

## اینهمانی شخصی

دکتر سید مرتضی حسینی شاهرودی \*  
وحیده فخار نوغانی \*\*

### چکیده

جاودانگی و زندگی فردی پس از مرگ، مبتنی بر برخی از مسایل فلسفی مانند مسأله‌ی اثبات اینهمانی و حفظ هویت شخصی در همه‌ی مراتب وجودی است. اهمیت مسأله‌ی اینهمانی شخصی تا بدان جا است که عدم اثبات آن به نوعی زندگی فردی پس از مرگ را دچار ابهاماتی خواهد ساخت. در این نوشتار سعی شده است، با طرح ارکان اصلی مسأله‌ی اینهمانی، به شبهات منکران اینهمانی پاسخ داده شود. علاوه بر این، معیارهای متفاوتی که به تبیین مسأله‌ی اینهمانی پرداخته‌اند، مورد نقد و بررسی قرار گرفته است. دیدگاه ملاک بدنی، ملاک محفوظات، ملاک نفس و ملاک تشخص وجودی از جمله‌ی دیدگاه‌هایی هستند که در این نوشتار بدان‌ها پرداخته شده است.

**واژه‌های کلیدی:** ۱- اینهمانی شخصی ۲- ملاک بدنی ۳- ملاک محفوظات  
۴- ملاک نفس ۷- ملاک تشخص وجودی

### ۱. مقدمه

اندیشه‌ی جاودانگی و حیات پس از مرگ، همواره از دغدغه‌های فکری انسان بوده است. ذهن بشر از دیرباز در مواجهه‌ی با این مسأله، با آرایه‌ی تبیین‌های گوناگون، به ابعاد متفاوتی از این مسأله پرداخته است. یکی از ابعاد مهم مسأله‌ی جاودانگی این است که انسان با حفظ هویت شخصی و آگاهی از این هویت به زندگی پس از مرگ ادامه دهد. به تعبیر دیگر، منظور از جاودانگی، تنها «جاودانگی در خاطره‌ها» و «جاودانگی از طریق آثار»

\* e-mail: m\_shahrudi@yahoo.com

\*\* e-mail: fakhar\_v@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۸/۱۰/۸۷

\* استادیار دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد

\*\* دانشجوی دکتری دانشگاه مشهد

تاریخ دریافت: ۱۹/۳/۸۷

نیست؛ بلکه منظور یک زندگی آگاهانه‌ی پس از مرگ است که در آن فرد به هستی خود ادامه می‌دهد (۱۷، ص: ۳۰).

توضیح این‌که، در تبیین‌های گوناگون و متفاوتی که از مسأله‌ی جاودانگی ارایه شده است، برخی جاودانگی را جاودانگی از طریق آثار یا جاودانگی در خاطره‌ها و یا جاودانگی از طریق اعقاب و ذراری تعریف کرده‌اند. جاودانگی از طریق آثار به این معنا است که شخص تا زمان بقا و ماندگاری آثار و افعالی که در دنیا انجام داده است، باقی و جاودانه است. به عنوان نمونه، اگر شخصی در زمان حیاتش ساختمان را بسازد و یا کتابی را تألیف کند، تا هنگامی که آن ساختمان و یا کتاب باقی است، آن شخص نیز باقی است. جاودانگی در خاطره‌ها نیز یعنی یاد انسان در خاطر کسانی که در زمان حیات، او را دوست داشته‌اند، پس از مرگ باقی و پایدار است؛ و بالاخره جاودانگی از طریق اعقاب و ذراری یعنی بقای انسان پس از مرگ وابسته به فرزندان و نسل او است (۴، صص: ۳۲۲-۳۲۵). بنابراین، جاودانگی شخص، در حقیقت، جاودانگی افعال، آثار، خاطرات و یا فرزندان برجای مانده از او است.

ملاحظه می‌شود که در هیچ یک از تبیین‌های ذکر شده، اشاره‌ای به زندگی پس از مرگ با حفظ هویت شخصی فرد نشده است. اما مطابق دیدگاه زندگی فردی پس از مرگ، انسان، پس از مرگ جسمانی، به حیات فردی خود ادامه می‌دهد و شرط مهم این ادامه‌ی حیات و اطلاق جاودانگی بر آن، حفظ هویت شخصی فرد است. به تعبیر لامنت، جاودانگی عبارت است از بقای شخصیت یا آگاهی فرد انسانی پس از مرگ فیزیکی برای یک دوره‌ی زمانی نامحدود، به همراه حافظه و دست نخورده ماندن آگاهی از هویت فردی (۲۰، ص: ۲۲). مطابق این تعریف، زمانی می‌توان گفت که فرد در زندگی پس از مرگ از جاودانگی برخوردار است، که وی کاملاً از هویت فردی‌اش آگاهی داشته باشد و تمامی خاطرات و آگاهی‌هایش مطابق آنچه پیش از مرگ از آن برخوردار بود، محفوظ و دست‌نخورده باقی بماند. چنین تبیینی از جاودانگی مستلزم آن است که شخص پس از مرگ، استمرار شخص پیش از مرگ باشد، که از آن به مسأله‌ی اینهمانی شخصی تعبیر می‌شود. به عبارت دیگر، زمانی می‌توان از تحقق جاودانگی یک شخص سخن گفت که شخص پس از مرگ، همان شخص پیش از مرگ باشد و نه صرفاً موجودی مثل و یا شبیه آن، و این مستلزم پذیرش و اثبات اینهمانی شخصی میان فرد پیش از مرگ و فرد پس از مرگ است. اما پرسش اساسی که می‌توان در این باره مطرح نمود، این است که معیار اینهمانی شخص پیش از مرگ و پس از مرگ چیست؟ به بیان دیگر، مسأله‌ی اینهمانی یا هویت شخصی درباره‌ی این موضوع بحث می‌کند که بر اساس چه ملاک و معیاری می‌توان شخص واحدی مانند (الف)

را در زمان  $t_1$  با خودش در زمان  $t_2$  یکی دانست؟ (۲۷، صص: ۶۵۴-۶۵۵) کدام معیار به ما اجازه می‌دهد که حکم کنیم، شخصی را که امروز مشاهده می‌کنیم، همان شخصی است که دیروز مشاهده کرده‌ایم؟ قطعاً یافتن چنین معیاری می‌تواند مسأله‌ی اینهمانی شخصی پیش از مرگ و پس از مرگ را نیز پاسخگو باشد.

## ۲. ارکان اصلی در مسأله‌ی اینهمانی شخصی

اینهمانی شخصی، مبتنی بر چند رکن اصلی است که در نظر گرفتن آن‌ها، پاره‌ای از ابهامات موجود در زمینه‌ی اینهمانی را روشن می‌سازد:

۱- اینهمانی شخصی، مبتنی بر وحدت هویت است و نه اتحاد در هویت، که از آن به هوهویت تعبیر می‌شود. توضیح این‌که وحدت در نخستین تقسیم به دو قسم وحدت حقیقی و وحدت غیر حقیقی تقسیم می‌شود. وحدت حقیقی بر دو قسم است؛ قسم اول، وحدت محض و نفسی است؛ مانند وحدتی که یک شخص در طول زندگی از آن برخوردار است و از آن به وحدت هویت یا هویت شخصی تعبیر می‌شود. اما قسم دوم، وحدت نسبی است که اتحاد بین دو شیء یا دو شخص مانند «الف» و «ب» است. اگر از دو امر با دو ضمیر «هو» یاد شود، وحدت نسبی اتحاد بین «هو» و «هو» است، ضمیر اول ناظر به «الف» و ضمیر دوم ناظر به «ب» است و از ترکیب آن دو، مصدر هوهویت ساخته شده است، که در مقابل هویت است (۶، ج ۲، ص: ۷۳). بحث اینهمانی شخصی ناظر به وحدت هویت است و نه اتحاد در هویت یا هوهویت.

۲- مسأله‌ی اینهمانی شخصی زمانی قابل طرح است که شخص در عین حفظ هویت شخصی، دچار تغییراتی شده باشد و چنانچه هیچ‌گونه تغییری در طول زمان برای شخص یا شیء رخ ندهد، بحث از اینهمانی و ملاک آن بیهوده خواهد بود. به تعبیر دیگر، این مسأله از بدیهیات است که اگر شخص یا شیء دچار هیچ‌گونه تغییری نشود، همان است که در زمان قبل بوده است. در حالی که بحث از اینهمانی و معیار آن زمانی می‌تواند مطرح شود که بر اثر تغییراتی که در شخص به وجود آمده است، ناظر بیرونی در صدد اثبات این مطلب برآید که این شخص یا شیء در عین تغییرات همان است، که قبلاً بوده است.

توجه به این نکته می‌تواند پاسخگوی برخی از شبهات مطرح شده درباره‌ی اینهمانی باشد. زیرا برخی، اصولاً طرح مسأله‌ی اینهمانی و اثبات آن‌را، با توجه به وجود تغییرات، ناسازگار می‌دانند. تفصیل بیشتر این مطلب در ضمن بیان دیدگاه منکران اینهمانی مطرح خواهد شد.

۳- ارزیابی معیار اینهمانی شخصی، تنها بر اساس ملاک تشخیص امکان‌پذیر است. ملاک تشخیص همان امری است که باعث می‌شود، ماهیت کلی انسان و یا هر نوع دیگری تبدیل به یک شخص واحد شود؛ به گونه‌ای که تنها بر همان فرد صدق کند. حکم به اینهمانی شخصی، در واقع، حکم به این مسأله است که این شخص همان شخص است که در زمان قبل بوده و این امر زمانی میسر است که بدانیم تشخیص اشخاص یا اشیا به چیست. در غیر این صورت میان دو قلوهای یکسان و یا دو شیئی که از نظر ظاهری هیچ‌گونه تفاوتی ندارند، می‌توان حکم به اینهمانی نمود. این ملاک تشخیص است که باعث می‌شود هر فرد خودش باشد و هیچ شخص یا شیئی دیگری بر آن صدق نکند.

۴- نکته‌ی دیگر این که، مسأله‌ی اینهمانی شخصی می‌تواند از دو جهت بررسی شود. نخست، اینهمانی در مقام ثبوت و دوم اینهمانی در مقام اثبات. در مقام ثبوت، از این مسأله بحث می‌شود که حقیقتاً چه معیار و ملاکی باعث می‌شود که شخص یا شیئی امروز همان شخص یا شیئی دیروز باشد، خصوصاً اگر شخص در فاصله‌ی این دو مقطع زمانی، دچار تغییراتی نیز شده باشد. از این مسأله به بحث متافیزیکی اینهمانی شخصی نیز تعبیر شده است. اما در مقام اثبات، بحث بر سر این مسأله است که ما چگونه درک می‌کنیم که شخص یا شیئی امروز، همان شخص یا شیئی دیروز است. به تعبیر دیگر، در این مقام، بحث معرفت‌شناختی مسأله‌ی اینهمانی مورد نظر است (۲۳، ج ۶، ص: ۹۵). توجه به این نکته از این جهت ضروری است که گاه برخی از معیارهای مطرح شده، ناظر به مقام اثبات و بحث معرفت‌شناختی این مسأله است و نباید این معیارها را به جای معیارهای متافیزیکی گرفت. به بیان دیگر، این که حقیقتاً در عالم واقع چه چیزی سبب تحقق اینهمانی است، یک مسأله است و این که ما چگونه اینهمانی را در اشخاص و یا اشیا می‌توانیم تشخیص دهیم، امر دیگری است. چه بسا بتوان معیاری را در مقام ثبوت برای این قضیه پیشنهاد کرد که انسان با ابزارهای معمولی شناخت، مثل حس، به آن دسترسی نداشته باشد و برعکس، چه بسا انسان با کمک ابزار شناخت خود، معیاری را برای حکم به اینهمانی اشخاص و یا اشیا برگزیند که در مقام ثبوت نمی‌توان آن را معیاری برای اینهمانی در نظر گرفت. توضیح بیشتر این مطلب در نقد و بررسی معیارهای ارائه شده مطرح خواهد شد.

### ۳. دیدگاه‌های مطرح شده درباره‌ی معیار اینهمانی

#### ۳.۱. دیدگاه منکران اینهمانی

به نظر برخی، حکم به اینهمانی در مورد انسان امکان ندارد. زیرا همانندی با تغییر، غیر قابل جمع و ناسازگارند. به نظر ایشان، حکم به اینهمانی در مورد چیزها و یا اشخاصی که

در طول زمان دچار تغییراتی شده‌اند، حکمی متناقض و پارادوکسیکال است. چگونه امکان دارد که اشیا و یا اشخاصی را که در طول زمان دچار تغییرات جدی و اساسی شده‌اند، بازشناخت و حکم کرد که این شیء یا شخص همان است که در گذشته بوده است؟ (۲۳، ج ۶، ص: ۹۵) بر این اساس هرگونه تغییری مانع از حکم به اینهمانی است.

در پاسخ به این اشکال که امکان جمع میان همانندی و تغییر را امری متناقض و پارادوکسیکال و در نتیجه، بازشناسی اشخاص یا اشیا را بر این اساس ناممکن می‌داند، باید گفت که اولاً، چنان‌که پیش از این گذشت، وجود تغییر برای طرح بحث اینهمانی، امری لازم است و در غیر این صورت، اصولاً بحث از اینهمانی جایی ندارد. ثانیاً، از مسأله‌ی اینهمانی در دو مقام می‌توان بحث نمود. نخست، در مقام ثبوت و دوم، در مقام اثبات. آنچه که در این اشکال امکان آن مورد شک و تردید است، بحث اینهمانی در مقام اثبات و از نظر معرفت‌شناختی است و نه در مقام ثبوت و طبیعتاً چنان‌چه ناظر بیرونی، به هر دلیلی، از جمله وجود تغییرات نتواند اینهمانی را در مقام اثبات تشخیص دهد، هیچ لطمه‌ای به اینهمانی در مقام ثبوت نخواهد زد. زیرا اینهمانی در مقام ثبوت متوقف بر هویت شخصی فرد است که در طول زندگی با وجود تغییرات اساسی ثابت است. تغییرات یک شیء ممکن است مربوط به عوارض آن باشد و نه هویت و ذات آن.

هیوم از جمله کسانی است که اینهمانی را انکار کرده است و مبنای اصلی او برای انکار اینهمانی این است که جوهر ثابتی به نام نفس وجود ندارد تا محلی برای ادراکات و خاطرات باشد. وی دلیل اصلی این مسأله را این‌گونه توضیح می‌دهد که من هرگاه به کنه درون آن‌چه «خودم» می‌نامم، می‌روم، همیشه به گونه‌ای ادراک خاص و جزئی برمی‌خورم. ادراک گرمی یا سردی، روشنی یا تیرگی، مهر یا کین، درد یا لذت و هیچ‌گاه خودم را بدون ادراک نمی‌یابم و هرگز نمی‌توانم جز ادراک چیزی را مشاهده کنم. در واقع من فقط سلسله‌ای از تجارب مختلف هستم که چیزی برای منسجم کردن آن‌ها وجود ندارد و آن تجارب از آن کسی نیستند (۱۸، ص: ۲۵۲). از نظر هیوم انسان‌ها چیزی نیستند، جز دسته یا مجموعه‌ای از ادراکات مختلف که با سرعت تصورناپذیری متعاقب یک‌دیگر می‌آیند و امر ثابتی به نام نفس که محل این ادراکات پی در پی باشد، وجود ندارد. بنابراین، انسان فاقد هویت شخصی واحد است و از این جهت است که اصلاً نمی‌توان قایل به اینهمانی او در طول زندگی شد.

وی دلیل اصلی اعتقاد به هویت ثابت و پایدار اشیا را شباهت زیاد می‌داند. به نظر وی، وقتی که انسان برای بار دوم شیئی را می‌بیند، از آن‌جا که این شیء با آن‌چه در زمان اول دیده است، شباهت بسیار زیادی دارد، باعث می‌شود تا دچار فریب قوه‌ی تخیل شود و در

واقع سلسله‌ای از تجربه‌های بسیار مشابه با تجربه‌ی حقیقی اینهمانی اشتباه شود. در مورد اشخاص نیز همین‌گونه است و اعتقاد ما به این امر، که هر کسی همان است که قبلاً بوده، ناشی از اعتقاد ما به هویت مداوم اشیای مادی است. یعنی، شباهت مشاهده در مرتبه اول و دوم انسان را دچار چنین خطایی می‌کند. در ارتکاب چنین خطایی، حافظه‌ی انسان نقش اساسی دارد؛ چرا که حافظه با ایجاد صورت‌های متخیل ادراکات گذشته، میان این مدرکات نسبت اینهمانی را برقرار می‌سازد (۱۸، ص: ۲۶۲). بنابراین، به همان دلیل که حکم به اینهمانی در مورد اشیا نادرست است، این مسأله نیز که هر شخصی درباره‌ی خودش حکم به اینهمانی می‌کند، امری نادرست است. شباهت میان ادراکات امروز من با ادراکات دیروز من نباید سبب شود تا به اینهمانی میان من امروز و من دیروز حکم کرد. زیرا در این مورد، فرض بر این است که من ثابتی هست که دچار چنین اشتباهی شود. در حالی که مسأله‌ی اساسی این است که چرا به وجود چنین «منی» باید اعتقاد داشت؟

باید توجه داشت، از آن‌جا که هیوم تجربه‌گرا و نظرات وی مبتنی بر مبانی خاص تجربه‌گرایی است، در وهله‌ی اول باید به نقد و بررسی مبانی تجربه‌گرایی پرداخت، که تا حدی از حوصله‌ی این نوشتار خارج است. با توجه به این‌که در تجربه‌گرایی محوریت اصلی بر تجربه حسی مبتنی است و از طرفی مفهوم خود یا نفس، امری کاملاً مابعدالطبیعی و به یک معنا فوق تجارب و ادراکات حسی ظاهری است، بر اساس این مبنا مسأله‌ی اینهمانی شخصی نیز به تبع مسأله‌ی نفس دچار مشکل است. اما صرف نظر از مبانی خاص هیوم و نقدهای وارد بر آن در این مسأله، می‌توان این پرسش را مطرح کرد که اگر انسان در مراجعه به خود تنها ادراکات خاص و جزئی را می‌یابد و هیچ‌گاه قادر به ادراک خود بدون هیچ‌گونه ادراکی نیست، پس آن شخصی که دارای چنین ادراکی است، دقیقاً کیست و به تعبیر راجر ترینگ دقیقاً چه کسی است که هرگز خود را بدون ادراک نمی‌یابد؟ (۵، ص: ۱۰۹) به تعبیر دیگر، بر اساس نظر هیوم، انسان‌ها چیزی نیستند، جز مجموعه‌ای از ادراکات مختلفی که با سرعت تصوراتپذیری متعاقب هم می‌آیند و چیزی به نام نفس یا خود، که این ادراکات عارض آن و یا برآمده از آن باشد، وجود ندارد. پرسشی را که می‌توان در برابر نظر هیوم مطرح کرد، این است که مدرک این مجموعه کیست و چه کسی یا چه عاملی باعث انسجام این مجموعه است؟ و سرانجام این‌که آیا عدم توانایی در ادراک خود بدون هیچ‌گونه ادراک خاص و جزئی می‌تواند دلیلی بر عدم وجود خود بدون هرگونه ادراک جزئی باشد؟ البته هیوم خود به نحوی اذعان می‌کند که این مسأله، یک امر تجربی است و چه بسا شخص بتواند خود را بدون ادراکات درک کند. اما به نظر وی، در نهایت چیزی که می‌توان گفت، این است که او هم در نظر خویش بر حق است (۱۴، ج ۵، ص: ۳۱۹).

بنابراین، هیچ ترجیحی برای پذیرش یک نظریه بر دیگری وجود ندارد.

راسل نیز همانند هیوم از منکران اینهمانی است و در مقاله‌ای با عنوان «مرگ پایان همه چیز»، امکان بقای پس از مرگ را کاملاً رد می‌کند. وی در این نوشتار، امکان اثبات اینهمانی را مقدمه‌ای مفید و لازم برای اثبات بقای پس از مرگ می‌داند؛ اما از آن‌جا که حکم به اینهمانی در مورد انسان قابل اثبات نیست، به تبع آن امکان حیات پس از مرگ نیز منتفی است.

وی نظر فلاسفه‌ی قدیم، مبنی بر استمرار وجودی جوهرهای شخصی مثل روح و بدن را رد می‌کند. استمرار وجودی بدن از این جهت خطا است که ماده‌ی بدن پیوسته با فرآیند تغذیه و تحلیل در حال تغییر است. ضمن این‌که وجود مستمر اتم‌ها برای فیزیک امروز، پذیرفتنی نیست و این امری بی‌معنا است که مدعی شویم این همان اتمی است که چند لحظه قبل، موجود بود. استمرار نفس یا روح انسان نیز، هم در حیات کنونی و هم در حیات پس از مرگ، خطاست. ما فکر می‌کنیم، احساس می‌کنیم، عمل می‌کنیم اما علاوه بر افکار، احساسات و اعمال، موجود مجردی به نام نفس یا روح وجود ندارد که این حوادث را به وجود آورد و یا معروض آن‌ها باشد (۲۵، ص: ۸۹). وی همانند هیوم مسأله‌ی اینهمانی را انکار می‌کند و معتقد است، آن‌چه ما در بازشناسی، حکم به اینهمانی‌اش می‌کنیم، در واقع شبیه چیزی است که قبلاً دیده‌ایم و نه عین آن. به عنوان نمونه، وقتی چهره‌ی یکی از دوستان را مشاهده می‌کنیم، از آن‌جا که چهره‌ی انسان همواره در حال تغییر است و در دو دفعه‌ی متوالی هرگز یکسان نیست، نمی‌توان آن‌را عین مورد قبلی دانست. اما بنا بر عرف عام، ما آن‌را یک چهره با حالات مختلفی می‌دانیم که این امر صحیحی نیست، بلکه این حالات مختلف است که وجود واقعی دارند و چهره‌ی واحد، یک اعتبار عقلی محض است (۷، ص: ۱۹۷). در واقع، وی استمرار وجودی شخص را بر اساس عادت و حافظه، تبیین می‌کند. در نظر او تمام آن‌چه شخص را می‌سازد، رشته‌ای از تجارب است که حافظه، به وسیله‌ی نوع معینی از همانندی‌ها - که آن‌ها را عادت می‌نامیم - به یک‌دیگر متصل کرده است. بر اساس چنین تبیینی از همانندی، وی نتیجه می‌گیرد که بقای پس از مرگ نیز - اگر بتوان به آن اعتقاد داشت - چیزی نیست جز نمایش مجدد همان خاطرات و عادت‌های سازنده‌ی یک شخص در رشته‌ی جدیدی از رویدادها؛ و از آن‌جا که خاطرات و عادت‌های انسان با مغز وی پیوند خورده است و در جریان مرگ، مغز انسان کاملاً متلاشی می‌شود، امکان بقای پس از مرگ بسیار نامحتمل است (۲۵، ص: ۸۹). ملاحظه می‌شود که راسل انکار اینهمانی را مستلزم انکار معاد و زندگی پس از مرگ می‌داند.

در برابر این سخن راسل، که در ما انسان‌ها چیزی علاوه بر افکار، احساسات و اعمال مان به نام نفس یا روح وجود ندارد، می‌توان این پرسش را مطرح کرد که پس انتساب این افکار، احساسات و اعمال به خود چه معنایی دارد؟ به بیان دیگر، اگر حضور ثابتی - خواه مجرد، خواه مادی، خواه نیمه مادی - نیمه مجرد - به نام «من» وجود نداشته باشد، پس اجتماع افکار، احساسات و اعمال به گونه‌ای که شخص واحدی را بسازد، چگونه امکان دارد؟ این پرسش در مثالی که در مورد چهره‌ی دوستان مطرح شد، نیز قابل طرح است و آن این‌که چگونه ممکن است حالات شیء واقعی باشد، اما خود آن شیء تنها یک اعتبار عقلی باشد؟ چگونه می‌توان امور واقعی متعدد را بر پایه‌ی یک امر اعتباری محض بنا کرد؟

### ۲.۳.۲. ملاک بدنی<sup>۱</sup>

قایلان به ملاک بدنی معتقدند که داشتن بدنی واحد در طول زمان موجب تحقق اینهمانی شخصی در افراد است. به بیان دیگر، اگر شخصی مانند «الف» در زمان  $t_1$  دارای همان بدنی باشد، که در زمان  $t_2$  واجد آن بود، می‌توان حکم به اینهمانی شخص کرد و «الف» در زمان  $t_2$  را همان «الف» در زمان  $t_1$  دانست (۲۳، ص: ۱۰۱). به تعبیر دیگر، اینهمانی شخص در واقع اینهمانی بدن او در زمان‌های  $t_1$  و  $t_2$  است.

مهم‌ترین نقدی که می‌توان بر این دیدگاه وارد کرد، این است که بدن انسان در طول زندگی ثبات نداشته و مرتباً در حال تغییر است؛ به گونه‌ای که هر چند سال، یک‌بار به طور کلی، همه‌ی سلول‌های بدن شخص عوض می‌شود. بنابراین، استمرار بدنی با توجه به این تغییر و تبدل پیوستگی، تبیین‌ناپذیر است (۲۴، ص: ۲۸۷). به همین خاطر، برخی به جای کل بدن، بخش‌هایی از بدن را که در ظاهر از ثبات برخوردار است، مورد توجه قرار داده‌اند و به عنوان نمونه، راه‌هایی هم‌چون آزمایش خون و اثر انگشت را پیشنهاد کرده‌اند (۲۳، ص: ۱۰۲). بر این پیشنهاد نیز همان نقد پیشین وارد است؛ زیرا، آن‌چه در طول زمان ثابت است، اثر انگشت است و نه انگشت. انگشت شخص نیز به حکم این‌که یکی از اجزای بدن است، مرتباً سلول‌ها و اجزای تشکیل‌دهنده‌اش به تبع تغییرات بدن در حال تغییراند و تنها صورت آن، یعنی صورت شکل‌گیری شیارهای سرانگشت همواره ثابت است. پس بدن مرتباً در حال تغییر و تحول را نمی‌توان ملاکی برای اینهمانی دانست؛ زیرا چنان‌که پیش از این گذشت، رکن اساسی اینهمانی وحدت است و نه اتحاد. آن‌چه در اثر انگشت یک شخص تحقق می‌یابد، اتحاد است. یعنی این دو انگشت در شکل شیارهای سرانگشت با یکدیگر اتحاد دارند. اما چون اجزای آن مرتباً تغییر کرده‌اند، نمی‌توان گفت که این، عیناً همان انگشت است.



برخی دیگر نیز، به جای کل بدن، مغز را رکن اصلی شخصیت هر فردی دانسته و معیار اینهمانی را بر اساس مغز تعریف کرده‌اند. بر این اساس، شخصی مانند «الف» در زمان «t<sub>۱</sub>» همان شخص در زمان «t<sub>۲</sub>» است، اگر صاحب همان مغزی باشد که در زمان «t<sub>۱</sub>» واجد آن بود (۲۱، ص: ۵). البته تبیین اینهمانی بر اساس مغز نیز تقریرهای مختلفی دارد. سیدنی شومیکر بر اساس طراحی یک آزمون فکری، صرفاً خود مغز را ملاک اینهمانی می‌داند و از آنجا که مغز از اجزای بدن است، این ملاک جزو ملاک‌های بدنی محسوب می‌شود. به نظر وی، اگر طی یک عمل جراحی، مغز شخصی مانند «الف» به مغز شخص دیگری مانند «ب» پیوند زده شود، شخص جدید خاطرات، توانایی‌ها و ویژگی‌های شخص «الف» را حفظ می‌کند (۲۶، صص: ۲۵-۲۲).

به نظر پارفیت، نقش مغز در حفظ اینهمانی شخصی به این خاطر است که مجموعه‌ی خاصی از حالات روان‌شناختی را تحقق می‌بخشد و نه صرفاً به خاطر این که جزیی از بدن است. بنابراین، وی ملاک اصلی اینهمانی را استمرار در حالات روان‌شناختی می‌داند. اما از آنجا که این حالات روان‌شناختی صرفاً توسط مغز تحقق می‌یابد، پس مغز در مرتبه‌ی دیگری ملاک اینهمانی است (۲۲، ص: ۲۵۳).

معیار اخیر نیز همانند دو معیار پیشین از نقدهای وارد شده مصون نیست. اجزای مغز نیز، به خاطر این که یکی از اعضای بدن است، در حال تغییراند. ضمن این که در برابر نظریه‌ی پارفیت، که استمرار حالات روان‌شناختی را ملاک اینهمانی شخصی می‌داند، می‌توان این پرسش را مطرح کرد که اگر مغز کسی بر اثر سانحه‌ای دچار اختلال شود و به تبع آن حالات روان‌شناختی وی نیز دچار تغییر و دگرگونی شود، آیا دیگر نمی‌توان او را همان شخص پیشین دانست؟ بر اساس معیار پارفیت، باید این گونه حکم کرد که چون مغز وی دارای اختلال شده و حالات روان‌شناختی پیشین وی استمرار ندارد، او دیگر فرد سابق نیست. اما آنچه حداقل در عرف عام رایج است، این است که هر چند شخص دچار اختلالات مغزی شود و حالات روان‌شناختی متفاوتی را از خود نشان دهد، باز هم او را همان شخص پیشین می‌دانند، نه یک فرد جدید و ناآشنا.

نظریه‌ی دیگری که قایلان به آن را می‌توان در ردیف طرفداران ملاک اینهمانی بدنی دانست، نظریه‌ی جزو اصلی است، که در میان متکلمان اسلامی پیروانی دارد. توضیح این که، برخی از متکلمان اسلامی، بر اساس معنای ظاهری برخی از آیات قرآنی در باب معاد و زندگی پس از مرگ - که در آن بر قدرت خداوند بر جمع آوری مجدد اجزای بدن مردگان تأکید شده است (بقره/۲۵۹-۲۶۰ و یس/۷۸) - به جاودانگی در پرتو بدن مادی قایل‌اند. پیروان این نظریه را می‌توان به دو گروه تقسیم کرد. برخی معتقدند که خداوند

تمامی اجزای پراکنده‌ی بدن شخص مرده را در قیامت گردآوری می‌کند و گروهی دیگر، معتقدند که فقط برخی از اجزای بدن شخص مرده، در قیامت حاضر شده و شخص مجدداً به قدرت خداوند زنده می‌شود.

مفهوم اجزای اصلی بدن که در نظریه‌ی دوم از سوی متکلمانی چون خواجه نصیرالدین طوسی مطرح شده است، بدین معنا است که بدن انسان از ابتدای تولد تا هنگام مرگ دارای اجزای اصلی است که کم یا زیاد نمی‌شود و مکلف اصلی همین اجزا هستند (۱۰، ص: ۳۰۰). این نظریه، در پاسخ به شبهه‌ی معروف آکل و مأکول ارایه شده است که به نوعی مسأله اینهمانی شخص را زیر سؤال می‌برد. بر اساس این شبهه، هنگامی که انسان می‌میرد، اجزای او جزو خاک شده و سپس وارد اندام گیاهان و بدن حیوانات می‌شود و انسان دیگری با خوردن گیاهان و حیوانات آن‌ها را جزو اجزای خود می‌سازد (همان، ۴۰۶-۴۰۷؛ ۹، ج ۹، ص: ۳۰۰). حال می‌توان این پرسش را مطرح نمود که اگر شخص خورده شده مؤمن و دیگری کافر باشد، این اجزا جزو بدن کدام انسان خواهد بود؟ مفهوم اجزای اصلی بدن پاسخی برای این پرسش و حل مسأله‌ی اینهمانی است. بر اساس این نظریه، اجزای اصلی بدن هر شخصی مختص خود او بوده و در فرایند تغییر و تبدیل در طبیعت به هیچ گیاه یا حیوان و یا انسان دیگری تبدیل نمی‌شود. هر چند که به صورت موقتی جزو اندام یا بدن دیگری باشد. سایر موجودات نیز همین گونه هستند. بنابراین، اجزای اصلی، هویت شخصی هر فرد را تشکیل می‌دهند و از آن‌جا که هیچ‌گاه معدوم نشده و نیز تبدیل به جزو اصلی بدن هیچ موجود دیگری نمی‌شوند، هم استمرار وجودی و هم وحدت هویت خود را حفظ می‌کنند. پس می‌توان اینهمانی شخصی انسان را پیش از مرگ و پس از مرگ بر این اساس تبیین نمود.

اما در برابر این نظریه، می‌توان این پرسش را مطرح نمود که مصداق این اجزای اصلی در بدن کدام جزو است؟ در نظریه‌ی اجزای اصلی نمی‌توان پاسخی برای این پرسش یافت. برخی مانند اینوگن، معتقدند که فقط خدا می‌داند این اجزای اصلی در بدن کدام‌اند (۱۹، ص: ۳۹۲). اما این پاسخ قانع‌کننده نیست. پرسش دیگر این‌که، این اجزای اصلی مادی هستند یا غیر مادی؟ ظاهر نظریه، مادی بودن این اجزا را می‌رساند، چرا که در این نظریه، بحث از ورود و خروج این اجزای اصلی به اندام و بدن سایر گیاهان و حیوانات و انسان‌ها است. اما از طرف دیگر، مادی بودن ذره با عدم تغییر و تحول و به بیان دیگر با ثبات سازگار نیست.

علاوه بر این، می‌توان پرسش اصلی از معیار اینهمانی را در مورد همان اجزای اصلی نیز طرح کرد؛ یعنی این سؤال را پرسید که ملاک اینهمانی همین اجزای اصلی در طول زمان

چیست؟ ممکن است کسی این طور پاسخ دهد که بر اساس علم تجربی امروز نقشه‌ی ژنتیکی هر فرد ملاک هویت شخصی در طول زمان است. نقشه‌ی ژنتیکی را می‌توان همانند نقشه‌ی خاصی دانست که نحوه‌ی چینش و قرار گرفتن ژن‌ها است، که در بردارنده‌ی خصوصیات و صفات جسمانی و روحی هر فرد است و این نقشه، علاوه بر این که برای هر شخصی منحصر به همان فرد است، در طول حیات وی نیز ثابت است و هیچ‌گونه تغییری ندارد. پس می‌توان اینهمانی را بر اساس ثبات نقشه‌ی ژنتیکی توجیه نمود. اما هم‌چنان که در نقد اثر انگشت شخص به عنوان ملاک اینهمانی گفته شد، نقشه‌ی ژنتیکی طرح است و نه جزیی از بدن، و بر فرض صحت آن نمی‌توان اینهمانی بدنی را بر اساس آن توجیه نمود. در این نظریه، می‌توان نقشه‌ی ژنتیکی را به نقشه‌ی ساختمانی تشبیه نمود که خانه‌های شبیه به یکدیگر و متعددی با مصالح متفاوت بر اساس آن ساخته می‌شود و هر چند خانه‌ها به خاطر یکی بودن نقشه، شبیه یکدیگرند، نمی‌توان آن‌ها را عین یکدیگر دانست. بدن انسان نیز از آن‌جا که دارای اجزای مادی است، پیوسته در حال تغییر است و هر چند این تغییرات و فرآیند جایگزینی سلول‌های جدید به جای سلول‌های قدیمی، بر اساس نقشه‌ی واحدی صورت بگیرد، نمی‌توان استمرار و وحدت آن را تبیین نمود و تنها می‌توان گفت که بدن‌های متعدد در نقشه‌ی ژنتیکی واحد با یکدیگر اتحاد دارند. اما اتحاد دو شیء در یک امر سبب اینهمانی شخصی نخواهد بود.

### ۳.۳. ملاک محفوظات

ملاک محفوظات را اولین بار جان لاک در فصل ۲۷ رساله‌ی فاهمه بشری مطرح کرد. وی پیش از بیان ملاک اینهمانی و هویت شخصی، فهم معنای شخصیت را لازم می‌داند. به نظر وی، معنای شخصیت عبارت است از یک موجود عاقل متفکر که منطق و فکر دارد، به نفس خود شاعر است و خود را در زمان‌ها و مکان‌های مختلف، همان نفس واحد معین می‌داند. این وجدان به نفس او همیشه توأم با تفکر است، زیرا محال است کسی ادراک کند، اما عمل درک را ادراک نکند و به واسطه‌ی همین ادراک، یعنی درک عمل درک، هر کسی واجد نفس خویش است و می‌تواند خود را از اغیار تشخیص دهد. هویت شخصی هر فرد منحصر در همین مسأله یعنی درک نفس و به تعبیر دقیق‌تر، درک این درک است. لاک معتقد است که تا جایی که این شعور به نفس به عقب برگشته و به یک عمل یا فکر در گذشته برسد، هویت شخص هم به همان جا می‌رسد (۱۵، ص: ۲۴۳). به بیان دیگر، تا وقتی که موجود عاقل بتواند عملی از گذشته را، با همان وجدان به نفس که در ابتدا داشته و در حال دارد، به یاد بیاورد عین همان نفس واحد است (همان، ص: ۲۴۴). به عنوان نمونه، اگر شخصی در گذشته فعلی را، مانند کمک به یک فرد نیازمند، انجام داده باشد و

در زمان حاضر، بتواند این کمک کردن را با همان وجدان به نفسی که در زمان انجام این فعل داشته است به یاد بیاورد، می‌توان حکم کرد که این شخص در زمان حال همان شخصی است که در زمان گذشته این فعل را انجام داده است.

جان لاک معیار بدنی را برای اینهمانی صحیح نمی‌داند و معتقد است جسم انسان با همه‌ی اجزای آن، به واسطه‌ی اتحاد با نفس متفکر دارای وجدان، قسمتی از خود انسان است، وگرنه به تنهایی و صرف نظر از این امر، جزو انسان نیست. به عنوان نمونه، اگر دست انسان قطع شود و قادر به درک حرارت و برودت و سایر تأثرات حسی نباشد، دیگر نمی‌توان آن را قسمتی از خود شخص دانست، بلکه دست قطع شده نوعی ماده‌ی بیگانه محسوب می‌شود. ضمن این‌که با تغییر اعضا، هویت شخصی فرد تغییری نمی‌یابد. به نظر جان لاک، روح به تنهایی در روز رستاخیز قادر نیست تا هویت شخصی فرد را تحقق ببخشد، بلکه روح به همراه وجدان اعمال گذشته و یا به عبارتی یادآوری خاطرات گذشته، تعیین‌کننده‌ی هویت شخص است (۱۵، ص: ۲۴۸).

بر این معیار نقدهای متعددی وارد است. نخست این‌که، ما همه‌ی آن‌چه در زندگی گذشته‌مان رخ داده است، را به خاطر نمی‌آوریم. بنابراین، اگر معیار هویت شخصی حافظه باشد، باید آن بخش از خاطرات فراموش شده فرد را دیگر جزو شخصیت او ندانست. البته لاک به چنین چیزی کاملاً اذعان کرده و آن را می‌پذیرد. وی در پاسخ کسی که از او می‌پرسد: «اگر من قسمت‌هایی از زندگی خود را فراموش کرده باشم، به حدی که هیچ‌گاه دیگر آن را به خاطر نیاورم، آیا با وجود این من همان شخصی نیستم که آن زمان آن افکار از من صادر شده و آن‌ها را زمانی واجد بوده است و اکنون آن‌ها را فراموش کرده است؟» پاسخ می‌دهد که «اگر یک شخص در زمان‌های مختلف، وجدان‌های مختلفی بدون اندک ارتباطی با یکدیگر داشته باشد، آن شخص در هر زمان یک شخص جداگانه خواهد بود». وی برای تأیید مدعای خود فرد عاقلی را مثال می‌زند که در زندگی قبلی‌اش دچار جنون بوده است. به نظر لاک از آن‌جا که قانون این فرد را مسؤول اعمال گذشته‌اش نمی‌داند، نتیجه می‌گیریم این شخص دارای دو شخصیت جداگانه است (همان، ص: ۲۵۰). اما نه مدعای لاک و نه مثالی که برای تأیید ادعای خود مطرح می‌کند، هیچ کدام صحیح نیست. فراموش کردن خاطرات نمی‌تواند منجر به از بین رفتن هویت شخصی فرد در بخش فراموش شده، گردد. زیرا اگر شخصی در طول زندگی خود اشتباهی را مرتکب شده باشد و شاهدان عینی بر این مطلب گواهی دهند، هر چند که شخص به هر دلیلی آن را فراموش کند، هم عرف عام و هم قانون، که جان لاک در مثالش به آن استناد می‌کند، آن شخص را بنا بر شهادت شاهدان مجرم می‌دانند. اما در مورد مثالی که جان لاک مطرح می‌کند، باید

گفت که در این مثال معیار اینهمانی متفاوت با آن چیزی است که جان لاک مطرح کرده است. به عبارت دیگر، فرد عاقل ممکن است حالات و اعمال زمان جنون خود را کاملاً به خاطر آورد. در این مثال تعریفی که از شخص مد نظر است، مسؤلیت‌پذیر بودن در برابر اعمال و رفتار است. البته این مسأله که این تعریف از شخصیت صحیح است یا خیر، مطلب دیگری است؛ اما نکته مهم این است که مثالی را که لاک برای اثبات مدعای خود بدان استناد می‌کند، اصلاً با معیار اینهمانی که مد نظر وی است، مطابقت ندارد.

علاوه بر این، اشکال دیگری بر نظریه‌ی لاک وارد است و آن این‌که حافظه همواره به نحو صحیح و صایب عمل نمی‌کند و در به یاد آوردن خاطرات مصون از اشتباه نیست. از این رو، حافظه به دو بخش حافظه‌ی واقعی<sup>۲</sup> و حافظه‌ی ظاهری<sup>۳</sup> تقسیم می‌شود. حافظه‌ی ظاهری، به یاد آوردن چیزهایی است که در واقع رخ نداده است و یادآوری اعمال و رفتاری که شخص آن‌ها را انجام نداده است، اما حافظه واقعی یادآوری کارهای انجام داده است (ص: ۱۶۷). بر این اساس چگونه می‌توان فهمید که محفوظات شخص مورد نظر مربوط به حافظه‌ی واقعی او است یا حافظه‌ی ظاهری؟ ممکن است کسی پاسخ دهد که با تحقیق درباره‌ی آن‌ها می‌توان به نحوی از صحت و سقم‌شان آگاه شد، اما اگر خاطرات به گونه‌ای باشد که تحقیق درباره‌ی آن اصلاً امکان نداشته باشد، راه حل چیست؟

آنتونی فلو تبیین اینهمانی شخصی را، بر اساس توانایی‌های مربوط به حافظه‌ی فرد، رد می‌کند. به نظر وی معیار حافظه - یعنی تبیین اینهمانی شخصی بر مبنای محفوظات مربوط به حافظه‌ی واقعی - به نحوی اینهمانی واقعی شخصی را از قبل فرض کرده است. توضیح این‌که اگر من واقعاً به یاد آورم که کاری را انجام داده‌ام و این یادآوری نیز مربوط به حافظه‌ی واقعی من باشد، بر اساس این معیار، لزوماً من باید همان شخصی باشم که آن کار را انجام داده است. بنابراین در این معیار، اینهمانی شخصی از قبل مفروض است (ص: ۹۰). به عبارت دیگر، نقد فلو را در قالب یک استدلال منطقی که کبرای آن از پیش مسلم فرض شده است، می‌توان بیان کرد. صغرای این استدلال، این قضیه است: «این عملی را که به یاد می‌آورم، مربوط به حافظه‌ی واقعی من است» و کبرای آن این‌که: «هر چه مربوط به حافظه‌ی واقعی من است، آن را لزوماً انجام داده‌ام و از آن من است». در نتیجه: «عملی که به یاد می‌آورم، لزوماً من انجام داده‌ام و از آن من است». بر اساس ظاهر استدلال، ما باید از نتیجه‌ی قیاس به اینهمانی شخصی حکم کنیم، اما ملاحظه می‌شود که در کبری، چنین چیزی به عنوان پیش فرض، از قبل پذیرفته شده است.

جفری اولن نیز از منتقدان معیار حافظه است. به نظر وی، این ادعا که «آن‌چه من به یاد می‌آورم، موردی از حافظه‌ی واقعی من است»، به دلیل واقعیت داشتن این مطلب است

که این تجارب به یاد آمده، از آن من هستند و صرف به خاطر آوردن آن‌ها، این تجارب را از آن من نمی‌سازد. به عبارت دیگر، حافظه نیست که تجارب شخص را از آن او می‌سازد، بلکه این واقعیت و تحقق این تجارب است که آن‌ها را موردی از حافظه واقعی قرار می‌دهد (۳، ص: ۱۶۷).

علاوه بر این، معیار حافظه با مشکل دیگری نیز مواجه است. یادآوری خاطرات و ادراک آن‌ها در این دنیا ارتباط مستقیمی با مغز انسان دارد. اما در جریان مرگ، مغز انسان مانند همه‌ی اجزای بدن وی کاملاً متلاشی شده و از بین می‌رود. از این رو، تبیین اینهمانی بر پایه‌ی محفوظاتی که به مغز وابستگی دارد، در صورت از بین رفتن مغز دچار مشکل می‌شود.

### ۴.۳. ملاک نفس

بر اساس ملاک نفس، هویت شخصی انسان به واسطه‌ی نفس او است، که موجودی مجرد از ماده و عوارض آن است. در این دیدگاه، نفس در جوهر و ذات خود موجودی مجرد و ثابت تلقی می‌شود، که به بدن تعلق گرفته است و تغییرات پیوسته و مستمر بدن هیچ‌گونه تأثیری در جوهر نفس ندارد؛ زیرا نفس به واسطه‌ی تجردش از ثبات دائمی برخوردار است. بنابراین، هم‌چنان که تغییرات بدن در دنیا بر اینهمانی شخصیت انسان تأثیری نداشته و آن‌را از بین نمی‌برد، تغییر بدن در قیامت نیز همین‌گونه است. زیرا نفس مجرد ثابت، ملاک اینهمانی شخصیت است و چون این نفس هم در زندگی دنیوی و هم در زندگی اخروی حضوری پیوسته دارد، سبب حفظ اینهمانی شخصیت است (۱۱، صص: ۲۴۵-۲۴۷).

پذیرش نفس، به عنوان ملاک اینهمانی، مبتنی بر چند امر است. به عبارت دیگر، این نظریه باید بتواند از عهده‌ی تبیین چند مسأله‌ی اساسی به خوبی برآید. نخستین مسأله، مسأله‌ی اثبات وجود نفس و تجرد آن است و اگر چنانچه ادله‌ی اثبات وجود نفس و اثبات تجرد آن، نتوانند از عهده‌ی این امر برآیند، این نظریه را نمی‌توان نظریه‌ای صایب دانست. اما اگر نفس را موجود مجردی بدانیم، که در هنگام مرگ کاملاً بدن خود را رها می‌کند و مستقل از آن به زندگی و حیات پس از مرگ ادامه می‌دهد، تکلیف برخی از ظواهر دینی که بر نعمت‌ها و یا عذاب‌های جسمانی تأکید دارند، چیست؟ پاسخ به این پرسش متکلمان و فلاسفه‌ی را که جاودانگی انسان را در پرتو نفس مجرد پذیرفته‌اند، بر آن داشته است تا با ارایه‌ی نظریات گوناگون، به نحوی به تبیین این مسأله بپردازند. به عبارت دیگر، غالب متفکران در کنار نفس مجرد به گونه‌ای سعی در ارایه‌ی تبیین قابل قبولی از مسأله‌ی بدن اخروی داشته‌اند. نظریه‌ی برانگیخته شدن اجزای اصلی بدن در قیامت که پیش از این بدان

پرداخته شد (۱۰، ص: ۳۰۰) و یا نظریه‌ی خلق مجدد ابدان به قدرت خداوند (۱۳، ص: ۶۵) و یا حتی استناد به ظاهر شریعت (۲، ص: ۴۲۳) نمونه‌هایی از این تلاش‌اند. صرف نظر از درستی یا نادرستی هر کدام از این تبیین‌ها به نظر می‌رسد که هر چند در نظر این گروه، ملاک تشخیص، نفس انسان است، ظاهراً از نظر ایشان اینهمانی شخصی، به طور کامل، تنها با تحقق مجدد ابدان صورت می‌پذیرد، که در این صورت ملاک اینهمانی نه برای نفس به تنهایی بلکه باید در پرتو نفس و بدن با هم مطرح شود. از سوی دیگر، اینهمانی بدن و یا به تعبیر دیگر، آفرینش مجدد بدن‌ها در زندگی پس از مرگ، به گونه‌ای که عین بدن‌های دنیوی باشد، مورد تردید است. آنتونی فلو نیز در ضمن ایراداتی که بر نظریه‌ی بازآفرینی وارد می‌کند، به آیات (۹۸ و ۹۹) سوره‌ی اسرا استناد کرده و متذکر می‌شود که پس از نابودی و محو کامل موجود اول، حتی ایجاد موجودی که به هیچ وجه از موجود اول قابل تمییز نباشد، با ایجاد یک نسخه‌ی بدل برابر است و نه با ایجاد دوباره‌ی همان موجود اول (۱۲، ص: ۹۰).

بنابراین، اگر امکان اینهمانی میان بدن‌های دنیوی و اخروی نباشد، نظریه‌ی اینهمانی در پرتوی نفس و بدن دچار پاره‌ای از ابهامات خواهد بود.

علاوه بر این، پرسش مهم دیگری که می‌توان مطرح نمود، این است که تشخیص خودِ نفس به چیست؟ آیا نفس یک موجود ذاتاً متشخص است و یا این که تشخیص آن به اموری مانند عوارض و لوازم ذاتش است؟ به عبارت دیگر، در این نظریه با توجه به این که بدن امری مادی بوده، که دائماً در حال تغییر و تبدل است و هیچ‌گونه وحدت و استمراری ندارد، تشخیص را بر پایه‌ی امری مشخص به نام نفس مطرح می‌کند و مجرد نفس تنها تأمین‌کننده‌ی یکی از ارکان اینهمانی شخصی، یعنی ثبات و استمرار است. اما تشخیص خودِ نفس را بر چه اساسی می‌توان تبیین نمود؟ قطعاً تشخیص نفس، به واسطه‌ی ذات خود نفس نیست، چون نفس انسان یک ماهیت کلی و مجرد است، که قابل صدق بر افراد متعدد می‌باشد. تشخیص نفس به عوارض و لوازم ذات نفس نیز نمی‌تواند باشد؛ زیرا عوارض و لوازم ذات نیز اختصاص به یک شخص نداشته و در هر جایی که ذات موجود باشد، به همراه آن می‌تواند باشد. عوارض مفارق نیز از آن‌جا که در اشخاص گوناگون می‌توانند پدید آیند، اموری کلی‌اند و امور کلی، هر چند که به یک امر کلی اضافه گردند، تنها موجب تمییز است و نه تشخیص (۶، ص: ۷۵). بنابراین نفس به تنهایی نمی‌تواند ملاک تشخیص باشد.

### ۳.۵. ملاک تشخیص وجودی

در ملاک تشخیص وجودی، اینهمانی شخصی بر اساس وجود خاص شیء تبیین می‌شود. ملاصدرا بر پایه‌ی مبانی خاص فلسفی خود، هم‌چون اصالت وجود، تشکیک وجود و

تشخیص بالذات وجود، تصویر جدیدی از نفس انسانی و تشخیص آن و نیز اینهمانی نفس در مراتب وجود ارایه می‌کند، که با نظریات مطرح شده پیش از خود تفاوت‌هایی اساسی دارد. ملاصدرا تشخیص هر شیء را بر اساس وجود خاص آن تبیین می‌کند. به نظر وی، از آن‌جا که ماهیت یک امر کلی است، به حسب ذات خود مانع از صدق بر امور کثیر نیست و بنابراین تشخیص آن به واسطه‌ی امری زاید بر ذات و ذاتیات ماهیت، یعنی وجود خاص آن است. وی سایر نظریات ارایه شده درباره‌ی ملاک تشخیص را به دو دسته‌ی کلی تقسیم کرده است که برخی از آن‌ها را مانند نحوه‌ی ادراک، هویت عینی، جزو تحلیلی، تشخیص به فاعل و ارتباط با وجود حقیقی به ملاک وجود بر می‌گرداند و برخی دیگر از این معیارها، مانند تشخیص به واسطه‌ی ماده، وضع، همراه و مصاحب و زمان را قابل ارجاع به وجود نمی‌داند و همگی آن‌ها را جزو علامات یا امارات تشخیص قرار می‌دهد (۹، ج ۲، صص: ۱۳-۱۴). بر این اساس، ملاک تشخیص در مورد همه‌ی اشیا یکی است و آن وجود خاص هر شیء است و حتی اموری مانند زمان، مکان و ... به دلیل تشخیص وجودی هر شیء یا شخص است که متفاوت می‌شود.

علاوه بر این، چنان‌که ذکر شد، تصویری که ملاصدرا از نفس و ارتباط آن با بدن دارد، تصویری ویژه است. در این دیدگاه، تشخیص بدن به واسطه‌ی نفس است، اما تشخیص نفس، به واسطه‌ی وجود خاص آن است، چرا که نفس ماهیتی کلی است و بالذات متشخص نیست؛ بلکه به واسطه‌ی وجود که بالذات متشخص است، تشخیص می‌یابد (۹، ج ۲، صص: ۱۶۵). ملاصدرا نفس انسان را وجود جامعی می‌داند که همه‌ی مراتب سه‌گانه‌ی طبیعت، مثال و عقل در وجودش جمع و متمرکز است. در این دیدگاه، برخلاف دیدگاه پیشین - که نفس را جوهر مجرد ثابتی می‌دانست که در مرتبه‌ای به بدن تعلق یافته و در مرتبه‌ای دیگر، از آن قطع تعلق می‌کند- به حکم این که نفس دارای همه‌ی مراتب وجودی طبیعت، مثال و عقل است و رابطه‌ی آن با متعلقاتش، مثل بدن رابطه‌ی فاعلیت و خلاقیت است، بدن از درون نفس ظهور پیدا می‌کند. البته باید به این نکته‌ی اساسی توجه نمود که منظور از بدن، بدن حقیقی است که دارای حیات و ادراک بالذات است. آنچه در دنیا پس از مرگ انسان باقی مانده و متلاشی می‌شود، هیچ‌گاه بدن حقیقی نفس نبوده تا پس از مرگ نیز نفس را همراهی کند. بدن حقیقی همیشه و همواره، همراه نفس است و در هر موطن و وعایی به تناسب آن ظهور پیدا می‌کند. بنابراین، برخلاف تصور پیشین، نفس جوهر ثابت و مجردی نیست که قرار گرفتن در عالم طبیعت و یا مثال، هیچ‌گونه تأثیر و تغییری در آن نداشته باشد، بلکه وجودی تدریجی و متصل است که به واسطه‌ی قرار گرفتن در هر عالمی بدن متناسب با آن عالم را خلق و یا به تعبیری به ظهور می‌رساند. به بیان دیگر، به جای



این که نفس انسان مظهر و عوالم وجودی سه‌گانه‌ی طبیعت و مثال و عقل ظرف وجودی آن باشند، نفس انسان خود ظرف وجودی عوالم است. البته این به معنای انکار سایر عوالم خارج از وجود انسان به طور مستقل نیست، بلکه به این معنا است که بدن طبیعی و یا مثالی نفس برآمده از خود نفس است.

#### ۴. ملاک تشخیص وجودی، اینهمانی در مقام ثبوت یا اثبات؟

چنانچه گذشت، در این معیار ملاک اینهمانی به وجود خاص هر شیء بر می‌گردد و از آنجا که وجود متن واقعیت است، این معیار، معیار اینهمانی در مقام ثبوت است. اما پرسشی که می‌توان مطرح نمود، این است که آیا ناظر بیرونی بر اساس این ملاک توانایی تشخیص اینهمانی را دارد؟ به تعبیر دیگر، آیا آن‌چه در مقام ثبوت به عنوان معیار اینهمانی است، می‌تواند در مقام اثبات نیز به کار گرفته شود؟ قطعاً چنین شناختی از طریق ذهن امکان‌پذیر نیست. ذهن از طریق علم حصولی، تنها توانایی درک مفهوم وجود - و نه حقیقت وجود - را دارد. زیرا بر اساس مبانی حکمت صدرا وجود، حد ندارد و از آنجا که حد‌پذیر نیست، نمی‌توان آن را از طریق ذهن و به واسطه‌ی علم حصولی شناخت. آن‌چه از وجود در ذهن حاصل می‌شود، تنها مفهوم آن است و قطعاً در ملاک تشخیص وجودی مفهوم وجود مدنظر نیست. بنابراین، تنها به واسطه‌ی علم حضوری چنین شناختی حاصل می‌شود. اما آیا امکان چنین شناختی وجود دارد؟

در پاسخ به این سؤال می‌توان گفت که هر کسی از آنجا که به وجود خویش علم حضوری دارد، می‌تواند اینهمانی شخصی خود را به علم حضوری درک کند. این برای هر کسی از جمله‌ی بدیهیات است که خودش، خودش است و با وجود تغییرات ظاهری عمیقی که ممکن است در بدن شخص و یا حتی برخی خاطرات وی رخ دهد، باز هم هر فردی خودش را در طول زمان خودش می‌داند. اما آیا در مورد سایر وجودات نیز، چنین امکانی وجود دارد؟ از آنجا که برای شناخت سایر وجودات باید با آن‌ها به نوعی پیوند، ارتباط و اتحاد برقرار شود، آیا امکان برقراری چنین روابطی با وجود اشیا و نه مشخصات و عوارض آن برای ناظر بیرونی وجود دارد؟

ملاصدرا شهود وجود را به الهام ربانی امری ممکن می‌داند. سارتر نیز در کتاب تهوع، تجربه‌ی مشاهده‌ی وجود را بیان می‌کند (۸، صص: ۲۳۹-۲۴۰). البته شهود وجود با ابزارهای شناخت حسی ممکن نیست، اما می‌توان امکان آن را با توجه به دو نمونه‌ی ذکر شده، پذیرفت. بر اساس نظر ملاصدرا که معتقد است، نفس انسانی در هر موطنی به تناسب آن ظهور پیدا می‌کند، احتمال این که افراد در عالم پس از مرگ توانایی شهود وجود افراد

دیگر را داشته باشند، هست. اما در عالم طبیعت، قطعاً با ابزارهای حسی، توانایی تشخیص اینهمانی بر اساس وجود هر شیء نیست. از این رو، غالباً معیارهای ارایه شده در مقام اثبات، بیشتر ناظر به عوارض و حالاتی است که با ابزارهای حسی قابل ادراک‌اند. تفصیل بیشتر این مطلب در بخش بعدی که نتیجه‌ی نهایی تحقیق است، خواهد آمد.

### ۵. نتیجه

با تأمل در معیارهای مطرح شده در مورد اینهمانی و نقد و بررسی آن‌ها می‌توان به نتایج زیر اشاره کرد:

۱- ملاک بدن و ملاک حافظه را می‌توان معیارهایی برای تمییز به شمار آورد و نه تشخیص. در بیان تفاوت میان تمییز و تشخیص می‌توان گفت که امتیاز یک امر نسبی است که در قیاس یک شیء با اشیای دیگری که با همان شیء در یک امر عام مشارکت دارند، حاصل می‌گردد. تمایز میان دو امری که در یک امر کلی مشترک‌اند، از ضمیمه شدن عوارضی مانند کمیت، کیفیت و مانند آن به هر یک از آن دو حاصل می‌شود (۶، ص: ۶۷). بنابراین، ملاک بدن و ملاک حافظه، می‌تواند معیار تمییز باشد و نه تشخیص. زیرا چنان‌که گذشت، آن‌چه که به عنوان معیار اینهمانی شخصی مطرح می‌شود باید مبتنی بر هویت شخصی باشد، چون هویت شخصی است که ثابت است و تغییرناپذیر. اما معیارهایی مانند حافظه و بدن، به خاطر تغییرپذیری نمی‌توانند معیار هویت شخصی باشند.

۲- از آن‌جا که نفس یک ماهیت کلی است که تشخیص بالذات ندارد و تشخیص آن به سبب وجود حاصل می‌شود، آن‌را نمی‌توان به عنوان ملاک اینهمانی پذیرفت. هر چند که نفس به واسطه‌ی ویژگی‌هایی چون تجرد و ثبات و عدم تغییر در طول زندگی می‌تواند از برخی جهات از عهده‌ی تبیین اینهمانی شخصی برآید، مشکلاتی چون عدم تشخیص بالذات، نحوه‌ی تعلق مجدد به بدن در حیات پس از مرگ و مشکل اثبات اینهمانی بدن، پس از مرگ در پرتو نفس کاملاً مجرد، این معیار را دچار ابهاماتی می‌سازد.

۳- با توجه به آن‌چه در تبیین ملاک تشخیص وجودی گذشت، این معیار می‌تواند پاسخگوی پرسش‌هایی باشد که در مقدمه‌ی این مقاله، در مورد مسأله‌ی جاودانگی مطرح شد. به تعبیر دیگر، ملاک تشخیص وجودی، نسبت به سایر معیارهای مطرح شده از امتیازات بیشتری برای تبیین مسأله‌ی اینهمانی برخوردار است. این معیار به خوبی می‌تواند تبیین‌کننده‌ی ملاک تشخیص فرد، که از ارکان اصلی مسأله‌ی اینهمانی است، باشد؛ چرا که وجود متشخص بالذات است. علاوه بر این، وجود، خواه مجرد باشد، خواه مادی، هیچ‌گاه معدوم نمی‌شود و بنابراین استمرار و تداوم شخص نیز بر پایه‌ی این ملاک تبیین‌پذیر است.

ضمن این که این ملاک می‌تواند به خوبی بیانگر ثبات هویت شخصی باشد. زیرا اساساً غیر از وجود، چیزی تحقق ندارد و هرگونه تغییر و تحول در اشخاص و یا اشیا، در حقیقت تغییر در نموده‌ها و عوارض و حالات وجود است و نه خود وجود. وجود، حقیقتی گسترده است که به دلیل همین سعه و گستردگی می‌تواند پذیرای حالات و عوارض و حدود مختلف و بعضاً متضاد باشد و از آن جا که هویت شخصی بر پایه‌ی وجود تبیین می‌شود، در این تبادلات و تغییرات، تنها عوارض شخص دست‌خوش تغییر و تحول می‌شود و نه ذات و هویت آن. بنابراین، حکم به اینهمانی بر پایه‌ی معیار تشخص وجودی نسبت به سایر معیارها تبیین‌پذیرتر است، چرا که ارکان مسأله‌ی اینهمانی بر اساس این معیار تبیین‌پذیرتر است. به تعبیر دیگر، بر پایه‌ی ملاک تشخص وجودی، می‌توان به پرسش‌هایی که در مورد حفظ هویت شخصی و نیز استمرار و جاودانگی شخص مطرح شده است، پاسخ گفت.

### یادداشت‌ها

1. bodily criterion, physical criterion
2. real memory
- 3- apparent memory

### منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۶۳)، *الشفاء الالهیات*، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۳. اولن، جفری، (۱۳۸۰)، «وحدت شخصی و زندگی پس از مرگ» در کتاب *مرگ و جاودانگی*، ترجمه‌ی سید محسن رضازاده، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
۴. پترسون، مایکل و دیگران، (۱۳۷۹)، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه‌ی احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو، چاپ سوم.
۵. تریگ، راجر، (۱۳۸۲)، *دیدگاه‌هایی در باره‌ی سرشت آدمی*، ترجمه‌ی جمعی از مترجمان، ویراستار بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: پژوهش‌گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۶. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۲)، *رحیق مختوم*، قم: اسراء، چاپ دوم.
۷. راسل، برتراند، (۱۳۴۸)، *تحلیل ذهن*، ترجمه‌ی منوچهر بزرگ‌مهر، تهران: انتشارات خوارزمی.
۸. سارتر، ژان پل، (۱۳۸۳)، *تهوع*، ترجمه‌ی امیر جلال‌الدین اعلم، تهران: انتشارات نیلوفر، چاپ هفتم.
۹. صدرالدین شیرازی، محمدبن‌ابراهیم، (۱۴۲۵ق)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، نجف: طلیعه النور.

۱۰. طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۴۰۷ق)، *تجريد الاعتقاد در كشف المراد فی شرح تجريد الاعتقاد*، تصحيح حسن حسن‌زاده آملی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۱. غزالی، ابو‌حامد محمد، (۱۹۹۰م)، *تهافت الفلاسفه*، دراسه الدكتور ماجد فخري، بيروت: دارالمشرق، الطبعة الرابعة.
۱۲. فلو، آنتونی، (۱۳۸۰)، «نفي بقا» در کتاب مرگ و جاودانگی، ترجمه‌ی سید محسن رضازاده، تهران: دفتر پژوهش و نشر سپهرودی.
۱۳. قوشچی، علاء‌الدین علی بن محمد، (۱۴۰۰ق)، *شرح تجريد العقائد*، تصحيح هلموت ریتتر، تهران: انتشارات اسلامیه.
۱۴. کاپلستون، فردریک، (۱۳۸۲)، *تاریخ فلسفه*، جلد پنجم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی سروش، چاپ چهارم.
۱۵. لاک، جان، (۱۳۸۰)، *جستاری در فهم بشر*، ترجمه‌ی دکتر رضازاده شفق، تهران: شفیعی.
۱۶. مگی، برابان، (۱۳۷۷)، *فلاسفه بزرگ، آشنایی با فلسفه غرب*، ترجمه‌ی عزت‌الله فولادوند، تهران: انتشارات خوارزمی، چاپ دوم.
17. Attwater, Donald, (1941), *A Catholic Dictionary*, Editor, New York: Macmillan.
18. Hume, David, (1989), *A Treatise of Human Nature*, Ed. P. H. Nidditch, 2<sup>nd</sup> book I, part IV, sec.VI, Oxford: Clarendon Press.
19. Invagen, Peter, (1994), *The Possibility of Resurrection in Philosophy of Religion: An Anthology*, Ed. By Louis Pojman, California: Wadsworth Pub. Co.
20. Lamont, Corliss, (1990), *The Illusion of Immortality*, New York: Unger, Continuum, 5th Ed.
21. Noonan, Harold. W, (1989), *Personal Identity*, London: Routledg.
22. Parfit, Derek, (1984), *Reason and Persons*, Oxford: Clarendon Press.
23. Penelhum, Terence, "Personal Identity", *In The Encyclopedia of Philosophy*, Ed. by Paul Edwards Cd. V. 6 .
24. Russel, Bertrand, (1989), "An Argument Against Immortality", *In The Philosophy of Religion*; William. L. Row, Harcourt Brace Jovanovich.
25. Russell, Bertrand, (1957), *Why I Am Not a Christian*, London: George Allen & Reprinted by Unim.
26. Shoemaker, Sydney, (1963), *Self Knowledge and Self-Identity*, Ithaca: Cornell University Press.
27. Snowdon, Paul, F, (1979), *Personal Identity*, Oxford Companion to Philosophy, Oxford: Clarendon Press.