



The Quiddity of Humanity from the Viewpoints of al-Kindī, Zakariyā al-Rāzī, and al-Fārābī: An Analysis

Mohammad Mahdi Montasseri ¹ Ahad Faramarz Qaramaleki ²

1. PhD Graduate in Islamic Philosophy and Theology, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran

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

Article history:

Received:

9 September 2024

Received in revised form:

9 January 2025

Accepted:

12 January 2025

Published online:

6 September 2026

Keywords:

Al-Kindī; Zakariyā al-Rāzī; al-Fārābī; Human Nature; Perfection of the Soul

Abstract: Since Muslim philosophers have presented philosophy as a means of self-fulfillment, the examination of “human nature” is doubly important to them. According to the school of perfectionism, human happiness depends on individuals perfecting their inherent characteristics-or special characteristics. This requires that the special elements of human nature—or the characteristics specific to humans—first be correctly known, an issue that is still neglected in contemporary research. This article answers two questions: (1) what is the special nature of human beings according to their views, and (2) how do their views differ? The purpose of this study is to provide a better understanding of the philosophical anthropology and self-fulfillment theories of these philosophers. This objective has been pursued through methods of critical, propositional, and comparative analysis. The study concludes that the philosophers in question agree about “intellect” as a special characteristic of humans, although they have serious and substantial disagreements among themselves regarding the details of this belief.

Cite this article: Montasseri, M. Faramarz Qaramaleki, A (2026). The Quiddity of Humanity from the Viewpoints of al-Kindī, Zakariyā al-Rāzī, and al-Fārābī: An Analysis, *Philosophical Meditations*, 16(38), 187-221. <https://doi.org/10.30470/phm.2025.2035045.2547>

© The Author(s).

Publisher: University of Zanjan.

DOI: <https://doi.org/10.30470/phm.2025.2035045.2547>

Homepage: phm.znu.ac.ir



Introduction: Muslim philosophers have long viewed philosophy as a means of self-fulfillment, with the examination of “human nature” holding particular significance in their philosophical discourse. The school of perfectionism asserts that human happiness hinges on the individual perfecting their inherent or special characteristics. Despite the importance of understanding the special elements of human nature according to these philosophers, contemporary scholarship has largely neglected this area. This article seeks to address this gap by elucidating the special nature of human beings from the perspectives of Abū Yūsuf al-Kindī (d. 873), Abū Bakr al-Rāzī (d. 935), and Abū Naṣr al-Fārābī (d. 951), and by examining the differences among their views. By investigating this topic, we aim to enhance our understanding of philosophical anthropology and the pursuit of self-

fulfillment as conceptualized by these philosophical thinkers.

Methodology: This study employs a methodological approach centered on critical, propositional, and comparative analysis to investigate the concept of human nature in Islamic philosophy. Through a rigorous examination of primary philosophical texts, we aim to extract key insights into the perspectives of the aforementioned Muslim philosophers on the special characteristics of humans, with a focus on the notion of “intellect.” By critically evaluating and comparing the views of these Muslim philosophers, we seek to identify shared beliefs as well as profound differences in their understanding of human nature.

Findings: The analysis of the philosophical texts of these three philosophers reveals a consensus among them regarding the centrality of

“intellect” as a special characteristic of humans. According to these philosophers, the pursuit of self-fulfillment and ultimate happiness is contingent upon cultivating and developing one’s intellectual capacities. However, despite this shared emphasis on intellect, significant divergences emerge in the details and nuances of their beliefs regarding human nature. Some philosophers emphasize the role of reason and rationality in shaping human behavior, while others highlight the spiritual dimensions of human existence. These differing perspectives reflect the rich diversity of their philosophical thought on the nature of humankind and underscore the complexity of the human experience as understood by these scholars.

Discussion and Conclusion: In conclusion, this study illuminates the concept of human nature in Islamic philosophy, highlighting the importance attached to intellect

as a defining characteristic of humans. Through a critical analysis of philosophical texts, we have identified both commonalities and contrasts in the views of the three philosophers regarding human nature, underscoring the richness and complexity of their philosophical discourse. By deepening our understanding of the special characteristics of human beings as elucidated by these Muslim thinkers, we gain valuable insights into the pursuit of self-fulfillment and the quest for ultimate happiness. This exploration of human nature in Islamic philosophy serves to broaden our perspectives on anthropology and offers a unique lens through which to contemplate the nature of humanity and its potential for intellectual and spiritual growth.

References

- Abū Ḥātim al-Rāzī (2003). *A‘lām Al-Nubuwwa: Al-Radd ‘Alā Al-Mulḥīd Abū Bakr al-*

- Rāzī. Beirut, Dar al-Sāqihī.
- 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. (2012). "Abū Bakr al-Rāzī on Animals," *Archiv für Geschichte der Philosophie* 94: 249-273.
 - Adamson, P. (2015). *Philosophy in the Hellenistic and Roman Worlds: A History of Philosophy without Any Gaps*. Oxford, Oxford University Press.
 - Adamson, P. (2018). "Al-Kindi," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/al-kindi>.
 - Akbarzade, Huran (1389 SH). "Rūykard-e Falsafī-e Kindī dar Mawrid-e Rāhkārḥā-ye Moghabele bā Ḥuzn wa Andūh," *Ta'ammulāt-e Falsafī* 2 (6): 123-139.
 - Āl Yāsīn, Ja'far (1405 AH). *Al-Fārābī fī Ḥudūdhī wa Rusūmih*. Beirut, Alam al-Kitab.
 - Al-Fārābī (1345 AH). "Al-Da'awī al-Qalbiyya," In *Rasā'il al-Fārābī*. Hyderabad Dakan, Maṭba'a Majlis Dā'ira al-Ma'ārif al-Othmāniyya.
 - Al-Fārābī (1381 AH). *Fuṣūṣ al-Ḥikma wa Sharḥu-hū*, Interpretation: al-Sayyid Ismā'īl Ghazanī. Taḥqīq: Ali Awjabī. Tehran, Anjoman-e Āthār wa Mafākher-e Farhangī.
 - Al-Fārābī (1408 AH). *Al-Mantiqiyyāt li-al-Fārābī*. 3 volumes. Ed.: Muhammad Taqi Danesh-Pajoo. Qom, Ayatollah Marashi.
 - Al-Fārābī (1971). *Fuṣūl Muntazi'a*. Ed.: Fawzi Najjar. Beirut, Dar al-Mashriq.
 - Al-Fārābī (1992). *Al-A'māl al-Falsafiyya*. Ed.: Ja'far Āl Yāsīn. Beirut, Dar al-Manahil.
 - Al-Fārābī (1996). *Al-Siyāsa al-Madaniyya*. Ed.: 'Alī Bū-Mulḥim. Beirut, Dar wa Maktaba Al-Ḥilāl.
 - Al-Fārābī (n.d.). *Kitāb al-Burhān*. Manuscript. Tehran, University of Tehran, Meshkat. Manuscript Number 240/1.
 - Al-Kindī (1950). *Rasā'il al-Kindī al-Falsafiyya: al-Mujallad al-Thānī*. Ed.: Muhammad Abdul Hadi Abureidah. Cairo, Dar Al-Fikr Al-'Arabī.
 - Al-Kindī (1973). "Risāla fī al-Ḥīla lī-Daf' al-Aḥzān." In *Rasā'il Falsafiyya li-al-Kindī wa al-Fārābī wa Ibn Bājja wa Ibn 'Udayy*. Ed.: Abdul Rahman Badawi. Binghazi,

- Manshūrāt al-Jāmi‘a al-Libiyya.
- Al-Kindī (n.d.). *Rasā’l al-Kindī al-Falsafiyya: al-Mujallad al-Awwal*. Ed.: Muhammad Abdul Hadi Abureidah. Cairo, Dar Al-Fikr.
 - Al-Rāzī, Muḥammad ibn Zakariyā (1371 SH). *Al-Sīra al-Falsafiyya*. Tehran, Enteshārāt wa Āmūzesh-e Enghelāb.
 - Al-Rāzī, Muḥammad ibn Zakariyā (1388 SH). *Al-Madkhal ilā Şinā’a al-Ṭibb (Īsāghūjī)*. Tehran, Iran University of Medical Sciences.
 - Al-Rāzī, Muḥammad ibn Zakariyā (1939). *Risālāt Filasafīya li-Abī Bakr Muḥammad ibn Zakariyā al-Rāzī*. Ed.: Paul Kraus. Cairo, Maktaba Būl Bārība.
 - Al-Rāzī, Muḥammad ibn Zakariyā (1978). *Al-Ṭibb al-Rūḥānī*. Ed.: Abd al-Laṭīf Muḥammad al-‘Abd. Cairo, al-Maktaba al-Nahda al-Miṣriyya.
 - Al-Rāzī, Muḥammad ibn Zakariyā (2005). *Al-Shukūk li-al-Rāzī ‘alā Kalām Fādhil al-Aṭibbā’ Jālīnūs fī al-Kutub al-Laṭī Nuṣibat ilayh*. Ed.: Mustafa Labib Abd al-Ghani. Cairo, Dar al-Kutub wa al-Watha’iq al-Qawmiya.
 - Barkhordari, Zeinab; Khushdouni Farahani, Sumayye (1395 SH). “Zan wa ‘Aqlaniyyat bar Mabnā-ye Ensānshenāsī-ye Fārābī,” *Hekmat-e Mo‘āser* 7(2): 93-117.
 - Druart, T-A. (1996). “Al-Rāzī’s Conception of the Soul: Psychological Background to His Ethics,” *Medieval Philosophy and Theology* 5: 245-263.
 - Faramarz Gharamleki, Ahad; Montasseri, Muhammad Mahdi; Barkhordari, Zeinab (1399 SH). “Mu‘ammā-ye Tanāsukh wa Rāh-e Hall-e ān dār Nazariyye-ye Estekmāl-e Nafs-e Muḥammad ibn Zakariya-ye Rāzī,” *Pajhūhesh-hā-ye Falsafī-Kalāmī* 84: 5-26.
 - Galen (1968). *On the Usefulness of the Parts of the Body*, M. T. May (transl.), 2 Vols., New York, Cornell University Press.
 - Hurka, Th. (1993). *Perfectionism*. New York, Oxford University Press.
 - Ibn Kamūna, Sa‘d ibn Manşūr (1402 AH). *Al-Jadīd min al-Ḥikma*. Edited by: Hamid Mureid al-Kubaisi. Baghdad, University of Baghdad.
 - Ibn Miskwayh, Aḥmad ibn Muḥammad (1358 SH). *Al-Ḥikma Al-Khalida*. Ed.: Abdul Rahman Badwi, Tehran, University of Tehran.

- Ibn Sina, Ḥusayn ibn ‘Abdullāh (1404 AH). *Al-Shifā’* (The Logic). Qom, Ayatollah Marashi Library.
- Ibn Sina, Ḥusayn ibn ‘Abdullāh (1980). *‘Uyūn al-Ḥikma*. Beirut, Dar al-Qalam.
- Ikhwān al-Ṣafā’ (1412 AH). *Rasā’il Ikhwān al-Ṣafā’ wa Khullān al-Wafā’*. Beirut, Dār al-Islāmiyya.
- Jihāmī, Jirār (2002). *Mawsū’a Muṣṭalaḥāt al-Kindī wa al-Fārābī*. 2 volumes. Beirut, Maktabat Lebanon Nashirun.
- Khushdouni Farahani, Sumayye (1396 SH). “*Ensānshenāsī-e Fārābī wa Ārā’-e Ū darbare-ye Zanān*,” Master’s Thesis, The University of Tehran.
- López-Farjeat, L. X. (2016). “*Al-Farabi’s Psychology and Epistemology*,” Stanford Encyclopedia of Philosophy URL: <http://plato.stanford.edu/entries/al-farabi-psych>.
- Mehdi Mohaghegh (1347 SH). “*Elm-e Elāhī-ye Rāzī wa Qudamā-ye Khamse*.” *Dāneshkade-ye Adabiyyāt wa ‘Ulūn-e Ensānī-ye Daneshgāh-e Tehran* 5-6: 437-474.
- Mulla Sadra (1422 AH). *Sharḥ al-Hidāya al-Athīriyya*. Beirut, Mu’assasa al-Ta’rīkh al-‘Arabī.
- Mulla Sadra (1981). *Al-Ḥikma al-Muta‘āliya fī al-Asfār al-Arba’a al-‘Aqliyya*. 9 volumes. Beirut, Dar Ihya’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Nāṣer Khosraw (1304 SH). *Dīwan-e Ash‘ār*. Ed.: Nasrollah Taghavī. Tehran.
- Nāṣer Khosraw (1341 SH). *Zād al-Musāfirīn*. Tehran, Kaviani.
- 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.
- Porphyry (2000). *On Abstinence from Killing Animals*, transl. Gillian Clark, New York, Bloomsbury Academics.
- Riggs, T. (2011). “*Elements of the Authentic Self in al-Fārābī: Between Alexander and Proclus*,” *Dionysius* 29: 61-80.
- Sabourian, Mohsen (1390 SH). “*Ensāshenāsī-e ‘Ulūm-e Ensānī-e Mosalmānān: Barrasī-ye Taṭbīqī-e Ensāshenāsī-e Fārābī wa Ibn Khaldūn*,” *Nazariyeha-ye Ejtimā’ī-ye Motafakkerān-e Musalmān* 1(1): 73-88.
- Sabzawārī, Hādī ibn Mahdī (1379 SH). *Sharḥ al-Munazhūma fī al-Mantiq wa al-Ḥikma*. Qom, Bidarfar.
- Sabzawārī, Hādī ibn Mahdī

- (1383 SH). *Asrār al-Hikam*. Qom, Maṭbūʿāt-e Dīnī.
- Shīrāzī, Quṭb al-Dīn (1382 SH). *Sharḥ Hikma al-Ishrāq*. Tehran, Anjoman-e Āthār wa Mafākher-e Farhangī.
 - Sohrawardī, Shihāb al-Dīn (1375 SH). *Majmuʿa-ye Muṣannafāt-e Shaykh-e Eshrāq*. 4 volumes. Tehran, Moʼassese-ye Moṭāleʿāt wa Taḥghīghāt Farhangī.
 - Sorabji, R. (1993). *Animal Minds & Human Morals: The Origins of the Western Debate*. New York, Cornell University Press.



دانشگاه زنجان

تأملات فلسفی

شماره ۲۵۸۸-۲۶۱۵

شماره چاپی: ۵۲۵۲-۲۲۲۸



انجمن تشویش‌رسانای ایران

ماهیت انسان نزد کندی، زکریای رازی و فارابی

محمد مهدی منتصری^۱ | احد فرامرز قراملکی^۲

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

m.montasseri@ut.ac.ir

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

چکیده: از آنجا که فیلسوفان مسلمان، فلسفه را به مثابه وسیله‌ای برای استکمال نفس به‌شمار آورده‌اند، بررسی «ماهیت انسان» نزد ایشان اهمیت بسیاری می‌یابد. بر اساس مکتب کمال‌گرایی، سعادت انسان در گرو آن است که ویژگی-های ذاتی- یا ویژگی‌های خاص- خود را به کمال برساند. لازمه این امر آن است که ابتدا عناصر خاص ماهیت انسان (ویژگی‌های مختص به او) به درستی شناخته شوند؛ امری که در پژوهش‌های معاصر همچنان مغفول مانده است. این نوشتار با تمرکز بر کندی، زکریای رازی و فارابی، به دو مسأله چستی ماهیت و ویژگی خاص انسان از دیدگاه ایشان و تفاوت دیدگاه‌های آنان با یکدیگر پرداخته است. هدف این نوشتار برخورداری از دانش بهتر از انسان‌شناسی و نظریه استکمال نفس این فیلسوفان است. این هدف با روش تحلیل انتقادی، گزاره‌ای و مقایسه‌ای برآورده شده. حاصل آن که فیلسوفان مورد نظر در مورد «عقل»، به‌عنوان ویژگی خاص انسان، اتفاق نظر داشته و در مورد جزئیات این اعتقاد، تفاوت‌های جدی و عمیقی با یکدیگر دارند.

اطلاعات مقاله:

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ‌ها:

دریافت: ۱۴۰۳/۶/۱۹

بازنگری: ۱۴۰۳/۱۰/۲۰

پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۲۳

انتشار: ۱۴۰۵/۶/۱۵

واژگان کلیدی:

کندی، زکریای رازی،
فارابی، ماهیت انسان،
استکمال نفس.

استناد: منتصری، محمد مهدی؛ فرامرز قراملکی، احد (۱۴۰۵). ماهیت انسان نزد کندی، زکریای رازی و فارابی. تأملات فلسفی ۱۶

(۳۸)، ۱۸۷-۲۳۱. <https://doi.org/10.30470/phm.2025.2035045.2547>

© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه زنجان.

DOI: <https://doi.org/10.30470/phm.2025.2035045.2547>

Homepage: phm.znu.ac.ir



مقدمه

شمار می‌آید که با به کمال رساندن ویژگی-
های انسان، وی را به این مقصود نزدیک می-
کند.

فلسفه به مثابه استکمال نفس را می‌توان
در پرتو کمال‌گرایی^۱ مورد بررسی قرار داد.
کمال‌گرایی یک مکتب اخلاقی است که
سعادت انسان را در گرو به کمال رسیدن
ذاتیات او یا ویژگی‌های خاص او می‌داند.
فیلسوفان متعددی از جمله افلاطون، ارسطو و
آکویناس تا اسپینوزا، لایبنیتس، کانت،
مارکس و بوسانکوت (Hurka, 1993: 3)
به این امر پرداخته‌اند. تأکید کمال‌گرایی بر
استکمال و توسعه ویژگی خاص یا ذاتیات
انسان حاکی از آن است که هر فیلسوف
کمال‌گرا باید ابتدا ماهیت یا ویژگی‌های
خاص انسان را شناسایی کند. هرچند
شناسایی این ویژگی‌ها روش‌ها و مشکلات
خاص خود را دارد، می‌توان در مورد
فیلسوفان مسلمان دو نکته را برشمرد: (۱)
بسیاری از فیلسوفان مسلمان استکمال نفس را
غایت فلسفه دانسته و بدین ترتیب به کمال-
گرایی قائل شده‌اند و (۲) این فیلسوفان برای
بیان این که چگونه فلسفه می‌تواند به
استکمال نفس انسان منجر شود، باید تعریفی

بسیاری از فیلسوفان جهان اسلام از این سنت
یونانی-اسکندرانی پیروی کرده‌اند که فلسفه
را وسیله‌ای برای استکمال نفس و سعادت
انسان می‌دانند. برای مثال، صدرالمتهلین در
تعریف فلسفه می‌گوید: «الفلسفه استکمال
النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات»
(صدرالمتهلین، ۱۹۸۱: ۲۰/۱؛
صدرالمتهلین، ۱۴۲۲: ۷). کندی نیز فلسفه را
چنین تعرف می‌کند: «الفلسفه هی التشبه
بأفعال الله تعالى بقدر طاقه الإنسان» (کندی،
بی‌تا: ۱۲۲). بدیهی است که این شباهت 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)، قطب‌الدین
شیرازی (۱۳۸۲: ۳)، اخوان‌الصفا (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-

از انسان ارائه می‌داده‌اند تا مشخص شود که فلسفه کدام بخش از نفس انسان را به کمال می‌رساند.

هدف نوشتار حاضر -به عنوان گامی در راستای بررسی نظریه‌های استکمال نفس فیلسوفان مسلمان- آن است که به بررسی ماهیت نفس انسان از دیدگاه سه فیلسوف نخست جهان اسلام، یعنی کندی، زکریای رازی و فارابی پردازد. از آنجا که نحوه تعریفی که فیلسوف از ماهیت انسان ارائه می‌کند، در روش پیشنهادی او برای استکمال نفس تأثیر می‌گذارد؛ مسأله اصلی این نوشتار آن است که هریک از این سه فیلسوف چه تعریفی از استکمال نفس ارائه کرده‌اند و ویژگی‌های خاص انسان که قابلیت استکمال یافتن دارند، نزد هر یک از ایشان کدام است؟ سپس باید اذعان کرد که این تعریف ماهیت انسان نزد این سه فیلسوف مطابق یکدیگر نیست. برجسته‌سازی تفاوت‌هایی که این فیلسوفان در این زمینه با یکدیگر دارند راه را برای فهم بهتر مقصود هر یک از تعریفی که از ماهیت انسان ارائه داده‌اند هموار می‌کند. بر این اساس، مسأله فرعی این نوشتار بررسی ماهیت انسان نزد این سه فیلسوف و تفاوت‌ها و شباهت‌ها با یکدیگر است.

بررسی ماهیت نفس انسان از دیدگاه این فیلسوفان -به‌خصوص با توجه به نقشی که این تعریف در نظریه استکمال نفس آنان می‌گذارد- تا کنون مورد توجه قرار نگرفته است. آدامسون و نصیروف پژوهش‌هایی در مورد نفس از دیدگاه کندی ارائه کرده‌اند (Adamson, 2000; Nasirov, 2017)؛ بدون آن که به این مهم پردازند که کدام ویژگی نفس انسان، راه را برای استکمال نفس هموار می‌کند. در مورد تعریف رازی از ماهیت انسان نیز پژوهش مستقلی وجود ندارد، جز آن که قراملکی، منتصری و برخورداری (۱۳۹۹) با تأکید بر نظریه تناسخ رازی نشان داده‌اند که ذاتی بودن عقلانیت برای نفس نزد رازی با دشواری‌هایی مواجه است. در مورد ماهیت نفس نزد فارابی نیز پژوهش‌ها به ابعادی چون معرفت-شناسی (López-Farjeat, 2016) و عناصر اصالت انسان از دیدگاه فارابی (Riggs, 2011) پرداخته‌اند؛ همچنین، صبوریان (۱۳۹۰) گونه انسان‌شناسی فارابی را با ابن‌خلدون مقایسه کرده که بر سبک علم-شناسی این دو فیلسوف و جایگاه علم انسان-شناسی از دیدگاه ایشان تأکید دارد. بدین ترتیب، ماهیت نفس و عناصر مهم آن در نظریه استکمال نفس تا کنون مورد غفلت

قرار داشته است.

زدودن اندوه از نفس اختصاص دارد. در این رساله نیز در تعریف انسان به سه ویژگی حیات، نطق و مرگ اشاره شده است. کندی تصریح می‌کند که حد و تعریف انسان مبتنی بر طبیعت اوست و در نتیجه، طبیعت انسان حی، ناطق و مائت است (کندی، ۱۹۷۳: ۲۸). بنابراین، مقصود کندی از طبیعت انسان روشن است و از این جهت ابهامی در فلسفه او وجود ندارد.

معنای این سه عنصر نزد کندی نیاز به بررسی و توضیح بیشتر دارد. کندی در رساله حزن درباره مرگ توضیح داده است. از دیدگاه وی، از آنجا که مرگ در حد انسان اخذ شده و بخشی از طبیعت اوست، بدون مرگ، انسان انسان نیست. مرگ امری ضروری در انسانیت انسان است و به تعبیر کندی، تمامیت انسان به مرگ بستگی دارد (کندی، ۱۹۷۳: ۲۸). از این جهت، کندی مرگ را امری بد و نامطلوب نمی‌داند. چنان که از عنوان آن پیداست، رساله حزن برای آن که اندوه ناشی از هراس از مرگ و اندیشه درباره آن را در ذهن مخاطب خود تسلی دهد، به دنبال ارائه تحلیلی از مرگ طبیعی است. بنابراین، به‌رغم آن که کندی از مرگ اختیاری - به معنای اماتة شهوات - نیز اطلاع

به منظور نیل به هدف خود، این نوشتار با روش تحلیل انتقادی، تحلیل گزاره‌ای و تحلیل مقایسه‌ای، ابتدا به بررسی ماهیت نفس از دیدگاه هر یک از سه فیلسوف پرداخته و سپس به مقایسه دیدگاه ایشان با یکدیگر پرداخته است. شایان ذکر است که در مورد کندی و رازی این محدودیت برای هر پژوهشگر وجود دارد که بخش بزرگی از آثار این دو فیلسوف از بین رفته و بررسی‌های این نوشتار نیز به آثار باقی‌مانده و پژوهش‌های معاصر تکمیلی محدود بوده است. با این حال، تلاش شده تا از خلال پیچ و خم این مشکلات، تعریف انسان از دیدگاه هر سه فیلسوف به تصویر کشیده شود.

۱. ماهیت انسان نزد کندی

کندی در دو موضع از آثار خود به حد انسان اشاره کرده است؛ نخست، در رساله فی حدود الاشیا و رسومها (از این به بعد: رساله حدود) «انسانیت» را دارای سه عنصر حیات، نطق و مرگ می‌داند (کندی، بی‌تا: ۱۳۰). بر این اساس، تعریف کندی از انسان از طریق بیان سه ویژگی اوست؛ موضع دوم، رساله فی الحیلة لدفع الأحران (از این به بعد: رساله حزن) است که به بیان روش‌هایی برای

داشته (کندی؛ بی تا: ۱۲۲)، اما مقصود وی در این رساله، مرگ طبیعی است. اگر کندی مرگ اختیاری را در طبیعت انسان لحاظ می کرد، در حقیقت اختیار انسان را نیز بخشی از طبیعت وی به شمار آورده بود؛ اما سیاق این رساله و تعریفی که از حیوان در رساله حدود ارائه داده نشان می دهد که مقصود وی از مرگ، مرگ طبیعی است، نه مرگ اختیاری. کندی در رساله حدود، تعریف حیوان را «حی مائت»، و تعریف فرشته را «حی ناطق» می داند (کندی، بی تا: ۱۳۰)؛ این یعنی، کندی با استفاده از سه ویژگی حی، ناطق و مائت تلاش کرده است تا انسان، فرشته و حیوان را تعریف کند. بر این اساس، «حی» به منزله جنس برای هر سه نوع قرار دارد و «ناطق» و «مائت» به ترتیب به مثابه فصل برای فرشته و حیوان هستند. در این میان، تنها انسان است که هم دو ویژگی ملائکه را با خود دارد و هم دو ویژگی حیوانات را؛ به عبارت دیگر، انسان یک جنس و دو فصل دارد.

بنابراین، «حیات» نزد کندی مفهومی است که همه سه نوع را شامل می شود و به منزله جنس آنهاست. با این حال، به نظر می رسد که حیات حیوان، تناسبی با حیات ملائکه نداشته باشد. حیوان دارای حیاتی مادی و بیولوژیک است، و در مقابل، ملائکه

از سنخ عالم کون و فساد نیستند و حیات آنها از جنس حیات مادی و بیولوژیک نیست. انسان نیز هم از حیات حیوانی برخوردار است و هم حداقل پس از مرگ، حیاتی غیرجسمانی خواهد داشت. در سایر مواضع نیز کندی از طرفی حیات را حاصل حرارت غریزی حال در قلب تعریف کرده - که امری مادی است - (کندی، بی تا: ۱۱۸)، و از طرف دیگر در انتهای رساله ای که به علی بن جهم می گوید: توجه به مطالب این رساله سبب تقویت حیات نفس زکیه خواهد شد (کندی، بی تا: ۱۶۴). این حاکی از آن است که کندی هر دو شکل حیات را به رسمیت می شناسد. با این وجود، آیا حیات نزد کندی مشترک لفظی است یا آن که مفهومی عام است که اشکال مختلف حیات را در بر می گیرد؟ اگر حیات از دیدگاه کندی مشترک لفظی باشد، جنس دانستن آن برای سه نوع انسان، ملک و حیوان اندکی عجولانه بوده است؛ این نکته در ادامه بیشتر بررسی می شود.

کندی در رساله فی آنه توجد جواهر لا اجسام استدلالی برای اثبات غیرجسمانی بودن نفس ارائه کرده و در آن از حیات به عنوان حد وسط استفاده نموده است. بر اساس این استدلال، بدن موجودات زنده باید یا به نحو بالذات و یا به نحو بالعرض دارای حیات

باشد. از آنجا که با جدا شدن حیات از بدن، موجود زنده نیز نابود می‌گردد و تنها جسمی بی‌جان از او باقی می‌ماند، معلوم می‌شود که حیات برای بدن امری عَرَضی است و از جانب چیزی دیگر بدان اعطا شده؛ سپس کندی ماهیت حیات در بدن را «نفس» می‌نامد (کندی، ۱۹۵۰: ۲۶۶). این استدلال تنها برای بیان تجرد نفس انسان نیست و در مورد حیوانات نیز همین استدلال صادق است؛ زیرا این استدلال، صرف داشتن حیات را برای برخورداری از نفسی که غیرجسمانی است، کافی می‌داند.

از این استدلال استنباط می‌شود که حیات نزد کندی تنها امری جسمانی و بیولوژیک نیست؛ بلکه امری غیرجسمانی و معقول شناخته می‌شود و از این جهت، حیات می‌تواند امری مشترک بین انسان، ملک و حیوان باشد. علاوه بر آن، می‌توان از سخنان کندی چنین برداشت کرد که وی بین حیات جسمانی و حیات غیرجسمانی تفاوت قائل است؛ بدین صورت که او حیات جسمانی را امری عرضی برای جسم یا بدن به‌شمار می‌آورد که بالذات از حیات غیرجسمانی سرچشمه می‌گیرد؛ اما بدن نیز برای آن که حیات جسمانی داشته باشد، باید استعداد آن

را در خود داشته باشد. این استعداد با امور مختلفی محقق می‌شود که ممکن است مهم-ترین آن نزد کندی عبارت باشد از حرارت غریزی موجود در قلب. بدین ترتیب، تعارض سخنان وی در مورد نسبت دادن حیات هم به جسم و هم به نفس مجرد، برطرف می‌گردد. «ناطق» ویژگی دیگری است که باید در مورد انسان بررسی شود. کندی در هیچ‌یک از آثار خویش ناطق را تعریف نکرده است؛ اما در صورتی که ناطق را بر اساس سنت رایج فلسفی به معنای عاقل بودن یا دارای عقل بودن به‌شمار آوریم، می‌توان با استفاده از تعریف عقل، معنای ناطق بودن را نیز از آثار کندی استخراج کرد.

کندی عقل را جوهری بسیط می‌داند که حقیقت اشیا را ادراک می‌کند (کندی، بی‌تا: ۱۶۵). بنابراین، ناطق بودن نزد کندی به معنی توانایی دستیابی به علم به حقایق اشیا است. لازمه این علم آن است که فرد ناطق -یا دارای عقل- می‌تواند به استفاده از برهان و تبیین علل امور دست یابد. این توانایی دارای اطلاق است و با توجه به تعریف انسان و فرشته، هم می‌تواند بر انسان صادق باشد و هم بر فرشتگان؛ اما در مورد انسان، عقلانیت در ابتدا امری بالقوه است که به تدریج به فعلیت

می‌رسد. تغییر و حرکت، خاص عالم اجسام است (کندی، بی‌تا: ۱۰۶) و فرشتگان نه فرایندی تدریجی برای بالفعل عاقل شدن دارند و نه اندیشیدن آنها امری تدریجی است.

کندی این را جایز می‌داند که انسان دارای یک جنس و دو فصل باشد. از عبارت وی چنین به نظر می‌رسد که کندی این دو فصل را در طول یکدیگر نمی‌داند، بلکه دو فصل در کنار یکدیگر برای یک جنس لحاظ کرده است. عبارت وی چنین است: «و النوع مرکبٌ من اشیا مختلفه، کالانسان الذی هو مرکب من حی و ناطق و مائت؛ و کلّ واحد من جنسه و فصوله مرکب أيضا مما یحدّه، أعنی مما یجتمع حده منه» (کندی، بی‌تا: ۲۶۸).

بر اساس این عبارت، کندی حی را جنس انسان به‌شمار آورده و از ناطق و مائت با عنوان «فصول» انسان یاد کرده است. این دو فصل از دیدگاه نگارنده در عرض یکدیگر قرار دارند، زیرا اگر در طول هم بودند، کندی می‌بایست به‌جای «حی»، از حیوان به- عنوان جنس یاد کند. در این صورت حد انسان عبارت بود از «حیوان ناطق»؛ اما کندی اشاره دارد که جنس انسان عبارت است از حی و سپس دو فصل در کنار یکدیگر انسان

را از سایر موجودات دارای حیات متمایز می- نمایند؛ البته این سؤال قابل طرح است که چرا کندی به یک فصل اکتفا نکرده و دو فصل برای انسان در نظر گرفته است که یکی همان فصلی است که در مورد حیوان نیز به‌کار گرفته شده! آیا این به‌معنای آن نیست که کندی با فصل «مائت» انسان را در حد حیوانات داخل کرده و سپس با فصل «ناطق» وی را از حیوانات متمایز نموده؟

از دیدگاه نگارنده، به همان اندازه که می‌توان ادعا کرد که نزد کندی انسان، حیوانی عاقل است، می‌توان چنین گفت که انسان با فصل «ناطق» داخل در نوع فرشتگان می‌شود و با فصل «مائت» از فرشتگان جدا شده و متمایز می‌گردد. بنابراین، از دیدگاه کندی، انسان موجودی است که هم دارای مشخصات حیوانی و هم دارای مشخصات فرشتگان است و برای آن که بتوان انسان را تعریف کرد، باید پس از ذکر «حیات» به عنوان امر مشترک بین این سه نوع، از دو فصل «ناطق» و «مائت» برای تحدید انسان استفاده کرد. در غیر این صورت، با استفاده از یک فصل نمی‌توان انسان را هم از حیوان و هم از فرشته متمایز نمود.

نکته حائز اهمیت در این تحلیل آن است که انسان هم‌زمان دارای دو ویژگی خاص

است که در کنار یکدیگر وی را هم از حیوان و هم از فرشتگان جدا می‌کند؛ این بدان معنی است که انسان تا قبل از مرگ، در برزخی میان حیوانیت و فرشتگی قرار دارد و به‌طور طبیعی با فرا رسیدن مرگ، به نحوی در وی تغییر ایجاد می‌شود که فصل «مات» یعنی میرندگی خود را از دست می‌دهد؛ اینکه با فرارسیدن مرگ چه تغییری در انسان پدید می‌آید خارج از موضوع این نوشتار است، اما تا پیش از فرارسیدن مرگ، ماهیت انسان نزد کندی امری است که هم ویژگی‌های حیوان و هم ویژگی‌های فرشته را با خود به‌همراه دارد. بر این اساس، انسان در طول حیات مادی خود، حیوانی فرشته‌خو، یا میرنده‌ای عاقل است.

از مطالب گفته‌شده مشخص شد که ماهیت انسان نزد کندی دارای سه ویژگی حیات، میرندگی و عقلانیت است. به نظر می‌رسد از میان این سه ویژگی، عقلانیت انسان برای کندی اهمیت فراوانی دارد. وی در کتاب *فی الفلسفه الاولى* بیان می‌کند که زمانی که فلسفه، علم به یک شیء پیدا می‌کند، به حقیقت آن شیء علم دارد. بنابراین، فلسفه تنها اشیای کلی متناهی را جست‌وجو می‌کند و آنچه را می‌داند، کمال علم به

حقیقت آن را دارد (کندی، بی‌تا: ۱۲۵). بنابراین، از دیدگاه کندی رابطه‌ای میان نطق (عقل)، علم به حقایق اشیا و فلسفه وجود دارد. به‌علاوه، کندی در تعاریفی که از حکمای یونان در مورد فلسفه نقل کرده است، به این نکته اشاره نموده که فلسفه تشبه به افعال خداوند است و سپس تبیین کرده که مقصود حکمای یونان باستان از این تعبیر، آن است که انسان به کمال فضیلت نیل پیدا کند (کندی، بی‌تا: ۱۷۲). اگر نیل به کمال فضیلت و تشبه به خداوند را عبارت از استکمال نفس بدانیم، و اگر بپذیریم که کندی تنها در صدد نقل قول از حکمای یونان نبوده و آنچه را نقل کرده مقبول می‌دانسته، آنگاه معلوم می‌گردد که کندی فلسفه را راهی برای استکمال نفس به‌شمار می‌آورده است. در این صورت، کمال انسان عبارت است از علم به حقایق اشیا و علم به حقایق اشیا تنها از طریق عقلانیت و شکوفایی ویژگی نطق در انسان امکان‌پذیر خواهد بود.

بر این اساس، از دیدگاه کندی شکوفایی عقل از طریق فلسفه دارای اهمیت بسیار فراوان است. به نظر می‌رسد که ویژگی میرندگی در انسان نزد کندی قابل شکوفایی نباشد. چگونه ممکن است که خصیصه «میرا

بودن» را تقویت یا شکوفا کرد؟ به عبارت دیگر، مائت بودن مقول به تشکیک نیست. همین امر در مورد ویژگی حیات نیز صادق است. ممکن است نزد برخی از فیلسوفان دوران پساکلاسیک فلسفه اسلامی، حیات امری مقول به تشکیک به شمار آید؛ بدین صورت که دو عنصر تشکیل دهنده حیات (توانایی فعل و ادراک) رشد و توسعه بیشتری پیدا کند؛ اما نشانه‌ای از این دیدگاه نزد کندی مشاهده نمی‌شود. از این رو، ویژگی حیات نیز نمی‌تواند موضوع شکوفایی و استکمال نفس نزد کندی به شمار آید.

نتیجه مطالب فوق آن است که خصیصه‌ای که کندی برای استکمال نفس مد نظر دارد، بر اساس تعریفی که از انسان و رویکردی که از فلسفه در آثار او مشاهده می‌شود، عبارت است از نطق یا عقلانیت. تا جایی که دانش و مطالعات نگارنده نشان می‌دهد، کندی ویژگی غیرذاتی دیگری را در کمال‌گرایی خود معتبر ندانسته و غیر از عقلانیت، به ویژگی دیگری در انسان برای شکوفایی اشاره ننموده است.

۲. ماهیت انسان نزد زکریای رازی

برخلاف کندی، رازی در هیچ‌یک از آثار خود تعریف روشنی از انسان ارائه نکرده و

این ایجاب می‌کند که دیدگاه وی در مورد ماهیت انسان از خلال آثار و کلمات وی استخراج و استنباط گردد. در مورد رازی باید به یاد داشت که او هم فیلسوف و هم پزشک است، و حتی بیش از آن که فیلسوف باشد، طبیب است. طبیب بودن رازی سبب شده که علاوه بر آرای طبی، در دیدگاه‌های فلسفی خود نیز تحت تأثیر جالینوس (۱۲۹-۲۰۰م) باشد. جالینوس در عصری زندگی می‌کرده که فیلسوف-پزشکان در کنار درمان حیوانات، در مورد روان‌شناسی حیوان نیز به بحث و بررسی می‌نشستند. پژوهش‌ها و مشاهدات ایشان از حیوانات باعث شد که تعریف رایج ارسطویی از انسان -یعنی حیوان ناطق دانستن او- مورد تردید قرار گیرد (Sorabji, 1993). نتیجه این تردید آن شد که انسان، نه به عنوان تنها حیوان عاقل، بلکه به عنوان عاقل‌ترین حیوان مورد اشاره قرار گرفت (نک: Galen, 1968: 1/69)؛ یعنی سایر حیوانات نیز نزد این فیلسوفان از نحوی عقلانیت برخوردار هستند.

به تبع این سنت و برخلاف بسیاری از دیگر فیلسوفان مسلمان، زکریای رازی انسان را به عنوان حیوان ناطق به شمار نمی‌آورد (Druart, 1996: 247) و به همین دلیل، به شدت با تعریف ارسطویی که نفس انسان را

به عنوان تمام بدن یا فصل جوهری متمم آن لحاظ می کند، مخالفت کرده است (رازی، ۲۰۰۵: ۶۸). همچنین، رازی در مورد حیوانات به بحث نشسته و با تشریح برخی از افعال ایشان تلاش نموده تا نشان دهد که توانایی اندیشیدن در حیوانات چندان کمتر از انسان نیست (رازی، ۲۰۰۵: ۹۱-۹۲). این اظهارات نشان دهنده میزان تأثیرپذیرفتن رازی از سنت فلسفی اواخر یونان باستان است که از طریق کتب طب به وی منتقل شده است.^۱ بر اساس این اظهارات است که ترزا-آنه درواریت معتقد است که رازی در میان حیوانات سلسله مراتبی از عقلانیت قائل است و حیوانات را نیز بی بهره از عقل نمی داند. در این سلسله، انسان در بالاترین مرتبه قرار گرفته و بیش از سایر حیوانات از عقل بهره مند است (Druart, 1996). در مقابل، پیتز آدامسون با این دیدگاه مخالفت کرده و معتقد است که رازی برای حیوانات قدرت

اندیشه را معتبر دانسته، اما به هیچ وجه آنها را دارای قوه تعقل نمی داند (Adamson, 2012). به عبارت دیگر، قدرت اندیشیدن غیر از عقلانیت است.

دیدگاه رازی در مورد ماهیت انسان را باید در اسطوره هبوط نفس وی جست و جو کرد. اصل این اسطوره در کتاب علم الهی بیان شده بوده که متأسفانه اصل این اثر از بین رفته است؛ اما بر اساس گزارشی که به طور غالب توسط منتقدان رازی - و به طور ویژه در آثار ناصر خسرو قبادیانی و ابوحاتم رازی - به دست ما رسیده، می توان تا حدی از محتوای این اسطوره اطلاع یافت؛ این اسطوره بدین شرح است:

رازی جهان مادی را حادث می داند، اما به پنج قدیم پیش از آفرینش آن قائل است: خدا، نفس، هیولی، مکان و زمان (محقق، ۱۳۴۷: ۴۵۶؛ ابوحاتم رازی، ۲۰۰۳: ۲۱-۳۶). آفریننده جهان هستی خداوند است، اما بدون

دارد که حیوانات را نباید کشت؛ زیرا از عقلانیت برخوردار هستند. با این حال، مقدار عقلانیت در حیوانات از دیدگاه فروریوس کمتر از انسان است و از این رو شایسته است با آنها نیز عادلانه رفتار شود (On Abstinence from Killing Animals,) 3.18.1.

۱ غیر از جالینوس، سکستوس امپریکوس (Sextus Empiricus) - که خود نیز طبیب بوده - در قرن دوم میلادی اشاره کرده است که سایر حیوانات - برای مثال سگ - نیز از قدرت عقلانیت برخوردار هستند و تنها تفاوت میان انسان و حیوان در قدرت قوای ادراکی است (Adamson, 2015: 123). پس از وی، فروریوس در قرن سوم میلادی نیز اعتقاد

وجود آن چهار قدیم دیگر، خداوند نمی-تواند جهان را خلق کند؛ همچنین، هیچ‌یک از پنج قدیم، نمی‌توانند حادث باشند. بنابراین، نفس، قدیم بوده و پیش از آفرینش جهان و تعلق یافتن به بدن، وجود داشته است. در این حال ازلی، نفس زنده و جاهل است و به دلیل جهل خود مفتون هیولی شده تا با ساختن صورت‌هایی در آن، از آن لذت ببرد؛ اما مشکل آن است که هیولی از صورت‌گریزان است. بدین ترتیب بر خداوند لازم می‌آید تا برای نجات نفس از این بلا و ناراحتی، جهان مادی را خلق نماید. نفس در این جهان به بدن‌های حیوانات مختلف و انسان تعلق می‌گیرد و از صورت‌های موجود در هیولی لذت می‌برد. این موجب می‌گردد تا از جایگاه حقیقی خود در عالم نفوس غافل شود و غرق در لذت‌های جهان مادی که توسط خداوند برای نفس آفریده شده است گردد. این غفلت ادامه دارد تا آن که خداوند از جوهر خویش، عقل را به‌سوی مردم می-فرستد تا نفس را از خواب غفلت بیدار کرده و به او یادآور شود که این جهان مادی، جایگاه حقیقی او نیست و باید به عالم خود بازگردد. با بیدار شدن نفس از خواب غفلت، نفس می‌تواند به جایگاه حقیقی خود، یعنی عالم نفوس، بازگردد. رازی معتقد است که

همه نفوس در نهایت با استفاده از عقل، از این خواب غفلت بیدار شده و به جایگاه اصلی خود باز خواهند گشت. در آن صورت، جهان مادی از بین خواهد رفت و هیولی نیز به حالت اولیه بی‌صورت خود باز خواهد گشت؛ همان‌طور که در ازل چنین بوده است (ناصرخسرو، ۱۳۴۱: ۱۱۴-۱۱۶).

رازی معتقد است که در صورتی که نفس نتواند از حقایق عالم اطلاع پیدا کند و جایگاه حقیقی خویش را بازشناسد، پس از مرگ به دلیل حسرت بر طبایع، نخواهد توانست از جهان مادی رها گردد و این منشأ اعتقاد رازی به تناسخ است (ناصرخسرو، ۱۳۰۴: ۵۸۳-۵۶۳). بر این اساس، نفس تنها از بدن انسان می‌تواند به رهایی نیل پیدا کند و اگر انسان نتواند در حین حیات خویش به این مهم دست یابد، باید مدت نامشخصی را در ابدان سایر حیوانات منتظر فرصتی دوباره برای بازگشت به بدن انسانی و تلاش برای استکمال و رهایی باقی بماند.

بر اساس این اسطوره، رازی نفس انسان را در حین حیات مادی در وضعیت مناسبی نمی‌بیند. نفس در بدن و جهان مادی اسیر شده و باید تلاش کند تا از آن رها گردد و این رهایی تنها با استفاده از عقل امکان‌پذیر است. این حاکی از آن است که عقل تا چه

اندازه برای رازی اهمیت دارد. رازی عقل را خاص انسان می‌داند و معتقد است که سایر حیوانات از این نعمت به اندازه کافی بهره ندارند. بدون عقل، حال انسان مانند بهایم، اطفال و حیوانات خواهد بود (رازی، ۱۹۷۸: ۳۶). هرچند رازی با تعریف ارسطویی انسان مخالفت کرده، اما بر این نیز به صراحت صحه نگذاشته است که سایر حیوانات، از نعمت عقل بهره‌مند هستند. عقلانیت، اساس آثار اخلاقی رازی را تشکیل می‌دهد و حتی او فصل اول از کتاب طب روحانی خود را به بیان فضیلت عقل و ضرورت پاسداشت از شأن آن اختصاص داده است (رازی، ۱۹۷۸: ۳۵-۳۶). در سیره فلسفی نیز بر ضرورت زندگی بر مدار عقل تأکید شده است. رازی در این کتاب تصریح می‌کند که امر افضل که انسان برای آن آفریده شده، لذت نیست؛ بلکه به دست آوردن علم و استعمال عدل است و به وسیله این‌هاست که انسان از این عالم خلاص شده و به عالمی خواهد رفت که نه مرگ در آن وجود دارد و نه درد (رازی، ۱۹۳۹: ۱۰۱).

آدامسون معتقد است که باید میان عقلانیت و قدرت اندیشه تمایز قائل شد. رازی عقلانیت را مختص به انسان دانسته، اما

توانایی اندیشیدن را در حیوانات نیز معتبر دانسته است. اختیار نیز توانمندی دیگری است که رازی آن را در انسان معتبر دانسته، اما کلمات وی در مورد این که آیا حیوانات نیز از اختیار بهره‌مندند یا خیر با ابهام مواجه است (Adamson, 2012). تفاوت اندیشه و عقل را در این می‌توان یافت که رازی اموری مانند آن که سگ و اسب، صاحب خود را می‌شناسند، گوسفند از شیر می‌هراسد و می‌گریزد، و موش تشخیص می‌دهد که وقتی سرش وارد درب باریک بطری روغن نمی‌شود از دم خود استفاده کند و از این طریق روغن بخورد (رازی، ۲۰۰۵: ۹۱-۹۲). رازی، این اندازه از اندیشه را در حیوان معتبر می‌داند. طبیعی است که این اندازه از فهم را در کودکان و برخی مجانین نیز می‌توان یافت؛ اما استفاده از عقل نزد رازی به معنای به دست آوردن علم و عدالت‌پیشگی را در حیوانات، کودکان و مجانین نمی‌توان یافت. به عبارت دیگر، رازی مرز ظرفیتی میان قدرت اندیشه و تعقل در نظر دارد که در رازی‌پژوهی نباید مورد غفلت واقع گردد. شاید در مورد عدالت روشن باشد که عقلانیت چه نقشی دارد و حیوانات تا چه اندازه از آن محروم هستند. در مورد کسب علم نیز رازی

مصادیقی مانند توانایی ساختن کشتی، شناخت اجرام سماوی و فاصله آنها، علوم بشری، و از همه مهم‌تر، شناخت خداوند را در نظر دارد؛ اموری که حیوانات، کودکان و مجانین از آن بی‌بهره‌اند.

همچنین، رازی ملکه اراده را اولین- چیزی می‌داند که موجب برتری انسان بر حیوانات (بهایم) می‌شود. تفاوت انسان با بهایم در آن است که بهایم ادب نشده‌اند و تنها بر اساس آنچه طبع آنها اقتضا می‌کند عمل می‌کنند؛ اما انسان با تأدیب خود و تحصیل ملکه اراده می‌تواند هوی و طبع را کنترل کرده و آنها را متقاد عقل نماید. بلوغ به این فضیلت تنها برای فیلسوف فاضل امکان‌پذیر است و از نظر رازی، به‌همان اندازه که عوام‌الناس بر بهایم فضیلت دارند، فیلسوف فاضل نیز بر انسان‌های عادی فضیلت دارد (رازی، ۱۹۷۸: ۳۷-۳۸).

از مطالب فوق روشن می‌شود که رازی قائل به دوگانه‌انگاری جسم و بدن است و اعتقاد او به تناسخ متضمن آن است که قائل به تفاوت ذاتی میان نفوس انسان و سایر حیوانات نیست؛ اما این بدان معنا نیست که رازی عقل را یکی از ویژگی‌های ذاتی نفس می‌داند. در واقع این مطلب تا کنون یکی از مجهولات در فلسفه رازی به‌شمار می‌آید.

ممکن است عقل مندرج در ذات نفس باشد و در زمانی که نفس به بدن حیوان تعلق می‌گیرد، به دلیل ساختار بدن حیوان یا نداشتن استعداد کافی، مجالی برای ظهور عقل پیدا نمی‌شود؛ در مقابل می‌توان گفت که این بدن انسان (به‌ویژه مغز) است که ساختار یا مزاجی دارد که زمینه را برای پیدایش عقل فراهم می‌کند و در حالت عادی، عقل بخشی از نفس به‌شمار نمی‌آید. بر اساس گزارش ناصرخسرو از اسطوره هیوط نفس، عقل موهبتی الهی است که به‌سوی انسان فرستاده شده تا وی را از خواب غفلت بیدار کند (ناصرخسرو، ۱۳۴۱: ۱۱۴-۱۱۶). این گزارش می‌تواند مؤیدی باشد بر این که رازی عقل را امری می‌داند که به‌طور ذاتی در نفس وجود ندارد و به دلیل ساختار خاصی که بدن انسان دارد، در وی پدید می‌آید. وی به‌طور خاص به مغز و اجزای آن اعتنا دارد و وظیفه هر بخش از مغز در نظام معرفتی انسان را تبیین نموده است (رازی، ۱۳۸۸: ۶۵).

با این حال، صرف‌نظر از نفس و هویت آن، بخش مهمی از ماهیت انسان نزد رازی را عقل وی تشکیل می‌دهد و انسان باید تلاش کند که هم عقل خود را شکوفا نماید و هم زندگی خود را بر مدار عقلانیت قرار دهد. از دیدگاه رازی، آنچه انسان را از حیوانات

متمایز می‌کند، عقل اوست.

انسان عناصر دیگری مانند طبع و دو قوه شهوت و غضب را نیز دارد؛ اما این موارد از دیدگاه رازی باید توسط عقل کنترل شوند و نباید در جایگاه فرمانروای انسان قرار گیرند. بنابراین، طبع و دو قوه شهوی و غضبی اموری نیستند که رازی شکوفایی آنها را به عنوان استكمال مورد ملاحظه قرار دهد. البته رازی از بین بردن این دو قوه را نیز جایز نمی‌داند و با نقل کلامی از افلاطون معتقد است که هم در طب جسدانی و هم در طب روحانی، هدف به اعتدال رساندن این قوی و بازداشتن آنها از افراط و تفریط است (رازی، ۱۹۷۸: ۴۵-۴۶).

سؤال باقی‌مانده آن است که آیا رازی اراده را امری در کنار عقل می‌داند یا آن که اراده نیز در ذیل عقل قرار می‌گیرد و ویژگی مجزایی جهت شکوفایی به‌شمار نمی‌آید؟ دانستیم که رازی اراده را عامل برتری انسان بر حیوان به‌شمار آورده و حیوانات را «تأدیبنشده» قلمداد کرده است. از دیدگاه نگارنده، برای روشن شدن مقصود رازی از اراده، باید تعبیر «تأدیبنشده» بودن حیوانات

را با دقت بیشتری ملاحظه کرد. این که حیوانات تأدیبنشده هستند و همواره افعالی را مرتکب می‌شوند که طبع آنها اقتضا دارد، می‌تواند نشان‌دهنده آن باشد که عامل دیگری در حیوانات وجود ندارد که دعاوی طبع را کنترل کند. به عبارت دیگر، برخلاف حیوانات، در انسان قدرتی وجود دارد که به وی این توانمندی را می‌دهد که در مقابل هوی و خواسته‌های برخاسته از طبع خود مقاومت کند. اکنون می‌توان سؤال کرد که کدام عامل است که انسان را به مخالفت با هوی و طبع فرامی‌خواند؟ چه چیزی باعث می‌شود که انسان از لذاتی که در دعاوی طبع و هوی است صرف‌نظر کند و راه خود را از حیوانات جدا نماید؟ نگارنده معتقد است که آنچه در درجه اول به مخالفت با طبع و هوی منجر می‌شود، تشخیص عقل مبنی بر مضر بودن دعاوی آنهاست. بنابراین، اولین قدم در مقابله با هوی توسط عقل برداشته می‌شود؛ اما دانستن با خواستن متفاوت است و نمی‌توان آنها را به یک معنی دانست. اراده امری از جنس خواستن است و با دانستن تفاوت دارد. بنابراین، هرچند بدون عقل، اراده مقابله با خواسته‌های طبع و هوی امکان نخواهد داشت، اما نمی‌توان اراده را بخشی از عقل یا

از لوازم آن به شمار آورد. حتی نمی توان اراده را به عقل عملی تقلیل داد؛ زیرا عقل عملی تنها باید‌ها و نبایدها را برای انسان ترسیم می کند، اما ضمانت عمل به آنها را بر عهده ندارد.

از تحلیل فوق مشخص شد که رازی اراده را امری مجزا از عقل و شایسته شکوفاشدن می داند. بر این اساس، در کمال گرای رازی، در کنار عقل باید شکوفاشدن ملکه اراده نیز مورد ملاحظه قرار گیرد. رازی تأکید می کند که برخوردار شدن از ملکه اراده نیازمند تمرین دادن نفس و استمرار این تمرین است. این ملکه به تدریج حاصل می شود و بلوغ به حد اعلای آن تنها برای فیلسوف فاضل ممکن است. بنابراین، کسی که می خواهد نفس خود را به زینت ملکه اراده و توانایی مخالفت با طبع و هوی آراسته کند، راه سختی را در پیش گرفته و باید خود را به مجاهدت عادت دهد (رازی، ۱۹۷۸: ۳۷-۳۸). این قبیل تأکیدها به معنای آن است که انسان برای نیل به سعادت، علاوه بر عقل، ملکه اراده را نیز باید شکوفا کند؛ اما نگارنده معتقد است که این ویژگی را می توان با برخورداری انسان از عقل، به ویژه در حوزه عمل، یکسان دانست.

شایان ذکر است از آنجا که نفس، امری

است که اختصاص به انسان یا حیوان ندارد و می تواند توسط تناسخ در ابدان مختلف حلول کند، و از آنجا که از دیدگاه رازی، حیوان فاقد اراده است، می توان استنتاج کرد که نزد رازی اراده نیز نمی تواند ذاتی نفس به شمار آید؛ یا حداقل می توان گفت که تشخیص پیوند میان نفس و اراده در فلسفه رازی به شدت دشوار و نایاب است. اگر اراده از ثمرات عقلانیت دانسته شود، این دشواری برطرف خواهد شد.

در ارتباط با کمال گرایی با مباحث فوق می توان گفت که رازی عقل و اراده را دو ویژگی مهمی می داند که باید در انسان شکوفا شده تا انسان بتواند به سعادت و کمال خاص خود نائل گردد. این نکته نیز شایان تکرار است که در آثار خود رازی و بدون تمسک به تحلیل، چندان روشن نیست که آیا او اراده را از ثمرات عقل می داند یا آن که آن را ویژگی خاص دیگری لحاظ می کند که با عقل متفاوت است.

۳. ماهیت انسان نزد فارابی

از دیدگاه فارابی، انسان از جمله موجوداتی است که از ابتدا کامل نیست، بلکه به مرور زمان کامل می گردد. وی معتقد است که اگر اشیای انسانی در جامعه حاصل گردد،

سعادت دنیا و آخرت برای آنها پدید خواهد آمد. اشیای انسانی عبارتند از (۱) فضایل نظری، (۲) فضایل فکری، (۳) فضایل خلقی، و (۴) صناعات عملی (فارابی، ۱۹۹۲: ۱۱۹). این دیدگاه به وضوح نشان‌دهنده دیدگاه کمال‌گرایانه فارابی است.

فارابی انسان را یکی از انواع حیوان به‌شمار آورده و وی را چنین تعریف کرده است: «الإنسان جسم مغتذ حساس ناطق» (فارابی، بی تا: ۱: ۱۲۴ به نقل از آل‌یاسین، ۱۴۰۵: ۱۰۵) یا «الإنسان حیوان ناطق» (فارابی، ۱۴۰۸: ۱۵/۱). با این تعریف، آنچه انسان را از سایر حیوانات متمایز می‌کند و به‌عنوان ویژگی خاص انسان به‌شمار می‌آید، عبارت است از ناطق بودن؛ گرایش‌های ارسطویی فارابی در این تعریف نمایان است.

در رساله وصایا، فارابی انسان را دارای دو قوه عاقله و بهیمی دانسته و اظهار نموده که هریک از این دو قوه دارای اراده و اختیار هستند و انسان مانند کسی است که میان این دو قوه ایستاده و نزاع بین آن دو را به تماشا نشسته است. هر یک از این دو قوه دارای دغدغه‌ای خاص خود است: قوه بهیمی به دنبال نیل به لذات زودگذر است و قوه عاقله در صدد دستیابی به فرجامی نیکو، فاضل و

سالم می‌باشد. انسان در ابتدای خلقت در جایگاه بهایم قرار دارد و به تدریج قوه عقل در او ظاهر شده و کم‌کم قوی می‌گردد. بنابراین، در این حالت، قوه بهیمی بر انسان غلبه بیشتری دارد. پس برای کنترل قوه بهیمی، ابتدا باید برای سست کردن و خاموش نمودن آن تلاش کرده و زمینه و استعداد برای سرکشی را از آن سلب کرد (ابن‌مسکویه، ۱۳۵۸: ۳۲۸). بر اساس این دیدگاه، انسان در تعارض میان خواسته‌های دو قوه بهیمی و عاقله قرار دارد و در ابتدای خلقت به دلیل فقدان عقل، به مثابه بهیمه به‌شمار می‌آید؛ اما فارابی با بیان این که قوه عقل به تدریج در انسان پدید می‌آید، معتقد است که انسان باید به تقویت قوه عاقله پرداخته و با خواسته‌های قوه بهیمی مبارزه نماید. بنابراین نزد فارابی، عقل آن ویژگی خاصی است که انسان باید برای استکمال خود آن را شکوفا نماید. همچنین فارابی تصریح می‌کند که هریک از این دو قوه دارای اراده و اختیار است.

در رساله دعاوی قلبی نیز فارابی تصریح دارد که انسان یکی از انواع حیوانی است، با این استثنا که در درون خود قوه‌ای دارد که فعل آن قوه نیاز به آلات جسمانی ندارد و آن قوه عبارت است از عقل. عقل انسان دارای

دو قوه عملی و نظری است و قوه عقل عملی به انسان اعطا شده تا بتواند به وسیله آن جوهر خود را تکمیل نماید. تکمیل شدن جوهر انسان از دیدگاه فارابی به معنای آن است که انسان تبدیل به عقل بالفعل گردد (فارابی، ۱۳۴۹: ۹). در این اثر، فارابی به صراحت بیان می‌کند که مقصود وی از استکمال نفس انسان چیست. استکمال نفس بر اساس این رساله عبارت است از شکوفایی قوه عقلی انسان توسط عقل عملی تا جایی که انسان تبدیل به عقل بالفعل گردد. قوه عاقله امری غیرجسمانی است و برخلاف سایر قوای نفس، حتی در افعال خود نیز نیاز به آلات جسمانی ندارد.

اکنون می‌توان پرسید که مقصود فارابی از عقل و عاقل بودن چیست؟ فارابی به چهار معنی برای عقل اشاره می‌کند (فارابی، ۱۹۷۱: ۸۹) که با بررسی آنها تنها دو ویژگی وجود دارد که باید در انسان شکوفا گردد. ویژگی اول عبارت است از علم به معقولات و مرتسم شدن آنها در نفس انسان. بدون این قبیل معقولات، نیکبختی انسان معنی ندارد. فارابی در کتاب سیاست مدنی تصریح می‌کند که اهل مدینه فاضله برای نیل به سعادت باید چند چیز را بدانند: مبادی موجودات قصوی و مراتب آنها، سعادت، رئیس و

مراتب مدینه و شناخت افعالی که انسان را به سعادت نائل می‌کند (فارابی، ۱۹۹۶: ۹۶). شناخت مبادی موجودات قصوی و مراتب آنها و همچنین شناخت سعادت از جمله امر معقولی است که باید در نفس انسان مرتسم گردد؛ ویژگی دوم، داشتن توانایی استنباط اموری است که باید در رفتار انسان رعایت گردد.

به عبارت دیگر، با توجه به مطالب نقل شده از فارابی معلوم می‌شود که وی عقلانیت را عنصر مهمی می‌داند که در استکمال انسان باید شکوفا گردد. عقلانیت نزد وی به معنای برخورداری از عقل نظری و عقل عملی است. کمال عقل نظری آن است که انسان تبدیل به عقل بالفعل گردد و صور معقولات در او منتقش شده باشد، و کمال عقل عملی در آن است که انسان با برخورداری از توانایی تشخیص اعمال و رفتار صحیح، کنش خود را به کنشی فاضلانه تبدیل نماید.

شایان ذکر است که دیدگاه فوق، دیدگاهی آرمانی است که اکثر مردم جامعه توان نیل به آن را ندارند. فارابی از این نکته غافل نیست و اعتقاد دارد از آنجا که اکثر مردم قدرت فهم این قبیل از امور را ندارند، باید با استفاده از محاکات و تخیل، این امور را برای عموم مردم روشن کرد (فارابی،

۱۹۹۶: ۹۷). بنابراین، استکمال نفس تا حد
اعلای خود، تنها برای فیلسوف یا کسی شبیه
او ممکن است و رئیس مدینه هم در اصل
باید چنین کسی باشد. در مورد سایر افراد،
تحصیل سعادت، نه به طور خاص از طریق
عقل، بلکه از طریق روش‌هایی غیرعقلی
ممکن است. البته کار این روش‌ها آن است
که امور معقول را به شکلی درخور درآورده
تا برای عامه مردم قابل فهم گردد. این روش-
ها می‌توانند برای افراد مختلف، متفاوت
باشند؛ به نحوی که برخی از آنها از تناسب
بیشتری با معقولات برخوردار بوده و برخی
فاصله بیشتری با معقول دارند (فارابی، ۱۹۹۶:
۹۷).

آیا این دیدگاه فارابی که کمال عقلی
برای اکثر مردم قابل تحصیل نیست، با
دیدگاه وی مبنی بر لحاظ عقلانیت به عنوان
ویژگی خاصی که باید در سیر استکمال نفس
در انسان به شکوفایی برسد تعارض ندارد؟ در
پاسخ به این پرسش باید گفت که همه انسان-
ها بر اساس ماهیت خود توانایی نیل به
سعادت عقلی مورد نظر فارابی را دارند، اما

این شرایط دیگر است که امکان وقوعی آن
را از ایشان سلب نموده است.^۱ شاید حتی
تعبیر عدم امکان وقوعی نیز برای این امر
مقداری مسامحه‌آمیز باشد و بهتر است چنین
تعبیر شود که در مقام عمل، بسیاری از انسان-
ها به دلایل مختلفی از نیل به استکمال عقلی
بازمی‌مانند؛ این در حالی است که فارابی
معتقد است که رسیدن به فضایل حتی برای
کسی که استعداد ویژه‌ای برای آن ندارد نیز
ممتنع نیست (فارابی، ۱۹۷۱: ۳۲). بنابراین
نمی‌توان تنها بر این اساس که بسیاری از
انسان‌ها به دنبال سعادت عقلی خود نمی‌روند،
ماهیت انسان و استعدادی را که امکان
شکوفایی آن را دارد، نادیده گرفت.

علاوه بر این، اهل مدینه فاضله به‌طور
کامل از معقولات بی‌بهره نیستند. بر اساس
نظامی که فارابی برای مدینه فاضله در نظر
گرفته، افرادی که توان ادراک معقولات را
ندارند از طریق محاکات یا امور متخیل از
محتوای کلی آن بهره‌مند شده و تا حدی از
آن آگاهی پیدا می‌کنند. تمثیل فارابی برای
این نحو از ادراک، تصاویر مختلف انسان و

۱ جهت اطلاعات بیشتر در مورد موانع توسعه
عقلانیت از دیدگاه فارابی به‌ویژه در مورد زنان نک:
برخورداری و خوشدونی فراهانی، ۱۳۹۵.

میزان تفاوت آن با خود شخص است (فارابی، ۱۹۹۶: ۹۷). برای مثال، تصویری که از انسان در آب می افتد تفاوت زیادی با خود فرد دارد، اما در هر حال از او حکایت دارد و با دیدن این تصویر بیننده می تواند تا حد زیادی از صاحب آن تصویر اطلاع پیدا کند؛ اما تصویر نقاشی شده از فرد به این اندازه به خود شخص شباهت ندارد. با این حال، بازهم از تصویر نقاشی شده نیز می توان تا حدی از صاحب آن تصویر اطلاع پیدا کرد. این مثال هم نشان دهنده نحوه حکایت ناقصی است که این تصاویر از شخص فرضی مورد نظر دارند، و هم نشان می دهد که نحوه های مختلف محاکات چگونه از جهت واقع نمایی با یکدیگر تفاوت دارند. نکته حائز اهمیت آن است که اهل مدینه فاضله، می توانند به طریقی از معقولات بهره مند شوند. بر همین اساس، اهل مدینه فاضله می توانند افعالی را که به سعادت منجر می شوند، شناخته و آنها را انجام دهند. بدین ترتیب، اهل مدینه فاضله تا حد زیادی مسیر سعادت را طی خواهند کرد.

ویژگی مهم دیگری که فارابی در انسان معتبر دانسته و در آثار متعدد خود بر اساس آن به بحث نشسته، «مدنی الطبع» بودن انسان است. به دلیل این ویژگی در انسان، فارابی

گاهی از انسان با عنوان «حیوان مدنی» یاد می کند (فارابی، ۱۹۹۲: ۱۳۹). مدنی بودن انسان به دلیل آن است که وی نمی تواند برای نیل به سعادت خود به تنهایی همه نیازهای خویش را برطرف کرده و همه فضایل را اکتساب نماید؛ اما آیا مدنی بودن انسان امری است که قابلیت شکوفایی داشته باشد؟ نگارنده معتقد است که مدنی بودن قابل شکوفایی نیست و برخاسته از نیازی است که نه می توان آن را برطرف کرد و نه می توان از آن کاست. بنابراین، نمی توان مدنی الطبع بودن را از جمله ویژگی هایی دانست که انسان باید در یک نظام اخلاقی کمال گرایانه در صدد شکوفایی آن باشد. از این جهت می توان مدنی الطبع بودن انسان را با ویژگی - های ذاتی دیگری مانند وزن داشتن، مکان داشتن، نامی، حساس، متحرک بالاراده، متعجب، ضاحک و غیره مقایسه کرد. همه این موارد فاقد ارزش اخلاقی کافی برای شکوفایی هستند و هیچ نظام اخلاقی - از آن جهت که با ارزش های اخلاقی سروکار دارد - نمی تواند برای توسعه این صفات

برنامه‌ریزی کند.^۱

۴. مقایسه

در مقایسه مطالب بیان شده از سه فیلسوف قبل باید گفت که کندی ویژگی اصلی را که انسان در سیر استکمالی خود باید شکوفا کند، قوه عاقله می‌داند. از دیدگاه کندی، حد انسان عبارت است از «حی ناطق مائت» و با این تعریف، وی انسان را موجودی میان فرشته و حیوان دانسته است. از میان عناصر سه‌گانه در این تعریف، کندی حیات و مرگ را قابل شکوفایی ندانسته و بر شکوفایی عاقله تأکید می‌نماید. هرچند کندی مرگ را سبب تمامیت انسان به‌شمار آورده، اما از آنجا که مرگ، امری قابل شکوفایی نیست، نمی‌توان آن را از جمله عناصری دانست که در یک اخلاق کمال‌گرایانه قابلیت شکوفایی داشته باشد. بنابراین کندی عقل را امری می‌داند که به‌عنوان یکی از ویژگی‌های موجود در ماهیت و طبیعت انسان باید شکوفا گردد. کندی در تعریف انسان، از تعریف رایج ارسطویی استفاده نکرده و مشخص نیست که

آیا این تعریف در اختیار او قرار داشته یا خیر. برای همین کندی در میان سه فیلسوف مورد نظر، تنها کسی است که برای انسان یک جنس و دو فصل لحاظ می‌کند؛ اما چنانکه گفته شد، تنها عاقل بودن است که مجال شکوفایی دارد.

زکریای رازی تعریف صریحی از انسان ارائه نکرده و در مورد تعاریف رایجی که در فلسفه یونان از انسان وجود دارد، به این اندازه بسنده کرده که با تعریف مشهور ارسطو به مخالفت برخیزد. با این حال، ویژگی‌های مورد نظر برای شکوفایی از خلال آثار رازی استخراج شد. بر این اساس، رازی برای انسان، نفس خاصی در نظر نگرفته، بلکه معتقد است که به‌طور کلی نفس، امری است که می‌تواند در بدن حیوان یا انسان وارد گردد. این عقیده، راه را برای اعتقاد وی به تناسخ هموار کرده است. رازی عقل را امری می‌داند که به‌طور ذاتی در نفس وجود ندارد و به دلیل ساختار خاصی که بدن انسان دارد در وی پدید می‌آید؛ اما این دیدگاه که عقلانیت ذاتی نفس است یا خیر، نباید با

۱ فارابی غیر از حیوان ناطق و حیوان مدنی، تعریفی دیگر از انسان نیز در *فصوص الحکمه* (فارابی، ۱۳۸۱: ۷۰) دارد که مبتنی بر تمایز میان نفس و بدن است

(نک: خوشدونی فراهانی، ۱۳۹۶: ۱۹-۲۰). به دلیل بدهات و عدم ارتباط تنگاتنگ با بحث مورد نظر، از طرح و بررسی آن صرف نظر شد.

ویژگی‌های انسانی خلط شود. از دیدگاه رازی، انسان به واسطهٔ عقل است که با سایر حیوانات تفاوت دارد. با این حال نمی‌توان به همان نحو که کندی عقل را ذاتی انسان می‌داند، نظر رازی را نیز چنین به‌شمار آورد. رازی از طرفی بدن را بند و قفسی برای نفس دانسته و به عبارت دیگر اصالت را به نفس داده، و از طرف دیگر، عقل را موهبتی از جانب خداوند می‌داند که ذاتی نفس نیست و تنها به انسان اختصاص دارد. عنصر دیگری که کندی بدان اشاره نکرده و رازی مورد تصریح قرار می‌دهد، اراده است. بنابراین، رازی دو ویژگی را جهت شکوفایی مورد اشاره قرار داده است؛ ویژگی‌هایی که نمی‌توان آنها را به‌طور مستقیم به نفس انسان نسبت داد. اراده را می‌توان به عقلانیت بازگرداند، اما در آثار رازی روشن نیست که آیا اراده را امری زائد بر عقل می‌داند یا آن را تنها ثمره‌ای از ثمرات عقلانیت برمی‌شمرد. فارابی به صراحت انسان را حیوان ناطق به‌شمار آورده و در مورد این که عقل، امری ذاتی برای انسان است تردیدی در فلسفهٔ او وجود ندارد. بر خلاف رازی، فارابی نیز مانند کندی مراتبی را برای عقل در نظر گرفته است؛ اما مراتب مورد نظر نزد فارابی و کندی با یکدیگر تفاوت داشته و هر یک دیدگاه

خاصی در مورد مراتب چهارگانهٔ عقل دارند. فارابی، به‌طور مستقیم به دو قوهٔ عقل نظری و عملی تصریح می‌کند؛ اما این تقسیم‌چندان مورد توجه دو فیلسوف دیگر قرار نگرفته است. ویژگی مدنی‌الطبع بودن انسان نزد فارابی را نمی‌توان دارای ارزش اخلاقی برای شکوفاشدن به‌شمار آورد؛ زیرا نیاز به مدینه، امری نیست که بتوان آن را توسعه داد یا از آن محروم شد. بنابراین، اگر کسی انسان را «حیوان مدنی» یا «حیوان سیاسی» تعریف کند، تعریف وی ارزش‌چندانی در کمال-گرایی نخواهد داشت؛ زیرا چنانکه گفته شد، کمال‌گرایی با استفاده از تعریف انسان، در صدد آن است تا با شکوفا کردن ویژگی خاص انسان، او را به نیکبختی برساند.

فیلسوفان ما عناصری به‌طور صریح یا ضمنی در مورد انسان به‌شمار آورده‌اند که قابلیت شکوفایی ندارد و از نظر کمال‌گرایی ارزشمند نیستند. برای مثال، کندی حیات و مرگ را در تعریف انسان داخل کرده که ارزش شکوفایی ندارند. فارابی و رازی نیز بر این نکته اتفاق نظر دارند که انسان یکی از انواع حیوانی است، اما حیوان بودن انسان، امری نیست که بتوان در مورد شکوفایی آن صحبت کرد یا ارزشی برای شکوفایی آن قائل شد.

هرچند هر سه فیلسوف بر عقلانیت به- عنوان ویژگی اصلی قابل شکوفایی در انسان تأکید دارند، تصور ایشان از عقل و شکوفایی آن به طور کامل یکسان نیست. کندی مراتب عقل را متفاوت از فارابی لحاظ می کند، و رازی هیچ اشاره ای به مراتب عقل ندارد. رازی مقداری از عقلانیت را برای رهایی از عالم مادی کافی می داند، اما نزد فارابی و کندی هر مقدار از عقلانیت، نتیجه خاصی را در پی دارد. کندی و رازی گرایش های ارسطویی ندارند و برای همین، نفس انسان را پیش از تعلق به بدن موجود می دانند. برای همین، تحصیل عقل و شکوفایی آن نقشی در بقای نفس یا نابودی آن پس از مرگ ندارد؛ اما فارابی، نفس را از اساس امری جسمانی می داند که می تواند با شکوفاشدن مرتبه عقلی به تجرد برسد و پس از مرگ بقا یابد. بنابراین، شکوفایی عقلانیت برای فارابی در حقیقت مسأله بقای نفس پس از مرگ است؛ این برخلاف کندی و رازی است که در هر صورت نفس را باقی می دانند که دیر یا زود به عالم حقیقی خود رجعت خواهد کرد.

نتیجه گیری

نوشتار حاضر در صدد بررسی آن ویژگی خاص انسان است که شکوفایی آن منجر به

سعادت او می شود. با تمرکز بر سه فیلسوف نخست جهان اسلام، معلوم شد که این ویژگی از دیدگاه ایشان عبارت است از عقل. با شکوفاشدن عقل، انسان می تواند به سعادت و خوشبختی نائل شود. این دیدگاه برخلاف فیلسوفان دیگری در تاریخ فلسفه است. برای مثال، کارل مارکس این ویژگی را اجتماعی- بودن و کارکردن می داند و نیچه خواست قدرت را ویژگی خاص انسان تلقی کند.

به رغم اتفاق ضمنی فیلسوفان مورد نظر بر عقل، اختلاف نظرهایی نیز میان آنان مشاهده می شود. گرایش های ارسطویی در تعریف انسان، مراتب و مراحل شکوفایی عقل، نسبت عقل با بقا یا فناى نفس، ثمرات شکوفایی عقل و راه های شکوفایی عقل از جمله مواضعی است که میان این فیلسوفان تمایز ایجاد کرده است. علاوه بر نکاتی که در مورد تعریف انسان نزد این فیلسوفان بیان شد، این نتیجه نیز شایان ذکر است که تعریف فیلسوف از انسان، نقش مهمی در راه و طریق پیشنهادی او برای استکمال نفس دارد.

این نوشتار تنها گامی برای بهبود دانش ما از انسان شناسی و نظریه استکمال نفس این فیلسوفان است. بررسی غایت سعادت از دیدگاه ایشان، نقش فلسفه و اجزای آن در

نظریه استكمال نفس آنان و تبعات عدم توجه
به استكمال نفس، از دیگر گام‌هایی است که
باید برای تبیین نظریه استكمال نفس این
فیلسوفان مورد توجه قرار گیرد. در دست
نبودن اکثر آثار کندی و فارابی و حذف شدن
گفتمان آنان در ادامه سنت فلسفه اسلامی را
می‌توان مهم‌ترین محدودیت‌های پژوهش
حاضر به‌شمار آورد.

ملاحظات اخلاقی:

حامی مالی: این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های تأمین مالی دریافت نکرده است.

تعارض منافع: طبق اظهار نویسندگان، این مقاله تعارض منافع ندارد.

برگرفته از پایان نامه / رساله: این مقاله مستخرج از رساله با عنوان «استكمال نفس: تعامل منطق و اخلاق (کندی، زکریای رازی و فارابی)» با راهنمایی دکتر احد فرامرز قراملکی و دکتر زینب برخورداری و مشاوره دکتر مفتونی می‌باشد.

منابع

خوشدونی فراهانی، سمیه. (١٣٩٦).

انسان‌شناسی فارابی و آراء وی درباره

زنان. پایان‌نامه کارشناسی ارشد.

دانشکده الهیات و معارف اسلامی،

دانشگاه تهران.

رازی، محمد بن زکریا. (١٣٧١). السیرة

الفلسفیه. تهران: انتشارات و آموزش

انقلاب اسلامی.

رازی، محمد بن زکریا. (١٣٨٨). المدخل

الی صناعة الطب (ایساغوجی). تهران:

دانشگاه علوم پزشکی ایران.

رازی، محمد بن زکریا. (١٩٣٩). رسائل

فلسفیه لأبی بکر محمد بن زکریاء

الرازی. تصحیح: پاول کراوس. قاهرة:

مطبعة بول باریه.

رازی، محمد بن زکریا. (١٩٧٨). الطب

الروحانی. تصحیح: عبداللطیف محمد

العبد. قاهرة: المكتبة النهضة المصرية.

رازی، محمد بن زکریا. (٢٠٠٥). الشکوک

للمرازی علی کلام فاضل الأطباء

جالینوس فی الكتب التي نسبت الیه.

تحقیق: مصطفی لیب عبد الغنی. قاهرة:

دار الكتب و الوثائق القومية.

ابوحاتم رازی. (٢٠٠٣). أعلام النبوة: الرد

علی الملحد أبی بکر الرازی. بیروت:

دارالساقی.

ابن سینا، حسین ابن عبدالله. (١٤٠٤). الشفاء

(المنطق). قم: مكتبة آیت الله مرعشی.

ابن سینا، حسین ابن عبدالله. (١٩٨٠). عیون

الحکمة. بیروت: دارالقلم.

ابن کمونه، سعد بن منصور. (١٤٠٢). الجديد

من الحکمة. تحقیق: حمید مرعید

الکیسی. بغداد: جامعة بغداد.

ابن مسکویه، احمد بن محمد. (١٣٥٨).

الحکمة الاخلا لده. تحقیق: عبدالرحمن

بدوی. تهران: دانشگاه تهران.

اخوان الصفا. (١٤١٢). رسائل اخوان الصفا و

خلان الوفاء. بیروت: دار الإسلامیه.

آل یاسین، جعفر. (١٤٠٥). الفارابی فی

حدوده و رسومه. بیروت: عالم الكتاب.

برخورداری، زینب؛ خوشدونی فراهانی،

سمیه. (١٣٩٥). «زن و عقلانیت بر مبنای

انسان شناسی فارابی». حکمت معا صر،

(٢) ٩٣-١١٧.

جیهامی، جیرار. (٢٠٠٢). موسوعة

مصطلحات الکندی و الفارابی. ٢ مجلد.

بیروت: مكتبة لبنان ناشرون.

- دکن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية.
- فارابی، ابونصر. (۱۳۸۱). فصوص الحکمة و شرحه. شرح: السيد اسماعیل غازانی. تحقیق: علی اوجبی. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- فارابی، ابونصر. (۱۴۰۸). المنطقیات للفارابی. ۳ مجلد. تحقیق: محمد تقی دانش پزوه. قم: مکتبه آیت الله المرعشی.
- فارابی، ابونصر. (۱۹۷۱). فصول منتزعة. تحقیق: فوزی نجار. بیروت: دار المشرق.
- فارابی، ابونصر. (۱۹۹۲). الأعمال الفلسفية. تحقیق: جعفر آل یاسین. بیروت: دار المناهل.
- فارابی، ابونصر. (۱۹۹۶). السياسة المدنية. تحقیق: علی بوملحم. بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- فارابی، ابونصر. (بی تا). کتاب البرهان. مخطوطه مکتبه مشکاه، جامعه طهران، المرقمة ۱/۲۴۰.
- فرامرز قراملکی، احد؛ منتصری، محمد مهدی؛ برخوردار، زینب. (۱۳۹۹). «معمای تناسخ و راه حل آن در نظریه استکمال نفس محمد بن زکریای سبزواری، هادی بن مهدی. (۱۳۷۹). شرح المنظومة فی المنطق و الحکمة. قم: بیدارفر.
- سبزواری، هادی بن مهدی. (۱۳۸۳). أ سرار الحکم. قم: مطبوعات دینی.
- سهروردی، شهاب الدین. (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. ۴ جلد. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شیرازی، قطب الدین. (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، ۷۳-۸۸.
- صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۴۲۲). شرح الهدایة الاثریة. بیروت: مؤسسه التأریخ العربی.
- صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه العقلیة. ۹ مجلد. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فارابی، ابونصر. (۱۳۴۵ ب). «الدعاوی القلبیة». فی رسائل الفارابی. حیدرآباد

مهدیه. (۱۴۰۳). مبادی فرآیند صدور فعل در منظومه فکری فارابی. تأملات فلسفی، ۱۴(۳۳)، ۱۱-۳۶.

<https://doi.org/10.30470/phm.2023.1975398.2328>

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

Adamson, P. (2015). *Philosophy in the Hellenistic and Roman Worlds: A History of Philosophy without Any Gaps*. Oxford: Oxford University Press.

Adamson, P. (2018). "Al-Kindi." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition). Edward N. Zalta (Ed.). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/al-kindi/>

Druart, T-A. (1996). "Al-Rāzī's Conception of the Soul: Psychological Background to His Ethics."

رازی. پژوهش‌های فلسفی کلامی، ۸۴: ۲۶-۵.

کندی، یعقوب بن اسحاق. (۱۹۵۰). رسائل الکندی الفلسفیه: المجلد الثاني. تحقیق: محمد عبدالهادی ابوریده. قاهره: دار الفكر العربی.

کندی، یعقوب بن اسحاق. (۱۹۷۳). «رساله فی الحیلة لدفع الأحزان». فی رسائل فلسفیه للکندی و الفارابی و ابن باجه و ابن عدی. تحقیق: عبدالرحمن بدوی. بنغازی: منشورات الجامعة الليبية.

کندی، یعقوب بن اسحاق. (بی‌تا). رسائل الکندی الفلسفیه: المجلد الاول. تحقیق: محمد عبدالهادی ابوریده. قاهره: دار الفكر.

محقق، مهدی. (۱۳۴۷). «علم الهی رازی و قدمای خمسه». دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۵-۶: ۴۳۷-۴۷۴. ناصر خسرو. (۱۳۰۴). دیوان اشعار. تصحیح: نصرالله تقوی. تهران: ناشر ذکر نشده است.]

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

برخورداری، زینب، فرامرز قراملکی، احد، کوچانی، قاسمعلی و پورصالح امیری، سیده

Debate. New York: Cornell University Press.

Medieval Philosophy and Theology, 5: 245–263.

Galen. (1968). On the Usefulness of the Parts of the Body. M. T. May (Trans.). 2 vols. New York: Cornell University Press.

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

López-Farjeat, L. X. (2016). “Al-Farabi’s Psychology and Epistemology.” The Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <http://plato.stanford.edu/entries/al-farabi-psych/>

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.

Porphyry. (2000). On Abstinence from Killing Animals. Gillian Clark (Trans.). New York: Bloomsbury Academics.

Riggs, T. (2011). “Elements of the Authentic Self in al-Fārābī: Between Alexander and Proclus.” *Dionysius*, 29: 61–80.

Sorabji, R. (1993). *Animal Minds & Human Morals: The Origins of the Western*