

شناخت مؤلفه‌های بنیادگرایی دینی در ایران با رویکرد بومی

علی محمد حاضری، *مرضیه حاجی‌هاشمی**

(تاریخ دریافت ۹۳/۰۳/۰۵، تاریخ پذیرش ۹۳/۱۲/۰۶)

چکیده: آنچه در این مقاله، مورد مطالعه و پژوهش است، اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی برگرفته از آثار مستقیم چهار چهره شاخص بنیادگرایی دینی در ایران معاصر است تا بتوان بر اساس روش تحلیل تماتیک به الگویی دست یافت که بیانگر مؤلفه‌های نظری این طیف از اسلام‌گرایی سیاسی با رویکردی کاملاً بومی باشد. در این مجال داده‌های متنی، مورد توصیف، سازماندهی و سپس تفسیر قرار می‌گیرد، به گونه‌ای که داده‌های متنی ابتدا تنظیم و سازماندهی می‌شوند تا مقوله‌های هر اندیشه به طور مجزا از داده‌های متنی به نظم درآمده، ظاهر شوند و بعد از تعیین مقولات مشترک، حمایت تماتیک یا موضوعی از آن‌ها به عمل آید. این فرآید تا اشباع تماتیک، ادامه دارد و سپس در نهایت یک الگوی تماتیک بومی از بنیادگرایی در ایران ارائه و تفسیر می‌شود که بیانگر مؤلفه‌های اندیشه‌های این طیف از نخبگان و کنشگران سیاسی و اجتماعی در عرصه تحولات ایران معاصر است و به این مفهوم در حوزه جامعه‌شناسی سیاسی ایران، معنا می‌بخشد.

مفاهیم کلیدی: بنیادگرایی دینی، اندیشه سیاسی و اجتماعی، شکل حکومت، قانونگذاری، آزادی.

* استادیار گروه جامعه‌شناسی دانشگاه تربیت مدرس و مدیر گروه جامعه‌شناسی انقلاب اسلامی پژوهشکده امام

خمینی(س) و انقلاب اسلامی (نویسنده مسئول)

**کارشناسی ارشد علوم ارتباطات اجتماعی و جامعه‌شناسی انقلاب اسلامی پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی

طرح مسأله

یکی از واژگان مصطلح در ادبیات جامعه‌شناسی سیاسی، بنیادگرایی^۱ است که بازگو کننده مختصات اندیشه‌ای و پراگماتیک یک طیف از نخبگان سیاسی تا کنشگران اجتماعی و یا یک جریان سیاسی در پهنه حیات اجتماعی است. این واژه در مورد اسلام به صورت بنیادگرایی دینی، بنیادگرایی اسلامی یا بنیادگرایی شیعی به کار می‌رود. بنیادگرایی در اصل به معنای پای‌بندی و پافشاری بر روی دریافت‌های حداکثری از دین و کاربرد آن در تمام ابعاد ذهنی و عینی یا همان، فکری و سیره و مشی عملی در زندگی است.

در ادیان مختلف، بنیادگرایی به صورت تفسیر تحت‌اللفظی متون دینی، خود را نشان می‌دهد؛ ولی به طور کلی بنیادگرایی یک پدیده تاریخی است که صفت بارز آن مقاومت بر سر اصول مشترک دینی و بی‌توجهی و نادیده‌انگاری تأثیرات فرهنگی بر روی این اصول است. به طوری که دین، در جوامع مختلف، تحت متغیرهای فرهنگی، پدیده‌ای اثرپذیر و دارای بازه‌ای از انعطاف حاصل از فرهنگ‌ها نیست و پدیده‌ای ثابت، با فهمی واحد قلمداد می‌شود. یک فرد بنیادگرا ادعا دارد که فهم او از متون دین، علی‌رغم هر امر دیگر و ادعاهای دانشمندان در مورد تناقضات احتمالی، بدون اشتباه و در طول تاریخ همواره درست است. بنابراین خطر تحمیل اندیشه و استبداد فکری در این نگاه زیاد است؛ اما از ذات بنیادگرایی چنین دریافتی نمی‌شود. اساس مفهومی انتخاب بنیادگرایان در این پژوهش، همین تلقی است، آنچه از شاخص‌ها و مؤلفه‌های بنیادگرایی دینی در ادبیات نظری موجود، رایج است، بیانگر نوعی تعاریف غیر بومی است که در مطالعات و پژوهش‌های این حوزه یا در دسته بندی‌ها و جریان‌شناسی‌های جامعه‌شناسی سیاسی ایران معاصر، کاربرد چندانی ندارد؛ چرا که این رویکرد غالباً هر جریان و جنبش متکی بر بنیان‌های اعتقادی و نظری دینی متأخر به‌ویژه اسلامی را بنیادگرا می‌داند.

بنابراین برای شناخت ماهیت نظری این طیف و جریان سیاسی در ایران که پس از مشروطه و به‌ویژه از شهریور ۱۳۲۰ در عرصه اجتماعی ایران به صورت کنشگران و بازیگران تأثیر گذار در معادلات سیاسی وارد شده‌اند و تا پس از پیروزی انقلاب اسلامی و حتی تاکنون نیز علی‌رغم تنوع دیدگاه و شدت و ضعف مواضع خود در این عرصه حضور دارند و از مدعیان اصلی قدرت در جامعه سیاسی ایران، محسوب می‌شوند نیاز به یک مطالعه اکتشافی بر روی آثار و اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی چهره‌های شاخص بنیادگرایی در ایران معاصر، مشهود است. تأکید می‌شود که از این جهت این رویکرد، بومی نامیده می‌شود که بدون تأثیرپذیری از ادبیات نظری موجود در این زمینه که تطابق چندانی با واقعیات جامعه ایران و تقسیمات درونی اسلام‌گرایان سیاسی آن ندارد، بدون واسطه به آثار افرادی مراجعه شده است که در تقسیمات درونی اسلام‌گرایی سیاسی در آثار و مواضع خود، در انتهای طیف قرار داشته و با نگاه حداکثری به شریعت و فهم ثابت از قانون الهی به بنیادگرایی شهرت دارند.

باید اشاره کرد که بنیادگرایی به مفهوم فوق‌بیشتر یک مقوله اعتقادی، فقهی و کلامی است که در روحانیت سنتی ایران، غالباً موضعی غیر سیاسی دارند، به همین دلیل از دایره مطالعاتی این مقاله

۱. این واژه برای اولین بار در دهه ۱۹۲۰ در آمریکا شایع شد و به معنای بازگشت به بنیادها بود.

خارج‌اند. مفروضه اصلی در اینجا این است که در طیف اسلام‌گرایان معتقد به دخالت دین در سیاست در ایران، چهره‌های شاخصی با اثرگذاری بیش از بقیه، در دوره‌های مختلف تاریخی پس از پیدایش این جریان اندیشه‌ای وجود دارند که این چهره‌ها با اتکا به نظرات مرجع صاحب‌نظران حوزه اندیشه سیاسی و جریان‌شناسی فکری-سیاسی ایران معاصر، انتخاب شده‌اند. شیخ فضل‌الله نوری به عنوان شاخص‌ترین مدافع اتکای صرف به نصوص دینی در دوره مشروطه، نواب صفوی پس از سقوط رضاه شاه که دوره فعالیت مبارزاتی این طیف می‌باشد، شیخ مرتضی حائری پس از پیروزی انقلاب اسلامی به عنوان شاخص‌ترین فرد این طیف در مجلس خبرگان قانون اساسی و نیز مصباح یزدی به عنوان نظریه پرداز اصلی این طیف، پس از انقلاب اسلامی، در نظر گرفته شدند. به طور مثال دکتر سید احمد موثقی، استاد دانشگاه تهران چنین نظری دارد:

«بنیادگرایی شیعه در دوران معاصر با شیخ فضل‌الله شروع می‌شود و بعد در فدائیان اسلام با همه صداقتی که دارند ادامه پیدا می‌کند. در زمان انقلاب همه گرایش‌ها زیر چتر کاریزمای امام از لیبرال و سنتی تا چپ، جمع می‌شوند؛ اما بعد از انقلاب دوباره جدا می‌شوند. انقلاب اسلامی بنیادگرایی نبود، بلکه یک رویکرد نوگرایانه داشت. تحولات در جمهوری اسلامی این رویکرد را به محاق می‌برد و ما در جمهوری اسلامی مخصوصاً بعد از وفات امام، غلظت گفتمان بنیادگرایی را داریم و گفتمان غالب بر جمهوری اسلامی، بنیادگرایی است. جریان‌ات بنیادگرا را امام مدیریت می‌کرد و مطهری برجسته‌ترین متفکری بود که می‌توانست خلا فکری و گفتمانی انقلاب اسلامی را پر کند. ترور مطهری کلید خوردن و فعال شدن جریان‌های بنیادگراست و هم اکنون نگاه‌های آیت‌الله مصباح یزدی جزء همین نگاه‌های بنیادگرایی است» (موثقی، ۱۳۹۲).

بنابراین مسأله اصلی در این پژوهش این است که مؤلفه‌های بنیادگرایی دینی در ایران با یک تأمل بومی، کدام است و شاخصه‌های اصلی اندیشه بنیادگرایی دینی در ابعاد مختلف سیاسی و اجتماعی چیست تا بتوان بر اساس آن مختصات نظری این جریان کنشگر را ترسیم نمود. چه برجستگی‌ها و اولویت‌هایی در اندیشه‌های آن‌هاست که بعد از مطالعه آثارشان، خودنمایی خواهد کرد؟ این پژوهش می‌تواند از سنخ تحقیقات بنیادین در حوزه جامعه‌شناسی سیاسی و جامعه‌شناسی دین در جمهوری اسلامی ایران به شمار آید.

پیشینه نظری و تجربی تحقیق

تحقیقی در این حوزه که به طور مستقیم به شناخت مؤلفه‌های بنیادگرایی با رویکرد بومی در ایران بپردازد، مشاهده نشده است؛ اما کارهای متعددی در مورد بنیادگرایی دینی، بنیادگرایی اسلامی و کارهای انگشت‌شماری درباره بنیادگرایی شیعی، انجام گرفته است.

۱- آنتونی گیدنز، در مقاله‌ای تحت عنوان «بنیادگرایی دینی: احیای اسلامی» بر این باور است که فکر احیای اسلام در قرن بیستم از جهات مختلف رشد و پرورش پیدا کرد. وی بنیادگرایی را پدیده‌ای جدید و مخصوص دوران معاصر می‌داند که واکنشی است نسبت به جهانی شدن و تأثیرات غرب که سازماندهی جهان غرب را سست نموده است (گیدنز، ۱۳۸۲).

- ۲- پیتر برگر در مقاله‌ای تحت عنوان «برخلاف جریان» چنین ادعا می‌کند که این پنداره که ما در یک دنیای سکولار زندگی می‌کنیم، نادرست است. دنیای امروز به جز چند استثنا همان قدر مذهبی متعصبانه است که همیشه بوده است و در بعضی مناطق بیش از هر زمان دیگر. به عقیده برگر، بنیادگرایی پدیده‌ای طبیعی است و نبودن آن غیر طبیعی می‌باشد. برگر بنیادگرایی را واکنشی به مدرنیته و پایگاه اجتماعی حاملان آن یعنی نخبگان سکولار می‌داند (برگر، ۱۳۷۸: ۳۰-۳۴).
- ۳- ویلیام شپرد در مقاله‌ای با عنوان «اسلام و ایدئولوژی» به یک نوع شناسی دین‌داری در اسلام دست زده است. وی در این مقاله یک نمودار در دو طیف مدرنیسم و تمامیت خواهی اسلامی رسم نموده که در آن با تمایز گذاری‌های دقیقی، هشت نوع دین‌داری را از یکدیگر تفکیک می‌کند که سه نوع آن را بنیادگرا می‌داند. این سه نوع را اسلام‌گرایی رادیکال، سنت‌گرایی جدید تکفیری و سنت‌گرایی تکفیری می‌نامد (شپرد، ۱۹۸۷: ۳۲۱).
- ۴- برایان ترنر در مقاله تحت عنوان «فضیلت جهانی شدن: مذهب در عصر جهانی شدن»، بنیادگرایی را بر مبنای چهار پارادوکس بررسی می‌کند: ۱- پارادوکس نیچه که بنیادگرایی را شکلی از مدرن شدن می‌داند. از نظر نیچه، مدرن شدن موجب عدم قطعیت می‌شود و بنیادگرایی همان پافشاری بر قطعیت و یکسانی است که به صورت واکنشی در مقابل این عدم قطعیت، بروز می‌یابد؛ ۲- پارادوکس پارسونز که معتقد است مدرنیته، دین را به صورت فضای نهادی خاص و مجزا از جامعه تبدیل می‌کند و بنیادگرایی در تلاش است که این الگو را معکوس نماید؛ ۳- پارادوکس مک‌لوهان که بر آن است که در دهکده جهانی، وجود ارزش‌های دینی، نشانه غیر قابل قیاس بودن نظام‌های فرهنگی و نسبی بودن آن‌ها است؛ اما نسبت‌گرایی در عمل حفظ نمی‌شود و جهانی شدن به صورت پارادوکسیکال، نیاز به عمومیت‌یابی حقوق بشر را افزایش می‌دهد؛ ۴- پارادوکس مونتسکیو که به بررسی تناقض بین شرق شناسی به عنوان نتیجه ضروری کشف غیریت و غیریت به عنوان تجربه لازم برای اومانیزم جهان وطنی می‌پردازد (قجری، ۱۳۸۷: ۷).
- ۵- مانوئل کاستلز در جلد سوم کتاب «اقتصاد، جامعه و فرهنگ، عصر اطلاعات و ظهور جامعه شبکه‌ای» سعی کرده است که پیدایش جریان بنیادگرایی دینی را بر اساس الگوی برگرفته از نظریه جنبش اجتماعی آلن تورن و با محور قرار دادن مسأله هویت مورد بررسی قرار دهد به طوری که این پدیده را در عصر جامعه شبکه‌ای بر اساس سه محور هویت، دشمن و مدل اجتماعی بدیل جنبش، تحلیل می‌کند (کاستلز، ۱۳۸۰: ۳۱).
- ۶- آندرو هی وود در کتاب «درآمدی بر ایدئولوژی سیاسی: از لیبرالیسم تا بنیادگرایی دینی» عنوان می‌کند که با توجه به گستردگی بنیادگرایی نمی‌توان نظریه‌ی جامعی در این مورد ارائه داد. وی چهار عامل را در در پیدایی این جریان، دخیل می‌داند: روند غیر مذهبی کردن، عصر پسا استعمار، شکست سوسیالیسم انقلابی و روند جهانی شدن (هی وود، ۱۳۷۹: ۵۲۵).
- ۷- بای سعید در کتابی تحت عنوان «هراس بنیادین (اروپامداری و ظهور اسلام‌گرایی سیاسی)» برای تشریح اسلام‌گرایی سیاسی از مباحث فوکو و لاکلائو و موفه استفاده کرده است و ظهور اسلام‌گرایی سیاسی را در دو دهه آخر قرن بیستم در جهان اسلام و چگونگی رویارویی آن با

مدرنیسم غربی را نشان می‌دهد. در فصل اول این کتاب سعید به بررسی و نقد تعاریف و خصایص بنیادگرایی با تأکید بر بنیادگرایی اسلامی می‌پردازد (سعید، ۱۳۷۹، مقدمه).

۸- لیوپل کاپلان کتابی با عنوان «مطالعاتی درباره بنیادگرایی» دارد که مجموعه مقالاتی را با نگرشی قوم‌نگارانه در مورد بنیادگرایی در مصر، ایران، ترکیه، آفریقای غربی، پنجاب، سریلانکا، بریتانیا و جوامع سکولار، جمع‌آوری کرده است. او بر این اساس بنیادگرایی را پدیده‌ای مدرن ارزیابی می‌کند (قجری، ۱۳۸۷: ۱۱).

۹- یکی از گسترده‌ترین کارهای تجربی درباره بنیادگرایی - که بیشتر توصیفی است - پروژه ۵ جلدی‌ای است که توسط ماتین ای. مارتی و اسکات آر. اپل بای با هزینه دانشگاه شیکاگو انجام و توسط آن دانشگاه منتشر شده است. تعداد معدودی از مقالات این اثر پژوهشی به بنیادگرایی اسلامی و بنیادگرایی شیعی اختصاص دارد مانند مقاله عبدالعزیز ساچدنیا؛ مقاله سامی زبیده؛ مقاله مجید تهرانیان؛ مقاله جیمز پیسکتوری (همان، ۱۴).

کارهای پژوهشی دیگری نیز در این حوزه انجام شده است؛ اما از آنجا که غالب این مطالعات به هر حرکت دینی و اختصاصاً اسلامی متأخر، بنیادگرایی می‌گویند که با هدف و محتوای اصلی این پژوهش متفاوت است، از معرفی آن‌ها صرف‌نظر شده و فقط به ذکر نام برخی از آن‌ها بسنده می‌شود: «کتاب جنبش‌های اسلامی معاصر در جهان عرب» از هرایر دکمجیان؛ کتاب «تجربه اسلام سیاسی» از الویه روا؛ کتاب «سودای پرهیزگاری» از مارتین ریزبرو.

حسینعلی قجری پایان‌نامه دکتری جامعه‌شناسی سیاسی خود را با عنوان تحلیل گفتمان تکوین بنیادگرایی شیعی و چرایی هژمونیک شدن آن در ایران نگاشته است که وی نیز در پژوهش خود همسو با ادبیات رایج جامعه‌شناسی سیاسی، اسلامی را که انقلاب نمود، بنیادگرایی شیعی خوانده است.

مرضیه حاجی‌هاشمی، در پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته جامعه‌شناسی انقلاب اسلامی، تحت عنوان مطالعه تبار اندیشه‌ای انقلاب اسلامی، پس از بررسی مؤلفه‌های بنیادگرایی دینی و نوگرایی دینی به این نتیجه دست یافت که اسلامی که انقلاب اسلامی را از حیث نظری تغذیه نمود، نوگرایی دینی بود که این نتیجه با یافته‌های پژوهش قجری، همسو نمی‌باشد.

روش تحقیق

این پژوهش از حیث روشی و تحلیل داده‌ها در پارادایم کیفی قرار دارد. تحقیق کیفی عموماً به هر نوع تحقیقی اطلاق می‌شود که یافته‌های آن از طریق فرآیندهای آماری و با مقاصد کمی‌سازی به دست نیامده باشد. روش تحقیق کیفی، برخلاف عنوان آن یک روش واحد و منسجم نیست. بر همین اساس، تعاریف متعددی از این روش ارائه شده است و از نظر پارادایمی اصولاً مبتنی بر پارادایم تفسیرگرایی - برساختگرایی اجتماعی است. این مواضع پارادایمی تفسیری همه مراحل تحقیق کیفی از طرح مسأله تا تحلیل داده‌های کیفی را جهت می‌دهد (محمد پور، ۱۳۸۸: ۱۳۰-۱۲۹).

یک پژوهش کیفی بر اصولی همچون، تأکید بر موارد به جای نمونه‌ها، تأکید بر عمق پژوهش به جای تعمیم‌پذیری و تأکید بر واقعیت‌های چندگانه استوار است (حکیم زاده و عبدالملکی، ۱۳۹۰: ۲۷).

روش تحقیق به کار گرفته شده در این پژوهش یکی از انواع روش تحلیل متن به نام تحلیل تماتیک است که در اصل، روش تحلیل داده‌هاست. تحلیل تماتیک یا موضوعی، تحلیلی است مناسب در دسته روش‌های کیفی و داده محور که به صورت اکتشافی و بنیادین به ایجاد ادبیات نظری و مفهومی در حوزه مورد مطالعه می‌پردازد. از آنجا که در این پژوهش نیز ارزیابی مستقیم داده‌های متنی آثار افراد، الگوپردازی درون داده‌ای مبتنی بر جمع آوری، طبقه بندی و مفهوم سازی، مد نظر است لذا از روش تحلیل تماتیک استفاده می‌شود.

تحلیل تماتیک از متعارف ترین و پرکاربردترین روش تحلیل داده‌های کیفی در تحلیل داده‌های متنی است که داده‌های متنی در آن بر اساس مقوله‌های معنایی مشترک گروه بندی می‌شود و در نهایت بر اساس وجوه مشترک عبارات گروه بندی شده در هر کدام از مقولات و طی فرآیندی سلسله مراتبی، تم‌های اصلی و در مرحله نهایی، تم مرکزی [اتم نهایی] شناسایی می‌شود (پاک سرشت، ۱۳۹۱: ۱۳۵).

بنابراین می‌توان گفت، تحلیل تماتیک، عبارت است از تحلیل مبتنی بر استقرای تحلیلی که در آن محقق از طریق طبقه بندی داده‌ها و الگویابی درون داده‌ای و برون داده‌ای به یک سنخ شناسی تحلیلی دست می‌یابد. زمانی که الگویی از داده‌ها به دست آمد، باید حمایت تمی یا موضوعی از آن صورت گیرد. به عبارتی تم‌ها از داده‌ها نشأت می‌گیرند. تحلیل تماتیک نه تنها یک روش تحلیل مستقل است، بلکه دیگر روش‌های تحلیل داده‌ها نیز مانند تحلیل روایتی، نشانه شناختی، مکالمه، موقعیتی و زمینه‌ای و غیره مبتنی بر آن است (محمدپور، ۱۳۹۲: ۶۲).

تحلیل تماتیک در طرح‌های مختلفی انجام می‌شود، مانند تحلیل پاژ که نسخه طبیعت گرای تحلیل تماتیک است و کاربرد ویژه آن در مطالعات میدانی است. یا تحلیل استربرگ که یک طرح مفصل پنج مرحله‌ای، شامل مدیریت داده‌ها، درگیری داده‌ها، ترسیم داده‌ها، توسعه تحلیل و سنخ شناسی است. تحلیل تماتیک میلز و هابرمز، نسخه مکانیکی تری از نسخه استربرگ است که به زبان کمی نزدیک‌تر است و شامل سه مرحله تقلیل داده‌ها، نمایش داده‌ها و استنباط و تأیید داده‌هاست. مدل دیگری با نام مدل تحلیل میدان اجتماعی لوفلند و همکاران است که در بسیاری جهات با مدل میلز و هابرمز اشتراک دارد و دارای هفت مرحله است. مدل سه مرحله‌ای ولکات از دیگر نسخه‌های تحلیل تماتیک است (محمدپور، ۱۳۸۸: ۱۴۲-۱۳۷).

در این تحقیق، مبنای عمل و اجرای فرآیند تحلیل تماتیک بر اساس مدل سه مرحله‌ای ولکات است. ولکات فرآیند تحلیل داده‌ها را دارای ۳ مرحله عمومی توصیف، تحلیل و تفسیر می‌داند. در مرحله توصیف، داده‌ها در یک نظم و پیوستار زمانی قرار می‌گیرند. نظم مذکور می‌تواند بر اساس نظر محقق باشد در مرحله تحلیل، داده‌ها سازماندهی، تنظیم و مقوله بندی می‌شوند و در مرحله تفسیر نیز تفسیرهای اصلی، صورت می‌گیرد. این تفسیرها عمدتاً با رویکرد مقایسه‌ای انجام می‌شود (محمدپور، ۱۳۸۸: ۱۳۷). دو گام مهم در تفسیر داده‌ها باید برداشته شود، گام اول، استخراج تم‌ها و گام دوم برقراری ارتباط میان تم‌ها در یک نقشه [الگوی] تماتیک (نریمانی و قاضی نوری، ۱۳۹۱: ۴).

در تحلیل تماتیک، داده‌ها در چهار سطح خود را نشان می‌دهند^۱ - کل داده‌ها؛^۲ - مجموعه‌ای از داده‌ها؛^۳ - نمونه‌ای از داده‌ها؛^۴ - بریده‌ای از داده‌ها؛^۴ (صمیم، ۱۳۹۲: ۳۹). در اینجا تمامی آثار سیاسی و اجتماعی همه افراد مورد نظر، کل داده‌هاست؛ آثار سیاسی اجتماعی هر کدام به طور مجزا مجموعه‌ای از داده‌هاست، هر اثر از هر فرد، نمونه‌ای از داده‌ها و آن بخش از آثار اجتماعی و سیاسی فرد که بر اساس اشباع تماتیک، در این پژوهش آورده شده، بریده‌ای از داده‌هاست.

در مرحله توصیف داده‌های متنی بر اساس یک مشابهت معنایی اولیه، در پاراگراف‌های مختلف تحت شماره‌های مشخصی قرار می‌گیرند. این کار هم برای سهولت کار تحلیل داده‌های متنی و نیز بدین منظور است که آشفتگی آن‌ها پژوهشگر را برای تحلیل و هم خواننده را دچار سردرگمی نکند. در مرحله دوم ولکات، از آنجا که واحد تحلیل در این پژوهش پاراگراف‌ها هستند و تعداد آن‌ها هم تحت هر شماره، غالباً بیش از یکی است؛ بنابراین برای سازماندهی و تنظیم داده‌ها، فقط شماره‌ای که چند پاراگراف را پوشش می‌دهد آورده می‌شود و محتوای پاراگراف‌ها تنظیم می‌شوند. برای هر متفکر یک جدول سازماندهی در نظر گرفته می‌شود و سپس در این مرحله به ازای هر جدول سازماندهی، یک جدول مقوله بندی در نظر گرفته می‌شود و داده‌های متنی تنظیم شده، مقوله بندی می‌شود.

در مرحله سوم ولکات، تم‌ها در دو مرحله از مقوله‌ها استخراج شده و یک الگوی تماتیک از اندیشه‌های مورد مطالعه به دست می‌آید. در این الگوی برآمده از داده‌های متنی، کل تم‌ها در ارتباط با هم تفسیر می‌شوند و مقایسه‌های نهایی، انجام می‌شود.

به دست آوردن نمونه و نمونه گیری در تحقیقات کیفی، روش‌های متفاوت دارد. در تحقیقات کیفی که با داده‌های متنی سر و کار دارد، مطالعه آثار تا جایی ادامه می‌یابد که به آن مرحله اشباع نظری می‌گویند. اشباع نظری، معیاری است برای تعیین تعداد نمونه آثار، برای مطالعه که با ادامه مطالعه آن‌ها، داده‌های جدید در فرآیند گردآوری تولید نشود. در تحلیل تماتیک به آن اشباع تماتیک گفته می‌شود. به طور کلی این فرآیند را نمونه‌گیری نظری می‌گویند که به دنبال نمونه گیری هدفمند می‌آید و با این فرآیند، نمونه‌ها در این تحقیق، مورد استفاده قرار گرفتند.

البته برای این که بدانیم مطالعه را از کدام نمونه آثار، آغاز کنیم که احتمال رسیدن به اشباع تماتیک را با در نظر گرفتن محدودیت‌های زمان مطالعه بالاتر ببرد، از شیوه «نمونه گیری موردی نوعی» استفاده شده است. این نوع نمونه گیری عبارت است از انتخاب آن دسته از مواردی که نوعی ترین، نرمال ترین یا نمایاترین گروه از موارد تحت بررسی هستند. گرچه نمایانی عمدتاً با نمونه‌گیری احتمالی کمی ارتباط دارد اما محققان کیفی نیز در برخی موارد به این نوع نمونه‌گیری علاقه مند می‌شوند. در این نوع نمونه‌گیری، مواردی را که وضعیت‌های نرمال را نشان می‌دهند انتخاب می‌شوند (محمد پور، ۱۳۹۲: ۳۷).

1. Data Corpus
2. Data Set
3. Data Item
4. Data Extract

در این پژوهش نیز آثار و اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی، چهار چهره شاخص بنیادگرایی به قدر اشباع تماتیک برای مفهوم سازی و ظهور تم‌ها مورد مطالعه و بررسی قرار می‌گیرند. لازم به ذکر است که اشباع تماتیک در اینجا بدان معناست که آثار سیاسی و اجتماعی مورد نظر، تا آن حد، مطالعه و فیش برداری می‌شوند که از آن میزان به بعد هر چه آثار بیشتری مورد مطالعه قرار می‌گیرند، اندیشه جدیدی به دست نمی‌آید؛ بلکه تکرار، توضیح و تفسیر اندیشه‌های پیشین مورد مطالعه است و پژوهشگر به این باور می‌رسد که برای رسیدن به یک تم، داده کافی در دست دارد یا به عبارتی دیگر به نظر می‌رسد که تم‌ها خود را از بین داده‌های متنی دارای مشابهت معنایی نشان می‌دهند.

در تحلیل تماتیک داده‌های متنی آثار و اندیشه‌های هر کدام از افراد مورد نظر، مرحله اول و دوم ولکات که مرحله توصیف و تحلیل داده‌هاست برای هر فرد به طور مجزا آورده می‌شود؛ ولی مرحله سوم که مرحله تفسیر و با رویکرد مقایسه‌ای است، حمایت تماتیک، الگویابی و تفسیر مقولات مربوط به داده‌های متنی هر چهار نمونه مورد نظر در یک بخش آورده می‌شود.

در ادامه مباحث به ارائه یافته‌های مربوط به تحلیل تماتیک اندیشه‌های هر یک از صاحب‌نظران مورد اشاره، پرداخته می‌شود.

۱. تحلیل تماتیک اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی شیخ فضل الله نوری

چنان که گفته شد، در تحلیل تماتیک ولکات اولین مرحله توصیف داده‌هاست. در اینجا بدون هیچ طبقه‌بندی فقط به بیان داده‌های خام متنی تا حد ممکن از منبع اصلی، پرداخته شده است تا زمانی که محقق، متوجه شود می‌توان به اشباع تماتیک در راستای سوال تحقیق، دست یافت و می‌توان وارد مرحله دوم یعنی تنظیم داده‌ها و مقوله بندی‌ها برای دستیابی به الگوها شد. در اینجا واحد تحلیل، پاراگراف‌ها هستند.

۱.۱. توصیف داده‌های متنی

برای مطالعه اندیشه‌های شیخ فضل الله از دو رساله حرمت مشروطه و تذکره الغافل استفاده شده که در جریان مشروطه توسط وی نگاشته شده و زرگری نژاد به طور مبسوط در کتاب رسائل مشروطیت، متن اصلی رسائل شیخ فضل الله را عیناً آورده است و هر کجا که ضرورت داشته است تا زمینه و بافت تاریخی متن برای درک بهتر متن، مورد توجه قرار گیرد، به منابعی که از جنبه تاریخی در زمینه متن مورد نظر، توضیحات تکمیلی داده است، مراجعه شده است؛ اما از داده‌های تاریخی در تحلیل تماتیک که ضرورتاً با داده‌های متنی سروکار دارد، استفاده نشده است.

داده‌های متنی گردآوری شده از آثار سیاسی-اجتماعی شیخ فضل الله نوری در یک پیوستار ساده معنایی به قرار زیر است:

۱- در دین اسلام نیست مگر عدل و نبوت و سلطنت [که] در انبیا سلف مختلف بود، گاهی مجتمع و گاهی متفرق و در وجود مبارک نبی اکرم و پیغمبر خاتم مجتمع است. بعد از عروض عوارض و حدوث سوانح، مرکز این دو امر یعنی تحمل احکام دینیه و اعمال قدرت و شوکت و دعای امنیت در دومحل واقع شد و فی الحقیقه این دو هر یک مکمل و متمم دیگری هستند؛ یعنی بنای

اسلامی بر این دو امر است نیابت در امور نبوتی و سلطنت و بدون این دو احکام اسلامی، تعطیل خواهد بود (زرگری نژاد، ۱۳۷۴: ۱۶۳).

در توضیح این نظر شیخ فضل الله می‌توان گفت که امر حکومت و حق حاکمیت، مسأله‌ای دنیوی تلقی می‌شود که فقه سنتی شیعه، آن را یکی از دو بعد یا شأن پیامبر (ص) می‌داند که از طرف خداوند بدو سپرده شده است. پس حق حاکمیت، مخصوص خدا، پیامبر و معصومین می‌باشد. دیدگاه سنتی فقه شیعه بر این باور بود که در ابتدا دو حوزه دینی و دنیوی در وجود حضرت ختمی مرتبت (ص) جمع شده بود، برخی از خلفا نیز کم و بیش هم متولی امر دین بودند و هم متولی امر حکومت؛ اما بعدها این دو حوزه از یکدیگر جدا شدند و سلطان و نهاد سلطنت، متولی دنیا شد و فقها متکفل امر شریعت. شیخ فضل الله نیز به همین تر معتقد بود (آبادیان، ۱۳۷۴: ۵۰).

۲- با روی کار آمدن محمد علی شاه و آغاز مخالفت‌های او با مجلس و مشروطه، متمم قانون اساسی به سرعت توسط مجلسیان، تهیه شد که شامل دو بخش بود، یکی متضمن حقوق فردی و اجتماعی بود و بخش دیگر، به وظایف، تکالیف و اختیارات سه قوه مقننه، مجریه و قضائیه می‌پرداخت. این متمم برای امضا نزد محمد علی شاه برده شد، توجه به برخورد محمد علی شاه، تلقی وی نسبت به جایگاه خویش در نسبت با مردم را روشن می‌سازد و با شواهدی که در ادامه خواهد آمد، این که شیخ فضل الله چه موضع‌گیری نسبت به سلطنت چنین فردی با چنین رویکردی داشته است، اندیشه و عمق باور سیاسی وی در زمینه شکل سلطنتی حکومت و مشروعیت آن، کاملاً روشن خواهد شد.

محمد علی شاه پس از بردن متمم قانون اساسی نزد وی چنین می‌گوید: «چه‌طور من مسئولیتی ندارم، من می‌بایستی رعایای خود را مثل شبانی که گوسفندان را هدایت و نگهداری می‌کند، سرپرستی نمایم» (فلاح، ۱۳۷۳: ۱۳۶) و چنین بود که در جریان مشروعه خواهی علمایی چون شیخ فضل الله، سرسختانه با اساس مشروطه مخالفت می‌کند.

در آستانه حمله محمد علی شاه به مجلس در حالی که شیخ فضل الله نوری در مخالفت با مشروطه در حرم عبدالعظیم، تحصن نموده بود، سه تن از علمای طراز اول نجف در تلگرافی به محمد علی شاه «مخالفت با اساس مشروطیت را در حکم محاربه با امام زمان اعلام کردند» (کسروی، ۱۳۴۹: ۶۱۵). شیخ فضل الله از آنجا که خود مجتهد بود به حکم دیگر علما، توجهی نکرد و حتی در نهایت به حرمت مجلس، فتوا داد.

تلگرافی از سوی علمای نجف، خطاب به طباطبایی و بهبهانی در روزنامه‌ها به چاپ رسید که در آن آمده بود: چون نوری (شیخ فضل الله) محل آسایش و مفسد است، تصرفش در امور، حرام است (انصاری، ۱۳۶۹: ۲۰۴). پس از آن محمد علی شاه با استناد به حکم شیخ فضل الله مبنی بر وجود منافات تأسیس مجلس با قواعد اسلامی و حکم‌های تلگرافی و کتبی علمای ممالک بر حرمت، با کمک قوای روسی، مجلس را به توپ بست (انصاری، ۱۳۶۹: ۲۱۵).

پس از به توپ بستن مجلس نیز، علمای نجف، تلگراف زیر را مخابره کردند:

«به عموم ملت، حکم خدا را اعلام می‌داریم، الیوم همت در رفع این سفاک جبار (محمد علی شاه) و اعراض در اموال مسلمین از اهم واجبات و دادن مالیات به گماشتگان او از اعظم محرمانت و

بذل جهد در استحکام و استقرار مشروطیت بمنزله جهاد در رکاب امام زمان ارواحنا فداه و سر موی مخالف و مساحمه بمنزله خذلان و محاربه با آن حضرت صلوات الله و سلامه علیه است.» (حائری، ۱۳۶۴: ۱۱).

شیخ فضل الله نوری در زمینه سلطنت چنین موضع گیری می‌کند: «چرا اینقدر تضعیف سلطان اسلام پناه را می‌کردند [...] و چرا به همه نحو تعرضات احمقانه نسبت به سلطان مسلمین کردند. الحق چقدر حلم و بردباری و رعیت پروری فرمود. تمام این مراتب را دید، صبر فرمود. [...] ولی بر همه واضح است که معترض به امور دینی و اعتقادی و ترتیب مقدمات اضمحلال دولت اسلامی مطالبی است که صبر در آن روا نیست و خلاف مقتضای سلطنت اسلامی است» (زرگری نژاد، ۱۳۷۴: ۱۸۵).

شیخ فضل الله گلوله باران مجلس و از بین بردن مشروطه خواهان را تشبیه به افتادن سنگ از منقار ابابیل بر سر سپاه ابرهه می‌داند و می‌گوید: «سلطان عادل در حق آن‌ها کاری کرد که در حق اصحاب فیل شد.» (زرگری نژاد، ۱۳۷۴: ۱۵۷) و نیز می‌گوید: «بحمدالله و با تأیید ولی امر مسلمین (محمد علی شاه) ویران گردید و کفار ملاحده و مفسدینی که در آنجا مأمن گرفته بودند، به مصداق و من يعمل ذره شرا یره به سزای مفاسدی که علیه اسلام انجام داده بودند، رسیدند (همان). از عباراتی چون «سلطان اسلام پناه»، «سلطان مسلمین»، «دولت اسلامی»، «سلطنت اسلامی»، «سلطان عادل» و «ولی امر مسلمین» به خوبی می‌توان اندیشه شیخ فضل الله را در زمینه سلطنت و نسبت آن با حاکمیت الهی و دینی دریافت.

۳- شیخ فضل الله نوری به عمل قانونگذاری توسط مجلس ایراد اساسی داشت؛ چراکه وی احکام الهی را که توسط آخرین پیامبر به ما رسیده است را احکام ابدی، کافی و تغییر ناپذیر برای همه دوران‌ها می‌دانست و عقل بشر را نیز برای قانونگذاری ناقص می‌دانست. وی در تذکره الغافل و ارشادالجاهل چنین می‌آورد: «بر عامه متدینین معلوم است که بهترین قوانین، قانون الهی است و این مطلب از برای مسلم، محتاج به دلیل نیست و بحمدالله ما طایفه امامیه بهتر و کامل‌ترین قوانین الهیه را در دست داریم. چون که این قانونی است که وحی فرموده او را خداوند عالم به سوی اشرف رسلش و خاتم انبیائش (زرگری نژاد، ۱۳۷۴: ۱۷۵).

بنابراین معتقد بود، اگر بشر قانونگذاری نماید، به معنای آن است که قوانین نبی اکرم (ص) کامل نبوده و اسلام، آن ضرورت یا نیاز بخصوص (که بشر را ناگزیر از جعل قانون نموده) تشخیص نداده است. چنین باوری ولو به تقریب یا غیر مستقیم، فرد مسلمان را از دین خارج می‌کند؛ زیرا این نظر با دو اشکال اعتقادی مواجه می‌شود، اولاً کسانی که قانون جعل می‌کنند (یعنی نمایندگان مجلس)، کاری را می‌خواهند انجام دهند که در شان پیامبران بوده است، ثانیاً تصویب قانون به معنای ناقص بودن احکام اسلام است که این با اصل خاتمیت رسول الله (ص) منافات پیدا می‌کند؛ بنابراین قانونگذاری و ایجاد مجلس قانونگذاری، به معنای نفی اقرار به نبوت از یک سوی دیگر می‌باشد (زرگری نژاد، ۱۳۷۴: ۱۸۷-۱۷۵).

وی تا جایی پیش می‌رود که معتقد است، اگر کسانی بخواهند به بهانه مقتضیات زمان، قانونی غیر از احکام ثابت الهی وضع کنند، از عقاید اسلام، خارج هستند: «اگر کسی را گمان آن باشد که

مقتضیات عصر، تغییر دهنده بعض مواد آن قانون الهی است یا مکمل آن است، چنین کس هم، از عقاید اسلامی خارج است.» (همانجا).

۴- اشکال دیگر شیخ فضل الله به وکالت و انتخاب وکیل برای مجلس است. وی معتقد بود، از آنجایی که در اسلام، انتخاب وکیل برای انجام امر معینی است، نمی‌توان برای امری نامشخص و عام، وکیل انتخاب کرد. وی می‌گوید: «چنین می‌نماید که جعل بدعتی و احداث ضلالتی می‌خواهند بکنند؛ و الا وکالت چه معنی دارد؟ موکل کیست و موکل فیه چیست؟ اگر مطالب امور عرفیه است، این ترتیبات دینی لازم نیست و اگر مقصد، امور شرعیه عامه است، این امر راجع به ولایت است نه وکالت، و ولایت در زمان غیبت امام زمان عجل الله فرجه با فقها و مجتهدین است نه فلان بقال و بزاز. و اعتبار به اکثریت آرا به مذهب امامیه غلط است و قانون نویسی چه معنی دارد؟ قانون ما مسلمانان، همان اسلام است که بحمدالله تعالی، طبقه بعد طبقه، روات اخبار و محدثین و مجتهدین، متحمل حفظ و ترتیب آن شدند» (زرگری نژاد، ۱۳۷۴: ۱۵۴).

۵- شیخ فضل الله نوری به تصویب قانون بر اساس رأی اکثریت نمایندگان نیز ایراد دارد؛ چراکه معتقد است، حتی اگر اکثریت هم به یک مسأله‌ای رای بدهند، ماهیت غیر شرعی آن تغییر نمی‌کند و «اعتبار به اکثریت آرا به مذهب امامیه غلط است» (همان، ۱۵۴).

«اصل این ترتیب و قانون اساسی و اعتبار به اکثریت آرا، اگرچه در امور مباحه بالاصل هم باشد چون بر وجه قانون التزام شده می‌شود، حرام تشریحی و بدعت در دین است» (همان، ۱۵۸).

بر این اساس شیخ فضل الله ملزم دانستن افراد را بر مبنای مشروعیت رای اکثریت، در اموری که در دین به اختیار آن‌ها واگذار شده، مخالف موازین شرعی می‌دانست؛ بنابراین به طور کلی مبنای تصمیم‌گیری براساس قاعده اکثریت، به عقیده وی خلاف شرع است.

۶- آنچه که شیخ فضل الله آن را حریت می‌نامید، مقابل و مخالف عبودیت در اسلام بود. و در این زمینه در تذکره الغافل چنین می‌آورد: «ای برادر اگر مقصودشان اجرای قانون الهی بود و فایده مشروطیت، حفظ احکام اسلامی بود، چرا خواستند اساس او را بر مساوات و حریت قرار دهند که هر یک از این دو اصل مودی خراب، نماینده رکن قویم قانون الهی است، زیرا قوام اسلام به عبودیت است نه به آزادی» (زرگری نژاد، ۱۳۷۴: ۱۷۷).

شیخ فضل الله با آزادی قلم و بیان هم به شدت مخالف بود و در تذکره الغافل آورده: «ای برادر عزیز مگر نمی‌دانی که آزادی قلم و زبان از جهات کثیره منافی با قانون الهی است؟ مگر نمی‌دانی فایده آن، آن است که بتوانند فرق ملاحظه و زنداقه، نشر کلمات کفریه خود را در منابر و لوایح بدهند و سب مؤمنین و تهمت به آن‌ها بزنند و القاء شبهات در قلوب صافیه عوام بیچاره بنمایند؟» (زرگری نژاد، ۱۳۷۴: ۱۷۸). «اگر حریت نبود، آن خبیث نمی‌نوشت که قانون قرآن، امروز ما را کافی نیست.» (همان، ۱۸۰).

شیخ فضل الله در نامه‌ای به پسرش در نجف می‌نویسد: همه این حملات به اسلام در نتیجه یک کلمه «آزادی قلم» بود که در قانون اساسی مشروطه آمد. وای اگر آزادی در عقاید بود، چه می‌شد. چنان که اصرار دارند، آزادی در عقیده را نیز در قانون به اجرا درآورند (ترکمان، ج ۱، ۱۴۵-۱۴۴).

وی پس از نوشته شدن قانون اساسی به ماده آزادی قلم و آزادی مطبوعات اشاره می‌کند و قانون اساسی را ضلالت نامه می‌خواند: «در این ضلالت نامه، عامه مطبوعات، غیر از کتب ضلال و مواد مضره به دین مبین، آزاد و ممیزی در آن‌ها ممنوع است. به موجب این ماده بسیاری از محرمان ضروری الحرمه، تحلیل شد» (زرگری نژاد، ۱۳۷۴: ۱۶۲).

وی در ادامه معترض است که چرا در این ماده، فقط دو امر منع شده و به آثار انحرافی و محرمان دیگر اشاره نشده است. به عنوان مثال در قانون از افتراء، غیبت یا سب مسلمان، سخنی به میان نیامده؛ بنابراین نتیجه گیری می‌کند که از نظر قانون، چنین محرماتی، عملاً مباح یا حلال است و منعی ندارد (همان: ۱۶۲).

۷- یکی از اعتراضات شدید شیخ فضل الله به اصل مساوات یا برابری در قانون اساسی بود و چنانچه در بخش آزادی گفته شد، این دو اصل حریت و مساوات را دو اصل موذی خراب می‌خواند و در ادامه می‌آورد: «بنای احکام آن [اسلام] به تفریق مجتمعات و جمع مختلفات است نه مساوات» (همان، ۱۷۷).

وی در رساله حرمت مشروطه، برای ذکر اعمال خلاف دین مشروطه خواهان، ذکر همین نمونه را بسنده می‌داند که آنان به نام عدل، ظلمی با نقض قانون قصاص اسلامی مرتکب شدند و قاتل مردی زرتشتی را به قتل رساندند (همان، ۱۵۸). شیخ فضل الله به صراحت، اصل برابری در مقابل قانون را خلاف شریعت می‌دانست و معتقد بود که حکم یک کافر ذمی، با حکم یک کافر حربی یا اهل کتاب متفاوت است، شرع میان مسلم و غیر مسلم در ارتکاب جرم، تفاوت قائل شده است و تساوی در قانون اسلام ممکن نیست (همان، ۱۶۱-۱۶۰).

به اعتقاد شیخ فضل الله نوری «محال است با اسلام حکم مساوات». او در ادامه موارد بسیاری از احکام اسلامی را که در آن بر اساس جنسیت، مذهب، جنون، سن و مانند آن به عدم مساوات حکم شده است به عنوان دلیلی بر ادعای خود ذکر نموده است و چنین نتیجه می‌گیرد که اسلام که این قدر تفاوت گذارد بین موضوعات مختلفه در احکام، چگونه می‌شود، گفت که معتقد به مساوات است (میرموسوی، ۱۳۸۲: ۵۲).

۱.۲. تحلیل داده‌های متنی

در مرحله دوم تحلیل تماتیک ولکات، داده‌های متنی که در مرحله اول، توصیف شده بودند، سازماندهی، تنظیم و مقوله‌بندی می‌شوند، در این مرحله، خلاقیت محقق، بسیار تأثیرگذار است و تقریباً مرحله کمی تحقیق کیفی، محسوب می‌شود.

سازماندهی، تنظیم و مقوله بندی داده‌های متنی اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی شیخ فضل الله نوری:

در مرحله دوم تحلیل تماتیک ولکات که به سازماندهی، تنظیم و مقوله بندی داده‌های متنی پرداخته می‌شود، اساس کار مبتنی بر نظم دادن مفهومی است که در تمام روش‌های کیفی یکی از سه مرحله اصلی است و خلاقیت پژوهشگر در اینجا بسیار اهمیت دارد. به طور کلی در پژوهش‌های کیفی «نظم دادن مفهومی عبارت است از سازمان دادن به داده‌ها در قالب دسته‌ها یا مقوله‌های مشخص و

گاه رتبه بندی شده بر طبق ویژگی‌ها و ابعاد و سپس استفاده از توصیف برای باز کردن و توضیح دادن هر یک از آن دسته‌ها یا مقوله‌ها. پژوهشگران می‌کوشند از داده‌هایی که به دست آورده‌اند معنا استخراج کنند و این کار را با سازمان دادن به این داده‌ها بر طبق یک طرح طبقه بندی انجام می‌دهند» (استراوس و کربین، ۱۳۹۲: ۴۰). در تحلیل تماتیک ولکات از آنجا که مرحله نظریه پردازی وجود ندارد بنابراین توضیح و تفسیر مقوله‌ها در مرحله سوم انجام می‌شود؛ هر چند به طور کلی تحقیقات کیفی دارای سه مرحله توصیف، نظم دهی مفهومی و نظریه پردازی هستند (استراوس و کربین، ۱۳۹۲: ۴۶-۳۷) که در این پژوهش، تفسیر مقوله‌ها به منزله نظریه‌پردازی منظور شده است.

بنابراین در اینجا نیز تلاش شده است از داده‌هایی که به دست آمده‌اند با واحد تحلیل پاراگراف، یک یا چند معنا و مفهوم اصلی از هر پاراگراف، سازماندهی و تنظیم شوند و مقولات اندیشه‌ای از این مفاهیم به دست آیند. مقولات، جامع تر از معانی و مفاهیم هستند و چند معنا و مفهوم نزدیک به هم را شامل می‌شوند. این عمل در دو مرحله انجام شده است تا چگونگی انجام کار، شفاف تر شود.

جدول ۱-۲-۱- سازماندهی داده‌های متنی اندیشه‌های شیخ فضل الله نوری

پاراگراف‌های تحت شماره‌ها	سازماندهی و تنظیم داده‌های متنی پاراگراف‌ها
پاراگراف‌های تحت شماره ۱	حاکمیت از آن خدا و پیامبر(ص)/ بعد از پیامبر امور دنیوی با سلطان و امور دینی با فقیه است/ تضعیف هر بعد منجر به تعطیلی احکام اسلامی می‌شود/
پاراگراف‌های تحت شماره ۲	نگرانی از تضعیف سلطان اسلام پناه /حلم و بردباری سلطان مسلمین/ صبر بر مقدمه چینی اضمحلال دولت اسلامی، خلاف مقتضای سلطنت اسلامی است/ نابود کردن و انتقام از تضعیف کنندگان شاه
پاراگراف‌های تحت شماره ۳	قانونگذاری مخصوص خداست/ احکام الهی، ابدی، کافی و تغییر ناپذیرند/ عقل بشر برای قانونگذاری ناقص است /قانونگذاری به معنی کامل ندانستن قوانین اسلام و خروج از دین است/ ایجاد مجلس قانونگذاری نفی اقرار به نبوت است.
پاراگراف‌های تحت شماره ۴	برای امر نامعین در اسلام نمی‌توان وکیل انتخاب کرد/ وکیل در اسلام برای امر معینی است/ انتخاب نماینده و وکیل برای مجلس، جعل بدعت و احداث ضلالت است.
پاراگراف‌های تحت شماره ۵	قاعده اکثریت در مذهب امامیه، غلط و بی اعتبار است/ رای اکثریت به یک مسأله ماهیت غیر شرعی آن را تغییر نمی‌دهد/ التزام بر امور مباحه، حرام تشریحی و بدعت است.
پاراگراف‌های تحت شماره ۶	در اسلام، عبودیت است نه آزادی /آزادی قلم و بیان، منافی قانون الهی است/ حریت اصل مودی و خراب است/ بسیاری محرمات ضروری الحرمة، تحلیل شد.
پاراگراف‌های تحت شماره ۷	بنای احکام اسلام، به تفریق مجتمعات و جمع مختلفات است/ تساوی در قانون اسلام ممکن نیست/ اصل برابری در مقابل قانون خلاف شریعت است.

جدول ۱-۲-۲- مقولات اندیشه سیاسی و اجتماعی شیخ فضل الله نوری

مقولات برآمده از داده‌های متنی	داده‌های تنظیم شده
قائل به حق حاکمیت الهی و مشروعیت الهی سلطنت	شماره ۱
حمایت از سلطنت اسلامی / ترکیب سلطان عادل و فقیه / اعتقاد به انتقام و حذف فیزیکی مخالفین اسلام	شماره ۲
قائل به حق قانونگذاری مخصوص خدا با قوانین ثابت / مخالف ایجاد مجلس و قانونگذاری	شماره ۳
مخالف انتخاب نماینده برای مجلس	شماره ۴
مخالف قانونگذاری بر اساس رای اکثریت	شماره ۵
مخالف آزادی در انتخاب و آزادی بیان، قلم و عقیده	شماره ۶
مخالف برابری و مساوات افراد ملت	شماره ۷

۲. تحلیل تماتیک اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی سید مجتبی نواب صفوی

۱،۲. توصیف داده‌های متنی

همان‌طور که قبلاً هم اشاره شد، داده‌های متنی جمع آوری شده در پیوستار ساده‌ای که تا حدی مشابهت معنایی دارند شماره گذاری می‌شوند تا کار تحلیل تماتیک بر روی آن‌ها و با ارجاع به شماره‌ها انجام شود و هیچ معیار روشی دیگری در این دسته بندی، وجود ندارد. داده‌های متنی این قسمت، بدین قرار است:

۱- سید مجتبی نواب صفوی در بحبوحه منازعات سیاسی با جبهه ملی و آیت الله کاشانی در سال ۱۳۲۹ش با انتشار کتابی تحت عنوان «جامعه و حکومت اسلامی» و یا «اعلامیه فدائیان اسلام» به تبیین نظرات و برنامه‌های پیشنهادی برپای حکومت اسلامی پرداخت (امینی، ۱۳۸۱: ۷۸) البته چنین بر می‌آید که علی رغم توهینات یاران نواب صفوی به آیت الله کاشانی، وی اعتقادی به این گونه موضعگیری نداشت. «نواب از داخل زندان مراقب اوضاع بود و طی نامه‌ای از فدائیان اسلام خواست راجع به چنین اعمالی هوشیار باشند:

هوالعزیز

برادران محترم و فرزندان اسلام و ایران با اینکه این روزها زیاده از حد، تحت فشارهای بیجا قرار داشته و عصبانی هستید، مع ذلک، اسائه ادب به ساحت حضرت آیت الله کاشانی خلاف تکلیف بود و به ضرر اسلام و ایران می‌باشد و لازم است رعایت وظایف اخلاقی خود را جدا بنمایید و از آن چه موجب سوء استفاده مغرضین بشود، اجتناب نمایید.

«زندان قصر- به یاری خدای توانا

سید مجتبی نواب صفوی»

(قیصری، ۱۳۸۴: ۱۴۴).

نواب صفوی در شهریور سال ۱۳۳۲ بیانیه‌ای صادر کرد که در سوم شهریور سال ۱۳۳۲ در روزنامه کیهان چاپ شد. در این بیائیه چنین آمده است: من با دولت مصدق به شدت مخالف بوده و او در تمام حکومتش از ترس من و برادرانم در گوشه خانه متحصن بود و هر واسطه‌ای برای سازش با من می‌فرستاد چون حاضر نبود که تسلیم حکم خدا شود مایوس می‌شد، بزرگترین جنایت مصدق

تقویت عمال شوروی در ایران بود و تنها روح ایمان و علاقه خلل ناپذیر مردم این سرزمین و افسران و سربازان پاکزاد و مسلمان ما به ناموس و دیانت بود که به یاری خدا او و عمال رذل بیگانه را شکست داده و خواهد داد و به خدای محمد صلی الله علیه و آله قسم که اگر دو روز دیگر حکومت مصدق باقی مانده و رجاله بازی‌های بیگانه پرستان ادامه پیدا می‌کرد، عقده‌های درونی مردم مسلمان ایران به هزاران برابر شدیدتر از آن طور که شد منفجر گردیده و رگ‌های بدن فرد فرد عمال کوچک و بزرگ شوروی رذل را به دست و دندان خشمناکشان بیرون کشیده بنیاد هستی یک یک آن‌ها را بدون استثناء در شعله‌های سوزان غیرت خویش می‌سوزاندند تا یاس کرملین نشینان از تسلط بر کمترین خشت مملکت ما هزاران برابر یاس کنونی گردد و گویا چون اکثر این فریب خوردگان، بدبخت و نادان و قابل هدایت بودند. خدای رحیم رحمی کرد که شاید هدایت شوند و از راه پلید فروش دین و ناموس و وطن به بیگانه بازگردند (Wikipedia).

۲- اولین نکته حائز اهمیت در این کتاب که نشان دهنده طرز تلقی خاصی از عنوان یک حاکم یا فرمان‌روا حتی از نوع دینی آن و وجود یک نوع فرهنگ سیاسی مطلوب نسبت به واژه گانی چون «پادشاه» است، این است که نواب صفوی در مقدمه کتاب خود «جامعه و حکومت اسلامی» یا «راهنمای حقایق» می‌نویسد: «سلام سوزان ما بر آخرین وصی گرامی‌اش اعلیحضرت پادشاه غائب جهان، وجود اقدس امام زمان» (نواب صفوی، ۱۳۵۷: مقدمه).

۳- نواب در صفحه اول کتابش از قوه عقل سخن می‌راند که در مقابل قوت میل و هوس برمی‌خیزد:

«اینجا هر انسانی پاک یا ناپاک در خود حس می‌کند که نیرویی ضعیف یا قوی در برابر این استیلاء نفس و فشار آن به مقاومت بر می‌خیزد، این همان عقل و خرد است... زبان مقدس قرآن، آن را عقل می‌نامد... اینک این عقل چنانچه قوی باشد، بدی‌های آن کار زشت و سرانجام بد آنرا معرفی می‌کند» (نواب صفوی، ۱۳۵۷: ۱)

در اینجا می‌توان گفت اولین منبع معرفت شناختی که نواب به صراحت بر آن تأکید می‌کند، عقل است؛ اما عقل آن‌گونه که در منابع اسلامی آمده است نه عقلانیت مدرن. می‌توان این عقل را عقل سنتی نامید (عقلی که بر خلاف عقل ابزاری مدرن، فقط بر اساس سود و منفعت دنیوی و مادی، امری را نمی‌سنجد و قوه‌ای است در برابر قوه هوای نفس که آن را کنترل می‌کند و معیار تشخیص سود و زیان معنوی و اخروی است). با این مسأله نواب تصریح می‌کند که آنچه وی را به چنین تشخیص و نظر و نیز چنین پراتیکی کشانده قوه عقل است و تمام فسادها را ناشی از استیلائی نفس بر عقل می‌داند. نواب در صفحه دو کتابش از جدال نفس و عقل، سخن می‌راند و این‌که مباحثه‌ای بین آن‌ها در می‌گیرد و در انتها نفس، تسلیم عقل می‌شود.

۴- نواب صفوی در ۱۴ بند مشکلات، مفاسد و انحرافات جامعه وقت خویش را بر می‌شمرد و سپس اظهار می‌کند که منشاء و مبنای همه این مفاسد، به طور کلی ریشه در تعطیلی احکام اسلامی و کم‌رنگ کردن حضور دین در عرصه حیات اجتماعی دارد. نواب شکل و ساختار سیاسی، سازمان‌ها و نهادهای موجود را می‌پذیرد و فقط محتوای اسلامی برایش اهمیت دارد. به طور مثال بر سر چهارده وزارتخانه موجود به همان شکل، اعتراضی ندارد.

وی پس این‌که دو وظیفه را برای فرهنگ بر می‌شمرد، با توجه به برداشت خود از اوضاع و شرایط آن دوره، با قطعیت، وضعیت جامعه تحصیل کرده را ترسیم میکند:

«از نظر وظیفه اول به‌طور قطعی می‌توان گفت که نیم بیشتر بلکه سه چهارم جامعه تحصیل کرده‌هایی که به کار دولتی و اداری و سایر امور مشغول‌اند، فاقد همه گونه صفات پسندیده فطری انسانی و دارای همه صفات زشت و رذائل هستند، رشوه خواری عمومی، حکم بنا حق نفت فروشی، وطن فروشی، دروغ، تزویر، آدم کشی و توحش (شهربانی و ارتش و ژاندارمری) گریبان گیر جامعه متمدن کنونی و عمومی است. اینک فرهنگ امروز از نظر وظیفه اول [آموختن علم] شناخته شده و معلوم است چه فرهنگی است» (نواب صفوی، ۱۳۵۷: ۶).

۵- نواب صفوی در این کتاب به تبیین فلسفی انسان و شناخت ماهیت دوران جدید پرداخته است و از همین روی به واکنش در برابر مدرنیسم - یعنی ظواهر تمدن غرب - بدون درک مبادی وجودی آن پرداخته و آنرا نفی کرده است (ملایی، ۱۳۷۸: ۲۹۳-۲۹۲). یکی از مسائلی که نتوانسته در دستگاه معرفت شناختی خود برای آن جایگاهی پیدا کند و ماهیت آن را بشناسد و هنوز برایش سوال برانگیز و ابهام آمیز می‌باشد، مسأله زن و حقوق و آزادی‌های آن است که او را به واکنش تندی واداشته است:

معنی آزادی زنان و همکاری با مردان چیست؟ آیا زن‌ها می‌خواهند از عمل زناشویی پاک و مشروع با مردان خودداری کنند؟ و در هر ماه طبق سازمان طبیعی خود عمل نکنند و حامله و بچه دار هم نشوند؟ تا با مردان جامعه در تحمل نکردن این زحمات، شریک باشند و نسل جامعه را به‌کلی قطع و تا پنجاه سال دیگر که جامعه امروز همه مردند، دیگر جامعه و زن و مردی اصلاً وجود نداشته باشد؟ یا خیر معنی آزادی زنان و همکاری با مردان این است که مردان به جای زن‌ها دوره ماهانه داشته باشند و حامله هم بشوند؟ و از وجود مبارک خود تولید فرزند و تولید مثل کنند تا در این زحمت با زن‌ها شریک باشند. تفو بر این مغز و این شعور و این انسانی که پای بند این اراجیف است، خواه اهل اروپا یا آمریکا یا آفریقا باشد (نواب صفوی، ۱۳۵۷: ۸).

کمیون‌های خصوصی که همیشه در تمام وزارتخانه‌ها و ادارات تشکیل می‌شود و مردم بیچاره سرگردان، پشت درب اطاق‌های رؤسای کوچک و بزرگ، معطل می‌مانند و چرخ‌های کار اجتماع لنگ می‌شود، نمونه‌های کوچکی از نتایج همکاری زن و مرد و عریان شدن زن‌هاست. افکار عمومی همیشه با هر برخوردی با یک موضع حساسی از بدن‌های عریان زنان (غیف) از خط سیر وظیفه خود منحرف شده، نظام فکری به کلی مختل گردیده، نظام جوارح و اعضا و افعال بشر هم تابع نظام فکری است و با اختلال نظام فکری، نظام‌های فردی، مختل شده، نتیجتاً نظام اجتماع مختل می‌گردد و با اختلال نظام اجتماع هم حال معلوم است» (همان، ۷).

«بهترین کار برای زنان همان مدیریت خانواده و اولین مدرسه تولید و تربیت نسل بشر است. آیا کاری اساسی تر از این در دنیا هست؟ زمانی هم که وظایف خانوادگی نداشته یا به‌نحوی از این وظیفه بزرگ، محروم بوده و خواستند، به‌کاری پرداخته با مردان همکاری کنند، بایستی برای آن‌ها کارخانجات و ادارات زنانه ترتیب داده شود که رؤسا و مدیران آن‌ها نیز زن باشند و با کمال عفت و نجابت و آزادی، بدون حقه بازی و هوسرانی غیر مشروع با مردان، مشغول کار و خدمت به جامعه شوند و اداره و مدارس دختران به‌عهده اساتید زن بوده، دخالت مرد در اداره و مدرسه زنانه و

دخترانه و دخالت زن در اداره و مدرسه مردانه و پسرانه، بی‌جا و غلط است و درهای آموختن علوم به حدی که زنان خود را لایق و مستعد دیدند بایستی بروی‌شان باز باشد» (همان، ۸).

۶- به نظر می‌رسد که نواب با علمی که در دانشگاه‌ها تدریس می‌شود، مخالف بوده و تأثیرات این علوم را بر دانش آموختگان، بسیار منفی می‌بیند: «آیا رذائل و جنایات را در قالب علم به جای علم و دانش به فرزندان اسلام تزریق می‌نمایند؟ آری! آری! رجال جنایت پیشه بایستی بمیرند و رجال پاک و دانای معارف اسلام و ایران بایستی ریشه‌های علوم را از طرق ساده آن‌ها بخوبی به فرزندان اسلام بیاموزند و ملت مسلمان ایران و فرزندان اسلام و ایران را از گمراهی‌ها و تزریقات سیاسی شومی که هزاران جنایت و بی‌ایمانی و بدبختی و بی‌ناموسی و شهوترانی به جای علم و دانش بیار می‌آورد، بیاری خدای عزیز مصون دارند» (...همان، ۱۹).

۷- نواب صفوی در بخش جراید در کتابش از رعایت اخلاقیات و عمل مطابق عظمت اسلام و مسلمین، سخن می‌گوید و از آزادی بیان و قلم، سخنی به میان نمی‌آورد و یا این‌که با استفاده از همین جراید می‌شود پایه‌های این سلطنت غیر اسلامی و مفسد را سست کند، بدین معنا که جنبه سیاسی برای مطبوعات قائل نیست (نواب صفوی، ۱۳۵۷: ۲۱). وی به بعد تبلیغی رسانه‌ها اشاره می‌کند: «رذائل اخلاقی دنیا و علل عقب ماندگی روحی و اخلاقی دنیای غرب و شرق، آمریکا و اروپا و سایر نقاط دنیا را به وسیله رادیوها و انتشارات با راه اصلاحی آن‌ها از نظر معارف نورانی اسلام همه روزه به دنیا تذکر دهند» (همان، ۲۲).

۸- «بایستی مجازات اسلام مو به مو عملی گردد، دست دزد بریده شود، زناکار در منظر عمومی تازیانه بخورد و نیز هر مجرمی طبق قانون مقدس اسلام به جزای خود برسد تا ریشه جنایت و فساد یک‌باره بسوزد و نابود شود» (همان، ۲۵).

۹- «شاه در جامعه به منزله پدر در خانواده است، همان صفات و مزایای پدری که بایستی پدر نسبت به افراد خانواده داشته باشد تا پدر باشد؛ شاه بایستی نسبت به ملت دارا باشد تا شاه باشد. شاه بایستی مسلمان و پیرو آل محمد و مروج اسلام و مذهب پیروان آل محمد(ص) باشد، خود و رفتارش کاملاً با قوانین اسلام و شیعه بیاراید و میزان اصلاح خود را وجود مقدس اعلیحضرت علی (ع) پیشوای معظم شیعه قرار دهد» (همان، ۵۲). «پرستیدن مخلوقی ضعیف بنام شاه که خود در آفرینش چون دیگران بوده...، موهوم و از نادانی و احمقی است و نیز مداحی‌های گزاف و دروغ نسبت به کسی که نامش شاه یا وزیر است، بی‌جا و چالپوسی است» (همان، ۵۱).

۱۰- «مشروطیت و مجلس شورای ملی: آیا اساس این مشروطه و این انتخابات از کجا پیدا شد و کدام سیاست مسموم تلخی را در لباس دوستی نشان داد و مسلمانان را بفریفت و به نام حمایت از اسلام و مسلمین و حقوق آن‌ها قیام کردند و آلت اجرای مفساد شومی گردیدند، معلوم است که از چه شوره زار فاسدی بوده، آنان که مجتهد روحانی و عالی مقام و شهید عزیز اسلام حاج شیخ فضل الله نوری را با فریفتن مسلمانان بدبخت کشتند. همان‌ها نوکران اجرای این نقشه شوم بودند، اما مسلمانان بیچاره از روی عقیده و ایمان در این راه فداکاری می‌کردند و خون یکدیگر را می‌ریختند، آن روز با دست خود و با فداکاری‌های شدیدی، بنیاد این مشروطیت را نهادند و در این راه از هیچ فداکاری حتی از ریختن خون پاک عزیزترین پیشوای روحانی حضرت شهید معظم حاج شیخ فضل الله نوری خوداری نکردند» (نواب صفوی، ۱۳۵۷: ۵۵).

«سال‌هاست که آثار شوم آنرا دیده و دم خروس‌ها از زیر پرده جنایت پیدا شده و پشیمان شده‌اند، آن روز خفته بودند، امروز بیدار شدند و دیدند که همه چیز خود را به دست خود باختند و عزیزترین رجال خود مثل شیخ فضل الله نوری و حضرت شهید مظلوم آیت الله حاج آقا جمال اصفهانی و حاج آقا نورالله اصفهانی و حضرت شهید معظم سید حسن مدرس را از دست داده‌اند. اینک می‌سوزند و در پی چاره می‌گردند، اکنون بیاری خدای بی‌بنا بیدار شده و سرمایه‌های از دست رفته را می‌شناسند و به بیاری خدای جهان، مجالی به جنایتکاران و عمال اجرای نقشه‌های شوم بیگانه نمی‌دهند» (همان، ۵۵).

نواب با آن که مشروطه را از اساس، موجب فریب و خسران می‌داند، ولی در جایی دیگر قانون اساسی آن را بر اساس اسلام می‌داند: «بنیاد قانون اساسی که خود اساس ایجاد حکومت بوده و شاه و دولت و حکومت بایستی بر آن متکی باشند و از آن تولید شوند و بر اساس مقدس خلل ناپذیر اسلام نهاده شده است...» (همان، ۶۰).

۱۱- «مجلس شورای ملی و انتخابات: ۱- بایستی انتخابات آزاد بوده، نمایندگانی مسلمان و شیعه و پاک و لایق، انتخاب گردند. نماینده غیر مسلمان و ناپاک و کسی که سابقه جنایت و بی‌دینی داشته باشد، حق انتخاب شدن و به مجلس رفتن نداشته باشد، مردم هم چنین نماینده‌ای انتخاب نخواهند کرد. ۲- بایستی نمایندگان ملت مسلمان ایران تمام قوانینی که از اول مشروطیت تاکنون از مجلس گذشته و مخالف با قانون مقدس اسلام و اساس اسلامی قانون اساسی بوده و قانونیت ندارد، سراسر لغا نماید؛ بلکه چون قانونیت نداشته و ندارد لغو بودن آن را ابلاغ نمایند و به‌دور اندازند و از این پس خود را به‌زحمت قانونگذاری دچار ننمایند و قانون نگذارند.

زیرا که حق قانونگذاری تنها برای خداست و قانونی که از فکر پوسیده بشر قانون گذار بگذرد، با علم و عقل و اسلام و اصول مقدس اسلامی قانون اساسی منافات داشته و به‌هیچ‌وجه قانونیت ندارد. ایران مملکت رسمی اسلامی و سرزمین پیروان آل محمد(ص) است و بایستی قوانین مقدس الهی اسلام بر طبق قوانین مذهب جعفری مو به مو عملی گردد از تمام منکرات و مفاصد و منهیات شرع مقدس جلوگیری شود و نیز مطابق قانون مقدس اسلام و اصول قانون اساسی به‌حساب قانونگذاران بی‌جا و جنایتکاران پیشین رسیدگی شود و نمایندگان مجلس شورا بایستی بفهمند که مجلس، مجلس قانونگذاری نیست، بلکه مجلس شورای ملی اسلامی است و تنها حق دارند برطبق قانون مقدس اسلام در عظمت ملت ایران، شور نمایند و راه‌های مشروعی برای ارتقا ملت مسلمان ایران از لحاظ علم و صنعت (و اخلاق اسلام) و طرز تشکیلات و اداره مملکت اسلامی ایران و افزودن سرمایه مسلمانان و جلوگیری از فقر و گرسنگی با شورا و هم‌فکری پیدا نمایند و در انجام این وظایف مقدسه تحت نظر حوزه روحانیت و علما پاک طراز اول قرار گیرند تا از دقیق‌ترین حدود مقدس شرع بیرون نروند» (نواب صفوی، ۱۳۵۷: ۵۶).

۱۲- «در اجرای سراسر این دستورات اصلاحی نورانی هرگاه حکومت اندکی یا بیشتر ناتوان باشد وسایل علمی و عملی و فنی و اجتماعی و هر نوع مساعدت لازمی را در اختیارش می‌گذاریم و با این که خائن است چنانچه بیدار شد و از گذشته خود پشیمان گردید و به این دستورات اصلاحی عمل کرد، به یاری خدای توانا جانش می‌بخشیم و زنده‌اش می‌کنیم و الا بیاری خدای توانا نابودش می‌کنیم» (نواب صفوی، ۱۳۵۷: ۵۶).

ای خائنین پست فطرت شما می‌دانید که حق با ماست و ایران مملکت اسلامی و سرزمین پیروان آل محمد است و شما دزدان و غاصبینی هستید که حکومت ایران را با یک دنیا ترس و لرز به‌طور موقت عاریت، غصب نموده‌اید و هر روز آماده فرار هستید و شما خود می‌دانید که ما ملت مسلمان ایران به‌یاری خدای توانا در همین روزهای نزدیک، دست به انتقام از شما یک مشت خائن معدود گذاشته و به حساب چندین ساله جنایاتتان رسیدگی می‌کنیم. لیک برای اتمام حجت به شما اعلام می‌کنیم که چنانچه دستورات اصلاحی و قانونی که در اینجا ذکر نمودیم، مو به مو سریعاً عمل نمودید و سرزمین پیروان آل محمد یا ایران را با اجرای سریع و دقیق و کامل دستورات اصلاحی گذشته اصلاح نمودید، ما هم در اجرای کامل آن‌ها به یاری خدای توانا پشتیبان شما بوده و شما را از این ذلت و بدبختی نجات می‌بخشیم و شما را زنده و مقتدر می‌کنیم و به درگاه خدای بخشنده دعا می‌کنیم که گناهان شما را ببخشد و توبه شما را بپذیرد و خود از انتقام شما صرف نظر نموده و از جنایات غفران ناپذیر شما چشم می‌پوشیم (همان، ۶۲).

۱۳- نواب به نوعی به فرهنگ شهادت و جانبازی و فداکاری اشاره می‌کند و با اشاره به نام شهدایی چون شیخ فضل الله نوری، سید حسن مدرس، آیت الله قمی و سید حسن امامی، این فرهنگ شهادت را برجسته می‌کند: «بزرگترین آرزویمان نیل به سعادت شهادت و پرواز در آسمان حقایق بوده، این آرزو را در دل می‌پروریم، تا کی از فراق و هجران شهدای عزیز اسلام و هزاران مانند مرحوم مدرس و امامی، شهید رهایی یافته در آسمان بهشت برین، با آن عزیزان همراز و هم‌آواز و دمساز گردیده، در مسیر نورانی عشق و حقیقت پرواز کنیم.» (همان، ۶۷).

۱۴- «صلح و آسایش عمومی و آزادی صالح تنها در سایه پرچم مقدس اسلام است» (همان، ۷۶).

۱۵- «ما ملت مسلمان ایران و فرزندان اسلام و ایران به دنیا انگلستان، روسیه و آمریکا و سایر ملل و حکومت‌های دنیا اعلام می‌کنیم که حکومت کنونی ایران، حکومت قانونی و ملی نبوده، رسمیت ندارد» (همان، ۷۸).

از نظر نواب، اصلاحات مورد نظر او در چارچوب قانون اساسی است و شاه و حکومتش بر اساس همین قانون، غاصبند: «اصول قانون اساسی که بر اساس مقدس اسلام نهاده شده است و شاه و حکومت بایستی متکی بدان باشند، هنوز باقی است و در دسترس جهانیان می‌باشد. هر انسانی که غیر قانونی بودن شاه و حکومت ایران را از روی قانون اساسی تشخیص ندهد و نداند که اعمال این غاصبین ناپاک، سراپا دشمنی با اسلام و منافی با قانون اساسی بوده، خود دشمن رذل اسلام و قانون اساسی بود، سند دیوانگی خود را در پیشگاه عقل و دانش امضاء نموده است» (همان، ۷۹-۷۸).

۲,۲. تحلیل داده‌های متنی (سازماندهی، تنظیم و مقوله بندی داده‌های متنی اندیشه

سیاسی و اجتماعی سید مجتبی نواب صفوی)

برای آگاهی از توضیحات این قسمت به بخش مربوط به تحلیل داده‌های متنی آثار شیخ فضل الله نوری مراجعه شود.

