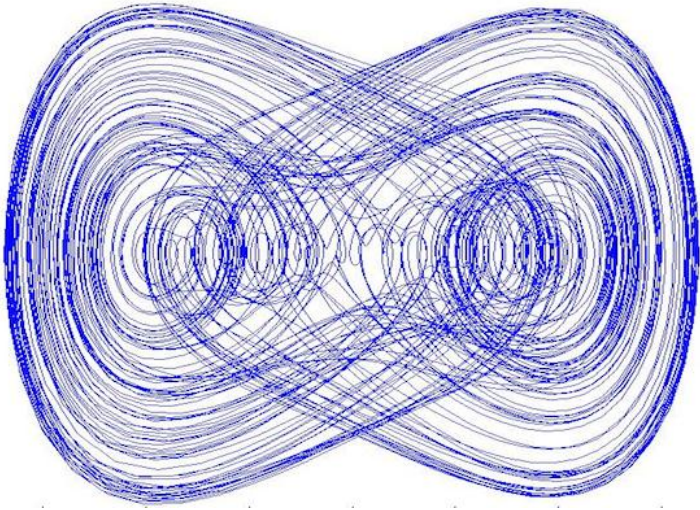


**خودفرمانی، جمهوری خواهی،  
انتگراسیون و باقی بقایای نظری  
نگاهی انتقادی به طرح نظری محمدرضا نیکفر**

محمد حاجی نیا



«او [لامارتین] در نگاه نخست، نماینده‌ی هیچ منفعت واقعی، هیچ طبقه‌ی مشخص، نبود؛ او خودش همان انقلاب فوریه بود، شورشی عمومی با تمام توهم‌هایش، با شعر و محتوای خیالی‌اش و با بلاغت‌هایش. اما، از همه‌ی این‌ها که بگذریم، این سخنگوی انقلاب فوریه، از لحاظ موضع‌گیری‌ها و دیدگاه‌هایش، متعلق به بورژوازی بود.» (مارکس، نبردهای طبقاتی در فرانسه)

## مقدمه

محمدرضا نیکفر سال‌هاست که به‌صورت پیگیر به مسائل ایران می‌اندیشد و در دوره‌های گوناگون به‌طور جدی درگیر این پرسش شده است: «در ایران چه می‌گذرد؟». او در چندساله‌ی اخیر، که سال‌های پرتلاطم جنبش‌های اجتماعی بوده است؛ طرح تحلیلی را معرفی کرده که برخی از مقولات کلیدی آن از این قرارند: ولایت‌مداری، ولایت‌ستیزی، خودفرمانی، انتگراسیون، جامعه‌محوری، کرامت انسانی، نظام امتیازوری، تبعیض.

در این مقاله، برخی از پایه‌ها و پیامدهای نظری طرح نیکفر را تبیین می‌کنیم. نیکفر، دست‌کم در میان طیف‌هایی از چپ ایران متفکر مؤثر و مرجعی است، همین مسئله برای عطف توجه به اندیشه‌های او کفایت می‌کند. اما آنچه محرک اولیه در نگارش این مقاله‌ی انتقادی شد، بازنشر و به اشتراک‌گذاری قابل توجه بخشی از سخنان نیکفر در برنامه‌ی چند سال پیش «پرگار» بود؛ از جانب افراد و کانال‌های چپ، در واکنش به سیرک جدید «هشتگ وکالت می‌دهم».

نیکفر در این بخش از سخنانش می‌گوید: «تبار انقلاب -آن چیزی که به مارکسیسم منتقل می‌شود- قبل از اینکه انقلاب باشد، ادراک از خودفرمانی است». سیرک‌هایی که اینجا و آنجا نیروهای سلطنت برپا می‌کنند در پس‌زمینه‌ی استقرار بالفعل ولایت، موجب شده که ایده‌ی خودفرمانی و خودآیینی نگاه بسیاری را به خود خیره کند، حتی یا به‌ویژه کسانی که خود را چپ، مترقی و مارکسیست می‌دانند. اما میانجی قرار دادن

مقوله‌ی خودفرمانی - که نیکفر آن را از کانت به عاریه می‌گیرد- برای فهم انقلاب مارکسیستی،<sup>۱</sup> آن‌هم در بحبوحه‌ی یک جنبش اجتماعی بزرگ، می‌تواند پیامدهای نظری و در نتیجه سیاسی خطرناکی داشته باشد؛ ولو اینکه به نیت خیری همچون دفع حمله‌ی گرایش‌های ارتجاعی باشد. چراکه در تئوری و در سیاست نیت‌های خیر و مترقی کم‌ترین اهمیت را دارند؛ و گاه مسیر جهنم را سنگ‌فرش می‌کنند.

ازقضا، با نگاهی نزدیک‌تر به نظریات نیکفر متوجه خواهیم شد که مقوله‌ی خودفرمانی یا خودآیینی، برای طرح نیکفر یک مقوله‌ی جانبی نیست. توانلیته‌ی این مقوله، طیف رنگ‌بندی طرح نظریش را تعیین می‌کند. از سوی دیگر چرخشی است که دندان‌هایش با سایر مفاهیم و مطالباتی که نیکفر طرح می‌کند نیز چفت شده و محدوده‌های حرکت تحلیل او را مشخص می‌کند. بنابراین بخش مهمی از این نوشتار به بررسی مقوله‌ی خودآیینی اختصاص داده می‌شود. اما پیش از آن باید توضیح دهیم که اساساً چرا نیکفر ضرورت رجعت به خودآیینی و احیای این مقوله را حس می‌کند. خواهیم دید که ضرورت عاریت‌گیری این مقوله‌ی فلسفه‌ی استعلایی برای نیکفر بسته و مرتبط به روایت تجربی است که از تاریخ معاصر ایران نقل می‌کند.<sup>۲</sup> بنابراین مقدمتاً نگاهی گذرا به روایت او از تاریخ معاصر ایران خواهیم انداخت و نشان خواهیم داد که چرا خودآیینی برای نیکفر نقش تحلیلی مهمی را ایفا می‌کند.

در ادامه به‌جای این‌که تبار شکل‌گیری این مقوله و تحولات مفهومی آن نزد متفکران مختلف را دنبال کنیم؛ برای نزدیک شدن فوری به قلب مسئله‌ی موردبحث‌مان در این مقاله، نگاهی به جایگاه نظری این مفهوم نزد کانت می‌اندازیم؛ و این‌که این انگاره‌ی فلسفی چه نقش تاریخی-سیاسی مهمی را در روشنگری ایفا می‌کند. در امتداد همین مسئله‌ی گریزی کوتاه خواهیم زد به رابطه‌ی مقولات فلسفی با جهت‌گیری‌های سیاسی و افق‌های علمی. در این بخش درصددیم نشان دهیم، مقوله‌ی خودآیینی کانتی-روشنگری چه بستر تاریخی و چه جهت‌گیری سیاسی‌ای دارد. در این دو بخش اخیر تلاش شده بدون قربانی کردن دقتی که خود موضوع طلب می‌کند، مسائل به ساده‌ترین زبان ممکن و در خلاصه‌ترین شکلش ارائه شود. (سنجش این تلاش بماند برای خواننده) با این‌حال، همه می‌دانیم که هیچ بحث فلسفی‌ای را حتی در شکل ساده

و خلاصه‌اش نمی‌توان بدون درنگ و تأمل خواند. امید که فراز و نشیب‌های ناگزیر این بخش خوانندگان را از پی گرفتن ادامه‌ی مسیر متن منصرف نکند.

در بخش بعدی به این پرسش نزدیک می‌شویم که طرح نظری نیکفر که مقولاتی چون ولایت، خودبنیادی و تفکر انتقادی در آن نقش مهمی ایفا می‌کنند، چگونه منطقی‌اً زمان تاریخی ایران را به زمان تاریخی پیشاروشنگری رجعت می‌دهد. زمانی که خودآیینی و ولایت‌ستیزی اصل اندیشه و آرمان آینده بوده است؛ در واقع آنچه رجعت «مفهومی» به خودآیینی را موجه می‌کند، نگاهی است که ما را واجد نوعی عقب‌ماندگی یا توقف فکری-تاریخی می‌داند؛ چنان‌که گویی ما از زمان تاریخی روشنگری عقب‌مانده‌ایم یا در آستانه‌های آن متوقف شده‌ایم.

