

نقد تعامل قدرت و دانش (جرم‌شناسی و مجازات) در برخی متون نثر فارسی با رویکرد فوکو

نازیلا فرمانی انوشه*

دانشجوی دکتری زبان ادبیات فارسی دانشگاه تهران، تهران، ایران

حمیرا زمردی**

دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران، تهران، ایران

منوچهر اکبری***

استاد زبان ادبیات فارسی دانشگاه تهران، تهران، ایران

میترا گلچین****

استادیار زبان ادبیات فارسی دانشگاه تهران، تهران، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۰/۲۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۷/۰۱)

چکیده

بحث پیرامون کنش متقابل قدرت و دانش یکی از چالش‌برانگیزترین موضوعات نظام فکری فوکو است. رهیافت فوکو بیانگر رابطه‌ای دوسویه بین «قدرت» و «دانش» است، به طوری که همان اندازه که قدرت تولیدکننده دانش است، عکس این قضیه نیز صادق است. «قدرت» در این مفهوم و به همراه «دانش»، نقشی انضباطی ایفا می‌کند و هدف آن، افزایش بیش از پیش فنون مراقبت و تنبیه توده‌هاست. یکی از عرصه‌هایی که «قدرت - دانش» از طریق آن به ایجاد گفتمان‌هایی بر مبنای روابط قدرت و در پایان، سلطه و چیرگی بر انسان دست می‌یابد، حوزه علوم سیاسی (جرم‌شناسی و مجازات) است. رابطه دانش - قدرت در ادبیات نیز که محملی برای بیان افکار و عقاید اجتماعی و سیاسی است، اغلب به شکل بسیار پنهان رخ می‌نماید و در این آثار می‌توان ایدئولوژی، اندیشه و آرای نویسندگان را مشاهده کرد. استفاده از متون نثر فارسی در مقام شواهدی از دست‌های پنهان قدرت، آن گونه که مد نظر فوکو است، می‌تواند پرده از بخش عمده‌ای از سازوکار آن بردارد. در این مقاله می‌کوشیم تا عملکرد قدرت را در فرایند تولید دانش در حوزه جرم‌شناسی و مجازات با تکیه بر متون نثر ادب فارسی تحلیل کنیم.

واژگان کلیدی: فوکو، قدرت، دانش، جرم‌شناسی، نثر فارسی.

* E-mail: anooshnazila@yahoo.com (نویسنده مسئول)

** E-mail: zomorodi@ut.ac.ir

*** E-mail: makbari@ut.ac.ir

**** E-mail: mgolchin@ut.ac.ir

مقدمه

یکی از شاخه‌های علوم انسانی، علم سیاست است که به مطالعه دولت، حکومت و سیاست می‌پردازد. این علم که برخی آن را «ارباب علوم انسانی» نامیده‌اند، رابطه مستقیمی با عنصر «قدرت» دارد. فوکو در جایگاه یک نظریه پرداز علوم انسانی معتقد است که تمام دانش‌های انسان‌شناسی ریشه در روابط قدرت دارد. بر این اساس، بنیاد و اساس اندیشه‌های فوکو بر پایه نظریه «قدرت» استوار است. در این میان، یکی از بهترین نمونه‌های گفتمان قدرت را در رابطه متقابل، تعامل و پیوستگی «قدرت» و «دانش» می‌توان یافت. وی که در این نظریه متأثر از نظریه «خواست قدرت» نیچه است، به جرأت اذعان می‌کند آن گونه که در ظاهر نشان داده می‌شود، آرمان این علوم صرفاً رشد و تعالی ذات بشر نیست، بلکه بیشتر تلاش در محدودسازی آزادی او و خدمت به صاحبان قدرت است. بدین سان، قدرت برای نیل به این هدف، با ایجاد تلقی عام از انسان، سعی در طبیعی سازی رفتار بشر با توجه به هنجارها و ناهنجاری‌های مطلوب خود از طریق دانش دارد.

فوکو معتقد است این تلقی از دانش، برخی از امور را که شاید به همان اندازه معتبر باشند، به راحتی کنار می‌گذارد و آن‌ها را طرد می‌کند و بدین وسیله، عمداً اطلاعاتی را به مجموعه دانش بشر می‌افزاید که در بعضی موارد، نقش مهمی در حفظ وضع موجود و تأیید روابط قدرت حاکم دارد؛ به عبارت دیگر، نمی‌توان بدون اشغال جایگاه خداوندگار دانش، مدعی رهبری بود. فوکو در مقاله‌ای با عنوان بحث زندان می‌گوید: «غیرممکن است که قدرت بدون دانش اعمال شود و غیرممکن است که قدرت منشاء دانش نباشد» (Foucault, 1980:52). او استدلال می‌کند دانش جستجویی ناب در پی حقیقت نیست و این قدرت است که در فرایند اطلاعات وارد عمل می‌شود و سرانجام تعیین می‌کند که بر چه چیزی باید برچسب «واقعیت» زده شود، برای اینکه چیزی که یک واقعیت به شمار آید، باید از سوی صاحبان قدرت فرایند تصویب را به طور کامل پشت سر گذارد (ر.ک؛ میلز، ۱۳۹۲: ۱۲۰).

به نظر فوکو، برای تأکید بر این نکته که قدرت و دانش، هر دو وابسته به یکدیگرند، بهتر است اصطلاح ترکیبی و بدیع او، یعنی «قدرت/ دانش» را به کار ببریم. این برداشت فوکو از دانش و ایجاد دوقطبی «عالم - عامی» از سوی سازوکار قدرت باعث شکاف بین این دو شد و منجر گردید که توده، این دانش و حقیقت القاشده از سوی قدرت را همچون

امری طبیعی بپذیرند. بنابراین، هر جا که در روابط قدرت میان گروه‌های مردمی یا میان نهادها و دولت با نبود توازن روبه‌رو باشیم، فرایند تولید دانش هم در کار خواهد بود. به‌زعم فوکو، دانش را قدرتمندان و ثروتمندان ساخته‌اند تا توده‌ها را از طریق آن به بند بکشند!

با تدقیق در آثار و نوشته‌های فوکو در باب تعامل قدرت و دانش، این نتیجه حاصل شد که وی در اغلب مکتوبات خود بر مسئله جنون، جرم، مجازات و علم جنسی تمرکز ویژه‌ای داشته، به طوری که حاصل تلاش وی، ارائه کتب مهمی در این مقولات بوده‌است. از نظر فوکو، قدرت باعث شده‌است که دانش این مقولات به شکل دلخواه وی تولید شود و از آن در قالب علمی چون روان‌شناسی، علوم سیاسی و علم جامعه‌شناختی جنسیت یاد گردد.

ادبیات که فراخنایی برای بروز و ظهور علوم انسانی و اجتماعی است، آینه‌ای تمام‌نما برای انعکاس مسائل اجتماعی و سیاسی بوده‌است و از این مقولات، متأثر و از آن‌ها مایه گرفته‌است. بدین سان، همواره در طول تاریخ دستخوش نظام قدرت بوده‌است. این مفاهیم گاه آشکارا و گاه به صورت پنهان در متون رخ می‌نماید که بازخوانش آن، خواننده را با روابط سلطه‌ای که در پس یک متن نهفته است، آشنا می‌کند. متون نثر نیز یکی از عمده‌ترین جولانگاه‌های نمایش قدرت است. در این میان، دیدگاه‌های سیاسی و اجتماعی غالب عصر به طور غیرمستقیم در قالب داستان‌ها و حکایات، مانند *کلیله و دمنه*، *مرزبان‌نامه*، *گلستان سعدی* و... یا در قالب وقایع‌نگاری همچون *تاریخ بیهقی* و... یا به طور مستقیم در متونی همچون *سیاست‌نامه*، *قابوس‌نامه* و *نصیحة‌الملوک* عرضه شده‌اند.

