

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

محمد مهدی منتصری

دانش آموخته دکتری فلسفه و کلام اسلامی، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

ایران. (نویسنده مسئول). m.montasseri@ut.ac.ir

احمد فرامرز قراملکی

استاد تمام فلسفه و کلام اسلامی، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

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 مستثنی نیست. کمال‌گرایی، استکمال نفس را هدف نهایی فلسفه به‌شمار می‌آورد و فلسفه را راهی برای نیل انسان به سعادت نهایی او می‌داند. با توجه به مغفول ماندن این جنبه در پژوهش‌های 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 به‌شمار می‌آیند و علیرغم اختلافات قابل توجهی که با یکدیگر دارند، در این ویژگی مشترکند که تحت تأثیر جریان سنیوی قرار نگرفته‌اند. مفروض نگارندگان 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 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.

کلیدواژه

کندی؛ زکریای رازی؛ فارابی؛ استکمال نفس؛ کمال‌گرایی

مقدمه

استکمال نفس برای فیلسوفان بسیاری مورد توجه و تأکید بوده است. تا جایی 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، صدرالمতألهین در تعریف فلسفه می‌گوید: «الفلسفة استکمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ۲۰/۱؛ صدرالمتألهین، ۱۴۲۲، ۷). کندی نیز فلسفه را چنین تعرف می‌کند: «الفلسفة هي التشبه بأفعال الله تعالى بقدر طاقة الإنسان» (کندی، بی‌تا، 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 (۱۴۰۴، ۱۲؛ ۱۹۸۰، ۱۶)، سهروردی (۱۳۷۵، ۸۸/۱)، قطب الدین شیرازی (۱۳۸۲، ۳)، اخوان الصفاء (۱۴۱۲، ۱۰/۲)، زکریای رازی (۱۳۷۱، ۱۰۵)، ابن کمونه (۱۴۰۲، ۱۴۵)، سبزواری (۱۳۷۹، ۵۰/۲؛ ۱۳۸۳، 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 مسأله را مورد بررسی قرار خواهد داد: (۱) نیکبختی و سعادت مورد نظر این فیلسوفان که در نتیجه استکمال نفس حاصل خواهد شد چه چیزی است؟ و (۲) در صورت تمرد از مسیر استکمال نفس، چه سرنوشتی در انتظار نفس خواهد بود؟ مفروض نگارندگان 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 زمینه سعادت و شقاوت با یکدیگر دارند.

ویژگی مهمی که این سه فیلسوف را در کنار یکدیگر قرار می‌دهد آن است که آنان پیش از ظهور گفتمان سینوی می - زیسته‌اند. این سبب شده است که از طرفی کمتر مورد توجه قرار بگیرند، و از طرف دیگر گفتمان ایشان تفاوت قابل ملاحظه‌ای با سایر فیلسوفان تحت تأثیر گفتمان سینوی داشته باشد. نگاه به فلسفه به مثابه وسیله‌ای برای استکمال نفس و نگاه به سعادت و شقاوت به منزله غایت پرداختن یا نپرداختن به استکمال نفس، در پژوهش‌های معاصر فلسفی مورد نظر مورد توجه قرار نگرفته است.

هدف این نوشتار تبیین نتیجه حاصل از استکمال نفس یا عدم استکمال نفس برای انسان از دیدگاه سه فیلسوف مورد نظر است. این پژوهش گامی است در راستای روشن‌تر شدن نظریه استکمال نفس از دیدگاه این فیلسوفان. نگارندگان برای نیل بدین مقصود، از روش تحلیل گزاره‌ای، انتقادی و مقایسه‌ای بهره جسته‌اند. این نوشتار پس از بررسی مسائل مورد نظر، در پایان

^۱ Perfectionism

جهت روشن تر شدن ابعاد سعادت و شقاوت از دیدگاه این فیلسوفان، مقایسه‌ای اجمالی میان آراء ایشان نیز صورت گرفته است؛ هرچند این امر در زمره مسائل و اهداف اصلی این پژوهش به‌شمار نمی‌آید.

