

دو فصلنامه پژوهش سیاست

سال دهم، شماره ۲۴، بهار و تابستان ۱۳۸۷

## بررسی تطبیقی آراء ماکس وبر و دیوید بیتهام درباره مشروعیت

دکتر محمد عابدی اردکانی [maa1374@gmail.com](mailto:maa1374@gmail.com)

استادیار دانشگاه یزد، عضو هیئت علمی گروه علوم سیاسی

روح الله نادری بنی [naderi.roohalla@gmail.com](mailto:naderi.roohalla@gmail.com)

دانشجوی کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه یزد

محسن شیعی سیف آبادی [sh.mohsen178@gmail.com](mailto:sh.mohsen178@gmail.com)

دانشجوی کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه یزد

### چکیده

مشروعیت یگانه مفهومی است که حاکمان و تابعان با توسل به آن به تداوم مناسبات قدرت در جامعه خویش یاری می‌رسانند. مطالعه مشروعیت به مثابه موضوعی جامعه‌شناسی عمر کوتاهی دارد. ماکس وبر نخستین نظریه پرداز است که از منظری جامعه‌شناختی، درصدد ارائه الگویی نظام مند از مشروعیت برآمد. لیکن به رغم نقش و جایگاه انکارناشدنی وی در حوزه مشروعیت، تعریف او از این مفهوم مورد انتقادات فراوانی قرار گرفت. یکی از بزرگترین منتقدین وی، دیوید بیتهام است که با به چالش کشاندن برداشت وبر از مشروعیت، در صدد ارائه الگویی جایگزین برآمد. در این مقاله تلاش می‌شود تا ضمن تبیین دیدگاه‌های هر دو متفکر، آراء آنها با یکدیگر مقایسه گردد.

**واژه‌های کلیدی:** ماکس وبر، دیوید بیتهام، مشروعیت، رابطه قدرت

مطالعه مشروعیت از منظر جامعه شناسی، عمر کوتاهی دارد و حداکثر به قرن بیستم می‌رسد. اهمیت این مفهوم از آن جهت است که بقا و دوام هر حکومت و یا نظام سیاسی، وابسته به کیفیت و میزان مشروعیت آن نظام است. بنابراین تمامی نظام‌های سیاسی، برای استمرار و تقویت پایه‌ها و بنیان‌های حکومتی خود، در پی بازشناسی مبانی مشروعیت خویش اند و می‌کوشند با پشتیبانی از آن، به تداوم رابطه قدرت و تقویت مقبولیت خویش در جامعه تداوم بخشند. وبر و بیتهام از برجسته‌ترین نظریه پردازان مشروعیت محسوب می‌شوند که با آراء خود دو سنت فکری متمایز را بنیان گذاشتند. براین پایه، سوالی که در این مقاله با آن مواجهیم این است که: «وبر و بیتهام، چه برداشتی از مفهوم مشروعیت دارند و نکات اشتراک یا افتراق میان آنها کدام است؟» فرضیه‌ای که در این نوشتار در پی آزمون آن هستیم این است که: «گرچه وبر و بیتهام، مشروعیت را در درون روابط قدرت و بر اساس عناصری همچون باورها، قوانین و رضایت تبیین کرده‌اند، لیکن تفسیر آنها نسبت به جایگاه این عناصر یکسان نیست». بنابراین هدف اصلی مقاله، مقایسه آراء وبر و بیتهام به منظور پی بردن به نکات اشتراک و افتراق آنها نسبت به مفهوم و مبانی مشروعیت است.

### معنا و ابعاد مشروعیت

مطالعه مشروعیت به مثابه موضوعی جامعه‌شناسی عمر کوتاهی دارد و حداکثر به قرن بیستم می‌رسد. جامعه‌شناسی سیاسی با مباحث انتزاعی مشروعیت، سر و کار اندکی ندارد. بلکه برعکس مسائل انضمامی و تجربی مفید به متن یا پیامدهای پذیرش مشروعیت بر ثبات نظام حاکم معینی را مطالعه می‌کند. این نگرش یکی از نتایج آن است که جوامع مختلف بشری تحت چه شرایطی حاضر به قبول حکومتی بوده و در چه شرایطی آن را رد می‌کنند؟ وجه تمایز مشروعیت و اعمال سلطه چیست و بین مبانی متغیر مشروعیت و قدرت سیاسی حاکم چه رابطه‌ای وجود دارد و حکومت‌ها چگونه رضایت شهروندان را به دست می‌آورند؟ (حاتمی، ۱۳۸۴: ۳۵).

نخستین نظریه پردازانی که از منظر جامعه‌شناختی، درصدد ارائه الگویی نظام‌مند از مشروعیت برآمد و آراء وی بیش از دیگران مورد توجه قرار گرفت، ماکس وبر است. وی قدرت را هنگامی مشروع می‌داند که مردم به مشروع بودن آن باور داشته باشند. چنانچه مردم باور داشته باشند که

نهادهای یک جامعه مفروض، مناسب و از نظر اخلاقی موجه است، آن گاه می توان نتیجه گرفت که نهادهای یاد شده مشروع هستند (ترنر، ۱۳۷۰: ۲۶۷).

ماتیه دوگان اعتقاد دارد که مشروعیت، باور بدین امر است که اقتدار حاکم بر هر کشور محق است فرمان صادر کند و شهروندان موظفند به آن گردن نهند (دوگان، ۱۳۷۴: ۴). این تعریف متأثر از نظریه مشروعیت ماکس وبر است که بر مفاهیم کلیدی همچون حق و وظیفه استوار است. در تعریف مشهور اس. ام لیپست نیز اقتدار مشروع، اقتداری است که از جانب کسانی که تحت کاربرد آن قرار می گیرند، معتبر یا موجه تلقی شود (لیپست، ۱۹۸۳). از سوی دیگر، مشروعیت مبتنی بر قانون است. چنین قانونی عادلانه و بر حق شناخته می شود. در نتیجه اجبار یا اعمال زور از جانب شخص واجد اقتدار موجه به شمار می آید. مشروعیت یک نظام سیاسی به این معنی است که آن نظام مبین اراده عمومی است (موسوی، ۱۳۷۷: ۲۷).

مشروعیت در اینجا متضمن توانایی نظام سیاسی در ایجاد و حفظ این اعتقاد است که نهادهای سیاسی موجود مناسب ترین نهادها برای جامعه هستند. از نظر جون لیتز، مشروعیت عبارت از این باور است که صرف نظر از کمبودها و شکست ها، نهادهای سیاسی موجود بهتر از هر نهادی است که ممکن است جای آنها را بگیرد و بر این اساس چنین نظام هایی می توانند خواستار اطاعت باشند. بایندر معتقد است در عصر مدرن حکومتی مشروع است که مردم آن را برگزینند، امین مردم باشد، برای منافع مردم کار کند، بازتابی از خصوصیات اصلی مردم باشد و آینده مردم را منعکس گرداند. به این ترتیب مشروعیت، یعنی اینکه رژیم مستقر با تصورات ارزشی شناخته شده هر عصری منطبق باشد و این یک امر بیرونی صرف و یک تمایل روانی به فرمانبرداری نبوده، بلکه مبتنی بر توجیه یک رژیم دولتی مشخص بر اساس ارزش های ژرف در یک دوره زمانی و در نتیجه شناخته شده از سوی مردم است (بایندر، ۱۳۷۷: ۳۷). آبرکرامی معتقد است که قضیه مدرن مشروعیت، مسئله ای است که با نمایندگی و رضایت در امور سیاسی مرتبط است. البته بدیهی است که این ارزش گذاری ها ممکن است در طول زمان دستخوش دگرگونی و تغییر شوند (آبرکرامی، ۱۳۷۶: ۳۴۲). ابوالحمد معتقد است که پذیرش یا فرمانبری آگاهانه و داوطلبانه مردم از نظام سیاسی و قدرت حاکم را در اصطلاح سیاسی مشروعیت می گویند. وی مشروعیت را این گونه تعریف کرده است: «مشروعیت یا حقانیت یکی و یگانه بودن چگونگی به قدرت رسیدن رهبران و زمامداران جامعه با نظریه و باورهای همگان یا اکثریت جامعه در یک زمان و مکان معین است و نتیجه این باور پذیرش

حق فرمان دادن برای رهبران و وظیفه فرمان بردن برای اعضای جامعه و شهروندان است» (ابوالحمد، ۱۳۷۶: ۸۹).

### مشروعیت از دیدگاه وبر

ماکس وبر نخستین کسی بود که در کتاب «اقتصاد و جامعه»، مشروعیت را به عنوان مسئله‌ای کلیدی در مطالعات سیستماتیک مناسبات قدرت و نیز گونه شناسی اقتدار طرح کرد (عالم، ۱۳۷۳: ۱۰۵). در این اثر، وبر در تعریف اقتدار، آنرا قدرتی مشروع می داند که بر باور مبتنی است و از مردم اطاعت می طلبد. بنابراین وی دو مفهوم «اقتدار» و «مشروعیت» را یکسان تلقی کرده، مترادف با یکدیگر بکار برده است (راش، ۱۳۸۱: ۵۸). وبر در تعریف اقتدار معتقد است که نباید هر شیوه‌ای از اعمال قدرت یا نفوذ بر دیگران را اقتدار دانست. از نظر وی اقتدار مشروع، از جانب کسانی که تحت کاربرد آن قرار می گیرند معتبر یا موجه تلقی می شود. در اینصورت چنین اقتداری قانونی، عادلانه و بر حق شناخته می شود و اجبار یا اعمال زور از جانب شخص واجد اقتدار موجه به شمار می رود (وینسنت، ۱۳۸۵: ۶۷).

ملاحظات بالا به خوبی بیانگر آن است که وبر میان «قدرت» و «سلطه» یا «سیادت» تفاوت قائل است. از نظر وی، قدرت عبارت است از: امکانی که فاعل برای تحمیل اراده خویش بر دیگری، حتی در صورت مخالفت او، دارا است. پس قدرت در چهارچوب یک رابطه اجتماعی قرار دارد و معرف وضعی نابرابر است که در آن یکی از فاعلان اراده خود را بر دیگری تحمیل می کند. فاعلان ممکن است گروه‌ها، دولت و یا افراد باشند (آرون، ۱۳۷۰: ۵۹۸؛ مقایسه کنید با ترنر، ۱۳۷۰: ۲۶۷). از سوی دیگر وی معتقد است سلطه، وضعیتی است که در آن یک ارباب حاکم است. در این نوع سلطه، ارباب آن اطاعتی را که دیگران، علی‌الاصول، در برابر وی موظف‌بدان هستند بدست می‌آورد (وبر، ۱۳۷۴: ۶۵ و ۲۶۹).

به نظر وبر، تفاوت سلطه و قدرت این است که تبعیت از قدرت، در حکم وظیفه تابعان نیست و حال آن که سلطه، اطاعت مبتنی بر پذیرش کسانی است که از فرمان‌های داده شده تبعیت می کنند (آرون، ۱۳۷۰: ۵۹۸). لیکن قدرت مفهومی بسیار جامع است، تمام ویژگی‌های قابل تصور، می‌تواند فرد را در موقعیتی قرار دهد که اراده خود را در وضعیت معینی اعمال نماید (وبر، ۱۳۷۴: ۶۵).

در مجموع وبر به برخی تجلیات قدرت که سلطه یا اقتدار می نامید علاقه مند بود. در طرح کلی او، نظام سلطه با بهره گیری از دو عنصر مرتبط که با یکدیگر منبایی را جهت طبقه بندی انواع سلطه فراهم می آورند، تعریف می شود. اولین عنصر مشخصه هر نظام سلطه، اعتقاد درباره مشروعیت اقتدار است. به این معنا که استفاده از قدرت، زمانی مشروعیت می یابد که رهبران فرمان دادن را حق خویش بدانند و شهروندان نیز معتقد باشند که موظف به اطاعت از این اوامر هستند. وبر می گوید کسانی که قدرت را به کار می گیرند، همواره تلاش می کنند تا ایمان به مشروعیت سلطه شان را به وجود آورند؛ زیرا انجام چنین امری، نیاز به کاربرد زور را بر طرف ساخته و منجر به ثباتی دراز مدت می گردد. آنهایی که تحت انقیاد قدرت واقع می شوند، پذیرش مشروعیت آن را بدان سبب بر می گزینند که کاربرد آن مطابق علایق شان یا بازتاب ارزش های پذیرفته شده و یا هر دو می باشد (ترنر، ۱۳۷۰: ۲۶۷).

دومین عنصر که جوهره هر نظام سلطه است، وجود یک دستگاه اجرایی است. به این معنا که مناسبات اقتدار نیازمند اعضای است که بتوانند اوامر را اجرا نمایند و به عنوان پیوند میان رهبران و توده عمل کنند (همان: ۲۶۷). موضوع بسیار مهم در طرح مسئله توسط وبر، آن است که اولاً، وی مفاهیم سلطه و انگیزه را به یکدیگر پیوند می دهد و انواع سلطه یا اقتدار را با توجه به انگیزه های اطاعت، از یکدیگر تفکیک می کند. ثانیاً، در طرح او، اشکال سلطه، نمونه هایی آرمانی هستند که طبقه بندی یک جامعه را بر اساس یکی از آنها مجاز می سازد، اگر چه در واقعیت، هر جامعه، تنها جنبه ای از سه نوع سلطه را به نمایش می گذارد. به هر حال، نمونه آرمانی، یک ساختار تحلیلی است که محقق با آن می تواند همانندی ها و انحرافات موارد عینی را تشخیص دهد (کوزر، ۱۳۶۸: ۳۰۶؛ مقایسه کنید با: شکوری، ۱۳۷۵: ۲۱۸).

منظور وبر از سه نوع سلطه یا اقتدار مورد بحث عبارتند از: ۱- اقتدار سنتی؛ ۲- اقتدار کاریزماتیک؛ ۳- اقتدار عقلانی- قانونی. با این وجود، همانطور که وبر نیز بر آن صحنه می گذارد، هیچ یک از انواع سه گانه مشروعیت به گونه ای خالص وجود ندارند و مشروعیت رژیم ها ترکیبی از هر سه نوع مشروعیت است. مروری اجمالی بر انواع اقتدار از دیدگاه وبر این حقیقت را آشکارتر می کند. اقتدار سنتی، اقتداری است مبتنی بر اعتقاد به سنت های کهن و مشروعیت قدرت کسانی که بنا به سنت، مأمور اقتدارند (آرون، ۱۳۷۰: ۶۰۱؛ راش، ۱۳۸۱: ۵۹). در این نوع سلطه، از سرور و رئیس که مقام ریاست و رهبری خود را مدیون سنت است و به آن مقید می باشد پیروی می شود (وبر، ۱۳۷۴: ۱۳۷۴).

۳۲۳-۳۲۴؛ ترنر، ۱۳۷۰: ۲۶۹). بنابراین در اینجا، لزوم اطاعت متکی بر مقررار غیر شخصی نیست، بلکه عبارت است از وفاداری شخصی در حیطه وظایف مرسوم (همان: ۲۷۴). به عبارت دیگر، سلطه سنتی را نباید سلطه قواعد غیر شخصی که صورت قانونی به خود گرفته و در مقررات اداری عامدانه و قالب حقوقی جلوه گر شده است تلقی کرد، (عابدی جعفری، ۱۳۷۳: ۲۳). بلکه باید آن را سازه‌ای دانست که در اشخاص خاصی عجين شده که آن را یا به ارث می‌برند و یا از یک مرجع اقتدار والائرمی‌گیرند (کوزر، ۱۳۶۸: ۳۱۱).

فرامین سروران در نظام سلطه سنتی، از دو طریق مشروع می‌شود: ۱) تا حدی توسط سنتی که دقیقاً محتوا، معنا و میزان فرامین را تعیین می‌کند؛ زیر پا گذاشتن سنت ممکن است برای موقعیت سنتی سرور خطر آفرین باشد. ۲) تا حدی توسط میل و اختیار سرور، که سنت مرز آن را مشخص می‌نماید. این میل و اختیار سنتی در درجه اول مبتنی بر نامحدود بودن وظیفه اطاعت و وفاداری است. بنابراین اعمال و فعالیت سرور، در حیطه دوگانه‌ای انجام می‌گیرد. بخشی وابسته سنت و بخشی آزاد از آن (ویر، ۱۳۷۴: ۳۲۴-۳۲۳). به علاوه، در اقتدار سنتی، رفتار و کنش انسان نیز سنتی است که به موجب آن رابطه سلطه به مثابه امری طبیعی و مقدس جلوه گر می‌شود (موسوی، ۱۳۷۱: ۱۱۲).

ستاد تشکیلاتی نظام سلطه سنتی، نه از کارمندان بلکه از «خدمه» شخصی، یا به عبارت دیگر از وابستگان و خویشاوندان شخص حاکم، تشکیل یافته است. مناسبات ستاد تشکیلاتی با سرور را وظایف عینی و اداری تابعان تعیین نمی‌کند، بلکه وفاداری شخص مشخص می‌نماید. از قوانین اطاعت نمی‌شود بلکه از شخصی که سنت یا سرور سنتی تعیین کرده تبعیت می‌گردد (ویر، ۱۳۷۴: ۳۲۳). بدین ترتیب، دستگاه دیوانی، نسبتی با بوروکراسی عقلانی به معنای مدرن ندارد و کسب منصب، مبتنی بر وفاداری و نزدیکی به حاکم است و نه مهارت‌ها و صلاحیت‌های فنی و علمی افراد.

مثال سلطه سنتی در جوامع کنونی به آسانی پیدا نمی‌شود. شاید بتوان قدرت ملکه انگلیس را در زمان فعلی بر اساس این اقتدار تبیین کرد. به طور کلی، در دوران معاصر، در کشورهای دارای نظام‌های سلطنتی، سلطه سنتی بیشتر یک عنوان نماد گونه است (آرون، ۱۳۷۰: ۶۰۲-۶۰۱). البته از نظر ویر، سلطه سنتی، شکل واحد و یکنواخت ندارد بلکه دارای اشکال گوناگونی از جمله پیر سالاری، پدر سالاری و پاتریمونیالیسم است که هر کدام شرایط و ویژگی‌های خاص خود را داراست

(ویر، ۱۳۷۴: ۴۲۳-۴۱۸)، ولی نوع آخری آن مهمتر است. از نظر ویر، این اقتدار مبتنی بر وظیفه خدمت به یک هدف و مقصود عینی یا غیر شخصی نیست؛ بلکه بر اساس وفاداری و اطاعت شخصی استوار است. بر اساس تعریف ویر، اقتدار پاتریمونیاال به اقتداری اطلاق می شود که در آغاز سنت گراست؛ لیکن در عمل قدرت شخصی در آن اعمال می شود (ویر، ۱۳۸۴: ۳۲۸).

اقتدار کاریزمایی، اقتدار و سلطه سنتی در اندیشه ویر به عنوان وضع مستقر و قدیمی در زندگی سیاسی انسان تلقی می شود، اما دو نیروی فکری مخمل، ممکن است این وضعیت را بر هم زنند. یکی نیروی عقلانیت که در بوروکراسی به اوج خود می رسد و دیگری کاریزما. اقتدار کاریزمایی مبتنی بر ایمان و ارادت و رابطه عاطفی (کنش عاطفی) میان رهبر و پیروان اوست. ماکس ویر در تشریح این نوع اقتدار، آن را ناشی از لطف و عطیه خارق العاده و شخصی می داند (بشیریه، ۱۳۸۶: ۴۳).

سلطه کاریزمایی، سلطه ای است مبتنی بر فداکاری غیر عادی نسبت به کسی که تقدس یا نیروی قهرمانانه شخصی اش و نظم ملهم از آن، توجه کننده آن است (آرون، ۱۳۷۰: ۶۰۱). اصطلاح کاریزما ریشه مذهبی داشته و بطور تحت الفظی «هدیه لطف الهی» معنا می دهد و دلالت بر این دارد که به کسی قدرت های الهی اعطا شده است (ترنر، ۱۳۷۰: ۲۶۸-۲۶۷؛ مقایسه کنید با: کوزر، ۱۳۶۸: ۳۱۱). خود ویر نیز معتقد است که مفهوم عمده در ادیان بدوی، مفهوم کاریزما است که تا حدود زیادی نزدیک به مفهوم قدسی (یا «مانا») در نزد دورکهم است (آرون، ۱۳۷۰: ۵۸۹). برای مثال وی در کتاب جامعه و اقتصاد متذکر شده است که مفهوم کاریزما از اصطلاحات مسیحیت قدیم گرفته شده است و اولین بار رودلف زم<sup>۱</sup> آن را در مورد حکومت کشیشان مسیحی به کار برد (ویر، ۱۳۷۴: ۲۷۴).

