهفته است که ما در آن سهمی نداشته‌ایم.

این که مفاهیم میان کل افراد یک گروه اجتماعی مشترک‌اند به این معنی نیست که هر مفهومی میانگین ساده تصورات فردی مربوط به همان مفهوم است: «مفهوم‌ها پر از دانشی هستند که از هر لحاظ فراتر از حد دانش متوسط هر فرد است» (همان) به نظر دورکیم «این مفاهیم برمی‌گردند به شیوه تلقی موجود ویژه‌ای به نام جامعه از اشیاء موجود در میدان تجربه‌اش» (همان) اگر مفاهیم بیشتر نشان‌دهنده «مقولات و طبقات‌اند تا اشیاء خاص» به این علت است که «سرشت جامعه چنان است که اغلب به چیزها در قالب حجم‌های انبوه و کلی‌ترین جنبه‌های‌شان می‌نگرد.» (همان) از نظر وی اهمیت و ارزشی که مفاهیم در نظریه شناخت دارند در همین نکته نهفته است که «سرشار از غنای تجارب جامعه‌اند و توسط جامعه ساخته شده‌اند. (همان: ۶۰۴) و اگر می‌بینیم که «مفاهیم قبل از هر چیزی تصورات جمعی‌اند، برای آن است که بر مقدار شناختی که از تجربه فردی ما برمی‌خیزند چیزی می‌افزایند و آن چیز همان است که اجتماع در طول قرن‌ها از نظر دانش و علم در خود متراکم کرده است» (همان) این جاست که مفهوم برای اندیشیدن اهمیت پیدا می‌کند. ما می‌توانیم با کمک مفهوم یا در قالب مفهوم بیندیشیم و با این کار نه تنها «کلی‌ترین جنبه امر واقع» را در نظر بگیریم بلکه «احساس فردی خودمان از اشیا را در پرتو روشنایی [برخاسته از تجارب پیشین جامعه] قرار دهیم که آن احساس را روشن می‌سازد، در آن نفوذ می‌کند و تغییرش می‌دهد» (همان).

به نظر وی در هر تمدن یا فرهنگی «دستگاه سازمان یافته‌ای از مفاهیم وجود دارد که بیانگر منش خاص آن تمدن است» (همان). در برابر این دستگاهی از مفاهیم، ذهن فردی قرار دارد که می‌کوشد آن را در خود جذب کند زیرا برای دادوستد با هم نوعانش به آن‌ها نیاز دارد. ولی جذب آن‌ها در خود همواره ناکامل است. زیرا هر یک از افراد این مفاهیم را به شیوه خود درک می‌کند برخی از آن‌ها از گنجایش و ظرفیت ذهنی و فکری وی بیرون است و از بینش او بیرون می‌ماند، برخی دیگر از مفاهیم فقط بخش‌ها و جنبه‌هایی از آن درک می‌شوند. بسیاری از مفاهیم نیز با اندیشیدن افراد به آن‌ها و با آن‌ها، ماهیت‌شان تغییر می‌نماید. با این حال ماهیت مفاهیم جمعی هستند و تغییر ماهیت‌شان جز این که به صورت جمعی اتفاق بیفتد میسر نیست (همان).

بعد از توضیحاتی که دورکیم درباره مفاهیم به‌دست می‌دهد می‌کوشد تا سهم جامعه را تکوین اندیشه منطقی روشن سازد. اندیشه منطقی به نظر وی زمانی میسر است که بشر «بتواند کلیت جهانی از فکرهای [آیده‌ها] ثابت را که جایگاه مشترک عقول‌اند درک کند» (همان: ۶۰۵) منطقی اندیشیدن به این معناست که بشر غیرشخصی بیندیشد. در ذیل سایه «انواع جاودانه» بیندیشد. «غیرشخصی بودن و ثابت بودن دو خصلت ذاتی حقیقت‌اند» (همان) حقیقت خود به خود در دسترس بشر نبوده است بلکه قرن‌ها طول کشیده تا معلوم و ساخته شود. در غرب متفکران یونانی آن را کشف کردند. آن‌ها آن را خلق نکرده‌اند، بلکه این احساس تاریک از قبل موجود را روشن کرده‌اند.

حالا این وجود قبلی در چه شرایطی و در چه تجربه‌ای ریشه دارد. به نظر دورکیم «آن تجربه، تجربه جمعی است و اندیشه غیرشخصی برای نخستین بار در قالب اندیشه جمعی است که بر بشریت آشکار گردیده است» (همان: ۶۰۵-۶۰۶). به نظر دورکیم می‌رسد که صرف وجود جامعه، دستگاه کاملی از تصورات را ایجاد کرده است و افراد بشر از راه این تصورات، سخن یکدیگر را فهمیده‌اند و در عقول یکدیگر نفوذ کرده‌اند. در این تصورات نوعی نیرو، نوعی نفوذ اخلاقی وجود دارد که خود را بر افراد بشر تحمیل می‌کند. فرد درمی‌یابد که فراتر از وی تصوراتی وجود دارد یا مفاهیم کلی وجود دارد که می‌بایست اندیشه‌هایش را با آن تنظیم کند. بدین سان به قلمروی فکری پی می‌برد که به نظر دورکیم «این نخستین شهود بشر از قلمرو حقیقت است» (همان: ۶۰۶). دورکیم در تحلیل خود از مفهوم به بعد دیگری از آن نیز توجه دارد: «یگانه نقش مفهوم این نیست که توافق میان اذهان بشری را برقرار سازد، بلکه نقش مفهوم در ضمن و شاید هم بیشتر عبارت است از برقرار کردن توافق میان اذهان بشری و طبیعت اشیا» (همان).

به نظر وی دلیل وجود مفهوم در این است که مفهوم حقیقت داشته باشد، یعنی عینی باشد (عینیت نتیجه غیر شخصی بودن مفهوم است). ارتباط میان افراد و اذهان بشری، از طریق چیزها و اشیا، برقرار می‌شود و تکامل مفهوم تا حدی در این جهت پیش رفته است. به نظر وی «مفهوم که در آغاز از آن رو حقیقی شمرده می‌شود که ریشه جمعی دارد، در طی تحول و تکامل خویش به سمتی می‌گراید که فقط در صورت حقیقت داشتن به امری جمعی تبدیل شود: ما پیش از آن که اعتباری برای آن قائل باشیم، نخست عناوین اش را جويا می‌شویم» (همان: ۶۰۶-۶۰۷).

اکثریت مفاهیمی که حتی امروز به کار برده می‌شوند از زبان گرفته شده‌اند «یعنی از تجربه مشترک» بدون آنکه هیچ نقد و سنجشی روی آن صورت بگیرد و مفاهیمی که به صورت علمی پرورده و نقد شده باشند کم هستند. تفاوت میان مفاهیمی که به صورت علمی نقد و ارزیابی شده‌اند و آن مفاهیمی که «تمام اقتدار خود را فقط از جمعی بودن خویش می‌گیرند» تفاوت درجه ای است: «یک تصور جمعی، از آن جا که جمعی است خود به خود مقداری از عینیت اش تضمین شده است، زیرا تعمیم یافتن و به حد کافی پایدار ماندنش بی دلیل نبوده است. اگر چنین مفهومی با

طبیعت اشیاء توافق نداشت، نمی‌توانست چنین سلطه گسترده و مداومی را بر اذهان بدست آورد (همان: ۶۰۷). قابل اعتماد بودن مفاهیم علمی این است که «با روش منظمی قابل سنجش‌اند» (همان) بنابر استدلال دورکیم «تصور جمعی ناگزیر زیر نظارتی قرار می‌گیرد که بی‌نهایت تکرار می‌شود. مردمی که به اعتبار آن تصور گردن می‌نهند هر بار آن را با محک تجارب خود می‌سنجند. چنین مفهومی نمی‌تواند با موضوع خودش کاملاً منطبق باشد» (همان).

