



Biannual Journal of
Metaphysical Investigations,
Vol.4, No. 8, Fall & Winter 2023-
2024, pp 341-344

Monism or Dualism about the Human Personal Identity from Viewpoint of Allamah Tabatabaei¹

Fatemeh Arpanahi²/ Zahra Khazaei³/ Marzieh Sadeghi⁴

Abstract

Allamah Tabatabaei is one of the theorist philosophers in Transcendent Philosophy, whose viewpoint of the soul, including the human personal identity, has not been discussed. This article deals with Allamah Tabatabaei's viewpoint of monism or dualism about the human personal identity. In this case, we should discuss on the relationship between the soul and body, and their mutual influence on each other, and the personal identity resulting from that. It seems that those who believe in the causal relationship between soul and body, including Allamah Tabatabaei, should believe in dualism about the soul and the body. But, according to the ontological foundations of Allamah Tabatabaei and his acceptance of substantial movement, it is concluded that the soul and the body are two levels of one gradual and fluid reality. Allamah's ontological view of the human personal identity is the main characteristic of the structure of debate and differentiates it from other views of the way of the relationship between soul and body in the philosophy of mind. In this article, it will be clarified that Allamah's

¹ . **Research Paper**, Received: 5/9/2023; Confirmed: 4/11/2023.

² . Ph.D. Student in Comparative Philosophy, Qom University, Qom, Iran, (fatemeharpanahe@gmail.com).

³ . Professor, Department of Philosophy, Qom University, Qom, Iran, (Z.khazaei@gmail.com).

⁴ . Associate Professor of Qom University, Qom, Iran, (marziyehsadeghi@yahoo.com).



viewpoint, in spite of its fundamental difference from other viewpoints, is nearer to substantial monism and quality-dualism.

Keywords: The Relationship between Soul and Body, Personal Identity, Monism, Dualism, Allamah Tabatabaei.

Introduction

The subject of this research is monism or dualism of personal identity from Allameh Tabatabaei's point of view. Based on this, the researcher aims to show that according to Allameh Tabatabaei's philosophical foundations, is the personal identity of a person one-dimensional or two-dimensional? Also, in this article, after the review, it becomes clear that Allameh's point of view is a single point of view and is related to the approach of a single point of essence and a dual point of view. In this article, according to the foundations of transcendental wisdom of Allameh Tabatabaei, entering into the discussion is formed. Allameh Tabatabaei is one of the philosophers of transcendental wisdom. The philosophical foundations of Allameh Tabatabaei, including the originality of existence, gradation in the levels of existence, and essential movement, will be the basis of the analysis of this article.

Suppose we dissolve the personal identity of a person into the duality of soul and body. In that case, we must clarify the role of soul and body in the drawing of personal identity. In this way, we have to draw the role of each soul and body and how these two relate to each other. Based on this, the soul as the formal cause and the body as the material cause and the identity part of human existence will be our assumption. In Islamic philosophy, the material cause has the aspect of talent and materiality, and the formal cause has the aspect of actuality and manifestation of perfection. What is meant by the material cause, or the body, is the body with the soul, and what is meant by the soul is the exalted aspect of the body. But the important thing is the ability to add between the active and the capable. Is it possible to add between the soul as an agent and the body as a capable one?

From Allameh's point of view, if a being can evolve from within itself, it can be comprehensive, active, and capable. Accordingly, the duality between soul and body can be accepted. In this drawing, the combination of the soul and body is a combination of unity, not consolidation; but identity is a continuous thing and this continuity evolves within itself. So personal identity is a continuous and moving thing. Accepting the evolution within the essence means accepting the essential movement within the essence and accepting the essential movement in any existence means accepting the

unstable person who changes and moves within himself. This means that there are practically no two areas, but the mind has a dual understanding of power and action, and in fact, there is a fluid thing that is evolving every moment. So, by reviewing the unified combination of matter and form and the inherent essential movement, the perception of personal identity can be interpreted as a unitary one. The turning of the researcher's view in this article, from a dualistic to a monotheistic view, is based on the acceptance of movement from the power and talent of every being, to actuality. In this view, entities can be divided into potential and actual or fixed and variable and establish a parallel between these two divisions.

Another basis of transcendental wisdom is the system of existence. Based on this basis, the unity of essence does not mean the emergence of single existential characteristics, rather, one essence within its essence can have different levels in different dimensions and degrees. Based on this, the soul and the body are two orders of the same plane due to the acceptance of the two levels of existence, and the different effects and characteristics of the soul and the body also come back to this point. In the unificationist view, the biggest challenge is the way of communication between the soul and the body, because the soul and the body have a difference in existential rank; however, according to a skeptical view of the existence of cause and effect, this challenge is well answered. According to the gradual interpretation of the levels of existence, the soul is the same as body that is in a higher level of existence, and the body is the lower level of the self, which is a tool and its existence is in a lower level.

The soul and the body are not two special and separate spheres, but they are two levels of a single questionable truth, which play a role according to the level, and the personal identity of each person is also his existence at that moment, which has different affairs.

In this article, by criticizing Allameh's point of view, it becomes clear that Allameh's approach is an approach that is related to the monistic approach of essence and the dualistic approach of characteristics. In this approach, human personal identity is a one-dimensional reality that has dualistic features within itself. In this approach, a person's identity is a material thing that also has non-material characteristics. However, unlike Allameh's approach, this approach does not have complete ontological support due to the lack of ontological foundations.

Conclusion

By following the principle of causation and how to bring together the subject and capable in the personal identity of the man and the entry of multiple forms on a single substance, we reached the continuous movement in the essence principle. We made it clear that movement, in itself, is the essence of each person, which causes the forms to come one after the other, and that is why different forms are the basis for the entry of subsequent forms, and that is why the individual talents of each person Personal, different from other talents become reality. So, we were able to get from the drawing of essential dualism to the drawing of essential monotheism.

References

- Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein (1996), *Al-Mizan in Tafsir al-Qur'an*, fifth chapter, Qom, Modaresin Society.
- Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein (1987), *Tafsir al-Mizan*, translated by Seyyed Mohammad Baqer Mousavi Hamdani, Qom, Islamic Publishing House.



دوفصلنامه علمی پژوهش‌های مابعدالطبیعی،
سال چهارم، شماره ۸، پاییز و زمستان ۱۴۰۲،
صص ۳۴۵-۳۶۶

یگانگانگاری یا دوگانگانگاری هویت شخصی انسانی از نگاه علامه طباطبایی^۱

فاطمه ارپناهی^۲، زهرا خزاعی^۳، مرضیه صادقی^۴

چکیده

علامه طباطبایی یکی از فیلسوفان نظریه پرداز در حکمت متعالیه است که به دیدگاه او درباره نفس، از جمله هویت شخصی انسان، پرداخته نشده است. در این مقاله به گزارش، تحلیل و نقد دیدگاه علامه طباطبایی درباره یگانگانگاری یا دوگانگانگاری هویت شخصی انسانی پرداخته می شود. در این راستا باید به ارتباط میان نفس و بدن و تأثیر متقابل آنها بر یکدیگر و هویت شخصی منتج از آن پرداخته شود؛ زیرا نکته اساسی در بررسی ارتباط میان نفس و بدن، ارتباط علی میان آنهاست. به نظر می رسد که قائلان به دیدگاه ارتباط علی میان نفس و بدن، از جمله علامه طباطبایی، باید قائل به دوگانگانگاری میان نفس و بدن باشند. اما با توجه به مبانی وجودشناختی علامه طباطبایی و پذیرش حرکت جوهری در نزد علامه، خلاف فرض اولیه، این نتیجه به دست می آید که نفس و بدن دو مرتبه از یک حقیقت مشکک و سیال

۱. مقاله پژوهشی، تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۲/۳۸ تاریخ تایید علمی: ۱۴۰۲/۳/۷.

