

زیجر

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال دهم / شماره دوم / پیاپی ۱۹ / پاییز - زمستان ۱۴۰۳

بررسی ثبات شخصیت در حکمت متعالیه^۱

محمد عباسی؛^۲ حسن معلمی^۳

چکیده

ثبات شخصیت و وحدت عددی هر شخص در طول زندگی، امری قطعی و مشهود به علم حضوری است. در حکمت متعالیه، نفس انسان به عنوان معیار این‌همانی مذکور معرفی شده است و از آنجا که بدن دائماً در حال تغییر و سوخت‌وساز است، برای توجیه ثبات شخصیت، ناکارآمد تلقی شده است؛ این در حالی است که اولاً حکمت متعالیه به حرکت جوهری نفس قائل بوده و در ثانی نفس، امری غیرقابل رؤیت است و این دو مسئله می‌تواند از منظر هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی، مسئله ثبات شخصیت را با چالش مواجه کند. مطابق با تحلیل‌های این مقاله، تنها زمانی می‌توان حرکت را مانع از ثبات شخصیت دانست که به نحو فنا و حدوث باشد؛ اما در حکمت متعالیه، حرکت نفس به نحو غیر امتدادی تصویر شده که باعث می‌شود همواره شخص سابق در مقطع بعدی از حرکت وجود داشته باشد و تنها حدودش تغییر کرده باشد. همچنین با توجه به آنکه بدن، مرتبه نازل نفس است و با عنایت به استحاله تناسخ ملکی در زندگی مادی، بدن به خاطر پیوندی که با نفس دارد، می‌تواند نشانه‌ای برای آگاهی به این‌همانی سایر اشخاص به حساب آید. بنابراین ثبات شخصیت در حکمت متعالیه، نظریه‌ای مقبول و به دور از اشکالات است.

کلیدواژگان: ثبات شخصیت، این‌همان شخصی، هویت، ملاصدرا، حکمت متعالیه.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۱۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۴/۱۷

۲. (نویسنده مسنول) دانش‌آموخته دکتری فلسفه اسلامی، دانشگاه باقرالعلوم. رایانامه: abasi.1371.1@gmail.com

۳. استاد گروه فلسفه، دانشکده فلسفه و اخلاق، دانشگاه باقرالعلوم. رایانامه: h.moallemi57@gmail.com

مقدمه

هر انسانی در طول زندگی خود، به علم حضوری و وجدانی می‌یابد که شخصیت و هویت او از یک نحوه ثبات و وحدت عددی برخوردار است. در این که چه عاملی باعث می‌شود انسان چنین فهمی را از حقیقت خود داشته باشد، نظریات مختلفی بیان شده است. یکی از این نظریات آن است که «نفس» ملاک این همانی شخصی است و ثبات هویت هر فردی، در گرو ثبات نفسی است که از اول تا آخر عمر همراه اوست و پس از مرگ و مفارقت نفس از بدن، به دلیل بقاء نفس، این همانی شخصی در برزخ و قیامت نیز باقی خواهد بود. این رویکرد در مقابل نظریات دیگری است که یا بدن مادی را ملاک این همانی شخصی می‌دانند، یا با مادی خواندن ذهن و امور ذهنی، معیار ثبات هویت هر فرد را با استمرار حافظه و امور ذهنی توجیه می‌کنند. از اصلی‌ترین ادله‌ای که برای رویکرد نفس‌محور بیان شده است، استناد به تغییرات بدنی است. توضیح مطلب آنکه از طرفی، هر کسی ثبات هویت خویش را به علم حضوری درک می‌کند. این ادراک امری واقعی است، چرا که انسان در علم حضوری، با خود واقعیت مواجه است (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۲۳)، لذا هر کسی به علم حضوری، به این همانی شخصی و ثبات خود در طول زمان واقف می‌شود. از طرف دیگر، در علوم تجربی ثابت شده که بدن انسان، همواره در حال تغییر و تبدیل است؛ سپس با توجه به آنکه متغیر غیر از ثابت است، چنین نتیجه گرفته شده که ثبات خویش نمی‌تواند مستند به بدن متغیر باشد؛ بلکه در انسان، نفس مجرد و غیر مادی‌ای وجود دارد که این همانی مذکور، قائم به آن نفس است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۴۲/۸؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۵۲/۶؛ مطهری، ۱۳۷۶: ۱۴۵/۶).

با این وجود می‌دانیم که یکی از اصول مهم در علم النفس صدرایی، قول به «حرکت جوهری نفس» است. ملاصدرا برخلاف حکمای قبل از خود، بر وقوع حرکت در ذات نفس تأکید دارد و نمی‌پذیرد که ذات نفس ثابت باشد و تنها برخی کمالات عرضی آن تغییر کند. او تذکر می‌دهد که لازمه انکار حرکت در ذات نفس، آن است که نفس صبی و حکیم در ذات یکی باشند و تفاوت آنها تنها در امور عرضی باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۳/۳۲۷-۳۲۸). او با تکیه بر حرکت اشتدادی نفس، مراتب مختلفی را در سیر صعودی نفس در نظر می‌گیرد که در نهایت، به تجرد عقلی نفس منتهی می‌شود (همان: ۳۷۰/۸).

در نگاه اول، قبول حرکت جوهری نفس، معیار نفسانی در توجیه این همانی را با چالش روبرو می‌کند. زیرا وقتی اثبات شود نفس نیز دارای حرکت و دگرگونی است، دیگر تفاوتی بین نفس و بدن

باقی نمی ماند و همان طور که نمی توان بدن مادی را ملاک ثبات شخصیت دانست، نفس انسانی را نیز به دلیل حرکت جوهری و ذاتی آن، نباید ملاک ثبات شخصیت دانست؛ به بیان دیگر، اگر نفس علی رغم وقوع حرکت در آن، می تواند ملاک این همانی شخصی قرار گیرد، چرا این همانی شخصی نتواند مستند به بدن مادی یا به مجموع بدن مادی و نفس متحرک گردد؟ این مسئله ایجاب می کند که ما مسئله این همانی شخصی را با توجه به اصول مورد پذیرش در علم النفس صدرایی، مورد بازاندیشی قرار دهیم و ببینیم نفس متحرک و بدن متغیر چگونه در مسئله این همانی شخصی دخالت دارند.

هرچند مسئله این همانی شخصی، یکی از مسائل فلسفه تحلیلی به شمار می رود، ولی به خاطر ارتباط تنگاتنگی که با علم النفس فلسفی دارد، می تواند یکی از مسائل فلسفه اسلامی نیز به حساب آید. در همین راستا، تا به امروز کارهای خوبی در این باره انجام پذیرفته است. دکتر حسن معلمی در مقاله تحلیل و نقد موانع این همانی نفس بر اساس مبانی حکمت متعالیه نشان داده است حکمت صدرایی، این توانایی را دارد که در چارچوب اصول و مبانی خود، به توجیه ثبات هویت علی رغم وقوع حرکت جوهری در نفس بپردازد. همچنین رساله هایی با عنوان حقیقت هویت شخصی بر اساس فیزیکیالیسم و نقد و بررسی آن با تکیه بر آراء علامه طباطبایی از آقای سیداسدالله اصغری و بررسی مسئله این همانی شخصی بر اساس مبانی ملاصدرا از خانم سکینه باشی، از دیگر پیشینه های تحقیق به حساب می آیند. در این آثار، تمرکز بحث صرفاً معطوف بر چگونگی سازگاری ثبات شخصیت با تکیه بر نفس متحرک شده است؛ اما در مقاله حاضر، علاوه بر تبیین سازگاری ثبات شخصیت با نفس متحرک انسانی، بر نقش بدن در ثبات و این همانی شخصی نیز تأکید شده است. به همین منظور، مباحث این مقاله، از دو منظر هستی شناختی و معرفت شناختی سامان یافته است.

ثبات شخصیت از منظر هستی شناختی

در این بخش، فارغ از این بحث که ما چگونه به این همانی خود یا دیگران آگاه می شویم، باید بررسی کنیم که از منظر هستی شناختی، چگونه می توان ثبات شخصیت را مستند به نفسی دانست که خودش در حال حرکت و سیلان جوهری است. جالب آنجاست که اندیشمندان حکمت متعالیه، ضمن پذیرش تغییرات بدنی و وقوع حرکت جوهری نفسانی، اما همچنان بر ثبات و این همانی شخصی تأکید نموده اند؛ گویا در نظر آنها، این دو مطلب با یکدیگر ناسازگاری ندارند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۴۲/۸). به تعبیر علامه طباطبایی، درست است که بدن با تغییرات مختلفی مواجه می شود، اما روح انسان، همان روح قبلی است؛ «لکن الروح هی الروح» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۲/۱). ملاصدرا در این

باره می‌گوید: وقتی کودک تبدیل به مردی بزرگ می‌شود، همان جوهر نفسانی کودک در مرد محقق است و به همین خاطر، درست است که گفته شود این مرد، همان کودک است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۸/۳۲۷). برای هماهنگ ساختن این دو اصل مهم در علم النفس صدرایی؛ یعنی «حرکت جوهری نفس» و «ثبات شخصیت»، لازم است در ابتدا توضیحی در مورد دو قسم از اقسام حرکت ارائه نماییم.

حرکت امتدادی و غیر امتدادی

حرکت علاوه بر جوهری و عرضی، به دو قسم امتدادی و غیر امتدادی نیز تقسیم می‌شود.

الف) حرکت امتدادی: حرکتی است که در آن، شخص در هر مقطع مفروض، غیر از شخص در مقطع سابق و لاحق باشد؛ به این معنا که علی‌رغم داشتن یک مرتبه از وجود، ولی حدود و شخصیت سابق، با حدود و شخصیت لاحق یکی نیست. حرکت امتدادی نیز بر سه قسم اشتدادی، تضعفی و متشابه منقسم می‌گردد:

۱) حرکت اشتدادی، حرکتی است که در آن، متحرک اشتداد وجودی می‌یابد، بدون آنکه فرد مفروض در مقطع قبلی، با فرد مفروض در مقطع بعدی یکسان باشد؛ مثل آنجا که بدن حرکت کمی می‌کند و قد انسان بلند می‌شود، در حالی که می‌دانیم در اثر رشد و سوخت‌وساز، سلول‌های بدن به تدریج تغییر کرده‌اند.

۲) حرکت تضعفی، حرکتی است که در آن، جوهر یا عرض متحرک با ضعف همراه شده است، در این صورت نیز فرد قوی و ضعیف غیر از هم هستند؛ مثل آنجا که درختی بخشکد و به مرور زمان به خاک تبدیل شود (صدرالدین شیرازی، شواهد: ۹۸).

۳) حرکت متشابه، حرکتی است که در اثر آن، جوهر یا عرض متحرک، با شدت یا ضعفی مواجه نشده باشد؛ مثل آنکه چوب تبدیل به خاکستر شود، یا آنکه شخص حرکت آینی کند و از این جدیدی برخوردار گردد. روشن است که در هیچ یک از این‌های بعدی، شخص آینی قبلی وجود ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۹۸).

ب) حرکت غیر امتدادی: در این حرکت، شخص وجود سابق در وجود لاحق همچنان باقی است، اما حدودش فرق می‌کند؛ پس گویا در مقاطع فرضی حرکت، همواره یک چیز به صورت مشترک باقی است که البته دچار نوعی زیاده و نقصان هم شده است؛ لذا در مورد آن می‌توان گفت: حرکتی که در آن، شخص موجود در مقطع سابق حرکت، در مقطع لاحق حرکت نیز موجود است. حرکت غیر

امتدادی به دو قسم توسعی و تضییقی تقسیم می‌شود. توسعی مانند آنکه شخصی خود را به عنوان «من» می‌شناسد، پس از آنکه «من» جاهل بود، حالا «من» عالم گردد؛ یعنی همان شخص، خودش را عالم می‌یابد. یا آنکه شخص عالم که خودش را به عنوان «من» می‌یابد، علمش را از دست بدهد و به این خاطر، حدّ او ضیق شود و جاهل گردد (فیاضی، ۱۳۸۹: ۲۵۴-۲۵۶).

بنابراین از آنجا که حرکت همواره با تغییر تدریجی همراه است، پس هم در حرکت امتدادی و هم در حرکت غیر امتدادی، شاهد تغییر تدریجی هستیم؛ اما نکته آنجاست که گاهی آنچه تغییر کرده، کاملاً متفاوت با شخص قبلی خودش است؛ به گونه‌ای که نمی‌توان پذیرفت همان شخص و مقطع قبلی از حرکت در شخص و مقطع بعدی از حرکت باقی باشد. در این صورت، حرکت امتدادی خواهد بود. اما در برخی موارد، هر چند شاهد نوعی تغییر در شخص قبلی و بعدی حرکت هستیم، ولی همچنان امر ثابتی در حد سابق و لاحق وجود دارد که تنها حدّ آن تغییر کرده است که حرکت غیر امتدادی نامیده می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۳۳۱/۳-۳۳۲). بنابراین، در حرکت امتدادی، شاهد ایجاد و اعدام تدریجی نسبت به وجود شیء هستیم، ولی در حرکت غیر امتدادی، اعدام نیست؛ بلکه همواره یا ایجاد تدریجی حدود شیء است و یا اعدام تدریجی حدود.

تقریر این همانی شخصی بر اساس نفس متحرک

همان طور که گذشت، یکی از اقسام حرکت، حرکت امتدادی است. در این قسم از حرکت، شخص در هر مقطع مفروض، غیر از شخص و مقطع سابق و لاحق است؛ به عنوان مثال، نوک مدادی که پاک‌کنی را به پشت آن چسبانده‌ایم، روی کاغذ حرکت می‌دهیم. با حرکت مداد، همواره نقطه‌ای روی کاغذ پدید می‌آید. همین که نقطه‌ای روی کاغذ پدید آمد، پاک‌کن آن را پاک می‌کند و با حرکت مداد، نقطه جدیدی ایجاد می‌شود؛ پس آنچه روی کاغذ ایجاد می‌شود، نقطه‌ای در حال سیلان است که حدود تدریجی آن، ملازم است با فناء نقطه قبلی؛ لذا ما همیشه با شخصی حادث از آن نقطه مواجهیم که غیر از شخص سابقی است که فانی شده است (مطهری، ۱۳۷۶: ۴۳/۱۱، ۶۴). پر واضح است که چنین تغییری نمی‌تواند معیار برای حفظ این‌همانی شخصی باشد و اساساً حرکت به این معنا که در واقع همان ایجاد و اعدام تدریجی است، درباره نفس محال است؛ زیرا با اثبات تجرد و بقای نفس، دیگر نمی‌توان از اعدام آن سخن به میان آورد، بلکه آنچه در حرکت نفس اتفاق می‌افتد، همانا اشتداد، تکامل و به فعلیت رسیدن استعدادهای نفس است (معلمی، ۱۳۹۲: ۱۸۸-۱۸۹).

ملاصدرا با الهام از کلمات بوعلی، بین تغییری که به نحو تفاسد باشد یا به نحو استکمال، فرق

می‌گذارد و بدین‌سان، کلید حل مشکل را به دست می‌آورد. او حرکت جوهری نفس را به نحو غیر امتدادی تصور می‌کند؛ یعنی حرکتی که در آن، شخص وجود سابق در وجود لاحق همچنان باقی است و تنها حدودش فرق کرده است؛ به تعبیر دیگر، حرکت جوهری نفس را ایجاد الوجود و اعدام الوجود معنا می‌کند که مطابق با آن، همواره یک چیز که از آن به «من» تعبیر می‌کنیم به صورت مشترک باقی است و بدون آنکه چیزی از آن کم شود، یا شخص «من» زائل شود، نقائص آنکه اموری عدمی هستند، زائل می‌شود، لذا حرکت در نفس یعنی: تغییر در حدود یک حقیقت واحد و باقی (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۲۴۵/۸)؛ پس وقتی نفس کودک در اثر حرکت جوهری، به نفس مرد تبدیل می‌شود، نفس او به هیچ عنوان فاسد نمی‌شود، بلکه صرفاً تکامل می‌یابد؛ یعنی کمالاتی را که می‌توانست واجد شود را به تدریج به دست می‌آورد و از سعه وجودی بیشتری برخوردار می‌گردد. عبارت ملاصدرا در این باره چنین است:

«إن كون الشيء من الشيء على وجهين أحدهما بمعنى أن يكون الأول إنما هو ما هو بأنه بالطبع يتحرك إلى الاستكمال بالثاني كالصبي إنما هو صبي لأنه في طريق السلوك إلى الرجولية مثلاً فإذا صار رجلاً لم يفسد ولكنه استكمل لأنه لم يزل عنه أمر جوهری ولا أيضاً أمر عرضي إلا ما يتعلق بالنقص و بكونه بالقوة بعد ما إذا قيس إلى الكمال الآخر و الثاني بأن يكون الأول ليس طباعه أنه يتحرك إلى الثاني و إن كان يلزمه الاستعداد لقبول صورته لا من جهة ماهيته و لكن من جهة حامل ماهيته و إذا كان منه الثاني لم يكن من جوهره الذي بالفعل إلا بمعنى بعد و لكن كان من جزء جوهره و هو الجزء الذي يقارن القوة مثل الماء إنما يصير هواء بأن يخلع عن هيولاه صورة المانية و يحصل لها صورة الهوائية و القسم الأول كما لا يخفى عليك يحصل فيه الجوهر الذي للأول بعينه في الثاني و القسم الثاني لا يحصل الذي في الأول بعينه للثاني بل جزء منه و يفسد ذلك الجوهر» (همان: ۳/۳۲۷).

شاید این مطلب را بتوان به آیت الله جوادی آملی نیز نسبت داد. ایشان در باب حرکت جوهری نفس، خود نفس را مصون از حرکت می‌داند و معتقد است آن تغییری که اتفاق می‌افتد، در واقع متوجه اوصاف نفس است و اساساً حرکت جوهری نفس، به معنای تغییر در ذات نفس نیست؛ به همین خاطر، نفس در اثر حرکت، دچار اعدام و ایجاد نخواهد شد. ایشان پس از بیان این نکته که نفس موجودی است که در مقام ذات، مجرد و در مقام فعل، ادراک و تحریک مادی است، به سه نکته اشاره می‌نماید:

«اول. [موجوداتی مانند نفس] چون در مقام ذات مجردند ثابت بوده و مصون از حرکت جوهری خواهند بود. دوم. چون در مقام وصف و فعل مادی‌اند، یعنی جسم وابسته و متحرک‌اند، از هر جهت محکوم به حرکت جوهری‌اند. سوم. موجودی که صدر آن مجرد و ذیل آن مادی، صدر آن ثابت و ذیل

آن متحرک، و ذات آن ثابت و وصف و فعل آن متحول، وحدت حقیقی آن محقق است و هیچ تردیدی در وحدت شخصی چنین موجودی به نام انسان نیست که قله وجودی آن مجرد و ثابت، و دامنه آن متعلق به ماده و متحرک به حرکت جوهری است» (جوادی آملی، ۱۴۰۰: ۳۷/۲۰۰).

این مطلب با توجه به خارج محمول بودن اوصاف وجود و مسئله اتحاد عقل و عاقل و معقول در حکمت متعالیه، تبیین دقیق‌تری می‌یابد. مطابق با اصول حکمت متعالیه، چنین نیست که در علم حصولی، انسان واجد صورتی شود که از خارج حکایت کند، بلکه این خود نفس است که سعه وجودی پیدا می‌کند و در اثر اشتداد وجودی از خارج حکایت می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۸۹ و ۲۴۰؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۳/۳۲۷). این همان فرمایش حضرت امیرالمومنین علی علیه السلام است که فرمود «هر ظرفی با آنچه در آن قرار داده شود، تنگ می‌شود، مگر ظرف علم که با علم توسعه می‌یابد»^۱ (شریف الرضی، ۱۴۱۴: ۵۰۵).

بنابراین، نفس آن حقیقتی است که خودش سعه و ضیق پیدا می‌کند و در اثر سعه وجودی، همان نفس قبلی، کمالاتی که می‌توانسته واجد شود را به دست می‌آورد و یا در اثر حرکت تضعیفی، همان شخص از نفس، کمالات به دست آورده را از دست می‌دهد و ضیق وجودی پیدا می‌کند. مطابق با این بیان، می‌توان این‌همانی شخصی را به نفسی که دارای حرکت جوهری است، نسبت داد، بدون آنکه وحدت عددی و ثبات شخصیت دچار خدشه شود.

ثبات شخصیت از منظر معرفت‌شناختی

بحث دیگری که درباره ثبات شخصیت قابل طرح است، بررسی معرفت‌شناسانه این‌همانی شخصی است؛ به این معنا که ما چگونه می‌توانیم به این‌همانی خود و دیگران علم پیدا کنیم؟ آیا در علم به این‌همانی شخصی، بدن دارای نقش است یا خیر؟ این بخش می‌تواند پاسخی برای این اشکال باشد که اگر نفس معیار این‌همانی شخصی باشد، با توجه به آنکه نفس، مادی و قابل دیدن نیست، پس هیچ وقت نباید به اشخاص علم پیدا شود؛ زیرا ما همیشه با بدن خود و دیگران مواجه می‌شویم و اساساً روح، حقیقتی نامرئی است و اگر این‌همانی اشخاص وابسته به روح و نفس آنها بود، ما هیچ‌گاه نباید شخصی را از دیگری بازمی‌شناختیم. برای پاسخ به این سؤال، خوب است زندگی دنیوی و اخروی را از یکدیگر تفکیک کنیم؛ لذا بحث را در دو مقام پی می‌گیریم.

۱. «كُلُّ وَعَاءٍ يَضِيقُ بِمَا جُعِلَ فِيهِ إِلَّا وَعَاءَ الْعِلْمِ فَإِنَّهُ يَتَّسِعُ بِهِ».

در زندگی دنیوی

در زندگی دنیوی، ما برای آنکه خودمان را بشناسیم، به هیچ عنوان نیازی به بدن نداریم، لذا همان طور که در برهان هوای طلق ابن سینا (ابن سینا، ۱۳۹۲: ۲۳۳) و سایر ادله بیان شده است (مصباح یزدی، ۱۳۶۶: ۱۵۶)، ما بدون بدن و بدون استفاده از اندام‌های بدنی مانند گوش و چشم و بینی، خودمان را می‌یابیم. چنین شناختی که هر شخص نسبت به خودش دارد، علمی «حضوری» است؛ یعنی علمی که خود معلوم نزد عالم حاضر است، نه آنکه صورت و تصویری از آن نزد عالم حاضر باشد (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۲۳).

دلیل حضوری بودن علم هر یک از ما به خودش؛ یعنی علم به آن حقیقتی که با «من» از آن تعبیر می‌کند، آنست که آنچه ما از خود درک می‌کنیم، یک امر متشخص و شخصی است، در حالی که اگر صورتی مفهومی از خود داشتیم، باید علم هر یک از ما به خودش، علمی کلی می‌شد؛ چرا که مفهوم، همیشه کلی است. بنابراین، در ادراک خود، همواره وجود معلوم نزد عالم حاضر است و چنین علمی حضوری می‌شود (همان: ۲۳۶)؛ لذا در علم هر شخص به خود و به این‌همانی شخصی‌اش، بدن مادی هیچ‌گونه دخالتی ندارد.

اما شناخت هر شخصی نسبت به اشخاص دیگر در زندگی دنیا، علمی حصولی است که با توجه به تفاوت‌های ظاهری و بدنی افراد محقق می‌شود. همچنان که قرآن کریم، تفاوت‌های ظاهری انسان‌ها را عاملی برای شناخت آنها از یکدیگر معرفی کرده است (حجرات: ۱۳)؛ در این مورد نیز، ملاک این‌همانی اشخاص، همان نفس مجرد است؛ اما از آنجا که نفس، امری مجرد و غیر قابل رؤیت است، لذا در زندگی دنیوی، بدن برای شناخت اشخاص از یکدیگر دخالت دارد. برای درک بهتر دخالت بدن در علم ما به این‌همانی اشخاص دیگر، توجه به دو مقدمه ضروری است:

الف) بدن، وجودی مادی و مرتبط با نفس است و الا به محض قطع ارتباط بدن با نفس، دیگر ما با یک جسد مواجه خواهیم بود و نه بدن؛ پس قوام بدن به ارتباط با نفس است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۸/۳۹۲-۳۹۱ و ۳۸۲).

ب) هر بدنی، تنها با یک نفس در ارتباط است و مرتبه‌ی نازلۀ همان نفس است؛ لذا این طور نیست که روح انسان پرواز کند و با بدن‌های مختلفی در ارتباط باشد. دلیل این مطلب، استحاله تناسخ است (سبزواری، ۱۳۶۹: ۵/۱۸۹-۱۹۵؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۹/۲-۲۵).

تناسخ عبارت است از اینکه نفس پس از آنکه بعضی از کمالات را کسب کرد، از بدن مفارقت

کرده و به بدن دیگری تعلق گیرد. برای درک بهتر ادله استحالۀ تناسخ، لازم است بررسی شود که «بدن دومی» که نفس می‌خواهد از طریق تناسخ به آن تعلق گیرد، آیا دارای نفس است، یا فاقد نفس؟

۱- اگر بدن دوم واجد نفس باشد، تعلق نفس به آن از طریق تناسخ، موجب می‌شود که همزمان یک بدن، دو نفس داشته باشد و چنین امری محال است؛ زیرا در این صورت، امر کثیر واحد و امر واحد کثیر می‌شود.

۲. اگر بدن دوم فاقد نفس باشد، تعلق نفس به آن از طریق تناسخ، موجب رجوع فعلیت به قوه می‌شود؛ یعنی چیزی که از قوه به فعلیت در آمده بوده، دوباره از فعلیت به قوه بازگردد؛ مثل آنکه انسان از مرتبۀ پیری به مرتبۀ کودکی بازگردد، در حالی که بازگشت فعلیت به قوه محال است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱/۲۰۹؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۹/۲-۳).

شاید کسی اشکال کند که رجوع فعل به قوه، امری محقق است؛ همان گونه که بعضی انسان‌ها مسخ شدند و به میمون و خوک درآمدند. پاسخ آنست که آنچه محال است، تناسخ «ملکی» است، اما تناسخ «ملکوتی»؛ یعنی تمثّل نفس انسان به صورت‌هایی مناسب با نیات، ملکات و افعال آنها (صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۰: ۴۸)، استحالۀ ای ندارد که در مرتبۀ اول مربوط به تحولات روحی است و به مرتبۀ مثالی نفس اختصاص دارد؛ هر چند در برخی موارد، بدن ملکی نیز دگرگون می‌شود و تغییرات باطنی به ظاهر نیز سرایت می‌کند (فیاضی، ۱۳۸۹: ۴۳۴-۴۳۶). در داستان مسخ، آنچه واقع شده، تناسخ ملکوتی بوده است؛ یعنی با توجه به جسمانیة الحدوث بودن نفس و اینکه با انجام و تکرار افعال، ملکاتی هم‌سرخ با آنها در باطن و نفس انسان نقش می‌بندد، در مواردی که مسخ اتفاق افتاده، در واقع مسخ‌شدگان به صورت واقعی ملکات اکتسابی خود متصور شده‌اند؛ بنابراین این طور نیست که مثلاً انسان بودن انسان باطل و به جای آن میمون یا خوک پدید آمده باشد، بلکه صورتی روی صورت انسانی آمده و همان انسان، در عین حال که انسان است، تبدیل به انسان-میمون یا انسان-خوک شده است؛ لذا مسخ، غیر از تناسخ ملکی است و نقضی برای آن به حساب نمی‌آید (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱/۲۰۸-۲۰۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۹/۴-۵).

ج) نتیجه: بدن به خاطر ارتباط وثیقی که با نفس دارد، علامت و اماره‌ای است که به واسطه آن می‌توان به وجود نفس که ملاک این‌همانی در اشخاص است، پی برد و از این طریق، به استمرار هویت و شخصیت افرادی که تنها با بدن و جنبه مادی آن‌ها مواجه هستیم، حکم کرد. به این صورت که وقتی امروز شخصی را می‌بینیم، می‌دانیم این بدن، چیزی است که با روح و نفس خاصی در ارتباط است.

همچنین می‌دانیم این بدن با همان نفسی که دیروز با آن متحد بوده، امروز نیز متحد است؛ زیرا این طور نیست که بدن بتواند نفوس اشخاص مختلف را قبول کند، لذا وقتی با بدن مادی همان شخص مواجه می‌شویم، به این اعتبار که این بدن، با نفس دیروز و امروز او متحد است، می‌توانیم به این همانی شخصی وی در طول زندگی‌اش پی ببریم.

در زندگی اخروی

با توجه به رها شدن نفس از بدن در زندگی پس از مرگ، روشن است که از منظر حکمت متعالیه در این نشئه، اساساً بدن عنصری و مادی‌ای وجود ندارد تا از دخالت آن در شناخت این همانی شخصی خود و دیگران سخن به میان آید. در باب علم به این همانی شخصی خود در حیات پس از مرگ، دوباره متذکر می‌شویم که این علم، حضوری است و در آن، هیچ نیازی به بدن نیست؛ لذا هر کسی این همانی خودش را درک خواهد کرد و می‌داند او همان شخصی است که در دنیا اعمالی را انجام داده و حالا این خودش است که به سرای دیگر آورده شده است.

در رابطه با علم به این همانی شخصی دیگران نیز یک راه آنست که به بدن مثالی هر فرد در آن نشئه توجه دهیم؛ بدنی که متناسب با رفتار و نیت و ملکات انسان‌ها به وجود آمده است. توضیح کامل این مطلب نیازمند ورود به مباحث انسان‌شناسی صدرایی است. مطابق با اصول حکمت متعالیه، انسان نوع متوسط است و متناسب با اعمال و رفتار خویش، «فصل» خود را می‌سازد و در نهایت، انسان‌ها به چهار نوع «ملکی»، «شیطانی»، «بهیمی» و «سبعی» درمی‌آیند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۵۳۷؛ همو، ۱۳۴۱: ۲۴۰) و متناسب با کمالات یا رذائل اکتسابی، بدن‌های مثالی انسان‌ها انشاء می‌شود. اتفاقی که پس از مرگ می‌افتد آنست که همراهی نفس با چنین بدنی در آن موقع ظهور می‌یابد (همو، ۱۳۶۸: ۱۸/۹).

اما شاید برای اثبات علم به این همانی اشخاص دیگر، راه کوتاه‌تری هم وجود داشته باشد که در ضمن مقدمات زیر قابل تبیین است:

الف) علم عبارت است از حضور مجرد نزد مجرد (همان: ۴۹۰/۳). بنابراین نفس مجرد انسانی، این قابلیت را دارد که به نفوس مجرد انسان‌های دیگر، عالم شود؛ چرا که «حضور مجرد»، چیزی غیر از «وجود مجرد» نیست؛ لذا شرایط و مقتضی برای علم نفس به حقایق مجرد و انسان‌های دیگر فراهم است؛ (اثبات مقتضی).

ب) با آنکه نفس انسان مجرد است، اما اشتغال نفس به تدبیر بدن، مانع از حصول ادراکات برای

۲۱ بررسی ثبات شخصیت در حکمت متعالیه

نفس می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۶۱). به همین خاطر است که غالب انسان‌ها، تنها در حالت خواب که اشتغالات بدنی کم می‌شود، رؤیا می‌بینند (صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۴۷۲)؛ (وجود مانع).
ج) در زندگی پس از مرگ، بدن که مانعی برای درک و حضور بسیاری از مجردات بوده، از میان برداشته می‌شود؛ (رفع مانع).

بنابراین در زندگی پس از مرگ، مقتضی برای علم به نفوس دیگر فراهم و مانع نیز مفقود است. به همین خاطر می‌توان ادعا کرد که در آن نشئه، نفوس نسبت به یکدیگر عالم هستند. همچنین باید در نظر گرفت که هر نشئه‌ای، احکام و ویژگی‌های خود را دارد، لذا نباید احکام و شرایطی که برای حصول علم به این‌همانی اشخاص دیگر در زندگی دنیوی وجود دارد را به سرای دیگر تسری داد. این نظریه که در واقع تحلیلی از معاد است، با هیچ محذور و مشکل عقلی‌ای مواجه نیست؛ تنها اختلافی که از نظر برخی محققین وجود دارد، درباره تطابق این نظریه با آموزه‌های قرآنی است؛ به بیان دیگر، تصویری که ملاصدرا از جهان برزخ و قیامت ارائه می‌دهد، از لحاظ منطقی امکان تحقق دارد و معقول است، اما در مقابل، این نظریه مطرح شده که معاد، می‌تواند تبیین‌های معقول دیگری نیز داشته باشد و بحث‌هایی صورت گرفته که کدام تبیین از معاد، مورد پذیرش آیات و روایات است (زنوزی، ۱۳۷۸: ۱۴۱/۲-۱۳۹). هر چند این مسئله ارزش پیگیری بالایی دارد، اما در غرض اصلی ما که توجه به این‌همانی شخصی با تکیه بر قرائت حکمت متعالیه از نفس است، تأثیری ندارد.

نتیجه‌گیری

ثبات شخصیت، از امور وجدانی و مشهود هر انسانی است؛ به این معنا که هر شخصی در طول زندگی خود، درک می‌کند که از یک وحدت عددی برخوردار است. حکمت متعالیه، نفس را معیار این‌همانی شخصی معرفی می‌کند و از آنجا که بدن، حقیقتی متغیر و متحول است، لذا نمی‌پذیرد که ملاک و معیار ثبات شخصیت، در گرو بدن مادی و متغیر باشد. این در حالی است که نفس انسانی نیز مطابق با اصول علم النفس صدرایی، دارای حرکت جوهری است، بنابراین لازم است بین این‌همانی شخصی و وابستگی آن به نفس متحرک و سیلانی، به درستی جمع کرد. همچنین نفس، امری مجرد و غیر قابل دیدن است، پس از منظر معرفت‌شناختی باید در باب کیفیت آگاهی به این‌همانی اشخاص که نظامات حقوقی و الهیاتی مبتنی بر آن است، تأمل شود. در خصوص مسئله اول، باید دقت داشت که حرکت نفس، یک حرکت غیر امتدادی است، به این معنا که ذات نفس در اجزاء و مقاطع فرضی حرکت، یکسان است و تنها چیزی که عوض می‌شود، حدود آن است. تنها زمانی حرکت نفس، برای این‌همانی

شخصی، مانع به حساب می‌آید که تغییرات آن به نحو حدوث و فنا باشد. درباره آگاهی به این‌همانی خود و سایر اشخاص نیز باید به این نکته ملتفت بود که در معرفت به این‌همانی خود - که در واقع عبارت است از حضور نفس برای خودش - هیچ مانعی برای درک این‌همانی وجود ندارد و در مورد آگاهی به این‌همانی اشخاص دیگر در زندگی دنیا، باید از نقش بدن و استحاله تناسخ ملکی سخن به میان آورد. این مسئله در مورد آگاهی به این‌همانی اشخاص در زندگی پس از مرگ، وابسته به مبنای ما در باب مثالی یا عنصری بودن معاد است. مطابق با نظر ملاصدرا، چون آن عالم مجرد است و همه انسان‌ها با نفوس مجرد خود در آن عالم هستند، پس مقتضی برای آگاهی به خود و دیگران فراهم است و چون بدن مادی که مانع است، وجود ندارد؛ لذا این‌همانی اشخاص به درستی قابل درک است.



منابع

قرآن کریم

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۲)، *الاشارات والتنبيهات*، چاپ سوم، قم، بوستان کتاب.
۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۴۰۰)، *رحیق مختوم*، ۳۷، قم: اسراء.
۳. زنوزی، علی بن عبد الله (۱۳۷۸)، *مصنفات حکیم زنوزی (رسالة سبيل الرشاد في إثبات المعاد)*، ۲، تهران: اطلاعات.
۴. سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۶۹). *شرح المنظومة (تعليقات حسن زاده)*، ۵، تهران: ناب.
۵. شریف الرضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴). *نهج البلاغة (للصبيحي صالح)*، قم: هجرت.
۶. صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۴۱)، *عرشیه*، اصفهان - ایران، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
۷. _____، (۱۶۰)، *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*، محشی: هادی بن مهدی سبزواری. مصحح جلال الدین آشتیانی، تهران - ایران، مرکز نشر دانشگاهی.
۸. _____، (۱۳۶۸). *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة*، جلد ۳ / ۸ / ۹، ایران: مكتبة المصطفوي.
۹. _____، (۱۳۴۰)، *رساله سه اصل*، تهران، دانشگاه تهران.
۱۰. _____، (بی تا)، *المبدأ والمعاد (ملاصدرا)*، (بی جا).
۱۱. _____، (۱۳۶۳)، *مفاتيح الغیب*، مصحح: محمد خواجه‌جوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۱۲. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۹۰). *الميزان في تفسير القرآن*، ج ۱ و ۱۶، چاپ دوم، لبنان - بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۳. _____، (۱۴۱۶)، *نهاية الحكمة*، جماعة المدرسين (مؤسسة النشر الإسلامی)، قم.
۱۴. فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۹)، *علم النفس فلسفی*، تحقیق و تدوین: محمد تقی یوسفی، چاپ اول، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۵. مطهری، مرتضی (۱۳۷۶)، *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*، ج ۶ / ۱۱، تهران: صدرا.
۱۶. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۶۶)، *آموزش فلسفه*، ۲، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۱۷. معلمی، حسن (۱۳۹۸)، *نفس و روح در فلسفه اسلامی و آیات و روایات*، چاپ سوم، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.