

روش‌شناسی فلسفی امام خمینی (ره)

رضا لک‌زایی*

چکیده

دانش همراه با روش متولد میشود؛ از اینرو برای تولید علم، بویژه در علوم انسانی، شناسایی روش، مهم و ضروری است. بطور کلی تمامی علوم انسانی از مبانی فلسفی متأثر هستند؛ یعنی اگر کسی بلحاظ فلسفی الهی‌اندیش باشد، علوم‌انسانیش هم رنگ و بوی الهی میگیرد و اگر مادی‌اندیش باشد، علوم‌انسانیش رنگ و بوی مادی پیدا میکند. البته بصری اینک یک محقق و دانشمند الهی باشد، علوم انسانی تولید شده توسط او الهی نمیشود، بلکه جهت تحقق این امر باید برای تولید نظریه علاوه بر تجربه، از عقل و وحی و شهود نیز استفاده کند.

امام خمینی (ره) یکی از پیروان حکمت متعالیه است که توانسته بخوبی از عهده این مهم برآید. ایشان، نقل و کشف و عقل را برسمیت می‌شناسد و از این سه سبیل، در یک صراط استفاده میکند. از آنجا که روش‌شناسی

* کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی از دانشگاه قم; lakzaee@gmail.com



مبتنی بر شناخت‌شناسی است، امام خمینی(ره) نقل را برتر از عقل و کشف میداند، اما اگر ظواهر نقل با براهین مسلم عقلی ناسازگاری داشته باشد، ظواهر شرع را به کناری مینهد و ضمن آنکه معتقد است عرفان به مناطقی راه دارد که عقل از راه یافتن به آن وادی معذور است، یافته‌های سره عرفانی و عقلانی را قبول دارد و بر این باور است که نباید در فلسفه «کشف» را بجای «عقل» نشاند. بنظر میرسد وی در روش و محتوا به ملاصدرا وفادار است؛ برخلاف برخی دیگر از حکمای حکمت متعالیه، همچون علامه طباطبایی که در روش، سینیایی و در محتوا صدراپی است.

کلیدواژه‌ها: عقل، نقل، کشف، روش‌شناسی فلسفی، انسان‌شناسی، امام‌خمینی

* * *

مقدمه

تحقیقات روش‌شناسی، تحقیقاتی بنیادین است که میتواند به جنبش تولید علم در کشور ما مدد برساند. با توجه به این مهم که مبانی فکری هر جامعه بر اصولی فلسفی استوار است، شناخت و درک این دانش و واکاوی نظریات اندیشمندان این عرصه بتنهایی لازم و ضروری بنظر میرسد. از سویی برخی از اندیشمندان با اینکه محتوای فلسفه اسلامی را پربارتر از فلسفه غرب میدانند، از نظر روش‌شناسی، فلسفه غرب را برتر از فلسفه اسلامی معرفی میکنند.^(۱) بنابراین ارائه اصول روش‌شناختی فلسفه در تمدن اسلامی و شناسایی روشهای اندیشمندان این حوزه مهم فکری بسیار ضروری است.

مفهوم روش و روش‌شناسی

مقصود از روش در معنی اصطلاحی، مجموع وسایلی است که وصول به غایت و هدفی را آسان میسازد.^(۲) همچنین در تعریف این واژه گفته‌اند: متد یا طریقه عبارت است از روش واضح و مستقیمی که از طریق توجه صحیح در آن میتوان به هدف معینی دست یافت.^(۳) عبارت ساده‌تر «روش یعنی راهی که توسط اندیشمند یا هر کس دیگری برای رسیدن به هدفی پیموده میشود.»

۱۰۲



سال اول، شماره سوم
زمستان ۱۳۸۹

در فرهنگ فلسفی، متدولوژی چنین تعریف شده است:

متدولوژی یا روش تحقیق یا روش‌شناسی، یکی از شعبه‌های علم منطق است که به تحقیق در روش‌های عام مثل تحلیل، ترکیب، استقراء، استنتاج، شهود، استدلال و امثال آن و همچنین تحقیق در روش خاص هر کدام از علوم مانند روش علوم ریاضی، روش علوم تجربی، روش علوم اجتماعی و غیره می‌پردازد.^(۴)

هیچ دانشی بدون روش ممکن نیست، زیرا دانشمند بهنگام حرکت فکری بسوی مجهولات، راهی را طی میکند که همان روش اوست. پس روش با دانش هم‌زاد است، اما روش‌شناسی بعنوان یک دانش جدید، متأخر از روش است. ارسطو اولین شخصی است که روش‌شناسی نوع نخستین را بصورت یک دانش مدون درآورد.^(۵)

حال که تعریف روش و روش‌شناسی روشن شد، باید بگوییم مراد ما از روش‌شناسی فلسفی این است که روشی را که امام خمینی(ره) در طرح مسائل فلسفی در آثارشان ارائه داده‌اند، تبیین کنیم. سؤال اصلی نوشتار حاضر این است که روش امام خمینی(ره) در توصیف، تبیین، نقد، تحلیل و تجویز (هنجار) در حوزه فلسفه اسلامی و همچنین روش استدلال عقلی و استدلال نقلی ایشان در فلسفه اسلامی چیست؟ اما پیش از پرداختن به آن لازم است به دلایل اهمیت روش‌شناسی افکار امام خمینی(ره) اشاره‌ی داشته باشیم.

دلایل اهمیت روش‌شناسی افکار امام خمینی(ره)

۱. ژرفا و پیچیدگی اندیشه امام خمینی(ره)

یکی از ویژگی‌های اندیشه‌های بزرگ، پیچیدگی آنهاست و این ویژگی منشأ ۱۰۳ تفسیرهای متفاوتی از آن اندیشه‌ها خواهد بود. این اختلاف تفسیری بیانگر حقیقتی جدید در اندیشه‌ها و افکار انسانهای بزرگ است. بزرگی این افکار شاید از آنروست که تمامی ابعاد یک فکر بزرگ در همه ذهنها بطور کامل جانمیگیرد، بلکه پیچیدگی آن بحدی است که زوایایی از آن پیوسته از نگاه اذهان بدور میماند و هر دسته و گروه فکری، بعد خاصی از افکار و آثار آن اندیشمند را دست مایه اندیشه و دیدگاه

روش‌شناسی فلسفی امام خمینی(ره)



خود قرار می‌دهند. این ویژگی در حضرت امام(ره) بروشنی دیده میشود و فکر ایشان این شایستگی را دارد که متفاوت فهمیده شود. افکار ایشان زاینده یک ذهن ساده، بسیط و شفاف نیست، بلکه تراوش ذهن پیچیده یک انسان بزرگ است. روشن است که این تفسیرها هرگز بدلیل ابهام نیست و اساساً ابهام با نیاز یک جمله به تفسیر متفاوت است. دلیل این تفاوت آن است که اندیشه بزرگان، همیشه نخبگان و انسانهای باهوش زیادی را اسیر دقت و بزرگی خویش مینماید و این نشانگر حقیقتی قابل توجه در اندیشه ایشان است. اندیشه بزرگان بمثابة منشوری است که از هر زاویه به او نگریسته شود، رنگ خاصی را از خود نشان میدهد؛ یعنی معنایی وجود دارد ولی شکل این معنا هنوز برای مفسر کامل نشده است، در حالی که ابهام بمعنای این است که اساساً در باب موضوع، در ذهن چیزی وجود ندارد.

۲. حجاب معاصرت

حجاب معاصرت یکی دیگر از دلایل ضرورت بحث پیرامون روش‌شناسی افکار امام خمینی(ره) است. چراکه متفکر معاصر، پیوسته مورد عشق و نفرت مردم زمانه خویش است؛ برخی چنان واله و شیدای او میشوند که ممکن است از نقد او تا زمانهای طولانی باز بمانند و کسان دیگری بدلیل ایجاد شرایط جدید از سوی متفکر یا دور ماندن از قدرت و جابجایی نیرو یا بیرون راندن عده‌یی از قدرت بسختی زنگار نفرت او را بر دل میگیرند. این عامل درباره حضرت امام نیز فعال است. همانطور که نفرت، مانعی بر سر راه درک اهمیت فکر جدید و نوآوریهای بدیع است، عشق مفرط نیز آدمی را در پيله زمان محدود میکند و راه تقلید را تا مدتهای طولانی پیش روی انسان میگذارد. بنابراین باید توجه داشت که هرچه زودتر اندیشه‌های امام(ره) را مشخص نماییم و پیش از دیگران، خود به نقد و تحلیل اندیشه‌های ایشان پردازیم.

۳. استثنا بودن شخصیت امام خمینی(ره)

امام همانند هر مؤسسی در تاریخ بشر، یک استثناست؛ یعنی شخصیت و اندیشه‌های او آنچنان بدیع و نو است که ممکن است حتی نزدیکترین شاگردان ایشان به عمق آن پی نبرند و یا این اندیشه‌ها را متفاوت بفهمند.^(۶)

کاربردهای روش در آثار امام خمینی (ره)

۱. روش امام خمینی (ره) در توصیف، گزارش و تبیین مباحث فلسفی

الف) استفاده از واژگان زیبا، جذاب، حسی و ملموس در مباحث باصطلاح خشک عقلی: در واقع حضرت امام (ره) با این شیوه ضمن آنکه به احساس و عقل، توأمان توجه دارد، احساس را نیز شریک لذت عقل قرار میدهد؛ مثلاً در بحث احتیاج ممکن در حدوث و بقا به علت، تعبیر حضرت امام (ره) چنین است:

لابد این خال سیاه امکان و نقطه سودا در جمال ماهیت در هر وعائی هست و چنانکه گفتیم امکان مناط حاجت است؛ چون لاقتضاست و برای چربیدن یکی از دو کفه، ماهیت باید خاک مذلت به دیده کشد، مادامی که از غبار امکان خالی نیست؛ چنانکه تا ابد الابد دیدگان ماهیت از خاک امکان غبارآلود است و باید سرمه حاجت بر دیده کشد.^(۷)

استفاده از واژگان و عبارات ادبی و شاعرانه چون جاده وجود، لباس وجود، جمال ماهیت، در یوزگی وجود از ذی وجود، ... دامن ممکن،^(۸) مسند وجود،^(۹) سرش به یک عدم و پایش به عدم دیگر چسبیده است، «اگر بگویند شرط و علت وجود ممکن نقیض آن است، باید التماس دعا گفت، ... هیچ وقت نباید روی یکدیگر را ببینند و وصال بر اینها حرام است».^(۱۰) این هسته خرمایی است که میبینیم در بطن زمین دفن شده و زمین آن را در آغوش میگیرد^(۱۱) و متکلمان... بواسطه همین عدم آشنایی، ناصیه نورانی اهل توحید را با کلوخ تکفیر شکسته و خونین کرده‌اند.^(۱۲) در وادی برهوت عدم، گیاهی و سبزه‌یی و شاخه‌یی از ماهیات نیست^(۱۳) و ...

ب) پرهیز از مثالهای تکراری گذشتگان و ارائه مثالهای بدیع و نو: بعنوان مثال

ایشان میفرماید: مثلاً نطفه به یک طرف خاص رو گذاشته و صورت انسان را هدف قرار داده است و از اینرو اگر سر راهش ایستاده و بگویی: کجا تشریف میبری؟ میگوید: میروم انسان شوم...^(۱۴)

در ضمن چون حضرت امام (ره)، یک فقیه متبحر است، در بحثهای فلسفی خود، گاهی از مثالهای فقهی کمک میگیرد. نمونه‌یی از تمثیل بحث فلسفی به بحث فقهی



در بحث مناظ و ملاک حاجت ممکنات به واجب تعالی بکار رفته است: ذات من حیث هی هی لاقتضاست، ولی از حیث حدوث بودن، اقتضای وجود و وجوب دارد، چنانکه مثلاً در شریعات بسیار پیش می‌آید که شیء از حیث ذات، حلیت ذاتی داشته و از حیث عروض عوارض، حکم دیگری، مانند غنم موطنه که در مرتبه ذات حلیت دارد و در مرتبه ثانویه، حرمت بر او عارض شده است.^(۱۵)

ج) **بکارگیری روش توصیفی خاص:** روش توصیفی امام(ره)، صرف توصیف و گزارش نیست، بلکه همراه و آمیخته با نقد و داوری آراء فلاسفه مسلمان چون ابن‌سینا، ملاصدرا، حاج ملاهادی سبزواری و ... است؛ البته نقد بمعنای ذکر نقاط قوت و ضعف یک نظریه نه بمعنای ایراد و جرح و انکار و رد کردن.

روش حضرت امام(ره) چنین نبوده که فقط به آراء فلاسفه توجه داشته باشد، بلکه ایشان به آراء فقهایی چون نائینی و کمپانی در تضارب آراء فلسفی توجه داشت. کلی طبیعی، از مباحث مشترک علم اصول و فلسفه است که حضرت امام(ره) آنها را بررسی و نقد نموده‌اند. ایشان پس از بیان نظر مرحوم نائینی، ایشان را چون اهل فن نبوده معذور میدارد و درباره نظر کمپانی میفرماید: ایشان در غرض از ماهیت لایشرط دچار اشتباه شده است.^(۱۶)

د) **اشاره به آراء متکلمان و فلاسفه:** ایشان در جاهای لازم و ضروری به آراء متکلمان و فلاسفه توجه داشت، البته نه در هر مسئله‌ی و اشاره به هر مناقشه و اشکالی. بعبارت دیگر روش ایشان اینگونه نیست که ابتدا مدعا را مطرح کنند، بعد اشکالات مطرح شده را پاسخ دهند و آنها را ابطال نمایند و در آخر هم نظر خودشان را بیان کنند.

هـ) **طرد نکردن کل آراء گذشتگان:** امام(ره) آراء گذشتگان را یکجا کنار نمی‌گذاشت و نظر آنها را مردود نمیدانست، بلکه حتی در گزارش بحثهای خود به سخنان گذشتگان اعم از اشراق، مشاء، اشاعره، معتزله و صوفیه و ... اشاره میکرد.^(۱۷)

و) **استفاده از تعابیر و واژگان نورانی قرآنی و روایی در توصیف مباحث فلسفی:** [وجود] عین الفقر و عین الافتقار و عین الفقیر است (انتم الفقراء الی الله) و همین عین الربط است که مباهات می‌آورد که الفقر فخری ...

ز) **ارائه مطالب عرفانی و ادعیه در ضمن ارائه مطالب فلسفی**^(۱۸)

ح) **معنا کردن احادیث و آیات قرآن:**^(۱۹) برای مثال حضرت امام(ره) درباره

معنای «تفکروا فی خلق الله و لاتفکروا فی الله» میگوید: معنای این عبارت این است که چون ذات خداوند صرف الوجود است و از طرفی تعریف ذات شیء در صورتی ممکن است که شیء مرکب باشد و دارای جنس و فصل باشد، در حالی که صرف الوجود نه جنس دارد و نه فصل؛ بنابراین تعریف وجود ممکن نیست و در عین حال در اعلی مرتبه تجلی است. ایشان نتیجه میگیرند که نهی در «لاتفکروا فی ذات الله» نهی شرعی نیست، بلکه نهی ارشادی است، به این معنی که عقل راهی برای رسیدن به معرفت مقام حقیقت وجود اعلی ندارد و نمیتواند بر او احاطه پیدا کند، بلکه او محیط بر همه اشیاء است «و الله من ورائهم محیط» (بروج/۲۰)

۲. روش امام خمینی(ره) در تحلیل مباحث فلسفی

در این روش، کشف پیش فرضهای آراء و نظریات امام(ره) و بیان آثار و نتایج نظریات و آراء فلسفی ایشان مطرح است.

الف) ریشه داشتن فلسفه در ادعیه و قرآن: اولین پیش فرض امام(ره) این است که سرچشمه فلسفه از ادعیه و قرآن است نه از یونان.^(۲۰) ایشان میفرماید: قرآن سرچشمه همه چیز است، از عرفان و فلسفه گرفته تا ادب و سیاست و تأکید میکند که بیخبران نگویند عرفان و فلسفه بافته‌ها و تخیلاتی بیش نیست.^(۲۱)

ب) تأویل ظواهر آیات: وقتی دلیل عقلی بر تأویل آیات داریم، باید تأویل ظاهر آیات بپردازیم؛ مثل اینکه وقتی با برهان فهمیدیم که خداوند جسم نیست، باید آیه‌یی را که میفرماید: «یدالله مغلولة» یا «جاء ربک» تأویل نماییم.^(۲۲)

ج) رجحان برهان بر ظواهر: وقتی ظواهر در تقابل و تعارض با عقل و برهان روشن عقلی قرار دارند، باید براهین عقلی را بر ظواهر ترجیح داد.^(۲۳)

د) ترجیح ادعیه بر روایات: ایشان معتقد است که باب معارف را باید از ادعیه فهمید. نمیتوان معارف را از اخباری که مورد خطاب مردمان علم ندیده و حکمت ندیده بودند، فهمید.^(۲۵) باید معارف را از ادعیه حضرات معصومین(ع) آموخت، چون طرف خطاب در ادعیه حق سبحانه است.

وی در عبارتی دیگر عنوان میکند که طرف خطاب امام معصوم (ع) ملاصدرا نبوده تا بتواند معارف را از حضرات تحویل گرفته و قبول کند.^(۲۶)

۱۰۷



هـ) لحاظ نکردن تعبد در مسائل اعتقادی: امام خمینی(ره) تصریح میکند که در مسائل اعتقادی، تعبد وجه و جایگاهی ندارد. در اعتقادات تا چیزی مورد باور عقل نباشد، نباید به آن معتقد شد، چرا که اصولاً تعبد در عمل صورت میگیرد نه در اعتقادات عقلیه.^(۲۷)

۳. روش امام خمینی(ره) در تجویز مباحث فلسفی

مراد از تجویز یا هنجار در مباحث فلسفی، پرداختن به باید و نباید و بتعبیر دیگر درخواست انجام کار خوب یا اخلاقی، ذیل مباحث فلسفی است. سؤالی که اینجا مطرح است، این است که چگونه امام خمینی به تجویز امور میپردازد و بعنوان نمونه در بحث سعادت^(۲۸)، چرا اطاعت از دستورات و تعالیم انبیا را تجویز میکند؟

حضرت امام(ره) این پرسش را بیپاسخ نگذاشته است. پاسخ امام خمینی(ره) مبتنی بر انسان‌شناسی ایشان است. ایشان میفرماید: قوایی که انسان دارد، بترتیب در او حاصل میشود؛ جلوتر از همه، قوه شهوت ایجاد میشود و شاید در این مرتبه، قوه غضب هم حاصل شود، سپس قوه واهمه جوانه میزند و میروید و میباید که البته گاهی هم از آن به قوه شیطنت تعبیر میشود. اگر این قوا خودسر باشند و بدون قید کار کنند، فساد ایجاد خواهد شد. از طرفی چون این سه قوه قدرت تشخیص ندارند، از اینرو قوه دیگری لازم است که قوه ناصحه و عاقله و ممیزه میباشد و این قوه در مملکت بدن، بعد از این قوای سه‌گانه ایجاد میشود و چون بعد از آنها حاصل شده است غلبه‌اش بر این قوا سخت است، چرا که او باید این قوا را تحت تسخیر خود درآورد و حال آنکه اینها قبلاً مستقر شده‌اند، بهمین دلیل غلبه و تسلط بر اینها کار دشواری است.

از اینجا حضرت امام(ره) نتیجه میگیرد که چون قوه عاقله بتهایی برای اداره وجود آدمی کافی نیست، از اینرو خداوند متعال، انبیا و مرسلین و اولیاءالله و علماءالله را برای پشتیبانی از این قوه فرستاده تا بتواند سایر قوا را تحت فرمان عقل، بلکه عقل کل و دستور شرع درآورند و آنها را رام کرده و توابع رذیله را از صفحه دل بردارند.^(۲۹)

نکته کلیدی و مهمی که امام خمینی با تکیه بر انسان‌شناسی آن را مطرح نمود و ما دوباره بر آن تأکید میکنیم، این است که وی ریشه تجویز اطاعت از دستورات و

تعالیم انبیا را این نکته میداند که «قوة عقل و تمییز بتنهایی کافی نیست، از اینرو حضرت احدیت، انبیا و ... را برای پشتیبانی از این قوه فرستاده است».^(۳۰) از همینجا روشن میشود که چرا امام خمینی(ره) کلید سعادت انسان را هم عمل به دستورات شرع میداند.^(۳۱) همچنین وی منشأ سیاست را هم با توجه بهمین مبانی انسان‌شناسانه قوه غضبیه‌ی میداند که تحت تربیت عقلی باشد که خود آن عقل تابع شرع است.^(۳۲) با این تبیین، سر سپردن به شرع در سه حوزه تدبیر فرد و منزل و مدن نیز از منظر امام خمینی تئوریزه میشود.

۴. روش استدلال عقلی امام خمینی در مباحث فلسفی

روش‌شناسی ریشه در شناخت‌شناسی دارد و شناخت‌شناسی مبتنی بر انسان‌شناسی است. در واقع روش‌شناسی بدون شناخت‌شناسی و شناخت‌شناسی بدون انسان‌شناسی ناقص و ناکافی و ناکارآمد است.

با توجه به آنچه در روش‌شناسی هنجاری امام(ره) مطرح شد، روشن میشود که حضرت امام(ره)، عقلی را ابزار شناخت میداند که تحت تصرف قانون الهی و شرعی باشد و باصطلاح، صبغه و رنگ قدسی داشته باشد و عقلی که پشتیبانی شرع و تعالیم انبیا‌ی عظام را نپذیرد، استقلال ندارد، بلکه برده و بنده شهوت و غضب و شیطان خواهد بود.

حضرت امام(ره) معتقد است که انبیا و مرسلین آمده‌اند تا خدایی بودن را ذاتی و قلبی بشر کنند.^(۳۳) ایشان میفرماید: انبیا از اول کوشیدند تا عقاید الهیه جزء حقیقت انسان در همه مراتب شود.^(۳۴) ایشان همین تبیین انسان‌شناسانه را ذیل حدیث اول کتاب چهل حدیث نیز مطرح نموده‌اند.

چنانکه مشهور است، حکما عقل را به عقل نظری و عقل عملی تقسیم میکنند و بتعبیر دیگر معتقدند برای انسان یک عقل نظری است که آن ادراک است و یک عقل عملی است که کارهای معقوله را عملی میکند.^(۳۵) حضرت امام(ره) این نظر را مردود میداند و در اینباره میگوید: «ولی ما میگوییم در هر دو، عمل لازم است و عقل نظری به عقل عملی برمیگردد، چنانکه عقل عملی هم به عقل نظری برمیگردد و در نظری هم که درک و علم است، عمل لازم است».^(۳۶)

حضرت امام(ره) علت بیان این نظریه را چنین مطرح میکند: چون غرض از همه

۱۰۹

اینها این است که مراتب وجود هر فردی با تکرار یاد خدا، ذی ملکه و مصفاً شود و آنچه از علوم حقه که انسان یاد دارد، در ذاتش نقش بندد، گفتیم عقل نظری هم به عقل عملی برمیگردد؛ چون هر چیزی که در هر مرتبه از مراتب وجود واقع شود، به مرتبه دیگر سرایت میکند.^(۳۷)

از اینرو امام(ره) عرفان و برهان را بهم پیوند میزند و رابطه ایندو را اینگونه تبیین میکند که بعد از آنکه با برهان چیزی فهمیده شد، باید به عین شهود پایین آورد و دید و برای نیل و رسیدن، همان مقرراتی که انبیا آورده‌اند لازم است.^(۳۸) حضرت امام(ره) اختلافات علما و اندیشمندان و عدم اختلاف انبیا را نیز در راستای همین نظریه انسان‌شناسانه تبیین میکند و میفرماید:

... وقتی انسان معقولات را درک میکند، متصل و مرتبط با عقل فعال است و همان عقل فعال است که هر چه صفای محل بیشتر باشد، ظهورش اجلی و اظهر خواهد بود و باندازه استعداد، در آن ظهور حاصل میشود. اختلافات علوم برای این است که چون تجرد کامل نبوده است، هرکسی باندازه مجازت ظلمت مادیت به نور وجود تجرد، حقایق را مشتبه و ناهویدا ادراک کرده است و از اینرو اختلافات بین عالمان الی ماشاءالله هست.^(۳۹)

محال است انبیا یکدیگر را تکذیب کرده باشند؛ البته نه از باب تقدس، بلکه از آنجهت که همه آنها در ادراک حقایق به آن اندازه که همه در آن مشترکند موافق بوده‌اند، بدون اینکه اختلاف در کلمه داشته باشند.^(۴۰)

روشن شد که ایشان زمانی در برابر عقل خضوع میکنند و برای آن اعتبار قائل میشوند که آن عقل در پیشگاه تعالیم انبیا و شرع سر تسلیم فرود آورده باشد. همین برداشت انسان‌شناسانه حضرت امام(ره) از عقل سبب شد که ایشان در فلسفه از آیات و روایات استفاده کنند و در ابتدای بحث براهین اثبات واجب، اعلام کنند: «اگر دلیل و برهان توانست از عهده اثبات آن برآید، فهوالمطلوب والا با دست خطی که در قرآن نوشته است آن را اثبات مینماییم.»^(۴۱)

این مطلب به این معنی نیست که ایشان عقل را مردود میدانند و به نقل تکیه میکند، بلکه چون ایشان شرع را پشتیبان عقل میدانند، بر این باور است که میتوان در موردی اگر عقل از عهده اثبات آن برنیامد، از شرع کمک گرفت. چنانکه

میفرماید: ظواهر در مقابل ادله عقلیه بهیچ نحو نمیتوانند پایداری کنند و اگر در ظاهر کلمات قرآنی ولو بر فرض کلماتی باشد که ظاهرش این باشد که خدا جسم است، این ظواهر حجیت ندارند، بلکه باید گفت یقیناً این ظواهر اراده نشده‌اند؛^(۴۲) از اینرو میتوانیم بگوییم ایشان عقل‌گرایی صرف را تأیید نمیکنند بلکه برای شناخت عقل حد و مرز قائل است.^(۴۳)

از همینرو و بخاطر همین تفسیر انسان‌شناسانه از عقل است که امام خمینی(ره) برخلاف نظر کسانی که اعتقاد دارند فلسفه راهی جدا از راه قرآن در پیش گرفته و آنچه اکنون بعنوان فلسفه اسلامی مطرح است، در واقع مشارب فکری آمیخته شده از دانش اسلامی با مکتبهای پیش از اسلام است،^(۴۴) معتقد است یک مطلب اگر با زبانهای مختلف هم بیان شود، باز همان مطلب است. مثلاً فلاسفه زبانی خاص خودشان دارند، عرفا نیز زبانی مخصوص دارند، شعرا هم زبان خاص شعری دارند. زبان اولیای معصوم(ع) هم طور دیگری است... قرآن و ادعیه و فلاسفه و شعرا و عرفا همه یک مطلب را میگویند. در واقع مطالب مختلف نیست، بلکه تعبیرات و زبانها مختلف است و نباید مردم را از این برکات دور کرد...^(۴۵) و جالب آنکه حضرت امام(ره) فرق مآثورات انبیا و کتب حکما را فقط در اصطلاحات و اجمال و تفصیل میداند، نه در معنی.^(۴۶)

امام(ره) با توجه بهمین مبنای انسان‌شناسانه، چنانکه اشاره شد، معتقد است برای شناخت اشیاء باید بین فلسفه مشاء و اشراق و عرفان جمع نمود. ایشان در *مصباح الهدایه* میفرماید:

انّ طور العرفاء و ان کان طوراً وراء العقل الا انه لا يخالف العقل الصريح و البرهان الفصیح، حاشا المشاهدات الذوقیه ان تخالف البرهان، البراهین العقلیه ان تقام علی خلاف شهود اصحاب العرفان.^(۴۷)

۱۱۱

بنابراین بهترین راه شناخت معارف، جمع کردن بین فلسفه و عرفان و قرآن یا برهان و مکاشفه و نقل است. روش حضرت امام خمینی(ره) هم همین بوده است. مسئله جمع بین فلسفه و عرفان در کلمات صدر المتألهین هم فراوان مورد تأکید قرار گرفته است.^(۴۸)

البته باید بین التقاط و ایهام التقاط تمایز نهاد. بسیاری از منتقدان ملاصدرا بر



روش‌شناسی فلسفی امام خمینی (ره)

سال اوله شماره سوم
زمستان ۱۳۸۹

روش‌شناسی او عیب میگیرند که چرا وی در مقام فیلسوف به متون دینی متعهد میگردد. قراملکی این سخن را فاقد دقت روش‌شناختی میدانند و معتقد است اگر وفاداری به متون دینی در عین برگرفتن سایر رهیافتها، مانند روی‌آورد تحلیلی، با الگوی پژوهشی معینی باشد، به التقاط نمی‌انجامد و ملاصدرا دارای چنین الگویی بود. در واقع آنچه موجب اخلال است، وفاداری به یک نظام فکری نیست، بلکه فقدان الگوی پژوهشی است که بتواند تعامل بین اندوخته‌های ذهنی فیلسوف را بنحو روشمند سامان بخشد.^(۴۹)

درباره التقاط مباحث یا روش، حضرت امام(ره) معتقد است: «عارفی که مطالب عرفانی را استدلالی میکند، هم با عرفان محض مخالفت کرده و هم با فلسفه محض هرکس باید مرام خاص خود را پیش‌گیرد و با چیز دیگر خلط نکند.»^(۵۰)

توجه به قرآن و عرفان و برهان در نامه امام خمینی(ره) به گورباچوف نیز بنحوی خودش را نشان داده است.^(۵۱) حضرت امام(ره) همین مبنا را در تفسیر نیز دنبال میکرد. ایشان در تفسیر سوره حمد تمثیلی از مولوی را مطرح میکنند که سه نفر ترک و عرب و فارس، درباره مطلوب واحدی (انگور) نزاع میکردند و نتیجه میگیرد: من نمیخواهم همه فلاسفه، یا همه عرفا یا همه فقها را تنزیه کنم، بلکه مقصودم این است که در میان همه طوایف، اشخاص زیاد منزهی بوده‌اند و اختلافی که حاصل شده در مدرسه حاصل شده است.^(۵۲)

حضرت امام(ره) در رد این سخن که عده‌یی میگویند فلسفه اسلامی، فلسفه‌یی یونانی است، میفرماید: سخنی که زبانزد برخی است که این فلسفه از یونان اخذ شده، غلط است ... این حرفها در کتب آنها نبوده و نخواهد بود. بهترین کتاب فلسفی آنها/تولوجیا است که دارای مختصری از معارف بوده و بقیه‌اش طبیعیات است. بلی شفای شیخ، فلسفه یونان است و در آن هم از این حرفها نیست و باز گمان نشود که حاجی یا حکمای اسلامی این حرفها را از خود درآورده‌اند، بلکه این حرفها در ادعیه بیشتر از منظومه است و صحیفه سجادیه و نهج البلاغه و قرآن منبع و سرچشمه و مادر این حرفهاست.^(۵۳)

۱۱۲

۵. روش استدلال نقلی امام خمینی در مباحث فلسفی

روش امام در تفسیر فلسفی، استفاده از شیوه معمول مفسران در معنای کلمات و



شرح مفردات آیات است. البته ایشان این کار را با جهتگیری فلسفی و صبغه عقلی انجام میدهد و بیشتر در جهت تأیید یا اثبات همان قواعد و نظریات فلسفی و تقریر حقیقتی از حقایق جهان هستی و استشهاد برای همان اندیشه و تبیین معارف قرآنی با ذکر استدلالهای عقلی و شرح کلمات قرآنی از زاویه‌ی دیگری و با اصطلاحات مخصوص دانش فلسفه است. بدین روی این دسته از مباحث در تفسیرهای فلسفی، در حقیقت شرح آیات نیست، بلکه تقریر مطالب از موضع دیگر است.

مباحث فلسفی امام(ره) در تفسیر بطور عمده بر محور اصالت وجود، حرکت جوهری، تجرد نفس، اثبات جسمانی بودن نفس در آغاز پیدایش و در نهایت تجرد و روحانیت میباشد. بخش دیگر، در اثبات تجرد برزخی قوه خیال، بطلان تناسخ، اثبات معاد روحانی و جسمانی و خلود کفار در عذاب و مباحثی از این قبیل میباشد.^(۵۴)

حضرت امام(ره) معتقد است که فلاسفه ما مطالبشان را از قرآن و ادعیه ائمه(ع) و نهج‌البلاغه و صحیفه‌سجادیه گرفته‌اند. در ادعیه مطالب فلسفی بیشتر از کتب فلسفی، مطرح شده و در واقع نقل یا بتعبیر دیگر وحی و ادعیه و قرآن و روایات سرچشمه مطالب فلسفی هستند. تبیین انسان‌شناسانه حضرت امام(ره) نیز این برداشت را تأیید میکند، چرا که نقل پشتیبان عقل است.^(۵۵)

چنانکه تا کنون روشن شد، حضرت امام بر این باورند که حقایق عقلیه را حق تعالی در قرآن کریم به زبان عرف و عامه مردم بیان کرده است و این برای شفقت و رحمت بر بنی‌الانسان است که هر کس بمقدار فهم خود از حقایق نصیبی داشته باشد.^(۵۶)

امام(ره) در تبیین مسائل فلسفی به آیات و روایات و ادعیه توجه تام دارد و در استدلالهای فلسفی و نقد آراء دیگران از آنها بهره میبرد. برای مثال، وقتی حدوث زمانی عالم را بشیوه صدرایی مطرح میکنند و به نقد دیدگاه متکلمان میپردازد، میفرماید: اگر به حدوث زمانی به آن معنی که متکلمان قائلند، قائل باشیم، اسماء قدیم الاحسان و دائم الفضل بودن خداوند متعال بدون مظهر خواهند بود.^(۵۷)

نکته دیگر نظر حضرت امام(ره) درباره تأویل است. ایشان در پاسخ کسانی که معتقدند تأویل معنی ندارد،^(۵۸) میفرماید: چنین علمی عمومی نیست، درست است که قرآن و حدیث برای طبقات مختلفه مردم آمده است، ولی در آنها علمی است که «خصوصین به وحی» میفهمند و دیگر مردم از آن بهره‌ی ندارند. علمی هم برای



یک طبقه عالی از دانشمندان است و دیگران از آن بکلی بیبهره هستند؛ مانند براهینی که بر مجرد واجب و احاطه قیومی او اقامه شده است که اگر عده‌یی تمام قرآن را بگردند، نمیتوانند اینگونه مسائل را از قرآن برگیرند، اما بزرگانی چون فیلسوف بزرگ صدرالمآلهین و شاگرد عالی مقام او، فیض کاشانی^(۵۹)، علوم عالی عقلیه را از همان آیات و اخبار استخراج میکردند.^(۶۰)

۶. روش استدلال فلسفی امام خمینی در اصول فقه

نگارنده بخوبی واقف است که پرداختن به روش فلسفی امام خمینی در علم اصول، علم و مجالی بیش از این میطلبد. آنچه در اینجا به آن پرداخته میشود، فقط از این جهت است که شاید بتوان سؤالی با این مضمون را مطرح کرد که آیا میتوان از روش فلسفی حضرت امام خمینی (ره) در علم اصول سخن گفت یا خیر؟ و در صورت مثبت بودن جواب به تبیین آن پرداخت.

آیت الله بروجردی که از شاگردان جهانگیرخان قشقایی بود^(۶۱) و آخوند کاشی - یعنی دو تن از فلاسفه بنام آن وقت اصفهان - فلسفه را در مسائل اصول و فقه سرایت نمیدادند، ولی میرزا مهدی اصفهانی فلسفه را زیاد در اصول دخالت میداد، تا جایی که صورت مسائل اصول را بصورت مسائل فلسفی تغییر داده است.^(۶۲)

اما حضرت امام راهی میانه را در پیش گرفت. ما با مراجعه به مکتب اصولی ایشان میفهمیم که در چه مواردی باید از قواعد فلسفی بهره جست و در چه مواردی نباید از فلسفه بهره گرفت. تحلیل روش امام (ره) ابعاد ناشناخته قاعده عدم خلط میان قضایای حقیقی و اعتباری را آشکار میسازد. از دیدگاه ایشان شارع بعنوان یک واقعیت مطرح است؛ یعنی نفس تحقق اعتبار، صرف نظر از ماهیت و متعلق اعتبار، یک امر حقیقی و تکوینی است نه یک امر اعتباری صرف، آنچنانکه موجود خیالی از این جهت که علائم و ویژگیهای وجود خاص خارجی را ندارد، یک موجود تخیلی است، ولی از این بابت که سابقاً در ذهن نبوده و اکنون موجود شده، یک وجود واقعی است. در اعتباریات شرعی نیز با اعتبار شرع، حقیقتی واقعی و تکوینی پا به عرصه واقعیت میگذارد و یک امر واقعی شکل میگیرد، بدان جهت که اعتبار کردن فعل شارع است و فعل یک امر حقیقی و واقعی است.

حضرت امام (ره) در مرحله تحقق و اعتبار، به قواعد فلسفی تن میدهد. زیرا

مجرای قواعد فلسفی، عالم وجود و لوازم آن و چگونگی پیدایش یک موجود است، اعتبار هم بعنوان فعل شارع واقعیتی است که لباس وجود به تن میپوشد، از اینرو مضمون قواعد فلسفی خواهد شد.

این اندیشه در اصول امام(ره) در بحث امر و نهی تبلور یافته است؛ مثلاً در مکتب اصولی امام، کراهت مبدأ نهی است؛ یعنی نهی کردن یک نوع اعتبار کردن است که تا وقتی کراهت ایجاد نشود، آن نهی تحقق نمییابد.

مباحثی نظیر بحث اراده، شوق و کراهت نیز در حقیقت از همین دیدگاه فلسفی امام(ره) بهره گرفته‌اند که نفس تحقق اعتبار شارع بعنوان فعل او یک واقعیت و امر تکوینی است که مضمون قواعد فلسفی مییابد. یکی از قواعد فلسفی این است که خود ذات قابل جعل است، ولی لوازم آن جعل بردار نیست، بلکه با جعل ذات، لوازم ذاتی نیز خود بخود تحقق مییابند؛ مثلاً سببیت لازمه ذاتی سبب است و با ایجاد سبب، سببیت که لازمه ذاتی اوست تحقق میپذیرد. ولی امام(ره) معتقدند، این قاعده به امور تکوینی مربوط می‌شود؛ یعنی این سبب واقعی و تکوینی است که هرگاه ایجاد شود، سببیت بعنوان لازمه آن تحقق میپذیرد و چنین قاعده‌یی را نباید دست مایه استدلال خویش در رابطه با مسائل تشریحی قرار داد.^(۶۳) امام(ره) این مسئله را یکی از موارد خلط میان تکوین و تشریح دانسته است.

جمع‌بندی

با توجه به آنچه بیان شد، روشن می‌شود که امام خمینی(ره) تأکیدات زیادی بر انسان‌شناسی دارد و میتوان گفت یکی از ارکان مهم دستگاه فلسفی ایشان، انسان است. روش فلسفی امام(ره) هم مبتنی بر برداشت انسان‌شناسانه ایشان از عقل است و بر اساس آن، ایشان نقل و کشف و عقل را برسمیت می‌شناسد. امام(ره) از این سه سبیل، در یک صراط استفاده میکند و البته نقل را برتر از عقل و کشف میدانند، اما اگر ظواهر نقل با براهین مسلم عقلی ناسازگاری داشت، ظواهر شرع را بکناری مینهد و ضمن آنکه معتقد است. عرفان به مناطقی راه دارد که عقل از راه یافتن به آن وادی معذور است، یافته‌های سره عرفانی و عقلانی را قبول دارد و بر این باور است که نباید در فلسفه «کشف» را بجای «عقل» نشانند. بنظر میرسد ایشان در روش و

۱۱۵



روش‌شناسی فلسفی امام خمینی (ره)

سال اول، شماره سوم
زمستان ۱۳۸۹

محتوا به ملاصدرا وفادار است؛ برخلاف برخی دیگر از حکمای حکمت متعالیه، همچون علامه طباطبایی که در روش، سنیایی و در محتوا صدراپی است.

پی‌نوشتها:

۱. حائری، مهدی، جستارهای فلسفی (مجموعه مقالات)، بکوشش عبدالله نصری، ص ۳۹۵.
۲. معین، محمد، فرهنگ فارسی، ج ۴، ص ۲۷۶.
۳. صلیبا، جمیل، فرهنگ فلسفی، ترجمه منوچهر صانعی، ص ۴۴۵.
۴. همان، ص ۱۴۶.
۵. پارسائیا، حمید، «روش‌شناسی و اندیشه سیاسی»، فصلنامه علوم سیاسی، ش ۲۸، زمستان ۱۳۸۳.
۶. فیرحی، داوود، روش‌شناسی اندیشه امام خمینی، ص ۴-۸ (با تلخیص و تغییر).
۷. اردبیلی، عبدالغنی، تقریرات فلسفه امام خمینی، ج ۱، ص ۳۸.
۸. همان، ج ۱، ص ۴۴.
۹. همان، ج ۱، ص ۵۰.
۱۰. همانجا.
۱۱. همان، ج ۱، ص ۵۸، ۱۶۴.
۱۲. همان، ج ۱، ص ۶۰.
۱۳. همان، ج ۱، ص ۵۴.
۱۴. همان، ج ۱، ص ۳۶، ۵۴، ۶۲، ۷۹، ۱۲۸، ۳۴۴، ۳۵۱.
۱۵. همان، ج ۱، ص ۴۴.
۱۶. همان، ج ۱، ص ۱۸۲-۱۸۴.
۱۷. همان، ج ۱، ص ۴۴، ۶۷.
۱۸. همان، ج ۱، ص ۷۴، ۷۵، ۸۰.
۱۹. همان، ج ۱، ص ۸۳، ۸۶، ۱۶۰.
۲۰. همان، ج ۱، ص ۸۸.
۲۱. امام خمینی، صحیفه نور، ج ۲۰، ص ۹۲.
۲۲. تقریرات فلسفه امام خمینی، ج ۱، ص ۱۲۶.
۲۳. همان، ج ۱، ص ۱۲۷.
۲۴. همان، ج ۱، ص ۱۲۸.
۲۵. همان، ج ۲، ص ۱۸۳.
۲۶. همان، ج ۲، ص ۱۳۸.
۲۷. همان، ج ۲، ص ۱۱۵. حضرت امام(ره) در کتاب طلب و اراده نیز سعادت را همینگونه تعبیر کرده است: «السعادة لدى العرف والعقلاء عبارة عن جميع موجبات اللذة و حصول وسائل الشهوات و الأمیال و تحقق ملايمات النفس بقواتها دائماً أو غالباً و الشقاوة فی مقابلها». (طلب و اراده، ص ۷۳)
۲۸. تقریرات فلسفه امام خمینی(ره)، ج ۳، ص ۴۶۱. حضرت امام(ره) در طلب و اراده نیز همین معنی را اینگونه بیان میفرماید: «ان السعادة و الشقاوة لیستا ذاتیتین غیر معللتین لعدم کونهما جزء ذات الانسان و لا لازم ماهیته، بل هما من الامور الوجودیه التي تكون معللة بل مکسوبه باختیار العبد و ارادته. فمبدأ السعادة هو العقائد الحقه و الاخلاق الفاضله و الاعمال الصالحه و مبدأ الشقاوة، مقابلاتها». (طلب و اراده، ص ۷۵)
۲۹. تقریرات فلسفه امام خمینی(ره)، ج ۳، ص ۳۶۵ و ۳۶۶.

۳۰. همانجا.
۳۱. لکزایی، رضا، «سیاست و سعادت در اندیشه حکیم متأله امام خمینی»، فصلنامه پژوهش و حوزه، ش ۳۴ و ۳۵، ص ۱۳۷.
۳۲. امام خمینی، شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۳۶۹.
۳۳. تقریرات فلسفه امام خمینی، ج ۳، ص ۳۴۴.
۳۴. همان، ج ۳، ص ۳۴۵.
۳۵. طبیعیات شفا، ص ۳۴۸؛ الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۱۳۰ (بنقل از تقریرات فلسفه امام خمینی، ج ۳، ص ۴۹۷).
۳۶. تقریرات فلسفه امام خمینی، ج ۳، ص ۳۴۱.
۳۷. همان، ج ۳، ص ۳۴۶.
۳۸. همان، ج ۳، ص ۴۹۹.
۳۹. همان، ج ۳، ص ۴۹۶.
۴۰. همان، ج ۳، ص ۴۹۷.
۴۱. همان، ج ۲، ص ۱۲.
۴۲. همان، ج ۳، ص ۱۹۲ (در ادامه این مدعا بیشتر روشن خواهد شد).
۴۳. همان، ج ۱، ص ۸۳.
۴۴. حکیمی، محمدرضا، مکتب تفکیک، ص ۵۹-۶۱.
۴۵. امام خمینی، تفسیر سوره حمد؛ همچنین ر.ک: ایزدپناه، عباس، «زیرساختهای سیره وحدت مذاهب از نگاه اهل عرفان و امام خمینی»، مجموعه مقالات کنگره بین‌المللی امام خمینی و احیای تفکر دینی، ۱۳۷۷، ص ۴۳-۴۸.
۴۶. امام خمینی، شرح جهل حدیث، ص ۱۶۶.
۴۷. همو، مصباح الهدایه، با مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی، ص ۶۵.
۴۸. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج ۱، ص ۸، آن حقایق و اسرار الهی که با برهان بدست آورده بودم مشاهده کردم؛ همان، ج ۳، ص ۱۷۱، در بحث اتحاد عاقل و معقول؛ همان، ج ۹، ص ۲۱۱، بحث معاد جسمانی؛ روش ما - جمع بین عرفان و برهان - همان روش راسخان در علم و ایمان است که حکمت را از مشکوٰۃ نبوت میگیرند؛ همان، ج ۹، ص ۱۷۱، ملاصدرا روش را وجه امتیاز حکمت متعالیه بر سایر مکتبهای فلسفی میدانند.
- سه مقاله و دو نامه، ص ۲، بنقل از آیت‌الله رفیعی قزوینی (استاد امام) بزرگترین فضیلت علمی صدرالمتألهین تطبیق قواعد حکمت الهی با قواعد عرفان و طریقه عرفاست و حال آنکه قبل از او مباینیت بین مشرب حکمت و ذوق عرفان مشهود بوده است.
۴۹. فرامرز قراملکی، احد، علی‌اکبر علیخانی و دیگران، روش‌شناسی در مطالعات سیاسی اسلام.
۵۰. تقریرات فلسفه امام خمینی، ج ۱، ص ۲۹۹.
۵۱. صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۲۲۰.
۵۲. تفسیر سوره حمد، ص ۴۵.
۵۳. تقریرات فلسفه امام خمینی، ج ۱، ص ۸۸.
۵۴. تفسیر قرآن مجید برگرفته از آثار امام خمینی، ج ۱، تدوین محمد علی ایازی، ۳۰۵ و ۳۰۶ (با اندکی تغییر).
۵۵. تقریرات فلسفه امام خمینی، ج ۱، ص ۸۸.
۵۶. شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۶۰.
۵۷. تقریرات فلسفه امام خمینی، ص ۱۳۳.

۵۸. امام خمینی، کشف اسرار، بیتا، بیجا، بینا، ص ۳۲۲.
۵۹. در ضمن این نظر امام (ره) نقد دیدگاه کسانی هست که معتقدند: «تدوین‌کنندگان فلسفه و عرفان ناگزیر به تطبیق مشارب فکری خود با قرآن بودند و تا صبغه اسلامی پیدا کنند و این کار جز با استفاده از تأویل ممکن نبود و این کار را کردند. منظور از تأویل یعنی توجیه و درست کردن محمل صحیح برای درست کردن سخن؛ گر چه این توجیه برخلاف نص باشد». (اصفهانی، میرزا مهدی، ابواب‌الهدی، ص ۸۹، بنقل از ابراهیمی دینانی، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام).
۶۰. کشف اسرار، ص ۳۲۲ و ۳۲۳.
۶۱. ر.ک: قرقانی، مهدی، زندگانی حکیم جهانگیرخان قشقایی. برای مطالعه زندگینامه آیت الله بروجردی ر.ک: همان، ص ۱۰۵-۱۰۸. برای آشنایی با مطالب مشترک اصول و فلسفه نیز ر.ک: انتظام، سید محمد، پیش‌فرضهای فلسفی در علم اصول.
۶۲. جستارهای فلسفی، ص ۳۶۱ و ۳۶۲.
۶۳. رسائل امام، بحث استصحاب، ص ۱۱۶ و ۱۱۷ (بنقل از مبلغی، احمد، آشنایی با اندیشه‌های امام خمینی، ص ۴۰-۴۴).

منابع:

۱. اردبیلی، عبدالغنی، تقریرات فلسفه امام خمینی، ۳ ج، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۱.
۲. امام خمینی، طلب و اراده، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، مطبوعه مؤسسه العروج، ۱۴۲۱ ق.
۳. _____، آداب الصلوة، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۰.
۴. _____، تفسیر سوره حمد، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۵.
۵. _____، شرح جنود عقل و جهل، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۷.
۶. _____، شرح چهل حدیث، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۱.
۷. _____، صحیفه نور، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸.
۸. _____، کشف اسرار، بی تا، بی جا، بی نا.
۹. _____، مصباح الهدایة، با مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۶.
۱۰. انتظام، سیدمحمد، پیش‌فرضهای فلسفی در علم اصول، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، پژوهشکده فقه و حقوق، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۴.
۱۱. ایازی، محمدعلی، تفسیر قرآن مجید برگرفته از آثار امام خمینی، ۱ ج، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام، ۱۳۴۸.
۱۲. ایزدپناه، عباس، «زیرساختهای سیره وحدت مذاهب از نگاه اهل عرفان و امام خمینی»، مجموعه مقالات کنگره بین‌المللی امام خمینی و احیای تفکر دینی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۷.
۱۳. پارسانیا، حمید، «روش‌شناسی و اندیشه سیاسی»، فصلنامه علوم سیاسی، ش ۲۸، زمستان، ۱۳۸۳.
۱۴. حائری یزدی، مهدی، جستارهای فلسفی (مجموعه مقالات)، بکوشش عبدالله نصری، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۴.
۱۵. حقیقت، سید صادق، روش‌شناسی در علوم سیاسی، قم، دانشگاه مفید، ۱۳۸۵.
۱۶. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، تصحیح و تحقیق زیر نظر استاد سید محمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۷. صلیبیا، جمیل، فرهنگ فلسفی، ترجمه منوچهر صانعی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۶۶.
۱۸. فرامرز قراملکی، احد، علی اکبر علیخانی و دیگران، روش‌شناسی در مطالعات سیاسی اسلام، تهران، دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۸۶.

۱۹. فیرحی، داوود، *روش‌شناسی اندیشه امام خمینی*، قم، معاونت آموزش مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۴.
۲۰. قرقانی، مهدی، *زندگانی حکیم جهانگیرخان قشقایی*، امور فرهنگی شهرداری اصفهان، انتشارات گلها، ۱۳۷۱.
۲۱. کاظمی، سیدعلی‌اصغر، *روش و بینش در سیاست*، تهران، وزارت امور خارجه، ۱۳۷۴.
۲۲. لکزایی، رضا، «سیاست و سعادت در اندیشه حکیم متاله امام خمینی»، *فصلنامه پژوهش و حوزه*، س ۹، ش ۳۴ و ۳۵، تابستان و پاییز ۱۳۸۷.
۲۳. مبلغی، احمد، *آشنایی با اندیشه‌های امام خمینی*، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۹.
۲۴. معین، محمد، *فرهنگ فارسی*، تهران، انتشارات امیر کبیر، ج ۴، ۱۳۶۴.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی