



نقد اقتصاد سیاسی نقد بتواری نقد ایدئولوژی

<https://naghd.com>

ضیافت هم‌خوان‌ها به سوی تکرار تفوقی سرمایه‌دارانه – مرکز‌گرا

علی ذکایی و حمید احسانی



اردیبهشت ۱۴۰۳

مقدمه

یادداشت‌ها و مقالات اخیر محمدرضا نیکفر را باید شکل منجمی از پروژه‌ی فکری طولانی مدت او دانست که حالا وجوه انضمامی و استراتژیک خود را پیدا کرده و سعی می‌کند آن را با وضعیت‌هایی که پس از قیام ژینا تولید شده، پیوند زند و بازخوانی کند.

ما هم به بهانه‌ی یادداشت آخر او و قرائت آن در نشست با نام «هم‌گامی برای جمهوری سکولار دموکرات در ایران» که به گفته‌ی خودشان ائتلافی است از احزاب و افراد جمهوری خواه (متشکل از چپ و راست) و انتشار مبانی این ائتلاف، تصمیم گرفتیم به کلیت این جریان و معنی حضور سیاسی-جنبشی محمدرضا نیکفر در این ائتلاف بپردازیم.

در این متن سعی نمی‌شود که به تمام زاویه‌های پروژه‌ی نیکفر و هم‌فکرانش نگریسته شود، بلکه تلاش می‌کنیم بخش مهمی از مفاهیم و پروژه‌ی او را بازخوانی و نقد کنیم. به بیان دیگر به پروژه‌اش نوری انتقادی بتابانیم و با زاویه‌هایی از آن وارد گفت‌وگو شویم.

تقدم «توان» بر حق صوری

ما در آغازگاه خیزش‌ها همواره با یک «رویداد-خیزش»^[۱] وحدت‌ناپذیر مواجه می‌شویم. نیروها در گره‌گاه‌های مقاومت، هریک، به یک نحو در بستر رویداد-خیزش قرار می‌گیرند. سازمان‌دهی‌ها از درون این تفاوت جایگاه‌ها مسیر خود را طی می‌کنند تا نسبت خود را با رویداد مشخص و متعین کنند.

رویداد بستر زایش توان اجتماعی، یا بهتر است بگوییم، خودِ توان و عمل اجتماعی است. توان اجتماعی که بر «قرارداد» اجتماعی تقدم دارد؛ به معنای دیگر اگر امکان عملی این توان در سیاست نباشد و فضایی از امکان‌ها گشوده نباشد، حرف زدن از تفاهم بر مبنای قرارداد و حق بیهوده است. از همین رو و مطابق با اصلی اسپینوزایی توان برابر است با حق: «حق سیاسی فقط هنگامی می‌تواند معنا داشته باشد که با قدرت به معنای فیزیکی و بالفعل آن دارای حدود و ثغوری یک‌سان باشد. لذا جامعه دیگر چیزی نیست که با مجموعه‌ی معینی از حقوق و قوانین مشخص شود، بلکه بدل به رابطه‌ی نیروهای متضاد می‌شود. وانگهی هنگامی که حق از این که امری صوری باشد دست می‌کشد، رابطه‌ی سیاسی مرکزی دیگر نمی‌تواند رابطه‌ی بین فرد به مثابه‌ی صاحب حق و دولت باشد.»^[۲]

استحالی توان به حق صوری در لحظه‌ای اتفاق می‌افتد که اجتماع با واگذار کردن بخشی از قدرت خود آن را به مراجع متعالی مانند بازار- دولت- ولایت/سلطنت تفویض می‌کند.

در این جا، با یک تخصم همیشه ماندگار بین دو قدرت روبه‌رو هستیم؛ یکی قدرت به‌مثابه‌ی توان که متشکل از بدن‌های مشترک-جمعی در اجتماع است و خود سامان «رویداد» که اساساً از دل این بدن‌ها شکل می‌یابد.

حال قدرت دیگر که این بدن را از حالت «بس‌گانه»ی [۳] خود جدا می‌کند، آن را در قالب انواع شکل‌های دولت (جمهوری، سلطنت و ولایت) و از طریق قسمی «قرارداد اجتماعی» بازنمایی می‌کند. کارکرد «قدرت برساخته» (Potestas) در این است که قراردادی را ایجاد می‌کند و تمام انبوهه‌ی [۴] متکثر با تکینگی‌های فردی‌شان را ذیل یک کلیت انتزاعی با عنوان مردم [۵] جای می‌دهد، تا آن‌ها آماده شوند توان خود را به یک هیئت حاکمه تفویض کنند.

برای درک بهتر این موضوع اشاره‌ی موشکافانه‌ی آلتوسر به «قرارداد اجتماعی» روسو بسیار روشن‌کننده است: در یک کلام، مشکل این‌جاست: «در هر قرارداد، دو طرف پیمان، پیش و برون از عمل عقد قرارداد وجود دارند. در «قرارداد اجتماعی روسو»، فقط طرف اول پیمان با این شرط‌ها سازگار است. طرف دوم، به عکس، حائز این شرط‌ها نیست. طرف دوم به دلیلی بس مبرهن پیش از عقد قرارداد وجود خارجی ندارد: طرف دوم، خود «محصول» قرارداد است. پس هسته‌ی خارق اجماع قرارداد اجتماعی این است که طرف‌هایی را به واسطه‌ی پیمان به هم پیوند می‌دهد که یکی‌شان پیش و برون از قرارداد وجود دارد، در حالی که طرف دیگر نه، زیرا طرف دوم محصول خود قرارداد است، یا به بیان بهتر: مقصود آن است، هدف آن است.» [۶] اما در ادامه باید گفت که هیچ‌گاه تمامی توان و حق افراد قابل تفویض و بازنمایی نیست؛ همیشه درز و شکافی در قدرت حکومت‌مندی وجود دارد.

