

«من» و «خود» از دیدگاه فلاسفه (تا اوایل قرن هفدهم)

شهبین اعوانی

استادیار فلسفه، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

چکیده

آیا خودشناسی از جسم و مشخصات بیرونی ما نشئت می‌گیرد یا خصوصیات درونی، منش انسانی، خلق و خوی فردی نیز در آن سهیم‌اند؟ دیگران ما را چگونه می‌شناسند؟ معیارهای مشترک خودشناسی و دیگرشناسی چیست؟ در پی این پرسش-هاست که درک از خویشتن خویش با خودآگاهی و ادراک «غیر من» یا «غیر خود» ارتباط می‌یابد. در این مقاله، علاوه بر سؤالات فوق در صدد پاسخ گویی به آن هستیم که اگر، به طور مثال، اصل «وجود ادراک است» یا وجود به معنای «شیء مدرک» را از بارکلی بپذیریم، آن‌گاه وقتی می‌گوییم «من حق دارم» یا «این مال من است» یا «خودم را می‌شناسم»، این «من» و «خود» چیست. خواه وجود ماده را منتفی بدانیم و قائل به ظاهر و نمود یا نمود بی‌بود باشیم، و خواه قائل به ماده و اصالت آن باشیم و جسم را در قالب بدن انسان به عنوان بود و وجود او قبول کنیم، باید قبل از آن ثابت کنیم که محمل حقی که بر «من» تعلق می‌گیرد، کجاست. «من» توسط چه نحله‌های فکری و متفکرانی مطرح بوده و آیا از طریق فلسفی قابل تعریف است؟

واژگان کلیدی: هویت؛ من؛ خود؛ خویش؛ خویشتن.

از ماهیت انسان در قالب «جوهر» (Substanz)، «روان» (Seele)، «روح» (Geist)، «خود» (selbst) و «من» (Ich) تلقی‌های مختلفی ارائه شده است. از میان این مفاهیم، «جوهر» مفهوم خاص انسان نیست، و ماهیت بشر از لحاظ «روان» و «روح» نیز ریشه در علوم روان‌شناختی (Psychologie) یا کلامی (Theologie) دارد. لذا برای تعیین ماهیت انسان از دید فلسفی، دو لفظ «خود» و «من» بیشتر به کار رفته است. هر یک از این دو مفهوم، بازگوکننده هم منشأ و هم هدف انسان است. هر دو مفهوم، در مباحث فلسفی، کم و بیش مترادف یکدیگر به کار رفته، اما بیشتر تحلیل‌ها بر پایه مفهوم «خود» صورت گرفته است. اکثر فلاسفه معتقدند مفهوم «خود» در انسان اشاره به این‌همانی (Die Selbigkeit der Person/Identität) دارد. به نظر می‌آید «خویشتن خویش» جزو بدیهی‌ترین موضوعات فلسفه باشد و در بدو امر نیازی به بررسی آن نیست؛ اما سخن

هگل در اینجا مصداق پیدا می‌کند وقتی که می‌گوید: آنچه همه درباره‌اش می‌دانند، الزاماً و صرفاً به این دلیل که همه درباره‌اش می‌دانند، شناخته شده نیست.

«خود» یا «من» در یونان قدیم

در عهد باستان، مفهوم «خود» (auto) بیشتر حول و حوش این سؤال مطرح می‌شد که آیا «خود» انسان، روان اوست یا جسم (کالبد) او و یا ترکیبی از این دو؟ مثلاً هراکلیتوس که آتش را ماده‌المواد می‌دانست، «جست‌وجو در نفس خود» را خلاصه حکمت و تفکر خویش معرفی کرد و بعد از او این فکر در سقراط (۴۷۰ - ۳۹۹ ق.م) شکل گرفت و محور مسائل فلسفی پیرامون طبیعت (Physis) و مابعدالطبیعه (Metaphysis)، متوجه خود انسان شد. در عین حال، در هیچ‌یک از مکالمات افلاطون که در آنها مطالبی از قول سقراط نقل می‌شود، موضوع «انسان چیست؟» یا تعریفی از انسان مطرح نمی‌شود و سقراط صرفاً به تجزیه و تحلیل خصایل و فضایل انسان می‌پردازد و پرسش‌ها و پاسخ‌ها به چستی عدالت، فضیلت، اعتدال، شجاعت و شهامت، مسئولیت انسان و اصول اخلاقی او در ارتباط با دیگر انسان‌ها مربوط است. سقراط در خطابه دفاعیه خود، آنجا که رابطه خود و جوانان را مطرح می‌کند، می‌گوید اگر با جوانان سر سازگاری نداشته باشد، او را از خود دور خواهند کرد و اگر با آنها رفتار مسالمت‌آمیز داشته باشد، پدران و خویشان آنها به همین علت، او را تبعید می‌کنند و در ادامه مطلب چنین می‌گوید: «بهترین نعمت‌ها برای انسان آن است که همه روزه از تقوا و فضایل و سایر چیزهایی که از من شنیده‌اید، گفت‌وگو کند و درباره خود و دیگران تحقیق نماید. چون زندگانی بی تحقیق، زندگانی نیست» و بهترین تحقیق، جست‌وجو در «خویش‌شن خویش» است.