جدول ۲-۱- سازماندهی داده‌های متنی اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی نواب صفوی

پاراگراف‌های تحت شماره‌ها	سازماندهی و تنظیم داده‌های متنی پاراگراف‌ها
پاراگراف‌های تحت شماره ۱	اولویت داشتن اسلامی کردن سلطنت در جریان نهضت ملی نفت/ کوتای ۲۸ مرداد ارتش را ناشی از روح ایمان و علاقه مردم و افسران و سربازان مسلمان به ناموس و دیانت دانستن
پاراگراف‌های تحت شماره ۲	نشانه‌هایی از فرهنگ سیاسی پذیرفته شده شاهنشاهی در ادبیات به‌کار برده شده
پاراگراف‌های تحت شماره ۳	تأکید بر منبع معرفت شناختی عقل در شناخت خود از مسائل اجتماعی و سیاسی و نظر و عمل خود؛ اما عقل سنتی نه عقل مدرن
پاراگراف‌های تحت شماره ۴	فقط مشکلات و مفاسد را فرهنگی و بعضاً اقتصادی دانستن نه سیاسی/عدم اشکال وارد کردن به ساختارهای سیاسی و نهادها و سازمان‌ها/ تعطیلی احکام اسلامی را علت همه مفاسد دانستن/ یک نگاه بسیار منفی به تحصیل کردگان علوم جدید و دانشگاهیان
پاراگراف‌های تحت شماره ۵	نفی مدرنیسم/عدم شناخت ماهیت دوران جدید/عدم درک مساله آزادی زن و همکاری زن و مرد/آزادی زن را رهایی از فیزیولوژیک جنسی تعبیر کردن/ قائل به تناسب کار و فیزیولوژی جنسی و تفکیک جنسیتی محل کار و تحصیل/قائل به حق تحصیل زنان بر اساس استعداد و حق کار در اجتماع در صورت محروم ماندن از کار و وظیفه اصلی زنانه خود، در محیط تفکیکی
پاراگراف‌های تحت شماره ۶	نگاه کاملاً منفی به علوم و دانشی که در دانشگاه‌ها آموزش داده می‌شود با عبارت تزریق رذائل و جنایات در قالب علم و دانش/ معرفت اسلام و ایران بایستی آموخته شود.
پاراگراف‌های تحت شماره ۷	لزوم رعایت اخلاقیات در جراید و عمل مطابق اسلام/عدم توجه به آزادی بیان و قلم/عدم توجه به نقش سیاسی مطبوعات/ قائل شدن بعد تبلیغی برای رسانه‌ها
پاراگراف‌های تحت شماره ۸	تأکید بر به کارگیری تمامی مجازات اسلامی مو به مو
پاراگراف‌های تحت شماره ۹	قائل بودن به شخصی به نام شاه با صفات پدرا نه/ تأکید بر اینکه شاه، مروج اسلام و پیرو مذهب آل محمد(ص) و در چارچوب قوانین اسلامی باشد/ مخالف مداحی‌های گزاف و دروغ شاه
پاراگراف‌های تحت شماره ۱۰	غربی دانستن اساس مشروطیت/ فریفتن مردم در جریان مشروطیت/ فدا شدن عزیزترین پیشوای روحانی شیخ فضل الله/پشیمانی مردم/ قانون اساسی را بر اساس اسلام دانستن.
پاراگراف‌های تحت شماره ۱۱	قائل بودن به انتخابات آزاد و انتخاب نماینده مسلمان و شیعه و پاک/عدم انتخاب غیر مسلمان و جنایکاران/ ملغی کردن تمام قوانین مجلس از اول تاکنون که مخالف اسلام و اساس اسلامی قانون اساسی است/قائل بودن به قانونگذاری مخصوص خدا، قانونیت نداشتن غیر آن و عدم قانونگذاری توسط نمایندگان/ فقط در مجلس، شور و مشورت انجام شود.

اعلام یاری رساندن به حکومت در اجرای دستورات اصلاحی و اسلامی / طلب غفران از خداوند برای آن/ غاصب دانستن حکومت/ انتقام گرفتن و نابود کردن حکومت در صورت عدم اجرای مو به موی دستورات اصلاحی اسلامی	پاراگراف‌های تحت شماره ۱۲
اعتقاد به فرهنگ شهادت و فداکاری و آرزوی پیوستن به شهیدان چون سید حسین امامی و شیخ فضل الله نوری و مدرس	پاراگراف‌های تحت شماره ۱۳
قائل به این که آزادی صالح و صلح و آسایش در سایه اسلام است	پاراگراف شماره ۱۴
اعلام غیر قانونی و غیر ملی بودن حکومت شاه ایران به جهان/ قائل به در چارچوب قانون اساسی بودن اصلاحات پیشنهادی و غیر قانونی بودن حکومت بر اساس قانون اساسی مشروطه	پاراگراف‌های تحت شماره ۱۵

جدول ۲-۲-۲- مقولات اندیشه سیاسی و اجتماعی سید مجتبی نواب صفوی

مقولات برآمده از داده‌های متنی	داده‌های تنظیم شده
تحقق محتوای اسلام در هر شرایط، پذیرش قالب و ساختار سلطنتی و استبدادی	شماره ۱، ۲ و ۴
عقل سنتی منبع معرفت شناسی	شماره ۳
مخالف آزادی و حقوق برابر برای زنان	شماره ۵
نفی مدرنیسم و دانش مدرن و ضرورت اسلامی کردن دانش	شماره ۶ و بخشی از ۵ و ۴
مخالف آزادی و آزادی بیان و قلم و عقیده فراتر از اسلام نه فراتر از قانون	شماره ۷ و ۱۴
معتقد به بعد خشم و انتقام دینی و حذف فیزیکی مخالفان	شماره ۸ و بخشی از ۱۲
پذیرش استبداد صالح حتی در صورت غاصب بودن و غیر قانونی بودن اتخاذ مشی اصلاح طلبانه نسبت به حکومت سلطنتی و مشی مبارزاتی خشن و براندازانه نسبت به غیر اسلامی عمل کردن حکومت	شماره ۹ و ۱۲ و بخشی از ۱۵
مخالف مشروطیت و موافق قانون اساسی	شماره ۱۰ و ۱۵
قانونگذاری مخصوص خدا، مخالف قانونگذاری و مجلس قانونگذاری، موافق مجلس مشورتی	شماره ۱۱
فرهنگ شهادت و ایثار	شماره ۱۳

۳. تحلیل تماتیک اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی شیخ مرتضی حائری

۱،۳. توصیف داده‌های متنی

یافتن داده‌های متنی از اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی شیخ مرتضی حائری کار بسیار دشواری بود؛ چراکه در بین آثار وی هیچ اثر سیاسی و اجتماعی یافت نشد و فقط در کتابی با نام «ابتغاء الفضیله» اشاره‌ای به اشکال حکومت به لحاظ فقهی می‌نماید. آنچه مبنای تحلیل اندیشه‌های او قرار گرفت، عباراتی است که در مواضع خویش در مجلس خبرگان قانون اساسی بر زبان رانده است؛ اما به دلیل ناکافی بودن آن‌ها سعی شده است با استفاده از مطالبی که سایت جماران به مناسبت سالگرد رحلتش در یازدهم اسفند ۹۲ انتشار داد، تا حدودی اندیشه‌ها و فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی وی نشان داده شود. پیوستار ساده معنایی این داده‌ها از این قرار است:

۱- در سال‌های نخست حضور آیت الله بروجردی در قم، آیت الله شیخ مرتضی حائری همراه دیگر علما و دوستانش مثل حضرت امام، علاوه بر فعالیت‌های فرهنگی و اصلاحی در حوزه، از مسائل و وقایع سیاسی جامعه نیز غافل نبودند. برای نمونه وقتی شایعه موافقت آقای بروجردی با تشکیل مجلس مؤسسان توسط رژیم پهلوی مطرح شد، ایشان به همراه دیگر همفکران طی نامه سرگشاده‌ای به آقای بروجردی (۳ فروردین ۱۳۲۸ ش) خواستار توضیح و رفع شبهه شدند. در قسمتی از آن آمده است:

«چون منتشر است که راجع به تشکیل مجلس مؤسسان بین حضرت مستطاب عالی و بعض اولیای امور مذاکراتی شده و بالنتیجه با تشکیل مجلس مؤسسان موافقت فرموده‌اید، نظر به این که تشکیل مجلس مؤسسان مؤثر در مقدرات آینده کشور و مصالح دینی و ملی و اجتماعی است، به‌علاوه حدود اختیارات نمایندگان و نتایجی که ممکن است این اقدام داشته باشد معلوم نیست، مستدعی است حقیقت این انتشار را برای روشن شدن تکلیف شرعی اعلام فرمایید.» (سید روح الله کمالوند خرم‌آبادی، مرتضی حائری، سید محمد محقق داماد، روح الله موسوی خمینی، محمدرضا موسوی گلپایگانی)

با درگذشت آیت الله العظمی بروجردی، بار دیگر شیخ مرتضی حائری به صحنه بازگشت و در کنار امام خمینی نقش مهمی در سازماندهی مبارزات روحانیت علیه شاه ایفا کرد. با این که ایشان همچون برخی مراجع و علمای وقت نسبت به واکنش‌های تند و مسلحانه رژیم پهلوی در برابر مبارزین و تظاهرکنندگان نگران و معترض بود و با اعلامیه و تلگراف از اقدامات دولت وقت شکایت می‌کرد، ولی مشی مبارزاتی معتدلی داشت و ترجیح می‌داد با رویکرد اصلاح طلبانه با شاه برخورد شود. وی همچون آیت الله شریعتمداری خواهان وادار کردن شاه به عمل بر طبق قانون اساسی مشروطه بود و چندان گرایشی بر لزوم براندازی سلطنت نداشت.

پس از جریان انجمن‌های ایالتی و ولایتی، نخستین بار جلسه مراجع بزرگ قم برای مقابله با این لایحه در خانه وی تشکیل شد. جریان لایحه انجمن‌های ایالتی و ولایتی، مدت‌ها قبل از تصویب نهایی، مطرح بوده و اخبار آن هم به‌گوش علماء به‌ویژه حضرت امام رسیده بود تا این که به دنبال اعلام تصویب نامه این لایحه در تاریخ ۱۶ مهر ۱۳۴۱ ش، و آگاه شدن علماء از این مصوبه، به‌درخواست حضرت امام، نشست ویژه‌ای از علماء و مراجع، به منظور تبادل نظر، در منزل آیت الله شیخ مرتضی حائری تشکیل و اعتراض و مخالفت سریع با این مصوبه اعلام شد. رژیم شاه در ابتداء قصد مقاومت در برابر مخالفین را داشت اما با ایستادگی روحانیت و مردم و علائم قیام عمومی، موجب شد در دهم آذر ماه همان سال اعلام شود که تصویب نامه ۴۱/۷/۱۶ قابل اجراء نیست.

بعد از صدور اعلامیه تلگراف دیگری صادر شد که آقایان علما و آیات عظام: سید احمد زنجانی، محقق داماد، حاج شیخ‌هاشم آملی و حاج آقا مرتضی حائری آن را امضا کرده بودند که در روز ۱۷ مهرماه ۱۳۴۱ مخابره شد. این ابراز مخالفت‌ها نسبت به عملکرد دولت رژیم شاه ادامه داشت.

یکی دیگر از اقدامات آیت الله حائری حمایت از انقلابیون و مبارزین مذهبی بود. آیت الله صادق خلخالی در خاطرات خود نقل کرده: «روز ۱۱ محرم (۱۳ خرداد سال ۴۲ ش) آقای حاج آقا مرتضی حائری نزد من آمد و نطق ما را ستود و گفت: شما توانسته‌اید درد ۴۰ ساله‌ای را که از زمان رضاشاه تاکنون در قلب‌ها بود تسکین دهید و تا به حال مخصوصاً پس از واقعه قتل عام مسجد

گوهرشاد مشهد، کسی مانند شما در مقابل فجایع دودمان پهلوی ایستادگی نکرده است. شما قلب امام زمان را شاد کردید...»

حاج شیخ مرتضی بعد از دستگیری امام خمینی توسط ایادی رژیم شاه که هدفشان ترساندن و ساکت کردن روحانیت و حوزه‌های علمیه بود، ترسی به دل راه نداد و چون گذشته به همراه علمای دیگر قم اعلامیه‌های مشترکی در تایید نهضت امضا کرد.

شیخ مرتضی حائری در جریان مهاجرت علمای کشور به تهران در اعتراض به بازداشت امام، به تهران رفت و نقش فعالی در سازماندهی اعتراضات علما برای نجات جان امام داشت. وی همچنین در سال‌های تبعید امام نیز ساکت نبود و از نفوذ و محبوبیت خود در جهت مشروعیت زدایی از رژیم بهره می‌گرفت. وی پس از شهادت آیت الله سعیدی با حضور در مجلس ترحیم وی در مدرسه فیضیه قوت قلبی به طلاب داد که در شرایط حساسی قرار داشتند.

بعد از رحلت وی پیام تسلیت امام نشان از آن دارد که علی رغم اختلاف نظرهایی که میان امام خمینی و آیت الله حاج شیخ مرتضی حائری، چه پیش و چه از پس انقلاب وجود داشت، ولی روابط دوستانه و احترام متقابلی بین آن‌ها حاکم بود. نوع توصیف و ادبیات پیام تسلیت حضرت امام هنگام رحلت آقای حائری نشانگر نوع علاقه و روابط است. اظهارا چون مشی مبارزاتی وی محافظه کارانه بود، اگر شاه، شعائر اسلامی را رعایت می‌کرد، مسئله چندانی با او نداشت و پس از انقلاب هم حدود اختیارات ولی فقیه را امور حسبیه می‌دانست.

پس از پیروزی انقلاب یکی از مهم‌ترین بخش‌های زندگی سیاسی شیخ مرتضی حائری، حضور وی در مجلس خبرگان قانون اساسی در سال ۵۸ بود. وی در انتخابات این مجلس از سوی مردم اراک برگزیده شد و نقش فعالی در مذاکرات این مجلس داشت.

۲- نکته در خور توجه، طرفداری آیت الله مرتضی حائری از پیشنهاد گروه پنجم^۱ بود که توسط بهشتی اعلام شد. بر اساس پیشنهاد گروه پنجم که توسط مهندس سبحانی قرائت شد:

جمهوری اسلامی، نظامی است، مبتنی بر توحید و دیگر عقاید و اصول اسلامی با تأکید بر ارزش و کرامت انسان و مسئولیت او درباره خودش و جامعه و نقش بنیادی تقوا در رشد او، نفی هر گونه ستمگری و ستمکشی داخلی و خارجی و ضرورت استفاده از دستاوردهای سودمند علوم و فرهنگ

۱. اصل دوم قانون اساسی برخلاف اصل اول که شکل حکومت را جمهوری اسلامی معرفی می‌کرد، اصلی ایدئولوژیک بود که مباحث طولانی ایدئولوژیک را هم به دنبال داشت، مهمترین چالش بر سر این بود که واژه توحیدی یا الهی به کار برده شود. پنج پیشنهاد مختلف مطرح شد. پیشنهاد اول توسط ربانی شیرازی مطرح شد که حکومت دینی ایران را نظامی توحیدی می‌دانست. پیشنهاد دوم توسط صافی گلپایگانی مطرح شد که نظام جمهوری اسلامی را نظامی بر پایه ایمان به خدای یکتا و عدل او بیان کرد. پیشنهاد سوم توسط سید محمد خامنه‌ای مطرح شد که جمهوری اسلامی را بر پایه عقیده و ایدئولوژی اسلامی معرفی کرد. پیشنهاد چهارم توسط مکارم شیرازی مطرح شد که جمهوری اسلامی را نظامی الهی بر پایه ۵ اصل عنوان کرد (قلفی، ۱۳۸۴: ۵۲۱-۵۰۷).

برای اطلاع از جزئیات هر کدام از پیشنهادها و مباحثی که پیرامون آن‌ها در گرفت به فصل دوم کتاب مجلس خبرگان و حکومت دینی در ایران، مراجعه شود. قلفی در این کتاب، نمایندگان مجلس خبرگان قانون اساسی را به دو دسته نوگرا و سنت‌گرا تقسیم می‌کند که شیخ مرتضی حائری را در دسته دوم قرار می‌دهد.

بشری با التزام به تعالیم حیات بخش اسلام. این متن توسط مقدم مراغه‌ای نیز مورد تأیید قرار گرفت که احتمالاً به جهت اجمالی بودن آن در این مرحله مورد توافق جناح‌های مختلف قرار گرفت (قلفی، ۱۳۸۴: ۵۲۲).

۳- اعتراض جدی منتظری مبنی بر این که «من با کلمه توحیدی مخالفم» بحث را چنان برانگیخت که منتظری، بهشتی را «فرصت طلب» خواند و غوغای وی، همفکرانش را به اعتراض وادار ساخت. به طوری که حائری گفت: «توحید مال عقاید و عمل است آقا چه اصراری دارید که معنی این کلمه برای همه روشن نشود» و اعلام کرد: «من هم با این‌طور رأی گرفتن مخالفم (همان، ۵۲۵-۵۲۴).

۴- حائری در اعتراض به بحث اجتهاد مستمر فقیه جامع الشرایط در فهم کتاب و سنت، فریاد اعتراض برآورد که «اگر کلمه اثنی عشر نباشد من استعفا می‌دهم» و جلسه مجلس را ترک کرد (همان، ۵۲۷).

۵- حائری پیشنهاد کرده بود که ذیل اصل چهارم نوشته شود: و این اصل بر همه اطلاقات و عموماً این قانون و مقررات دیگر، حاکم است (قلفی، ۱۳۸۴: ۵۴۴).

مخالفت آیت برای بار دوم با ذیل اصل چهارم، موضع شدید حائری را چنان برانگیخت که بهشتی را به موضع انفعالی کشاند. وی صریحاً اعلام کرد: من در پیشنهاد خود ایستادگی دارم. این اطلاقات و عموماً تقیید اجتماعی نیست تا اثر آن را خنثی کند، تقاضا دارم که مجدداً روی آن بیشتر فکر کنید (همان، ۵۴۹).

وی در پاسخ به بهشتی که گفته بود اگر همه بخواهند، مثل جنابعالی صحبت کنند، من برای اداره جلسه چه کار کنم، مجدداً با لحنی آمرانه و از موضع قدرت گفت: «من در پیشنهاد خود ایستادگی دارم. این اطلاقات و عموماً تقیید اجتماعی نیست. تقیید به اصول شرعیه است؛ نه مجهول، شورای نگهبان تمام شد رفت. مشخص باید همان شورای فقها باشد، تمام شد رفت» و خشمگینانه افزود: «سر هر چیز، متصل صحبت می‌شود. اصل مطلب را بگوئید، مگر می‌خواهید، کتاب بنویسید؟ چرا شعار می‌دهید؟ مثل اینکه می‌خواهید، منبر بروید (قلفی، ۱۳۸۴: ۵۴۹).

۲,۳. تحلیل داده‌های متنی (سازماندهی، تنظیم و مقوله بندی داده‌های متنی اندیشه سیاسی و اجتماعی شیخ مرتضی حائری)

برای آگاهی از توضیحات این قسمت به بخش مربوط به تحلیل داده‌های متنی آثار شیخ فضل الله نوری مراجعه شود.

جدول ۳-۲-۱- سازماندهی داده‌های متنی اندیشه سیاسی و اجتماعی شیخ مرتضی حائری

پاراگرافها	سازماندهی و تنظیم داده‌های متنی پاراگرافها
پاراگرافهای ۱ تحت شماره ۱	مشی مبارزاتی معتدل / برخورد با شاه با رویکرد اصلاح طلبانه / وادار کردن شاه به عمل طبق قانون اساسی مشروطه / ستودن نطق تند خلخال / اختلاف با امام خمینی پیش و پس از انقلاب اسلامی
پاراگراف ۲	طرفداری از اصل مبتنی بودن جمهوری اسلامی بر توحید، عقاید و اصول اسلامی
پاراگراف ۳	اعتراض به واژه توحید، از این جهت که مربوط به عقاید و عمل است در پی اعتراض منتظری
پاراگراف ۴	فریاد اعتراض برای گنجاندن کلمه اثنی عشر در بحث اجتهاد مستمر فقیه در فهم کتاب و سنت
پاراگراف ۵	پیشنهاد برای گنجاندن اطلاق اسلام بر دیگر اصول، ذیل اصل چهارم و شورای فقها

جدول ۳-۲-۲- مقولات اندیشه سیاسی و اجتماعی شیخ مرتضی حائری

مقولات برآمده از داده‌های متنی	داده‌های تنظیم شده
مشی اصلاح طلبانه نسبت به حکومت سلطنتی مطابق قانون اساسی مشروطه/ اعتراض نسبت به غیر اسلامی عمل کردن حکومت/	شماره ۱
تلاش برای اسلامی کردن حداکثری قانون اساسی جمهوری اسلامی	شماره ۲ و ۳ و ۵
تاکید بر مذهب شیعه	شماره ۴
مقید به چارچوب قانون اساسی نبودن با پافشاری بر قید ذیل اصل چهارم	شماره ۵

۴. تحلیل تماتیک اندیشه سیاسی و اجتماعی محمد تقی مصباح یزدی

۱,۴. توصیف داده‌های متنی

اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی مصباح یزدی تا حد اشباع تماتیک از آثاری از وی شامل: حکومت اسلامی و ولایت فقیه، نگاهی گذرا به نظریه ولایت فقیه، ۲ جلدی نظریه سیاسی اسلام، ۵ جلدی پرسش‌ها و پاسخ‌ها، ۲ جلدی کاوش‌ها و چالش‌ها و مصاحبه‌ای با عنوان تأملی در اندیشه سیاسی انقلاب اسلامی، استخراج شده است:

۱. در پاسخ به سوالی در باب نسبت ولایت مطلقه فقیه با الگوی جمهوری اسلامی و قانون اساسی این‌گونه تصریح شده است: «نظر امام و ولایت امام بر اساس قانون اساسی و مقتضای قانون نبود. امام بر اساس ولایت الهی نصب کردند نه بر اساس مختصات قانون. در قانون، تنفیذ رئیس جمهور است؛ اما امام می‌گوید نصب می‌کنم. گاهی عمل ایشان خلاف قانون بود، نظریه ایشان ولایت محدود نبود. ما معتقدیم که ولایت انتصابی است؛ بنابراین رأی ولی فقیه بر همه آرای دیگر اعتبار دارد. در نتیجه اگر مخالف بودند رأیشان هیچ اعتباری ندارد» (مصباح، ۱۳۷۸: ۴۱)؛ بنابر این، تعبیر مصباح از ولایت مطلقه فقیه این است که فراتر از قانون است و فقط گاهی که صلاح می‌داند در چارچوب قانون عمل می‌کند و مقید به قانون اساسی نیست (مصباح، ۱۳۷۸: ۶۲ و ۶۳).

«اگر امضا و تأیید ولی فقیه در کار نباشد، قانون اساسی ارزش و اعتبار ذاتی برای ما ندارد. و اگر احیانا بر پای‌بندی به آن به‌عنوان مظهر میثاق ملی تأکید می‌شود به‌جهت آن است که ولی فقیه به قانون اساسی مشروعیت بخشیده و مشروعیت از ولی فقیه به قانون اساسی سرایت کرده نه آن که قانون اساسی به ولایت فقیه، وجهه و اعتبار داده باشد. ولی فقیه مشروعیت و ولایت خود را نه از رای مردم بلکه از جانب خدای متعال و امام زمان(ع) دریافت کرده است. پس آنچه را که ولی فقیه اجازه تصرف و اعمال ولایت در مورد آن‌ها را دارد به موجب اذنی است که خدای متعال و امام زمان(ع) به او داده‌اند نه آن که به واسطه اختیاری باشد که قانون اساسی به او داده است؛ چراکه قانون اساسی خود نیز مشروعیت و اعتبارش را از ولی فقیه کسب می‌کند» (مصباح، ۱۳۹۰: ۱۱۷).

مساله ولایت فقیه با آن که به دلیل دنباله بحث امامت بودن گاهی جز اصول دین [که تحقیقی است نه تقلیدی] محسوب می‌شود [آیت الله خامنه‌ای در مسأله ۷۰ در اجوبه الاستفتائات در پاسخ به تقلیدی بودن یا اعتقادی بودن ولایت فقیه، آن را از شئون ولایت و امامت دانسته که جز اصول مذهب است و معتقدند، کسی که نهایتاً بر اساس دلیل به عدم قبول ولایت رسیده، معذور است]. ولی

این مسأله به دلایلی دیگر فقهی به شمار می‌آید و شکی نیست که در مسائل مربوط به فقه (یا همان فروع دین) تقلید جایز است و بلکه نسبت به بسیاری افراد، واجب است (مصباح، ۱۳۹۰: ۸۲ و ۸۳).

۲. در پاسخ به سوالی در باب نسبت بین دو رکن جمهوریت و اسلامیت در نظام جمهوری اسلامی چنین می‌گوید: «جمهوری، نفی سلطنت است. نفی سلطنت در عنوان جمهوری مطرح شد؛ یعنی سلطنت را قبول نداریم. در واقع عنوان و نقش اصلی اش جنبه سلبی آن است. اما جمهوری محتوایش چیست؟ محتوایش اسلام است، دو چیز در کنار هم نیست. قالب و محتواست نه دو محتوا در عرض هم. پس تعارض اصلاً معنی ندارد. ما مشرک نیستیم. ما موحدیم. یک مبنا برای دین و برای قانون بیشتر قائل نیستیم، آن خداست. بنابراین اصل اسلام است در کنار اسلام چیز دیگری نمی‌توانیم معنی کنیم و قرار بدهیم (مصباح، ۱۳۷۸: ۶۳). جمهوریت به معنای ایجابی آن در انقلاب اسلامی مطرح نبود. «مفهوم جمهوری هیچ چیزی را نمی‌تواند به ما بگوید. جمهوری، نفی موروثی بودن حکومت است. وقتی حکومت، موروثی نبود، در یک خانواده نبود، در یک طبقه‌ای نبود، در یک طیفی نبود، حالا اسمش را بگذارید سلطنتی یا جمهوری یا سومی. ملاک این است که محتوایش اسلام باشد، شکلش هم موروثی نباشد» (مصباح، ۱۳۷۸: ۶۹).

نباید گمان کرد «جمهوری» دقیقاً شکل خاصی از حکومت است، تا نظام فعلی ما- که جمهوری است- همان شکل را تقلید کند. هنگامی که مردم مسلمان ایران، نظام جمهوری را به جای رژیم سلطنتی جایگزین نمودند، بواقع حکومتی را نفی کردند که معیار مشروعیت خویش را موروثی بودن حاکمیت می‌دانست. مردم نظامی را جایگزین رژیم سابق کرده‌اند که شکل و خصوصیات آن همخوان با موازین اسلامی و دیدگاه‌های دینی در باره حکومت است، نه این که «جمهوری» بودن نظام به معنای «غیر دینی» بودن آن قلمداد شود (مصباح، ۱۳۷۹: ج ۱ و ۲، ۳۰).

مصباح در آثارش موکداً حکومت ناشی از انقلاب اسلامی ایران را «حکومت اسلامی» عنوان می‌کند نه «جمهوری اسلامی». به طور نمونه در کتابی با عنوان «حکومت اسلامی و ولایت فقیه» به گونه‌ای مفروض و بدیهی اظهار می‌کند که مردم از انقلاب فقط به دنبال حکومت اسلامی بودند نه جمهوری اسلامی: «می‌دانیم که این انقلاب به خاطر این به وجود آمد که حکومت اسلامی برقرار شود؛ مردم پذیرفته بودند که اولاً: حکومتی لازم است؛ ثانیاً: این حکومت می‌بایست اسلامی باشد» (مصباح، ۱۳۷۹: ۱۶).

۳. «آزادی و دادن عنوان خاص به شکلی از حکومت در برابر استبداد سوغاتی است که از غرب آمده است. عنوان سلطنت مشروطه یا جمهوری، وارد شد» (مصباح، ۱۳۷۸: ۸۶). مصباح به وضوح بیان می‌کند که من قبول ندارم که در هر رده و مرتبه ای از علما اختلاف نظرهایی در برداشت از اسلام و آزادی و ... وجود دارد: «نائینی و شیخ فضل الله نوری هیچ فرقی نداشتند. ابداً هیچ فرقی نداشتند، ثابت می‌کنم هیچ فرقی نداشتند. بنده معتقدم که آیت الله نائینی با شیخ فضل الله نوری در مشروطه مشروعه هیچ فرقی با هم نداشتند. در مصادیق خارجی و خط مشی سیاسی ممکن است با هم فرق داشته باشند؛ اما در فهم دینی با هم هیچ فرقی نداشتند. نظر هر دو راجع به اسلام و آزادی و مشروطیت یکی است. (همان، ۹۰).

«من مقید به چارچوب قانون نیستم، من مقید به اسلام هستم. آن قانونی را قبول دارم که در آن آمده باشد که اگر چیزی مخالف اطلاق عموم آیات قرآن و حدیث هم بود اعتبار ندارد. اصل قرآن

است. قانون را هم من باید با قرآن بسنجم. پس چرا از اول معیار را مطرح نکنم، بروم سراغ چیزی که قابل اختلاف است، قابل تغییر است و خود مردم می‌توانند تغییرش بدهند؟ اگر ریگی در کفش ندارم چرا نمی‌گویم آن آزادی که مخالف اسلام نیست، مراد است؟» (مصباح، ۱۳۷۸: ۹۲). «اگر قانونی را همه مردم یک کشور و حتی همه مردم دنیا هم به آن رای بدهند ولی هیچ منشأ دینی و خدایی برای آن وجود نداشته باشد از نظر ما معتبر نیست. هر قانونی اعم از قانون اساسی یا قوانین مصوب مجلس شورای اسلامی و سایر قوانین اگر به طریقی تایید و امضای دین و خدا را نداشته باشد، از نظر ما هیچ اعتباری ندارد» (مصباح، ۱۳۹۰: ۱۱۶).

۴. «قانون جامعه باید الهی باشد، چون انسان، ابعاد مختلفی دارد و تنها در بعد مادی و فردی محصور نیست، پس قانونی هم که برای اداره اوست، باید فراگیر و جامع باشد و این از سوی کسی است که به همه ابعاد وجودی انسان آگاه باشد. مکتب اسلام، همه جانبه است و توان تدبیر و اداره امور جامعه را دارد. محتوای ادیان الهی، شامل دستورهایی برای زندگی بشر نیز می‌باشد. این دستورها، ضامن «عدالت اجتماعی» است (همان، ۳۴).

«قانونگذار، باید از بی‌نهایت به همه مصالح فردی و اجتماعی و جسمی و روحی و مادی و معنوی برخوردار باشد، تا بتواند قانونی وضع کند که شامل همه ابعاد وجودی انسان باشد. این ویژگی تنها در خدای متعال است؛ پس او باید برای زندگی بشر قانون وضع کند. قانونگذار باید از خودخواهی و گروه‌گرایی دور بوده و قانون را به گونه‌ای وضع نماید که مطابق حق و عدالت باشد. خدای متعال هم به مصالح و مفاسد، احاطه کامل دارد و هم در هیچ کاری نفع و ضرری متوجه او نیست» (مصباح، ۱۳۷۹: ۳۷ و ۳۸).

در بعد قانونگذاری نظر اسلام این است که میان رفتارهای انسان‌ها، در زمینه فردی و اجتماعی، با نتایجی که در سعادت و شقاوت آن‌ها در دنیا و آخرت دارد، رابطه علی و معلولی برقرار است که به عنوان مصلحت و مفاسد شناخته می‌شود. باید این مصلحت‌ها و مفاسد‌ها را شناخت و بر اساس آن‌ها قانون وضع کرد، نه این که قانون را براساس هوس‌های اکثریت مردم وضع کرد (مصباح، ۱۳۷۸: ج ۱، ۲۸۶).

۵. از نظر مصباح یزدی راههای کشف قانون خدا سه چیز است: عقل (فهم عقلی این نیست که هر چه به ذهنش آمد، بگوید عقل من چنین قضاوت می‌کند)، وحی و سخن معصومین که قوانینی که از این راهها به دست می‌آید، دچار اختلاف و یا تغییر و تحول نخواهد شد؛ زیرا در آنجا که مفاد حکم عقلی قطعی، یا مفاد آیات و روایات متواتر باشد، احکامی که به اسلام نسبت می‌دهیم، احکام قطعی خواهد بود و جای هیچ اختلاف وجود ندارد و هر انسان بی‌غرضی، اگر به این دلایل دسترسی پیدا کند و عقلش را در جهت فهم درست آیه و روایت به‌کار گیرد به یقین خواهد رسید (مصباح، ۱۳۷۹: ۵۵).

ادعای اسلام این است که خداوند قوانینی را وضع کرده و به وسیله پیامبر نازل کرده است، پس دین منبع قانونگذاری است. قانون خدا، اصول و معرفت‌های اسلام، ثابت است. امروزه وقتی از اسلام، صحبت می‌شود، بیماردلان می‌گویند کدام اسلام؟ اسلامی که شیعه می‌گوید یا اسلامی که سنی می‌گوید؟ اسلامی که فقها می‌گویند یا اسلامی که دانشگاہیان می‌گویند؟ با وجود این که ما در

اخلاقیات، احکام فردی، احکام اجتماعی و در قوانین تجارت و قوانین بین‌المللی یک سری حقایق ثابت و هزاران قانون مورد اتفاق داریم (مصباح، ۱۳۷۸: ۱۱۵-۱۲۲).

۶. بهتر و صحیح‌تر این است که به جای نام قانونگذاری، تفسیر قانون را به کار ببریم چون مجتهد با فتوای خود در واقع آیات یا روایاتی را تفسیر می‌کند. در امور مستحدثه که امروز مورد نیاز جامعه است نیز چنین است. وضع قانون بر اساس اصول تغییر ناپذیر، ثابت است و هیچ تغییری نمی‌کند و هر چیزی که مورد حاجت بوده لاقلاً به صورت قواعد کلی بیان شده است. در امور مستحدثه هم فقیه باید به کسانی که در این گونه مسائل متخصص هستند، مراجعه و با آنان مشورت کند چون او هر قدر هم احاطه علمی داشته باشد در همه مسائل، متخصص نیست. از دیدگاه اسلامی مجلس شورا یا مجلس قانونگذاری بازوی مشورتی رهبر است و رهبر بعد شنیدن نظر متخصصین بر اساس قواعد فقهی می‌سنجد و امضا می‌کند. این فلسفه مجلس شورا در نظام اسلامی است (مصباح، ۱۳۷۹: ۹۵-۸۹).

«شیوه انتخابات کنونی، صحیح نیست، زیرا افراد غالباً شناخت کامل و یا حتی سطحی از کاندیداها ندارند و بیشتر تحت تأثیر تبلیغات واقع می‌شوند. اما اگر انتخابات در هر صنف و نهادی، میان خود آنان برگزار شود و کاندیداها هم از خودشان باشند این مسلم بهتر بوده و به صلاح مردم است. در این شکل انتخابات، ما در نهایت چند مجلس شورا خواهیم داشت که هر کدام در حیطه تخصص خود، اظهار نظر می‌کنند». یعنی در هر صنف، نماینده‌ای از متخصصین آن رشته انتخاب می‌شدند و در چند مجلس مشورتی به فقیه مشورت می‌دادند و به جای یک مجلس سیصد نفره سی مجلس ده نفره برای مشورت دادن به رهبر داشته باشیم؛ چراکه ضرورتی ندارد در مجلسی عطار و بقال درباره امور نظامی نظر بدهند (مصباح، ۱۳۷۹: ۱۰۰-۹۹).

بنابراین وقتی گفته می‌شود در اسلام، غیر از کتاب و سنت احتیاج به قانونگذار داریم، یعنی اگر چنین متخصصینی باشند و «شیوه اداره کشور» را در زمینه‌های مختلف برای مدت طولانی بر اساس اصول کلی اسلامی و با اذن کسی که اذن او از طرف امام معصوم، معتبر است، تعیین کنند، در این صورت می‌توان گفت این قانون الهی است (همان: ۱۰۳).

۷. در تئوری سیاسی اسلام علاوه بر این که اصل قانون را خدا وضع می‌کند و بر اساس سیستم ولایی، قوانین و مقرراتی که از سوی خداوند، رسول خدا، امام معصوم و جانشین خاص و یا عام او امضا می‌شود، اعتبار دارد، مجری قانون را نیز خداوند باید تعیین کند. (مصباح، ۱۳۷۸: ج ۱، ۱۰۹).

مشارکت مردمی و جامعه مدنی هم در اسلام بدین معناست که مردم در فعالیت‌های اجتماعی عهده دار امور شوند و این مشارکت با پیچیده و تخصصی شدن فرآیند تأمین نیازها و عهده دار شدن حکومت در این امور، نیز ضعیف شدن ارزشهای اخلاقی و دینی و رواج فرهنگ سود پرستانه غربی، کاهش می‌یابد (مصباح، ۱۳۷۸: ج ۲، ۵۲-۵۱).

«در حکومت اسلامی، مردم حق ندارند، خودشان تصمیم بگیرند که برای خودشان حقوقی قرار دهند؛ چون مالک خودشان نیستند و هستی آن‌ها از خودشان نیست. همچنین به همین دلیل حق ندارند، خودشان تصمیم بگیرند که برای دیگری حقی قرار بدهند» برای همین نمی‌توانند حق حکومت را هم به کسی واگذار کنند (مصباح، ۱۳۸۰: ج ۲، ۱۲۱).

این که امام (ره) مثلاً می‌فرمایند میزان رأی ملت است، نه به این معنا که اگر ملت دیگر اسلام را نخواستند، ما هم اسلام را کنار بگذاریم، بلکه از آنجا که آنچه در ادبیات سیاسی امروز ملاک عمل قرار گرفته، رأی مردم است، امام (ره) برای اقناع طرف‌های مقابل، به رأی مردم استدلال می‌کنند. لذا امروز هم اگر رهبری از حقوق بشر و نقض حقوق بشر در غرب سخن می‌گویند نه به دلیل این که حقوق بشر غربی را پذیرفته باشند، بلکه از باب جدال و استفاده از مقبولات آن‌ها برای اقناع آن‌هاست (node/5030).

۸. همواره اصل، اسلام است و حقوق بشر غربی و حقوق شهروندی به معنای برابری مسلمان و بهائی، ربطی به اسلام ندارد، چرا که حقوق بشر و حقوق شهروندی به معنایی که در غرب تعریف شده با روح اسلام و قانون اساسی و حرکت امام(ره)، کاملاً مخالف است. مردم کشور نیز به‌خاطر اسلام، این همه شهید و کشته داده و سختی‌ها را تحمل کردند و لذا هرچه با اسلام مخالف باشد را نمی‌پذیرند. هرچند کسانی هم که مسلمان نیستند، در سایه نظام اسلامی محترم بوده و دارای حقوقی هستند که اسلام برای آن‌ها قرار داده است (node/5030).

لذا اسلام، هرگز یک یهودی و مسلمان را مساوی نمی‌داند، هرچند حقوقی را برای یهودی هم در نظر می‌گیرد، اما این به معنای تساوی آن‌ها در همه حقوق نیست. گاه عده‌ای نام شهروند درجه دوم بر آن می‌گذارند. هر اسمی می‌خواهند بگذارند، اما این واقعیت را تغییر نمی‌دهند (node/5030).
۹. در اینجا آزادی در تعیین سرنوشت و حاکمیت انسان بر سرنوشت خویش مطرح است. بی شک خداوند متعال انسان را از این موهب الهی بهره مند ساخته است تا او با اراده خویش بتواند راه حق و باطل را برگزیند. به واقع انسان با تبعیت از عقل خود که یک نیروی درونی است و از خارج به او تحمیل نشده است، آزادی‌هایش را محدود کرده. محدود شدن آزادی‌ها با الزامات وجدانی و عقل عملی، به مانند دستوری است که پزشک به انسان می‌دهد که و می‌گوید فلان غذا را نخور(همان): ۱۷۷-۱۸۱).

«نماینده خداوند و کسی که از سوی پروردگار عالم برای حاکمیت بر مردم گمارده شده است، حق دارد حتی با استفاده از زور و قوه قهریه قوانین را پیاده کند. او می‌تواند اقلیت مخالف با نظام و قانون شکنان را نیز وادار به رعایت مقررات کند و قوانین را بر آن‌ها تحمیل کند. بی تردید نزد کسی که معتقد به خدا و دین است، این تئوری مقبول و منطقی و عاری از اشکالات عقلی است که بر نظام‌های مردم سالار وارد می‌گردد» (مصباح، ۱۳۷۸: ج ۲، ۱۹۱).

۱۰. «اسلام، مبارزه با اسلام و توطئه علیه نظام و تجاهر به فسق را اجازه نمی‌دهد و با این امر با نهایت شدت مخالفت می‌کند. اسلام در جای خود رحمت و رأفت و مدارا و تسامح و در جایی دیگر شدت و غلظت و خشونت و سخت‌گیری را روا می‌داند. در اسلام بتی بنام آزادی و دموکراسی که بالاتر از دین باشد، وجود ندارد» (مصباح، ۱۳۷۹: ج ۴، ۳۹).

«واعدو لهم ما استطعتم من قوه و من رباط الخیل ترهبون به عدو الله و عدوكم و اخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم... هر نیرویی در قدرت دارید، برای مقابله [دشمنان] آماده سازید، و (همچنین) اسب‌های ورزیده (برای میدان نبرد)، تا به وسیله آن‌ها دشمن خویش را بترسانید؛ و (همچنین) گروه دیگری غیر از این‌ها که شما نمی‌شناسید و خدا آن‌ها را می‌شناسد. (به کسانی که با ادبیات عرب آشنا هستند، توصیه می‌کنم بنگرند، معادل واژه «ارهاب» در زبان‌های خارجی و غیر

عربی چیست؛ اگر من بگویم، روزنامه‌ها تیترو می‌کنند که فلانی طرفدار تروریسم است.» (مصباح، ۱۳۷۸: ج ۲، ۲۲۴).

«باید بین خشونت منفی و شدت اسلامی فرق گذارد و در دام خناسان زمانه که سعی دارند با یکی دانستن این دو، غیرت دینی و خشم و صلابت مقدس اسلامی را از میان بردارند، گرفتار نیامد» (مصباح، ۱۳۷۹: ج ۳، ۳۸).

۱۱. طبق آیه ۱۴۰ سوره نساء، پای هر سخنی نباید نشست و حتی با هر کسی نباید نشست و برخاست نمود. هر سخنی را در هر محفلی نمی‌توان و نباید گفت و هر مطلبی را - خصوصاً در سطح کلان و در حد روزنامه‌ها و مجلات و رسانه‌های عمومی - نباید نوشت.» (مصباح، ۱۳۷۹: ج ۴، ۵۱). «در مورد آزادی بیان و قلم باید گفت: آنچه تأمین‌کننده مصالح لازم الاستیفای جامعه باشد، گفتن و نوشتنش واجب و لازم است و آنچه مضر و مخرب مصالح عمومی جامعه باشد، ممنوع و غیر این دو مباح و آزاد است» (همان: ۵۷).

دشمن برای این‌که بتواند اهداف استعماریش را تحقق ببخشد، از طرق مختلف فرهنگی، نظیر کلاس، مدرسه، دانشگاه، مطبوعات، فیلم، سینما، رادیو، تلویزیون، کتاب، ورزش و نظایر آن‌ها وارد می‌شود (مصباح، ۱۳۸۰: ج ۴۱).

۱۲. اگر ما بخواهیم در زمینه جامعه‌شناسی، حقوق و سیاست و مانند آن‌ها افکار و نظراتی را بپذیریم که با عقاید دینی مان سازگار باشد، ضرورت دارد که مکتب‌هایی که از طریق ترجمه کتابهای خارجی و تبلیغ آن‌ها به ما ارائه شده کنار نهمیم و نظریات جدیدی در علوم انسانی مطرح کنیم که هم از نظر علمی و هم از نظر مبانی و اصول، با عقاید دینی مان سازگار باشد. در غیر این صورت یا باید دست از عقاید دینی مان برداریم و یا آن نظریات و افکار ناسازگار با عقاید دینی را کنار نهمیم و نمی‌توان هر دو را جمع کرد؛ چنان‌که نمی‌توان پذیرفت که الان هم روز باشد هم شب!» (همان، ۱۵۴).

بزرگ‌ترین آفت دوران شاهنشاهی این بود که با سیاست‌های استعماری گذشته و به خصوص دوران ۵۰، ۶۰ ساله رژیم پهلوی، کاری کرده بودند که توده مردم مسلمان و افراد متدین را از صحنه سیاست خارج کرده بودند. طوری سیاست‌گذاری کرده بودند که کارهای سیاسی امور اجتماعی این کشور به دست یک عده به قول خودشان نخبگان افتاده بود که شاید بیش از هشتاد درصد آن‌ها تحصیل کرده آمریکا بودند و یا در دانشگاه‌هایی تحصیل می‌کردند که زیر نظر آمریکایی‌ها اداره می‌شد. این نخبگان به طور غیر مستقیم شستشوی مغزی داده می‌شدند (مصباح، ۱۳۸۰: ج ۱، ۳۱-۳۰).

۱۳. برخورداری زن از عواطف، انفعالات و احساسات بیش‌تر به طور معمول سبب تأثیرپذیری بیش‌تر و ابراز رفتارهای دیگرخواهانه از سوی زنان است. این ویژگی باعث می‌شود که زن، خیلی زودتر از مرد بخندد و بگرید و دستخوش سایر انفعالات شود؛ همان‌طور که عاطفه بیش‌تر زن نیز سبب مهر و محبت، رقت قلب و عطوفت مادری و... می‌شود. یکی از نتایج این اختلاف، نقص نسبی حزم و دور اندیشی او است. غلبه احساسات و عواطف؛ قدرت تفکر، دوراندیشی و داوری درست را سلب می‌کند. زن به طور معمول در همه دوران عمر، دچار چنین حالتی است. روحیه انفعالی زن، قدرت حکومت و نظارت عقل را ضعیف می‌کند؛ به همین جهت داوری‌های او اغلب سطحی و غیر واقع‌گرایانه است (مصباح، ۱۳۹۱: ۲۷۸).

این ویژگی روحی زن، در جای خود، نتایج بسیار مطلوبی را نیز به همراه دارد. تصدّی کارهای بسیاری نیازمند برخورداری از احساسات بیش‌تر و ملایمت افزون‌تر است. زنان در انجام این گونه کارها موفق‌ترند. بچه‌داری، غذا دادن به کودک، نظافت و شست و شوی او، بازی با کودک و مراقبت از او، پاسخ‌گویی به نیازهای عاطفی‌اش و... همه از کارهایی است که با روحیه او سازگار، بلکه مطلوب او است؛ در حالی که مردان اغلب چنین نیستند (مصباح، ۱۳۹۱: ۲۷۸).

یا به واسطه قدرت بیش‌تر تعقل مرد - چنان‌که برخی قائل شده‌اند - یا به جهت نبود مزاحم و دشمن بر سر راه عقل، در مجموع، مردان از تعقل و تدبیر افزون‌تری بهره‌مند هستند و همین عامل سبب تفاوت‌هایی در حقوق و تکالیف زن و مرد می‌شود؛ البته توجه داریم که وقتی زن و مرد را مقایسه می‌کنیم، منظور زن و مرد معینی نیست؛ بلکه غالب و طبیعت زنان و مردان را در نظر می‌گیریم و این قواعد کلی، همواره استثناهایی نیز دارد (مصباح، ۱۳۹۱: ۲۸۱).

زن و مرد دارای یک سری اختلاف‌های تکوینی هستند که مقتضی حقوق و تکالیف متفاوت است. به طور کامل معقول، صحیح و عادلانه است که زنان و مردان، گذشته از حقوق و تکالیف مشترکی که بر اساس وجوه اشتراک طبیعی و تکوینی خود دارند، در سایر حقوق و تکالیف متفاوت باشند. اگر اختلاف مردان و زنان در حقوق و تکالیف به طور کامل رعایت شود، هم مصالح زنان، هم مصالح مردان و هم مصالح جامعه تحصیل خواهد شد. از سوی دیگر، در صورت عدم رعایت نیز بسیاری از مصالح زنان، مردان و جامعه از بین می‌رود (مصباح، ۱۳۹۱: ۲۹۰).

۲,۴. تحلیل داده‌های متنی (سازماندهی، تنظیم و مقوله بندی داده‌های متنی اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی محمد تقی مصباح یزدی)

برای آگاهی از توضیحات این قسمت به بخش مربوط به تحلیل داده‌های متنی آثار شیخ فضل الله نوری مراجعه شود.

جدول ۴-۲-۱- سازماندهی داده‌های متنی اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی مصباح

پاراگراف‌های تحت شماره‌ها	سازماندهی و تنظیم داده‌های متنی پاراگراف‌ها
پاراگراف‌های تحت شماره ۱	ولایت امام خمینی بر اساس قانون اساسی نبود/ گاهی عمل امام خلاف قانون بود/ ولایت، انتصابی و نامحدود است/ رأی مردم در برابر ولی فقیه اعتبار ندارد/ ولایت مطلقه فقیه فراتر از قانون است و مشروعیتش از قانون یا مردم نیست/ بدون تأیید ولی فقیه، قانون اساسی، اعتبار ذاتی ندارد.
پاراگراف‌های تحت شماره ۲	مورد نظر بودن جنبه سلبی جمهوری نه جنبه ایجابی/ مفهوم جمهوری هیچ چیز جز نفی موروثی بودن حکومت نمی‌گوید/ حکومت موروثی نباشد، سلطنتی یا جمهوری، تفاوتی ندارد/ محتوایش باید اسلامی باشد/ مردم برای حکومت اسلامی، انقلاب کردند.
پاراگراف‌های تحت شماره ۳	آزادی و جمهوری به معنای شکل خاصی از حکومت، سوغات غرب است/ در بین علما اختلاف برداشت از اسلام و آزادی نیست/ نابینی و شیخ فضل الله هیچ فرقی نداشتند/ من مقید به چاقوب قانون نیستم، مقید اسلام هستم/ آزادی که مخالف اسلام نیست نه آزادی که مخالف قانون نیست/ اگر همه دنیا به قانونی رای بدهند و منشاء دینی نداشته باشد، معتبر نمی‌باشد

قانون جامعه باید الهی باشد/ قانونگذار فقط خداست/ قانون نباید بر اساس هوس‌های اکثریت مردم باشد.	پاراگراف‌های تحت شماره ۴
راه‌های شناخت قانون، عقل و وحی و سخن معصومین است/ احکام اسلام و حقایق و قانون خدا ثابت، قطعی و جای هیچ اختلافی نیست/ کدام اسلام، بی معناست.	پاراگراف‌های تحت شماره ۵
غیر خدا قانونگذاری نمی‌کند/ مجتهد هم تفسیر می‌کند/ هر چیز که حاجت بوده بیان شده/ در امور مستحدثه فئق فقیه از متخصصان مشورت می‌گیرد/ مجلس بازوی مشورتی رهبر است / شیوه انتخاباتی کنونی صحیح نیست/ باید چند مجلس شورای تخصصی برای مشورت به فقیه باشد/ قانونی که بر اساس اصول کلی اسلام و اذن فقیه نایب امام معصوم است، الهی است.	پاراگراف‌های تحت شماره ۶
مجری قانون را باید خدا تعیین کند/ مشارکت مردم یعنی شرکت در فعالیت‌های اجتماعی / مردم حق ندارند، حقی برای خود یا دیگری قرار دهند چون مالک خود نیستند و هستی آن‌ها از خودشان نیست / امام برای اقناع دیگران در ادبیات سیاسی امروز، گفتند میزان رأی ملت است.	پاراگراف‌های تحت شماره ۷
حقوق شهروندی به معنای برابری ربطی به اسلام ندارد و با روح اسلام، قانون اساسی و حرکت امام، کاملاً مخالف است/ تساوی در همه حقوق بین مسلمان و غیر مسلمان نیست.	پاراگراف‌های تحت شماره ۸
در آزادی در تعیین سرنوشت و حاکمیت، انسان با عقل خودش آزادی‌هایش را واگذار می‌کند/ مثل دستور پزشک به انسان است/ کسی که از سوی خدا بر مردم حاکم شده، می‌تواند با زور قوانین را پیاده کند و بر آن‌ها تحمیل کند/ در اسلام بت آزادی و دموکراسی نیست.	پاراگراف‌های تحت شماره ۹
اسلام، شدت، خشونت و غلظت هم دارد/ اگر من بگویم ارباب به چه معناست می‌گویند من تروریسم هستم/ شدت اسلامی، غیرت دینی و خشم و صلابت مقدس اسلامی است.	پاراگراف‌های تحت شماره ۱۰
طبق آیه قرآن آزادی در بیان و شنیدن هر سخن، منع شده/گفتن و نوشتن آنچه مخرب مصالح عمومی جامعه است، ممنوع است/ دشمن از طریق دانشگاه و مطبوعات هم وارد می‌شود.	پاراگراف‌های تحت شماره ۱۱
باید دانش مکاتب غربی را کنار بگذاریم و نظریات جدید در علوم انسانی که با عقاید دینی ما سازگار است، مطرح کنیم/ نخبگان سیاسی در رژیم گذشته از دانشگاه‌های آمریکایی بودند	پاراگراف‌های تحت شماره ۱۲
اختلاف روانی زن و مرد موجب نقص حزم و دوراندیشی، سلب قدرت تفکر و دوری سطحی و غیر واقع‌گرایانه زن است/ ضرورت تفکیک شغلی بر اساس اختلافات زن و مرد/ قائل به تفاوت زن و مرد در حقوق و تکالیف	پاراگراف‌های تحت شماره ۱۳

جدول ۴-۲-۲- مقولات اندیشه سیاسی و اجتماعی محمد تقی مصباح یزدی

مقولات برآمده از داده‌های متنی	داده‌های تنظیم شده
ولایت مطلقه انتصابی فقیه فراتر از قانون و رای مردم	شماره ۱
تحقق محتوای اسلامی ولو در قالب سلطنت/ جمهوری به معنی نفی موروثی بودن حکومت است نه دموکراسی	شماره ۲ و بخشی از ۹ و ۳
مخالف جمهوری و آزادی در چارچوب قانون/ عدم پذیرش چارچوب قانون/ مخالف قانونگذاری با رای اکثریت	شماره ۳ و بخشی از ۴
حق قانونگذاری مخصوص خدا/ قانون خدا و فهم آن ثابت/ منبع معرفت، عقل سنتی، وحی و حدیث	شماره ۴ و ۵
مجلس مشورتی برای فقیه نه مجلس قانونگذاری	شماره ۶
تعیین رئیس جمهور توسط فقیه نه با رای ملت/ نفی مشارکت سیاسی مردم/ مجاز نبودن مردم به واگذاری حق حکومت به کسی به دلیل عبودیت	شماره ۷
مخالف حقوق شهروندی و برابری	شماره ۸
معتقد به خشونت و شدت اسلامی و حذف فیزیکی مخالفان حکومت اسلامی	شماره ۹
مخالف آزادی دز تعیین سرنوشت و دموکراسی/مدافع اعمال حاکمیت الهی به زور	شماره ۱۰
مخالف آزادی بیان و قلم و آزادی اندیشه و عقیده	شماره ۱۱
نفی دانش برآمده از مکاتب غربی/ لزوم اسلامی کردن علوم انسانی	شماره ۱۲
مخالف حقوق برابر برای زنان/ موافق تبعیض شغلی برای زنان به دلیل عدم قدرت تفکر	شماره ۱۳

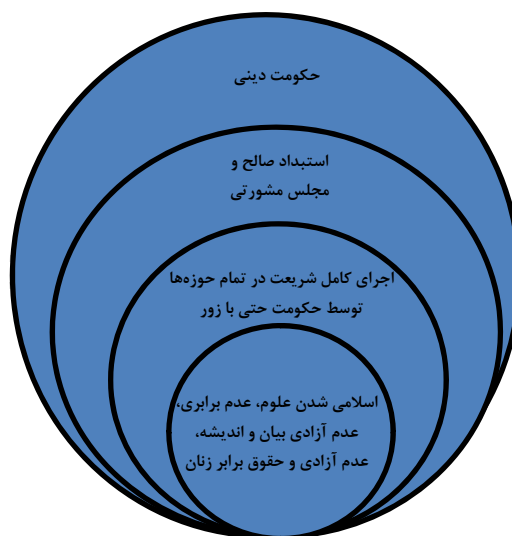
۵. مرحله سوم ولکات

۵.۱. مقولات مشترک اندیشه‌های مورد مطالعه و حمایت تماتیک یا موضوعی

جدول ۵-۱-۱- مقولات مشترک و تم‌های اصلی و نهایی

تم نهایی	تم (مؤلفه) اصلی	مقوله‌های مشترک (مؤلفه‌های فرعی بنیادگرایی دینی)
محتوای حکومت	حکومت اسلامی	مشروعیت الهی حکومت
		ولایت انتصابی فقیه
		تحقق محتوای اسلام حتی در قالب سلطنت
		مقید نبودن به چهارچوب قانون اساسی ذیل قانون الهی
شکل حکومت	استبداد صالح	پذیرش سلطنت اسلامی (ترکیب سلطان عادل و فقیه)
		مشی اصلاح طلبانه نسبت به حکومت سلطنتی
		مخالف جمهوری، دموکراسی و مشارکت سیاسی (آزادی در تعیین سرنوشت)
نوع مجلس	مجلس مشورتی	حق قانونگذاری مخصوص خدا با قوانین ثابت
		مخالف مجلس قانونگذاری و موافق مجلس مشورتی
		مخالف قانونگذاری بر اساس رای اکثریت
حوزه علوم	اسلامی کردن علوم	عقل سنتی منبع معرفت شناسی نه عقل مدرن
		نفی دانش مدرن و ضرورت اسلامی کردن دانش
حقوق مدنی	عدم اعتقاد به آزادی بیان و اندیشه برابری حقوق و آزادی زنان	مخالف آزادی قلم و بیان و عقیده
		مخالف برابری و مساوات
		مخالف آزادی و حقوق برابر برای زنان
		تبعیض شغلی بر اساس جنسیت و تفکیک جنسیتی در محیط اجتماعی
حدود حاکمیت	حکومت به زور	معتقد به خشونت و شدت اسلامی، انتقام و حذف فیزیکی

۲,۵. تفسیر الگوی نهایی برآمده از متن



شکل ۱,۲,۵. الگوی بومی تمانیک بنیاد گرایی دینی در ایران

در نگاه بنیادگرایان دینی در ایران، مشروعیت حکومت تنها از جانب خداست و حاکم اسلامی فقط از سوی شارع، اجازه حکومت می‌یابد. در این نگاه، خواست مردم، مشروعیت نمی‌آورد و در اصل می‌توان گفت که این نوع مشروعیت، بر این وجه از مفهوم Legitimation که به معنای قانونی بودن، معقول بودن، منطقی بودن و موجه بودن است، تطبیق ندارد و فقط مشروع به معنای شرعی بودن حکومت مد نظر است. در این رویکرد، ولی فقیه نیز انتصابی است و انتخابی نمی‌باشد؛ بدین معنی که معتقدند ولی فقیه در عصر غیبت از سوی امام زمان بر مردم منصوب شده است و به نیابت از امام معصوم بر مردم ولایت دارد و این ولایت مانند امامت ائمه، وجود دارد و مراجعه و رغبت مردم تنها حکومت فقیه را محقق می‌کند.

از دیدگاه بنیادگرایی دینی در ایران، در حکومتی که داعیه اسلامی بودن دارد، آنچه اهمیت دارد محتوای اسلامی حکومت است. محتوای حکومت باید اسلامی و بر اساس احکام و موازین شرعی باشد، محتوای اسلامی حتی می‌تواند در قالب سلطنتی نیز تحقق یابد. در اندیشه بنیادگرایان دینی، مقید بودن به هیچ قانونی جز قانون الهی مطرح نیست و جایی که چارچوب قانون الهی مشخص است، قید چارچوب قانون اساسی، بی‌معناست و فقط چارچوب قانون الهی، مقید کننده، اجبار آفرین و موظف کننده هست و لاغیر.

آنچه از این گونه نگاه به مقولات مرتبط با حکومت بر می‌آید، حکومت اسلامی است بدون هیچ قید و شرط و پسوند و پیشوندی. بنابراین بنیادگرایی دینی در ایران راجع به محتوای حکومت، نظر دارد و وارد نظریه پردازی در این حوزه می‌شود؛ لذا تم اصلی در این زمینه، حکومت اسلامی و تم نهایی به دست آمده از این مقولات که نشان دهنده حوزه ورود اندیشه بدان است، محتوای حکومت است.

این رویکرد، سلطنت اسلامی را به صورت ترکیب سلطان عادل و فقیه می‌پذیرد و مخالفتی با اساس سلطنت ندارد، بدین معنی اگر شاهی که مردم در انتخابش نقشی ندارد، سلطان ظالمی نبود، مورد پذیرش فقیه است و سلطنتش مشروع می‌باشد؛ بنابراین بنیادگرایی دینی از اساس با شکل استبدادی حکومت مشکلی نداشته و نسبت به حکومت سلطنتی، مشی اصلاح طلبانه دارد یعنی اگر سلطنتی برنامه‌های اسلامی آن‌ها را پذیرفت و شیوه‌های غیر اسلامی خود را مطابق خواست آن‌ها اصلاح کرد، برای بنیادگرایان، کفایت می‌کند و اعتراضی به ساختار استبدادی و غیر دموکراتیک حکومت ندارند؛ ولی در غیر این صورت در برابر سلطنت غیر اسلامی، مشی مبارزاتی در پیش می‌گیرند. بنیادگرایی دینی با قالب حکومتی جمهوری و شکل دموکراتیک حکومت که بنیان آن را بر مشارکت سیاسی و آزادی افراد در تعیین سرنوشت، نهاده شده است، از اساس آن را منطبق با اسلام نمی‌دانند. این مقولات بر روی هم متناسب با نوعی حکومت با عنوان دیکتاتوری صلحا یا تئوکراسی است که آن را برای دوره غیبت امام معصوم نیز مناسب می‌دانند، بدین معنا که حکومت تئوکراسی را مختص دوره امام معصوم ندانسته و آن برای ولی فقیه نیز تجویز می‌کند و حکومت اسلامی را در قالب تئوکراسی، محقق می‌دانند نه در قالب دموکراسی؛ چراکه مشروعیت حکومت فقط الهی است و نمی‌تواند الهی-مردمی باشد؛ بنابراین می‌توان گفت بنیادگرایی دینی در ایران برای شکل و قالب حکومت نیز به ارائه نظر می‌پردازد.

از بنیان‌های اندیشه بنیادگرایی دینی این است که قوانین الهی در تمام زمان‌ها و مکان‌ها ثابتند و فهم از دین نمی‌تواند متفاوت و متغیر باشد، بر این اساس است که قانونگذاری صرفاً مخصوص خداست و هیچ مرجعی جز او نمی‌تواند قانونگذاری کند؛ لذا مجلس قانونگذاری در حکومت اسلامی هیچ اساسی ندارد و تنها کسی که مشروعیت از سوی خدا دارد در مواردی که نیاز به تشخیص مصلحت آن هم در امری تخصصی دارد، می‌تواند با متخصصین امر، مشورت نموده، تصمیم نهایی را اتخاذ کند. این مشورت حتی با نمایندگان و وکلای مردم و با قاعده رای اکثریت جایز نیست؛ چرا که معتقدند قاعده رای اکثریت در تشیع وجود ندارد. بر این اساس تم مجلس مشورتی از این گونه مقولات، برمی‌آید و می‌توان تصریح کرد که این شاخه از اسلام گرایی سیاسی به حوزه چگونگی مجلس و کیفیت قانونگذاری نیز وارد می‌شود و تم نهایی نوع مجلس، برآمده از مقولات داده‌های متنی آثارشان است.

در این دیدگاه یکی از ابراز معرفت‌شناسی، عقل است؛ اما این عقل، منفعت سنج نیست و با عقلانیت مدرن، متفاوت است می‌توان این عقل را عقل سنتی نامید که در منابع دینی با نام قوه عاقله از آن یاد شده و قوه‌ای است در برابر قوه غضبیه و شهوانیه که آن‌ها را کنترل می‌کند و معیار تشخیص سود و زیان معنوی و اخروی است. عقل مصلحت سنج دنیوی که بر اساس مقتضیات زمان

و مکان می‌سنجد، در دیدگاه نوگرایان دینی، ابزار شناخت است؛ اما در نگاه بنیادگرایان، عقل مصلحت سنج اخروی، ابزار شناخت است، از این روست که کلیه علوم را که در خدمت سعادت اخروی می‌دانند مفید دانسته و معتقد به اسلامی کردن سایر علومند تا این وجه از سعادت بخشی آن‌ها فراهم شود و در خدمت تأمین مصلحت معنوی بشر قرار گیرند. بنیادگرایی به دنبال نپذیرفتن و غیر ضروری یا در مواردی منحصراً دانش برخی علوم به ویژه علوم انسانی و اجتماعی، یکی از اساسی‌ترین و ضروری‌ترین وظایف حکوت اسلامی را ورود به حوزه علوم و اسلامی نمودن آن می‌داند و در الگوی نهایی اندیشه آن‌ها، تم اسلامی کردن علوم رخ نموده است.

بنیادگرایی دینی در ایران، در فقه سیاسی خود از اساس، معتقد است که انسان، موجودی عبد و تسلیم است و این عبودیت و تسلیم با آزادی، منافات دارد. از آنجا که در حکومت اسلامی، قانون، قانون الهی و حکم حاکم، حکم منصوب امام معصوم است، آزادی در بیان و نقد و ارزیابی و نظارت بر حاکم، محلی از اعراب ندارد و افراد اجازه ندارند، هر عقیده‌ای را مطابق خواست و تشخیص خویش، برگزینند؛ چراکه اصل، سعادت اخروی افراد است که شارع آن را تشخیص می‌دهد و فلسفه وجودی حکومت اسلامی، فراهم نمودن همین سعادت‌مندی است.

این رویکرد، عقیده را معیار درجه بندی در حقوق شهروندی می‌داند و مساوات و برابری تمام افراد جامعه در حکومت اسلامی را نمی‌پذیرد؛ چرا که معتقد است در قانون الهی این مساوات و برابری وجود ندارد و حقوق اجتماعی نمی‌تواند برای همه یکسان باشد، حتی جنسیت در اینجا معیار تفاوت حقوق اجتماعی است؛ بنابراین زنان نیز باید متناسب فطرت زنانه خود نه فطرت انسانی خود، به کار و امور اجتماعی در محیط‌های تفکیک جنسیتی بپردازند و بر اساس خلقت جنسیتی خود، شایسته‌ترین فعالیت برای آن‌ها فعالیت‌های مختص این جنس که ذاتاً متفاوت از مردانند، یعنی مادری و همسری و نقش‌های اجتماعی چون پرستاری است؛ بنابراین این رویکرد در حوزه حقوق مدنی نیز صاحب رای و نظر است.

بنیادگرایی دینی طبق آخرین نتایج این پژوهش مبتنی بر داده‌های متنی، هم در شیوه‌های به دست آوردن قدرت برای برپایی حکومت اسلامی یا ملزم کردن حکومت غیر اسلامی به رعایت قوانین اسلامی و هم در شیوه‌های اجرای شریعت برای سعادت‌مندی افراد جامعه، روش‌های خشن، قهری و حتی حذف مهره‌های فاسد حکومتی را که نامشروع می‌دانند، جایز می‌شمردند و چنانچه قبلاً اشاره شد، از آنجایی که فلسفه ذاتی حکومت اسلامی، سعادت‌مندی افراد بشر است؛ بنابراین برای این سعادت‌مندی و جلوگیری از شقاوت افراد باید در صورت لزوم از زور و شیوه‌های اجرایی خشن بهره گیرد؛ بنابراین حدود قدرت و حاکمیت در این نگاه که معتقد به دولت مولوی است نه ارشادی، وسیع و بروز شدت اسلامی در به دست آوردن این قدرت و اجرای شریعت در لوای این حاکمیت، ضروری می‌نماید.

بنابراین در انتها می‌توان مطابق الگوی نهایی چنین نتیجه‌گیری کرد که در یک الگوی بومی بنیادگرایی دینی در ایران، تم‌های اصلی بدین قرارند: بنیادگرایی معتقد به حکومت اسلامی با شاخصه‌های ساختاری ترکیب استبداد صالح و مجلس مشورتی است که تمام تلاش حاکمیت در راستای اجرای حداکثری شریعت در قالب احکام اسلامی است و در این مسیر در صورت لزوم از

توسل به زور و خشونت هم دریغ نمی‌ورزد و در سعادت‌مند نمودن فرد و جامعه که از وظایف ذاتی خود می‌داند، اراده و انتخاب افراد را دخیل نمی‌داند. برای این سعادت‌مندی، ضروری می‌داند که تمام حوزه‌ها به ویژه حوزه علوم و حوزه مدنی آن‌گونه که تشخیص می‌دهد، اسلامی و مطابق قانون الهی گردد؛ چراکه فهم از دین ثابت و واحد است و از قانون الهی که لایتغیر است یک پیام، دریافت می‌شود. در این تفکر، علوم انسانی لزوماً باید اسلامی شود و از هر گونه عقیده و بیان کردن هر آنچه حکومت، غیر اسلامی تشخیص می‌دهد، ممانعت به آید. همه افراد شهروند در این شکل از حکومت از نظر بنیادگرایان، برابر نیستند و حتی زنان با مردان از حقوق و موقعیت‌های شغلی برابر برخوردار نمی‌باشند.

منابع

- آبادانیان، حسین (۱۳۷۴)، *مبانی نظری حکومت مشروطه و مشروعه*، تهران: نشر نی.
- استروس، انسلم و کربین، جولیت (۱۳۹۲)، *مبانی پژوهش کیفی، فنون و مراحل تولید نظریه زمینه‌ای*، ابراهیم افشار، چاپ سوم، تهران: نشر نی.
- امینی، داود (۱۳۸۱)، *جمعیت فدائیان اسلام و نقش آن در تحولات سیاسی-اجتماعی ایران*، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- برگر، پیتر (۱۳۷۸)، سید حسین سراج زاده، *کیان*، شماره ۲۴.
- پاک سرشت، سلیمان (۱۳۹۱)، تحلیل تماتیک رفتارهای بدنی در بین دختران و زنان تهرانی، *فصلنامه مطالعات فرهنگی و ارتباطات*، سال هشتم، شماره ۲۸، ۱۳۹۱.
- ترکمان، محمد (۱۳۶۲)، رسایل، مکتوبات شیخ شهید فضل الله نوری، ج ۱، تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
- حاجی‌هاشمی، مرضیه (۱۳۹۳)، «مطالعه تبار اندیشه‌ای انقلاب اسلامی از شهریور ۱۳۲۰»، پایان نامه کارشناسی ارشد پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
- حائری، عبدالهادی (۱۳۶۴)، *تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق*، تهران: انتشارات امیر کبیر، چاپ دوم.
- حکیم زاده، فرزاد و عبدالملکیف جمال (۱۳۹۰)، *پروپوزال نویسی در مطالعات کیفی و ترکیبی*، تهران: انتشارات جامعه شناسان.
- رضایی، مهدی و پرتوی، لطیف و صادقی، رسول (۱۳۸۸)، بازسازی معنایی تغییرات خانواده: ارائه یک نظریه زمینه‌ای، *فصلنامه علمی پژوهشی «خانواده پژوهی»*، شماره ۱۹، سال پنجم، پاییز ۱۳۸۸.
- زرگری نژاد، غلامحسین (۱۳۷۴)، *رسائل مشروطیت (۱۸ رساله و لایحه درباره مشروطیت)*، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- صمیم، رضا (۱۳۹۲)، *برساخت سوژه فرهنگ مردم پسند: مطالعه‌ای کیفی بر روی فصلنامه تحقیقات فرهنگی*، دوره ششم، شماره یک، بهار ۹۲.
- کاستلز، مانوئل (۱۳۸۰)، *اقتصاد، جامعه و فرهنگ، عصر اطلاعات و ظهور جامعه شبکه‌ای*، احمد علیقلیان و افشین خاکباز، جلد ۳، تهران: طرح نو.
- کسروی، احمد (۱۳۵۷)، *تاریخ مشروطه ایران*، ج ۱، تهران: انتشارات امیر کبیر، چاپ چهاردهم.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۸۲)، *اصول گرایی دینی: احیای اسلامی، هادی نیلی، نشریه شرق، ۸۲/۱۱/۲۸*.

- فلاح، فیروزه (۱۳۷۳)، «موانع فرهنگی در توسعه سیاسی دوره قاجار تا مشروطه»، پایان نامه کارشناسی ارشد دانشکده علوم اقتصادی و سیاسی دانشگاه شهید بهشتی.
- قجری، حسینعلی (۱۳۸۷)، *تحلیل گفتمان تکوین بنیادگرایی شیعی و چرایی هژمونیک شدن آن در ایران*، پایان نامه دکتری دانشکده علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس.
- قفلی، محمد وحید (۱۳۸۴)، *مجلس خبرگان و حکومت دینی در ایران*، تهران: چاپ و نشر عروج.
- قیصری، مهدی (۱۳۸۴)، *رهبری با نام نواب*، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- محمدپور، احمد (۱۳۹۲)، *روش کیفی، ضد روش ۲*، تهران: انتشارات جامعه شناسان، چاپ دوم.
- محمد پور، احمد (۱۳۸۸)، تحلیل داده‌های کیفی: رویه‌ها و مدل‌ها، *مجله انسان‌شناسی*، دوره دوم، سال یکم، شماره دهم، بهار و تابستان ۱۳۸۸.
- ملایی توانی، علیرضا (۱۳۷۸)، آسیب شناسی یک جنبش: تأملی در اندیشه و عمل جمعیت فدائیان اسلام، *پژوهشنامه متین*، فصلنامه علمی - پژوهشی پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، سال اول، شماره ۲، بهار و تابستان ۱۳۷۸.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۹)، *حکومت اسلامی و ولایت فقیه*، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی شرکت چاپ و نشر بین الملل.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۰)، *نگاهی گذرا به نظریه ولایت فقیه*، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۸)، تأملی در اندیشه سیاسی انقلاب اسلامی (مصاحبه)، *پژوهشنامه متین*، فصلنامه علمی - پژوهشی پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، سال اول، شماره ۳ و ۴، پاییز و تابستان ۱۳۷۸.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۸)، *نظریه سیاسی اسلام*، جلد اول، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۸)، *نظریه سیاسی اسلام*، جلد دوم، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۹)، *پرسش‌ها و پاسخ‌ها، ولایت فقیه، خبرگان*، جلد اول و دوم، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۹)، *پرسش‌ها و پاسخ‌ها، ولایت فقیه، خبرگان*، جلد چهارم، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۹)، *پرسش‌ها و پاسخ‌ها، ولایت فقیه، خبرگان*، جلد سوم، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۰)، *کاوش‌ها و چالش‌ها*، جلد دوم، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۰)، *کاوش‌ها و چالش‌ها*، جلد اول، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۱)، پرسش‌ها و پاسخ‌ها (ج ۵-۱)، *حقوق زن در قرآن*، جلد پنجم، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- میرموسوی، سید علی (۱۳۸۲)، اجتهاد و مشروطیت، تأملی در اندیشه سیاسی شیعه در دوران مشروطه، *فرهنگ اندیشه*، سال دوم، شماره پنجم، بهار.

نواب صفوی، سید مجتبی (۱۳۵۷)، *جامعه و حکومت اسلامی (راهنمای حقیقت)*، نشر ندیر.
نریمانی، میثم و قاضی نوری، سپهر (۱۳۹۱)، استخراج دلالت‌های سیاسی، رویکرد تطوری در حوزه علم و فناوری: تحلیلی تماتیکی، *فصلنامه سیاست علم و فناوری*، سال پنجم، شماره ۲، زمستان ۱۳۹۱.
هی وود، اندرو (۱۳۷۹)، *درآمدی بر ایدئولوژی‌های سیاسی: از لیبرالیسم تا اصول‌گرایی دینی*، محمد رفیع مهرآبادی، تهران: مرکز چاپ و انتشارات دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه.

Shepard, E. William (1987), *Islam and Ideology: Toward a Typology*, International Journal of middle East studies. Vol.19

منابع الکترونیک

<http://fa.wikipedia.org/wiki/>
<http://mesbahyazdi.ir/node/5030>
<http://www.khabaronline.ir/detail/334884>

سید مجتبی نواب صفوی

موثقی، سید احمد (۱۳۹۲)