۲. دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی دانشگاه قم (نویسنده مسئول)، قم، ایران.
(fatemeharpanahe@gmail.com)

۳. استاد گروه فلسفه دانشگاه قم، قم، ایران (Z.khazaei@gmail.com).

۴. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه قم، قم، ایران. (marziyehsadeghi@yahoo.com)



اند. لذا، از نظر علامه، با توجه به مبانی اصالت وجودی، هویت شخصی انسان به صورت یک جوهر واحد سیال خواهد بود. نگاه وجودشناختی علامه به هویت شخصی انسان شاخصه اصلی شاکله بحث و موجب تمایز دیدگاه او از سایر دیدگاه‌ها درباره نحوه ارتباط نفس و بدن در فلسفه ذهن است. در این مقاله روشن خواهد شد که دیدگاه علامه، با وجود اختلاف عمیق در مبنا، به یگانه‌انگاری جوهری و دوگانه‌انگاری ناظر به ویژگی‌ها نزدیک است.

واژگان کلیدی: ارتباط نفس و بدن، هویت شخصی، یگانه‌انگاری، دوگانه‌انگاری، علامه طباطبایی.

۱. مقدمه

فلاسفه در باب هویت شخصی انسان برخی قائل به دوگانه‌انگاری و برخی قائل به یگانه‌انگاری انسان هستند. مراد از دوگانه‌انگاری پذیرش دو جوهر نفس و بدن برای یک هویت واحد فردی است. مراد از یگانه‌انگاری نیز ترسیم هویت واحد انسان براساس یک جوهر واحد است. نقدی که متوجه دوگانه‌انگاری است، نحوه ارتباط میان دو جوهر نفس و بدن است. از نظر منتقدان، نحوه ارتباط میان نفس غیرمادی و بدن مادی امری است که موجب می‌شود که اثبات دو جوهر نفس و بدن برای هویت واحد شخصی مشکل به نظر برسد. از سویی دیگر، آنچه یگانه‌انگاری را با سؤال مواجه می‌کند، نحوه مرجعیت واحد یک جوهر برای ویژگی‌های جسمانی و نفسانی است؛ زیرا ویژگی‌های نفسانی و جسمانی از دو جنس متفاوت هستند. بر این اساس، پدیده استناد دو سنخ ویژگی به یک جوهر واحد به پدیده چندجانبه‌گرایی درباره هویت شخصی انسانی می‌انجامد (مسئله، ۱۳۹۱، ص ۳۳).

در این مقاله با مبانی علامه طباطبایی بر اساس حکمت متعالیه پیش می‌رویم. در ابتدا با قبول ارتباط میان نفس و بدن و بررسی ارتباط میان آن دو، وجود ارتباط علی میان نفس و بدن را بررسی می‌کنیم. خود ارتباط علی در ظاهر خبر از وجود دوگانه علت و معلول می‌دهد و با دوگانه‌انگاری هماهنگ است. شاهد مثال دیدگاه دوگانه‌انگاری را نیز در تفسیر علامه از

جمله «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا» که مراد از انفس را همان ارواحی می‌داند که متعلق به بدنند (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۷، ص ۲۶۶)، می‌توان یافت. اما اگر نگاه اصالت وجودی به ارتباط علیّ میان نفس و بدن داشته باشیم، به علیّت حقیقه و رقیقه میان نفس و بدن می‌رسیم و این همان تفسیری است که با یگانه‌انگاری موافق است. همچنین، با بررسی مبانی دیگر علامه، از جمله حرکت جوهری، به وجود سیال انسان در پرتو تشکیک در وجود می‌رسیم و بعد از آن روشن می‌سازیم که می‌توان یک جمع‌بندی کامل از نحوه وجودی هویت شخصی و ارتباط میان نفس و بدن عرضه کرد. یگانه‌انگاری علامه از استفاده او از مبانی فلسفی حکمت متعالیه، همانند حرکت جوهری و پذیرش فرد سیال، استنتاج پذیر است. بر این اساس، علامه هویت فردی هر موجودی را جوهر متحرک واحدی می‌داند که به واسطه حرکت در جوهرش حرکات عرضی نیز رخ می‌نمایند و آثار وجودی‌اش ظاهر می‌شوند. این تفسیر نهایتاً به جمله معروف و مقبول «الْأَنْفُسُ فِي وَحْدَتِهَا كُلُّ الْقُوَى» (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۵، ص ۱۸۰) ختم می‌شود.

۲. پیشینه پژوهش

علامه طباطبایی از جمله فلاسفه‌ای است که دارای منظومه کامل فلسفی است. در سال‌های اخیر برخی پژوهش‌ها ناظر به نگاه علامه به حوزه فلسفه نفس بوده‌اند. بر همین اساس، چند پایان‌نامه و رساله در این حوزه نگاشته شده‌اند. با این حال، کسی در خصوص سؤال از یگانه‌انگاری یا دوگانه‌انگاری هویت شخصی به دیدگاه ایشان پرداخته است. در بسیاری از پژوهش‌ها به نگاه علامه به نفس به عنوان یک امر غیرمادی، که درجات و مراتب طولی دارد، پرداخته شده است، ولی به هویت شخصی فارغ از اینکه حدوث و بقای آن چگونه است، پرداخته نشده است. با وجود این، به چند مورد از پژوهش‌هایی که درباره نفس از منظر علامه انجام شده‌اند، اشاره می‌شود:

پایان‌نامه کارشناسی ارشد «نفس از دیدگاه علامه طباطبایی» نوشته مهدی قمر، استاد راهنما: حمیدرضا رضانیا، استاد مشاور: محمد فتاحی، جامعه المصطفی العالمیه، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، که در سال ۱۳۸۶ از آن دفاع شده است. در این پایان‌نامه به ارتباط میان نفس و بدن پرداخته شده و نفس و بدن با یکدیگر مرتبط دانسته شده‌اند، ولی به مسأله هویت شخصی نفس و نحوه تفسیر آن با توجه به ارتباط میان نفس و بدن پرداخته نشده است.

پایان‌نامه کارشناسی ارشد «بررسی انتقادی دیدگاه‌های فیزیکالیستی پیرامون نفس و بدن با تکیه بر اندیشه‌های فلسفی علامه طباطبایی»، نوشته ام‌البین دامادی، استاد راهنما: رمضان مهدوی، دانشگاه مازندران، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، که در سال ۱۳۹۹ از آن دفاع شده است. در این پایان‌نامه به جنبه‌های غیرمادی نفس انسان پرداخته شده است و نگرش مادی‌گرایانه به نفس و حدوث نفس و بقای آن نقد شده است و با توجه به آرای علامه، وجود معاد حتمی دانسته شده است. این پژوهش بیشتر ناظر به پیامدهای نگاه فیزیکالیستی به نفس است، ولی هدف ما در این مقاله، جدا از نگاه فیزیکالیستی یا غیر آن، تبیین هویت شخصی انسان است.

