

سیاست و مجازات



نویسنده: مهرداد صمدزاده

نشریه آزادی اندیشه، شماره ۹، تیر ۹۹، صفحه ۸۹ تا ۱۱۶

دانلود نسخه پی دی اف



چکیده

یکی از نشانه‌های مهم عصر مدرن در ایران که در انقلاب مشروطیت تبلور یافت کنده شدن واژه سیاست از مفهوم کلاسیک آن بود. اگر در دوران پیشا مدرن سیاست اساساً در مفهوم مجازات بکار برده می‌شد، با ورود ایران به دنیای مدرن و حضور فعال ملتی نو خاسته در کارزار ملی بار معنایی آن دگرگون گشت. اینک سیاست به مشارکت سیاسی مردم در امور کشور و تعیین سرنوشت خود مبدل گشت، تحولی که ظهور دولت-ملت مدرن را نوید می‌داد.

اما تاریخ مدرن و معاصر ایران به استثنای عصر پر تلاطم مشروطیت و دوره کوتاهی که با برکناری رضا شاه آغاز و با سقوط دولت منتخب مصدق پایان یافت همچنان شاهد تداوم همسانی دو واژه سیاست و مجازات بوده است، تا آنجا که کنشگران سیاسی و مخالفان حاکمیت همواره با مجازات‌هایی

چون زندان، شکنجه، و مرگ مواجه بوده اند. این تداوم لاجرم ذهن پرسشگر را وا می‌دارد تا برای یافتن پاسخ برای این موضوع از ملاحظات متداول فراتر رفته و به کنکاش در سنت‌های تاریخی و تاثیر آنها بر فرهنگ سیاسی جامعه بپردازد.

در این خصوص تاثیر پذیری جریان‌های سیاسی چپ و راست از سنت‌های حماسی و مذهبی نقش به‌سزایی در جلوگیری از تکوین نهادها و تشکلات دموکراتیک و نهایتاً ایجاد استبداد نوین ایفا نموده‌اند. ارائه تصویری فرا انسانی از رهبر در مقام منجی که مشخصه چنین سنت‌هایی می‌باشد خود مروج گرایشی است به گذشته که حق مشارکت سیاسی را از ملت سلب و دیگر بار آن را در جایگاه "رعیت" قرار می‌دهد. این نگرش که ریشه در خوانشی خاص از فلسفه تاریخ دارد همزمان روشنفکر را در مقام فرا تر از مردم و جدا از آنها نشانده و او را منزوی و آسیب پذیر می‌سازد. بدین سان، ورود توده مردم به عرصه سیاست و صدای منفرد روشنفکر در اعتراض به نابسامانی‌ها و بی‌عدالتی‌های اجتماعی، به مجارات هردو توسط حاکمیت می‌انجامد.

چاره در چیست؟ بی‌تردید بازنگری سنت‌های گذشته نخستین قدم در این راستا می‌باشد که معرف رویکردی جامعه محور است. چنین رویکردی را می‌توان با تفسیری نه چندان متفاوت از مقوله دولت-ملت اینگونه فرموله کرد: دولت (همان) ملت است. قدم دیگر اما خلق سنت‌های نوین و به عبارتی فرهنگ سازی است که سیاست را در مفهوم مدرن آن نهادینه و سیاسی بودن را جزئی از حقوق شهروندی تعبیر می‌کند. چنین خلاقیتی متضمن شناخت روشنفکر از روحیات مردم و ضرورت‌های جامعه است که او را به خلاقیت‌های دیگری در زمینه علوم انسانی رهنمود می‌سازد. در اینجا است که روشنفکر ایرانی به جای مصرف گرایی از دستاوردهای فکری و فرهنگی جهان غرب یا مونتاژ نمودن آنها خود فعالانه به تولید در این حوزه‌ها می‌پردازد.

مقدمه

در واژه نامه‌های فارسی لفظ سیاست به مجموعه‌ای از معانی مشابه و متفاوت اطلاق می‌شود که می‌توان آنها را در دو گروه معنایی به شرح زیر قرار داد:

- حفاظت، حراست، نگهداری، حکمرانی، آیین کشورداری، تدبیر، دور اندیشی، دیپلماسی، خط مشی، فن، ترفند، حقه بازی و دوزوکلک، دروغ و فریب.
- تنبیه، جزا، عقوبت، مجازات، گوشمالی، مالش، تعذیب، شکنجه.

این تقسیم بندی با توجه به بار معنایی کلمات تصویرگر دو دنیای متمایز است. گروه نخست متعلق به دنیای مدرن و گروه دوم معرف دنیای پیشا مدرن است که در آن جامعه به راعی و رعیت تقسیم می‌شود. در مورد اخیر سیاست تدبیری است که فرمانروایان با تکیه بر قوه قهریه دولت در جهت تادیب معاندان و انقیاد توده‌های مردم بکار می‌گیرند، تدبیری که از یکسو حکام را به عدالت (موازنه اجتماعی) فرا می‌خواند و از سوی دیگر خاطیان را با تعذیب و تادیب به فرمانبرداری وا می‌دارد. سیاست در این مفهوم بی‌ارتباط با ریشه عربی آن *ساس - یسوس* به معنای "رام کردن اسب" نیست، زیرا در اینجا نیز هدف اساساً مهار انسانهایی است که به آنان همچون حیوانات بهره ده نگریسته می‌شود. استنکاف از

پذیرش چنین جایگاهی سیاست (مجازات) را به همراه دارد که این خود از ویژگی‌های مهم دوران پیشامدرن است، دورانی که در آن نه ارتقاء اجتماعی و نه مشارکت عموم در مسایل سیاسی قابل تصور بود. به یک سخن، "سیاست کردن" و "سیاست شدن" مشخصه عصری است که در آن مقوله ای به نام ملت حضور نداشت.

متون ادبی و تاریخی ایران که در پی استقلال تدریجی کشور از سلطه اعراب و با آگاهی از علل اضمحلال امپراطوری‌های باستان، به ویژه سلسله ساسانیان، به نگارش درآمدند جملگی بر این تقسیم بندی اجتماعی و تدابیر دوگانه عدالت و سیاست دلالت دارند. *سیرالملوک* یا *سیاست نامه* خواجه نظام الملک طوسی یکی از مهمترین متونی است که در اینجا برای آشنایی بیشتر با مفهوم پیشا مدرن سیاست به آن نظر می افکنیم. نظام الملک در ابتدای این اثر به روشنی انگیزه و هدف از این تدابیر دوگانه را بیان می دارد: "اکنون بحمدالله در این روزگار مبارک در همه جهان کسی نیست که بدل خلاقی اندیشد یا سر او از چنبر اطاعت او [ملک] بیرونست. ایزد تعالی این دولت را تا قیامت پیوسته دارد و چشم بد و عین الکمال از این مملکت دور دارد [دارد] [تا خلائق اندر عدل و سیاست این خداوند عالم روزگار می گذرانند." او نخست ملک و فرمانروای خود را به اجرای عدالت فرا می خواند تا بدان حد که او را موظف می دارد تا "در هفته دو روز بمظالم [به مظالم] بنشیند و داد از بیدادگر بستاند و انصاف دهد و سخن رعیت بگوش خود بشنود" (نظام الملک ۱۳۴۴، ۱۰-۹). این تاکید بر عدالت تا آنجاست که خواجه شرط برخورداری شاه فرمانروا از فره ایزدی را تعهد وی به رفاه و امنیت "بندگان" خود می داند. چنین نگرشی حاکی از جهان بینی کلی اوست که به رغم پایبند بودن به آمیزش دین و حکومت، مسایل این جهانی را بر اعتقادات آسمانی رجحان می دهد، نکته ای که در شماری از حکایات تمثیلی او به چشم می خورد (به عنوان مثال نگاه کنید به حکایت یوسف و حکایت مرد توانگر و سگ گر، نظام الملک ۱۳۴۴، ۱۱، ۱۶۸).

در این حکایات نظام الملک همچنین به نقل از پیشینیان بر ضرورت اعمال سیاست (مجازات) تاکید می ورزد که در وهله نخست کسانی را شامل می شود که در اجرای عدالت قصور ورزیده اند: "... پادشاه را از احوال گماشتگان غافل نباید بودن و پیوسته از روش و سیرت ایشان بر می باید رسید چون نادرستی و خیانتی را از ایشان پدیدار آید هیچ ابقا نباید کردن او را باید معزول کرد و بر اندازه جرم او مالش دهد تا دیگران عبرت گیرند و هیچ کس از بیم سیاست بر پادشاهان نیارد اندیشید..." (نظام الملک ۱۳۴۴، ۲۷، ۳۳). در اینجا نگاه نظام الملک متوجه ظلم و بیدادگری های حکام است که موازنه اجتماعی را بر هم زده، "رعیت را درویش" و "بیکبارگی بنیرنگ مزدک فریفته" [به یکبارگی به نیرنگ مزدک فریفته] می گرداند (نظام الملک ۱۳۴۴، ۳۶).

