

نسبت اراده و دانش در نظریه اجتماعی پیتز برگر

mreza.maleki@ut.ac.ir

abkalantari@ut.ac.ir

محمد رضا مالکی بروجنی / کارشناسی ارشد فلسفه علوم اجتماعی دانشگاه تهران

عبدالحسین کلاتری / دانشیار جامعه‌شناسی دانشگاه تهران

دریافت: ۱۳۹۸/۰۱/۱۸ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۵/۲۴

چکیده

سؤال تاریخی پیرامون نسبت اراده و دانش این است که آیا اراده و در نهایت کنش، تابع معرفت و علم است یا این اراده است که معرفت را سامان می‌دهد؟ امتداد این پرسش، در ساماندهی یک نظریه اجتماعی به طور عام، و نظریه ساخت اجتماعی واقعیت پیتز برگر و توماس لاکمن به طور خاص چنین است که به چه میزان اراده در شکل‌گیری معرفت نقش ایفا می‌کند؟ ایجاد دوگانه اراده به ادراک معرفت و اراده به ایجاد معرفت، به ما کمک می‌کند با تحلیل و تشریح مفاهیم اساسی نظریه اجتماعی برگر، نشان دهیم در هر یک از مفاهیم این نظریه، نسبت اراده و معرفت چگونه است. در برخی مفاهیم، نه اراده به ادراک و نه اراده به ایجاد معرفت وجود ندارد. مثل موقعیت چهره‌به‌چهره. در برخی از مفاهیم هم اراده به ایجاد معرفت و هم اراده به ادراک معرفت وجود دارد؛ مثل سنخ‌بندی. در برخی از مفاهیم در ابتدا اراده به ایجاد معرفت وجود دارد، اما در نهایت، اراده به ادراک معرفت تبدیل می‌گردد؛ مثل سنت و نهادسازی. این مقاله نشان می‌دهد که در جریان یک نظریه، معرفت به چه میزان متأثر از اراده است. این پژوهش از روش تحلیل عقلی بهره گرفته و با نقد و بررسی اسناد کتابخانه‌ای تنظیم گردیده است.

کلیدواژه‌ها: ساخت اجتماعی واقعیت، پیتز برگر، نسبت دانش و اراده، معرفت و اراده، علم و اراده.

پیتر برگر، جامعه‌شناس پرآوازه معاصر متأثر از رویکرد پدیدارشناسی اجتماعی است. تلاش‌های وی منجر به ابداع روش اتنومتدولوژی یا روش‌شناسی (قومی) مردم‌نگار شد. کتاب *ساخت اجتماعی واقعیت: رساله‌ای در جامعه‌شناسی شناخت* اثر مشترک او یکی از مهم‌ترین کتاب‌های در نظریه جامعه‌شناسی معرفی شده است. به دلیل تأثیر و اهمیت کار برگر در حوزه نظریه جامعه‌شناسی و تأثیر وی از رویکرد پدیدارشناسی، بر آن هستیم تا نظریه وی را از منظر اراده - دانش بررسی کنیم.

در طول تاریخ علم، دو جریان اندیشگی در حوزه معرفت شکل گرفتند. جریان اول، اینکه معرفت را امری غیرارادی می‌داند؛ به این معنا که معرفت در مواجه انسان با عالم خارج از ذهن، برای انسان حاصل می‌شود. اگرچه ممکن است انسان و یا دستگاه معرفتی وی، تأثیری بر آن معرفت داشته باشد. اما فی‌الجمله، معرفت شخص آینه جهانی است که در آن زیست می‌کند. در مقابل، جریانی وجود دارد که معرفت را برساخت اراده انسان می‌داند. از این منظر، ما معرفت خود را می‌سازیم و بر اساس آن جهان خود را شکل می‌دهیم.

اگرچه رویکرد اول، سابقه طولانی‌تری دارد، اما رویکرد دوم توسط شوپنهاور، فیخته و نیچه بیشتر مورد توجه قرار گرفت. ایشان از زمره فیلسوفانی هستند که به این مهم با مفاهیمی چون خواست، اراده، قدرت توجه کردند. شوپنهاور معتقد است: «خواست جوهر درونی جهان و در نتیجه، خاستگاه جهان است» (جهانبگلو ۱۳۷۷، ص ۶۲). وی در کتاب *جهان به مثابه اراده و بازنمود*، می‌گوید: من علاوه بر اظهار اینکه «جهان بازنمود من است»، در عین حال باید اذعان کنم: «جهان اراده من است» (صادقیان و امینی، ۱۳۸۸، ص ۸۲). امتداد این دو رویکرد، امروزه تا فلسفه‌های اگزیستنس مثل نظریات کی‌یرگور، به‌عنوان یک اراده‌گرایی کامل در میان نظریات مختلف و از آن جمله، جامعه‌شناسی مثل نظریات فوکو نمایان است. پیتر برگر، پدیدارشناسی را نظام‌مند و به نوعی نظریه اجتماعی تعمیم داد (کرایب، ۱۳۸۵، ص ۱۲۷). در نظریه اجتماعی وی، یکی از این دو رویکرد بنا به آنچه گفته شد ناگزیر از ظهور و بروز است.

این مقاله، تلاش دارد تا نشان دهد نظریه اجتماعی برگر، چگونه معرفت را از این حیث صورت‌بندی می‌کند؛ معرفتی که این نظریه برای ما شکل می‌دهد، در رفتار با این دوگانه چگونه عمل می‌کند؛ به‌عنوان مثال، آیا اراده‌گرایی در تمام مراحل شکل‌گیری معرفت اجتماعی دخالت دارد، یا تنها در برخی مراحل چنین است؟ یا آیا اراده‌گرایی در معرفت اجتماعی پدیدارشناسانه، جایگاهی ندارد؟ نظریه اجتماعی برگر، چه نسبتی با دوگانه اراده و دانش دارد؟ در جریان ساخت معرفت نزد برگر، در چه سطحی اراده انسانی، در ساخت معرفت سهیم است؟

این مقاله، با استفاده از روش بررسی اسناد و تحلیل عقلی - فلسفی، به سرانجام خواهد رسید. از این رو، بیشتر به توصیف دقیق نظریات در پیرامون مسئله پرداخته و سعی دارد با تحلیل عقلانی، به بوته نقد بسپارد. بنابراین، اعتبار گفته‌های این مقاله به اعتبار اسناد، تحلیل‌ها و نقدهای عقلانی است که در صورت قبول مرجع و منبع اسناد، به اعتبار نسبت میان گزاره‌های عقلانی آن است.

در میان پژوهش‌های انجام شده پیرامون اندیشه برگر، می‌توان به سه دسته بررسی و واکاوی اشاره کرد: دسته اول، حول مفهوم سکولاریزاسیون و به بررسی منشأ سکولاریزاسیون و فرایند آن از منظر برگر می‌پردازد (یوسف‌زاده، ۲۰۰۹؛ نوروزی، ۲۰۰۹؛ خاکی قراملکی، ۲۰۰۴). دسته دوم، پژوهش‌هایی است که دربارهٔ دین از منظر برگر بحث می‌کنند و یا با استفاده از پژوهش‌های برگر در حوزه دین به تحلیل موضوعات و چالش‌های دینی معاصر می‌پردازند (قربان و حسن‌زاده، ۱۳۹۱؛ یوسف‌زاده، ۱۳۸۹؛ کرمی‌پور، ۲۰۰۹؛ ایزدی و همکاران، ۲۰۱۴). دسته سوم، به پژوهش‌های درجه دو دربارهٔ نظریات برگر اختصاص دارد (قانع‌راد، ۲۰۱۴؛ مرشدی، ۲۰۱۴).

به هر حال، هرچند موضوع این بحث در برخی پژوهش‌ها دنبال شده است و به‌عنوان نمونه، در کارهای فوکو دوگانه قدرت - دانش، یکی از بحث‌های اساسی به‌شمار می‌رود؛ اما کشاندن دامنه آن بحث، به سایر نظریات بخصوص نظریه پدیدارشناسی، به‌ویژه نظریه برگر نوآوری پژوهش محسوب می‌شود.

مبانی و مفاهیم

اراده

فلاسفه معتقدند: اراده از جمله مفاهیمی است که انسان در نخستین مواجهه، آن را واضح و روشن و بی‌نیاز از تبیین و توضیح می‌یابد. به عبارت دیگر، وجود اراده بداهتاً و وجداناً قابل درک است. انسان همان‌طور که نفس خود را می‌یابد، می‌فهمد که می‌تواند قوای خود را به خدمت گیرد و کنشی را تدارک ببیند. اراده چیست؟ آنچه من بالبداهه می‌شناسم، چه معنایی دارد؟ در اینجا تلاش نمی‌کنم تعریفی منطقی از این مفهوم ارائه دهم چراکه نهایت تعریفی که از آن ارائه شده، کیف نفسانی است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۱۱۳)؛ اما صدرالمتألهین در ادامه، روش جالبی برای فهم درست اراده پیش می‌گیرد؛ پدیدارشناسی اراده شاید به ما کمک کند تا به‌معنای اراده نزدیک شویم.