بنابراین در گام بعدی پرسش از زمان تاریخی را در ارتباط با روابط تولید و فرم‌اسیون اجتماعی به میان می‌کشیم؛ مشخصه‌های زمان تاریخی سرمایه‌داری در مرحله‌ی امپریالیستی و «ناهم‌زمانی» ماهوی این زمان را تشریح می‌کنیم؛ برای اثبات این امر که ناهم‌زمانی ما، نه محصول توقف‌مان در یک زمان تاریخی دیگر، بلکه بالعکس ناشی از هم‌زمانی‌مان با زمان سرمایه‌داری امپریالیستی است. در همین بخش این موضوع را بررسی می‌کنیم که چگونه تحلیل زمان تاریخی ایران مستقل از زمان تاریخی سرمایه‌داری امپریالیستی به لحاظ تحلیلی گمراه‌کننده است؛ چراکه کلیت جدید جهانی (جهان امپریالیستی) شکل گرفته که مستقل از آن کلیت یک فرم‌اسیون مشخص (در اینجا ایران) را نمی‌توان تحلیل کرد. در بخش بعد به این موضوع نزدیک می‌شویم که نیکفر نه تنها یک فرم‌اسیون را در بستر کلیت تحولات و روابط جهانی تحلیل نمی‌کند و لاجرم فهمی ناقص از شکل‌گیری و روند تضادهای اجتماعی ارائه می‌دهد؛ بلکه همچنین، تصویر نظری او از جامعه، سطح‌بندی‌ها و تضادهای آن نیز خطی و منطبق بر دوگانه‌ی محوری خودآیینی و ولایت است؛ بر اساس این دوگانه‌ی مفروض، دو نوع جامعه خواهیم داشت: یا بر اساس نظام امتیازوری ولایت و مرجعیت (مستقل از شکل آن؛ چه دینی، چه سلطانی) است یا بر اساس خودآیینی و حقوق برابر افراد. بر مبنای

همین طرح انتزاعی است که برای نیکفر انگاره‌ی مجرد تبعیض، «هم به لحاظ تحلیلی و منطقی و هم به لحاظ تاریخی بر استعمار»<sup>۱</sup> تقدم می‌یابد.

در ادامه، نابسندگی این طرح در تحلیل را بررسی می‌کنیم و نشان می‌دهیم جایگاهی که نیکفر به لحاظ نظری و سیاسی اشغال کرده است و بصیرت‌هایی را نیز در مورد شکل دولت به او می‌بخشد، چگونه منطقی و ضرورتاً او را در مورد ماهیت دولت (خصلت طبقاتی آن) کور می‌کند. و سر آخر، در بخش پایانی با توجه به این واقعیت که سکوت کرکننده‌ی حاضر درباره‌ی ماهیت طبقاتی دولت مختص نظرات نیکفر نیست و طیف بزرگی از چپ ایران گوش و هوشش را به آواز زیبای سیرن جمهوری خواهی ناب قرض داده است، به پایه‌های مادی و دلایل ساختاری استقبال عمومی نیروهای مترقی از این نظریات می‌پردازیم.

### تلخیصی از روایت نیکفر از تاریخ معاصر «ما»

روایت نیکفر چنین است:

امارت اسلامی حاکم یکی از ارکانش «ولایت» دینی است، ولایتی که از یک سو حقوق افراد را در قالب امت ذوب می‌کند و از سوی دیگر، حق را بر مبنای «نظام امتیازوری» و در نتیجه بر اساس سلسله‌مراتب تبعیض‌زا توزیع می‌کند. خود «دولت ولایی» بر مخروبه‌ی سرنگونی ولایت دیگری بنا شد، یعنی «ولایت شاه و سلطان». به این ترتیب ما که سوژه‌های سلطان بودیم، در وهله‌ای که خواستیم علیه شبکه‌ی تبعیض سلطان بشوریم و از صغارت تحمیلی سلطان به درآییم، به سوژه‌های ولایت فقاهتی بدل شدیم و در مگاک صغارت مبتنی بر دین درافتادیم. صغارت، ولایت، نظام تبعیض و امتیازوری پس از انقلاب حفظ و در مواردی تشدید شد. با توجه به این روایت، جامعه‌ی تبعیض محور ایران توان تجمیع کردن نداشته و «انتگراسیون» بدل به «مسئله

<sup>۱</sup> نیکفر، محمدرضا، «[تعلق داشتن](#)، [تعلق نداشتن](#)»، سایت نقد اقتصاد سیاسی

ی پایدار»<sup>۲</sup> ایران می‌شود: «مسئله‌ای... که انقلاب را برانگیخت، اما با انقلاب پاسخ درخور خود را نیافت، و گام‌به‌گام تشدید شد»<sup>۳</sup>

علی‌رغم این موضوع، می‌بینیم که جنبش «زن، زندگی، آزادی» پایه‌های سیاسی ایدئولوژیک امارت اسلامی را به لرزه درآورده است. در همین حال، فرزند سلطان مخلوع، در پی احیای امارت شاهی و استقرار مجدد «نظام امتیازوری» دربار است. بخشی نیز با «هشتگ» به او و کالت احیای ولایتش را داده‌اند. بنابراین، خطر احیای ولایت در درون «جنبش ضد ولایی» جدی می‌نماید. چرا؟ «علتش این است که مای ملت شیعه ی آریایی، اهل توکل کردن، اهل ولایت‌پذیری هستیم... اندیشه‌ی انتقادی ضعیف است... و از این حالت صغارت ممکن است نتوانیم بیرون بیایم»<sup>۴</sup>.

این روایت به‌گونه‌ای است که گویی ما هنوز وارد عصر مدرن نشده‌ایم؛ در دوره‌ی پیشامدرن، دوره‌ی «صغارت به تقصیر خویشتن» (کانت)، دوره‌ی بندگی خودخواسته مانده‌ایم. بر اساس این روایت مشکل این است که «جرئت پرسش کردن» نداریم، «وعده‌ها را زود می‌پذیریم»<sup>۵</sup> و «اندیشه‌ی انتقادی ضعیف است»<sup>۶</sup>. بنابراین راه‌حل نظری این مشکل واقعی و تجربی دست بردن به مهمات مفهومی اندیشه‌ی انتقادی مدرن است. باید مبنای مفهومی را فراهم کنیم که سوژه‌های دین و سلطان به سوژگی و صغارت تن ندهند و خود سوژگی خود را تأسیس کرده و بنیاد و قانون سوژگی‌شان خودشان باشند. برای همه‌ی این‌ها چه خزانه‌ای بهتر از خزانه‌ی «متفکر مدرنیته»<sup>۷</sup> و مؤسس فلسفه‌ی نقادی: کانت.

<sup>۲</sup> نیکفر، محمدرضا، «مسئله‌ی پایدار انتگراسیون در ایران»، ۷ مه، ۲۰۲۱، نقد اقتصاد سیاسی

<sup>۳</sup> نیکفر، محمدرضا، (۲۷ اردیبهشت، ۱۴۰۱)، «جنبش کرامت»، رادیو زمانه

<sup>۴</sup> بخشی از سخنان نیکفر در همایشی تحت عنوان «جنبش و پرسش‌های آن» با سخنرانی محمدرضا

نیکفر و پرستو فروهر، برگزارشده در ۲۰ ژانویه ۲۰۲۳

<sup>۵</sup> همان

<sup>۶</sup> همان

<sup>۷</sup> تعبیر فرانسوا شاتل در مورد کانت. نگاه کنید به

## خودآیینی نزد کانت: نقد ناب، عقل ناب و سوژه‌ی ناب

برای این که بازگشت فلسفی نیکفر به کانت را متوجه شویم باید نگاهی کلی به پهنه‌ی نظری وسیعی که کانت فراهم کرد بیندازیم.

