



## تحلیل این‌همانی شخصی در دنیا و آخرت در فلسفه ابن‌سینا و ملاصدرا

منصور ایمانپور<sup>۱</sup>

پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۱۳

دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۰۹

### چکیده

مسئله این‌همانی شخصی افراد انسانی در طول حیات دنیوی و اخروی یکی از مباحث اساسی در تاریخ فلسفه و الهیات است. فیلسوفان از منظرهای مختلف به بررسی این مسئله پرداخته و آرای متعارضی در این زمینه مطرح کرده‌اند. این پرسش برای ابن‌سینا و ملاصدرا نیز تا حدودی مطرح بوده و هر دو فیلسوف در چارچوب نظام فلسفی خویش به بررسی آن پرداخته‌اند. ابن‌سینا بر این باور بود که انسان نوع واحدی است که نفس مجرد او، با عوارض و لواحق، متمایز می‌شود و هویت و تشخیص فرد انسانی با بقای آن همچنان محفوظ است، هرچند بدن او تغییر کرده باشد یا به کلی از بین رفته باشد. ملاصدرا نیز طبق مبانی فلسفی خود، به ویژه حرکت جوهری، بر این باور بود که هویت آدمی در تحول وجودی به سر می‌برد و حرکت اتصالی مساوق وحدت شخصی است. بنابراین با بقای این وجود متصل و جامع، هویت فرد در دنیا و آخرت محفوظ است و بر آن اساس می‌توان گفت که فرد اخروی همان فرد دنیوی است. گرچه هر دو نظر، بر اساس مبانی فلسفی خود، نکات برجسته و قابل دفاعی دارند، لکن از آنجا که طبق نظر هر دو فلسفه، در حیات اخروی، بدن مادی با ویژگی‌های دنیوی حضور ندارد، لذا شناسایی افراد در حیات اخروی توسط ناظر بشری و تطبیق آنها با افراد دنیوی با چالش مواجه است. بررسی این دو دیدگاه از جهات مختلف با رویکرد توصیفی-تحلیلی وظیفه‌ای است که این مقاله آن را بر عهده گرفته است.

### کلیدواژه‌ها

این‌همانی، هویت شخصی، ابن‌سینا، ملاصدرا، تشخیص

۱. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران.

(imanpour@azaruniv.ac.ir)



## **Analysis of Personal Identity in the Philosophies of Avicenna and Mulla Sadra**

Mansour Imanpour<sup>1</sup> 

© The Author(s) 2024.

Submitted: 2023.06.30

Accepted: 2023.09.04



### **Abstract**

One of the fundamental topics in the history of philosophy and theology is the issue of the personal identity of human beings during their lifetime in this world and hereafter. Philosophers have studied this issue from different perspectives and have raised conflicting opinions. This question has been raised to some extent by Avicenna and Mulla Sadra, and both philosophers have examined and answered the problem within their philosophical framework. Avicenna believes that mankind is one species whose immaterial soul is personalized and individualized by accidents, and with its survival, the identity and individuation of a human person are still preserved, even though his body has changed or completely destroyed. Mulla Sadra, according to his philosophical foundations, especially the substantial motion, believes that a person's identity is subject to existential change, and this continuous motion coincides with individual unity. Therefore, with the survival of this continuous and comprehensive being, the individual's identity is preserved in this world and hereafter. Accordingly, it can be said that the person in his/her life after death is the same as the worldly one, and in fact, an evolving person goes through sensory, imaginary, and in some cases intellectual stages. Although both opinions, based on their philosophical foundations, have significant and defensible points, they face challenges from the epistemological aspect. In other words, since both philosophers believe that the body –with its terrestrial features- is absent hereafter, how an observer can identify the other-worldly individuals with the worldly ones?

### **Keywords**

identity, personal identity, Avicenna, Mulla Sadra, individuation

---

1. Associate Professor, Department of Kalam and Islamic Philosophy, Azarbaijan Shahid Madani University, Tabriz, Iran. (imanpour@azaruniv.ac.ir)

## مقدمه

یکی از مباحث مهمی که در تاریخ فلسفه و کلام به صورت گذرا مطرح شده است و امروزه به عنوان یک مسئله بین رشته‌ای در فلسفه ذهن و فلسفه دین به طور جدی در باب آن بحث می‌شود و در حوزه‌های مختلفی همچون حقوق، اخلاق، دین‌شناسی و معادشناسی بسیار تاثیرگذار است، مسئله این‌همانی<sup>۱</sup> یا هویت شخصی<sup>۲</sup> است. پرسش این است که در عالم طبیعت که دستخوش انواع تغییرات در گذر زمان است، چه ملاک مهمی در مقام واقع و نفس الامر، موجب این‌همانی شخصی در گذر زمان و تغییر مکان و محیط می‌شود؟

به‌طور کلی ملاک‌های مهم و مشهور ارائه شده در این زمینه به شرح زیر قابل دسته‌بندی است:

۱. کسانی در غرب و برخی در جهان اسلام که به سریان نفس به عنوان جسم لطیف در بدن قائلند، بر این باور هستند که ملاک این‌همانی یک فرد در طول عمر و حیات، همان استمرار بدن فیزیکی از حیث صورت و حفظ کارکرد، با وجود تغییرات از جهات مختلف است (مسئله ۱۳۸۸، ۳۶۵؛ ابن‌سینا ۱۳۸۱، ۹۷).
۲. برخی در معرفی ملاک این‌همانی نه کل بدن بلکه بر جزء مهمی از بدن یعنی مغز، نظر داشته و با توجه به اهمیت انکارنشده آن براساس یافته‌های علوم تجربی، استمرار مغز واجد صفات غیرفیزیکی و دارای عملکرد و برنامه و حاوی خصلت‌های روانی و شخصیتی را ملاک این‌همانی دانسته‌اند (مسئله ۱۳۸۸، ۳۷۵؛ احسانی و رضایی ۱۳۹۲، ۱۱۷).
۳. برخی دیگر با توجه به تجارب و یافته‌هایی در باب عملکرد مغز و امکان حیات و بقای عملکرد بخشی و نیمکره از آن با وجود از کارافتادن بخش و نیمکره دیگر، استمرار جزء و نیمکره‌ای از مغز را ملاک این‌همانی معرفی کرده‌اند (مسئله ۱۳۸۸، ۱۲۰).
۴. بعضی از اهل فلسفه مثل جان لاک (۱۶۳۲-۱۷۰۴) با عبور از فضای فیزیکی، بحث حافظه و آگاهی واحد مستمر و یادآوری خاطرات و تجارب شخصی را مطرح نموده و براین اساس، استمرار و تداوم حافظه واجد خاطرات و پیوستگی خصلت‌ها و خلق و خوی‌ها و اتصال‌های روانشناختی را ملاک این‌همانی معرفی نموده‌اند (کاپلستون ۱۳۷۰، ۵، ۱۱۶-۱۱۷؛ مسئله ۱۳۸۸، ۳۸۴).

۵. برخی دیگر با تأثیرپذیری از تفکر افلاطون و با اثبات جوهری بسیط و مجرد برای انسان، به مردود بودن ملاک‌های قبلی تأکید نموده و آن جوهر بسیط و غیر مادی یعنی نفس را ملاک این‌همانی فرد انسانی در طول حیات دانسته‌اند (نک. هیک ۱۳۷۲، ۲۵۲).

۶. برخی هم مثل جان هیک با تأثیرپذیری از فیلسوفان مکتب تحلیلی معاصر و اظهار تبعیت از باور یهودی-مسیحی در باب هویت انسان و مسئله رستاخیز، بر هویت جسمی-روحي انسان تأکید نموده و با رد نظریه سنتی در باب وجود روح مجرد و جاوید و فناپذیر در انسان بر این باور هستند که انسان همان موجود یکپارچه جسمی-روانی است که دارای حالات ذهنی و روانی برخاسته از فرایندهای مغزی است (پترسون و دیگران ۱۳۸۹، ۳۳۶) و به صورت‌های مختلف رفتار می‌کند و پس از مدتی کلاً فانی و نابود می‌گردد و در عالم دیگر نیز به دست خداوند، بازآفرینی می‌شود و همین هویت جسمی-روانی بازآفرینی شده (خلق جدید)، از جهات مختلف شبیه فرد دنیوی است (هیک ۱۳۷۲، ۲۵۴-۲۵۷).

بر اهل تحقیق پوشیده نیست که باب مناقشه و مباحثه در مورد هریک از نظرات مذکور با الهام از یافته‌های علوم تجربی، استدلال‌ها، موشکافی‌های عقلی و احتمالات تخیل‌آمیز همچنان مفتوح است و مباحثه جدی و سهمگین همچنان ادامه دارد.

