

Abstract

One of the central issues in any country is the legitimacy of the political system. Especially in the future, which are historical and cultural historical and powerful sources are legitimizing. According to the history of Iran is very advanced and has been a powerful cultural system, multidimensional constitutional resources have continued. Religion has become a tradition in the new legal age. The central question and purpose of this study is the reasons for the continuity of multiple sources in Iran and especially the power of religious legitimacy in Iran. In analyzing this question and using analytical-explanatory method to various issues, the role of religion in the history of Iran, reproduction and increase of religion in politics with the arrival of Islam in Iran and creating religious support for modern governments in Iran and adapting religion to democracy In the sources of the legitimacy of the government in Iran in the past and in the third millennium is the reproduction of the religion and tradition of Iranshahri and Farah Izadi, individualism, divine approval and extraterrestrial as well as the application of traditional elements with the new system of knowledge of the rule of law and people's rule.

تعامل سنت و مشروعیت سیاسی با نهاد حکومت در ایران

مجید نوروزی خولکی^۱

اسدالله اطهری^۲

حسن شمسینی غیاثوند^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۷/۲۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۶/۲۶

چکیده

یکی از موضوعات محوری در هر کشور مشروعیت نظام‌های سیاسی است. بخصوص در کشورهای که از سابقه تاریخی و فرهنگی تاریخی و قدرتمندی برخوردار هستند منابع مشروعیت بخش متعدد است. با توجه به اینکه تاریخ ایران بسیار طولانی و از نظام فرهنگی قدرتمندی برخوردار بوده است، منابع مشروعیت چندگانه تاکنون ادامه داشته است. در واقع نهاد حکومت در ایران همواره با اقتدار دینی، سنتی در عصر جدید قانونی معنا شده است. سوال و هدف محوری این پژوهش دلایل تداوم منابع چندگانه در ایران و بخصوص قدرت مشروعیت دینی در ایران است. در تجزیه و تحلیل این سوال و با بهره‌گیری از روش تحلیلی-تبیینی به موضوعات مختلف همچون نقش دین در تاریخ باستانی ایران، بازتولید و افزایش دین در سیاست با ورود اسلام به ایران و همچنین ایجاد پشتوانه دینی برای دولت‌های مدرن در ایران و تطبیق دین با دموکراسی پرداخته شده است. در واقع منابع مشروعیت بخش دولت در ایران گذشته و در هزاره سوم بازتولید دین و سنت همچون ایران‌شهری و فره ایزدی، فردمحوری، تایید الهی و فرازمینی بودن و همچنین تطبیق عناصر سنتی با منظومه معرفتی مشروعیت نوین همچون قانون و حاکمیت مردم است.

کلید واژگان: ایران، مشروعیت، دولت، سنت، قانون

^۱ دانشجوی دکتری علوم سیاسی (اندیشه سیاسی)، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تاکستان، قزوین، ایران)

^۲ استادیار و عضو هیئت علمی حقوق علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تاکستان، قزوین، ایران نویسنده مسئول

Asadolah.Athari@yahoo.com

^۳ استادیار و عضو هیئت علمی حقوق علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تاکستان، قزوین، ایران

۱. مقدمه

بحث مشروعیت حکومت و مبانی آن از دیر باز توجه فلاسفه، دانشمندان علوم سیاسی و جامعه‌شناسان را به خود معطوف داشته و به‌عنوان یکی از اساسی‌ترین مباحث فلسفه سیاسی همواره در کانون تحقیقات و پژوهش‌های کلاسیک قرار گرفته است. عمده‌تاً نیز محور تحقیقات بر این پایه بوده تا نشان دهند؛ حاکم بر چه مبنایی حق حکومت و اعمال قدرت سیاسی پیدا کرده و مردم با چه مجوزی این حق را مورد پذیرش قرار داده‌اند و به‌عبارتی در پی پاسخگویی به این پرسش بوده‌اند که حاکم از کدامین منبع و منشأ مشروعیت خود را اخذ کرده است. این موضوع از این جهت مهم است که اصولاً بقا و دوام هر حکومت و یا نظام سیاسی بستگی تام به کیفیت و میزان مشروعیت آن نظام داشته و خواهد داشت.

اگرچه در طول تاریخ انواع و اقسام حکومتها به شیوه‌های گوناگون با حاکمانی با خصوصیات مختلف و اهدافی متفاوت بر سر کار آمده‌اند و روش‌های متنوعی را برای حکمرانی بر مردم اتخاذ کرده‌اند، اما نکته مشترک در همه آنها، توجیهی است که برای اعمال قدرت خود، ابراز داشته و تلاش می‌کردند تا حکومت خود را مشروع جلوه دهند؛ اگر چه عامل مشروعیت در بین هر کدام از حکومت‌ها با یکدیگر متفاوت و بعضاً حتی متعارض است. مشروعیت نزد حکومت‌های مختلف، مبانی و منشأهای مختلفی داشته و دارد. بعضی حکومت‌ها قائل به منشأ انسانی برای مشروعیت‌اند و از همین‌رو پذیرش عامه مردم، عقلانیت و زور و غلبه و حتی کاریزما و توارث را از منابع مشروعیت بر می‌شمارند و بعضی دیگر قائل به منشأ فراانسانی برای مشروعیت حکومتند.

۲. پیشینه

در مورد مشروعیت سیاسی منابع زیادی را می‌توان یافت که مهمترین آنها شامل موارد زیر می‌باشد:

خواجه سروی و جعفرپور کلوری (۱۳۹۳) در مقاله «بررسی تطبیقی مشارکت سیاسی در دو دوره پهلوی دوم و جمهوری اسلامی ایران، مشارکت سیاسی به عنوان یکی از ابعاد مهم فرهنگ سیاسی مورد توجه جامعه‌شناسان سیاسی بوده است. طبعاً این مفهوم در کشورهای مختلف به گونه‌های مختلفی درک شده است. اما آن چه که به عنوان فصل مشترک همه این برداشت‌ها مشارکت سیاسی در انتخابات و نیز کیفیت و نحوه برگزاری آن در این کشورها بوده است.

حائری (۱۳۸۳)، در مقاله مردم‌سالاری دینی و مسأله مشروعیت: پس از بحث و بررسی مختصر درباره‌ی ضرورت بحث پیرامون موضوع و ضرورت حکومت اسلامی، به مبحث منشأ مشروعیت حکومت در دموکراسی لیبرال و جایگاه رای مردم در آن و نیز منشأ مشروعیت حکومت در نظام و دولت اسلامی از نگاه فقهای اهل سنت و شیعه امامیه پرداخته شده است.