اولین گام کانت نگاه انتقادی به و بازرسی از خود عقل محض بود. او در پاسخ به شکاکیت مدرنی که در باب شناخت پیش آمده بود و به سایر حوزه‌ها من جمله اخلاق نیز تسری یافته بود، تلاش کرد پیش از هر چیز حدود عقل نظری را شناسایی کند. شناخت نظری برای کانت در وهله‌ی نخست در چارچوب حسیات استعلایی (زمان و مکان) قرار گرفته و سپس از توری مقولات فاهمه گذر می‌کند. تنها پس از پذیرندگی حس و فعالیت فاهمه است که ابژه‌ی شناخت برای ما حاصل می‌شود. ابژه‌ی شناخت امری از پیش داده نیست و هر امری نمی‌تواند ابژه‌ی شناخت قرار گیرد. به این ترتیب ما به «وجود به ما هو وجود» دسترسی نظری نخواهیم داشت. نکته‌ی مهم این است که در این طرح تمامی امور الوهی و موضوعات فرازمانی و فرامکانی از حوزه‌ی شناخت نظری به تمامی طرد می‌شوند: امور الهی، گزاره‌ها و احکام دینی موضوع شناخت نیستند. همبسته با این نکته، نکته‌ی دوم این است که آنچه امکان شناخت را فراهم می‌کند، نه سوژه‌ی روان‌شناسانه، یا سوژه‌ی فردی با تمایزات شخصی که سوژه‌ی ناب استعلایی است، مستقل از تمامی تمایزات تجربی و اجتماعی: هرگونه ولایت چه لاهوتی و چه ناسوتی از پهنه‌ی شناخت حذف می‌شود.

نوآوری فلسفی کانت در مسئله‌ی شناخت خیره‌کننده است اما کانت در اینجا متوقف نمی‌شود. او نه تنها در عرصه‌ی عقل نظری به ستیز علیه هرگونه ولایتی برمی‌خیزد که همچنین در حوزه‌ی دیگری از عقل محض یعنی در عقل عملی نیز عرصه را بر ولی و مرجعیت بیرونی تنگ می‌کند.

اگر در تحلیل عقل نظری کانت با این پرسش دست‌وپنجه نرم می‌کرد که شناخت حقیقی چگونه ممکن است و پاسخ آن را از درون نقد استعلایی عقل نظری – مستقل از هر عامل بیرونی چه الوهی و چه تجربی – استنتاج کرد در اینجا پرسش این است که عمل اخلاقی و امر خیر چگونه ممکن است؟ اینجا نیز کانت به تحلیل ناب عقل عملی

پرداخته و این امکان را از تحلیل خود عقل عملی استنتاج می‌کند: «در اینجا، ما با قوانین عینی عملی و در نتیجه با رابطه‌ی خواست [اراده] با خودش، تا جایی که فقط به‌وسیله‌ی عقل معین شود، سروکار داریم؛ بدین جهت هر چه به امور تجربی مربوط باشد ناگزیر از قلمرو آن بیرون است»<sup>۸</sup>

همان‌طور که می‌بینیم کانت در عوض تحلیل تجربی اموری که خیر نامیده می‌شوند، مستقیماً به سراغ قوه و توانی می‌رود که مختص «موجود عاقل» است یعنی اراده‌ی آزاد و توان تعیین بخشیدن اراده برای انجام این یا آن کار. نکته این است که ذات معقول متمایز از سایر موجودات امکان و «توانایی تصمیم به عمل بر طبق مفهوم قوانینی معین»، قوانین عقل را دارد. بنابراین با ذاتی روبه‌رو هستیم که اگرچه به‌عنوان موجودی طبیعی در درون سلسله‌ی علل جهان طبیعت جای می‌گیرد، اما به‌عنوان ذات معقول می‌تواند بر طبق قانون عقل خود، یعنی مستقل از سلسله‌ی تأثرات بیرونی، اراده‌اش را متعین کند.

کانت که به دنبال پی‌ریزی بنیادی برای متافیزیک اخلاق است، هرگونه ولایت و مرجعیتی خارج از عقل را در اینجا هم طرد می‌کند. به‌عبارت‌دیگر تنها زمانی می‌توان از اخلاق سخن گفت که بنیادهای آن کلی، ضروری و پیشینی باشند یعنی بر اساس اصل عقل استوار شده باشد. به‌این ترتیب امر اخلاقی نمی‌تواند به چیزی غیر از اراده‌ای که بایستی بر مبنای قانون کلی عقل متعین شود، اتکا کند. انسان در اینجا نیز سوژه در معنای تابع است؛ انسان در اینجا نیز تابع قانون (nomos) است، اما با این تفاوت بزرگ که خاستگاه و واضع این نوموس یا قانون در این‌جا نه مرجعی بیرونی که خود عقل است. فرمان و قانون از خود عقل می‌آید، بنابراین فرمانده و فرمانبردار یکی است. و این یعنی خودفرمانی، خودقانون‌گذاری، خودآیینی یا به عبارت دیگر همان قانونی (nomos) که توسط خود (auto) وضع شده است: اتونومی.<sup>۳</sup>

<sup>۸</sup> کانت، بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، تهران، نشر خوارزمی، ترجمه‌ی حمید عنایت، علی قیصری،



نکته‌ی قابل توجه این است که اخلاق کانت هیچ منفذی برای هیچ‌گونه امر تجربی باز نمی‌گذارد. بنابراین امر و فرمان اخلاقی کتگوریکال، نامشروط یا تنجیزی است. به محض اینکه امر و فرمان مشروط باشد (دروغ نگفتن برای رضای خدا، به مالکیت خصوصی دیگری تعدی نکردن از ترس دستگیری و شکنجه، دزدی نکردن از ترس زندان و ...) و انگیزه و تمایلی در آن نفوذ کند، آن امر دیگر موضوع اخلاق نیست. در نهایت جهت تلخیص بحث باید بگوییم که نزد کانت، چه در متافیزیک طبیعت (که با شناخت و حقیقت سروکار دارد) و چه در متافیزیک اخلاق (که با عمل و خیر سروکار دارد) از یک سو هرگونه مرجعیت و ولایتی غیر از اصول خود عقل محض مردود شمرده می‌شود و از طرف دیگر آنچه این امر را ممکن می‌کند این است که همه چیز در حالت ناب و محض جریان می‌یابد. سوژه‌ی استعلایی کانت که از زهدان فلسفه‌ی نقادی وی متولد می‌شود هیچ‌گونه مادیتی ندارد، نابِ ناب است: بی جنس، بی جنسیت، بی طبقه، بی ملت.

## بستر تاریخی-سیاسی «خودآیینی»؛ نظری به رابطه‌ی فلسفه، سیاست و علم<sup>۴</sup>

خود کانت فلسفه را به «میدان نبرد» تشبیه کرده بود، میدانی که از نظر او، متافیزیسین‌ها بدون نقادی و سنجش مفاهیم‌شان در جنگی مدام با یکدیگر به سر می‌برند. با مارکس و لنین (به‌ویژه رجوع کنید به ماتریالیسم و امپریوکریتسیسم) به خوبی متوجه می‌شویم که تقابل مقولات متافیزیکی در فلسفه واجد جهت‌گیری‌های سیاسی هستند (نه به شکلی بلافصل و خطی) و مواضع و افق‌هایی را نمایندگی می‌کنند که در وهله‌ی نهایی، در میدان فلسفه شکل نبرد مداوم، بی‌وقفه و متداخل بین ماتریالیسم و ایدئالیسم را به خود می‌گیرند.

فلسفه علم نیست، مقولات فلسفی هم مفاهیم علمی نیستند، فلسفه سیاست نیست، مقولات فلسفی هم نمایندگان بلافصل واقعیت سیاست طبقاتی نیستند. اما ناب‌ترین نظام‌های فلسفی نیز محل تلاقی علم و سیاست‌اند؛ نظام‌ها و مقولات فلسفی

می‌توانند بر مسیری که علوم می‌گشایند پرتو بیفکنند یا بر آن‌ها سایه بیاندازند. از طرف دیگر سلاح گسترش قلمرو و تثبیت این یا آن سیاست و جهت‌گیری طبقاتی باشند. در این مورد خاص و تا جایی که به بحث ما مربوط است، مقولات فلسفی کانت در زمانه و زمینه‌ای مطرح می‌شود که پیشاپیش خود روابط تولید سرمایه‌داری و ضرورت‌هایش به لحاظ واقعی سوژه‌ی حقوقی را قالب‌ریزی کرده بود؛ یعنی فهمی از سوژه که، همان‌طور که مارکس نشان می‌دهد،<sup>۵</sup> محتوای آن را روابط اقتصادی تعیین کرده است. از سوژه‌ی «مختار» و «مستقلی» سخن می‌گوییم که روند پیشرفت روابط تولید سرمایه‌داری آن را همچون یکی از مفروضات مساعد برای رشد و گسترش روابط کالایی مدنظر قرار داد:

«برای حق بورژوازی، هر فردی سوژه‌ی حقوقی است. «سوژه‌ی» چیزی بودن به این معناست که ظرفیت‌های حقوقی تعریف‌شده‌ای دارد و پیش از هر چیز ظرفیت در تصاحب داشتن اموال و قدرت واگذار کردن آن‌ها در مبادله‌ای در بازار. بنابراین، سوژه‌ی حقوقی مالک اموالش است؛ اما برای این منظور پیشاپیش باید خود مالک خود باشد یعنی مالک اراده‌ی خودش باشد؛ امری که موجب می‌شود اراده‌ی آزاد داشته باشد. سوژه‌ی حقوقی در آزادی تمام صاحب اموالش است و از خلال یک قرارداد مبادله‌ی آزاد که با شخص ثالث می‌بندد، آن‌ها را واگذار می‌کند.»<sup>۹</sup>

سوژه‌ی حقوقی، آزاد است که بنا به اراده‌اش آنچه در مالکیت دارد را بفروشد (وقتی هیچ مالکیتی ندارد، نیروی کارش را بفروشد) یا اگر توان پرداخت دارد، بخرد، اما بایستی به عنوان سوژه‌ی مستقل خود مسئولیت خرید و فروشش را بر عهده بگیرد. سوژه‌های حقوقی و عینی که روابط تولید سرمایه‌داری به آن قوام بخشید دو ویژگی اساسی دارند. اول اینکه آن‌ها آزادند و دوم اینکه آن‌ها با یکدیگر برابرند. مارکس آزادی و برابری این سوژه‌ها را چنین توضیح می‌دهد: آزادی: «زیرا هم خریدار و هم فروشنده‌ی کالا، مثلاً نیروی کار، تنها تابع اراده‌ی آزاد خود هستند. آن‌ها به عنوان اشخاصی آزاد که در پیشگاه قانون هم‌پایه‌اند، با هم قرارداد می‌بندند. قرارداد آن‌ها نتیجه‌ی

<sup>۹</sup> Althusser, Louis, *Être marxiste en philosophie*. Presses Universitaires de France, ۲۰۱۵, pp. ۲۴۲

آزادانه‌ای است که اراده‌ی مشترک‌شان در آن تجلی حقوقی مشترکی می‌یابد.» و برابری: «زیرا هر یک مانند مالکان ساده‌ی کالاها با هم ارتباط می‌گیرند و هم‌ارز را با هم‌ارز مبادله می‌کنند.»<sup>۱۰</sup>

روابط تولید سرمایه‌داری که بر اساس عمومیت‌یابی روابط کالایی است، (تا جایی که خود نیروی کار نیز به‌مثابه کالا وارد بازار می‌شود)، گرایش قدرتمندی به حذف امتیازات بین افراد و بازشناسی آن‌ها به‌مثابه اشخاص حقوقی دارد. برابری حقوقی بین افراد زمینه‌ی مساعد تثبیت و تداوم «خودپو»ی روابط کالایی است. نیروی متری و «نقش انقلابی» بورژوازی (مانیفست کمونیست) که مارکس از ستایش و هم‌زمان محکومیت مداوم آن دست برنمی‌دارد، از همین موضوع نشأت می‌گیرد. ضرورت‌های این روابط تولید گرایشی عظیمی را در روابط اجتماعی و روبنای سیاسی به سمت برابری حقوقی تقویت می‌کند. به‌این ترتیب، علی‌الاصول روابط کالایی تطابق چندانی با امتیازات طبقاتی (اشراف و روحانیون) ندارد. رابطه‌ی کالایی منطبق بر مبادله‌ی کمیت‌های برابر «کار اجتماعاً لازم» صرف شده در کالا از اساس متفاوت از سلسله‌مراتب فئودالی و تخصیص عشریه کلیسا و سهم زمین‌دار فئودال است که منتج از امتیازات به لحاظ اجتماعی پذیرفته‌شده‌ی آنان است.

یکی از مهم‌ترین و البته سترگ‌ترین پیامدهای بنای عظیم فلسفی کانت (با تبیین فلسفی اراده‌ی آزاد و طرح خودآیینی) این بود که پشتوانه‌ی استعلایی تثبیت این سوژه‌ی به لحاظ واقعی نضج‌یافته، شد. فلسفه‌ی نقادی کانت، که تمامی مفاهیم‌اش را از اصول عقل محض استخراج می‌کند و هیچ مقوله‌ای را بی‌سنجش رها نمی‌کند، سوژه‌ی استعلایی را معرفی کرد که نه‌تنها هیچ‌گونه امتیازی را برنمی‌تافت، و هرگونه مرجعیتی بیرون از عقل ناب را مردود می‌شمرد، بلکه تمامی تمایزات را نیز به سود این سوژه‌ی استعلایی محو کرد. خودآیینی کانت نه تنها بر حذف تمامی امتیازات (مرجعیت بیرون از عقل) بنا شده که همچنین تمامی تمایزات (تمایزات ملی، طبقاتی و جنسیتی) را نیز به نحو انتزاعی محو می‌کند.

<sup>۱۰</sup> مارکس، کارل، سرمایه (نقد اقتصاد سیاسی)، جلد اول، تهران، لاهیتا ترجمه‌ی حسن مرتضوی،

بر این اساس، مقولات کانت برنده‌ترین سلاح‌ها و استدلالات فلسفی را در اختیار مبارزان روشننگری‌ای قرار می‌داد که علیه «تاریک‌اندیشی» مراجع می‌جنگیدند؛ به یقین نظام فلسفی کانت از استوارترین دژهایی است که بورژوازی از آن به‌منظور محافظت رژیم جدیدش در برابر حملات دشمنانش، بهره برده و می‌برد. نظام فلسفی کانت، پشتوانه‌ی عقلی برای توهماتی فراهم می‌کند که روابط تولید سرمایه‌داری آن را اشاعه می‌دهد: توهماتی از قبیل آزادی افراد و برابری آن‌ها مستقل از تمامی تمایزات و امکان‌هایشان؛ و مهم‌تر از همه‌ی این‌ها عمومیت بخشیدن و تاریخ‌زدایی از اظهارات تاریخی بورژوازی در مورد فرد، آزادی و برابری.

از طرف دیگر، جمهوری منطبق‌ترین شکل حکومتی است که بر اساس زمینه‌های معرفتی و هستی‌شناسی اجتماعی منطبق بر آن، می‌تواند مطرح می‌شود (شکی نیست که کانت از استوارترین ستون‌های نظری جمهوری خواهی است). نظریه‌ای که در بنیان‌هایش هرگونه مرجعیتی و امتیاز ویژه‌ای را به لحاظ عقلی مردود می‌شمارد، طبعاً و منطقاً دشمنی آشتی‌ناپذیری با شکل دولت پادشاهی یا دینی خواهد داشت. اما نکته‌ی اساسی این نیست؛ همان‌گونه که سوژه‌ی خودآیین و خود قانون‌گذار کانتی هیچ تمایز مادی، طبقاتی، تاریخی و تجربی را پذیرا نیست، جمهوری خواهی منطبق بر آن نیز ناب و محض است و ماهیت طبقاتی این شکل حکومت را پشت خیره‌کننده‌ترین ساترهای استدلالات عقلی پنهان می‌کند. از آن‌جایی که وجودهای عقلانی یا «ذات‌های خردمند» خودقانون‌گذار، بر مبنای خرد ناب، ضروری و کلی باید متعین شوند و هیچ تمایزی را برنمی‌تابند، جمهوری منطبق بر آن نیز که بر اساس قوانین منطبق بر خرد کلی تأسیس می‌شود، تمامی تمایزات، از جمله تمایزات طبقاتی زیر سایه‌ی شهروندیت جمهوری مسکوت می‌گذارد.<sup>۶</sup>

ممکن است پرسیده شود، استفاده از انگاره‌های ولایت‌ستیز کانت، آن هم برای مایی که به‌واقع در برابر ولایت قرار گرفته‌ایم چه اشکالی دارد؟ مگر نه این است که مفاهیم کانتی می‌تواند در تقابل با هرگونه ولایت‌پذیری قرار گیرد؟

در حوزه‌ی فلسفه، برخلاف علم، مجازیم که به گذشته برگردیم و در بازتفسیر نظام‌های فلسفی کهن از آن‌ها بهره بگیریم. برای مثال فیزیک پس از گالیله برای توضیح

پدیده‌ها، نمی‌تواند به نظام بطلمیوسی رجعت کند. در فلسفه روند چنین نیست. هر نظام فلسفی‌ای افق و امکانات تفسیری را می‌گشاید که می‌توانند جهت‌گیری‌های متضاد و متناقضی داشته باشند. مشهورترین نمونه‌اش شاید تفسیرهای متکثر و بعضاً متناقضی است که از فلسفه‌ی نیچه به عمل آمده.