او توضیح می‌دهد که عکس قضیه نیز درست است. حتی اگر مفاهیم بر اساس تمام قواعد علم ساخته شده باشند، باز هم نمی‌توان گفت که اقتدار آن‌ها منحصراً ناشی از ارزش عینی آنهاست. اگر مفاهیم با دیگر اعتقادات هماهنگ نباشند، اگر با دیگر عقاید... با مجموعه تصورات جمعی هماهنگ نباشند کسی آن‌ها را باور نخواهد کرد (همان: ۶۰۷-۶۰۸). مفاهیم علمی اگر امروزه ارزشی دارند، به این خاطر است که «ما به علم ایمان داریم» (همان: ۶۰۸).

از نظر دورکیم «مفاهیم بیانگر آن اند که جامعه چه تصویری از چیزها دارد» (همان) این تصور امری نیست که در فرهنگ متأخر حاصل آمده باشد بلکه «اندیشه مفهومی از روز ازل با بشریت همزمان بوده است». اجتماعی بودن انسان مستلزم این است که به مدد مفاهیم اندیشیده باشد. در جوامع ساده تر مفاهیم نامتعیین هستند هم چنان که در جوامع تکامل یافته نیز مفاهیم نامتعیین‌اند. و از آنجا که «شناسایی یا اندیشیدن در قالب مفاهیم تعمیم دادن نیست. در قالب مفهوم اندیشیدن فقط این نیست که خصلت مشترک میان بعضی از اشیاء را جدا کرده در یک کلمه جمع کنیم، بلکه عبارت از این است که امر متغیر را در زیر امر پایدار و ذات فردی را در زیر ذات اجتماعی قرار دهیم و از آن‌ها که اندیشه منظمی با مفهوم آغاز می‌شود نتیجه می‌گیریم که این اندیشه منطقی همیشه وجود داشته است» (همان: ۶۰۹).

دورکیم، با الهام از کانت و دیگر صاحب نظران، با نگاهی انسان‌شناختی و جامعه‌شناختی (معرفتی) می‌کوشد تا ماهیت جمعی مقولات و مفاهیم را روشن سازد. کار وی در مقایسه با منطق دانان قبلی که البته با نگاهی بیشتر روان‌شناختی و ادبی در کنار رویکردی فلسفی و منطقی، به تجزیه و تحلیل دقیق ماهیت مفهوم پرداخته بودند، تحول قابل ملاحظه‌ای را به نمایش می‌گذارد. دورکیم گرچه توجه خود را بر روی تحلیل مفاهیم علمی متمرکز ساخت و عمدتاً مفاهیم مربوط به زبان معمولی جامعه را مورد توجه قرار داد، که اتفاقاً از دیدگاه جامعه‌شناسی فرهنگی (دورکیمی) بسیار حائز اهمیت است، اما راه را برای تحلیل‌های مفاهیم علمی هموار ساخت. صاحب نظران مکتب کنش متقابل نمادین گرچه بیشتر وامدار زیمل و وبرند تا دورکیم، مع‌هذا شاگرد، همفکر و جانشین هربرت مید همانند دورکیم روی مفهوم متمرکز گردید.

بلومر: مفاهیم حساسگر

از دیگر صاحب‌نظرانی که به طور مستوفا به مفهوم پرداخته‌اند، می‌توان به بلومر اشاره کرد. بلومر که شاگرد و همکار مید بود، در تحلیل مفاهیم تحت تأثیر دیویی قرار داشت (تنهایی، ۱۳۸۸: ۱۹). او در ۱۹۳۰ مقاله‌ای تحت عنوان «علم بدون مفاهیم» نوشت و مهم‌ترین ایده‌های خود را در این باره مطرح کرد، سپس در طی سالیان بعد و به‌ویژه در مقاله‌ای که درباره «نادرستی‌های نظریه اجتماعی» (۱۹۵۳) طرح کرد مفهوم حساسگر یا حساس^۱ را معرفی نمود.

به نظر وی علم بدون مفاهیم امکان‌پذیر نیست. علم بدون مفهوم را می‌توان به «تراشکاری بدون ابزار، راه آهنی بدون ریل، پستانداری بدون استخوان و داستان عاشقانه‌ای بدون عشق» مقایسه کرد (بلومر، ۱۳۸۸: ۱۷۳). از نظر وی این کار نشدنی است. هر علم متعارف و معروفی دارای مفهومی است و هر کسی که درباره آن علم فکر می‌کند، به مفهومی می‌اندیشد (همان، ۱۷۴). این فرد در فیزیک «اتم و الکترون، جرم و ماده، سرعت و سکون، فضا و زمان» و در شیمی «ظرفیت‌ها، ایزومرها، کالوئیدها، احتراق، تجزیه، هسته و اتم» و در زیست‌شناسی «توارث، محیط، ژن‌ها، ویژگی‌های نوع، تنوع و انتخاب طبیعی» و در روانشناسی «عادت، بازتاب، احساس، انسجام، ناخودآگاه، بازداری» و در جامعه‌شناسی «فرهنگ، گروه، شکاف فرهنگی، اجتماعی‌شدن و بی‌سازمانی» را به یاد می‌آورد (همان). به نظر وی اگر تاریخچه هر یک از این علوم مطالعه شوند، «استفاده مستمر و پیگیر این مفاهیم» نشان داده و فهمیده می‌شود. (همان) این مفاهیم امروزه به سختی به عنوان بقایای دلمشغولی‌های فلسفی عصر پیشین در نظر گرفته می‌شوند زیرا در اغلب علوم به‌کار بسته شده و مورد استفاده قرار می‌گیرند. به رغم این احوال، یعنی به رغم این مفاهیم چه در علوم گذشته و چه در علوم کنونی حضور دائمی دارند. اما گاهی هنوز تردیدی نسبت به مفاهیم وجود دارد. «دانشمندان تیزبین همواره در مورد شباهت بین مفاهیم و متافیزیک سرگردان بوده‌اند. آن‌ها در نوشته‌های اندیشمندان خود، همواره این باور که دل‌نگرانی پیرامون مفاهیم، راهی است به استدلال فلسفی بی‌حاصل را بیان کرده‌اند» (همان). بلومر می‌گوید «به‌طور کلی می‌توان گفت وقتی دانشمندان دلمشغول مفاهیم می‌شوند، خود را بی‌ثمر می‌سازند» (همان: ۱۷۵). علم جدید وقتی که خود را از مشغولیات فلسفی نجات داد، راهی به‌سوی پیشرفت پیدا کرد. با این حال خود وی می‌گوید که من به مفهوم و به کارکرد آن علاقمند هستم. مفهوم در حقیقت، «رویدادی برخاسته از کنش علمی» و نه چیز دیگر است. از این رو کاربرد علمی آن از نظر وی اهمیت دارد. به عقیده وی «مفهوم در یکی از ابعاد خود شیوه‌ای برای فهمیدن است. جرم، حرکت، الکتریسته، اتم، فرهنگ، ژن، توارث، انسجام، بازتاب، احتمال، همگون‌سازی و غیره، راه‌های فهم و استنباط محتوی

خاصی از تجربه است» (همان ۱۷۶). مثلاً مشاهده نیروی جاذبه با تکه‌ای کهربا، دیدن چرخش آهن‌ربای معلق به طرف شمال کره زمین، انعکاس سریع در قورباغه، واکنش ظرف لیدن^۱ و توده ولتاژ و همه این‌ها تجربه‌هایی بودند که «در آگاهی باز اندیشانه افرادی خاص، وجود چیزی را که مستقیماً قابل دریافت نیست پیشنهاد می‌کرد» این چیز نادیدنی به نام «مفهوم برق» نامیده شد (همان: ۱۷۶ و ۱۷۷).