اگر چه نظام الملک هیچگاه مستقیماً از اعمال سیاست (مجازات) بر توده عام سخن به میان نمی آورد، اما قیاس او از رعیت به "رمة" و راعی به "چوپان" نشانگر جایگاه دون پایه ای است که او برای آنان در نظر دارد. (نظام الملک، ۱۳۴۴، ۲۶) از همین رو، او شاه فرمانروا را هشدار می دهد که "اگر با بندگان بیشتر نشیند حشمت را زیان دارد و حرمت شکسته شود و رکیک طبعی باشد که ایشان حرمت را نشاید..." (نظام الملک ۱۳۴۴، ۱۴۱). روشن است که قرار گرفتن در چنین جایگاه نازل و تغییر ناپذیری که همزمان عاملی برای صغارت رعیت انگاشته می شود هرگونه مشارکت در امور مملکتی را از او سلب می نماید. این امر در تفکر نظام الملک در زمره امتیازاتی است که اساساً متعلق به اشراف و

برگزیدگانی چون اوست. بنابر این، او تنها زمانی رعیت را مستحق سیاست شدن می‌داند که با مداخله در امور مملکتی و عدول از وظایف خود نظم موجود را به خطراندازد، یا آنگونه که به نقل از گذشتگان می‌گوید: ” رعیت بی ادب گشته ... از بسیاری عدل ما و دلیر شده اند و اگر مالش نیابند... تباهی پدید آید” (نظام الملک ۱۳۴۴، ۲۴). بدین سان، مفهوم جزایی و کیفری واژه سیاست با دیگر مفاهیم آن چون حراست و پاسداری (از نظام طبقاتی موجود) در پیوند قرار می‌گیرد، چرا که هر دو مفهوم اصولاً با حوزه فرمانروایی مرتبط می‌باشد.

آنچه در سیاست نامه آمده در دیگر متون فارسی چون شاهنامه فردوسی، تاریخ بیهقی، قابوس نامه و شمشیر زیار، نصیحة الملوك امام محمد غزالی، اخلاق ناصری خواجه نصیر طوسی، بوستان و گلستان سعدی نیز به شیوه‌ها و تاکیدات متفاوت بیان گردیده است. همانند سیاست نامه، در همه این آثار مفاهیم سیاست و عدالت در ارتباط تنگاتنگ با یکدیگر قرار دارند، افزون بر اینکه عدالت یا داد همواره به معنای اخذ مالیات متناسب با درآمد رعایا می‌باشد و سیاست اصولاً ترفندی برای حفظ نظم موجود. البته نباید فرض را بر این گذاشت که سلاطین و حکام وقت لزوماً در جهت اجرا و پیشبرد این تدابیر اهتمام می‌ورزیدند، اما آنچه که می‌توان به صراحت بیان کرد بصیرت نهفته در این دو واژه است. که از دیدگاه نظری تا ظهور خاندان صفوی تداوم داشت.

عدالت و سیاست در دوران صفوی

با تاسیس سلسله صفوی (۱۱۴۸-۹۰۷ هجری قمری و ۱۷۳۶-۱۵۰۱ میلادی) و استقرار شیعه اثنی عشری به عنوان مذهب رسمی ایران پیوند دیرینه بین عدالت و سیاست به تدریج گسیخت و هر دو مفهوم در چنبره الهیات شیعی قرار گرفته و دگرگون گشتند. مصداق این دگرگونی محو سنت مستقل آیین شهریاری از ایران و خرد سیاسی نهفته در آن بود که هیچگاه جز اندک موارد زودگذری به این سرزمین بازنگشت. اگر چه بخشی از رسالت شاهان صفوی کماکان در حراست و پاسداری از عدالت خلاصه می‌شد، اما این مفهوم به ویژه در دوران میانی و متاخر حکومت این سلسله عملاً از درون تهی گشته و معنایی مبهم یافت. مویذ این نکته توصیفی است از عدالت که علامه محمد باقر مجلسی به نقل از ششمین امام شیعه، جعفر صادق بیان می‌کند: ”عدالت از غسل شیرینتر، و از کره نرمتر، و از مشک خوشبوتر است” (مجلسی ۱۳۹۲، ۳۷۵). محتملاً مخاطب این توصیف عامیانه و بالطبع عوام فریبانه رعیتی است که بر خلاف علمای شیعه و سادات از کمترین معافیت‌های مالیاتی برخوردار بود و گاه نیز به بیگاری گرفته می‌شد (لمبتون ۱۳۷۷، ۲۱۵)، هرچند اینگونه شیوه‌ها سدی در مقابل بروز شورش‌های محلی بر علیه بیدادگری‌های حکام و اعمال غاصبانه و غارتگرانه شاهان صفوی نبود. دیگر اینکه عدالت مفهومی پدرسالارانه به خود گرفت که در آن مناسبات قدرت با نظر داشت ضعف فرودستان و به تاثر از ملاحظات اخلاقی اعمال می‌شود، چنانکه مجلسی با استناد به حضرت علی بن الحسین می‌گوید: ”حق رعیت بر پادشاه آن است که پادشاه بداند که ایشان برای این رعیت او شده اند که ایشان را خدا ضعیف گردانیده و او را قوت داده است. پس واجب است بر او که در میان ایشان به عدالت سلوک کند...” (مجلسی ۱۳۹۲، ۳۷۵).

تحول مهمتر اینکه با قدرت گرفتن هر چه بیشتر علمای شیعه عدالت خصلت زمینی خود را از دست داده و به آسمان پرواز نموده بود. اینک رسیدگی به بی‌عدالتی‌ها و بیدادگری‌ها به جهانی دیگر موکول

شده بود و مظلومین برای دادخواهی تنها به درگاه خدا پناه می جستند. چنین است که علامه مجلسی مهدی، امام غایب را یگانه مجری عدالت می داند: “آفتابی ... که از مغربش طالع میگردد، و از میان رکن حجر و مقام ابراهیم ظاهر خواهد شد، و زمین را از کافران پاک خواهد کرد، و ترازوی عدالت او (برپا خواهد کرد که هیچ کس به دیگری ظلم نکند (مجلسی ۱۳۹۲، ۱۲۱).

این چرخش در مفهوم عدالت که با موکول نمودن آن به جهانی دیگر تحقق می یابد به طرز فزاینده ای نقش دادگسترانه فرمانروای خاکی را با رسالت دیگری که پاسداری و اشاعه دین است جایگزین می نماید. نیاز متقابل شاهان صفوی و علمای شیعه به یکدیگر این روند را تسریع می نمود. در این معادله، عدول شاه از اجرا و نظارت بر عدالت به معنای برقراری توازن اجتماعی چیزی از فرّه ایزدی او نمی کاهد، مهم اقتدار او در جهت حفظ و گسترش دین است. در اینجا نیز گفته علامه مجلسی گویاست:

بدانکه پادشاهانی که بر دین حق باشند ایشان را بر رعیت حقوق بسیار هست که حفظ و حراست ایشان مینماید و دفع دشمنان دین از ایشان میکند و دین و جان و مال و عرض ایشان به حمایت پادشاهان محفوظ میباشد پس ایشان را دعا باید کرد و حق ایشان را باید شناخت خصوصا در هنگامی که به عدالت سلوک نمایند. چنانچه حضرت در این حدیث شریف فرموده اند که از اجلال و تعظیم خداست. پادشاه عادل اگرچه ظاهرش این است که مراد امام و منسوبان آن حضرت باشد (مجلسی ۱۳۹۲، ۳۸۳).

این گفته مجلسی بیان ساده تری از مفهوم عدالت تشریحی یا عدل الهی را ارائه می دهد که پیش از او ملا صدرا در قالب فلسفه و فقه اسلامی عرضه داشته بود. ملا صدرا با بسط و گسترش این مفهوم در دو مبحث “شریعت باطنی” و “شریعت ظاهری” عدالت را که پیشتر در آثار ادبا و دیوان سالاران مضمونی اجتماعی-اقتصادی داشت به مفهومی اخلاقی و مذهبی مبدل ساخت. او شریعت باطنی را عمدتاً تصفیه نفس از “صفات حیوانی”، “خواسته های شهوانی” و نهایتاً دل کندن از دنیای “فانی” می داند که نتیجه آن “عدالت درونی” یا به عبارتی توازن میان قوای نفسانی است. (ملاصدرا ۱۳۸۱، ۱۲۸) از طرف دیگر، شریعت ظاهری تبیین مناسبات جهان خاکی در سایه احکام و فرایضی است که او قوانین عادلانه الهی می داند:

مقصود [از] شریعت ظاهری، پاک سازی ظاهر از ناپاکیهای جسمانی و واداشتن انسان به کارها و... عباداتی است که اعضایش را به خضوع وادارد و او را به ترك لذت ها ملزم گرداند و وادار به دادن صدقات به فقرا و مساکین و شمار اهل ایمان را در اثر زناشویی ها بیش، و شمار کافران و منافقان و مفسدان را با تشریح جهاد، کم کند و حدود را جاری سازد و ظالمان و گناهکاران را به وسیله دیه ها و (تعزیرها اصلاح کند تا نظام حفظ شود و مردم چون چهارپایان رها و یله نباشند. (ملاصدرا ۱۳۸۱، ۱۵۲)

جمالات فوق نه موعظه، که گفتمانی است در جهت اعمال تکنولوژی قدرت و با هدف مشخص حفظ نظام سلسله مراتبی حاکم بر جامعه. در این گفتمان گرچه از ظلم سخن به میان می آید اما معنی و مفهوم آن در هاله ای از ابهام قرار دارد که این خود ناشی از سایه سنگین الهیات شیعی بر امور دنیوی است تا آنجا که عدالت از یکسو به فریضه ای درون فردی تقلیل می یابد و از سوی دیگر اجرای آن (جزای گناه کاران و پاداش دین باوران) به روز معاد موکول می شود. این تعبیر از عدالت عملاً صاحبان

سیم و زر را از مجازات این جهانی مصون می‌دارد، چرا که آنان فقط در جهانی دیگر پاسخگوی ظلم و بیدادگری‌های خود می‌باشند. موید این نکته گفته‌ای است که علامه مجلسی به پیامبر اسلام نسبت می‌دهد: “پرهیزد از ظلم که ظلمات روز قیامت است، یعنی موجب تاریکی آن روز می‌گردد.” او همچنین به نقل از امیرالمؤمنین می‌گوید: “بد توشه‌ای است برای روز قیامت تعدی نمودن، و ظلم کردن بر مردم” ((مجلسی ۱۳۹۲، ۳۷۵)).

