



An Analysis of "Happiness" from the Perspectives of al-Kindi, Zakariya al-Razi, and al-Farabi

Mohammad Mahdi Montasseri ¹ | Ahad Faramarz Qaramaleki ²

1. Corresponding Author, PhD Graduate in Islamic Philosophy and Theology, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: m.montasseri@ut.ac.ir
2. Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: ghmaleki@ut.ac.ir



Article Info

Article type:
Research Article

Received: 11 March 2025
Accepted: 21 October 2025
Available Online: 26 October 2025

Keywords:
al-Kindi, Zakariya al-Razi,
al-Farabi, Perfection of
the Soul (Istikmāl al-Nafs),
Perfectionism.



Abstract

Perfectionism is one of the enduring traditions in the history of philosophy, the earliest evidence of which can be observed in ancient Greece. This broad philosophical tradition has continued into modern philosophical schools, and Islamic philosophy is no exception. Perfectionism considers the perfection of the soul (istikmāl al-nafs) to be the ultimate goal of philosophy and regards philosophy as a path for humans to attain their ultimate happiness (sa'ādah). Given the neglect of this aspect in research on the history of Islamic philosophy, the present article seeks to investigate this main question: what meaning and implications does happiness have from the perspectives of al-Kindi, Zakariya al-Razi, and al-Farabi? A subsidiary question addressed in this study asks what fate befalls the soul if it fails to attain its ultimate felicity according to these thinkers. These three are counted among the first philosophers of the Islamic world and, despite significant differences among themselves, share the common characteristic of not having been influenced by the Avicennan (Ibn Sina) current. The authors' assumption is that felicity (nikbahūt) and wretchedness (shaqāwat) from the perspectives of the three philosophers in question are ultimately realized in the afterlife. However, due to differences in their foundational principles, these philosophers have serious and profound differences concerning happiness and wretchedness. Utilizing critical and descriptive analytical methods, the present article has shown that these philosophers hold diverse views both regarding the meaning of happiness and concerning the implications of failing to attain it.

Cite this article: Montasseri, M.M.; Faramarz Qaramaleki, A. (2024). An Analysis of "Happiness" from the Perspectives of al-Kindi, Zakariya al-Razi, and al-Farabi. *Islamic Philosophical Doctrines*, 19(35), 153-176.
<https://doi.org/10.30513/ipd.2025.6882.1600>



© The Author(s). Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



تحلیل «سعادت» از دیدگاه کندی، زکریای رازی و فارابی

محمد مهدی منتصری^۱ | احمد فرامرز قراملکی^۲

۱. نویسنده مسئول، دانش‌آموخته دکتری فلسفه و کلام اسلامی، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: m.montasseri@ut.ac.ir

۲. استاد، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: ghmaleki@ut.ac.ir

چکیده

کمال‌گرایی یکی از سنت‌های تاریخ فلسفه است که نخستین شواهد آن را در یونان باستان می‌توان مشاهده کرد. این سنت گسترده فلسفی تا مکاتب فلسفی مدرن نیز ادامه داشته و فلسفه اسلامی نیز از آن مستثنا نیست. کم انسان به سعادت نهایی او می‌داند. با توجه به مغفول ماندن این جنبه در پژوهش‌ال‌گرایی، استکمال نفس را هدف نهایی فلسفه به شمار می‌آورد و فلسفه را راهی برای نیل‌های تاریخ فلسفه اسلامی، نوشتار حاضر به دنبال بررسی این مسئله اصلی است که سعادت از دیدگاه کندی، زکریا رازی و فارابی چه معنا و چه لوازمی دارد. مسئله فرعی این پژوهش آن است که از دیدگاه این سه فیلسوف، اگر نفس به سعادت نهایی خود نرسد، چه سرنوشتی در انتظار او خواهد بود. اینها سه فیلسوف نخست جهان اسلامی به شمار می‌آیند و علی‌رغم اختلافات قابل توجهی که با یکدیگر دارند، در این ویژگی مشترک‌اند که تحت تأثیر جریان سینوی قرار نگرفته‌اند. مفروض نگانندگان آن است که نیک‌بختی و شقاوت از دیدگاه سه فیلسوف مورد نظر در نهایت در جهان پس از مرگ تحقق پیدا می‌کند. با این حال، این فیلسوفان به علت اختلاف مبانی، تفاوت‌های جدی و عمیقی در زمینه سعادت و شقاوت با یکدیگر دارند. با بهره‌گیری از روش تحلیل انتقادی و تحلیل توصیفی، نوشتار حاضر نشان داده است که این فیلسوفان دیدگاه‌های متنوعی هم در مورد معنای سعادت و هم در خصوص لوازم عدم نیل به سعادت دارند.

اطلاعات مقاله



نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۷/۲۹

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۸/۴

کلیدواژه‌ها

کندی، زکریای رازی، فارابی، استکمال نفس، کمال‌گرایی.



استناد: منتصری، محمد مهدی؛ فرامرز قراملکی، احمد. (۱۴۰۳). تحلیل «سعادت» از دیدگاه کندی، زکریای رازی و فارابی. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۱۹ (۳۵)، ۱۷۶-۱۵۳.

<https://doi.org/10.30513/ipd.2025.6882.1600>



مقدمه

استکمال نفس برای فیلسوفان بسیاری مورد توجه و تأکید بوده است. تاجایی که می‌دانیم خاستگاه تاریخی این بحث به یونان باستان می‌رسد (Hurka, 1993)، و در جهان اسلام نیز بسیاری از فیلسوفان در تعریف غایت‌انگارانه فلسفه، هدف آن را استکمال نفس انسانی دانسته‌اند. برای مثال، صدرالمتهلین در تعریف فلسفه می‌گوید: «الفلسفة استکمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات» (صدرالمتهلین، ۱۹۸۱، ج. ۱، ص. ۲۰؛ صدرالمتهلین، ۱۴۲۲ق، ص. ۷). کندی نیز فلسفه را چنین تعریف می‌کند: «الفلسفة هي التشبه بأفعال الله تعالى بقدر طاقة الإنسان» (کندی، بی‌تا، ص. ۱۲۲). بدیهی است که این شبیه شدن از باب استکمال نفس و تبدیل شدن به چیزی است که تنها انسان در میان حیوانات استعداد آن را دارد. ابن سینا (۱۴۰۴ق، ص. ۱۲؛ ۱۹۸۰، ص. ۱۶)، سهروردی (۱۳۷۵، ج. ۱، ص. ۸۸)، قطب‌الدین شیرازی (۱۳۸۲، ص. ۳)، اخوان الصفاء (۱۴۱۲ق، ج. ۲، ص. ۱۰)، زکریای رازی (۱۳۷۱، ص. ۱۰۵)، ابن‌کمون (۱۴۰۲ق، ص. ۱۴۵)، سبزواری (۱۳۷۹، ج. ۲، ص. ۵۰؛ ۱۳۸۳، ص. ۵۷) و دیگران نیز با عبارات مختلف، فلسفه را تعریف به غایت نموده و هدف آن را استکمال نفس دانسته‌اند. در این صورت، فلسفه راهی برای سعادت انسان به شمار می‌آید که با به کمال رساندن ویژگی‌های انسان، وی را به این مقصود نزدیک می‌کند.

