

## بقای نفس انسان

در دیدگاه فارابی، ابن سینا و صدرالمتهلین

علی ارشد ریاحی

این مسئله که نفوس چه انسان‌هایی بعد از مرگ باقی‌اند و این‌که آیا آن نفوس تعیین خود را از دست خواهند داد و به یک نفس کلی تبدیل خواهند شد یا این‌که کثرت خود را حفظ خواهند کرد، مورد توجه فارابی، ابن سینا و صدرالمتهلین بوده است. در این مقاله که موضوع اصلی آن تحلیل و بررسی آرای این سه حکیم درباره این دو موضوع است، پس از جمع‌آوری و بررسی آرای آنها درباره دو موضوع مورد نظر این نتیجه به دست آمده است که فارابی نفوس برخی از انسان‌ها را فانی می‌داند، اما دو حکیم دیگر نفوس تمام انسان‌ها را باقی می‌دانند. در این مقاله پس از نقد و بررسی سه دلیلی که ابن سینا برای اثبات بقای تمام نفوس اقامه کرده و اشکال‌های صدرابا به آنها، ثابت شده است که هیچ‌کدام از اشکال‌های صدرابا به ادله این سینا وارد نیست.

درباره اتحاد و اتصال نفوس به یکدیگر بعد از مرگ و تشکیل نفس کلی، معلوم شده است که به خلاف نظر برخی محققان، فارابی قائل به نفس کلی، به طوری که نفوس تعیین و تعدد خود را از دست بدهند، نیست.

درباره اتحاد و اتصال نفوس انسانی با عقل فعال از نظر ملاصدرا، پس از تحلیل و بررسی آرای او درباره تعقل، این نتیجه به دست آمده است که صدران نیز نفس کلی را قبول ندارد.

واژه‌های کلیدی: نفس انسانی، اتحاد نفوس، نفس کلی، اتصال نفوس با عقل فعال، تعلق نفس به بدن، مزاج، حرکت جوهری، اتحاد عاقل و معقول، وجود ربطی، حقیقه و رقیقه.

## آرای فارابی

قبل از پرداختن به آرای فارابی لازم است دربارهٔ تعریف و ثبوت نفس انسانی به این نکته اشاره کنیم که وجود نفس انسانی به عنوان موجودی غیر از بدن، بدیهی و بی نیاز از دلیل است، زیرا هر کس خویشتن را با علم حضوری می‌یابد، حال آن‌که به بدنش با علم حصولی علم دارد. هر انسانی علاوه بر بدن نفسی دارد که بدون واسطه و مستقیماً آن را می‌یابد و همین علم حضوری مستقیم ما را از تعریف و اثبات آن بی نیاز می‌کند، زیرا علم حضوری خطاناپذیر است، از این رو، بدون پرداختن به تعریف نفس انسانی و ادله‌ای که برای وجود آن در فلسفه مطرح است، اصل مسئله را بررسی می‌کنیم.

فارابی نفس انسانی را تا زمانی که کمالات ثانیه از آن بروز نکرده و همچنان به حالت قوهٔ تعین یافته باقی است، صورت بدن می‌داند و چون صورت حال در ماده است و با فنای ماده نمی‌تواند باقی باشد، از این رو، تا زمانی که نفس در این مرحله است، با فنای بدن که مادهٔ آن است، فانی می‌شود، اما به محض این‌که کمالات ثانیه فعلیت یافت؛ یعنی بالفعل امری را تعقل کرد و مفهومی کلی را بالفعل درک نمود، نفس انسانی مجرد می‌شود و می‌تواند بعد از فساد بدن باقی بماند.<sup>۱</sup> نفس انسانی به وسیلهٔ عقل فعال از قوه خارج شده و بالفعل امری را تعقل می‌کند و عقل مبدأ واحدی است که نسبت آن به همهٔ نفس‌ها یکسان است؛ یعنی معقولات به طور یکسان از آن به عقل‌های بالقوهٔ تمام انسان‌ها افزوده می‌شود، اما همهٔ انسان‌ها در قبول این فیض یکسان نیستند:<sup>۲</sup> برخی از آنها هیچ بهره‌ای از این فیض نمی‌برند و برخی، مانند دیوانگان آن را در غیر جهت خود می‌پذیرند و فقط کسانی که دارای فطرت سلیم‌اند با قبول معقولات عقل خود را به فعلیت می‌رسانند، به شرط آن‌که فطرت سلیم خود را با مباشرت به کارهای ناشایسته بیمار نکرده باشند.