مجازات در جهان حاکی در درجه نخست مشمول توده عام می‌شود و این به ویژه زمانی است که به گفته شاه عباس از رعیت “بی‌اندامی” سرزده و به “فتنه و آشوب” برخاسته و نظام موجود را که بر “شارع مقدس” استوار است به انحطاط بکشد. (منجم یزدی ۱۳۴۶، ۲۲۴) در اینجا است که شاهان صفوی و روحانیت شیعه برای حراست از نظم موجود وارد ائتلافی تاریخی گشته و متقابلاً مواضع یکدیگر را تحکیم می‌بخشند. در این ائتلاف رسالت شاه در مقام دادگستر و مرشد دینی پاسداری از نظام مبتنی بر بهره‌کشی است که به یاری مراجع روحانی تقدس و قوام یافته است. این رسالت منشاء اقتدار خداگونه‌ای برای شاهان صفوی است که سپاس نداشتن آن در نظرگاه مجلسی “مستوجب سیاست بلیغ می‌گردد.” (مجلسی ۱۳۹۲، ۳۹) او سپس در قالب داستان بلوهر زاهد و یوزاسف پسر پادشاه به موعظه شاهان صفوی بر می‌خیزد و بر لزوم سیاست در مفهوم تادیبی و جزایی آن سخن می‌گوید:

بدان - ای پسر پادشاه - که: مرد عاقل دانا سزاوار آن است که در سیاست و تادیب نفس خود مانند امام عادل دورانیش باشد، که تادیب میکند عامه خلق را، و به اصلاح می‌آورد امور رعیت را، و امر می‌فرماید ایشان را به اموری که صلاح ایشان در آنهاست، و نهی می‌فرماید ایشان را از چیزهایی که باعث فساد ایشان است، و عقاب میکند کسی را که مخالفت و عصیان او ورزد، و نوازش میکند کسی را که فرمان او برد... آیا نمیدانی که بهترین عبادتها عملی است که دشوارتر است، و دشوارترین عملها (سیاست رعیت است...؟) (مجلسی ۱۳۹۲، ۲۳۸، ۲۴۷).

بدین سان، عصر صفوی شاهد پیدایش سنگین‌ترین مجازات‌ها برای جرم‌های سیاسی-مذهبی بود که بسیاری از آنها در ارتباط با شورش‌های مردمی قرار داشتند که هم دولت و هم نهاد دین را تهدید می‌کرد. بی دلیل نیست که در فرونشاندن این شورش‌ها که توطئه و عصیان علیه شاه تلقی می‌گشت شیخ و شاه متحداً دستگاه سیاست را به کار انداخته و شورشیان را در جا منکوب می‌نمودند. سر انجام خونبار قیام حروفچینان و نقطویان تبریز و برنجکاران و ابریشم بافان گیلان در دوره شاه عباس اول حاکی از این واقعیت است. قیام با فتوای مراجع مذهبی و مداخله سپاهیان قزل باش که “کلاه دوازده امام بر سر داشتند” سرکوب گردید (کویر ۱۳۹۳، ۲۶۵). از این منظر می‌توان گفت که در عصر صفوی پیکان سیاست منحصر و به نحو فزاینده‌ای توده عام را آماج قرار می‌داد.

عدالت و سیاست در عصر قاجار

سیاست در مفهوم تادیبی و جزایی آن که با تکیه بر قوه قهریه در جهت ثبات حکومت و نمایش اقتدار پادشاه اعمال می‌گشت همچنین معرف ایران عصر قاجار بود. اگر چه این نوع سیاست ورزی در بدو امر عمدتاً متوجه مدعیان بالفعل و بالقوه سلطنت بود که اغلب با کور ساختن آنان انجام می‌شد، اما به تدریج و در اشکال متعدد گردنکشان، معاندین، بدعت گزاران، و سرانجام گروه‌های مختلف مردم را در

بر گرفت. شورش لوطیان اصفهان به سرکردگی مجتهد محمد باقر شفتی در ۱۸۴۰ میلادی که بنا بر گزلهش اوژن فلاندن به تجاوز شماری از زنان و نا امنی در سراسر شهر انجامید و تنها با مداخله شخص محمد شاه قاجار خاتمه یافت از موارد مهم اعمال سیاست با انگیزه برقراری نظم و آرامش در دوران قاجار می‌باشد (فلاندین ۱۳۴-۱۳۵). در این مورد خاص شمه ای از عدالت به چشم می‌آید که در حمایت از قربانیان و مجازات مجرمین، بویژه اجبار مجتهد مذکور به خروج از شهر به اجرا در آمد. معهدا این سنت دادخواهی که بخشی از اقدامات تجدد خواهانه عباس میرزا به شمار می‌رفت با برکناری امیر کبیر و میرزا حسین خان سپهسالار از مقام صدارت به دیار فراموشی سپرده شد، و حتی آنگاه که ناصرالدین شاه در سال ۱۲۸۱ هجری قمری اقدام به تاسیس "صندوق عدالت" نمود تا بدینوسیله رعایا شکایات خود را از ظلم و تعدی حاکمان به گوش وی برسانند نتیجه ای حاصل نگشت (مستوفی ۱۳۷۱، ۱۳۵-۱۳۷؛ هدایت ۱۳۶۳، ۷۵). همینطور فرمان ناصرالدین شاه پس از بازگشت از دومین سفر فرنگ در حفظ جان و مال و آزادی افراد و تاسیس دادگاه های حقوقی و کیفری راه به جایی نبرد (کرزن ۱۳۸۸، ۵۹۸). در واقع دوره ۵۵ ساله سلطنت ناصرالدین شاه که از آن به عنوان عصر ناصری یاد می‌شود به رغم آنکه با صدور منشوری منتسب به وی مبتنی بر ممنوعیت شکنجه، ظلم و تعدی آغاز گشت، عصر بیدادگری و غارتگری است (آدمیت ۱۳۶۲، ۳۱۵). در این خصوص، گزارش ساموئل گرین بنجامین، نخستین سفیر آمریکا در ایران، از سرنوشت بازرگان اصفهانی که برای وصول طلبش (مبلغ مازاد بر مالیت) از شاهزاده ظل‌السلطان، حاکم اصفهان، به درگاه ناصرالدین شاه متوسل شده و دستخطی در حمایت از عریضه اش دریافت کرده بود قابل ذکر است. هنگامی که بازرگان دستخط شاه را در حمایت از عریضه اش به پیشگاه حاکم مطلق ارائه نمود، به فرمان او فراشان و میرغضببان "دستهای او را بستند و با کارد سینه اش را شکافته و قلبش را درآوردند و آنرا در دیس بزرگی گذاشته و نزد شاهزاده بردند" ((بنجامین ۱۳۶۲، ۱۴۳-۱۴۲).

بی تردید نمونه های فراوان از بیدادگری و تعدیات حکام قاجار در این دوره را می توان برشمرد، اما همین نمونه گواهی است بر گسست رابطه بین عدالت و سیاست که تا عصر مشروطیت همچنان تداوم داشت. این گسست به طرز روز افزون درسنگین تر شدن وزنه سیاست (مجازات) که اینک گروه های مختلف مرم را آماج قرار می‌داد پدیدار گشت و تحت مجموعه ای از عوامل تاریخی، اجتماعی-اقتصادی، و فرهنگی گسترش یافت. سیاست های دول استعماری روس و انگلیس در ایران و هزینه های تصاعدی شخص شاه، شاهزادگان، و مستمری بگیران قاجار که اقتصاد کشور را به ورطه ورشکستگی کشانده بود از عوامل مهم در این زمینه محسوب می شوند. عمل کرد این دو عامل را باید در فقر عمومی و فشار اقتصادی بر اصناف و تجار دید که اغلب در تقابل میان عامه مردم و دستگاه حکومتی متظاهر می‌گشت. در این میان تجدد خواهی طیفی از مستبدان که صرفاً در شیوه زندگی فرنگی مآبانه و پر خرج آنان خلاصه می شد نیاز به توان مالی بیشتر را از راه اخاذی، اجحاف و تعدی بر آحاد مردم ضرورت می بخشید. این رویه غاصبانه نه تنها توسط حکام و شاهزادگان، که شخص ناصرالدین شاه نیز به کار گرفته می‌شد که بنا بر گزارش کارلا سُرنا با تکیه بر مقام و موقعیتش خود را در مال و میراث افراد متوفی شریک می‌دانست. در همین گزارش سُرنا منطق رفتار حریصانه شاه را اینگونه توصیف می‌کند: "او [شاه] به رعایای خود اجازه داده تا به هر نحو ممکن ثروت بیاندوزند. اما همیشه حق بازپس گرفتن (این ثروت جمع آوری شده بطور یکجا برای خود او محفوظ است" (سُرنا ۱۳۶۲، ۹۲-۹۱).

