



احیای اندیشه دینی: غزالی

معروف^۱ غزالی همچنین در خصوص معارف دینی معتقد است که مناسبات میان علوم ظاهر و علوم باطن واژگون شده است، و بویژه علوم فقه و کلام بر معارف باطنی و «علم طریق آخرت» غلبه یافته‌اند. عالمان دین غالباً چنان می‌نمایند که معارف دینی در فقه و کلام و نیز مواعظ متکلفانه بی‌روح منحصر است، به اعتقاد وی در این میان «علم طریق آخرت و آنچه سلف صالح بر آن بوده‌اند، و حق - سبحانه و تعالی - آن را در تنزیل و تحسانی و مشور آسمانی» فقه و حکمت و علم و کتبا و نور و هدایت و رشد» خوانده است، در میان خلق مدروس و مطوی گشته است و از دل‌های ایشان مظموس و منسی مانده^۲.

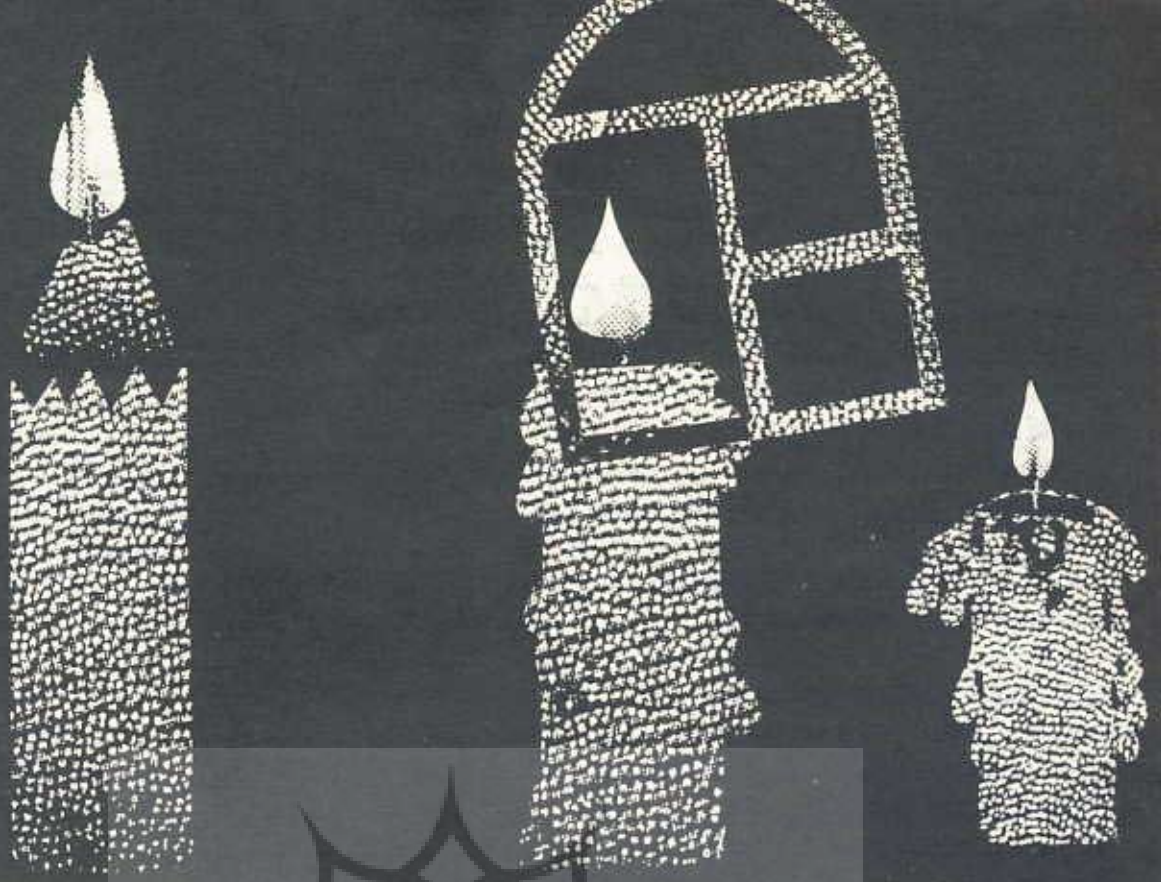
از سوی دیگر غزالی بر آن است که پاره‌ای از مدعیان (بویژه فیلسوفان) اهل دیانت را به علت بی‌خبری از منزلت معارف غیردینی در نسبت با معارف دینی، می‌فرینند. از نظر وی «هرکس در آن علوم [یعنی علم حساب و هندسه و علم هیئت عالم] نظر کند از دقائق آنها و از ظهور و وضوح براهین آنها به شگفت آید و بدان سبب اعتقاد وی در حق فلاسفه نیکو شود و چنان انگازد که جملگی علوم آنها در وضوح و استواری برهان به این علم می‌ماند. آنگاه چون از کفر و تعطیل و از تهاونی که نسبت به شریعت دارند سخنهایی را که بر سر زبانها هست بشنود، از محض تقلید به کفر می‌گراید و می‌گوید اگر دین، حق می‌بود بر ایشان که درین علم تدقیق بسیار کرده‌اند پوشیده نمی‌ماند^۳». در واقع فیلسوفان «به صدق علوم الهی خود، از طریق علم حساب و منطق استدلال می‌کنند و بدین وسیله کم خردان را می‌فرینند^۴». «از بزرگترین حیل‌های این گروه در فریفتن [مردم]، زمانی

۱. مقدمه: در تاریخ فرهنگ اسلامی، جریان احیای اندیشه دینی یا «احیاء علوم الدین» سنتی ریشه‌دار و آشنا بوده است، تا آنجا که کسانی مدعی شدند «در آغاز هر قرن مجدد و نوسازی طلوع خواهد کرد»^۵. اما مفهوم «احیا» و فرآیند احیاگری در قلمرو اندیشه دینی، در طول تاریخ، صورت و مضمون واحد و یکسانی نداشته است و با تحول دانش و معیشت آدمیان دستخوش تحول گردیده است. در این میان بویژه فرآیند احیاگری در جهان جدید، به جهات عدیده، با فرآیند احیاگری نزد پیشینیان تفاوت بنیانی یافته است.

این نوشتار بر آن است تا به اجمال نظریه احیا نزد «ابوحامد محمد غزالی» (به عنوان احیاگری برجسته در جهان قدیم) و «محمد اقبال لاهوری» (به عنوان احیاگری برجسته در جهان جدید) را در مقایسه با یکدیگر مورد بررسی قرار دهد، و پاره‌ای از وجوه تمایز میان آرای احیاگراانه این دو اندیشمند را بیان دارد.

۲. مفهوم «احیا» و ضرورت احیاگری در قلمرو اندیشه دینی عمدتاً مبتنی است بر تصویر ویژه‌ای از وضعیت جامعه عالمان دینی، مناسبات درونی علوم دینی با یکدیگر، و نیز موقعیت علوم دینی در نسبت با دانشهای غیردینی.

غزالی در خصوص جامعه عالمان دینی در روزگار خود بر آن است که: «راهبران آخرت علمایی توانند بود که ورثه انبیاء باشند و روزگار از ایشان خالی گشته است، و جهان از کسوت علم ایشان عاری مانده، و جز مترشمان نمانده‌اند، که دیو بر ایشان استیلا یافته است، و رایت غوایتشان استعلا پذیرفته، و هر یک از ایشان به حظ عاجل خود مشغوف است، و به نزدیک وی، معروف منکر، و منکر



واقبال

احمد تراقی

در شرع چیزی نیست که به نفی و اثبات با این علوم برخورد کند. باری زبان دیدن شرع از جانب کسی که آن را از راه درست نصرت نمی‌کند از زبان کسی که به روش معقول بر آن طعنه می‌زند زیادتر است.^۱

حاصل آنکه داوری غزالی در خصوص معارف دینی روزگار خود این است که «علم دین مندرس شده است» و «اهل دین را رخته‌ای در حصار و ظلمتی در انحصار بود» و از همین زوایا که می‌نویسد: «عزم من جزم شده است که در زنده گردانیدن علمهای دینی و تازه کردن بحثهای یقینی کتابی نویسم» و «تحریر این کتاب [احیای علوم الدین] به جهت دفع این قلمکاری بس مهم دانستم، تا علوم دین احیاء پذیرد و مناہج ائمہ گذشته ظاهر شود، و روشن گردد که انبیاء و سلف کدام علمها را علم نافع شمرده‌اند».

۳. غزالی برای احیای اندیشه دینی به انجام دو وظیفه مهم اهتمام ورزید:

نخست، وی در تعیین و تبیین مناسبات میان معارف دینی (حاصل از منبع وحی) و دانشهای غیردینی رایج در عصر خود (که به طور کلی در دامان فلسفه روئیده بودند) کوشید. دانشهای غیردینی در آن روزگار عمدتاً میراث فرهنگ یونانی بودند و بر روی هم خرد حاکم بر روزگار وی را تشکیل می‌دادند.

دوم، کوشید تا هر یک از معارف درون دینی را در جایگاه شایسته و رخور خود بنشاند و بویژه نسبت میان علوم ظاهر و علوم باطن را در قلمرو علوم دینی به صلاح باز آرد.

۱- ۳. غزالی مجموعه علوم غیردینی روزگار خویش را بر شش

که در محاجه اشکالی بر آنها وارد شود، این است که می‌گویند: این علوم الهی دیریاب و پنهان است چنانکه بر اذهان هوشیاران نیز سخت‌ترین دانشهاست، و در پاسخ دادن به این اشکالات جز به پیش کشیدن ریاضیات و منطقیات اقدام نمی‌کنند تا کسی که در کفر خود از آنها تقلید می‌کند اگر اشکالی به مذهب آنها به ذهن او خطور کند ظن خود را نیکو ساخته بگوید: تردیدی نیست که علوم آنان راه حل این مشکل را دربردارد و اینکه درک آن بر من مشکل است به سبب آن است که من منطقیات را خوب نتواندادم و ریاضیات را تحصیل نکرده‌ام».

اما بی‌خبری از منزلت دانشهای غیردینی و مناسبات آنها با معارف دینی، اهل دیانت را نیز به خطا می‌افکند، و ایشان را در دفاع از دین به گرافه‌کاری وامی‌دارد. فرد دین‌داری که از آن مناسبات به درستی آگاه نیست «چون می‌پندارد که دین را با نفی و انکار هر علمی که منسوب به فلاسفه است باید یاری کرد تمام علوم آنها را انکار کند و در همه علمها آنان را جاهل خواند حتی گفتار آنها را در باب خسوف و کسوف نیز متکرر آید و چنان پندارد که هر چه آنها گویند با شرع مخالف باشد. پس چون این سخن به گوش آن کس رسد که این را به برهان قاطع دانسته باشد البته در برهان خویش شک در دل راه ندهد اما چنان اعتقاد کند که اسلام بر جهل و انکار برهان قاطع مبتنی است پس وی را در حق فلسفه دوستی افزاید و در حق اسلام دشمنی.

بدینگونه، آن کس که می‌پندارد اسلام را با انکار کردن این علمها یاری می‌توان داد جنایتی بزرگ نسبت به دین ارتکاب می‌کند از آنکه

قسم تقسیم می‌کند: ریاضیات، منطق، طبیعیات، سیاست، اخلاق و الهیات («الهیات» در اینجا به معنای معارف مقتبس از منبع وحی نیست، بلکه بیشتر به معنای فلسفه الهی یا اطلاق خرد فلسفی یونانی بر موضوعات دینی است)^۴. وی سپس به بیان مناسبت هر یک از این علوم با معارف دینی می‌پردازد:

الف. ریاضیات: غزالی درخصوص موضوع علم ریاضیات می‌نویسد: «ریاضیات یا در کم مفصل بحث می‌کند - و آن حساب است [...] یا هندسیات است که در آن از کم متصل صحبت می‌کنند و حاصل آن این است که آسمانها و هر چه در زیر آنها است تا به مرکز عالم کروی شکل است، و نیز شماره آنها را بیان می‌کند و نیز شماره کراتی را که در افلاک متحرکند باز می‌نماید و مقدار حرکت آنها را نشان می‌دهد»^۵. بنابراین «ریاضی تعلق دارد به علم حساب و هندسه و علم هیئت عالم، و چیزی از اینها، به نفی یا اثبات، ارتباطی با دین ندارد بلکه اینها اموری برهانی هستند که بعد از فهم و شناخت آنها انکارشان ممکن نیست»^۶.

به همین دلیل غزالی معتقد است که فلاسفه نمی‌توانند علم ریاضیات را مستند اقوال خود در قلمرو الهیات کنند چرا که علم حساب «ریبطی به الهیات ندارد و آنکه می‌گوید فهم الهیات نیازمند به دانستن حساب است، نادان است و مثل این است که بگوید: برای یادگرفتن ریاضیات نیاز به آموختن پزشکی و نحو و لغت است، یا آموختن حساب موقوف بر فراگرفتن پزشکی است»^۷، و نیز مضمون علم هندسه را هم می‌توان از راه «جلد» یا «اعتقاد» پذیرفت و به هر صورت انکار آنها برای دفاع از حریم دین ضرورت ندارد^۸.

ب. منطق: غزالی در مواضع مختلفی از آثار خود علم منطق را محترم داشته و آن را برای تفکر صحیح ضروری دانسته است. وی در این خصوص می‌نویسد: «اما علوم منطقی متضمن چیزی نیست که به نفی یا اثبات تعلق به دین داشته باشد، بلکه این رشته از علوم از نظر در طرق ادله و مقیاس‌ها، و در شروط مقدمات برهان و چگونگی ترکیب آن، و در شروط حد درست و چگونگی ترتیب آن است. از آنکه علم یا تصورست که راه شناخت آن عبارت است از حد، و یا تصدیق است که راه معرفت آن برهان است و درین چیزی وجود ندارد که مستوجب انکار تواند بود»^۹ از نظر او اگر فرد دینداری علم منطق را انکار کند «این انکار وی در نزد اهل منطق تأثیری ندارد جز افزودن بدگمانی آنها در عقل منکر بلکه حتی در دین وی که آنها را موقوف بر این گونه انکار می‌پندارد»^{۱۰}.

غزالی در نقد فیلسوفان یونانی مآب نه فقط علم منطق را مورد انکار قرار نمی‌دهد که فیلسوفان را به جهت آنکه در مواجهه با مقولات دینی به ضوابط منطقی التزام نمی‌ورزند، متهم می‌دارد: «آنها [فیلسوفان] برای برهان شرطهایی جمع کرده‌اند که از آنها توان دانست برهان ناچار به یقین می‌پیوندد لیکن خود آنها چون با مقاصد دینی رویرو شوند وفای به این شرطها برایشان دست نمی‌دهد و درین باره ناچار غایت تساهل را روا می‌دارند»^{۱۱}.

ج. طبیعیات: غزالی مجموعه طبیعیات روزگار خود را به هشت علم اصلی و هفت علم فرعی تقسیم می‌نماید.

علوم اصلی نزد وی عبارتند از:

- ۱) علمی که درخصوص جسم و احکام آن از آن حیث که جسم است، بحث می‌کند.
- ۲) علمی که احوال اقسام ارکان عالم را می‌شناساند.
- ۳) علمی که در احوال کون و فساد و ثبات نوع در عین فساد اشخاص بحث می‌کند.

۴) علمی که از معروضات عناصر اربعه بحث می‌نماید.

۵) علم کانی‌شناسی

۶) علم نبات شناسی

۷) علم جانورشناسی

۸) علمی که در نفس حیوانی و قوای دراکه، و نیز از اینکه نفس

انسانی با مرگ تن نمی‌میرد، و جوهری روحانی و فناناپذیر است، بحث می‌کند»^{۱۲}.

علوم طبیعی فرعی عبارتند از: علم طب، علم احکام نجوم، علم فراست، علم تعبیر، علم طلسمات، علم تیرنجات و علم کیمیا»^{۱۳}.

غزالی سپس درخصوص مناسبات این علوم با شرع می‌افزاید: «و از لحاظ شرع مخالفت با آنها [فیلسوفان] در هیچ یک از این علوم لازم نیست»^{۱۴}، «پس همان گونه که انکار علم طب شرط دین نیست، شرط دین هم انکار علم طبیعیات نیست جز در مسائل معین»^{۱۵}.

غزالی در مجموع طبیعیات قدیم (که میراث فرهنگ یونانی بود) فقط چهار مسأله را درخور نقد و رد و منافی با دینت می‌داند:

«نخست اینکه، حکم می‌کنند به اینکه اقتران مشاهده در عالم وجود میان اسباب و مسببات اقترانی است که بالضروره لازم می‌آید، و نه در مقدور و نه در امکان نیست که سببی بدون مسبب ایجاد شود، و یا مسببی بدون سببی به وجود آید.

دوم اینکه گویند نفوس انسانی جوهری قائم به نفس هستند نه منطبع در جسم، و معنی مرگ، انقطاع علاقه نفس از بدن، به انقطاع تدبیر آن است، وگرنه آن در حال مرگ قائم به نفس خویش است، و گمان کنند که این امر به برهان عقلی شناخته می‌شود.

سوم اینکه گویند: محال است که عدم بر این نفوس راه یابد، بلکه از وقتی ایجاد گشتند ابدی و سرمدی هستند، و تصور نمی‌رود که فانی شوند.

چهارم اینکه گویند: محال است این نفوس را به اجسام بازگردانند»^{۱۶}.

غزالی اعتقاد به سه مورد نخست از موارد فوق‌الذکر را به لحاظ شرعی بدعت می‌داند و انکار معاد جسمانی را مایه تکفیر می‌شمارد. د. سیاست: غزالی علم سیاست را مستقل از تعالیم دینی نمی‌داند، بلکه بر آن است که «سیاسیات علمی است که تمام سخنان آنها [فیلسوفان یونانی مآب]، در آن، به حکمتهای مبنی بر مصلحت و مربوط به امور دنیوی و سلطنت برمی‌گردد و آنها را از کتابهای الهی که بر پیغامبران نازل شده است گرفته‌اند، و نیز از سخنان حکمت‌آمیز که از اولیاء سلف رسیده است»^{۱۷}.

ه. اخلاق: غزالی اخلاقیات را نیز برگرفته از کلام صوفیه و متألهان می‌داند و برای آن استقلال نمی‌شناسد. وی در این خصوص می‌نویسد: «در اخلاقیات هم تمام کلام آنها [فیلسوفان یونانی مآب] به حصر صفات و اخلاق نفس برمی‌گردد و ذکر اجناس و انواع آن و کیفیت معالجه و مجاهده آن. اینهمه را نیز از کلام صوفیه گرفته‌اند و آنها عبارتند از آن متألهان که از راه اعراض از لذتهای دنیوی بر ذکر خدای تعالی و بر مخالفت هوی و بر سلوک راه خدا مواظبت دارند. اینها در طین مجاهده خویش چیزهایی از اخلاقی نفس و از غیوب و آفات آن را به طریق کشف دریافته‌اند که آن را به بیان آورده‌اند فلاسفه هم آنها را گرفته‌اند و برای آن که اندیشه‌های نادرست خویش را بیارایند آن سخنان را یا کلام خویش درآمیخته‌اند»^{۱۸}. البته پاره‌ای از محققان بر آنند که غزالی واژه «صوفیه» را در این متن به معنای وسیع کلمه به کار برده است و «ظاهراً مقصود وی کسانی از قدمای

اوایل است که شیوه‌ای شبیه به احوال صوفیه داشته‌اند نه همین جماعت که در بین مسلمین به نام صوفیه مشهورند»^{۳۲}.

و. الهیات:

(و - ۱). همان‌طور که تاکنون ملاحظه گردید، غزالی خرد یونانی را در کثیری از حوزه‌های معرفتی مقبول می‌داند و می‌کوشد تا عدم تعارض این معارف را با معرفت دینی نشان دهد. در واقع مهمترین موضعی که غزالی به نقد و نقض خرد یونانی می‌پردازد، مباحث مربوط به الهیات است. به بیان دیگر فیلسوفان یونانی و پیروان مسلمان ایشان، عمدتاً به دلیل عقایدشان در خصوص موضوعات دینی بود که مورد نقد و انکار غزالی قرار گرفتند، چرا که به اعتقاد وی «الهیات علمی است که بیشترین غلط کاریهاشان [یعنی فلاسفه] در آن روی داده است»^{۳۳}.

(و - ۲) غزالی، ارسطو را پیشوای فیلسوفان یونانی می‌داند و از این رو نقد خود را به آرای وی منحصر می‌کند. وی مبتدای کار خود را در نقد آرای ارسطو، آثار فارابی و بویژه ابن‌سینا قرار می‌دهد، چرا که معتقد است حکمت ارسطو دقیق‌ترین تقریر در میان مسلمین را در آثار این دو فیلسوف یافته است.^{۳۴}

(و - ۳) غزالی مجموع آنچه را که برحسب نقل فارابی و ابن‌سینا در نزد مسلمین فلسفه ارسطو به شمار می‌آید، متکلمان و فقیهانه بر سه قسم تقسیم می‌کند: «قسمی که بدان تکفیر گویند و واجب می‌شود، قسمی که بدان سبب بایست وی را به (اعتقاد اهل) بدعت منسوب داشت، و قسمی که انکار آن اصلاً واجب نیست»^{۳۵}. البته در این میان آنچه به آرای ایشان در خصوص موضوعات دینی مربوط است، یا بدعت است یا کفر.

(و - ۴) غزالی در کتاب تهاافت الفلاسفه در مجموع، حکمت مابعدالطبیعی ارسطویی را در شانزده مسأله درخور انتقاد جدی می‌یابد؛ و در نقض آن آراء، فیلسوفانه می‌کوشد. فهرست این مسائل به قرار زیر است:

مسأله اول: ابطال رأی فیلسوفان در خصوص ازلیت عالم.

مسأله دوم: ابطال رأی ایشان در خصوص ابدیت عالم.

مسأله سوم: فیلسوفان اگرچه مدعی‌اند که خداوند صانع عالم است و

عالم صنع وی، اما این سخن را از سر مجاز می‌گویند چرا که مبادی ایشان چنان نتایج را بر نمی‌تابد.

مسأله چهارم: فیلسوفان از اثبات آفریدگار عاجزند.

مسأله پنجم: ایشان از اقامه دلیل بر وحدانیت خداوند و نفی ثنویت عاجزند.

مسأله ششم: فیلسوفان متفق‌اند که برای خداوند نمی‌توان صفات را اثبات کرد، و این رأی باطل است.

مسأله هفتم: عقیده ایشان در این خصوص که مبدأ و ذات اول به جنس و فصل تقسیم نمی‌شود، مستند به دلیل درستی نیست.

مسأله هشتم: قول ایشان که مبدأ اول، وجود بسیط و فاقد ماهیت است، بی‌حجت است.

مسأله نهم: نمی‌توانند اثبات کنند که مبدأ اول جسم نیست.

مسأله دهم: مقتضای عقیده ایشان عقیده به «دهر» و نفی صانع است.

مسأله یازدهم: فیلسوفان با اتکا به مبادی خود نمی‌توانند ثابت کنند که مبدأ اول بر «غیر» خود علم دارد.

مسأله دوازدهم: حتی نمی‌توانند علم خداوند نسبت به خود را نیز اثبات کنند.

مسأله سیزدهم: این قول فیلسوفان نیز باطل است که خداوند به جزئیات علم ندارد.

مسأله چهاردهم: قول آنها که آسمان حیوان متحرک با اراده است، باطل است.

مسأله پانزدهم: سخن ایشان در خصوص اینکه افلاک و حرکت آسمان غرض و محرک دارد، نادرست است.

مسأله شانزدهم: این مدعای آنها هم که نفوس سماوی بر جمیع جزئیات عالم مطلع‌اند، باطل می‌باشد.^{۳۶}

(و - ۵) غزالی پس از آنکه به تفصیل و فیلسوفانه به طرح و نقد این مسائل می‌پردازد، در پایان فقیهانه داوری خود را در خصوص آرای فیلسوفان یونانی مشرب بیان می‌دارد و ایشان را به دلیل دو

مسأله از مسائل شانزده‌گانه فوق (یعنی مسأله اول و مسأله سیزدهم) تکفیر می‌کند و مستوجب قتل می‌داند. از نظر غزالی رأی فیلسوفان در سایر موارد یاد شده نیز بدعت است.^{۳۷}

از آنچه گذشت چند نکته مهم در خصوص مواجهه غزالی با مقوله

«عقل» به دست می‌آید:

اول آنکه غزالی عمدتاً در خصوص معارف غیردینی زایج در جهان اسلام سخن می‌گفت، اما این معارف بر روی هم خرد حاکم بر

جهان قدیم را تشکیل می‌دادند، لذا بحث و نقد غزالی در خصوص این معارف ناظر به خرد حاکم بر جهان آن روزگار بوده است، و به هیچ

روی به خرد حاکم بر جهان اسلام منحصر نمی‌شده است. برخی از محققان به درستی یادآور شده‌اند که «این نکته که در بررسی تفکر

عصر خویش غزالی تنها به افق دنیای اسلام می‌نگرد و یک جا در المنتقد تصریح می‌کند که اگر حقیقت هست از قلمرو چهار فرقه -

متکلمان، فلاسفه، اهل تعلیم و اهل تصوف - بیرون نیست، نباید این فکر را پیش بیاورد که شک منتقدانه غزالی در یک قلمرو کوچک

محدود است چرا که هم فلسفه فارابی و ابن‌سینا که وی به نقد و بحث آنها می‌پردازد در واقع معرفت تفکر فلسفی جهانی در عصر او

بوده است، و هم مناظرات اهل کلام از قلمرو فرقه‌های اسلامی به مناقشات ادیان مختلف - یهود، نصاری، مجوس، و حتی براهمه -

تجاوز می‌کرد و رد و جرح تمام این جریانهای فکری و دینی بود»^{۳۸}.

دوم آنکه انتقادات غزالی بر خرد حاکم بر روزگار خود را نباید



به معنای عقل‌ستیزی وی و انکار خرد - علی‌الاطلاق - پنداشت. غزالی البته خرد فلسفی روزگار خود را در ورود به عرصه ایمان و عالم وحی ناتوان و نارسا می‌داند، و نیز دایره هستی را بسی فراخ‌تر از صُوری می‌یابد که در آینه عقل فلسفی باز می‌تابند. از نظر وی متعلقات عالم وحی و ایمان و رای طور عقل‌اند. اما غزالی حتی تا پایان عمر بر آن بود که از طریق برهان عقلی نیز می‌توان به کشف حقیقت نائل آمد - هر چند که این راه بسی درشتناک و دشوار است، و رهروان کامیابش بسیار اندک‌شماره^{۳۵}.

سوم آنکه غزالی خرد حاکم بر روزگار خود را به طور کلی پذیرفتی می‌داند، و این رای وی نه سر بسته و مقلدانه که از سر تحقیق و نقد بوده است. همچنانکه اشاره شد وی مجموعه معارف غیردینی روزگار خود را یا سازگار با علوم دینی می‌یابد، یا آنها را اساساً برگرفته از منبع وحی و تعالیم انبیا می‌شمارد، یا دست کم انکار آنها را برای دفاع از حریم دینت ضروری نمی‌داند. در این میان فقط حکمت طبیعی را در چهار مسأله و حکمت مابعدالطبیعی را در شانزده مسأله درخور نقد جدی و اساسی می‌یابد. این مسائل مناقشه‌پذیر بیستگانه عمدتاً ناظر به مواضع هستند که خرد فلسفی یونانی بر موضوعات و مقولات دینی اطلاق گردیده است.

حاصل آنکه غزالی اگرچه منتقد جدی خرد حاکم بر روزگار خویش (که عمدتاً میراث فرهنگ یونانی بوده است) می‌باشد، اما هرگز این خرد را به طور کلی و در بشیام مورد نقد و انکار قرار نمی‌دهد، به بیان دیگر غزالی خرد یونانی را از درون می‌نگرد و مورد انتقاد قرار می‌دهد، چرا که نقد بیرونی آن مستلزم خروج از حیطه خرد حاکم و ورود به عرصه خردی بدیل یا متفاوت است و غزالی علی‌الاصول چنین انتقالی را از سر نگذرانده است و بلکه در روزگار وی چنین انتقالی منتع بوده است. هیچ فرد بشری اصولاً نمی‌تواند از حد دانشهای مکشوف روزگار خود فراتر رود و به دانشهای کشف نشده مجهز گردد. از همین روست که وی ساختار نظری و معقول علوم دین را همواره در تناسب با خرد حاکم بر روزگار خویش سامان می‌بخشیده است.

۲-۳. دومین اقدام مهم غزالی در احیای اندیشه دینی تنظیم دوباره مناسبات میان معارف دینی - آنچنانکه با غرض اصلی شارع در ارسال رُسل هماهنگ باشد - بود. غزالی در این خصوص عمدتاً در تعیین منزلت علوم ظاهر (بویژه فقه) و علوم باطن (یعنی اخلاق و عرفان) کوشید.

غزالی مجموعه علوم شرعی را بر دو قسم «محمود» و «مذموم» تقسیم می‌کند، و علوم محمود را بر چهار نوع می‌داند: اصول، فروع، مقدمات و متممات. از این میان فروع را بر دو گونه تقسیم می‌نماید: یک گونه آن است که به امور و مصالح دنیایی تعلق می‌گیرد، و گونه دیگر آن است که به آخرت ناظر است و شامل «علم احوال دل و اخلاق ستوده و نکوهیده آن» می‌باشد^{۳۶}.

۱- ۲-۳. غزالی علم فقه را ناظر به مصالح و امور دنیایی حیات آدمیان می‌داند و فقیهان را از «علمای دنیا» می‌شمارد^{۳۷}. از نظر غزالی اگر آدمیان در این جهان یکسره به عدل با یکدیگر معامله کنند، خصوصتها از میان برمی‌خیزد و کار فقها معطل می‌ماند. اما در این جهان موجود، آدمیان به پیروی از شهوات خویش عمل می‌کنند و لذا انحاء دشمنی‌ها در میانه‌شان درمی‌گیرد. در این حالت به سلطانی حاجت می‌افتد که سرکشان را برحسب قانون سیاست نماید. و «فقیه آن است که عالم بود به قانون سیاست و طریق توسط میان خلق، چون به حکم شهوات منازعت کنند. پس فقیه معلم سلطان و راه

نماینده او شد به طریق سیاست خلق و ضبط ایشان تا به سبب استقامت کارهای ایشان انتظام پذیرد»^{۳۸}.

البته از نظر غزالی علم فقه به آخرت نیز تعلق می‌گیرد، ولی این تعلق بی‌واسطه و مستقیم نیست، بلکه علم فقه از آن حیث که به مصالح و امور دنیایی آدمیان راجع است، و از آنجا که دنیا مزرعه آخرت است، به واسطه دنیا، به امور اخروی نیز راجع می‌گردد^{۳۹}.

اما در اینجا این پرسش مطرح می‌گردد که حتی اگر این مدعا درخصوص معاملات اجتماعی همچون حد و جراحت و غرامت و... راست باشد؛ آیا درخصوص «عبادات» (نظیر نماز و روزه) و «اعادات» (که متضمن علم به حرام و حلال و التزام به آنهاست) هم درست خواهد بود؟

غزالی در این خصوص توضیح می‌دهد که در کار فقیه چند موضوع وجود دارد که بیش از ابواب دیگر به کارهای اخروی نزدیک است: «اسلام، و نماز و زکات، و حلال و حرام». اما در این موارد نیز «چون غایت نظر فقیه را در آن سه باب تأمل کنی، بدانی که از حد دنیا در نمی‌گذرد، و به آخرت نمی‌رسد»^{۴۰}.

وی درخصوص حد فقیه در مسأله اظهار اسلام بر آن است که «سخن فقیه در صحت و فساد آن باشد، و در شروط آن. و التفات وی در آن جز به زبان نبود»^{۴۱}. حد فقیه ظاهر عمل است «اما دل، از ولایت فقیه بیرون است»^{۴۲} چرا که «فقیه حکم کند به صحت اسلام کسی که در سایه شمشیر اسلام آرد، با آنچه می‌داند که شمشیر شبهتی را از وی کشف نکرده باشد، و پرده جهل و حیرت را از دل وی بر نداشته»^{۴۳} در واقع اسلام آوردن در زیر سایه شمشیر (که از نظر فقیه مقبول است)، فقط در این جهان دستگیری می‌کند، و فقیه به استاد ظاهر خون و مال فرد اسلام آورده را از تعرض ایمن می‌داند. «اما در آخرت، مجرد اقوال را نفعی نباشد بل در آن، انوار دلها و اسرار و اخلاص آن منفعت کند، و آن از فن فقه نیست»^{۴۴}.

غزالی درخصوص حد فقیه در امر نماز نیز بر آن است که «هر که صورت اعمال آن با ظاهر شروط به جای آرد فقیه به صحت نماز وی فتوی دهد، اگرچه در کل نماز از اول آن تا به آخر غافل بوده باشد و مشغول به تفکر در حساب معاملات بازار، مگر به وقت تکبیر»^{۴۵}. روشن است که این حد از نماز نیز در آخرت چندان دستگیر نخواهد بود. آنچه برای آدمی حسن عاقبت را از پی دارد «خشوع و حضور دل» است که «فقیه متعرض آن نباشد، و اگر تعرض آن کند از فن خود بیرون آمده بود»^{۴۶}.

کار زکات نیز از همین قرار است: از نظر فقیه اگر کسی از پرداخت زکات سرباز زند، و زکات را به قهر از وی بستانند، آن فرد به لحاظ فقهی بری‌الذمه خواهد بود. حتی در این خصوص می‌تواند حبله‌های شرعی اندیشید و از پرداخت زکات سرباز زد، بی‌آنکه فقیه بتواند بر این کار خرده فقهی بگیرد^{۴۷}.

حد فقه و فقیه در مسأله حرام و حلال نیز از حد ظاهر فراتر نمی‌رود. از نظر غزالی «ورع» و پرهیز از حرام شرط دینداری است. اما ورع چهار سطح دارد: «مرتبه اول ورعی است که بدان عدالت گواه حاصل شود، و آن ورعی است که ترک آن اهلیت شهادت و قضا و ولایت را باطل کند. و آن احتراز است از حرام ظاهراً»^{۴۸} و رای این مرتبه البته ورع صالحان، ورع متقیان و ورع صدیقان است. اما «کل این مراتب از نظر فقیه بیرون است، مگر مرتبه اول، و آن ورع گواهان و قاضیان است و آنچه عدالت را باطل می‌کند، و قیام نمودن بدان دافع بزه آخرت نباشد»^{۴۹}.

حاصل آنکه «کل نظر فقیه به دنیایی که صلاح راه آخرت بدان

است باز بسته است؛ و اگر در [چیزی از] صفات دل و احکام آخرت سخن گوید، در آن طفیلی و اجنبی باشد. چنانکه اگر در طب و حساب و نحو و کلام سخن گوید، و چنانکه حکمت در نحو و شعر درآید»^{۵۰}.

غزالی بدین شیوه می‌کوشد تا علم فقه را در منزلتی بنشانند که به اعتقاد وی جایگاه راستین آن است. او همچنانکه گذشت علم فقه را از «علوم شرعی محمود» می‌شمارد، التزام به آن را از شروط دینداری می‌داند. در واقع آنچه مورد نقد و اعتراض غزالی واقع گردیده است همانا غلبه علم فقه بر سایر علوم و معارف دینی بویژه علم اخلاق و سلوک باطنی است و نیز انتظارات نا بجایی است که از آن علم می‌رود.

نکته بسیار مهم در اینجا آن است که از نظر غزالی هنگامی که فقه در جایگاه راستین خود قرار گیرد، برای اصلاح امور دنیایی - یعنی خدمتی که برای آن وضع شده است - کاملاً کارآمد و کارساز است. به بیان دیگر نزد غزالی علم فقه در جای خود از توانمندی کافی برخوردار است و برای حل مسائل مبتلا به جامعه مسلمین کفایت می‌کند. مشکل از جایی آغاز می‌شود که فقه را در موضعی ناصواب بنشانند و علوم اصلی دینی - یعنی اخلاق و عرفان - را به بوته فراموشی سپارند.

۲ - ۳. کار مهم و عظیم غزالی در احیای معارف درون دینی، توجه جدی به اخلاق و عرفان بوده است. کتاب احیای علوم الدین یکسره مصروف تدوین علم اخلاق و شیوه سلوک و روش تهذیب باطنی است و عمدتاً مبتنی بر معارف دینی و تجربه‌های سلوک عرفانی می‌باشد. غزالی در این کتاب می‌کوشد تا علم طریق آخرت را برجسته و مدون سازد و غفلت خسارت بار جامعه مسلمین نسبت بدان را بزداید. تفصیل جزئیات این تلاش فکری و عملی بزرگ را البته باید از مراجعه به کتاب احیاء علوم الدین باز جست.

۴. اقبال لاهوری احیاگری است که به جهان جدید تعلق دارد. وی بخوبی آگاه است که انسان در جهان جدید به دستاوردهای علمی و فلسفی نوین و عظیمی دست یافته است، و از همین رو در موقعیتی جدید قرار گرفته است. این موقعیت جدید، افقهای تازه‌ای را در برابر دیدگان وی گشوده، و مسائل و پرسشهای نوینی را در برابر وی نهاده است و حتی صورت بیان و تقریر مسائل پیشین را نیز تحوّل بخشیده است. وی در این خصوص می‌نویسد: «از قرون وسطی که مکتبهای کلامی به حد کمال رسید، پیشرفتهای نامحدودی در زمینه فکر و تجربه بشری حاصل شده است. گسترش قدرت آدمی بر طبیعت به وی ایمان تازه و احساس لذتبخش چیرگی بر نیروهایی که محیط او را می‌سازند بخشیده است. دیدگاههای تازه طرحریزی شده، و مسائل کهن در پرتو آزمایشهای تازه صورت بیانی دیگر پیدا کرده، و مسائل تازه‌ای جلوه‌گر شده است. چنانکه به نظر می‌رسد که گویی عقل آدمی بزرگتر شده و از حدود مقوله‌های اساسی خود، یعنی زمان و مکان و علت، تجاوز کرده است»^{۵۱}.

اقبال روح تعالیم قرآن را آغازگر جهان جدید می‌داند و بر آن است که پیامبر اسلام^ص «میان جهان قدیم و جهان جدید ایستاده است»^{۵۲}. به بیان دیگر اگرچه منبع الهام وی به جهان قدیم تعلق دارد، اما روح الهام او به جهان جدید متعلق است^{۵۳}. اما ظاهراً از نظر اقبال فرهنگ و معارف مسلمانان - آنچنانکه در تاریخ تمدن اسلامی جلوه‌گر شده‌اند - به جهان جدید تعلق ندارند، چرا که از دیدگاه وی افسون فلسفه یونانی - علی‌رغم انتقاداتی که از جانب اندیشمندان مسلمان بر آن شد - تا مذهبهای مدید پیش مسلمانان را درباره قرآن و



تعالیم آن تیره کرد، و ایشان را از توجه جدی به روح قرآن بازداشت^{۵۴}.

باری اقبال چند پدیده مهم را از خصایص ممیز جهان جدید می‌شمارد. پاره‌ای از این وجوه تمایز که از دید اقبال در تعالیم قرآن نیز باز یافتی است، به قرار زیر است:

۱ - ۲. تنوع منابع معرفت: از نظر اقبال یکی از خصایص مهم جهان جدید تنوعی است که در منابع حصول معرفت پدید آمده است. از نظر وی در جهان قدیم مهمترین منبع حصول معرفت «الهام» یا «اشراق» یا «تجربه درونی» یا «تجربه باطنی» بوده است. این درویشی - که نزد اقبال همان «تجربه دینی» است - نوعی برخورد با حقیقت است که در آن حس کردن، به معنی فیزیولوژیایی کلمه، هیچ نقشی ندارد. ولی چشم‌انداز تجربه‌ای که به این ترتیب در برابر ما گشوده می‌شود، مانند هر تجربه دیگر واقعی و عینی است. آن را به صفت روحانی یا فوق طبیعی خواندن، به هیچ وجه از ارزش آن به عنوان تجربه نمی‌کاهد^{۵۵}. در واقع انسان در ضمن تجربه باطنی مستقیماً با حقیقت و واقعیت - آنچنانکه در باطن آدمی جلوه می‌کند - مواجه می‌گردد^{۵۶}.

اما در جهان جدید دو منبع مهم دیگر برای کسب معرفت مورد توجه جدی قرار گرفته است: «تاریخ» و «طبیعت». قرآن نیز در این خصوص تأکید فراوان ورزیده است^{۵۷}. به نظر می‌رسد که از دیدگاه اقبال معارف تاریخی و علوم طبیعی حاصل از این دو منبع معرفت، در جهان جدید چندان بسط و تکامل یافته‌اند که نهایتاً به تحوّل بنیادین در خرد حاکم بر جهان جدید انجامیده‌اند.

۲ - ۴. رشد اندیشه‌های علمی: اقبال بر آن است که پیدایش عقل مبتنی بر استقرار پایان دوران کودکی بشر بوده است^{۵۸}. «علم» نزد اقبال مبتنی بر خرد استقرایی است و از رفتار بیرونی و قابل مشاهده حقیقت واقعیت حکایت می‌کند^{۵۹}. به نظر می‌رسد که در میان مجموعه معارفی که از منبع تاریخ و طبیعت حاصل می‌شوند، بسط و تحوّل شگفت‌انگیز و بنیادین علوم طبیعی - تجربی (بویژه علوم فیزیکی) در چشم اقبال پر نمودن یافته است. وی در فرآیند احیاگری خود در قلمرو اندیشه دینی به فراوانی از دستاوردهای فیزیک نوین در تبیین مفاهیمی همچون «زمان»، «فضا»، «علیت» و ... بهره می‌جوید^{۶۰}.



۳-۴. روحیه عینیت‌گرا: از نظر اقبال انسان در جهان قدیم بیشتر تحت فرمان نیروی «تلقین» بوده است و خردورزی وی نیز بیشتر معطوف به امور مجرد بوده است.^{۱۱} اما ظهور عقل میتنی بر استقرا لاجرم آدمی را به اهمیت مشاهده و تجربه متوجه ساخت و این همه سبب گردید که وی به رغم خرد فلسفی یونانی که بیشتر به امور نظری و مجرد می‌پرداخت و از حقایق عینی غفلت می‌ورزید، به امور عینی نیز توجه نماید.^{۱۲} حاصل آنکه عقل و ذهن امروزین خواستار عینیات است.^{۱۳}

می‌گوید: «آفریده شدن و برانگیخته شدن شما همانند آفریده شدن و برانگیخته شدن نفس واحد است... [قرآن، سوره لقمان، آیه ۲۸]. آفریده زنده دارای آن نوع وحدت زیستشناختی که این آیه مجسم می‌سازد، امروز نیازمند روشی است که از لحاظ فیزیولوژیایی نرمتر و از لحاظ روانشناختی متناسبتر با عقل و ذهن خواستار عینیات بوده باشد».^{۱۴}

به بیان دیگر مفهوم «بازسازی» در قلمرو اندیشه دینی از هنگامی تولد می‌یابد که فرد دیندار در عین التزام به دیانت خود، خرد نوین را نیز بپذیرد و بکوشد تا ساختار نظری علوم دینی را (که در شکل سنتی‌اش با خرد حاکم بر جهان قدیم سازگار بوده است) در تناسب با مجموعه دانش‌های سامان دهد که بر بشر امروزین مکشوف گردیده‌اند.

کار عمده اقبال در قلمرو احیا و بازسازی اندیشه دینی، عمدتاً معطوف به بازسازی عقل فلسفی‌ای است که در پرتو آن تجربه‌های دینی مورد تبیین واقع می‌شوند. وی در آغاز یک سلسله سخنرانی که سرانجام در قالب کتاب احیاء ذکر دینی در اسلام انتشار یافت، می‌گوید: «در این سخنرانی‌ها [...] سعی کرده‌ام که با توجه به سنت فلسفی اسلام و در نظر گرفتن ترقیات اخیر رشته‌های جدید علم و معرفت، فلسفه دینی اسلامی را احیای و نوسازی کنم».^{۱۵}

این فرآیند بازسازی نزد اقبال مستلزم دو عملکرد توأمان بوده است: یک عملکرد سلبی (در جهت نقد ساختار نظری پیشین علوم دینی که با خرد و نحوه معیشت کهن سازگار بوده است)، و یک عملکرد ایجابی (در جهت بنا نمودن ساختار نظری نوین در قلمرو علوم دینی که با خرد و نحوه معیشت نوین سازگار باشد). به این معنا، مفهوم بازسازی اندیشه دینی اختصاصاً به فرآیند احیاگری در جهان جدید تعلق دارد.

۱-۵. واجه سلبی کنش «بازسازی» نزد اقبال: اقبال در کار بازسازی خود عمدتاً دو مقوله مهم را در قلمرو اندیشه دینی مورد نقد قرار می‌دهد: نخست، خرد فلسفی یونانی (که به اعتقاد وی مسلمانان قرن‌ها معارف دینی - اسلامی را در ظل مفاهیم و مقولات آن فهم می‌کردند و لذا به ساختار نظری علوم دینی مربوط است). دوم، علم فقه (که به اعتقاد وی دستگاهی حقوقی برای گذران حیات جمعی و فردی است و لذا با نحوه معیشت آدمیان مرتبط می‌باشد).

۱-۵. نقد خرد فلسفی یونانی: الف. اقبال بر آن است که «فلسفه یونانی نیروی فرهنگی بزرگی در تاریخ اسلام بوده است»^{۱۶}، و «به دامنۀ دید متفکران اسلامی وسعت بخشید»^{۱۷}. در واقع مسلمانان در آغاز حیات عقلی خود «با شور و شوق زایدالوصفی» به تحصیل فلسفه یونانی و تحقیق در آن یاب پرداختند، و نسبت به متفکران یونانی «اعتماد تمام» ورزیدند. نخستین محرک مسلمانان «آن بود که قرآن را در روشنی فلسفه یونانی فهم کنند»^{۱۸}. از همین رو بود که «دانشجویان قدیم اسلامی» تحت تأثیر خرد یونانی «قرآن را در پرتو فکر یونان تلاوت می‌کردند»^{۱۹}.

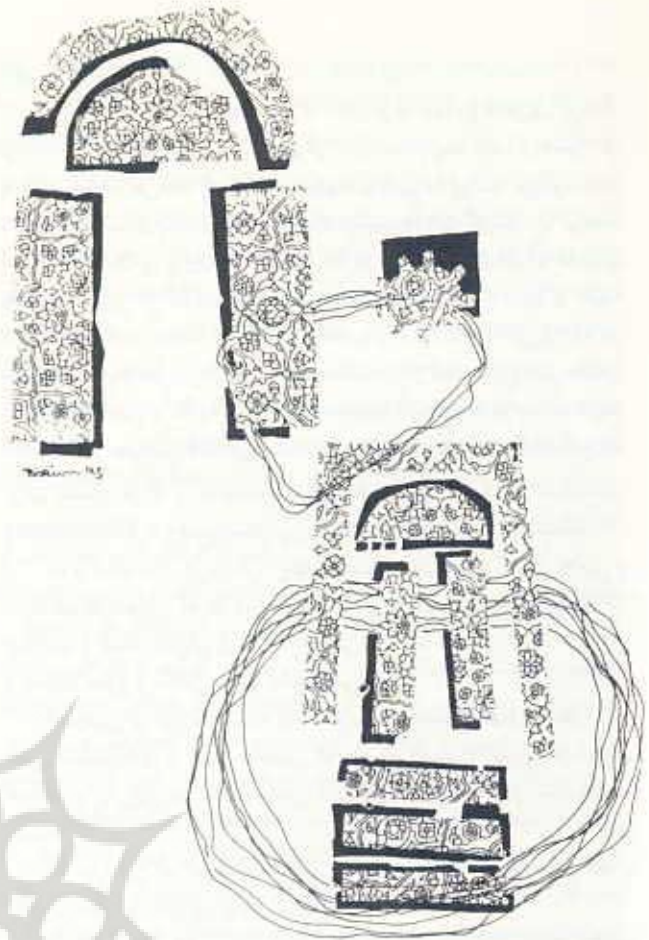
اقبال در این خصوص نیز معتقد است: «اندیشه درباره امور عینی عادت است که اسلام، لااقل در نخستین مراحل مأموریت فرهنگی خود آن را تقویت می‌کرده و پرورش می‌داده است»^{۲۰}. همچنین در خصوص روح فرهنگ اسلامی - که در طول قرون به فراموشی سپرده شده بود - باید دانست که «در اسلام، برای دست یافتن به معرفت، نظر متوجه آنچه عینی و محدود است می‌شود»^{۲۱}.

۵. اقبال جنبه عقلانی فرهنگ مغرب زمین را «گسترشی از بعضی از مهمترین مراحل فرهنگ اسلامی» می‌داند.^{۲۲} با این همه بر آن است که «در ظرف مدت پانصد سال اخیر، فکر دینی در جهان اسلام عملاً حالت رکود داشته است»^{۲۳}، و «در مدت قرن‌ها رکود و خواب عقلی ما، اروپا با کمال جدیت درباره مسائل می‌اندیشیده است که فیلسوفان و دانشمندان اسلامی سخت به آنها دل بسته بودند»^{۲۴}. لذا اگرچه بذره‌های خرد حاکم بر جهان جدید را می‌توان در روح فرهنگ اسلامی باز یافت، اما جهان اسلام به علت رکود و رخوت عقلی، در پروراندن آن بذرها چندان کامیاب نبوده است. از این رو هنگامی که در دوران جدید از آن خواب گران سر برداشت، خود را با موقعیتی یکسره تازه روبرو دید: «جهان اسلام امروز با نیروهایی مواجه و تحت تأثیر آنهاست که از گسترش فوق‌العاده فکر بشری در همه جوانب حاصل شده [...]»^{۲۵}. از نظر اقبال «با پیشرفت فکر علمی، حتی تصور ما نسبت به قابلیت تعقل دستخوش تغییر شده است. نظریه اینشتین بینش جدیدی از طبیعت با خود آورده، و راه‌های تازه‌ای برای نگرستن به دین و فلسفه پیشنهاد می‌کند»^{۲۶}.

جهان اسلام در رویارویی با این موقعیت عقلی نوین و امکانات حاصل از آن برای اندیشه دینی - اسلامی خود چه می‌تواند کرد؟

از نظر اقبال «با بیداری جدید اسلام، لازم است که این امر با روح بیطرفی مورد مطالعه قرار گیرد» که اروپا چه آموخته است و نتایجی که به آن رسیده، در تجدید نظر و اگر لازم باشد در نوسازی فکر دینی و خداشناسی در اسلام، چه مددی می‌تواند به ما برساند»^{۲۷}.

در اینجا است که مفهوم «بازسازی» (Reconstruction) در عرصه فکر دینی پدیدار می‌شود: اقبال از سر نقد و تحقیق خود نوین را پذیرفتنی می‌یابد، و بر آن است که مسلمانان نه فقط باید متفقدانه و محققانه به اندیشه‌ها و تجربه‌های نوین مجهز شوند، که می‌باید از آنها در بازسازی اندیشه دینی و نیز تبیین «تجربه دینی» در اسلام بهره جویند: «جهان اسلام، چون با اندیشه نافذ و تجربه جدید مجهز شود، می‌تواند شجاعانه به کار نوسازی و احیایی که در پیش دارد بپردازد»^{۲۸}. «مکتب‌های اصیلتر تصوف، بدون شک، با شکل دادن و توجیه تکامل تجربه دینی در اسلام، خدمت بزرگی انجام داده‌اند، ولی نمایندگان روزهای اخیر این مکتب‌ها، از جهت جهلی که نسبت به روحیه زمان جدید داشته‌اند، مطلقاً قابلیت آن را که از اندیشه و تجربه جدید الهام پذیرند، از کف داده‌اند. پیوسته روشهایی را تکرار می‌کنند که برای نسل‌های ایجاد شده بوده است که چشم‌انداز فرهنگی ایشان، از جنبه‌های مختلف، با ما تفاوت بسیار داشته است. قرآن



ولی این را از نظر دور داشته است که سوره شعراء که در آن ذکر کيفرهای الهی در نتیجه معارضه با پیغمبران آمده، بر پایه روش بیانی شمارش ساده مثالهای تاریخی بنا شده است [...]»^{۴۵}. ثانیاً - غزالی «دین را بر پایه شک فلسفی بنا نهاد - و این خود برای دین بنیان نایمنی است و کاملاً با روح قرآن سازگاری ندارد»^{۴۶}. ثالثاً - مهمترین مخالف غزالی و جدی ترین مدافع فلسفه یونانی در جهان اسلام - یعنی ابن رشد - «از طریق تعلیمات ارسطو به چیزی رسید که آن را به نام اصل خلود عقل فعال می نامند» [...]، [این اصل] به نظر من کاملاً مخالف نظری است که قرآن درباره ارزش و سرنوشت ذات با من آدمی دارد، به این ترتیب ابن رشد فکر بزرگ و پرتعمری از اسلام را از نظر دور داشت، و نادانسته به پیشرفت آن فلسفه سست و واهی از زندگی کومک کرد که پیش آدمی را نسبت به خودش و خدایش و جهانش دچار تاریکی می کند»^{۴۷}، و به این ترتیب تا حد زیادی از پیشرفت کلام اشعری در نقد خرد فلسفی یونانی جلوگیری نمود.

همچنین نباید از یاد برد که «ابن خلدون» نیز اگر چه در «مقدمه» مشهور خود راهی نو در عرصه اندیشه گشوده اما این راه در تاریخ اندیشه اسلامی رهروی نیافت و حتی او خود نیز در نگارش متن تاریخش به نکته یابیهای «مقدمه» ملتزم نماند.

بنابراین خرد یونانی - بویژه خرد فلسفی یونانی - اگر چه از زوایای گوناگون مورد انتقاد اندیشمندان مسلمان واقع شد، اما به هیچ روی از قلعه اندیشه دینی - اسلامی رخت برنست.

ج. اقبال اما خود از منظری متفاوت خرد فلسفی یونانی را می نگیرد و مورد انتقاد قرار می دهد. در واقع نگاه و نقد او بیشتر «بیرونی» است، زیرا برای وی این امکان دست داده است که از حیطه خرد یونانی به در آید و به عرصه خردی متفاوت گام نهد، و از منظر این خرد بدیل، موقعیت پیشین را مورد بررسی و نقد قرار دهد.

مهمترین نقدی که اقبال بر فلسفه یونانی وارد می داند، بی توجهی آن نسبت به مشاهده حسی و تجربه است (یعنی آنچه گوهر بینش علمی - تجربی نوین محسوب شده است). از نظر وی «سقراط تمام توجه خویش را تنها به جهان آدمی محدود کرده بود. برای وی موضوع بحث شایسته آدمی تنها خود آدمی بود نه جهان گیاهان و حشرات و ستارگان. درست در مقابل این تصور است روح قرآن که در زینور عیسی ضعیفی جلگاهی برای وحی الهی می بیند و پیوسته از خوانندگان این کتاب می خواهد که به تغییر دانهی بادها، به توالی شب و روز، به ابرها و آسمانهای پرستاره، و به سیارات شناور در فضای نامتناهی توجه داشته باشد و آنها را مشاهده کنند! افلاطون شاگرد سقراط به مدرکات حسی به چشم بی اعتباری می نگریست، چه از اینها، به نظر وی، تنها اعتقادی به دست می آید نه اینکه سبب رسیدن به علم حقیقی باشند و درست برخلاف این است قرآن که «سمع - شنیدن» و «بصر - دیدن» را ارزنده ترین هدایای الهی می شمارد و چشم و گوش را جوابگوی آنچه مردمان در این جهان کرده اند می شناسد»^{۴۸}. «قرآن آیات و نشانه های حقیقت نهایی را در «خورشید» و «ماه» و «دراز شدن سایه» و «پی هم آمدن شب و روز» و «گونگونی زبانها و رنگها» و «جانشین شدن روزهای خوشبختی و بدبختی به جای یکدیگر در میان مردم» - یعنی سراسر طبیعت بدان صورت که به وسیله ادراک حسی بشری متجلی می شود - می داند. و وظیفه مسلمان آن است که درباره این آیات بیندیشد و «همچون کور و کر» سرسری از برابر آنها نگذرد، چه «آنکه علامات و نشانه های زندگی این جهانی را نمی بیند، در برابر حقایق زندگی آن جهانی نیز

ب. اما پس از دو قرن رفته رفته اندیشمندان مسلمان مبهما احساس کردند که «روح قرآن ضد یونانی است»^{۴۹}. از این رو در جهان اسلام یک «طغیان فکری در برابر فلسفه یونانی، در همه رشته های اندیشه خود را آشکار می سازد»^{۵۰}.

اقبال به پاره ای از مواضع مورد اختلاف میان اندیشمندان مسلمان و خرد یونانی اشاره می کند. برای مثال از نظر وی «تعمایل مابعدالطبیعه اسلامی به اینکه زمان را همچون امری عینی بنگرد، نظر ابن مسکویه نسبت به زندگی که آن را حرکتی تکاملی می داند و بالاخره توجه قطعی بیرونی به اینکه طبیعت را فرآیند حدوث و شدن تصور کند» از مواضعی است که اندیشمندان مسلمان با روح اندیشه یونانی به مخالفت برخاسته اند. میراث فکری این اندیشمندان در نهایت به ابن خلدون می رسد: «افتخار بزرگ وی در این است که روح حرکت و نهضت فرهنگی اسلام را، که خود او درخشانترین ثمره آن بوده است، بسیار خوب دریافته و به صورتی دقیق و منظم بیان کرده است. در تألیف وی که نماینده نبوغ او است، روح ضد یونانی قرآن به صورت نهایی بر اندیشه یونانی پیروز شده است»^{۵۱}.

البته از نظر اقبال در جهان اسلام سرآغاز مخالفت با فلسفه یونانی بیشتر بنا بر مقاصد و انگیزه های کلامی بوده است^{۵۲}.

از نظر وی در سنت کلام اسلامی، اشاعره در نقد خرد فلسفی یونانی بر طریق صواب بودند^{۵۳}. در سنت کلامی اشاعره، غزالی از مهمترین منتقدان خرد فلسفی یونانی بوده است. اما مجموعه این انتقادات سيطرة خرد فلسفی یونانی بر اندیشه دینی - اسلامی را پایان نخبشید، چرا که اقبال بر آن است که اولاً - نهضت کلامی اشاعره «تنها مدافعه از سنت دینی با سلاح منطق یونانی بود»^{۵۴} و غزالی نیز «روی هم رفته، پیرو منطق ارسطو باقی ماند در کتاب قسطاس خود بعضی از آیات قرآنی را به اشکال قیاسی منطق ارسطویی درآورده،

اما در مقابل این بینش قرآنی که معطوف به امور عینی است، توجه اساسی یونانیان «به امور نظری بوده، نه به مسائل عملی و واقعیات»^{۱۵}. اقبال تصریح می‌کند که «علم و معرفت باید از آنچه عینی و آفاتی است آغاز کند. تسخیر عقلانی عینیات و قدرتش شدن نسبت به آنها است که به عقل آدمی امکان آن می‌بخشد که به آن طرف هر چه عینی است بگذرد»^{۱۶}. در واقع همچنانکه پیشتر نیز اشاره شد، اقبال تحت تأثیر بینش عینی‌گرای علمی حاکم بر روزگار خویش، متافیزیک مجرد و پشت به عینیات یونانی را که بر فکر اسلامی نیز چیره شده بود، مورد انکار قرار می‌دهد و سرانجام اعلام می‌دارد که «قصده من آن است که به صورت قطعی این سوء فهم را که اندیشه یونانی، به هر صورت که باشد، تعیین‌کننده رنگ و خصوصیت فرهنگ اسلامی بوده است، از ریشه برکنم»^{۱۷}، و این، البته اعلان جنگ صریح به کثیری از فیلسوفان مسلمان نیز بوده است.

د. اقبال در موافقت با «شپنگلر» روح جهان جدید را نیز ضد یونانی می‌داند. اما به رغم شپنگلر معتقد است که «روح ضدیونانی جهان جدید در حقیقت از طغیان و عصیان اندیشه اسلامی در برابر اندیشه یونانی برخاسته است»، و آنچنانکه شپنگلر باز می‌نماید یکسره برخاسته از نیوغ اروپاییان و بی‌ارتباط با فرهنگ اسلامی نیست»^{۱۸}.

۱-۲-۵. نقد علم فقه: اقبال برای فقه در تاریخ تمدن اسلام نقش مهمی قائل است، تا آنجا که مدعی می‌شود «فقه‌های قدیم ما [...] چند دستگاه فقهی و حقوقی تأسیس کردند؛ و کسانی که در تاریخ اسلام تحقیق کرده‌اند، نیک می‌دانند که تقریباً نیمی از پیروزی‌های اسلام، به عنوان یک نیروی اجتماعی و سیاسی، نتیجه حذت نظر آن قبیهان بوده است»^{۱۹}.

اما «علمای اسلام مدعی خاتمیت مذاهب فقه اسلامی هستند»^{۲۰} و فقه موجود و مصطلح را برای حل مشکلات بشر در جهان جدید بسنده می‌دانند. از سوی دیگر پاره‌ای از منتقدان امروزی نیز مدعی‌اند که فقه اسلامی «ایستاد و غیر قابل توسعه» است.^{۲۱}

اقبال این هر دو مدعا را نادرست می‌داند. وی بر آن است که زندگی در جهان جدید مقتضیات نوینی یافته است و حرکت و تغییر و گسترشی که در پاره‌ای از جوامع مسلمان پدید آمده است «سبب پیدا شدن آرمانهای تازه و پیش آمدن دشواریهای تازه و طرح تفسیرهای تازه شده است»^{۲۲}. از این رو اقبال نسل تکمیل مسلمانان آزادی‌گرا را در اینکه «می‌خواهند اصول حقوقی ایشان اسلام را در پرتو تجربه خود و اوضاع جدید زندگی از نو تفسیر کنند» کاملاً برحق می‌داند.^{۲۳} در اینجا است که اقبال این پرسش را مطرح می‌نماید: «آیا تاریخ و ساختمان فقه اسلامی بر امکان تفسیر تازه‌ای از اصول آن دلالت دارد یا نه؟» [...]. [به بیان دیگر] آیا فقه اسلامی قابل تحول و تطور است؟^{۲۴}

اقبال به درستی یادآور می‌شود که پاسخ به این پرسش تلاش عقلی عظیمی می‌طلبد، با این همه به اعتقاد وی پاسخ بدون شک مثبت است.^{۲۵} او تصریح می‌کند که مدعیان خاتمیت فقه «هرگز نمی‌توانند منکر امکان نظری یک اجتهاد کامل باشند»^{۲۶}. این «اجتهاد کامل» نزد اقبال از فروع «بازسازی» به شمار می‌آید و مستلزم «تفسیر مجدد اصول اساسی» فقه و حقوق اسلامی است.^{۲۷}

اقبال یادآوری چند نکته تاریخی در خصوص علم فقه را برای بررسی امکان توسعه این علم در جهان جدید سودمند می‌داند: نخست آنکه «باید این مطلب را به یاد داشته باشیم که عملاً از صدر اسلام تا زمان طلوع عباسیان، جز قرآن قانون نوشته اسلامی

دوم آنکه «از اواسط قرن اول تا آغاز قرن چهارم هجری، نزدیک نوزده مذهب فقهی و نظریات حقوقی در اسلام پیدا شد. و همین امر به تنهایی نشان می‌دهد که چگونه مجتهدان قدیم ما پیوسته می‌کوشیدند تا به ضرورت‌های یک تمدن در حال رشد جواب گویند. با توسعه فتوحات اسلامی و وسعت دیدی که از آن نتیجه شد، آن فقهای نخستین ناگزیر از آن بودند که نظر وسیعتری نسبت به امور و اشیاء داشته باشند، و اوضاع زندگی و آداب و عادات اقوامی را که در حظیره اسلام داخل می‌شدند تحت مطالعه قرار دهند. پژوهش دقیقی در مذاهب فقهی و نظریات حقوقی مختلف اسلام، با توجه به تاریخ اجتماعی و سیاسی معاصر، نشان می‌دهد که آنان، در کوششی که برای تفسیر قرآن و حدیث داشتند، به تدریج از وضع استنتاجی [deductive] به وضع استقرایی [inductive] متمایل می‌شده‌اند»^{۲۸}.

سوم آنکه «چون درباره چهار منبع مورد قبول فقه اسلامی و اختلاف کلمه‌هایی که در این خصوص پیش آمده به تحقیق بپردازیم، ضلالت و شکست‌ناپذیری مذاهب فقهی شناخته شده از میان می‌رود، و امکان تصور و تکامل بیشتر آشکار می‌شود»^{۲۹}.

همچنین بر این مجموعه باید افزود که «دستگاه‌های حقوقی و فقهی مسلمانان، با همه جامعیتی که دارند، تفسیر و تعبیرهای فردی هستند، و بنابراین نمی‌توانند مدعی آن شوند که با آنها کار خاتمه یافته است»^{۳۰}.

اما چرا این امر مهم - یعنی بازسازی و بسط اصولی علم فقه - تاکنون تحقق درخوری نیافته است؟

اقبال یکی از دلایل این امر را آن می‌داند که «بدبختانه جامعه مسلمانان محافظه‌کار این سرزمین هنوز آماده اقدام به بحث نقادانه‌ای در فقه نیست، و اگر به چنین کاری اقدام شود، مایه ناراحتی بسیاری از مردم خواهد شد و اختلاف کلمه‌های مذهبی پیش خواهد آورد»^{۳۱}. با این همه اقبال بر آن است که «آزادگی روح اسلام، علی‌رغم محافظه‌کاری شدید مجتهدان ما، با پیدا شدن زندگی جدید ناچار کار خود را خواهد کرد»^{۳۲}.

بنابراین ملاحظه می‌شود که مسأله مهم اقبال در مواجهه با علم فقه - برخلاف غزالی - بر جایگاه شایسته خود نشانیدن این فن نیست، بلکه بیشتر بسط آن و کارآمد نمودن است.

۲-۵. وجه ایجابی کنش «بازسازی» نزد اقبال: کثیری از اندیشمندان مدعی بوده‌اند که پذیرش خرد جدید با التزام به دیانت سازگاری ندارد. این مدعا هم از سوی عالمان دینی‌ای که به سنت فکری جهان قدیم تعلق دارند، ابراز گردیده است، و هم از سوی اندیشمندان قارغ از دینی که در فضای فکری جهان جدید می‌اندیشند. اما اقبال می‌کوشد تا نشان دهد پذیرش خرد جدید لزوماً به نفی و طرد دین نمی‌انجامد، بلکه در ظل این خرد نوین نیز همچنان می‌توان به دین التزام ورزید، و مقولات دینی را مفهوم و معقول ساخت. اما برای آنکه توافق میان دین و خرد جدید بدقت بازنموده شود، تلاش فکری عظیمی لازم است.

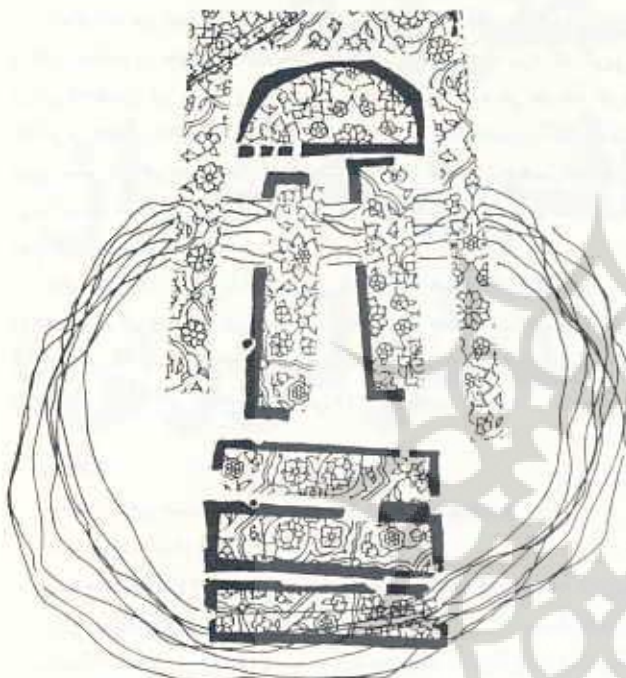
۱-۲-۵. اقبال در گام نخست می‌کوشد تا توافق کلی میان گوهر دین (که از دید وی نوعی اشراق و تجربه باطنی است) را با عقل (که بنا بر مبنا به معنای عقل جدید است) نشان دهد. وی برای این منظور به نظریه‌ای تمسک می‌ورزد که برای واقعیت حقیقت سطوح مختلفی قائل است و هر یک از معارف را ناظر به سطحی از سطوح آن حقیقت منشورآسا می‌داند. مطابق این نظریه معارف دینی (مبتنی بر اشراق) مکمل معارف عقلی‌اند، نه معارض آنها. وی در این

در ابتدا به آن نیازمند بود، به سرعت در حال محو شدن است؛ و آن روز دور نیست که دین و علم بتوانند هماهنگی‌هایی را میان خود کشف کنند که تاکنون هرگز به آنها گمانی نداشته‌اند»^{۱۱}.

۲-۵. اما فرآیند احیای فلسفه به تفصیل بیشتری در جزئیات نیازمند است. کار اساسی اقبال در عرصه بازسازی اندیشه دینی - همچنانکه پیشتر نیز اشاره شد - بازسازی فلسفی پاره‌ای از مفاهیم اساسی در شریعت اسلام است. در واقع اقبال در کتاب مهمش احیای فکر دینی در اسلام - یکسره در تحقق این مقصود اهتمام ورزیده است. وی در آغاز کتابش می‌نویسد: «اکنون وقت مناسب آن

خصوص می‌نویسد: «هیچ دلیلی در دست نیست تا بنا بر آن فرض کنیم که اندیشه و اشراق (intuition) یا درونبینی اصولاً معارض با یکدیگرند. هر دو از یک ریشه جوانه می‌زنند و هر یک مکمل دیگری است. یکی از آن دو حقیقت را پاره پاره به دست می‌آورد و دیگری یکپارچه و به صورت کلی، یکی به جنبه ابدی و جاودانه حقیقت نظر دارد و دیگری به جنبه گذران آن، یکی بهره‌برداری از تمام حقیقت در زمان حاضر است، و هدف دیگری گذشتن از حقیقت است از طریق انتخاب و محدود کردن نواحی مختلف از کل آن برای اینکه مشاهده منحصر و محدود به همان نواحی باشد. هر یک از آن دو برای تجدید جوانی به دیگری نیاز دارد. هر دو خواستار دیدار یک حقیقتند که خود را به هر یک از آنها متناسب با وظیفه‌ای که در زندگی دارد جلوه‌گر می‌سازد. اشراق و درونبینی در واقع، همان گونه که برگسون می‌گوید، نوع عالی‌تری از عقل است»^{۱۲}.

۲-۵. اقبال در گام دوم می‌کوشد تا توافق کلی میان دین و علم به معنای جدید آن را (که مهمترین تجلی‌گاه خرد نوین محسوب شده است) باز نماید. وی در این خصوص نیز از همان نظریه «سطوح مختلف حقیقت و واقعیت» بهره می‌جوید و می‌کوشد تا از طریق نشان دادن مواضع و موارد تباین و تشابه آنها، تعارض محتمل میان این دو قلمرو را در اصول و مبنا رفع نماید. وی در این خصوص می‌نویسد: «حق این است که فرآیندهای دینی و علمی، در عین آنکه مستلزم روشهای متفاوت هستند، از لحاظ هدف نهایی با یکدیگر شباهت دارند. هر دو می‌خواهند به حقیقت برسند. ولی دین [...] بیش از علم خواستار دست یافتن به حقیقت مطلق است. و برای هر دوی آنها، راه رسیدن به عینیت مطلق از مرحله‌ای می‌گذرد که آن را می‌توان تصفیه تجربه نامید. برای فهم این مطلب، بایستی میان تجربه به اعتبار امر مشهود طبیعی که معرف رفتار متعارض و قابل مشاهده حقیقت و واقعیت است، با تجربه به اعتبار ماهیت درونی حقیقت و واقعیت، تمایز قائل شویم. تجربه، به اعتبار امر مشهود طبیعی، در پرتو سوابق روانشناختی و فیزیولوژیایی آن قابل بیان است؛ ولی برای روشن کردن معنی تجربه، به اعتبار نماینده‌ای از ماهیت درونی حقیقت و واقعیت، لازم است که از ملاک و معیار دیگری استفاده کنیم. در میدان علم کوشش ما بر آن است که معنی و مفهوم تجربه را از طریق استناد و ارجاع به رفتار خارجی حقیقت ادراک کنیم؛ در میدان دین تجربه را نوعی از حقیقت و واقعیت می‌دانیم، و در آن می‌کوشیم که معنی و مفهوم آن را بیشتر از طریق استناد و ارجاع به ماهیت درونی حقیقت ادراک کنیم. فرآیندهای علمی و دینی از لحاظی متوازی با یکدیگرند. هر دو واقعاً جهان واحدی را تشریح و توصیف می‌کنند، تنها با این تفاوت که در فرآیند علمی وضع «من» بالضروره انحصاری و فردی است، در صورتی که در فرآیند دینی، من، تمایلات متعارض با یکدیگر را بهم می‌پیوندد و وضع جامع یگانه‌ای فراهم می‌آورد که از آن نوعی تغییر شکل ترکیبی برای تجربه‌های وی حاصل شود. تحقیق دقیقی در ماهیت و هدف این فرآیندهای واقعاً مکمل یکدیگر، نشان می‌دهد که در هر دوی آنها منظور تصفیه تجربه در میدانهای عمل وابسته به هر یک از آنها می‌باشد»^{۱۳}.



است که اصول اساسی اسلام مورد تجدید نظر واقع شود. در این سخنرانی‌ها هدف من بحث فلسفی درباره بعضی از مفاهیم اسلام است به این امید که شاید این کار لااقل در فهم شایسته معنی اسلام به عنوان پیامی که به بشریت فرستاده شده سودمند افتد»^{۱۴}.

البته اقبال هوشمندانه توجه دارد که «[...] امری به نام پایان کار و ختم دوره تفکر فلسفی وجود ندارد. به تدریج که معرفت پیشرفت می‌کند و جاده‌های اندیشه تازه باز می‌شود، اظهار نظرهای دیگر و شاید استوارتر و عمیق‌تر از آنچه در این سخنرانی‌ها اظهار شده، بی‌شک امکانپذیر خواهد شد. وظیفه ما آن است که با دقت و احتیاط تمام مراقب پیشرفت اندیشه بشری باشیم و پیوسته وضع مستقل نقادانه‌ای نسبت به آن داشته باشیم»^{۱۵}.

باری تفصیل جزئیات تلاش فکری مهم اقبال در عرصه بازسازی فلسفی مفاهیم اسلامی را باید از مراجعه به کتاب احیای فکر دینی در اسلام باز جست.

۶. فرآیند احیای فلسفه در عرصه اندیشه دینی را می‌توان از فروع بحث تاریخی و دراز دامنه تبیین مناسبات میان «عقل» و «وحی» دانست. اما چالش «عقل» و «وحی»، و تلاش تاریخی خردورزان و دینداران در ایجاد توافق و سازگاری میان این دو مقوله، در طول تاریخ، صورت و مضمون یکسانی نداشته است. «عقل» مقوله‌ای

در عین حال وضعیت کنونی علوم امکانات جدیدی برای کشف هماهنگی‌های تازه میان علم و دین پدید آورده است. اقبال بویژه در خصوص علم فیزیک مدعی است: «فیزیک رسمی ضرورت این امر را دریافته است که پایه‌های خود را در معرض نقادی قرار دهد. در نتیجه همین نقادی، آن نوع از مادگرایی [materialism] که فیزیک

سپال و رشدیابنده است و از این رو تجدید مناسبت با آن نیز امری مستمر و تاریخی است. غزالی و اقبال هر دو از اندیشمندی هستند که در میدان این تلاش فکری و عملی عظیم مجاهدت ورزیده‌اند. بنابراین اگر در کار احیای ایشان تفاوت‌های مهم و اساسی به چشم می‌خورد، بیشتر ناشی از موقعیت «عقل» در روزگار ایشان بوده است: غزالی در جهانی یکپارچه می‌زیست که به لحاظ معرفتی هیچ‌گونه گسستی در آن رُخ نداده بود. وی در عالم اندیشه، خود را فقط با یک خرد روبرو می‌دید: خرد یونانی؛ و هیچ‌گونه تصوّر روشنی از یک خرد بدیل نداشت. از این رو اگرچه از محدودیت‌های آن خرد آگاه بود، و علی‌رغم آنکه آن خرد را از درون مورد انتقاد قرار می‌داد، ولی آن را در بسیاری از جنبه‌هایش پذیرفتنی می‌یافت.

اقبال اما در جهانی می‌زیست که میان خرد حاکم بر جهان کهن و خرد حاکم بر جهان جدید چندان فاصله پدید آمده بود که گویی نوعی انفصال در میانه رخ داده است. اقبال خود در حیطه خرد حاکم بر جهان جدید می‌اندیشید و این خرد را که محصول اکتشافات نوین بشر در عرصه معارف است، از سر نقد و تحقیق مقبول می‌دانست. از این رو کنش بازسازی اندیشه دینی نزد وی سه جنبه مهم داشت:

نخست، «نقد بیرونی» خرد کهن که عمدتاً همان خرد یونانی بود؛ دوم، به کارگیری خرد نوین در فهم دین. سوم، نقد ساختار نظری علوم دینی که با خرد حاکم بر جهان کهن متناسب بوده است. در واقع این جنبه اخیر محصول طبیعی دو امر پیشین است.

- یادداشتها:
- این سخن از قول «سیوطی» نقل شده است. نگا. احیاء فکری پیشین در اسلام، محمّد اقبال لاهوری، ترجمه احمد آرام، انتشارات کتاب پایا، ص ۱۷۴
 - احیاء علوم الدین، ابو حامد محمّد غزالی، ترجمه مؤیدالدین محمّد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۶
 - پیشین ۱۷/
 - المتقلّد من الضلال، ابو حامد محمّد غزالی، ترجمه عبدالحسین زرین کوب، ص ۱۳۳ (ترجمه این رساله که مورد استناد این مقاله است، تحت عنوان «غزالی در اعترافات و اندیشه‌هایش» در کتاب زیر آمده است: با کاروان اندیشه، عبدالحسین زرین کوب، انتشارات امیرکبیر، چاپ اول، ۱۳۶۳، صص ۱۳۳ - ۲۰۲)
 - تهافت الفلاسفه، ابو حامد محمّد غزالی، ترجمه علی اصغر حلبی، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول، ۱۳۶۱، ص ۴

- پیشین، همان صفحه
- با کاروان اندیشه، ۱۹۷
- المتقلّد، ۱۳۶
- تهافت، ۳۰
- المتقلّد، ۱۳۳
- تهافت، ۸۰۹. در واقع کتّاب تهافت الفلاسفه شرح و تفصیل این نشانده مسأله به علاوه چهار مسأله دیگر در خصوص طبیعات ارسطویی است.
- تهافت، ۱۵۵
- قرارد از مدرسه، عبدالحسین زرین کوب، انتشارات امیرکبیر، چاپ سوم، ۱۳۶۲، ص ۲۰۷
- الهام النوامی عن علم الکلام، ابو حامد محمّد غزالی، چاپ قاهره، ۱۳۰۵ ق، ص ۵۶
- در باب این تقسیم‌بندیها، نگا. احیاء علوم الدین، ۵۴، ۵۲/
- پیشین ۵۳/۱
- پیشین ۵۲/۱
- پیشین، همان صفحه
- پیشین ۵۵/
- پیشین ۵۶/
- پیشین، همان صفحه
- پیشین، همان صفحه
- پیشین، همان صفحه
- پیشین، همان صفحه
- پیشین ۵۶ - ۵۷/۱
- پیشین ۵۷/۱
- پیشین ۵۸/۱
- پیشین، همان صفحه
- احیاء فکری در اسلام، ۱۱/
- پیشین ۱۴۵/
- پیشین ۱۲۶/
- پیشین ۶۸/
- پیشین ۵۵/
- پیشین ۵۶/
- در باب این سه منبع معرفت، نگا. پیشین، ۱۱۱ - ۱۱۲، ۱۴۶، ۱۴۷ و ۱۶۰
- پیشین ۱۲۶/
- پیشین ۲۲۲/
- برای نمونه، پیشین/ ۴۱ - ۴۶، ۴۳ - ۲۲۳، ۱۵۴
- پیشین ۱۲۵/
- پیشین ۱۴۸/
- پیشین ۲/
- پیشین ۱/

- پیشین ۱۵۱/
- پیشین ۱۰/
- پیشین، همان صفحه
- پیشین ۱۱/
- پیشین ۱۹۲/
- پیشین ۱۱/
- پیشین، همان صفحه
- پیشین ۲۰۳/
- پیشین ۲ - ۱/
- پیشین ۶/
- پیشین ۶/
- پیشین، همان صفحه
- پیشین ۱۴۸/
- پیشین ۶ - ۷/
- برای نمونه، نگا. پیشین/ ۱۲۸، ۷ و ۱۶۳
- پیشین ۱۴۸/
- پیشین ۱۶۴/
- پیشین ۱۶۴/
- پیشین ۷/ و ۱۲۸
- پیشین ۷/
- پیشین ۱۴۸ - ۱۴۹/
- پیشین ۷/
- پیشین، همان صفحه
- پیشین ۶/
- پیشین ۱۴۷/
- پیشین ۱۵۱/
- پیشین، همان صفحه
- پیشین، همان صفحه
- پیشین ۱۶۵ - ۱۶۴/
- پیشین ۱۹۱ - ۱۹۲/
- پیشین ۱۹۲/
- پیشین ۱۸۸/
- پیشین ۱۸۵/
- پیشین ۱۹۲/
- پیشین ۱۸۷/
- پیشین ۱۸۵ - ۱۸۶/
- پیشین ۱۹۲/
- پیشین ۱۹۷/
- پیشین ۱۸۸/
- پیشین ۱۸۸/
- پیشین ۱۸۹/
- پیشین ۱۹۲/
- پیشین ۱۸۸/
- پیشین، همان صفحه
- پیشین ۵/
- پیشین ۲۲۲ - ۲۲۳/
- پیشین ۲/
- پیشین ۱۲/
- پیشین ۲/

نگاه علوم انسانی
بر مال جامع علوم انسانی