

ابزارها و مکانیزم های استبداد در ایران

ویسنده: عالیہ شکر بیگی

با اینکه از انقلاب مشروطیت به این سو حکومت استبدادی در ایران رو به زوال و نابودی گذاشته و در دوره‌های کوتاهی از جمله در مجلس اول و دوره‌ی نخست وزیری دکتر مصدق جلوه‌هایی از دموکراسی سیاسی (و نه حتی اجتماعی) استقرار یافت اما تاریخ سیاسی ایران یکسره با حکومت استبدادی متعین می‌شود. در اشاره به خاستگاه مادی حکومت استبدادی در ایران باید گفت که به علل گوناگونی از سده‌های پیش از میلاد و تا دوران معاصر در ایران سه شیوه‌ی تولید و زندگی روستایی، ایلی و شهری در کنار یکدیگر تداوم داشته و زندگی اقتصادی و روستایی- اجتماعی حاصل وحدت و تضاد این سه شیوه‌ی تولید و زندگی بوده است.

در مورد شیوه‌ی زندگی و تولید کشاورزی در جماعت‌های روستایی اشاره می‌شود که به علت کم آبی سرزمین ایران و نیز کمبود زمین‌های مناسب برای کشاورزی در اغلب قلمرو وسیع ایران این جماعت‌های روستایی به ناگزیر به صورت بسیار پراکنده و جدا از هم شکل گرفته‌اند.

این پراکندگی و جدایی، با پائین بودن سطح مبادلات روستاها و شهرها که از جمله به رشد صنایع دستی در جماعت‌های روستایی ایران انجامیده‌بوده است باعث شد این جماعت‌ها تا حد بسیار بالا و برای مدت طولانی در خود بسنده‌گی به سر برند. این امر، حکومت متمرکزی را ضروری می‌کرده است تا در قلمرو بسیار وسیعی علاوه بر وظیفه‌ی ایجاد و حفاظت و گسترش شبکه‌ی آبیاری مصنوعی و جمع‌آوری مازاد محصول و تنظیم استفاده از کار اضافی (بیگاری) روستائیان، یا به کارگیری نیروی نظامی و بسیج آن از جمله با شرکت خود روستائیان، وظیفه‌ی حمایت از روستائیان در برابر تهاجم ایلات و قبایل خارجی (و داخلی) و نیز مسئولیت جنگ‌های کشور گشایانه برای غارت سرزمین‌های دیگر را به عهده گیرد. شیوه‌ی به طبیعت وابسته‌ی زندگی ایلی - زندگی عمدتاً وابسته به مرتع و دام- آن هم در قلمرو خشکی مانند ایران، زندگی بسیار دشوار ایلی را با بی‌ثباتی و ناامنی متداومی درمی‌آمیخته است. امری که غارت و چپاول پیوسته‌ی ایلات دیگر، روستاها و شهرها را نه برای کسب قدرت بلکه به عنوان مبارزه‌ای برای بقا به یکی از شاخصه‌های اصلی زندگی ایلی - به ویژه در ایران- درآورده بوده است. بقا در چنین شرایط مخاطره‌ی مدام از جمله مستلزم وابستگی تام انسان ایلی به ایل خود و هم هویتی با آن بوده است، هویتی که در یک شخص یعنی ایلخان متجلی می‌شد. به طور عمده، الزامات قدرت متمرکز دولتی از جمله نیاز به مراکز اساسی اداری برای تامین کنترل حکومت مرکزی به قلمرو وسیع امپراتوری‌های باستان باعث ایجاد و گسترش شهرها به عنوان محل زندگی و فرمانروایی شاهزادگان و امرای محلی می‌شده است. از پیش از میلاد مراودات تجاری بین شرق (چین و هند) و غرب (یونان و روم) گسترش یافت و بسیاری از کالاهای تجاری در مسیر شرق و غرب از ایران می‌گذشت. از این رو شهرهای مهم متعددی در مسیر این راه‌های تجاری به وجود آمده که علاوه بر سامان دهی مبادلات کالا بین شرق و غرب، کالاهای ایرانی نیز در آنها مبادله می‌شد. این امر یکی دیگر از الزامات قدرت متمرکز دولتی در ایران بوده است. زیرا چنین حکومتی بود که می‌توانست وظیفه‌ی راه و پل‌سازی و نیز گسترش و حفاظت مسیرهای بسیار طولانی تجاری و راه‌های ارتباطی میان نواحی مختلف امپراتوری را به عهده بگیرد. الزام بیگاری مردم برای ساختن این شبکه‌ی عظیم راه‌های ارتباطی و تجاری نیز از جمله عوامل زمینه‌ساز قدرت متمرکز بوده است. این سه شیوه‌ی تولید و زندگی با توجه به شرایط خاص هر یک در ایران به عنوان زمینه‌ی اصلی حکومت متمرکز استبدادی باعث یک ویژه‌گی اساسی در جامعه‌ی ایران شده است: ادغام فرد در جماعت و یا فقدان هویت فرد در استقلال از جماعت و وابستگی فرد به جماعت روستایی یا ایل یا محله‌ی شهری خود در حدی بوده است که نمی‌توان این وابستگی را با عضو جامعه بودن فرد توضیح داد. چه این وابستگی، بی‌واسطه بوده و بنابراین فرد جدا از این وابستگی‌اش اساساً تعیینی نداشته است. مارکس در توضیح چگونگی تعیین انسان در جوامع تحت مناسبات شیوه‌ی تولید آسیایی، فرد را «عرض» و جماعت را «جوهر» می‌داند. (گر و ند پسه، ما ر کس، ۱۹۷۳) و یا «فرد به عنوان عضو بلاواسطه جماعت که محو در جماعت است، نه متمایز از آن. چنین فردی تنها یک متصرف است. (هما ن. ص ۲۷۷) از این نقطه نظر، ایرانی هرگز نمی‌توانسته به عنوان عضو دارای هویتی در رابطه‌ی مشارکت آمیز اجتماعی قرار گیرد. او از خود درکی به عنوان عضوی از قشر یا طبقه‌ی اجتماعی خاصی نداشته است. این نوع رابطه‌ی فرد و جماعت در سازگاری تام با حکومت

استبدادی بوده است. **حکومت استبدادی پیش از اسلام:** تاریخ تشکیل حکومت متمرکز در ایران با دولتی آغاز می‌شود که از اتحاد ایلات یکجانشین شده‌ی ماد به وجود آمد. مهاجرت ایلاتی که اتحاد بخشی از آنها به تشکیل دولت ماد انجامید از مدت‌های بسیار پیش از آن به ایران شروع شده بود. در ایران باستان و تا هزاره‌ی دوم قبل از میلاد در بخش‌های کوهستانی ایران، در شمال غربی و شمال شرقی و نیز در دامنه‌های رشته کوه‌های زاگرس در کنار تمدن عیلامی که در مرحله‌ی تولید زراعی مبتنی بر آبیاری مصنوعی بود ایلات و عشایر کوچ‌نشین و نیمه‌کوچ‌نشین سکاها و کاسی‌ها زندگی می‌کردند. با سست شدن اتحاد ایلی مادها بخشی از اقوام مهاجر آریایی پارسی که تا پیش از زوال مادها از اقوام زیر نفوذ آنها بودند در اتحاد با اقوام دیگری علیه قدرت مادها شوریدند. اینان توانستند با کوروش دوم نخستین امپراتوری جهان را در ایران تاسیس کنند. این امپراتوری با داریوش اول، تثبیت و به اوج قدرت خود رسید. همچنان که با خساریرشاه رو به افول گذاشت. از این پس در حفظ و اداره‌ی امپراتوری نه کردار آزاد منشانه‌ی کوروش وجود داشت و نه سیاست داریوش در سامان دهی قدرت متمرکز با تشدید گرایش استبدادی شاهنشاهان هخامنشی از خساریرشاه به بعد و زوال قدرت در پی گسترش جنگ‌های تجاوز گرانه، پراکندگی اقوام تشکیل دهنده‌ی امپراتوری تسریع شد. همین امر با تشدید هرج و مرج، قدرت متمرکز استبدادی را تضعیف کرد و فساد و توطئه - که از جمله در کشتارهای درباری برای دست به دست شدن قدرت بروز می‌یافت - بنیان سیاست در حفظ امپراتوری شد. در اواخر دوران هخامنشیان و به روزگار سلطنت اردشیر سوم و داریوش سوم دیگر فقط صورتی از اقتدار هخامنشیان باقی مانده بود. اگر که سرکوب استبدادی در قلمرو امپراتوری و نتیجه‌ی مستقیم آن یعنی فقدان مخاطره‌ی جدی درونی، زوال امپراتوری را مخفی می‌داشت اما وقوع مخاطره‌ای جدی از خارج از امپراتوری - حمله‌ی اسکندر - آن را به نابودی کشاند. با اوج‌گیری قدرت هخامنشیان، شاه به عنوان قدرت یک‌ه و برتر، تبلور وحدت امپراتوری شد. شاه بر قدرت تام تکیه و به واسطه‌ی آن عمده‌ی منابع مالی امپراتوری را در اختیار خود داشت. مالکیت بر زمین‌های زراعی بخشی از حق و اختیار مطلق و شخصی شاه شد. هم از این رو روند تولید بر مبنای تیولداری به عنوان شکل عمده‌ی زمینداری در ایران آغاز شد. در اساس، تیول (که بعداً از اسلام به عنوان «اقطاع» تداوم یافت). مالکیت مشروط یا حق تصرف زمین است. این چنین مالکیتی که در واقع حق انتفاع می‌باشد. از سوی شاه به هر کس که او اراده می‌کرد اعضای خانواده‌ی سلطنتی، سرامدان دیوانسالاری، فرماندهان نیروهای نظامی و روحانیون وابسته به قدرت مرکزی واگذار می‌شد و به اراده‌ی او نیز هر زمان ممکن بود این حق تصرف نقض شده و به دیگری واگذار شود. در دوران حکومت هخامنشیان کارکرد دین به عنوان ابزار مهمی در سامان‌دهی حکومت متمرکز استبدادی به گسترش شناخته نمی‌شد. با این حال، هخامنشیان در توجیه قدرت تام و حاکمانه‌ی شاهان به مشروعیت بخشی دینی چنین قدرتی پرداختند. قدرت شاه یکسره از خدا منشاء گرفت و عطیه‌ی خدا شد به برگزیده و نماینده‌اش در زمین، قدرت شاه، حق الهی» بود که به شاهان دازندگان فره‌ی ایزدی - تفویض شده بود. از این رو قدرت، مقدس شد و اطاعت از آن واجب گردید و تعرض به آن، گناه دانسته شد. چه بروز قدرت، یعنی فرمان و اراده‌ی شاه، فرمان و اراده‌ی اهور مزدا بود. در ایران (باستان) نظیر دیگر جاهای خاورمیانه، قدرت را موهبتی الهی می‌دانستند. پیامبران و شاهان را خداوند به پیامبری و شاهی منصوب می‌کرد و در هر دو مورد موافقت عقیدتی مردم دخالتی نداشت. در آسیای غربی، پیامبران و شاهان وسیله‌ی اصلی سامان بخشیدن حیات اجتماعی و سیاسی بودند. با این حال، حکومت هخامنشیان را نمی‌توان همانند ساسانیان، استبدادی دانست. در حکومت هخامنشیان ویژه‌گی‌های شخصی پادشاهان و وابستگی‌های خاندانی آنان در موفقیت آنها نقش مهمی داشت. دیوانسالاری حکومت به شدت زمان ساسانیان متمرکز نبود. نظام طبقاتی - اجتماعی، ساخت کاستی نداشت. در این عصر، خدای واحدی با قدرت حاکمیت مطلق، وجود نداشت. همین امر بر تاسیس وحدت دین و قدرت سیاسی مرز می‌نهاد. هر چند از سوی پادشاهان هخامنشی تلاش می‌شد تا اهورا مزدا به عنوان خدای مطلق به رسمیت شناخته شود. (مثلاً در کتیبه‌های داریوش (با بر آمدن اشکانیان، مظهر اتحاد ایلات و عشایر سکایی که در شمال شرقی ایران یکجا نشین شده بودند، از میزان تمرکز عصر هخامنشیان تا حدودی کاسته شد و نوعی نظام ملوک‌الطوایفی مبتنی بر فرمانروایان محلی و منطقه‌ای نسبتاً مستقل در ایران زمینه یافت. هر چند نظام ملوک‌الطوایفی نیز در اساس نظام مبتنی بر تیولداری است اما در این دوره، تیولدارانی که ملوک‌الطوایف بودند و به ویژه در فواصل دور از مرکز قدرت امپراتوری قرار داشتند توانستند استقلال نسبی از قدرت مرکزی و در راس آن، شاه به دست آورند. چنین استقلال‌ی در عین حال که تأمین خراج و مالیات و سرباز دهی مطابق نیازهای قدرت مرکزی را رفع نمی‌کرد اما به ملوک‌الطوایف امکان می‌داد کم و بیش نظارت مستقیم‌تری بر زمین‌های تحت تصرف خویش داشته، علاوه بر تلاش برای موروثی کردن مالکیت این سرزمین‌ها در توطئه‌های سیاسی مثلاً به منظور تغییر شاه شرکت کنند. با افتادن اشکانیان و برآمدن ساسانیان، نظام حکومت متمرکز بار دیگر غلبه یافت. با به قدرت رسیدن ساسانیان» فرمانروایان محلی (دوره‌ی اشکانی) بر کنار (و مغلوب) گردیدند و جای ایشان به پسران شاهنشاه داده شد. (از این رو) نایب‌السلطنه یک شهر نماینده دولت مرکزی بود. هر چند که به نظر می‌رسد اثرات نظام‌ملوک‌الطوایفی عصر اشکانی در به وجود آمدن طبقه‌ی «دهقانان» به عنوان مالکین خصوصی زمین در حکومت ساسانیان تداوم داشته است. در عین حال با ساسانیان متمرکز ترین قدرت دولتی در پیش

از اسلام در ایران استقرار یافت. چنین تمرکزی از جمله با استقرار و تحکیم جامعه‌ای کاستی در ایران تقویت شد که یکی از نتایج آن، تقویت قشر روحانیون وابسته به حکومت و نیز فرماندهان نظامی به ضرر قشر «دهقانان» بود. در واقع شاهان ساسانی می‌کوشیدند با تضعیف دهقانان از رشد اشرافیتی مستقل از قدرت مرکزی جلوگیری کنند. این اشرافیت فنودالی به صورت یک الیگارشی می‌توانست فراگیری قدرت استبدادی را محدود کند. اشراف ایران بازماندگان امرا و بزرگان محلی بودند که در عهد اشکانیان استقلال داخلی و خود مختاری داشتند و در دوران ساسانیان قدرت آنها محدود شد ولی دستشان به کلی کوتاه نگردید. چه وجودشان برای مملکت لزوم قطعی داشت و سواران سنگین اسحله از اتباع اینان تشکیل می‌شد و به همین سبب فرماندهی‌های مهم و بعضی مشاغل عالیة درباری در عده‌ای از این خانواده‌ها موروثی شده بود و مداخلات ایشان موجب زیان امپراتوری شده بود. در ۶۲۸ بعد از آن که قباد دوم به بیماری طاعون درگذشت این اشراف آنقدر شاه عزل و نصب کردند که دو نفر از دختران خسرو دوم نیز به سلطنت رسیدند و حتی سه‌سالار کشور که چند گاهی از حیث قدرت و نفوذ از دیگران پیش افتاده بود موفق نمی‌شد که اساس مملکت را که پیوسته رو به تزلزل می‌رفت ثابت و استوار سازد. بطوریکه در ۶۳۲ که یزدگرد آخرین شاهنشاه به تخت نشست اعراب جنگی را که منتهی به زوال استقلال ایران گردید شروع نموده بودند. جنبه‌ی دیگر قدرت متمرکز استبدادی ساسانیان در استفاده از دین به عنوان وسیله‌ای برای مشروعیت بخشیدن به حکومت و گستراندن صورت ایدئولوژیکی شده‌ای از دین زردشتی بود. هنگامی که ساسانیان در راه ایجاد یک دولت مرکزی نیرومند می‌کوشیدند، دستگاه دینی در مسیر وصول به چنین مرکزیتی گام بر می‌داشت. و به عبارتی قدرت شاهنشاه و نیروی موبدان موبد دو ترجمان یک گرایش و دو بعد یک پدیده بود. خواستن تسلیم کورانه به قدرت، مرکز گرایی و انحصار طلبی دستگاه دینی ساسانی ترجمان رسای همان گرایش‌هایی بود که دست یافتن ساسانیان به قدرت را مسیر ساخته بود. (بر و کلمه ن-۱۳۴۶-ص ۷۴/۵) (در این هنگام دیگر، قابلیت‌های دین در این که به عنوان ابزاری جهت تحکیم و مشروعیت بخشی به حکومت استبدادی به کار گرفته شود شناخته شده بود. در نظریه‌ی سیاسی- دینی ساسانیان پادشاه به عنوان میانجی و حد واسط میان خدا و خلق پنداشته می‌شود. زیرا او پادشاه است و خداوند نیز فرمانروای هر دو عالم است و انسان نیز حاکم بر عالم کوچک خود است، که همانا عالم اصغر است. در میان این دو (= یعنی خداوند و انسان) پادشاه قرار گرفته است. (آر. سی زنر- ص ۴۹۵). (به ناگزیر رابطه‌ی توأم با میانجی خدا و مردم، رابطه‌ی پادشاه و مردم را بی‌میانجی می‌کند. یعنی رابطه‌ای که معرف حکومت استبدادی است. علاوه بر این، میانجی بودن پادشاه، فرامین و اراده‌ی او بر مردم را به مثابه‌ی فرامین و اراده‌ی خداوند جلوه‌می‌داد و این امر متضمن اطاعت بی‌چون و چرای مردم از آن بود. چنین نظریه‌ی سیاسی دینی، که معرف دین ایدئولوژیکی شده و یا به تعبیر هگل «دین ایجابی» است، در اتحاد میان پادشاهان و موبد موبدان ممکن بود تا به صورت وحدت دین و پادشاهی تئوریزه شود. در نامه‌ی تنسر آمده است). و عجب مدار از حرص و رغبت من بصلاح دنیا برای استقامت قواعد احکام دین، چه دین و ملک هر دو به یک شکم زانند دو بنده) دو سیده (= چسبیده) هرگز از یکدیگر جدا نشوند، و صلاح و فساد و صحت و سقم هر دو یک مزاج دارد. (مجتبی مینوی، ۱۳۱۱، ص ۸) (ساسانیان برای حفظ وحدت امپراتوری استبدادی و الزامات مقابله با دشمنان خارجی و مهمتر از همه امپراتوری روم که به آئین مسیحیت درآمده بود. نیاز به سپر ایدئولوژیک داشتند که برای تأمین آن می‌بایست صورت ایدئولوژیکی شده‌ای به دین زردشتی بدهند. تا چنین شود آنها به کمک قشری از روحانیت زردشتی، فلسفه‌ی زردشتی که معرف یکی از رفیع‌ترین قلل تفکر در جهان باستان است را به دین زردشتی تقلیل داده و محدود کردند. روحانیت زردشتی نیز تا این صورت جزمی و ایدئولوژیکی شده را تدوین و ترویج دهند (از جمله به وسیله «کرتیر» موبد موبدان) از غارت مردم و سرزمین‌های بیگانه سهم هر چه بیشتری می‌طلبیدند. در پی این غارتگری، اینان چنان قدرتی یافتند که گاه در اتحاد با بخشی از اشرافیت و الیگارشی نسبتاً مستقل از دربار ممکن بود قدرت شاهان ساسانی را به چالش بطلبند. آن چنان که ساسانیان که گاه مثلاً در زمان شاپور و قباد به واکنش نسبت به چنین اتحادی دست می‌زدند. اما در نهایت این دو نیرو- نیروی سلطنت و روحانیت رسمی زردشتی به سازش با یکدیگر می‌پرداختند که «برادران توامان» بودند. در حکومت استبدادی تحت لوای این «برادری» دیگر هیچ گونه الزامی به قانون نبود. چرا که هر آنچه اراده‌ی شخصی دارنده‌ی فره ایزدی حکم می‌کرد به تأیید روحانیت رسمی، اعتبار قانون مقدس الهی می‌یافت. ساسانیان وراث تمدنی بودند که برای قرن‌ها با تمدن‌های گوناگونی داد و ستد فرهنگی داشت. اما اینان حتی یک کتاب قانون که سامان اجتماعی را متناسب با شرایط آن عصر تشخیص و تعیین دهد تدارک ندیدند. آنچه بود هنجارهای اخلاقی زردشتی بود که به مثابه‌ی تکالیف لا یتغیر در خدمت منافع حکومت استبدادی قرار داشت. و خلاصه‌ی همه‌ی این هنجارها این اصل بود که مخالف اراده‌ی پادشاه، دشمن اهورا مزداست. چرا که شاهان جز به خواست و اراده‌ی اهورامزدا عمل نمی‌کنند و فرمان نمی‌دهند. مخالف اراده‌ی پادشاه در راه دروغ «راه کمک رسانیدن به اهریمن بود و باید که با خشونت تام سرکوب می‌شد. ضروری می‌نماید اشاره‌ای شود به گرایش معرفتی حکومت استبدادی ایران پیش از اسلام در نظریه‌ی شاه آرمانی در اندیشه‌ی ایرانشهری (طباطبائی) و از این طریق تمایزگذاری آن با حکومت استبدادی بعد از اسلام که با نظریه‌ی سلطنت مطلقه‌ی استبدادی تبیین می‌گردد. آن نظریه‌ی شاه آرمانی به عنوان آرمانخواهی ایرانیان در نظر گرفته شده و این نظریه‌ی

سلطنت مطلقه همچون تمکین به واقعیت موجود، تا تمایز هر چه پر رنگ‌تری بین نظریه‌ی سیاسی در پیش و پس از اسلام توجیه شود. هر چند که حکومت استبدادی در تایخ طولانی‌اش تحولاتی به خود دیده باشد اما چنین تمایز گذاری تا حد دو نظریه‌ی سیاسی که در پیش و پس از اسلام در ایران مطرح بوده غلو آمیز به نظر می‌رسد. گفته شده است که در مرکز نظریه‌ی حکومت مطلقه‌ی استبدادی، شاه خودکامه قرار دارد. طباطبائی (۱۳۷۵ ص ۶۴) در حالی که در نظریه‌ی شاه آرمانی، شاه به عنوان دارنده‌ی فره‌ی ایزدی در مرکز نظریه‌ی سیاسی است (همان ص ۱۲۲) باید پرسید مگر شاه به عنوان دارنده‌ی فره‌ی ایزدی نمی‌توانسته خود کامه بوده باشد؟ و اگر بود - که بود- پس تمایز این دو در چیست؟ گفته شده است: «در شاه‌ی آرمانی ایرانیان، شاه نماینده‌ی طبقات و اصناف مردم، تبلور نهاده‌ی سیاسی و اجتماعی و ضامن بقای آنها بود.» (همان، ص ۵۹). در حالی که همچنان که پیش از این نشان داده شد در حکومت استبدادی به طور عام، حاکم مستبد، نمایندگی اتباع خود را ندارد. به طور خاص نیز در حکومت استبدادی پیش از اسلام، شاه نه نماینده‌ی مردم که نماینده‌ی خدا بر زمین بوده است. او جدا از مردم و بر فراز جامعه بوده و بر جامعه به طور خودکامانه‌ی فرمان می‌راند است. اما در مورد «نهاده‌ی سیاسی و اجتماعی» در حکومت استبدادی بعداً توضیح داده می‌شود که: «در دوره‌ی باستان، پادشاه حافظ و نگهدار تعادل میان همه‌ی طبقات به شمار می‌آمد و از سوی دیگر، به سبب وجود خاندانهای بزرگ، تعادلی نیز میان پادشاه و این خاندانها به وجود آمده بود که به مثابه‌ی نهادی سیاسی در دوران جدید عمل می‌کرد.» (همان، ص ۶۱). (باید گفت به طور کلی ایجاد تعادل در سامان اجتماعی در پیش و پس از اسلام اساساً به معنی «عدالت» بوده و این هیچ ربطی به «نهاد سیاسی- اجتماعی» به معنای امروزی آن ندارد. علاوه بر این باید پرسید آیا «حفظ تعادل همه طبقات» مثلاً در نظام کاستی ساسانی زمان خسرو اول- که از قضا به همین دلیل به لقب دادگر (عادل) خوانده شد- به معنای فقدان استبداد مطلقه در حکومت او بوده است و یا فقدان این تبادل در همان نظام در زمان قباد؟ و آیا در بعد از اسلام مثلاً در زمان عباس اول صفوی که چنین تعادلی وجود داشته، این چنین تعادلی تمایز کیفی با همین تعادل در پیش از اسلام داشته و مگر بنیان حکومت عباس اول سلطنت مطلقه‌ی استبدادی نبوده است؟ شاه چه پیش و چه پس از اسلام هرگز نماینده‌ی مردم نبوده بلکه به عنوان نماینده‌ی خدا، «شبان» نگهدار رما‌ی بوده که مردم پنداشته می‌شده است. این چه نماینده‌ی بوده است که از مشورت با موکلین خود باز داشته می‌شده است. وظیفه‌ی او (= شاه) حفاظت از رعایایش است و بهترین راه برای انجام این مهم البته مشورت و مشاوره با عوام نیست، که این خود راهی خطاست. بلکه باید تسلیم اداره‌ی کلی مقام سلطنت شد، اداره‌ی سلطنت خود به خرد سلطنت برمی‌گردد و آن نیز به خرد الهی برمی‌گردد که در به دین امری شناخته است. (آر، سی، زنز- ص ۴۹۳). (در منابع اوستایی اساساً اشاره‌ی به «شاه آرمانی» وجود ندارد بالطبع نمی‌باید گرایش آخرت شناسانه‌ی را که در دین زردشتی- و به ویژه روایت ایدئولوژیکی شده‌ی آن در زمان ساسانیان- وجود دارد را با آرمانخواهی ایرانیان اشتباه گرفت. این که با ظهور سوشیالیسم و تجلی جهانی دین زردشتی، شهریار ایران، پادشاه جهان خواهد شد فقط بروز آخرت شناسی اسطوره‌ای است. در بعد از اسلام نیز آخرت شناسی‌های گوناگونی- که در اساس با یکدیگر تمایز کیفی ندارد- مطرح بوده است. بینش سیاسی مبتنی بر آخرت شناسی در اوج قدرت استبدادی ساسانیان چنین توضیحی داده شده است. شاه آئینه‌ی تمامی آدمیان است و همگان از او قدرت و نیرو می‌گیرند. بنابراین، تمامی رونق‌ها و شکوفایی‌ها از شاه جان می‌گیرد..... شهریار نمادی از حاکمیت جهانی اهو رامزاد بر روی زمین بود و دین نه تنها نماد بلکه صورت تجلی یافته‌ی خرد الهی نیز محسوب می‌شد و دولت و حکومت ایرانی خود نیز تجلی زمینی ذات ربوبی به حساب می‌آمد و آخرین تحلیل آنکه، اهداف شهریار همان اهداف به دین بود. به طوری آرمانی، امپراتوری ایرانی باید تمامی عالم را در برگیرد و شاه به شهریار جهان گفته می‌شود. (همان، ص ۴۹۱/۲). (نکته‌ی دیگر تاکید گسترده‌ی است که بر عدالت خواهی پادشاهان پیش از اسلام می‌شود. گفته شد که مفهوم دادگری در ایران پیش از اسلام حامل چه معنایی بوده است. در اینجا نیز تاکید می‌شود که عدالت نه متأثر از مفهوم یونانی آن بلکه صرفاً به معنای استقرار، گستراندن و تداوم بخشیدن به نظم مقدسی میان خدایگان و بنده بوده است. سامانی که در آن، خدایگان، خدایگان بماند و بنده، بنده. این دریافت و معنی از عدالت در پیش و پس از اسلام به یکسان در ایران مطرح بوده و از این نقطه نظر نیز تمایزی میان نظریه‌ی سیاسی در پیش و پس از اسلام وجود نداشته است). (اهرمد) این دین را آفرید که آگاهی مطلق است، چونان درختی تنومند، با یک تکه‌ی اصلی، دو شاخه‌ی اصلی (= کلفت) و سه شاخه‌ی فرعی (= نازک) چهار میوه و پنج ریشه.... چهار میوه (= ثمره) چهار طبقه‌ی مذهبی‌اند که توسط آنها دین و زندگی دنیوی پا برجا می‌مانند (یعنی) طبقه‌ی موبدی، طبقه‌ی جنگاوران، طبقه‌ی کشاورزان و طبقه‌ی صنعتگران (= هنرمندان).... و در عالم اصغر که انسان است (چهار چیز) مطابق با چهار طبقه‌ی زمینی دیده می‌شود: سر با موبدی، دست‌ها با طبقه‌ی جنگاور، شکم با طبقه‌ی کشاورزان و پاها با طبقه‌ی صنعتگران (= هنرمندان) {مطابق است}. به همین گونه است چهار فضیلت نهاده شده در انسان که عبارتند از خویشتن‌داری، تحمل، خرد و توان (= نیرو). موبدی با خویشتن‌داری مطابق است.... (شکند گمانیک و یچارد) گزارش گمان شکن)، به نقل از «طلوع و غروب زردشتی‌گری» (ص ۲۷۴). (همچنین که دریافت می‌شود در این سامان اجتماعی که در تناظر با سامان طبیعی در نظر گرفته شده، سامانی که معرف «عدالت» می‌باشد، شاه جایبی ندارد. شاه بر فراز چنین سامانی