این حق خودپنداشته شاه بر جان "رعایا" نیز تسری می‌یافت، چنانکه عریضه فوجی از سربازان به ناصرالدین شاه مبنی بر پرداخت مواجب معوقه شان به مرگ تنی چند و قطع عضو شمار دیگری از آنان انجامید (سُرنا ۱۳۶۲، ۲۸۵-۲۸۴). در همه این موارد، اعتراض به بیدادگری های حاکم بر کشور و تلاش برای احقاق حق از سوی گروه های مردم که در نگاه مستبدان غارتگر همچنان "رعیت" پنداشته می شدند، مداخله در امور مملکتی تلقی می شد که مستوجب سیاست (مجازات) بود. بی دلیل نیست که رئیس صنف خبازان تهران که در سال ۱۲۹۱ هجری قمری/ ۱۸۷۴ میلادی در پی گرانی غله مستقلا تصمیم به افزایش قیمت نان گرفته بود به امر حاکم شهر در تنور افکنده شد (سُرنا ۱۳۶۲، ۱۲۷). او و بازرگان اصفهانی و همینطور سربازان معترض هریک به نوعی پا به عرصه ای نهاده بودند که حکومتگران منحصرأ در تملک خود می دانستند.

تشکیل قوای قزاق یا به زبان دقیق تر کازاخ در سال ۱۲۹۶ هجری قمری حاکی از گسترش دامنه سیاست در ابعاد وسیعتر بود که رسالت خود را در سرکوب اعتراضات مردمی و حفظ امنیت کشور تعریف نمود، رسالتی که در عملکرد سیاسی چهره های شاخص و برآمده از آن چون لیاخوف روسی، رضا خان میر پنچ، و سپهبد فضل الله زاهدی نمایان گشت. اینکه این نیروی حافظ امنیت نسبت به بسیاری از نا امنی های کشور از جمله ربوده شدن دختران قوچان هیچگونه عکس العملی بروز نداد خود نشان از خاستگاه استبدادی و استعماری آن داشت که در تقابل با جنبش های نو ظهور ملی و مردمی قرار می گرفت. کشتار بی رحمانه طیف وسیعی از رهبران انقلاب مشروطیت توسط این نیرو پس از به توپ بستن مجلس شورای ملی در ۱۹۰۸ میلادی تاییدی است بر این واقعیت که خود حکایت از فصل دیگری در تاریخ ایران دارد. در این فصل از تاریخ جلادان، میرغضبان و فراشان با نام های دیگری در گروه های سازمان یافته تر و با برخورداری از تکنولوژی مدرن همچنان به ایفای نقش می‌پرداختند.

ملت و سیاست

در عهد حکمرانی آصف الدوله در کرمان که از او به عنوان یکی از مستبدمترین و بیرحمترین حاکمان عصر متاخر ناصری نام برده می‌شود واقعه‌ای رخ داد که سالها بعد در محافل مشروطه‌خواه دهان به دهان نقل می‌شد. در این واقعه آصف الدوله فرمان به گردن زدن مردی می‌دهد که تنها گناهش اعتراض به چهار برابر شدن قیمت ماست بود (کرمانی ۱۳۶۲، ۲۶۱)، عملی که از نظر حاکم مستبد مداخله در امور مملکتی تلقی می گشت و می‌بایست به شدیدترین وجهی بدان پاسخ داده می‌شد. اگرچه واقعه در زمان وقوع امری عادی به نظر می‌رسید*، اما بازگویی واقعه که خود نشان از عدم پذیرش آن داشت، فرارسیدن عصری نوینی را بشارت می داد، عصری که در آن ملتی نو پا خاسته با حضور در کارزار ملی مفهوم سیاست را از مجازات به مشارکت در امور سیاسی مبدل ساخت. جنبش سراسری مردم ایران در اعتراض به امتیاز انحصار کمپانی رژی بر تولید و توزیع تنباکو و تبعات استعماری‌اش که در سال ۱۸۹۱ میلادی ناصرالدین شاه را به الغاء آن وادار نمود آغاز چنین عصری بود. حضور گسترده گروه های مختلف مردم، از جمله زنان در این حرکت اعتراضی که به درستی از آن به عنوان نخستین جنبش ملی ایران یاد می‌شود نه تنها فراشان و میرغضبان گوش به فرمان را در پستوهای کاخ سلطنتی محصور ساخت، بل روحانیت را نیز به ائتلاف با مردم ترغیب نمود. گفته میرزا حسن آشتیانی، مجتهد تهران، خطاب به فرستاده ناصرالدین شاه پس از الغای امتیاز تنباکو گویاست: "من نماینده مردمی هستم که از

زورگویی‌های شاه خسته شده‌اند. اگر من قبل از دریافت تمام تضمین‌های مطالبه شده با [شاه] از در سازش در می‌آمدم، مردم طناب دور گردنم میانداختند و مرا کشان کشان به طرف دروازه سفارت روس انگیزه او محتملا اجتناب (Keddie 1966, 105-106) "...می‌بردند تا با عجز و لابه کمک طلب کنم از عاقبتی بود که گریبانگیر میرزا ابوالقاسم، امام جمعه تهران، شده بود که به خاطر فراخواندن مردم به عدم مخالفت با قرار داد تنباکو و حمایت از شاه مورد هجوم گروهی از زنان معترض قرار گرفت ((کربلایی، ۱۳۶۱، ۱۱۳).

اما راه ورود به سیاست برای گروه‌های ناهمگون، منقسم، و گاه متخاصم که اینک در پروسه ملت شدن بودند راهی بود که با کلید عدالت گشوده می‌شد. مویذ این نکته شعار دادخواهان‌ای است که زنان تهران هنگام محاصره کردن کالسکه مظفرالدین شاه در ارتباط با فروش و اسارت دختران قوچان سردادند: "ای شاه با عدالت - آقایون رفتند زیارت - مردم رفتند سفارت - زنها را بردند اسارت - تا کی از ظلم حمایت؟! عین الدوله و صدارت؟! - کشور رفته به غارت؟! (نجم آبادی ۱۳۷۴، ۴۷). تصادفی نیست که انگیزه‌های عاجل انقلاب مشروطیت که به حضور گسترده مردم در عرصه سیاسی انجامید مانند به چوب بستن تجار توسط علاء الدوله حاکم تهران، به چوب بستن مجتهد کرمان، قحطی نان در مشهد، و نمونه‌های دیگر، همه و همه گفتمان نوین عدالتخواهی را با خود یدک می‌کشیدند که در خواست ملی برای ایجاد "عدالتخانه" و سرانجام نظام مشروطه سلطنتی تجلی یافت. محدودیت اقتدار شاه، پاسخگویی مقامات حکومتی در برابر نمایندگان مردم، تساوی حقوقی شاه و گدا (اصل هشتم متمم قانون اساسی مشروطیت) که با استقرار نظم نوین مشروطه عینیت می‌یافت از پیامدهای مهم این این گفتمان بودند. محاکمه آصف الدوله حاکم وقت خراسان در نخستین مجلس شورای ملی به اتهام عاملیت در سرنوشت شوم دختران قوچان نماد عدالت خواهی بود که مجدالاسلام کرمانی، مدیر روزنامه محاکمات، آن را نخستین "محاکمه قانونی" در ایران دانست، رخدادی که برای او به مراتب مهمتر از محاکمه درایفوس در فرانسه بود تا آنجا که روز محاکمه را روز "عید ملی" ایرانیان خواند، روزی "فیروز" که "ظالم و مظلوم از یکدیگر متمایز می‌شوند و کلمه حق ظاهر می‌شود و دیگر کسی جرئت اقدام به ظلم نخواهد کرد" (محاکمات، شماره ۲، ۱۳ جمادی الاول، ۱۳۲۵ هجری قمری/۲۴ ژوئن ۱۹۰۷).

برداشت مجدالاسلام دور از واقعیت نبود. عزل و محاکمه آصف الدوله موجی از تظلم خواهی را به دنبال داشت از جمله شکایت زنی از امام جمعه تهران در سال ۱۳۲۸ هجری قمری / ۱۹۱۰ میلادی که با وجود امتناع طرف مورد اتهام از حضور برای بازخواست و حتی تهدید به تادیب اعضای محکمه مورد رسیدگی قرار گرفت (نجم آبادی ۱۳۷۴، ۱۳۶-۱۳۵). جنبش عدالتخواهی در قالب روحی مدرن سیلی از واژه‌های حقوقی نوین را در جامعه روان ساخته بود که نه تنها توده مردم را در برابر تعدیات اشراف مصون می‌داشت، بل همچنین با کنار زدن احکام شرعی آنان را از سلطه روحانیت رهایی می‌بخشید. دیگر نه حرف شاه قانون بود و نه مجتهد در مقام قانون‌گذار و نقش آنان صرفاً به حوزه استصوابی محدود می‌شد. دیگر اینکه با انتصاب مورگان شوستر به مقام خزانه دار کل کشور و الزام طبقه اشراف به پرداخت مالیات تصاعدی نوعی موازنه اجتماعی را برقرار نمود که یاد آور مفهوم عدالت در سیاست نامه نظام الملک بود، با این تفاوت که مردم اینک از جایگاه "رعیت" که محتوم تصور می‌شد بیرون بسته بودند. در اینجا است که واژه ملت جایگزین "رعیت" و "امت" می‌شود و ایرانیت در کالبدی نوین به خودنمایی و خودستایی می‌پردازد، تحولی که پس از صدور فرمان مشروطیت از سوی مظفرالدین شاه در

فریاد “زنده باد ملت ایران” بازتاب یافت. این تحول همزمان دگرگونی واژه سیاست را به همراه داشت، واژه ای که دیگر نه یادآور تیغ میرغضب، که وسیله ای برای تصریح اراده ملت در تعیین سرنوشت خود بود. این مفهوم نوین سیاست به روشنی در لحن انتقاد آمیز زنی از اتحادیه غیبی نسوان بازتاب می‌یابد که در ارتباط با پیشرفت کار نازل نمایندگان مجلس گفت: “اگر در خود چنین پیشرفت نمی‌بینند و می‌خواهند باز هم به ترتیب سابق پیش بروند ... همه اسغفا از کار خود بدهند و ... چهل روز هم کار را به (دست ما زنها واگذارند” (نجم آبادی ۱۳۷۴، ۱۹۶).

این حضور و مشارکت سیاسی را در ابعاد گسترده‌تری می‌توان در پیدایش انجمن‌های متعدد، احزاب سیاسی، توسعه جراید و مهمتر اجتماعات مردم در روند انقلاب مشروطیت دید که در فاز دوم آن نقش به مراتب پررنگ‌تری ایفا نمودند. برشمردن اشکال و نمونه‌های این حضور سیاسی طبعاً نیازمند بررسی مستقلی است، اما آنچه که روح و جوهر این تحول را بیان می‌دارد طنزهایی است که در دوران پر تلاطم مشروطیت در روزنامه‌ها درج می‌گشت. یکی از این طنزها که در عین حال ترس، ناخرسندی، و خشم حامیان رژیم استبدادی را انعکاس می‌دهد مضمون سرمقاله ای است که در شماره ۵ روح القدس درج گردیده: “خدایا ما را از شر این حشرات حفظ کن ... به شما چه که امین السلطان در تمام صدارت خود به این ملت و مملکت خیانت کرد؟ ... به شما چه که چرا آصف الدوله و غیره را به جزای خود نمی‌رسانند...؟! (روح القدس، ۱ شعبان ۱۳۲۵ برابر با ۵ سپتامبر ۱۹۰۷). نمونه دیگر طنزی است که روزنامه *آذربایجان* خطاب به روزنامه نگاران انتشار داد: “... به عالم روزنامه نویس چه ربطی دارد که آصف الدوله در خراسان دخترها را فروخته؟ مگر روزنامه نویس حاکم مملکت است که به کارهای دولتی مداخله می‌کند؟” (*آذربایجان*، ۱۴، ۲۴ ربیع الثانی ۱۳۲۵ برابر با ۶ ژوئن ۱۹۰۷). مجموعه طنزهای انتقادی علی اکبر دهخدا که تحت عنوان “چرند و پرند” در هفته نامه صور *اسرافیل* درج می‌شد حاوی نمونه‌های دیگری است. یکی از این طنزها در قالب موعظه به کنشگران سیاسی است: “عزیزم خرمگس اولاد آدم مثل تو سر سلامت به گور نمیبرد تو را چه افتاده خودت را داخل کارهای دولتی بکنی لقب بدی لقب بگیری. مگر نشنیده ای که شاعر میگوید صلاح مملکت خویش خسروان دانند” (علی اکبر دهخدا، (چرند و پرند، تهران: چاپ معرفت، بدون تاریخ، ۱۰-۱۱).

در یک سخن، با آغاز عصر مشروطیت که تجلی دولت-ملت مدرن بود، سیاست در مفهوم مشارکت سیاسی به طور برگشت ناپذیری توده ای گشت، آنگونه که حتی مستبدین و مشروعه خواهان در تلاش یهوده خود برای بازگرداندن رژیم گذشته به الواط و اوباش محلات چاله میدان و سنگلج تهران توسل جستند و پای آنان را به میدان سیاست کشیدند. شایان توجه اینکه در رفتار خشونت آمیز این کنشگران نیز نوعی پیوند میان سیاست و عدالت به چشم می‌خورد که در این شعار آنان انعکاس می‌یافت: “ما دیگ پلو خواهیم مشروطه نمی‌خواهیم.” معهذا همین پیوند که در قالب روحی مدرن زمینه ساز گفتمان سیاسی مشروطیت گردید و پیکان سیاست/مجازات را که پیشتر به سوی “رعیت” نشانه رفته بود در یک چرخش تاریخی به سوی کارگزاران و مبلغین نظام کهن برگرداند. محاکمه سران استبداد پس از فتح تهران و استقرار مجدد نظام مشروطیت در ژوئیه ۱۹۰۹ که به تبعید شاه مخلوع و اعدام شیخ فضل الله نوری و شماری دیگر انجامید نماد چنین چرخشی بود. تشکیل “کمیته مجازات” به سرکردگی میرزا ابراهیم خان منشی زاده، اسدالله خان ابوالفتح زاده، و محمد نظرخان مشکوةالممالک که در سالهای ۱۹۱۷-۱۹۱۶ میلادی به ترور کارگزاران و رجال سیاسی کمر بست بیان قهر آمیز این دگرگونی در

مفهوم سیاست بود که مرام سیاسی خود را مجازات دولتمردان فاسد و خائن اعلام داشت.

سیاست در دوران پسا مشروطیت: از رضا شاه تا جمهوری اسلامی

با تهاجم نظامی روسیه به ایران در سال ۱۹۱۱ که به کشتار بسیاری از رهبران انقلابی و برجیده شدن نظام مشروطیت انجامید و در پی آن اشغال کشور توسط قوای متفقین در جنگ جهانی اول، سیاست مبتنی بر مدنیت هم از جامعه ایران رخت بر بست. در غیاب مجلس، اجتماعات مردم، نهادها و انجمن های مدنی سیاست بار دیگر تغییر شکل و محتوا داد که یا به صورت زد و بند های سیاسی بین دولتمردان و دول استعماری، و یا به اشکال پارتیزانی نمایان گشت. این دو شکل از سیاست که با اهداف متفاوت پیگیری می شدند نمودی از تداوم مبارزه بین جریان های چپ انقلابی و راست محافظه کار فاز دوم انقلاب مشروطیت بود که اینک به جنگی فرسایشی مبدل گشته بود. فاتح این جنگ نیروی سوم بود که از درون این کارزار سر درآورد، نیرویی که نه این بود و نه آن، اگر چه جنبه هایی از هر دو را به عاریت گرفت.

رضا خان تظاهر این نیروی سوم بود که خود را به عنوان ناجی ملت بر جامعه مهدی گرای ایران تحمیل نمود و بدین سان هم ضربه نهایی را بر پیکر نیمه جان چپ انقلابی فرود آورد و هم راست سنتی را به حاشیه راند. اما اودر عین حال هم خود را به فیگور انقلابی مزین ساخت و هم راست سنتی را با ظاهری مدرن بیاراست. در واقع آنچه در طی دوران صدارت و سلطنت مطلقه او تحقق یافت ظهور استبدادی نوین بود که در قامت ناسیونالیسم اقتدارگرا و هویت اندیش آریایی خود را عرضه نمود. این دو ویژگی های ناسیونالیسم رضا شاهی هر یک به نوعی در تضاد با مفهوم دولت-ملت مدرن بودند. اگر هویت ایرانی/آریایی این ناسیونالیسم و همایندهای فرهنگی اش گروه های قومی و زبانی را به حاشیه راند، گرایش اقتدار گرایانه آن تمامی ملت را از صحنه سیاسی حذف و به نظاره گر صرف مبدل نمود. به این اعتبار، رضا شاه در واقع روح ناصرالدین شاه در کالبدی دیگر بود که جایگاه ملت را به "رعیت" تقلیل داد در همان حال که کارگزاران و دولتمردان را خود سرانه به مجازات تبعید، زندان، و مرگ محکوم ساخت. بر این منوال، در شرایطی که پنجه آهنین "دیکتاتور منور" هم مظهر اراده ملت و هم وسیله ای برای سرکوب آن بود مشارکت سیاسی از جانب ملتی که "رعیت" تلقی می شد نه تنها خارج از تصور که مشمول مجازات بود. چنین است که سیاست بار دیگر مترادف با مجازات گشت و فراشان و میرغضبان با نامها و القاب مدرن و ملبس به یونیفورم های متحدالشکل که نشان از هویت ملی داشت به سرکوب روشنفکران مستقل و کنشگران سیاسی برخاستند. دستگیری و حبس گروه موسوم به پنجاه و سه نفر که هسته مرکزی حزب توده را تشکیل می دادند به روشنی ترادف بین سیاست و مجازات را در ایران عصر رضا شاه نمایان می سازد.