در افلاطون ماهیت همه انسان‌ها یکسان نیست. هر انسانی سهمی از وجود دارد که با سهم انسان دیگر متفاوت است. کمال انسان‌ها نیز به همین نسبت فرق دارد. از این روست که او بعضی از افراد را بهتر از بعضی دیگر می‌داند. البته او معتقد است که این مزیت به سبب خصوصیت آن فرد واحد، و غیر قابل انفکاک از شخصیت او نیست، بلکه بدان سبب است که «بهره‌ای که افراد از وجود عام می‌برند، در مراتب مختلف از کمال است. وجود عامی که مثال‌اعلای انسان و کمال مطلوب اوست، نسبت آن به تمام افراد یکسان است و تنها هموست که از وجود حقیقی برخوردار تواند بود (ژیلسون، ۱۳۶۶: ۳۱۳). می‌توان گفت عالم ارسطو با عالم افلاطون تفاوت دارد. ارسطو

معتقد است همان طور که بینایی از چشم جدا نیست و برندگی در ارّه از خواص ذاتی است، حیات، یعنی نفس، هم نمی‌تواند مفارق از بدن‌هایی که حیات دارند، وجود داشته باشد. ارتباط نفس و بدن در ارسطو را گاه مانند گرایش ماده به صورت (hylomorphism/Hylemorphism) نامیده‌اند. در این نظریه، نفس صورت موجود زنده، و بدن ماده آن است. تنها نیروی زنده‌ای که به هیچ بدنی تعلق ندارد، یعنی صورت بی ماده است، عقل یا خرد (nous/Geist) است. تأکید ارسطو درباره واقعیت افراد بود. تلقی او از انسانیت به گونه‌ای بود که افراد آن با اختلاف در اعراض، نه با تفاوت در صورت، از یکدیگر متمایز می‌شوند. همچنین او معتقد بود که افراد تنها از لحاظ نوع وجود دارند و از آن لحاظ که فردند، چیزی شمرده نمی‌شوند: «فرد مبدأ فرد است. البته انسان کلاً مبدأ انسان است، ولی انسان کلی وجود ندارد؛ بلکه پلئوس مبدأ آخیلئوس است و از آن تو پدر تو است» (ارسطو، ۱۳۶۶: ۳۹۴). پس علل افراد مختلف و عناصر آنها از قبیل ماده و صورت و علت فاعلی در من و در شما با یکدیگر اختلاف دارند.

«من» و «خود» در فلاسفه سده‌های میانه

در عرفان اوایل مسیحیت و در نوافلاطونیان (افلوپین و فورفورئوس، یعنی حدود قرن سوم میلادی) «خود» به معنای بازگشت انسان به درون خویشتن است. در کیهان‌شناسی سده‌های میانه، بشر موجودی فیزیکی و مقید به زمین نیست؛ او به عنوان «خلیفه‌الله» در مرکز عالم قرار دارد. این مرکزیت به خاطر صفات بشرگونه انسان نیست، بلکه از اوصاف خداگونه و نگرش مابعدالطبیعی او ناشی می‌شود.

فلاسفه قرون وسطا گرچه درکی از «من» دارند و آن را به معنای «روان» (soul/Seele)، خودآگاهی و خوداندیشی می‌گیرند، ولی هرگز آن را جدای از کلیت حقیقت وجود، یعنی مجزای از کل عالم هستی، نمی‌بینند. در این دوره، آنچه دین مسیح به انسان وعده داد، بقای شخصی او بود، نه بقای جوهری مفارق از انسان که تعلق به شخص او ندارد. سنت اورالیوس اگوستین (۳۵۴-۴۳۰ م) هم به خلود نفس و هم به وحدت انسان به عنوان موجودی مرکب از نفس و بدن قائل بود. انسان، که سرشتش از خاک و خاکستر است، در پرتو رأفت و لطف الهی، شبیه به خداوند آفریده شده است. تنها اوست که بر صورت خدا (imago dei) و واجد روح نامیراست و در موقع خلقت، وقتی که از دست‌های آفریدگار به در آمده، همسان و هم‌شکل الگوی خود بوده، گرچه بعد از سقوط

حضرت آدم، خرابی به همه جا روی آورده است. اگوستین در اوایل کتاب *اعترافات* چنین می‌گوید: «انسان لاقلاً از آن لحاظ که ملحوظ خود اوست، نفس ناطقه‌ای است که تن خاکی میرا را به کار می‌گیرد» و در جای دیگر تأکید می‌کند: «انسان نفس ناطقه‌ای است که بدن دارد». البته همچنان موضوع پیدایش انسان مسئله‌ای باقی است: «نمی‌دانم از کجا به این زندگی آمده‌ام که به مرگ منتهی می‌شود، و یا بهتر است بگویم به این مرگی که به زندگی منتهی می‌گردد؛ این مقدار از من پنهان است». به اعتقاد وی، نفس ناطقه و بدن انسان دو شخص متمایز نیستند، بلکه از اجتماع این دو انسان واحدی ایجاد می‌شود که خداوند (Gott) و حضرت عیسی (Herr) را در «خود» فرامی‌خواند. در حقیقت، دیگر «من» نیست و هر چه هست، فقط «او» است. در نهایت، «من» باید چنان از مکافات گناهان تطهیر شود که حق در آن متجلی گردد. در انجیل، فقدان «خود» و «درک خود» همواره با یکدیگر عجین است. این دیدگاه در گفته حضرت مسیح مشهود است که می‌گوید: «هر که جان خود را دریابد، آن را هلاک سازد و هر که جان خود را به خاطر من هلاک کند، آن را در خواهد یافت» (متی، ۱۰/۳۹). همین دیدگاه نزد مایستر اکهارت (۱۲۶۰ حدود - ۱۳۲۷م) به معنای باختن و از دست دادن «خود» است در وجود خداوند؛ یعنی به معنای ترک خودسری و خودبینی و سپردن خود به دست خداوند و اتکا به قدرت او، که راه رهایی فرد به سوی دریافتن خویش است.

هر چه از قرون وسطا به دوره رنسانس نزدیک‌تر می‌شویم، جنبه وجودشناسی انسان ضعیف‌تر، و توجه به معرفت‌شناسی بیشتر می‌شود و «من هستم» جایش را به «من فکر می‌کنم» می‌دهد. در این معرفت، «خود» انسان مبنا و محور تفکر فلسفی قرار می‌گیرد. منظور الکساندر کوایره نیز همین است وقتی که می‌گوید: «فلسفه در روزگاران خوشی، در دوره کلاسیک، پرسش از دنیا را آغاز کرد و کوشید تا از راه کیهان، با جست‌وجو و یافتن مکان انسان در نظام هستی و در نظم مرتبه‌بندی‌شده دنیای واقعیات، به پرسش "من کیستم" پاسخ گوید. اما در دوره‌های انتقادی، یعنی در دوره بحرانی که وجود، جهان و عالم جنبه غیریقینی می‌یابند و فرو می‌ریزند و تجزیه می‌شوند، فلسفه به سوی آدمی باز می‌گردد و با این پرسش که "من کیستم" آغاز به تحقیق می‌کند و حتی خود را که پرسشگر است، مورد پرسش قرار می‌دهد» (کوایره، ۱۳۷۰: ۸۰).

از قرن هفدهم در قلمرو زبان انگلیسی از «خود» (self) صحبت می‌شود و به دنبال آن از

قرن هیجدهم در آلمان نیز موضوع (Selbst) مطرح می‌گردد. بعد از آنکه هابز (۱۵۸۸-۱۶۷۹م) انسان را صرفاً «ماده‌ای در حرکت» خواند و مفهوم «من» را عاری از هر گونه هستی واقعی معرفی کرد و آن را صرفاً مجموعه‌ای از احساسات و ادراکات دانست که از راه اندیشه قابل فهم‌اند، یکی از متفکران نوافلاطونی به نام کدورث «خود» را این‌گونه تعریف کرد: «طبیعت فعال و دارای شناخت، موجودی درونی نیست که اعمالش عبارت از حرکت مکانی باشد، بلکه نیرویی است درونی، درون وجود یا جوهر شخص متفکر...». بدین ترتیب «خود» عبارت است از «خود من»، و همین باعث «وحدت خود» می‌شود؛ یعنی آن چیزی که به واسطه آن، هر انسانی «یک امر است و دارای یک شخصیت». از آن زمان به بعد، مسئله «خود» تحت مقوله جوهریت (Substantialität) و تفکیک‌ناپذیری «خود»، و همچنین وحدت خودآگاهی با «ذهنیت» (Subjektivität) و نیز «شخصیت» یا «شخصیت فردی» مورد بحث قرار می‌گیرد.

«من» در عصر رنسانس

آنچه کلیسا تا سده‌های میانه از انسان ترسیم کرده بود، موجودی گناهکار بود که از بدو خلقت بار «گناه اولیه» اش را بدوش می‌کشید و از امکان رستگاری هم ناامید بود. یکی از عوامل مؤثر، تغییر «من الهی» به «من شخصی و فردی»، نشستن احساس به جای جان و روان، و زمین به جای آسمان، در جنبش فرهنگی نوزایی (Renaissance) در سده‌های چهاردهم و پانزدهم بود. از واژه فرانسوی رنسانس، که به معنای «زایش دوباره» است، و نیز گرایش اومانیزم یا انسان‌گرایی که از دل چنین جنبشی پدید آمد، چنین استنباط می‌شود که قبل از این تاریخ از نامیرایی روح سخن می‌رفت، ولی از این دوره به بعد، روح در کنار عقل، محصول اندام طبیعی و جسمی شد. تحصیل دانش انسانی نیز نشئت گرفته از همین طرز تفکر بود. لذا فهم بشر از «خود» از آغاز پیدایش علم جدید دچار تغییر فزاینده‌ای شده است. این علم مفهوم غایات را در طبیعت مردود دانست. انسان‌گرایی رنسانس، انسانی را مطمح نظر قرار داد که «خود» محور، و نگاهش به جهان انسان‌ها - جهانی که خود آفریده انسان است - بود. در واقع، پیوند میان انسان و خدا، به پیوند میان انسان و جهان تبدیل شد.

در سده شانزدهم و اوایل سده هفدهم هم هدف اصلی تفکر فلسفی این بود که طبیعت را، که انسان نیز در زمره آن به حساب می‌آمد، از راه خود طبیعت، یعنی از رهگذر مشاهده و ادراک

حسی و تجربه بشناسند. یکی از ویژگی‌های این دوره تفکر، اصالت دادن به انسان بود که در کنار اصالت علم، نفی الاهیات به معنای جدایی فلسفه از کلام و مفاهیم دینی، و اصالت ماده مطرح می‌شود. فکر اومانیسم ابتدا در میان هنرمندان ایتالیا شکل گرفت و مضمون آن این بود که هنر باید در خدمت انسان باشد، ولی شاخه فلسفی آن از بطن فلسفه دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰م) فرانسوی شکل گرفت و در این طرز تفکر انسان نه تنها شاخص و تعیین‌کننده همه چیز، بلکه سرچشمه فکر، اراده و تصمیم است و کل هستی از او معنا می‌گیرد. دکارت جسم انسانی را به جوهر ممتد (res extensa) تعریف کرد و او را به لحاظ وجودی با حیوانات، گیاهان و سنگ برابر دانست، ولی در میان آنها جوهر متفکر (res cognitias) دست‌نخورده باقی ماند. بیکن و دکارت خواهان شناخت طبیعت نیستند، بلکه بیش از هر چیز، خواهان کنترل تکنیکی آن هستند. انسان می‌باید «سرور و مالک طبیعت باشد» (Bayertz, 1995: 465-481). برای دکارت، وجود «من» به عنوان یک پرسش فلسفی مطرح نیست و در فلسفه او، «من» به عنوان یک وجود عینی مانند سایر اعیان مورد تحقیق قرار نمی‌گیرد. در «فکر می‌کنم، پس هستم» (cogito ergo sum) «من» جوهری است که ماهیت آن تماماً فکر کردن است و برای وجود خود نیاز به هیچ مکانی ندارد و قائم به هیچ چیز مادی نیست و فلسفه نیز می‌باید از تأملات یک «من خوداندیش» آغاز شود. دکارت در رساله *انفعالات نفسانی* که در آن موضوع ارتباط نفس و بدن و چگونگی بروز انفعالات نفسانی و ارتباط آنها در رفتار انسان را شرح می‌دهد، نفس را جوهری قائم به خود، مستقل از بدن و شریف‌تر از بدن و باقی (نامیرا) می‌داند. اراده آزاد، اختیار و قدرت انسان نسبت به خواست‌های «خود» را نیز علت ارج نهادن و تکریم ذات انسان می‌شمارد. در نهایت، دکارت انسان را متشکل از دو جوهر نفس و بدن می‌داند و در نزد او نسبت نفس به بدن مانند نسبت کشتی بان به کشتی است. آنچه در نفس انفعال است، به معنای عام، در بدن فعل است.

کسانی مثل بلز پاسکال (۱۶۲۳-۱۶۶۲م) از شناخت انسان از خود ناامید بوده‌اند: «انسان در نظر خود عجیب‌ترین موجود طبیعت است؛ زیرا نمی‌تواند تصور کند که جسم چیست و فکر کدام است و چگونه جسم ممکن است با فکر متحد گردد و این از اشکالات اوست. چگونگی اتصال جسم به روح برای انسان قابل ادراک نیست، ولی انسان جز همین وحدت و اتصال نیست». و «در هر صورت باید خود را بشناسیم. اگر خودشناسی ما را به حقیقت رهبری نکند، لاقلاً قاعده‌ای برای زندگانی انسان خواهد بود و هیچ چیز بهتر از این نیست» (پاسکال، ۱۳۶۲: ۱۲۳-۱۷۰). همچنین

در مقابل تفکر پوزیتیویستی که قائل به شناخت همه چیز، از جمله شناخت آدمی و قلمرو روانی او بودند، کارل یاسپرس (۱۸۸۳-۱۹۶۹م) نیز اعلام می‌کند که آدمی را نمی‌توان شناخت و «خودشناسی» امکان‌پذیر نیست؛ زیرا «من» که همیشه «شناسا» (subject/Subjekt) است، هرگز ممکن نیست شناختنی یا مورد شناخت (object/Objekt) قرار گیرد. به عقیده یاسپرس، هستی آدمی هرگز ممکن نیست مانند سایر امور جهانی، مورد شناسایی قرار گیرد. «خویش خویش» جنبه روانی-فیزیکی دارد که به لحاظ ماهیت در معرض تجربه و بخشی از دنیاست. او نام آن را «دازاین» (Dasein) می‌گذارد. خویشتن آدمی اساس بالقوه آزادی اندیشه و کردار است و می‌تواند هستی «خود» را مشخص کند. بدین معنا خویشتن انسان، حداقل به صورت بالقوه «اگرستانس» نامیده می‌شود (Hoffman, 1957: 99).

برای جان لاک (۱۶۲۳-۱۷۰۴) مفهوم شخص به منزله وحدت و این‌همانی فرد آگاه و متفکر، یعنی آگاهی فردی، است. از نظر او فهم ما از «خود» و شناسایی خودمان بسیار مشکل، ولی ممکن است. برای این کار اول باید «حدود قدرت خود» را بدانیم و نیروی روح خود را به خوبی روی هم بریزیم و تخمین بزنیم چه انتظاری می‌توانیم از آنها داشته باشیم» (Locke, 1850: 24). او در مقدمه فصل اول کتاب *تحقیق در فهم بشر* در باب اهمیت حدود قدرت شناسایی و استعداد ما، اهمیت طول طناب برای یک دریانورد را مثال می‌زند و می‌گوید: برای یک دریانورد بسیار مهم است که طول طناب خود را بداند؛ زیرا آگاهی از آن اطمینان او را از حدود دست‌یابی نقاط مورد نظر او بالا می‌برد و نیز او را از خطر برخورد به نقاط کم‌عمقی که ممکن است خطر آفرین باشند، آگاه می‌کند. «وظیفه ما این نیست که همه چیزها را بدانیم، بلکه لازم است شناسایی ما به حدی باشد که مربوط به عمل ماست» (Locke, 1850: 30). او بعد از تعریف جوهر و انواع آن یعنی خدا، ارواح (عقول) متناهی و اجسام، به تعریف هویت نباتات، هویت حیوانات و هویت انسان می‌پردازد و می‌گوید: مفهومی که ما از «انسان» در ذهن خود داریم، همان مفهوم «حیوانی با شکل معین» است. او تصریح می‌کند که به نظر او فقط وجود حیوان ناطق نیست که مفهوم انسان را به وجود می‌آورد، بلکه توأم با آن، جسمی هم در کار است که شکل معینی دارد. پس اگر این معنا از انسان درست باشد، یک جسم متعین مستمر غیرمنقطع و یک روح غیرمادی لازم است تا از ارتباط آن دو، انسان معینی به وجود آید. او در ادامه، از نحوه پیدایش «هویت شخص» و چیستی انسان و منشأ پیدایش آن سخن می‌گوید: «یک موجود عاقل متفکر با فهم (Verstand) و تفکر

(Überlegung) می‌تواند خود را در زمان‌ها و مکان‌های مختلف همان نفس واحد معین بداند و این وجدان به نفس او همیشه با تفکر او توأم است». به هنگام دیدن، شنیدن، بوییدن و... ما به احوال «خود» علم داریم؛ زیرا «همیشه وجدان یا شعور به نفس با تفکر توأم است و این امر است که هر کس را چنان قرار می‌دهد که آن را «خود» یا «نفس» بنامد و با آن، «خود» را از «دیگری» یا «غیرخود» بازشناسد...». «هویت شخص منحصرأ عبارت از این است و آن‌همانی یا عینیت، موجود معین ناطق است و تا آنجا که این شعور به نفس عقب برود و به یک عمل یا فکر در گذشته برسد، هویت شخص هم به همان جا می‌رسد و خود را همان شخص تصور می‌کند که هست و بوده است، و می‌داند از طریق همین شخص حاضر، متفکر بالفعل، است که از او عمل گذشته انجام یافته بود» (Locke, 1850: 30). پس این هویت شخصی با شعور و وجدان به نفس به وجود می‌آید. لاک می‌گوید: وجدان است که هویت شخص را معین می‌کند. هویت جوهری نیست، بلکه وجدانی است. وجدان به افکار و اعمال فعلی، و به اینکه خودش، خودش خواهد بود و این نفس با فاصله زمان یا تغییر جوهر دو شخص نخواهد بود؛ چنانکه یک آدم با پوشیدن دو نوع لباس طی دیروز و امروز، دو شخص نمی‌شود. بدین ترتیب، لاک نتیجه می‌گیرد: یک وجدان است که اعمال متفاوت و متباعد را در یک شخص جمع می‌کند، جواهر یا مواد هرچه می‌خواهد باشد. در این هویت شخص، شخص به حسب مورد، مشمول تمام حقوق، عدل، اجر، مجازات و... می‌شود.

در بحث حاضر، جان لاک تأکید را به جای «من» بر «شخص» (Person) می‌گذارد. از دید او که انسانیت به عنوان «ذات واقعی» یا «نوع طبیعی» وجود ندارد (Locke, 1975: 409)، مفاهیم «انسان»، «شخص» و جوهر متفکر صرفاً مفهوم (intension) نیستند، بلکه مصداق (Extension) هم دارند. از اختلاف مفهوم، اختلاف ملاک و معیار هویت به دست می‌آید. تفکیک انسان، شخص و جوهر متفکر از آنجا ناشی می‌شود که لاک ذاتیات واقعی و انواع طبیعی را نمی‌پذیرد و این یک نظر وجودشناسانه است که نتایج جدی‌ای را در فلسفه اخلاق به بار می‌آورد. او میان ذات واقعی و ذات اسمی (nominal essence) نیز فرق می‌گذارد و می‌گوید: ذات در معنای عادی به انواع مربوط است. این دو ذات (واقعی و اسمی) در انواع تصوره‌های ساده و اعراض همیشه یکسان‌اند، ولی در جواهر همیشه مختلف‌اند و نسبت به افراد وقتی لحاظ می‌شوند که آنها را افراد نوع تصور کنیم. او شخص چهل ساله‌ای را مثال می‌زند که در طول زندگی‌اش هرگز کاری که حاکی از عقلش باشد، از خود بروز نداده است. سؤال لاک این است که آیا چنین شخصی، انسان است یا

حیوان او می‌گوید تصور فردی با ظاهر و قیافه‌ای انسانی ولی بدون عقل، خود یک فرد از نوعی است که بین انسان و حیوان است؛ یعنی هر فرد به لحاظ ظاهری در نوع مربوطه قرار نمی‌گیرد. برای اینکه به موجودی، انسان اطلاق شود، ویژگی‌های گوناگونی به مفهوم انسان تعلق می‌گیرد، ولی در جهان خارج ما مفهوم انسان نداریم. در مجموع، لاک اولین علم ما را علم به هستی «خود» مان می‌داند که شهودی است و ما آن را به طور یقین و بدیهی ادراک می‌کنیم و نیازی به اثبات آن نیست؛ زیرا ممکن است چیزی اجلی از هستی «خود» ما باشد. «من» فکر می‌کنم، «من» استدلال می‌کنم، احساس لذت یا درد دارم؛ ولی هیچ‌یک از اینها روشن‌تر از هستی «خودم» نیست. علم به «خود» اولین علم یقینی است. مفهومی که از انسان در ذهنمان وجود دارد، چیزی جز مفهوم حیوانی با شکل معین نیست. فقط وجود حیوان ناطق نیست که مفهوم آدمی را به وجود می‌آورد، بلکه جسمی هم توأم با آن هست که شکل معینی دارد. پس می‌توان در معنای انسان چنین گفت: «یک جسم متعین مستمر و یک روح غیرمادی، آدمی معین را به وجود می‌آورند». در پاسخ به این سؤال که هویت شخصی چگونه به وجود می‌آید، لاک ابتدا تعریفی از «شخصیت» ارائه می‌دهد که عبارت است از: «یک موجود عاقل متفکر که منطق دارد، فکر می‌کند و به خویشتن خویش آگاه است و «خود» را در زمان‌ها و مکان‌های مختلف، یک نفس واحد معین می‌داند و این «خودآگاهی» همیشه با تفکر او توأم است؛ و همین امر است که او آن را «خود» می‌نامد و «خود» را از «دیگری» یا «غیرخود» تمییز می‌دهد؛ هر چقدر در این خودآگاهی می‌کاود و آن را به عقب برمی‌گرداند و یک عمل یا فکر در گذشته را مد نظر قرار می‌دهد، «خود» را همان شخص تصور می‌کند که هست و این تفکر بالفعل کنونی همان است که سابق بر این هم بوده است. از همین طریق او «هویت شخص» «خود» را استنباط می‌کند.

لاک بر پایه تفکر تجربی، ثابت کرد که یک شخص و همان یک شخص می‌تواند به صورت دو شخص منشأ اثر باشد؛ مثلاً، یکی همیشه در روز، و دیگری همیشه در شب؛ و بر این اساس ثابت کرد که همان یک شخص واحد می‌تواند در شخص‌های مختلف باشد. این نظر بعدها نزد مکتب پارفیت نضج یافت و پرورده شد (Parfit, 1984). البته کسی که بیش از همه به نقد این نظریه پرداخته، ویلکز بوده است (Wilkes, 1988: 1-48). پارفیت حل مسئله وحدت شخص را در توالی مضامین خودآگاهی، که تنها از طریق نسبت‌ها با یکدیگر ارتباط می‌یابند، می‌داند. این مضامین خودآگاهی می‌توانند به شیوه غیرشخصی توصیف شوند؛ یعنی ما می‌توانیم بدون آنکه مفهوم شخص را

فرض مسلّم بدانیم، آنها را وصف کنیم. پارفیت واگشت‌گرا (Reduktionist) است و بدین ترتیب، مفهوم «شخص» را حذف می‌کند (Parfit, 1984: 210). تأثیر موضع او حتی به شکاکیت اخلاقی نیز سرایت می‌کند، به‌خصوص وقتی که واژه‌های اساسی اخلاقی نظیر مسئولیت، ویژگی اخلاقی و نیز تربیت اخلاقی معانی خود را از دست می‌دهند و هویت قوی‌تر از واگشت‌گرایی پارفیت مبنا قرار می‌گیرد.

جرج بارکلی (۱۶۸۵-۱۷۵۳م) در رساله‌ای پیرامون علم انسانی (A Treatise Concerning the Principle of Human Knowledge) که آن را به سال ۱۷۱۰ نوشت، موضع فلسفی‌اش را علیه تجربه‌گرایان آن دوره، به ویژه جان لاک، مشخص کرد و بر خلاف سایر عقل‌گرایان، مبرهن ساخت که همه شناخت ما به واسطه حواس به دست می‌آید، ولی وجود جهانی خارج از فهم، غیر قابل تصور است. سه سال بعد، او در سه گفت‌وگو بین هیلاس و فیلونوس سعی می‌کند نظراتش را در قالبی بیان کند که بیانگر یأس او از فهم درست مردم از ایده اصلی شناخت است. در بخش سوم کتاب، فیلونوس درباره تعلق وجود جوهر مادی، بدون تصویری از آن، چنین می‌گوید: «من که روح یا جوهری متفکر هستم، به همان اندازه که نسبت به وجود تصوراتم یقین دارم، درباره وجود داشتن خود علم یقینی دارم. مقصودم را از الفاظ «من» و «خود» بی‌واسطه و به شهود می‌دانم... از ذهن خود و از تصوراتم علم بلاواسطه دارم» (بارکلی، ۱۳۵۵: ۹۴-۹۶) و در پاسخ هیلاس که خطاب به او می‌گوید در این صورت ضرورت دارد که «شخص تو فقط یک مجموعه منظمی باشی از تصورات معلق در فضا، و فاقد هر گونه جوهری که حامل آنها باشد» (همان، ۹۷) تأکید می‌کند که «من به وجود خودم علم یا وجدان دارم و خود من غیر از تصوراتم هستم؛ یعنی یک اصل متفکر و فعالی هستم که ادراک می‌کند و می‌شناسد و می‌خواهد و عامل در تصورات است» (همان، ۹۷). در نهایت، بعد از اثبات «خود» تصریح می‌کند به همان اندازه که نسبت به وجود خود مطمئن است، نسبت به موجود بودن اجسام یا جوهرهای جسمانی یقین دارد.

در این ارتباط، حکیم فرانسوی اوگوست کنت (۱۷۹۸-۱۸۵۷م) می‌گوید: «برای اینکه خودتان را بشناسید، تاریخ را مطالعه کنید» (Conte: 89) ولی ژان پل سارتر (۱۹۰۵-۱۹۸۰م) در خطابه خویش تحت عنوان «آگزیستانسیالیسم و اصالت بشر» معتقد است برای شناخت خود، باید دیگران را بشناسیم. او می‌گوید: در «من فکر می‌کنم»، من از حضور دیگری در خود آگاهم و وجود دیگران در خود «من فکر می‌کنم» کشف می‌شود. پس «خودشناسی» مبتنی بر «دیگرشناسی»

است.

تجربه درونی موضوعی است که بعضی از فلاسفه دوره روشنگری نظیر فیلسوف اسکاتلندی، دیوید هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶م) آن را حاصل خودآگاهی ذهن می‌دانند و آن را برای شخص تجربه‌کننده، مصون از خطا دانسته‌اند. هیوم در رساله‌ای درباره طبیعت انسانی چنین استدلال می‌کند که ما به اعمال و ادراکات ذهن از طریق خودآگاهی پی می‌بریم و این اعمال و ادراکات، بالضروره بود و نمود یکسانی دارند. هر چه به ذهن می‌رسد، در واقع یک ادراک حسی است و امکان ندارد که آن را غیر از آنچه هست، احساس کنیم (Hume, 1978: 185). هیوم معتقد است گرچه هر یک از ما دارای «خود» است، لیکن همیشه از آن آگاهی نداریم و در ضمن، این «خود» هرگز یکسان نمی‌ماند. آنچه خودآگاهی می‌خوانیم، در حقیقت چیزی جز «مجموعه‌ای از دریافت‌های (perceptions/Wahrnehmung) مختلف» نیست و آنچه را که ذهن می‌نامیم، «نوعی صحنه نمایش است که دریافت‌های متعدد، بر روی آن ظاهر می‌شوند». لذا این همانی‌ای که به ذهن خودمان نسبت می‌دهیم، «خیالی» است که به واسطه مقولات «شباهت»، «تداوم» و «علیت» به وجود می‌آیند. در نهایت، هیوم «خود» را به مجموعه‌ای از تجارب حسی تقلیل می‌دهد و می‌گوید: اگر ماهیت انسان را به عنوان بخشی از طبیعت لحاظ کنیم، سه موضوع «تفکر عقلانی»، «عمل عامدانه» و «اخلاق» به طور خاص از «طبیعت انسانی» حاصل می‌شود و طبیعت به وسیله ضرورتی مطلق و غیرقابل کنترل ما را مجبور می‌سازد که قضاوت کنیم، همان‌طور که بالاچار باید نفس بکشیم و احساس داشته باشیم» (Hume, 1978: 190). پس قضاوت من از «خود» امری است طبیعی؛ ولی این خود هرگز به تنهایی، یعنی خالی از ادراکات دیگر، یعنی بدون سرما یا گرما، نور یا سایه، لذت یا الم، زمان و مکان نیست. در واقع، انسان چیزی جز مجموعه‌ای از ادراکات گوناگون نیست و چیزی به نام «نفس» یا «من» به تنهایی وجود ندارد.

برخی دیگر از فلاسفه بعدی، به خصوص پیروان اصالت عمل (Pragmatismus) نظیر ویلیام جیمز آمریکایی (۱۸۴۲-۱۹۱۰م)، که «درون‌نگری» را به مراقبه در ذهن خود تعریف می‌کنند و معتقدند که ما از این طریق به خودآگاهی می‌رسیم، در این مورد با نظر هیوم موافق نیستند و امکان خطا را در خودآگاهی نیز جایز می‌دانند. نزد این عده، درون‌نگری دشوار و خطاپذیر است و این دشواری عمومیت دارد و برای هر نوع مشاهده‌ای هست. البته شک ندارند که شناخت ما از دنیای درونی و از طریق حس درونی حاصل می‌شود (James, 1950: 185).

ایدئالیسم: خود یا من؟

در ایدئالیسم آلمان (قرن هجدهم)، یعنی نزد کانت، فیخته، هگل، بیش از آنکه لفظ «خود» به کار رود، از واژه «من» استفاده می‌شود. کانت در چاپ نخست *سنجش خرد ناب* می‌گوید که آگاهی، اساس «خود» را تشکیل می‌دهد. در چاپ دوم آن اثر، «خود» را بیشتر به عنوان نیروی اندیشه معرفی می‌کند. در آنجا می‌گوید که «خود» آن مقوله‌ای است که «انگاره» من می‌اندیشم را ایجاد می‌کند. البته این «من اندیشنده» که در واقع همان روان انسان است، حکم یک جوهر را ندارد؛ یعنی موجودی مستقل و بالذات نیست. او در *مبانی مابعدالطبیعه اخلاق* بر آن است که «خود» نوعی «اراده معطوف به خرد» است. در هر صورت، «خود» یا «من» را نمی‌توان به عنوان موجودی بالذات دانست. خود فرد، مادامی که از راه احساس درونی با خویش محسوس است، نمی‌تواند ادعا کند که وی آنچه را که در ذات خودش است، می‌شناسد. لذا تا آنجا که تنها به ادراک و آمادگی احساس مربوط می‌شود، او باید خود را متعلق به عالم محسوس به شمار آورد؛ اما در ارتباط با هر آنچه در وی از صرف فعالیت است، باید خود را به منزله عضوی از جهان معقول بشناسد که درباره این جهان معقول نیز چیزی نمی‌داند (Kant, 451).

فیلسوفی که در مورد «خود» یا «من» تمامی برداشت‌های سنتی را کنار می‌گذارد، نیچه (۱۸۴۴-۱۹۰۰م) است. فلاسفه قبل از او «خود» را در پیوند با «آگاهی» مطرح می‌کردند؛ ولی او در قالب مرد بیدار دانا می‌گوید: «من یکسره تن هستم و جز آن هیچ؛ و روان تنها واژه‌ای است برای چیزی در تن. تن خردی بزرگ است؛ کثرتی است با معنای واحد... حس و جان، افزار و بازیچه هستند و در پس آنان «خود» جای دارد... در پس اندیشه‌ها و احساس‌ها فرمانروایی قدرتمند ایستاده است؛ دانایی ناشناس که نامش «خود» است. او در تن تو خانه دارد؛ او تن توست» (Nietzsche, 1990: 34). او در *اراده معطوف به قدرت* هم در خصوص «باور به من» در پاسخ «می‌اندیشم پس هستم» دکارت می‌نویسد: من از طریق اندیشه مطرح می‌شود؛ اما تاکنون قائل به این بوده‌ایم که در من می‌اندیشم (cogito) بی‌درنگ قطعیتی وجود داشته، و این من همان علت اندیشه بوده است. بنابراین چیزی هست که می‌اندیشد؛ اما این بدان معنا نیست که باور خود به مفهوم ماده را به شکل پیشینی (apriori) حقیقت بپنداریم. این مسئله که هرگاه اندیشه‌ای وجود دارد، باید چیزی که می‌اندیشد (اندیشنده)، یعنی «من» نیز وجود داشته باشد، صرفاً ناشی از ساختار زبانی ماست که برای هر فعلی، به یک فاعل قائل می‌شود.

سیر بررسی «من» وقتی به ویتگنشتاین (۱۸۸۹-۱۹۵۱م) می‌رسد، که البته نقش او به لحاظ نظری و عملی در حصول‌گرایان منطقی حلقه وین در تاریخ فلسفه ماندگار است، در کتاب *ملاحظات پیرامون فلسفه معرفه/انفیس* در پاسخ به سؤال «چیستی من»، مرجع ضمیر «من» را «جسم من» نمی‌داند. از دیدگاه او «من فکر می‌کنم» به این معنا نیست که جسم، که ذهن جزئی از آن است، فکر می‌کند، و «ذهن» صرفاً یکی از عوارض یا جنبه‌های بدن نیست (Wittgenstein, 1980: 690). البته هیچ‌گیزی نیست که تجربه «من» با بدن یا جسم انسان نیز توأم است. ریخت، رنگ، قد و وزن انسان از جنبه‌های بدنی او هستند؛ ولی افکار، روحیات، اخلاقیات، ارزش‌های انسانی، اعتقادات و معنویات و... مسلماً جسمی نیستند.

سرانجام مشخص نیست هویت من انسان چیست و چه چیز مقوم هویت شخص من است؟ آیا «جوهر روحانی غیرمادی» دکارت است؟ البته با توجه به اینکه عقل‌مندی و خردپذیری، خصوصیت جدایی‌ناپذیر هر گونه فعالیت انسان است، هنوز هم تعبیر ارسطو از «انسان» به مثابه «حیوان خردمند» یا «حیوان ناطق» به قوت خود باقی است. در حالی که سایر موجودات از سوی طبیعت، مقید به عادات و روش خاصی در زندگانی هستند، برای انسان، به علت عقلی که به او اعطا شده و اختیار ناشی شده از آن، نه از سوی طبیعت از پیش برنامه‌ریزی شده و نه سرنوشت او به طور کامل به صورت «تقدیر الهی» رقم خورده است. از این روست که فیلسوف و نویسنده عصر روشنگری ژان ژاک روسو (۱۷۱۲-۱۷۷۸م) وقتی در کتاب *بحثی در باره عدم مساوات* می‌خواهد ماهیت انسان را تعریف کند، می‌گوید: «فقط قوه فاهمه، مفارق خاص انسان از سایر موجودات نیست، بلکه به مراتب بیشتر از آن، رفتار و عمل آزادانه انسان است که او را از دیگر موجودات متمایز می‌کند» (Rousseau, 1984: 101).

در پاسخ به چنین ادعایی است که مونتینی (۱۵۳۳-۱۵۹۲) در یکی از قطعات مشهور کتاب *ستایش‌نامه رمون سبون* می‌گوید: «دلم می‌خواهد انسان برای من تشریح کند که این امتیازات بزرگی را که خیال می‌کند نسبت به سایر مخلوقات دارد، بر چه مبنایی استوار شده است؟ چه کسی او را مطمئن کرده است که جنبش تحسین‌انگیز گنبد لاجوردی، فروغ جاودانی این همه مشعل متحرک که مغرورانه روی سرش قرار دارند و امواج خوف‌انگیز دریای بی‌انتهای مستقر و مداوم در جریان قرون، برای رفاه او و در خدمت او به وجود آمده‌اند؟ آیا چیزی مضحک‌تر از این می‌توان تصور کرد

که این مخلوق مسکین که حتی بر نفس خویش سلطه ندارد و در معرض همه گونه مخاطرات است، خود را مالک عالم بخواند؟» (کاسیرر، ۱۳۶۰: ۲۴). این طرز تلقی از انسان به قرن شانزدهم ختم نمی‌شود بلکه در ماکس شلر (۱۸۷۴-۱۹۲۸) نیز ضعف انسان از خودشناسی را شاهدیم. او می‌گوید: در طول تاریخ، انسان هیچ‌گاه به اندازه امروز برای خود مسئله نبوده است؛ زیرا انسان‌شناسی علمی، فلسفی و الاهیات مسیحی، که نسبت به یکدیگر بی‌اعتنایند، برای ما ایده واحدی از انسان ارائه نمی‌کنند. ما شاهد رشد فزاینده علوم تخصصی هستیم که با مسائل انسان سروکار دارند، ولی همه آنها، بر خلاف ادعای «روشنگری»، بیشتر پنهانگر ذات انسان در پرده حجاب‌اند.

منابع:

- ارسطو، *متافیزیک*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، گفتار، تهران، ۱۳۶۶.
- بارکلی، جرج، *رساله در اصول علم انسانی*، هدیه یحیی مهدوی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۴۵.
- بارکلی، جرج، *سه گفت‌و شنود میان هیلاس و فیلونوس*، ترجمه منوچهر بزرگمهر، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۵۵.
- پاسکال، *اندیشه‌ها در فلسفه نظری*، ترجمه حسن کسمایی، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۲.
- ژیلسون، اتین، *روح فلسفه در قرون وسطی*، ترجمه ع. داوودی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۶.
- فروغی، محمدعلی، *سیر حکمت در اروپا*، چ اول، هرمس، تهران، ۱۳۸۳.
- کاسیرر، ارنست، *فلسفه و فرهنگ*، ترجمه بزرگ نادرزاد، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها، تهران، ۱۳۶۰.
- کانت، امانوئل، *بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق*، ترجمه حمید عنایت، خوارزمی، تهران، ۱۳۶۹.
- کویا، الکساندر، *گفتاری درباره دکارت*، ترجمه امیرحسین جهانگیرلو، نقره، تهران، ۱۳۷۰.
- لاک، جان، *تحقیق در فهم بشر*، ترجمه رضازاده شفق، دهخدا، تهران، ۱۳۴۵.
- نیچه، فریدریش، *چنین گفت زرتشت*، ترجمه داریوش آشوری، انتشارات آگاه، تهران، ۱۳۵۵.
- هکر، پیتر مایکل استفن، *ماهیت بشر از دیدگاه ویتگنشتاین*، ترجمه سهراب علوی نیا، هرمس، تهران، ۱۳۸۲.
- Bayertz, Kurt, Die Idee der Menschenwürde, Probleme und Paradoxien, In: *ARSP (Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie)*, Vol. 81, 1995.
- Hoffman, Kurt, "The Basic Concept of Jaspers Philosophy", in *The Philosophy of Karl Jaspers*, ed. Paul Arthur Schilpp, 1957.
- Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, Clarendon Press, Oxford, 1978.
- James, Wiliam: *The Principles of Psychology*, Dover, New York, 1950.
- Locke, John, *An concerning human understanding*, Abridged and Edited by Pringle Pattison, Oxford Clarendon Press, 1850.
- Locke, John, *An essay concerning human understanding*, ed. P. H. Nidditch, Oxford, 1975, Book III.

- Nietzsche, Friedrich, *Also sprach Zarathustra*, In *Das Hauptwerk*, München, 1990.
- Nietzsche, Friedrich, *Der Wille zur Macht*.
- Parfit, Derek, *Reasons and Persons*, Oxford, 1984.
- Platon, *Charmides*, In *Sämtliche Werke, Rowohlt Klassiker*, Hamburg, 1957.
- Platon, *Das Sokrates Verteidigung*, in *sämtliche Wertke, Rowohlts Klassiker*, Hamburg, 1957.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Diskurs über die Ungleichheit*, Discours sur l'Inégalité, Heinrich Meier (hrsg.), Paderbon, 1984.
- Scheler, Max, *Die Stellung des Menschen in Kosmos*, Nymphenburger Verlagshandlung, München, 1949.
- Wilkes, *Real people. Personal identity without thought experiments*, Oxford, 1988.
- Wittgenstein, Ludwig, *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol. 2, ed. C.H. von Wright and H. Nyman, Tr. C. G. Luckhardt and M. A. E. Aue, Oxford, 1980.