

دوفصلنامه عقل و دین، مؤسسه دین پژوهی علوی،
سال چهاردهم، شماره بیست و هشتم (بهار و تابستان ۱۴۰۲)

Personal Identity of the Soul Based on the Theory of Physical Occurrence and Intensifying Motion in Substance of the Soul

Omid Ranjbari¹ \ Mohammad Taqi Yousefi² \ Seyed Mohammad Sadatmansouri³

Abstract

Every human being perceives his personal identity over time through intuitive knowledge, in a way that leaves no room for denial. Materialist philosophers have tried to provide a constitutive criterion for human personal identity, but due to the constant changes in the human body, they have failed to accomplish that. Similarly, the Descartes' theory of "Essential Dualism" has not been convincing to scholars because of its various challenges. Meanwhile the followers of the transcendent philosophy tradition have offered solutions grounded in the abstraction of the soul in Islamic philosophy, based on the theory of the physical occurrence of the soul and the intensifying motion in substance of the soul as proposed by Mulla Sadra. Some have posited the connective unity of the hypothetical components of the motion in substance of the soul, others believe that the perfections of previous stages retrain within their ultimate differentia, and yet others have attempted to present more reasonable solutions for proving personal identity by proposing a non-extended motion in substance of the soul. This article uses a descriptive-analytical method to explain these theories.

Keywords: Mulla Sadra, personal identity of the soul, personal identity, substantial motion, corporeal origination of the soul.

¹ - PhD candidate, Islamic philosophy, Baqir al-Olum University, Qom, (Corresponding author),

omidranjbari@gmail.com

² - Assistant professor, Baqir al-Olum University, Qom,

yosefi@bou.ac.ir

³ - Professor, Shahid Beheshti University, Tehran,

sadatmansouri@irip.ac.ir

این‌همانی شخصی نفس بر اساس نظریهٔ حدوث جسمانی و حرکت جوهری اشتدادی نفس

امید رنجبری^۱ / محمد تقی یوسفی^۲ / سید محمد سادات منصورى^۳

چکیده

هر انسانی این‌همانی شخصی خود را در طول زمان با علم حضوری می‌یابد، به‌نحوی که مجال برای انکار آن باقی نمی‌ماند. فیلسوفان مادی‌انگار تلاش کرده‌اند تا معیاری تقوّم‌بخش برای این‌همانی شخصی انسان ارائه دهند، ولی به دلیل وجود تغییر در بدن انسان، نتوانستند از عهدهٔ این مهم برآیند؛ همچنان که راهکار مبتنی بر نظریه دوانگارانۀ جوهری دکارتی هم به‌خاطر اشکالات متعددی که این نظریه با آن مواجه است برای اندیشمندان قانع‌کننده نیست؛ در این بین، پیروان حکمت متعالیه در سنت فلسفهٔ اسلامی بر اساس نظریهٔ حدوث جسمانی نفس و حرکت جوهری اشتدادی صدرایی راهکارهایی را مبتنی بر تجرد نفس پیشنهاد نموده‌اند؛ برخی قائل به وحدت اتصالی اجزای فرضی حرکت جوهری نفس شده، برخی معتقدند که شخص کمالات مراحل پیشین در ضمن فصل اخیر باقی است و برخی دیگر نیز با حرکت جوهری غیرامتدادی نفس تلاش کرده‌اند تا راهکارهای معقول‌تری برای اثبات این‌همانی شخصی نفس ارائه نمایند که در این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی به تبیین آنها می‌پردازیم.

کلیدواژگان: ملاصدرا، این‌همانی شخصی نفس، هویت شخصی، حرکت جوهری، حدوث

جسمانی نفس.

۱- دانشجوی دکتری، رشته فلسفه اسلامی، دانشگاه باقرالعلوم، قم، (نویسنده مسئول)، omidranjbari@gmail.com

۲- استادیار، دانشگاه باقرالعلوم، قم، yosofi@bou.ac.ir

۳- استادیار، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، sadatmansouri@irip.ac.ir

این‌همانی شخصی و پایداری انسان در طول زمان، امری غیرقابل انکار و مستند به علم حضوری و شهود همگانی است و از طرفی نیز بسیاری از آموزه‌های دینی، مبتنی بر پذیرش این‌همانی شخصی انسان در طول حیات او در این دنیا و سرای آخرت است. این مسئله که از آن با عنوان مسئله «هویت شخصی» نیز یاد می‌شود، قلمرو گسترده‌ای از مسائل را در برمی‌گیرد که کمابیش با یکدیگر مرتبطند. از جمله این مسائل، یکی سؤال از «ماهیت بنیادی»^۱ است که معمولاً با جمله «ما چیستیم؟» درباره آن پرسش می‌شود. در مقام پاسخ این سؤال، رویکردهای مختلفی درباره هویت انسان مطرح شده که از آن با عنوان «مسئله نفس‌بدن» نیز یاد می‌شود (Jaworski, 2011: 6). سؤال دیگری که تحت عنوان هویت شخصی مورد بررسی قرار می‌گیرد، سؤال از «ماندگاری»^۲ یا «استمرار»^۳ است، یعنی پرسش از شرایط استمرار شخص در طول زمان. به این سؤال دو گونه پاسخ داده شده است: یک پاسخ به این صورت است که شرحی از شرایط استمرار «خود» یا معیاری تقوّم‌بخش^۴ برای این‌همانی شخصی در طول زمان به دست دهیم و پاسخ دیگر، معیارهای اثبات این‌همانی در طول زمان یا معیارهای شاهدمحورانه است. کارایی دسته اخیر زمانی است که ما می‌خواهیم بدانیم چگونه می‌توانیم تشخیص دهیم که یک شخص همان شخصی است که قبلاً با او روبرو شده‌ایم (اولسون، ۱۳۹۴: ۱۳-۲۳). فیلسوفان خصوصاً در سنت فلسفی غربی مقالات زیادی درباره ابعاد مختلف این موضوع نوشته‌اند که غالب آنها رویکردی مادی‌انگارانه نسبت به انسان دارد. به‌عنوان نمونه اریک تی اولسون در مقاله‌ای با عنوان «این‌همانی شخصی» به تبیین مسئله این‌همانی شخصی با توجه به مهم‌ترین دیدگاه‌های فیلسوفان غربی پرداخته است (اولسون، ۱۳۹۴). در بین محققین مسلمان نیز در سال‌های اخیر، این مسئله مورد توجه واقع شده و مقالات و پایان‌نامه‌های مختلفی درباره آن نگاشته شده است. به‌عنوان نمونه صفدر الهی‌راد در مقاله‌ای با عنوان «بررسی تطبیقی دیدگاه استمرار روانی و جوهر غیرفیزیکی» ضمن مقایسه دو دیدگاه مزبور به تحلیل چالش‌های آنها پرداخته است (الهی‌راد، ۱۴۰۱: ۵۶۷-۵۸۸) یا امیر راستین‌طرقی و وحیده فخارنوعی در مقاله دیگری با عنوان «تبیین پیوستار وجودی و این‌همانی شخصی بر مبنای اشتداد وجودی بدن» مسئله این‌همانی شخصی را با محوریت اشتداد وجودی بدن مورد بررسی قرار داده‌اند (رک: راستین‌طرقی و فخارنوعی، ۱۴۰۰: ۱۸۱-۲۰۰). همچنین در پایان‌نامه دانشجویی با عنوان «شخصی بودن یا هویت شخصی از دیدگاه فلسفه ذهن معاصر»، حسن شعاعی، گزارشی از برخی تبیین‌های این‌همانی شخصی داده شده است که عمدتاً ناظر به نظریات فیلسوفان ذهن معاصر می‌باشد (رک: شعاعی، ۱۳۸۸)؛ اما آنچه در این نوشتار مطرح نظر است، ارائه پاسخ به سؤال از ماندگاری است که از آن با عنوان مسئله «این‌همانی شخصی» یاد می‌شود؛ یعنی پرسش

از اینکه «ما تحت چه شرایطی در طول زمان استمرار می‌یابیم؟» و در این بحث به دنبال این هستیم که معیاری تقوّم بخش^۵ برای این همانی شخصی در طول زمان بر اساس تجرّد نفس و نظریّه حدوث جسمانی و حرکت جوهری اشتدادی نفس ارائه دهیم.