اگر ما نمی‌توانیم در علم برای مثال بیولوژی به پیش از داروین برگردیم و داروین یک نقطه‌ی گسست است؛ در فلسفه هر بار بنا به امکانات تفسیری برای پرداختن به پرسش‌های فلسفی می‌توانیم از قرن بیستم به ارسطو (آگامبن)، افلاطون (بدیو)، اپیکور (آلتوسر) در قرون پیش از میلاد برگردیم.

بنابراین نفس بازگشت به کانت یا هر فیلسوف دیگری نه تنها به لحاظ فلسفی ممکن که مشروع نیز هست. اما مسئله برسر چگونگی و کیفیت بازگشت و بازتفسیر یک فیلسوف است. امکان‌ها فراوان‌اند: می‌توان تفسیری از نحوه‌ی استدلال و مفهوم‌پردازی یک فیلسوف صورت داد، می‌توان پیامدهای مفهومی یک نظام را توسعه داد و همچنین می‌توان در ساده‌ترین حالت، مستقیماً مفاهیمی را از یک فیلسوف به عاریت گرفت. (نیکفر ساده‌ترین کار را می‌کند)

اگرچه ماهیت این حوزه‌ی شناخت که فلسفه می‌نامیم‌اش امکان بازگشت‌های مداوم به عقب را فراهم می‌کند، اما مفاهیم و نظام‌های فلسفی‌ای که در اصطکاک با تضادهای سیاسی و افق‌های علمی هر دوره شاکله می‌یابند غیر تاریخی نیستند؛ بالعکس هر کدام از آن‌ها مهر تاریخ خاص خود را بر پیشانی دارند. بار دیگر، اصل رجعت در فلسفه، برخلاف علم، مسئله‌دار نیست؛ اما برخی بازگشت‌های فلسفی می‌توانند هزینه‌ی سنگینی داشته باشند و بر کشفیات علمی جدید سایه بیندازند.<sup>۷</sup> در ادامه تلاش می‌کنیم نشان دهیم که بازگشت نیکفر به مقوله‌ی خودآیینی و جمهوری‌خواهی چگونه از یک سو بر کشفیات علمی مارکس درباره‌ی تاریخ و «جامعه» سایه می‌اندازد و از سوی دیگر جهت‌گیری سیاسی او را (شاید ناخواسته) به سوی بورژوازی سوق می‌دهد.

با بازگشت به موضوع اصلی بحث، باید گفت که بازگشت فلسفی نیکفر به مفاهیم کانتی، بازگشت پیچیده‌ای نیست. بر اساس روایتی خطی استوار است که در بالا شرحش رفت: ما درگیر مسئله‌ی ولایت و مرجعیت هستیم، ما سوژه‌هایی هستیم که تفکر انتقادی‌مان ضعیف است و به لحاظ تاریخی رعیت مانده‌ایم، برای بیرون آمدن از این

صغارت تاریخی باید به اندیشه‌ی انتقادی و مفاهیمی نقب بزینم که ولایت‌ستیزند و در مقابل هر مرجعیتی اساس را به لحاظ فردی خودآیینی سوژه‌ها و به لحاظ اجتماعی، شأن و کرامت شهروند قرار می‌دهند.

به جای تلخیص ایده‌های او بگذاریم، او خود سخن بگوید:

«خودفرمانی، چیزی که می‌توانیم با توجه به تجربه در موقعیت ایرانی‌مان آن را برانداختن یوغ ولایت بیرونی در هر شکلش و اعمال ولایت خود بر خود بدانیم. پس بنا بر دید کانت، شاخص پیشرفت، از جمله برای ما و به‌ویژه برای ما، کنار زدن ولایت است، ولایت سلطانی، دینی، پدرسالارانه و دیگر شکل‌های آن»<sup>۱۱</sup>

در این طرح مفهومی چنان است که گویی ما درگیر یک عقب‌ماندگی تاریخی هستیم. گویی قطار تاریخ ما در قرن هجدهم میلادی متوقف شده و جنبش‌های اخیر که نیکفر، بعضاً آن‌ها را «جنبش کرامت» نام‌گذاری می‌کند، ما را در آستانه‌ی انقلاب بورژوازی برای احقاق حقوق شهروندی در تقابل با «نظام امتیازوری» قرار داده‌اند؛ آستانه‌ای که هنوز از آن عبور نکرده‌ایم. آستانه‌ای که بورژوازی به‌مثابه نیرویی که علیه تمام ارزش‌های سبعانه‌ی سنتی می‌شورد هنوز به قدرت نرسیده و نظام امتیازوری دربار و هم‌زمان با آن روحانیت را نابود نکرده است؛ آستانه‌ای تاریخی که بورژوازی اروپایی، منافع طبقاتی خود را به‌مثابه منافع همگانی بشر، منافع عمومی شهروند و منافع کلی خرد معرفی کرد.

طرح نیکفر چنان می‌نماید که گویی ایران در قرن پانزدهم خورشیدی با همان معضلاتی روبه‌روست که اروپا در قرن هجدهم میلادی با آن‌ها دست‌وپنجه نرم می‌کرد: معضل، معضل ولایت است که در اشکال سلطنت و روحانیت خودنمایی می‌کنند. بنابراین در مقابله با این دو گرفتاری و ارتجاع تاریخی نیکفر افق حکومت مترقی آینده را «جمهوری سکولار» معرفی می‌کند.

او بیش از دو راه، پیش پای ما نمی‌بیند، دوراهی که منطبق است با دو گونه دولت مستقل از خصلت طبقاتی‌شان؛ یا دولتی بر اساس نظام امتیازوری ولایی یا دولتی

<sup>۱۱</sup> نیکفر، محمدرضا، «علت انقلاب، حکمت انقلاب»، ۱۲ آبان، ۱۳۹۷، رادیو زمانه.

منطبق بر حقوق سکولار شهروندی. نیکفر می‌نویسد: «در نهایت بیشتر از دو راه در برابر به‌هم‌ریختگی و آشفته‌گی فعلی وجود ندارد: انتگراسیونی بر پایه‌ی برابری و مشارکت، یا تجمیعی بر اساس اقتدار و سرکوب و کنترل. این انتخابی است میان شأن و کرامت شهروند، یا خواری و فرودستی تاریخی رعیت».<sup>۱۲</sup>

اما آیا به‌راستی تأسیس بنیادگرایی دینی که سببیت سیاسی‌اش و ارزش‌های ایدئولوژیکش تداعی‌کننده‌ی تاریک‌ترین دقایق وحشت قرون میانه است، بر یک عقب‌ماندگی زمانی-تاریخی دلالت دارد؟ آیا ما به لحاظ فکری از زمان «تفکر انتقادی» عقب مانده‌ایم یا ضرورت‌های زمان معاصر گرایش‌های مادی را به عقب، به بنیادهای سنت تقویت کرده است؟

## زمان تاریخی سرمایه‌داری در مرحله‌ی امپریالیسم و شکل‌گیری کلیتی جدید

زمان تاریخی بسته به دوره‌بندی‌های شیوه‌های مختلف تولید می‌تواند کیفیت‌های گوناگونی به خود گیرد. برای مثال ساختارهای سلسله‌مراتبی روابط تولید فئودالی و مبادله‌ی جنسی محصولات، که مستلزم تکامل مداوم نیروهای مولده نیست، گُندی و اینرسی خاصی به زمان فئودالی می‌بخشد.