از نظر بلومر بر اساس تجربه‌های ادراکی که مسئله‌برانگیز بودند، عده‌ای ساختاری را سامان دادند که به این تجربه‌ها، ویژگی‌های قابل فهمی می‌بخشید. شکل‌گیری مفاهیم علمی چنین مسیری را طی کرده است. مفاهیم به چیزی اشاره دارند که ما وجودشان را مسلم گرفته‌ایم هرچند آن را کاملاً نمی‌فهمیم. این چیز «دارای ویژگی یا گوهری خاص» است (همان: ۱۷۷). به عقیده وی آن‌ها - مثلاً مفاهیم به‌خصوصی نظیر جرم، حرکت، برق، اتم، فرهنگ، ژن، توارث و غیره - نمونه‌هایی از تجربه ادراکی مستقیم نیستند بلکه فهمی هستند که از تجربه ادراکی مستقیم نشأت گرفته‌اند. آن‌ها «نظم یا هوشمندی» را در چنین تجربیاتی وارد می‌کنند و «بر محتوای فهمیده شده‌ای دلالت دارند». این محتوای فهمیده شده را می‌توان مشخص کرد، مورد بحث قرارداد، مطالعه و سازمان‌دهی مجدد نمود. از این‌روست که تأکید داریم «مفهوم دارای خصیصه‌ای است» (همان). بنابراین می‌توان مفهوم را به عنوان «شیوه‌ای از فهمیدن و داشتن محتوایی که فهمیده شده است» تعریف کرد. مفهوم به عنوان شکلی یا صورتی از فهمیدن، کنش تازه‌ای را امکان‌پذیر می‌کند. این کارکرد در قلمرو علم اهمیت ویژه‌ای دارد. به نظر وی از دیدگاه روانشناسی، فعالیت^۲، بدون مفاهیم، به سطح ادراکی معینی وابسته است و فرصت اندکی جهت دستیابی به ادراک برتر و بالاتر پیدا می‌کند. مسایل مشابه، تکراری خواهند شد و راهی برای کنترل آن‌ها وجود ندارد، جهان ثابت خواهد ماند، کردار، تکراری و خموده خواهد شد و به ندرت کردار تکراری باعث سازمان‌دهی مجدد محتوای خاصی از تجربه خواهد شد. این وضعیت برای حیوانات کاملاً صادق است. اما در جهان انسانی متفاوت است. انسان‌ها می‌توانند محتوا را سازمان‌دهی مجدد کنند و این سازمان‌دهی مجدد «تنها با فرا رفتن از دنیای ادراکی خاصی رخ خواهد داد. در این فراروی، مفهوم جایگاهی محوری دارد» (همان ۱۷۷-۱۷۸). به عنوان نمونه، روستائیان اروپایی و آسیایی برای مدت‌های مدیدی از مرگ و میر دام‌های خود به خاطر سیاه زخم در رنج بودند. این بیماری مرتب تکرار می‌شد و برای آن‌ها اجتناب‌ناپذیر تلقی می‌شد. اما پاستور کسی بود که کوشید تا با ابداع مفهوم «چیز بسیار کوچک» [میکروب] راه حلی برای بیماری پیدا کند «این مفهوم به او این فرصت را داد

1. Leyden
2. Activity

تا تجربیات خود را به شکلی سازمان‌دهی کند که قبلاً به آن فکر نشده بود». به عقیده بلومر این اتفاق راهکاری را نشان می‌دهد که در آن مفهوم «به عنوان نوعی از فهمیدن، فعالیت خموده را به جنبش در می‌آورد» و این که «چگونه رویارویی با مسئله در علم موجب می‌شود که مفهوم، کردار تجربی را به جنبش واداشته، راهبری کرده و سمت و سوی آن را تعیین می‌کند» (همان ۱۷۸).

مفهوم، علاوه بر شیوه یا صورتی از فهمیدن به عنوان وجه اول، دارای وجهی دومی، یعنی محتوای فهمیده شده نیز هست. به نظر بلومر «مفهوم به فرد امکان می‌دهد تا بخشی از محتوای تجربه را در اختیار گرفته، آن را نگاه دارد و از آن ویژگی‌های مشترکی بسازد» (همان). فرایند انتزاع که در علم روی می‌دهد در واقع به‌وسیله مفهوم حفظ می‌شود. به‌وسیله انتزاع می‌توان تجربه خاصی را جدا کرده و در اختیار گرفت. به نظر وی «انتزاع رابطه‌ای از دنیای اجزا و در آن ماندن، تنها به مدد مفهوم‌سازی ممکن است» (همان: ۹-۱۷۸). انتزاع همان فهم است: «یعنی اگر فهمی باید حفظ شود باید به آن نامی، نشانی یا علامت معینی داد» (همان: ۱۷۹). بلومر توضیح می‌دهد که تشخیص و متمایز کردن چنین محتوای مجزایی، دو تحول مهم را در علم امکان‌پذیر می‌سازد: «۱- این محتوا ممکن است موضوع بازنگری و پژوهشی مجزا قرار گیرد، ۲- ممکن است در تجربه دیگران وارد شود و بنابراین به خصوصیتی مشترک تبدیل شود» (همان).

منظور وی از این که محتوای فهم شده را می‌توان مطالعه (بازنگری و پژوهش) کرد، این است که موضوع انتزاع شده را می‌توان آزمود و ویژگی‌های آن را مشخص ساخت و دامنه و گستره آن را معین و معلوم کرد. چنین کاری در علم مستمراً صورت می‌گیرد و به‌وسیله چنین مطالعاتی است که مسایل و رویکردهای جدیدی پدید می‌آیند که مفهوم را «بزاری‌تر» می‌سازند (همان). می‌توان حرکت را به عنوان نمونه برای این تحول نخست مثال آورد. در قرون وسطی مفهوم حرکت از شیء متحرک جدا نبود و حرکت به عنوان یکی از ویژگی‌های ذاتی آن شیء در نظر گرفته می‌شد، طبیعی بود که یک سیاره در یک مدار گردش کند یا آتش و حرارت که به‌سوی آسمان حرکت کند. گالیله و هم عصران وی این مفهوم را از شیء جدا کردند و منتزع نمودند. او در تجربه‌ها و آزمایش‌هایی که انجام داد (اندازه‌گیری نوسان پاندول در کلیسای پیزا، در انداختن گلوله‌های کاغذی از برج پیزا، در غلطاندن توپ‌ها در سطح هموار شیب‌دار) چرخش قاطعی از حرکت اشیاء جزئی به حرکت عمومی پدید آورد. او در واقع محتوایی را که برای هر یک از تجربه‌های فوق مشترک بود انتزاع کرد. محتوایی که به‌وسیله یک اصطلاح شناخته می‌شود و مبدل به یک مفهوم شد. (همان: ۱۷۹-۱۸۰).

از نظر بلومر، مفهوم وجه سومی هم دارد که «ویژگی کلامی» مفهوم است. مفهوم به‌وسیله یک نشانه یا نماد که به‌صورت یک واژه یا بیانیه در می‌آید خود را نشان می‌دهد. به عقیده بلومر، واژه «عنصری از یک مفهوم است» گرچه کل آن نیست. «واژه شیوه‌ایی را برای فهمیدن فراهم می‌کند و در موضع چیزی که قرار است فهمیده شود قرار می‌گیرد» (همان ۱۸۰). «واژه نمادی از فرایند

خاص فهم است» (همان). مفهوم به دلیل همین ویژگی کلامی یا نمادی خود «به صورت جزئی از گفتمان اجتماعی در [می] آید» (همان). به عقیده وی مفهوم همیشه به عنوان تجربه فردی ظاهر می‌شود تا شکاف یا نابسندگی درک را جبران کند و با تبدیل شدن به خصیصه‌های اجتماعی، دیدگاه‌ها و سوگیری‌های مشترک دیگران را امکان‌پذیر می‌کند (همان). در قلمروی خاص مثلاً علم، جزئی از گفتمان اجتماعی می‌شود و امکان کنش جمعی را ممکن می‌سازد.