کاریزما نیروی غیر عقلانی و معجزه آسا است که در درون جهان و حیطه غیر عقلانی زندگی اجتماعی پدید می آید و همانند سایر نیروهای حاکم در آن دوره ها، پیش بینی ناپذیر است. از همین رو، روشن نیست که تحت چه شرایطی کاریزما و جنبش کاریزمایی پدید می آید، هر چند ویر خود می گوید: «در دوره های فشار و اضطراب روانی، فیزیکی، اقتصادی، اخلاقی، مذهبی و سیاسی پیدا می شود و اساسا برخاسته از نیاز دایمی انسان به تعریف زندگی خویش و واقعیت جهان و جامعه است». بنابراین کاریزما در پاسخ به مسأله معنا پدید می آید (بشیریه، ۱۳۸۵: ۶۱).

به نظر وبر، قدرت کاریزما، متکی بر مبانی این نظری است: (۱) ایمان به قهرمان و وحی. (۲) اعتقاد درونی به اهمیت و ارزش تجلیات مذهبی، اخلاقی، هنری، علمی، سیاسی و یا هر نوع دیگر (اثر بدیع هنری، معجزه، پیروزی نظامی و ...؛ ۳) بروز هر نوع قهرمان: مرتاضی، سلحشوری، درایت قضایی و ...، این ایمان کاریزمایی انسان را «از درون» دگرگون می کند و سعی در تغییر اوضاع مطابق با اراده انقلابی خود دارد (وبر، ۱۳۷۴: ۴۳۷). سلطه کاریزمایی با یک حالت انقلابی و مقتدرانه، ارزش ها را دگرگون می کند و هنجارهای سنتی یا عقلانی را در هم می شکند، (همان: ۴۳۷).

در طول تاریخ رهبران کاریزما به طور مداوم تعاریف جدیدی از جهان و انسان عرضه داشته اند و هر گاه پروانی پیدا می کردند که خود را به تعریف عرضه شده متعهد سازند، یک جنبش اجتماعی پدید می آمد. چنانچه جنبش کاریزما، سلطه سیاسی به دست آورد زندگی اجتماعی و سیاسی، در مقایسه با جامعه و سیاست سنتی چهره ای تازه پیدا می کند. جنبش کاریزما چنانچه در وجود یک تن تجلی پیدا کند در آن صورت شخصیت کاریزما، شخصیتی منحصر به فرد، خارق العاده و واجد رسالت تلقی می شود. وجه مهم کاریزما در آثار وبر در واقع تجدید سنتی است که در چهارچوب پاسخ به مسئله معنا ارائه می شود. جنبش پروتستان خود مهمترین نمونه چنین تجدید سنتی است (بشیریه، ۱۳۸۶: ۶۱).

وبر خود در این باره می نویسد: «پذیرش یا مشروعیت کاریزما از طریق دلیل یا نشانه عملی می گردد. این نشانه می تواند به صورت معجزه، علم یا علامت دیگری باشد که نبوغ کاریزما را متجلی می سازد». وی در اینجا از کاریزمای اصیل نام می برد، اگرچه به تشریح خصوصیات آن نمی پردازد. وی در جایی دیگر می نویسد: «چنانچه شخص کاریزما، برای مدتی طولانی، بدون نشانه و خصیصه کاریزمایی بماند، تصور می کند که خداوند یا قدرت های قهرمانی و سحر آمیز او را رها کرده اند. اگر او برای مدت طولانی ناموفق باشد، بویژه اگر رهبری او نفعی برای پیروان نداشته باشد، بسیار محتمل است که سلطه کاریزمایی خود را از دست بدهد» (همان: ۳۹۹).

تصویری که وبر از رهبر کاریزمایی اصیل ارائه می دهد تصویری است که در آن رهبر کاریزما و تا حدودی ستاد اداری وی، برتر و والاتر از تمامی نهادها، ساختارها و هنجارها ایستاده اند. در این نوع از اقتدار، هیچ نظامی از قواعد صوری، اصول مجرد حقوقی و فرایندهای قضایی منطبق با آن وجود ندارد. قضاوت ها بدون فکر و تأمل، از موردی به موارد دیگر ابداع می شوند که منشاء همگی آنها به قضاوت الهی یا وحی منتسب می شود (زارع، ۱۳۸۰: ۳۶).



اقتدار عقلانی- قانونی، وبر در توضیح این نوع اقتدار می نویسد: «اقتدار عقلانی- قانونی، بر اعتقاد بر حقانیت ترتیبات اتخاذ شده و حق تعیین خط مشی از طرف کسانی استوار است که از آنها خواسته شده است تا از طریق این ترتیبات به اعمال سلطه پردازند». مشروعیت ممکن است بر این باور متکی باشد که قدرت بنا به قانون واگذار شده است. بنابراین آنچه به طور قانونی انجام یافته مشروع دانسته می شود (عالم، ۱۳۷۳: ۱۰۵). این نوع اقتدار از طریق قانون تثبیت می شود و اعتقاد به معتبر بودن آن هنگامی حاصل می شود که مصوب خود مردم یا نمایندگان آنها باشد (گلستانی، ۱۳۷۵: ۱۳۵). در این نوع مشروعیت، رهبران نیز مانند شهروندان از حقوق مساوی برخوردارند. در سلطه و سیادت بوروکراتیک و عقلانی، رابطه حکم و اطاعت غیر شخصی است. در واقع حکم و اطاعت نه بر پایه ویژگی های خاص شخصی، بلکه مبتنی بر هنجارهای قانونی یعنی تفکیک وظایف است. در یک کلام، سلطه عقلانی- قانونی مبتنی بر اعتقاد به قانونیت دستور ها و قانونیت عناوین فرماندهی کسانی است که سلطه را اعمال می کنند (آرون، ۱۳۷۰: ۶۰۱).

مشروعیت قانونی، مبتنی بر قانونی بودن دستورها، احکام و روش های اجرای آن از سوی کسانی است که خود به صورت قانونی برای اجرای این دستورها برگزیده شده اند. در مشروعیت قانونی هر حقی که بوسیله قرار داد یا رأی گیری در جامعه استقرار پیدا کند باید از یک روند عقلانی متناسب با اهداف و ارزش ها برخوردار باشد. اصولاً مجموعه حقوق، قوانین و اجرای آنها، راهنمای اساسی برای شناخت این نوع اقتدار است (موسوی، ۱۳۷۷: ۱۱۲؛ مقایسه کنید با: ترنر، ۱۳۷۰: ۲۷۰).

به بیان وبر، سیادت عقلانی مبتنی بر پذیرش چندین ایده است. نخست آنکه هر قانونی می تواند از طریق توافق یا تحمیل، بر اساس مصلحت یا ارزش های عقلانی، یا هر دو، به منظور جلب اطاعت- لاقلاً از اعضای تشکیلات- وضع شود. دوم اینکه هر مجموعه ای از قوانین، اساساً شامل نظامی هماهنگ از قواعد مجردی است که به عمد وضع شده اند. به علاوه، اداره کردن قانون، شامل کاربرد این قواعد در موارد خاص است. این همان فرایند پیگیری عقلانی خواسته هایی است که در نظم حاکم بر تشکیلات در محدوده تعیین شده توسط احکام حقوقی و در پیروی از اصولی که به نحو کلی قابل تدوین بوده تجلی یافته است. سرانجام اینکه، فرض می شود هنگامی که اعضای تشکیلات از سرور فرمان می برند، فرمانبرداری نه از شخص او، بلکه از نظامی غیر شخصی است (وبر، ۱۳۷۴: ۲۷۶-۲۵۷). سیادت عقلانی، گرچه با دورنماهای یاد شده در دوره های گذشته تاریخی نیز قابل ردیابی است؛ ولی وجه آشکار و نهادینه خود را در دوران جدید باز می نماید. گذار از

اشکال سنتی و ورود به جوامع عصر مدرن، روابط و مناسبات زندگی اجتماعی را نیز از اشکال بسیط به انواع پیچیده گسترش می دهد.

### مشروعیت از دیدگاه بیتهام

دیوید بیتهام در تعریف این مفهوم می نویسد: «مشروعیت سیاسی بر آن است تا دلیل تصاحب قدرت سیاسی را توضیح دهد، که چرا این تصاحب قدرت حق آنان |فرمانروایان| است و چرا دیگران باید از آن اطاعت کنند» (بیتهام، ۱۳۸۸، ۱۴۵). وی کلید درک مشروعیت را در خصلت چند بعدی آن می داند که شامل مؤلفه هایی همچون: اعتبار قانونی یا سندیت کسب و اعمال قدرت؛ توجه پذیری قواعد حاکم بر رابطه قدرت مطابق اعتقادات و ارزش های موجود در یک جامعه معین و سرانجام وجود نشانه هایی از رضایت می شود. سطح اول مربوط به قواعد و قوانین است؛ سطح دوم با توجه سازی های ریشه گرفته از باور سروکار دارد. سطح سوم به اعمال و اقدامات مرتبط می شود. این سه سطح قابل جایگزین با یکدیگر نیستند و همگی کمک کننده به مشروعیت اند. این معیارها موجبات مشروعیت قدرت و حمایت تابعان از صاحبان قدرت را فراهم می آورد (بیتهام، ۱۳۸۲: ۳۱-۲۸). نگاه اجمالی به این سه سطح، درک ما را نسبت به مشروعیت از دیدگاه بیتهام عمیق تر می کند.

۱- اولین و اساسی ترین سطح مشروعیت، قواعد است. چنانچه قدرت بر طبق قواعد مستقر کسب و اعمال شود در آن صورت می توان گفت اولین گام برای مشروع سازی قدرت برداشته شده است. بیتهام این قواعد را قواعد حاکم یا قوانین قدرت می خواند. با این وجود، وی تصریح می کند که اعتبار قانونی به تنهایی برای تضمین و تأمین مشروعیت ناکافی است، چرا که در واقع این قواعد خود نیاز به توجه دارند. از این چشم انداز می توان قدرت را در جایی نامشروع نامید که با قانون شکنی به دست آمده و یا به شیوه ای اعمال شود که ناقض قوانین باشد.

۲- قدرت تا آن اندازه مشروع است که قواعد قدرت را بتوان بر اساس باورهای مشترک تابعان و صاحبان قدرت توجیه کرد. بیتهام می نویسد: «قدرت برای اینکه توجیه شود بایستی از یک منبع اقتدار سرچشمه بگیرد. این توجیه سازی به نوبه خود منوط به آن است که در یک جامعه معین در مورد منابع مشروع قدرت؛ شرایط لازم برای اعمال قدرت و چگونگی دست یابی افراد به آن شرایط، اعتقادات و باورهای مشترکی میان فرودستان و فرادستان وجود داشته باشد» (Saradzadeh).

(7-11:2006). وی در ادامه با تفکیک میان منابع داخلی و خارجی به تحلیل منابع اقتدار آمیز

مشروعیت می پردازد.

منابع خارجی، جوامع در بیشتر مواقع تاریخی مشروعیت قوانین قدرت خود را از یک منبع برتر و متعالی گرفته اند. برای مثال، اکثر نظام های مبتنی بر باور مذهبی، از طریق روحانیون، پیامبران یا فقها، که اقتدارشان زمینه یک حمایت سیاسی از اشکال عرفی است، به جریان افتاده اند. منبع دیگر مشروعیت خارجی بر حقوق طبیعی استوار است. اگر چه می توان این آموزه را با باور مذهبی پیوند داد، لیکن چنین پیوندی لازم نیست و در اروپای عصر روشنگری آنها به طور جدی در مخالفت با نفوذ فکری روحانیون و الهی دانان صورت ضد مذهبی به خود گرفتند. یک منبع خارجی احتمالی دیگر برای مشروعیت قوانین یک جامعه مفروض، از طریق قوانین مربوط به علم به دست می آید. زیرا که اعتبار و منزلت علم در دنیای مدرن به منبع اقتدار آمیز بدل می شود.

منابع داخلی، از میان منابع داخلی دو گونه اصلی «سنت» و «مردم» وجود دارد که قادر به فراهم کردن مشروعیتند. بر اساس منبع نخست، قوانین قدرت از گذشته جامعه و از طریق تقدس سنت ناشی می شود. سنت، اقتدار را به ریش سفیدانی منتقل می کند که نقش آنها تداوم بخشیدن به میراث فرهنگی یک جامعه است. سنت، همچنین از قوانین مربوط به جانشینی، مثلا انتقال موروثی که پیوند گذشته را با حال نمایان می سازد، جانبداری می کند. با این وجود، جوامع معاصر به دلیل عدم سازگاری و انطباق با اصل تغییر مستمر سنت، به یک منبع مشروعیت ساز دیگر نیز، نیاز دارند. عادی ترین منبع مشروعیت در جوامع معاصر «مردم» هستند. این منبع یک پایه بسیار عمومی مشروعیت را در قلمرو سیاسی عرضه می دارد که به کمک آن سایر قوانین جامعه به نوبه خود مشروعیت شان را از طریق فرآیند قانون گذاری و فارغ از هر گونه محدودیت های سنتی اتخاذ می کنند (بیتهام، ۱۳۸۲: ۹۹-۹۶).

وی در ادامه به ترسیم ساختاری می پردازد که در آن دو عنصر از یکدیگر تفکیک شده اند: عنصر اولی اصل «تفکیک سازی» یا جداسازی است که فرادست را از فرودست متمایز می کند و دستیابی هر یک به منابع یا محروم ساختن از آنها را توجیه می سازد. عنصر دوم، «منفعت جمعی» است که فرادست و فرودست را به هم پیوند می زند. بر طبق این استدلال، اصل تفکیک سازی ممکن است برای فرادستان کافی باشد تا قدرت شان را توجیه کنند، اما برای اینکه قدرت آنها نزد فرودستان توجیه شود، اصل دومی نیز لازم است. این اصل، ناظر بر آن است که در صورت فقدان

هر گونه عقیده مشترکی که فرادستان را به فرودستان پیوند دهد یا در صورت محرومیت فرودستان از داشتن هر گونه منافع که حامی ارزش هایشان باشد، آن قدرت دیگر نمی تواند برای فرودستان توجیه پذیر باشد. از این منظر نیز هنگامی که قواعد قدرت را نتوان بر اساس اعتقادات مشترک توجیه کرد، عدم مشروعیت شکل می گیرد.

۳- سطح سوم مشروعیت، متضمن ابراز رضایت آشکار و صریح فرودستان نسبت به رابطه قدرت معینی است که آنها درگیر آنند. این رضایت از طریق اقداماتی که دال بر رضایت است صورت می گیرد. این اقدامات به منظور استقرار یا تقویت تعهدات تابعان در برابر یک اقتدار برتر و به نمایش گذاردن مشروعیت صاحبان قدرت صورت می گیرد (Beetham, 1993: 489).

آنچه در این باره مهم است شرط موافقت ارادی و داوطلبانه نیست، بلکه اقدامات خاصی است که به طور آشکار رضایت را عیان و متبلور می سازد. این چنین اقداماتی به این سبب مهمند که مشروعیت را برای قدرتمندان به ارمغان می آورند و بیانگر ابراز رضایت فرودستان از رابطه قدرت و موافقت با محدود کردن آزادیهای مطابق خواست فرادستان است. این اعلام رضایت یا اقداماتی که آشکار کننده رضایتند به طرق گوناگونی انجام می پذیرد که عبارتند از: انتخابات، سوگند وفاداری، اعلان عمومی یا بسیج توده ای و ...؛ وی در ادامه با تأکید بر این مهم بیان می دارد که برای اینکه مشروع سازی در دنیای مدرن موثر واقع شود، ابراز رضایت باید در دسترس همگان باشد. خواه از آن سود ببرند و یا نه و خواه به شیوه انتخاباتی و یا به شیوه بسیج عمومی صورت بگیرد (Weale & Netwiche, 1998: 15).

البته میان شیوه های رضایت مبتنی بر انتخابات (قراردادی) و رضایت مبتنی بر بسیج (نمایشی)، تفاوت های عمیقی وجود دارد. شیوه انتخاباتی، منجر به ایجاد گونه ای تعهد می شود؛ لیکن شیوه نمایشی، حاوی هیچگونه تعهد و الزامی نسبت به رژیم نیست. بنابراین شکل نمایشی یا رضایت از طریق بسیج، نوعا زمانی موثر واقع می شود که در پیوند و ارتباط با یک برنامه یا هدف ایدئولوژیک باشد و زمانی رو به انحطاط و فاسد شدن است که شور و اشتیاق برای آن هدف کاهش یابد. لیکن در شیوه قراردادی، کشیده شدن به سمت منفعت شخصی محض، مشروع سازی را از بین نمی برد، زیرا نیروی هنجاری اش از خود عمل ریشه می گیرد، نه از انگیزه ها و هیجاناتی که در شیوه بسیج عمومی وجود دارد (Beetham, 1994: 25). بنابراین چنانچه ابراز رضایت عمومی به مشروعیت

صاحبان قدرت کمک کند، در این صورت منطقاً کناره گیری یا خود داری از ابراز رضایت نیز سبب افول یا کاهش مشروعیت خواهد شد.

### مقایسه دو دیدگاه

گرچه عمدتاً در مسائل کلی مربوط به مشروعیت- و گاه نیز حتی در امور جزئی تر این حوزه- بین ماکس وبر و دیوید بیتام شباهت های قابل توجهی وجود دارد، لیکن نباید و نمی توان از اختلاف این دو متفکر نسبت به حوزه و مقوله مشروعیت، که به نظر می رسد در مقایسه با وجوه تشابه آن، بسیار اساسی و جدی تر است، غافل شد. آنچه در پی می آید تبیین اجمالی نکات اشتراک و افتراق این دو اندیشمند درباره مسائل مختلف مربوط به مشروعیت است.

### الف: روش شناسی

یکی از دلمشغولی های وبر و بیتام، تبیین معنا، ابعاد، اشکال و مبانی مشروعیت در یک نظام و رابطه قدرت مفروض است. از این رو، هر دو متفکر درباره مشروعیت، قدرت را عنصر اساسی یافته اند. حتی بیتام عنوان کتاب خود را «مشروع سازی قدرت» انتخاب کرده است. هم وبر و هم بیتام، قدرت را توانایی نفوذ و کنترل بر اعمال دیگران به منظور واداشتن آنها به انجام عملی یا منع آنها از اقدام به کاری تعریف کرده اند (وبر، ۱۳۷۴: ۶۵ و ۲۶۷؛ بیتام، ۱۳۸۲: ۶۴). به علاوه هر دو، آنچه را در یک رابطه قدرت مفروض مهم می دانند، دلایل اطاعت یا سرپیچی تابعان قدرت از قدرتمندان یا فرادستان است.

در واقع هر دو اندیشمند، مشروعیت را نه در حوزه فلسفه سیاسی، بلکه به عنوان یک مسئله در علوم اجتماعی می نگرند. از این منظر، این دو اندیشمند، بر خلاف فلاسفه اخلاقی یا سیاسی، علاقه مند به بررسی مشروعیت در جوامع تاریخی و خاص می باشند. توجه آنها معطوف به مشروعیت در بافت های اجتماعی معین است و نه مشروعیت مستقل از هر گونه بافت خاص؛ معطوف به روابط اجتماعی بالفعل است و نه روابط اجتماعی آرمانی و انتزاعی. هر دو قبول دارند که آنچه قدرت را در یک جامعه، مشروع می کند ممکن است با دیگر جوامع متفاوت باشد و معیار های مشروعیت در جامعه ای ممکن است توسط جامعه دیگر مردود شناخته شود (وبر، ۱۳۷۴: ۲۷۰-۲۶۹؛ بیتام، ۱۳۸۲: ۲۱-۲۰ و ۲۹).

البته بیتهم در عین بررسی مشروعیت از دیدگاه علوم اجتماعی، بر این نکته نیز تصریح می کند که گرچه معیار های مشروعیتی که دانشمندان اجتماعی به کار می برند با ملاک هایی که حقوق دان و فیلسوف مورد استفاده قرار می دهند متفاوت است، لیکن آنها بی ارتباط با یکدیگر نیستند. برای مثال، جامعه شناسان مثل فلاسفه نیاز به بسط معیار «اعتبار قانونی» حقوقدان دارند یا یک حقوقدان به نوبه خود، نیازمند به نزدیک شدن یا «توجیه پذیری هنجارها» مورد استفاده فیلسوف اخلاقی یا سیاسی خواهد بود. نتیجه ای که بیتهم از این بحث می گیرد آن است که ارزیابی وی از مشروعیت با ارزیابی جامعه شناسانی چون وبر، در عین داشتن شباهت های متعدد، حاوی لاقول این تفاوت روش شناختی است که دور و جدا از سنت های مختلف نظریه پردازی حقوقی و سیاسی نیست بلکه در سنت های مذکور جای مناسبی را اشغال کرده است؛ این در حالی است که ارزیابی مشروعیت در علوم اجتماعی وبری، دور از این سنت ها است. برای مثال، بیتهم از سویی، مانند یک فیلسوف اخلاقی یا سیاسی، یک ساختار اصلی مشترک که مبتنی بر مجموعه ای از معیار های کلی برای تمام جوامع است در نظر می گیرد (روش شناسی فیلسوف) و از سوی دیگر، همچون جامعه شناسان، معتقد است که محتوا و مفاد این معیار ها از جامعه ای به جامعه دیگر متفاوت است و در نتیجه باید برای هر نوع جامعه ای به صورت جداگانه تعیین شود (روش شناسی جامعه شناس). در یک کلام، ارزیابی بیتهم از مشروعیت، در عین ارائه یک داوری اجتماعی - علمی مناسب در مورد مشروعیت محدود و مقید به متن، از کاستی های فرآیند هنجاری - فلسفی و معیار های مستقل توجیه پذیری یا روش شناسی شرایط آرمانی رضایت فاصله می گیرد. به عبارت دیگر، نگاه بیتهم به مشروعیت نه مبتنی بر «تجربه گرایی» صرف جامعه شناس و نه «هنجار گرایی» محض فیلسوف است (بیتهم، ۱۳۸۲: ۲۹-۳۰)، بلکه حد وسطی از آن دو به منظور ایجاد پیوند علوم اجتماعی و فلسفه هنجاری می باشد.

