

بررسی کارکردهای فطرت در اندیشه غزالی، در مقایسه با آثار ابن سینا

ناهید شبانی شهرضا

دانش آموخته کارشناسی ارشد فلسفه دانشگاه کاشان

حسن احمدی زاده^۱

استادیار گروه فلسفه دانشگاه کاشان

تاریخ پذیرش: ۹۷/۱۰/۲۵ تاریخ پذیرش: ۹۷/۱۲/۲۰

چکیده

غزالی در آثار مختلفش، ابراز می‌کند که هر انسانی بر فطرتی بی‌نشان (الفطره الاصلیه) متولد می‌شود اما این والدین هستند که انسان را از فطرت نخستینش به آئین خاصی سوق می‌دهند. او فطرت را در معانی مختلف و با رویکردهای متفاوت به کار می‌برد. در رویکرد انسان‌شناسی دینی، از نظر غزالی، اولاً نمی‌توان به سادگی پذیرفت که فطرت اصلی انسان که با آن متولد می‌شود دقیقاً مطابق با اسلام است و ثانیاً برای رسیدن به حقیقت، باید به فطرت اصلی توجه نمود. همچنین غزالی در محک النظر و احیاء العلوم، با رویکرد منطقی نسبت به فطرت، آن را گاهی مترادف با عقل می‌داند و گاهی ابزاری شهودی برای فرایند استدلال‌های منطقی. در جستار حاضر بر آنیم تا به اهمیت مفهوم فطرت در اندیشه غزالی و تأثیرپذیری وی در این بحث، از ابن سینا توجه کنیم و نشان دهیم که غزالی، گاهی فطرت را در مباحث انسان‌شناسانه‌ی دینی مورد توجه قرار داده و گاهی در مباحث معرفت‌شناسانه و نیز در برخی از مبادی منطق. از این رو، غزالی و ابن سینا را در متن آثارشان مورد توجه قرار خواهیم داد تا مقایسه‌ی دقیق‌تری میان آراء آن دو در خصوص فطرت داشته باشیم.

واژه‌های کلیدی: غزالی، فطرت، انسان‌شناسی، عقل، منطق، دین

۱. مقدمه

بسیاری از صاحب نظران در انسان‌شناسی و روان‌شناسی دین بر این باور اند که همه‌ی انسان‌ها با فطرت خاصی متولد می‌شوند که گرایش خاصی به مکتب یا آئین خاصی ندارند اما این والدین فرزندان هستند که آنها را به دین و آئین خاصی سوق می‌دهند. غزالی نیز در *المنقذ من الضلال*، اشاره‌ی جالب توجهی به این دیدگاه دارد. این اثر به خوبی می‌تواند اولاً نمایان‌گر رشد فکری او از دوران کودکی و جوانی تا دوران بلوغ اندیشگی او باشد و ثانیاً بیان‌گر دلیل روی آوردن او به اندیشه‌ورزی و اجتناب از تقلید صرف در این خصوص باشد. مفهوم فطرت، در این رشد فکری و بلوغ عقلانی غزالی، نقش مهمی ایفا می‌کند. غزالی در *المنقذ* با اشاره به جایگاه و اهمیت فطرت، تصویر خوبی از دغدغه‌اش برای رسیدن به یقین و حقیقت را ترسیم می‌کند:

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 اختیار من نبود بلکه غریزی و فطری بود که خداوند متعال، جلی من قرار داده بود، تا اینکه رشته تقلید و تعبد از هم گسست و عقاید موروثی ام 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، بی تا، 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 پاسخی برای پرسش‌هایش اشاره می‌کند. این میل درونی چیزی فراتر از توانایی حرفه‌ای برای پژوهش در مسائل مختلف علمی است. دوم، غزالی به *الفطره الاصلیه* اشاره می‌کند، فطرتی که همه‌ی انسان‌ها از آن برخوردار هستند. 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 غزالی‌پژوهان قرار گرفته است. فطرت و جایگاه آن را می‌توان علاوه بر غزالی، در اندیشه‌های الهیاتی دیگر متفکران مسلمان مانند فخر رازی، ابن عربی، ابن تیمیه نیز مشاهده نمود (به عنوان نمونه بنگرید به: فخرالدین رازی، ۱۴۲۹، ج ۱، ۱۲۷؛

ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۲، ۱۴۱ و ابن تیمیّه، ۱۴۲۱: ۱۵۵) و از این رو، می‌توان پژوهش‌های گسترده‌تری نیز در این خصوص انجام داد. اما در این جستار، بر آنیم تا معانی و کارکردهای فطرت در اندیشه غزالی را مورد توجه قرار داده و به برخی زمینه‌های فلسفی و کلامی پیش از وی، بویژه فارابی و ابن سینا، اشاره کنیم که غزالی در بحث از فطرت متأثر از آنها بوده است.

۲. معناشناسی فطرت و چالش‌های پیش‌رو

فطرت در لغت و اصطلاح، از گستره‌ی معنایی وسیعی برخوردار است تا آنجا که شاید نتوان همه‌ی آن معانی را در مفهوم واحدی جمع نمود. این گستره‌ی معنایی و کاربردهای مختلف فطرت را در آثار غزالی نیز ملاحظه می‌کنیم و در بخش‌های بعدی بیشتر مورد توجه قرار خواهیم داد. اما در خصوص واژه‌ی فطرت و معانی مختلف آن، فیروزآبادی در تعریف فطرت بیان می‌کند: "فطرت، خلقتی است که کودک با آن از مادرش متولد می‌شود" (فیروزآبادی، ۱۹۹۸، ۴۵۷). این معنای فطرت، با کاربرد این واژه در قرآن و روایات اسلامی در پیوند است. در قرآن، واژه‌ی فطرت در هفت آیه به معنای "خلق کردن" ذکر شده است (انعام، ۷۹/هود، ۵۱/اسراء، ۵۱/طه، ۷۲/یس، ۲۲/زخرف، ۲۷ و انبیاء، ۵۶). همچنین در پنج آیه‌ی دیگر، این واژه به صورت اسم فاعل، یعنی فاطر، در وصف خداوند (فاطر السماوات و الارض) آمده است (انعام، ۱۴/بقره، ۱۱۰/ابراهیم، ۱۰/فاطر، ۱/شوری، ۱۱). اما مهم‌ترین آیه در خصوص فطرت، در سوره‌ی روم می‌باشد، آنجا که خداوند می‌فرماید: "فأقم وجهک للدين حنیفاً فطرت الله التي فطر الناس علیها" (روم/ آیه ۳۰). با توجه به این آیه و برخی روایات معصومین، بسیاری بر این باور شده‌اند که خداوند انسان‌ها را فطرتاً مسلمان و یکتاپرست آفریده است و انسان‌ها فطرتاً نیز مسلمان از دنیا خواهند رفت، تا آنجا که در گذشته، به استناد حدیثی در کتاب اصول کافی، حتی روی سنگ قبر اموات مسلمانان می‌نوشتند که این فرد وفات یافت "علی فطره الاسلام و دین‌المحمد" (کلینی، ۱۳۸۷، ۵۲۹). از این روست که برخی از اندیشمندان مسلمان، فطرت انسان را منطبق بر اسلام دانسته‌اند، که البته این نظر، مبتنی بر برخی آموزه‌های انسان‌شناسانه در متون اسلامی می‌باشد. اما یکی دانستن فطرت انسان با اسلام ممکن است دشواری‌های الهیاتی خاصی را به میان آورد: نخست اینکه، آیا فطرت انسان‌هایی که سال‌ها پیش از ظهور اسلام می‌زیسته‌اند نیز منطبق بر اسلام است یا بر دین و آئین خاصی که در زمان تولد هر انسانی در دوره‌ای

مطرح است؟ البته این پرسش را با توجه به آیات و روایاتی در متون اسلامی پاسخ داده‌اند که بر اساس آنها خداوند پیش از ظهور اسلام در حجاز، از آدم و ذریه‌ی او عهد و پیمان گرفته و علاوه بر این، در این متون، افرادی مانند حضرت ابراهیم نیز حنیف و مسلمان خوانده شده‌اند. از این رو می‌توان گفت اسلام دینی است به لحاظ تاریخی، فراتر از آنچه تصور می‌شود. اما دشواری دیگر این است که اگر انسان‌ها فطرتاً مسلمان هستند و به تعبیری، اگر همه‌ی آنچه قرار است اسلام به انسان‌ها بیاموزد، از قبل در فطرت انسان‌ها قرار گرفته است، پس دیگر چه نیازی به اسلام و کتاب آسمانی آن یعنی قرآن است؟ این دیدگاه بیشتر به این تصور معتزله از ارتباط میان فطرت انسان و وحی نزدیک است که بر اساس آن، وحی آنچه را که از قبل در سرشت انسان قرار گرفته تأیید و یا تکرار می‌کند، و به زعم برخی منتقدین، وحی را برای انسان‌هایی که از فطرت سلیم و کاملی برخوردار اند، امری غیرضروری خواهد نمایاند.

این انطباق میان فطرت و اسلام، برای کسانی چون غزالی امری است که به آسانی نمی‌توان پذیرفت و اساساً از پیچیدگی خاصی برخوردار است که نیاز به تأمل بیشتر و دقیق‌تر دارد. همچنین، از منظری معرفت‌شناسانه، می‌توان این پرسش مطرح نمود که فطرت انسان، چگونه شناختی را دربرمی‌گیرد؟ این پرسشی است که در میان فلاسفه و متکلمان مسلمان کمتر مورد توجه قرار گرفته است، تا آنجا که شخصی چون ابن حزم اساساً علاقه‌ای به طرح چنین موضوعی نداشته است (ابن حزم، ۲۰۰۷، ۷۴). اما غزالی تا حدودی به این موضوع توجه داشته و تلاش کرده به این بحث بپردازد که در همه‌ی انسان‌ها شناخت‌ها و معلومات مشترکی وجود دارد فارغ از شرایط رشد و پرورش و آموزش آنها و حتی فارغ از زمان و مکان مواجهه‌ی آنها با وحی. اما در جستار حاضر، تلاش خواهیم کرد تا با تأمل در آثار مختلف غزالی و ابن‌سینا، بیشتر به کارکردهای منطقی و معرفت‌شناسانه‌ی فطرت در نظر ایشان توجه کنیم و میزان تأثیرپذیری غزالی از دیدگاه‌های ابن‌سینا، و نیز تا حدودی فارابی، را بررسی کنیم.

۳. جایگاه فطرت در اندیشه فارابی و ابن‌سینا

در این بخش، پیش از بررسی آراء منطقی و فلسفی ابن‌سینا در خصوص فطرت، ابتدا اندک تأملی خواهیم داشت در خصوص برخی آثار فارابی که او در آنها از فطرت سخن به میان آورده است. این امر از سویی به جهت قرار گرفتن ابن‌سینا در سنت فکری

فارابی است و از سوی دیگر به جهت وجود برخی شباهت‌ها میان آراء فارابی و غزالی در خصوص فطرت است.

۳-۱. فطرت در نظر فارابی

فارابی نیز در آثار مختلفش از فطرت سخن به میان می‌آورد. به عنوان نمونه، در کتاب موسیقی کبیر، بیان می‌کند که سادگی و دشواری خلق ملودی‌ها و آهنگ‌های جدید، با فطرت و سرشت‌های مختلف انسان‌ها در پیوند است (فارابی، ۱۹۶۷، ۶). از نظر فارابی، فطرت که در اینجا همان ذوق و غریزه‌ی هنری است، علاوه بر اینکه هم در بلاغت و هم در نویسندگی و نیز در موسیقی، بسیار کارآمد است، باعث می‌شود که انسان‌ها به طوایف مختلفی تقسیم شوند و به عنوان نمونه، برخی به فلسفه روی آورند و برخی دیگر، به دلمشغولی‌های عملی (همان، ۷).

اما فارابی در *السیاسة المدنیة*، در بخشی که از مفاهیم مشترک و مورد وفاق انسان‌ها سخن می‌گوید، ابراز می‌کند که فطرت، نه یک غریزه بلکه قوه‌ای است که بواسطه‌ی آن می‌توان معقولات اولی را ادراک نمود. این قوه در همه یا اکثر انسان‌ها وجود دارد و فارابی از آن با تعبیر *الفطره المشتركة* یاد می‌کند و بر این باور است که انسان‌های سلیم النفس یا سلیم الفطره، بواسطه‌ی آن هم پذیرای معقولات اولی می‌شوند و هم امور مشترک خود را در زندگی انجام می‌دهند (فارابی، ۱۹۶۴، ۵). بنا بر این، در اینجا فارابی فطرت را با نخستین شناخت‌های بشری که با تعبیر *المعرفة الاولى* (همان، ۱۵) یاد می‌کند یکی نمی‌گیرد بلکه قوه یا استعدادی برای پذیرش و درک آنها تلقی می‌کند؛ قوه‌ای که مشترک میان انسان‌هاست و حیوانات از آن بی‌بهره‌اند.

در کتاب *الحروف*، فارابی فطرت را در ارتباط با زبان مشترک یا *اللغة العامه* مطرح می‌کند و می‌گوید وقتی زبان مشترک میان انسان‌ها شکل می‌گیرد، آنها نسبت به مفاهیم مختلفی با یکدیگر وفاق نظر حاصل می‌کنند. این وفاق نظر، به زعم فارابی، ریشه در فطرت مشترک میان انسان‌ها دارد. بنا بر این، برای فارابی، فطرت انسان‌ها با معانی و مفاهیم مشترکی که ایجاد می‌کنند و در نتیجه با زبان مشترک میان آنها در پیوند است (فارابی، ۱۴۲۷، ۶۴).

۳-۲. فطرت در نظر ابن‌سینا

ابن‌سینا که خود را پیرو فارابی و تکمیل‌کننده‌ی برخی مباحث مطرح در آثار او می‌داند، در مباحث معرفت‌شناسانه‌اش تصور دقیق‌تری از فطرت مطرح می‌کند. او در کتاب الحدود، و نیز در برخی دیگر آثارش، به مقدمات برهان اشاره می‌کند و اینکه چه مقدماتی می‌توانند در شکل‌گیری استدلال‌های برهانی استفاده شوند. در اینجا نیز، مانند آنچه درباره‌ی فارابی ملاحظه نمودیم، فطرت به عنوان مؤلفه‌ی مهمی در تعریف عقل (حد العقل) نمایان می‌شود. ابن‌سینا در تبیین مقصود توده‌ی مردم از عقل، یعنی آنها که فیلسوف نیستند، می‌گوید: "عقل، لفظی است برای معانی مختلف. مردم، ثبات فطرت اولی در نفس را فطرت می‌نامند و آن را قوه‌ای می‌دانند که از طریق آن، قوه‌ی تمیز خوب از بد حاصل می‌شود" (ابن‌سینا، ۱۹۸۹، ۱۰). اما مردم همچنین احکام و نتیجه‌گیری‌های کلی ناشی از تجارب حسی‌شان و یا انگیزه‌های مختلفشان در انجام یا ترک بسیاری از امور را نیز عقل یا برخاسته از عقل تلقی می‌کنند. اما در میان فلاسفه، هشت معنا یا تقسیم‌بندی متفاوت برای عقل می‌توان یافت مانند عقل نظری و عقل و عملی و عقل هیولانی. این در حالی است که تنها نخستین مورد یعنی عقل نظری است که با فطرت در پیوند است. ابن‌سینا بیان می‌کند که این همان عقلی است که ارسطو در تحلیلات پسینی، با روش برهانی اثبات و توصیف می‌کند (همان، ۱۲). مهمترین تفاوت این عقل با دیگر اقسام عقل در این است که عقل نظری مفاهیم و احکامی را در نفس انسان پدید می‌آورد که ریشه در فطرت آدمی دارند (بالفطره هستند) در حالی که مفاهیم و احکام عقل عملی، بالاکتساب هستند نه بالفطره. ابن‌سینا در اینجا اشاره می‌کند به تمایزی که ارسطو در تحلیلات پسینی میان مفاهیم اولیه (primary concepts) و برهان (demonstration) به میان می‌آورد. ارسطو در این بخش از کتابش، که از پیچیدگی خاصی برخوردار است، بیان می‌کند که مفاهیم اولیه، مفاهیمی هستند که از طریق استدلال و آموزش، در انسان شکل نمی‌گیرند بلکه ریشه در نوس (nous) دارند که گاهی به شهود ترجمه شده و گاهی به درون‌نگری (Aristotle, ۱۱, ۱۹۹۱) و البته معانی متعدد دیگری نیز در بر دارد اما ابن‌سینا آن را به عقل ترجمه کرده است. البته برداشت یا تفسیری که ابن‌سینا از نوس مطرح می‌کند و آن را با فطرت انسان ارتباط می‌دهد با این مشکل روبرو است که مشخصی نیست مفاهیم اولیه که بالفطره در نفس انسان شکل می‌گیرند بر اساس چه فرایند غیراکتسابی‌ای در

نفس ایجاد می‌شوند، به عنوان نمونه آیا این مفاهیم، بواسطه‌ی عقل فعال در نفس به نحو بالفطره ایجاد می‌شوند یا خیر؟

فارابی نیز سخن ارسطو را شبیه به ابن سینا فهم می‌کند و در توضیح این بحث، از واژه‌ی فطرت استفاده می‌کند. او در رساله *فی العقل*، نوس یا عقلی که ارسطو در *تحلیلات پسینی* مطرح می‌کند را قوه‌ای می‌داند که در انسان، "مقدمات کلیه‌ی صادق‌ه‌ی ضروریه" را ایجاد می‌کند. این مقدمات همان معارف یا مفاهیم اولی هستند که مبادی علوم نظری به شمار می‌آیند و نه از طریق استدلال و فرایندهای منطقی بلکه *بالفطره* یا به تعبیری بواسطه‌ی طبع انسان، در نفس او ایجاد می‌شوند (فارابی، ۱۹۸۳، ۹).

ابن سینا در کتاب *البرهان* به نحو میسوطتری درباره‌ی فطرت سخن به میان می‌آورد و نیز در کتاب *نجات و اشارات و تنبیهات* نیز از فطرت و ارتباط آن با احکام و تصدیقاتی که انسان صادر می‌کند سخن به میان می‌آورد. او در همان ابتدای *نجات*، در یکی مباحث مقدماتی منطقی، که البته برای معرفت‌شناسی نیز حائز اهمیت است، یعنی بحث از تصور و تصدیق، به فطرت توجه می‌کند. در اینجا که او در صدد بیان کارکرد و منفعت منطقی است، ابراز می‌کند که تصور از طریق تعریف بدست می‌آید اما تصدیق از دو تصور تشکیل شده و گزاره‌ای را می‌سازد که ممکن است صادق یا کاذب باشد. اما تصدیق، بر خلاف تصور، از فرایندی منطقی و نسبتاً استدلالی حاصل می‌شود (ابن سینا، ۱۳۶۴، ۵). نکته‌ی حائز اهمیت در اینجا این است که به نظر ابن سینا، فطرت *انسانی* در بسیاری از موارد نمی‌تواند تشخیص دهد که چه گزاره‌ای صادق است و چه گزاره‌ای کاذب، و از این روست که نیاز به دانش منطقی داریم (همان، ۱۰). اگر فطرت می‌توانست صدق و کذب همه‌ی گزاره‌ها را تشخیص دهد در این صورت دیگر نباید شاهد اختلاف و باورهای متناقض میان انسان‌ها می‌بودیم چرا که فطرت انسانی، امری مشترک میان همه‌ی انسان‌هاست. در نتیجه لازم است ابزارهای منطقی و معرفت‌شناختی خاصی داشته باشیم برای تمیز حق از باطل و صادق از کاذب. از نظر ابن سینا، اگر چه فطرت انسان به طور طبیعی میل به دانستن قواعد دستور زبان و وزن شعری داشته باشد اما فاقد میل طبیعی برای تفکر تحلیلی و استدلالی است، بلکه تنها از طریق فراگیری قواعد منطقی می‌تواند تحلیل و استدلال کند.

در *نجات*، ابن سینا بحث مهم دیگری نیز درباره‌ی فطرت مطرح می‌کند. او، مانند آنچه در کتاب *الحدود* بیان کرده بود، به فطرت در ارتباط با دریافت و درک معقولات

اولی اشاره می‌کند. ابن‌سینا در بخشی از نجات، که شبیه به نکاتی است که ارسطو در تحلیلات پسینی مطرح کرده است، از گزاره‌هایی بحث می‌کند که شایستگی قرار گرفتن در مقدمات استدلال و رسیدن به نتایج یقینی را دارند. در اینجا او از نه قسم گزاره‌ی متفاوت سخن به میان می‌آورد که برای بحث ما در این بخش، تنها سه مورد از آنها اهمیت بیشتری دارند: وهمیات، اولیات و شایعات (همان، ۱۱۳). وهمیات گزاره‌هایی هستند مبتنی بر قوه‌ی وهم در انسان، و در واقع، به تعبیر ابن‌سینا، آراء و عقایدی غالباً نادرست هستند. وهم، قوه‌ای است در نفس انسان که در ارتباط با ادراکات حسی، معانی و شناخت‌های بی‌واسطه‌ای شکل می‌دهد، مانند مهربانی، لذت، درد و دوستی. همچنین، در حیوانات نیز به زعم ابن‌سینا، قوه‌ی وهم وجود دارد چنانکه وقتی گوسفند گرگی ببیند خطرناک بودن آن را درک می‌کند و این ادراک گوسفند، نه از ادراک حسی گرفته شده و نه از عقل فعال. گوسفند حتی برای اولین مرتبه‌ای که گرگ را ببیند، خطرناک بودن آن را درک می‌کند و این ادراک، مانند درک دوستی و مهربانی در انسان، ناشی از قوه‌ی وهم است (همان، ۱۱۵)، با این تفاوت که ابن‌سینا در هیچ کجا نگفته که قوه‌ی وهم گوسفند یا هر حیوان دیگری می‌تواند گزاره‌ای مانند "گرگ خطرناک است" را در ذهن یا نفس خود ایجاد کند اما قوه‌ی وهم انسان می‌تواند چنین گزاره‌ای و حتی گزاره‌هایی کلی‌تر مطرح کند. ابن‌سینا در اینجا از تعبیر *الوهم الفطری* استفاده می‌کند و می‌گوید به عنوان نمونه، قوه‌ی وهم فطری انسان می‌تواند حکم کند به نامتناهی بودن عالم و یا متحییز بودن هر چه که وجود دارد، و این دو را صادق می‌داند در حالی که کاذب اند (همان، ۱۱۶). اما همین قوه‌ی وهم فطری احکامی را نیز صادر می‌کند که صادق اند مانند اینکه محال است که یک فرد در آن واحد، در دو مکان متفاوت باشد. اما در نهایت، صدق و کذب گزاره‌های قوه‌ی وهم را عقل تشخیص می‌دهد، هر چند وهم، همچنان گزاره‌های مختلفی مطرح می‌کند چه برای عقل، صادق باشند و چه کاذب. نکته‌ی حائز اهمیت در اینجا این است که از نظر ابن‌سینا، چه گزاره‌های وهمیه و چه اولیات و بدیهیات عقلیه، همه ریشه در فطرت انسان دارند و فطرت به تنهایی نمی‌تواند دقیقاً تشخیص دهد که کدام گزاره صادق و کدام یک کاذب است. بنا بر این در اینجا نیز بار دیگر ضرورت فراگیری دانش منطق و قواعد تفکر عقلانی نشان داده می‌شود.

ابن‌سینا در بخشی از منطق شفا که به قضایای ضروریه توجه می‌کند نیز از فطرت سخن به میان می‌آورد. به نظر او، وقتی می‌گوییم گزاره‌ای ضروری است، بدین معنی

است که همه‌ی انسان‌ها در هر شرایطی آن را تأیید می‌کنند و کسی حکم به کذب آن گزاره نمی‌کند (ابن سینا، ۱۹۵۲، ۶۳)، و به بیان دیگر این گزاره‌ها ریشه در فطرت مشترک انسان‌ها دارند. ضرورت گزاره‌ها بر دو نوع است: نخست، ضرورت ظاهری، که بیرونی است، مانند گزاره‌هایی که حواس پنجگانه و تجربه‌ی حسی به ضرورت آنها حکم می‌کنند. دوم، ضرورت باطنی، که درونی است. ضرورت باطنی که با عقل یا دیگر قوای نفس نیز ارتباط پیدا می‌کند، اما باید توجه داشت که در اصل و اساس خود، با گزینه یا فطرت انسان در پیوند است (همان، ۶۴).

بحث منطقی دیگری که در منطق شفا مطرح می‌شود، و تا آنجا که نگارنده بررسی نموده دیگر متفکران مسلمان بدان چندان توجه نکرده‌اند، "مقدمات فطریه‌ی اصلیه" است، یعنی گزاره‌هایی که در مقدمات استدلال قرار می‌گیرند و ریشه در فطرت انسان دارند (همان، ۶۶). این گزاره‌ها بخشی از فطرت انسان یا به تعبیری، برگرفته از فطرت انسان هستند چرا که صدق آنها توسط استدلال‌هایی تأیید شده که مقدمات آنها نیز ریشه در فطرت انسان دارند. به عنوان نمونه، به نظر ابن سینا، گزاره‌ی "چهار، عدد زوج است" (کل اربعة زوج)، یک گزاره‌ی فطریه‌ی اصلیه است. اصلی بودن آن بدین معنی است که برای داشتن درکی از آن، نیاز به تعریف و ادراک یا تجربه‌ی حسی و یا هر واسطه‌ی دیگری نیست. فطری بودن آن نیز از آن روست که سرشت انسان بگونه‌ای است که وقتی عدد چهار و نیز مفهوم زوجیت را درک نمود، به نحو درونی و شهودی، حکم به زوج بودن چهار می‌کند. غزالی نیز در معیار العلم فی فن المنطق، این بخش از عبارات ابن سینا در منطق شفا را تکرار می‌کند (غزالی، ۱۹۹۳، ۱۲۴) اما در محک النظر، از آنها سخنی به میان نمی‌آورد.

نکته‌ای که در اینجا لازم است بدان توجه کنیم این است که ابن سینا آنگاه که پای فطرت را به مباحث منطقی باز می‌کند، مرادش از فطرت، ابزار یا قوه‌ی خاصی برای مثلاً پیدا کردن حد وسط یا ساختن استدلال‌های صحیح و معتبر نیست. مراد او از فطرت، ویژگی بنیادی و ذاتی همه‌ی انسان‌هاست برای اندیشیدن یا داوری نسبت به امور مختلف، فارغ از چگونگی رشد و آموزش و تربیت‌شان. همچنین برای ابن سینا، شناخت فطرت، گونه‌ای شناخت پیشینی نیست بلکه شناختی است که همه‌ی انسان‌ها از آنها برخوردار هستند. اساساً ابن سینا، برخلاف فیلسوفانی چون دکارت و کانت، به بحث از

شناخت پیشینی و پسینی، آنگونه که برای فیلسوفان غرب مطرح بوده، توجهی نداشته است.

در بخشی از *نجات*، ابن‌سینا با تقسیم فطرت به دو بخش فطرت وهمی و فطرت عقلی، تنها احکامی را معتبر می‌داند که ریشه در فطرت عقلی داشته باشند (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ۱۱۷). او در اینجا به این نکته اشاره می‌کند که اگر چه احکام فطرت، همه ضروری هستند اما ممکن است این پرسش مطرح شود که چگونه می‌شود که حکمی ضروری باشد اما معتبر و درست نباشد (احکام فطرت وهمی)؟ برای پاسخ به این پرسش، ابن‌سینا می‌گوید اگر چه احکام فطرت وهمی، برای خود قوه‌ی وهم، معتبر و درست است اما برای بخش دیگر فطرت که از مرتبه‌ی بالاتری برخوردار است، یعنی فطرت عقلی، ممکن است نامعتبر و نادرست باشد. با وجود این، ممکن است در برخی انسان‌ها، فطرت وهمی، نفوذ بیشتری بر نفس انسان داشته باشد و آنچه را عقلاً نادرست و نامعتبر است، برای آدمی، درست و معتبر جلوه دهد. از این روست که بسیاری از انسان‌ها در مواردی احکام و عقایدی بیان می‌کنند که به درستی آنها باور دارند اگرچه عقلاً نادرست هستند (ابن‌سینا، ۱۹۵۶، ۶۳). در واقع، چنانکه ابن‌سینا متذکر می‌شود، در بسیاری از موارد، فطرت نمی‌تواند درست یا نادرست بودن امور را تشخیص دهد.

به طور کلی، چنانکه ابن‌سینا بیان می‌کند، فطرت عقلی همواره احکام درست و معتبر صادر می‌کند اما فطرت وهمی در موارد مختلفی احکام نادرست و نامعتبر صادر می‌کند. اما به لحاظ معرفت‌شناسانه، ارتباط میان وهم و عقل، پیچیده‌تر از چیزی است که در اینجا با آن مواجه هستیم و خود، پژوهش مستقلی می‌طلبد. تا اینجا تحلیل‌های منطقی ابن‌سینا درباره‌ی گزاره‌های توصیفی، یعنی گزاره‌هایی که چیزی درباره‌ی جهان و موجودات به ما می‌گویند، و ارتباط آنها با فطرت انسان را ملاحظه نمودیم. اما در ادامه، بر آنیم تا نظر او را درباره‌ی گزاره‌های هنجاری نیز جویا شویم، یعنی گزاره‌هایی که درباره‌ی خوبی و بدی، زشتی و زیبایی و درست و غلط برخی امور، مطرح می‌شوند. ابن‌سینا در *نجات*، چنین گزاره‌هایی را شایعات (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ۱۱۹) می‌نامد اما در *اشارات و تنبیهات*، آنها را *مشهورات* می‌خواند (ابن‌سینا، ۱۴۱۳، ۵۸). به عنوان نمونه، گزاره‌ی "عدالت خوب است"، یکی از مشهورات است که همه‌ی مردم و یا اکثریت آنها به درستی آن اذعان دارند. درستی و اعتبار این گزاره‌ها ریشه در فطرت انسان‌ها ندارد چرا که نه از اولیات عقلی هستند و نه احکام وهمی، بلکه آنها برگرفته از سنت‌ها و فرهنگ

جامعه در طول زمان و یا اخلاق اجتماعی مردم هستند. از نظر ابن سینا، اینکه گزاره‌های هنجاری ریشه در فطرت انسان ندارند، از این روست که گزاره‌های فطرت، تردیدپذیر نیستند در حالی که گزاره‌های هنجاری تردیدپذیر هستند ابن سینا، ۱۳۶۴، ۱۱۹). چنانکه پیش‌تر اشاره شد، گزاره‌های فطری، چه فطرت وهم و چه فطرت عقل، برای خود وهم و عقل، تردید پذیر نیستند بلکه ضروری اند. اما گزاره‌های هنجاری از آنجا که تردیدپذیر هستند نمی‌توانند بخشی از فطرت باشند و یا ریشه در فطرت انسان داشته باشند. در این خصوص، ابن تیمیه به ابن سینا انتقاد می‌کند که چگونه می‌شود احکام و گزاره‌های نادرست، ضروری و تردیدناپذیر باشند اما احکام و گزاره‌های اخلاقی که همه به درستی آنها اذعان دارند تردیدپذیر باشند. به زعم وی، ابن سینا پیش از این، احکام و گزاره‌های هنجاری را به این دلیل که در زمره‌ی وهمیات تلقی کرده بود، آنها را فطری یا بخشی از فطرت انسان معرفی کرده بود. اگر قوه‌ی وهم، مفاهیم مجرد را با توجه به امور مادی ایجاد می‌کند، بنا بر این خواهد توانست مفهومی مانند خوبی یا بدی را نیز با ملاحظه‌ی فردی که عمل خوب یا بدی انجام می‌دهد ایجاد کند (ابن تیمیه، ۱۳۹۵: ۳۲). از سوی دیگر، بسیاری از مفاهیم اولیه و گزاره‌های وهم نیز در بین اکثریت مردم رواج دارند و می‌توانند جزء مشهورات باشند اما ابن سینا آنها را از مشهورات نمی‌داند. همچنین برخی از احکام و گزاره‌های هنجاری ممکن است، به تعبیر ابن سینا، در بادی امر، درست و اخلاقی باشند اما با دقت و تحلیل اخلاقی، گزاره یا حکمی غیراخلاقی باشند، مانند اینکه "یاری رساندن به برادر، لازم است چه او ظالم باشد و چه مظلوم".

به طور کلی، احکام و گزاره‌های اخلاقی، برای ابن سینا، فطری یا بخشی از فطرت نیستند، چرا که نه فطرت عقلی و نه فطرت وهمی، هیچ یک به تنهایی، به ضرورت یا صدق آنها حکم نمی‌کند (ابن سینا، ۱۴۱۳، ۵۹). البته باید توجه داشته باشیم که ابن سینا نمی‌گوید که گزاره‌های اخلاقی، گزاره‌های درست و معتبری نیستند، بلکه بسیاری از آنها درست و معتبر اند، اما درستی آنها نه بدیهی است و نه قابل اذعان از طریق فطرت انسانی. از نظر ابن سینا اساساً نه فطرت و نه هیچ یک از قوای انسانی به تنهایی نمی‌توانند ارزش گزاره‌ها و رفتارهای اخلاقی انسان را تشخیص دهند چرا که نظریه‌ی اخلاقی ابن سینا، غایت شناسانه است یعنی غایت انسان و رفتارهای او سعادت دنیوی و اخروی است و هر رفتاری که در این راستا باشد خوب است و گرنه رفتار بد و غیراخلاقی

تلقی خواهد شد. این بر خلاف نظر معتزله است مبنی بر اینکه هر رفتار اخلاقی، فارغ از غایات بیرونی، دارای ارزش اخلاقی بدیهی و خودبسنده است. از این رو نظریه‌ی اخلاقی ابن‌سینا را می‌توان با نظریه اخلاقی اشاعره نزدیک‌تر دانست تا معتزله. چنانکه بیان شد، ابن‌سینا، برخلاف فارابی، فطرت را درباره‌ی دو دسته از گزاره‌ها به کار می‌برد: اولیات و وهمیات. همه‌ی انسان‌ها فارغ از نحوه‌ی رشد و آموزش‌شان، ساخت‌هایی از طریق این دو دسته از گزاره‌ها بدست می‌آورند. همچنین گفتیم که از نظر ابن‌سینا، ضرورت گزاره‌های فطری، امری است درونی و باطنی نه اینکه از بیرون آمده باشد. علاوه بر این، برای او، فطرت، قوه یا ابزاری منطقی و معرفتی برای تشخیص و یافتن حد وسط در استدلال نیست. از سوی دیگر، ابن‌سینا، بر خلاف فارابی، مثال یا نمونه‌ای بیان نمی‌کند که بر اساس آن بتوان گفت فطرت همان غریزه یا استعداد ذاتی انسان است، در حالی که فارابی، و نیز برخی دیگر از متفکران مسلمان مانند بهمنیار، فطرت را به معنای غریزه نیز دانسته‌اند (بهمنیار، ۱۳۴۹، ۳).

۴. فطرت در نظر غزالی

در آثار مختلف غزالی نمی‌توان عباراتی یافت که در آنها او به صراحت مرادش از فطرت را بیان کند. اما اگر عبارات مختلف او را کنار یکدیگر قرار دهیم، می‌توانیم به فهم کلی او از فطرت دست پیدا کنیم.

۴-۱. کارکرد دینی فطرت

می‌توان گفت مهمترین متن غزالی در خصوص فطرت، عباراتی باشد که پیش‌تر از *المنقذ* نقل کردیم. در آنجا غزالی اشاره می‌کند که توده‌ی مسلمانان بر این باور اند که انسان‌ها فطرتاً به دین *اسلام* گرایش دارند نه ادیان دیگر. توجه داشته باشیم که غزالی *المنقذ* را برای متکلمان یا فقها ننوشته است بلکه برای مخاطبانی نوشته که علاقمند به مباحث میان مکاتب مختلف در اسلام و یا مباحث مربوط به نزاع میان عقل و وحی هستند. از این رو ملاحظه می‌کنیم که او یکسان‌نگاری فطرت انسان با اسلام را به راحتی نمی‌پذیرد. والدین و آموزگاران غزالی مسلمان بودند اما او بر این باور است که آنچه درباره‌ی دیگر آموزگاران، چه یهودی چه مسیحی و چه زردشتی، صادق است، درباره‌ی والدین و آموزگاران او نیز صادق است، یعنی اگر آموزگاران ادیان دیگر با آموزش‌های خاص خود، انسان‌ها را از کودکی به دین و آئین خاصی سوق دهند، والدین

و آموزگاران غزالی نیز او را از کودکی صرفاً به دین اسلام سوق داده‌اند در حالی که فطرت انسان، در اساس، گرایش به دین و آئین خاصی ندارد.

از این رو، غزالی این پرسش را مطرح می‌کند که فطرت انسان، اساساً او را به سوی چه چیزی سوق می‌دهد؟ پاسخ، یک کلمه است: به سوی حقیقت. غزالی در *المنقذ*، از جستجویش برای رسیدن به علم الیقین یا حقیقت علم سخن به میان می‌آورد (غزالی، بی تا، 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 فطرت‌اش، 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). او در *احیاء العلوم*، کتاب بیست و یکم، 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 مسبوق به مجموعه‌ی شناخت‌هایی خواهد بود که پیش‌تر بدان‌ها دست یافته‌ایم" (همان، ۲۳). نکته‌ای که در این بیان غزالی لازم است بدان توجه کنیم این است که مسبوق بودن شناخت‌ها به شناخت‌های فطری، شناخت‌های فطری را در حکم مقدمات برای رسیدن به نتایجی قرار می‌دهد که در مباحث منطقی قیاس، از آنها سخن به میان می‌آید، اما خود شناخت‌های فطری، نیاز به مقدمات و مراحل منطقی برای رسیدن به نتیجه ندارند.

۴-۲. کارکرد معرفت‌شناسانه فطرت

در *احیاء العلوم*، غزالی در مواردی دیگر نیز، از فطرت سخن می‌گوید و در آنها، او به معنای عقل توجه می‌کند. نخست، در کتاب بیست و نهم: "منظور من از عقل، فطرت و نور اصلی‌ای 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 چنین

اند. موضع 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 توجه می‌کند. معنای نخست، اشاره دارد به آنچه انسان را از حیوان متمایز می‌سازد، یعنی غریزه‌ای که بواسطه‌ی آن، انسان می‌تواند مهبیای فراگیری علوم نظری گردد. اما این غریزه که همان فطرت انسان است بواسطه‌ی سبب یا علتی مانند ادراک حسی و یا آموزش، می‌تواند برای انسان، شناخت تولید کند. بنا بر این، بر اساس این معنای از عقل، شناخت، نخست بواسطه‌ی فطرت و سپس با کمک علت یا زمینه‌ی خاصی بوجود می‌آید.

غزالی در بیان دومین معنای عقل، آن را نوعی شناخت معرفی می‌کند که از قبل، در انسان وجود دارد و بگونه‌ای است که بواسطه‌ی 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. در اینجا غزالی این نوع شناخت را فطرت نمی‌نامد اما از آنجا که این بیان بسیار شبیه است به آنچه ابن سینا در کتاب *الحدود ذکر می‌کند*، می‌توان این نوع شناخت را شناخت فطری دانست چرا که ابن سینا در *الحدود*، از آن با تعبیر *الفطره الاولى* یاد می‌کند (ابن سینا، ۱۹۸۹، ۲۴۰).

۳-۴. کارکرد اخلاقی فطرت

غزالی در دو اثر منطقی‌اش، *معیار العلم فی علم المنطق* و *محک النظر*، نیز از فطرت در معانی مختلف یاد می‌کند. به عنوان نمونه، او در *محک النظر*، بیان می‌کند 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 می‌گیرند. در اینجا غزالی، فطرت را متشکل از دو مؤلفه نشان می‌دهد: "نه فطرت الوهم و نه فطرت العقل، هیچ کدام حکم به بد بودن دروغ‌گویی نمی‌کنند" (غزالی، ۱۳۷۳، ۱۰۸). غزالی از فطرت الوهم و فطرت العقل، در تبیین گونه‌ای از مقدمات استدلال یعنی *مشهورات* یاد می‌کند. (همان، ۲۴). در اینجا مجال آن نیست که به تفصیل، به مباحث غزالی درباره استدلال و مقدمات آن در کتب منطقی‌اش بپردازیم اما به طور خلاصه می‌توان گفت که از عبارات او چنین نتیجه می‌شود که فطرت و شناخت فطری، امری نیست که از طریق

استدلالات‌های منطقی بدست آید و اساساً در شناخت فطری، مقدمات و نتیجه‌گیری وجود ندارد.

۵. نتیجه

با توجه به آنچه بیان شد، ملاحظه می‌کنیم که فهم فطرت‌شناسی غزالی، تا اندازه‌ی زیادی در گرو فهم فطرت‌شناسی ابن سینا می‌باشد. بسیاری از آنچه درباره‌ی دیدگاه‌های ابن سینا مطرح شد را می‌توان در کتاب منطقی غزالی یعنی *محک النظر* نیز ملاحظه نمود. پیش از این گفتیم که غزالی دو اثر منطقی دارد: *محک النظر* و *معیار العلم فی فن المنطق* (که این دومی را تقریباً هم‌زمان با، یا اندکی پس از، *تهافت الفلاسفه* نگاشته است). هر دوی این آثار تا اندازه‌ی برگرفته از آثار فارابی و ابن سینا هستند. از این رو، می‌توان این پرسش را مطرح نمود که غزالی همواره نسبت به آنچه در این دو اثر مطرح شده، پایبند بوده یا خیر؟ در مورد *معیار العلم*، نمی‌توان به این پرسش پاسخ قطعی و شفافی داد اما در مورد *محک النظر*، می‌توان گفت که غزالی حتی تا پایان عمرش، به آنچه در این اثر مطرح نموده ملتزم مانده است. او در مقدمه‌ای که برای کتاب "*المستصفی من علم الاصول*" می‌نویسد، دقیقاً از *محک النظر* استفاده می‌کند. کتاب *المستصفی* در مباحث فقهی و اصولی، از جایگاه و تأثیر بسزایی برخوردار بوده است و این نشان می‌دهد که آموزه‌های مطرح در *محک النظر*، هم برای غزالی و هم برای دیگر محققان منطق، فقه و اصول، تا مدت‌ها از اهمیت قابل توجهی برخوردار بوده است.

غزالی نیز مانند ابن سینا، در آثار منطقی‌اش، درباره‌ی گزاره‌های یقینی، که در مقدمات استدلال به کار گرفته می‌شوند، سخن می‌گوید. آنچه غزالی درباره‌ی یقینیات مطرح می‌کند تا حد زیادی مبتنی است بر آنچه ابن سینا در *اشارات و تنبیهات* مطرح نموده است. به عنوان نمونه، دسته‌بندی مقدمات استدلال به اولیات و وهمیات و مشهورات و ...، برگرفته از آثار منطقی ابن سیناست، البته با اندکی تغییرات. به عنوان نمونه، غزالی نمی‌گوید که قوه‌ی وهم، معنی یا عرضی که ریشه در تجربه‌ی حسی دارد را درک می‌کند، بر خلاف نظر ابن سینا. همچنین غزالی به این بحث ابن سینا توجهی نمی‌کند که چرا وهمیات، فطرت را مبهم و آسیب‌پذیر می‌کنند. به طور کلی، غزالی، به کارکردهای هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه‌ی قوه‌ی وهم و نیز فطرت توجهی نمی‌کند. همچنین غزالی گاهی به جای واژه‌های ضرورت و ضروری که ابن سینا به کار می‌برد، از

واژه‌های قطعاً و قطعی استفاده می‌کند، شاید به این دلیل که او نسبت به فهم ابن‌سینا از ضرورت، انتقاد داشته است. اما فارغ از این موارد، تقریباً همه‌ی آموزه‌های منطقی ابن‌سینا به صراحت یا به طور ضمنی، در آثار غزالی به چشم می‌آیند، با این تفاوت که غزالی گاهی مثال‌های بیشتری بیان می‌کند و نیز تلاش می‌کند به نحوی ساده‌تر بیان کند. البته غزالی مشخص نمی‌کند که آنچه مطرح می‌کند را دقیقاً از چه منبع یا منابعی گرفته است.

همچنین غزالی نیز مانند ابن‌سینا، اولاً فطرت را ویژگی مشترک و نیز احکام و گزاره‌های مشترک میان انسان‌ها می‌داند، فارغ از زمان و مکان زندگی‌شان و نحوه‌ی رشد و آموزش و پرورش آنها. ثانیاً فطرت را متمایز از قوه‌ی عاقله می‌داند، قوه‌ای که با تکیه بر قوای پایین‌تر، شناخت نظری و احکام عقلی ایجاد می‌کند. فطرت، اساسی‌تر و بنیادی‌تر است. همچنین غزالی هم‌سخن با ابن‌سینا بیان می‌کند که فطرت نیز ممکن است گزاره‌ها و احکام نادرست و نامعتبر داشته باشد، یعنی احکام و گزاره‌های وهمی، و این وهمیات ممکن است قابل تمیز از معقولات اولیه که ناشی از فطرت عقلی هستند، نباشند. اینجاست که انسان‌ها با یکدیگر فرق می‌کنند چرا که ممکن است در برخی، قوه‌ی وهم قوی‌تر باشد و نفس را به باورهای غیرمنطقی و نامعقول سوق دهد.

غزالی توجه زیادی به این بحث می‌کند که چگونه گزاره‌های مشهوره، با فطرت انسان ارتباط پیدا می‌کنند. گزاره‌هایی اخلاقی مانند "دروغ‌گویی بد است" و "تشکر از انسان نیکوکار، خوب است"، قراردادهای اجتماعی و اخلاقی‌ای هستند که ممکن است درست یا نادرست باشند. بسیاری از این گزاره‌ها نه فطری هستند نه عقلی و نه وهمی، بلکه به مرور زمان و بر اثر تکرار در رفتارها و عادات مختلف، به این گزاره‌های باور پیدا می‌کنیم. بنا بر این، چنین گزاره‌هایی ریشه در فطرت انسان ندارند. این مطالب را عیناً پیش از این، از ابن‌سینا نیز نقل نمودیم. به نظر غزالی، و نیز ابن‌سینا، در چنین گزاره‌هایی می‌توان تردید کرد، و گزاره‌ای که تردیدپذیر باشد، ریشه در فطرت یا به تعبیر غزالی، *العقل الاولی الفطری*، ندارد. از چنین گزاره‌هایی تنها در صورتی می‌توان 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 از آنچه بیان شد، به وضوح می‌توان پی برد که غزالی چه استفاده‌هایی از واژه‌ی فطرت نموده است. او گاهی، مانند فارابی و بهمنیار، فطرت را به معنای غریزه‌ی فردی مطرح می‌کند اما در *المنتقد*، آنجا که فارغ از دین و آئین خاصی سخن می‌گوید، معنای دیگری از فطرت را در ذهن خود می‌پروراند. او همچنین به تمایز میان فطریات و قراردادهای اجتماعی، مانند مشهورات و مقبولات، توجه می‌کند، و متذکر می‌شود که فطریات می‌توانند ریشه و اساس بسیاری از گزاره‌های دیگر، از جمله گزاره‌های عقلی و اجتماعی باشند و به شناخت بهتر جهان پیرامون کمک کنند. یکی از دلایلی که غزالی فهم ابن سینا از فطرت را می‌پذیرد این است که توجه به فطرت انسان، فارغ از شرایط رشد و پرورش او، منجر می‌شود به درک بهتری از حقیقت خداوند و مخلوقات او، و اینکه باورهای انسان نسبت به درست یا نادرست بودن بسیاری از امور، صرفاً مبتنی بر قراردادهای اجتماعی است نه آنچه از طریق وحی به انسان رسیده است. بنا بر این، از 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.

اما نکته‌ای هست که غزالی در آن، از ابن سینا فراتر می‌رود. به نظر غزالی، توجه به فطرت، به شناخت خداوند می‌انجامد. او در کتاب بیست و یکم *احیاء العلوم*، در توضیح مختصری از این آیه که می‌فرماید: "فطره الله التي 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. در اینجا برخی بر این باور اند که منظور غزالی از باور به خدا، باور به توحید است نه صرفاً دین اسلام. این تفسیر از آیه را در آراء ابن سینا نمی‌توان یافت. به هر روی، خود غزالی به صراحت چنین تفسیری از آیه مطرح نکرده است و چندان در خصوص این نحوه از شناخت خداوند که مستقیماً به فطرت مربوط می‌شود مطلبی ننوشته است اما برخی چون ابن تیمیه به صراحت، شناخت خداوند را بخشی از شناخت فطرت یا شناخت فطری انسان می‌دانند، بر خلاف دیگران که شناخت خداوند را از طریق استدلال امکان‌پذیر می‌دانند.

منابع

- قرآن کریم.
- ابن تیمیه، احمد بن عبد الحلیم، ۱۳۹۵ق، *الرد علی المنطقیین*، بیروت، دار الفکر اللبنانی.
- ، ق ۱۴۲۱، *مجموع الفتاوی*، بیروت، دار الکتب العلمیه
- ابن حزم، ۲۰۰۷م، *رسائل ابن حزم الاندلسی*، تحقیق: احسان عباس، بیروت، المؤسسة العربیه للدراسات و النشر.
- ابن سینا، حسین بن عبد الله، ۱۹۸۹م، *الحدود*، قاهره، الهیئه المصریه العامه للکتاب
- ، ۱۳۶۴، *النجاة من الغرق فی بحر الضلال*، تهران، دانشگاه تهران.
- ، ۱۹۵۲م، *المنطق الشفا*، قاهره، المطبع الامیریه
- ، ۱۹۵۶م، *الشفا: المنطق البرهان*، قاهره، المطبع الامیریه
- ، ۱۴۱۳ق، *الاشارات و التنبیها*، بیروت، موسسه النعمان
- ابن عربی، محی الدین، ۱۴۲۲ق، *تفسیر ابن عربی*، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- بهمنیار بن مرزبان، ابو الحسن، ۱۳۴۹، *التحصیل*، تهران، دانشگاه تهران
- غزالی، محمد بن محمد، بی تا، *اعترافات غزالی*، ترجمه ی زین الدین کیائی نژاد، بی جا.
- ، ۱۳۶۵، *احیاء علوم الدین*، ترجمه ی حسین خدیو جم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ، ۱۳۷۳، *المحک النظر*، بیروت، دار الفکر اللبنانی.
- ، ۱۹۹۳م، *معیار العلم فی فن المنطق*، بیروت، دار و مکتبه الهلال.
- فارابی، محمد بن محمد، ۱۹۶۷م، *الموسیقی الکبیر*، قاهره، دار الکتب العربی
- ، ۱۹۶۴م، *السیاسه المدنیه*، بیروت، دار و مکتبه الهلال
- ، ۱۴۲۷، *الحروف*، بیروت، دار الکتب العلمیه
- ، ۱۹۸۳م، *رساله فی العقل*، بیروت، دار المناهل

فخرالدین رازی، محمد بن عمر، ۱۹۸۶م، *الاربعین فی اصول الدین*، قاهره، مکتب
الکلیات الازهریه.

-----، ۱۴۲۹، *التفسیر الکبیر*، طبعه جدیده و مصححه، إعداد: مکتب

تحقیق دار احیاء التراث العربی، بیروت: دار احیاء التراث، الطبعه الاولی.

فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، ۱۹۹۸م، *القاموس المحیط*، بیروت، دار الکتب العلمیه

کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۸۷، *اصول کافی*، به تحقیق مهدی آیت اللهی، تهران،
جهان آرا.

*Aristotle, 1991, The Complete Works of Aristotle, Princeton,
Princeton University Press.*