

## نقد کفایت نظریه بقچه‌ای ذهن در تبیین «این‌همانی شخصی»

محمدحسن فاطمی نیا<sup>۱</sup>

### چکیده

میزان توانایی نظریات نفس و بدن در تبیین چالش «این‌همانی شخصی» می‌تواند نشان‌دهنده میزان انسجام، استحکام و در نتیجه صحت آن نظریات باشد. از جمله نظریات حوزه نفس و بدن که جوهری مستقل برای نفس لحاظ نمی‌کند، دیدگاه ذهن بقچه‌ای هیوم است. دیدگاه مذکور قائل است ذهن همان انطباعات و تصورات متسلسل و پی‌درپی است. اما اگر گفتیم ذهن چیزی جز انطباعات پی‌درپی نیست، ذهن را امری تعریف کرده‌ایم که از هیچ ثباتی برخوردار نیست؛ در نتیجه در تبیین چالش «این‌همانی شخصی» که نیاز به ثبات دارد، دچار مشکل می‌شویم. طرفداران نظریه بقچه‌ای ذهن، مؤلفه‌های متعددی از قبیل خاطره یا حافظه، مجاورت، مشابهت و علیت در بر ساخت این‌همانی شخصی بر مبنای تسلسل انطباعات ارائه داده‌اند که در مقاله حاضر مؤلفه‌های مذکور را نقد کرده و نشان داده‌ایم نظریه بقچه‌ای ذهن تحت هیچ شرایطی توانایی تبیین «این‌همانی شخصی» را ندارد و در نهایت پیشنهادی غیرتحویلی برای تبیین این‌همانی شخصی طرح کرده‌ایم.

**واژگان کلیدی:** نظریه بقچه‌ای، نفس، ذهن، انطباعات ذهنی، این‌همانی شخصی.

## مقدمه

یکی از مشکلات نظریات ذهن و بدن، چگونگی عبور آنها از چالش «این همانی شخصی» است. در این میان، دیدگاه‌های دوگانه‌انگاری جوهری - که قائل به وجود مجرد و مستقلی از بدن فیزیکی هستند - با سهولت بیشتری نسبت به دیدگاه‌های فیزیکی‌الیستی، از چالش مذکور عبور می‌کنند. اما نظریات فیزیکی‌الیستی که صرفاً قائل به یک بعد جسمانی هستند، به دلیل اینکه جسم دائماً در حال تغییر است، در عبور از چالش «این همانی شخصی» دچار مشکل خواهند شد. اما دیدگاه بقچه‌ای نفس که هیوم قائل شاخص آن محسوب می‌شود، به جوهر نفسانی باور نداشته و نفس را صرفاً انطباعات و تصورات می‌داند که پی‌درپی عبور می‌کنند.

هیوم تلاش زیادی کرده که از چالش مذکور عبور کند و این همانی شخصی را بنا بر مبنای خود توجیه کند. اما به ظاهر دیدگاه هیوم نمی‌تواند «این همانی شخصی» را در خود هضم کند. به این دلیل که از نظر او، ادراکات ما به هیچ چیز قائم نیستند. در نتیجه هر ادراکی مستقل از دیگر ادراکات خواهد بود و هر کدام از ادراکات، جوهر مستقلی محسوب شده و «خود» یا «نفس» به بی‌نهایت جوهر مستقل، تقلیل می‌یابد. البته - چنانچه خواهد آمد - هیوم نیز به تقابل اولیه نظریه بقچه‌ای با این همانی شخصی واقف بوده و لذا به صراحت می‌گوید: «اگر جوهری (خواه ممتد و خواه ناممتد) که «نفس» نامیده می‌شود نباشد، پس تکلیف این همانی شخصی چه می‌شود؟» (قیاسوند، ۱۳۹۴، ص ۴۱)

البته واضح است که ما نسبت به گذشته تغییرات کیفی زیادی داشته‌ایم و بعید است کسی منکر این تغییرات ظاهری و باطنی ما باشد. اما با وجود تغییرات کیفی، در طول زمان از نظر عددی تغییری نداشته‌ایم. یعنی من همان فردی هستم که ۲۰ سال پیش بوده‌ام؛ هرچند تغییر کیفی زیادی نیز داشته باشم. پس می‌توان گفت این همانی شخصی، به کیفی و عددی تنوع پیدا می‌کند: «برای اینکه فردی در گذشته یا آینده، خود شما باشد، لازم نیست کیفیتش هم شبیه شما باشد. پس در بحث این

همانی شخصی، پرسش از این نیست که موجودی در گذشته یا آینده به چه اعتباری دقیقاً «به‌لحاظ کیفی» همانند شماست. بلکه پرسش از این است که موجودی در گذشته یا آینده به چه اعتباری «همان» شماست، در مقابل کسی یا چیزی غیر از شما؟ به بیان دقیق‌تر، شخصی که در زمانی وجود دارد، در چه شرایطی با شخصی که در زمان دیگری وجود دارد این‌همان است (اولسون، ۱۳۹۴، ص ۲۵-۲۷).

می‌توان گفت؛ دست‌کم از زمان "رید"<sup>۱</sup> مرسوم است که این‌همانی اشخاص در طول زمان برخلاف این‌همانی دیگر جواهر، امری اعتباری نیست و همین امر نشان می‌دهد که «خود» موجودی متفاوت با هر جسم فیزیکی است. نقد این استدلال‌ها از هیوم تا پاریت ادامه داشته و ما را با شهودهایی ناهم‌ساز باقی گذاشته است (راینس، ۲۰۲۰م). لذا اینکه ادعا شود ما بسته‌ای از رخداد های ذهنی متوالی هستیم، مسأله‌ای کاملاً خلاف شهود است؛ مخصوصاً اینکه انسان به‌وضوح «این‌همانی شخصی» خود را درک می‌کند. لازم به توضیح نیست که انسان فی‌البداهه درک می‌کند همان شخص دیروز است و خود را مسئول و صاحب‌اختیار افعال و اعمال گذشته، حال و آینده خود می‌داند. لذا این‌همانی شخصی مشکلی جدی در مسیر قائلین به نظریه بقچه‌ای (مثل هیوم) محسوب می‌شود.

