

بررسی و نقد مبانی انسان شناختی علوم اجتماعی پرسپکتیویستی*

جعفر مروارید**

رضا اکبری***

چکیده

سؤال اصلی این مقاله این است که ریشه‌های ناواقع‌گرایی و نسبی‌گرایی پرسپکتیویسم در علوم اجتماعی را در کجا باید جستجو کرد، زیرا چنانچه از پیشینه و تاریخ علوم اجتماعی بر می‌آید، این علوم فرزند روشنگری‌اند که در نتیجه انتظار می‌رفت در همسویی با اصول و معتقدات روشنگری مانند عقلانیت و امکان‌پذیری شناخت قرار داشته باشند. علاوه بر عوامل تعیین‌کننده متعددی که بر گرایش علوم اجتماعی بعد از دهه پنجاه (قرن بیستم) به نسبی‌گرایی نقش داشته‌اند، نباید از نقش تعیین‌کننده مبانی انسان شناختی پرسپکتیویسم که در هرمنوتیک، اگزیستانسیالیسم، جامعه‌شناسی معرفت و... ظهور یافته، چشم‌پوشی نمود. دیدگاه‌های پرسپکتیویستی عموماً برخلاف دیدگاه مرسوم پیش از خود که می‌پنداشتند انسان موجودی است با ویژگی‌های خاص از جمله عقلانیت که ویژگی هر فرد بشری است، فرض می‌کند که انسان موجودی سیال و وابسته به اوضاع و احوال تاریخی، اجتماعی فرهنگی مشخصی است که با دیگر افراد انسانی و در خوش بینانه‌ترین حالت با دیگر اجتماعات بشری، هیچ وجه تشابهی ندارد. پرسپکتیویسم، عینیت معرفت در علوم اجتماعی را نقادی می‌کند، زیرا مفاهیم، گفتگو و داوری میان آراء و دیدگاه‌ها را ناممکن می‌داند و عقلانیت متداول را نفی می‌کند، به همین جهت از دیدگاهی ناواقع‌گرایانه در فلسفه، علوم اجتماعی و فلسفه دین دفاع می‌کند که تهدید مهمی علیه واقع‌گرایی در علوم انسانی محسوب می‌شود. امکان زبان در انسان‌ها، کارآمدی آموزش و اصل همانندی، استدلال‌هایی نسبتاً خوب برای اذعان به طبیعتی مشترک در وجود انسان‌ها است که نتیجه باور به پذیرش طبیعت مشترک انسانی، امکان شناخت در علوم اجتماعی خواهد بود.

کلیدواژه‌ها: نسبی‌گرایی، انسان‌گرایی، عقلانیت، بین‌الذهانیت، سرشت مشترک بشر، تاریخ‌مندی، بر ساخت‌گرایی اجتماعی، هرمنوتیک، برهان همانندی، برهان ترجمه.

*. تاریخ دریافت مقاله: ۹۴/۱۲/۱۵ تاریخ پذیرش مقاله: ۹۵/۳/۲۲

** . استادیار دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد/

morvarid@ferdowsi.um.ac.ir

*** . دانشجوی دکتری علوم اجتماعی موسسه آموزش عالی علوم انسانی (جامعه المصطفی، العالمیه)/

akbari2014reza@gmail.com

مقدمه

پرسپکتیویسم پارادایمی در علوم اجتماعی است که تقریباً از دهه پنجاه قرن بیست به بعد، بر عرصه دانش اجتماعی سیطره یافته است.

ایده‌ی مرکزی پرسپکتیویسم، تأکید بر جدایی دایمی میان سوژه-ابژه^۱ است. به تعبیر دیگر پرسپکتیویسم مدافع جدی این ایده است که ما نمی‌توانیم به شناختی مطابق واقع دست یابیم و آنچه از آن به عنوان معرفت یاد می‌کنیم، موضع‌گیری‌هایی ارزشی است که ریشه در زمینه‌های اجتماعی، بستر تاریخی و در مجموع شرایط وجودی‌مان دارد، بنابراین هر ادعای معرفتی صرفاً چشم‌انداز فرهنگی یک جامعه‌ی خاص است که نه تنها ارجحیتی بر چشم‌اندازهای دیگر ندارد، بلکه حتی قابل مقایسه با یکدیگر نیز نیستند.

پرسپکتیویسم عمدتاً توسط پست‌مدرنیسم نمایندگی می‌شود به گونه‌ای که گاه برای اشاره به پرسپکتیویسم، از واژه پست‌مدرنیسم استفاده می‌شود. این پارادایم (پرسپکتیویسم) محصول کار و اندیشه چندین نسل از متفکران است.

متفکران معاصر در این پارادایم، وقتی پشتوانه فلسفی این دیدگاه را صورت‌بندی می‌کنند، به ریچارد رورتی، فوکو، لیوتار و دریدا استناد می‌کنند و این اندیشمندان، نسب فکری خود را در مارتین هایدگر، ویتگنشتاین، نیچه و مارکس جستجو می‌کنند و این افراد به نوبه خود و به رغم جایگاه بی‌بدیل‌شان در جهان فکری مدرن به اندیشه‌های هگل، شوپنهاور، کانت و تا اندازه‌ای کمتر هیوم ارجاع می‌دهند. (هیکس، ۱۳۹۴: ۳۷)

بر اساس برخی تفاسیر، پرسپکتیویسم تا اندازه زیادی تحت تأثیر کانت و سوبجکتیویسم^۲ کانتی، است. در واقع قطع رابطه سوژه و ابژه که توسط کانت و به ویژه در نقد اول او صورت‌بندی گردید، شالوده‌ای فراهم می‌کند که این جنبش فکری به تدریج بسط یافته و به شکل امروزی خود یعنی پذیرش بی‌چون و چرای این حکم که هر آنچه ما دانش می‌نامیم نه تجربه عینی از عالم واقع، بلکه برساخته‌ای تاریخی، فرهنگی و اجتماعی است، به اوج خود برسد.

علوم اجتماعی اولیه (قرن نوزدهم) به رغم بدبینی‌های مندرج در آن که از ریشه‌های *رمانتیستی*^۳ آن متأثر است نمی‌تواند توجیه‌کننده علم اجتماعی نسبی‌گرای معاصر باشد، زیرا روشن است که علوم اجتماعی و به ویژه جامعه‌شناسی شدیداً متأثر از روشنگری است که به هیچ‌رو با ایده عقیم بودن سازگاری ندارد. علوم اجتماعی

1. Subject-Object
2. Subjectivism
3. romantic

اولیه در این خوشبینی روشنگری شریک بود که می‌پنداشت دانش بشری مبتنی بر عقل خودبنیاد است و می‌تواند قاره‌های دانش را درنوردد، زیرا انسان دارای عقلانیت مشترکی است که وجه تمایز بشر از دیگر موجودات کرهٔ خاکی و علت عمده توانایی شناختی او است.

بنابراین پرسش ما در این مقاله این است که نسبی‌گرایی علوم اجتماعی معاصر از چه مبانی و مفروضاتی نشأت می‌گیرد؟ یا به دیگر تعبیر، نسبی‌گرایی پرسپکتیویسم مبتنی بر چه پیش‌فرض‌های پارادایمی است؟ باید خاطر نشان کرد گرچه نمی‌توانیم تأثیر دیگر عوامل تأثیرگذار بر نسبی‌گرایی و خردستیزی پرسپکتیویسم را انکار کنیم، اما بر این باوریم که نباید تأثیر تعریفی را که در ابتدا دربارهٔ چیستی، سرشت و طبیعت انسانی توسط پرسپکتیویسم مفروض گرفته می‌شود، دست کم گرفت. این مقاله درصدد بررسی همین تأثیر، نتایج و لوازم معرفتی آن بر علوم اجتماعی معاصر و نقد آن است.

۱. روشنگری، انسان‌گرایی و حاکمیت خرد

روشنگری که دنیای اروپایی را در قرن‌های ۱۸ و ۱۹ درنوردیده بود با *راسیونالیسم* (عقلانیت) دکارتی شناخته می‌شود. تا پیش از دکارت و به ویژه در دیدگاه فلسفی قرون وسطی، تصور می‌شد بشر عادی (عوام‌الناس) بهره‌ای از عقلانیت ندارد، زیرا عقلانیت موهبت یا استعدادی خاص و خارج از دسترس انسان‌های عادی است، اما دیدگاه یادشده در رنسانس به حاشیه رفت و این تصور عمومی از انسان دگرگون شد. پیش از منقح شدن نظریه عقلانیت عمومی (راسیونالیسم) توسط دکارت و پذیرش آن به مثابه ویژگی اصلی انسان، معماران، نقاشان و به طور کلی اهالی هنر و ادبیات بر تفسیر نخبه‌گرایانه از ماهیت انسان و جایگاه او در عالم که از عصر یونانی تا اوان رنسانس متداول بود، خط بطلان کشیدند به طوری که رفته‌رفته این نگاه، گفتمان غالب در توجه به انسان و جایگاه او در جهان هستی شد و جای این آرمان را که می‌بایست تمام کوشش انسان صرف شناخت معنا و غایت جهان و زندگی شود، گرفت. (هورکهایمر، ۱۳۷۶: ۱۳)

انسان‌گرایی^۱ که از دیگر اصول مدرنیته دانسته می‌شود ملازم و همراه همیشگی عقلانیت است. این اصل ریشه در چرخشی دارد که دکارت در فلسفه ایجاد می‌کند و آن چرخش، نگاهی است که او به خرد دارد. از منظر

1. Humanism

دکارت عقلانیت و انسان‌گرایی از هم جدایی ناپذیرند، زیرا در انسان‌گرایی، این اندیشه مضمّن است که انسان موجودی است اندیشه‌گر، شناسا و دارای عقلانیت که کانون همه چیز است و این توان را دارد که به شناخت خود، موجودات دیگر، طبیعت و کل جهان هستی نایل شود. (احمدی، ۱۳۸۲: ۸۵)

تعبیر دکارتی از عقلانیت انسان، بعدها رکن اساسی تعبیر روشنگری و مدرنیته از اومانیزم و راسیونالیسم می‌گردد. دکارت معتقد است: ۱. عقل تمام انسان‌ها به لحاظ ساختاری یکسان است؛ ۲. انسان با همین عقل می‌تواند به شناخت واقعیت آن‌گونه که هست دست یابد. (خاتمی، ۱۳۸۶: ۲۱)

کار سترگ دکارت همین چرخش از لوگوس افلاطونی^۱ به راسیونالیسم بود. راسیو یک گام، عقب‌نشستن از حکم افلاطونی است که می‌بندارد تنها برخی از عقول برگزیده و نخبه به عقل دسترسی دارند و به قول هراکلیتوس، عموم توده‌ها چارپایانی ترسیم می‌شوند که فقط شکم‌های‌شان را پر می‌کنند (پوپر، ۱۳۸۰: ۸۲) اما دکارت این حکم نخبه‌گرایانه را درهم می‌شکند و عقل را برای همه و در دسترس همه می‌داند. به نظر می‌رسد ایده در دسترس‌پذیری همگانی عقل برای کلیه انسان‌ها با مشاهده اختلاف‌نظر بین انسان‌ها فرومی‌پاشد. در تجارب هر روزه شاهد اختلاف، نه تنها بین مردمان عادی هستیم بلکه بسیار اتفاق می‌افتد که دانشمندان، فلاسفه و... به نتایجی متفاوت و گاه متناقض دست می‌یابند.

دکارت در پاسخ معتقد است ما روش درست اندیشیدن نداریم که اگر بتوانیم چنین روشی را بیابیم، اختلاف‌نظری نخواهیم داشت. بنابراین عمرش را وقف جستجوی روش صحیح اندیشیدن نمود (خاتمی، ۱۳۸۶: ۲۲-۲۱) و در این راستا بر این باور بود که روش صحیح اندیشیدن یعنی اینکه از مجموعه‌ای از قواعد ساده و عمومی پیروی کنیم که اگر این قواعد توسط هر فردی به درستی مراعات گردد، او هیچ‌گاه بین واقعیت/ناواقعیت و حق و باطل اشتباه نمی‌کند و تلاش‌های خود را بیهوده و بی‌هدف تلف نکرده و به شناخت درست و مطابق با واقعیت تمام چیزهایی که تصور می‌رود خارج از توانایی‌های اوست، دست می‌یابد. (لوید، ۱۳۹۰: ۱۳۹)

۱. لوگوس، تعبیر یونانی از عقل است. افلاطون در معنای آن می‌گوید: جزء عقلانی (لوگوستیکون) چیزی است که انسان را از جانوران متمایز می‌سازد و عالی‌ترین رکن یا اصل نفس است و غیر فانی و شبیه لاهوت است. (کاپلستون، ۱۳۸۵: ۲۴۱) باید به خاطر داشت وجه تمایز این عقل علاوه بر وجوه تمایز دیگر آن، محدودیت آن برای انبوه توده‌های غیر فیلسوف است که می‌بایست به رعیتی شاه فیلسوف به خاطر بهره‌مندی از این موهبت الهی سر سپارند. (رک: اکبری، ۱۳۹۲: ۶۳-۶۲)

دکارت بر این باور بود که عقلانیت، «مجموعه‌ای از ایده‌های فطری در اختیار دارد که می‌تواند با استناد به همین ایده‌های فطری، نفس، خدا و تمامیت عالم خارج از ذهن خود را اثبات نماید» (خاتمی، ۱۳۸۶: ۲۲)

خلاف چنین داعیه‌ای (عقلانیت مشترک انسانی) که روشننگری آن را به باوری همگانی و جهانی تبدیل کرده بود، از نیمه دوم قرن بیستم و با آشکار شدن ضعف‌های پوزیتیویسم و ورود پرسپکتیویسم در حیات فکری عالمان علوم اجتماعی، این باور که انسان دارای طبیعتی مشترک^۱ است در معرض پرسش و گاهی انکار قرار گرفت. به‌عنوان مثال از *ارتگا/ای گاست*^۲ نقل شده که وی معتقد بود:

علوم طبیعی در مقابل واقعیت شگفت‌انگیز حیات انسان، سرگشته می‌ماند. علت اینکه پرده اسرار انسان کنار نمی‌رود، این است که شاید انسان یک چیز نیست و سخن گفتن از طبیعت انسان، دروغ گفتن است. انسان فاقد چیزی به اسم طبیعت و سرشت است. (کاسیرر، ۱۳۸۸: ۲۸۸)

این عبارت به خوبی دیدگاه پرسپکتیویسم درباره انسان را بازمی‌نمایاند. معتقدان پرسپکتیویسم اساساً تفاوت را به جای تشابه می‌نشانند. دیدگاه‌های مختلفی همچون فمینیست‌ها، پست‌مدرن‌ها، هرمنوتیست‌ها، تاریخی‌باوران و جامعه‌شناسان معرفت‌همگی مروجان پرسپکتیویسم هستند که بر تفاوت انسانها تأکید می‌کنند و بر این باورند که انسان هویت واحدی ندارد، بلکه هویت، بر ساخته‌ای فرهنگی، تاریخی و اجتماعی است. این را هم بیفزاییم که در این بین پست‌مدرن‌ها حتی مدعی‌اند که انسان نه تنها هویت یکپارچه‌ای ندارد بلکه هویت او، تکه‌پاره، چند بخشی و سیال است. در اینجا به طور اجمال و گذرا، برخی از این دیدگاه‌های نظری را مرور خواهیم کرد.

۲. جریان‌های پرسپکتیویست و انکار سرشت مشترک بشر

الف) تاریخی‌گرایی

نگاه تاریخی‌گرا به انسان از این باور حمایت می‌کند که بشر به تبعیت از اوضاع تاریخی، دائم در حال دگرگونی است و در نتیجه دگرگونی‌ها، نیازهای مادی و روحی

۱. معتقدان و پیروان فکری روشننگری گرچه پاسخ‌های متفاوت و گاه متعارضی در برابر پرسش از چیستی و طبیعت مشترک بشری داده‌اند، اما در وجود یک ماهیت و طبیعت مشترک برای بشر کمتر شک می‌کنند. (رک: تریگ، راجر (۱۳۸۲): دیدگاه‌هایی درباره سرشت آدمی).

2. Ortega y Gasset

وی هم به تناسب تغییر می‌پذیرد. بنابراین فرض نیاز ثابت برای بشر که مقتضی پاسخی ثابت و ابدی باشد، اساساً فرضی اشتباه تلقی می‌گردد. (عرب صالحی، ۱۳۹۱: ۵۲) نگاه تاریخی ریشه در هرمنوتیک فلسفی هایدگر دارد. هایدگر در منظر فلسفی خود، انسان را پدیده‌ای زمان‌مند می‌داند که همین موجودیت زمانی، چستی او را شکل داده و او را می‌سازد. وی درباره نسبت انسان و زمان می‌نویسد: «هستی انسان، معنای خود را در زمان‌مندی به دست می‌آورد» (هایدگر، ۱۳۸۶: ۳۴) و از آنجایی که هر فرد انسانی در زمان، سنت و مکان ویژه خودش پرتاب شده است، هویت متمایز و منحصر به فردی خواهد داشت. بنابراین نمی‌توان از چیزی به نام سرشت مشترک، فطرت یا طبیعت جهانی انسان سخن گفت.

ب) بساخت‌گرایی اجتماعی^۱

مدافعان جامعه‌شناسی معرفت، اعتقاد راسخی به اصالت جامعه دارند. ایده بنیادی جامعه‌شناسی معرفت این است که کلیه شئون انسان را تابع جامعه و محصول آن می‌دانند و به وجود هیچ گونه ذات یا طبیعت مشترک در انسان که خارج از تعینات اجتماعی شکل گرفته باشد، باور ندارند. بر این اساس آگاهی، اراده، عقلانیت، فطرت، فردیت و استقلال انسان به طور کلی انکار می‌گردد.

مارکس و دورکیم را می‌توان از افراد شاخص و در واقع بنیانگذاران جامعه‌شناسی معرفت قلمداد کرد. گرچه این افتخار را به‌طور معمول به ماکس شلر و کارل مانهایم نسبت می‌دهند که به‌صورت نظام‌مندتری از جامعه‌شناسی معرفت سخن گفته‌اند. بنابه نظر مارکس، چیزی به نام هویت انسانی ثابت وجود ندارد. افعال، آراء، نظریات، خلقیات و به طور کلی روساخت‌های فرهنگی، برآیند و مظاهر اوضاع و احوال جامعه هستند. در نتیجه فرهنگ، هنر، دین، دانش، ادبیات، حقوق و سیاست مبتنی بر شکل تولید و روابط اقتصادی حاکم بر جامعه است. از منظر مارکس یگانه عامل اساسی سازنده هویت انسانی را باید در روابط اقتصادی همان جامعه دانست و از آنجایی که روابط اقتصادی در بستر زمان تحول می‌پذیرد، به تبع شرایط مادی و اقتصادی جامعه، هویت انسانی، امری سیال و غیر ثابت خواهد بود و چیزی واقعی، ثابت و مشترک به نام طبیعت انسانی به‌گونه مستقل و بیرون از دستبرد جامعه موجودیت ندارد. مشروط بودن اجتماعی انسان این نتیجه را در بردارد که انسانیت شکل گرفته در جامعه، امری نسبی

و بر حسب جوامع مختلف متفاوت و متعدد است. پس سخن گفتن از طبیعت مشترک انسانی (انسانیت، عقلانیت) کاملاً بیهوده و لغو خواهد بود.^۱

بنا به نظر برخی از مفسرین، دورکیم دیدگاه جبر گرایانه‌تری نسبت به مارکس دارد. وی آنجا که از دین به‌عنوان یکی از مظاهر معرفت،^۲ سخن می‌گوید دین را برساختی اجتماعی می‌داند که جامعه برای حفظ انسجام و یکپارچگی خویش آن را برمی‌سازد. دورکیم در پژوهشی که درباره خودکشی انجام داد عملی همچون خودکشی را نه تابعی از شرایط روانی انسان یا هر علت دیگر (که در آن زمان چنین تبیین‌هایی (روان‌شناسانه، جغرافیایی و...) کاملاً رایج بود) بلکه تنها تابعی از وضعیت اجتماعی خودکشی‌کننده در نظر گرفته بود. دیدگاه جامعه محور او تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید: انسان، انسان نیست، مگر آنکه متمدن باشد و تمدن تنها در جامعه ممکن می‌گردد و در بیرون از جامعه، انسانیت انسان شکل نمی‌گیرد. (لاندمان، ۱۳۵۰: ۵۸)

ستی که شالوده‌های آن را مارکس و دورکیم پی‌افکنده بود توسط جامعه‌شناسانی مثل *مانهایم*، *شلر*، *لاکمن*، *برگر* و فهرستی طولانی از جامعه‌شناسان معرفت دنبال گردید که اکنون به درختی ستبر بدل شده و از منابع بسیار متنوع همچون پسا‌ساختارگرایی، فمینیسم، تفسیرگرایی، و هرمنوتیک تغذیه می‌شود. آنچه همه این جریان‌های متنوع را به یک رشته می‌پیوندد، این ایده کانونی است که نمی‌توان در انسان، ذات و یا طبیعت مشترکی سراغ گرفت.

۱. درباره مارکس دیدگاه‌ها و تفاسیر متنوع و گاه متعارضی بیان شده است. چنانچه برخی از شارحان و مفسران از مارکس قرائت هگلی می‌کنند و آرای اولیه وی، در آثاری همچون *دست‌نوشته‌های اقتصادی-فلسفی ۱۸۴۴* و *مانیفست کمونیست* را مورد استناد قرار می‌دهند. این گروه از شارحان معتقدند مارکس اولیه برای انسان تا اندازه زیادی خودمختاری قایل است و اینکه انسان به دلیل توانمندی‌های ذهنی می‌تواند از الزام‌های ساختاری برهد در نتیجه او را نمی‌توان به طور کامل مجبور تصور نمود. برای شرح گویا و روشنی از تفاسیر درباره مارکس رجوع کنید به (ریترز، ۱۳۸۴: ۱۸۹-۱۹۸)

۲. جامعه‌شناسی معرفت به هیچ‌روی به صدق/کذب قضایا توجه ندارد. بنابراین از منظر جامعه‌شناسی معرفت، معرفت معنایی بسیار گسترده‌تر از تعریف مشهور که معرفت را باور صادق موجه می‌دانند، دارد. بنا به معنای مورد نظر جامعه‌شناسی معرفت، معرفت شامل دین، ادبیات، علوم فلسفی، ریاضی، تجربی، شهودی، تاریخی، هنر، موسیقی، ایدئولوژی و حتی باورهای روزمره می‌گردد. جامعه‌شناسی معرفت خود را موظف نمی‌داند به صدق یا عدم صدق معرفت بپردازد، بلکه کانون توجه جامعه‌شناسی معرفت این است که معرفت چگونه امکان پذیر شده است و چگونه تغییر می‌پذیرد.

ج) هرمنوتیک گرایان

هرمنوتیست‌ها نیز بسان جامعه‌شناسان معرفت با این باور که انسان طبیعت و سرشت مشترکی دارد، مخالفت جدی خود را ابراز کرده‌اند. چنانچه رورتی معتقد است که استدلال علمی نمی‌تواند وجود داشته باشد، زیرا چیزی با عنوان طبیعت انسانی و چیزی به عنوان موضوع برای تحقیق در این زمینه نمی‌تواند وجود داشته باشد، آنچه وجود دارد تنها پیش‌داوری‌های فرهنگ‌های خاص است. (تریگ، ۱۳۸۲: ۲۳۹-۲۳۸) براساس چنین باوری آشکار است که هرمنوتیست‌ها، هم در استدلال (تأکید بر مشروط‌کنندگی فرهنگ، تاریخ و جامعه) و هم در نتیجه (انکار طبیعت مشترک بشری) تأکیدات مشابهی دارند، گرچه از زبان تا اندازه متفاوتی بهره می‌برند.

پرسش این است که ما چه تصویری از چیستی خودمان داریم؟ ما کی هستیم؟ هر فرهنگی ممکن است تعریفی از هویت و چیستی انسان داشته باشد، برای مثال اسلام معتقد است انسان با فطرتی افاضه شده از سوی خداوند متعال به هستی قدم می‌نهد.^۱ بنابراین در وجود انسان سرشت مشترکی هست که او را مستعد پذیرش برخی امور و متمایل به انکار پاره‌ای از امور دیگر می‌گرداند. به دیگر تعبیر انسان مصداق جمله معروف لاک (ذهن انسان لوح سفید است) نیست.

ممکن است در فرهنگ‌های دیگر تصور متمایزی از چیستی انسان داشته باشند، مانند این اندیشه مسیحی که انسان با گناه اولیه زاده می‌شود که تنها با خون مسیح پاک گردیده است. (بارینگتون وارد، ۱۳۷۹: ۹۲-۸۷) هرمنوتیست‌ها معتقدند انسان به هیچ روی چیزی که بتوان آن را در همه انسانها یافت، در اختیار ندارند، حال نام آن هرچه می‌خواهد باشد.

هرمنوتیست‌ها در گام اول مدعی‌اند که در انسان چیزی که حکایت از طبیعت، سرشت، و یا هر امر مشترک جهان‌شمول کند، وجود ندارد و در گام بعدی چنین استدلال می‌کنند که حتی اگر بپنداریم انسان‌ها دارای سرشت، ذات، طبیعت، فطرت و یا هر چیز مشترک دیگری باشند، این نکته که تصورات ما در باب چیستی انسان همواره مشروط به پیش‌فرض‌های فرهنگی است، سبب می‌گردد نتوانیم از چیز مشترکی در میان انسان‌ها سخن بگوییم؛ چه در عالم، فی‌نفسه چنین امری موجود باشد و چه نباشد.

۱. فَطَرَتَ اللَّهُ الْبَنِيَّ فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا؛ سرشتی که خدا مردم را بر آن سرشته است. (روم: ۳۰)

(۵) اگزستانسیالیزم

از گذشته‌های دور در فلسفه رسم بر آن بوده است که اشیا را تحت کلیات و بر اساس مجموعه‌ای از خواص ذاتی و عرضی طبقه‌بندی کنند، اما اگزستانسیالیست‌ها معتقدند که این‌گونه دسته‌بندی اشیا و امور و قراردادن هر شیء در یک نوع خاص نمی‌تواند درست باشد، زیرا ما هیچ‌گاه نمی‌توانیم بگوییم اختصاصاتی که برای این شیء برشمرده‌ایم برای شناخت آن کافی است. به این دلیل که ما فقط اشتراکات اشیای طبقه‌بندی شده را ملاک یک طبقه برشمرده‌ایم، اگرچه آن خواص برای موجودیت آن دسته لازم است اما به هیچ‌رو کافی نیست و این طبقه‌بندی با چشم-پوشی از اختلافات و در نتیجه غفلت از تفرد اشیا به دست آمده است. (ملکیان، ۱۳۷۷: ۲۴)

تفرد که یکی اصول پذیرفته شده اگزستانسیالیسم به شمار می‌رود، از دیدگاه‌های هایدگر در خصوص وجود انسان منشأ می‌گیرد. بنا بر نظر هایدگر انسان تنها موجودی است که وجود او لحظه به لحظه فراتر از خودش می‌رود. وجود خداوند کمال مطلق است و در نتیجه نقصی ندارد تا بخواهد از خودش فراتر برود. اما انسان، انتخاب است و به نوعی مواجهه با ساحت امکانات می‌باشد و در نتیجه همواره معطوف به آینده می‌باشد، بنابراین از پیش تعیین خاصی ندارد، بلکه بنابر آنچه که انتخاب می‌کند، به خود هویت می‌بخشد و تعیین خود را در پرتاب شدن به سوی امکانات ایجاد می‌کند.

انسان، با انتخاب، به خود هویت می‌دهد. (خاتمی، ۱۳۸۵: ۶۸)

بر این‌گونه، انسان همواره در حال صیورورت و شدن است، زیرا با انتخاب‌های خود، خود را به سوی امکانات تازه‌ای پرتاب می‌کند و با اشیا و امور، نسبت برقرار می‌کند که همین نسبتها همواره او را از حالی به حال دیگر دگرگون می‌سازد.

اصول بنیادین اگزستانسیالیسم به نوعی حکایت از عدم وجود ماهیت مشترک بشر دارد. به عنوان نمونه‌ای دیگر، می‌توان اصل درون‌ماندگاری را مثال زد. درون‌ماندگاری یعنی اینکه کل حالات نفسانی انسانها به فنومن‌ها (پدیدارها) تعلق می‌گیرد نه به خود نومن‌ها (پدیدارهای واقعی و خارج از ذهن یا نفس الامر) یعنی به نمود واقعیت‌ها که در این صورت همه چیز منوط به این خواهد بود که به نظر ما چگونه بیاید و نه اینکه در عالم واقع چگونه است. در نتیجه می‌توان گفت که انسان برای همیشه در درون خودش ماندگار است و پا از خودش (نفس یا ذهن) بیرون نمی‌گذارد. (ملکیان، ۱۳۷۷: ۲۷)

پس توجه عمده این مکتب معطوف به روان و درون انسان یا به اصطلاح «وجود» انسان است. به نظر این مکتب، هیچ انسانی بدون تلاش مداوم نمی‌تواند انسانیت خود را تحقق بخشد، یعنی انسانی دارای طبیعت یا سرشتی مشخص به شکل طبیعی و یا مخلوق وجود ندارد، بلکه هر فرد انسانی، خود انسانیت خویش را می‌سازد.

لاندمان می‌نویسد: «من» برای مکتب اگزیتانسیالیسم، به هیچ وجه یک واقعیت عمومی نیست. در هر انسان تعداد فراوانی من وجود دارد. انسان همواره با «من‌های متعددی که دارای خواست‌ها و آرزوهای خاص است، متولد می‌گردد و با تولد یک من، «من» دیگر می‌میرد و من راستین در تولد و مرگ پی در پی و مداوم «من‌های» عوضی، فرصتی برای ظهور پیدا می‌کند. وظیفه انسان است که به وجود یک من راستین و خود بودن در نفس خویش آگاه گردد و ظهور من‌های دروغین را متوقف سازد. (لاندمان، ۱۳۵۰: ۵۶) سیر و سلوک تعریف خود و دست‌یافتن به خودآگاهی را می‌توان به وضوح در رمان تهوع مشاهده کرد. آنجا که قهرمان داستان سارتر، در جای‌جای شهر پاریس پرسه می‌زند، اشکال مختلفی از بودن را که توأم با حس بیهودگی است، تجربه می‌کند. در اوج توصیف نویسنده، تجربه زیستن و درکی که قهرمان از آن دارد به تهوع تشبیه می‌گردد. در فرجام، قهرمان در این تجربه‌های بی‌شمار به خویشتن آگاه می‌گردد و اینکه یگانه بودن اصیل وی تنها در نویسندگی او تأمین می‌گردد. در اینجا است که نویسنده به قهرمان خود اجازه می‌دهد که از زندگی تهوع‌آور و کسالت‌بار خود رها شده و دوباره به کار و بار عادی و روزمره خویش بازگردد. (سارتر، ۱۳۶۵: ۱۱-۳۱)

دلیل مخالفت اگزیتانسیالیسم با طبیعت مشترک انسانی و وجود هر نوع سرشتی در انسان، خلاف منظر جامعه‌شناسان معرفت، تاریخی‌باوران یا هرمنوتیست‌ها، نه تعیین اجتماعی، فرهنگی و تاریخی آگاهی و ذهن انسان و به طور کلی مشروط بودن چیستی انسان به شرایط وجودی، بلکه تأکید بیش‌از اندازه آنها بر آزادی و اختیار انسان است. به قول سارتر، ما محکوم به آزاد بودنیم. وی هر یک از ابعاد حیات روانی را ارادی و اختیاری می‌داند و معتقد است ما در برابر آنها مسئولیت داریم. اگر من غمگین هستم به دلیل این است که من چنین انتخاب کرده‌ام که خودم را غمگین نمایم. سارتر در اثر خود به نام نظریه هیجانان می‌گوید: ما مسئول هیجانان خود هستیم، زیرا آنها شیوه‌هایی هستند که ما انتخاب می‌کنیم تا بر اساس آنها نسبت به دنیای اطراف خود واکنش نشان دهیم. (سارتر، ۲۰۰۱م: ۴۲-۲۷)

بر این اساس اگزیتانسیالیسم تأکید ویژه‌ای بر آزادی دارد. آزادی مورد تأکید این مکتب فلسفی فراهم آمده از دو مرحله است: اولاً انسان، گریزی از انتخاب ندارد؛ انسان هر عملی انجام دهد چه از جنس فعل باشد و چه ترک فعل، انتخاب کرده است. دوم اینکه

انتخاب او وجه عقلانی ندارد، بلکه انتخاب‌های او بستگی به انتخاب‌های دیگرش داشته و آن هم منوط به انتخاب‌های دیگرش. بنابراین اگزستانسیالیسم به هیچ چیز ثابت (به نام فطرت یا هر نام دیگر) باور ندارد که در نتیجه درباره علم و فلسفه آنجا که امور واضح و یا یقینی را می‌پذیریم می‌گوید به این علت است که انتخاب کردیم و قضایای یقینی نه از آن رو که یقینی بوده‌اند بلکه صرفاً گویای این مسئله هستند که می‌توانستیم انتخاب کنیم. همان‌گونه که قضایای غیر واضح و مبهم و غیر علمی را می‌پذیریم، پس سخن از فطرت و یا هر چیز ثابت دیگر نیست، بلکه ما این‌گونه خواسته‌ایم. (ملکیان، ۱۳۷۷: ۳۲)

شهید مطهری در خصوص نگرش اگزستانسیالیست‌ها از خود و من می‌گوید: در نگاه این مکتب خود حقیقی انسان این است که هیچ خود نداشته باشد. هر خودی که شما برای انسان فرض کنید برای او طبیعت، ماهیت و سرشت فرض کرده‌اید. اصلاً انسان یعنی آن موجود بی‌سرشت و بی‌ماهیت. (مطهری، ۱۳۸۴: ۱۸۷)

نتایج معرفت‌شناختی انکار سرشت مشترک انسانی

پوزیتیویسم علی‌رغم نگاه تک‌ساختی و تحویل‌گرایانه‌ای که نسبت به انسان داشت اما با اذعان به ماهیت مشترک انسانی، رسیدن به شناختی مطابق با واقع را میسر و ممکن می‌دانست. خلاف پوزیتیویسم، پرسپکتیویسم آن نگاه بسیار خوش-بینانه را رها کرد و ایده طبیعت مشترک انسانی را از اساس انکار نموده و به شیوه‌های مختلف علیه آن استدلال نموده است که در سطرهای گذاشته چکیده آن، شرح گردید. پیش از آنکه به درستی/نادرستی حکم نسبی‌گرایانه پرسپکتیویسم درباره انسان پردازیم لازم است درنگی کوتاه بر این داشته باشیم که تعبیر پرسپکتیویسم از چیستی انسان، چه لوازم و نتایج معرفت‌شناختی در حوزه علوم اجتماعی در پی خواهد داشت. در واقع پرسپکتیویسم با تأکید بی‌اندازه بر ماهیت نامتعیین انسان و انکار طبیعت مشترک انسان از نسبی‌گرایی معرفتی سربرمی‌آورد و همین نکته است که ما را بر آن می‌دارد تا با تریگ هم عقیده باشیم که پست‌مدرنیسم و یا هر شکلی از منظر‌گرایی (پرسپکتیویسم) که با نسبی‌گرایی تلازم دارد با اصرار ورزیدن بر اینکه عقل زمانمند و مکانمند است شروع می‌کند، اما با انکار عقلانیت به خودی خود به پایان می‌رسد. (تریگ، ۱۳۸۲: ۲۳۹)

انکار سرشت مشترک بشر نتایج معرفتی پرمخاطره‌ای هم برای فلسفه علوم اجتماعی و هم برای فلسفه دین خواهد داشت. به عنوان نمونه سروش که نظریه تاریخ‌مندی را درباره دین به کار می‌برد، در توضیح آن می‌نویسد:

چیزی که هست این است که زبان عربی اینک تنگناها و فراخناها و روشنی‌ها و تیرگی‌ها و ویژگی‌های خود را بر وحی محمدی تحمیل کرده است و چون نبی که بر دهان نی‌زن نشسته باشد آوای او را درخور اندازه خود کرده است. (سروش، ۱۳۷۸: ۵۴)

این دیدگاه گرچه در اطراف تاریخ‌مندی دین است اما ریشه در تاریخ‌مند دانستن انسان دارد. همچنان که دین را پدیده‌ای بشری، و برساختی انسانی می‌داند و از آنجا که انسان تاریخ‌مند است، محصول انسانی هم تاریخ‌مند می‌شود. این مخاطره یعنی نسبی‌گرایی و از دست رفتن عقلانیت از نتایج عمده انکار سرشت مشترک بشر است. باید اذعان نمود که هر شکلی از نسبی‌گرایی در خصوص ماهیت انسان منجر به نوعی از نتایج معرفت‌شناختی می‌گردد که ناگزیر ضرورت و اهمیت مجموعه علوم انسانی و اجتماعی را با مسئله روبه‌رو می‌کند؛ اگر آن اندازه خوشبخت باشیم که تیغ تیز نسبی‌گرایی زیرآب علوم طبیعی را نزند. بنابراین در ادامه به پاره‌ای از استدلال‌هایی که وجود طبیعت مشترک یا سرشت مشترک انسانی را باورپذیر می‌سازند می‌پردازیم.

۳. دلایل وجود سرشت مشترک انسانی

نیچه، فوکو، هایدگر، مارکس و اساسا هر پرسپکتیویستی شکی در پذیرش و اشاعه‌ی این عقیده ندارد که بشر نمی‌تواند سرشت، یا طبیعت مشترکی داشته باشد که آن را موضوعی برای یک نظریه‌ی شناخت قرار دهیم، اما طنز قضیه اینجاست که با مطالعه‌ی آثار این افراد به این تناقض شگفت برمی‌خوریم که هر یک از اینان بر ویژگی و شاخصه‌ای از احساسات بشر تاکید غلوآمیزی میکنند به گونه‌ای که در مخاطب هیچ شکی باقی نمی‌ماند که شخصیت و هویت انسان مرکزیتی در خود دارد (هییکس، ۱۳۹۴: ۱۱۰) که با شناخت آن مرکز و کانون میتوان به شرحی جامع از بیوگرافی جمعی انسانها دست یافت، گرچه این ویژگی برخلاف آرمان روشنگری (عقلانیت)؛ احساس آدمی را نشانه می‌رود که رمانتیسیم درفشدار اصلی و قهرمان یکه تاز آن بشمار می‌رود.

از این پاسخ نقضی که بگذریم، پاسخها و طرح‌های قانع‌کننده‌تری هم برای اذعان به وجود سرشت مشترکی در نهاد انسان وجود دارد که در زیر بر پاره‌ای از آنها، فهرست‌وار تأمل می‌کنیم.

الف) انسان و زبان

بنابه نظر پرسپکتیویسم انسان برساخته‌ای فرهنگی، تکه‌پاره و سیال است. آنچه قابل ملاحظه است این نکته است که پرسپکتیویست‌ها عموماً از زبان آغاز می‌کنند، اما با کمال شگفتی می‌بینیم که همین تأکید بر نقش بنیادین زبان و فرهنگ که می‌بایست خدمتی در جهت دفاع از دیدگاه آنان باشد در برابر آنان قرار می‌گیرد، زیرا اذعان به وجود آدم‌های یکسره متفاوت و بیگانه از هم بی‌طبیعت بدون ذات با این حکم نقض می‌گردد که به هر روی، انسان‌ها ذاتاً زبان آورند و فرهنگ‌ساز. اینجاست که طبیعتی که انکار شده بود دوباره به‌جایگاه پیشین خود باز می‌گردد. (تریگ، ۱۳۸۲: ۲۴۰)

ب) اصل یادگیری و آموزش

علاوه بر وجود زبان می‌توان به یادگیری و آموزش در جوامع مختلف اشاره کرد. جایگاه آموزش در جوامع انسانی از آنچنان اهمیتی برخوردار است که شاید نتوان جامعه‌ای را یافت که آموزش در آن وجود نداشته باشد. مطالعات انسان‌شناسان نشان می‌دهد که آموزش چه به صورت نظام‌مند و ساختار یافته و چه به صورت غیر رسمی در هر جامعه‌ای (جوامع بدوی و کوچک شکارگر در جنگل‌های آمازون و یا پاپواگینه‌نو) و یا جوامع مدرن امری ناگزیر است و تنها سطح، روش و محتوای آموزش تفاوت دارد. پاره‌ای از مطالعات جامعه‌شناسانه نیز این باور را تقویت می‌کند که اگر کودکان از کمترین مقدار یادگیری (دیدن رفتار و شنیدن سخنان دیگران) محروم باشند نمی‌توانند حتی پیش‌پا افتاده‌ترین فعالیت‌های هر روزه بشری (مانند توالی رفتن) را به شیوه درست به انجام رسانند. (رابرتسون، ۱۳۹۰: ۱۱۷-۱۱۵)

ممکن بودن یادگیری و آموزش نشان می‌دهد که انسان از ساختار یکسانی در فهم و ادراک برخوردار است؛ گرچه این یکسانی به معنای نفی درجات و مراتب ادراک و فهم نیست.

ج) اصل ترجمه

برهان ترجمه از *دانالد دیویدسون* و برهانی است در اثبات بین‌الذهانیت انسانها؛ اما این برهان به صورت غیر مستقیم به ساختار ادراکی مشابهی در افراد بشر اشاره دارد. صورت‌بندی این برهان به این صورت است:

۱. این ادعا که دیگران در جهان مفهومی متفاوت از جهان ما زندگی می‌کنند، به این معناست که آنها حرف می‌زنند و فکر می‌کنند؛ (واضح است که قرارگرفتن در یک جهان مفهومی، دقیقاً به معنای فکر و گفتگو است)
 ۲. این ادعا که دیگران حرف می‌زنند و فکر می‌کنند، مستلزم این است که بدانیم آنها واقعاً چیزهایی می‌گویند؛ (و فقط اصوات بی‌معنا تولید نمی‌کنند)
 ۳. برای فهم اینکه دیگران چیزی می‌گویند، نیاز داریم دست کم بخشی از آنچه را که منظور آنهاست بدانیم؛
 ۴. برای درک منظور دیگران باید بتوانیم اظهارات آنها را به زبان خودمان ترجمه کنیم؛
 ۵. اما برای ترجمه اظهارات‌شان، لازم است که انواع اعتقادات، تمایلات، نقطه-نظرها و راههای ایجاد ارتباط میان این موارد را به آنها نسبت دهیم؛
 ۶. اما برای نسبت‌دادن چنین عناصر ذهنی به آنها، الزاماً باید فرض کنیم که پس-زمینه مشترکی از عقاید عمومی، تمایلات و اصول تفکر، یعنی ما و آنها در جهانی مشابه زندگی می‌کنیم؛
 ۷. اما داشتن پس‌زمینه مشترک از استعدادهای معرفتی، اعتقادات و اصول استدلال به معنای آن است که ما در جهانی شبیه جهان آنها زندگی می‌کنیم. (فی، ۱۳۸۹: ۱۴۴-۱۳۹)
- برایان فی در تأکید بر درستی این برهان و نیز افشای نادرستی پیش فرض پرسپکتیویست‌ها نتیجه می‌گیرد که اشتباه نسبی‌گرایی عدم توجه به این موضوع است که دیدن تفاوت به پس‌زمینه‌ای از شباهت نیاز دارد. این تأکید بیش از حد بر تفاوت، موجب بی‌توجهی به مشترکات می‌شود. (فی، ۱۳۸۹: ۱۳۷)
- اشتراک در جهان مفهومی واحد و اشتراک در ساختار ادراکی مشابه است که توجیه‌کننده ترجمه زبانی به زبانی دیگر و نیز یادگیری یک زبان بیگانه به زبان خودمان می‌باشد.
- در واقع آموختن زبان مستلزم این است که همه زبان‌ها ناظر به جهانی مشترک‌اند و ما می‌توانیم جهان را به شیوه‌هایی کمابیش همسانی تجربه کنیم (تریگ، ۱۳۸۲: ۲۲۷) که اگر در واقع چنین نباشد آموزش امری بیهوده و باطل خواهد بود.

د) برهان همانندی

تقریر این برهان که از سوی بسیاری از فلاسفه و علمای علوم اجتماعی ایراد شده، این‌گونه است که گرچه من هرگز نمی‌توانم دسترسی مستقیم، به تجربه ذهنی دیگری

داشته باشم، اما اشخاص دیگر به اندازه کافی به من شبیه‌اند که زمینه‌ای برای استنتاج معقول فراهم کنند که حیات ذهنی آنان بسیار شبیه حیات ذهنی من است. (روبینشتاین، ۱۳۸۶: ۱۱۵-۱۱۴) در نتیجه من می‌توانم سخن دیگران را بفهمم و از محتوای آن چیزی که در ذهن دیگران است آگاه گردم. *روبینشتاین* در مخالفت با برهان همانندی یا سرشت مشترک بشر این‌گونه استدلال می‌کند. نقطه ضعف اصلی این استدلال به این دلیل است که نمی‌توان تجربه شخصی فرد دیگر را اثبات نمود.

وی در ادامه می‌نویسد: معمولاً ما اعتبار استنتاج را از طریق نوعی روش غیر استنتاجی شناخت می‌آزماییم. من می‌توانم نتیجه بگیرم که چون به دلیل وجود ردپایش از این دشت عبور کرده است، زیرا من درست شدن ردپای مردم را دیده‌ام و از این‌رو در این باره شناخت بی‌واسطه‌ای دارم که میان اشخاص و ردپا پیوندی وجود دارد و از این‌رو منطقاً این امکان برای من از میان می‌رود که بدانم این استنتاج که دیگری در حال درد است صحت دارد. من می‌توانم به نحوی معقول، وجود آتش را بیازمایم، اعتبار به کاربردن دود به مثابه گواه استنتاجی آتش را می‌توان با نگاه کردن اثبات کرد، ولی من هیچ‌گاه درد دیگری را تجربه نکرده‌ام و منطقاً از انجام این کار تا به ابد محرومم. (روبینشتاین، ۱۳۸۶: ۱۱۶)

به نظر می‌رسد ضد استدلال روبینشتاین تا اندازه‌ی درست است، ما نمی‌توانیم درک کاملی از امور نامشهود و نامحسوس و اینکه در ذهن دیگری چه احساساتی از قبیل غم، شادی، شیرینی و خشم می‌گذرد، داشته باشیم. این به آن معنی است که نمی‌توانیم مثلاً میزان خشم یک فرد و یا میزان خوشحالی یک فرد و یا کیفیت آن را درک نماییم، اما می‌توانیم تصویری از قدر متیقن خوشحالی، غم و شادی را داشته باشیم که همین قدر متیقن برای آنچه که همسانی انسان‌ها تصور می‌شود کفایت می‌کند. اینکه می‌گوییم انسان‌ها به قدر متیقنی از احساسات و تصورات ذهنی همدیگر دسترسی دارند، صرفاً ادعا نیست بلکه توجه به این نکته که انسان‌ها در جهان طبیعی و اجتماعی واحدی زندگی می‌کنند که اگرچه تماماً آن را بر یک گونه واحدی تجربه نمی‌کنند اما تجربه‌های مشابهی دارند و پیوسته در حال تعامل‌اند. همین تجربه‌های نسبتاً مشترک فهم نسبتاً مشترکی می‌دهد که بتوانند با دیگری ارتباط برقرار کنند. تا اینجا استدلال ما علیه *روبینشتاین* تنها حکایت از جهان مفهومی مشابهی می‌کند، اما فهم همین جهان مفهومی واحد منوط به داشتن ساختار ادراکی مشابه (عقلانیت یا هر چیز دیگری که بر طبیعت یگانه‌ای اشاره دارد) است.

نتیجه‌گیری

این مقاله بر تأکید گذاردن بر این نکته اختصاص داشت که آن دسته از رویکردهای نسبی‌گرا که در عنوان پرسپکتیویسم خلاصه شده‌اند ریشه در تصویری دارند که پیشاپیش برای انسان در نظر گرفته‌اند.

تمام رویکردهای پرسپکتیویستی از جمله تاریخی‌گرایان، هرمنوتیست‌ها، بر ساخت‌گرایان اجتماعی و اگزیستانسیالیست‌ها جملگی بر نسبیت معرفت اتفاق نظر دارند و از سویی با بررسی تصویری که از انسان به دست می‌دهند آشکار می‌شود انسان پرسپکتیویستی فاقد هر گونه ذات، مرکزیت، بنیاد و یا سرشت یا طبیعتی مشترک است. فقدان چنین چیزی در وهله اول عقلانیت مشترک انسانی را از بنیاد برمی‌کند و امکان هرگونه مفاهمه‌ای را می‌بندد و در ادامه با سیال گردانیدن چیستی انسان، او را وابسته به زمینه‌ها و محیط‌ها می‌گرداند که نتیجه ضروری آن این است که من هیچ‌گاه نتوانم با دیگری (تاریخی، فرهنگی، تجربه‌زیسته) امکان گفتگو و مفاهمه داشته باشم.

آشکار است که عقل سلیم نمی‌تواند به مبانی انسان‌شناختی پرسپکتیویسم تن دهد، زیرا عقل سلیم آدمی نمی‌تواند اشتراک هر فرد آدمی را در آن چیزهایی که شاخصه‌ها و صفات بشریت نامیده می‌شود نادیده بگیرد. علاوه بر مقاومت عقل سلیم در برابر چنین عقیده‌ای، می‌توان استدلالاتی هم به سود وجود سرشت و طبیعت مشترک بشر همچون وجود انسان زبان‌ساز، کارآمدی آموزش و یادگیری، برهان ترجمه و اصل همانندی ارایه نمود.

منابع و مأخذ:

- قرآن کریم
- احمدی، بابک (۱۳۸۲)، *معمای مدرنیته*، تهران: نشر مرکز.
- اکبری، رضا (۱۳۹۲)، *جایگاه عقل متعارف در پارادایم اسلامی علوم انسانی*، پایان نامه کارشناسی ارشد، قم: جامعه المصطفی (ص) العالمیه.
- بارینگتون وارد، سیمون و دیگران (۱۳۷۹)، *مقدمه‌ای بر شناخت مسیحیت*، ترجمه و تدوین همایون همتی، تهران: نقش جهان.
- پوپر، کارل ریموند (۱۳۸۰)، *جامعه باز و دشمنان آن*، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
- تریگ، راجر (۱۳۸۲)، *دیدگاه‌هایی درباره سرشت آدمی (رویکردی تاریخی)*، ترجمه جمعی از مترجمان، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سارتر، ژان پل (۱۳۶۵)، *توهوع*، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم، تهران: انتشارات نیلوفر.
- سارتر، جان بول (۲۰۰۱م)، *نظریه فی‌الانفعالات*، ترجمه سامی محمود علی و عبدالسلام القفاش.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۸)، *بسط تجربه نبوی*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- رابرتسون، یان (۱۳۹۰)، *درآمدی بر جامعه: با تأکید بر نظریه‌های کارکردگرایی*، ستیز و کنش متقابل نمادی، مشهد: به نشر.
- روبینشتاین، دیوید (۱۳۸۶)، *مارکس و وینگشتاین: پارکسیس اجتماعی و تبیین اجتماعی*، ترجمه شهناز مسمی پرست، تهران: نشر نی.
- ریترز، جورج (۱۳۸۴)، *نظریه‌ی جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی.
- عرب‌صالحی، محمد (۱۳۹۱)، *تاریخی‌نگری و دین*، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۵)، *تاریخ فلسفه: یونان و روم*، ج ۱، ج ۵، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتوبی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.
- کاسیرر، ارنست (۱۳۸۸)، *رساله‌ای در باب انسان: درآمدی بر فلسفه فرهنگ*، ترجمه بزرگ نادرزاد، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- لوید، ژنویو (۱۳۹۰)، «*مفهوم عقل از دکارت تا هگل (از منظری فمینیستی)*»، فصلنامه ارغنون، شماره ۱۵، تهران: سازمان چاپ و انتشارات، ص: ۱۶۸-۱۳۷.
- خاتمی، محمود (۱۳۸۶)، *مدخل فلسفه غربی معاصر*، به اهتمام مریم سادات، تهران: نشر علم.

- خاتمی، محمود (۱۳۸۵). مکاتیب فلسفی در قرن بیستم، دانشگاه تهران (درس‌گفتارهای فلسفه غرب دکتر محمد خاتمی)
- فی، برایان (۱۳۸۹). پارادایم‌شناسی علوم انسانی، ترجمه مرتضی مردها، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- لاندمان، مایکل (۱۳۵۰). انسان‌شناسی فلسفی، ترجمه و نگارش رامپور صدر نبوی، مشهد: نشر کتابفروشی باستان.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۷۷). تاریخ فلسفه غرب، ج ۴، قم: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه (درس‌گفتارهای فلسفه غرب استاد ملکیان).
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۴). فلسفه اخلاق، مجموعه آثار ج ۲۲، تهران: صدرا.
- هیدگر، مارتین (۱۳۸۶). وجود و زمان، ترجمه محمود نوالی، تبریز: دانشگاه تبریز.
- هورکهایمر، ماکس (۱۳۷۶). سپیده دمان فلسفه تاریخ بورژوازی، ترجمه محمد جعفر پوینده، تهران: نشر نی.
- هیکس، استیون آرنولد کریگ (۱۳۹۴). تبیین پست مدرنیسم: شک‌گرایی و سوسیالیسم از روسو تا فوکو، ترجمه حسن پورسفیر، تهران: ققنوس.