۲- تبیین‌های مادی انکارانه و تبیین‌های مبتنی بر تجرّد نفس از هویت شخصی

تبیین‌های موجود در باب ملاک این همانی شخصی به دو دسته مادی‌انگار و مبتنی بر تجرّد نفس، قابل تقسیم‌اند. نقطه اشتراک همه این تبیین‌ها، پذیرش این همانی شخصی و «من» واحد است، یعنی همه آنها در تقابل با نظریّه کسانی مانند هیوم هستند که به طور کلی، منکر این همانی شخصی یا منکر وجود «من» واحد و «خود» هستند (هیوم، ۱۳۹۵: ۳۲۹-۳۳۱). اما تبیین‌های مادی‌انگار منکر وجود «من» واحد و این همانی آن در طول زمان نیستند، بلکه تلاش می‌کنند تا این همانی شخصی در طول زمان را بر اساس مبانی مادی توجیه نموده و آن را بدیل نظریّه «این همانی عددی نفس»^۶ قرار دهند. (رک: مسلین، ۱۳۹۱: ۳۶۰-۳۸۲؛ اکبری، ۱۳۸۲: ۶۵-۶۲؛ لو، ۱۳۹۸: ۳۰۹-۳۲۹)

دیدگاه‌های مبتنی بر تجرّد نفس، اساس این همانی شخصی انسان را در زمان‌های گوناگون - که از آن با عنوان «خود» یاد می‌کنیم - ساحت مجرد انسان به نام «نفس» می‌دانند. برخی از فیلسوفان، مانند ابن‌سینا، نفس را جوهری مجرد و ثابت می‌دانند که افکار و احساسات همچون عوارضی بر آن عارض می‌شوند. وی با تکیه بر برداشتی شهودی درباره «من» و با روش برهان «انسان معلق در فضا» به اثبات این مطلب می‌پردازد (ابن‌سینا، ۱۳۹۹: ۲۵ و ۳۲۴-۳۲۶؛ همو، ۱۳۹۱: ج ۲، ۳۷۴-۳۷۵؛ همو، ۱۳۹۶: ۸۱-۸۵) در بین فیلسوفان غربی نیز دکارت با روشی مشابه و البته مبتنی بر شک دستوری، این مطلب را اثبات می‌کند (رک: دکارت، ۱۳۹۲: ۳۶-۳۷؛ همو، ۱۳۹۰: ۲۵۶). طبق این دو روش انسان در عین غفلت از ادراکات حسی «خود» را با علم حضوری و شهودی می‌یابد. اما صدرالمتألهین بر اساس مبانی فلسفی خود، نفس انسان را جوهری سیال می‌داند که حدوث جسمانی دارد و در ذات و جوهر خود، حرکت جوهری اشتدادی را می‌پذیرد و با طی نمودن اطوار مختلف در نهایت به تجرّد عقلی نائل می‌گردد (رک: ملاصدرا، بی‌تا: ج ۸، ۳۰۱-۳۰۲).

۳- موانع این همانی شخصی

مانع اصلی برای تبیین این همانی اشیاء متغیّر در طول زمان، تغییر اجزاء است. روشن است که دیدگاه‌های مادی‌گرا نمی‌توانند برای تبیین این همانی شخصی انسان در طول زمان به عدم تغییر در اجزاء بدن تمسک جویند؛ زیرا تغییر در بدن، غیرقابل‌انکار است و هر انسانی تغییرات بدن خود را در طول زمان می‌یابد.

۷۲ ■ این‌همانی شخصی نفس براساس نظریه حدوث جسمانی و حرکت جوهری اشتدادی نفس

براین اساس، تنها راه برای تبیین این‌همانی شخصی انسان در طول زمان، ملتزم شدن به تجرد نفس انسانی است، یعنی هویت مستمر انسان که در تمام مدت عمرش بدون تغییر عددی باقی می‌ماند، جوهری غیرمادی به نام «نفس» است، زیرا چنین جوهر مجردی، فاقد جزء بوده و تغییری در آن رخ نخواهد داد. به همین خاطر است که امروزه حتی بسیاری از فیلسوفان مادی‌انگار نیز برای حل معضل این‌همانی شخصی و دیگر مسائل مربوط به ذهن به دوگانه‌انگاری جوهری^۷ تمایل پیدا کرده و اذعان می‌کنند که این دیدگاه به گسترده‌ترین وجه در میان عوام پذیرفته شده است. از جمله مادی‌انگاری که غلبه و تا اندازه‌ای مقبولیت اولیه دوگانه‌انگاری را تصدیق می‌کنند، مایکل لوین، دنیل دنت، دیوید لوئیس، تامس نیگل، جی. جی. سی. اسمارت، ریچارد رورتی و دانلد دیویدسن هستند (Taliaferro, 1994: 26). نقطه قوت دوگانه‌انگاری جوهری دکارتی در بحث این‌همانی شخصی، پذیرش واقعیتی اصیل و ثابت به نام نفس مجرد است. با این همه، اشکالات موجود در این دیدگاه، آن را به دیدگاهی غیرقابل دفاع مبدل کرده که از میان آنها دو اشکال را غیر قابل حل تلقی نموده‌اند: نخست اینکه چگونه نفوس مجرد تشخیص پیدا می‌کنند و در طول زمان شناسایی می‌شوند؟ به نظر می‌رسد فقدان چنین معیاری به‌تنهایی ضربه‌ای مهلک به دوگانه‌انگاری جوهری دکارتی وارد می‌کند. دوم اینکه نفوس چگونه با بدن، دادوستد علی دارند در حالی که ماهیت این دو با یکدیگر بسیار تفاوت دارد؟ تبیین تعامل علی یک موجود غیرممتد و یک موجود ممتد، مشکل حل‌نشده دکارت بود که تاکنون نیز به قوت خود باقی است (مسلمین، ۱۳۹۱: ۲۳۹). بنابراین، باید به دنبال جایگزینی برای دوگانه‌انگاری جوهری دکارتی باشیم که در عین تعهد به تجرد نفس، توانایی پاسخ به چالش‌های آن را نیز داشته باشد. به نظر می‌رسد، دیدگاهی که توانایی پاسخ به اشکالات وارد بر دوگانه‌انگاری را دارد و می‌تواند راهکار قابل قبولی برای حل مسئله این‌همانی شخصی تلقی شود، دیدگاه صدرایی است.

۴- مروری اجمالی بر نظریه صدر المتألهین در تبیین هویت انسان

صدر المتألهین در تبیین هویت انسان، نظریه حدوث جسمانی نفس را ارائه کرده که مبتنی بر حرکت جوهری، تجرد نفس و ترکیب اتحادی نفس و بدن است. (رک: به ملاحظه، بی‌تا: ج ۸، ۲۹۰). در طرحی که صدر المتألهین از نفس ترسیم می‌کند، نفس واقعیتی ذومراتب است که به حسب برخی مراتب خود، مجرد و به حسب برخی مراتب مادی است. طبق این مدعا، هرچند نفس انسان در بازه‌ای از زمان جوهری جسمانی است، دارای وحدت تشکیکی است؛ یعنی مراتب مختلفی دارد که هر یک از حکمی غیر از دیگری برخوردار است؛ به گونه‌ای که در «آن» واحد هم مادی است و هم مجرد (ملاحظه، ۱۴۲۰: ۳۸-۳۹؛ همو، بی‌تا: ج ۵، ۲۳۶ و ج ۸، ۲۹۸-۲۹۹ و ۳۰۱-۳۰۲).

۵- حرکت نفس

فیلسوفان از ارسطو^۸ تا ابن سینا^۹ و پیروان آنها، جوهرِ نفس را فاقدِ حرکت می‌دانستند. اما صدرالمتألهین، قائل به حرکت در جوهرِ نفس است. با دقت در تعابیر ملاصدرا درمی‌یابیم که از نظر وی، حرکت دارای دو مصداق است: یکی «ایجاد وجود و اعدام وجود» که فلاسفهٔ مسلمان معمولاً حرکت را بر همین مصداق منطبق کرده‌اند و دیگری «ایجاد وجود و اعدام حدود»؛ یعنی ممکن است در یک حرکت - اعم از حرکتِ جوهری یا عرضی - اعدام وجود نباشد، بلکه تکامل و اشتداد یک وجود مستمر باشد؛ به این نحو که حدود قبلی آن معلوم شده و حدود جدید ایجاد گردد. ملاصدرا، حرکتِ نفس را از نوعِ اخیر می‌داند؛ یعنی نفس در حرکتِ جوهری خود چیزی را از دست نمی‌دهد، بلکه حدود و نقیص آن برطرف می‌شود (ملاصدرا، بی‌تا: ج ۳، ۳۲۴-۳۲۵). این نوع حرکت را می‌توان «ایجاد بلا اعدام» نیز نامید. چنین ایجادى در حرکت تکاملی و حرکت جوهری اشتدادی معنا دارد و ملاصدرا در حرکتِ نفس از بالقوه به بالفعل همین نوع حرکت را مطرح کرده است (معلمی، ۱۴۰۰: ۱۶-۱۷؛ همو، ۱۳۸۹: ۱۰۴-۱۰۶). بنابراین، حرکت جوهریِ نفس به این معنا است که یک واقعیتِ جوهری جسمانی با ماهیتی مشخص (مثل نطفه) از طریق حرکت جوهری اشتدادی و با تبعیت از قانون اشتدادِ وجودی به واقعیتِ جوهری کامل‌تری (مثل انسان) تبدیل می‌شود و تحقق چنین حرکتی به معنای تحققِ جوهری سیال است که مرحله به مرحله تکامل یافته و با ورود به مرحلهٔ جدید همه کمالات مرتبه پیشین را حفظ می‌کند. از این رو، نفسِ انسان، مجمع‌البحرینِ جسمانیات و روحانیات است که در آغاز آفرینش خود واجد همهٔ مراتب و کمالاتِ عالمِ محسوسات و در ابتدای عالمِ روحانیات است (ملاصدرا، ۱۴۲۰: ۴۲-۴۳). در این دیدگاه، انسان از مرتبهٔ وجودی ثابتی برخوردار نیست، بلکه در وعاء طبیعت به مقتضای حرکت جوهری و اتحاد و یگانگی با بدن، پیوسته در حال تغییر از یک مرتبه به مرتبهٔ بعد بوده و در استکمالات جوهری خود دارای تطورات و شئون ذاتی است و هر انسانی با درون‌نگری به وضوح می‌یابد که در هر آن، شأن جدیدی بر او عارض شده است (ملاصدرا، ۱۳۹۳: ۳۱۶؛ همو، بی‌تا: ج ۸، ۱۳-۱۴ و ۲۱۳-۲۱۴ و ۳۰۱-۳۰۲ و ۳۳۰) و از جهتی می‌توان گفت آنچه اکنون هویت او تشکیل داده، غیر از آن چیزی است که هویت پیشین یا آیندهٔ او را شکل داده و عامل این تفاوت، فقط اختلاف عوارض نیست، بلکه به سبب اختلاف در اطوارِ وجودی ذات واحد است. به این ترتیب، می‌توان گفت که حق با بهمنیار بوده که بر خلاف استاد خود، نفس انسانی را یک واحد مستمر و متجدد می‌دانست که میان هیولا و عقل کشیده شده است (رک: ملاصدرا، ۱۳۹۳: ۳۱۶).

۶- تبیین این‌همانی شخصی بر اساس نظریه حرکت جوهری نفس

صدرالمتألهین، نفس را «جسماتیة الحدوث و روحانیة البقاء» می‌داند. طبق این آموزه فلسفی، نفس انسان از ابتدا تا انتها، یک واقعیت است که در مراحل آغازین حدوث، مادی است و با حرکت ذاتی و استکمالی جوهری به سوی تجرد نفس در حرکت است. بنابراین نمی‌توان نفس را چند واقعیت منضم به یکدیگر دانست؛ بلکه نفس انسان -چه مادی و چه مجرد- از آغاز تا پایان واقعیتی واحد است (ملاصدرا، بی‌تا: ج ۸، ۱۳ و ۳۰۱-۳۰۲؛ همو، ۱۴۲۰: ۳۸-۳۹؛ همو، ۱۳۹۲: ۲۷۷ و ۲۸۴؛ جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۹۶-۹۷). براین اساس از طرفی نفس، مسافت حرکت است و از طرف دیگر می‌دانیم که مسافت هر حرکتی، امری پیوسته است. پس ما با یک واقعیت واحد ممتد سیال مواجهیم؛ بدون آنکه در آن طفره‌ای باشد یا مرزی در آن یافت شود. نفس انسان به حکم دو ویژگی اشتداد و پیوستگی، در طی زمان باید مرحله به مرحله تمام درجات وجودی قابل فرض بین حالت عنصری تا حالت نطقی را تحصیل نماید؛ بدون آنکه طفره و مرزی بین هیچ درجه‌ای و درجه بعدی او وجود داشته باشد (رک: عبودیت، ۱۳۹۹: ج ۳، ۹۷-۹۸). هرچند این بیان لزوماً بقای شخص را اثبات نمی‌کند و با تغییر در شخص انسان هم سازگار است، ولی در ادامه توضیح خواهیم داد که این تغییر نه در شخص نفس، بلکه تنها در حدود ماهوی نفس است.

در این طرح، بدن همواره در تحقق خود به پیوند با نفس نیاز دارد و نفس نیز در تعیین شخصی و حدوث هویت نفسی‌اش به بدن نیازمند است (ملاصدرا، بی‌تا: ج ۸، ۳۳۳)؛ به این معناکه هرچند نفس به لحاظ حقیقتش، مجرد بوده و در نحوه وجود عقلی خود نیازی به بدن ندارد، برای اینکه به صورت یک نفس جزئی تشخص پیدا کند و بتواند به کمالات خود نائل گردد، باید در عالم طبیعت حادث گردد و برای حدوث خود نیازمند به بدن مستعدی است که در آن حدوث یابد و به آن تعلق پذیرد (ملاصدرا، بی‌تا: ج ۸، ۲۸۵). روشن است که تحقق چنین وجودی جز با حرکت جوهری اشتدادی امکان‌پذیر نیست. مقصود از چنین حرکتی این است که واقعیتی که با واژه «من» به آن اشاره می‌کنیم، یک واقعیت جوهری دارای امتداد است که واجد اجزای فرضی است؛ به گونه‌ای که این اجزاء، پیوسته و متصل، یکی پس از دیگری به وجود آمده و همواره جزء حادث نسبت به جزء زایل قبلی از درجه وجودی برتری برخوردار است. این وجود سیال ممتد که در مراحل ابتدایی خود تنها از آثار و خواص صور عنصری برخوردار است، به صورت پیوسته و متصل، مرحله به مرحله پیش می‌رود تا به مراحل از وجود می‌رسد که واجد تمام آثار و خواص مراحل قبلی است؛ یعنی علاوه بر خواص عنصری و معدنی و گیاهی و حیوانی، واجد مراتب ادراک عقلی نیز هست (رک: به ملاصدرا، ۱۴۲۰: ۳۳-۳۴؛ همو، بی‌تا: ج ۳، ۳۶۲؛ و نیز نک. عبودیت، ۱۳۹۹: ۲۹۷-۳۰۱).

از نظر فیلسوفان پیشین، مهمترین چالش نظریه حرکت جوهری، شبهه عدم بقای موضوع است؛ یعنی بر این باور بودند که در حرکت جوهری موضوع ثابتی نداریم تا تأمین‌کننده این همانی شخصی باشد (رک: ابن سینا، ۱۴۰۵: ج ۱، ۹۸-۹۹؛ همو، ۱۳۹۴: ۳۳۶-۳۳۷)، اما صدرالمتألهین در پاسخ نهایی خود، هر نوع حرکتی را مستلزم وجود یک موضوع ثابت نمی‌داند؛ بلکه معتقد است ما در عالم هستی با دو نوع متحرک مواجهیم: یکی متحرک بالعرض و دیگری متحرک بالذات. متحرک بالعرض، یعنی متحرکی که صرف نظر از حرکت، دارای تحصل است و سپس حرکت به آن ملحق می‌شود، اما متحرک بالذات، متحرکی است که حرکت، عین ذات او یا لااقل عین وجود متحرک است.

آن چیزی که تجدد و انقضاء (حرکت)، ذاتی آن باشد، از دو حالت خارج نیست: یا حرکت عین ماهیت اوست؛ یعنی آنچه منشأ حرکت می‌شود، چیزی است که «ماهیت» آن، عین تجدد می‌باشد، یا حرکت عین وجود اوست؛ یعنی حرکت، ذاتی «وجود» آن چیزی است که مبدأ حرکت می‌باشد. به بیان دیگر، جعل وجود در چنین شیئی، عین جعل تجدد و انقضاء است. از نظر مبانی حکمت متعالیه، فرض اول باطل است، زیرا بنا بر اصالت وجود، ماهیت منشأ هیچ اثری نیست. پس باید از این فرض صرف نظر کنیم. به عقیده صدرالمتألهین اگر مقصود از حرکت «حرکت عرضی» باشد که به نحو جعل تألیفی برای شیء وضع شده، چنین حرکتی نیازمند به یک موضوع ثابت است؛ یعنی باید یک امر ثابتی از ابتدای حرکت تا انتهای آن باشد تا مانند نخ تسییح، اجزای آن را حفظ کند؛ اما اگر مقصود از حرکت، «حرکت ذاتی» باشد، یعنی حرکتی که به نحو جعل بسیط برای شیء وضع شده و منطبق بر حرکت در جوهر می‌شود، چنین حرکتی نیاز به موضوع ثابت نخواهد داشت؛ یعنی اولاً نیازمند موضوع به منزله ماده حامل استعداد حرکت نیست، زیرا تنها أعراض اند که به چنین موضوعی نیاز دارند و حرکت از مقوله عرض به شمار نمی‌آید تا احتیاج به چنین موضوعی داشته باشد؛ بلکه حرکت، در واقع نحوه وجود مقوله‌ای است که حرکت را می‌پذیرد. به تعبیر دیگر، حرکت همان تجدد و سیلان فرد سیال مقوله است که در حین حرکت حادث می‌شود. ثانیاً حرکت نیازمند موضوع به مثابه محل مستغنی نیست، زیرا حرکت حدوث و زوال تدریجی شیء است، نه شیئی که تدریجاً حادث و زائل شود و ثالثاً حرکت نیازمند موضوع به مثابه حافظ وحدت نیست؛ زیرا بنا بر مبانی اصالت وجود، هر مقوله‌ای که پذیرای حرکت باشد، در حین حرکت، فقط واجد یک فرد ممتد و سیال در طی مدت زمان حرکت است، پس نمی‌توان آن مقوله را دارای بی‌نهایت فرد آتی زائل و حادث دانست و باتوجه به اینکه پیوستگی و اتصال از اموری است که ملاک وحدت شخصی اند، حرکت به خودی خود یک فرایند واحد شخصی است و از آنجا که حرکت جوهری فی حدنفسه متصل و یکپارچه بوده و یک وجود سیال است که اجزای بالفعل ندارد، نیازمند به موضوع نیست (ملاصدرا، بی‌تا: ج ۳، ۵۱-۵۳؛ و نیز

رک: عبودیت، ۱۳۹۰: ۳۱۷-۳۲۰). بنابراین، اثبات حرکت جوهری، نیاز حرکت جوهری به متحرکی که مغایر با خود حرکت باشد را برطرف می‌کند.

البته در اینجا نظریه صدرالمتألهین همچنان با این چالش مواجه است که اگر حرکت جوهری فاقد موضوع است، این‌همانی شخصی چگونه تأمین می‌گردد؛ زیرا مطابق دیدگاه صدرالمتألهین، جوهر نفس مدام در حال تغییر و حرکت تکاملی است و موضوع ثابتی نیز در طول حرکت جوهری نفس نداریم. پس این اشکال مطرح می‌شود که ملاک این‌همانی انسان در طول زمان چیست؟ پیروان حکمت متعالیه بر اساس مبانی فلسفی ملاصدرا به این اشکال پاسخ داده و راهکارهای مختلفی برای تأمین این‌همانی شخصی ارائه نموده‌اند که در ادامه به توضیح این راهکارها خواهیم پرداخت.

۶-۱- راهکار اول: حرکت اتصالی

از نظر صدرالمتألهین به دو صورت ممکن است که یک جسم دارای وحدت شخصی باقی باشد: اول اینکه آن جسم، درون ذات خود فاقد حرکت باشد و دوم اینکه در درون ذات خودش حرکت داشته باشد، اما این حرکت، یک حرکت اتصالی باشد. در این صورت نیز حرکت مضر به وحدت شخصی نیست، زیرا خود آن جسم، یک واحد حرکت مستمر است (مطهری، ۱۳۹۰: ۲۵۸). وی بر این باور است که براساس حرکت جوهری، وجود جوهر مادی عین سیلان و حرکت است، به نحوی که جوهر شیء به تدریج از مقطعی به مقطع دیگر سیر می‌کند. پس در طول فرایند حرکت، ما با یک وجود و جوهر واحد روبرو هستیم که هر چند در هر لحظه با عبور از مقطعی به مقطع جدیدی می‌رسد و مقاطع قبلی و بعدی آن نیز معدوم‌اند، اما وجود آن جوهر در تمام مقاطع حرکت، اتصال وجودی خود را حفظ می‌کند و همین اتصال وجودی باعث می‌شود تا در همه مقاطع حرکت با موجودی واحد روبرو باشیم. در نتیجه چنین حرکتی بر حرکت قطعیه منطبق است؛ یعنی فرایندی دارای امتداد و متصل و سیال است به امتدادی به طول مدت زمان حرکت و با توجه به اینکه اتصال و پیوستگی، ملاک وحدت شخصی به شمار می‌آید (ملاصدرا، بی‌تا: ج ۳، ۸۶)، حرکت نیز یک فرایند واحد شخصی محسوب می‌شود و در حقیقت، اتصال ذاتی حرکت، حافظ وحدت آن است، نه ثبات و بقاء موضوع. به بیان دیگر، مهم‌ترین ویژگی حرکت جوهری، وحدت وجود متحرک در همه مقاطع می‌باشد و تضمین‌کننده وحدت و این‌همانی شخصی نیز اتصال وجودی آن است (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۱۵۰؛ عبودیت، ۱۳۹۰: ۳۲۰؛ نبویان، ۱۳۹۸: ۲۳۰)؛ پس اگر دلیل احتیاج حرکت به موضوع، مسئله این‌همانی شخصی یا همان حفظ وحدت موضوع باشد، خود جوهر در حرکت جوهری، حافظ وحدت و این‌همانی خود است. به این ترتیب، وحدت حرکت و متحرک در جریان حرکت‌های جوهری، با اتصال آنها تأمین می‌شود، یعنی یک وجود سیال و ناپایدار

داریم که فیض را به نحو تدریجی می‌پذیرد و دارای امتداد ناپایدار و قابل تقسیم به قبل و بعد است (سعیدی، ۱۳۹۷: ۱۹۵-۱۹۶). به بیان دقیق‌تر، بر اساس نظریهٔ اصالت وجود در حرکت جوهری اشتدادی، ملاک وحدت و این‌همانی یک شیء در طول زمان حقیقت وجود است که یک وجود واحد سیال بوده و از مقاطع مختلف آن، ماهیات متعددی انتزاع می‌شود و در هر مرحله از مراحل حرکت اشتدادی دارای ذاتیات خاصی است (ملاصدرا، بی‌تا: ج ۳، ۷۰). پس اگر نظر ما به ماهیت باشد، در طول حرکت، هیچ وحدتی محفوظ نیست، اما اگر نظر ما به وجود باشد، با یک وجود واحد متصل ممتد مواجهیم و این‌همانی شخصی در طول حرکت جوهری تأمین می‌گردد و نفس با تمام تغییراتی که دارد، این‌همانی خود را حفظ می‌کند. بر این اساس، اگر ما نفس سیال و انسان متحرک را واحد بدانیم، یک موجود با یک حرکت خواهیم داشت؛ یعنی انسان از لحظه تولد تا پایان حرکت خود، این‌همانی خود را حفظ می‌کند؛ اما باین حال، نباید چنین پنداشت که انسان کنونی، همان انسان قبلی است، بلکه انسان حقیقتی دارای امتداد و متصل است و انسان دیروز و انسان امروز، در واقع دو جزء فرضی از آن حقیقت پیوسته‌اند؛ دو مقطع متفاوت که در کنار هم و پیوسته با هم، همراه با اجزای بالقوهٔ دیگر، یک کل را تشکیل می‌دهند؛ یعنی انسان کنونی و انسان قبلی در عین مغایرت، به یک معنای دیگر، عین هم خواهند بود و هر دو اجزایی از یک کل یا کثراتی از یک وجود واحد سیال هستند. پس وحدتی که در جریان حرکت برای اجزای بالقوهٔ انسان به تصویر کشیده می‌شود، نظیر وحدتی است که برای اجزای یک کمیّت متصل یا پاره‌های یک جسم دارای کمیّت متصل در نظر گرفته می‌شود. بر این اساس، ملاصدرا در اسفار تصریح می‌کند به اینکه: «انسان از جمله موجودات طبیعی است که مختصّ است به اینکه واحدی شخصی از نوع خودش است و از ادنی مراتب به اعلی مراتب ارتقا می‌یابد، باینکه هویت شخصی مستمر او به نحو اتصال محفوظ می‌ماند» (ملاصدرا، بی‌تا: ج ۹، ۸۴).

با همه دقتی که در این راهکار به کار رفته، به نظر می‌رسد برای اثبات این‌همانی شخصی نفس کارساز نباشد؛ زیرا با وحدت اتصالی نمی‌توان علم حضوری به وحدت شخصی را که بالوجدان در خود می‌یابیم توجیه کرد. وحدت اتصالی وحدتی است که به خاطر تدریجی بودن اجزاء حرکت در موجود سیال به آن نسبت داده می‌شود، ولی در واقعیت خارجی اش چنین نیست؛ یعنی به دقت عقلی و فلسفی، وحدت شخصی که با علم حضوری درک شود، وجود ندارد.

۶-۲- راهکار دوم: بقاء شخص کمالات مرحله قبل در ضمن فصل اخیر

طبق این راهکار، باینکه در هر لحظه کل متحرک یا بخشی از آن عیناً محفوظ مانده، پیوسته بر کمالات آن افزوده می‌شود. در واقع، شیء متحرک در طول حرکت، نقص را که امری عدمی است، رها نموده و مرتبه‌ای

بالتر از وجود تحصیل نموده است. به بیان دیگر، در حرکات جوهری، هر صورتی که در ماده تحقق می‌یابد، به حسب نحوه وجودی که دارد، به منزله ماده و هیولا برای صور بعدی خواهد بود؛ زیرا حصول اشتداد در جوهر به معنای اضافه شدن فعلیتی به فعلیت دیگر است که از آن در حکمت متعالیه با اصطلاح «لُیس بعد از لُیس» یا «ریح بعد از ریح» یاد می‌شود؛ به تعبیر دیگر، ملاصدرا، حرکت جوهری را به صورت وجود و عدم نمی‌داند، بلکه آن را از نوع حرکت استکمالی به شمار می‌آورد که «لُیس فوق لُیس» و «لُیس بعد از لُیس» است و بر این باور است که هویت وجود عالم طبیعت در عین حرکت جوهری وحدت اتصالی خود را حفظ می‌نماید. بنابراین، شیء در فرایند حرکت جوهری چیزی را از دست نداده، بلکه نقصی از او زائل شده و کمالی را کسب نموده؛ یعنی هر آنچه از قبل داشته در مرحله بعد نیز دارد، البته با اضافاتی؛ و به این ترتیب بین مرحله بعدی و قبلی، این‌همانی و هویت برقرار است (سبزواری، ۱۴۳۲: ج ۴، ۳۱۳، ت ۳ از حسن حسن‌زاده آملی؛ آشتیانی، ۱۳۷۵: ۲۶۵ و ۲۷۰ و ۲۹۰؛ زندیه، ۱۳۹۰: ۲۳۷-۲۳۸). بر این اساس، در حرکت جوهری نفس، صورت سابق زایل نشده و صورت لاحقی کامل‌تر جایگزین آن نشده است؛ بلکه صورت قبل بر اثر گسترش وجودی، حدود و نقایص عدمی و قبلی خود را رها نموده و به صورت بعد تبدیل شده است. پس در اینجا، «لُیس بعد از لُیس» اتفاق افتاده، نه «خلع و لیس». این قسم از حرکات، مختص به مرتبه نفس مجرد است و در عالم ماده و عالم عقول مصداق ندارد. در اسفار، عبارات متعددی وجود دارد که می‌توان آنها را به عنوان شاهد برای این پاسخ ذکر نمود. البته هیچ‌یک از آنها نص در این مطلب نیستند و از این رو، چه بسا بتوان آنها را بر راهکار سوم منطبق نمود (ملاصدرا، بی تا: ج ۳، ۷۷ و ۲۵۸-۲۶۰).

۶-۳- راهکار سوم: حرکت جوهری غیرامتدادی

در این راهکار از ویژگی «غیرامتدادی بودن حرکت نفس» برای تبیین این‌همانی شخصی آن استفاده شده است. برای توضیح این راهکار، یادآوری این نکته لازم است که فیلسوفان مشاء همه مجردات را دارای تجرد عقلی می‌دانستند، ولی شیخ اشراق از راه شهود، مجردات را به دو قسم «مجردات مثالی» و «مجردات عقلی» تقسیم نمود. طبق این تقسیم، مجردات عقلی نه تنها عاری از ماده‌اند، بلکه هیچ‌یک از احکام ماده را نیز ندارند. بنابراین، فاقد بُعد و امتدادند و هیچ‌گونه امتدادی در آنها راه ندارد، اما مجردات مثالی هر چند ماده ندارند، خود یا موصوفشان در پاره‌ای از اوصاف (مانند رنگ، شکل و حجم) با مادیات مشترک‌اند (فیاضی، ۱۴۰۲: ۱۹۶-۱۹۷). همچنین این قسم از مجردات، همانند موجودات مادی امتداد دارند. البته امتداد آنها از نوع امتداد مثالی است.