هدف این جستار، بررسی متون کهن نثر فارسی و نقد آن بر پایه نظریات فوکو در مقوله تعامل قدرت و دانش است. از آنجا که متون ادبی، به‌ویژه متون منشور در واقع، بیانگر پایه‌های ایدئولوژیک نویسندگان بوده‌است، این مقاله سعی در رازگشایی و تبیین گفتمان‌هایی در نثر فارسی دارد که قدرت با طبیعی‌سازی، برجسته‌سازی، حذف، طرد و کنارگذاری آن‌ها برای استیلای قدرت و تسلط خود بهره می‌جوید. نتایج این تحقیق در حوزه جرم‌شناسی ساماندهی شده‌است.

۱. قدرت و دانش در علوم انسانی

تبارشناسی دانش از دید فوکو، برقراری پیوند بین دانش و قدرت است. از نظر وی، این دو مضمون دلیل ایجاد هم نیستند، بلکه اقتران و همبستگی آنها با هم لازم و ضروری است و تبارشناسی دانش و قدرت تحلیل تاریخی این همبستگی است. هدف فوکو در تحلیل رابطه قدرت و دانش تمرکز بر سازوکارهایی است که از طریق آن دانش شکل می‌گیرد. این امر علوم انسانی را نیز شامل می‌شود؛ علمی که فوکو در حوزه آن‌ها فعالیت می‌کند. در واقع، نقد فوکو بر سازماندهی منابع انسانی و توجه به ابنای آدمی متمرکز است و در این حالت، ساماندهی نیروی انسانی نیازمند تکیه بر عقلانیت و دانش است که از طریق تعلیم و تربیت و نهادهایی ممکن می‌گردد که مجری آن است. در نتیجه این امر باعث پیدایش پیوند میان قدرت - دانش است.

نقطه تلاقی قدرت و دانش در «سوژه» است؛ به بیانی دیگر، فوکو سوژه شدن انسان را پیامد تسلیم و منقاد شدن وی می‌داند. منقاد یا سوژه کردن، امری است که در فرهنگ از طریق گروهی از دستورها و قواعد روان‌شناسی، اخلاقی، سیاسی، حقوقی، فلسفی و... بر افراد انسانی اعمال شده است (ر.ک؛ برنز، ۱۳۸۱: ۲۱). این شکل از تعامل قدرت و دانش با شناخت دقیق تری از انسان و با منقادسازی روح و جسم او همراه بود که نتیجه آن، بسط فزاینده سلطه با تکیه بر «تکنولوژی سیاسی بدن» است. بدین سان، «مناسبات قدرت بر بدن چنگالی بی‌واسطه می‌گشاید، آن را محاصره می‌کند، بر آن داغ می‌کوبد، آن را رام و تربیت می‌کند و تعذیب می‌کند و نیز ملزم به انجام کارهایی می‌کند و بر اجرای مراسمی وامی‌دارد» (دریفوس و رابینو، ۱۳۷۸: ۳۲). در برآیند چنین تعاملی، انسان سوژه، فاعل دانایی، موضوع و محصول مطالعات و مشاهدات دانش علوم انسانی گردید. در این میان، قصد فوکو نقد ماهیت بدیهی رشته‌هایی چون جامعه‌شناسی، جرم‌شناسی و روان‌شناسی است که هنگام مطالعات اجتماعی انسان را تبدیل به اُبژه‌ای برای دانش می‌کنند.

فوکو معتقد است که در جامعه مبتنی بر مراقبت، هر گونه فردیت‌سازی، تحت مکانیسم‌های ادغام از طریق حذف تکنیک‌ها تحقق می‌یابد؛ به عبارت دیگر، قدرت می‌کوشد تا با استمداد از علوم انسانی تمام نیروهای طغیانگر انسانی را به بند کشد و او را به مهره‌ای برای پیشبرد اهداف خود تبدیل کند. قدرت سراسرین (Panopticon)، آن مکان مکان‌زدایی شده‌ای است که از طریق شمشیر عمیقی به نام روح، بدن‌هایی مفید، مولد و رام

تولید کرده‌است؛ بدن‌هایی که مراقبت و مدیریت بر سطح آن‌ها مهور شده‌است (ر.ک؛ دانیالی، ۱۳۹۳: ۸۷).

فوکو استدلال می‌کند که مطالعات انسان‌شناسانه عمدتاً بر مطالعهٔ کسانی استوار است که در حاشیه قرار دارند و از موضع چندان قدرتمندی برخوردار نیستند. در فرایندی پیچیده، تولید دانش دربارهٔ افراد محروم (در این مقاله، مجرمان) در پایدار داشتن محرومیت ایشان نقشی مهم ایفا می‌کند. البته فوکو تولید دانش را امری کاملاً سرکوب‌گرانه قلمداد نمی‌کند. به نظر او، تولید اطلاعات به دست افراد حاشیه‌نشین شده می‌تواند وضعیت موجود را تغییر دهد (ر.ک؛ میلز، ۱۳۹۲: ۱۱۶).

۲. جرم‌شناسی و مجازات

۲-۱. مجازات در جامعهٔ نمایش

ویژگی اصلی جامعهٔ کلاسیک، حضور پادشاه در مقام دالّ باشکوه مرکزی است که فوکو از آن به «جامعهٔ نمایش» تعبیر می‌کند. جامعهٔ نمایش در عصر کلاسیک، جامعه‌ای است که رکن اصلی آن، پادشاه و رابطهٔ شاه و مردم، رابطه‌ای نامتقارن و نابرابر است. صحنهٔ نمایش جایگاه فردیت‌بخشی به شخصیت پادشاه است که این امر خود تشدیدکنندهٔ نابرابری است. در این جامعه، هدف نهایی از تشکیل حکومت، اجرای قانون نهادینه‌شده از سوی خداوند به وسیلهٔ حاکم معرفی می‌شود و او خود را «سایهٔ خدا بر زمین» می‌داند و هیچ‌گونه نافرمانی جایز نیست؛ چنان‌که در *سیاست‌نامه*، مخالفت با خلیفهٔ عباسی را همپایهٔ مخالفت با خدا و رسول خدا دانسته‌است و بدین سبب، یعقوب لیث را به علت خروج بر خلیفهٔ عاصی و بدعت‌گذار و دیگران را به جنگ با وی فرامی‌خواند:

«پس خلیفه بفرمود به مردی بلندآواز تا میان دو صدف رود و به آواز بلند بگوید که: ای معشر المسلمین! بدانید که یعقوب لیث عاصی شد و بدان آمده‌است تا خاندان عباس برکند و مخالف او را بیارد و به جای او بنشاند و سنت برگیرد و بدعت آشکارا کند. هر آن کسی که خلیفه را خلاف کند، رسول خدای را - عزوجل - خلاف کرده باشد و هر که سر از چنبر طاعت رسول علیه‌السلام بیرون برد، همچنان باشد که سر از طاعت خدای تعالی بیرون بکشید و از دایرهٔ مسلمانی بدر آمد؛ چنان‌که خدای - عزوجل - می‌گوید در محکم کتاب خویش: ﴿أَطِيعُوا

اللّٰهُ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ﴿۱۳۴۷﴾. اکنون کیست از شما که او بهشت را بر دوزخ گزیند و حق را نصرت کند و روی از باطل بگرداند؟ با ما باشد نه با مخالف ما» (طوسی، ۱۳۴۷: ۲۲).

در جامعه نمایش، تنها سخنی که از مردم به میان می آید، صرفاً برای مشخص کردن وظیفه در حیطة فرمانبرداری و اطاعت است. در واقع، قدرت خواستار برپا داشتن چنین صحنه نمایشی برای نشان دادن سلطه و اقتدار خود است و نقش مردم تنها در اطاعت و سرسپردگی از این قدرت بی بدیل خلاصه می شود.