این کارکردهای مفهوم هم برای مفاهیم «حس عامه» و هم برای مفاهیم علمی صادق است. تفاوت در این است که انتزاع در مفهوم مربوط به حس عامه، گرچه وجود دارد اما «خیلی زود بسته شده و به سمت‌وسویی که مفاهیم علمی کشیده می‌شوند سوق داده نمی‌شوند» (همان: ۱۸۱). مفاهیم حس عامه «بیشتر احساسی هستند تا تشخیصی منطقی» (همان: ۱۸۲) آن‌ها «از گوهری کلیشه‌ای برخوردار هستند» (همان). و معانی آن‌ها بدیهی تلقی شده است و ویژگی‌های آن‌ها به‌طور طبیعی احساس شده است. به پرسش گرفتن آن‌ها غیر قابل قبول است (همان). اما در مفاهیم علمی، دانشمند می‌خواهد رابطه‌ای را که در مفهوم علمی حفظ و گنجیده شده است مورد مطالعه قرار دهد: «دانشمند دل‌مشغول رابطه‌ای است که در مفهوم علمی می‌گنجد و به خاطر این توجه بازنگرانه، فرصتی برای شناخت بیشتر این رابطه و تجدید نظر در این مفهوم به دست می‌آورد» (همان). بنابراین این وقتی دانشمندان تجربه‌ای را در قلمروهای تازه‌ای و در راستای مفاهیم شکل می‌دهند، حقایق تازه‌ای را خواهند یافت که به تجدیدنظر در فهم و در محتوای آن مفهوم می‌انجامد. از این‌رو مفاهیم علمی تاریخچه‌ای دارند که معانی و تفاوت معانی آن‌ها را از زمانی به زمان دیگر نشان می‌دهد. اما در مقابل مفاهیم حس عامه پایدارترند و محتوای آن‌ها تغییر نمی‌یابند (همان: ۱۸۲-۱۸۳).

به عقیده بلومر مفهوم دارای سه کارکرد به‌طور خاص است: «۱- معرفی سمت‌وسوی یا دیدگاه جدید ۲- ابزار یا واسطه‌ای برای دادوستد یا کار با محیط آدمی، ۳- ساخت استدلال یا خردورزی قیاسی و بنابر آن پیش‌بینی تجربه جدید» (همان: ۱۸۴-۱۸۵).

نخست این که مفاهیم تازه، شیوه‌های تازه‌ای برای روی‌کردن به جهان را نشان می‌دهد، این خصوصیت ذاتی مفاهیم است «مفاهیم برای زدودن کاستی تجربه ادراکی، سمت‌وسوی تازه و اصیلی را مطرح می‌کنند». این سوگیری تازه هم به او «فرصت انعطاف در پرداختن به مسئله را می‌دهد» و هم «درک یا دریافت او را حساس کرده و موضوع مورد مطالعه را در منظری تازه آشکار می‌کند» (همان: ۱۸۵).

دومین کارکرد مفهوم این است که «مفهوم یک ابزار است» (همان: ۱۸۷). مفهوم کمک می‌کند تا کردار، رها و تکمیل شود. مفهوم برای کردار یک ابزار است. فهمیدن، کاستی درک را می‌زداید،

هم با سوگیری جدید و هم با هدایت کردار. اگر کردار موفق شود، نشان‌دهنده این است که مفهوم کارآمد بوده است. از این رو مفهوم از سویی با کردار مرتبط است و از سوی دیگر با نتایج حاصل از آن کردار. پس مفهوم میان اجزاء کنش علمی قرار می‌گیرد و ویژگی‌های یک ابزار را داراست. «تخست همچون تمام ابزارها، مفهوم نیز ممکن است خام و ناپخته باشد و ممکن است به صورت کاملاً آزمایشی استفاده شود، پس‌انگاه همچون ابزارهای کامل و نهایی، ممکن است اصلاح شده و کاربرد آن کاملاً استاندارد یا همگون شود» (همان). در هر حال در جریان اصلاح و پیرایش، کارکرد مفهوم در هر حال کمک به کردار است ولی کارکرد آن، تا حدی ویژگی آن را تغییر می‌دهد، میزان عملکرد آن دقیق‌تر فهمیده می‌شود، امکاناتش بهتر اندازه‌گیری شده و نتایج کاربرد آن قابل اعتمادتر می‌شوند. این تجربه قبلی که در مفهوم جمع شده‌اند در موقعیت جدید به کار بسته می‌شوند. به قول بلومر «شناخت استفاده از مفهوم، که از طریق تجربه قبلی به دست آمده است، به گونه‌ای ابزاری در موقعیت جدید به کار می‌آید» (همان: ۱۸۸).

کارکرد سوم مفهوم این است که امکان دستیابی به نتیجه قیاسی را فراهم می‌آورد و ارزش واقعی مفهوم در همین است. به عقیده بلومر، با استدلال یک مفهوم می‌توان به چشم‌انداز جدیدی دست یافت و مسائل و اسلوب‌هایی را نشان داد که از مسایل بلاواسطه‌ای که مفهوم از آن‌ها سرچشمه گرفته و در پاسخ به آن همچون ابزاری به کار می‌آید فراتر می‌روند (همان) به عنوان نمونه، مفهوم عدد را می‌توان در نظر گرفت. مفاهیم اولیه عدد از تجربه عملی به وجود آمده بود. اما بعدها اعداد به شیوه‌های دیگری هم به کار بسته شدند و به بتدریج «نتایج قیاسی مفاهیم عددی ادراک شدند و معنای ضمنی پیوند و رابطه متقابل آن‌ها با یکدیگر منجر به ساختار بسیار وسیع ریاضیات جدید شد که به نظر می‌آید رشدی بی‌پایان داشته باشد» (همان: ۱۸۹). این رشد، نه در «سامانه تجربه» بلکه «در سامانه منطقی» روی داده است و از تجربه هم بسیار پیشی گرفته است (همان). فرمول‌هایی ساخته شدند که دهه‌ها بعد از کشف، کاربرد عملی آن‌ها مشخص شد. بنابراین مفاهیم، همچنان که در ریاضیات جدید نشان داده شده است، می‌توانند امکان دستیابی به نتیجه قیاسی را فراهم آورند و از این نظر ارزش زیادی دارند، نتیجه‌ای که قیاسی و منطقی به دست می‌آید تا تجربی و آزمایشی. بلومر اضافه می‌کند که «بدون شک، تمام علوم از بعد قیاسی، خواهان نزدیکی به ویژگی‌های آرمانی علم ریاضی هستند. اگر چه علوم مختلف تنها اندکی در این کار موفق بوده‌اند اما این تلاش ارزش قیاسی مفاهیم را نشان داده و ارج می‌نهد» (همان: ۱۸۹).

بلومر از کاربردها و کاربردهای نادرست مفاهیم نیز غفلت نکرده است. به عقیده وی کاربرد نادرست مفهوم در علم زمانی روی می‌دهد که «مفهوم از دنیای تجربه جدا می‌شود» یا وقتی که «از درک چیزی که از آن برخاسته و معمولاً به آن وابسته است جدا می‌گردد» (همان). به نظر وی جداشدن مفهوم از تجربه‌ای که به آن مفهوم موجودیت می‌بخشد، موجب متافیزیکی و

نامتناهی شدن آن مفهوم می‌گردد. برخی‌ها باور دارند که مفاهیم دارای معانی ذاتی‌اند که با فکر درست قابل استخراج هستند. این را در علوم اجتماعی می‌توان مشاهده کرد. کسانی می‌کوشند با آرایش مفاهیمی انتزاعی و پیچیده و با لحاظ کردن معانی این مفاهیم، نظامی پر افتخار و رسمی را بر پا سازند. اشتباه آن‌ها در این است مفاهیم اصلی آن‌ها از طریق تجربه‌های عملی مورد بررسی و آزمون قرار نگرفته‌اند. به همین دلیل نظام آن‌ها «تنها هاله‌ای بی‌ارزش است که برای درک و کنترل دنیای واقعی سودی ندارد» (همان: ۱۸۹-۱۹۰). علت ناشی از این کج فهمی است که نقش مفهوم را در پل زدن میان درک به هم ریخته است «مفاهیم برای ارزشمند بودن باید به کردار مرتبط شوند، به همان جایی که در آن بایستی با این یا آن داده واقعی آزموده شود» (همان: ۱۹۰).