با برکناری رضا شاه از سلطنت و به وجود آمدن فضای نسبتا باز سیاسی، ملت رانده شده از صحنه سیاست دیگر بار حضور خود را در کارزار ملی به نمایش گذاشت. ملت دیگر نه موجودیتی متحدالشکل، بل مجموعه ای از علائق و خاستگاه های متفاوت بود که اراده خود را با شرکت در احزاب و سازمان های سیاسی، اجتماعات زنان، سندیکاها، کارگری، شوراهای دهقانی، انجمن های فرهنگی و مدنی تصریح می نمود. با وجود خشونت های سیاسی پراکنده و کجروی ها، مدنیت به جامعه ایران بازگشته بود و ایران شاهد جهشی چشمگیر در حوزه ادبی و فرهنگی بود. در چنین شرایطی، سیاست بار معنایی

عصر مشروطه را که همانا حق شهروندی برای مشارکت در امور مملکتی محسوب می‌گشت به خود باز گرفته بود و میرغضبان و فراشان شمشیرهای خود را غلاف کرده و به مخفیگاه‌ها پناه برده بودند. سیاست در مفهوم تادیبی و جزایی آن اینبار نیز بازماندگان استبداد و دولتمردان را آماج قرار داده بود و مجریان آن روزنامه نگاران و نمایندگان منتخب مردم بودند که رسالت واقعی خود را با افشا، استیضاح، عزل آنان ایفا می‌نمودند. حزب توده و جریان تحت رهبری دکتر مصدق که به ملی شدن صنعت نفت ایران انجامید به رغم خطاها و کاستی‌هایشان نماد این دوره از تاریخ ایران بودند که در آن رویای جامعه‌ای مردم سالار در شرف تحقق بود.

اما این رویا نیز همانند رویای عصر مشروطیت با کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ که ائتلافی از قوای استعماری و ارتجاع داخلی و مشارکت سیاسی اراذل و اوباش بود ناکام ماند. ایران پس از کودتا شاهد بازگشت فراشان و میرغضبانی بود که اینک تحت نام‌هایی چون بازجویان شهربانی، ماموران کمیته مشترک، و شکنجه‌گران ساواک و با ظاهر آراسته به خدمتگذاری مشغول شدند. با حذف حزب توده از صحنه سیاسی و به حاشیه راندن جبهه ملی، سیاست به قلمرو انحصاری شاه فرمانروا و کارگزاران منفعل وی مبدل گشت و سیاسی بودن، یا به عبارتی توده‌ای یا مصدقی بودن عملی بود که مجازات شدیدی را در پی داشت. در این میان و در پاسخ به اقتدار روزافزون شاه که همچون پاشاهان گذشته ملت را رعیتی بیش نمی‌پنداشت، رمانتیسم قهرمان‌گرا که خود ریشه در سنت‌های حماسی و شیعه‌اثنی عشری داشت به گسیختگی بین‌کنشگر سیاسی و توده مردم انجامید. این گرایش رمانتیک و گرایش هویت‌اندیش سالهای متاخر عصر پهلوی هر یک به نوعی راه را برای اسلام سیاسی هموار نمودند. اگر رمانتیسم قهرمان‌گرا با خالی کردن سنگرهای مبارزاتی افشار سنتی فرودست را که پیشتر بخشی از پایگاه اجتماعی حزب توده را تشکیل می‌دادند به سوی واپس‌گرایان مذهبی سوق داد، گرایش هویت‌اندیش با تاکید بر ضرورت بازگشت به خویشتن مقدمات پذیرش اسلام سیاسی را فراهم نمود. انقلاب اسلامی ایران نتیجه منطقی چنین روندی بود که از بطن آن منجی دیگری با عنوان ولی فقیه به پا خاست و در پی او فوجی از فراشان و میرغضبان با عناوینی چون حزب الهی، کمیته چی، پاسدار، بسیجی، اطلاعاتی، مامور ارشاد، بازجو، شکنجه‌گر، لباس شخصی و مداح روان شدند. اما این بار ملت نه به "رعیت"، که به "امت" تقلیل یافت و سیاست و سیاسی بودن برای "معاندین" و مخالفین نظام همچنان مترادف با مجازات شکنجه و زندان یا اعدام بود. بعلاوه، نظام برآمده از انقلاب بُعد دیگری بر مفهوم سیاست افزود و آن همانا عمل‌نمایشی بیعت "امت همیشه در صحنه حاضر" با "رهبر" بود، پدیده‌ای که خود به ابزار و حرکتی جمعی برای سرکوب و مجازات مخالفین سکولار نظام مبدل گشت. حملات لشکر حزب الله به گرد همایی زنان و کانون نویسندگان در بدو انقلاب و سپس کشتار جمعی زندانیان سیاسی، قتل‌های زنجیره‌ای، شکنجه، تجاوز، و اعدام کنشگران سیاسی، و سرانجام قتل عام معترضان سیاسی توسط نیروهای امنیتی، لباس شخصی‌ها و مداحان رژیم همه و همه نشانگر ماهیت جمعی و ضربتی مجازات برای عمل سیاسی در نظام جمهوری اسلامی است.

سیاست و چپ انقلابی

اگر "منجیان" ملت با ناچیز شمردن یا "مستضعف" پنداشتن مردم آنان را از مشارکت در امور سیاسی محروم نمودند، رفتار چپ انقلابی هم چندان متفاوت نبود. در این مورد دیگر نه "دون پایگی" اجتماعی

توده ها، که عدم آگاهی سیاسی و طبقاتی شان بود که فقدان صلاحیت آنان را در شرکت مستقیم در سیاست را سبب می گشت. اراده گرایی حاکم بر جریان های چریکی دوران پیش از انقلاب که متاثر از جنبش های رهایی بخش آمریکای لاتین و ملهم از سنت های شیعی و اساطیر حماسی ایران باستان بودند، عملاً مردم را نظاره گر فرض نموده و از صحنه سیاسی دور می داشت. تاکید بر نقش پررنگ روشنفکر انقلابی که در ترم معروف مسعود احمدزاده (۱۳۵۰-۱۳۵۲)، مبارزه مسلحانه: هم استراتژی هم تاکتیک تظاهر نمود، چنین جایگاه نازلی را برای توده مردم رقم زد، جایگاهی که به روشنی در نگرش کلی او در مورد انقلابات توده ای تبیین یافت. او با ابراز تردید در جهانشمول بودن تئوری پیشاهنگ لنین یک قدم فراتر رفته و می گوید: "مگر تجربه کوبا نشان نداد که یک موتور کوچک و مسلح می تواند قیام را آغاز کند و به تدریج توده ها را نیز به قیام بکشاند؟" و در ادامه می افزاید: "... یک پیشاهنگ واقعی که در یک پروسه مبارزه تبدیل به پیشاهنگ واقعی شده است حق دعوت به قیام را دارد در حالیکه در شرایط کوبا این پیشاهنگ واقعی نمی توانست به وجود آید مگر آنکه خود قیام را آغاز کرده باشد" (احمدزاده، ۱۳۴۹، ۳۲، ۶۱). این تصور که "موتور کوچک موتور بزرگ را به حرکت در می آورد" در واقع گسست از نگرش مارکسیستی از تاریخ بود که مارکس بر آن تاکید داشت: "انسانها خود تاریخ خود را می سازند...." شایان ذکر اینکه همزمان با این گسست، اطلاق القابی چون "خلق قهرمان" به توده مردم و شعار هایی از اینگونه که "انقلاب کار توده هاست" رواج یافت.

عدم تاثیر "آتش سوزان پیشاهنگ" بر "آهن سرد توده ها" منجر به آن گشت تا استراتژی و تاکتیک مسلحانه که از بدو تاسیس سازمان چریک های فدایی خلق در سال ۱۳۴۹ تا واپسین سالهای پیش از انقلاب گرایش غالب بر چپ انقلابی محسوب می شد به کنار نهاده شود. اگر چه گرایش جایگزین با تایید آرای سیاسی بیژن جزنی، پدر معنوی سازمان، حاوی تحلیل به مراتب جامع تری از موقعیت جامعه و شرایط انقلابی بود، در اینجا نیز مردم همچنان نظاره گر یا حامیان جنبش تصور می شدند. آنان باز هم باید شاهد نمایش حماسی روشنفکر انقلابی می بودند که قهرمانانه برای برپایی سوسیالیسم به جنگ مسلحانه با دولت برمی خاست و می باید در پی او روان شوند. این نکته ای است که می توان در آثار جزنی، به ویژه در رساله چگونه مبارزه مسلحانه توده ای می شود یافت. او با وقوف کامل بر خمودگی سیاسی حاکم بر جامعه و برشماری عوامل آن مبارزه مسلحانه را نه یک استراتژی برای سرنگونی حکومت، بلکه تاکتیکی در جهت پیشبرد کارزار انقلابی در نخستین فاز آن می داند، چرا که برای او "ارزش نهائی مبارزه مسلحانه در اینست که بتواند توده ها را به مبارزه بر ضد دستگاه حاکمه هدایت کند" (جزنی ۱۳۵۲، ۳۲، ۱۷). بر این اساس، جزنی استراتژی جنبش انقلابی را در سه مرحله به قرار زیر تشریح نمود:

- تثبیت مبارزه مسلحانه "با اهداف" ایجاد پیشاهنگ طبقه کارگر" و شناساندن آن به توده " مردم
- "حمایت توده ها از نیروی پیشاهنگ و ورود آنها به صحنه مبارزه بر ضد "دشمن خلق"
- توده ای شدن جنبش مبارزه مسلحانه و تشکیل "حاکمیت خلق" با "خصلت دمکراتیک" (جزنی ۱۳۵۲، ۷)

روشن است که در این مراحل سه گانه نقش توده مردم در بهترین حالت از نظاره گر به حامی ارتقاء می یابد که این مشخصاً در تناقض با گفته ای است که جزنی در اهمیت نقش توده ها از لنین نقل می کند:

“بدون کارگران تمام بمب ها آشکارا بی قدرتند” (جزنی ۱۳۵۲، ۱۷). این تناقض در جاهای دیگر نیز مشهود است. به عنوان مثال، او همزمانش را که خود را “تجسم مادی و معنوی توده” می خوانند مورد انتقاد قرار می دهد، ولی همزمان پیشاهنگ را جایگزین طبقه کارگر نموده و می گوید: “دسته های پیشرو که عهده دار نقش پیشاهنگ اند باید در غیاب توده ها به مبارزه با رژیم و دشمن خلق ادامه دهند” (جزنی ۱۳۵۲، ۲۰، ۲). اینکه مبارزه مسلحانه در مراحل اولیه قابلیت توده ای شدن را ندارد و کارگران و زحمتکشان نمی توانند به آن ملحق شوند تنها ناشی از ملاحظات استراتژیک نیست. این نگرش بیش از هر چیز معرف گرایش نخبه گرایی است که پراتیک انقلابی را اصولاً از آن عنصر آگاه و پیشرو می داند، چنانکه به صراحت بیان می دارد: “در آغاز جنبش انقلابی مسلحانه، توده ها به حالت اعتراض و تهاجم نسبت به دستگاه حاکمه نیستند، جنبش های وسیع اقتصادی و سیاسی به چشم نمی خورد و نیروی بالفعل جنبش عمدتاً از روشنفکران و دیگر عناصر آگاه خرده بورژوا تشکیل می یابند، (جزنی ۱۳۵۲، ۱۵، ۲۳).