کلیده و دمنه از متونی است که اکثر ویژگی های جامعه نمایش و مؤلفه های آن را داراست؛ چنان که در این متن، درباره نمایش قدرت منحصر به فرد پادشاه از راه اعطای پاداش به فرمانبرداران و مجازات خاطیان آمده است:

«جماعتی که خویشان در محل لذات دارند، اگر اندک نخوتی و تمرّی اظهار کنند، در تقدیم و تعریک ایشان، آن مبالغت رود که عزت و هیبت پادشاهی اقتضا کند، خاص و عام و لشکر و رعیت را از عجز و انقیاد آن مشاهدت کند... و چون این قدرت بدیدند و سر به خط آوردند، در اکرام و انعام فراخور علو همت و فرط سیادت آن افراط فرموده می آید» (منشی، ۱۳۸۲: ۳۹۱).

در جایی دیگر می گوید:

«و چون پادشاه اسرار خویش را بر این نسق عزیز و مستور داشت و وزیر کافی گزید و در دل های عوام مهیب بود و حشمت او از تنسم ضمیر و تتبع سر او مانع گشت و مکافات نیکو کرداران و ثمرت خدمت مخلصان در شرایع جهاننداری واجب شمرد و زجر متعدیان و تعریک مقصران فرض شناخت و در انفاق حسن تقدیر به جای آورد، سزوار باشد که مُلک او پایدار باشد و دست حوادث مواهب زمانه از وی نتواند ربود و در خدمت او گردد...» (همان: ۲۰۰).

در مرزبان نامه نیز آمده است:

«پادشاه دانا آن است که قاعده بیم و امید بر رعیت ممهّد دارد تا گناهکار همیشه باهراس باشد و پاس احوال خود بدارد و مواقع سخط پادشاه مراقبت کند و نکو کردار به امید مجازات خیر، پیوسته طریق نیکو خدمتی و صدق هواخواهی سپرد و نصح مساعی خود در تقدیم مراضی پادشاه شناسد و راعی خلق باید که

همواره به ارّه درودگران مآند که سوی خود و سوی رعیت به‌راستی رود تا چنان که از ایشان منفعت مال با خود تراشد، دَرِ مجاملت و مساهلت نیز از خود بر ایشان گشاده دارد...» (وراوینی، ۱۳۸۴: ۷۶).

امام محمد غزالی در این باب چنین سفارشی به ملوک عصر دارد:

«مَلِک باید که به کار رعیت از اندک و بسیار نظر کند و نیکوکار را گرامی دارد و به نیک کرداری پاداش دهدشان و بدکردار را از بدی بازدارد و به بدکرداری ایشان را عقوبت کند و محابا نکند تا مردمان به نیکویی رغبت کنند، چون پادشاه با سیاست تَبُود و بدکردار رها کند، کار او با ایشان تباہ شود...» (غزالی، ۱۳۸۹: ۱۲۷).

همچنین، نصرالله منشی می‌گوید: «...چه اگر یکی از این دو طرف بی‌رعایت گردد، مصلحان کاهل و آسان‌گیر، و مفسدان دلیر و بی‌باک شوند و کارها پیچیده و اعمال اشغال مختل و مهممل مآند و تلافی آن دشوار دست دهد» (منشی، ۱۳۸۲: ۳۰۸).

چنان که فوکو در سیاست و عقل درباره‌ی الگوی حکمرانی از دیدگاه سن توماس می‌گوید: «حکومت پادشاه بر قلمروش باید تقلیدی از حکومت خدا بر طبیعت باشد» (Foucault, 1990: 75). عنصرالمعالی نیز می‌گوید: «خداوندان چون شبان باشند و کهتران چون رمه. اگر شبان بر رمه خویش به رحمت نباشد، ایشان را از سباع نگاه ندارد» (عنصرالمعالی، ۱۳۶۶: ۳۷). یا سعدی شیرازی می‌گوید:

«پادشاه، پاسبان درویش است گرچه نعمت به فرّ دولت اوست
گوسفند از برای چوپان نیست بلکه چوپان برای خدمت اوست»
(سعدی شیرازی، ۱۳۸۱: ۶۱).

برای التزام به چنین هدفی، افراد خاطی و برهم زننده‌ی نظم عمومی باید از طریق عمّال حکومتی مجازات شوند و بدین ترتیب، نظم بر جامعه حکم فرما گردد؛ چنان که در باب «پادشاه و برهمنان»، سزای براهمه‌خائن چنین تصویر شده است: «مَلِک مثال داد تا ایشان را نکال کردند و بعضی را بر دار کشیدند» (منشی، ۱۳۸۲: ۳۹۵).

در تاریخ بیهقی نیز داستان‌هایی از خشونت سلطان مسعود و ایجاد وحشت و هراس در میان مردم و سپاهیان برای نمایش قدرت پادشاه و به سلطه کشیدن مردم می‌توان یافت که

داستان بر دار کشیدن حسنگ به بدترین شکل از این جمله است:

«خودی، روی پوش آهنی بیاوردند عمداً تنگ؛ چنان که روی و سرش را
نپوشیدی و آواز دادند که سر و رویش را بپوشید تا از سنگ تباہ نشود که سرش
را به بغداد خواهیم فرستاد نزدیک خلیفه... پس مشتی رند را سیم دادند که سنگ
زند، و مرد خود مرده بود؛ که جلادش رسن به گلو افکنده بود و خبه کرده..»
(بیهقی، ۱۳۸۳: ۲۳۰).

قساوت او در اعمال مجازات به حدی می‌رسد که برای تکرار این هیبت و شکوه
قدرت و نیز یادآوری خشونت خود به مردم، برای سالیان متمادی حسنگ را بر دار آویخته
نگاه می‌دارد: «... و حسنگ قریب هفت سال بر دار بماند؛ چنان که پای‌هایش همه
فروتراشید و خشک شد؛ چنان که اثری نماند. تا به دستوری فروگرفتند و دفن کردند؛
چنان که کس ندانست که سرش کجاست و تن کجاست» (همان: ۲۳۶). همچنین، داستان
بویکر حصیری و پسرش از دیگر نمایش‌های قدرت مسعود در تاریخ بیهقی است.

حاکم مستبد برای نشان دادن سلطه و اقتدار خویش، ناگزیر است همواره قدرت خود
را با کشتن (مجازات) به نمایش نهد تا حضورش را به همگان یادآور شود. به قول فوکو:
«تنها آن لحظه که حاکم می‌تواند بکشد، حق اعمال قدرت بر زندگی را می‌تواند محقق
سازد» (Foucault, 2003: 240).

۲-۲. آسیب‌پذیری جامعه نمایش

شفافیت جامعه کلاسیک (نمایش) در خشونت و اجرای تنبیه به منتهای خود می‌رسد.
قدرت مولد قانون، همان قدرت مجری قانون است. قاضی حقیقت‌افروز، همان جلاد
خشونت‌افزاست و برعکس. گویی قانون بدون هیچ پرده پوشی، تبعات ناخوشایند خویش را
پذیرفته است و اعتراف کرده که حقیقتش خونریز و خصمانه است. آن لحظه‌ای که حقیقت
جرم آشکار می‌شود، حقیقت آلوده و خشن قانون / شاه نیز برملا می‌شود.

قدرت کلاسیک از غسل تعمید مزورانه خود سرباز می‌زند و به صراحت اعلام می‌دارد
که هیچ حاکم / قاضی دل‌رحمی وجود ندارد. همین شفافیت محض و علنی‌سازی بی‌محابا،
پاشنه آشیل قدرت نمایشی است؛ زیرا خشم، خشم برمی‌انگیزد و نفرت، نفرت (ر.ک)؛
دانیالی، ۱۳۹۳: ۵۴). همین سبب آسیب‌پذیری جامعه کلاسیک می‌شود؛ زیرا با اینکه

قدرت نامتقارن است، اما دوسویه و متقابل می‌باشد؛ یعنی توده‌ها نیز متقابلاً می‌توانند حرکات شاه را رصد کنند و در لحظه مناسب دست به شورش و مقاومت بزنند و روابط قدرت را باژگونه سازند. در این ساختار، سازوکار اعمال قدرت کاملاً مشهود و به‌مؤاخذه کشیدنی است. این امر به ضعف چنین ساختاری دلالت دارد و شرایط سرنگونی حکومت را فراهم می‌سازد.

نگاهی اجمالی بر داستان‌هایی که شاه (شیر) در آن محور اصلی است، نشان می‌دهد که آنان در انجام امور، اغلب تصمیم درستی نمی‌گیرند و شخصیتی عجول، دهن‌بین و ناکارآمد و بی‌کفایت دارند؛ برای نمونه در باب شیر و گاو از کلیله و دمنه، شیر به‌راحتی فریب دمنه را می‌خورد و به گاو که یار وفادار او بود، بدبین می‌شود و طرح قتل او را می‌ریزد یا در داستان جغد و کلاغ، شاه با دهن‌بینی خود و بی‌عنایتی به رأی وزیر مدبرش، کلاغ را به کام مرگ می‌فرستد و سرانجام، خود و جغدهای همراهش را به کشتن می‌دهد. نمونه دیگری از ظلم را در داستان پادشاه و فنزه می‌توان یافت؛ آنجا که آتش خشم شاهزاده جوجه‌فنزه را به کام مرگ می‌کشاند و فنزه در مقام مقاومت با بانگ و نفیر اعتراض خود را به گونه‌ای تهدیدآمیز بیان می‌کند:

«بیچاره کسی که به صحبت جباران مبتلا گردد، که عقده عهد ایشان سخت زود سُست شود، و همیشه رخسار وفای ایشان به چنگال جفا مجروح باشد. نه اخلاص و مناصحت نزدیک ایشان محلی دارد و نه دالت خدمت و ذمام معرفت در دل ایشان وزنی آرد، محبت و عداوت ایشان بر حدود حاجت و زوال منفعت مقصور است. عفو در مذهب انتقام محظور شناسند، اعمال حقوق در شرع نخوت و جبروت مباح پندارند، ثمره خدمت مخلصان کم یاد دارند، و عقوبت زلت جانیان دیر فراموش کنند. ارتکاب‌های بزرگ را از جهت خویش خُرد و حقیر شمردند و سهوهای خُرد از جهت دیگران بزرگ و خطیر دانند، و من باری فرصت مجازات فایت نگردانم و کینه بجهت خود ازین بی‌رحمت غادر بخوام که همزاد و همنشین خود را بکشت، و هم‌خانه و هم‌خوابه خود را هلاک کرد. پس بر روی مَلِک‌زاده جَسْت و چشم‌های جهان‌بین او برکنند، و پروازی کرد و بر نشیمن حصین نشست» (منشی، ۱۳۸۲: ۲۸۵).

در این حکایت، شاه بعد از اطلاع از کور شدن پسرش، مترصد انتقام است، با وجود اینکه می‌داند فرزند فنزه نیز کشته شده‌است و قاتل پسر، او بوده‌است. وی نمی‌تواند به

عدالت رفتار کند و به حیل‌های متفاوت خواهان به‌دست آوردن مرغ و مجازات وی است. فزیه نیز با زیرکی به قصد وی پی برده، شخصیت پادشاه را چنین توصیف می‌کند:

«حقد و آزار در اصل مخوف است؛ خاصه که اندر ضمائر ملوک ممکن گردد، که پادشاه در مذهب تشفی صلب باشد و در دین انتقام، غالی. تأویل و رخصت را البته در حوالی سخط و کراهیت راه ندهند و فرصت مجازات را فرضی متعین شمرند و امضای عزیمت را در تدارک زلت جانیان و تلافی سهو مفسدان فخر بزرگ و ذخر نافع، و اگر کسی به خلاف این چشم دارد، زردروی شود، که فلک در این هوس دیده سپید کرد و در این تگاپوی، پشت کوژ، و بدین مراد نتوانست رسید...» (همان: ۲۹۴).

سرانجام، پادشاه با وجود جهد و مکر بسیار برای به‌دست آوردن فزیه و فرونشاندن آتش خشم خود با مجازات وی، به این امر نائل نشد که دلیل این امر نیز شناخت کامل فزیه از روحیات پادشاه بود.

فحوای اغلب چنین داستان‌هایی، آگاه کردن پادشاهان به مقاومت‌های احتمالی و گوشزد این مطلب است که ظلم در حق رعیت، سرانجام منجر به مقاومت توده و آسیب رساندن به قدرت حاکمه می‌شود؛ چنان‌که فوکو نیز خطاب به قدرتمندان می‌گوید: «اگر شما خشن باشید، خطر شورش‌ها را برمی‌انگیزید» (Foucault, 1980: 155).

بیهقی ظلم و ستمی را که بر آملیان به دلیل فراهم نکردن دینار و اموال مطالبه‌ای روا شده بود، در حکایت زیر بیان کرده‌است و زیرکانه عملکرد خشونت‌آمیز طبقه حاکم در جامعه نمایش را به مواخذه می‌کشد: «آتش در شهر زدند و هرچه می‌کردند و هر که را خواستند، می‌گرفتند و قیامت را مانست... و بدنامی سخت بزرگ حاصل شد» (بیهقی، ۱۳۸۳: ۶۸۶). در اینجا، بیهقی با ذکر جمله «بدنامی سخت بزرگ حاصل شد»، نشان می‌دهد که ذات و نهاد پادشاه بر مردم آشکار شده‌است و ایشان به این نابرابری ظالمانه در اعمال نیرو پی برده‌اند که در پایان، این تهدیدی برای قدرت پادشاه به حساب می‌آید و به قول فوکو، رابطه شاه و مردم با اینکه متقارن نیست، ولی متقابل و دوسویه است؛ یعنی نمی‌توان بدنی را لمس کرد، بی‌آنکه لمس شود.

در تاریخ بیهقی، شواهدی را می‌توان یافت که در آن مردم با دیدن چنین نابرابری‌هایی با مجازات اعمال‌شده از سوی پادشاه همسو و هم‌داستان نشده‌است و به مقاومت

برخاسته‌اند، یکی از بارزترین این کنش‌ها را می‌توان در داستان بر دار کردن حسنک دید. در این قسمت، راوی اتحاد و همدلی مردم با حسنک و نیز مقاومت در برابر ظلم سلطان و درباریان را چنین روایت می‌کند: «پس آواز دادند او را که بدو... هر کسی گفتند: شرم ندارید، مرد را که می‌بکشید، به دُو به دار برید؟ و خواست شوری بزرگ به پای شود. سواران سوی عامه تاختند و آن شور بنشانند» (همان: ۲۳۵). همچنین، می‌گوید: «آواز دادند که سنگ دهید و هیچ کس دست به سنگ نمی‌کرد... همه زارزار بگریستند؛ خاصه نشابوریان» (همان).

افزون بر این، با وجود اختناق حاکم بر دربار، از آهنگ و نوای محزون بیهقی و عبارت «رحمة الله علیه» به وضوح می‌توان دریافت که وی نیز با بر دار کردن حسنک مخالف است: «این است حسنک و روزگارش و گفتارش، رحمة الله علیه. این بود که گفتمی مرا دعای نشابوریان بسازد و نساخت و اگر زمین و آبی مسلمانان به غضب بستد، نه زمین ماند و نه آب» (همان: ۲۳۸).

با مشاهده چنین کنش‌های اشتباهی از سوی پادشاه، توده درمی‌یابد که پادشاه نیز عاری از خطا و اشتباه نیست و در واقع، حاکم نیز یکی از جنس آن‌هاست. پس آنان نیز می‌توانند جایی باشند که این حاکم غضب کرده‌است. بدین ترتیب، نمایش مستبدانه کلاسیک همواره در معرض طغیان و فروپاشی قرار دارد.

۲-۳. تغییر شیوه تنبیه از مجازات به عفو

در سیاست کلاسیک، هر لحظه ممکن بود که مجرم مشمول عفو پادشاه قرار گیرد؛ زیرا انتقام شیوه تنبیه پادشاه بود و امکان رهایی و خلاصی از مجازات در مواردی خاص مهیا بود. برآیند حکایات در داستان‌ها مبتنی بر این است که این اعمال قدرت همراه با تدبیر خاص و لزوم تنبیه نیست و صرفاً بر اراده شخص پادشاه و نیز رنجش و خشم مقطعی او استوار است؛ مانند ماجرای وادار کردن شغال به پذیرش شغل حکومتی و آنگاه بدبینی و برکناری و نیز طرح قتل وی در باب «شیر و شغال» که سرانجام، با وساطت مادر شیر از این توطئه جلوگیری می‌شود (ر.ک؛ منشی، ۱۳۸۲: ۳۱۲-۳۳۳) و نیز زندانی کردن دادمه به علت خنده بر رفتار شیر در خواب در باب پنجم *مرزبان‌نامه* از این گونه است (ر.ک؛ واروینی، ۱۳۸۴: ۱۹۴-۲۰۳). بدین ترتیب، هیچ قانون خاصی برای اعمال کردن یا نکردن

مجازات وجود نداشت و پادشاهان گاهی به منظور جلوگیری از مقاومت مردم و حفظ رسم خادم و مخدومی به جای مجازات، شیوه بخشش را در پیش می گرفتند. در حکایتی از *مرزبان نامه* به این رویکرد چنین اشاره شده است:

«خرس گفت: هر که گناه رعیت را خرد داند، عفو پادشاه بزرگ نداند و هر که گناهکار را بری الساحة شمرد، حق تجاوز پادشاه نشناسد. ملک را از این وقاحت از او سخت منکر آمد و گفت... تقصیر و غرامت و گناه و ندامت همه در راه فرودستان آمده است و قبول و اجابت همیشه مستقبل آن شده... دادستان اگرچ در این فصول حفظ جانب دوستان می کند و آن پسندیده ترین خصال و شریف ترین خلال مردم است، لیکن از این معانی اقتنای ذخائر نکونامی و اجتنای ثمرات حُسن حفاظ ما می جوید؛ چه اگر به هر خطیستی که در راه خدمتگاران آید، مطالب و معاقب شوند، رسم خادم و مخدومی از جهان برخیزد» (وراوینی، ۱۳۸۴: ۳۲۲-۳۲۴).

قدرت پادشاه هیچ گاه بیشتر از زمانی جلوه و درخشش نداشت که با نامه عفو، عمل جلاد را متوقف کند و بیشتر اوقات در لحظات آخر می رسید (ر.ک؛ دانیالی، ۱۳۹۳: ۵۸). در چنین هنگامی، درباریان و اطرافیان پادشاه با اصرار و پافشاری بر خواهش خود و التماس برای عفو محکومان متعمدانه نشان می دادند که قدرت پادشاه، قدرت برتر است و حق مرگ و زندگی مردم به دست اوست. این در حالی است که وزیر و اطرافیان پادشاه در اغلب اوقات هیچ نقشی در تصمیم گیری های پادشاه نداشتند و به خواست پادشاه افرادی با چنین ویژگی در دربار تربیت و گماشته می شدند:

«پادشاهی را شنیدم که به کشتن اسیری اشارت کرد. بیچاره در حالت نومیدی ملک را دشنام دادن گرفت و سقط گفتن که گفته اند هر که دست از جان بشوید، هر چه در دل دارد بگوید:

وقت ضرورت چو نماند گریز دست بگیرد سر شمشیر تیز
إِذَا أَيْسَ الْإِنْسَانُ طَالَ لِسَانُهُ كَسِنُورٍ مَّغْلُوبٍ يَصُولُ عَلَى الْكَلْبِ

ملک پرسید: چه می گوید؟ یکی از وزرای نیک محضر گفت: ای خداوند می گوید: ﴿وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظِ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ﴾. ملک را رحمت آمد و از سر خون او در گذشت. وزیر دیگر که ضد او بود، گفت: ابناي جنس ما را نشاید در

حضرت پادشاهان جز به راستی سخن گفتن. این مَلِک را دشنام داد و ناسزا گفت. مَلِک روی از این سخن درهم کشید و گفت مرا آن دروغ پسندیده‌تر آمد از این راست که تو گفتی که آن را روی در مصلحتی بود و بنای این بر خُبشی و خردمندان گفته‌اند: دروغ مصلحت‌آمیز به از راست فتنه‌انگیز» (سعدی شیرازی، ۱۳۸۱: ۷).

شواهدی چند در این زمینه در کتب منشور، نشانگر این مطلب است که گویا در دربار کسانی تربیت می‌شدند و برای جلب نظر مساعد پادشاه در باب عفو و بخشش وی به اصرار و التماس روی می‌آوردند و بدین سان، برای حفظ منافع شخصی پادشاه و نظام قدرت می‌کوشیدند:

«مگر صواب آن است که خداوند، ندیمان خردمندتر ایستاند پیش خویش که در ایشان با خرد تمام که دارند، رحمت و رأفت و حلم باشد و دستوری دهد ایشان را تا بی‌حشمت، چون که خداوند در خشم شود، به افراط شفاعت کنند و به تطف آن خشم را بنشانند» (بیهقی، ۱۳۸۳: ۱۲۷).

در واقع، این امر، نمایشی دروغین برای افزایش محبوبیت پادشاه نزد توده مردم بود. بیهقی در حکایتی برای نشان دادن چهرهٔ موجه مسعود چنین می‌گوید: «این غایت حلیمی و کریمی باشد. چه نیکوست العفو عند القُدرة» (همان: ۱۸۲). همچنین، در قاپوس‌نامه نیز مؤکد به عفو سفارش شده است:

«و چون گناهی را از تو عفو خواهند، عفو کنی و عفو کردن بر خود واجب گردان، اگرچه گناهی سخت بوده، که بنده اگر گنه کار نباشد، عفو خداوند پیدا نیاید، چون مکافات گناه کرده باشی، آنگاه حلم تو چه باشد، و چون عفو کردن واجب دانی، از شرف بزرگی خالی نباشی و چون عفو کردی او را سرزنش مکن و از آن گناه یاد مدار که آنگاه چنان باشد که عفو نکرده باشی» (عنصرالمعالی، ۱۳۶۶: ۱۰۹).

یادآوری این نکته لازم می‌نماید که رویکرد کلی متون کلاسیک دربارهٔ مجازات و عفو حاکی از این است که این بخشش عمومی و شامل همگان نیست و بنا بر ضرورت و در شرایط خاص از سوی حاکم اعمال می‌شود و به قول فوکو، همیشه حق زندگی و مرگ در نهاد قدرت به شیوه‌ای نامتعادل اعمال شده است.

شفافیت و وضوح رابطه بین حاکم و محکوم و اعمال رأی شخصی با عفو و مجازات، اغلب باعث خدشه دار شدن چهره نهاد قدرت می شود و طبقه حاکم به هیچ وجه نباید اجازه دهد مکانیسم کشف حقیقت علنی شود و حقیقت قضایی با آغشته شدن به خون، اعتبار همگانی خود را از دست بدهد؛ یعنی نباید انتقام پادشاه جنبه فردی و شخصی به خود بگیرد (ر.ک؛ دانیالی، ۱۳۹۳: ۵۸). بدین ترتیب، قدرت برای تضمین ثبات و امنیتش باید نوع مجازات را تغییر دهد که در ادامه بدان خواهیم پرداخت.