برخی از صاحب‌نظران معاصر، با استفاده از خصوصیات موجود مادی و مجرد، حرکت جوهری را به دو قسم امتدادی و غیر امتدادی تقسیم نموده‌اند.^۱ در حرکت امتدادی که در جواهر مادی است، شخص و حدّ مقطع لاحق، غیر از شخص و حدّ مقطع سابق است؛ به گونه‌ای که حدود و شخصیت سابق در لاحق نیست، هرچند هر دو دارای یک مرتبه وجودی باشند، مانند حرکت امتدادی بدن انسان. همچنین در حرکات امتدادی هرچند شخص و حدّ مقطع لاحق، غیر از شخص و حدّ مقطع سابق است، وحدت وجود مقطع لاحق و سابق محفوظ است؛ به تعبیر دیگر، ما در حرکات امتدادی با یک وجود واحد مواجهیم که در حال حرکت و سیلان است و در هر مقطع، شخص و حدّی غیر از شخص و حدّ مقطع سابق به خود می‌گیرد؛ منتها از آنجا که اتصال وجودی آن موجود در همه مقاطع حرکت محفوظ است، وحدت آن نیز محفوظ می‌باشد. بنابراین، در حرکات جوهری امتدادی، هرچند مقاطع حرکت با یکدیگر این‌همانی ندارند و مقطع لاحق غیر از مقطع سابق است، این مقاطع وحدت دارند و وجود متحرک در همه مقاطع واحد است. البته این وحدت همان وحدت اتصالی است که پیش از این به آن اشاره شد. اما در حرکت غیرامتدادی که مختص به جواهر مجرد است، شخص مقطع لاحق، همان شخص مقطع سابق است و فقط حدّ آن اختلاف پیدا می‌کند، یعنی در این‌گونه حرکات، شخص مقطع سابق در مقطع لاحق حضور دارد، هرچند حدّ آن با حدّ مقطع لاحق فرق دارد. از این‌رو، در حرکات غیرامتدادی، وحدت حرکت تنها وحدت اتصالی نیست که به موجب آن، وحدت موجود متحرک در همه مقاطع حفظ شود، بلکه وحدت حرکت به‌خاطر بقای شخص مقطع سابق در مقطع‌های لاحق است؛ هرچند حدود وجودی آن تغییر می‌کند.

پس در حرکات غیرامتدادی ضمن اینکه وحدت اتصالی شیء متحرک در همه مقاطع محفوظ است، این‌همانی شخصی میان مقطع سابق و لاحق نیز محفوظ است؛ یعنی شخص مقطع لاحق، همان شخص مقطع سابق است و فقط حدّ وجودی اش فرق کرده است. به عبارت دیگر، هر انسانی با علم حضوری می‌یابد که باینکه در طول زمان ذات و صفاتش تغییر می‌کند، حیثیتی در وجود خود دارد که در همه مقاطع و در همه حالات او باقی است و آن حیثیت همان است که این‌همانی میان مقاطع مختلف وجودی او را تضمین می‌کند. در این راهکار، از این حیثیت که ضامن حفظ این‌همانی است با تعبیر «شخص» یا «شخصیت» یاد شده است. بنابراین، تعبیر «شخص» در حرکت غیرامتدادی که گفته شد شخص مقطع لاحق، همان شخص مقطع سابق است، هرچند حدود ذاتی او تغییر کرده است، ناظر به همان حیثیت باقی در انسان است که تضمین‌کننده این‌همانی میان مقاطع مختلف اوست. پس در حرکات جوهری غیرامتدادی از طرفی به‌موجب حرکت و اتصال وجودی متحرک در همه مقاطع، وحدت وجود متحرک ثابت می‌شود و از طرف دیگر، این‌همانی میان مقاطع

مختلف نیز وجود دارد (نبویان، ۱۳۹۸: ۲۳۰-۲۳۱؛ فیاضی، ۱۴۰۲: ۳۶۷-۳۶۹). طبق این راهکار، حرکت جوهری نفس، حرکت غیرامتدادی است و در حرکت جوهری غیرامتدادی نفس، شخص واحد در کار است و باوجود همین شخص واحد است که این‌همانی شخصی نفس محفوظ می‌ماند و نفس با اینکه ذاتاً مجزّد است، از ابتدای حدوث تا ابد، قابلیت حرکت دارد؛ هرچند حرکت آن از نوع حرکت غیرامتدادی است و ویژگی حرکت غیرامتدادی، این است که در ضمن آن، شخص باقی است. ولی حدود ذاتی و وجودی آن، توسعه یافته و عوض می‌شود. طبق این تبیین، این‌همانی شخصی در نفس مجزّد که دارای حرکت جوهری اشتدادی است، باقی می‌ماند. در برخی عبارات صدرالمتألهین و حاجی سبزواری، تعابیری به نفع این تفسیر وجود دارد. به‌عنوان نمونه ملاصدرا در اسفار می‌فرماید: «بدان که از بین موجودات، تنها نفس انسانی مختص است به اینکه این اکوان سه‌گانه (عالم صور طبیعی، عالم صور ادراکی حسی مجزّد از ماده و عالم صور عقلی و مثل الهی) برای او وجود دارد با اینکه شخص آن باقی است...». (ملاصدرا، بی‌تا: ج ۹، ۱۶۹)

با توجه به اینکه با قائل شدن به حرکت امتدادی نفس، مجال برای بقای شخص نمی‌ماند، بنابراین تعبیر «مع بقائهما بشخصهما» بهترین شاهد برای نظریه حرکت غیرامتدادی نفس است. علاوه بر اینکه حاجی سبزواری نیز در هدایة الطالبین تعبیری دارد که شاهد بر این مدعا است. ایشان پس از تقسیم تغییرات عالم به تغییرات واقع در سلسله عرضیه و تغییرات واقع در سلسله طولیه، توضیح می‌دهد که تغییرات واقع در سلسله عرضیه، مثل انقلابات و استحالات، به طریق خلع و لبس است، اما تغییرات واقع در سلسله طولیه، استکمال است که صورت اولی در دومی وجود دارد و علاوه بر آن، شیء زائدی نیز در آن پدید آمده است (سبزواری، ۱۳۷۶: ۲۴۶). به بیان دیگر، حاجی سبزواری معتقد است که تغییر در حرکت جوهری اشتدادی در حد وجود است، نه در نفس وجود، به‌عکس حرکت عرضی (متشابه) که در نفس وجود است. این راهکار را می‌توان با تبیین فلسفی ارائه شده از تحلیل حرکت جوهری اشتدادی نفس که از سوی برخی از معاصرین ارائه شده تقویت کرد؛ بر این اساس، حرکت جوهری اشتدادی نفس از نوع «ایجاد بلا اعدام» است، یعنی «ایجاد وجود و اعدام حدود» است. پس در این نوع حرکت، ما با دو نحوه این‌همانی مواجهیم: یکی این‌همانی امتدادی و دیگری این‌همانی شخصی. به بیان دیگر، از سویی اصل حرکت، وجود واحد سیال است؛ زیرا در حرکت نفس، وجودی معدوم نمی‌شود، بلکه حدود آن معدوم می‌شود. پس در اینجا یک این‌همانی امتدادی وجود دارد. از طرف دیگر، در حال حرکت جوهری نفس، اصل وجود «من» باقی است؛ هرچند بر حقیقت وجود او به‌طور تدریجی افزوده شده، اما این افزایش، یک تکامل تدریجی است، نه یک تغییر دفعی و منفصل. در نتیجه، این‌همانی شخصی نیز در آن حفظ شده و هیچ تقابلی بین این‌همانی شخصی که با علم حضوری دریافت شده و حرکت جوهری تکاملی نفس

وجود ندارد (معلمی، ۱۴۰۰: ۱۷). براساس این تفسیر، هرچند نفس انسانی در ابتدای حدوثش، جوهری جسمانی است، با قبول حرکت در جوهر نفس، پیوسته در حال تکامل است و این همانی شخصی نفس محفوظ است و در حرکت نفس، ما با واقعیت جوهری واحد و ممتدی مواجهیم که حدود وجودیش تغییر می‌کند و می‌توان در آن، حدود و اجزایی فرضی انتزاع نمود که به نحو پیوسته و متصل، یکی بعد از دیگری حادث شده و همواره حد حادث، کامل‌تر از حد زائل است و از درجه وجودی کامل‌تری برخوردار است و این تکامل وجودی در شخص واحد همچنان ادامه می‌یابد تا جایی که همان شخص واحدی که در مرتبه جوهر جسمانی بود با حرکت جوهری اشتدادی در حد وجودیش به حدی برتر نائل می‌شود که هم واجد مرتبه مادی است و هم مرتبه تجزیه‌مثالی و ممکن است با ادامه حرکت جوهری اشتدادی همان شخص به درجه عقلی هم برسد و به اصطلاح مادی مثالی عقلی شود.

۷- نتیجه‌گیری

طبق نظریه صدرالمتألهین، از آنجاکه نفس با حرکت جوهری اشتدادی از صورت برآمده، ما با یک وجود متصل واحد سیال مواجه خواهیم بود و آنچه از او به عنوان مرحله نفسانیت این واقعیت سیال یاد می‌شود، چیزی جدا از مراحل قبلی نیست. بنابراین، مراحل مختلف نفس انسان در طول زمان، ذاتاً به یکدیگر متصل بوده و طفره و جهشی در بین نیست.

پیروان این دیدگاه، برای تبیین این همانی شخصی راهکارهایی پیشنهاد کرده‌اند که از بین آنها، راهکار «حرکت غیرامتدادی نفس» با توجه به مزایایی که نسبت به دیگر راهکارها دارد و با توجه به شواهد موجود در کلمات صدرالمتألهین و حاجی سبزواری، راهکار موفقی برای تبیین این همانی شخصی نفس ارزیابی می‌شود. تغییر وجودی نفس در این راهکار به نحو تدریجی واقع می‌شود و حرکت آن از نوع حرکت غیرامتدادی است، یعنی در اینجا با یک وجود سیال مواجهیم که هر مقطعی ادامه مقطع قبل است، نه اینکه مقطع قبل از بین رفته باشد و مقطع جدیدی حادث شده باشد. پس چنین نیست که این دو مقطع، دو واقعیت منفصل باشند که هیچ ارتباط وجودی با یکدیگر نداشته باشند بدون هیچ ارتباط وجودی که مقتضی وجود یکی پس از دیگری باشد و مراد ما از این همانی شخصی نفس نیز همین مراحل است که این وجود سیال به‌طور پیوسته در طول زمان دارد. بنابراین، دیدگاه مذکور در نحوه تأمین این همانی شخصی با مشکلی مواجه نیست.

پی‌نوشت‌ها

- 1- fundamental nature question
- 2- persistence question
- 3- persistence
- 4- constitutive

۵- یکی از مسائل مورد بحث در مباحث این‌همانی شخصی، تمایز میان معیارهای تقوّم‌بخش و معیارهای شاهدمحورانه است. بنابراین، ما در این بحث با دو دسته معیار روبرو هستیم که از نظر کارایی با یکدیگر تفاوت دارند: اول. معیارهای اثبات این‌همانی در طول زمان یا معیارهای شاهدمحورانه؛ کارایی این دسته از معیارها زمانی است که ما می‌خواهیم بدانیم چگونه می‌توانیم تشخیص دهیم که یک شخص همان شخصی است که قبلاً با او روبرو شده‌ایم. دوم: معیارهای شکل‌گیری وحدت شخصی یا معیارهای تقوّم‌بخش؛ کارایی این دسته از معیارها زمانی است که ما می‌خواهیم بدانیم چه چیزی موجب می‌شود که یک شیء یا یک شخص، همان شیء یا شخص قبلی باشد. به‌تعبیر دیگر، چه چیزی این‌همانی را در طول زمان شکل می‌دهد.

۶- این‌همانی عددی در مقابل این‌همانی کیفی قرار دارد. در این‌همانی کیفی، اگر چیزی به‌لحاظ کیفی با چیز دیگری یکی باشد، در آن صورت، دقیقاً شبیه آن خواهد بود. پس این‌همانی کیفی، به‌معنای یکسانی ویژگی‌ها و خصلت‌های دو شیء متمایز است؛ اما در این‌همانی عددی، اگر چیزی به‌لحاظ عددی با چیز دیگری یکی باشد، در این صورت در واقع یک چیز وجود دارد نه دو چیز؛ یعنی یک فرد واحد در بین است که موصوف به دو وصف مختلف می‌باشد و از باب تسامح یا اعتبار، دو چیز به حساب آورده شده است (مسئله ۱۳۹۱: ۳۶۱).

۷- از نظر تاریخی، دوگانه‌انگاری جوهری، اولین نظریه عمده در باب رابطه ذهن / نفس و بدن به شمار می‌آید. این دیدگاه، ذهن یا نفس را یک جوهر مستقل و متمایز می‌داند که در غیاب تمام جواهر مادی حتی در غیاب بدن می‌تواند وجود داشته باشد، اما قابلیت آن را دارد که با اجسام در موقعیتی برابر، ارتباط برقرار کند. در فلسفه ذهن، دوگانه‌انگاری جوهری با نام رنه دکارت گره خورده و اغلب با عنوان «دوگانه‌انگاری دکارتی» از این نظریه یاد می‌شود (رک: تامس، ۱۳۹۳: ۲۴۴؛ هارت، ۱۳۸۱: ۲۱).

۸- با آنکه ارسطو نفس را منشأ حرکت می‌داند، معتقد است مطلقاً حرکت به خود نفس تعلق نمی‌گیرد. او با تأکید بر متحرک نبودن نفس، فرض‌های گوناگون - از جمله اینکه نفس بالذات متحرک باشد یا بالعرض - را مطرح نموده و با چندین دلیل، حرکت ذاتی آن را رد کرده است (رک: ارسطو، ۱۳۸۴: ۱۰، ش ۴۶؛ همو، ۱۳۷۸: ۲۷-۴۳، از ۴۰۶ الف

تا ۴۰۸ الف؛ مؤمنی، ۱۳۹۰: ۷۴-۷۵).

۹- ابن سینا در آثار خود به ثباتِ نفس تصریح نکرده، اما ثباتِ نفس، یکی از لوازم مبانی و دیدگاه‌های فلسفی او به‌شمار می‌آید. ابن سینا به تبع ارسطو، حرکت در برخی مقولاتِ عرضی را می‌پذیرد، ولی با این وجود به دلیل شبهه بقای موضوع، حرکت در جوهر را انکار می‌کند. همچنین وی در بحث تبدیلِ عناصر به گونه‌ای سخن می‌گوید که گویا نوعی حرکت استکمالی در متن جوهر را پذیرفته است؛ اما در ادامه تصریح می‌کند که این حرکت در غیر جوهر است و حرکت در جوهر، از جمله نفس، به حرکت در اعراض خلاصه می‌شود (رک: ابن سینا، ۱۴۰۵: ۹۸-۹۹؛ همو، ۱۳۹۴: ۳۳۶-۳۳۷؛ مطهری، ۱۳۹۰: ۴۰۵-۴۱۱؛ رودگر، ۱۳۹۷: ۶۲).

۱۰- در این تقسیم، مهم‌ترین ویژگی جسم و ماده «امتداد» تلقی شده و تمایز موجوداتِ مادی با مجرداتِ عقلی را در این می‌داند که موجوداتِ مادی دارای امتدادند، اما مجرداتِ عقلی فاقد امتدادند. همچنین تمایز مجرداتِ عقلی با مجرداتِ مثالی را نیز در این می‌داند که مجرداتِ مثالی همانند موجوداتِ مادی امتداد دارند، اما هیچ‌گونه امتدادی در مجرداتِ عقلی راه ندارد، نه امتداد مادی و نه امتداد مثالی. سپس بر اساس این ویژگی‌ها، حرکتِ جوهرِ مادی به «حرکت امتدادی» و حرکتِ جوهرِ غیرمادی به «حرکت غیرامتدادی» موسوم شده است (فیاضی، ۱۳۸۲: ۳۷۳، ت ۳۹؛ نبویان، ۱۳۹۷: ۲۴۷-۲۵۱).

منابع

۱. آشتیانی، سید جلال‌الدین، (۱۳۷۵)، *مقدمه بر «اصول المعارف» فیض کاشانی*، چاپ اول، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۹۴)، *الإلهیات من کتاب الشفاء*، تعلیق: حسن حسن‌زاده‌آملی، چاپ پنجم، قم، بوستان کتاب.
۳. _____، (۱۴۰۵)، *الشفاء، طبیعیات*، تحقیق و تصحیح: ابراهیم بیومی مدکور و سعید زاید، قم، انتشارات کتابخانه عمومی آیت‌الله مرعشی نجفی.
۴. _____، (۱۳۹۶)، *المباحثات*، مقدمه و تصحیح: محسن بیدارفر، چاپ اول، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۵. _____، (۱۳۹۹)، *النفس من کتاب الشفاء*، تحقیق: حسن حسن‌زاده‌آملی، چاپ ششم، قم، انتشارات بوستان کتاب.
۶. ارسطو، (۱۳۸۴)، *رساله نفس ارسطاطالیس*، ترجمه: بابا افضل کاشانی، به اهتمام: ملک‌الشعراء بهار، چاپ اول، تهران.
۷. _____، (۱۳۷۸)، *درباره نفس*، علیمراد داودی، چاپ چهارم، تهران، انتشارات حکمت.
۸. اکبری، رضا، (۱۳۸۲)، *جاودانگی*، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب.
۹. الهی‌راد، صفر، (۱۴۰۱)، *بررسی تطبیقی دیدگاه استمرار روانی و جوهر غیرفیزیکی در باب این‌همانی شخصی*، پژوهش‌های هستی‌شناختی، شماره ۲۲.
۱۰. اولسون، اریک ت. (۱۳۹۴)، *این‌همانی شخصی* (از سری مقالات دانشنامه فلسفه استنفورد)، ترجمه: یاسر پوراسماعیل، چاپ اول، تهران، انتشارات ققنوس.
۱۱. تامس، جنیس، (۱۳۹۳) *فلسفه ذهن*، منتشر شده در «آموزش فلسفه»، ویراستاران: الیزابت برنز و استیون لو، ترجمه: وحید صفری، چاپ اول، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۲. جوادی‌آملی، عبدالله، (۱۳۹۳)، *رحیق مختوم*، «شرح حکمت متعالیه بخش دوم از جلد سوم»، ج ۱۲، چاپ اول، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۳. _____، (۱۳۹۸)، *رحیق مختوم*، «شرح حکمت متعالیه بخش یکم از جلد هشتم»، ج ۳۱، چاپ اول، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۴. دکارت، رنه، (۱۳۹۲)، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه: احمد احمدی، چاپ یازدهم، تهران، سازمان تدوین و مطالعه کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
۱۵. _____، (۱۳۹۰)، *اصول فلسفه*، (مطبوع در کتاب «فلسفه دکارت»)، ترجمه: منوچهر صانعی دزه‌بیدی، چاپ دوم، تهران، انتشارات بین‌المللی الهدی.

۱۶. راستین طرقي، امير؛ فخارنوعی، وحیده، (۱۴۰۰)، "تبیین پیوستار وجودی و این‌همانی شخصی بر مبنای اشتداد وجودی بدن"، *جستارهای فلسفه دین*، شماره ۲۱.
۱۷. رودگر، نرجس، (۱۳۹۷). "جستارگشایی در ظرفیت‌های فلسفه اسلامی در برهانی کردن حرکت نفس"، *آیین حکمت*، شماره ۳۶.
۱۸. زندیه، مهدی، (۱۳۹۰)، *حرکت جوهری و ثبات معرفت*، چاپ اول، قم، بوستان کتاب.
۱۹. سبزواری، حاج ملاحادی، (۱۴۲۳)، *شرح المنظومه*، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، بیروت، چاپ اول، مؤسسه التاریخ العربی.
۲۰. _____، (۱۳۷۶)، *هدایة الطالبین*، مطبوع در: رسائل حکیم سبزواری، تعلیق و تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، تهران، انتشارات اسوه.
۲۱. سعیدی، احمد، (۱۳۹۷)، *حرکت جوهری نفس در حکمت متعالیه و کتاب و سنت*، چاپ اول، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
۲۲. شعاعی، حسن، (۱۳۸۸)، «*شخصی بودن یا هویت شخصی از دیدگاه فلسفه ذهن معاصر*»، پایان‌نامه دوره کارشناسی ارشد رشته فلسفه، تهران، دانشکده ادبیات و زبانهای خارجی، دانشگاه علامه طباطبائی.
۲۳. عبودیت، عبدالرسول، (۱۳۹۰)، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، ج ۲، چاپ سوم، تهران، انتشارات سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت) و مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
۲۴. _____، (۱۳۹۹)، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، ج ۳، (انسان‌شناسی) چاپ اول، تهران، انتشارات سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت) و مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
۲۵. فیاضی، غلامرضا، (۱۳۸۲)، *تعلیق بر نه‌ایة الحکمة*، چاپ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (قدس سره).
۲۶. فیاضی، غلامرضا؛ یوسفی، محمدتقی، (۱۴۰۲)، *علم النفس فلسفی* (ویراست جدید)، چاپ اول، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (قدس سره).
۲۷. لو، جانانان، (۱۳۹۸)، *مقدمه‌ای بر فلسفه ذهن*، ترجمه: امیر غلامی، چاپ سوم، تهران، نشر مرکز.
۲۸. مؤمنی، ناصر، (۱۳۹۰)، "تبیین سیر تدریجی نظریه‌های حرکت نفس از آغاز تا دگرگونی جوهری آن"، *نشریه تاریخ فلسفه*، سال دوم، شماره ۳، صص ۷۱-۹۴.
۲۹. مسلین، کیت، (۱۳۹۱)، *درآمدی به فلسفه ذهن*، ترجمه: مهدی ذاکری، چاپ دوم، قم، انتشارات پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۳۰. مطهری، مرتضی، (۱۳۹۰)، *مجموعه آثار*، ج ۱۱، درس‌های اسفار: مبحث حرکت، چاپ هفتم، تهران، انتشارات صدرا.
۳۱. معلمی، حسن، (۱۴۰۰)، "تحلیل و نقد موانع این‌همانی نفس براساس مبانی حکمت متعالیه"، *آیین حکمت*، سال سیزدهم، شماره ۴۷، صص ۷-۲۰.
۳۲. _____، (۱۳۸۹)، "نفس انسان متغیری ثابت و مجزودی سیال"، *فلسفه دین*، سال هفتم، شماره ۷، صص ۱۰۱-۱۱۸.

۸۶ ■ این‌همانی شخصی نفس براساس نظریه حدوث جسمانی و حرکت جوهری اشتدادی نفس

۳۳. ملاصدرا(شیرازی)، صدرالدین محمد، (۱۳۹۲)، *تعلیقه بر حکمة الإسراق*، تصحیح و تحقیق: نجفقلی حبیبی، چاپ اول، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۳۴. _____ (بی‌تا)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، چاپ اول، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.
۳۵. _____ (۱۳۹۳)، *الشواهد التربویة فی المناهج السلوکیة* با حواشی حاج ملاحادی سبزواری، تصحیح و تعلیق: سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ هشتم، قم، انتشارات بوستان کتاب.
۳۶. _____ (۱۴۲۰)، *کتاب العرشیة*، تصحیح و تعلیق: فتن محمد خلیل‌البون فولادکار، چاپ اول، بیروت، مؤسسه تاریخ العربی.
۳۷. نبویان، سید محمدمهدی، (۱۳۹۷)، *جستارهایی در فلسفه اسلامی* (مشمول بر آراء اختصاصی آیت‌الله فیاضی)، ج ۳، چاپ دوم، قم، انتشارات حکمت اسلامی.
۳۸. _____ (۱۳۹۸)، *جستارهایی در فلسفه اسلامی* (مشمول بر آراء اختصاصی آیت‌الله فیاضی)، ج ۴، قم، چاپ اول، انتشارات حکمت اسلامی.
۳۹. هارت، ویلیام دی، (۱۳۸۱)، *دوگانه‌نگاری*، منتشر شده در «فلسفه نفس»، ترجمه: امیر دیوانی، چاپ اول، تهران، انتشارات سروش؛ قم، انتشارات طه.
۴۰. هیوم، دیوید، (۱۳۹۵)، *رساله‌ای درباره طبیعت آدمی* (کتاب اول: در باب فهم)، ترجمه: جلال پیکانی، چاپ اول، تهران، انتشارات ققنوس.
41. Jaworski, William, (2011), *Philosophy of Mind: A Comprehensive Introduction*, *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/mult-rea/>
42. Taliaferro, Charles, (1994), *Consciousness and the Mind of God*, Cambridge: Oxford University Press.