



# Moral Realism and Anthropological Foundations: A Critical Evaluation of Physicalism in Light of the Doctrine of the Immateriality of the Soul

Rasul Ahmadi <sup>1</sup> | Seyed Mehdi Ahmadi-Nik <sup>2</sup> | Ali-Asghar Rajabi Asadabadi <sup>3</sup>

1. Level Four Student of Qom Seminary, Qom, Iran; M.A. Graduate in Islamic Philosophy and Theology, University of Qom, Qom, Iran. Email: [rasulahmadi90@gmail.com](mailto:rasulahmadi90@gmail.com)
2. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Jurisprudence and Foundations of Law, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran; Professor of Advanced Jurisprudence and Principles at Khorasan Seminary, Mashhad, Iran. Email: [ahmadinik@razavi.ac.ir](mailto:ahmadinik@razavi.ac.ir)
3. Level Four (Sath Chahar) Student of Khorasan Seminary, Mashhad, Iran; M.A. Graduate in Islamic Jurisprudence and Foundations of Islamic Law, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: [rajaby.1371@gmail.com](mailto:rajaby.1371@gmail.com)



## Article Info

### Article type:

Research Article

Received: 17 December 2025  
Revised: 23 January 2026  
Accepted: 20 January 2026  
Available Online: 27 January 2026

### Keywords:

Anthropology, ethics, immateriality of the soul (*tajarrud al-nafs*), physicalism.



## Abstract

*Within the immaterialist perspective — derived from divine wisdom and the foundations of Islamic philosophy — the human being is held to possess an immaterial soul (nafs mujarrad) endowed with intrinsic dignity, genuine free will, moral responsibility, and the capacity for otherworldly reward and punishment. By contrast, the physicalist approach — rooted in earlier materialist traditions and intensified within the context of secular anthropology and contemporary cognitive science — regards the human being as merely a material and biological complex whose behaviours are exhaustively explicable at the physical level. Consequently, concepts such as free will, absolute value, and moral justice are deemed to lack any real foundation. The central problematic of this research is how the divergence between these two views generates different and at times conflicting ethical theories, and how it leaves decisive consequences in the individual and social spheres of human life. Drawing upon the works of philosophers and analysing the views of thinkers such as Daniel Dennett, Sam Harris, and Richard Dawkins, this research demonstrates that the acceptance or denial of the soul's immateriality seriously transforms ethical, educational, and social foundations. The essential finding of this research — conducted through a descriptive-analytical method — is that divine anthropology, owing to its comprehensive view of both the material and immaterial dimensions of the human being, is able to furnish a more coherent, meaningful, and inherently dignified ethical system.*

**Cite this article:** Ahmadi, R.; Ahmadi-Nik, S.M.; Rajabi Asadabadi, A. (2026). Moral Realism and Anthropological Foundations: A Critical Evaluation of Physicalism in Light of the Doctrine of the Immateriality of the Soul. *IslamicPhilosophical Doctrines*, 21(38), 43-74. <https://doi.org/10.30513/ipd.2026.7942.1695>





## Extended Abstract

### Introduction

Philosophical anthropology and the explication of human nature constitute the foundation upon which moral systems are erected. The central issue of this research is the contemporary challenge between divine anthropology — grounded in the immateriality of the soul (*tajarrud al-nafs*) — and materialist anthropology (physicalism), together with an examination of the consequences of this conflict for the objectivity of moral propositions, moral responsibility, human dignity, and the purposiveness of action. The principal objective is to provide a systematic and analytical account of the connection between the immaterial dimension of the human being and the structure of morality, so as to offer a firm basis for re-reading Islamic ethics in confronting contemporary crises.

The research hypothesis is that the immateriality of the soul guarantees fundamental moral values. In the literature review, Shūlāngtū (2016) criticised materialism from an interpretive perspective, and Muḥammad Quṭb (1971), Shānazrī and Khalīlī (2014), and Miṣbāḥ Yazdī (2011) examined the conflict between material and divine conceptions and their educational dimensions. Previous studies have largely taken a general and descriptive approach. The existing scholarly gap lies in the absence of a deep comparative analysis of the moral consequences arising from adopting the doctrine of the soul's immateriality versus physicalism.

This study is of vital importance for researchers in moral philosophy and designers of educational systems. Its theoretical framework is an integrative approach grounded in Islamic philosophy, anthropology, and ethics. A comparative-analytical method, with a critical evaluation of physicalism, is fully suitable and effective for examining and demonstrating the structural and semantic differences in ethics based on differing views of human reality.

### Method

This study is a basic qualitative research project conducted using a descriptive-analytical method and a comparative-critical approach. The analytical corpus includes texts of Islamic philosophy and influential contemporary physicalist writings. Data were obtained through library research and the review of approximately sixty sources (books and articles), including works by thinkers such as Mullā Ṣadrā, 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī, and Miṣbāḥ Yazdī, in contrast with the views of Daniel Dennett, Sam Harris, and Richard Dawkins.

Secondary data were extracted through targeted note-taking. The analytical variables included concepts such as “real freedom of choice,” “moral responsibility,” and “innate dignity,” which were examined under two models: immaterialist and materialist. The research was carried out in four stages: (1) extracting the foundations of divine anthro-



pology (soul immateriality); (2) analysing physicalist anthropology; (3) comparing the impact of these two approaches on the formation of moral theories; and (4) critically evaluating the implications of physicalism for the moral system.

Source selection was based on purposive sampling and the criterion of direct relevance to the opposition between soul immateriality and contemporary cognitive science. In ethical considerations, the principles of fidelity, neutrality in reporting scholars' views, and precise academic citation were fully observed.

## Findings

Data analysis was conducted in five fundamental categories: moral values, responsibility, teleology, innate dignity, and sincerity of intention. The findings show that the basis of soul immateriality in the works of Islamic philosophers secures absolute values and real free will; however, physicalism reduces these categories to biological and neurobiological determinism. All opposing views were reported with accuracy and fidelity. Sam Harris's arguments — based on Benjamin Libet's neuroscience experiments suggesting that free will is an illusion — and Richard Dawkins's genetic-evolutionary explanations were included in the findings without bias.

The logical slide of physicalism toward moral relativism was clarified. The analysis showed how reducing the human being to matter lowers the goal of morality from spiritual perfection to mere biological adaptation, thereby undermining the foundation of moral responsibility. The validity of the findings was confirmed by identifying internal inconsistencies in the rival theoretical system, including the contradictions in the approaches of Daniel Dennett and Harris, who deny free will on the one hand yet issue normative judgments on the other. To facilitate verification, a comparative table of ethical indicators was presented in the original study.

## Discussion

The findings demonstrate that the doctrine of the soul's immateriality is not merely a metaphysical postulate but a necessary prerequisite for the coherence of any moral system. In the absence of an immaterial locus of agency, concepts such as obligation, responsibility, and intrinsic dignity forfeit their ontological grounding. The comparative analysis reveals that physicalism, notwithstanding its claim to scientific neutrality, cannot account for the normativity it presupposes in its own moral critiques. The internal contradiction identified within the physicalist camp — the denial of free will coupled with the issuance of normative judgments — suggests that even its proponents tacitly rely upon a conception of agency that their ontology cannot sustain. This study thus confirms that the debate over human nature is not merely theoretical but carries profound practical implications for ethics, education, and law.

## Conclusion

Explaining human nature is not merely an abstract philosophical issue; it is a necessary prerequisite for building any moral system. The findings of this study are directly



linked to major crises of the contemporary world, including moral relativism, the crisis of meaning, and challenges related to human rights and human dignity in modern civilisation. The main hypothesis was strongly confirmed: the immateriality of the soul is the only logical guarantee for preserving fundamental moral values. Conversely, the capacity of physicalism to establish objective morality was rejected, because it reduces values to biological determinism and leads to nihilism.

Theoretically, this research demonstrates the internal coherence of divine anthropology in explaining moral realism. Practically, its results provide a firm basis for reconstructing moral systems, designing moral education models, and formulating laws grounded in human intrinsic dignity. These foundations also raise new questions for future research: How can an educational and legal system based on soul immateriality be implemented within the structures of modern societies, which are often dominated by physicalist paradigms? The answer is that rescuing ethics from relativism, conventionalism, and naturalism depends exclusively on returning to a metaphysical understanding and accepting the immaterial dimension of the human being. Without belief in the immateriality of the soul and divine teleology, concepts such as justice, responsibility, and dignity will lack any objective and real obligation.

### ***Author Contributions***

Rasūl Aḥmadī contributed 50% to conceptualisation, data extraction, analysis of findings, and drafting the initial and subsequent versions of the article. Sayyid Maḥdī Aḥmadī-Nīk contributed 30% to reviewing and correcting the text. ‘Alī-Aṣghar Rajabī contributed 20% to editing and proofreading.

### ***Data Availability Statement***

Given the theoretical and philosophical nature of the research, no field or statistical data were used. All sources are published works fully cited in the reference list.

### ***Acknowledgements***

The authors thank all those who played a role in the preparation of this article.

### ***Ethical Considerations***

The authors commit that, in writing this article, they avoided data fabrication, distortion, plagiarism, and any form of research misconduct, and they observed the intellectual property rights of all works used.

### ***Funding***

This article received no specific financial support from any funding institution and was completed at the authors' personal expense.



### ***Conflict of Interest***

The authors declare that they have no conflict of interest with any natural or legal person in the writing and publication of this article.

### ***Declaration of Generative AI and AI-Assisted Technologies in the Writing Process***

During the preparation of this article, ChatGPT was used to assist with summarising the text, editing, and translation. After using this tool, the authors reviewed and revised the generated content and assume full responsibility for the published material.



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

✉ رسول احمدی<sup>۱</sup> | سید مهدی احمدی نیک<sup>۲</sup> | علی اصغر رجبی اسدآبادی<sup>۳</sup>

۱. طلبه سطح چهار حوزه علمیه قم، قم، ایران؛ دانش آموزه کارشناسی ارشد رشته فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران. رایانامه: [Rasolahmadi90@gmail.com](mailto:Rasolahmadi90@gmail.com)
۲. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه فقه و مبانی حقوق، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران؛ استاد خارج فقه و اصول حوزه علمیه خراسان، مشهد، ایران. رایانامه: [ahmadinik@razavi.ac.ir](mailto:ahmadinik@razavi.ac.ir)
۳. طلبه سطح چهار حوزه علمیه خراسان، مشهد، ایران؛ دانش آموزه کارشناسی ارشد رشته فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه: [rajaby.1371@gmail.com](mailto:rajaby.1371@gmail.com)

## 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 مادی‌گرایانه 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 و از این‌رو در آن، مفاهیمی چون اختیار، ارزش مطلق، یا عدالت اخلاقی فاقد مبنای واقعی‌اند. مسئله محوری پژوهش حاضر آن است که اختلاف این دو دیدگاه چگونه به تکون نظریه‌های اخلاقی متفاوت و گاه متعارض انجامیده است 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، و ریچارد داوکینز نشان می‌دهد که پذیرش یا انکار تجرد نفس بنیان‌های اخلاقی، تربیتی و اجتماعی را به‌طور جدی دستخوش تغییر می‌نماید. یافته 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.

## اطلاعات مقاله

### نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۲۶

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۱/۰۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۳۰

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۱۱/۰۷

## کلیدواژه‌ها

انسان‌شناختی، اخلاق، تجرد  
نفس، فیزیکالیسم.



استناد: احمدی، رسول؛ احمدی نیک، سید مهدی؛ رجبی اسدآبادی، علی اصغر. (۱۴۰۵). واقع‌گرایی اخلاقی و مبانی انسان‌شناختی؛ ارزیابی انتقادی فیزیکالیسم در پرتو آموزه تجرد. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۲۱(۳۸)، ۴۳-۷۴. <https://doi.org/10.30513/ipd.2026.7942.1695>



## مقدمه

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 به مثابه 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 با ابعاد بینشی 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، معناداری و غایت‌مندی 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 تربیت اخلاقی در جوامع مختلف مشهود است، بازنگری در مبانی انسان‌شناسی و بازسازی نظام‌های اخلاقی بر اساس فهم صحیح از حقیقت انسان امری حیاتی است، به ویژه 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 به مباحث انسان‌شناختی و اخلاقی در آثار متعدد توجه شده، اما پیوند تحلیلی و نظام‌مند میان «حقیقت انسان» و «ساختار اخلاق» کمتر به صورت مستقیم و عمیق بررسی گردیده است. برخی آثار پیشین، از جمله پایان‌نامه کارشناسی ارشد «نقد و بررسی حقیقت انسان از دیدگاه ماتریالیسم بر اساس تفسیر المیزان» اثر شولانگ تو (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 محرم علی 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 اصلی 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 کند 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 می‌کند و از این رهگذر، مبنایی استوار برای بازخوانی و بازسازی اخلاق اسلامی در مواجهه با چالش‌های انسان‌شناختی معاصر ارائه می‌دهد.

## ۱. مفهوم‌شناسی

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

### ۱-۱. انسان‌شناسی

دو واژه «انسان‌شناسی» و «مردم‌شناسی» در لغت هم‌معنایند 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 (فربد، ۱۳۸۰، ص. ۳). از آن جاکه 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). بنابراین، در یک نگاه کلان، می‌توان انسان‌شناسی را به چهار قسم انسان‌شناسی تجربی و علمی، انسان‌شناسی عرفانی و شهودی، انسان‌شناسی فلسفی و انسان‌شناسی دینی تقسیم 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.

## ۱-۲. اخلاق

واژه «اخلاق» جمع واژه «خُلُق» 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 «خُلُق» قرار دارد. «خُلُق» به ظاهر انسان مربوط می‌شود و «خُلُق» به باطن و روحیات 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، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۵۴). ابوعلی مسکویه رازی اخلاق را «حالتی نفسانی که آدمی را بدون فکر و تأمل به کارهایی برمی‌انگیزد» می‌داند (مسکویه رازی، ۱۴۲۶، 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، ۱۴۲۳، ج. ۵، ص. ۱۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۶۷، ص. ۳۷۲). همچنین بستانی به نقل از علمای اخلاق، اخلاق را «ملکه‌ای که افعال نفس انسانی به سهولت و بدون تکلف و تأمل صادر می‌شود» توصیف می‌کند (بستانی، بی‌تا، ص. ۲۵۱). در نگاهی دیگر، برنارد رولین، از منظر فلسفه اخلاق غربی، اخلاق را مجموعه‌ای از اصول و باورهایی 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 قلعه‌بهمن، ۱۳۹۴، ص. ۱۱۵).

در این مقاله، منظور از اخلاق و پیامدهای اخلاقی آثار، نتایج و دلالت‌هایی است که یک



مبنا یا نظریه در حوزه اخلاق بر جا می‌گذارد. به تمام اثراتی که یک نگرش انسان‌شناختی (مثلاً تجرد نفس یا فیزیکالیسم) بر محتوا، روش، هدف و بنیان‌های اخلاقی می‌نهد 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 (تهانوی، ۱۹۹۶، ج. ۲، ص. ۷۱۵؛ 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). طریحی می‌نویسد: «التجرد: التعزّی و منه تجرد لإحرامه؛ 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 مدنظر 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 فسادند، 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 واسطه بین ماده و تجرد است. فهم دقیق این ساحت، بنیان بسیاری از نظریه‌های اخلاقی، معرفتی و تربیتی در سنت فلسفه اسلامی به شمار می‌رود.



#### ۴-۱. فیزیکیال 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، ج. ۳، ص. ۳۶۸۴؛ قیم، ۱۳۸۱، ص. 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 فلاسفه مسلمان و دیگران بررسی شده و عبارت‌اند از: داشتن امتداد در جهات سه‌گانه طول، عرض و ارتفاع (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۵، ص. ۱۴۰؛ شهرزوری، ۱۳۸۳، ص. ۱۹۳)، دارا بودن حیز و مکان (میرداماد، ۱۳۸۵، ص. ۳۳۳؛ نیز نک: 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. ۸۷-۸۸). با توجه به این تعریف از موجود مادی، نگاه فیزیکیالیستی به انسان بدین معناست که انسان به مثابه موجودی صرفاً مادی، دارای امتداد و مکان، قابل انقسام و ترکیب‌پذیر، و قابل ادراک و اشاره حسی تلقی می‌شود، به گونه‌ای که در این تلقی، انسان چیزی جز بدن، مغز، فعالیت‌های بیوشیمیایی و شبکه‌های عصبی نیست و تمام 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 فیزیکیالیسم و تجردگرایی

##### ۱-۲. رویکرد فیزیکیالیسم به انسان

با نگاهی 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 به عنوان یک ماشین و نگرش مکانیکی به عالم (فناپی نعمت‌سرا، ۱۳۹۵، ص. ۱۰۳-۱۳۰)، معناداری و غایت‌مندی انسان و جهان هستی در زندگی آدمی کم‌رنگ شد، زیرا دکارت با دوگانه‌انگاری رادیکال «ذهن - جسم» و تعریف بدن و جهان مادی به عنوان «ماشین» گسترده (مشینیت)، هستی را به دو قلمرو تقسیم کرد: قلمرو ذهن (سوبژه اندیشنده) و قلمرو جسمانی (گسترده ابژه مکانیکی). این نگرش جهان‌عینی، از جمله بدن انسان را از هر گونه 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 بر اساس هدف یا معنا، بلکه صرفاً بر اساس 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 کارتیزین‌ها (پیروان دکارت)، انسان از حیطه ماورایی و قدسی بودن خود به آرامی کنار گذاشته شد و مطالعات وارد ورطه مادی‌انگاری انسان شد (ژلیسون، ۱۳۸۰، ص. ۱۶۰؛ پاکین و استرول، ۱۴۰۲، ص. 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 زاییده تفکر اومانیزم در غرب معرفی کرد، انسان به عنوان 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 اجزای مادی است و قابل تجزیه و تحلیل آزمایشگاهی و تجربی.

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، و 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 استقرایی پرداخته شود و از سایر ابعاد وجودی او غفلت گردد (خسروپناه، ۱۳۸۲، ص. ۲۲۵).

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 شد و در قرون اخیر، تأثیر گسترده‌ای بر علوم انسانی، سیاست، روان‌شناسی و اخلاق نهاد. در این نگاه، انسان



چیزی جز یک سامانه زیستی پیچیده نیست؛ سامانه‌ای که از میلیاردها سلول عصبی، تعاملات شیمیایی، ژنتیک، و محیط شکل گرفته است (Harris, 2012, p. 11).

نظریه پردازانی مانند دانیل دنت در کتاب هشجاری توضیح داده شده آگاهی را صرفاً پدیده‌ای نوظهور می‌دانند که از شبکه پیچیده 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. به طور مشابه، پاتریشیا چرچلند در آثارش به ویژه در کتاب اخلاق از نگاه مغز؛ عصب‌شناسی اخلاق تلاش دارد تا اخلاق را بر پایه نورویولوژی و تکامل عصبی تحلیل کند، بی‌آنکه نیازی به فرض اراده آزاد یا نفس انسانی باشد. به باور او، رفتارهای اخلاقی ما نتیجه فرگشت زیستی و شبکه‌های نوروشیمیایی مغز است و مفاهیمی چون «وظیفه»، «وجدان» یا «ارزش» صرفاً برچسب‌هایی 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، نتیجه 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، به باور 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 می‌شود 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 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 (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۱، ص. ۵۵۰؛ ج) تجرد برخی پدیده‌های درون انسان، مثل علم و ادراک (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۱، ص. ۵۵۰؛ د) برخی مؤیدات تجربی (هوپر؛ ترسی، ۱۳۷۲، ص. ۵۶۳)، وجود ساحتی مجرد به نام «نفس» برای انسان اثبات می‌شود. براساس 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. در ادامه، تلاش می‌شود در ضمن چند گزاره به این مهم پرداخته شود.

#### ۳-۱. ارزش‌های بنیادین اخلاق

در نگرش مکانیکی و فیزیکی، انسان فاقد هر گونه 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 هر گونه 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 به عنوان 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 فرایندهای فیزیکی و بیولوژیکی در مغز و بدن انسان‌اند و هیچ ساحتی فراتر از ماده (یعنی ساحت مجرد یا روحانی) در کار نیست. بنابراین، با کنار هم گذاشتن چند گام نسبیت 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 فیزیکی‌اند

(نتیجه از ۲)؛



۴. اگر پدیده‌های وابسته باشند، محصول تکامل، عصب‌شناسی و فرهنگ هستند (طبیعی سازی)؛

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 با توجه به زیست‌بوم، تاریخ و ساختار عصبی، امور نسبی 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 دارد و نمی‌توان آن را از لوازم انسان‌شناسی عاری دانست. برای مثال، دنیل دنت در تبیین این‌که آیا افعال اخلاقی دارای اصول عام، مطلق و فراگیرند یا این‌که تمام ارزش‌های اخلاق وابسته به شرایط اجتماعی، فرهنگ و جغرافیا و ... است (Dennett, 2006, p. 375) برای توضیح امکان وجود معیارهای فراگیر اخلاقی، از تقسیم‌بندی جک بالکین میان «عمومیت‌گرایی استعماری» و «نسبیت‌گرایی اخلاقی» بهره می‌گیرد. عمومیت‌گرایی استعماری مدعی وجود استانداردهای جهان‌شمول عدالت و حقوق بشر است که همه فرهنگ‌ها باید مطابق آن ارزیابی شوند، درحالی‌که نسبیت‌گرایی اخلاقی هر گونه اصل فرافرهنگی را انکار می‌کند و اخلاق را کاملاً وابسته به عرف و قرارداد می‌داند، تا آنجا که رفتارهایی چون برده‌داری یا کودک‌کشی نیز در قلمرو نقد عقلانی عام قرار نمی‌گیرد. دنت هر دو رویکرد را ناپسند می‌داند؛ از یک سو، مبنای تکاملی و علم‌گرایانه او اجازه پذیرش حسن و قبح ذاتی را نمی‌دهد (Dennett, 1990, pp. 519-548)، و از سوی دیگر، او نمی‌خواهد به نسبیت‌گرایی افراطی ملتزم شود. از این رو «میان‌ه‌روی روشنفکرانه» بالکین را پیشنهاد می‌کند که بر وجود ارزش‌های مشترکی چون حقیقت، عدالت، امنیت و بقا به عنوان نقطه آغاز گفت‌وگو میان فرهنگ‌ها تأکید دارد.

به اعتقاد برخی از دانشمندان و پژوهشگران فلسفه، این تقسیم‌بندی دنت از دو جهت دچار اشکال است. اولاً تقسیم دیدگاه‌ها به «عمومیت‌گرایی استعماری» و «نسبیت‌گرایی» تقسیم منطقی و علمی در فلسفه اخلاق نیست، زیرا بحث از اصول عام اخلاقی هیچ ارتباط ذاتی با سلطه‌طلبی یا استعمار ندارد و به کارگیری چنین ادبیاتی، ناخودآگاه بار روانی و سیاسی بر مسئله تحمیل می‌کند و مانع تحلیل دقیق می‌شود. ثانیاً در این بازنمایی، رویکرد مقابل نسبیت‌گرایی نادرست معرفی شده است، زیرا مطلق‌انگاری اخلاقی به این معنا نیست که



همه گزاره‌های اخلاقی ثابت و فراتاریخی‌اند، بلکه ادعا این است که برخی اصول بنیادین همچون عدالت، قبح ظلم، خیر و صلاح، ثابت و فراگیرند، درحالی‌که بسیاری از احکام فرعی و جزئی اخلاقی تابع شرایط‌اند. برای نمونه، راست‌گویی فی‌الجمله ارزش اخلاقی دارد، اما ارزش آن تابع عدالت یا مصلحت است، چنان‌که اگر راست‌گویی موجب ظلم شود، ترک آن اخلاقاً لازم است. این تحلیل به‌روشنی نشان می‌دهد که اخلاق مطلق به معنای ثبات اصول بنیادین است نه جمود بر رفتارهای جزئی (مصباح، ۱۳۷۶، ص. ۱۸۴-۱۹۴).

اما مهم‌ترین اشکال ناسازگاری درونی نظریه دنت است. او هرچند می‌کوشد ارزش‌هایی چون عدالت، حقیقت و امنیت را مشترک و الزام‌آور بداند، اما مبنای تکاملی او نمی‌تواند چنین اصول ثابتی را توجیه کند. در چارچوب او، هیچ «نفس مجرد»، «روح علوی» یا «گرایش فطری ثابت» که بتوان ارزش‌های اخلاقی را بر آن بنا کرد وجود ندارد؛ ارزش‌ها نهایتاً به سازگاری زیستی، خویشاوندی ژنتیکی و کارکرد گروهی فروکاسته می‌شوند. این مبانی اجازه نمی‌دهند اصول اخلاقی ثبات و اطلاق واقعی داشته باشند. بنابراین، رویکرد دنت خواه‌ناخواه به نوعی نسبیت‌گرایی اخلاقی می‌انجامد، نه از نوع فرهنگی افراطی، بلکه نسبیت‌گرایی مبتنی بر کارکرد تکاملی و سودمندی زیستی. به همین دلیل، هرچند دنت از نسبیت‌گرایی افراطی فاصله می‌گیرد، 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 جنبه 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، ایثار و گذشت را کاشت، زیرا بستر هستی‌شناسانه آن ناپایدار و تهی از معناست. در این باره چنین بیان شده است: «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 ایثار 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، پشتوانه 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، چراکه 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 مبادی 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 تجردگرا، چون انسان دارای مرتبه‌ای از وجود غیرمادی است، می‌تواند حامل و دریافت‌کننده ارزش‌های اخلاقی اصیل باشد و اخلاق نیز به عنوان یک ساختار عینی، مطلق و غایت‌دار معنا می‌یابد، درحالی‌که در نگاه فیزیکالیستی که انسان را صرفاً حاصل ترکیب ماده و فعل و انفعالات زیستی می‌داند، مفاهیم اخلاقی ناچار به قرارداد، نسبیت و گاهی پوچی فروکاسته می‌شوند.

### ۳-۲. مسئولیت اخلاقی

به اعتقاد برخی اندیشمندان حوزه فلسفه، 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 و واجد مرتبه‌ای از وجود است که فراتر از علیت مادی عمل می‌کند. ایشان بیان می‌دارد که نفس انسانی به دلیل تجردش از ماده، برخلاف موجودات مادی، فاعل بالاختیار است نه فاعل بالجبر (طباطبایی، ۱۴۲۰، ص. ۲۲۴-۲۲۵؛ پارسانیا، ۱۳۹۲، ص. ۵۳). بنابراین، انسان تنها موجودی است که در گستره طبیعت می‌تواند در برابر افعالش مسئول باشد و افعال اختیاری با اراده 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 قوه 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<sup>۱</sup> 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, p. 11).

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 گرفته‌ایم» 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 فرایندهای 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.

هریس تصریح می‌کند که انسان منشأ حقیقی افکار، نیت‌ها و اعمال خود نیست، زیرا همه این رخدادها زاده علل و شرایط پیشینی‌اند که خارج از آگاهی یا اراده ما عمل می‌کنند (Har- ris, 2012, p. 27). از نگاه او، تمام رخدادهای ذهنی پیامد فرایندهای نورویولوژیک مغزی‌اند؛ فرایندهایی که ما شناخت مستقیمی از آن‌ها نداریم. او در منظر اخلاقی تلاش می‌کند نشان دهد که هرچند انسان‌ها به صورت پیش‌فرض می‌پندارند منبع افکار و تصمیم‌هایشان خود

۱. ناتورالیسم (Naturalism) دیدگاهی فلسفی است که معتقد است همه پدیده‌های جهان 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.



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 جبرگرا بود و از چشم‌اندازهای اخلاقی سخن گفت؟ بدیهی است که در منظومه فکری جبرگرایانه، امکان سخن گفتن از مسئولیت اخلاقی عملاً از میان می‌رود. مایک‌هاکسی، از منتقدان نگاه هریس، در این باره نکته‌ای مهم را 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 رها شده 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 است 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 (Palm-er, 1995, p. 132).

### ۳-۳. معنا و غایت اخلاق

در فلسفه اسلامی، نفس انسانی دارای مراتب وجودی است و با انجام اعمال اختیاری، به‌ویژه 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 تجرد 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 تجرد 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، ۱۹۸۱، ص. ۶۷). بنابراین، اخلاق در این نگاه یک فرایند هستی‌شناسانه و کمال‌گرایانه است که غایت اخلاق را کمال انسان در مسیر قرب الهی می‌داند، نه صرفاً پدیده‌ای اجتماعی یا روان‌شناختی که برساخته ساختارهای 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 هر گونه غایت متعالی می‌داند. از آن‌جا که انسان در این دیدگاه صرفاً موجودی مادی و محصول فرایندهای 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 (Harris, 2010, pp. 1-23). در چنین نگاهی، مفاهیمی چون قرب به خدا، فلاح، یا کمال نفس بی‌معناست، چرا که این مفاهیم فراتر از داده‌های فیزیکی اند و از منظر این مکتب، فاقد اعتبار علمی یا واقعی تلقی می‌شوند (Dawkins, 2006, p. 259). در نتیجه، اخلاق نیز از ساحت قدسی و هستی‌شناختی‌اش خلع می‌شود و به مجموعه‌ای از توافقات انسانی یا سازوکارهای بقا تنزل می‌یابد.

### ۳-۴. کرامت انسانی در اخلاق

در رویکرد تجردگرایانه نفس انسان، کرامت انسان امری ذاتی و مبتنی بر ساحت روحانی و الهی او تلقی می‌شود. بر اساس آیه شریفه «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (ص/۷۲)، انسان واجد روحی از جانب



خداوند است که او را از سایر موجودات متمایز کرده و استعداد خلافت الهی، تجلی اسما و صفات ربوبی، و صبرورت به سوی کمال مطلق را در او قرار داده است (ملاصدرا، ۱۳۸۷، ج. ۱۳، ص. ۳۰۳؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۱۷، ص. ۳۴۲). فلاسفهٔ مسلمان بر این باورند که روح انسان حقیقتی مجرد و غیرمادی است که می‌تواند از مرتبهٔ نباتی و حیوانی فراتر رود 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 ذومراتب است که با سیر در مراتب وجودی، استعداد خلافت الهی خود را شکوفایی سازد و این کرامت هم‌زمان با تقرب وجودی به حق تعالی در وجود او تعیین می‌یابد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ص. ۶۷).

در مقابل، نگاه فیزیکالیستی که بر مبنای تقلیل‌گرایی مادی شکل گرفته است، 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 بر اساس 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, p. 103-112).

### ۳-۵. صدق نیت و ارزش درونی اعمال

در منظومهٔ اخلاق اسلامی، نیت و انگیزهٔ 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 صلی‌الله‌علیه‌وآله فرمود: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ» (طوسی، ۱۴۰۷، 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 برایندهای 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 نقش تکوینی در کمال یا نقص انسان دارد، زیرا متعلق حقیقی نیت همواره نوعی کمال درونی است که فاعل آن را برای خود مطلوب می‌داند. هر گاه 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 به درستی شکل گرفته باشد، همان اثر کمال‌بخش را دارد و ارزش اخلاقی فعل وابسته به نیت است.

در مقابل، رویکرد فیزیکالیستی که انسان را صرفاً محصول مغز، ژن و کنش‌های فیزیولوژیک می‌داند، برای نیت و انگیزه درونی جایگاهی اصیل قائل نیست. فیزیکالیسم به‌طور بنیادین گرایش دارد تا هر گونه رویداد ذهنی را یا انکار کند یا آن را به فعالیت‌های نورونی و هورمونی فرو بکاهد. به همین دلیل، در اخلاق فیزیکالیستی، مفهوم نیت فقط یک وضعیت مغزی قابل تحلیل توسط علوم اعصاب تلقی می‌شود که فاقد ارزش‌گذاری اخلاقی مستقل است. 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. به این 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

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 فیزیکالیستی، دو مبنای کاملاً متفاوت را برای اخلاق پیشنهاد می‌نمایند و پیامدهای عمیقاً متباینی در حوزه اخلاق فردی و اجتماعی به دنبال دارند. در رویکرد تجردگرا که نفس انسانی را موجودی غیرمادی، مستقل از بدن، و برخوردار از بقا پس از مرگ می‌داند، اخلاق جایگاهی حقیقی، ثابت و متعالی دارد. 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 نهایی‌اش وابسته به نحوه 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 فیزیکالیستی که انسان را صرفاً ترکیبی از فرایندهای فیزیکی و زیستی می‌داند، اخلاق را از بنیان‌های متافیزیکی تهی می‌سازد و به صورت ناگزیر به نوعی نسبی‌گرایی، قراردادی‌گرایی یا ناتوالیسم اخلاقی سوق می‌یابد. در این نگرش، ارزش‌های اخلاقی برخاسته از فرایندهای تکاملی، نیازهای زیستی یا توافقات جمعی‌اند و حقیقتی مستقل یا الزام‌آور ندارند. در نتیجه، مفاهیمی چون عدالت، مسئولیت و کرامت، فاقد پشتوانه متافیزیکی می‌شوند و تابع تغییرات تاریخی، فرهنگی یا منافع قدرت می‌گردند، به ویژه انکار بقای نفس و حیات پس از مرگ در این دیدگاه، اخلاق را از نظام ثواب و عقاب محروم می‌کند و آن را به ابزاری برای بقا یا کنترل اجتماعی تقلیل می‌دهد.

در نتیجه، می‌توان گفت که پذیرش یا انکار ساحت تجردی در انسان فقط 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 نسبییت، پوچی و ابزارانگاری است.



## ملاحظات اخلاقی

### حامی مالی

این مقاله هیچ گونه کمک مشخصی از نهادهای تأمین مالی دریافت نکرده است و با هزینه شخصی نویسندگان به انجام رسیده است.

### مشارکت نویسندگان

رسول احمدی پنجاه درصد در مفهوم‌سازی مقاله، استخراج داده‌ها، تحلیل یافته‌ها و نگارش پیش‌نویس اولیه و نسخه‌های بعدی آن مشارکت داشته است و سایر نویسندگان به ترتیب احمدی نیک سی درصد (بازبینی و رفع اشکالات) و علی اصغر رجبی ۲۰ درصد (ویرایش و بازبینی مطالب) مشارکت داشته‌اند..

### اعلامیه هوش مصنوعی مولد و فناوری‌های مبتنی بر هوش مصنوعی در فرایند نگارش

در آماده‌سازی مقاله، از ChatGPT برای کمک در خلاصه‌سازی متن، ویرایش و ترجمه استفاده شده است. پس از استفاده از این ابزار، نویسندگان محتوای تولیدشده را بازبینی و ویرایش کرده‌اند و مسئولیت کامل محتوای منتشرشده را بر عهده می‌گیرند.

### تعارض منافع

نویسندگان اعلام می‌دارند که در نگارش و انتشار این مقاله، هیچ گونه تعارض منافی با هیچ شخص حقیقی یا حقوقی ندارند.

### پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسندگان متعهد می‌شوند که در نگارش این مقاله از جعل داده‌ها، تحریف، سرقت علمی و هر گونه سوءرفتار پژوهشی اجتناب کرده و حقوق مالکیت معنوی آثار را رعایت نموده‌اند.

### بیانیه دسترسی به داده‌ها

با توجه به ماهیت نظری و فلسفی پژوهش، داده‌های میدانی یا آماری وجود ندارد.

### سپاسگزاری

نویسندگان از همه کسانی که در شکل‌گیری این مقاله نقش داشتند سپاسگزاری می‌کنند.



## فهرست منابع

### قرآن کریم

۱. آزادی، محمد؛ نیکخو، سجاد؛ اسفندیاری، مصطفی. (۱۴۰۴ش). مقایسه کمال نهایی انسان از منظر راجرز و ملاصدرا. *آموزه‌های فلسفه اسلامی*. ۱۹(۳۴)، ۷-۳۲. <https://doi.org/10.30513/ipd.2025.6634.1577>
۲. آشتیانی، میرزا احمد. (۱۳۹۰ش). *لوامع الحقایق فی أصول العقاید*، (تحقیق محسن آشتیانی). قم: کنگره علامه آشتیانی.
۳. ابن فارس، احمد. (۱۳۶۳ش). *معجم مقاییس اللغة*، (تحقیق عبدالسلام محمد هارون). قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۴. استیس، والتر. (۱۳۷۷ش). *دین و نگرش نوین*، (ترجمه احمد رضا جلیلی). تهران: حکمت.
۵. بستانی، بطرس. (بی تا). *محیط المحيط؛ قاموس مطول اللغة العربية*. بیروت: مکتبه لبنان.
۶. پایکین، ریچارد؛ استرول، آروم. (۱۴۰۲ش). *کلیات فلسفه*، (ترجمه سید جلال الدین مجتبی). تهران: حکمت.
۷. پارسانیا، حمید. (۱۳۹۲ش). *جهان‌های اجتماعی*، (ج ۲). قم: کتاب فردا.
۸. تهانوی، محمد علی. (۱۹۹۶م). *کشف اصطلاحات الفنون و العلوم*. بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
۹. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷ش). *سروش هدایت*. قم: اسراء.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶ش). *تفسیر موضوعی قرآن کریم (توحید در قرآن)*، (تنظیم حیدر علی ایوبی). قم: اسراء.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸ش). *مبایده اخلاق در قرآن*. قم: اسراء.
۱۲. خسروپناه، عبدالحسین؛ میرزایی، رضا. (۱۳۸۹ش). *چستی انسان شناسی. انسان پژوهی دینی*، ۷(۲۴)، ۳۵-۵۶.
۱۳. خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۸۲ش). *گستره شریعت*. تهران: نشر معارف.
۱۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). *المفردات فی غریب القرآن*. بیروت: دار الشامیه.
۱۵. رولین، برنارد. (۱۳۹۳ش). *علم و اخلاق*، (ترجمه سعید عدالت جو). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۶. ژیلسون، اتین. (۱۳۸۰ش). *نقد تفکر فلسفی غرب*، (ترجمه احمد احمدی). تهران: سمت.
۱۷. سروش، عبدالکریم و دیگران. (۱۳۸۱ش). *سنت و سکولاریسم*. تهران: صراط.
۱۸. سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۳ش). *حکمت و معیشت*. تهران: صراط.
۱۹. شانظری، جعفر؛ خلیلی، محرم علی. (۱۳۹۳ش). *انسان در انگاره‌های بشری و الگوی اسلامی*. اصفهان: نشر جهاد دانشگاهی.



۲۰. شولانگ‌تو. (۱۳۹۵ش). نقد و بررسی حقیقت انسان از دیدگاه ماتریالیسم بر اساس تفسیر المیزان. قم: جامعة المصطفی العالمية.
۲۱. شهرزوری، محمد بن اسحاق. (۱۳۸۳ش). شرح حکمة الإشراق. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۲۲. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۷۴ش). المیزان فی تفسیر القرآن، (ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۳. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۲۰ق). نهاية الحکمة، (تعليق عباسعلی الزارعی. ج. ۱۵ ویراسته). قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
۲۴. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۲۸ق). مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي، (تحقيق صباح الربيعی). قم: باقيات.
۲۵. طریحی، فخرالدین. (۱۳۷۵ش). مجمع البحرين، (تحقيق احمد حسینی). قم: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۲۶. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ق). تهذيب الأحكام. تهران: دار الكتب الإسلامية.
۲۷. عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۹۱ش). درآمدی به نظام حکمت صدرایی. تهران: سمت.
۲۸. فرید، محمدصادق. (۱۳۸۰ش). مبانی انسان‌شناسی. تهران: پشوتن.
۲۹. فنانی نعمت‌سرا، هادی. (۱۳۹۵ش). نگاه مکانیکی به جهان؛ بررسی تحلیلی و واکاوی پیامدها. کلام اسلامی، ۲۵ (۹۷)، ۱۰۳-۱۳۰.
۳۰. حسینی قلعه‌بهمن، اکبر. (۱۳۹۴ش). تحلیلی بر ساختار نظام اخلاقی در ادیان. معرفت ادیان، ۷ (۲۵)، ۱۱۳-۱۳۰.
۳۱. فیض کاشانی، محسن. (۱۴۲۳ق). الحقایق فی محاسن الأخلاق. قم: دار الكتاب الإسلامي.
۳۲. قطب، محمد. (۱۳۵۰ش). انسان بین مادی‌گری و اسلام، (ترجمه سید هادی خسروشاهی). قم: دارالعلم.
۳۳. قیم، عبدالنبی. (۱۳۸۱ش). فرهنگ معاصر فارسی و عربی. تهران: فرهنگ معاصر.
۳۴. کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۶ش). تاریخ فلسفه (یونان و روم)، (ترجمه جلال‌الدین مجتبوی). تهران: علمی و فرهنگی - سروش.
۳۵. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار لدرر أخبار الأئمة الأطهار. بیروت: مؤسسة الوفاء.
۳۶. مسکویه رازی، احمد بن علی. (۱۴۲۶ق). تهذيب الأخلاق و تطهير الأعراق. قم: طلیعه نور.
۳۷. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۰ش). معارف قرآن. قم: در راه حق.
۳۸. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۰ش). فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
۳۹. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۲ش). آموزش عقاید. قم: دار الثقلین.



۴۰. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۱ش). آموزش فلسفه. تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.
۴۱. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۴ش). فلسفه اخلاق، (تحقیق احمدحسین شریفی). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۴۲. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۳ش). دروس فلسفه اخلاق. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۴۳. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۶ش). دروس فلسفه اخلاق. تهران: انتشارات اطلاعات.
۴۴. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۶ش). مجموعه آثار. تهران: صدرا.
۴۵. معین، محمد. (۱۳۵۷ش). فرهنگ زبان فارسی. تهران: چاپخانه سپهر.
۴۶. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة. (ج ۳). بیروت: دار احیاء التراث.
۴۷. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۹ش). اسرار الآیات، (ترجمه محمد خواجوی). تهران: نشر مولی.
۴۸. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۷ش). رساله فی اتحاد عاقل و المعقول، (تصحیح بیوک علیزاده). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۴۹. میرداماد، محمدباقر. (۱۳۸۵ش). آثار میرداماد، (به اهتمام عبدالله نورانی). تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۵۰. نراقی، محمد مهدی. (بی تا). جامع السعادات، (تعلیق محمد کلانتر). بیروت: مؤسسة الأعلمی.
۵۱. هوپر، جودیت؛ ترسی، دیک. (۱۳۷۲ش). جهان شگفت‌انگیز مغز، (ترجمه ابراهیم یزدی). تهران: قلم.

52. Dawkins, R. (2006). *The God Delusion*. Houghton Mifflin Harcourt.
53. Dennett, D. (2006). *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*. Penguin Books.
54. Dennett, Daniel C. (1990). "Quining Qualia." In *Mind and Cognition*, (ed. W. Lycan). Oxford: Blackwell.
55. Dennett, Daniel C. (1991). *Consciousness Explained*. Boston: Little, Brown and Company.
56. Harris, S. (2010). The Moral Landscape. *Free Press*, pp. 103\_112.
57. Hockney, M. (2014) *The Sam Harris Delusion*. Hyperreality Books.
58. Harris, S. (2012). *Free Will*. New York: Free Press.
59. Palmer, M. (1995). *Moral Problems*. Cambridge: The Lutterworth Press.
60. Lemos, J. (2017). *A Libertarian Response to Dennett and Harris on Free Will*. Rivist Internazionale Di Filosofia e Psicologia, vol.8



## Resources

*The Holy Qur'ān*. (n.d.).

1. 'Abūdiyyat, 'A. al-R. (2012). *Darāmadī beh neẓām-e ḥekmat-e Ṣadrā'ī* (An introduction to the Ṣadrian system of wisdom). Tehran: SAMT. [In Persian]
2. Āzādī, M., Nikkhū, S., & Iṣfandi-yārī, M. (2025). Muqāyaseh-ye kamāl-e nahā'ī-ye ensān az manẓar-e Rājers wa Mullā Ṣadrā (A comparison of ultimate human perfection from the perspectives of Rogers and Mullā Ṣadrā). *Āmūzeh-hā-ye Falsafeh-ye Eslāmī*, 19(34), 7–32. <https://doi.org/10.30513/IPD.2025.6634.1577> [In Persian]
3. Bustānī, B. (n.d.). *Muḥiṭ al-muḥiṭ: Qāmūs muṭawwal al-lughah al-'arabiyyah* (The ocean of oceans: A comprehensive Arabic dictionary). Beirut: Maktabat Lubnān. [In Arabic]
4. Copleston, F. (2007). *Tārīkh-e falsafeh* (Yūnān wa Rūm) (History of philosophy: Greece and Rome) (J. al-D. Mujtabawī, Trans.). Tehran: 'Elmī va Farhangī va Surūsh. [In Persian]
5. Daghim, S. (2001). *Mawsū'at muṣṭalaḥāt al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī* (Encyclopedia of the terms of Imam Fakhr al-Dīn al-Rāzī). Beirut: Maktabat Lubnān Nāshirūn. [In Arabic]
6. Dawkins, R. (2006). *The God delusion*. Houghton Mifflin Harcourt.
7. Dennett, D. C. (1990). *Quining qualia*. In W. Lycan (Ed.), *Mind and cognition*. Blackwell.
8. Dennett, D. C. (1991). *Consciousness explained*. Little, Brown and Company.
9. Dennett, D. C. (2006). *Breaking the spell: Religion as a natural phenomenon*. Penguin Books.
10. Fanā'ī Ni'mat-Sarā, H. (2016). Negāh-e mekānīkī beh jahān: Barrasī-ye taḥlīlī va vākāvī-ye payāmad-hā (A mechanical view of the world: An analytical and critical examination of its consequences). *Kalām-e Eslāmī*, 25, 103–130. [In Persian]
11. Farbud, M. Ş. (2001). *Mabānī-ye ensān-shenāsī* (Foundations of anthropology). Tehran: Pushtūn. [In Persian]
12. Fayḍ Kāshānī, M. (2002). *Al-Ḥaqā'iq fī maḥāsīn al-akhlāq* (The realities concerning the excellences of morals). Qom: Dār al-Kitāb al-Islāmī. [In Arabic]
13. Gheyām, 'A. al-N. (2002). *Farhang-e mu'āṣer-e Fārsī va 'Arabī* (Contemporary Persian and Arabic dictionary). Tehran: Farhang-e Mu'āṣir. [In Persian]
14. Gilson, É. (2001). *Naqd-e tafakkur-e falsafī-ye Gharb* (The critique of Western philosophical thought) (A. Aḥmadī, Trans.). Tehran: SAMT. [In Persian]
15. Harris, S. (2010). *The moral landscape*. Free Press.
16. Harris, S. (2012). *Free will*. Free Press.



17. Hockney, M. (2014). *The Sam Harris delusion*. Hyperreality Books.
18. Hūpar, J., & Teresī, D. (1993). *Jahān-e shegeft-angīz-e maghz* (The astonishing world of the brain) (I. Yazdī, Trans.). Tehran: Qalam. [In Persian]
19. Husaynī Qal'ah Bahman, A. (2015). Taḥlīlī bar sākhtār-e neẓām-e akhlāqī dar adyān (An analysis of the structure of the moral system in religions). *Ma'refat-e Adyān*, 25, 113–130. [In Persian]
20. Ibn Fāris, A. ibn F. (1984). *Mu'jam maqāyīs al-lughah* (Compendium of language measures) ('A. al-S. M. Hārūn, Ed.). Qom: Daftar-e Tablīghāt-e Eslāmī. [In Arabic]
21. Jawādī Āmulī, 'A. (2007). *Tafsīr-e mawqū'ī-ye Qur'ān-e Karīm* (Tawhīd dar Qur'ān) (Thematic commentary of the Noble Qur'ān: Unity in the Qur'ān) (Ḥ. 'A. Ayyūbī, Ed.). Qom: Isrā'. [In Persian]
22. Jawādī Āmulī, 'A. (2008). *Surūsh-e hedāyat* (The message of guidance). Qom: Isrā'. [In Persian]
23. Jawādī Āmulī, 'A. (2009). *Mabādī-ye akhlāq dar Qur'ān* (The principles of ethics in the Qur'ān). Qom: Isrā'. [In Persian]
24. Khosrowpanāh, 'A. al-Ḥ. (2003). *Gustareh-ye sharī'at* (The scope of the sacred law). Tehran: Ma'ārif. [In Persian]
25. Khosrowpanāh, 'A. al-Ḥ., & Mīrzā'ī, R. (2010). Chīstī-ye ensān-shenāsī (The quiddity of anthropology). *Ensān-pazhūhī-ye Dīnī*, 7, 35–56. [In Persian]
26. Lemos, J. (2017). A libertarian response to Dennett and Harris on free will. *Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia*, 8, 232–245.
27. Majlisī, M. B. (1983). *Bihār al-anwār li-durar akhbār al-āimma al-aṭṭhār* (Oceans of lights: The pearls of the traditions of the pure imams). Beirut: Mu'assasat al-Wafā'. [In Arabic]
28. Miskawayh Rāzī, A. ibn 'A. (2005). *Tahdhīb al-akhlāq wa taṭhīr al-a'rāq* (Cultivation of morals and purification of lineages). Qom: Ta'lī'ah-yi Nūr. [In Arabic]
29. Mišbāḥ Yazdī, M. T. (1994). *Durūs-e falsafeh-ye akhlāq* (Lessons in moral philosophy). Tehran: Sāzmān-i Tablīghāt-i Islāmī. [In Persian]
30. Mišbāḥ Yazdī, M. T. (1997). *Durūs-e falsafah-yi akhlāq* (Lessons in moral philosophy). Tehran: Intishārāt-i Ittīlā'āt. [In Persian]
31. Mišbāḥ Yazdī, M. T. (2001). *Ma'āref-e Qur'ān (1-3): Khudā-shenāsī, keyhān-shenāsī, ensān-shenāsī* (Qur'ānic teachings 1–3: Theology, cosmology, anthropology). Qom: Dar Rāh-i Ḥaqq. [In Persian]



32. Mişbāḥ Yazdī, M. T. (2003). *Āmūzesh-e 'aqā'ed* (Teaching of beliefs). Qom: Dār al-Thaqalayn. [In Persian]
33. Mişbāḥ Yazdī, M. T. (2011). *Falsafeh-ye ta'lim va tarbiyat-e Eslāmī* (Philosophy of Islamic education). Qom: Mu'assaseh-ye Āmūzeshī va Pazhūheshī-ye Imām Khomeynī. [In Persian]
34. Mişbāḥ Yazdī, M. T. (2012). *Āmūzesh-e falsafeh* (Teaching philosophy). Tehran: Bayn al-Milal. [In Persian]
35. Mişbāḥ Yazdī, M. T. (2015). *Falsafeh-ye akhlāq* (Moral philosophy) (A. H. Sharīfī, Ed.). Qom: Mu'assaseh-ye Āmūzeshī va Pazhūheshī-ye Imām Khomeynī. [In Persian]
36. Mīr Dāmād, M. B. (2006). *Āthār-e Mīr Dāmād* (The works of Mīr Dāmād) ('A. Nūrānī, Ed.). Tehran: Anjuman-e Āthār va Mafākher-e Farhangī. [In Persian]
37. Mu'īn, M. (1978). *Farhang-e zabān-e Fārsī* (Dictionary of the Persian language). Tehran: Chāpkhānah-yi Sipīhr. [In Persian]
38. Muṭahharī, M. (2007). *Majmū'eh-ye āthār* (Collected works). Tehran: Šadrā. [In Persian]
39. Mullā Šadrā (Šadr al-Dīn Shīrāzī), M. ibn I. (1981). *Al-Ḥikmah al-muta'āliyah fī al-asfār al-'aqlīyah al-arba'ah* (The transcendent philosophy in the four intellectual journeys) (3rd ed.). Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
40. Mullā Šadrā (Šadr al-Dīn Shīrāzī), M. ibn I. (2008). *Risālah fī ittiḥād al-'āqil wa al-ma'qūl* (Treatise on the union of the intellect and the intelligible) (B. 'Alīzādah, Ed.). Tehran: Bunyād-e Ḥekmat-e Islāmī-ye Šadrā. [In Arabic]
41. Mullā Šadrā (Šadr al-Dīn Shīrāzī), M. ibn I. (2010). *Asrār al-āyāt* (The secrets of the verses) (M. Khājavi, Trans.). Tehran: Mawlā. [In Arabic]
42. Narāqī, M. M. (n.d.). *Jāmi' al-sa'ādāt* (The compendium of felicities) (M. Kalānthar, Comm.). Beirut: Mu'assasat al-A'lamī. [In Arabic]
43. Palmer, M. (1995). *Moral problems*. The Lutterworth Press.
44. Popkin, R., & Stroll, A. (2023). *Kulliyāt-e falsafah* (The fundamentals of philosophy) (S. J. al-D. Mujtabawī, Trans.). Tehran: Ḥikmat. [In Persian]
45. Pārsāniyā, H. (2013). *Jahān-hā-ye ejtima'i* (Social worlds) (2nd ed.). Qom: Kitāb-i Fardā. [In Persian]
46. Quṭb, M. (1971). *Insān bayn mādī-garī va Islām* (Man between materialism and Islam) (S. H. Khosrowshāhī, Trans.). Qom: Intishārāt-i Dār al-'Ilm. [In Persian]
47. Rāghib Iṣfahānī, H. ibn M. (1991). *Al-Mufradāt fī gharīb al-Qur'ān* (Vocabulary of rare Qur'ānic terms). Beirut: Dār al-Shāmiyyah. [In Arabic]



48. Rollin, B. (2014). *'Ilm va akhlāq* (Science and ethics) (S. 'Adālatjū, Trans.). Tehran: Shirkat-i Intishārāt-i 'Ilmī va Farhangī. [In Persian]
49. Shāhrazūrī, M. ibn I. (2004). *Sharḥ ḥikmat al-ishrāq* (Commentary on the philosophy of illumination). Tehran: Anjuman-i Āthār va Mafākhir-i Farhangī. [In Arabic]
50. Shānazrī, J., & Khalīlī, M. 'A. (2014). *Insān dar ingārah-hā-yi basharī va ulgū-yi Islāmī* (The human being in human paradigms and the Islamic model). Isfahan: Nashr-i Jihād-i Dānishgāhī. [In Persian]
51. Shūlāngtū. (2016). *Naqd va barrasī-yi ḥaqīqat-i insān az dīdgāh-i māteriyālism bar asās-i tafsīr-i al-Mizān* (A critique and examination of the reality of the human being from the perspective of materialism based on the exegesis of al-Mizān). Qom: Jāmi'at al-Muṣṭafā al-'Ālamiyyah, Pazhūhishkadah-yi Ḥikmat va Dīn-pazhūhī. [In Persian]
52. Surūsh, 'A. (1994). *Ḥikmat va ma'īshat* (Wisdom and livelihood). Tehran: Šerāṭ. [In Persian]
53. Surūsh, 'A., Mujtahid Shabistārī, M., Malikiyān, M., & Kadīvar, M. (2002). *Sunnat va secularism: Guftārḥā-yi az 'Abd al-Karīm Surūsh, Muḥammad Mujtahid Shabistārī, Muṣṭafā Malikiyān, Muḥsin Kadīvar* (Tradition and secularism: Discourses by Abdolkarim Soroush, Mohammad Mojtabeh Shabestari, Mostafa Malekian, Mohsen Kadivar). Tehran: Šerāṭ. [In Persian]
54. Stace, W. (1998). *Dīn va negāresh-e nowīn* (Religion and the modern view). Tehran: Ḥekmat. [In Persian]
55. Ṭabāṭabā'ī, S. M. Ḥ. (1995). *Al-Mizān fī tafsīr al-Qur'ān* (The balance in Qur'ānic exegesis) (S. M. B. Mūsawī Hamadānī, Trans.). Qom: Daftar-e Enteshārāt-e Eslāmī. [In Arabic]
56. Ṭabāṭabā'ī, S. M. Ḥ. (1999). *Nihāyat al-ḥikmah* (The ultimate of wisdom) ('A. al-Zār'ī, Comm.) (15th ed.). Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī. [In Arabic]
57. Ṭabāṭabā'ī, S. M. Ḥ. (2007). *Majmū'eh-ye rasā'el-e 'Allāmeḥ Ṭabāṭabā'ī* (The collected treatises of 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī) (Š. al-Rabī'ī, Ed.). Qom: Bāqiyāt. [In Arabic]
58. Ṭurayḥī, F. al-D. (1996). *Majma' al-baḥrayn* (The confluence of the two seas) (A. Ḥusaynī, Ed.). Qom: Daftar-e Nashr-e Farhang-e Eslāmī. [In Arabic]
59. Ṭūsī, M. ibn al-Ḥ. (1986). *Tahdhīb al-aḥkām* (The refinement of rulings). Tehran: Dār al-Kitāb al-Islāmiyyah. [In Arabic]