بنابراین در گام نخست به رهیافت‌های مختلفی که برای حل مسأله این‌همانی شخصی صورت گرفته اشاره کرده و این‌همانی شخصی مد نظر رساله حاضر را انتخاب می‌کنیم و در گام دوم، مؤلفه های معرفی شده برای حل مسأله این‌همانی بر مبنای رهیافت منتخب را تبیین می‌نماییم و در گام سوم، مؤلفه‌های مذکور را نقد کرده و عدم توانایی نظریه بقچه‌ای انطباعات ذهنی را در حل مسأله این‌همانی اثبات خواهیم نمود و در گام چهارم، راه‌حل غیر تحویل‌گرایانه‌ای را پیشنهاد خواهیم داد.

## گام نخست

همه پاسخ‌ها به این‌همانی را می‌توان در یکی از سه رهیافت ذیل قرار داد:

- رهیافت روان‌شناختی

- رهیافت پیکری<sup>۲</sup>

- رهیافت ضد معیارگرایی<sup>۳</sup>

براساس رهیافت اول (روان‌شناختی)، شما همان موجود آینده‌اید که به یک معنا خصوصیات

1. Reid, T, 1710-1796.  
2. brute-physical views.  
3. Anticriterialism.

ذهنی اش (باورها، خاطرات، ترجیحات، توانایی‌های تفکر و این قبیل امور) را از شما به ارث می‌برد. همچنین شما همان موجود گذشته‌اید که خصوصیات ذهنی‌اش را بدین طریق به ارث برده‌اید؛ مثلاً معیار حافظه نمونه‌ای از این ره‌یافت روان‌شناختی است (ر.ک به: جانستون (۱۹۸۷م)؛ گریث (۱۹۹۸م)؛ هادسن (۲۰۰۱م)).

طبق ره‌یافت دوم، «این‌همانی ما در طول زمان عبارت است از نوعی رابطه فیزیکی بدوی. شما آن موجود واقع در گذشته یا آینده هستید که [آن موجود] بدن شما را دارد یا [آن موجود] همان اندام‌واره زیستی‌ای است که شما هستید، یا مانند اینها. اینکه شما باقی می‌مانید یا از میان می‌روید، هیچ ربطی به واقعیت‌های روان‌شناختی ندارد» (اولسون، ۱۳۹۴، ص ۳۶؛ برای آگاهی بیشتر، ر.ک به: آیرس (۱۹۹۰م)؛ کارتر (۱۹۸۹م)؛ مکی (۱۹۹۹م)).

ره‌یافت سوم، ضد معیارگرایی است. در دو ره‌یافت قبلی چیزی است که ما به اعتبار آن استمرار می‌یابیم. یعنی این‌همانی ما در طول زمان عبارت است از: چیزی غیر از خودش و یا ضرورتاً از چیزی غیر از خودش نتیجه می‌شود که این ره‌یافت برخلاف دو ره‌یافت قبلی قائل نیست این‌همانی ما در طول زمان عبارت است از چیزی غیر از خود ما و یا ضرورتاً از چیزی غیر از خود ما نتیجه بشود.

در نتیجه «پیوستگی ذهنی و فیزیکی صرفاً شاهدهی بر این‌همانی است، اما همیشه آن را تضمین نمی‌کند و ممکن است لازم نباشند. [می‌توان گفت:] هیچ نوع پیوستگی برای بقای شما هم لازم و هم کافی نیست. یگانه پاسخ صحیح و کامل به مسأله استمرار، این حکم پیش‌پافتاده است که شخصی که در یک زمان وجود دارد، با موجودی که در زمان دیگری وجود دارد این‌همان است؛ اگر و تنها اگر آنها این‌همان باشند»<sup>۱</sup> (همان، ص ۳۸؛ برای اطلاع بیشتر، ر.ک به: مریکس (۱۹۹۸م)؛ لو (۱۹۹۶م)؛ زیمرمن (۱۹۹۸م) و شومیکر (۲۰۱۲م)).

روشن است که نگاه بقچه‌ای به انطباعات و تصورات ذهنی در زمره ره‌یافت‌های روان‌شناختی قرار خواهد گرفت؛ چراکه دیدگاه بقچه‌ای به ذهن، شخص را به استمرار حالات روان‌شناختی (از قبیل انطباعات و صور ذهنی) تقلیل می‌دهد. در نتیجه دو ره‌یافت دیگر (یعنی ره‌یافت پیکری و ضد معیارگرایی) اساساً در مسیر نظریه بقچه‌ای قرار نمی‌گیرند. پس در نوشته حاضر فقط ره‌یافت روان‌شناختی که شخص را صرفاً استمرار روان می‌پندارد مورد مناقشه قرار خواهد گرفت.

۱. ضد معیارگرایی خوب فهمیده نشده است و شایسته توجه است؛ بیش از آن مقدار که به خود جلب کرده است (اولسون، ۱۳۹۴، ص ۳۸).

## گام دوم

اما به‌راستی قائلین به رهیافت روان‌شناختی، در استمرار روانی چه ممیزاتی دیده‌اند که رهیافت مذکور را برای این‌همانی شخصی انتخاب کرده‌اند؟ قائلین به رهیافت مذکور، عموماً به مؤلفه «خاطره» یا «حافظه» تکیه کرده‌اند. ولی برخی دیگر با تدقیق بیشتر، مؤلفات دیگری از قبیل «مجاورت»، «مشابهت» و «علیت» را نیز به آن اضافه کرده‌اند. مؤلفه حافظه می‌گوید شما همان شخص در گذشته یا آینده هستید؛ البته اگر و تنها اگر تجربه‌ها و خاطره‌هایی را که آن شخص آینده یا گذشته داشته، شما اکنون به یاد بیاورید. «جان لاک»، مؤسس رهیافت استمرار روانی در مورد مؤلفه مذکور می‌گوید:

از آنجا که آگاهی واحد است که موجب می‌شود یک شخص برای خودش خود باشد، پس این‌همانی شخصی فقط وابسته به آن است. خواه آن [آگاهی واحد] فقط به یک جوهر منفرد ملحق شده باشد و خواه در سلسله‌ای از چند جوهر استمرار یابد؛ زیرا هر موجود عاقلی تا جایی همان خود شخص خواهد بود که بتواند تصور هر عمل گذشته‌ای را ... تکرار کند؛ چون اکنون به واسطه آگاهی‌اش از اعمال کنونی‌اش برای خودش خود است. بنابراین تا آنجا که همان آگاهی بتواند به اعمال گذشته و آینده بسط یابد، همان خود خواهد بود... [این] آگاهی واحد است که اعمال دور از هم [از لحاظ زمانی] را در شخص واحدی وحدت می‌بخشد؛ فارغ از اینکه چه جوهرهایی در تولید آن دخیل هستند (لاک، ۱۹۶۱م به نقل از مسلین، ص ۳۸۴).

