

الگوی پیوندی مشروعیت دولت و ظرفیت‌ها و محدودیت‌های موارث فرهنگی در ایران

محمدجواد غلامرضا کاشی^۱

ساناز کرمی^۲

(تاریخ دریافت: ۹۴/۰۸/۰۶ - تاریخ تصویب: ۹۴/۱۲/۰۹)

چکیده

در این مقاله، با توجه به آسیب‌های ناشی از ادبیات دوگانه ساز رژیم‌های سیاسی به دو سنخ دیکتاتوری و دمکراتیک، تلاش شده است چارچوبی برای توصیف و فهم وضعیت نظام‌های سیاسی در کشورهای اسلامی، به ویژه در ایران تمهید شود. در این زمینه با تکیه بر الگوی رژیم‌های پیوندی فرض بر این است که بخش مهمی از کشورهای جهان در دنیای امروز، علاوه بر پذیرش مشروعیت ناشی از نهادها و مناسبات دمکراتیک مدرن، در عین حال از مشروعیت ناشی از بسترهای فرهنگی و تاریخی خود نیز بهره می‌برند و به این معنا، در شمار نظام‌های پیوندی قرار می‌گیرند. با توجه به این مفروضات، تلاش کرده‌ایم با کاوش در بستر فکری ایرانیان باستان و سنت اندیشه سیاسی اسلامی، ظرفیت‌ها و محدودیت‌های الگوی پیوندی مشروعیت را در بستر فرهنگی ایران شناسایی کنیم.

کلید واژه‌ها: رژیم‌های پیوندی، مشروعیت سیاسی، فرایند دمکراتیک

۱. استادیار علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبائی (javadkashi@gmail.com)

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد اندیشه سیاسی اسلام دانشگاه علامه طباطبائی (sanazkarami77@yahoo.com)

مقدمه

تا یکی دو دهه پیش، ادبیات سیاسی با یک منطق دوگانه‌ساز، کشورهای جهان را به دو گروه دموکراتیک و غیردموکراتیک طبقه‌بندی می‌کرد. کشورها اگر به کلی دموکراتیک نبودند، و ذیل عنوان دیکتاتوری هم جای نمی‌گرفتند، با عناوینی نظیر وضعیت دوران گذار، یا نیمه‌دموکراتیک، یا شبه‌دموکراتیک نام‌گذاری می‌شدند تا گویای فرایندی خطی از حرکت در میان همان دوگانه دیکتاتوری و دموکراسی باشد. مبنای اصلی این طبقه‌بندی، اقتصاد آزاد و سیستم انتخاباتی بود. با همین الگوی دوگانه‌ساز، فرایند تحولات سیاسی در جهان، حول و حوش امواج گسترش دموکراسی طبقه‌بندی شد. آخرین آن، ایده موج سوم دموکراسی بود که توسط هانتینگتون در سال ۱۹۹۱ ایده‌پردازی شد. پس از فروپاشی اتحاد شوروی و امواجی که این فروپاشی در کشورهای اروپای شرقی، آسیا، آمریکای لاتین و آفریقا برانگیخت این تصور شایع شد که جهان با موج تازه‌ای از دموکراتیک شدن مواجه است. زمانی تقسیم‌بندی کشورها بر اساس نوع رژیم مستقر در آن کار آسانی بود. اما آنچه به واقع مشاهده می‌شود این است که تقسیم‌بندی کشورها نسبت به دو دهه قبل دشوارتر شده است و به همین ترتیب، به نوعی، گفت و گویی بی‌پایان برای طبقه‌بندی رژیم‌ها ادامه دارد. در دهه‌های اخیر برخی از مسائل مفهومی در علوم سیاسی مورد مذاقه و موشکافی بیشتری قرار گرفته‌اند و این مسائل در مورد این که دموکراسی چه هست و چه نیست نمی‌باشد، و یا این که کدام رژیم‌ها دموکراسی هستند و کدام نیستند، بلکه نکته مهم این است که ربع قرن از موج سوم دموکراتیزه شدن و تجدید حیات مطالعات تطبیقی دموکراسی گذشته است و ما هنوز هیچ اجماعی بر سر آنچه دموکراسی تلقی می‌شود نداریم و هنوز در تلاش برای طبقه‌بندی رژیم‌های مبهم هستیم (Diamond, 2002: 21).

اگرچه با فروپاشی اتحاد شوروی تحولات شگرفی در سراسر قاره‌های جهان

- به ویژه در کشورهای اقماری اتحاد شوروی - روی نمود، اما نتیجه با آنچه تئورسین‌های موج سوم می‌پنداشتند متفاوت بود. این کشورها از ساختار حزبی کمونیستی فاصله گرفتند اما لزوماً دمکراتیک نشدند. پاره‌ای از صاحب‌نظران، هنوز هم در این کشورها، منتظر دمکراسی هستند، اما برخی با واقعیاتی که در این کشورها مشاهده می‌کنند به ضرورت بازنگری در تئوری‌های دمکراتیک شدن و اساساً بازنگری در مقوله دمکراسی متمایل شده‌اند. به نظر این متفکرین، به دو نکته در این زمینه باید توجه کرد. نخست اینکه تا کنون کمتر به بسترمندی فرهنگی دمکراسی توجه شده است. دمکراسی در هر موقعیت نسبتی با بسترهای سنتی و فرهنگی خود برقرار می‌کند و چهره متفاوتی می‌یابد. پذیرش چهره‌های متفاوت از دمکراسی، دوگانه‌سازی ساده دمکراسی و دیکتاتوری را تضعیف می‌کند. نکته دوم، ضرورت تجدید نظر در روایت‌های تک‌خطی حرکت از یکی به سمت دیگری است. به نظر این گروه از متفکرین، می‌توان وضعیت‌های میانی را تصویر کرد که الزاماً به سمت دمکراسی خاص غربی پیش نمی‌رود. گاهی مناسبات مدرن به سهم خود، نهادهای دمکراتیک را تولید می‌کنند و این نهادها، در کنار نهادهایی قرار می‌گیرند که به طور سنتی و فرهنگی معتبر و پایدارند.

خروج از منطق دوگانه‌ساز، اجازه می‌دهد با نام‌گذاری‌های تازه‌ای مواجه باشیم. یکی از این عناوین نظام‌های پیوندی (Hybrid regime) یا دورگه است. در نظم‌های پیوندی، با ترتیبات و نهادهایی مواجهیم که با الگوهای دمکراتیک انطباق دارند و از آراء مردم کسب مشروعیت می‌کنند. در همین حال، نهادهایی نیز به چشم می‌خورند که از سنت و عقاید فرهنگی و تاریخی مشروعیت کسب می‌کنند. رژیم‌های هیبریدی پدیده‌های جدید نیستند. حتی در سالهای ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ رژیم‌های چندحزبی و انتخاباتی اما همراه با نهادهای غیردموکراتیک وجود داشتند. از لحاظ تاریخی، در اروپا و آمریکای لاتین موارد متعددی از رقابت محدود احزاب و حق رای محدود وجود داشته است



(Diamond, 2002: 23). در این سنخ کشورها، نه تنها نهادهای دموکراتیک، بلکه تاریخ، فرهنگ و عوامل اقتصادی و ژئوپولیتیک هم در درک اجتماعی از هویت، اقتدار و مشروعیت موثر است (Akkoyunlu, 2014: 15).

ایران پس از انقلاب و نظام جمهوری اسلامی، یکی از این کشورهاست که در ادبیات سیاسی روز از آن سخن گفته می‌شود. فرض بر این است که کشورهایی از این سنخ، در وضعیت‌های گذار نیستند، بلکه اصولاً مشخصات فرهنگی و اجتماعی و حتی ملاحظات مربوط به بازتولید نظم سیاسی‌شان، مقتضی چنین ساختار دوگانه‌ای است. شایان ذکر است که مقوله نظام‌های پیوندی، صرفاً به کشورهای پیرامونی راجع نمی‌شود بلکه از جمله مفاهیمی است که برای موقعیت‌های تازه در کشورهای توسعه یافته نیز به کار بسته می‌شود، منجمله اتحادیه اروپا (McMahon, 2013).

نظریات مرتبط با مقوله نظام‌های پیوندی، بر این باور متکی است که در هر موقعیت، باید نسبت میان نهادهای متکی بر رای را با نهادها و هنجارهای متکی بر بسترهای تاریخی و فرهنگی مورد مطالعه قرار داد. مطابق با این رویکردها، خروج از دوگانه‌سازی دموکراسی و دیکتاتوری، و پذیرش ظرفیت‌های فرهنگی برای پیوند با نهادهای متکی بر رای، بیشتر به ثبات و توسعه این دست از نظام‌ها کمک می‌کند. مطالعاتی که نقش عوامل فرهنگی، و مذهبی و میراث دینی و تاریخی را در ظهور توسعه بررسی می‌کند اثبات کننده این مدعاست. (Menocal, 2008: 29). در این مقاله، می‌کوشیم از منظر نظام‌های پیوندی، مشروعیت سیاسی معطوف به پیوند میان نهادهای دموکراتیک و ظرفیت‌های موجود در عرصه تاریخی و فرهنگی را مطالعه کنیم.