#### ب: تعریف مشروعیت

از نظر بیتهم، «هر کجا که قدرت مطابق قواعد توجیه پذیر و با شواهدی از رضایت، کسب و اعمال شود، آن را قدرت حق یا مشروع می نامیم» (بیتهم، ۱۳۸۲: ۱۶). وی معتقد است که مشروعیت یک موضوع «همه یا هیچ» نیست. به باور بیتهم، مشروعیت ممکن است زایل شود، مورد اعتراض واقع گردد یا کامل نگردد و داوری های مربوط به آن معمولاً قضاوت هایی از نوع نسبی اند و نه مطلق. با این حساب به باور بیتهم، مشروعیت یک کیفیت و صفت منحصر به فرد که نظام های قدرت آن را

در اختیار داشته باشند نیست، بلکه پدیده ای چند بعدی است که در سطوح مختلف عمل می کند و در هر سطح، مبانی و موجبات اخلاقی لازم برای همنوایی و سازگاری یا همکاری تابعان قدرت، در یک رابطه قدرت مفروض، فراهم می نماید. به همین دلیل، قدرت می تواند به طریق مختلف غیر مشروع شود (همان: ۳۶).

بیتهام، بر خلاف عده ای که مشروعیت را با ثبات یا کارآیی یکی گرفته اند، استدلال می کنند که اینها آثاری است که مشروعیت برای یک نظام قدرت، به دلیل اطاعت فرودستان از فرادستان، ایجاد می کند. به علاوه، وی مشروعیت را یک مقوله هنجاری و اخلاقی می بیند و به همین دلیل، نظریه های واقع گرایانه یا شک گرایانه را که مبتنی بر یک تحلیل ناقص از قدرت یا برداشت خام از طبیعت انسانی اند، مورد انتقاد قرار می دهد و می گوید که در مقوله قدرت، نمی توان همه چیز را به ظرفیت ها و منابع محدود کرد؛ بلکه باید به میزان اراده دیگران برای همکاری نیز توجه داشت. این اراده را نمی توان از طریق انگیزه ها و تضمین های در اختیار صاحبان قدرت ایجاد کرد؛ بلکه اراده مذکور با پایگاه هنجاری قدرتمندان و ملاحظات ارزشی عاملان اخلاقی ارتباط نزدیک دارد. با این ملاحظات است که بیتهام هر گونه تحلیل (و از جمله تحلیل وبر) که مشروعیت را به مجموعه ای از «مشروع سازی های» تحمیلی صاحبان قدرت به تابعان قدرت تنزل می دهد، مورد انتقاد قرار داده است (همان: ۲۵-۲۴ و ۵۸). به باور بیتهام، مشروعیت شکر و دیگر ترزینات روی کیک قدرت نیست که بعد از پخت کامل استفاده شود و اصل کیک اساسا دست نخورده بماند، بلکه مشروعیت بیشتر شبیه به خمیر ترشی است که در عمق خمیر نفوذ و رخنه می کند.

تعریف وبر از مشروعیت، مبتنی بر یک چهاچوب نظری متفاوت استوار است. وی مشروعیت را به صورت «اعتقاد به مشروعیت» در نزد عاملان اجتماعی ذی ربط در نظر می گیرد و روابط قدرت را هنگامی مشروع می داند که افراد درگیر در آن، اعم از فروست و فرادست، به مشروع بودن این روابط اعتقاد داشته باشند (وبر، ۱۳۷۴: ۲۷۰).

بیتهام این تعریف وبر را مورد انتقاد جدی قرار داده است. به نظر وی، اگر این تعریف را بپذیریم در واقع به تبلیغات و روابط عمومی و نیز فرایند های جامعه پذیری و ساختار های نفوذ و خیر پراکنی پیش از حد بها داده ایم و تأکید کرده ایم که قدرتمندان در جبهه روابط عمومی موفق و پیروز شده اند. در واقع، مطابق این تعریف، صاحبان قدرت می توانند مردم را متقاعد کنند که آنها

مشروع هستند و مردم نیز «شیوه های مشروع سازی» آنها را پذیرفته اند. در نتیجه، مسئله مشروعیت قدرتمندان، ساخته و پرداخته دستهای خودشان است (همان: ۲۳).

به نظر بیتهام، اشتباه وبر، برحسب این تعریف، جدا کردن باور های مردم به مشروعیت، از انگیزه ها یا دلایل آنها برای حفظ و دفاع از آن باور ها است. در واقع انگیزه ها و دلایل مذکور، از ویژگی های واقعی یک نظام، از جمله سازگاری اش با ارزش های مردم و توانایی اش برای تأمین منافع آنها سرچشمه می گیرد و تصور بروز آنها از طریق فرآیند ها و بنگاه های خبر پراکنی به طور کامل، تصور درستی نیست. به هر حال از نظر بیتهام، تعریف وبر از مشروعیت، که از قضا تعریف مقبول و جا افتاده ای محسوب می شود و تقریباً تمام دانشمندان اجتماعی آن را پذیرفته اند، رابطه میان مشروعیت و اعتقادات مردم را درست نشان نمی دهد. یک رابطه قدرت مفروض، بدان دلیل مشروع نیست که مردم به مشروعیت آن رابطه باور دارند بلکه بدین سبب مشروع است که آن رابطه را می توان بر اساس اعتقادات مردم توجیه کرد. این تمایز، گرچه ناچیز به نظر می رسد، لیکن تمایزی بنیادین و اساسی است. زمانی که ما در پی ارزیابی مشروعیت یک نظام سیاسی هستیم، یکی از وظایف ما آن است که بررسی کنیم تا چه اندازه مشروعیت را می توان بر اساس باور های مردم توجیه کرد، تا چه اندازه مشروعیت با ارزش ها و معیار های مردم منطبق و سازگار است و تا چه اندازه مشروعیت، انتظارات هنجاری که مردم از آن نظام دارند تأمین می کند. در واقع ما در اینجا در حال ارزیابی میزان تجانس یا عدم تجانس، میان یک نظام قدرت مفروض با اعتقادات، ارزش ها و انتظاراتی هستیم که زمینه توجیه سازی آن نظام را فراهم می کند و بر خلاف وبر، ما در حال ارائه یک گزارش از باور های مردم نسبت به مشروعیت آن نظام نیستیم (همان: ۲۶).

به علاوه، به باور بیتهام، تعریف وبر، اشکال اساسی دیگری نیز دارد؛ این تعریف آن جنبه های مشروعیت که اصلاً به باور ها و اعتقادات مربوط نمی شود، مد نظر قرار نمی دهد. به عبارت دیگر، تعریف وبر، نه تنها نقشی را که باور ها در مشروعیت ایفا می کنند، بد جلوه می دهد بلکه در ارائه مشروعیت به صورت یک امر مربوط به باور ها، عناصری که واقعا هیچ ارتباطی با باور ها ندارند، به ویژه عنصر رضایت، را نادیده می گیرد. از آنجا که در محور بعدی مقایسه، موضوع رضایت به عنوان یک پایه و سطح مشروعیت، از دیدگاه بیتهام بررسی خواهد شد، در اینجا از ورود به این بحث اجتناب می شود.



### ج: مبانی مشروعیت

از نظر وبر، نظام مشروع بدان معنا است که کنش، به ویژه کنش اجتماعی که شامل روابط اجتماعی نیز می شود، ممکن است توسط اشخاص درگیر، معطوف به باور باشد که قائل به وجود یک «نظام مشروع» است (وبر، ۱۳۷۴: ۳۶؛ مقایسه کنید با؛ آرون، ۱۳۷۰: ۵۹۶). تضمین یا تداوم مشروعیت یک نظام ممکن است از طریق انگیزه های درونی یا بیرونی صورت گیرد. انگیزه های درونی یا صرفاً احساسی اند؛ یا از یک باور عقلانی به اعتبار مطلق یک نظام ناشی می شود؛ و یا از یک نوع نگرش مذهبی ریشه می گیرند. انگیزه های بیرونی یا منفعتی، به معنای امید به تبعات خاص است و «عرف» و «قانون» دو نماد آن محسوب می شود. اعتبار بیرونی یک نظام از این طریق تضمین می شود که هر گونه انحرافی از مبانی آن با واکنش عمومی مواجه خواهد شد (عرف) یا از طریق فشار های روحی، مردم و ادار به پذیرش شوند و نیز امکان تنبیه و مجازات افراد خاطی فراهم گردد (قانون) (وبر، ۱۳۷۴: ۳۹-۳۸). ماکس وبر، با در نظر گرفتن ملاحظات بالا، به این نتیجه می رسد که افراد می توانند به یکی از این طرق به یک نظام مشروعیت بخشند: (۱) به موجب سنت، یعنی باور یا اعتقاد به مشروعیت آنچه همیشه وجود داشته است. (۲) به موجب نگرش عاطفی، یعنی اینکه چیزی به این سبب که به تازگی تجلی یافته و یا الگویی است برای تقلید، معتبر باشد. (۳) به موجب باور عقلانی به ارزش های غایی نظام، که معتبر شناختن آن به عنوان یک تعهد نهایی و مطلق ختم شود. (۴) به موجب استقرار قانون، که به یکی از دو طریق «توافق اختیاری» بین طرفین یا «تحمیل و تمکین» مشروع تلقی گردد (همان: ۴۲).

این تقسیم بندی وبر، انواع سه گانه سلطه سنتی، کاریزماتیک و عقلانی - قانونی، (که به ترتیب در جوامع سنتی، در حال گذار و مدرن) نمایان می شود - اگر نه به طور کامل، دست کم مهمترین - ملاک مشروعیت محسوب می شود (رحمت الهی، ۱۳۸۲: ۱۳۹).