هیوم به دلیل انکار مقوله جوهر، استمرار «خود» را صرفاً استمرار حالات ذهنی قلمداد می‌کرد. لذا قائل شد که «من» نباید چیزی بیشتر از بقچه انطباعات که به طرق مناسب به یکدیگر مربوطند باشد. مقصود از انطباعات، داده‌های بی‌واسطه حواس هستند و مادامی که تماس حواس با شیء باقی باشد، این انطباع نیز باقی است و بعد از انقطاع حواس، ما صرفاً تصور آن انطباع را به یاد می‌آوریم (حکاک، ۱۳۸۰، ص ۴۱). اما سؤال اصلی این است که انطباعات مذکور چگونه به یکدیگر مربوطند؟ اگر مثلاً شش تجربه را در نظر بگیریم، با چه اصلی مشخص کنیم که فقط یک «خود» داریم که از شش تجربه تشکیل یافته، یا دو خود داریم که هر کدام از سه تجربه شکل گرفته، یا سه خود داریم که هر یک از دو تجربه تشکیل یافته‌اند؟ و یا حتی شش خود داریم که هر یک فقط از یک تجربه تشکیل شده است؟ هیوم مشاهده کرد که فقط سه راه برای اینکه آنها در قالب یک بقچه بتوانند به یکدیگر مربوط شوند وجود دارد:

اول اینکه آنها می‌توانند مجاور باشند (یعنی به یکدیگر نزدیک باشند)، دوم اینکه می‌توانند

مشابه یکدیگر باشند و سوم اینکه می‌توانند رابطه علی داشته باشند (مسلمین، ص ۳۹۳). هیوم در تبیین مؤلفه شباهت، آن را ناشی از مؤلفه حافظه معرفی می‌کند:

حافظه با برانگیختن صورت‌های مختل ادراکات گذشته، نسبتی از همانندی میان ادراکات فراهم می‌آورد و متخیله بدین وجه نرم‌تر و آسان‌تر زنجیره را می‌پیماید؛ چنان‌که زنجیره همچون شیء مستمر و پاینده می‌نماید (هیوم، ۱۹۸۷م، ص ۲۶۱).

البته «استراند» از هیوم نقل می‌کند که او نقش اندکی به «مجاورت» می‌دهد و در عوض «مشابهت» و «علیت» را تقویت می‌کند. او از قول هیوم می‌گوید: در اینجا می‌توانیم مجاورت را که تأثیر اندکی در مسأله این‌همانی دارد نادیده بگیریم. از آنجاکه نسبت دادن این‌همانی از سوی ما به اشیاء فقط نتیجه انتقال ساده ذهن از یک ادراک به ادراک دیگر است و از آنجاکه شباهت و علیت تنها نسبت‌هایی هستند که در این خصوص می‌توانند این انتقال را تسهیل کنند، نتیجه می‌شود که شباهت و علیت به‌تنهایی برای ایجاد توهم و خطای خود با ذهن پیوسته موجود در ما کافی هستند (استراند، ۲۰۰۳م، ص ۱۲۴). اما چرا استرون علاوه بر «شباهت»، از عامل «علیت» نیز برای «این‌همانی شخصی» استفاده می‌کند؟

در حقیقت، استرون برای رفع شبهه‌ای که ممکن است در مقطعی بین زمان استمرار «خود» خواطری را فراموش کنیم، دست به دامن «علیت» شده است. او می‌گوید وقتی ما خود را در طول وقفه‌هایی که دیگر نمی‌توانیم به خاطر بیاوریم موجود می‌دانیم، این زنجیره علل و معالیل را به این شکاف‌ها بسط می‌دهیم. پس «علیت» شباهت را تکمیل می‌کند تا کمک کند عامل شباهت تصویری از خودمان به‌عنوان امری پیوسته در زمان به ما بدهد. ذهن به‌راحتی در امتداد سلسله ادراکاتی که زنجیره علی واحدی را تشکیل می‌دهند می‌لغزند و بدین‌وسیله ذهن ما به این فرض رهنمون می‌شود که خاطرات دخیلی که دیگر به‌خاطر نمی‌آوریم، در عین حال در خلال این وقفه‌های فراموش‌شده موجودند. پس ما به‌تدریج خودمان را شیء واحد پیوسته‌ای تصور می‌کنیم که در سراسر طول زمان استمرار داشته است (Stroud, 126).

«پارفیت» نیز صرفاً استمرار روانی را وقتی می‌پذیرد که به‌نوعی علت مقتضی را داشته و نیز تقسیم نشده باشد. یعنی پیوسته باشد (Parfit, 1994. 207). پس در مجموع برای تبیین «این‌همانی شخصی» با ره‌یافت روان‌شناختی چهار مؤلفه پیشنهاد شده است؛ خاطره، مجاورت، مشابهت، علیت. در ادامه هر کدام از مؤلفه‌های مذکور را بررسی خواهیم کرد.

## گام سوم

گام سوم، نقد مؤلفه‌های این‌همانی شخصی است. مؤلفه‌ها و عوامل ادعاشده برای این‌همانی

شخصی با رهیافت روان‌شناختی عبارت بودند از: خاطره (حافظه)، مجاورت، مشابهت و علیت. در این گام تلاش داریم عاملیت هر کدام از مؤلفه‌های مذکور را مورد بررسی قرار دهیم تا در نهایت ناتوانی نظریه بقچه‌ای در برابر مسأله «این‌همانی شخصی» آشکار گردد.