رساله دکتری «حقیقت هویت شخصی بر اساس فیزیکالیسم و نقد و بررسی آن با تکیه بر آرای علامه طباطبایی»، نوشته سید اسدالله اصغری، استاد راهنما: حمیدرضا رضانیا، استاد مشاور: ابوالفضل کیاشمشکی، جامعه المصطفی العالمیه، که در سال ۱۴۰۰ از آن دفاع شده است. در این رساله به نقد فیزیکالیسم و، در حقیقت، بیشتر به عواقب نگاه فیزیکالیستی به هویت شخصی انسان پرداخته شده و هویت شخصی هر فردی در عوالم دیگر، بر خلاف نظر فیزیکالیست‌ها، همان فردی دانسته شده که در این عالم هست. اما ما در این مقاله به عرضه تصویر روشنی از هویت شخصی انسان و بررسی تک‌ساحتی بودن یا دوساحتی بودن هویت شخصی انسان، جدا از همه نتایجی که ممکن است از پذیرش چگونگی هویت شخصی در فلسفه ذهن، فلسفه اخلاق و کلام حاصل آیند، می‌پردازیم.

در این مقاله تمرکز بر آرای علامه در کتب فلسفی او، از جمله حواشی او بر *سفار*، است و سعی بر آن است که از درون مباحث متعدد علامه رأی او دربارهٔ هویت شخصی انسان به دست آید. همچنین، در این مقاله در صدد تبیین چند مسأله هستیم. باید مراد از ساحت‌های مفروض وجودی انسان را، که همان نفس و بدن هستند، روشن کنیم. مراد از نفس چیست؟ مراد از بدن چیست؟ آیا میان نفس و بدن دوگانگی برقرار است؟ یا اینکه این دو، دو روی یک سکه‌اند؟ روشن است که پس از پاسخ به این پرسش‌ها می‌توان روشن کرد که ارتباط نفس و بدن چگونه امکان‌پذیر است؟ ما پس از روشن ساختن جواب این سؤالات به بررسی یگانه‌انگاری یا دوگانه‌انگاری هویت شخصی می‌پردازیم.

۳. نفس و بدن

حکما نفس را به «کمال اول برای جسم طبیعی آلی» تعریف کرده‌اند و بدین ترتیب با وارد کردن قید «جسم طبیعی آلی» در تعریف نفس به بدن اشاره کرده‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۸، ص ۲۸۳). با عبارت «جسم طبیعی» اجسام مصنوعی از جمله تخت و کمد و ... از دایره تعریف خارج می‌شوند و از عبارت «آلی» لزوم نیازمندی به ابزار داشتن جسم روشن می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۸۸). پس نفس، در حقیقت، همان کمال بدن است و به وسیله بدن می‌تواند آثار حیاتی خود را نشان دهد. ساحت مفروض دیگر در هویت شخصی انسانی بدن است. بدن را باید به دو اعتبار بررسی کرد. یک بار بدن را به شرط لا از نفس اعتبار می‌کنند که بدنی است که در پی ممزوج شدن مزاج به دست می‌آید و خود می‌تواند مرجح حدوث نفس باشد. اما یک بار می‌توان آن را بدن همراه نفس اعتبار کرد که در این صورت به اعتبار به شرط شیء بدن در نظر گرفته شده است (میری، ۱۳۹۷، ص ۳۱). روشن است که در بحث از هویت شخصی انسان مراد از بدن، بدن همراه نفس است. لذا، مراد از بدن در این مقاله همان بدن همراه نفس یا بدن به شرط شیء است.

۴. دوگانه نفس و بدن

در حکمت اسلامی ماده همان چیزی است که حیثیت قوه و استعداد شیء را تأمین می‌کند و شیء به واسطه آن بالقوه می‌تواند واجد آثار به وجود آمده از طرف علت شود. بر این اساس، اگر با صورت سنجیده شود، ماده برای آن است و اگر با آنچه از آن و صورت ترکیب می‌شود، یعنی با نوع، مقایسه شود، علت مادی برای آن خواهد بود. علت صوری، چیزی است که ملاک فعلیت است و به تعبیری، همان چیزی است که همه فعلیت‌ها مستند به آن است و منشأ و مبدأ همه خواص و آثار مترتب بر آن است. بر این اساس، آنچه جنبه فعلیت شیء را تشکیل می‌دهد، مانند نفس ناطقه انسان، اگر با ماده سنجیده شود، صورت خواهد بود و اگر با مجموع ماده و صورت سنجیده شود، علت صوری خواهد بود (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۲۰۴).

بر اساس آرای علامه، نفس ناطقه انسان همان علت صوری برای انسان است و بدن نیز همان علت مادی. بر این اساس، باید هویت انسان را منحل به دو گانه نفس و بدن کرد. این استدلال درباره وجود آمدن انسان از دو علت مادی و صوری است؛ مانند هویت فردی هر انسانی از زمان تشکیل نطفه تا دمیده شدن روح و تولد، که در آن جنین ابتدا صورت جسمانی محض دارد و پس از به وجود آمدن روح انسانی هویت فردی خاصی در او به وجود می‌آید. در مرحله هویت بخشی همواره دو علت مادی و صوری ایفای نقش می‌کنند. پس اینجا چون بدن به شرطاً در نظر گرفته شده، با صورت نفسانی حدوث هویت انسانی را موجب می‌شود. در حکمت متعالیه هویت شخصی انسانی جسمانیه الحدوث است. اما اینکه یک هویت را بتوان به دو گانه فاعل و قابل تحویل برد، مقتضی امکان جمع میان فاعل و قابل است.

۳. جمع میان فاعل و قابل و نتایج آن

در پاسخ به امکان جمع میان فاعل و قابل در وجود واحد، علامه قائل به تفصیل شده است. بر این اساس، اگر قبول به معنای انفعال و استکمال خارجی باشد، قابلیت و فاعلیت در شیء

واحد از این جهت که شیء واحد است، جمع نمی‌شوند. اما اگر قبول به معنای اُتصاف و انتزاع از ذات شیئی باشد بدون انفعال و تأثر خارجی، مثل لوازم ماهیات، اجتماع قبول و فعل یکجا مانعی ندارد؛ زیرا در حقیقت، قبول، یک معنای انتزاعی است که از استکمال موجودات می‌توان آن را به نحو عقلانی استخراج کرد. بر این اساس، می‌توان رشد و تکامل موجودات را به قابلیت وجودی آن‌ها نسبت داد و همراهی قابلیت و فاعلیت در موجود را جمع‌پذیر دانست (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۲۸). بر این اساس، به شرطی که یک موجود از درون ذاتش استکمال ذات داشته باشد، اتحاد فاعل و قابل در آن پذیرفتنی است. پس به شرط پذیرش استکمال درونی و ذاتی و نه خارجی (چنانکه اشاره شد)، می‌توان به شیء واحد از دو منظر نگریست. از آنجا که ذات انسان را می‌توان ذاتی دانست که می‌تواند از درون به استکمال نفسانی برسد، می‌توان جمع میان فاعل و قابل را در هویت شخصی انسان پذیرفت. پس انسان باید یک جوهر واحد باشد که جمع میان فاعل و قابل خاصی استکمالی به آن داده است و موجب رشد آن می‌شود.

۴. حرکت در جوهر و یگانه‌انگاری

علامه علت فاعلی بودن هیولای اولی را مبتنی بر نظریه کون و فساد می‌داند. اما بر اساس پذیرش حرکت جوهری، صور متصل و پیوسته موجب فعلیت داشتن ماده اولی در موجودیت هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۸۸). توضیح آنکه برای هر نوعی مانند نوع انسان به لحاظ فلسفی می‌توان فصول متعدد برای یک ماهیت جنسی در نظر گرفت (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۹۴). پس در هر لحظه یک جنس برای تحصیل و هویت‌یابی نیاز به یک فصل دارد و این امر به تعدد فصول لازم برای هویت‌بخشی مستمر می‌انجامد. ورود فصول متعدد بر یک ماده واحد در طول زمان و به وجود آمدن صورت‌های متعدد برای یک موجود همان عبارت آخرای حرکت است. در واقع، یک ماده در هر آن یک صورت جدید می‌پذیرد و تعدد صور متفاوت در آنات متعدد موجب به وجود آمدن حرکت مستمر می‌شود.

بر این اساس، تحرّک از ضعف به شدّت سبب می‌شود که موجود دائماً در حال تطوّر و تحرّک از قوه به سوی کمال باشد. مادهٔ اولیّهٔ یک موجود قوهٔ محض است و صورت آن همانی است که موجب به وجود آمدن هویتش می‌شود، اما با فعلیت یافتن صورت، این هویت، خود ماده‌ای می‌شود که حاوی استعدادی است برای ایجاد شدن فعلیتی برتر و هویتی متفاوت‌تر. از این روی، این روند همیشه در حال شکل‌گیری است تا جایی که کار به جایی می‌رسد که هر آن، این تبدیل استعداد به فعلیت ادامه می‌یابد و حرکت از استعداد و قوه به سمت فعلیت به وجود می‌آید. در واقع، باید گفت که همان‌طور که موجودات را به موجودات بالقوه و بالفعل تقسیم می‌کنیم، باید آن‌ها را به ثابت و سیال تقسیم کنیم، چرا که موجودات بالفعل مساوق سیال و موجودات بالقوه مساوق موجودات ثابت هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۰). شرط لازم برای ورود صور متعدّد بر یک مادهٔ واحد پذیرش ترکیب اتّحادی میان ماده و صورت است. بدین ترتیب، ترکیب ماده و صورت یک ترکیب اتّحادی وجودی است که از نحوهٔ وجود موجود برمی‌خیزد؛ ولی ذهن آن را به دو امر مجزاً تحلیل می‌کند و طبق آن موجود را متحرّک از قوه به فعل می‌بیند. در حقیقت، اتّحاد فاعل و قابل نیز به ترکیب اتّحادی میان آن دو برمی‌گردد. فرق ترکیب اتّحادی و انضمامی در حقیقت به نحوهٔ ترکیب است. ترکیب اتّحادی، برخلاف ترکیب انضمامی، برخاسته از نیاز ذاتی دو جوهر به یکدیگر است؛ چنانکه با فرض نبود هر یک از دو طرف ترکیب، عملاً فرض وجود مرکّب بی‌معنا خواهد بود. بر این اساس، وجود مرکّب وجود ثالثی است که از ترکیب وجود اول و دوم به وجود آمده است (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۴۵). در این ترسیم نفس همان صورت است و مراد از آن موجود بنفسه لغیره خواهد بود که در عین اینکه وجودش برای خودش بنفسه است، حکم تشخّص انسان را بر عهده دارد و با تحلیل ذهنی به دست می‌آید. در واقع، آنچه در عالم وجود اتّفاق می‌افتد، با تحلیل ذهنی به ماده و صورت تحلیل می‌شود.

اما آنچه واقعیت دارد یک هویت واحد سیال است که پیوسته در حال حرکت است و قوامش نیز به حرکتش خواهد بود.

طبق تعریف علامه از حرکت در حاشیه بر اسفار (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۸۱)، هر هویتی حکایت از موضوعی واحد دارد که در درون خود سرشار از صور متجدد و متغیر است و در هر لحظه چهره‌ای متفاوت دارد. پس باید یک واحد سیال و مستمر داشته باشیم که در معنی متجدد و متعاقب باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۸۷). همچنین، علامه شأن فعلیت آنی صورت و تبدیل استعداد به فعلیت را نفس معنا می‌کند (طباطبایی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۱۲۳)؛ یعنی، در واقع، این نفس است که با پذیرش فعلیت و تبدیل استعدادهايش به فعلیت به رشد وجودی می‌رسد و بر همین اساس هم هست که هویت و فردیت شخصی انسان‌ها متفاوت است؛ زیرا نفس هر انسانی در حرکت شخصی خود صور منحصر به فردی را برای خود به دست می‌آورد و استعداد فردی خاصی را به فعلیت می‌رساند. از این رو علامه نفس را همان تبدیل استعداد به فعلیت معرفی می‌کند. با موشکافی در این سخن می‌توان به این نتیجه رسید که در نظر علامه، در واقع، هویت شخصی انسان تحویل‌پذیر به نفس انسانی است، نفسی که کارش رشد و پرورش استعدادهای نهفته در خویش است و اگر برخی ابزارها نیز از بین می‌روند، به سبب عارض شدن حرکت عرضی در طول حرکت جوهری است؛ زیرا چون حرکت جوهری رو به کمال می‌رود، حرکت عرضی رخ می‌نماید و بدن فرسوده می‌شود، مانند گیاهی که در طول حرکت جوهری‌اش شکوفا می‌شود و سپس عارضه پژمردگی بر آن عارض می‌شود. از نظر علامه، آنچه برای نفس انسانی به وجود می‌آید، تبدیل استعداد هر مرتبه به فعلیت و پوشیدن لباس کمالی بعدی و تبدیل صورت استعدادی به صورت بالفعل خواهد بود. روشن است که حامل تمام این صور چیزی جز نفس متعلق به بدن یا همان هویت شخصی انسان نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۹۵).

۵. عبور از دوگانه‌انگاری و پذیرش یگانه‌انگاری

با پیگیری اصل علیت و چگونگی جمع میان فاعل و قابل در هویت شخصی انسان و ورود صور متعدد بر ماده واحد به حرکت مستمر در اصل جوهر رسیدیم و روشن ساختیم که در حقیقت، حرکت فی نفس جوهر واحد هر فرد است که موجب می‌شود که صور پی‌درپی یکدیگر بیایند و از همین روست که صور مختلف زمینه‌ساز ورود صور بعدی هستند و به همین جهت است که استعدادهای فردی هر شخصی متفاوت با استعدادهای دیگری به فعلیت تبدیل می‌شوند. پس در واقع، توانستیم از ترسیم دوگانه‌انگاری جوهری به ترسیم یگانه‌انگاری جوهری برسیم.

پس از ترسیم هویت واحد شخصی بر اساس حرکت جوهری، اکنون به بازخوانی سؤال اصلی که در این مقاله در صدد پاسخ‌گویی به آن هستیم، می‌پردازیم. سؤال اصلی حول این محور بود که هویت شخصی انسان را باید امری تک‌ساحتی دانست یا دوساحتی؟ پس حالا که وجود شخصی انسان را همان نفس متحرک معنا کردیم و به یگانه‌انگاری در هویت شخصی انسان رسیدیم، باید به برخی اشکالات وارد شده به این دیدگاه پاسخ داد. برای این کار باید چگونگی امکان برقراری علیت نفس برای بدن و نیز سنخیت نفس و بدن، که لازمه برقراری علیت میان نفس و بدن است، بررسی کرد تا نحوه اتحاد میان نفس و بدن روشن شود.

۱,۵. اصل علیت و نفس و بدن

از نظر علامه، میان نفس و بدن ارتباط علی برقرار است. علامه در بحث از انواع علل فاعلی به علت فاعلی بالطبع اشاره می‌کند. فاعل بالطبع فاعلی است که در عین اینکه علم فاعل تأثیری در فاعلیت فاعل ندارد، ملایم طبع فاعل است. علامه برای فاعل بالطبع نفس انسانی را مثال می‌زند. وی تصریح می‌کند که نفس برای بدن علت فاعلی است. از نظر او، نفس انسان در مرحله قوای بدنی فاعل بالطبع است؛ در فاعلیت نفس بر بدن علم به قوای بدنی ربطی به

تدبیر نفسانی آن‌ها به دست بدن ندارد و درعین حال، ملایم طبع است. بر این اساس، نفس تدبیر حرکات دست و پا را دارد، اما علم به حرکات دست و پا ارتباطی به تدبیر حرکات آن‌ها ندارد (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۷۲). علامه قوای بدنی را نیز از جمله علل فاعلی می‌داند که در تسخیر نفس هستند و از آنها با نام «فاعل بالتسخیر» یاد می‌کند که مسخر نفس هستند. پس قوای انسانی در حقیقت به امر و اراده نفس کار می‌کنند و فاعلیت دارند (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۷۳).

۲.۵. نگاه وجودی به رابطه علیت

به نظر علامه، اصولاً رابطه علیت میان علت و معلول به دلیل بی‌اعتباری ماهیات، میان وجود موجودات برقرار است (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۵۶). همچنین، به دلیل اینکه روابط میان علت و معلول روابطی وجودی است، این روابط شامل حال تشکیک در وجود می‌شوند. پس در تمام موارد، علت، رتبه وجودی برتری نسبت به معلول دارد. روشن است که در تحلیل رابطه میان فاعل و فعل، وجود فاعل، قوی‌تر و شدیدتر از وجود فعلش است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۱۸۷). بر این اساس، از یک سو، فعل فاعل، معلول او است و در نتیجه فعل باید نسبت به فاعل خود، وجود رابطی داشته و در نتیجه هویت و تشخیص، قائم به فاعل باشد و از سویی دیگر، فاعل مقوم فعل و محیط بر آن است (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۵۷). از جمع این سخن با نکته قبل نتیجه می‌شود که باید میان نفس و اعضای مرتبط با آن، که نفس حکم فاعلیت در آنها دارد، ارتباط وجودی برقرار باشد. همچنین، باید هویت اعضا و جوارح به نفس قائم باشد و نفس محیط بر آنها و آنها قائم به نفس باشند.

اما درباره نحوه ارتباط میان نفس و بدن باید گفت که این ارتباط با واسطه علم و ادراک نفس از بدن صورت می‌گیرد؛ زیرا نفس از طریق ادراک بدن می‌تواند با اعضا و جوارح

بدن ارتباط برقرار کند و بدین ترتیب، ارتباط اعصاب مغزی با اعضا و جوارح موجب به-وجود آمدن آگاهی‌های ذهنی از بدن شخصی و مادی می‌شود. علامه بر تفاوت میان علم کلی و جزئی استدلال می‌آورد (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۰۴) و علم نفس به بدن را جزئی می‌شمارد. وی به دلیل متغیر بودن بدن، علم نفس به بدن را نیز متغیر می‌داند. از نظر علامه، علم و ادراک روی دیگر سکه علت و معلول است. علت، در واقع، همان ذاتی است که معلول را به نحو اکمل در درون خود ادراک می‌کند و با ادراک معلول موجب هست شدن آن می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۰۵). علامه به این نکته تنبه می‌دهد که حتی اگر دو جوهر لئفسه داشته باشیم، امکان ندارد که دو جوهر مجزاً یکدیگر را درک کنند، مگر اینکه میان آن‌ها رابطه علی و معلولی برقرار باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۵۸).

سؤال دیگر این است که ادراک که به عنوان واسطه میان نفس و بدن ایفای نقش می‌کند، چگونه نقشی خواهد داشت؟ آیا در حکم علت برای بدن است یا معلول برای نفس؟ در پاسخ باید گفت که نحوه حصول ادراک و جایگاه علی و معلولی آن به رتبه وجودی در عالم هستی بازمی‌گردد. بر این اساس، اگر وجود علت از حیث رتبه عالی‌تر و شریف‌تر از وجود معلول باشد، می‌توان اشکال کرد که وجود علت برای معلول، حاصل و نزد آن حاضر و معلوم نخواهد بود؛ زیرا رتبه علت و معلول، متفاوت و حضور قوی و ضعیف در کنار هم محال خواهد بود؛ موجود قوی و ضعیف با یکدیگر سنخیت ندارند و در نتیجه نمی‌توانند با یکدیگر ارتباط برقرار کنند. البته، این محال در شرایطی است که دو وجود به لحاظ عرضی دارای تفاوت در رتبه وجودی باشند و با این حال بخواهند با یکدیگر ارتباط علی و معلولی برقرار کنند. اما روشن است که ارتباط علت و معلول یک ارتباط وجودی است و از آنجا که این ارتباط یک ارتباط طولی است، می‌توان گفت که چینی‌ش علل به جهت طولی، خود دارای سلسله مراتبی است. از طرفی، درک درجات وجود با ادراک ذهنی حاصل می‌شود. ادراک نیز، طبق تعریف علامه، همان حضور وجود مجرد برای امر مجرد است (طباطبایی،

۱۴۱۶ق، ص ۲۹۷). از این رو، علامه حضور را شرط اصلی برقراری رابطه علیت می‌داند. بر این اساس، علم معلول به علتش در حد علمش به علت خواهد بود. اگر این سخن را به این نکته که قوام وجود معلول، به علت خواهد بود، بیفزاییم، می‌توان نتیجه گرفت که همین حضور، که عین وجود علت است، مقوم معلول نیز باید باشد. به عبارت فنی، علم معلول همان درک وجودی معلول از علت موجد آن خواهد بود. به عنوان مثال، شناخت هر انسانی از خدا که علت موجه اوست، به اندازه درکی است که در حد توانش می‌تواند از خدا داشته باشد (طباطبایی، ۱۴۲۸ق، ج ۲، ص ۱۳۱).

بدین ترتیب، باید وجود حد واسطی ادراک را وجودی رابطی بدانیم که هویتش چیزی جز رابط بودن میان نفس و ذهن نیست، درست مانند معنای حرفی حروف که معنای آن چیزی جز برقراری ارتباط میان دو معنای اسمی نیست (طباطبایی، ۱۳۶۱، ص ۲۷). وجود رابط نیز، به تعبیر علامه، یک وجود فی‌غیره است (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۴۱) که در مقابل وجود لافسه، که وجودش برای خودش است، هیچ وجود شخصی ندارد و وجودش با وجود در غیر معنا می‌یابد.

بر این اساس، چون وجود معلول نسبت به علتش یک وجود رابطی است، لزوماً از حیطة علت خود خارج نیست و برای آن حضور دارد و معلومش است. همچنین، معلول بر اساس میزان درکی که از علتش دارد، به آن علم دارد. بنابراین، معلول به قدر وسعت وجود خویش، علم به علت خود دارد، نه به وسعت وجود ذات علت خود. این مطلب دقیقاً درباره ادراک با بدن نیز پیش می‌آید. بدن در رتبه وجودی خودش با ادراک ارتباط برقرار می‌کند و این، آن می‌شود. به عبارت دیگر، بدن که در رتبه وجودی پایین‌تری نسبت به نفس قرار دارد، با ارتباط وجودی با وجودی برتر از خود، در حد وجود مادی‌اش از ادراکی که خود، رابط میان بدن و نفس است، بهره می‌برد و بدین وسیله با نفس اتحاد برقرار می‌کند. در این حال، می‌توان چیشی علی معلولی میان نفس و بدن برقرار کرد و بدن را معلول باواسطه نفس

دانست. واسطه نیز در این بین همان ادراک است. پس ادراکِ نفس از بدن موجب می‌شود که یک نحو رابطه‌ی علی و معلولی میانِ نفس و بدن وجود داشته باشد. بنابراین، باید در این میان در پی رابطه‌ی وجودی معناداری میانِ نفس و بدن باشیم، رابطه‌ای که بتوان آن را بر اساسِ قانون علیت تبیین کرد. اما برقراری قانون علیت، از جمله برقراری قانون علیت میانِ نفس و بدن، یک شرط اساسی دارد و آن وجودِ سنخیت وجودی میانِ علت و معلول است.

۳,۵. سنخیت در علیت نفس و بدن

اکنون باید پرسید که سنخیت لازم برای علیتِ نفس برای بدن بر چه اساسی استوار است؟ و ارتباط میانِ نفس مجرد و بدن مادی، با توجه به اختلاف رتبه وجودی، چگونه امکان‌پذیر می‌شود؟ برای پاسخ به این پرسش، مسئله انطباق و تشعشع میانِ نفس و قوا مطرح شده است. نحوه ارتباط قوای متفاوت با توجه به تشکیک مراتب وجودی معنا می‌یابد. بر اساس این مبنا، برای هر عضوی مانند دست انسان، کمالی تصورپذیر است. این کمال برای دست، اتصال پیوسته آن است. عدم اتصال برای دست نیز یک نقص خواهد بود. بر این اساس و با توجه به مبنای تشکیک در مراتب وجود، از جمله درباره انسان، می‌توان گفت که کمال یا نقص باید برای نفس نیز لحاظ شود؛ بنابراین، نفس در مرتبه اعضای مادی خودش نقصی یا کمالی را درک می‌کند. بدین ترتیب، نحوه ادراک در نفس با نحوه ادراک در بدن متفاوت است و این اتحاد در ادراک به سبب تفاوت در رتبه وجودی متفاوت خواهد بود و به همین دلیل است که در عضو مادی، ادراک به نحو مادی و در نفس به نحو مجرد است. علامه در بحث از قاعده امکان اشرف به این نکته اشاره کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۸۵).

۴,۵. نحوه اتحاد نفس و بدن

کمال وجودی برای یک عضو سبب نمی‌شود که آن کمال برای نفس وجود نداشته باشد. همچنین، کمال نفس حتماً کمال برتر برای همه اعضا خواهد بود. از نظر علامه، وجود معلول در حقیقت همان وابستگی به علت است و نه ذاتِ دارای وابستگی. ذات صادر شده از علت نیست، بلکه خودِ صدور است؛ ایجاد است و نه موجود به علت. بر این اساس، تفاوت وجود

دارای ربط و وجودی ذاتاً ربطی در این است که وجودِ دارای ربط خودش دارای استقلال است، ولی وجودِ ربطی وجودی است که ذاتی برایش متصور نیست و به تعبیر علامه، وجودش فی‌غیره است و نه لغیره. پس معلول در هست‌شدنش محتاج علت فاعلی است و ذاتش وابسته به آن است و با اینکه این فقر جزو ذات معلول است، دیگر معنا ندارد که از مرحله ذاتش عقب بیفتد و بعد از وجود آن موجود شود و جدای از هم باشند. پس چنین نیست که اول فقر معلول باشد و سپس خود معلول، بلکه این فقر، ذات معلول خواهد بود. پس وقتی ذات معلول، جدای از فقر نباشد و فقر عین ذاتش باشد، از وجود جز وجودی ربطی و نامستقل بهره‌ای ندارد و وجودش عین ربط به علت است و آن استقلالی که آدمی در بدو نظر در وجود آن می‌بیند، در حقیقت استقلال آن نیست، بلکه استقلال علت آن است که در آن مشاهده می‌کند. بنابراین، وجود معلول از وجود علت خودش حکایت می‌کند و آن را در همان حدی که خودش بهره از وجود دارد، مجسم می‌سازد (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۱، ص ۲۶۹؛ ج ۱۳، ص ۲۶۹). علامه در تقسیم انواع موجودات در هستی‌شناسی‌اش به وضوح از وجود فی‌غیره سخن می‌گوید و این نوع وجود را وجود رابط معلولی می‌داند و اشاره می‌کند که وجود فی‌غیره فاقد جنبه اسمی است و فقط جنبه حرفی دارد (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۴۰).

علامه با استناد به حرکت جوهری اشتدادی، برای هر استعدادی فعلیتی قائل است که بر اساس قابلیت و استعداد درونی علت مادی‌اش هویت خاصی را حاصل می‌کند. بر اساس حرکت جوهری اشتدادی، در هر لحظه به موازات یک درجه از فعلیت، یک مرحله جدید از فعلیت بعدی به صورت بالقوه وجود دارد. در نتیجه، در هر آن، وجود بالفعل علاوه بر فعلیت‌اش دارای استعدادی است که خاص آن مرحله است. بر این اساس و در یک گام بالاتر، مرز میان طبیعیات و مابعدالطبیعه نیز شامل این تبدیل قوه به فعلیت می‌شود و مرحله به مرحله بدن با نفس ارتباط می‌یابد. همچنین، بر اساس رتبه‌بندی علی، که میان هر رتبه‌ای با رتبه مادونش

برقرار می‌شود، فاعلیت علت در معلول، اثربخش می‌شود. در نتیجه، باید سلسله عظیمی از علت‌ها و معلول‌ها را در طول یکدیگر تصور کنیم که هر مرتبه علت برای مرتبه مادون و معلول برای مرتبه مافوق باشد و در پی آن، وجود انسان را نیز مشمول این رتبه‌بندی در علت‌ها و معلول‌ها بدانیم. بنابراین، اگر رابطه اعضا و جوارح انسان با نفس رابطه تحقیقی از نوع موجود ربطی باشد، این ربط وجودی روشن است و اگر از نوع لغیره باشد، مانند بسیاری اعراض، وجودش برای آن غیر که همان نفس است، خواهد بود و اگر از سنخ دو جوهر مجزای بدن و صورت یا جسم و نفس باشند، طبق قاعده امکان اشرف، وجود یکی، از مراتب وجودی دیگری خواهد بود و جوهر ضعیف از مراتب جوهر قوی خواهد بود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۳۴). بدین ترتیب، می‌توان گفت که هویت شخصی انسان همان وجودی است که در درون خودش از سلسله علت‌ها و معلول‌ها به وجود آمده و رتبه مادون مادی‌اش، در حقیقت، تشعشعی است از رتبه مافوق نفسانی‌اش. لذا، همان‌گونه که به بدن مادی، اعضا و جوارح مادی منسوب می‌شود، به‌عینه و بالحقیقه به نفس نیز در مرتبه نفسانی - اش می‌توان وجود اعضا و جوارح را منسوب کرد. همچنین، همان‌گونه که بر اعضای بدن انسان امتداد در جهات سه‌گانه و تحرک داشتن را می‌توان بار کرد، بر نفس انسانی و هویت شخصی انسانی نیز می‌توان بدن دارای جهات سه‌گانه و تحرک را بار کرد؛ زیرا وجود بدن، در حقیقت، وجود رابط و معلولی نفس در رتبه پایین‌تر است و ما یک هویت داریم که دارای مراتب و درجات متعدد است. بر این اساس، فرض وجود بدن مادی همان فرض یک وجود وصفی است که به‌سبب اینکه شأنی از شئون نفس است، ایفای نقش می‌کند. وجود ناعتی به وجودی اطلاق می‌شود که تحقق نفسانی‌اش از همان جهتی است که جنبه معلولیت آن برای علتش آن را موجب می‌شود. بر این اساس وجود رابط به معالیلی اطلاق می‌شود که در دیگری است یا برای دیگری است و یا نزد دیگری است و این نحو بودنش برای دیگری عین بودن برای خودش خواهد بود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۹، ج ۱، ص ۷۸).

بدین ترتیب، نگاه دوگانه‌انگارانه به اتحاد ماده و صورت را نمی‌توان به بدن مادی و نفس مجرد انسانی تسری داد. اما ذهن انسان به سبب نگاه ماهوی و توسعه در معانی، برای بدن که همان معلول نفس است، یک توسعه در مفهوم ایجاد می‌کند و با نگاه ماهوی، یک وجود مستقل در نظر می‌گیرد و آنگاه آن وجود را یک وجود فی‌نفسه لحاظ می‌کند. بر این اساس، آدمی وجود معلول را وجود مستقل لحاظ می‌کند و بر آن وجود، معلولی بار می‌کند. در نتیجه، ذهن برای آن تحت عنوان قضایای هلیه بسیطه موجودیت قائل می‌شود و معنای اسمی برای آن مفروض می‌گیرد و سبب می‌شود که ذهن به سمت دوگانه بدن-نفس پیش رود و در نهایت، ذهن نگاه دوگانه‌انگارانه می‌یابد. اما روشن شد که بدن مانند معانی حرفی است و وجود جداگانه و خاصی ندارد. در نتیجه، شأنی از شئون نفس است و ساحت خاص و جداگانه‌ای ندارد؛ گویی بدن یکی از قوای نفس است و نفس همچنان که با قوای نفسانی خود ارتباط برقرار می‌کند، می‌تواند با بدن جسمانی و قوای جسمانی نیز ارتباط برقرار کند. در این صورت، نفس بر حسب مراتب وجودی قوای خودش دارای ظهور و تجلی است و با هر کدام از قوای نفسانی و جسمانی بر حسب نیازش ارتباط دارد.

علامه رأی نهایی خود درباره هویت شخصی انسان را چنین بیان می‌کند: «با این تفسیر هنگامی که به ارتباط میان نفس و قوه لامسه برمی‌خوریم، باید بگوییم [که] نفس لامسه یا به عبارتی، نفس در مرتبه لمس. هنگامی هم که نفس انسانی به عنوان یک مدرک حسیات بررسی می‌شود، باید گفت [که] نفس در مرتبه احساس و ... بر این اساس، نفس یک وجود دارای مراتب است که در هر لحظه نمودی خاص دارد» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۸، ج ۲، صص ۱۳۳ - ۱۳۴). با این تفسیر، هویت انسان امری تک‌ساحتی خواهد بود؛ زیرا وجودی یک‌وجهی است که پیوسته از درون در حال سیلان است. علّت میان ذهن و بدن و ارتباط میان اعضا نیز همانند ارتباط یک واحد با اجزای درونی‌اش خواهد بود. بر اساس این نگاه،

هویت انسانی لحظه‌ای در مرحله نطفه و علقه است و طی حرکت درونی و تبدیل قوا به فعلیت، لحظه‌ای انسانی دانشمند با بدنی پیر و فرسوده خواهد بود.

۶. نقد و بررسی

هنگامی که در بحث از هویت شخصی سخن از علّیت میان ذهن و نفس به میان می‌آید و رابطه علی نفس و بدن بررسی می‌شود، ذهن‌ها به سمت دو گانه نفس و بدن می‌رود، چنانکه در تفسیر علامه در *المیزان* نیز این دوگانگی و پذیرش ارتباط میان دو جوهر نفس و بدن پذیرفته شده است. علامه در تفسیر بسیاری از آیات از جمله تفسیر آیه ۴۳ از سوره زمر و آیات ۱۰ و ۱۱ از سوره سجده به وجود دو گانه نفس و بدن اشاره می‌کند. البته، علامه در بسیاری از موارد، همانند تفسیر آیه ۹۳ از سوره یونس نیز به وحدت نفس و بدن اشاره می‌کند، ولی به نظر نمی‌رسد که اصلاً قصد پرداختن به این را داشته باشد که وحدت نفس و بدن به دیدگاه وحدت‌گرایانه و تحویل‌گرایانه فلسفی مربوط باشد. بر این اساس، به نظر می‌رسد که تفسیر جای مناسبی برای پرداختن به نظریات فلسفی صرف نیست. با آنچه از مبانی فلسفی علامه مانند وحدت وجود و تشکیک در وجود و مخصوصاً حرکت جوهری سراغ داریم، هیچ‌گاه نمی‌توانیم علامه را به دو گانه‌انگاری دکارتی متهم کنیم. دو گانه‌انگاری دکارتی دیدگاهی شبیه به دیدگاه ابن‌سینا است که در آن دو جوهر نفس و بدن به واسطه روح بخاری با یکدیگر پیوند دارند. به نظر می‌رسد که در این دیدگاه تبیین روح بخاری امری دشوار است. علاوه بر این، جز تفسیر آیات یاد شده، به نظر نمی‌رسد که علامه خواسته باشد که رأی فلسفی عرضه کند (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۰، ص ۱۷۷). علامه به فراخور بحث قصد تبیین وجود دو جنبه جسمانی و نفسانی برای انسان را داشته است. لذا، اینکه این دو جنبه از لحاظ فلسفی می‌توانند دو شأن و دو درجه وجودی از یک هویت شخصی برای یک فرد باشند، امری خارج از موضوع تفسیر علامه بوده است. به نظر می‌رسد که دیدگاه نهایی علامه به یگانه‌انگاری جوهری و دو گانه‌انگاری ناظر به ویژگی‌ها نزدیک است.

اگر دیدگاه علامه را با یگانگانگاری جوهری و دوگانه‌انگاری ناظر به ویژگی‌ها مقایسه کنیم، می‌توانیم نتیجه بگیریم که هویت انسان هویتی واحد با ویژگی‌های دوگانه است. در این دیدگاه با استفاده از «وقوع تبعی» (Supervenience) که همان علّیت میان ویژگی‌هاست، یک جوهر دارای دو گونه ویژگی دانسته می‌شود و مجموعه‌ای از ویژگی‌ها می‌توانند علّت ایجاد ویژگی‌های دیگر باشند. بر اساس این دیدگاه، این علّیت میان ویژگی‌ها با نگاه تک-جوهری به هویت انسان هیچ منافاتی ندارد، چرا که این ویژگی‌ها برخاسته از یک جوهرند و از آنجا که برخی ویژگی‌ها غیرفیزیکی‌اند، در دایره قوانین فیزیکی نمی‌گنجند. در نتیجه، بحث از تفسیر ویژگی‌های غیرمادی بر اساس قوانین مادی سالبه به انتفای موضوع خواهد بود.

در فلسفه معاصر غرب یگانگانگاری غیرتحویلی (The non-reductionist phenomenism) را به شبه‌پدیدارنگاری (Pseudo-phenomenalism) متهم می‌کنند. شبه‌پدیدارنگاری نظریه‌ای است که در آن ادعا می‌شود که علّیت امری یک طرفه از سمت مغز به ذهن است و در آن در نتیجه تأثیر علیّی ذهن بر مغز هیچ جایگاهی ندارد (مسلین، ۱۳۹۱، ص ۳۳). با این توضیح، چگونه می‌توان دوگانه‌انگاری ناظر به ویژگی‌ها و وابستگی علیّی وجود امر ذهنی به امر فیزیکی را چنان تبیین کرد که به شبه‌پدیدارنگاری نینجامد؟ اینکه قائلان به شبه‌پدیدارنگاری چه پاسخی برای این پرسش دارند، در اینجا مهم نیست؛ مهم این است که بر اساس مبانی فلسفی علامه آیا می‌توانیم به این تبیین برسیم که چگونه فرایندها یغرایند فیزیکی مغزی به تولید ویژگی‌ها ویژگی‌های غیرفیزیکی می‌انجامد یا نمی‌شود؟

این مسأله را در نظام فکری علامه می‌توانیم براساس پذیرش علل ناقصه و تامه باز تعریف کرد. علامه در مباحث مربوط به علّت مادی و صوری و مباحث مربوط به علل ناقصه و تامه مفصلاً بمفصل این مسأله پرداخته است می‌کنند. از نظر از نظر علامه، برای به وجود وجود

آمدن یک معلول (که یک نمونه‌اش در تفسیر یگانه‌انگارانه از هویت شخصی انسان مطرح می‌شود میشود) ممکن است دو عامل دخیل باشند. در حقیقت، دو ویژگی مادی و غیرمادی مادی به بروز یک معلول واحد (به عنوان مثال، به عنوان مثال یک خروجی رفتاری خاص) می‌انجامد. بر این اساس و بر خلاف نگاه هیوم به علیت، قرار نیست که رابطه علیت فقط میان دو جوهر مجزای مادی جدای از هم برقرار شود. قرار نیست که فقط نزدیکی فیزیکی و محسوس به پدید آمدن رابطه علی میان علت و معلول بینجامد، بلکه می‌توان در تحلیل فلسفی دو ویژگی مادی و غیرمادی علل معدّه ایجاب‌کننده معلول را نیز در نظر گرفت و از شبهه پدیدارنگاری مصون ماند. در فلسفه غرب در دیدگاه یگانه‌انگاری درباره هویت شخصی روشن است که معیارهای پذیرش قانون علیت بنا بر آنچه از هیوم به یادگار مانده است، فقط فیزیک است که بر اساس آن نمی‌توان میان امر فیزیکی و غیر-فیزیکی ارتباط علی برقرار کرد. همچنین، با توجه به آنچه درباره سنخیت وجودی میان مراتب وجود گفته شد، یگانه‌انگاری جوهری در عین دو گانه‌انگاری ناظر به ویژگی‌ها بر اساس آنچه از چینش مبانی علامه به دست می‌آید، چنان است که گویی هویت واحد انسانی هویتی است که در عین تک جوهری بودن، ویژگی‌های ویژگی‌های مادی اش مادی می‌تواند می‌تواند در قوس صعود وجودی، به تکون پدیده‌های پدیده‌های فرامادی نیز بینجامد و در نتیجه نتیجه گره خوردن اعصاب و نفس و روان را موجب شوند. این سخن را می‌توان روی دیگر دیدگاه علامه دانست که از درون آموزه «الْأَنْفُسُ فِي وَحْدَتِهَا كُلُّ الْقُوَى» برمی‌خیزد و هم وحدت جوهری انسان را نشان می‌دهد می‌دهد و هم نقش داشتن همه قوای انسان در این وحدت را.

۷. نتیجه‌گیری

آنچه در این مقاله در پی بررسی آن بودیم، پاسخ به این پرسش بود که با توجه به دیدگاه فلسفی علامه سیدمحمدحسین طباطبایی و بر اساس مشی او در حکمت متعالیه، دیدگاه او درباره اینکه هویت شخصی انسان، تک جوهری است یا دو جوهری، چیست؟ در ادامه بیان

شد که رابطه علّیت رابطه‌ای دوسویه میان علّت و معلول است. بر این اساس و در نگاه اولیّه چه‌بسا چنین به نظر برسد که رابطه علّیت باید میان دو جوهر مجزاً برقرار شود. اما با تبیین امکان جمع میان فاعل و قابل از نگاه علامه، تطبیق شرایط امکان جمع میان آن دو در یک جوهر واحد و ورود حرکت جوهری به عنوان مبنای مکمل بحث، می‌توان نتیجه گرفت که هویت شخصی انسان تحویل به یک جوهر واحد می‌شود. بر این اساس، باید هویت شخصی انسان را با توجه به اصل علّیت نیز امری تک‌جوهری دانست. بدین ترتیب، هویت شخصی انسان، جوهر واحد سیالی است که در سیر تکامل وجودی‌اش هر لحظه در حال حرکت به سمت کمال و تبدیل استعداد به فعلیت است.

از دیگر نتایج بحث می‌توان به پذیرش وحدت فاعل و قابل در هویت شخصی انسان و تبیین هویت شخصی انسان با توجه به برقراری رابطه علّیت میان نفس و بدن اشاره کرد. بر این اساس، هویت شخصی انسان، یک هویت واحد جوهری است که در آن نفس و بدن دو جوهر مجزاً نیستند، بلکه دو درجه از یک جوهر واحد هستند و نفس و بدن را می‌توان، به ترتیب، به وجود قوی‌تر و وجود ضعیف‌تر تعبیر کرد. همچنین، می‌توان با توجه به پذیرش تشکیک در وجود، چگونگی سنخیت میان نفس به عنوان علّت و بدن به عنوان معلول را از دیگر نتایج این بحث قلمداد کرد. در پایان و با توجه به مباحث مطرح‌شده، می‌توان تفسیر یگانه‌انگاران‌ه‌ای از هویت نفس و نحوه اتحاد نفس و بدن به دست داد.

منابع:

- قرآن کریم.
- السبزواری، مآهادی (۱۳۷۹)، شرح المنظومه، تهران، نشر ناب.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة (با حواشی علامه طباطبایی)، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۸)، الشواهد الربوبیة، قم، مؤسسه بوستان کتاب.

- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۶ق)، نه‌ایه الحکمه، قم، مؤسسه النشر الاسلامیه.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۷)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم، مؤسسه بوستان کتاب.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۹۰ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۰، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۹۰ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۶، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۹۰ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۷، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۲۸ق)، مجموعه رسائل العلماء الطبائیه، قم، نشر باقیات.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۶۱)، حاشیه الکفایه، ج ۱، قم، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۳)، طریق عرفان؛ ترجمه و شرح رساله الولایه، ترجمه صادق حسن‌زاده، قم، نشر بکاء.
- مسلین، کیت (۱۳۹۱)، درآمدی به فلسفه ذهن، ترجمه مهدی ذاکری، قم، انتشارات پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- میری، محمد (۱۳۹۷)، رابطه نفس و بدن از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا، قم، انتشارات مؤسسه علمی و پژوهشی امام خمینی.