

## احیاء علم دینی در اندیشه امام خمینی (ره)<sup>۱</sup>

شهرام پازوکی<sup>۲</sup>

محمدهادی محمودی<sup>۳</sup>

سید محمود یوسف‌ثانی<sup>۴</sup>

غلامرضا حسین پوره<sup>۵</sup>

چکیده: در تاریخ اندیشه اسلامی، مباحث فراوانی پیرامون علم حقیقی و حقیقت علم، به ویژه در طریق تصوف مطرح شده است که مشهورترین نمونه‌ی آن را می‌توان کتاب «احیاء علوم دین» اثر ابو حامد محمد غزالی دانست. با این حال الگوی حاکم بر کتاب «احیاء» پیش از آن کتاب و پس از آن، الگوی مباحث بسیاری در باب علم بوده است. در این مقاله با بیان ارجاع‌ها و مشابهت‌های آثار امام به کتاب «احیاء» و الگوی آن، نشان داده‌ایم که او به این الگو توجهی ویژه داشته است و در نقد و وضع علم و عالمان روزگار خویش از آن بهره برده است، در عین حال به قرائتی خاص خویش از این الگو رسیده است. امام (ره) با دو مفهوم «علم رسمی» و «حجاب» مسئله‌ی احیاء علم را، هم راجع به علوم سنتی و هم راجع به علوم جدید طرح می‌کند. همچنین از عمده‌ی آموزه‌های متأثر از سنت احیاء علم، مثل «ظاهر و باطن» و «قلب» استفاده می‌کند، اما برخی شخصیت‌های مطرح این سنت مثل شیخ کلینی (ره) و ملا صدرا (ره) را می‌پذیرد و برخی مثل غزالی را با همان معیارهای مطرح در

<sup>۱</sup>. این مقاله مستخرج از رساله‌ی دکتری محمدهادی محمودی، با همین عنوان در پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی است.

<sup>۲</sup>. استاد مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

<sup>۳</sup>. دانشجوی دکتری عرفان و اندیشه امام خمینی در پژوهشکده امام خمینی (ره) و انقلاب اسلامی

<sup>۴</sup>. دانشیار، عضو هیأت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه

<sup>۵</sup>. استادیار، عضو هیأت علمی گروه عرفان پژوهشکده امام خمینی (ره) و انقلاب اسلامی

این سنت نقد و رد می‌کند. همچنین امام خمینی (ره) نوآوری‌ها و نظریاتی خاص خویش در این زمینه دارد که تأویل اصطلاح جدید «علوم انسانی» در چارچوب سنت احیاء علم و بازآرایی آموزه‌ی سنتی ولایت در چارچوب نظریه‌ی «ولایت فقیه» دو نمونه از برجسته‌ترین آن‌ها است.

واژگان کلیدی: خمینی، غزالی، احیاء علوم دین، علوم انسانی، علم رسمی، ولایت فقیه

#### English Abstract:

In the history of Islamic thought, there have been many discussions about the true science and the truth of science, especially through Sufism. Although the most famous example of these issues can be considered the book "Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn" by Abu Hamid Mohammad Ghazali, such discussions are not limited to this book. Such discussions have been recurring themes in Shiite sources before and after Ghazali, to the extent that some Shiite scholars, such as Feyz Kashani, have considered the revival of science as originally a Shiite plan and have tried to return it to its Shiite sources. Imam Khomeini should also be considered among these scholars. Imam Khomeini has paid special attention to the issue of true science and the truth of science and has used the pattern of "revival of science" in criticizing the state of science and scholars of his time, at the same time he has presented his own reading of this model. Imam deals with the issue of reviving by two concepts: "official science" and "hijab" & criticizes both traditional sciences and modern sciences of his time. He also uses most of the effective teachings of the tradition of reviving science, such as "Zaher o Baten" and "Qalb", but accepts some prominent personalities of this tradition such as Sheikh Klini and Mulla Sadra, and rejects some like Ghazali. Imam Khomeini also has his own innovations and theories in this field, like the interpretation of the new term "humanities" in the framework of the tradition of reviving science and rearranging the traditional doctrine of Velayat in the framework of the theory of "Velayat-e-Faqih".

#### Keywords:

Khomeini, Ihya, religious science, humanities, yaqdhah,, Velayat-e-Faqih, Ghazali

#### مقدمه

در تاریخ اندیشه اسلامی، مباحث فراوانی پیرامون علم حقیقی و حقیقت علم، به ویژه در طریق تصوف مطرح شده است. (پازوکی ۱۳۸۸) مشهورترین نمونه‌ی این مباحث را می‌توان کتاب «احیاء علوم دین» اثر ابوحماد

محمد غزالی (متوفی ۵۰۵ ه.ق) دانست، گرچه گستره چنین مباحثی به این کتاب محدود نمی‌شود. غزالی در این کتاب، دانشمندان زمان خود را «مترسمان به علم» می‌خواند (غزالی بیتا: ص ۲) و حقیقت علم دین را در روزگار خود دستخوش تحریف و تخصیص می‌بیند، در مقابل می‌کوشد با یادآوری معانی اولیه علم در روزگار صحابه و تابعین پیامبر (ص)، خواننده را متوجه حقیقت علم دین کند (غزالی بیتا: صص ۵۴-۵۸). علاوه بر این‌ها، غزالی با دوگانه‌هایی چون «علم فرض / علم فضل» (غزالی بیتا: ص ۲۴) و «علم مکاشفه / علم معامله» (غزالی بیتا: صص ۳۳ و ۳۴)، می‌کوشد به هر ترتیب تمایزی میان آنچه حقیقت علم دین می‌پندارد با شبه‌علم بگذارد، دوگانه‌هایی که در بسیاری متون مشابه پس از او نیز، به نقل از او یا با نظر به منابع او دیده می‌شود.

نقد غزالی از علوم گرچه در تعریض به دانشمندان روزگار خودش به زبان آمده است، با این همه متکی است به طرح کلی از حقیقت علم و منشأ تحریف آن. غزالی به استناد حدیثی که مستقیماً به عنوان طرح احیاء علم اشاره دارد، کلی بودن این وضع را تقدیری تاریخی می‌داند؛ «همانا که گفته ر سول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ سلم درست است که فرمود: اسلام غریبانه آغازید و همانگونه که آغازید به غربت باز خواهد گشت، پس خوشا به حال غریبان. پس، از او پرسیدند: غریبان کیانند؟ فرمود: آنان که آنچه از سنت من فاسد شده را اصلاح می‌کنند و آنچه مرده را به زندگی برمی‌گردانند». (غزالی بیتا: ص ۶۴) این غربت تاریخی در زبان غزالی، در ظاهر برخاسته از مراددهی ضروری فقها با حاکمان است، (غزالی بیتا: ص ۷۱) اما در نگاهی باطنی از درافتادن انسان در دنیا و طبیعت نفس او آب می‌خورد (غزالی بیتا: ص ۱۳۳)؛ همانطور که متقابلاً علم دین در حقیقت «علم طریق الآخره» است (غزالی بیتا: ص ۵۴) که «تنها با تطهیر و تزکیه قلب از صفات ناپسند در قلب ظاهر می‌شود» (غزالی بیتا: ص ۳۴).

در منابع شیعی نیز، چه پیش از غزالی و چه پس از او، بحث از حقیقت علم و صلاح و فساد عالمان، از مضامین پرتکرار است، تا آنجا که بعضی علماء شیعه مثل فیض کاشانی (ره) طرح احیاء علم را اصالتاً طرحی شیعی دانسته‌اند و کوشیده‌اند آن را به مصادر شیعی برگردانند. (فیض کاشانی ۱۴۱۷: صص ۱ و ۲) در روزگار ما نیز، دکتر عبدالکریم سروش در مدخل «احیاء علوم الدین» از «دایره المعارف بزرگ اسلامی» و به ویژه دکتر شهرام پازوکی در مقاله «احیاء علوم دین و ضرورت احیاء آن» به کتاب غزالی و طرح او توجه کرده‌اند، با این حال هیچ یک ذیل چنان طرحی به امام خمینی (ره) توجه نداشته‌اند. از منظر مقاله پیش رو، امام خمینی (ره) از الگوی «احیاء علوم» در نقد وضع علم و عالمان روزگار خویش بهره برده است، در عین حال قرائتی خاص خویش از این الگو ارائه داده است. این مقاله به مسئله‌ی احیاء علوم دین در اندیشه‌ی امام خمینی (ره)، مواجهه‌ی او با سنت مباحث مربوط به این مسئله و نوآوری‌ها و نظریات خاص او در این زمینه می‌پردازد.

### مسئله احیاء علم در اندیشه امام خمینی (ره)

مسئله‌ی احیاء علوم دین در تاریخ اندیشه اسلامی، همواره در موقعیتی جدلی نسبت به علوم زمانه‌ی خویش طرح شده است. عنوان «احیاء علم» متضمن برآوردی طعن‌آمیز از وضع این علوم است: این علوم به رغم رونق ظاهری‌شان مرده‌اند؛ جان، که جوهر پنهان، اما در عین حال مرجع ضمیر تن است، از این علوم رخت برده است. کتاب «احیاء علوم الدین» ابوحامد غزالی نیز از اولین سطور، به تصریح متذکر و متعرض چنین وضعی در علوم و عالمان زمانه‌ی خویش است. (غزالی بیتا: صص ۲ و ۳) مقارن همین تصریح را می‌توان در کتاب «الکافی» که مثال اول و عالی چنین مباحثی در تاریخ شیعه است نیز دید. (کلینی ۱۴۰۷ق: صص ۵-۸) از پس این تصریح، کار این کتب جستجوی حقیقت از دست‌رفته‌ی علوم دین و احضار دوباره‌ی آن چون احضار

روح در کالبد این علوم است. امام خمینی (ره) نیز جا به جا چنان برآوردی از علوم روزگار خود داشته است. البته چنان برآوردی قضاوتی عرفی و تاریخی نیست، بلکه تطبیق درکی پیشینی از حقیقت علم با وضع واقع علوم است و از همین رو می‌توان «احیاء علم» را الگویی کلان و کلی دانست.

امام خمینی (ره) اولاً و بیشتر، کلان و کلی بودن این الگو را شرح داده است. به این منظور امام (ره) دو کلیدواژه‌ی پرتکرار دارد که هر دو از اصطلاحات سنت تصوفند: «علوم رسمی» و «حجاب». «علم رسمی» عنوانی است برای همه فعالیت‌های علمی در هر یک از شاخه‌های شناخته شده‌ی علوم. منظور از «رسم» در «علم رسمی» این است که از رهگذر علوم متعارف، یعنی هر چه به آن علم می‌گویند، می‌توان درکی از ذات علم یا ذات موضوع علم پیدا کرد، اما نه تمام آن ذات. علوم همواره از تمام ذات بازمانده‌اند، تمام ذات پوشیده و پنهان است در علوم. از این رو است که عنوان «علم»، یا «خود علم»، یا «ذات علم»، یا «حقیقت علم» همچون عنوانی انتقادی بر سر علوم می‌ایستد و زمینه‌ی ارزیابی علوم را فراهم می‌کند. امام (ره) این عنوان را ضمن موعظه‌ای چنین شرح داده‌اند: «چه شده است که در ما این علوم رسمی، ظلمات و ضیق صدر و تدلُّل و تکبُّر ایجاد کرده؟! آیا می‌توان این الفاظ را علوم دانست و با آن در جهان سرافرازی کرد؟ عزیزا از خواب گران برخیز.» (خمینی ۱۳۸۸: ص ۳۴۳) همچنین بارها با یادآوری بیتی از شیخ بهایی (ره) علوم رسمی را «سربه سر قیل و قال» خوانده است (خمینی ۱۳۷۸، ج ۱۶: ص ۲۲۰، ج ۲۰: ص ۴۳۶) تا فاصله میان الفاظ علمی را با معنای راستین آن‌ها یادآور شود.

اصطلاح دوم امام (ره) در بررسی وضع علوم «حجاب» است. «حجاب» هم همان کارکرد «علم رسمی» را در ارزیابی وضع علوم دارد، با این تفاوت که باری هستی‌شناسانه دارد و وضعیت علوم را به مناسبت وجودی انسان با حقیقت گره می‌زند. در هستی‌شناسی عرفانی، حق چنانکه هست (من حیث هو، کما هو) نه اسمی دارد

و نه رسمی، از این رو فی نفسه ناشناختنی است. صرفاً از طریق تعینات و تجلیات ترتیبی او در عالم است که می‌توان او را شناخت. اما این تعینات و تجلیات در عین حال که در جای خویش اسم و رسم اویند، حجاب ذات او نیز هستند. (خمینی ۱۳۹۴: ص ۲۹۳) موضوع علم اسم است و اسم همان حجاب، از این رو هر علمی به نوبه‌ی خویش جهل است. «علم» خصلتی دوگانه دارد؛ می‌پوشاند و ضمناً آشکار می‌کند. از این رو در عین حال که علم همواره علم به حجاب است، از آن گریزی نیست. (خمینی ۱۳۹۴ ب: ص ۴۵۷) علم از ابتدا باید به قصد عبور کسب شود. اگر دانشمندان در علم خویش متوقف بمانند، یعنی نتوانند از آنچه می‌دانند راهی به آنچه نمی‌دانند و نمی‌توانند بدانند باز کنند، از وجه علمی و اصیل علم در حجاب آن بازمانده‌اند. در چنین موقعیتی است که امام (ره) تعبیر مکرر خویش را متذکر می‌شوند: «علم حجاب اکبر است». (خمینی ۱۳۸۱، ج ۱: ص ۲۳۸ و ج ۳: صص ۴۹۸-۴۹۹. ۱۳۹۴ ب: ص ۱۲۵. ۱۳۸۸: ص ۸. ۱۳۷۸، ج ۲۰: صص ۱۶۵ و ۴۳۹)

با الگوی سوار بر این دو اصطلاح، امام (ره) مجموعه‌ی علوم دینی سنتی را نقد می‌کند. علوم دینی در نگاه امام (ره) به سه شاخه‌ی کلی حکمت، اخلاق و فقه تقسیم می‌شوند که منطبق با سه گانه عرفانی حقیقت، طریقت و شریعت است. (خمینی ۱۳۹۴ ب: صص ۳۸۶ و ۳۸۷) وی این هر سه علم را نابسند می‌داند. نابسندگی این علوم در نظر امام (ره) از دو حیث دیده شده است. یک بار نابسندگی نسبی، یعنی نابسندگی یکی از این علوم در نسبت با دو علم دیگر، از آن حیث که هر یک تنها موقوف بعدی از ابعاد حقیقتند. (خمینی ۱۳۹۳: صص ۶۱-۶۳) بار دیگر نابسندگی مطلق، یعنی نابسندگی هر یک از این علوم در نسبت با حقیقت همانچه موقوف‌آیند، از آن حیث که حقیقت اکتناه‌ناپذیر است (خمینی ۱۳۹۴ ب: صص ۹۰-۹۲)، گرچه می‌توان این هر دو نابسندگی را به هم بازگرداند. در مرحله‌ای دیگر، امام (ره) این نقد را از علوم سنتی، معطوف به

متعاطیان آن علوم می‌کند و نابسندگی آن علوم را به انصراف آن دانشمندان از مقاصد حقیقی علوم نسبت می‌دهد، انصرافی که در اخلاق و صفات باطنی آنان نقش بسته است. (خمینی ۱۳۹۴ ب: صص ۸۲ و ۸۳)

نقد امام (ره) به علوم و عالمان زمان خویش، همزمان که وی به مرجع فکری عموم ایرانیان بدل می‌شود، از محدوده‌ی علوم سنتی فراتر می‌رود و علوم دانشگاهی و دانشگاهیان را هم شامل می‌شود، منتها امام (ره) به این علوم ورود محتوایی نمی‌کند، یا به تمایزی ماهوی میان این علوم با علوم سنتی اشاره نمی‌کند، بلکه علوم دانشگاهی و دانشگاهیان را هم مشروط به همان مقاصد می‌کند که برای علوم سنتی ثابت کرده بود تا نشان دهد که این درک کلی او از هر علمی بما هو علم است. این مقاصد را امام (ره) اینجا به تناسب مخاطب خاص خویش بیشتر ذیل دو اصطلاح «تهذیب» و «تعهد» می‌آورد (خمینی ۱۳۷۸، ج ۱۳: ص ۴۱۳. ج ۱۴: ص ۱۶۹) که هر دو می‌توانند شیوه‌ی تمهیدی دانشمند در طلب حقیقت علم باشد و یادآور همان جوهر معنوی علوم است که در الگوی «احیاء علم» همواره به آن تذکر داده شده است.

مواجهه‌ی امام خمینی (ره) با مباحث سنتی پیرامون احیاء علوم دین  
مواجهه‌ی امام (ره) با مباحث سنتی پیرامون احیاء علوم را بایست در دو بخش بررسی کرد، یکی در استناد به مفاهیم و آموزه‌های محوری این مباحث و یکی در استناد به شخصیت‌های شاخص در طرح این مباحث. در مورد اول، مضاف بر دو نمونه‌ای که پیشتر گفته شد، امام (ره) تقریباً از عمده‌ی مفاهیم و آموزه‌های محوری سنتی در بحث احیاء علوم استفاده کرده است که از آن میان، دو مورد اهمیت ویژه‌ای در این سنت دارند؛ اول آموزه‌ی ظاهر و باطن و دوم آموزه قلب.

دوگانه‌ی «ظاهر و باطن» از مشهورترین اصطلاحات مباحث سستی احیاء علم و سازنده‌ی زبان این مباحث است؛ دوگانه‌ای تفسیری که موضوع علم را به دو جزء شرح می‌کند تا جزئی اصیل و زیرین و جزئی دیگر غیراصیل و رویین باشد. همانند آنچه در باب حجاب و حق گفته شد، در سلوک علمی باید حجاب ظاهر را خرق و تعبیر کرد و به حقی که باطن است رسید. (خمینی ۱۳۹۴: ص ۶۱) با این حال، دوگانه‌ی «ظاهر و باطن» به تدریج در تاریخ علوم دینی وجه تفسیری خود را از دست داده است و به مناقشه‌ای در میان اصحاب علوم تبدیل شده است، به ویژه از جانب برخی «جهله‌ی اهل تصوف» که علوم را به علوم ظاهر و باطن تقسیم کرده‌اند و به اشتباه، عوض آنکه حجاب ظاهر را خرق و تعبیر کنند، علم ظاهر و عمل ظاهر را رفض کرده‌اند. متقابلاً آنان که اهل ظاهر خوانده شده‌اند نیز هم علم و عمل باطن را «خیالات و اوهام» دانسته‌اند. (خمینی ۱۳۹۴: ص ۷۹)

امام (ره) تقسیم علم به علم ظاهر و علم باطن را می‌پذیرد، منتها ظاهر و باطن را در دو ترکیب «علم ظاهر» و «علم باطن» اضافه‌ی غیر و صفی می‌داند؛ علم ظاهر علمی است که موضوعش حیث ظاهر است، در کنار علم باطن که موضوعش حیث باطن است. ظاهر راه دسترسی به باطن است، (خمینی ۱۳۹۲: ص ۲۰۲) مادام که این راه باز باشد، ظاهر می‌تواند موضوع علم باشد و علم ظاهر در زمره علوم حقیقی است و اگر این راه بسته شد، یعنی باطنی از آن مستفاد نشد، اصلاً موضوع علمی نیست تا بتوان آن را «علم» ظاهر خواند. (خمینی ۱۳۹۳: صص ۶۱-۶۳)

امام (ره) مناقشه‌ی میان طوایف مختلف دانشمندان دینی بر سر ظاهر و باطن را مناقشه‌ای خارج از حدود علم و خاسته از تکبری حاصل از علم در نفس دانشمند می‌بیند، تکبری که دانشمند را به علم خویش موقوف و از انحاء و مراتب دیگر علم باز می‌دارد. این ردیله نیز در همه‌ی اصناف دانشمندان دینی یافت می‌شود



و اختصاص به هیچ‌یک ندارد. (خمینی ۱۳۹۴ ب: صص ۸۲ و ۸۳) متقابلاً امام (ره) می‌کوشد میان اهل ظاهر و اهل باطن مصالحه‌ای بر سر علم برقرار کند و این مصالحه را از راه ترک تکبر علمی و استناد به آنچه بعدها در دروس تفسیر سوره‌ی حمد «احتمال» می‌خواند میسر کند. (خمینی ۱۳۸۴: ص ۹۴) «احتمال» در لسان وی یعنی بسنده نکردن شخص به علمش و تحمل فروض و شقوق دیگری غیر از آنچه می‌داند. ترک «احتمال» است که اصناف دانشمندان دینی را رویاروی هم قرار داده و به این ترتیب آن‌ها را از فهم حقایق علمی باز داشته، و گرنه علم به پریش و پذیرش می‌خواند. (خمینی ۱۳۹۴ ب: ص ۳۸۹) امام (ره) با استناد به جامعیت قرآن، به عنوان متن محوری همه‌ی علوم دینی، ظاهر و باطن را دو بُعد آن کتاب می‌بیند و اکتفاء به ظاهر را «قصر قرآن» و ترک ظاهر را «ابطال ظاهر و باطن» آن می‌خواند. (خمینی ۱۳۹۴: ص ۲۹۱. ۱۳۹۴ ب: ص ۶۲۶) از این رو بایست ظاهر و باطن را دو بعد از ابعاد علم دین دانست.

آموزه‌ی مهم دیگر از مباحث سنتی احیاء علوم در زبان امام خمینی (ره) معیار «قلب» در عالم بودن عالم است. علم حقیقی در مباحث سنتی احیاء، علمی است که با خوی صاحبش ممزوج و به خصلت او مبدل شده باشد، به نحوی که بتوان او را نه داننده‌ی پاره‌ای مسائل، بلکه دانا، عالم یا دانشمند دانست. این‌ها صفاتی است مستقل از مقدار محفوظات علمی فرد، بلکه بیشتر توضیح دهنده آن است که فرد تا چه حد و به چه نحو پذیرای مقام و موقعیت خویش در برابر آنی است که نه می‌داند و نه می‌تواند بداند. این خوی و خصلت هم به اقتضای جنسش، نه در آراء نظری فرد، بلکه در رفتارها و احوال عملی او آشکار می‌شود. «قلب» استعاره از صحیفه‌ای فرضی است که خوی و خصال انسان در آن نقش بسته است. میانجی انسان با هر چه می‌یابد و هست این «قلب» است، در عین حال نه تنها دیگران بلکه گاه حتی خود او هم به عمق آن آگاه نیست. به این اعتبار، چه بسا فردی با نظرات و افادات علمی قابل اعتنا را نتوان عالم راستین خواند، چرا که علم در قلب او نقش نبسته است.

(خمينی ۱۳۹۴ ب: ص ۳۹۳) امام (ره) قلب را «مناط انسانیت» و «ممیزه انسان از حیوان» می خواند (خمينی ۱۳۷۸، ج ۱: ص ۴۶۲) و همین مناط و ممیزه را هم معیار و میزان علم می داند. (خمينی ۱۳۸۸: ص ۳۴۳) کسب عرفی علم تنها فتح باب برابری با این میزان است، آنچه آدمی را در این راه پیش می برد مجاهدات و ریاضات عملی است. (خمينی ۱۳۹۴: ص ۹۵)

گذشته از مفاهیم و آموزه ها، مواجهه ی امام (ره) با مباحث سنتی احیاء را می توان با وجه نظر وی در باب شخصیت های شاخص به این مباحث نیز سنجید. امام (ره) از عمده ی این شخصیت ها به نیکی یاد کرده است و به بسیاری از آنان استناد کرده است و برخی را شیخ خویش دانسته است، منتها در ادامه ی قرائتی شیعی از این مباحث، نقدهایی نیز به برخی از آنان وارد دانسته است. تندترین این نقدها در زبان امام (ره) متوجه شناخته شده ترین چهره ی احیاء علم، یعنی ابو حامد غزالی (ره) است. نقد امام (ره) به غزالی (ره) مطابق با برخی بزرگان شیعه چون فیض کاشانی (ره)، از پایه ای شیعی است و دو مقصد دارد؛ یکی اینکه نشان دهد طرح احیاء اولاً طرحی شیعی است و غزالی (ره) آن را از بستر اسیلش خارج کرده، (خمينی ۱۳۸۱، ج ۳: صص ۳۶۰ و ۳۶۱) ثانیاً حشویاتی دارد که به این طرح ضربه زده، (خمينی ۱۳۸۸: صص ۱۲ و ۱۳) با این حال امام (ره) بر خلاف فیض (ره) این حشویات را نه حشویاتی قابل تهذیب، بلکه تنیده شده در کل کتاب و ناظر به درک غزالی (ره) از علم می داند. امام (ره) به «المحجۀ البيضاء فی تهذیب الإحیاء» نظر دارد و از آن مطالبی نقل می کند که بعضاً همان مطالب غزالی (ره) است، (خمينی ۱۳۹۴ ب: ص ۳۸۷) در عین حال شخصیت غزالی (ره) را بی نسبت با حقیقت علم دین می بیند و او را همان جایی می نشاند که در تاریخ تصوف ابوحنیفه نشسته است؛ مقام عالمی که به واسطه ی اشتغال به ظاهر الفاظ علوم از تهذیب وامانده و از نور افاضی و اسرار علم بی بهره است. (خمينی ۱۳۷۸، ج ۲: ص ۳۸)

در علوم نقلی امام (ره) از مشایخی به ویژه یاد می‌کند که در بحث احیاء علوم دین صاحب اثرند، از جمله شیخ بهایی (ره) صاحب کتاب «کشکول» که امام (ره) او را «شیخنا العارف بهاء المله و الدین» (خمینی ۱۳۷۵: ص ۱۲۰) می‌خواند. اگرچه شیخ بهایی (ره) از مشایخ فقها است و استناد امام (ره) به وی در نقل حدیث است، اما با آوردن و صف «العارف» و نقل حدیث از کتاب «کشکول» بر درک خاص او از فقه تأکید می‌ورزد. همین شیوه را در ذکر نام فیض کاشانی (ره) پیش می‌گیرد و او را «محدث عارف کامل» (خمینی ۱۳۹۴ ب: ص ۵۴۶) می‌خواند. با این حال، احترام امام (ره) به شیخ کلینی (ره) که کتاب کافی او مطرح‌ترین و شاید اولین اثر شیعی در باب حقیقت علم و عالمان است، در میان فقها و محدثان بی‌نظیر است. امام (ره) اولاً مقام بنیانگذاری او را با عنوان «شیخنا الأقدم، حضرت ثقة الإسلام و قدوه ارباب حدیث» (همو ۱۳۸۶: ص ۷۱) یاد می‌کند. ثانیاً در کتابی مثل «شرح چهل حدیث»، هر چهل حدیث را از «الکافی» برمی‌گزیند و در ذکر سند بیش از نیمی از این چهل حدیث، وصفی بلند یا کوتاه در وصف کلینی (ره) می‌آورد؛ از جمله او را «ثقة الاسلام و عماد المسلمین»، «الشیخ الجلیل» و «رئیس المحدثین» می‌خواند. (خمینی ۱۳۹۴ ب: صص ۲۲۱، ۲۱۳، ۱۶۷)

در فلسفه و علوم عقلی نیز امام (ره) بیش از هر کس، خود را وامدار صدرالمتألهین (ره) می‌داند و او را با القاب بی‌نظیری چون «مولانا الفیلسوف صدر الحکماء و المتألهین» (خمینی ۱۳۹۳: ص ۹۵) یا «شیخ مشایخ الأولیاء و الحکماء، صدر صدور المتألهین و العرفاء» (خمینی ۱۳۷۵: ص ۹۱) یاد می‌کند که همگی القابی است در تجلیل از مقام او که فلسفه را به حقیقت باطنی علم بازگردانده است. (خمینی ۱۳۹۳: صص ۱۱۸ و ۱۱۹) به همین ترتیب از میان شعرا نیز امام (ره) به بزرگان مباحث احیاء علم ادای دین می‌کند؛ عطار (ره) را به تلویح از «ارباب معرفت و اصحاب القلوب» می‌شمارد (خمینی ۱۳۹۴: ص ۵۸)، حافظ (ره) را بارها «العارف الشیرازی» می‌خواند (به عنوان نمونه: خمینی ۱۳۸۶: ص ۵۲) و فهم ابیات مثنوی مولوی (ره) را دور از دسترس حتی

حکیم متألهی چون ملاهادی سبزواری (ره) می‌بیند، آنقدر دور که ملحدی بخواهد مرام نبی مرسلی را شرح کند. (خمینی ۱۳۸۱، ج ۲: ص ۱۹۸) به این ترتیب معلوم است که امام (ره) خود را در ادامه سنت مباحث احیاء علم می‌یافته، به چارچوب مفاهیم آن متعهد و با بزرگان آن همگام بوده است.

### نوآوری‌ها و نظریات خاص امام خمینی (ره) در زمینه‌ی احیاء علم

سوی ارجاع‌هایی که امام (ره) به مباحث سنتی احیاء علم داده است، چنانکه اقتضاء یک متفکر اصیل است، نوآوری‌هایی خاص خویش هم در این زمینه داشته است، به ویژه از آن رو که امام (ره) به لحاظ تاریخی خود را در موقعیتی بی‌سابقه در سنت مباحث احیاء علم یافته است. امام (ره) خود را نه تنها مواجه با دانشمندان دینی گوناگون، بلکه مقدم بر آن، مواجه با علوم و عالمی جدید می‌بیند؛ نیز نه تنها حاکمان زمان خود را همچون همیشه در پی استفاده ابزاری از عالمان دینی در جهت مشروعیت خویش می‌بیند، بلکه علاوه بر آن متوجه برنامه‌های سیاسی بی‌سابقه‌ای است که برای به حاشیه راندن یا محو همیشگی عالمان دینی از صفحه روزگار به جریان افتاده است. در چنین موقعیتی، امام (ره) به شیوه‌های گوناگونی دست به نوآوری زده است؛ گاه اصطلاحاتی نو را به تأویل سنت احیاء علم برده، گاه اصطلاحات سنتی را در تبادلهایی جدید و امروزی به کار برده، گاه خود را با ابعادی جدید از مسئله احیاء علم روبرو دیده و ناظر به آن‌ها نظریه‌پردازی کرده و گاه نظریات سنتی را بازخوانی و از نو صورتبندی کرده. در ادامه نمونه‌هایی برای هر یک از این مواقع ذکر می‌کنیم.

نمونه‌ای از اصطلاحات جدیدی که امام (ره) به تأویل سنت احیاء علم برده است اصطلاح «علوم

انسانی» است. «علوم انسانی» اصطلاحی جدید معادل تعبیر آلمانی Geisteswissenschaften یا تعبیر انگلیسی

Humanities است؛ اصطلاحی که پس از «کانت» و متأثر از او، ابتدائاً در آثار فیلسوف آلمانی «ویلهلم دیلتای» و

سپس در آثار فیلسوفان نوکانتی به چشم آمد و از آنجا در کل اروپا برای خود جایی در مناقشات علم جدید با فلسفه باز کرد. «علوم انسانی» در این مناقشه گویای بررسی علمی موضوعاتی بود که به تجربه روحی و روانی (درونی) انسان برمی گشت و موضوعاً در دایره‌ی علوم طبیعی آن زمان جا نمی گرفت، اما از ایده و روش‌های همان علوم تبعیت می کرد و مانع از آن می شد تا چنین موضوعاتی به دامان فلسفه بغلطد که غیرعلمی پنداشته می شد. این اصطلاح از یک سو به جهت ماهیت انتقادی همزمانی که نسبت به فلسفه و علم داشت و از سوی دیگر به جهت استعدادی که در طرح مسائل فرهنگی و اجتماعی از خود نشان داد، با اقبال فراوانی روبرو شد و در محیط‌های دانشگاهی ایران نیز زمینه‌ساز موج جدیدی از مباحث علمی به ویژه در دهه‌ی منتهی به انقلاب اسلامی شد. امام (ره) با درکی که از موضوعیت و اهمیت انسان در الگوی سنتی «احیاء علم» داشت، اصطلاح «علوم انسانی» را به تأویل سنت احیاء علم برد و عنوانی برای علم راستین قرار داد.

امام (ره) اولاً با یادآوری ماهیت «ناشناخته» و «پیچیده»ی انسان، آن را در مقام تأمل برانگیزترین موضوع علم به طور کلی قرار می دهد. (خمینی ۱۳۷۸، ج ۸: ص ۳۲۶ و ج ۱۴: ص ۸) ثانیاً نظر به موقعیت وجودی انسان در مواجهه با مرگی که انسان را به حقیقت خویش فرامی خواند، شناخت انسان از حقیقت خویش را حیاتی‌ترین نیاز او و به تبع مصداق حقیقی همان علم نافع می خواند که در سنت احیاء به عنوان معیار علم آمده است. (خمینی ۱۳۷۸، ج ۱۳: صص ۴۴۸-۴۵۰) با این دو مقدمه، امام (ره) انسان را موضوع اصلی علم انبیاء برمی شمارد (خمینی ۱۳۷۸، ج ۸: ص ۳۲۴) و علمی از آن دست را «علوم انسانی» نام می نهد. (خمینی ۱۳۷۸، ج ۱۴: صص ۲۹۲ و ۳۱۷) به این ترتیب کلیه علوم و معارف اصیل دینی اعم از فقه و اخلاق و حکمت ذیل عنوان «علوم انسانی» طبقه‌بندی می شوند (خمینی ۱۳۷۸، ج ۲۰: ص ۱۶۵)، در تمایز از علمی که می توان آن‌ها را «علوم مادی» یا «علوم طبیعی» خواند. (خمینی ۱۳۷۸، ج ۸: ص ۴۳۴) «علوم انسانی» در بیان امام (ره)

معادل کلی «علوم اسلامی» و به معنای آن گرفته می‌شود. (خمینی ۱۳۷۸، ج ۱۴: ص ۳۴۵) این البته نه به آن معنا است که علوم انسانی مرسوم همان علوم اسلامی‌اند، بلکه به آن معنا است که از دید امام (ره) علوم اسلامی توجهی به معنای انسانی علم در دل خویش دارند و می‌توان علوم اسلامی را الگو یا معیاری برای علوم انسانی مطلوب دانست.

اما نمونه‌ای از اصطلاحات سنتی احیاء علم که در زبان امام خمینی (ره) تبادری جدید و امروزی یافته اصطلاح «بیداری» است. بیداری یا «یقظه» در اصطلاح عرفانی و صف لحظه‌ی فاصله گرفتن انسان از عادات روزمره و توجه به موقعیت حقیقی خویش است. با این توجه است که انسان به راه تفکر معنوی وارد می‌شود و چنان حرکتی را آغاز می‌کند. با استناد به این مفهوم، در سنت احیاء علم، صدرالمآلهین (ره) عنوان کتابی را که در دعوت به علوم معنوی و رد جهله‌ی متصوف نگاشته است «ایقاظ النائین» گذاشته است. (صدرالمآلهین، بی‌تا: ص ۲) امام خمینی (ره) مکرراً با استناد به خواجه عبدالله انصاری (ره) و ذکر آیه‌ای که همو در باب «یقظه» آورده (انصاری ۱۴۱۷: ص ۳۵)، بیداری را منزل اول یا حتی مقدمه‌ی سلوک معنوی می‌خواند. (خمینی ۱۳۷۸، ج ۱۰: ص ۲۴۲ و ج ۲۰: ص ۴۳۹) در عین حال با تأکید بر اینکه مقاومت سیاسی عموم مردم برابر استبداد و استعمار هم «سیر الهی و معنوی» است (خمینی ۱۳۷۸، ج ۱۲: ص ۳۸۲) این اصطلاح را به آگاهی «ملت‌ها» از موقعیتی که در آنند و عزم آن‌ها برای رسیدن به حق خویش تسری می‌دهد. (خمینی ۱۳۷۸، ج ۱۳: ص ۵۳۱) به این ترتیب اصطلاح سنتی «بیداری» را در معنایی به کار می‌برد که پیش از او در مباحث سنتی احیاء علم مرسوم نبوده است.

در زبان امام خمینی (ره)، ابعاد جدیدی از مسئله احیاء علم که عمدتاً ابعادی اجتماعی و سیاسی است دیده و برجسته شده است. یکی از این ابعاد جدید، درک مجموعه‌ی دانشمندان دینی به عنوان یک طبقه یا

«قشر» است. امام (ره) با توجه به وجهی نمادین دانشمند اسلامی در مقام حافظ حقیقت دین، (خمینی ۱۳۷۸، ج ۸: ص ۳۸۹) حیات تاریخی حقیقت دین را مدیون وجود این «قشر» می‌داند. (خمینی ۱۳۷۸، ج ۳: صص ۲۳۹-۲۴۶) متقابلاً برنامه‌های استعماری و استبدادی برای حذف «قشر» دانشمندان دینی از متن زندگی مردم را محور اصلی مقابله با مقاصد دینی حیات می‌شناسد. (خمینی ۱۳۷۸، ج ۱۵: ص ۱۰. ج ۹: ص ۷۹. ج ۷: ص ۳۸۸) از این رو امام (ره) می‌کوشد تا دانشمندان دینی را در قالب یک «قشر» به خود آن‌ها بشناساند و از هریک از آن‌ها می‌خواهد مسئولیت خطیر نمایندگی دین را به عنوان عضوی از «قشر روحانیت» بر عهده بگیرند. (خمینی ۱۳۷۸، ج ۱۰: ص ۲۴. ج ۱۹: ص ۲۴۷) نظر به این موقعیت نمادین، فساد دانشمندان دینی فسادی فراگیر و منشأ همه‌ی فسادها خواهد بود. (خمینی ۱۳۹۴: صص ۱۲-۱۶)

امام خمینی (ره) برخی نظریات سنتی احیاء علم را بازخوانی و از نو صورتبندی کرده. یکی از این نظریات نظریه‌ی «ولایت» است که در بازخوانی امام (ره) به مشهورترین نظریه‌ی وی یعنی نظریه‌ی «ولایت فقیه» انجامیده. حقیقت علم دین در مباحث سنتی احیاء علم حقیقتی وجودی است که پیش از آنکه در مفاهیم و الفاظ علمی صورت بندد در احوال و قلب شخص عالم صورت می‌بندد، چنانکه در حدیثی منسوب به نبی اکرم (ص) آمده است که «الحقیقه احوالی». (أحصائی ۱۴۰۳: ص ۱۲۴) عالم راستین در سنت احیاء علم کسی است که از خلال گفتار و رفتار او بتوان به احوال قلبیش همچون صحیفه‌ی حقیقت راه یافت. تحقیق در حقیقت دین از راه مطالعه‌ی احوال شخصی عالمان راستین می‌گذرد، از این رو مشاهده‌ی شخص این عالمان و استماع احادیث ایشان و دقت در سیر آنان مستقیم‌ترین و سائط عبور از چنان راهی شمرده می‌شود. این عالمان راستین در سنت احیاء علوم دین «أولیاء» خوانده می‌شوند و کتاب مهم و مشهوری چون «تذکره‌الأولیاء» از عطار نیشابوری (ره) درست با نظر به جایگاه محوری آن‌ها در مسیر تحقیق علم دینی نگاشته شده است. (عطار

۱۹۰۵: ص ۶) در مقام این وساطت ضروری به عنوان «أولیاء» است که علما وارثان انبیائند. اولیاء دروازه‌های حقیقت باطنی دین و واسطه‌ی ضروری راهیابی به آنها، از این رو ابواب آغازین کتاب کافی که برجسته‌ترین کتاب شیعه در بحث احیاء علم است، مصروف بیان شرافت آنان، شناسایی و تشخیص‌شان و نحوه‌ی حضور نزدشان شده است. (کلینی ۱۴۰۷: صص ۳۲-۴۰)

نظریه‌ی «ولایت» در مباحث سنتی احیاء علوم توضیح و توجیه هستی‌شناختی نحوه‌ی وساطت ضروری اولیاء و تشریفات پیوند با آنان بوده است. (به عنوان نمونه: سلطان‌علیه‌شاه ۱۳۸۴: صص ۱۳-۴۳) امام خمینی (ره) نیز در یکی از اولین آثار علمی خویش، یعنی «مصباح‌الهدایه‌ی الی‌الخلافة و الولایه»، در بازخوانی نظریه‌ی ولایت، به نحوی بدیع آن وساطت ضروری و هستی‌شناسانه را توضیح داده است. (خمینی ۱۳۸۶: صص ۸۲ و ۸۳) اما قریب به ۴۰ سال بعد در بحبوحه‌ی فعالیت‌های سیاسی، صورتبندی نوی از آن نظریه ذیل عنوان «ولایت فقیه» پیش می‌نهد. امام (ره) در این صورتبندی نو، با تفکیک میان «ولایت تکوینی» و «ولایت اعتباری»، ولایت را این بار نه در معنایی هستی‌شناسانه، بلکه در معنایی عرفی پیش می‌کشد. همانطور که ولیّ تکوینی واسطه‌ی میان حقیقت باطنی دین با انسان‌ها است، ولیّ اعتباری در مقام واسطه‌ی میان حقیقت ظاهری دین و آنها قرار می‌گیرد. منظور از این حقیقت ظاهری مقاصدی است مثل عدالت که تنها از طریق برپایی یک حکومت اسلامی به ظهور می‌رسد. به این اعتبار «ولیّ» تبدیل به «عنوانی عام» برای هر کسی می‌شود که بتواند حکومت اسلامی را برپا و آن مقاصد را محقق کند.<sup>۶</sup> چنین کسی لازم نیست شخصاً در مرتبه‌ای از مراتب ولایت تکوینی احراز

---

۶. تفکیک میان ولایت تکوینی و ولایت اعتباری به عنوان زمینه‌ی طرح بحث ولایت فقیه، هرچند ممکن است با برخی قرائت‌های عرفانی از ولایت فقیه نخواند، در متن کتاب «ولایت فقیه» به تأکید آمده است. «وقتی می‌گوییم ولایتی را که رسول اکرم (ص) و ائمه (ع) داشتند، بعد از غیبت، فقیه عادل دارد، برای هیچ کس این توهم نباید پیدا شود که مقام فقها همان مقام ائمه (ع) و رسول اکرم (ص) است. زیرا اینجا صحبت از مقام نیست؛ بلکه صحبت از وظیفه است. «ولایت»، یعنی حکومت و اداره کشور و اجرای قوانین شرع مقدس ... از امور اعتباری عقلایی است و واقعیتی جز جعل ندارد ... برای امام مقامات معنوی هم هست که جدا از وظیفه حکومت است و آن، مقام خلافت کلی الهی است که گاهی در لسان ائمه، علیهم السلام، از آن یاد شده است.» (ولایت فقیه، صص



شده باشد، بلکه تنها بایست به قوانین صحیح حکومت اسلامی علم داشته باشد و عدالتی عرفی داشته باشد تا عمل به آن علم را تضمین کند. او همان فقیه است. (خمینی ۱۳۷۹: صص ۵۰-۵۴) همانطور که ولی باطنی حافظ باطن دین است، فقیه که ولی ظاهر است حافظ ظاهر دین است. (خمینی ۱۳۷۹: ص ۶۸) با این تفسیر، توضیحی به مفهوم «اولیاء» اضافه می شود که در سنت احیاء علم سابقه ندارد: «منظور از «اولیاء» کسانی هستند که توجه به خدا دارند و در جامعه دارای مسئولیت می باشند.»<sup>۷</sup> (خمینی ۱۳۷۹: ص ۱۱۲) امام خمینی (ره) ذیل این دیدگاه از بسیاری آموزه های سنتی احیاء علم همچون حدیث «بدأ الإسلام غربياً» و «العلماء ورثة الأنبياء»، صورتبندی نو و متفاوتی نسبت به سابقه ی طرح آن ها در سنت احیاء علم ارائه می دهد،<sup>۸</sup> (خمینی ۱۳۷۹: صص ۱۱ و ۹۹) گرچه خود بر آن است که این تفسیر سازگار با جریان تاریخ را ستین اسلام از ابتدا تاکنون است.<sup>۹</sup> (خمینی ۱۳۷۸، ج ۳: صص ۲۳۹-۲۴۰)

---

۵۱-۵۳) منظور از این عبارات البته آن نیست که ولایت فقیه وظیفه ای در قبال هدایت عامه مردم ندارد، بلکه به آن معنا است که اولاً هدایت عامه نیز از مقاصد برپایی حکومت اسلامی است و از آن طریق ممکن است، ثانیاً «ولایت» فقیه یک کارکرد و وظیفه اعتباری است و ولایت تکوینی شخص فقیه بر سایرین را لازم نمی آورد، هرچند با آن تعارضی ندارد و در حالت مطلوبی چون حکومت امیرالمؤمنین یا حضرت حجت (عج) قطعاً با آن جمع می شود. همچنین این اعتباری بودن قدحی به شروط ولی فقیه بودن، یعنی علم و عدالت ندارد، بلکه بیان آن است که علم و عدالت فقیه به معنای عرفی علم و عدالت قلمداد شده اند و در این معنای عرفی قابل تحقیق و تأییدند، وگرنه مقام تکوینی اولیاء را نمی توان به طرق عرفی کشف کرد و تأیید آن در صلاحیت عامه مردم نیست.<sup>۷</sup> تأکید از ما است.

<sup>۸</sup> حدیث «بدأ الإسلام غربياً و سيعود غربياً» در سنت احیاء علم، از جمله در «احیاء علوم الدین» به معنای از میان رفتن علوم باطنی و حقیقت علم بعد از روزگار نبی اکرم (ص) و صحابه و تابعان فهمیده می شد، اما حضرت امام (ره) انحراف حکومت های تاریخ اسلام از مسیر حکومت نبی اکرم و امیرالمؤمنین علیهما السلام را از این حدیث می فهمد. (ولایت فقیه، ص ۱۱) همچنین از حدیث «العلماء ورثة الأنبياء» نیز در سنت احیاء علم، مشارکت علماء حقیقی در علم باطنی نبی اکرم (ص) فهمیده می شد، اما حضرت امام (ره) اثربری علماء از جایگاه حکومتی نبی اکرم (ص) را از این حدیث می فهمد. (همان، ص ۹۹)<sup>۹</sup> منظور از این تاریخ راستین، جریان تاریخی علماء شیعه در دیدگاه امام (ره) است که باطن و ظاهر اسلام را در درازای تاریخ نگه داشته اند و به امروز رسانده اند.

## جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

نظرات امام خمینی (ره) در باب علم و عالمان را می‌توان با الگوی احیاء علوم دین خواند. مفاهیم بسیاری از این سنت در آراء ایشان به کار رفته و خود به شخصیت‌های بسیاری از این سنت ارجاع داده است، گرچه شخصیت برجسته و خاص غزالی را به کلی نپذیرفته است. با این حال، امام (ره) حایز موقعیتی خاص خویش در این سنت است، موقعیتی که در آن، حقیقت دینی، ابعادی مستقلاً سیاسی و اجتماعی پیدا کرده و به تبع، مسئله‌ی احیاء علوم و مفاهیم و نظریاتش هم با توجه به این ابعاد بازتعریف شده است. طرح مفاهیمی چون «قشر روحانیت»، «بیداری ملت‌ها» و «ولایت فقیه» در چارچوب احیاء علم، نشانگر ابعاد خاص این مسئله در موقعیت امام خمینی (ره) است. به این اعتبار او سنت احیاء علم دینی را در موقعیت خویش بازتعریف کرده و به شیوه‌ی خود زنده نگه داشته است، تا آنجا که شاید بتوان به تبعیت از اسلوب فیض کاشانی (ره) در تسمیه کتاب «المحجۀ البیضاء»، امام خمینی (ره) را «مهدب سنت احیاء علم» نامید و عنوان کلی آثار و اندیشه‌های ایشان را «إحياء إحياء» گذاشت.

## منابع

- کاشانی، فیض. (۱۴۱۷ق) *المحجۀ البیضاء فی تهذیب الإحیاء*، مؤسسه انتشارات جامعه مدرسین، قم.
- غزالی، ابوحامد محمد. (بی‌تا) *احیاء علوم الدین*، دارالکتب العربی، بیروت، ج ۱.
- کلینی، محمدبن یعقوب. (۱۴۰۷ق) *الکافی*، تصحیح علی‌اکبر غفاری، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
- پازوکی، شهرام. (۱۳۸۸) *احیاء علوم دین و ضرورت احیاء آن در روزگار ما، جاویدان خرد*، دوره جدید، شماره ۴.

خمینی، روح‌الله. (۱۳۸۸) شرح حدیث جنود عقل و جهل، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، تهران.

\_\_\_\_\_ (۱۳۷۸) صحیفه‌ی امام، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، تهران.

\_\_\_\_\_ (۱۳۹۴) آداب الصلوٰه، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، تهران.

\_\_\_\_\_ (۱۳۹۴ ب) شرح چهل حدیث، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، تهران.

\_\_\_\_\_ (۱۳۹۴ پ) جهاد اکبر یا مبارزه با نفس، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)،

تهران.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۱) تقریرات فلسفه، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، تهران.

\_\_\_\_\_ (۱۳۹۳) شرح دعاء السحر، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، تهران.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۴) تفسیر سوره حمد، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، تهران.

\_\_\_\_\_ (۱۳۹۲) تعلیقات علی شرح «فصوص الحکم» و «مصباح الأنس»، مؤسسه تنظیم و نشر

آثار امام خمینی (س)، تهران.

\_\_\_\_\_ (۱۳۷۵) التعلیقه علی الفوائد الرضویه، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)،

تهران.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۶) مصباح الهدایه الی الخلافه و الولاية، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی

(س)، تهران.

\_\_\_\_\_ (۱۳۷۹) ولایت فقیه (حکومت اسلامی)، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)،

تهران.

أنصاری، عبدالله. (۱۴۱۷ق) منازل السائرین، تصحیح علی شیروانی، دارالعلم، تهران.

شیرازی، صدرالدین محمد. (بیٹا) ایقاظ النائمین، انجمن اسلامی حکمت و فلسفہ ایران، تہران.  
احصائی، ابن ابی جمہور. (۱۴۰۳ق) عوالی اللثالی العزیز فی الأحادیث الدینیہ، سیدالشہداء، قم،  
جلد ۴.

عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۹۰۵) تذکرۃ الأولیاء، بہ تصحیح رینولد نیکلسون، مطبعہ لیدن.

سلطان علیشاہ، سلطان محمد بن حیدر. (۱۳۸۰) ولایت نامہ، حقیقت، تہران.

ترجمہ منابع بہ انگلیسی:

- Kashani, Faiz. (1417 AH) *Al-Mahja Al-Bayda Fi Tahdhib Al-Ihya*, Institute of Teachers Publishing, Qom.
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad. *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, Dar al-Kitab al-Arabi, Beirut.
- Koleini, Mohammad Ibn Yaqub. (1407 AH) *Al-Kafi*, edited by Ali Akbar Ghaffari, Islamic Library, Tehran.
- Pazouki, Shahram. (2009) *Revival of Religious Sciences and the Necessity of Revival in Our Time*, Javidan Kherad, New Volume, Number 4.
- Khomeini, Ruhollah. (2009) *Sharhe Hadithe Jonude Agl o Jahl*, Imam Khomeini Publishing House, Tehran.
- \_\_\_\_\_. (1999) *The Sahifa of Imam*, Imam Khomeini Publishing House, Tehran.
- \_\_\_\_\_. (2015) *Aadaab o Salat*, Institute for Organizing and Publishing the Works of Imam Khomeini (PBUH), Tehran.
- \_\_\_\_\_. (2015 b) *Sharhe Chehel Hadith*, Imam Khomeini Publishing House, Tehran.
- \_\_\_\_\_. (2015 c) *Jihade Akbar*, Institute for Organizing and Publishing the Works of Imam Khomeini, Tehran.
- \_\_\_\_\_. (2002) *Taqirrate Phalsaphe*, Institute for Compiling and Publishing the Works of Imam Khomeini, Tehran.
- \_\_\_\_\_. (2014) *Sharhe Du'a Al-Sahar*, Imam Khomeini Publishing House, Tehran.
- \_\_\_\_\_. (2005) *Tafsire Soore Hamd*, Imam Khomeini Publishing House, Tehran.
- \_\_\_\_\_. (2013) *Taliqat bar Sharhe "Fusus Al-Hekam" o "Mesbah Al-ons"*, Institute for Compiling and Publishing the Works of Imam Khomeini (PBUH), Tehran.
- \_\_\_\_\_. (1996) *Altaliqa ala Alfavaeede Alrazavia*, Institute for Organizing and Publishing the Works of Imam Khomeini, Tehran.

\_\_\_\_\_. (2007) *Mesbah Al-Hedaya*, Institute for Organizing and Publishing the Works of Imam Khomeini, Tehran.

\_\_\_\_\_. (2000) *Velayat-e Faqih (Islamic Government)*, Imam Khomeini Publishing House, Tehran.

Ansari, Abdullah. (1417 AH) *Manazel al-Sa'irin*, edited by Ali Shirvani, Dar al-Alam, Tehran.

Shirazi, Sadr al-Din Mohammad. *Iqaz al-Na'imin*, Islamic Association of Iranian Wisdom and Philosophy, Tehran.

Ehsaei, Ibn Abi Jumhur. (1403 AH) *Awali Al-Laali Al-Aziziyah*, Sayyid al-Shuhada, Qom, Volume 4.

Attar Neyshabouri, Fridaldin. (1905) *Tazkerat al-Awliya*, edited by Reynold Nicholson, Leiden Press.

Sultan Ali Shah, Sultan Mohammad Ibn Haidar. (2001) *Velayatnameh*, Haghghat, Tehran.

پایگاه نشری