

تأثیر عوامل جغرافیایی بر اخلاق

سحر کاوندی^۱

طیبه شاددل

چکیده

تأثیر عوامل جغرافیایی بر جسم انسان چه از حیث تأثیر در سلامت و چه از لحاظ بروز بیماری‌ها از زمان‌های قدیم بر طبیعی‌دانان و پزشکان کم و بیش معلوم بوده است، اما پرسش مهمی که همواره در علم اخلاق مطرح بوده آن است که «تأثیر عوامل جغرافیایی بر اخلاق تا چه حد است؟» پاسخ‌های فراوانی به این مسأله داده شده که می‌توان مجموع آن‌ها را در سه مکتب:

۱- جبرگرا ۲- اراده آزاد و ۳- مکتب امکان‌گرا جای داد. در این پژوهش با توجه به ابتدای اخلاق بر نفس و ارتباط تنگاتنگ آن دو با هم، سعی شده با تبیینی از هستی‌شناسی انسان این مسأله مورد بررسی و مذاقه قرار گیرد. نوشتار حاضر نظرات مطرح‌شده در مورد هستی‌شناسی انسان را در سه قسم:

۱- دوئالیسم ۲- فیزیکیالیسم و ۳- نظریه صدرائی جای داده و از بین دیدگاه‌های موجود در این رابطه، دیدگاه صدرائی را مناسب دانسته، زیرا بنابر دیدگاه صدرائی نفس امری «جسمانیه الحدوث» است؛ بدین معنی که در آغاز امر، از همین مواد و عناصر سازنده بدن و موجود در این عالم پدید آمده و با تحول ذاتی و جوهری در مسیر تکامل قرار می‌گیرد. این گوهر روحانی مادامی که انسان در این جهان است کاملاً مجرد نیست، لذا همواره با جسم در تفاعل و تعامل خواهد بود. بنابراین عواملی همچون «شرایط جغرافیایی» که بر جسم تأثیر می‌گذارند، بر نفس و به تبع آن بر اخلاق نیز تأثیرگذار خواهند بود.

از طرف دیگر چون دیدگاه صدرائی، دیدگاه فیزیکیالیستی محض نیست، لذا با پذیرش «تأثیر عوامل جغرافیایی بر اخلاق» همچنان فلسفه ای زنده و پویا خواهد بود.

۱. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه زنجان، زنجان، ایران. (نویسنده مسؤول)

بنابر توضیحات فوق، پاسخ مناسب برای پرسش اصلی نوشتار بر اساس «مکتب امکان‌گرایی» می‌باشد.

واژگان کلیدی

اخلاق، عوامل جغرافیایی، نفس، جسمانیه الحدوث، امکان‌گرایی.

مقدمه

در باب اهمیت اخلاق همین اندازه کافی است که سعادت یا شقاوت هر جامعه وابسته به اخلاق حاکم بر آن جامعه است، با تأمل در اخلاق ملل گوناگون و مشاهده تفاوت‌های ظاهری و باطنی میان آنها، بی‌گمان این پرسش در ذهن شکل می‌گیرد که منشا این تفاوت‌ها چیست؟ به عبارتی دیگر مؤلفه‌های سازنده اخلاق انسان‌ها و عوامل تمایز آنها کدام‌اند؟ پاسخ‌های فراوانی به این پرسش داده شده است: برخی عامل تعیین‌کننده را اقتصاد، عده‌ای عوامل جغرافیایی و محیطی دانسته و گروهی تنها بر اراده مستقل انسان اشاره کرده‌اند. در این پژوهش سعی داریم نقش عوامل جغرافیایی بر اخلاق را مورد بررسی قرار دهیم، لذا پرسش اصلی این نوشتار بدین مضمون است: «نقش عوامل جغرافیایی بر اخلاق تا چه حد است؟» مجموع پاسخ‌های این سؤال را می‌توان در قالب سه مکتب مطرح شده دانست:

الف - مکتب جبرگرایی^۱؛

ب - مکتب اراده آزاد؛

ج - مکتب امکان‌گرایی^۲.

در این مقاله سعی شده تا با ارائه تبیینی از «هستی‌شناسی انسان» به بررسی مکاتب فوق پرداخته شود که بر این اساس و بنا به ارتباط میان «اخلاق و عوامل جغرافیایی» آنچه حاصل می‌شود آن است که عوامل جغرافیایی از قبیل آب و هوا، سرما و گرما، خشکی و رطوبت، جنگلی یا کوهستانی بودن یا دشت و کویری بودن، شرایط فیزیکی محله و مسکن، تراکم افراد در اطاق و مسکن، آلودگی هوا، آلودگی صوتی و یا زیبایی و زشتی محیط زندگی، معماری منازل و... هر یک به نحوی اخلاق انسانی را تحت تأثیر قرار می‌دهد. به عبارتی دیگر عوامل فوق

همواره به عنوان عوامل پنهان، اما پویا و مداوم در انگیزه و اراده ما انسان‌ها تأثیرگذارند، لذا طبق قاعده فلسفی «تا علت تغییر نکند، معلول نیز تغییری نخواهد کرد» تا زمانی که انسان برای اصلاح و بهبود عوامل فوق اقدام نکند سخن گفتن از جامعه‌ای ایده‌آل و با اخلاق نیز بیهوده خواهد بود، از این رو، شایسته است انسان در کنار توجه به ابعاد دیگر اخلاق، به عواملی چون معماری منازل و شهرها، اصلاح سبک زندگی و... نیز توجه لازم را داشته باشد و چنانچه اصلاح عوامل محیطی میسر نبود، لازم است انسان تلاش نفسانی خود را در مبارزه با صفات رذیله ناشی از محیط زیست خود افزایش دهد.

الف - مکتب جبرگرایی

۱- تعریف جبرگرایی

جبر محیطی نظریه‌ای است که در آن شرایط محیط طبیعی، اساس قانون علی محسوب می‌شود، به طوری که عوامل محیطی، بر فعالیت‌ها و تصمیم‌گیری‌ها، الگوهای زندگی و رفتارهای انسانی، مسلط می‌گردد و شرایط خود را به صورت گسترده بر مردم تحمیل می‌کند (شکوئی، ۱۳۸۳: ۲۳۴).

۲- تبیین مکتب جبرگرایی

وقتی بحث از چرایی تنوع اخلاقی موجود در بین انسان‌ها به میان می‌آید، یکی از پاسخ‌ها، مربوط به رابطه علی و معلولی بسیار قوی میان اخلاق و شرایط جغرافیایی و محیطی است که با توجه به تعریفی که از جبرگرایی ارائه شد، نظریاتی را که بیانگر رابطه قوی میان اخلاق و شرایط جغرافیایی است را می‌توان جزو مکتب جبرگرایی به شمار آورد. متفکرینی همانند ابن خلدون، منتسکیو^۳، هردر^۴ و برخی از جغرافی‌دانان مانند راتزل^۵، ویلیام موریس دیویس^۶، سمپل^۷ و هانتینگتن^۸ را می‌توان از معتقدین این نظریه به شمار آورد.

ابن خلدون - پیشوای جهانی علم الاجتماع - در قرن هفتم قمری (۱۳ م.) با مقدمه خود ظهور کرد. وی در مقدمه خود به تحقیق در باب طبیعت کائنات و نیز طبیعت سرما و گرما و تأثیر آن‌ها بر اخلاق می‌پردازد و ثابت می‌کند که اخلاق و بسیاری از فنون و دانش‌ها معلول اوضاع و احوال جوی است. ایشان حتی وجود پیامبران و ادیان و شرایع را نیز وابسته به شرایط جوی می‌داند (ابن خلدون، ۱۳۶۹: ۷۰-۱۵۰).

به عقیده ابن خلدون ساکنان اقلیم‌های معتدل، در مقایسه با ساکنان اقلیم‌های دور از اعتدال از حیث جسم، رنگ، اخلاق و ادیان متعادل‌تر و مستقیم‌ترند و ساکنان اقلیم‌های دور از اعتدال بر همه احوال بسی از اعتدال دورند و اخلاق آنان نزدیک به خوی جانوران است. وی در تبیین این امر می‌گوید «چون این گروه از اعتدال دورند طبیعت مزاج‌های ایشان به سرشت جانوران بی‌زبان نزدیک می‌گردد از انسانیت به همان اندازه دور می‌شوند و در دیانت نیز به همین منوال است و به هیچ نبوتی آشنایی ندارند و به هیچ شریعتی نمی‌گروند» (همان: ۱۵۱).

ابن خلدون معتقد است که شادی و فرح به ساکنان مناطق گرمسیر سریع‌تر دست می‌دهد. وی در تحلیل این امر تبیینی کاملاً فیزیکیالیستی ارائه می‌دهد، بدین معنی که شادی انبساط و اندوه انقباض روح حیوانی است. بنابراین چون حرارت بخار و هوا را می‌پراکند و بر حاکمیت آن می‌افزاید، به همین سبب به ساکنان اقلیم‌های گرم شادی و فرح دست می‌دهد (همان: ۱۵۷).

وی نظریه علمای انساب در مورد انتقال خصوصیات از نیا به اعقاب را درست نمی‌داند و می‌گوید «زیرا این پندار گروهی است که از طبایع کائنات و مناطق بی‌خبرند» (ابن خلدون، ۱۳۶۹: ۱۵۶).

روشن است ابن خلدون در تبیین خود برای توجیه اخلاق خاص هر ملتی، توجه ویژه‌ای به قوانین طبیعی کرده و رابطه‌ای قوی و مستقیم میان اخلاق و کیفیت طبیعت ایجاد می‌کند، چراکه به عقیده ایشان مللی که خوی و خصلت جنگ‌طلبی دارند، مانند مغولان که ممالک اسلامی را به باد غارت داده‌اند، خود در سرزمین‌های خشک زیسته و در آنجا به آیین سپاهگیری خوی گرفته‌اند و از دلیری و زورمندی برخوردار شده‌اند. از این رو، همواره درصددند که به مردم شهرهایی که در نعمت راحت غوطه‌ورند بتازند (ابن خلدون، ۱۳۶۹: ۲۰۱).

یکی دیگر از متفکرین معتقد به جبر محیطی «منتسکیو» نویسنده نامی عصر روشنگری^۹ «عصر خرد» فرانسه است، یکی از پیشقدمان منتسکیو در این میدان «بودن»^{۱۰} بود. این شخص در قرن شانزدهم میلادی کتابی درباره پیوند جغرافیا با شجاعت و هوش و رفتار و آداب نوشت (ویل دورانت، ۱۳۹۱: ۲۴۴). منتسکیو در شاهکار خود «روح القوانین»^{۱۱} از تأثیر مستقیم شرایط اقلیمی سخن گفته و کوشیده است تا برای رفتارهای اخلاقی تبیین و توجیه مادی و طبیعی ارائه دهد. ایشان نیز معتقد به ارتباط علی و معلولی بسیار قوی بوده و می‌گوید: «همان طوری که طبیعت آب و هوا را با درجات عرض و طول جغرافیایی تشخیص می‌دهند، می‌توان به وسیله درجات حساسیت سکنه هر محل هم طبیعت آب و هوا را تشخیص داد» (منتسکیو، ۱۳۶۲: ۳۹۳).

منتسکیو در «روح القوانین» با جملاتی لطیف و پرکنایه و تعلیلاتی کاملاً طبیعی و مادی‌گرایانه کوشیده است به ذکر ویژگی‌ها و تفاوت‌های اخلاقی و روانی ملل مختلف بپردازد. وی خصوصیات اخلاقی مردم هر منطقه را تابع اقلیم همان منطقه دانسته و از بین عوامل مختلف و مؤثر، بر دو عامل سرما و گرما تأکید زیادی کرده است. چنانکه برای ساکنان مناطق سردسیری، اعتماد به نفس

کامل، تهور، فعالیت، اعتقاد کامل به امنیت، یعنی صداقت کامل و نداشتن حيله و سوء ظن را ذکر می‌کند و بیان می‌دارد ساکنان این مناطق اغلب با حس تفوق شخصی و عدم تمایل به انتقام شناخته می‌شوند. وی وجود این صفات را نتیجه مستقیم توانائی و سلامتی ناشی از آب و هوا می‌داند (منتسکیو، ۱۳۶۲: ۳۹۱).

منتسکیو معتقد است که آب و هوای گرم موجب سستی است، چنان که اگر شخصی را در محلی گرم نگه دارند، ضعف قلب بیشتری احساس می‌کند که این ضعف در او تولید یأس و ناامیدی کرده و سبب می‌شود فرد تهور و شجاعت خود را از دست بدهد (منتسکیو، ۱۳۶۲: ۳۹۲). بدین ترتیب وی ویژگی‌های اخلاقی زیادی را نتیجه (معلول) مستقیم آب و هوای گرم می‌داند که به طور خلاصه عبارتند از:

- سحر کاوندی، طپیه شاددل
- ۱- تشدید عواطف؛ ۲- جنایات بزرگ؛ ۳- تن‌دادن به کارهای پر زحمت مگر از ترس کيفر؛ ۴- عدم تحرک؛ ۵- پابندی شرقیان به سنت‌های ملی و ۶- تعدد زوجات در شرق زمین و... (منتسکیو، ۱۳۶۲: ۴۰۷).
- وی ظهور ادیان مختلف در ممالک و مناطق کره زمین را که هر کدام مجموعه قوانین خاص خود را دارد، متناسب با موقعیت آب و هوایی همان منطقه می‌داند (منتسکیو، ۱۳۶۲: ۳۹۰). منتسکیو علاوه بر مؤثر دانستن دو عامل گرما و سرما بر اخلاق، قائل به وجود علاقه و ارتباط بین زمین از حیث حاصلخیزی و خشکی، با اخلاق ساکنان آن می‌باشد. به عبارت دیگر مردم سرزمینی که فاقد استعداد زراعتی و حاصلخیزی است زحمتکش، قانع و سلحشورند. این در حالی است که مزروع بودن و آبادی اراضی سبب تنبلی و تن‌پروری و نیز قوت گرفتن حب حیات در سکنه آن‌ها می‌گردد (منتسکیو، ۱۳۶۲: ۲۶۰). بنابراین می‌توان گفت به طور کلی منتسکیو بر تأثیر شرایط مادی از قبیل شرایط اقلیمی در تکامل یک قوم یا ملت و نیز در عادات و قوانین آن تأکید ورزیده است.

یکی دیگر از معتقدین به جبر محیطی یوهان گوتفرید هردر فیلسوف آلمانی است که بیشتر در فلسفه تاریخ از او یاد می‌شود. هردر سعی می‌کرد تاریخ را به عنوان کل واحدی اعتبار کند. وی می‌گوید هر ملتی تاریخ و خط تکامل خاص خویش را دارد که شکل آن از پیش در مواهب فطری آن قوم و نیز در روابط آن با محیط طبیعی تعیین شده است (کاپلستون، ۱۳۸۶: ۶۱).

هردر با ارائه نظریه‌ای درباره منشأ فرهنگ انسانی، کوشید تا تکامل انسان را در ارتباط با خصوصیت محیطی‌اش پیگیری کند (همان: ۷۳). در نظریه تاریخی هردر می‌توان تأثیر آرای منتسکیو را یافت. او تأثیرگذاری عوامل محیطی، تقدیر، تجلی و اظهار مشیت الهی را در یک راستا قرار می‌دهد (گلکن، ۱۳۸۵: ۲۳۲۷-۲۳۳۴).

موضوع روابط متقابل انسان و محیط طبیعی از اواخر قرن نوزدهم در مغرب زمین، به حوزه جغرافیا کشیده شد، زیرا در حقیقت روابط بین جهان انسانی و جهان طبیعی، اساس علم جغرافیا را تشکیل می‌داد. یکی از پیشگامان نظریه جبر محیطی در علم جغرافیا، فردریک راتزل است که نظریه خود را در کتاب «جغرافیای مردم شناسی»^{۱۲} مطرح کرد. راتزل در این کتاب بر رابطه طبیعی سیاره زمین با فرهنگ انسانی تأکید بسیار دارد که بعدها این نظریه علمی او، جغرافی‌دانان معروفی مثل آلن چرچیل سمپل و السورث هانتینگتن را به شدت تحت تأثیر قرار می‌دهد.

این جغرافی‌دانان معتقد بودند شرایط جغرافیایی، تعیین‌کننده رفتارها، فعالیت‌ها و صفات مشخص انسانی است آن‌ها این شرایط جغرافیایی را در انواع آب و هوا، کیفیت خاک و سایر عوامل طبیعی جستجو کرده و در واقع توسعه اجتماعی و فرهنگی را با توجه به عوامل طبیعی (قبلاً تعیین شده) قبول داشتند (شکوئی، ۱۳۸۳: ۱۸۶). سمپل، جغرافی‌دان امریکایی در تبیین جبر محیطی می‌نویسد

«انسان زاده زمین است» (فرید، ۱۳۸۵: ۱۳). البته این بدان معنا نیست که انسان را به منزله طفل زمین به شمار آوریم، بلکه نظرش آن است که زمین سازنده انسان است، زمین به انسان غذا می‌دهد، ارگانسیم او را می‌سازد و فعالیت‌های وی را در قالب محیط شکل می‌دهد و افکار و اندیشه‌های او را در بستری که محیط تعیین کرده است راه می‌برد و انسان را با مشکلاتی که برخورد با آن‌ها ارگانسیم وی را استوار و نیروی تفکر و اندیشه‌اش را تند و تیز و یا تلطیف و رام می‌گرداند، روبرو می‌کند وی عقیده دارد جبر محیط سازنده نوع خاصی از مذهب است، چراکه در چشم‌اندازهایی با افق هماهنگ و یکنواخت چون شن‌های صحاری و گیاهان یکنواخت مناطق استپی، مذهب «تک‌خدایی»^{۱۳} است و خداوند یکی و بدون رقیب است و اگر بودا^{۱۴} در نواحی گرم و مرطوب پای کوه‌های هیمالیا زاده نمی‌شد، مبارزه او علیه خستگی، بیکارگی و بی‌میلی به کار که ظاهراً ناشی از گرما و رطوبت است این چنین سخت آغاز نمی‌گردید و انقطاع هرگونه فعالیت در زندگی به شدت محکوم نمی‌شد (فرید، ۱۳۸۵: ۱۳-۱۴). سمپل در مورد نقش قاطع محیط در رفتار انسان با تعصب بسیار چنین می‌گوید:

سحر کاوندی، طپه شاددل

- ۱- تأثیرات دو محیط متضاد، سبب شده است که جهنم یهودیان دارای آتش دائمی و جهنم اسکیموها دارای یخبندان دائمی باشد؛
- ۲- برای بودایی‌ها که در کوهپایه‌های مه‌آلود هیمالیا تولد یافته و زندگی کرده‌اند، مفهوم بهشت به مثابه فنا می‌باشد که پایان همه فعالیت‌ها و زندگی فردی است؛
- ۳- آب و هوا، مردم اروپای شمالی را جدی، پر انرژی و فکور بار آورده است. مردم در قلمرو آب و هوای مدیترانه‌ای، احساساتی، خیال‌انگیز، شوخ‌طبع و راحت طلب می‌باشند؛

۴- کوه‌نشینان مردمی محافظه کار هستند و انگیزه‌ای جهت ایجاد تغییرات در محیط نشان نمی‌دهند، دریافت کمتری از جهان بیرون دارند، با این محافظه‌کاری نسبت به بیگانه سوءظن شدیدی نشان می‌دهند، احساس مذهبی‌شان توانمند است (شکوئی، ۱۳۸۳: ۲۵۳-۲۵۴).

خلاصه آنکه سمپل تأثیرات محیط طبیعی را در گیاهان، زندگی حیوانی، شرایط اقتصادی و اجتماعی از طریق توزیع منابع طبیعی در تحرکات جمعیتی و بالاخره در ادبیات و مذهب قاطع و تعیین کننده می‌داند.

یکی دیگر از جغرافی دانان معتقد به جبر محیطی پروفیسور السورث هانتینگن است. وی عامل آب و هوا را عاملی تعیین کننده در سلامتی، کارآیی جسمی، ذهنی و روانی دانسته و از اینرو، پیشرفت تمدن را نتیجه انرژی، کارآیی، هوشمندی و نبوغ جمعیتی می‌شناسد که در بهترین شرایط آب و هوایی زندگی می‌کنند، بدین سان که عامل آب و هوا، عامل اصلی در پیشرفت یا سیر قهقرایی و عقب ماندگی تمدن‌ها می‌باشد (شکوئی، ۱۳۸۳: ۲۵۰).

در این دوره جبر محیطی آنچنان بر فضای فکری و دانشگاهی آمریکا سایه افکنده بود که حتی نگرش‌های سوروکین^{۱۵} جامعه‌شناس معروف را نیز تحت تأثیر قرار داده بود، به طوری که او در کتاب خود تحت عنوان «نظریه‌های جامعه‌شناسی در ربع اول قرن بیستم» تقریباً یک‌ششم اثر خود را با عنوان «نظریه‌های جغرافیایی» مطرح کرده است.

سوروکین درباره جبر جغرافیایی می‌نویسد «از آغاز تاریخ بشر، مشخصات، رفتار، سازمان‌های اجتماعی و سرنوشت تاریخی یک جامعه تقریباً به محیط جغرافیایی آن وابسته بوده است» (شکوئی، ۱۳۸۳: ۲۵۰).

ب - مکتب «اراده آزاد»

مکتب اگزیستانسیالیسم^{۱۶}، مکتب اراده آزاد، به شدت جبرگرایی را مردود می‌داند. اگزیستانسیالیسم به آزادی انسان در عملکردهایش و آزادی و استقلال او از هر نوع قانونی، چه قوانین طبیعی و چه قوانین دیگر معتقد است. انسان مسؤول آن چیزی است که هست، یعنی خود را خلق می‌کند. در این مکتب، انتخاب با خود انسان است. ژان پل سارتر^{۱۷} یکی از نمایندگان مکتب اگزیستانسیالیسم می‌گوید «اگر به راستی بپذیریم که وجود مقدم بر ماهیت است، دیگر هیچ‌گاه نمی‌توان با توسل به طبیعت انسانی خداداد و متحجر، مسائل را توجیه کرد. به عبارت دیگر جبری وجود ندارد. بشر آزاد است، بشر آزادی است. اگزیستانسیالیسم به قدرت عواطف و شهوات معتقد نیست. این مکتب هیچ‌گاه عقیده ندارد که عواطف نیک، سیلی بنیان‌کن است که بشر را جبرا به سوی بعضی اعمال می‌راند و در نتیجه ممکن است وسیله رفع مسؤولیتی به شمار رود. به اعتقاد ما بشر مسؤول عواطف و شهوات خود است» (سارتر، ۱۳۸۹: ۴۰-۴۱). همچنین وی معتقد است شخص زبون، مسؤول زبونی خویش است و این امر به سبب وراثت یا به علت تأثیر محیط و جامعه یا به سبب جبر جسمی و روحی نمی‌باشد (سارتر، ۱۳۸۹: ۵۳). آنچه در این مکتب به آن تأکید می‌شود توجه به اختیار آدمی است و قلمرو گسترده اقتدار او. این گفته که بشر آزاد است، بدان معنی است که خود آدمی می‌تواند و باید در سرنوشت خود مؤثر واقع شود، می‌تواند دشمن را واپس براند و بر موانع پیروز گردد، لذا اگر در سرنوشت و زندگی، نارسایی رخ دهد این گناه خود ماست، نه گناه عوامل محیطی و قوانین طبیعی.

ج - مکتب امکان‌گرایی

مکتب امکان‌گرایی بیانگر این امر است که عوامل جغرافیایی و محیطی بر اخلاق تأثیر گذارند، اما این تأثیرگذاری به نحوی نیست که اختیار از انسان سلب شود. در این مکتب کردارهای انسان هم از سر جبرند هم از سر اختیار؛ به عبارتی دیگر در این مکتب سعی می‌شود هم از تقدیر الهی و مکتب جبر پرهیزیم و هم از نظریه آزادی بی‌مهار، بلکه باید حدود و قیودی را که طبیعت بر دست و پای ما نهاده، را پذیرفت و درصدد شناخت آن‌ها برآمد و سعی و تلاش کرد تا این عوامل را حتی‌المقدور تابع خود قرار داد. بر اساس این مکتب آزادی انسان محدود است آزادی انسان تابع هزار گونه حد و قید موروثی و محیطی است. بنابراین مکتب امکان‌گرایی را می‌توان مکتبی بین جبر و اختیار تعریف کرد. از نمایندگان برجسته این مکتب می‌توان به سقراط^{۱۸} و افلاطون^{۱۹} و فلاسفه اسلامی همچون فارابی، اخوان الصفاء، ابن سینا و نیز ویدال دولابلاش^{۲۰} جغرافی‌دان قرن بیستم اشاره کرد. در مورد امکان تأثیرگذاری عوامل جغرافیایی بر اخلاق فلاسفه و اطباء یونانی اولین کسانی بودند که به خوبی به این نکته پی بردند که انسان چه از لحاظ فیزیکی و چه از لحاظ خلقیات وابسته به محیط خود است. بقراط^{۲۱} در قرن چهارم پیش از مسیح رساله‌ای به نام «آب‌ها، هواها، جای‌ها»^{۲۲} نوشت و در آن به اختصار از تأثیر محیط جغرافیایی مانند آب، آب و هوا، خاک، پستی و بلندی‌های زمین و غذا نه تنها بر سلامتی انسان، بلکه بر اندام و قامت جسمانی، الگوهای رفتاری و... سخن گفت (دوبوا، ۱۳۸۵: ۲۳-۲۶). سقراط نیز در رساله اقلیم‌ها و مکان‌ها تصریح می‌کند که تفاوت‌های فرهنگی می‌تواند ناشی از محیط زیست باشد (گلگن، ۱۳۸۵: ۲۳۳۴). در نوشته‌های افلاطون که به شکل دیالوگ‌هایی است که معمولاً بین سقراط و یک یا چند مخاطب در می‌گیرد، نیز عباراتی دال بر این

موضوع یافت می‌شود. افلاطون در یکی از این گفتگوها در بحث میان سقراط و مگیلوس و کلینياس از زبان سقراط می‌گوید «سرزمین در اخلاق تأثیر دارد».

«سقراط: آری، مگیلوس و کلینياس گرامی، سرزمین در اخلاق و روحيات مردمانی که در آن به جان آمده و رشد کرده‌اند، اثر دارد و قانون‌گذار نباید این عامل را از نظر دور بدارد. بعضی سرزمین‌ها به سبب بادهای گوناگون و گرمای آفتاب، برخی دیگر به علت آب و برخی با غذاهایی که از آن‌ها به دست می‌آید، نه تنها در جسم مردمان، بلکه در روح آنان نیز آثار پسندیده یا ناپسند می‌گذارد» (افلاطون، بی تا: ۲۱۸۵). افلاطون حاصلخیزی بیش از حد سرزمین‌ها را که موجب فراوانی محصولات و در نهایت عاید شدن زر و سیم برای مردم است را یک عامل منفی تلقی کرده و می‌گوید «زر و سیم برای جامعه بزرگ‌ترین بدبختی‌هاست، زیرا هیچ عاملی مانند آن بارآمدن عواطف شریف را دشوار نمی‌سازد» (افلاطون، بی تا: ۲۱۳۲-۲۱۳۳).

ارسطو^{۳۳} نیز علت کامیابی یونانیان و حتی برتری عقلی آنان را آب و هوای معتدل یونان می‌داند (دورانت، ۱۳۹۱: ۲۴۴). مضامین مربوط به وابستگی انسان به محیط علاوه بر آثار عقلانی یونان باستان، در آثار دینی و کتب فلاسفه اسلامی نیز به چشم می‌خورد. پیامبر عظیم الشان اسلام، حضرت محمد (ص) می‌فرماید «من سکن البادیه جفا^{۳۴}» (هرکس در صحرا سکونت گیرد خشن می‌شود) (نهج‌الفصاحه، ۱۳۸۴: ۴۲۱).

حضرت علی (ع) در خطبه ۱۳ نهج‌البلاغه در توصیف بصره‌نشینان می‌فرماید «شهرهای شما دارای کثیف‌ترین زمین در شهرهای خداوندی است نزدیک‌ترین شهر به آب و دورترین آن‌ها از آسمان». (سیدرضی، ۱۳۸۰: ۸۸). بدین ترتیب حضرت علی (ع) مشخصات طبیعی شهر بصره را که جنگل در آن به راه افتاده است را چنین ذکر می‌کند:

۱- آب شور؛ ۲- نزدیکی به آب؛ ۳- کثافت و بدبویی زمین که مجاور آب است؛ ۴- گودی زمین. این خطبه تأثیر محیط طبیعی را در وضع روانی مردم نشان می‌دهد و تفسیر طبیعی موجودیت انسانی را به طور رسمی از معارف ضروری قلمداد می‌کند (علامه جعفری، ۱۳۷۸: ۱۶۸-۱۶۹).

استاد فلاسفه، ابونصر بن طرخان فارابی (۳۳۹-۲۶۰ ق.) در اثر مختصر خود به نام فصول منتزعه پیش از آن که تفصیلاً به خود فضایل و رذایل بپردازد، از ریشه‌ها و علل شکل‌گیری آن‌ها سخن می‌گوید. وی بر آن است که جنس، نوع و معماری مسکن صفات اخلاقی و ویژگی‌های روحی و روانی ویژه‌ای را برای فرد ایجاد می‌کند. بر پایه این تأثیرات اخلاقی، شایسته است که فرد، ملت و حاکمان حتی به نوع مسکن افراد نیز توجه ویژه داشته باشند وی می‌گوید «برخی خانه‌ها در خداوندان آن، خوی‌های گوناگون پدید می‌آورد مانند خانه‌هایی که در بیابان از چرم و مو فراهم شده است. این‌گونه خانه‌ها در خداوندان آن ملکات بیداری و دوراندیشی پدید می‌آورد و بسیار که افزایش دوراندیشی به گونه‌ای است که دلیری و گستاخی را در پی می‌آورد و خانه‌های مستحکم و استوار و کاخ‌ها، در خداوندان آن خوی‌ها و ملکات ترس و بیم و آسایش و آرامش و زینهار و بی‌خونی را پدید می‌آورد» (فارابی، ۱۳۸۸: ۲۷).

در تاریخ فلسفه اسلامی در قرن چهارم هجری به جماعتی با نام اخوان‌الصفاء بر می‌خوریم که در کنار تفکر عقلی و فلسفی به حیات اخلاقی نیز عنایت داشتند. در آغاز رساله نهم اخوان‌الصفاء، بحث از چرایی تنوع اخلاقی در بین انسان‌ها به میان می‌آید. از نگاه آنان یکی از علل اختلاف انسان‌ها در اخلاق، عوامل جغرافیایی و آب و هوا است. جغرافیا از جهات مختلف مانند پر آبی و کم آبی، ارتفاع، دما و

چگونگی تابش خورشید می‌تواند نقش مؤثری در اخلاق انسان‌ها داشته باشد. در تحلیل این امر می‌گویند:

«همه این عوامل باعث اختلاف مزاج اخلاط می‌شود و اختلاف مزاج باعث اختلاف اخلاق آن اهالی می‌گردد و به همین خاطر است که مردم هر سرزمین از جهت زبان، صنعت و آرا و مذهب و رنگ و عادت با مردم دیگر سرزمین‌ها متفاوتند» (اخوان‌الصفاء، ۱۹۹۵م: ۲۹۲).

به عقیده اخوان‌الصفاء کسانی که در سرزمین‌های گرم متولد می‌شوند بروند و سردی بر مزاج آن‌ها غلبه دارد و بالعکس کسانی که در سرزمین‌های سرد متولد می‌شوند گرمی و حرارت بر مزاجشان غلبه دارد و هر یک از این مزاج‌ها باعث اخلاق‌هایی خاص می‌شود. ایشان دلیل آن را چنین ذکر می‌کنند که «چون حرارت و برورت ضدین هستند که در حال واحد با هم، در موضوع واحد جمع نمی‌شوند، لذا هنگامی که یکی از این دو ظاهر می‌شود دیگری پوشیده می‌گردد، تا همواره هر دو موجود باشند، زیرا وجود مکونات به این دو است» (اخوان‌الصفاء، ۱۹۹۵م: ۲۹۲).

اخوان‌الصفاء قائلند آب و هوای سرد سرزمین‌های شمالی باعث می‌شود تا شعور و شجاعت و زیرکی ساکنان آن زیاد گردد و آب و هوای جنوبی بر عکس؛ به همین قیاس ساکنان سرزمین‌های متضاد در آب و هوا در اکثر موارد و در بیشتر حالات متفاوت می‌باشند (همان).

ابن سینا فیلسوف و طبیب قرن چهارم و اوایل قرن پنجم نیز در این مورد عقیده‌ای نسبتاً مشابه با اخوان‌الصفاء دارد، چراکه ایشان نیز همان‌گونه که از تأثیر عواملی مانند پستی و بلندی محیط زیست، مجاورت آن با کوهساران یا دریا و

کیفیت خاک و... بر حالات بدن سخن گفته است، از تأثیر این عوامل بر اخلاق نیز غافل نبوده است.

ایشان در کتاب «قانون در طب» برای هر منطقه ویژگی اخلاقی خاصی را ذکر کرده است. وی بر آن است که ساکنان مناطق گرمسیری بزدل و ترسو هستند و بیشتر از سایر مردم نرمش تن دارند، دلیل این امر را تبخیر بیش از حد آنجا می‌داند که منجر به تحلیل رفتن روح آنان شده است و ساکنان مناطق سردسیر و مرتفع را نسبت به مناطق گرمسیر نیرومندتر معرفی می‌کند. همچنین می‌گوید مناطق خشک و سنگلاخ‌های لخت برای ساکنان خود خشک مزاجی و بداخلاقی، خودخواهی، لجبازی و کم‌خوابی را به ارمغان می‌آورد (ابن سینا، ۱۳۸۷: ۲۱۳).

اندیشمند معاصر ابن سینا یعنی ابن مسکویه که نخستین کسی است که در عالم اسلامی نگاه عقلی و فلسفی به اخلاق داشته، در اثر مهم خود «تهذیب الاخلاق» به گونه‌ای سخن گفته که گویا معتقد به تأثیر عوامل جغرافیایی بر اخلاق بوده است. ابن مسکویه می‌گوید «نخستین مراتب افق انسانی که چسبیده به نهایت افق حیوانی است، انسان‌هایی هستند که در دورترین نقاط شمال و جنوب زندگی می‌کنند به مانند ترکان سرزمین یاجوج و ماجوج، زنگی‌ها و اقوام مانند آن‌ها که تنها با اندک خصوصیتی قابل تشخیص از میمون‌ها هستند» (ابن مسکویه، ۱۳۸۳: ۱۰۷).

در ادامه می‌گوید هرچه از مناطق شمالی و جنوبی به مناطق میانی نزدیک‌تر می‌شویم، هوش، سرعت فهم و پذیرش فضائل در انسان‌ها بیشتر می‌گردد (ابن مسکویه، ۱۳۸۳: ۱۰۷).

در نیمه اول قرن بیستم، ویدال دولابلاش جغرافی‌دان معروف فرانسوی ظهور کرد وی جبرگرایی محیطی را در مورد رفتار انسانی مردود دانسته و اظهار داشت

خاک هر محل در بیان ویژگی‌ها، خصایل و بالاخره امیال و گرایش‌هایی که ساکنان همان خاک دارند، مؤثر است. بنابراین درک توپوگرافی و منظر کنونی خاک و حتی گذشته زمین‌شناسی آن به حصول این شناسایی کمک می‌کند، ولی بلافاصله اضافه می‌کند شخصیت جغرافیایی هر محل به تنهایی ناشی از خاک و آب و هوای آن محل نیست (فرید، ۱۳۸۵: ۴۵-۴۸). برای پاسخ به سؤال اصلی این پژوهش، شناخت انسان، نفس او و به تبع آن فهم چیستی اخلاق ضروری است. از این رو، ابتدا به تعریف اخلاق می‌پردازیم.

تعریف اخلاق

اخلاق جمع «خلق» است که به معنای مفرد و جمع بکار می‌رود و به صفات راسخ و پایدار در نفس، اعم از صفات پسندیده یا ناپسند گفته می‌شود. طریحی لغت‌دان معروف اسلامی در معنای لغوی خلق می‌نویسد «خلق صفتی روحی است که با وجود آن، آدمی کارهای مقتضای آن را به آسانی انجام دهد» (طریحی، ۱۳۹۵ ق: ۱۵۶).

برخی عالمان اخلاق، خلق را «حالتی نفسانی» دانسته‌اند (بدوی، ۱۹۸۱ م: ۱۹۹؛ ابن مسکویه، ۱۳۸۴: ۴۸). و عده‌ای دیگر آن را ملکه نفسانی (فیض کاشانی، ۱۴۲۴ ق: ۹۵؛ نراقی، ۱۳۸۶: ۴۱؛ قزوینی، ۱۳۸۰: ۳۲). خواجه طوسی در کتاب *اخلاق ناصری* می‌گوید «خلق ملکه‌ای بود نفس را مقتضی سهولت صدور فعل از او، بی‌احتیاج به فکری و رویتی و در حکمت نظری روشن شده است که از کیفیات نفسانی آنچه سریع‌الزوال بود آن را حال خوانند و آنچه بطی‌الزوال بود آن را ملکه گویند. پس ملکه کیفیتی بود از کیفیات نفسانی و این ماهیت خلق است» (خواجه طوسی، ۱۳۸۵: ۱۰۱). آنچه که همه این عالمان اتفاق نظر دارند آن است که خلق چه ملکه باشد و چه حال، در هر صورت صادر از نفس است و مصدر و منبع آن نفس می‌باشد،

چنانکه یحیی بن عدی در کتاب «تهذیب الاخلاق» معتقد است، اختلاف اخلاق ناشی از اختلاف در نفس است، (یحیی بن عدی، ۱۹۸۵م: ۴۹) لذا واضح است که بین اخلاق و نفس رابطه‌ای تنگاتنگ وجود دارد. از این رو، باید در این راستا چستی و ماهیت نفس برای ما روشن شود، این که نفس فی ذاته چیست؟ نقش نفس در رفتار یا اخلاق چیست؟ نفس چه ارتباطی با بدن دارد و ارتباط آن با اشیای جسمانی چگونه است؟

این پرسش‌ها جزو مهم‌ترین پرسش‌های فلسفه ذهن است و مبتنی بر مسأله‌ای بنیادی است که به زبان ساده مسأله «نفس و بدن» خوانده می‌شود. بر این اساس ابتدا به تعریف نفس می‌پردازیم.

تعریف نفس

معانی‌ایی که اکثر لغویون برای نفس آورده‌اند عبارت است از نفس (نَ ف س) جان، خون، تن، شخص انسان، حقیقت هر چیز، ذات و حقیقت هر چیزی یا هر کسی، ذات، سرشت، روان، ذهن (انوری، ۱۳۸۱: ۷۸۸۸؛ مشیری، ۱۳۶۹: ۱۱۰۴؛ جر، ۱۳۸۴: ۲۰۶۵).

ابن مسکویه در تعریف نفس می‌گوید «در ما انسان‌ها حقیقتی وجود دارد که جسم و جز جسم نبوده و عرض نمی‌باشد و در تحقیق به هیچ قوه و استعداد مادی نیازمند نیست، بلکه جوهر بسیطی است که با هیچ یک از حواس قابل حس نیست» (مسکویه، ۱۳۸۳: ۳).

علامه طباطبایی یکی از اقسام پنج‌گانه جوهر را نفس می‌داند و در تعریف آن می‌گوید «نفس جوهری است که ذاتا از ماده مجرد است، اما در مقام فعل متعلق به آن می‌باشد». (طباطبائی، ۱۳۸۲: ۱۳۹).

ارتباط نفس و بدن

از زمانی که فلسفه سنتی در یونان زاده شد و در شرق اسلامی بالنده شد و دگر بار به موطن خود بازگشت و تاکنون که در اروپا با رویکردی جدید به احیای فلسفه برخاسته‌اند، آرا و نظرات مختلفی در مورد ارتباط نفس و بدن ارائه شده است که این نظریات را می‌توان به سه قسم دوئالیستی^{۲۵} (دوگانه‌انگاری) و فیزیکیالیستی^{۲۶} (ماده‌گرایی) و دیدگاه صدرائی تقسیم کرد.

۱- دوئالیسم^{۲۷} (دوگانه‌انگاری)

این واژه مربوط به حوزه متافیزیک و فلسفه ذهن است. نظریه‌ای متافیزیکی است که بر خلاف نظریه وحدت‌گرایی، معتقد است که واقعیت هستی از دو نوع وجود بنیادی ساخته شده است که هیچ‌کدام به دیگری تحویل نمی‌شود.

دکارت کل هستی را به دو جوهر امتدادی (ماده) و جوهر آگاه (ذهن) تقسیم کرد. که این دو به لحاظ صفات متقابل با یکدیگر ناسازگارند. غیر از دوئالیسم جوهری، دوئالیسم دیگری هم به نام دوئالیسم صفاتی وجود دارد که معتقد است ذهن و بدن دو نوع از صفاتند که غیر قابل تقلیل به یک چیز هستند. راسل^{۲۸} به نوعی دیگر از دوئالیسم معتقد است که مطابق این دیدگاه دوئالیسم میان دو وجود یا دو صفت نیست، بلکه برعکس میان دو نوع قانون بنیادی است، قوانین علی فیزیکی و قوانین علی روان‌شناسی.

با توجه به این که دوئالیسم سنتی بیان می‌کند که ذهن یا روح مستقل از بدن است لذا در تبیین تأثیر متقابل بین بدن و ذهن با مشکل مواجه شده است (بنین و یو، ۲۰۰۴: ۱۹۳).

رویکرد دوگانه‌انگاری به نفس

رویکرد دوگانه‌انگاری به نفس چند نظریه کاملاً متفاوت را در بر می‌گیرد، اما همه آنها در این نکته موافقت دارند که وجود انسان مرکب است از دو جوهر متفاوت و متمایز که هر یک از این دو جوهر، دارای صفاتی است که دیگری فاقد آن است. مهم‌ترین ویژگی یکی از این دو جوهر، آگاهی است و مهم‌ترین ویژگی جوهر دیگر، امتداد. نفس جوهری است کاملاً غیر جسمانی و فاقد امتداد و مقدار، اما واجد آگاهی و اندیشه، یعنی سرشت ذاتی نفس آگاه چیزی غیر فیزیکی است. چیزی که تا ابد ورای حیطه علمی مانند فیزیک، نور و فیزیولوژی و... می‌ماند، لکن بدن جوهری است جسمانی، ممتد و مکانمند، اما فاقد آگاهی و اندیشه. انسان متشکل است از این دو جوهر که در عین تفاوت و تمایز به نحو اسرارآمیزی بر یکدیگر تأثیر علی و معلولی دارند. دوگانه‌انگاری پذیرفته‌شده‌ترین دیدگاه نزد جامعه فلسفی و علمی کنونی نیست، اما رایج‌ترین نظریه نزد عموم جامعه است، عمیقاً در بطن پرطرفدارترین مذاهب جامعه جای دارد و در بیشتر تاریخ فلسفه نظریه غالب درباره نفس بوده است (چرچلند، ۱۳۸۶: ۲۴؛ سرل، ۱۳۸۷: ۹).

از نمایندگان این پارادایم می‌توان به سقراط و افلاطون، حکمای مشاء و در عصر جدید دکارت اشاره کرد. در تعالیم سقراط و البته از زبان و قلم افلاطون نفس که جز شریف انسان را تشکیل می‌دهد موجودی است آسمانی، الهی، جاویدان. افلاطون در بحثی که میان سقراط و کبس رخ می‌دهد از زبان سقراط می‌گوید «سقراط: تا دمی که تن و روح با هم هستند، تن محکوم است به این که خدمت کند و فرمان برد، در حالی که روح سلطنت می‌کند و فرمان می‌راند. با این وصف به عقیده تو کدام یک از آن دو، جنبه خدایی دارد و کدام یک فناپذیر است؟ مگر

فرماندهی دلیل الوهیت نیست و فرمانبرداری حاکی از فناپذیری؟ کبس: حقیقت همین است و...» (افلاطون، بی تا: ۵۱۴).

افلاطون در رساله فیدون^{۲۹} برای اثبات قدیم^{۳۰} بودن نفس و مجرد آن بدین طریق استدلال می کند که چون نفس از قوه تذکار برخوردار است، لذا لازم می آید روح پیش از آنکه به دنیا بیاییم، وجود داشته باشد (افلاطون، بی تا: ۵۰۳-۵۰۹ و ۵۲۸). و چون نفس بسیط و غیر منقسم است، باید روحانی باشد (افلاطون، بی تا: ۴۸۶-۴۸۹). بنابراین سقراط و افلاطون بر تمایز قاطع میان نفس و بدن تأکید می کنند که نه تنها این دیدگاه در فیدون، بلکه در جمهوری^{۳۱}، الکییادس^{۳۲} و دفاعیه نیز به چشم می خورد (افلاطون، بی تا: ۷۲). حکمای مشاء را نیز می توان از دیگر نمایندگان

این پارادایم معرفی کرد. کندی (۲۶۰-۱۸۵ ق.) معتقد است که نفس جوهری بسیط، الهی و روحانی است، نه طول دارد و نه عرض و نه عمق، نوری است که از خالق افاضه می گردد، همچنان که اشعه خورشید از خورشید سرچشمه می گیرد. نفس مفارق از بدن است و چون مفارق از بدن است به همه چیز جهان دانا می گردد و تصویری از ماورای طبیعت می یابد (کندی، ۱۳۷۸: ۱۵۱). فارابی نیز گاهی نفس را صورت جسم و گاهی آن را جوهری بسیط و روحانی و مباین با جسم دانسته است (الفاخوری، ۱۳۵۸: ۴۲).

شیخ الرئیس (۴۲۸-۳۷۰ ق.) در «اشارات و تنبیهات» از طریق برهان معروف به انسان معلق در فضا و نیز از راه بررسی آثار و خواص نفس می کوشد تا نفس را به عنوان حقیقتی غیر از بدن اثبات کند و بر دوگانگی نفس و بدن تأکید می کند (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۳۴۴-۳۶۱) و در کتاب نجاه می گوید: «نفس جوهری مجرد و بسیط است که با حدوث بدن حادث می شود و بدن ابزاری است برای اعمال و افعال آن» (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۱۵) و در «رساله نفس» نفس را «جوهری عقلی مفارق از بدن

و قائم‌الذات» معرفی می‌کند (ابن سینا، ۱۳۳۱: ۵۱) و در همان جا می‌گوید «نفس پیش از بدن موجود نیست، بلکه چون جسمی پدید آید و مستعد قبول نفس شود، از جانب واهب صور نفسی افاضه شود تا تدبیر آن جسم کند. بر پایه این توضیحات می‌توان گفت حکمای مشاء بر این باور بودند نفس حادث موجود مجردی است که وقتی بدن حادث شد، آن نیز به فرمان پروردگار خلق می‌شود و به بدن تعلق می‌گیرد.

در عصر جدید نیز نخستین پاسخ داده شده به مسأله «نفس و بدن» پاسخ دکارت است. انسان از نظر دکارت متشکل از دو جوهر جسم و نفس شده که به طور اسرارآمیزی بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند (کاپلستون، ۱۳۸۶: ۱۵۴-۱۵۸). با توجه به این که دوئالیسم سنتی بیان می‌کند که ذهن یا روح مستقل از بدن است، لذا در تبیین تأثیر متقابل بین بدن و ذهن با مشکل مواجه شده است، و به تبع آن از تبیین تأثیر عوامل جغرافیایی بر اخلاق و تبیین مکانیزم انتقال صفات وراثتی اخلاقی ناتوان است. گرچه با توزق در آثار سقراط، افلاطون، حکمای اسلامی و فارابی، ابن سینا و ابن مسکویه مشخص شد که تأثیر عوامل جغرافیایی را می‌پذیرند، لکن هستی‌شناسی آن‌ها از انسان قادر به تبیین نظریه آن‌ها نمی‌باشد.

فیزیکیالیسم

وجود مشکلات زیاد در نگرش دوگانه‌انگاری باعث شده است که جامعه متخصصان دوگانه‌انگاری (ثنویت) میان نفس (روح) و جسم را نفی کنند و به سوی تبیین‌های دیگری سوق داده شوند، البته این کار به دو صورت انجام شد: یا به صورتی که در نگرش پدیداری پدیده‌ها مطرح شد، به این معنی که هر دو جوهر جسم و روح را رها کردند و موجودات را به عنوان «پدیدار» با قطع نظر از جسمانی یا روحانی بودن آن‌ها، در نظر گرفتند. طرح این نگرش تلویحا در آثار

اسپینوزا^{۳۳} و اندکی بعد در نوشته‌های هیوم^{۳۴} فیلسوف اسکاتلندی ریخته شد و در فلسفه هوسرل^{۳۵} فیلسوف معاصر آلمانی به کمال رسید (صانعی درّه بیدی، ۱۳۸۷: ۵۶). ما به دلیل گسترده شدن بحث به بررسی دقیق این امر نمی‌پردازیم و تنها به همین اندازه اکتفا می‌کنیم؛ و یا به صورتی است که جوهر روحانی را نفی می‌کنند و جوهر مادی را به جای آن می‌نشانند و به سوی شکل‌هایی از ماده‌گرایی سوق پیدا می‌کنند. با این حال، این امر اتفاق نظر چندانی بین قائلین به آن‌ها ایجاد نکرده، چراکه تفاوت‌های میان چندین دیدگاه ماده‌گرا، عمیق‌تر از تفاوت‌هایی است که موجب تمایز ماده‌گرایی از دوگانه‌انگاری می‌شود. دیدگاه‌های فیزیکالیستی با تمام جذابیت‌ها و زیبایی‌هایی که در تبیین رابطه ذهن و بدن دارند و نیز با وجود این که بسیاری از مشکلات دوگانه‌انگاری را ندارند، با این حال تبعات و مشکلاتی را برای اخلاق به همراه می‌آورند. به عنوان مثال چطور امکان دارد امیدوار باشیم که بتوانیم محتوای معنادار باورهایمان را در قالبی صرفاً فیزیکی تبیین کنیم؟ (چرچلند، ۱۳۸۷: ۳۸). همچنین به نظر می‌رسد از آن جا که با بقا و دوام نفس (روح) است که می‌توان مسئولیت انسان را در برابر اعمال و نیز نیکی و بدی رفتار را معنادار ساخت، با انکار جاودانگی روح، انسان به هر کاری مجاز خواهد بود و از آنجایی که ما انسان‌ها دارای اختیار هستیم، یعنی اراده‌های ما به طور کامل به وسیله حالات مغزی یا هر چیز دیگری تعیین نمی‌گردد، بنابراین به نظر می‌رسد تقریرات ماده‌انگاری برای این اشکال جوابی ندارند. همچنین توصیه‌های عبادی - اعتقادی که برای تزکیه نفس و در نهایت درستی اخلاق در ادیان آمده است، با این دیدگاه‌ها، به سختی توجیه پذیر خواهد بود.

دیدگاه صدرایی

در عصری که دکارت نظریه دوگانه‌انگاری خود را مطرح می‌کرد و قائل به دوئالیسم بود، در جهان اسلام، حکیم متأله ایرانی در باب پیدایش نفس و رابطه آن با بدن بر این عقیده بود که نفس «جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء» است. عبارت حکیم صدرالمتألهین شیرازی در این زمینه چنین است «أنّ نفس الانسان جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء اذا استکملت خرجت من القوه الى الفعل» (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۳۰۹).

بدین معنی که نفس انسانی موجودی است جسمانی‌الحدوث، که در آغاز امر و ابتدای حدوث و تکون، از همین مواد و عناصر سازنده بدن و موجود در این عالم پدید می‌گردد و در این هنگام صورتی است قائم به بدن، ولی پس از استکمال و خروج از قوه به فعل و طی مراتب کمال، موجودی است روحانی‌البقاء که در بقای ذات خویش نیازی به بدن ندارد. برهان ایشان در زمینه اثبات حدوث جسمانی نفس چنین است «انّ کلّ مجرد عن الماده لا يلحقه عارض غریب؛ لما مرّ من أنّ جهه القوه و الاستعداد راجعه إلى أمر هو بذاته قوهٌ صرفه و يتحصل بامور المقومه له و ما هو الّا الهيولى الجرمانیه، فيلزم من فرض تجرّد النفس عن الماده اقترانها بها هذا خلف» (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۳۱۰). هر موجودی که مجرد از ماده است هیچ امر غریبی عارض و لاحق بر ذات او نخواهد شد، زیرا جهت قوه قبول و استعداد پذیرش هر عارض غریبی بازگشت به امری می‌کند که در حد ذات خویش قوه صرف و عاری از فعلیت می‌باشد و متحصّل به وجود صوری است که موجب قوام و فعلیت اویند و این امر نیست مگر هیولای جرمانی؛ پس فرض تجرّد نفس از ماده، قبل از نیل به اعلی درجات کمال، با علم به این که نفس قبل از نیل به اعلی درجات کمال، محل عروض عوارض و لواحق غریب است، مستلزم اقتران

و تعلق اوست به ماده و فرض اقتران نفس به ماده خلاف فرض مجرد آن است (مصلح، ۱۳۸۵: ۳۲۸). بنابراین فیلسوف ما از طریق برهان خلف، حدوث جسمانی نفس را اثبات می‌کند. بر این اساس ابتدای نفس از مواد موجود در این عالم است که طبق نظریه حرکت جوهری که ملاصدرا ارائه داده، از همین مواد عالم حادث می‌گردد. با این نظریه معضل پیدایش نفس و چگونگی ارتباط آن با بدن گره‌گشایی می‌شود، زیرا در جریان تحول وجودی و جوهری شی، ماده واجد ظرفیت و قابلیت بکر می‌شود به نام نفس یا روح یا روان. این جوهر روحانی مادامی که در دامن تن است کاملاً مجرد نیست و از آنجا که شأن وجودی و تحولی دارد با جوهر جسمانی در تفاعل و تعامل است (اسکندری، ۱۳۸۳: ۲۷۷)، لذا شأن جسمانی بر شأن روحانی اثر دارد و نیز از آن اثر می‌پذیرد. بنابراین تحول جوهری بیانگر این واقعیت مهم است که در تغییر جوهری دو عرصه جسم و روان بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند و از آنجا که این دو جوهر شأن وجودی دارند در یکدیگر تأثیر و تأثر علی دارند. تغییر در بعد جسمانی عوارضی در بعد روحانی در پی دارد و تحول در بعد روحانی آثار فیزیکی و جسمانی به دنبال دارد. بنابراین با توجه به حرکت جوهری ارتباط جسم و روان ارتباط دو جوهر وجودی است که دامنه یک وجودند (اسکندری، ۱۳۸۳: ۲۷۷)، لذا در فلسفه ملاصدرا آن دوگانگی و ثنویت میان نفس و بدن به کلی زائل می‌گردد، بلکه در واقع یک وجود است که از جسم عنصری شروع می‌شود و با تحول ذاتی و جوهری در سیر تکامل می‌افتد (ایمانپور، ۱۳۷۷: ۵۱). بیان صدرالمتألهین شیرازی در این زمینه چنین است «انسان در اینجا مجموع نفس و بدن است و این دو علیرغم اختلافی که در مقام و منزلت دارند، هر دو به یک وجود موجودند» (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۹۸).

لذا با توجه به توضیحات فوق به این نتیجه می‌رسیم که از نظر صدرالمتألهین، نفس و بدن رابطه اتحادی دارند و موجود به وجود واحدند. از این رو، تأثیر علی در آنها کاملاً طبیعی و معقول است.

در ارتباط مطالب فوق با بحث اصلی پژوهش باید گفت از آنجایی که در فلسفه ملاصدرا دوگانگی و ثنویت میان نفس و بدن به کلی زائل می‌گردد، بنابراین مشکلات دیدگاه دوئالیسم را ندارد، زیرا بر این اساس ابتدای نفس از همین مواد موجود در این عالم است که طبق نظریه حرکت جوهری «نفس» از مواد این عالم حادث می‌گردد، از این رو چون نفس در حکمت متعالیه امری «جسمانیه الحدوث» می‌باشد، لذا همان‌گونه که بر جسم تأثیر می‌گذارد از جسم نیز تأثیر می‌پذیرد و از آنجا که جسم همواره دستخوش و تابع عوامل جغرافیایی و محیطی است، پس نفس نیز از این عوامل متأثر می‌گردد و به تبع آن اخلاق نیز که صادر از نفس است از عوامل طبیعی متأثر می‌گردد. بدین ترتیب روشن می‌شود که نظریه صدرائی از سایر نظریه‌های رقیب موجود در تبیین مکانیزم تأثیرگذاری عوامل جغرافیایی بر اخلاق توان‌تر است. از طرف دیگر دیدگاه فیزیکالیستی محض نیز نیست که بخواهد تمام حالات و فرایندهای نفسانی را صرفاً حالات و فرایندهای یک سیستم پیچیده فیزیکی یعنی مغز بداند، بلکه در این دیدگاه در واقع یک وجود است که از جسم عنصری شروع می‌شود و با تحول ذاتی و جوهری در سیر تکامل می‌افتد. بنابراین تبعات دیدگاه‌های ماده‌انگاری را نیز ندارد، زیرا اگرچه وجود انسان طبق این نظریه از همین مواد عالم شروع می‌شود، اما ملاصدرا همواره در این حرکت جوهری از واهب الصور^{۳۶} سخن می‌گوید که فاعل اصلی است و این مواد درحقیقت همان استعداد و قابلیت و یا به عبارتی شروط و معادات می‌باشند. بنابراین در این نظریه، حلقه مفقود شده الهی

که در نظریات ماده انگاری موج می‌زند، دوباره احیا می‌شود. به نظر می‌رسد در عین حال که این نظریه قدرت و توانایی توجیه انتقال صفات اخلاقی وراثتی، تأثیرگذاری عوامل طبیعی بر اخلاق و... را دارد، ارزش‌های متعالی انسان نیز جایگاه خود را حفظ کرده و تنزل نمی‌کنند. پس شاید ذکر این نکته به جا باشد که خداوند در حالی که برای انجام بیشتر امور دیگر در جهان از طریق «علل ثانویه» اقدام می‌کند، اما برای خلق روح‌های بشر مستقیماً دخالت می‌کند (سرل، ۱۳۸۷: ۱۵۷). بر این اساس به نظر می‌رسد که نظریه ملاصدرا راجع به نفس نسبت به سایر نظریه‌ها در تبیین چگونگی تأثیرگذاری عوامل طبیعی بر اخلاق و همچنین در توجیه انتقال صفات اخلاقی وراثتی قدرت بیشتری دارد و اشکالات کمتری بر آن وارد می‌شود.

نتیجه‌گیری

بنابراین در پاسخ به پرسش اصلی پژوهش «تأثیر عوامل جغرافیایی بر اخلاق تا چه حد است؟» پاسخ صحیح بر اساس مکتب امکان‌گرا است، نه جبرگرا و اراده آزاد، زیرا با توجه به آنچه از هستی‌شناسی انسان ارائه دادیم مشخص شد که با توجه به نظریه صدرایی منشا و مصدر اخلاق یعنی نفس، ابتدایش از همین مواد موجود در این عالم است و از جسم حادث می‌شود از طرفی این یک امر مسلم است که عوامل جغرافیایی بر جسم تأثیر می‌گذارند، پس این عوامل تا حدی بر نفس و به تبع آن بر اخلاق نیز تأثیرگذار خواهند بود، لذا مکتب اراده آزاد نمی‌تواند پاسخ صحیحی برای فرضیه پژوهش ما باشد و از آنجایی که در نظریه صدرایی اختیار انسان نیز محفوظ است، لذا مکتب جبرگرا نیز مورد قبول واقع نمی‌شود. عوامل جغرافیایی و محیطی همواره به صورت پنهانی و پویا اخلاق و اراده انسان را تحت تأثیر قرار می‌دهند. از این رو، شایسته است که هر فرد و هر

جامعه‌ای که می‌خواهد اخلاقی و خردمندانه زندگی کند، علم و آگاهی خود را نسبت به محیط افزایش داده و در اموری همچون تأسیس شهرهای جدید، معماری شهرها، سبک زندگی و... نکات مربوطه را مد نظر قرار دهد. در پایان باید گفت اخلاق نه امری کاملاً نفسانی است و نه امری کاملاً متأثر از محیط، بلکه همواره عوامل جغرافیایی و محیطی، جسم و به تبع آن نفس و اخلاق انسان را تا حدی تحت تأثیر خود قرار می‌دهند پس شایسته است افراد و جوامع در جهت شناسایی عوامل فوق اقدام کرده و در جهت تدبیر و تحت اختیار گرفتن آن‌ها تلاش کنند و اگر تدبیر و اصلاح آن عوامل مقدور نیست باید به مبارزه نفسانی خود علیه صفات و خصال منفی ناشی از محیط زیست پیرامونی پردازد، پس مشاهده می‌شود باز هم مسؤولیت اصلی متوجه خود «انسان» است.

پی‌نوشت‌ها

1. Determinism
2. Possibilism
3. Montesquieu(1689-1755)
4. J.G.Von Herder(1744-1803)
5. Fridrich Ratzel (1844 – 1904)
6. William Morris
7. Ellen . C. Semple (1863 – 1932)
8. Ellsworth Huntington
9. Enlightenment
10. Bodin
11. De l esprit des loise (Spirit of the Lows)
12. Anthropogeographie
13. Monotheiste
14. Buddha (483-563 B.C)
15. Pitirim A . Sorokin
16. Existentialism
17. Sartr, Joan Paul(1905-1980)
18. Socrates
19. Plato
20. Paul vidal de la blache (1845 – 1918)
21. Hippocrates (377-460 B.C)
22. Airs , Waters and Places
23. Aristotle

۲۴- جفا (جفو - فعل لازم و متعددی): ۱- آرام نگرفتن، قرار نداشتن، آرام نبودن؛ ۲- خشن شدن کلفت و زبر شدن؛ ۳- روی تافتن، اعراض کردن، روی گرداندن؛ ۴- (چیزی) سنگینی کردن، فشار آوردن؛ ۵- در یکجانبانیدن. جفی (جعفر - فعل متعدی): گریزان کردن، از خود فراری دادن. (قیم، ۱۳۸۱ ش: ۳۶۷).

۲۵- به معنای عام نظریه‌ای را گویند که به وجود دو مبدأ نهایی مستقل که تفسیر یکی از آن‌ها به وسیله دیگری ممکن نمی باشد، معتقد است مانند نظریه روحی و مادی از یک طرف یا خیر و شر از سوی دیگر. این اصطلاح را بیشتر به آن مکتب فلسفی اطلاق می کنند که به استقلال و جدایی کامل میان عقل و ماده یا تن و روان عقیده دارد (شعاری‌نژاد، ۱۳۷۵ ش: ۱۲۷).

26. Materialism
27. Dualism
28. Bertrand Russell
29. Phaeado
30. Eternal
31. Republic

32. Alcibiades
 33. Baruch Spinoza (1632-1677)
 34. Hume
 35. Edmund Husserl
 36. Giver of forms

فهرست منابع

منابع فارسی:

- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد. (۱۳۶۹ ش.). *مقدمه ابن خلدون*. محمد پروین گنابادی، چاپ هفتم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، جلد اول.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۴ ش.). *الاشارات و التنبيهات*. کریم فیضی، چاپ اول، مطبوعات دینی، جلد دوم.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۳۱ ش.). *رساله نفس*. موسی عمید.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۷ ش.). *قانون در طب*. عبدالرحمن شرفکندی (هه ژار)، چاپ نهم، سروش، جلد اول.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۴ ش.). *نجاه*. چاپ دوم، مرتضوی.
- ابن مسکویه، احمد بن محمد. (۱۳۸۳ ش.). *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*. دکتر مهدی نجفی افرا، چاپ اول، انتشارات نورالثقلین.
- إخوان الصفاء و خلان الوفاء. (۱۴۱۵ ق. / ۱۹۹۵ م.). *رسائل إخوان الصفاء و خلان الوفاء*. تامر، عارف، بیروت - باریس، طبعه الاولى.
- اسکندری، حسین. (۱۳۸۳ ش.). *نظریه حرکت جوهری به منزله یک راه حل تبیینی برای حل معضله ذهن - مغز در بیماری‌های روانی*. مقالات منتخب دومین همایش جهانی ملاصدرا، هنر، اخلاق، معادشناسی، جلد پنجم.
- افلاطون. (بی تا). *دوره کامل آثار افلاطون*. محمد حسن لطفی، انتشارات خوارزمی.
- انوری، حسن. (۱۳۸۱ ش.). *فرهنگ بزرگ سخن*. تهران، چاپ اول.

ایمانپور، منصور. (۱۳۷۷ ش.). حرکت جوهری و مسأله پیدایش نفس ناطقه و رابطه آن با بدن، قسمت دوم. خردنامه صدرا، شماره چهاردهم.

بدوی، عبدالرحمن. (۱۹۸۱ م.). *الدراسات و النصوص فی الفلسفه و العلوم (مختصر الاخلاق جالینوس فی الدراسات و النصوص)*. طبعه الاولی، الموسسه العربیه للدراسات و النشر.

تنکابنی، فرید. (۱۳۸۶ ش.). *نهج الفصاحه (رهنمای انسانیت)*. چاپ چهاردهم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

جر، خلیل. (۱۳۸۴ ش.). *فرهنگ لاروس*. سیدحمید طبیبیان، انتشارات امیرکبیر، چاپ پانزدهم.

جعفری، محمدتقی. (۱۳۷۸ ش.). *ترجمه و تفسیر نهج البلاغه*. دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ هفتم، جلد سوم.

چرچلند، پاول. (۱۳۸۶ ش.). *ماده و آگاهی*. امیر غلامی، چاپ اول، نشر مرکز.

دوبوا، رنه. (۱۳۸۵ ش.). *محیط زیست*. علیرضا غفوری، چاپ اول، فرهنگ تاریخ اندیشه‌ها، سعادت، جلد سوم.

دورانت، ویل. جیمز، ویلیام. (۱۳۸۶ ش.). *تاریخ فلسفه*. عباس زریاب‌خوئی، چاپ بیستم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

دورانت، ویل. جیمز، ویلیام. (۱۳۹۱ ش.). *لذات فلسفه*. عباس زریاب‌خوئی، چاپ بیست و سوم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

سارتر، ژان پل. (۱۳۸۹ ش.). *آگزیستانسیالیسم و اصالت بشر*. چاپ سیزدهم، انتشارات نیلوفر.

سرل، جان آر. (۱۳۸۷ ش.). *فلسفه ذهن*. دکتر محسن ایزدی، چاپ اول، نوید شیراز.

سیدرضی. (۱۳۸۰ ش.). *نهج البلاغه*. محمدتقی جعفری، چاپ اول، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

سیدرضی. (۱۳۸۵ ش.). *نهج البلاغه*. محمد دشتی، چاپ اول، انتشارات حضرت عباس (ع).

شعاری‌نژاد، علی‌اکبر. (۱۳۷۵ ش.). *فرهنگ علوم رفتاری*. چاپ دوم، انتشارات امیرکبیر.

شکوئی، حسین. (۱۳۸۳ ش.). *اندیشه‌های نو در فلسفه جغرافیا*. چاپ هفتم، گیتاشناسی، جلد اول.

شکوئی، حسین. (۱۳۸۶ ش.). فلسفه‌های محیطی و مکتب‌های جغرافیایی. چاپ چهارم، مؤسسه جغرافیایی و کارتوگرافی، جلد دوم.

صانعی دره بیدی، منوچهر. (۱۳۸۷ ش.). فلسفه اخلاق و مبانی رفتار. چاپ دوم، انتشارات سروش.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۸ ش.). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. انتشارات حیدری، جلد نهم.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۶ ش.). الشواهد الروبویه فی مناهج السلوکیه. سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ چهارم، بوستان کتاب.

طباطبائی، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۲ ش.). بدایه الحکمه. علی شیروانی، چاپ هشتم، دارلعلم.

طباطبائی، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۳ ش.). نهایه الحکمه. علی شیروانی، چاپ ششم، الزهراء، جلد اول.

طریحی، فخرالدین. (۱۳۹۵ ق.). مجمع‌البحرین. سیداحمد الحسینی، المکتبه المرتضویه.

طوسی، نصیرالدین. (۱۳۸۷ ش.). اخلاق ناصری. مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، چاپ ششم، خوارزمی.

فارابی، ابونصر. (۱۳۸۸ ش.). فصول منتزعه. حسن ملکشاهی، چاپ دوم، انتشارات سروش.

فرید، یداله. (۱۳۸۵ ش.). سیراندیشه در قلمرو جغرافیای انسانی. چاپ ششم، دانشگاه تبریز.

قزوینی، محمدحسن بن معصوم. (۱۴۲۳ ق. / ۱۳۸۰ ش.). کشف الغطا عن وجوه مراسم الاهتداء. محسن الاحمدی، الحوزه العلمیه بمدينه القزوين.

قیم، عبدالنبی. (۱۳۸۱ ش.). فرهنگ معاصر عربی - فارسی. چاپ دوم، انتشارات فرهنگ معاصر تهران.

کاپلستون، فردریک چارلز. (۱۳۸۶ ش.). تاریخ فلسفه. غلامرضا اعوانی، چاپ سوم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، جلد چهارم.

کندی، یعقوب بن اسحاق. (۱۳۸۷ ش.). مجموعه رسائل فلسفی کندی. سیدمحمد یوسف ثانی، چاپ اول، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

کاشانی، محسن. (۱۴۲۶ ق.). المحجّه البیضا فی تهذیب الاحیاء، انتشارات اسلامی.

کاویانی، محمدرضا. علی جانی، بهلول. (۱۳۹۰ ش.). مبانی آب و هواشناسی، انتشارات سمت.

گلکن، کلارنس ج. (۱۳۸۵ ش.). محیط زیست و فرهنگ. مرتضی هنری، چاپ اول، فرهنگ تاریخ اندیشه‌ها، سعاد، جلد سوم.

لایکن، ویلیام جی. (۱۳۸۳ ش.). فلسفه نفس. امیر دیوانی، چاپ دوم، انتشارات طه، جلد دوم.

مشیری، مهشید. (۱۳۶۰ ش.). فرهنگ فارسی. چاپ هشتم، انتشارات امیرکبیر، جلد اول.

مصلح، جواد. (۱۳۸۵ ش.). ترجمه و تفسیر الشواهد الربوبیه. چاپ چهارم، انتشارات سروش.

منتسکیو، شارل لوئی. (۱۳۶۲ ش.). روح‌القوانین. علی‌اکبر مهتدی، چاپ هشتم، انتشارات امیرکبیر، جلد اول.

نراقی، مولی مهدی. (۱۳۸۶ ش.). گزیده جامع‌السعادات (علم اخلاق اسلامی). سیدجلال‌الدین مجتبوی، چاپ هشتم، انتشارات حکمت.

یحیی بن عدی. (۱۹۸۵ م.). تهذیب الاخلاق. جاد حاتم، مکتبه المشرقیه.

منبع انگلیسی:

Bunnin, N. Iynan yu, J. (2004). *The Black well Dictionary of western philosophy*. Black well publishing.

یادداشت شناسه مؤلفان

سحر کاوندی: دانشیار گروه فلسفه دانشگاه زنجان، زنجان، ایران. (نویسنده مسئول)

پست الکترونیک: skavandi@znu.ac.ir

طیبه شاددل: دانشجوی دکترای فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۲/۵/۹

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۲/۶/۲۷