فلاسفه اسلامی به‌ویژه دو فیلسوف بزرگ جهان اسلام یعنی ابن‌سینا و ملاصدرا نیز گرچه فصل مشخصی را به این بحث اختصاص نداده‌اند، لکن در خلال مباحث دیگر به ویژه بحث تشخیص و معاد، مطالب و نکات مهمی را براساس نظام فلسفی خود بیان کرده‌اند. برخی از این نکات در مقالاتی که در این زمینه نوشته شده است، تشریح گردیده است؛ در مقاله‌ای تحت عنوان «مسئله ثبات شخصیت در چارچوب نظریه حرکت جوهری نفس» (احسن و نوری ۱۳۹۶، ۱۴۸-۱۷۲) با تکیه بر حرکت جوهری و ترکیب اتحادی نفس و بدن به ثبات توأم با تحول نفس انسان پرداخته شده و همین نفس متحول و متصل در فرایند حرکت جوهری، مناط این‌همانی معرفی شده است. در این مقاله، از این‌همانی فرد اخروی و دنیوی و مناقشات موجود در این زمینه سخنی به میان نیامده است. در مقاله دیگر، تحت عنوان «بررسی این‌همانی عددی نفس از دیدگاه ابن‌سینا و صدرالمتألهین» (قاضوی و جعفری ۱۴۰۰، ۱۶۵-۱۸۵) به این‌همانی نفس در نگاه ابن‌سینا و ملاصدرا پرداخته شده و در بخش مربوط به ابن‌سینا، برخی از ادله اثبات وجود نفس مجرد، گزارش شده و بر آن اساس، این‌همانی نفس در گذر زمان مورد تأکید قرار گرفته و در نهایت،

سخنان ابن‌سینا بر اساس مبانی فلسفی ملاصدرا مورد نقد قرار گرفته است. در بخش مربوط به ملاصدرا نیز به اثبات حقیقت نفس پرداخته شده و برخی از ادله تجرد نفس گزارش گردیده و در نهایت، براساس حرکت جوهری به تحول جوهری و اتصال نفس انسانی تاکید شده و با تکیه به علم حضوری نفس به خود در گذر ایام، این‌همانی شخصی به واسطه نفس مجرد و آگاه تبیین گردیده است. در مقاله مذکور نیز به موضوع این‌همانی فرد اخروی با فرد دنیوی از منظر این دو نظام فلسفی به‌ویژه از حیث معرفت‌شناسی و مناقشات موجود در این باب پرداخته نشده است.

نوآوری‌های مقاله حاضر نسبت به تحقیقات صورت گرفته در این باب و مقالات مذکور عبارت‌اند از تحلیل جامع و دقیق نظر ابن‌سینا و ملاصدرا در این خصوص، طرح عوامل تشخیص و تمیز نفوس در حیات دنیوی و اخروی از منظر هر دو نظام فلسفی و ارزیابی آنها، بررسی موضوع این‌همانی از حیث معرفت‌شناسی در زندگی دنیوی و اخروی (انسان عقلی در نظر ابن‌سینا و انسان مثالی و عقلی در نظر ملاصدرا) از منظر خود شخص و ناظر بیرونی و نقد و ارزیابی آن.

## ۱. ایضاح مفهومی

بر اهل تأمل روشن است که اولاً مسئله این‌همانی هم در باب وحدت شخصی یک چیز یا یک شخص در طول زمان قابل طرح است و هم در باب وحدت شخصی یک حقیقت در عوالم و نشئات متوالی و مترتب برهم. ثانیاً این پرسش هم در باب موجودات فرازمانی قابل طرح است و هم در باب اقسام موجودات زمانی اعم از جمادات، گیاهان، حیوانات و انسان‌ها؛ و باز از منظری دیگر، هم در باب جواهر قابل طرح است و هم در باب اعراض. لکن آنچه بیشتر مورد توجه واقع شده است، همان ملاک این‌همانی شخصی در مورد یک فرد انسانی در گذر زمان و در دنیا و آخرت است.

افزون بر آن، این مسئله به‌جهت ذو وجوه بودن دارای اصطلاحات و مفاهیمی است که توضیح آنها برای پرهیز از مغالطه و کج فهمی، امری ضروری است. گاهی در عرف، اصطلاح این‌همانی به دو چیزی اطلاق می‌گردد که ویژگی‌ها و کیفیات مشابهی دارند مثل دو قلوب‌های یک تخمکی یا دو چیز کاملاً مشابه. گاهی هم اصطلاح مذکور نه در مورد دو چیز، بلکه در باب این‌همانی یک چیز در گذر زمان مطرح می‌گردد و مراد از آن، این‌همانی یک فرد در زمان ب با همان فرد در زمان الف، و به تعبیر جامع‌تر این‌همانی یک فرد در حال حاضر با همان فرد در زمان‌ها و مراحل قبلی است. مراد از این‌همانی مورد بحث

همان اصطلاح دوم است که بدان، این همانی عددی<sup>۳</sup> و شخصی گفته می‌شود نه اصطلاح نخست که به این همانی کیفی<sup>۴</sup> موسوم است (مسئله ۱۳۸۸، ۳۶۱-۳۶۲). نکته شایان توجه در اینجا نیز این است که در این همانی عددی نیز منظور این نیست که سعید امروز یا سعید در آخرت، از هر جهت و بعینه همان سعید قبلی است. پرواضح است که چنین عینیتی به معنای دقیق کلمه بین سعید ماضی و حاضر، قابل تحقق نیست و به قول برخی از فلاسفه اسلامی، قائلی هم ندارد (ملاصدرا ۱۳۸۰، ۴۸۹).

از منظری دیگر، گاهی منظور از این همانی شخصی، ملاک این همانی در مقام واقع و نفس الامر است و سخن این است که چه چیزی در واقع، حافظ و ضامن هویت شخصی در گذر زمان و طی مراحل است (این همانی متافیزیکی) و گاهی مراد این است که ما براساس چه شواهد و قراینی، تشخیص می‌دهیم و حکم می‌کنیم این فرد همان فرد چند سال پیش است که بدان، این همانی معرفت‌شناسی گفته می‌شود (مسئله ۱۳۸۸، ۳۶۲-۳۶۳). گرچه محور اصلی بحث در فلسفه دین و فلسفه ذهن، مورد نخست یعنی این همانی متافیزیکی است (کرباسی‌زاده و شیخ رضایی ۱۳۹۲، ۱۱۴)، لکن معنای دوم نیز قابل بحث است و در این مقاله نیز به آن پرداخته می‌شود.

افزون بر اینها، گاهی مسئله این همانی عددی از منظر اول شخص مطرح می‌شود و در واقع، خود شخص با این دغدغه مواجه است که آیا او همان فرد سابق است یا نه؟ گاهی نیز این مسئله از منظر سوم شخص و ناظر بیرونی مطرح می‌شود و با تکیه به معیار عینی، مورد بررسی قرار می‌گیرد (علوی‌تبار و قاسم‌پور ۱۳۹۶، ۸۶). در این مقاله، این همانی عددی از هر دو منظر مد نظر است.

## ۲. این همانی شخصی از حیث وجودشناسی

### ۱-۲. دیدگاه ابن‌سینا

بدون تردید، سخن یک فیلسوف در باب موضوعی خاص، در چارچوب نظام فلسفی او طرح و فهم می‌شود و با رجوع به اصول فلسفی او، پاسخ خیلی از پرسش‌ها استنباط می‌گردد. بحث هویت انسان و نحوه استمرار آن نیز از این قاعده مستثنا نیست. ابن‌سینا در چارچوب نظام فلسفی خود که براساس آن، هستی دارای دو بخش مجرد و مادی است و تشکیک وجود و حرکت جوهری در آن جایگاهی ندارد، براین باور است که پس از شکل‌گیری بدن و اعتدال و آمادگی آن، نفس مشخصی از جانب عقل فعال افاضه می‌گردد و براساس هیئت و مناسبت خاص اما مجهول برای ما، به آن بدن خاص تعلق می‌گیرد

(ابن‌سینا ۱۳۸۵، ۱۸۴، ۳۱۸). بنابراین نفس مجرد و ملکوتی آدمی، حادث به حدوث بدن است (ابن‌سینا ۱۳۶۳-ب، ۱۰۶).

### ۲-۱-۱. تشخیص و تمایز نفوس آدمی

نفوس آدمی در نگاه ابن‌سینا، از حیث ماهیت، وحدت نوعی دارند و همه افراد، تحت نوع واحدی قرار دارند (ابن‌سینا ۱۳۶۴، ۱۸۳) و در پرتو عوارض، تشخیص و جزئیت پیدا می‌کند. گاهی شیخ‌الرئیس به تبعیت از فارابی تشخیص یعنی بی‌نظیر و بی‌مانند بودن (ابن‌سینا ۱۴۰۴، ۷۹، ۱۰۷) را مرادف هویت و عینیت و خصوصیت وجود مختص یک چیز می‌داند و اذعان می‌کند که «و الهو هو معناه الوحدة و الوجود» (ابن‌سینا ۱۴۰۴، ۱۴۵) و گاهی ملاک تشخیص را همان عوارض و لواحق تشخیص بخش مثل وضع و آیین و زمان معرفی می‌کند (ابن‌سینا ۱۴۰۴، ۱۰۷). بر این اساس، نفس ناطقه در مقام واقع، از طریق برخی هیئات و قوا و برخی اعراض روحانی یا مجموعه‌ای از آنها متشخص می‌شود، خواه ما این امور تشخیص بخش را بشناسیم یا نسبت به آنها جاهل باشیم (ابن‌سینا ۱۳۸۵، ۳۱۰).

این نفوس متحد در نوع پس از تشخیص فردی نیز، از لحاظ عددی عین هم نبوده و متمایز از همدیگر هستند. شیخ در آثار مختلف خود، این امور تمیز بخش را چنین می‌شمارد: (۱) هیئت حاصل برای نفس در هنگام پیدایش با حدوث مزاج؛ به گونه‌ای که این هیئت، معد نفس در افعال و انفعالات نطقی است و غیر از هیئت مشابه در نفس دیگر است. (۲) هیئت مکتسبه که همان عقل بالفعل نامیده می‌شود و او را از نفس دیگر متمایز می‌کند. (۳) علم و شعور هر نفسی نسبت به ذات شخصی خود، که هیئتی است مخصوص او نه دیگری. (۴) هیئت‌های ویژه حاصل از قوای بدنی که ممکن است به هیئت‌های خلقی مربوط باشد. (۵) باز ممکن است خصوصیات تمایز بخش دیگری در میان باشند که لازمه این نفوس در حدوث و بقا باشند و از ما مخفی! (ابن‌سینا ۱۳۸۵، ۳۱۰).

نفس ناطقه با ویژگی‌های مذکور که به بدنی تعلق می‌گیرد و فرد مرکبی به نام زید را تشکیل می‌دهد، تعلقش به بدن نه به صورت انطباع و تقوم (ابن‌سینا ۱۳۸۲، ۱۳۲)، بلکه از آن جهت است که تحقق و استکمال آن، با بدن خاص میسر می‌گردد (ابن‌سینا ۱۴۰۴، ۱۷۶). این نفس تعلق گرفته به بدن نیز رابطه‌اش با بدن، تأثیر و تأثر بوده (ابن‌سینا ۱۳۷۵، ۳۰۶-۳۰۷) و از طریق این اتحاد و تعاون در فعل (ابن‌سینا ۱۳۶۳-ب، ۱۰۶)، به کسب کمالات و ملکاتی نائل می‌شود (ابن‌سینا ۱۳۶۳-الف، ۴۳۰؛ ۱۴۰۴، ۱۷۶) و در

پرتو این اشتغال و تدبیر و تکمیل، از ساختار و قوای بدنی حفاظت نموده و مانع تفرق و از هم‌پاشیدگی آن می‌گردد (ابن‌سینا ۱۳۸۵، ۴۶).

## ۲-۱-۲. هویت انسان

نکته مهم در سخنان شیخ‌الرئیس در این خصوص آن است که گرچه نفس با تعلق به بدن، شخص زید را تشکیل می‌دهد که دارای خصوصیات مشخصی است؛ لکن از آنجا که بدن، حکم آلت و مملکت برای نفس را دارد (ابن‌سینا ۱۳۸۵، ۳۰۸) و مدام در حال تغییر است (ابن‌سینا ۱۳۸۲، ۱۰۷) و نفس نیز حکم صورت برای آن را دارد و قوام و شیئیت یک چیز نیز به صورتش است؛ بنابراین هویت اصلی و ثابت و مصداق «من حقیقی» همان نفس واحد و بسیط و مجرد است. ترجمه عبارت شیخ در این زمینه چنین است: «انسان به جهت ماده‌اش انسان نیست؛ بلکه انسان بودن او مدیون صورتش است و افعال انسانی نیز صرفاً از وجود صورت او در ماده ناشی می‌شوند» (ابن‌سینا ۱۳۸۲، ۱۰۳-۱۰۴).

بنابراین هویت انسان همان نفس مجرد و بسیط اوست که عین شعور و آگاهی به خود است و هرگز از خود غافل و غایب نمی‌شود و «در همه حال برای خود حاضر است و ذهول و غفلت از آن در میان نیست و وجودش همان ادراکش به خودش است» (ابن‌سینا ۱۴۰۴، ۱۴۸). این هویت سراسر علم و شعور به خویش، مصداق اصلی واژه و مفهوم «أنا» محسوب می‌شود و منبع و مرجع آگاه برای همه ادراکات و افعال انسانی است (ابن‌سینا ۱۳۸۵، ۳۴۹-۳۴۸). به تعبیر فارابی، جسد عاری از چنین هویتی تنها به اشتراک اسم انسان است. «اسم انسان برای میت تنها به اشتراک اسم حمل می‌شود و بدان انسان گفته می‌شود و این حمل برای آن واجب نیست؛ زیرا انسانیت متضمن حیوانیت است و در مورد میت نمی‌توان گفت که او حیوان است» (فارابی ۱۳۷۱، ۶۰). ترجمه برخی از سخنان ابن‌سینا در این زمینه چنین است:

از این بحث‌ها به دست می‌آید و درستش هم این است که بدن به‌طور کلی در معنای انسان دخیل نیست؛ بلکه گویی بدن، محل یا محل قیام یا مسکنی برای نفس است با این توضیح که بدن غیر از هویت انسان و بیرون از آن است؛ جز این که انسان بدان الفت دارد و... اما در مقام تحقیق، انسان یا چیز معتبری از انسان که مصداق و محکی آن محسوب می‌شود، همان ذات حقیقی اوست و آن همان ساحتی است که می‌داند او همان است و آن بالضروه نفس است. (ابن‌سینا ۱۳۸۲، ۱۲۸)

شیخ‌الرئیس در *النفس من کتاب الشفاء* نیز با تفسیر و تفصیل بیشتر مطلب فوق و با اذعان و تأکید بر این که اعضای ما حکم لباسی را دارد که به جهت تلازم با ما خیال



می‌کنیم گویی اجزاء ما هستند (ابن‌سینا ۱۳۸۵، ۳۴۸)، آشکارا بیان می‌کند که من همان هستم که بی‌واسطه خود را در می‌یابم و با مفهوم «أنا» از آن خبر می‌دهم و آن همان حقیقت همیشه دانای نفس است (ابن‌سینا ۱۳۸۵، ۳۴۹). پس «هذا الجوهر فیک واحد بل هو أنت عند التحقيق» (ابن‌سینا ۱۳۷۵، ۲: ۳۰۵).

### ۲-۱-۳. ملاک این‌همانی شخصی

ابن‌سینا با توجه به نکات مذکور براین باور است که از آنجا که هویت آدمی همان نفس ذاتاً مجرد و بسیط اوست و از حیث قوام بی‌نیاز از بدن است و بدن، آلت و ابزاری بیش نیست؛ بنابراین تغییر و نابودی بدن، موجب از بین رفتن آن هویت مجرد و ملکوتی نمی‌شود (ابن‌سینا ۱۳۶۳-ب، ۱۰۵) و از هم پاشیدن بدن و رابطه‌اش با نفس به واسطه مرگ نیز به جوهر مفارق و غیرمادی نفس آسیب نمی‌زند (ابن‌سینا ۱۳۷۵، ۳: ۲۶۵) بلکه «فهی خالدة غیرقابل للفساد» (ابن‌سینا ۱۳۸۲، ۱۴۳). ممکن است گفته شود که طبق مباحث قبلی، نفس، حکم صورت برای بدن را دارد و در فلسفه مشائی نیز صورت و ماده متلازم هستند و با زوال یکی از آن دو، دیگری نیز متلاشی می‌شود. حال چگونه می‌توان هم به صورت بودن نفس قائل شد و هم به بقای نفس پس از فساد بدن حکم نمود؟ پاسخ پرسش با عنایت به سخنان و مبانی ابن‌سینا این است که درست است که نفس حکم صورت را دارد، لکن نفس انسانی در عین صورت و کمال اول بودن، جوهری بسیط، مجرد و معلول موجود مفارقی است که بدن و آمادگی آن تنها مرجح و شرط حدوث و افاضه نفس از عقل مفارق است و علاقه و رابطه نفس و بدن نیز نه از سنخ انطباع مثل انطباع صورت جسمیه در ماده، بلکه از سنخ اشتغال است و مرگ بدن، لطمه‌ای به آن جوهر مجرد نمی‌زند (ابن‌سینا ۱۳۸۵، ۳۱۸-۳۱۹).

نکته قابل توجه بر مبنای نظام فلسفی شیخ آن است که نفس مجرد انسانی در متن واقع به جهت ثبات ذاتی، از بدو پیدایش تا ابد، امری محفوظ و مستمر است و در طول حیات تنها به کمالات علمی و ملکات اخلاقی آن افزوده می‌شود بدون اینکه تحول ذاتی در آن رخ دهد و اتحاد عاقل و معقول و عمل و عاملی صورت گیرد. از این جهت می‌توان گفت که ملاک این‌همانی تک تک آدمیان در طول حیات دنیوی و اخروی همان نفس مجرد ثابت و مستمری است که مدتی با بدن متغیر به‌سر می‌برد و در پرتو مرگ، آن را همچون لباس کنار گذاشته و وارد قلمرو و عالمی دیگر می‌شود.

## ۲-۱-۴. ملاک تشخیص و تمایز نفوس اخروی

پرسش مهمی که شیخ در این زمینه با آن مواجه بود، این است که نفس مجرد انسانی که ماهیت نوعی مشترکی دارد و در بدو پیدایش و تعلق به بدن، از طریق عوارض و لواحق مثل وضع و آین و زمان، متشخص می‌شد، حال پس از مرگ بدن، در آن عالم سراسر مجرد و لامکان و بی‌زمان، چگونه متشخص می‌شود؟ ابن‌سینا در پاسخی قابل نقد، در این زمینه می‌گوید:

نفسی که بدن را ترک نموده است تشخیص به وضع و بدن نخواهد بود. پس بناچار هرکدام از آنها، مختص به حالی است که آن را از شخص [تشخص] قبلی به دست آورده است جز این که ما آن ویژگی اختصاصی را نمی‌شناسیم. (ابن‌سینا ۱۴۰۴، ۱۱۰)

پرسش مهم دیگری که باز خود شیخ در این خصوص مطرح نموده، این است که براساس مبنای شما، تکرر و تمایز افراد یک ماهیت نوعیه به عوارض است. حال نفوس مجردی که در عالم مجرد محض به سر می‌برند، چگونه از همدیگر متمایز می‌شوند؟ شیخ در آثار مختلف خود با تعابیر مشترک می‌گوید که هر یک از این نفوس، به واسطه اختلاف مواد و بدن‌های دنیوی و اختلاف زمان‌های پیدایش و اختلاف کمالات و هیئت‌های حاصل شده در هنگام معیت و همنشینی با ابدان مختلف، ذاتی منفرد و مختص به خود می‌شود و از نفوس دیگر متمایز می‌گردد (ابن‌سینا ۱۳۸۵، ۳۰۹؛ ۱۳۶۴، ۱۸۴) و در یک کلام، تخصص و تمایز نفوس پس از ترک و مفارقت ابدان از منظر مشائیان، به واسطه اعراض است (سهروردی ۱۳۷۲، ۲: ۸۵).

## ۲-۱-۵. نقد نظر شیخ در باب تشخیص و تمایز نفوس در آخرت

پاسخ‌های شیخ الرئیس در باب تشخیص و تمایز نفوس آدمی اولاً از حیث مبانی، قابل نقد هستند؛ زیرا همان‌طور که فارابی بیان نموده و خود ابن‌سینا نیز در برخی تعابیر بدان تصریح نموده است و ملاصدرا نیز آن را مورد تأکید قرار داده است، تشخیص یک چیز جز به وجود خاص آن، حاصل نمی‌شود هرچند مخصص‌های فراوان بدان ضمیمه شوند (ملاصدرا بی‌تا، ۱۰). ثانیاً از آنجا که ابن‌سینا به تشکیک وجود و حرکت جوهری نفس و اتحاد عاقل و معقول معتقد نیست، بنابراین سخن او در باب تشخیص و تمایز نفوس مجرد آدمی (تحت نوع واحد) از طریق عوارض و هیئات مکتسبه قابل دفاع نمی‌باشد؛ زیرا همان‌طور که خود ابن‌سینا در موارد متعدد تأکید نموده است، تکرر افراد یک نوع جز به عروض برخی عوارض و وجود استعداد و ماده میسر نمی‌باشد (ابن‌سینا ۱۴۰۴، ۱۴۴).

بنابراین سخن شیخ در باب تکثر نفوس آدمی در عالم دیگر به واسطه عوارض حتی طبق مبانی فلسفی خود او قابل دفاع به نظر نمی‌رسد.

## ۲-۲. دیدگاه ملاصدرا

یکی از دغدغه‌های اصلی و همیشگی ملاصدرا، مسئله معاد جسمانی و این‌همانی انسان اخروی و دنیوی بود و به همین جهت سخنان و مطالب فراوانی در آثار او در این زمینه وجود دارد. گرچه او ابتدا در این زمینه همچون برخی متکلمان فکر می‌کرد (ملاصدرا ۱۳۹۳، ۲: ۳۲۳)؛ لکن پس از طرح و تأسیس و تکمیل حکمت متعالیه، به کلی جور دیگری اندیشید و طرحی نو در انداخت، به گونه‌ای که بارها اظهار می‌کند که کسی از اهل فلسفه و کلام را در روی زمین نیافته‌است که به این اندیشه بنیادی راه پیدا کند (ملاصدرا ۱۳۸۱، ۲۵؛ ۱۳۸۰، ۴۹۷). بدون شک، فهم نظر او در این زمینه مانند خیلی از مسائل، به فهم و هضم نظام فلسفی او مبتنی است، نظامی که از سه اصل محوری یعنی اصالت و تشکیک وجود و حرکت جوهری سامان یافته و درخت تنومند حکمت متعالیه را تشکیل داده است.

### ۲-۲-۱. نحوه پیدایش نفس انسانی و رابطه آن با بدن

برپایه اصول مذکور، نظام هستی در یک تقسیم بندی کلی به سه عالم و نشئه طبیعت و مثال و مجرد تقسیم می‌شود (ملاصدرا ۱۳۹۱، ۲: ۵۴۹). این عوالم طولی، برپایه تشکیک وجود شکل می‌گیرد و هر کدام ویژگی‌های مختص به خود را دارد. عالم طبیعت به جهت ضعف وجودی و شوق جبلی به کمالات و مراتب عالیه، سراسر حرکت است و در تحول مستمر و تدریجی به سر می‌برد. در تحلیل نهایی، این حرکت سراسری و بنیادی به همان اشتداد و ارتقاء و استکمال و تروح وجودی بر می‌گردد به گونه‌ای که هر مرتبه لاحق، شکوفاشده و تمام و کمال و حقیقت مرتبه سابق است (ملاصدرا ۱۳۷۸، ۸: ۳۹۳). حال به سهولت می‌توان گفت که بدن و وجود انسان نیز از این قاعده مستثنا نیست و آن نیز در مسیر و مسیل این تحول وجودی قرار گرفته و حرکت می‌نماید و به تدریج و به برکت افاضه مفیض مفارق و تکمیل مکمل الهی، قوی و کامل و لطیف می‌شود و در مرحله‌ای، مستدعی کمال بالاتری می‌شود که انتهای طبیعت و ابتدای روحانیات است و این همان نفسی است که ملاصدرا آن را جسمانیة الحدوث می‌داند (ملاصدرا ۱۳۹۱، ۲: ۴۵۱، ۴۷۹-۴۸۰).

پس نفس انسانی در فلسفه ملاصدرا همان استکمال و شکوفایی وجود و مرتبه قبلی است و به تدریج و در پرتو تحول وجودی، فربه و شکوفا می‌شود و به نحو اتصالی، مراحل حسی و خیالی و عقلی را طی می‌کند (ملاصدرا ۱۳۷۹، ۹: ۵۲).

هویت انسان در مسیر مراتب وجود، در تحول و دگرگونی است زیرا وجودش ابتدا، بالقوه، و سپس در مقام طبیعت، و پس از آن در مقام حس و محسوس، و بعد از آن در مقام نفس با درجاتش، و در نهایت، در مقام عقل و معقول با درجاتش است. (ملاصدرا ۱۳۹۱، ۲: ۴۹۸)

نکته قابل توجه در این باب، این است که این نفس مسافر، در پرتو حرکت جوهری و با تغذیه مستمر از معرفت و حقیقت اعمال به تدریج کامل می‌شود و همچون جنین، در بطن دنیا رشد کرده (ملاصدرا ۱۳۷۹، ۹: ۲۳۸) و وجود و هویتش گسترده می‌گردد و خود، وجود جامع و ذومراتبی می‌شود که در عین وحدت، کثیر و در عین بساطت، دارای تفصیل و درجات طبیعی و حسی و خیالی و عقلی است. پس هویت انسان در نگاه ملاصدرا از دو جهت، تشکیکی و دارای درجات است: (الف) اشتداد و تحول اتصالی وجودی در گذر زمان (ملاصدرا ۱۳۸۲، ۳۶۵-۳۶۶). (ب) سعه و جامعیت وجودی در عین بساطت (ملاصدرا ۱۳۹۱، ۲: ۲۵۱)؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت «نفس آدمی دارای وحدت سعی و جمعی است و این وحدت، ظل وحدت الهی است. پس همان نفس، ذاتاً عاقل و متخیل و حساس و رشددهنده و محرک و طبیعت ساری در جسم است» (ملاصدرا ۱۳۸۲، ۳۱۵).

با توجه به مطلب فوق می‌توان گفت که در فلسفه ملاصدرا، نفس و بدن آدمی، آن دوگانگی مشهور در فلسفه سینوی و دکارتی را نداشته؛ بلکه ناشی از استمرار و استکمال وجود بدنی، و متحد حقیقی با آن و موجود به یک وجود است (ملاصدرا ۱۳۹۱، ۲: ۵۰۱).

انسان در این دنیا مجموع نفس و بدن است که موجود به یک وجود است؛ گویی آن دو، چیز واحدی است که دارای دو طرف است: یکی متبدل و فانی است که حکم فرع را دارد؛ دیگری ثابت و باقی است که حکم اصل را دارد. (ملاصدرا ۱۳۷۹، ۹: ۹۸)

گرچه این هویت سیال، متدرج الوجود در گذر زمان است، لکن این حرکت و سیلان وجودی به جهت اتصالی بودن، مساوق وحدت شخصیه است و در واقع، یک هویت در حال اشتدادی است که به تدریج کامل می‌شود. ملاصدرا تاکید می‌کند که وحدت شخصی اقسامی دارد و در هر چیز، متناسب با نحوه وجود آن است. مثلاً وحدت شخص در

مقادیر متصله، عین اتصال و امتداد است و در زمان و امور متدرج الوجود، عین تجدد و تصرم آن‌ها و در عدد، عین کثرت بالفعل و در اجسام طبیعی، عین کثرت بالقوه و در جواهر مجرد، متناسب با نحوه وجود آنهاست (ملاصدرا ۱۳۷۹، ۹: ۱۸۹). در جوهر ناطقه نیز متناسب با وجود تدریجی اتصالی و جامع آن است (ملاصدرا ۱۳۸۰، ۵۰۱).