از سوی دیگر، همانگونه که قبلاً اشاره شد، بیهام مشروعیت را در بر گیرنده سه عنصر یا سطح مشخص می داند که هر یک نسبت به دیگری به لحاظ کیفی متفاوتند. به باور او، قدرت را می توان تا آن اندازه مشروع خواند که اولاً، با قواعد مستقر سازگار و منطبق باشد. این سطح که اساسی ترین سطح مشروعیت محسوب می شود، متناظر بر خصلت حقوقی مشروعیت و بیشتر مورد مطالعه حقوق دانان واقع شده است. آنها بیشتر در پی حل و فصل اختلافات قانونی مربوط به قدرت و این که چگونه می توان قدرت را به طور صحیح و قانونی به دست آورد و چه کسی سزاوار اعمال آن است

و در داخل چه محدوده ای، هستند. همچنین آنها علاقه زیادی به تعریف و تفسیر حقوقی، چگونگی ابداع، تجدید نظر و اجرای آن قواعد دارند (بیتهام، ۱۳۸۲: ۱۷ و ۳۲).

با مقایسه دیدگاه وبر و بیتهام درباره مبانی و معیار های مشروعیت، حداقل در گام نخست معلوم می شود که هر دو متفکر به دو مقوله «قانون» و «باور ها و اعتقادات» در این حوزه توجه داشته اند. از نظر بیتهام، چنانچه قدرت بر حسب قواعد مستقر کسب و اعمال شود، در این صورت می توان گفت که اولین گام برای مشروع شدن آن برداشته شده است (مقایسه کنید با؛ Nash and Scott, 2001: 110). این قواعد ممکن است مثل میثاق های غیر رسمی، نانوشته باشند (عرف) یا ممکن است در قالب مجموعه قوانین یا احکام رسمی و مکتوب نمایان شود. بیتهام درباره این قواعد خود چنین می گوید:

«قوانین تشکیل دهنده جزء اساسی زندگی اجتماعی اند. آنها تحمیل کننده هر گونه تعهد و الزامند که به تدوین و تنظیم رفتار در یک قالب پیش بینی پذیر کمک می کنند و زمینه رجوع به حقوقی که تابعان توقع دارند تا مورد شناسایی قرار گیرد، فراهم می کنند. در یک نظم اجتماعی تابع قانون، ما نمی توانیم قدرت را از مشروعیت جدا کنیم؛ زیرا که هر دو [مشروعیت و قدرت] به طور همزمان اتفاق می افتند. یعنی با کسب قدرت مطابق قوانین، یک شخص حق اعمال آن را نیز به دست می آورد» (بیتهام، ۱۳۸۲: ۸۹-۸۸).

وبر نیز با تفکیک انواع اقتدار، عنصر قانون یا قانونیت را در اقتدار عقلانی- قانونی، به شرحی که قبلا مشخص شد، تحلیل می کند (کالبرگ، ۱۳۸۳: ۶۰-۴۸). او هم مانند بیتهام، قواعد قدرت را تنها در قانون مکتوب نمی بیند، بلکه قانون را در کنار عرف مطرح می نماید و می کوشد تا تفاوت میان آن دو را نشان دهد. به نظر وی، عرف برای آن بخشی از رسوم بکار می رود که عنوان «اجبار» در یک گروه اجتماعی پذیرفته شده باشد و با عدم تأیید نقض آن توسط اعضای گروه از آن حمایت شود. تفاوت عرف و قانون در این است که عرف توسط یک دستگاه اجرایی ویژه اعمال نمی شود (وبر، ۱۳۷۴: ۳۹). گرچه وبر در تبیین سلطه عقلانی- قانونی با تأکید بر قانونی بودن مقررات موجود و حق اعمال سلطه تنها توسط کسانی که مقررات مذکور را رعایت می کنند، به نوعی پذیرفته است که عامل ناقض مشروعیت در اینجا قانون شکنی و عمل کردن بر خلاف مقررات قانونی یا «خودکامگی» است، لیکن به نظر می رسد که این حقیقت را به طور واضح بیان نکرده است و تنها از میان توضیحات وی درباره اقتدار عقلانی- قانونی، می توان به این حقیقت پی برد.

برای مثال وی در جایی می نویسد: «اندیشه دموکراتیک ضد سیاست بوروکراتیک است» (همان: ۳۱۴) یا در جایی دیگر اینطور بیان می کند که: «پادشاه مطلق و مستبد نیز در مقابل دانش تخصصی بوروکراسی فاقد قدرت است... در مقایسه با یک پادشاه مستبد، پادشاه مشروطه، که با بخش های با اهمیتی از جامعه خود توافق داشته باشد، اغلب از شاه مستبد نفوذ و تأثیر پذیری بیشتری بر سیر و روند امور بوروکراتیک دارد» (همان: ۳۱۷).

بر عکس، بیتهم به طور دقیق و صریح به این موضوع پرداخته که بر اساس معیار و سطح قواعد، نقطه مقابل مشروعیت، به طور ساده «عدم مشروعیت» است. به همین دلیل، قدرت در جایی نامشروع است که یا با قانون شکنی - از جمله سلب مالکیت، تصرف عدوانی و کودتا به دست می آید - یا به شیوه ای اعمال شود که بر خلاف یا ناقض قوانین باشد (بیتهم، ۱۳۸۲: ۳۲).

علاوه بر توجه هر دو متفکر به عنصر قانون در بررسی مبانی مشروعیت، به عامل «باور ها و اعتقادات» نیز هر دو پرداخته اند. بیتهم در این باره معتقد است که قانونیت یا اعتبار قانونی برای تأمین و تضمین مشروعیت به تنهایی کفایت نمی کند، زیرا قواعدی که از طریق آنها قدرت کسب و اعمال می شود خود نیاز به توجیه دارند. با این حساب، در سطح دوم مشروعیت، قدرت تا آن اندازه مشروع است که قواعد قدرت را بتوان بر حسب باور های مشترک تابعان و صاحبان قدرت توجیه کرد. به عبارت دیگر، قدرت برای این که توجیه شود، باید از یک منبع معتبر اقتدار سرچشمه گیرد. در واقع قدرت باید پیش بینی کند کسانی که به قدرت می رسند، شرایط لازم برای اعمال قدرت را دارند. همچنین تلقی از ساختار قدرت باید طوری باشد که احساس شود در خدمت مصالح و منافع عمومی است و نه در خدمت منافع صاحبان قدرت (همان: ۳۳).

وبر در بررسی نظام سلطه سنتی، به نوعی باور ها و عقاید را مورد ارزیابی قرار داده است، منتهی در قالب مقوله و مفهوم «سنت». به نظر وبر، مشروعیت ناشی از اعتقاد به سنت ها، عمومی ترین و ابتدایی ترین شکل مشروعیت نظامها است (وبر، ۱۳۷۴: ۴۲). جالب است که هم وبر و هم بیتهم در این محور، به نوعی مسئله «گروه بندی روحانی یا قدسی» و «حقوق طبیعی» را پیش کشیده اند. بیتهم در بررسی منابع اقتدارآمیز و توجیه کننده قوانین قدرت، یکی از آنها را «فرمان الهی» که در پیامبران، روحانیون و الهی دانان تبلور می یابد و دیگری را «حقوق طبیعی» که بیشتر فلاسفه آن را نمایندگی می کنند، می داند. مطابق منبع نخست (عقاید مذهبی)، امکان مشروع سازی روابط اجتماعی مبتنی بر سلسله مراتب فراهم می شود. به علاوه، حکامی که مشروعیت شان از یک منبع

الهی مشتق می شود باید به سنت های مذهبی احترام بگذارند و مقامات و مراجع دینی را عزیز بدارند. آنها هر تهدید به مذهب یا باور های مذهبی را به منزله جدی ترین تهدیدی که با آن مواجه اند تلقی می کنند (بیتهم، ۱۳۸۲: ۵۵ و ۹۵). مطابق منبع دوم، که جنبه عرفی دارد، قوانین مربوط به قدرت جامعه از اصول هنجاری عام جاری در طبیعت و مناسبات لایتغیر انسان ناشی می شوند (همان: ۹۷).

در گروه بندی روحانی یا قدسی مورد نظر وبر هم سلطه از آن کسانی است که ارزش های قدسی را در اختیار دارند. به هر حال گروه بندی های وبر، به نوعی یادآور عقاید مذهبی و اقتدار مبتنی بر آن، به عنوان یکی از منابع اقتدار آمیز قوانین قدرت است (آرون، ۱۳۷۰: ۵۹۸). به علاوه، در مقایسه با منابع دیگر اقتدارمورد نظر بیتهم یعنی «حقوق طبیعی» وبر می گوید که خالص ترین نوع مشروعیت، حاصل اعتقاد عقلایی به ارزش های حقوق طبیعی است (وبر، ۱۳۷۴: ۴۳).

در رابطه با باور ها و عقاید هم این اختلاف میان وبر و بیتهم مشهود است که وبر جهت منفی و مخالف آنها را، به روشنی و وضوحی که بیتهم بحث کرده، مورد ارزیابی قرار نداده است. البته وبر در بررسی اقتدار سنتی، از طریق طرح اشکال مختلف نظام های مبتنی بر سنت، گستره و دامنه این باور ها و تغییرات آنها را تحلیل نموده و در واقع از این طریق به طور ضمنی فرض نفی، کژی و کاستی در این عقاید و نتایج احتمالی شان را عیان ساخته است. در مقابل، بیتهم تصریح می کند در جایی که نتوان قواعد مربوط به قدرت را بر اساس اعتقادات مشترک توجیه کرد، روابط قدرت مشروعیت خود را به سه دلیل از دست خواهند داد. دلیل نخست آن که، هیچ پایه و اساسی برای باور مشترک وجود ندارد (مثل اجتماعات مبتنی بر بردگی)؛ دلیل دوم آن که، تغییر و تحولات در باور، قواعد را از پایه و اساس حمایتی شان تهی کرده است (مثلا قاعده مربوط به ارث یا اختیار اولاد مذکر در مواجه با زوال باور به شرایط برتری که فرضا به تولد یا جنس نسبت داده می شود، اعتبار خود را از دست می دهد). دلیل سوم آن که، شرایط در حال تغییر، توجیه سازی های موجود در مورد قواعد را، علیرغم پایداری و استواری باورها، امکان ناپذیر می سازد (برای مثال نظام انتخاباتی بریتانیا که تغییر در آن، حفظش را غیر ممکن ساخت). بیتهم معتقد است که این مثال ها نه از نوع عدم مشروعیت بلکه مثال هایی از نوع «کمبود یا ضعف مشروعیت» محسوب می شوند (بیتهم، ۱۳۸۲: ۳۴-۳۳).

چنانچه مقایسه ای که تاکنون بین وبر و بیتهام درباره دیدگاه آن دو نسبت به مسائل گوناگون مشروعیت صورت گرفت، ما را به این قضاوت سوق دهد که نظریات هر دو متفکر در این حوزه به هم شبیه و نزدیک است، سخت در اشتباه هستیم. درست است طبق تبیین صورت گرفته تا اینجا، جنبه های از شباهت ها و اشتراک در دیدگاه آن دو اندیشمند درباره مشروعیت دیده می شود، لیکن این جنبه ها بیشتر به امور جزئی و فرعی مشروعیت مربوط می شود تا به مسائل اصلی و بنیادی آن. با این حساب، سه مسئله اساسی، در واقع راه وبر را از مسیر بیتهام متمایز می کند.

مسئله اساسی نخست، تعریف وبر از مشروعیت است که دیدیم به شدت مورد انتقاد بیتهام قرار گرفته است. به نظر وی بر این تعریف حداقل چهار اشکال جدی و اساسی وارد است: ۱) مشروعیت را از یک مفهوم چند بعدی که دلایل و انگیزه های پسندیده و مطلوب سازگاری با قدرتمندان را برای مردم فراهم می کند، به یک مفهوم تک بعدی یعنی «باور مردم به مشروعیت» تنزل می دهد. ۲) رابطه بین مشروعیت و اعتقاداتی که برای قواعد قدرت اساس و پایه توجیه پذیر فراهم می کند، درست درک نمی کند. ۳) نمی پذیرد که می توان علایق مردم به مشروعیت را به اقداماتی که بیانگر رضایت از مشروعیت هستند گره زد هر چند در حقیقت؛ دلایل این اطاعت ممکن است دلایل مصلحت آمیز یا هنجاری مشخص باشد. ۴) با پیشنهاد ارائه گزارش در مورد «اعتقاد مردم به مشروعیت» و شناسایی نکردن اختلاف رو به رشد بین قواعد قدرت و هنجارهایی که زمینه توجیه آن قواعد را فراهم می کنند، دانشمندان اجتماعی را به حال خود رها می سازد، بدون آن که او را در کار تحلیل انتقادی زوال مشروعیت روابط قدرت کمک نماید (بیتهام، ۱۳۸۲: ۴۰).

مسئله اساسی دوم، به بند سوم اشکالات بالا مربوط می شود یعنی نادیده گرفتن کامل عنصر بسیار مهم رضایت، در تعریف مشروعیت توسط وبر؛ هر چند در گونه اقتدار کارزماتیک، به نوعی این عنصر خود نمایی می کند. به نظر بیتهام، ابراز رضایت آشکار و صریح فرودستان نسبت به یک رابطه قدرت معین از طریق اقداماتی چون انعقاد معاهده با طرف برتر، خوردن سوگند وفاداری، شرکت در مشاورات یا مذاکرات قدرتمندان، شرکت در انتخابات یا همه پرسی و ...، نمایان می شود. این اقدامات به نظر بیتهام، به دو طریق به مشروعیت کمک می کنند. اولاً، این اعمال در نزد کسانی که آنها را انجام داده اند، صرف نظر از انگیزه هایی که برای انجام این اقدامات داشته اند، یک نیروی مقید کننده ذهنی ایجاد می کند. انگیزه های فرودستان ممکن است مبتنی بر دلایل مختلف اخلاقی، مصلحت گرایانه، هنجاری و نفع شخصی باشد که البته هیچ یک از آنها مهم

نیستند؛ آنچه مهم است اعلان و ابراز رضایت از نظام قدرت می باشد. ثانیاً، این گونه اقدامات، بیانگر تصدیق صریح موضع قدرتمندان توسط تابعان قدرت است و قدرتمندان را قادر می سازد تا از این فرصت برای به تأیید رساندن مشروعیت شان در نزد طرف های سومی که درگیر در رابطه قدرت نیستند یا کسانی که در ابراز و اظهار رضایت هیچ سهم و نقشی نداشته اند، استفاده کنند (بیتهام، ۱۳۸۲: ۳۴، ۳۴ و ۱۲۱-۱۱۹).

در واقع از نظر بیتهام این اقدامات خاص، بدان سبب مهم هستند که مشروعیت را برای قدرتمندان به ارمغان می آورند، نه به آن علت که در مورد باور های مردم، دلایل و مدرک فراهم می کنند. به عبارت دیگر، اگر اینگونه اعمال، مشروعیت را به ارمغان می آورند به دلیل آن است که بیانگر ابراز عمومی رضایت فرودستان از رابطه قدرت و موضع مادون شان در درون این رابطه و موافقت داوطلبانه آنها با محدود کردن آزادیشان بر طبق خواست یک فرد برتر می باشد. این اقدامات تنها منبع مشروعیت برای قدرتمندان محسوب نمی شود، بلکه به دلیل ابراز رضایت فرودست از این رابطه، به مشروعیت و به علاوه به اعتبار قوانین توجیه پذیر نیز کمک بارز و مشخص می کند (همان: ۱۱۹). به نظر بیتهام، از میان اشکال مختلف اظهار رضایت، مهم ترین آن، «اعلان عمومی» است که در جوامع و نظام های سیاسی مختلف به طرق متفاوت نمایان شده است. در دنیای مدرن، حاکمیت مردمی به معنای آن است که مشروع سازی سیاسی باید مشروع سازی توده ای باشد اما لزوماً نباید شکل قرار داد در نظام لیبرال به خود گیرد یا از طریق انتخابات در حکومت اعمال شود. به عبارت دیگر راه موثر واقع شدن مشروع سازی سیاسی در دنیای مدرن، آن است که ابراز رضایت در دسترس همه باشد، خواه به شیوه انتخاباتی (قراردادی) صورت گیرد، خواه به شیوه بسیجی و نمایشی (شفاهی) (همان: ۱۳۳-۱۲۲).

البته بیتهام در رابطه با سطح یا معیار سوم مشروعیت یعنی رضایت، که بر آن را نادیده و تحلیلی درباره آن ارائه نکرده است؛ نیز جنبه منفی یا متضاد مشروعیت را مورد توجه قرار داده است. به نظر وی، اگر ابراز رضایت عمومی به مشروعیت صاحبان قدرت کمک می کند، در این صورت به همان ترتیب، کناره گیری یا خودداری از اظهار رضایت نیز سبب افول مشروعیت خواهد شد. برخی از اقدامات، از عدم همکاری و مقاومت منفی گرفته تا سرپیچی آشکار و مخالفت ستیزه جویانه توسط کسانی که شرایط لازم برای ابراز رضایت دارند، سبب زوال مشروعیت به میزان متفاوت خواهند شد و هر چه افراد درگیر در آنها بیشتر باشد، این زوال نیز بیشتر خواهد بود. بدین ترتیب، در این سطح،

زوال مشروعیت را می توان «مشروعیت زدایی» یا «غیر مشروع شمردن حکومت» نامید (همان: ۳۶-۳۵).

مسئله اساسی سوم، که به باور بیتهام خود زائیده تعریف وبر از مشروعیت است و اشکال بسیار جدی بر مبانی و معیار مشروعیت وبر محسوب می شود، مراحل سه گانه اقتدار یا سلطه است. از نظر بیتهام، مطابق تعریف وبر از مشروعیت به صورت «باور به مشروعیت»، هر یک از گونه های اقتدار مشروع او یعنی سنتی، عقلانی- قانونی و کاریزماتیک، به یک نوع باور متفاوت وابسته و مرتبط می شود: یعنی به ترتیب اقتدار سنتی به تقدس سنت؛ اقتدار عقلانی- قانونی به اصل همنوایی و اصلاح صوری و رویه ای و اقتدار کاریزماتیک به حالات کاریزمایی رهبر شخصی پیوند و گره می خورد. بیتهام می گوید که اشتباه وبر در این است که یک موضوع پیچیده و مشکل را آسان و ساده می گیرد. به عبارت دیگر، وبر هر یک از سطوح و پایه های کمک کننده به مشروعیت، که در بالا مشخص شده، تا حد یک گونه جداگانه و مستقل از یکدیگر و کاملاً خود کفا برای مشروعیت ارتقا می بخشد. با این حساب، اولین سطح مشروعیت یعنی اعتبار قانونی، به یک گونه «عقلانی- قانونی» مبدل می شود که بر پایه و مبنای باور به اصل همنوایی و اصلاح صوری استوار است؛ فرآیندی که با هر گونه باور یا اصل واقعی که به استناد آن می توان قواعد و رویه های حقوقی را توجیه کرد، بی ارتباط است. از سوی دیگر، گرچه گونه سنتی وبر، بیانگر یک مثال از سطح دوم مشروعیت یعنی توجیه سازی قوانین است؛ اما بر خلاف گونه عقلانی- قانونی، پایگاه حقیقی اش مبهم و مغشوش می باشد. زیرا این احساس و تصور گمراه کننده ایجاد می کند که قدرت در یک نظام سلطه سنتی، به هیچ وجه بر اساس قوانین معتبر نمی گردد. در عین حال، گونه شناسی وبر، در مورد باورهایی که برای توجیه سازی قواعد قدرت در دنیای مدرن جای سنت گرایی را، به عنوان پایه و سطح دوم مشروعیت اشغال کرده اند، هیچ ارزیابی و تحلیلی ندارد. وانگهی، گونه کاریزماتیک وبر نشان دهنده مورد نادری از یک مشروعیت است که با توجه به قوانین یا باور های توجیه آمیز، صرفاً از رضایت ناشی می شود، رضایتی که به صورت تصدیق یک رهبر و پیروی از وی نمایان می گردد (همان: ۴۱). متأسفانه وبر در این نوع نظام سلطه، پایه مشروعیت را تشخیص پیروان نمی داند بلکه باور ذهنی آنها به «کاریزما» بودن رهبر معیار قرار می دهد. بگذریم از اینکه این مفهوم تا چه اندازه مغشوش و مبهم است و چه اشکالات و انتقاداتی بر آن وارد شده است (شیخاوندی، ۱۳۷۰:

به هر حال، به باور بیتهام، گونه شناسی وبر بیانگر برکشیدن هر یک از سطوح مشروعیت به یک گونه خود کفا و مستقل می باشد، به نحوی که پایگاه هر یک را به عنوان جزئی از یک کل مغشوش می کند. اگر این گونه شناسی مشهور و توسط جامعه شناسان بعد از وبر پذیرفته شده، بدان سبب است که در برگیرنده سه رکن خالص از مشروعیت می باشد. ابهام و سردرگمی آن نیز از این حقیقت ریشه می گیرد که کار تقسیم بندی سه گانه مشروعیت توسط وبر به صورت انحرافی انجام گرفته و در نتیجه پایگاه مناسب هر جزء و عنصر مشروعیت، مبهم و مغشوش شده است. مطابق تعریف وبر از مشروعیت در قالب مجموعه ای از باور های ذهنی، هر یک از مراحل اقتدار مشروع او با مشخصات و ویژگی های متمایز و خاص خودش، به یک نوع از باور متفاوت منتقل شده است. یعنی به ترتیب، انتقال عنصر قواعد و رویه ها به درون گونه عقلانی- قانونی؛ عنصر سنت به درون گونه سنتی و عنصر کاریزما به درون گونه کاریزماتیک. این در حالی است که به نظر بیتهام، عناصر یا سطوح سه گانه مشروعیت یعنی قوانین، توجیه سازی های مبتنی بر باور و رضایت، گرچه قابل جایگزین با یکدیگر نیستند و هر یک از دیگری متفاوت است لیکن همگی به مشروعیت کمک می کنند؛ البته میزان کمکی که آنها در یک زمینه معین متحقق می سازند، مسئله ای نسبی و متغیر خواهد بود. خلاصه کلام آنکه از نظر بیتهام، برای آنکه قدرت کاملا مشروع گردد، سه شرط لازم است: سازگاری و انطباق قدرت با قواعد مستقر، توجیه پذیری آن قواعد از طریق رجوع به اعتقادات مشترک بین فرادست و فرودست و رضایت صریح تابعان قدرت از روابط قدرت مفروض (بیتهام، ۱۳۸۲: ۳۶).

شاید بتوان مبانی مشروعیت از دیدگاه وبر و بیتهام را طبق جدول زیر خلاصه و جمع بندی کرد:

مبانی مشروعیت از دیدگاه بیتهام بر طبق سطح و عناصر سه گانه مورد نظر وی				مبانی مشروعیت از دیدگاه وبر بر طبق گونه شناسی وی			
معیارهای مشروعیت	جامعه مناسب یا- گونه مشروعیت	کنش متناسب یا گونه مشروعیت	شکل و فرمت مشروعیت	معیارهای مشروعیت	جامعه متناسب یا گونه مشروعیت	کنش متناسب یا گونه مشروعیت	شکل و فرمت قدرت غیر مشروع
کودنوا؛ اقتدار- سنتی	سنتی	سنتی	—	—	—	—	عدم مشروعیت نظمی قوانین
کودنوا و اقتدار کاریزماتیک	فرهال گذار	عاطفی	—	—	—	—	نظم یا نظم مشروعیت (اختلاف میان قواعد و باورهای حمایت کننده، فقدان اعتقادات مشترک)
گونه سوم؛ اقتدار قانونی عقلانی	مدرن	عقلانی معطوف به هدف	—	—	—	—	مشروعیت زمانی (رس کردن رضایت)



## نتیجه گیری

از آنچه در این مقاله بررسی شد، این نتیجه به دست می آید که گرچه وبر و بیتهام از پاره ای جهات در حوزه مشروعیت با یکدیگر دیدگاه و نظر مشترک و مشابه دارند. لیکن وجوه تشابه و اشتراک مورد نظر بیشتر مربوط به جنبه های جزئی و فرعی مشروعیت است تا به مسائل اساسی و بنیادی آن. به عبارت دیگر، اگر چه به لحاظ روش شناسی و نیز برخی مقوله های ماهوی دیگر مثل بررسی عنصر سلطه و قدرت و پیوند آنها با مشروعیت، با توجه به موضوع اطاعت و سرپیچی مردم، یا لحاظ شدن دو عنصر «قانون» و «عقاید و باور های مشترک» و به صورت خیلی ضعیف تر و تنها در قالب گونه سلطه کاریزماتیک وبر، مسئله رضایت میان نظرات وبر و بیتهام شباهت ها و اشتراکاتی دیده می شود؛ ولی واقعیت آن است که در حول سه مسئله اساسی مربوط به مشروعیت بین آن دو متفکر اختلاف جدی و عمیقی وجود دارد که مسیر آن دو را از یکدیگر جدا می سازد. این سه مسئله اساسی عبارتند از: ۱) تعریف مشروعیت؛ ۲) عنصر رضایت در مشروعیت؛ ۳) معیار های مشروعیت و چگونگی ارتباط آنها با یکدیگر.

## فهرست منابع

### - فارسی

- آبرکرامبی، نیکلاس. (۱۳۷۶). **فرهنگ جامعه شناسی**، ترجمه حسن پویان، تهران: انتشارات چاپخش.
- ابوالحمد، عبدالحمید. (۱۳۷۶). **مبانی سیاست**، جلد اول، چاپ هفتم، تهران: انتشارات توس.
- آرون، ریمون. (۱۳۷۰). **مراحل اساسی اندیشه در جامعه شناسی**، ترجمه باقر پرهام، چاپ دوم، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- بایندر، لئونارد. (۱۳۷۷). «بحران توسعه سیاسی»، ترجمه غلامرضا خواجه سروری، **فصلنامه مطالعات راهبردی**، شماره ۱.
- بشیریه، حسین. (۱۳۸۵). **جامعه شناسی سیاسی**، تهران: نشر نی.
- بشیریه، حسین. (۱۳۸۶). **آموزش دانش سیاسی**، تهران: نگاه معاصر.
- بیتهام، دیوید. (۱۳۸۲). **مشروع سازی قدرت**، ترجمه محمد عابدی اردکانی، یزد: دانشگاه یزد.

- بیتهم، دیوید. (۱۳۸۸). «مشروعیت سیاسی»، ترجمه قدیر نصری، نقل شده در: کیت نش، آلن اسکات (گردآورندگان)، راهنمای جامعه شناسی سیاسی، جلد اول، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- ترنر، جانانان، اچ. بیگلی آل. (۱۳۷۰). پیدایش نظریه های جامعه شناسی، ترجمه عبد العلی، شیراز: دانشگاه شیراز.
- حاتمی، محمد رضا. (۱۳۸۴). مبانی مشروعیت حکومت در اندیشه سیاسی شیعه، تهران: انتشارات مجد.
- دوگان، ماتیة. (۱۳۷۴). «سنجش مفهوم مشروعیت و اعتماد»، ترجمه پرویز پیران، اطلاعات سیاسی - اقتصادی، شماره ۹۸-۹۷.
- راش، مایکل. (۱۳۸۱). جامعه و سیاست: مقدمه ای بر جامعه شناسی سیاسی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران: انتشارات سمت.
- رحمت الهی، حسین. (۱۳۸۲). «مشروعیت حکومت از دیدگاه اسلام و ماکس وبر»، مجله اندیشه های حقوقی، شماره ۵.
- زارع، عباس. (۱۳۸۰). مبانی مشروعیت و قدرت در جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۷۵-۱۳۵۷، تهران: مؤسسه فرهنگ و دانش.
- شکوری، ابولفضل. (۱۳۷۵). «اقتصاد و جامعه»، مجله نامه مفید، شماره ۶.
- شیخوندی، داوود. (۱۳۷۰). «نگرشی انتقادی به نظریه سلطه کاریزمایی ماکس وبر»، فصلنامه علوم اجتماعی، شماره ۱ و ۲.
- قوام، عبد العلی. (۱۳۷۴). نقد نظریه های نوسازی و توسعه سیاسی، تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.
- کالبرگ، اشتفان. (۱۳۸۳). «انواع عقلانیت از دیدگاه ماکس وبر؛ بنیادهایی برای تحلیل فرآیندهای عقلانی شدن در تاریخ»، ترجمه مهدی دستگردی، مجله معرفت، شماره ۸۰.
- کوزر، لوئیس. (۱۳۶۸). زندگی و اندیشه بزرگان جامعه شناسی، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی.
- گلستانی، غلام نبی. (۱۳۷۵). «حکومت، مشروعیت و دیدگاهها»، مجله اندیشه حوزه، پاییز ۱۳۷۵، شماره ۶.

- عالم، عبد الرحمن.(۱۳۷۳). بنیاد های سیاست، تهران: نشر نی.
- عابدی جعفری، حسن.(۱۳۷۳). «جاذبه استثنایی دیدگاه ماکس وبر»، مجله مصباح، شماره ۹.
- لیست، سیمور مارتین.(۱۳۸۳). **دایرة المعارف دموکراسی**، ترجمه کامران فانی و دیگران، تهران: کتابخانه تخصصی وزارت امور خارجه.
- منوچهری، عباس.(۱۳۷۵). «مبانی اندیشه انتقادی ماکس وبر»، **مجله اطلاعات سیاسی اقتصادی**، شماره ۱۰۴-۱۰۳.
- موسوی، رضا.(۱۳۷۷). «عقل و مشروعیت از نظر ماکس وبر و هابرماس»، **اطلاعات سیاسی- اقتصادی**، شماره ۱۳۲-۱۳۱.
- وبر، مارکس.(۱۳۷۴). **اقتصاد و جامعه**، ترجمه عباس منوچهری و دیگران، تهران: انتشارات سمت.
- وینست، اندرو(۱۳۸۵). **نظریه های دولت**، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.

#### – لاتین

- Beetham, David.(1991). Max Weber and the Legitimacy of the modern state, analyse-und- Kretik.net.
- Beetham, David.(1994). Defining and measuring Democracy, london, SAGE Publications.
- Beetham, David.(1993). Indifence of Legitimacy, political studies.
- Beetham, David.(1999).Democracy and Heuman rights, Oxford, BlackWell, publishers, Lrd.
- Bensman, J. and Qivant, m.(1975).«Charisma and modernity: the use and abuse of a concept», Social Research.
- Dyzenhaus, David.(1996).Hermann Heller and the Legitimacy of Legality, Oxford University, Press.
- Friedrich,C.J.(1961).«Political leadership and the Problem of Charismatic Power», journal of Politics.

- Nash, Kate & Scoott Allen.(2001).The Black Well companion to political sociology, India, Black Well publishing.
- Sardjzadeh,Aidin.(2006).PolitiskLegitimitetionKvasidemokratisk “Gaststat”, Lulea tekniska university.
- Weale,Albert &Netwich, Mishel.(1998).Political theory the European union, London and New York, Rutledge.
- Wolpe, H.(1968).«A Critical analysis of some aspects of Charisma», Sociological Review.