طرح مساله

بیش از یک قرن است که در این دیار نهادهای متکی بر رای ظاهر شده‌اند. در این مدت نسبتاً طولانی، نسبت میان نهادهای دموکراتیک و نهادهای برخاسته از



سنت و شریعت، موضوع منازعات حاد بوده است. سنخ این منازعات در طی سه دهه اخیر و با استقرار جمهوری اسلامی شدت بیشتری هم پیدا کرده است، چندانکه گاه امنیت و وحدت ملی را در مخاطره افکنده است. یکی از مضامین اظهار شده در این زمینه، نسبت میان جمهوریت و اسلامیت نظام بوده است. مدافعان جمهوریت، معمولاً با تکیه صرف بر مقوله رای مستقیم، نهادهای بازنمای اسلامیت یا نهادهای بازنمای بنیادهای ایدئولوژیک نظام را به تبعیت فرا می‌خوانند. در مقابل، برخی مدافعان اسلامیت برای رای و نقش و مرجعیت مردم و جاهت چندانی قائل نیستند.^۱

منازعات مذکور، به یک شکاف عظیم و آشتی‌ناپذیر فکری نیز تبدیل شده است. در یک سو با تفاسیری از حکومت مواجهیم که اصولاً رای مردم را در حاشیه تفسیر می‌کنند و حتی از تضعیف و حذف این نهادها سخن به میان می‌آورند.^۲ از سوی دیگر، تفاسیری خودنمایی می‌کنند که با تکیه بر روایتی لیبرال، حکومت را در معرض انتخاب میان دوگانه دمکراتیک تام یا دیکتاتوری قرار می‌دهند. این روایت‌ها هرگونه محدودیت نسبت به فرایندهای کسب رای را نشانگر تنزل مشروعیت نظام سیاسی قلمداد می‌کنند. دوگانه مذکور، همانقدر که در سطح فکری از هم فاصله روزافزون می‌گیرند، در سطح عملی نیز به سمت تنازعات حاد پیش می‌روند.

معضل اساسی در منازعه فوق، رویارو کردن دو افق آشتی‌ناپذیر است. یکی افق وابسته به نصوص و اصول دینی و ایدئولوژیک، و دیگری افق خواست روزآمد و تحول‌یابنده مردم. یک راه تقلیل این دوگانگی، اولویت مشروعیت

۱. در این زمینه رجوع کنید به: محسن پالیزیان، «رویکردهای متفاوت نسبت به جمهوریت و اسلامیت در جمهوری اسلامی ایران»، فصل‌نامه سیاست، سال ۳۹، شماره ۳ (پیاپی ۱۱)، پائیز ۱۳۸۸، ص. ۱۱۳-۱۳۰.
۲. نگاه کنید به: مصباح یزدی، محمد تقی، نگاهی گذرا به نظریه ولایت فقیه، مرکز انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۷۸، ص ۱۱۷-۱۱۹.

دمکراتیک و تقلیل و تحویل مشروعیت دینی یا ایدئولوژیک به آن است. این خواستی است که مدعیان جمهوری نظام از آن سخن می‌گویند. راه دیگر، حذف نهایی نقش مردم و رای آنهاست. گویی امکان بنیادینی برای پیوند میان این دو کانون مشروعیت بخش وجود ندارد. وجه لاینحل این منازعه باور نادرستی است که در میان عموم مردم، سیاستمداران و حتی صاحب‌نظران دانشگاهی عمومیت پیدا کرده مبنی بر آنکه، مشروعیت مفهومی یک پایه و متکی بر یک کانون است. در این برداشت از مفهوم مشروعیت، انسجام که شرط صدق کلام نظری است، با خواست حل مساله که شرط پذیرش هر ایده معطوف به عمل است، خلط می‌شود. به علاوه، این منظر معمولاً از رویکردهای جهانشمول‌گرایی دمکراسی که مبتنی بر نهادهایی نظیر اقتصاد یا آموزش است تبعیت می‌کند و از رویکردهای فرهنگ‌بنیاد دمکراسی غفلت می‌کند. رویکردهای فرهنگ‌بنیاد دموکراسی به همبستگی معنادار بین فرهنگ و دموکراسی اشاره دارد و تحقق دموکراسی در جوامع برخوردار از فرهنگ غیردموکراتیک را امری بعید میداند. وجود مبانی فرهنگی ثابت و کارآمد در هر کشوری زمینه ساز تداوم و بقای بهتر دموکراسی است. رویکردهای مذکور، که در انگاره رژیم‌های پیوندی خود را بارز می‌کند، به کثرت منابع مشروعیت باور دارد، و ریشه داشتن دمکراسی در مناسبات فرهنگی را موید ضرورت حضور بسترهای فرهنگی و تاریخی در تولید مشروعیت می‌داند.

نظام‌های پیوندی و کثرت منابع مشروعیت سیاسی

ادبیات مرتبط با مقوله نظام‌های پیوندی را در دو بستر می‌توان مورد ملاحظه قرار داد: نخست در ادبیات مربوط به فرایندهای دمکراتی شدن نظام‌های سیاسی در عرصه بین‌الملل، و دوم، در زمینه اندیشه سیاسی. رویکرد نخست بیشتر بیانگر واقعیات سه چهار دهه اخیر در جهان ادبیات علوم سیاسی است و موید صورت‌بندی‌های سیاسی چند پایه. رویکرد دوم، صورت‌بندی مشروعیت‌بخشی



به این ساختارهای چندگانه را تبیین می‌کند و نشان می‌دهد که اندیشه سیاسی تا جایی که با واقعیات سیاسی سروکار داشته است، همواره تابع الگوهای چندبنیادی بوده است.

نظام‌های پیوندی در ادبیات سیاست مقایسه‌ای

ادبیات مربوط به فرایندهای دموکراتی شدن کشورهای جهان، تا اواخر دهه ۱۹۹۰، همچنان بر رویکردی خطی در خصوص بسط دموکراسی پای می‌فشارد. این ادبیات بر این مبنا استوار بود که دموکراسی یک پدیده اجتناب‌ناپذیر جهانی است که همراه با بسط اقتصاد بازار و سرمایه داری از یکسو و آموزش از سوی دیگر، بسط و توسعه پیدا خواهد کرد. متفکران این حوزه، عموماً بر این باور بودند که گسترش دموکراسی در امواج گوناگون تاریخی، قلمروهای فتح نشده را فتح خواهد کرد. آخرین و معتبرترین روایت از این مقوله، به کتاب پر ارجاع هانتینگتون تحت عنوان *موج سوم دموکراسی* تعلق دارد. مقصود از موج، افزایش معنی‌دار دموکراتیک شدن کشورها، در مقابل فرایند معکوس سقوط دموکراسی‌هاست (Huntington, 1991: 15). وی با تکیه بر آمار کشورهای که پس از اواخر دهه هفتاد دموکراتیک شده‌اند، نشان می‌دهد که سومین موج دموکراسی آغاز شده است. تصویر هانتینگتون بعدها با توجه به پیامد کشورهای وارد شده در جرگه کشورهای دموکراتیک نقد و نقض شد. اول اینکه بسیاری از این کشورها موقتاً دموکراتیک ماندند. دوم این که برخی از این کشورها در نتیجه ورود به وضعیت دموکراتیک، با خشونت‌های داخلی و مفاسد سیاسی مواجه شدند. اما آنچه به این مقاله مربوط است وضعیت کشورهای است که پس از خروج از وضعیت غیردموکراتیک، کم و بیش در وضعیتی بینابین تثبیت شدند. از سویی، با تاسیس نهادهای دموکراتیک نظیر رای و مجلس، به کشورهای دموکراتیک شباهت پیدا کردند، اما نهادها، قوانین و مناصب معتبر و قدرتمندی نیز حضور داشتند که با موازین دموکراتیک غربی چندان سازگار



نبود.

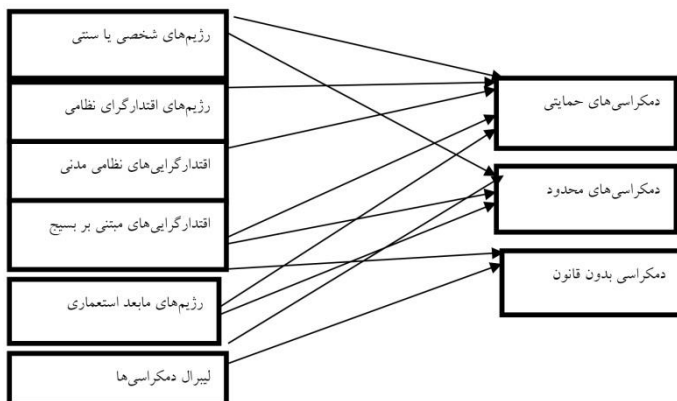
این وضعیت‌های بینابین، توسط برخی از اندیشمندان، با عناوینی نظیر دوره گذار یا وضعیت‌های بینابین طبقه بندی شد. اما به تدریج رویکرد تازه‌ای با نقد منظر هانتینگتون ظهور پیدا کرد. به نظر این منتقدین رویکردهای متعارف دمکراتی شدن، بیش از حد بر متغیرهای اقتصادی استوار است. علاوه بر این، به مدل آمریکایی دمکراتیک شدن پای بند است. این رویکردها از این نکته غفلت دارند که الگوی دمکراسی آمریکایی پیش از هر چیز بر پیشینه فرهنگی و طبقه متوسط خاص آمریکا استوار است. به باور این صاحب‌نظران، دخالت دادن متغیر فرهنگی در کنار تحلیل سایر عوامل دخیل در فرایند دمکراتیک شدن، موید این نکته است که نهادهای دمکراتیک، نمی‌توانند بدون برقراری نسبت با سنت‌های فرهنگی و تاریخی خاص، برقرار بمانند. چنانکه در آمریکا نیز بدون سنت پروتستانی آمریکا نمی‌توان فرایند دمکراتیک شدن آن را درک کرد. توجه و عنایت به متغیرهای فرهنگی به خودی خود به این معناست که نهادهای دمکراتیک همانند صندوق رای که هانتینگتون بیش از حد بر آن تاکید می‌کرد، با سایر نهادهای مبتنی بر سنت‌های خاص در هر موقعیت پیوند می‌خورد و حاصل الگویی خاص از رژیم است. که تحت عنوان رژیم پیوندی شناخته می‌شود (Bogaards, 2009: 399-423).

