

بررسی رویکرد معرفت‌شناسانه امام خمینی در اثبات ولایت فقیه^۱

محمد علی نظری

عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، تهران، ایران
m.a.nazary@gmail.com

زهرا سادات مسجدی

مدرس دانشگاه پیام نور و دبیر آموزش و پرورش استان قم
z_s_masjedy@yahoo.com

چکیده

ولایت فقیه مهم‌ترین مبنای سیاسی و نظری تشکیل نظم سیاسی پس از انقلاب اسلامی بوده است. اندیشمندان قبل و بعد از امام خمینی با رویکردهای مختلف معرفتی، ولایت فقیه را بررسی کرده‌اند. در بین این نظریه‌پردازان (با توجه به موقعیت سیاسی و نظری امام خمینی) به نظر می‌رسد که موضع معرفتی ایشان در بررسی و تشخیص ضرورت ولایت فقیه فراتر از موضعی یکه‌انگارانه و تک‌وجهی است. با این نگاه، این پژوهش می‌کوشد به این پرسش پاسخ دهد که امام خمینی چگونه ولایت فقیه را در نظام معرفتی خویش تثبیت کرد؟ یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد امام خمینی از سه طریق به فراخور موقعیت اصل ولایت فقیه را اثبات می‌کند. ایشان توانست با رویکرد معرفتی صدرايي خود در سه حوزه عقلی، نقلی و عرفانی به اثبات ولایت فقیه پرداخته و این سه رویکرد را با یکدیگر جمع نماید. امام خمینی در کتاب‌هایی نظیر ولایت فقیه و کتاب البیع با استناد به رویکرد عقلی-نقلی و در کتاب‌های عرفانی خود با رویکرد شهودی به اثبات ولایت فقیه پرداخته است؛ بنابراین، موضع معرفتی ایشان در تثبیت نظری ولایت فقیه بر معرفت‌شناسی چندگانه استوار است که طیف‌های مختلف فکری و سیاسی را پوشش می‌دهد. واژگان کلیدی: امام خمینی، معرفت‌شناسی، ولایت فقیه.

۱. این مقاله با حمایت صندوق حمایت از پژوهشگران و فناوران در قالب طرح «نظریه پیشرفت سیاسی در قانون اساسی و اندیشه رهبران انقلاب اسلامی» به شماره ۹۹۰۲۸۳۱۸ تألیف شده است.

مقدمه

شکل‌گیری جمهوری اسلامی ایران مبتنی بر ولایت‌فقیه و یکی از دستاوردهای امام خمینی در عرصه فقهت و سیاست است که مهم‌ترین دگرگونی سیاسی و نظری در عرصه رسمی سیاست، حکومت و تأسیس نظام سیاسی مبتنی بر اسلام‌گرایی شیعی بوده است. اندیشمندان سیاسی اسلامی، فقهی و کلامی قبل و بعد از امام خمینی با رویکردهای مختلف معرفتی به اثبات ولایت‌فقیه پرداخته‌اند که عموماً وجه نظری، فقهی و حوزوی آنان بر وجوه سیاسی و فعالیت سیاسی برتری داشته است. علاوه بر این، بسیاری از این متفکران، عموماً در یک حوزه خاص و با رویکردی خاص از فقه شیعی کوشیده‌اند تا موضوع ولایت‌فقیه، مشروعیت دولت و نظام سیاسی را در سرزمین‌های اسلامی در دوران غیبت بررسی کنند. در این بین، امام خمینی هم فعال سیاسی و هم نظریه‌پرداز سیاسی بود؛ چنان‌که سوابق طولانی او بر ضد رژیم شاه مؤید این امر است (و این ضدیت نیز بر مبنای نظری ایده‌های ایشان متمرکز بود). همچنین، چنان‌که آثار مختلف مکتوب و کلاس‌های آموزش ایشان نشان داده‌اند، نظریه‌پردازی‌ها و سابقه‌های فعالیت ایشان در نظام آموزشی حوزه بر وجوهی متنوع استوار بود که جوانب مختلف فلسفی، فقهی، کلامی، عرفانی و سیاسی را در بر می‌گرفت.

در مجموعه آثار امام خمینی هیچ‌گونه بحث جداگانه‌ای در مورد مباحث معرفت‌شناختی مطرح نشده است؛ البته امام خمینی به فراخور مباحث گوناگون نیم‌نگاهی به راه‌های شناخت گشوده است. ایشان با توجه به مکتب صدرایی خویش علم و معرفت را یکسان می‌نگارد. امام خمینی علم را به حضوری و حصولی تقسیم می‌کند و صاحبان علم حصولی را نابینا دانسته است (امام خمینی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۳۸۵-۳۸۷). این دید امام نسبت به معرفت‌شناختی موضوعی صریح نسبت به عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی است. از این رو معرفت حقیقی مشاهده‌حضوریه حقایق و سرائر عرفان است؛ بنابراین به نظر می‌رسد که امام خمینی با رویکردی معرفت‌شناسانه ولایت‌فقیه را اثبات کرده است که از یکه‌انگاری دوری کرده و وجوه متنوع آن را همزمان لحاظ کرده است.

با این توضیحات، این پژوهش سعی دارد به این پرسش پاسخ دهد که امام خمینی چگونه با رویکردهای معرفتی متفاوت به اثبات ولایت پرداخته و آن را ممزوج کرده است؟

فرضیه

امام خمینی از سه طریق به فراخور موقعیت اصل ولایت، ولایت فقیه را اثبات می‌کند. ایشان توانسته است با رویکرد معرفتی صدرایی خود در سه حوزه عقلی، نقلی و عرفانی به اثبات ولایت فقیه پرداخته و این سه رویکرد را با یکدیگر جمع نماید؛ بنابراین، موضع معرفتی ایشان در تثبیت نظری ولایت فقیه بر معرفت‌شناسی چندگانه استوار است که طیف‌های مختلف فکری و سیاسی را پوشش می‌دهد.

۱. بحث مفهومی

شناخت معرفت، ناشی از طرز تعیین وضع مناسبات کارکردی بین شناخت و جامعه و نقطه شروع و نحوه این تعیین است، در جامعه‌شناسی معرفت دودسته عوامل ذهنی و عینی بر روی شکل‌گیری اندیشه سنجیده می‌شوند. نظریه معرفت یا معرفت‌شناسی عبارت است از مطالعه و تحقیق در سرشت، منابع، قلمرو، محدودیت‌ها و نحوه موجه کردن معرفت و شناخت آدمی و موضوع آن، معرفت و شناخت به طور مطلق می‌باشد (واعظی، ۱۳۸۸: ۱۰) بخش وسیعی از فلسفه سیاسی، مباحث هنجاری راجع به جامعه مطلوب سیاسی و ارزش‌های حاکم بر آن است. نحوه معرفت ما نسبت به این ارزش‌ها و میزان اعتبار و حقانیت این ارزش‌ها نیز بحثی معرفت‌شناختی است. بنابراین، بحث در سرشت معرفت سیاسی، منابع، محدودیت‌ها و نحوه توجیه آن، درون‌مایه معرفت‌شناسی سیاسی را تشکیل می‌دهد، می‌توان ادعا کرد، هر فلسفه لزوماً مبتنی بر معرفت‌شناسی متناسب با آن شکل می‌گیرد (واعظی، ۱۳۸۸: ۱۰).

۱. معرفت‌شناسی یا شناخت‌شناسی شاخه‌ای از فلسفه است که به‌عنوان نظریه چستی معرفت و راه‌های حصول آن تعریف می‌شود. (برای مطالعه بیشتر ر.ک: مصباح، آموزش فلسفه، ج ۱: ۶۳-۶۴؛ سجادی، فرهنگ معارف اسلامی، ج ۳؛ صدر المتألهین، الاسفار الاربعه، ج ۳: ۵۰۷-۵۱۹ و...) علم و معرفت بدین معنا شامل «غیر یقین» (اطمینان و ظن) هم می‌شود که در امور عرفی و روزمره ما جاری است. (برای مطالعه بیشتر رجوع شود به: رجینالد هالینگ دیل، در تاریخ فلسفه غرب، ۱۳۸۷: ۵۳؛ و طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، با مقدمه و شرح مرتضی مطهری، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۳۵).. البته علت اینکه دو واژه «علم و معرفت» را مترادف گرفته‌ایم به خاطر اتفاق نظر اکثر معرفت‌شناسان بر روی این موضوع است و اگر نه با نگاه دقیق خواهیم یافت که این دو دارای معانی متباین متعددی هستند (برای مطالعه بیشتر ر.ک: مصباح، آموزش فلسفه، ج ۱: ۶۳-۶۴؛ سجادی، فرهنگ معارف اسلامی، ج ۳؛ صدر المتألهین، الاسفار الاربعه، ج ۳: ۵۱۹-۵۰۷ و...).

درباره اینکه منظور از علم و معرفت چیست بین معرفت‌شناسان اسلامی و غربی اختلاف نظر وجود دارد؛ اما مراد از آن نزد حکمای اسلامی «مطلق علم و آگاهی» است^۱ که البته دارای مراتبی است و بالاترین درجه آن «یقین» است، ولی مقصود معرفت‌شناسان معاصر غربی از معرفت، علم و آگاهی بوده که از آن به «باور صادق موجه» تفسیر شده است (حسین‌زاده، ۱۳۸۲: ۴۷-۴۸). صادق حقیقت در کتاب روش و نظریه در علم سیاست معرفت‌شناسی را علم توجیه باور تعریف می‌کند (حقیقت، ۱۳۹۰: ۵۹). حقیقت در معرفت‌شناسی ده موضوع اصلی علم را مورد بررسی قرار می‌دهد: ۱. طبیعت؛ ۲. میل و قدرت طبیعی بشر به علم؛ ۳. اصول یا مبادی علم؛ ۴. علم در ارتباط با سایر احوال انسانی؛ ۵. قلمرو علوم انسانی؛ ۶. طبقه‌بندی علم طبق تنوع متعلقات آن؛ ۷. مقایسه علم بشری با سایر انواع علم؛ ۸. کاربرد و ارزش علم؛ ۹. روش انتقال علم؛ ۱۰. کمی یا کیفی بودن (حقیقت، ۱۳۹۰: ۵۹).

مصباح یزدی چهار رویکرد معرفتی را شناسایی می‌کند:

۱. شناخت تجربی و علمی به اصطلاح خاص: این گونه شناخت توسط ابزار اندام حسی به دست می‌آیند، هرچند عقل نیز نقش خود را در تجرید ادراکات حسی ایفا می‌کند؛
۲. عقل‌گرایی: این شناخت حاصل مفاهیم انتزاعی یا معقولات ثانیه تقویم می‌یابد، در این برداشت قیاس در مقدمات لحاظ می‌گردد؛
۳. تعبدی: این شناخت جنبه ثانوی دارد و بر اساس شناخت قبلی منبع قابل اعتماد و از راه خبر واحد (مخبر صادق) حاصل می‌گردد، اعتماد بر منصوبات و منقولات دینی از این حیث است؛
۴. شهود: شناخت بدون وساطت صورت و مفهوم ذهنی به ذات عینی معلوم تعلق می‌گیرد و جای خطا و اشتباه در آن متصور نیست، شناخت عرفانی از این دسته است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۳۵-۳۶).

در دنیای اسلام دانش معرفت‌شناختی در کنار سایر دانش‌های اسلامی به‌عنوان یک علم مستقل وجود نداشته و فصلی جداگانه با عنوان علم معرفت یا نظریه شناخت نداشته است. معرفت‌شناختی

۱. علم و معرفت بدین معنا شامل «غیر یقین» (اطمینان و ظن) هم می‌شود که در امور عرفی و روزمره ما جاری است.

در اندیشه اندیشمندان دینی، معرفتی درجه دوم محسوب می‌شود و شخص معرفت‌شناس با دیدی تاریخی به معارف دینی نظر دارد و از مبادی تصویری و تصدیقی، احکام و عوارض آن را بیان می‌کند؛ اما بسیاری از مباحث این علم در علوم اسلامی مانند منطق، فلسفه، کلام و عرفان مطرح می‌شود. مباحث معرفت بعد از علامه طباطبایی وارد مرحله جدیدی گردید. معرفت‌شناسی در اسلام نوعی سیر تکوینی را سپری و در مسائل فکری عصر جدید جایگاه ویژه‌ای پیدا نمود و در واقع یک رویکرد نوین در حوزه معرفت‌شناختی هیچ‌گاه به صورت علمی جداگانه مطرح نشد.

۲. مبانی نقلی معرفت‌شناسانه امام خمینی در اثبات ولایت فقیه

در معرفت‌شناسی اسلامی یکی از راه‌های اصلی برای دست‌یابی به معرفت وحی و منابع نقلی است، وحی در حکمت متعالیه برهان و عرفان در خدمت وحی و قرآن قرار می‌گیرد.

از ارواح متعلقه به عالم قدس و نفوس منقطعه به حضرت انس صدور یافته، به «حبل ممدود بین آسمان و زمین» تعبیر می‌توان [کرد]. چه که سروران ما- علیهم السلام- آنچه در ارشاد خلق و اصلاح مخلوق بیان می‌فرمودند، از سرچشمه علم کامل لدنی رسول اکرم است که از صراح وحی الهی و علم ربّانی بوده و از قیاسات و اختراعات، که ساخته بدست تصرف شیطان است، عاری و بری است. و همان طور که درباره رسول اکرم [صلی الله علیه و آله و سلم] وارد است که: «مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» در حضرات ائمه هدی جاری و ساری است؛ چنانچه در احادیث شریفه بدان اشارت است (امام خمینی، ۱۳۸۲: ۴-۵).

کیفیت نزول قرآن از طریق علم حصولی، قابل دستیابی نیست (معصومان).

اینها آنان هستند که به حسب تجلّی به فیض اقدس، که «سرّ قدر» است، تقدیر استعداد آنها شده و آنها را برای تکمیل عباد و تعمیر بلاد انتخاب فرموده‌اند. اینها پس از اتصال به حضرت علمیه و رجوع به حقایق اعیان، کشف سیر اعیان و اتصال آنها را به حضرت قدس و سفر آنها را الی الله و الی السّعادة نمایند، و مخلّع به خلعت نبوت شوند. و این کشف وحی الهی است قبل از تنزل به عالم وحی جبرائیلی. و پس

از آن که از این عالم توجه به عوالم نازله کردند، کشف آنچه در اقلام عالیّه و الواح قدسیّه است نمایند به قدر احاطه علمیّه و نشئه کمالیّه خود که تابع حضرات اسمائیّه است. و اختلاف شرایع و نبوات بلکه جمیع اختلافات از آنجا است (امام خمینی، ۱۳۷۸ الف: ۳۲۲).

دریافت وحی، نیاز به همراهی و سنخیت بین وحی کننده و پذیرنده وحی و واسطه آن دارد. اگر وحی، دریافت از رسول وحی، جبرئیل است، باید پذیرنده وحی بتواند در مرتبه ای از مراتب وجودی با این فرشته ارتباط برقرار کند و اگر دریافت از سوی حق بی واسطه است، نیاز دارد که ظرفیت وجودی آن چنان سعه داشته باشد که بتواند فیض را بی واسطه دریافت نماید؛ بنابراین ادراک کیفیت وحی، برای ما گرفتاران در حدود عالم دنیا، میسر نیست، مگر آنکه با سیر و سفر الهی بندهای این عالم را بگسلیم و با مشاهده برخی از حقایق بتوانیم گوشه ای از چگونگی نزول وحی نه تمام حقیقت آن را دریابیم، حضرت امام می فرماید: «کیفیت وحی از اموری است که غیر از خود رسول خدا و کسانی که در خلوت با رسول خدا بودند یا اینکه از او الهام گرفته اند کیفیت نزول وحی را کسی نمی تواند بفهمد» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۷: ۴۳۳). ایشان در جای دیگری می فرمایند:

کیفیت نزول قرآن است و این از لطایف معارف الهیّه و از اسرار حقایق دینیّه است که کم کسی می تواند به شمه ای از آن اطلاع پیدا کند به طریق علمی. و جز کمال از اولیاء، که اول آنها خود وجود مبارک رسول ختمی است و پس از آن به دستگیری آن سرور دیگر از اولیاء و اهل معارفند، کسی دیگر نتواند به طریق کشف و شهود از این لطیفه الهیّه مطلع شود؛ زیرا که مشاهده این حقیقت نشود جز به وصول به عالم وحی و خروج از حدود عوالم امکانی. و ما در این مقام به طریق اشاره و رمز بیانی از این حقیقت می کنیم (امام خمینی، ۱۳۷۸ الف: ۳۲۱).

۳. مبانی عقلی معرفت شناسانه امام خمینی در اثبات ولایت فقیه

امام خمینی عقل را یکی از منابع دین^۱ و در فهم دین از منابع نقلی به کارگیری عقل را لازم دانسته و با

۱. از جمله رک. به: کتاب های اصولی امام خمینی.

تأکید بر حسن و قبح عقلی، بر این باور است اگر موضوعی با حکم عقل موافقت کند مستحق ثواب و اگر مخالفت کند مستحق عقوبت خواهد بود (امام خمینی، ۱۳۸۱: ۳۲۸). ایشان یکی از پایه‌های اصلی اسلام را تعمق و تعقل و یکی از علت‌های اصلی به وجود آمدن نگرش‌های تک‌بعدی، انحرافی و خرافی به اسلام را به کار نگرفتن عقل در فهم دانسته است (خسروپناه، ۱۳۹۶: ۱۹۷). عقل در آثار امام خمینی تعاریف مختلفی دارد و فرستاده نزدیک از سوی خداوند است. امام معتقد است که قانون‌های آسمانی بر پایه عقل استوار است و در تعریف عقل از منظر امام صادق این‌گونه تعریف می‌کند: «عقل کلی عالم کبیر است که باطن و سرّ و حقیقت عقول جزئیّه است. و به فهم آن حقیقت، آنچه مورد نظر آنان بوده نیز معلوم شود و آن جوهری است» (امام خمینی، ۱۳۸۲: ۲۱). عقل به معنای کار استدلالی و استنتاج نظری است و مقابل آن‌ها قوه واهمه است (اردبیلی، ۱۳۸۵، ۳۴۱). در مکتب صدرایی اعتقاد بر این است تا شناخت حسی که شناخت جزئی است به مرتبه شناخت عقلی که شناخت کلیات و مفاهیم کلی است دست یابد، مفید نخواهد بود (بهشتی، ۱۳۸۴: ۳۶۲). امام در کتاب **مصباح الهدایه** در مورد راه‌های گوناگون معرفت صحبت به میان می‌آورد و مفاهیمی همچون عقل، استدلال حکمت متعالی، ذوق، شهود، آیات قرآن و روایات را نام می‌برد (مطهری، ۱۳۶۷: ۵۵).

امام خمینی در شرح حدیث و جنود عقل و جهل از امام صادق^(ع) این حدیث را نقل کرده و عقل را این‌گونه تبیین می‌کند:

همانا خدای تعالی آفرید عقل را- و آن اول مخلوق از عالم ارواح است- از طرف راست عرش از نور خود؛ پس به او گفت: رو برگردان، او رو برگردانید. پس از آن به او گفت: روی بیاور، روی آورد. فرمود خدای تعالی: آفریدم تو را آفریده بزرگی و کرامت دادم تو را بر جمیع مخلوقات خود (امام خمینی، ۱۳۸۲: ۱۹).

حس مشترک یکی از مهم‌ترین قوای باطنی است، نگاه تاریخی نشان می‌دهد که کاربرد آن نزد فلاسفه، به صورت اشتراک لفظی بوده است، ابن‌سینا اولین فیلسوفی است که حس مشترک و کارکردهای آن را به صورت نزد فلاسفه مسلمان رایج کرد (نجاتی و بهشتی، ۱۳۸۸: ۱۲). بیشتر فیلسوفان مسلمان نقش اصلی را به عقل نسبت می‌دهند و نه به حس مشترک، غالب

مسلمانان در ذیل کارکردهای عقل، انواع قضایا را به منزله یکی از ارکان عقل بیان می‌کنند، بدین معنا که حکم، تصدیق و انتصاب هر محمول از کارکردهای عقل است. به نظر می‌رسد ادراکات جزئی طرفینی و حکم بر اقتران در آن‌ها از عهده عقلی کلی نگر خارج نیست و بدون توسل به حس مشترک می‌توان آن را مشمول احکام عقل شمرد، با این توضیح که گزاره حسی، عقل به تنهایی نمی‌تواند حکم و تصدیق نماید، بلکه در این جهت قوای باطنی و ظاهری نقش ابزار گونه دارند (نجاتی و بهشتی، ۱۳۸۸: ۱۲).

۴. مبانی عرفانی معرفت‌شناسانه امام خمینی در اثبات ولایت فقیه

برای ورود به رویکرد عرفانی امام خمینی در حوزه معرفت‌شناسی باید از بحث فطرت و انسان‌شناسی شروع کرد. فطرت از منظر امام خمینی این‌گونه تعریف می‌گردد:

فَطَرَتِ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ فطرت توحید از خداوند است و مخلوقات فقیر بالذات، مبدل نمی‌شوند به غنی بالذات و امکان ندارد چنین تبدیلی. و چون بالذات فقیر و محتاجند جز غنی بالذات، کسی رفع فقر آنان را نخواهد کرد. و این فقر که لازم ذاتی آنان است همیشگی است، چه این سلسله ابدی باشد یا نباشد، ازلی باشد یا نباشد، و از هیچ کس جز او کارگشایی نخواهد شد. و هر کس، هر کمال و جمالی دارد، از خود نیست (امام خمینی، ۱۳۹۲: ۳۲).

همچنین در مورد خلقت انسان می‌گویند:

طینت آدم اول را مخمّر فرمود، دو فطرت و جبلت به آن مرحمت نمود: یکی اصلی، و دیگر تبعی، که این دو فطرت، بُراق سیر و رُرف عروج او است به سوی مقصد و مقصود اصلی. و آن دو فطرت، اصل و پایه جمیع فطریاتی است که در انسان مخمّر است و دیگر فطریات، شاخه‌ها و اوراق آن است. یکی از آن دو فطرت - که سَمَت اصلیت دارد - فطرت عشق به کمال مطلق و خیر و سعادت مطلقه است که در کانون

۱. اقتباس است از این حدیث قدسی که: «خَمَّرْتُ طِينَةَ آدَمَ بِيَدِي أَزْبَعِينَ صَبَاحًا» یعنی: طینت آدم را به دست خودم، چهل روز مُخَمَّر ساختم. (عوالی اللادلی، ج ۴، ص ۹۸، ح ۱۳۸).

جمع سلسله بشر، از سعید و شقی و عالم و جاهل و عالی [و] دانی، مُخَمَّر و مطبوع است. و اگر در تمام سلسله بشر، انسان تفحص و گردش کند و جمیع طوایف متشکته و اقوام متفرقه در عالم را تفتیش کند، يك نفر را نیابد که به حسب اصل جبلت و فطرت، متوجه به کمال و عاشق خیر و سعادت نباشد (امام خمینی، ۱۳۸۲: ۷۶).

به نظر امام این فطرت در نهاد همه آدمیان موجود است:

و دیگری از آن دو فطرت، که سِمَت فرعیّت و تابعیّت دارد، فطرت تنفّر از نقص و انزجار از شر و شقاوت است که این مُخَمَّر بالعرض است (امام خمینی، ۱۳۸۲: ۷۷).

امام فطرت مخمور را وزیر عقل و مبدأ و منشأ خیر بلکه خود «خیر» می‌داند و فطرت محجوبه و گرفتار حجب طبیعت را وزیر جهل و مبدأ و منشأ شر بلکه خود «شر» معرفی می‌کنند (امام خمینی، ۱۳۸۲: ۷۷). ایشان معتقد بود باید شرایط اجتماعی و سیاسی به‌گونه‌ای باشد که انسان در سیر حرکت قرار گیرد و به کمال مطلق دست یابد.

امام خمینی هیچ‌گاه استفاده صرف از عقل را کافی نمی‌داند، بلکه معتقد است عقل راهی برای رسیدن به معرفت است. شهود و حضور را بر عقل برتری می‌دهد و از نظر ایشان، در صورتی که از این جز تعلقات حاصل نبوده و این شیوه اهل براهین است و در اینجا استدلال و پای اهل استدلال چوبین و سخت بی‌تمکین است (امام خمینی، ۱۳۸۱ ج ۱: ۸۳).

و فیلسوفان با براهین عقلیه ثابت می‌کنند حضور حق تعالی را در هر جا، لکن تا آنچه عقل با برهان ثابت نموده، به دل نرسد و قلب به آن ایمان نیاورد، ادب حضور به جا نیاورند، و آنان که حضور حق تعالی را به دل رساندند و ایمان به آن آورده‌اند، گرچه با برهان سر و کار نداشته باشند ادب حضور به جا آورند و از آنچه با حضور مولا منافات دارد اجتناب کنند. پس علوم رسمی، هر چند فلسفه و علم توحید، خود حجابند و هر چه بیشتر شوند حجاب غلیظتر و افزون‌تر گردد. (امام خمینی، ۱۳۹۲: ۴۷).

آن‌گاه که سالک به حضرت الهیه رسید و با چشم بصیرت حضرت واحدیت را

مشاهده کرد و پروردگار بر او به تجلیات اسمائی و صفاتی ظهور کرد و دانست که برخی صفات و اسما، الهی محیط و پاره‌ای دیگر محاطاند و بعضی از بعض دیگر برترند، با زبانی که مناسب نشئه اوست پروردگارش را با کلماتی که شایسته مقام حضرتش است با بهره‌گیری از نیکوترین و زیباترین صفات و شریف‌ترین و کامل‌ترین آیات می‌خواند. آن وقت، دعا از زبان حال سالک بر زبان قال و از باطن او بر گفتارش جاری می‌شود و می‌گوید: «اسئلك من بهائك بأبهاء» الی آخر (امام خمینی، ۱۳۹۱: ۱۴).

ایشان برای رسیدن به کمال انسان در جامعه الگویی را پیش‌بینی می‌کند که نام آن را انسان کامل می‌نهد:

مؤمنین چون تابع انسان کامل هستند در سیر و قدم خود را جای قدم او گذارند و به نور هدایت و مصباح معرفت او سیر کنند و تسلیم ذات مقدس انسان کامل هستند و از پیش خود قدمی برندارند و عقل خود را در کیفیت سیر معنوی الی الله دخالت ندهند، از این جهت، صراط آنها نیز مستقیم و حشر آنها با انسان کامل و وصول آنها به تبع وصول انسان کامل است؛ به شرط آن‌که قلوب صافیه خود را از تصرفات شیاطین و انیت و انانیت حفظ کنند، و یکسره خود را در سیر تسلیم انسان کامل و مقام خاتمیت کنند (امام خمینی، ۱۳۹۲ ج ۵: ۵۹۱).

۵. ارتباط میان مبانی معرفتی (عقل، نقل، عرفان) امام خمینی در اثبات ولایت فقیه

از منظر امام حجاب‌های معرفت دو نوع هستند؛ یا ظلمانی اند یا نورانی اند:

کلیه امور دنیوی اگر موجب توجه انسان به دنیا و غفلت از خداوند متعال شود، باعث حجب ظلمانی می‌شود (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۴۶).

انبیا آمدند مردم را از این دنیا، از این ظلمت‌ها بیرون بکشند و به مبدأ نور برسانند، مبدأ نور، (انوار نه) از این ور ظلمات، از آنجا نور، نور مطلق؛ می‌خواهند او را فانی کنند در نور مطلق، این قطره را در آن دریا فانی کنند- البته مثال منطبق نیست- تمام

انبیا برای همین آمده‌اند و تمام علوم وسیله است و عینیت مال آن نور است، «ما عدم‌هاییم»^۱، اصلمان از آن جاست، عینیت مال آن جاست. همه انبیا هم آمده‌اند که ما را از این ظلمت‌ها بیرون بکشند و به نور برسانند (نه به انوار) از حجاب‌های ظلمانی، و از حجاب‌های نورانی بیرون بکشند و به نور مطلق متصل کنند (امام خمینی، ۱۳۹۲: ۶۴)

یک وقت از واقعیات به حسب مقام قلب چه [چیزی] برداشت می‌کنند؛ و یک وقت مقام شهود و این‌طور معانی است. به حسب آن‌طور که ما که ادراکاتمان آخرش این است که ادراکات عقلی است، یا به قدم برهان یا شبیه به برهان، آن چه واقعیات است همین است که ما به حسب ادراک عقلی مان واقعیات را آن‌طور ادراک می‌کنیم؛ که آن که ادراکش یک مرتبه بالاتر از این مسائل است، [درک می‌کند] که واقعیات همین است که ذات مقدس است و جلوه او. ما هر نحوه هم که ادراک بکنیم این است. واقع مسأله این است که ذات مقدس است و جلوه او؛ حالا چه تجلی در مقام ذات یا تجلی در مقام صفات یا تجلی در مقام فعل، که همین آیاتی که گاهی اشاره می‌کنم، همین‌ها می‌تواند شاهد باشد برای این: هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ. واقعیت مسأله این‌طوری است که مقابل ندارد حق تعالی، یک موجودی مقابل باشد مقابل وجود مطلق اصلاً معنا ندارد.

یک وقت هم به حسب ادراکات خودمان حساب می‌کنیم، که ما خودمان چه ادراک کردیم، ادراک عقلی مان چیست، و آیا آن ادراک عقلی را به قلب هم رسانده‌ایم تا ایمان اسمش باشد، یا با قدم سیر و این‌ها هم حرکت کرده‌ایم تا عرفان و معرفت اسمش باشد، تا آخر آن جاهایی که بشر می‌تواند. و این‌ها قضیه ادراک ما از واقعیات است،

وگرنه واقعیات همان جور است که هست (امام خمینی، ۱۳۹۲: ۸۲).

بر اساس مبانی نهایی نوصدراییان، متعلق شناخت، یک وجود ملی منبسط است که واجد سه مرتبه مادی، مثالی و عقلی است. امام در مقدمه کتاب شرح حدیث عقل و جنود می‌نویسد:

۱. اقتباس از این بیت مولوی در «مثنوی» است: «ما عدم‌هاییم هستی‌ها نما تو وجود مطلق و هستی ما» (مثنوی معنوی، ص ۳۰، دفتر اول، بیت ۶۰۲)

علم فقه، مقدمه عمل است و اعمال عبادی، خود، مقدمه حصول معارف و تحصیل توحید و تجرید است، اگر به آداب شرعی قلبیه و قلبیه و ظاهریه و باطنیه آن قیام شود. و نقض نتوان نمود که از عبادات چهل - پنجاه ساله ما هیچ معارف و حقایقی حاصل نیامده است، چه از علوم ما نیز هیچ «کیفیت و حالی حاصل نشده» و ما را سر و کاری با توحید و تجرید، که قره العین اولیاء - علیهم السلام - است، نبوده و نیست. و آن شعبه از علم فقه، که در سیاست مُدُن و تدبیر منزل و تعمیر بلاد و تنظیم عباد است، نیز مقدمه آن اعمال است که آنها دخالت تام تمام در حصول توحید و معارف دارند که تفصیل آن از حیظه این مختصر خارج است. و همین نحو، علم به منجیات و مهلکات در علم اخلاق، مقدمه [است] برای تهذیب نفوس، که آن مقدمه است برای حصول حقایق معارف و لیاقت نفس برای جلوه توحید؛ و این نزد اهلش پر واضح است و برای جا حدین نیز معلوم نخواهد شد؛ گرچه «مثنوی هفتاد من کاغذ شود» (امام خمینی، ۱۳۸۲: ۱۰).

امام خمینی معتقد است در «سرچشمه علم کامل لدُنّی رسول اکرم است که از صراح وحی الهی و علم ربّانی بوده و از قیاسات و اختراعات، که ساخته بدست تصرّف شیطان است، عاری و بری است. و همان طور که درباره رسول اکرم [صلی الله علیه و آله و سلم] وارد است که: «ما یُنطَقُ عَنِ الْهُوْیِ * اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْیٌ یُّوحِی» (امام خمینی، ۱۳۸۲: ۵). کیفیت نزول قرآن از طریق علم حصولی، قابل دستیابی نیست امام اولیا و معرفت از طریق کشف و شهود می توانند کیفیت آن را بدانند ولی باید دانست که این امر جز با وساطت و دستگیری پیامبر اکرم (ص) حاصل نمی شود.

امام خمینی گوهر ذات را متحول کرد و در مقاطع چهارگانه و اسفار اربعه طی طریق نمود و جهانی شد که در همه جا حضور و ظهور یافت و همه چیز را زیر پوشش و اشراق خود قرارداد؛ بنابراین گاهی غرب متجاوز را به استیضاح می کشاند و زمانی شرق ملحد را به توحید ناب فرامی خواند.

امام عارفی بود که معتقد است نباید در گوشه ای نشست و تنها به سیر و سلوک پرداخت بلکه وارد حوزه اجتماع شد و مردم را به سمت خداوند هدایت کرد. ایشان معتقدند که:

اگر چنانچه ما برای مقاصد اسلام بترسیم، دین نداریم. دیندار هم برای اینکه خرقه را از این عالم خالی کند می‌ترسد؟ اگر ما ماورای این عالم را اعتقاد داشته باشیم، باید شکر کنیم که در راه خدا کشته بشویم و برویم در صف شهدا. بترسیم؟ از چه چیز بترسیم؟ آن باید بترسد که غیر این عالم جایی ندارد. خدای تبارک و تعالی وعده کرده به ما که یک جای خوب دارید، اگر چنانچه به دین من رفتار کنید؛ و ما امیدوارم که رفتار کنیم (امام خمینی، ۱۳۸۹: ج ۱: ۲۹۳)،

همچنین ایشان معتقدند ولایت عرفانی که رسیدن به مقام فنای فی الله و قرارگرفتن تحت ولایت مطلقه الهیه است، منشأ اصلی ولایت سیاسی - اجتماعی است و با توجه به نکته دقیق و عمیق یادشده می‌توان گفت ولایت سیاسی بر ولایت عرفانی یا ولایت ظاهری بر ولایت باطنی متفرع و مترتب است و شاخصه‌های آن غیر از اسلام‌شناسی جامع و فقاهاست کامل، چه فقه علمی و چه فقه عملی در نقد پندار عبودیت الهی و خلوص فعلی ذاتی نهفته است؛ چنان‌که امام محی‌الدین عربی مبنی بر اینکه پیامبر اسلام (ص) به خلافت پس از خویش تصریح نکرده است، اظهار داشتند:

و از این بدتر و بالاتر و قبیح‌تر، آن است که این قوه الهیه را بر خلاف مقصد الهی خرج کند، و به ضد نظام عایله و مدینه فاضله انسانیّه به کار برد که آن علاوه بر کفران نعمت، هاتک حرمت نیز می‌شود. و البته در این موقع، قوه غضبیه - که بایست از جنود الهیه و بر ضد جنود جهل و شیطان باشد - از جنود بزرگ شیطانیّه و مخالف و مضادّ جنود عقل و حق تعالی گردد، و مملکت غضب کم کم در تحت سیطره شیطان و جهل [درآید]. و پس از آن که باید این قوه «کلب معلّم»، عقل و حق باشد، «کلب معلّم» شیطان - یعنی کلب سر خود - شود، و دوست و دشمن را شناسد و در هم دَرَد، و نظام عالم و عایله بشری را متزلزل و منهدم کند. چه بسا که با قوه غضبیه یک نفر از این نوع، تمام عایله بشر و سرتاسر عالم منقلب و بیچاره شود. (امام خمینی، ۱۳۸۲: ۲۴۵).

حال معنای تقدیری بودن ولایت سیاسی و نه تدبیر بودنش بیشتر قابل فهم بالایی از درجات شهوی است که عدم شرایط حصولی و تحصیلی در شخص یا اشخاصی یا بعد از مقام معنوی و

خلوص ذاتی، البته با توجه به مراتب اشخاص عامل عزل شدن از ولایت است، نه عزل از ولایت. امام خمینی مشروعیت نظام سیاسی را بر طبق حاکمیت قانون الهی توصیف می‌کرد و آن را در وجود ولی فقیه قابل ارائه می‌داند. از این رو، می‌گوید:

و این مسلم است که الفقهاء حکام علی السلاطین سلاطین اگر تابع اسلام باشند، باید به تبعیت فقها درآیند و قوانین و احکام را از فقها بپرسند و اجرا کنند. در این صورت حکام حقیقی همان فقها هستند؛ پس بایستی حاکمیت رسماً به فقها تعلق بگیرد؛ نه به کسانی که به علت جهل به قانون مجبورند از فقها تبعیت کنند. البته لازم نیست که صاحب منصبان و مرزبانان و کارمندان اداری، همه قوانین اسلام را بدانند و فقیه باشند؛ بلکه کافی است قوانین مربوط به شغل و وظیفه خویش را بدانند. چنانکه در زمان پیغمبر (ص) و امیر المؤمنین (ع) این طور بوده است. مصدر امور باید دارای این دو امتیاز باشد؛ لکن معاونین و صاحب منصبان و مأمورانی که به شهرستانها فرستاده می‌شوند باید قوانین مربوط به کار خود را دانسته و در موارد دیگر از مصدر امر بپرسند (امام خمینی، ۱۳۷۵: ۴۹).

۶. نوع نگرش به اجتهاد، نقش زمان و مکان و مصلحت

یکی از نوآوری‌های امام خمینی در حوزه معرفتی استفاده از اجتهاد با توجه به شرایط زمانی و مکانی و تأکید بر مصلحت است، اجتهاد به معنای به دست آوردن احکام از دلایل شرع اجتهاد است (محقق حلی، ۱۴۰۳: ۱۷۹). شهید مطهری اجتهاد را مفهومی «نسبی» و «متکامل» می‌دانست، منظور از نسبی بودن اجتهاد این است که معرفت مجتهدان به برخی از موضوعات اجتهادی آن‌هم در بُعد فروع و جزئیات نسبی بوده و تحت تأثیر تکامل طبیعی علوم و افکار و تحولات بشری قرار می‌گیرد (دژکام، ۱۳۷۹: ۱۲). این رویکرد شیعی زمینه را برای ایفای نقش مکان، زمان، تحولات اجتماعی و سیاسی در اجتهاد فراهم کرده و به عبارتی زمینه را برای وضعیت‌مندی و شرایط‌مندی تفکر و سیاست فراهم و در نتیجه مجتهد در حوزه عمومی (علاوه بر حوزه خصوصی) حضور یافته و استنباط احکام برای مسائل این حوزه‌ها با لحاظ مقتضیات زمان مکان و تحولات صورت گرفته در موضوعات

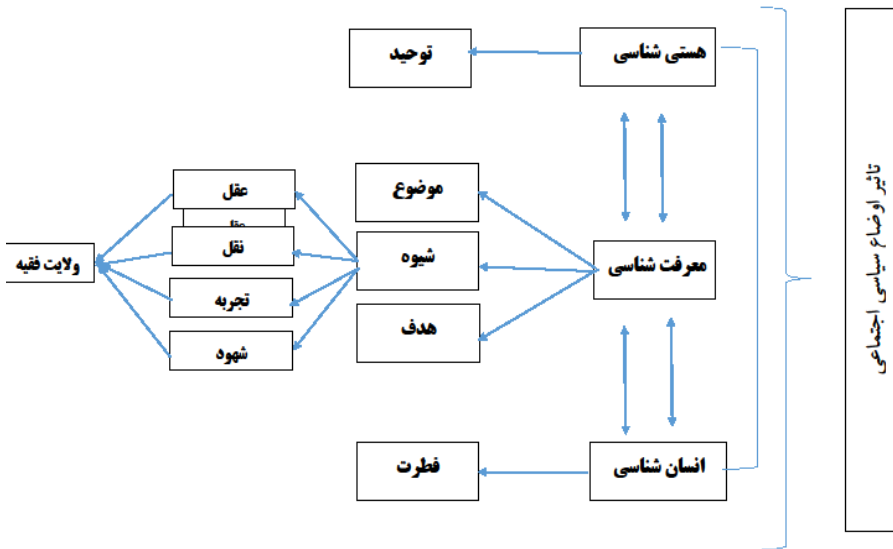
احکام صورت گرفته است (نباتیان، ۱۳۸۴: ۱۰۰). امام خمینی یکی از مسائل بسیار مهم در دنیای پر آشوب کنونی نقش زمان و مکان در اجتهاد و نوع تصمیم‌گیریها است (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۱: ۲۱۸) مسئله مهم دیگری که امام بر آن تأکید دارد، مصلحت است. اجتهاد مصطلح در حوزه‌ها کافی نمی‌باشد بلکه يك فرد اگر اعلم در علوم معهود حوزه‌ها هم باشد ولی نتواند مصلحت جامعه را تشخیص دهد و یا نتواند افراد صالح و مفید را از افراد ناصالح تشخیص دهد و به طور کلی در زمینه اجتماعی و سیاسی فاقد بینش صحیح و قدرت تصمیم‌گیری باشد، این فرد در مسائل اجتماعی و حکومتی مجتهد نیست و نمی‌تواند زمام جامعه را به دست گیرد (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۱: ۱۷۸).

نتیجه‌گیری

در شیوه معرفتی امام خمینی، انسان با توجه به فطرت پاکی که دارد در جستجوی حقیقت است. انسان در عالم طبیعت نظام هستی را به وسیله اولین منبع شناخت حس می‌کند و با استدلالات عقلانی آن را مورد واکاوی قرار می‌دهد و از طریق شهود به یقین دست می‌یابد. باید توجه داشت که جایگاه وحی به عنوان منبع بیرونی در رسیدن به معرفت از جایگاه والایی برخوردار است. امام مانند فیلسوفان اسلامی معتقد است که حس انسان مُدرک ولی ناکافی است و نقص درک و فهم به وسیله عقل ترمیم می‌گردد. عقل نه تنها مدرک است و حقیقت امور را کشف می‌کند؛ به عبارتی صاحبان عقلانیت و آگاهی با تعقل به شناخت حقیقی می‌رسند. ممزوج شدن عقلانیت و آزادی منجر به حق آزادی اراده برای انسان می‌گردد. انسان حسب اراده و آگاهی با قلب ایمان آورده است. در نتیجه ادراک عقلی، مقدمه شهود قلبی است و این رابطه با یکدیگر متعامل هستند. وقایع تاریخی گذشته به عنوان تجربه در اختیار انسان قرار دارند تا انسان از طریق آن به تجربه دست یابد. وحی به عنوان یک راه بیرونی برای شناخت مورد تأکید امام واقع شده است. در اندیشه امام خمینی که مبتنی بر تفکر نوصدرایی است که به شناخت مرحله‌ای اعتقاد داشتند، به این معنا که شناخت از طریق حس شروع شده و توسط استدلال عقلی سنجیده و به وسیله شهود به کمال مطلق دست می‌یابد. در چهارچوب اندیشه سیاسی امام خمینی و مطابق آنچه که از متون و برخی سخنرانی‌های سیاسی ایشان برمی‌آید، مهم‌ترین ارزش معرفتی خاص اندیشه ایشان معطوف به حکومت اسلامی و حاکمیت ارزش‌ها، اصول و مبانی سیاسی

آن در زندگی اجتماعی - سیاسی است. اهمیت و ارزش این امر تا بدان حد است که تشکیل حکومت یک وظیفه بر عهده ولی فقیه محسوب شده که ملزم به کنش سیاسی در جهت تحقق آن است. این وظیفه مقدم بر تمامی احکام اولیه و ثانویه، همچون نماز، روزه و زکات، است. در این چهارچوب به نظر می‌رسد که حکومت و فعالیت در رأس هرم قدرت سیاسی حق اختصاصی ولی فقیه است؛ اما در عین حال حضور در امور سیاسی و فعالیت در آن‌ها مختص به روحانیت نیست و تمامی اقشار و لایه‌های اجتماعی می‌توانند در آن دست به کنش‌های متقابل بزنند. حضور دیگر نیروهای اجتماعی - سیاسی تا بدان جا اهمیت دارد که امام خمینی عدم حضور و فعالیت ایشان را مضر به حال اسلام دانسته و مسئولیت هرگونه خسارت از این ناحیه را متوجه همگان می‌داند.

تلاش امام خمینی برای برقراری حکومت اسلامی و قرارگیری در رأس هرم قدرت سیاسی مبین گزاره‌هایی است که در اندیشه سیاسی ایشان در جهت اختصاص حق حکومت به خداوند متعال و سپس به معصومین و ولی فقیه است. در این چهارچوب است که ولی فقیه، جهت تحقق حکومت اسلامی و اجرای احکام و قانون اسلام در زندگی اجتماعی - سیاسی همگان، محق و موظف به قیام جهت تشکیل حکومت است. تمامی اجزای این حکومت نیز مشروعیت خود را به صورت مستقیم از ولی فقیه دریافت کرده و حق حضور در اجزای ساخت سیاسی توسط ایشان به سایر نیروهای اجتماعی - سیاسی اعطا و تفویض می‌شود. عمده‌ترین دلیل نظری این امر نیز در معرفت‌شناسی امام خمینی نسبت به دنیای سیاست یافت می‌شود که مطابق آن مشروعیت حکومت به‌طور تام و تمام بستگی به تأیید فقیه دارد. این گزاره هم‌بیان‌گر مهم‌ترین دغدغه ایشان در زندگی سیاسی - اجتماعی است و هم‌مرکزی‌ترین ارزش معرفت‌شناختی در تفکر سیاسی ایشان را بازگو می‌کند. این دغدغه تبدیل به هسته مرکزی اصول معرفت‌شناختی غالب در ساخت سیاسی جمهوری اسلامی شده است و تمام برهم‌کنش‌های سیاسی - اجتماعی تمامی نیروهای اجتماعی - سیاسی را در بر گرفته است. این امر کاملاً متأثر از چیزی است که در مباحث معرفت‌شناسی به «مسئولیت شناخت» مصطلح شده است. مطابق این مسئولیت، هر دغدغه و ارزش معرفتی که برای ما اهمیت داشته باشد نسبت به آن مسئولیت داریم، این مسئولیت به معنای عملیاتی کردن معتقدات و معرفت‌های سیاسی در سطح کنش و بسیج سیاسی توسط امام خمینی بوده است.



مدل نظری - مبانی معرفت‌شناسی اندیشه امام خمینی و نظریه ولایت فقیه

کتابنامه

۱. اردبیلی، عبدالغنی. (۱۳۸۵). تقریرات فلسفی امام خمینی، تهران: عروج.
۲. اردبیلی، محمدعلی (۱۳۸۶). «اقتراح: چیستی و چرایی حقوق شهروندی؛ از نظریه قانون»، مجله حقوقی دادگستری، شماره ۵۸، صص ۲۴-۴.
۳. امام خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۸۹). صحیفه امام، تهران: مرکز تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۴. _____ . (۱۳۷۵). ولایت فقیه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۵. _____ . (۱۳۷۸ الف). آداب الصلاة، تهران: مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی، چاپ هفتم.
۶. _____ . (۱۳۷۸ ب). جهاد اکبر، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ نهم.

۷. _____ . (۱۳۸۱)، تقریرات فلسفه امام خمینی، تهران: مؤسسه چاپ و نشر عروج.
۸. _____ . (۱۳۸۲). شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ هفتم.
۹. _____ . (۱۳۹۱). شرح دعای سحر (ترجمه فارسی)، تهران: مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی، چاپ سوم.
۱۰. _____ . (۱۳۹۲ الف) آداب الصلوة (آداب نماز) موسوعة الإمام الخميني (۴۸)، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، قم: چاپ اول.
۱۱. _____ . (۱۳۹۲ ب) دروس تفسیر سوره حمد جهاد اکبر یا مبارزه با نفس نامه های اخلاقی - عرفانی (موسوعة الإمام الخميني ۵۰)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
۱۲. _____ . (۱۳۹۲ ج) شرح چهل حدیث، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ پنجاه و هفتم.
۱۳. بهشتی و نجاتی. محمد-علی (۱۳۸۸). روش و نظریه در علوم سیاسی، تهران: انتشارات سمت.
۱۴. حسین زاده، محمد. (۱۳۸۲). پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، چاپ اول.
۱۵. حقیقت، صادق. (۱۳۹۰). روش‌شناسی در علم سیاست، قم: انتشارات دانشگاه مفید.
۱۶. دژکام، علی. (۱۳۷۹). «روشنفکری از منظر شهید مطهری»، پژوهش‌های اجتماعی اسلامی، مهر و آبان ۱۳۷۹ شماره ۲۴. صص ۴-۲۲.
۱۷. سجادی، محمد. (۱۳۹۰). فرهنگ معارف اسلامی، قم: انتشارات صدرا.
۱۸. صدر المتألهین. (بی‌تا). الاسفار الاربعه، بی‌جا.
۱۹. طباطبایی، مطهری، مرتضی. (۱۳۷۴). اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۱۳۷، قم: انتشارات صدرا.

۲۰. مصباح یزدی. محمدتقی. (۱۳۸۸). اصول عقاید، قم: موسسه امام خمینی.
۲۱. _____ . (۱۳۸۸). آموزش فلسفه، قم: موسسه پژوهشی امام خمینی.
۲۲. مطهری، مرتضی. (۱۳۶۷). مجموعه آثار، تهران: نشر صدرا.
۲۳. ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۰). درس‌گفتارهای معرفت‌شناسی، ویرایش عباس خسروی فارسانی، تهران: کتابخانه دانشگاه امام صادق.
۲۴. موسوی اردبیلی، عبدالغنی. (۱۳۸۱). تقریرات فلسفه امام خمینی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۵. نباتیان، محمد اسماعیل. (۱۳۹۷). از اصلاح تا انقلاب، قم: مرکز نشر کتاب.
۲۶. هالینگ دیل، رجینالد. (۱۳۸۷). تاریخ فلسفه غرب، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۲۷. واعظی، احمد. (۱۳۸۸). «ابعاد معرفت‌شناختی فلسفه سیاسی اسلام»، نشریه علوم سیاسی، شماره ۴۸، صص ۴۵-۵۸.