به این ترتیب، فارابی تمام نفوس انسانی را یکسان باقی نمی‌داند، بلکه انسان‌ها را سه دسته می‌کند:

۱. انسان‌هایی که باقی‌اند و به سعادت خواهند رسید: تنها کسانی که به سعادت خواهند رسید که اهل مدینه فاضله باشند؛ یعنی معقولات را به طور واضح درک و به فضیلت عمل کرده باشند. آنها کسانی‌اند که از فطرت انسانی سلیمی برخوردارند.<sup>۳</sup>

۲. گروهی که باقی‌اند، اما در عذاب به سر خواهند برد: این گروه شامل اهل مدینه فاسقه می‌شوند که معقولات را درک کرده، اما به فضیلت عمل نکرده‌اند؛ یعنی آرای آنها آرای اهل مدینه فاضله است و به آنچه باید اعتقاد داشته باشند، اعتقاد دارند، اما افعال آنها افعال اهل مدینه جاهلیه است.<sup>۴</sup> این نفوس از آن‌جا که آرا و عقاید اهل مدینه فاضله را دارند، مجردند و به فنای بدن فانی نمی‌شوند، اما از طرف دیگر، اعمال ناشایسته آنها موجب هیئت‌های ناشایسته‌ای برای آنها شده‌است، از این رو، بعد از مرگ در عذاب و کشمکش بین هیئت‌های متضاد واقع خواهند شد.<sup>۵</sup>

۳. نفوسی که با مرگ نابود می‌شوند: این گروه شامل سه دسته می‌شوند:

الف) اهل مدینه جاهلیه: کسانی که نه آرا و عقاید اهل مدینه فاضله را دارند و نه اعمال آنها را و به عبارت دیگر، نه شناختی درباره سعادت دارند و نه به فضیلت عمل کرده‌اند. اگر به سعادت ارشاد شوند، نمی‌فهمند و از خوبی‌ها فقط سلامت بدن، راحتی و بهره‌بردن از لذات را می‌شناسند و دوست دارند محترم و معظم باشند و هر کاری خواستند، انجام دهند.<sup>۶</sup> نفوس آنها در مرحله قوه باقی می‌مانند و به کمال و فعلیت نمی‌رسند، از این رو، از ماده مجرد نمی‌شوند و یا فنا می‌گردند، همان‌طور که حیوانات و درندگان و مارها فانی می‌شوند.<sup>۷</sup>

ب) اهل مدینه ضاله: کسانی که دارای عقاید صحیح بوده، ولی مرتد شده‌اند و آرای فاسدی در عقایدشان راه یافته‌است. از نظر فارابی فقط کسانی که با انگیزه‌های جاهلی این گروه را به گمراهی کشانده‌اند، در حالی که سعادت را می‌شناختند، بعد از مرگ باقی و معذبند، ولی بقیه که از آنها پیروی کرده‌اند، بعد از مرگ نابود می‌شوند.<sup>۸</sup>

ج) اهل مدینه مبدله: کسانی که جزء اهل مدینه فاضله بوده‌اند و سپس در عقاید و افعال آنها تبدیل رخ داده‌است. از نظر فارابی فقط رئیس آنها اگر عمداً چنین عملی را انجام داده‌باشد، بعد از مرگ معذب خواهد بود، ولی پیروان او همه با مرگ فانی می‌شوند.<sup>۹</sup>

## تحلیل و نقد

چنان‌که مشاهده می‌شود، به نظر فارابی بیشتر مردم با مرگ فانی می‌گردند، زیرا غالب انسان‌هایی که ما مشاهده می‌کنیم کسانی هستند که جز پیروی از هوای نفس کاری انجام نمی‌دهند، هدف آنها جز تحصیل زندگی مادی بهتر نیست و شناختی نسبت به سعادت واقعی خود ندارند.

اکنون که معلوم شد از نظر فارابی چه نفوسی بعد از مرگ باقی هستند، مسئله اصلی و مهم اتصال و اتحاد نفوس بعد از مرگ و تشکیل نفس کلی را بررسی می‌کنیم. فارابی در این باره می‌گوید:<sup>۱۰</sup>

نفوسی که در یک درجه از کمال و نقص باشند و به عبارت دیگر، در نوع مشترک باشند، به هم می‌پیوندند و این اتصال از قبیل اتصال جسم نیست، بلکه از نوع اتصال معقول به معقول است.