در مقابل، روابط کالایی سرمایه‌داری و استیلای قانون ارزش زمان تاریخی سرمایه‌داری را واجد شدت و سرعت بی‌سابقه‌ای می‌کند. مارکس و انگلس در فرازی درخشان از مانیفست کمونیست کیفیت زمان تاریخی سرمایه‌داری را با تکیه بر تحلیل ساختارهای روابط تولیدی آن، چنین توصیف می‌کنند: «بورژوازی بدون ایجاد انقلاب دائمی در ابزارهای تولید، و از این رهگذر بدون ایجاد انقلاب در مناسبات تولید، و همراه با آن‌ها کل مناسبات جامعه نمی‌تواند به حیات خویش ادامه دهد... ایجاد انقلاب پیاپی در تولید، آشفته‌گی بی‌وقفه‌ی تمام اوضاع اجتماعی، ناپایداری و بی‌قراری بی‌پایان دوران بورژوازی را از تمام دوران‌های پیشین متمایز می‌کند... هر آنچه به تازگی شکل گرفته

<sup>۱۲</sup> نیکفر، محمدرضا، (۲۷ اردیبهشت، ۱۴۰۱)، «جنبش کرامت»، [راديو زمانه](#)

است پیش از آنکه قوام گیرد منسوخ می شود. هر آنچه سفت و سخت است ذوب می شود و به هوا می رود، آنچه مقدس است نامقدس می گردد...»<sup>۱۳</sup>

این توضیح در باب زمان سرمایه داری، تا آنجایی که به ایران و به طور کلی به منطقه برمی گردد، اگر نه غلط دست کم ناسازگار به نظر می رسد. در ایران گویی مسیر به صورت معکوسی طی شده است. رشد سرمایه داری در ایران که از اوایل دهه ی چهل شتاب خیره کننده ای به خود گرفت و به همراه آن بسیاری از مناسبات نیز متحول شد، نه تنها موجب فروپاشی «پیش داوری ها و نظرات کهنه و مقدس» نشد؛ نه تنها «مقدس» را «نامقدس» نگردانید، بلکه همه ی آن امور کهنه و مقدس را تقویت کرد و به سریر قدرت برکشاند. این تناقض را چگونه می توان توضیح داد؟

شتاب تحولات سرمایه داری در مرحله ی اولیه ی شکل گیری آن در کشورهای خاستگاه سرمایه داری عمدتاً و اساساً معطوف به مکان ملی است. تثبیت سرمایه داری و روابط کالایی به لحاظ تاریخی در این کشورها اساساً بر بستر مبارزات طبقاتی، پیشرفت نیروی مولده و تحولات داخلی قوام می یابند. همین مسئله موجب می شود که از یک سو توازن نسبی بین پیشرفت بخش های مختلف تولید ایجاد شود و از سوی دیگر به طور عمومی، طبقات کهن به همراه نهادها و ارزش های مرتبط با آن ها به حاشیه رانده شده و در فرایند یک مبارزه ی طولانی طبقه ی جدید کنترل ساخت های سیاسی-اقتصادی-اجتماعی را به دست بگیرند.

آنچه در بالا از مانیفست نقل شد، تحلیل روند تحولاتی است که روابط کالایی در کشورهای خاستگاه سرمایه داری رقم می زند: یعنی نه تنها تحول مدام نیروهای مولده که همچنین تغییر و انهدام ارزش ها و روابط اجتماعی کهنی که متعلق به جهانی اند که همه ی امور تحت سلطه ی روابط کالایی درنیامده بودند.

اما، شتاب زمان سرمایه داری و رشد بی وقفه ی آن از ابتدای قرن بیستم، ابعاد مکانی جدیدی به خود گرفت. با شکل گیری انحصارات از نیمه ی دوم قرن نوزدهم و افزایش

<sup>۱۳</sup> مارکس، کارل، انگلس، فردریک، «مانیفست کمونیست»، مانیفست پس از ۱۵۰ سال، تهران، انتشارات آگه، ترجمه ی حسن مرتضوی، محمود عبادیان، ۱۳۸۶، ص ۲۸۰



اهمیت سرمایه مالی، روند صدور سرمایه در قرن بیستم در ابعاد بین‌المللی گسترش یافت. به‌گونه‌ای که رفته‌رفته، رشد تولید ناخالص ملی و افزایش سود سرمایه‌ی داخلی وابسته به شبکه‌ی به‌هم‌پیوسته‌ی سرمایه در سطح جهان شد. رقابت سرمایه‌های رقیب در قالب انحصارات شدت می‌گیرد و به لحاظ مکانی از مرزهای ملی به سطوح بین‌المللی ارتقا می‌یابد.

بنابراین، ساختارهای سرمایه‌داری در مرحله‌ی امپریالیسم موجب ایجاد رقابت شدیدی بین سرمایه‌های رقیب بر سر تقسیم و بازتقسیم حوزه‌های نفوذ در سطح جهان می‌شود. لنین در این زمینه می‌نویسد: «اگر می‌بینیم سرمایه‌داران جهان را تقسیم می‌کنند، علتش کینه‌توزی خاص آنان نبود بلکه این است که مرحله‌ی کنونی تمرکز آن‌ها را وادار می‌کند برای تحصیل سود در این راه گام گذارند؛ ضمناً آن‌ها جهان را "به نسبت سرمایه"، "به نسبت نیرو" تقسیم می‌کنند، زیرا در سیستم تولید کالایی و سرمایه‌داری شیوه‌ی دیگری برای تقسیم نمی‌تواند وجود داشته باشد».<sup>۱۴</sup>

در امتداد همین روند است که شاهد طغیان ساختاری سرمایه‌های بزرگ به کشورهای جنوب جهانی بودیم؛ به منظور استخراج مواد خام، فوق‌استثمار نیروی کار فوق‌ارزان و بهره‌برداری از مجموعه‌ی مناطق پربازده. ساده‌ترین نتیجه‌ی این بستر جدید این است که رقابت‌های ژئوپلیتیک بسیار شدید می‌شوند.

اما در مورد کشورهای تحت سلطه نکته‌ی مهم این است که در بخش‌هایی از تولید که قرار است به ارزش‌افزایی هر چه بیشتر سرمایه‌ی جهانی خدمت کنند، روابط تولید به سرعت سرمایه‌دارانه می‌شوند؛ بدون آن که الزاماً سایر بخش‌های تولید را متحول کنند. در نتیجه، سرعت، چگونگی و کیفیت رشد مناسبات سرمایه‌داری در کشورهای جنوب جهانی اساساً وابسته به نیازهای سرمایه‌ی جهانی خواهد شد. همین موضوع، خصیصه‌های متمایزی را به ساختارهای سیاسی-اقتصادی کشورهای پیرامونی می‌بخشد. پیامد بلافصل این ساختار در کشورهای تحت سلطه چنین است که رشد نیروهای مولده و ساختارهای اقتصادی بسیار نامتوازن و معوج است و بین بخش‌های

<sup>۱۴</sup> لنین، ولادمیر، مجموعه آثار لنین، جلد دوم، نشر فردوس، ترجمه‌ی محمد پورهرمز، ۱۳۸۴، ص.

مختلف تولید (بین بخش‌های مختلف تولید صنعتی، بین تولید صنعتی و کشاورزی، حتی بین شاخه‌های مختلف تولید کشاورزی) و همچنین بین شهر و روستا مفاکی پرناشدنی شکل می‌گیرد. نکته‌ی دوم این است که به لحاظ ساختار طبقاتی رشد مناسبات سرمایه‌داری در این کشورها در نتیجه‌ی روند مبارزات طبقاتی داخلی و در فرایند حذف نمایندگان طبقات کهن از ساختارهای قدرت سیاسی اجتماعی و به حاشیه راندن نهادهای مرتبط با آن‌ها صورت نمی‌گیرد، بلکه در اکثر موارد همان نمایندگان طبقه‌ی کهن واسطه‌های رشد ناموزون و وابسته‌ی سرمایه‌داری در این کشورها می‌شوند.

با این اوصاف، تحولات اجتماعی‌ای که رشد مناسبات سرمایه‌داری در کشورهای شمال جهانی موجب می‌شود، به‌هیچ‌وجه هم‌ارز روند تحولاتی نیست که در کشورهای پیرامونی رخ می‌دهد. در کشورهای پیرامونی طبقات، فراکسیون‌های طبقاتی، مناسبات و ارزش‌های کهن نه‌تنها به حاشیه رانده نشده و ادغام نمی‌شوند بلکه این‌ها در شکاف‌ها و مفاک‌های حاصل از رشد به‌شدت ناموزون روابط جدید به هستی پرتلاطم خود ادامه داده و حتی در واکنش به تحولات ناگهانی می‌توانند تقویت شوند.

نتیجه‌ی تحلیلی مهمی که از این بررسی استخراج می‌شود این است که تغییرات یک فرماسیون اجتماعی مشخص تنها در درون کلیت روابط جهان امپریالیستی قابل ردگیری است.<sup>۸</sup> به این معنا، اگر تحلیل ساختارهای سیاسی - اقتصادی تا قرن نوزدهم اساساً متکی بر تحولات نیروها و توازن قوای طبقات در داخل یک کشور بود، پس از عصر جهانی امپریالیسم این تحلیل وابسته به روندهایی است که در سطح جهان رخ می‌دهد. مقصود این نیست که تعیین‌های مبارزات طبقاتی در هر کشور تماماً توسط روندهای جهانی تعیین می‌شود؛ پرواضح است که روابط طبقاتی بسته به تاریخ مبارزات طبقاتی و مناسبات خاص اجتماعی، سیاسی و اقتصادی‌ای که هر کشور دارد، مشخصه‌ها و ویژگی‌های خاص خود را داراست، اما مسئله این است که تحلیل‌گرانشها و ضدگرایش‌هایی که در لایه‌بندی‌های مختلف اجتماعی-طبقاتی تقویت می‌شود بدون در نظر گرفتن تحولات جهانی اساساً نابسند خواهد بود.

ممکن است گفته شود که سرمایه همیشه جهانی بوده و یکی از مبنایهای بازتولیدش از ابتدا استعمار خارجی بوده است. در پاسخ می‌گوییم که کیفیت این گرایش درونی سرمایه، تعیین‌کننده است. تفاوت است بین جهانی‌بودن بازار سرمایه در «مرحله ی رقابتی» یعنی دوره‌ی «صدور کالا» و روابط استعماری قرون هفدهم و هجدهم با جهانی‌بودن سرمایه‌داری امپریالیستی بر اساس «صدور سرمایه» به‌نحوی که تمامی کشورها جزئی از فرایند ارزش‌افزایی سرمایه‌ی جهانی می‌شوند. لنین در اشاره به همین مسئله است که تأکید می‌کند:

«(مناسبات استعماری) همیشه بین هر یک از دول بزرگ و کوچک وجود داشته است ولی در دوران امپریالیسم سرمایه‌داری به صورت یک سیستم همگانی درمی‌آید و به‌مثابه جزئی از کل وارد مجموعه‌ی مناسبات مربوط به «تقسیم جهان» می‌گردد و به حلقه‌هایی از زنجیر معاملات سرمایه‌ی مالی جهان مبدل می‌شود»<sup>۱۵</sup>

با توجه به این نکات نظری، اکنون می‌توانیم بفهمیم چرا در «جهان بی‌روح»، با بازگشت «روح»، احیای امر مقدس و مسلط شدن ارزش‌های سنتی مواجه می‌شویم. زمان سرمایه‌داری امپریالیستی که در ابعاد جهانی سنجیده می‌شود، اساساً و ذاتاً مولد ساختارهای ناهم‌زمانی خواهد بود که محصول از جا دررفتگی‌ها و شکاف‌های ساختاری خود این روابط موجود است.

گسترش بنیادگرایی دینی در منطقه و استقرار حکومت اسلامی در ایران، رجعت به یا توقف در قرون میانه نبود؛ بالاتر از آن رعیت ماندگی‌مان، «ولایت‌پذیری» ما در دوران معاصر نیز ناشی از نداشتن «تفکر انتقادی» نزد ما نیست. پیچ‌وتاب‌های ساختاری خود زمان مدرن، زمان امپریالیستی و تحولات عینی ساختارها در سطح جهان بود که زمینه‌های پیوند مجدد دین و دولت را فراهم کرد.

در یک نگاه کلی، دخالت و تجاوزهای سیاسی-اقتصادی-نظامی (مستقیم یا غیرمستقیم) کشورهای امپریالیستی رقیب در منطقه، توسعه‌ی بسیار ناموزون کشورهای اسلامی خاورمیانه منطبق بر نیازهای سرمایه‌ی جهانی؛ بی‌جا شدگی، بی‌خانمانی و آوارگی میلیون‌ها نفر از روستاها به حواشی شهرها و از حاشیه‌ی شهرها

به زاغه‌ها در اثر نابودی کشاورزی سنتی، برنامه‌های جدید کشاورزی جهت تولید انبوه کالاهای صادراتی و هم‌زمان دستگیری و کشتار گسترده‌ی نیروهای چپ و کمونیست، بنیادگرایی اسلامی را به یکی از کاندیدهای اصلی کسب قدرت سیاسی تبدیل کرد. خشم علیه تحولات ویرانگر و مخربی که به سبب دخالت‌های امپریالیستی به وجود آمده بود، بر مرکب بنیادگرایی، به‌عنوان نیرویی که تضاد ایدئولوژیک و بعضاً سیاسی با «دخالت‌گران غربی» داشت، سوار شد.

اینجا قصد نداریم تحولاتی را که موجب قدرت‌گیری دولت دینی حاکم شد برشماریم، اما تحلیل قدرت‌گیری اسلام سیاسی بدون توجه به زمینه‌ی رقابت‌های جهانی در بستر جنگ سرد و تحولات ساختارهای اجتماعی در پی آمد مدرنیزاسیون نامتوازن، نمی‌تواند روابط پیچیده‌ی واقعی را توضیح دهد. فراموش نکنیم که بنیادگرایی اسلامی پدیده‌ای مدرن و محصول همین ساختارهای سیاسی اجتماعی مدرن است.<sup>۹</sup> نیکفر در تبیین سلطه‌ی ولایت، تأکید را بر «آگاهی» جامعه و ولایت‌پذیری «ما» می‌گذارد. در تحلیل‌های نیکفر ساختار امپریالیستی و کلیت جهانی، به لحاظ تحلیلی و نظری غایب است و بعضاً در حد اندرزه‌های سیاسی یا توصیفات تجربی نقش ایفا می‌کند.<sup>۱۰</sup> بی‌توجهی یا کم‌توجهی تحلیلی به واقعیت شکل‌گیری کلیت جهانی سرمایه‌داری در مرحله‌ی امپریالیستی، گمیت هر تحلیلی را لنگ می‌کند. اما مشکلات چارچوب نظری نیکفر به این جا ختم نمی‌شود. فهمی که نیکفر از مفهوم جامعه ارائه می‌دهد نیز حول توصیفات کلی پرسه می‌زند و نمی‌تواند به قانونمندی‌های حاکم بر فرماسیون اجتماعی نزدیک شود.

## فرماسیون اجتماعی: ساختار پیچیده با عنصر مسلط یا کلیتی هم‌سطح و جمع‌کننده‌ی اختلاف‌های اجتماعی؟

برخی از گزاره‌های نیکفر در مورد جامعه: «جامعه پر مسئله است. جامعه‌ی بی‌مسئله وجود ندارد»، «جامعه انبانی از تضادها است» و در ادامه برای بیان این موضوع که این مسائل و تضادها در کلیت یک جامعه مفصل‌بندی می‌شوند، اشاره می‌کند که:

«جامعه جمع‌کننده است». پس، «در هنگام بررسی هر مسئله‌ی اجتماعی باید کلیت اجتماعی در برابر دید ما باشد، جامعه در سامان نابه‌سامانش» و برای تأکید بر این مسئله تکرار می‌کند که «حتی در جایی که متمرکز می‌شویم بر یک مسئله‌ی خاص، لازم است بررسی‌مان کل‌نگر باشد»

اما مسئله‌ی تئوری اجتماعی دقیقاً همین نسبت این تضادهای اجتماعی در درون کلیت فرماسیون اجتماعی و کیفیت آن کلیت است. پرسش این است که این کلیت که شامل وهله‌های گوناگون (ساخت سیاسی، ساخت اقتصادی و ساخت ایدئولوژیک) و عناصر و اجزای تضادمند (طبقات متخاصم و قشربندی‌های مختلف اجتماعی) است چگونه به یکدیگر مرتبط می‌شوند و یک کل تحت نام جامعه یا فرماسیون اجتماعی را شکل می‌دهند؟ شالوده‌ها و چارچوب‌های آن را چه عاملی متعین می‌کند؟

این‌ها پرسش‌هایی است که نیکفر پرداختن به آن‌ها را به سود طرحی برای یک نظریه‌ی تبعیض رها می‌کند. نظریه‌ی تبعیضی که بتواند پهنه‌های عمل ولایت و به‌طور کلی نظام امتیازوری را توصیف کند. اما از سوی دیگر، نیکفر به خوبی می‌داند که نمی‌توان از جامعه‌ی مدرن، تضادها و «تبعیض‌هایش» سخن گفت و با استثمار طبقاتی، مارکس و مارکسیسم مواجه نشد.