تقوی (۱۳۸۰)، در مقاله، تاثیر انواع مشروعیت در مشارکت سیاسی: با نگاهی به مشروعیت حکومت دینی و نظریه‌های ولایت فقیه به تاثیر گذاری مشروعیت در یکی از مفاهیم مهم دیگر یعنی مشارکت سیاسی منتظر قرار گرفته است و در این طریق، تلاش در تبیین این نکته برده است که انواع نظریه‌های مشروعیت به طور مستقیم در چگونگی، کیفیت و سطح مشارکت سیاسی تاثیرگذار می‌باشند.

حجاریان (۱۳۷۳)، در مقاله «نگاهی به مسأله مشروعیت» تمهیدی نظری برای تحلیل این مسأله در نظام جمهوری اسلامی ایران است. هدف مقاله تعیین محدوده مفهومی مشروعیت و بحث از راههای دست یابی به آن، شرایط پیدایش بحران در آن و ارتباط آن با فرآیند توسعه است. از نتایج مهم این مقاله، تفاوتی است که میان مشروعیت و مشروعیت یابی می گذرد.

۳. چارچوب نظری

۳،۱- مشروعیت

مشروعیت به معنای قانونی بودن یا طبق قانون بودن است؛ اما در طول تاریخ تغییراتی یافته و به معنای انطباق با سنت ها، قانون اساسی، رضایت و ... نیز به کار رفته است (عالم؛ ۱۳۹۸: ۱۰۵). "در یک تعریف عام مشروعیت را می توان به یکی و یگانه بودن چگونگی به قدرت رسیدن رهبران و زمامداران جامعه با نظریه و باورهای همگان یا اکثریت مردم جامعه در یک زمان و مکان معین دانست که نتیجه این باور، پذیرش حق فرمان دادن برای رهبران و که، وظیفه فرمان بردن برای اعضای جامعه یا شهروندان است. البته رویکردهای مختلفی در تعریف این توجیه عقلانی حق اعمال قدرت وجود دارد. برخی مشروعیت را به طور مطلق به قانونی بودن تعریف کرده اند، لذا اگر حکومتی در شکل گیری و بقا بر اساس قوانین و وضع شده یا هنجارهای قانونی بوده باشد، دارای پشتوانه مشروعیت خواهد بود (حاتمی؛ ۱۳۸۹: ۲۷). در رویکردی دیگر ملاک حقانیت را در توانمندی حکومت در ایجاد رشد اقتصادی و رفاه و امنیت میدانند و مشروعیت را حاصل کارایی و قاطعیت نظام، سیاسی در درازمدت تعریف میکنند.

مشروعیت عبارت است از پذیرش اجتماعی و حقانیت یک امر به ویژه با عنایت به قضاوت هنجاری که پذیرندگان یا تابعان آن امر در قبال آن اعلام می کنند (نوذری، ۱۳۸۱: ۵۴۴). نظریه گفتمانی لاکلا، از جمله مباحث پسامردن در مقوله مشروعیت است از نظر لاکلا مبارزه و ستیز لازمه هویت می باشد و سیاست برای ایجاد سلطه می باشد که ستیز و مباحثه گفتمانی لازمه هر متن گفتمانی است و خصومت و طرد و عدم حذف کامل رقیب در پذیرش عام دموکراسی رادیکال میسر می شود (Norris, A, 2006, 126). در طرح مشروعیت لاکلا مباحثه و حفظ تفاوتهای ایدئولوژیکی بر اجماع تقدم دارد هژمونی دموکراتیک توسط گروه یا گروههایی کسب می شود که صاحب برنامه بوده و با مباحثه در حوزه عمومی برتری به دست می آورند (Laclau, E, ۱۹۷۷, ۱۶۷).

"در رویکرد دیگری که در نگاه فقه اسلامی پذیرفته شده است، مشروعیت به معنای مطابقت با موازین و آموزه های شریعت اسلامی بنا نهاده شده است. در این نگاه، منبع ذاتی مشروعیت و حقانیت خداوند متعال دانسته میشود، چرا که ولایت ذاتاً به او اختصاص دارد و هیچ شخصی بر دیگری حق حاکمیت ندارد، مگر این که از جانب حق تعالی دارای ولایت گردد و حق اعمال حاکمیت بر مردم پیدا کند (ابوالحسنی؛ ۱۳۹۴: ۴-۵)."

در مجموع می توان مشروعیت را واقعییتی دانست که باعث می گردد در یک جامعه، یک فرد یا گروه بر دیگران از حق اعمال حاکمیت برخوردار گردند و بتوانند به واسطه این حقی که به دست می آورند با پذیرش عمومی،

اقدام به حکومت نمایند؛ فارغ از این که در هر جامعه‌ای و بر اساس ارزش‌های متفاوت، این حق به چه دلیل و با چه مبنایی به فرد یا گروه اعطا گردد.

"دیوید ایستون، مشروعیت را تنها در شرایط باور به منافع عمومی و منافع مشترک امکان‌پذیر می‌داند. به نظر وی، حقانیت دولت پیامد موفقیت آن در تحقق این معیارهاست. (Gilley, 2006, p. 502) "از این منظر مشروعیت دولت عملاً به کارآمدی بلندمدت دولت و برآوردن نیازهای مردم گره می‌خورد (Lipset, 1993, p.8)؛ بنابراین، عواملی چون شکست در عملکرد و یا تعقیب منافع خصوصی و سوءاستفاده از مقام، می‌توانند فرسایش مشروعیت نظام سیاسی را باعث شوند. (بیتهم، ۱۳۸۲، ص ۱۷۱) از این منظر، رابطه قدرت و اطاعت، داد و ستدی مادی و مبتنی بر محاسبه سود و زیان تلقی می‌شود که طی آن شهروندان به مثابه موجوداتی عاقل و محاسبه‌گر، اطاعت را به حاکمان می‌فروشند و در مقابل منافع را دریافت می‌کنند. با توجه به افزایش کارکردهای دولت در دوران مدرن و غلبه مدل دولت رفاهی، به این نوع مشروعیت نیز بیش‌تر توجه شد؛ به گونه‌ای که برخی از غلبه مشروعیت مبتنی بر نتایج یا کارکردها در دوران جدید سخن می‌گویند. (Peters, 2011, P.110)

۳،۲- نظریه‌های مشروعیت

اگر مشروعیت به صورت توصیفی تفسیر شود، به باورهای مردم در مورد اقتدار سیاسی و گاهی اوقات تعهدات سیاسی اشاره دارد. ماکس وبر در جامعه‌شناسی خود گزارشی بسیار تأثیرگذار از مشروعیت ارائه کرد که هرگونه توسل به معیارهای هنجاری را حذف می‌کند. به عقیده وبر، مشروع بودن یک رژیم سیاسی به این معنی است که شرکت‌کنندگان در آن اعتقادات یا ایمان خاصی در رابطه با آن دارند: اساس هر نظام اقتدار، و به تبع آن هر نوع تمایل به اطاعت، یک باور، باوری که به موجب آن به افرادی که اقتدار اعمال می‌کنند، اعتبار می‌بخشند» (وبر ۱۹۶۴: ۳۸۲). همانطور که می‌دانیم، وبر سه منبع اصلی مشروعیت را از هم متمایز می‌کند - که هم پذیرش اقتدار و هم نیاز به اطاعت از دستورات آن است. مردم ممکن است به یک نظم سیاسی یا اجتماعی خاص ایمان داشته باشند، زیرا برای مدت طولانی وجود داشته است (سنت)، به دلیل ایمان به حاکمان (کاریزما)، یا به دلیل اینکه به قانونی بودن آن - به ویژه عقلانیت حاکمیت قانون اعتماد دارند. (وبر ۱۹۶۴). وبر مشروعیت را به عنوان یک مقوله توضیحی مهم برای علوم اجتماعی معرفی می‌کند، زیرا ایمان به نظم اجتماعی خاص، قواعد اجتماعی را ایجاد می‌کند که پایدارتر از آنهایی است که از دنبال کردن منافع شخصی یا پیروی از قوانین معمول ناشی می‌شود (وبر ۱۹۶۴: ۱۲۴).

رویکردهای نظری و مفهومی متفاوت برای تحقیق در مورد مشروعیت شباهت‌های زیادی دارند اما در جنبه‌های مهم نیز متفاوت هستند. به طور دقیق‌تر، همه آنها بر «شایستگی یک نظام سیاسی برای به رسمیت شناختن» تأکید می‌کنند، اما با توجه به پیامدهای این ادعا متفاوت هستند. یک نگرانی اساسی از این سؤال ناشی می‌شود که آیا مشروعیت باید به عنوان یک مفهوم هنجاری نیز (یا حتی در درجه اول) مفهوم سازی شود یا اینکه آیا باید به عنوان مفهومی که می‌تواند به طور تجربی اندازه‌گیری و عملیاتی شود، تحلیل شود. به عبارت دیگر، مشروعیت بار ارزش دارد یا ارزش خنثی؟ امروزه، به نظر می‌رسد توافق گسترده‌ای وجود دارد که این مفهوم هم دارای ارزش است و هم باید به صورت تجربی عملیاتی شود.

تحقیقات کمی در مورد مشروعیت عمدتاً مبتنی بر مفهوم حمایت ایستون از رژیم است که در اواسط دهه ۱۹۶۰ توسعه یافت. از لحاظ مفهومی، حمایت به عنوان یک پیوستار از حمایت گسترده (رژیم) تا حمایت خاص از نهادها و بازیگران فردی درک می شود. رضایت از دموکراسی به یک آیتم استاندارد در تحقیقات مشروعیت تبدیل شده است. با این حال، لیند و اکمن (۲۰۰۳) به درستی اشاره کرده اند که مشروعیت یک پدیده چند بعدی است. به عقیده لیند و اکمن، مشروعیت حداقل شامل حمایت اساسی از دموکراسی به عنوان یک هنجار و ادعای بهترین شکل حکومت است، اما همچنین ارزیابی مثبتی از عملکرد سیستم دارد. همانطور که لیند و اکمن نشان می دهند، از بعد عملکرد بهره می برد اما حمایت از دموکراسی را به عنوان یک ایده آل هنجاری نادیده می گیرد. بنابراین می توان نتیجه گرفت که نیاز آشکار به توسعه و تحقیق در این زمینه وجود دارد. به ویژه، رضایت از دموکراسی یک مفهوم بسیار مشکل ساز در ارزیابی رژیم های غیر دموکراتیک توسط شهروندان است. بنابراین، حدود سی سال پس از ایستون، مفهوم او به طور اساسی توسط پپا نوریس تغییر کرده است که بر جهت گیری های تک تک شهروندان نسبت به سیاست خود تمرکز می کند.

حداقل دو مفهوم مشروعیت وجود دارد که در بحث های علمی درباره حکومت سیاسی حاکم است. مجموعه ای از نهادهای سیاسی به معنای توصیفی یا جامعه شناختی مشروع هستند، در صورتی که مشمولان دستورات آن به طور گسترده معتقد باشند که از حق اخلاقی حکومت برخوردار است. به عنوان مثال، ماکس وبر به طور معروف استدلال می کند که در حالی که یک دولت ممکن است حداقل به طور موقت "از روی انگیزه های مصلحتی محض" یا "بر اساس یک مبنای کاملاً عرفی از طریق این واقعیت که رفتار مربوطه عادی شده است" موافقت کند، مؤسسات بر اساس این مبانی حمایت می شوند. «بسیار پایدارتر از نظامی است که از اعتباری برخوردار است که الزام آور تلقی شود، یا، همانطور که ممکن است بیان شود، از اعتبار «مشروعیت» برخوردار است. در مقابل، مجموعه ای از نهادها به معنای تجویزی یا هنجاری مشروع هستند، اگر در واقع از حق اخلاقی حاکمیت بر کسانی که مدعی اقتدارشان هستند، برخوردار باشند. اگرچه این معانی به راحتی با هم ترکیب می شوند، و اگرچه ممکن است معلوم شود که مشروعیت در معنای جامعه شناختی یکی از شرایط هنجاری حاکمیت مشروع (یا جامع) است، مهم است که این دو مفهوم از نظر مفهومی متمایز باشند و مشروعیت در یک مفهوم متمایز باشد. معنای این اصطلاح به طور خودکار به معنای مشروعیت به معنای دیگر تلقی نمی شود. تمایز دوم که بر تمایز اول می گذرد، مربوط به حوزه خاصی است که یک اقتدار سیاسی معین می تواند در آن به معنای جامعه شناختی یا هنجاری مشروع باشد. برای مثال، این یکی از ویژگی های دولت های سرزمینی است که ادعا می کنند از مجموعه ای از حقوق اخلاقی (مانند حق اطاعت یا حق اجرای قانون) نسبت به کسانی که در داخل حوزه قضایی خود زندگی می کنند برخوردار هستند و مدعی مجموعه جداگانه ای هستند. حقوق اخلاقی (مانند حق رهایی از اشکال خاصی از مداخله) بر کسانی که خارج از مرزهای سیاسی آنها زندگی می کنند. ممکن است گفته شود کشورهایی که دارای حقوق اخلاقی مربوطه هستند یا عموماً تصور می شود که دارای حقوق اخلاقی مربوط به کسانی هستند که در حوزه قضایی آنها زندگی می کنند از مشروعیت داخلی برخوردارند، در حالی که دولت هایی که دارای مجموعه حقوق مربوطه در مورد عواملی هستند که در خارج از حوزه قضایی آنها قرار دارند یا عموماً تصور می شود که دارای آن هستند. گفته می شود از مشروعیت خارجی برخوردار است. در اینجا دوباره

جنبه‌های داخلی و خارجی مشروعیت ممکن است در عمل با هم ارتباط تنگاتنگی داشته باشند یا از طریق برخی مقدمات بیشتر از لحاظ هنجاری به هم مرتبط باشند. نکته در حال حاضر به سادگی این است که هیچ ارتباطی منطقی یا مفهومی توسط خود ایده مشروعیت وجود ندارد.

۳،۳- کارکرد مشروعیت سیاسی

این بخش راه‌های مختلفی را بیان می‌کند که در آن مشروعیت، که به صورت هنجاری درک می‌شود، می‌تواند به عنوان مرتبط با اقتدار سیاسی، اجبار و تعهدات سیاسی دیده شود.

مشروعیت و توجیه اقتدار سیاسی؛ مفهوم هنجاری مشروعیت سیاسی اغلب با توجیه اقتدار مرتبط است. کارکرد اصلی مشروعیت سیاسی، بر اساس این تفسیر، تبیین تفاوت بین اقتدار صرفاً مؤثر یا بالفعل و اقتدار مشروع است. این معیار مشروعیت منفی است: این معیار توضیحی را ارائه می‌دهد که چه زمانی اقتدار مؤثر مشروع نیست. هنگامی که یک مقام سیاسی نتواند رضایت خود را جلب کند یا از مرزهای قانون طبیعی فراتر رود، مشروعیت خود را از دست می‌دهد و بنابراین، دیگر الزامی برای اطاعت از دستورات آن وجود ندارد. از نظر لاک - برخلاف هابز - اقتدار سیاسی نمی‌تواند مطلق باشد.

۲- توجیه قدرت و ایجاد اقتدار سیاسی؛ کسانی که مشروعیت سیاسی را به مشکل توجیه اقتدار مرتبط می‌کنند، تمایل دارند اجبار سیاسی را تنها وسیله‌ای بدانند که دولت‌های قانونی ممکن است از آن برای تأمین اقتدار خود استفاده کنند. همانطور که لزلی گرین می‌گوید: «تهدیدهای اجباری انگیزه‌های ثانویه و تقویت‌کننده را زمانی که نظم سیاسی در تکنیک هنجاری اصلی خود یعنی هدایت مقتدرانه شکست می‌خورد، ایجاد می‌کند» (گرین ۱۹۸۸: ۷۵). بر اساس دومین تفسیر مهم، در مقابل، کارکرد اصلی مشروعیت دقیقاً توجیه قدرت قهری است. در مورد تفسیرهای مبتنی بر اجبار، مشکل اصلی که مفهوم مشروعیت به دنبال حل آن است این است که چگونه برای تشخیص استفاده درست از قدرت سیاسی از اجبار صرف. یکی از راه‌های تسخیر این اندیشه این است که بر اساس این دیدگاه‌ها، مشروعیت به شیوه‌ای مربوط می‌شود که در آن استفاده درست از قدرت سیاسی، اقتدار سیاسی را ایجاد یا تشکیل می‌دهد.

۳- مشروعیت سیاسی و تعهدات سیاسی؛ از لحاظ تاریخی، دیدگاه غالب این بوده است که اقتدار سیاسی مشروع مستلزم تعهدات سیاسی است. به عنوان مثال، لاک می‌نویسد: «هر انسانی، با موافقت با دیگران برای تشکیل یک بدنه سیاسی تحت یک حکومت، خود را در برابر هر یک از آن جامعه ملزم می‌کند که تسلیم تصمیم اکثریت باشد و توسط آن به نتیجه برسد. و در غیر این صورت، این قرارداد اولیه، که به موجب آن او با دیگران در یک جامعه گنجانده می‌شود، هیچ معنایی نخواهد داشت، و اگر او آزاد باشد و تحت هیچ پیوندی غیر از قبل در وضعیت طبیعی قرار نگیرد، هیچ قراردادی نخواهد بود» (لاک ۱۹۹۰: ۵۲).

۳،۴- منابع مشروعیت سیاسی در ایران

شکل‌گیری الگوهای سیاسی در هر جامعه‌ای به شکاف‌های اجتماعی تعارضات آن جامعه بستگی دارد. در ایران نیز با توجه به ویژگی‌های تاریخی فرهنگی، حوادث و بحران‌ها، شکاف‌های اجتماعی مختلفی به وجود آمده است.

همواره در ایران سه منبع مهم مشروعیت سیاسی در میان بوده است (منبع ملی) سرزمینی ایرانی، منبع اسلامی (بعد از اسلام) و منبع مدرن و کارکردی (متأثر از مدرنیته) (ملکی؛ ۱۳۹۷: ۷۹-۸۰). مشروعیت سنتی مشروعیتی است که متکی بر اعتقاد گسترده به سنت ها و بر نیاز به اطاعت از رهبرانی باشد که طبق سنت ها اعمال اقتدار می کنند. مشروعیت سنتی مبتنی بر تقدس و احترام سنت هایی است که از قدیم معتبر بوده اند و وراثت، شیخوخیت، ابوت، خون، نژاد و نخبه گرایی از آن جمله است. به اعتقاد ماکس وبر این نوع مشروعیت، کهن ترین نوع مشروعیت است.

این منبع مشروعیت از اندیشه های ایران باستان و حکومت پادشاهی موروئی شکل گرفته است. بر مبنای این منبع، شاه نماینده ی خدا در زمین بود. اطاعت شاه، اطاعت خدا؛ و نافرمانی از شاه، نافرمانی از خدا بود (رواسانی؛ ۱۳۹۰: ۷۵). نظام حکومتی مبتنی بر سلسله مراتب بود و همه ی قدرت ها به شاه ختم می شد (شعبانی؛ ۱۳۸۹: ۱۴۲). شاه، فردی خدازاده و خداگزیده بود و فرمان او همانند وحی نگرسته می شد (رجایی؛ ۱۳۹۵: ۵۵). بر مبنای این منبع مشروعیت، ساختار سیاسی، ساختاری شخصی، بسته، متمرکز و اقتدارگرا بود.

از آنجا که مبنای مشروعیت هم در سلسله هخامنشیان و هم در سلسله ساسانیان تأیید الهی، و سلسله اشکانی نیز در میان این دو سلسله قرار داشته است، قاعدتاً مبنای مشروعیت آنها نیز همان تأیید الهی بوده است. در دوره ساسانیان تعیین کننده اصلی شاه بعدی موبد موبدان است و در صورتی که نظری با نظر دو تن دیگر موافق نباشد، باید به درگاه خداوند برود و با تضرع و دعا بخواهد تا پادشاه بعدی را به قلب موبد موبدان الهام کند. زمانی هم که موبد موبدان می خواهد شاه بعدی را معرفی کند، تصریح می کند که این امر، انتخاب او نیست بلکه خداوند او را به تشخیص فرد مؤید از جانب خداوند هدایت کرده است. "این داستان بی هیچ تردیدی نشان می دهد که در نظر آنها کسی می تواند پادشاه باشد که مورد تأیید خداوند باشد. حال که پادشاه از جانب خداوند منصوب است، باید نشانه ای مبنی بر تأیید او از جانب خداوند وجود داشته باشد. البته نه به آن معنایی که مردم از پیامبران درخواست نشانه می کرده اند. اما پادشاهان درست یا غلط سعی می کردند القا کنند که مورد تأیید و نصرت الهی هستند. به همین دلیل ما در دوران ساسانی با مفهومی آشنا می شویم به نام فرّ شاهی. فر شاهی نشانه ای مبنی بر تأیید از جانب خداوند و نصرت از جانب او مطرح بوده است. (خلیلی. بهار و تابستان ۱۳۹۵. ۸۱-۱۰۴)"

گفتمان سنتی ایران حول محور سلطان قرار می گرفت که به مثابه یک کانون متعالی قدرت عمل می کرد. "اما این نظام جدید که با عجله و بدون تأملات جدی پذیرفته شده با ناسازواری هایی همراه بود که به منازعه های عینی گسترده دامن زد و سرانجام به همراه دخالت های بیگانه، ناکامی مشروطه را باعث شد. مشروطه هم چنان دولتی ستم گر به شمار می رفت که از سر اضطرار به آن رضایت داده می شد و به قول نایینی، به کنیز سیاهی می مانست که وادارش کرده اند تا دستان آلوده اش را شست و شو دهد. (نایینی، ۱۳۸۲، ۷۹)." حکومت های مختلف ایرانی در دوره ی باستان، با توجه به اهمیت مسئله مشروعیت کوشیده اند تا از دو عنصر: دین و نسب، به عنوان مبنای مشروعیت و عوامل تحکیم قدرت خود بهره بگیرند.

"مشروعیت هر پادشاه در گرو خویشاوندی نسبی او با پادشاه پیشین است هرگاه شکافی در میانه پدید آید، این خویشاوندی هارا برملا می سازند: مثلاً نسب هوشنگ رابه گیو مرد، فریدون را به جمشید، منوچهر را به ایرج،

زاب را به نوذر، کی کواذ را به منس و چهر، لهراسب را به کی کواذ می‌رسانند، دارا را پسر بهمن می‌دانند، اشکانیان را نوادگان دارا، اسفندیار یا کی کواذ می‌خوانند و اردشیر پاپکان نواده ی دارای کیانی است (یارشاطر، ۱۳۷۳: ۵۱۵-۵۱۴). "همچنین شاهان قاجار پس از برخورداری از مشروعیت مذهبی، سعی داشتند که تنها به عنصر مذهب به عنوان تنها منبع مشروعیت خود همیشه تکیه نکنند به همین جهت آن‌ها سعی کردند که از مشروعیت ملی هم برخوردار شوند در تأیید این ادعا می‌توان گفت که نام‌های پسران فتحعلی شاه تا پسر بیستم، کلاً ترکی و عربی است در حالی که اسامی چهل پسر بعدی وی غالباً فارسی است. بدین ترتیب می‌توان رگه‌هایی از این تغییر رویکرد را در نام‌گذاری فرزندان شاه مورد توجه قرار داد علاوه بر این با مشاهده چهره‌های درباریان و لباس‌های فرمان‌روایان قاجار، می‌توان شباهت فراوانی را بین تصاویر پادشاهان افسانه‌ای و پادشاهان قاجار مشاهده کرد. (قیصری، ۱۳۸۹: ۵۷-۵۹).

۳.۵- مشروعیت سیاسی در اسلام

در همه زمان‌ها و در همه مکان‌ها، نهاد قدرت جهت پذیرش حمایت مردم از خود از یکسو و از سوی دیگر مردم هم جهت اعتماد به نهاد قدرت، درصدد طرح و پذیرش مبانی مشروعیت قدرت بوده‌اند. در دوران موسوم به عصر سنت که قدمتی طولانی دارد مبانی مشروعیت به مذهب و ملیت ختم می‌شود و این دو مفهوم مهم‌ترین مبانی و خاستگاه مشروعیت بخش نهاد قدرت بوده‌اند مردم هم پذیرش و اطاعت از حکومت را بر همین محور دوگانه برخورد واجب و مسلم داشته‌اند. رویکرد خاندان‌های حکومتی بیش از پیش تکیه بر عنصر مذهب بوده است که در واقع بیش از عنصر ملیت یا توجه و اعتنا به ملیت، به مذهب عنایت خاصی داشته‌اند. در این زمینه سلسله‌های حکومتی ساسانی و صفوی را می‌توان برجسته‌ترین حکومت‌های مبتنی بر مشروعیت مذهبی دانست. از دوره مشروطیت، جامعه در حال گذار ایران می‌کوشید تا مبانی مشروعیت دوگانه مذهب و ملیت را که مربوط به عصر سنت بود به مبانی مشروعیت قانونی (دموکراتیک) سوق دهد که این نگاه را می‌توان در تنظیم قانون اساسی دوره مشروطیت و نام‌گذاری حکومت به سلطنتی مشروطه مشاهده کرد.

"حکومت مشروع حکومتی است که دارای حق حاکمیت و فرمانروایی بر مردم است و همواره در مقابل حکومت غاصب جای گرفته است (حاتمی؛ ۱۳۸۹: ۲۸). "حتی مسأله مشروعیت‌یابی و به‌ویژه نوع کاذب آن یعنی درآمیختن سره و ناسره و آراستن حکومت باطل به زینت حق در اسلام مطرح بوده و در نهج‌البلاغه نیز به نوعی، به آن اشاره شده است آنجا که حضرت علی (ع) می‌فرماید: «اگر باطل با حق درنیامیزد، حقیقت‌جو آن را شناسد و داند، و اگر حق به باطل آمیخته نگردد دشمنان را مجال طعنه زدن نماند. لیکن اندکی از این و اندکی از آن گیرند و با هم درآمیزند و اینجاست که شیطان فرصت و حیل را برانگیزد تا بر افراد خود چیره و استیلا یابد» (شهیدی؛ ۱۳۹۲: ۴۳). "به هر حال در اسلام مسئله مشروعیت یعنی پرسش از «حق حاکمیت فرمانروایان» زمانی اهمیت مضاعف می‌یابد و برجستگی خود را در میان مباحث علوم سیاسی نشان می‌دهد که به دلیل تساوی ابنای بشر، اصل اولی اقتضا می‌کند که هیچکس بر دیگری تسلط و ولایت نداشته و از دخالت در سرنوشت و شئون اجتماعی و سیاسی دیگران برحذر باشد و این اصلی است که علاوه بر عقل، مورد حمایت و تأیید شرع نیز می‌باشد (صدر؛ ۱۳۹۸: ۴۱). لذا زمامداران و فرمانروایان،

برای اثبات محق بودن خود نسبت به امر حکومت و اعمال قدرت سیاسی بر دیگران باید توجیه عقلانی و وحیانی برای مردم داشته باشند و شرع مقدس آن را تأیید و مآذون دانسته باشد.

مشروعیت و عدالت

گرچه در فلسفه سیاسی غرب به عدالت توجه شده است ولی در هر دوره ای بعد خاصی از عدالت مورد تأکید قرار گرفته است چنانکه در دوره کلاسیک عدالت از بعد سیاسی و در سده بیستم عدالت اجتماعی و اقتصادی مورد توجه قرار گرفتند. به طور کلی انواع کلی عدالت عبارتند از؛

- **عدالت اقتصادی** : برخی از شاخصه های این عدالت عبارتند از : برابری افراد در برخورداری از امکانات عمومی و برخورداری از مزیت ها و مشکلات و همین طور برابری در امور اولیه منظور از امور اولیه حیثیت شرافت اجتماعی است . حق برخورداری از ثروتهای عمومی تعلق گرفتن محصول تولیدی هر فرد به خود آن فرد توازن نسبی ثروت و درآمد توزیع عادلانه آموزش و یا برابری امکانات آموزشی امنیت شغلی و اقتصادی یا حمایت از بیکاران اشتغال برابر، شایسته سالاری ، فقدان دغدغه های اقتصادی در بین مردم.

- **عدالت سیاسی** : دموکراسی و عدالت سیاسی تحقق خارجی آنها موکول به تحقق ذهنی آنهاست ارسطو در بیان عدالت سیاسی بر این اعتقاد است که بین زیر دستان و بالا دستان باید بهره هایی سودمندی هایی بصورت تصاعدی وجود داشته باشد در واقع عدالت سیاسی تعالی است که میان افراد جامعه ایجاد می ود که اگر این تعادل وجود نداشته باشد و حاکمان بخواهند وجود آن را در جامعه ادعا کنند آن عدالت استعاره ای خواهند بود. (مولی آکین . ۱۳۹۰/۵/۲۲ . falsafeh.com) "از نشانگان عدالت سیاسی تساوی همگان در برابر مجموع قوانین است از سویی دیگر عدالت سیاسی آنچه که اهمیت دارد رفتارها و کردارها و همین طور اخلاق های فردی حاکمان است . عدالت سیاسی در یک جامعه باید خود را در ساختار نظام حکومتی ، نهادها ، قوانین ، نیروهای سیاسی و جامعه مدنی خود را نشان دهد نظام سیاسی با اتکا به نهادهایش عدالت سیاسی و آزادی انسان را ممکن می سازد اما عدالت سیاسی صرف به معنای تأمین شکلی دموکراسی و آزادی های فردی و اجتماعی جامعه را دچار چالش های متعدد خواهد کرد این مسئله بیانگر ارتباط بین آزادی و عدالت اجتماعی و عدالت سیاسی است چنانکه آزادی بدون عدالت اجتماعی یعنی اسارت محرمان و از سوی دیگر عدالت اجتماعی بدون عدالت سیاسی به دیکتاتوری خواهد انجامید شاید بتوان گفت که عدالت سیاسی پیش شرط تحقق عدالت اجتماعی است گرچه برخی عدالت اجتماعی را پیش شرط عدالت سیاسی می انگارد (دستمالچی، ۱۳۸۳)". در مجموع عدالت سیاسی بیانگر تضمین برابری افراد در مقابل قانون می باشد. میان قدرت سیاسی و عدالت پیوند ناگسستنی وجود دارد؛ زیرا اگر قدرت سیاسی از عدالت دور بماند، دیگر بر حق نیست و مشروعیت خود را از دست خواهد داد. از تفاوت های اساسی قدرت مشروع و ظلم این است که قدرت مشروع تنها با عدالت ایجاد می شود و این در حالی است که ظلم و ستم بر پایه عدالت نیست و به حسب مقتضای عدل عمل نمی کند.

البته بیشترین ارتباط مشروعیت و عدالت به عدالت اجتماعی باز می گردد. اصطلاح عدالت اجتماعی در سده ۱۹ و در بین جامعه شناسان رایج شد گرچه در سده بیستم رواج گسترده ای یافت . "برخی از جامعه شناسان معتقدند که عدالت اجتماعی همه ی انواع عدالت ها را در بر می گیرد ولی برخی دیگر بیانگر عدالت

توزیعی است. منظور علمای اجتماعی از عدالت این بود که تمامی قواعد حاکم بر افراد را باید در وجدان عمومی جستجو کرد و مبنای قواعد حقوقی عدالت اجتماعی است. از رعایت تناسب بین حق فردی و منافع عمومی است که عدالت اجتماعی به معنی واقعی خود تامین می‌شود. عدالت اجتماعی یکی از شعارهای اصلی همه ایدئولوژی‌ها، نهضت‌ها یا مکاتب سوسیالیستی است که پیش فرض اولیه آن عبارت است از برابری همه ی افراد جامعه یا تصور اتمیزه شده یا تکه‌تکه شده ای از اجتماع که هیچ گونه پیوند و سلسله مراتبی میان افراد تشکیل شده جامعه وجود ندارد (بشیریه و غنی نژاد، ۱۳۷۶: ۲۷-۲۴). "علی رغم این مسئله باید گفت که زیر بنای عدالت شعار و مقبول ترین و رایج ترین اصل اخلاقی است یعنی آنچه را که برخورد نمی‌پسندی برای دیگران نیز روادار. نظریات مختلفی در باره عدالت اجتماعی وجود دارد که می‌توان به نظریه "استحقاقی" دیوید میلر و نوزیک و "فرصت‌های برابر" جان رالز اشاره کرد (حسینی، ۱۳۸۷: ۳۴-۴۰).

"هایک بر این اعتقاد است که "عدالت اجتماعی" تنها عدالتی است که بدان فکر کرده‌اند، با آن حاصل فاجعه بار بدین نتیجه‌گیری میرسد که هر نوع عدالت فاقد مضمون است. بدین لحاظ در آن کتاب نشان داده‌ام که قواعد رفتار عادلانه فردی برای حفظ اجتماع صلح آمیز انسان‌های آزاد به همان میزان ضروری است که تلاش برای برقرار کردن "عدالت اجتماعی" در تناقض با چنین جامعه‌ای است. عدالت تنها در خصوص رفتار انسانی معنی دارد؛ برای کسانی که در اقتصاد بازار بهم‌دیگر کالا و خدمات عرضه می‌کنند، هیچ قاعده رفتاری قابل تصور نیست که به‌چنان توزیعی بینجامد که عادلانه یا ناعادلانه خواندن آن موجه باشد رقیق شدن ناگزیر مضمون وظایف ما، آن چیزی بود که اشخاصی با حس قوی اخلاقی از آن بدشان می‌آید. اما این وظایف از نوعی است که برای بقای همبستگی آن گروه کوچک اهمیت حیاتی داشت، که با نظم، بازدهی تولید، و صلح در جامعه بزرگ متشکل از انسانهای آزاد ناهم‌ساز است. تمامی این مطالبات است که تحت نام عدالت اجتماعی پیش شرط‌های اخلاقی در برابر دولت می‌گذارد که باید بما چیزهائی بدهد که می‌تواند از آنانی که در بازی بازار از ما موفق‌تر بودند به قهر باز ستانند" (هایک، سایت گفتگو-gofte.com).

مکتب جامعه‌گرایان بر این اعتقاد است که برای برقراری عدالت نباید نباید قلمروها بر یکدیگر تسلط پیدا کنند و باید بین قلمروها تفکیک قائل شد و تفسیر از عدالت در هر جامعه ای باید به گونه ای باشد که با دیگر ارزشهای آن جامعه سازگاری و پیوستگی داشته باشد بنابراین معیار کلی جهانی برای عدالت وجود ندارد. به گفته مک اینتایر تفاوتها در مفاهیم صرفا تفاوت دیدگاهها نیست بلکه اینست که هر کدام از دیدگاهها و مکاتب بر نوع خاصی از تعقل بنا نهاده شده است (حسینی، ۱۳۷۷: ۳۰-۲۷). به طور کلی با توجه به ناکارآمدی اندیشه‌ها و تئوریهای گذشته و درگیر شدن جهان بخصوص جهان غرب با چالشهای اساسی و ناتوانی لیبرالها و سوسیالیستهای معاصر در پاسخگویی به مشکلات برخی از متفکران همانند جان رالز، رابرت نوزیک، والزر، هابرماس به طرح اندیشه‌های آرمانی پرداختند و به گونه ای سعی کردند بین لیبرالیسم و سوسیالیسم و بین آزادی، برابری و همبستگی اجتماعی ترکیب مناسبی بوجود بیاورند. هابرماس و والزر تلاش کردند که تئوری مجرد و جهان‌شمولی در مورد یک جهان آرمانی تدوین کنند و موقعیت

مثالی، ایده آلیستی، نمادین از کنش و تفکر انسان بیاورند که محور حرکت انسان به سوی عدالت و آزادی باشد.

"عدالت و بسط ارزش های اخلاقی، منشأ الزام سیاسی است. اگر حکومت برای سعادت افراد جامعه و بسط ارزش های اخلاقی در جامعه بکوشد، مشروع قلمداد می شود. از نظر تاریخی، ایده ی عدالت از سوی افلاطون عرضه شد و به طبقه بندی وی از حکومت ها در آن زمان منتهی گشت. ارسطو پی گیری مصالح مشترک در قبال مصلحت شخصی را معیاری برای مشروعیت حکومت قلمداد می کرد. از نظر ارسطو مشروعیت حکومت تا زمانی دوام دارد که حکومت از مرز عدالت و درستی خارج نشود و در نتیجه اگر حکومت به فساد کشیده شود و در آن درستی و فضیلت پاس داشته نشود، مشروع نیست. افلاطون قانونی را مشروع می داند که قادر به رفع مشکلات جامعه و ایجاد عدالت در جامعه باشد و حاکم مطلوب را حکیمانی می داند که به قانون خوب، دست رسی داشته باشند. (محمد جواد نوروزی، فلسفه ی سیاست، (ق.م: ۱۳۸۰)، ۱۱۸)."

"به گفته برخی متفکران مشروعیت حکومت به عدالت است و اگر حاکمی حتی با هزار آیه و روایت هم بر سر کار بیاید ولی عدالت نداشته باشد، مشروعیت ندارد. این استاد و محقق دانشگاه با بیان این که اسلام در دو نوع اصلی "اسلام هویت" و "اسلام حقیقت" جلوه می کند، اگر بخواهیم تعریف روشنی از اسلام فاندامنتالیست ها ارائه کنیم، باید بگوییم که اسلام آنها "اسلام هویت" است. یعنی آنها از اسلام استفاده می کنند تا هویت بیابند و به دیگران بگویند ما هم کسی هستیم و از آنجایی که هویت ها همواره باهم سر جنگ دارند، فاندامنتالیست ها اهل تفاهم هم نیستند. اما اسلام حقیقت، اسلامی است که آدمی به خاطر حقیقی بودنش به آن نزدیک می شود. اسلام حقیقت اهل تفاهم است. چرا که حق ها همواره همنشین یکدیگرند و با هم ستیزه ندارند. پیامبر اسلام هم در درجه ی اول "اسلام حقیقت" را به مردم عرضه کرد، اما این، "اسلام حقیقت" به طور تاریخی تبدیل به اسلام هویت شد. (سروش. ایسنا. ۱۳۷۹/۵/۲۹). "سعادت در اندیشه سیاسی اسلام، آرمان آدمی است، لذا قدرت سیاسی باید در خدمت این آرمان باشد. چنین قدرتی برای دست یابی به سعادت نمی تواند روابطی ناعادلانه در جامعه برقرار سازد، زیرا در این صورت، قدرت مشروع به غلبه و سلطه و در جهت خلاف مصلحت انسان تبدیل می شود و مشروعیت خود را از دست می دهد. (اخوان کاظمی، شماره ۱۴ و ۱۵، ۸۸-۶۶)

این نظریه ها علی رغم تفاوت های بسیار، شباهت هایی نیز دارند. همه این ها با تأثیرپذیری از گفتمان سنتی، ساخت سیاسی را فردمحور می بینند و بر شخص حاکم و به سخن دیگر بر مشروعیت فاعلی تأکید کرده، مشروعیت را در همین سطح محدود می کنند، علاوه بر این، عموماً به مراحل اولیه شکل گیری رهبری و انتخاب حاکم و یا تأسیس دولت توجه نموده؛ به رویه ها و محتوای سیاست ها و کارکردهای حکومت توجه چندانی ندارند. در حالی که اگر از مردم انتظار می رود همواره از دولت اطاعت کنند، باید مبنای مشروعیت نیز تداوم داشته باشد. بنابراین، در تبیین مشروعیت نیازمند عواملی هستیم که به محتوای سیاست ها، کارکردها و اهداف حکومت نیز توجه نماید و معیاری دائم برای ارزیابی عرضه کند. "این نظریه ها هم چنین مشروعیت را امری بسیط و تک بعدی تلقی کرده، هریک برای اثبات مدعای خود، به بخشی از سنت دینی تکیه می کنند

و بخشی دیگر را به حاشیه می‌رانند و بدین ترتیب از ارائه برداشتی عام و فراگیر از مشروعیت ناتوانند. به نظر می‌رسد برداشت عدالت‌بنیاد از مشروعیت، تصور جامع‌تری از این پدیده به دست خواهد داد و امکان آشتی نظریه‌های متضاد و نصوص متنوع را فراهم می‌آورد. (حسینی زاده. بهار ۱۳۹۵. سایت shiitestudies.com)

۴. روش تحقیق

در این مقاله از روش کتابخانه‌ای برای جمع‌آوری اطلاعات در زمینه ادبیات و پیشینه تحقیق استفاده شده است و با مطالعه کتاب‌ها، مقاله‌ها و تحقیق‌های دیگر پژوهشگران و جستجو در اینترنت، اطلاعات مورد نظر، جمع‌آوری و جمع‌بندی گردید.

مشروعیت سیاسی نشان دهنده این است که حاکم برای اعمال قدرت چه مجوزی دارد و مردم برای اطاعت و پیروی از حاکم چه توجیه عقلی و شرعی ارائه میدهند. در همه ی زمان ها و در همه ی مکان ها ، نهاد قدرت جهت پذیرش حمایت مردم از خود از یک سو و مردم هم از سوی دیگر جهت اعتماد به نهاد قدرت ، در صدد طرح و پذیرش مبانی مشروعیت قدرت بوده اند در دوران موسوم به عصر سنت که قدمتی طولانی دارد مبانی مشروعیت به : مذهب و ملیت ختم می شود و این دو مفهوم مهم ترین مبانی و خاستگاه مشروعیت بخش نهاد قدرت بوده اند مردم هم پذیرش و اطاعت از حکومت را برهمن محور دوگانه برخورد واجب و مسلم داشته اند . به طور کلی می توان گفت که کشورهایی که ساختار اجتماعی چندگانه و فرهنگ قدرتمند تاریخی داشته اند از مشروعیت مرکب یا چندگانه برخوردار بوده اند بنابراین می توان گفت که حکومت در ایران کنونی در ایران نیز از پشتوانه مشروعیت چندگانه برخوردار است . از سوی دیگر باید گفت که نباید موضوع مشروعیت در یک کشور را به کشورهای دیگر تعمیم داد چرا که هر کشور فرهنگ و سنت سیاسی متفاوتی دارد . از سوی دیگر باید خاطر نشان کرد که در تاریخ ایران دین در نهاد دولت بسیار قدرتمند بوده است و ورود دین در سیاست در چند دهه اخیر به گونه ای بازتولید دولت های تاریخی در ایران ولی با چارچوب متفاوت و عناصر نوین از جمله مشروعیت دینی مبتنی بر ولایت فقیه است .

۱. اسدآبادی، طیه و دارابی، محمدعلی (۱۳۹۷). تبیین مشروعیت نظام دموکراتیک مبتنی بر قانون اساسی و نظام جمهوری اسلامی ایران، فصلنامه جستارهای حقوق عمومی، سال دوم، شماره پنجم.
۲. الگار، حامد (۱۳۶۹). دین و دولت در ایران نقش علما در دوره قاجاریه .. تهران: طوس.
۳. تابش، رضا و محسنی، جعفر (۱۳۹۰). مبانی مشروعیت نظام جمهوری اسلامی، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
۴. حاتمی، محمدرضا (۱۳۸۹). مبانی مشروعیت حکومت در اندیشه سیاسی شیعه، تهران: علوم و فنون رازی.
۵. جعفریان، رسول (۱۳۷۰). دین و سیاست در دوره صفوی، قم: انصاریان.
۶. خمینی، روح الله (۱۳۷۸). صحیفه امام خمینی (ره)، ج ۱، ۱۴ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۷. زرین کوب عبدالحسین (۱۳۶۸)، تاریخ مردم ایران (از پایان ساسانیان تا پایان آل بویه) تهران، انتشارات امیر کبیر، چاپ اول.
۸. زریاب خوئی عباس (۱۳۶۱)، مقدمه ای بر کتاب تشکیل دولت ملی در ایران تألیف والتر هینتس، ترجمه کیکا ووس جهاندار، تهران، انتشارات خوارزمی، چاپ دوم.
۹. شاهرخی، سیدحامد (۱۳۹۷). نقش مردم در حکومت اسلامی از نگاه مقام معظم رهبری و شهید صدر، فصلنامه فرهنگ پژوهش، شماره ۱۲.
۱۰. شجاعی زند علیرضا (۱۳۷۶)، مشروعیت دینی دولت و اقتدار سیاسی دین، تهران، مؤسسه فرهنگ انتشاراتی تبیان، چاپ اول.
۱۱. صدرا علیرضا (۱۳۹۸). مشروعیت سیاسی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۲. صدرا، علیرضا و لک زایی، نجف (۱۳۸۷) مشروعیت سیاسی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۳. طباطبایی، جواد (۱۳۸۹)، دیباچه ای بر نظریه انحطاط ایران، تهران: نشر نگاه معاصر.
۱۴. طباطبایی، جواد (۱۳۸۹)، زوال اندیشه سیاسی در ایران، تهران: کویر.
۱۵. فوران جان (۱۳۷۸)، مقاومت شکننده (تاریخ تحولات اجتماعی ایران) ترجمه احمد تدین، تهران، انتشارات خدمات فرهنگی رسا، چاپ دوم.
۱۶. فیرحی، داود (۱۳۹۸). نظام سیاسی و دولت در اسلام، تهران: سمت؛ مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی،
۱۷. فیرحی داود (۱۳۷۸). قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام. تهران: نی.
۱۸. قائدی، محمدرضا (۱۳۸۳). مشروعیت و کارآمدی، فصلنامه مطالعات راهبری، شماره ۱۱.
۱۹. کرامت، فرهاد، مبانی مشروعیت مردم سالاری دینی: مورد جمهوری اسلامی ایران (از منظر جامعه شناسی سیاسی)، رساله دکترا، رشته علوم سیاسی دانشگاه تهران، سال دفاع ۱۳۹۰.
۲۰. ملکی، علی (۱۳۹۷). مبانی مشروعیت نظام جمهوری اسلامی ایران: تعدد تفسیرها؛ چالش ها و راهکارها، فصلنامه سیاست متعالیه، سال ششم، شماره ۲۱.
۲۱. نائینی، محمدحسین (۱۳۹۳). تنبیه الامه و تنزیه المله، قم: بوستان کتاب، چاپ سوم.

۲۲. نوذری حسینعلی (۱۳۸۱). « بازخوانی هابرماس ». تهران؛ چشمه.

۲۳. Laclau,E.(1977b),"Towards a Theory of Populism in Politics and Ideology in Marxist Theory. London:New Left Book.

۲۴. Norris,A,(2006)"Ernesto Laclau and the Logic of the Political" ____