

مسئله ثبات شخصیت در چارچوب نظریه حرکت جوهری نفس

مجید احسن*

میلاذ نوری یالقوز آغاچی**

چکیده

مسئله ثبات شخصیت از آنجایی که به مقولات و مباحث هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی گره می‌خورد از اهمیت بسزایی برخوردار است؛ در این میان، ملاک‌هایی که برای ثابت شخصیت ارائه شده است گرچه به لحاظ معرفت‌شناختی می‌توانند به کار آیند، اما از جهت هستی‌شناختی محل اختلافات جدی بوده و مستلزم بررسی نقادانه است. در باب جنبه وجودی بحث از هویت شخصیه، گروهی هرگونه منکر هویت و جوهر ثابت را برای انسان شده و به این ترتیب خود را از ارائه ملاک ثبات شخصیت نیز رها کرده‌اند؛ در حالی که مدافعان ثبات شخصیت نیز سه ملاک بدن، حافظه و نفس مجرد را به عنوان مبنای حفظ هویت شخصیه مطرح ساخته‌اند؛ از آن میان، ملاصدرا منکر ملاکیت بدن و حافظه در این خصوص است و نفس مجرد را ملاک ثبات و این همانی شخصی معرفی می‌کند. این در حالی است که قول به حرکت جوهری نفس توسط صدررا، زمینه طرح این شبهه می‌شود که اگر نفس در حرکت دائمی جوهری است، پس ثبات شخصیت که هر انسانی آن را احساس می‌کند و خود صدرا هم آن را قبول دارد، چگونه قابل تبیین خواهد بود؟ و آیا بین پذیرش توأمان این دو ادعا، تهاافت وجود ندارد؟ به نظر می‌رسد که با تدقیق و تأمل در اندیشه صدرایی و بیان تقسیمات مختلف حرکت جوهری می‌توان تهاافت مذکور را ظاهری و قابل رفع دانست. کلیدواژه‌ها: هویت شخصیه، حرکت جوهری نفس، ملاک ثبات شخصیت، ملاک بدن، ملاک حافظه، ملاک نفس مجرد.

مقدمه

یکی از مباحث مهم که در حوزه های مختلفی از مجموعه معرفتی بشر قابل طرح و بررسی است مسئله هویت شخصی یا اینهمانی شخصی (Personal identity) است. این مسئله، که هر انسانی آن را در درون خود می یابد و حداقل در سه شاخه فلسفه یعنی مابعدالطبیعه، فلسفه ذهن و فلسفه اخلاق و نیز در علوم تجربی انسانی همچون روان شناسی قابل طرح است، ارتباطی محکم و وثیق با مسائلی همچون معاد و جاودانگی نفس، مسئولیت اخلاقی و حقوقی و ... نیز دارد؛ به عنوان مثال، مفهوم معاد که امری مفروض در پاره ای از ادیان و مسلم در برخی نظام های فکری است، بر این مقدمه مبتنی است که در آخرت همان شخصی برانگیخته خواهد شد که در دنیا می زیسته است؛ و این خود به نحوی روشن، بر اثبات اینهمانی شخصی مبتنی است. از سوی دیگر، علم اخلاق و علم حقوق که بر مفهوم مسئولیت اخلاقی و حقوقی نسبت به افعال انجام شده مبتنی هستند به اثبات اینهمانی شخص حاضر با گذشته اش تکیه دارند تا مفهوم مسئولیت را معنادار سازند. بر این اساس، بحث از هویت شخصی در پی پاسخ به این مسئله است که با چه معیاری می توان شخص واحدی چون «الف» را در دو زمان متفاوت «ب» و «ج» با خودش یکی دانست و ملاک اینهمانی آن دو چیست؟ پیش از بررسی پاسخ های ارائه شده، یادآوری این نکته مهم است که حیث های وجودی (Ontological) و معرفتی (epistemological) بحث، ممکن است پاسخ های متفاوتی داشته باشند و تفکیک این دو از اهمیت به سزایی برخوردار است. به این ترتیب، جنبه وجودی بحث، ناظر به این است که در مقام ثبوت و نفس الامر، چه چیزی باعث می شود که شخص امروز همان شخص دیروز باشد و اینکه یگانگی انسان به چه چیزی است و چرا فقط «من» هستم که «من» ام و هیچ موجودی در جهان نه «من» بوده و نه «من» خواهد بود؟ اما جنبه معرفتی مسئله متوجه این پرسش است که در مقام اثبات و فارغ از ملاک نفس الامر اینهمانی شخصی، ما چگونه می توانیم به اینهمانی شخصی پی ببریم و دریابیم که شخص امروز همان شخص دیروز است؛ به این ترتیب، بین اینهمانی وجودی و تشخیص اینهمانی، تفاوت وجود دارد و ممکن است بر یکدیگر تطبیق نکنند (کوپر، ۱۳۹۲، ص ۴۳۰-۴۲۸).

کسانی که در باب هویت شخصی و ثبات آن اندیشیده اند به دو دسته منکران و مثبتان تقسیم می شوند و دیدگاه های موافق هویت شخصی خود به سه ملاک برای ثبات شخصیت توجه کرده اند که عبارت از استمرار فیزیکی، استمرار روان شناختی و وجود نفس مجرد است؛ ملاک سوم از ملاک های اخیر از دو تقریر نزد فیلسوفان مسلمان برخوردار است: ۱. دراندیشه غیر

صدراایی که به حرکت جوهری نفس قائل نیستند و حدوث و بقای نفس را روحانی می‌دانند، نفس جوهری ثابت و مجرد است که صرفاً به لحاظ اعراضش تغییر می‌کند و استکمال می‌یابد؛ ۲. دراندیشه صدراایی که حرکت جوهری نفس و حدوث جسمانی آن به اثبات رسیده است، جوهر نفس هر لحظه تغییر می‌کند و تغییر اعراض نفس، نشانی از این تغییر جوهری است. اینجاست که مسئله اصلی رخ می‌دهد که اگر حرکت دائمی جوهری نفس را بپذیریم، چگونه باید ثبات شخصیت انسانی را تبیین کنیم که هر انسانی آن را در درون خود احساس می‌کند که درعین حال یکی از ادله وجود نفس نیز است؟ آیا اعتقاد به حرکت جوهری نفس، ما را وادار به انکار هر نوع این‌همانی شخصی نخواهد ساخت؟ در ادامه به بررسی ادله منکران ثبات شخصیت و اقوال مثبتان آن خواهیم پرداخت تا زمینه برای تبیین ثبات شخصیت در چارچوب نظریه حرکت جوهری نفس فراهم‌آید.

دیدگاه منکران هویت شخصیه

تغییر و دگرگونی، از ابتدای تاریخ فلسفه مورد توجه بوده است و منکر ثبات شخصیت اگر بر موضع خویش مصر باشد، چاره‌ای جز توجه به مفهوم تغییر عام ندارد. توجه به تغییر با توجه به کثرت همراه است و تبیین اموری که به ظاهر ثابت و این‌همان به نظر می‌رسند توسط اموری که متغییر و این‌نه‌آن هستند می‌تواند زمینه انکار ثبات و این‌همانی در جهان، طبیعت و در مرحله‌ای بالاتر همچون نفس باشد. با نگاهی به تاریخ فلسفه، به نظر رسیده است که براینده نظام فلسفی هراکلیتوس، فیلسوف معروف یونان باستان حول محور تغییر عام هستی، عدم ثبات شخصیت باشد که این مسئله درخور بررسی است؛ حال آنکه دیوید هیوم بر اساس توجهات معرفت‌شناختی خود حول بن‌مایه‌های روان‌شناختی درک ثبات بر اساس عادات روان‌شناختی، به انکار هرگونه ثبات شخصیت می‌پردازد. در ادامه به بررسی نظریات این دو فیلسوف می‌پردازیم.

یکی از اصول فلسفی هراکلیتوس، حرکت و سیلان عمومی همه هستی است یعنی وی برخلاف پارمنیدس که هرگونه تغییر و شدن را توهم می‌دانست معتقد بود که سراسر هستی در حال حرکت و سیلان است و هیچ امر ثابتی در جهان وجود ندارد، به نحوی که نمی‌توان هیچ چیزی را در پهنه هستی ثابت ارزیابی کرد. چنانکه این جمله معروف او نیز حکایت از همین مضمون دارد که: «ایشان در رودخانه‌های جدید گام می‌نهند هرگاه (دوباره) در یک رودخانه گام می‌نهند، چرا که مدام آب‌های جدید برایشان می‌گذرد» (Heraclitus, p.53). به این ترتیب،

چیزی ثابت وجود ندارد، چنانکه جهان چون آتشی افروخته است که مقداری از آن روشن و مقداری خاموش می شود و تغییر و ترتیب آن همیشگی است (*ibid*, p.45)؛ براین اساس، ثبات اشیا، توهمی بیش نخواهد بود، شبیه آن توهمی که موجب می شود موج گذران بر سطح آب را همواره یک موج بدانیم (استیس، ص ۸۵).

با این حال فقراتی که از هراکلیتوس در باب نفس نقل شده است، دفاعی قاطعانه از این نظریه ارائه نمی دهند که او منکر نظریه ثبات شخصیت باشد ولی در عین حال مثبت ثبات شخصیت هم نیستند و بحث در این مورد چندان نمی تواند مبتنی بر اندیشه خود وی باشد، برای مثال در فقره ای چنین می گوید: «نفس که دمی است درک کننده، متفاوت از بدن است و همواره در جریان است» (*Heractitus*, p.79)، این فقره با اینکه نفس را دمی در جریان می داند ولی به جدایی نفس از بدن و ثبات آن نیز توجه می دهد، چنانکه از مضمون لفظ «همواره» می توان استنباط کرد؛ ثبات شخصیت با ملاک نفس مجرد نزد هراکلیتوس را می توان با این فقره نیز حمایت کرد که: «نفس عقلی دارد که با آن ترقی می یابد» (*ibid*, p.75)؛ اما دقیقاً در همین فقرات نیز می توان رد پای عدم ثبات شخصیت را مشاهده کرد، چرا که وی نفس را در حال ترقی می داند.

با این حال، فضای کلی اندیشه هراکلیتوس چنان نیست که بتوان فقرات مذکور را مصرانه به نفع ثبات شخصیت تفسیر کرد؛ چراکه بدیهی است که قول به تغییر مطلق به نحوی که نتوان در یک رودخانه دوبار گام نهاد، مستلزم آن است که نتوان از ثبات شخصیت در نگاه او با قطعیت دفاع کرد. اما در عین حال فقرات موجود در باب نفس و عقل نیز از سیاقی برخوردارند که چندان هم از اعتقاد به ثبات شخصیت دور نیست.

اما منکر جدی و قطعی ثبات شخصیت کسی نیست جز دیوید هیوم تجربه گرا که اساساً منکر هویت شخصیه است. از نظر هیوم، ادراکات به دو نوع تقسیم می شوند: انطباعات (*impressions*) که همان تأثرات و داده های بی واسطه حواس اند و تصورات (*ideas/thoughts*) که صور ذهنی هستند که پس از قطع ارتباط حواس با خارج در ذهن نقش می بندند. در این میان وی معتقد است که هر تصویری باید به انطباعی بازگردد تا معنادار باشد (*Hume*, 1.1.1.1).^۱ با این اساس، هیوم هر نوع وحدت و جوهریت واقعی را منکر است و با انکار وحدت و جوهر، جوهر نفس، خدا و جسم را نیز منکر خواهد بود؛ به این ترتیب که اگر هر فهمی باید ریشه در تجربه داشته باشد، آنگاه مفهوم جوهر هم باید از تداعی ناشی از تأثرات حسی و خیالی به دست آمده باشد.

مجموعه هیجانان و تداعی ها نیز مفهوم جوهر را به دست می دهند در حالی که این ها هیچ کدام ممکن نیست بتوانند جوهر را آشکار نمایند (*ibid*, 1.1.6.1).

از نظر هیوم، منشأ تصور جوهر، مجموعه‌ای از تصورات بسیط است که توسط قوه خیال متحد شده‌اند به این معنا که تصور ثبات و یگانگی برای اشیا بر پایه بقای جوهر آنها نوعی توهم و ناشی از این است که متخیله از انطباعات مکرر یک شیء، تصور ثبات می کند (*ibid*). روشن است که قول به این‌همانی در موجودات از منظر هیوم، جنبه خیالی و روان‌شناختی دارد و از هیچگونه محمل وجودشناختی برخوردار نیست. این نکته در باب نفس و ثبات شخصیت نیز صادق است؛ چنانکه وی به نقل کلام فیلسوفانی می پردازد که مدعی‌اند ما هر لحظه خودمان را در می‌یابیم و حس می‌کنیم که این همان وجود ما است (*ibid*, 1.4.6.1) و به نقد این نگاه پرداخته و می‌گوید که هرگاه به بررسی مفهوم «من» می‌پردازم همواره به یک ادراک یا نظیر آن دست می‌یابم و هرگز نمی‌توانم خودم را در هیچ زمانی بدون هیچ ادراک تصویری دریابم و جز یک انطباع یا تصور چیزی به عنوان «من» مستقل از ادراکات به دست نمی‌آورم (*ibid*, 1.4.6.3).

بنابراین، هیوم همان‌گونه که این‌همانی در جواهر مادی را به احساسی روان‌شناختی فرو کاسته و در واقع آن را انکار کرد، این‌همانی شخصی به لحاظ جوهر نفسانی را نیز انکار کرده است، زیرا معتقد شده است ما آنگاه که در خود می‌نگریم هیچ گاه خود و جوهر نفسانی را درک نمی‌کنیم بلکه همیشه کثرتی از ادراکات متمایز یعنی اعراض نفسانی خود همچون غم، شادی و... را می‌یابیم. «آنچه ما آن را ذهن می‌نامیم چیزی جز مجموعه‌ای از ادراکات مختلف نیست که با روابطی خاص کنار هم جمع آمده‌اند و به غلط فرض شده‌اند که از بساطت و این‌همانی شخصی حکایت می‌کنند» (*ibid*. 1.4.2.39). درک درست از ذهن انسان این است که آن را همچون ساختاری از ادراکات مختلف و وجودات عدیده برشماریم که با تأثیر و تأثر به یکدیگر ارتباط یافته‌اند (*ibid*, 1.4.6.19). به این ترتیب، استمرار و ترتیب تأثرات و تصورات به نحوی است که مبنای روان‌شناختی انتزاع مفهوم ثبات و وحدت جوهری و درک مفهومی از ثبات شخصیت می‌گردد در حالی که هشیاری و وحدت و ثبات شخیت چیزی جز بازتاب یک ایده و ادراک نیست و هرگز حکایت از ثبات شخصیت نخواهد داشت (*ibid*, 1.4.6.18).

دیدگاه هیوم، به‌رغم اشکالات متعددی که می‌توان بر آن وارد کرد، این حسن را دارد که منسجم است و بر مبنای معرفت‌شناسی خود وی که تجربه‌گرایی محض است استوار است. اما با این حال، از دو نظر می‌توان نقد جدی بر او وارد دانست، یکی آنکه وی از مفهوم «مجموعه

تصورات» استفاده می‌کند و توجه به این نکته ندارد که نفس «مجموعیت»، اقتضای وحدتی متقدم را دارد که قوام‌بخش وحدت مفهوم مجموعه باشد، نه آنکه خود مجموعیت موجب درک انتزاعی مفهوم وحدت شود؛ و به عبارت دیگر، وی میان مقام ثبوت و اثبات خلط می‌کند. از سوی دیگر این سخن که انطباق تنها دریچه آغازین معرفت است درست است، اما نتیجه‌گیری تجربه‌گرایانه از چنین سخنی مبنی بر انحصار تمام معارف به این تصورات ادعایی متزلزل است، چه اینکه ذهن می‌تواند با همین سرمایه‌های محسوس انطباعی، به معقولاتی دست یابد که مبنای ثبوتی قوام‌بخش امور محسوس هستند؛ که اساساً اگر این نکته مورد قبول واقع نشود، اصل همان ادعای تجربه‌گرایانه نیز محل تردید خواهد بود.

این نکته در فلسفه اسلامی به روشنی تبیین شده است که ساخت معقولات ثانیه فلسفی توسط ذهن، امری گزاف نیست بلکه این معقولات، احکام همان وجود خارجی در مرحله ذهن هستند و به عبارت دیگر اگرچه ما حس جوهریاب نداریم اما این دلیل نمی‌شود که مفاهیمی مثل علت و معلول، جوهر و... را انکار کنیم زیرا عقل انسانی قادر است به عمق اشیا نفوذ کند و این مفاهیم را بیابد.... در نتیجه اگرچه ما حس جوهرشناس نداریم، با عقل خود می‌فهمیم آنچه متعلق ادراکات حسی، قرار می‌گیرد اگر عرض باشد ناچار نیازمند به موضوع جوهری است و اگر نیازی به موضوع نداشته باشد خود آن، جوهر خواهد بود (مصباح یزدی، ج ۲، ص ۱۶۶) و به تعبیر طباطبایی: «من انکر وجود الجوهر فقد قال بجوهریه الاعراض من حیث لایشعر» (طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۳۴۸).

چنانکه از اشکالات وارده برمی‌آید، نقطه ثقل انتقادات به نظریه هیوم در باب انکار ثبات شخصیت و هویت شخصیه نه به خود این انکار که برآیند مستقیم معرفت‌شناسی اوست، بلکه به مبانی معرفت‌شناسی اوست که مدعی است اگر چیزی در حس داده نشده باشد گزاف و بی‌معناست، حال آنکه می‌توان از مفهومی سخن گفت که به طریق معرفتی از حس داده نشده است ولی می‌تواند مبنای ادراک حسی و انطباعی باشد. به این ترتیب، اگرچه من همواره در پس ادراکات گم است و نمی‌تواند در مقام اثبات، «من» را بدون ادراک به دست آورد، اما در مقام ثبوت ادراکات در وحدتی از «من» نمایان می‌شوند که به این ترتیب، نه تنها تصورات و ادراکات ذهنی که می‌آیند و می‌گذرند تصورات مطلق نیستند بلکه تصورات وابسته به من (یک من خاص) و در واقع، تجلیات آن من هستند (مطهری، ج ۴، ص ۸۲۷-۸۲۶) و به تعبیر تریگ، باید پرسید که دقیقاً چه کسی است که هرگز خود را بدون ادراک نمی‌یابد (تریگ، ص ۱۰۹).

دیدگاه‌های قائل به هویت شخصیه

پس از طرح و نقد دیدگاه‌هایی که منکر هویت شخصیه بودند نوبت به بررسی دیدگاه‌هایی می‌رسد که این‌همانی شخصی را قبول دارند. قائلان به این‌همانی شخصی بر مبنای ملاک و معیاری که ارائه کرده‌اند در سه دسته کلی قابل تقسیم‌اند:

الف. معیار بدن

مشکلات ناشی از جدایی نفس و بدن، برخی را بر آن داشته است تا به این اعتقاد روی آورند که آنچه «انسان» است همان بدن اوست و نفس نیز چیزی جز پدیداری فرعی نیست. ایشان که ناتوان از انکار شهود هویت شخصیه بوده‌اند، به دلیل ناتوانی از توضیح دوگانگی نفس و بدن به فروکاهش نفس به بدن روی آوردند. به این ترتیب، هویت شخصیه نیز بایستی توسط ماده بدنی یا یک بخش خاصی از بدن مانند مغز توضیح داده شود. البته باید توجه داشت که اساس این تبیین‌ها بر این نکته مبتنی است که از دیدگاه طرفداران چنین نظریاتی اولاً دلایل کافی برای وجود نفس که هویت شخصیه را توضیح دهد وجود ندارد و دیگر اینکه انسان همان کاری را می‌کند که مغز او به او دستور می‌دهد و چه بسا همین مغز ملاک و معیار هویت شخصیه باشد. برای مثال گفته شده است که «گرچه به یقین حرف دقیقی نیست که دوست داشتن کسی در حقیقت دوست داشتن بدن او است، اما این امر هرگز نشان از وجود [هویت] شخصی مستقل از بدن ندارد به این معنا که اشخاص اموری جدا از بدن‌هایشان باشند» (Williams, p.74). به این ترتیب، «تنها موردی که ما می‌توانیم هویت شخصیه و فردیت کسی را مورد بازشناسی قرار دهیم این است که بدن او را مورد توجه قرار دهیم» (ibid, p.10).

بر این مبنای معیار بدن برای هویت شخصیه به این معناست که بدن‌ها خودشان حامل ویژگی‌های تشخیص و هویت شخصیه باشند. این دیدگاه، ملاک و میزان وحدت و این‌همانی اشیا و از جمله انسان را به جسم و امور جسمی می‌داند؛ پیروان این نظریه به دو دسته تقسیم می‌شوند.

الف) استمرار کل بدن: طبق این رویکرد، این «کلیت بدن» است که هویت شخصیه را توضیح می‌دهد و برای استمرار و حفظ این‌همانی شخصی، استمرار کل بدن شرط است (پترسون، ص ۳۲۷)، بر اساس این نگرش، هویت شخصیه بر این اساس توضیح داده می‌شود که نه فقط پاره‌ای از بدن به نام مغز حفظ شود، بلکه بدن در کلیت خودش، به‌رغم تغییرات در جزئیات آن حفظ شود. این نگاه در توجه به این نکته مطرح می‌شود که برای اثبات نفس مجرد از تغییرات در

اجزای بدن استفاده شود. دیدگاه مذکور برای اینکه در عین فیزیکی بودن، بتواند تغییرات اجزای بدن را نیز توضیح دهد به استمرار کلیت بدن معتقد می‌شود (Baily, p. 82).

البته این راهکار به نظر خرسندکننده نیست، چرا که تمایز میان «تشابه» و «این‌همانی» که خود این نظریه پردازان اظهار کرده‌اند حاکی از آن است که خلطی میان تشابه و این‌همانی رخ داده است. به این ترتیب که تغییرات دائمی بدن انسان به‌رغم حفظ کلیت بدن نمی‌تواند دلیل فیزیکی بر استمرار هویت شخصیه باشد؛ هرچند چنین متفکرانی آن را به آن معنا گرفته‌اند که ظاهراً مصادره به مطلوب است. به همین دلیل گفته شده است که دعوی استمرار و تداوم بدن انسان، موضوعی ظاهری و نه جوهری است (پورحسن، ص ۱۳).

چیزی که می‌تواند ملاک این‌همانی شخصی شمرده شود باید بتواند عینیت و وحدت را حفظ کند و نه مماثلت و شباهت را، درحالی که نظریه ثبات کلیت بدن تنها حکایت از مماثلت میان بدن در زمان‌های گوناگون دارد. این نکته به طور خاص با توجه به نظریه حرکت جوهری ملاصدرا نیز می‌تواند مورد تأکید باشد، زیرا براساس این نظریه، نه تنها اعراض شیء، بلکه جوهر آن هم دم‌به‌دم در تغییر و حرکت است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۷۱) که این مقاله عهده‌دار بررسی و پاسخ به همین مسئله است.

ب) استمرار برخی از اجزای بدن: این دیدگاه حاکی از استمرار شخصیت بر اساس بقای برخی از اجزای اصلی بدن است. در این خصوص می‌توان به نظریه برخی از متکلمان مسلمان اشاره کرد. بر اساس نظریه مذکور، بدن انسان از دو بخش تشکیل شده است یکی بخش‌هایی که تجزیه پذیر و قابل تبدیل و تبدل بوده و ممکن است به بدن‌های دیگری انتقال یابند و بخش دیگر، بخش اصلی بدن هر انسانی که قابل تجزیه و تبدیل به بدن دیگران را ندارد. البته در اینکه حقیقت و مصداق این اجزای اصلی در بدن چیست میان متکلمان اختلافات بسیاری است، اما نکته مهم این است که از نظرایشان، انسانیت انسان، به اجزای اصلی که مختص به هر انسانی بوده و در تبدیل و تبدلات گوناگون، جزء بدن هیچ کس دیگری نمی‌شوند مربوط است و با حفظ این اجزای اصلی و استمرار آنها در دنیا و آخرت، هویت شخصی و این‌همانی شخصی محفوظ می‌ماند (حلی، ص ۲۶۱-۲۵۸). در میان‌اندیشمندان امروزی اینواگن (Inwagen) اعتقادی شبیه اعتقاد متکلمان را دارد (رک. جف گرین، ص ۳۹۲-۳۹۰؛ دیاجی، ص ۶۳).

اما نظریه متکلمان نیز از حل مسئله اینهمانی ناتوان است، اولاً به این دلیل که این اجزا مادی هستند نه غیر مادی، چرا که در این نظریه صحبت از ورود و خروج این اجزای اصلی به بدن سایر گیاهان و حیوانات و انسان‌هاست و بر این اساس، قول به عدم تغییر و تحول و ثبات این اجزا با قول به مادی بودن آنها ناسازگار است (رک. حسینی، ص ۳۰) و ثانیاً در جای خود ثابت شده است که مبنای این دیدگاه که حقیقت انسان را به این اجزای مادی می‌داند باطل است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۰۰). این اشکالات و اشکالات دیگر چنین نظریه‌ای را غیر قابل قبول می‌نماید.

دیدگاه مشابه این نگرش، همان است که مغز را ملاک این‌همانی تلقی می‌کند که عمدتاً در قرن بیستم مطرح شده و طرح آن از جهت اشکالاتی بوده است که از تعریف هویت شخصیه بر اساس کلیت بدن ناشی می‌شده است. بر اساس این نگاه، این مغز است که ملاک حفظ هویت شخصیه است، چرا که نقش بسیار مهمی در حفظ و استمرار ویژگی‌های روانی دارد. از نظر قائلان این دیدگاه ملاک هویت شخصی، مغز است و شخص در زمان دوم همان شخص زمان اول است اگر و تنها اگر دارای همان مغز باشد. مطابق نگاه مذکور، برای تبیین هویت شخصیه نیازی به بحث از وجود امری غیر مادی نیست، بلکه می‌توان هویت شخصیه را بر اساس کارکردهای سطوح پایین مغز مورد توجه قرار داد که با سطوح بالاتر رفتاری شخصی که آن مغز را داراست در ارتباط است (Baily, p.17)، منظور از سطوح پایین همان کارکردهای زیستی بنیادین مغزی است و مقصود از سطوح بالاتر کنش‌های رفتاری و فکری است که برآمده از کارکردهای زیستی مغز است؛ براین اساس، مغز دارای کارکردهایی است که اندیشه و تفکر را سبب می‌شود و همین مغز است که ملاک ثبات شخصیت است. جان سرل در تبیین این رویه است که مدعی می‌شود: «زمانی که تو می‌اندیشی، تنها فعالیت مغزی است که در جریان است» (Searle, p. 25).

اما به وضوح چنین دیدگاهی حاوی یک توجیه مبهم برای هویت شخصی است. چرا که خود سلول‌ها و ملکول‌های مغزی متکثر و غیر واحدند و ثانیاً اموری مکشوف به هویت شخصیه‌اند. اگر هویت شخصیه را باید در کارکردهای زیرین سلولی و ملکولی مغزی جستجو کرد، این سلول‌های مغزی نیز یکی از اعضای بدن و لذا مشمول همان اشکالاتی است که در باب کلیت نظریه فیزیکی در باب هویت شخصیه بیان شده است و نمی‌توانند ضامن عینیت و وحدت سابق و لاحق باشند. همچنین گفته شده است که بر اساس تحقیقات جدید علمی وجود هر دو نیم کره

برای ادامه حیات ضروری نیست یعنی ممکن است افرادی بر اثر سکتۀ مغزی یکی از دو نیم کرۀ مغزشان را از دست بدهند و نیم کرۀ دیگر عهده دار کارکردهای قسمت آسیب دیده گردد که در این صورت هویت شخصی حفظ شده است بدون آنکه کل مغز حفظ شده باشد (مسلین، ص ۳۷۶؛ شیخ رضایی، ص ۱۴۱-۱۴۰).

گروهی دیگر برای حل مسئلۀ اینهمانی شخصی به ملاک‌هایی همچون اثر انگشت، ژنتیک و... که ظاهراً از ثبات برخوردارند اشاره کرده‌اند (پورحسن، ص ۱۱). اشکال چنین ملاک‌هایی، عدم توجه به تفکیکی است که پیش از این، درباره تفاوت حیث معرفتی و حیث وجودی مسئله بیان کردیم؛ چنین راه‌حل‌هایی اگرچه ممکن است به لحاظ اثباتی و معرفتی به کار آیند، اما به لحاظ ثبوتی و وجودی دارای خلل هستند. اولاً به این لحاظ که آنچه در این همانی شخصی مهم است عینیت سابق و لاحق است درحالی که در مسئلۀ اثر انگشت، آنچه در طول زمان، ثابت است اثر انگشت است نه خود انگشت، به این معنا که انگشت شخص نیز به حکم اینکه یکی از اجزای بدن است همواره در حال تغییر و تحول و در نتیجه مشمول همان اشکالی است که در مورد ملاک بودن بدن گفتیم. درباره ملاک ژنتیک نیز، نقشۀ ژنتیکی که نحوه چینش ژن‌ها را تبیین می‌کند و در بردارندۀ خصوصیات هر شخص است گرچه برای هر شخصی منحصر به فرد است و ثبات دارد اما نکته اینجاست که نقشۀ ژنتیکی صرفاً یک طرح است نه جزئی از بدن لذا نمی‌توان آن را به عنوان نسخه اصلاح شده و مصون از اشکال ملاک بدنی پیشنهاد داد. از سوی دیگر، حتی اگر تغییرات بدنی و فرایند جایگزینی سلول‌های جدید به جای سلول‌های قدیمی بر اساس نقشه واحدی به نام نقشۀ ژنتیکی صورت گیرد نمی‌توان این همانی و عینیت بدن سابق و لاحق را با آن توجیه کرد بلکه صرفاً می‌توان گفت که بدن‌های متعدد در نقشه ژنتیکی واحد با یکدیگر یکسانند درست مثل خانه‌های مختلفی که در عین تفاوت در مصالح و... نقشه یکسانی دارند (حسینی، ص ۲۸ و ۳۱).

ب. معیار حافظه

ملاک دیگری که برای حل مسئلۀ اینهمانی شخصی ارائه شد ملاک حافظه بود که برای نخستین بار توسط جان لاک مطرح شد. طبق دیدگاه جان لاک ما با ایده‌هایی برآمده از تجربه است که به دانش دست می‌یابیم و تمام دانش ما در نهایت به تجربه باز می‌گردد (Locke, p.104). وی انسان را به عنوان فاعل عاقل اندیشنده و موجودی که دارای خودآگاهی است تعریف می‌کند و معیار

هویت انسانی را نیز به همین خودآگاهی و بازگشت انسان به خاطرات و آگاهی‌های گذشته می‌داند. مطابق نگاه او آگاهی بشر، برآمده از آن چیزی است که از تأثرات حسی ناشی می‌شود و مفهوم ذهن که ناشی از خود بازتابی است، درونی نبوده، بلکه محصول ایده‌هایی است که اشیای بیرونی از آغاز تولد به ذهن می‌دهند (ibid, p.106). براساس این نظریه وحدت شخص با استمرار روان‌شناختی متعین می‌شود نه با استمرار فیزیکی، لذا لاک ملاک بدن را برای حفظ هویت شخصی منکر است چرا که معتقد است اگر بدن را ملاک حفظ هویت شخصیه قرار دهیم هیچ شخصی در دو آن، هویت واحدی نخواهد داشت (Locke, p. 111).

هویت شخصیه ناشی از آگاهی به داده‌های عینی است که تنها با حافظه ممکن است، چرا که حافظه خودآگاهی به ایده‌هایی است که با کسب و تکرار در ذهن حضور می‌یابند؛ براین اساس، از آنجا که حافظه زمینه ادراک آن چیزی است که در ذهن حضور دارد، هویت شخصی نیز به همین ملاک مربوط خواهد بود (ibid, p.150-151). خلاصه آنکه ما از طریق دانستن به خودمان آگاهی و این آگاهی، هشیاری از اعمال ادراک و احساس است و یک شخص، هسته‌ای از هشیاری است که همان حافظه داده‌هاست (ibid, p. 335-336). چنانکه مقصود از هشیاری، هشیاری به چیزی است که در حافظه است (ibid, p. 153). به همین دلیل است که جان لاک معتقد است که تعریف ما از مفهوم این‌همانی شخصی برآمده از تعریف خود «شخص» خواهد بود، به‌نحو که «شخص» موجودی آگاه و اندیشنده است که عقل و حافظه دارد و می‌تواند خودش را به عنوان خودش در نظر بگیرد، موجود اندیشمندی که در زمان‌ها و مکان‌های مختلف ثابت می‌ماند (ibid, p. 335).

به‌رغم اینکه معیار حافظه بسی بهتر از ملاک بدن می‌تواند این‌همانی را توضیح دهد، اما باید دقت داشت که جان لاک دچار نوعی تشویش در تبیین آگاهی است، از سویی وی آگاهی را ملاک این‌همانی می‌داند و از سوی دیگر چون آگاهی را بدون داده‌های حسی تهی می‌یابد می‌کوشد ملاک حافظه را به تبیین‌اش از هویت شخصی اضافه نماید که ظاهراً این ملاک حافظه نیز چندان رضایت‌بخش نیست، چرا که می‌شود اشکالات چندی به این ملاک وارد آورد؛ به‌عنوان مثال موارد زیر را به‌عنوان اشکال مطرح کرده‌اند:

۱. آگاهی‌ها و خاطرات انسان ممکن است فراموش شوند و از بین بروند و طبق ملاک حافظه، این اتفاق باید به معنای از دست رفتن هویت شخصیه باشد، درحالی که واقعیت برخلاف این است و فراموشی انجام کاری خاص هرگز به این معنا نیست که من همان شخصی نیستم که آن را

انجام داده‌ام (پترسون، ص ۳۲۷). توماس راید، سرلشگر معروفی را مثال می‌زند که در بچگی چند سیب دزدیده است و سپس در بزرگسالی با دریافت نشان لیاقت، گروهان شجاعی می‌شود؛ اگر ملاک اینهمانی شخصی حافظه باشد می‌توان چنین نتیجه گرفت که: الف) آن گروهان، دزدیدن سیب‌ها را به یاد می‌آورد پس او همان بچه‌ای است که دزدی کرده بود؛ ب) آن سرلشگر، دریافت نشان لیاقت را به یاد می‌آورد، پس او همان گروهان است؛ ج) سرلشگر، دزدیدن سیب‌ها را به یاد نمی‌آورد، پس او همان بچه نیست. در حالی که بالوجدان و براساس اینکه سرلشگر همان گروهان و گروهان همان بچه است، قطعاً سرلشگر همان بچه است و این تناقضی صریح است؛ لذا ملاک حافظه نمی‌تواند نه شرط لازم و نه شرط کافی برای هویت شخصی باشد (به نقل از: مسلین، ص ۳۸۶-۳۸۵).

۲. ادعاهای مبتنی بر حافظه خطاپذیرند زیرا ممکن است انسان در به یاد آوردن برخی امور اشتباه کند و مدعی انجام کارهایی شود که اصلاً انجام نداده است، لذا قاعدتاً باید بین ادعاهای کاذب مبتنی بر حافظه (که اصطلاحاً آن را خاطرات مبتنی بر حافظه ظاهری می‌نامیم) و بین ادعاهای صادق مبتنی بر آن (که اصطلاحاً آن را خاطرات مبتنی بر حافظه واقعی می‌نامیم) تمایز قائل شویم، به این معنا که صرفاً خاطرات نوع دوم، ملاک هویت شخصی هستند. اما در اینجا دقیقاً این پرسش مطرح می‌شود که چگونه می‌توان این دو دسته خاطرات را از هم تشخیص داد و چه چیزی باعث می‌شود که ادعای مبتنی بر حافظه من، ادعای صادقی باشد؟ (پترسون، ص ۳۲۷) به نظر می‌رسد در اینجا بهترین راه، توسل به هویت شخصی است؛ یعنی خاطرات و ادعایی از حافظه صادق هستند که برای خود من و نه دیگری رخ داده باشند که این امر، مستلزم دور خواهد بود زیرا برای تعریف هویت شخصی باید به حافظه و خاطرات واقعی و صادق رجوع کرد و برای تفکیک حافظه و خاطرات صادق از کاذب باید هویت شخصی را پیش فرض گرفت (شیخ رضایی، ص ۱۴۷) و به تعبیر باتلر:

واقعاً بدیهی است که پیش فرض آگاهی داشتن از اینهمانی شخصی وجود اینهمانی شخصی است و بنابراین، این آگاهی نمی‌تواند تشکیل دهنده اینهمانی شخصی باشد همان‌طور که در موارد دیگر، معرفت نمی‌تواند تشکیل دهنده صدق که پیش فرض معرفت است باشد (به نقل از: مسلین، ص ۳۸۹).

لازمه چنین اشکالاتی آن است که باید به معیاری پیشین متوسل شد که هویت شخصی را بدون توسل به بدن یا حافظه توضیح دهد. در اینجا این نکته تاریخی می‌تواند مهم تلقی شود که

آنچه معیارهای بدنی و حافظه را برای توضیح هویت شخصیه پیش می‌کشد، اشکالات وارد بر تمایز و جدایی نفس از بدن و ملاک قرار گرفتن نفس برای هویت شخصیه است، در حالی که خود این ملاک‌ها با اشکالاتی که بیان شد مواجه‌اند؛ لذا به نظر می‌رسد برای تبیین دقیق‌تر از هویت شخصیه راهی جز ملاک نفس مجرد وجود ندارد، اما بایستی همین ملاک را بررسی کرد و اشکالات وارد بر آن را پاسخ داد.

ج) معیار نفس

پیش از هر چیز باید به این نکته مقدماتی توجه کرد که بحث از این‌همانی و وحدت شخصیه صرفاً در مورد انسان‌ها مطرح نمی‌شود و دایره این بحث، موجودات غیرانسانی را نیز دربرمی‌گیرد، مثلاً می‌توان پرسید که ملاک یکی بودن درخت کنونی با درخت دیروزی چیست؟ این امر مستلزم بحث بر سر این است که ملاک وحدت شیء و شخص با خودش چیست؟ در این میان می‌توان به دو رویکرد در این مورد اشاره کرد: الف) دیدگاه سنتی صورت و ماده و ب) دیدگاه صدرایی مبتنی بر حرکت جوهری، که در ذیل به توضیح و تبیین هر یک می‌پردازیم.

الف) دیدگاه سنتی صورت و ماده

فلاسفه‌ای چون ارسطو و ابن‌سینا، در پاسخ به سؤال از ملاک هویت شخصیه، تمایزی میان جسم، صورت و ماده برقرار می‌نمایند تا بتوانند از این طریق این‌همانی شیء را توضیح دهند. به این ترتیب، جسم جوهری واحد و متصل است که قابل ابعاد ثلاثه و مرکب از ماده (جزء بالقوه جسم) و صورت (جزء بالفعل جسم) است، به این معنا که جسم علاوه بر هویت اتصالی، قوه‌ای دارد که این هویت اتصالی و نیز انفصال را می‌پذیرد و به تعبیر ابن‌سینا، ماده جوهری است مبهم و بدون فعلیت که در همه اجسام موجود است (ابن‌سینا، ج ۲، ص ۵۹-۳۶). لذا جسم، مرکب از هیولا و صورت جسمیه است آن‌هم به ترکیب انضمامی به این معنا که گرچه ماده و صورت به تنهایی قابل تحقق خارجی نیستند و فقط در ضمن جسم و در حال ترکیب با دیگری یافت شدنی است با این حال، دویشان، حقیقی و خارجی و نه ذهنی و اعتباری است و در حین ترکیب واقعیاتی مغایر و متکثرند (عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۳۶) از سوی دیگر، وجود صورت است که توضیح می‌دهد که چرا اجسام از همدیگر متفاوتند و هر کدام واقعیاتی مغایر با دیگری دارد؛

به عبارت دیگر، تفاوت‌ها و آثار گوناگونی که در اجسام متعدد دیده می‌شود از آنجا که ماده صرفاً قوه و پذیراست و همه اجسام در صورت جسمیه داشتن نیز تفاوتی ندارند باید از ناحیه جوهر دیگری باشد که صورت نوعیه نام دارد (همان، ص ۱۰۴-۱۰۰؛ بهمنیار، ص ۳۳۷-۳۳۶). صورت نوعیه در موجودات غیرجاندار، طبیعت و در موجودات جاندار، نفس نامیده می‌شود و چون فعلیت و آثار هر شیئی از صورت آن است، پس شیئیت یک شیء و ملاک وحدت و اینهمانی آن در زمان‌ها و تغییرات گوناگون با صورت و نفس است و هرگونه تغییر جوهری که از آن با عنوان کون و فساد یاد می‌شود به معنای تغییر هویت شیء خواهد بود یعنی همان عدم بقای موضوع ثابت که منجر به انکار حرکت جوهری از ناحیه ابن سینا شد (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۹۸). با این حال، از آنجا که تمرکز این مقاله بر بحث این‌همانی شخصی انسان است و نه موجودات دیگر؛ در این مقاله صرفاً به بررسی ملاک نفس در حفظ هویت شخصی انسانی می‌پردازیم.

معیار نفس، دیرینه‌ترین و بلکه مهم‌ترین معیاری است که در باب اینهمانی شخصی ارائه شده است. این دیدگاه از سوی افلاطون، دکارت و عمده فلاسفه مسلمان همچون ابن سینا و سهروردی پذیرفته شده است و بر اساس آن، هویت شخصی انسان امری است مقدم بر روان و تن و لذا قابل فروکاهش به مغز، بدن یا حالات روان‌شناختی نیست. طبق این دیدگاه، نفس در جوهر ذات خودش، موجودی مجرد و ثابت تلقی می‌شود که به بدن تعلق گرفته و تغییرات پیوسته و دائمی بدن هیچ تأثیری در جوهر نفس ندارد زیرا نفس به واسطه تجردش از ثبات دائمی برخوردار است و همین امر ثابت، ملاک و سبب حفظ این‌همانی شخصی است (حسینی شاهرودی، ص ۳۴). هسکر که یکی از فیلسوفان دین معاصر است با اشاره به راحتی این دیدگاه در قبال حل مسائل مربوط به اینهمانی شخصی بیان می‌کند که:

وقتی ما سؤال اینهمانی را با پافشاری بر نفوس جاویدان مطرح می‌کنیم نتیجه‌ای که می‌گیریم این است که هیچ مشکلی برای حل شدن باقی نمی‌ماند (به نقل از دیباجی، ص ۵۹).

با این حال، برخلاف نظر هسکر ملاک قرار دادن نفس برای حفظ هویت شخصی نیز دچار مشکلاتی است که مینا شدن این نظریه را برای حل مسئله اینهمانی شخصی مورد سوء ظن قرار می‌دهد. اما باید توجه داشت که این اشکالات از سنخ اشکالات وارد بر ملاک فیزیکی و روان‌شناختی این‌همانی شخصی نیست، چرا که آن نظریات اساساً نمی‌توانستند ملاک این‌همانی شخصی باشند؛ در حالی که ملاک نفس فی‌نفسه، قابلیت پاسخ به مسئله این‌همانی شخصی را

دارد، هرچند باید به اشکالاتی پاسخ دهد که متفکران را به سمت ملاک‌های فیزیکی و روان‌شناختی سوق داده بود.

یکی از آن اشکالات، قول به ترکیب انضمامی نفس و بدن است که دارای چنان اشکالاتی است که حتی فیلسوفی مثل صدرا را به انکار چنین ترکیبی و جایگزین نمودن نظریه ترکیب اتحادی ماده و صورت وادار کرده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۲۷۵؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۲۶۵) و اشکال دیگر آنکه چنین قولی با مشکل تبیین چگونگی ارتباط نفس غیرمادی و بدن مادی روبه‌روست که امروزه به نام مشکل ثنویت نفس و بدن معروف است. تقریر این اشکال چنین است که همان‌طور که خود فلاسفه گفته‌اند از یک سو، موجودات مجرد فاقد وضع و مکانند و به همین دلیل با هیچ جسمی ارتباط وضعی و مکانی ندارند و از سوی دیگر، تأثیر در اجسام و تأثر از آنها مشروط است به برقراری ارتباط وضعی و مکانی خاص است؛ مثلاً ممکن نیست آتش بسوزاند مگر اینکه جسم قابل احتراق در وضع و مکانی قرار گیرد که در معرض آتش باشد؛ حال این سؤال مطرح می‌شود که چگونه ممکن است بدن که به دلیل مادی بودن اثر پذیری اش مشروط به برقراری رابطه وضعی و مکانی خاص با عامل اثر گذار است از نفسی اثر پذیرد که به سبب تجردش فاقد رابطه وضعی و مکانی با اجسام است؟ (عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۲۸۶) این مسئله، معضلی است که دکارت و فلاسفه بعد از او را به تکاپوانداخت تا برایش چاره‌ای بیابند. خود دکارت راه حل‌های گوناگونی ارائه کرد اما سرانجام به عجز خود در حل مشکل رابطه نفس و بدن اعتراف کرد و آن را از رازهایی دانست که فکر نکردن به آن بهتر است و صرفاً باید قبول شود (پاپکین و استرول، ص ۱۵۳).

(ب) دیدگاه صدرایی مبتنی بر حرکت جوهری

ملاصدرا با تأسیس یک نظام سازوار هستی‌شناختی به نام حکمت متعالیه و اثبات اصول فلسفی‌ای چون اصالت وجود، تشکیک وجود، تبیین شیئیت و حقیقت هر شیء به صورت و فصل اخیر آن، حرکت جوهری، جسمانیة الحدوث بودن نفس، ترکیب اتحادی ماده و صورت و... برای مشکلات فلسفی گذشتگان راه‌حل‌های جدیدی عرضه کرد. همان‌طور که گفته شد، براساس ملاک نفس مجرد که امری ثابت است مسئله هویت شخصیه به راحتی حل می‌شود و لیکن وجود دو اشکال مهم، مانع از پذیرش این ملاک به تقریر مذکور است. صدرا با دیدگاه و تقریر متفاوتی که در باب نفس ارائه کرده، هر دو اشکال مذکور را مرتفع ساخته است به این بیان که

اولاً به ترکیب اتحادی ماده و صورت قائل شده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۵، ۲۸۲ به بعد؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۲۶۵؛ عبودیت، ۱۳۸۸، ص ۳۵-۱۱) که معنای آن این است که هر چند جسم، مرکب از ماده و صورت است، اما ترکیب آن دو اتحادی است، یعنی در خارج به وجود واحدی موجودند و تنها در تحلیل عقلی است که از هم تفکیک می‌شوند. از نظر صدرا، ماده در خارج با وجود صورت موجود است زیرا شیئیت شیء به صورت است و ماده جز جهت نقص آن نیست (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲-۳). بر این اساس، انسان هویت واحدی است، نه اینکه مرکب از دو جوهر مستقل باشد؛ و نفس، موجودی برآمده از ماده و دارای حدوث جسمانی است، به این ترتیب که در آغاز، موجودی مادی است که جسم، ماده آن است به گونه‌ای که با جسم اتحاد وجودی دارد، مانند هر صورت نوعی دیگر که با ماده اش اتحاد وجودی دارد (همان‌جا). به این ترتیب، نفس انسان در آغاز پیدایش، نفسی حال و منطبع در ماده است، که براساس حرکت جوهری اشتدادی از انزل مراتب مادی سیرش را آغاز می‌کند تا به بالاترین مرتبه تجرد برسد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۶۱، ۳۳۰؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۲۲-۲۲۱). نفس موجود ثابتی در حد ذات و جوهر خویش نیست، بلکه جوهری دائماً در حال تحول و تبدل است که بر مبنای تشکیک در مراتب وجود، حقیقت واحدی است دارای شئون و مراتب گوناگون از عالی‌ترین مرتبه که مرتبه تجرد عقلی است تا پایین‌ترین مرتبه که بدن است (همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۳۴-۱۳۳) معنای این سخن آن است که بدن مادی که آغازگاه حرکت جوهری نفس است خود یکی از مراتب نفس است نه آنکه جوهری مابین نفس باشد آن‌گونه که ابن‌سینا یا دکارت معتقد بودند.

با این رویکرد، اشکال دوم در باره رابطه نفس و بدن نیز مرتفع خواهد شد، چرا که حصار میان نفس و بدن برداشته می‌شود که طبق آن، اموری کاملاً جسمانی و مکان‌دار و دارای وضع (بدن و قوایش) که تأثیر و تأثر آنها مشروط به برقراری ارتباط وضعی و مکانی با آنهاست، با امری مجرد و بدون وضعی (نفس) که ارتباط وضعی و مکانی او با چیزی ممکن نیست، دارای ارتباط تلقی می‌شود در حالی که چنین ارتباطی ممکن نیست (عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۳۰۸ و ۴۴۶). طبق نظر صدرا نفس انسان وجود سیال، پیوسته و متصلی است که از یک سو به بدن و قوایش و از سوی دیگر به مرتبه مجرد عقلی ختم می‌شود که در میان این دو سو، مراتب واسطه‌ای یافت می‌شوند که هر چه به بدن نزدیک‌تر باشند مادی‌تر بوده و تجردشان ضعیف‌تر است و هر چه به مراتب مجرد، نزدیک‌تر باشند مادیت‌شان ضعیف‌تر بوده و تجردشان قوی‌تر است؛ از این رو نفس و بدن،

متباین و منفصل الذات نیستند تا تبیین چگونگی رابطه آنها مورد سؤال و تردید قرار گیرد (همان، ص ۳۰۹).

با وجود این، توجه به این امر ضرورت دارد که گرچه صدرا اشکالات مطرح در باب نفس‌شناسی گذشتگان را با نظام تشکیک وجود و حرکت جوهری مورد حل و فصل قرار می‌دهد، اما خود او با قول به حرکت جوهری نفس دچار اشکالی جدی می‌شود که مهم‌ترین زمینه این اشکال در بحث از حفظ هویت شخصیه است. بر اساس آنچه صدرا می‌گوید، نفس ناطقه باید ملاک ثبات شخصیت واقع شود ولی چنانکه مشهود است، صدرا نفس ناطقه را برآمده از بدنی می‌داند که در عین حال از مراتب پایین خود نفس است و چنانکه بدن را دارای تغییر و تجدد بدانیم، باید نفس را نیز دارای تغییر و تجدد بدانیم، در این صورت اشکالات وارد بر دیدگاه بدنی ثبات شخصیت که بیان شد، از نو سربرخواهند آورد.

توضیح اشکال آن است که طبق حرکت جوهری، تحول و سیلان، نه فقط در اعراض و اوصاف اشیا، بلکه به درون و ذات آن راه می‌یابد، چنانکه حرکت و تحول اعراض نیز نشانه‌ای از حرکت در جوهر و صورت شیء است و طبق این مبنا، همه اجسام پیوسته و دم‌به‌دم در تغییر و تحول به سوی واقعیات جوهری کامل‌تر هستند:

و قد أوضحنا ذلك بالبراهين القطعية و الحجج السميعة الشرعية و بانفاق عظماء الفلاسفة و أئمة الحكمة - من أن هذه الأجسام التي في أمكنة هذا العالم سماؤه و أرضه و ما بينهما كلها حادثة دائرة متجددة الكون كائنة فاسدة في كل حين لا يبقى آئين و ما حركة جوهری ذاتی عالم ماده را با براهین قطعی و ادله نقلی شرعی که مورد تأیید بزرگان حکمت و فلسفه است اثبات کردیم به این بیان که همه اجسام این عالم ماده از آسمان گرفته تا زمین و هر آنچه ما بین آن دو است همگی حادث و فاسد و در هر آئی در تجدد و نو شدن است و حتی یک آن در دو لحظه باقی نمی‌ماند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۷۱؛ همان، ج ۷، ص ۲۹۸؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۶۴).

حال این پرسش مطرح می‌شود که اگر حقیقت و ذات شیء، آن به آن در حال تغییر باشد، به نحوی که هر لحظه جوهری معدوم و جوهری جدید حادث شود، آنگاه هویت شخصیه چه می‌شود و به چه لحاظ «الف» در زمان «ب» همان «الف» در زمان «ج» است؟ جواب منکران حرکت جوهری به این پرسش روشن و راحت بود، زیرا ملاک این همانی را صورت نوعیه و نفس شیء می‌گرفتند که با بقای آن، هویت باقی است و با از بین رفتن آن، این همانی نیز از

بین می‌رود و شیء جدیدی به وجود می‌آید. اما اگر طبق نگاه ملاصدرا شیء هر لحظه در تجدد و سیلان است و اطوار گوناگون دارد، چگونه باید این همانی آن در آنات مختلف را توضیح داد؟ پاسخی که باید به این مسئله داد این است که صدرا، «اتصال وجودی» را ملاک این همانی می‌گیرد، به این معنا که وجود در حرکت باقی است زیرا متحرک از اول حرکت تا انتهای آن یک وجود واحد مستمر است که ذهن ما از این وجود واحد متصل و تدریجی الحصول، ماهیات و انواع گوناگونی را انتزاع می‌کند که البته کثرت آنها به وحدت شخصی این وجود سیال، لطمه‌ای وارد نمی‌سازد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۸۶؛ معلمی، ۱۳۸۷، ص ۳۵۶-۳۴۹). از دیدگاه صدرا، این تبدیل جوهری و انقلاب در ذات گرچه با نگاه به صرف ماهیت امری محال است، زیرا شیء واحد در عین اینکه واحد است نمی‌تواند در دو لحظه دو ذات داشته باشد، اما با نظر به وجود و بر مبنای اصالت وجود، اتصال وجودی میان آنات گوناگون یک شیء متجدد برقرار است که از ابتدای حرکت تا انتهای آن باقی است و همین وجود، ملاک وحدت شیء در زمان‌های مختلف می‌باشد، گرچه به لحاظ حرکت و سیلان دائمی‌اش، مراتب مختلف اشتدادی را طی می‌کند و در هر مرحله، مصداق ذات و ماهیتی غیر از ماهیت قبل است یعنی ذهن در هر آنی، یک فرد از مقوله را از آن انتزاع می‌کند اما حرکت، فی حد نفسه یک وجود سیال، متصل و یکپارچه است و اجزای بالفعل ندارد تا لازم باشد چیزی آن را از گسستگی نجات دهد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۸۷-۸۶ و ۹۷-۹۶؛ زندیه، ص ۲۲۶-۱۹۸، ۲۳۲-۲۳۱). خلاصه اینکه هم تحول جوهری و تغییر ذات صورت می‌گیرد و هم، انحفاظ این همانی و هویت شخصیه محقق می‌شود.

مطلب دیگر اینکه صدرا، نفس را در آغاز، جوهری جسمانی دانست پس به لحاظ مرتبه مادی‌اش، در حرکت و سیلان دائمی است لذا سؤال مذکور در مورد انسان نیز مطرح می‌شود و بلکه به نوعی، مؤکد است زیرا احساس وحدت شخصیه و این همانی شخصی، امری است که هر انسانی، آن را درک می‌کند و خود صدرا، ثبات شخصیت را شاهدهی بر تجرد آن گرفته است، به این بیان که هویت و شخصیت که از آن با واژه «من» تعبیر می‌کنیم، در طول عمر ثابت است و ما در سراسر عمر خود را یک «من» واحد می‌یابیم، به این معنا که از ابتدای عمر تا آخر آن، احساس می‌کنیم که یک شخص هستیم و با یک تشخص موجودیم یعنی حضوراً و بالوجدان در خودمان امر ثابتی می‌یابیم که من موجود در زمان حاضر همان من لحظه قبل است، در حالی که بدن همواره در حال سوخت و ساز و تغییر است؛ پس هویت انسان، بدن نیست بلکه امری مجرد

و ثابت است که تشکیل دهنده هویت و شخصیت است (فیاضی، ص ۲۲۳؛ طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۱۸ به بعد).

با این حال، در سخنان خود ملاصدرا تعارضاتی دیده می شود که درخور توجه است. وی در جایی می گوید که:

الحيوان قد يتزايد أجزاءه تارة و يتناقص أخرى بالتحليل ... و ذلك الحيوان باق بشخصه في الأحوال كلها فعلمنا أن هويته مغايرة للبنية المحسوسة» اجزای وجود حیوان هر لحظه زیادت می یابد و اجزای قبلی را با تحلیل از میان می برد و این حیوان بشخصه در همه احوال باقی است و از این جا معلوم است که هویت آن، مغایر با بدنیت محسوس آن می باشد (صدر، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۴۲).

در حالی که در جای دیگری مدعی است:

و بالجملة لا شيء من الأجسام و الجسمانيات المادية، فلكيا كان أو عنصريا، نفسا كان أو بدنا، إلا و هو متجدد الهوية غير ثابت الوجود و الشخصية» در مجموع هیچ شیء جسمی و جسمانی از جمله نفس و بدن وجود ندارد که هویت آن متجدد و متغیر و از حیث وجود و شخصیت، غیر ثابت نباشد (همو، ۱۳۶۳، ص ۶۴).

حال مسئله این است که تعارض این دو عبارت چگونه باید مرتفع گردد؟

به نظر می رسد تهافت و تعارض مذکور، ظاهری و قابل رفع باشد، به این معنا که هیچ تناقضی ندارد که کسی بگوید ما اگرچه همواره در حال تغییر هستیم ولی یک موجود باقی هستیم، به این نحو که ما به علم حضوری می یابیم که یک «من» واحدی هست که در حال تکامل است، به دلیل اینکه حرکت نفس از نوع غیر امتدادی است که در حرکت آن، هویت و شخصیت شیء باقی است و صرفاً حدودش تغییر می کند. توضیح آنکه حرکت جوهری به دو گونه ذیل تقسیم می شود:

الف) حرکت جوهری امتدادی: در این نوع حرکت، شخص و حد هر مقطع مفروض آن، غیر از شخص و حد مقاطع سابق و لاحق است، به گونه ای که حدود و شخصیت سابق در لاحق نیست؛ یعنی چیزی از گذشته در آینده موجود نیست، گرچه آینده، امتداد گذشته است و همواره چیزی از بین می رود و چیز دیگری جای آن را می گیرد اما همواره یک نقطه از شیء موجود است (فیاضی، ص ۲۵۵، ۲۲۶-۲۲۵). تعریف رایج فلسفی از حرکت همین موجود و معدوم شدن تدریجی است که این تغییر تدریجی، همراه با اتصال وجود است که آن اتصال سبب می شود که

شیء اگر یک میلیارد سال هم موجود و معدوم شود، یک شیء باشد (معلمی، ۱۳۹۱). روشن است که احساس وحدت شخصیه‌ای که انسان در خود می‌یابد با تصویر امتدادی از حرکت جوهری نفس سازگار نیست زیرا اگر حرکت جوهری نفس به صورت امتدادی باشد معنایش این خواهد بود که من لحظه قبل زائل شد و من جدیدی به وجود آمد لذا شخص وجود سابق نفس وجود ندارد و در نتیجه هیچ گاه نمی‌توانم بگویم که من همان انسان لحظه قبل هستم بلکه برعکس باید بگویم که من موجود در حال حاضر همان انسان لحظه قبل نیستم (زندیه، ص ۲۸۴). به بیان دیگر، ما نفس خودمان را امتداد دیرزمان نمی‌یابیم که ادامه قبلی‌های معدوم باشیم بلکه خودمان را همان دیروزی می‌دانیم، به این بیان که «من» همان من سابق هستم یعنی چیزی بیش از اتصال وجودی چون اگر حرکت فقط ایجاد و اعدام تدریجی باشد قبلی‌ها معدوم شده‌اند و بعدی‌ها هم نیامده‌اند لذا ما الآن و در حال هستیم. درست است اتصال وجودی باعث می‌شود کل آن یک وجود شود، ولی به هر حال، من قبلی وجود ندارد (معلمی، ۱۳۹۱).

ب) حرکت جوهری غیر امتدادی: در این گونه حرکت، شخص مقطع سابق در مقطع لاحق موجود است هر چند حدش اختلاف پیدا می‌کند. به دیگر سخن، حرکتی که در آن، شخص وجود سابق باقی است ولی حدودش فرق می‌کند بسان موجودی که هسته‌ای مرکزی دارد و لایه‌هایی روی آن می‌آید و یا از آن کم می‌شود. در این نوع حرکت که به معنای ایجاد تدریجی بلا اعدام است شخص وجود سابق در لاحق هم باقی است منتها اختلاف وجود سابق با وجود لاحق در حد وجود است نه در اصل وجود؛ به تعبیر دیگر در سعه و ضیق وجودی است مثل من جاهل که به عالم تبدیل می‌شود. من، همان است ولی حد و مرز وجودی‌اش توسعه یافته است (فیاضی، ص ۲۵۵، ۲۲۶-۲۲۵). حرکت جوهری نفس از نوع دوم است یعنی هر کسی بالوجدان و حضوراً می‌یابد که همان فرد سابق است و نه صرفاً ادامه فرد سابق و این ثبات در عین تغیر صرفاً با تصویر حرکت جوهری غیر امتدادی نفس سازگار است؛ تصویری که مطابق آن، شخص وجود سابق در وجود لاحق وجود دارد و تنها، سعه یا ضیق وجودی پیدا کرده و حدش عوض شده است (زندیه، ص ۲۸۴).

نکته مهم این است که حرکت جوهری موجودات دیگر به حرکت امتدادی بود و در آنجا اتصال وجودی، حافظ اینهمانی بود ولیکن در نفس به دلیل حرکت جوهری غیر امتدادی‌اش ما با چیزی بیش از اتصال وجودی، مواجه‌ایم و آن بقای شخص در عین تغیر حدودش است و به عبارت دیگر در موجودات جسمانی، ملاک وحدت وجود سیال، اتصال وجودی است که چون

اجزای حرکت در آن، اجزای بالقوه است نه اجزای بالفعل لذا دارای اتصال وجودی جسمانی هستند ولیکن نفس علاوه بر اینکه دارای اتصال وجودی است دارای یک نحوه ثبات دیگر نیز هست و آن، این است که وجودی ثابت است که در حین حرکت به تدریج به آن اضافه می‌شود و اشتداد پیدا می‌کند نه اینکه اعدام و ایجاد باشد بلکه ایجاد وجود و اعدام حدود است (معلمی، ۱۳۸۹، ص ۱۱۱)، لذا می‌توان نتیجه گرفت که به لحاظ ثبوتی و وجودی، از میان ملاک‌هایی که تاکنون ارائه شده است، ملاکی که به بهترین وجه مسئله این‌همانی شخصی را حل می‌کند، دیدگاه صدرالمতالهین است.

مسئله مهم دیگر این است که رویکرد و نقدهایی که به دیدگاه‌های دیگر وارد شد ناظر به ملاک ثبوتی بود، هرچند از نظر اثباتی و معرفتی، هر کدام از ملاکات دیگر می‌توانند به کار آیند، بدین معنا که به طور طبیعی، شخصی که با او مواجه شده‌ایم همان شخص سابق است اگر دارای همان شکل و بدنی باشد که قبلاً داشت اما در صورت شک و ویژگی‌های بدنی همچون اثر انگشت، ژنتیک و ... به همراه خاطرات و ویژگی‌های روان‌شناختی شخص می‌تواند نقش‌ایفا کند؛ علاوه بر اینکه در همه حال، هر شخصی به علم حضوری، این‌همانی خود را درک می‌کند حتی اگر بدنش عوض شود یا حافظه‌اش را از دست بدهد.

نتیجه

در مقاله حاضر به برخی از مهم‌ترین دیدگاه‌های مطرح در رابطه با مسئله این‌همانی شخصی اشاره شد؛ گروهی از اساس، منکر هویت شخصیه گشتند و در مقابل، مثبتین هویت شخصیه به سه گروه عمده تقسیم شدند. برخی، ملاک بدنی یا امور مرتبط با بدن همچون اثر انگشت، مغز و... را مطرح کردند که به لحاظ اشکالات وارد بر این ملاک، ملاک روان‌شناختی و حافظه ارائه شد؛ اما خود این ملاک نیز دارای چنان اشکالاتی بود که آنرا ناپذیرفتنی نمود. دسته‌ای دیگر ملاک نفس مجرده را حلال مشکل این‌همانی شخصی دانستند؛ با این مبنا که نفس، جوهری مجرد و متباین از بدن است و به همین لحاظ، همچون امور مادی دچار تغییر و تحول نمی‌شود لذا ثبات شخصیت محفوظ می‌ماند. دو اشکال فلسفی یعنی قول به ترکیب انضمامی این دو جوهر و نیز عدم امکان تبیین صحیح مکانیزم رابطه یک امر مجرد با امری مادی مانع از آن شد که این ملاک، با قطعیت مورد تصدیق واقع گردد و چه بسا ملاکات دیگر به دلیل اشکالات وارد بر چنین دیدگاهی مطرح شد. ملاصدرا با ارائه یک نظام سازوار هستی‌شناختی و با توجه به مبانی

خاص خود، ملاکیت نفس برای حفظ اینهمانی را پذیرفت، طوری که هیچ یک از اشکالات گذشتگان بر او وارد نبود؛ اما قول وی به حرکت جوهری نفس، در عین حفظ و ثبات شخصیت، نوعی تعارض را به ذهن متبادر می‌کرد؛ بیان حرکت جوهری غیر امتدادی نفس در مقابل حرکت امتدادی موجودات دیگر توانست شبهه تناقض‌گویی را از اندیشه وی رفع نماید و در نتیجه، ملاک ثبات و حفظ هویت در موجودات مادی همان اتصال وجودی است، یعنی وجود واحد سیالی است که آن به آن در زوال و حدوث است و این ذهن ماست که مقاطع و ماهیات مختلف را از آن انتزاع می‌کند؛ اما در نفس، علاوه بر اتصال وجودی، بقاء شخص در عین فناء حدود آن را داشتیم که به نحو مؤکدتری مسئله را حل می‌کند. امر نهایی اینکه ملاکات مذکور به لحاظ ثبوتی و وجودی مورد نقد واقع شدند و آلا از نظر اثباتی و معرفتی هر کدام می‌توانند مفید واقع شوند.

یادداشت

۱. و البته پس از رسیدن نفس به مجرد و قطع تعلق او از بدن به واسطه مرگ، حرکت جوهری متوقف شده به موجودی ایستا تبدیل می‌شود.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات والتنبيهات*، ج ۲، قم، نشر البلاغة، ۱۳۷۵.
- _____، *الشفاء (الطبیعیات)*، تصحیح سعید زائد، قم، آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴.
- استیس والتر، *تاریخ انتقادی فلسفه یونان*، ترجمه یوسف شاقول، قم، دانشگاه مفید، ۱۳۸۵.
- بهمنیار بن مرزبان، *التحصیل*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
- پاپکین و استرول، *کلیات فلسفه*، ترجمه جلال الدین مجتبیوی، تهران، حکمت، ۱۳۷۳.
- پترسون، مایکل، *طرح نو*، ترجمه احمد نراقی، تهران، ۱۳۸۸.
- پورحسن، قاسم، "بررسی انتقادی براهین علیه جاودانگی و بقای نفس"، *مجله حکمت و فلسفه*، سال پنجم، شماره ۱، ۱۳۸۸.
- تریگ، راجر، *دیدگاه‌هایی درباره سرشت آدمی*، ترجمه جمعی از مترجمان، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۲.

جف گرین، مسیحیت و مسئله نفس و بدن (مجموعه مقالات)، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۲.

حسینی شاهرودی، مرتضی، "اینهمانی شخصی"، مجله اندیشه دینی، شماره ۲۹، ۱۳۸۷.

حلی، علامه، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۳۹۲.

دیباچی، محمدعلی، "رویکردهای نوین در اینهمانی شخصی"، مجله فلسفه دین، شماره ۳، ۱۳۸۸.

زندیه، مهدی، حرکت جوهری نفس و ثبات معرفت، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۰.

شیخ رضایی، حسین، "هویت شخصی نگاهی به چند رویکرد رایج"، مجله نقد و نظر، شماره ۵۸، ۱۳۸۹.

طباطبایی، علامه، نهایه الحکمه، ج ۲، قم، مؤسسه امام خمینی، ۱۳۸۵.

_____، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، تهران، صدرا، ۱۳۶۴.

عبودیت، عبدالرسول، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۳، تهران، سمت، ۱۳۹۱.

_____، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۱، تهران، مؤسسه امام خمینی، ۱۳۸۵.

_____، "چگونگی ترکیب ماده و صورت از نگاه ملاصدرا"، مجله معرفت فلسفی، شماره ۲۵، ۱۳۸۸.

فیاضی، غلامرضا، علم النفس فلسفی، قم، مؤسسه امام خمینی، ۱۳۹۰.

مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، ج ۲، تهران، بین الملل، ۱۳۸۸.

مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۴، تهران، صدرا، ۱۳۷۴.

معلمی، حسن، حکمت متعالیه، قم، هاجر، ۱۳۸۷.

_____، "نفس انسان متغیری ثابت و مجردی سیال"، مجله فلسفه دین، شماره ۷، ۱۳۸۹.

_____، میزگرد علمی هویت شخصیه از دیدگاه فلسفه ذهن و علم النفس، ۱۳۹۱:

<http://www.hekmateislami.com/showdata.aspx?dataid=5439&siteid=1>

ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۹، ۳، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۹۸۱.

_____، الشواهد الربوبیه، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۲.

_____، المشاعر، تهران، طهوری، ۱۳۶۳.

_____، المبدأ و المعاد، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۵۴.

مسلمین، کیت، درآمدی به فلسفه ذهن، ترجمه ذاکری، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۸.

Baily Patric, Concerning theories of personal Identity, Graduate Thesis and Dissertations University of South Florida, <http://scholarcommons.usf.edu/etd/945>, 2004.

Heraclitus , *the Art and Thought of Heraclitus*, Edited by Charles H. Kahn. Cambridge University Press, 1979.

Hume David, *A Treatise of Human Nature* edited by David F. Norton and Mary J. Norton Oxford: Oxford University Press, 2000.

Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, P. H. Nidditch (ed.). Oxford: The Clarendon Press, 1975

Searle John, *Minds, Brains and Science*, Cambridge: Harvard UP, 14, 1986.

Williams Bernard, "Are persons bodies?" *Problems of the Self*, Cambridge: Cambridge UP, 1999.

Archive of SID