در اینجا لازم است تا عامل هویت را که چپ انقلابی برای باز تعریف خود یدک می کشید برشمرد، عاملی که در حذف یا به حاشیه راندن توده عام از صحنه سیاست بی تاثیر نبود. این هویت اساساً ماهیتی حماسی داشت که مخاطب آن هم توده سرخورده و هم چپ سنتی بود که در جمله ای از جزنی باز تاب می یابد: “غلبه بر تردید ها و سوظن ها و بی اعتقادی توده بار سنگینی است که بر دوش جنبش مسلحانه گذاشته شده است” (جزنی ۱۳۵۲، ۵). تردیدی نیست که یگانه راه اثبات چنین هویتی چیزی جز گرایش به قهرمان گرایی نبود که در دوران رکود سیاسی و رفاه نسبی به یکه تازی عنصر پیشرو و انفعال طبقه کارگر انجامید.

این هویت در فضای فرهنگی سال های نزدیک به انقلاب که هویت اندیشان ایرانی ایجاد نمودند رنگ و جلای دیگری به خود گرفت تا آنجا که رهبران متاخر طیف چپ نیز برای حقانیت بخشیدن به راه خود به سنت ها و اساطیری چون حماسه کربلا، حسن صباح، کاوه آهنگر، مزدک و غیره رجوع نمودند. این رجعت به گذشته که در دوره اقتدار حزب توده به واسطه وجود تشکلات و نهاد های صنفی، فرهنگی، و سیاسی به ندرت دیده می شد، عملکردی جز علم کردن منجی دیگری برای “خلق” و دور نگه داشتن آن از سیاست نداشت.

نکات پایانی

آیت الله سید علی خامنه ای در روز بیست و دوم فروردین ماه امسال در رابطه با گسترش ویروس کرونا سخنانی ایراد کرد که بخشی از آن بی ارتباط با نوشته حاضر نیست. او گفت: “شاید در تاریخ بشر کم شده باشد که جامعه بشری به قدر امروز نیاز به منجی داشته باشد.” او با ادای این کلمات علت وجودی همه رژیم های اقتدارگرا و تمامیت خواه از جمله نظام جمهوری اسلامی ایران را بر ملا می سازد، رژیم هایی که در آن کنش سیاسی از سوی توده مردم مترادف با مجازات است. اما در عین حال سخن گفتن از منجی در آغاز دهه پنجم انقلاب، دوره ای که ورشکستگی رژیم برآمده از آن بیش از هر زمان دیگر آشکار گشته، بازگو کننده ترس و نگرانی “ولی فقیه” از ریزش مداوم پایگاه اجتماعی نظام و یا به عبارتی “مستضعفانی” است که زمانی بنیانگذار جمهوری اسلامی را منجی خود می پنداشتند. او اینک با جامعه ای مواجه است که دیگر “امت” نیست و مردم آن خود را در تشکل های متمایز صنفی، اجتماعی،

سیاسی، فرهنگی و عقیدتی باز می‌یابند. این تحول حاکی از برخاست ملتی است برای دستیابی به دولتی با ویژگی‌های مدرن سکولار و این همان عاملی است که سرانجام شیشه عمر نظام را در هم خواهد شکست.

از این‌قرار، معضل اساسی ایران را باید عدم حضور یا انفعال ملت دانست که نتیجه منطقی آن همواره ظهور فرمانروایان مطلق و منجیان پنجه آهنین یا نایبان امام غایب بوده است. بر این علت باید نقش ایدئولوژیک شیعه اثنی عشری و هویت فرهنگی فارس مدار را نیز اضافه کرد که با انتساب القاب فرا زمینی به فرمانروا و منجی بر اقتدار آنان افزودند، اقتداری که راه ظلم و تعدی هر چه بیشتر را بر “رعیت” هموار ساخت. فرق فاحش ایران عهد نظام الملک با عصر صفوی در همین عامل مضاعف است که قرینه آن در تفاوت بین عدالت خواهی عباس میرزا، شاهزاده روشن اندیش عصر قاجار و سیاست‌های مستبدانه و غاصبانه رضا شاه پهلوی دیده می‌شود. نظام الملک با وجود آنکه دین و حکومت را دو برادر می‌دانست هیچگاه عدالت و سیاست را به مفاهیم مذهبی آغشته نساخت و تعاریفی را عرضه نمود که اصولاً بر اولویت مسایل دنیوی تاکید داشت. بر همین منوال، عباس میرزا به رغم خاستگاه اشرافی اش با مبادرت به اصلاحات ساختاری در سازمان دولت روندی را آغاز نمود که پروسه تکوین ملت را تسریع بخشید. این اصلاحات بنا بر ماهیت مدرن و تخصصی اشان راه تعدیات حکام و درباریان را مسدود و راه ورود “رعیت” را برای نقش آفرینی در امور مملکتی باز گشود. از پیامدهای مهم این روند انتقال مالکیت بر سرزمین ایران از انحصار شخصی شاه به قلمرو عمومی بود که در عصر مشروطیت تجلی یافت.

با این وجود آنچه ملت ایران را در عصر دولت-ملت مدرن همچنان در جایگاه “رعیت” یا “امت” قرار می‌دهد و مشارکت سیاسی را که حق شهروندی است با مجازات یکسان می‌دارد سیطره برخی سنت‌ها و باورهای فرهنگی و طبقاتی است که دامنه آن به چپ انقلابی نیز سرایت نمود. در اینجا است که رویکرد انتقادی به این سنت‌ها و باورها به ضرورتی ملی مبدل می‌گردد. این رویکرد می‌باید به انتخاب بین دوگزینه ایران پیش از اسلام و ایران بعد از اسلام پایان بخشد که هر یک به نوعی ما را در بند اسارت گذشته نگه می‌دارد. انتخاب باید ایران فردا باشد، ایرانی دیگر که در حال شدن است.

اما ضرورت بازنگری سنت‌ها ناگزیر ما را به سوی بازنگری به مقوله ملت سوق می‌دهد. نخستین قدم در این راه تفکیک بین ایرانییت و ملیت ایرانی می‌باشد که هنوز بر بسیاری پوشیده است. ایرانییت گستره فرهنگی است که در سیر تاریخ و در مجاورت و مراودت با دیگر فرهنگ‌ها متحول گشته، حال آنکه ملت فرآیند آگاهی تاریخی گروه‌های انسانی محصور در یک محدوده جغرافیایی از منافع و علائق مشترک جمعی است. بر این اساس، ایران ملت نیست و حتی اگر هم آن را چنین بپنداریم موجودیت وهویت خود را در بازگشت به گذشته‌ای موهوم کسب نمی‌کند. هویت و بارگه ملت معاصر بودن است، و معاصر بودن یعنی چشم‌برداشتن از کشفیات باستان‌شناسانه برای تایید هویت‌های مفروض و در عوض خلق سنت‌های نوین و فرهنگ‌سازی است که خود به آفرینش یک فرهنگ سیاسی مبتنی بر مدنیت و رعایت حقوق شهروندی عاری از هیچگونه تبعیض بیانجامد. تنها با ایجاد چنین فرهنگی است که می‌توان سیاست را در مفهوم مدرن آن نهادینه و سیاسی بودن را به جزئی از حقوق شهروندی مبدل ساخت.