لئوناردو موردینو، در زمره اندیشمندانی است که تلاش کرده است مقوله رژیم‌های پیوندی را موضوع بررسی قرار دهد (Mardino, 2008). او در مقاله‌ای تحت عنوان «رژیم‌های پیوندی یا رژیم‌های در حال گذار؟» کاستی‌های پیشین در زمینه دوگانه‌سازی‌های دمکراتیک و دیکتاتوری را بررسی می‌کند و سرانجام به این نتیجه می‌رسد که رژیم‌های پیوندی مفهومی است که بخش مهمی از کشورهای جهان منجمله‌شده را که پیش از این در زمره کشورهای دمکراتیک صرف طبقه بندی می‌شدند شامل می‌شود. موردینو، اغلب کشورهای دمکراتیک واقعا موجود را در زمره رژیم‌های پیوندی



جای می‌دهد. اما سنخ‌های متفاوتی برای آنها قائل است. او نظام‌های دموکراتیک پیوندی را در یک سه گانه جای می‌دهد که عبارتند از: دموکراسی‌های حمایت شده (Protected democracy)، دموکراسی‌های محدود (Limited democracy) و دموکراسی‌های بی قانون (Democracy without law). به نظر موردینو، نظام‌های سیاسی با پیشینه‌های گوناگون، به یکی از این سه سنخ دموکراسی نزدیک می‌شوند. می‌توان نقش سنت و پیشینه‌های فرهنگی را در این طبقه بندی مشاهده کرد.

انواع رژیم‌های پیوندی از نظر موردینو (Mardino, 2008, 11)



ملاحظه می‌شود که در روایت موردینو، دموکراسی خود یک نظام پیوندی است. به جای یک دموکراسی با مدل عام و فرازمانی و فرامکانی و فرافرهنگی، باید دست کم به سه مدل دموکراسی توجه کرد که همگان از سنخ پیوندی محسوب می‌شوند و در بسترهای فرهنگی گوناگون حاصل تنوعی از نهادها و منابع مولد مشروعیت‌اند.

مباحث فوق، نظام‌های پیوندی را بیشتر از زاویه نهادها و قوانین و قواعد سامان دهنده به مشروعیت یک نظام سیاسی مد نظر قرار داده است. به عبارتی دیگر، بیشتر منظری توصیفی در خصوص نظام‌های دموکراتیک جهان دارد. اما

فلسفه سیاسی تا چه حد چنین سنجی از نظام‌های پیوندی را مشروع قلمداد می‌کند؟ میراث موجود در زمینه اندیشه سیاسی، چه ظرفیت‌هایی برای مشروعیت بخشی به نظام‌های پیوندی دارد؟

مشروعیت نظام‌های پیوندی در فلسفه سیاسی

حیات نظم سیاسی و ترتیبات حقوقی و قانونی آن، مستلزم پذیرش از سوی عموم و تبعیت آنان است. آنچه نظم را قابل پذیرش می‌کند و تبعیت را تابع هنجار اخلاقی، مرجع مشروعیت‌بخش خوانده می‌شود. فیلسوفان گاه یک و گاه چند مرجع را در مشروعیت بخشی به نظم سیاسی به خدمت می‌گیرند. انسجام و ساختارمندی نظری یک روایت فلسفی، در پرتو یک مرجع مشروعیت‌بخش، جاذبه بیشتری دارد، اما هنگامی که قرار است روایت یک فیلسوف در مشروعیت بخشی به یک وضعیت عینی به کار بسته شود، ارجاع به یک کانون دشوار می‌شود. به عبارتی دیگر، انسجام نظری ناشی از مرجعیت واحد، لزوماً به کار بست عملی یک نظریه سیاسی کمک نمی‌کند. فلسفه سیاسی تا هر حدی که با واقعیات سیاسی پیوند می‌خورد، از سنخ پیوندی ظاهر می‌شود.

اگر افلاطون را بنیادگذار فلسفه سیاسی به شمار آوریم، در اندیشه سیاسی او، حقیقت فلسفی و به تبع آن فیلسوف، مرجع یگانه حیات سیاسی است. اما افلاطون تا جایی به این رویکرد پای بند است که به طراحی مدینه فاضله خود دلمشغول است و الا هنگامی که قرار است تن به واقعیات عینی بسپارد قانون و انجمنی از گروه‌های گوناگون را به جای اراده فیلسوف می‌نشانند (لطفی، ۱۳۸۰: ۲۲۶۹). با این همه افلاطون در زمینه مرجع بازتولید مشروعیت، همچنان وحدت گراست، چرا که مرجعیت قانون و مرجعیت فیلسوف همزمان موضوعیت ندارند؛ قانون تنها در هنگام فقدان فیلسوف ایفای نقش می‌کند. حتی ارسطو نیز که به کثرت‌گرایی شهره است، و از سه منبع مشروعیت – فردی، اقلیت برگزیده و اکثریت – سخن می‌گوید، هر یک را برای جامعه‌ای



مفید فایده می‌داند. به این معنا، کمتر می‌توان توجیهی برای نظام‌های پیوندی در فلسفه سیاسی آنان جستجو کرد (Frank, 1940).

فیلسوفان بزرگ یونانی، همه به دوران انحطاط تمدن یونانی تعلق دارند، اما فلسفه‌ای که در عمل، موجه‌کننده مرجعیت سیاسی در دوران اوج امپراتوری رم است، نخستین و پیچیده‌ترین الگوی مشروعیت کثرت‌گرا در تاریخ اندیشه سیاسی به شمار می‌رود و تماماً از سنخ فلسفه‌های پیوندی است. فیلسوفان رواقی، بر اساس سه گانه پادشاهی، اریستوکراسی و جمهوری فیلسوفان یونانی، مدلی ساختند و در عمل اعمال کردند، که این هر سه را به یکدیگر پیوند می‌زد. به باور رواقیون، هر یک از الگوهای بازتولید مشروعیت، دارای سائقه و میل سقوط و زوال است. پادشاهی در مخاطره تبدیل شدن به استبداد فردی، اریستوکراسی در مخاطره سقوط به الیگارش‌ی و جمهوری در مخاطره سقوط به دمکراسی. آنها تنها راه کنترل این سوائق زوال را، در ترکیب آنها دانستند. به این ترتیب، الگویی از نظم سیاسی پیشنهاد کردند که سه منبع مشروعیت بخشی را در هم ترکیب می‌کرد: مشروعیت ناشی از خرد و فضیلت فردی، مشروعیت ناشی از گروه برگزیده و مشروعیت ناشی از اراده و خواست مردم. امپراتور، مجلس سنا و مجلس عوام، هر یک نمایندگی یکی از این مراجع را بر عهده داشتند (Rowe, 2000: 401-415).

در دوره قرون وسطی، تا زمانی که مسیحیت در قید ساختن نظم مدنی نبود، بلکه در صدد پاک کردن دامن مسیحیت از آلودگی قدرت دنیوی بود، خداوند را تنها مرجع مشروعیت سیاسی برمی‌شمرد. ملکوت الهی تنها موقعیت سیاسی است که مشروعیت تام دارد. وضعیتی که در بهشت آغازین و قیامت کبری برقرار خواهد شد. مشروعیت نسبی حاکمان دنیوی صرفاً به واسطه نقش آنها در ممانعت از هرج و مرج است. اما مسیحیت در زمانه قرون وسطی، و دقیقاً در زمانی که قرار شد متولی نظم سیاسی گردد، به کثرت مراجع مشروعیت روی آورد. به این معنا فلسفه سیاسی قرون وسطا از سنخ فلسفه‌های پیوندی است.



آکوئیناس عملاً سه منبع مشروعیت بخش را در کنار یکدیگر نشانید و روایتی مسیحی از مشروعیت نظم ساماندهی کرد: مشروعیت الهی، مشروعیت ناشی از حقوق طبیعی و مشروعیت ناشی از رضایت مردم. هر یک از این سه گانه، نماد مشارکت و حضور یکی از سه گانه‌های خداوند، عقل و خواست مردم است که در تدبیر عملی پادشاه تجلی می‌کند. این الگوی سه گانه بر این پیش فرض استوار است که قلمرو و حیطه ملکوتی و معنوی خداوند، و حیطه دنیوی بشر، با یکدیگر سازگاری‌ها و ناسازگاری‌هایی دارند. آنچه در این میان وساطت می‌کند، عقل متکی به حقوق طبیعی است (مککلند، ۱۳۹۳: ۲۵۹-۲۶۵).