۲-۴. دانش جرم‌شناسی و مجازات در جامعه مبتنی بر مراقبت

پس از اینکه جامعه کلاسیک پی به نقطه ضعف خویش (خشونت در اعمال مجازات) برد، برای تداوم حکومت خود چاره‌ای جز تحولی اساسی از طریق تدوین قانونی عام به منظور اعمال قدرت نداشت و این شناخت از طریق دانش جرم‌شناسی ممکن شد. قدرت به منظور مراقبت و کنترل دائم توده‌ها از شیوه‌ای بهره می‌برد که در اصطلاح فوکو، از آن به «تکنیک معکوس سازی رؤیت پذیری» یاد می‌شود (ر.ک؛ فولادوند، ۱۳۷۲: ۳). در واقع، قدرت برای استمرار نظام خود و جلوگیری از هر گونه مقاومت احتمالی باید در عین چیرگی بر امور، نشانی از چهره خشن خود به جای نگذارد. برای نیل به این هدف، تحولی در شیوه اعمال قدرت در پیش می‌گیرد که فوکو از آن به «عبور از جامعه نمایش به جامعه مبتنی بر مراقبت» یاد می‌کند: «جامعه ما، جامعه مبتنی بر نمایش نیست، بلکه جامعه مبتنی بر مراقبت است. در زیر سطح تصویرها، بدن‌ها عمیقاً در محاصره‌اند» (دریفوس و رابینو، ۱۳۷۸: ۳۰).

سردمداران نظام‌های قدرت بدین نتیجه دست یافته‌اند که برای دستیابی به یک مراقبت تعمیم یافته از نشر و تمرکز قدرت در نقاطی ممتاز و محدود باید اجتناب کنند. این وجه باعث تکثیر قدرت از طریق «انضباط منتشر» شد. انضباط، سایه بدن پادشاه را پوشش می‌دهد؛ آن نقطه‌های کوری را که از تیررس نگاه حاکم خارج‌اند، پُر، و خلاء قدرت را ناممکن می‌کند (ر.ک؛ دانیالی، ۱۳۹۳: ۷۱). وقتی شخص به سبب سرپیچی و نافرمانی قانون مجازات شود، بار خشونت و اعمال آن بر دوش حکومت نمی‌افتد و چهره خشونت رازش و منفور نمی‌سازد. بدین سان، قدرت می‌کوشد از لمس بدن‌ها اجتناب و از سطح بدن عبور کند و با پایه‌گذاری قوانین و مقررات، به انضباط منتشر دست یابد.

دانش جرم‌شناسی به دنبال شناخت علل و انگیزه‌هایی است که فعل مجرمانه معلول آن‌هاست و روح را به مثابه فاعل اصلی نشانه گرفت و جرم نشان از طبیعتی منحرف در روان فرد دارد که باید اصلاح شود. این رابطه ضروری، نمایانگر پیوند قطعی و حتمی میان جرم و مجازات است. به قول فوکو، ما در جامعه‌ای زندگی می‌کنیم که در آن جرم صرفاً تخطی از قانون نیست، بلکه بیشتر انحراف از هنجار است (ر.ک؛ فوکو، ۱۳۸۹: ۱۹۸). بدین ترتیب، جامعه به دو قطب عظیم «بهنجار/ نابهنجار» تقسیم می‌شود و این قطب نابهنجار، قابلیت بازگشت به بطن جامعه را دیگر در خود ندارد و مطرود و مغضوب است.

تعامل قدرت و دانش از طریق انسانی شدن مجازات، موجب ایجاد رابطه قطعی میان جرم و مجرم می‌شود. بنابراین، نسبتی ضروری و حتمی میان جرم و مجازات پدید می‌آورد که نمی‌توان از آن چشم‌پوشی کرد و با مشخص کردن هنجار و ناهنجار و تدوین قوانینی مانند مجازات تعدی به جان و مال و... این امر جرم محسوب می‌شود و دیگر عفو و مجازات از حیطة اختیارات سردمداران قدرت خارج می‌گردد و همانند گذشته جنبه شخصی نخواهد داشت؛ چنان که در سیاست‌نامه نیز در این زمینه آمده است:

«پرویز مَلِک چنین گوید که مَلِک را نشاید که گناه چهار گروه مردم اندر گذارد: یکی گناه آنکه آهنگ مملکت وی کند و دیگر آنکه آهنگ حرم وی کند و سه دیگر آنکه راز ایشان نگاه ندارد و آشکارا کند و چهارم آنکه به زبان با مَلِک باشد و به دل با مخالفان مَلِک و در سر، تدبیر ایشان کند» (طوسی، ۱۳۴۷: ۴۲).

یا در قابوس‌نامه آمده است: «عفو کردن خونی روا مدار. اگر مستحق خونی را عفو کنی، نیز بدان خون به قیامت شریک باشی و گرفتار» (عنصرالمعالی، ۱۳۶۶: ۲۲۹).

قاضی در این فرایند، برخلاف پادشاه که قانون را نمود و تجسد اراده لایزال خود می‌دانست، داوری و قضاوت خود را یک تصمیم و کنش شخصی نمی‌داند (ر.ک؛ دانیالی، ۱۳۹۳: ۱۱۹). بر همین اساس، در مرزبان‌نامه آمده است: «چه مجرم را به گناه عقوبت نفرمودن، چنان باشد که بی گناه را معاقب داشتن و از منقولات کلام اردشیر بابک و منقولات حکمت اوست که بسیار خون ریختن بُود که از بسیار خون ریختن بازدارد» (وراوینی، ۱۳۸۴: ۵۵).

در گلستان آمده است: «درویشی را ضرورتی پیش آمد. گلیمی از خانه یاری بدزدید.

حاکم فرمود که دستش ببرند. صاحب گلیم شفاعت کرد که من او را بجل کردم. گفتا: به شفاعت تو حدّ شرع فرو نتوان گذاشت» (سعدی شیرازی، ۱۳۸۱: ۹۱). همچنین، می گوید: «رحم آوردن بر بدان ستم است بر نیکان، و عفو کردن از ظالمان جور است بر درویشان» (همان: ۱۷۱).

یادآوری می شود که پادشاهان با توصیفاتى که از آنان در تاریخ ثبت شده است، افراد پایبند به شرع و آیین نبوده اند، اما بنا به ضرورت، مزورانه برای مشروعیت بخشی به قدرت خود از شرع به نفع خویش سود می جستند. پس از وضع قوانین به دلخواه حاکم، نوبت به اجرای آن است که در این زمینه نیز در صورت مشاهده اعمال خلاف قانون، باید فرد خاطی به شدت مجازات شود تا بار دیگر قدرت با چهره ای متفاوت به نمایش درآید و از هر گونه نافرمانی و مقاومت جلوگیری شود؛ برای نمونه، در تاریخ بیهقی آمده است که سلطان مسعود یکی از افراد خود را که با ستاندن گوسفند رعیت به وی ظلم کرده بود، این گونه مجازات می کند: «فرمود تا از دروازه گرگان بیاویختند» (بیهقی، ۱۳۸۳: ۶۷۳) و چنین قدرت خود را به نظاره می گذارد: «منادی کردند که هر کس به رعایای این نواحی ستم کند، سزای او این باشد و بدین سبب حشمتی بزرگ افتاد و راعی، رعیت را بدین و مانند این نگاه تواند داشت» (همان: ۶۷۳).

در سیاست نامه نیز در این باب آمده است:

«و از احوال عامل پیوسته می باید پرسید. اگر چنین می رود که یاد کردیم، عمل بر وی نگاه دارد و اگر نه به کسان شایسته بدل کند و اگر از رعیت چیزی سته باشد، به ناوجب از وی بازستانند و به رعیت بازدهند و پس از آن، اگر او را مالی بماند، از وی بستانند و به خزانه آرند و او را مهجور کنند و نیز عمل نفرمایند تا دیگران عبرت گیرند و درازدستی نکنند» (طوسی، ۱۳۴۷: ۳۱).

