

## طرح مسئله

هرچند دین با زندگی انسان درآمیخته است، اما او همچنان نیازمند شناخت دین است. دین در کلیت آن معمایی است شگفت. از یک سو، به علت آشنایی بیش از حد آدمی با آن ممکن است مورد غفلت قرار گیرد، اما از سوی دیگر، به سبب پیچیده بودن بیش از اندازه اش همچون معمایی جلوه می‌کند. نظر به پیوسته بودن دین به زندگی، و در نتیجه، اهمیت بسیار آن، و نیز پیچیدگی حیرت‌آور پدیده‌های دین، آدمیان غالباً برانگیخته می‌شوند تا درصدد شناخت بهتر آن برآیند. از این رو، هنگامی که آدمی با ادیان گوناگون روبه‌رو و در گذر زمان به مطالعه و شناخت آن می‌پردازد، با بسیاری از مسائل اساسی در مورد این پدیده مهم و پیچیده مواجه می‌گردد. مهم‌ترین آنها این است که در دین پژوهی باید چه رویکرد را در پیش گرفت؟ آیا می‌توان به گونه‌ای از دریچه الهیات و نیز جامعه‌شناسی به دین نظر کرد که با یکدیگر مشکلی نداشته باشند؟ اگر این امر ممکن است، براساس چه مبنا و معیاری می‌توان این دو دیدگاه را در نظر گرفت؟

پس از سپری شدن دوران سلطه پدران جامعه‌شناسی دین، یعنی مارکس، دورکیم، و وبر، نشانی از ظهور جامعه‌شناسان دینی پیدا نشد که بتوانند مباحث نظری این رشته را تحول بخشیده و یا مطلب جدیدی ارائه دهند، در دست نیست. تقریباً برگر<sup>۱</sup> به همراه لاکمن، از اولین کسانی بودند که توانستند به بازکاوی مباحث نظری جامعه‌شناسی دین بپردازند. برگر از جمله نظریه‌پردازانی است که از دو حوزه متفاوت، یعنی جامعه‌شناسی و الهیات، به مطالعه دین پرداخته و آن دو در کار وی، دو روی یک سکه محسوب می‌شوند. در حقیقت، جامعه‌شناسی او به ماهیت دین و رابطه آن با مدرنیته می‌پردازد و رویکرد الهیاتی وی پاسخ به چالشی است که در دوره مدرن برای دین به وجود آمده است. به عبارت دیگر، کل دین‌شناسی وی، به دین و نیز رابطه آن با مدرنیته، از جنبه‌های جامعه‌شناختی و الهیاتی مربوط است.

موضوع این دو حوزه، روش و نتایج آنها با یکدیگر متفاوت است؛ زیرا یکی از موقعیت هستی‌شناسانه امور فوق‌طبیعی صحبت می‌کند و دیگری آن را محصول ذهن آدمی می‌پندارد. در الهیات صحبت از خدایان است، صحبت از متن مقدس است، در مورد موجودات ماورایی صحبت می‌شود، از معجزات و کرامات سخن می‌رود، بحث پیامبران و... در میان است. اما در تحلیل دین با ابزار جامعه‌شناسی، و برای برگر جامعه‌شناسی معرفت، امر ماورایی و همه موضوعات مرتبط با آن، همانند اجزاء دیگر فرهنگ، محصول ذهن آدمی و فرافکنی او تلقی شده، با آن به‌عنوان یک پدیده انسانی

## واکاوی روش پیتر برگر در فهم دین

قربان علمی\* / مهدی حسن‌زاده\*\*

### چکیده

برگر برای معرفی رویکرد خود در دین‌پژوهی، از اصطلاح «شهروندی دوگانه» استفاده کرده است: کسی که هم می‌تواند به کار الهیاتی بپردازد و هم خود را از زمره شهروندان محققان بداند. این مقاله کوشیده است تا مؤلفه‌هایی را نشان بدهد که براساس آنها برگر توانسته است با دو روشی که دارای موضوع و روش متفاوت هستند، یعنی جامعه‌شناسی و الهیات، به بررسی دین بپردازد. ابتدا ساختارهای مرتبط درون‌آگاهی برای برگر نشان می‌دهد که در برخورد با پدیده‌ها، انسان می‌تواند از ساختارهای مختلف ذهنی خود بهره بگیرد، مشروط به اینکه ضوابط هر یک را مراعات نماید. سپس تعلیق ارزش‌ها کمک می‌کند تا ضوابط رویکرد جامعه‌شناسی برای وی روشن شود. در نهایت، ماهیت جهان‌های معنایی انسان به او نشان می‌دهد که رویکردهای تجربی، به‌ویژه رویکرد جامعه‌شناسی، نمی‌تواند آخرین داوری و حکم را برای دین انجام دهد. اگر در برخی نظریه‌های علوم انسانی، دین محصول ذهن آدمی است، براساس جامعه‌شناسی معرفت، خود آن نظریه‌ها هم نزد وی از این نقد مبرا نیستند. بنابراین، صرف‌نظر از نتایج تحقیقات جامعه‌شناسی، برگر به راحتی به کار الهیاتی خود می‌پردازد. کلیدواژه‌ها: پیتر برگر، شهروندی دوگانه، ساختارهای مرتبط ذهنی، تعلیق، شکنندگی معانی انسانی.

برخورد می‌شود. بنابراین، جامعه‌شناسی با پدیده‌های تجربی سروکار دارد و موضوع الهیات عبارت است از: امور ماوراءطبیعی و اعتقاد به آنها.

برگر از یک‌سو، خود را در طیف الهیات لیبرال مسیحی قرار می‌دهد (Berger, 1979, p. xii) و از سوی دیگر، جامعه‌شناس می‌باشد. در رویکرد اخیر، جهان انسانی اساساً شبکه‌ای از معانی انسان است (Berger, 1974, 126).

چنانکه پیداست نگاه‌های الهیاتی و جامعه‌شناختی در برابر یکدیگرند. در اینجا این سؤال اساسی و مهم مطرح می‌شود که آیا می‌توان نسبت به دین هم کار جامعه‌شناسی انجام داد و هم به الهیات پرداخت؟ در مورد برگر، درحالی‌که رویکرد وی به دین از دریچه‌های الهیاتی و جامعه‌شناختی است، آیا ملاحظه دین از زاویه یکی، مانع بررسی دین از دیدگاه یا دیدگاه‌های دیگر نخواهد بود؟ چون پاسخ برگر منفی است، سؤال بعدی که مطرح می‌شود این است که معیار وی در برخورد با دین از دو رویکرد جداگانه و متفاوت چیست؟ به بیان دیگر، صرف‌نظر از چگونگی دیدگاه الهیاتی، با چه معیاری می‌توان هم جامعه‌شناس بود و در مورد برگر، هم الهیدان یا متأله؟ در این مورد، برگر به شکلی نظریه خود را بسط داده است که از دید وی، البته با لحاظ معیاری خاص، می‌توان به‌گونه‌ای از این دو دریچه، یا دریچه‌های دیگر به دین نظر کرد که دین‌پژوه هم کار تحقیقی خود را انجام دهد و هم به نظرات الهیاتی‌اش بپردازد.