فیلسوفان آغازین مدرنیته، تلاش کردند الگوی وحدت‌گرا از نظم را جانشین الگوی کثرت‌گرای آکوئیناس کنند. دامان قوانین الهی را از تولید مشروعیت در عرصه سیاسی کوتاه کردند و تلاش کردند حتی الامکان خرد عمومی و رضایت مردم را جانشین همه صور دیگر بازتولید مشروعیت کنند. تکیه وحدت‌گرایانه به خواست و رضایت مردم، فلسفه‌های سیاسی آغازین مدرنیته را هم از حیث نظری و هم از حیث عملی دستخوش ناسازگاری‌هایی ساخت. به باور هابرماس، تکیه وافر به فرد، و اصالت بخشی به عقلانیت معطوف به هدف در حوزه اقتصادی، همه فیلسوفان مدرنیته آغازین را با این دشواری مواجه کرد، که فلسفه‌ای مبتنی بر مرجعیت وافر فردی را چگونه با مرجعیت دولت و نظم پیوند بزنند. به همین جهت، اندیشه‌های سیاسی آغازین، یا از لویاتان‌هایزی سر در می‌آوردند که دولت و حکومت را قادر مطلق می‌ساخت یا از بن‌تام که همه چیز را به فرد واگذار کرد و دولت را به یک شبان شبگرد تقلیل داد (محمدی، ۱۳۸۶: ۵۳-۶۶). هگل را بستر تعامل و گفتگو میان جریان‌های گوناگون و ناسازگار اندیشه سیاسی مدرن شناخته‌اند. در روایت هگلی، نظم سیاسی چنانکه در بستر تاریخی تجلی یافته، بستر تنازع میان دو مرجع اعمال مشروعیت است: فرد و دولت (بیزر، ۱۳۹۳: ۳۹۹). در مواقعی دولت فردیت را تحلیل برده است و در شرایطی دیگر، فردیت، دولت را



به یک بیگانه تبدیل کرده است. فی الواقع در هر موقعیت خاص تاریخی، دو سائقه ناسازگار تولید و بازتولید مشروعیت همزمان عمل می‌کنند. پیوند این دو مرجع و تولید نظمی با یک مرجعیت واحد بازتولید مشروعیت، وضعیتی است که هگل به پایان تاریخ احاله می‌دهد.

در اندیشه سیاسی مدرن، الگوهای دوگانه مرجعیت را بیش از این می‌توان تعقیب کرد. یک نمونه دیگر، مشروعیت معطوف به آزادی و مشروعیت معطوف به عدالت است. این دو الگوی مشروعیت بخش، سرچشمه یک شکاف عظیم میان دو سنخ اندیشه سیاسی لیبرال و چپ شد. اما سرانجام با فیلسوفانی مواجهیم که در نتیجه پیامدهای عملی لیبرالیسم متکی بر بازار آزاد و سوسیالیسم دولتی، راه میانه‌ای انتخاب کردند. الگوهای عملی دولت‌های رفاهی و سوسیال دموکراسی‌ها به شیوه‌ای شبه‌الزی به الگویی پناه آوردند که آزادی و عدالت را دو الگوی مشروعیت‌بخش قلمداد می‌کردند بدون آنکه بتوانند میان این دو غایت ناسازگار، پیوندی منطقی برقرار کنند و یکی را از دیگری نتیجه بگیرند. به این معنا، به روایت کثرت‌گرای مولد مشروعیت واصل شدند که مولد سنخی از نظام‌های پیوندی است. سوسیال دموکراسی‌ها تجلی این سنخ از اندیشه سیاسی‌اند.

از مرور کوتاه تاریخ اندیشه سیاسی می‌توان نتیجه گرفت که این شاخه از اندیشه بشری تا جایی که بخشی از فلسفه است، از فضیلت حیات نظری که انسجام و وحدت است تبعیت می‌کند اما به محض آنکه نسبتی با واقعیت عینی برقرار می‌کند، از فضیلت حیات عملی که همانا توفیق در تحقق خیر مشترک بشری است تبعیت می‌کند و به الگوهای پیوندی روی می‌آورد. فرض ناگفته این عبارت آن است که در عرصه عملی، حیات سیاسی با کثرت موقعیت‌ها و ناسازگاری میان آنها مواجه است. حل مساله در بستر کثرات ناسازگار، جز با الگوهایی از اندیشه که این ناسازگاری‌ها را تصدیق نکنند میسر نخواهد شد.

از جمله مواردی که فلسفه‌های سیاسی در عمل را با فلسفه‌های صرفا



نظرورز متمایز می‌کند، ماجرایی پیوند میان مشروعیت ناشی از راس و مشروعیت ناشی از قاعده هرم جامعه سیاسی است. مشروعیت سیاسی اصولاً بر رابطه میان حکومت و مردم تمرکز دارد. الگوی نظری موجه‌کننده رابطه میان حکومت به منزله مرجع اعمال نظم، و مردم به منزله تابعان و فرمانبران است. فی الواقع حاکم و مردم در مواضعی متفاوت قرار دارند. مشروعیت می‌تواند صرفاً حاکم سیاسی را شامل شود و مردم صرفاً در نقش تابعان حاکم مشروع تعریف شوند. مشروعیت می‌تواند به مردم تعلق داشته باشد و حاکم مشروعیت خود را به شرط خدمت و تبعیت از خواست مردم کسب کند. مشروعیت می‌تواند به یک عنصر واسطه مثل قانون تعلق گیرد و حاکم و مردم هر دو به شرط تبعیت از این عنصر واسطه مشروع قلمداد شوند.

در صورت سه‌گانه فوق، می‌توان حضور ضمنی و پنهان صحنه سیاسی و منازعات جاری در آن را مشاهده کرد. الگوهای نظری معرف مشروعیت سیاسی، در بستری عینی از تنازع میان گروه‌های متنوع ساخته می‌شوند. یکی از محورهای اصلی منازعه حیطة و حدود قدرت حاکم و حدود و امکان‌های تبعیت مردم است. حاکم به اعتبار نقش خود طالب فرم‌پذیری جامعه به اعتبار غایات متصور خود است و جامعه نیز در بسط حیطة، آزادی‌های خود را می‌طلبد و خواهان کمترین هزینه برای امنیت و رفاهی که از حکومت دریافت می‌کند.

شهروندی و حکومت دو موقعیت متمایزند که منطق حداکثرسازی قلمرو یکی، در عمل و تجربه تاریخی به محدودسازی قلمرو دیگری می‌انجامد. فیلسوفان سیاسی، تلاش وافر می‌کنند تا این ناسازگاری عملی را در سازگاری نظری خود جبران کنند. اما این ناسازگاری از همان نخستین نطفه‌های تکوین اندیشه سیاسی قابل مشاهده است. جام شوکرانی که سقراط نوشید، به واسطه عدم انطباق میان خرد حکومت و خرد فردی و شخصی سقراط بود. آنچه سقراط حقیقت می‌پنداشت، با نظم سیاسی مطلوب یونانیان سازگار نبود. سقراط به قانون آتن تن در داد و جام شوکران را نوشید اما هیچگاه از آنچه حقیقت



می‌پنداشت دست نکشید. ماجرای سقراط بیانگر ناسازگاری حل ناشدنی قلمرو حاکم و قلمرو تابعان است.

فلسفه‌های سیاسی با منطق یگانه‌انگار، تمایز و ناسازگاری میان این دو موقعیت را به رسمیت نمی‌شناسند. اگر فیلسوف یگانه‌انگار، مشروعیت را تماماً به راس هرم سیاسی اختصاص داده باشد، هر گونه ابراز وجود تابعان، خارج از قلمرو مجاز حاکم، را نامشروع قلمداد می‌کند و تبعیت تام انتظار دارد. اما اگر مشروعیت را به مردم اختصاص داده باشد، حکومت، قانون و موجودیت حاکم را تماماً در خدمت خواست و لذت جا به جا شونده مردم تحلیل می‌کند. رویکرد نخست چنان بر فضیلت سیاسی پای می‌فشرد که هر خواست مردمی را مصداق شرارت بر می‌شمرد. رویکرد دوم چنان به خواست مردم متکی است که امر سیاسی را تماماً به لذت‌های زودگذر عمومی تقلیل می‌دهد.

تنها به شرط پذیرش منطق دوگانه و پیوندی بازتولید مشروعیت است که می‌توان از دو رویکرد افراطی مذکور ممانعت به عمل آورد. منطق‌های دوگانه‌ای که باور به دو قلمرو ناسازگار میان حکومت و مردم دارند و فلسفه دوگانه‌انگار خود را در جهت تعدیل ناسازگاری مذکور به کار بسته‌اند، عملاً قادر به رهایی از هر دو سوی قطب مذکورند. رواقیون رومی تنها به ناسازه میان مردم و حکومت بسنده نکردند بلکه عنصر سومی نیز به این ناسازه افزودند و آن اقلیت صاحب فضیلت بود. آنها با تعیین موقعیتی برای هر یک از این سه‌گانه بر این فرض بودند که به جای درگیر کردن جامعه با ناسازگاری میان این سه، فضائل این سه‌گانه را بر یکدیگر بیافزایند و نقطه بهینه‌ای برای فضائل عمومی بگشایند. اندیشه سیاسی مدرن که برگرفته از مدل رومی است، در روایت فیلسوفانی نظیر هگل و رالز، کم و بیش همان هدف را تعقیب کردند.

دموکراسی و میراث فرهنگی ایرانیان

مساله مورد نظر این مقاله، پیوند میان مشروعیت ناشی از رای تحول‌یابنده



مردم، و مشروعیت ناشی از موارث استوار سنتی و ایدئولوژیک است. مباحث نظری این نکته را مدلل ساخت که به جای تلاش برای اختیار یکی از این دو و منطق‌های متمایز آن، ضروری است به پیوند آنان بیاندیشیم. در عمل، به این ضرورت اشاره کردیم که نهادهای دمکراتیک در هر کجای عالم، با موارث سنتی اقلیم مقصد، پیوند برقرار کرده‌اند و تنها در صورت این پیوند می‌توان به ماندگاری آن امید بست. در نظر نیز، باید به الگوهایی نظروزرانه اندیشید که بستری برای همزیستی الگوهای چندگانه و متکثر مشروعیت فراهم کند. سنت ایرانی، با دو میراث گرانبار دوران باستان و دوران اسلامی همان بستر فرهنگی است که نهادهای دمکراتیک در عمل و در نظر باید نسبتی با آن برقرار کنند. ابتدا در زمینه الگوهای بازتولید مشروعیت در دو افق میراث ایرانیان - دوران باستان و دوران اسلامی - خواهیم پرداخت و پس از آن به امکان‌های نظری پیوند مشروعیت دمکراتیک با این دو بستر فرهنگی خواهیم پرداخت.

مشروعیت سیاسی حکومت و مردم در دوران ایران باستان

در این بخش مشابه با آنچه در دوره اسلامی انجام خواهیم داد، به جای تکیه بر آراء متفکر و فیلسوف خاص، نگاهی از دور به روح کلی اندیشه سیاسی در ایران باستان داریم. در این زمینه صرفاً قصد داریم مدلی از طور کلی صورت‌بندی اندیشه سیاسی عرضه کنیم تا امکانی برای مقایسه، ترکیب و گشودن امکان‌های نهفته در میراث فکری ایرانی فراهم شود. در سنت ایران باستان، مفهوم فره، و درک ابعاد آن، به فهم صورت‌بندی اندیشه سیاسی و نسبت میان خدا، انسان و مردم مدد می‌رساند.

فر در اندیشه سیاسی ایران باستان

حق حکومت یکی از موضوعات مهم و بحث‌برانگیز در تاریخ ایران بوده است. توجه به فرمان و تایید الهی (فر ایزدی) به اوایل دوران مادها و ویژگی‌های



برجسته‌ای که در کتیبه‌ها و نمادهای دوران هخامنشی و ساسانی وجود دارد، بر می‌گردد. فرّ نشان‌دهنده ویژگی‌هایی است که یک پادشاه برای کسب لطف ایزدی باید داشته باشد، بدون این ویژگی‌ها حکومت شاه نامشروع خواهد بود. در تصاویر زرتشتی، داشتن فرّ با وجود هاله‌ای عرفانی یا هاله‌ای دور سر شاه نشان داده می‌شد، که بعدها توسط ادیان ابراهیمی برای نشان دادن معنای قدوسیت به کار گرفته شد (Akkoyunlu, 2014: 57).

عموماً چنین پنداشته می‌شود که ایده فرّ و نقش محوری پادشاه در انگاره ایرانیان باستان، الگویی تک‌پایه از مشروعیت تولید می‌کند. در حالیکه ادبیات سیاسی این دوره نشانگر کثرت منابع مشروعیت‌زا در پوشش و حمایت متفاوتی از ایرانیان باستان است. فرّ در اندیشه سیاسی ایران باستان، گویای نسبت میان خداوند یا به تعبیر ایرانیان باستان اهورامزدا با جهان انسانی است. پژوهش‌ها بر روی موضوع فرّ و انواع آن بسیار محدود است و کار گسترده‌ای را در جهت شناخت آن می‌طلبد. آن چه تاکنون در ارتباط با این موضوع انجام شده تاکید بیشتری بر روی فرّ ایزدی و پادشاه بوده است و ذیل آن ویژگی‌های شاه آرمانی مورد ملاحظه قرار گرفته است. در این روایت، فره مفهومی منحصر به پادشاهان است که در نتیجه عنایت یکسویه و منطبق با خواست و اراده مختار اهورامزدا به فردی عطا می‌شود. این در حالی است که در این زمینه به دو نکته زیر باید توجه کرد.

نخست آنکه فرّ کیانی تنها یکی از صور فرّ در متون کهن فارسی است. ژاله آموزگار گونه‌شناسی انواع فرّ را در فرهنگ کهن ایران بیان می‌کند و آن‌ها را به فرّ ایزدی، فرّ کیانی یا شاهی، فرّ آریایی یا ایرانی، فرّ موبدی و پیامبری و فره همگان تقسیم می‌کند (آموزگار، ۱۳۹۰). نکته دوم در زمینه مفهوم فرّ وجه کسی آن است. فرّ در نتیجه تلاش و وظیفه‌شناسی فرّ اختصاص پیدا می‌کند و قابل انکار است. به قول مهرداد بهار در کتاب «پژوهشی در اساطیر ایران» فره به معنای سعادت، شکوه و درخشش است که بر اثر خویشتکاری به



دست می آید. اگر هرکس، هر طبقه و هر قوم خویشکاری ورزد یعنی به وظائف خویش و وظائف طبقه و قوم خود عمل کند، فرهمند می گردد و به سعادت و خواسته می رسد (بهار، ۱۳۷۸: ۱۵۶). بررسی دو سنخ کیانی و ایرانی فر، بیانگر ساختار ارتباط مشروعیت ناشی از خداوند از خلال دو کانون دیگر مولد مشروعیت - پادشاه و مردم - است.

اول: فر کیانی

داشتن فر کیانی نهایت آرزوی شاهان است و فقط در شاهان خوب و برحق ایرانی، آنهایی که به خواست اهورامزدا شاه شده‌اند، جایگزین می‌شود و این توانایی را در آنان به وجود می‌آورد که کارهای نیک کنند و نیک بخت باشند. این فر برای کسانی که از سلسله‌ای ایرانی نیستند دست‌نیافتنی است. فرمانروایان نامی فره شناخته شده‌ای دارند که به صورت میراثی در می آید که به هوشنگ و جم و کاووس و دیگر شاهان داده می‌شود تا به کیخسرو برسد. این فره نیز با این که خود نگاهبان است نیاز به نگاهبانی دارد (آموزگار، ۱۳۹۰: ۳۵۳). فر کیانی آن است که با هوشنگ و جم و کاووس و دیگر شاهان آفریده شده است و پیوند کیان نیز از او رفت (بهار، ۱۳۷۸: ۱۴۶). فر کیانی به نوعی همان فروغ سلطنت و فر ایزدی است. فره ایزدی گاهی به جای فره کیانی به کار می‌رود اما در تفاوت فر ایزدی و کیانی، کوتاه سخن گفته می‌شود که فر ایزدی مختص پروردگار یکتا و فر کیانی یا پادشاهی مختص پادشاهان نیکوکار است.

فرکیانی از هوشنگ به تهمورث، بعد به جمشید، بعد به فریدون و سایر پادشاهان پیشدادی و کیانی رسید و با پایان یافتن پادشاهی کی گشتاسپ نزد خداوند باقی ماند تا در پایان این جهان به سوشیانس رسیده و جهان را پر از عدل و داد و آرامش نماید. فر پادشاهی از پادشاهانی که گناه مرتکب شده و یا کفر ورزیدند جدا می‌شود (جمشید که خود را خدا خواند و دستور خوردن



گوشت گاو را داد) و هیچ وقت هم به پادشاهان غاصب و مستبد (ضحاک) نمی‌رسد. فرّ کیانی در بندهای مختلف اوستا هم ستایش شده است. قباد نخستین پادشاه کیانی و پادشاهی دادگر و نیک مرد است. از قباد در یشت ۱۳ و ۱۹ اوستا یاد شده است. فر در صورت گناه کردن، ناپاکی، غرور و ... از پادشاه جدا می‌شود، همانطور که پس از گناه جمشید این فرّ از وی جدا شد و در نهایت به شاهان کیانی و کی‌گشتاسب که حامی زردشت بود، تعلق گرفت.

در کتاب اوستا، زامیادیشْت، موضوع بسیار مهمّ فرّ کیانی است. در زامیاد یشت، بند ۶۹، فرّ کیانی پناه نیروهای ایرانی و جانوران پنجگانه و یاری رسان آشون مردان و دین مزداپرستی است. همچنین در بند ۱۶، فرّ کیانی برتر از سایر آفریدگان و فرّی از آن امشاسپندان است. در این یشت واژه فرّ ۷۲ بار به کار رفته که ۱۹ بار به عنوان فرّ کیانی و مابقی نیز در مفهوم و بدل از این عبارت است.

فرّ کیانی مزدا آفریده را می ستاییم؛ آن فر بسیار ستوده، زبردست، پرهیزگار، کارآمد و چالاک را که برتر از دیگر آفریدگان است (دوستخواه، ۱۳۹۲: ۴۸۶)

در زامیادیشْت، فر کیانی پناه اقوام ایرانی و جانوران پنجگانه دانسته شده و چنین آمده است که: فر کیانی مزدا آفریده به شاهانی همچون هوشنگ، تهمورث، جمشید (تا زمانی که خودستایی نکرده بودند) و به گرشاسب پهلوان تعلق گرفت و سپس به پادشاهان کیانی کیقباد، کیکاووس، کی آرش، کی خسرو و کی گشتاسب رسید (عفیفی، ۱۳۷۴: ۵۷۱) در بندهش نیز آمده:

«فرّ کیانی آن است که با هوشنگ و جم و کاووس و دیگر شاهان آفریده شده است و پیوند کیان نیز از او رفت.» (بندهش، ۱۳۹۰: ۱۰۹، بخش ۱۱، بند ۱۶۲)



دوم: فرآرایی یا ایرانی

فرآرایی صفت «آفریده اهورا مزدا» را دارد. نیروی ایزدی است که تنها به ایرانی تعلق دارد. به همه ایرانی ها، آن هایی که زاده شده‌اند یا زاده خواهند شد. این فرّ دشمنان ایرانی را سرکوب و ایرانیان را بر بد پیروز می‌گرداند و بر این سرزمین خرمی می‌بخشد. هیچ یک از شاهان ایرانی و پهلوانان بزرگ بدون یاری فرّ ایرانی در نگرهبانی این سرزمین موفق نخواهند بود و پیروزی نخواهند داشت. نقل قول‌هایی وجود دارد که خشایار شاه در یونان از فرّ باستانی ایرانی یاری می‌خواهد و داریوش سوم سپاهیانش را در مقابل اسکندر با توسل به فرّ ایرانی به پیش می‌راند (آموزگار، ۱۳۸۶: ۳۵۳). در بندهش نیز فر ایرانی اورمزد آفریده از آن ایرانیان یاد شده است (عفیفی، ۱۳۷۴: ۵۷۱). فر ایرانی مختص ایرانیان نیکو سرشت است. حتی گفته می‌شود حلقه روشن و زرینی که در نقاشی‌های دوره رنسانس بر بالای سر فرشتگان و درگذشتگان مومن دیده می‌شود، همان فر ایرانیان است! در بندهش نیز بیان شده فر آزادگان آن است که ایرانیان را است. خداوند این فرّ را به ایران زمین داده است.

شّتاد صورت پهلوی آرشتات اوستایی به معنی «درستی، عدالت» است. نام این یشت با مطالب آن مناسب نیست و حتی این واژه در متن این یشت نیامده است. بندهای ۱ و ۲ درباره فره ایرانی و غلبه آن بر دیوهای گوناگون و کشورهای غیر ایرانی است. در بندهای ۳ و ۴ و در بند ۸ دعای اهورنور ستایش شده است و یشت با ستایش مجدد فره ایرانی پایان می‌پذیرد. اهورامزدا به سپیتمان زرتشت گفت:

من فرّ ایرانی را بیافریدم که از ستور برخوردار، خوب رمه و فره مند است؛ خرد نیک آفریده و دارایی خوب فراهم آمده بخشد؛ آژ را در هم شکند و دشمن را فروکوبد. فرّ ایرانی اهریمن پر گزند را شکست دهد؛ بوشاب خواب آلوده را شکست دهد؛ یخبندان در هم فسرده را شکست دهد؛ اپوش دیو را شکست دهد؛



سرزمین‌های ایرانی را شکست دهد (دوستخواه، ۱۳۹۲: ۴۸۱)

فرّ ایرانی شکست دهنده اهریمن نیز هست. در کرده پنجم از یشتم اوستا نیز مثالی از پادشاهی کیخسرو آورده شده است. کیخسرو شخصیتی برجسته بود و فضایل زیادی را به او نسبت می‌دهند.

کیخسرو، پهلوان سرزمین‌های ایرانی و استوار دارنده کشور، در کرانه دریاچه ژرف و پهناور چیچست، صد اسب و هزار گاو و ده هزار گوسفند، او را پیشکش آورد و چنین خواستار شد: ای درواسپ! ای نیک! ای تواناترین! مرا کامیابی ارزانی دار (دوستخواه، ۱۳۹۲: ۳۴۹)

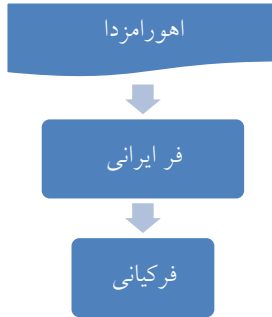
در زامیادیشتم، آمده است که افراسیاب سه بار به دریاچه کیانسه فرو رفت تا فرّ ایرانی را به دست آورد:

«پس سومین بار افراسیاب به آرزوی فر ناگرفتنی، فری که هم اکنون و از این پس، از آن تیره‌های ایرانی و زردشت اشون است، جامه از تن برگرفت و برهنه به دریای فراخ کرت جست و شناکنان در پی فر شتافت. فر تاختن گرفت و از دسترس او به در رفت (دوستخواه، ۱۳۹۲: ۴۹۶).»

خداوند فرّ آریایی را به ایران زمین بخشیده است و این موجبات آبادانی و بزرگی آن را فراهم می‌کند. این فر به انسان کمک می‌کند و وظایف خود را به درستی انجام دهد و خویشکاری داشته باشد. اگر فرد کارهایش را به درستی انجام ندهد فر از او به طور کلی جدا نمی‌شود بلکه فقط دور می‌شود، اینان می‌توانند با ترک معصیت و انجام کارهای شایسته دوباره این فر را به خود بازگردانند. فرّ امتیاز ایرانیان نسبت به غیر ایرانیان است.

نکته قابل توجه در این زمینه، اولویت و تقدم فر ایرانی بر فر کیانی است. در واقع، فر ایرانی بستر و نقطه عزیمت تحصیل فرّ کیانی است. به این ترتیب، می‌توان در زمینه نسبت میان سه الگوی مولد مشروعیت خداوند، فر ایرانی و فر کیانی - می‌توان از یک الگوی ارتباط عمودی سخن گفت:





وجود دو سنخ ایرانی و کیانی فر، نظام مشروعیت‌ساز در دستگاه فکری ایران باستان را شایسته تامل می‌سازد. مشروعیت در اساس از ناحیه خداوند حادث می‌شود. اما این مشروعیت بی‌واسطه نیست بلکه با واسطه پادشاهان برگزیده و مردم صورت می‌پذیرد. نکته قابل تامل در این زمینه عبارت از آن است که فر ایرانیان در این دوگانه بر فر کیانیان ترجیح و اولویت دارد. چرا که فر تا جایی که صفت قومی و ملی و تاریخی است، یک امر تضمین شده و با دوام است. فر ممکن است از یک ایرانی خاص دور شود اما از ایرانیان به صفت یک قوم جدا نمی‌شود. اما پادشاه همچون هر فرد دیگر ایرانی در معرض آزمون مدام است و به محض دوری از ارزش‌های اخلاقی خاص، فر یزدانی را از دست خواهد داد.

با توجه به ترجیح فر ایرانی نسبت به فر کیانی، ممکن است این روایت مقبول واقع شود که روایت ایران باستان، با روایت دمکراتیک در دنیای مدرن سازگار است. ترجیح مردم به منزله کانون مولد مشروعیت، و مشروط بودن مشروعیت پادشاه، روایت ایران باستانی را مشابه روایت متفکرانی چون جان لاک می‌کند. اما در این زمینه نباید تعجیل کرد. دست کم در این زمینه دو تفاوت عمده وجود دارد. نخست آنکه درک ایرانیان باستان از ایرانیان، با فهم مبتنی بر اصالت فرد دوران مدرن در تعارض آشکار است. در فهم دنیای مدرن، مردم به واسطه این که جمع میان افراد خودبنیاد هستند، محل توجه است. در



حالیکه در روایت ایران باستان، فرهی یک قوم یک مفهوم جمعی و کل نگرانه است. دوم اینکه روایت مدرن بر فهمی جهان‌شهر‌گرا از مفهوم مشروعیت استوار است. جان لاک متأثر از روح اندیشه مدرن، فهمی عام و جهانشمول از حقوق و مرجعیت فردی دارد. یک ملت و دولت خاص، در پرتو این فهم جهانی کسب مشروعیت مشروط می‌کنند. اما روایت ایران باستان، از فهمی خاص گرایانه از نسبت میان خداوند و مردم دارد. فی الواقع اندیشه ایرانی یک اندیشه به غایت قوم‌گراست و در تمایز با اقوام پست دیگر ساخته شده است. این معنا نباید با مفهوم مدرن از مفهوم ملت چنانکه در زبان متفکران مدرن ظاهر شده یکی قلمداد شود.

خدا و هدایت بشر در اندیشه سیاسی اسلامی

اگرچه در اندیشه اسلامی می‌توان بدیل‌هایی برای مفهوم فر ایرانی پیدا کرد، اما علی‌الاصول اندیشه اسلامی، نه بر مبنای فر و عنایت با دوام خداوند از یک قوم و فرد بلکه بر مفهوم عام هدایت استوار است. هدایت که در نسبت با دعوت الهی صورت می‌پذیرد تمایزات مهمی با مفهوم فر دارد و به سهم خود تمایزات مهمی در صورت بندی مفهوم مشروعیت تولید می‌کند. اجمالاً به این تمایزات اشاره می‌کنیم.

اول: مفهوم هدایت مفهومی عام گراست و نوع بشر و حتی حیوانات را در نهایت هدف گرفته است. هدف گرفتن نوع بشر، به معنای نقش‌آفرینی فرد و وجدان فردی است. فرد هدایت‌یافته، می‌تواند در یک قوم گمراه زندگی کند. یا قوم هدایت یافته می‌تواند مشتمل بر افراد گمراه باشد. اجمالاً اینکه هدایت یک پشتوانه پیشاپیش موجود و تثبیت شده نیست. این سنخ عمومی هدایت، ارتباط خاص میان فرد و خداوند را به نحو متمایز از هر تعلق قومی و نژادی امکان پذیر می‌کند. هر فردی می‌تواند به شرط هدایت یافتگی از پشتیبانی خداوند بهره‌مند باشد و به اصطلاح ایرانیان باستان واجد فر باشد. در سوره یونس آیه ۹



می‌خوانیم: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ» («کسانی که ایمان آوردند و کارهای شایسته انجام دادند، پروردگارشان آن‌ها را در پرتو ایمانشان هدایت می‌کند»).

دوم: عنایت و پشتیبانی خداوند در نتیجه هدایت‌یافتگی، مفهومی زوال‌یابنده یا فزونی‌یابنده است. به عبارتی دیگر، هدایت‌یافتگی به خلاف مفهوم فر تابع منطق دوگانه بهره‌مندی و محرومیت نیست، بلکه می‌تواند از دست برود، زائل شود و یا بر آن افزوده شود.

سوم: هدایت، مفهومی از برابری را در بطن خود جای داده است. همانقدر که تمایزات مبتنی بر نژاد و قوم را بلاموضوع می‌کند، تمایز سرشتی میان پادشاهان و مردم را نیز بی‌معنا می‌کند.

سوم: هدایت از مرجعی صادر می‌شود که بر همه کائنات احاطه تام دارد. در حالیکه فر از مرجعی صادر می‌شود که فاقد چنین احاطه‌ای است و در واقع، فر مدد خواهی از گروهی خاص برای بسط مرجعیت اهورا مزدا در مقابل قلمرو اهریمن است.

چهارم: هدایت، به سهم خود قادر است تولید تمایز کند اما به نحوی متفاوت. مفهوم فر بر جوانب رویت‌پذیر استوار است. قوم بهره‌مند از فر، فر و شکوه دیدارپذیر هم دارد. مستولی است. قدرتمند است و جهان در سیطره اوست. اما مفهوم هدایت درونی و فاقد نشانگان رویت‌پذیر و این‌جهانی است. هدایت در کلام اسلامی به دو سنخ هدایت تکوینی و هدایت تشریحی طبقه‌بندی می‌شود. در سوره طه، آیه بیست، می‌خوانیم: «قُلْ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» («گفت: پروردگار ما همان کسی است که به هر موجودی، آنچه را لازمه آفرینش او بوده داده سپس هدایت کرده است»). و در سوره بقره، آیه دو، می‌خوانیم: «ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» («آن کتاب با عظمتی است که شک در آن راه ندارد و مایه هدایت پرهیزکاران است»). متکلمان مسلمان سنخ نخست را هدایت تکوینی و سنخ دوم را هدایت خاص یا بعضاً تشریحی



الگوی پیوندی مشروعیت دولت... ۲۰۱

خوانده‌اند. حتی هدایت مشتمل بر مفهوم گمراه‌سازی نیز هست. در سوره اسراء، آیه نود و هفت، می‌خوانیم: «وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَنْ يُضِلِّ فَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِهِ..» («هر کس را خدا هدایت کند، هدایت یافته واقعی است و هر کس را گمراه سازد، هادیان و سرپرستانی غیر خدا برای او نخواهی یافت.»). ملاحظه می‌شود که هدایت تا چه حد بر جوانب متکی بر رویت الهی استوار است.

اگر مفهوم هدایت را الگوی عام مشروعیت‌یابی در سنت اسلامی تلقی کنیم، صورت‌بندی مشروعیت در عرصه سیاسی، دستخوش تحولات شگرفی می‌شود. از جمله آنکه:

اول: مفهوم هدایت، به خلاف فر، با وساطت مفاهیم و استدلالاتی به عرصه سیاسی مرتبط می‌شود. هدایت می‌تواند تفسیری کاملاً غیرسیاسی پیدا کند و ناظر به رابطه خاص مومن و خداوند باشد.

دوم: تثبیت شده نیست. هر آن می‌تواند از منظر تابعان به پرسش گرفته شود. هر عمل و گفتار ناشایست حاکم می‌تواند دال بر گمراهی او قلمداد شود، چنانکه جدال‌های خونین فرق دینی در قرون اولیه حول گناهان حاکم و مشروع یا نامشروع بودن او تمرکز داشت.

با اینهمه، مفهوم هدایت الهی، مشابه با مفهوم فر، این ظرفیت را داراست که به یک دوگانه، مشروعیت ناظر به حاکم سیاسی و مشروعیت مردم، تقسیم شود. این دو را جداگانه موضوع بررسی قرار می‌دهیم.

اول: مشروعیت حاکم سیاسی

در سنت اسلامی، اگر خواسته باشیم مشروعیتی قابل قیاس با فر کیانی جستجو کنیم، نبوت و امامت تا حدی بیانگر چنین نسبتی میان خداوند و بندگان برگزیده او هست. نبی در اعتقاد عمومی مسلمانان و امام در اعتقادات خاص شیعیان، برگزیدگانی هستند که با عنایت و پشتیبانی خداوند رستگار و از گناه



و خطا به دور اند. به همین جهت، اقوال و رفتار آنان نزد مسلمین معتبر و سنت قابل ارجاع و اتکاء است. اما این شیوه از حاکمیت مشروع به دوران خاص وابسته است: دوران حیات محدود نبی و دوران معین امامت نزد شیعیان. بنابراین مسأله مشروعیت حاکم سیاسی در دوره‌های متعارف به منزله یک پرسش مسأله‌انگیز در تاریخ حیات مسلمانان باقی مانده است.

پس از رحلت نبی، بر اساس تفسیر مسلمین از دوران پس از پیامبر و جانشینی ایشان، چهار منبع مشروعیت بخش همزمان مرجعیت یافته است. گروهی که همچنان به تداوم حاکمیت معنوی پس از رحلت نبی قائل بودند - شیعیان - با باور به امامت و ولایت، مرجعیت سیاسی را به امام سپردند. گروهی که به حاکمیت معنوی پس از رحلت نبی، در حد تداوم سنت او، باور داشتند - اهل تسنن - ایده خلافت را برگزیدند و خلیفه رسول خدا ایفا گر تداوم حاکمیت نبی شد. واقعیات سیاسی طی قرون متمادی به سلطان به منزله هر حاکم صاحب قدرتی که بتواند نظم را برقرار کند، در سنت اسلامی مرجعیت بخشید و به منزله یکی از صور حاکمیت مشروع پذیرفته شد. سرانجام روحانیون به منزله مرجع صدور مشروعیت معنوی در حاکمیت خلفا و حکومت ذی شوکت منبع مکمل مشروعیت دانسته می‌شد. نزد شیعیان نیز، روحانیون در دوران غیبت و حاکمیت سلاطین قدرتمند منبع حاکمیت معنوی بودند.

در سنت ایرانیان باستان، اغلب و نه البته الزاما شخصی که واجد قدرت و استیلاست، واجد فره نیز دانسته می‌شود و حاکم می‌تواند خود را به منزله الگوی آرمانی حاکمیت سیاسی وانمود کند. اما در سنت اسلامی، دوران پس از وفات نبی و دوران غیبت در سنت شیعیان، وضعیتی دقیقاً معکوس دارد. پادشاهان، خلفا و حاکمان سیاسی به هیچ روی قادر نیستند خود را به منزله حاکمان ایده آل نمودار کنند. اگر این امکان برای حاکمان عباسی به سبب نسبت نزدیک با خاندان پیامبر تا دورانی میسر بود، برای دوره های بعدی این حد از نسبت‌گذاری نیز ناممکن شد و حاکمان علی‌الاصول فاقد فره یزدانی بودند.



دوم: مشروعیت مردم

در سنت اسلامی، مردم نیز از مشروعیت بهره‌مندند. اما به نحوی متمایز از آنچه در سنت ایرانیان باستان مشاهده نمودیم. در سنت ایرانیان باستان، مردم به صفت قومی بهره‌مند از عنایت و فرالهی‌اند. اما در سنت اسلامی، چنانکه مشاهده کردیم، نگاهی عام‌گرا حاکم است. هیچ قومی به سبب ایمان خود به نحو کلی واجد فرهی و عنایت خداوند نیست. (گرچه در عمل، افراد و اقوامی که نخستین ایمان آورندگان بودند دعوی فضیلت و برتری نسبت به اقوام دیگر عرب داشتند. قریش نمونه مشخص در این زمینه است.) بنابراین ما در سنت اسلامی به جای فره قومی، با عنایت خداوند نسبت به جمع مومنان به نحو کلی و بدون مرزگذاری‌های قومی مواجهیم. اما نقش مردم در صدور مرجعیت و مشروعیت در دو بستر متمایز در سنت اسلامی پدیدار شده است.

الگوی نخست به فلسفه اجتماع بزرگان مهاجرین و انصار در سقیفه بنی ساعده مربوط می‌شود. مطابق با الگوی نخست جانشینی پیامبر و تعیین حاکم مشروع به خود مومنین سپرده شده و پیامبر در این زمینه سکوت کرده است. مطابق با این الگو، مومنین در تعیین حاکم مشروع مرجعیت دارند. روایتی تاریخی نیز که به ابتدای خلافت عمر مربوط می‌شود گویای این سنخ است. پس از مرگ ابوبکر، مردی «او را خلیفه الله خواند عمر او را تویخ کرد و گفت خلیفه الله داوود پیامبر بوده است. مرد او را خلیفه رسول الله خواند عمر گفت او نیز ابوبکر بود که اکنون در گذشته است. پس مرد او را خلیفه خلیفه رسول الله خواند. عمر گفت این صحیح است اما طولانی خواهد بود. مرد پرسید پس تو را چه گونه خطاب کنیم؟ عمر پاسخ داد شما مومن هستید و من امیر شما هستم. پس مرا امیرالمومنین بخوانید» (لوتیس، ۱۳۷۸: ۹۳).

بدیهی است که مرجعیت مومنین در خصوص تعیین حاکم مشروع در این سنخ، با مرجعیت مردم در الگویی که مطلوب این مقاله است، تمایز دارد.



مومنین مفهومی غیروابسته به سرزمین و دائرمدار آن ایمان به خداوند و شریعت اسلام است. اما نفس ایده و‌اگذاری تعیین حاکم از سوی خداوند راه را بر چنان تفاسیری خواهد گشود. در عین حال تجریل تاریخی سقیفه نشان از سنتی داشت که با سنت فره ایرانیان باستان قرابت‌هایی دارد. سرانجام در سقیفه قبیله قریش به این واسطه که خویشان پیامبرند و نخستین ایمان آورندگان، بر سایر قبایل اولویت پیدا کرد. نسبت خانوادگی و امتیاز نخستین ایمان‌آوردگان با ایده خاص‌گرایانه فره ایرانی قرابت بیشتر دارد تا ایده حاکمیت مردم به معنای مدرن آن.

