

A Comparative Study of the Patern of Exercising Power and Legitimacy in the Monarchy, Monarchy and Islamic System in the History of Iran

hojat kazemi
bahareh mohamd
hasanzade sazmand

ABSTRACT

The discussion of the exercise of power and legitimacy of governments as well as the effective institutions in it as one of the most fundamental topics in philosophy and sociology has always been at the center of research. In the contemporary history of Iran, ignoring the sources of legitimacy for the continuation of government has caused governments to be associated with a crisis of legitimacy and the wavering of sources of legitimacy, fragmentation and short life. The purpose of this study is a comparative study and the system of the Islamic Republic in the history of Iran. According to Weber's theory, legitimacy is either derived from the traditional heritage, or from the charismatic qualities of a leader, or is provided by law. Throughout the history of Iranian society and its social system, changes have taken place that have also affected the pattern of legitimacy. Therefore the present article tries to study the model of power and legitimacy in these three historical periods of the political system by referring to related source texts and documents and using analytical-comparative method with a comparative-historical approach. To answer what are the components of legitimacy in the traditional monarchial and system of the Islamic Republic of Iran and what are the commonalities and differences between the components of legitimacy in these three political systems: monarchy centered on patrimonial-authoritarian and in a monarchial system centered on dictatorship (absolute power) charismatic and in the system of the Islamic Republic, in addition to having a divine aspect and religious powers, democracy based on legal procedures and efficiency. What these three systems have in common is their multidimensional and hybrid domain, which has been more focused on one component in each period.

Keyword: *Authority, legitimacy, traditional system (monarchy), royal system, Islamic Republic system.*

بررسی تطبیقی الگوی مشروعیت و اعمال قدرت

در نظام قاجاری، پهلوی و جمهوری اسلامی

بهاره سازمند^۲

حجت کاظمی^۱

محمد حسن زاده (محمدی)^۳

پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۰۶/۰۸

دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۰۲/۱۹

چکیده

الگوی مشروعیت، دربردارنده دلایل و استدلال‌هایی است که یک نظام سیاسی با استناد با آنها موجودیت، تداوم و لزوم اطاعت از خود را نزد اتباع و شهروندان خود توجیه می‌کند. مقاله حاضر تلاش می‌کند با مراجعه به منابع، متون و اسناد مرتبط و با استفاده از روش تحلیلی-مقایسه‌ای با رویکرد تطبیقی-تاریخی، به مطالعه الگوی مشروعیت در سه نظام سیاسی تجربه‌شده در ایران معاصر پرداخته و به این سؤال اصلی پاسخ دهد که مؤلفه‌های مشروعیت در نظام قاجاری، پهلوی و نظام جمهوری اسلامی ایران کدامند؟ و وجوه اشتراک و افتراق مؤلفه‌های مشروعیت در این سه نظام سیاسی در چیست؟ یافته‌های مقاله نشان می‌دهد که الگوی مشروعیت در این نظام‌ها بر مبنای تلفیقی از منابع مشروعیت‌ساز استوار شده است؛ لذا باید بر سرشت ترکیبی، چندبعدی و «منشوری» الگوی مشروعیت هر سه نظام سیاسی تأکید شود؛ اما تمایز مبنایی و اصلی در نقطه تأکید و تمرکز هر کدام از آنها بوده است. هسته اصلی الگوی مشروعیت و قدرت در نظام قاجاری بر مبنای اندیشه سنتی سلطنت پادشاهانه و استبدادی استوار بوده است. در نظام سلطنتی پهلوی تأکید اصلی بر ترکیبی از اندیشه سنتی سلطنت پادشاهانه و ناسیونالیسم باستان‌گرایانه بوده است. در جمهوری اسلامی نیز به‌عنوان نظامی برآمده از انقلابی مردمی و مبتنی بر آرمان‌های اسلامی، ابتدای اصلی مشروعیت نظام بر مبنای دینی و مردم‌سالارانه است.

کلید واژه‌ها

قدرت؛ اقتدار؛ مشروعیت؛ نظام پادشاهی سنتی؛ نظام سلطنتی؛ نظام جمهوری اسلامی.

۱. نویسنده مسئول: استادیار، گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران

Hkazemi57@ut.ac.ir

۲. دانشیار، گروه مطالعات منطقه‌ای، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، ایران Bsazmand@ut.ac.ir

۳. دانشجو دکتری جامعه‌شناسی سیاسی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد

Hasanzade3925@gmail.com

اسلامی، تهران، ایران

مقدمه

بحث مشروعیت نظام سیاسی و مبانی آن از دیرباز توجه فلاسفه، اندیشمندان علوم سیاسی و جامعه‌شناسان را به خود معطوف داشته است. اینکه یک نظام سیاسی و سرآمدان آن برچه مبنایی حق حکومت و اعمال قدرت سیاسی از سوی خود را نزد اتباع توجیه می‌کند در مرکزیت این مسئله قرار دارد (کرامت، ۱۳۹۳: ۳۳۶). از رهگذر شکل‌دادن مجموعه‌ای از استدلال‌هاست که وجود یک نظام سیاسی و لزوم اطاعت از آن نزد اتباع توجیه می‌شود. بدون وجود چنین توجیهاتی، یک نظام سیاسی تنها متکی به زور عریان و هراس خواهد بود. از آنجاکه سلطه متکی به زور عریان، بسیار پرهزینه و ذاتاً ناپایدار است، نظام‌های سیاسی از ابتدای تاریخ تا امروز در تلاش بوده‌اند تا با اتکای به مجموعه‌ای از دلایل و استدلال‌ها، وجود خود و لزوم اطاعت از حاکمیت خود را در نزد اتباع خود بقبولانند.

در ایران نیز به‌عنوان یکی از کهن‌ترین جوامع، باستانی‌ترین مقطع تا دوران کنونی، دولت‌های ایرانی کوشیده‌اند تا با ارجاع به منابع مشروعیت‌ساز، موجودیت خود را توجیه کنند و به زبان علم سیاست، «قدرت» خود را به «اقتدار» به‌معنای قدرت مشروع بدل کنند؛ به‌گونه‌ای که یکی از مباحث کلیدی در بحث از تحولات سیاسی در ایران، شناخت الگوی مشروعیت دولت‌های ایرانی در ادوار تاریخی می‌باشد. طبیعی است که همه دولت‌های ایرانی در طول تاریخ از الگوی مشروعیت یکسانی برخوردار نبوده‌اند، بلکه هر دولت برحسب مقطع زمانی حیات، ساختار اجتماعی و نیروهای اجتماعی حاضر و مهم‌تر از همه نظام ارزشی و هنجاری جامعه، نظام توجیه خاصی برای خود خلق کرده‌اند؛ به‌گونه‌ای که با اتخاذ یک رویکرد تطبیقی می‌توان به مقایسه الگوهای مشروعیت در دولت‌های مختلف در تاریخ ایران پرداخت.

باتوجه به اهمیت مسئله مشروعیت در حفظ و تداوم نظام‌های سیاسی، هدف از این پژوهش این است که به این سؤال اساسی پاسخ دهد: منشأ و مؤلفه‌های مشروعیت‌ساز در سه نظام تجربه‌شده در ایران معاصر یعنی نظام قاجاری، پهلوی و جمهوری اسلامی چیست؟ و وجوه اشتراک و افتراق مؤلفه‌های مشروعیت در این سه نظام سیاسی کدامند؟ در پاسخ به این سؤال، فرضیه مقاله به‌صورت زیر مطرح است:

با بررسی الگوی مشروعیت سه نظام قاجاری، پهلوی و جمهوری اسلامی مشخص می‌شود که عنصر مشترک در الگوی مشروعیت هر سه نظام سیاسی، خصلت ترکیبی، چندوجهی و «منشوری» الگوی مشروعیت آنها می‌باشد، باین‌حال، نقطه تمایز اصلی، نقطه تأکید و مبنای اصلی متفاوت مشروعیت‌ساز در این سه نظام سیاسی است. درحالی‌که در نظام قاجاری به‌عنوان یک نظام سستی، نقطه اتکای اصلی مشروعیت، اندیشه سستی سلطنت بوده است. در نظام پهلوی تلفیقی از اندیشه سلطنت در کنار ناسیونالیسم باستان‌گرایانه مبنای اصلی مشروعیت بوده است. در نظام جمهوری اسلامی نیز به‌عنوان نظامی برآمده از انقلابی مردمی و اسلامی، مبنای اصلی مشروعیت نظام سیاسی، اندیشه دینی و مشروعیت برآمده از انتخاب مردمی بوده است.

به‌منظور تحقق هدف مقاله، بعد از طرح مباحث مقدماتی پیرامون روش، پیشینه پژوهش و مقدمات نظری، ابتدا به توصیف الگوی مشروعیت در این سه نظام سیاسی خواهیم پرداخت. سپس در بخش پایانی به بررسی شباهت‌ها و تفاوت‌های این سه الگو اقدام خواهد شد.

روش پژوهش

رویکرد پژوهش حاضر، توصیفی-تحلیلی است و از روش تطبیقی تاریخی برای تحلیل داده‌ها بهره خواهیم برد. مطالعه تطبیقی، با اهداف مختلفی صورت گرفته است: ۱. به‌دست‌آوردن آگاهی از طریق گردآوری اطلاعات لازم درباره موضوع مورد مطالعه و درنهایت شناخت عناصر اصلی آن؛ ۲. تجزیه و تحلیل تطبیقی، درک وجوه تشابه و تمایز و درنهایت، مقایسه بین آنها و ارزش‌گذاری... تکنیک جمع‌آوری داده‌ها تحلیل اسنادی است که با مراجعه به متون تاریخی و تحقیقات انجام‌شده در این مورد گردآوری می‌شود.

پیشینه پژوهش

با مروری بر مطالعات پیشین مشخص می‌شود که اغلب پژوهش‌های صورت‌گرفته در این حوزه در دو دسته اصلی قرار می‌گیرند:

الف) پژوهش‌ها و نظرات اندیشمندان در تعیین الگوها و ساختار و مؤلفه‌های مشروعیت: از کهن‌ترین ایام، پادشاهان و حاکمان، قدرت و سلطه خود را با ارجاع به گزینش و تأیید الهی

مشروعیت می‌بخشیدند. خاندان‌های حکومت‌گر و سلسله‌های بسیاری خود را برگزیده خداوند و مورد تأیید الهی و از این رهگذر، خود را شایسته سلطه بر دیگران می‌دانستند (مطلوب‌کاری، ۱۳۹۹: ۷۹-۱۱۴). با ظهور ادیان بزرگ، مشروعیت الهی صورتی دیگر پیدا کرد؛ به‌این‌معناکه انطباق با آموزه‌های دینی و کوشش در راستای تحقق آنها به‌عنوان دلیل مشروعیت‌بخش به حاکمان دانسته شد. از جمله در حوزه ادبیات کلامی و فقهی مشروعیت سیاسی سابقه بحث طولانی‌مدتی را داراست. از دیدگاه اسلامی منبع ذاتی مشروعیت و حقانیت و اعتبار خداوند است که حاکمیت مطلق جهان و انسان از اوست؛ بنابراین، منبع ذاتی مشروعیت، خداوند است. خداوند راه و روش زندگی مؤمنانه را از طریق رسول خدا (ص) در قالب آموزه‌های وحیانی بر بشر ارائه کرده است. ضمن آنکه گفتار و کردار رسول گرامی اسلام (ص) و ائمه اطهار (ع) بخشی از سنت دینی راهنمای بشر تلقی می‌شود. براین‌اساس، دولت‌ها و حاکمان تنها زمانی مشروعیت خواهند داشت که در انطباق با وحی الهی، سیره نبوی و ائمه (ع) باشند. مفسر و حافظان این سنت، علمای اسلامی هستند که انطباق قول و فعل حاکمان با این میراث دینی را مورد ارزیابی قرار می‌دهند و قادرند تا مشروعیت یا عدم مشروعیت آن دولت را تأیید یا رد کنند (تراب‌پور، ۱۳۹۷: ۲۵۴-۲۴۷).

از سوی دیگر، فلاسفه سیاسی نیز از دیرباز به بحث در مورد ضرورت مشروعیت و تحلیل مؤلفه‌های مشروعیت‌آفرین پرداخته‌اند. نیکولو ماکیاوولی بر «ضرورت متقاعدکردن ماهرانه مردم» به دست حاکمان به‌عنوان یکی از لوازم ثبات و پایداری نظام‌های سیاسی تأکید دارد؛ چراکه در این صورت، مردم راحت‌تر از حاکمان خود اطاعت می‌کنند. وی در بحث از نحوه شکل‌دادن به مشروعیت بر استفاده از ابزار تبلیغات و تحریک ماهرانه احساسات مذهبی توجه داشت (جونز، ۱۳۷۶: ۹۳). توماس هابز، عامل اصلی اطاعت را ترس شهروندان از حاکمیت می‌داند، اما در نهایت باور دارد که مبنای مشروعیت و تأسیس دولت، نوعی قرارداد اجتماعی و رضایت اتباع می‌باشد. اندیشه قرارداد اجتماعی به‌عنوان مبنای مشروعیت حکومت به‌صورت صریح‌تری توسط جان لاک مورد تأکید قرار گرفت. (جونز، ۱۳۷۶: ۱۱۱). روسو نیز اعتقاد داشت که زور، موجد هیچ‌گونه حقی نیست و ما وظیفه داریم فقط از قدرت‌های مشروع اطاعت کنیم که تبلور «اراده عمومی» هستند. (ب) دسته دوم، این دسته از پژوهش‌ها اغلب با استفاده از روش اسنادی و تحلیلی - توصیفی به بررسی ساختار و عناصر مشروعیت در نظام‌های سیاسی سه‌گانه مورد بحث این مقاله پرداخته‌اند.

آقازاده و حسینی (۱۳۹۶) در پژوهشی با عنوان «منابع مشروعیت حکومت آقامحمدخان قاجار» به این نتیجه رسیده‌اند که آقامحمدخان قاجار و اطرافیان درک و دریافت درستی از سنن حاکم بر ساختار سیاسی ایران داشتند و تلاش داشتند تا قدرت وی را براساس معیارهایی همچون امتیازات حسبی و نسبی، بهره‌گیری از سنن شاهی ایران و مذهب شیعه به اقتدار موردپذیرش مردم ایران تبدیل کنند.

بیژنی و همکاران (۱۳۸۸) در بررسی جایگاه مشروعیت قانونی در گفتمان‌های سیاسی رسمی نظام جمهوری اسلامی ایران بر این عقیده‌اند که از ابتدای پیروزی انقلاب اسلامی، مشروعیت قانونی نظام سیاسی همواره در سایه مشروعیت کاریزماتیک و پس از آن در حاشیه مشروعیت سستی قرار داشته و به نظر می‌رسد این روند در آینده نیز همچنان تقویت می‌شود.

فرهاد کرامت (۱۳۹۳) در پژوهشی با عنوان «عناصر مشروعیت‌یابی در نظام‌های سیاسی و مردم‌سالاری دینی» به این نتیجه رسیده است که مشروعیت، امری چندبعدی و نه تک‌بعدی است و منشأ مشروعیت می‌تواند رسوم و عادات، رضایت کنش‌های عاطفی یا توجیهاتی باشد که منشأ باورهای اجتماعی است. حقانیت، مقبولیت، قانونیت، کارآمدی و مردم‌سالاری دینی، مؤلفه‌های مشروعیت‌ساز معرفی شده‌اند.

خرمشاد و امینی (۱۳۹۶) در پژوهشی به مسئله مشروعیت در نظریه مردم‌سالاری دینی آیت‌الله خامنه‌ای پرداخته‌اند. ایشان معتقدند در مسئله مشروعیت با دو الگو مواجهیم: الگوی «تک‌ساحتی» مشروعیت و الگوی «چندساحتی» مشروعیت که اولی ناظر به بعدی از ابعاد حکومت مانند صلاحیت‌های حاکم یا فرایندهای کسب اعمال قدرت است و دومی که ناظر به همه ابعاد حکومت از جمله غایات و نیز کارآمدی علاوه بر موارد دو گام پیش است. در این نوشتار که به روش داده‌بنیاد صورت گرفته، موضع آیت‌الله خامنه‌ای را جزو دسته دوم تقریر کرده است که مسئله مشروعیت را در یک الگوی چندساحتی و ناظر به چهار بُعد از ابعاد حکومت مطرح می‌کند.

غنی‌زاده و مرتضویان (۱۳۹۸) در پژوهشی با عنوان «ناکامی فرهنگ راهبردی و چالش مشروعیت در نظام سیاسی مردم‌مطالعاتی: فرهنگ راهبردی در عصر پهلوی» سه عامل ناامنی فرهنگ راهبردی عصر پهلوی، شامل تعارض میان عناصر فرهنگ راهبردی، تعارض عناصر فرهنگ راهبردی با عناصر ریشه‌دار فرهنگی و تعارض در حوزه نظر و عمل (ایدئولوژی و واقعیت‌ها) را

توضیح داده و مصداق‌های آن را برشمرده است تا نشان دهد چگونه تناقضات فرهنگی راهبردی موجبات فروپاشی سیاسی دودمان پهلوی را فراهم کرد.

کرامت و علی‌پور (۱۳۹۹) در بررسی مؤلفه‌های مشروعیت سیاسی از منظر قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به این نتیجه رسیده‌اند که برای تقویت مؤلفه‌های مشروعیت سیاسی در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران و برای حفظ پایداری و دوام نظام سیاسی، باید علاوه بر مبانی مشروعیت‌ساز مربوط به زمان تأسیس، عوامل پایدار کننده و تداوم‌بخش آن را نیز مورد توجه قرار داد تا علاوه بر تحکیم قدرت نظام سیاسی، معیارهای دقیق‌تری برای ارزیابی عملکرد آن نیز به دست آورد. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران هر چهار عنصر سازنده مشروعیت را مورد توجه قرار داده است، اما آنچه در عمل بیشتر مورد تأکید واقع شده است، عناصر حقانیت‌ساز قدرت سیاسی بوده‌اند تا دیگر عناصر. با عنایت به اینکه عمده پژوهش‌های صورت‌گرفته به مؤلفه‌های مشروعیت تنها در یک نظام سیاسی محدود بوده است، اما پژوهش حاضر به دنبال بررسی تطبیقی الگوی مشروعیت در سه دوره تاریخی نظام قاجاری، پهلوی و جمهوری اسلامی و شناسایی نقاط شباهت و تمایز سه مورد مطالعه است.

چهارچوب نظری

قدرت را به معنای «توانمندی» تعریف کرده‌اند. زمانی که یک فرد، گروه و سازمانی از توانمندی لازم برای تحمیل اراده خود بر دیگران برخوردار باشد، «قدرتمند» یا صاحب قدرت تلقی می‌شود (هیندس، ۱۳۹۰: ۲-۱۱). دولت به عنوان «سازمان/ سازمان‌ها» یا اصلی‌ترین سازمان موجود در جامعه، متمرکزترین شکل قدرت در جامعه تلقی می‌شود. نهادی که به تعبیر ماکس وبر دارای انحصار کاربرد زور در جامعه می‌باشد. گرچه زور، اساس و بنیاد تأسیس و تداوم تلقی می‌شود، اما حکمرانی بر مدار قدرت عریان (زور) هم پرهزینه است و هم بی‌ثبات. برای تحکیم قدرت دولتی و عبور از اتکای صرف به زور، عنصر لازم و ضروری، «مشروعیت» می‌باشد. سیمور مارتین لیپست در تعریف مشروعیت عنوان می‌کند که «مشروعیت متضمن ظرفیت سیستم در ایجاد این باور است که نهادهای سیاسی موجود، مناسب‌ترین نهادهای ممکن برای جامعه هستند» (لیپست، ۱۳۷۴: ۱۰). لذا یک دولت، زمانی مشروعیت پیدا می‌کند که اتباع آن بپذیرند که موجودیت و تداوم آن دولت

دارای حقانیت است. به گفته وبر «اساس هر سیستم اقتدار و به تبع آن هر نوع تمایل به اطاعت، یک اعتقاد است؛ اعتقادی که به موجب آن افراد دارای اقتدار تدریجی از اعتبار برخوردار می‌شوند» (وبر ۱۹۶۴: ۳۸۲).^۱ اینکه مردمی بپذیرند یک نظم سیاسی واجد مشروعیت است، متضمن فرایندی از مشروعیت‌یابی است. مشروعیت‌یابی سیاسی را می‌توان فرایندی دانست که طی آن دولت‌ها و کارگزاران آنها موفق می‌شوند تا قدرت، حکمرانی و سلطه خود را برای مردم موجه سازند و باور به لزوم قدرت خود را در ذهن آنها درونی کنند. لازمه این امر، طرح مجموعه‌ای از استدلال‌ها و دلایل می‌باشد که هدف آنها اقناع اتباع می‌باشد. برای آنکه مردم بپذیرند که یک دولت و حاکمان آن‌ها مشروع‌اند، صاحبان قدرت و نهادهای آنها باید موفق شوند که حضور خود را با ارجاع به مجموعه‌ای ارزش‌ها و هنجارها و باورهای مورد اعتقاد اکثریت اتباع موجه سازند. آن‌ها باید موفق شوند که به مردم بقبولانند که مطابق ارزش‌های مبنایی آن جامعه، قدرت دولت مستقر، ضرورتی است گزینناپذیر یا تحقق مجموعه‌ای از اهداف و اولویت‌ها و غایات منوط به استقرار دولتی خاص و قرارگرفتن گروهی خاص در رأس قدرت سیاسی است. براساس ارجاع به منابع مشروعیت‌ساز مشخص می‌شود که چه کسانی شرایط لازم برای به قدرت رسیدن و اعمال قدرت را دارند (بیت‌هام، ۱۳۸۲: ۳۲).

مسئله کلیدی در بحث مشروعیت، موضوع منبع یا منابع مشروعیت سیاسی می‌باشد. منابع مشروعیت سیاسی آن مراجع و منابعی هستند که یک دولت و حاکمان آن با استناد به آنها، موجودیت و ضرورت اطاعت از خود را توجیه می‌کنند. این منابع می‌تواند مواردی چون گزینش و تأیید الهی، تأیید دینی، اتکای به سنت‌های انباشته در طول زمان، استیلا، انتخاب و گزینش عمومی باشد. به این معنا مشروعیت دولت‌ها و حاکمان ناشی از گزینش و تأیید مستقیم الهی، ناشی از سنت‌های دینی و تأیید مذهبی، به واسطه سنت عرفی جامعه (مانند باور به حق برخی خاندان‌ها برای حکومت یا باور به پیرسالاری و نظایر آن)، ناشی از توانایی برای غلبه بر دیگران و یا نهایتاً مبتنی بر توافق و قراردادی آشکار و ضمنی میان اتباع و حاکمان است. در هر حال، مشروعیت، زمانی تحقق می‌یابد که اکثریت مردم استناد حاکمان به منابع مشروعیت‌ساز را بپذیرند و آنها را برای

1. Weber

حکومت کردن دارای حقانیت بدانند (حسینی، ۱۳۷۹؛ ساجدی و خسروبیگی، ۱۳۹۷: ۲۶-۱۸؛ حاتمی، ۱۳۸۹: ۸۶-۲۹).

گرچه در طول تاریخ حاکمان و کارگزاران دولتی، علما و متألهان، فلاسفه و سایر صاحبان فکر، درگیر بحث پیرامون مشروعیت بوده‌اند، نخستین چهره‌ای که بحث مشروعیت را از زاویه علوم اجتماعی جدید به موضوع تحلیل علمی بدل کرد، ماکس وبر بود. وبر سه الگوی ایدئال را در بحث از مشروعیت از یکدیگر متمایز کرد. از نگاه او مشروعیت می‌تواند مبتنی بر سنت‌های مقدس (سیادت سنتی)، مبتنی بر ویژگی‌های خاص و جذابیت‌های رهبران (سیادت کاریزمایی) و مبتنی بر قانون و اراده عمومی (سیادت قانونی-عقلانی) باشد. اولین گونه مشروعیت مبتنی بر اعتقاد متداول به تقدس سنت‌هایی است که از قدیم اعتبار داشته‌اند و نیز مشروعیت کسانی که این سنت‌ها آنان را مأمور و مجاز به اعمال سیادت می‌کند. صورت دوم مشروعیت، مبتنی است بر فرمانبرداری از فردی با خصایص استثنایی به جهت باور به تقدس، قهرمانی و یا سرمشق‌بودن وی. سومین صورت مشروعیت نیز مبتنی بر اعتقاد به عقلانی و قانونی‌بودن مقررات موجود و حق اعمال سیادت کسانی است که مقررات مزبور آنها را برای اعمال سیادت فراخوانده است (وبر، ۱۳۷۴). ویلز معتقد است که چهار نوع بنیاد مشروع عبارتند از: قانونی، عقلایی ارزشی، عاطفی و سنتی که به ترتیب با کنش عقلانی هدف‌مند، عقلانی ارزشی، عاطفی و سنتی مرتبط هستند (حاجیان و پاک‌سرشت، ۱۳۸۷: ۵۵). لئوناردو بایندر مشروعیت را جزئی از یک شبکه مفهومی به هم پیوسته و به صورت یک منشور توصیف می‌کند و معتقد است مشروعیت به عنوان یک مفهوم چندضلعی مطرح است که همه اضلاع آن با توجه به کارکردهای آنها بر یکدیگر اثر گذاشته و باعث تضعیف و یا تقویت دیگری می‌شود. او معتقد است مشروعیت نظام سیاسی، حول سه نوع ساخت فکری شکل می‌گیرد که عبارتند از: ساخت سنتی، ساخت قانونی و قراردادی (بشیریه، ۱۳۸۴: ۱۳۷).

تقسیم‌بندی وبری از منابع مشروعیت‌ساز به رغم شهرت و پذیرش عمومی، به واسطه محدودکردن دامنه منابع، مورد نقد قرار گرفته و بسیاری معتقدند منابع مشروعیت می‌تواند گسترده‌تر شود. بیتهم در کتاب مشروع‌سازی قدرت با نقد نظریه وبر در بحث مشروعیت بیان می‌کند که یکی از اشکالات وبر در تعریف مشروعیت این است که مسئله مشروعیت را به «باور به مشروعیت» تقلیل داده است و بنابراین، امکان داوری درباره اینکه این روابط معین قدرت واقعاً

مشروع است یا مشروع نیست را منتفی کرده است. از نظر بیتهم کلید درک مفهوم مشروعیت در شناسایی خصلت «چندبعدی» آن است (بیتهم، ۱۳۹۰: ۲۲). نه تنها برخی دولت‌ها با توجه دیگری غیر از گونه‌های مشروعیت وبری، حکومت خویش را مستقر می‌سازند، سهل است که برخی حکومت‌ها حتی به چنین توجیه ظاهری نیز نیاز ندارند. مثلاً برخی گروه‌ها موقعیت خود را بر مبنای پاکی خون یا برتری نژاد (مانند آلمان هیتلری) توجیه می‌کنند. در مارکسیسم مشروعیت یک نظام سیاسی، تابعی از نیروها و روابط تولیدی یک جامعه تلقی می‌شود. برخی دولت‌ها باتکیه بر ایدئولوژی ناسیونالیسم (ملی‌گرایی) از احساسات وطن‌پرستانه مردم بهره گرفته و قدرت خویش را به مردم می‌قبولانند. دولت‌های استیلایی با به‌اطاعت‌و‌داشتن مردم از روی «تغلب» عملاً تلاش می‌کنند تا وجدان اکثریت مردم را مقهور حکومت خویش قرار داده و آنان را به حاکمیت خویش متقاعد سازند (کواکبان، ۱۳۷۸: ۲۰-۱۹). بسیاری از دولت‌های مدرن ضرورت و موجودیت خود را با استناد به دیدگاه‌های ملی‌گرایانه و ادعای پیشبرد آرمان‌های ملتی خاص و حراست از آن توجیه کرده‌اند. همچنین سیمور مارتین لیپست معتقد است که «کارآمدی» به معنای «توان سیستم در تحقق کارکردهای اساسی یک حکومت» را از عناصر خلق مشروعیت می‌داند (لیپست، ۱۳۷۴: ۱۰). لذا می‌توان موضوع کارآمدی را به اقسام سه‌گانه وبری افزود؛ چراکه کارایی و توانمندی حکومت‌ها، به‌صورتی مستقل از سایر عناصر، مشروعیت رژیم‌ها را تحت‌تأثیر قرار می‌دهد و کارکرد مطلوب دولت‌ها که امروزه با پیش‌بردن فرایند توسعه همراه است، جلب رضایت مردم و بازتولید هنجارهای تازه مشروعیت‌آفرین (یا تحقق فرایند مشروعیت‌یابی را سبب خواهد شد (زارع، ۱۳۸۱: ۱۸۹).

همان‌طور که ماکس وبر خود تأکید داشت، سه‌گونه مشروعیت مورد اشاره وی، «گونه‌های آرمانی»^۱ هستند. وبر در تعریف گونه آرمانی عنوان می‌کند «هر سنخ آرمانی با تأکیدی یک‌جانبه بر یک یا چند دیدگاه و با ترکیب شمار بسیاری پدیده‌های فردی انضمامی پراکنده و جدا و کم‌وبیش موجود و گاهی غایب ساخته می‌شوند که مطابق با آن دیدگاه‌های تأکیدشده یک‌جانبه و در قالب سازه تحلیلی یکپارچه‌ای مرتب می‌شوند». درحقیقت، گونه آرمانی برساخته‌ای ذهنی است و تنها ابزاری برای پژوهش تلقی می‌شود. از این‌روست که وبر تأکید می‌کند «این سازه ذهنی را در مفهوم

1. Ideal Type

خالصش در هیچ کجای واقعیت به صورت تجربی نمی‌توان یافت؛ زیرا که یک اتوپیاست» (به نقل از میرزایی، ۱۳۹۸: ۹۲). براین اساس، می‌توان گفت که در دنیای واقعی، هیچ دولتی مشروعیت خود را تنها با اتکای به یک مبنا و منشأ توجیه نمی‌کند، بلکه در عمل، مشروعیت همه دولت‌ها متکی به ترکیبی از عناصر چندگانه مشروعیت است و از خصالتی «منشوری» برخوردار است. براین اساس، می‌توان برحسب نتیجه حاصل از ترکیب عناصر و مؤلفه‌های مختلف مشروعیت‌آفرین از وجود «الگوی مشروعیت» یک نظام سیاسی سخن گفت. البته همه ترکیب‌های مشروعیت‌ساز واجد قوت و انسجام یکسانی نیستند، بلکه در عمل، نظام‌های سیاسی برحسب قابلیت خود در خلق یک الگوی مشروعیت منسجم و دارای پذیرش عامه، دارای ماهیتی سلسله‌مراتبی هستند. درحالی‌که برخی از نظام‌های سیاسی دارای یک الگوی مشروعیت مؤثر و کارآمد می‌باشند، برخی دیگر به صورتی ضمنی یا آشکار از «بحران مشروعیت» رنج می‌برند. بحران مشروعیت، وضعیتی است که طی آن یک نظام سیاسی قادر به توجیه اتباع خود برای اطاعت از فرامین خود نیست. در این شرایط، شکنندگی نظام سیاسی افزایش یافته و تداوم آن اتکای بیشتری به زور خواهد داشت. فرجام نهایی این وضعیت، زوال قدرت دولتی در تقابل با جامعه خواهد بود (دولتیاری، ۱۳۸۸: ۱ و بیتهم، ۱۳۹۰: ۲۷۰-۲۶۱). وقتی حکومت، ذخائر مشروعیت خود را ازدست می‌دهد، فرمانش اطاعت نمی‌شود و با هیچ تمهیدی قادر به حفظ خود نیست و زور نیز نمی‌تواند ثبات و موجودیت آن را تضمین نماید، همواره لازمه ثبات و تداوم حکومت، وجود حداقلی از مشروعیت است (لیپست، ۱۹۹۷: ۷؛ به نقل از کرمی، ۱۳۸۷: ۲).

اکنون براساس مباحث فوق می‌توان به بررسی الگوی مشروعیت در سه نظام تجربه‌شده در تاریخ معاصر ایران یعنی نظام‌های قاجاری، پهلوی و جمهوری اسلامی پرداخت.

الگوی مشروعیت در نظام قاجاری

الگوی مشروعیت نظام قاجاری، به عنوان آخرین دولت سنتی ایرانی، باید در ادامه سنت پادشاهی ایرانی پس از اسلام مورد تحلیل قرار بگیرد که توسط قبایل ترک‌زبان تأسیس شدند (ساجدی و خسرویگی، ۱۳۹۷). تأسیس این نظام سیاسی، نهادها و الگوی حکمرانی آن و طبعاً

الگوی مشروعیت آن شباهت‌های مبنایی با سایر دولت‌های سنتی ایرانی داشت. از حیث نظری و مشروعیت در نظام سنتی ایران، پادشاه دارای عالی‌ترین منصب قدرت سیاسی بود و دیدگاه اصلی آن بود که کل قدرت در نزد شخص شاه و دربار او متمرکز است؛ اما در واقع به‌ویژه هنگام ضعف قدرت مرکز پادشاهان مجبور بودند به‌منظور حفظ خود در کرسی قدرت، از ابزارهای مختلفی چون تحریک گروه‌های مختلف علیه یکدیگر استفاده کنند. البته از لحاظ نظری قدرت پادشاه جز به سنت‌ها و اصول اخلاقی و مذهبی قابل تعبیر و تفسیر و انعطاف‌پذیر، به قدرت دیگری محدود نبود و همه مقامات زیردست در واقع نه صاحب حق و عنوان، بلکه برخوردار از لطف و عطیه شهبازی محسوب می‌شدند. از این رو، می‌توان گفت که تاریخ اجتماعی ایران را اغلب نوسانی میان نوعی استبداد و نوعی «فتودالیت» غیررسمی دانست. در دوران نیرومندی قدرت مرکزی مثل دوران صفویه، نظام ارضی بوروکراتیک به زیان نوعی تفرق فتودالی، گسترش می‌یافت. در این دوران، ایجاد ارتش قزلباش و سپس شاهسون طبعاً موجب تقویت چنان نظامی شد (بشیریه، ۱۳۸۰: ۶۶). در عین حال، ماهیت نظام سیاسی و تأثیرات آن بر سطح زندگی اجتماعی و اقتصادی اجازه نمی‌داد، علی‌رغم وجود نوعی تکثر در منابع و گروه‌های قدرت، طبقات و یا شئون مستقل و نیرومندی همچون اشرافیت، اصناف، روحانیون و غیره پیدا شوند و حدود قطعی و مشخصی بر قدرت خودکامه وضع کنند (اوین، ۱۳۶۲).

در مقابل همین نیروهای پراکنده و کم‌ویش ضعیف نیز پادشاهان می‌کوشیدند تا از طریق سیاست ایجاد موازنه قوا و حتی سیاست تفرقه‌اندازی موقعیت خود را تحکیم کنند. از لحاظ نظری و مشروعیت سیاسی، رسم و سنت و شرع نمی‌توانست چندان محدودیتی بر اراده پادشاه وضع کند و اغلب هم اراده شاه در حکم قانون به‌شمار می‌رفت، اما محدودیت‌های واقعی که در مقابل قدرت مرکزی وجود داشت، ناشی از پراکندگی منابع قدرت، وجود برخی شئون و گروه‌ها و وابستگی دربار به خوانین و کارگزاران قدرت محلی بود. از این رو، نظام سیاسی سنتی ایران خودکامه و استبدادی بود، اما مطلقه نبود. در این نظام قدرت شدیداً جنبه خانوادگی یا پاتریمونیالیستی داشت. از همین رو، شاه اغلب حکام و کارگزاران و صاحب‌منصبان مهم را از بین نزدیکان و اعضای خاندان خودش می‌گماشت. به‌طور کلی، در پاتریمونیالیسم ایرانی، اصل وابستگی به خاندان شاه برای احراز مناصب دیوانی مهم، مسلم فرض می‌شد. در واقع، وابستگی به خاندان سلطنتی، احراز مناسب

دیوانی و مالکیت بر اراضی سه‌گانه قدرت طبقه بالا به‌شمار می‌رفت (بشیریه، ۱۳۸۰: ۴۷). همچنین حکومت قاجار در جریان یک اتحاد عشیره‌ای [ایلیاتی] و کسب حمایت بزرگان دیوان‌سالار و حذف تدریجی دیگر ایلات مدعی به قدرت سیاسی دست یافته بود، دارای یک سلسله ویژگی‌ها در ساختار قدرت بودند که عبارت بودند از: «مطلق‌گرایی (استبداد سیاسی)، وجود دستگاه متمرکز و شدیدالعمل، وجود نظام قدیمی استبدادی و استثماری، وجود روابط فئودالی و عشیره‌ای و...» (اکبری، ۱۳۷۱: ۸۱). در یک جمع‌بندی می‌توان نتیجه‌گیری کرد که اگر تعریف ماکس وبر از دولت به‌عنوان «انحصار کاربرد مشروع قدرت فیزیکی در درون سرزمین خاصی» را بپذیریم، در آن صورت باید گفت که ایران در قرن نوزدهم دارای دولت نبود. طبق تحلیل‌های وبر، کنترل متمرکز بر منابع اداری و نظامی جامعه پدید نیامده بود و هنوز میان نیروهای مختلف سیاسی و اجتماعی بر سر تصاحب و تمرکز منابع قدرت نزاع و رقابت وجود داشت. در واقع، اگر بخواهیم به تقسیم‌بندی تاریخ سیاسی ایران از نقطه‌نظر وبر یعنی از لحاظ سلطه بر وسایل اداری و سیاسی و نظامی بپردازیم، باید از نظام سنتی ایران به‌عنوان نظامی پاتریمونیالیستی سخن بگوییم که در آن وسایل نظامی و اداری عملاً تحت سلطه حاکم واحدی قرار نداشت. مبارزه برای کنترل و تصرف وسایل حکومت و اداره از ویژگی‌های عمده تاریخ سیاسی ایران محسوب می‌شده است. این مبارزه سرانجام با پیدایش ساخت دولت مدرن مطلقه در دوران پهلوی پایان یافت و در نتیجه دولت مدرن به‌عنوان انحصار کاربرد مشروع قدرت در یک سرزمین شکل گرفت (بشیریه، ۱۳۸۰: ۶۱-۶۰).

مبنای اصلی مشروعیت در نظام قاجاری، اندیشه سنتی سلطنت بوده است. اندیشه سنتی سلطنت، شاه را به‌عنوان برگزیده اراده الهی و دارای تأیید الهی و به‌عنوان ظل‌الله (سایه خدا روی زمین) در نظر می‌گیرد و اطاعت از او را اطاعت از تقدیر الهی در نظر می‌گیرد. در کلیت نگرش قدیم همان‌طور که خداوند در کلیت عالم به‌عنوان قادر مطلق تصویر می‌شد و اطاعت از آن، لازمه رستگاری دانسته می‌شد، در عالم انسانی نیز پادشاه در مقام «ظل‌الله» به‌عنوان دارنده قدرت مطلق ترسیم می‌شد که اطاعت از آن لازمه رستگاری خواهد بود. از این روست که کوششی همیشگی در دانش قدیم برای نزدیک کردن صفات پادشاه به صفات الهی وجود دارد (نصر، ۱۳۸۴: ۶۷-۷۰). خواجه نظام‌الملک طوسی در کتاب «سیاست‌نامه» مبنای این مشروعیت سنتی مبتنی بر اندیشه سلطنت مورد تأیید الهی را مطرح کرده و دیگران آن را تا پایان قاجاریه بسط داده‌اند. این اندیشه

بعضاً ابعاد دینی هم می‌یافت، ولی ریشه آن اندیشه فره ایزدی ایران باستان است. در این متون، بدهت ضرورت وجود سلاطین مشابه بدهت وجود خداوند در عالم تشبیه می‌شد و سلطان و حاکم زیستن، وضعیتی مشابه وضعیتی چندخدایی تلقی می‌شد که به تباهی عالم منجر می‌شد. «فقدان ملوک دلیل انقراض عالم و انقطاع نسل بنی آدم است، و جوب وجود سلطان بر وجوب وجود صانع بی چون و وحدانیت او دلیلی ظاهر و بیّتی قاطع است، از بهر آنکه چون محیط مرکز دایره عالم بی پرگار کار ملکی عادل قادر مدور نیست، انتظام احوال جهان و اعتدال دوران زمان و ترکیب عناصر بر هیأت محکم، بی وجود صانعی حکیم و خالقی علیم چگونه متصور گردد». در این قالب همان‌طور که اگر در عالم، دو خداوند باشد، عالم نابود خواهد شد، در عالم انسانی هم نبود سلطان قدر قدرت و تعدد مدعی آن باعث هرج و مرج خواهد شد. از این روست که حتی سلطان ظالم بر هرج و مرج برتری دارد. «حکما گویند اگر فساد یک ساعت هرج و مرج و غوای ایشان را (با) یک‌ساله ظلم والی مقابل کنند، فساد کل حظه غوغا بر یک‌ساله ظلم والی ترجیح یابد (رک: دانش‌پژوه، ۲۴: ۱۳۴۱-۲۵). در واقع، نقش‌آفرینی دین در جغرافیای فرهنگی - تاریخی ایران موجب شده است که فرهنگ سیاسی ایران قدرت، ساختار کانونی، ماهیت فره ایزدی و درعین حال متمرکز و کانونی یابد و فرهنگ سیاسی تمرکزگرا همواره از ابعاد قدسی نیز برخوردار بوده است.

در کنار این محور اساسی مشروعیت، بهره‌گیری دیانت و تأکید بر تأیید دینی پادشاه از سایر منابع مشروعیت‌ساز تلقی می‌شد. به گونه‌ای که در یکی از متون سستی از قول اردشیر نقل می‌شد که «پسر من دین و شاهی قرین یکدیگرند و یکی از دیگری بی‌نیاز نیست. دین، اساس ملک است و ملک نگهدار دین؛ هر چه را اساس نباشد معدوم گردد و هر چه نگهدار نباشد تباهی گیرد» (مسعودی، ۲۴۳: ۱۳۸۲-۲۴۲). نهایتاً در پادشاهی قاجاری به‌عنوان دولتی که در رأس آن یک قبیله ترک زبان قرار داشت، همواره ارجاعاتی به سنت‌های ترکی - مغولی به‌عنوان مبنای مشروعیت وجود داشت.

در اواخر قرن نوزدهم با راهیابی اندیشه‌های جدید به ایران، اندیشه‌های کهنسال پیرامون اساس مشروعیت دولت دچار بحران شد. جنبش‌های اجتماعی و سیاسی در دوران قاجاری، در نهایت نمودی از این بحران در اساس مشروعیت نظام بود و در تلاش بودند تا دربار و نخبگان قاجاری را به دگرگونی اساس حکمرانی و الگوی مشروعیت خود مجبور سازند. اوج این تحول در جریان

نهضت مشروعیت روی داد که کوششی در راستای تبدیل اساس حکمرانی از اندیشه سنتی سلطنت به سلطنتی مشروطه و مبتنی بر نوعی توافق و قرارداد اجتماعی بود. از این رو، دولت قاجار در دو دهه آخر حیات خود به بازنگری مناسبات سیاسی از دریچه مفاهیم و دیدگاه‌های غربی مانند حکومت قانون و حکومت بوروکراتیک و عقلانی (به مفهوم وبری آن) پرداخت. با این حال دولت قاجاری به عنوان نظامی سنتی، نهایتاً موفقیتی پایدار در انطباق با مقتضیات دوران جدید نیافت و در عبور به قرن بیستم به مانند بسیاری از دولت‌های سنتی از صحنه روزگار محو شد.

الگوی مشروعیت در نظام پهلوی

با اجرای کودتای سوم اسفند ۱۲۹۹ و در نتیجه فعل و انفعالات پیچیده سیاسی در سطح داخلی و بین‌المللی، پادشاهی قاجاری فروپاشیده و نظام پهلوی توسط رضاخان در ایران تأسیس شد. حکومت رضاشاه فصل تازه‌ای در تاریخ سیاسی ایران در زمینه ایجاد تمرکز در منابع قدرت باز کرد و در زمینه افزایش کمیت قدرت سیاسی و ایجاد ابزارهای جدید برای متمرکز ساختن و اعمال قدرت توفیق یافت. بی‌شک شرایط بین‌المللی و شرایط داخلی اعم از وضعیت پراکندگی و تفرق ملی، اوضاع اقتصادی و سیاسی، ضرورت چنین تمرکزی در منابع قدرت را ایجاب می‌کرد (بشیری: ۱۳۸۰: ۶۹). اصلاحات پهلوی اول پس از تحکیم و تثبیت کامل قدرت سیاسی‌اش آغاز شد. وی تلاش داشت برای رسیدن به ایجاد جامعه‌ای شبه‌غربی با استفاده از ابزارهایش از طریق غیردینی-سازی، مبارزه با قبیله‌گرایی، ملی‌گرایی، توسعه آموزشی و سرمایه‌داری دولتی به اهدافش دست یابد (آبراهامیان، ۱۳۷۹: ۱۷۴).

برای تحلیل الگوی مشروعیت نظام پهلوی در ایران، باید به نقش تحولات روشنفکری ایرانی در سال‌های پس از مشروطیت تا استقرار پادشاهی رضاخان توجهی صورت گیرد. روشنفکری ایرانی در این دوره، پرورش‌دهنده یک ایدئولوژی ناسیونالیستی با رگه‌های آشکاری از باستان‌گرایی و نگرش خصمانه به اسلام بود. بخش زیادی از این روشنفکران در جریان برآمدن رضاخان در صحنه سیاست ایران به حمایت از وی پرداخته و به کارگزاران دولت وی بدل شدند. بخشی از آنها در نهادهای فرهنگی و تبلیغاتی این نظام سیاسی، یک روایت باستان‌گرایانه از ناسیونالیسم را به مبانی اصلی مشروعیت نظام پهلوی بدل کردند (علی‌زاده و طرفداری، ۱۳۸۹: ۱۰۰). در کنار این ناسیونالیسم باستان‌گرایانه، مدعای مدرن‌سازی کشور به عنوان بخشی از سازه مشروعیت‌آفرین برای

نظام پهلوی عمل می‌کرد. از این روست که ملی‌گرایی پهلوی عملاً با نوعی غرب‌گرایی درهم آمیخته بود و قرار بود تا برای آن نظام مشروعیت خلق کند (علی‌زاده و طرفداری، ۱۳۸۹: ۱۱۶).
 گرچه در تأکید بر عنصر ناسیونالیستی و نوسازی در الگوی مشروعیت نظام پهلوی، گستری نسبت به دوره قاجاری صورت گرفته بود؛ تداوم پادشاهی و نهاد دربار در سیاست ایران، باعث تداوم اندیشه سنتی سلطنت در قالبی جدید در نظام جدید به‌عنوان یک رکن مشروعیت شد؛ بنابراین، از تلفیق اندیشه سنتی سلطنت در قالبی جدید و ترکیب آن با ناسیونالیسم باستان‌گرایانه و نوسازی، هسته اصلی ایدئولوژی مشروعیت‌بخش نظام پهلوی شکل گرفت که تا پایان آن نظام برجای ماند. بر مبنای همین الگوی ایدئولوژی بود که کوششی در راستای نوسازی ناسیونالیستی آغاز شد که به شکاف میان مرکز و پیرامون و نیز شکاف میان جریان‌های دینی در جامعه ایران به حکومت منجر شد (کاتوزیان، ۱۳۷۹).

با این حال در کنار عناصر فوق، عناصر فرعی دیگری نیز در الگوی مشروعیت نظام پهلوی قابل شناسایی هستند. تلاش برای حفظ (ولو ظاهری) نهادهای مشروطه، حاوی کوششی برای تأکید بر مشروعیت مردمی و قانونی دولت بود. رضاشاه و به‌خصوص فرزندش با متمرکز ساختن قدرت تحت اختیار حکومت در تهران و راه‌اندازی نمایشی، نمادین در جهت تبلیغ جنبه‌های دموکراتیک حکومت و تظاهر به وجود اقتدار و مشروعیتی قانونی - عقلانی، می‌کوشیدند مشروعیت نظام سیاسی را تقویت و تثبیت کنند؛ اما وجه قانونی عقلانی مشروعیت رژیم، هیچ‌گاه بنیان استواری نیافت و این نوع مشروعیت و تظاهر به وجود مشروعیتی قانونی - عقلانی باقی ماند. در عین حال در دوره پهلوی دوم بعضاً کوشش‌هایی برای جلب نظر علمای دینی و کسب مشروعیت از ناحیه مدعیات دینی نیز دیده می‌شود که البته همواره نقشی حاشیه‌ای در الگوی مشروعیت دولت ایفا می‌کرد.

بر اساس قرار گرفتن عناصر فوق در کنار یکدیگر یک ترکیب چندپارچه از الگوی مشروعیت شکل گرفته بود که در آن عناصر سنتی (اندیشه سلطنت)، دینی؛ مدرن (ناسیونالیسم و نوسازی و مشروطیت و مشارکت مردمی) و... در کنار یکدیگر قرار گرفته بودند. بر این اساس لئوناردو بایندر، نظام سیاسی ایران در عصر پهلوی را مبتنی بر نظام‌های مشروعیت‌بخش متداخلی می‌داند که متضمن مبانی سنتی، شاهنشاهی و مذهبی از یک‌سو و مبانی عقلانی، ناسیونالیستی، بوروکراتیک و

مشروطیت ازسوی دیگر است. نظام سیاسی خود را با توسل به این مبانی مختلف و گوناگون پابرجا نگه می‌دارد، لیکن نهایتاً به سنت‌ها متکی است و به آنها اولویت می‌دهد. به‌علاوه سنت در ایران یکدست و یکپارچه نیست و یا دست‌کم تعابیر مختلفی از سنت ایرانی وجود دارد. چنین ساخت-های مشروعیت گوناگون، خود مبین چندپارگی‌های اجتماعی جامعه است (بشریه، ۱۳۸۰: ۱۳۸). این چندپارگی و ناتوانی در ایجاد یک سازه و الگوی مشروعیت منسجم و دارای توان اقناعی درنهایت همواره از عوامل شکنندگی نظام پهلوی بود. رضاشاه نتوانست با ترکیب عناصر سنتی، ملی و غربی، مبنای مشروعیت جدیدی خلق کند و نظام برآمده از کودتا را به امری موردقبول در ذهن و روان جامعه ایرانی بدل سازد. وی با برداشتی ظاهری و سطحی از نوسازی، افراط در ملی‌گرایی باستان‌گرایانه، ستیز با مذهب و حاملان آن و نیز سرکوب گروه‌های قومی مختلف، اسباب عمیق-ترشدن شکاف‌ها را در درون جامعه ایران فراهم کرد (زریری، ۱۳۸۴: ۱۰، به‌نقل از دیلمقانی و قاسمی، ۱۳۹۶: ۱۶۹). با سقوط پهلوی اول و روی کار آمدن پهلوی دوم، رژیم سعی کرد تا از امتیاز کنارهم قراردادن همه انواع مشروعیت سیاسی بهره‌گیرد و مشروعیتی ترکیبی را برای رژیم به‌ارمغان آورد. رژیم، دیگر به مشروعیت و اقتدار پدرسالارانه‌ای که در دوره قاجار جریان داشت و بقایای آن در پهلوی اول دیده می‌شد، دلخوشی نداشت و مشروعیت سیاسی را در بنیادهایی دیگر و عناصر متنوع جستجو می‌کرد. ساخت سنتی، ناسیونالیسم پادشاهی و مذهب از یک‌سو و ساخت بروکراتیک، غربگرا، مشروطه‌خواه ازسوی دیگر ترکیبی متناقض به‌وجود آورد (بایندر، ۱۹۶۲). مشروعیت موردتوجه نظام سیاسی در سه دهه پایانی پهلوی دوم را باید در منشوری از عناصر و مفاهیم متفاوت و گاه متعارض صورت‌بندی کرد که شاه سعی داشت با استفاده از عامل اجبار و استبداد سلطنتی به تلفیق و تحکیم آنها همت گمارد و شاید در یک جمله بتوان گفت رژیم سیاسی در دوره پهلوی دوم تا آخرین روزها، میان عدم مشروعیت و وجود مشروعیت چندگانه و متعارض همچنان سرگردان و متحیر باقی ماند (رنجبر، ۱۳۸۸). رژیم پهلوی بدین طریق قصد داشت مشروعیت چندوجهی: عقلانی، قانونی، سنتی و حتی کاریزمایی (فره ایزدی) کسب کند که در همه آنها ناکام ماند (شمسینی، ۱۳۸۳). این ناکامی از جهات بسیاری از دلایل بحران مداوم در این نظام سیاسی بود. بنیاد کودتایی حکومت در مرحله استقرار و هم در مرحله تداوم، مدعای ملی‌بودن نظام سیاسی را با تردید مواجه می‌کرد، به‌خصوص که نقش و مداخله خارجی در ماجرای سوم اسفند و

کودتای ۲۸ مرداد آشکار بود. علاوه بر این واقعیت کودتا، بی اعتبار کردن قانون اساسی و برانداختن دولت‌های ملی مدعای مشروطه بودن حکومت را زیر سؤال می‌برد. تأکید بر وجوه باستان‌گرایانه و تقابل آشکار و ضمنی این روایت از ملی‌گرایی با نظام اعتقادات دینی عملاً نیروهای مذهبی را در تقابل با نظم مستقر قرار می‌داد. از سوی دیگر تداوم اندیشه سنتی سلطنت و تأکید بر لزوم وفاداری به آن با سویه دیگر این نظام سیاسی یعنی مدرن‌سازی انطباقی نداشت. نوسازی با شکل‌گیری و گسترش نیروهای اجتماعی جدیدی همراه بود که الگوی ذهنی آنان مشروعیت عقلانی و قانونی را می‌پسندید. از این جهت بود که نیروهای نوحاسته عملاً بدل به مخالفان نظام پهلوی می‌شدند. به همین دلیل است که بسیاری از محققان «توسعه نامتوازن» را از دلایل اصلی انقلاب دانسته‌اند. این تناقض‌های درونی عملاً مشروعیت نظام سیاسی را تضعیف کرده و زمینه‌های مشروعیت‌زدایی از نظام را فراهم کرد و حکومت را در مسیر فروپاشی قرار داد (غنی‌زاده و مرتضویان، ۱۳۹۸: ۱۷، گلیانی، ۱۳۷۸).

الگوی مشروعیت در نظام جمهوری اسلامی

شکل‌گیری انقلاب اسلامی، از جهات بسیار مهمی ریشه در ضعف بنیادین الگوی مشروعیت نظام پهلوی و ناپایداری بنیادین آن نظام سیاسی داشت. انقلاب اسلامی به‌عنوان یکی از بزرگترین انقلاب‌های اجتماعی تاریخ، واجد ویژگی‌ها و خصوصیت‌هایی بود که در الگوی مشروعیت نظام برآمده از آن تأثیری حیاتی برجای نهاد. صفت «اجتماعی» برای انقلاب اسلامی به این معناست که این انقلاب برخلاف انقلاب‌های سیاسی، صرفاً به دگرگونی در نخبگان سیاسی منجر نشد، بلکه ابعاد و دگرگونی برآمده از انقلاب بسیار وسیع و دربردارنده تغییر در کلیه ساحت‌های زندگی ایرانیان بود و اساس و بنیاد نوینی برای برای نظام سیاسی، ساختار اجتماعی، رابطه دولت و جامعه و در نتیجه مشروعیت نظام سیاسی ایجاد کرد (سبزه‌ای، ۱۳۹۲: ۲۸-۲۶). پس از انقلاب و تأسیس نظام جمهوری اسلامی نیز طی چهار دهه گذشته در سخنان رهبران انقلاب و کارگزاران نظام اسلامی، پیرامون دلایل و مؤلفه‌های مشروعیت نظم مستقر مباحثی مطرح شده است که از لابلای آن می‌توان الگوی چندوجهی مشروعیت در نظام جمهوری اسلامی را استخراج کرد.

جمهوری اسلامی، نظام برآمده از یک انقلاب است و وجه مشخصه انقلاب، حضور یکباره انبوه توده‌های مردم برای دگرگونی نظم مستقر و درانداختن طرحی نو در سامان اجتماعی سیاسی

خود می‌باشد. براین اساس انقلاب اسلامی به‌مانند سایر انقلاب‌های اجتماعی تاریخ (مانند انقلاب فرانسه، انقلاب روسیه و انقلاب چین)، به‌عنوان رویدادی عظیم، نیروی توده عظیمی را وارد سیاست در ایران کرد (اسکاچپول، ۱۳۸۲: ۱۱۹). طبعاً با پایان انقلاب و استقرار نظام برآمده از آن مشارکت مردم در فرایندهای سیاسی پایان نیافت، بلکه مشارکت مردمی به‌عنوان نیروی شکل‌دهنده به فرایندهای سیاسی به‌عنوان پایدار سیاست‌ورزی در ایران پس از انقلاب بدل شد.

اگر مردمی‌بودن و مشارکت انبوه مردم ویژگی مشترک انقلاب اسلامی با سایر انقلاب‌های اجتماعی مدرن بود، عنصر متمایزکننده انقلاب ایران، وجه اسلامی و حضور عنصر دین و عقیده مذهبی در جریان بسیج انقلابی و خواست‌های انقلاب بود. در این جریان اسلام سیاسی به‌عنوان عقیده و باور انقلابی عمل کرد و روحانیون به‌عنوان پاسداران سنت دینی تشیع و سازمان روحانیت و شبکه مساجد به‌عنوان نهادی ریشه‌دار میان مردم، بخش عمده بسیج انقلابی و راهبری بعدی آن را به‌عهده گرفتند (اسکاچپول، ۱۳۸۲: ۱۲۲). حضور و محوریت عقیده دینی در جریان انقلاب و تأسیس نظام مستقر دارای نتایج گریزناپذیر پیرامون الگوی مشروعیت نظام برآمده از انقلاب بود؛ چراکه در حکومت اسلامی مشروعیت نظام سیاسی، قوانین و فرامین تنها زمانی تحقق می‌یابد که برآمده از قرآن و سنت و قواعد فقهی باشد (کدیور، ۱۳۷۷: ۴۹).

دو عنصر اسلام سیاسی، مردم به‌عنوان پایه‌های شکل‌دهنده به الگوی مشروعیت نظام جمهوری اسلامی، در قانون اساسی بازتاب مشخصی یافت. قانون اساسی به‌صراحت دوپایه یعنی اتکای به عقیده دینی و پشتوانه مردمی را به‌عنوان مبنای مشروعیت نظام برآمده از انقلاب معرفی کرد (بیژنی و همکاران، ۱۳۸۸: ۱۰۹). مقدمه قانون اساسی، انقلاب اسلامی را نهضتی با مشارکت «همه قشرهای مردم» و حضور «ملت برآشفته و آگاه و مصمم»، اعم از زن و مرد معرفی می‌کند که در قالب رفتارهای مختلف اعتراضی از جمله «شرکت در تظاهرات خیابانی» موجب وقوع انقلاب شده‌اند. درعین حال تأکید شده است که «ویژگی بنیادی این انقلاب نسبت به دیگر نهضت‌های ایران در سده اخیر، مکتبی و اسلامی‌بودن آن است» و انبوه مردم «با الهام از مکتب انقلابی و پربار اسلام» انقلاب را رقم زده‌اند. نمود حضور و نقش‌آفرینی دین در این تحول از یک‌سو حضور پررنگ و آشکار باورها و شعارهای اسلامی در این رویداد است و از سوی دیگر در محوریت روحانیت (در

کنار دانشگاهیان) به عنوان «قشر آگاه و مسئول جامعه در سنگر مسجد، حوزه‌های علمیه». در رأس جریان رهبری انقلاب، امام (ره) قرار داشته است.

پایه‌های دینی و مردمی نظام برآمده از انقلاب اسلامی، در بخش‌های مختلف قانون اساسی بروز و ظهور یافته است. اصلی‌ترین نمود بنیان دینی نظام در جایگاه محوری «ولایت فقیه» در قانون اساسی است که عملاً به عنوان ستون اصلی و جایگاه محوری در ساختار نهادی دولت معرفی می‌شود که مشروعیت سایر نهادها و مناصب ناشی از تأیید شخص ولی فقیه است. در عین حال اساس قانون‌گذاری و اداره امور باید «بر مدار قرآن و سنت» باشد و مشروعیت آنها منوط به انطباق با موازین دینی است.

از سوی دیگر انقلاب به عنوان تحولی «ضد استبدادی»، تحولی در راستای «آزادی» دانسته شده است و حکومت تأسیس شده در تحول حکومتی است که اساس و بنیاد آن مردم هستند. «حکومت از دیدگاه اسلام، برخاسته از موضع طبقاتی و سلطه‌گری فردی یا گروهی نیست، بلکه تبلور آرمان سیاسی ملتی هم‌کیش و هم‌فکر است که به خود سازمان می‌دهد تا در روند تحول فکری و عقیدتی راه خود را به سوی هدف نهایی (حرکت به سوی الله) بگشاید». ضمناً به صراحت عنوان می‌شود «باتوجه به ماهیت این نهضت بزرگ، قانون اساسی تضمین‌گر نفی هرگونه استبداد فکری و اجتماعی و انحصار اقتصادی می‌باشد و در خط گسستن از نظام استبدادی و سپردن سرنوشت مردم به دست خودشان تلاش می‌کند». مطابق قانون اساسی در نظم برآمده از انقلاب علاوه بر اینکه باید حقوق دینی و شهروندی تمام ایرانیان رعایت شود، آنان حق دارند تا کارگزاران حکومتی را از طریق سازوکار انتخاباتی (به صورت مستقیم یا غیرمستقیم) برگزینند. بر اساس گرچه بخشی از مشروعیت حکومت، قوانین و مناصب ناشی از اسلام و عقیده دینی است، بخشی دیگر مشروعیت موارد فوق به واسطه ناشی شدن آنها از اراده ملت است که از رهگذر سازوکارهایی چون انتخابات، همه‌پرسی، راهپیمایی و اعتراضات قانونی بیان می‌شود. از این مجاری «قانون اساسی زمینه‌چینی مشارکتی را در تمام مراحل تصمیم‌گیری‌های سیاسی و سرنوشت‌ساز برای همه افراد اجتماع فراهم می‌سازد». (قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران).

همچنین از نگاه امام خمینی (ره) و مقام معظم رهبری نیز تأکید بر دو وجه دینی بودن و مردمی بودن به عنوان پایه‌های مشروعیت نظام جمهوری مورد تأکید قرار گرفته است. از جمله امام

(ره) در سخنانی عنوان می‌کنند: «درایران، آرای ملت حکومت می‌کند. اینجا ملت است که حکومت را در دست دارد و این ارگان‌ها را ملت تعیین کرده است و تخلف از حکم ملت برای هیچ‌یک از ما جایز نیست (امام خمینی، ۱۳۷۰: ۲۷). از سوی دیگر امام (ره)، چنانکه در ابتدای کتاب «ولایت فقیه» آمده است، فلسفه وجودی حکومت اسلامی را اجرای شریعت می‌داند. امام معتقد است که چون حکومت اسلام، حکومت قانون است، قانون‌شناسان آن، بالاترین دین‌شناسان، یعنی فقها باید متصدی آن باشند» (قربان‌زاده‌سوار، ناطقی، ۱۳۹۲: ۱۵۶). در بیانات مقام معظم رهبری اتکای مشروعیت جمهوری اسلامی به این دو رکن اساسی مورد تأکید قرار گرفته است. کاربرد تعبیر «مردم‌سالاری دینی» برای توصیف نظام جمهوری اسلامی دقیقاً بر اتکای مشروعیت نظام بر دو رکن دیانت و مردم را نشان می‌دهد (سیلانی، ۱۳۹۵: ۳۸).

بنابراین از نگاه نظری کلاسیک مشروعیت، هسته اصلی مشروعیت در نظام جمهوری اسلامی ایران، ترکیبی از دو بُعد می‌باشد: ۱. مشروعیت قانونی - مردمی: به معنای اتکای قوانین و گزینش کارگزاران به خواست، آرا و اعلام نظر عمومی و حرکت در مسیر اراده عمومی. ۲. مشروعیت دینی - فقهی: یعنی انطباق با موازین دینی و فقهی. البته طبق برخی دیدگاه‌ها اتکای هم‌زمان مشروعیت به دو عنصر دین و مردم ممکن نیست. طبق یک روایت مشروعیت تنها برآمده از انطباق با اراده الهی و قرآن کریم و سنت رسول خدا (ص) و ائمه اطهار (ع) است و اموری چون نظر مردم و اموری چون قرارداد اجتماعی، رضایت و پذیرش مردم هیچ تأثیری بر مشروعیت نمی‌گذارد (قوام، ۱۳۷۸: ۵۳). در نظریه مشروعیت جمهوری اسلامی این تعارض ظاهری از رهگذر تأکید بر تفاوت دو عنصر «مشروعیت» و «مقبولیت» رفع شده است. مطابق این دیدگاه واضح است که حاکمیت مردم در طول ولایت و حاکمیت خداوند و در رتبه متأخر از آن است، نه در عرض آن. مردم مستقل از اذن و افاضه الهی، هرگز منبع مستقل مشروعیت نیستند و فارغ از حق خداداد، فاقد هرگونه مشروعیت دینی به حساب می‌آیند (گردشنی، ۱۳۸۹: ۶۷-۶۳). به این معنا مشروعیت نظام سیاسی، قوانین و نهادها برآمده از انطباق با اراده الهی و قواعد دینی و شرعی است، ولی از سوی دیگر لازمه، اجرا و تحقق احکام و ضوابط اسلامی پذیرش و همراهی و همکاری مردم با ولایت و رهبری است. از این منظر، موضوع مقبولیت و یا به تعبیر برخی از متفکران اسلامی موضوع مشروعیت مردمی نظام سیاسی اسلام در کنار مشروعیت الهی آن مطرح می‌شود؛ یعنی

اگرچه مشروعیت و حقانیت قدرت از نگاه اسلام صرفاً جنبه الهی دارد، اما پذیرش قدرت از سوی مردم، واقعیتهایی است که بدون آن نظام سیاسی نمی‌تواند جنبه عملی و اجرایی در عرصه اجتماع پیدا کند. از این منظر است که از دیدگاه اسلام مشروعیت مردمی قدرت یا به تعبیر دیگر مقبولیت مردمی آن نیز حائز اهمیت می‌شود. سیره پیامبر (ص) و ائمه (ع) هم نشان می‌دهد آن بزرگواران هرچند که مقام نبوت و امامت خود را از خداوند کسب کرده بودند؛ با این وجود، در عرصه سیاست و حکومت، پذیرش و استقبال و همراهی را شرط تحقق نظام سیاسی اسلام می‌دانستند؛ بنابراین اگرچه از نگاه اسلام مشروعیت قدرت سیاسی، الهی تعریف می‌شود، اما این به معنای نادیده‌انگاشتن جایگاه مردم در تحقق نظام سیاسی اسلام نیست و اسلام مقبولیت حاکمیت و پذیرش مردمی آن را شرط ضروری اقتدار نظام سیاسی می‌داند (لاریجانی و غلامی ابرستان، ۱۳۹۰: ۸۸-۸۶). لذا اصول قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران برمبنای مشروعیت الهی ولایت فقیه در هر دو جنبه «حقانیت» و «قانون‌مداری» تنظیم شد. مقبولیت متضمن رضایت آشکار و صریح مردم نسبت به رابطه مردم نسبت به رابطه قدرت معینی است که درگیر در آن هستند (کرامت و علی‌پور، ۱۳۹۹: ۲۲۷).

گرچه دو عنصر فوق یعنی مشارکت انبوه مردمی حول اندیشه دینی، از جهات بسیاری هویت انقلاب و نظام برآمده از آن را شکل و جهت داد و در هسته مرکزی الگوی مشروعیت نظام اسلامی قرار گرفت؛ ولی عناصر فوق تنها مؤلفه‌های سازنده الگوی مشروعیت جمهوری اسلامی نبودند.

سومین عنصر شکل‌دهنده به مشروعیت نظام جمهوری اسلامی، عاملی است که در نظریه کلاسیک مشروعیت از آن به «کاریزما» یا فرهنگندی تعبیر شده است. یکی از خصوصیات انقلاب اسلامی محوریت و برجستگی رهبری امام خمینی (ره) در جریان انقلاب اسلامی و پس از آن بود که حضور عنصر کاریزما (فرهمندی) را در الگوی مشروعیت نظام برآمده از انقلاب گریزناپذیر می‌کرد. امام (ره) گرچه به عنوان چهره‌ای روحانی و برآمده از سازمان دینی تشیع تلقی می‌شد و به عنوان مرجعی بزرگ، جایگاهی مشخص و تثبیت‌شده در سنت تشیع داشت؛ اما علاوه بر آن به واسطه ویژگی‌های شخصیتی و خصوصیات رهبری رابطه‌ای خاص و شخصی نیز با مردم برقرار کرده بود که فراتر از رابطه سنتی مرجعیت دینی و مؤمنان بود. به عبارت دیگر شخصیت امام (ره) جامع جایگاه سنتی مرجعیت دینی و رهبری فرهنگند بود و این دو خصوصیت را در خود گرد آورده بود و بر این اساس توانست نقشی کلیدی در پیشبرد انقلاب و پیروزی نهایی آن ایفا کند

(حسینی، ۱۳۷۷: ۵۴-۵۷). تأثیر این رهبری فرهمندانه را به‌خوبی می‌توان در پیروی انبوه مردم از فرامین امام در سال‌های منتهی به انقلاب و پس از آن مشاهده کرد. در نتیجه اثر مشروعیت‌آفرین شخصیت خاص امام (ره) به صورت گریزناپذیری در نظام مشروعیت نظام برآمده از انقلاب تأثیر نهاد و عملاً به یکی از ارکان مشروعیت نظام انقلابی تبدیل شد. از جمله متن قانون اساسی بر «مرکزیت» و «رهبری قاطع و خلل‌ناپذیر امام» در ایجاد و پیشبرد انقلاب تأکید می‌کند که نه تنها طلیعه نهضت را رقم زده و در سال‌های انقلاب با بیانیه‌ها و اعلامیه‌ها مسیر اعتراضات را راهبری کرده است، بلکه طرح نظریه ولایت‌فقیه در سال‌های تبعید، بنیان نظریه حکومت اسلامی را استوار کرده است. ولی وجه مشخص‌تر مشروعیت کاریزمایی، فراتر از بروز در قوانین مصوب، در جریان زندگی انقلابی و رابطه عملی مردم یا امام (ره) و پیروی از فرامین ایشان تبلور می‌یافت.

علاوه بر عناصر دینی، مردمی و کاریزمایی، عنصر دیگر شکل‌دهنده به الگوی مشروعیت نظام سیاسی، چیزی است که می‌توان آن را با عنوان «مشروعیت برآمده از کارآمدی» تعبیر کرد. انقلاب از جهاتی واکنشی به نارضایتی از ناکارآمدی نظام پهلوی در تأمین مطالبات مادی مردم، فقر، نابرابری و فساد بود و به‌صورتی طبیعی رفع نمودهای این نارضایتی و تأمین مطالبات مادی از شعارهای انقلاب و جمهوری اسلامی بوده است. قانون اساسی به‌صورت مشخصی وظایف و تعهدات مشخصی را برعهده نظام اسلامی قرار می‌دهد. مطابق این قانون و بیانات رهبران انقلاب اسلامی، جمهوری اسلامی علاوه بر اینکه وظیفه تأمین حقوق و آزادی‌های اجتماعی و سیاسی را برعهده دارد، موظف به تأمین یک زندگی شرافتمندانه، رفع فقر، تأمین نیازهای اولیه مانند آموزش، بهداشت، مسکن و امنیت می‌باشد. مواد مربوط به حقوق ملت و وظایف دولت در مقابل ملت به‌صورتی ضمنی، «کارآمدی» به‌معنای توانایی برای برآوردن خواست‌های مادی شهروندان را به‌عنوان یکی از پایه‌های مشروعیت نظام معرفی می‌کند و در سخنان امام (ره) و به‌خصوص مقام معظم رهبری، پیشرفت‌های صورت‌گرفته در کشور و کارآمدی در تأمین بخش قابل‌توجهی از مطالبات مادی مردم به‌عنوان دلیلی برای مشروعیت مستقر عنوان می‌شود؛ بنابراین مطابق الگوی چندساحتی مشروعیت در نظریه مردم‌سالاری دینی آیت‌الله خامنه‌ای، در کنار عناصر دینی و مردمی، عنصر کارآمدی از ارکان مشروعیت نظام به‌شمار می‌آید (خرمشاد و امینی، ۱۳۹۷: ۱۳۴-۱۳۰). از آنجاکه کارآمدی یک نظام سیاسی به‌معنای تأمین خواسته‌ها و مطالبات عمومی است، به صورت

طبیعی مشروعیت برآمده از کارآمدی، هم‌راستا با مشروعیت مردمی - قانونی قرار می‌گیرد (لاریجانی، ۱۳۷۲: ۳۳-۲۷). ۲.

از دیگر عناصر مشروعیت نظام جمهوری اسلامی، تأکید بر هویت ملی و تلفیق آن با ارزش‌های دینی و ارائه روایت جدیدی از ملی‌گرایی بود که نه در تقابل با عقیده دینی بلکه هم‌راستای با آن می‌باشد. گرچه انقلاب اسلامی و نظام برآمده از آن به حکم اتکای بر عقیده دینی خود را فراتر از مرزهای ملی و ملزم به «گسترش روابط بین‌المللی، با دیگر جنبش‌های اسلامی و مردمی» و حرکت در مسیر «تشکیل امت واحد جهانی» می‌داند، ولی در عین حال خود را متعهد به مرزهای ملی و منافع ملی کشور می‌داند. مقدمه قانون اساسی «استقلال» را به‌عنوان یکی از اساسی‌ترین شعارهای انقلاب و آرمان‌های مردم ایران معرفی می‌کند و نظام اسلامی را موظف به حفاظت از این ارزش کلیدی می‌داند. استقلال، عنصری است که باور دینی و تعلق ملی در ذیل آن هم‌راستایی اساسی با یکدیگر دارند. حفاظت از مرزهای ملی و تمامیت ارضی کشور و تأکید بر حقوق همه شهروندانی که در مرزهای ملی زندگی می‌کنند، از دیگر نمودهای قرارگرفتن هویت ملی به‌عنوان یکی از ارکان خلق مشروعیت است. در سال‌های بعد نیز در جریان دفاع مقدس، تلفیقی میان عنصر دینی و ملی در راستای حفاظت و حراست در مرزهای ملی کشور صورت گرفت. مطابق نظریه‌ای که در اواخر دهه ۶۰ تحت عنوان «نظریه ام‌القرآ» مطرح شد، حفاظت و حراست از ایران به‌عنوان «ام‌القرآ» و کوشش در راستای توسعه آن آرمانی هم‌راستا با باورهای دینی تلقی شد و دوباره تلفیقی میان باورها و تعلقات ملی و دینی صورت گرفت (لاریجانی، ۱۳۶۹: ۷۳-۴۳؛ فیرحی، ۱۳۸۲؛ ۲۶۲-۲۶۰). تأکید بر وجوه ملی‌گرایانه (البته در تلفیق با عنصر دینی) در دو دهه گذشته و در جریان پرونده هسته‌ای و نیز حضور منطقه‌ای ایران تقویت شده است. پرونده هسته‌ای به‌عنوان نمودی از پیشرفت و غرور ملی ایرانیان تلقی می‌شود و یکی از دلایل حضور منطقه‌ای ایران نیز حراست و حفاظت از امنیت ملی کشور در مقابل تهدیدات پیرامونی دانسته می‌شود. در واقع از کارکردهای اندیشه و گفتمان انقلاب اسلامی، پیوندی خاص میان عنصر ملیت و دیانت با سویه‌های استکبارگریزی و استکبارستیزی است که نقشی مهم در افزایش توانایی نظام برای غلبه بر برخی بحران‌های مهم از قبیل جنگ تحمیلی، بحران هسته‌ای و تهدیدات منطقه‌ای داشته است و توانسته عنصری مهم در تقویت عناصر همبستگی جمعی را ایجاد کند (رحیمی و حسینی، ۱۳۹۷: ۵۷-۵۴).

بنابر آنچه گفته شد مشروعیت در نظام جمهوری اسلامی ایران یک مشروعیت چندگانه است که در هسته مرکزی آن مشروعیت الهی - دینی و مشروعیت قانونی - مردمی قرار دارد، ولی عناصر دیگر نیز در ارتباط و پیوند با این مؤلفه‌های اصلی جزء عناصر مشروعیت‌آفرین تلقی می‌شوند. البته می‌دانیم طی چهار دهه گذشته، به‌رغم حفظ شاکله اصلی مشروعیت نظام سیاسی، در موقعیت‌های مختلف زمانی، از این ترکیب چندگانه، وجوهی بیشتر مورد تأکید قرار گرفته و برخی وجوه به‌حاشیه رفته است (بیژنی و همکاران، ۱۳۸۸: ۱۳۳).

شباهت‌ها و تفاوت‌های الگوی مشروعیت سه نظام سیاسی در ایران معاصر

روش تطبیقی یکی از اصلی‌ترین روش‌ها در حوزه علوم اجتماعی، به‌ویژه در جامعه‌شناسی به‌خصوص جامعه‌شناسی تاریخی است. به‌تعبیری می‌توان گفت روش تطبیقی به‌عنوان رویکردی در جستجوی کشف شباهت‌ها و تفاوت‌های نمونه‌های مورد مطالعه، به‌صورت ضمنی یا آشکار در هسته اصلی علوم اجتماعی قرار دارد، چراکه تنها با مقایسه نمونه‌های مورد مطالعه، کشف شباهت و تفاوت‌های آنهاست که می‌توان توصیفی بهتر از واقعیت ارائه و زمینه‌ای برای درک و تبیین این تفاوت‌ها و شباهت یافت. ما در بخش‌های قبلی به توصیف الگوی مشروعیت سه نظام سیاسی تجربه‌شده در ایران معاصر پرداختیم و اکنون قصد داریم تا با استفاده از روش تطبیقی به شباهت‌ها و تفاوت‌های این سه نظام سیاسی بپردازیم.

آنچه از مباحث فوق، برمی‌آید که وجه اصلی شباهت سه نظام سیاسی مورد مطالعه، خصلت «منشوری» الگوی مشروعیت آنها می‌باشد. منشوری‌بودن در اینجا در مقابل خصلت خلوص و تک‌پایه‌بودن قرار می‌گیرد. درحالی‌که الگوهای نظری افرادی چون ماکس وبر از سه گونه ایدئال مشروعیت، نظام‌های سیاسی در وضعیت آرمانی تنها به یکی از پایه‌های مشروعیت سستی، کاریزماتیک و قانونی-مردمی اتکا دارند، در عالم واقعی، نظام‌ها همواره بر ترکیبی از عناصر مشروعیت‌بخش متکی هستند. دلیل این موضوع نیز ناشی از آن است که هر نظام سیاسی در متن یک جامعه چندپاره با نیروهای اجتماعی متعدد زیست می‌کند که هریک از آنها دارای اولویت‌ها و ارزش‌های متفاوتی هستند. از این رو طبیعی است که نظام‌های سیاسی می‌کوشند تا با خلق ترکیبی از عناصر مشروعیت‌آفرین همسو با نظام ارزشی گروه‌های مختلف اجتماعی، دامنه و شمولیت خود را گسترش دهند و طیف گسترده‌تری از نیروهای اجتماعی را ذیل پایگاه اجتماعی خود قرار دهند.

براساس این توضیح می‌توان گفت هر سه نظام سیاسی مورد مطالعه در این مقاله نیز چون در متن یک جامعه متنوع و دارای نیروهای اجتماعی چندگانه برآمده و در تلاش برای اعمال حاکمیت خود بر آنها بوده‌اند، به صورت طبیعی در تلاش برای گسترش دامنه مخاطبان خود و افزایش وجهه اجتماعی خود تلاش کرده‌اند تا عناصر مشروعیت‌آفرین متنوعی را الگوی مشروعیت خود داشته باشند. نظام قاجاری به‌مانند سایر پادشاهی‌های سستی ایرانی، ترکیبی از اندیشه پادشاهی ایرانی، اندیشه‌های دینی، سنت‌های ترکی - مغولی را به‌عنوان الگوی مشروعیت خود قرار داد؛ ولی به‌واسطه مواجهه با امواج تجدد تلاش کرد تا ساختار مشروعیت خود را تنوع بیشتری ببخشد. لذا در جریان نهضت مشروعیت، عناصری از مشروعیت قانونی - مردمی و نیز تأکید بر عناصر ملی‌گرایانه به الگوی مشروعیت آن افزوده شد. نظام پهلوی، نظامی برآمده از یک کودتای مورد حمایت خارجی بود و از همان ابتدا با چالش مشروعیت درگیر بود. این نظام گرچه گسستی از الگوی مشروعیت پادشاهی‌های سستی ایرانی را تجربه کرد و کوشید تا چهره یک پادشاهی متناسب با دوران مدرن را به خود بگیرد، با این حال عناصری از اندیشه سستی پادشاهی ایرانی، ناسیونالیسم باستان‌گرایانه، تأکید بر کارآمدی و نهایتاً تأکید بر وجه قانونی - مردمی را به‌عنوان ترکیب مشروعیت‌ساز خود برگزید، هرچند هیچ‌گاه موفقیتی در خلق یک الگوی مشروعیت‌ساز موفق کسب نکرد. نظام جمهوری اسلامی نیز از متن یک انقلاب عظیم مردمی با بن‌مایه‌های عمیق دینی برآمد؛ ولی ترکیبی از اندیشه دینی، اتکای به مردم و اراده عمومی، کاریزمای امام (ره)؛ تأکید بر کارآمدی و نهایتاً اتکای به نوعی ملی‌گرایی هم‌سو با هویت دینی را به‌عنوان ترکیب مشروعیت‌آفرین خود خلق کرد. براساس این تحلیل می‌توان گفت عنصر شباهت کلیدی در تحلیل الگوی مشروعیت سه نظام سیاسی مورد مطالعه، خصلت «منشوری» یا چندگانه و رنگارنگ آنها بوده است. به این معنا هر سه نظام به‌دلیل تعامل با محیط خاص جامعه و فرهنگ متنوع ایرانی تلاش کرده‌اند تا به‌منظور گسترش پایگاه اجتماعی و جلب پشتیبانی نیروهای مختلف اجتماعی، تمایلات و ارزش‌های این محیط پیچیده را در ساخت مشروعیت خود بازتاب دهند.

به‌رغم این شباهت اولیه، اما تفاوت‌های بسیاری میان این سه نظام وجود دارد. اولین تفاوت مبنایی این سه نظام را می‌توان در «نقطه تمرکز» متفاوت هریک از آنها در الگوی مشروعیت آنها یافت. منظور از نقطه تمرکز در الگوی مشروعیت آن است که گرچه هرکدام از نمونه‌های

موردمطالعه واجد یک الگوی مشروعیت منشوری و چندگانه بوده‌اند، اما بر برخی از این عناصر تأکید بیشتری داشته و آن عناصر را در هسته سخت مشروعیت خود قرار داده‌اند. برای پادشاهی قاجاری به‌عنوان یک پادشاهی پاتریمونیا ل سنتی، عنصر اصلی مشروعیت‌آفرین، اندیشه سنتی سستی و پادشاهی مورد تأیید الهی بود و سایر عناصر مانند اندیشه‌های دینی و تأیید مذهبی، عناصر ترکیبی- مغولی، حمایت مردمی و اتکای به اراده عمومی و ملی‌گرایی، عناصری فرعی و حاشیه‌ای بر آن عنصر اصلی تلقی می‌شدند. گرچه این اندیشه در ابتدای سلطنت قاجاری توانست تا حدودی برای نظام قاجاری مشروعیتی نسبی خلق کند؛ ولی با دگرگونی‌های اجتماعی، تحول در نیروهای سنتی و شکل‌گیری نیروهای جدید، طبعاً آن الگوی مشروعیت مبتنی بر اندیشه سنتی سلطنت‌جذابیتی نداشت. کوششی که در جریان نهضت مشروطیت برای دگرگونی در پایه‌های مشروعیت نظام سیاسی و انطباق با دوران جدید صورت گرفت، نیز نتوانست به بحران الگوی مشروعیت نظام قاجاری غلبه کند، لذا این نظام عملاً در جریان تحولات اجتماعی- سیاسی فروپاشید.

برای نظام پهلوی، مشروعیت همواره چالشی محوری بود. آنها کوشیدند تا هسته سخت الگوی مشروعیت خود را بر ترکیبی از اندیشه پادشاهی و ناسیونالیسم باستان‌گرایانه قرار دهند. آنها به‌واسطه حفظ ساختار پادشاهی سنتی و لوازم آن یک پای در سنت داشتند و از سوی دیگر به‌عنوان نظامی برآمده از کودتا، مدعی بازگرداندن شکوه از دست‌رفته باستانی بودند. برای آنها نوسازی کشور و کارآمدی، اتکای به قانون اساسی و اراده عمومی و در برخی مواقع مدعیات دینی، عناصر مقوم آن هسته اصلی مشروعیت تلقی می‌شد. با این حال نظام پهلوی هیچ‌گاه موفق به فراترفتن از بحران مشروعیت برخاسته از ریشه‌های کودتایی خود نشد. هر دو کودتای سوم اسفند و بیست و هشت مرداد، به اتکای نیروی خارجی صورت گرفته بودند و به‌صورت آشکاری اراده ملی و قانون اساسی را به‌سخره گرفته بودند. لذا در زمانه‌ای که بیش از هر زمان دیگری وزن مشروعیت قانونی و مردمی در الگوی مشروعیت نظام‌های سیاسی تقویت می‌شد، نظام پهلوی عملاً اتکایی به این عناصر نداشت. الگوی حکمرانی و اعمال قدرت آن سرکوب‌گرانه و متضمن محروم کردن بخش عمده نیروهای اجتماعی از حق مشارکت در فرایندهای سیاسی بود. از سویی تأکید یک‌سویه بر روایت باستان‌گرایانه از ملی‌گرایی ایرانی و تقابل آشکار و ضمنی آن با هویت دینی، عملاً به‌معنای خدشه‌دار بودن پذیرش درونی نظم مستقر از سوی بخش عمده جامعه بود؛ بنابراین، نظام پهلوی

به‌رغم تلاش برای خلق یک مشروعیت ثبات‌آفرین، نه‌تنها هیچ‌گاه در چنین هدفی موفقیتی کسب نکرد، بلکه به‌نحوی معکوس، موجب خلق نیروهای اعتراضی انباشته‌ای شد که بروز و ظهور خود را در انقلاب اسلامی نشان داد.

وضعیت در نظام جمهوری اسلامی تا حدود بسیار زیادی معکوس نظام پهلوی بوده است. جمهوری اسلامی، نظامی برآمده از انقلابی مردمی بوده و درعین حال متکی به عقیده دینی است. در هسته مرکزی الگوی مشروعیت جمهوری مشروعیت دینی و مشروعیت قانونی - مردمی گردآمده است و سایر عناصر یعنی مشروعیت برآمده از کارزمای امام (ره)، مشروعیت برآمده از کارآمدی و نهایتاً تأکید بر هویت ملی همسو با اندیشه دینی، عناصر مکمل و مقوم هسته مرکزی تلقی می‌شوند. این الگوی مشروعیت از جهات بسیاری یک الگوی مشروعیت منسجم بوده و طی چهار دهه گذشته توانسته است موجب استحکام نظام و گسترده‌گی پایگاه اجتماعی آن شود. تداوم نظام سیاسی علی‌رغم تمام بحران‌های داخلی و فشارهای خارجی تأییدی بر استحکام و کارایی الگوی مشروعیت نظام جمهوری اسلامی است. با این حال به‌مانند هر سازه بشری، این الگو نیز از ناحیه برخی از آسیب‌ها و ابهامات دچار چالش‌هایی است. وجود ابهاماتی در تعیین نسبت مشروعیت دینی و مشروعیت مردمی و نیز آسیب برآمده از چالش کارآمدی در تأمین مطالبات اقتصادی از جمله مواردی است که باید به آنها توجه شود.

نتیجه‌گیری و پیشنهادات

مشروعیت یک نظام سیاسی به‌معنای پذیرش درونی آن از سوی اتباع است؛ بدین‌معناکه مردم بر مبنای ارزش‌ها و هنجارهای مورد قبول خود بپذیرند موجودیت یک نظام سیاسی و اطاعت از آن امری موجه و قابل قبول است. بدون چنین پذیرشی، حکمرانی امری دشوار، پرهزینه و ذاتاً ناپایدار خواهد بود. از این روست که دولت‌ها و نظام‌های سیاسی از ابتدای تاریخ تا امروز در پی شکل‌دادن به یک مجموعه از استدلال‌ها برای توجیه موجودیت و ضرورت اطاعت از خود بوده‌اند که ما در مقاله آن را «الگوی مشروعیت» نامیدیم. الگوی مشروعیت هر نظام سیاسی در بردارنده ترکیب عناصر و مؤلفه‌هایی است که حاکمان آن با استناد و ارجاع به آنها خود را برای حکومت‌کردن بر اتباع، محق تلقی می‌کنند. سخن‌گفتن از ترکیبی بودن الگوی مشروعیت بدان معناست که مشروعیت

یک نظام سیاسی هیچ‌گاه خصلتی تک‌پایه ندارد، بلکه الگوی مشروعیت همه نظام‌های سیاسی، با شدت و ضعف، خصلتی چندگانه و منشوری دارد. این خصلت منشوری و چندگانه اگر از جهاتی می‌تواند در خدمت افزایش دایره شمولیت و گستردگی پایگاه اجتماعی نظام سیاسی باشد؛ ولی می‌تواند آن را در خطر عدم انسجام در الگوی مشروعیت قرار دهد.

در این مقاله تلاش شد تا بر مبنای مفاهیم نظری مطرح در بحث مشروعیت، الگوی مشروعیت سه نظام سیاسی تجربه‌شده در ایران معاصر یعنی نظام قاجاری، پهلوی و جمهوری اسلامی ابتدا توصیف و سپس مورد تحلیل مقایسه‌ای قرار گیرد. یافته‌های مقاله حاکی از آن است که این سه نظام سیاسی بر حسب مقطع و موقعیت تأسیس، نحوه تأسیس، ویژگی‌های رهبران و ایدئولوژی مورد قبول آنان، ساختار اجتماعی و نیروهای اجتماعی نقش‌آفرین، نظام ارزشی مستقر در آن جامعه و مواردی دیگر عناصر و مؤلفه‌های مختلفی را وارد سازه مشروعیت‌بخش خود کرده‌اند. از این روست که ویژگی مشترک الگوی مشروعیت هر سه نظام سیاسی دارای خصلتی چندگانه و منشوری بوده است. به‌رغم این شباهت مبنایی، دقیقاً به دلیل تفاوت در موارد فوق، الگوی مشروعیت این سه نظام سیاسی از جهات مختلفی با یکدیگر متفاوت بوده است. نخستین تفاوت میان آنها را می‌توان در مقطع تمرکز و هسته اصلی الگوی مشروعیت آنها یافت. در نظام قاجاری اندیشه سستی سلطنت، در نظام پهلوی ترکیبی از اندیشه سستی سلطنت و ملی‌گرایانه باستان‌گرایانه و نهایتاً در نظام جمهوری اسلامی ترکیبی از مشروعیت دینی و مشروعیت مردمی در مرکزیت الگوی مشروعیت قرار داشته است. از سوی دیگر، الگوی مشروعیت این سه نظام از جهت انسجام درونی با یکدیگر متفاوت بوده است. نظام قاجاری گرچه در ابتدای استقرار خود، به‌عنوان تداوم الگوی پادشاهی سستی ایرانی، دارای الگوی پادشاهی نسبتاً منسجمی بود، اما با تحولات صورت‌گرفته در مواجهه با غرب و تلاش برای تغییر در مبادی نظریه مشروعیت خود دچار بحرانی حل‌ناشدنی شد. نظام پهلوی به‌عنوان نظامی برآمده و تداوم‌یافته با کودتا از بحرانی اساسی در مشروعیت رنج می‌برد. از سوی دیگر نظامی بود که به‌واسطه ترکیب نامتجانسی از عنصر اندیشه پادشاهی سستی با نوعی باستان‌گرایی و مدرن‌سازی، عملاً دچار تزلزلی در بنیادهای مشروعیت بود و این عدم تجانس‌ها در فروپاشی نهایی آن مؤثر بود. در نظام جمهوری اسلامی وضعیت متفاوتی وجود دارد. این نظام

به واسطه برآمدن از انقلابی اجتماعی و اتکای به هویت دینی، واجد مشروعیتی استوار بوده است و علی‌رغم برخی چالش‌ها این وضعیت را تداوم بخشیده است.

فهرست منابع

منابع فارسی:

۱. آقازاده، جعفر و حسینی، سجاد (۱۳۹۶)، منابع مشروعیت حکومت آقامحمدخان قاجار، جستارهای تاریخی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال هشتم، شماره ۲، صص: ۱۹۸-۱۷۱.
۲. اوین، اورژین (۱۳۶۲)، ایران امروز، ترجمه علی اصغر سعیدی، تهران: زواره.
۳. اسکاچپول، تدا (۱۳۸۲)، دولت رانتیر و اسلام شیعی در انقلاب ایران، ترجمه محمدتقی دلفروز، فصلنامه مطالعات راهبردی، سال ششم، شماره اول (مسلسل ۱۹)، صص: ۱۱۹-۱۲۲.
۴. اکبری، م. (۱۳۷۱)، ویژگی‌های ساختار قدرت در ایران، مجله نامه فرهنگ، شماره ۴، صص: ۸۱-۹۱.
۵. بیژنی، مریم؛ معتمدنژاد، کاظم و علینی، محسن (۱۳۸۸)، جایگاه مشروعیت قانونی در گفتمان‌های سیاسی رسمی نظامی جمهوری اسلامی ایران (۱۳۷۵-۱۳۸۶)، فصلنامه علوم اجتماعی (دانشگاه علامه طباطبائی)، شماره ۴۶، صص: ۱۳۸-۱۰۷.
۶. بشیریه، حسین (۱۳۸۰)، موانع توسعه سیاسی در ایران، تهران: نشرگام نو.
۷. بشیریه، حسین (۱۳۸۲)، دیباچه‌ای بر جامعه‌شناسی ایران، تهران: نشر نگاه معاصر.
۸. بشیریه، حسین (۱۳۸۴)، جامعه‌شناسی سیاسی، تهران: نشر نی.
۹. بیتام، دیوید (۱۳۸۲)، مشروع‌سازی قدرت، ترجمه محمد عابدی اردکانی، یزد: انتشارات دانشگاه یزد.
۱۰. بیتام، دیوید (۱۳۹۰)، مشروع‌سازی قدرت، ترجمه محمدعابدی اردکانی، یزد، چاپ دوم، انتشارات دانشگاه یزد.
۱۱. تراب‌پور، مهدی (۱۳۹۷)، بررسی تطبیقی نظریه مشروعیت در اندیشه سیاسی علامه حلی و ابن تیمیه، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۲. جونز و.ت. (۱۳۷۶)، خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه علی امین، چاپ چهارم، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
۱۳. حاجیانی، ابراهیم و پاک‌سرشت، سلیمان (۱۳۸۷)، بررسی تجربی الگوهای مشروعیت سیاسی در بین طبقه متوسط شهری ایران، جامعه‌شناسی مسائل اجتماعی ایران، سال اول، شماره ۱، صص: ۶۷-۵۰.
۱۴. حاتمی، محمدرضا (۱۳۸۹)، مبانی مشروعیت حکومت در اندیشه سیاسی شیعه، تهران، علوم و فنون رازی.
۱۵. حسینی، سیدحسین (۱۳۷۷)، فرهنگ شیعی و کاریزما در انقلاب اسلامی ایران (۵۷-۱۳۵۶)، اطلاعات سیاسی و اقتصادی، شماره ۱۳۷ و ۱۳۸، صص: ۵۴-۵۷.
۱۶. حسینی، قائم مقامی، سیدعباس (۱۳۷۹)، قدرت و مشروعیت، تهران، مؤسسه انتشارات سوره.
۱۷. خمینی، ایت اله سید روح الله (۱۳۷۰) صحیفه نور، جلد ۱۴، انتشارات مؤسسه فرهنگی انقلاب اسلامی
۱۸. خرمشاد، محمدباقر و امینی، پرویز (۱۳۹۷)، مسئله مشروعیت در نظریه مردم‌سالاری دینی آیت‌الله خامنه‌ای، فصلنامه دولت‌پژوهی، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، سال ۴، شماره ۱۵، صص: ۱۲۶-۱۰۹.

۱۹. دولتیاری، آرش (۱۳۸۸)، **سیر تحول مبانی مشروعیت جمهوری اسلامی ایران**، پایان‌نامه جهت اخذ کارشناسی ارشد در رشته حقوق عمومی، دانشکده علوم انسانی و اجتماعی دانشگاه تبریز.
۲۰. دیلمقانی، فرشید و قاسمی ترکی، محمدعلی (۱۳۹۶)، جایگاه هویت ملی در ایران نگاهی به تطور تاریخی الگوها و سیاست‌های هویت ملی از زمان باستان تا دوره پهلوی اول، **سیاست متعالیه**، سال ۵، شماره ۱۹، صص: ۱۷۶-۱۵۵.
۲۱. رحیمی (روشن) حسن و حسینی، سیده‌فاطمه (۱۳۹۷)، نسبت‌سنجی مفهوم ناسیونالیسم با گفتمان انقلاب اسلامی، **فصلنامه علمی - پژوهشی پژوهشنامه انقلاب اسلامی**، سال ۸، شماره ۲۸، صص: ۷۳-۵۱.
۲۲. رنجبر، مقصود (۱۳۸۸)، فرهنگ سیاسی ایرانیان؛ رفتارها و ایستارها (قسمت دوم)، **پگاه حوزه**، شماره ۲۴، مرداد، شماره ۲۶۰.
۲۳. زارع، عباس (۱۳۸۱)، **عادی‌شدن فره**، **بحثی در مبانی مشروعیت و قدرت در جمهوری اسلامی ایران**، چاپ دوم، قم: انتشارات آفتاب سبیا.
۲۴. زریری، رضا (۱۳۸۴)، **تجددگرایی و هویت ایران در عصر پهلوی**، **ماهنامه اندیشه و تاریخ سیاسی ایران معاصر**، مجله زمانه، سال ۴، شماره ۴.
۲۵. سیلانی، علی‌اکبر (۱۳۹۵)، «نظام سیاسی مطلوب در فلسفه سیاسی مقام معظم رهبری»، **فصلنامه معرفت**، مهر، شماره ۲۲۶، صص: ۴۶-۲۹.
۲۶. ساجدی، عبدالله و خسروبیگی، هوشنگ (۱۳۹۷)، **مشروعیت در حکومت‌های ایرانی تبار: طاهریان تا آل بویه**، تهران، ندای تاریخ.
۲۷. سبزه‌ای، محمدتقی (۱۳۹۲)، **جامعه‌شناسی انقلاب و انقلاب‌های اجتماعی**، کرمانشاه، دانشگاه رازی، صص: ۲۶-۲۸.
۲۸. شمسینی غیاثوند، حسن (۱۳۸۳)، **پهلوی‌ها و سلطانیسم ماکس وبر**، **مجله زمانه**، شماره ۲۲.
۲۹. علی زاده، محمدعلی، طرفداری، علی محمد (۱۳۸۹) **تأثیر گفتمان ملی‌گرایی بر تحولات اجتماعی و فرهنگی دوره پهلوی اول**، پژوهش نامه تاریخ، سال پنجم، شماره نوزدهم، صص: ۹۹-۱۲۲.
۳۰. غنی‌زاده، پیام و مرتضویان، سیدعلی (۱۳۹۸)، **ناکامی فرهنگ راهبردی و چالش مشروعیت در نظام سیاسی**، مورد مطالعاتی فرهنگ راهبردی در عصر پهلوی، **فصلنامه تخصصی علوم سیاسی**، سال ۱۴، شماره ۴۸، صص: ۱-۲۴.
۳۱. فیرحی، داوود (۱۳۸۲)، **نظام سیاسی و دولت در اسلام**، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها، صص: ۲۶۰-۲۶۲.
۳۲. قوام، عبدالعلی (۱۳۷۸)، **چالش‌های توسعه سیاسی**، تهران: قومس.
۳۳. قربانی، مصطفی و شفیعی‌فر، محمد (۱۳۹۵)، «ارکان مشروعیت در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای»، **فصلنامه اندیشه ولایت**، پاییز و زمستان، شماره ۴، صص: ۲۳-۴۰.

۳۴. قربانزاده‌سوار، قربان‌علی، ناطقی، هاشم (۱۳۹۲). جنگ نرم و مشروعیت سیاسی جمهوری اسلامی ایران، مطالعات انقلاب اسلامی، شماره ۳۲، صص ۱۴۷-۱۶۶.
۳۵. کدیور، محسن (۱۳۷۷)، *نظریه‌های دولت در فقه شیعه*، تهران: نشرنی.
۳۶. کاتوزیان، محمدعلی (۱۳۷۹)، *دولت و جامعه در ایران: انقراض قاجار و استقرار پهلوی*، ترجمه حسن افشار، تهران: مرکز.
۳۷. کواکبیان، مصطفی (۱۳۷۸)، *مبانی مشروعیت در نظام ولایت فقیه*، چاپ دوم، تهران: ناشر: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، نشر عروج.
۳۸. کرامت، فرهاد (۱۳۹۳)، *عناصر مشروعیت‌یابی در نظام‌های سیاسی و مردم‌سالاری دینی، فصلنامه راهبرد*، شماره ۷۲، سال ۲۳، صص: ۹۹-۱۱۹.
۳۹. کرامت، فرهاد و علی‌پور، حسین (۱۳۹۹)، *مؤلفه‌های مشروعیت سیاسی از منظر قانون اساسی، فصلنامه علمی- پژوهشی سیاست متعالیه*، سال ۸، شماره ۲۸: ۲۴۴-۲۲۴.
۴۰. کرمی، ابوالفضل (۱۳۸۷) *بررسی تطبیقی عوامل اجتماعی مؤثر بر مشروعیت نظام سیاسی (در بین گروه‌های اجتماعی شهر بابل)*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته جامعه‌شناسی، دانشگاه پیام‌نور مرکز تهران.
۴۱. گلیانی، علی (۱۳۷۸)، *مشروعیت و ثبات سیاسی در ایران (۱۳۵۷-۱۳۳۲)*، رساله دوره دکتری، دانشگاه تربیت مدرس.
۴۲. گردشنی، حمیدرضا (۱۳۸۹)، *مبانی فقهی مشروعیت قدرت سیاسی در اندیشه امام خمینی (ره)*، تهران: مؤسسه فرهنگی و هنری قدر ولایت، صص: ۶۳-۶۷.
۴۳. مطلوب‌کاری، اسماعیل (۱۳۹۹)، *درآمدی بر مبانی مشروعیت در دولت ساسانی؛ نظریه و روش در دوره‌بندی تاریخ آخرین پادشاه باستانی ایران*، تهران: نگاه معاصر.
۴۴. لاریجانی، علی و غلامی ابرستان، غلامرضا (۱۳۹۰)، «*رابطه اقتدار و مشروعیت در نظام سیاسی اسلام*»، *فصلنامه مطالعات روابط بین‌الملل*، دوره ۴، شماره ۱۶، صص: ۶۵-۹۲.
۴۵. لاریجانی، محمدجواد (۱۳۶۹)، *مقولاتی در استراتژی ملی*، تهران: مرکز ترجمه و نشر کتاب.
۴۶. لیست، سیمور. م. (۱۳۷۴)، *مشروعیت و کارآمدی*، ترجمه رضا زبیب، *مجله فرهنگ توسعه*، شماره هجدهم، خرداد و تیر: ۱۰.
۴۷. میرزایی، جمشید (۱۳۹۸)، *سنخ آرمانی ماکس وبر، ابزاری تحلیلی برای گونه‌شناسی مناسک سوگواری‌های عاشورا*، *مجله جامعه‌شناسی ایران*، پاییز، دوره ۲۰، شماره ۳، ص: ۹۲.
۴۸. مسعودی، ابوالحسن (۱۳۸۲)، *مروج‌الذهب*، جلد اول، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، صص: ۲۴۲-۲۴۳.

۴۹. نصر، محمدعارف (۱۳۸۴)، منابع و آثار سیاسی اسلامی، ترجمه و تعلیق مهراں اسماعیلی، تهران: نشر نی، صص: ۶۷-۷۰.
۵۰. دانش پژوه، محمدتقی (۱۳۴۱)، تحفه (در اخلاق و سیاست)، به اهتمام محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، صص: ۲۳-۲۴.
۵۱. وبر، ماکس (۱۳۷۴). اقتصاد و جامعه، ترجمه عباس منوچهری، مهرداد ترابی‌نژاد و مصطفی عمادزاده، تهران: انتشارات مولی.
۵۲. هیندس، باری (۱۳۹۰)، گفتارهای قدرت، ترجمه مصطفی یونسی، تهران: شیرازه.

منابع انگلیسی:

53. Binder, Leonardo (1962). Iran: Political Development in a changing society, Losangeles: University of California Press.
54. Lipset S. M. (1997), some social Requisites of Democracy Economic development and political Legitimacy American political science Review.
55. Weber, Max (1964).The Theory of Social and Economic Organization, Talcott Parsons (ed.), New York: Free Press