

گفتمان دوقطبی در اندیشه عرفانی آیت الله شاه آبادی

و نسبت آن با اندیشه سیاسی امام خمینی

سیدرضا شاکری^۱، عبدالرحمان حسنی فر^۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۱۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۵/۱۸

چکیده:

امام خمینی اندیشمندی ذوابعاد است که جنبه های فلسفی، کلامی، فقهی و عرفانی در دیدگاه ها و اندیشه ایشان نمود دارد. اینکه اندیشمندی خود حاصل جمع این جنبه های متفاوت باشد آن فرد را دارای اهمیت می کند اما اینکه این اندیشه ها در صحنه عمل پیاده شود اهمیت آن فرد را مضاعف می کند. سوای از اهمیت نظری و عملی امام خمینی در این مقاله به نسبت اندیشه امام خمینی با اندیشه عرفانی آیت الله شاه آبادی (استاد خود) مورد بررسی قرار می گیرد. روش این مقاله توصیفی - تحلیلی است. یافته ها حکایت از این دارد، یک نوع دو قطبی در عرفان که در شکل وضع موجود / وضع مطلوب (در شکل تقابلی) بازنمایی می شود، در اندیشه های شاه آبادی و بالتبع آن امام خمینی نمود یافته است؛ گذر از عرفان به نظریه سیاسی که از اندیشه و بحران شناسی شاه آبادی آغاز شده و به اندیشه سیاسی تاسیسی امام خمینی می رسد در شکل گسترده و در «عمل» یعنی رهبری سیاسی نمود می یابد.

واژگان اصلی:

آیت الله شاه آبادی، امام خمینی، اندیشه سیاسی، اندیشه عرفانی، گفتمان

^۱. عضو هیات علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)

sr.shakeri@gmail.com

^۲. گروه تاریخ سیاسی، پژوهشگاه علوم تاریخی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران

hassanifar@yahoo.com

در همه چگونگی و فرایند شکل‌گیری اندیشه سیاسی امام خمینی یکی از موارد منحصر بفرد و قابل تامل در تاریخ تفکر سیاسی در ایران و جوامع اسلامی به شمار می‌رود. امام خمینی در چارچوب کلی سنت عرفان اسلامی از ابن عربی گرفته تا زمان خود، توانست برای نخستین بار از عرفان به اندیشه سیاسی و از آن به عمل سیاسی، گذاری موفق و موثر را تجربه کند. پرسش این است که این امر، چگونه اتفاق افتاد. این مقاله می‌کوشد به تبیین این فرایند پیچیده بپردازد و تا حدودی امکانات نظری عرفان اسلامی را در عرصه زندگی سیاسی در قالب الگوی اسپریگنز باز نماید. مدعای مقاله بر اساس چارچوب نظری برگزیده این است که اندیشه عرفانی آیت الله محمد علی شاه آبادی (استاد امام خمینی) و اندیشه سیاسی امام خمینی یک پیکره واحد و منسجم را که مرکب از دو بخش کلی است، تشکیل می‌دهند. به بیان روشن‌تر بحران‌شناسی سیاسی آیت الله شاه آبادی از سیاست و جامعه زمان خود به ظهور اندیشه سیاسی تأسیسی امام خمینی در دوره بعد انجامید. بر این اساس، اندیشه سیاسی امام خمینی ادامه منطقی تفکر شاه آبادی در فضای امکانات سنت عرفان اسلامی می‌تواند تلقی شود. در گام نخست بر اساس الگوی پیشنهادی کاپلان در کتاب *انجام پژوهش^۱* به تبیین و توصیف منطق واحد و هماهنگ دو بخش بالا در آثار این دو متفکر می‌پردازیم. سپس بر مبنای الگوی اسپریگنز در کتاب *فهم نظریه سیاسی*، مراحل چهارگانه نظریه پردازی سیاسی را در نزد دو اندیشمند مورد بررسی تشریح می‌کنیم و به این می‌رسیم که در چه فرایندی عرفان نظری به اندیشه سیاسی پیوند می‌خورد.

۱. چارچوب نظری

الگوی اسپریگنز در کتاب «فهم نظریه سیاسی» مورد استفاده بسیاری از پژوهشگران حوزه اندیشه‌ی سیاسی و مباحث علم سیاست در ایران قرار گرفته است. کاربردپذیری آن به چند دلیل باز می‌گردد: نخست اینکه چارچوب مشخص، شفاف و بدون ابهامی دارد که زمینه‌ی اختلاف بر سر آن را فرو می‌کاهد. دوم این‌که در تاریخ ایران موضوعات مورد بررسی در قالب این الگو تنوع و تعدد بالا دارد.

¹. Inquiry conduct

پیشینه‌ی موضوع نشان می‌دهد که از فارابی تا آل‌احمد و تا بازرگان در همین قالب بررسی شده‌اند و سوم اینکه بسیاری از صاحب‌نظران حوزه‌ی اندیشه‌ی سیاسی معتقدند در این حوزه وضع تفکر و نظریه‌پردازی، بحرانی است و در همه موارد بررسی از یک بحران و آسیب جدی سیاسی، ردپایی دیده می‌شود که همان انگیزه‌ی اولیه برای رفتن به سمت استفاده از الگوی اسپریگنز را فراهم می‌کند. اگر اشاره‌ای به پیشینه‌ی موضوع داشته باشیم باید از مواردی در قالب پایان‌نامه دانشجویی یا مقالات علمی نام ببریم. از جمله می‌توان به مقاله‌ی «جستاری نو در اندیشه سیاسی فارابی (برزگر و عباس تبارقیروزجاه: ۱۳۸۵)، بررسی تطبیقی دین و سیاست از دیدگاه امام خمینی و عبدالرزاق (هراوی و برزگر، ۱۳۹۴)، ویژگی‌های تاریخی و جامعه‌شناختی اندیشه‌ی سیاسی طالبوف تبریزی (جمالزاده، ۱۳۸۷)، فرآیند شکل‌گیری اندیشه سیاسی جلال آل‌احمد (منوچهری، عباسی، ۱۳۸۹) و پایان‌نامه «تبیین نظریه حکومت اسلامی امام خمینی بر مبنای الگوی اسپریگنز (مرادی، ۱۳۸۸) اشاره کرد. اندیشمندان نامبرده یعنی امام خمینی، عبدالرزاق، طالبوف، آل‌احمد همگی به‌عنوان صاحبان اندیشه‌های منسجم دارای چارچوب هماهنگ و تهی از ناسازگاری‌های اساسی مورد پذیرش صاحب‌نظران حوزه اندیشه سیاسی می‌باشند. این بررسی‌ها نشان می‌دهد که الگوی اسپریگنز از بسندگی لازم در تبیین اندیشه‌های سیاسی برخوردار است. به همین دلیل مهم‌ترین شرط یا شاخص برای یک اندیشه‌ی سیاسی بر اساس الگوی مورد نظر برخوردار از انسجام درونی و هماهنگی مؤلفه‌ها و بخش‌های آن اندیشه محسوب می‌شود. برخی بررسی‌ها نشان می‌دهند آرا و اندیشه‌های سیاسی که فاقد انسجام درونی‌اند، در این چارچوب قابل طرح نیستند. برای نمونه ملاصدرا با اینکه فیلسوف بزرگ اسلامی - ایرانی است فاقد اندیشه سیاسی منسجم است و یا سیدحسن مدرس متفکری صاحب آرای سیاسی و گاه البته متناقض است (حقیقت و حجازی، ۱۳۸۹) و در این قالب مورد بررسی قرار نمی‌گیرند.

الگوی اسپریگنز، الگویی فرایندی است (منوچهری و عبدی، ۱۳۸۹: ۳۰۰) که مراحل مختلف شکل‌گیری اندیشه سیاسی را با آن به روشنی و تفکیک نشان می‌دهد؛ متفکر سیاسی که نسبت به سرنوشت جامعه، حساس است عامل اصلی تشخیص بحران است. به بیان دیگر او احساس مسئولیتی نسبت به سرنوشت جامعه دارد و همین مایه تفاوت او از دیگر متفکران می‌شود. اما این احساس چگونه عینیت پیدا می‌کند و مادی می‌شود؟ به نظر منوچهری این احساس تعهد در زبان

ظاهر می‌شود: زبان درگاهی است که می‌تواند به سوی ترسیم بحران به صورت عینی رهنمون شود. این امر در درون اثر یا متن اندیشه سیاسی تعیین می‌یابد (همان: ۳۰۱).

ویلیام بلوم از صاحب‌نظران مطالعات نظریه سیاسی است که در کتاب دو جلدی «نظریه‌های نظام سیاسی» روش ابداعی خود را به نام «پل‌سازان» ارائه می‌کند. چارچوب کاری او همانندی‌هایی با شیوه اسپریگنز دارد و در حقیقت مکمل آن می‌تواند، باشد. بلوم نیز به سیاق اسپریگنز، مشاهده‌ی آسیب‌ها، بحران‌ها و نارسایی‌ها را در جامعه مورد تأکید قرار می‌دهد و همین مشاهده به طور ضمنی به سمت ترسیم یک جامعه آرمانی و دادن راه‌حل‌ها برای ایجاد آن می‌رود (بلوم، ج اول، ۱۳۷۳: ۵). آسیب‌ها، نارسایی‌ها، بحران‌ها، سقوط و انحطاط نظام‌ها و جوامع انسانی است که پرداختن به نظریه‌ای سیاسی را ضروری می‌سازد؛ باید ظرفیت‌ها و معانی و قابلیت‌های گذشته را در حوزه اندیشه‌ی سیاسی به امروز و معاصر انتقال داد. در این جهت نظریه‌پرداز از یک سوی بحران را مشاهده می‌کند و از سوی دیگر به وزن و مرجعیت قدرت سیاسی در سرنوشت جوامع آگاه است و معتقد است که این نظام سیاسی است که می‌تواند بر بحران فایق آید. بلوم در کتاب خویش با اشاره سریع به انحطاط جامعه حماسی - اسطوره‌ای یونان دوره هرودوت و سپس دموکراسی‌ها و دولت - شهرهای یونان با اشاره به جنگ‌های پلوپونزی توضیح می‌دهد که چگونه متفکران سیاسی به دنبال آسیب‌شناسی و سپس راه درمان و تجویز الگوهای مطلوب‌اند (بلوم، همان: ۱۸-۱۳).

نمونه مشهور بررسی اسپریگنز در این چارچوب فلسفه‌ی سیاسی افلاطون و نمونه ایرانی آن فارابی است. «بحران عدالت آتنی پاسخ خود را در سامان سیاسی افلاطون یافت که نخستین پاسخ به بی‌نظمی در جامعه و [بحران] در اخلاق بود و فارابی اندیشه مدینه فاضله را در دوره‌ی بحران خلاقیت [اسلامی] در قرن چهارم هجری نوشت (منوچهری، ۱۳۹۴: ۲). در حقیقت فصل نخست این کتاب به نوعی نقشه کار است و در آن اگرچه به اختصار مسائل مهم و تعیین‌کننده در بررسی نظریه‌های سیاسی که بر محتوای نظریه‌ها تقدم معرفتی و روشی دارد توضیح داده می‌شود که شامل رابطه هدف و وسیله در سیاست (که از مباحث کهنه و پایدار است) غایت در نظریه سیاسی که

هویت هنجاری آن را تأیید می‌کند (اسپریگنز، ۱۳۹۲: ۲۳). جایگاه منطق درونی^۱ (یا منطق در عمل^۲) در بررسی پویایی درونی نظریه‌ها و اشاره به برخی پویایی‌های نظریه سیاسی که در مجموع می‌تواند بیش از ورود به محتوای هر نظریه مورد بررسی در جهت‌گیری‌های یک پژوهشگر مؤثر باشند. با توجه به گستردگی محتوایی، تاریخی و زیبایی نظریه‌های سیاسی به طور طبیعی بحث روش‌شناسی در اینجا اهمیت خاصی پیدا می‌کند، به‌ویژه آن‌که پس از زوال سیطره علوم و فناوری و بازگشتن دوباره نظریه سیاسی به عرصه تکاپوهای فکری و انتقادی مسئله ارزیابی پژوهش‌های این حوزه اهمیت دوچندان یافت. اسپریگنز به همین دلیل است که اشاره‌ی مختصر ولی تعیین‌کننده‌ای به کتاب «انجام پژوهش» آبراهام کاپلان^۳ فیلسوف دارد که در دهه ۱۹۶۰ چاپ و انتشار یافت. کاپلان از اصطلاح «منطق» در کتاب خویش استفاده کرده و دو نوع منطق را در پژوهش‌های علمی و دو جنبه علوم انسانی و اجتماعی مطرح می‌کند.

۱. منطق درونی یا منطق در عمل یا کاربردی

۲. منطق برساخته یا بازسازی شده

اسپریگنز برای تبیین نظریه‌های سیاسی از «منطق درونی» یا «منطق در عمل» استفاده می‌کند. ویژگی‌ها و چارچوب این منطق برای فهم نظریه سیاسی بسیار مفیدند. در پرتو تعریف و کارکرد و چستی منطق برساخته بهتر می‌توان به مفهوم «منطق در عمل» رسید. منطق برساخته همچنان‌که از نامش پیداست، یک امر ثانویه است؛ معیار و روشی ساخته می‌شود تا چیزی با آن بررسی و مطالعه گردد، اما پیش از تعریف این دو منطق، گذری به ضرورت طرح این موضوع در نزد کاپلان می‌زنیم. کاپلان در این زمینه دو دغدغه تعیین‌کننده داشت. دغدغه‌ی اول که از فلسفه‌ی علم او ناشی می‌شد، استقلال علم بود که در آن روزها یعنی در اوج نظام ایدئولوژیک دوقطبی از سوی قدرت‌های ایدئولوژیک در معرض تهدید قرار داشت. کاپلان معتقد بود که علوم گوناگون روی هم رفته مجموعه‌ای نیستند که بتوان آنها را در ذیل منطق، روش‌شناسی، فلسفه علم یا هر رشته دیگری گنجانند [و به نتایج یک‌دست و یکسان رسید] بلکه

۱. Logic – in - use^۱

۲. Reconstructed Logic^۲

۳. Kaplan^۳

علوم باید مستقل و آزاد باشند و در واقع نیز چنین است. همین استقلال علم پایه‌ی استقلال پژوهش می‌شود (شیفرین، ۱۹۸۷: ۳). بنابراین پژوهش با هر روش و هر رویکردی انجام گیرد نباید نافی و مغایر استقلال علم باشد. برای حفظ و تأمین استقلال علم است که کاپلان به ضرورت منطق پژوهشی می‌رسد. استقلال علم اتفاقاً به چیزی برمی‌گردد که ما در ایران در حوزه پژوهش‌های علوم انسانی و اجتماعی از ناحیه آن آسیب دیده‌ایم. کاپلان می‌گوید سخن از منطق علم و دفاع از استقلال علم نه به معنای سلطه بخشیدن به یک رشته یا حاکمیت یک دکترین است، بلکه جلوگیری از تولید و تکرار این گزاره است؛ «شما مسئله ما را نمی‌فهمید»، «ما منطق خودمان را داریم» یا اینکه «ما منابع و معیارهای خودمان را درباره‌ی حقیقت داریم». استقلال علم، گذر از این گزاره‌ها و باور به پیوستگی علم و جلوگیری از جدایی آن از یک فرد به فرد دیگر یا از یک جامعه علمی به دیگری است (کاپلان، ۲۰۰۹: ۴). استقلال علمی، مایه هم‌رسانی رشته‌های علمی و نهادینگی داد و ستد های علمی در زمینه‌ی مفاهیم، روش‌ها، الگوها و تکنیک‌ها در فرایند پژوهش‌ها می‌گردد.

دغدغه دوم کاپلان به فرایند پژوهش باز می‌گردد. مشکل او این بود که تنشی در فرایند پژوهش علمی پدید می‌آید؛ ما از یک طرف واقعیتی داریم به نام پژوهش که اتفاق می‌افتد و انجام می‌شود. در طرف دوم می‌خواهیم آنچه را که اتفاق افتاده روایت کنیم و درباره‌اش صحبت کنیم (کارتر و لیتل، ۲۰۰۷: ۱۳۱۷). در این دو واقعیت یک کلمه مشترک حضور دارد و آن اصطلاح «منطق» است که بر یک انسجام و هماهنگی درونی در دو طرف معادله دلالت می‌کند؛ کار یک پژوهشگر، منطق خاص خود را دارد و محقق در چارچوب آن عمل می‌کند. به همین دلیل اصطلاح منطق در عمل به منطقی که پژوهشگر در تولید دانش به کار بسته، باز می‌گردد و اصطلاح منطق برساخته به کوشش‌هایی برای صورت‌مندی، فرموله کردن، تحلیل یا ارزیابی آنچه که در فرایند منطق عملی انجام شده و به نتیجه رسیده است دلالت می‌کند (همان: ۱۳۱۸)

مفهوم منطق در عمل و ابعاد آن

اسپریگنز مستند به کاپلان معتقد است که در یک رشته علمی، منطقی که پس از پایان عمل [پژوهش] و با دسته‌بندی موضوعات ارائه شده بازتولید و برساخته می‌شود، با روندهای عملی شناخت (در منطق درونی) تفاوت دارد (اسپریگنز، ۱۳۹۲: ۳۰). هدف منطق برساخته این است تا جریان پژوهش

هر چه بیشتر هدایت شده و قالب‌ها و قواعد یکسان بگیرد به همین خاطر است که یکی از مهم‌ترین نتایج آن «روش‌شناسی» است. در روش‌شناسی است که ما به سازماندهی با درجه بالا و تأییدشده^۱ در قالب یک شکل نظام‌مند، رسمی و مثالی شده می‌پردازیم که همه این‌ها در پژوهش تحقق می‌یابد. در این منطبق پژوهش در درون قواعدی که به طور معمول از اجماع برخوردارند، برساخته می‌شود. این نوع پژوهش یک الگوی تصفیه شده^۲ و متفن است.

اما نقطه مقابل منطق برساخته، «منطق درونی» یا «منطق در عمل» است که در این مقاله مورد استفاده قرار می‌گیرد. پرسش اسپرینگز این است که چرا «منطق در عمل» برای تبیین نظریه‌های سیاسی گذشتگان کارایی دارد. این به تعریف نظریه سیاسی و غایات و هنجارهای آن بستگی دارد. در حقیقت نظریه سیاسی از یک رشته علمی خاص متمایز است. نظریه سیاسی به عامل انسانی - فرد نظریه‌پرداز - سخت پیوند خورده است. نظریه سیاسی، فرآیندی است که در طی زمان و در بافت و شرایط یک جامعه شکل می‌گیرد و به صورت یک هویت منسجم درمی‌آید؛ آن جنبه‌های «هستی‌شناسی» و «معرفت‌شناسی» دارد.

«منطق در عمل»، فرآیند پژوهش با نظریه‌سیاسی را دربردارنده و متضمن رویدادهایی می‌داند که همگی در تولید پژوهش نقش دارند. از جمله می‌توان به زبان، داده‌های کمی و عینی، نحوه بیان نظام وژگان، استراتژی‌ها و ابزارها اشاره کرد که به نحوی روی هم یک بازی پیچیده را تولید می‌کنند. نظریه‌ها قدرت تصویرپردازی دارند، روش درک جهانی را نشان می‌دهند؛ عقایدشان را به خوانندگان القا می‌کنند. در حد بالایی از امکانات بوطیقا (شعر، داستان، روایت و خاطرات) بهره می‌برند (اسپرینگز، ۱۳۹۲: ۳۲). در نظریه‌های سیاسی، «هست» از «باید» تفکیک نمی‌شود. شخص نظریه‌پرداز، دانشمندی بی‌طرف نیست، بلکه برعکس او با نظام اعتقادی خویش، با مفروضات هستی‌شناسی خاص خود وارد میدان نظریه‌پردازی می‌شود. این‌ها در دو مرحله‌ی مشاهده بی‌نظمی و در ارائه الگوی بدیل، نمایشی جدی دارند. به همین دلیل نظریه سیاسی به تعبیر اسپرینگز ذاتاً پویاست و به‌سادگی به چنگ تحلیل و تبیین نمی‌افتد.

۱. restated
۲. cleansed

از جنبه‌ی دیگر، عاملیت انسانی (یعنی فرد نظریه‌پرداز) از طریق مشاهده بحران و بی‌نظمی و تشخیص خود، در حقیقت نظر مؤثر دارد. نظریه او دلالت می‌کند که او بی‌طرف نیست، زیرا نظریه سیاسی ذاتاً معنادار و دادن معنا به زندگی سیاسی و جمعی ماست (همان: ۲۰). هستی‌شناسی وی به طور ضمنی در کارش حضور دارد. موضوع مورد بررسی‌اش استقلال دارد و به سلطه و تصرف در نمی‌آید. منطق درونی در ذیل پژوهش کیفی، قابل دسته‌بندی است و از این جهت قابلیت تفسیری و هرمنوتیک را افزایش می‌دهد. جنبه انتقادی بالایی به خود می‌گیرد از این حیث در شمار پژوهش‌های غیرخطی است. این ویژگی‌هاست که در مجموع پویایی نظریه سیاسی را که اسپریگنز بر آن تأکید می‌کند، برجسته می‌سازد.

مراحل چهارگانه‌ی الگوی اسپریگنز

اسپریگنز، الگویی چهار مرحله‌ای برای بررسی و تبیین نظریه‌های سیاسی گذشتگان دارد که روشن و قابل کاربست در جوامع و کشورهای دیگر بوده است. او گفتار نخست کتاب را با نام نسبت سیاست و نظریه‌های سیاسی به تشریح اصول کلی و مشترک نظریه‌های سیاسی، روش‌شناسی اثر، بیان جایگاه کلامیک‌های اندیشه، ابعاد و مسائل نظریه سیاسی اختصاص می‌دهد و در پایان مراحل چهارگانه را بیان می‌کند:

۱. مرحله‌ی مشاهده بی‌نظمی (وضع بحرانی موجود: شناسایی مشکل)

۲. تشخیص علل بحران (مسئله‌یابی و مسئله‌شناسی)

۳. تصویر و ترسیم جامعه آرمانی (وضع بدیل)

۴. ارائه راه‌حل بحران (تجویز)

۲. ظهور یک تقابل نهادی در بستر تاریخی؛ شرایط سیاسی در دوره رضا شاه

شکل‌گیری آغازهای اندیشه سیاسی امام خمینی به دوره روی کارآمدن رضاخان در اثر کودتای انگلیسی اسفند ۱۲۹۹ باز می‌گردد. نکته درخور توجه این است که در این دوره، دو نهادی که در طی چند دهه بعد دچار چالش و ستیز آشکار با یکدیگر شدند در یک زمان تاسیس گردیدند؛ مرحله مقدماتی تاسیس حکومت پهلوی و تاسیس حوزه علمیه قم به دست آیت الله حائری یزدی در سال ۱۳۰۰ انجام شد. بدین ترتیب اگر به شیوه اسکینز توجه داشته باشیم متن‌های اندیشمندان سیاسی در

نسبت با زمینه سیاسی و اجتماعی تولید می‌شوند. او این موضوع را در سه اثر مورد پژوهی خود یعنی اندیشه ماکیاولی، هابز و مسئله آزادی مدنی به بررسی نهاده است. آنچه با نام بازآفرینی محیط مطرح می‌کند ناظر به خوانش و بررسی محیط‌های فکری، سیاسی و زندگی در درون دولت شهرهای ایتالیای رنسانس در باره ی ماکیاولی (اسکینز، ۱۳۸۹) و محیط کشور انگلیس از حیث شرایط جنگی میان همسایگان و محیط اندیشه‌های مدرن درباره هابز (اسکینز، ۲۰۰۰) و مناقشات نهادی در انگلیس در عهد چارلز اول در خصوص آزادی مدنی (اسکینز، ۱۳۹۰) است.

با این نگاه به تاریخ معاصر ایران بخصوص با روی کار آمدن رضا خان و در پی آن تاسیس دودمان پهلوی گسست نهادی میان دو نهاد حکومت و روحانیت شکل گرفته و رفته رفته گسترش می‌یابد. حکومت قاجار با همه مشکلات تضاد مشروعیتی و نهادی با روحانیت نداشت و مراجع دینی و علمای زیادی با آن همکاری داشتند. اما در دوره رضا شاه با در پیش گرفتن الگوی تجدد آمرانه که تقلیدی از تجربه ترکیه و آتاترک را با محوریت دین زدایی رسمی تداعی می‌نمود، زمینه گسست نهادی فراهم گردید. مذهب و تظاهرات و شعائر آن که در نظر روحانیت معیاری مهم محسوب می‌شد، در دوره رضا شاه از سطح راهبردی و اجرایی به سطح ابزاری فروکاسته و در مرحله بعد کنار گذاشته و در عمل زمینه‌های تقابل با آن در درون سیاست‌های رسمی در پیش گرفته شد. به بیان دیگر نقطه چالش و سپس ستیز روحانیت و رضا شاه سطح نهادی بود، زیرا نفوذ و قدرت مراجع در میان مردم و جامعه ایران در طی قرن‌ها نهادینه شده و با زندگی اجتماعی مردم درآمیخته و این ویژگی تاریخی، هویت نهادی روحانیت را ارتقا داده بود. رضا شاه نیز واقف بود که باید با همین جنبه نهادی مذهب و روحانیت مبارزه کند. به بیان ریچارد کاتم، رضاشاه، دیکتاتوری آتاتورک را تحسین می‌کرد و به دنبال آن بود تا بسیاری از اصلاحات اجتماعی وی را در ایران به انجام رساند. اما به زودی متوجه تفاوت‌های اساسی دو کشور شد. او قدرت روحانیون را در ایران دست کم گرفته بود. (کاتم، ۱۳۷۸: ۱۲) به بیان دیگر هرچه برنامه‌های تجدد آمرانه پیش‌تر می‌رفت زمینه‌های مقاومت و تقابل روحانیت بارزتر می‌شد و این عمده‌تاسویه‌های نهادی داشت تا سویه‌های ایدئولوژیک یا سیاسی. خود روحانیون نیز این تشکیلات را به مثابه ساختاری تاریخی می‌دانستند. برای نمونه آیت الله حسین نائینی در مورخ ۱ مهر ۱۳۰۷ نامه‌ای به رضا شاه می‌نویسد و خطر

نابودی اسلام را در فضای جمهوریت و بلشویکی تذکر می دهد. او از روحانیت به صراحت با عنوان وزارت غیر مسئول [یعنی غیر رسمی] نام می برد و نسبت به نابودی آن و نیز طبقات روحانیون در ایران هشدار می دهد. (منظور الاجداد، ۱۳۷۹: ۶۳) بنابراین، رضا شاه به خوبی آگاه بود که بخش عمده‌ی نفوذ و جاذبه‌ی روحانیت در میان مردم به خاطر آن است که بسیاری از نمادها و مظاهر سنتی مثل ایام تعطیل مذهبی و مراسم آن زیر نظر روحانیت است. او می دانست که کسوت روحانیت از مسیر شبکه تعامل با مردم در ایران بازتولید می شود. از این رو کوشید نقش روحانیت را در این تشریفات و مراسم کاهش دهد. رضاشاه با استفاده از مطبوعات، روحانیت را مرتجع و واپسگرا، مخالف اصلاحات اجتماعی و نوسازی جامعه و وطن فروش معرفی می نمود و اسلام را دینی تحمیلی که پس از حمله‌ی اعراب به ایران، به زور مسلط شده است اعلام می کرد (قنبری، ۱۳۸۴:)

رضا شاه از دهه ۱۳۱۰ تا پایان کار خویش، روش حکومتی خشن و سرکوبگر و خودسرانه‌ی او را در پیش گرفت و آن مشروعیت اولیه را که در اثر برقرار کردن امنیت بدست آورده بود، از دست داد. (کاتوزیان در: اتابکی، ۱۳۸۵: ۴۱) اقدامات ضد روحانیت آتاتورک در آنکارا بازتاب گسترده‌ی او در میان مراجع دینی ایران داشت. هرچند روحانیت شیعه هیچگاه مشروعیت خلافت عثمانی را برسمیت نشناخته بود، با این وجود از نظر آنان عدم مطابقت سیاست های روزمره آنکارا با شرع اسلام، قابل اغماض نبود. تقلید همان سیاست جمهوری خواهی در ایران توسط رضاخان، سبب وحشت علمای قم شد. زیرا آن را در نهایت عامل نابودی روحانیت می دانستند. فشارهای روحانیت و بازاریان سرانجام به عقب نشینی شاه انجامید. در طی سفر او به قم، مراجع از او خواستند از جمهوری دست بکشند و او نیز پذیرفت. (اتابکی، در اتابکی، ۱۳۸۵: ۸۲ و ۸۳) اما حوادث و سیاست های بعدی رضا شاه نشان داد که او با شدت بیشتری در صدد مبارزه با مذهب می باشد.

نتیجه سیاست های رضاشاه رفته رفته زمینه های همکاری روحانیت با حکومت را فروکاست که می توان آن را در حوزه هایی مانند محاکم شرع، معاملات و دعاوی، تعلیم و تربیت، حل و فصل منازعات و اختلافات مردم و... مشاهده نمود. روحانیون حتی در صدد برآمدند تا در برابر حکومت رضاشاه مستقلا، نهادهایی را تاسیس نمایند و در زمینه ترویج شریعت و مبارزه با ظلم اقدام کنند. تعهدنامه‌ها و میثاق نامه‌هایی را می نوشتند و امضا می کردند. (دانایی، ۱۳۹۲: ۳۱) روحانیت در این

زمان به قدرت نهادی خویش و توان شبکه سازی و ارتباط با مردم آگاه بود. تاسیس چاپخانه حتی از دوره قاجار باعث تالیف نخستین رساله های عملیه و پخش در میان مردم شده بود. این اتفاق، نخستین گام در مسیر ایجاد قدرت نهادی دانسته شده است. (منظور الاجداد، ۱۳۷۹: ۱) می توان چنین نتیجه گرفت که تقابل دولت و تجدد آمرانه رضاشاه با روحانیت عمدتاً نهادی و ساختاری بود و در درون این منازعه نهادی است که دوگانگی سر بر می آورد و رویکرد عرفانی شاه آبادی و سپس امام خمینی را که آن هم بر دوگانگی استوار بود به میدان می کشد. به سخن دیگر فرایند تقابل نهادی شاه و روحانیت (بر خلاف دوره قاجار) گویای عدم مشروعیت حکومت و رواج گسست میان دو نهاد سیاست و دین و روحانیت می گردد. بر اساس شیوه اسکینر در تبیین نسبت اندیشه سیاسی با محیط سیاسی خود می توان چنین گفت که تقابل سیاسی در سطح نهادی (یعنی دو نهاد حکومت و روحانیت) زمینه تقابل فکری و اندیشگی را نیز دامن می زند. بی سبب نیست که عرفان که بر اساس دوگانه های متعدد معرفتی مانند الله/شیطان، خیر/شر، نور/ظلمت، صعود/نزول، حق/باطل، اسلام/کفر، علم/جهل و... و تقابل و دیالکتیک میان آنها پیش می رود، در ایجاد و تشدید دوگانگی در جامعه میان حکومت و مردم موثر می افتد و سرانجام همین دوگانگی ها در دهه ۱۳۵۰ به انقلاب پایان می گیرد. بنا براین تقابل نهادی و تقابل فکری به تشدید و تقویت همدیگر کمک می کنند. از اینجاست که با نظر به شرایط سیاسی به دوقطبی در اندیشه عرفانی ره می بریم.

۳. اندیشه و عمل در عرفان

۱-۴. اندیشه دوقطبی

منظور از دوقطبی در عرفان اسلامی وجود منطق دوگانه نیست، بلکه دوگانه وضعیتی است که به سمت یگانگی و وحدت خواهد رفت و البته تحقق آن به طلب و اراده انسان بستگی دارد. این دوگانگی، اساس استلزام های سیاسی عرفان است. زبان، آثار و متن های عرفانی همواره یک دوگانه دارد که در نمونه هایی مانند؛ حق/باطل، خیر/شر، کمال/نقص، باطن/ظاهر، نیک/بد، صعود/سقوط، سکون/حرکت و مانند آن دیده می شود. حتی نام یکی از آثار مهم امام خمینی «شرح حدیث جنود عقل و جهل» است که این عنوان در محتوای اثر بسط و گسترش می یابد. این دوگانگی متضمن دو چیز است؛ یکی حالت نزاع و ستیزی که میان این دو قطب ایجاد می شود و دوم رابطه ای دیالکتیکی که در آن دیده

می‌شود. وقتی امام خمینی متأثر از شاه‌آبادی، اما به صورت تفصیلی و با ابتکار و نوآوری خویش به این دوگانگی‌ها می‌رسد، ضمن شرح و تبیین آن‌ها می‌کوشد این تضاد و دوگانگی را به صحنه‌ی عینی جامعه و تاریخ بکشاند و به‌نحوی برای مردم باز کند تا تأثیر عملی و کنشگرانه بر جمعیت مسلمانان بگذارد. دوگانه‌ها با تضادی که در وضع ذاتی خویش دارند، استعداد و نیروی انگیزاننده به فاعل و گوینده و مخاطب می‌دهند. خیلی زود پیام را منتقل می‌کنند و عمل ستیز، مبارزه و انقلاب اتفاق می‌افتد. در زبان عرفانی شاه‌آبادی و امام خمینی ما شاهد دوگانه‌هایی نظیر مملکت مادی/مملکت معنوی، حق/باطل، نفسانی/روحانی و خدایی/شیطانی هستیم. اساس انسان‌شناسی عرفانی این دو بر گذر کردن انسان از میانه‌ی این ستیزه‌ها به سوی حق و کمال و معنویت یعنی رفتن از علوم سوم و دوم به علم اول است؛ فرایندی که وحدت نظر و عمل را محقق می‌کند. (شاکری، ۱۳۹۵: ۱۱۶)

گفتمان عرفانی ضرورتاً دوگانه بنیاد و پرورنده وضع دوقطبی است؛ از یک سوی با تعریف و برسازي مفهوم انسان کامل و قرار دادن آن در مرکز عمل، نوعی آگاهی فزاینده را نسبت به نقص و وضعیت آدمی توسعه می‌دهد به نحوی که فاصله و گسست ژرفی میان وضع موجود و وضع مطلوب به طور طبیعی در ذهن و زبان ترسیم می‌گردد. از سوی دیگر انسان در پرتو نظریه فطرت اسلامی همواره به دنبال کمال در هر چیزی حتی کسب قدرت و منزلت و ثروت است. این وضعیت، بشر را به عمل برای گذر از وضع موجود و نیل به وضع مطلوب بر می‌انگیزد. این چرخه اصلی و کلی عرفان اسلامی است. هرگاه این الگو از سطح فردی یعنی سلوک شخصی به سطح جمعی یعنی محیط اجتماعی و سیاسی انتقال می‌یابد، کنش جمعی را در پی می‌آورد. با این نگاه وقتی به بررسی متون عرفانی می‌پردازیم خود به خود وارد گفتمان دو قطبی می‌شویم و نظریه عرفانی، ما را به سمت گذر از وضع موجود به سمت وضع آرمانی هدایت می‌کند. به همین دلیل است که در گفتمان عرفان اسلامی، «عمل و نظر» از هم جدایی ناپذیرند. این گفتمان وقتی در آثار متفکران شیعه تداوم می‌یابد جنبه عمل آن برجسته تر می‌شود و در تحریک جامعه بر اعتراض علیه وضع موجود موثر می‌افتد.

محمدعلی شاه آبادی و روح الله خمینی در سال‌های نخست دهه ۱۳۰۰ در قم به مدت هفت سال در کسوت استاد-شاگردی با هم مراد و گفتگو داشتند. روح الله به شدت زبان عرفانی استاد را در شکل نظر و عمل می‌ستود و از او تأثیر جدی گرفت. محمدعلی شاه‌آبادی از ۱۳۰۷ تا ۱۳۱۴ در

قم ساکن و به تدریس اشتغال داشت. امام به مدت هفت سال عرفان را در نزد وی آموخت. او در آثار عرفانی خود در این هنگام و پس از این دوره با تأکید و ارادت فراوان از شاه‌آبادی یاد می‌کند؛ شیخ ما، عارف کامل، شیخ عظیم‌الشأن ما، شیخ بزرگوار ما، شیخ عالی‌مقدار ما و... از القابی است که در آثار امام برای شاه‌آبادی آمده‌اند. از حیث نظام گفتاری و سلوک (نظام عملی) بیشترین تأثیرگذاری ظاهری و محتوایی شاه‌آبادی در کتاب‌های شرح دعای سحر، شرح چهل حدیث، سرالصلاه و شرح حدیث جنود عقل و جهل دیده می‌شود (همان: ۱۱۲)

شاه آبادی و امام خمینی از مخالفان سرسخت رضا شاه بودند. آسیب شناسی شاه آبادی که در قالب تدریس و کتاب و به صورت بسیار کلی و نمونه وار بود در زبان و اندیشه امام خمینی تفصیل می‌یافت. در حالی که شاه آبادی از یک بیماری کلان و واگیردار حکومت غیر صالح در مملکت می‌گفت، روح الله آن را در پیام‌ها و درس‌ها و منبرهای خود در قم باز می‌نمود. تأکید او بر وابستگی و استبداد بود که در دو شکل مبارزه با دین و نقض قانون اساسی روایت می‌گردید. در سخنان و نوشته‌های شاه آبادی و امام خمینی است که می‌توان سراغی از وجود یک نوع دو قطبی گرفت که در شکل وضع موجود / وضع مطلوب (در شکل تقابلی) بازنمایی می‌شود. این دو قطبی از حیث معرفت‌شناسی ریشه در عرفان اسلامی دارد. برای اینکه پیوند میان عرفان (نظری و عملی) و اجتماع برقرار شود لازم است نظریه پرداز سیاسی، بر کنار از شرایط سیاسی محیط زندگی خویش نباشد. او وقتی در کانون چالش‌ها و منازعات سیاسی قرار می‌گیرد و دست کم با آنها نسبتی منطقی برقرار می‌کند به طور طبیعی به نقد و ارزیابی بر اساس اندیشه سیاسی می‌پردازد و این ارزیابی در حقیقت از کارکردهای جدی نظریه سیاسی است. (اسپریگنز، ۱۳۹۲:) در حقیقت وقتی به ساختار و منطق و محتوای گفتمان عرفانی نگاه می‌کنیم متوجه امکانات انتقادی، اعتراضی و جایگزین ساز آن می‌رسیم و اینها دقیقا در نظریه‌های سیاسی نیز حضور دارند.

الگوی دو قطبی در عرفان نخست وضعیت انسان را نامطلوب تشخیص می‌دهد، زیرا انسان ذاتا ناقص و محتاج سیر و سلوک برای کسب کمال است. علت این نقص، قطع انسان از واجب الوجود در جریان واقعی و روزمره زندگی جمعی است. فراموشی از وجود اتفاق می‌افتد و آدم در حجاب قرار می‌گیرد. (شاه آبادی، ۱۳۸۶: ۳) وقتی همین نگاه به سطح جامعه انتقالی می‌یابد، جامعه نیز وضع موجود

را نامناسب داشته و در نتیجه محتاج تحول ارزیابی می‌شود. این همان مرحله تشخیص بحران در نظریه سیاسی است. در مرحله بعد گفتمان عرفانی به تشخیص آسیب‌ها می‌پردازد. آنچه شاه‌آبادی در کتاب *رشحات البحار* و نیز در بخشی از *شذرات المعارف* مورد بررسی قرار داده به این مرحله مربوط می‌شود. اساس ضرورت تکامل در نزد شاه‌آبادی به نقص بشر باز می‌گردد و دنیا از این حیث مدرسه تکامل می‌باشد (شاه‌آبادی، ۱۳۶۰، کتاب دوم: ۱۹). آسیب‌شناسی امام خمینی نیز در کتاب‌های *چهل حدیث*، *مصباح الهدایه* و شرح *حدیث جنود عقل و جهل* روایت می‌گردد. فاصله گرفتن از واجب الوجود مایه غلبه صفات بد بر انسان شده و او را از فطرت خود دور می‌کند.

بحران‌شناسی سیاسی شاه‌آبادی، خود پیامد بحران گسست میان اعتقادات و عمل مسلمانان است. اساس عرفان اسلامی بر وجود میراث سرشار و تنومند این سنت در تاریخ اسلام است که ریشه‌هایش در منابع اصلی یعنی قرآن و سیره پیامبر و امامان قرار دارد. علت رشد عرفان منابع غنی آن است. اما با این وجود بیماری سراسر مملکت اسلامی را فرا گرفته است. به نظر شاه‌آبادی «در این موقع مشاهده می‌شود که جمعی از متدینین در محافل و مجالس اظهار دردمندی و تاسف بر اسلام می‌نمایند، ولی غافل از اینکه درد را باید معالجه نمود و مذاکره مرض و تعداد آن معالجه درد نخواهد بود» (شاه‌آبادی، ۱۳۸۶: ۲۶)

۲-۴. از نظر به عمل سیاسی

امام خمینی به شدت از عرفان صرفاً نظری زینهار می‌داد و آن را مایه تباهی می‌دانست. امام در آثاری مانند *چهل حدیث*، شرح *دعای سحر* و تفسیر *سوره حمد* و تقریرات فلسفه از عارفان و متفکران دینی مانند *خواجه عبدالله انصاری*، *عبدالرازق کاشانی* و غیره یاد می‌کند. نقطه مشترک آنان با شاه‌آبادی و امام در عرفان تاکید بر «عمل» است. این عمل بر اساس امکانات سنت و در شرایط روز تحقق می‌یابد. گذر از عرفان به نظریه سیاسی که از اندیشه و بحران‌شناسی شاه‌آبادی آغاز شده و به اندیشه سیاسی تاسیسی امام خمینی می‌رسد نهایتاً در شکل گسترده عمل یعنی رهبری سیاسی نمود می‌یابد. از این روی در اینجا ان پیوند میان تفکر شاه‌آبادی و امام از منظر گذر به عمل سیاسی تبیین می‌شود.

شاه‌آبادی به هنگام اقامت در عراق و بهره‌مندی از استادانی مانند *آخوند خراسانی*، *شریعت اصفهانی* و *میرزا حسین خلیل* به سامرا رفت و به شاگردی *میرزا محمد تقی شیرازی* پرداخت. او در

این دوره افزون بر علم فقه درس مبارزه سیاسی را نیز آموخت (مجله حوزه، بهمن ۱۳۶۹: ش ۴۲) شاه‌آبادی بعدها به تهران بازگشت و مقارن با روی کارآمدن رضاشاه پهلوی در درس و منبرها عملاً مبارزه را شروع کرد. او توانست با گفت‌وگو عرفانی و تجارب عملی در سامرا، وضعیت بحرانی جامعه و تهدیدهای متوجه اسلام و مسلمانان را ترسیم کند و در کتاب شذرات به آنها پردازد و راه حل عملی نیز ارائه نماید. وی مدت یازده ماه در حرم عبدالعظیم تحصن نموده و جمعی از علما را با خود همراه نمود. در شذرات المعارف به تبیین علل زوال جوامع اسلامی و ناخشنودی مسلمانان پرداخت و یک دانش و معرفت اسلامی را برای بازسازی و فایق آمدن بر مشکلات ارائه نمود و نتیجه گرفت که اگر چه تاسیس و ایجاد یک حکومت اسلامی تنها به بدست حضرت صاحب‌الزمان ممکن است، اما در بعد سیاسی دارای قابلیت‌های زیادی برای برپاداشتن این مهم است. (الگار، ۱۹۹۵)

شاه‌آبادی و امام در قم متن منازل السائرین خواجه عبداً لله را با هم مباحثه می‌کردند. نقطه مشترک مباحث این اثر که در مقدمه آن اشاره شده بر «عمل» تأکید می‌کند. این عمل سه مرحله یا سه بعد دارد که شامل به راه افتادن، در راه واقع شدن و رسیدن و مشاهده می‌باشد. (شجاری، ۱۳۹۰: ۱۱۶) در منازل السائرین تأکید جدی بر آیه قیام فردی و جمعی برای خدا شده است. خواجه مفهوم قیام را در ذیل باب یقظه یا بیداری می‌آورد و این بار و معنای سیاسی خاص خود را دارد. در تفسیر این مبارکه «قل انما اعظکم بواحدة ان تقوموا لله مثنی و فراداً» می‌گوید قیام برای خدا بیداری و آگاهی به غفلت‌ها و رهایی از پرتگاه فترت‌ها و رکود است. (شیخ انصاری هروری، ۱۳۸۶ق: ۶) دو مفهوم بیداری و قیام را شاه‌آبادی و امام خمینی به معنای جمعی و سیاسی نیز گرفته‌اند. امام خمینی این موعظه برای قیام را در سطح جمعی دانسته و آن را خطاب قرآن به ملت‌ها می‌داند نه به فردی خاص. «خداوند تعالی می‌فرماید که به مردم ابلاغ کن که من شما را به یک چیز دعوت می‌کنم، موعظه به یک چیز. واعظ خدا؛ واسطه رسول اکرم؛ و ملت - همه ملت‌ها، همه مخلوق - طرف موعظه که قهراً ماها هم هستیم. و آن یک موعظه که خدای تبارک و تعالی می‌فرماید بگو من یک موعظه دارم، این یک موعظه باید سرآمد تمام موعظه‌هایی باشد که خدای تبارک و تعالی فرموده است و انبیاء و اولیاء و همین طور هم هست، این یک موعظه این است که أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ قِیَامًا وَ نَهَضْتُمْ كُنْیَةً لِلَّهِ قِیَامًا. اهل معرفت - شما طلبه هستید، باید با زبان طلبگی هم به شما عرض کنم - اهل

معرفت می‌گویند که اول منزل سلوک، «یَقْظَه» است؛ یعنی «بیداری». و به همین آیه تمسک می‌کند خواجه عبد الله انصاری از منازل السائرین - که منازل اهل سلوک را ذکر می‌کند - اول منزل را منزل «یَقْظَه»، منزل بیداری ذکر می‌کند. و این آیه شریفه را هم شاهد می‌آورد که خدا فرموده است اَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ. ایشان تعبیرش این است که یعنی بیدار بشوید، بیدار شدن هم یک قسم از «قیام» است و تمام نهضت‌هایی که در عالم واقع می‌شود آن هم قیام است؛ قیام از خواب، و قیام بعد از بیداری است. (صحیفه امام، ج ۱۰، ص: ۲۴۳)

۴. تحلیل و نتیجه‌گیری

اندیشه سیاسی امام خمینی و تأسیس و تجربه حکومت اسلامی در دوره رهبری وی نشان می‌دهد که سنت عرفان اسلامی چگونه از طریق سلسله مراتب اندیشه و در نسبت با شرایط سیاسی و اجتماعی، قابلیت‌های خود را در شکل‌گیری عمل سیاسی بروز می‌دهد. در این مقاله نشان داده شد که منطق درونی اندیشه سیاسی محمدعلی شاه آبادی در مقام استاد و روح الله خمینی در کسوت شاگرد، یگانه بود و متاخر ادامه متقدم است. شاه آبادی بر اساس الگوی اسپریگنز با مشاهده بحران و تشخیص اسبب‌های حاکمیت یک الگوی غیر بومی از سیاسی در قالب دیکتاتوری رضا شاه، پیامدهای تباه‌کننده آن را در تهدید اسلام و جامعه اسلامی نشان داد. او همچنین در این زمینه به فکر راه حل نیز بود. وی بسته به فضای اختناق شدید تنها توانست به راه حل‌های اجتماعی بیاندهد و به تأسیس جوامع صنفی، موسسات مالی، تعاونی‌ها و خیریه‌ها پرداخت که در آن زمان ممکن بود. پس از رضا شاه که شرایط از دیکتاتوری خارج شد و نهاد حوزه علمیه در قم نیز از اقتدار خوبی در دوره مدیریت آیت الله بروجردی برخوردار شد زمینه را برای امام خمینی در پی گرفتن اندیشه سیاسی استادش فراهم نمود. امام این بار از شاه آبادی فراتر رفت و ضمن ترسیم یک وضع آرمانی یا جایگزین بر اساس الگوی اسپریگنز، راه حل خود را برای فایق آمدن بر شرایط بحرانی و ناصواب که حکومت پهلوی با دو خصلت استبداد و وابستگی و با دو پیامد قانون شکنی و اسلام زدایی همراه بود، ارایه داد و آن سرنگونی حکومت و تأسیس جمهوری اسلامی بود که با انقلاب اتفاق افتاد.

فهرست منابع

۱. اسپریگنز، توماس (۱۳۹۲). فهم نظریه های سیاسی، ترجمه فرهنگ رجایی، چاپ هفتم، تهران: انتشارات آگاه.
۲. اسکینر، کوئتین (۱۳۹۰). آزادی مقدم بر لیبرالیسم، ترجمه فریدون مجلسی، تهران: انتشارات فرهنگ جاوید.
۳. اسکینر، کوئتین (۱۳۸۹). ماکیاولی، ترجمه عزت الله فولادوند، چاپ ششم، تهران: انتشارات طرح نو.
۴. انصاری الهروی، عبدالله بن محمد (۱۳۸۶ق). منازل السائرین الی الحق عزّشانه، مصر، شرکه مکتبه، الطبعه الثانيه
۵. شاکری، سیدرضا (۱۳۹۵). تحلیل رهبری سیاسی امام خمینی در سه سطح عمل نهادی، مدیریت نخبگان و رابطه مردمی، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی و پژوهشگاه علوم انسانی جهاد دانشگاهی، گزارش نهایی طرح پژوهشی
۶. شجاری، مرتضی (۱۳۹۰). «علم و معرفت از دیدگاه خواجه عبدالله انصاری»، مجله زبان و ادب فارسی دانشگاه تبریز، سال ۵۴، شماره مسلسل ۲۲۳
۷. شاه‌آبادی، محمدعلی (۱۳۸۶). شذرات المعارف، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۸. شاه‌آبادی، محمدعلی (۱۳۶۰). رشحات البحار، تهران: انتشارات نهضت زنان مسلمان.
۹. صحیفه امام خمینی، جلد ۱۰.
۱۰. کاتم، ریچارد (۱۳۷۸). ناسیونالیسم در ایران، ترجمه احمد تدین، چاپ سوم، تهران: انتشارات کویر.
۱۱. منظور الاجداد، سیدمحمدحسین (۱۳۷۹). مرجعیت در عرصه ی اجتماع و سیاست، تهران: نشر شیرازه
12. -Koya, Abdar Rahman (2009) Ed. Imam Khomeini life, thought and legacy; essays from an Islamic movement perspective, Islamic book trust, Kuala Lumpur.
13. -Algar, hamid (1995) the fusion of Gnostic and the political in personality and life of Imam Khomeini, Tehran, Iran, international congress on Imam Khomeini and the culture of Ashura.
14. -Kaplan, Abraham (2009) the conduct of inquiry; methodology for behavioral science, Transaction publishers, USA and UK, 4th edition.
15. - Carter m. Stacy and Miles Little (2007) justifying knowledge, justifying method, taking action; epistemologies, methodologies and methods in qualitative research, Qualitative health research, volume 17, number 10, pp 1316-1328.