دومین الگویی که مطابق با آن در سنت اسلامی به مرجعیت مردم می‌توان اشاره کرد، حقوقی است که مومنین در مقایسه با نامسلمانان دارند. مسلمین در ترتیبات سیاسی و حقوقی خلفای اسلامی، اولویت داشتند و به سبب همین اولویت می‌توان از مرجعیت جمعی آنها سخن گفت. بدیهی است این سنخ از مرجعیت با مشروعیتی که ما در این مقاله در نسبت با حاکم سیاسی جستجوگر آن هستیم، متمایز است. موضوع مقاله ما مشروعیتی است که در ترتیبات میان حاکم و مردم جاری است.

مقومات تامل پیرامون یک مدل پیوندی

برقراری نسبت میان مفهوم مدرن مشروعیتِ ناشی از خواست روزآمد مردم و مشروعیتِ ناشی از سنت، دست کم یک و نیم قرن است موضوع مناقشه و بحث و گفتگوست. از دوره ناصری تا کنون، روشنفکرانی بوده‌اند که حل مساله مشروعیت سیاسی را منوط به رانده شدن دین به حوزه خصوصی قلمداد می‌کنند و متولیان حوزه سنت نیز در مقابل، به حذف و یا حاشیه‌رانی مشروعیت ناشی از خواست روزآمد عوام مردم می‌اندیشند. عدم توفیق این هر دو موضوع، ضرورت طرح الگویی را به میان می‌آورد که قادر به پیوند میان این دو مرجع مشروعیت بخش باشد بی آنکه یکی را به دیگری به کلی تقلیل دهد.



الگوی پیوندی مشروعیت دولت... ۲۰۵

از مطالعه دو سنت ایران باستان و ایران اسلامی، می‌توان به یک معضل اساسی در خواست روشنفکران غربگرا پی برد. به حاشیه بردن دین در حوزه سیاست، و اتکاء صرف به عقلانیت جمعی ناشی از رای و خواست عموم مردم، با این بستر و سنت همساز نیست. مشروعیت ناشی از خواست خداوند هم در سنت ایرانیان باستان و هم در سنت اسلامی حضوری قدرتمند و تعیین کننده دارد. در همین حال، مطالعه سنت ایرانی و اسلامی نیز نشانگر یک کاستی بزرگ است. سنت ایرانی، برای مردم مستقل از حاکم سیاسی مشروعیت قائل است اما وجهی خاص گرایانه و نژادپرستانه دارد. بنابراین در بستر اندیشه مدرن قادر به دفاع اخلاقی از خود نیست. سنت اسلامی به ویژه سنت شیعی، از نحوی عام‌گرایی بهره‌مند است، اما از ظرفیت‌های خود برای مشروعیت مستقل مردم در کنار مشروعیت حاکم سیاسی، بهره نبرده است. در منظومه این محدودیت‌ها و فرصت‌هاست که باید به مدلی برای مشروعیت پیوندی در ایران امروز اندیشید.

از مشروطه به اینسو، نخستین و در عین حال مهم‌ترین تلاش‌ها برای تولید یک نظریه پیوندی میان دو قلمرو حکومت و مردم، توسط روحانیون عصر مشروطه اتفاق افتاد. با توجه به شکاف میان روحانیون مشروطه خواه ساکن در نجف و روحانیون مشروطه مشروعه خواه مقیم در ایران، بستر ظهور نظریه‌ای پیوندی حاصل می‌شود. شیخ فضل الله به منزله چهره برجسته مشروطه مشروعه خواه، برای مجلس مشروعیتی قائل نیست چرا که نماینده مردم است و مردم عوام از نظر او مرجعیتی برای صدور قوانین در کشور اسلامی ندارند. او مروج و موجه کننده یورش به مجلس می‌شود. در مقابل تعدیاتی که به مجلس در تهران می‌شود، روحانیون مشروطه خواه - آخوند خراسانی، مازندرانی و میرزا حسین تهرانی - در صدد توجیه شرعی مجلس به منزله نماینده مردم می‌شوند. دستخطی که در این زمینه توسط آخوند خراسانی و مازندرانی منتشر می‌شود شایان توجه است. («... در تحقیق آنچه ضرورت مذهب است، که حکومت



مسلمین در عهد غیبت صاحب الزمان، با جمهور مسلمین است، فروگذار نخواهند کرد» (شریف کاشانی، ۱۳۶۲: ۱۵۰، به نقل از آبدیان، ۱۳۷۴: ۱۰). ایده جمهور مسلمین مفهوم تازه‌ای است که در ادبیات این دوره ظاهر می‌شود و برای نخستین بار از مشروعیت مستقل مردم مسلمان حکایت دارد. الگوی مشروعیت‌بخشی به مردم در این مدل، با مدل فرّ ایرانی ایرانیان باستان همساز است بی آنکه خاص‌گرایی ایده‌ی ایران باستان را همراه خود داشته باشد.

شایان ذکر است که جمهور مسلمین، در بستر کلی مرجعیت خداوند موضوعیت پیدا می‌کند. روحانیون مذکور با تفکیک میان دو قلمرو عرفی و شرعی در بستر کلی مرجعیت خداوند، قلمرو عرفی را به عموم مردم و خرد جمعی نمایندگان آنها، و قلمرو شرعی را به روحانیون نسبت دادند. بنابراین مصوبات مجلس از نظر روحانیون مشروطه‌خواه، تا جایی که ناقضِ مصراحتِ شرعی نباشد، از وجاهت و مشروعیت ذاتی بهره‌مند است.

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران مستعد دو تفسیر ناسازگار با یکدیگر است. از جهاتی می‌توان اولویت مرجعیت مردمی را بر مرجعیت شرعی ملاحظه کرد و مشروعیت مراجع شرعی را ناشی از اراده مردم تفسیر کرد. همین قانون اساسی در عین حال مستعد این تفسیر نیز هست که اراده مردم در قانون و شریعت و تصمیم مراجع قدسی تجلی می‌کند. میل به الگویی تک‌مرجع از مشروعیت اتفاقی است که انسجام در نظر را تامین کرده است اما خود محل مناقشه در عمل است. به نظر می‌رسد پذیرش تمایز میان این دو مرجع - مردم و شریعت - در بستری کلی از حاکمیت الهی، می‌تواند مقومات طراحی مدلی پیوندی را فراهم آورد تا در پرتو آن بتوان مشروعیت توأمان مردمی و شرعی را فراهم ساخت.



منابع

- آبادیان، حسن (۱۳۷۴)، *مبانی نظری حکومت مشروطه و مشروعیت*، تهران: نشر نی.
- آموزگار، ژاله (۱۳۹۰)، *زبان، فرهنگ و اسطوره (مجموعه مقالات)*، تهران: معین.
- بهار، مهرداد (۱۳۷۸)، *پژوهشی در اساطیر ایران*، تهران: انتشارات آگاه.
- بیزر، فردریک (۱۳۹۳)، *هگل، ترجمه مسعود حسینی*، تهران: انتشارات ققنوس.
- دوستخواه، جلیل (۱۳۹۲)، *اوستا، جلد اول*، تهران: مروارید.
- شریف کاشانی، مهدی (۱۳۶۲)، *واقعات اتفاقیه در روزگار*، به کوشش منصوره اتحادیه، تهران: نشر تاریخ ایران.
- عفیفی، رحیم (۱۳۷۴)، *اساطیر و فرهنگ ایران در نوشته های پهلوی*، تهران: انتشارات توس.
- لطفی، محمد حسن (۱۳۸۰)، *دوره آثار آفلاتون (چهار جلد)*، جلد چهارم، رساله قانون، تهران: شرکت انتشارات خوارزمی.
- لوئیس، برنارد (۱۳۷۸)، *زبان سیاسی اسلام*، ترجمه غلامرضا بهروز لک، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
- محمدی، سید محمد (۱۳۸۶)، «هابرماس و پروژه ناتمام مدرنیته»، نامه فلسفی، شماره ۱.
- مکلند، جان (۱۳۹۳)، *تاریخ اندیشه‌ی سیاسی غرب از یونان باستان تا عصر روشنگری*، ترجمه جهانگیر معینی، تهران: نشر نی.
- Akkoyunlu, Feyzi Karabekir (2014), *THE RISE AND FALL OF THE HYBRID REGIME*, A thesis submitted to the Department of Government of the London School of Economics for the degree of Doctor of Philosophy, London.
- Bogaards, Matthijs (2009), "How to classify hybrid regimes? Defective democracy and electoral authoritarianism, Democratization, Vol 16, No 2.
- Diamond, Larry. (2002), "Elections without Democracy, Thinking about Hybrid Regime", Journal of Democracy Volume 13, Number 2.
- Frank, Erich (1940). "The Fundamental Opposition of Plato and Aristotle", The American Journal of Philology.
- Huntington, Samuel (1991), *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*, Norman: University Of Oklahoma



- Press.
- Mardino, Leonardo (2008), *Hybrid Regimes or Regimes in Transitions*, Pride Foundation, Working Paper.
- McMahon, Mallory (2013), *A HYBRID REGIME: THE FUTURE OF THE EUROPEAN UNION*, Government and Politics Honors Program Undergraduate Thesis, Thesis Advisor: Dr. Bartlomiej Kaminski.
- Menocal, Alina Rocha And Verena Fritz And with LiseRakner (2008), “Hybrid regimes and the challenges of deepening and sustaining democracy in developing countries”, *South African Journal of International Affairs*, Vol. 15, No. 1.
- Rowe, Christopher and Malcolm Schofield (2000). *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge University Press.
- Hybrid Pattern of State Legitimacy:
Constraints and Capacities of Iranian Cultural Legacies
(Received: 1 Nov 2015 – Accepted: 28 Feb 2016)