اراده به‌معنای شهوت نیست؛ زیرا گاهی داروی تلخ را با اینکه به شدت مورد اکراه من است، می‌نوشم. از سوی دیگر، غذای لذیذی که بسیار باب طبع است، نمی‌خورم. پس اراده به شهوت و تلائم نفسانی نیز قابل تعریف نیست. متکلمان و از جمله غزالی، اراده را به صفت مخصّص یکی از دو طرف مقدر تعریف کرده است (محمدعلی‌زاده و اکبریان، ۱۳۹۳، ص ۱۶). برخی دیگر، اراده را به اجماع و تصمیم عزم بر انجام کاری گرفته‌اند و با تعبیر «اراده» به «شوق متأدک» مخالفت کرده و گفته‌اند: شوق میلی طبیعی است و اراده میلی اختیاری است (ناوکی، ۲۰۱۴، ص ۱۳۲). اگر اراده و قصد از افعال اختیاری باشند، اشکالی مطرح می‌شود و آن اینکه اگر خود اراده نیز فعل اختیاری باشد، برای آن نیز نیاز به قصد و اراده‌ای دیگر است. در این صورت، تسلسل پیش می‌آید (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۱۱۴). پس اراده از منظر صدرالمتألهین، همان شوق زیاد است که البته موجب اجماع بر عزم بالضروره می‌شود. پس، مبادی فعل اختیاری باید اضطراری باشد.

البته به نظر می‌رسد، می‌توان اراده را به صورت‌های دیگری هم ملاحظه کرد. تلائم، گاهی حقیقی و گاهی اعتباری است؛ به این معنا که گاهی، شوق در نسبت با طبیعت من به وجود می‌آید و گاهی، به اعتبار ساخته و قائم‌مقام

شوق حقیقی می‌شود. در این صورت نیز حرکت در جهت آن، ریشه در واقعیت‌پنداری آن دارد. اگر بپذیریم که یگانه ارزش انسان آزادی است، در این صورت حرکت من و اراده من نیز در همان جهت شکل می‌پذیرد. شهید مطهری در *تعلیق بر ادراکات اعتباری علامه طباطبائی*، به این نکته اشاره کرده است^۲ (طباطبائی، ۱۳۳۲، ص ۲۶۹). امام خمینی^۳ در رساله *طلب و اراده*، تفاوتی آشکار میان شوق و اراده می‌بینید و این دو را از هم جدا می‌کند. از نظر امام خمینی^۴ اراده غیر از شوق است؛ چراکه اراده فعل نفس است و شوق انفعال نفس است (سلیمانی، ۲۰۰۵، ص ۱۶-۱۸). این بیان، دقیقاً در مقابل بیان *صدرالمتألهین* است؛ زیرا وی اراده را جز شوق متأكد نمی‌داند. اما امام خمینی^۵ و علامه طباطبائی، اراده را غیر از شوق می‌دانند.

جمع‌بندی

حقیقت این است که اراده، همان امر بدیهی است که همه به آن اذعان داریم و به بی‌واسطه‌ترین شکل درکش می‌کنیم. تفاوتی معتناهی میان شور و شوق و میل و خواست و اراده نیست. همه جواب «مای شارحه» هستند، نه «مای حقیقه»؛ به این معنا که ماهیت و ذات اراده را مشخص نمی‌کنند؛ چراکه اراده امری وجودی است و تنها ذاتی که از آن برای ما مکشوف می‌شود، چیزی جز کیف نفسانی نیست. آنچه از سایر فلاسفه در معنای اراده گذشت تا حدودی به همین معنا اشاره داشت، اما گاهی به دلیل اغراض و دواعی غیرفلسفی، نگاهی متفاوت به اراده شده است.

دانش (معرفت)

علم و معرفت در فلسفه اسلامی با دو نگاه همراه است: گاهی معرفت را بماهو معرفت ملاحظه می‌کنیم؛ یعنی معرفت از این جهت که به ما آگاهی و دانش می‌دهد و گاهی، از معرفت بماهو وجود بحث می‌کنیم. این بنا به مبنای وجودشناسانه صدرایی معنا می‌یابد. در این لحاظ، معرفت و علم ما خود از جنس وجود است که در حکمت متعالیه، مرتبه ضعیف از وجود حقیقی است و به «وجود علمی» معروف است. در این نوشتار، برای ما معرفت بماهو وجود مهم نیست، بلکه بحث ما بر سر معرفت بماهو معرفت است. معرفت از این جهت که آگاهی، دانش و شناخت به ما می‌دهد، محل بحث ماست (پناهی‌آزاد، ۲۰۰۹، ص ۱۱۴). در فلسفه اسلامی علم، تصور است و تصدیق نیست؛ به این معنا که معرفت حقیقی، معرفت تصویری است و نه تصدیقی (احمدی، ۱۳۸۸، ص ۲۱). آنچه در این نوشتار برای ما مهم است، این است که معرفت اعم از تصویری و تصدیقی است و صرف معرفت تصویری محل بحث ما نیست. این خود جای بحث فراوان دارد که علم تصویری است و یا تصدیقی و ما را وارد گرداب‌های معرفت‌شناسی می‌کند، تا جایی که بتوانیم از آن می‌گریزیم.

صدرالمتألهین، دربارهٔ بدهت علم می‌گوید:

... هیچ چیز شناختنی‌تر از علم نیست؛ چراکه آن حالتی است وجدانی و نفسانی که هر انسان زنده دانایی از ابتدا بدون هیچ شائبه‌ای آن را می‌یابد و چه چیز از علم روشن‌تر است که بتواند آن را به برای ما شناختنی کند. ... وقتی که همه امور به وسیله علم قابل فهم می‌شوند، چه چیزی می‌تواند باشد که روشن‌تر از علم باشد تا بتواند علم را نمایان کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۷۸).

صدرالمآلهین در پایان تذکر می‌دهد که اگرچه علم قابل تعریف نیست، به دلیل بداهتی که دارد؛ اما این نکته بسیار مهم اینکه گاهی برای برخی امور نیاز به تنبیه‌ها و توضیح‌هایی است که التفات ذهنی را بیش‌ازپیش کند.

جمع بندی

بنا بر آنچه گذشت، علم عام تعریف‌پذیر نیست. مراد از علم، مطلق آگاهی است. این آگاهی شامل همه نوع آگاهی می‌شود؛ یقینی، ظنی، اجمالی، تفصیلی، تصویری، تصدیقی، حضوری، حصولی. معرفت از آن جهت که معرفت است، تنها مفید آگاهی است. این تنها نکته مورد توجه ماست که نمی‌خواهیم از آن غفلت کنیم. اگرچه این آگاهی به حسب متعلق خود، می‌تواند عناوین متفاوتی را بپذیرد. /حمدی، درباره تعریف علم به «باور صادق موجه» می‌گوید: «کسانی که علم را به این شکل تعریف می‌کنند، به قسمی از علم فراگیر پرداخته‌اند، نه به مطلق شناخت به همین دلیل، تعریف آنها مخدوش است» (احمدی، ۱۳۸۸، ص ۱۱).

نسبت دانش و اراده

پاشنه آشیل این نوشتار، پیرامون نسبت دانش و اراده، در نظریه‌ای خاص است. فارغ از اینکه این نسبت در چه نظریه‌ای مورد بحث قرار گیرد، باید روشن شود زمانی که نظریه‌ای برای ما معرفت تولید می‌کند، این معرفت چه میزان به اراده ما وابسته است؟ آیا زمانی که با استفاده از نظریه مارکس به مسائل اجتماعی پاسخ می‌دهم، آیا اراده من دخیل در معرفت و نوع نگاه من است و یا من واقع را باهمو واقع می‌یابم؟ اگر اراده در معرفت دخیل است، در کجا و به چه میزان است؟ نسبت اراده و دانش، بحث جدیدی نیست. باین حال، مسئله پاسخ‌داده شده‌ای هم نیست. دوگانه اراده و دانش و جدال این دو، در ساحت نفس آدمی جدالی دیرپا است. این جدال در عالم دین، اگر نگوئیم بیش از عالم فلسفه بوده، کمتر هم نبوده است؛ اگرچه عناصر دیگری در صورت‌بندی مسئله دخیل است که در عالم فلسفه شاید دخالت نداشته، اما اصل مسئله یکی است. این مسئله در عالم دین، به شکل ایمان‌گرایی و یا فدئیسیم تعبیر می‌شود. این شکل از اراده‌گرایی و تقدم اراده بر دانش را در جهان مسیحیت، در آثار سنت آگوستین و در آثار اسلامی در آثار جاحظ و ابن‌خلدون می‌توان یافت. در متون اسلامی، روایاتی از این دست که ظاهراً معرفت را به ایمان و یا دیگر عوامل غیر معرفتی منتسب می‌کند، کم نداریم:

امام باقر علیه السلام می‌فرماید: «مَنْ عَمِلَ بِمَا يَعْلَمُ عَلَّمَهُ اللَّهُ مَا لَمْ يَعْلَمْ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۵، ص ۱۸۹)؛ هرکس بدان چه می‌داند عمل کند خداوند علمی را که نمی‌داند به او می‌آموزد.

عن ابی جعفر علیه السلام، قَالَ: «مَا أَخْلَصَ عَبْدُ الْإِيمَانِ بِاللَّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا - أَوْ قَالَ: مَا أَجْمَلَ عَبْدُ ذِكْرِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ أَرْبَعِينَ يَوْمًا - إِلَّا زَهَّدَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِي الدُّنْيَا وَبَصَّرَهُ دَاءَهَا وَدَوَّاءَهَا، وَأَثْبَتَ الْحِكْمَةَ فِي قَلْبِهِ، وَأَنْطَقَ بِهَا لِسَانَهُ» (کلبینی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۴۷)؛ امام صادق علیه السلام می‌فرماید: بنده‌ای که ایمانش را به خدا چهل روز خالص گرداند خداوند او را نسبت به دنیا بی تفاوت می‌گرداند و درد و دوایش را به او می‌شناساند و حکمت را در قلبش ثابت و زبانش را به آن گویا می‌کند.