### برگر و روش او در دین‌شناسی

برگر از دو رویکرد متفاوت جامعه‌شناسی و الهیات به بررسی دین می‌پردازد. هرچند این دو رویکرد با یکدیگر متفاوتند؛ زیرا جامعه‌شناسی با پدیده‌های تجربی سروکار دارد و موضوع الهیات امور ماوراءطبیعی و اعتقاد به آنهاست، با وجود این، برگر از هر دو به دین نگاه کرده است. در حقیقت، این دو رویکرد در تحقیق برگر به یکدیگر مربوط‌اند. آن دو در کار وی، دو روی یک سکه محسوب می‌شوند. درحالی‌که، جامعه‌شناسی او به جایگاه دین در دوره مدرنیته می‌پردازد، الهیات او پاسخ به چالشی است که در دوره مدرن برای دین به‌وجود آمده است. در حوزه الهیات، برگر شاید اولین نفری باشد که راه‌های الهیاتی برای چالش مدرنیته را به‌صورت مدل عرضه کرده باشد. هرچند اساس بحث از خودش نیست، اما عرضه کردن آنها به‌صورت دسته‌بندی و الگوبندی‌شده کار جدیدی است.

### شهروندی دوگانه<sup>۲</sup>

آیا می‌توان ضمن نگاه از مقوله جامعه‌شناسی به دین، نگاه الهیاتی هم به دین داشت، بدون اینکه با یکدیگر مشکلی داشته باشند؟ به عبارت دیگر، براساس چه معیار و روشی می‌توان این دو دیدگاه را داشت؟ برگر برای نشان دادن رویکرد خود به بررسی و فهم دین، شهروندی دوگانه است (Berger and Kellner, 1981, p. 86). وی، از این اصطلاح استفاده می‌کند تا توضیح دهد که محققانی که از یک‌سو، معتقد دینی محسوب می‌شوند و از سوی دیگر، علاقه‌مند به تحقیق تجربی در باب دین و ابعاد اجتماعی آن هستند، می‌توانند تحقیق خود را دنبال کنند.

وی، به همراه کلنر، با استفاده از اصطلاح جامعه‌محققین پیرس<sup>۳</sup> (۱۹۱۴-۱۸۳۹)، سعی می‌کند به این امر اشاره کند که انسان با تبدیل شدن به یک عالم جامعه‌شناس، در میان سایر دانشمندان آن رشته به یک شهروند تبدیل می‌شود. در همین حال، وی نمی‌تواند از این مسئله چشم‌پوشی کند که او یک شهروند معمولی جامعه خود می‌باشد. به علاوه، می‌تواند در سایر گروه‌های اجتماعی مختلف، جزو یکی از شهروندان آنها باشد (Ibid, p. 66). به‌عنوان نمونه، یک شهروند کانادایی را در نظر بگیرید که مادر یا پدرش در ایالات متحده امریکا متولد شده‌اند. در این صورت، وی در سن خاصی می‌تواند هم‌زمان ادعای شهروندی کانادایی و آمریکایی را داشته باشد. در خصوص دین نیز درست به همان شیوه که فرد مذکور می‌توانست ادعای شهروندی دوگانه را داشته باشد، الهیدان یا متألهی که جامعه‌شناس هم هست، می‌تواند ادعای شهروندی جامعه دینی و نیز جامعه محققین جامعه‌شناس را داشته باشد.

با توجه به اینکه برگر، به همراه کلنر، برای بحث خود از مثال دانشمند جامعه‌شناس مسلمان استفاده می‌کند (Ibid, p. 85-86)، در اینجا برای بیشتر روشن شدن موضوع از آن استفاده می‌کنیم. برای مثال، یک مسلمان را در نظر بگیرید. وی هر روز در اذان و اقامه نماز چندبار می‌گوید «لا اله الا الله و محمد رسول الله». اکنون، مفروض این است که وی در همان حال، یک جامعه‌شناس هم هست و می‌خواهد تحلیلی جامع راجع به ریشه‌ها، کارکردها و تحول این دین انجام دهد. به بیان دیگر، وی به انجام کار جامعه‌شناختی در مورد اسلام می‌پردازد. نهایتاً، او در این کار موفق می‌شود، به‌طوری که چشم‌اندازهای نو و قابل ارزشی را به دست می‌دهد. بنابراین، وی نوع خاصی از شهروندی دوگانه را دارا است. از یک‌سو، او شهروند جمهوری دانشمندی است که در این قابلیت، تحقیق جامعه‌شناختی‌اش را انجام می‌دهد، بلکه حتی این کار را مطابق با یک غیرمسلمان انجام می‌دهد. اما، از سوی دیگر، وی شهروند امت اسلامی هم بوده و آن را ادامه می‌دهد، و در این قابلیت اخیر است که او دین اسلام را تصدیق

کرده، مناسک و اعمال عبادی آن را انجام می‌دهد. در حقیقت، در اینجا وی دارای نوعی شهروندی دوگانه است: شهروند جامعه‌ی دانشمندان علوم اجتماعی و شهروند امت اسلام.

چنانکه برخی خاطر نشان ساخته‌اند، بهترین نمونه‌ای که در آن شهروند دوگانه بر خود برگر مصداق پیدا می‌کند، انتشار آثار مربوط به دوره‌ی «دوم» وی است (Ahern, 1993, p. 93). انتشار کتاب **سایبان مقدس** (۱۹۶۷)، که برگر آن را با دید جامعه‌شناسی معرفت نگاشته است، با چاپ کتاب **نجوای فرشتگان** (۱۹۶۹) و با رویکردی الهیاتی دنبال شد. با این دو کتاب، که موضوع آن دین از جنبه‌های مختلف است، در حقیقت برگر حمایت خود را از شهروندی دوگانه در تحقیق برای دین اعلان می‌کند.

هدف برگر در **سایبان مقدس** عبارت بود از: کاربرد جنبه‌ی نظری جامعه‌شناسی معرفت نسبت به پدیده‌ی دین. بر این اساس، از آنجا که ساختار غریزی انسان کامل نیست (Berger, 1967, p. 4; Berger and Kellner, 1965, p. 111) انسان‌ها فطرتاً خودشان باید جهان خود را بسازند (Berger, 1967, p. 5; Berger and Kellner, 1965, p. 111-112). به بیان دیگر، آنها خود باید به جهان معنا داده و رابطه‌ی خود را با آن مشخص سازند. در اینجا برای برگر دین هم از زیست جهان آغاز می‌شود. درون این جهان است که انسان‌ها همه‌ی معانی خود و از جمله دین را می‌سازند تا از این طریق، جهان منظم و قابل زیست را به وجود آورند. بنابراین، با توجه به این قابلیت، از آنجا که آنچه انسان را به سوی تأسیس جهان مقدس و به وجود آوردن دیگر واقعیت‌ها می‌کشد، ساختار ناقص زیستی اوست، در نتیجه، زمانی دین معنای وجودی‌اش را از دست خواهد داد که ساختار زیستی انسان هم مثل حیوان کامل شود.

اما از نظر برگر در اینجا دین درونی انسان بوده، و ریشه در ساختار ناقص غریزی خود او و معناجو بودنش دارد.<sup>۴</sup>

با توجه به اینکه برگر در تعریف دین، آن را تجربه‌ی امری ماوراءطبیعی و مقدس می‌داند، می‌توان گفت که آنچه انسان را به داشتن چنین تجربه‌ی سوق می‌دهد، احساس نیاز شدید انسان به معناست.

در حالی که در کتاب **سایبان مقدس**، منشأ دین برای او به لحاظ تجربی مشخص می‌شود، وی در گفتن این موضوع نیز صریح است که از منظر جامعه‌شناختی، این سؤال را که چگونه می‌توان دین را به‌عنوان مقوله‌ی الهی مورد بررسی قرار داد، باید ترک کرده و کنار گذاشت (Berger, 1967, p. 180). از سوی دیگر، وی در این گفته نیز صریح است که رویکرد جامعه‌شناختی، به نوبه‌ی خود، نیز نمی‌تواند مانع از آن باشد که دین را از جنبه‌ی کاملاً متفاوت مورد توجه قرار داد. به همین دلیل، الهیات موضوعی است که وی در کتاب **نجوای فرشتگان** به آن مشغول می‌شود. وی در مقدمه‌ی کتاب می‌نویسد:

«بد یا خوب، تمام فهم من بر این نیست که من یک جامعه‌شناس هستم، من خود را یک مسیحی نیز می‌دانم» (Berger, 1969, p. ix).

از آنجا که در رویکرد جامعه‌شناسی معرفت وی، دین امری انسانی تلقی می‌شد، و از سوی دیگر، وی با بسط نظریه‌ی سکولاریزاسیون در کتاب **سایبان مقدس**، افول دین در آینده را پیش‌بینی کرده بود (Berger, 1967, p. 108). این خود می‌توانست که او را به شخصی ضد دین متهم سازد. از این رو، در کتاب **نجوای فرشتگان**، برای فرار از این اتهام و نشان دادن ایمان دینی خود، با رویکردی لیبرالی به دغدغه‌های الهیاتی خود پرداخت.

اکنون این سؤال مطرح می‌شود که برگر، که از موضوع شهروندی دوگانه نسبت به دین صحبت می‌کند و خودش هم توانست دو رویکرد جامعه‌شناسی و الهیات را درباره‌ی دین مطالعه کند، اساس روش او در شهروندی دوگانه و نیز تغییر مسیر از جامعه‌شناسی به الهیات چیست؟ در حالی که در جامعه‌شناسی، او دین را محصول انسان می‌داند، چگونه و با چه معیاری توانست به سمت الهیات برود؟ رویکردی که ماوراءطبیعت در آن امری واقعی و غیرقابل انکار است؟ در این زمینه، چند موضوع به برگر کمک کرد که عبارت بودند از: ساختارهای مرتبط آگاهی، تعلیق ارزش‌ها و ماهیت جهان‌های معنایی انسان، که در اکثر آنها، متأثر از شوتس (Alfred Schutz) است.

### ساختارهای مرتبط درون آگاهی

منظور شوتس از ساختارهای مرتبط درون آگاهی، که مبتنی بر پدیدارشناسی آگاهی وی در جهان روزمره است، حوزه‌های جداگانه‌ی درون آگاهی انسان است (Schutz, 1962, p. 7-34). با توجه به این اصطلاح، برگر به همراه لاکمن، در مورد حیات روزمره معتقد است که اینها برحسب نسبت‌ها و روابط ساخته می‌شود (Berger and Luckmann, 1966, p. 45). می‌توان این جمله را با مثالی روشن ساخت. یک شهروند مشهدی به تهران می‌آید و پس از رسیدن به فرودگاه، یک تاکسی کرایه می‌کند. اکنون به راننده تاکسی چه باید بگوید؟ او می‌خواهد کجا برود؟ این پاسخ، بر ساختار مرتبط و انگیزه‌ای که وی را به این سفر واداشته است، متکی است. تا زمانی که او در این شهر هست، ساختارهای مرتبط درون ذهن است که فعالیت‌های وی را ساماندهی می‌کند. ممکن است او در این شهر، اهداف مختلفی داشته باشد که نه تنها به لحاظ مکانی متفاوت باشند، بلکه از نظر موضوع هم با یکدیگر همخوانی نداشته باشند. در این حال، برای هر کدام از این موارد در ذهن او یک ساختار تشکیلاتی ذهنی متفاوتی وجود دارد. برای مثال، اگر وی به دانشگاه آمده است، حتماً براساس چارچوب قبلی موجود در ذهن به اینجا می‌آید.

برای دانشگاه و کارهایی که در اینجا باید انجام بدهد، درون ذهن وی یک چارچوب خاص وجود دارد. حال اگر پس از دانشگاه به بازار تهران برود، این چارچوب و ذهنیت متفاوت خواهد بود. به بیان روشن‌تر، وی نمی‌تواند با همان قالب ذهنی که به دانشگاه آمده است، به بازار تهران هم برود. هریک از آنها دارای چارچوب ذهنی خودش بوده و در موقع خود، وی باید بر اساس ضوابط آن عمل نماید. منظور از ساختارهای مرتبط، همین چارچوب‌های مختلف ذهن است که هرکدام به حیطه خاص خود در خارج مرتبط است.

می‌توان این موضوع را با مثال دیگری روشن‌تر ساخت. در حال قدم زدن، مشغول اندیشه پیرامون این موضوع هستید که امروز چه کار کرده‌اید. علاوه بر این، به نیازمندی‌های روز بعد نیز می‌اندیشید. در این زمان، ناگهان توجه شما به وسیله چند پرندۀ سیاه و سفید کنار خیابان جلب می‌شود. بلافاصله، ساختار ذهنی مرتبط شما از اندیشیدن قبلی، به پرندگان متمرکز می‌شود. در این حالت، احتمالاً سعی می‌کنید به این اندیشه بپردازید که این پرندگان متعلق به کدام طیف هستند؟ در ادامه و با مرور ذخیره معرفتی، که درون ساختار مرتبط ذهن شما از پرندگان موجود است، به این نتیجه می‌رسید که این پرندگان رنگارنگ مثلاً متعلق به فلان گونه از پرندۀ‌های آوازخوان هستند. هنگامی که آنها پرواز کرده و دور می‌شوند، دوباره شما به تفکر و اندیشه درباره برنامه کاری فردا مشغول می‌شوید.

چنانکه این مثال‌ها نشان می‌دهند، به نظر برگر و کلنر، آگاهی ما «همه از یک نوع» نیست (Berger and Kellner, 1981, p. 62). آگاهی انسان مشتمل بر علاقه‌های متفاوت بسیاری است که هریک از آنها با مخزن و اندوخته معرفتی خود مرتبط است. بنابراین، نه یک عدد، بلکه ساختارهای مرتبط بسیاری در آگاهی ما وجود دارد. با توجه به علاقه، انسان بین این ساختارهای مرتبط آگاهی مهاجرت می‌کند. اما چنان‌که برگر، و کلنر خاطر نشان می‌کنند، همچنان‌که انسان درون یک ساختار مرتبط حرکت می‌کند، تا حد امکان همه ساختارهای دیگر را کنار می‌زند (Ibid)؛ یعنی ذهن من فقط متوجه یک ساختار است؛ ساختاری که با آن به کار مورد نظر مشغول می‌باشم. این به معنای این نیست که ما دیگر نمی‌توانیم ساختار مرتبط را عوض کنیم. چنانکه از مثال مسافرت به تهران و پرندگان روشن بود و همان‌طور که در جهان زندگی روزمره تجربه می‌شود، آگاهی به آسانی از یک منطقه و ناحیه معنایی، به ناحیه‌ای دیگر می‌رود و بازمی‌گردد. کاملاً طبیعی است که انسان ساختار مرتبط را در جریان هریک از برنامه‌هایش عوض کند. مهم برای برگر این است که توجه به هر ساختار مرتبطی، یعنی خلاص شدن ذهن از دیگر ساختارها. توجه علمی مثلاً یک مورد است. مادام که من به صورت علمی و در ساختار

مرتبط ذهنی آن به پدیده‌ای متوجه هستم، سایر اشکال ممکن تفکر به تعلیق درمی‌آیند و به محض اینکه سراغ رویکرد دیگری غیر از روش علمی رفتیم، ساختار مرتبط علمی موجود در ذهن، بسته می‌شود. در مثال پرندگان، هنگامی که به فکر در مورد کارهای فردا بازمی‌گردید، ساختار آگاهی مرتبط با پرندگان، که در ذهن موجود است، به حالت تعلیق درمی‌آید.

البته، بر اساس گفته‌های برگر، در تحلیل نهایی، انسان برای آموزش و یادگیری، و نیز تحقیق و بررسی قابلیت بیش از یک جنبه را دارد. بنابراین، در مورد تبیین پدیده دین نیز می‌توان جنبه‌های جامعه‌شناسانه و الهیاتی را به کار برد.

### تعلیق ارزش‌ها

در رویکرد جامعه‌شناختی برگر، مبنای همه چیز پدیدارشناسی زندگی روزمره است. در این روش، پژوهشگر از بیان عقیده خود در مورد جایگاه هستی‌شناسانه موضوع مورد بررسی خودداری می‌کند. یک متکلم و جامعه‌شناس یهودی را در نظر بگیرید که قصد دارد دین خود را از دو زاویه جامعه‌شناسی و الهیات بررسی و تحلیل نماید. با توجه به برگر، درون‌آگاهی او دو ساختار مجزا وجود داشته و قابلیت آن را دارد که بین آنها حرکت و مهاجرت نماید. بی‌شک، ساختارهای مرتبط آگاهی مورد نظر در اینجا جامعه‌شناسی و الهیات است. به لحاظ منطقی و از نظر برگر، هر دو رویکرد و هر دو ساختار وجود دارند، اما در چارچوب اشاره خودش؛ زیرا هریک از این ساختارها، دارای نظام مرتبط مخصوص به خود می‌باشد. به عبارت دیگر، هر ساختار مرتبطی، خصوصیات ویژه خود را دارد (Ibid). به اعتقاد وی، در نگاه اول و درون ساختار مرتبط جامعه‌شناسی، تجربه دینی مصون از تحلیل جامعه‌شناسی است؛ چراکه از نگاه الهیاتی، در تجربه دینی صحبت از مقولاتی می‌شود که از دایره تجربه علمی بیرون است. اما به نظر برگر همه داستان این نیست. جامعه‌شناس نه تنها می‌خواهد محیط اجتماعی اولیه بنی اسرائیل را بررسی کند، بلکه تا آنجا که ممکن است و منابع اجازه می‌دهد، می‌خواهد توصیفی پدیدارشناختی از تجربه دینی آنها داشته باشد.<sup>۹</sup>

از سوی دیگر، به اعتقاد برگر، نظریه جامعه‌شناسی باید بر اساس منطق خود، دین را محصول انسان و فرافکنی<sup>۱۰</sup> او ببیند (Berger, 1967, p. 180)؛ فرافکنی به این معنا که آنها ساختارها و نمادهای انسانی‌اند. هرگونه تجربه‌ای اگر بخواهد دوام داشته باشد، باید پیام خود را از طریق نمادها، بخصوص نماد زبانی منتقل کند. به بیان دقیق‌تر، هر سیستم زبانی، مجموعه‌ای از نمادهای انسانی است. مثلاً کلمه «خشم» و همین‌طور واژه «قدرت» و... نمادی از حالت‌های آدمی است. از طریق این مجموعه‌های نمادی، انسان‌ها

تجربیات گوناگون خود را به یکدیگر منتقل می‌سازند. به اعتقاد برگر، از آنجاکه انتقال هرگونه تجربه‌ای از طریق نمادها امکان‌پذیر است، تجربه دینی هم از این مسئله مستثنا نیست. تجربه دینی نیز پیش از هر چیز، به وسیله زبان منتقل می‌شود. برای حفظ چنین تجربه‌ای در طول زمان، این تجربه در نمادهای انسانی دیگری هم منعکس می‌شود: مراسم دینی، نهادهای دینی، مکان‌های دینی و... به اعتقاد برگر، در بررسی علمی دین، آنچه در دست است، همین نمادهای انسانی است که از طریق آن تجربه دینی بیان می‌شود. ما دسترسی به آن طرف دیگر تجربه را نداریم. بنابراین، دین چیزی جز ساختارهای انسانی یا فرافکنی او نیست (Berger and Kellner, 1978, p. 41; Berger, 1979, p. 52).<sup>۷</sup>

آیا این فرافکنی‌ها می‌توانند به موجودی فراتر از انسان، یعنی خدا، اشاره داشته باشند؟ به اعتقاد برگر، پاسخ به این سؤالات در حیطه کار جامعه‌شناسی نیست.<sup>۸</sup> از این رو، در اینجا تنش بین ارزش‌های دینی متکلم یهودی و نتایج به‌دست‌آمده در جریان تحقیق جامعه‌شناسی او مهم است. او باید آن دسته از ارزش‌های خود را که اشاره به حقایق نهایی و غایی دارد، به حالت «تعلیق» نگاه دارد (Berger, 1974, p. 126). ویر این مفهوم را در جامعه‌شناسی خود تحت عنوان «دوری غیرارزشی» بیان کرده است.

این سخن به معنای این نیست که ارزش‌ها و ادعاها را باید فراموش کرده و به‌طور کلی بی‌دین شد. به‌عبارت دیگر، به اعتقاد برگر لازمه این کار ملحد بودن نیست، بلکه باید آنها را چنان کنترل کرد که درک جامعه‌شناختی را مغشوش نسازد. چنین حالتی را برگر «الحاد روش‌شناسانه» می‌گوید (Ibid, p. 133)، الحادی که فقط وابسته به روش است. در زمان تحقیق فرد، ارزش‌های دینی خود را در پراگماتر قرار می‌دهد. و رای تحقیق، او می‌تواند یک مؤمن و یا ملحد باشد.<sup>۹</sup>

بنابراین، در تعبیری قابل نقد، به نظر برگر اگر دین‌پژوه ما در مقام متکلم یهود از تورات و خدا سخن می‌گوید، به‌عنوان جامعه‌شناس تنها می‌تواند بگوید: به اصطلاح خدایی که به اصطلاح با موسی ﷺ صحبت کرد؛ زیرا تورات به‌عنوان کتاب و حیانی نازل شده از آسمان، و خدا به‌عنوان موجودی الوهی، که علت نهایی وقایع است، به لحاظ تجربی قابل دسترس او نبوده و نمی‌تواند چیزی در باب تبیین نهایی آنها سخن بگوید.

آن‌گاه که جامعه‌شناس دین، به مردم بگوید که آنها باید مثلاً این مجموعه معانی و ارزش‌های دینی را به‌عنوان معانی و ارزش‌های خود بپذیرند، وی از لباس جامعه‌شناسی خارج شده، چیزی دیگری می‌شود. در این نقش، او درون ساختار مرتبط متفاوتی حرکت می‌کند. خواه‌ناخواه، تصدیق یک دین

### ماهیت جهان‌های معنایی انسان

برگر و کلنر، معتقدند که معرفت انسانی شکننده بوده و دارای ثبات نیست. علت آن این است که ریشه در تجربه جهان روزمره دارد (see Berger and Kellner, 1965, p. 112). وی نیز متأثر از شوتمس (see Schutz, 1970, ch. 3-4)، بر آن است که سراسر معرفت انسانی می‌تواند تا تجربه زیست‌جهان ردیابی شود. از این رو، چون جهان‌های معنایی اجتماعی ساخته انسان‌ها است، آنها محدود، محتمل و نهایتاً محکوم به از بین رفتن هستند (Berger and Kellner, 1981, p. 74).<sup>۱۰</sup>

برگر در اینجا بنیادگرایی برخی جامعه‌شناسان دین را مورد حمله قرار می‌دهد. چنین جامعه‌شناسانی در حمله به مشروعیت موقعیت هستی‌شناسانه موضوعات دینی اغلب ادعا دارند که جهان‌بینی آنها مصون از نقد است. برای مثال، مارکس همین کار را انجام می‌دهد. وی دین را به‌عنوان محصول شرایط اجتماعی سرمایه‌داری می‌داند که به خود خدمت می‌کند و کذب است. درحالی‌که چشم‌انداز خودش، که می‌توانست به همان شیوه براساس موقعیت اجتماعی وی تبیین شود، صحیح باقی می‌ماند. به عقیده برگر، متکلم سکولار نیز همین جهت و تمایل را دارد. وی می‌نویسد:

گذشته که سنت [دینی] از آن ریشه می‌گیرد، برحسب این یا آن تحلیل جامعه‌شناختی تاریخی نسبی می‌شود، اما حال به‌طور عجیبی از نسبی‌گرا شدن مصون می‌ماند. به بیان دیگر، [طبق این دیدگاه] نویسندگان عهد جدید تحت تأثیر آگاهی کاذبی بودند که ریشه در زمان آنها داشت. اما تحلیل‌گر معاصر (متکلم معاصر سکولار) آگاهی زمان خودش را به‌عنوان یک نعمت عقلانی ناب می‌داند (Berger, 1969, p. 41).<sup>۱۱</sup>

به اعتقاد برگر، از منظر جامعه‌شناسی معرفت، چنین نگاهی، نگاه یک‌جانبه عجیب و غریب به امور است: «آنچه برای قرن اول خوب است، برای قرن بیستم هم خوب است» (Ibid). از دید جامعه‌شناسی معرفت، جهان‌بینی نویسندگان عهد جدید با همان پروسه‌های اجتماعی ساخته و نگهداری می‌شد که جهان‌بینی متکلمان سکولار معاصر. هر کدام ساختار موجه‌نمایی خود و در نتیجه، مکانیسم نگهدارنده خویش را دارد. اگر این‌گونه فهمیده شود، تمسک به هر نوع آگاهی به اصطلاح مدرن متقاعدکنندگی خود را از دست داده و نسبی می‌شود. از این رو، برگر می‌گوید «نسبی‌کننده‌ها نسبی می‌شوند، لرزاننده‌ها می‌لرزند» (Ibid, p. 42). آنها حرف آخر را در مورد هر پدیده‌ای نمی‌زنند.

اگر تصویر دین با توجه به جامعه‌شناسی معرفت، تصویری اساساً غم‌انگیز و تأسفبار است، و آن را محصول آدمی می‌داند، برگر می‌کوشد تا نشان دهد که این فرسینه و تابلو با یک قلم جامعه‌شناسانه ترکیب شده است و نباید به‌عنوان سخن نهایی دربارهٔ دین قلمداد شود.

با توجه به موقعیت معاصر، می‌توان مسئله را به این صورت عنوان کرد که در جهان مدرن نوعی آگاهی وجود دارد که با جنبهٔ ماوراءطبیعی مشکل دارد. این بدان معناست که اگر فقط از دید جامعه‌شناسی معرفت، دین و ملزومات آن، محصول آگاهی انسان در زمان و مکان خاصی است و نمی‌توان آن را به ماوراء نسبت داده و در نتیجه، به آن اعتماد داشت، معرفت‌های دیگری هم که آن را لرزان می‌سازند، از قبیل جامعه‌شناسی، روان‌شناسی یا انسان‌شناسی نیز بر همان اساس، در همان کشتی معیوب جای دارند؛ زیرا آنها نیز محصول زمان و مکان، و ذهن آدمی هستند. بنابراین، چنانکه برگر در *شایعهٔ فرشتگان* مطرح می‌کند، بر اساس جامعه‌شناسی معرفت، خود نظریهٔ جامعه‌شناسی معرفت محصولی انسانی است که ساختار موجه‌نمایی آن را مدیون فرهنگ مدرن است (Berger, 1969, p. 42). از این رو، قطعاً آن آخرین سخن دربارهٔ مشروعیت دین و معرفت الهیاتی نخواهد بود.

## نتیجه‌گیری

رویکردها و روش‌های برگر برای فهم دین، حوزهٔ جامعه‌شناسی و الهیات است و بدون اینکه از نظر خودش مشکلی به‌وجود آید، برگر به‌عنوان مسافری بین این دو رویکرد در حرکت است. در حقیقت، پایه و معیار اصلی برگر در فهم دین، شهروندی دوگانه است و بیانگر این است که انسان هم می‌تواند دربارهٔ دین کار جامعه‌شناسانه انجام دهد و هم به الهیات بپردازد. اساس شهروندی دوگانهٔ برگر، مبتنی بر چند عامل است. بر اساس نظریهٔ تنوع ساختارهای آگاهی شوتس، برگر معتقد است می‌توان در بیش از یک حوزه حرکت کرد. به عبارتی، آن نشان می‌دهد که انسان در مواجهه با هر پدیدهٔ واحد، قابلیت آن را دارد که از دریچه‌های متعددی به آن نگاه کند. البته برای هر رویکرد و دریچه، معیار و ساختار مرتبط ذهنی خاصی وجود دارد. این معیار برای جامعه‌شناسی و الهیات برای او چه بود؟ از نظر برگر، در ساختار جامعه‌شناسی، موقعیت وجودشناسانهٔ امور ماورایی به حالت تعلیق درمی‌آید. آنها به‌عنوان فرافکنی و ساختهٔ انسان تلقی شده، برای استعمال آنها از پیشوند «به اصطلاح» استفاده می‌شود. گرچه ممکن است برای یک مؤمن یا دیندار، آنها حقیقی و واقعی باشند، اما در ذهن جامعه‌شناس، ارتباطی با موقعیت هستی‌شناسانهٔ خود ندارند. در برابر این، ساختار مرتبط الهیات هنگامی است که تعلیق برداشته شود. الهیات هنگامی شروع می‌شود که موقعیت وجودی آنها مورد تأکید قرار گیرد. به علاوه، ماهیت

جهان‌های معنایی انسان، معیار دیگری برای حرکت بین جامعه‌شناسی و الهیات به‌دست می‌دهد. بنابر جامعه‌شناسی معرفت، همهٔ جهان‌ها و دانش‌ها و از جمله دین ساختهٔ انسان است. برگر همین منطق را علیه خود جامعه‌شناسی معرفت به‌کار می‌گیرد. اگر جامعه‌شناسی معرفت همه چیز را نسبی می‌سازد، چنین منطقی شامل خود او هم می‌شود؛ بدین معنا که جامعه‌شناسی معرفت خودش هم نسبی بوده و حرف آخر را نمی‌زند. بنابراین، وقتی نظریه‌ای نسبی شد، یافته‌های پیشین آن هم، هرچند در گذشته جدی تلقی می‌شد، موقعیت خود را از دست می‌دهند. در نتیجه، اگر جامعه‌شناسی معرفت، دین را محصول انسان می‌داند، با نسبی شدن خودش، یافته‌های پیشین آن، یعنی انسانی بودن دین، خودبه‌خود بی‌اثر می‌شود؛ زیرا اکنون نسبی است و نمی‌توان آن را داور بدون چون و چرا دانست. در نتیجه، برگر پس از پرداختن به بحث جامعه‌شناختی، به‌راحتی می‌تواند سراغ کار الهیاتی برود.

## پی‌نوشت

۱. پیتر لودویگ برگر در سال ۱۹۲۹ در وین اتریش به‌دنیا آمد و گرچه در ایران هنوز آنچنان‌که باید و شاید شناخته‌شده نیست، از مشهورترین دانشمندان معاصر در حوزهٔ جامعه‌شناسی و رویکردهای الهیاتی، و نه خود الهیات است که آثاری بس مهم نوشته و شهرت جهانی دارد. وی از نویسندگان پرکار دوران معاصر در این زمینه است. تعداد آثاری که او به‌تنهایی یا با کمک دیگران نوشته، بالغ بر ۳۰ کتاب و بیش از ۱۰۰ مقاله است. زمینه‌های تخصصی وی علاوه بر زمینه‌های فوق، سیاست و اقتصاد را نیز شامل است، اما نگاه غالب در همهٔ آنها مدرنیته و تحولات آن است. در اهمیت نوشته‌های وی، همین بس که از سوی یکی از انتشاراتی که اکثر کارهای او را چاپ و منتشر می‌کند، حدود دو دهه پیش از این گفته شده که آثار او بالغ بر «یک و نیم میلیون نسخه» فروش داشته است (Hunter and Ainly, 1986, p. 2).

مهم‌ترین آثار برگر عبارتند از: *بیش با احتیاط* (The Precarious Vision)، *قیل و قال مجامع رسمی* (The Noise of Solemn Assemblies)، *دعوت به جامعه‌شناسی* (Invitation to Sociology: A Humanistic Perspective)، *ساختار اجتماعی واقعیت* (The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge)، که آن را با همکاری لاکمن نوشت، *سایبان مقدس* (The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion)، *نجوای فرشتگان* (A Rumor of Angels)، *تفسیری مجدد از جامعه‌شناسی* (Sociology Reinterpreted)، *امر بدعت‌آمیز* (The Heretical Imperative)، *صورت دیگر خدا* (The Other Side of God)، *جلال باشکوه* (A Far Glory)، *خندهٔ نجات‌بخش* (Redeeming Laughter)، *سؤالاتی دربارهٔ ایمان* (Questions of Faith)، *ذهن بی‌خانمان* (Homeless Mind)، و *هرم‌های قربانی* (Pyramids of Sacrifice).

۲. dual – citizenship.

۳. Charles Sanders Peirce.

۴. هرچند این سخن به معنای این نیست که انسان بدون دین نمی‌تواند زندگی کند. از گفته‌های برگر به دست می‌آید که می‌تواند سیستم‌های دیگری باشند که عالم را برای انسان تفسیر کنند و در نتیجه، برای انسان جهان‌بینی بسازند که امروزه مهم‌ترین آنها علم است (Berger, 1967, p. 27). از آنجایی که هرگونه معنادهی و جهان‌سازی ریشه‌ی درونی دارد، می‌توان گفت که اینها هم از نظر برگر مبتنی بر همین موضوع هستند. اما آنچه از گفته‌های برگر پیداست، این است که در این فعالیت‌های معنابخشی، مهم‌ترین و البته کارآمدترین آنها دین است.

۵. از نظر پدیدارشناسی برگر، محور همه چیز زندگی روزمره بوده و ریشه همه اندیشه‌های بشر را باید در تحلیل زندگی روزمره جست‌وجو کرد. بدین ترتیب، جامعه‌شناسی دین برگر، در جامعه‌شناسی معرفت و آن نیز در زندگی روزمره جای گرفته است. حاصل جامعه‌شناسی معرفت برگر، سیالیت شناخت و آگاهی انسان است که به نسبی‌گرایی در اندیشه می‌انجامد. نسبت دانش نیز به این معناست که هیچ معیار عام قابل کاربرد برای داوری در خصوص اعتبار معرفت‌ها وجود ندارد. بنابراین، اگر جامعه‌شناسی می‌خواهد محیط اجتماعی اولیه‌ی بنی‌اسرائیل را بررسی کند، با چه معیاری می‌خواهد اعتبار منابع را بسنجد و به توصیف پدیدارشناختی تجربه‌ی دینی آنها بپردازد. از سوی دیگر، این توصیف او بر چه اساسی برای دیگران معتبر خواهد بود. او که در فضای معنایی دیگری قرار دارد چگونه می‌تواند از دین به معنای واقعی کلمه و قدس و قدسیت و مقدس سخن بگوید. چگونه می‌توان وجود و حقیقت امور را در پرائنز گذاشت، اما از مقدس بودن آن سخن گفت.

۶. Projection. در این نکته، برگر متأثر از فوئرباخ است. در اندیشه‌ی مکتب فوئرباخ و پیروان او، دین یک چیز مجعول و ساختگی، و وسیله‌ی این جعل فرافکنی است. از نظر او، انسان‌ها نیازها و آرزوهایشان را به سوی آسمان فرافکنی می‌کنند. به نظر خود فوئرباخ، این انسان است که از طریق دین وجود خود را که صورت ناقصی دارد به صورتی کامل و تحت عنوان موجودی به نام خدا عینیت می‌بخشد (Harvey, 1995, 27).

۷. برگر بیان می‌کند که نظریه‌ی جامعه‌شناسی باید بر اساس منطقی خود، دین را محصول انسان و فرافکنی او ببیند؛ به این معنا که آنها ساختارها و نمادهای انسانی‌اند. اما او بیان نمی‌کند اساس منطقی او چیست و معیار اعتبار آن چیست. اگر جامعه‌شناسی را علمی بدانیم که به‌گونه‌ی پدیدارشناسانه به توصیف موضوع مورد مطالعه‌ی خود می‌پردازد، حداقل باید درباره‌ی منشأ ماوراءالطبیعی آن سکوت اختیار کرده و به نفی آن نپردازد. از سوی دیگر، نمادی بودن زبان دین، عدم دسترسی به آن طرف دیگر تجربه دینی و انتقال آن به وسیله زبان دلیلی بر محصول انسانی بودن آن نخواهد بود.

۸. این سخن با محصول انسان و فرافکنی دانستن دین در تعارض است.

۹. اگر جامعه‌شناسی علمی است که به توصیف و تبیین موضوع مورد مطالعه‌ی خود می‌پردازد، نمی‌تواند اساساً به موضوع الهی بودن یا نبودن دین بپردازد؛ زیرا چنین بحثی فراتر از ظرفیت بحث علمی قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر، جامعه‌شناسی صلاحیت ورود به چنین بحثی را ندارد. از این رو، الهی بودن دین در مطالعه‌ی جامعه‌شناسانه‌ی دین دچار تعلیق می‌شود و جامعه‌شناس دین، این موضوع را در پرائنز قرار می‌دهد و هیچ‌گاه به سراغ آن نمی‌رود. نتیجه این‌که، جامعه‌شناس دین به‌عنوان جامعه‌شناس، الزاماً مجبور نیست که منشأ الهی داشتن دین را انکار کند و اگر جامعه‌شناس معینی چنین کند، این موضع مختار خود او است و از ضروریات کار جامعه‌شناختی وی نیست. در جامعه‌شناسی به چنین نگرشی «الحاد روش‌شناختی» گفته می‌شود. اما همان‌طور که گفته شد، وقتی

که او در فضای معنایی دیگری قرار دارد، توصیف وی از دین، به معنای واقعی کلمه و قدس و قدسیت و مقدس، چگونه می‌تواند درست باشد و مطابق این باشد که در تجربه فرد دیندار است. سخن گفتن از کیهان مقدس و نوموس و تعبیری از این قبیل، طبق فلسفه پدیدارشناسی که بود و نبود همه چیز را در پرائنز می‌گذارند، ناسازگار است.

۱۰. در نقد این سخن باید گفت: این دیدگاه برگر، که ریشه در جامعه‌شناسی معرفت او دارد و همه اندیشه‌های بشر را در تحلیل زندگی روزمره جست‌وجو می‌کند، از چند جهت قابل بررسی است: نخست، همان‌گونه که بیان شد، به نسبی‌گرایی معرفت می‌انجامد که بر اساس آن، راهی برای معرفت یقینی وجود ندارد. در نتیجه، همه معرفت‌ها، از جمله جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، انسان‌شناسی و غیره نیز بر همان اساس، اعتبار نخواهند داشت؛ زیرا آنها نیز محصول زمان و مکان، و ذهن آدمی هستند. حتی به گفته خود برگر، بر اساس جامعه‌شناسی معرفت، خود نظریه‌ی جامعه‌شناسی معرفت نیز محصولی انسانی بوده و اعتبار نخواهد داشت. دوم اینکه خاستگاه اندیشه، اجتماع است و بدون آن، اندیشه تولید نمی‌شود، سخنی نادرست است. جامعه تنها تعیین‌کننده محتوای معرفت نیست. جامعه بر افراد تأثیرگذار است، اما این تأثیر هیچ‌گاه به جبر اجتماعی منجر نمی‌شود. بی‌تردید فرد تا اندازه‌ای تحت تأثیر جامعه قرار گرفته و شخصیت آنان به وسیله جامعه شکل می‌گیرد، اما این‌گونه نیست که تابع بی‌چون و چرای جامعه باشد. اگر این نظریه، که اجتماع تنها عامل مهم در زندگی انسان‌ها است درست باشد، پس چرا در یک جامعه معین، که افراد آن از شرایط اجتماعی واحدی برخوردارند، همه دارای خلق‌وخوی و یا استعدادهای یکسان نیستند؟ چرا جامعه نتوانسته انسان‌ها را به‌گونه‌ای بسازد که همه در یک سطح قرار گرفته و هیچ فرقی میان آنها – دست‌کم از نظر روحی – وجود نداشته باشد. از این رو، جامعه یکی از عوامل سازنده شخصیت انسان است. عوامل دیگری از قبیل وراثت، شرایط زیستی، تعلیم و تربیت، اراده و اختیار و... در زندگی انسان دخالت دارند. این‌گونه نیست که افراد در برابر عوامل اجتماعی همواره منفعل صرف باشند، بلکه در بسیاری از موارد در برابر آنچه که جامعه می‌خواهد به آنها تحمیل نماید، ایستادگی نموده و از آن سرباز می‌زنند. از سوی دیگر، منبع معرفت تنها جامعه نیست، بلکه چهار منبع در شکل‌گیری معرفت دخالت دارند: طبیعت، عقل، دل، و تاریخ (جامعه سیال). برخی از این منابع، درونی و برخی دیگر نسبت به شناخت، بیرونی هستند؛ عقل و دل، منبع درونی شناخت و طبیعت و تاریخ، منبع بیرونی آن هستند. مکمل منابع چهارگانه، ابزارهای شناخت است. تاریخ و طبیعت از ابزار حس بهره می‌برند، عقل از ابزار استدلال منطقی (قیاس یا برهان) و دل از ابزار عمل (تزکیه نفس). (ر.ک: طباطبائی، بی تا؛ مطهری، بی تا الف). علامه طباطبائی نیز بر آن است که بعضی از معرفت‌ها هیچ ارتباطی با جامعه ندارد و جامعه، هیچ‌گونه تأثیری بر آنها نمی‌گذارد. درحالی‌که بعضی دیگر از معرفت‌ها و اندیشه‌ها، اساساً خاستگاه اجتماعی دارند و پس از پدید آمدن جامعه، امکان تحقق می‌یابند. علامه طباطبائی، معرفت‌ها و ادراک‌های بشری را به دو دسته معارف حقیقی یعنی علم حضوری و علوم حصولی حقیقی و ادراک‌های اعتباری تقسیم می‌کند. ادراک‌های اعتباری نیز خود به دو دسته تقسیم می‌شوند: ادراک‌های اعتباری پیش از اجتماع یعنی اعتباریات پیشین، که عبارتند از: وجوب، خوبی و بدی (حسن و قبح)، انتخاب سبک‌تر و آسان‌تر، اصل استخدام و اجتماع، و اصل متابعت علم. در مقابل، ادراک‌های اعتباری پس از اجتماع یعنی اعتباریات پسین شامل موارد زیر می‌شوند: اندیشه ملکیت، سخن گفتن، اندیشه ریاست، امر و نهی و پاداش و کیفر، و اعتبارات در مورد تساوی دو طرف. معرفت‌های اعتباری خاص پس از اجتماع، از جمله معرفت‌هایی هستند که خاستگاه اجتماعی دارند و منشأ پیدایش آنها اجتماع است (علیزاده و دیگران، ۱۳۸۳، ص ۵۱۶-۵۵۶).

## منابع

- طباطبائی، سیدمحمدحسین (بی تا)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، پاورقی مرتضی مطهری، قم، صدرا.
- علیزاده، عبدالرضا و دیگران (۱۳۸۳)، *جامعه‌شناسی معرفت: جستاری در تبیین رابطه ساخت و کنش اجتماعی و معرفت‌های بشری*، زیر نظر: محمد توکل، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- مطهری، مرتضی (بی تا الف)، *مسئله شناخت*، قم، صدرا.
- \_\_\_\_\_ (بی تا ب)، *ده گفتار*، قم، صدرا.
- Ahern, Annette Jean (1993), *Berger's Dual-Citizenship Approach to Religion*, New York, Peter Lang Publishing.
- Clanton, Gordon (1973), *Peter L. Berger and Reconstruction of the Sociology of Religion*, Graduate Theological Union.
- Berger, Peter L. and Hansfried Kellner (Spring 1965), 'Arnold Gehlen and Theory of Institutions', *Social Research*, 22, p. 110-15.
- \_\_\_\_\_ and Thomas Luckmann (1966), *The social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Garden City & New York, Doubleday.
- Berger, Peter L. (1967), *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York, Doubleday & Co;
- \_\_\_\_\_ (1969), *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*, Garden City & New York, Anchor Press & Doubleday.
- \_\_\_\_\_ (1974), 'Some second Thoughts on the Substantive versus Functional Definitions of Religion', *Journal for the Scientific Study of Religion*, 13, N.1, pp.125-33.
- \_\_\_\_\_ and Hansfried Kellner (Winter 1978), 'On the Conceptualization of the Supernatural and the Sacred', *Dialogue*, 17, pp. 36-42.
- Berger, Peter L. (1979), *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, Garden City & New York, Anchor press & Doubleday.
- \_\_\_\_\_ and Hansfried Kellner (1981), *Sociology Reinterpreted: An Essay On Method and Vocation*, Garden City & New York, Anchor press & Doubleday.
- Harvey, Van Austin (1995), *Fuerbach and Interpretation of Religion*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hunter, James Davison and Stephen C. Ainsley (eds.) (1986), *Making Sense of Modern Times: Peter L. Berger and The Vision of Interpretive Sociology*, London & New York, Routledge & Kegan Paul.
- Schutz, Alfred (1962), *Collected Papers I: The problem of Social Reality*, ed. Maurice Natanson, The Hague, Martinus Nijhoff;
- \_\_\_\_\_ (1970), *Reflections on the Problem of the Relevance*, ed. Richard M. Zaner, New Hawen, Yal Univercity.

۱۱. اگر مطابق با دیدگاه اصحاب جامعه‌شناسی معرفت، جهان‌بینی نویسندگان عهد جدید را محصول فرایندهای اجتماعی بدانیم و بر این اساس، درباره حجیت آنها داوری کنیم، به گفته برگر چنین داوری در مورد دیدگاه‌های جامعه‌شناسان و متکلمان معاصر نیز صادق خواهد بود و دیدگاه آنها نیز اعتبار نخواهد داشت. از سوی دیگر، چنین دیدگاهی برآمده از نقد تاریخی کتاب مقدس است و نمی‌تواند به دیگر متون دینی تعمیم داده شود.