ایران اکنون پروسه دولت - ملت شدن را از نو آغاز نموده و ملت در اندیشه تشکیل دولتی است که با خواست آن همگون و هم آوا باشد. اما هیچیک از اجزاء سازنده ملت، نه طبقه متوسط و نه اقلیت فرودست به تنهایی از پس انجام چنین رسالتی بر نمی‌آید. سرکوب جنبش سبز و کشتار معترضان دیماه ۱۳۹۶ و آبانماه ۱۳۹۸ نشان از این واقعیت دارد که بازوی سرکوبگر نظام موجود توان بیشتری از توان مبارزاتی هر یک از این دو طبقه دارد. اینکه چرا تا کنون اتحادی بین این دو طبقه انجام نگرفته خود ناشی از بی تفاوتی متقابل این دو نسبت به مطالبات صنفی و طبقاتی یکدیگر است. در چنین شرایطی نقش روشنفکر ایجاد هماهنگی بین طبقات اجتماعی است که مطالبات عدالت خواهانه و حقوق دمکراتیک شهروندی را با یکدیگر پیوند زده و به خواستی ملی ارتقاء میدهد. ایفای چنین نقشی متضمن شناخت روشنفکر از روحیات مردم و ضرورت های جامعه است که او را به خلاقیت های دیگری در زمینه علوم انسانی رهنمود می سازد. در اینجا است که روشنفکر ایرانی به جای مصرف گرایی از دستاوردهای فکری و علمی جهان غرب یا مونتاژ نمودن آنها خود فعالانه به تولید در این حوزه ها می پردازد. این به معنای بی تفاوتی به این دست آورده ها نیست. او همچنان از آنها نیرو می گیرد و با نیروی بیشتر و با دیدی گسترده تر و ذهنی خلاق تر به جامعه خود نظر می افکند.

کتابشناسی

آدمیت، فریدون. *امیر کبیر و ایران*. چاپ هفتم، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۳.

احمدزاده، مسعود. *مبارزه مسلحانه: هم استراتژی هم تاکتیک*. تهران: ۱۳۴۹.

کربلایی، شیخ حسن. *قرارداد رژی ۱۸۹۰ میلادی یا تاریخ انحصار دخانیات در سال ۱۳۰۹ ه.ق*. تهران: انتشارات مبارزان، ۱۳۶۱.

کرمانی، ناظم الاسلام. *تاریخ بیداری ایرانیان*، دو جلد، به اهتمام علی اکبر سعیدی سیرجانی، تهران: انتشارات آگاه نوین، ۱۳۶۲.

شیخ نوری، محمدمیر. "تغییر ساختار ارتش ایران از سنتی به مدرن". *مجله زمانه*، شماره ۵۲ (دی ۱۳۸۵): ۲۵.

طوسی، خواجه نظام الملک. *سیاست نامه*، با تصحیح محمد قزوینی. چاپ دوم. تهران: چاپ تهران مصور، ۱۳۴۴.

مجلسی، علامه محمد باقر. *عین الحیات*، به کوشش و ویرایش کاظم عابدینی مطلق. نشر قدیانی، ۱۳۹۲.

ملاصدرا، کسر الاصنام الجاهلیه، تصحیح و تحقیق محسن جهانگیری، تهران: بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۱.

کویر، محمود. *فرجام نافرجامی ها*. تهران: انتشارات شابک، ۱۳۹۳.

اسلامی، روح اله. "تکنولوژی های قدرت در سیاست نامه خواجه نظام الملک". *جستارهای سیاسی*

- معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. سال چهارم، شماره چهارم (زمستان ۱۳۹۲): ۲۶-۱.
- الوندی، رضا. "واکاوی محاکمه و مجازات در عصر صفوی". فصلنامه تاریخ نو. سال هفتم، شماره هجدهم، (بهار ۱۳۹۶): ۳۱-۶۰.
- آتشگران، مسعود. *جدال های مفهومی در باره عدالت خواهی در دوران قاجار و مشروطه*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۹۷.
- بنجامین، س.ج. و. *ایران و ایرانیان عصر ناصرالدین شاه*. ترجمه حسین کرد بچه. چاپ اول، تهران: چاپخانه علمی، ۱۳۶۲.
- تاورنیه، ژان باتیست. *سفرنامه*. ترجمه ابوتراب نوری با تجدید نظر کلی و تصحیح دکتر حمید شیرانی. انتشارات کتابخانه سنایی، ۱۳۷۴.
- ثواقب، جهان بخش. "مجازات های عرفی مجرمان در عصر قاجاریه از آغاز تا مشروطه (۱۳۲۴-۱۲۰۹ق)". *جستارهای تاریخی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*. سال ششم، شماره اول (بهار ۱۳۹۴): ۲۳-۴۵.
- جزنی، بیژن. *چگونه مبارزه مسلحانه توده ای می شود*. تهران: زندان اوین، ۱۳۵۲. تنظیم و انتشار مجدد: دی ماه ۱۳۸۱، سازمان اتحاد فداییان خلق ایران.
- دهخدا، علی اکبر. *چرند و پرند*. تهران: چاپ معرفت، بدون تاریخ.
- سُرنّا، کارلا. *سفرنامه مادام کارلا سُرنّا: آدمها و آیینها در ایران*. ترجمه علی اصغر سعیدی. چاپ اول. چاپ نقش جهان، ۱۳۶۱.
- سلطانیان، ابوطالب. "چگونگی کنش پادشاهان صفوی با طبقه کشاورز و روستایی". *فصلنامه علمی-پژوهشی تاریخ اسلام و ایران*. دانشگاه الزهراء، سال بیست و ششم، دوره جدید، شماره ۳۰، پاپی ۱۲۰ (تابستان ۱۳۹۵): ۱۶۶-۱۴۱.
- شورمیچ، محمد. "تحلیلی بر شورش های گیلان بعد از فتح آن در زمان شاه عباس اول". *دو فصل نامه پژوهشنامه تاریخ های محلی ایران*. سال اول، شماره دوم (بهار و تابستان ۱۳۹۲): ۱۰۴-۸۹.
- صفایی، ابراهیم. *اسناد برگزیده دوران قاجار: اسناد برگزیده از سپهسالار، ضل السلطان، دبیرالملک*. تهران: انتشارات بابک، ۲۵۳۵ شاهنشاهی.
- فلاندن، اوژن. *سفرنامه اوژن فلاندن به ایران*. ترجمه حسین نورصادقی. چاپ سوم، تهران: انتشارات اشراقی، ۱۳۵۶.
- کرزن، جورج ناتانیل. *ایران و قضیه ایران*. ترجمه غلامعلی وحید مازندرانی جلد اول. تهران: علمی و

فرهنگی، ۱۳۸۸.

کلهر، محمد. *ماشینچی ماهری، شهروز*. "لمپن ها در گذار از مشروطیت به عصر پهلوی". مسکویه. سال ۴، شماره ۱۱ (تابستان و پاییز ۱۳۸۸): ۱۹۰-۱۷۳.

لمبتن، ا. ک. س. *مالک و زارع در ایران*. ترجمه منوچهر امیری. چاپ سوم، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲.

مستوفی، عبدالله. *شرح زندگانی من*، جلد اول، تهران: انتشارات زوار، ۱۳۷۱.

ملاصدرا، صدرالدین محمد الشیرازی. *کسر الاصنام الجاهلیه*. تصحیح و تحقیق محسن جهانگیری، تهران: بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۱.

منجم یزدی، ملا جلال الدین. *تاریخ عباسی یا روزنامه ملا جلال*. به کوشش سیب الله وحید نیا. تهران: انتشارات وحید، ۱۳۴۶.

منشادی، مرتضی. "بررسی چیستی سیاست و کیستی فرمانروا". *پژوهشنامه علوم سیاسی*. سال هفتم، شماره سوم (تابستان ۱۳۹۱): ۱۱۵-۱۴۶.

نجم آبادی، افسانه. *حکایت دختران قوچان: از یاد رفته‌های انقلاب مشروطه*. چاپ اول، تهران: انتشارات شابک، ۱۳۷۴.

نصیری، محمد رضا، رحمانیان، داریوش. *رضوی خراسانی، سید حسین*. "لوطیان و نقش آنان در آشوب‌های اصفهان بین سال‌های ۱۲۴۰ تا ۱۲۶۵ ه. ق برابر با ۱۸۲۴ تا ۱۸۴۹ م". دو فصلنامه پژوهشنامه تاریخ‌های محلی ایران. سال سوم، شماره دوم (پیاپی ۶) (بهار و تابستان ۱۳۹۴): ۹۸-۱۲۱.

هدایت، مخبرالسلطنه (مهدی قلی)، *خاطرات و خطرات*، تهران: انتشارات زوار، ۱۳۶۳.

Abrahamian, Ervand. *Iran Between Two Revolutions*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1982.

_____. *Tortured Confessions: Prisons and Public Recantations in Modern Iran*. Berkeley: University of California Press, 1999.

_____. "The Crowd in the Persian Revolution". *Iranian Studies* Vol. 2, No. 4 (Autumn, 1969): 128-150.

Ansari, Ali. *Modern Iran since 1921: the Pahlavis and After*. First Edition. London ; New York: Longman, 2003.

Elias, Norbert. *Power and Civility: The Civilizing Process*, Vol. II. Translated from

German by Jephcott, Edmund. New York: Pantheon Books, 1982.

Foran, John. *Fragile Resistance: Social Transformation in Iran from 1500 to the Revolution*. Boulder: Westview Press, 1993.

_____ "The Modes of Production Approach to Seventeenth-Century Iran". *International Journal of Middle Eastern Studies*. Vol. 20, Issue 3 (August 1988): 345-363.

(Nikki R. Keddie, *Religion and Rebellion in Iran: The Tobacco Protest of 1891-1892*, London, 1966.

Samadzadeh, Mehrdad Faiz. "The emergence of Iranian Bonapartism: 1905-1921". *Studies in history*.V.5, No.2 (August 1989): 211-269.

Savory, Roger. *Iran Under the Safavids*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1980.

به نظر می رسد که این واقعه در اولین دوره حکمرانی آصف الدوله در کرمان بین سال های * 1295-1296 قمری یا 1887-1888 میلادی رخ داده باشد