

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۹۲ - ۲۷۵

بررسی دیدگاه کانت و غزالی در اثبات وجود خداوند

فریده حکیمی^۱

مهدی دهباشی^۲

چکیده

کانت در نقد عقل نظری خود معتقد است که کلیه براهین اثبات وجود خداوند مبنی بر برهان وجودی است یعنی برهانی که نفی آن ناممکن است. او نقدهای بسیاری بر این برهان روا می‌دارد، از این رو به بیان برهان در قالب برهان فطرت رو می‌آورد. فطرت از نگاه کانت در واقع به معنای نوعی استعداد است که فرد کسب می‌کند. بنابراین کانت فطرت را به عنوان راه جایگزینی برای اثبات وجود خداوند به کار می‌برد. غزالی نیز پس از بیان برهان حدوث، در دور دوم حیات خویش به بحث فطرت رو می‌آورد و فطرت را در معانی مختلفی مانند غریزه و عقل به کار می‌برد. او همچنین فطرت را امری نمی‌داند که از طریق استدلال منطقی به دست آید بلکه به باور او، باور به وجود خداوند از ابتدای خلقت در فطرت ماست. در حالی که کانت معتقد است ما باور به وجود خداوند را در طی حیات خویش کسب می‌کنیم نه این که از روز اول این باور در قالب تصورات در ما وجود داشته باشد.

واژگان کلیدی

غزالی، کانت، فطرت، برهان، خداوند.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اصفهان (خوراسگان)، اصفهان، ایران.
Email: tanin89@yahoo.com

۲. استاد گروه فلسفه، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اصفهان (خوراسگان)، اصفهان، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: dr.mahdidehbash@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۸/۱۲/۲۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۹/۷

طرح مسأله

یکی از اساسی‌ترین دغدغه‌های بشر در طول تاریخ، مسئله وجود خداوند بوده است و برخی فیلسوفان تلاش کرده‌اند تا وجود خداوند را از طریق براهین اثبات وجود خدا، به اثبات برسانند و برخی وجود او را بی‌نیاز از اثبات دانسته‌اند. برهان‌های فراوانی بر اثبات وجود خداوند اقامه شده است که از همه این براهین استوارتر برهانی است که در آن از وجود به واجب سیر می‌شود یعنی حد وسط در آن خود وجود است. (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۹۷-۱۹۸) این نوع براهین را براهین وجودی می‌گویند. به تعبیری دیگر، در این گونه براهین می‌توان وجود خداوند را به صورت پیشینی اثبات کرد یعنی مخلوقات واسطه در اثبات وجود خداوند نیستند. اما برخی براهین وجود دارند که مخلوقات واسطه در اثبات هستند که به آن‌ها براهین جهان‌شناختی می‌گویند. برهان اثبات واجب از طریق حدوث عالم غزالی نیز، در همین جرگه می‌گنجد. (غروی‌ان، ۱۳۸۶: ص ۱۴) متکلمان در پی آن هستند تا نشان دهند جهانی که از آن به ماسوی‌الله تعبیر می‌شود مرکب از اعراض است و اعراض نمی‌توانند در دو لحظه از زمان باقی بمانند و دائماً توسط خداوند که با اراده خود آن‌ها را ایجاد و معدوم می‌کند، خلق می‌شوند. (فخری و حیدری، ۱۳۸۳: ۸) اصل زمانمند بودن یا حدوث زمانی عالم به عنوان اصلی است که مورد توجه غزالی بوده و از چنان اهمیتی برخوردار است که نخستین مسئله از مسائل فلسفه خود را به آن اختصاص داده است. او بر مبنای نفی رابطه علت و معلولی و قرار دادن حدوث به عنوان ملاک نیازمندی معلول به علت، به دفاع از نظریه خود پرداخته است. (غزالی، ۲۰۰۸: ۱۶۶) از نظر او، ملاک نیازمندی معلول به علت نیز برخلاف نظر فلاسفه حدوث است نه امکان. زیرا از نظر غزالی، آنچه که موجب نیاز به علت می‌باشد حدوث و آنچه که موجب بی‌نیازی شی از علت می‌باشد، قدم است یعنی ما می‌توانیم بفهمیم که هر امر حادثی حتماً علتی دارد و محال است که بدون علت پا به عرصه هستی نهد مگر اینکه خودش قدیم باشد که آن وقت بی‌نیاز از علت خواهد بود. (غزالی، ۱۳۹۳: ۸۷-۸۸) استدلال غزالی از دو مقدمه تشکیل شده است به این معنا که برای این قضیه یک قضیه عقلی ضروری است که قابل مناقشه نیست زیرا وقتی بیان می‌شود حدوث یعنی شی مسبوق به عدم بوده و سپس موجود شده است و

قبل از موجود شدن نسبت به وجود و عدم برابر بوده است و سرانجام وجود بوده است که آن را از حالت تساوی خارج کرده است. از طرفی صغرای استدلال مبنی بر حادث بودن عالم، از اولیات عقلی نیست و باید ثابت شود. غزالی، عالم را مجموعه‌ای از اجسام و اعراض می‌داند. در این که عرض حادث است تردیدی نیست پس در نتیجه اجسام هم که محل حوادث است باید حادث باشد. او نتیجه می‌گیرد که کل عالم حادث است. چرا که وقتی مقدمات صحیح است بالتبع نتیجه نیز قطعی خواهد بود. غزالی می‌گوید: عالم بنا به اراده خدا که قدیم است، در همان زمانی که او اراده کرده است، حادث شده و وجود عالم قبل از آن، مراد خداوند نبوده و به همین جهت حادث نگشته است. اما در زمانی که حادث شد، صانع قدیم، آن را اراده نموده است. (غزالی، ۱۳۹۳: ۷۵) غزالی پس از بیان برهان حدوث به فطرت و اخلاق روی می‌آورد و می‌کوشد تا وجود خداوند را از این طریق به اثبات برساند.

از آن طرف، از نظر کانت، ضرورت وجود معنا ندارد و هیچ قضیه وجودی نمی‌تواند ضرورت داشته باشد. برهان وجودی در عین سادگی، بسیاری مسائل پیچیده فلسفی را در خود جای داده به گونه‌ای که طی سال‌های مختلف، موافقان و مخالفان بسیاری را به خود معطوف ساخته است. رابطه نزدیک و تنگاتنگ برهان وجودی با مسائل پیچیده فلسفی و گره خوردن این برهان با مسائلی از قبیل وجود ذهنی و خارجی، وجود رابط و محمولی و موضوعاتی از این قبیل و دیگری دشواری تعیین وجه نادرستی این برهان در ابتدای امر، بازنگری دوباره برهان وجودی را ایجاب می‌کند. با وجود این که از براهین مختلفی در اثبات وجود خدا نام برده شده است کانت هر سه طریق استدلال وجودشناختی، جهان شناختی و غایت شناختی را که از متقن‌ترین براهین اثبات وجود خدا تا زمان او به شمار می‌رفت را به نقد می‌کشانند و به این نتیجه می‌رسند که همه تلاش‌ها برای یک کاربرد طبیعی عقل در زمینه دین سراسر بی‌ثمر و به سبب سرشت درونی خود باطل است و اصول کاربرد طبیعی عقل به هیچ وجه به دین نمی‌انجامد (Kant, 1997:606-664) کانت به طور کلی عقل نظری را برای اثبات وجود خداوند شایسته نمی‌داند و همه این براهین نظری را نقد می‌کند و چون از نظر وی همه براهین به برهان وجودی بر می‌گردد معتقد است که

نقد یکی از براهین به معنای نقد دیگر براهین وجودی است. در نهایت کانت نیز مانند غزالی به فطرت روی می‌آورد اما معنایی که هر یک از این دو متفکر از فطرت در نظر دارند نیز با یکدیگر متفاوت است. این مقاله در پی آن است تا با شرح مختصری از براهین اثبات وجود خداوند از دیدگاه کانت و غزالی و تأکید بیشتر بر مسأله فطرت که مورد توجه هر دو متفکر بوده است به پرسش‌های ذیل پاسخ دهد: آیا فطرت مورد نظر کانت همان فطرتی است که مورد نظر غزالی است؟ آیا باور به وجود خداوند در فطرت ما هست یا باید از طریق احکام اخلاقی بدان پی ببریم؟ آیا کانت به وجود معلومات پیش داده و فطری معتقد است؟

روش تحقیق

با توجه به بررسی گسترده در کارهای تحقیقاتی و همچنین بررسی در سامانه سمیم نور، هیچ تحقیق مشابهی در این خصوص یافت نشد. علی‌ایحال در این تحقیق تلاش شده است تا با بررسی مسئله محورانه موضوع فطرت از دیدگاه کانت و غزالی که یکی متفکر جهان غرب و دیگری متفکر جهان اسلام است به بررسی مسأله پرداخته شود. بر همین اساس به شیوه‌ای مبسوط به بررسی کتب مربوط به هر متفکر و کتاب‌هایی که دیگران در باب آن‌ها نگاشته‌اند پرداخته شده است تا روشن گردد که چرا هر دو متفکر در ابتدا بسیار سخت کوشیده‌اند تا وجود خداوند را از طریق براهین عقلی اثبات وجود او به اثبات برسانند اما سپس به بحث و بررسی موضوع فطرت روی آورده‌اند.

بحث و بررسی: برهان وجودی و نقدهای کانت بر برهان وجودی

کانت یکی از معروف‌ترین ناقدان برهان وجودی است. او از یک برهان که همان برهان وجودی است آغاز می‌کند اما هر سه برهان (وجودی، جهان‌شناختی و فیزیکی - کلامی) را به نقد می‌کشد. از نظر او اگر ما بتوانیم ثابت کنیم که هیچ‌گونه برهان وجودی بر اثبات وجود خداوند ممکن نیست می‌توانیم ثابت کنیم که هیچ‌کدام از براهین جهان‌شناختی و فیزیکی - کلامی نیز کاربردی نداشته و باطل است. کانت نقد خود را بر برهان وجودی با بیان موجود مطلقاً ضروری آغاز می‌کند موجودی که اذعان به آن لازمه عقل است اما سوالی که مطرح است این است که آیا اصلاً امکان تصور چنین موجودی

ممکن است؟ چون عقل بشری نمی‌تواند درک کند که چگونه عدم وجود یک شی می‌تواند غیرممکن باشد اگر در تعریف ساده موجود مطلقاً ضروری بگوییم که چیزی که عدم آن ناممکن است. (Kant, 2001:p.373) پس به اعتقاد کانت ما تنها ایده وجود موجودی ضروری را در ذهن داریم.

از آن جایی که نقد کانت بر برهان وجودی او مبتنی بر معرفت‌شناسی اوست، اگر کسی معرفت‌شناسی کانت را نپذیرد در آن صورت نمی‌تواند برهان او را نیز بپذیرد چون او معتقد است انسان دارای قوه شهود عقلی نیست تا بتواند به وسیله آن وجود موجودی ماورای طبیعت را شهود کند. بنابراین این امر در خصوص خداوند هم صدق می‌کند. زیرا تنها کاری که ما می‌توانیم انجام دهیم این است که تصور محض یک موجود بی‌نهایت کامل را تحلیل کنیم.

برهان وجودی: کانت برهان وجودی را اصلی‌ترین برهان می‌داند و بحث خود را

نیز از همین برهان آغاز می‌کند. برهان وجودی بر مفهوم وجود واجب مبتنی است یعنی وجودی که نفی آن ناممکن است. از نظر کانت ما باید ببینیم که از موجودی که بالضروره وجود دارد، چه چیزی می‌فهمیم زیرا اگر قادر به پاسخ به این سوال نباشیم شاید نتوانیم برای مفهوم موجودی که بالضروره وجود دارد هیچ معنایی قائل شویم و این دقیقاً همان چیزی است که نمی‌توانیم انجام دهیم. (یوستوس، ۱۳۸۷: ۱۷۴) زیرا در برهان وجودی ما وجود را قبلاً در تعریف خداوند گنجانده‌ایم و همان را بر او حمل می‌کنیم و اذعان می‌داریم که خداوند وجود دارد یعنی بیان چیزی که هیچ فایده‌ای در بر ندارد.

همانطور که ذکر شد برهان وجودی برهانی است که در آن وجود ضروری حقیقی‌ترین موجود یعنی خداوند را از وجود ممکن جهان نتیجه می‌گیرد. (Kant, 1967:242) به عبارت دیگر، برهان وجودی برهانی است که در آن فقط از طریق معنا و مفهوم یا تعریف واژه خداوند، به اثبات خدا پرداخته می‌شود. کانت معتقد است که ما قادر به درک معنای واژه خدا نیستیم چون ما هیچ تصویری از او نداریم بلکه تنها او را در ذهن خود موجود داریم از طرفی نیز برهان وجودی، وجود را جزء تعریف خدا محسوب می‌کند یعنی قضیه خدا وجود دارد یک قضیه تحلیلی خواهد بود در حالی که قضایای وجودی

تألیفی هستند زیرا تحلیلی بودن قضیه هیچ معنایی را افاده نمی‌کند و بی‌فایده است. در واقع اگر وجود را داخل در مفهوم چیزی فرض کنیم البته باید چنین نتیجه بگیریم که آن چیز موجود است اما در واقع می‌گوییم "یک وجود موجود وجود دارد" و این گرچه صحیح است اما معلوم متکرر است. (Kant, 1964:501-505) اگر در قضایای این همانی که از ضرورت برخوردار است، موضوع را مفروض بگیریم و محمول را انکار کنیم تناقض پیش می‌آید اما اگر موضوع را با همه اوصاف و محمولهایش یکجا انکار کنیم تناقضی در کار نخواهد بود پس برخلاف آنچه برهان وجودی مدعی است اگر وجود خدا را با تمام صفات و کمالاتش یکجا انکار کنیم تناقض گویی نکرده‌ایم. (کانت، ۱۳۸۹: ۶۲۱) برهان وجودی بر این پایه استوار است که وجود یک کمال است در حالی که وجود جزء یکی از صفات و کمالات شی نیست یعنی وجود یک محمول واقعی (محمولی که به مفهوم موضوع ضمیمه می‌شود و آن را توسعه می‌دهد) نیست، بلکه فقط یک محمول منطقی است یعنی وجود فقط در قضیه رابط است. کانت پس از این که به نقد و بررسی برهان وجودی می‌پردازد، به برهان فطرت اشاره می‌کند و آن را جایگزینی برای اثبات وجود خداوند بیان می‌دارد. او با بیان مسائلی پیرامون فطرت، وجدان و شهود به عقل عملی ورود پیدا می‌کند. کانت معتقد است که وجدان یا عقل عملی، یک سلسله احکامی است که از راه حس و تجربه به دست بشر نرسیده بلکه جزء سرشت و فطرت بشر است. بنابراین دستورهایی که وجدان می‌دهد همه دستورهای فطری است که به حس و تجربه انسان مربوط نیست. (مطهری، ۱۳۹۰: ۶۷) می‌توان گفت که گوهر فلسفه کانت را وجدان اخلاقی شکل می‌دهد. او با عقل عملی و اخلاق توانسته است همه چیز را کشف کند و به هدف مورد نظر خویش که همانا اثبات وجود خداوند است، برسد. (مطهری، ۱۳۹۰: ۷۲-۷۳) به اعتقاد کانت، مفاهیمی چون نفس، خدا، اختیار از طریق استدلال‌های نظری قابل دستیابی نیستند و فقط از طریق اخلاق است که می‌توان به این مفاهیم دست یافت. از نظر او مابعدالطبیعه بر مبنای اخلاق پی ریزی شده است. او پس از بحث درباره عقل عملی و اخلاق، دین را چنین تعریف می‌کند:

شناخت همه وظایف اخلاقی به عنوان اوامر الهی. دین استعداد اخلاقی برای دیدن

همه وظایف به عنوان اوامر الهی است. دین به سه چیز نیاز دارد: اولاً وظایفی داشته باشیم، ثانیاً مفهوم خدا را به عنوان پیش فرض لحاظ کنیم و ثالثاً انجام این وظایف را به عنوان خواست و اراده خدا در نظر داشته باشیم. در نتیجه ملاحظه می‌شود که کانت وجود خداوند را مسلم عقل عملی می‌داند ولی آن را در قالب استدلالی بر وجود خداوند به کار نمی‌گیرد. همانطور که صورت عقلی وحدت مطلق ذهن متعقل و صورت عقلی وحدت مطلق جهان ممکن است فایده‌ای داشته باشند و حتی از جهت تفکرات ما درباره این که امور چگونه باید باشند و تکلیف ما چیست ضرورت پیدا کنند، معنای خدا نیز در تفکر اخلاقی ممکن است به جا و ضروری باشد. تفکر ما درباره تکالیف اخلاقی ممکن نیست فقط به معانی که با تجربیات عینی مطابقت دارند محدود گردند، زیرا اگر چنین شود، آنچه باید باشد مساوی آنچه در واقع هست قرار می‌گیرد. (کورنر، ۱۳۶۷: ۲۶۲-۲۶۳) او وجود خداوند را به عنوان یک اصل موضوعی در عقل عملی لازم دانسته است. از نظر او می‌بایست وجود خداوند را به عنوان شرط ضروری امکان خیر اعلا به عنوان موضوع اراده که دارای ارتباطی ضروری با قانون‌گذاری اخلاقی عقل محض است، مسلم گرفت.

کانت بیان می‌دارد که سعادت میل درونی همه انسان‌هاست و فضیلت تکلیف انسان‌هاست. وحدت سعادت و فضیلت خیر برین است که می‌بایست قابل حصول باشد زیرا هم ضرورت عقلی و هم ضرورت اخلاقی دارد. اما این خیر برین از سوی انسان امکان‌پذیر نیست چون انسان علت طبیعت نیست اما با این اوصاف، ضرورت انجام بعضی چیزها دال بر امکان انجام آن است. بنابراین از لحاظ اخلاقی فرض وجود خداوند برای تحقق خیر برین ضروری است. (گیسلر، ۱۳۹۱: ۱۷۶) او در تکمیل نظریه اخلاقی خود، از مفهوم خیر برین نام می‌برد که می‌توان آن را اصلی‌ترین عنصر برهان اخلاقی او بر وجود خدا دانست. (Kant, 1996:124) عقل عملی خواهان تحقق خیر برین و الزام‌گر انسان به سوی آن است. در نظر کانت آن چه عقل ما را بدان ملزم می‌نماید، باید دستیابی به آن برای ما امکان‌پذیر باشد در غیر این صورت عقل دچار تناقض‌گویی می‌شود. (Kant, 1996: 143) او وجود خدا را به مثابه راه حلی برای رفع تعارض موجود در نظریه اخلاقی خویش می‌انگارد.

بررسی معنای فطرت از نگاه کانت

با توجه به توصیف‌ها و ویژگی‌هایی که کانت در مورد مقولات حس و فاهمه ارائه داده است و با ملاحظه‌ی آراء شارحان آثار او در طول تاریخ فلسفه توسط پژوهشگران، می‌توان این نکته را به طور کلی پذیرفت که کانت به فطری‌گرایی در حوزه دستگاه ادراکی معتقد است، اما، مسأله اصلی و اساسی این نیست که وی یک فطری‌گرا است، بلکه پرسش بنیادی این است که نوع و سنخ فطری‌گرایی وی کدام است؟ برای آشکار شدن نوع و سنخ فطری‌گرایی کانت، لازم است به ویژگی‌ها و اوصافی که وی در مورد مقولات مطرح ساخته، پرداخت. به نظر می‌رسد از این طریق و با بیان این موارد می‌توان تا حد زیادی به هدف مورد نظر نزدیک شد. تمرکز اصلی مسأله فطرت‌گرایی کانت مربوط به مقولات است. مقولات در دوم مقام حس و فاهمه مطرح می‌شوند. در مبحث حسیات استعلایی، کانت به دو مقوله‌ی مکان و زمان اشاره می‌کند و در مبحث تحلیل استعلایی، که مربوط به طرح مقولات فاهمه است، به دوازده مقوله اشاره دارد، که عبارتند از: وحدت، کثرت، تمامیت، واقعیت، سلب، حصر، جوهر، علیت، مشارکت، امکان، امتناع، وجود، عدم، ضرورت، امکان خاص، مقولات، بنیادی‌ترین مؤلفه‌ها و عناصر معرفت و شناخت آدمی هستند. بدون مقولات، نه از شناخت خبری هست و نه از عینیت آن. پرسش‌های متعددی می‌توان در مورد مقولات مطرح ساخت، اما آنچه در این مقام مورد توجه است، پرسش از فطری بودن، نحوه فطری بودن و ویژگی‌های مقولات از این جهت خاص است.

به نظر یونگ نظریه فطری‌گرایی کانت مربوط به این است که ما چنان سرشته شده‌ایم که به وقت نیاز و تحت شرایطی خاص، تصوراتی را ایجاد می‌کنیم نه به این معنی که عین تصورات را از آغاز زندگی در خود داشته باشیم. (Ewig.1967:31) فطرت از نگاه کانت در واقع به معنای نوعی حاکی از استعدادی است که فرد کسب می‌کند.

بررسی برهان حدود غزالی

مسئله حدود و قدم، بخش اعظمی از کتب غزالی را به خود اختصاص داده است. استدلال غزالی از دو مقدمه تشکیل شده است به این معنا که برای این قضیه یک قضیه

عقلی ضروری است که قابل مناقشه نیست زیرا وقتی بیان می‌شود حدوث یعنی شی مسبوق به عدم بوده و سپس موجود شده است و قبل از موجود شدن نسبت به وجود و عدم برابر بوده است و سرانجام وجود بوده است که آن را از حالت تساوی خارج کرده است. از طرفی صغرای استدلال مبنی بر حادث بودن عالم، از اولیات عقلی نیست و باید ثابت شود. غزالی عالم را مجموعه‌ای از اجسام و اعراض می‌داند. در این که عرض حادث است تردیدی نیست پس در نتیجه اجسام هم که محل حوادث است باید حادث باشد. غزالی نتیجه می‌گیرد که کل عالم حادث است. چرا که وقتی مقدمات صحیح است بالتبع نتیجه نیز قطعی خواهد بود. بیان کانت از برهان جهان‌شناختی با آن چه در نظر غزالی مطرح است تفاوت دارد و سوالاتی چند از قبیل این که آیا عالم فقط اجسام است؟ آیا حدوث زمانی عالم امکان دارد؟ آیا ضرورت وجود نامعتبر است؟ مطرح می‌نماید، که در ادامه به نقد و بررسی آن می‌پردازیم. غزالی می‌گوید: عالم بنا به اراده خدا که قدیم است، در همان زمانی که او اراده کرده است، حادث شده و وجود عالم قبل از آن، مراد خداوند نبوده و به همین جهت حادث نگشته است. اما در زمانی که حادث شد، صانع قدیم، آن را اراده نموده است. (غزالی، ۱۳۹۳: ۷۵)

نقد غزالی بر دلایل فلاسفه بر نفی حدوث جهان

فلاسفه دلایل خود را در خصوص قدم عالم با بحث درباره مفاهیم علت و اراده شروع می‌کنند:

۱. جهان هستی که معلول است، علتی دارد.
 ۲. علت باید امری غیر از معلول باشد.
 ۳. می‌دانیم که برای خلق عالم از عدم حتما می‌بایست علتی موجود باشد در حالی که علت ممکن نیست علت طبیعی باشد زیرا فرض بر این است که هنوز چیزی موجود نشده است. بنابراین یا هنوز هیچ چیزی از وجود خدا ناشی نشده است که درست نیست، زیرا عالم موجود است یا اینکه عالم به منزله معلول مستقیم اراده او باید از ازل موجود باشد.
- غزالی بیان می‌دارد که خداوند در خلقت عالم این وقت را بر وقتی دیگر ترجیح داده است و اینگونه اراده کرده است بنابراین چون و چرای افراد در این مسئله منجر به موجب

شدن اراده خداوند می‌گردد در حالی که اراده خدا کاملاً ناموجب است و بر هیچ چیزی در عالم خارج وابسته و مبتنی نیست زیرا هر آن چه در عالم هستی وجود دارد را خود آفریده است. فلاسفه از آن جایی که به نوعی در خصوص خداوند به انسان‌انگاری خداوند مشغول شدند، به خطا رفتند. زیرا اراده خدا مانند اراده انسان نیست همان طور که علم خداوند مانند علم انسان نیست.

فلاسفه زمان و مکان را در حرکت ملازم هم می‌دانند ولیکن، زمان را نامتناهی و مکان را متناهی فرض می‌کنند. از این سو، غزالی بیان می‌دارد که کسی که به تنهایی مکان معتقد است باید تنهایی زمان را نیز بپذیرد، مخصوصاً وقتی به این نظر ارسطو که مکان و زمان و حرکت در مکان به هم مربوطند، معتقد است.

برهان غزالی در اثبات حدوث عالم مبنی بر آن است که:

۱. عالم خالی از حوادث نیست.

۲. حرکت و سکون حادث است.

۳. آن چه خالی از حوادث نیست، حادث است چرا که در غیر اینصورت قبل از هر حادثی، حادثی وجود خواهد داشت که ابتدایی ندارند و این محال است. (غزالی، ۱۳۸۶:

۵۷-۵۸)

مقدمه اول: این یک مقدمه ضروری و بدیهی است که نیازی به استدلال و تأمل ندارد به دلیل اینکه اگر کسی جسمی را از حرکت و سکون خالی بداند از دایره عقل خارج شده و در ورطه جهل افتاده است. (غزالی، ۱۴۲۱: ۹۹) زیرا اجسام یا ساکن هستند یا در حال حرکت و حرکت و سکون نیز خودشان حادث‌اند.

مقدمه دوم: به دلیل اینکه حرکت و سکون متعاقب بر یکدیگر هستند و به دنبال هم رخ می‌دهند، همان گونه که حرکت بعد از سکون رخ می‌دهد، سکون بعد از اتمام حرکت ظهور می‌یابد. (غزالی، ۱۴۲۱: ۹۹)

مقدمه سوم: اگر این گونه نباشد در این صورت لازم می‌آید که قبل از هر حادثی، حوادث نامتناهی موجود باشند و در نتیجه ماقبل از هر حادثی بی‌نهایت حوادث داشته باشیم. در نتیجه تا مجموع آن حوادث نامتناهی نگذرد، نوبت به هستی یافتن حادث معینی

که در حال حاضر است، نمی‌رسد و سپری شدن نامتناهی محال است چون فرض بر این است که نامتناهی است و اگر حوادث نامتناهی عبور کنند و حادث جدیدی به وجود بیاید در این صورت لازم می‌آید که نامتناهی متناهی شده و غیرمحصور، محصور گردد و این خلف است.

غزالی برهان اساسی خود را در جهت اثبات خداوند بر مبنای حدوث عالم استوار می‌نماید. بدین ترتیب بیان می‌دارد که هر حادثی برای حدوثش احتیاج به سببی دارد و آن سبب چیزی جز خداوند نیست. او بیان می‌دارد که عالم حادث زمانی است. پس وجود عالم مستند به علت است و این موجود شخصی همان خداوند است. مقدار سیوری می‌گوید: بعد از ثبوت حدوث عالم نیازی به استدلال بر وجود صانع نیست چون ضرورت حکم می‌کند به این که چیزی نبود و یافت شد، محتاج به فاعل است حتی این حکم در سرشت هر ذی شعوری مذکور است زیرا حمار بعد از احساس زدن تند حرکت می‌کند لیکن تکمیل صباغت علمی به اقامه دلیل موجب وثوق بیش تر می‌شود. (مقداد، بی‌تا، ص ۷۰) به طور کلی، با وجود این که برهان حدوث میان فیلسوفان غرب، مثل دکارت و لاک و نیز در میان دانشمندان اسلامی بویژه متکلمان فلسفه مشاء مورد توجه بوده است. غزالی از جمله کسانی است که در باب اثبات صانع سرانجام در دوران پایان بخش عمر خود یعنی دوره فرار از مدرسه و گرایش به عرفان همچون کانت، در عقل عملی به دلیل فطرت تمسک جسته‌اند. این برهان می‌گوید: وقتی به پدیده‌ای می‌نگریم، درک می‌کنیم که وجود خود را از غیر خود گرفته است، این پدیده بلاواسطه یا مع‌الواسطه باید به ذاتی اصیل مرتبط باشد. نکته فوق را می‌توانیم به منزله کبرای قضیه فرض کنیم و در کنار آن این صغری را (بدون تردید من پدیده‌ای هستم که وجود پیدا کرده‌ام و دارای هستی اصیل و ازلی نیستم) قرار دهیم. در نتیجه باید موجود بالذات (واجب‌الوجود) به عنوان پشتوانه پیدایش پدیده‌ها در کار باشد تا این پدیدارها (حوادث) از جمله وجود من وابسته به آن باشد. نیاز موجود امکانی به آفریدگار و احتیاج پدیده به پدیدآورنده ضروری است و فطرت یا بینش شهودی بدان شهادت می‌دهد.

بررسی معنای فطرت از نگاه غزالی

غزالی از براهین اثبات وجود خدا گذر می‌کند و به فطرت رو می‌آورد. شاید غزالی در آثارش به صراحت به بیان مرادش از فطرت نپرداخته باشد اما اگر عبارات گوناگونی را که او در این باب بیان کرده کنار هم بگذاریم می‌توانیم به منظور او از فطرت پی ببریم. این بخش از دیدگاه غزالی که در واقع روشن‌کننده خط مشی دوم حیات اوست، به بررسی دغدغه‌های او به عنوان یک عارف می‌پردازد. او سرانجام نه با کوشش خود بلکه با نوری که خداوند در دلش تاباند، از آن بیماری سفسطه‌رهایی یافت. غزالی دریافته بود که آن نور به دلیل و برهان مربوط نیست بلکه رحمت الهی است. (فخری، ۱۳۸۹: ۲۳۷) در مدتی نزدیک به ده سال که در خلوت و گوشه‌گیری به سر می‌برد، گاهی با ذوق عرفانی و گاهی به علم برهانی و بار دیگر به قبول ایمانی، حقایق بی‌شمار بر او روشن می‌شد از جمله آن که دریافت آدمی از دو چیز آفریده شده از تن و قلب، قلب یعنی حقیقت روح او که جای معرفت و حق و تجلی‌گاه عشق خداست نه آن گوشت و خونی که در مردگان و حیوانات نیز یافت می‌شود و نیز دریافت که تن آدمی را صحت و سلامتی است که مایه سعادت اوست و کسی رستگار نمی‌شود مگر آن که با دلی سالم و با اخلاص به پیشگاه الهی باز آید. همچنین دریافت خداناشناسی مایه هلاک آدمی و سرپیچی از اوامر الهی و هواپرستی باعث بیماری دل اوست. (غزالی، بی‌تا: ۸۶-۸۷) گوهر وجود بشر در اصل فطرت و خلقت ساده و بی‌نقش و نگار آفریده شده که از جهان پهناور طبیعت و پدیده‌های بی‌شمار آن کسی جز خداوند آگاه نیست. راه آگاهی آدمی از این جهان یعنی جهان پدیده‌های گوناگون، ادراکات حواس پنجگانه اوست که توسط هر کدام به دسته‌ای از آن پدیده‌ها راه می‌یابد. (غزالی، بی‌تا: ۸۰) غزالی خداوند را نورالانوار یا نور اعلی و اقصی می‌داند و معتقد است او نور حق و حقیقت است و از آن دیگر انوار پدیدار می‌شود. این نور حق همان است که خلق و امر به دست اوست و از اوست که روشنایی اول و ادامه روشنایی دوم آغاز می‌شود. (غزالی، ۱۳۸۹: ۸-۹) او محل کسب معارف را دل می‌داند و همین دل است که محل کشف و شهود است. غزالی در کتاب معارج‌القدس فی مدارج معرفه‌القدس قلب آدمی را محل تجلی حقایق معرفی می‌کند. این تحقق تجلی زمانی

ممکن است که فرد خویش را وقف حق گرداند و از تمامی وساوس و شهوات زندگانی دنیایی آسوده گردد. همچنین اگر اخلاق نیکوی فرد با سنت الهی هم سو گردد، اعتدال نفس رخ می‌دهد آن‌گاه است که پای وجدان به میان می‌آید که البته کسانی که منکر این حقیقت هستند بالتبع همان‌هایی هستند که این مسیر را تجربه نکرده‌اند، مسیری که خود درجه‌ای از ایمان محسوب می‌شود. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۰: ۱۸۰-۱۸۱) غزالی وجدان و تجربه را مهم‌ترین و نیرومندترین دلیل برای علم حضوری و کشف شهودی به شمار آورده و قلب را محل ظهور و تجلی حقایق دانسته است.

او در کتاب المنقذ بیان می‌دارد که: تشنگی ادراک حقایق و عشق به تحقق با نهاد من سرشته و از آغاز جوانی با من همراه بود و از دیرباز به دیافت حقیقت هر چیزی تشنه بودم. این تشنگی به اختیار من نبود بلکه غریزی و فطری بود که خداوند متعال در من قرار داده بود، تا اینکه رشته تقلید و تعبد از هم گسست و عقاید موروثی‌ام در همان عهد جوانی در هم شکست و همه را رها کردم زیرا اطفال یهود و نصاری و مسلمان را می‌دیدم که همه در مذهب پدر و مادر نشو و نما داشته و به عقاید موروثی پرورده می‌شوند. این حدیث را شنیده بودم که رسول خدا فرموده است: هر مولودی نخست بر فطرت اسلام زاده می‌شود و پدر و مادرش او را یهودی و نصرانی می‌کنند (غزالی، بی‌تا: ۳۵) غزالی در این عبارات، واژه‌ی فطرت را دو مرتبه با دو معنای نسبتاً متفاوت ذکر می‌کند: نخست به میل درونی‌اش برای پرسشگری و یافتن پاسخ پژوهش در مسائل مختلف علمی اشاره می‌کند. دوم، به الفطره‌الاصلیه اشاره می‌کند، فطرتی که همه‌ی انسان‌ها از آن برخوردار هستند، اشاره می‌کند. غزالی اشتیاق همیشگی‌اش برای فهم حقیقت را به فطرت در این معنای دوم پیوند می‌زند. با وجود اینکه فطرت نقش مهمی در اندیشه غزالی ایفا می‌کند اما این مسأله کمتر مورد توجه جدی غزالی پژوهان قرار گرفته است. غزالی در المنقذ، از جستجویش برای رسیدن به علم‌الیقین یا حقیقت علم سخن به میان می‌آورد (غزالی، بی‌تا: ۳۶) از نظر او، اجتناب از تقلید صرف و روی آوردن به فطرت، گام‌های مهمی در این مسیر هستند، چرا که تقلید صرف، انسان را از حقیقت دور می‌سازد در حالی که فطرت، انسان را به حقیقت نزدیک می‌کند. البته غزالی در المنقذ اشاره می‌کند که چنین نیست که در مسیر جستجو

برای رسیدن به حقیقت، فطرت انسان، ابتدائاً شناخت کامل و جامعی از خدا و جهان و انسان داشته باشد. او در ابتدای فصلی درباره‌ی نبوت، در المنقذ می‌گوید:

"بدان که جوهر انسان در اصل فطرتش، کور و فاقد هر گونه شناختی درباره‌ی مخلوقات خدوند است." (همان: ۸۰) بنابراین، در نظر غزالی، فطرت وسیله‌ای است که بواسطه‌ی آن انسان‌ها می‌توانند در مسیر حقیقت قرار گیرند. هر انسانی بالفطره می‌تواند نسبت به حقیقت شناخت پیدا کند. (غزالی، ۱۳۶۵: ۱۱) در احیاء العلوم نیز فطرت را گونه‌ای از شناخت معرفی می‌کند که انسان را به شناخت‌های دیگر رهنمون می‌گردد. غزالی با اشاره به اینکه انسان چگونه علمی می‌یابد که پیش از این نداشته است، می‌گوید: "اگر چه علمی که در جستجوی آن هستیم فطری نباشد، اما مسبق به مجموعه‌ی شناخت‌هایی خواهد بود که پیشتر بدان‌ها دست یافته‌ایم." (همان: ۲۳)

او همچنین در همین کتاب به فطرت در قالب معنای عقل توجه می‌کند. چنان که بیان می‌دارد: "منظور من از عقل، فطرت و نور اصلی است که از طریق آن، انسان حقیقت امور را درمی‌یابد." غزالی در ادامه می‌گوید هوش و ذکاوت، بخشی از فطرت هستند چنانکه حماقت و کودنی نیز چنین‌اند.

موضوع دیگری که غزالی از عقل سخن می‌گوید، در پایان کتاب نخست احیاء العلوم یعنی کتاب العلم است. در آنجا غزالی اشاره می‌کند به اینکه عقل دارای معانی مختلفی است که او به چهار مورد از آن‌ها اشاره می‌کند و ما از دو مورد آن نام می‌بریم. معنای نخست عقل آن است که انسان را از حیوان متمایز می‌سازد، یعنی غریزه‌ای که بواسطه‌ی آن، انسان می‌تواند مهبای فراگیری علوم نظری گردد، اما این غریزه که همان فطرت انسان است به واسطه‌ی سبب یا علتی مانند ادراک حسی و یا آموزش، می‌تواند برای انسان، شناخت تولید کند. بر اساس این معنای از عقل، شناخت، نخست به واسطه‌ی فطرت و سپس با کمک علت یا زمینه‌ی خاصی بوجود می‌آید و در معنای دوم عقل را نوعی شناخت معرفی می‌کند که از قبل، در انسان وجود دارد و بگونه‌ای است که به واسطه‌ی آن می‌توان امور ممکن را از امور غیرممکن تمیز داد، یعنی مثلاً می‌توان حکم کرد که یک فرد در یک لحظه نمی‌تواند در دو مکان مختلف باشد و یا اینکه دو بزرگتر از یک است.

او در دو اثر منطقی اش، معیارالعلم فی علم المنطق و محک النظر، نیز از فطرت در معانی مختلف یاد می کند. به عنوان نمونه، او در محک النظر، بیان می کند که احکام اخلاقی مانند اینکه دروغگویی بد است، بخشی یا برگرفته از احکام فطری نیستند چرا که این قبیل احکام، تردیدناپذیر نیستند و امری که تردیدپذیر باشد فطری نیست. چنین احکام اخلاقی، بیشتر متأثر از جامعه، در انسان شکل می گیرند. در اینجا غزالی، فطرت را متشکل از دو مؤلفه نشان می دهد: " نه فطرت الوهم و نه فطرت العقل، هیچ کدام حکم به بد بودن دروغگویی نمی کنند. (غزالی، ۱۳۷۳: ۱۰۸) از عبارات او چنین نتیجه می شود که فطرت و شناخت فطری، امری نیست که از طریق استدلال های منطقی به دست آید و اساساً در شناخت فطری، مقدمات و نتیجه گیری وجود ندارد.

نتیجه گیری

اولاً غزالی فطرت را ویژگی مشترک میان انسان ها می داند و دوم اینکه فطرت را متمایز در قوه عاقله می داند. همچنین غزالی بیان می کند که فطرت نیز ممکن است گزاره ها و احکام نادرست و نامعتبر داشته باشد، یعنی احکام و گزاره های وهمی و این وهمیات ممکن است قابل تمیز از معقولات اولیه که ناشی از فطرت عقلی هستند، نباشند. اینجاست که انسان ها با یکدیگر فرق می کنند چرا که ممکن است در برخی، قوه ی وهم قوی تر باشد و نفس را به باورهای غیرمنطقی و نامعقول سوق دهد و در برخی قوه عقل.

غزالی توجه زیادی به این بحث می کند که چگونه گزاره های مشهوره، با فطرت انسان ارتباط پیدا می کنند. گزاره هایی اخلاقی مانند " دروغگویی بد است " و " تشکر از انسان نیکوکار، خوب است "، قراردادهای اجتماعی و اخلاقی هستند که ممکن است درست یا نادرست باشند. بسیاری از این گزاره ها نه فطری هستند نه عقلی و نه وهمی، بلکه به مرور زمان و بر اثر تکرار در رفتارها و عادات مختلف، به این گزاره ها باور پیدا می کنیم. بنابراین، چنین گزاره هایی ریشه در فطرت انسان ندارند. به نظر غزالی، در چنین گزاره هایی می توان تردید کرد و گزاره ای که تردیدپذیر باشد، ریشه در فطرت یا به تعبیر غزالی، العقل الاولی الفطری، ندارد. از چنین گزاره هایی تنها در صورتی می توان در مقدمات

استدلال بهره گرفت که درستی آن‌ها از طریق استدلال دیگری به اثبات رسیده باشد. به نظر غزالی، بسیاری از جدلیاتی که میان متکلمان و فقها رواج داشته متکی به چنین گزاره‌هایی بوده است. به نظر می‌رسد، به وضوح می‌توان پی برد که غزالی چه استفاده‌هایی از واژه‌ی فطرت نموده است. او گاهی فطرت را به معنای غریزه‌ی فردی مطرح می‌کند. در نظر غزالی، احکام و گزاره‌های اخلاقی درست را حقیقتاً باید در وحی خداوند و کتاب مقدس او یافت و به تعبیری، تکیه بر فطرت انسانی، آدمی را به اسلام راستین سوق می‌دهد. او در کتاب احیاء العلوم، در توضیح مختصری از این آیه که می‌فرماید: "فطره الله الی فطر الناس علیها"، چنین می‌گوید که همه‌ی انسان‌ها به گونه‌ای خلق شده‌اند که فطرتاً باور به خدا داشته باشند و نیز مخلوقات او را آنگونه که در واقع هستند بشناسند.

کانت به طور کلی به نظریه فطرت باور دارد، آنچه اساساً مورد نظر و تاکید کانت می‌باشد، استعداد یا استعدادهای فطری دستگاه ادراکی است. دستگاه ادراکی دارای استعدادها، قابلیت‌ها و قوایی است که می‌توانند شکوفا شده و به فعلیت برسند. فطرت‌گرایی کانت، استعداد و زمینه محور است نه محتوامحور و به وجود تصورات و تصدیقات بالفعل و متمایز فطری باور ندارد. به بیان دیگر، به معلومات پیش داده و فطری معتقد نیست بلکه به استعدادهای فطری قائل است. انسان در آغاز تولد ذهن ندارد و با ذهن به دنیا نمی‌آید، بلکه استعداد ذهن داشتن دارد، یعنی از استعدادهای قابل و فاعلی برخوردار است.

فطرت ویژگی مشترک و نیز احکام مشترک میان انسان‌هاست فارغ از زمان و مکان زندگی آن‌ها و نحوه آموزش آن‌ها.

فهرست منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۹۰)، منطق و معرفت در نظر غزالی، چاپ چهارم، انتشارات امیرکبیر، تهران
۲. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۶)، نه‌ایه‌الحکمه، ترجمه و شرح علی شیروانی، چاپ هفتم، موسسه بوستان کتاب، قم
۳. غروی‌ان، محسن (۱۳۸۶)، سیری در ادله اثبات وجود خدا، بوستان کتاب، قم
۴. غزالی، امام محمد (۲۰۰۸)، تهافت الفلاسفه، تحقیق احمد شمس‌الدین، چاپ سوم، دارالکتب‌العلمیه، بیروت
۵. غزالی، امام محمد (۱۳۹۳)، تهافت الفلاسفه (تناقض گویی فیلسوفان)، ترجمه علی اصغر حلبی، چاپ دوم، نشر جامی، تهران
۶. غزالی، ابو‌حامد محمد (۱۴۲۱)، احیاء العلوم‌الدین، ج ۱، دارالفکر، بیروت
۷. غزالی، محمدبن محمد (۱۳۶۵)، احیاء علوم‌الدین، ترجمه‌ی حسین خدیو جم، انتشارات علمی و فرهنگی T تهران
۸. غزالی، امام محمد (۱۳۸۹)، مشکاه‌الانوار، سیدناصر طباطبایی، چاپ دوم، نشر مولی، تهران
۹. غزالی، امام محمد (۱۳۸۶)، الاقتصاد فی الاعتقاد (میان‌ه روی در عقیده)، پرویز رحمانی، نشر حدیث امروز، تهران
۱۰. غزالی، امام محمد (بی‌تا)، اعترافات (المتقدم من الضلال)، زین‌الدین کیائی نژاد، بی‌جا
۱۱. غزالی، محمدبن محمد (۱۳۷۳)، المحک النظر، دارالفکر اللبنانی، بیروت
۱۲. فخری، ماجد و داود حیدری (۱۳۸۳)، براهین سنتی متکلمان بر وجود خداوند، مجله الهیات و حقوق، شماره ۱۲
۱۳. فخری، ماجد (۱۳۸۹)، سیر فلسفه در جهان اسلام، چاپ چهارم، مرکز نشر دانشگاهی، تهران
۱۴. کانت، ایمانوئل (۱۳۸۹)، نقد عقل محض، بهروز نظری، باغ نی، کرمانشاه

۱۵. کورنر، استفان (۱۳۶۷)، فلسفه کانت، ترجمه عزت‌الل... فولادوند، چاپ اول
۱۶. گیسلر، نرمن (۱۳۸۴)، فلسفه دین، حمیدرضا آیت‌اللهی، حکمت، تهران
۱۷. مطهری، مرتضی (۱۳۹۰)، فلسفه اخلاق، چاپ سی و پنجم، نشر صدرا، تهران
۱۸. مقداد، فاضل (بی تا)، اللوامع الالهیه فی المباحث الکلامیه، نشر مجمع الفکر الاسلامی، قم
۱۹. هارتناک، یوستوس، علی حقی (۱۳۸۷)، نظریه شناخت کانت، چاپ دوم، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران

20. Kant, A.C (1967), A Short commentary on Kant's critique of pure reason, the university of Chicago press, Chicago.
21. Kant, Immanuel (1964), critique of pure reason, Trans by Kemp smith, Macmillan, New York: st Martin's press, Norman London.
22. Kant, Immanuel, (1996), critique of practical reason, in practical philosophy, Cambridge university press, Cambridge.
23. Kant, Immanuel (1997), critique of pure reason, Paul Guyer & Allen w.wood (Trans). Cambridge university press.
24. Ewing, A. C (1967). A Short Commentary on Kant's Critique of Pure Reason, the University of
25. Chicago, USA.
26. Kant, Immanuel (2001), Lectures on the philosophical doctrine of religion, Trans by wood Allen