### ۲-۲-۲. تطور و تنوع نفوس آدمی

این هویت سیال که وجود آدمی را تشکیل می‌دهد، هرچقدر شکوفا شود و نقص‌ها و قوه‌ها را پشت سر بگذارد، به همان اندازه بر وسعت وجودی آن افزوده می‌شود و متناسب با معارف مکتسبه و ملکات راسخه، هویت آن رقم می‌خورد و در حقیقت، صورت ملکی یا شیطانی یا صور حیوانی می‌گردد (ملاصدرا ۱۳۹۱، ۲: ۴۵۸) و تا وقتی که به مرحله عقلی ارتقا نیافته است، ابدان مثالی و برزخی و خیالی، آن را همراهی می‌کند. این ابدان، حی بالذات و تبلور باطن و ظل آن به‌شمار می‌روند و از منشئات و لوازم نفوس (ملاصدرا ۱۳۷۹، ۹: ۳۱) محسوب شده و دارای حواسی چون سامعه و باصره هستند. ملاصدرا در آثار مختلفش، مباحث مبسوطی در این زمینه دارد. او این ابدان باطنی را «ابدان لطیفه» (ملاصدرا ۱۳۹۱، ۲: ۴۵۷)، «اشباح ظلالیه» (ملاصدرا ۱۳۸۰، ۴۶۰) می‌داند که از باطن انسان بر اساس اخلاق و اعمالش نشأت می‌گیرد (ملاصدرا ۱۳۹۱، ۲: ۴۴۶). این ابدان مثالیه نه تنها در عالم دیگر بلکه هم اکنون نیز مملکت خصوصی و درونی آدمیان محسوب شده و برای اهل بصیرت، مشهود هستند (ملاصدرا ۱۳۸۲، ۳۱۸؛ ۱۳۹۱، ۲: ۴۶۸-۴۶۹). پس «در باطن هر انسان و زیر پوستش، یک حیوان انسانی با همه اعضا و حواس و قوا وجود دارد که الان هم موجود است و با مرگ بدن عنصری و گوشتی نمی‌میرد» (ملاصدرا ۱۳۸۲، ۳۶۴). او در جای دیگر باز می‌نویسد: «در داخل بدن هر انسان، حیوان صوری با اعضا و اشکال و قوا و حواسش هست که بالفعل موجود است» (ملاصدرا ۱۳۷۹، ۹: ۲۲۷). این بدن مثالی حیوانی در برخی افراد خبیث چنان مستولی است که «حتی مزاج و هیئت ظاهری او را متناسب با خود تغییر می‌دهد» (ملاصدرا ۱۳۸۲، ۳۱۹). پس نفس برخی افراد در همین دنیا، دو بدن، تحت تصرف خود دارد: بدن مثالی که بالذات تحت تصرف نفس است و بدن فیزیکی و عنصری که نفس به‌واسطه بدن مثالی در آن تصرف می‌نماید (ملاصدرا ۱۳۷۹، ۹: ۲۸۱).

بنابراین اولاً انسان در نظر ملاصدرا هرچند در ابتدا و مرحله عقل هیولانی، نوع واحد محسوب می‌شود، لکن در مراحل بعدی و به واسطه تحولات بنیادی به انواع و صور مختلف در می‌آید (ملاصدرا ۱۳۸۰، ۴۶۱؛ ۱۳۸۲، ۳۱۱، ۳۱۶). ثانیاً همین انسان‌ها در

طی مدارج و مراتب، مختلف هستند، به گونه‌ای که تنها برخی افراد، پس از طی مراحل حسی و مرحله مثالی، به مرتبه عقلی می‌رسند. اینجاست که ملاصدرا از انسان ثانی (با بدن و اعضای مثالی) و انسان ثالث (انسان عقلی با اعضای عقلی) سخن می‌گوید (ملاصدرا ۱۳۷۹، ۹: ۱۹۴؛ ۱۳۹۱، ۲: ۴۶۸؛ ۱۳۸۱، ۲۲).

### ۲-۳. نحوه تغییر نشئه و انتقال به عالم دیگر

از منظر ملاصدرا و طبق مبانی فلسفی او، همین انسان متحرک با حرکت اتصالی و مصور به صور ملکات (ملاصدرا ۱۳۷۹، ۹: ۲۹۳)، در یک مرحله‌ای، به واسطه مرگ که «اول منازل آخرت و آخر درجات دنیا است» (ملاصدرا ۱۳۸۱، ۲۴)، وارد عالمی دیگر با خصوصیات دیگر می‌شود و هویت آدمی با ظل و لازم‌ش نمایان‌تر می‌گردد و هر فرد وارد به این عالم مثال و برزخ، با صورتی متناسب با ملکات خود به صورت انواعی از ملائکه یا شیاطین و درندگان و بهایم، بارز و آشکار می‌شود (ملاصدرا ۱۳۸۲، ۳۱۱). نکته اساسی در فلسفه ملاصدرا این است که این انتقال به نشئه دیگر، در طول تطورات هویت آدمی صورت می‌گیرد و همچون سابق، نقص و زائدی کنار گذاشته می‌شود و این زائد کنار گذاشته شده در این مرحله، همان بدن فیزیکی و عنصری است که همچون مو و ناخن کنار انداخته می‌شود (ملاصدرا ۱۳۷۹، ۹: ۹۹). برخی از عبارات‌های صریح ملاصدرا در این زمینه چنین است: «نشئه دوم عبارت است از خروج نفس از غبار این هیئات، همان‌طور که جنین از مقر مکین خارج می‌شود» (ملاصدرا ۱۳۹۱، ۲: ۵۱۲). «این ابدان کثیف، پوسته‌هایی هستند که ساقط می‌شوند و آنچه به آخرت رهسپار می‌شود ابدان لطیف هستند» (ملاصدرا ۱۳۹۱، ۲: ۴۵۷).

ممکن است گفته شود که همین بدن، بستر پیدایش نفس ناطقه بود و روزگاری، باطن و ظاهر یک حقیقت تلقی می‌شدند و نفس، سخت بدن محتاج بود؛ حال چگونه هویت آدمی در این مرحله، از آن بی‌نیاز می‌شود؟ پاسخ ملاصدرا این است که این سخن، هنگامی صادق و موجه بود که هویت آدمی، ضعیف بود و طبق اقتضات دنیوی زندگی می‌کرد و به همین جهت به بدن فیزیکی نیازمند بود؛ اما وقتی این هویت، قوه‌ها و نقص‌ها را پشت سر گذاشت، در یک مرحله‌ای در پرتو تبدل وجودی، پوست‌اندازی نموده و همچون جنین و جوجه، اقتضات رحمی و تخم مرغی را به عنوان امری زائد و اضافی کنار می‌گذارد و با هویتی مستقل، وارد نشئه‌ای دیگر با اقتضات دیگر می‌شود (ملاصدرا ۱۳۷۸، ۸: ۳۹۳؛ ۱۳۸۱، ۲۴).

نکته اساسی دیگر در این زمینه این است که ملاصدرا همچون فلاسفه مسلمان قبلی بر این باور است که برخی آدمیان که کامل در حکمت نظری و عملی هستند، به مقام توحید وجودی و عقل بالفعل رسیده و فراتر از جسم و شکل و ابعاد و ابدان مثالی هستند و پس از مرگ نیز به عنوان انسان عقلی مستقیماً به عالم متناسب با خود یعنی عالم عقلی وارد می‌شوند. (ملاصدرا ۱۳۸۰، ۵۰۵؛ ۱۳۷۹، ۹: ۹۸، ۱۶۶، ۲۸۱).

#### ۲-۴. ملاک این‌همانی شخصی از حیث وجودشناسی

با تأمل در مباحث گذشته می‌توان گفت که گرچه، هر فرد انسانی از مرحله جنینی و حتی پیش از آن تا مرحله مرگ، مدارج و مقامات مختلفی را با تحول وجودی طی می‌کند و وارد نشئه متوسط و برزخی می‌شود و کسانی هم به عالم فراتر از آن یعنی عالم عقول ارتقاء می‌یابند و در این مسیر تحول، به تدریج متحقق و شکوفا می‌شوند؛ لکن از آنجا که شیئیت و هویت اشیاء به صورتشان است (ملاصدرا ۱۳۷۹، ۹: ۱۸۶) و وجود و صورت انسان همان نفس آدمی است که به عنوان یک وجود سیال اتصالی و تدریجی، و جامع که مساوق وحدت شخصیه است (ملاصدرا ۱۳۷۹، ۹: ۱۹۰)، در تمام این مراحل موجود و محفوظ است؛ بنابراین با وجود تغییرات بدنی در گذر زمان، شیئیت و هویت آن فرد محفوظ است و به‌آسانی می‌توان گفت که این‌همانی این فرد از مرحله جنینی تا مرحله عقلی، با وجود و تشخیص نفس محفوظ، اما مترقی و مستکمل می‌شود و تغییر و تبدیل بدن‌ها هیچ لطمه‌ای به این هویت جاوید نمی‌زند. ترجمه برخی از عبارات‌های ملاصدرا از میان سخنان فراوان و مشابه او در این زمینه چنین است:

هویت و تشخیص بدن صرفاً به نفسش است نه جرم و جسدش. به عنوان مثال، زید زید است به نفسش نه به بدنش؛ و به این جهت است که تا هنگامی که نفس او در بدنش موجود و باقی است، بدن او به آن وجود و تشخیص موسوم می‌گردد هرچند اجزایش دگرگون گردد و لوازمش نظیر آبن، کم، کیف، وضع و متی در مدت عمرش متحول شود و همین طور است اگر صورت طبیعی او به صورت برزخی [...] یا به صورت اخروی در آخرت متبدل گردد. هویت انسان در ورای همه این تحولات و دگرگونی‌ها به جهت متصل بودن همان است زیرا خصوصیات وجود و حدود واقع در این طریق، مورد توجه و عنایت نیست. آنچه در این فرایند بقاء، ملاک و مورد توجه است، همان بقای نفس است زیرا نفس است که صورت تام و کاملی است که اصل هویت او و مجمع ماهیت او و منبع قوای او و جامع اخلاط و اعضاء و حافظ اوست مادامی که در مرتبه وجود طبیعی است. پس از آن

مرتبه نیز، مبدل آن اعضاء به صورت تدریجی به اعضای روحانی است تا این که موجود بسیط عقلی گردد. (ملاصدرا ۱۳۸۱، ۱۹)

پس ملاک این‌همانی در متن واقع در مورد هر فرد انسانی در طول حیات، همان هویت و وجود متشخص و جامع او یعنی نفس متطور اوست با یک بدنی، و حتی تشخص بدن و اعضایش نیز مدیون تشخص اوست و تطورات وجودی و تغییرات بدنی نیز لطمه‌ای به آن وحدت هویتی نمی‌زند (ملاصدرا ۱۳۸۲، ۳۴۲-۳۴۳، ۳۴۶). بنابراین می‌توان گفت که «أنت أنت لا بدنک» (ملاصدرا ۱۳۸۲، ۳۰۲).

### ۳. این‌همانی شخصی از حیث معرفت‌شناسی

پرسش دیگر در باب این‌همانی شخصی این بود که چگونه و با استناد به چه قرائنی می‌توان تشخیص داد که این فرد همان فرد پیشین است؟ همان‌طور که قبلاً گفته شد، خود این پرسش را از دو منظر یعنی اول شخص و سوم شخص می‌توان بررسی نمود. اگر پاسخ این پرسش را از منظر نخست، از فلسفه سینوی و صدرایی جویا بشویم، خواهند گفت که از آنجا که هویت هر کس عین آگاهی و شعور به خود و قوای خود است، بنابراین هر فردی با مراجعه به درون خود و مطالعه کتاب نفس خویش در می‌یابد که او همان شخص قبلی و دنیوی است. افزون بر آن، پاسخ به این پرسش در فلسفه ملاصدرا به دلیل اعتقاد به جامعیت هویت آدمی و تجرد قوه خیال و تلازم آن با نفس در این عالم و عالم برزخ (ملاصدرا ۱۳۸۲، ۳۴۵) آسان‌تر هم هست چرا که در فلسفه ملاصدرا، هویت انسان به‌نحو جامع و با تمام مراتب خود از جمله قوه خیال در عالم دیگر حضور دارد و فرد با قوه خیال خود، هویت و حیات دنیوی و سابقه آن را به یاد می‌آورد. اما پاسخ به این پرسش از منظر ناظر بیرونی، در این دو فلسفه، مشابه نخواهد بود.

واقعیت این است که ما آدمیان در عرف خویش، همدیگر را از طریق ظواهر و آثار و مجموعه‌ای از قرائن و شواهد می‌شناسیم و معمولاً در زندگی دنیوی نیز با مشکل قابل اعتنایی از این حیث مواجه نیستیم. در فلسفه این دو فیلسوف نیز سخنی خلاف فهم عرفی در این زمینه وجود ندارد. همان‌طور که قبلاً به تفصیل گفته شد، ابن‌سینا تشخص را به عوارضی چون وضع و آیین و زمان یک چیز می‌دانست و بر ممیزات ناشی از ابدان و زمان‌های حدوث و هیئت‌های مکتسبه تاکید می‌کرد و روشن است که با تکیه به همین امور می‌توان تشخیص داد که این فرد همان فرد قبلی است. ملاصدرا نیز به همین امور به عنوان علامات و امارات تشخص و تمیز به‌ویژه در عالم طبیعت باور دارد و می‌گوید:



«تخصص موجود مادی به عوارض است و آن عوارض، لوازم و علامات شخص مادی محسوب می‌شوند» (ملاصدرا ۱۳۸۲، ۱۳۸). بنابراین در فلسفه او نیز از این جهت، مشکلی وجود ندارد؛ لکن وقتی این مطلب را در باب این‌همانی شخص اخروی و دنیوی مطرح می‌کنیم، پاسخ و تحلیل آن به این آسانی نخواهد بود.

از آنجا که ابن‌سینا به بقای نفوس ناطقه در عالم به‌کلی مجرد، قائل است و عالم مثال اعم از خیال متصل و منفصل در فلسفه او جایگاهی ندارد و ملاصدرا نیز به چنین سرنوشت و جایگاهی برای برخی نفوس کامله قائل است و از انسان ثالث با بدن و اعضای عقلی سخن می‌گوید و در این عالم عقلی نیز از ابدان عنصری و مثالی و اشکال و مقادیر، خبری نیست؛ بنابراین در عالم عقلی، شناسایی و تشخیص افراد (این که این فرد، فلان فرد دنیوی است)، از منظر ناظر بشری با اشکالی سهمگین مواجه می‌شود و در آثار هیچ یک از دو فیلسوف، سخنی در این زمینه، تا آنجا که ما اطلاع داریم، وجود ندارد؛ اما ماجرای شناسایی و تعارف افراد در عالم برزخ متوسط، از این حیث که این فرد، فلان فرد دنیوی است، در آثار ملاصدرا حضوری پررنگ دارد. او با عبارتها و تمثیلهای مکرر و مشابه، تاکید می‌کند که شخص اخروی با بدن مثالی همان فرد دنیوی است به گونه‌ای که اگر کسی به عنوان مثال، زید را در عالم برزخ ببیند، خواهد فهمید که این فرد همان زید دنیوی است. او برای این مطلب از تعبیرات فراوان و گاهی قابل تأمل استفاده می‌کند. گاهی با تعابیر مکرر در آثار مختلف می‌گوید که بدن اخروی یک فرد همان بدن دنیوی او است به گونه‌ای که اگر او را ببینی بدون شک و تردید، خواهی شناخت این بدن همان بدن دنیوی است (ملاصدرا ۱۳۷۹، ۹: ۱۶۶؛ ۱۳۸۱، ۲۵؛ ۱۳۸۰، ۵۱۱، ۴۹۰). گاهی دیگر می‌گوید: بدن اخروی، تغییر و تبدل یافته بدن دنیوی است. «فان ذلک النحاس صار بالاکسیر فی کوره جهنم هذا» (ملاصدرا ۱۳۸۲، ۳۴۶). «پس بدن زید در بهشت همان بدنی است که او در دنیا داشت؛ لکن سربی بود که با کیمیاگری در کوره جهنم به نقره‌ای خالص بدل شد» (ملاصدرا ۱۳۹۱، ۲: ۵۲۹) و در فرازی دیگر می‌گوید: بدن اخروی هرچند از یک جهت، عین بدن دنیوی است، لکن بدن دنیوی، عنصری بود (ملاصدرا ۱۳۸۰، ۵۵۰) و بدن اخروی، مثالی و حی بالذات است. «ان البدن الأخروی لیس بعینه البدن الدنیوی من حیث الشكل والمقدار وغیرهما، بل من حیث الذات والصورة» (ملاصدرا ۱۳۸۰، ۴۴۷). «این شخص در روز معاد از حیث نفس و بدن عیناً برمی‌گردد و تغییر و تبدل خصوصیات بدن از قبیل مقدار و وضع و مانند اینها لطمه‌ای به بقای شخصیت بدن نمی‌زند زیرا تشخص هر بدنی صرفاً مدیون بقای نفسش است با ماده‌ای»

(ملاصدرا ۱۳۸۲، ۳۴۶). ملاصدرا در پاسخ به این پرسش که طبق متون دینی و قرآن کریم، بدن اخروی همان بدن دنیوی است، در حالی که بدن مورد نظر شما، بدن مثالی منبعث از باطن شخص است؛ می‌گوید: «بلی، لکن این عینیت از حیث صورت است نه ماده؛ و تمامیت هر چیز به صورتش است نه به ماده‌اش» (ملاصدرا ۱۳۷۹، ۹: ۳۲).

از مجموع این سخنان ملاصدرا به سهولت استنباط می‌شود که مسئله این‌همانی شخص دنیوی و اخروی از حیث بدنی در بعد معرفت‌شناسی نیز برای ایشان مطرح بوده است و ایشان برپایه مطالب مذکور براین باور بوده است که شناسایی افراد و تطبیق آنها با ابدان دنیوی‌شان امری ممکن و واقع است؛ لکن این نظر ملاصدرا در این خصوص با چالش‌هایی مواجه است که ما در ادامه مقاله (قسمت نقد و ارزیابی) بدان می‌پردازیم.

#### ۴. مقایسه و ارزیابی نظر ابن‌سینا و ملاصدرا

##### ۴-۱. وجه مشترک دو نظر

با تأمل در مباحث گذشته براساس دو نظام فلسفی مشائی و حکمت متعالیه می‌توان گفت که هر دو فیلسوف در مسئله این‌همانی شخصی در متن واقع و مقام نفس‌الامر، به نظریه انحفاظ هویت نفس مجرد و تحقق شیئیت انسان به واسطه آن در طول حیات دنیوی و اخروی باور دارند و هرکدام در چارچوب نظام فلسفی خویش، به تقریر موشکافانه نظر خود پرداخته‌اند. هر دو فیلسوف به تجرد نفس انسانی و فناپذیری آن با مرگ بدن و محفوظ ماندن آن در طول حیات دنیوی و اخروی قائل هستند.