در جایی دیگر نیز می گوید:

«و از احوال وزیران و معتمدان همچنین در سر می باید پرسید تا شغل ها بر وجه خویش می رانند یا نه، که صلاح و فساد پادشاه و مملکت بدو باز بسته باشد که چون وزیر نیک روش باشد، مملکت آبادان بود و لشکر و رعایا خشنود و آسوده و بابرگ باشند و پادشاه فارغ دل، و چون بدروش باشد، در مملکت آن خلل تولد کند که درنتوان یافت و همیشه پادشاه سرگردان و رنجوردل بود و ولایت مضطرب» (همان: ۳۱).

«در همه‌وقتی پادشاه را از احوال گماشتگان غافل نباید بود از روش و سیرت ایشان برمی‌باید رسید. چون ناراستی و خیانتی از ایشان پدیدار آید، هیچ ابقا نباید کرد، او را معزول کنند و بر اندازه جرم او را مالش دهند تا دیگران عبرت گیرند و هیچ کس از بیم سیاست بر پادشاه بد نیارد اندیشید» (همان: ۴۲).

به موازات مکان‌زدایی از قدرت، جمعیت (توده) به شکل افزایشی کمتر می‌بیند و کمتر امکان شناخت و قضاوت را می‌یابد؛ چراکه نقطه‌یابی قدرت و اینکه از کجا این قدرت اعمال می‌شود، غیرممکن شده‌است. آنکه چرخ قدرت را به راه می‌اندازد، خود محکوم است، نه حاکم. بدین صورت، قدرت از پایین اعمال می‌شود و افراد از طریق شناخت خود به شناخت جمعیت می‌رسند. این اتصال و پیوستگی مراقبت عمومی دولت از جمعیت (توده) را ممکن ساخت (ر.ک؛ دانیالی، ۱۳۹۳: ۱۲۵). بدین صورت، مردم در برابر و علیه هم قرار می‌گیرند و بخشی از جمعیت به مجازاتگران بخشی دیگر تبدیل می‌شوند.

فوکو معتقد است که قدرت نه تنها بر ما تحمیل شده، بلکه ما قسمتی از سازوکار قدرت را تشکیل داده‌ایم، «ما نه در آمفی‌تئاتر نه بر صحنه نمایش، بلکه در ماشین سراسرین هستیم؛ ماشینی که اثرات قدرتش را از طریق خود ما اعمال می‌کند؛ زیرا ما جزئی از مکانیسم آن هستیم» (Foucault, 1995: 217). در واقع، نظام قدرت سعی کرده‌است نظم خاصی را از بیرون به ما تحمیل کند و ما را جزئی از نفس خود سازد، در این صورت، ما بدون دلیل و بی‌هیچ سوگیری خاص به برآورده کردن خواسته‌های آنان تن در می‌دهیم. بدین سان، با وضع قوانین و مقررات، عموم مردم ملزم به اجرای آن است و در صورت سرپیچی از آن، نه تنها فرد خاطی خود را مستحق تنبیه می‌داند، بلکه همگان خواهان مجازات وی هستند. بدین ترتیب، روح فرمان‌برداری یا به عبارت دیگر، بردگی اختیاری برای جامعه درونی شده، تسلط بر ایشان به مراتب سهل‌الوصول‌تر می‌شود و فرد گناهکار نیز به بهانه حراست از جامعه و برقراری نظم اجتماعی، از جامعه طرد شده، به شدت مجازات می‌گردد و هر اقلیت نظارت‌ناپذیر و کنترل‌ناشدنی و فرموله‌نشده‌ای که امنیت جامعه را مختل سازد، باید از پیکره اجتماع حذف شود.

۲-۵. مجازات و حذف تکنیک‌ها و عوامل خطرناک

تدوین قانونی همه‌جانبه و پذیرفتنی از سوی اکثریت، تنها از طریق شناخت دقیق انسان

امکان‌پذیر است. جایی که سلطه و شناخت یا به عبارتی دیگر، قدرت و دانش بر هم منطبق می‌شوند و به صورت قانون به جامعه ابلاغ می‌شود، جایی برای نافرمانی وجود ندارد و هر چیز طغیانگر و خطرناکی باید به انقیاد درآید. این سلطه و شناخت برای خلق بهشتی مصون و امن است! تا چیزی امنیت و آسایش و انسجام جامعه را به خطر نیفکند. بنابراین، هر چیزی که نظارت‌پذیر، فرموله‌شدنی و قاعده‌مند نباشد و تن به این قانون ندهد و امنیت جامعه را به خطر اندازد، باید به کنار رود و حذف شود (ر.ک؛ دانیالی، ۱۳۹۳: ۶۸).

نگاهی اجمالی در تاریخ بیهقی نشانگر حذف عوامل خطرناک برای سازوکار قدرت سلطان مسعود است، سلطان محمود در زمان حیات خود، مسعود را به ولیعهدی برگزیده بود. اما به دلایلی در اواخر عمر از این تصمیم منصرف شد و پسر دیگرش محمد را به جانشینی برگزید، این امر باعث ایجاد شکافی عمیق بین دو گروه طرفدار آنان شد و به همین سبب، دربار غزنوی به دو گروه «پدریان» و «پسریان» تقسیم شده بود. بیهقی در این خصوص چنین اشاره می‌کند: «قومی ساخته‌اند از محمودی و مسعودی و به اغراض خویش مشغول» (بیهقی، ۱۳۸۳: ۳۷۷). کینه سلطان مسعود از پدریان تا آنجاست که حتی افرادی مانند «علی قریب» و برادرش «منگیتراک» با وجود اینکه چندی بعد، خود را حامی مسعود نشان دادند، نیز از دستگاه حکومتی طرد شدند.

در این روش، چرخش چشم‌های مراقبه‌گر به سمت توده‌ها (جمعیت) طریقی برای مدیریت فزاینده امنیت است، اما برای نمونه، افرادی چون «زیرک» در *مرزبان‌نامه* یا «شنزبه» در *کلیله و دمنه* در نقطه‌ای مستقر هستند که خارج از دید حکومت هستند و برپایی هر گونه برج مراقبت و نظارت بر آنان را غیرممکن می‌سازند. نقطه کوری که از دایره دید خارج است. بی‌شک چنین نقطه‌ای هر گونه امنیتی را به مخاطره می‌افکند؛ چراکه همچون خلأ و شکافی پیوستار نگاه را از هم می‌گسلد. افرادی چون محمد، یوسف، علی قریب و برادرش، منگیتراک و... در تاریخ بیهقی از تکیه‌ها و عوامل خطرناک برای سازوکار قدرت سلطان مسعود است که وی پس نشستن بر مسند قدرت، اکثر طرفداران پدر را که خطری برای حکومت او به شمار می‌آمدند، به گونه‌ای حذف و طرد می‌کند: «هر کسی که امیر مسعود را -رحمة الله- خلاف کرده بود و با خصم او مطابقت کرده بود، همه را به دست آورد و هر یکی را از ایشان عقوبتی کرد و همه را مستأصل گردانید» (همان: ۲۴۱).

بررسی موشکافانه تاریخ بیهقی نشان می‌دهد که حذف و طرد و کنارگذاری صرفاً

عوامل خطرناک را در بر نمی‌گیرد، بلکه حتی کسانی را که به گروه خاصی تعلق خاطر ندارند و به قول فوکو، فرموله‌نشده‌نی هستند نیز شامل می‌شود. افراد خنثی و بی‌طرفی همانند «حاجب‌غازی» از جمله این افرادند. بدین سان، در دو قطبی‌های قدرت، نقطه‌خنثی وجود ندارد و نمی‌توان در صحنه قدرت حضور داشت و از برآیند نیروها در امان بود و یا حتی در صورت بی‌طرفی باید سعی در جلب نظر هر دو قطب و به خصوص قطب قدرتمندتر داشت. در غیر این صورت، در میدان تقابل نیروها محکوم به نابودی خواهیم بود؛ چنان‌که بازخوانش تاریخ بیهیمی و داستان نظایر افراد خنثی و بی‌طرفی همانند حاجب‌غازی مؤید این امر است.

