

مخاطب انسانی تکالیف الهی*

محمدسالام محسنی** و محمدباقر قیومی***

چکیده

انسان موجودی عاقل و مختار است، از این رو مخاطب تکالیف تشریحی خداوند قرار گرفته است؛ ولی از آنجا که انسان دارای ابعاد وجودی متکثری مانند بدن، روح، نفس و حالات ذهنی است و از سوی دیگر، در تعریف هویت انسان نیز دیدگاه‌های گوناگونی وجود دارد، بر این اساس، تعیین مخاطب تکالیف الهی وابسته به رویکردی است که در هویت شخصی اتخاذ می‌شود؛ چون تکلیف متوجه انسان است و براساس تعریفی که از انسان صورت می‌گیرد، مخاطب تکالیف الهی تعیین می‌گردد. اگر همین بدن و هیكل محسوس، هویت انسان تلقی شود، مخاطب تکلیف نیز بدن خواهد بود و اگر ذهن یا نفس و یا روح هویت انسان به شمار آید، تکلیف هم متوجه آنها می‌شود. از اینکه هویت انسان در نشئه دنیا به گونه‌ای تفکیک‌ناپذیری از بدن مادی و نفس مجرد ترکیب یافته است، نظریه دوگانه‌انگاری هویت موجه به نظر می‌رسد و در نتیجه، مخاطب تکالیف الهی نیز هویت ترکیبی بدنی - نفسانی خواهد بود.

واژگان کلیدی: هویت شخصی، تکلیف، مخاطب تکالیف، بدن، نفس، روح، ذهن.

* تاریخ دریافت: ۹۱/۳/۳ تاریخ تأیید: ۹۱/۳/۳۰

** دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی جامعه المصطفی العالمیه (sfidab@yahoo.com).

*** استادیار جامعه المصطفی العالمیه (ghayyoomi@gmail.com).

مقدمه

انسان در منظومه هستی موجودی بهره‌مند از عقلانیت و اختیار است. از این رو، علاوه بر قوانین تکوینی، به رعایت قوانین تشریحی نیز مکلف گشته و مخاطب تکالیف الهی قرار گرفته است. اما همین انسان از سوی دیگر، دارای ابعاد وجودی متکثر و متعدد است، مانند بدن، روح، نفس، ذهن، حالات ذهنی. ابعاد وجودی او نیز برخی مادی و برخی مجردند. بُعد مادی و جسمانی انسان مراحل گوناگون رشد و بُعد مجرد و روحانی او، مراتب متعدد کمال را طی می‌کنند. اینک، انسانی که با این ویژگی‌ها به تکالیف شرعی مکلف گشته است، در چه مراحل و مراتب تکامل جسمانی و روحانی، مخاطب تکالیف الهی قرار می‌گیرد و کدام بُعد وجودی انسان، مخاطب حقیقی تکلیف است؟

ارتباط وثیقی بحث حاضر با بسیاری از مباحث فقهی، حقوقی و کلامی، اهمیت و ثمرات عملی آن را به خوبی نشان می‌دهد. به طور مثال، اینکه در مجازات، بیشتر جنبه بدنی لحاظ شود یا جنبه روحی و روانی؛ مجرم را با مرور زمان نیز می‌توان مجازات کرد یا نه؛ عبادات بیشتر ناظر به روح و روان است یا به بدن نیز توجه دارد؛ چگونگی معاد و حیات اخروی و ثواب و عقاب و...، مسایلی‌اند که با بحث مخاطب تکلیف ارتباط بنیادین می‌یابند.

اما سخن گفتن از مخاطب تکلیف، وابسته به تعریفی ما از هویت شخصی و حقیقت انسان است. اینکه چه بُعدی از ابعاد وجودی او، هویت یا همان «من» انسانی را تشکیل می‌دهد، تعیین کننده نتیجه مسئله است. از این رو، ابتدا دیدگاه‌های گوناگون در باب هویت شخصی و حقیقت انسان مطرح و سپس بحث مخاطب تکالیف الهی پی‌گیری می‌شود.

۱. مفهوم‌شناسی

تکلیف از نظر واژه‌شناسی از ماده «کلف» به معنای امر به چیزی شاق و دشوار است «التَّكْلِيفُ: الْأَمْرُ بِمَا يَشُقُّ عَلَيْكَ» (طریحی، ۱۴۱۶، ج ۵، ص ۱۱۵ / واسطی زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۴۶۵). در اصطلاح شرعی تکلیف، دستوری است که نخستین بار از سوی کسی که واجب‌الطاعة و عالی رتبه است، صادر می‌شود و انجام آن همراه مشقت و سختی است (بحرانی، ۱۴۰۶، ص ۱۱۴ / حلبی، ۱۴۰۳، ص ۳۴ / بغدادی، ۲۰۰۳، ص ۱۶۶ / قاضی، ۱۹۶۵، ص ۲۹۳). بر اساس بیان پیشین، تکلیف در جایی معنا می‌یابد که شروط زیر موجود باشد: ۱. شخصی

که دستور می‌دهد، باید فرمانبرداری‌اش برای دیگران واجب باشد؛ ۲. عالی‌رتبه باشد؛ ۳. دستور مورد نظر را نخستین بار او خواسته باشد نه اینکه قبلاً کسانی دیگری خواسته و او نیز دستور می‌دهد؛ ۴. همراه با سختی و مشقت باشد؛ ۵. به مکلف اعلام گردد. در صورت فقدان این شرایط، تکلیف صدق نمی‌کند (حلبی، ۱۴۰۳، ص ۳۴-۳۵ / طوسی، ۱۳۷۵، ص ۶۱-۶۲).

مخاطب تکلیف، «مکلف» و متعلق تکلیف که افعال انسان است، «مکلف به» نامیده می‌شود و به کسی که خواسته را اراده می‌کند، مکلف اطلاق می‌شود؛ ولی تکلیف‌گزار از دیدگاه متکلمان شیعه به خداوند، پیامبر، امام، پدر و نعمت‌گزار، به کار می‌رود. چون تمامی آنها مشمول صفت واجب‌الطاعة می‌شوند در حالی که معتزله و اشاعره، استعمال واژه تکلیف را تنها به اوامر و نواهی خداوند اختصاص داده و می‌گویند الزام‌آور بودن دستور پیامبر و والدین نیز از آن جهت است که خداوند فرمان‌برداری آنها را خواسته است (حلی، ۱۴۱۳، ص ۳۱۹ / بحرانی، ۱۴۰۶، ص ۱۱۴ / قاضی، ۱۴۲۲، ص ۳۴۴ / بغدادی، ۲۰۰۳، ص ۱۶۶).

مفهوم تکلیف درباره احکام عقلی نیز به کار رفته و متکلمان گاهی تکلیف را به دو قسم عقلی و شرعی تقسیم کرده‌اند و تکالیف عقلی را مقدم بر تکالیف شرعی دانسته‌اند. در میان تکالیف عقلی نیز وجوب نظر (معرفت حق)، را اولین تکلیف تلقی کرده‌اند (عاملی، ۱۴۲۲، ص ۴۱ / حلی، ۱۴۱۴، ص ۹۶ / بغدادی، ۲۰۰۳، ص ۱۶۸).

اما تکالیف شرعی را معمولاً، به پنج قسم واجب، حرام، مستحب، مکروه و مباح، تقسیم می‌کنند (عاملی، ۱۴۱۶، ص ۳۵-۳۶). گرچه برخی به خاطر کلفت و مشقتی که در مفهوم تکلیف نهفته است، آن را تنها به واجب و حرام اطلاق کرده‌اند (ر.ک: تهنوی، ۱۹۹۶، ج ۱، ص ۵۰۴).

۲. جایگاه تکلیف در علم فقه

بحث تکلیف در اصل صبغه فقهی دارد چون متعلق آن، افعال مکلفان است و فقه نیز به بایدها و نبایدهای افعال انسانی می‌پردازد و حدود و قلمرو آن را تعیین می‌کند. از این رو در فقه از انواع تکلیف چون واجب، حرام، مستحب، مکروه و مباح؛ و شرایط تکلیف مانند بلوغ، عقل و قدرت بحث می‌شود. و نیز مسائلی همچون اشتراک عالم و جاهل در تکلیف، تعلق تکلیف به کفار و...، مطرح می‌گردد (عاملی، ۱۴۱۶، ص ۶۸-۷۶).

۳. جایگاه تکلیف در علم کلام

در عین اینکه اصل تکلیف یک بحث فقهی است، اما از جهات گوناگون، در علم کلام نیز مطرح می‌شود. مانند مباحث رابطه تکلیف با عدل الهی، حدود تکلیف و توانایی انسان، اقسام تکلیف، اینکه تکالیف الهی حُسن عقلی دارد یا ضرورت شرعی، تکلیف کردن انسان بر خداوند واجب است یا نه ... (سیدمرتضی، ۱۴۱۱، ص ۱۰۵ / صدوق، ۱۴۱۴، ص ۲۸ / حلی، ۱۴۱۳، ص ۳۱۹ / رازی، ۱۴۱۱، ص ۴۸۴ / رازی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۳۰۵ / قاضی، ۱۴۲۲، ص ۲۷۰ / غزالی، ۱۴۰۹، ص ۱۱۰ / تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۲۹۶).

۴. چیستی هویت انسان

پرسش از چیستی هویت انسان، از دغدغه‌های اصلی بشر بوده و در دانش‌های گوناگون چون فلسفه، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و کلام مورد توجه قرار گرفته است؛ ولی هر دانشی از زاویه خاص و با توجه به نوع ارتباطی که با بحث انسان‌شناسی دارد، به آن می‌پردازد. در فلسفه و کلام از این زاویه بحث می‌شود که چه چیزی حقیقت و هویت انسان را شکل می‌دهد و مشخصه اصلی انسان در چیست؟ آیا هویت انسان در نفس و روح است یا بدن و اعضای بدنی و یا حالات ذهنی و روانی؟ آیا روح انسان موجود مادی است یا مجرد؟ هویت انسان، حقیقت دوساحتی است یا تک‌ساحتی؟ و امروزه در فلسفه ذهن، دیدگاه‌های جدیدی شکل گرفته که به جای توجه به روح و نفس انسان، بیشتر به مغز و حالات روان‌شناختی متمرکز شده است. متکلمان اسلامی نیز به خاطر حل مسائل دشوار معاد، همواره درباره روح و نفس انسان به بحث و نظر پرداخته‌اند.

با توجه به دیدگاه‌های گوناگون در باب هویت انسان، اگر بخواهیم به یک طبقه‌بندی جامعی دست یابیم که تا حدودی دربرگیرنده نظریات گوناگون باشد، باید مؤلفه‌های مختلف بدن، ذهن، روح، نفس، مادیت، تجرد، امور جسمانی و امور ذهنی را لحاظ نماییم. با ملاحظه مؤلفه‌های فوق، طبقه‌بندی ذیل، قابل طرح است: دیدگاه‌های بدن‌انگاری، ذهن‌انگاری، روح‌انگاری، نفس‌انگاری و دوگانه‌انگاری.

اما روح و نفس در حقیقت، یک چیزند یا دو چیزی متمایز از همدیگرند؟ در قرآن کریم، هم از روح سخن رفته و هم از نفس. در روایات نیز هر دو مطرح شده و گاهی از انواع روح، مثل

روح‌الحيوان و روح‌العقل و...، نام برده شده است که به احتمال قوی روح عقل، همان نفس باشد (ر.ک: برنجکار، ۱۳۸۹، ص ۱۱-۱۲).

واژه روح در اصل یک مفهوم دینی است و فلاسفه معمولاً، میان روح و نفس تمایز نهاده، روح را جسم لطیف و نفس را جوهر مجرد می‌دانند (ابن‌سینا، ۱۹۵۳، ج ۲، ص ۹۳ / طوسی، الف، ۱۴۰۵، ص ۳۸۷)؛ ولی متکلمان غالباً روح و نفس را به صورت مترادف به کار می‌برند. شیخ صدوق در توصیف نفس و روح گفته است: «به اعتقاد ما نفوس همان ارواح است که سبب حیات می‌شود و اولین مخلوق است» (صدوق، ۱۴۱۴، ص ۴۷). ابن‌قیم جوزیه (۶۹۱-۷۵۱ق) نیز نفس و روح را واحد می‌داند و می‌گوید تنها در صفات با هم متفاوت‌اند (ابن‌قیم، ۱۹۹۶، ص ۲۵۵-۳۰۳). از اینکه بحث حاضر بیشتر با دیدگاه متکلمان در ارتباط است، روح و نفس را به صورت مترادف به کار می‌گیریم، گرچه دیدگاه فلاسفه را نیز با عنوان نفس‌انگاری هویت، مطرح می‌کنیم.

۴-۱. بدن‌انگاری هویت شخصی

بسیاری از متکلمان اسلامی سده‌های نخستین و میانی، هویت و حقیقت انسان را در همین بدن جسمانی یا برخی اعضای بدن یا امور جسمانی داخل در بدن، تعریف کرده‌اند. برخی اندیشمندان غربی نیز امروزه بدن فیزیکی و یا اجزای بدن را هویت انسان تلقی می‌کنند. حال، اگر عنوان «بدن‌انگاری هویت شخصی» را به این رویکردها اطلاق کنیم، می‌تواند تا حدودی عنوان جامع و مانعی باشد.

۴-۱-۱. هیكل محسوس

در رویکرد بدن‌انگاره به هویت شخصی، بسیاری از متکلمان، همین مجموعه سازواره بدن و هیكل محسوس را حقیقت آدمی تلقی کرده‌اند. از مهمترین جانب‌داران این نظریه، می‌توان به افراد ذیل اشاره کرد: سیدمرتضی، شیخ طوسی (۴۶۰ق)، قاضی عبدالجبار معتزلی، ابوالهذیل علاف، ابوبکر اصم، بشرین معتمر، ابوعلی جبایی و ابوهاشم جبایی.

سیدمرتضی و شیخ طوسی، هویت و «من» انسانی را به «حی» تعبیر نموده و حی را همین بدن محسوس دانسته‌اند (سیدمرتضی، ۱۴۱۱، ص ۱۱۴ / همو، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۳۰ / طوسی، ۱۴۰۶، ص ۱۱۳ / همو، ۱۳۷۵، ص ۶۶).

سیدمرتضی می‌گوید روح نیز موجود جسمانی است و در منافذ بدن سریان دارد و جزو آن به

شمار می‌آید. بدون حَی که همان بدن دارای حیات است، روح نه ادراک دارد و نه بقا (سیدمرتضی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۳۰ / همان، ج ۴، ص ۳۰).

ملاصدرا، در بحث معاد، تجرد نفس را به **سیدمرتضی** و **شیخ طوسی** نسبت داده است، در جایی که طرفداران نظریه معاد جسمانی - روحانی را بر می‌شمارد، **سیدمرتضی** و **شیخ طوسی** را در کنار **شیخ مفید** و **خواجه نصیرالدین طوسی**، از طرفداران تجرد نفس به شمار می‌آورد و می‌گوید سبب اعتقاد آنان به معاد جسمانی - روحانی، این است که نفس را مجرد می‌دانند (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۶۵). در حالی که به عقیده **سیدمرتضی** و **شیخ طوسی**، نفس و روح، امر مادی و جزو بدن به شمار می‌آید؛ بنابراین **صدرا** در این انتساب دقت لازم را مبذول نداشته است.