هدف از بررسی مسئله دانش - اراده، این نیست که جانی از بحث را گرفته مسئله را پیش ببریم، بلکه هدف این است که در صورت‌بندی نظریه ساخت اجتماعی واقعیت برگر نشان دهیم، در کجا اراده دخالت کرده و اثرگذار است؛ البته در صورتی که اراده دخالت داشته باشد. این بررسی، به ما نشان می‌دهد وزن و عیار نظریه در چه حدی است؛ به این معنا که به چه میزان، شما نظریه را به فکت‌ها (حقایق) و به چه میزان به صورت‌بندی و پرسپکتیو دانشمند، نسبت می‌دهید.

درباره نظریه اجتماعی برگر و نسبت دانش و اراده در نظریه او

در این بخش، به آشنایی با نظریه ساخت اجتماعی واقعیت برگر و نسبت دانش و اراده در این نظریه می‌پردازیم و در ضمن مرور یکی از مهم‌ترین نظریات اجتماعی معاصر و شرح و بسط آن، نسبت دانش و اراده را در آن بررسی می‌کنیم.

نظریه اجتماعی پیتر برگر و توماس لاکمن

ساخت اجتماعی واقعیت، عبارتی کلیدی است که همه محتوای نظریه اجتماعی پیتر برگر را خلاصه کرده است. جامعه‌شناسی شناخت، کلیدواژه‌ای است که برگر تمام اندیشه خود را بر آن پایه نهاده است. البته روشن است که جامعه‌شناسی شناخت برگر، چیزی شبیه فلسفه نقادی کانت است، به این معنا همان‌طور که فلسفه کانت به معرفت‌شناسی تبدیل شد، نظریه جامعه‌شناسی برگر نیز به جامعه‌شناسی شناخت تبدیل می‌شود. وی خود در این باره می‌گوید: «ما هیچ دل‌بستگی مخصوصی به برچسب «جامعه‌شناسی» شناخت نداریم. درک ما از نظریه جامعه‌شناختی است که ما را به جامعه‌شناسی شناخت رهنمون شد و به شیوه‌ای هدایت‌مان کرد که بر طبق آن بتوانیم مسائل و وظایف آن را از نو تعریف کنیم» (برگر و لوکمان، ۱۳۷۵، ص ۲۹).

برگر در این نظریه، به این بحث اساسی می‌پردازد که واقعیت ساخته و پرداخته جامعه است. جامعه‌شناسی شناخت باید فرایند ساخته‌شدن واقعیت را در جامعه تجزیه و تحلیل کند. در این تعریف، واقعیت کیفیتی است در ارتباط با پدیده‌هایی که آنها را مستقل از اراده خود می‌دانیم و شناسایی اطمینان از این امر است که این پدیده‌ها واقعیت‌اند و دارای خصوصیت ویژه‌ای هستند (همان، ص ۷). از منظر برگر، جامعه‌شناسی شناخت در حد فاصل درک عامی و فلسفی قرار می‌گیرد.

وی می‌پندارد که جامعه‌شناسی معرفت، علم نوپایی است که هنوز مسئله خود را دقیقاً مشخص نکرده است. برگر، جامعه‌شناسی شناخت *سُلر* را «خدمت‌گزار فلسفه» معرفی می‌کند؛ به این معنا که در جهت تأمین مقاصد فلسفی تنظیم شده است. این امر را *سُلر* صراحتاً بیان کرده است (علیزاده، ۱۹۹۷، ص ۳۰). در ادامه، برگر جامعه‌شناسی شناخت *مانهایم* را نیز اگرچه بهتر از جامعه‌شناسی شناخت *سُلر* می‌داند، با این حال جامعه‌شناسی شناخت *مانهایم* نیز هنوز آن چیزی نیست که بتوان از آن به‌عنوان جامعه‌شناسی شناخت دفاع کرد. توجه بیش از اندازه به مفهوم «ایدئولوژی» موجب شده است که *مانهایم*، دچار نوعی همه ایدئولوژی‌انگاری شود که باب طبع برگر نیست (برگر و لوکمان، ۱۳۷۵، ص ۱۸).

با تضعیف تعاریف بدیل جامعه‌شناسی شناخت، برگر به تدریج با کنار گذاشتن مسائل شناخت‌شناسانه و روش‌شناسانه، از جامعه‌شناسی شناخت تعریف و مبنای خود را برای جامعه‌شناسی شناخت روشن می‌کند: «ما جامعه‌شناسی شناخت را جزئی از رشته تجربی جامعه‌شناسی می‌دانیم» (همان، ص ۲۴).

با این بیان، یکی از مؤلفه‌های مهم جامعه‌شناسی شناخت برگر روشن می‌شود؛ تجربه‌گرایی. برگر معتقد است: رشته جامعه‌شناسی شناخت را باید به‌عنوان نظریه‌ای که «با رشته تجربی جامعه‌شناسی» انطباق و هماهنگی دارد، باز تعریف کرد (همان).

نکته مهم و قابل توجه اینکه موضوع جامعه‌شناسی شناخت، از منظر برگر چیست؟ از منظر برگر، آنچه باید مورد مطالعه جامعه‌شناسی شناخت قرار گیرد، چیزی است که مردم واقعیت به حساب می‌آورند. به عبارت دیگر، آن چیزی که مردم واقعیت می‌پندارند، کانون اصلی توجه برگر است. همین شناسایی است که معناهایی را می‌سازد که جامعه به وسیله آنها، می‌تواند وجود داشته باشد (همان، ص ۲۵).

برگر موضوع جامعه‌شناسی شناخت را زندگی روزمره می‌داند. وی این را از اندیشه هوسرل، در بحران علوم اروپایی وام گرفته است که زیست‌جهان یا جهان پدیداری اگو را به‌جای پدیدار موضوع پدیدارشناسی قرار می‌دهد. هوسرل، در چرخشی از ذات‌انگاری‌ای خودتنهاانگارانه، به جهانی مشترک با معرفتی بین‌الذهانی شده پا می‌گذارد. زیست‌جهان، ما را از تقلیل‌های کمی - نظری دور می‌کند و ما را در جهان داده شده، درگیر می‌کند. با این چرخش هوسرل، بنیاد همه‌چیز را نه در آگاهی که در زیست‌جهان قرار می‌دهد. از اینجا به بعد، بنیاد همه علوم عینی در زیست‌جهان قرار می‌گیرد (قربانی سینی و رضایی، ۱۳۹۵، ص ۱۹۱).

نسبت دانش و اراده در نظریه اجتماعی پیتر برگر

پس از بیان مقدمات نظری مورد نیاز، حال باید بررسی کرد که نقش اراده در نظریه اجتماعی برگر چگونه است؟ شیوه بحث مفید و قابل اعتماد، حرکت گام‌به‌گام با نظریه است. در این شیوه، به تناظر مباحث برگر در کتابش، نقش اراده نیز توصیف و نشان داده می‌شود. مزیت این کار، جلوگیری از پراکندگی، تشتت و سردرگمی خواننده است. اراده چنان‌که بیان شد، اگرچه تکرر معنایی ندارد، اما با توجه به متعلق آن، گاهی اراده به ایجاد معرفت است. گاهی هم اراده به ادراک معرفت، سعی بر آن است که هر دو مفهوم پیگیری شود؛ چراکه هر دو مفهوم در این نظریه قابل تأمل و پیگیری هستند. اراده به ایجاد معرفت، مثل تفسیر یک واقعه است که شما در ابتدا واقعه‌ای را می‌بینید، سپس سعی می‌کنید آن را به‌زعم خود، بازسازی کنید و مانند فاعلی مرید که در حال نقاشی کردن است، آن واقعه را در ذهن خود می‌سازید و برای دیگری تعریف می‌کنید. در اینجا، شما با اراده خود معرفتی ایجاد کرده‌اید. در اراده به ادراک شما، اراده می‌کنید تا تجربه کنید، یا معرفتی کسب کنید. توجه، التفات و اراده به درخت درون باغ، اراده به شناخت آن درخت است. اگرچه التفات (قصیدیت) و اراده، به یک معنا نیستند؛ اما لازمه التفات اراده است. التفات بدون اراده معنا ندارد. چگونه مشخص می‌شود که اراده من، اراده به ایجاد معرفت است، یا اراده به ادراک معرفت؟ روشن است این امر، از متعلق اراده مشخص می‌شود. اگر متعلق اراده علم به امری باشد، اراده به ادراک معرفت است و اگر متعلق اراده فعل باشد، اراده به ایجاد معرفت است.

نظریه ساخت اجتماعی واقعیت

در این سطح از بررسی، به محتوای نظریه ساخت اجتماعی واقعیت می‌پردازیم و با موشکافی و واسازی آن، سعی می‌کنیم اراده را در آن رصد کنیم. برای این کار، با همان نظمی که برگز نظریه را شرح داده است، آغاز کرده و به بررسی نظریه می‌پردازیم. از این رهگذر، نگاهی نیز به مفاهیم اساسی آن بخش افکنده و با دقت تلاش می‌کنیم تأثیر اراده را در شکل‌گیری مفاهیم مشخص سازیم.

نقش اراده در بنیادهای شناسایی در زندگی روزمره

در این بخش، برگز به اساسی‌ترین مفاهیم شناسایی در زندگی روزمره می‌پردازد، تا با فهم آنها به تحلیل‌های جامعه‌شناسانه خود بپردازد. مفاهیم مورد استفاده در اینجا، اغلب فلسفی هستند. برگز ناگزیر است که برای ورود به بحث‌های آتی، بحثی فلسفی ارائه دهد.

پدیدارشناسی

مفهومی که برگز در بدو امر، آن را به پیش می‌کشد، پدیدارشناسی است. برگز در ابتدای امر می‌گوید: «روشی که برای توضیح بنیادهای شناسایی در زندگی روزمره مناسب‌تر از همه می‌دانیم، عبارت است از: روش پدیدارشناسی، یعنی روشی مطلقاً تشریحی و به همین لحاظ تجربی اما نه علمی» (برگر و لوکمان، ۱۳۷۵، ص ۳۴).

برگر، خود قائل به این است که آگاهی ذاتاً ارادی است؛ به این معنا که تا فرد اراده و قصد نداشته باشد، آگاهی شکل نمی‌گیرد. با این مفهوم، هوسرل به مفهوم حیث التفاتی و یا قصدیت اشاره کرده بود. حیث التفاتی و یا قصدیت، یکی از سرفصل‌های مهم فلسفه ذهن هست که به التفاتی بودن آگاهی، از این حیث می‌پردازد. جان سرل، فیلسوف پرآوازه تحلیلی به حیث التفاتی از منظری دیگر و به مفهومی جدید به نام «حیث التفاتی جمعی» می‌پردازد. مجال بحث درباره آن در اینجا وجود ندارد (سرل و ویلز، ۱۹۹۵).

به هر حال، برگز به ارادی بودن آگاهی اشاره کرده و می‌گوید: فرقی نمی‌کند «در حال نظاره دورنمای شهر نیویورک باشم و یا از اضطرابی درونی آگاه شوم، فرایندهای آگاهی مورد بحث در هر دو مورد ارادی هستند» (برگر و لوکمان، ۱۳۷۵، ص ۳۵). منظور برگز از بیان این مطلب، آن است که آگاهی من، می‌تواند از امری به امری دیگر تغییر جهت دهد. آگاهی من، می‌تواند اضطراب درونی من باشد، یا می‌تواند یک منظره باشد و یا طعم غذایی که ظهر خوردم. شیفت آگاهی من در بین هر کدام از متعلق‌های آگاهی من، امری ارادی است. در نهایت، برگز ادعان می‌کند: «آنچه در اینجا مورد توجه ما است، سرشت ارادی بودن هرگونه آگاهی است» (همان).

زندگی روزمره

حرکت فکری برگز، جالب توجه است. وی ابتدا نشان می‌دهد در درون آگاهی، قصدیت وجود دارد. من می‌توانم با تغییر جهت در توجه خود، آگاهی‌ام را از واقعیت‌های گوناگون سرشار کنم. اما نکته مهم این است که چه واقعیتی فراچنگ

من درآید، «معلول تغییر جهت در دقتی است که متضمن این گذار است»؛ این امر به این معنا است که اراده در این قسمت، نقش فعالی دارد؛ تغییر جهت در دقت، تعبیر دیگر تغییر جهت در التفات و اراده است (همان، ص ۳۶).

برگر در این موضع نمی‌ماند و به پیش می‌رود. برگر، از موضع پدیدارشناسانه وارد شده و می‌گوید: من به هر طرفی سر می‌چرخانم واقعیتی فراچنگ من می‌آید؛ اما تمام اطراف واقعیتی هست که به صورت «تمام‌عیار» برای من ظهور پیدا می‌کند و من را گریزی از آن نیست، این «واقعیت‌اعلا» واقعیت زندگی روزمره است. به هر طرفی سر می‌چرخانم به هر چیزی توجه می‌کنم امری فراچنگ من می‌آید، گریزی از آن نیست. امری است که همیشه در آگاهی من حضور دارد؛ امری که به من الصاق شده است (یانگ، ۱۹۹۹، ص ۸۳).

منشأ این تلقی برگر، زیست‌جهان هوسرلی است که توسط دیلتای این متفکر پیرو بسط یافته است. هوسرل، دربارهٔ عینیت‌یافتگی‌های زندگی معتقد است: تجلیات زندگی آن‌طور که خود را بر فهم عرضه می‌کند، به‌مثابه واقعیت بیرونی ما را دربرگرفته است (دیلتای، ۱۳۸۹، ص ۲۵۱ و ۲۵۲).

با بیانی که ذکر شد، باید اذعان کرد که اگرچه واقعیت زندگی روزمره امری ساخته شده توسط انسان‌ها است (همان، ص ۲۵۶)؛ یعنی در ایجاد آن اراده دخیل بوده است، اما در مرحلهٔ ادراک وقتی شخص به درون این واقعیت افکنده می‌شود، این واقعیت با خوددادگی تام، برای فرد ظهور می‌یابد؛ یعنی برای فرد بدیهی است و بدهد آن به شکلی است که «به سنگین‌ترین، فشارآورترین و شدیدترین نحو، خود را بر آگاهی تحمیل می‌کند» (برگر و لوکمان، ۱۳۷۵، ص ۳۶). در این تحمیل، هیچ‌گونه اراده‌ای از سمت شخص وجود ندارد، تنها «وجود هوشیارانه فرد»، موجب می‌شود که زندگی روزمره خود را آشکار کند.

بین‌الاذهانیت

بین‌الاذهانیت، راه‌حلی برای عبور از خودتئانگاری است که هوسرل، در کتاب *تأملات دکارتی* به‌طور مناسبی دربارهٔ آن صحبت کرده است (هوسرل، ۱۳۹۵، ص ۱۴۳). مفهوم بین‌الاذهانیت، سؤالی است از چگونگی فهم مشترک آدمیان از خوددادگی واقعیت زندگی روزمره. بین‌الاذهانیت؛ یعنی «دنیای مشترک در ذهن»؛ «دنیایی که من با دیگران در آن شریکم». اما معرفت، چگونه بین‌الاذهانی می‌شود؟ آیا در همین خوددادگی واقعیت روزمره اشتراک در فهم با دیگران نهفته است یا خیر؟ برگر، این سؤال را مغفول رها کرده است و به آن نپرداخته است. برگر، این اشتراک را یا علم به اشتراک را بدیهی گرفته است و از این سخن می‌گوید: «من می‌دانم» که نگرش طبیعی من به جهان، با دیگری یکسان است؛ اما وی از اینکه این معرفت از کجا می‌آید، حرفی نمی‌زند. برگر در ادامه چنین استدلال می‌کند: «در حقیقت من بدون داشتن برهم‌کنش و ارتباط مداوم با دیگران، نمی‌توانم در زندگی روزمره وجود داشته باشم». گویا برگر با این بیان، بین‌الاذهانیت را جزء لاینفک زندگی روزمره و از بدیهیات ثانویه می‌داند؛ یعنی با فرض بدهد زندگی روزمره، بین‌الاذهانیت هم اثبات می‌شود؛ با این بیان، معرفت به بین‌الاذهانیت نیز تابع اراده نیست، بلکه به‌محض فرا افکنده شدن در جهان زندگی، این مفاهیم فهم می‌شوند (برگر و لوکمان، ۱۳۷۵، ص ۳۸).

موقعیت چهره‌به‌چهره (تجربه دیگری)

موقعیت چهره‌به‌چهره، به‌عنوان زیست‌جهانی کوچک شده توسط ثوتور، مید و هیمز استفاده شده است (ایرونیگ و همکاران، ۱۳۷۵، ص ۱۷۱ و ۱۷۳). برگر، مهم‌ترین تجربه از وجود دیگران را تجربه چهره‌به‌چهره می‌داند. در تجربه چهره‌به‌چهره، درک دو شخص نسبت به یکدیگر درکی در نهایت ظهور است؛ به این معنا که دو شخص برای یکدیگر حاضر به تمام‌معنا هستند و درک کاملی نسبت به یکدیگر دارند. در موقعیت چهره‌به‌چهره، درک دو شخص نسبت به یکدیگر کاملاً حضوری است و می‌توان گفت: معرفت در این شکل در اوج بدهات است، اگرچه شخص می‌تواند با اراده خود درگیر رابطه چهره‌به‌چهره شود. در صورت درگیری، اراده‌ای در کسب معرفت وجود نخواهد داشت و معرفت بالبداهه، نصیب دو طرف می‌شود. این بدهات دیگری در موقعیت چهره‌به‌چهره برای شخص، تا حدی است که برگر معتقد است: در موقعیت چهره‌به‌چهره، دیگری «برایم واقعی‌تر است از خود من» است؛ این واقعی‌تر بودن به دلیل بدهاتی است که وجود دارد. در موقعیت چهره‌به‌چهره نه اراده به ایجاد معرفت و نه اراده به کسب معرفت وجود ندارد، بلکه تنها اراده به حضور در موقعیت چهره‌به‌چهره وجود دارد. گویا درگیر شدن در یک نسبت چهره‌به‌چهره، فرد را در یک استخر معرفتی قرار می‌دهد. به‌گونه‌ای که بدون اینکه هیچ اراده‌ای کند، علم او را فرا می‌گیرد.

سنخ‌بندی

سنخ‌بندی گام بعدی در معرفت از دیگری است؛ اگرچه ممکن است به لحاظ زمانی هم‌زمان با موقعیت چهره‌به‌چهره باشد. در موقعیت چهره‌به‌چهره، فرد، دیگری را بی‌واسطه ادراک می‌کند. اما هم‌زمان با ادراک بی‌واسطه فرد، شروع به سنخ‌بندی آن نیز می‌کند و با این سنخ‌بندی، او را برای خود و با الگوهای شناخته شده خود مکشوف می‌کند. البته موقعیت چهره‌به‌چهره، به‌طور مداوم این الگوها را به چالش می‌کشد، تا فهم شخص را صریح‌تر و گیراتر کند.

در موقعیت چهره‌به‌چهره، فرد در جزئی‌ترین و متشخص‌ترین حالت برای من حضور دارد. هرچه از این موقعیت فاصله بگیریم، سنخ‌بندی‌های من عام‌تر، کلی‌تر و بی‌نام‌تر می‌شود. شاید بتوان به این شکل تعبیر کرد: ما سلسله‌ای از معانی از موقعیت چهره‌به‌چهره، تا بی‌نام‌ترین سنخ داریم که از بدیهی‌ترین معنا شروع و تا کلی‌ترین معنا ادامه می‌یابد. در هر صورت، در سنخ‌بندی از مرحله بدهات خارج شده‌ایم در این مرحله هم اراده به ایجاد معنا وجود دارد و هم اراده به معرفت؛ یعنی شخصی که در موقعیت چهره‌به‌چهره قرار دارد، تجربه این موقعیت را به وسیله سنخ‌بندی‌هایی که ایجاد می‌کند، برای خود قابل ادراک می‌گرداند. به عبارت دیگر، در این موقعیت من هم واجد اراده به ایجاد معرفت هستم و هم اراده به ادراک معرفتی که خود ایجاد کرده‌ام.

دلالت زبانی

با بیان برگر، یکی از بروزهای واقعیت زندگی روزمره، زبان است. پس با همان بیان واقعیت زندگی روزمره، زبان هم امری است که بر ادراک ما تحمیل می‌شود: «زبان مختصات زندگی مرا در جامعه نشان می‌دهد و آن زندگی را از موضوع‌های با معنی سرشار می‌کند» (همان، ص ۳۷). زبان، این توانایی را دارد که معانی ذهنی من را عینیت بخشد. همان‌طور که

بسیاری از معانی ذهنی انسان، این قابلیت را دارد که به وسیله علائم عینیت یابند. مثلاً، تفنگ که می‌تواند نشانهٔ خشم انسان‌ها باشد. اگر بخواهیم این بحث را دنبال کنیم، ناگزیر باید وارد بحث دلالت شویم که در اینجا مجالی برای طرح آن نیست. یکی از بحث‌های مناقشه‌برانگیز پیرامون دلالت، این است که آیا دلالت، تابع اراده است یا خیر؟

وضع الفاظ برای معانی بر دو صورت است: وضع تعینی و تعینی (المظفر، ۱۳۹۰، ص ۲۶). در وضع تعینی، اراده فردی قطعاً دخیل است؛ چراکه فرد خود لفظی را برای معنایی وضع می‌کند، اما در وضع تعینی اراده جمعی دخیل است؛ به دلیل کثرت استعمال، لفظ برای آن معنا وضع شده است. در هر صورت، اراده در وضع لفظ قطعاً دخالت دارد. بحث بر سر این است که آیا به هنگام به کار بردن لفظ در معنایی، اراده نیز دخیل است؟ به نظر می‌رسد، در دلالت لفظ بر معنایی خاص، اراده وجود نداشته باشد؛ همین که مستعمل از وضع لفظ آگاه باشد، برای استعمال کافی است و نیازی به اراده جدید وجود ندارد (جمشیدی‌مهر و کهنسال، ۱۳۹۳، ص ۲۹).

برگر معتقد است: زبان می‌تواند امکاناتی فراهم آورد تا فرد معانی ذهنی‌اش را عینی کند (برگر و لوکمان، ۱۳۷۵، ص ۵۹). او برخلاف آنچه می‌گوید به محدودیت‌های زبانی واقف نیست. از یک سو، زبان را واقعیت روزمره می‌داند که فرد به آن فرا افکنده می‌شود. از سوی دیگر، می‌گوید: فرد می‌تواند معانی ذهنی‌اش را با زبان تعین بخشد. سؤال اینجاست که اگر واقعیت زبان از قبل تعین یافته است، چگونه فرد می‌تواند معانی و تجربیات خود را با زبان تعین بخشد؟ شاید برگر تلاش کند با دیالکتیک مفهومی که بعداً از آن سخن به میان می‌آید، پاسخ ما را بدهد، ولی باید گفت: تجربه در سطح فردی با دیالکتیک قابلیت تحقق ندارد. این امر را پیتر وینچ مورد مذاقه قرار داده که نباید به راحتی از آن گذشت و به زبان ساده این است که فهم ما از جهان به وسیله مفاهیمی شکل می‌گیرد که در اندوخته زبانی‌مان داریم. به عبارت دیگر، «مفاهیمی که ما داریم شکل تجربه‌ای را که از جهان داریم برایمان سامان می‌دهد» (بتون و کرایب، ۱۳۹۴، ص ۱۸۱).

اگرچه اراده در تجربه‌های چهره‌به‌چهره حضور ندارد، پس از این تجربه، برای اینکه تجربه‌ها و معانی تعین یابند، فرد با استفاده از اندوخته اجتماعی زبان، معانی خود را تعین می‌بخشد. در این مرحله و در عینیت‌بخشی، شخص اراده‌ای محدود دارد؛ چراکه زبان چارچوبی را مشخص می‌کند، تا شخص در آن چارچوب به تجربه‌اش تعین بخشد. پس شخص در اراده به ایجاد معرفت و عینیت‌بخشی به آن، دارای محدودیت زبانی است. البته پس از اینکه این معانی شکل گرفتند، به حوزه‌های معناشناختی می‌پیوندند و اندوختهٔ دانش اجتماعی را غنی‌تر و گسترده‌تر می‌کنند. به هر حال، اراده به معرفت نیز در اینجا محدود به زبان است؛ زیرا زبان برای شما هم در تولید معرفت و هم در کسب معرفت، اراده را محدود می‌کند.

جامعه به‌منابۀ واقعیت عینی

برگر تلاش می‌کند تا اثبات کند که جامعه از یک سو، دارای واقعیت است و از سوی دیگر، این واقعیت عینی (در مقابل ذهنی) است. انسان‌ها خود این واقعیت عینی را می‌سازند و به طور مداوم و مستمر به آن حیات می‌دهند. البته این امر، به دلیل ارگانیزم زیستی انسان و ناشی از انسان‌شناسی خاصی است که برگر از آن تبعیت می‌کند. در هر صورت، باید دید که برگر به چه شکل به جامعه واقعیت می‌بخشد (برگر و لوکمان، ۱۳۷۵، ص ۸۰). ما تلاش می‌کنیم که اراده را در تاروپود این نظریه پیگیری کنیم.

عادت و نهادسازی

پارسونز و برگر، در این نکته شباهت دارند که هر دو، برای تلفیق کنش و ساختار تلاش می‌کنند. نهادسازی برگر و فرایند نهادینه کردن پارسونز نیز مشابهت دارند. پارسونز معتقد است: نهادسازی به وسیله نهادینه شدن منزلت‌ها و انتظارات نقشی، در طول زمان ایجاد می‌گردد (اعتمادی‌فرد، ۱۳۸۹، ص ۱۳). این امر، توسط بوردیو و مفهوم هابیتوس و یا عادت‌واره انجام می‌گردد؛ هابیتوس، عادت‌واره‌ای است درونی‌شده، که فرد بر اساس آن با دنیای خارج مواجه می‌گردد (ریترز، ۱۳۹۳، ص ۳۰۵ و ۳۰۶).

برگر بر این عقیده است که عادت اولین گام برای ایجاد نهاد است و با تکرار عمل، الگوهایی به وجود می‌آید که به شما کمک می‌کند تا در موقعیت‌های مشابه، سریع عمل کنید. باید به این نکته توجه کرد که عادت، یک امر روانی است که فرد با تکرار یک عمل و مشاهده نتیجه آن، حدس می‌زند که در موقعیت‌های مشابه، چه نتایجی احتمالاً رخ می‌دهد. با این نگاه، به نظر می‌رسد که عادت، معرفتی برای شخص ایجاد می‌کند که خود بر سازنده آن است؛ یعنی شخص با دیدن موقعیت‌های مشابه و تحلیل این موقعیت‌ها، یک قاعده ضروری برای خود می‌سازد که اگرچه حقیقتاً ضروری نیست، بلکه شخص آن را ضروری اعتبار می‌کند. هرچه بیشتر این قاعده توسط شخص مورد آزمایش قرار گیرد و نتیجه‌بخش باشد، ضرورت این قاعده برای فرد بیشتر تثبیت خواهد شد. می‌توان گفت: اعتبار ضرورت برای این قاعده‌ها، کاری ارادی است؛ اما کم‌کم این قاعده با تکرار زیاد برای فرد ملکه و در ذهن او رسوخ می‌یابد. به گونه‌ای که شخص آن را قاعده‌ای قطعی قلمداد می‌کند. حتی ممکن است منشأ اعتبار را نیز فراموش کند. این امری است که بعدها برگر به آن اشاره می‌کند؛ امری شبیه به سنت. به نظر می‌رسد، همان‌گونه که گفته شد در ابتدای اعتبار، این امر کاملاً ارادی است و اراده به ایجاد معرفت روشن است. اما پس از ساخته شدن این معرفت، فرد آن را بسان یک معرفت بدیهی می‌پندارد و منشأ اعتباری و ساختگی آن، فراموش می‌شود. به نظر می‌رسد، اراده به ادراک معرفت در این مرحله وجود ندارد؛ چراکه این معرفت امری عینیت‌یافته و بدیهی قلمداد می‌شود.

هنگامی که از این اعمال عادی شده نمونه‌سازی‌های متقابلی انجام گیرد، نهادها ساخته می‌شوند. نهاد با به وجود آمدن، در دسترس دیگران قرار می‌گیرد. در این مرحله، اراده تأثیر چندانی در معرفت ندارد، بلکه دیگران آن را به‌عنوان معرفتی بدیهی و مسلم می‌پذیرند. این مسلم و بدیهی پنداشتن معرفت نهادی، یک نتیجه بسیار مهم خواهد داشت و آن کنترل است. نهاد، معرفتی به افراد می‌دهد که به وسیله آن، رفتار آنها را کنترل می‌کند. نکته اینکه اگرچه این معرفت را اراده جمعی ایجاد کرده است، اما ادراک آن شاید به‌عنوان معرفتی بدیهی، یا حداقل شبه بدیهی و از جنس مقبولات عامه مورد قبول واقع شود. به‌عنوان نمونه، شاید ازدواج به‌عنوان یک نهاد درآمده باشد. اما اینکه فرد خود را ملزم به ازدواج می‌بیند و سعی می‌کند نیازهای خود را از طریق ازدواج برآورده کند، معرفتی است که این نهاد به افراد القاء می‌کند. در این صورت، این نهاد می‌تواند رفتارهای جنسی و بسیاری از مسائل دیگر را به کنترل خود درآورد. هرچه کنترل اراده انسان‌ها از طریق نهادها انجام پذیرد، کمتر به وضع قوانین نیاز است؛

چراکه نهادها اراده‌ها را تحت انقیاد خود درمی‌آورند و نیازی به اجبار خارجی برای محدود کردن اراده انسان‌ها نیست. برگر خود به آنچه بیان کردیم، اشاره می‌کند: «همه نهادها، به همین نحو، یعنی به صورتی مسلم فرض شده، تغییرناپذیر و بدیهی جلوه می‌کنند» (برگر و لوکمان، ۱۳۷۵، ص ۸۹).

نکته مهم دیگری که برگر ما را به آن توجه می‌دهد، این است که نهاد پس از شکل‌گیری، به‌مثابه یک واقعیت عینی درمی‌آید. این نکته ما را به امر دیگری رهنمون می‌کند؛ اینکه ادراک نهاد به همان شکلی صورت می‌پذیرد که ادراک یک شیء خارجی و فرد نمی‌تواند از راه «درون‌نگری» واقعیت نهاد را ادراک کند. اگرچه اراده کماکان در ادراک نهاد حتی به‌مثابه شیء دخالت دارد، اما اراده در این نوع، ادراک اراده التفاتی است و نه بیشتر. اما اراده در درون‌نگری اراده، به ساختن مفاهیم و ادراک همان مفاهیم ساخته شده به وسیله دال‌های زبانی است.

شیء‌انگاری واقعیت اجتماعی

مفهوم «شیء‌شدگی» را اگرچه مارکس برای یک‌بار آن هم در انتهای جلد سوم کتاب *سرمایه (کاپیتال)* استفاده کرد، اما زیمل به این موضوع بخصوص در فلسفه پول بیشتر پرداخته و لوکاج آن را به یکی از مفاهیم اساسی نظریه خود تبدیل کرده است (فریزی، ۱۳۸۶، ص ۲۴۹). این مفهوم، در بستر نظریه برگر نیز جایگاه خود را به خوبی یافته است. شیء‌انگاری، به تعبیر ساده به‌معنای شیء‌پنداری، آن چیزی است که حقیقتاً شیء نیست، بلکه محصول آدمی می‌باشد. شیء‌انگاری، به این معناست که شخص می‌تواند فراموش کند که خود مولد و ایجادکننده محصول است. اما برگر می‌پرسد: «آیا انسان خود به این نکته آگاهی دارد که دنیای اجتماعی، هر قدر هم که عینیت‌یافته باشد، به وسیله آدمیان ساخته شده است؟» با این سؤال، برگر تفاوت میان شیء‌انگاری را با عینیت مشخص می‌کند: «شیء‌انگاری را می‌توان مرحله‌ای افراطی در فرایند عینی شدن توصیف کرد که به موجب آن جهان عینیت‌یافته قابلیت ادراک را به‌عنوان امری انسانی از دست می‌دهد و به صورت یک وجود واقعی غیرانسانی، غیرقابل انسانی شدن و غیرفعال تثبیت می‌شود» (همان، ص ۱۲۵). در حقیقت، می‌توان این نکته را از این توضیحات اخذ کرد که شیء‌انگاری، نوعی تحریف و ایجاد معرفتی کاذب است؛ معرفتی که با اراده آدمی ساخته می‌شود و اعتباراً معرفت ضروری انگاشته می‌شود. برگر معتقد است: «شیء‌انگاری نه تنها در نهادها، بلکه در نقش‌ها نیز وجود دارد با شیء‌انگاری نقشی فاصله ذهنی فرد و نقشی که ایفا می‌کند کم و کمتر می‌شود تا جایی که به امر محتوم تبدیل می‌شود» (همان، ص ۱۲۷).

توجیه‌گری

یکی از معضلاتی که برگر درباره نهادها - و به‌تبع آن نقش‌ها - به آن اشاره کرد، «قطعه‌قطعه شدن نظم نهادی» و تعابیری از این دست بود (برگر و لوکمان، ۱۳۷۵، ص ۱۱۶). این امر، خود موجب پیدایش دنیاهای فرعی معانی می‌شد. در نهایت، تکثر و تشتت اجتماعی را افزایش می‌داد. برگر با فهم این معضل که آن را لازمه نظریه اجتماعی خود و به تعبیر دیگر، ساخت اجتماعی واقعیت می‌دانست، به دنبال یکپارچگی و وحدت‌بخشیدن به این تکثر است و

آن را لازمهٔ تاریخی - زندگی‌نامه‌ای و حتی زیستی آدمی می‌داند. برگر از مفهوم توجیه‌گری استفاده می‌کند تا این وحدت را سامان دهد و به تعبیر خودش، نهادها را «از لحاظ عینی قابل استفاده سازد و از نظر ذهنی، موجه و قابل قبول جلوه دهد» (همان، ص ۱۲۹). برگر، توجیه‌گری را عینی‌سازی درجهٔ دوم می‌نامد.

برگر مبنای نظریهٔ نهادی نقش‌ها و سایر مفاهیم اصلی خود را بر بداهت تجربی بنا نهاد. اما لزوماً این بداهت تجربی برای همه افراد و آحاد جامعه اتفاق نخواهد افتاد. بنابراین، در صورتی که فردی از جامعه دیگر و یا حتی نسلی دیگر از همان جامعه، با این عینیت‌های از پیش تعین‌یافته روبرو شود، با مسئله اعتبار و مشروعیت روبرو می‌شود. مواجههٔ فرد در اینجا، با اراده‌ای است که معرفتی را بر ساخته است که دیگر نه‌تنها برای او بدیهی تلقی نمی‌شود، بلکه احساس می‌کند که ارادهٔ دیگران به واسطه برساختن معرفت بر اراده او تحمیل می‌گردد. واسطه این اراده هم دانشی است که دیگران متناسب با نهادها و نقش‌ها برساخته‌اند. چگونه می‌توان اراده دیگران را در جهت معرفت برساخته خود، تغییر جهت داد؟ پاسخ برگر، برساختن معرفتی دیگر است؛ معرفتی درجهٔ دوم که آن را توجیه‌گری می‌نامد. این توجیه‌گری موجب می‌شود که اراده دیگران، در جهت نهادهای موجود تنظیم گردد. به تعبیر برگر، «توجیه‌گری، مشروعیت نظام نهادی را با دادن یک شأن هنجاری به فرمان‌های عملی‌اش» اثبات می‌کند. البته برگر، ما را به این نکته توجه می‌دهد که مشروع‌سازی، هم دارای عنصر هنجاری و هم شناختی است (همان، ص ۱۳۱).

نکتهٔ قابل توجه، چیزی است که برگر در این میان به آن اشاره می‌کند: «تقدم شناخت بر ارزش در مشروع‌سازی» (همان). اگرچه ما توضیح دادیم که اراده چگونه در برساخته‌شدن معانی و دانش‌ها و ایجاد نهادها و نقش‌ها، نقش ایفا می‌کند. اما در مشروع‌سازی این قصه برعکس می‌شود. این امر ناشی از این است که در عینی‌سازی درجهٔ اول نهادها ساخته شدند. سپس، دانش‌ها در بستر این نهادها شکل گرفتند. هنجارها نیز متناسب با این دانش‌ها، ایجاد گردیده‌اند. شاید این سؤال پیش آید که با تقدم شناخت بر ارزش و اهمیت هنجارها، در مشروع‌سازی هنجارها چگونه ساخته می‌شوند؟ باید گفت: پاسخ به این سؤال خارج از موضع بحث است. اما اجمالاً می‌توان گفت: هنجارها را قلمروی نمادی که چهارمین سطح از توجیه‌گری است، تعیین می‌کند؛ زمانی که قرار است وحدتی برسازد که تمام نهادها را با نظریه‌های کلی دربارهٔ انسان‌شناسی و جهان‌شناسی زیر سایه‌بانش جمع کند.

در توجیه‌گری یا همان عینی‌سازی درجهٔ دوم، نوعی اراده به برساختن معرفت وجود دارد که هدف، حفظ معرفت درجه اول است؛ یعنی از قطعه‌قطعه شدن و گسیختگی آن جلوگیری و آن را برای نسل‌های بعدی معنادار کند. این معرفت ایجاد شده، به‌هرحال از معرفت درجهٔ اول بسیار ضعیف‌تر است؛ چراکه از ریشه‌ها و منشأهای خود دور افتاده است. نکتهٔ جالب توجه دیگر اینکه اگرچه قلمرو نهادی نیاز به قلمرو نمادی دارد که آن را توجیه، دارای وحدت و معنادار کند، اما قلمرو نمادی، نیازی به توجیه‌گری و مشروع‌سازی ندارد. از نظر برگر تنها زمانی می‌توان دربارهٔ ماهیت قلمرو سخن به میان آورد که قلمرو نمادی، خود عینیت یافته باشد (همان، ص ۱۴۸).

جامعه به مثابه واقعیت ذهنی

برگر معتقد است: فهم و شناخت جامعه، یک فرایند رفت و برگشتی و دیالکتیکی است که می‌توان از آن، سه مرحله انتزاع کرد: برونی‌سازی، عینی‌سازی و درونی‌سازی. نکته مهم و مورد تأکید برگر این است که شناخت، یک فرایند است نه یک اتصال، جرقه و یا واقعه؛ به این معنا که شناخت جامعه، نیازمند کنش و واکنش‌های متوالی است که یک طرف آن، شخص قرار دارد و طرف دیگر، جهان برساخته او. پس شناخت جامعه در این تعریف، امری کاملاً ارادی است.

پرورش اجتماعی اولیه

از منظر برگر، آغاز مشارکت در دیالکتیک اجتماعی درونی کردن است. «درونی گردانیدن در این مفهوم کلی پایه‌ای است اولاً، برای درک هم‌نوع خویش. ثانیاً، برای فهمیدن جهان به منزله واقعیتی بامعنی و اجتماعی» (همان، ص ۱۷۸). این درک بی‌واسطه از منظر برگر، درکی انفعالی نیست، بلکه درکی «خلاق» است؛ به این معنا که در ادراک جهان موجود، از طرفی ادراک بلاواسطه از جهان وجود دارد. در این صورت، بدون دخالت اراده جهان را فهم می‌کند و از سوی دیگر، اراده به ایجاد و تغییر جهان دارد.

پرورش اجتماعی اولیه، به‌عنوان اولین مرحله درونی کردن، به وسیله اشخاص صاحب نفوذ از دو صافی عبور می‌کند: یکی، ساختار اجتماعی آنها و دیگری، خصایص فردی. بر اساس این نگاه، معرفتی که برای فرد ایجاد می‌شود، تحت تأثیر این دو عامل است. کودک با ورود به جهانی که دیگران ساخته‌اند و برای او معنادار می‌کنند، با نقش‌ها و نهادهای موجود آشنا می‌شود. به دلیل فضای به شدت عاطفی درک کودک از این فضا درکی آگاهانه نیست، بلکه درکی عاطفی است. به همین دلیل، به شدت اثرگذار است. در این مرحله اراده به فهم نیست، بلکه ضرورت‌های موجود در گزاره‌ها کاملاً تبعیدی است و اعتبار آنها، به اعتبار مرجع تعبد است (همان، ص ۱۸۰).

به تدریج نقش‌ها برای کودک درونی شده، از محمل اصلی خودشان فاصله می‌گیرند و عام می‌شوند. این امر، سرانجام کودک را به دیگری تعمیم‌یافته می‌رساند که خود اوج درونی شدن جامعه در مرحله پرورش اجتماعی اولیه برای کودک است. برگر، در این مفهوم به شدت تحت تأثیر جرج هربرت مید است (محمدی، ۱۳۸۶، ص ۶۷). در این مرحله، اراده کودک به سمت ایجاد معرفتی انتزاعی است. پس در نهایت، می‌توان گفت: از طرفی اراده‌ای - جمعی در طول تاریخ - واقعیت عینی اجتماعی را برمی‌سازد و از سوی دیگر، اراده‌ای - شخصی در طول پرورش اجتماعی - واقعیت ذهنی آن را برمی‌سازد.

پرورش اجتماعی ثانویه

تقسیم کار و توزیع اجتماعی دانش، ما را ملزم به پرورش اجتماعی ثانویه می‌کند؛ پرورشی که در آن فرد نه تنها باید نهادهای همه‌گیر و عام را بشناسد، بلکه خرده‌جهان‌های نهادی برای وی متبلور می‌شوند و باید آنها را درونی کند. پرورش اجتماعی ثانوی از منظر برگر، عبارت است از: «کسب دانش خاص برای ایفای نقش» (برگر و لوکمان،

۱۳۷۵، ص ۱۸۹). به‌عنوان نمونه، دانش پزشکی معرفت‌هایی دارد که فرد برای پذیرفتن این معرفت‌ها، باید به اعتبار ضرورت دانشی که جامعه پزشکی قبول کرده، تن بدهد. فرد برای پذیرفتن نقش‌های از پیش موجود و برساخته اجتماعی باید به اراده جمعی که آن دانش را معتبر کرده است، تن دردهد، هرچند خود آنها را معتبر نداند.

حفظ واقعیت ذهنی

در بحث توجیه‌گری، برگر به دنبال نشان دادن این است که چگونه می‌توان از واقعیت عینی، در برابر خطراتی که آن را تهدید می‌کند، دفاع کرد. در اینجا، برگر به دنبال این است که چگونه می‌توان از واقعیت ذهنی - واقعیت، آن‌گونه که در آگاهی فرد ادراک می‌شود - در برابر خطرات محافظت کرد، تا تناسب میان واقعیت ذهنی و عینی حفظ شود (همان، ص ۲۰۰).

برگر، معتقد است: واقعیت ذهنی در برهم‌کنش‌های روزمره، مدام در حال تأیید شدن است. همین امر، موجب می‌شود که واقعیت ماندگار و حفظ شود. اما باید توجه کرد که افراد صاحب نفوذ، دارای اهمیت بیشتری در حفظ واقعیت هستند. در اینجا می‌توان به این نکته توجه کرد که اعتبار معرفت موجود، در آگاهی شخص به اعتبار آن فرد است؛ یعنی می‌توان به معرفتی که در آگاهی موجود است، وزنی داد؛ فردی عادی که در اتوبوس او را می‌بینم نیز واقعیت ذهنی من را معتبر می‌کند. اما شخص صاحب نفوذ، می‌تواند با معتبر کردن آگاهی اجتماعی من، هویت من را نیز معتبر کند. در هر صورت، این اراده من است که تحت تأثیر عوامل عاطفی و... میزان اعتبار آگاهی من را تعیین می‌کند. یکی از ابزارهایی که به کمک آن، واقعیت حفظ می‌شود، گفت‌وگو است. در گفت‌وگو، اراده شخص به‌طور مستقیم در تولید و تأیید معرفت دخالت می‌کند.

نتیجه‌گیری

بررسی نسبت اراده و دانش در نظریه ساخت اجتماعی برگر که از پیچیدگی مفهومی زیادی برخوردار است، کاری ساده نیست، بلکه نیاز به نوعی تحلیل و قطعه‌قطعه کردن مفهومی دارد. در این نوشتار، سعی شد برای تحلیل این نظریه، مفاهیم اساسی نظریه از دل آن جدا شده و با در نظر گرفتن رابطه و جایگاه این مفاهیم، در منظومه و ساختار نظریه با دیگر مفاهیم و به پرسش کشیدن آنها، اراده، معرفت و نسبت این دو مورد پیگیری مفهومی قرار گیرد. شاید درک برخی از تحلیل‌های آمده در متن، مشکل به نظر برسد؛ ولی زبان ساده‌تری برای تحلیل عمیق وجود ندارد. خاصیت مسائل بین‌رشته‌ای بخصوص زمانی که قرار باشد از پارادایم آن نظریه خارج شد، بسیار مشکل است و خواننده را خسته می‌کند. برای رسیدن به نقطه‌ای که بتوان آن را مرز علم در تناسب با ساختار فرهنگی خود دانست، لازم است همان‌طور که برگر هم اشاره کرد، قلمروهای نمادی را به رویارویی کشاند و این میسر نمی‌شود جز با رویارویی مفهومی پارادایم‌ها و بازخوانی و بازتعریف آنها.

اراده، معرفت و نسبت این دو در هر مفهومی، در اندیشه برگر به شکل خاصی نمود پیدا کرده است. گاهی اراده در تولید معرفت دخالت می‌کند و گاهی اراده در ادراک معرفت دخالت می‌کند و گاهی هم اراده در تولید و در ادراک دخالت نمی‌کند، بلکه تنها شخص را در موقعیتی قرار می‌دهد که بتواند ادراک کند. در برخی از مفاهیم، نه اراده به ادراک و نه اراده به ایجاد معرفت وجود ندارد. مثل موقعیت چهره‌به‌چهره. در برخی از مفاهیم هم اراده به ایجاد معرفت وجود دارد و هم اراده به ادراک معرفت، مثل سنخ‌بندی. این نسبت در تمام مفاهیمی که به نظر ما، از مفاهیم اساسی و پایه‌ای نظریه برگر است، بررسی شد.

