

## بازتعریف حزب مطلوب و نقش آن در جامعه سیاسی از دیدگاه رهبران جمهوری اسلامی ایران

ناصر جمال زاده<sup>۱</sup>  
علی جعفری هرستانی<sup>۲</sup>

### چکیده

یکی از لوازم اساسی در بومی‌سازی و تولید علوم انسانی اسلامی، بازطراحی مفاهیم بنیادین این حوزه است. از این منظر تلقی و تعریفی که از جامعه و سیاست و نسبت این دو در جامعه‌شناسی سیاسی ارائه می‌شود، می‌تواند در تعریف و جایگاه احزاب به‌عنوان نهاد واسط میان جامعه و حکومت، تأثیرگذار باشد. اعتقاد نویسندگان این مقاله بر این است که در مبانی فکری رهبران انقلاب اسلامی و طراحان نظام جمهوری اسلامی، نظریه سیاست اسلامی و جامعه‌شناسی اسلامی قابل استنباط و استخراج است که می‌توان بر اساس آن به تبیین جامعه سیاسی و جایگاه و نقش احزاب در آن دست‌یافت. بر این اساس؛ نظریات حضرت امام خمینی(ره) به‌عنوان پایه‌گذار انقلاب اسلامی ایران و حضرت آیت الله خامنه‌ای رهبر جمهوری اسلامی و آیت‌الله مرتضی مطهری در مورد احزاب مورد تأکید قرار گرفته‌اند. چارچوب نظری در این مقاله نظریه «اصالت توأمان فرد و جامعه» است که بر اساس آن محوریت قدرت به‌عنوان موضوع و غایت «سیاست» نفی‌شده و سیاست به «علم هدایت جامعه»، باز تعریف می‌شود. در این نگاه، احزاب به‌عنوان نهادهای اجتماعی مؤثر در جامعه‌پذیری سیاسی و هدایت اجتماعی مورد توجه قرار می‌گیرند و بر این اساس تمایز حزب در رویکرد اسلامی با ادبیات موجود غربی از دیدگاه رهبران جمهوری اسلامی تبیین می‌گردد. روش تحقیق این مقاله توصیفی- تحلیلی و روش گردآوری اطلاعات کتابخانه‌ای خواهد بود.

**کلید واژه‌ها:** جامعه‌پذیری سیاسی، هدایت جامعه، حزب مطلوب، جمهوری اسلامی، امام خمینی(ره)، آیت الله خامنه‌ای، آیت الله مطهری

۱- دانشیار دانشکده معارف اسلامی و علوم سیاسی دانشگاه امام صادق(ع) Email: jamalzadeh@yahoo.com

۲- دانشجوی دکتری معارف اسلامی و علوم سیاسی دانشگاه امام صادق(ع) گرایش مسائل ایران (نویسنده مسئول) Email: jaafari.ir@gmail.com

## مقدمه

یکی از لوازم اساسی در بومی‌سازی و تولید علوم انسانی اسلامی، بازطراحی مفاهیم بنیادین این حوزه است. روشن است که برداشت‌های مختلف از مفهوم جامعه و نسبت فرد و جامعه از یکسو و برداشت‌های متفاوت از مفهوم سیاست و موضوع و غایت علم سیاست از سوی دیگر، می‌تواند به الگوهای متفاوت جامعه‌شناسی سیاسی بیانجامد و به تبع آن موجب تغییر در تعریف و نقش احزاب در جامعه‌شناسی سیاسی گردد. اگرچه عمدتاً ابتدای بر مفروضات و مشهورات علوم انسانی و اجتماعی غربی در این حوزه متداول است، اما باید توجه داشت که تحلیل اندیشه متفکران اسلامی باید در بستر فهم خود ایشان از مبانی اسلامی تحلیل شود، نه در بستر و چارچوب علوم اجتماعی وارداتی غربی! و فهم مواضع رهبران انقلاب اسلامی در مقابل مقوله احزاب نیز با همین چالش روبرو است. البته این مسئله به معنای نفی کامل ادبیات رایج علوم اجتماعی نیست. چرا که رویکرد اسلامی می‌تواند واکنش‌های مختلف؛ تأیید، نفی، تکمیل و اصلاح را بر اساس مبانی خود نسبت به علوم انسانی غربی داشته باشد.

بی‌توجهی به مبانی خاص اسلامی تئوری پردازان و رهبران انقلاب اسلامی در حوزه علوم انسانی و اجتماعی یکی از اشکالات اساسی در فهم اندیشه سیاسی ایشان است. همان‌گونه که جمهوری مطرح‌شده در جمهوری اسلامی چیزی غیر از دموکراسی‌های رایج در غرب بوده و شکل و قالب مردم‌سالاری و مشارکت حداکثری مردم با محتوای اسلامی بازطراحی شده است، چنین ملاحظاتی در تحلیل سایر مفاهیم سیاسی از جمله مفهوم سیاست، جامعه و احزاب قابل پیگیری است. برخلاف آنچه عموماً تصور می‌شود، نویسندگان این مقاله معتقدند در مبانی فکری رهبران انقلاب اسلامی و طراحان نظام جمهوری اسلامی، نظریه سیاست و جامعه‌شناسی اسلامی قابل استنباط و استخراج است که می‌توان بر اساس آن به تبیین جامعه سیاسی و جایگاه و نقش احزاب دست‌یافت.

با این مفروض، در این مقاله بر سه متفکر محوری تأکید شده است. اول، امام خمینی(ره) به‌عنوان نظریه پرداز، معمار و رهبر کبیر انقلاب اسلامی، دوم آیت‌الله خامنه‌ای رهبر معظم انقلاب به‌عنوان مفسر و شاگرد مکتب فکری امام خمینی(ره) و سکن‌دار انقلاب اسلامی پس از ایشان و سوم شهید آیت‌الله مطهری به‌عنوان نظریه پرداز که آثار او مورد تأیید امام خمینی(ره) قرار گرفت و به تعبیر مقام معظم رهبری آثار او «مبنای فکری نظام جمهوری اسلامی ایران است» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۰: ۲۴).

## چارچوب مفهومی و نظری؛ رابطه فرد و جامعه

در تعریف جامعه و نسبت هویت فردی و هویت اجتماعی، نحله‌های مختلف جامعه‌شناسی دیدگاه‌های مختلفی ارائه کرده‌اند که بر اساس هر یک از آنها تعریف جامعه‌شناسی سیاسی و نقش احزاب در آن متمایز می‌گردد (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۵: ۱۳).

فردگرایان برای فرد اصالت قائل هستند و جامعه را اعتباری می‌دانند. در نتیجه این نگرش، فرد معیار و مبنای تحلیل جامعه‌شناسی قرار می‌گیرد. آنها جامعه را چیزی غیر از مجموع تک‌تک افراد با خصلت‌های

آنان که منجر به کنش متقابل می‌گردد، نمی‌دانند و از این رو می‌پندارند که برای درک صفات یک جامعه و یا درک پدیده‌های اجتماعی تنها کافی است که خصلت‌ها، صفات و ذهنیات افراد شناخته شود. بر این اساس، - مثلاً در رویکردهای مبتنی بر کنش متقابل که انسان را موجودی مختار و انتخاب‌گر و فعال می‌دانند - جامعه‌شناسی به نوعی روانشناسی و حتی فهم نمادهای زبانی تقلیل می‌یابد. پایه‌های هستی‌شناختی رویکرد فردگرایی روش‌شناختی این است که جامعه در حقیقت از مردم و فقط از مردم تشکیل یافته است، «کل‌های اجتماعی خواه باشند، خواه نباشند، هیچ‌کاره‌اند و خصوصاً هیچ دخالتی در رفتار آدمیانی که مقامشان هستند، ندارند». با این نوع نگاه جامعه دیگر چیزی فراتر از مجموع افراد نیست به تعبیری چیزی تحت عنوان جامعه وجود ندارد، آن یک مفهوم انتزاعی است، جوهر زندگی چیزی است که ما آن را می‌سازیم (غفاری و ابراهیمی لویه، ۱۳۸۹: ۳۹ و ۴۰).

به‌عنوان نمونه در جامعه‌شناسی انگلیسی واقعیت‌های اجتماعی قابل‌تقلیل به افراد هستند و از آنجا که واقعیت‌های اجتماعی جمع‌جبری و در پیچیده‌ترین حالت، جمع برآیندی و بُرداری کنش‌های افراد است، لذا جمع‌آوری اطلاعات فردی و تحلیل‌های آماری برای تحلیل جامعه‌شناختی مورد توجه قرار می‌گیرد. در رفتارگرایی اسکینر نیز آنچه محور تحلیل اجتماعی است، رفتارها است. جامعه را رفتارها می‌سازند و برای فهم فرهنگ، نیازی به شناخت افکار (باورها) و ارزش‌ها (که در نگاه‌های جامعه‌گرا روح و وجدان جمعی را تشکیل می‌دهند) نداریم. اسکینر نه برای جامعه هویت مستقلی به نام وجدان جمعی مدنظر جامعه‌گرایان را لازم می‌دانست و نه هویت فردی مستقل فردگرایان را - که منجر به تعریف انسان مختار و آزادی می‌شد که می‌توانست فعالانه در جامعه برخورد کند و کنش عقلانی انجام دهد - می‌پذیرفت. به نظر او افراد تحت تأثیر محیط و عوامل اجتماعی، رفتارهای مشابهی انجام می‌دهند و لذا انسان‌ها موجوداتی منفعل در نسبت با محیط اجتماعی هستند (ریتزر، ۱۳۸۶: ۴۰۵-۴۰۷).

در مقابل این دیدگاه، جامعه‌گرایان یا «رویکردهای مبتنی بر عینیت واقعیت‌های اجتماعی» قرار دارند. در نمونه‌های تام این نگرش، آنچه اصیل و واقعی است، «هویت جمعی» است که از آن به «روح جامعه» تعبیر می‌شود، و هویت افراد، وجود مستقل خارجی ندارد. لذا روابط و مناسبات اجتماعی اصیل بوده و «من فردی» افراد، نسبت به «من جمعی»، اعتباری، فرعی و تبعی است. هویت افراد امر پیشینی نسبت به هویت جامعه نیست و افراد پس از جامعه‌پذیری و مشارکت اجتماعی هویت خویش را شناسایی می‌کند.

هگل به «روح جامعه» قائل بود که افراد خود غایی و مطلوب خویش (در مرتبه‌ای فراتر از ادراک حسی بدن خود) را با آن فهم می‌کنند و خودیابی افراد در میزان اتصال و برخورداری آنها از روح جامعه و میزان توسعه و گسترش آن بستگی دارد (ریتزر، ۱۳۸۶: ۲۴). در جامعه‌شناسی مارکسیسم، هویت افراد، فرع و نتیجه هویت طبقاتی آنها (ایدئولوژی و خود آگاهی طبقاتی نسبت به آن) است و فرد بدون در نظر گرفتن طبقه‌ای که در آن قرار دارد قابل‌تحلیل و شناسایی نیست (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۵: ۱۵). از نگاه دورکیم نیز، جامعه دارای شعور اجتماعی و یا روح اشتراکی یا وجدان جمعی خاص است که از آن به

واقعیت‌های اجتماعی غیر مادی تعبیر می‌کند. واقعیت‌های اجتماعی نیروها و ساختارهایی هستند که بیرون از افراد قرار دارند و برای آنها الزام می‌آورند (ریتزر، ۱۳۸۶: ۲۱).

در اندیشه رهبران انقلاب اسلامی مانند امام خمینی (ره)، شهید مطهری و مقام معظم رهبری، به تأسی از آموزه‌های عقلی و نقلی اسلامی، نظریه «اصالت توأمان فرد و جامعه» مطرح است که مبنای نظری این مقاله قرار گرفته است. منظور از اصالت، «واقعیت خارجی» داشتن و منشأ آثار خارجی بودن است. فرد دارای اصالت و شخصیت ذاتی است و هر فردی دارای نفس مجرد فردی و خودآگاهی‌هایی است که ناشی از شعور و خودیابی نفس انسان است، اما نه به بیانی که در خودمحموری (اومانیزم) و فردگرایی (ایندیویژوالیزم) غرب بحث می‌شود. همچنین جامعه نیز دارای واقعیت و اصالت وجودی است، اما نه به تقریر جامعه‌گرایان غربی که همه هویت فرد را به مشارکت او در جامعه و هویت جمعی باز می‌گردانند. در این تقریر، بیان می‌شود که روح جمعی در طول روح فردی است و هویت جمعی در طول هویت فردی معنا می‌یابد. به این معنا که فرهنگ و هویت جمعی به‌عنوان یک واقعیت برای جامعه و فراتر از هویت تک‌تک افراد، قابل بحث است. لذا در این نگاه، تعریف جامعه امری اعتباری و قراردادی میان صاحب‌نظران حوزه جامعه‌شناسی نیست بلکه همان‌گونه که تعریف انسان، به‌عنوان یک موجود واقعی، تعریف حقیقی است، جامعه نیز دارای واقعیت بوده و در نتیجه دارای تعریف حقیقی است.

این مبنای نظری در تبیین جامعه‌شناسی و جایگاه احزاب در جامعه سیاسی می‌تواند محوری و تعیین کننده باشد.

### اصالت توأمان فرد و جامعه در دیدگاه رهبران انقلاب اسلامی

شهید مطهری می‌نویسد «دانشمندان تحت عنوان «اصالت فرد یا اجتماع» بحثی دارند که آیا فرد، اصل است یا جامعه؟ گاهی از جنبه فلسفی بحث می‌شود و منظور این است که آیا فرد، امر حقیقی است و جامعه امر اعتباری و انتزاعی؟ یا برعکس، جامعه امر حقیقی است و فرد، امر اعتباری و انتزاعی؟ البته در اینجا بالخصوص شق سوم هم قابل فرض است و آن اینکه هر دو اصیل و حقیقی باشند و به نظر ما این شق، تنها شق صحیح است» (مطهری، ج ۱، ۱۳۸۴: ۱۶۹). رهبر معظم انقلاب نیز بر اصالت جامعه در طول اصالت فرد صحنه می‌گذارند و می‌فرمایند: «علامه‌ی طباطبائی (رضوان‌الله‌علیه) در تفسیر این آیه‌ی شریفه‌ی سوره‌ی نساء که «مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ» (نساء: ۷۹) یک بیانی دارند؛ می‌فرمایند که جوامع بشری... یک هویت مستقلی دارد، یک هویت وحدانی دارد غیر از هویت افراد؛ یعنی جامعه‌ی یک کشور با یک نگاه مثل یک انسان واحد است؛ همچنان که در انسان واحد یک عضو ممکن است عملی انجام بدهد که بقیه‌ی اعضا را درگیر کند، در جامعه هم همین‌جور است. حوادثی برای جامعه پیش می‌آید، عده‌ای بی‌گناه‌اند در آن حادثه؛ [پس] چطور می‌شود گفت که «مَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ»، ایشان می‌فرمایند نه، همین درست است، همین‌جا هم «فَمِنَ نَفْسِكَ»

است، منتها نفس یک موجود وسیعی به نام جامعه است که یک جزئی از او گناهی کرده» (حسینی خامنه‌ای: ۹۵/۳/۲۵).

این بحث علامه طباطبایی که مورد تأکید رهبر معظم انقلاب قرار گرفته است، در تفسیر المیزان، ذیل آیه شریفه ۲۰۰ سوره مبارکه آل عمران تفصیل یافته است. ایشان می‌فرمایند:

«رابطه حقیقی که بین فرد و جامعه وجود دارد، خواه‌ناخواه به وجود و کینونتی دیگر منجر می‌شود، کینونتی در مجتمع و مطابق قوت و ضعف و وسعت و ضیق که ضیق که افراد در وجودشان و قوایشان در خواصشان و آثارشان دارند، و در نتیجه غیر از وجود تک‌تک افراد که فرضاً ده میلیون نفرند یک وجودی دیگر پیدا می‌شود بنام مجتمع و غیر از آثار و خواصی که تک‌تک افراد دارند خواص و آثاری دیگر و از همه قوی‌تر پیدا می‌شود، بنام آثار جامعه» (طباطبایی، ج ۴، ۱۳۷۴: ۱۵۲).

پس از بیان این نظریه توسط علامه طباطبایی، شهید مطهری با استناد به مباحث استاد خود در تفسیر المیزان، به شرح این نظریه و نقد نظریات جامعه‌شناسی و فلسفه اجتماعی غربی پرداخته است. وی در مجموعه ۴ جلدی فلسفه تاریخ (مطهری، ج ۱۵، ۱۳۸۸) و کتاب جامعه و تاریخ (مطهری، ج ۲، ۱۳۸۵) به‌طور مبسوط و سایر آثار ایشان به‌طور پراکنده به تبیین این نظریه پرداخته است.

در تعریف شهید مطهری «جامعه عبارت است از مجموعه‌ای از انسان‌ها که در [اثر] جبر یک سلسله نیازها و تحت نفوذ یک سلسله عقیده‌ها و ایده‌ها و آرمان‌ها در یکدیگر ادغام شده و در یک زندگی مشترک غوطه‌ورند. نیازهای مشترک اجتماعی و روابط ویژه زندگی انسانی، انسان‌ها را آن‌چنان به یکدیگر پیوند می‌زند و زندگی را آن‌چنان وحدت می‌بخشد که افراد... سرنوشت یگانه‌ای پیدا می‌کنند» (مطهری، ج ۲، ۱۳۸۵: ۳۳۲). بنابراین جامعه، اتحاد روحانی جمعی از افراد در ایمان‌ها و باورهای مشترک و مقصد و آرمان واحد در ظرف زندگی اجتماعی است. این اتحاد روحانی و هویت جمعی که واقعیتی فراتر از هویت فردی افراد جامعه است، فرهنگ نام دارد و بر این مبنا «بر جامعه یک روح واحد می‌تواند حکم‌فرما باشد و آن روح واحد همان فرهنگ حاکم بر جامعه است و افراد عضو آن هستند» (مطهری، ج ۱۳، ۱۳۸۷: ۶۲۲). لذا «وحدت جامعه انسانی وحدت فرهنگی است، در اثر تبادل فرهنگ واقعاً یک شخصیت واحد واقعی به وجود می‌آید» (مطهری، ج ۱۵، ۱۳۸۸: ۵۲۶).

البته منظور از وجود واقعی و خارجی جامعه، وجود ملموس و مادی نیست و این متفکران نیز اجتماع انسانی را در سطح مادی و دنیایی که در آن ارتباط انسان‌ها از طریق بدن و حواس ظاهری و علم حصولی است، اعتباری می‌دانند. لذا منظور از اصالت وجودی جامعه، اثبات وجود معقول و روحانی برای جامعه است. در نگاه شهید مطهری اگر از نظر «تن»ها حساب کنیم اجتماع یک امر اعتباری است و حکم مستقل ندارد. ولی چون جامعه از یک فرهنگ تشکیل می‌شود و فرهنگ، نوعی فعل و انفعال میان روان‌ها است، لذا از نظر اتحاد روحی و ترکیب روان‌ها، ترکیب جامعه واقعی است و جامعه وجود واقعی دارد (مطهری، ج ۱۰، ۱۳۹۱: ۴۱۸). بنابراین، جامعه مرکب حقیقی است ولی ترکیب روح‌ها و اندیشه‌ها و

عاطفه‌ها و خواست‌ها و اراده‌ها و بالاخره ترکیب فرهنگی نه ترکیب تن‌ها و اندام‌ها (مطهری، ج ۲، ۱۳۸۵: ۳۳۷).

افراد انسانی که با سرمایه‌های فطری و اکتسابی وارد زندگی اجتماعی می‌شوند، از جهت روحی در یکدیگر ادغام می‌شوند و هویت روحی جدیدی که از آن به «روح جمعی» تعبیر می‌شود کسب می‌نمایند. این ترکیب، نوعی ترکیب طبیعی مخصوص به خود است که برای آن شبیه و نظیری نمی‌توان یافت و از آن جهت که اجزاء در یکدیگر تأثیر و تأثر عینی دارند و موجب تغییر عینی یکدیگر می‌گردند و اجزاء هویت جدیدی می‌یابند، ترکیب طبیعی و عینی است. لذا در جامعه، در عین وجود هویت و «من» فردی (اصالت وجودی فرد انسان)، واقعیت و وجود جدیدی به نام جامعه شکل می‌گیرد که همان «من» جمعی یا روح جمعی به وجود آمده در افق اتحاد روحانی انسان‌ها است (مطهری، ج ۲، ۱۳۸۵: ۳۳۸).

البته باید توجه داشت که این اتحاد اگر در ظرف زمان و مکان خاص باشد، جامعه نام دارد. اما اگر افق اتحاد افراد در اعتقاد و باور مشترک یا همان فرهنگ فرازمانی و فرامکانی شد، به آن اطلاق امت می‌شود «به همین دلیل است که قرآن برای «امت»ها (و به تبع آن جامعه‌ها) سرنوشت مشترک، نامه عمل مشترک، فهم و شعور، عمل، طاعت و عصیان قائل است. بدیهی است که «امت» اگر وجود عینی نداشته باشد، سرنوشت و فهم و شعور و طاعت و عصیان معنی ندارد. این‌ها دلیل است که قرآن به نوعی حیات قائل است که حیات جمعی و اجتماعی است. حیات جمعی صرفاً یک تشبیه و تمثیل نیست، یک حقیقت است، همچنان که مرگ جمعی نیز یک حقیقت است» (مطهری، ج ۲، ۱۳۸۵: ۳۴۰). «قرآن کریم تصریح می‌کند که امت‌ها و جامعه‌ها از آن جهت که امت و جامعه‌اند (نه صرفاً افراد جامعه‌ها)، سنت‌ها و قانون‌ها و اعتلاها و انحطاط‌ها بر طبق آن سنت‌ها و قانون‌ها دارند. سرنوشت مشترک داشتن به معنی سنت داشتن جامعه است» (مطهری، ج ۲، ۱۳۸۵: ۳۴۷). بنابراین در تقریری که در فلسفه و اعتقادات اسلامی به واسطه ذومراتب بودن وجود انسان و مراتب روح انسانی، ارائه می‌شود، می‌توان تبیینی از جامعه داشت که افراد ضمن استقلال فردی و دارا بودن روح فردی، در افقی بالاتر، دارای اتحاد و ترکیب واقعی روحانی گردند و هویت جمعی و جامعه اصیل در عین هویت فردی و فرد انسانی اصیل و در طول آن معنا یابد و علاوه بر اینکه فرد دارای سعادت و شقاوت و موت و حیات و ثواب و عقاب است، جامعه نیز از این احکام برخوردار گردد.

به همین جهت است که انبیاء نیز در برنامه تربیتی خود، علاوه بر انسان‌سازی، به‌طور خاص به جامعه سازی توجه داشته‌اند. و از آنجا که جامعه اصالت داشته و در سعادت انسان نقش اساسی ایفا می‌کند، تلاش انبیا در مسیر تربیت و سعادت انسان، از مسیر جامعه سازی دنبال شده و از آنجا که اهتمام آنان این بوده است که جامعه را اصلاح کنند؛ فرد- حتی بالاترین افراد جامعه که خود ایشان هستند- را فدای جامعه سازی می‌کردند (موسوی خمینی، ج ۱۵، ۱۳۸۹: ۲۱۳). لذا از نگاه ایشان، انبیاء به‌طور هم‌زمان «دو نظر دارند؛ یکی نظر به سعادت جامعه و نظام عائله و مدینه فاضله؛ و دیگر، نظر به سعادت شخص و علاقه کامله به این دو سعادت دارند؛ و قوانین الهیه که به دست آنها تأسیس و انفاذ و کشف و اجرا

می‌شود، این دو سعادت را کاملاً مراعات می‌نماید» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸: ۲۳۶). البته در ادبیات حضرت امام(ره) به‌طور صریح به این بحث نظری پرداخته نشده است، اما شواهد متعددی وجود دارد که نشان‌دهنده پابندی ایشان به لوازم نظریه اصالت فرد و جامعه توأمان است (جعفری هرستانی، ۱۳۹۴: ۱۷۴-۱۷۷).

بنابراین دیدگاه، اگرچه هویت فردی و «من انسانی» پیش از جامعه واقعیت و اصالت دارد و انسان‌شناسی بر جامعه‌شناسی مقدم است، اما جامعه‌شناسی نیز قابل تقلیل به روان‌شناسی اجتماعی نیست. با این بیان، جامعه، چیزی فراتر از اجتماع انسان‌ها است، به‌عبارت‌دیگر، جنس جامعه، اجتماع انسانی است اما فصل‌مبینه آن از سایر انواع اجتماع، ایمان و باور مشترک یا همان اتحاد در افق روح انسان‌ها و شکل‌گیری فرهنگ و هویت جمعی است. و منظور از فرهنگ نیز، همان معنا و حقیقت معنوی در افق اتحاد روحانی انسان‌ها است و آنچه در ادبیات علوم اجتماعی به‌عنوان مجموعه‌ای از ارزش‌ها و آداب و رسوم تحت عنوان فرهنگ مطرح می‌گردد، مظاهر و آثار این حقیقت معنوی در حیات دنیایی و اجتماعی بشر است. به همین جهت از نگاه مقام معظم رهبری «فرهنگ، روح کالبد هر جامعه [است]» (حسینی خامنه‌ای: ۸۱/۱۱/۷) و در بیان شهید مطهری نیز، «همین‌طور که یک فرد روح دارد یک جامعه هم روح دارد، هر جامعه‌ای که دارای فرهنگی هست فرهنگ آن جامعه روح آن جامعه را واقعاً تشکیل می‌دهد» (مطهری، ج ۲۴، ۱۳۸۹: ۱۵۱). از نگاه امام خمینی(ره) نیز، «بالاترین و والاترین عنصری که در موجودیت هر جامعه دخالت اساسی دارد فرهنگ آن جامعه است. اساساً فرهنگ هر جامعه هویت و موجودیت آن جامعه را تشکیل می‌دهد» (موسوی خمینی، ج ۱۵، ۱۳۸۹: ۲۴۳).

لذا فرهنگ واقعاً روح جامعه است و این بیان، استعمال مجازی و استعاره‌ی صرف نیست. با توجه به اندیشه نظریه‌پردازان اصلی انقلاب اسلامی جامعه تعریف خاصی می‌یابد که اثر خود را در تغییر نگرش در مسائل جامعه‌شناسی و جامعه‌شناسی سیاسی به‌طور ویژه نشان می‌دهد.

### مفهوم سیاست و جامعه‌پذیری در رویکرد اسلامی

مفهوم سیاست نیز در رویکرد اسلامی، با آنچه در ادبیات علوم انسانی غربی مطرح است متفاوت است. در ادبیات رایج علوم انسانی موضوع سیاست عبارت است از «قدرت» و علم سیاست به «چگونگی کسب قدرت، حفظ قدرت و انتقال قدرت» می‌پردازد (عالم، ۱۳۸۶: ۲۸) عمده نظریه‌پردازان غربی مانند: لاسول، ماکیاولی، نیچه، مورگنتا، علم سیاست را «علم قدرت» دانسته‌اند (دوورژه، ۱۳۸۶: ۱۷ و ۱۸) و معتقدند که قدرت مفهوم اساسی سیاست است (عالم، ۱۳۸۶: ۲۸). مک آیور سیاست را از نگاه لاسکی این‌گونه تعریف نموده است؛ «سیاست علمی است که به ما می‌آموزد چه کسی می‌برد؟ چی می‌برد؟ کجا می‌برد؟ چگونه می‌برد؟ و چرا می‌برد؟» (آیور، ۱۳۴۶: ۱۵). ماکس وبر نیز معتقد است سیاست، تلاشی است برای مشارکت در کسب قدرت و سعی در اعمال نفوذ برای اختصاص دادن قدرت در هر رده‌ای از تشکیلات، اعم از گروه‌ها و یا دولت‌ها. بنابراین هر کس با هر انگیزه، چه اهداف آرمانی و چه اهداف مادی و چه اهداف

جاه طلبانه و چه لذتی که از کسب قدرت به دست می‌آید، دست به هر اقدامی برای مشارکت در قدرت بزند، عمل سیاسی انجام داده است (رجایی، ۱۳۶۵: ۱۸۶). در عمده این رویکردها قدرت ارزش ذاتی داشته و هسته و مرکز ثقل سیاست بوده و همه کشمکش‌ها در زندگی سیاسی حول مسئله قدرت است (عالم، ۱۳۸۶: ۲۹).

حال آنکه در رویکرد اسلامی، قدرت صرفاً ابزاری برای هدایت جامعه است و ارزش ذاتی ندارد. و لذا حکومت طریقیّت دارد و نه موضوعیت. بر این اساس سیاست عبارت است از هدایت جامعه به سوی سعادت و غایت علم سیاست، سعادت اجتماعی است.

در تعبیر حضرت امام(ره) نسبت به سیاست دو دسته تعریف به چشم می‌خورد. دسته اول تعریفی که بر اساس شکل و محتوای سیاست ارائه داده‌اند. بر این اساس، سیاست عبارت است از تدبیر امور جامعه توسط حاکم و تنظیم روابط میان نهادهای داخلی جامعه و روابط با جوامع دیگر. ایشان می‌فرمایند: «مگر سیاست چی است؟ روابط مابین حاکم و ملت، روابط مابین حاکم و سایر حکومت‌ها- عرض می‌کنم- جلوگیری از مفاسدی که هست. همه این‌ها سیاسی است که هست» (موسوی خمینی، ج ۳، ۱۳۸۹: ۲۲۷). با این نگاه تمرکز سیاست از جهت شکلی بر حکومت است چنانچه ایشان می‌فرمایند: «حکومت عدل سیاست است، تمام معنای سیاست است» (موسوی خمینی، ج ۲۰، ۱۳۸۹: ۱۱۳).

اما دسته دیگر تعاریف حضرت امام(ره)، بر اساس موضوع و غایت سیاست بیان شده است. ایشان در این تعاریف غایت سیاست را «جلوگیری از مفاسدی که [در جامعه] هست» (موسوی خمینی، ج ۳، ۱۳۸۹: ۲۲۷). معرفی می‌کنند. در این تعاریف غایت محور، سیاست عبارت است از «اجرای قوانین بر معیار قسط و عدل و جلوگیری از ستمگری و حکومت جائزانه و بسط عدالت فردی و اجتماعی و منع از فساد و فحشا و انواع کج‌روی‌ها، و آزادی بر معیار عقل و عدل و استقلال و خودکفایی و جلوگیری از استثمار و استثمار و استعباد، حدود و قصاص و تعزیرات بر میزان عدل برای جلوگیری از فساد و تباهی یک جامعه و سیاست و راه بردن جامعه به موازین عقل و عدل و انصاف» (موسوی خمینی، ج ۲۱، ۱۳۸۹: ۴۰۵).

ایشان جهت‌دهی جامعه به سوی اهداف و مصالح خود را سیاست می‌دانند و می‌فرمایند: «سیاست این است که جامعه را هدایت کند و راه ببرد. تمام مصالح جامعه را در نظر بگیرد و تمام ابعاد انسان و جامعه را در نظر بگیرد و این‌ها را هدایت کند به طرف آن چیزی که صلاحشان هست، صلاح ملت هست، صلاح افراد هست» (موسوی خمینی، ج ۱۳، ۱۳۸۹: ۴۳۲). لذا در این نگاه قدرت اصالت و موضوعیت نداشته و «حکومت وسیله‌ای است برای تحقق بخشیدن به هدف‌های عالی، عهده‌دار شدن حکومت فی حد ذاته شأن و مقامی نیست، بلکه وسیله انجام وظیفه اجرای احکام و برقراری نظام عادلانه» است. و «تصدی حکومت به دست آوردن یک وسیله است» و «نفس حاکم شدن و فرمانروایی وسیله‌ای بیش نیست و ... اگر این وسیله به کار خیر و تحقق هدف‌های عالی نیاید هیچ ارزشی ندارد» (موسوی خمینی، ۱۳۸۵: ۵۵). بنابراین به طور کلی سیاست حقیقی از نگاه حضرت امام(ره) عبارت است از: اعمال قدرت و تدبیر امور جامعه توسط حاکم و تنظیم روابط میان نهادهای داخلی جامعه و روابط با جوامع دیگر از طریق اجرای



قوانین عادلانه و با هدف بسط عدالت فردی و اجتماعی و رعایت مصالح فردی و اجتماعی در جامعه و جلوگیری از مفاسد فردی و اجتماعی و در یک کلام هدایت جامعه به سمت سعادت است. و انواع سیاست‌ها نیز بر اساس غایت تقسیم می‌شوند. اگر سیاست ناظر به غایت حقیقی و سعادت واقعی جامعه باشد، سیاست حقیقی و صحیحی است که از نگاه ایشان سیاست الهی و مخصوص انبیاء علیهم‌السلام است (موسوی خمینی، ج ۱۳، ۱۳۸۹: ۴۳۲). در مقابل آن، سیاست‌های مادی و شیطانی قرار دارد که غایت آن سعادت حقیقی جامعه نیست و منجر به هدایت حقیقی نمی‌گردد. لذا این نوع سیاست‌های فاسد، غرض هدایت اجتماعی را محقق نمی‌کنند و حقیقتاً سیاست نیستند. بر این اساس، به درستی باید گفت که حاکم جامعه نقش امامت و رهبری را بر عهده دارد و اگر هدایت او صحیح باشد حکومت الهی است و اگر هدایت او به سوی سعادت حقیقی انسان و جامعه نباشد، حکومت طاغوت و حرکت جامعه به سمت شقاوت و اضلال است (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۲: ۵۹۷-۶۱۳).

بنابراین؛ در نگاه رهبران انقلاب، رابطه حقیقی میان امام و امت یا همان حاکم و جامعه، رابطه هدایت است و قدرت اصالت (موضوعیت) نداشته و نقش آن ابزاری است. به همین جهت، در طراحی‌های ساختاری جامعه اسلامی، کار ویژه‌های ارکان اجتماعی و از جمله احزاب باید در مناسبت با شأن هدایتی حکومت و سیاست در نسبت با جامعه مورد توجه قرار گیرد. برای تبیین این جایگاه، لازم است نگاهی به جامعه‌پذیری و نقش آن در هدایت جامعه داشته باشیم.

معنا و مفهوم جامعه‌پذیری نیز تابع تبیینی است که از جامعه و نسبت آن با فرد ارائه می‌شود. در رویکردهای فردگرایانه، عموماً اجتماعی شدن و جامعه‌پذیری معادل هم گرفته شده است. انسان در فرآیند جامعه‌پذیری است که از طریق کنش‌های متقابل اجتماعی، شیوه زندگی اجتماعی را می‌آموزد و به تدریج به کسب تجربه‌های مختلف می‌پردازد (ستوده، ۱۳۷۶: ۴۹). این جامعه‌شناسان جامعه‌پذیری را نوعی فرایند یادگیری می‌دانند که از طریق آن افراد می‌آموزند که در شرایط معین چگونه باید رفتار کنند و هر نقشی یا منزلت اجتماعی چه توقعات و انتظاراتی با خود می‌آورد (مک کوایل، ۱۳۸۵: ۳۴۹). بنابراین از دیدگاه فردی، فرآیند اجتماعی شدن از طریق آموزش، پیش‌بینی، ارزیابی و بسط تجربه آگاه در اختیار خویشتن رخ می‌دهد (ساروخانی، ۱۳۷۰: ۷۴۳).

در رویکردهای جامعه‌گرا، جامعه‌پذیری به معنای پذیرش هویت جمعی و فرهنگ جامعه است. و در فرآیند جامعه‌پذیری، جامعه به القای ارزش‌ها و هنجارهای خویش به افراد نائل می‌آید. در این رویکردها جامعه‌پذیری به معنای فرهنگ‌پذیری است و اساساً فرد در پذیرش فرهنگ جامعه منفعل بوده و فرهنگ نیز یک کل به هم پیوسته است که محتوای خود را به صورت یکپارچه به فرد القاء می‌کند (اختر شهر، ۱۳۸۸: ۳۷). در این رویکردها عمدتاً تربیت اجتماعی به جامعه‌پذیری تأویل می‌شود. و بر باورها و فرهنگ اجتماعی بیش از کنش و رفتار اجتماعی تأکید می‌شود. لذا جامعه‌پذیری سیاسی نیز به پذیرش باورها و فرهنگ سیاسی جامعه فهم می‌گردد. از این دیدگاه، جامعه‌پذیری فرآیند انتقال میراث فرهنگی و تداوم آن

از این طریق است. جامعه باقی نمی‌ماند مگر آنکه بین اعضاء نوعی وفاق و اتحاد در شیوه‌های اصلی عمل و اندیشه به وجود آید و در خلال قرون تداوم یابد (ساروخانی، ۱۳۷۰: ۷۴۳).

چنانچه بیان شد، از نگاه امام خمینی (ره) انبیا به‌طور هم‌زمان به انسان‌سازی و سعادت فرد و جامعه سازی و سعادت جامعه نظر داشته‌اند. و همواره این دو سعادت را کاملاً مراعات می‌نماید (موسوی خمینی، ۱۳۷۸: ۲۳۶). در بیان مقام معظم رهبری نیز، روش اساسی دعوت انبیا برای تربیت و تعالی انسان و انسان‌سازی، روش تعلیم و تربیت فردی نیست. آنها این‌گونه عمل نمی‌کردند که صرفاً تک‌تک افراد را تربیت فردی کنند و از این طریق انسان‌سازی نمایند. صرفاً «مدرسه بازی و موعظه کاری و تربیت فردی، کار انبیا نیست» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۴: ۴۵ و ۴۶). بلکه انبیا با جامعه سازی و ایجاد نظام اجتماعی به تربیت آنان به سوی سعادت اقدام می‌نمایند (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۴: ۴۷). لذا جامعه‌سازی و فرهنگ‌سازی و تربیت انسان‌ها از طریق جامعه‌پذیری و فرهنگ‌پذیری برنامه اساسی تربیت انبیا است که برای آن به تشکیل حکومت و اداره جامعه و سیاست‌گذاری اقدام کرده‌اند.

در رویکرد اصالت توأمان فرد و جامعه مد نظر تئوری پردازان انقلاب اسلامی، برای اتصال و اتحاد فرد با جامعه مشخصاً دو مقوله اجتماعی شدن (آموزش و تربیت سیاسی) و جامعه‌پذیری سیاسی (فرهنگ‌پذیری) قابل تمییز و تفکیک است. در تربیت سیاسی، افراد عمدتاً از سنین کودکی و نوجوانی و با الگوهای رفتاری (مانند تقلید، مربی‌گری و ارائه الگوی فردی) و در سنین نوجوانی و جوانی از طریق آموزش، به سطح مطلوبی از باورها و هنجارها و رفتارهای اجتماعی می‌رسند. اما در جامعه‌پذیری، آنچه مهم است، اتحاد و اتصال فرد به هویت جمعی است. لذا جامعه‌پذیری از سنین نوجوانی و بلکه جوانی که یکی از خصوصیات آن گرایش فرد به هویت‌های جمعی است، آغاز می‌گردد. در جامعه‌پذیری، ایدئولوژی، همان ایمان و باور جمعی مشترکی است که مظاهر آن ارزش‌ها و رفتارهای جمعی و شعارها و نمادهای هویت‌بخش مشترک در لایه‌های روئین‌تر است (مطهری، ج ۲، ۱۳۸۵: ۵۳-۶۵). لذا رکن اساسی جامعه سازی و جامعه‌پذیری، ایدئولوژی است که توسط رهبری جامعه القاء می‌شود و منجر به اتحاد افراد در باورهایی می‌شود که توسط رهبر جامعه ارائه می‌شود. اما این فرآیند نیازمند تشکیلات و مکانیسم‌هایی نیز هست که تسهیل‌کننده اتصال فرد به هویت جمعی جامعه باشد. و به‌عنوان یک کاتالیزور و تسریع‌کننده، فرآیند جامعه‌پذیری را تسریع کند. جامعه‌پذیری سیاسی، نیازمند ظرفی برای ادغام در هویت و فرهنگ سیاسی جامعه است. و این مسئله آن چیزی است که نقش مهم احزاب در هدایت جامعه را تبیین می‌کند.

### تبیین نقش احزاب بر مبنای نظریه سیاست و جامعه‌شناسی سیاسی

نیروهای اجتماعی در ادبیات جامعه‌شناسی سیاسی مجموعه گروه‌ها و جریان‌هایی هستند که در بستر تعارضات اجتماعی شکل می‌گیرند و از بستر جامعه قدرت گرفته (قدرت اجتماعی) و بر حاکمیت و دولت (قدرت سیاسی) اثر می‌گذارند. نیروهای اجتماعی دارای علائق و اهداف مشترک میان افراد، علاقه‌مندی به اثرگذاری در حیات سیاسی (به دست گرفتن قدرت، اصلاح و یا مشارکت) و سازمان‌دهی ناظر به عمل

هستند (بشیریه، ۱۳۸۷: ۱۰۷). احزاب سیاسی شکل خاصی از نیروهای اجتماعی هستند که سازمان‌دهی یافته‌اند و به‌عنوان حلقه واسطه و اتصال میان قدرت اجتماعی (علاقه و خواسته‌های موجود در بخش محدود یا طیف وسیعی از افراد جامعه) و قدرت سیاسی (نهادهای تصمیم‌گیری و اعمال قدرت سیاسی) عمل می‌کنند (بشیریه، ۱۳۸۷: ۱۲۲). از این جهت احزاب مبدل قدرت اجتماعی به قدرت سیاسی هستند. حزب به معنای عام آن (نیروهای اجتماعی سازمان‌دهی شده برای اثرگذاری بر سیاست)، همزاد جامعه سیاسی است، گرچه به مفهومی که در نظام‌های لیبرال دموکراسی استعمال می‌شود، پدیده‌ای نوظهور است (نقیب زاده، ۱۳۷۸: ۹).

بر اساس آنچه ذکر شد، کار ویژه اساسی احزاب، به تعریف جامعه و سیاست و نسبت آن دو، وابستگی کامل دارد. در نظام‌های دموکراتیک و دولت مدرن، احزاب به‌مثابه سازمان سیاسی تحقق دموکراسی و حضور مردم در تصمیم‌گیری طراحی شده‌اند، اما در عمل حزب، ابزاری برای مهار قدرت اجتماعی است. به این معنا که سیاسیون، رهبران و تشکیل‌دهندگان احزاب بوده و عملاً فرآیند حضور مردم در احزاب به نمایندگی سیاسیون از سوی آنان تبدیل شده است. احزاب در واقع دولتی و سیاسی بوده و مردمی بودن آنها بیشتر جنبه اقلیتی دارد (میخلز، ۱۳۹۲: ۲۵-۵۰). در واقع از آنجا که موضوع سیاست در ادبیات رایج غربی قدرت بوده و چگونگی کسب قدرت، حفظ قدرت و انتقال قدرت، مهم‌ترین محورهای سیاست را تشکیل می‌دهد، جامعه‌شناسی سیاسی نیز با همین منطقی به رابطه قدرت اجتماعی (جامعه و نیروهای اجتماعی) با قدرت سیاسی (دولت) و چگونگی حرکت نیروهای اجتماعی از کف هرم قدرت (جامعه) به سمت رأس هرم (دولت) می‌پردازد. و احزاب نیز مجموعه‌ای سازمان‌دهی شده و دارای ایدئولوژی و مرام حزبی و رهبری هستند که اهداف سیاسی آنها با کسب قدرت و یا حداقل تأثیرگذاری بر قدرت در جهت تحقق منافع و اهداف حزبی آنها، محقق می‌شود.

اما یکی از کار ویژه‌های احزاب که تا حدودی در ادبیات رایج نیز مورد توجه قرار می‌گیرد، نقش احزاب در اجتماعی شدن و جامعه‌پذیری سیاسی است. احزاب سیاسی می‌توانند نقش مهمی در جهت‌دهی و ادغام در نظام سیاسی ایفا کنند. به این معنا که با هدایت و جهت‌دهی افکار و ارزش‌ها و رفتارهای نیروهای اجتماعی در قالب‌های نهادینه‌شده و مشروع در ذیل نظام سیاسی، امکان تعامل میان جامعه و حتی گروه‌های فشار و نیروهای اجتماعی مخالف با نظام سیاسی را برقرار می‌سازند. احزاب سیاسی مشروعیت و پایداری قانونی خویش را از نظام سیاسی و ساختار موجود جامعه دریافت می‌کنند و لذا ترجیح می‌دهند میان اصل هویت نظام سیاسی حاکم و سیاست‌های جزئی که با آنها مخالف هستند، تمایز قائل شوند. و به‌جای خروج از نظام سیاسی و حاکمیت، در چارچوب آن به رقابت و تلاش برای تحقق اهداف خویش اقدام نمایند. این امر سبب می‌گردد تا هم به لحاظ فکری و هم از جهت عملی احزاب به حمایت از کلیت نظام سیاسی اقدام نمایند (نوروزی، ۱۳۸۱: ۸۹).

در رویکردهای فردگرا در جامعه‌شناسی سیاسی، نقش احزاب در جامعه‌پذیری سیاسی، در فرآیند یادگیری و مشارکت حزبی توضیح داده می‌شود. احزاب به موازات ادغام نمودن گروه‌ها و نیروهای

اجتماعی در نظام سیاسی و در جامعه، زمینه آموزش و تربیت سیاسی افراد برای مشارکت در زندگی اجتماعی و اجتماعی شدن آن‌ها را فراهم می‌نماید (نوروزی، ۱۳۸۱: ۸۹).

اما در رویکردهای جامعه‌گرا حزب، حلقه اتصال فرد به جامعه سیاسی است. به این معنا که نظام سیاسی ارزش‌ها و باورهایی را در جامعه حاکم می‌نماید و بر اساس آن هویت و فرهنگ سیاسی جامعه شکل می‌گیرد. احزاب سیاسی عامل اتصال افراد به هویت سیاسی و فرهنگ سیاسی جامعه هستند. البته باید توجه داشت که پذیرش باورها و ارزش‌های واحد در مدل‌های حکومتی لیبرال دموکراسی، نوعی استبداد (رفتار حکومت‌های توتالیتر) تلقی می‌شود و لازمه نظام حزبی پذیرش تکثر و پلورالیسم اعتقادی و ارزشی است (نقیب‌زاده، ۱۳۷۸: ۲۰). اما باید توجه کرد که حتی در جوامع غربی نیز، ارزش‌های لیبرالیسم به صورت تحکیم آمیزی توسط حکومت‌ها القا می‌شود و در پس پرده ژست تساهل فرهنگی، ارزش‌های لیبرالیسم (مانند فردگرایی، آزادی غربی، تساهل و پلورالیسم اعتقادی و فرهنگی، نسبی‌گرایی اخلاقی) القا می‌شود.

### باز تعریف نقش احزاب در جامعه بر اساس رویکرد اصالت توأمان فرد و جامعه

در رویکرد اصالت توأمان فرد و جامعه که شهید مطهری آن را بسط داده است و مورد پذیرش رهبران جمهوری اسلامی نیز هست، گروه‌های اجتماعی و سیاسی (از جمله احزاب) جایگاه مهمی در اجتماعی شدن و جامعه‌پذیری سیاسی دارند. در این رویکرد، علاوه بر آنکه تربیت افراد برای پذیرش باورها و هنجارها و الگوهای رفتاری جامعه معنادار است و فرآیند اجتماعی شدن و تربیت سیاسی از طریق نظام آموزشی رسمی و غیررسمی قابل پیگیری است، اساس فرآیند رشد و تعالی سیاسی، در بستر حیات اجتماعی و در فرآیند زیست اجتماعی رخ می‌دهد. در تربیت اسلامی از دیدگاه متفکران محوری مد نظر این مقاله، آموزش‌های مبتنی بر ایزوله سازی افراد در محیط‌های بسته آموزشی، ارزش و اهمیت چندانی نداشته و بلکه ضد ارزش محسوب می‌شود. تقوای در اثر دوری از جامعه تقوای ضعف نامیده شده (مطهری، ج ۲۳: ۶۹۳) و تقوای دینی دقیقاً در جامعه پذیری سیاسی معنا می‌یابد. در این رویکرد تقوا به معنای واکنش‌پذیری فرد در دل جامعه برای نجات افراد مبتلا به ناهنجاری‌های اخلاقی و اجتماعی است (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۲: ۴۷). لذا در این الگوی تربیت دینی، فرآیند اجتماعی شدن و یادگیری سیاسی اگرچه در نظام آموزشی و مدرسه ارائه می‌شود، اما اگر این نظام‌های متمرکز، از بستر تحولات و واقعیت‌های اجتماعی جداسازی شده باشند، اجازه تربیت سیاسی و اجتماعی واقعی و جامعه‌پذیری را به فرد نمی‌دهند و نهایتاً می‌توانند نقش اعدادی و مکمل در فرآیند اجتماعی شدن و هدایت اجتماعی افراد ایفا کنند. چراکه اجتماعی شدن کسب کردن یک دسته محفوظات در مورد باورها و ارزش‌ها و الگوهای رفتاری جامعه نیست، بلکه یادگیری واقعی و کاربردی آنچه فرهنگ جامعه و به‌طور خاص فرهنگ سیاسی آن را تشکیل می‌دهد موضوعیت دارد. لذا در مرحله‌ای فراتر از کسب آگاهی، تربیت سیاسی مطرح است. بنابراین، مدل مطلوب تربیت اسلامی، تربیت در متن زندگی و در بستر واقعیت‌ها است و تربیت سیاسی و

اجتماعی شدن نیز در بستر حیات اجتماعی و تعامل با محیط‌زیست اجتماعی معنادار می‌گردد (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۴: ۴۵ و ۴۶).

از سوی دیگر در رویکرد اصالت توأمان فرد و جامعه، مفهوم دیگری تحت عنوان جامعه‌پذیری مطرح است که چیزی فراتر از تربیت سیاسی و اجتماعی است. جامعه‌پذیری به معنای توسعه هویت فردی و «من فردی» به هویت جمعی و «مای جمعی» است. لذا در فرآیند جامعه‌پذیری، اتحاد و اتصال روحانی با هویت جمعی یا همان فرهنگ جامعه یا آرمان و باور واحد جامعه است. جامعه‌پذیری سیاسی نیز وجهی از جامعه‌پذیری به معنای پذیرش باورهای سیاسی و اجتماعی جامعه یا همان فرهنگ سیاسی حاکم بر جامعه است. و این فرآیند نیز باید در بستر زندگی اجتماعی رخ دهد.

جایگاه احزاب و نقش اصلی آنها در جامعه اسلامی و در الگوی جامعه‌شناسی سیاسی مبتنی بر اندیشه رهبران انقلاب اسلامی، هدایت اجتماعی در قالب شقوق زیر معنا می‌یابد:

۱- اجتماعی شدن یعنی آموزش و تربیت فرد در متن تعامل با جامعه به‌منظور انسان‌سازی اجتماعی. احزاب به‌واسطه آموزش در متن فعالیت اجتماعی و رده‌بندی و تشکیلات سازمانی ظرف مناسبی برای اجتماعی شدن یا تربیت سیاسی و اجتماعی فرد در جامعه تلقی می‌شوند.

۲- جامعه‌پذیری یا پذیرش هویت جمعی و ادغام در فرهنگ سیاسی و اجتماعی دینی و الهی مد نظر حکومت الهی به‌منظور جامعه سازی است. راهکار اتحاد و اتصال افراد به این هویت جمعی، تعمیم‌پذیری است. به این معنا که فرد، لایه‌لایه به توسعه و تعمیم «من فردی» و روح فردی به «مای اجتماعی» و روح جمعی بپردازد. در این مسیر، طراحی هویت‌های جمعی سطح‌بندی شده و لایه‌لایه بهترین راه برای جامعه‌پذیری فرد تلقی می‌گردد. احزاب به‌واسطه دارا بودن هویت جمعی اجتماعی و همچنین رهبری، ایدئولوژی و سازمان‌دهی حزبی، ظرف مناسبی برای جامعه‌پذیری سیاسی تلقی می‌شوند.

چرا که جامعه نه تنها برای بقای خود، افراد را به شیوه‌های گوناگون آموزش می‌دهد تا آنها نمادها، الگوها، ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی را در روابط متقابل خود به‌کار بگیرند، بلکه در تلاش است تا با دگرگونی‌هایی که در نظام اجتماعی و ترکیب افراد جامعه به علت مرگ‌ومیر، زاد و ولد و مهاجرت رخ می‌دهد، به خودسازی و نوسازی خویش بپردازد تا از این طریق، درونی شدن عناصر اجتماعی در افراد جامعه امکان‌پذیر شود. برای اینکه جامعه دارای انسجام و دوامی معقول باشد، باید دارای اجماع و وفاق کافی باشد. انسجام و دوام بیشتر جامعه بستگی به میزان جامعه‌پذیری افراد دارد. اگر جامعه عناصر اجتماعی و فرهنگی خود را در مسیر خواسته‌های اجتماعی - اقتصادی افراد جامعه قرار دهد و با نیازهای آنها همگامی کند، آموزش و جامعه‌پذیری افراد به سهولت انجام می‌شود. در غیر این صورت، ناسازگاری‌ها و ناکامی‌ها بروز خواهند کرد (سیف‌اللهی، ۱۳۸۶: ۱۲۹).

در جامعه اسلامی احزاب، همه باید هویت اصلی و اهداف و آرمان‌های نظام اسلامی را به‌طور عمیق و واقعی بپذیرند و به آنها باور داشته باشند. لذا تکثر احزاب و زمینه ایجاد احزاب، وجود ثبات سیاسی و رقابت سیاسی در رون یک نظام پایدار و ذیل یک هویت مشترک است. در آغاز شکل‌گیری یک نظام سیاسی که

هنوز هویت ناپایداری دارد، از آنجا که هنوز هویت مستقر و فرهنگ و آرمان‌های فراگیر شکل نگرفته است، تکثر احزاب موجب به هم خوردن وحدت جامعه و منافی شکل‌گیری هویت حقیقی جامعه خواهد بود. چرا که احزاب با رویکرد متعارف به دنبال رقابت سیاسی برای کسب قدرت هستند و این در شرایطی که قدرت سیاسی هنوز استقرار نیافته است، زمینه تضعیف نظام سیاسی را فراهم می‌نماید. و درست با همین مینا مداخلات خارجی و دشمن بیرونی، مانع از عزم جدی برای شکل‌گیری احزاب توسط نظام سیاسی می‌گردد (نقیب زاده، ۱۳۷۸: ۱۹).

به همین دلیل است که رویکرد حضرت امام(ره) به تحزب در دوران رهبری ایشان، مثبت نیست. از نگاه امام خمینی(ره) پیشینه تشکیل احزاب در ایران، استعماری است. و با سیاست‌های استعماری غرب برای ایجاد تفرقه و اختلاف و پیش برد سیاست‌های غرب از طریق جلوگیری از وحدت اجتماعی به وجود آمده‌اند. ایشان می‌فرمایند:

«این احزابی که در ایران از صدر مشروطیت پیدا شده است، آنکه انسان می‌فهمد این است که این احزاب ندانسته به دست دیگران پیدا شده است؛ و خدمت به دیگران بعضی از آنها کرده‌اند... در ممالک ما و خصوصاً در مملکت ایران، از اول که احزاب درست شده است، این‌ها - هر جمعیتی یک حزبی درست کردند دشمن با احزاب دیگر. یک صحنه مبارزه بین احزاب و این از باب این بوده است که چون خارجی‌ها می‌خواستند از اختلاف ملت‌ها، از اختلاف توده‌های مردم استفاده کنند، یکی از راههایی که موجب این می‌شود که اختلاف پیدا بشود و مردم باهم در یک مسائلی مجتمع نشوند، قضیه احزاب بوده است. حزب درست می‌کردند» (موسوی خمینی، ج ۵، ۱۳۸۹: ۲۷۴).

بعد از انقلاب نیز همین روند توسط بیگانگان دنبال می‌شد و عمده احزاب به وجود آمده در ایران دارای وابستگی آشکار به بلوک‌های شرق و غرب بودند، نمونه بارز این احزاب و گروه‌ها جبهه ملی، نهضت آزادی، حزب توده، چریک‌های فدایی خلق بودند. حضرت امام(ره) با توجه به اینکه اولاً فرهنگ سیاسی حاکم بر جامعه در ابتدای پیروزی انقلاب، متأثر از جریان غرب بود و ثانیاً سردمداران احزاب روشنفکران وابسته به غرب بودند، احزاب را بازیچه و طراحی‌شده دست اجانب برای مقابله با جمهوری اسلامی می‌دانستند. ایشان پس از انقلاب می‌فرمایند که «همان نقشه الآن هست؛ همان نقشه. الآن هم همان مطالب هست و همان حرف‌ها هست. گروه‌گروه باهم می‌نشینند، هی گروه درست می‌کنند... هر روز می‌بینید که گروه کذا، گروه کذا، گروه کذا. هی تکه‌تکه» (موسوی خمینی، ج ۸: ۲۹۸). «این حزب‌های مختلف هیچ‌وقت از آنها کار نمی‌آید. جز اینکه یک تشستی ی ایجاد بکنند و یک اختلافی ایجاد بکنند و موجب تشست و اختلاف بشوند، کاری از اینها نمی‌آید. و اگر - خدای نخواست - نظر سوء دارند، حساب شده آمده‌اند برای اینکه ایجاد اختلاف بکنند» (موسوی خمینی، ج ۷، ۱۳۸۹: ۲۶۷). لذا از نگاه امام(ره) شکل‌گیری احزاب و گروه‌های وابسته به غرب با داعیه دموکراسی و... در سال‌های آغازین انقلاب، طراحی‌شده برای ایجاد تفرقه و نهایتاً اقدام علیه جمهوری اسلامی است (موسوی خمینی، ج ۸، ۱۳۸۹: ۳۱۳).

بنابراین حضرت امام(ره) اگر در دوره‌ای با ایجاد احزاب مخالف بودند به این دلیل بود که اولاً فرهنگ حزبی در ایران از ابتدای شکل‌گیری استعماری و غرب‌زده بوده و فرهنگ سیاسی متناسب با فرهنگ دینی و حکومت اسلامی پشتوانه آن شکل نگرفته بود، ثانیاً عمده سران احزاب، وابستگان به غرب و روشنفکران غرب‌زده بودند و منظور آنان از حزب، همان سازمان سیاسی در سیاست غربی است که هدف اصلی آن تلاش برای تصاحب قدرت و بازی قدرت است. ثالثاً در شرایط بعد از انقلاب نیز، حمایت از احزاب از سوی دشمنان انقلاب اسلامی برای ایجاد تفرقه و مقابله با جمهوری اسلامی صورت می‌گرفت و در چنین شرایطی که هنوز حکومت اسلامی مستقر نشده بود و پس از آن هم کشور درگیر جنگ خارجی بود، تفرقه ناشی از اختلافات حزبی مانع از شکل‌گیری وحدت و هویت ملی و اسلامی ذیل نظام جمهوری اسلامی و وحدت در مقابل دشمنان خارجی می‌شد. به همین جهت حضرت امام(ره) با شکل‌گیری احزاب مخالف می‌نمودند.

با این بیان، وحدت‌گرایی و ایجاد وفاق اجتماعی و ایفای نقش در جامعه‌پذیری سیاسی و ادغام جامعه در هویت اسلامی و ایرانی نظام جمهوری اسلامی و پایبندی به اصول و آرمان‌های انقلاب اسلامی و جمهوری اسلامی و همچنین، عدم تبعیت از الگوی غربی و استعماری احزاب (مبتنی بر مبنای اصالت داشتن کسب قدرت و رقابت برای تصاحب قدرت) اصلی‌ترین ملاحظات احزاب از دیدگاه امام خمینی(ره) است.

سیره عملی ایشان در موافقت با تشکیل حزب جمهوری و حمایت از آن، نشان‌دهنده آن است که ایشان به‌طور مطلق با تشکیل احزاب مخالف نبوده‌اند و مخالفت ایشان با مصادیق احزابی است که در دوره رهبری ایشان و عمدتاً با وابستگی فکری و تشکیلاتی به غرب شکل گرفته و عامل تفرقه و تشتت در جمهوری اسلامی شده‌اند.

در اندیشه مقام معظم رهبری نیز، همین مبنا به چشم می‌خورد. ایشان تشکیل احزاب به معنای غربی آن را کاملاً غلط و برای جامعه اسلامی مضر می‌دانند و می‌فرمایند: «به‌طور اجمال بگویم ما با تحزب مطلقاً مخالف نیستیم. اینکه خیال کنند ما با حزب و تحزب مخالفیم، نه، این‌طور نیست» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۷/۲۴).

ایشان در تبیین این نگاه به سابقه تشکیل حزب جمهوری و تلاش خود ایشان در این زمینه و تأیید حضرت امام اشاره می‌نمایند و می‌فرمایند «قبل از پیروزی انقلاب، پایه‌های یک حزب بزرگ و فعال را خود ما ریختیم؛ اول انقلاب هم این حزب را تشکیل دادیم، امام هم تأیید کردند... همان وقت به ما اشکال می‌کردند که تحزب با وحدت عمومی جامعه مخالف است. من آن‌وقت یک سخنرانی مفصلی کردم، که بعد هم پیاده شد و چاپ شد و پخش شد؛ تحت عنوان «وحدت و تحزب». تحزب می‌تواند در جامعه انجام بگیرد، در عین حال وحدت هم صدمه‌ای نبیند؛ اینها باهم منافاتی ندارد. منتها آن حزبی که مورد نظر ماست، عبارت است از یک تشکیلاتی که نقش راهنمایی و هدایت آحاد مردم را به سمت یک آرمان‌هایی ایفاء می‌کند» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۷/۲۴).

بنابراین بر اساس این رویکرد اگر حزب در جامعه اسلامی، هدایت جامعه را با در نظر گرفتن هویت دینی و اسلامی جامعه هدف قرار دهد و در مسیر اهداف توحیدی باشد، می‌تواند پدیده‌ای سودمند برای جامعه و حکومت و واسطه‌ای مناسب برای انتقال مطالبات مردم به حاکمان باشد.

بر این اساس، به واسطه تبیین متفاوت سیاست اسلامی و سیاست غربی از حکومت و قدرت، به تعبیر رهبر معظم انقلاب، می‌توان دو نوع حزب متفاوت خوب و بد داشت: «ما دو جور حزب داریم؛ یک حزب عبارت است از کانال‌کشی برای هدایت‌های فکری؛ حالا چه فکری به معنای سیاسی، چه فکری به معنای دینی و عقیدتی اگر چنانچه کسانی این کار را بکنند، خوب است» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۸۰/۱/۱). این تعبیر از حزب با ادبیات مذکور در فهم جامعه و سیاست از نگاه دینی توسط ایشان کاملاً قابل فهم و سازگار است. لذا غایت حزب مطلوب از نگاه مقام معظم رهبری «عبارت از این نیست که قدرت را در دست بگیرند؛ [بلکه] می‌خواهند جامعه را به یک سطحی از معرفت، به یک سطحی از دانایی سیاسی و عقیدتی برسانند» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۸۰/۱/۱). البته معنای این سخن ایشان این نیست که احزاب مطلوب، فعالیت صرفاً فرهنگی داشته و شأن سیاسی ناظر به قدرت ندارند! بلکه همان‌گونه که قدرت در سیاست، ابزار است و هدف نیست! در حوزه احزاب نیز قدرت نقش اصیل و محوری نمی‌تواند داشته باشد. لذا ایشان تصریح می‌کنند که «البته کسانی که یک چنین توانایی‌ای داشته باشند، به‌طور طبیعی در مسابقات قدرت، در انتخابات قدرت هم آنها صاحب‌رأی خواهند شد، آنها برنده خواهند شد؛ لیکن این هدفشان نیست. این یک‌جور حزب است؛ این مورد تأیید است» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۸۰/۱/۱). اما نوع دوم احزاب، که احزاب متداول در جامعه سیاسی غربی و به تبع آن در علم جامعه‌شناسی متداول است، متفاوت است. ایشان در مورد حزب به معنای متداول با صراحت موضع مخالف دارند و می‌فرمایند: «یک‌جور حزب، تقلید از احزاب کنونی غربی است... احزاب کنونی غربی به معنای باشگاه‌هایی برای کسب قدرت است؛ اصلاً حزب یعنی مجموعه‌ای برای کسب قدرت. یک گروهی باهم همراه می‌شوند، از سرمایه و پول و امکانات مالی خودشان بهره‌مند می‌شوند، یا از دیگران کسب می‌کنند، یا بند و بست‌های سیاسی می‌کنند، برای اینکه به قدرت برسند. یک گروه هم رقیب این‌هاست؛ کارهای مشابه این‌ها را انجام می‌دهد تا آنها را از قدرت پائین بکشد، خودش بشود جایگزین. الان احزاب در دنیا غالباً این گونه‌اند... این نه، هیچ‌وجهی ندارد... من این‌جور حزبی را تأیید نمی‌کنم. این جور حزب‌سازی، این جور حزب‌بازی معنایش عبارت است از کشمکش قدرت؛ این هیچ‌وجهی ندارد» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۸۰/۱/۱).

لذا ایشان کارویژه اساسی احزاب در جامعه اسلامی را هدایت اجتماعی به‌سوی آرمان‌های اسلامی و اهداف حکومت دینی می‌دانند و با پذیرش این مبنا و ذیل هویت ایرانی و اسلامی نظام جمهوری اسلامی، اختلاف سلیقه و روش و اختلاف برنامه برای این هدایت‌گری و حرکت را معنادار می‌دانند. به تعبیر دیگر کارکرد اصلی حزب در آموزش سیاسی و فرهنگ سیاسی جامعه است. و این همان چیزی است که از آن به اجتماعی شدن و جامعه‌پذیری سیاسی تعبیر شد. ایشان می‌فرمایند «هدف حزب نباید به دست آوردن



قدرت باشد. هدف بایستی هدایت فکری مردم به سمت آن فکر درستی باشد که خود شما به آن اعتقاد دارید. این عقیده‌ی من درباره‌ی تحزب است» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۷۷/۱۲/۴).

بنابراین، حزب در آموزش سیاسی و اجتماعی افراد، نقش مستقیمی ایفا می‌کند و به دلیل هویت و فرهنگ و ایدئولوژی حزبی، در متن فعالیت واقعی اجتماعی و سیاسی در جامعه‌پذیری فرد و اتصال او به هویت جامعه واسطه می‌گردد. لذا هویت حزبی ذیل هویت و فرهنگ سیاسی جامعه دینی و نظام اسلامی و در طول آن تعریف می‌شود نه در مقابله با آن. اگرچه حزب می‌تواند نقش اصلاحی در فرهنگ سیاسی حاکم بر جامعه نیز داشته باشد، اما پایبندی حزب به اصول اساسی هویتی جامعه اسلامی و نظام سیاسی و تبیین عمیق آنها برای اعضای خود از لوازم وحدت بخشی احزاب در جامعه دینی و جلوگیری از تفرقه در صفوف جامعه اسلامی است.

### نتیجه‌گیری

در مقام جمع‌بندی باید بیان کرد که در رویکرد اسلامی تئوری‌پردازان و رهبران انقلاب اسلامی، همان‌گونه که سیاست به «هدایت جامعه به سوی سعادت» بازتعریف می‌شود و قدرت نیز جنبه اصالتی و مطلوب ذاتی بودن خود را از دست می‌دهد و نگاه به جامعه و فرد نیز تغییر کرده و با رویکرد «اصالت توأمان فرد و جامعه»، در کنار سعادت و هدایت فرد، از سعادت جامعه و هدایت جامعه بحث به میان می‌آید، در این فضا فهم و تعریف از احزاب سیاسی به‌عنوان حد واسطه میان جامعه (به‌عنوان یک واقعیت دارای سعادت و شقاوت) و سیاست (به‌عنوان نهاد متکفل هدایت جامعه به سوی سعادت) متفاوت می‌گردد.

احزاب اگرچه در ساختار سیاسی فعالیت می‌کنند و واسطه میان حکومت و جامعه هستند. اما این وساطت در راستای شأن و هدف حکومت یعنی هدایت جامعه است. به همین جهت است که احزاب با تعریف متداول غربی که با محوریت اصالت قدرت و برای کسب قدرت فعالیت می‌کنند، موجب تفرقه و تشتت اجتماعی و برهم زنده وحدت جامعه تلقی شده و نگاه مطلوب و مثبتی به آنها وجود ندارد. در عین حال تشکیل حزب با نگاه اسلامی مورد تأیید بوده اما از جهت تاریخی به واسطه غلبه ادبیات سیاسی غربی در میان روشنفکران و نخبگان سیاسی، کارشکنی‌ها و مداخلات خارجی، عملاً احزاب به معنای جامعه اسلامی آن بروز و ظهور جدی نیافته‌اند و تنها موردی که در طول سابقه جمهوری اسلامی در این فضا تشکیل شده است، «حزب جمهوری اسلامی» است که مورد تأیید رهبران انقلاب اسلامی و شهید مطهری بوده است. لذا بررسی الگوی این حزب برای بازتولید نظریه حزب اسلامی برای جمهوری اسلامی قابل مطالعه است.

## منابع

- اختر شهر، علی (۱۳۸۸)، *مؤلفه‌های جامعه‌پذیری در حکومت دینی*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ دوم.
- آیور، مک (۱۳۴۶)، *جامعه و حکومت*، ترجمه ابراهیم علی‌کنی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- بشیریه، حسین (۱۳۸۷)، *جامعه‌شناسی سیاسی*، تهران: نشر نی، چاپ شانزدهم.
- جعفری هرستانی، علی (۱۳۹۴)، *میانی معرفتی اندیشه امام خمینی*، با تأکید بر انسان‌شناسی و نظریه فطرت، تهران: انتشارت سدید.
- جمعی از نویسندگان (۱۳۸۵)، *جامعه‌گرایان و نقد لیبرالیسم*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول.
- حسینی خامنه‌ای (رهبر معظم انقلاب)، سیدعلی (۱۳۹۰)، *استاد در کلام رهبر: گردآوری از مجتبی پیرهادی*؛ تهران: صدرا.
- حسینی خامنه‌ای (رهبر معظم انقلاب)، سیدعلی (۱۳۹۲)، *طرح کلی اندیشه اسلامی*، تهران: نشر صهبا، چاپ اول.
- حسینی خامنه‌ای (رهبر معظم انقلاب)، سیدعلی (۱۳۹۴)، *ولایت و حکومت*، تهران: انتشارات صهبا، چاپ چهارم.
- دووژه، موریس (۱۳۸۶)، *اصول علم سیاست*، ترجمه ابوالفضل قاضی، تهران: بنیاد حقوقی میزان، چاپ چهارم.
- رجایی، فرهنگ (۱۳۶۵)، *سیاست چیست و چگونه تعریف می‌شود*، فصلنامه سیاست خارجی، سال سوم، شماره ۱.
- ریتزر، جورج (۱۳۸۶)، *نظریه جامعه‌شناسی سیاسی در دوران معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی، چاپ دوازدهم.
- ساروخانی، باقر (۱۳۷۰)، *دایرة المعارف علوم اجتماعی*، تهران: انتشارات کیهان، چاپ اول.
- ستوده، هدایت‌الله و همکاران (۱۳۷۶)، *مفاهیم کلیدی جامعه‌شناسی*، تهران: آوای نور، چاپ دوم.
- طباطبایی (علامه)، سید محمد حسین (۱۳۷۴)، *تفسیر المیزان*، ترجمه محمد باقر موسوی همدانی، قم: انتشارات سازان تبلیغات اسلامی، ج ۴ و ۵.
- عالم، عبد الرحمن (۱۳۸۶)، *بنیادهای علم سیاست*، تهران: نشر نی، چاپ هفدهم.
- غفاری، غلامرضا و ابراهیمی لویه، عادل (۱۳۸۹)، *جامعه‌شناسی تغییرات اجتماعی*، تهران: نشر آگرا و نشر لویه، ۱۳۸۹، چاپ هفتم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۴)، *مجموعه آثار*، ج ۱ (عدل الهی)، تهران، انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۵)، *مجموعه آثار*، ج ۲ (جامعه و تاریخ)، تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۵)، *مجموعه آثار*، ج ۲ (انسان در قرآن)، تهران، انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۵)، *مجموعه آثار*، ج ۲ (انسان و ایمان)، تهران، انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۷)، *مجموعه آثار*، ج ۱۳ (نقدی بر مارکسیسم)، تهران، انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۸)، *مجموعه آثار*، ج ۱۵ (فلسفه تاریخ)، تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۹)، *مجموعه آثار*، ج ۲۴ (آینده انقلاب اسلامی)، تهران: انتشارات صدرا.

- مطهری، مرتضی (۱۳۹۱)، مجموعه آثار، ج ۲۳ (ده گفتار)، تهران: انتشارات صدرا.
- مقام معظم رهبر حسینی خامنه‌ای (رهبر معظم انقلاب)، سیدعلی، بیانات مقام معظم رهبری.  
WWW.Khamenei.ir
- مک کوایل، دنیس (۱۳۸۵)، نظریه ارتباطات جمعی، ترجمه پرویز اجالالی، تهران: دفتر مطالعات و توسعه سازمان‌ها، چاپ دوم.
- موسوی خمینی (امام)، روح الله (۱۳۸۵)، ولایت فقیه، تهران: مؤسسه حفظ و نشر آثار امام خمینی، چاپ سیزدهم.
- موسوی خمینی (امام)، روح الله (۱۳۸۷)، آداب الصلوة، تهران: مؤسسه حفظ و نشر آثار امام خمینی، چاپ هفتم.
- موسوی خمینی (امام)، روح الله (۱۳۸۹)، صحیفه امام، تهران: مؤسسه حفظ و نشر آثار امام خمینی، چاپ پنجم، ج ۱-۲۱.
- میخلز، ربرت (۱۳۹۲)، جامعه‌شناسی احزاب سیاسی، ترجمه احمد نقیب زاده، تهران: قومس، چاپ سوم.
- نقیب زاده، احمد (۱۳۷۸)، حزب سیاسی و عملکرد آن در جوامع امروز، تهران: نشر دادگستر، چاپ اول.
- نوروزی، حسینعلی (۱۳۸۱)، احزاب سیاسی و نظام‌های حزبی، تهران: نشر ه، چاپ اول.