نادرست تر از نکته فوق، «ساخت بی‌پروای مفاهیم» است، بدون این که به ساخت مفاهیم جدید نیازی باشد. (همان). و کاربرد نادرست دیگر مفهوم در این است که «آن را به عنوان برجسی برای یک موضوع مطالعه به کار برده و باور کنیم که چنین عنوانی موجب تبیین و خاتمه یافتن تحقیق می‌شود (همان: ۱۹۱). به نظر وی این یک «فساد» است. زیرا تا زمانی که درباره چیزی که قبلاً ناشناخته بود شناختی پیدا نکنیم بر چسب زدن یا قرار دادن آن در مقوله مفهومی خاص هیچ ارزشی ندارد (همان).

گاهی هم با مفهوم علمی بصورت سست و عامیانه برخورد می‌شود، که این هم خطای سوم است و به جای دریافت کامل محتوای یک مفهوم تنها آن را حس می‌کنند، به کاربرد عملیاتی آن می‌اندیشند و نمی‌توانند یا نمی‌خواهند ویژگی آن را مشخص نمایند (همان). برخی دست‌اندرکاران علم، مفاهیم خود را به عنوان چیزی نهایی می‌پذیرند و معنای آن را بدیهی فرض می‌کنند و از پرسش و کنجکاوای درباره آن‌ها پرهیز می‌نمایند. این‌ها کاربرد مفاهیم را بی‌اعتبار می‌کنند (همان). به نظر وی، مفاهیم را «غایتی طبیعی» تلقی کردن یا «وارد نمودن غیرانتقادی و غیربازنگرانه مفاهیم در نظریه» علم را به سوی درک و کنترل حقیقی هدایت نمی‌کند (همان ۱۹۲). به عقیده بلومر «کمتر کاری ناراحت‌کننده‌تر از خواندن تحقیقی است که با تکنیک‌های معتبر و فراوانی در تعداد، واحدها، یا عناصر تحقیق، هم‌نوایی بالایی را داراست، اما در کشف کاربرد مفهومی، آشفته و در هم است» (همان).

بلومر در مقاله‌ای که بیست و اندی سال بعد درباره نادرستی‌های نظریه اجتماعی نوشته، دغدغه‌های خود را درباره مفهوم پی گرفته است. به نظر وی نظریه اجتماعی سه کاستی یا نقطه ضعف مهم دارد. نخست این که نظریه اجتماعی از دنیای تجربی جداست (همان: ۱۶۰)، دوم این که نظریه اجتماعی در تنظیم مسایل پژوهش، در پیشنهاد انواع داده‌های تجربی برای کاوش و در ارتباط دادن این داده‌ها با یکدیگر بسیار محدود است (همان: ۱۶۱). یعنی نظریه از پژوهش هم جداست. و سوم این که نظریه اجتماعی از انباشتگی گسترده و فراگیر وقایع حاصل از مشاهده

تجربی کمتر بهره می‌گیرد و سود اندکی می‌برد (همان). توصیه‌های زیادی درباره کاستی‌ها شده است و جامعه‌شناسان مهمی هم برای زدودن این کاستی‌ها تلاش کرده‌اند ولی باز هم «نظریه‌ها و کارهای آن‌ها مورد اعتماد قرار نگرفته است» (همان: ۱۶۲۹). به نظر وی بررسی درست توصیه‌ها و بایدها و نبایدها جهت زدودن کاستی‌های نظریه اجتماعی، به مفهوم مربوط است و به مفهوم بر می‌گردد: «نظریه در علم تجربی تنها زمانی و به میزانی ارزشمند است که مثمرانه با دنیای تجربی مرتبط باشد. مفاهیم تنها واسطه‌هایی برای چنین رابطه‌ای می‌باشند. زیرا مفهوم به نمونه‌هایی تجربی اشاره می‌کند که طرح پیشنهاد نظری درباره آن‌ها ایجاد شده است» (همان) به عقیده وی، اگر مفهوم به چیزی که به آن مربوط می‌شود اشاره روشن و واضحی داشته باشد تشخیص قطعی نمونه‌های تجربی امکان‌پذیر می‌گردد و با این تشخیص این نمونه‌های تجربی با دقت بیشتری قابل مطالعه خواهند بود. اگر مفهوم مبهم باشد تشخیص نمونه‌های مناسب تجربی امکان‌پذیر نخواهد شد و رابطه میان نظریه و دنیای تجربی مسدود خواهد شد. مفاهیم درگاه و راهگاهی به سوی دنیای تجربی است و از این نظر اهمیت بسیار زیادی دارند.

اما در نظریه اجتماعی، اصطلاحات بارزی چون آداب و رسوم، نهادهای اجتماعی، نگرش‌ها، طبقه اجتماعی، ارزش، هنجار فرهنگی و... وجود دارند که «نمونه‌های تجربی‌شان را به درستی معلوم نمی‌کنند» (همان: ۱۶۳). بررسی دقیق‌تر نشان می‌دهد که «مفاهیم بر معانی مبهم، و نه بر تشخیص دقیق صفات تعریف شده، قرار گرفته‌اند» (همان). از این رو به نظر وی «کاستی اصلی در نظریه اجتماعی همین گوهر مبهم مفاهیم است» (همان: ۱۶۴). این کاستی اصلی، دانشمندان اجتماعی را از نزدیک شدن به دنیای تجربی باز می‌دارد. آن‌ها نمی‌توانند دریابند که چه چیزی را باید بفهمند. مفهوم مبهم، درک را کند می‌کند و مشاهدات تجربی را بی‌اعتبار می‌سازد. ارزیابی روابط اجتماعی میان مفاهیم را دچار خطا می‌کند و همه اینها سبب می‌شود رابطه میان نظریه اجتماعی و دنیای تجربی، بسیار اندک برقرار شود و مفاهیم مبهم به نظریه‌پردازی نامنظم می‌انجامد (همان).

بلومر توضیح می‌دهد که برای روشن کردن مفاهیم تلاش‌هایی صورت گرفته است. این تلاش‌ها با سه مشکل عمیق روبرو بوده‌اند که آن‌ها را ناکام گذاشته است، اگر مشکلات مذکور حل شوند شاید بتوان «مفاهیم معین حقیقی» را که مورد استفاده نظریه است، ساخت. اما سوال مهم این است که آیا مفاهیم معین برای مطالعه دنیای تجربی مناسب هستند؟ پاسخ وی قابل امان نظر است.

او می‌گوید «مطالعه دقیق نشان می‌دهد که مفاهیم رشته ما، [باید] ابزارهایی حساس‌گر باشند. من آن‌ها را «مفاهیم حساس‌گر [حساس]» می‌نامم و در مقابل مفاهیم معین قرار می‌دهم» (همان: ۱۶۷). مفاهیم معین مفاهیمی‌اند که «به چیزی مشترک در یک دسته از اعیان مربوط می‌شود با تعریفی روشن از نشانه‌های ثابت و مشخص». اما مفاهیم حساس‌گر «فاقد چنین ویژگی‌های خاص است» و از این رو «نمی‌تواند به کاربر این امکان را بدهد که مستقیماً به سوی نمونه و محتوای

مرتبط با آن حرکت کند» ولی در عوض «به کاربر معنایی کلی از مرجع و راهنمایی در رویکردن به نمونه‌های تجربی را ارائه می‌کند» (همان). مفاهیم معین، نمونه‌ها و نسخه‌هایی از چیزی را که باید مشاهده کرد ارائه می‌دهد ولی مفاهیم حساس یا حساسگر فقط سمت‌وسویی را که باید نگریست نشان می‌دهند «صدها مفهوم - مانند فرهنگ، نهاد، ساخت اجتماعی، آداب و رسوم و شخصیت - در گوهر خود، نه مفهوم معین، که مفاهیم حساسگر هستند» (همان). بلومر توضیح می‌دهد که ماهیت خاص دنیای تجربی در رشته جامعه‌شناسی اقتضا می‌کند تا مفاهیم آن حساسگر و حساس باشند و نه مفاهیم معین.

نتیجه‌گیری

مسئله پیش روی ما عبارت از این بود که چرا در جامعه‌شناسی مفهوم اهمیت زیادی دارد؟ مفاهیم اساساً چه هستند و نحوه شکل گرفتن و برساخته شدن آن‌ها چگونه رخ میدهد؟ و مفاهیم در جامعه‌شناسی چه نقش و چه کارکردی را بر عهده دارند؟ و صاحب‌نظرانی که بیش از بقیه به مفهوم توجه داشته‌اند، این پرسش‌های اساسی را چگونه تبیین کرده‌اند؟

صاحب‌نظرانی که اقدام به پاسخ کرده‌اند، گرچه در ظاهر فیلسوف یا جامعه‌شناس نامیده می‌شوند، ولی هنگامی که درباره مفهوم می‌اندیشند و می‌کوشند تا سرشت و ماهیت و کارکرد و شکل گرفتن آن را روشن نمایند، با دیدگاهی منطقی (علم یا دانش منطقی)، یا با دیدگاهی ادبی و یا با دیدگاهی روان‌شناختی و در وهله بعد با دیدگاهی اجتماعی یا فرهنگی اقدام به این کار می‌کنند. جامعه‌شناسی به عنوان علمی که به مفهوم به‌طور جدی توجه دارد و آن را در نظریه‌پردازی‌های خود لحاظ می‌کند، به علت ماهیت و ریشه منطقی خود است که به آن می‌پردازد^۱. بنیان‌گذاران این علم عموماً، و به‌طور خاص نوکانتی‌ها، به سبب اینکه پیش از هر چیز منطقدان بوده‌اند، به نقش و اهمیت مفاهیم در این رشته جدید واقف بودند و درباره آن کم و بیش به اندیشه‌ورزی نشسته‌اند.

کانت، شاید بیشتر و پر اهمیت‌تر از دیگر منطقدان‌های هم عصر و پیش از خود به مفهوم توجه نشان داد^۲. کانت چپستی و برساخته‌شدن مفهوم را بدین صورت توضیح می‌داد که چیزی به نام

۱. منطقدانان می‌گویند که «منطق با مفاهیم سر و کار دارد نه با مصادیق» (کبیر، ۱۳۹۳: ۱۱۷)، هم چنان که دورکیم نیز تصریح می‌کند که «ماده اندیشه منطقی از مفاهیم ساخته شده است» (دورکیم، ۱۳۸۴: ۵۹۹)، بنابراین طبیعی است که برای منطقدان و رویکرد منطقی، «مفهوم» موضوع و مسئله مهمی باشد.

۲. راجر اسکروتن تصریح می‌کند که «تحلیل مفاهیم» از زمان کانت به بعد رواج پیدا کرد (اسکروتن،

مقولات وجود دارند که ما قبل تجربه هستند و از تجربه ناشی نشده‌اند. مقولات همان مفاهیم اساسی هستند، و مفاهیم دیگر تعیینات این مقولات به شمار می‌آیند. در قوه فاهمه، ذخیره‌ای از مفاهیم وجود دارد و تجربه، مفاهیم را همراه خود دارند. مفاهیم پیشینی فاهمه، صور یا شکل‌های اساسی حکم یا داوری را تجویز می‌کنند. او معتقد بود که منطق استعلایی وی «مفاهیم و اصول پیشینی فاهمه را به عنوان شرایط لازم برای اینکه اعیان [ابژه‌ها] (یعنی داده‌های شهود حسی) مورد تفکر قرار گیرند بررسی می‌نماید» (کاپلستون، ۱۳۸۶: ۲۶۲) و «مقولات فاهمه، شرایط پیشینی معرفت‌اند» (همان: ۲۶۳)

مقولات کانتی، که در واقع مفاهیم پیشینی وی بودند، نقش مؤثر و با نفوذی در میان نوکانتی‌های متقدم و حتی جامعه‌شناسان متأخر داشتند. مشخص‌تر از بقیه، دورکیم و زیمل به نحوی کوشیدند تا منطق و مقولات کانتی را جامعه‌شناختی نمایند. دورکیم، در صور بنیادین حیات دینی کوشید تا پیشینی بودن مفاهیم را ابطال کند و اجتماعی بودن مقولات و مفاهیم کانتی را به اثبات برساند. زیمل با تأکید بر روی صور کانتی، کوشید تا جامعه‌شناسی صوری را بنیان‌گذاری نماید.^۱

برای هگل ماهیت و شکل‌گیری مفهوم به نحو دیگری فهمیده می‌شد. هگل، تحت تأثیر مقولات و مفاهیم پیشینی کانت، رویکرد متفاوتی اتخاذ کرد. او تصریح می‌کرد که «مفهوم در معنای نظرورزان‌اش باید از آنچه معمولاً «مفهوم» نامیده می‌شود، متمایز شود» (هگل، ۱۳۹۲: ۹۵). به عقیده وی، دیدگاه او درباره مفهوم فراتر از دیدگاه کانت است، در منطق صوری کانت، صورت مفهوم مورد توجه است و نه حقیقت، در حالی که حقیقت کاملاً به محتوا وابسته است. بنابراین مفهوم، هم شامل صورت است و هم شامل غنای محتوا. در منطق دیالکتیکی هگل، استنتاج حقیقت از محتوا مطمح نظر است. مفهوم، صورت صرف اندیشه‌ورزی نیست، بلکه مفهوم، اصل تمام زندگی است. مفهوم، شامل حرکت و تعییناتی است که مراحل را شکل می‌دهد. مفهوم خود-تکامل است. برخی نیز به این نتیجه رسیده‌اند که گویا هگل به همان سنت نو افلاطونی معتقد است که «جهان از مفهوم نشأت گرفته است» (اینوود، ۱۳۸۸: ۱۳۰).

مارکس، منتقد رویکرد هگل به مفهوم است و آن را نمی‌پذیرد. به نظر وی دستاورد هگل در کتاب منطق این است که نشان دهد مفاهیم معین و صور اندیشه‌ای کلی و ثابت، پی‌آمد ضروری بیگانگی آدمی و اندیشه آدمی هستند. او و انگلس این شیوه متافیزیکی پرداختن به مفهوم را رد کردند. انگلس تصریح می‌کند که او و مارکس بار دیگر مفاهیم را به طور ماتریالیستی درک کردند، یعنی مفهوم را به مثابه تصویر اشیاء در ذهن، و نه این که اشیاء واقعی را به عنوان تصاویر این یا آن

۱. از آن جا که جامعه‌شناسی صوری زیمل با موضوع این مقاله متفاوت بود به زیمل پرداخته نشد.

مرحله از مفهوم مطلق، در نظر بگیرند.^۱ این را شیوه دیالکتیکی پرداختن به مفهوم می‌نامیدند و آن را در برابر شیوه متافیزیکی قرار می‌دادند. مارکس از این که هگل در فلسفه تاریخ، تاریخ را تحت سلطه ایده‌ها و مفاهیم در نظر گرفته و به قول خودش در فلسفه تاریخ خود فقط پیشرفت مفهوم را بررسی کرده است ناخرسند بود. به عقیده وی این سخن اشتباه است. به راحتی می‌توان ایده‌هایی را در هر دوره انتزاع کرد و بدین نحو تمامی این ایده‌ها و مفاهیم جداگانه را به عنوان اشکال خودمختار و خودبسند مفهوم تکامل‌یابنده در تاریخ تلقی کرد. به نظر مارکس، مفاهیم جدای از تاریخ واقعی، فاقد ارزش هستند. او هم مانند فوئر باخ بر ضد سلطه مفاهیم در نزد هگل شورید.

چیستی و نحوه ساخته شدن مفهوم از نظر نیچه با متقدمین خود متفاوت بود. نیچه، بیشتر از آن‌که درباره مفهوم وامدار یا منتقد فلاسفه و منطق‌دانان پیش از خود باشد، از رویکرد ادبی به آن می‌نگرد. او با تأکید بر میل و کشش انسان برای ساختن استعاره، زبان، واژگان و مفاهیم را دارای ماهیت استعاری می‌داند، به عقیده وی مفاهیم پس مانده استعاره‌ها هستند.

واژه‌ها که مبدل به مفاهیم می‌شوند در اصل نسخه بدل صوتی یک تحریک عصبی هستند. این واژه‌ها قبلاً در دو مرحله در دو استعاره جداگانه، مبدل به نسخه صوتی یک تحریک عصبی شده‌اند. حالا که این مراحل را طی نمودند می‌باید با تعداد زیادی از موارد کم و بیش مشابه جفت و جور و هماهنگ و سازگار و منطبق شوند: مواردی که برابر نیستند. مفهوم در واقع تلاش برای برابر دانستن چیزهای نابرابر است: نادیده گرفتن موارد منفرد و منحصر به فرد و خاص و یکتا و در عوض لحاظ کردن و طبقه‌بندی و مقوله‌بندی کردن آن موارد جداگانه. مفاهیم‌گویی همانند مقابله رومی‌های قدیم است که هر کدام بخشی از ادراکات آدمیان را در خود حبس کرده است. مفاهیم را انسان‌ها می‌سازند و البته در ساختن آن نبوغ حیرت‌آوری دارند. این مفاهیم از طرفی مثل تار عنکبوت‌اند و از سوی دیگر همانند کندوی زنبور عسل هستند. ولی با تفاوت‌هایی: ظریف‌تر از تار عنکبوت و مستحکم‌تر و رفیع‌تر از کندوی زنبور. زنبور می‌کوشد با مومی که از طبیعت فراهم آورده کندو را بسازد ولی آدمی چیزی را از طبیعت فراهم نمی‌آورد، بلکه مواد اولیه و مصالح نخستین را خود می‌سازد. بعد از این که مفاهیم توسط زبان ساخته شد، در دوره‌های بعدی علوم مختلف آن‌ها را می‌سازد. مفاهیم مبدل می‌شود به گورستان ادراکات.

در بین نوکانتی‌ها دورکیم به‌طور جامعی در نشان دادن این که مقولات و مفاهیم پیشینی کانت، ماهیتی پیشینی و ماقبل تجربی ندارند و بلکه پسینی یعنی دینی و اجتماعی‌اند کوشیده است. به نظر وی مقولات از دین و در دین پدید آمده‌اند و چیزهای اجتماعی و فرآورده اندیشه جمعی هستند. ریشه و خاستگاه آن‌ها در جامعه است. آن‌ها بیانگر عام‌ترین روابط موجود میان چیزها

۱. به عقیده آن‌ها دیالکتیک مفاهیم در واقع باز تاب دیالکتیک و حرکت دیالکتیکی جهان واقعی است و نه چیز دیگر.

هستند. مفاهیم ابزارهای اندیشگی‌اند که نسل‌های مختلف آن‌ها را شکل داده‌اند و بهترین بخش از سرمایه فکری خود را در قالب آن‌ها متراکم ساختند. به عقیده وی برای فهم آن‌ها باید مطالعه‌ای از نوع تاریخی و انسان‌شناختی انجام داد. مسئله مورد توجه وی این است که جامعه چگونه این مفاهیم را - مفاهیمی که ماده اصلی و اساسی اندیشه منطقی هستند - شکل داده است. معتقد است که مفاهیم خواص ذاتی دارند. آن‌ها بیرون از زمان و شدن هستند (بر خلاف دیدگاه هگل). و از همه تحرکات جاری و فرایند شدن به کنار هستند. در برابر تغییر مقاومتند و مفهوم در واقع نوعی از اندیشیدن است که در زمان ثابت و تبلور یافته است.

دستگاه مفاهیمی که با آن‌ها در زندگی جاری خود می‌اندیشیم بیانگر دستگاه واژگان زبان ماست. هر واژه نماینده یک مفهوم است. با صحبت کردن و از راه مفهوم است که عقول بشری با هم در ارتباط واقع می‌شوند. مفهوم میان همگان مشترک است. آنچه در قالب زبان و در قالب مفاهیم بیان می‌شود فرآورده یک روند اجتماعی است. بیانگر شیوه‌ای است که جامعه در مجموع خود تصویری از اشیاء را دارد. مفاهیم تصورات جمعی‌اند آن‌ها پر از دانشی هستند که از هر نظر از حد دانش متوسط افراد بیشتر است. این مفاهیم نشان‌دهنده شیوه‌ی تلقی موجودی به نام جامعه از اشیاء و چیزها هستند. مفاهیم چون سرشار از غنای تجربه‌های جامعه هستند در نظریه شناخت اهمیت و ارزش زیادی دارند. در نظر وی ما به کمک مفهوم و در قالب مفهوم می‌اندیشیم. در هر فرهنگی نظام سازمان یافته‌ای از مفاهیم وجود دارد که بیانگر منش خاص آن فرهنگ است.

اندیشه منطقی زمانی میسر است که بشر بتواند کلیت جهانی از فکرت (ایده)ها را درک کند. منطقی اندیشیدن یعنی غیرشخصی اندیشیدن. غیرشخصی بودن و ثابت بودن دو خصلت ذاتی حقیقت‌اند. در غرب قرن‌ها طول کشید تا بشر به قلمرو فکری پی بردند که نخستین شهود بشریت از قلمرو حقیقت بود.

مفاهیم فقط رابطه میان اذهان را با هم برقرار نمی‌کنند بلکه رابطه میان اذهان و چیزها را هم برقرار می‌کنند. حقیقت داشتن مفهوم یعنی عینی بودن آن. اکثریت مفاهیم مورد استفاده از زبان معمولی جامعه گرفته شده‌اند یعنی از تجربه مشترک اخذ شده‌اند، بدون این‌که نقدی بر روی آن صورت بگیرد. مفهوم که یک تصور جمعی است خود به خود مقداری از عینیت تضمین شده است. اگر با روش منظمی هم مورد سنجش و آزمون قرار بگیرد اعتبار آن تضمین می‌گردد. علاوه بر این مفاهیم باید با مجموعه تصورات جمعی هماهنگ باشند تا پذیرفته شوند. از آن‌جا که اندیشه منطقی با مفهوم آغاز می‌شود می‌توان نتیجه گرفت که این اندیشه منطقی همیشه وجود داشته است.

علاوه بر دور کیم که به طور مستوفای در ذیل نظریه شناخت و معرفت خود به مفهوم می‌پردازد و می‌کوشد تا ماهیت اجتماعی منطقی و مقولات و مفاهیم منطقی را نشان دهد بلومر نیز نه در قالب

یک تحقیق دامنه دار و مفصل و بلکه در قالب یک یا دو مقاله، تأملات خود را درباره چیستی، کارکرد و نحوه شکل گرفتن مفهوم به طور منظم مطرح می‌کند.

بلومر معتقد است هر علمی دارای مفاهیم خاص خود است و هیچ علمی یافت نمی‌شود که فاقد مفهوم یا مفاهیم خاص خود نباشند. از نظر وی مفهوم در علم اهمیت بسیار دارد: شیوه‌ای است برای فهمیدن و راهی است برای فهم و استنباط محتوای خاصی از تجربه. مفاهیم محتوای فهمیده شده را باز تاب می‌دهد، محتوایی که می‌تواند مورد بحث، مطالعه و باز اندیشی قرار گیرد. پس مفهوم هم شیوه‌ای از فهمیدن است و هم محتوایی که فهمیده شده را نشان می‌دهد در این هر دو وجه مفهوم موجب رشد و توسعه علم می‌گردد. فعالیت یا کردار بدون مفاهیم در سطح ادراکی نازلی باقی می‌ماند که موجب فهم نمی‌شود. از نظر وجه دوم نیز مفهوم به فرد امکان می‌دهد تا بخشی از تجربه را در اختیار خود بگیرد و آن را نگاه دارد و از آن ویژگی‌های مشترکی بسازد. انتزاع در واقع همین کار را می‌کند. در فرایند انتزاع رابطه‌ای از دنیای اجزا به کمک چیزی به نام مفهوم‌سازی منتزع می‌گردد. در این انتزاع نامی برای آن بخش از محتوای فهمیده شده گذارده می‌شود و متمایز و مشخص کردن چنین محتوای مجزایی، دو تحول را در علم میسر می‌کند. اولاً این محتوای مجزا شده مورد مطالعه و پژوهش قرار می‌گیرد و ثانیاً می‌تواند در تجربه دیگران وارد شود و به خصوصیتی مشترک مبدل می‌گردد. مفهوم البته وجه سوم هم دارد که کلامی یا نمادی است. واژه‌ها عنصری از یک مفهوم هستند و واژه‌ها شیوه‌ای را برای فهمیدن فراهم می‌آورند و آن‌ها در گفتمان اجتماعی خاصی وارد می‌شوند. علم متشکل از واژگان و مفاهیم خاصی است.

مفهوم دارای سه کارکرد است: معرفی دیدگاه جدید، ابزاری برای دادوستد و کار با محیط و ساخت استدلال قیاسی، مفاهیم اگر از تجربه جدا شوند، اگر توسط افراد جویای نام بدون ضرورت ابداع و جعل شوند و اگر به عنوان بر چسبی برای یک موضوع مطالعه به کار بسته شوند، اهمیت و اعتبار خود را از دست می‌دهند.

او البته اذعان دارد که در جامعه‌شناسی بخش اعظم مفاهیم، از جنس مفاهیم معین نیستند. بلکه از جنس مفاهیم حساس یا حساسگر هستند. مفاهیم حساسگر بر خلاف مفاهیم معین به چیزی مشترک با تعریفی روشن و واضح مربوط نمی‌شوند. مفاهیم حساسگر معنایی کلی از مرجع و راهنمایی در رویکرد به نمونه‌های تجربی را ارائه می‌دهند. فقط سمت و سویی را که باید نگریست در اختیار کاربر می‌گذارند.

چنان‌که از بحث و استدلال‌های فوق مشخص است، دیدگاه کانت، هگل و مارکس و نیچه، همچون منشأ و سرچشمه در نزد دورکیم و بلومر عمل می‌کنند. هر یک از آن‌ها با کاویدن در جنبه‌ای خاص از مفهوم، شرایط را برای اندیشیدن عمیق تر توسط متأخرین فراهم آورده‌اند. دیدگاه کانت و هگل علیرغم پیچیدگی، جزء نخستین تعمق‌های منطقی در این باره است. نیچه، دورکیم و

بلومر به تدریج آن را به تکامل رسانده‌اند. آنچه را که کانت می‌اندیشید توسط هگل در سمت‌وسویی خاص شرح و بسط یافت و آنچه را که هگل می‌اندیشید توسط هگلی‌های منتقد هگل (مارکس و انگلس)، طرد شد و در عوض رویکرد کانت، با اقبال بیشتری مواجه شد. نیچه وجه دیگری از مفهوم را مورد توجه قرار داد. این رهیافت ظاهراً برای دورکیم آشناست. زیرا او گرچه مستقیماً مقولات پیشینی کانت را مورد بحث و تحقیق قرار می‌دهد، ولی در لابلای استدلال‌های وی نشانه‌هایی از دیدگاه نیچه مشهود است. رویکرد بلومر گویی ادامه رویکرد دورکیم است. با این تفاوت که بر وجه علمی مفاهیم تأکید اساسی را گذارد. برخلاف دورکیم که شکل‌گیری مفاهیم را در زبان معمولی و عادی مورد توجه قرار داده است و برای فراهم آوردن مواد و مصالح لازم برای جامعه‌شناسی معرفت خود از آن مدد می‌گیرد.

بنابراین کانت، هگل، مارکس، نیچه، دورکیم و بلومر هر یک با اندیشیدن در پیرامون مفهوم و با تأکید گذاشتن بر وجهی از وجوه مفهوم، چیستی و شکل‌گیری آن را از زوایای گوناگون مورد مطالعه قرار داده‌اند: کانت و هگل دیدگاهی منطقی درباره آن اتخاذ می‌کنند. منطق دیالکتیکی متافیزیکی هگل در نزد مارکس به منطق دیالکتیکی واقعی و تاریخی در قبال مفهوم بدل می‌شود. نیچه گرچه با دیدگاهی فلسفی به مفهوم می‌نگرد بلکه روی ماهیت استعاری و ادبی مفهوم تمرکز دارد. و در پس رویکرد فرهنگی و اجتماعی دورکیم به مفهوم، گذار معرفت‌شناسی کانتی به جامعه‌شناسی معرفت مشهود است و در رویکرد بلومر به مفهوم، تحلیل روان‌شناختی و روانشناسی اجتماعی نهفته است.

منابع

- اسکروتن، راجر (۱۳۸۳)، *کانت*، ترجمه علی پایا، تهران: طرح نو.
- اینوود، مایکل (۱۳۸۸)، *فرهنگ فلسفی هگل*، ترجمه حسن مرتضوی، تهران: نیکا.
- انگلس، فردریش (۱۳۸۶)، *لودویک فوئرباخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمانی*، در کارل مارکس، فردریش انگلس و گئورگ پلخانف، *لودویک فوئرباخ و ایدئولوژی آلمانی*، پرویز بابائی، تهران: چشمه.
- برک پیتر (۱۳۸۱)، *تاریخ و نظریه اجتماعی*، غلامرضا جمشیدیها، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- بلومر، هربرت (۱۳۸۸)، *هربرت بلومر و کنش متقابل گرایی نمادی*، ترجمه و تألیف حسین تنهائی، تهران: بهمن برنا.
- بودن ریمون (۱۳۸۴)، *مطالعاتی در آثار جامعه‌شناسان کلاسیک ج ۲*، باقر پرهام، تهران: مرکز.
- چاوشیان حسن (۱۳۹۲)، سنت خود را نقد نکرده‌ایم: گفت‌وگو با حسن چاوشیان درباره «فرهنگ علوم اجتماعی قرن بیستم» توسط علی سالم در *روزنامه شرق* شماره ۱۷۶۹ یکشنبه ۹ تیر ۱۳۹۲.
- دورکیم، امیل (۱۳۸۴)، *صور بنیادین حیات دینی*، باقر پرهام، تهران: مرکز.

کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۶)، *تاریخ فلسفه: یونان و روم*، سید جلال الدین مجتوبی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

گیدنز، آنتونی (۱۳۸۴)، *مسائل محوری در نظریه اجتماعی: کنش، ساختار و تناقض و تحلیل اجتماعی*، ترجمه محمد رضایی، تهران: سعاد.

لوکاچ جورج (۱۳۷۸)، *تاریخ و آگاهی طبقاتی*، محمد جعفر پیونده، تهران: تجربه.
نیچه، فردریش (۱۳۸۶)، *درباب حقیقت و دروغ به مفهومی غیر اخلاقی*، مراد فرهادپور، در *فصل نامه ارغنون* شماره ۳ (مبانی نظری مدرنیسم)، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

مارکس کارل (۱۳۸۲)، *دست نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴*، حسن مرتضوی، تهران: آگه.
مارکس کارل، فردریش انگلس، گئورگ پلخانف (۱۳۸۶)، *لودویک فوئرباخ و ایدئولوژی آلمانی*، پرویز بابائی، تهران: چشمه.

هگل، گئورگ ویلهلم فردریش (۱۳۹۲)، *دانشنامه علوم فلسفی: پاره نخست: علم منطق*، حسن مرتضوی، تهران: لاهیتا.

هگل، گئورگ ویلهلم فردریش (۱۳۹۲)، *پدیدارشناسی جان*، باقر پرهام، تهران: آگه.
هریس ح. س. و ت. ف. گریتس (۱۳۹۲)، *پیشگفتار مترجمان انگلیسی منطق دانشنامه (ویراست ۱۹۹۱)* در گئورگ ویلهلم فردریش هگل (۱۳۹۲)، *دانشنامه علوم فلسفی: پاره نخست: علم منطق*، حسن مرتضوی، تهران: لاهیتا.

Schutz, A. (1962)1984. *Collected Papers: The Problem of Social Reality*, The Hague/Boston/London: Martinus Nijhoff.

Durkheim E. and M. Mauss (1962) 2009. *Primitive Classification*, Rodney Needham, London: Cohen & West.