در میان متکلمان معتزلی، **ابوالهذیل علاف** هویت انسان را به جسد مرئی دارای دست و پا و اعضا و جوارح تفسیر کرده و تمامی ابعاض بدن را در تشکیل هویت انسان دخیل می‌داند. او معتقد است انسان به همین بدن محسوس اطلاق می‌شود و افعال انسان به بدن و ابعاض بدن منتسب می‌شود نه به امر متمایز از بدن (اشعری، ۱۴۰۰، ص ۳۲۹ / قاضی، ۱۹۶۵، ص ۳۱۰)؛ ولی میان روح، نفس و حیات تمایز قایل شده، روح را غیر از نفس و نفس را غیر از حیات می‌داند و چنین استشهاد می‌کند که در هنگام خواب، نفس و روح می‌تواند از بدن جدا شود؛ ولی حیات باقی می‌ماند و گرنه مرگ رخ می‌دهد (اشعری، ۱۴۰۰، ص ۳۳۷ / جوزیه، ۱۹۹۶، ص ۲۵۴).

بشربن معتمر می‌گوید: انسان همان جسد و روح است و این دو با هم، حیات را شکل می‌دهد (اشعری، ۱۴۰۰، ص ۳۲۰ / قاضی، ۱۹۶۵، ص ۳۱۰).
 نظام از هویت انسان به روح و نفس تعبیر می‌نماید؛ ولی روح را همان حیات می‌داند که در بدن سریان و نفوذ دارد و در اصل جسمانی است (اشعری، ۱۴۰۰، ص ۳۳۱-۳۳۳ / قاضی، ۱۹۶۵، ص ۳۱۰ / طوسی، ۱۴۱۳، ص ۱۰۰).

ابوبکر اصم حقیقت انسان را در جسد او می‌شناسد. روح، نفس و حیات را نیز چیزی جز جسد محسوس و دارای ابعاد طول، عرض و عمق نمی‌داند و می‌گوید نفس نیز همین بدن است که صرفاً به خاطر تأکید بر حقیقت شی، این واژه استفاده شده نه اینکه به معنای حقیقتی غیر از بدن باشد (اشعری، ۱۴۰۰، ص ۳۳۵ / جوزیه، ۱۹۹۶، ص ۲۵۳).

ابوهاشم جیبی و **ابوعلی جیبی**، حقیقت انسان را به هیكل محسوس و بدن تعریف کرده و

روح را نیز جسم خوانده‌اند؛ ولی حیات را غیر از روح و امر عرضی دانسته‌اند (بحرانی، ۱۴۰۶، ص ۱۳۸ / جوزیه، ۱۹۹۶، ص ۲۵۲).

از دیدگاه قاضی عبدالجبار، حقیقت انسان در بنیه مخصوص و بدن جسمانی تبارز یافته است. او در تعریف مخاطب تکلیف، می‌گوید: «مکلف عبارت است از قادر عالم مدرک حی مرید؛ زیرا خداوند متعال تکلیف بر انجام کاری نمی‌کند مگر کسی را که قادر بر ایجاد، عالم به کیفیت و اراده‌کننده انجام آن باشد» و بعد با حکایت قول مشایخ‌اش می‌گوید: حی، قادر، عالم و مرید صفات همین شخص دارای بنیه مخصوص است که با دیگر حیوانات تفاوت دارد (قاضی، ۱۹۶۵، ص ۳۰۹-۳۱۱).

در عصر حاضر برخی طبیعت‌گرایان نیز هویت انسان را در بدن محسوس می‌نگرند و تنها بدن را عامل حفظ وحدت هویت تلقی می‌کنند. در این نگرش، بقای هویت شخصی در زمان‌های گوناگون به این شکل صورت‌بندی می‌شود: P2 در زمان t2، همان p1 در زمان t1 است، اگر و تنها اگر p2 دارای همان بدنی باشد که p1 بوده است.

دلایلی متعددی در تأیید این دیدگاه ارائه شده است. آنتونی فلو می‌گوید: «شخص آن کسی است که شما او را ملاقات می‌کنید». لامونت می‌گوید: «بسیاری از فعالیت‌های بشر هنگامی حاصل می‌شود که بدنی وجود داشته باشد». مورفی سخن گفتن از شخصیت یک فرد را بدون اینکه تماس فیزیکی با اطراف خود داشته باشد، غیرممکن می‌داند. پنلهام به آزمایش خون، اثر انگشت و عکس اشاره می‌کند. در عصر حاضر، کاربرد DNA در تشخیص هویت نیز به عنوان شاهی در تأیید ملاک بدنی قرار گرفته است (اکبری، ۱۳۸۲، ص ۶۲).

۲-۱-۴. اجزای اصلی بدن به مثابه هویت شخصی

عده‌ای از متکلمان اسلامی که تجرد روح را نپذیرفته‌اند و از طرف دیگر به خاطر فناپذیری بدن، در بحث معاد با چالش مواجه شده‌اند، نظریه دیگری را مطرح کردند که بر اساس آن اجزای بدن به دو قسم اصلی و تبعی تقسیم می‌گردد و زوال و تغییر تنها در اجزای تبعی بدن ممکن تلقی می‌شود؛ ولی اجزای اصلی از اول عمر تا آخر همواره باقی می‌ماند و تغییر و تبدل نمی‌پذیرد.

در این نگرش، هویت انسان را همین اجزای اصلی بدن، شکل می‌دهد و در حیات اخروی نیز اجزای اصلی برانگیخته می‌شود و ضرورتی به اعاده اجزای تبعی نیست.

ابن میثم بحرانی این دیدگاه را اختیار کرده و آن را به اکثر متکلمان نسبت داده است

(بحرانی، ۱۴۰۶، ص ۱۳۹-۱۴۰).

سیدمرتضی در عین اینکه هویت انسان را به مجموعه محسوس بدن می‌داند (سیدمرتضی، ۱۴۱۱، ص ۱۱۴)؛ ولی تقسیم بدن به اجزای اصلی و غیراصلی را پذیرفته و در معاد تنها اعاده اجزای اصلی را لازم دانسته است (همان، ص ۱۵۲-۱۵۳).

تعریف هویت انسان به مجموعه محسوس بدن و تقسیم بدن به اجزای اصلی و غیراصلی، ناسازگار به نظر می‌رسد؛ زیرا تفکیک میان اجزای بدن، اصل نظریه را نقض می‌کند، چون در این نظریه، بنیه و هیكل محسوس حقیقت انسان تلقی می‌شود، در حالی که ممکن است اجزای اصلی بدن غیر از اعضای محسوس بدن باشد.

۳-۱-۴. امور جسمانی در بدن به مثابه هویت شخصی

در یک نگرش دیگر به مسئله، برخی امور جسمانی، به مثابه هویت انسان تلقی شده است. در این نگرش، به جای بدن یا اجزای اصلی بدن، امور دیگری از قبیل مزاج، خون و...، مورد توجه قرار گرفته و معیار هویت انسان به شمار آمده است.