##### ۴-۲. نقد و ارزیابی نظر ابن‌سینا در باب این‌همانی شخصی

در دیدگاه ابن‌سینا، نفس آدمی از بدو پیدایش به عنوان یک موجود مجرد حادث می‌شود و بدون تحول بنیادین، جاودانه به حیات خود ادامه می‌دهد و با حضور ثابت و شیئیت‌بخش خویش، هویت و فردیت یک شخص را تضمین و حفاظت می‌کند. این جوهر عاقل و مجرد و بسیط، گرچه در این فرایند و طول حیات دنیوی از حیث صفا و شدت اتصال به مبادی عالی، دارای درجاتی است (ابن‌سینا ۱۳۸۵، ۳۳۹-۳۴۰) و ملکات و هیئات و معارفی نیز کسب می‌کند و همین امور در حیات اخروی نیز آن را همراهی می‌کنند و موجب تشخیص و تمایز آن می‌شود (ابن‌سینا ۱۳۸۵، ۳۱۰)؛ لکن حقیقت این است که بدون التزام عقلی به مبانی این نظریه یعنی تشکیک وجود و تساوق وجود و تشخیص، و حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول نمی‌توان به درجات نفوس و تلازم لاینفک امور مکتسبه و نفس ناطقه، سخنی مستدل ارائه نمود! اینجاست که ملاصدرا با تفتن به این

نکته می‌گوید که چگونه و با کدام عقل و وجدان صحیح می‌توان باور کرد که «نفس افضل خلق، از حیث حقیقت و جوهر و ذات با نفس ارذل مردم، یکسان و مماثل باشد و تفاضلشان تنها به امور خارج از ذات باشد» (ملاصدرا ۱۳۹۱، ۲: ۴۸۲).

از منظری دیگر، در بررسی این نظر ابن‌سینا از حیث معرفت‌شناسی نیز می‌توان گفت که این نظر در حل مسئله شناسایی و تشخیص نفوس اخروی توسط یک ناظر بشری، ساکت و عاجز است. توضیح مطلب این است که در باب شناخت این که این فرد همان فرد قبلی است، چهار گزینه پیش رو داریم: (۱) ناظر بیرونی در زندگی این‌جهانی براساس شواهدی تشخیص می‌دهد، این فرد همان فردی است که سال‌ها پیش او را می‌شناخت. (۲) خود شخص (اول شخص) در زندگی این‌جهانی تشخیص می‌دهد که خودش همان فرد قبلی است. (۳) ناظر بیرونی در حیات و وضعیت اخروی، براساس شواهدی تشخیص می‌دهد، این فرد همان فردی است که در دنیا او را می‌شناخت. (۴) خود شخص (اول شخص) در آخرت، تشخیص می‌دهد که همان فرد دنیوی است. به نظر می‌رسد این نظر در مورد مفاد بند سه عقیم است یعنی از آنجا که طبق نظر ابن‌سینا، نفوس مجرد اخروی، فاقد ابدان و ویژگی‌های بدنی هستند، بنابراین شناسایی آنها و تطبیقشان با افراد دنیوی توسط یک ناظر بشری در عمل ناممکن می‌شود.

#### ۳-۴. نقد و ارزیابی نظر ملاصدرا در باب این‌همانی شخصی

در تحلیل دیدگاه ملاصدرا نیز می‌توان گفت که این نظر که ثمره درخت حکمت متعالیه است، در ارائه ملاک این‌همانی شخصی در زندگی دنیوی و اخروی از حیث متافیزیکی و مقام نفس الامر موفق است و برآن اساس، انسان از مرحله جنینی تا مرتبه عقلی، یک هویت ظریف و لطیفی است که به تدریج فربه می‌شود و مرحله حسی و خیالی را طی می‌نماید و ممکن است به مرتبه عقلی (انسان ثالث) نیز نائل گردد. آنچه ملاک این‌همانی در این فرایند متحول، است همان وجود اتصالی است که مساوق وحدت شخصی است؛ وجودی که به جهت جامعیت، خود، دارای مملکت و ساحاتی است و با تمام هویت و جامعیت خویش، رهسپار عالم متوسط و برین می‌شود. پس می‌توان گفت که از این منظر و در چارچوب اصول حکمت متعالیه، نظری متین است.

اگر از منظر معرفت‌شناسی به دیدگاه ملاصدرا نگاه کنیم به نظر می‌رسد نظر ایشان نیز در مورد مفاد گزینه سه، با چالش مواجه است. توضیح مطلب این است که همان‌طور که در مباحث قبلی به تفصیل و با شواهد گفته شد، نظر ملاصدرا در باب معاد نفوس

کامل، از جهتی، مشابه نظر ابن سینا است و چنین نفوس شریفی مستقیماً یا در مواردی، پس از مکث در عالم متوسط، به عالم نور و عقل رهسپار می‌شوند و خود، صور و موجودات عقلی و مفارق می‌گردند، شبیه نظری که ابن سینا در باب جاودانگی نفوس می‌گفت، جز این که ملاصدرا گاهی از بدن عقلی و اعضای عقلی سخن می‌گوید که برای ما نامانوس است. اما سخن اصلی، در باب انسان‌های محشور و حاضر در عالم متوسط با ابدان مثالی است. همان‌طور که در مباحث قبلی به تفصیل گفته شد، ملاصدرا از یک طرف براساس اصول فلسفی خود و با استناد به احادیثی (ملاصدرا ۱۳۸۰، ۴۴۷) تأکید می‌کند که ابدان مثالی، اطلال و لوازم نفوس براساس هویت آنها هستند و کسانی در آنجا با ابدان میمونی و خوکی و... هویدا خواهند شد و حتی ممکن است برخی، با بدن‌هایی نمایان شوند که «لم یعهد مثلها فی الدنيا» (ملاصدرا ۱۳۹۱، ۲: ۴۹۲). و بارها طبق اقتضای فلسفه خود می‌گوید که بدن عنصری و لحمی از اقتضات این دنیاست و محلی در عالم دیگر (مثال منفصل) ندارد. از طرف دیگر او بارها می‌گوید که زید اخروی از حیث نفس و بدن به گونه و صورتی است که اگر او را ببینی، خواهی گفت که این زید همان زید دنیوی است! حال سخن این است که اگر منظور از عینیت بدن اخروی و بدن دنیوی این است که همان بدن مثالی زید در دنیا، در حیات برزخی آشکار می‌شود، نظری متین و سازگار خواهد بود؛ لکن ناظر بیرونی بشری معمولاً با آن بدن مثالی و باطنی ناآشنا و نامانوس است و با دیدن زید اخروی با بدن کربه مثلاً خوکی، زید دنیوی با بدن مشخص فیزیکی به ذهن او متبادر نخواهد شد و در نتیجه، شناسایی ادعایی محقق نخواهد شد. لکن اگر منظور این باشد که همین بدن فیزیکی زید در زندگی برزخی آشکار می‌شود یا به بدن مثالی متبدل می‌گردد (همان‌طور که برخی تعبیر گویای آن بود)، در نقد آن می‌توان گفت که این سخن نه با مبنای فلسفی ملاصدرا سازگار است و نه با سخنان و عبارات‌های فراوان او در این زمینه هماهنگ است. بنابراین به نظر می‌رسد این ادعای صدرالمتألهین از این حیث قابل مناقشه است.

### نتیجه‌گیری

با توجه به مباحث پیش‌گفته می‌توان گفت که در باب این‌همانی شخصی آرای مختلف و متعارضی وجود دارد و در یک نگاه کلی با دو جبهه ماتریالیستها و فیزیکالستها در یک سو و قائلان به نظریه روح و نفس در سوی دیگر مواجهیم. خود قائلان به روح مجرد نیز در چارچوب نظام فلسفی خویش، تفسیرها و توجیهاات مختلفی از هویت نفس و نحوه

تکامل و بقای آن ارائه می‌کنند. در تاریخ فلسفه اسلامی نیز دو نظر بنیادی در این خصوص مطرح شده است. در این مقاله هر دو نظریه به صورت روشمند طرح و ارزیابی گردید و این نتیجه حاصل شد که هر دو نظریه، مسئله این‌همانی شخصی در مراحل طولی حیات را با تمسک به نفس مجرد و بقای وحدت شخصی آن البته با دو رویکرد متمایز حل می‌کنند؛ لکن رویکرد ابن‌سینا و نظر او در این زمینه از حیث مبانی با مشکلاتی مواجه است. در مسئله این‌همانی در بعد معرفت‌شناسی نیز هر دو نظریه با پرسش‌ها و چالش‌هایی مواجه هستند. البته ممکن است ابن‌سینا در این خصوص یعنی تشخیص و شناسایی فرد اخروی و تطبیق آن با فرد دنیوی از منظر ناظر بیرونی، ادعایی نداشته باشد؛ لکن ملاصدرا با عنایت به سخنان مفصل و تکراری خود در این باب، با چالش‌های مذکور مواجه می‌گردد. با لحاظ همه این ملاحظات، باز هم به نظر می‌رسد این نظریه یعنی این‌همانی مبتنی بر انحفاظ روح متشخص و تعیین‌بخش با تکیه بر مبانی خاص فلسفی، در مقایسه با نظرهای بدیل، همچنان زنده و پاینده و قابل طرح و دفاع است.

### کتاب‌نامه

- ابن‌سینا. ۱۳۶۳- الف. الالهیات. تهران: ناصر خسرو.
- ابن‌سینا. ۱۳۶۳- ب. المبدأ و المعاد. تهران: دانشگاه تهران.
- ابن‌سینا. ۱۳۶۴. النجاة. تهران: مرتضوی.
- ابن‌سینا. ۱۳۷۵. الاشارات و التنبیها، ج. ۱-۲. قم: النشر البلاغة.
- ابن‌سینا. ۱۳۸۲. الاضحویة فی المعاد. تحقیق حسن عاصی. تهران: شمس تبریزی.
- ابن‌سینا. ۱۳۸۵. النفس من کتاب الشفاء. تحقیق حسن حسن‌زاده آملی. قم: بوستان کتاب.
- ابن‌سینا. ۱۴۰۴ ق. التعليقات. تحقیق عبدالرحمن بدوی. قم: سازمان تبلیغات اسلامی.
- احسن، مجید، و میلاد نوری. ۱۳۹۶. «مسئله ثبات شخصیت در چارچوب نظریه حرکت جوهری». آینه معرفت، ۱۷ (۲).
- پترسون، مایکل، و دیگران. ۱۳۸۹. عقل و اعتقاد دینی. ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. تهران: طرح نو.
- سهروردی، یحیی. ۱۳۷۲. مجموعه مصنفات، ج. ۲. تصحیح هنری کربن. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- علوی‌تبار، هدایت، و فاطمه قاسم‌پور. ۱۳۹۶. «این‌همانی شخصی میان فرد اخروی و فرد دنیوی از دیدگاه جان هیک». حکمت و فلسفه، ۱۳ (۵۰): ۸۴-۹۹.
- فارابی. ۱۳۷۱. التعليقات. تحقیق جعفر آل یاسین. تهران: حکمت.

- قاضوی، سید محمد، و محمد جعفری. ۱۴۰۰. «بررسی ملاک این‌همانی عددی نفس از دیدگاه ابن‌سینا و صدرالمتهلین». ذهن، ۲۲(۸۶).
- کاپلستون، فردریک. ۱۳۷۰. تاریخ فلسفه، ج. ۵. ترجمه امیرجلال‌الدین اعلم. تهران: سروش.
- کرباسی‌زاده، امیراحسان، و حسین شیخ‌رضایی. ۱۳۹۲. آشنایی با فلسفه ذهن. تهران: هرمس.
- مسلمین، کیت. ۱۳۸۸. درآمدی به فلسفه ذهن. ترجمه مهدی ذاکری. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- ملاصدرا، محمد ابن ابراهیم. ۱۳۷۸. الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج. ۸. قم: منشورات مصطفوی.
- ملاصدرا، محمد ابن ابراهیم. ۱۳۷۹. الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج. ۹. قم: منشورات مصطفوی.
- ملاصدرا، محمد ابن ابراهیم. ۱۳۸۰. المبدأ و المعاد. تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. قم: سازمان تبلیغات اسلامی.
- ملاصدرا، محمد ابن ابراهیم. ۱۳۸۱. زاد المسافر. در شرح بر زاد المسافر، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب.
- ملاصدرا، محمد ابن ابراهیم. ۱۳۸۲. الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه. تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب.
- ملاصدرا، محمد ابن ابراهیم. ۱۳۹۱. تعلیقات بر شرح حکمة الاشراق قطب‌الدین شیرازی، ج. ۲. تصحیح سید محمود موسوی. تهران: حکمت.
- ملاصدرا، محمد ابن ابراهیم. ۱۳۹۳. شرح الهدایه الأثریه، ج. ۲. تصحیح مقصود محمدی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر.
- ملاصدرا، محمد ابن ابراهیم. بی‌تا. الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج. ۲. قم: منشورات مصطفوی.
- هیگ، جان. ۱۳۷۲. فلسفه دین: ترجمه بهرام راد. تهران: انتشارات الهدی.

## Bibliography

- Ahsan, Majid, & Milad Nouri Yalguzaghaji. 2017. "The Problem of Personal Identity on the Frame of the Theory of Soul's Essential Motion." *The Mirror of Knowledge*, 17(2), 148-172. [In Persian]
- Alavitabar, Hedayat, & Fatemeh Ghassempour. 2017. "John Hick and the Problem of Personal Identity between the Earthly Person and the Resurrected Person." *Wisdom and Philosophy*, 13(50): 84-99. [In Persian]
- Copleston, Frederick. 1962. *History of Philosophy*, Vol. 5. Translated by Amir Jalaluddin Alam. Tehran: Intishārāt-i Surūsh. [In Persian]

- Fārābī (al-Farabi). 1992. *al-Ta'ālīqāt*. Edited by Jafar Al Yasin. Tehran: Intishārāt-i Hikmat. [In Arabic]
- Hick, John. 1970. *Philosophy of Religion*. Translated by Bahram Rad. Tehran: Intishārāt-i al-Hudā. [In Persian]
- Ibn Sīnā (Avicenna). 1404 (AH). *at-Ta'ālīqāt*. Edited by Abdel Rahman Badawi. Qom: Sāzmān-i Tablīghāt-i Islāmī. [In Arabic]
- Ibn Sīnā (Avicenna). 1984a. *al-Ilāhiyyāt*. Tehran: Intishārāt-i Nāṣir Khusruv. [In Arabic]
- Ibn Sīnā (Avicenna). 1984b. *al-Mabda' wa-l-Ma'ād*. Tehran: University of Tehran Press. [In Arabic]
- Ibn Sīnā (Avicenna). 1985. *al-Najāt*. Tehran: Intishārāt-i Murtaẓavī. [In Arabic]
- Ibn Sīnā (Avicenna). 1996. *al-Ishārāt wa al-Tanbihāt*, Vol. 1-2. Qom: al-Nashr al-Balāgha. [In Arabic]
- Ibn Sīnā (Avicenna). 2003. *al-Adḥawiyya fī-l-Ma'ād*. Edited by Hasan 'Āṣī, Tehran: Intishārāt-i Shams-i Tabrīzī. [In Arabic]
- Ibn Sīnā (Avicenna). 2006. *al-Nafs min Kitāb al-Shifā'*. Edited by Hassan Hassanzadeh Amoli. Qom: Būstān-i Kitāb. [In Arabic]
- Karbasizadeh, Amir Ehsan, & Hossein Sheikh Rezaei. 2020. *An Introduction to the Philosophy of Mind*. Tehran: Hirmis. [In Persian]
- Maslin, Keith. 2008. *An Introduction to the Philosophy of Mind*. Translated by Mahdi Zakari. Qom: Islamic Sciences and Culture Academy. [In Persian]
- Peterson, Michael L. et al. 1992. *Reason & Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*. Translated by Ahmad Naraqi and Ebrahim Soltani. Tehran: Tarḥ-i Nuv. [In Persian]
- Qazavi, Seyyed Mohammad, & Mohammad Jafari. 2021. "Examining the Criterion of the Numerical Identity of the Soul from the Point of View of Ibn Sina (Avicenna) and Mulla Sadra." *Zehn*, 22(86): 165-185. [In Persian]
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm (Mulla Sadra). 1999. *Al-Ḥikma al-Muta'āliya fī-l-Asfār al-'Aqliyya al-Arba'a*, Vol. 8. Qom: Manshūrāt-e Muṣṭafavī. [In Arabic]
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm (Mulla Sadra). 2000. *Al-Ḥikma al-Muta'āliya fī-l-Asfār al-'Aqliyya al-Arba'a*. Vol. 9. Qom: Manshūrāt-e Muṣṭafavī. [In Arabic]
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm (Mulla Sadra). 2001. *al-Mabda' wa-l-Ma'ād*. Edited by Seyyed Jalaluddin Ashtiani. Qom: Intishārāt-i Tablīghāt-i Islāmī. [In Arabic]

- Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm (Mulla Sadra). 2002. *Zād al-Musāfir*, in *Sharḥ bar Zād al-Musāfir*, edited by Seyyed Jalaluddin Ashtiani. Qom: Būstān-i Kitāb. [In Arabic]
- Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm (Mulla Sadra). 2004. *Al-Shawāhid al-Rubūbiyya fi Manāhij al-Sulūkiyya*. Edited by Seyyed Mostafa Mohaghegh Damad. Qom: Būstān-i Kitāb. [In Arabic]
- Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm (Mulla Sadra). 2011. *Ta'liqāt bar Sharḥ-i Hikmat al-Ishrāq-i Quṭb al-Dīn Shīrāzī*, Vol. 2. Edited by Seyyed Mohammad Mousavi. Tehran: Intishārāt-i Hikmat. [In Arabic]
- Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm (Mulla Sadra). 2013. *Sharḥ al-Hidāya al-'Athīriyyah*, Vol. 2. Edited by Maqsud Mohammadi. Tehran: Bunyād-i Hikmat-i Islāmī-yi Şadrā. [In Arabic]
- Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm (Mulla Sadra). nd. *Al-Hikma al-Muta'aliya fi-l-Asfār al-'Aqliyya al-Arba'a*, Vol. 2. Qom: Manshūrāt-i Muştafawī. [In Arabic]
- Suhrawardī, Yaḥyā (Suhrawardi). 1993. *Majmū'ih-ye Muşannafāt*, Vol. 2. Edited by Henry Corbin. Tehran: Mū'assisih-ye Motālī'āt va Taḥqīqāt-e Farhangī. [In Arabic]

#### یادداشت‌ها

1. identity
2. personal identity
3. numerical identity
4. qualitative identity

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی