

واقع‌گرایی اخلاقی و مبانی انسان‌شناختی؛ ارزیابی انتقادی فیزیکالیسم در پرتو آموزه تجرد نفس

رسول احمدی^۱

سید مهدی احمدی نیک^۲

علی اصغر رجبی اسدآبادی^۳

چکیده

در دیدگاه تجردگرا، که برگرفته از حکمت و مبانی فلسفه اسلامی است، انسان موجودی دارای نفس مجرد تلقی می‌شود که برخوردار از کرامت ذاتی، اختیار واقعی، مسئولیت اخلاقی، و قابلیت ثواب و عقاب اخروی است. در مقابل، رویکرد فیزیکالیستی، که ریشه در سنت‌های مادیرایانه پیشین دارد و در بستر انسان‌شناسی سکولار و علوم شناختی معاصر تشدید شده است، انسان را صرفاً مجموعه‌ای مادی و زیستی می‌داند که همه رفتارهای او قابل تبیین در سطح فیزیکی است از این‌رو مفاهیمی چون اختیار، ارزش مطلق، یا عدالت اخلاقی در آن فاقد مبنای واقعی‌اند. مسئله محوری پژوهش آن است که اختلاف این دو دیدگاه چگونه به تگون نظریه‌های اخلاقی متفاوت و گاه متعارض انجامیده و پیامدهای مهم و تعیین‌کننده‌ای در ساحت فردی و اجتماعی انسان بر جای می‌گذارد. این پژوهش با تکیه بر آثار فلاسفه و تحلیل دیدگاه‌های اندیشمندانی چون دانیل دنت، سام هریس، ریچارد داوکینز، نشان می‌دهد که پذیرش یا انکار تجرد نفس، بنیان‌های اخلاقی، تربیتی و اجتماعی را به‌طور جدی دستخوش تغییر می‌نماید. یافته‌های اساسی پژوهش که به روش توصیفی-تحلیلی انجام شده، آن است که انسان‌شناسی الهی، به سبب نگاه جامع به ابعاد مادی و مجرد انسان، می‌تواند نظام اخلاقی منسجم‌تر، معنادارتر و مبتنی بر کرامت فطری انسان ارائه نماید.

واژگان کلیدی: انسان‌شناختی، اخلاق، تجرد نفس، فیزیکالیسم

^۱. طلبه سطح چهار حوزه علمیه قم، دانش‌آموخته کارشناسی ارشد رشته فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم.

Rasuolahmadi90@gmail.com

^۲. دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد ایران، استاد خارج فقه و اصول حوزه

علمیه خراسان، مشهد، ایران. (نویسنده مسئول). ahmadinik@razavi.ac.ir

^۳. طلبه سطح چهار حوزه علمیه خراسان، دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه

علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. rajaby.1371@gmail.com

انسان، محور اساسی تمام نظام‌های فکری، تربیتی و اخلاقی است، نحوه تبیین و تفسیر ماهیت انسان، بنیان نظریه‌های گوناگون در حوزه اخلاق را تشکیل می‌دهد. از این رو، انسان‌شناسی به‌مثابه یکی از شاخه‌های بنیادین فلسفه، نقش محوری در تعیین مبانی و جهت‌گیری‌های اخلاقی دارد. فلسفه‌های مختلف با تلقی‌های گوناگون از انسان به عنوان جزئی از هستی، و تحلیل ساحت‌های انسان به لحاظ مادی یا مجرد بودن انسان و یا ابعاد پیشی و گرایشی و توانشی فطری او رویکردهای متفاوتی نسبت به ارزش‌ها، رفتارها و پیامد‌های اخلاقی ارائه کرده‌اند. در جهان معاصر، چالش میان انسان‌شناسی الهی و انسان‌شناسی مادی‌گرا و فیزیکال، تأثیر مستقیمی بر شکل‌گیری نظام‌های اخلاقی و پیامد‌های حاصل از آن نهاده است. واقع و مطلق‌گرایی گزاره‌های بنیادین اخلاقی، مسئولیت‌پذیری اخلاقی، معنا داری و غایت مندی اخلاق، کرامت انسانی، صدق نیت و ارزش درونی اعمال و ثواب، عقاب و عدالت اخلاقی از جمله مسائل اخلاقی است که از نوع نگرش ما به انسان و ساحت‌های وجودی او تأثیر می‌پذیرد.

بررسی و تحلیل مبانی فلسفی انسان‌شناسی و ترسیم و تدقیق ساحت تجردی انسان و پیوند آن با حوزه‌های مختلف زندگی بشر، ضرورتی جدی برای طراحی نظام اخلاقی مبتنی بر دیدگاه‌های صحیح و جامع نسبت به انسان است. در عصر حاضر که بحران‌های اخلاقی و چالش‌های تربیتی اخلاقی در جوامع مختلف مشهود است، بازنگری در مبانی انسان‌شناسی و بازسازی نظام‌های اخلاقی بر اساس فهم صحیح از حقیقت انسان، امری حیاتی است. به‌ویژه برای جوامع اسلامی، تبیین رابطه شناخت ماهیت وجودی انسان با اخلاق و پیامد‌های اخلاقی، گامی مهم در جهت طراحی الگوی نظام‌سازی اخلاق اسلامی است.

پیشینه تحقیق

بررسی‌های انجام‌شده نشان می‌دهد که هرچند مباحث انسان‌شناختی و اخلاقی در آثار متعدد مورد توجه قرار گرفته است، اما پیوند تحلیلی و نظام‌مند میان «حقیقت انسان» و «ساختار اخلاق» کمتر به‌صورت مستقیم و عمیق بررسی شده است. برخی آثار پیشین، از جمله پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد «نقد و بررسی حقیقت انسان از دیدگاه ماتریالیسم بر اساس تفسیر المیزان» اثر شولانگ‌تو (۱۳۹۵)، بیشتر بر نقد مبانی انسان‌شناسی مادی در چارچوب تفسیری متمرکز بوده‌اند. همچنین کتاب «انسان بین مادی‌گری و اسلام» اثر محمد قطب (ترجمه سیدهادی خسروشاهی، ۱۳۵۰)، و اثر «انسان در انگاره‌های بشری و الگوی اسلامی» نوشته جعفر شانظری و محرم‌علی خلیلی (۱۳۹۳)، با وجود پرداختن به تضاد میان نگرش‌های مادی و الهی نسبت به انسان، رویکردی کلان‌نگار و بیشتر توصیفی ارائه می‌کنند. در «فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی» نوشته آیت‌الله محمدتقی مصباح و همکاران (۱۳۹۰) نیز ابعاد انسان‌شناختی و تربیتی، اخلاقی با دقت قابل توجهی بررسی شده است، اما تمرکز

اصولی آن بر نظام تربیتی اسلامی است نه بر تحلیل تطبیقی پیامدهای اخلاقی ناشی از تفاوت در ماهیت وجودی انسان.

نوآوری و اهمیت پژوهش حاضر در آن است که با اتخاذ رویکردی تلفیقی - شامل مباحث فلسفه اسلامی، انسان‌شناسی، اخلاق و تحلیل انتقادی فیزیکالیسم - کوشیده است شکاف موجود میان این حوزه‌ها را پر نموده و نشان دهد که پذیرش یا انکار ساحت تجردی انسان، چگونه به تفاوت‌های اساسی در ساختار و معنای اخلاق و ارزش‌های بنیادین اخلاق منتهی می‌شود. این پژوهش برای نخستین بار با رویکردی منسجم و مقایسه‌ای، نقش تعیین‌کننده انسان‌شناسی را در بنیان‌های اخلاقی تحلیل کرده و از این رهگذر، مبنایی استوار برای بازخوانی و بازسازی اخلاق اسلامی در مواجهه با چالش‌های انسان‌شناختی معاصر ارائه می‌دهد.

۱. مفهوم شناسی

ورود به یک مسأله هدف‌مند و دارای ساختار به طور اساسی، و هم‌چنین اتخاذ موضعی روشن برای جلوگیری از سوء برداشت‌های احتمالی؛ نیازمند تبیین مفهومی واژه‌های اصلی در نگارش هر بحث و پژوهشی است از این رو در ابتدا به بازشناسی مفاهیم اصلی در این پژوهش و سپس به تبیین و بررسی دو رویکرد انسان‌شناختی فیزیکالیسم و تجردگرایی خواهیم پرداخت.

۱-۱. انسان شناسی

دو واژه «انسان‌شناسی» و «مردم‌شناسی» در لغت هم معنا بوده و بازگردان واژگان Anthropologie و Ethnologie هستند که ریشه در واژگان یونانی دارد. این اصطلاح اولین بار توسط ارسطو به عنوان علمی که به مطالعه انسان می‌پردازد، مطرح شد. (فرید، ۱۳۸۹، ص ۳) از آن جایی که محققان در انسان‌شناسی به دنبال شناخت انسان هستند و از طرفی انسان موجودی پیچیده و دارای ساحت‌های مختلف وجودی است، تحقیق و مطالعه در مورد آنها تنها در یک شاخه علمی، امری ناممکن خواهد بود؛ بنابراین هر مکتب روشی و معرفتی، بر شناخت ساحتی خاص از انسان توجه کرده و آن را موضوع مطالعه خود قرار داده است؛ لذا عنوان جامع انسان‌شناسی، شامل همه شاخه‌های علمی خواهد بود که به بررسی و تحلیل ابعاد مختلف انسان پرداخته‌اند. (خسروپناه، ۱۳۸۲، ص ۲۱۵) بنابر این در یک نگاه کلان می‌توان انسان‌شناسی را به چهار قسم انسان‌شناسی تجربی و علمی، انسان‌شناسی عرفانی و شهودی، انسان‌شناسی فلسفی و انسان‌شناسی دینی تسیم کرد. (خسروپناه، میرزایی، ۱۳۸۹، ص ۳۵-۵۶)

مراد از انسان‌شناسی در پژوهش حاضر، انسان‌شناسی فلسفی است. ما در این پژوهش با تحلیل‌های عقلی به بررسی انسان و ساحت‌های وجودی او پرداخته و کوشیده‌ایم بر اساس مبانی فلسفی، تحلیلی دقیق نسبت به حقیقت انسان ارائه دهیم.

۲،۱. اخلاق

واژه «اخلاق» جمع واژه «خُلُق» (با ضمه برخ و ل) است که در زبان عربی به معنای سرشت، طبع، سنجیه و عادت باطنی به کار می‌رود. (ابن فارس، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۲۱۴). «خُلُق» در برابر «خَلَق» (با فتحه برخ) قرار دارد؛ «خَلَق» به ظاهر انسان مربوط می‌شود و «خُلُق» به باطن و روحيات او. (راغب اصفهانی، ۱۳۷۲، ص ۱۵۸)

بر اساس دیدگاه اندیشمندان مسلمان اخلاق در اصطلاح، به حالتی پایدار در نفس انسان گفته می‌شود که موجب صدور رفتارهای متناسب، به صورت خودجوش و بدون نیاز به تأمل و تفکر قبلی می‌شود (نراقی، بی تا، ج ۱، ص ۵۴). ابوعلی مسکویه رازی اخلاق را «حالتی نفسانی که آدمی را بدون فکر و تأمل به کارهایی برمی‌انگیزد» می‌داند (مسکویه رازی، ۱۴۲۶ق، ص ۸۵). فیض کاشانی نیز پدیده اخلاق را به مثابه «ویژگی‌های راسخ در نفس که افعال را با سهولت و بدون نیاز به تفکر از انسان صادر می‌سازد» تعریف کرده است (فیض کاشانی، ۱۴۲۳ق، ج ۵، ص ۱۳). (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۷، ص ۳۷۲). بستانی نیز به نقل از علمای اخلاق، اخلاق را «ملکه‌ای که افعال نفس انسانی به سهولت و بدون تکلف و تأمل صادر می‌شود» توصیف می‌کند (بستانی، بی تا، ص ۲۵). در نگاهی دیگر، برنارد رولین، از منظر فلسفه اخلاق غربی، اخلاق را مجموعه‌ای از اصول و باورهای می‌داند که بینش انسان را نسبت به مفاهیمی مانند درست و نادرست، انصاف و بی‌انصافی، عدالت و بی‌عدالتی جهت می‌بخشند (رولین، ۱۳۹۳، ص ۳۵). همچنین در تعریف جامع‌تری، اخلاق به عنوان نظامی سیستمی توصیف می‌شود که با هدایت رفتار انسان در چهار نوع رابطه با خدا، با خود، با دیگران، و با طبیعت نقش جهت‌دهنده‌ای در زندگی فردی و اجتماعی او ایفا می‌کند (حسینی قلعه بهمن، ۱۳۹۴، ص ۱۱۵)

منظور از اخلاق و پیامد های اخلاقی در این مقاله آثار، نتایج و دلالت‌هایی گفته می‌شود که یک مبنا یا نظریه در حوزه اخلاق به جا می‌گذارد، تمام اثراتی است که یک نگرش انسان‌شناختی (مثلاً تجرد نفس یا فیزیکالیسم) بر محتوا، روش، هدف و بنیان‌های اخلاقی برجای می‌گذارد پیامد اخلاقی گفته می‌شود.

۳،۱. تجرد نفس

واژه «مجرد» اسم مفعول از تجرید و به معنای برهنه‌شده و عاری شدن از قیود مادی است (کشاف، ۱۹۹۶، ج ۱، ص ۲۱۳؛ عمید، ۱۳۹۰)، و این معنا را به ذهن می‌آورد که چیزی دارای لباس یا پوسته‌ای بوده که از آن کنده شده و برهنه گردیده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۱۳۲). «التجرد: التعری و منه تجرد لاحرامه؛ تجرد یعنی برهنه کردن و از آن جمله است تجرد کرد برای احرامش (یعنی از لباس‌های دوخته‌شده برهنه شد)» (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۴).

اما در اصطلاح فلاسفه، «تجرد» در معنایی مقابل مادی به کار می‌رود و منظور این است که موجود دارای ویژگی‌های امور مادی نباشد. در حقیقت، اصلاً عنایتی به سابقه ماده و برهنه شدن از آن یا از هر چیز دیگری در کار نیست و به معنای «غیرمادی» است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۱۳۲).

ساحت مجرد انسان که در این تحقیق مد نظر و توجه است به بُعدی از وجود او اطلاق می‌شود که فراتر از ماده و ویژگی‌های فیزیکی است و از محدودیت‌های زمان، مکان، تغییرپذیری و دیگر خواص مادی مستقل است. این ساحت که در فلسفه اسلامی با عناوینی چون عقل، روح یا نفس ناطقه شناخته می‌شود، واجد ویژگی‌هایی همچون ادراکات کلی و غیرمادی، اختیار و اراده آزاد، پایداری و فناپذیری، و قابلیت تعالی و قرب الهی است. برخلاف بدن و قوای مادی که در معرض زوال و فساد هستند، ساحت مجرد انسان، بر اساس نظر فلاسفه اسلامی چون ابن‌سینا و ملاصدرا، پس از مرگ نیز به بقای خود ادامه می‌دهد. از این منظر، رفتارهایی چون تفکر درباره مفاهیم کلی، عشق، انتخاب‌های اخلاقی برخلاف منافع مادی، و حرکت به سوی کمال، از این ساحت ناشی می‌شوند. در برابر این ساحت، مراتب دیگر وجود انسان همچون ساحت مادی (بدن) و ساحت برزخی (مرتب‌ه خیال) قرار دارند که یا کاملاً مادی‌اند یا تجرد مثالی دارند که حد واسط بین ماده و تجرد است. فهم دقیق این ساحت، بنیان بسیاری از نظریه‌های اخلاقی، معرفتی و تربیتی در سنت فلسفه اسلامی به‌شمار می‌رود.

۱، ۴. فیزیکال و موجود مادی

لفظ «مادی» در لغت منسوب به واژه «ماده» است و ماده در لغت به معنای «اصل هر چیز، مایه، قوام چیزی، موضوع، عامل و ...» آمده است (معین، ۱۳۵۷: ۳/۳۶۸۴؛ قییم، ۱۳۸۱: ۹۰۴). اما در فلسفه اسلامی، «موجود مادی» به موجودی اطلاق می‌شود که دارای ویژگی‌هایی خاص است که آن را از موجودات مجرد و مفارق از ماده متمایز می‌سازد.

این ویژگی‌ها در آثار فلاسفه‌ی مسلمان و دیگران مورد بررسی قرار گرفته و عبارت‌اند از: داشتن امتداد در جهات سه‌گانه‌ی طول، عرض و ارتفاع (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۱۴۰؛ شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۱۹۳)، دارا بودن حیز و مکان (میرداماد، ۱۳۸۵، ص ۳۳۳؛ نیز ر.ک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۹۷-۲۹۹، ج ۷، ص ۲۸۹، ج ۸، ص ۳۸۸)، قابلیت انقسام خارجی و ترکیب‌پذیری (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۲۴-۴۳)، و ادراک‌پذیری حسی و قابل اشاره بودن (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۹۹؛ ج ۴، ص ۲۷۶؛ عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۸۸-۸۷). با توجه به این تعریف از موجود مادی، نگاه فیزیکالیستی به انسان بدین معناست که انسان به‌مثابه موجودی صرفاً مادی، دارای امتداد و مکان، قابل انقسام و ترکیب‌پذیر، و قابل ادراک و اشاره‌ی حسی تلقی می‌شود؛ به‌گونه‌ای که در این تلقی، انسان چیزی جز بدن، مغز، فعالیت‌های بیوشیمیایی و شبکه‌های عصبی نیست و تمامی حالات ذهنی،

ادراکات، احساسات، شناخت‌ها و حتی آگاهی انسانی، تبیین‌هایی فیزیکی داشته و نهایتاً قابل تحلیل و تقلیل به اجزای مادی‌اند.

۲. تبیین دو رویکرد انسان‌شناختی فیزیکالیسم و تجردگرایی

۱،۲. رویکرد فیزیکالیسم به انسان

با یک نگاه جامع به سیر مطالعات انسان‌شناسی در فلسفه غرب، می‌توان پی برد که بعد از جریان رنسانس و نوزایی، مخصوصاً بعد از تفکرات فلسفی رنه دکارت و ارائه تعریف او از جهان و بدن انسان به‌عنوان یک ماشین و نگرش مکانیکی به عالم (فناپی نعمت سرا، ۱۳۹۵، ص ۱۰۳-۱۳۰)، معناداری و غایت‌مندی انسان و جهان هستی در زندگی آدمی کم رنگ شد؛ زیرا دکارت با دوگانه‌انگاری رادیکال «ذهن-جسم» و تعریف بدن و جهان مادی به‌عنوان «ماشین» گسترده (مَشینیت)، هستی را به دو قلمرو تقسیم کرد: قلمرو ذهن (سوژه اندیشنده) و قلمرو جسمانی گسترده (ابژه مکانیکی). این نگرش، جهان عینی (از جمله بدن انسان) را از هرگونه غایت درونی یا معنای ذاتی تهی کرد. زیرا در دستگاه مکانیکی، علت‌ها تنها «علت‌های کارآمد» هستند و نه «علت‌های غایی» که ارسطو مطرح کرده بود. در این الگو، پدیده‌ها نه براساس هدف یا معنا، بلکه صرفاً براساس قوانین کمی و ریاضی‌گونه حرکت اجزا تبیین می‌شوند. نتیجه آنکه معنا و غایت، از جهان عینی خارج شد و تنها به حیطه ذهن سوژه که خود نیز اغلب به عقلانی محاسبه‌گر تقلیل یافت، محدود گشت و معناداری صرفاً به انتخاب ذهنی یا ساخت‌های درونی انسان واگذار شد که اغلب فاقد تکیه‌گاه عینی در ساختار جهان بود. با بسط و توسعه این اندیشه انسان‌شناسانه توسط دکارت و کارتیزیان‌ها که پیروان دکارت بودند، انسان از حیطه ماورایی و قدسی بودن خود به‌آرامی کنار گذاشته شد و مطالعات وارد ورطه مادی‌انگاری انسان شد. (ژیلسون، ۱۳۸۰، ۱۶۰؛ پاپکین و استرول، ۱۴۰۲، ۲۸۴)

یکی از رویکردهای مهم در شناخت حقیقت انسان، که برخاسته از نگاه مکانیکی به عالم هستی است، نگاه انسان‌شناسی تجربی یا علمی به انسان است. در این بینش که می‌توان آن را زاینده تفکر اومانیزم در غرب معرفی کرد، انسان به‌عنوان یک موجود طبیعی، هم‌چون سایر موجودات مورد مطالعه و بررسی تجربی و آزمایشگاهی قرار می‌گیرد. این نگاه، انسان را موجودی تک‌بعدی می‌داند که متشکل از همین اجزاء مادی است و قابل تجزیه و تحلیل آزمایشگاهی و تجربی است.

با شروع نهضت پوزیتیویسم در غرب که تمام آگاهی‌های بشر را منحصر در آگاهی‌های تجربی می‌دانست و اساساً شأنی برای سایر متدهای اندیشه‌ورزی قائل نبود - بلکه آنها را فاقد معنا می‌دانست و تصریح می‌کرد هر آنچه قابل تجربه حسی نباشد، اساساً بی‌معناست - کانون تمام توجهات به سمت علوم تجربی و آزمایشگاهی

جلب شد. این امر باعث شد به مطالعه انسان به عنوان موجودی از موجودات طبیعی و به روش تجربی و استقرائی پرداخته شود و از سایر ابعاد وجودی او غفلت شود. (خسروپناه، ۱۳۸، ص ۲۲۵؛ واعظی، ۱۳۷۷، ص ۶).

فیزیکالیسم بر این عقیده است که واقعیت نهایی در جهان، «ماده» است و هر چیزی، از جمله ذهن، آگاهی، اراده، اخلاق و معنا، یا به ماده بازمی‌گردد یا توهمی ذهنی است. این دیدگاه با ظهور علوم مدرن و به‌ویژه با پیشرفت‌های علوم اعصاب، تقویت شده است و در قرون اخیر، تأثیر گسترده‌ای بر علوم انسانی، سیاست، روان‌شناسی و اخلاق نهاده است. در این نگاه، انسان چیزی جز یک سامانه‌ی زیستی پیچیده نیست؛ سامانه‌ای که از میلیاردها سلول عصبی، تعاملات شیمیایی، ژنتیک، و محیط شکل گرفته است (Harris, 2012, p.11).

نظریه‌پردازانی مانند دانیل دنت در کتاب «هشیاری توضیح داده شده» آگاهی را صرفاً یک پدیده‌ی نوظهور می‌دانند که از شبکه‌ی پیچیده‌ی مغز حاصل می‌شود، بی‌آنکه وجودی مستقل داشته باشد. او می‌گوید ما نیازی به فرض وجود یک «روح در ماشین» نداریم؛ مغز ما خود کافی است تا تمام تجربه‌های انسانی را توضیح دهد. به‌طور مشابه، پاتریشیا چرچلند در آثارش، به‌ویژه در کتاب «اخلاق از نگاه مغز: عصب‌شناسی اخلاق» تلاش دارد تا اخلاق را بر پایه‌ی نورویولوژی و تکامل عصبی تحلیل کند، بی‌آنکه نیازی به فرض اراده‌ی آزاد یا نفس انسانی باشد. به‌باور او، رفتارهای اخلاقی ما نتیجه فرگشت زیستی و شبکه‌های نوروشیمیایی مغز است و مفاهیمی چون «وظیفه»، «وجدان» یا «ارزش» صرفاً برجسب‌هایی هستند برای حالت‌های خاص عصبی که در اثر محیط و ژن شکل گرفته‌اند. از دید این نحله فکری، چیزی به نام اختیار واقعی وجود ندارد؛ بلکه هر آنچه ما «انتخاب» می‌پنداریم، نتیجه‌ی علت‌های مادی، زیستی و فرهنگی است که در مغز و بدن ما جریان دارند.

۲،۲. رویکرد تجردگرایی به انسان

در مقابل نگاه مادی و فیزیکی به انسان، به‌باور صاحب نظران فلسفه، فلسفه اسلامی، تصویر کاملاً متفاوتی از انسان ارائه می‌دهد. در این مکتب، انسان دارای مراتب مختلفی از وجود است که از بدن آغاز شده و تا عقل، روح و حتی اتصال به عالم ملکوت امتداد دارد. نفس انسانی در این دیدگاه، صرفاً امری مادی و تابع تغییرات مادی و شیمیایی و عصبی نیست؛ بلکه حقیقتی مجرد، غیرمادی و باقی پس از مرگ است که قابلیت تعقل، اراده، اخلاق، قرب الهی و سلوک معنوی را دارد. بر اساس براهین عقلی مانند: الف) علم حضوری خطاناپذیر انسان به هویت تجردی خویش و درک مستقیم و بدون واسطه تجرد نفس (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۱۶۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۴۸)؛ ب) تغییرناپذیری نفس انسان و وحدت هویت او در عین تغییرات بنیادی در بدن مادی و جسمانی (همان، ج ۱، ص ۵۵۰)؛ ج) تجرد برخی پدیده‌های درون انسان، مثل علم و ادراک (همان، ج ۱، ص ۵)؛ د) برخی مؤیدات تجربی (هوپر، ترسی، ۱۳۷۲، ص ۵۶۳) وجود ساختی مجرد به نام نفس برای انسان اثبات می‌شود. بر اساس این ادله نشان داده می‌شود که نفس انسانی نمی‌تواند صرفاً مادی باشد؛ زیرا مفاهیمی

چون ادراک کلیات، تأملات عقلی، و معنویت‌گرایی، نمی‌تواند با فیزیک و شیمی صرف و در دستگاه مکانیکی مغز و سیستم عصبی تبیین و تحلیل شود.

۳. پیامدهای دو رویکرد تجردگرایی و فیزیکالیستی

روشن است که هر کدام از دو رویکرد تجردگرایی و فیزیکالیستی دارای پیامدهای متفاوتی است که تلاش می‌شود در ضمن چند گزاره به این مهم پرداخته شود.

۱،۳. ارزش‌های بنیادین اخلاق

در نگرش مکانیکی و فیزیکی، انسان فاقد هرگونه نظم و غایت اخلاقی تلقی می‌شود و ارزش‌های اخلاقی جایگاهی در ساختار هستی ندارند. در مقابل، نگرش فلسفی تجردگرا بر این باور است که انسان و جهان هستی دارای یک نظام اخلاقی هدفمند است و ارزش‌های اخلاقی، واقعی، عینی و کشف‌پذیرند. در دستگاه فکری فیزیکالیستی، ارزش‌های اخلاقی نسبی و ذهنی‌اند؛ به این معنا که به اهداف، آمال، تمایلات و حالات ذهنی انسان‌ها وابسته‌اند و فاقد هرگونه منشأ مستقل در عالم خارج و واقع‌اند. این رویکرد، محصول جهان غرب در سه قرن اخیر و از نتایج مستقیم انقلاب علمی قرن هفدهم است که در آن، جهان همچون ماشینی بی‌روح و انسان چون سازه‌ای زیستی - شیمیایی و ماشینی تلقی شد. در این تلقی، نه تنها اشرافیت انسان، کرامت ذاتی، و هدفمندی زندگی انکار می‌گردد، بلکه اخلاق نیز به‌عنوان امری اعتباری، متغیر و غیرالزام‌آور فروکاسته می‌شود (استیس، ۱۳۷۷: ص ۸۳).

رویکرد فیزیکال یا مادی‌انگارانه به انسان، بر این فرض استوار است که انسان فقط یک موجود مادی است؛ یعنی تمام ابعاد وجودی انسان، از جمله ادراک، احساس، اراده، و حتی تصمیم‌گیری‌های اخلاقی، محصول فرآیندهای فیزیکی و بیولوژیکی در مغز و بدن انسان‌اند و هیچ ساحتی فراتر از ماده (یعنی ساحت مجرد یا روحانی) در کار نیست بنابراین این با کنار هم گذاشتن چند گام نسبت اخلاقی را نتیجه می‌گیرد: ۱. انسان و جهان فقط شامل امور فیزیکی است. (فیزیکالیسم) ۲. ارزش‌های اخلاقی مستقل، امور فیزیکی نیستند. (نتیجه از ۱) ۳. پس ارزش‌های اخلاقی یا وجود ندارند یا پدیده‌های وابسته به موجودات فیزیکی هستند. (نتیجه از ۲) ۴. اگر پدیده‌های وابسته باشند، محصول تکامل، عصب‌شناسی و فرهنگ هستند. (طبیعی‌سازی) ۵. تکامل و فرهنگ در بین جوامع و گونه‌ها متنوع است. (واقعیت تجربی) ۶. بنابراین، اصول اخلاقی مطلق و نهایی و جهانی وجود ندارند؛ آنها نسبی به زیست‌بوم، تاریخ و ساختار عصبی هستند. (نسبیت اخلاقی)

برخی از فیزیکالیست‌ها خواسته‌اند با تحلیل‌های متفاوتی نوعی از اخلاق‌گرایی ثابت و مطلق را بپذیرند اما دیدگاه آنها به نوعی ستیز کامل با مبانی انسان‌شناسانه آنها داشته و نمیتوان آنرا از لوازم انسان‌شناسی عاری دانست. به عنوان مثال دنیل دنت در تبیین اینکه آیا افعال اخلاقی دارای اصول عام، مطلق و فراگیر هستند یا اینکه تمام

ارزش های اخلاق وابسته به شرایط اجتماعی، فرهنگ و جغرافیا و ... است، (Dennett, 2006, p.375) برای توضیح امکان وجود معیارهای فراگیر اخلاقی، از تقسیم بندی جک بالکین میان «عمومیت گرایی استعماری» و «نسبیت گرایی اخلاقی» بهره می گیرد. عمومیت گرایی استعماری مدعی وجود استانداردهای جهان شمول عدالت و حقوق بشر است که همه فرهنگ ها باید مطابق آن ارزیابی شوند، در حالی که نسبیت گرایی اخلاقی هرگونه اصل فرافرهنگی را انکار کرده و اخلاق را کاملاً وابسته به عرف و قرارداد می داند؛ تا آنجا که رفتارهایی چون برده داری یا کودک کشی نیز در قلمرو نقد عقلانی عام قرار نمی گیرد. دنت هر دو رویکرد را ناپسندیده می داند؛ از یک سو مبنای تکاملی و علم گرایانه او اجازه پذیرش حسن و قبح ذاتی را نمیدهد. (Dennett, 1990, pp.519_548)، و از سوی دیگر او نمی خواهد به نسبیت گرایی افراطی ملتزم شود؛ از این رو «میان روی روشنفکرانه» بالکین را پیشنهاد می کند که بر وجود ارزش های مشترکی چون حقیقت، عدالت، امنیت و بقا به عنوان نقطه آغاز گفتگو میان فرهنگ ها تأکید دارد.

به اعتقاد برخی از دانشمندان و پژوهشگران فلسفه به نقد این تقسیم بندی دنت پرداخته و نوشته اند این تقسیم از دو جهت دچار اشکال است. نخست آنکه تقسیم دیدگاه ها به «عمومیت گرایی استعماری» و «نسبیت گرایی» تقسیم منطقی و علمی در فلسفه اخلاق نیست؛ زیرا بحث از اصول عام اخلاقی هیچ ارتباط ذاتی با سلطه طلبی یا استعمار ندارد و به کارگیری چنین ادبیاتی، ناخود آگاه بار روانی و سیاسی بر مسأله تحمیل کرده و مانع تحلیل دقیق می شود. دوم آنکه در این بازنمایی، رویکرد مقابل نسبیت گرایی نادرست معرفی شده است؛ زیرا مطلق انگاری اخلاقی بدین معنا نیست که همه گزاره های اخلاقی ثابت و فراتاریخی اند، بلکه ادعا این است که برخی اصول بنیادین همچون عدالت، قبح ظلم، خیر و صلاح، ثابت و فراگیرند، در حالی که بسیاری از احکام فرعی و جزئی اخلاقی تابع شرایط اند. برای نمونه راستگویی فی الجمله ارزش اخلاقی دارد، اما ارزش آن تابع عدالت یا مصلحت است؛ چنان که اگر راست گویی موجب ظلم شود، ترک آن اخلاقاً لازم است. این تحلیل، به روشنی نشان می دهد که اخلاق مطلق به معنای ثبات اصول بنیادین است نه جمود بر رفتارهای جزئی (مصباح، ۱۳۷۶، ص ۱۸۴-۱۹۴)

اما مهم ترین اشکال، ناسازگاری درونی نظریه دنت است. او هرچند می کوشد ارزش هایی چون عدالت، حقیقت و امنیت را مشترک و الزام آور بداند، اما مبنای تکاملی او نمی تواند چنین اصول ثابتی را توجیه کند. در چارچوب او، هیچ «نفس مجرد»، «روح علوی» یا «گرایش فطری ثابت» که بتواند ارزش های اخلاقی را بر آن بنا کرد وجود ندارد؛ ارزش ها نهایتاً به سازگاری زیستی، خویشاوندی ژنتیکی و کارکرد گروهی فروکاسته می شوند. این مبانی اجازه نمی دهند اصول اخلاقی ثبات و اطلاق واقعی داشته باشند؛ بنابراین رویکرد دنت، خواه ناخواه به نوعی نسبیت گرایی اخلاقی می انجامد، نه از نوع فرهنگی افراطی، بلکه نسبیت گرایی مبتنی بر کارکرد تکاملی و سودمندی زیستی. به همین دلیل، هرچند دنت از نسبیت گرایی افراطی فاصله می گیرد، نظریه او در بنیان خود

توان التزام به اصول اخلاقی فراگیر و مستقل از شرایط را ندارد و در نهایت ارزش‌ها را تاریخمند، نسبی و تابع اقتضائات تکاملی می‌سازد.

بر این اساس، شناخت اخلاقی نیز دیگر جنبه‌ی کشف حقیقتی مستقل و عینی ندارد، بلکه تابع واکنش‌های عصبی، تربیت اجتماعی، ژنتیک، شرایط محیطی و روان‌شناختی فرد می‌شود.

در چنین منظری، نمی‌توان در دل و جان انسان بذر اخلاق، ایشار و گذشت را کاشت؛ زیرا بستر هستی‌شناسانه‌ی آن ناپایدار و تهی از معناست. عبدالکریم سروش در این باره بیان می‌کند: «وقتی عقلانیت محض حاکم بشود، از یک طرف زندگی تحت محاسبه و حساب‌گری در می‌آید، اخلاق سودجویانه می‌شود، اندیشه علمی می‌شود و وسایل همه تکنیکی و ماشینی می‌شود ولی یک چیز از میان می‌رود و آن عنصر گذشت و فداکاری و جود و کرم است» (سروش، ۱۳۸۱: ص ۹۴). بر پایه این نگرش، مفاهیمی چون جهاد، مبارزه، شهادت و ایشار، به جای آن‌که قله‌های اخلاقی تلقی شوند، نوعی جنون، خشونت یا خودکشی شمرده می‌شوند.

در مقابل، برخی از فیلسوفان مسلمان تأکید دارند که انسان، موجودی با ساحت مجرد، فطری و غایت‌مند است و همین حقیقت، پشتوانه‌ی واقعیت اخلاق است. علامه طباطبایی بیان می‌کند که موجود دارای ادراک کلی و تعقل، توانایی کشف حسن و قبح افعال را دارد، و این ادراکات در مرتبه‌ای فراتر از تجربه مادی و عصبی انسان شکل می‌گیرند؛ بنابراین، حقیقت اخلاق، ریشه در واقع دارد، نه در قرارداد (طباطبایی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۴۷-۵۲). اگر انسان را صرفاً موجودی مادی و تهی از نفس مجرد و غایت‌مندی بدانیم، نظام اخلاقی دیگر از اصالت برخوردار نخواهد بود و به ابزاری برای کنترل اجتماعی و تنظیم مناسبات مادی تقلیل خواهد یافت. به عبارتی، در صورت پذیرش چنین نگاهی، مفاهیمی چون «حسن ذاتی» یا «قبح ذاتی» دیگر معنا نخواهد داشت، چرا که تمامی ارزش‌ها تابع قراردادهای اجتماعی یا منافع مادی خواهند بود که تابع متغیرهای اجتماعی است و بیان‌گر واقعیت‌های مطلق اخلاق نخواهد بود. برخی از اندیشمندان معاصر بر این باورند که مبنای اخلاق در قرآن به این نکته اشاره دارد که اخلاق، بدون پذیرش فطرت الهی و روح مجرد، دچار نوعی سکولاریسم پنهان می‌شود و فاقد قابلیت هدایت به سوی کمال خواهد بود. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۶۳) انسان، به دلیل برخورداری از عقل و فطرت، می‌تواند با شهود عقلانی و اخلاقی، فضیلت را از رذیلت تشخیص دهد، و این تشخیص، ریشه در حقیقت نفس دارد، نه در ساختارهای مادی بنابراین، در انسان‌شناسی مجردگرا، چون انسان دارای مرتبه‌ای از وجود غیرمادی است، می‌تواند حامل و دریافت‌کننده‌ی ارزش‌های اخلاقی اصیل باشد و اخلاق نیز به‌عنوان یک ساختار عینی، مطلق و غایت‌دار معنا می‌یابد؛ در حالی که در نگاه فیزیکالیستی که انسان را صرفاً حاصل ترکیب ماده و فعل و انفعالات زیستی می‌داند، مفاهیم اخلاقی ناچار به قرارداد، نسبیّت و گاهی پوچی فروکاسته می‌شوند.

۲،۳. مسئولیت اخلاقی

برخی از اندیشمندان حوزه فلسفه معتقدند: یکی از بنیادی‌ترین پیامدهای اخلاقی نظریه تجرد نفس، پذیرش مسئولیت اخلاقی انسان و اثبات اختیار اوست. در دیدگاه فلاسفه مسلمان، انسان با داشتن نفس مجرد، واجد مرتبه‌ای از وجود است که فراتر از علیت مادی عمل می‌کند. ایشان بیان می‌دارد که نفس انسانی به دلیل تجردش از ماده، بر خلاف موجودات مادی، فاعل بالاختیار است، نه فاعل بالجبر (طباطبایی، ۱۴۲۰، ص ۲۲۴-۲۲۵؛ پارسا، ۱۳۹۲، ص ۵۳)؛ بنابراین، انسان تنها موجودی است که در گستره‌ی طبیعت می‌تواند در برابر افعال خود مسئول باشد و افعال اختیاری با اراده‌ی آزاد از او صادر شود. (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۱۰۳-۱۱۰). تجرد نفس موجب می‌شود که انسان بتواند با اراده و تصمیم عقلانی، در کشاکش میان انگیزه‌های شهوانی و قوه‌ی عاقله، مسیر صحیح را انتخاب کند. همین قابلیت تصمیم‌گیری، اساس تکلیف شرعی، مدح و ذم اخلاقی، و ثواب و عقاب الهی است. (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۳۹۴-۳۹۵؛ کاپلستون، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۸۶)

در مقابل، نگاه فیزیکیالیستی به انسان، رفتار انسان را صرفاً تابع فعل و انفعالات مغزی، ژنتیکی یا هورمونی می‌داند. در این چارچوب، مفهوم «اراده آزاد» یا «انتخاب اخلاقی» یک توهم ذهنی تلقی می‌شود. از دیدگاه متفکران ناتورالیست^۴ مانند سام هریس، انسان موجودی است که به صورت کامل تحت کنترل نیروهای زیستی و عصبی و محیطی قرار دارد و هیچ قدرتی برای ترجیح دادن یک فعل بر فعل دیگر ندارد. (Harris, 2012, p11).

سام هریس در دو اثر مشهور خود، اراده آزاد و منظر اخلاقی، اراده آزاد را «توهم» می‌داند. او با تکیه بر رویکردی فیزیکیالیستی در فلسفه ذهن و با استناد به نتایج آزمایش‌های عصب‌شناختی بنجامین لیبت، و برخی تصویربرداری‌های عصبی معتقد است تصور رایج فلاسفه از اراده آزاد با واقعیت مغز انسان سازگار نیست و حتی وقتی احساس می‌کنیم «تصمیم گرفته ایم» این تصمیم از شبکه‌ای از علل ناخودآگاه (عصبی، ژنتیکی، محیطی، تصادفی) سرچشمه گرفته که خارج از کنترل آگاهانه و ارادی ماست. به اعتقاد هریس، وقتی اراده آزاد صرفاً بر اساس فرآیندهای عصبی پیش‌زمینه‌ای شکل می‌گیرد که ما نه از آنها آگاهیم و نه بر آنها کنترل داریم، سخن گفتن از اراده آزاد چیزی جز نوعی برداشت اسرارآمیز یا حتی بی‌معنا نیست. (Harris, 2012, p. 11)

بنابراین، او هر دو مؤلفه اصلی اراده آزاد یعنی «امکان انتخاب‌های بدیل» و «مبدأ بودن فاعل» را نادرست می‌شمارد.

^۴ ناتورالیسم (Naturalism) یک دیدگاه فلسفی است که معتقد است همه پدیده‌های جهان including—ذهن، اخلاق و انسان—را باید تنها بر اساس قوانین طبیعت، تجربه‌گرایی و علوم تجربی تبیین کرد. در این دیدگاه، امور ماورایی، روح، یا تجرد نفس جایی ندارند و انسان صرفاً محصول فرایندهای فیزیکی و زیستی دانسته می‌شود. رجوع شود به "بروکس، سیمون (۱۹۶۵). جام از طراحی خوب: مطالعاتی در ساختار شعر."

هریس تصریح می‌کند که انسان منشأ حقیقی افکار، نیت‌ها و اعمال خود نیست، زیرا همه این رخدادهای زاده علل و شرایط پیشینی‌اند که خارج از آگاهی یا اراده ما عمل می‌کنند. (Harris, 2012, p. 27) از نگاه او، کلیه رخدادهای ذهنی پیامد فرآیندهای نورویولوژیک مغزی‌اند؛ فرآیندهایی که ما شناخت مستقیمی از آنها نداریم. او در منظر اخلاقی تلاش می‌کند نشان دهد که هرچند انسان‌ها به صورت پیش فرض می‌پندارند منبع افکار و تصمیم‌هایشان خود آنهاست، اما این باور با داده‌های علوم اعصاب که نشان می‌دهد تصمیم‌گیری پیش از آگاهی ما آغاز می‌شود، همخوانی ندارد.

هریس همچنین بر این نکته تأکید می‌کند که آگاهی ما تنها به بخش بسیار کوچکی از داده‌هایی دسترسی دارد که مغز در هر لحظه پردازش می‌کند. انسان گرچه تغییرات در افکار، احساسات، ادراکات و رفتار خود را تجربه می‌کند، اما نسبت به رویدادهای عصبی‌ای که این تغییرات را تولید می‌کنند کاملاً ناآگاه است (Harris, 2010, p. 70_71). لموس نیز در تحلیل خود از نظریه هریس همین نکته را برجسته می‌کند و نشان می‌دهد که در چنین چارچوبی برای اراده آزاد به مثابه اختیار آگاهانه جایی باقی نمی‌ماند (Lemos, 2017, p. 232).

به راستی چگونه میتوان جبر گرا بود و از چشم اندازهای اخلاقی سخن گفت. بدیهی است که در منظومه فکری جبرگرایانه، امکان سخن گفتن از مسئولیت اخلاقی عملاً از میان می‌رود. مایک‌ها کنی - از منتقدان نگاه هریس - در این باره نکته‌ای مهم مطرح می‌کند. او می‌نویسد:

اگر انسان فاقد اراده آزاد باشد، معنایش آن است که یا در جهانی کاملاً ماشینی زندگی می‌کنیم که از آغاز زمان تمام رخدادهای آن تعیین شده‌اند، یا در جهانی رهاشده به تصادف که رویدادها بدون دلیل و به شکلی معجزه‌آسا رخ می‌دهند. در چنین وضعی، یک ملحد لیبرال همچون سم هریس - که اراده آزاد را انکار کرده و با این حال اسلام را محکوم می‌کند - از حیث اخلاقی، برتری‌ای بر یک بنیادگرای مذهبی که دست به خشونت می‌زند ندارد؛ زیرا هر دو صرفاً محصول مجموعه‌ای از نیروها و علت‌های اجتناب‌ناپذیرند. اگر هریس فاقد اختیار باشد، حتی در نکوهش افراط‌گرایی نیز «آزاد» نیست... جهانی که در آن اختیار وجود نداشته باشد، جهانی تهی از معنا و هدف است؛ جهانی که هیچ امکان اخلاقی برای آن قابل تصور نیست (Hockney, 2014, pp. 25_26).

این نگاه، عملاً پایه‌های اخلاق را فرو می‌ریزد، زیرا در غیاب اختیار، مفاهیمی چون مسئولیت اخلاقی، ارزش، پاداش، مجازات، و حتی توبه و اصلاح نیز بی‌معنا خواهد بود. (Palmer, 1995, p. 132)

۳،۳. معنا و غایت اخلاق

در فلسفه اسلامی، نفس انسانی دارای مراتب وجودی است و با انجام اعمال اختیاری، به ویژه افعال اخلاقی، سیر صعودی در مراتب هستی را آغاز و در مسیر تکامل خود، سفری وجودی را طی می‌کند و غایت این سفر، وصول به مرتبه قرب الهی و مقام مجرد تام است. این حرکت، نه حرکتی مکانی بلکه حرکتی وجودی و جوهری است که از مرتبه جسم و جمادی آغاز می‌شود و با عبور از مراتب نباتی و حیوانی، به مرتبه انسانی و الهی می‌رسد. (ملاصدرا، ۱۳۸۹، ص ۳۰۸-۳۰۹). ملاصدرا بیان می‌دارد که غایت نهایی انسان، نیل به مجرد تام و وصول به مقام عقل محض است و این حرکت، مبتنی بر نظریه حرکت جوهری در باطن نفس است (ملاصدرا، ۱۳۸۹، ص ۴). در این نگرش، اخلاق صرفاً مجموعه‌ای از بایدها و نبایدهای اجتماعی نیست، بلکه مسیری برای استعداد های نفس و شکوفایی قوا تا رسیدن به کمال نهایی؛ یعنی قرب الهی است که غایت اخلاق و رفتار اخلاقی را توجیه و تبیین میکند (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص ۶۷) بنابراین، اخلاق در این نگاه یک فرآیند هستی‌شناسانه و کمال‌گرایانه است، که غایت اخلاق را کمال انسان در مسیر قرب الهی میداند؛ نه صرفاً پدیده‌ای اجتماعی یا روان‌شناختی که بر ساخته از ساختار های مغزی و ذهنی انسان است (آزادی، ۱۴۰۴، ص ۲۵-۲۷)

در مقابل، رویکرد فیزیکالیستی، که در اندیشه برخی فیلسوفان تحلیلی و علم‌گرای معاصر چون ریچارد داوکینز و سام هریس تبلور یافته است، اخلاق را فاقد هرگونه غایت متعالی می‌داند. از آنجا که انسان در این دیدگاه صرفاً موجودی مادی و محصول فرآیندهای زیستی - تکاملی است، رفتارهای اخلاقی نیز توجیهی صرفاً کارکردگرایانه می‌یابند؛ یعنی ابزارهایی اند برای حفظ بقا، تقویت همزیستی اجتماعی یا بهینه‌سازی شرایط زندگی. برای مثال، سام هریس در کتاب «منظر اخلاقی» اخلاق را تابعی از وضعیت مغزی و محیطی انسان‌ها می‌داند و تأکید می‌کند که ارزش‌های اخلاقی را باید در چارچوب دانش عصب‌شناختی و روان‌شناختی بررسی کرد، نه در پرتو غایات متافیزیکی. (Sam Harris, 2010, pp1_23) در چنین نگاهی، مفاهیمی چون قرب به خدا، فلاح، یا کمال نفس بی‌معناست؛ چرا که این مفاهیم فراتر از داده‌های فیزیکی‌اند و از منظر این مکتب، فاقد اعتبار علمی یا واقعی تلقی می‌شوند. (Dawkins, 2006, p259) در نتیجه، اخلاق نیز از ساحت قدسی و هستی‌شناختی‌اش خلع می‌شود و به مجموعه‌ای از توافقات انسانی یا سازوکارهای بقاء تنزل می‌یابد.

۳،۴. کرامت انسانی در اخلاق

در رویکرد مجردگرایانه نفس انسان، کرامت انسان امری ذاتی و مبتنی بر ساحت روحانی و الهی او تلقی می‌شود. بر اساس آیه شریفه «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (سوره ص، آیه ۷۲)، انسان واجد روحی از جانب خداوند است که او را از سایر موجودات متمایز کرده و استعداد خلافت الهی، تجلی اسماء و صفات ربوبی، و صیوررت به سوی کمال مطلق را در او قرار داده است (ملاصدرا، ۱۳۸۷، ج ۱۳، ص ۳۰۳؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۳۴۲). فلاسفه مسلمان بر این باورند که روح انسان، حقیقتی مجرد و غیرمادی است که می‌تواند از مرتبه

نباتی و حیوانی فراتر رفته و در مراتب عقلانی و قدسی سیر نماید. بنابراین، کرامت انسان به عنوان موجودی «الهی سرشت» یک حقیقت اصیل و لایتغیر است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۲۵۲)، نه وابسته به شرایط مادی یا اجتماعی و یا تغییرات ژنتیکی. از نظر ملاصدرا، انسان موجودی ذو مراتب است که با سیر در مراتب وجودی، استعداد خلافت الهی خود را شکوفا می‌سازد و این کرامت، همزمان با تقرب وجودی به حق تعالی در وجود او تعیین می‌یابد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ص ۶۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۶۱)؛

در مقابل، نگاه فیزیکالیستی که بر مبنای تقلیل‌گرایی مادی شکل گرفته، انسان را صرفاً یک موجود زیستی-شیمیایی می‌داند که کرامت و ارزش او وابسته به عملکرد، بهره‌وری، نفع اجتماعی یا میزان عقلانیت ابزاری اوست. از آنجا که در این دیدگاه، روح یا ساحت غیرمادی در انسان نفی می‌شود، هیچ مبنای ثابت و ذاتی برای کرامت انسانی وجود ندارد و به راحتی می‌توان آن را براساس قراردادهای اجتماعی یا ساختار قدرت بازتعریف یا حتی حذف کرد. این نگرش در میان برخی فیلسوفان معاصر غرب، نمود دارد که انسان را تنها محصول انتخاب طبیعی و ژن‌های خودخواه می‌دانند. در چنین چارچوبی، کرامت امری نسبی و قابل معامله می‌شود و حقوق اخلاقی نیز تابعی از عرف و مصلحت‌گرایی خواهد بود. (Dennett, 2006; Harris, 2010, p103_112)

۳.۵. صدق نیت و ارزش درونی اعمال

در منظومه اخلاق اسلامی، نیت و انگیزه درونی، نقشی بنیادین در ارزش‌گذاری اعمال دارند (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۰۱؛ مصباح، ۱۳۷۳، ص ۱۶۸؛ سروش، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۱۴۵). بر اساس آموزه‌های قرآنی و روایات، عمل زمانی مقبول و دارای ارزش واقعی است که از نیتی پاک و الهی برخاسته باشد؛ چنان‌که پیامبر اسلام (ص) فرمود: *إنما الأعمال بالنیات*. (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۸۳). این اصل، تنها بر مبنای دیدگاهی قابل فهم و تحلیل است که برای انسان ساحت درونی، آگاهانه، و مستقل از رفتارهای بیرونی قائل باشد؛ یعنی نظریه‌ای که نفس انسانی را مجرد و غیرفیزیکی می‌داند. نیت به عنوان انگیزه‌ای آگاهانه، شرط تحقق هر رفتار اختیاری است و تأثیر اساسی در جهت، شدت و ارزش اخلاقی آن دارد. رفتار اختیاری بدون نیت تحقق نمی‌یابد و نیت به مثابه نیروی محرک درونی، جهت رفتار و هدف نهایی آن را تعیین می‌کند. از آنجا که ارزش اخلاقی رفتار، تابع نتیجه‌ای است که فاعل در پی آن است، و این نتیجه نیز با نیت فاعل مشخص می‌شود، می‌توان گفت نیت، تعیین‌کننده اصلی ارزش اخلاقی رفتار است. نوع رفتار تنها محدوده یا دامنه‌ای از ارزش را فراهم می‌کند، اما مقدار ارزش نهایی، بستگی به نیت نهایی یا برآیند نیت‌های هم‌عرض فاعل دارد. بنابراین، نیت نه تنها شرط تحقق رفتار اختیاری است، بلکه معیار اصلی در ارزش‌گذاری اخلاقی آن به شمار می‌رود.

نیت، فعلی آگاهانه و درونی است که نقش‌تکوینی در کمال یا نقص انسان دارد؛ زیرا متعلق حقیقی نیت همواره نوعی کمال درونی است که فاعل آن را برای خود مطلوب می‌داند. هرگاه انسان مرتبه‌ای از وجود خود را بر دیگر

مراتب ترجیح دهد، همان مرتبه در وجود او تقویت و مراتب دیگر تضعیف می‌شوند. بنابراین، نیت در پرورش یا تضعیف ابعاد وجودی انسان نقش مستقیم دارد. از آن‌جا که نیت، منشأ کمال درونی است، حتی در صورت عدم تحقق رفتار بیرونی، اگر نیت به‌درستی شکل گرفته باشد، همان اثر کمال‌بخش را دارد و ارزش اخلاقی فعل وابسته به نیت است.

در مقابل، رویکرد فیزیکیالیستی که انسان را صرفاً محصول مغز، ژن و کنش‌های فیزیولوژیک می‌داند، برای نیت و انگیزه درونی جایگاهی اصیل قائل نیست. فیزیکیالیسم به‌طور بنیادین گرایش دارد تا هرگونه رویداد ذهنی را یا انکار کند، یا آن را به فعالیت‌های نوروئی و هورمونی فروبکاهد. به همین دلیل، در اخلاق فیزیکیالیستی، مفهوم نیت، تنها یک وضعیت مغزی قابل تحلیل توسط علوم اعصاب تلقی می‌شود که فاقد ارزش‌گذاری اخلاقی مستقل است. سم هریس بیان می‌کند که مفاهیم سنتی مانند نیت، اختیار و فاعلیت اخلاقی باید بر اساس داده‌های علوم تجربی بازتعریف شوند و اخلاق باید در چارچوب «سلامت مغزی» و «زیست روانی» توضیح داده شود، نه از منظر مفاهیم دینی یا متافیزیکی. (Harris, 2010, p. 103_112) این فروکاست‌گرایی، موجب حذف یا تضعیف بنیادهای درونی اخلاق می‌شود و اخلاق را از سطح باطن انسان به سطح رفتارهای مشاهده‌پذیر تنزل می‌دهد. بدین ترتیب، صدق نیت و ارزش ذاتی عمل، مفاهیمی زائد یا غیرقابل تحلیل محسوب می‌شوند، مگر آنکه به سازوکارهای مغزی تقلیل داده شوند؛ که خود در عمل به نفی اصالت اخلاق می‌انجامد.

نتیجه‌گیری

در جمع‌بندی نهایی پژوهش حاضر، روشن شد که مبانی انسان‌شناختی نقش بنیادینی در تبیین و بنیان‌گذاری نظام‌های اخلاقی ایفا می‌کنند. دو رویکرد اصلی در این حوزه، یعنی نگاه تجردی به انسان و دیدگاه فیزیکیالیستی، دو مبنای کاملاً متفاوت را برای اخلاق پیشنهاد می‌کنند و پیامدهای عمیقاً متباینی در حوزه‌ی اخلاق فردی و اجتماعی به‌دنبال دارند.

در رویکرد تجردگرا، که نفس انسانی را موجودی غیرمادی، مستقل از بدن، و برخوردار از بقاء پس از مرگ می‌داند، اخلاق از جایگاهی حقیقی، ثابت، و متعالی برخوردار است. در این دیدگاه، ارزش‌های اخلاقی همچون صدق، عدالت، و خیرخواهی، ریشه در فطرت انسان و ارتباط او با خدای متعال دارند و نظام اخلاقی مبتنی بر ثواب، عقاب، مسئولیت و عدالت الهی بنا می‌شود. بر اساس این مبنا، انسان مسئول اعمال خود است و سرنوشت نهایی او وابسته به نحوه‌ی عمل و نیت در دنیا خواهد بود. چنین نگاهی امکان تفسیر فرااخلاقی (متافیزیکی) به مفاهیمی مانند وجدان، ارزش، خیر و شر را فراهم می‌آورد و پشتوانه‌ای معنادار برای تربیت اخلاقی و ساخت تمدن انسانی متعالی ارائه می‌دهد.

در مقابل، دیدگاه فیزیکیالیستی که انسان را صرفاً ترکیبی از فرایندهای فیزیکی و زیستی می‌داند، اخلاق را از بنیان‌های متافیزیکی تهی می‌سازد و به‌صورت ناگزیر به نوعی نسبی‌گرایی، قراردادگرایی یا ناتورالیسم اخلاقی سوق می‌یابد. در این نگرش، ارزش‌های اخلاقی برخاسته از فرآیندهای تکاملی، نیازهای زیستی، یا توافقات جمعی هستند و نه دارای حقیقتی مستقل یا الزام‌آور. در نتیجه، مفاهیمی چون عدالت، مسئولیت، و کرامت، فاقد پشتوانه‌ی متافیزیکی شده و تابع تغییرات تاریخی، فرهنگی یا منافع قدرت می‌گردند. به‌ویژه، انکار بقاء نفس و حیات پس از مرگ در این دیدگاه، اخلاق را از نظام ثواب و عقاب محروم کرده و آن را به ابزاری برای بقاء یا کنترل اجتماعی تقلیل می‌دهد.

در نتیجه، می‌توان گفت که پذیرش یا انکار ساحت تجردی در انسان، تنها یک اختلاف نظری در انسان‌شناسی نیست، بلکه سرنوشت مباحث بنیادین در اخلاق، عدالت، حقوق، تربیت و مسئولیت انسانی، وابسته به این انتخاب متافیزیکی است. تأمل در این مبنا، نقش تعیین‌کننده‌ای در شکل‌گیری جهان‌بینی اخلاقی انسان معاصر خواهد داشت. بر این اساس، بازگشت به فهمی متعالی از حقیقت انسان و پذیرش ساحت روحانی او، شرط ضروری برای نجات اخلاق از نسبیّت، پوچی و ابزارانگاری است.

فهرست منابع

۱. آزادی، محمد؛ نیکخو، سجاد؛ اسفندیاری، مصطفی، (۱۴۰۴)، «مقایسه کمال نهایی انسان از منظر راجرز و ملاصدرا»، آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۱۹(۳۴)، ۷-۳۲، IPD.2025.6634.1577/10/30513
۲. آشتیانی، میرزا احمد، (۱۳۹۰)، *لوامع الحقایق فی اصول العقاید*، تحقیق محسن آشتیانی، قم: کنگره علامه آشتیانی.
۳. ابن فارس، احمد بن فارس، (۱۳۶۳)، *معجم مقاییس اللغة*، محقق: هارون، عبد السلام محمد، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم. مرکز انتشارات.
۴. استیس، والتر، (۱۳۷۷)، *دین و نگرش نوین*، تهران: انتشارات حکمت.
۵. بستانی، بطرس، (بی‌تا)، *محیط المحيط؛ قاموس مطول اللغة العربیه*، بیروت: مکتبه لبنان.
۶. پاپکین، ریچارد؛ استرول، آروم (۱۴۰۲)، *کلیات فلسفه*، مترجم سید جلال الدین مجتبیوی، تهران: انتشارات حکمت.
۷. پارسانیا، حمید، (۱۳۹۲)، *جهان‌های اجتماعی*، چاپ دوم، قم: کتاب فردا.
۸. جوادی آملی، عبد الله، (۱۳۸۷)، *سروش هدایت*، قم: اسراء.
۹. جوادی آملی، عبد الله، (۱۳۸۶)، *تفسیر موضوعی قرآن کریم (توحید در قرآن)*، تنظیم: حیدر علی ایوبی، قم: مرکز نشر اسراء.

۱۰. جوادی آملی، عبد الله، (۱۳۸۸) **مبایذ اخلاق در قرآن**، قم: اسراء.
۱۱. خسروپناه، عبدالحسین؛ میرزایی، رضا. (۱۳۸۹). **چیستی انسان شناسی**، انسان پژوهی دینی، (۷)، ۳۵-۵۶.
۱۲. خسروپناه، عبدالحسین، (۱۳۸۲)، **گستره شریعت**، تهران: نشر معارف.
۱۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲). **المفردات فی غریب القرآن**، بیروت، دار الشامیه.
۱۴. رولین، برنارد، (۱۳۹۳)، **علم و اخلاق**، ترجمه سعید عدالت جو، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۵. ژیلسون، اتین، (۱۳۸۰)، **نقد تفکر فلسفی غرب**، مترجم احمد احمدی، تهران: انتشارات سمت.
۱۶. سروش، عبد الکریم، (و دیگران)، (۱۳۸۱)، **سنت و سکولاریسم**، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۷. سروش، عبد الکریم، (۱۳۷۳)، **حکمت و معیشت**، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۸. سمیح، دغیم، (۲۰۰۱م)، **موسوعه مصطلحات الامام فخرالدین الرازی**، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
۱۹. شانظری، جعفر؛ خلیلی، محرم علی، (۱۳۹۳)، **انسان در انگاره های بشری و الگوی اسلامی**، اصفهان: نشر جهاد دانشگاهی.
۲۰. شولانگ تو، (۱۳۹۵)، **نقد و بررسی حقیقت انسان از دیدگاه ماتریالیسم بر اساس تفسیر المیزان**. جامعه المصطفی العالمیه، پژوهشکده حکمت و دین پژوهی.
۲۱. شهرزوری، محمدبن اسحاق، (۱۳۸۳)، **شرح حکمه الاشراق**، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۲۲. طباطبایی، سیدمحمد حسین، (۱۳۷۴)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.
۲۳. طباطبایی، سیدمحمد حسین، (۱۴۲۰)، **نهایه الحکمه**، تعلیق: عباسعلی الزارعی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، الطبعة الخامسة العشره المنقحه.
۲۴. طباطبایی، سیدمحمد حسین، (۱۴۲۸ق)، **مجموعه رسائل علامه الطباطبایی**، تحقیق صباح الربیعی، قم: باقیات.
۲۵. طریحی، فخرالدین، (۱۳۷۵)، **مجمع البحرین**، تحقیق احمد حسینی، قم: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۲۶. طوسی، محمد بن الحسن، (۱۴۰۷ق) **تهذیب الاحکام**، تهران: دار الکتل الاسلامیه.
۲۷. عبودیت، عبدالرسول، (۱۳۹۱)، **درآمدی به نظام حکمت صدرایی**، تهران: سمت.
۲۸. فرید، محمدصادق، (۱۳۸۰)، **مبانی انسان شناسی**، تهران: پشتون.

۲۹. فنایی نعمت‌سرا، هادی. (۱۳۹۵). «نگاه مکانیکی به جهان؛ بررسی تحلیلی و واکاوی پیامدها»، کلام اسلامی، (۲۵) ۱۳۰ - ۱۰۳.
۳۰. حسینی قلعه بهمن، اکبر. (۱۳۹۴)، **تحلیلی بر ساختار نظام اخلاقی در ادیان**، معرفت ادیان. ۲۵، ۱۱۳ - ۱۳۰.
۳۱. فیض کاشانی، محسن، (۱۴۲۳ق)، **الحقایق فی محاسن الاخلاق**، قم: دارالکتاب الاسلامی.
۳۲. قطب، محمد. (۱۳۵۰)، **انسان بین مادی‌گری و اسلام**، ترجمه سید هادی خسروشاهی، قم: انتشارات دارالعلم.
۳۳. قیم، عبدالنبی، ۱۳۸۱، **فرهنگ معاصر فارسی و عربی**، تهران: فرهنگ معاصر.
۳۴. کاپلستون، فردریک، (۱۳۸۶)، **تاریخ فلسفه** (یونان و روم)، ترجمه جلال‌الدین مجتبوی، تهران: علمی و فرهنگی و سروش.
۳۵. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، **بحار الأنوار لدرر أخبار الأئمة الأطهار**، بیروت: مؤسسه الوفاء.
۳۶. مسکویه رازی، احمد بن علی، (۱۴۲۶ق)، **تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق**، قم: طلیعه نور.
۳۷. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۰)، **معارف قرآن** (۱-۳: خداشناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی)، قم: در راه حق.
۳۸. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۹۰)، **فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی**، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۳۹. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۲)، **آموزش عقاید**، قم: دارالتقلین.
۴۰. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۹۱)، **آموزش فلسفه**، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.
۴۱. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۹۴)، **فلسفه اخلاق**، تحقیق احمدحسین شریفی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۴۲. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۷۳)، **دروس فلسفه اخلاق**، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۴۳. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۷۶)، **دروس فلسفه اخلاق**، تهران: انتشارات اطلاعات.
۴۴. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۶)، **مجموعه آثار**، تهران: صدرا.
۴۵. معین، محمد، (۱۳۵۷)، **فرهنگ زبان فارسی**، تهران: چاپخانه سپهر.
۴۶. ملاصدرا، محمد ابن ابراهیم (۱۹۸۱م)، **الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه**، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث.
۴۷. ملاصدرا، محمد ابن ابراهیم (۱۳۸۹)، **اسرار الآیات**، ترجمه محمد خواجه‌ای، تهران: نشر مولی.
۴۸. ملاصدرا، محمد ابن ابراهیم، (۱۳۸۷)، **رساله فی اتحاد عاقل و المعقول**، تصحیح بیوک علیزاده، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

۴۹. میرداماد، محمدباقر، (۱۳۸۵)، **آثار میرداماد**، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

۵۰. نراقی، محمد مهدی، (بی تا)، **جامع السعادات**، تعلیق محمد کلاتر، بیروت: موسسه الاعلمی

۵۱. هوپر، جودیث؛ ترسی، دیک، (۱۳۷۲)، **جهان شگفت انگیز مغز**، ترجمه ابراهیم یزدی، تهران: قلم.

Bibliography

1. Ashtiani, Mirza Ahmad, (1390), *Lawame' al-Haqayeq fi Usul al-Aqaed*, Tahqiq: Mohsen Ashtiani, Qom: Kongre-ye Allameh Ashtiani.
2. Azadi, Mohammad; Nikkhoo, Sajjad; Esfandiyari, Mostafa, (1404), «*Moqayese-ye Kamal-e Nahayi-ye Ensan az Manzar-e Rajerz va Mulla Sadra*», *Amouzehay-e Falsafe-ye Eslami*, 19(34),7-32, 10/30513/IPD.2025.6634.1577
3. Bustani, Butrus, (Bi-ta), *Muhit al-Muhit*; *Qamus Mutawwal al-Lughah al-Arabiyyah*, Beirut: Maktabat Lebanon.
4. Copleston, Frederick, (1386), *Tarikh-e Falsafeh (Yunan va Rum)*, Tarjomeh: Jalal al-Din Mojtavavi, Tehran: Elmi va Farhangi va Soroush.
5. Daghim, Samih, (2001), *Maws'at Mustalahat al-Imam Fakhr al-Din al-Razi*, Beirut: Maktabat Lubnan Nashirun.
6. Fanaei Nemat-Sara, Hadi. (1395). «*Negah-e Mekaniki be Jahan; Barresi-ye Tahllili va Vakavi-ye Payamadha*», *Kalam-e Eslami*, (25) 130 – 103.
7. Farbod, Mohammad Sadegh, (1380), *Mabani-ye Ensanshenasi*, Tehran: Pashutan.
8. Fayz Kashani, Mohsen, (1423), *Al-Haqayiq fi Mahasin al-Akhlaq*, Qom: Dar al-Ketab al-Islami.
9. Gheyam, Abd al-nabi, (1381), *Farhang-e Mo'aser-e Farsi va Arabi*, Tehran: Farhang-e Mo'aser.
10. Gilson, Etienne, (1380), *Naqd-e Tafakkor-e Falsafi-ye Gharb*, Motarjem: Ahmad Ahmadi, Tehran: Entesharat-e Samt.
11. Hooper, Judith; Teresi, Dick, (1372), *Jahan-e Shegeftangiz-e Maghz*, Tarjomeh: Ebrahim Yazdi, Tehran: Ghalam.
12. Hosseini Qaleh Bahman, Akbar. (1394), *Tahllili bar Sakhtar-e Nezam-e Akhlagi dar Adyan*, *Ma'refat-e Adyan*.25, 113-130.

13. Ibn Faris, Ahmad ibn Faris, (1363), Mu'jam Maqayis al-Lughah, Muhaqqiq: Harun, Abd al-Salam Mohammad, Daftar-e Tablighat-e Eslami-ye Howzeh-ye Elmiyeh Qom. Markaz-e Intisharat.
14. Javadi Amoli, Abdullah, (1386), Tafsir-e Mozu'i-ye Qur'an-e Karim (Tohid dar Qur'an), Tanzim: Heydar Ali Ayyubi, Qom: Markaz-e Nashr-e Esra.
15. Javadi Amoli, Abdullah, (1387), Sarush-e Hedayat, Qom: Esra.
16. Javadi Amoli, Abdullah, (1388), Mabadi-ye Akhlaq dar Qur'an, Qom: Esra.
17. Khosrowpanah, Abdolhossein, (1382), Gostareh-ye Shari'at, Tehran: Nashr-e Ma'arif.
18. Khosrowpanah, Abdolhossein; Mirzaei, Reza. (1389). Chisti-ye Ensanshenasi, Ensanpazhuhi-ye Dini, (7), 56-35.
19. Majlisi, Muhammad Baqir, (1403), Bihar al-Anwar li Durar Akhbar al-A'immah al-Athar, Beirut: Mu'assasat al-Wafa.
20. Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi, (1373), Dorus-e Falsafeh-ye Akhlaq, Tehran: Sazman-e Tablighat-e Eslami.
21. Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi, (1376), Dorus-e Falsafeh-ye Akhlaq, Tehran: Entesharat-e Ettela'at.
22. Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi, (1380), Ma'arif-e Qur'an (3-1: Khodashenasi, Keyhanshenasi, Ensanshenasi), Qom: Dar Rah-e Haqq.
23. Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi, (1382), Amuzesh-e Aqa'ed, Qom: Dar al-Thaqalayn.
24. Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi, (1390), Falsafeh-ye Ta'lim va Tarbiyat-e Eslami, Qom: Entesharat-e Moasseseh-ye Amuzeshi va Pazhuheshi-ye Emam Khomeini (rah).
25. Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi, (1391), Amuzesh-e Falsafeh, Tehran: Sherkat-e Chap va Nashr-e Beyn al-Melal.
26. Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi, (1394), Falsafeh-ye Akhlaq, Tahqiq: Ahmad Hossein Sharifi, Qom: Moasseseh-ye Amuzeshi va Pazhuheshi-ye Emam Khomeini (rah).
27. Mir Damad, Mohammad Baqir, (1385), Asar-e Mir Damad, Be Ehtemam: Abdollah Nurani, Tehran: Anjoman-e Asar va Mafakher-e Farhangi.
28. Miskawayh Razi, Ahmad ibn Ali, (1426), Tahdhib al-Akhlaq wa Tathir al-A'raq, Qom: Tal'eh-ye Nur.
29. Mo'in, Mohammad, (1357), Farhang-e Zaban-e Farsi, Tehran: Chapkhaneh-ye Sepehr.
30. Motahhari, Morteza, (1386), Majmu'eh-ye Asar, Tehran: Sadra.
31. Mulla Sadra, Muhammad ibn Ibrahim (1389), Asrar al-Ayat, Tarjomeh: Mohammad Khajavi, Tehran: Nashr-e Mowla.

32. Mulla Sadra, Muhammad ibn Ibrahim (1981), Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-Arba'ah al-Aqliyyah, Chap-e Sevvom, Beirut: Dar Ihya' al-Turath.
33. Mulla Sadra, Muhammad ibn Ibrahim, (1387), Risalah fi Ittihad al-Aqil wa al-Ma'qul, Tas-hih: Biouk Alizadeh, Tehran: Bunyad-e Hikmat-e Eslami-ye Sadra.
34. Naraqi, Muhammad Mahdi, (Bi-ta), Jami' al-Sa'adat, Ta'liq: Muhammad Kalantar, Beirut: Mu'assase al-A'lami.
35. Obudiyat, Abd al-rasoul, (1391), Dar-amadi be Nezam-e Hikmat-e Sadra'i, Tehran: Samt.
36. Parsania, Hamid, (1392), Jahanhay-e Ejtemai, Chap-e Dovvom, Qom: Ketab-e Farda.
37. Popkin, Richard; Stroll, Avrum (1402), Kolliyat-e Falsafeh, Motarjem: Seyyed Jalal al-Din Mojtabavi, Tehran: Entesharat-e Hekmat.
38. Qutb, Muhammad. (1350), Ensan Beyn Maddigari va Eslam, Tarjomeh: Seyyed Hadi Khosroshahi, Qom: Entesharat-e Dar al-Elm.
39. Raghieb Isfahani, Husayn ibn Muhammad, (1412), Al-Mufradat fi Gharib al-Qur'an, Beirut: Dar al-Shamiyyah.
40. Rollin, Bernard, (1393), Elm va Akhlaq, Tarjomeh: Saeed Edalatju, Tehran: Sherkat-e Entesharat-e Elmi va Farhangi.
41. Shahrazuri, Muhammad ibn Ishaq, (1383), Sharh Hikmat al-Ishraq, Tehran: Anjoman-e Asar va Mafakher-e Farhangi.
42. Shanazari, Jafar; Khalili, Moharam-Ali, (1393), Ensan dar Engarehay-e Bashari va Olguy-e Eslami, Isfahan: Nashr-e Jihad-e Daneshgahi.
43. Shoulang Tu. (1395). Naqd va Barresi-ye Haqiqat-e Ensan az Didgah-e Materiyalism bar Asas-e Tafsir al-Mizan. Jame'at al-Mustafa al-Alamiyyah, Pazhuheshkadeh-ye Hekmat va Dinpazhuhi.
44. Soroush, Abdolkarim, (1373), Hekmat va Ma'ishat, Tehran: Moasseseh-ye Farhangi-ye Serat.
45. Soroush, Abdolkarim, (va digaran), (1381), Sonnat va Sekularism, Tehran: Moasseseh-ye Farhangi-ye Serat.
46. Stace, Walter, (1377), Din va Negaresh-e Nowin, Tehran: Entesharat-e Hekmat.
47. Tabatabai, Seyyed Mohammad Hossein, (1374), Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, Tarjomeh: Seyyed Mohammad Baqir Mousavi Hamadani, Qom: Daftar-e Entesharat-e Eslami-ye Jame'eh-ye Modarresin.
48. Tabatabai, Seyyed Mohammad Hossein, (1420), Nihayat al-Hikmah, Ta'liq: Abbasali al-Zara'i, Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islami, al-Tab'ah al-Khamisah al-'Ashirah al-Munaqqah.

49. Tabatabai, Seyyed Mohammad Hossein, (1428), Majmu'ah Rasa'il al-Allamah al-Tabatabai, Tahqiq: Sabah al-Rabi'i, Qom: Baqiyat.
50. Turayhi, Fakhr al-Din, (1375), Majma' al-Bahrayn, Tahqiq: Ahmad Hosseini, Qom: Daftar-e Nashr-e Farhang-e Eslami.
51. Tusi, Muhammad ibn al-Hasan, (1407), Tahdhib al-Ahkam, Tehran: Dar al-Ketab al-Islamiyyah.

Latin sources

1. Dawkins, Richard. (2006). The God Delusion. Houghton Mifflin Harcourt.
2. Dennett, Daniel. (2006). Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon. Penguin Books.
3. Dennett, Daniel C. (1990). "Quining Qualia." In *Mind and Cognition*, ed. W. Lycan, Oxford: Blackwell.
4. Dennett, Daniel C. (1991). *Consciousness Explained*. Boston: Little, Brown and Company.
5. Harris, Sam. (2010). *The Moral Landscape*. Free Press, pp. 103_112.
6. Hockney, Mike (2014) *The Sam Harris Delusion*. Hyperreality Books.
7. Harris, Sam. (2012). *Free Will*. New York: Free Press
8. Palmer, Michael. (1995). *Moral Problems*. Cambridge: The Lutterworth Press.
9. Lemos, J. (2017). A Libertarian Response to Dennett and Harris on Free Will. *Rivist Internazionale Di Filosofia e Psicologia*, vol.8

Abstract

In the spiritualist perspective, derived from divine wisdom and the foundations of Islamic philosophy, the human being is considered to possess an immaterial soul, endowed with inherent dignity, genuine free will, moral responsibility, and the capacity for otherworldly reward and punishment. In contrast, the physicalist approach, rooted in earlier materialistic traditions and intensified within the context of secular anthropology and contemporary cognitive sciences, views the human as merely a material and biological complex whose all behaviors are explainable at the physical level. Consequently, concepts such as free will, absolute value, or moral justice lack a real foundation within it. The central problem of this research is how the discrepancy between these two views leads to the formation of different and sometimes conflicting ethical theories and leaves significant and decisive consequences in the individual and social spheres of human life. By relying on the works of philosophers and analyzing the viewpoints of thinkers such as Daniel Dennett, Sam Harris, and Richard Dawkins, this

research demonstrates that the acceptance or denial of the immateriality of the soul seriously transforms ethical, educational, and social foundations. The essential finding of this research, conducted through a descriptive-analytical method, is that theological anthropology, due to its comprehensive view of both the material and immaterial dimensions of the human, can provide a more coherent, meaningful, and inherently dignified ethical system.

Keywords: anthropology, ethics, immaterial soul, physicalism.

نسخه نهایی
پیش از انتشار