این مقاله به ما نشان می‌دهد که یک نظریه، چگونه در ساخت خود اراده را در معرفت دخیل می‌کند. دخالت معرفت در تولید دانش، فارغ از مباحث معرفت‌شناسی، راه پریچ و خمی است که تنها با شکافتن نظریات مقدور است. این کاری است که فیلسوف به طور اعم و فیلسوف اجتماعی به طور اخص، به آن مبادرت می‌ورزد. این مقاله، سعی کرد نشان دهد اراده به صورت پیچده‌ای در نظریات درحال ساخت معرفت ماست و نباید از آن غافل شد. نوع دخالت اراده در معرفت، می‌تواند موجب قضاوت درباره میزان واقع‌نمایی و اعتبار نظریه شود.

پی‌نوشت‌ها

^۱. این بررسی در پایگاه زیر قابل مشاهده است:

ISA, 1998, "Books of the XX Century - ISA". Retrieved February 24, 2018 (<http://www.isa-sociology.org/en/about-isa/history-of-isa/books-of-the-xx-century/>).

^۲. برای تکمیل این بحث، می‌توانید به مقاله دوم از رساله اعتباریات در کتاب مجموعه الرسائل العلامه الطبائاتی با عنوان «فی کیفیه ترتب الامور الحقیقیه علی الاعتباریات و الآراء الوهمیه» رجوع کنید.

منابع

- احمدی، احمد، ۱۳۸۸، *بین‌لابه‌های شناخت*، تهران، سمت.
- اعتمادی‌فرد، مهدی، ۱۳۸۹، «پارسونز: از اراده‌گرایی کنشی تا نظام اجتماعی»، *نامه فرهنگ و ارتباطات*، ش ۲، ص ۳-۲۶.
- ایرونیگ، م. زیتلین و همکاران، ۱۳۷۵، «جهان بین‌الادلهانی زندگی روزمره»، *فرهنگ*، ش ۱۸، ص ۱۶۹-۱۸۹.
- ایزدی، فائزه و همکاران، ۱۳۹۳، «تأثیر پیتر برگر در رویکردهای جامعه‌شناسی دین در زمان معاصر»، *ادیان و عرفان*، ش ۹، ص ۲۳-۴۸.
- برگر، پیتر و توماس لوکمان، ۱۳۷۵، *ساخت اجتماعی واقعیت*، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران، علمی فرهنگی.
- بتون، تد و یان کرایب، ۱۳۹۴، *فلسفه علوم اجتماعی*، ترجمه شهناز مسمی‌پرست و عباس مخبر، تهران، نشر آگه.
- پناهی آزاد، حسن، ۱۳۸۳، «چیستی و اقسام معلوم در حکمت صدرایی»، *ذهن*، ش ۴۰، ص ۱۱۳-۱۳۴.
- جمشیدی‌مهر، فردین و علیرضا کهنسال، ۱۳۹۳، «بررسی تبعیت دلالت از اراده از منظر ابن‌سینا و خواجه نصیر»، *فلسفه و کلام اسلامی*، ش ۴۷، ص ۱۹-۳۰.
- جهانبگلو، رامین، ۱۳۷۷، *شوپنهاور و نقد عقل کانتی*، ترجمه محمد نبوی، تهران، نشر نی.
- خاکی‌قراملکی، محمدرضا، ۱۳۸۳، «خاستگاه و جایگاه سکولاریسم در غرب و ایران»، *معرفت*، ش ۷۹، ص ۸۶-۱۰۸.
- دیلنای، ویلهلم، ۱۳۸۹، *تشکل جهان تاریخی در علوم انسانی*، ترجمه صناعی دره‌بیدی، تهران، ققنوس.
- ریترز، جرج، ۱۳۹۳، *نظریه جامعه‌شناسی*، ترجمه هوشنگ ناییب، تهران، نشر نی.
- سلیمانی، فاطمه، ۱۳۸۴، «بررسی اراده انسان از دیدگاه متکلمین و فلاسفه اسلامی»، *حکمت سینیوی*، ش ۳۰ و ۳۱، ص ۵۴-۷۷.
- صافیان، محمدجواد و عبدالله امینی، ۱۳۸۸، «جنبه‌های شناخت‌شناسانه و ایدئالیستی فلسفه شوپنهاور»، *پژوهش‌های فلسفی*، ش ۵۲، ص ۷۵-۹۲.
- صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، *الحکمة المتعالیه*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۳۲، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- علیزاده، علیرضا، ۱۳۷۶، «نگاهی به جامعه‌شناسی معرفت ماکس شلر»، *روش‌شناسی علوم انسانی*، ش ۱۱ و ۱۲، ص ۳۰-۵۳.
- فریزی، دیوید، ۱۳۸۶، *گئورگ زیمل*، ترجمه شهناز مسمی‌پرست، تهران، ققنوس.
- قانع‌راد، محمدمامین، ۱۳۹۳، «بازنمایی جامعه‌شناسی عینیت‌گرا در کالبد جامعه‌شناسی انتقادی: دعوت به جامعه‌شناسی: نگاهی انسان‌گرایانه (بررسی دو ترجمه از کتاب پیتر برگر)»، *نقد کتاب علوم اجتماعی*، ش ۱، ص ۷۱-۸۲.
- قربان، علی و مهدی حسن‌زاده، ۱۳۹۱، «واکاوی روش پیتر برگر در فهم دین»، *معرفت ادیان*، ش ۳، ص ۲۹-۴۴.
- قربانی سینی، علی و ابراهیم رضایی، ۱۳۹۵، «ضرورت طرح زیست؛ جهان در پدیدارشناسی هوسرل»، *فلسفه تحلیلی جستارهای فلسفی - پژوهش‌های فلسفی*، ش ۱۲، ص ۱۶۹-۱۹۴.
- کرایب، یان، ۱۳۸۵، *نظریه اجتماعی مدرن*، ترجمه عباس مخبر، تهران، نشر آگه.
- کریمی‌پور، الله‌کرم، ۱۳۹۳، «پیتر برگر و جامعه‌شناسی دین»، *هفت آسمان*، ش ۴۲، ص ۱۴۳-۱۶۲.
- کلینی، محمدبن‌یعقوب، ۱۳۸۷، *الکافی*، قم، دارالحدیث.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحارالأنوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- محمدعلی‌زاده، مرضیه و رضا اکبری‌ان، ۱۳۹۳، «اراده انسان از دیدگاه غزالی و نقد آن با تکیه بر آثار صدرالمآلهین»، *معرفت*، ش ۲۰۷، ص ۱۵-۳۶.
- محمدی، علی، ۱۳۸۶، «چالش‌های روحی - روانی فرد شبیه‌سازی شده»، *ذهن*، ش ۳۰، ص ۶۱-۷۲.

مرشدی، ابوالفضل، ۱۳۹۳، «پیتر برگر و نگرستن از جامعه‌شناسی به الهیات؛ نگاهی کتاب‌شناختی به منظومه فکری پیتر برگر»، نقد کتاب کلام فلسفه عرفان، ش ۳ و ۴، ص ۸۱-۹۶.

المظفر، محمدرضا، ۱۳۹۰، *اصول الفقه*، قم، بوستان کتاب.

ناوکی، بهزاد، ۱۳۹۳، «اندیشه کلامی غزالی درباره نسبت بین اراده الهی با اختیار و اراده انسان»، *اشارات*، ش ۲، ص ۱۲۷-۱۵۴.

نوروزی، محمدجواد، ۱۳۸۸، «نشان‌واره‌های سکولاریزاسیون (عرفی شدن)»، *حکومت اسلامی*، ش ۵۱، ص ۹۹-۱۳۱.

هوسرل، ادموند، ۱۳۹۵، *تأملات دکارتی*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی.

یانگ، جولیان، ۱۹۹۹، «پیش‌جنون نیچه‌ای»، ترجمه حمید اسلامی، *سوره اندیشه*، ش ۷۵، ص ۷۶-۸۳.

یوسف‌زاده، حسن، ۱۳۸۹، «نگاهی انتقادی بر رویکرد پدیدارشناسانه پیتر برگر درباره دین و نظم اجتماعی»، *معرفت فرهنگی اجتماعی*، ش ۲، ص ۱۰۸-۱۸۳.

—، ۱۳۸۸، «نگاهی به تحول آرای پیتر برگر درباره سکولاریسم»، *معرفت فرهنگی اجتماعی*، ش ۱، ص ۱۴۵-۱۷۹.

Berger, P, L, 2011, *Adventures of an Accidental Sociologist*, New York, US of America: Prometheus Books.

ISA, 1998, "Books of the XX Century - ISA", Retrieved February 24, 2018 (<http://www.isa-sociology.org/en/about-isa/history-of-isa/books-of-the-xx-century>).

Stark, Werner, 1991, *The Sociology of Knowledge: Toward a Deeper Understanding of the History of Ideas*, Transaction Publis.

Searle, J. R, & Willis, S, 1995, *The construction of social reality*, Simon and Schuster.