است. در بعد از اسلام همین درک از عدالت (و اتفاقاً در تناظر با همین سامان طبیعی) مطرح بوده است. امام محمد غزالی در کتاب «میزان العمل» می‌گوید: وقتی در اداره مملکت، تعادل پسندیده (ترتیب محموده) میان پادشاه، سپاهیان و رعیت برقرار شود به نحوی که اولی بصیر و قاهر باشد، دومی نیرومند و مطیع و سومی فرمانبردار، در این صورت می‌گویند عدالت برقرار شده است. حال اگر شرایط فوق بعضاً وجود داشته باشند، نمی‌توان گفت عدالت برقرار شده است.... عدالت در سیاست عبارتست از استقرار ترتیبی میان اعضای جامعه بسان ترتیبی که در اعضای بدن آدمی وجود دارد، به نوعی که جامعه از طریق ایجاد هم‌آهنگی و همکاری میان اعضای ترکیب دهنده‌اش بتواند به هدف اصلی (غرض مطلوب) خود یعنی به ساختن جامعه‌ای که بسان نظم و ترتیب بدن انسان کار کند موفق آید. بدین نسق، مردم به طبقاتی تقسیم می‌شوند طبقه‌ای که دیگران به آن خدمت کنند و اعضای آن طبقه خدمت کسی را نمی‌کنند، طبقه‌ای که فقط خدمت می‌کند و کسی به اعضای آن خدمت نمی‌کند و بالاخره طبقه دیگر که متقابلاً به یکدیگر خدمت می‌کنند. (لائوست - ص ۱۰۳/۴). (بروز این ادراک از «عدالت» در پیش از اسلام و به زمان اوج قدرت استبدادی ساسانیان- زمان حکومت خسرو اول- سرکوب بربرانه‌ی جنبش مزدکیان بود. جنبشی که سامان صلب نظام کاستی ساسانی را به چالش طلبیده بود و خسرو اول با قتل عام مزدکیان کوشید تا نظم صلب و ستمگرانه‌ی کاستی را با توسل به روحانیت زردشتی از نو بر جامعه مستقر کند. (تاریخ ایران) کمبریج). ص ۲۵۷). همین نظم ستمگرانه‌ی استبدادی بود که ساسانیان را از اوج قدرت به سرعت به زوال سوق داد و در طی چند دهه به سرنگونی کشاند. - **حکومت استبدادی بعد از اسلام**: با برافتادن ساسانیان در پی تسخیر ایران از سوی اعراب و با تاسیس امپراتوری اسلامی دوران دیگری از حکومت استبدادی در ایران شروع شد. در آغاز این دوران و تا استقرار حکومت‌های نیمه مستقل ایرانی، حکومت استبدادی در نظریه‌ی «خلافت» مطرح شد. اما با روی کار آمدن حکومت‌های ایرانی طاهریان، صفاریان، آل زیار و به ویژه سامانیان و آل بویه و نیز در پی استقرار اقتدار ایلدلی در ایران از غزنویان به بعد، حکومت استبدادی با رجعتی به نظریه‌ی پادشاهی در ایران عصر ساسانی در نظریه‌ی «سلطنت مطلقه» ارائه شد و این نظریه از آن زمان به بعد بنیان حکومت در ایران قرار گرفت. نظریه‌ی «خلافت» رویکرد دینی به حکومت داشته و حکومت اسلامی (دینی) را در نظر دارد. در چنین نظریه‌ای، حاکمیت غایی و سلطه از آن خداست. دین بر سیاست غلبه دارد، سیاست ابزار دین بوده و قدرت سیاسی در اختیار و زیر نفوذ مرجعیت دینی است، مرجعیتی که حاکمیت خدا و رسول‌اش به او تفویض می‌شود: (از نظر اسلام هدف انسان عبادت خداست.... و نخستین هدف حکومت فراهم آوردن امکان عبادت است.... حکومت در اجرای وظیفه‌اش به منظور تضمین عبادت با سه نوع وظیفه روبروست: الف: حمایت از امت اسلامی در برابر جهان غیر اسلامی. این حمایت معمولاً به معنای گسترش امت اسلامی است که به جهاد می‌انجامد. غلبه بر کفار بدین معنی موجب رضامندی پروردگار است. ب: حمایت از امت اسلامی در برابر انشقاق و الحاد. پ: تحمیل قید زندگی خوب منطبق با موازین شریعت. (لمبتون- ۱۳۵۹، ص ۱۱/۲). (در نظریه‌ی خلافت، قدرت سیاسی این جهانی در واقع از انسان بر نیامده و حاصل تفویض قدرت به اوست. خلیفه به عنوان خلیفه‌ی خدا و سپس خلیفه‌ی رسول خدا اختیار و حق حاکمیت نام بر مردمی داشت که «امت» نامیده می‌شدند. امتی که اعضای آن به صرف این که همه مسلمان بودند یکسان در نظر گرفته می‌شدند. نظریه‌ی خلافت در اسلام از آغاز استقرار اسلام در حکومت مطرح نبود. (هر چند از همان آغاز مفهوم «خلافت» مطرح گشت). با تبدیل حکومت اسلامی به امپراتوری اسلامی در عهد امویان و سپس عباسیان و با به وجود آمدن اشرافیت سیاسی عرب ناشی از چنین تبدیلی، این نظریه متأثر از نظریه‌ی حکومت در امپراتوری ساسانی به مرور ساخته و پرداخته شد. همچنان که با تشکیل امپراتوری اسلامی، اعراب که از جمله به علت شیوه‌ی زندگی قبیله‌ای، هیچ گونه تجربه‌ی اداره‌ی حکومت متمرکز- آن هم در حد امپراتوری- را نداشتند به ناگزیر به دیوانسالاران ایرانی- از جمله برمکیان- متوسل شده و حکومت خویش را با الگوبرداری از دیوانسالاری ساسانی- به ویژه در پی تثبیت خلافت عباسیان در زمان هارون و مامون- استوار داشتند). تحت سلطه فرار گرفتن ایرانیان از سوی قوم بیگانه‌ای با فرهنگ و تمدن نازلتر از آن خود از جمله عوامل رشد مقابله‌جویی ایرانیان با سلطه‌ی اعراب شد. ایرانیان چه از نظر فرهنگی (شعوبیه و معتزله و....) چه از نظر مذهب (گرایش‌ها گوناگون تشیع)، چه از نظر مبارزات اجتماعی (جنبش‌های متناوب علیه سلطه‌ی اعراب و بزرگترین آن، جنبش انقلابی خرمدینان) و چه حتی از نظر جمع‌آوری میراث فرهنگی پیش از اسلام خود، تا برآمدن حکومت‌های نیمه مستقل و مستقل ایرانی، دو قرن مقابله‌جویی همه جانبه‌ای را با سلطه‌ی اعراب پشت سر گذاشتند. ایرانیان نخستین قومی بودند. در قلمرو امپراتوری اسلامی که چه با مبارزه‌ی فرهنگی و چه با مبارزه‌ی سیاسی- اجتماعی توانستند جریان یکسان سازی اقوام و ادغام آنها در این امپراتوری را با شکست مواجه کنند. طمع خلفای عرب به غارت هر چه بیشتر قلمروهای تسخیر شده و بنابراین تمایل آنها به جزیه گرفتن از اقوام غیر عرب، در کنار این مسئله که حکومت متمرکز چندان سازگاری با زندگی قبیله‌ای نداشت و بنابراین هنوز از استحکام لازم برخوردار نبود باعث می‌شد تا آنها برخی از خاندان‌های ایرانی صاحب نفوذ از پیش از سلطه‌ی اعراب را به عنوان والیان خود برگزینند. این والیان که در مرحله‌ی نخست هم چون تیولداران عمل می‌کردند در مرحله‌ی بعد چونان فرمانروایان محلی از استقلال نسبی برخوردار شدند. این امر از جمله عوامل مهمی بود که باعث شد به ویژه در ایالت‌های شرقی ایران که از مرکز خلافت دور بود مالکیت

خصوصی بر زمین بار دیگر تقویت شود. «دهقانان» که در اواخر دوره‌ی ساسانیان اقتدار سیاسی- اجتماعی خود را در تهاجم اتحاد سلطنت و روحانیون از دست داده بودند. (بارتولد، ۱۳۶۶، ص ۴۰۱). (در سازش با حکمرانان عرب به مرور اقتدار از دست رفته را باز می‌یافتند. قدرت و نفوذ هم اینان از جمله عوامل برآمدن حکومت‌های نیمه مستقل و مستقل طاهریان و سامانیان شد. در عین حال هر چند طاهریان با تأیید خلفای عباسی به قدرت رسیدند اما صفاریان نخستین حکومت مستقل ایرانی بودند که به نیروی خویش قدرت را در اختیار گرفته و تفویض قدرت از سوی خلیفه به خود را به او تحمیل کردند. با برآمدن سه حکومت منطقه‌ای مستقل ایرانی، آل زیار، آل بویه و سامانیان به چالش طلبیدن اقتدار خلافت عربی از سوی ایرانیان ابعاد گسترده‌تری یافت. سامانیان در آغاز متکی به «دهقانان» ایرانی، خود را به شاهان ساسانی منتسب می‌داشتند و عضالدوله دیلمی نخستین شاه ایرانی پس از اسلام بود که خود را به رسم شاهان باستانی ایران، «شاهنشاه» نامید. آل زیار و آل بویه از نظر مذهبی نیز با دور شدن از مذهب رسمی تسنن دستگاه خلافت، به تشیع گرائیدند. معزالدوله دیلمی نیز نخستین حاکم ایرانی بود که به مرکز دستگاه خلافت- بغداد- یورش برد، آن را گشود و خلیفه‌ای را از خلافت عزل و خلیفه‌ی دیگری را منسوب کرد. حکومت‌های سامانی و آل بویه با هزینه کردن بخشی از خراج و مالیات در جهت گسترش و حفاظت شبکه‌ی آبیاری مصنوعی و زمین‌های کشاورزی از طریق ساختن قنوات، ایجاد سد بر رودخانه‌ها و اصلاح و گسترش کانال‌های آبیاری باعث رشد کشاورزی ایران شده و از این نقطه نظر حمایت ایرانیان را جلب کردند. چالش حکومت‌های ایرانی با دستگاه خلافت و نیز بیگانه بودن آن دستگاه به مرور باعث دوری و جدایی ایرانیان و حکومت‌هایشان از مرجعیت دینی و نظریه‌ی خلافت می‌شد. با بی‌رنگ شدن نظریه‌ی خلافت در تفکر سیاسی- اجتماعی ایرانیان بار دیگر اندیشه‌ی سیاسی حکومت‌های ایرانی پیش از اسلام یعنی نظریه‌ی شاهي و سلطنت در ایران مطرح شد. این بار آن نظریه بر بنیان اصل «شاه سایه‌ی خدا» متأثر از فره‌ی ایزدی داشتن شاهنشاهان باستان، در ایران استقرار یافت. مطابق این نظریه، مرجعیت سیاسی، مستقیماً در ارتباط با خدا در نظر گرفته شد و از این نقطه نظر، مرجعیت دینی تحت الشعاع مرجع سیاسی قرار گرفت. پذیرش دوباره‌ی این نظریه که معرف مسنول بودن شاه در برابر خدا بود و نه در برابر خلیفه، از جمله، نشانگر مخالفت و ستیز ایرانیان بود با دستگاه خلافت. هر چند که همین امر گرایش استبدادی در حکومت ایران را تشدید می‌کرد. طاهریان و سامانیان از لحاظ اصل و تبار اشرافی خویش و نظر به مقام و منزلتی که همچون نمایندگان رسمی دولت عربی واجد بوده‌اند قادر نبودند مانند ابومسلم و دیگر داعیان یعنی مبلغان شیعی، مبین تمایلات ملی و دموکراسی گردند. عهد سیادت هر دو دودمان را بهتر است عصر استبداد مطلقه و منوره بدانیم. طاهریان و سامانیان... هیچ اصلاح شدید اجتماعی به عمل نمی‌آوردند و با عناصر ناآرام توده مردم سرسختانه مبارزه می‌کردند. (بارتولد، پیشین، ص ۴۶۲). (رشد گرایش به قدرت متمرکز استبدادی در حکومت سامانیان، از جمله به دلیل تهدیدی که از سوی ایلات و عشایر ترک در ماوراءالنهر و به ویژه قراخانیان متوجه حکومت اینان بود و نیز تضادهای خصومت‌آمیز اینان با سلسله‌های ایرانی به ویژه آل بویه و صفاریان که تحریک دستگاه خلافت در شعله‌ور کردن آن نقش داشت به زوال و تباهی سامانیان انجامید. اینان که برای تأمین اعتبارات جنگی و حفظ قدرت استبدادی خویش دست به غارت هر چه بیشتر اتباع خویش یازیدند از یک سو در تعارض با «دهقانان» به عنوان تکیه‌گاه عمده‌ی خود قرار گرفتند و از سوی دیگر به واسطه‌ی از دست دادن پشتوانه‌های داخلی خود ناگزیر به غلامان بیگانه‌ی ترک متوسل شده و با سپردن هر چه بیشتر اختیار نیروی نظامی به این غلامان و به فرماندهی گماردن‌شان به عنوان «نگهبانان» به مرور مشروعیت سیاسی خویش را از دست دادند. از خصایص دوره‌ی آخر دولت سامانی در ماوراءالنهر و خراسان، زوال طبقه دهقان بود. نه تنها ظهور ترکان از طریق نظام غلامان دربار، بلکه زوال مناطق روستایی نیز موجب فقر و بی‌نوایی دهقانان گردید. (تاریخ ایران (کمبریج)- جلد چهارم- ترجمه‌ی حسن انوشه، ص ۱۲۲). (در دوره‌ی افول سامانیان الپتکین که رئیس نگهبانان در زمان سلطنت عبدالملک سامانی بود و پس از او سبکتکین، در فروپاشی حکومت سامانی نقش موثر داشتند. هم چنان که تشدید تعارض دهقانان و تجار ایرانی با سامانیان به واسطه‌ی رشد هرج و مرج و ناامنی ناشی از تهاجمات اقوام بیگانه، تخریب کشاورزی و تجارت و تعدی حکومت باعث شد تا اینان به همراه توده‌های مردمی که با خود می‌توانستند داشته باشند از حکومت جدا شده و سامانیان را در رویارویی با دشمنان بیگانه و ایرانی خود تنها گذرانند. با سرنگونی سامانیان عمدتاً به وسیله‌ی نگهبانان ترک خود که به نام «غزنویان» به جای آنها براریکه‌ی قدرت نشستند و به ویژه با به قدرت رسیدن محمود غزنوی دورانی در تاریخ ایران پایه گذاشته شد که می‌توان از آن با عنوان دوران اقتدار ایلی یاد کرد. دورانی که با حکومت ایلات ترک) به جز ایل زند که فارس بودند). مشخص می‌شود. اگر که محمود غزنوی آغازگر این دوران بود، اقتدار ایلی با سلجوقیان در ایران تثبیت شد، اوج این دوران به زمان صفویان و در سلطنت عباس اول به وقوع پیوست. از آن پس اقتدار ایلی به افول و انحطاط افتاد. فروپاشی اقتدار ایلی به زمان قاجاریان روی داد و انقلاب مشروطه نافوس مرگ اقتدار ایلی در ایران را نواخت. نافوس مرگ دورانی که به تقریب هزار سال به درازا کشید و معرف سیاه‌ترین دوران حکومت استبدادی در ایران بود، تا استقرار و تثبیت چنین استبدادی می‌بایست که اقتدار ایلی بر دیوانسالاری متمرکزی متکی می‌شد و نیز مشروعیت دینی می‌یافت. در زمینه‌ی این دو مهمترین ارکان و ابزار حکومت استبدادی، تا اقتدار ایلی بتواند سلطنت سیاه مطلقه‌اش را بر ایران حاکم گرداند. ایرانیان در

وحدت و تضاد با تسخیر گران خود، آنان را در برقراری چنین حکومتی یاری دادند. در اینجا لازم می‌نماید تا ا شا ره ای شود به دیوانسالاری حکومت و مشروعیت دینی آن در دوران هزار ساله‌ی اقتدار ایللی. با تشکیل امپراتوری سلجوقی که قلمرواش به مرزهای قلمرو ساسانیان می‌رسید دموکراسی ابتدایی ایللی نمی‌توانست نظم دیوانی متمرکزی برای حکومت بر چنین قلمروی را سامان دهد). نظر ایرانیان درباره سلطنت مطلقه - یعنی پادشاهی واحد که آمو ناهی مطلق در امور ملک و دولت باشد- برای صحرانشینان بیگانه بود و از لحاظ ایشان امپراتوری ملک همه خانان خان بوده است. این حقیقت که در آغاز کار سلجوقیان در آن واحد در برخی از بلاد خراسان به نام طغرل خطبه خوانده می‌شده و در بعضی شهرهای دیگر به نام برادر او داود، خود نشان می‌دهد که سلجوقیان در بدو امر تا چه حد با فکر وجود سلطان واحد و مطلق بیگانه بوده‌اند. (با رتولد، پیشین، ص ۶۴۵). ترکان که تا پیش از آن سابقه‌ی حکومت بر امپراتوری را نداشتند سامان اداری حفظ چنین حکومتی را نمی‌شناختند. این ایرانیان بودند که تا پیش از فتح ایران توسط اعراب بیش از هزار سال تجربه‌ی حفظ امپراتوری استبدادی را پشتوانه‌ی خود داشتند. تجربه‌ای که اعراب را نیز واداشت تا به آن متکی گردند. با اتکای سلاطین ترک از غزنویان به بعد به دیوانسالاران ایرانی، تقسیم کاری بین ایرانیان و تسخیر گران ترک خود به وجود آمد. ایرانیان عمدتاً نظارت و رهبری نظام اداری حکومت‌ها و در راس آن، «وزارت» را به عهده داشتند و ترکان، نیرو و رهبری قوای نظامی حکومت را در اختیار گرفتند. قوای که شاه به عنوان مظهر «سلطنت» در راس آن و در راس دربار قرار داشت. با این تقسیم کار در قدرت سیاسی، ایرانیان در وحدت و تضادی با تسخیرگران خویش قرار گرفتند. وحدت از آن رو که نخبان دیوانسالار ایران در قالب وزارت تا حدی در حکومت بر ایران و چپاول مردم و سرزمین‌های بیگانه با تسخیر گران خویش سهیم شدند و تضاد از این رو که با وزرات اینان، در حکومت ترکان هم تقسیم قدرت وجود داشت و هم به نوعی میانجی قرار گرفتن دستگاه دیوانی وزارت میان سلاطین خود کامه و توده‌های مردم. بر بریت اقتدار ایللی چنین نتیجه داد که تاریخ هزار ساله‌ی این وحدت و تضاد با کشتار متداوم وزراتی ایرانی رقم زده شود. امپراتوری غزنوی در واقع اوج گرایش به سلطنت مطلقه‌ای بود که در اوایل دوره عباسی و دولتهای بعدی مشاهده می‌گردید. دودمانهای نظیر آل بویه و سامانیان کوشیده بودند تا مراکز اداری در قلمرو خود پدید آورند و از امیر، شخصی خود کامه بسازند. اما در این زمینه کاری از پیش نبردند. آل بویه بواسطه رقابتهای خانوادگی و محذور حمایت عشیرتی دیلمیان فتنه جو، و سامانیان به جهت قدرت پا بر جا سپاهیان ایرانی و طبقات زمیندار و سوداگر که همگی مخالف هر گونه افزایش قدرت پادشاه بودند. اما غزنویان بواسطه‌ی مهاجرت قبیله‌ای یا نهضت خلقها نبود که به قدرت رسیده بودند و علایق محلی ریشه‌داری نداشتند که بر سر آن به ستیز برخیزند. از این رو توانستند به خود چهره‌ای مستبدرتر از ترکان سلجوقی که پس از آنها در ایران به حکومت رسیدند بدهند. نظام‌الملک وزیر بزرگ سلجوقی.. بعدها شکایت می‌کند که سلجوقیان از دستگاه استبداد موجود چنانکه باید استفاده نمی‌کنند. (تاریخ ایران (کمبریج) - جلد چهارم- پیشین- ص ۱۵۸) (هر چند که غزنویان نیز در اداره‌ی حکومت خویش به دیوانسالاران ایرانی متکی شدند اما نقش ممتاز ایرانیان در این زمینه بعد از تشکیل امپراتوری سلجوقیان تثبیت شد. به ویژه حضور نظام‌الملک در راس دستگاه اداری سلجوقیان بزرگ به عنوان وزیری متفکر و مقتدر نقش موثری در شناساندن ضرورت حکومت مطلقه‌ی استبدادی به تسخیر گران به جای گذاشت. او در کتاب «سیاستنامه» با در نظر داشت حکومت متمرکز استبدادی پیش از اسلام و تلفیق آن با شرایط خاص بعد از اسلام به نظریه پردازی حکومت متمرکز استبدادی در ایران بعد از تسلط ترکان یاری موثری رساند. او در جای جای «سیاستنامه» می‌کوشد تا لزوم سلطنت مطلقه‌ی استبدادی و الزامات آن را به سلاطین ترک گوشزد کند. اگر معلوم گردد که کسی در آن فرمان (فرمان شاه) به چشم حقارت نگریسته است و اندر پیش شدن به سمع و طاعت کاهلی کرده است، آن کس را مالش بلیغ دهند و اگر چه از نزدیکان بود. فرق میان پادشاه و یا دیگر مقطعان و مردمان، فرمان روان است. (خواججه نظام‌الملک، سیاستنامه . پیشین، ص ۸۴) باید که همیشه به همه اطراف جاسوسان برون بر سبیل بازرگانان و سیاحان و صوفیان و پیروزی فروشان و درویشان، و از هر چه می‌شنوند خبر می‌آرند، تا هیچ‌گونه از احوال خبری پوشیده نماند و اگر چیزی حادث گردد و تازه شود به دقت خویش تدارک کرده آید. چه بسیار وقت بوده است که والیان و مقطعان و گماشتگان و امرا سر مخالفت و عصیان داشته‌اند و بر پادشاه سگالیده، که جاسوسان در رسیده‌اند و پادشاه را خبر کرده، پادشاه در وقت بر نشسته است و تاختن برده و ناگاه بر سر ایشان شده و فرو گرفته و.... (همان ص ۸۸) (بالتبع نظریه‌ی سلطنت مطلقه که متأثر از حکومت استبدادی پیش از اسلام بود با منافع اقتدار ایللی ترک‌ها در سازگاری تام بود. در واقع سنت اندیشه‌ی ایرانی شهری در دوران اسلامی ایران همچنان زنده و پایدار ماند و بویژه با خواججه نظام‌الملک که تفسیری سازگار با شریعت اسلامی از آن ارائه کرد به نظریه رسمی سلطنت مطلقه تبدیل شد. همین سيطرة نظریه سلطنت مطلقه، در نظر، و تقلید اغلب پادشاهان ترک نژاد ایران که زبان و فرهنگ ایرانی را پذیرفتند- از سنت سلطنت دوران ایرانی شهری، در عمل، موجب شد که شریعتنامه‌نویسی در ایران به جریان فرعی تاریخ اندیشه‌ی ایرانی تبدیل گردد. (طباطبائی مقدمه‌ای فلسفی بر سیر اندیشه‌ی سیاسی در ایران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی - ص ۱۹۷، نظریه‌پردازی حکومت استبدادی بر بنیان اصل «شاه، سایه‌ی خدا» علاوه بر سهیم کردن دیوانسالاران ایرانی در قدرت بروز مخالفت اینان بود با دستگاه خلافت، سيطرة دینی سیاسی اعراب بر ایران و نظریه‌ی خلافت و حکومت دینی

صاحب منصبان ایرانی خاطره‌ی ابومسلم خراسانی و برمکیان را داشتند و دستگاه خلافت هیچ اعتمادی در آنها بر نمی‌انگیخت. هر چند که نمی‌توانستند به جریان قوی ضد دستگاه خلافت از جمله گرایش‌های ایرانیان به فرقه‌های مذهب شیعه - بی‌توجه بمانند. آنها نظریه‌ی شاه سایه‌ی خدا را که در زمان سامانیان و آل بویه متأثر از نگرش سیاسی و دینی زمان ساسانیان - در مخالفت با دستگاه خلافت ساخته و پرداخته شده بود رشد بعدی داده و در اختیار اقتدار ایللی حاکم بر ایران گذاشتند. با این حال دیوانسالاران ایرانی در دور کردن سلاطین ترک از دستگاه خلافت و رشد تضاد میان این دو نیرو توفیق جدی نیافتند. اما هم اینان بودند (خواجہ نصیرالدین طوسی) که با ترغیب تسخیرگران مغول (هلاکوخان) و با اتکا به نیروی نظامی اینان بالاخره دستگاه خلافت عباسی را به نابودی کشاندند. پس از سلجوقیان، خوارزمشاهیان علاوه بر این که هیچ توفیقی در رشد تمرکز در حکومت نیافتند بلکه همان سازمان سیاسی‌ای را نیز که پس از اسلام و به زمان حکومت‌های نیمه مستقل و مستقل ایرانی تاسیس شده و بنیانی بود برای اداره‌ی حکومت در زمان اقتدار ایللی به رهبری وزرای ایرانی به زوال کشاندند. این زوال به حدی گسترده بود که مغولان در تسخیر ایران با هیچ مشکل جدی مواجه نشدند. در ادامه‌ی تسخیرگری اینان، ایلخانان به مرور به قواعد تاسیس و استقرار حکومت متمرکز استبدادی وقوف یافتند. در دوره‌ی غازان خان، او تحت هدایت دیوانسالاران ایرانی (رشیدالدین فضل‌الله) به ایجاد حکومت متمرکز استبدادی گرایید. تنها در اوج اقتدار ایللی و به زمان سلطنت عباس اول به عنوان مقتدرترین پادشاه صفویان بود که به علل بسیار داخلی و خارجی زمینه‌ی ایجاد دیوانسالاری بسیار متمرکز فراهم آمد. این امر ممکن نبود مگر با محدود کردن قدرت ایلات و به ویژه قزلباشان در قلمرو حکومتی. از جمله به علت همین سرکوب گرایش‌های هرچ و مرج طلبانه‌ی ایلات ترک، رشد اقتصادی کوتاه مدت فراهم آمد. رشدی که به علت ماهیت بسیار ستمگرانه‌ی حکومت نمی‌توانست متداوم باشد. در پی افول قدرت صفویان، که با آن دوره‌ی زوال و انحطاط اقتدار ایللی در ایران شروع شد، تداوم اقتدار ایللی هر چه بیشتر متکی به نیروی نظامی شد تا دیوانسالاری. تحرکات نظامی نادرشاه و آقامحمدخان قاجار هر چند در مقاطع جزئی به اقتدار ایللی جان تازه‌ای بخشید اما از آنجا که این تحرکات در دوران افول و انحطاط اقتدار ایللی بود جز به تباهی بیشتر جامعه‌ی ایران نینجامید. (هر چند باید اشاره کرد تلاش آقا محمدخان قاجار وحدتی را در ایران باعث شد که این وحدت به واسطه‌ی شرایط داخلی و خارجی خاصی ادامه یافت و ایران امروز از جمله حاصل چنان تلاشی در جهت وحدت بخشیدن به ایران می‌باشد.) در این دوره‌ی انحطاط اقتدار ایللی، دیوانسالاری وابسته به آن نیز رو به افول و زوال گذاشت و بنابراین از اهمیت و نقش سیاسی- اجتماعی آن متداوماً کاسته شد. دیگر دستگاه دیوانسالاری و وزارت با اقتداری نمی‌توانست وجود داشته باشد. به ویژه که در این مرحله دستگاه سلطنت برای بقای خود هر چه بیشتر به قدرتهای استعماری متکی می‌شد. از جمله نتایج این امر همین که با رشد تضاد میان توده‌های مردم با حکومت استبدادی، دستگاه دیوانی نه می‌توانست نقش میانجیگرانه‌ای میان مردم و دستگاه سلطنت مطلقه به عهده گیرد و نه تلاش‌های اصلاح طلبانه‌ای را به انجام رساند. شکست قائم مقام و امیرکبیر از جمله بر وزات همین امر می‌باشد. در این دوره گسترش نقش سیاسی- اجتماعی برخی از اقبشار و طبقات اجتماعی- به ویژه تجار و روحانیون- جریان اصلاح طلبی را به خارج از دستگاه حکومت منتقل کرد. در زمینه‌ی کسب مشروعیت دینی در خدمت حفظ قدرت استبدادی، اقتدار ایللی در مرحله‌ی تاسیس و تثبیت خود به دستگاه خلافت متوسل گردید. این امر که به مرکزیت دینی دستگاه خلافت در ایران رشد بعدی داد تا حدودی در تضاد با جهت‌گیری دینی ایرانیان بود. تا پیش از آن، جدا از جنبش‌های اجتماعی علیه سلطه‌ی اعراب که از نظر دینی در چارچوب اسلام قرار نداشت (مهمترین آن‌ها، جنبش خرمدینان بود با گرایش مزدکی) در تضاد با مذهب رسمی دستگاه خلافت یعنی تسنن، مذهب تشیع در میان ایرانیان زمینه یافته و حتی پشتوانه‌ی مبارزات سیاسی شده بود. (زیدیه، اسماعیلیه). در عین حال هر چند حکومت‌های طاهریان و سامانیان در کسب مشروعیت دینی به دستگاه خلافت متکی و به آئین تسنن بودند حکومت‌های آل زبار و آل بویه به تشیع گرایش داشتند. اما با تاسیس و تثبیت اقتدار ایللی، سلاطین ترک بیگانه در پی پاسخگویی به الزام مشروعیت دینی به ناگزیر به دستگاه خلافت متوسل شدند. اینان پرچم گرایش بسیار متعصبانه‌ای از آئین تسنن را در ایران به دست گرفتند تا به بهانه‌ی راست کیشی هر تحریک مخالف خود در ایران را از موضع دین خواهی سرکوب کنند. این مشروعیت خواهی دینی- که از جمله در زمان محمود غزنوی با بربریت گسترده‌ای همراه بود- به افزایش نفوذ دستگاه خلافت در ایران انجامید. هم چنان که گرایش تعصب‌آلود اینان به دین رمنه‌ای شد برای فروپاشی علم و فرهنگ و تمدن در ایران. اگر که حکومت‌های نیمه مستقل و مستقل ایرانی به واسطه‌ی ایرانی بودن خود از مشروعیت سیاسی در میان ایرانیان برخوردار بودند و از این رو چندان توجهی به مشروعیت دینی خود نداشتند اما ترکان بیگانه ناگزیر بودند تا از طریق روایت بربرانه‌ای از دین، قدرت خود در ایران تسخیر شده را مستحکم کنند. اما مطرح شدن نظریه‌ی «شاه سایه‌ی خدا» و در اختیار اقتدار ایللی قرار دادن این نظریه از سوی صاحب منصبان ایرانی در جدایی انداختن میان دو نهاد سیاسی و دینی هر دو بیگانه‌ای که ایران را در منگنه‌ی جابرانه‌ی خود داشته و تباهی همه جانبه‌ی ایرانیان را باعث شده بودند، مؤثر افتاد. چرا که مطابق این اصل، سلطنت به مثابه‌ی عطیه‌ای الهی از سوی خداوند به شاهان اعطاء می‌شد و در این میان دیگر دستگاه خلافت در تفویض سلطنت به پادشاهی نقشی نداشت. مطابق این نظریه که از آن پس و حتی پس از فروپاشی اقتدار ایللی،

بر حیات سیاسی ایران مسلط بود مرجعیت سیاسی در جایگاه برتری نسبت به مرجعیت دینی قرار می‌گرفت. هم‌چنان که جدایی این دو مراجع را ممکن می‌داشت. دیگر، شاه در برابر خدا مسئول بود و نه در برابر دستگاه خلافت. با گسترش امپراتوری سلجوقیان حتی دستگاه خلافت تحت حمایت دستگاه سلطنت قرار گرفت. با تبدیل خلافت به سلطنت هر گونه تفویض ولایت یا قدرت و همه‌ی اعمال حاکم جنبه دلخواه به خود گرفت و نوعی لطف و احسان به افراد به حساب می‌آمد. اغلب از افراد جامعه به عنوان امانتی در دست سلطان یاد می‌شد ولی آنها هیچ حقوقی در برابر او نداشتند. (لمبتو-ص ۴۸۷) (نظر به ی شاه سه‌سده‌ای تا زمان حکومت پهلوی‌ها ادامه داشت تا با بن‌بست رسیدن انقلاب مشروطه، رضاشاه در مرحله‌ی کسب قدرت می‌کوشید تا حمایت بخشی از روحانیت را پشتوانه‌ی مشروعیت حکومت خویش داشته باشد. اما با استقرار استبداد مطلقه که به پاری عوامل خارجی حامی خود و نیز درآمد حاصل از فروش نفت به مرور بر دو ستون ارتش- پلیس و سازمان اداری شبه تجدید خواهانه استوار شد رضاشاه برای تحقق مشروعیت خویش نیازی به حمایت موثر نهاد مذهبی از خود ندید و این نهاد را از عرصه‌ی اجتماعی و سیاسی به عقب‌نشینی واداشت. استبداد نوین با شعار (چو فرمان ایزد چو فرمان شاه) علاوه بر این که در خود حامل رجعتی به فرهنگ ایران باستان و بی‌اهمیت جلوه دادن دوران اسلامی بود می‌کوشید تا دستگاه روحانیت را در سامان‌دهی زندگی سیاسی- اجتماعی نادیده بگیرد. تداوم حکومت استبدادی شبه تجدید خواهانه، از تحقق تجدید خواهی به مثابه‌ی ضرورت تاریخی جامعه‌ی ایران جلوگیری کرده و تجدید خواهی در ایران را به بن‌بست و تعلیق کشاند. چنین وضعیتی در ایران بازتاب‌های بسیاری داشت که یکی از آنها سرنگونی رژیم پهلوی بود. با شرح مختصر فراز و فرود حکومت استبدادی در ایران باید بر این نکته تأکید کرد که حکومت استبدادی از زمان افول قدرت قاجاریان دیگر هر گونه ضرورت تاریخی خود را در ایران از دست داده بود. ویژگی‌های حکومت استبدادی از این زمان به بعد مبین این امر می‌باشد. در این دوره حکومت استبدادی دیگر نه به نیروی نظامی قوی متکی است، نه سازمان اداری متمرکز و کارآمدی دارد و... به جای این، حکومت هر چه بیشتر در سیاست داخلی به «توطئه» مبتنی بر اصل تفرقه افکنی میان اقوام، ایلات، اقلیت‌های دینی، فرقه‌های مذهبی و... و در سیاست خارجی به «وابستگی» و «سرسپردگی» به امپریالیست‌ها در غلتید. انقلاب مشروطه اعلام فقدان هر ضرورت تاریخی برای تداوم حکومت استبدادی بود. فقدان همین ضرورت بود که حکومت پهلوی را مجبور کرد در واکنش نسبت به ضرورت تاریخی تجدید خواهی، به نهادهای جامعه‌ی مدنی (از جمله اتحادیه‌ها احزاب، گروه‌های مذهبی و...) منتها با خصلت فرمایشی آنها میدان عمل دهد و آنها را از هر نوع گرایش مردمی و دموکراتیک تهی کند. در عین حال نباید پنداشت حکومت استبدادی در ایران از نظر تاریخی هیچ ضرورت و نقش مثبتی نداشته است. حکومت استبدادی نیز همچون هر پدیده‌ی دیگر تاریخی در پی الزاماتی به وجود آمده، رشد کرده و سپس با حذف الزامات آن، رو به افول و انحطاط نهاده است. ضرورت بنیادی حکومت متمرکز استبدادی در ایران را می‌باید با شرایطی زیستی در فلات ایران توضیح داد. به علت محدودیت منابع آب و زمین‌های مناسب کشاورزی، جوامع زیستی چه روستایی چه شهری و چه ایلی به صورت جوامع پراکنده تا حدود زیادی مستقل و جدا از هم، آن هم در قلمرو بسیار وسیع حکومت‌ها، شکل می‌گرفته است. این جوامع هر چند تا حد بسیار وسیعی خودکفا بوده‌اند اما همین جدا افتادگی و خودتکاپی بر زمینه‌ی تولید معیشتی در ابعاد بسیار کوچک، این جوامع را بسیار آسیب پذیر می‌کرده است. به نظر می‌رسد یکی از عوامل مادی هم نیروی بقای ایرانیان در طول تاریخ و هم عقب ماندگی تاریخی‌شان (به جز در مقاطعی) را باید در این رابطه‌ی متقابل دید. حمایت از این جوامع مستقل از یکدیگر و در عین حال ضعیف و آسیب‌پذیر در برابر عوامل گوناگون طبیعی و انسانی و نیز ضرورت جمع‌آوری مازاد اندک محصول و مالیات از این جوامع پراکنده، بنیان ضرورت حکومت متمرکز استبدادی است. عوامل «متمرکز» به عنوان مهمترین عامل ایجاد وحدت و نیز بقای چنین جوامعی می‌توانسته ضرورت یابد. گسترده‌گی قلمرو، سه شیوه‌ی توأمان زندگی و تولید، اقوام گوناگون و تعارضات میان این اقوام و... از جمله عواملی بوده که وحدت را به اتکای «متمرکز» می‌توانسته ممکن دارد. چنین تمرکزی در دوران باستان در قلمروی همچون ایران فقط می‌توانسته خصلت آمرانه و استبدادی بیابد. علاوه بر این قلمروی که با ایران شناخته می‌شده به علت موقعیت خاص جغرافیایی همواره در معرض تهاجمات اقوام، امپراتوری‌ها و کشورهای مختلف بوده و در طول تاریخ‌اش متداوماً می‌بایست در برابر این تهاجمات و تسخیر شدن‌ها از خود دفاع کند. چنین تدافعی تنها از سوی نیروی نظامی حکومت متمرکز می‌توانسته که می‌توانسته در قلمرو وسیع خود، تحرك بسیار بالایی داشته باشد. تأمین و تدارک این نیروی نظامی و تحرك بسیار بالا که می‌بایست با تصمیم‌گیری‌های سریع همراه می‌شد، گرایش استبدادی حکومت متمرکز را تقویت می‌کرده است. در عین حال کمبود آب و شرایط دشوار و پرهزینه‌ی تأمین آن (از جمله به وسیله‌ی قنات و سدسازی) لازم می‌داشته حکومت متمرکز از طریق جمع‌آوری مازاد تولید اندک هر یک از جوامع کوچک، آبیاری مصنوعی را سامان دهد. پادشاهی نیز که بر فراز چنین قلمرو یا جماعتی قرار می‌گرفت از طریق غور در جامعه ابراهامی مقدسی می‌یافت که می‌توانست نقش پدران‌اش را در رفتار بسیار مستبدانه‌ی اجرا کرده و از این طریق سمبل وحدت اقوام پراکنده و متعارض گردد. اگرچه می‌باید برای حکومت متمرکز استبدادی در ایران پیش از اسلام چنین الزامات و نقاط مثبتی قایل شد اما در فراز و نشیب حکومت استبدادی در ایران، این حکومت از زمان افول قدرت

صفویان به سرراشویی انحطاط افتاد. از آن تاریخ هر چند می‌شد در مقاطعی برای گرایش‌های استبدادی اثرات مثبت جزئی و مقطعی یافت (مثلاً در مرحله‌ی نخست حکومت نادرشاه و با اقا محمدخان قاجار آن هم در جهت تأمین وحدت ایران) اما از آن تاریخ، این نوع حکومت عامل اصلی عقب‌مانده‌گی ایران شد. در دوره‌ی تدارک انقلاب مشروطه، حذف استبداد به عنوان ضرورتی تاریخی برای ایران تعیین یافت. پس از پیروزی انقلاب مشروطه، این نوع حکومت دیگر هیچ ضرورت تاریخی و نقش مثبتی نداشت. از این تاریخ به بعد حکومت استبدادی در ایران یکسره ماهیت ارتجاعی- و نه حتی محافظه‌کارانه- به خود گرفت.

خودمداری ایرانیان

خودمداری ایرانیان در دوران معاصر به خصیصه‌ای غالب در آمده است. در جامعه‌ی سنتی ایران- جامعه‌ی پیش از عصر مشروطیت- اگر عواملی زمینه ساز خودمداری بوده و عوامل دیگری نیز آن را تعدیل می‌کرده است. اما با فروپاشی جامعه‌ی سنتی در ایران از اواسط دوره‌ی قاجاریه و با گذار تحقق نیافته از جامعه‌ی سنتی به جامعه‌ی متجدد اگر آن دسته عواملی که خودمداری را تعدیل می‌کرد تضعیف شد و فروپاشید اما عوامل زمینه ساز خودمداری تشدید شد تا در این روند، خودمداری به خصیصه‌ی غالب در میان ایرانیان تبدیل شود. این امر را می‌توان از جنبه‌های گوناگون سنجید: به طور مثال از نظر اقتصادی، ویژگی اصلی سه شیوه‌ی تولید و زندگی در ایران به علت شرایط خاص اقلیمی عبارت بوده است از پراکندگی و خودبسنده‌گی بسیار زیاد این جوامع نسبت به یکدیگر و در عین حال تضاد و ستیزه‌ی شدید هر یک از این جوامع با خود (عمدتاً ستیزه‌ی ایلات با یکدیگر) و با جوامع دیگر (شهری، ایلی و روستایی) به علت فقر امکانات مادی به ویژه از دوره‌ی افول اقتدار ایلی به بعد. پراکندگی و خودبسنده‌گی ناشی از آن و نیز ناشی از محدودیت داد و ستد اقتصادی، این جوامع را تا قرن سیزدهم هجری در کوچکی و انزوای خود چندان بسته می‌داشته است که از یکسو فرد فقط با ادغام در جامعه‌ی کوچک بسته‌ی خویش می‌توانسته بقای خود را تضمین کند و از سوی دیگر این کوچک، بسته و پراکنده بودن هر یک از جوامع امکان مشارکت و همکاری اقتصادی میان جوامع را تا حد ممکن تقلیل می‌داده است. در هر یک از این جوامع جدا و منزوی، فرد از نظر اقتصادی عمیقاً وابسته به جامعه‌ی کوچک و بسته‌ی خویش بوده است. این وابستگی نیز از این رو تشدید می‌شده که به علت فقر امکانات مادی هر یک از این جماعت‌ها ناگزیر بوده برای تقویت بنیه‌ی اقتصادی خویش در ستیزه‌ی دایم با جماعت‌های دیگر باشد. امری که هر یک از آنها را مجبور می‌کرده در شرایط بی‌ثباتی و ناامنی عمومی اقتصادی تنها به دفاع از خود بپردازد. از این رو در جامعه سنتی ایران اساساً رقابت اقتصادی که می‌توانسته تا حدود بسیاری رهایی فرد از جماعت طبیعی‌اش را زمینه سازی کند، وجود نداشته است. این ادغام اقتصادی فرد در جماعت کوچک و بسته‌ای که در خود حامل «بربریت خود خواهانه» ای است هنوز به معنای غلبه‌ی خودمداری نمی‌بود. چه بقای اقتصادی فرد در گرو بقای اقتصادی جماعت طبیعی او می‌بوده است. اما در دوران معاصر که نظم اقتصادی جامعه‌ی سنتی فروپاشیده این جماعت‌ها انسجام سنتی اقتصادی خود را از دست داده و در پی بسیاری تغییرات، از جمله رشد نیروهای مولده و ابزار تولید، فرد از بستگی تام اقتصادی به جماعت رهیده است. متعاقب این امر، ستیزه‌ی شدید چپاولگرانه میان این جوامع به ستیزه‌ی چپالگرانه میان افراد انتقال یافته است. به طور مثال با زوال شیوه‌ی تولید سنتی زمینداری، تولید زراعی هر چه خردتر و معیشتی‌تر گردید. تقسیمات به شدت ذره‌ای شده‌ی زمین‌های زراعی باعث چشم و هم‌چشمی و انزجار و جدایی اعضای جماعت‌های روستایی نسبت به یکدیگر شد. امری که زندگی روستائیان را به شدت در محدوده‌ی تنگ زندگی روزبانه شخصی و خصوصی قرار داد. انسانی که با تولید زراعی معیشتی در تکه زمین کوچک خویش زندگی می‌گذراند چندان تعلق اجتماعی نمی‌تواند داشته باشد که او را از غرقاب خودمداری برهاند. با زوال و فروپاشی شیوه‌ی تولیدی و اقتدار سیاسی ایلات در ایران نیز، ایلات کوچ‌نشین یا به یکجا نشینی گراییدند و به تولید زراعی و دامداری در ابعاد خرد پرداختند و با به عنوان انسان رها شده از وابستگی‌های ایلی به شهرها مهاجرت کردند. در این روند نیز به مرور اصل اساسی زندگی ایلی یعنی «ایل من» در برابر جهان- از جمله به علت استقرار نیافتن تجدد خواهی در ایران- فقط ممکن بود به اصل «من» در برابر جهان تحول پذیرد. در زندگی شهری نیز هر چند مناسبات سرمایه‌داری دامن می‌گسترده اما این گسترش عمدتاً در عرصه‌ی مناسبات سرمایه‌داری تجاری- مالی کوچک و خرد انجام گرفت. امری که جامعه‌ی شهری ایران را هر چه بیشتر به سوی ذره‌ای شدن سوق می‌داد. از نظر سیاسی کافی است تأکید شود که در فقدان یا ضعف هر نیروی مقاومت‌کننده‌ی اجتماعی در برابر تهاجم و ستم‌گری حکومت‌های استبدادی کمتر یا بیشتر متمرکز، ایرانیان تنها با تقلای شخصی خویش می‌توانسته‌اند از خود دفاع کنند. جدا از این جنبه‌ی عام لازم است بر جنبه‌ی خاصی از

ن "حسن" "حسن" "اومود اوغلو" "اومود
عه‌ی سنتی بر گسترش خودمداری ایرانیان تأثیر داشته تأکید شود. در این شرایط که توأم بود با زوال حکومت استبدادی در اواخر حکومت قاجاریان تداوم حکومت استبدادی از نظر سیاسی هر چه بیشتر متکی شد به اصل «تفرقه بینداز و حکومت کن.» سیطره‌ی این اصل بر حوزه‌ی حکومتی ایران در دوره‌ی انحطاط اقتدار ایلی در واقع به معنای محدود شدن سیاست به «توطئه» بود. هر چند که به طور کلی در حکومت استبدادی مبارزه و رقابت در قلمرو سیاست به علت نهادینه نشدن چنین مبارزه و رقابتی اساساً ماهیت «سیاسی» نداشته و فقط می‌تواند ماهیت «توطئه» یعنی ستیزه و تنازع سیاسی غیرقانونی به

یعنی ستیزه و تنازع سیاسی غیرقانونی به خود بگیرد. در عین حال، خودکامه‌ای که در راس حکومت استبدادی ایران- چه در جامعه‌ی سنتی و چه در دوران معاصر- قرار می‌گرفته، در حکومت خودمدارانه‌اش، فرهنگ خودمداری را در جامعه شیوع می‌داده است. او کسی بوده که مافوق همه قرار می‌گرفته و بروز قدرت‌اش از جمله در این بوده که اعتنایی به نظر و خواسته‌ی دیگران نداشته باشد. چنین کرداری- به ویژه در شرایط معاصر- از عوامل موثر در تشدید خودمداری ایرانیان بوده است. از نقطه نظر اجتماعی باید اشاره کرد که تا پیش از دوران معاصر، تعلقات خانوادگی، خویشاوندی و نیز جماعتی روستائیان بسیار شدید بوده است. آن چنان که ادغام فرد در جماعت روستایی خود و به ویژه تعلق خانوادگی‌اش معرف او بود. شیوه‌ی زندگی ایلی و عشیره‌ای نیز مناسبات میان اعضای ایل را در قالب مناسبات خونی شکل می‌دهد. انسان ایلی در یک پیوند طبیعی بی‌واسطه با ایل خود، جدا از آن نمی‌توانسته از هویت اجتماعی مستقلی برخوردار بوده باشد. زندگی شهری نیز از خصایصی برخوردار بوده که بر حضور مستقل فرد مرز می‌نهاد. شهرهای ایران در گذشته به محله‌های گوناگونی که از آن اقوام مختلف و یا گروه‌های شهری با پیوندهای خونی و خویشاوندی و یا فرقه‌های دینی بوده‌اند، تقسیم می‌شده‌اند. تضاد و ستیزه‌ی دایم این گروه‌ها با یکدیگر به صورت‌های گوناگون تخاصمات «حیدری- نعمتی» فرد را به وابستگی گروهی- و نه طبقاتی- شدید سوق می‌داده است. همچنان که باید گفت به طور کلی، حکومت استبدادی از ایجاد تفکیک اجتماعی و ساختار طبقاتی معین و مشخص در جامعه جلوگیری می‌کند. آنچه آن، لمبتون در خصوص همنوایی فرد با جماعت و وفاداری نسبت به آن، در مورد دوره‌ی سلجوقیان (در دوره‌ی تثبیت اقتدار ایلی) می‌گوید، به قول هم او تا دوره‌ی زوال اقتدار ایلی معتبر بوده است: میان دین و دولت جدایی نبود، مردم تعلق داشتن به دو اجتماع را حس نمی‌کردند. بلکه بر عکس، دین و دولت دو روی سکه بودند. بدین ترتیب ناهم‌نوایی و مخالفت سیاسی جدایی ناپذیر بود. میهن دوستی فضیلتی ناشناخته بود. تنها انتظار سلطان از رعایایش این بود که مالیات بپردازند و از جنگ‌های ستم‌ناش کنند، چنانکه چشم داشت رعایا از وی نیز تأمین امنیت و عدالت بود. دولت، از عامه مردم وفاداری نمی‌خواست یا نمی‌پذیرفت. وفاداری تا آنجا که فراتر از علایق قبیله، دست‌مزد محله و شهر می‌رفت، نه با دولت بلکه با اسلام و شریعت تطبیق می‌کرد. (تاریخ ایران (کمبریج) (جلد پنجم) ترجمه‌ی حسن انوشه، ص ۲۰۳). (با زوال جامعه‌ی سنتی در ایران که با فروپاشی تعلقات و وفاداری سنتی فرد به روستا، ایل و محله‌ی شهری خویش همراه بود و نیز با زوال پیوندهای قومی و نیز تضعیف تضادهای فرقه‌ها و گروه‌های مذهبی و اساساً تغییر نگرش سنتی به دین و نقش اجتماعی آن، در کنار عدم تأسیس انفکاک نهادی شده‌ی اجتماعی و ساختار طبقاتی در دوران معاصر، تضادها و ستیزه‌های قومی و مذهبی به روابط بینا شخصی ایرانیان کشیده شد و وفاداری، در پی حتی سست شدن پیوندهای خانوادگی به عنوان مستحکم‌ترین پیوندهای خصوصی فرد در ایران، تنها در محدوده‌های وفاداری به شخص خود قرار گرفت. اگر آن پیوندهای سنتی ممکن بود تا گرایش استبدادی در اندیشه و عمل و حتی عواطف هر یک از ایرانیان را تا حدی مهار و تعدیل کند اما با تضعیف و زوال آن پیوندها در دوران معاصر و عدم رشد جامعه‌پذیری ایرانیان- که تنها از طریق شرکت در حوزه‌ی فعالیت مستقل عمومی ممکن بود- گرایش استبدادی هر یک از ایرانیان در روابط بینا شخصی‌شان خودمداری را شدت هرچه بیشتری داد. نکته‌ی دیگر این که در جامعه‌ی سنتی روابط و پیوندهای خونی، خویشاوندی، قومی و... تا حدی از شخصی شدن مناسبات گروهی جلوگیری می‌کرد. اما در دوران معاصر از یکسو با زوال این روابط و پیوندها و از سوی دیگر با نهادینه نشدن روابط و مناسبات اجتماعی در نهادهای جامعه‌ی مدنی، روابط اجتماعی به صورت روابط شخصی تحول یافت تا هر فرد از طریق این روابط شخصی بکوشد حریم امنیتی برای خود در میان جماعت فراهم کند. در دوران معاصر ایرانیان عمدتاً برای خود در میان جماعت فراهم کند. در دوران معاصر ایرانیان کوشیده‌اند به انتکای امکانات شخصی و خصوصی‌شان از طریق رابطه‌ی شخصی با مرجع قدرت در هر سطحی، به خواسته‌های خودمدارانه‌ی‌شان تحقق بخشند. گسترش این امر یعنی تحویل مناسبات اجتماعی به روابط شخصی، هرج و مرج اجتماعی در ایران را به شدت تقویت کرده و گسترانیده است. نکته‌ی دیگری که به گسترش خودمداری ایرانیان انجامیده شکست‌هایی است که ایرانیان در تقلا برای رهایی خویش متحمل شده‌اند. اگر که از جمله‌ی نخستین روزرات انحطاط جامعه‌ی سنتی ایران، شکست‌های ایران از روسیه در دوره‌ی فتحعلی شاه قاجار دانسته شود، آن شکست‌ها و حقارت‌های ناشی از تحمیل قراردادهای ننگین در آن شرایط در رشد بیداری ایرانیان نسبت به زوال و انحطاط جامعه‌ی خویش موثر افتاد. در حالی که شکست در تداوم و اعتلا دادن به انقلاب مشروطه ناامیدی مستتر در طول تاریخ تیران را ابعاد هر چه گسترده‌تری داد. این ناامیدی که در پی شکست‌های بعدی در تلاش برای تداوم انقلاب مشروطه و تحقق تجدد خواهی ادامه یافت از جمله در انزواجویی ایرانیان و پناه گرفتن در زندگی خودمدارانه‌شان بروز یافت. (چنین تأثیری در میان روشنفکران سیاسی- از جمله به علت نقش پیشروانه‌ی روشنفکران در این تحولات و فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی- شدت بیشتری داشته است.) از نظر فرهنگی نیز در جامعه‌ی سنتی، گرایش‌های وجود داشته که در بن‌بست تجددخواهی در دوران معاصر، زمینه ساز یا تشدید کننده‌ی خودمداری شده است. به طور مثال در جامعه‌ی سنتی، دین نقش مهمی در نادیده گرفتن «فرد» داشته است. در اسلام مسئله‌ی اصلی اجرای احکام شریعت و این هم معطوف به کل مسلمانان یا «امت اسلامی» بوده است. از این نقطه نظر نگرش اسلامی چندان به مقام فرد

در جامعه‌ی اسلامی نمی‌پرداخت. این امر در ادغام فرد در جامعه‌ی سنتی موثر بود. هر چند که برخی از دستورات مثلاً پرهیزگاری، در مورد خودمداری ایرانیان نقش تعدیل‌کننده‌ای داشت. و یا که از آغاز و در تقابل با حکومت‌های استبدادی و شریعت رسمی، گرایش عرفانی در ایران زمینه یافت. در عرفان ایرانی از آغاز (به طور مثال در آیین مانوی) رهایی انسان در سپهر معنوی و آن هم به صورت فردی ممکن در نظر گرفته می‌شده است. چنین نگرشی به عرفان ایرانی در دوره‌ی ترقی و اوج خود، گرایش قوی نخبه‌گرایی دمید. این نخبه‌گرایی هر چند «فرد» را مخاطب قرار می‌داد و سلوک فردی را مدنظر داشت. اما خودمداری را از جمله در مقابلش با «نفس» بشری به عنوان مبدا شرع به انتقاد می‌کشید. مقامات عرفان اسلامی به ویژه مقام زهد و توکل در تعدیل خودمداری از طریق مبارزه با نفس موثر بوده است. زهد حامل رویگردانی از دنیای واقعی و توکل مبین رویگردانی از خود و ترک اراده و اختیار شخصی و فردی بوده است. علاوه بر این فرهنگ سنتی مبتنی بر پدرسالاری و قوم‌سالاری و... در تعدیل خودمداری ایرانیان در جامعه‌ی سنتی موثر بود. اما با فروپاشی جامعه‌ی سنتی ایران، سنت‌های فرهنگی در ایران تضعیف شد و با صورت کژدیسه‌ای به خود گرفت. در روند فروپاشی جامعه‌ی سنتی، جریان نفی انتقادی سنت در ایران به روند مسلطی تبدیل نشد. ضعف جریان آگاهانه‌ی نقد سنت‌های فرهنگی در مرحله‌ی گذار از جامعه‌ی سنتی به جامعه‌ی نوین اثرات گوناگونی داشت که از جمله شخصی شدن «سنت» است. بر بستر تعارضات شدید و گسترده‌ی فرقه‌ای دینی در دوره‌ی زوال جامعه‌ی سنتی، این شخصی شدن سنت‌ها به بسط خودمداری ایرانیان انجامید. و یا با انحطاط افتادن تصوف و عرفان - که در جامعه‌ی سنتی و از قرن نهم و دهم هجری شروع شد - نخبه‌گرایی صوفیانه و عارفانه به ابتدال کشیده شد و ابتدال نخبه‌گرایی جز به خودمداری صوفیان و عارفانه‌ای نمی‌توانست بینجامد. این خودمداری به معنای هر چه شخصی‌تر شدن سلوک صوفیانه و عارفانه بود. امری که نتایج بسیار زیان‌آوری در سیر تجددخواهی ایرانیان به جای گذاشت. در ایران معاصر باید به تاثیر مهمی تاکید کرد که دنباله‌روی کورکورانه و یا دریافت مجعول ایرانیان از فرهنگ و تمدن غربی بر رشد خودمداری‌شان به جای گذاشت. با گسترش نفوذ و تسلط غرب بر ایران، ایرانیان با فرهنگ و تمدن بسیار پیشرفته‌تر از آن خود مواجه شده و ضرورتاً تحت تاثیر آن قرار گرفتند. با در نظر گرفتن روشنفکر در مفهوم نوین آن، جریان روشنفکری در ایران نیز در دوره‌ی تدارک انقلاب مشروطه در ایران زمینه یافت و گسترده‌تر. از این لحاظ جریان روشنفکری ایران تحت تاثیر لیبرالیسم اروپایی و سوسیال دموکراسی روسی شکل گرفت. جریان روشنفکری ایران که در دوره‌ی تدارک انقلاب به عنوان «جنبش» تاسیس یافت در نخستین آوردگاه اجتماعی خویش در انقلاب مشروطه به موفقیت و اعتبار رسید. اما این جنبش بدون شناخت لازم از مبانی فرهنگ و تمدن غربی و بدون شناخت لازم از جامعه‌ی ایران به دنباله‌روی از فرهنگ و تمدن غربی (چه لیبرالیسم و چه سوسیال دموکراسی و سوسیالیسم) دچار شد. و این دنباله‌روی بحران‌گذار از جامعه‌ی سنتی به جامعه‌ی متجدد در ایران را تشدید کرد. تاثیرپذیری از لیبرالیسم بدون شناخت صحیح از مبانی آن و بدون در نظر گرفتن مقتضیات جامعه‌ی ایران باعث شد که «فردگرایی» در ورود به ایران بر بستر فقدان یا ضعف تاریخی هویت فردی ایرانیان فقط به صورت مجعول خود به مفهوم خودمداری شناخته شده و بنابراین در جهت تقویت خودمداری ایرانیان به کارآید. همچنان که دریافت غلط از سوسیال دموکراسی و سوسیالیسم در رشد گرایش توده‌وار در جنبش روشنفکری ایران تاثیر گذاشت. این گرایش توده‌وار، در فعالیت روشنفکری در تضاد آشکار با هویت فردی قرار گرفت. برداشت انحرافی و مجعول از مبانی سوسیالیسم در جهت تقویت گرایش توده‌وار، زمینه‌های کسب هویت فردی به ویژه روشنفکران را در ایران تخریب کرد. با ضعف و یا فقدان هویت فردی، روشنفکران در جهت ادغام در فعالیت توده‌وار بسیج می‌شدند. اما در هر بار شکست گرایش توده‌وار روشنفکری، روشنفکرانی در معرض شکست جنبش توده‌وار خود قرار می‌گرفتند فاقد هویت فردی قابل اتکا. تاثیر شکست‌های متداوم جریان توده‌وار روشنفکری، از نقطه نظر یاسی که در میان این گروه روشنفکران برمی‌انگیخت چنین روشنفکرانی را به خودمداری سوق می‌داد. در اینجا باید بر این مسئله تاکید کرد که خودمداری را نمی‌توان صرفاً به عنوان پدیده‌ای منفی در نظر گرفت. هر چند خودمداری در تضاد با ضرورت‌ها و آرمان‌هایی است که تاریخ معاصر ایران پیش پای ایرانیان نهاده است اما چه در گذشته و چه در حال به واسطه‌ی توانائی دادن به ایرانیان برای سازگاری با شرایط حاکم از جنبه‌های مثبتی نیز برخوردار بوده است. اگر که غلبه‌ی خودمداری در ایران معاصر عمدتاً حاصل به بن بست رسیدن تحقیق تجددخواهی در ایران دانسته شود و مهمترین عامل داخلی سیاسی- اجتماعی این بن بست نیز حکومت استبدادی، و اگر خودمداری در وحدت و تضاد با حکومت استبدادی است، جنبه‌های مثبت خودمداری را در همین وحدت و تضاد باید جستجو کرد. حکومت استبدادی شرایط جامعه‌ی ذره‌ای شده‌ای را فراهم می‌آورد که هر یک از احاد مردم به تنهایی رویا روی حکومت قرار گرفته و ناگزیر می‌شود از خود به دفاع پردازد. در نظام‌های لیبرالیستی غربی که فردگرایی بر آنها حاکم است، سازمان یافتگی اجتماعی از جمله با واسطه‌ی نهادهای حوزه‌ی عمومی زندگی چندان گسترش و استحکام یافته که فرد مورد چنان تهاجم ستمگرانه‌ای قرار نمی‌گیرد که برای دفاع از خود به تقلای فردی شدید و همه‌جانبه‌ای نیاز داشته باشد. اما در جامعه‌ی ایران فرد ناگزیر بوده است برای حفظ خود و علاوه بر آن، دفاع از خود در برابر تهاجم ستمگرانه‌ی حکومت استبدادی، عمدتاً به تقلای شخصی خویش متکی گردد، و یعنی به طور عمده فقط روی شخص خود حساب کند. این ضرورت به ایرانی خصوصیات داده که از

جنبه‌های مثبت نیز برخوردار است. به طور مثال هر چند ساختار استبداد ثابت است اما حکومت‌های استبدادی به سرعت تغییر می‌پذیرند. همین امر به انسان خودمدار که در شرایط ناپیمن و بی‌ثبات استبدادی هر آن منتظر تغییرات شدید و گسترده است خصایصی می‌دهد از جمله زیرکی و هشیاری، فرصت‌طلبی، تحرك بسیار بالا، چاره‌جویی و... همچنان که الزام اتکا به شخص خود برای حفظ و دفاع از خود در شرایط استبدادی، قدرت مقاومت او در برابر شدايد و ناملایمات زندگی بالا برده، امکانات تدافعی او از طریق رشد مصلحت بینی شخصی افزون کرده، به فرد شخصیت بیار پیچیده‌ای از نظر سازگاری طلبی داده و او را تا حد زیادی غیر قابل پیش بینی و دور از دسترس می‌دارد. چنین خصایصی هم از این منظر که بر اعمال و نفوذ قدرت استبدادی مرز می‌نهد، مثبت می‌باشد. به طور مثال فقدان نهادهای جامعه‌ی مدنی و فقدان استیلای قانون بر جامعه، فرد را از سازمان‌پذیری و زیستن تحت قیودات قانونی رها کرده و همین امر به او تحرك بسیار بالایی می‌بخشد. این تحرك بسیار بالا از جمله در بالا بردن قدرت عمل ایرانیان تاثیر مستقیم داشته است. ایرانیان هر يك، عمل‌گرایانی هستند که در سخت‌ترین شرایط بالاخره به نوعی «گلیم خود را از آب بیرون می‌کشند» این تحرك و چاره‌اندیشی بسیار بالا و عمل‌گرای گسترده او را تا حد زیادی نسبت به اقتدار» و مرجعیت» استبدادی بی‌اعتنا می‌کند. چنین تحركی به او راه‌کارهای گریز از چاره‌جویی در برابر یورش ستمگرانه‌ی چنین اقتدار و مرجعیتی را می‌بخشد. او هر روز به رنگی درمی‌آید در حالی که در درون خود احساس می‌کند که «اقتدار» و مرجعیت «استبدادی را فریب داده و به هیچ گرفته است. همین تحرك و عمل‌گرایی بسیار بالا او را به انسانی غیر قابل پیش بینی یا بی‌مهار تبدیل می‌کند. وقتی انسان خودمدار عمدتاً به واسطه‌ی منفعت طلبی و مصلحت‌بینی شخصی‌اش تصمیم می‌گیرد و عمل می‌کند، تصمیم و عمل او از قواعد بازی مشخص و معینی تبعیت نمی‌کند. امری که به گسترش هرج و مرج اجتماعی خارج از نظارت حکومت استبدادی و یعنی اخلاق در اعمال قدرت استبدادی دامن می‌زند. از جمله به علت اتکا به حقایق شخصی شده به مرور بصیرت درونی در انسان خودمدار رشد می‌کند. بصیرتی که تا حدودی فقدان هویت انسان خودمدار را بی‌اثر می‌کند. این بصیرت درونی او را تا حدی از تسلیم‌پذیری در برابر القانات ایدئولوژیکی استبداد مصون می‌دارد. باطالع در جوامع تحت حکومت استبدادی آن دسته نخله‌های فکری که متکی به بصیرت درونی است (عرفانی، نگرش اشرافی و...) رشد می‌کند. این بصیرت درونی که با پویایی درونی (سلوک درونی) همراه می‌گردد، استعدادها و توانمندی‌های شخصی فرد را رشد می‌دهد. بصیرتی که در شرایط محدود بودن حوزه‌ی مشارکت پذیری اجتماعی، به فرد عقلانیتی در تنظیم رابطه‌ی خود با محیط اجتماعی اش می‌دهد. این بصیرت درونی، هوشمندی (تیز هوشی) ایرانیان را رشد می‌دهد. این امر باعث شده تا ایرانیان در پیش برد اهداف و اغراض شخصی خود تا حد زیادی به هوشمندی خود متکی باشند. تحرك خودمداران برای رسیدن به اهداف خود باعث اتکا به اراده‌ی شخصی می‌گردد. اتکا به اراده‌ی شخصی از نقاط بسیار مثبت خودمداری است. هر چند این خصیصه‌ی مثبت در گراییدن بخشی از جریان روشنفکری ایران به «اراده‌گرایی» موثر بوده است، اما جدا از اراده‌گرایی به مثابه‌ی نوعی رویکرد سیاسی، تکیه به نیروی اراده‌ی شخصی هنگامی که زمینه‌های استقرار هویت فردی فراهم باشد در جهت تحقق آرمان‌های اجتماعی موثر می‌باشد).

ذهنیت استبداد زده

حاکمیت استبدادی فرهنگ شخصی و جمعی ویژه‌ای را متناسب با الزامات خود بر جامعه تحمیل می‌کند تا از طریق استبدادپذیر کردن مردم بقای خویش را مستمر دارد. جنبه‌ای از استبدادپذیر کردن مردم زمینه‌سازی ایجاد و رشد ذهنیتی در میان آنان است که در این جا «ذهنیت استبداد زده» خوانده می‌شود. به برخی از ویژه‌گی‌های چنین ذهنیتی اشاره می‌شود: ذهنیت استبداد زده قابل به این است که هر فردی، شخص خاص است و از این نقطه‌نظر به وجود «نوعی» ی انسان اعتقاد ندارد. انسان خودمدار، هر کس و از جمله خود را در انتزاع از دیگران می‌یابد و می‌سنجد. او به مرحله‌ای از تعالی فردی و اجتماعی نرسیده که بتواند از خود به عنوان موجود نوعی شناخت یابد و نه همچون عضو گروه، قشر و یا طبقه‌ای که به آن تعلق دارد. انسان خودمدار هنوز به مرحله‌ای نرسیده که به «فرد خود» به عنوان مجموعه‌ای از «من» خویش به اضافه‌ی مناسبات اجتماعی‌اش بیندیشد. مناسبات اجتماعی‌اش به مثابه‌ی آنچه نسبت به او خارجی است مورد ارزیابی‌اش قرار می‌گیرد. چه بسا او چنین مناسباتی را به عنوان تاوانی برانداز کند که باید به خاطر زیستن در میان دیگران بپردازد. نتیجه این که ذهنیت استبداد زده چنان در خویش به عنوان شخص خاص خلاصه شده است که نمی‌تواند به طخودآگاهی» برسد. در عین حال، حکومت استبدادی با تکتک مردم به عنوان شخص خاص برخورد می‌کند، شخص یکی متزع از دیگران. در برابر استبداد هر کس فقط می‌تواند سخنگوی شخص خویش باشد. این امر که مانع از درک خود به عنوان موجود نوعی می‌گردد به الگوی برخورد هر کس با دیگری تبدیل می‌شود. در حکومت استبدادی، «خاص»ترین شخص، همان فرمانروای مستبد است. او با در نظر گرفتن جامعه و سیاست به عنوان عناصر حوزه‌ی شخصی فعالیت خویش در برابر توده‌ی مردم قرار می‌گیرد. او «یکی» است در برابر همه. یکی» متمایز از همه‌ی مردم. و این به الگوی برخورد انسان خودمدار با ذهنیت استبداد زده به خود و دیگران تبدیل می‌شود. ذهنیت استبداد زده می‌کوشد هرامرو موضوع عمومی و اجتماعی را به آنچه شخصی و خصوصی است درآورد. به

طور مثال در ایران عمدتاً مهم نبوده است که انسان خودمدار در حرفه‌ی اجتماعی‌اش چه و چگونه کار می‌کند. بلکه موضوع اصلی در حرفه‌اش این بوده که رئیس‌اش چه کسی بوده است. او از طریق و با واسطه‌ی رابطه‌ی شخصی و خصوصی با رئیس خویش بوده که به تعیین وضعیت حرفه‌اش می‌پرداخته است. و یعنی که رابطه‌ی حرفه‌ای و کار به عنوان امر اجتماعی وابسته می‌شود به شخصیت خاص رئیس و مرئوس و رابطه‌ی خاص میان این دو. یا این که برای ذهنیت استبداد زده درستی یا نادرستی اندیشه‌ای از سنجش آن اندیشه با واقعیت دریافتی نیست. بلکه او با در نظر گرفتن یک جنبه‌ی این که هر اندیشه‌ای (به مثابه‌ی موضوع اجتماعی) از سوی چه شخص خاصی ابراز شده راجع به درستی یا نادرستی آن قضاوت می‌کند. مثال دیگر را می‌توان در زمینه‌ی برخورد انسان خودمدار با ذهنیت استبداد زده به مسئله‌ی آزادی د ر نظر گرفت. آزادی- حتی آزادی فردی- موضوع اجتماعی و عمومی است. انسان خودمدار اما آزادی را با امکان انتخاب شخصی تعریف می‌کند. یعنی او هر چه بیشتر بتواند مطابق منافع و مصالح خود مدارانه‌اش دست به انتخاب بزند خویش را آزادتر می‌داند. روی دیگر این ویژگی ذهنیت استبداد زده د ر عمومی و اجتماعی جلوه دادن امر شخصی و خصوصی است. فرمانروای متبذ معرف تام و تمام این ویژگی‌است. همه‌ی اندیشه‌ها و کردار او مبتنی بر منافع و مصالح خود کامانه‌اش است و او پیوسته اعلام می‌کند آنچه می‌گوید یا انجام می‌دهد فقط و فقط بازتاب منافع و مصالح عمومی و اجتماعی است. هر انسان خودمدار نیز صرفاً با ابراز این که «همه، همین‌اند.» منافع و مصالح و کردار خودمدارانه‌اش را جلوه‌ی اجتماعی و عمومی می‌دهد. شیوه‌ی برخورد ذهنیت استبداد به واقعیت و ادراک آن از واقعیت، غیر علمی و غیر عقلانی است. غلبه‌ی ناعقلانیت و خردگریزی، ذهنیت استبداد زده را از ابراهام، رمز و رازآمیزی و افسانه‌پردازی برخورد می‌کند. مفاهیم در ذهنیت استبداد زده، تعریف و مرز روشن و فهمیدنی ندارد. در ذهنیت استبداد زده، عقیده، همان «گمان» است و اندیشه‌ورزی همان «گمانه زنی» گرایش غیر عقلانی و خردگریز و حتی می‌توان گفت خرد ستیز- که از قرن پنجم و ششم هجری و پس از زوال جنبش عظیم علمی-فلسفی در این دو قرن، در ایران رشد یافت و مستولی شد، ذهنیت استبداد زده‌ی ایرانیان را در برخورد با واقعیت عینی از ویژه‌گی‌های خاصی برخوردار کرده است. از جمله این که ذهنیت استبداد زده واقعیت را فقط در قطبیت تام و قطعی می‌تواند درک کند. او پیوند و وحدت متضادها و تبدیل متضادها به یکدیگر را درک نمی‌کند. برای او فقط جدایی و تقابل اضداد وجود دارد و به ادراک درمی‌آید. برای ذهنیت استبداد زده هر امری یا نیک و خیر است یا بدو شر. او هر موضوعی را یا درست می‌پذیرد و یا به تمامی رد می‌کند. همچنان که همین سیاه با سفید دیدن واقعیت در برخورد به انسان‌های دیگر در این کلیشه بروز می‌کند که دیگری یا دوست است و یا دشمن. بالطبع دوست، فردی است یکسان (و نه یگانه) د ر عرصه‌های کرداری، فکری و عاطفی و دشمن، فرد نایکسان در همین عرصه‌ها، دیگر اندیش برای ذهنیت استبداد زده، دشمن است و یکسان‌اندیش، دوست. اما محتوا و حقیقت اندیشه‌ی این دوست و دشمن برای ذهنیت استبداد زده اساساً مطرح نیست. "م ا د ی ، ۱۳۸۰، ۱۴۴ و یعنی که میزان سنجش درست و نادرست یا نیک و بد، صرفاً منافع و مصالح خودمدارانه است و ضرورت‌های برجسته از واقعیت عینی در داوری او نقش مؤثری ندارد. ویژه‌گی دیگر ذهنیت استبداد زده در برخورد به واقعیت عبارتست از ساده سازی واقعیت. این که در روند شناخت واقعیت پیچیده و چند سویه، اجزای آن جدا از هم در نظر گرفته شده و با یکسویه‌نگری، شناخت از کل واقعیت با شناسایی مجزای یک یا چند جزء از اجزای آن، یکی و هم‌مطراز پنداشته می‌شود. شناسایی جزئی را به عنوان شناخت کلی در نظر آوردن بخشی از روندی است که شناخت از واقعیت را در قالب‌ها و کلیشه‌های فکری قرار می‌دهد، آنچه که ابراز ذهنیت استبداد زده برای شناسایی واقعیت می‌باشد. ویژه‌گی دیگر ذهنیت استبداد زده در شناخت واقعیت مبتنی بودن آن بر شناسایی لحظه‌ای و آنی است. انسانی با ذهنیت استبداد زده، شناسایی اولیه و آنی خود را پی دریافت اولین نمودها از واقعیت و یا نخستین ادراک حسی خود از موضوع را حقیقی‌ترین شناسایی دانسته و حاضر به تجدید نظر نسبت به آراء و شناسایی‌های خود نمی‌گردد. سه ویژگی پیش گفته‌ی ذهنیت استبداد زده در ارتباط با واقعیت، آن را از رخصت مهمی برخوردار می‌کند که تعصب فکری است. اشاره می‌شود که تعصب، قضاوت و طرز برخورد از پیشی است که ارتباط خود را با تجربه‌ی واقعی فردی و گروهی از دست داده است. از این رو تعصب به دلیل مبتنی نبودن بر شناخت و عمل، به باورهای و سنت‌هایی که بدون برخورد انتقادی در ذهنیت گروه و جامعه و بنابراین در ذهنیت فرد رسوب کرده متکی گردیده، با معتقدات یا دریافت‌های کلیشه‌ای و قالبی تعیین یافته و از طریق تلفین و تقلید نشر یافته و تداوم می‌یابد. گرایش متعصبانه جایگزین شناخت حقیقی شده، کردار فرد و گروه را سمت داده و باعث احساس امنیت و ثبات و رهایی از استیصال و ندانم کاری می‌شود. تعصب ورزیدن، جهان را ثابت و لایتنیغیر در نظر گرفتن است. آنچه که هم حکومت استبدادی و هم انسان خودمدار در مخاطره‌ی بی‌ثباتی و ناامنی جهان پیرامون‌اش، برای حفظ خود به آن نیاز دارند. تعصب ورزیدن با ساده‌سازی مغرط جهان خارجی در یک سری باورهای کلیشه‌ای، کوششی است ناامیدانه برای سازگار کردن ذهن غیر علمی- فلسفی با دنیای واقعی. انسان خودمدار در تعصب ورزی کورکورانه‌اش ناگزیر است از جمله به قدسی کردن هر چه بیشتر افکار و باورها و کردارهای کلیشه‌ای بپردازد. با این قدسی کردن، شناسایی واقعیت از روند «شناختی» به یک روند صرفاً «ارزشی» تغییر ماهیت می‌دهد. ذهنیت استبداد زده‌ی متعصب، ذهنیتی است فاقد نیروی اندیشه

ورزی. هر چند که شیوه‌ی تفکر ذهنیت استبداد زده از عامل «استدلال» تهی نیست، اما برای او این استدلال که هدف از آن از پیش معین است ویژه‌گی «توجیه» را می‌یابد: توجیه و تبیین متعصبانه‌ی منافع و مصالح خودمدارانه‌اش. ذهنیت استبدادی از نظر فکری عمدتاً گذشته‌گراست. علاوه بر این که عامل پیشداوری در تعصب‌ورزی، گرایش به گذشته را تشدید می‌کند، انسان خودمدار در زندگی عملی، مستغرق زمان حال می‌باشد بی‌آنکه آن را تحت نظارت خود داشته باشد. آینده را نیز نمی‌تواند بشناسد و در نظام استبدادی، آینده اساساً برای او غیرقابل پیش‌بینی و بنابراین، مخطرآمیز است. برای انسان خودمدار، دل‌بستگی به گذشته، آن تحت نظارت نداشتن و این ترس و پیش‌بینی ناپذیری را تا حدی تعدیل می‌کند. انسان خودمدار با تعصب ورزیدن نسبت به آنچه نسبت به او خارجی است سعی می‌کند آن را درونی کرده و از این طریق به احساس هویت دست یابد. امام مهم این است که «قدرت» خصلت غایبی امری است که انسان خودمدار با آن به احساس هویت می‌رسد. برای ذهنیت استبداد زده، قدرت معیار حقیقت است و «زور» همواره برتر از «حق». همین مسئله مبین این نکته است که ذهنیت استبداد زده بر خلاف ظاهر سرسخت آن، بسیار شکننده است. ذهنیت استبداد زده به مواضع اتخاذ شده‌اش پای‌بندی درونی ندارد. پای‌بندی او فقط به قدرت و فرمانبرداری از آن می‌باشد تا با همذات‌پنداری با منشاء قدرت به حس توهمی هویت داشتن دست یابد. انسان خودمدار، برای این که به حس هویت دست یابد از جمله حاضر می‌شود با گرایش به تعصب‌ورزی، به استبدادزدگی تن دهد. برده کردن انسان‌ها از جمله با رشد گرایش‌های تعصب‌آلود در ذهن‌شان انجام می‌پذیرد. هر چند که باید گفت در تعارض میان تعصب ذهنی و منفعت و مصلحت‌طلبی خودمدارانه در جامعه‌ی ذره‌ای شده‌ی استبدادی، او همراه به موضع دفاع از منافع و مصالح خودمدارانه‌اش می‌گراید. امری که استبدادپذیری و تعصب‌ورزی انسان خودمدار را تا حد زیادی تعدیل می‌کند. پس باید نتیجه گرفت در شرایط جامعه‌ی ذره‌ای شده، حکومت استبدادی هر چه تعصب‌ورزی بیشتری را در میان مردم تبلیغ کرده و ترویج دهد در عمل، آنها را بیشتر به منفعت و مصلحت‌طلبی خودمدارانه‌شان سوق می‌دهد. آنچه که در نهایت به سست کردن پایه‌های قدرت استبدادی می‌انجامد. (همان، ۱۳۰-). ذهنیت استبداد زده، رابطه‌ی اجتماعی را مبتنی بر اصل «سلطه» دانسته و استحکام آن را با میزان سلطه‌گری موجود در آن می‌سنجد. این ادراک که در تاریخ اجتماعی ایران بسیار آشناست صورت‌های متفاوتی می‌یابد: «خداگان- بنده»، «پادشاه- رعیت»، «پادشاه- رعیت». «رهبر- پیرو» (منظور، آن رهبر که فقط رهبری می‌کند و پیروی که فقط پیرو است) و... «مراد- مرید». در واقعیت اجتماعی تمایز و نابرابری میان انسان‌ها وجود دارد. ذهنیت استبدادی با مطلق کردن این تمایز و نابرابری، آن را با سلطه‌طلبی یک سو و سلطه‌پذیری سوی دیگر سنجیده و این اعمال سلطه را مطلق می‌کند. از جمله به همین دلیل است که ذهنیت استبدادزده به طرفداری از حکومت استبدادی می‌پردازد. چرا که معتقد است اگر نیروی مستبدي حاکم بر مردم نباشد آن‌ها در تهاجم و ستمگری نسبت به یکدیگر حد و مرزی نخواهند شناخت. ذهنیت استبداد زده شایستگی حق تربیت سرنوشت را برای خود و دیگر مردم قایل نیست. او و همه‌ی دیگرانی که یقیناً مثل خود می‌دانند به راه نمی‌آیند مگر همیشه تحت سلطه‌ی مرجعی باشند که آنها را به پیروی از دستورات تجویزی‌اش مجبور می‌کند. در پی سلطه‌پذیری است که ذهنیت استبدادزده خود را از هر مسئولیتی مبرا می‌داند. او برای خود هویت ماموری را قایل است همواره معذور. مامور معذور بودن بازتاب اصل سلطه در روابط بینا شخصی و اجتماعی است. تلاش هر ایرانی خودمدار در توجیه شخص خود عمدتاً معطوف به این است که بتواند مامور بودن خود را اثبات کند. این اصل مبین فقدان هر گونه مسئولیت‌پذیری است. در تاریخ ایران، این اصل چنان فراگیر بوده که هر شاه مستبدي نیز تا هر گونه مسئولیت‌پذیری‌اش را رفع و دفع کند خود را مامور خدا بر زمین معرفی می‌کرده است. اما آنچه در این میان همواره فراموش شده این است که در نظام استبدادی هیچ ماموری، معذور نیست. ذهنیت استبداد زده بقای هر جمعی را متکی به وجود رهبر خودکامه و بلامنازع بر فراز آن جمع می‌داند، رهبری که بتواند همه را به اطاعت بی‌چون و چرا از خواسته‌های شخصی خویش فراخواند. چنین سلطه‌ی خودکامانه‌ای فقط با جدایی میان سلطه‌گر و سلطه‌پذیر متحقق می‌گردد و این جدایی ارتباط مستقیم با گسترش جدایی میان خودمداران دارد. جدایی میان رهبر و پیروان را ذهنیت استبدادزده‌ی پیرو می‌پذیرد و لازم می‌داند. ذهنیت استبداد زده نیاز به ستایش و تمجید و عشق ورزیدن به شخصی دارد که به عنوان رهبر، آرمانی می‌شود. رهبر آرمانی برای ذهنیت استبدادزده، «منجی» است. ذهنیت استبدادزده که چگونگی رهایی خویش از فلاکت را نمی‌شناید به منجی در هیات یک شخص نیازمند است که یک ویژگی اساسی دارد: می‌تواند با اقتدار تام، فرمانبرداری مطلق را توأم با رضایتمندی در او برانگیزد. منجی، مراد است و همه‌ی انسان‌ها با ذهنیت استبدادزده، مرید، رابطه‌ی مرید و مرادی رابطه‌ای است مبین آرمان عاطفی ذهنیت استبدادزده. (در تصوف و عرفان ایران نیز، عشق عمدتاً عشق خاکسارانه است). گرایش ذهنیت استبدادزده به منجی و مراد ناشی از قیومیت‌پذیری اوست. چه بسا خودمدارانی که مخالفت‌شان با این یا آن قدرت استبدادی نه بروز تضادشان با استبداد به طور کلی، بلکه از این روست که یا آن قدرت نمی‌تواند متابعت تام و قیومیت‌پذیری را توأم با رضایتمندی در آنان برانگیزد و یا با انحصاری بی‌حد و مرز قدرت و در اختیار گرفتن انحصاری امکانات اجتماعی، فرصت سلطه‌گری و تجاوزگری متناسب با میزان خواسته‌ها و امیال خودمدارانه‌ی‌شان را محدود می‌کند. - ذهنیت استبدادزده، زور و خشونت را مناسب‌ترین

وسیله برای حل و رفع مشکلات اجتماعی و برقراری امنیت، ثبات، نظم و عدالت می‌داند. این دریافت حاصل قرن‌ها زندگی تحت سلطه‌ی استبداد می‌باشد و حاصل قرن‌ها شناسایی از خود به عنوان موجودی آزمنده و تجاوزگر. ذهنیت استبدادزده حق کاربرد زور و خشونت را به هر حکومتی می‌دهد. مخالفتی نیز اگر باشد با چگونگی اعمال زور و خشونت است. در میان ایرانیان فریاد «می‌زنم، می‌بندم، می‌کشم» فریاد اقتدار است و پیروزی. عمده‌ی ایرانیان برای بسیاری از نابسامانی‌های اجتماعی فقط راه حلی را می‌توانند ارائه دهند که محور آن، استفاده از زور و خشونت است. هرج و مرج فراگیر در پی سقوط هر نیروی مستبدی در طول تاریخ ایران، ایرانیان را جز به آرزوی سرکوبگر مستبد دیگری توانمند در به کارگیری زور و خشونت نکشاده است. - ذهنیت استبدادی در رویارویی با مشکلات یا تجاوزگر است یا تجویز پذیر. تجویز به عنوان دستورالعملی که برای مواجهه با موقعیتی از سوی فرد یا مرجعی که ناظر بر موقعیت است به فرد یا گروه درگیر در موقعیت، تکلیف می‌شود بی که خودانگیختگی و اداره‌ی آزاد و مستقل این فرد یا گروه، در عمل در نظر گرفته شود. تجویز حامل تحمیل اداره و نظر تجویزگر به تجویزپذیر و متضمن استبداد می‌باشد. تجویزگر چنین می‌نماید که صاحب و مالک اداراکی است که تجویزپذیر فاقد آن است. تجویز مبین جدایی از پیش میان تجویزگر و تجویزپذیر است. حاکمیت استبدادی، حاکمیتی تجویزی است. یکی از مهمترین زمینه‌های تجویزگری، زوال و نابودی حق و حقوق و اختیارات قانونی فردی و اجتماعی و جایگزین شدن این‌ها با «تکلیف» است. با استقرار حقوق و اختیارات فردی و اجتماعی، وظایف و مسئولیت‌ها در پیوند با آن‌ها قرار می‌گیرد. اما در فقدان حقوق و اختیارات فردی و اجتماعی مردم، وظایف و مسئولیت‌های آن‌ها نیز متحقق نخواهد شد. آنچه می‌ماند تحمیل تکلیف است به مردمی که به هیچ روی نمی‌توانند پذیرنده‌ی وظایف و مسئولیت‌هاشان باشند. اما اگر حق و اختیار هم چنان که وظیفه و مسئولیت، خصلت اجتماعی دارد، تکلیف، فرااجتماعی است و از طریق دستگاه استبدادی به تک تک مردم تحمیل می‌شود. ذهنیت استبدادزده به واسطه‌ی فقدان هویت فردی به شدت تکلیف‌پذیر می‌باشد. این تکلیف‌پذیری ذهنی، در عمل به خصلتی بسیار مهم در روانشناسی مردم ایران می‌انجامد که تحریک‌پذیری است. ایرانیان به علت فقدان هویت فردی و نیازمندی به تکلیف‌پذیری برای رهایی از بی‌ثباتی و ناامنی، سرگشتگی و ندانم‌کاری و..... بسیار تحریک‌پذیر می‌باشند. بالطبع اما خودمداری و منافع و مصالح خودمدارانه، تکلیف و تحریک‌پذیری انسان خودمدار را تعدیل می‌کند. در تضاد میان تکلیف با منافع و مصالح شخصی و خصوصی، انسان خودمدار به دومی می‌گراید. از همین رو اگر هر حکومتی می‌تواند به وظیفه‌مندی و مسئولیت‌پذیری اتباع خود اعتماد کرده و متکی شود اما هیچ حکومتی نمی‌تواند به تکلیف‌پذیری اتباع خود اتکا داشته باشد. بین تکلیف‌کننده و تکلیف‌پذیری، بی‌اعتمادی و جدایی حاکم است. از این روست که حکومت استبدادی می‌کوشد که تا حد ممکن با تأکید بر یکی دیگر از ویژگی‌های ذهنیت استبدادزده- یعنی اغواپذیری- تا حدی تکلیف‌پذیری اتباع خود را در آنها درونی کند. ذهنیت استبدادزده با تملق شنیدن به سرعت فریب خورده و اغوا می‌شود. - ذهنیت استبدادزده، مساوات طلب است و نه آزادی خواه. انسان خودمدار چون هیچ تجربه و شناختی از آزادی و دموکراسی ندارد، نمی‌تواند به آزادی و دموکراسی به مثابه‌ی «غایت» برخورد کند. ذهنیت استبدادزده اگر هم به آزادی توجهی داشته باشد یا آزادی درونی (در مفهوم عرفانی) را مورد نظر دارد که با جدایی او از محیط اجتماعی دریافتنی شده و بنابراین هیچ ارتباطی با آزادی و دموکراسی به مفهوم نوین آن ندارد و یا آزادی را در ابتدال آن یعنی امکان انتخاب خودمدارانه می‌فهمد. جدا از این او خواهان مساوات و یکسانی است. و آن هم نه مساوات در فرصت استفاده از امکانات، بلکه مساوات در بهره بردن از امکانات موجود. رفتار یکسان حکومت استبدادی با اتباع‌اش است که یکسانی خواهی یا مساوات طلبی را به یکی از مهمترین درخواست‌های آنها در می‌آورد. از نظر اینان یا اذهان استبدادزده، «ظلم بالسویه عدل است». این دریافت عقل سلیم ایرانیان، بروز نام مساوات طلبی است. تکیه روشنفکران خودمدار به حقیقت‌های شخصی‌شان اینان را عمیقاً از شخصیت خاص برخوردار می‌کند. برای روشنفکر خودمدار این شخصیت خاص عمدتاً حاصل وجود دو عامل است: یکی آگاهی (و نه شناخت) روشنفکر و دیگری عمل‌گرایی او. (دانسته است که عمل‌گرایی به معنای فعالیت عملی نیست). آگاهی روشنفکر حاصل ثبت فکری دانسته‌هایی است که به طرق گوناگون به روشنفکر منتقل می‌شود. آنچه که چون ناشی از تلفیق تئوری عام با شرایط خاص نیست اساساً معنای شناخت نداشته و به کار تحلیل شرایط خاص نیز نمی‌آید. عمل‌گرایی او نیز ناشی از استغراق در زندگی روزنه‌ی سیاسی- اجتماعی است. اعمالی خود به خودی که اساساً به کار تغییر کیفی شرایط خاص اجتماعی نمی‌آید. از این رو آگاهی و عمل‌گرایی روشنفکر خودمدار اساساً از هم جدا هستند. این دو امکان پیوند با یکدیگر را نمی‌یابند. و این در حالی است که روشنفکر خودمدار می‌اندیشد که آگاهی و عمل‌گرایی او همان پیوند تئوری و پراتیک در فعالیت او می‌باشد. این مسئله دست کم دو نتیجه دارد: اول که کیفیت آگاهی به گونه‌ای است که چون برآمده از تلفیق تئوری عام با شرایط خاص نیست بنابراین بسیار شخصی است. هر فرد حتی در یک موضوع خاص آگاهی را از منابعی اتخاذ می‌کند که می‌تواند با آگاهی‌های برگرفته شده‌ی دیگران از منابع دیگری متمایز باشد. این امر به معنای شخصی بودن آگاهی یا محفوظات فکری است. این یعنی که روشنفکر خودمدار تنها آن آگاهی‌هایی را درست می‌داند که برای او همچون حقایق شخصی اعتبار می‌یابند. روشنفکر خودمدار فقط حرف خودش را می‌زند و فقط حاضر است حرف خودش را از زبان

دیگران بشنود. دوم که او به طور ذهنی همین آگاهی‌های خود را ناظر بر عمل‌گرایی خویش دانسته و به طور مکانیکی سعی می‌کند تا توجیه به اصطلاح تئوریک برای عمل‌گرایی خویش دست و پا کند. هر دوی این نکات از جلوه‌های بارز ذهنیت استبداد زده‌ی روشنفکر خودمدار می‌باشد. این ذهنیت استبداد زده هم از این رو تشدید می‌شود که او توجیه فکری عمل‌گرایی خود را با واسطه‌ی آگاهی‌اش - که دریافتی شخصی است - به عنوان ادراک عمومی و اجتماعی مطرح و بر آن تأکید می‌کند. جلوه‌ی دیگری از ذهنیت استبداد زده‌ی روشنفکران خودمدار در تأکید تام بر این نکته است که اعتبار دریافت‌ها و دانسته‌های او در این است که از سوی چه شخصی ابراز شده‌اند. روشنفکر خودمدار نمی‌تواند درستی یا نادرستی دانسته‌ای را از سنجش آن با واقعیت عینی تشخیص دهد. از جمله به این دلیل که این عمل به «شناخت» متکی است که او ندارد. بنابراین او تا مادامی که به این یا آن شخص اعتماد دارد تمام گفته‌های او را درست می‌داند و تنها دلیل او برای درستی آن گفته‌ها نیز این است که فلان یا بهمان شخص گوینده‌ی آنها بوده است. ذهنیت استبداد زده‌ی او در این امر بروز می‌یابد که نیازمند مرجعی شخصی است که به جای او فکر کند و راه درست و غلط را به او بنمایاند، روشنفکر خودمدار می‌خواهد خود نبیندیشد و این بروز تام ذهنیت استبداد زده‌ی او است. ذهنیت استبداد زده‌ی روشنفکران خودمدار آنها را در ارتباشان با مردم به رابطه‌ی مبتنی بر سلطه‌ی «رهبر- پیرو» یا «مراد - مرید» سوق می‌دهد. روشنفکر خودمدار شیفته‌ی سیمای و رهبری و مرادی شخصی‌اش است. و در همان حال شیفته‌ی کسی است که او را به عنوان رهبر و مراد خویش پذیرفته است. و این، سازوکاری است به تمامی استبدادی. در این سازوکار استبدادی از تجویزپذیر است و با تجویزگر، تجویزگری از خصایص بسیار بارز ذهنیت استبداد زده‌ی روشنفکران در برابر مردم است. روشنفکر خودمدار تجویزگر کسی است که به جای مردم فکر می‌کند، به جای آنها تصمیم می‌گیرد و این تصمیم را به آنها تجویز و ابلاغ می‌کند. تجویزپذیری روشنفکر با ذهنیت استبداد زده نیز همان «دنباله‌روی» فکری او از شخص یا مرجعی است که به عنوان رهبر و مراد خویش پذیرفته است. روشنفکران خودمدار با ذهنیت استبدادزده از جمله با فقدان تساهل و رواداری نسبت به روشنفکران دیگر اندیش مشخص می‌گردند. هر دیگر اندیش برای ذهنیت استبداد زده، مخاطره‌ی بالفعلی است که باید طرد شود. چرا که شخصی بودن آگاهی روشنفکران با ذهنیت استبداد زده از جمله باعث می‌شود که دیگر اندیش فقط به عنوان دشمن شناخته شود. از جمله به همین دلیل است که روشنفکر با ذهنیت استبدادزده نمی‌تواند به نگرش دیگراندیش برخورد انتقادی داشته باشد. از نظر او انتقاد کردن به معنای برچسب زدن، فحاشی و افشاگری است، آن چه که به تمامی باعث حقانیت شخصی برای روشنفکر خودمدار می‌شود. جستجوی حقانیت شخصی از مهمترین ویژگی‌های روشنفکر با ذهنیت استبدادزده است که هر گونه مشارکت اجتماعی روشنفکران را ناممکن می‌کند.

بی‌اعتقادی

بنیان «اعتقاد» و «عقیده» گزاره‌های شناختی و یا ارزشی نقض پذیر در نظر گرفته می‌شود متعلق به فرهنگ اجتماعی که از طریق انباشتگی تجربه‌ی اجتماعی فراهم و به وسیله‌ی تفکر منطقی تدوین می‌گردد. از این رو، اعتقاد و عقیده حاصل موضوع پرسش قرار دادن جهان(در اینجا جامعه‌ی انسانی) و شک ورزیدن نسبت به همه‌ی دانسته‌ها و ادراکات موجود می‌باشد. در تضاد با این «باور» است که بنیان آن، گزاره‌های شناختی یا ارزشی نقض‌ناپذیر می‌باشد. گزاره‌هایی که درستی آنها چه از طریق سنن اجتماعی و چه از طریق بینش اساطیری و یا تفکر دینی و یا ایدئولوژیکی شده مطلقاً صحیح و غیرقابل انتقاد دانسته می‌شود. اعتبار سنتی و به طور عمده، اعتبار دین ایدئولوژیکی شده به این گزاره‌ها قطعیتی می‌بخشد تا مانع برانگیختن هر نوع سئوالی باشد نسبت به موضوعی و هر گونه شک نسبت به دانسته‌ای. گزاره‌های شناختی و ارزشی در سطوح گوناگون در فلسفه و قراردادهای اجتماعی بروز می‌یابد. انسان به مثابه‌ی «ذهن» در برابر جامعه(و طبیعت) به عنوان «عین» قرار می‌گیرد. وحدت این دو، حقیقت عینی یا شناخت را محقق می‌کند. هم چنان که سامان یابی روابط اجتماعی از جمله در رابطه‌ی فرد و جمع یا حکومت و مردم، قرارداد اجتماعی را به عنوان بنیان اخلاق. در سنجش جامعه‌ی ایران از نظر چنین گزاره‌های شناختی و ارزش شناسانه اشاره می‌شود که در جامعه‌ی سنتی ایران جریان علمی- فلسفه مستقل و متداومی وجود نداشته است. در پیش از اسلام و در نخستین مرحله‌ی تاسیس و اعتلای دین زردشتی و بر بستر این جلوه‌هایی از نگرش فلسفی به جهان بروز یافت. گائاهای زردشت نخستین تجلیات این جریان بود. اما متکی و وابسته بودن این جریان به دین زرتشتی و محور بودن تفکر دینی در جریان‌های فکری ایرانیان، از همان آغاز شرایطی را به وجود می‌آورد که با درآمدن دین به عنوان سیر ایدئولوژیکی حکومت استبدادی و رسمیت یافتن دین ایدئولوژیکی شده، جنبش فکری از نگرش علمی- فلسفی تهی گردد. این امر در پیش از اسلام در زمان امپراتوری ساسانیان روی داد. جلوه‌ای از این دین ایدئولوژیکی شده و یا به قول هگل، «دین ایجابی» زرتشتی را در «وندیداد» می‌توان سراغ گرفت. و این همان جریان‌ی بود که پس از اسلام و بر بستر دین اسلام در قرون پنجم و ششم هجری روی داد، تا پیش از آن، در دوره‌ی حکومت‌های مستقل ایرانی(به طور عمده ساسانیان) جنبش فکری بر بستر اسلام و متأثر از فکر فلسفی یونانی در ایران تاسیس شد. این جنبش تا دوره‌ای پس از برافتادن این حکومت‌ها و حتی تا زمانی تثبیت اقتدار ایللی در

ایران تداوم یافت و بالاخره در رویارویی با بربریت اقتدار ایلی(در زمان سلجوقیان) و توسل این اقتدار به روایت و قرائت ایدئولوژیکی شده از اسلام- که به حمایت دستگاه خلافت ساخته و پرداخته شده بود- رو به افول و نابودی گذاشت. به جای آن جریان فکری برخوردار از نگرش علمی- فلسفی که گرایش شناخت شناسانه‌ای به جهان(جامعه ئ طبیعت) داشت جریان تباه عقل‌گریزی بر بستر تصوف و عرفان در ایران رشد یافت و به مهم‌ترین جریان فکری در ایران تبدیل شد. از آن زمان و تا دوره‌ی تدارک انقلاب مشروطه نگرش علمی- فلسفی در ایران زیر سیطره‌ی گرایش ایدئولوژیکی شده از دین به عنوان ابزار فکری حاکمیت استبدادی قرار گرفت و سرکوب شد. در دوران معاصر و در پی افول اقتدار ایلی و حکومت استبدادی بار دیگر زمینه‌ی تاسیس نگرش علمی- فلسفی در ایران مهیا شد. اما تداوم گرایشات فکری سنتی، تداوم حکومت استبدادی ئ عقل‌ستیزی ان از جمله‌ی عواملی بود که باعث شد نگرش علمی- فلسفی در دوره‌ی معاصر از حد دنباله‌روی از فرهنگ و تمدن غرب فراتر نرود. در جامعه‌ی سنتی ایران و در زمینه‌ی گرایشات ارزش شناسانه یا اخلاق نیز می‌باید اشاره کرد که در پیش از اسلام اساساً نشانه‌ای از قرارداد اجتماعی و از قانون به عنوان اخلاق مدنی وجود نداشت. این امر در بعد از اسلام نیز تداوم یافت. در پی جنبش فکری قرون چهارم و پنجم هجری و زمینه یافتن اخلاق مدنی(فارابی- ابن مسکویه) و توأم با آن، از یک سو اخلاق نخیه‌گرایانه‌ی صوفیانه و عارفانه و از سوی دیگر اخلاق دینی و شریعت مدار در ایران رواج یافت. دو جریان‌ی که از ریشه گرفتن و گسترش اخلاق مدنی و عرفی مبتنی بر قرارداد اجتماعی در ایران جلوگیری کرد. دو جریان‌ی که اخلاق را در محدوده‌ی «اخلاق انتزاعی»- که به کار تهذیب درونی فرد می‌آمد. و یا یک سری احکام و تجویزات و مواظب اخلاقی و یا اندرز نامه‌های متکی به توجیهات ایدئولوژیکی شده‌ی دینی از تعالی باز داشت. از این رو در جامعه‌ی سنتی ایران، شاخصه‌ی فکری ایرانیان عمدتاً «باور»های شناختی و ارزشی بود که بر بستر دین ایدئولوژیکی شده و از طریق حکومت استبدادی رسمیت یافته و در جامعه نشر می‌یافت. باطلبع پای‌بندی و «معتمد بودن» ایرانیان به این باورها در جامعه‌ی سنتی ایران هم از این رو ممکن بود که در چنان جامعه‌ای، فرد در جمع ادغام یافته بود. این بی‌تمایزی میان فرد و جماعت بلا واسطه‌اش با تفکر اسلامی تقویت می‌شد. چه در تفکر اسلامی: فرد و دولت - یا فرد و جامعه مذهبی- نسبت به هدف اخلاقی یکی هستند و به همین دلیل است که مفهوم فرد برجستگی ندارد، همچنان که مفهوم حقوق نیز این گونه است. اسلام در حقیقت، شخصیت حقوقی فرد را که در آن امتیازهای او محفوظ مانده و از طریق قانون تأمین می‌شود به رسمیت نمی‌شناسد. (لمبتون ۱۳۷۴ ص ۲۲). اما با فروپاشی جامعه‌ی سنتی در ایران، ادغام و جدایی ناپذیری فرد و جماعت بلاواسطه‌اش از بین رفت. با رفع این ادغام در دوران معاصر، ممکن بود دو وضع پیش بیاید: یا جزء و کل (فرد و جامعه) در وحدت و تضاد با یکدیگر قرار می‌گرفتند که این امر مستلزم ایجاد نهادهای جامعه‌ی مدنی و قرارداد اجتماعی بود. نهادهایی که با واسطه‌ی آنها پای‌بندی فرد به اعتقادات و ارزش‌های اخلاقی اجتماعی- آنچه متعلق به حوزه‌ی فراتر از زندگی روزانه‌ی شخصی است- ممکن می‌گردید. و یا که جدایی و انفکاک جزء و کل استقرار می‌یافت. این حالت با تداوم حکومت استبدادی و جلوگیری آن از ایجاد حوزه‌ی عمومی فعالیت اجتماعی و استقرار قراردادهای اجتماعی ممکن می‌بود. در ایران معاصر وضع دوم تحقق یافت. با توجه به این که اعتقاد و اعتقاد ورزی به عنوان امر اجتماعی با واسطه‌ی حوزه‌ی عمومی فعالیت ممکن می‌باشد تداوم حکومت استبدادی با منع ایجاد این حوزه در واقع مانع اعتقاد ورزی ایرانیان شد. در این جریان، پای‌بند ایرانیان به باورهای سنتی شناختی و ارزشی (اخلاقی) خود نیز متداوماً زوال می‌یافت. بنابراین در جدایی و انفکاک فرد از جمع یعنی استقرار خودمداری- ایرانیان در قلمرو اندیشه و شناخت به تک‌اندی و در قلمرو ارزشی به تک محوری نیازها و ارزش‌ها رسیدند و در هر دو زمینه گرفتار و در اسارت حقیقت و ارزش‌های شخصی شده‌ی خویش ماندند. امری که به تمامی متناظر با بی‌اعتقادی است. در زمینه‌ی شناخت‌شناسی، انسان خودمدار به موضوعات زندگی روزانه و غیر روزانه برخورد‌های متفاوتی دارد. در حوزه‌ی زندگی روزانه او مطابق با ادراکات شخصی‌اش دست به عمل می‌زند. فکر آنی و نخستین خود را صحیح‌ترین فکر دانسته و فوراً اقدام می‌کند. انسان خودمدار در این حوزه، اساساً نیازی به کسب «شناخت» و عقیده یافتن حسن نمی‌کند. بر این باور است که در این حوزه، همه چیز را می‌داند. در مورد موضوعات زندگی غیر روزانه، انسان خود مدار دچار نداننده‌گی و بی‌اعتقادی است و در صورتی که به هر دلیلی به این مسایل توجه نشان دهد دچار سرگردانی و پلانتکلیفی می‌شود. اما انسان خودمدار می‌کوشد، تا نداننده‌گی و یا بی‌اعتقادی خود در موضوعات زندگی غیر روزانه را کمرنگ و یا لایوشانی کند. از جمله که بی‌اعتقادی و نداننده‌گی خود را نسبت به این موضوعات اعلام کرده و پشت جهالت خویش سنگر می‌گیرد. و تا از توسل به جهالت خویش تحقیر نشود مدعی می‌گردد اصلاً کسی وجود ندارد که حقیقت را نسبت به چنین موضوعاتی بشناسد. هر کس هم اگر حرفی بزند یا دروغ می‌گوید یا اصلاً نمی‌فهمد چه می‌گوید. در واقع او تا حقارت خویش را بیوشاند جهالت‌اش را به تمامی جهان سرایت می‌دهد. اما انسان خودمدار (و به ویژه روشنفکران خودمدار) در تلاش لایوشانی کردن ناآگاهی و بی‌اعتقادی خویش چه بسا که به لظهار نظرهای هوچی‌گرانه‌ای نسبت به این موضوعات می‌پردازند. هوچی‌گری در عرصه‌ی شناخت شناسی بروز تام و تمام بی‌اعتقادی و نداننده‌گی است. (اعلام موضع‌گیری‌های هوچی‌گرانه نسبت به موضوعات زندگی غیر روزانه از جمله به این دلیل نیز هست که انسان خودمدار به اتکالی چنین موضع‌گیری‌هایی با به اصطلاح ادراک‌پذیر کردن جهان

بی‌ثبات و ناپایمن برای شخص خود، به احساس آرامش و امنیت شخصی می‌رسد. (چه بسا هوچی‌گری بر تبعیت کورکورانه و بزدلانه از «قدرت» استوار گردد، تبعیت از قدرت حکومت استبدادی و یا تبعیت از قدرت «جمع» و «اکثریت». در عین حال اگر خودمدار از نظر فکری تحت سلطه‌ی قدرت نباشد در اظهار نظرات هوچی‌گرانه‌اش به افراط و تفریط دچار می‌گردد؛ یک سوی این قطبیت تعصب ورزیدن به نظرات شخصی است و سوی دیگرش لابلایگری فکری و هرهری مذهبی. در مورد ارزش‌های اخلاقی نیز باید گفت که در یاران معاصر علاوه بر این که ارزش‌های اخلاقی مبتنی بر قرارداد اجتماعی تحقق و استقرار نیافته است. به طور مثال در جامعه‌ی سنتی ایران اخلاق نخبه‌گرایانه‌ی صوفیانه و عارفانه در دوره‌ی تعالی تصوف و عرفان علیه تجویزات اخلاقی حکومت استبدادی و نیز ارزش‌های اخلاقی دین رسمی ایدئولوژیکی شده موضع گرفت. اما در دوره‌ی زوال جامعه‌ی سنتی و تصوف و عرفان، آن اخلاق نخبه‌گرایانه در اخلاق درویشانه به تباهی کشیده شد. در اشاره به ارزش‌های اخلاقی درویشانه باید گفت که محور اصلی اخلاق درویشانه، قناعت‌طلبی است با جنبه‌های گوناگونی همچون رضا دادن به «داده» و آن چه «قسمت» نامیده می‌شود، پذیرش هنجار طهر چه پیش آید خوش آید» (که در ایران معاصر اصل اساسی اخلاق لمپنی است.) استغراق در توسل و توکل جویی، تعلق‌ناپذیری، مریدی و بنده‌گی، خاکساری، آسان‌گیری، بی‌بندوباری، درپوزه‌گی و انگل‌صفتی و انگل‌پروری، بیکاره‌گی و تنبلی، بی‌دردی، بی‌اعتنایی مفرط به موضوعات اجتماعی، رها کردن هر گونه گرایش عقلانی و... و این اخلاق یکسره به اخلاق مدنی بی‌توجه است و به مصلحت‌گرایی شخصی تکیه دارد. در دوران معاصر جدا از این نوع گرایش‌ها مبتدل باقی مانده از اخلاق سنتی، در فقدان اخلاقی مبتنی بر قرارداد اجتماعی، هنجارها و ارزش‌های اخلاقی متناسب با الزامات خودمداری گسترش یافت. اخلاق کاملاً شخصی با خصایصی همچون ابن‌الوقتی و کاسبکارانه بودن. جدا از این اگر هم انسان خودمدار پذیریشی نسبت به هنجارهای والای اخلاقی نشان دهد این نمایشی عمدتاً دیگر نمایانه در سنجش جریان روشنفکری ایران در رویکرد به امور اعتقادی شناختی و ارزشی، اشاره می‌شود که به طور عمده روشنفکران ایرانی در دوره‌ی معاصر نتوانستند به مثابه‌ی «ذهن» و دارای ذهنیت (سوئی‌کنیوتیه‌ی) مستقل و خلاق فردی در برابر «عین» (به طور خاص، جامعه‌ی ایران) قرار گرفته و با مورد پرسش قرار دادن آن و شک کردن به آموزه‌های پیشین و موجود به کشف حقایق عینی جامعه و نیز قراردادهای اجتماعی متناسب با شرایط ایران نایل گردند. همین ناتوانی، روشنفکران را به سوی توسل به روایت‌های ایدئولوژیکی شده‌ای از بینش‌ها و جهان‌بینی‌ها گوناگون سوق داد. آنها با باور به چنین روایت‌های ایدئولوژیکی شده‌ای متداوماً در مسیر نداننده‌گی و بی‌اعتقادی گام برداشتند. باید در نظر داشت در دوره‌ی تدارک انقلاب مشروطه تک روشنفکرانی وجود داشتند که با مورد پرسش قرار دادن جامعه‌ی سنتی و شک کردن نسبت به باورهای این جامعه، به تقلائی شناخت جامعه پرداختند. اینان - با همه‌ی اشکالاتی که بر محتوای کارشان وجود داشت، با کسب شناخت عینی و پای‌بندی معتقدانه به آن، چه در پیش از وقوع انقلاب و چه در مرحله‌ی انقلاب به افتخارات برجسته‌ای برای جنبش نو پای روشنفکری ایران دست یافتند. اما با شکست انقلاب در مرحله‌ی بعد، جریان روشنفکری ایران نیز به نداننده‌گی و بی‌اعتقادی و به تکیه زدن بر باورهای ایدئولوژیکی شده‌ی سیاسی - اجتماعی گرایید. چه بسیار روشنفکران ایرانی که کوشیدند تا این نداننده‌گی و بی‌اعتقادی عمیق و گسترده‌ی خویش را با گرایش متعصبانه نسبت به آن باورهای ایدئولوژیکی شده و دفاع از آنها با به زیر سایه‌ی «جمع» و «اکثریت» خزیدن، لاپوشانی کنند. اما ناتوانی چنین روشنفکرانی در پاسخ‌گویی به ضرورت‌های جامعه‌ی ایرانی و تحقق تغییرات متناسب با آن، چه بسیار از هم اینان را به سوی قطب متضاد یعنی هرهری مذهبی و لابلایگری فکری سوق داد. زمینه‌ای اعتقادات ارزشی نیز روشنفکران خودمدار در ایران پس از شکست روند تاریخی تجدد خواهی به سوی اخلاق منحط کاسبکارانه گراییدند. بالطبع بروز هنجار زیستن کاسبکارانه در میان روشنفکران خودمدار ویژه‌گی‌ها و بروزات خاصی دارد. به طور مثال «مطلوبیت» و «مطلوبیت خواهی» محور اخلاق کاسبکارانه‌ی روشنفکر خودمدار است. روشنفکر خودمدار در گرایش کاسبکارانه‌اش به هر چیز از منظر تأثیری که در مطلوب واقع شدن دارد برخورد می‌کند. برای او آگاهی و دانش به عنوان کالا مطرح است و موضوع تأمین اعتبار، مطلوبیت و بالا نشینی، در این مطلوبیت خواهی است که روشنفکر خودمدار به آگاهی و دانش به عنوان موضوع تملک شخصی‌اش مواجه می‌شود. شاید مهمترین موضوعی که او را به حسادت و چشم و هم‌چشمی (و نه رقابت) با دیگر روشنفکران سوق می‌دهد همین ستیزه بر سر مطلوب واقع شدن هر چه بیشتر باشد. او دوستدار کسی است که به مطلوب بودن او اقرار کند و تا او را به چنین اقراری وارد حاضر به هر پرداختی به وی می‌شود. تلاش در مطلوبیت خواهی روشنفکر خودمدار، او را وامی‌دارد تا مخاطبین خود را به «شیء» تبدیل کند. اخلاق نوجه پروانه بروز چنین امری است. برای روشنفکر خودمدار هر کس که نوجهی بیشتر در تملک خود داشته باشد موفق‌تر و مطلوب‌تر می‌باشد.

برخی ویژه‌گی‌های کرداری در خودمداری

کردارهای خودمداری نتیجه‌ی نوع رابطه‌ای است که خودمدار با جهان پیرامون‌اش برقرار می‌کند. این کردارها که در جامعه‌ای تحت استیلای حکومت استبدادی روی می‌دهد از یکسو به طور اجتناب‌ناپذیری منتج خودمداری است و از سوی دیگر برآورنده‌ی منافع و مصالح خودمدارانه .

سترونی و تقلید

هر نوع عمل، واسطه‌ای است میان ذهن و عین. و عمل خلاق، عملی دانسته می‌شود معرف تولید و باز تولید وحدت عین و ذهن در روند تغییر هر دو که نتیجه‌اش ایجاد عین و ذهن نوین می‌باشد. انسان تنها در رابطه‌ی عملی خلاق با جهان، تغییر می‌کند. از این روی عمل خلاق، از عنصر تاریخی بودن نیز برخوردار است. عمل خلاق با موضوع پرسش عملی قرار دادن جهان ممکن می‌گردد و با اعمال نظارت بر روند موجود عین، عمل خلاق در باز تولید وحدت ذهن و عین، در واقع وحدت قبلی را نقض کرده و وحدت نوینی مبتنی بر شرایط تحول یافته ایجاد می‌کند. عمل خلاق روند حرکت از قلمرو ضرورت به قلمرو آزادی است. در فعالیت خلاق، انسان با جهان رابطه‌ای می‌گیرد که او را در مسیر «انسان برای خود» پیش می‌برد. عمل خلاق با نقض زمینه‌ها و الزامات آن ناممکن می‌گردد. به طور مثال، ذهنی که به خود به عنوان ذهن، آگاهی نداشته باشد نمی‌تواند خواهان وحدت نوینی با عین گردد. در فقدان خود انگیختگی و خودآگاهی، ذهن از عنصر فردیت‌پذیری برخوردار نیست. چنین ذهنیت وابسته‌ای چون در ارتباط با عین قرار گیرد، «حقیقت» را همچون وحدت ذهن و عین درک نمی‌کند. «حقیقت» برای چنین ذهنی «امر از پیش» بوده و به هیچ روی به کار شناخت و تغییر جهان و خود نمی‌آید. عمل خلاق با استعراق در روزینه‌گی و لحظه‌ی حال، ناممکن می‌گردد. عمل مستغرق در لحظه‌ی حال و روزینه‌گی از عنصر تاریخی بودن برخوردار نیست. همچنان که حاصل موضوع پرسش قرار دادن جهان، حاصل نظارت بر جهان نیست. در ایران و تا پیش از دوره‌ی تدارک انقلاب مشروطه به جز دوره‌ی نخستین اعتلای فلسفه و دین زرتشتی، تنها در قرون چهارم و پنجم هجری بوده است که جنبش فکری خلاق تحقق یافت. تا پیش از دوره‌ی تدارک انقلاب مشروطه و به جز دو دوره‌ی فوق، برای ایرانی، حقیقت عمدتاً طامراز پیش» بوده است که نه از طریق درگیری عملی با جهان و یعنی موضوع پرسش قرار دادن جهان، بلکه با واسطه‌ی «شهود» و «مکاشفه» و «فیض» حاصل می‌آمده است. چنین به اصطلاح حقیقتی به کار هر چه می‌آمده قطعاً در کار شناخت و تغییر آگاهانه خود و جهان بی‌فایده بوده است. در عین حال، حکومت استبدادی، زمینه‌های خودانگیختگی و عمل مستقل اتباع خود و یعنی زمینه‌های عمل خلاق آنها را نابود می‌کند، به عنوان حکومتی که تغییر و تحول، بنیان آن را به مخاطره می‌اندازد به هیچ روی نمی‌تواند برانگیزنده‌ی عمل خلاق باشد. هرج و مرج و ناامنی حکومت استبدادی نیز نه عمل آگاهانه و مستقل بلکه عمل خودسرانه و خودمدارانه‌ی اتباع را صرفاً در جهت تکیه بر و استفاده از شرایط موجود به منظور تامین بقاء سوق می‌دهد. آنچه هیچ ارتباطی با عمل خلاق ندارد. حکومت استبدادی نه می‌تواند به نگرش کلی از جهان در سیستمی از ایده‌ها دست یابد و نه شرایط تحقق آن در جامعه را فراهم می‌آورد. این حکومت تنها می‌تواند مرام ایدئولوژیکی شده‌ای از جهان را در یکسری احکام تجویزی ثابت در جامعه ترویج دهد. مرام ایدئولوژیکی شده‌ای که در ارتباط با تحولات جهان‌عینی، باز تولید نمی‌شود. علاوه بر این که با اخلال در روند تغییر جهان، جهان‌عینی را در تحولات ضروری‌اش به بن‌بست می‌کشاند. این چنین مرامی از «ایده‌پذیر شدن» جهان‌عینی جلوگیری می‌کند. از این روی چون عمل خلاق ناممکن شود آنچه در پرتو مرام ایدئولوژیکی شده به جهان ممکن می‌گردد سترونی است و تقلید. جامعه‌ای که به نابودی زمینه‌های پراتیک خلاق بپردازد جامعه‌ای می‌شود عقیم و سترون و نیز تقلید کننده. بنیان و زمینه‌ی مادی کردار سترون در یک جماعت را می‌باید در ایستای شیوه‌ی تولید و مناسبات تولیدی موجود در آن جماعت جستجو کرد. همین زمینه‌ی مادی است که اساس سترونی در قلمرو فکری قرار می‌گیرد. بروز سترونی فکری، باور و اتکاء به مرام ایدئولیک شده می‌باشد. از نظر تاریخی، ایران از جمله جوامعی است که در آن، شیوه‌های تولید و مناسبات تولیدی از ایستایی، دیر پای و گرانجانی بسیار برخوردار بوده است. دوران فئودالیسم ایرانی از هزاره‌ی پیش از میلاد تا اواخر قرن نوزدهم میلادی طول کشید. پراکندگی روستاها و به ناگزیر گرایش به خودکفایی در زندگی روستایی، عدم تفکیک صنعت از کشاورزی به علت الزام صنایع روستایی، فقدان یا ضعف مالکیت خصوصی بر زمین، فقدان یا ضعف ساختار اجتماعی تفکیک یافته، عقب‌ماندگی ابراز تولید، پایین بودن سطح تولید و فقدان انباشت سرمایه از جمله عوامل این ایستایی بوده است. اما مهمترین عامل ربنایی در ایستایی و سترونی جامعه‌ی ایران، حکومت استبدادی بوده است. حکومتی که تثبیت خود را در سکون‌اش می‌جوید. از این روی هر حکومت استبدادی، محافظه کار می‌باشد و چه بسا حتی ارتجاعی. در جامعه‌ی سنتی ایران اساساً اصلاحات اجتماعی به معنای سیاسی آن وجود نداشته است. اصلاحات اجتماعی و سیاسی با دوران انقلاب مشروطه در ایران شروع شد. در دوران معاصر حکومت‌های استبدادی به دلایل گوناگون داخلی و نیز متأثر از تحولات جهان خارج، ناگزیر شده‌اند به اصلاحاتی تن دهند. اما یا اصلاحات اینان راستین و مطابق با ضرورت‌های جامعه‌ی ایران نبوده و یا اینان همواره مترصد بوده‌اند که در صورت امکان جامعه را به وضع پیش از اصلاحات بازگردانند. حاصل هر دو نیز جز سترونی نبوده است. خودمداری نیز از آنجا که به معنای اسارت در «من بودگی» است جز به کردار سترون نمی‌انجامد. چنین اسارتی اساساً به خودمدار اجازه نمی‌دهد تا از طریق عمل خلاق به خود هویت بخشد. برای خودمدار عین به عنوان عین یا موضوع مورد سنجش و ارزشیابی قرار نمی‌گیرد، بلکه صرفاً به عنوان آنچه در تحقق منافع و مصالح خودمدارانه موثر می‌افتد اهمیت می‌یابد. خودمداری معرف «انسان در خود» می‌باشد. و انسان در خود شرایط وحدت عملی با جهان‌عینی را ندارد. چه هر گونه

وحدت عملی با جهان مستلزم از خود برون شدگی است. از این رو در خود بودگی انسان خودمدار مبین سترونی است. برای انسان درخود، «حقیقت» که باید راهنمای عمل او باشد یا به عنوان حقیقت شخصی مستقیماً از منافع خودمدارانه‌ی او ناشی می‌شود و یا احکام و تجویزاتی است که یا از سوی حکومت استبدادی و یا آداب و سنن اجتماعی و یا نگرش‌های ایدئولوژیکی شده به او منتقل می‌شود. شرایط شیوه‌های تولید و زندگی، حکومت استبدادی و خودمداری سه عامل مهمی بوده است که به ویژه در دوران معاصر، اسرار را به سوی جامعه‌ای عقیم و سترون رانده است. بالطبع عقیم بودن و سترونی به معنای فقدان تحولات سیاسی- اجتماعی نیست. ایران در دوران معاصر خود یعنی از دوره‌ی تدارک انقلاب مشروطه به بعد تحولات بسیاری به خود دیده است. اما این تحولات به گونه‌ای بوده است که در آن، ساختارها بی‌تغییر تعیین کننده‌ای باقی مانده است. همین امر بروز سوق یافتن ایران به جامعه‌ای سترون و عقیم بوده است. جامعه‌ای که جز به نیروی تقلید نمی‌توانسته استمرار خود را حفظ کند. در جامعه‌ی سترون همچنان که برای فرد سترون، تقلید، جایگزین خلاقیت و نوآوری می‌گردد. به طور کلی و عام می‌توان گفت تقلید تقلای آگاهانه یا ناآگاهانه‌ی فرد یا گروه در باز تولید رفتار و گفتار مشاهده شده و یا دریافت شده‌ی فرد یا گروه مرجع است. بالطبع فرد یا گروه مرجع تقلید دارای کرداری است که به دلایلی از جمله محبت، حقانیت و یا اقتدار برای مقلد دارای مرجعیت می‌باشد. از این نقطه نظر تقلید نقش مهمی در انتقال بشر از زندگی غریزی به زندگی مبتنی بر شناخت دارد. همچنان که از جمله عوامل به سامان آورنده‌ی رابطه فرد و جمع می‌باشد. در معنای خاص می‌توان گفت تقلید پیروی بی‌چون و چرا و غیر انتقادی از کردار یا گفتار فرد یا گروه مرجعی است که مقلد، این کردار یا گفتار را الگوی خویش قرار داده است. ساده‌ترین و قابل حصول‌ترین نوع تقلید، تقلید از شخص خاص است. البته چه بسا که تقلید کننده حتی اگر از گروه، جمع و دسته‌ای تقلید کند بخواهد عمل خود را همچون تقلید از شخص خاص بنماید. در تقلید خودمدارانه، اقتدار فردی که از او تقلید می‌شود اساسی است. خودمدار با وقوف به زوال اقتدار تقلید شونده به سوی تقلید از فرد یا گروه و دسته‌ی دیگری گرایش می‌یابد. در این حال اساسی بودن اصل اقتدار در تقلید، هر گونه مشارکتی بین مقلد و فرد ا جمع تقلید شونده را زایل می‌کند. جامعه‌ی سترون، جامعه‌ای است که نیروی پویایی و اعتلاجویی خود را از دست داده و یا این نیرو در حدی نیست که بتواند جامعه را متحول کند. در جامعه‌ی سنتی ایران- جز در دو- سه دوره- فعالیت فکری و عملی خلاق با سرکوب هر چه وحشیانه‌تر حکومت‌های استبدادی روبرو می‌شد. چه بسیار که بروز هر گونه فعالیت خلاق با بر چسب «بدعت» و «زندقه» به نابودی سوق یافت. سترونی جامعه‌ی سنتی ایران از جمله در ضرب‌المثل «خواهی نشوی رسوا، هم‌رنگ جماعت شو» به وضوح نمایان است. ایرانیان هر چند توانستند در سازگاری طلبی با هر نیروی متجاوز و سرکوبگری بقای خود را حفظ کنند ولی دست آخر جامعه‌ای که در سازگاری طلبی‌اش سترون شده بود را استقرار بخشیدند. نفوذ استعمار و امپریالیسم در ایران از جمله به این دلیل تا این حد ساده بود که ایران جامعه‌ای سترون بود. ایرانیان تاریخ معاصر خود را با انقلاب مشروطه به عنوان طلعه‌ای در نفعی سترونی خویش شروع کردند. اما به بن‌بست رسیدن روند تجدد خواهی، ایران را به سترونی خویش وا نهاد. جامعه‌ی ایران در دوره‌ی معاصر به علت سترونی، نیروی ساختاری تحول را در درون خویش نپرورد و هیچ راهی پیش پای خود نیافت جز تقلید از نیروی پیش رونده و خلاق فرهنگ و تمدن خارجی. تقلید از فرهنگ و تمدن بیگانه‌ای که در سترونی خویش حتی توانایی درونی کردن (بومی‌کردن) آن را نیز نداشته است. به راستی که از جمله همین سترونی باعث شده است که هر اندیشه و کردار خلاق چون به ایران وارد می‌شود به اندیشه و کردار معیوب، مثله شده، جزمی و سترون درآید. در این حال، جهان پیشرو است که به نیروی خلاقیت خود پیش می‌تازد تا با نیرویی که این خلاقیت و پیش‌تاختگی ایجاد می‌کند جوامعی چون ایران نیز خواه ناخواه گامی به جلو رانده شود. جریان روشنفکری ایران در فعالیت اجتماعی - سیاسی خود نخستین و موثرترین فعالیت خلاقه‌اش را در دوران انقلاب مشروطه تجربه کرد. در پی آن نیز و تا شهریور بیست جرقه‌هایی از فعالیت خلاق روشنفکری دست کم در میان تک روشنفکرانی ادامه یافت. اما از شهریور بیست به بعد به سرعت جریان فعالیت خلاق در جریان روشنفکری ایران رو به افول گذاشت و این فعالیت به سترونی و تقلید گرایید. سترونی و تقلید در جریان روشنفکری سطح تئوریک بروز مشخصی یافت؛ الگو برداری و دنباله‌روی، همچنان که این سترونی و تقلید در عرصه‌ی عملی عمدتاً در عمل‌گرایی و روزینه‌گی متجسم شد. الگو برداری و دنباله‌روی، تقلید از مرام‌های نظری سیاسی اجتماعی ایدئولوژیکی شده می‌باشد که در عرصه‌س عمل جز به عمل‌گرایی و روزینه‌گی نمی‌انجامد. عمل‌گرایی و روزینه‌گی، بن بست فعالیت عملی خلاق است. نتایج عینی به دست آمده از این امر و تا اواخر دهه‌ی چهل نشانگر سلطه‌ی غالب سترونی و تقلید در جریان روشنفکری سیاسی اجتماعی می‌باشد. در مراحل بعدی نیز اتکای عمده‌ی جریان روشنفکری به افشار خرد بورژوازی باعث راه یافتن خصایص این قشر به جنبش می‌گردید. از خصایص طبقاتی این افشار فقدان اتکای آنان به جهان‌بینی خاص درونی شده می‌باشد. موضوعی که گرایش به تقلید از جهان‌بینی‌های طبقات غیرخودی را زمینه‌ساز می‌کرده و در شرایط فقدان فعالیت خلاق فقط می‌توانسته تا جریان تقلید را تقویت کند. موضوعی که به ویژه در فعالیت روشنفکران در جامعه‌ی ذره‌ای شده‌ی تحت حاکمیت استبدادی می‌باید مورد توجه قرار گیرد این است که جریان خلاق به ویژه در عرصه‌ی فرهنگ و علم عمدتاً توسط تک روشنفکرانی انجام می‌گیرد که

پایبندی‌های اجتماعی و انسانی در آنها قوی است. ایجاد و اعتلای این پایبندی‌ها در تک‌روشنفکران نیز وابسته است به وجود شرایط مشخص اجتماعی. به طور مثال شرایط انقلاب مشروطه بستر و زمینه‌ای شد برای پیدایش نسلی از تک‌روشنفکرانی که در پایبندی به آرمان‌های اجتماعی و انسانی که از جمله با همان انقلاب در ایران مطرح شده بود. در عرصه‌ی ادبیات و نیز تحقیقات تاریخی، ادبی و فرهنگی به فعالیت خلاقانه پرداختند. فعالیت‌هایی که حتی استقرار استبداد رضا شاهی نیز نتوانست به سرعت آن را به زوال کشاند. اما شرایط اجتماعی ایران در حکومت استبدادی رضا شاه و پس از آن، شرایطی نبود که این نسل بتواند نسل خلف خود را بپرورد. با فناي این نسل حتي در همین زمینه‌های فعالیت نیز گرایش به سترونی و تقلید در ایران تقویت شد.

تجاوزگری و خشونت

تجاوزگری و پرخاش‌جویی خودمدارانه را می‌توان واکنش دشمنانه و غارتگرانه‌ی شخص نسبت به محیط خویش دانست درشرایطی که یا او در پاسخ‌گویی به نیازها و تحقق اهداف شخصی‌اش با ناامیدی و ناکامی مواجه می‌شود و یا که در جامعه‌ی ذره‌ای شده تجاوزگری همچون ابزاری برای منافع و مصالح خودمدارانه مورد استفاده قرار می‌گیرد. شرایط مادی جامعه، حکومت استبدادی و خودمداری عوامل مهم‌مؤثر در دست یازیدن افراد به تجاوزگری نسبت به محیط اجتماعی و یا روابط بیناشخصی‌شان می‌باشد. کمبود منابع مادی جامعه به گونه‌ای که امکانات موجود برآورنده‌ی نیازها و مطالع‌تک‌تک افراد جامعه نباشد با برانگیختن حس ناکامی در آنها، تجاوزگری را زمینه‌ساز می‌کند. در ایران علاوه بر خشک بودن محیط طبیعی و کافی نبودن زمین‌های مناسب برای کشاورزی، به ویژه زندگی و مناسبات اقتصادی و اجتماعی ایلی که تجاوزگری و چپاولگری را به عنوان یکی از محورهای بقای ایلات مطرح می‌کرده و نیز تداوم جنگ‌ها و مورد چپاول و غارت متجاوزین قرار گرفتن‌ها به نیروی مولده و ابزار تولید در ایران آسیب بسیار وارد می‌آورده است. در شرایطی مثلاً با حمله‌ی ویرانگر مغول، زمین‌های کشاورزی و قنوات روستاها و شهرهای بسیار در حدی تخریب شد که به وسعت بیابان‌های ایران افزود. همچنان که با قتل عام‌های گسترده از نیروی کار در ایران در حد وسیع کاسته شد. به ویژه از آن زمان به بعد، پایین بودن سطح تولید نعم مادی و فقر گسترده، ایرانیان ناتوان از پاسخ‌گویی به حتی حوائج اولیه‌ی زندگی را به تجاوزگری نسبت به یکدیگر سوق می‌داده است. در چنین شرایطی امکان کسب این حوائج با سلب آنها از دیگران میسر می‌شده است. آنچه فقط به معنای غارتگری خشونت آمیز است. حتی دستیابی به درآمد سرشار نفت در دوران معاصر، به علت فساد بسیار گسترده‌ی حکومت‌های استبدادی و یا هدر رفتن منابع کلان ثروت به وسیله مدیران و کارگزاران نالایق نتوانست جامعه‌ی ایران را به حدی از رشد اقتصادی و رفاه ناشی از آن برساند که ایرانیان را از تجاوزگری نسبت به یکدیگر باز دارد. اما عامل اصلی رونمایی در سوق دادن ایرانیان به تجاوزگری، انحصار قدرت و ثروت اجتماعی از سوی حکومت استبدادی است عمدتاً به وسیله‌ی کاربرد خشونت. در اختیار گرفتن ثروت اجتماعی از سوی حکومت استبدادی در حدی است که از آن فقط می‌توان با غارتگری یاد کرد. حکومت استبدادی، قدرت اشغالگری را می‌ماند که عمده‌ترین هدف آن، غارت سرزمین تسخیر شده‌اش می‌باشد. غارتگری و فساد اقتصادی حکومت استبدادی چنان گسترده‌ای دارد که باعث فقر عمومی جامعه شده و مردم را به سوی تجاوزگری نسبت به یکدیگر سوق می‌دهد. تا حکومت استبدادی بتواند به چنین غارت اقتصادی گسترده‌ای دست یازد می‌باید به ابزار خشونت متوسل شود. کارکرد خشونت در حکومت استبدادی فقط سیاسی نیست، بلکه حکومت استبدادی از ابزار خشونت برای زمینه‌سازی فرصت غارتگری بیشترین استفاده را می‌برد. (مرا د ی، ۱۵۵، ۱۳۸۰ و تا خشونت چنین کارکرد وسیعی بیابد باید به گونه‌ای اعمال شود که به استیلاي ارباب هر چه تامتری بر جامعه بینجامد. برای ایجاد ارباب نیز خشونت می‌باید خصلت شدید ضدعقلانی به خود بگیرد. به طور مثال در حکومت استبدادی، حذف و نه محدود داشتن و تحت نظارت قرار دادن مخالفت، هدف خشونت می‌گردد. در این حالت می‌باید خشونت، امکان و توان مخالفت را در مخالف نابود کند. این خشونت گسترده و بی‌مرز چنان اربابی به وجود می‌آورد که جهان را برای مردمی که در این جو قرار می‌گیرند به پدیده‌ای غیرقابل درک و بیش از آن به پدیده‌ای بی‌معنا تبدیل می‌کند. خشونت و ارباب استبدادی، هستی انسان مخاطبین خود را نفی می‌کند، انسانیت آنها را نادیده گرفته و آنها را در «شیء» در نظر می‌آورد. شیء‌ای که فقط باید به تأیید و متابعت از عامل خشونت و نفی خویش اقدام کند. جهان برای کسی که به خاطر بقاء ناگزیر به نفی خود می‌گردد بی‌معناست و او در برابر جهان، منفعل می‌گردد. (این بی‌معنایی که از خشونت استبدادی برمی‌خیزد عامل خشونت را نیز در برمی‌گیرد. او نیز در اعمال خشونت فراموش می‌کند که چه هست و هدف از کاربرد خشونت چیست. اعمال خشونت برای او هدف در خود می‌شود. (به ویژه در جامعه‌ی ذره‌ای شده‌ی معاصر، خودمداران در مواجهه با غارت و تجاوزگری حکومت از یکسو و استغراق در انفعال ناشی از خشونت و ارباب استبدادی از سوی دیگر در مناسبات بیناشخصی خود به تجاوزگری و خشونت می‌گرایند. تجاوزگری و خشونت خودمدارانه اساساً متجاوز و منفعل کننده. در این پاسخ غیرعقلانی است که تجاوزگری و خشونت خودمدارانه عمدتاً نه متوجه حکومت بلکه معطوف به دیگران مثل خود می‌گردد. در شرایط استبدادی که مردم در انفعال ناشی از فقدان حق تعیین سرنوشت خود زندگی می‌کنند و در عین

حال با غارت و تجاوزگری رویارو هستند و چه بسا به ورطه‌ی ناامیدی در پاسخ گویی به منافع و مصالح خودمدارانه‌اش در می‌غلتنند، تجاوزگری به مثابه‌ی بدیهی‌ترین «حق»ی در می‌آید که انسان خودمدار در ارتباط با دیگران برای خود قایل می‌گردد. لایوشانی حس حقارت ناشی از انفعال در برابر تجاوزگری و خشونت حکومت استبدادی برای انسان خودمدار با گرایش به تجاوز و خشونت نسبت به دیگران حاصل می‌گردد. در جامعه‌ای که بر آن، قانون حاکم نیست و هر فرد با حس چپاول شده‌گی زندگی می‌کند تجاوزگری به معنای مطابق قانون شخصی عمل کردن است و «حق» شخصی خویش را ستاندن. این گرایش در انسان خودمدار چنان قوی است که به همه‌ی تئوریسین‌های استبداد امکان داده تا خشونت استبدادی را دست کم به دو صورت توجیه کنند: از یکسو گرایش قوی تجاوزگرانه در اتباع خود را صرفاً با «آزمندی» آنان توضیح داده و بالطبع مشروعیت خویش را نیز از جمله در مبارزه‌ی ضروری با آزمندی اتباع خود جستجو می‌کنند. در طول تاریخ ایران مبارزه با «آز» و آزمندی متداوماً از سوی تئوریسین‌های استبداد تبلیغ شده است. همچنان که تبلیغ «فناخت طلبی» نیز کوششی بوده برای پنهان داشتن غارتگری خود و به انحصار خود در آوردن غارتگری در جامعه. از سوی دیگر اینان ذات بشر را با خصلت تجاوزگری معرفی می‌کنند و از این طریق، حکومت استبدادی را ضروری جلوه می‌دهند. اینان تبلیغ می‌کنند بشر ذاتاً گرایش به کردار خشونت‌آمیز دارد. پس با تبیین خشونت و تجاوزگری فطری انسان بلافاصله این نظر منطقی می‌نماید که بشر از یک سو نیاز به هدایت دارد، چرا که در خودانگیختگی‌اش درایت زندگی بدون خشونت و تجاوزگری را ندارد و از سوی دیگر می‌باید تحت انتقاد قرار گیرد تا به خشونت و تجاوزگری دست نیازد. در غالب سیاست‌نامه‌های ایرانی به وضوح بر این خصلت ذاتی انسان تاکید شده و از این منظر، استبداد توجیه شده است. بالطبع ایرانی استبدادزده‌ای که در ستمدیدگی ناشی از خشونت و اعراب و در انزوای مفلوک و حقیر خویش همیشه رویای شورش و خشونت‌ورزی در سر داشته است و نیز در زندگی خودمدارانه‌اش متداوماً با پای بر شانه‌ی دیگران گذاشتن به تجاوزگری پرداخته و یا مورد تجاوز قرار گرفته است پذیرفته که اگر انسان‌ها آزاد باشند و یعنی قدرت مستبدانه‌ای بر آنها مسلط نباشد به خشونت و تجاوزگری می‌پردازند. او حتی از این نیز فراتر رفته و خشونت و تجاوزگری را «حق» مسلم قدرت می‌داند. ایرانی برای هزاره‌هاست که قدرت و خشونت و چپاگری را همچون هستی یکپارچه‌ای تجربه کرده و شناخته است. برای خودمدار استبداد زده فقط وقتی قدرت در خشونت و تجاوزگری بروز می‌یابد قابل اعتماد می‌گردد، او را به تمکین وامی‌دارد و حس ثبات و امنیت را در او برمی‌انگیزد. تجاوزگری خودمدارانه اشکال بروز گوناگون می‌یابد. در عرصه‌ی اقتصادی جستجوی موفقیت‌های برجسته‌ی آنی و یا سودهای بادآورده شخصی از اشکال بروز تجاوزگری است. همچنان که قانون‌شکنی یعنی خود را در خارج از حیطه‌ی نظارت قانون قرار دادن می‌تواند تجاوزگری در عرصه‌ی حقوقی دانسته شود. اما در عرصه‌ی اجتماعی و به عنوان شایع‌ترین بروزات تجاوزگری و خشونت در میان ایرانیان می‌توان از حسادت و چشم و هم چشمی و نیز بی‌تفاوتی یاد کرد. خشونت و تجاوزگری در روابط بیناشخصی میان اتباع حکومت استبدادی مبتنی بر رقابت نیست. رقابت در جوامعی که قانون بر آنها حکمفرماست عموماً از طریق عوامل و نهادهایی که نقش میانجی‌گرانه دارند صورت پذیرفته و این امر بر تجاوزگد می‌مرز می‌نهد. اما در فقدان عواما و نهادهای میانجی، حسادت و چشم و هم چشمی جای رقابت را گرفته و به صورت بی‌میانجی در روابط بیناشخصی عمل می‌کند. می‌توان گفت حسادت یکی از بروزات شخصی کردن کشمکش و تضاد در مناسبات فرد با محیط اجتماعی خود بوده و در بوجود آمدن جامعه‌ای با حداکثر ذره‌ای شده‌گی موثر می‌باشد. علاوه بر این، رقابت مبتنی است بر انفکاک اجتماعی و تمایزات مبتنی بر سلسله مراتب نهادی شده و در روابط افرادی عمل می‌کند که عمدتاً به واسطه‌ی شایستگی‌های فردی در این سلسله مراتب قرار می‌گیرند. اما در نظام استبدادی، جایگاه فرد در سلسله مراتب اجتماعی با چگونگی رابطه‌ی او با مرجع قدرت تعیین می‌شود که بروز «تبعیض» می‌باشد. تبعیض همراه متکی به تصمیم خودسرانه‌ی مرجع قدرت و زایل کننده‌ی هر گونه رقابت بوده و صرفاً حسادت و رشک برنی‌انگیزد. در عین حال برخورد غیرانتقادی خودمدار به خود و به محیط اجتماعی‌اش همواره او را به جایی می‌کشاند که بکوشد در پیرامون خود عواملی بیابد تا «گناه» همه‌ی ناکامی‌ها، عقده‌ها و حقارت‌های خود را به آنها نسبت دهد، عواملی از جمله «تبعیض» که فرصت موفقیت را از او گرفته است (ایرانی هر نابرابری را ناشی از نایکسانی می‌داند و بروز تبعیض). از همین منظر باید تاکید کرد در صورتی که رژیم استبدادی در مرحله‌ی اقتدار خود باشد «تبعیض» یکی از ابزارهای استحکام قدرت‌اش می‌باشد. انسانی که نتواند علیه تبعیضی که بر او روا می‌شود بش.رد یا در اسارت حس حقارت هر چه منقادتر می‌شود و یا برای فرافکنی این حس به خشونت و تجاوزگری نسبت به مردمی کتل خود می‌گراید. نقش و تاثیر اجتماعی حسادت در ایران به حدی است که می‌توان گفت توانایی در برانگیختن حسادت دیگران به هر وسیله‌ی ممکن از جمله عوامل ترضیه‌ی خاطر ایرانیان خودمدار می‌باشد. هر چند که هر تمجیدی از موفقیت شخصی از سوی دیگران، به مثابه‌ی بروز حسادت و «چشم زخم» دانسته می‌شود. ایرانی از موفقیت دیگران بیش از عدم موفقیت خود رنج می‌برد، چنین است که تنگ نظری و حسادت انسان خودمدار بسیاری از نیروهای او را صرف توطئه‌چینی برای جلوگیری از موفقیت دیگران یا بی‌ارزش جلوه دادن آن می‌کند. چنین توطئه‌گری در مناسبات بینا شخصی نیز بروز تجاوزگری و خشونت است. خودمدار اگر با هر توطئه‌ای، از جمله متهم کردن و برجسب زدن، موفقیت دیگران را پوچ و بی‌ارزش کند چنان ترضیه‌ی

خاطري مي‌يابد که با آن مي‌تواند حقارت ناشي از ستروني خو.پيش را لاپوشاني کند .بي‌تفاوتي يا بي‌اعتنايي نیز از جمله‌ي مهمترين، ويژگيدر تجاوزگري و خشونت در رابط بيناشخصي انسان‌هاي خودمدار مي‌باشد. خودمداري به واسطه‌ي ماهيت خود، برانگيزنده‌ي بي‌تفاوتي و بي‌اعتنايي به ديگران است. ديگران تا آنجايي مورد توجه خودمدار قرار مي‌گيرند که همچون وسيله‌اي در برآوردن منافع و مصالح خودمدارانه‌ي او موثر باشند. فراتر از اين، هر توجه انساني به ديگري زایل کننده‌ي فرصت‌هاي خودمداري است. براي ايراني مسلمان همواره «چراغي که به خانه رواست به مسجد حرام» بوده است. عمدتاً در جوامع استبدادي است که خشونت و تجاوزگري به جريانات روشنفکري نیز راه مي‌يابد. در دوران معاصر خشونت‌گري روشنفکرانه به دريافت انتزاعي از خشونت متکي گرديد. بسياري از روشنفکران در برابر قهر يا خشونت استبدادي موجود و مشخص به قهر يا خشونت انقلابي انتزاعي گرآيندند و با تقدیس خشونت، و اشتياق يا حسرت به کار بردن خشونت انقلابي، هر مبارزه‌ي غير قهرآمیز را با بر چسب سازگاري طرد و نفي کردند. هر چند چه بسيار روشنفکراني که در مبارزه‌ي انقلابي با حکومت‌هاي استبدادي در عمل تا به آخر پيش رفتند اما بر موضع خشونت انتزاعي ايستادن و آن را تبليغ کردن در واقع جاگزين کردم احساساتي‌گري انقلابي به جاي تعقل انقلابي است و يا دست کم ضعف تعقل انقلابي را با احساساتي‌گري لاپوشاني کردن، پرخاشگري روشنفکران خودمدار نسبت به يکديگر با هدف قرار گرفتن در جاگاه بالاتر اجتماعي يا سازماني را مي‌توان با تقلاي سودجويانه و منفعت‌طلبانه‌ي شخصي خرده بوزواي مقايسه کرد. در جوامع ذره‌اي شده و به ويژه استبدادي هدف غاي خرده‌بوزوا، بوزوا شدن است. روشنفکر خرده بوزوا نیز که عمدتاً خاستگاه طبقاتي خرده‌بوزواي دارد از تلا خوي اعتلايي را در نظر مي‌گيرد که عبارتست از بالا کشيدن خود و به جرگه نخبان پيوستن و از امتيازات متعلق به اين قشر برخوردار شدن. روشنفکران خودمدار چه بسا که در فعاليت خویش به تجاوزگري و غارتگري - باطبع يا ويژه‌گي‌هاي خاص- مي‌پردازند. به طور مثال چنين روشنفکراني که لبزوما از دانش سياسي و اجتماعي کارآمدي برخوردار نيستن با تظاهر به بيروي از اين يا آن نظريه‌پراز بزرگ و نقل گفته‌هاي آنان ر اظهارات خویش ر واقع به چپاول و تاراج اعتبار و حقانيت آن بزرگان مي‌پراز. و يا که چه بسيار روشنفکران خومار که براي نامين آوازه‌ي هر چند ناچيزي تا بالاخره خورا به قشر نخبان منتسب کنند، از آنجا که در سپهر انيشه‌ورزي، خلاق و مول نيستن به غارت انديشه‌هاي بزرگان پرداخته و با کپي‌برداري از انديشه‌هاي آنان - که قلع و قمع کرده‌اند. چپاول و غارتگري را به عنوان توليد فکري خود جا مي‌زنند. بروز شاخص چنين تجاوزگري جريان عظيم کتاب‌سازي در دوره‌ي اخير مي‌باشد. اما حسادت روشنفکران خودمدار ايراني در مواجهه با موفقيت‌هاي روشنفکران ديگر مثال زدني است. براي هر روشنفکر خودمدار ايراني، موفقيت - يا حتي فقط حضور- هر روشنفکر ديگر انديش به خودي خود زایل کننده‌ي اعتماد به نفس کاذب يا خودمدارانه اوست. يکي از دلایل مهم پا نگرفتن فکر انتقادي و جريان خلاق «نقد» در ايران را بايد همين حسادت بي‌مرز روشنفکران خودمدار نسبت به يکديگر دانست. در ايران و به واسطه‌س حسادت در ميان روشنفکران خودمدار، نقد به معنای مچ‌گيري، افشاگري، تخریب، توهين، جوسازي و... تحقير بوده است. هر انتقادي در ايران به مثابه‌ي امر شخصي شده‌اي در رابطه‌ي بيناشخصي انتقاد کننده و انتقاد شونده فهميده شده است و معرف به اصطلاح «خوب نبودن» رابطه‌ي آن دو. (در گذشته در ميان شعرا -که به هر حال روشنفکران سنتي جامعه‌ي ايران بودند. حسادت به صورتهاي گوناگون بروز مي‌يافته است. به طور مثال نظيره نويسي در ميان شاعران که هر يك در جواب شعري از يك شاعر، شعري به عنوان نظيره مي‌نوشتند تا برتري هنر شاعري خود را نسبت به او نشان دهند .

فساد

در گسترده‌ترين معنا، فساد عبارتست از سوءاستفاده‌ي فرد (يا گروه) از موقعيت يا قدرت اجتماعي که به پشتوانه‌ي اعتماد به او داده شده در جهت رفع نيازها و تحقق منافع و مصالح شخصي (يا گروه‌ي). در تمامي زمينه‌هاي زندگي اجتماعي، فساد بوزوات و کارکردهاي ويژه‌اي مي‌يابد. به طور مثال «پارتي بازي» و قوم و خویش خواهي در دادن ترفيع يا منزلت فردي در سلسله مراتب اجتماعي و يا دروغ و شايعه پراکني (با انگيزه‌ي شخصي و گروه‌ي) در زمينه‌ي اخبار و اطلاعات اجتماعي و از طريق رسانه‌هاي همگاني از نمونه‌هاي فساد اجتماعي است. تقلب در راي‌گيري، خريد راي، دخالت در راي‌گيري آزاد به وسيله‌ي اجبار و ارباب و فرينت‌گري، انتصابات دولتي و سياسي مبتني بر انحصارگري، مورد حمايت قرار دادن کارگزاران حکومتي وابسته به خود از سوي مرجع قدرت از جمله‌ي فسادهاي سياسي است. ارتشا و اختلاس کارگزاران دولتي و خصوصي، احتکار، فروش متقلبانه‌ي مايملک عمومي از جمله زمين و منابع طبيعي، فروش زير قيمت کارخانجات و هر نوع منابع اقتصادي دولتي به اشخاصي که به هر دليلي تامين وفاداري سياسي‌شان برزاي تداوم حاکميت مهم است. فروش اطلاعات عمومي به شخص خاص، حکمايت در عقد قراردادهاي عمومي با پيمانکاران مورد نظر، خريد و فروش محصولات سهميه‌بندي شده‌ي عمومي در خارج از نظام سهميه‌بندي دولتي، آزادي عمل قايل شدن براي انحرافات اجتماعي مثل توزيع موا مخدر و کلاي قاچاق با گرفتن پول از جمله فسادهاي اقتصادي است. فساد يا مستقيماً ناشي از تخطي و زير پا گذاشتن قانون و مقررات است و يا که با سوء استفاده از خلل و کاستي‌هاي موجود در قوانين و مقررات انجام مي‌پذيرد. اما در هر حال هر نوع فساد، عملي است که حتي اگر در ساختار حقوقي جامعه‌ي خاصي تعريف

نشده باشد حاصل انحراف از و نادیده گرفتن انسا نها و هنجارهاي حقوقي و اخلاقي و اصول عرف عام آن جامعه مي باشد. در بررسي زمينه هاي فساد مي توان گفت ر جوامعي همچون ايران و به ويژه در دوران معاصر، فقر از نظراقتصادي، حكومت استبدادي از نظر سياسي و خودمداري از نظر اجتماعي و فرهنگي مهمترين عوامل فساد هستند. در حكومت استبدادي كه اساسا به عنوان حاكميت بي قانوني شناخته مي شود، نقض و يا ضعف نهادين ساختار قانوني است كه زمينه عيني و مادي ايجاد، رشد و گسترش فساد مي باشد. وقتي قانون در جامعه اي حاكميت نداشته باشد و يا به اصلاح مقررات و قوانين پيش از همه توسط خود حكومت نقض مي شود مردم هيچ پاي بندي به اين مقررات و قوانين نشان نمي دهند. در حكومت استبدادي مناصب و مشاغل دولتي يكسر به مناصب و مشاغل شخصي شده اي تحويل مي يابد. در استبداد، هر قلمرو اجتماعي تابع اراده شخصي مي شود. چنين خصلتي در حكومت هاي استبدادي ايران از دير باز تا دوران معاصر زمينه ساز همه گونه فساد بوه است. فقدان ساختار سياسي و ضعف و ناكارآمدني انفكاك اجتماعي نيز با وابسته كردن همه ي اقشار و طبقات مردم به حكومت استبدادي به علت اينكه هر گونه نظارتي بر كار حكومت ها را ناممكن مي گرداننده فساد در ديوانسالاري حكومت ها را اجتناب ناپذير مي كرده است. در جامعه ي سنتي ايران اقشار و طبقاتي مستقل از حكومت وجود نداشتند (از جمله طبقه ي اشراف) تا از طريق پي گيري منافع و مصالح طبقاتي خود رادر رقابت با حكومت استبدادي (حتي با تحقق منافع اشرافي خود) بر فساد حكومت ها مرز نهند. در دوره ي طولاني فنوداليسم ايراني نيز به واسطه ي سيطره ي مناسبات فنودالي مبتني بر اقطاع و تيول، به جز در مقاطع كوتاهي طبقه ي فنودال قدرتمندي مستقل از دستگاه استبداد به وجود نيامد. در دوران معاصر نيز از جمله با گسترش نفوذ امپرياليستي و تداوم حكومت استبدادي همچنان ساختار سياسي و انفكاك اجتماعي تحقق نيافت و نهادينه نشد. از جمله به علت نفوذ امپرياليستي و غلبه ي سرمايه ي فاسد مالي، طبقه ي بورژوازي صنعتي در ايران چندان رشد نكرد تا بتواند به عنوان نيروي مستقل از حكومت نقش اجتماعي و سياسي موثري داشته باشند. در دوران معاصر جلوگیری حكومت ها از استقرار نهادهاي جامعه ي مدني تا بتواند بر كارکرد حكومت نظارت داشته باشد باعث شد فساد، گسترش هر چه بيشتري يابد. يكي از موضوعاتي كه چه در جامعه ي سنتي و چه در دوران معاصر درگسترش فساد در ايران نقش موثري داشته پديده ي «نورسيديگي» ناشي از تغييرات حكومتي بوده است. چه در گذشته و چه در دوران معاصر با بر افتادن يك حكومت استبدادي و برآمدن حكومت استبدادي ديگر، اقشار و طبقات وابسته به حكومت استبدادي پيشين با از دست دادن منزلت و ثروت اجتماعي شان جاي خود را به اقشار و طبقات نو رسيده ي وابسته به حكومت استبدادي پسين مي دادند. در گذشته قلع و قمع اشراف وابسته به حكومت سرنگون شده توسط حكومت به قدرت رسيده باعث مي شد مكرراً نور رسيده اي به عنوان اشراف فنودال با عصب املاك و اموال اشراف فنودال پيشين، در جامعه سر برآوردند. اينان نيز كه در ناامني و بي ثباتي حكومت استبدادي به فردي خويش نمي توانستند مطمئن باشند و نيز به علت ماهيت «نورسيديگي» با شدت هر چه بيشتري به غارت و فساد ست مي يازيده اند. اما در وران معاصر به علل گوناگون و از جمله درآمد باد آوري نفت و نيز گسترش اقشار گوناگون خره بورژوازي ناشي از بسط نفو امپرياليستي و نيز ناشي از پخش شن بخشي از درآمد نفتي در سطح جامعه، فساد فراگيري بر جامعه ي ايران گستره شد. پاي بنديان خودمدار تنها به منافع و مصالح شخصي اش و بي اعتنايي او به منافع و مصالح عمومي زمينه ي فساد پذيري اوست. مي توان گفت فساد پذيري به طور بالقوه در هر انسان خودمداري وجود دارد. اين تنها شرايط اجتماعي و امكانات و فرصت هاي فردي است كه فساد پذيري را متناسب با آن شرايط و اين امكانات و فرصت ها به عمل درمي آورد. به طور مثال در شرايط اعتلاي تحولات و مبارزات اجتماعي حتي به صورت توده وار آن كه مردمان اميدوارانه و خوشبينانه رو به آرمان گرایی مي آورند به ناگزير براي پيش روي در مسير دستيابي به اهداف ترقي خواهانه ي اجتماعي به نقاط مثبت و قوت خويش مي گرايند. در چنين شرايطي است كه فساد پذيري مردم کاهش مي پذيرد. اما در شرايط سرخوردگي فردي و اجتماعي ناشي از شكست چنين مبارزاتي، در دوره ي ناکامي ها و نااميدها مردم عموماً از نقاط مثبت و قوت خويش روگردان شده و با در غلطيدين به منافع و مصالح خودمداران شان عموماً به نقاط منفي و ضعف خويش درمي غلتنند، به ويژه در دوران معاصر كه خودمداري درمیان ايرانيان غلبه يافته، فساد چنان گسترشي يافته كه با هرج و مرج فراگيري همراه شده است. ايراني خودمدار با وابستگي بي واسطه اي به نيازها و منافع و مصالح شخصي اش تا خود را در بي ثباتي و ناامني اجتماعي حفظ كند، چشم انتظار و در جستجوي فرصت هاي مالي عمده تا «بادآورده» مي توانسته آماده ي اقدام به هر عمل غير قابل پيش بيني فساد آلودگي باشد. ، جامعه ي ذره اي شده اي كه وجدان فردي، ارتباط اجتماعي مورد سنجش قرار نمي گيرد فساد از طريق هر راه حل شخصي گسترش هرج و مرج طلبانه ي مي گيرد كه نهايتاً هرج و مرج اقتصادي حكومت را تشديد مي كند. هر چند فساد گرايش به پنهان كاري دارد اما در پي تخريب و فروپاشي سيهر معنوي جامعه ممكن است استانداردهاي اخلاقي و فرهنگي يا حتي عرفي جامعه چندان بي اعتبار گردد كه تخطي كردن از و نادیده گرفتن اين استانداردها به عنوان حق يا اعتبار يا حتي بروز جسارت و مبارزه جويي شخصي انسان خودمدار تلقی شده و فساد باعث اعتبار و مباحات او گردد اين حالت تمايل به پنهان كاري فساد نيز زایل مي شود. در عين حال بايد دانست علاوه بر اين كه فساد جزء نهادي شده ي حكومت استبدادي است

حکومت آگاهانه می‌کوشد تا زمینه‌های فساد را در جامعه بگستراند. چه حکومت میدانند انسان فاسد شده علیه شرایطی که فساد را برای او ممکن داشته نه می‌خواهد و نه می‌تواند اقدامی بکند اما آنچه حکومت استبدادی می‌خواهد و نمی‌تواند به آن تحقق بخشد تحت نظارت خود درآوردن فساد می‌باشد. در جامعه‌ی ذره‌ای شده، فساد هرگز بر قواعد معین و قابل پیش‌بینی متکی نمی‌گردد. همین امر است که فساد را به عاملی در به زوال کشاندن قدرت اقتصادی و مشروعیت سیاسی حکومت تبدیل می‌کند. با این حال باید دانست که چون فساد در جامعه تقویت گردد به تشدید اعمال غارتگرانه و تجاوزگرانه‌ی مردم نسبت به یکدیگر می‌انجامد. فساد وقتی بگسترده‌تر گردد، کم‌کاری، کم‌کاری و .. نیز تشدید می‌شود. چنین کردارهایی در تضاد با نظام استبدادی قرار نمی‌گیرد. بلکه نتیجه‌ی مستقیم آن، رشد بی‌اعتمادی مردم نسبت به یکدیگر، تضعیف وفاق اجتماعی، رشد بی‌تفاوتی اجتماعی، تخریب شخصیت فردی، تشدید، تفرقه‌ی اجتماعی و... می‌باشد، که بروز وحدت حکومت استبدادی و خودمدراری بوده و مستقیماً به نفع حکومت استبدادی عمل می‌کند. گسترش اجتناب ناپذیر فساد در حکومت استبدادی از جمله دلایل این دریافت ایرانیان بوده است که قدرت و فساد ذاتاً از یکدیگر تفکیک ناپذیرند. هر چند بسیاری از ایرانیان در دوران معاصر دریافتند که این قدرت شخصی و غیرقابل نظارت و فرا قانونی است که موجب فساد می‌گردد اما هر گاه در اقدام برای تحت نظارت درآوردن قدرت سیاسی شکست خوردند، با گرایش به خودمدراری آنجا که توانستند خود نیز به فساد و تجاوزگری نسبت به حکومت و یا مردمان دیگر دست یازیدند از فراگیری فساد بوده است که ایرانیان باور آوردند که «هرکس قیمتی» دارد فساد تا حدی در ایران گسترش یافت که حتی وظایف اداری قانونی - نه اعمال غیرقانونی - نیز با رشوه‌گرفتن شد، یعنی که انجام وظایف اجتماعی فرد نیز به قلمرو فساد راه یافت. با در نظر داشتن تعریف فساد می‌توان به جلوه‌هایی از فساد در فعالیت‌های فردی یا گروهی روشنفکران خودمدار اشاره کرد. مشخص‌ترین جلوه‌ی فساد در فعالیت سازمان یافته‌ی روشنفکری سوء استفاده، از مقام و موقعیت سازمانی در جهت تحقق منافع و مصالح شخصی - چه مادی و چه معنوی- است. سلطه‌جویی شخص با واسطه‌ی اعتبار ناشی از منصب سازمانی، بروز بسیار مشخص فساد روشنفکر خودمدار است. صورت خاص این گونه فساد نیز سوء استفاده از مقام و موقعیت سازمانی در جهت منافع افراد مورد نظر و یا تحت حمایت در سازمان می‌باشد. همین گرایش فساد آمیز است که در فعالیت گروهی روشنفکران خودمدار تا فرقه‌گرایی و باند بازی گسترش می‌یابد. صورت ظریف‌تر فساد روشنفکر خودمدار در این است که او چون مورد انتقاد قرار می‌گیرد برای فرار از پاسخگویی، خود را پشت سر حزب و سازمان مخفی کرده و انتقاد از خود را به عنوان انتقاد از حزب و سازمان جلوه می‌دهد در این حال، او امر و مسئولیت اجتماعی (سازمان و فعالیت سازمانی) را در جهت منافع و مصالح شخصی خود (گزیر از انتقاد (مورد سوء استفاده قرار می‌دهد (این جلوه‌ی فساد روشنفکری در واقع مکمل آن خصلت خودمدارانه‌ی روشنفکر است که مطابق با آن، روشنفکر در هم هویت گرفتن شخص خود و سازمان، هر انتقادی به سازمان را به عنوان تهاجمی به شخص خود دریافت و بنابراین انتقاد اجتماعی را به امر شخصی شده‌ای تبدیل می‌کند. (حتی می‌توان گفت وقتی روشنفکر خودمدار با حس تملک شخصی و خصوصی به آگاهی سیاسی - اجتماعی‌اش برخورد کرده و این آگاهی را وسیله‌ای برای کسب اعتبار شخصی در نظر می‌آورد در واقع به نوعی امر اجتماعی - یعنی آگاهی سیاسی و اجتماعی را مورد سوء استفاده‌ی شخصی قرار داده و از این نقطه نظر به فساد گراییده است.

برخی ویژه‌گی‌های عاطفی در خودمدراری

فقدان هویت فردی و زندگی در جامعه‌ای بی‌ثبات و ناپایمن، انسان خودمدار را دمدمی مزاج و متلون می‌کند. اما تلون او چه در اندیشه و کردار و چه به تبع این دو در احساسات و عواطف بر زمینه‌ی شخصیت یکسان و نامتحول او بروز می‌یابد. هر چند که در ضعف تفکر عقلانی و انتقادی گرایش به نگرش حسنی- عاطفی به جهان تقویت می‌شود (و این از جمله ویژه‌گی‌های گرایش فکری در تاریخ فرهنگ ایران است.) اما در دوران معاصر و در جامعه‌ای به شدت ذره‌ای شده، نگرش حسنی عاطفی به جهان اساساً با شدت احساسات و عواطف توأم نیست. خودمداران عموماً به ضعف حساسیت‌پذیری عاطفی دچارند. نکته‌ی دیگر این که توجه تام به نیازها و منافع و مصالح خودمدارانه باعث می‌شود انسان خودمدار به لحظه‌ای شاد و به لحظه‌ی دیگر غمگین باشد به لحظه‌ای دوست و به لحظه‌ای دشمن، به لحظه‌ای امیدوار و به لحظه‌ای ناامید. اما در این بی‌ثباتی و تلون نکته‌ای بسیار قابل توجه وجود دارد تمایز قطعاً آشکار و بر جسته‌ای میان شادی و غمگینی، دوستی و دشمنی و... امیدواری و یاس او وجود ندارد. همه‌ی احساسات و عواطف او مستغرق زندگی روزیبه‌ی بی‌افت و خیز است و بنابراین دارای دامنه‌ای بسیار ناچیز.

فقدان عشق و دوستی

عشق و دوستی برآمده‌ی عمل آگاهانه‌ی یگانگی طلبی، کمال جویی و زیبایی طلبی انسان در مناسبات فردی و اجتماعی‌اش می‌باشد. عشق و دوستی فعالیت تعالی‌یابنده‌ای است که تحقق «خود» را از طریق ایجاد پیوند عاطفی میان خود و دیگری، در فراتر از تعینات و امکانات شخصی ممکن می‌دارد. عشق و دوستی با تحقق خاص در رابطه‌ی دو انسان و در کردار عاشقانه و دوستانه‌ی این دو می‌گسترده و معطوف

به تمام جهان می‌شود. عشق و دوستی برجسته‌ترین تکاپو برای تبدیل «انسان در خود» به «انسان برای خود» می‌باشد. از این طریق، جهانی استقرار خواهد یافت که در آن، عشق و دوستی در رابطه‌ی میان انسان‌ها حاکمیت، داشته باشد. با چنین دریافتی، بدیهی است که حکومت استبدادی و خودمداری دشمن عشق و دوستی باشند این حکومت بنیاد بر رابطه‌ی خدایگان بندگی دارد معرف جدایی میان خدایگان و بنده، حکومت و مردم حضور مردم در روند یگانگی‌طلبی یا نقض جدایی و بی‌اعتمادی و روند کمال جویی در فعالیت مشارکت‌آمیز اجتماعی با نقض سترونی و بی‌اعتقادی به معنای تهاجم به قدرت استبدادی است. وقتی مردم شروع کنند به دوست داشتن یکدیگر پایه‌های قدرت استبدادی به لرزه می‌افتد. به ویژه در دوران تحقق عشق و دوستی فردی است، خودمدار ناتوان از ایجاد پیوند عاشقانه و دوستانه می‌باشد. چرا که عشق و دوستی فقط بر بنیان هویت فردی ممکن می‌گردد. در عین حال از نظر خودمدار هر فرد دیگری فقط تا آن حد حق برخورداری از امکانات مادی و معنوی رابطه را دارد که به واسطه‌ی آن کوچکترین تأثیر محدود کننده‌ای بر تحقق نیازها و منافع خودمدارانه‌ی او وارد نیاید. از چنین هنجاری هرگز عشق و دوستی برنمی‌آید. برانگیخته شدن عشق و دوستی در فرد قطعاً مستلزم این است که وی در مخاطب خود، عشق و دوستی برانگیزد و که تلاش کند تا مخاطب او در مسیر «انسان برای خود» تعالی گیرد. تنها در این صورت است که او خود نیز می‌تواند در مسیر عشق و دوستی کمال یابد. خودمداری اما هرگز چنین امکانی به فرد نمی‌دهد. برای خودمدار هر فرد دیگر، خودمداری است که می‌کوشد وی را در تلاش خودمدارانه‌اش با ناکامی مواجه کند. از این رو خودمداری نیز جز برانگیزنده‌ی بی‌اعتمادی میان انسان‌ها نیست. در جامعه‌ی ذره‌ای شده‌ی تحت استبداد، بی‌اعتمادی جایگزین عشق و دوستی می‌شود. بی‌اعتقادی مسلط‌ترین احساس در جامعه‌ای است با نظام استبدادی. هر اعتمادی مستلزم رابطه‌ی دو سویه‌ای است. اما خود کامه‌گی رابطه‌ی یک سویه‌ای است میان خدایگان و بنده حاصل کردار سلطه‌گرانه‌ی یک سو و تسلیم و انفعال سوی دیگر. حکومت استبدادی هر چند مدعی وحدت و اعتماد میان خود و مردم باشد اما در عمل متداوماً بی‌اعتمادی مردم را نسبت به خود برمی‌انگیزد. به طور مثال از طریق غیر قابل نظارت داشتن خود و پاسخگو نبودن در برابر مردم، پیش‌بینی ناپذیر کردن خود و یا دروغ گفتن به مردم در موضوعی که می‌داند مردم نسبت به آن موضوع، حقیقت را می‌دانند و یا حدس می‌زنند. و در عین حال می‌کوشد تا نشان دهد به مردم بی‌اعتماد است، با دسته‌بندی متداوم مردم و در طرد کردن و مورد تهاجم قرار دادن بخش یا گروه‌هایی از آنان، از چنین کردارهایی حکومت استبدادی علاوه بر این که می‌کوشد تا به مردم نشان دهد که در برابر قدرت حکومت هیچ هستند می‌خواهد تا بی‌اعتمادی را به عنوان احساس غالب در روابط بیناشخصی اتباع‌اش بگستراند. حکومت استبدادی در این هدف خود موفق می‌شود هم از این رو که هر انسان خود مدار به دیگری همچون «وسیله»‌ی تحقق منافع شخصی‌اش برخورد می‌کند. برخوردی غیر قابل پیش‌بینی و از این رو برانگیزنده‌ی بی‌اعتمادی. بی‌اعتمادی از جمله‌ی مهمترین ایرانیان در طول تاریخ‌شان بوده است. یک جنبه‌ی مهم خویش‌شننداری که تا این حد در فرهنگ ایران مورد تأیید قرار گرفته پنهان داشتن خود برای محافظت در برابر تهاجمات و تجاوزات دیگران بوده است. همین که دیده می‌شود ایرانیان برای اثبات پای‌بندی‌شان به عهد و پیمان خود و یا اثبات قابل اعتماد بودن گفته‌ها و کردارهای‌شان تا این حد وسیع به «سوگند خوردن» متوسل می‌شوند به تمامی نشانگر عمق بی‌اعتمادی میان آنهاست. جایگزین اعتماد در روابط بیناشخصی ایرانیان عمدتاً ابتذال اعتماد می‌بوده است، یعنی حس ناشی از سرسپردگی مریدوار به دیگری، وادادگی و تسلیم درونی نسبت به فرد یا مرجع قدرت و ایمان کور کورانه به آن فرد یا مرجع و تریه‌ی خاطر ناشی از این سرسپردگی بروز «اعتماد» دانسته می‌شده است. در ایران اعتماد مردم نه به سوی یکدیگر که به خدا معطوف شده است، آنچه که «توکل» خوانده می‌شود. ایرانی برای اعتماد به موفقیت شخصی‌اش حمایت از خود را از خدا خواسته و وکالت خویش را به خدا واگذار کرده است. فقدان مناسبات اجتماعی، فقدان اعتماد در میان ایرانیان باعث شده که عمل مشترک در میان ایرانیان بسیار آسیب‌پذیر باشد. هر به اصطلاح وحدتی در میان آنان به سرعت به دو دسته‌ی کی و چند دسته‌گی تجزیه می‌شود. اگر در دوران معاصر تحقق دوستی مستلزم این است که انسان‌ها هویت، شهروند» داشته باشند فقدان چنین هویتی در دوران معاصر و چنان میراث فرهنگی‌ای باعث شده که ایرانی، دوستی را در «دوری و دوستی» درک کند. در فقدان هویت فردی، ایرانی، مبادله‌ی زندگی را به عنوان بنیان عشق و دوستی نمی‌شناسد. آنچه در فرهنگ ایران به عنوان دوستی مطرح می‌شده عمدتاً دوستی انتزاعی بوده و نه شیوه‌ی عملی زندگی با الزامات مشخص و به عنوان عالی‌ترین عواطف انسانی. در تاریخ فرهنگ ایران چه بسا که بر عشق تأکید شده است. اما در ایران عشق نیز عمدتاً به صورت انتزاعی مطرح بوده است و بارزترین صورت آن، عشق عرفانی. عاشق عشق بودن و نه عاشق معشوق، به معنای فقدان عشق انسانی است. عشق خاکسارانه‌ی آرمانی شده در تصوف و عرفان در میان ایرانیان که تحت انقیاد رابطه‌ی خدایگان بندگی قرار داشته‌اند باطلع با استقبال مواجه می‌شده است. او بدینی تام خود نسبت به انسان‌ها را که با فقدان عشق و دوستی در ارتباطات واقعی همراه بوده است با خاکساری عشق عارفانه التیام می‌داده است تا زندگی در جهان بی‌عاطفه را برای خود قابل تحمل کند. در ادبیات کلاسیک ایران آنجا نیز که عشق انسانی مورد نظر قرار می‌گیرد (در حافظ و به ویژه در سعدی) این غم هجران است که عمدتاً سروده می‌شود. در جامعه‌ای فاقد عشق و دوستی، شاعر در جستجوی عشق راستین با ناکامی مواجه شده و این ناکامی را

در غم هجران اش می‌سروده است. خودمداری روشنفکران از جمله‌ی موانع بزرگ اینان در گراییدن به عشق و دوستی بوده است. روشنفکر خودمدار اساساً از توده‌ی مردم جدا و به اینان بی‌اعتماد است. او خود را به مثابه‌ی نخیه‌ای می‌شناسد که توده‌ی مردم فقط می‌توانند رهنمودها و اجابت فرامین او مشغول باشند. روشنفکر خودمدار فقط با قرار گرفتن در جریان توده‌وار است که می‌تواند در شور و غوغای چنین جریان‌اتی بی‌اعتمادی خود به توده‌ی مردم و یا روشنفکران دیگر را لاپوشانی کند. بالطبع با زوال جریان توده‌وار نیز روشنفکر خودمدار به موضع نخیه‌گرایانه‌اش رجعت می‌کند. در فعالیت‌های سازمان یافته‌ی روشنفکران خودمدار چه بسیار که جلوه‌هایی از اینارگری‌های دوستانه بروز می‌یابد. اما می‌باید چنین کردارهای صمیمانه و عاطفی را با دوستی یا رفاقت آئینی معرفی کرد و نه دوستی راستین. دوستی یا رفاقت آئینی رابطه‌ای متکی و وابسته به سازمان که ویژگی‌های آن منجر از باورهای مرامی ایدئولوژیکی شده و انقیاد نسبت به رهبری و تعلق کورکورانه‌ی سازمانی می‌باشد. در فقدان این سه، دیگر دوستی و رفاقتی در کار نیست. این امر بارزتر می‌گردد اگر که توجه شود چه بسا در فعالیت‌های سازمان یافته‌ی روشنفکران خودمدار، در خارج از قلمرو دوستی و رفاقت آئینی با احساسات و عواطف انسانی به عنوان موانعی در سر راه فعالیت سیاسی- اجتماعی مقابله می‌شود. هر چند روشنفکر خودمدار نمی‌تواند علیه عشق و عطوفت به انسان‌ها موضع‌گیری کند، اما عمدتاً عشق و عطوفت او نسبت به انسان‌ها به طور انتزاعی ابزار می‌شود. او عشق خاص را به عنوان پراتیک مشخص یگانگی طلبانه، کمال جویانه و زیبایی خواهانه نمی‌شناسد و نمی‌تواند به چنین پراتیکی بپردازد. همچنان که درک نمی‌کند بدون عشق مشخص هیچ فردی در هیچ زمینه‌ای، انسان تا به آخری نمی‌تواند باشد. روشنفکر خودمدار فاقد عشق و دوستی، به هر جایگاه نخبگان که تکیه داشته باشد انسان نصف و نیمه‌ای است که در پاره کاری گرد خویش می‌چرخد.

نامیدی

امید، احساسی است معطوف به هدف معین مطلوب و شادی‌بخشی که از تغییر وضعیت درآورد موجود متحقق می‌گردد. این امید، موضوع عمل است و در اداره‌ی معطوف به عمل بروز می‌یابد. امید رو به آینده دارد، تلقی‌ای است که انسان از خود و از جهان خود دارد و در وحدت رضایت بخش و شادی‌آفرینی که قرار است بین این دو و در پی تغییر هر دو ایجاد شود. امید متکی به نظارتی است که انسان بر واقعیت موجود دارد و از طریق همین نظارت، آن را پیش‌بینی می‌کند. در سطح جامعه، آرمان اجتماعی جلوه‌ی این پیش‌بینی پذیر می‌گردد. پس امید در خود آگاهی انسان و آگاهی او از جهان ممکن می‌گردد. امید معطوف به مسئولیت‌پذیری انسان است در روند تعیین سرنوشت خویش. سرنوشتی که به معنای تحقق شایستگی‌های اوست و معنا کردن خود با شایستگی‌های واقعی‌اش. در استبداد، امید، محال می‌گردد. چون که استبداد در تعارض تام قرار دارد با تلاش آگاهانه‌ی انسان برای تغییر شرایط زندگی‌اش. استبداد، اراده‌ی آزاد خود انگیزه‌ی اتباع‌اش را سرکوب می‌کند. استبداد هیچ نوع نظارت اتباع‌اش بر واقعیت موجود اجتماعی را بر نمی‌تابد. با شیوه‌های گوناگون و از جمله سوق دادن مردم به استغراق در زندگی روزیانه معیشتی می‌کوشد تا نگاه آنها را به آینده کور کند. استبداد با جدا کردن حال از آینده، آینده‌ای برای مردم ترسیم کرده و مجاز می‌دارد که فقط انتظار کشیدنی است و نه تحقق‌پذیر. همچنان که حکومت استبدادی نابود کننده‌ی هر نوع آرمان عینی اجتماعی است. هر چند در خودمداری به خودی خود، امید محال نیست اما در آن، «موضوعیت» امید محدود شده و رو به افول می‌گذارد. بهر حال انسان می‌تواند رفع نیازها و تحقق منافعی را حتی به طور خودمدارانه‌ای در خواست کرده و با رفع و تحقق آنها به ترضیه‌ی خاطر شخصی دست یابد. اما در چنین تلاشی امید و امیدورزی چندان مطرح نیست. به طور مثال زندگی خودمدارانه، مستغرق لحظه‌ی حال است اما امید رو به آینده دارد. امید حامل خودآگاهی از طریق نظارتی است که انسان بر واقعیت عینی دارد. اما وقوف به درخواستهای شخصی خود به معنای خودآگاهی نیست و رفع آنها نیز لزوماً با تحت نظارت داشتن واقعیت عینی توأم نمی‌باشد. خودمداری حامل «هر چه بادا باد» است که در فقدان هر گونه مسئولیت‌پذیری فردی نسبت به نتایج عمل، انسان را به سازگاری طلبی با شرایط موجود سوق می‌دهد. موضوعیت نداشتن امید در زندگی خودمدارانه الزاماً به معنای حس ناامیدی نیست. اما آنجا که خودمدار زندگی موجودش را نابسامان می‌یابد و خواهان زندگی خودمدارانه‌ی سامان یافته‌ای می‌گردد یا به نومیدی می‌رسد و یا به ابتذال امید که آرزومندی و انتظار کشیدن است. اگر امید، موضوع عمل است و در عمل متحقق می‌شود، آرزومندی و انتظار، روی برگرفتن از هر گونه عملی است و صرفاً چشم به عمل دست غیب دوختن. امید اگر در عمل می‌یابد، آرزو به صبر می‌ماند. همین که خودمدار باور داشته باشد که: «این نیز بگذرد» باوری که علاوه بر افزایش توان او در تحمل شرایط نابسامان به تمامی به معنای اسارت او در ناامیدی و آرزومندی است. همچنان که خودمداری با «هر چه پیش آید خوش آید» گویی‌اش جلوه‌ی سازگاری تام خود با ناامیدی را بازتاب می‌کند. سازگاری با ناامیدی از جمله‌ی مهمترین خصایص حسنی- عاطفی ایرانیان در طول تاریخ می‌باشد. چه شرایط مادی و چه شرایط سیاسی- اجتماعی، یکسر به ناامیدی ایرانیان انجامیده و تقلای منفعلانه برای سازگاری با آن را به عنوان امکانی برای بقا پیش پای آنان گذاشته است. تقلایی که گاه در حدیث آرزومندی‌هایشان و بیشتر تر به انتظار دست غیب ماندن نتیجه‌ای جز تداوم وضع نابسامان موجودشان نداشته است. مواجهه‌ی ایرانیان با طبیعت خشک

و بی‌حاصل و تلاش سخت معیشتی آنان که جز در تنگدستی تداوم نمی‌یافته از عوامل اصلی ناامیدی ایرانیان به واسطه‌ی شرایط مادی زندگی‌شان بوده است. در فقر، جهان فقط تحمل‌کردنی است. تلاش برای بقا در رویارویی با طبیعتی که گشاده دست نیست به امید میدان نمی‌دهد. علاوه بر این ایرانیان در طول تاریخ خود متداوماً در معرض تهاجمات و چپاول‌گری‌های اقوام گوناگون بیگانه قرار داشته و مکرراً در برابر تسخیرگران خویش تسلیم شده و جان و مال باخته‌اند. امری که در تداوم آن، ایرانیان را حتی نسبت به بقای خود ناامید می‌کرده است. رویارویی با مصیبت مدام، هر نوع امید به زندگی را در ایرانیان به زوال می‌کشاند است. به ویژه که از زمان استیلای اعراب به بعد عمده‌ی تلاش‌های مقابله جویانه‌ی‌شان با تسخیرگران خود به شکست انجامیده است. این شکست‌ها در سازگار کردن ایرانیان با ناامیدی نقش مهمی داشته است. همچنان که تداوم دو هزار ساله‌ی حکومت استبدادی نیز هرگز امکان تحقق امید در میان ایرانیان را فراهم نیاورده است. ایرانیان در طول تاریخ خود با این مسئله مواجه بوده‌اند که با فرو افتادن یک رژیم استبدادی و در پی دوره‌ی هرج و مرج، رژیم استبدادی دیگری به قدرت می‌رسیده است. این تجربه‌ی طولانی تاریخی در ادراک تقدیری و مطلق نگر آنها به این که از استبداد رهایی ندارند و این که استبداد در ذات قدرت است تاثیر بسزایی داشته است. ادراکاتی که فقط به کار سازگار کردنشان با ناامیدی آمده است. ایرانیان حتی اگر در شرایط خاصی از سر ناگزیری یا فقدان شناخت به مستبدي امید بستند و برای رهایی زیر پرچم او گرد آمدند و متحد شدند توسط هم او خیانت دیدند و امیدشان به رهایی به ناامیدی و یاس تبدیل شد. (نمونه‌ی بارز چنین وضعی در زمان نادرشاه روی داد). همچنان که شکست و ناکامی در تحقق وعده‌های دروغین و عوام‌فریبانه‌ی حکومت استبدادی در سوق دادن مردم فریب خورده به ناامیدی موثر بوده است. (نمونه‌ی بارز این هم شکست امیدهای دروغین و عوام‌فریبانه‌ی دوره‌ی حکومت رضاشاه در زمینه‌ی ناسیونالیسم، رشد و ترقی و اقتدار ملی بود، همه‌ی آن وعده‌ها و شعارهای توخالی چندین ساله در طول صبحگاه سوم شهریور به یاس و ناامیدی تبدیل شد.) علاوه بر این در دوران معاصر هر بار شکست در مبارزه برای سرنگونی استبداد و حکومت‌ها استبدادی باعث شد تا ایرانیان تاوان بس سنگینی بپردازند. تاوانی که به فرسایش و تخریب نیروهای مادی و معنوی جامعه برای پیشرفت و ترقی می‌انجامد. این امر نیز در گسترش ناامیدی در میان ایرانیان نقش داشته است. تداوم حکومت استبدادی در ایران به استقرار ادیان رسمی ایدئولوژیکی شده‌ای انجامید که در سازگار کردن ایرانیان با ناامیدی نقش برجسته‌ای یافتند. روایت ایدئولوژیکی شده از دین زرتشتی به زمان ساسانیان و روایت ایدئولوژیکی شده از دین اسلام به ویژه پس از استیلای ترکها بر ایران، در تخریب زمینه‌های رشد اراده‌ی آزاد و معطوف به عمل آگاهانه‌ی ایرانیان موثر افتاد. اگر که در آغاز رستگاری در این جهان به عنوان امری عمدتاً اخلاقی مورد نظر بود (مثلاً در دوره‌ی تکوین دین زرتشتی) و یا حتی رستگاری در جهان مادی نفی می‌شد (مثلاً در آیین مانوی) اما سپس با مطرح شدن موضوع ظهور منجی، رستگاری در قالب تفکر دینی در همین جهان نیز وعده داده شد. گسترش باور به این موضوع در میان ایرانیان زمینه‌ای بود تا گهگاه در جنبش‌های مردمی رهبرانی مطرح شوند با ادعای منجی بودن. رهبرانی که در پی شکست چنین جنبش‌هایی به عالم غیب می‌رفتند تا دیگر بار برای رهایی مردم ظهور کنند. تصوف و عرفان در سازگار کردن ایرانیان با ناامیدی تاثیر بسزایی داشت. تصوف و عرفان در ارتباط با امید و ناامیدی در اساس کوششی است برای آرمانی کردن ناامیدی به گونه‌ای که موجب ترضیه‌ی خاطر درونی نیز گردد. تحقق هدف صوفیانه و عارفانه فقط در «فنا»ی انسانی ممکن می‌گردد. آن هم نه از طریق درگیری عملی با جهان بلکه در مسیر رویگردانی از و طرد این جهان بی‌اعتباری که حجاب و مانع «وصل» است. وصلی که هر چند تلاش آدمی در جستجوی آن باشد اما فقط به واسطه‌ی «فیض» الهی است که ممکن می‌گردد. انتظار کشیدن در عرصه‌ی شور و جذب و بی‌خودی، عرفان، غرفه‌ی اسرار شدن است برای وقوف به هستی به راز و رمز آمیخته شده. با چنین استغرافی است که صوفی و عارف می‌کوشد تا اضطراب و نومیدي ناشی از زندگی در جهانی نابسامان را طرد کند. تصوف و عرفان بر یک فرض «از پیش» استوار است: این که جهان مادی و انسانی به اعتبار خود، آرمان پذیر نیست. از این روی هیچ امید به آن نمی‌توان داشت. همه‌ی این نکات مبین این نتیجه است که تصوف و عرفان نمی‌تواند امید انسان را برانگیزد. سازگار جویی مدام با ناامیدی، ایرانیان را با ادراکی تقدیرگرا منتظر رهایی در زمان نامعلومی داشته است. در زمان نامعلوم در آینده‌ی مقدر با در آمدن دستی از آستین غیب نجات یافته و به سعادت خواهند رسید. ایرانیان در این انتظار مدام قایل شده‌اند آنچه باید می‌شده، شده است و آنچه باید بشود خواهد شد. آنچه نیز که در لحظه‌ی حال بوده است، «قسمت»‌شان بوده از تقدیری درک ناپذیر. و چاره‌شان فقط رضا به قسمت خود دادن. و در انتظار وقوع آنچه باید تا «قسمت» خود بخوانند، زندگی را در لحظه‌ی حال با ناامیدی سپری کردن. اگر که ادغام در ناامیدی و درمانده‌گی و سرخورده‌گی‌ی ناشی از آن باعث کاهش اشتیاق به زندگی و زوال سریع نیروی فعالیت انسان می‌شود باید گفت که ایرانیان اغلب چه زود غریب‌شان را می‌آویزند. ایرانیان مردمانی هستند که به سرعت پیر می‌شوند. دوره‌ی جوانی ایرانیان، دوره‌ی طلب کردن و به مبارزه با جهان پرداختن برای کسب دستاورد، به سرعت سپری می‌شود. ایرانیان چه به سرعت سودها و روپاهای خود را فرو می‌گذارند. برای آنان آنچه باقی می‌ماند احتضار مدام در زندگی روزنه‌ی بی‌دستاورد است. احتضار توام با حسرت که چه کارهت می‌توانستند بکنند و نکرده‌اند. حسرتی که حتی در حیرت، مورد پرسش قرار نمی‌گرفته است. در فعالیت‌های سیاسی،

اجتماعی و فرهنگی روشنفکران- چه آنها که خودمدار بودند یا نبودند. حس ناامیدی سنگینی می‌کرده است. در آغاز فعالیت‌های روشنفکرانه‌ی دوران معاصر که روشنفکران مترقی توانستند «تجدد خواهی» را به عنوان پاسخی به ضرورت تاریخی دریابند و آن را، هر چند که به محتوای آن در شرایط خاص ایران وقوف چندانی نداشتند، هدف مشخص پیش پای جامعه بشناسند امیدوارانه در انقلاب مشروطه شرکت کردند. پیروزی انقلاب مشروطه تحقق امید مردم ایران و هم اینان بود. اما با به بن بست رسیدن تداوم انقلاب شرایط زوال امید روشنفکران فراهم آمد. آنها که به حمایت غرب (اروپا) اعتماد داشتند با تداوم گرایش سلطه طلبانه و غارتگری غرب، نسبت به هر یاری آن ناامید شدند. آن بخش از روشنفکرانی که با طلیعه‌ی انقلاب اکتبر به حق نسبت به تقویت امکان‌های ایران امیدوار شدند به ویژه پس از شهریور بیست با شروع سیاست‌های سیادت طلبانه‌ی اتحاد شوروی، امیدواری خود را از دست دادند. هر چند جریان روشنفکری، «تجدد خواهی» را- البته با دریافت‌های متفاوتی مرامی- هدف اجتماعی می‌دانست اما شکست‌های متوالی برای حذف استبداد و وابستگی و استقرار حکومتی تجدد خواه، در غلبه‌ی حس ناامیدی در میان روشنفکران تأثیر بسیار داشت. تأثیر این شکست‌ها بر روشنفکران خودمدار بسیار شدیدتر و گسترده‌تر بوده است. چرا که در اساس فعالیت آنها حامل امیدواری پایدار و قابل اتکایی نمی‌تواند باشد. تلقی آگاهانه‌ی عینی روشنفکر خودمدار از خود و از جهان خود ضعیف و کم‌مایه است. او نمی‌تواند نظارت موثری بر واقعیت موجود داشته باشد. نظارت او جزئی، پراکنده و برخوردار از روزینه‌گی است. امری که وحدت عملی او با جهان پیرامون خودش را بسیار شکننده می‌کند تا او در مواجهه با هر شکستی با سرخورده‌گی به انزوای خود عقب نشیند و به بهت نومیدانه‌ی دچار شود. برخورد به این سرخورده‌گی از سوی روشنفکر خودمدار نیز حدیث دیگری است. چه او شکست و سرخورده‌گی را زمینه‌ی کشف حقیقت نمی‌کند. بلکه روشنفکر خودمدار عمدتاً با سرخورده‌گی خویش را می‌گستراند و به تمامی جهان سرایت می‌دهد و پشت چنین سرخورده‌گی فراگیر سنگر می‌گیرد و یا سرخورده‌گی خود را به عنوان بیدار شده‌گی و اعتلای شناخت می‌نمایاند و از این موضع به انکار فعالیت به شکست انجامیده می‌پردازد. نتیجه‌ی ثابت سرخورده‌گی روشنفکران خودمدار نیز استغراق در زندگی روزینه‌ی بی‌حاصل است.

تحقیر شده‌گی و حس حقارت

تحقیر، بازتاب رابطه‌ی عملی فردی یا اجتماعی است، برآمده‌ی منافع و مصالح خاصی و نه اتخاذ موضع ذهنی نسبت به یکدیگر، از این نقطه نظر، تحقیر با حقارت به مثابه‌ی خصوصیت روانشناختی فرد یا گروه، متمایز است. تحقیر می‌تواند با پذیرفته شدن تحقیر شده‌گی از سوی فرد یا گروه تحقیر شده به حس حقارت بینجامد. اصل اساسی تحقیر، رابطه‌ی نابرابر و سلطه‌جویانه‌ی است که عامل تحقیر در جهت انقیادپذیر کردن تحقیر شده پیش می‌گیرد. تحقیر، حامل کوششی برای خلع سلاح فکری و عملی تحقیر شده، بر یک پیش فرض مهم استوار می‌گردد. جدایی‌ی از پیش تحقیر کننده و تحقیر شده. معرف حقانیت از پیش تحقیر کننده و محکومیت از پیش تحقیر شده. تحقیر کل رابطه و موجودیت تحقیر شده را در برمی‌گیرد و نه بخشی از آن را. خصلت عقلانی و تحلیل‌گرانه نیز ندارد. به حقارت که بینجامد جنبه‌ی آسیب شناختی فردی و اجتماعی می‌یابد. بنیان حکومت استبدادی، آن هم در شرایطی که دیگر هیچ ضرورت تاریخی، وجودش را توجیه نمی‌کند بر تحقیر آدمی استوار است. استبداد با تحمیل رابطه‌ی خدایگان - بندگی به مردم تحت انقیاد خود، تحقیر در جامعه را نهادی می‌کند. در تحمیل این رابطه‌ی نابرابر، استبداد شیوه‌های گوناگونی پیش می‌گیرد. از جمله این کار با جلوگیری از مورد پرسش عملی قرار دادن جهان از سوی اتباع خود و جلوگیری از عمل خود انگیزه‌ی آنها، به قیمومیت‌پذیر کردن‌شان اقدام می‌کند. قیمومیت‌پذیر کردن مردم در دوران استقرار حق‌تعیین سرنوشت آنها توسط آنها توسط خودشان، یکسره به معنای تحقیر مردم است. با در موضع «قیم» گرفتن، حکومت، منفعت و مصلحتی برای مردم در نظر می‌گیرد که آنها خود به عنوان جزئی از منافع و مصالح‌شان نمی‌شناسند. حکومت استبدادی تا خود را به عنوان «قیم» به مردم تحمیل کند از جمله از یکسو به شخصیت‌زدایی از مردم و از سوی دیگر شخصیت‌پردازی دروغین آنها مطابق با منافع و مصالح خود دست می‌زند. این یکی از مهمترین شیوه‌های تحقیر آدمی است. وقتی حکومت، خود را تحت نظارت مردم قرار نداده و برای مردم پیش‌بینی ناپذیر می‌گردد و بر فراز قانون قرار گرفته و خودکامانه حکم می‌راند این حس را به مردم القاء می‌کند که هر کار بخواهد می‌تواند انجام دهد و مردم نیز نمی‌توانند تأثیری بر خودکامه‌گی‌اش داشته باشند. چرا که در برابر حکومت، هیچ هستند. حکومت استبدادی در میدانی قرار می‌گیرد که حضور هر هم‌اوردی در آن ممنوع شده و در این میدان هل من مبارز می‌طلبید. از این طریق، حکومت به تحقیر مردم دست می‌یازد. حتی حکومت به شیوه‌های تحقیرآمیزی مردم را از حقوق و آزادی‌های خود محروم می‌کند. مثلاً در محدود کردن آزادی بیان اعلام می‌کند این آزادی باعث رخنه و بسط نفوذ فرهنگ ضداجتماعی و ضد مردمی شده و به فریب‌خوردگی مردم می‌انجامد. مردم همچون فریب‌خورده‌گان، شخصیت‌پردازی و یعنی تحقیر می‌شوند تا حکومت، استبداد خود را توجیه کند. حکومت استبدادی با قرار دادن انسان‌های حقیر در رده‌های بالای سلسله مراتب حکومتی و سرنوشت مردم را به اراده‌ی شخصی و خودکامانه‌ی این انسان‌های حقیر سپردن مستقیماً به تحقیر مردم می‌پردازد. تبعیض به عنوان رابطه‌ی نابرابر از مهمترین شیوه‌های تحقیر مردم توسط حکومت‌های استبدادی

است. حکومت استبدادی با تحقیر مردم زندگی بی‌دستاورد و بی‌ارزش و به یک معنی زندگی حقیری را به آنها تحمیل می‌کند که به حقارت‌شان می‌انجامد. در اساس باید گفت استبداد جز انسان کوچک و حقیر نمی‌پرورد. انسان کوچک و حقیر و به هیچ گرفته شده‌ای که به سازگاری منفعلانه خو می‌گیرد. خودمداری نیز در ذات خود زمینه‌ی تحقیر آدمی است، همچنان که بروز حقارت او. در جامعه‌ی ذره‌ای شده و با غلبه‌ی خودمداری در روابط بیناشخصی، انسان‌ها به یکدیگر به مثابه‌ی اشیایی برخورد می‌کنند مورد استفاده برای تحقق منافع خودمداران‌شان. شیء کردن آدمی، تحقیر اوست. خودمداری با بی‌اعتنایی به دیگران توأم است و بی‌اعتنایی از رایج‌ترین شیوه‌های تحقیر در مناسبات بیناشخصی است. خودمداری در فقدان هویت فردی، زمینه‌ی شخصیت‌زدایی و شخصیت‌پردازی انسان‌ها و در نتیجه تحقیر آنها را در خود دارد. اسارت در منافع و مصالح خودمداران، کوچک کردن خویش است و خود را از طریق خودمداری به حقارت کشانیدن. انسان خودمدار از جمله با ناچیز و کوچک شدن و یا تبدیل شدن به انسان نادیده گرفتنی، یعنی با حقارت خویش می‌کوشد تا از خود در برابر قدرت بلامنازع استبدادی حفاظت کند. در این راه او از جمله می‌کوشد تا حساسیت‌پذیری حسی عاطفی‌اش نسبت به محرک‌های بیرونی را آگاهانه کاهش دهد، هر چند که خودمداری به خودی خود نیز تاثیر پذیری نسبت به سائق‌های فرا شخصی را تضعیف می‌کند. استغراق در زندگی روزینه و مقابله‌ی منفعلانه در برابر حس ناپیمنی و اضطراب ناشی از شرایط استبدادی، فرد را به گریز از واقعیت، کاهش حساسیت‌پذیری عاطفی و سترونی حسی-عاطفی سوق می‌دهد. آنچه از جمله بروزات حقارت می‌باشد. در طول تاریخ ایران و به ویژه پس از تسخیر ایران از سوی اعراب، ایرانیان علاوه بر این که از سوی حکومت‌های استبدادی حاکم بر خود تحقیر می‌شده‌اند، تحقیر ناشی از تسخیر شده‌گی‌های مکرر را نیز تحمل و گهگاه با آن مبارزه کرده‌اند. مبارزه‌ای که در قرون اولیه‌ی اسلامی چه از طریق جنبش‌های فکری (از جمله معتزله و شعوبیه) و چه از طریق شورش‌های مردمی و نهضت‌های اجتماعی بالاخره به استقرار حکومت‌های مستقل ایرانی (به ویژه آل بویه و سامانیان) انجامید. اما با تسخیر ایران از سوی ایلات مهاجم ترک دوران دیگری از تحقیر شده‌گی ایرانیان در همدستی دستگاه خلافت و اقتدار ایللی ترکان به وقوع پیوست. در این دوره‌ی تاریک شروع اقتدار ایللی برجسته‌ترین بروز تلاش ایرانیان در به چالش طلبیدن تحقیر شده‌گی‌شان شاهنامه‌ی فردوسی شد که روح قومی ایرانیان را در برابر تحقیر این دو نیروی مهاجم اعتباری دوباره داد. هر چند که ایرانیان در پی تسلیم شدن به استبداد و روایت ایدئولوژیکی شده از اسلام به مرور چندان به عقب‌مانده‌گی و حقارت ناشی از آن در غلتیدند که تلاش دیگر بار آنها برای مبارزه با تحقیر شده‌گی و حقارت‌شان تا زمان تدارک انقلاب مشروطه به تعویق افتاد. در این دوره با تحقیر شده‌گی ناشی از شکست‌های ایران در جنگ با دولت روسیه در زمان فتح‌الشاه و وقوف ایرانیان به عقب‌مانده‌گی و حقارت خویش انقلابی تدارک دیده شد که می‌بایست تحقیر شده‌گی از سوی قدرتهای بیگانه و استبداد داخلی و حقارت ناشی از عقب‌افتادگی را هدف قرار می‌داد. در دوران طولانی فراز و فرود اقتدار ایللی در ایران، حکومت‌های استبدادی با «رعیت» خواندن ایرانیان، یعنی کسانی که هیچ حقی ندارند و نباید به خود واگذشته شوند مداوماً به تحقیرشان پرداختند. در این دوران هزار ساله‌ی تحقیر شده‌گی، ایرانیان چندان از سیر تعالی یابنده‌ی فرهنگ و تمدن عقب ماندند که حاصل جز حقارت‌شان نبود. همان عقب‌مانده‌گی و حقارتی که از جمله باعث شد تا هر آن چه از فرهنگ و تمدن متعالی بشری وارد ایران شود، در تناسب با قد و قامت ایرانی، مسخ و تباه و حقیر گردد. در شروع دوران معاصر با انقلاب مشروطه عصر تجددخواهی در ایران مطرح شد. آنچه که متناظر با مدرنیته‌ی اروپایی بود. اما با تداوم حکومت استبدادی و به بن‌بست رسیدن تجددخواهی، آنچه در ایران به عنوان به تجددخواهی استقرار یافت (نوسازی) مدرنیزاسیون) دوره‌ی رضاشاهی بود، و حاصل مسخ و تباه و پست کردن روند تجدد خواهی. هر آنچه جز این مسخ و تباهی ناشی از حقارت تاریخی بود، بروز هوچی‌گری و خودپسندی و خودبزرگ بینی ایرانیان می‌توانست باشد. از یکسو حکومت می‌گوید تا با داعیه‌ی استقرار «تمدن بزرگ» هوچی‌گرانه حقارت تاریخی را لاپوشانی کند و از سوی دیگر نقطه نظرانی همچون «بازگشت به خویش» و «واکنشی بود منفعلانه و هوچی‌گرانه در برابر تحقیر شده‌گی ناشی از تجاوزگری‌های امپریالیستی و یا تلاش برای طرد حس حقارت تاریخی، غوغای هوچی‌گری و خودپسندی و خود بزرگ‌بینی ایرانیان در دوران معاصر به خودی خود عمق و گستره‌ی همان حقارت تاریخی را می‌نمایانده است. حقارتی که از جمله کوشش می‌شده تا از طریق تمجید و تملق و مداهنه- به عنوان یکی از مهمترین جنبه‌های حیات فرهنگی ایرانیان لاپوشانی شود. روشنفکران از جمله به علت حساسیت‌پذیری شدید حسی-عاطفی به سرعت نسبت به تحقیرشدگی از سوی حکومت استبدادی و یا حس حقارت ناشی از زندگی در جامعه‌ی عقب مانده و قوف می‌یابند، وقوفی که می‌تواند آنها را به سرعت به رویارویی با تحقیر شده‌گی و حس حقارت متمایل کند. اما اگر این امر از سوی روشنفکر خودمدار در فعالیت شخصی یا سازمانی انجام گیرد فعالیت او حاوی تمایل شخصی وی به طرد تحقیر شده‌گی و حس حقارت‌اش می‌شود. تمایلی که باعث برخورد هوچی‌گرانه‌ی او به فعالیت‌اش می‌شود. او خود بزرگ‌بینانه به هر حرکت کوچک خود، اعتبار و الایی می‌بخشد. چرا که فعالیت او تنها ابزار او برای طرد حس حقارت و تحقیر شده‌گی است. این برخورد هوچی‌گرانه‌ی توأم با خود بزرگ‌بینی به جدایی روشنفکر خودمدار از مردم و روشنفکران دیگر و نیز تحقیر آنها می‌انجامد. بر چسب زدن رایج‌ترین شیوه‌ی شخصیت‌پردازی در برخورد روشنفکران خودمدار به یکدیگر از جمله‌ی مهمترین بروزات تحقیر است. تحقق و تثبیت خود

بزرگ‌بینی روشنفکر خودمدار به توانای او در شخصیت پردازی دیگران بستگی دارد .

به سوی استقرار جامعه‌ی مدنی جامعه‌ی سنتی ایران، یعنی ایران تا دوره‌ی تدارک انقلاب مشروطه، جامعه‌ای بود برخوردار از تعادل. هر چند زوال شیوه‌های تولید- از جمله فنودالیسم ایرانی مبتنی بر تیول- و فروپاشی اقتدار ایلی با در نظر گرفتن بسط نفوذ استعماری و امپریالیستی جامعه‌ی سنتی ایران را دچار تلاطم کرد اما ایران تا اواخر حکومت ناصرالدین شاه از تعادل برخوردار بود. این تعادل مبتنی بود از جمله بر شیوه‌های تولید و زندگی روستایی، ایلی و شهری که در پراکندگی و استقلال نسبی از یکدیگر همچنان اتکای بود برای حکومت استبدادی متمرکز. در عین حال وابستگی‌ها و پیوندهای سنتی مردم با یکدیگر و ویژه‌گی‌های فرهنگ سنتی، آنها را در جدایی از حکومت استبدادی به نوعی به سازگاری با یکدیگر سوق می‌داد. همچنان که جدایی میان مردم به واسطه‌ی شیوه‌های متفاوت تولید و زندگی و نیز پراکندگی مراکز زندگی، آنها را در چنان وحدت و تضادی با یکدیگر قرار می‌داد که در کل به حفظ تعادل در نظام استبدادی یاری می‌رساند. در عین حال عواملی از جمله واکنش روحانیت به حکومت‌ها در جامعه‌ی سنتی عمدتاً در جهت حفظ تعادل کارکرد داشت. به طور مثال غاصب دانستن حکومت‌ها از سوی روحانیون شیعه، در جامعه‌ی سنتی عمدتاً در جهت بسط بی‌تفاوتی مردم نسبت به حکومت‌ها و حفظ جدایی‌شان از آنها موثر بوده (در حالی که همین امر در دوران معاصر در جهت برانگیختن معارضة‌جویی مردم علیه حکومت‌ها تأثیر مهمی یافت). اما با فروپاشی جامعه‌ی سنتی در دوره‌ی تدارک انقلاب مشروطه، تعادل موجود از میان رفت. وقوع انقلاب مشروطه و پیروزی آن مبین فقدان تعادل سنتی در جامعه بود و معرف لزوم استقرار تعادلی نوین، عوامل بسیاری پشتوانه‌ی چنین الزامی شد. در این مرحله چه به علت تحولات در وضعیت نیروهای مولده‌ی داخلی و به بن‌بست رسیدن شیوه‌های سنتی تولید و زندگی و چه به واسطه‌ی بسط نفوذ امپریالیسم، مناسبات سرمایه‌داری در ایران رشد یافت. رشد مناسبات سرمایه‌داری تحولات گسترده‌ای از جمله تحقق وحدت و یکپارچگی ایران را باعث شد. در واقع به طور عمده این نیروهای مولده و مناسبات سرمایه‌داری بود که بر پراکندگی و استقلال مراکز زندگی در ایران غلبه کرد. رشد مناسبات سرمایه‌داری در ایران ناقوس مرگ یوهی تولید و زندگی ایلی را به صدا درآورد. همچنان که با رخنه به شیوه‌ی تولید روستایی و در پی ترویج کار مزدوری در مناسبات فنودالی، روستاها را از انزوا درآورد و وابسته به زندگی و تولید شهری کرد. این به معنای از دست رفتن ضرورت حکومت متمرکز استبدادی برای تأمین وحدت و یکپارچگی ایران بود. رشد نفوذ امپریالیستی که دست کم تا دوره‌ی حکومت فتحعلی شاه تأثیر چندانی بر جامعه‌ی ایران نداشت در دوران معاصر یکی از مهمترین عوامل از دست رفتن تعادل جامعه‌ی سنتی بود. همچنان که آشنایی روشنفکران با فرهنگ و تمدن غرب و بسط اصلاح طلبی در میان نخبگان سیاسی ایران در همین امر بسیار موثر افتاد. علاوه بر اندیشه‌ی اصلاح‌طلبی، آموزه‌ی «ناسیونالیسم» چه در واکنش نسبت به نفوذ امپریالیستی و چه در گرایش به استقرار رابطه‌ی «ملت- دولت» در ایران، نفوذ بسیار بر اندیشه‌ی سیاسی روشنفکران یافت و از عوامل مهم تعادل نوینی شد که قرار بود با انقلاب مشروطه بر ایران استقرار یابد. اهمیت ناسیونالیسم در استقرار تعادل نوین در جامعه‌ی ایران هم از این لحاظ بود که با فروپاشی جامعه‌ی سنتی، پیوندها و وابستگی‌ها و نیز ویژه‌گی‌های فرهنگ سنتی که با تکیه بر اخلاق دینی نوعی سامان یا تعادل میان فرد و جمع را ایجاد و حفظ می‌کرد، سست شد. جامعه‌ی سنتی ایران با جماعتی از «رعایا» شناخته می‌شد که هیچ «حق»ی نداشتند. با فروپاشی جامعه‌ی سنتی اما به همان هنجارهای فرهنگ سنتی، دیگر ساماندهی عقلانی مردم به عنوان «ملت» ممکن نبود. با انقلاب مشروطه، ایرانیان به مرحله‌ی از تاریخ خود پای گذاشتند که می‌بایست از طریق استقرار مفهوم و رابطه‌ی «ملت - دولت» بر بنیان حقوق مدنی مردم و استقرار هویت «ملی» و هویت «شهروندی» تعادل نوینی را در جامعه تاسیس کنند. انقلاب مشروطه اما در پی پیروزی در نخستین مرحله به دلایل بسیار داخلی و خارجی از تداوم باز ماند. از این رو جامعه‌ی ایران که تعادل سنتی خود را از دست داده بود با شکست در به تحقق درآوردن و باز تولید اهداف و آرمان‌های مشروطیت از ایجاد تعادل نوین خود باز داشته شد. در تحقق نیافتن چنین تعادلی تداوم حکومت استبدادی نقش عمده داشت. اما تحقق نیافتن هویت ملی و هویت شهروندی در ایران به معنای بازگشت به وابستگی‌ها و مناسبات جامعه‌ی سنتی نبود. بلکه جامعه‌ی ذره‌ای شده‌ای در ایان استقرار یافت معرفی شده با «خودمداری» که با حکومت استبدادی به وحدت و تضاد رسید. در دوران معاصر که عصر تحقق حق مردم در تعیین سرنوشت خود است اگر که تداوم استبداد، مردم را از دستیاب به چنین حقی باز می‌داشت اما خودمداری تو هم و فریب چنین حقی را ممکن می‌کرد. فقدان بسط و تعمیق این حق به مثابه‌ی بنیان تعادل نوین اجتماعی، ایران را به بی‌تعادلی کشاند. ایران، گسسته از تعادل جامعه‌ی سنتی خود و ناتوان از استقرار تعادلی متناسب با دوران معاصر به جامعه‌ای بی‌تعادل تبدیل شد. بارزترین نشان این بی‌تعادلی همین که از سال ۱۹۱۱ میلادی- سال شکست حکومت مشروطه- ایران، برخوردار از تلاطمات و تحولات بسیار گسترده و متداوم سیاسی- اجتماعی بوده است. به تقریب می‌توان گفت در قرن بیستم از نظر تکرار و دامنه‌ی تحولات گسترده‌ی سیاسی- اجتماعی؟، ایران از شاخص‌ترین کشورهای جهان بوده است. علت اصلی را باید در این دید که ایران در دوران معاصر خود جامعه‌ای بوده است بی‌تعادل و یا دست بالا با تعادلی ناپدیدار و شکننده. فقدان تعادل اجتماعی

در ایران معاصر که به خودی خود زمینه‌ای بود برای تسریع و تشدید تحولات سیاسی- اجتماعی، به تغییراتی در چگونگی روند این تحولات در دوران معاصر نسبت به جامعه‌ی سنتی انجامید. از جمله زمینه‌های این تغییرات همین که هر چند حکومت‌های استبدادی از به رسمیت شناختن عملی حق مردم در تعیین سرنوشت خویش سرباز می‌زدند اما فقدان این حق، مستقل از اراده‌ی این حکومت‌ها پایه‌های مشروعیت‌شان را سست می‌کرد. فقدان مشارکت اجتماعی که مستقیماً از چنین حقی برمی‌آید حکومت را درگیر مشکلات و نابسامانی‌های اجتماعی، تنها گذاشته و همین امر زوال حکومت‌ها را تسریع می‌کرد. جدا از این یکی از تغییرات ایجاد شده در تحولات سیاسی - اجتماعی که در اینجا مورد تأکید قرار می‌گیرد همین که اگر روند تحولات سیاسی در جامعه‌ی سنتی به طور عمده عبارت بود از «حکومت استبدادی - هرج و مرج - حکومت استبدادی» این روند در دوران معاصر به روند حکومت استبدادی - جنبش‌توده وار - حکومت استبدادی» تغییر یافت. در جامعه‌ی سنتی، هر حکومت استبدادی پس از مرحله‌ی تثبیت قدرت خویش، چه به واسطه‌ی هرج و مرج و بی‌ثباتی ذاتی چنین حکومت‌هایی و چه به علت گرایش به فساد و غارتگری و استبداد به سرعت به زوال می‌گرایید. زوال هر حکومت استبدادی به معنای رشد گرایش‌ها هرج و مرج طلبانه و فراگیر شدن هرج و مرج بر جامعه بود که زمینه‌ای می‌شد برای سقوط حکومت. این، فرصتی بود در اختیار نیروی تازه نفسی - چه داخلی و چه خارجی - که بتواند با یورش به حکومت استبدادی و حذف آن، قدرت استبدادی جدیدی را بر جامعه حاکم کند. تا پیش از انقلاب مشروطه این، روال فراز و فرود حکومت در ایران بود. در دوران معاصر اما دوره‌ی افول هر حکومت استبدادی زمینه‌ای می‌شد برای رشد جنبش‌های توده‌وار علیه حکومت. این، گرایش‌ها و جنبش‌های توده‌وار بود که حکومت استبدادی را در مرحله‌ی زوال آن به چالش طلبیده و باعث سقوط آن می‌شد. حکومتی نیز که برآمده‌ی این گرایش و جنبش توده‌وار می‌بود به سرعت به حکومت استبدادی می‌گرایید. نشانه‌های این نوع روند تحولات در ایران به جریان تغییر حکومت قاجاریه به حکومت پهلوی و به ویژه پس از نخست وزیر رضا خان باز می‌گردد. رضا خان از جمله با تکیه به همین گرایش توده‌وار بود که توانست حکومت قاجاریه را خلع کرده و خود به عنوان مؤسس حکومت جدید به قدرت دست یافته و در پی مراحل حکومت استبدادی بسیار متمرکز را - عمدتاً از سال ۱۳۱۰ به بعد - بر ایران تحمیل کند. پس از شهریور بیست که حکومت استبدادی رضا شاه عمدتاً به وسیله‌ی عوامل خارجی سرنگون شد گرایش‌ها و جنبش‌های توده‌واری در ایران رشد یافت که نهایتاً به استقرار سلطنت استبدادی محمد رضا شاه انجامید. همین حکومت نیز از اواخر دهه‌ی ۳۰ بود که در معرض تهاجمات گرایش‌ها و جنبش‌های توده وار قرار گرفت. چنین تغییری در روند تحولات سیاسی - اجتماعی علل گوناگونی دارد. در اینجا صرفاً به خودمدراری به عنوان یکی از مهمترین این عوامل تأکید می‌شود. پیش از این در اشاره به ویژه‌گی‌های جنبش یا جامعه‌ی توده‌دار گفته شد که خودمداران در یکسانی‌شان - هر چند که عمدتاً به تمایز میان خود و دیگران واقف بوده و بر آن تأکید دارند در شرایط اوج‌گیری تحولات سیاسی - اجتماعی به سرعت آمادگی می‌یابند تا به جنبش‌های توده‌وار بپیوندند. می‌توان گفت در دوران معاصر جماعت خودمداران در تحولات جمع‌ی خود علیه حکومت استبدادی جز گرایش‌ها و جنبش‌های توده‌وار خلق نمی‌کنند. همچنان که باید تأکید کرد هر تحریک و جنبش توده‌وار علیه حکومت استبدادی یا به ناگزیر به استقرار حکومت استبدادی دیگری انجامیده و یا در جهت استحکام حکومت استبدادی موجود کارکرد داشته است. اما اگر که روبرویی جمع‌ی خودمداران با حکومت استبدادی به گرایات و جنبش‌های توده‌وار راه می‌گشاید مقابله با خودمدراری بدون روبرویی با خصایص استبدادی نیز به صورت دیگری به گرایش‌ها توده‌وار می‌انجامد. حتی می‌توان صورت متفاوتی از این امر را در جامعه‌ی سنتی ایران نیز تشخیص داد. در تاریخ فرهنگ ایران، مبارزه‌ی تبلیغی گسترده با نفس و نفس پرستی، در کنار اهداف دیگر، گرایش‌ها و خودمداران را نیز مورد انتقاد قرار می‌داده است. اما این نوع مقابله با گرایش‌ها و خودمداران می‌توانسته به نوع خاصی از گرایش‌ها توده‌وار بینجامد. به طور مثال در واکنش‌های صوفیانه و عارفانه علیه نفس پرستی، جماعت‌های توده‌واری به عنوان حلقه‌های درویشی و مبتنی بر روابط مرید و مرادی به وجود می‌آمده که بر فراز هر یک، مراد یا پیری به عنوان رهبر فرهنگ و ایدئولوژیک حلقه، مستبدانه و خودکامه فرمان می‌رانده است. در دوران معاصر نیز در ستیز با حکومت‌های استبدادی مبارزات بسیاری از سوی نیروهای پیش برده شد که در طرد خودمدراری خویش - بی‌توجه بر گرایش‌ها استبدادی خود- به فعالیت‌های مرامی ایدئولوژیک شده و سازمان یافته‌ای می‌گراییدند که نهایتاً از خصلت توده‌وار برخوردار می‌شد. از این لحاظ اگر هر جنبش خود به خودی بر زمینه‌ی حکومت استبدادی و خودمدراری به ناگزیر خصایص توده‌واری می‌یابد که در مرحله‌ی بعد زمینه ساز تداوم استبداد می‌گردد بنابراین پیشبرد مبارزه‌ی آگاهانه‌ی اجتماعی در شرایط استبداد و خودمدراری جز این نیت که در چنین مبارزاتی، جنبش یا گرایش توده‌وار می‌باید خود را نفی کند. و در دوران معاصر ایران، نفی جنبش توده‌وار اگر قرار باشد که روند «حکومت استبدادی - جنبش توده وار - حکومت استبدادی» پایان یابد تاسیس و استقرار نهادهای مستقل جامعه‌ی مدنی الزامی است. راه برون رفت ایران از فقدان تعادلی که اسیر آن بوده فقط در این ممکن می‌شده که گرایش‌ها و جنبش‌های توده‌وار در نهادهای جامعه‌ی مدنی نفی شود. اگر در جامعه‌ی سنتی روند «حکومت استبدادی - هرج و مرج - حکومت استبدادی» جلوه‌ای از تعادل اجتماعی بود، در دوران معاصر روند «حکومت استبدادی - جنبش توده‌وار - حکومت استبدادی» بروز تام فقدان تعادل اجتماعی است. در دوران معاصر آزادی و خودآگاهی انسان در گرو

فهم او از خود به عنوان موجود نوعی است. و انسان نوعی در این دوران فقط در جامعه‌ی مدنی است که هستی می‌یابد. از این رو مبارزه با حکومت استبدادی می‌بایست با مبارزه با خودمداری توأم می‌گردد و مبارزه با خودمداری با مبارزه با استبداد و حکومت استبدادی تا روند ضد مردمی «حکومت استبدادی - جنبش توده‌وار - حکومت استبدادی» پایان پذیرد. در دوران معاصر هدف و کیفیت مبارزه با حکومت استبدادی یافته و معنایی بس فراتر از سرنگونی این یا آن حکومت استبدادی یافته است. در شرایط معاصر ایران باید به مبارزه‌ای توأمان با حکومت استبدادی و خودمداری پیش برده می‌شده است و این مبارزه‌ی توأمان به معنای مبارزه‌ای بوده است برای استقرار جامعه‌ی مدنی. تاریخ معاصر ایران با مبارزه برای استقرار جامعه‌ی مدنی شروع شده است. دوره‌ی تدارک انقلاب مشروطه دوره‌ی وقوف به الزام استقرار جامعه‌ی مدنی عمدتاً از سوی روشنفکران بوده است. همچنان که انقلاب مشروطه با هدف استقرار نهادهای جامعه‌ی مدنی و نه سرنگونی قطعی حکومت استبدادی قاجاریه مطرح شد و به پیروزی رسید. انقلاب مشروطه نخستین خیزش ایرانیان بود علیه استبداد و نه حکومت استبدادی. تفکر فلسفی - سیاسی حاکم بر انقلاب مشروطه چه از سوی نیروهای مذهبی ابراز می‌شد و چه از سوی روشنفکران، تجدد خواهی (مدرنیته) Modernity بود. در دوره‌ی تدارک انقلاب مشروطه، اندیشه‌ی فلسفی - سیاسی متفکران دینی یا غیر دینی (به طور مثال سید جمال الدین اسد آبادی و یا طالبوف، میرزا آقا خان کرمانی، میرزا ملکم خان، میرزا فتحعلی آخوندزاده) همچنان که بنیان اندیشه‌ی متفکران صدر مشروطه (به طور مثال نائینی و یا حیدرخان عموآوغلی) در مجموع متأثر از جریانات گوناگون مدرنیته‌ی غربی بود که در تلاش اینان برای تلفیق آن با شرایط خاص ایران با «تجدد خواهی» معرفی شد. اما در پی پیروزی انقلاب مشروطه، انقلاب، مورد تهاجم نیروهای مستبد داخلی و امپریالیست (روسیه و انگلستان) قرار گرفت و پی‌گیری اهداف انقلاب در آن مقطع به بن‌بست رسید. مبارزه‌ی پراکنده‌ی ایرانیان برای تداوم بخیدن به انقلاب در نهضت‌های اجتماعی همچون نهضت جنگل، و روش کلنل محمد تقی خان پسیان و نهضت شیخ محمد خیابانی نیز به شکست انجامید. در پی این شکست‌ها حکومت پهلوی با حمایت امپریالیسم و با تأکید بر بحران مشروعیت رژیم مشروطه استقرار یافت. هر چند در آغاز و به ویژه در غوغای جمهوری خواهی، رضا شاه ریاکارانه کوشید تا خود را تجدد خواه نمایانده و از این طریق برای رژیم خود مشروعیت قانونی دست و پا کند اما با مستحکم شدن حکومت استبدادی او، جریان تجدد خواهی و پویست استقرار جامعه‌ی مدنی در ایران یکسره بن بن‌بست رسید. سقوط استبداد رضا شاهی موقعیتی را برای رشد دیگر بار تجدد خواهی و تلاش برای استقرار جامعه‌ی مدنی این بار عمدتاً به رهبری نیروهای ملی فراهم آورد. اوج چنین جنبشی، نهضت ملی شدن صنعت نفت به رهبری دکتر مصدق بود. انقلاب مشروطه و نهضت ملی شدن صنعت نفت دو بزرگترین مبارزات ایرانیان برای استقرار جامعه‌ی مدنی در دوران معاصر بوده است. در پی تحکیم استبداد محمد رضا شاهی، الزام نفی استبداد و استقرار جامعه‌ی مدنی و تلاش برای «آزادی» و «استقلال» تضمین تداوم مبارزه‌ی ایرانیان در مسیر تجدد خواهی بود. تاریخ معاصر ایران هر چند با مبارزه برای استقرار جامعه‌ی مدنی شروع شد اما این مبارزه‌ای بوده که با فراز و نشیب‌های بی‌ار از دوره‌ی تدارک انقلاب مشروطه تا به کنون در ایران ادامه داشته است. این هدف، بنیان مبارزه‌ی فعال ایرانیان با حکومت استبدادی بوده است. مبارزه‌ی فعالی که به صورت‌های گوناگون بر هر مواجهه‌ی منفعل ایرانیان با حکومت‌ها نیز تأثیر گذاشته، آن را رشد داده و به سمت مبارزه‌ی فعال سوق داده است. محتوا و شکل رویارویی ایرانیان با استبداد نشانه‌های بسار از چنین تأثیراتی را در خود داشته است. در عین حال آنچه مهم است این که شکل و محتوای این مهمترین هدف فعالیت سیاسی از دوره‌ی تدارک انقلاب مشروطه تاکنون تحول پذیرفته و تغییر یافته است. جنبش فکری تجدد خواهی با درخواست حاکمیت «قانون» تجلی یافت و جنبش مشروطه خواهی برای استقرار نهادهای جامعه‌ی مدنی در آغاز محدود به درخواست «عدالتخانه» بود. اما اینک هدف استقرار جامعه‌ی مدنی حتی از درخواست حاکمیت قانون بسیار فراتر رفته است. اینک موضوع جامعه‌ی مدنی می‌باید حامل حق مردم در تعیین سرنوشت خودشان می‌باشد. نهادهای جامعه‌ی مدنی شکل هدفی است که محتوای آن، حق مردم در تعیین سرنوشت خودشان می‌باشد. این حق در و به وسیله‌ی نهادهای مدنی است که از یک حق مجرد و ذهنی به یک حق مشخص و برنامه‌پذیر و برخوردار از اهداف عملی تبدیل می‌شود. بروز مشخص و هدفمند و باز تولید شونده‌ی همین حق است که بنیان هویت فردی و هویت شهروندی در دوران معاصر می‌باشد. نهادهای جامعه‌ی مدنی متعلق به حوزه‌ی عمومی فعالیت انسانی می‌باشد. بنابراین از یک سو در دوران معاصر بدون حوزه‌ی عمومی مستقل از حوزه‌ی حکومتی و سیاسی نه حق مردم در تعیین سرنوشت خود ممکن است و نه برخوردار شدن آنها از هویت فردی. از سوی دیگر آنچه در و به وسیله‌ی جامعه‌ی مدنی متحقق می‌شود یعنی مردم در تعیین سرنوشت خود نیز تنها در حوزه‌ی عمومی فعالیت است که مشخص و عملی می‌گردد و نه در حوزه‌ی مشخص و خصوصی زندگی. از این رو تحقق عملی این حق، هر یک از ایرانیان را از یک فرد خصوصی یا انسان خودمدار به یک انسان اجتماعی به یک انسان نوعی تبدیل می‌کند که به قلمرو آزادی خود، آگاه است و می‌داند که می‌تواند در قلمرو آزادی‌اش هویت فردی خوی به عنوان موجود نوعی را استقرار و تداوم بخشد.

با این که «حق تعیین سرنوشت» عمدتاً در ارتباط با ملل تحت انقیاد به کار برده می‌شود اما به کار بردن آن

به عنوان محتوای جامعه‌ی مدنی در شرایط معاصر ایران معطوف است از جمله ضرورت استقلال خواهی و آزادی طلبی ایرانیان چه در برابر نفوذ امپریالیستی و پیرامونی شدن کشور ایران و چه در برابر انقیاد در برابر حکومت‌های استبدادی. یکی از خصایص حکومت‌های استبدادی این است که نسبت به مردم تحت سلطه‌اش کردار اشغالگران را دارد. مردم تحت انقیاد حکومت استبدادی فقط «وظیفه» و «تکلیف» دارند اما «حق» ی ندارند. اتباع استبداد فقط و فقط از آن مرحله‌ای که خود را دارای «حق» و از جمله حق تعیین سرنوشت بدانند و برای تحقق آن حق، خود و جهان خود را مورد پرسش‌های عملی قرار دهند با استبداد چه در صورت حکومتی آن و چه در جلوه‌ی ذهنیت و کردار استبداد زده‌ی خویش به مبارزه‌ی فعال خواهند پرداخت. در عین حال تأکید بر این حق در جامعه‌ی ایران ضروری است چرا که انسان خودمدار چون درزندگی خود مدام در تلاش پاسخگویی به منافع و مصالح خودمدارانه‌اش است می‌تواند به این توهم برسد که زندگی‌اش را تحت نظارت خود دارد. اما خودمداری معرفت انفعالی زیستن است. روند تحقق حق تعیین سرنوشت روند تحقق هویت فردی و شهروندی، روند تبدیل انسان خصوصی به انسان نوعی و انسان مدنی است. فردی که به تعیین سرنوشت خود می‌پردازد این عمل را تنها دنباله رو منفعلی شد که تنها می‌توانست توسعه و تعادل ناپایداری با جهان داشته باشد. در این مسیر عقب‌بندی و انفعال‌پذیری، در این مسیر به دنبال جهان کشیده شدن، ایرانیان دانستند که دیگر نمی‌توانند عقب‌مانده‌گی و پیرامونی شدن خود را صرفاً با عوامل خارجی توضیح دهند. دانستند که تا از نظر داخلی به تعادل نرسند نمی‌توانند از طریق هم‌گام شدن با سیر تحول جهان با جهان به تعادل رسند. دانستند اگر نتوانند حق خود در تعیین سرنوشت خویش را در ارتباط با حکومت‌های‌شان استوار دارند هرگز نخواهند توانست به چنین حقی در عرصه‌ی جهانی دست یابند. ایرانیان برای درک چنین آموزه‌هایی چندان تاوان‌های سنگین پرداخته‌اند که به حقیقت می‌شود گفت دیگر توانی برای تاوان دادن باقی ندارند.

گریزی از این نیست که برای به تعادل رسیدن با جهان نخست باید جامعه از دوران رو به تعادل داشته باشد. گریزی از این نیت که برای تثبیت حق تعیین سرنوشت و یعنی رهیدن از فلاکت پیرامونی و حاشیه‌ای بودن نخست باید بنیان استواری برای حق مردم در تعیین سرنوشت خود در برابر حکومت به رسمیت شناخته شود. در دوران معاصر، ایرانیان آگاهانه و ناآگاهانه - هر زمان که امکان یافتند حق تعیین سرنوشت خود را از طریق استقرار نهادهای جامعه‌ی مدنی خواستار شدند. هر گاه نیز که حکومت توانست با تحمیل تاوان سنگینی بر جامعه چنین درخواستی را سرکوب کند و استقرار جامعه‌ی مدنی را به تعویق اندازد. ایرانیان استقرار چنین حقی را به عنوان بر جسته‌ترین جلوه‌ی عقلانیت مدنی خود در لایه‌های زیرین وضع ه نقش زنان در جامعه □

ود زنده نگه‌داشتند تا در شرایط دیگری همچنان تحقق آن را خواستار شوند. دیگر دوران تعادلی سنتی سرآمده و برگشت ناپذیر است، تعادلی در رابطه‌ای که یک سوی آن، توده‌ی مردم بود و سوی دیگرش حکومت. در دوران معاصر از تعامل عقلانی سه‌گانه و توأم با وحدت و تضاد حوزه‌ی شخصی و خصوصی، حوزه‌ی عمومی و حوزه‌ی سیاسی و حکومتی است تعادل اجتماعی پایدار ایجاد و تثبیت می‌شود. در ایران که به طور تاریخی و سنتی تعادل اجتماعی فقط در رابطه‌ی حکومت و مردم فهمیده می‌شده می‌باید حوزه‌ی عمومی با شکل نهادهای جامعه‌ی مدنی و محتوای حق مردم در تعیین سرنوشت خود استقرار یافته و بگسترند. برای این امر هر دو حوزه‌ی سیاسی- حکومتی و حوزه‌ی شخصی و خصوصی می‌باید کیفیتاً یافته و از ویژگی‌هایی برخوردار شوند که بتوانند در ارتباط عقلانی با حوزه‌ی عمومی قرار گیرند. مهمترین تغییر کیفی برای حوزه‌ی سیاسی و حکومتی در یاران نفی استبداد از این حوزه است. مهمترین تغییر کیفی در حوزه‌ی شخصی و خصوصی نفی صفات خودمداری است. فقط حکومت دمکراتیک و مردم برخوردار از هویت فردی و شهروندی که امکانات و مقتضیات خود را همچون امکانات و مقتضیات اجتماعی درک می‌کنند می‌توانند حوزه‌ی عمومی راستین تاسیس کنند. تحقق این امر تحقق تجد خواهی در ایران است. امری که در صدوپنجاه سال تاریخ معاصر ایران نامحقق مانده است. مردم ایران با انقلاب مشروطه در بر پای داشتن انقلابات بورژوادمکراتیک جزو کشورهای پیروز آسا بودند. انقلاب مشروطه‌ی ایران جزء یکی از نخستین جلوه‌های بیداری شرق بود. همچنان که ایران با نهضت ملی شدن صنعت نفت جزء پیشروترین کشورهای جهان سوم در بر پایی نهضت‌های رهایی بخش ملی پس از جنگ جهانی دوم شد. اینک شرایطی سات که ایران می‌باید با پیش گرفتن روند استقرار نهادهای راستین

۱. -فا ضی مرا دی، حسن، استبداد در ایران-ناشر غربی-ترجمه‌ی عباس مخبر-نشر مر

کز- اختران-

2-آنتونی آر بلاستر-ظهور و سقوط لیبرالیسم-3کا رل مارکس-گر و ندریشه(میان نقد اقتصاد سیا سی)-ترجمه‌ی باقری‌ها م و احمد تدین-نشر آگاہ-4 تا ریخ ایران (کمبریج)-ترجمه‌ی حسن انوشه-جلد سوم-مقدمه‌ی احسان یارشا طر-5آر، سی، زرن، طلوع و غروب زرتشتی گری-ترجمه‌ی دکتر تیمور قادی-انتشارات فکر-6فا ضی مرا دی(حسن)در پیرامون خودمداری ایران-نشر ا

ختران-ن-۱۳۷۸-۷ طبیا طبیا ئی(جواد)خواجہ نظام الملک-طرح نو-۱۳۷۵-۸ لائوست(ہا نری)-سیاست و
غزالی(جلد اول)-ترجمہ کی مہدی مظفری-انتشاریات بنیاد فرہنگ-۱۳۵۴-۹ لمبتون(آن)-نظر پھی حکو
مت در اسلام-ترجمہ کی چنگیز پهلوان-کتا ب آزا د-۱۰۱۳۵۹ با ر تو لد(و)-تر کستا ن نامہ_ترجمہ کی کریم
کشا ورز-انتشاریات آگا ہ-۱۳۶۶-۱۱ میا ن (محمد شریف)-تاریخ فلسفہ در اسلام-نشر دا نشگا ہی-
۱۳۶۵-۱۲ منسکیو(روح القوانین)-ترجمہ کی کریم مجتہد-انتشاریات امیر کبیر