در ابتدا ممکن است به نظر رسد که لازمه اتصال نفوسی که مجردند، رفع تعینات آنهاست و این موجب می‌شود که نفوس انسانی بعد از مرگ، یک نفس مجرد کلی را تشکیل می‌دهند و این خلاف آموزه‌های دینی مربوط به اصل معاد است، زیرا در قیامت بدکاران جزا و نیکان پاداش داده خواهند شد و این در صورتی امکان دارد که نفوس تعیین و کثرت خود را حفظ کرده باشند، ولی این توهم با دقت در کلمات فارابی مرتفع می‌شود. ایشان می‌گوید:<sup>۱۱</sup>

نفوس اهل سعادت بعد از مرگ به نفوس مشابه خویش متصل می‌شوند و هر چه نفوس مشابه بیشتری به یکدیگر پیوندند، لذت هر یک از آن نفوس بیشتر می‌شود، زیرا هر چه نفوس بیشتر باشند، هر یک از نفوس خویشان را و مانند خویشان را به طور مکرر تعقل می‌کند.

از این‌که فارابی می‌گوید: «هر یک از نفوس خویشان را و مانند خویشان را به طور مکرر تعقل می‌کند، معلوم می‌شود که از نظر او نفوس بعد از مرگ تعیین خود را از دست نمی‌دهند. فارابی در جایی دیگر تصریح می‌کند<sup>۱۲</sup> که نفوس بعد از مرگ تعیین خود را حفظ می‌کنند و تعیین نفوس بعد از مرگ در اثر این است که هر نفسی قبلاً به بدنی تعلق داشته است و هر بدنی مزاجی دارد، از این رو، بعد از مرگ نفوس کثرت دارند، هر چند دیگر به بدنی تعلق ندارند، اما همین که در زمانی هر کدام به بدنی تعلق داشته‌اند، برای این‌که بعد از مرگ از هم متمایز باشند، کافی است.

از آنچه گذشت معلوم شد دکتر محمود قاسم در بیان نظر فارابی سخت در اشتباه است، زیرا می‌گوید:<sup>۱۳</sup>

فارابی چون اختلاف افراد انسانی را در اثر اختلاف ماده (بدن) می‌داند، قائل است نفوس انسانی بعد از مرگ به هم می‌پیوندند و یک نفس کلی را تشکیل می‌دهند، که در آن، نفوس تشخص و فردیت خود را از دست می‌دهند.

### آرای ابن سینا

ابن سینا تعلق به ماده قبلی را برای تحقق کثرت نفوس بعد از مرگ کافی می‌داند؛<sup>۱۴</sup> یعنی همچون فارابی می‌گوید که نفوس چون قبلاً هر کدام به بدنی تعلق داشته‌اند، از این رو، بعد از مرگ متعدّد خواهند بود و یک نفس کلی که در آن نفوس تعیین خود را از دست دهند، تشکیل نخواهد شد.

ابن سینا، به خلاف فارابی که قائل به بقای برخی از نفوس انسانی است، تمام نفوس انسانی را باقی می‌داند و بر بقای آنها ادله ذیل را ارائه می‌دهد:

**دلیل اول:**<sup>۱۵</sup> در صورتی فنای بدن مستلزم فنای نفس است که یا نفس و بدن از نظر وجود تکافؤ داشته باشند، یا بدن علت نفس باشد و یا برعکس، نفس علت تامه بدن باشد و چون هر سه احتمال باطل است، نتیجه می‌گیریم که ارتباط نفس با بدن ارتباطی عرضی است و فنای بدن ضرری به بقای نفس نمی‌زند.

دلیل بطلان احتمال اول این است که از دو حال خارج نیست؛ یا تعلق، ذاتی است یا عرضی. در صورت اول، وجود هر کدام بالذات به دیگری مضاف خواهد بود و از این رو، هیچ کدام به تنهایی «جوهر» نخواهد بود و حال آن‌که در جای خود ثابت شده است که نفس و بدن جوهرند. در صورت دوم، فنای بدن مستلزم فنای نفس نخواهد بود، بلکه با فنای بدن فقط اضافه نفس به امری عرضی فانی خواهد شد.

دلیل بطلان احتمال دوم این است که بدن به هیچ یک از معانی چهارگانه علیت، علت نفس نیست، زیرا جسم یا امر جسمانی نمی‌تواند علت فاعلی نفس که موجودی مجرد است، باشد، همین طور بدن نمی‌تواند علت صوری یا غایی نفس باشد، بلکه عکس آن معقول‌تر است؛ بدن نمی‌تواند علت مادی نفس باشد، زیرا نفس صورت منطبع در ماده نیست.

دلیل بطلان احتمال سوم این است که نفس امر بسیطی است و اگر علت تامه بدن باشد، باید زوال بدن فقط به زوال نفس مستند باشد و حال آن که مشاهده می شود که تغییر در مزاج و یا ترکیب آن، موجب مرگ می شود.

صدرالمتألهین به این دلیل ابن سینا اشکال می کند<sup>۱۶</sup> که رابطه ذاتی بین نفس و بدن وجود دارد، زیرا بدن علت مادی نفس است و لازمه این سخن این نیست که نفس، مادی و منطبع در ماده باشد، بلکه وجود نفس امری است متعلق به ماده، بدون این که در آن منطبع باشد، هر چند نفس هم در ابتدای پیدایش موجودی است جسمانی. نفس مادامی نفس است که به بدن تعلق داشته باشد، از این رو، با فنای بدن که علت مادی نفس است، نفس از آن نظر که نفس است، فانی می شود، اما از نظر وجود بسیط عقلی بعد از فنای بدن باقی خواهد ماند، به عبارت دیگر، با مرگ و فنای بدن نفس از آن نظر که نفس است و به بدن تعلق دارد به وجود مجرد تبدیل می شود و این حرکتی جوهری است که موجب کمال نفس و تجرد آن می شود.

**دلیل دوم:**<sup>۱۷</sup> تنها موجوداتی قابل فناوند که مرکب باشند، زیرا موجودی که فناپذیر است، قبل از این که نابود شود، بالفعل موجود و بالقوه فانی است و چون شیء واحد از جهت واحد محال است، هم بالفعل باشد و هم بالقوه، زیرا بالفعل ملازم داشتن و بالقوه ملازم نداشتن است، از این رو، موجودی فناپذیر است که از دو جزء مرکب باشد تا از نظر یک جزء بالفعل باشد و از نظر جزء دیگر بالقوه. از طرف دیگر، نفس انسان مجرد است و هیچ گونه ماده و قوه ای ندارد، بلکه فقط جهت فعلیت دارد. بنابراین، نفس انسانی قابل فنا نیست.

**دلیل سوم:**<sup>۱۸</sup> علت مباشر نفس انسانی جوهری است مجرد به نام عقل فعال که همواره باقی است. از این رو، نفس انسانی هم به دلیل بقای علتش همواره باقی خواهد بود، زیرا با وجود علت، محال است معلول معدوم شود.

صدرالمتألهین بعد از نقل دو دلیل ابن سینا، می گوید:<sup>۱۹</sup>

این دو دلیل استحالة فنای جوهر بسیطی را اثبات می کنند که از ماده و لواحق ماده کاملاً مجرد باشد و حال آن که نفس انسانی از آن نظر که نفس است، به ماده متعلق است.

## تحلیل و نقد

اشکال صدرالمتألهین به دلیل اول ابن سینا وارد نیست، زیرا در صورتی بدن می تواند علت مادی نفس باشد که نفس صورت منطبع در ماده باشد و تنها تعلق به بدن داشتن برای علت

مادی بودن بدن کافی نیست، زیرا منظور از این تعلق، تعلق تدبیری است؛ یعنی نفس امور بدن را تدبیر می‌کند؛ از بدن تأثیر می‌پذیرد و در آن تأثیر می‌گذارد، از این رو، هیچ مانعی ندارد که یک موجود مجرد که فاقد هر گونه ماده و قوه‌ای است، تدبیر بدن خاصی را به عهده داشته باشد، از آن متأثر شود و در آن تأثیر کند. به نظر می‌رسد این مطلب ملاصدرا که فرموده نفس مادامی نفس است که به بدن تعلق داشته باشد، بحثی لفظی و فقط اختلاف در نام‌گذاری باشد. نفس اگر موجود مجردی باشد که تدبیر بدن خاصی را به عهده داشته باشد، در این صورت، پس از قطع این علاقه تدبیری، حقیقت آن موجود تغییر نمی‌کند، هر چند دیگر نفس نامیده نشود، به عبارت دیگر، به موجودی نفس گفته می‌شود که ذاتاً مجرد و فعلاً مادی باشد؛ یعنی به بدن تعلق داشته باشد، بنابراین، پس از قطع این علاقه تدبیری دیگر به آن موجود مجرد نمی‌توان نفس گفت، ولی این به معنای نابودی آن موجود مجرد نیست، زیرا شخص آن موجود مجرد باقی است و فقط ارتباطش با بدن قطع شده است.

هر چند اشکال ملاصدرا به دلیل اول ابن‌سینا وارد نیست، آن دلیل به اشکال دیگری مبتلاست، زیرا ایشان در ابطال احتمال اول فرموده است: اگر تعلق نفس و بدن ذاتی باشد، وجود هر کدام بالذات به دیگری مضاف خواهد بود و بنابراین، هیچ کدام به تنهایی جوهر نخواهد بود. در اشکال به این مطلب می‌گوییم: لازمه اضافه ذاتی دو امر به یکدیگر این نیست که هیچ کدام به تنهایی جوهر نباشد، زیرا برای مثال ماده و صورت اضافه و تعلق ذاتی به یکدیگر دارند؛ یعنی هیچ کدام بدون دیگری نمی‌تواند موجود باشد و حال آن‌که هر کدام به تنهایی جوهرند، هر چند به تنهایی و جدای از دیگری موجود نیستند؛ یعنی همواره با همدیگرند، ولی هر کدام جوهرند و در حقیقت، از ترکیب دو جوهر یک جوهر سومی تشکیل می‌شود.

دلیل بطلان احتمال سوم هم نیاز به تکمیل دارد، زیرا ابتدا باید تجرد نفس اثبات شود و با توجه به این‌که نفس موجودی است مجرد، گفته شود که تغییر در مزاج بدن که مادی است، نمی‌تواند موجب نابودی نفس که مجرد است، شود. بدون این تکمله ممکن است گفته شود که هیچ دلیلی نداریم که تغییر در مزاج و یا ترکیب آن، بدون این‌که تأثیری در نفس داشته باشد، موجب زوال بدن می‌شود، تا بتوان نتیجه گرفت که نفس علت تامه بدن نیست، به عبارت دیگر، ممکن است گفته شود که نفس علت تامه بدن است و این‌که تغییر در مزاج

موجب زوال بدن می‌شود، به این دلیل است که تغییر مزاج باعث نابودی نفس می‌شود و با معدوم شدن نفس، بدن نیز زایل می‌شود.

درباره دلیل دوم ابن سینا باید گفت که: اگر این دلیل صحیح باشد، لازم می‌آید که نفس انسانی هیچ‌گونه تغییر و تکاملی نداشته باشد و حال آن‌که نفس مادامی که به بدن تعلق دارد، می‌تواند تغییر کند و تکامل یا تنزل یابد. بنابراین، همان‌طور که تعلق به بدن موجب می‌شود که نفس بتواند تغییر یابد، موجب می‌شود که قابل فنا باشد.

دلیل سوم ابن سینا کاملاً صحیح و بی‌اشکال است و اشکال ملاحظه‌شده به دلیل دوم و سوم ابن سینا وارد نیست، زیرا همان‌طور که گذشت این فقط بحثی لفظی و نزاع بر سر نام‌گذاری است.

## آرای صدرالمتألهین

صدرالمتألهین بر اساس حرکت جوهری می‌گوید:<sup>۲۰</sup>

نفس انسانی در حرکت جوهری خود از مراحل متعددی عبور می‌کند. برخی از این مراحل در عالم مادی است و برخی در عالم مجرد. در مراحل مادی حدوث و تجدد راه دارد و وقتی بدن فاسد شد، در واقع، نفس انسانی از مرحله تعلق به ماده وارد مرحله تجدد کامل شده‌است، از این رو، زوال بدن فقط به مرحله تعلق به ماده ضرر می‌زند نه به اصل وجود نفس و از آن‌جا که حرکت جوهری، حرکتی فراگیر است و شامل، تمام نفوس انسانی می‌شود، بنابراین، تمام نفوس انسانی بعد از مرگ باقی‌اند.

صدرالمتألهین فنای بدن را آغاز اتحاد نفس با عقل فعال می‌داند. وی در برخی موارد از این مرحله به «اتحاد نفس انسانی با عقل فعال» تعبیر می‌کند<sup>۲۱</sup> و گاهی از تعبیر «اتصال نفس انسانی با عقل فعال» استفاده می‌کند،<sup>۲۲</sup> زیرا او اتصال را تعبیر دیگری از اتحاد به حساب می‌آورد.<sup>۲۳</sup>

ذکر این نکته لازم است که منظور صدرا از اتصال نفس با عقل فعال، فقط به هم پیوستن دو شیء نیست، بلکه با توجه به این‌که در مجردات اتصال مکانی مورد نظر نیست، مقصود ایشان از اتصال، اتحاد و یکسانی است. به عبارت دیگر، نفس در حرکت جوهری به مرحله‌ای می‌رسد که عین وجود ربطی عقل فعال می‌شود.



## تحلیل و نقد

در ابتدا سؤالاتی به ذهن انسان خطور می‌کند که به سه نمونه از آن اشاره می‌کنیم:

۱. نفس انسانی که معلول عقل فعال است، چگونه ممکن است در اثر حرکت جوهری به مرحله‌ای برسد که با علت خویش متحد شود؟

۲. با توجه به این که عقل فعال واحد است، لازمه اتحاد نفوس با عقل فعال، رفع تعینات نفوس است و این مطلب با ضرورت ادیان آسمانی مخالف است، زیرا نفوسی که هیچ تعینی ندارند و با هم یک نفس کلی را تشکیل می‌دهند، چگونه ممکن است ثواب یا عقاب داشته باشند.

۳. صدرا قائل به عقول عرضیه است، بنابراین، باید نفوس انسانی را با رب‌النوع انسان متحد بدانند، نه این که مستقیماً از اتحاد نفوس انسانی با عقل فعال سخن بگویند.

برای این که پاسخ سؤالات فوق را بیابیم باید نخست یادآوری کنیم که از نظر صدرا مسئله اتصال نفس انسانی با عقل فعال تنها در بحث بقای نفس بعد از مرگ مطرح نیست، بلکه در همین حیات دنیوی نیز واقع می‌شود، زیرا تعقل به وسیله اتحاد نفس انسانی با عقل فعال تحقق می‌یابد و بعد از مرگ همین اتحاد و اتصال نفس با عقل فعال دوام می‌یابد.<sup>۲۴</sup>

بیانی که صدرا برای اتصال نفوس انسانی با عقل فعال ارائه می‌دهد، بر سه مطلب اساسی مبتنی است<sup>۲۵</sup> که هر کدام در جای خود باید اثبات شود و در این جا به عنوان اصول موضوعه به کار گرفته می‌شود.

۱. اتحاد عاقل و معقول: هنگامی که انسان چیزی را تعقل می‌کند، نفس انسان عین آن صورت عقلی می‌شود.

۲. «بسیط الحقیقه» تمام اشیا است: منظور این نیست که موجودات این عالم با حفظ حدود وجودیشان در بسیط الحقیقه وجود دارند، بلکه منظور این است که تمام کمالات وجودی موجودات این عالم در عقل فعال که موجود بسیطی است وجود دارد، بدون این که حدود عدمی آنها در او راه داشته باشد و این مطلب کاملاً صحیح و اثبات شده است، زیرا عقل فعال علت ایجاد موجودات این عالم است، و علت ایجاد الهی (الهی) باید دارای کمالات وجودی معلولات خویش باشد، زیرا فاقد یک کمال نمی‌تواند آن کمال را اعطا کند.

۳. وحدت عقل فعال و وحدت عددی نیست، بلکه «وحدت حقه حقیقه» است که فرض

«دو» برای آن محال است، زیرا وجود محض که هیچ حدّ عدمی ندارد، جایی برای غیر باقی نمی‌گذارد.

صدرا از سه مطلب فوق نتیجه می‌گیرد:<sup>۲۶</sup> زمانی که انسان یک صورت عقلی کلی، برای مثال مفهوم کلی «اسب» را درک می‌کند، نفس انسانی با آن صورت عقلی متحد می‌شود و آن صورت عقلی «اسب» کاملاً با صورت عقلی اسبی که در عقل فعال موجود است، یکسان و متحد است، زیرا مفهوم عقلی واحد از نظر معنا و حقیقت تعدّد ندارد. صور عقلی در عقل فعال با وجود تعدّد و کثرت، همه به یک وجود بسیط موجودند، زیرا «بسیط الحقیقه» تمام اشیاست و انسان هنگام تعقل یک صورت عقلی با آن صورت عقلی متحد می‌شود. با توجه به این که یک صورت عقلی از نظر معنا و حدّ واحد است و تعدّدی ندارد، انسان هنگام تعقل یک صورت عقلی در واقع، با صورت عقلی موجود در عقل فعال متحد می‌شود و این اتحاد، اتحاد «حقیقه و رقیقه» است، زیرا صور عقلی همه معلول‌های عقل فعالند، بنابراین، نفس انسانی که هنگام تعقل، با صورت عقلی متحد می‌شود، با وجود ربطی عقل فعال متحد شده است و نه با وجود نفسی آن و به عبارت دیگر، نفس انسانی از جهت آن صورت عقلی با عقل فعال متحد می‌شود.

با توجه به مطالب مذکور در فوق، پاسخ سؤالاتی که در ابتدا مطرح بود، واضح می‌شود. سؤال بسیار مهمی که در مسئله اتحاد نفوس با عقل فعال مطرح شد، این بود که لازمه این نظریه رفع تعینات نفوس اوست و این، خلاف ضرورت ادیان آسمانی است. از آنچه گذشت معلوم شد که این نظریه چنین لازمه‌ای ندارد، زیرا هر نفسی از یک جهت با عقل فعال متحد می‌شود و جهات متعدّد در عقل فعال همه به یک وجود بسیط موجودند، از این رو، از یک طرف عقل فعال دارای اجزای نیست و از طرف دیگر، هر نفسی با حفظ تعین خود، فقط با یک وجود ربطی عقل فعال متحد است. عقل فعال دارای معلول‌های بسیار متکثری است که هر کدام ربط به عقل فعال دارند و هر نفسی با حفظ تشخص و خصوصیات خود با یکی از این وجودهای ربطی متحد می‌شود، از این رو، کثرت نفوس محفوظ است و هیچ مخالفتی با ضرورت ادیان الهی لازم نمی‌آید. نکته اساسی در نظریه صدرا این است که وجودهای ربطی عقل فعال رقیقه‌هایی از عقل فعال هستند و هر نفسی با رقیقه‌ای متحد می‌شود.

دومین سؤال این بود که چگونه ممکن است نفس که معلول عقل فعال است، در اثر

حرکت جوهری به جایی برسد که با علت خود متحد شود. پاسخ این سؤال هم معلوم شد که نفس با خود عقل فعال متحد نمی‌شود، بلکه با صورت عقلی که معلول عقل فعال است، متحد می‌شود.

پاسخ سومین سؤال هم نیازی به توضیح ندارد. مقصود صدرا از اتحاد نفس با عقل فعال همان اتحاد نفس با «مُثَل» است، زیرا عقول عرضیه (مثل) وجودهای ربطی عقل فعالند و نفوس با وجودهای ربطی عقل فعال متحد می‌شوند و نه با وجود نفسی آن.

### نتیجه

در این مقاله به این موضوع پرداخته شد که از نظر این سه حکیم مسلمان چه نفوسی بعد از مرگ باقی‌اند و آیا نفوسی که باقی‌اند، با همدیگر متحد و متصل شده، یک نفس کلی را تشکیل می‌دهند یا این که تعیین و تعدد نفوس بعد از مرگ محفوظ خواهد بود؟

از نظر فارابی دو دسته از انسان‌ها بعد از مرگ باقی‌اند و یک دسته که شامل سه گروه از انسان‌ها می‌شود، با مرگ فانی می‌شوند. دربارهٔ اتصال نفوس انسانی بعد از مرگ با بررسی و تحلیل آرای فارابی به این نتیجه رسیدیم که از نظر فارابی نفوس تعدد و تعیین خود را حفظ می‌کنند و نفوسی که در یک درجه از کمال و نقص قرار دارند، به یکدیگر متصل می‌شوند، ولی این اتصال باعث نمی‌شود نفس کلی به وجود آید و نفوس به خاطر این که قبل از مرگ به بدن‌های متعدّد تعلق داشته‌اند، بعد از مرگ متعدّد خواهند بود.

ابن سینا نیز همانند فارابی قائل به نفس کلی نیست، ولی به خلاف او تمام نفوس انسانی را باقی می‌داند و سه دلیل برای اثبات بقای تمام نفوس انسانی اقامه می‌کند که با تحلیل و نقد آن ادله و اشکال‌های ملاصدرا به آنها، در این مقاله اثبات شد که هیچ یک از اشکال‌های ملاصدرا به این سه دلیل وارد نیست، ولی وارد نبودن اشکال‌های صدرا به معنای صحیح بودن تمام ادله ابن سینا نیست، زیرا در این مقاله ثابت شد که دو دلیل از آن ادله اشکال‌های دیگری دارند، هر چند دلیل سوم او صحیح و بی‌اشکال است.

ملاصدرا نیز همانند ابن سینا تمام نفوس انسانی را باقی می‌داند و دربارهٔ اتصال نفوس با عقل فعال و اتحاد آنها با یکدیگر، هرچند در ابتدا سؤالات و اشکالاتی ممکن است به نظر برسد، ولی در این مقاله با کمک گرفتن از آرای او دربارهٔ ادراک کلیات (تعقل) و با تحلیل و

بررسی دقیق نظر او به این نتیجه رسیدیم که تمام آن اشکال‌ها قابل رفع است، زیرا نفوس انسانی با وجود ربطی عقل فعال متصل می‌شوند و نه با وجود نفسی آن، بنابراین، تعدد و تعیین خود را حفظ می‌کنند. عقل فعال هر چند یک وجود نفسی دارد، معلول‌های متعددی دارد که هر کدام ربط به او و به عبارت دیگر، رقیقه اویند از او صادر شده‌اند و هر نفسی با یکی از این وجودهای ربطی متحد و متصل می‌شود.

- 
۱. علیمراد داودی، عقل در حکمت مشاء، چاپ اول، ۱۳۴۹ ه.ش، تهران، انتشارات دهخدا، ص ۲۳۴.
  ۲. جوزف الهاشم، فارابی دراسة ونصوص، منشورات دارالشرق الجديد، بیروت، چاپ اول، ۱۹۶۰ م، ص ۱۲۹-۱۳۰.
  ۳. ابونصر الفارابی، السياسة المدینه، چاپ اول، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۶ ه.ش، ص ۷۵.
  ۴. ابونصر الفارابی، آراء اهل المدینه الفاضله، با مقدمه و تعلیقه دکتر البیر نادر، چاپ دوم، بیروت، انتشارات دارالشرق، ص ۱۳۳.
  ۵. همان، ص ۱۴۳.
  ۶. همان، ص ۱۳۱.
  ۷. همان، ص ۱۴۲-۱۴۳.
  ۸. همان، ص ۱۳۳ و ۱۴۴.
  ۹. همان.
  ۱۰. همان، ص ۱۳۷.
  ۱۱. همان، ص ۸۲.
  ۱۲. همان، ص ۱۳۵-۱۳۶.
  ۱۳. دکتر محمود قاسم، فی النفس و العقل لفلاسفة الاغریق و الاسلام، چاپ چهارم، ۱۹۶۹ م، مصر، مکتبه النجلو، ص ۱۶۶.
  ۱۴. ابن سینا، شفاء، طبیعیات، فن ششم، ۱۳۹۵ ه.ق، قاهره، دارالکتاب العربی للطباعة و النشر، ص ۲۰۰.
  ۱۵. همان، ص ۲۰۲-۲۰۳.
  ۱۶. ملاصدره، اسفار، ج ۸، ص ۳۷۵ و ۳۸۲-۳۸۳.
  ۱۷. ابن سینا، همان، ص ۲۰۵.
  ۱۸. ابن سینا، مبدأ و معاد، ترجمه محمود شهابی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۲ ه.ش، ص ۱۲۰.

۱۹. ملاصدرا، همان، ص ۳۸۸.
۲۰. همان، ص ۳۹۲.
۲۱. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم، ۱۳۶۰ هـ ش، ص ۲۴۶ و ۲۵۰ و ۲۵۵.
۲۲. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۵۴ هـ ش، ص ۳۶۱.
۲۳. همان، ص ۳۵۶.
۲۴. همان، ص ۳۶۱.
۲۵. ملاصدرا، اسفار، ج ۳، ص ۳۳۷.
۲۶. همان، ۳۳۸.