براساس این تلقی، در تعریف هویت انسان دیدگاه‌های ذیل شکل گرفته است: ۱. جسم آتشین ساری در بدن مشخصه هویت است؛ ۲. هوا هویت انسان را تشکیل می‌دهد چنان که تنفس با وارد کردن هوا، موجب حیات انسان می‌گردد؛ ۳. آب، نفس و هویت انسان به شمار می‌رود؛ زیرا همان طوری که آب سبب رشد و نمو می‌شود، نفس نیز موجب رشد و نمو انسان می‌گردد؛ ۴. اخلاط اربعه، نفس انسان به حساب می‌آید؛ ۵. خون تشکیل‌دهنده هویت انسان است؛ ۶. هویت انسان جسم لطیفی است که وقتی در بدن قرار گرفت، مانند آب در برگ‌های گل، سریان می‌یابد و بدن به سبب آن زنده می‌ماند؛ ۷. نفس انسان همان مزاج است که از اعتدال ارکان و اخلاط، حاصل می‌شود؛ ۸. جسم لطیفی که در بطن چپ قلب جای دارد حقیقت انسانی را تشکیل می‌دهد؛ ۹. روح بخاری که در اعضای رئیسه بدن جای دارد، هویت انسان را شکل می‌دهد (رازی، ۱۹۸۶، ج ۲، ص ۲۴-۲۶ / همو، ۱۴۱۱، ص ۵۳۸-۵۳۹ / طوسی، ۱۴۱۳، ص ۱۰۰-۱۰۱ / شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۶۴-۱۶۵).

۴-۱-۴. مغز به مثابه هویت شخصی

برخی فیزیکیالیست‌ها با تقلیل هویت شخصی به برخی اعضای بدن، مغز را سازنده هویت انسان تلقی کرده‌اند؛ زیرا معتقدند مغز در حفظ خصلت‌های روانی و قوام‌بخشی آن، نقش مهمی ایفا

می‌کند چنان که ضربه کوچکی به مغز موجب تغییرات بزرگی در خصوصیات روانی می‌گردد و شاید روزی علم این امکان را به ما بدهد که بتوان مغز فردی را به بدن فرد دیگری پیوند زد، در این صورت فردی که مغز جدید را دریافت کرده، دارای همان هویت فرد صاحب مغز خواهد بود (شیخ رضایی، ۱۳۸۹، ص ۱۳۹).

در این دیدگاه، وجود مغز واحد در زمان‌های گوناگون، معیار وحدت شخصیت حساب می‌شود. یعنی شخص p_2 در زمان t_2 همان شخص p_1 در زمان t_1 است اگر و فقط اگر دارای همان «مغز» باشد.

اما با توجه به اشکالاتی که ملاک مغز با آن مواجه شد، برخی دیگر، بخش از مغز را معرف هویت شخصی دانسته و گفتند برای حفظ هویت انسان، بقا و استمرار تمام مغز لازم نیست بلکه استمرار بخش از مغز نیز کافی است؛ بنابراین شخص p_2 در زمان t_2 همان شخص p_1 در زمان t_1 است اگر و تنها اگر قسمت عمده و کافی از مغز p_1 در زمان t_1 در مغز p_2 در زمان t_2 استمرار و تداوم یافته باشد (همان، ص ۱۴۱).

۴-۲. ذهن‌انگاری هویت شخصی

رویکرد جدیدی که در میان برخی اندیشمندان نسبت به هویت شخصی، شکل گرفته، نگرش ذهن‌انگارانه است. امروزه به جای بدن و امور جسمانی، ذهن و حالات ذهنی نظر برخی را جلب کرده و اموری از قبیل خاطرات، محفوظات و حالات روانی، معیار استمرار هویت به شمار آمده‌اند.

۴-۲-۱. حافظه به مثابه هویت شخصی

نخستین بار لاک (۱۶۳۲-۱۷۰۴م) ملاک حافظه یا خاطرات را مطرح کرد. او در کتاب جستاری در فهم بشر، حافظه را معیار این همانی شخصیت معرفی کرد و گفت هویت شخصی با شعور به نفس به وجود می‌آید و تا وقتی که انسان بتواند عمل مربوط به گذشته را به یاد بیاورد، همان نفس است که هست و بوده و خواهد بود (لاک، ۱۳۸۱، ص ۲۴۲-۲۴۴).

براساس این دیدگاه، معیار وحدت و این همانی هویت شخصی در زمان‌های گوناگون، محفوظات و داشته‌های ذهنی انسان تلقی می‌شود. یعنی شخص P در زمان t_2 همان شخص در زمان t_1 است اگر و فقط اگر، آن شخص از نظر ویژگی‌های ذهنی و محفوظات استمرار داشته باشد؛ یا به تعبیر دیگر: p_2 در زمان t_2 همان p_1 در زمان t_1 است اگر و فقط اگر همان محفوظات p_1 را داشته باشد (شیخ رضایی، ۱۳۸۹، ص ۱۴۴).

۲-۲-۴. پیوستگی روان‌شناختی به مثابه هویت شخصی

در تداوم معیار حافظه برخی دیگر، پیوستگی روان‌شناختی را مطرح کردند؛ زیرا معیار حافظه به تنهایی نمی‌تواند نقش تامی در هویت شخصی داشته باشد. از این رو باید به دیگر حالات و ویژگی‌های روان‌شناختی نیز توجه گردد. مثلاً گاهی چیزی را قصد می‌کنیم و سپس به دنبال انجام آن برمی‌آییم، یا در زمانی به چیزی باور و میل داریم و سپس به دنبال تحقق آن می‌رویم، یا برخی خاطرات کودکی خود را به یاد نداریم؛ ولی در ضمیر ناخود آگاه ما وجود دارد که در شکل‌دهی هویت شخصی ما مؤثر است؛ بنابراین تمامی اتصالات و پیوستگی‌های روان‌شناختی در هویت شخصی ما مؤثر است و براساس آن، شخص p2 در زمان t2 همان شخص p1 در زمان t1 است اگر و تنها اگر p2 در زمان t2 دارای پیوستگی روان‌شناختی با شخص p1 در زمان t1 باشد (همان، ص ۱۴۶).

۳-۴. روح‌انگاری هویت شخصی

همان‌طوری که بسیاری از متکلمان با پذیرش روح، هویت انسان را در بدن و هیكل محسوس یا امور جسمانی تعریف کرده و روح را نیز موجود جسمانی و جزو بدن شمرده‌اند، برخی دیگر از متکلمان با پذیرش بدن و بُعد جسمانی، هویت انسان را در روح تعریف کرده و روح را مجرد دانسته‌اند.

هشام‌بن‌حکم، بنی‌نویخت، شیخ مفید، معمر بن‌عباد و غزالی را می‌توان از جمله طرفداران این دیدگاه به شمار آورد (مفید، الف، ۱۴۱۳، ص ۵۸ / همو، ب، ص ۷۷).

شیخ مفید از تعبیر «جوهر بسیط» حکما استفاده کرده، می‌گوید جوهر بسیط چیزی است که نه حجم و مکان دارد، نه ترکیب‌پذیر است، نه حرکت و سکون دارد و نه اجتماع و افتراق می‌پذیرد، و آن، همان روح است که شی‌حادث قایم به خود می‌باشد و علم، قدرت، حیات، اراده و کراهت و حب و بغض مربوط به آن است و فقط در افعال خود نیاز به ابزار دارد که بدن است (همو، الف، ص ۶۹-۵۸ / همو، ب، ص ۷۷).

غزالی (م ۵۰۵ق) در بعضی رساله‌هایش انسان را مرکب از دو حقیقت می‌داند، یکی جسم ظلمانی و فسادپذیر؛ دیگری نفس نورانی و فسادناپذیر (غزالی، ۱۴۱۶، ص ۲۲۴-۲۲۵).

بنابراین، در دیگر آثار خود، هویت انسان را در نفس و روح او تعریف می‌کند و جسم را

عاریه‌ی چند روزه می‌داند که در خدمت اوست. در **کیمیای سعادت** می‌گوید: «فالروح حقیقة جوهرک و غیرها غریب منک و عاریة عندک» (همان، ص ۴۲۰).

در **احیاء العلوم**، با بیان معانی گوناگون قلب، روح و نفس، می‌گوید به یک معنا، تمامی آنها ناظر به یک حقیقت‌اند که حکما آن را نفس ناطقه، قرآن نفس مطمئنه و روح امری و اهل تصوف قلب می‌نامند، لکن اختلاف در نام‌گذاری موجب اختلاف در معنا نمی‌شود و تمامی این تعابیر حقیقت واحدی را نشان می‌دهد که همان هویت اصلی انسان است (همو، [بی‌تا]، ج ۸، ص ۷۶).

عرفا نیز روح یا قلب را هویت اصلی انسان خوانده و آن را در این عالم غریب دانسته‌اند که از دوری دیار خویش در شکایت است. چنان‌که **مولوی** می‌گوید:

بشنو از نی چون حکایت می‌کند
از جدایی‌ها شکایت می‌کند
کز نیستان تا مرا ببریده‌اند
در نفیرم مرد و زن نالیده‌اند
هر کسی کاو دور ماند از اصل خویش
باز جوید روزگار وصل خویش
(مولوی، [بی‌تا]، ص ۵).

براساس یک تفسیر، منظور از نی در بیان **مولوی**، مطلق روح قدسی آدمی است، که از عالم امر و مجردات است و در عالم خلق و عنصریات جای گرفته است (سبزواری، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۷).

اما پیشینه نظریه روح‌انگاری، قبل از متکلمان اسلامی، شاید به سده چهارم پیش از میلاد برسد، چنان‌چه **افلاطون** روح را موجود مجرد و از سنخ عالم دیگر می‌دانست که در این عالم اسیر تن گشته و روزی که از قید آن آزاد شود، به وطن اصلی خود باز می‌گردد (دورانت، ۱۳۴۳، ج ۴، ص ۲۵۳).

۴-۴. نفس‌انگاری هویت شخصی

برخی فیلسوفان اسلامی میان روح و نفس تمایز نهاده‌اند، چنان‌که گذشت، **ابن سینا** نفس را غیر از روح و متمایز با آن می‌دانست. در تلقی او، روح جسم لطیف و نفس جوهر مجرد است. هویت حقیقی انسان را نفس او شکل می‌دهد و بدن هم‌چون ابزاری در تصرف نفس است که نفس در به‌کارگیری آن، قوای گوناگونی در اختیار دارد مانند: حس، خیال و عقل، و در میان قوای گوناگون، قوه عقلانی نیز جوهر بسیط و مجرد از ماده است (ابن سینا، ۱۹۸۰،

ص ۴۰ / همو، ۱۳۶۲، ص ۳۱۷ / همو، ۱۹۵۳، ج ۲، ص ۸۹).

شیخ‌الرئیس در کتاب *نفس شفا*، هشت برهان بر تجرد نفس ناطقه آورده است (همو، ۱۴۱۷، ص ۲۸۸-۳۰۰).

در اندیشه *خواجه نصیر*، نفس موجود مجرد و ابدی است که زوال و فنا نمی‌پذیرد. «من» انسانی و هویت حقیقی او به نفس است که بدن و اجزای آن را در تصرف دارد (طوسی، ۱۳۶۳، ص ۲۳-۲۵). نفس در افعال نباتی و حیوانی نیاز به ابزار دارد؛ ولی در تعقل نیاز به ابزار ندارد (طوسی، ب، ۱۴۰۵، ص ۵۰۰).

از نظر *فخر رازی* (م ۶۰۶عق) نفس غیر از بدن است و هویت انسان نیز به نفس اوست نه بدن؛ زیرا هرکسی از خود به «من» تعبیر می‌کند و این من از اول عمر تا آخر همواره باقی می‌ماند در حالی که بدن و اجزای آن تغییر می‌پذیرد (رازی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۱۰۱ / همو، ۱۳۷۳، ص ۲۶۹ / همو، ۱۴۰۶، ص ۲۷-۵۰).

۴-۵. دوگانه‌انگاری هویت

علاوه بر رویکردهای فوق که بُعد خاصی از وجود انسان را معیار اصلی هویت شخصی به شمار می‌آورند و بدن، ذهن، روح و یا نفس را محور قرار می‌دهند، در یک نظر دیگر، می‌توان گفت انسان مرکب از بدن و روح است، یعنی بدون اتمام بر بُعد خاصی، می‌توان هویت انسان را ترکیب‌یافته‌ای از بدن جسمانی و روح مجرد دانست؛ زیرا در نشئه دنیا، میان جنبه جسمانی و روحانی انسان چنان ارتباط تنگاتنگی وجود دارد که نمی‌شود بُعد خاصی بدن یا نفس را بدون لحاظ بُعد دیگر، حقیقت انسان خواند؛ بنابراین انسان در نشئه دنیا یک هویت ترکیب‌یافته‌ای از بدن و روح است.

این نگرش را می‌توان در اندیشه *ابن‌قیم جوزیه*، جستجو کرد؛ زیرا او انسان را یک هویت دوگانه‌ی بدنی - روحانی می‌داند، هویتی که تنها با حضور دو بُعد بدن و روح تعیین می‌یابد، چنان که می‌گوید: «بل الذی علیه جمهور العقلاء أن الإنسان هو البدن والروح معا» (جوزیه، ۱۹۹۶، ص ۲۵۶). *ابن‌قیم* دیدگاه بدن‌انگاری هویت را سخت باطل دانسته و دیدگاه خود را موافق قرآن، سنت و اقوال صحابه می‌خواند. او می‌گوید گاهی ممکن است مفهوم انسان تنها بر بدن یا روح اطلاق گردد؛ ولی این استعمال، صرفاً با وجود قرینه صورت می‌گیرد؛ ولی روح در اندیشه او جسمی است لطیف و ساری در بدن مانند سریان آب در گل (همان، ص ۲۵۶-۲۵۷).

۵. ادبیات گفتاری، خطابات الهی

ادبیات گفتاری اوامر و نواهی خداوند نسبت به مکلفان، گذشته از خطابات خاصی که مربوط به شخص پیامبر است، معمولاً به صورت عام و با عناوین ناس، مؤمنان، شما و... است و بیشتری احکام تکلیفی به صورت «یا ایها الذین آمنوا» بیان شده است. به طور نمونه به آیات زیر اشاره می‌شود:

وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ (آل عمران: ۹۷)؛
یا ایها الذین آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فأغسلوا وجوهکم (مائده: ۶)؛
وَأَقِمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاٰكِعِينَ (بقره: ۴۳).

۶. مخاطب تکالیف الهی

با تبیین دیدگاه‌های گوناگون درباره هویت شخصی و حقیقت انسان از یک‌سو و ادبیات گفتاری خطابات الهی از سوی دیگر، می‌توان به تعیین مخاطب تکالیف الهی پرداخت، با این بیان که در خطابات الهی و اوامر و نواهی خداوند، بشر معمولاً با عناوین «ناس» «مؤمنان» و «شما» مورد خطاب قرار گرفته‌اند. حال، هر نظریه‌ای را که در تعریف هویت انسان اتخاذ کنیم، در بحث خطاب تکلیف نیز به پذیرش لوازم آن ملزم خواهیم بود؛ زیرا تکلیف متوجه حقیقت انسان است همان حقیقتی که همواره باقی است و در قیامت نیز برانگیخته می‌شود چون ثواب و عقاب در قبال تکالیف می‌آید و اگر تکلیف متعلق به بُعد فناپذیر انسان باشد، ثواب و عقاب اخروی امکان تحقق نخواهد یافت.

۶-۱. مخاطب تکلیف در نظریات بدن‌انگاری

بر مبنای نگرش بدن‌انگاری هویت، خطابات الهی نیز متوجه بدن و امور جسمانی می‌گردد. یعنی اگر حقیقت انسان در بُعد جسمانی و فیزیکی او تعریف شود، مخاطب تکلیف نیز طبق هر یکی از دیدگاه‌های بدن‌انگار، به ترتیب: هیكل محسوس، اجزای اصلی بدن، مغز و امور جسمانی در بدن، خواهد بود و در نتیجه، ثواب و عقاب و وعد و وعید نیز به همان چیزی تعلق می‌گیرد که ما حقیقت انسان می‌خوانیم. چنان‌که سخنان برخی متکلمان نیز به این مطلب، تصریح یا اشاره دارد. سیدمرتضی و شیخ طوسی، مکلف را به «حی» تعبیر کرده و می‌گویند مخاطب تکالیف

الهی، بدن و هیكل محسوس است و امر و نهی، ثواب و عقاب و مدح و ذم، به او تعلق می‌گیرد. ادراک نیز مربوط به «حی» است و روح هم وابسته به حی و تابع آن است (سیدمرتضی، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۳۰ / طوسی، ۱۳۷۵، ص ۶۶).

ابراهیم بن نوبخت نیز هیكل محسوس را مخاطب اصلی تکلیف دانسته است، چون معتقد است ادراک به وسیله اعضای بدن صورت می‌گیرد (ابن نوبخت، ۱۴۱۳، ص ۵۴).

علامه *حلی* این نظر را که خطاب تکالیف الهی به بنیه و هیكل محسوس تعلق می‌گیرد به *سیدمرتضی* و اکثر معتزله نسبت داده است (حلی، ۱۳۶۳، ص ۱۴۹).

قاضی عبدالجبار می‌گوید: مکلف عبارت است از *حی قادر و حی قادر*، همین هیكل محسوس است، امر و نهی و مدح و ذم به آن تعلق می‌گیرد (قاضی، ۱۹۶۵، ص ۳۱۱).

اما براساس دیدگاه کسانی که هویت انسان را در اجزای اصلی بدن می‌دانند، مخاطب تکلیف نیز همین اجزای اصلی قرار می‌گیرند. علامه *حلی* می‌گوید: نظر جمعی از محققان این است که مکلف، همان اجزای اصلی بدن است که کم و زیادت نمی‌پذیرد (حلی، ۱۴۱۳، ص ۴۰۶ / همو، ۱۳۶۳، ص ۱۴۹).

۲-۶. مخاطب تکلیف در نظریات ذهن‌انگاری

کسانی که تفسیر ذهن‌انگارانه از هویت شخصی ارائه کرده و هویت انسان را در ذهن و حالات ذهنی تعقیب می‌کنند، در بحث تکالیف شرعی و قانونی نیز باید ذهن و حالات ذهنی را مخاطب حقیقی تکلیف تلقی نموده و در مؤاخذه و مجازات نیز باید وضعیت ذهنی را کاملاً ملاحظه کنند.

با پذیرش این نظریه، چالش‌های جدی که در برابر ما ظهور می‌کند این است که اولاً، کسانی که به اختلالات ذهنی گرفتار می‌شوند و محفوظات و خاطرات پیشین خود را فراموش می‌کنند، نباید مؤاخذه شوند؛ ثانیاً، کسانی که بعد از ارتکاب جرم بر اثر حوادثی، قوای ذهنی و عقل خود را از دست می‌دهند، نباید مجازات گردند؛ ولی در همه نظام‌های حقوقی، چنین اشخاصی مؤاخذه و مجازات می‌شوند.

پس این دیدگاه نمی‌تواند راه‌حل عملی برای زندگی اجتماعی ارائه کند، بلکه در نظم و امنیت اجتماعی و تطبیق قوانین، مشکلات جدی را به وجود می‌آورد.

۳-۶. مخاطب تکلیف در نظریات روح‌انگاری

از آنجایی که خطاب تکالیف الهی متوجه انسان است، اگر هویت انسان در روح مجرد و متمایز از بدن، تعریف شود، مخاطب تکلیف نیز مسلماً همان روح خواهد بود، چنان‌که برخی قایلان به روح‌انگاری به آن تصریح کرده‌اند.

شیخ مفید به مکلف‌بودن روح تصریح می‌کند و می‌گوید: انسانی که جوهر بسیط است و به نام روح یاد می‌شود، مخاطب امر و نهی الهی است و ثواب و عقاب و وعده و وعید نیز به او تعلق می‌گیرد (مفید، الف، ۱۴۱۳، ص ۶۰).

در اندیشه غزالی نیز مخاطب تکالیف الهی، روح آدمی است؛ زیرا او در عین اینکه انسان را مرکب از روح و بدن می‌داند؛ ولی روح را حقیقت انسان به شمار می‌آورد پس خطاب اصلی تکالیف الهی نیز متوجه روح انسان می‌شود و ثواب و عقاب و سعادت و شقاوت نیز مربوط به آن است؛ ولی غزالی می‌گوید: روح حیوانی مخاطب تکلیف واقع نمی‌شود و گرنه حیوانات و بهایم نیز باید مکلف می‌بود (غزالی، [بی‌تا]، ج ۸، ص ۶ / همو، ۱۴۱۶، ص ۲۲۵-۴۲۱).

علامه حلی این دیدگاه را در کشف‌المراد به اندیشمندان اوائل، نصاراً، تناسخیه، غزالی، حلیمی و راعب اصفهانی از عالمان اشاعره و ابن‌هیثم از کرامیه و جمعی از امامیه و صوفیه نسبت داده است (حلی، ۱۴۱۳، ص ۴۰۶)؛ ولی در انوارالملکوت آن را نظر ابوسهل بن نوبخت، شیخ مفید و محققان اوایل و معمر دانسته و خود همین دیدگاه را قول اصح خوانده است (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۴۹-۱۵۰).

۴-۶. مخاطب تکلیف در نظریات نفس‌انگاری

در دیدگاه برخی فلاسفه مسلمان همچون ابن‌سینا که میان روح و نفس تمایز قایل شده و حقیقت انسان را همان نفس مجرد او می‌داند، مخاطب تکالیف الهی نیز همین نفس قرار می‌گیرد نه بدن؛ زیرا چنان‌که گذشت، خطابات الهی متوجه انسان است و در این نظریه، حقیقت انسان را نفس او شکل می‌دهد.

۵-۶. مخاطب تکلیف در نظریات دوگانه‌انگاری

در نظریه‌ای که هویت انسان شکل‌یافته‌ای از دو ساحت بدن و نفس تلقی می‌شود و بر هر دو بُعد جسمانیت و نفسانیت انسان تأکید می‌گردد، خطابات الهی نیز متوجه همین هویت

ترکیبی خواهد بود و در نتیجه این سخن، در تکلیف و شرایط آن، باید وضعیت جسمانی و روحانی شخص لحاظ گردد.

به نظر می‌رسد دو ساحت بدن و نفس یا جسمانیت و تجرد در مرحله حیات دنیوی، چنان با هم در آمیخته‌اند که نمی‌توان هیچ‌یکی را نادیده گرفت بلکه هویت انسان در نشئه دنیا شکل یافته‌ای از دو بخش بدن جسمانی و نفس مجرد است و بر این اساس تکالیف الهی نیز به همین هویت ترکیب یافته از دو بُعد جسم و روح تعلق می‌گیرد.

۷. ثمرات کلامی، فقهی و حقوقی مسئله

تعیین مخاطب تکالیف الهی، در دانش‌های گوناگون از جمله فقه، حقوق و کلام، ثمرات علمی و عملی دارد؛ زیرا با مسایل گوناگون کلامی و فقهی - حقوقی ارتباط می‌یابد و می‌تواند به صورت اصل موضوعه، مبنای بسیاری از مسایل دانش‌های فوق قرار گیرد. در این مجال، به ثمرات زیر می‌توان اشاره کرد:

۱. **شرایط تکلیف:** اگر مخاطب تکلیف بدن و هیكل محسوس باشد، در شرایط تکلیف و ویژگی‌های مکلف، شرایط جسمانی و بدنی باید به صورت جدی لحاظ شود. به‌طور نمونه، شرط سنی تکلیف که قول مشهور ۱۵ سال در پسر و ۹ سال در دختر است، در عصر حاضر قابل تأمل است؛ زیرا در این محدوده سنی، غالباً پسران و دختران و به‌خصوص دختران، توانایی بعضی تکالیف مثل روزه را ندارند؛ ولی اگر تنها روح و نفس انسان مخاطب تکلیف باشد، در شرایط تکلیف باید بیشتر به وضعیت رشد فکری و عقلانی مکلف توجه شود تا رشد جسمی؛ ولی اگر هویت انسان یک هویت ترکیبی باشد و مخاطب تکلیف همین هویت بدنی - نفسانی تلقی شود، در این صورت رعایت تمامی شرایط بدنی - روحانی و بلوغ جسمی و رشد عقلی ضرورت می‌یابد.

۲. **مجازات‌ها:** درباره تعقیب و مجازات مجرمان، دو مطلب قابل ذکر است:

اولاً، اگر تکلیف، خطاب به بدن و بُعد جسمانی باشد، در مجازات‌ها، باید تدابیری در نظر گرفته شود که تنبیه یا سزادهی بیشتر جنبه بدنی پیدا کند نه روحی و روانی؛ ولی با تعریف هویت انسان به امور ذهنی، روح و یا نفس و مکلف‌دانستن آنها، مجازات‌ها نیز جهت‌گیری روانی و روحی پیدا می‌کند؛ ولی در نگرش دوگانه‌انگاری هویت، مجازات‌ها باید هم جهت‌گیری بدنی داشته باشد و هم روانی.

ثانیاً، اگر شخصی مرتکب جرمی گردد و قبل از مجازات، دیوانه شود یا آسیبی به مغز او

برسد که محفوظات و خاطرات ذهنی خود را فراموش نماید، بر مبنای نظریات روح‌انگاری، نفس‌انگاری و ذهن‌انگاری، چنین شخصی اینک، نباید مجازات گردد، چون شخصیت او با زمان ارتکاب جرم، این‌همانی ندارد؛ ولی بر مبنای نظریات بدن‌انگاری و یا دوگانه‌انگاری، می‌توان او را مجازات کرد؛ زیرا این‌همانی شخصیت او هنوز محفوظ است.

۳. **ثواب و عقاب اخروی:** اگر هویت شخصی را در بدن و امور جسمانی منحصر بدانیم، ثواب و عقاب نیز متوجه بدن و جسمانیت انسان می‌شود و در نتیجه، برای تحقق آن، معاد جسمانی ضرورت می‌یابد تا همین بدن و جسم دنیایی پاداش و کیفر خود را دریافت کند. در حالی که با تعریف هویت انسان به روح و نفس، مسئله ثواب و عقاب اخروی، بدون بدن نیز توجیه‌پذیر بوده و ضرورتی به پذیرش معاد جسمانی نمی‌باشد؛ ولی در نگرش دوگانه‌انگاری نسبت به هویت انسان و تلقی بدن و روح به عنوان دو بُعد تشکیل‌دهنده حقیقت انسان، معاد نیز باید جسمانی - روحانی باشد و همین بدن دنیایی با نفس انسان پیوند برقرار کند تا ثواب و عقاب اخروی توجیه‌پذیر گردد.

نتیجه

در ارزیابی نهایی از دیدگاه‌های مطرح‌شده در باب هویت شخصی، به نظر می‌رسد در فقه و حقوق اسلامی، دیدگاه دوگانه‌انگاری هویت پذیرفته شده است؛ زیرا:

۱. **در شرایط تکلیف:** هم وضعیت جسمانی و بدنی لحاظ شده و هم وضعیت روانی و عقلی؛ زیرا بلوغ و عقل جزو شرایط تکلیف قرار گرفته است (ایروانی، ۱۴۲۷، ج ۱، ص ۱۳). بلوغ مربوط به وضعیت جسمی و بدنی است و عقل مربوط به وضعیت روحی و روانی.

۲. **در مسئله مجازات‌ها:** اولاً، کسی که از سلامتی عقل و قوای فکری برخوردار نیست، مجازات نمی‌شود، پس تنها وضعیت بدنی و جسمانیت انسان ملاک تکلیف قرار نگرفته است، بلکه عقلانیت و وضعیت روانی نیز لحاظ شده است؛ ثانیاً، اگر عاقلی مرتکب جرمی شود و سپس دیوانه گردد، در زمان دیوانگی مجازات می‌شود. این حکم نشان می‌دهد که وضعیت روحی و روانی نیز به تنهایی معیار استمرار هویت به شمار نیامده است.

در نتیجه، معلوم می‌شود در که در فقه و حقوق، تنها بدن یا روح و نفس، حقیقت انسان به شمار نیامده تا مخاطب تکلیف تلقی شود، بلکه در تکالیف شرعی و قوانین حقوقی، هم جسمانیت انسان لحاظ شده و هم شرایط روحی و روانی.

بر این اساس، دیدگاه دوگانه‌انگاری موجه به نظر می‌رسد و مخاطب تکلیف نیز همان هویت ترکیب‌یافته از دو ساحت جسمانیت و روحانیت است؛ زیرا در نشئه حیات دنیایی نمی‌توان میان این دو ساحت تفکیک نموده و بُعد خاصی را مکلف حقیقی تلقی کرد.



منابع

- * قرآن کریم.
۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ **النفس من کتاب الشفا؛** تصحیح حسن زاده آملی؛ چ ۱، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۷ق.
 ۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ **رسائل ابن سینا؛** اهتمام حلمی ضیاء اولکن؛ استانبول: دانشکده ادبیات، ۱۹۵۳م.
 ۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ **رسائل فلسفی؛** چ ۳، تهران: نشر علمی، ۱۳۶۲.
 ۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ **عیون الحکمة؛** تحقیق عبدالرحمان بدوی؛ چ ۲، بیروت: دارالعلم، ۱۹۸۰م.
 ۵. ابن نوبخت، ابواسحاق ابراهیم؛ **الباقوت فی علم الکلام؛** تحقیق علی اکبر ضیایی؛ چ ۱، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۱۳ق.
 ۶. اشعری، ابوالحسن؛ **مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین؛** چ ۳، آلمان: [بی نا]، ۱۴۰۰ق.
 ۷. اکبری، رضا؛ **جاودانگی؛** چ ۱، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
 ۸. ایروانی، باقر؛ **دروس تمهیدیه فی الفقه الاستدلالی علی مذهب الجعفری؛** چ ۲، قم: دارالعلم، ۱۴۲۲ق.
 ۹. بحرانی، ابن میثم؛ **قواعد المرام فی علم الکلام؛** تحقیق سیداحمد حسینی؛ چ ۲، قم: مکتبه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۶ق.
 ۱۰. برنجکار، رضا؛ «**نفس در قرآن و روایات؛** نقد و نظر؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ش ۵۹، پاییز ۱۳۸۹.
 ۱۱. بغدادی، عبدالقاهر؛ **اصول الایمان؛** تحقیق ابراهیم محمد رمضان؛ بیروت: دار و مکتبه الهلال، ۲۰۰۳م.

۱۲. تفتازانی، سعدالدین؛ شرح المقاصد؛ تحقیق عبدالرحمن عمیره؛ ج ۱، قم: الشریف الرضی، ۱۴۰۹ق.
۱۳. تهبانوی، محمدعلی؛ موسوعة کشاف اصطلاحات الفنون والعلوم؛ ج ۱، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۶م.
۱۴. جوزیه، ابن قییم؛ الروح؛ تعلیق ابراهیم رمضان؛ بیروت: دارالفکر، ۱۹۹۶م.
۱۵. حلبی، تقی الدین ابوالصلاح؛ الکافی فی الفقه؛ تصحیح رضا استادی؛ ج ۱، اصفهان: کتابخانه عمومی امام امیرالمؤمنین علیه السلام، ۱۴۰۳ق.
۱۶. حلّی (علامه)، حسن بن یوسف؛ نوارالملکوت فی شرح الیاقوت؛ تحقیق محمد نجمی زنجانی؛ ج ۲، قم: الشریف الرضی، ۱۳۶۳.
۱۷. حلّی (علامه)، حسن بن یوسف؛ کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد؛ تصحیح حسن حسن زاده آملی؛ ج ۴، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۳ق.
۱۸. حلّی (محقق)، حسن بن یوسف؛ المسلك فی أصول الدین والرسالة الماتعية؛ تحقیق رضا استادی؛ ج ۱، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیة، ۱۴۱۴ق.
۱۹. دورانت، ویل؛ تاریخ تمدن (عصر ایمان)؛ ترجمه ابوالقاسم طاهری؛ ج ۴، تهران: اقبال، ۱۳۴۳.
۲۰. رازی، فخرالدین؛ الاربعین فی أصول الدین؛ ج ۱، قاهره: مکتبه کلیات الأزهریة، ۱۹۸۶م.
۲۱. رازی، فخرالدین؛ المحصل؛ تحقیق دکتر اتای؛ ج ۱، عمان: دارالرازی، ۱۴۱۱ق.
۲۲. رازی، فخرالدین؛ المطالب العالیة من العلم الالهی؛ تحقیق محمد حجازی و احمدعلی سقا؛ ج ۱، بیروت: دار الكتاب العربی، ۱۴۰۷ق.
۲۳. رازی، فخرالدین؛ النفس والروح و شرح قواهما؛ تحقیق معصومی؛ تهران: افست تهران، ۱۴۰۶ق.
۲۴. رازی، فخرالدین؛ شرح عیون الحکمة؛ تحقیق محمد حجازی و احمدعلی سقا؛ ج ۱، تهران: مؤسسه الصادق، ۱۳۷۳.

۲۵. سبزواری، ملاحادی؛ شرح مثنوی؛ تهران: وزارت ارشاد، ۱۳۷۴.
۲۶. شریف، سیدمرتضی؛ الذخيرة في علم الکلام؛ تحقیق سیداحمد حسینی؛ قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۱ق.
۲۷. شریف، سیدمرتضی؛ رسائل الشریف المرتضی؛ تحقیق سیدمهدی رجایی؛ چ ۱، قم: دار القرآن الکریم، ۱۴۰۵ق.
۲۸. شیخ رضایی، حسین؛ «هویت شخصی؛ نگاهی به چند رویکرد رایج»؛ مجله نقد و نظر؛ قم: بوستان کتاب، ش ۵۸، تابستان ۱۳۸۹.
۲۹. شیرازی، صدر المتألهین؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة؛ چ ۳، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۱م.
۳۰. صدوق، محمد بن علی بن بابویه؛ اعتقادات الامامیة؛ چ ۲، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۴ق.
۳۱. طریحی، فخرالدین؛ مجمع البحرین؛ تصحیح سیداحمد حسینی؛ چ ۳، تهران: کتابفروشی مرتضوی، ۱۴۱۶ق.
۳۲. طوسی، محمد بن حسن؛ الاقتصاد الهادی الی طریق الرشاد؛ چ ۱، تهران: انتشارات کتابخانه چهل ستون، ۱۳۷۵ق.
۳۳. طوسی، محمد بن حسن؛ الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد؛ چ ۲، بیروت: دارالاضواء، ۱۴۰۶ق.
۳۴. طوسی، نصیرالدین؛ (الف)؛ تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل؛ چ ۲، بیروت: دارالاضواء، ۱۴۰۵ق.
۳۵. طوسی، نصیرالدین؛ (ب)؛ رسائل خواجه نصیرالدین طوسی؛ چ ۲، بیروت: دارالاضواء، ۱۴۰۵ق.
۳۶. طوسی، نصیرالدین؛ تصورات یا روضة التسلیم؛ چ ۱، تهران: نشر جامی، ۱۳۶۳.
۳۷. طوسی، نصیرالدین؛ قواعد العقائد؛ چ ۱، لبنان: دارالغربیة، ۱۴۱۳ق.
۳۸. عاملی (شهید اول)، محمد بن مکی؛ اربع رسائل، کلامیة؛ تحقیق مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی؛ چ ۱، قم: دفتر تبلیغات، ۱۴۲۲ق.

۳۹. عاملی (شهید اول)، محمد بن مکی؛ القواعد والفوائد؛ تصحیح عبدالهادی حکیم؛ ج ۱، قم: کتابفروشی مفید، [بی تا].
۴۰. عاملی (شهید ثانی)، زین الدین؛ تمهید القواعد الاصولية والعربية لتفريع قواعد الاحكام الشرعية؛ تصحیح عباس تبریزیان و دیگران؛ ج ۱، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ۱۴۱۶ق.
۴۱. غزالی، ابوحامد؛ احیاء علوم الدین؛ بیروت: دار الکتب العربی، [بی تا].
۴۲. غزالی، ابوحامد؛ الاقتصاد فی الاعتقاد؛ ج ۱، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۹ق.
۴۳. غزالی، ابوحامد؛ مجموعه رسائل الامام الغزالی؛ ج ۱، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۶ق.
۴۴. قاضی، عبدالجبار؛ المغنی فی ابواب التوحید والعدل؛ تحقیق جورج قنواتی؛ قاهره: الدارالمصریة، ۱۹۶۵م.
۴۵. قاضی، عبدالجبار؛ شرح الاصول الخمسة؛ ج ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
۴۶. لاک، جان؛ جستاری در فهم بشر؛ تلخیص پرینگل پتیسون؛ ترجمه رضازاده شفق؛ ج ۱، تهران: شفیعی، ۱۳۸۱.
۴۷. مفید، محمد بن نعمان؛ (الف)؛ المسائل السرویة؛ ج ۱، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
۴۸. مفید، محمد بن نعمان؛ (ب)؛ اوائل المقالات؛ ج ۱، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
۴۹. مولوی، بلخی جلال الدین؛ مثنوی؛ نسخه کتابخانه دیجیتال نور، [بی تا].
۵۰. واسطی زبیدی، محب الدین؛ تاج العروس من جواهر القاموس؛ تصحیح علی شیری؛ ج ۱، بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع، ۱۴۱۴ق.