۱- پیشینه تحقیق

هرچند آثاری به جهان‌شناسی (جعفریان، نیک‌سرشت و فرهی، ۱۳۹۵)، اخلاق (Druart, 1993; Druart, 2000; Adamson, 2007, 144-159؛ اکبرزاده، ۱۳۸۹؛ حقیقت‌طلب، ۱۳۹۲) یا انسان‌شناسی (Adamson, 2000; Nasirov, 2017) از دیدگاه کندی پرداخته‌اند، بررسی سعادت و شقاوت به مثابه غایت استکمال یا عدم استکمال نفس مورد بررسی قرار نگرفته است. رازی نیز در زمینه اخلاق (Druart, 1997; Adamson, 2012; Mattila, 2017؛ فرامرز قراملکی، ۱۳۹۱؛ کردافشاری و دیگران، ۱۳۹۱؛ فرامرز قراملکی و حسینی، ۱۳۹۰) و جهان‌شناسی (محقق، ۱۳۴۷؛ سلیمانی و منصوری، ۱۳۹۷؛ توکلی، ۱۳۹۸؛ حسینی شاهرودی و راستین، ۱۳۹۳) مورد توجه قرار گرفته است، اما مسأله این نوشتار در این آثار همچنان مسکوت باقی 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 (بهار نژاد، ۱۳۹۰؛ صبوریان، ۱۳۹۰) و جهان‌شناسی (Janos, 2009, Vallat, 2011; Janos, 2012; Druart, 2017؛ سلامی و رضازاده، ۱۳۹۶)، باز هم از این مستثنی 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 به‌شمار 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، ۲۷۳). بر اساس این گونه انسان‌شناسی است که کندی سعادت انسان را عبارت از بازگشت یا شبیه شدن به خداوند به‌شمار 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 مأکول و منکوح باشد، تشبه به خداوند برای او مقدور نخواهد بود (کندی، ۱۹۵۰، 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، 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 به‌طور کامل با دیدگاه وی در مورد ماهیت انسان، یعنی «حی ناطق ماث» سازگار است. بدون مرگ، سعادت انسان به‌طور کامل محقق نمی‌شود و کندی از همین نکته جهت تسکین ترس از مرگ استفاده کرده است (کندی، ۱۹۷۳، ۲۸). انسان پس از تجرد و رهایی از بدن،

می‌تواند 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، ۲۷۶). کندی از اتحاد با عقول یا خداوند سخن نمی‌گوید، بلکه به شباهت و مشاهده اشاره کرده است. نتیجه این ارتقاء و تشبه به خداوند آن است که همه حقایق عالم برای انسان آشکار می‌شود، 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 می‌توانیم 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 سرّ و علّان اطلاع پیدا کنیم (کندی، ۱۹۵۰، ۲۷۶)؛ استدلالی که کندی از افلاطون نقل و تأیید نموده است (کندی، ۱۹۵۰، ۲۷۴).

کندی علم به حقایق را منحصر در عالم پس از مرگ نمی‌کند و با نقل مطلبی از فیثاغورس، معتقد است که در صورتی که نفس صیقلی گردد، با صورت‌هایی از نور خداوند متحد خواهد شد و نسبت به صقالتی که پیدا کرده معرفت اشیاء بر او ظاهر می‌گردد. صیقلی شدن یا صفای نفس مستلزم دو چیز است: (۱) طهارت از دّنس 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 می‌شود که در خواب عجایی را مشاهده کند و با نفوس مردگان گفتگو داشته باشد. خداوند نور و رحمت خود را بر چنین نفسی افاضه 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 می‌گردد (کندی، ۱۹۵۰، ۲۷۶-۲۷۷).

در تحلیل این مطلب به دو نکته می‌توان 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 صورت‌هایی از نور خداوند متحد خواهد شد. این قول مبتنی بر دیدگاه کندی در مورد اتحاد عاقل و معقول است. از نگاه کندی، از آنجا که 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، 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، 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 لذات جسمانی قابل مقایسه نیست. وجود چنین لذتی حاکی از آن است که سعادت لذتی را به همراه خواهد داشت که برتر از همه لذات 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، 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 استکمال نیافته 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 که نفس‌های پاک نشده یکی یکی مراتب افلاک را طی خواهند کرد تا سرانجام به عالم عقلی وارد گردند (کندی، ۱۹۵۰، 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، 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 لذت‌بخش 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، 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، ۱۱۴-۱۱۶؛ ابوحاتم رازی، ۲۰۰۳، ۳۰-۳۱). بنابراین، سعادت از دیدگاه رازی عبارت است از رها شدن از بدن و جهان مادی.

^۲ این مطلب که سرنوشت نفوس استکمال نایافته، 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، ۱۱۴). خواجه نصیر الدین طوسی حدس زده است که قائل اصلی این سخن فارابی باشد (طوسی، ۱۳۷۵، ۳/۳۵۵). 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، ۲۷۸).

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، ۲۳). با استفاده از عقل و داشتن زیست‌فلسوفانه، 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 به‌طور 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 باز گردد. بر این اساس، رازی معتقد است که لذت بدون درد اولیه امکان ندارد (رازی، ۱۹۷۸، 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 (رازی، ۱۹۷۸، ۳۲).^۳

اما علت عذاب‌آور 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، ۴۲).^۴

اما انسان نمی‌تواند در شرایطی مشابه چنین لذتی را تجربه کند. از نگاه رازی، این دو علت دارد: نخست، انسان می‌تواند در حالی که یک لذت خاص برایش حاصل شده به لذتی که می‌توانست برای او حاصل شود اما نشده نیز بیندیشد؛ و این تصور، عیش انسان را مکدر می‌سازد. دوم، وقتی انسان از یک نعمت یا امر لذت‌بخش برخوردار است، در اندیشه و اضطراب از دست دادن آن امر لذیذ در آینده به‌سر می‌برد. برای مثال، کسی که نیم‌دینار به‌دست می‌آورد از جهتی به دنبال نیمه دیگر آن است و از جهت دیگر هراس دارد که مبدا همین نیم‌دینار را از دست بدهد (رازی، ۱۹۷۸، 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، ۴۳-۴۴).

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

^۴ این که آیا به‌واقع حیوان از ذبح خود اطلاع داشته باشد و این که بر فرض صحت این مدعا- از تناول علوفه در آن حال لذت ببرد جای تأمل دارد. رازی این موارد را پیش فرض گرفته و به‌نظر 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 استکمال نفس در فلسفه رازی دارد که توسط نگارندگان پیش از این تشریح شده است (Montasseri & Faramarz-Qaramaleki, 2021).

(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. بر خلاف 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، 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.

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 بکار گرفته باشد. در کتاب طب روحانی رازی به این مقدار اکتفا نموده است که اگر بپذیریم که پس از مرگ، نفس بکلی 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، ۱۲۰).

اما در کتاب سیره فلسفی که به نظر می‌رسد به دیدگاه‌های شخصی رازی نزدیک‌تر بوده، وی میان دو گونه لذت جسمانی و غیر جسمانی 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 تنهایی دارد. بر خلاف 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، 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 (ناصر خسرو، ۱۳۴۱، ۱۱۴-۱۱۶؛ ابوحاتم رازی، ۲۰۰۳، 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 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 می‌برد و همین جهالت اوست که سبب می‌شود که مفتون هیولی گردد و برای التذاذ از آن تلاش کند و در نهایت اسیر جهان مادی گردد (ابوحاتم رازی، ۲۰۰۳، 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

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

و تخلق به اخلاق نیک خواهد توانست از این عالم رها گردد. بنابراین، حالت ابتدایی نفس در عالم نفوس را نمی‌توان سعادت‌ی که مد نظر رازی است به‌شمار آورد؛ زیرا هر چند نفس در آن حالت از درد و مصائب عالم مادی در امان است، اما از نقصانی بزرگ رنج می‌برد و آن عبارت است از جهالت؛ و این سعادت‌مندی نیست.

وحدت یا تکثر نفس در عالم نفوس، یکی از ابهامات فلسفه رازی است. درواری (Druart, 1996, 258) به‌تبع ماجد فخری (Fakhri, 1968, 18) بر آن است که مقصود از نفسی که قدیم است، همان نفس کلی^۶ است و نفس هر انسان یا حیوان، نسخه‌ای از سرگذشت نفس کلی است. با این حال، نگاهی به دیدگاه رازی در مورد هیولی می‌تواند این احتمال را با مشکل مواجه کند. رازی در مورد ماده، اتمیسم اپیکور را پذیرفته است و اجسام را حاصل ترکیب اتم‌های ماده با ترکیبی خاص به‌شمار می‌آورد (Goodman, 2001؛ فنایی اشکوری و دیگران، ۱۳۹۶، ۱۹۳/۱-۱۹۴). بر این اساس، ماده متشکل از اتم‌های بی‌شمار است و تعدد این اتم‌ها باعث نشده که پنج قدیم رازی مخدوش گردد. بنابراین، می‌توان ادعا کرد که همان‌طور که تعدد اتم‌ها به تعدد پنج قدیم رازی خللی وارد نمی‌کند، تعدد نفوس نیز اشکالی پیش نخواهد آورد. بر این اساس، مقصود رازی از نفس می‌تواند 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 می‌کند.

در مورد کلی یا جزئی بودن نفس پس از مرگ نیز شواهدی مانند محدود بودن تعداد نفوس، بازگشت نهایی همه آن‌ها 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 به‌صورت جزئی و متعدد در عالم نفوس وجود داشته باشند را تقویت می‌کند.^۷ تفصیل درباره این بحث خارج از رسالت این بخش می‌باشد.

۴- سعادت از دیدگاه فارابی

بررسی سعادت بخش مهمی از فلسفه فارابی به‌شمار می‌آید. توصیفات قرآن در مورد بهشت و جهنم در فلسفه فارابی به‌مثابه 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 آنجا که سعادت اخروی مشروط به استکمال نفس در حیات دنیوی است، به‌طور واضح، انسان باید مرتبه‌ای از سعادت را در طول حیات دنیوی خود به‌دست 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 به‌دست آوردن چهار فضیلت - با تأکید بر فضیلت نظری که استکمال نظری را در پی دارد - حاصل خواهند شد (فارابی، ۱۹۹۵، ۲۵). اما از آنجا که سعادت قصوی اهمیت سترگی در بخش مهمی از نگارش فلسفی پیدا می‌کند، بحث از سعادت دنیوی دیگر مورد اشاره قرار نگرفته است (Mattila, 2011, 76; Mattila, 2022, 24-25).

فارابی میان دو نوع سعادت قصوی و سعادت‌های غیر حقیقی تمایز قائل شده است. سعادت مظنون یا غیر حقیقی می‌تواند امری باشد که به‌طور کامل در مقابل سعادت حقیقی انسان قرار دارد، و یا سعادت متوسط است که باید برای نیل به سعادت

^۶ Cosmic Soul

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

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، 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، ۳۱؛ فارابی، ۱۹۹۵ الف، 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 به‌طور ابدی در زمره جواهر غیر مادی خواهد بود؛ اما همچنان پایین‌تر از مرتبه عقل فعال (فارابی، ۱۹۹۵ الف، 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، ۸۲). شایان ذکر است همه نفوس سعادت‌مند در یک مرتبه قرار ندارند و بر اساس نوع، مقدار و کیفیت سعادت که کسب کرده‌اند در دسته‌های مختلف با یکدیگر سنخیت داشته و به یکدیگر متصل می‌شوند (فارابی، ۱۹۹۵ الف، ۱۳۳).

علت تفاوت در سعادات آن است که همه انسان‌ها نمی‌توانند از اموری که منجر به سعادت می‌گردد به‌نحو معقول اطلاع داشته باشند. برای همین، راه سعادت برخی افراد از طریق تخیل امور معقول یا محاکات آنهاست. بنابراین، هرچند برخی معقولات را به‌نحو 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 به‌طور غالب از طریق محاکات به اینگونه امور منتهی به سعادت علم دارند و حکما به‌نحو معقول (فارابی، ۱۹۹۶، 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، 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، ۴۵ و ۴۶؛ فاختوری و جر، ۱۳۷۳، ۴۲۲). در مقابل، نگاهی وجود دارد که فارابی را دارای دیدگاهی منسجم و غیر متناقض 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, 57; Mattila, 2011, 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, 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 به‌شمار آورده است (فارابی، ۱۹۹۶، 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، 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 موضعی از آثار خود اظهار کرده است که هیئات ردیئه غیر فاضله نیز پس از مرگ نفس را همراهی خواهند کرد و سبب پیدایش تعارض و عذاب خواهند شد (فارابی، ۱۹۹۵ الف، 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، ۸). عقل که حقیقت انسان را تشکیل می‌دهد (فارابی، ۱۳۴۵ ب، ۱۰)، اگر به هر ترتیب در مدت حیات به فعلیت نرسد، نفس انسان پس از مرگ بقا نخواهد داشت (فارابی، ۱۹۹۵ الف، ۱۳۸)، چنانکه نفوس حیوانی نیز از بقایی بهره‌برده و حتی از تعقل ذات خود نیز بهره‌ای ندارند (فارابی، ۱۳۴۵ الف، 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، هیئتی شایسته انسانی در آنها ایجاد می‌گردد و سعادتمند خواهند بود (فارابی، ۱۹۹۵ الف، 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 غیر فاضلانه، 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 غذایی که هر یک دارند دچار عذاب بیشتری خواهند شد. تعداد این نفوس نیز در طول زمان، بی‌نهایت است و با توجه به الحاق به یکدیگر، درجه غذایی که متحمل می‌شوند نیز به میزان بی‌نهایت افزایش خواهد یافت (فارابی، ۱۹۹۵ الف، 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 عذابی ابدی خواهند بود؛ (۳) نفوسی که معانی معقول و مبادی منجر به سعادت را به نحوی -اعم از ادراک معقول یا محکات- دریافته‌اند و فضائل انسانی، بدون وجود معارض در نفس آنها ملکه شده است پس از مرگ بقا یافته و در التذادی معقول و ابدی خواهند بود.

نتیجه

کندی و رازی هر دو به بقای همه نفوس پس از مرگ قائل هستند، در حالی که فارابی دسته‌ای از نفوس که نتوانسته‌اند معقولات را به نحوی ادراک کنند را محکوم به می‌داند. هر سه فیلسوف سعادت نهایی نفس را در رها شدن از بدن و رفتن به عالمی غیر جسمانی می‌دانند؛ با این تفاوت که کندی عالم پس 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 استكمال نفس، سرنوشت نفس از دیدگاه فیلسوفان مورد نظر متفاوت خواهد بود. کندی معتقد است که نفس در صورت عدم استكمال، 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 استكمال 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 استكمال 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 غیر فاضله نیز در وی شکل گرفته باشد، پس از مرگ از تعارض فضائل و رذائل که به صورت ملکات درآمده است در عذاب خواهد بود.

بر خلاف 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 دانسته‌اند؛ 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.

منابع

- ابن سینا، حسین ابن عبد الله (۱۴۰۴). الشفاء (المنطق)، قم، مكتبة آيت الله مرعشي.
- ابن سینا، حسین ابن عبد الله (۱۹۸۰). عیون الحکمة، بیروت، دار القلم.
- ابن سینا، حسین بن عبد الله (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد، به اهتمام عبد الله نورانی، تهران، موسسه مطالعات اسلامی.
- ابن طفیل، محمد بن عبد الملک (۲۰۰۸). حی بن یقظان، تحقیق: احمد امین، قاهرة، دار المعارف.
- ابن کمونه، سعد بن منصور (۱۴۰۲). الجديد من الحکمة، تحقیق: حمید مرعید الکبیسى، بغداد، جامعة بغداد.
- ابوحاتم رازی (۲۰۰۳). اعلام النبوة: الرد علی «الملحد» ابی بکر الرازی، بیروت، دار الساقی.
- احمدی، حسین؛ محیطی، حسن (۱۳۹۷). «بررسی معرفت‌شناسی اخلاق در دیدگاه فارابی»، آموزه‌های فلسفه اسلامی ۲۳: ۳-۲۴.
- احمدی، حسین؛ محیطی، حسن (۱۳۹۸). «بررسی معناشناسی اخلاق نزد فارابی»، شناخت ۸۱: ۷-۲۸.
- اخوان الصفاء (۱۴۱۲). رسائل اخوان الصفاء و خلان الوفاء، بیروت، دار الإسلامية.
- اکبرزاده، حوران (۱۳۸۹). «رویکرد فلسفی کندی در مورد راهکارهای مقابله با حزن و اندوه»، تأملات فلسفی ۶: ۱۲۳-۱۴۰.
- بهار نژاد، زکریا (۱۳۹۰). «عقل و دین از نگاه فارابی»، پژوهش‌های فلسفی کلامی ۴۸: ۶۹-۹۰.
- جعفریان، رسول؛ نیک‌سرشت، ایرج؛ فرهی، عبدالله (۱۳۹۵). «جهان‌شناسی ابویوسف یعقوب بن اسحاق کندی»، فلسفه علم ۲۶(۲): ۴۰-۱۷.
- حسینی شاهرودی، سید مرتضی؛ راستین، امیر (۱۳۹۳). «بررسی درستی انتساب تناسخ به سهروردی و زکریای رازی با تکیه بر آثار»، آموزه‌های فلسفه اسلامی ۱۴: ۳-۲۲.
- حقیقت‌طلب، سکینه (۱۳۹۲). دیدگاه اخلاقی کندی، دانشگاه تهران، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد.
- داودی، علی‌مراد (۱۳۴۴). «بقای نفس در نظر فارابی»، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران ۲(۴): ۳۶۴-۳۷۲.
- رازی، محمد بن زکریا (۱۳۷۱). السيرة الفلسفية، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- رازی، محمد بن زکریا (۱۹۳۹). رسائل فلسفية لأبي بکر محمد بن زکریاء الرازی، تصحیح: پاول کراوس، قاهرة، مطبعة بول باریه.
- رازی، محمد بن زکریا (۱۹۷۸). الطب الروحاني، تصحیح: عبد اللطيف محمد العبد، قاهرة، المكتبة النهضة المصرية.
- سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۷۹). شرح المنظومة فی المنطق و الحکمة، قم، بیدارفر.
- سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۸۳). أسرار الحكم، قم، مطبوعات دینی.
- سلامی، مریم؛ رضازاده، 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.
- سلیمانی، ثریا؛ منصوری، عباسعلی (۱۳۹۷). «ضرورت تعلیم فلسفه برای نیل به سعادت از دیدگاه محمد بن زکریای رازی»، فلسفه ۴۶(۲): ۴۳-۶۲.

سلیمانی، معصومه (۱۳۹۳). «فارابی و سلامت محوری در طب‌انگاری اخلاق»، شناخت ۷۰: ۱۸۱-۱۹۴.
سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۴ جلد، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
شیرازی، قطب‌الدین (۱۳۸۲). شرح حکمة الاشراق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
صبوریان، محسن (۱۳۹۰). «انسان شناسی علوم انسانی مسلمانان: بررسی تطبیقی انسان شناسی فارابی و ابن خلدون»، نظریه-های اجتماعی متفکران مسلمان ۱۸: ۷۳-۸۸.

صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۴۲۲). شرح الهدایة الأثریة، بیروت، مؤسسة التأریخ العربی.
صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، ۹ مجلدات، بیروت، دار احیاء التراث.
طوسی، نصیر الدین (۱۳۷۵). شرح الإشارات و التنبیہات مع المحاکمات، ۳ مجلدات، قم، نشر البلاغة العربی.

فاخوری، حنا؛ جبر، خلیل (۱۳۷۳). تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه: عبدالمحمد آیتی، تهران، علمی.
فارابی، ابو نصر (۱۳۴۵ الف). «التعلیقات»، فی رسائل الفارابی، حیدرآباد دکن، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانیة.
فارابی، ابو نصر (۱۳۴۵ ب). «الدعاوی القلیبة»، فی رسائل الفارابی، حیدرآباد دکن، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانیة.
فارابی، ابو نصر (۱۳۴۵ ج). «رسالة فی اثبات المفارقات»، فی رسائل الفارابی، حیدرآباد دکن، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانیة.

فارابی، ابو نصر (۱۹۳۸). رسالة فی العقل، تحریر: موریس بوویج، بیروت، المكتبة الكاثولویة.
فارابی، ابو نصر (۱۹۶۴). السیاسة المدنیة، تحقیق: فوزی نجار، بیروت، المكتبة الكاثولویة.
فارابی، ابو نصر (۱۹۹۱). كتاب الملة و نصوص اخرى، تحقیق: محسن مهدی، بیروت، دار المشرق.
فارابی، ابو نصر (۱۹۹۵ الف). كتاب آراء اهل المدینة الفاضلة، تعلیق: علی بو ملحم، بیروت، مكتبة الهلال.
فارابی، ابو نصر (۱۹۹۵ ب). تحصیل السعادة، تقدیم: علی بو ملحم، بیروت، مكتبة الهلال.
فارابی، ابو نصر (۱۹۹۶). السیاسة المدنیة، تحقیق علی بو ملحم، بیروت، دار و مكتبة الهلال.
فرامرزی قراملكی، احد (۱۳۹۱). نظریه اخلاقی محمد بن زکریای رازی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران.
فرامرزی قراملكی، احد؛ حسینی، زهرا (۱۳۹۰). «نگاه رازی طبیب و مولوی عارف به مرگ‌هراسی»، ادب فارسی ۳-۵: ۷۹-۱۰۰.

فرامرزی قراملكی، احد؛ منتصری، محمد مهدی؛ برخوردار، زینب (۱۳۹۹). «معمای تناسخ و راه حل آن در نظریه استكمال نفس محمد بن زکریای رازی». پژوهش‌های فلسفی - کلامی، ۲۲(۲)، ۲۵-۵. Doi: 10.22091/jptr.2019.4400.2131

فناپی اشکوری، محمد؛ دیگران (۱۳۹۶). درآمدی بر تاریخ فلسفه اسلامی، ۳ جلد، تهران، سمت.
کردافشاری، غلامرضا؛ مقیمی، مریم؛ محمدی کناری، حوریه (۱۳۹۱). «دیدگاه رازی و سعدی در تزکیه نفس و اصلاح اخلاق»، طب سنتی اسلام و ایران ۳(۲): ۱۹۱-۱۹۹.
کندی، یعقوب بن اسحاق (۱۹۵۰). رسائل الکندی الفلسفیة: المجلد الثاني، تحقیق: محمد عبد الهادی ابوریده، قاهرة، دار الفكر العربی.

کندی، یعقوب بن اسحاق (۱۹۷۳). «رسالة في الحيلة لدفع الأحران»، في رسائل فلسفية للكندي و الفارابي و ابن باجة و ابن عدی ، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، بنغازی، منشورات الجامعة الليبية.

کندی، یعقوب بن اسحاق (بی تا). رسائل الكندی الفلسفية: المجلد الاول، تحقيق: محمد عبد الهادی ابوریده، القاهرة، دار الفكر محقق، مهدی (۱۳۴۷). «علم الهی رازی و قدمای خمسة»، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران ۵-۶: ۴۳۷-۴۷۴.

مقدم، سعید (۱۳۹۴). «جامعه‌شناسی اخلاق در اندیشه فارابی»، معرفت فرهنگی اجتماعی ۲۵: ۷۹-۹۸.

ناصر خسرو (۱۳۴۱). زاد المسافرین، تهران، کاویانی.

Adamson, P. (2000). "Two Early Arabic Doxographies on the Soul: Al-Kindī and the Theology of Aristotle," *Modern Schoolman* 77(2): 105-125.

Adamson, P. (2007). *Al-Kindī*, New York, Oxford University Press.

Adamson, P. (2012). "Abū Bakr al-Rāzī on Animals," *Archiv für Geschichte der Philosophie* 94: 249-273.

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

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

Druart, T-A. (1996). "Al-Rāzī's Conception of the Soul: Psychological Background to His Ethics," *Medieval Philosophy and Theology* 5: 245-263.

Druart, T-A. (1997). "The Ethics of Al-Rāzī," *Medieval Philosophy and Theology* 6: 47-71.

Druart, T-A. (2000). "Philosophical Consolation in Christianity and Islam: Boethius and al-Kindī," *Topoi* 19: 25-34.

Druart, T-A. (2017). "Al-Farabi on Intersubjectivity in This Life and Hereafter," In *Promissa nec aspera currans*, G. Rahal & H. Luthe (eds.), Toulouse, Les Presses Universitaires, 341–354.

Fakhry, M. (1968). "A Tenth-Century Arabic Interpretation of Plato's Cosmology," *Journal of the History of Philosophy* 6: 15-22

Goodman, L. E. (2001). "Muḥammad ibn Zakariyyā' al-Rāzī," In *History of Islamic Philosophy*, Nasr & Leaman (eds.), Routledge, 372-404.

Hurka, Th. (1993). *Perfectionism*, New York, Oxford University Press.

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.

Janos, D. (2012). *Method, Structure, and Development in al-Fārābī's Cosmology*, Leiden, Brill.

Mattila, J. (2011). *Philosophy as a Path of Happiness: Attainment of Happiness in Arabic Peripatetic and Ismaili Philosophy*, Academic Dissertation, University of Helsinki.

- Mattila, J. (2017). "The Ethical Progression of the Philosopher in Al-Rāzī and Al-Fārābī," *Arabic Sciences and Philosophy* 27: 115-137. DOI: 10.1017/S0957423916000114.
- Mattila, J. (2017). *The Eudaimonist Ethics of Al-Fārābī and Avicenna*. Netherland, Brill.
- Montasseri, 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>
- 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>
- Munk, S. (1859). *Mélanges de philosophie Juive et Arabe*, Paris, A. Franck.
- 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.
- Vallat, Ph. (2011). "Al-Fārābī's Arguments for the Eternity of the World and the Contingency of Natural Phenomena," In *Interpreting the Bible and Aristotle in Late Antiquity: The Alexandrian Commentary Tradition between Rome and Baghdad*, J. Lössl & J. W. Watt, Brighton, Routledge, 259-286.
- Wazir, M.; Wang, L.; Wu, X. (2019). "Razi's Concept of an Afterlife," *Open Journal of Social Sciences* 7, 126-141. DOI: 10.4236/jss.2019.76011