این رویکرد با مکتب اخلاقی کمال‌گرایی^۱ که نیکبختی و سعادت انسان را در گرو شکوفایی ویژگی‌های خاص یا ذاتی او می‌داند، قابل انطباق است. اما پیش از آن که کمال‌گرایی از دیدگاه فیلسوفان مسلمان مورد پژوهش قرار گیرد، شایسته است این بخش از نظریه استکمال نفس ایشان مورد بررسی قرار گیرد که استکمال نفس چه نتیجه‌ای در پی خواهد داشت. به عبارت دیگر، اگر انسانی بتواند به استکمال نفس نیل پیدا کند، چه چیزی در نهایت در انتظار او خواهد بود و اگر کسی از رعایت دستورالعمل‌های فلسفی استکمال نفس سر باز زند، چه سرنوشتی در انتظار اوست؟ به‌طور طبیعی، بدون دانستن نتیجه یک فرایند، انگیزه اقدام برای آن تحقق نخواهد یافت و هر فیلسوف کمال‌گرا باید نتیجه استکمال نفس را برای مخاطب خود تبیین نماید. بر این اساس، این نوشتار با تمرکز بر سه فیلسوف نخست جهان اسلام، یعنی کندی، زکریای رازی و فارابی، دو مسئله را مورد بررسی قرار خواهد داد: (۱) نیکبختی و سعادت مورد نظر این فیلسوفان که در نتیجه استکمال نفس حاصل خواهد شد، چه چیزی

1. Perfectionism



مانده است. فارابی نیز علی‌رغم مورد توجه قرار گرفتن در زمینه اخلاق (Druart, 2008؛ سلیمانی، ۱۳۹۳؛ مقدم، ۱۳۹۴؛ احمدی و محیطی، ۱۳۹۷؛ احمدی و محیطی، ۱۳۹۸)، انسان‌شناسی (بهارنژاد، ۱۳۹۰؛ صوریان، ۱۳۹۰) و جهان‌شناسی (Janos, 2009; Vallat, 2011; Janos, 2012; Druart, 2017؛ سلامی و رضازاده، ۱۳۹۶)، باز هم از این مستثنا نیست که از جهت بررسی دیدگاه وی در مورد سعادت حاصل از استکمال نفس مغفول مانده است.

۲. سعادت از دیدگاه کندی

کندی نفس را از جوهر الهی دانسته و نسبت آن با خداوند را مانند نسبت نور خورشید با خورشید به شمار آورده است. او به دوگانگی نفس و بدن قائل است و نفس را امری غیر از قوای جسمانی، مانند شهوت و غضب دانسته است. استدلال وی بر این مطلب آن است که نفس در برابر خواسته‌های شهوت و غضب مقابله کرده و مانع آن‌ها می‌شود. در این مقابله، نفس آن عنصری است که ما را منع می‌کند و خواسته‌های شهوت و غضب، «امور منع شده» (ممنوع) هستند. اجمال استدلال کندی آن است که «مانع» و «ممنوع» نمی‌توانند عین یکدیگر باشند و در نتیجه، نفس امری غیر از بدن است (کندی، ۱۹۵۰، ص. ۲۷۳).

بر اساس این‌گونه انسان‌شناسی است که کندی سعادت انسان را عبارت از بازگشت یا شبیه شدن به خداوند به شمار آورده است. وی به تبع افلاطون، سعادت انسان را در امور جسمانی مانند شهوت و غضب نمی‌داند و از افلاطون نقل کرده که اگر کسی به دنبال مأكول و منکوح باشد، تشبه به خداوند برای او مقدور نخواهد بود (کندی، ۱۹۵۰، ص. ۲۷۴). شبیه شدن به خداوند از دیدگاه کندی زمانی تحصیل می‌گردد که اکثر ادب و رفتار فرد به فکر، تمیز، معرفت حقایق اشیاء و بحث در مورد غوامض علمی باشد. در این صورت است که انسان شبیه به خداوند و فردی فاضل می‌گردد. دلیل این امر آن است که انسان می‌تواند به اموری که در خداوند سراغ داریم، دست یابد؛ اموری مانند حکمت، قدرت، عدل، خیر، جمال و حق (کندی، ۱۹۵۰، ص. ۲۷۵).

بنابراین، کندی سعادت انسان را در «شبیه شدن به خداوند» می‌داند. این سعادت بدون مرگ برای انسان امکان‌پذیر نیست. کندی نیل به این سعادت را زمانی مقدور می‌داند که انسان با رها کردن بدن، مجرد گردد. این نکته به طور کامل با دیدگاه وی در مورد ماهیت



انسان، یعنی «حی ناطق مائت» سازگار است. بدون مرگ، سعادت انسان به طور کامل محقق نمی شود و کندی از همین نکته جهت تسکین ترس از مرگ استفاده کرده است (کندی، ۱۹۷۳، ص. ۲۸). انسان پس از تجرد و رهایی از بدن، می تواند وارد عالم عقل شود، در نور خداوند داخل شده، او را مشاهده کرده، مطابق نور او گردد و در ملکوت خداوند بالا رود (کندی، ۱۹۵۰، ص. ۲۷۶). کندی از اتحاد با عقول یا خداوند سخن نمی گوید، بلکه به شباهت و مشاهده اشاره کرده است.

نتیجه این ارتقاء و تشبه به خداوند آن است که همه حقایق عالم برای انسان آشکار می شود، به همان نحو که برای خداوند همه حقایق عالم بارز و آشکار است. استدلال کندی بر این مطلب آن است که ما در این عالم که بدون نور خورشید تاریک و ظلمانی است، می توانیم اشیاء بسیاری را مشاهده کنیم؛ پس در عالم الهی که با نور خداوند روشن است، باید همه امور ظاهر و خفی را ببینیم و بر همه سر و علن اطلاع پیدا کنیم (کندی، ۱۹۵۰، ص. ۲۷۶)؛ استدلالی که کندی از افلاطون نقل و تأیید نموده است (کندی، ۱۹۵۰، ص. ۲۷۴).

کندی علم به حقایق را منحصر در عالم پس از مرگ نمی کند و با نقل مطلبی از فیثاغورس، معتقد است که در صورتی که نفس صیقلی گردد، با صورت هایی از نور خداوند متحد خواهد شد و نسبت به صقالتی که پیدا کرده، معرفت اشیاء بر او ظاهر می گردد. صیقلی شدن یا صفای نفس مستلزم دو چیز است: (۱) طهارت از دَنَس از طریق ترک شهوات و (۲) کسب علم و تفکر فراوان در مورد حقایق اشیاء. هر اندازه که صقالت نفس بیشتر شود، معرفت او از اشیاء نیز بیشتر خواهد شد. طهارت نفس موجب می شود که در خواب عجایی را مشاهده کند و با نفوس مردگان گفت و گو داشته باشد. خداوند نور و رحمت خود را بر چنین نفسی افزوده خواهد کرد و در این صورت، لذتی خواهد برد که با هیچ لذت مادی قابل مقایسه نیست. این یک لذت الهی، روحانی و ملکوتی است که از رسیدن به شرافت اعظم حاصل می گردد (کندی، ۱۹۵۰، صص. ۲۷۶-۲۷۷).

در تحلیل این مطلب به دو نکته می توان اشاره کرد. نخست، کندی به اتحاد با خداوند اشاره نکرده، بلکه از شباهت با خداوند یا مطابق شدن سخن گفته است. اما در عین حال معتقد است که انسان با تحصیل معقولات با صورت هایی از نور خداوند متحد خواهد شد. این قول مبتنی بر دیدگاه کندی در مورد اتحاد عاقل و معقول است. از نگاه کندی، از آنجاکه



صورت محسوس در نفس انسان موجود است، حاسّ و محسوس در نفس یک چیز هستند؛ و همین نسبت میان عاقل و معقول نیز وجود دارد (کندی، ۱۹۵۰، ص. ۳۰۲). بنابراین، اتحاد با صورت‌هایی از نور الهی، به معنای اتحاد آن صور با نفس در درون نفس است، نه اتحاد با این صور در خارج. کندی میان دو گونه از معقول و محسوس تمایز قائل است: (۱) آنچه در نفس حاصل شده و (۲) آنچه قبل از ایجاد معقول یا محسوس در نفس، در خارج وجود دارد (کندی، ۱۹۵۰، ص. ۳۰۲). بر این اساس، بخشی از سعادت آن است که صورت‌های معقول با نفس انسان متحد گردند.

دوم، صیقلی شدن نفس و منتقش شدن صورت‌های اشیاء در آن سبب می‌شود که خداوند نور خود را بر نفس افاضه کند و این موجب لذت انسان خواهد شد. چنین لذتی با هیچ یک از لذائذ جسمانی قابل مقایسه نیست. وجود چنین لذتی حاکی از آن است که سعادت لذتی را به همراه خواهد داشت که برتر از همه لذائذ دیگر است. وقتی چنین لذتی در حین حیات مادی امکان‌پذیر است، به طریق اولی پس از مرگ نیز چنین لذتی برای نفس انسان فاضل می‌سور خواهد بود؛ زیرا کدورت نفس به مراتب کمتر است.

اما سرنوشت کسی که فضائل را تحصیل نکند، چه خواهد شد؟ پاسخ کندی را تنها با تحلیل کلمات وی می‌توان استخراج کرد. چنان‌که گفته شد، کندی به صراحت تأکید کرده که نفس جوهر است و با جسم تباین دارد (کندی، ۱۹۵۰، ص. ۲۷۳). این دوگانه‌انگاری نفس و بدن، به معنای آن است که بقای نفس نزد کندی ارتباطی با جسم ندارد و مرگ نمی‌تواند منجر به نابودی نفس گردد. بنابراین، استکمال پیدا نکردن نفس، سبب نابودی آن پس از مرگ نمی‌گردد. اما نفوس استکمال‌نیافته نمی‌توانند وارد عالم عقلی شوند. به همین دلیل، این نفوس — که از ادناس پاک نشده‌اند — مدتی در مرتبه افلاک می‌مانند تا از ادناس حسی و خیالی پاک شوند.^۲ پاک شدن نفوس امری تدریجی است؛ زیرا کندی معتقد است

۲. این مطلب که سرنوشت نفوس استکمال‌نیافته، تعلق یافتن به جسم فلکی خواهد بود را ابن سینا در کتاب المبدأ و المعاد به نقل از کسی که او را گزافه‌گو نمی‌داند ذکر نموده و صحیح بودن آن را ممکن دانسته است (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص. ۱۱۴). خواجه نصیر الدین طوسی حدس زده است که قائل اصلی این سخن فارابی باشد (طوسی، ۱۳۷۵، ج. ۳، ص. ۳۵۵). تفصیلی که ابن سینا از متفکر مورد نظر خود نقل می‌کند در کلمات کندی وجود ندارد، اما تا جایی که نگارندگان اطلاع دارند این مطلب را در آثار فارابی نیز نمی‌توان یافت. ظاهراً، تنها فیلسوف مسلمانی که پیش از ابن سینا به این مطلب اشاره کرده کندی بوده و خود او نیز این قول را به افلاطون نسبت داده است (کندی، ۱۹۵۰، ص. ۲۷۸).



که نفس‌های پاک نشده یکی یکی مراتب افلاک را طی خواهند کرد تا سرانجام به عالم عقلی وارد گردند (کندی، ۱۹۵۰، ص. ۲۷۸).

کندی در مورد این که آیا تعلق داشتن به فلک و طی مراحل پاک شدن از ادناس حس و خیال دردناک است و به منزله مجازات افراد استکمال نایافته است یا خیر، اشاره‌ای نکرده است. اما در رساله حزن، علت پدید آمدن حزن را فقدان امری محبوب یا فوت امری مطلوب دانسته است (کندی، ۱۹۷۳، ص. ۶). بر این اساس، می‌توان استدلال کرد که نفس با مرگ از امور حسی و خیالی جدا می‌گردد و اگر نتوانسته باشد در طول حیات از ادناس حسی و خیالی پاک شود، پس از مرگ به آن‌ها میل دارد، اما نمی‌تواند به آن‌ها دست یابد. بر اساس دیدگاه کندی، این امر مستلزم پدید آمدن حزن در نفسی که استکمال پیدا نکرده خواهد شد. بنابراین، می‌توان از کلمات او استنباط کرد که چنین نفوسی در مدتی که به فلک تعلق دارند و هنوز به اندازه‌ای از پاک بودن نرسیده‌اند که وارد عالم عقول شوند، از حزن و اندوه رنج خواهند برد. با این حال، اگر تعلق نفس به جسم فلکی را ابزاری برای تخیل کردن نفس بدانیم، این تعلق می‌تواند فقدان صور حسی و خیالی را برای نفس جبران کند و امری لذت بخش باشد، یا حداقل ترکیبی از لذت و الم را در پی داشته باشد.

اما سعادت و لذت در عالم عقول تنها به امور مربوط به علم و آگاهی منحصر نمی‌شود. کندی معتقد است خداوند تدبیر برخی از امور در عالم را به نفوسی که وارد عالم عقول می‌شوند، واگذار خواهد کرد تا از تدبیر آن امور لذت ببرند (کندی، ۱۹۵۰، ص. ۲۷۸). این که اموری که تدبیر آن‌ها به نفس واگذار می‌شود، چه اموری بوده و متعلق به کدام مرتبه از جهان‌شناسی کندی هستند، مشخص نیست.

بنابراین، کندی در کنار لذتی که انسان بر اثر علم و دانش از اشیاء عالم و نور خداوند می‌برد، از لذت مربوط به عقل عملی، یعنی قدرت تدبیر نیز بهره‌مند خواهد بود. این دو لذت (علم و تدبیر) با دو جنبه نظری و عملی عقل انسان قابل تطبیق است و کندی در صدد آن است تا نشان دهد که هیچ یک از این دو جنبه پس از مرگ و نیل به منزلگاه اجل و اشرف نفس، معطل نخواهد بود.



۳. سعادت از دیدگاه زکریای رازی

اسطوره هبوط نفس رازی حاکی از آن است که وی جایگاه حقیقی نفس را ورای جهان مادی دانسته و اعتقاد دارد که نفس به دلیل جهالت اسیر بدن و جهان مادی شده و باید تلاش کند تا از این اسارت رها گردد. جایگاه حقیقی نفس، عالم نفوس است که نفس از ازل آنجا بوده و پس از رهایی از جهان مادی نیز به همان جایگاه باز می‌گردد (ناصرخسرو، ۱۳۴۱، صص. ۱۱۴-۱۱۶؛ ابوحاتم رازی، ۲۰۰۳، صص. ۳۰-۳۱). بنابراین، سعادت از دیدگاه رازی عبارت است از رها شدن از بدن و جهان مادی.

با گرفتار شدن در عالم مادی، نفس دچار کدورت و ناپاکی شده و راه خلاص شدن از این کدورت فراگیری فلسفه است و بدون فلسفه امکان رهایی از جهان مادی وجود ندارد (ابوحاتم رازی، ۲۰۰۳، ص. ۲۳). با استفاده از عقل و داشتن زیست فیلسوفانه، نفس می‌تواند از این کدورت رها شده و به عالم خویش بازگردد. رازی در دو کتاب طب روحانی و سیره فلسفی به این مهم پرداخته است.

اسارت در بدن، هم کدر شدن نفس را در پی دارد و هم موجب می‌شود که نفس به طور دائم در رنج و عذاب باشد. دلیل این امر، دیدگاه خاص رازی در مورد لذت است. رازی تألیفی در مورد ماهیت لذت داشته که از بین رفته، اما بخشی از دیدگاه وی در کتب مختلف باقی مانده است. بر اساس دیدگاه رازی، لذت چیزی نیست جز بازگشت به حالت طبیعی. یعنی، نفس در حالت طبیعی نه لذتی را تجربه می‌کند و نه دردی را و لذت تنها وقتی پدید می‌آید که ابتدا بدن از حالت طبیعی خود خارج شده باشد و سپس به حالت طبیعی خود بازگردد. بر این اساس، رازی معتقد است که لذت بدون درد اولیه امکان ندارد (رازی، ۱۹۷۸، صص. ۵۴-۵۵).

این نظریه لذت مستلزم رنج دائمی نفس در جهان مادی است؛ زیرا نفس یا هیچ لذتی را نمی‌چشد و یا اگر لذتی را نیز ادراک کند، تنها پس از تجربه درد و حاصل بازگشت به حال طبیعی است. به همین دلیل، رازی نسبت به جهان مادی و لذات آن بدبین است و در الگویی که جهت انتخاب اخلاقی ارائه نموده، در مورد ارتکاب اموری که لذت بخش است، به شدت محتاط می‌باشد. بر اساس این الگو، از هر فعلی که عاقبت آن نامشخص باشد، یا آن که عواقب دردناک آن بیشتر یا مساوی با لذت حاصل از آن باشد، باید اجتناب نمود.^۳

۳. یکی از نگارندگان در مقاله‌ای این الگو را ترسیم و تبیین کرده است (Montaseri, 2024).



اما علت عذاب آور بودن زندگی دنیوی نزد رازی تنها به غلبه و سابق بودن لذت بر الم محدود نمی‌شود؛ بلکه نظام معرفتی انسان سبب می‌شود که مقدار لذتی که از یک امر لذیذ می‌برد، به مراتب کمتر از لذتی باشد که یک حیوان از همان امر لذیذ درک می‌کند. هنگام مواجهه با یک امر لذیذ، حیوان محو در لذت بردن از آن می‌گردد و به امر دیگری توجه ندارد. رازی گوسفندی را مثال می‌زند که برای ذبح به مسلخ برده شده و می‌داند که تا دقایقی دیگر کشته خواهد شد و در همین حال، غرق در لذت بردن از تناول علوفه‌ای است که در مقابل او قرار دارد (رازی، ۱۹۷۸، ص. ۴۲).^۴

اما انسان نمی‌تواند در شرایطی مشابه چنین لذتی را تجربه کند. از نگاه رازی، این دو علت دارد: نخست، انسان می‌تواند درحالی که یک لذت خاص برایش حاصل شده، به لذتی که می‌توانست برای او حاصل شود اما نشده نیز بیاندیشد؛ و این تصور، عیش انسان را مکدر می‌سازد. دوم، وقتی انسان از یک نعمت یا امر لذت بخش برخوردار است، در اندیشه و اضطراب از دست دادن آن امر لذیذ در آینده به سر می‌برد. برای مثال، کسی که نیم دینار به دست می‌آورد، از جهتی به دنبال نیمه دیگر آن است و از جهت دیگر، هراس دارد که مبادا همین نیم دینار را از دست بدهد (رازی، ۱۹۷۸، صص. ۴۳-۴۴). این نقصان در ادراک لذت به نظام معرفتی انسان باز می‌گردد و حیوان نمی‌تواند امری بیش از لذتی که برایش حاضر است را تصور کند (رازی، ۱۹۷۸، صص. ۴۳-۴۴). به عبارت دیگر، نظام معرفتی حیوان به نحوی است که در لحظه زندگی می‌کند و هراس از آینده و اندوه از گذشته را نمی‌تواند تصور کند.

رازی در صدد آن نیست که ما را به تلاش برای افزایش هرچه بیشتر لذت در زندگی ترغیب کند. از دیدگاه رازی، این تفاوت میان انسان و حیوان در ادراک لذت به دلیل تفاوتی است که انسان و حیوان در غایت وجودی خود دارند. برخلاف حیوان، انسان برای لذت بردن آفریده نشده است. نقصان انسان در التذاذ و برخورداری بیشتر از تفکر و اندیشه، حاکی از آن است که امر افضل برای انسان عبارت است از نطق و تزکیه (رازی، ۱۹۷۸، ص. ۴۲). به همین دلیل، زندگی در جهان مادی برای همه نفوس و به خصوص برای انسان تلخ و دشوار است. بنابراین، رازی در مورد زندگی دنیوی و لذات آن دارای نگاهی بدبینانه و منفی است.

۴. این که آیا به واقع حیوان از ذبح خود اطلاع داشته باشد و این که -بر فرض صحت این مدعا- از تناول علوفه‌ای در آن حال لذت ببرد جای تأمل دارد. رازی این موارد را پیش فرض گرفته و به نظر می‌رسد تنها دلیل او برای این مدعا برداشتی است که از مشاهده از حال حیوانات داشته. شایان ذکر است «حیوان» نقش پررنگی در تبیین نظریه استكمال نفس در فلسفه رازی دارد که توسط نگارندگان پیش از این تشریح شده است (Montaseri & Faramarz-Qaramaleki, 2021).



در مقابل این، رازی از جهانی سخن می‌گوید که عالم حقیقی نفس است و درد و لذت جسمانی در آن وجود ندارد. از نظریه لذت رازی می‌توان نتیجه گرفت که اگر در یک عالم درد وجود نداشته باشد، در آن عالم لذت جسمانی نیز وجود ندارد. اما این استدلالی نیست که رازی برای وجود نداشتن لذت و درد در عالم حقیقی نفوس به کار گرفته باشد. در کتاب طب روحانی رازی به این مقدار اکتفا نموده است که اگر بپذیریم که پس از مرگ، نفس به کلی نابود می‌گردد، باز هم مرگ امری مطلوب است؛ زیرا حس اختصاص به زندگانی دنیوی دارد و پس از مرگ، حس وجود ندارد. بنابراین، پس از مرگ نه درد وجود خواهد داشت و نه لذت (رازی، ۱۹۷۸، ص. ۱۲۰).

اما در کتاب سیره فلسفی که به نظر می‌رسد به دیدگاه‌های شخصی رازی نزدیک‌تر بوده، وی میان دو گونه لذت جسمانی و غیرجسمانی تمایز قائل می‌شود. بر این اساس، لذت و الم جسمانی تنها در زندگی دنیوی وجود دارد و پس از مرگ از بین خواهند رفت. در مقابل، لذاتی برای نفس در جهان پس از مرگ و رهایی از بدن وجود دارد که نه منقطع می‌گردد و نه تناهی دارد. برخلاف نگاه بدبینانه رازی در مورد لذات حسی، لذات عالم پس از مرگ چنان ارزشمند و مغتنم است که نرسیدن به آن لذات ضرر بزرگی برای نفس خواهد بود (رازی، ۱۹۳۹، ص. ۱۰۲). بر اساس این مطالب، نیل به سعادت از دیدگاه رازی در گرو به کمال رسیدن نفس و بازگشت به عالم حقیقی خویش است. شایان ذکر است که رازی در زمان بررسی سعادت، به سعادت نفس می‌اندیشد و تنها سعادت انسان را در نظر ندارد. زمینه این سخن آن است که رازی تفاوت ماهوی میان نفس انسان و سایر نفوس قائل نیست، بلکه نفس را جوهری می‌داند که ممکن است به بدن‌های متفاوت تعلق بگیرد و در صورت نرسیدن به استکمال، وارد چرخه تناسخ گردد (ناصرخسرو، ۱۳۴۱، صص. ۱۱۴-۱۱۶؛ ابوحاتم رازی، ۲۰۰۳، صص. ۳۰-۳۱).^۵ البته نفس تنها در صورتی امکان رهایی از بدن را دارد که به «بدن انسان» تعلق داشته باشد و بتواند با علم و عمل، زمینه را برای رهایی خود از جهان مادی فراهم سازد. سعادت همه نفوس در همین نحو از استکمال نهفته است و در صورتی که نفس در حال حاضر تعلق به بدن حیوان دارد، باید تا زمان تعلق یافتن به یک بدن انسانی در انتظار بماند.

اما چرا باید نفس که ابتدا در عالم خود قرار دارد، به عالم مادی بیاید و سپس دوباره در

۵. دیدگاه رازی در مورد تناسخ توسط نگارندگان مورد بررسی قرار گرفته است (فرامرز قراملکی، منتصری و برخوردار، ۱۳۹۹).



صدد رهایی از این عالم و بازگشت به عالم خویش باشد؟ از دیدگاه رازی، نفس پیش از تعلق به عالم ماده در جهالت به سر می برد و همین جهالت اوست که سبب می شود که مفتون هیولی گردد و برای التذاذ از آن تلاش کند و در نهایت اسیر جهان مادی گردد (ابوحاتم رازی، ۲۰۰۳، صص. ۳۰-۳۱). اما با آمدن به این جهان و برخورداری از عقل به عنوان موهبتی از جانب خداوند، نفس در نهایت با علم به حقیقت هستی و تخلق به اخلاق نیک خواهد توانست از این عالم رها گردد. بنابراین، حالت ابتدایی نفس در عالم نفوس را نمی توان سعادت می که مد نظر رازی است، به شمار آورد؛ زیرا هرچند نفس در آن حالت از درد و مصائب عالم مادی در امان است، اما از نقصانی بزرگ رنج می برد و آن عبارت است از جهالت؛ و این سعادت مندی نیست.

وحدت یا تکثر نفس در عالم نفوس، یکی از ابهامات فلسفه رازی است. دروارت (Druart, 1996, p. 258) به تبع ماجد فخری (Fakhry, 1968, p. 18) بر آن است که مقصود از نفسی که قدیم است، همان نفس کلی^۶ است و نفس هر انسان یا حیوان، نسخه ای از سرگذشت نفس کلی است. با این حال، نگاهی به دیدگاه رازی در مورد هیولی می تواند این احتمال را با مشکل مواجه کند. رازی در مورد ماده، اتمیسم اپیکور را پذیرفته است و اجسام را حاصل ترکیب اتم های ماده با ترکیبی خاص به شمار می آورد (Goodman, 2001؛ فنایی اشکوری و دیگران، ۱۳۹۶، ج. ۱، صص. ۱۹۳-۱۹۴). بر این اساس، ماده متشکل از اتم های بی شمار است و تعدد این اتم ها باعث نشده که پنج قدیم رازی مخدوش گردد. بنابراین، می توان ادعا کرد که همان طور که تعدد اتم ها به تعداد پنج قدیم رازی خللی وارد نمی کند، تعدد نفوس نیز اشکالی پیش نخواهد آورد. بر این اساس، مقصود رازی از نفس می تواند اشاره به نفوس متعدد شخصی باشد، نه نفس واحد کلی. با این حال، عدم تصریح رازی به این مطلب، هر دوی این تفاسیر را محتمل می کند.

در مورد کلی یا جزئی بودن نفس پس از مرگ نیز شواهدی مانند محدود بودن تعداد نفوس، بازگشت نهایی همه آن ها به عالم خود، التذاذ نفس در عالم پس از مرگ و ضرورت بقای نفس پس از مرگ در عالم ماده در صورت نائل نشدن به کمال، احتمال آن که نفوس به صورت جزئی و متعدد در عالم نفوس وجود داشته باشند را تقویت می کند.^۷ تفصیل درباره این بحث خارج از رسالت این بخش می باشد.

6. Cosmic Soul

۷. برخی تلاش کرده اند بر اساس مسلمان بودن رازی نشان دهند که وی به بقای نفس به صورت فردی پس از مرگ اعتقاد داشته است (Wazir, Wang, & Wu, 2019, pp. 136-141). از دیدگاه نگارندگان، دگراندیشی رازی سبب می گردد که به راحتی نتوان از این طریق در مورد دیدگاه وی در باب چگونگی بقای نفس پس از مرگ اظهار نظر نمود.



۴. سعادت از دیدگاه فارابی

بررسی سعادت بخش مهمی از فلسفه فارابی به شمار می‌آید. توصیفات قرآن در مورد بهشت و جهنم در فلسفه فارابی به مثابه تشبیهی مشیر به بازگشت نفس به عالم ارواح پس از مرگ تفسیر شده است. هرچند چندان روشن نیست چه مقدار از سعادت پیش از مرگ انسان در حیات دنیوی وی قابل تحصیل است، از آنجاکه سعادت اخروی مشروط به استکمال نفس در حیات دنیوی است، به طور واضح، انسان باید مرتبه‌ای از سعادت را در طول حیات دنیوی خود به دست آورده باشد. فارابی در ابتدای کتاب تحصیل السعاده به دو نوع سعادت دنیا و سعادت قصوی اشاره می‌کند و معتقد است که این دو نوع سعادت از طریق به دست آوردن چهار فضیلت — با تأکید بر فضیلت نظری که استکمال نظری را در پی دارد — حاصل خواهند شد (فارابی، ۱۹۹۵، ص. ۲۵). اما از آنجاکه سعادت قصوی اهمیت سترگی در بخش مهمی از نگارش فلسفی پیدا می‌کند، بحث از سعادت دنیوی دیگر مورد اشاره قرار نگرفته است (Mattila, 2011, p. 76; 2022, pp. 24–25).

فارابی میان دو نوع سعادت قصوی و سعادت‌های غیرحقیقی تمایز قائل شده است. سعادت مظنون یا غیرحقیقی می‌تواند امری باشد که به طور کامل در مقابل سعادت حقیقی انسان قرار دارد و یا سعادت متوسط است که باید برای نیل به سعادت قصوی مورد بهره‌برداری قرار گیرد، اما انسان به اشتباه آن را سعادت حقیقی خود پنداشته است. لذت، ثروت و کرامت، مثال‌های فارابی برای سعادات مظنون می‌باشد. در مقابل، سعادت حقیقی نه اختصاص به زمان یا برهه‌ای خاص از زندگی دارد و نه وسیله‌ای برای نیل به سعادت دیگر است. سعادت حقیقی چیزی است که همه اشیاء دیگر برای نیل به آن مطلوب و خواستنی هستند. با نیل به سعادت حقیقی، طلب و خواستن انسان به پایان می‌رسد و دیگر هیچ چیزی را طلب نخواهد کرد (فارابی، ۱۹۹۱، ص. ۵۲).

اما آیا ممکن است انسان به حدی از کمال و سعادت برسد که دیگر نیازی به طلب کردن هیچ چیز در زندگی خود نداشته باشد؟ فارابی ضمن پاسخ مثبت به این سؤال تصریح می‌کند که سعادت قصوای انسان تنها پس از مرگ حاصل می‌گردد (فارابی، ۱۹۳۸، ص. ۳۱؛ فارابی، ۱۹۹۵، الف، ص. ۱۰۱).

چرا چنین سعادت در حال حیات برای انسان حاصل نمی‌گردد؟ از نگاه فارابی، مادامی که



انسان در دنیا است، قوام وی به ماده است و برای ادامه زندگی به ماده و برآورده کردن نیازهای مادی محتاج است. اما سعادت حقیقی تنها زمانی رخ می‌نماید که انسان به حدی از کمال برسد که برای بقای وجودی خود نیاز به امور مادی نداشته باشد. در این حالت است که انسان به طور ابدی در زمره جواهر غیرمادی خواهد بود؛ اما همچنان پایین‌تر از مرتبه عقل فعال (فارابی، ۱۹۹۵ الف، صص. ۱۰۰ و ۱۰۱).

به تدریج، نفوس دیگری نیز به مرحله خلاصی از بدن نائل شده و به نفوس سعادت‌مند پیش از خود ملحق خواهند شد. این الحاق و مجاورت — که از سنخ مجردات است — سبب می‌شود که نفوس از این اتصال به یکدیگر لذت ببرند و با افزوده شدن هر نفس، میزان التذاذ این نفوس بیش از پیش افزایش می‌یابد. این التذاذ به علت آن است که نفوس سعادت‌مند، هم خود را تعقل می‌کنند و هم امثال خود را و در طول زمان — که از دیدگاه فارابی بی‌نهایت است — نیز به تعداد نفوسی که می‌توانند یکدیگر را تعقل کنند، به تعداد بی‌نهایت افزوده می‌گردد. بنابراین، لذتی که برای نفوس در این حال حاصل می‌شود، بی‌نهایت خواهد بود. این سعادت حقیقی انسان و غایت غرض عقل فعال است (فارابی، ۱۹۶۴، ص. ۸۲). شایان ذکر است همه نفوس سعادت‌مند در یک مرتبه قرار ندارند و براساس نوع، مقدار و کیفیت سعادت که کسب کرده‌اند، در دسته‌های مختلف با یکدیگر سنخیت داشته و به یکدیگر متصل می‌شوند (فارابی، ۱۹۹۵ الف، ص. ۱۳۳).

علت تفاوت در سعادات آن است که همه انسان‌ها نمی‌توانند از اموری که منجر به سعادت می‌گردد، به نحو معقول اطلاع داشته باشند. برای همین، راه سعادت برخی افراد از طریق تخیل امور معقول یا محاکات آن‌هاست. بنابراین، هرچند برخی معقولات را به نحو معقول ادراک نمی‌کنند، اما محاکات از آن‌ها می‌تواند تا حدی معقولات را برای ایشان روشن سازد. محاکات نیز انواع مختلفی دارد و برخی می‌تواند اقرب به معنا باشد و برخی ابعد از آن. تفاوت مردم عادی با حکما در آن است که مردم به طور غالب از طریق محاکات به این‌گونه امور منتهی به سعادت علم دارند و حکما به نحو معقول (فارابی، ۱۹۹۶، ص. ۹۷). علاوه بر اختلاف در نوع محاکات، افراد در میزان التزام و عمل به معانی آن نیز متفاوتند. ملکات فاضلانه‌ای که در نفس ایشان شکل می‌گیرد نیز ممکن است با یکدیگر متفاوت باشند. این اختلاف نیز موجب می‌گردد که سطح سعادت افراد با یکدیگر متفاوت باشد.



فارابی تصور سعادت قصوای انسان را امری دشوار می‌داند؛ زیرا تصور جوهری مجرد از ماده برای انسان دشوار است. از دیدگاه وی، دشواری تصور حالت نفس پس از مرگ مانند دشواری تصور سایر جواهر غیر جسمانی است و فکر انسان به تصور این قبیل امور عادت ندارد (فارابی، ۱۹۹۶، ص. ۸۱).

برخی مانند ابن طفیل و ابن رشد معتقدند که فارابی در کتب مختلف خود آراء متفاوت و متناقضی در مورد بقای نفس ابراز کرده و از این جهت او را مورد انتقاد قرار داده‌اند (ابن طفیل، ۲۰۰۸، صص. ۴۵ و ۴۶؛ فاخوری و جر، ۱۳۷۳، ص. ۴۲۲). در مقابل، نگاهی وجود دارد که فارابی را دارای دیدگاهی منسجم و غیرمتناقض در مورد بقای نفس می‌داند و به اشکالات ابن طفیل و ابن رشد پاسخ داده است (برای مثال نک. داودی، ۱۳۴۴). برخی نیز استدلال کرده‌اند که فارابی بر اساس اصول فلسفی خویش نمی‌تواند قائل به بقای شخصی نفوس پس از مرگ شود و تنها بقای نوعی نفوس در فلسفه وی امکان‌پذیر است (Davidson, 1992, p. 57; Mattila, 2011, p. 78). بر این اساس، مطالبی که فارابی در مورد تمایز نفوس سعید و شقی بیان کرده، در حقیقت تدبیری است برای پوشاندن دیدگاه حقیقی خود در مورد بقای نفس از دید خوانندگان دین‌دار (Munk, 1859, p. 347).

در پاسخ باید گفت: نخست، فارابی بقای نفس را مشروط به استكمال عقل انسان تا مرحله عقل مستفاد نمی‌داند. شاهد این قضیه آن است که وی حتی نفوسی که از طریق محاکات، طریق سعادت در پیش دارند را نیز در زمره نفوس باقی به شمار آورده است (فارابی، ۱۹۹۶، ص. ۹۷). بنابراین، نمی‌توان با این استدلال که همه نفوس باقی، در مرتبه عقل مستفاد قرار می‌گیرند و معقولات یکسانی دارند، به بقای نوعی یا عدم تمایز بین نفوس پس از مرگ حکم کرد. دوم، فارابی تصریح کرده که نفوس پس از مرگ، درجات متفاوتی از سعادت دارند و هر نفس به نفوس مشابه خود ملحق خواهد شد (فارابی، ۱۹۹۵ الف، ص. ۱۳۳). تقلیل دادن نفوس باقی به نفوسی که به مرحله عقل مستفاد نائل شده‌اند، خلاف چیزی است که فارابی در فلسفه خود به تصویر کشیده است. سوم، نمی‌توان ادعا کرد که فارابی عقل را تنها امر باقی پس از مرگ می‌داند. او در مواضعی از آثار خود اظهار کرده است که هیئات ردیئه غیرفاضله نیز پس از مرگ نفس را همراهی خواهند کرد و سبب پیدایش تعارض و عذاب خواهند شد (فارابی،



۱۹۹۵ الف، ص. ۱۳۹) و این به معنای آن است که فارابی بقای شخصی نفوس پس از مرگ را قبول داشته و سلب این دیدگاه از وی ناروا خواهد بود.

بنابراین، نگارندگان نه انتساب قول به بقای نوعی نفوس به فارابی را می‌پذیرند و نه وی را در این زمینه دچار تناقض می‌دانند. با این حال، نفس تنها در حالتی پس از مرگ بقا می‌یابد که قوه عاقله خود را به فعلیت رسانده باشد (فارابی، ۱۳۴۵ ج، ص. ۸). عقل که حقیقت انسان را تشکیل می‌دهد (فارابی، ۱۳۴۵ ب، ص. ۱۰)، اگر به هر ترتیب در مدت حیات به فعلیت نرسد، نفس انسان پس از مرگ بقا نخواهد داشت (فارابی، ۱۹۹۵ الف، ص. ۱۳۸)، چنان‌که نفوس حیوانی نیز از بقا بی‌بهره بوده و حتی از تعقل ذات خود نیز بهره‌ای ندارند (فارابی، ۱۳۴۵ الف، ص. ۱۲). اما کسانی که عقل خود را به فعلیت می‌رسانند، پس از مرگ محکوم به سعادت یا شقاوت خواهند بود. از این میان، کسانی که معقولات را به نحو صحیح ادراک کرده و قرین افعال حمیده و افکار فاضله هستند، هیئت شایسته انسانی در آن‌ها ایجاد می‌گردد و سعادتمند خواهند بود (فارابی، ۱۹۹۵ الف، ص. ۱۳۱). اما کسانی که معقولات را درک کرده، اما در کنار افعال و افکار فاضله، به افعال رذیله نیز داشته باشند، هم ملکات نیک در آن‌ها ایجاد شده و هم ملکات غیرفاضلانه و به همین علت دارای ملکات ناسازگار هستند. چنین فردی پس از مرگ در عذاب خواهد بود و این مصداق شقاوت است. مانند نفوس سعادتمند، نفوس شقی نیز به یکدیگر ملحق شده و از عذاب‌بی که هریک دارند، دچار عذاب بیشتری خواهند شد. تعداد این نفوس نیز در طول زمان، بی‌نهایت است و با توجه به الحاق به یکدیگر، درجه عذاب‌بی که متحمل می‌شوند نیز به میزان بی‌نهایت افزایش خواهد یافت (فارابی، ۱۹۹۵ الف، صص. ۱۳۹-۱۴۰). بنابراین، به‌طور کلی انسان دارای سه سرنوشت محتمل است: (۱) نفوسی که از معقول و راه سعادت بی‌بهره مانده‌اند، محکوم به فنا خواهند بود؛ (۲) نفوسی که بهره‌مند از معقولات بوده اما به دلیل سوء رفتار، واجد ملکاتی هستند که با فضائل انسانی در تضاد است، به سبب تعارضی که در نفس خود دارند، در شقاوت و عذاب‌بی ابدی خواهند بود؛ (۳) نفوسی که معانی معقول و مبادی منجر به سعادت را به نحوی — اعم از ادراک معقول یا محاکات — دریافته‌اند و فضائل انسانی، بدون وجود معارض در نفس آن‌ها ملکه شده است، پس از مرگ بقا یافته و در التذاذی معقول و ابدی خواهند بود.



نتیجه‌گیری

کندی و رازی هر دو به بقای همه نفوس پس از مرگ قائل هستند، درحالی‌که فارابی دسته‌ای از نفوس که نتوانسته‌اند معقولات را به نحوی ادراک کنند را محکوم به فنا می‌داند. هر سه فیلسوف سعادت نهایی نفس را در رها شدن از بدن و رفتن به عالمی غیرجسمانی می‌دانند؛ با این تفاوت که کندی عالم پس از مرگ را «عالم عقول» دانسته، رازی آن را «عالم نفس» قلمداد کرده و فارابی نحوی از تجرد عقلی را برای نفس در نظر گرفته که پایین‌تر از مرتبه عقل فعال است. همچنین هر سه فیلسوف معتقدند که نیل به سعادت قصوی بدون مرگ امکان‌پذیر نیست.

اما در صورت عدم استکمال نفس، سرنوشت نفس از دیدگاه فیلسوفان مورد نظر متفاوت خواهد بود. کندی معتقد است که نفس در صورت عدم استکمال، امکان ورود به عالم عقول را ندارد و باید مدتی را به بدن‌های فلکی تعلق بگیرد تا به تدریج علائق حسی و خیالی را از دست داده و از طهارت لازم برای ورود به عالم عقول برخوردار گردد. رازی بر آن است که در صورتی که نفس استکمال کافی پیدا نکند، نمی‌تواند از عالم ماده رها شود و برای همین وارد چرخه تناسخ خواهد شد، تا زمانی که دوباره به بدن انسان تعلق پیدا کند و فرصتی دوباره برای استکمال داشته باشد. فارابی دیدگاهی تفصیلی ارائه کرده است: اگر نفس به ادراک حقایق معقول نرسیده باشد، نمی‌تواند پس از مرگ بقا یابد و با مرگ برای همیشه معدوم خواهد شد. اما اگر معقولات را ادراک کرده باشد و در عین حال ملکات و هیئات غیرفاضله نیز در وی شکل گرفته باشد، پس از مرگ از تعارض فضائل و رذائل که به صورت ملکات درآمده است، در عذاب خواهد بود.

برخلاف کندی و رازی، فارابی — همان‌طور که در راه نیل به سعادت، زندگی اجتماعی را مورد تأکید قرار داده — در سعادت و شقاوت نیز نفوس هم‌سنخ را ملحق به هم دانسته و معتقد است که لذت یا عذاب آن‌ها از مجاورت با یکدیگر شدت خواهد گرفت. بدین ترتیب نحوی از هم‌زیستی در عالم پس از مرگ نیز نزد فارابی محفوظ است. رازی و فارابی هر دو معتقدند که پس از مرگ، جایگاه نفس در طول زمان تغییر نمی‌کند. اما کندی به نوعی تغییر در حالات نفوس ناقص پس از مرگ قائل است: با تعلق به افلاک، به تدریج ناخالصی‌های نفس از آن زدوده خواهد شد. همچنین رازی و کندی غایت نهایی همه نفوس را آسایش و لذت



در عالم معقول یا عالم نفوس دانسته اند؛ اما فارابی برخی از نفوس را محکوم به فنا، برخی را در عذاب ابدی و تنها برخی از نفوس را در مرتبه سعادت قصوی دانسته است.



فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴ق). الشفاء (المنطق). قم: مکتبه آیت الله مرعشی.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۹۸۰). عیون الحکمة. بیروت: دار القلم.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد (به اهتمام عبدالله نورانی). تهران: موسسه مطالعات اسلامی.
۴. ابن طفیل، محمد بن عبد الملک. (۲۰۰۸). حی بن یقظان (احمد امین، محقق). قاهره: دار المعارف.
۵. ابن کمونه، سعد بن منصور. (۱۴۰۲ق). الجدید من الحکمة (حمید مرعید الکبیسى، محقق). بغداد: جامعة بغداد.
۶. ابوحاتم رازی. (۲۰۰۳). اعلام النبوة: الرد علی «الملحد» ابی بکر الرازی. بیروت: دار الساقی.
۷. احمدی، حسین، و محیطی، حسن. (۱۳۹۷). بررسی معرفت‌شناسی اخلاق در دیدگاه فارابی. **آموزه‌های فلسفه اسلامی**، ۲۳، ۳-۲۴.
۸. احمدی، حسین، و محیطی، حسن. (۱۳۹۸). بررسی معناشناسی اخلاق نزد فارابی. **شناخت**، ۸۱، ۲۸-۷.
۹. اخوان الصفاء. (۱۴۱۲ق). رسائل اخوان الصفاء و خلان الوفاء. بیروت: دار الإسلامية.
۱۰. اکبرزاده، حوران. (۱۳۸۹). رویکرد فلسفی کندی در مورد راهکارهای مقابله با حزن و اندوه. **تأملات فلسفی**، ۶، ۱۲۳-۱۴۰.
۱۱. بهارنژاد، زکریا. (۱۳۹۰). عقل و دین از نگاه فارابی. **پژوهش‌های فلسفی کلامی**، ۴۸، ۶۹-۹۰.
۱۲. جعفریان، رسول، نیک‌سرشت، ایرج، و فرهی، عبدالله. (۱۳۹۵). جهان‌شناسی ابویوسف یعقوب بن اسحاق کندی. **فلسفه علم**، ۶(۲)، ۱۷-۴۰.
۱۳. حسینی شاهرودی، سید مرتضی، و راستین، امیر. (۱۳۹۳). بررسی درستی انتساب تناسخ به سهروردی و زکریای رازی با تکیه بر آثار. **آموزه‌های فلسفه اسلامی**، ۱۴، ۳-۲۲.
۱۴. حقیقت‌طلب، سکینه. (۱۳۹۲). دیدگاه اخلاقی کندی [پایان‌نامه کارشناسی ارشد منتشر نشده]. دانشگاه تهران، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، تهران.
۱۵. داودی، علی‌مراد. (۱۳۴۴). بقای نفس در نظر فارابی. دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۲(۴)، ۳۶۴-۳۷۲.
۱۶. رازی، محمد بن زکریا. (۱۳۷۱). السيرة الفلسفية. تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۱۷. رازی، محمد بن زکریا. (۱۹۳۹). رسائل فلسفية لأبى بکر محمد بن زکریاء الرازی (پاول کراوس، مصحح). قاهره: مطبعة بول باریه.
۱۸. رازی، محمد بن زکریا. (۱۹۷۸). الطب الروحاني (عبد اللطيف محمد العبد، مصحح). قاهره: المكتبة النهضة المصرية.



۱۹. سبزواری، هادی بن مهدی. (۱۳۷۹). **شرح المنظومة فی المنطق و الحکمة**. قم: بیدارفر.
۲۰. سبزواری، هادی بن مهدی. (۱۳۸۳). **أسرار الحکم**. قم: مطبوعات دینی.
۲۱. سلامی، مریم، و رضا زاده، حسن. (۱۳۹۶). بررسی علیت و علت فاعلی از دیدگاه حکمای مشاء (فارابی، ابن سینا، ابن رشد). **مطالعات ادبیات، عرفان و فلسفه**، ۳(۱)، ۴۸-۶۰.
۲۲. سلیمانی، ثریا، و منصوری، عباسعلی. (۱۳۹۷). ضرورت تعلیم فلسفه برای نیل به سعادت از دیدگاه محمد بن زکریای رازی. **فلسفه**، ۴۶(۲)، ۴۳-۶۲.
۲۳. سلیمانی، معصومه. (۱۳۹۳). فارابی و سلامت محوری در طب انگاری اخلاق. **شناخت**، ۷۰، ۱۸۱-۱۹۴.
۲۴. سهروردی، شهاب الدین. (۱۳۷۵). **مجموعه مصنفات شیخ اشراق (ج. ۴)**. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۵. شیرازی، قطب الدین. (۱۳۸۲). **شرح حکمة الاشراق**. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۲۶. صبوریان، محسن. (۱۳۹۰). انسان شناسی علوم انسانی مسلمانان: بررسی تطبیقی انسان شناسی فارابی و ابن خلدون. **نظریه های اجتماعی متفکران مسلمان**، ۱(۱)، ۷۳-۸۸.
۲۷. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۴۲۲ق). **شرح الهدایة الأثریة**. بیروت: مؤسسة التأریخ العربی.
۲۸. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱). **الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة (ج. ۹)**. بیروت: دار احیاء التراث.
۲۹. طوسی، نصیرالدین. (۱۳۷۵). **شرح الإشارات و التنبیهاة مع المحاکمات (ج. ۳)**. قم: نشر البلاغة.
۳۰. فاخوری، حنا، و جر، خلیل. (۱۳۷۳). **تاریخ فلسفه در جهان اسلامی (عبد المحمد آیتی، مترجم)**. تهران: علمی.
۳۱. فارابی، ابو نصر. (۱۳۴۵ الف). **التعلیقات**. در **رسائل الفارابی**. حیدرآباد دکن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانیة.
۳۲. فارابی، ابو نصر. (۱۳۴۵ ب). **الدعاوی القلبیة**. در **رسائل الفارابی**. حیدرآباد دکن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانیة.
۳۳. فارابی، ابو نصر. (۱۳۴۵ ج). **رسالة فی اثبات المفارقات**. در **رسائل الفارابی**. حیدرآباد دکن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانیة.
۳۴. فارابی، ابونصر. (۱۹۳۸). **رسالة فی العقل** (موريس بويوج، محرر). بیروت: المكتبة الكاثولویة.
۳۵. فارابی، ابونصر. (۱۹۶۴). **السیاسة المدنیة (فوزی نجار، محقق)**. بیروت: المكتبة الكاثولویة.
۳۶. فارابی، ابونصر. (۱۹۹۱). **كتاب الملة و نصوص اخرى (محسن مهدی، محقق)**. بیروت: دار المشرق.
۳۷. فارابی، ابونصر. (۱۹۹۵ الف). **كتاب آراء اهل المدينة الفاضلة (علی بو ملحم، تعلیق نویس)**. بیروت: مكتبة الهلال.
۳۸. فارابی، ابونصر. (۱۹۹۵ ب). **تحصیل السعادة (علی بو ملحم، مقدمه نویس)**. بیروت: مكتبة الهلال.



۳۹. فارابی، ابونصر. (۱۹۹۶). *السیاسة المدنية* (علی بوملحم، محقق). بیروت: دار و مكتبة الهلال.
۴۰. فرامرز قراملکی، احد. (۱۳۹۱). *نظریه اخلاقی محمد بن زکریای رازی*. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۴۱. فرامرز قراملکی، احد، و حسینی، زهرا. (۱۳۹۰). نگاه رازی طبیب و مولوی عارف به مرگ‌هراسی. *ادب فارسی*، ۳-۵، ۷۹-۱۰۰.
۴۲. فرامرز قراملکی، احد، منتصری، محمد مهدی، و برخوردار، زینب. (۱۳۹۹). معمای تناسخ و راه‌حل آن در نظریه استكمال نفس محمد بن زکریای رازی. *پژوهش‌های فلسفی کلامی*، ۲۲(۲)، ۵-۲۵.
<https://doi.org/10.22091/jptr.2019.4400.2131>
۴۳. فنایی اشکوری، محمد، و دیگران. (۱۳۹۶). *درآمدی بر تاریخ فلسفه اسلامی* (ج. ۳). تهران: سمت.
۴۴. کردافشاری، غلامرضا، مقیمی، مریم، و محمدی کناری، حوریه. (۱۳۹۱). دیدگاه رازی و سعدی در تزکیه نفس و اصلاح اخلاق. *طب سنتی اسلام و ایران*، ۳(۲)، ۱۹۱-۱۹۹.
۴۵. کندی، یعقوب بن اسحاق. (۱۹۵۰). *رسائل الکندی الفلسفية: المجلد الثاني* (محمد عبد الهادی ابوریده، محقق). قاهرة: دار الفكر العربی.
۴۶. کندی، یعقوب بن اسحاق. (۱۹۷۳). *رسالة فی الحيلة لدفع الأحزان*. در *رسائل فلسفية للکندی و الفارابی و ابن باجة و ابن عدی* (عبد الرحمن بدوی، محقق). بنغازی: منشورات الجامعة الليبية.
۴۷. کندی، یعقوب بن اسحاق. (بی‌تا). *رسائل الکندی الفلسفية: المجلد الاول* (محمد عبد الهادی ابوریده، محقق). قاهرة: دار الفكر.
۴۸. محقق، مهدی. (۱۳۴۷). علم الهی رازی و قدمای خمس. دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۵-۶، ۴۳۷-۴۷۴.
۴۹. مقدم، سعید. (۱۳۹۴). جامعه‌شناسی اخلاق در اندیشه فارابی. *معرفت فرهنگی اجتماعی*، ۲۵، ۷۹-۹۸.
۵۰. ناصر خسرو. (۱۳۴۱). *زاد المسافرين*. تهران: کاویانی.

51. Adamson, p. (2000). Two early Arabic doxographies on the soul: Al-Kindī and the theology of Aristotle. *Modern Schoolman*, 77(2), 105-125.

52. Adamson, p. (2007). *Al-Kindī*. New York: Oxford University Press.

53. Adamson, p. (2012). Abū Bakr al-Rāzī on animals. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 94, 249-273.

54. Davidson, H. (1992). *Al-Farabi, Avicenna, & Averroes, on intellect*. New York: Oxford University Press.

55. Druart, T-A. (1993). Al-Kindī's ethics. *Review of Metaphysics*, 47, 329-357.



56. Druart, T-A. (1996). Al-Rāzī's conception of the soul: Psychological background to his ethics. *Medieval Philosophy and Theology*, 5, 245-263.
57. Druart, T-A. (1997). The ethics of Al-Rāzī. *Medieval Philosophy and Theology*, 6, 47-71.
58. Druart, T-A. (2000). Philosophical consolation in Christianity and Islam: Boethius and al-Kindī. *Topoi*, 19, 25-34.
59. Druart, T-A. (2017). Al-Farabi on intersubjectivity in this life and thereafter. In G. Rahal & H. Luthe (Eds.), *Promisa nec aspera currans* (pp. 341–354). Toulouse: Les Presses Universitaires.
60. Fakhry, M. (1968). A tenth-century Arabic interpretation of Plato's cosmology. *Journal of the History of Philosophy*, 6, 15-22.
61. Goodman, L. E. (2001). Muḥammad ibn Zakariyyā' al-Rāzī. In S. H. Nasr & O. Leaman (Eds.), *History of Islamic Philosophy* (pp. 372–404). Routledge.
62. Hurka, Th. (1993). *Perfectionism*. New York: Oxford University Press.
63. Janos, D. (2009). Al-Fārābī, creation ex nihilo, and the cosmological doctrine of K. al-Jam' and Jawābāt. *Journal of the American Oriental Society*, 129, 1-17.
64. Janos, D. (2012). *Method, structure, and development in al-Fārābī's cosmology*. Leiden: Brill.
65. Mattila, J. (2011). *Philosophy as a path of happiness: Attainment of happiness in Arabic Peripatetic and Ismaili philosophy* [Unpublished academic dissertation]. University of Helsinki.
66. Mattila, J. (2017a). The ethical progression of the philosopher in Al-Rāzī and Al-Fārābī. *Arabic Sciences and Philosophy*, 27, 115-137. <https://doi.org/10.1017/S09574239160000114>
67. Mattila, J. (2017b). *The eudaimonist ethics of Al-Fārābī and Avicenna*. Netherland: Brill.
68. Montaseri, M., & Faramarz-Qaramaleki, A. (2022). The role of animal in Abū Bakr al-Rāzī's theory of the perfection of the soul. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 104(4), 712-734. <https://doi.org/10.1515/agph-2019-0070>
69. Montasser, M. M. (2024). Abū Bakr al-Rāzī's ethical decision-making systems.



- British Journal for the History of Philosophy*, 32(6), 1254–1281. <https://doi.org/10.1080/09608788.2024.2316784>
70. Munk, S. (1859). *Mélanges de philosophie Juive et Arabe*. Paris: A. Franck.
71. Nasirov, I. (2017). Al-Kindī on the nature of the soul: An analytical introduction and the Russian translation of three short Kindian treatises. *Ishraq*, 8, 137-150.
72. Vallat, Ph. (2011). Al-Fārābī's arguments for the eternity of the world and the contingency of natural phenomena. In J. Lössl & J. W. Watt (Eds.), *Interpreting the Bible and Aristotle in late antiquity: The Alexandrian commentary tradition between Rome and Baghdad* (pp. 259–286). Brighton: Routledge.
73. Wazir, M., Wang, L., & Wu, X. (2019). Razi's concept of an afterlife. *Open Journal of Social Sciences*, 7, 126-141. <https://doi.org/10.4236/jss.2019.76011>