با تقسیم جامعه به دو قطب خودی و غیرخودی، توده‌های متحد و ادغام‌شده در یک پیکره سیاسی، تکینه‌های غیرخودی را سرکوب می‌کنند؛ زیرا حضور تکینه‌ها در اجتماع شرایط بالقوه‌ای برای انقلاب و آشوب‌های اجتماعی را فراهم می‌آورد. از این نظر، قدرت همواره با تکینگی و ناآمیختگی در سیاست مسلط در تقابل است و با دست‌ان مردم به این تکینگی خاتمه می‌بخشد.

نتیجه‌گیری

رابطه قدرت و دانش رابطه‌ای متقابل است؛ بدین مفهوم که قدرت مولد دانش و دانش نیز تولیدکننده و افزاینده قدرت است. بدون در نظر گرفتن رابطه متقابل این دو حوزه، نمی‌توان به درک درستی از مفهوم قدرت فوکویی دست یافت. از این منظر، سازوکار قدرت با بهره‌گیری از دانش به تحلیل بدن می‌پردازد و چگونگی اعمال قدرت بر جسم و روح را شناسایی می‌کند.

این تعریف از قدرت که در پیوندهای عمیق با دانش قرار داشت، موجبات شکل‌گیری علوم انسانی و اجتماعی را فراهم آورد، سویه خشونت و رعب‌انگیز خود را تعدیل کرد و با درونی‌سازی نظارت مستمر افراد بر رفتار خود، به هدف خویش نائل گردید. نظارت سراسرینانه، افراد را در گروه‌هایی نظیر «بزهکار/ بی‌گناه» طبقه‌بندی کرد و با تعریف هنجارها و ناهنجارها برای هر گروه به منقادسازی پرداخت. بدیهی است در چنین جامعه‌ای که قدرت و دانش ملازم یکدیگرند و محصول آن به منزله قانونی عام به جامعه ابلاغ می‌گردد، هیچ‌گونه نافرمانی توجیه‌پذیر نیست و هر کسی که به این قانون تن ندهد و به

قول فوکو، فرموله‌شدنی، قاعده‌مند و نظارت‌پذیر نباشد، عصیانگر و خاطی خوانده شده، به نام حفظ نظم و امنیت جامعه، متناسب با جرم خود مجازات می‌شود.

از میان دانش‌هایی که قدرت مولد آن و جایگاهی برای ظهور و بروز آن بود، حوزه جرم‌شناسی و مجازات در این مجال بررسی شد و بازتاب آن در متون منثور ادب فارسی به مثابه جایگاهی برای درونی‌سازی و تبیین قاعده‌ها و هنجارهای وضع‌شده از سوی قدرت به نمایش گذاشته شد. نگاهی به شیوه‌های تنبیه و مجازات در کتب تاریخی و سیاسی نشان می‌دهد که هدف از تنبیه و مجازات در گذشته، تکرار نمایش قدرت پادشاه بود و به اشکالی چون شکنجه‌های عذاب‌آور و اعدام در انظار عمومی انجام می‌گرفت، اما به تدریج با پی بردن قدرت به نقاط ضعف و آسیب‌پذیر خود (قابل رؤیت بودن)، تغییرهایی در شیوه تنبیه پدید آمد؛ بدین معنا که دیگر تنبیه شیوه انتقام شخصی پادشاه نبود، بلکه با به کارگیری شیوه‌های جدید، روح و روان افراد پایگاه اعمال قدرت بود و بدین وسیله به مراقبتی تعمیم‌یافته دست یافت.

نتایج این بحث نشان داد علوم انسانی نقطه آرمانی دانش‌هایی از جمله جرم‌شناسی و مجازات است که قدرت از آن برای شناخت انسان و چیرگی بر او بهره برده‌است. در این میان، ادب فارسی، به‌ویژه متون نثر نقش عمده‌ای در چگونگی بروز تعاملات قدرت و تحکیم پایه‌های آن دارد. به طوری که می‌توان سیاست را موضوع نظری و عملی بسیاری از متون ادب فارسی دانست که با گزاره‌های بی‌شماری از آن به منظور القای هنجارهای وضع‌شده، سود جسته‌است و در جای‌جای آن حضور پیدا و پنهان دارد. این بیانگری گاه در قالب اظهارنظرها، گزاره‌ها یا روایات تاریخی و گاه در شکل‌های پنهان‌تر در خدمت تمثیل و شناور شدن زبان و فاصله گرفتن از وظیفه اصلی نثر به نفع ایجاد فضاهای روایت‌گونه و داستانی رخ می‌نماید تا قدرت با طبیعی‌سازی آن دسته از قواعد و هنجارهای دلخواهش به برتری و تسلط خویش چهره‌ای قانونی و موجه بپوشاند.

منابع و مأخذ

برنز، اریک. (۱۳۸۱). *میشل فوکو (نویسندگان قرن بیستم فرانسه)*. ترجمه بابک احمدی. تهران: ماهی.

بیهقی، ابوالفضل محمد. (۱۳۸۳). *تاریخ بیهقی*. ج ۳. چ ۴. به کوشش خلیل خطیب رهبر. تهران: مهتاب.

دانیالی، عارف. (۱۳۹۳). *میشل فوکو: زهد زیبایی‌شناسانه به مثابه گفتمان ضد دیداری*. تهران: تیسار.

دریفوس، هیوبرت و پُل راینو. (۱۳۷۸). *میشل فوکو: فراسوی ساختگرایی و هرمنوتیک*. ترجمه حسین بشیریه. تهران: نی.

سعدی، شیخ مصلح‌الدین. (۱۳۸۱). *گلستان*. تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی. تهران: خوارزمی.

طوسی، خواجه نظام‌الملک. (۱۳۴۷). *سیاست‌نامه (سیرالملوک)*. به کوشش جعفر شعار. تهران: امیرکبیر.

عنصر‌العمالی، کیکاووس. (۱۳۶۶). *قابوس‌نامه*. به تصحیح غلامحسین یوسفی. تهران: علمی و فرهنگی.

غزالی، امام محمد. (۱۳۸۹). *نصیحة‌الملوک*. به کوشش قوام طه. تهران: جامی.

فوکو، میشل. (۱۳۸۹). *تئاتر فلسفه: گزیده‌ای از درس‌گفتارها، کوتاه‌نوشت‌ها، گفتگوها «حلقه‌های تور قدرت»*. نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده. تهران: نی.

_____ (۱۳۷۲). «میشل فوکو: رازبینی و رازگویی». *مجله نگاه نو*. ش ۱۷. ص ۵۸. فولادوند، عزت‌الله. (۱۳۷۲). «میشل فوکو: رازبینی و راست‌گویی». *مجله نگاه نو*. ش ۱۷. ص ۵۸.

منشی، نصرالله. (۱۳۸۲). *کلیله و دمنه*. تصحیح و توضیح مجتبی مینوی. چ ۱۷. تهران: امیرکبیر.

میلز، سارا. (۱۳۹۲). *میشل فوکو*. ترجمه مرتضی نوری. چ ۲. تهران: مرکز.

وراوینی، سعدالدین. (۱۳۸۴). *موزبان‌نامه*. به کوشش خلیل خطیب رهبر. تهران: صفیعلی‌شاه.

Foucault, Michel. (1980). *Power/ Knowledge*. Edited by Colin Gordon. Brighton.

----- (1990). "Politics and Reason". *Focoualt: Politics, Philosophy, Culture*. Trans. by Alan Sheridan and others. Edited by Lawrence Kritzman. Routledge.

----- (1995). *Discipline and Punish*. Trans. by Alan Sheridan. Vintage Books.

----- . (2003). *Society Must be Defended*. Trans. by David Macey. Edited by Mauro Bertani and Alessandro Fontana. Picardor.