این بدن‌های مشترک-جمعی یا «کار زنده» را که از توان‌های هم‌افزا، واگرا، متضاد و متفاوت تشکیل شده است، در وضعیتی جوهری و از طرف دیگر، بحران در جامعه‌ی سرمایه‌داری می‌دانیم؛ به این دلیل که برای سرمایه ضروری است شکل‌هایی از «کار زنده» را بازنمایی کند و به انقیاد بکشاند. از این رو نیروها و شکل‌های دیگری هستند که بازنمایی ناپذیرند و نزاعی دائمی بین «کار زنده»ی اجتماعی و سرمایه شکل می‌گیرد.

با علم بر این فرایند، تنها راه و شکل تولید «دموکراسی مطلق» (مفهومی اسپینوزایی) [۷] را در سازمان‌دهی این بدن جمعی در بطن جامعه می‌دانیم که قدرت-توان خود را تفویض نمی‌کند، بلکه آن را در قالب نهادهای پادقدرت، شوراها و تشکلهای بیان و به هم‌افزایی می‌رساند. اگر نتوانیم این شکل‌های تشکلیابی مستقل و مبتنی بر تعلق‌های عمومی-مشترک را متصور شویم و سعی در قوام یافتن آن‌ها نداشته باشیم، جامعه‌ای را مشاهده می‌کنیم که در لحظه‌ی تأسیس «دولت» از توان‌های مقاومتش کاسته شده است، جامعه به مانند قرارداد مازوخ و خانم واندا دونایف، بخشی از قدرت جنبشی و مشترک خود را تفویض

می‌کند و گرفتار تور قدرت سرمایه-دولت می‌شود. این لحظه‌ای پارادوکسیکال است که قدرت برساننده در قدرت برساخته حل می‌شود.

پاره‌ای از «قرارداد مازوخیست» را برای درک بهتر «شدت» قرارداد می‌آوریم:

«به نام خدا، آقای زاخر-مازوخ متعهد می‌شود که برای انجام تمام خواسته‌های خانم فون پیستور به بردگی او برای یک دوره‌ی شش ماهه درآید. خانم فون پیستور نباید چیزی را از او تقاضا کند که بی‌احترامی (به عنوان یک مرد و یا به عنوان یک شهروند) به حساب آید. علاوه بر این، او [خانم فون پیستور] باید به او [زاخر-مازوخ] برای کار شخصی شش ساعت در روز اجازه دهد و هرگز به نامه‌ها و نوشته‌های او نگاه نکند. در صورت وقوع هر گونه تخطی از قانون یا سهل‌انگاری یا خیانت به مقام معظم، سرکار خانم ممکن است به هر نحو که خوشش بیاید برده‌ی خود (زاخر-مازوخ) را مجازات کند. در کوتاه‌مدت، سوژه باید از ارباب خود با خضوع کامل اطاعت کرده و باید هرگونه خیرخواهی او را به‌عنوان یک هدیه‌ی گران‌بها پذیرا شود. ... در پایان شش ماه، این دوره از بردگی باید توسط هر دو طرف به عنوان این که هیچ اتفاقی نیفتاده در نظر گرفته شده، و آن‌ها نباید اشاره‌ی جدی به آن بکنند. هر آن‌چه اتفاق افتاده باید به فراموشی سپرده شود، و رابطه‌ی عاشقانه‌ی قبلی دوباره بازسازی شود. این شش ماه لزومی ندارد که متوالی اجرا شود؛ وقفه شروع و پایان دادن [قرارداد] آن‌ها منوط به هوی و هوس سرکار خانم است. ما امضاکنندگان، این قرارداد را تایید می‌کنیم:

فانی فن پیستور باگائف

لئوپولد فون زاخر-مازوخ

در هشتم دسامبر ۱۸۶۹ به اجرا در آمد.» [۸]

نیکفر از قرارداد اجتماعی نو صحبت می‌کند و خود را در سنت قرارداد اجتماعی قرار می‌دهد. او درباره‌ی مردم صحبت می‌کند اما اساساً بدن جمعی اجتماع را بر قدرت برساخته و قرارداد مقدم نمی‌داند. به همین علت هم است که مسأله‌ی استثمار-ستم را در یک صورت‌بندی محدود و انتزاعی مطرح می‌کند و سعی در حل و فصل آن در یک فرمالیسم انتزاعی دارد.

هنگامی که نیکفر به هرمنوتیک تفاهم و ایجاد قرارداد اجتماعی نو می‌اندیشد، این تفاهم برپایه‌ی حق را تنها در ضدیت با ولایت/سلطنت و گاه با شکلی از جمهوری‌خواهی قرار می‌دهد. پیرو همین امر جنبش کرامت، خودولایتی و امرجمهور را در مقابل این دوگانه برای رسیدن به هرمنوتیک تفاهم قرار می‌دهد. و گویی جمهوری‌خواهی و تشکیل دولت-ملت مدرن را تنها راه برای رسیدن به حق اجتماعی می‌داند. او دوگانه‌ای انتزاعی را بدون آن‌چه توان متکثر اجتماعی خواندیم در نظر می‌گیرد؛ اولی، کرامت شهروندی

که از طریق انتگراسیون بر پایه‌ی برابری و مشارکت ایجاد می‌شود و دومی، انتگراسیون بر پایه‌ی اقتدار و کنترل و سرکوب که به سبب آن شکلی دیگر را در مقابل اولی قرار می‌دهد: خواری و فرودستی رعیت. دوگانه‌ی نیکفر در مقاله‌ی «جنبش کرامت» این است: انتخاب میان شأن و کرامت شهروند، یا خواری و فرودستی تاریخی رعیت.

آیا می‌توانیم یک قدم به عقب برگردیم و به جای انتگراسیون و نظریه‌ی دولت-ملت برپایه‌ی کرامت شهروندی، به قدرت بس‌گانه‌ی اجتماعی بیندیشیم که قدرت سازمان‌دهی شوراها، تشکل‌ها و نیروها را در خود می‌پروراند، یا به معنایی دیگر آن را ضدبازنمایی و مقدم بر نظریه‌ی دولت بدانیم؟

نیکفر بارها برای نقد اپوزیسیون راست‌گرا تلاش کرد که «دولت‌مداری» را نقد و جامعه‌گرایی را مدنظر آورد، اما در نهایت جامعه‌ای که او در نظر می‌آورد با اجتماع توان‌های بس‌گانه تفاوت دارد. به معنای دیگر جامعه‌ای که نه از شوراها و آنتاگونیستی و تفاوت‌محور که بیان‌گر توان انبوهی پایین باشد، بلکه از جامعه‌ای سخن می‌گوید که توانش قرار است در امر جمهور بازنمایی شود.

«در درجه‌ی نخست نیاز به یک ایده‌ی روشن اجتماعی داریم، و این ایجاب می‌کند که فکرمان جامعه‌محور باشد، نه دولت‌محور. داشتن یک فکر روشن اجتماعی، یعنی تعیین این که کجای جهان ایستاده‌ایم و می‌خواهیم در چه نبردهایی با چه آرمان‌هایی شرکت جوییم. حرف‌های کلی در مورد رفاه و رشد و آزادی هیچ دردی را دوا نمی‌کنند. با ایده‌های کلی نمی‌توانیم جهت خود را در جهان بیابیم. جمهوری‌خواهی رزمنده، پیگیر امر جمهور است و امر جمهور مرکز ثقلی دارد که باید پا در آن سفت کرد. این مرکز ثقل محل تلاقی ساختارهای تبعیضی و استثمار است. از این جاست که می‌توان در اندیشه‌ی هم‌خوانی بود تا به‌راستی به جمهور و جمهوریت نیرو بخشید.» [۹]

آن‌چه نیکفر می‌گوید احتمالاً انقلاب اجتماعی است، اما نه آن انقلاب اجتماعی‌ای که مارکس در تفاوت با انقلاب سیاسی مد نظر داشت، یعنی انقلابی در شیوه‌ی تولید و وضعیت مالکیت. با این شیوه، توان‌های پرولتری، اجتماع مولد و تمامی جریان‌های متکثر تولید و بازتولیدی که امور سازمان‌دهی اجتماعی را بر دوش می‌کشند، توان‌های هم‌افزا و آنتاگونیستی خود را در قالب تفاهم و حق تفویض می‌کنند. نیکفر با این ایده شاید بتواند در مقابل سلطنت/ولایت ایستادگی کند، اما نمی‌تواند دموکراسی و خودگردانی‌ای را مفهوم‌پردازی کند که از درون بدن مشترک-متکثر اجتماع اجرایی می‌شود. به همین علت دموکراسی، جمهوریت و تفاهم او نه از جنس خودآیینی و خودگردانی، بلکه از جنس دموکراسی مبتنی بر تمامیت و مالکیت خصوصی است. با این حال که نیکفر مالکیت را بارها نقد و آن را جزء اساسی تبعیض در ایران به شمار می‌آورد، اما هنگامی که تشکیل جمهوری مدرن، تمامیت و میهن، ثقل مرکزی بحث‌هایش می‌شود، توان تخیلی نو و نقد ریشه‌ای مالکیت را ندارد.

برداشتی که از این بحث‌های نیکفر می‌توان کرد (کما این که خودش این نظر را نداشته باشد) این است که سلطه را در قالب ارباب و رعیت پیشامدرن معرفی می‌کند و از همین رو رویکردی نادقیق به انسان، میهن و تبعیض دارد. از این تحلیل نتیجه می‌شود که دنباله‌روهای این تفسیر، بنیادگرایی دینی پسامدرن حال حاضر را پیشامدرن بدانند و تلاش کنند شهروند بودن مدرن بر پایه‌ی تز انتزاعی‌ای چون کرامت را فارغ از آنتاگونیسم طبقاتی و الگوی انباشت نولیبرالی به میان آورند. به همین جهت او راه‌حل کلی برای خروج از بحران فعلی کشور را بیرون از تمامی نزاع‌های سرمایه‌داری، جهانی‌سازی و... تشکیل قرارداد اجتماعی مدرن می‌داند. از همین رو به شناخت عینی سرمایه‌داری معاصر در ایران و جهان، رابطه‌ی درون‌ماندگار ستم و استثمار نمی‌رسد و شناختی ایدئولوژیک-اومانستی را برای فهم پیچیدگی‌های فعلی ارائه می‌دهد.

از بحث‌های نیکفر درباره‌ی بنیادگرایی/ولایت و سلطان برمی‌آید که او به مانند بخشی از جمهوری خواهان ایران را استثنایی بر قاعده‌ی جهانی می‌داند. بنابر این تز، سرایت بخشی و مبارزه‌ی انترناسیونال به شدت در فعالیت‌های او کم‌رنگ است. تنها بدیل پیش روی ما که «دموکراسی مطلق» را همراه با توان اجتماع و مبارزات طبقاتی به میان می‌آورد، قوام بخشیدن به حرکت‌های فراگیر انبوهه و تشکیل نهادهای خودگردان است که شکافی انضمامی بر نسبت‌های سرمایه‌داری می‌گذارد. به همین علت برای از بین بردن ساختار طبقاتی متشکل از دولت استبدادی، استثمار-ستم و تبعیض باید زمین عمل بروز این توان را حاصل‌خیز کنیم نه این که حصار دولت-ملت را این بار با عنوانی متفاوت دور آن بچینیم. مثالی از این زمین عمل را در ادامه‌ی لحظه‌ی انقلاب ۵۷ تجربه کرده‌ایم: کوچ مریوان، جنگ سندج، شوراها، شهر و روستاها، کارخانه‌های خودگردان شده، کمیته‌های محلات، «زنان» سرپیچی کرده از قانون و غیره. توان بدن مشترک-متکثر جامعه که در بطن امور انضمامی اجرا می‌شود، در جهت از میان برداشتن فاصله‌ی حق و توان است.

قدرت برساخته، وسیع‌تر از سلطنت/ولایت

نیکفر در مجموعه یادداشت‌هایی که تحت عنوان «در ایران چه می‌گذرد؟» به بحث در مورد بدیل‌های آینده پرداخته است؛ یکی از مسائلی که در کار او برجسته است، نقد ولایت/سلطنت و دفاع از خودولایتی است. پرسشی که می‌توان از نیکفر داشت این است که آیا تنها دو نوع حکمرانی تهدیدکننده‌ی جریان‌هایی هستند که در حال مقاومت و مبارزه‌اند یا آن که می‌توان حکمرانی‌های گوناگونی را در نظر آورد که در سطوح گوناگون اعمال قدرت می‌کنند؟ به بیان دیگر آیا تنها پیش‌برندگان سیستم طبقاتی-استبدادی «سلطان» همین دو شکل آن است؟

می‌توان به گونه‌ی دیگری با آرای نیکفر مواجه شد. برای مثال در نوشته‌ی «چالش چپ»، چپ را نیرویی فرض می‌کند که باید وضعیت امر نو را خلق کند. ایراد نیکفر این است که امر نو را در نسبت با

سلطنت/ولایت قرار می‌دهد. سلطه‌ی راست و تکنیک‌های حکومت‌مندی را به‌شدت وحدت‌یافته در نظر گرفته که با آرایش سلطان و ولی فقیه شکل می‌یابد، از این رو برآمدن راست از شکل‌های مختلف جمهوری یا زایش آن را از دل اجتماع نادیده گرفته است؛ بازار، کارخانه‌ی اجتماعی، جامعه‌ی مدنی بورژوازی و خود سلطه‌ی پارلمان‌تاریسم می‌تواند نقطه‌ی شدت‌یابی راست و حکومت شود. از این رو اشارات نیکفر عمده‌تاً محدود به امکان به وجود آمدن راست افراطی در شکل هرمی و از بالا، آن‌هم به شکلی کلی تنها ذیل استبداد مستقیم سیاسی است و از این غافل مانده که تکنیک‌های حکمرانی، طوری بر بدن و میل استیلا پیدا کرده‌اند که لحظات زندگی و میل در نسبت با میکرو-سیاست‌ها و مقاومت‌ها شکل می‌یابد؛ به بیان دیگر حیات با سیاست تمیزناپذیر است. به همین دلیل فاشیسم تنها در غایت اردوگاه، سلطنت و... به وجود نمی‌آید بلکه می‌تواند از پایین اجتماع، از طریق رخنه‌ی خرده‌سیاست‌های ارباب-میل ساخته شود. نیکفر، سلطه را به‌شدت متمرکز و قدرت را انباشت شده در دولت مدنظر می‌آورد.

در این‌جا باید روشن کرد که پسافوردیسم بسیار سیال‌تر و در سطوح گوناگونی از نیروها و در شبکه‌های متفاوتی رشد و خود را بازتولید می‌کند. در وهله‌ی اول می‌گوییم که طبق بحث بخش اول، توان، مولد بودن اجتماعی و... مقدم بر قدرت و نسبت‌های بازتولیدی آن است. ما به معنای هستی‌شناختی توان «قدرت برساننده» (Potentia) را مقدم بر «قدرت برساخته» (Potestas) می‌دانیم و این دو را در زنجیره‌ای از کنش‌ها و واکنش‌ها در نظر می‌گیریم.

سرمایه و قدرت برساخته به واسطه‌ی وزارت‌خانه‌ها، پلیس و غیره — که به عقیده‌ی آگامبن راز مرکزی سیاست — هستند، سعی در بازنمایی این توان‌ها در سطوحی دارند که قدرت اجتماع را می‌کاهند و آن را به قانون و محدودیت‌های خاص تقلیل می‌دهند. می‌توان گفت بازشناسی هویتی و ساخت طبقاتی در سطح بازنمایی و مولار قرار می‌گیرند تا مانع از توان‌افزایی شوند. بنابراین دموکراسی به واسطه بیان توان اجتماع و از میان برداشتن قدرت برساخته (مانند خانواده، دولت و نهادهای پدرسالارانه) برقرار می‌شود، نه این که با یک دیالکتیک فشل آن‌ها را از نو بازسازی کنیم.

در این‌جا نمی‌خواهیم به شکلی تقلیل‌گرایانه تمامی شکل‌های قدرت را به تباری واحد ترجمه کنیم. اما می‌توانیم بگوییم این‌ها در نسبت‌هایی قرار می‌گیرند که یک‌دیگر را متعین می‌کنند. برای مثال، سرمایه برای ایجاد مفردی برای بحران‌هایش مجبور است بخشی از ستم‌های کهن را در خود ادغام و بازتولید کند. بنیادگرایی، پدرسالاری و... سلطه‌هایی در گذشته هستند که در سرمایه‌داری نولیبرالی و «تبعیت واقعی» سرهم‌بندی نوینی می‌شوند تا مسیری را برای انباشت و تولید مداوم سوژه‌ی پایینی و پرولتار ایجاد کنند. به همین علت با وجود تفاوت در سرشت بنیادگرایی اسلامی و سرمایه‌داری غربی، اگر سرمایه‌داری را اروپامدارانه یا به شیوه‌ای که در غرب تکوین یافته نخوانیم، خواهیم دید که سرمایه‌داری در وضعیت فعلی

این منطقه بدون بنیادگرایی قابل تصور نیست و بنیادگرایی نه می‌خواهد و نه می‌تواند به گذشته‌ی پیشامدرن خود بازگردد و بدون سرمایه نسبت‌های خود را بازتولید کند.

قدرت برساخته از نسبت‌هایی گسترده تشکیل شده و تعینی چندوجهی دارد. برای مثال، قدرت در وضعیت فعلی به صورت صلب تنها در یک نهاد مرکزی متعین نشده، بلکه در سطوح گوناگونی در اجتماع در حال برقراری و متعین کردن خود است. قدرت برساخته از یک نسبت-رابطه شکل می‌یابد که مرکز-حاشیه را از درون تولید می‌کند و با استیلا و کنترل بخشی از فعالیت بسطیافته اجتماع را بازنمایی می‌کند.

نیکفر به درستی ولایت/سلطنت را نقد می‌کند، اما ابزارها و سرشت‌های دیگر قدرت را که در نظم پسا-فوردیستی کار جریان یافته، نمی‌بیند. او دولت را در نظر می‌آورد، اما حکمرانی‌ای را در نظر نمی‌آورد که هر لحظه در سطحی متفاوت خود را به شکل جدیدی بازتولید و بر سوژه اعمال قدرت می‌کند.

قدرت برساخته واکنشی است بر توان و شورش انبوهه-پرولتر؛ سوژه‌ی آزاد را در نظر می‌آورد و در نسبت با آن ابزار حکمرانی خود را تولید می‌کند. به همین علت مرتکب این خطا می‌شویم اگر کنش خود را تنها در مقابله با شکل‌های محدودی از دولت بفهمیم. ما باید توان و سازمان‌یابی‌ای از اجتماع را در نظر آوریم که عمل‌هایش بازنمایی/حکومت‌ناپذیر یا حتی تا حد امکان به عنوان مکانیسمی برای ایجاد ترس در حکومت، و همان‌طور که اسپینوزا می‌گوید، نگه‌داری حق جنگ به جای حق مدنی باشد. به بیان دیگر، تأسیس جمعی‌ای که در آن حضور می‌یابیم ضد حکمرانی‌ها در شکل‌های کنترلی و نظارتی آن باشد.

در این جاست که ضرورت تشکیل شوراهای خودگردان برای تجمیع این عمل‌ها و توان اجتماعی ایجاد می‌شود. هنگامی که نهادهای پاد-قدرت نتوانند بیان‌گر فعالیت و عمل اجتماع شوند، کنش‌ها و خیزش-رویدادهای اجتماعی به راحتی بازنمایی‌پذیر می‌شود و از قدرت مقاومتش نسبت به قدرت مسلط کاسته می‌شود. ما به همین علت شورا و خودگردانی را مقدم بر سنت‌های فرمالیسم حقوقی، قرارداد اجتماعی و تشکیل دولت می‌دانیم.

نقد سیاست - هویت به شکلی دیگر

نیکفر در این چند سال تلاش زیادی کرده تا سیاست‌ورزی بر مبنای هویت یا «سیاست هویت» را نقد کند. ما تا حد زیادی روش‌شناسی او را در این موضوع قابل‌تأمل می‌دانیم و ضرورت نقد سیاست هویت را هم جدی می‌انگاریم. اما یکی از تناقض‌هایی که او در انضمامی کردن این گفتمان دارد، چشم بستن به روی هویت‌گرایی ملی‌گرایان سکولار (راست و چپ) و تنها برجسته کردن هویت‌گرایی شیعی، قومی (به گفته‌ی خودش) و ایرانشهری-سلطانی است.

او در متن «کدام میهن؟ کدام پیمان؟» می‌نویسد: «به وطن می‌نگریم، به عنوان زیستگاه انسان‌های دارای حس هم‌سرنوشتی، و اراده‌ای که امروز می‌توانند داشته باشند برای دستیابی به پیمانی برابر که برپایه‌ی آن کسی بر دیگری سخت نگیرد». از نیکفر باید پرسید، کدام احساس هم‌سرنوشتی‌ای در اولین دقایق شکل‌گیری ایران مدرن تا به حال که به گفته‌ی خودش با یک سازوکار عظیم طبقاتی مواجه‌ایم وجود داشته است. چرا جمعیت‌های متناسب به‌گُرد، تُرک، لُر، بلوچ و غیره که «قوم» بازشناسی شدند و برای تثبیت دولت-ملت ایران با همان «تمامیت ارضی» اش در سراسر کشور کشتار، تبعید و سلب مالکیت از ارض‌شان شدند، باید با طبقه‌ی مالک تازه‌تاسیس و حکمران احساس هم‌سرنوشتی کنند، یا در زمان حال، حدود ۳۰ میلیون نفر جمعیت زیر خط فقر با ۲۵۰ هزار نفر میلیاردی در کشور احساس هم‌وطن بودن کنند؟ البته ممکن است بر اثر وهم‌های ایدئولوژی ملی‌گرایانه این فریب را بخورند، اما در گذشته وظیفه‌ی چپ رادیکال زدودن این غبارها و رسوب‌های ایدئولوژیک بود، نه اضافه کردن بر آن.

به جز این مسئله، آیا نیکفر تا این حد در دام قراردادگرایی و پیمان‌گرایی افتاده که خیال می‌کند با طرح یک پیمان و قانون اساسی و مبانی، تمامی تخصیص‌های طبقاتی-تبعیض‌آمیز از بین می‌رود و دیگر کسی به دیگری «سخت نمی‌گیرد»؟ این همان دام هویت ایرانی است که چپ ایران-مرکزگرای ما دهه‌ها از آن تغذیه کرده یا در دام‌اش افتاده است؛ لازم نیست فقط از ایران باستان و تمدن ۲۵۰۰ ساله صحبت کنید تا سیاست-هویت ملی را پیش ببرید. همین تأکیدها روی میهن، تمامیت ارضی و هم‌سرنوشتی کاذبِ جامعه — به صورت تخت و کلی — در یک کشور نمونه‌ای از سیاستِ هویت مسلط است.

نیکفر تلاش می‌کند تا با نقد سیاست-هویت اتنیک، ایران‌شهری و شیعی راهی برای صلح و هم‌بستگی ایجاد کند و از این رو ائتلافی مدرن را بر پایه‌ی چندصدایی شکل دهد. اما همین محدودیت نظری باعث مشارکتش در پروژه‌ای اتفاقاً سیاسی-هویتی شده است. هویت‌ها یکی از قرارگاه‌های ساخت وضعیت فرادستی و فرودستی‌اند که درون‌ماندگار با تولید، بازتولید و مبادله قرار دارند. از همین رو هویت به وضعیت کار و مالکیت متصل است. گفتمان دولت-ملت سکولار و رها کردن «حق تعیین سرنوشت» فقط بازتولید نوع دیگری از هویت است.

در صورت‌بندی نیکفر از نقد سیاست-هویت آن نیرویی که برجسته نمی‌شود، تکینگی‌ها و خودآیینی‌هایی است که سیاست-هویت آن‌ها را سرکوب می‌کند، در واقع، خودآیینی اجتماعی که مرزهای هویتی را در می‌نوردد. این نیروها که بر انواع ناسیونالیسم (چه مسلط و چه حاشیه) تقدم دارند و از جریان‌های مولد و نیروهای تفاوت‌گذار سازمان یافته‌اند، در مقابل سیاست-هویت قرار می‌گیرند که سعی در موزائیکی کردن و محدود کردن این قسم از هم‌افزایی موقعیت‌محورانه دارد. نیکفر در فعالیت سیاسی خود می‌خواهد سیاست-هویت را در جمهوری سکولار حل و فصل می‌کند، اما جدا از این که سکولاریزاسیون در دولت-ملت‌سازی‌ای که به طور تاریخی با مذهب گره خورده چقدر عملی است، تاسیس دولت-ملت می‌تواند

دوباره سیاست-هویت را در خود پیروارند. به عنوان نمونه می‌توان به این امر اشاره کرد که تاسیس دولت-ملت ضرورتاً تولید قسمی مرکز و زبان-کردار مسلط است؛ از این جهت کنش و واکنش نقاط پیرامون خود را در پی دارد که امکان بروز و قوام بخشیدن به شکل دیگری از سیاست-هویت را در خود می‌آفریند. آن امر که می‌تواند بدیلی در مقابل بسته و صلب بودن سیاست‌ورزی بر مبنای هویت باشد، قسمی خودآیینی مشترک است که نمایان شدن بخشی از آن را در قیام ژینا مشاهده کرده‌ایم.

می‌توان گفت سیاست-هویت در وضعیت فعلی به قدری تنش‌آلود و پیچیده می‌شود که با میان آوردن آن چه نیکفر «تفاهم» و «هم‌خوانی» می‌نامد حل‌شدنی نیست؛ از این رو توان پردازش دقیق مبارزات هویت‌خواهانه‌ی بخشی از فمینیست‌ها و جمعیت‌های منتسب به LGBTQIA+، اهل سنت، ناسیونالیستی پیرامون و غیره را دارا نیست و تنش موجود را رفع نمی‌کند. اگر در تداوم این شرط، تشکل‌ها و هسته‌هایی نباشد که قدرت خودآیینی علیه ساخت طبقاتی به این طریق را به وجود آورد، تأکید مدام بر جمهوریت و تمامیت ارضی تنها راه‌حلی صوری و چه‌بسا محرک تنش‌های هویتی در کشور است.

یکی از علت‌های دیگری که نیکفر و بخشی از جمهوری‌خواهان، میهن و جمهوریت مدرن را بدیل مناسب برای ایران می‌بینند در همین است که مسأله‌ی تولید و بازتولید درون اجتماع را نادیده می‌گیرند و تخصم طبقاتی را به جامعه‌ی مدنی و سندیکالیسم استحاله می‌دهند؛ اکثر اعضای آن ائتلاف استبداد دینی را خارج از سرمایه، نولیبرالیسم را خارج از جمهوریت و مرکز‌گرایی را خارج از آنتاگونیسم سرمایه ارائه می‌دهند. در صورتی که بحران سرمایه — به‌مثابه‌ی قاعده در وضعیت معاصر — جنگ‌های نامحدود، شکل‌های نوینی از حکمرانی پلیسی و نظارتی، دولت‌های بنیادگرا و... در خود می‌پیروارند، از این‌رو سیاست‌ورزی‌های هر حکومت در سرمایه‌داری را به تأسی از آلتوسر باید ادامه‌ی جنگ طبقاتی با ابزار دیگر درک کرد.

برای فهم روندهای سرمایه‌داری نباید تنها به مرحله‌ی استثمار چشم دوخت. این خطای دید سبب می‌شود هر جا استثمار به معنای کلاسیک‌اش را مشاهده نکردیم، نتیجه بگیریم پس سرمایه‌داری در این وضعیت وجود ندارد. می‌توان از مارکس و فوکو کمک گرفت تا اثبات کرد که فرایندها در وضعیت سرمایه‌داری لزوماً در استثمار و انباشت خلاصه نمی‌شود. خود نیکفر در متن «تعلق داشتن، تعلق نداشتن» بررسی عمومی مسئله‌ی انتگراسیون» به این مهم اشاره می‌کند که لازمه‌ی برقراری این مراحل برقراری انقیاد، فرودست‌سازی گسترده، تبعیض و تولید روابط مبتنی بر مرکز-حاشیه است. هر حرکت سرمایه نیاز به بازیابی انقیاد و تولید سوژه-منقاد دارد تا به توان سوژه واکنش نشان دهد. به همین علت استثمار جدا از انقیاد نیست؛ این انقیاد می‌تواند تولید سوژه‌ی فرودست-بلوچ، تکنیک سوژه-منقادساز زنان به واسطه‌ی حجاب و نسبت‌های پدرسالار و انقیادهای خرد دیگر باشد.

دخیل بستن به دولت-ملت و ذکر برابری صوری شهروندان در قوانین آن، هاله انداختن بر مسأله‌ی تولید و بازتولید است و باعث می‌شود که بی‌ثبات‌سازی نیروی کار، جداسازی مداوم نیروها از وسایل تولید، مزد

نابرابر میان مردان* با زنان*، قراردادزدایی، کار کودکان و غیره که پیشاپیش نابرابری «شهروندان» با یکدیگر و حتی تولید ناشهروند را ممکن کرده، پنهان شود.

منشور و ائتلاف طیف دیگر مرکزگرایان در پوشش سکولار-دموکراسی

چندی پیش مبانی «هم‌گامی برای جمهوری سکولار دموکرات در ایران» [۱۰] شامل ۱۰ بند منتشر شد. مبانی‌ای که مهم‌ترین تأکیداتش بر «جنبش مطالباتی»، «عدم خشونت»، «تمامیت ارضی»، «ارتقا راندمان کار»، «گذار» و «سندیکا» است، خاستگاه و افق اصلاح‌طلبانه، مرکز-ملی‌گرایانه و خواست حکومت نئولیبرال این ائتلاف را بر ما روشن می‌کند. این کلیدواژه‌ها، تمایز و تضاد استراتژیک انقلاب و گذار را بیش از پیش معین می‌کند. یکی از این نمودها که در خدمت سرکوب خیزش‌های چند ساله اخیر و به قیمت جان مبارزان تمام شده است گفتمان عدم خشونت است. گفتمانی که تا چندی پیش از بلندگوهای رسمی اصلاح‌طلبان پخش می‌شد و حالا از سمت بخشی از آنان که برانداز شده‌اند تبلیغ می‌شود.

«ژان پل سارتر در مقدمه‌ی خود بر کتاب **نفرین‌شدگان زمین** اثر فرانتس فانون می‌گوید: «سرانجام این را درک کنید: اگر خشونت همین امشب آغاز شده بود، و اگر استثمار و ستم‌گری هرگز در روی زمین وجود نداشت، شاید شعار خشونت‌پرهیزی شما می‌توانست پایان‌بخش دعوا باشد. اما اگر کل رژیم و حتی اندیشه‌های خشونت‌پرهیز شما، دست پرورده‌ی ستم‌گری هزارساله است، بنابراین، سستی و بی‌عملی شما، تنها کاری که می‌کند این است که شما را در صف ستم‌گران قرار خواهد داد.» [۱۱]

در منشور اشاره می‌شود که «استبداد و اقتدارگرایی به‌عنوان مانع بزرگ برای دموکراسی در ایران پس از نهضت مشروطه است که ریشه در نظام سلطنت و ولایت دارد». در این‌جا دوباره این نقد وارد می‌شود که از نظر این جمع، استبداد و اقتدارگرایی به‌طور خودآیین اعمال قدرت می‌کند و اقتصاد سیاسی سرمایه‌داری کوچک‌ترین نقشی در آن ندارد. البته اگر قبول داشته باشند ایران سرمایه‌داری است! همان‌طور که گفته شد در مبانی این ائتلاف یک بار به سرمایه‌داری که ساخت اقتصادی همه‌ی این دولت‌ها (از پهلوی تا جمهوری اسلامی) را تشکیل داده است اشاره نشده و با تحلیلی گمراه‌کننده، استبداد را چیزی جدا از شیوه‌ی تولید و ساخت طبقاتی در نظر گرفته‌اند و جامعه را جوری فریب می‌دهند که انگار قرار است با پیوستن به یک سری موازین حقوق بشری و کنوانسیون‌های بین‌المللی که جمهوری اسلامی هم عضو بسیاری‌شان بوده است، مسئله‌ی ستم و استبداد را حل کنند. البته بخشی از اجتماع بعد از آغاز جنگ روسیه و اوکراین و جنگ غزه، با نظاره کردن رفتار نهادها و مراجع حقوق بشری‌ای مانند سازمان ملل و غیره، به بی‌خاصیت بودن‌شان و حتی کردار سرکوب‌گرایانه‌شان پی بردند. با همین توهم از «حکومت اکثریت با رعایت حقوق اقلیت بر پایه‌ی رفع هرگونه تبعیض و تأمین حقوق برابر همه‌ی شهروندان کشور» سخن گفته‌اند. و در ادامه نوشته شده: «جمهوری هیچ حق و بنیان دیگری از جمله موروثی و الهی را به رسمیت

نمی‌شناسد». آن‌ها نوشته‌اند که این بنیان‌ها «مالکیت خصوصی» و «تضاد کار و سرمایه» را شامل نمی‌شود. در نظامی مبتنی بر جنگ طبقاتی و سلب مالکیت مدام از جمعیت‌ها، تبعیض و ستم از بین نخواهد رفت بلکه مدام به گوشه و کنارهای دیگری کشیده می‌شود. فارغ از روند «جمهوری شدن» نظم فعلی که به گفته بنی‌صدر «آقای خمینی در فرانسه از جمهوری اسلامی حرف زد و البته از جمهوری اسلامی دموکراتیک نام برد، (اما) وقتی که به ایران رفتیم و موضوع همه‌پرسی مطرح شد، واژه دموکراتیک را برداشت و جمهوری اسلامی را مطرح کرد.» [۱۲]

تشخیص وضعیت بحرانی جمهوری‌های منطقه هم نیاز به چشم مسلح ندارد. آیا وجود جمهوری در کشورهایمانند سوریه، ترکیه، عراق و غیره مانع از استبداد و خودکامگی شده است؟ آیا در این کشورها تبعیض و استثمار از بین رفته است یا اتفاقاً مبارزه با آن‌ها پیچیده‌تر شده است؟ «جمهوری رزمنده» ای که نیکفر آن را ترویج می‌دهد چطور قرار است در این سیاه‌چاله‌های تاریخ نیفتد؟

اگر به منشور بازگردیم، در مبنای آن به «آموزش به زبان مادری» هم اشاره نشده است. در دو دوره‌ی مدرن ایران (پهلوی و جمهوری اسلامی) هزاران کودک و بزرگ‌سال به دلیل وضعیت زبانی در سلسله‌مراتب اجتماعی در مرتبه پایین قرار گرفته‌اند و به همین دلیل امکان تحصیل، اشتغال و غیره از آن‌ها دریغ شده است. آن وقت در این منشور چنین آمده است: «ما به ترویج آزادانه و شکوفایی تمام زبان‌های رایج در میهنمان به عنوان میراث فرهنگی گنجینه‌ی ملی و نمادهای هویت ملی مردم ایران باور داریم و زبان فارسی را به عنوان زبان مشترک ایرانیان در سراسر کشور می‌شناسیم» که شاید با ارفاق بتوان گفت تنها «آموزش زبان مادری» به رسمیت شناخته شده است. در این مبنای به مسئله‌ی افغانستانی‌ستیزی هم که نقطه‌ی هم‌گرایی فاشیسم پوزیسیون و اپوزیسیون است اشاره‌ای نشده و از آن طرف بارها روی عدم خشونت و رابطه‌ی عادی با اسرائیل تأکید شده است.

سخن آخر

ترم «هم‌خوانی» ای که نیکفر هم در متن اخیرش و هم در سخن‌رانی‌اش در کنفرانس ائتلاف جمهوری‌خواهان با عنوان «هم‌گامی» ایراد کرد دقیقاً تجلی همان سبک کار «همه با همی» است که خود او «خمینیسم» را مظهرش می‌داند یا تنها به آن تقلیلش می‌دهد. بخشی از چپ دچار هیستری سلطنت‌طلبی شده است و گویا خطر استبداد را صرفاً در این نظم می‌بیند. درصدد ارتقاء توان خود نیست و به طور واکنشی‌ای می‌خواهد با رفتن زیر پرچم جمهوری‌خواهان (ملی-مذهبی‌ها، ملی‌گرایان سکولار و...)، بدون در نظر گرفتن اقتصاد سیاسی جمهوری‌خواهی، جبهه‌ی دموکراتیک بسازد. باید از افرادی چون محمدرضا نیکفر و دیگر چپ‌های حاضر در این ائتلاف پرسید چگونه می‌خواهند با این برنامه «نظام امتیازوری طبقاتی» (ترم مورد استفاده نیکفر) را ملغی کنند. اساساً چطور قرار است منشوری که

بازتولیدکننده تبعیض است، در اجرای عملی‌اش تبعیض را حذف کند؟ این چپ غافل از این همه تجربه‌ی تاریخی شده است که جناح‌ها و فراکسیون‌های بورژوازی هیچ‌گاه دموکراتیک نبوده و نخواهند بود.

در کلیت امر، نیروهای چپ رادیکال باید از خود بپرسند که بعد از فروکش کردن وضعیت شورشی در قیام ژینا، چه اتفاقی افتاد که بسیاری از نیروها، به جریان گذار پیوستند و جاده‌صاف‌کن آن شدند؟ آیا به این آگاهی نرسیده‌اند که وادادگی از روی ضعف و دنباله‌روی از جنبش‌های سیاسی دیگر، نتیجه‌اش نه افزایش «توان» بلکه سرکوب توسط همان جنبش‌ها است؟ این موارد تنها بخشی از سمپتوم‌های وضعیت فعلی چپ است که باید آسیب‌شناسی جدی شود.

یادداشت‌ها:

[1]. L'événement soulèvement

اصطلاح مورد استفاده نگری و عنوان یکی از یادداشت‌هایش است.

[۲]. اتی‌ین بالیبار، *اسپینوزا و سیاست*، ترجمه‌ی فواد حبیبی و امین کرمی (تهران: ققنوس، ۱۴۰۲).

[۳]. کثرتی که وحدت نیافته، یا از واحد شدن سر باز می‌زند؛ بس‌گانه در مقابل امر یگانه است.

[۴]. «انبوهه (Multitude) نشان‌دهنده‌ی تکثری است که به معنای دقیق کلمه در صحنه‌ی عمومی پایداری می‌ورزد، در عمل جمعی، در اداره‌ی امور مشترک، بدون تلاقی یافتن در امر واحد، بدون زایل شدن درون فرمی مرکز‌گرا از حرکت و جنبش». (پائولو ویرنو، *گرامر انبوه خلق*، ترجمه امین کرمی)

[5]. people

[6]. L. Althusser, "Rousseau: The Social Contract",

نقل شده در *مردم چیست؟* ترجمه صالح نجفی و جواد گنجی (تهران: بان، ۱۴۰۱).

[۷]. دموکراسی مطلق را قسمی «بیان» و «توان» نیروهای تکین اجتماعی در بطن جریان‌های زیستی می‌دانیم که قدرت دموکراتیک آن به یک امر متعال ارجاع ندارد؛ به همین علت دموکراسی مطلق مدنظر ما علیه بازنمایی — در صورت‌بندی‌هایی مانند بازار، دولت، پارلمانی، هویت و... است. در این‌جا دموکراسی مساوی با توان جمعی گرفته می‌شود که اجتماع با گسترش بیان و توان آن در قالب شورا، مجمع، نهاد پادقدرت و... می‌تواند از مرزهای هویتی-ملی، سلطه دولت و... فراتر برود و امور مشترکی بر اساس ظرفیت اجتماع را حامل شود.

[8]. G. Deleuze, Éd. de Minuit, p. 255.

[۹]. محمدرضا نیکفر، «هم‌خوانی، تک‌خوانی، جداخوانی»، رادیو زمانه.

[۱۰]. برای مبانی ائتلاف بنگرید به این [لینک](#).

[۱۱]. هربرت مارکوزه، *رواداری سرکوب‌گر*، ترجمه پارسا نیک‌جو

[۱۲]. بخشی از مصاحبه بنی صدر با بخش فارسی بی بی سی.