### الف) نقد مؤلفه «خاطره» یا «حافظه»

#### نقد اول: فراموشی مقطعی از خاطره

وقتی «جان‌لاک» ملاک این‌همانی شخصی را بر خاطره بنا می‌کند، خانه‌اش را در کنار دره فراموشی خاطرات بنا ساخته و هر لحظه امکان ریزش آن وجود دارد. به‌راستی اگر من خاطرات مقطعی را فراموش کنم، من فعلی با من آن مقطع از این‌همانی خارج می‌شوند؟ «تامس‌رید» با آوردن مثالی از طریق قاعده تعدی، این‌همانی شخصی جان‌لاک را با بیان دقیقی زیر سؤال می‌برد. تصور کنید:

- کودکی مرتکب دزدی شده باشد.

- آن کودک خودش گروه‌بان شده باشد.

- بعداً آن گروه‌بان سرلشکر شده باشد.

ما می‌توانیم چند گزاره ذیل را هم‌زمان فرض بگیریم:

- آن گروه‌بان شجاع می‌تواند دزدیدن کودکی خود را به یاد بیاورد. پس او همان کودک دزد است.

- سرلشکر می‌تواند گروه‌بان شدن خود را به یاد بیاورد. پس او همان گروه‌بان است.

- اما سرلشکر مذکور نمی‌تواند دزدی خود را در کودکی به یاد بیاورد. پس او همان کودک دزد نیست.

از طرف دیگر با تعدی این‌همانی‌ها می‌توانیم اثبات کنیم که سرلشکر همان کودک است و با این دلیل مشهود به این فهم می‌رسیم که مبنای جان‌لاک ما را به یک تناقض آشکار می‌رساند؛ زیرا تعدی در تساوی‌ها می‌گوید:

سرلشکر = گروه‌بان = کودک دزد «» سرلشکر = کودک دزد

پس از یک طرف بنا بر مبنای «خاطره» در این‌همانی شخصی، کودک همان سرلشکر نیست و از طرف دیگر، بنا بر تعدی در تساوی‌ها کودک همان سرلشکر بوده و این مصداق اجتماع نقیضین خواهد بود و محال (مسئله، همان، ص ۳۸۵).

پارفیت در دفاع از لاک می‌گوید لاک در مسیر درستی بوده، اما در مدعای خود مبالغه کرده است. اجمالاً او معتقد است که مهم «استمرار» است؛ چه استمرار و پیوستگی مستقیم و چه غیرمستقیم. یعنی حتی اگر ارتباطات مستقیم هم مفقود بشود، باز هم استمرار وجود خواهد داشت.

فقط زنجیره مذکور، اتصالش غیرمستقیم شده است. پس او به وسیله ملاک «پیوستگی» لاک، ملاک «استمرار» را تکمیل می‌کند. در حقیقت، ملاک «استمرار» ملاکی سهل‌گیرانه‌تر از ملاک «پیوستگی» است.

اما در رد دفاع پارفیت از لاک فقط به دو نکته اشاره می‌کنیم:

اولاً می‌پذیریم که استدلال پارفیت می‌تواند مشکل تعدی این‌همانی‌ها را از سر لاک باز کند. اما نه تنها ملاک «پیوستگی» لاک، بلکه ملاک «استمرار» پارفیت هم نمی‌تواند بین تصورات «مستمر پیوسته» در دو مقطع زمانی، این‌همانی شخصی را ترسیم کند؛ زیرا اگر "I" مختصر «Impression» به معنای انطباع هیومی باشد و انطباع II در مجاورت انطباع I2 و انطباع I2 نیز در مجاورت انطباع I3 و ... در حافظه ما جا گرفته باشند، آیا «من» یا «این‌همانی شخصی» از سلسله تصورات پیوسته و مستمر موجود در ظرف حافظه، قابل استخراج است؟

1: I1 - I2 - I3 - I4 - I5 - I6 ....

اگر بنا بر نظریه بقچه‌ای هیوم، «من» صرف تصورات پی‌درپی است، چگونه حافظه می‌تواند بین «من» در زمان انطباع I1 با «من» در زمان انطباع I2 به صرف پیوستگی و حتی استمرار دو انطباع غیر همسان، این‌همانی را درک کند؟ زیرا اگر «من» همان تصورات مستمر باشد، قطعاً تصورات «من» در زمان‌های گوناگون متفاوت بوده و در نتیجه حقیقتاً این‌همانی «من» نیز از «استمرار» بازمی‌ایستد و اگر چیزی به ظاهر استمرار دارد، تصور یا انطباعی است که صرفاً در مجاورت انطباع قبلی یا شبیه آن یا معلول آن است. لذا عملاً می‌بینیم که برخی دیگر بعد از لاک به مؤلفه‌های دیگری مثل «مجاورت»، «مشابهت» و «علیت» روی آوردند که در ادامه به نقد آنها نیز می‌پردازیم.

البته پارفیت تلاش کرده است استمرار مذکور را با مفهوم «پیوستگی قوی» تعریف کند. او می‌گوید: «استمرار روانی وجود دارد اگر - و فقط اگر - سلسله‌ای هم‌پوشان دارای پیوستگی قوی وجود داشته باشد» (پارفیت، همان). اما باید گفت صرف «پیوستگی قوی» نیز نمی‌تواند این‌همانی شخصی را در دو مقطع از سلسله انطباعات ذهنی روشن کند؛ زیرا - همان‌طور که اشاره شد - اگرچه «من» در I1 با «من» در I2 قویاً به هم پیوسته باشند، ولی «من»‌های موجود در دو مقطع مذکور نمی‌توانند این‌همان باشند. علاوه بر آن، «تجربه‌ها باید با چه قوتی به یکدیگر مربوط باشند تا قطعه‌ای از تاریخ یک شخص به‌شمار بیایند» (مسلین، همان).

**نقد دوم: مصادره مطلوب بودن استنباط این‌همانی شخصی از «خاطره»**

بنا بر نظر فلاسفه‌ای مثل هیوم، «من» یا بقچه‌ای از انطباعات و تصورات، می‌تواند با قوه‌ای به نام

حافظه، رویدادهایی را که قبلاً رخ داده است را تجمیع کند و بعد از پیوستگی (یا حتی استمرار) بقاء شخصی را درک نماید. در اینجا می‌خواهیم بگوییم بر فرض که عامل خاطره یا حافظه مبین «این همانی شخصی» باشد، طوری که با استمرار خاطرات به «این همانی شخصی» برسیم. اما سر استنباط این همانی شخصی از سلسله خاطرات، چیزی غیر از خود خاطرات است.

حال، سرّ اینکه از استمرار خاطرات به «این همانی شخصی» می‌رسیم چیست؟ چه مؤلفه مشترکی بین زنجیره خاطرات وجود دارد که ما را به «این همانی» می‌رساند؟ آیا اساساً نباید امری مشترک بین سلسله خاطرات مجزا (و حتی پیوسته) وجود داشته باشد که مابین آنها «این همانی شخصی» را احساس کنیم؟ چگونه ممکن است از خاطرات متمایز پی‌درپی به «این همانی شخصی» برسیم؟ جواب همه سؤالات بالا در این است که ما خاطرات را به صورت مطلق به یاد نمی‌آوریم، بلکه خاطرات مقید به «من» را به یاد می‌آوریم.

در حقیقت این «من» است که در پیوستگی و احساس این همانی بین خاطرات نقش اول را بازی می‌کند. وقتی خاطره دیروز را تصور می‌کنم، صرف چیزی به اسم «خاطره دیروز» را تصور نمی‌کنم. بلکه «خاطره دیروز خودم»، یعنی خاطره دیروز با قید «خود» را تصور می‌کنم. به بیان ساده‌تر، این طور نیست که مطلق «خاطره دیروز» بدون فاعل خاطره را به خاطر بیاورم. بلکه به خاطر می‌آورم که من دیروز رفتم، من دیروز نشستم، من دیروز سوار اتوبوس شدم و... نه اینکه مطلق «نشستن» و مطلق «رفتن» و مطلق «سوار شدن» و... را به خاطر بیاورم. پس «همان‌گونه که وجود در همه موجودات حضور دارد، «من» نیز در همه انواع ادراکات حضور دارد. ادراکی که از یک من ادراک‌کننده ناشی نشود وجود ندارد و به طور کلی می‌توان گفت: «من» همیشه منشأ و همراه هر ادراکی به‌شمار می‌آید. نسبت آنچه «من» خوانده می‌شود به همه انواع ادراک، مانند نسبت «وجود» به همه موجودات است؛ همان‌گونه که «ادراک» بدون «من» تحقق نمی‌پذیرد، موجود نیز بدون وجود معنا پیدا نمی‌کند» (دینانی، ۱۳۹۴، ص ۱۳۸) و همان‌طور که ما به این انطباعات علم حضوری داریم، به «من» - که فاعل این انطباعات است - نیز علم حضوری داریم. ما به علم حضوری می‌بینیم که به‌عنوان مثال، «من» فعل فکر کردن را انجام می‌دهد نه غیر «من».

لذا اگر بخواهیم با تجمیع خاطره‌ها «این همانی شخصی» را اثبات کنیم، لازمه‌اش این است که از قبل، «این همانی شخصی» برای من اثبات شده باشد و این یعنی دور یا مصادره مطلوب. اگر نماد «خود» را  $Self = S$  بگیریم، در حقیقت سلسله (1) این‌گونه می‌شود:

$$2: I1S - I2S - I3S - I4S - I5S - I6S \dots$$

مجموعه (۲) بدین معنی است که تمام رخ‌دادهایی که از گذشته به خاطر می‌آورم، با قید  $Self$

رخ می‌دهد؛ به طوری که S در همه "I"ها ثابت است و حتی رخ‌دادهایی را که قرار است در آینده انجام دهم، بدون قید مذکور نیست. این من هستم که در آینده وارد دانشگاه می‌شوم و این من هستم که قبول می‌شوم و شاید غفلت از این نکته ظریف و در عین حال اساسی باعث شده است امثال هیوم تصور کنند که صرف کنار هم قرار دادن تصورات (به شکل مطلق نه مقید به «من») این همانی شخصی را ساخته و پرداخته می‌کند (برای استدلال بیشتر ر.ک به: رابینس، ۲۰۰۳م).

پس می‌توان گفت خاطره به‌ماهو خاطره نیست که این همانی شخصی را رقم می‌زند. بلکه استمرار («من») یا درحقیقت («این همانی شخصی») پنهان در خاطره‌هاست که باعث می‌شود ما این همانی شخصی را از سلسله خاطره‌ها به‌دست بیاوریم. پس تمسک به خاطرات برای اثبات این همانی شخصی در حقیقت مصادره مطلوب است. می‌توان گفت «اسقف باتلر» اولین بار به وجود چنین دوری در نظریه لاک اشاره می‌کند:

«واقعاً بدیهی است که پیش‌فرض «آگاهی داشتن از این همانی شخصی»، وجود این همانی شخصی است. بنابراین این آگاهی نمی‌تواند تشکیل‌دهنده این همانی شخصی باشد» (باتلر، ۱۹۰۰م).

لذا تبیین لاک یک تبیین دوری است؛ چراکه «خاطره» یا «حافظه»، این همانی شخصی را پیش‌فرض دارد و به این دلیل است که نمی‌توان برای تشکیل دادن این همانی شخصی به خاطره یا حافظه توسل جست؛ مثلاً اگر واقعاً صادق است که من درس دادن به مجید در هفته گذشته را به خاطر می‌آورم، در این صورت پیش‌فرض آن این است که من همان شخصی هستم که به مجید درس داده است. اگر من نبوده‌ام که به مجید درس داده‌ام، پس من خطا کرده‌ام. بنابراین نمی‌توانم واقعاً آن را به خاطر بیاوریم. اتحاد عددی من با شخصی که به مجید درس داده، به‌عنوان ملاک اینکه آیا من خاطره‌ای واقعی از درس دادن به او دارم یا نه به‌کار می‌رود (مسلمین، ص ۳۸۹).

### ب) نقد عاملیت «مجاورت»

همان‌طور که در بالا اشاره شد، شخص هیوم معترف بود که «مجاورت»، عاملیت ضعیفی برای برقرار این همانی بین امور ذهنی محسوب می‌شود. به‌راستی، حافظه چگونه به‌صرف مجاورت رخ‌داده‌ها و انطباعات ذهنی (حتی با شرط استمرار) مفهوم «من» و «این همانی شخصی» آن را درک می‌کند؟ آیا صرف مجاورت دو انطباع (مشابه یا غیرمشابه) می‌تواند «این همانی شخصی» را برای ما به ارمان بیاورد؟ چراکه اگر گزاره (۱) را از نظر بگذرانید، بین «من»ها (تصورات سلسله‌وار) در مقاطع مجاور نمی‌توانیم این همانی تصور کنیم. در نتیجه باید دست از این همانی شخصی برداریم و قائل به من «مای گوناگون» در مقاطع گوناگون بشویم که این یعنی پذیرش اشکال اولیه. البته

مفهوم "مجاورت" مفهومی سست‌تر از «پیوستگی» لاک است و به‌طریق‌اولی از آن شکننده‌تر است.

### ج) نقد عاملیت «مشابهت»

به نظر می‌رسد مشابهت نیز شبیه مجاورت است. صرف مشابهت انطباع II با انطباع I2 نمی‌تواند این‌همانی من در این دو این انطباع مشابه را ساخته و پرداخته کند؛ زیرا مشابهت هر چه باشد مشابهت است نه «عنیت». یعنی «من» انسان استمرار پیدا نکرده است، بلکه به «شبه من» تبدیل شده است. لذا مشابهت نه شرط لازم است و نه کافی. اما «لازم» نیست؛ زیرا ممکن است شخصی بتواند سلسله‌ای از تجربه‌ها را داشته باشد که هیچ‌یک از آنها مشابه دیگری نیست. «کافی» هم نیست؛ زیرا چه‌بسا تجربه‌های افراد مختلف مشابه یکدیگر باشند [بدون اینکه یک «من» را تشکیل داده باشند] «کیت مسلین، ص ۳۹۴».

### د) نقد عاملیت «علیت»<sup>۱</sup>

اما در مورد علیت باید گفت: آیا لازم است تجربه‌های ادراکی که محتوای بقچه هیومی را تشکیل داده‌اند، رابطه علی با دیگر تجربیات داشته باشند تا «من مستمر» را تضمین کند؟ باز به سلسله انطباعات فوق‌الذکر برمی‌گردیم. اما این بار به جای مجاورت و مشابهت، بینشان رابطه علی - معلولی را فرض می‌گیریم. آیا صرف اینکه انطباع II علت انطباع I2 است، «من»‌هایی که در دو انطباع فوق‌الذکر است این‌همان می‌شوند؟ اگر بخواهیم منصف باشیم، باید بگوییم شاید «علیت» بین تصورات لازم باشد ولی هیچ‌وقت کافی نیست.

اما می‌توان دو انطباع را در نظر گرفت که هیچ‌گونه علیتی بین هم ندارند؛ مثلاً وقتی به صفحه کتاب نگاه می‌کنید و انطباعاتی را از کتاب خود دریافت می‌کنید و در همین حین نیز کبوتری ناگهان وارد اتاق مطالعه شما شود و انطباعات از کبوتر بعد از انطباعات کتاب وارد ذهن بشود، معقول است که هیچ‌گونه رابطه علی بین دو انطباع مذکور وجود ندارد. اما از جهت دیگر لزوماً رابطه علیت بین دو انطباع نمی‌تواند «این‌همانی شخصی» به‌دنبال داشته باشد؛ مثل اینکه نگرانی من در مورد امتحان فردا به شما منتقل شود و شما نیز نگران شوید. قطعاً انطباع ذهنی من علت انطباع ذهنی دیگری شده است. ولی به‌طور قطع می‌دانیم که این دو، دو تجربه متفاوت برای دو شخص بوده و نمی‌توانند این‌همانی شخصی را رقم بزنند. حداکثر کارآمدی علیت بین دو امر در فضای بحث ما اثبات وجود سنخیت بین انطباع (الف) و انطباع (ب) است. اما باید گفت هم‌سنخ بودن دو امر اثبات این‌همانی نخواهد کرد.

۱. با اینکه هیوم منکر علیت است، ولی «وی اغلب از نسبت علیت چنان سخن می‌گوید که گویی میان اشیاء برقرار است و درواقع آن را چنین نیز تعریف می‌کند. اما معمولاً چنین نشان می‌دهد که این نسبت را میان رویدادها [و نه اشیاء] برقرار می‌داند. این اصلاحیه زبانی به هیوم نمی‌زند و می‌توان ارجاعاتش به اشیاء را همچون ارجاعاتی به رویدادها بازنوشت» (ای جی ایر، ۱۳۹۶، ص ۸۸).

در اینجا اشکالات بیشتر را از کیت مسلین به مؤلفه «علیت» آورده‌ایم:

تصور تجربه خاصی که هیچ رابطه علی با تجربه دیگر ندارد و با این حال تجربه شخص واحدی به‌شمار می‌آید، نامعقول به نظر نمی‌رسد. اما راه‌حل این مسأله دشوار هر چه باشد، رابطه علی میان یک تجربه و تجربه دیگر برای اینکه آنها را بخشی از "خود" واحد بسازد کافی به نظر نمی‌رسد؛ زیرا این فرض معقولی است که تجربه یک شخص، تجربه شخص دیگری را پدید آورد؛ مثلاً چه بسا ناراحتی من باعث ناراحتی شما بشود و با این حال به‌رغم رابطه علی میان این دو تجربه، تجربه من از ناراحتی هنوز هم تجربه من است و تجربه شما هم تجربه خودتان باقی می‌ماند (همان).

در پایان نقدها باید گفت: همان‌طور که مشاهده شد، دیدگاه بقیه‌ای در برابر مسأله شهودی «این‌همانی شخصی» بسیار آسیب‌پذیر است؛ طوری که خود هیوم در کتاب خودش معترف به عدم توانایی در حل مسأله مذکور شده است. تا آنجا که در این مسیر گام در مسیر شکاکیت و لادری‌گری می‌نهد:

اما همه امیدها بر باد می‌رود، آن‌گاه که می‌خواهیم اصولی را که ادراکات پیاپی را در فکر یا خودآگاه [انسان] متحد می‌سازند تبیین کنیم. من نمی‌توانم نظری رضایت‌بخش در این موضوع به‌دست آورم. کوتاه‌سخن آنکه دو اصل هست که نه می‌توانم آنها را باهم وفق دهم و نه می‌توانم هیچ کدامشان را انکار کنم؛ یکی اینکه همه ادراکات ما وجودهای متمایزند و دیگر اینکه ذهن هرگز ربطی واقعی بین وجودهای متمایز نمی‌یابد... در این میان، آنچه به خود من مربوط است این است که شک اختیار کنم و معترف شوم که حل این مشکل برای فهم من دشوار است... می‌دانم که بیان من خیلی ناقص است و هیچ‌چیز از ظاهر دلایل قبلی نتوانسته است ما را به قبول آن وادار کند. اگر ادراکات، وجودهای جدا از همنند، تنها با اتصال با یکدیگر یک کل را تشکیل می‌دهند. اما فهم آدمی تاکنون هیچ ارتباطی را بین وجودهای متمایز کشف نکرده است (هیوم، همان، ص ۶۳۵-۶۳۶).

اما به نظر می‌رسد جایی برای شکاکیت هیومی در تبیین «این‌همانی شخصی» وجود ندارد؛ چراکه وقتی هیوم اعتراف می‌کند که ادراکات و انطباعات وجودهای متمایزی هستند دیگر امکان تبیین و تشکیل «این‌همانی شخصی» توسط انطباعات مذکور وجود نخواهد داشت. و همان‌طور که در گام چهارم بیان خواهد شد، ما برای تبیین این‌همانی شخصی نیاز به جوهری ثابت داریم که باوجود تغییرات و آمدوشد انطباعات و تصورات مانند ریلی ثابت باشد که بتوانیم این‌همانی شخصی را توسط آن در تمام آنات استنباط کنیم.

## گام چهارم

این مرحله، پیشنهاد غیر تحویلی برای حل مسأله این‌همانی شخصی است. وقتی گفته می‌شود «الف» به «ب» تحویل می‌رود، دست‌کم یعنی «الف» به‌واسطه «ب» قابل تبیین است و وقتی گفته می‌شود غیر قابل تحویل است، یعنی دست‌کم نمی‌توان اولی را با دومی تبیین کرد. با ارائه این مقدمه باید گفت: عده‌ای از فلاسفه قائل به «غیر تحویل‌گرایی» در «این‌همانی شخصی» هستند. یعنی قائل نیستند اساساً بتوان مفهوم «این‌همانی شخصی» یا استمرار «من» را با استمرار فیزیکی یا استمرار روانی یا حافظه یا روابط علیّی یا ... تبیین کرد؛ هرچند همه موارد مذکور همراه با این‌همانی شخصی ممکن است رخ دهد؛ مثلاً برخی فلاسفه (Strawson, 2011) مخالف این رویکرد تقلیل‌گرایانه هستند. آنها معتقدند که مفهوم بدن، مغز، حالات روانی و غیره مشتق از مفهوم جامع شخص است. او برخلاف پارفیت، "شخص" را به بدن و تجربیاتش تحویل نمی‌برد (Strawson, 1959, 97). لذا «این‌همانی شخصی» را انگاره‌ای اولیه می‌دانند. این عده می‌گویند: همان‌طور که استمرار یک امر فیزیکی را نمی‌توان به‌صرف روابط علیّی میان شئون فیزیکی تقلیل داد، استمرار «خود» را نیز نمی‌توان به روابط علیّی یا مجاورت یا مشابهت انطباعات متسلسل تحویل برد. اگر توجه کرده باشید، ما در گام قبلی تفصیلاً با روش سلبی به عدم تحویل مذکور پرداختیم. اما اگر این‌همانی شخصی را به استمرار روانی تقلیل ندادیم، مستلزم این است که خیلی از مشکلاتی که برای تقلیل‌گرایان پدید می‌آید برای ما ایجاد نشود:

«برخلاف فحوای نظریه استمرار روانی، تبیین غیر تحویلی این‌همانی شخصی مستلزم این است که شخصی دچار فراموشی کامل و شدید شود، [ولی] باز همان شخص باشد. به‌علاوه ممکن است همه تجربه‌های گذشته و ویژگی‌های روانی پیشینی به‌کلی از میان بروند و مجموعه جدیدی از تجربه‌ها و ویژگی‌ها استقرار یابند و باز در طول این تغییرات، آگاهی واحد و خود واحدی وجود داشته باشد. اگر درست است که این‌همانی شخصی واقعیتی علاوه بر پیوستگی ذهنی است، در این صورت فرض اینکه شخصی بتواند از تغییرات بسیار شدیدی که در حیات روانی‌اش تصور کردیم جان سالم به در ببرد، به هیچ‌وجه مستلزم تناقض نیست. پس از تغییرات، همان شخصی وجود خواهد داشت که پیش از اعمال تغییرات اساسی وجود داشت» (مسلمین، ص ۴۰۶).

اگر ملاحظه خود را پی بگیریم، به اینجا می‌رسیم که کلام غیر تحویل‌گرایان در این‌همانی شخصی، مستلزم دوگانه‌انگاری جوهری خواهد شد و همان‌طور که کیت مسلمین به‌درستی اشاره کرده است، «تبیین غیر تحویلی از این‌همانی شخصی در واقع چیزی جز دفاع از دوگانه‌انگاری جوهری نیست» (همان، ص ۴۰۷)؛ زیرا وقتی گفته می‌شود «این‌همانی شخصی» قابل تحویل به

استمرار فیزیکی یا روانی نیست، این مسأله که پس در این بین باید یک «خودی» باشد که با وجود استمرار حالات روانی و فیزیکی و در طول تغییرات حتی شدید در طی زمان، نوعی وحدت و یگانگی با خود دارد، می‌توان نتیجه گرفت که یک «خود» باید وجود داشته باشد. لذا می‌توان روی مسأله «این‌همانی شخصی» شهودی، به‌عنوان یکی از مسیرهایی مطمئن که ما را به دوگانه‌انگاری جوهری برساند در رساله‌ای مجزا حساب باز کرد و شاید بتوان گفت: «بهترین توجیه همین است که بگوییم نفس یک مرتبه ثابت دارد که این مرتبه به سبب تجردش نسبت به گذشته و حال و آینده یکسان است و همین مرتبه ثابت است که باعث وحدت هویتی انسان می‌شود (سربخشی، ۱۳۹۵، ص ۵۲۰). البته «اینکه ما کدام دیدگاه درباره این‌همانی شخصی را جذاب بیابیم، احتمالاً به ملاحظات متفاوتی یکی عام وابسته است. شاید چندان فایده نداشته باشد که درباره این‌همانی خود در طول زمان سؤال کنیم، بی آنکه ابتدا به این مباحث زیربنایی بپردازیم» (اولسون، همان، ص ۷۱). قطعاً نگاه ایجابی به مسأله «این‌همانی شخصی» و اثبات نظر نهایی با اهداف مقاله سلبی و نقدی حاضر فاصله دارد و به همین دلیل به همین مقدار اکتفا می‌کنیم.

### نتیجه‌گیری

هیوم در متفاوتی یک خود قائل به امری به نام جوهر در برابر عرض نیست و به تبع آن، در حوزه نفس و بدن نیز نفس (ذهن) را انطباعات و تصورات پی‌درپی تلقی می‌کند. این دیدگاه در توجیه امر شهودی «این‌همانی شخصی» دچار مشکل است. هیوم و پیروانش برای ایجاد توافق بین تحویل نفس به انطباعات پی‌درپی و این‌همانی شخصی از ره‌یافت روان‌شناختی بهره برده‌اند. برای این کار حداقل از چهار عامل استفاده کرده‌اند؛ خاطره، مجاورت، مشابهت و علیت.

فراموش کردن مقطعی از خاطرات بدون اینکه خدشه‌ای به این‌همانی شخصی وارد شود، مهم‌ترین چالش پیش‌روی عامل «خاطره» است. اما مجاورت و مشابهت انطباعات ذهنی نمی‌تواند بین آنها هیچ نوع این‌همانی را رقم بزند. علیت نیز نمی‌تواند این‌همان‌ساز باشد؛ چراکه «علیت» برای این‌همانی شخصی نه لازم است و نه کافی. لازم نیست؛ زیرا بدون وجود این‌همانی شخصی بین فرد «الف» و فرد «ب»، انطباعات ذهنی فرد «الف» علت ساخت انطباعات ذهنی فرد «ب» می‌شود. علیت شرط نیز کافی نیست؛ چراکه از رابطه علیت و معلولیت، این‌همانی فهمیده نمی‌شود؛ زیرا علیت حداکثر اثبات سنخیت می‌کند نه این‌همانی. در گام نهایی در برابر پیشنهادها تحویل‌گرایانه هیوم و پیروانش، پیشنهادی غیر تحویل‌گرایانه داده‌ایم. در حقیقت، وقتی به اینجا رسیدیم که در ساحت روان یک من ثابت وجود دارد که حلقه وصل انطباعات پی‌درپی است، قدم در نظریه دوگانه‌انگاری جوهری گذاشته‌ایم.

## کتاب‌نامه

۱. ابراهیمی دینانی، عبدالحسین (۱۳۹۴). من و جزم. تهران: انتشارات مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۲. اولسون، اریکتی (۱۳۹۴). این‌همانی شخصی. ترجمه یاس پوراسماعیل. تهران: ققنوس.
۳. ای جی ایر (۱۳۹۶). هیوم. ترجمه ابوالفضل رجبی. تهران: نشر فارسی.
۴. حکاک، محمد (۱۳۸۰). تحقیق در آراء معرفتی هیوم. تهران: انتشارات مشکات.
۵. سربخشی، محمد (۱۳۹۵). هم‌اندیشی معرفت‌شناسی جمعی از دانشمندان. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۶. کیت مسلین (۱۳۹۱). درآمدی بر فلسفه ذهن. ترجمه مهدی ذاکری. قم: مؤسسه انتشارات پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
7. Ayers, M. 1990, *Locke*, vol. 2, London: Routledge.
8. Carter, W. R. 1989, 'How to Change Your Mind', *Canadian Journal of Philosophy*, 19: 1–14.
9. Carter, W. R. 1989, 'How to Change Your Mind', *Canadian Journal of Philosophy*, 19: 1–14.
10. Hudson, H., 2001, *A Materialist Metaphysics of the Human Person*, Ithaca: Cornell University Press.
11. Hume, Daivid, 1739, *A Treatise of Human Nature*, Bk I, Pt IV, sect. VI.
12. Hume, Daivid, (1978). *A Treatise of Human Nature*, Oxford, At the Clarendon Press.
13. J.Locke, 1961, *An Essay concerning Human understanding*. London : J.M. Dent ; New York: Dutton.
14. Johnston, M, 1987, 'Human Beings', *Journal of Philosophy*, 84: 59–83.
15. Lowe, E. J., 1996, *Subjects of Experience*, Cambridge: Cambridge University Press.
16. Mackie, D., 1999, 'Personal Identity and Dead People', *Philosophical Studies*, 95: 219–242.
17. Merricks, T., 1998, 'There Are No Criteria of Identity Over Time', *Noûs*, 32: 106–124.
18. Parfit, D, 1971, "Personal Identity," *Philosophical Review*, 80.
19. Parfit, D, 1994, *reason and person*. clarendon press, oxford.
20. Robinson, Howard, "Dualism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed), URL (<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/dualism/>).
21. Shoemaker, S. 2012, 'Against Simplicity', in *Personal Identity: Simple or Complex?* G. Gasser and M.
22. Strawson, Galen, 2011, "*The Self*". In: *The Oxford Handbook of Philosophy*.
23. Strawson, P. F, 1959, *Individuals*, London: Methuen.
24. Stround, Barry, 2003, *Hume*, Ed. Taylor and francisee-Library, London.
25. Zimmerman, D. 1998, 'Criteria of Identity and the "Identity Mystics"', *Erkenntnis*, 48: 281–301.

