

Research Article
**A Critique of the Theory of "Social Construction of Reality"
with Emphasis on the Theoretical
Framework of Social Worlds**

Mohammad Reza Maleki Borujeni¹

Hamid Parsania²

Received: 13/02/2022

Accepted: 31/12/2022



Abstract

The present article seeks to criticize the theory of social construction of reality from the perspective of *the social worlds of Parsania*. This critique has been done through the method of logical analysis of library data and in two areas. The first area is the external criticism of the theory, which examines the foundations of the theory. From an anthropological point of view, it was shown that Berger's theory, unlike Sadraei's wisdom (hikmat), does not consider the abstract self to be essential, and on the contrary, it considers a concept called the concrete ego for humans. In the ontological critique, it was shown that unlike Berger, who considers the biological world created by humans to be real due to its direct and complete improvisation, social worlds consider the social world to be a real

1. PhD student of Baqir al-Olum University, Qom, Iran (corresponding author). mreza.maleki@ut.ac.ir.

2. Associate Professor, Faculty of Social Sciences, University of Tehran, Iran. h.parsania@ut.ac.ir.

* Maleki Borujeni, M. R., & Parsania, H. (1401 Ap). A Critique of the Theory of "Social Construction of Reality" with Emphasis on the Theoretical Framework of Social Worlds. *Journal of Islam and Social Studies*, 10(39), pp. 42-72. DOI: 10.22081/JISS.2022.55664.1902.

● © Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

existence and not a phenomenon, which is compatible with human souls based on the theory of the union of science, the world, and the known. In the critique of epistemology, it was also shown that in Islamic wisdom, social values are based on nature, truth and human purpose. Unlike Berger's epistemology, social values are based on common intersubjectivity created by humans. The second area is the internal criticism of the theory, which evaluates the coherence of the theory with critiques such as self-contradiction, reductionism, etc.

Keywords

Critique of social theory, theory of social construction of reality, Berger, Luckmann, social worlds, Parsania.



مقاله پژوهشی

نقد و بررسی نظریه «ساخت اجتماعی واقعیت» با تأکید بر چارچوب نظری «جهان‌های اجتماعی»

حمید پارسانیا^۲

محمد رضا مالکی بروجنی^۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۱۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۲۴

©Author(s).



چکیده

مقاله پیش رو سعی دارد نظریه ساخت اجتماعی واقعیت را از منظر جهان‌های اجتماعی پارسانیا مورد نقد و بررسی قرار دهد. این نقد با روش تحلیل منطقی داده‌های کتابخانه‌ای و در دو ساحت انجام شده است. ساحت اول نقد بیرونی نظریه است که میانی نظریه را بررسی می‌کند. از منظر انسان‌شناسی نشان داده شد که نظریه برگر برخلاف حکمت صدرایی به نفس مجرد جوهری قائل نیست و در مقابل، برای انسان به مفهومی با عنوان آگوی انضمامی قائل است. در نقد هستی‌شناسانه نشان داده شد که برخلاف برگر که زیست‌جهان ساخته انسان‌ها را به دلیل بدهات بی‌واسطه و تام آن واقعی قلمداد می‌کند، جهان‌های اجتماعی برای جهان اجتماعی وجودی حقیقی و نه پدیداری قائل است که با نفوس انسان‌ها بنا بر نظریه اتحاد علم و عالم و معلوم متحد است. در نقد معرفت‌شناسی نیز نشان داده شد که در حکمت اسلامی اعتبارات اجتماعی بر طبیعت، حقیقت و غایت انسانی مبتنی است؛ برخلاف معرفت‌شناسی برگری که اعتبارات اجتماعی بر بین‌الذهانیت مشترک برساخته انسان‌ها مبتنی است. ساحت دوم، نقد درونی نظریه است که انسجام نظریه را با نقدهایی از قبیل خود متناقض بودن، تقلیل‌گرایی و ... ارزیابی می‌کند.

کلیدواژه‌ها

نقد نظریه اجتماعی، نظریه ساخت اجتماعی واقعیت، برگر، لاکمن، جهان‌های اجتماعی، پارسانیا.

۱. دانشجوی دکتری دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام، قم، ایران (نویسنده مسئول).
mreza.maleki@ut.ac.ir
۲. دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران، ایران.
h.parsania@ut.ac.ir

* مالکی بروجنی، محمد رضا؛ پارسانیا، حمید. (۱۴۰۱). نقد و بررسی نظریه «ساخت اجتماعی واقعیت» با تأکید بر چارچوب نظری «جهان‌های اجتماعی». فصلنامه علمی - پژوهشی اسلام و مطالعات اجتماعی، ۱۰(۳۹)، صص ۴۲-۷۰.
DOI: 10.22081/JISS.2022.55664.1902

مقدمه و طرح مسئله

پیتر برگر^۱ جامعه‌شناس پرآوازه معاصر، یکی از چهره‌های شاخص پدیدارشناسی اجتماعی است. کتاب ساخت اجتماعی واقعیت: رساله‌ای در جامعه‌شناسی شناخت اثر مشترک او با توماس لاکمن^۲، یکی از مهم‌ترین کتاب‌ها در نظریه جامعه‌شناسی (جزو ده کتاب اثرگذار جامعه‌شناسی) معرفی شده است (ISA, 1998). تأثیر و اهمیت کار برگر در حوزه نظریه جامعه‌شناسی به اندازه‌ای است که در میان مقالاتی که در ایران نوشته، نزدیک هزار مقاله یا نظریه، خود، موضوع بررسی بوده یا از نظریه به‌عنوان چهارچوب نظری استفاده شده است و یا از مفاهیم نظریه برای تبیین برخی مسائل بهره برده شده است؛ بنابراین روشن است که این نظریه یکی از نظریات جدی و پرکاربرد در حوزه علوم اجتماعی است. از سوی دیگر از آنجا که هر نظریه مبتنی بر مبانی و مفروضاتی است که در تمام آن نظریه اشراک شده است، بررسی مبانی و مفروضات نظریه ساخت اجتماعی واقعیت و همچنین بررسی میزان هماهنگی این نظریه با مبانی و مفروضات نظریه‌های علوم اجتماعی اسلامی به‌طور عام و نظریه جهان‌های اجتماعی به‌طور خاص مسئله‌ای است که پرداختن به آن اهمیت زیادی دارد. رسالت این مقاله سنجش این مبانی و مفروضات از منظر مذکور است.

نظریه «تبیین و درک تجربه بر مبنای تجارب دیگران و افکاری درباره جهان» است. نقد نظریه نیز به معنای نقد ابزار درک جهان است. نظریه از منظر کرایب دارای ابعادی است؛ بُعد شناختی^۳، هنجاری^۴، بازتابی^۵ و عاطفی^۶ (کرایب، ۱۳۹۳، صص ۱۷-۲۶). در این مقاله بعد هنجاری، شناختی و بازتابی برای ما از اهمیت خاصی برخوردار است، به این دلیل که مفروضات پنهان و آشکار معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه و نیز میزان توانایی

1 Peter L. Berger.

2. Thomas Luckmann.

3. cognitive.

4. normative.

5. reflective.

6. affective.

نظریه را در انعکاس جهان آشکار می‌کند. بعد عاطفی که «تجسم تجربه و احساسات نظریه پرداز» می‌باشد، در این مقاله مورد توجه قرار نگرفته است. پارسایا با معرفی روش‌شناسی بنیادین به‌عنوان مدلی برای بررسی مبانی و مفروضات نظریات، بر انسان‌شناسی به‌عنوان بُعدی متمایز تأکید می‌کند (پارسایا، ۱۳۹۲، ص ۱۰)؛ از این رو برای نقد بیرونی نظریه به سه بعد انسان‌شناسی، هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی پرداخته خواهد شد. از طرف دیگر این مقاله سعی دارد میزان انسجام نظریه به معنای هارمونی گزاره‌های نظریه با یکدیگر در تبیین و توصیف نظریه را نیز مورد سنجش قرار دهد. این نقد، تحت عنوان نقد درونی آورده شده است. با این تفصیل این مقاله دارای دو ساحت است که به روش تحلیلی به نقد می‌پردازد؛ نقد بیرونی و نقد درونی.

از آنجا که سنت فلسفه اسلامی قابلیت به نقد کشیدن اندیشه‌های متناظر را دارد، لذا در این مقاله سعی شده است تا جایی که ظرفیت بحث وجود داشته است نقد نظریه اجتماعی از پایگاه و سنت حکمت صدرایی به‌طور عام و چارچوب جهان‌های اجتماعی به صورت خاص صورت گیرد. پارسایا معتقد است که در چارچوب جهان‌های اجتماعی کنش انسانی و اجتماعی مبتنی بر بنیان‌های هستی‌شناختی و انسان‌شناختی حکمت اسلامی تعریف می‌شود (پارسایا، ۱۳۹۱، ص ۱۳) و در مقابل مبانی نظریه ساخت اجتماعی واقعیت قرار می‌گیرد تا وجوه تمایز این دو مبنا واضح گردد. این مقاله، پژوهشی بنیادین است که در آن داده‌ها به روش کتابخانه‌ای گردآوری و تحلیل و توصیف می‌گردند. این نظریه از آن جهت که جامعه را در دیالکتیکی مداوم میان امر عینی و ذهنی ملاحظه می‌کند، به اندیشه متفکرانی مثل علامه طباطبایی و شاگردان او نزدیک می‌شود. بازخوانی این نظریه می‌تواند الگویی برای امتداد اندیشه اجتماعی مبتنی بر حکمت صدرایی و نوصدرایی باشد.

نظریه ساخت اجتماعی واقعیت همان‌طور که عنوان آن کاملاً واضح است به چگونگی برساختگی واقعیت برای انسان‌ها می‌پردازد. واقعیت، نه یک امری از پیش معین و موجود است که ما باید آن را کشف کنیم، بلکه واقعیت در یک فرایندی اجتماعی به‌طور پیاپی بازسازی و برساخته می‌شود. این نظریه تلفیق نگاه دورکیمی و

وبری به امر اجتماعی است. واقعیت هم به مثابه یک واقعیت بیرونی و مستقل از آدمی است و هم به مثابه امری درونی. پس واقعیت اجتماعی در یک فرایندی معرفتی از درون به بیرون کشیده (بیرونی سازی) و سپس از بیرون به درون انسان کشیده می شود (درونی سازی)؛ بنابراین واقعیت اجتماعی یک واقعیت معرفتی است که مدام از درون به بیرون فرافکنده و از بیرون به درون جذب می شود. این نظریه تلاش کرده است با بهره گیری از مفاهیم جامعه‌شناختی دیگر اندیشمندان علوم اجتماعی این فرایندی ساخت اجتماعی واقعیت را مستدل سازد.

برگر و همکارش یک پرسش اساسی را به کمک نظریه ساخت اجتماعی واقعیت پاسخ می دهد؛ چگونه یک مفهوم در جامعه‌ای به صورت یک امر مسلم فرض می شود؟ به تعبیر دیگر، چگونه یک امر در جامعه واقعیت قلمداد می شود؟ پاسخ برگر و همکارش به این پرسش همان عنوان نظریه آنهاست، یعنی واقعیت، ساختی اجتماعی و اعتباری نسبی دارد؛ به تعبیر ایشان «آنچه در نظر راهبی تبتی واقعی است، لزوماً توسط پیشه‌وری امریکایی واقعی نیست» (برگر و لوکمان، ۱۳۷۵، ص ۹).

از منظر نظریه جهان‌های اجتماعی و دستگاه معرفتی جهان‌های سه گانه می توان این نکته را پذیرفت که واقعیت اجتماعی ساخته می شود اما نکته این است که ساخت واقعیت اجتماعی اولاً چگونه است؟ و ثانیاً معرفت اجتماعی که برگر و همکارش بیان می کنند همان نسیت معرفتی که ادعا می کنند دارد یا خیر؟ اجمالاً می توان چنین بیان کرد - و تفصیلاً خواهد آمد - که بر طبق دستگاه معرفتی، جهان‌های سه گانه در نظریه جهان‌های اجتماعی معرفت اجتماعی اگرچه ساخته می شود اما ساخت این معرفت تنها در جهان سوم یا جهان اجتماعی صورت نمی گیرد، بلکه جهان دوم به عنوان جهان نفس در نسبت با جهان اول که جهان حقیقت است، حقیقت را مشاهده کرده و آن را تمثیل بخشی و به جهان اجتماعی ارائه می کند؛ اگرچه ممکن است جهان دوم معانی تخیلی را جایگزین حقیقت کرده و به جهان سوم تزریق کند؛ بنابراین تقریر چند نکته را می توان متذکر شد:

اولاً، معرفت اجتماعی تنها توسط ارتباط فرد و جامعه بر ساخت نمی گردد؛ بلکه به غیر از این سنخ بر ساخت معرفتی که بر ساخت معرفتی تخیلی است، بر ساختی دیگر

وجود دارد که برساختی تمثلی است و آن از ارتباط انسان با عالم حقیقت و سپس سریان این معنا در جهان سوم ایجاد می‌گردد؛

ثانیاً، مطابق این دستگاه معرفتی عالم حقیقت از بین نمی‌رود و معرفت می‌تواند به معرفت حقیقی و معرفت غیرحقیقی تقسیم شود و می‌توان انواع معرفت‌ها را به معرفت حق و معرفت باطل توصیف کرد. معرفت حقیقی معرفتی تمثلی و معرفت غیرحقیقی معرفت تخیلی است؛

ثالثاً، در این دستگاه انسان قابلیت شکست ساخت‌های اجتماعی و امکان عبور از قفس تنگ جامعه و آگاهی اجتماعی را دارد؛ بنابراین انسان حیوانی عابد، زاهد و اجتماعی است. جامعه‌ای که بخواهد عهدی با حقیقت ببندد به انسان‌هایی نیاز دارد که واسطه جامعه انسانی یعنی جهان سوم و حقیقت عالم یعنی جهان اول شوند. در ادامه نقد و بررسی نظریه به صورت تفصیلی ارائه شده است.

۱. نقد بیرونی نظریه ساخت اجتماعی واقعیت

۱-۱. مبانی انسان‌شناسانه و نقد آن

مراد از انسان‌شناسی، نظریه آن است که نظریه ساخت اجتماعی واقعیت، انسان را چگونه موجودی می‌داند. برگر و کِلنر در مقاله آرنولد گلن و نظریه نهادها^۱ به مبانی انسان‌شناختی خود اشاره کرده‌اند. بر اساس این نظریه، انسان‌ها برخلاف حیوانات، ضعف زیستی دارند. به این معنا که انسان‌ها با استعدادها و توانایی‌های خود از پس زندگی خود بر نمی‌آیند و این ضعف زیستی موجب عدم انطباق آدمی با محیط پیرامونی وی می‌شود (Berger & Kellner, 1965, p. 111). راه برطرف ساختن این ضعف زیستی، ساختن جهانی فرهنگی است تا بتواند قوای غریزی انسان را تکمیل کند. از منظر برگر اینکه انسان بتواند به توالد و تناسل پردازد و نیازهای جنسی خود را برطرف کند، تنها به قوه شهوت و اندام جنسی نیاز ندارد بلکه نهادی به‌عنوان نهاد ازدواج، خانواده و ... نیز نیاز

1. Arnold Gehlen and the theory of institutions.

است تا این نیازها را پوشش دهد (الیوت و ترنر، ۱۳۹۳، صص ۱۹۷-۲۰۰).

از منظر برگر انسان- برخلاف تعریف ذات گرای ارسطویی- ذات مشخص و ثابتی ندارد همچنین «برخلاف سایر پستانداران عالی، از هیچ گونه محیط خاص نوعی، یعنی محیط ثابتی که بر طبق تشکیلات غریزی او ساخته شده باشد برخوردار نیست»؛ یعنی نمی توان شرایط خاص محیطی را همچون شرایط ثابتی که اسبها و یا دیگر حیوانات برای ادامه حیات به آن نیاز دارند برشمرد. این برخلاف انسانها است که اساساً در دنیاهای بسیار متنوعی زیست می کنند. برگر معتقد است جهازات غریزی انسان «تکامل نیافته» است؛ به این معنا که انسان باید این جهت ناکامل خود را به صورتی تکمیل نماید تا بتواند با محیط پیرامونی خود تطابق یابد. تکامل سازواره‌ای انسان توسط جامعه تعیین و نقص زیستی و سازواره‌ای انسانی در جامعه کامل می گردد (برگر و لوکمان، ۱۳۷۵، صص ۷۳-۷۵).

انسان شدن آدمی فرآیندی است که در آن جامعه نقش اساسی ایفا می کند. تنها داشتن جهازات حسی و نوعی ذات محدودکننده سبب انسان شدن آدمی نمی گردد؛ بلکه انسان با اجتماعی شدن انسان می گردد. برگر ذات انسان را به عنوان وجه سلبی انسانیت انسان می پذیرد؛ به این معنا که محدودیت‌های انسانی حیث ثابت انسان هستند (برگر و لوکمان، ۱۳۷۵، صص ۷۵-۷۶). با این وجود او معتقد است مهم تر از این وجه، آن است که «انسان خویشتن را می سازد» (Berger & Kellner, 1965, p. 111).

این خویشتنی^۱ که در نظر برگر انسان آن را می سازد در حقیقت همان نفس آدمی (یا به تعبیر هوسرل اگوی انضمامی) است (رشیدیان، ۱۳۹۴، صص ۳۶۷-۴۰۹)؛ چرا که تمامی ویژگی های نفس را داراست. از طرفی برگر به رابطه «عجیب و غریب» نفس و ارگانسیم (بدن) نیز اشاره می کند:

از یک سو انسان یک جسم است، همان گونه که در مورد هر ارگانسیم حیوانی چنین می توان گفت: از سوی دیگر، انسان جسم دارد (Berger & Luckmann, 1991, pp. 68-75).

1. Human self, self.

یعنی انسان در نظر برگر اولاً ارگانیکسی مادی (بدن) است؛ ثانیاً دارای هویتی (آگویی انضمامی) است که جسم را متعلق به خود می‌داند که آن خویشتن انسان و نفس اوست که در فرایند اجتماعی شدن ساخته می‌شود. انسان از منظر برگر حیوانی اجتماعی است؛ البته باید به این نکته نیز اشاره کرد که عقل را نیز برگر در اجتماعی بودن دیده است؛ به همین دلیل این دو را به یکدیگر پیوند می‌زند و از نظر وی انسان عاقل و خردمند «همیشه و یک اندازه، انسان اجتماعی است»^۱ (Berger & Luckmann, 1991, p. 69).

نقد مبانی انسان‌شناسانه

در انسان‌شناسی صدرایی نفس که صورت ذات و حقیقت انسان است به سبب حرکت جوهری اشتدادی، واقعیتی سیال است و امتدادی زمانی دارد که به تدریج به وجود می‌آید؛ ولی از بین نمی‌رود به تعبیر دیگر جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است؛ یعنی اول مرتبه در نهاد جسم و از مواد و عناصر سازنده بدن است و در نهایت از بدن بی‌نیاز شده و قائم به ذات خویش می‌گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۹، ج ۵، صص ۳۲۸-۳۳۱)؛ بنابراین بدن، نفس و قوای آن در این رویکرد برخلاف کثرت ظاهری دارای وحدت و کلیه قوا از لوازم این نفس هستند؛ با این تعبیر که «النفس فی وحدتها کل القوی» در این رویکرد قوای نفس هر کدام مرتبه‌ای از مراتب نفس‌اند (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۳، صص ۴۲۷-۴۵۰). انسان در رویکرد صدرایی در عین واحد بودن، دو وجه اساسی دارد؛ نفس و بدن که هر دو جوهر، اما متحد هستند. اتحاد نفس و بدن از سنخ اتحاد صورت و ماده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۲۸۶). در این رویکرد تمام جنبه‌های ادراکی، تحریکی و عقلی به نفس نسبت داده می‌شود در عین اینکه بدن به عنوان معد، قوه و ابزار در اختیار نفس قرار دارد.

بنابراین در انسان‌شناسی صدرایی برخلاف انسان‌شناسی برگری نفس انسان هویت جوهری و قائم به ذات خود دارد و هویت اجتماعی انسان بر اصل وجود نفس

1. Homo sapiens is always, and in the same measure, homo socius.

تأثیری ندارد؛ چرا که نفس جوهر است. در این رویکرد نیز نفس ساخته می‌شود اما ساخته‌شدن نفس به خاطر حرکت جوهری است؛ اشتداد وجود است که سبب حدوث نفس می‌شود و در نهایت با اتحاد با صور علمی اجتماعی به عرصه اجتماع وارد می‌گردد (پارسایا، ۱۳۹۱، ص ۱۸۱).

در انسان‌شناسی برگری نفس انسان در فرآیندی اجتماعی و در رابطه با نهادهای عینیت یافته و تجمیع و تقویم آگاهی ساخته می‌شود و اساساً دارای هیچ جوهری نیست؛ نفس همان آگاهی مفهومی است. در انسان‌شناسی برگری، انسان مجموعه غرایزی است که او را در رسیدن به اهدافش و کنشگری در آن مسیر محدود می‌سازد؛ از این رو همین انسان محدود، شروع به ساختن معانی، عینیت‌دادن به آنها و برونی‌سازی آنها می‌کند. انسان برگری کاملاً از عالم مجرد بریده شده است؛ چرا که تنها نقطه اتصال او به عالم قدس که نفس و روح است، نادیده گرفته شده است.

در انسان‌شناسی نظریه‌ای بیان شد که انسان موجودی است که برخلاف بقیه حیوانات زیستی زیادی دارد و برای غلبه بر این محدودیت‌ها، ضعف‌ها و عدم استعدادها ناگزیر است جهان فرهنگی و اجتماعی را برای خود بسازد و بر این محدودیت‌ها غلبه کند مبنی بر این تلقی انسان‌شناسانه دلیل انسان‌شناسانه شکل‌گیری اجتماع ضعف زیستی انسان است. برخلاف این دیدگاه، استاد مطهری از حکمای متأخر صدرایی نظری مخالف با این رویکرد دارد؛ وی سه نظر انسان‌شناسانه معرفی می‌کند؛ نظر اول، طبیعی بودن زیست اجتماعی انسان است؛ نظر دوم، اضطراب ناشی از محدودیت و نظر سوم انتخاب به دلیل منفعت بیشتر است. استاد مطهری نظر اول را می‌پذیرد، برطبق این نظر انسان مدنی‌الطبع است؛ به این معنا که ذات و طبیعت او به شکلی آفریده شده است که گرایش به زندگی اجتماعی دارد و زندگی اجتماعی غایت کلی و عمومی انسان است (مطهری، ۱۳۸۹، صص ۱۹-۲۰). علامه طباطبایی با اینکه مدنی‌الطبع بودن انسان را می‌پذیرد؛ اما بالطبع بودن را مثل استاد مطهری به مثابه امر فطری نمی‌داند؛ بلکه از منظر او مدنی‌الطبع به این معناست که انسان به خاطر طبیعت خاص خود مدام سود خود را می‌خواهد (اعتبار استخدام) و به خاطر سود خود سود همه را می‌خواهد (اعتبار اجتماع)

(مطهری، ۱۳۸۹، ج ۶، صص ۴۳۳-۴۳۷). به هر حال پیروان حکمت صدرایی که جامعه را به مثابه امری واقعی می‌پذیرند، مدنی‌الطبع بودن را با هر تفسیری مورد قبول قرار می‌دهند. البته برخی مثل آیت‌الله مصباح یزدی اساساً جامعه را به عنوان امری حقیقی نمی‌پذیرند و جامعه‌شناسی را همان روان‌شناسی اجتماعی تعریف می‌کند^۱ (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۶۸).

مدنی‌الطبع بودن انسان با ساختن جهان اجتماعی انسان منافات ندارد؛ زیرا از طبیعت انسان برخلاف سایر حیوانات ویژگی‌هایی دارد که سبب شده است انسان به سمت ساخت جهان اجتماعی حرکت کند. انسان در اصل آگاهی و اراده با حیوانات مشترک است؛ اما سطح آگاهی انسانی با آگاهی حیوانی متفاوت است. ویژگی آگاهی انسانی عقل است؛ عقل جزئی از طبیعت انسانی است که به واسطه آن معانی و حقایق کلی را درک می‌کند (پارسانیا، ۱۳۹۱، ص ۱۱۳).

بنابراین بر اساس حکمت صدرایی اولاً نفس مجرد در اتحاد با بدن و ثانیاً اجتماعی بودن انسان ناشی از طبع اوست. انسان خود را می‌یابد و می‌داند که او نه تنها جسم است؛ بلکه دارای جسم است. این دارای جسم بودن به دلیل آگوی انضمامی نیست؛ زیرا برهان انسان معلق در فضای ابن سینا تنبیه قابل توجهی نسبت به تجردیت و تجوهریت نفس دارد. نفس، جوهری است که در حرکت خود ماهیتی اجتماعی پیدا می‌کند، اما اینکه نفس انسانی جوهری نباشد از منظر حکمت صدرایی پذیرفتنی نیست. این امر ما را با پرسش‌های مشکل‌تری مواجه می‌کند که از اثبات جوهریت نفس سخت‌تر است. البته اینکه جنبه اجتماعی نفس بر اساس آگاهی و اراده انسانی قابل ساخته شدن است میان نظریه جهان‌های اجتماعی و برگر اشتراک نظر وجود دارد.

نکته‌ای که نباید از نظر دور داشت در نظریه جهان‌های اجتماعی برخلاف نظریه ساخت اجتماعی واقعیت میان انسان و دیگری فاصله وجود ندارد؛ بلکه انسان با جهانی که در آن زیست می‌کند وحدت دارد و جدای از جهان نیست. در نگاه صدرایی همه

۱. البته این دیدگاه مورد نقد قرار گرفته که از حوصله بحث خارج است؛ رجوع کنید به مقاله چستی و هستی جامعه از دیدگاه استاد مطهری، نوشته حمید پارسانیا.

کثرات ذیل وجود به وحدت می‌رسند و این وجود نه یک وجود اسمی، بلکه یک وجود وحدانی حقیقی است (پارسایا، ۱۳۹۶، ص ۱۱۷).

با این نگاه انسان دارای نفسی است مجرد که دارای ذاتیات انکارناپذیری است - مثل حیوان بودن و عاقل بودن - از طرف دیگر این نفس جنبه منعطفی دارد که در نسبت با فرهنگ و اجتماع قابل ساخته شدن است و انسانی فرهنگی - اجتماعی را بر می‌سازد؛ انسان این جنبه از ماهیت خود را می‌سازد. رویکرد تلفیقی که بتواند از طرفی ذاتیات انسان را و دو جنبه ثبات اساسی یعنی حیوانیت و عقلانیت را برای انسان حفظ کند و از طرف دیگر ماهیتی منعطف که جنبه‌های اجتماعی و فرهنگی برای انسان قائل شود، نگاه کامل تری به انسان دارد. این نگاه به هیچ وجه با نگاه‌های دینی نیز تعارض ندارد. نظریاتی در این باره ارائه شده است که قابل بررسی و رجوع است (پارسایا، ۱۳۹۱؛ بخندق، ۱۳۹۷).

۲-۱. مبانی هستی‌شناسانه و نقد آن

مبانی هستی‌شناسانه

برگر همچون شوتز^۱ و هوسرل^۲ متأثر از سنت پدیدارشناسی است. برگر در فصل واقعیت زندگانی روزمره از ابتدا موضوع جامعه‌شناسی را واقعیت زندگانی روزمره^۳ معرفی می‌کند و سپس درصدد معنا کردن این واقعیت برمی‌آید. برگر در این موضوع به صراحت روش خود را «پدیدارشناسی» معرفی می‌کند (Berger & Luckmann, 1991, p. 34). برگر زندگی روزمره را ثقل نظریه خود قرار می‌دهد؛ مفهومی که می‌توان نشان داد فارغ از اصطلاح، مورد توجه جامعه‌شناسان گذشته بوده است؛ مانند مفهوم «عقلانیت صوری» ویر چیزی که مورد توجه شوتز هم بوده و او را به مفهوم جهان زندگی سوق داده است (Wagner, 1984, p. 23). یا در مارکس می‌توان به مفاهیمی همچون «از خود بیگانگی، بت‌وارگی» یا به کمک لوکاج «شیء‌شدگی» اشاره کرد (کاظمی، ۱۳۸۴، ص ۹۹).

1. Schutz.

2. Husserl.

3. Reality of everyday life.

اگر یک گام از برگر به عقب بازگردیم به شوتز می‌رسیم. جهان زندگی و یا زندگی روزمره در اندیشه شوتز نقشی اساسی ایفا می‌کند (ریترز، ۱۳۹۳، ص ۲۹۷). شوتز جهان زندگی را در گفتگو با وبر و برای حل مشکل «جامعه‌شناسی تفهیمی»^۱ ارائه می‌کند وی در کتاب اصلی خود پدیدارشناسی جهان اجتماعی به این موضوع اشاره کرده است (Schutz, 1967, p. 6).

از منظر شوتز کنش‌های نیت‌مند اشخاص است که معنای ساختارها و ارتباطات اجتماعی را برای ما روشن می‌گرداند، همان‌طور که آنها را ایجاد می‌کند؛ این همان نگرانی است که در برگر و همکارش نیز وجود دارد. شوتز بعد از توضیح جامعه‌شناسی تفهیمی وبر سه سؤال اساسی از وبر می‌پرسد و با بیان اشکالات به این نکته اشاره می‌کند که وبر برای رهایی از مشکلات و تکمیل نظریه خود باید مفهوم زندگی روزمره را به تز خود اضافه کند. زندگی روزمره محملی است که در آن ما با معانی کنشگران شریک می‌گردیم و از آن طریق آنها را می‌فهمیم بی‌آنکه نیاز باشد به دنبال انگیزه آنها برای فهم کنش‌هایشان باشیم، چنان‌که وبر می‌پنداشت (Schutz, 1967, pp. 17-30).

شوتز در کتاب مهم دیگرش ساختارهای جهان زندگی^۲ که به کمک لاکمن شاگردش - همکار برگر - نوشته است در همان ابتدای کتاب و فصل اول، جهان زندگی روزمره را به عنوان یک واقعیت تردیدناپذیر اساس هر کار علمی می‌داند (Schutz & Luckmann, 1974, p. 3). این گفته شوتز به روشنی نشان می‌دهد که واقعیت اساسی جهان زندگی روزمره است چرا که همه باورها و تحریکات انسانی تنها در صورت وجود این جهان زندگی معنا پیدا می‌کند؛ جهانی که نه تنها برای من بلکه مشترک برای همه انسان‌هاست.

زندگی روزمره امتداد اجتماعی و فرهنگی مفهوم مهم دیگری است که در فلسفه به وجود آمده؛ زیست‌جهان یا جهان‌زندگی^۳. قبل از ورود به مفهوم زیست‌جهان لازم است

1. Interpretive Sociology.
2. The Structures of the Life-World.
3. Life world.

یک نکته یادآوری شود و آن اینکه از منظر هوسرل وجود حقیقی و واقعی وجودی است که «هر آنچه درباره ایزه‌ها بیان و یا اندیشه شود باید بتوانیم تثبیت، موجه و مستقیماً دیده شود یا با بداهتی با واسطه به دست آید»؛ یعنی باید تضایفی میان وجود حقیقی و وجود قابل توجیه وجود داشته باشد (رشیدیان، ۱۳۹۴، ص ۳۳۶).

غالباً روند تحول فکری هوسرل را به سه دوره فکری تقسیم می‌کنند (زه‌اوی، ۱۳۹۵، ص ۴۱)؛ از میان این سه دوره، سومین دوره اندیشه هوسرل بیشتر مورد توجه ماست. شوتر نیز شاگرد این دوره هوسرل بوده است؛ یعنی دوره بعد از جنگ اول و شکست عقلانیت اروپایی و مواجهه اروپا با بحران؛ دوره‌ای که جوانان اروپایی همچون شوتر به دنبال فلسفه‌ای برای یافتن رستگاری بشریت بودند (رشیدیان، ۱۳۹۴، صص ۱۶-۴۸).

برای فهم جهان زندگی از منظر هوسرل باید ابتدا معنی جهان را در اندیشه او بشناسیم. جهان در اندیشه هوسرل ساختار با معنی و افقی است که همه اعمال و اداراکات ما به آن اشاره دارد. نظریه جهان هوسرل بر دو پایه استوار است؛ هستی جهان همان چیزی است که در ذهن تجربه‌گر وجود دارد و این جهان محصول قوام‌بخش ذهن استعلایی است. از منظر هوسرل افق همه جهان‌های ممکن جهان نام دارد؛ «جهان همان چیزی است که هر هستومندی با هستی خود به آن اشاره دارد و در عین حال موجودیت هر هستومندی از آن استنباط می‌شود (جهان...افق هر افق جزئی است)». اگر جهان افق ضروری تجربه همه هستومندها باشد، هر هستومندی که در تشارک اذهان تجربه‌گردد، هستومندی در جهان است. از آنجایی که جهان افق ضروری هر تجربه است و تجربه با آن افق رابطه ضروری دارد پس آن تجربه بالبداهه واقعی قلمداد می‌شود. از آن جهت که این جهان سیال و پویاست تلقی امر واقعی که درک بی‌واسطه‌ای از آن داریم مشکل می‌نماید، پس این جهان همان برداشت‌ها و باورهایی است که در خود نهان داریم؛ به تعبیر دیگر نتیجه فعالیت نظری و عملی ماست. بهتر است این جهان را جهان علمی بنامیم. بعد از تعلیق جهان علمی هوسرل به جهان ماقبل علمی گذر می‌کند که جهانی که در نهایت هوسرل به آن می‌رسد انضمامی است که هوسرل باز هم آن را تعلیق می‌کند. جهانی که در نهایت هوسرل به آن می‌رسد چیزی است که هوسرل نام آن را جهان زندگی می‌گذارد (خاتمی، ۱۳۸۷، صص ۳۲-۳۷).

جهان زندگی جهان تجربه مشترک و زنده ماست که بعد از سیطره علم (به معنای سنانس) جهان زندگی مستعمره علم شد. جهانی که تجربه بی واسطه و در نهایت بداهت برای ما حضور دارد جهان زندگی است. جهان زندگی اگر چه طبیعت - البته نه به معنای مفهومی آن - را در برمی گیرد گسترده تر از آن است و فرهنگ، جامعه و تاریخ را نیز در برمی گیرد. در جهان زندگی، ما در کنار دیگر انسان‌ها حضور داریم و برای همه ما، جهان یکسان و واحد است و همه ما در آن شریک هستیم (خاتمی، ۱۳۸۷، صص ۳۸-۳۹).

هوسرل در کتاب بحران علم اروپایی درباره جهان زندگی می گوید:

جهان زندگی قلمرویی است از بداهت‌های بنیادین که به نحو بدیهی داده شده است، در ادراک به مثابه شیء فی نفسه تجربه شده است، در حضوری بی واسطه یا در حافظه به مثابه شیء فی نفسه به یاد آورده شده است (Husserl, 1966, p. 128).

این نگاه به جهان زندگی هوسرل نگاهی هستی‌شناسانه است (زهاوی، ۱۳۹۵، صص ۲۵۲) که همه چیز ادامه آن هستی‌مند می شوند.

بنابر آنچه بیان شد برگر نیز به تبع هوسرل تنها آن چیزی را واقعی و حقیقی قلمداد می کند که داده شده صرف باشد. در این صورت چنین شیئی است که به نحو واقعی وجود دارد و برای وجودش به غیر از صرف حضورش به هیچ دلیل دیگری نیاز نیست (برگر و لوکمان، ۱۳۷۵، ص ۳۹) و آن زیست جهان و یا جهان زندگی است.

نقد مبانی هستی‌شناسانه

حکمت صدرایی مبتنی بر آموزه اصالت وجود، وجود را آن واقعیت اصیل و حقیقی و در مقابل، ماهیت را حد وجود و یا به تبع وجود معتبر می داند. در این نگاه عالم سراسر وجود است. درک حقیقت وجود در فلسفه اسلامی درکی عقلی است، به این معنا که ما حس وجودیاب نداریم بلکه با تحلیل‌های عقلی به درکی از وجود دست می یابیم؛ بنابراین فیلسوف اسلامی حقیقت را تنها در موجودات تجربی، حسی و یا ذهنی جستجو نمی کند بلکه هر وجودی حتی وجود غیرمادی و تجربیدی را از آنجا که عقل به وجود آن حکم می کند به عنوان حقیقت می پذیرد (طباطبایی، ۱۳۸۸، صص ۱۰-۱۵).

تا اینجا هستی‌شناسی فلسفه اسلامی ناظر به عالم غیراجتماعی بود. بعد از طرح بحث درباره هستی‌شناسی اجتماعی بر اساس مبانی صدرایی، گفتگوهایی در این باره شکل گرفت، استاد مطهری از اولین کسانی است که به این سؤال پاسخ داد؛ «آیا جامعه وجود اصیل و عینی دارد؟». جالب اینکه اگرچه هستی‌شناسی اجتماعی مطهری و برگر متفاوت است، اما هر دو در یک جهت حرکت می‌کنند؛ به رسمیت شناختن هم‌زمان فرد و جامعه. برگر با دیالکتیک خاص خود در نظریه ساخت اجتماعی واقعیت تلاش کرد تا این موضوع را حل و فصل کند و مطهری با التزامات و لوازم فاسد، عدم پابندی به این هستی‌شناسی اجتماعی را. مطهری در این باره می‌گوید: «در صورتی که جبر دورکیمی پذیرفته شود از اصالت فطرت چشم‌پوشی می‌شود^۱ به همین دلیل هم باید قائل به اصالت اجتماع و هم فرد بود» (مطهری، ۱۳۸۹، ص ۲۳). علامه طباطبایی نیز در تفسیر المیزان با صراحت تمام و با استشهداد به آیاتی از قرآن کریم، حکم به وجود حقیقی جامعه می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۵۲).

از منظر برگر نیز هستی جهان زندگی روزمره واقعی و حقیقی است. این هستی توسط خود انسان‌ها ساخته می‌شود، فهمیده می‌شود، تغییر می‌کند و مدام بازسازی می‌شود. در اندیشه برگر میان واقعیت و حقیقت هیچ فاصله‌ای نیست. از منظر هستی‌شناسی جهان‌های اجتماعی نیز جامعه امری واقعی است اما این امر بدان معنا نیست که با حقیقت نفس‌الامری اتحاد دارد. بهره یک جامعه از حقیقت به میزان تعلق خاطر، اتحاد و عهدی است که با حقیقت نفس‌الامری دارد. جامعه ممکن است به تخیلات، توهمات و یا اساطیر خیالی خود دل ببندد و واقعیت خود را مطابق جهان حقیقی نفس‌الامری نسازد. انسان‌ها از آن جهت که مختار هستند می‌توانند دل در گرو معانی حقیقی ببندند و یا دل به تخیلات وهمانی و شیطانی. به‌رحال این معانی موجوداتی واقعی هستند - نه پدیداری - که با نفس انسان‌ها متحد می‌شوند به اتحاد حقیقی^۲ و

۱. اصالت فطرت قبلاً توسط ایشان اثبات شده است و به عنوان مبنای دینی مورد تأیید قرار گرفته است.

۲. اتحاد علم و عالم و معلوم. ر.ک: محسن لیخندق، «حدوث جسمانی جوامع و بقای فرهنگی آنها».

صرف پدیدار داده شده نیست که تنها با همدلی و تشبیه خود به دیگری شکل گیرد. انسان‌ها با توجه به شدت و ضعف اتحاد خود با آن حقیقت نفس‌الامری کنش‌ها و اعمال اجتماعی خود را سامان می‌دهند.

از منظر پارسانیا می‌توان با استفاده از حکمت متعالیه به اثبات جامعه به عنوان وجودی مستقل پرداخت. وی معتقد است با استفاده از اصول فلسفه صدرایی همچون اصالت وجود، حرکت اشتدادی وجود، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس، تجرد ادراکات بشری، اتحاد علم، عالم و معلوم و اتحاد عمل، عامل و معمول می‌توان به این مهم دست یافت. از منظر او صور علمی، امور مجردی هستند که در صورت حرکت نفوس به سوی آنها و اتحاد با آنها، می‌توانند آن صور را به عرصه کنش وارد کنند؛ در این صورت نفوس با آن صور متحد می‌گردند. پارسانیا سپس به الزامات نظری خود پرداخته و متذکر می‌شود که دلیل ارائه‌شده بر وجود جامعه، جامعه را به عنوان وجودی جدای از افراد و مغایر با آنها ثابت نمی‌کند، بلکه انسان‌ها در معرفت و عمل با صورت نوعی جامعه اتحاد دارند (پارسانیا، ۱۳۹۱، صص ۱۲۰-۱۲۱).

۳-۱. مبانی معرفت‌شناسانه و نقد آن

مبانی معرفت‌شناسانه

همان‌طور که بیان شد بضاعت مقاله بررسی همه جنبه‌های فلسفی مؤثر نیست؛ بلکه تنها مهم‌ترین جنبه معرفتی مؤثر در نظریه بررسی خواهد شد و در صورت لزوم به دیگر جنبه‌ها اشاره می‌گردد. برگر وقتی درباره واقعیت زندگی روزمره سخن می‌گوید آن را جهان درونی من نمی‌داند که آن را برای خود ساخته‌ام؛ بلکه جهان زندگی روزمره جهان مشترک در اذهان است، دنیایی که من و دیگران در آن شریک هستیم و به صورت همه‌جانبه خود را به ما تحمیل می‌کند. بین الاذهانیت یا همان ذهنیت مشترک متقابل ویژگی خاصی دارد و آن این است که همه ما را در جهان زندگی روزمره به هم می‌رساند (برگر و لوکمان، ۱۳۷۵، صص ۳۹).

با این مقدمه روشن می‌گردد مهم‌ترین مسئله معرفتی در نظریه اجتماعی برگر

بین‌الاذهانیت است؛ یعنی اینکه معرفت من چگونه با دیگران در جهان زندگی روزمره پیوند می‌خورد؟ یا اینکه چگونه ما را در جهان زندگی روزمره شریک می‌گرداند؟ این مسئله را شوتز با پرسش از وبر مطرح می‌کند. شوتز وبر را متهم می‌کند که جامعه‌شناسی تفهیمی او در نهایت به شناخت انگیزه کنش منجر می‌گردد نه فهم کنش، و این تلقی وبر منجر به خودتنهانگاری^۱ می‌شود؛ یعنی کنش اجتماعی از شخص به دیگری عبور نمی‌کند و در درون فرد ماندگار می‌شود (Schutz, 1967, p. 6). شوتز برای حل این مسئله از بین‌الاذهانیت هوسرل بهره می‌برد.

هوسرل برای رسیدن به بین‌الاذهانیت ابتدا از طریق تقلیل پدیده‌شناسی حوزه مختص به اگو انضمامی^۲ را قوام می‌بخشد؛ این حوزه برای تجربه هر گونه غیر (دیگری) لازم است؛ سپس او در این حوزه به دنبال قصدیتی^۳ است که اگوی دیگر را قوام بخشد؛ بین‌الاذهانیت نتیجه برهم کنش اگو و اگوی دیگر است. جمعی از اگوها با یک قصدیت مقوم مشترک هویت مشترکی را شکل می‌دهند. این جمع به گونه‌ای بین‌الاذهانی آنچه را در جهان عینی وجود دارد متقوم می‌سازد. این تقوم از دو قشر معرفت طبیعت و ویژه متعلق به خود من که به نحو مستقیم توسط من قوام یافته و طبیعتی که به نحو غیرمستقیم توسط دیگری قوام می‌یابد تشکیل شده است؛ بنابراین بدون تجربه دیگری و شکل‌گیری اشتراک بین‌الاذهانی، جهان طبیعی و خارجیت امکان‌پذیر نیست (رشیدیان، ۱۳۹۴، صص ۳۶۷-۴۰۹)؛ بنابراین با شکل‌گیری جهان مشترک بین‌الاذهانی حقیقتی ورای توافق جمعی و هیچ امر ثابت قابل ارجاع وجود نخواهد داشت. این توافق جمعی ناشی از خودتنهانگاری مفرط است که معرفت را در درون سوژه محبوس می‌کند (سوکولوفسکی، ۱۳۸۷، ص ۷۳).

1. solipsism.

۲. اگوی محض فرولایه عادات است و اگوی انضمامی عادات کسب کرده است. اگوی انضمامی برخلاف اگوی محض خصلتی زمان‌مند دارد؛ زیرا همه زیسته‌های قصدی همه واحدهای تقویم شده، همه عادت‌های مربوط به من ... خصلتی زمانمند دارند (هوسرل، ۱۳۹۵، صص ۱۲۵-۱۲۶).

3. intentionality.

بنابراین چه بیان شد در تقویم اعیان خارجی یکی از مسائل مهم هوسرل امکان شناخت است. یعنی چگونه می‌توان از آگاهی ذهنی به جهان خارج رسید و به مسئله صدق پاسخ گفت. هوسرل برای اینکه از طرفی فاصله عمیق بوجود آمده میان ذهن و عین را پر کند و از طرف دیگر به چالش‌های نظریه مطابقت دچار نشود، برای پاسخ به مسئله صدق از بین‌الاذهانیت بهره برده است.

نقد مبانی معرفت‌شناسانه

یکی از مسائل مهم معرفت‌شناسی اجتماعی مسئله عینیت است و همان‌طور که بیان شد عینیت اجتماعی در نظر برگر به وسیله بین‌الاذهانیت محقق می‌گردد؛ صدق یک گزاره در صورت بین‌الاذهانیت و کذب آن در صورت عدم آن محقق می‌گردد. اما علامه طباطبایی معتقد است سلسله‌ای از علوم وجود دارد که مطابق در خارج ندارند بلکه مطابق آن‌ها در وهم است که به این مفاهیم اعتباریات اطلاق می‌شود (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۶، ص ۴۳۳).

از منظر علامه طباطبایی ادراکات انسان به دو دسته تقسیم می‌شود؛ ادراکات حقیقی و ادراکات اعتباری. در ادراکات حقیقی اراده انسان دخالتی ندارد؛ اما ادراکات اعتباری برخلاف ادراکات حقیقی قابل تغییر و تحول با تغییر اراده آدمی هستند و ظرف جعل آن‌ها اذهان آدمیان است. باین حال ادراکات اعتباری نیز بی‌پشتوانه از واقعیت و حقیقت نیستند؛ بلکه ریشه آن‌ها نیازهای حقیقی و طبیعی انسانی است. انسان بر اساس نیازها و تمایلات خود مفهوم‌سازی می‌کند، آن‌ها را ادعاء معتبر می‌پندارد، ضرورت‌سازی می‌کند و براساس آن اعتبار اراده و کنش انجام می‌دهد. اما در اندیشه برگر صرف تقویم بین‌الاذهانیت یک مفهوم آن اندیشه را معتبر می‌سازد.

ناگفته نماند اعتبار، که علامه به آن اذعان می‌کند از آنجا که مطابق با حقیقت و طبیعت انسانی است در راستای غایت انسانی نیز قلمداد می‌گردد که این امر نیز در اندیشه برگر مفقود است. بین‌الاذهانیت مبتنی بر هیچ غایتی جز خود ساخته نمی‌شود. در

این صورت انسان (اگوی) برگر که در بستر بین‌الذہانیت جدا شده از حقیقت عالم معنا می‌یابد، در اندیشه علامه مطابق با خلقت و غایت الهی معنا می‌یابد (طالب‌زاده و دیگران، ۱۳۹۳، صص ۶۹-۷۳).

پارسانیا نیز با بهره‌گیری از سنت حکمی جهان اجتماعی را عرصه دانش عمومی معرفی کرد. از منظر پارسانیا معارف و معانی در سه جهان قابل پیگیری است. جهان اول جهان نفس‌الامر است جهانی که منشأ و اصل معارف از آنجا سرچشمه می‌گیرد. جهان دوم جهان معرفت فردی و شخصی است که این معرفت نیز بسته به نسبتش با جهان اول اعتبار کسب می‌کند. اما جهان سوم جهانی معارف مشترک، عمومی و بین‌الذہانی است. در این جهان است که عرصه عمومی نسبت به یک موضوع درک واحدی پیدا می‌کند. مردمی که در جامعه‌ای به تجمل‌گرایی دارند به این معناست که در معرفت مشترک این مردمان تجمل‌امری پسندیده است. این مثال را می‌توان در بسیاری از مفاهیم دینی نیز آورد؛ مفاهیمی چون تفاخر، تکاثر، کبر و ...

بنابراین در عرصه معرفت می‌توان به سه معرفت متناسب با سه جهان معتقد شد. معرفت نفس‌الامری که مطابق با نفس‌الامر اشیاء مطابق به خودشان است. معرفت فردی که در ساحت فرد به وجود می‌آید، این معرفت در ساحت نفس فرد با توجه به مراتب وجودی فرد است؛ معرفت عقلی، خیالی و معرفت حسی. معرفت اجتماعی و مشترک معرفتی است که در ساحت اجتماع تقویم یافته است و آحاد جامعه در اتحاد با این معرفت مشابه هستند. حال نکته آن است که در صورت تطابق جهان مشترک و بین‌الذہانی با جهان نفس‌الامر سنخ خاصی از پیوند و تعلق خاطر به وجود می‌آید و هستی اجتماعی‌ای را رقم خواهد زد که می‌توان وصف فاضله به آن داد اما در صورتی که عهده‌ای که جامعه با معانی می‌بندد هیچ نسبتی با جهان نفس‌الامر نداشته باشد و جز حاصل تخیلات اذهان این جهانی نباشد آن‌گاه نمی‌تواند انتظار داشت هستی اجتماعی متصف به فاضله گردد.

۲. نقد درونی نظریه ساخت اجتماعی واقعیت

۲-۱. خودمتناقض بودن اصطلاح نظریه ناب

یکی از اشکالاتی که به شدت انسجام یک نظریه را تحت تأثیر قرار می‌دهد خودمتناقض بودن نظریه است، به این معنا که مفاهیم نظریه با جزء، کل و یا لوازم نظریه ناسازگار باشد؛ در این صورت نظریه دچار تزلزل در ساختار شده و از ارزش آن کاسته می‌شود. با این که برگر به دنبال نظری منسجم و اصولی است به نظر می‌رسد در برخی از مفاهیم دچار تزلزل ساختاری است.

یکی از مفاهیم برگر در این بحث نظریه ناب است. فهم خودمتناقض بودن این موضوع کاری دشواری و از پیچیدگی خاصی برخوردار است به همین دلیل سعی می‌شود به تفصیل در این باره توضیح داده شود.

برگر پس از بحث نهادسازی بحث از توجیه‌گری را به عنوان عینی‌سازی درجه دوم پیش می‌کشد. برگر چهار سطح برای توجیه معرفی می‌کند. در سطح سوم، «توجیه شامل نظریه‌های صریحی است که به وسیله آن‌ها یک بخش نهادی بر حسب مجموعه دانش مشخصی توجیه می‌شود. چنین توجیهاتی مبانی سنجش نسبتاً جامعی برای هریک از بخش‌های رفتار نهادی شده فراهم می‌آورند و به سبب پیچیدگی و تمایزشان غالباً بر عهده کارکنان متخصصی گذاشته می‌شوند که آن‌ها را از طریق روش‌های تشریفاتی رسمیت یافته‌ای انتقال می‌دهند» (برگر و لوکمان، ۱۳۷۵، ص ۱۳۲). با تکامل این نظریه‌های توجیه‌گرانه، این کار به عنوان نهاد خاصی پا می‌گیرد که تنها به جنبه‌های عملی توجیه نگاه نمی‌کند بلکه تبدیل به نهاد خاصی می‌شود که به نظریه‌ها به صورت صرف نگاه می‌کند. در ضمن کسانی که به این کار می‌پردازند، نقش خاصی پیدا می‌کنند که از زمینه عملی و اجتماعی خود فاصله گرفته است، در این حال توجیه‌گری به صورت نظریه ناب در می‌آید.

حال سؤال این است که آیا خود نظریه برگر نیز شامل نظریه ناب می‌شود؛ یعنی نظریه اجتماعی برگر یک نظریه علمی نیست به این معنا که نه جنبه توصیفی خواهد داشت چراکه واقع را توصیف نمی‌کند و نه جنبه تبیینی دارد؛ چراکه پیش‌بینی نمی‌کند،

بلکه این نظریه خود نظریه‌ای برای مشروع‌سازی نهادهای موجود اجتماعی است. از طرفی برگر چنان‌که گفتیم این علم را علم انسانی و تجربی شناخت ساخت‌های اجتماعی معرفی کرده بود اما محتوای نظریه برگر این نظریه را مشروع‌ساز معرفی می‌کند تا کاشف و تبیین‌گر.

۲-۲. قلمرو نمادی و نسبییت معرفت‌شناختی

انسان‌شناسی و جهان‌شناسی مبانی معرفتی هستند که اساس علوم را تشکیل می‌دهند. هیچ علمی نیست مگر اینکه مبتنی بر مبانی انسان‌شناسی، هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی خاصی باشد. از منظر برگر قلمرو نمادی چهارمین سطح از توجیه‌گری است که شامل مجموعه‌ای از مباحث نظری است که حوزه‌های مختلف معنا را متحد می‌کند. قلمرو نمادی شامل نظریات انسان‌شناسی و جهانی‌شناسی نیز می‌شود (برگر و لوکمان، ۱۳۷۵، ص ۱۳۵).

در این صورت نظریه برگر نیز در قلمرو نمادی خاص خود معنا پیدا می‌کند که هیچ حقیقت و واقعیت و رای آن وجود ندارد. از منظر برگر توجیه صحت و سقم اعمال، متناسب با تعیین موقعیت آن‌ها در یک چارچوب داوری جهان‌شناختی و انسان‌شناختی است. از منظر او قلمرو نمادی در طی فرایندهای عینی‌سازی، رسوب‌گذاری و انباشت دانش متبلور شده است؛ به این معنا که این نظریات فرآورده‌های تاریخی هستند. از طرف دیگر نحوه عمل قلمرو نمادی دارای کیفیتی هنجاری است (برگر و لوکمان، ۱۳۷۵، صص ۱۳۵-۱۳۶).

از منظر فلسفه اسلامی و برخی از متون اسلامی همان‌طور که قبلاً به آن اشاره شد، انسان دارای ذات ثابت و عوارض پیرامونی است که قابلیت تغییر و تحول انسان را متناسب با زمان، فرهنگ و تاریخ دارا است اما این‌طور نیست که همه انسان و هستی فرآورده‌ای تاریخی باشند این رویکرد برگر ما را به نوعی نسبی‌انگاری سوق می‌دهد که ثبات معرفتی در آن وجود ندارد و از طرف دیگر برای خود این نظریه نیز هیچ محمول ثابتی وجود ندارد. نظریه‌ای که بر اساس این انسان‌شناسی و هستی‌شناسی بنا شده نظریه‌ای بی‌ثبات و ناپایدار است.

نکته جالب توجه دیگر آن است که این نظریه خود قلمرو نمادی را مفهوم‌سازی می‌کند که خود این مفهوم مبنایی برای نظریه قرار می‌گیرد یعنی این نظریه خود در دور باطلی قرار می‌گیرد. از طرفی برگر انسان‌شناسی و هستی‌شناسی خاصی برای خود تعریف می‌کند که این انسان‌شناسی به‌عنوان مثال متأثر از رویکرد گلنی است، از طرف دیگر مبانی هستی‌شناسی را اموری تاریخی می‌داند و جالب‌تر آنکه این قلمرو نمادی را به‌عنوان توجیه‌گری نوع دوم و مشروع‌ساز معرفی می‌کند. این تزلزل مبانی نظریه توسط خود نظریه از فردی مثل برگر بعید به نظر می‌رسید اما به‌وضوح رخ داده است.

۲-۳. ساخت معانی بی‌پشتوانه و جهان بی‌غایت

در این نظریه، معنا، در دیالکتیکی مداوم تولید و بازتولید می‌شود. معنا ساخته می‌شود و هیچ حقیقتی ورای آن وجود ندارد؛ معنا به هیچ حقیقتی اشاره نمی‌کند. برخی معانی چون ازدواج اگرچه از اعتبار معتبری نشئت گرفته است اما نباید فراموش کرد که این اعتبار ریشه در تکوین انسانی دارد. همه جهازات زیستی، روانی و ... در جهت این معانی ساخته و پرداخته شده است و اعتبار ما در تناسب با این دفتر تکوین قرار دارد. معانی همه از وجود سرچشمه می‌گیرند و این وجود است که هر معنایی و به هر شکلی به آن اشاره می‌کند. اگر ما معانی را برساخت بشری بدانیم، بدون اینکه به حقیقتی اشاره کند، لاجرم معانی الهیه همچون خدا، فرشتگان، پیامبر، امامت و ... جز بازیچه‌ای که متناسب با تاریخ خود ساخته شده‌اند، مدلولی ندارند. نتیجه این نوع نگاه آن است که ما مجبور به حفظ قلمرو نمادی خود هستیم تا معنای زندگی مان از بین نرود چراکه ریشه این زندگی سرابی خودساخته است.

همچنین پاسخ به پرسش‌های اساسی زندگی از درون خود زندگی روزمره یکی از اشکالات اساسی نظریه برگر است (یوسف‌زاده، ۱۳۸۹، ص ۱۰۷). معانی در سطح واقعیت زندگی روزمره تولید و بازتولید و حتی مصرف می‌شوند؛ تاریخ مصرف آنها تمام می‌شود و بعد از مدتی به فراموشی سپرده می‌شوند. زندگی غایتی ندارد، کمالی ندارد و همان‌طور که

خود برگر گفت، ارزش‌های هنجاری را نیز قلمرو نمادی تعیین می‌کند. برخلاف نظریه جهان‌های اجتماعی که مضامی شدن به جهان اول را می‌توان غایت آن قلمداد کرد.

۲-۴. مناظ ارجحیت تمدنی

از منظر برگر قلمروهای نمادی جوامع که تاریخ کاملاً متفاوتی دارند در مواجهه با یکدیگر دچار تعارض می‌شوند. این تعارض سبب می‌شود قلمروهای نمادی توسط یکدیگر تهدید گردند. هر جامعه‌ای ابزاری عقلی برای حفظ دنیاهای خود به وجود می‌آورد (برگر و لوکمان، ۱۳۷۵، ص ۱۵۰)؛ در واقع حفظ قلمروی نمادی به معنای حفظ کیان حق و حقانیت حقیقت نیست بلکه به معنای حفظ نظم موجود و عینیت یافته جامعه است. زمانی که ملاکی برای حق و حقانیت وجود نداشت بنابراین فرقی میان جامعه الف و جامعه ب نیست، هر دو دارای قلمروهای نهادی هم عرض هستند اما سؤال اینجاست که چه چیز سبب می‌شود که جامعه الف بر جامعه ب برتری داشته باشد؟ جواب برگر به این سؤال جالب توجه است.

از منظر برگر عوامل غیر معرفتی موجب ترجیح یکی از دو جامعه با تاریخ و قلمروهای نمادی متفاوت می‌شود. او معتقد است حتی «چیره‌دستی نظری توجیه‌گران» موجب ترجیح یک قلمرو بر قلمرو دیگر نمی‌شود؛ بلکه این قدرت است که یکی از دو قلمرو را بر دیگری ارجح می‌کند (برگر و لوکمان، ۱۳۷۵، ص ۱۵۰).

اما آنچه از آیات و روایات استنباط می‌شود و جای طرح و بحث آن در این نوشتار نیست جریان‌های اجتماعی و تمدن‌ها همیشه با معیار واحد حق و حقیقت مقایسه می‌شدند و این معیار ثابت، تراز آن‌ها در تاریخ بوده است. این امری است مهم که در اندیشه برگر مغفول مانده است؛ تراز واحد به نام حق و حقیقت. این آیه نمونه‌ای روشن از مطلبی است که بیان شد: «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكَمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ؛ مردم امتی یگانه بودند پس خداوند پیامبران را نوید آور و بیم دهنده برانگیخت و با آنان کتاب را به حق فرو فرستاد تا میان مردم در آنچه باهم اختلاف داشتند داوری کند (بقره، ۲۱۳).

نتیجه‌گیری

نظریه «ساخت اجتماعی واقعیت» از جمله نظریاتی است که در جهان علم اجتماعی اثرگذاری قابل توجهی داشته است. با این حال این نظریه از منظر نظریه‌ای بومی مثل جهان‌های اجتماعی مورد توجه قرار نگرفته بود. این نقد تلاش کرد مبتنی بر نظریه جهان‌های اجتماعی برخی وجوه اختلاف دو چهارچوب نظری را روشن سازد.

می‌توان گفت با اینکه نظریه ساخت اجتماعی واقعیت، دارای تفاوت‌های عمیقی با نظریه جهان‌های اجتماعی است با این حال این نظریه می‌تواند در درک بسیاری از واقعیت‌های اجتماعی راهگشا باشد. این نظریه اگرچه در ساحت توصیف کارایی دارد می‌تواند با تکمیل به وسیله نظریه جهان‌های اجتماعی وجه هنجاری نیز پیدا کند. به نظر می‌رسد با وجود اختلافات بیان‌شده، با این وجود این نظریه کماکان توان تحلیل وقایع اجتماعی را هم در ساحت فرد و هم در ساحت جامعه داشته باشد. این نظریه ظرفیت بسیار مناسب برای بازخوانی به وسیله اندیشه حکمی دارد.

در صورتی که بتوان نظریه را به توصیه، غایت‌مندی جهان، ارجاع به نفس الامر هدایت کنیم، می‌توان از ظرفیت‌های این نظریه در توصیف و توصیه وقایع اجتماعی بهره برد. پیشنهاد می‌شود پژوهش‌هایی در بازخوانی این نظریه و تکمیل و حکم و اصلاح آن انجام بگیرد تا نظریه برای بررسی وقایع اجتماعی جهان اجتماعی ایرانی-اسلامی مهیا گردد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 رتال جامع علوم انسانی

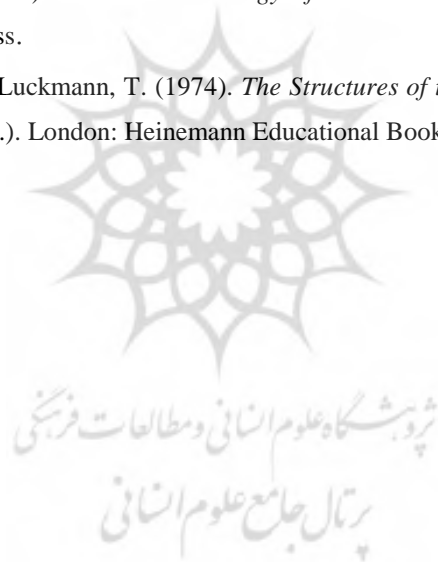
فهرست منابع

* قرآن کریم

۱. الیوت، آنتونی؛ ترنر، برایان. (۱۳۹۳). برداشت‌هایی در نظریه اجتماعی معاصر (مترجم: فرهنگ ارشاد). تهران: جامعه‌شناسان.
۲. برگر، پتر؛ لوکمان، توماس. (۱۳۷۵). ساخت اجتماعی واقعیت (مترجم: فریبرز مجیدی). تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۳. پارسانیا، حمید. (۱۳۸۰). چیستی و هستی جامعه از دیدگاه استاد مطهری. فصلنامه علوم سیاسی، ۴(۱۴)، صص ۱۹۷-۲۲۰.
۴. پارسانیا، حمید. (۱۳۹۱). جهان‌های اجتماعی. قم: انتشارات کتاب فردا.
۵. پارسانیا، حمید. (۱۳۹۲). نظریه و فرهنگ: روش‌شناسی بنیادین تکوین نظریه‌های علمی. راهبرد فرهنگ، ۶(۲۳)، صص ۷-۲۸.
۶. پارسانیا، حمید. (۱۳۹۶). نماد و اسطوره. قم: انتشارات کتاب فردا.
۷. خاتمی، محمود. (۱۳۸۷). جهان در اندیشه هایدگر. تهران: موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۸. رشیدیان، عبدالکریم. (۱۳۹۴). هوسرل در متن آثارش. تهران: نشر نی.
۹. ریتزر، جورج. (۱۳۹۳). نظریه جامعه‌شناسی (مترجم: هوشنگ نایی). تهران: نشر نی.
۱۰. زهاوی، دان. (۱۳۹۵). پدیدارشناسی هوسرل (مترجمان: مهدی صاحبکار و ایمان واقفی، ویراستار: علی نجات‌غلامی). تهران: نشر روزبهان.
۱۱. سوکولوفسکی، رابرت؛ امامی، احمد. (۱۳۸۷). «حیث‌التفاتی» چیست و چرا مهم است؟ ذهن، ۳۴(۳۴)، صص ۶۹-۸۰.
۱۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۹). ترجمه و تفسیر شواهد الربوبیه (ج ۵، مترجم: محمدجواد مصلح). تهران: انتشارات سروش.

۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (چاپ سوم). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۴. طالبزاده، سیدحمید؛ قانع‌راد، سیدمحمدامین؛ توکل، محمد و مرشدی، ابوالفضل. (۱۳۹۳). شرایط امکان علوم اجتماعی در فلسفه اجتماعی علامه طباطبایی در پرتو مقایسه تطبیقی با فلسفه اجتماعی کانت. نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۴(۱)، صص ۵۵-۸۶.
۱۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۵). ترجمه تفسیر المیزان (ج ۴)، مترجم: محمدباقر موسوی همدانی) قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۸). بدایة الحکمة. قم: موسسه النشر الاسلامی.
۱۷. عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۹۲). درآمدی به نظام حکمت صدرایی (ج ۲، ۱ و ۳). قم: انتشارات سمت.
۱۸. کاظمی، عباس. (۱۳۸۴). پروبلماتیک زندگی روزمره در مطالعات فرهنگی و نسبت آن با جامعه ایران. مطالعات فرهنگی و ارتباطات، ۴(۱)، صص ۹۷-۱۲۲.
۱۹. کرایب، یان. (۱۳۹۳). نظریه اجتماعی مدرن (مترجم: عباس مخبر). تهران: نشر آگه.
۲۰. لبخندق، محسن. (۱۳۹۷). حدوث جسمانی جوامع و بقای فرهنگی آنها. قیسات، ۸۷(۲۳)، صص ۲۴۳-۲۷۲.
۲۱. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۱). جامعه و تاریخ از نگاه قرآن. قم: موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۲. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹). جامعه و تاریخ. تهران: انتشارات صدرا.
۲۳. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹). مجموعه آثار شهید مطهری (ج ۶). تهران: انتشارات صدرا.
۲۴. هوسرل، ادموند. (۱۳۹۵). تأملات دکارتی (مترجم: عبدالکریم رشیدیان). تهران: نشر نی.
۲۵. یوسفزاده، حسن. (۱۳۸۹). نگاهی انتقادی بر رویکرد پدیدارشناسانه پیتر برگر درباره دین و نظم اجتماعی. معرفت فرهنگی اجتماعی، ۲، صص ۱۰۸-۱۸۳.
26. Wagner, H. R. (1984). Alfred Schutz: *Appraisals and Developments* (K. H. Wolff (ed.); Vol. 7). Kluwer Academic.

27. Berger, P. L., & Kellner, H. (1965). Arnold Gehlen and the theory of institutions. *Social Research*, pp. 110–115.
28. Berger, P. L., & Luckmann, T. (1991). *The Social Construction of Reality; A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York: Pengu Books.
29. Husserl, E. (1966). *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological*. (D. Can, Trans.). Northwestern University Press.
30. ISA. (1998). *Books of the XX Century - ISA*. Retrieved February 24, 2018, from <http://www.isa-sociology.org/en/about-isa/history-of-isa/books-of-the-xx-century/>
31. Schutz, A. (1967). *The Phenomenology of the Social World*. Northwestern University Press.
32. Schutz, A., & Luckmann, T. (1974). *The Structures of the Life-World*. (M. Z. Richard, Trans.). London: Heinemann Educational Books.



References

* The Holy Quran

1. Berger, P. L., & Kellner, H. (1965). Arnold Gehlen and the theory of institutions. *Social Research*, pp. 110–115.
2. Berger, P. L., & Luckmann, T. (1991). *The Social Construction of Reality; A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York: Penn Books.
3. Berger, P., & Lukeman, T. (1375 AP). *Social Construction of Reality* (Majidi, F, Trans.). Tehran: Scientific and Cultural Publications. [In Persian]
4. Craib, J. (1393 AP). *Modern social theory* (Mokhber, A. Trans.). Tehran: Agah Publications. [In Persian]
5. Elliott, A., & Turner, B. (1393 AP). *Concepts in contemporary social theory* (Farhang Irshad, Trans.). Tehran: Sociologists. [In Persian]
6. Husserl, E. (1395 AP). *Cartesian Reflections* (Rashidian, A. Trans.). Tehran: Ney Publications. [In Persian]
7. Husserl, E. (1966). *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological*. (D. Can, Trans.). Northwestern University Press.
8. ISA. (1998). *Books of the XX Century - ISA*. Retrieved February 24, 2018, from <http://www.isa-sociology.org/en/about-isa/history-of-isa/books-of-the-xx-century/>
9. Kazemi, A. (1384 AP). The problematic of everyday life in cultural studies and its relationship with Iranian society. *Cultural Studies and Communication*, 4(1), pp. 122-97. [In Persian]
10. Khatami, M. (1387 AP). *The world in Heidegger's thought*. Tehran: Cultural Institute of Knowledge and Contemporary Thought. [In Persian]
11. Labkhandagh, M. (1397 AP). Physical occurrence of societies and their cultural survival. *Qabasat*, 87(23), pp. 272-243. [In Persian]
12. Mesbah Yazdi, M. T. (1391 AP). *Society and history from the perspective of the Qur'an*. Qom: Imam Khomeini Educational Research Institute. [In Persian]

13. Motahari, M. (1389 AP). *Society and history*. Tehran: Sadra Publications. [In Persian]
14. Motahari, M. (1389 AP). *The collection of works of Shahid Motahari* (Vol. 6). Tehran: Sadra Publications. [In Persian]
15. Obudit, A. (1392 AP). *An Introduction to Hekmat Sadraei system* (Vol. 2, 1 and 3). Qom: Samt Publications. [In Persian]
16. Parsania, H. (1380 AP). What is the existence of society from Professor Motahari's point of view. *Journal of Political Science*, 4(14), pp. 197-220. [In Persian]
17. Parsania, H. (1391 AP). *Social worlds*. Qom: Kitab Farda Publications. [In Persian]
18. Parsania, H. (1392 AP). Theory and culture: the fundamental methodology of the development of scientific theories. *Culture Strategy*, 6(23), pp. 7-28. [In Persian]
19. Parsania, H. (1396 AP). *Symbol and myth*. Qom: Kitab Farda Publications. [In Persian]
20. Rashidian, A. (1394 AP). *Husserl in the text of his works*. Tehran: Ney Publications. [In Persian]
21. Ritzer, G. (1393 AP). *Sociological theory* (Nayebi, H. Trans.). Tehran: Ney Publications. [In Persian]
22. Sadr al-Din Shirazi, M. (1389 AP). *Translation and interpretation of Shawahid al-Rubabiyyah* (Vol. 5, Mosleh, M. J, Trans.). Tehran: Soroush Publications. [In Persian]
23. Sadr al-Din Shirazi, M. (1981). *Al-Hikmah al-Mu'taliah fi al-Asfar al-Aqliyah al-Arba'ah* (3rd Ed.). Beirut: Dar Ihya al-Toras al-Arabi.
24. Schutz, A. (1967). *The Phenomenology of the Social World*. Northwestern University Press.
25. Schutz, A., & Luckmann, T. (1974). *The Structures of the Life-World*. (M. Z. Richard, Trans.). London: Heinemann Educational Books.
26. Sokolowski, R., & Emami, A. (1387 AP). What is "Heyth Eltefati" and why is it important? *Journal of Mind*, (34), pp. 69-80. [In Persian]

27. Tabatabaei, S. M. H. (1385 AP). *Translation of Tafsir al-Mizan* (Vol. 4, Mousavi Hamdani, M. B, Trans.) Qom: Islamic Publications Office. [In Persian]
28. Tabatabaei, S. M. H. (1388 AP). *The beginning of wisdom*. Qom: Al-Nashar al-Islami Institute. [In Persian]
29. Talebzadeh, S. H., & Qane'ei Rad, S. M. A., & Tawakkul, M., & Morshedi, A. (1393 AP). The conditions of the possibility of social sciences in the social philosophy of Allameh Tabatabaei in the light of comparative comparison with Kant's social philosophy. *Social Theories of Muslim Thinkers*, 4(1), pp. 55-86. [In Persian]
30. Wagner, H.R. (1984). *Alfred Schutz: Appraisals and Developments* (K. H. Wolff, Ed.). (Vol. 7). Kluwer Academic.
31. Yousefzadeh, H. (1389 AP). A critical look at Peter Berger's phenomenological approach about religion and social order. *Social Cultural Knowledge*, 2, pp. 108-183. [In Persian]
32. Zahavi, D. (1395 AP). *Husserl's Phenomenology* (Sahebkar, M., & Waqfi, I, Trans.) (Nejat Gholami, A. Ed.). Tehran: Rozbahan Publications.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی