

بررسی ملاک این‌همانی عددی نفس از دیدگاه ابن‌سینا و صدرالمتألهین

سیدمحمد قاضوی*

محمد جعفری**

چکیده

هویت شخصی، مسئله‌ای پر دامنه است. این پژوهش با روش تحلیلی-توصیفی به بررسی ملاک این‌همانی عددی نفس از دیدگاه ابن‌سینا و صدرالمتألهین می‌پردازد. ابن‌سینا حقیقت انسان را نفس مجرد می‌داند. ایشان قایل به عدم حرکت جوهری و ثبات نفس است؛ لذا به راحتی می‌تواند ثبات و این‌همانی عددی نفس را اثبات کند؛ ولی از آنجا که حرکت جوهری نفس در حکمت متعالیه به اثبات رسیده است، دیدگاه ابن‌سینا در این‌همانی عددی نفس دچار خلل می‌شود. صدرالمتألهین با اعتقاد به حرکت جوهری نفس و تغییر تدریجی آن در اثبات این‌همانی عددی نفس دچار تهافت بدوی شده است؛ زیرا حرکت جوهری نفس با ثبات آن ناسازگار است؛ اما این تهافت بدوی با ارائه دو تقریر از حرکت جوهری رفع می‌شود: تقریر حرکت جوهری امتدادی که به معنای اتصال وجودی است و تقریر حرکت جوهری غیر امتدادی که نفس را در زمان دوم امتداد گذشته نمی‌داند، بلکه همان فرد گذشته و به همراه سعه وجودی می‌داند. از آنجا که تقریر اول بر خلاف تقریر دوم فرد گذشته را معدوم می‌شمارد، پس تنها تقریر دوم می‌تواند ملاک صحیح این‌همانی عددی نفس باشد. واژگان کلیدی: نفس، حرکت جوهری نفس، ثبات شخصیت، ملاک هویت شخصی، این‌همانی عددی.

۱۶۵

دهن

نرسنی
ملاک این‌همانی عددی نفس از دیدگاه ابن‌سینا و صدرالمتألهین

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

qazavi7626@chmail.ir

mijafari125@yahoo.com

* دانشجوی دکتری دانشگاه باقرالعلوم (نویسنده مسئول)

** دانشیار گروه کلام موسسه امام خمینی

تاریخ تأیید: ۹۹/۰۷/۰۳

تاریخ دریافت: ۹۹/۱۱/۳۰

مقدمه

یکی از مباحث مهم در فلسفه ذهن و نیز در مباحث معاد، مسئله هویت شخصی (Personal Identity) و ملاک آن است. اینکه چه ملاکی سبب این‌همانی عددی (Numerical Identity) انسان در زمان ب با انسان در زمان الف است. آنچه محل بحث است، این‌همانی عددی است نه این‌همانی کیفی (مسلین، ۱۳۹۱، ص ۳۶۱)؛ یعنی مراد این‌همانی در ویژگی‌ها و کیفیات نیست؛ بلکه مراد این است که چه چیزی ما را اکنون همان شخصی می‌سازد که سال‌ها پیش در زمان کودکی بودیم؟

از سوی دیگر توجه به این مسئله لازم است که این‌همانی عددی از چه چیزی تشکیل می‌شود و بر چه اساسی فرد خاصی که در عالم دیگر یا در زمان دیگر وجود خواهد داشت، همان فردی خواهد بود که در این جهان به سر برده است؛ چراکه مسئله صرفاً این نیست که من چگونه می‌توانم بگویم شخص در زمان بعدی همان شخص زمان قبلی است؛ چراکه بر پایه ظاهر فیزیکی می‌توانم بگویم شخص مقابل من همان شخص مثلاً هفته گذشته است؛ اما ویژگی‌های ظاهری می‌تواند تغییر کند؛ پس مراد آن است که چه چیزی برای این‌همانی عددی شخص در طی زمان ضروری است؟

لذا دو حیث وجودی (Ontological) و معرفتی (Epistemological) نسبت به مسئله هویت شخصی می‌توان داشت؛ بدین معنا که در بحث هستی‌شناختی، سؤال این است که ملاک هویت چیست؛ یعنی به چه ملاکی مثلاً «الف» امروز همان «الف» دیروزی است. در بحث معرفت‌شناختی هویت شخصی این است که ما چگونه درک می‌کنیم شیء «الف» امروز همان شیء «الف» دیروزی است (همان، ص ۳۶۲).

بنابراین مراد از ملاک‌های هویت شخصی، یافتن ملاک‌های متافیزیکی برای حفظ هویت شخصی است و نه ارائه روش‌ها و ملاک‌هایی که افراد به واسطه آن بر تداوم شخصی خود و دیگران در طول زمان معتقدند.

این مسئله در اخلاق، حقوق و اعتقادات بسیار تأثیرگذار است؛ لذا اگر کسی در چند سال گذشته کاری انجام دهد، زشتی یا خوبی آن به عهده خودش است و نیز اگر

در چند سال گذشته جرمی مرتکب شود، خودش باید متحمل مجازات گردد؛ همچنین وجود حیات پس از مرگ یا عدم آن و نیز در صورت وجود حیات پس از مرگ، چگونگی آن متوقف بر حل این مسئله نیز خواهد بود.

درباره ملاک این‌همانی عددی شخصیت چند قول مطرح شده است. عده‌ای ملاک عینیت یا هوویت مذکور را «نفس» و برخی «فیزیکی»- که به چند دسته تقسیم می‌شوند- و نیز گروهی «حافظه یا استمرار روانی» دانسته‌اند.

این پژوهش با روش تحلیلی- توصیفی به بررسی این‌همانی عددی نفس

(Numerical Identity Soul) از دیدگاه ابن‌سینا و صدرالمتألهین می‌پردازد.

جنبه نوآوری این پژوهش توجه خاص به ملاک این‌همانی عددی نفس و بررسی تأثیر حرکت جوهری با تقریرات مختلف آن در این ملاک طبق دیدگاه ابن‌سینا و صدرالمتألهین است.

بر اساس دیدگاه ابن‌سینا که به حرکت جوهری نفس قایل نیست و حدوث و بقای نفس را روحانی می‌داند، نفس جوهری ثابت و مجرد است که صرفاً به لحاظ اعراضش تغییر می‌کند و استکمال می‌یابد؛ اما طبق دیدگاه صدرالمتألهین که حرکت جوهری نفس و حدوث جسمانی آن را می‌پذیرد، جوهر نفس هر لحظه تغییر می‌کند. حال اشکالی دقیق وارد می‌شود که اگر حرکت دائمی جوهری نفس را بپذیریم، چگونه باید ثبات شخصیت انسانی را تبیین کنیم؟ آیا اعتقاد به حرکت جوهری نفس، ما را وادار به انکار هر نوع این‌همانی شخصی نخواهد ساخت؟ به عبارت دیگر، قول به حرکت جوهری نفس توسط صدرالمتألهین زمینه‌ی 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؟ آیا میان پذیرش حرکت جوهری نفس و پذیرش این‌همانی عددی نفس تهافت وجود ندارد؟ به نظر می‌رسد با تدقیق و تأمل در اندیشه صدرایی و بیان تقسیمات مختلف حرکت جوهری می‌توان تهافت مذکور را ظاهری و قابل رفع دانست.

مفهوم شناسی

مراد از «نفس» در مسئله این‌همانی عددی نفس، نفس انسانی است نه مطلق نفس. / بن‌سینا نفس را بعدی مجرد و غیر جسمانی و روحانیة الحدوث و البقاء می‌داند. / صدر المتألهین نیز نفس را بعدی مجرد، ولی جسمانی و جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء قلمداد می‌کند.

«هویت» مصدری جعلی از کلمه «هُوَ» است. «الهُویَّة» - [هو]: آنچه که نشانه و شخصیت چیزی یا کسی را معرفی کند، است. این کلمه منسوب به «هُوَ» می‌باشد. «بطاقة الهویَّة»: کارت شناسایی؛ «تَذْکِرَةُ الهویَّة»: معرفی‌نامه» (ایرانی طرفی، ۱۳۸۴، ص ۹۶۷). «هویت» در فرهنگ فارسی معین چنین آمده است: «۱- ذات باری تعالی. ۲- هستی، وجود. ۳- آنچه موجب شناسایی شخص باشد. ۴- هویت عبارت از حقیقت جزئی است؛ یعنی هر گاه ماهیت با تشخیص لحاظ و اعتبار شود، هویت گویند و گاه هویت به معنای وجود خارجی است و مراد تشخیص است و هویت گاه بالذات و گاه بالعرض است» (معین، ۱۳۸۰، ص ۱۲۲۳). در این لغت‌نامه هویت به ماهیت همراه با تشخیص، وجود خارجی و تشخیص معنا شده است.

می‌توان واژه هویت را در اصطلاح هویت شخصی چنین معنا کرد: آنچه شخص را در زمان‌های ب و الف دارای هویت یکسان می‌کند، هویت شخصی نامیده می‌شود؛ به عبارت دیگر مراد از ملاک هویت شخصی، این است که چه چیزی هویت شخصی انسان را تشکیل می‌دهد یا هویت شخصی انسان به چیست؟ (ر.ک: ذاکری، ۱۳۹۱).

از آنجا که بحث در هویت شخصی است، لازم است مقداری مسئله «خودآگاهی» نیز توضیح داده شود؛ چراکه خودآگاهی نیز می‌تواند با هویت شخصی نسبتی داشته باشد. «خودآگاهی» یا «خودشناسی»، درک و شناختی است که فرد از خود پیدا می‌کند. منظور از خودآگاهی، آگاهی فرد به خود، محیط، شرایط و امکانات پیرامون خویش است. خودآگاهی یعنی اینکه من بدانم چه کسی هستم، چه کسی باید باشم و چگونه می‌توانم آن شوم که باید باشم (علوی گنابادی، ۱۳۸۹، ص ۱۳).

مسئله «خودآگاهی» غیر از مسئله کشف «خود» حقیقی انسان است که از آن به ملاک هویت شخصی تعبیر می‌شود. مسئله «خودآگاهی» آگاهی و ادراک به «خود» است، فارغ از اینکه حقیقت «خود» چه چیزی باشد؛ به عبارت دیگر انسان می‌تواند خود حقیقی‌اش - نفس - را از طریق نوعی خودآگاهی درونی و شهودی تشخیص می‌دهد (پترسون و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۳۲۸). خودآگاهی می‌تواند به عنوان طریقی برای کشف خود حقیقی و هویت شخصی انسان مطرح شود. البته از سویی دیگر می‌توان وظیفه خود حقیقی (هویت شخصی) انسان - نفس - را خودآگاهی، به‌یادآوردن و تصورکردن نیز دانست (همو، ص ۳۳۱).

الف) این‌همانی عددی نفس از دیدگاه ابن‌سینا

۱. وجود نفس انسانی

ابن‌سینا در الشفاء، الاشارات و التنبیها و نیز رساله *احوال النفس* به تبیین حقیقت نفس انسانی پرداخته است. در *الاشارت و التنبیها* با عنوان «تنبیه» آورده است. «تنبیه» بدین دلیل است که وجود نفس انسانی بدیهی و بی‌نیاز از دلیل است و فقط به یک تنبیه نیازمند است؛ لذا ذکر برهان از باب تسامح است.

براهین وی در چهار دسته تقسیم می‌شود: ۱- انسان معلق در فضا؛ ۲- دوام و استمرار؛ ۳- برهان «من» یا «أنا» و وحدت آثار نفس (ابن‌سینا، ۲۰۰۷، ص ۱۸۴)؛ ۴- برهانی شبیه دیگر براهین (همان). به دلیل اختصار به دو برهان اول اشاره می‌شود:

۱- برهان انسان معلق در فضا

ایشان می‌گوید: «فرض کنیم که انسان در بدو خلقت در یک خلأی خلق شده باشد، به طوری که برای یک لحظه در هوا طوری معلق باشد که حتی فشار هوا نیز برای او محسوس نباشد و چشم‌ها و گوش‌هایش نبینند و نشنوند؛ حتی اعضای بدن خود را نیز احساس نکند. با اینکه کاملاً یک حالت فرضی است، چنین شخصی که از اجزای حواس ظاهر و باطن بدن و هر چیز خارجی و حتی فشار هوا یا نسیمی ملایم نیز بی‌خبر است، باز می‌داند که «هست». بدین ترتیب انسان در وجود خود، بدون واسطه و

به نحو مستقیم، حقیقتی را در می‌یابد که منشأ ادراکات و احساسات اوست و نام آن «نفس» است که غیر از بدن و اعضا و جوارح جسمانی اوست» (همو، ۱۳۷۵، ص ۸۰).
 در واقع *ابن‌سینا* در این بیان، از راه ادراک، هم تمایز نفس و بدن را و هم وجود نفس انسانی را اثبات نموده است. آنچه ایشان در این برهان می‌گویند، برهان به واسطه علم حضوری نیست، بلکه تنبیهی بر علم حضوری است که در آن انسان به خود، بی‌واسطه عالم و آگاه می‌شود.

ابن‌سینا در رساله **احوال النفس** سه برهان برای اثبات نفس انسانی مطرح می‌کند. وی قبل از مطرح کردن سه برهان مقدمه مهمی را اشاره می‌کند. ایشان می‌گویند: نفس همان چیزی است که هر شخص با لفظ «أنا» و «من» بدان اشاره می‌کند. در مقام تبیین مشارالیه این لفظ دانشمندان اختلاف کرده‌اند. برخی مشارالیه را محسوس و قابل مشاهده می‌دانند و برخی دیگر غیر محسوس و غیر قابل اشاره. اینکه انسان همین بدن باشد، دیدگاهی باطل و فاسد است؛ اما در اینکه آن جوهر غیر محسوس چیست، اختلاف است. برخی معتقدند آن جوهری روحانی است. این جوهر روحانی سبب حیات انسان است و بدن وسیله‌ای برای تکامل این نفس به حساب می‌آید. *ابن‌سینا* قول جوهر روحانی را می‌پذیرد (همو، ۲۰۰۷، ص ۱۸۳) و برای اثبات آن سه برهان ذیل را ذکر می‌کند.

۲- برهان دوام و استمرار

برهان دوام و استمرار برهانی است که مورد توجه شدید *ابن‌سینا* واقع شده و آن را برهان عظیم معرفی کرده است؛ چراکه معتقد است جوهر نفس از حواس و اوهام غایب است و کسی که این برهان را نیک بفهمد، نفس را درک می‌کند (همان، ص ۱۸۴). عبارت ایشان چنین است: «ای انسان عاقل، نیک بیندیش که امروز، نفس تو همان چیزی است که در تمامی عمرت موجود بود، حتی بسیاری از حالاتی را که بر تو گذشت، به یاد می‌آوری. پس در این صورت تو ثابت و مستمر هستی و شکی در آن نیست؛ حال آنکه بدن و اجزای آن، ثبوت همیشگی ندارند؛ بلکه همواره در حال تحلیل‌رفتن و نقصان

هستند. لذا نیاز به غذا دارند تا این تحلیل رفتن‌ها یا نقصان‌ها را جبران کند. پس خودت را می‌یابی که در مدت بیست سال هیچ جزئی از اجزای بدن تو باقی نمی‌ماند و حال آنکه تو به بقای نفس خودت در این مدت آگاهی داری، بلکه به باقی‌بودن «خودت» در تمام عمر نیز آگاهی داری. پس ذات تو مغایر با این بدن و اجزای ظاهری و باطنی آن است» (همان، ص ۱۸۳).

بنابراین منشأ پیوستگی حیات انسان، باید یک امر ثابت و مستمر و غیر قابل تغییر و زوال باشد. این امر ثابت چیزی جز «نفس» نیست.

۲. صورت و ماده

ابن‌سینا معتقد به ترکیب انضمامی صورت و ماده است. ایشان بر این باور است که گرچه صورت و ماده به‌تنهایی در خارج تحقق پیدا نمی‌کنند، دوگانگی و انفکاک آنها حقیقی و واقعی است نه ذهنی و اعتباری؛ لذا در خارج دو جوهر مستقل داریم (عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۳۳۶).

اجسام در داشتن صورت جسمیه با یکدیگر تفاوتی ندارند و تنها به وسیله صورت نوعیه است که متعدد و مختلف می‌شوند (همان، ص ۱۰۰-۱۰۴ / بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۳۳۶-۳۳۷) فعلیت و آثار هر شیئی از صورت نوعیه آن است. صورت نوعیه در غیر جانداران، طبیعت و در جانداران، نفس نامیده می‌شود. ملاک وحدت و هویت واحده هر شیئی به صورت نوعیه اوست. در انسان نیز ملاک هویت و وحدت به صورت نوعیه و نفس اوست.

۳. تغییر جوهری (کون و فساد)

از آنجا که ابن‌سینا حرکت جوهری و تغییر تدریجی در جوهر را نمی‌پذیرد، معتقد است تغییر صورت نوعیه و نفس، فقط به صورت کون و فساد است و در غیر این صورت،* صورت نوعیه و نفس ثبات خواهد داشت (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۹۸). طبق این دیدگاه، نفس در جوهر ذات خودش، موجودی مجرد و ثابت تلقی می‌شود که به بدن

* عدم تغییر نفس به صورت کون و فساد.

تعلق گرفته و تغییرات پیوسته و دائمی بدن هیچ تأثیری در جوهر نفس ندارد؛ زیرا نفس به واسطه تجردش از ثبات دائمی برخوردار بوده و نامیراست (حسینی شاهرودی و فخار نوغانی، ۱۳۸۶، ص ۹۰).

طرح مسئله صورت و ماده و نیز کون و فساد، از این جهت اهمیت دارد که اگر دو جوهر مستقل وجود دارد. ثبات با کدام است؟ اگر ثبات با نفس است، از آنجا که بدن تغییرپذیر است، آیا تغییر بدن سبب از بین رفتن ثبات نفس می‌شود؟ به عبارت دیگر نحوه ارتباط این دو جوهر و ارتباط فسادناپذیری نفس در هویت شخصی چگونه است؟ در ادامه بدان‌ها پرداخته می‌شود.

۴. این‌همانی عددی نفس

پس از آنکه وجود نفس انسانی با ادله خود به اثبات رسید، لازم است در تبیین این‌همانی عددی نفس با توجه به فسادناپذیری (نامیرایی) نفس و نیز نفی حرکت جوهری از دیدگاه ابن‌سینا سخن گفت. بر اساس دیدگاه ابن‌سینا آنچه استمرار دارد و تغییر نمی‌کند، چیست؟ این استمرار و عدم تغییر چگونه و به چه معنایی است؟ ثبات و استمرار «نفس» در طول زمان چگونه قابل تبیین است؟

در برهان انسان معلق در فضا، از استمرار و ثبات «من» سخن به میان نیامده است؛ لذا این برهان فقط قابلیت اثبات وجود نفس انسانی را دارد؛ ولی دیگر بر استمرار و ثبات انسان در طول زمان نمی‌تواند دلالت کند. ایشان در برهان دوام و استمرار، با عبارتی بر این‌همانی تصریح کرده است. ایشان می‌گوید: «فأنت إذن ثابت مستمر لاشک فی ذلک» و نیز «و أنت تعلم بقاء ذاتک فی هذه المدة بل جمیع عمرک». ابتدا بر وجود نفس انسانی استدلال کرده و در ادامه با اثبات استمرار آن، هم وجود نفس انسانی را تقویت می‌کند و هم استمرار آن را اثبات می‌کند (ابن‌سینا، ۲۰۰۷، ص ۱۸۳). این براهین استمرار و این‌همانی را اثبات می‌کنند، با این فرض که به علم حضوری اشعار داشته باشند.

در مقام وضوح بیشتر این مسئله، اگر از ابن‌سینا پرسیده شود: با آنکه مزاج و

اعضای انسان در حال تغییر است و انسان می‌تواند تبدلات نفس خود را درک کند، چگونه بعد از گذشت چند سال خود را همان شخص سابق می‌داند؟ آیا ذات انسان در طول وقایع و تبدلات باقی است و فقط عوارض او تغییر کرده یا ذات انسان نیز تغییر می‌کند؟

ایشان پاسخ می‌دهد: اگر ذات انسان در حال تبدل باشد، کسی که این سؤال از او پرسیده می‌شود، همان شخص نخواهد بود تا پاسخ دهد؛ زیرا قبل و بعد از سؤال تغییر کرده است؛ بنابراین لزومی ندارد شخص به این پرسش پاسخ دهد؛ چراکه اساساً از او سؤال نشده است (مصطفوی، ۱۳۸۵، ص ۲۱۱).

بنابراین بر اساس دیدگاه ابن سینا، نفس نامیرا و فسادناپذیر است. پس اگر نفس مجرد و ثبات آن را بپذیریم و بر خلاف صدرالمتهلین حرکت جوهری را در ذات نفس نبریم، مسئله هویت شخصی و ثبات نفس، بدون مشکل حل می‌شود و حرکت تنها در اعراض صورت می‌گیرد؛ یعنی استکمالات و تغییرات در اعراض می‌شود و ذات و جوهر نفس ثابت بوده و فساد نمی‌پذیرد. در این صورت هویت شخصیه به بهترین وجه تبیین خواهد شد (معلمی، ۱۳۹۱).

ارزیابی دیدگاه ابن سینا

بر اساس دیدگاه ابن سینا تبیین هویت شخصی و ثبات نفس، آسان است؛ بدین دلیل که ایشان حرکت جوهری را نمی‌پذیرد؛ لذا نفس در نگاه وی ثابت بوده و در طول زمان تغییری نمی‌کند. در این وضعیت، نفس برای اینکه ملاک هویت شخصی باشد، مانعی ندارد. اما با کمی دقت می‌توان به ادعای ابن سینا اشکالاتی را وارد دانست:

اشکال اول

قول به ترکیب انضمامی نفس و بدن دارای اشکالاتی است که حتی فیلسوفی مثل صدرالمتهلین را به انکار چنین ترکیبی و جایگزین نمودن نظریه ترکیب اتحادی ماده و صورت وادار کرده است (صدرالمتهلین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۲۷۵ و ۱۳۵۴، ص ۲۶۵).

اشکال دوم

مشکل دیگر دیدگاه /بن سینا، چگونگی ارتباط نفس غیر مادی و بدن مادی است. تقریر این اشکال چنین است که همان طور که خود فلاسفه گفته‌اند از یک سو، موجودات مجرد فاقد وضع و مکان‌اند 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؛ مثلاً ممکن نیست آتش بسوزاند مگر اینکه جسم قابل احتراق در وضع و مکانی قرار گیرد که در معرض آتش باشد. حال این پرسش مطرح می‌شود که چگونه ممکن است بدن که به دلیل مادی بودن اثرپذیری‌اش مشروط به برقراری رابطه وضعی و مکانی خاص با عامل اثر گذار است، از نفسی اثر بپذیرد که به سبب تجردش فاقد رابطه وضعی و مکانی با اجسام است (عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۲۸۶).

اشکال سوم

تبیین ایشان از ملاک هویت شخصی مبتنی بر عدم پذیرش حرکت جوهری و ثبات نفس است؛ در حالی که حرکت جوهری در حکمت متعالیه با ادله خود به اثبات رسیده است. طبق این معنا، نفس دارای حرکت خواهد بود و ثبات آن متزلزل می‌شود؛ لذا لازم است توجیه مناسبی برای ملاک بودن نفس در هویت شخصی ارائه داد (معلمی، ۱۳۹۱).

اشکال چهارم

بر اساس دیدگاه /بن سینا مبنی بر ثبات نفس و عدم پذیرش حرکت جوهری، باید نفس پیامبر ﷺ با یک طفل برابر بوده و تغییر فقط در اعراض آن دو باشد؛ در حالی که این سخن مورد پذیرش /بن سینا نیز نیست؛ لذا برای رهایی از این مشکل لازم است حرکت در نفس (جوهر) پذیرفته شود و اگر حرکت در نفس پذیرفته شد، مشکل دیگری ایجاد می‌شود که ثبات نفس با وجود حرکت در آن چگونه ممکن است؟ (همان).

ب) این‌همانی عددی نفس از دیدگاه صدر المتألهین

۱. اثبات حقیقت نفس انسانی

صدر المتألهین معتقد است نفس انسانی از لحاظ حدوث و تصرف، جسمانی و از لحاظ بقا و تعقل، روحانی است. تعقل نفس انسانی نسبت به ذات خود، روحانی است

(صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۴۷).

نفس انسانی بر حسب ذاتش نه بر حسب شئون مادی‌اش (عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۴۳۲) دارای تجرد تامّ عقلی است. به برخی از براهین و شواهدی که در اسفار، المبدأ و المعاد و الشواهد الربوبیه برای اثبات تجرد تام عقلی نفس انسانی استناد شده است، اشاره می‌کنیم.

برهان اول

صدرالمتألهین برهانی کاملاً مشابه برهان ابن‌سینا (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، مقاله ۳، فصل ۶، ص ۱۰۰) بر تجرد تام عقلی نفس انسانی ذکر می‌کند. نکته اصلی این برهان آن است که چون نفس کلیات را ادراک می‌کند و کلیات انقسام‌پذیر نیستند، نتیجه گرفته می‌شود که محل آنها - نفس - نیز غیر منقسم و در نتیجه غیر جسمانی و مجرد است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۶۰).

برهان دوم

صدرالمتألهین برهانی دیگر ذکر می‌کند که قیاسی استثنایی است. خلاصه آن چنین است: اگر نفس یا قوه عاقله جسمانی می‌بود، در زمان پیری همیشه ضعیف می‌شد؛ در حالی که چنین نیست که قوه عاقله همیشه در زمان پیری دچار ضعف شود. پس قوه عاقله جسمانی نیست (همان، ص ۲۹۳).

در ادامه به برخی از شواهد بر تجرد تام عقلی نفس اشاره می‌شود. از آنجا که صدرالمتألهین خود با تعبیر «شاهد» آورده است، در اینجا نیز با همین تعبیر می‌آید.

شاهد اول

وی در المبدأ و المعاد بر مابینت نفس و قوه عاقله از جسم، شاهد عقلی ارائه می‌دهد: از جمله شواهد عقلی بر مابینت قوه عاقله از جسم این است که اگر قوه عاقله جسم باشد، صورت علمیه یا در آن یافت نمی‌شد یا اینکه قوه عاقله دارای انفعال محض می‌بود بدون هیچ گونه فعل و تصرفی؛ زیرا جسم نمی‌تواند از طریق تقدیم و تأخیر و ترکیب و تحلیل، در صورت حال در خود، تصرف نماید. در حالی که هر دو قسم باطل است؛ یعنی اولاً در قوه عاقله صورت‌های

علمیه یافت می‌شود و ثانیاً قوه عاقله از طریق ترکیب و تحلیل در صورت علمیه، دخل و تصرف می‌کند، پس مقدم نیز باطل است و در نتیجه قوه عاقله جسم نیست (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۲۹۸)

شاهد دوم

صدرالمتألهین شاهدهی دیگر در **المبدأ و المعاد** ذکر می‌کند.

تمامی علوم نمی‌تواند در یک دفتر واحد جسمانی جمع شوند. اما نفس، علوم گوناگون صنایع بی‌شمار و آرای متفاوت را در خود جمع می‌کند؛ زیرا نفس دفتری است روحانی که در آن صور معلومات آن گونه که صور مادیات در هیولای جسمانی متراکم می‌شوند، متراکم نمی‌گردد؛ لذا تراحم امور و صور معلومه در نفس محال نیست و چه بسا این اسباب کمالیه، به جهت اقبال نفس به امور زودگذر دنیایی، در هنگام مرض یا مشغولیت قلب، به سبب اندوهی که بر نفس عارض می‌شود، از نفس زایل شوند؛ در حالی که صور کمالیه این صور عارضه که به نوع اطلاق در ذات نفس حفظ شده‌اند، زایل نمی‌گردند تا ذخیره روز جزا برای نفس باشند؛ در حالی که برای جسم و قوای آن مانند حواس و غیره، تراحم صور مختلف، ممکن نیست و به هیچ وجه توانایی حفظ نمودن صور را ندارند. بنابراین نفس یک حقیقت غیر جسمانی است و نمی‌تواند از قبیل جسم و قوای جسمانی باشد (همان، ص ۲۹۹).

با توجه به آنچه گذشت، به دست می‌آید که طبق دیدگاه صدرالمتألهین حقیقت انسان، نفس مجرد است.

۲. حرکت جوهری نفس از دیدگاه صدرالمتألهین

حرکت جوهری یکی از نظریه‌های معروف صدرالمتألهین است. ایشان معتقد است علاوه بر اینکه اعراض در ذات خود دارای حرکت هستند، جواهر نیز در ذات خود حرکت می‌کنند (همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۷۱ و همان، ج ۷، ص ۲۹۸ و ۱۳۶۳، ص ۶۴). یکی از این جواهر نفس است. ایشان بر این باور است نفس انسانی نیز همچون اعراض دارای حرکت تدریجی اشتدادی است (همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۳۳-۱۳۴ و ج ۳، ص ۲۶۱). این دیدگاه بر خلاف دیدگاه *ابن سیناست*؛ چراکه وی حرکت در جواهر را نمی‌پذیرد.

با وجود اینکه صدرالمتألهین اشکالات مطرح در باب نفس‌شناسی گذشتگان را با نظام تشکیک وجود و حرکت جوهری مورد حل و فصل قرار می‌دهد، خود او با قول به حرکت جوهری نفس در ارائه ملاک این‌همانی عددی نفس دچار اشکالی جدی می‌شود؛ زیرا نفس ناطقه باید ملاک ثبات هویت شخصی واقع شود؛ ولی صدرالمتألهین 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 ملاک این‌همانی عددی بدن (قاضوی، ۱۳۹۸) از نو سر برخواهند 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 شاهدهی بر حرکت در جوهر و صورت شیء است و طبق ابن مینا، همه اجسام پیوسته و دم به دم در تغییر و تحول به سوی واقعیات جوهری کامل‌تری هستند. 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 ثبات هویت شخصی چه می‌شود؟ جواب منکران حرکت جوهری همچون ابن‌سینا به این پرسش روشن است؛ زیرا ملاک این‌همانی را صورت نوعیه و نفس شیء می‌گرفتند که با بقای آن، هویت باقی است و با ازبین‌رفتن آن، این‌همانی نیز از بین می‌رود؛ اما اگر طبق نگاه ملاصدرا نفس هر لحظه در تجدد و سیلان است و اطوار گوناگون دارد، چگونه باید این‌همانی آن در آنات مختلف را توضیح داد؟ در مقام پاسخ به این اشکال به دو تقریر مختلف از حرکت جوهری نفس اشاره می‌شود.

تقریر اول: حرکت جوهری امتدادی

در این حرکت شخص در هر مقطعی غیر از مقطع گذشته‌اش است. مقطع گذشته در مقطع آینده وجود ندارد؛ بلکه گذشته معدوم و آینده جای آن موجود می‌شود. همواره

یک مقطع وجود دارد. در این حرکت امتداد وجود دارد؛ ولی نه بدین معنا که گذشته در آینده باقی می‌ماند؛ بلکه بدین معنا که در طول هم و تحت یک وجود سیال مستمر خواهند بود. از این معنا، به «اتصال وجودی» تعبیر می‌شود (فیاضی، ۱۳۹۰، صص ۲۲۵ - ۲۲۶ و ص ۲۵۵).

تقریر دوم: حرکت جوهری غیر امتدادی

بنا بر این تقریر شخص کنونی امتداد گذشته نیست، بلکه دقیقاً همان شخص گذشته است. در این حرکت شخص مقطع گذشته در آینده وجود دارد و فقط حدود* آن از بین می‌رود؛ بدین معنا که مقطع گذشته سعه و ارتقا یا ضیق پیدا می‌کند. این حرکت ایجاد بلااعدام است. وجود گذشته معدوم نمی‌شود، بلکه سعه پیدا می‌کند و فقط حدودش از بین می‌رود؛ مانند سرعت یک ماشین که از ۴۰ به ۵۰ می‌رسد. در این فرض سرعت ۴۰ از بین نمی‌رود، بلکه همان ارتقا و سعه می‌یابد (همان).

لذا متن ذات جوهر، از آن جهت که فقط حدودش تغییر می‌کند نه اینکه موجود و معدوم شود، ثابت است و از آن جهت که سعه و ضیق می‌یابد، حرکت دارد و ثابت نیست (معلمی، ۱۳۹۱). این نکته به مسئله هویت شخصی کمک شایانی می‌کند. باید بررسی کرد حرکت جوهری نفس از کدام قسم است و کدام یک از این دو می‌توانند به بهترین نحو ثبات و این‌همانی نفس را اثبات کنند؟

۳. این‌همانی عددی نفس

بر اساس اینکه صدرالمآلهین حقیقت انسان را نفس مجرد می‌داند، تبیین این‌همانی شخصی با علم حضوری خواهد بود. هر امر مجردی به خود علم حضوری دارد، نفس نیز به دلیل تجرد، به خود علم حضوری دارد و این‌همانی خود را در دو زمان، با این علم درک می‌کند. اما سؤالی باقی می‌ماند که نفس - همان طور که گذشت - حرکت جوهری دارد؛ لذا بر اساس دو تقریر از حرکت جوهری نفس، ثبات نفس و این‌همانی آن چگونه قابل تبیین است؟

* همان چیزی که سعه و ضیق متمایز می‌کند.

اگر نفس در حرکت دائمی جوهری است، پس ثبات شخصیت که هر انسانی آن را احساس می‌کند و خود *صدر* هم آن را قبول دارد، چگونه قابل تبیین خواهد بود؟ به چه بیانی شخص در زمان الف همان شخص در زمان ب است؟ پاسخ منکران حرکت جوهری روشن است. اینان که قایل به تغییر به نحو کون و فساد هستند، نفس را ثابت و غیر متغیر می‌دانند. لذا طبق دیدگاه آنها، نفس در هر دو زمان یکسان و ثابت خواهد بود؛ اما طبق دیدگاه *صدرالمتألهین* که نفس اطوار گوناگون پیدا می‌کند، وضعیت چگونه می‌شود؟ با توجه به دو تقریر از حرکت جوهری، دو گونه می‌توان پاسخ داد.

پاسخ اول

صدرالمتألهین در مقام تبیین ملاک این‌همانی «اتصال وجودی» را مطرح می‌کند؛ بدین صورت که متحرک در گذر زمان دارای یک وجود سیال مستمر متصل تدریجی الحصول است که از این وجود، ماهیات مختلف انتزاع می‌شود (*صدرالمتألهین*، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۸۶/ معلمی، ۱۳۸۷، ص ۳۴۹-۳۵۶). هر کدام از این ماهیات، غیر از دیگری است و هر کدام پس از آنکه ماهیت قبلی‌اش از بین رفت، ایجاد می‌شود؛ اما این مسئله به ثبات جوهر لطمه ای نمی‌زند؛ زیرا همه این ماهیات تحت یک وجود سیال مستمر متصل تدریجی الحصول واقع شده‌اند و این وجود میان ماهیات متعدد ثبات ایجاد می‌کند (*صدرالمتألهین*، ۱۹۸۱، ج ۳، صص ۸۶-۸۷ و ۹۶ - ۹۷/ زندیه، ۱۳۹۰، صص ۱۹۸-۲۲۶ و ۲۳۱-۲۳۲).

این پاسخ مبتنی بر این است که حرکت تدریجی جوهر را ایجاد و اعدام بدانیم (حرکت جوهری امتدادی) (فیاضی، ۱۳۹۰، صص ۲۲۵-۲۲۶ و ۲۵۵). این اعدام از آنجا که تحت یک وجود سیال است، لطمه‌ای به ثبات نمی‌زند. بنابراین هم حرکت جوهری نفس حفظ شد و هم ثبات و این‌همانی نفس.

اشکال

تقریر مذکور این است که شخص زمان ب امتداد همان شخص زمان الف را اثبات می‌کند. این مسئله با اتصال وجودی اثبات می‌شود؛ اما آنچه در مسئله هویت شخصی بدان نیاز داریم، بیش از این است. آنچه در مسئله هویت شخصی، بالوجدان و حضوراً

می‌یابیم این است که شخص زمان ب دقیقاً همان شخص زمان الف است نه امتداد آن. از آنجا که در حرکت جوهری امتدادی، مقطع اول معدوم می‌شود و بعد مقطع دوم ایجاد می‌شود، نمی‌توانیم این‌همانی را بالوجودان و حضوراً دریابیم؛ چراکه اساساً مقطع اول معدوم شده و علم به آن ممکن نیست. لذا این تقریر دچار اشکال است.

پاسخ دوم

با توجه به اشکال مذکور، تنها تقریر دوم از حرکت جوهری می‌تواند دقیقاً این‌همانی را بالوجودان و حضوراً تبیین کند. در حرکت جوهری غیر امتدادی که در آن هیچ مقطعی معدوم نمی‌شود بلکه فقط سعه و ارتقا و یا ضیق می‌یابد، می‌توان این‌همانی را به صورت حضوری دریافت. شخص زمان ب همان شخص زمان الف است؛ زیرا شخص زمان ب سعه یا ضیق یافته شخص زمان الف است. دقیقاً همان شخص سابق در لاحق وجود دارد- بدون اینکه شخص سابق معدوم شود- با این تفاوت که سعه یا ضیق پیدا کرده است (معلمی، ۱۳۹۱). پس نفس علاوه بر اینکه دارای اتصال وجودی است، دارای یک نحوه ثابت 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.

از آنچه گذشت، به دست می‌آید که دیدگاه صدرالمتهلین به دو صورت تقریر شده و تنها تقریر دوم است که می‌تواند به بهترین نحو ثبات و این‌همانی نفس را اثبات کند. حال سؤالی مطرح می‌شود که دیدگاه صدرالمتهلین در تبیین این‌همانی شخصی با آن مواجه است. اگر انسان در دو زمان با علم حضوری این‌همانی خود را درک کند، قطعاً یکی از دو زمان گذشته خواهد بود، علم حضوری به گذشته چگونه ممکن است؟

با تقریر دوم از حرکت جوهری می‌توان به این سؤال پاسخ داد؛ بدین صورت که وقتی شخص سابق معدوم نشده باشد و همان شخص در زمان دوم حاضر شده باشد، دیگر گذشته معنا نمی‌یابد و فقط حال معنا خواهد داشت؛ لذا علم حضوری می‌تواند بدان تعلق بگیرد. اگر کسی مسئله زمان را مطرح کند، گفته خواهد شد که زمان هر

شیئی به حسب خودش است (همان).

می توان پاسخ دیگری نیز ارائه کرد که انسان حضوراً می یابد همه این معرفت‌ها نزد خودش حاضر است. انسان می یابد که همه این معرفت‌ها به علم حضوری نزدش حاضر است؛ لذا نیز حضوراً می یابد که همه این معرفت‌ها به یک «من» بر می گردد. در این هنگام این همانی در دو زمان اثبات می شود.

نتیجه

بر اساس آنچه گذشت، هر دو دیدگاه نفس انسانی را مجرد می دانند؛ اما یکی جسمانی نیز می داند و دیگری نه. روشن است که جسمانی بودن تأثیری در تجرد و عدم تجرد نفس انسانی ندارد. طبق دیدگاه ابن سینا نفس، روحانیة الحدوث و البقاء است و طبق دیدگاه صدرالمتهلین، نفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است.

هر دو دیدگاه حقیقت انسان را همین مرتبه مجرد و روحانی می دانند؛ لذا از دیدگاه هر دو، نفس مجرد ملاک هویت و این همانی شخصی است. روشن است که انسان می تواند با علم حضوری این همانی شخصی را درک کند.

این دو دیدگاه گرچه در ارائه ملاک این همانی عددی نفس اشتراک دارند، با توجه به پذیرش و عدم پذیرش حرکت جوهری، در تبیین چگونگی ملاک بودن نفس اختلاف دارند. طبق دیدگاه ابن سینا مبنی بر عدم پذیرش حرکت جوهری نفس، ثبات نفس به آسانی ثابت شده و در ادامه این همانی عددی نفس نیز در دو زمان بدون اشکال ثابت می شود. با این حال، دیدگاه ابن سینا به دلیل اشکالاتی که بدان وارد شد، تضعیف شده، نمی توان تبیین وی را از این همانی عددی نفس پذیرفت.

صدرالمتهلین نیز حقیقت انسان را همان نفس مجرد می داند. گرچه ابتدا میان حرکت جوهری نفس و ثبات شخصیت در ملاک این همانی شخصی تهافتی به وجود می آید، با ارائه دو تقریر مختلف از حرکت جوهری نفس می توان میان آن دو سازگاری برقرار کرد؛ لذا در دیدگاه صدرالمتهلین درباره حرکت جوهری نفس، دو گونه تقریر وجود دارد. تقریر حرکت جوهری امتدادی در ارائه تبیینی دقیق از این همانی عددی

نفس دچار ضعف و کاستی است. بنابراین به نظر می‌رسد تنها تقریر حرکت جوهری غیر امتدادی از دیدگاه وی است که می‌تواند تبیینی دقیق از ملاک این‌همانی عددی نفس ارائه دهد.

۱۸۲

ذهن

تابستان ۱۴۰۰ / شماره ۸۶ / سیدمحمد قاضوی، محمد جمفری



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا؛ المبدأ و المعاد؛ ج ۱، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳.
۲. —؛ الاشارات و التنبیحات؛ ج ۱، قم: نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
۳. —؛ الشفاء (الطبیعیات)؛ قم: مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴ق.
۴. —؛ رساله احوال النفس؛ پاریس: دار بیلیون، ۲۰۰۷م.
۵. اسپینوزا؛ شرح اصول فلسفه دکارت و تفکرات مابعدالطبیعی؛ ترجمه محسن جهانگیری؛ ج ۱، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، ۱۳۸۲.
۶. ایرانی طرفی، عبدالمحمد؛ المعجم الایض: فرهنگ ابجدی لغات قرآن کریم؛ قم: نشر ائمه علیهم السلام، ۱۳۸۴.
۷. بهمنیار بن مرزبان؛ التحصیل؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
۸. پترسون، مایکل و دیگران؛ عقل و اعتقاد دینی؛ ج ۸، تهران: طرح نو، ۱۳۹۳.
۹. حسینی شاهرودی، سیدمرتضی و وحیده فخار نوغانی؛ «این همانی شخصی»، اندیشه دینی؛ پیاپی ۲۹، ۱۳۸۷، ص ۲۱-۴۰.
۱۰. زندیه، مهدی؛ حرکت جوهری نفس و ثبات معرفت؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۹۰.
۱۱. ذاکری، مهدی؛ «میزگرد علمی هویت شخصیه از دیدگاه فلسفه ذهن و علم النفس»، ۱۳۹۱، در:
۱۲. صدرالمتهلین؛ الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه؛ ج ۳، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۱م.
۱۳. —؛ المشاعر؛ تهران: طهوری، ۱۳۶۳.
۱۴. —؛ المبدأ و المعاد؛ تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
۱۵. عبودیت، عبدالرسول؛ درآمدی به نظام حکمت صدرایی؛ ج ۲، قم: مؤسسه

- امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۵.
۱۶. —؛ درآمدی به نظام حکمت صدرایی؛ ج ۳، قم: سمت، ۱۳۹۱.
۱۷. علوی گنابادی، سیدجعفر؛ مهارت‌های زندگی با نگاه دینی؛ مشهد: انتشارات دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۱۸. فیاضی، غلامرضا؛ علم النفس فلسفی؛ قم: مؤسسه امام خمینی علیه السلام، ۱۳۹۰.
۱۹. قاضوی، سیدمحمد؛ بررسی تطبیقی ملاک‌های هویت شخصی از منظر اندیشمندان اسلامی و غربی؛ پایان‌نامه کارشناسی ارشد، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۹۸.
۲۰. مسلین، کیت؛ درآمدی به فلسفه ذهن؛ ترجمه مهدی ذاکری؛ چ ۲، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۱.
۲۱. مصطفوی، زهرا؛ نوآوری‌های فلسفی صدرالمآلهین؛ چ ۱، تهران: انتشارات بصیرت، ۱۳۸۵.
۲۲. معلمی، حسن؛ «میزگرد علمی هویت شخصیه از دیدگاه فلسفه ذهن و علم النفس»، ۱۳۹۱، در:
- <http://www.hekmateislami.com>.
۲۳. —؛ حکمت متعالیه؛ قم: هاجر، ۱۳۸۷.
۲۴. معین، محمد؛ فرهنگ فارسی معین؛ چ ۲، [بی‌جا]، انتشارات سرایش، ۱۳۸۰.