در اینجا نیکفر به تناقضی برمی‌خورد. او به خوبی می‌داند که مارکس تضادهای اجتماعی را، نه به لحاظ تحلیلی و نه به لحاظ افیکسسته و مؤثربودگی عینی، هم‌سنگ در نظر نمی‌گیرد. نیکفر می‌داند که از نظر مارکس ساختار زیربنایی روابط تولیدی است که در وهله‌ی نهایی محدوده‌های تداوم و تحول ستم‌های اجتماعی یا امکان و بستر محو آن‌ها را فراهم می‌کند. و طبعاً باید بدانند که از نظر مارکس نه ساحت‌های گوناگون اجتماعی و نه عناصر و اجزای فرماسیون اجتماعی به لحاظ مفهومی نمی‌تواند به‌واسطه‌ی انگاره‌های تجربی‌ای چون تبعیض و امتیازوری قابل تحلیل باشند.

به همین خاطر نیکفر مجبور است به بازتفسیر تئوری مارکس بپردازد:

«هم-موضوع دیدن جامعه با هر موضوع، از جمله موضوع قانونی و پایه‌ای بهره‌کشی، یک اصل روشی است. هم-موضوعیت جامعه با موضوع بهره‌کشی، جایگاه استثمار را که در بررسی کاپیتال مقدماً "کارخانه" است، بر زمینه‌ی جهان اجتماعی و تاریخ آن قرار می‌دهد. از این منظر دوگانگی موقعیت‌ها در جایگاه استثمار - بورژوازی و پرولتاریا -

زمینه‌ای دارد که لزوماً با رابطه‌ی استثماراری تبیین‌شدنی نیست، اما با رابطه‌ی تبعیضی چرا. یعنی دوگانگی موقعیت‌ها در یک جهان تبعیضی است که به دوگانگی موقعیت‌ها در جایگاه استثمار راه می‌برد. تبعیض هم به لحاظ تحلیلی و منطقی و هم به لحاظ تاریخی بر استثمار پیشی دارد»<sup>۱۶</sup>.

این نکته درست است که مارکس هر موضوعی، من جمله یا شاید بهتر باشد بگوییم به‌ویژه استثمار را در شبکه‌ی پیچیده‌ی مجموعه‌ی روابط اجتماعی و در زمینه‌ی تاریخی مورد بررسی قرار می‌دهد. اما از این نکته نمی‌توان نتیجه گرفت که تبعیض بر استثمار تقدم تحلیلی و تاریخی دارد. استدلال نیکفر در این مورد بسیار سست است. از این‌که دوگانگی موقعیت طبقات متخاصم «لزوماً» با استثمار تبیین‌شدنی نیست، نمی‌توان نتیجه گرفت که «با رابطه‌ی تبعیضی چرا». برای هویدا شدن سستی ساختار این استدلال کافی است بپرسید چرا؟ چه چیزی تبعیض را مقدم بر استثمار قرار می‌دهد؟ ذات تبعیض‌زای انسان‌ها؟ قدرت‌طلبی افراد؟ یا نه ساختارهای عینی؟ اگر پاسخ پرسش فوق اولی یا دومی است که هیچ. اما اگر مسئله ساختارهای عینی است، پرسش این است کدام قانونمندی به تبعیض تقدم می‌بخشد؟ نیکفر چیزی نمی‌گوید. (جز ارجاعی بی‌توضیح به فصل بحث‌برانگیز «انباشت بدوی سرمایه» در جلد یکم «سرمایه»)

اما تا آنجایی که مسئله به تحلیل‌های مارکس بازمی‌گردد، او نه تنها «دوگانگی طبقاتی» بلکه اساساً هیچ‌یک از تضادهای اجتماعی (یا به بیان نیکفر تبعیض‌های اجتماعی) را تک‌وجهی و تک‌علیتی تبیین نمی‌کند؛ به‌گونه‌ای که «لزوماً» بر اساس یک رابطه توضیح داده شود. برای مارکس تعیین تاریخی هر تضادی به لحاظ عینی از تکراری از موجیبت‌ها می‌گذرد. اما این مسئله نافی تعیین‌کننده بودن ساختار اقتصادی «در وهله‌ی نهایی» نیست. یک امر مسلم است: ساختارهای روابط تولید طبقاتی با روابط اجتماعی گره‌خورده است و استثمار اقتصادی از شبکه‌ی بازتولید ستم‌های اجتماعی محقق می‌شود، اما از سوی دیگر چارچوب‌ها و محدوده‌های تداوم، تقویت، تضعیف یا

<sup>۱۶</sup> نیکفر، محمدرضا، «[تعلق داشتن، تعلق نداشتن](#)»، سایت نقد اقتصاد سیاسی

احیاناً محو ستم‌ها و تبعیض‌های اجتماعی را روابط تولیدی حاکم مشخص می‌کند بنابراین، آن‌ها نمی‌توانند، چه به لحاظ تاریخی و چه به لحاظ منطقی، مستقل یا مقدم بر روابط تولیدی و تضاد طبقاتی منطبق بر آن مورد بررسی علمی قرار بگیرند. این فهم از کلیت اجتماعی، فراتر از توصیفات تجربی، مسیر را برای پرداخت دقیق قانون‌مندی‌های اجتماعی می‌گشاید و نسبت پیچیده‌ی ساحت‌های مختلف اجتماعی و تضادهای آن‌ها در درون هر فرماسیون اجتماعی را نیز روشن می‌کند.

این در حالی است که در طرح نیکفر، علی‌رغم اینکه تبعیض را از استعمار جدا می‌کند، به لحاظ تحلیلی تمامی تضادهای اجتماعی هم‌سطح می‌شوند. با این حال، بازتفسیری که نیکفر از مارکس ارائه می‌دهد، برای انسجام بخشیدن به طرح نظری‌اش، حیاتی است. فرماسیون اجتماعی آن‌گونه که مارکس تحلیل می‌کند؛ کلیتی است با ساحت‌های نسبتاً مستقل که علی‌رغم این‌که هر ساحت تاریخ ویژه‌ی خود را دارد اما تضادهای آن به واسطه‌ی برهم‌کنش و درهم‌تافتگی با سایر سطوح متعین می‌شود. تضادها مؤثربودگی و افیکسیتی‌ی خاص و مشخص خود را دارند.

از طرف دیگر، نه مارکس و نه انگلس، تضاد طبقاتی یا آن‌گونه که نیکفر می‌گوید «دوگانگی موقعیت» طبقات را محدود به کارخانه یا مکان تولید نکرده‌اند، بالعکس آن‌ها در تنش بین جناح‌های مختلف سیاسی و جهت‌گیری‌ها و اظهارات شخصیت‌های سیاسی (بلانکیست‌ها، اورلئانیست‌ها، بناپارتیست‌ها، لژتمیست‌ها، لودرو رولن، لویی بلان و ...) و حتی بحث‌های «تئوری» پردازان مختلف (فوئرباخ، پرودون، اشتترینر، باکونین، دورینگ و...) گرایش‌های طبقاتی اکتشاف می‌کنند. نیکفر می‌داند که برای مارکس، در جامعه‌ی طبقاتی، هیچ نهاد، نظر، نظام و تبعیض نابی وجود ندارد و همه مهر طبقاتی خورده‌اند؛ او می‌داند که مارکس «بهشت حقوق بشر» (مارکس)، «شأن شهروندی» و «کرامت انسانی» (نیکفر) را نه مقولاتی ناب که انگاره‌های تاریخی‌ای قلمداد می‌کند که محصول یک ساخت طبقاتی اجتماعی ویژه (بورژوازی) است یعنی همان «بهشت مالکیت و بنتام».

نیکفر، برای رفع تمامی تضادهای بحثش با ساختار تحلیلی مارکس و حفظ انسجام چارچوب تحلیلی خود، تضاد چندوجهی طبقاتی در فهم مارکسیستی را در تبعیض ناب

شهروندی؛ و «آغازگاه چپ» را در گسست‌های معرفت‌شناختی مارکسیستی‌اش ادغام می‌کند؛ این ادغام به نحوی هضم یا ادغام مارکس در کانت است:

«آغازگاه چپ مقابله با تبعیض است. چپ، آن جریانی است که شعارهای انقلاب کبیر فرانسه - یعنی آزادی، برابری، برادری (همبستگی) - را جدی گرفت و به آن متعهد ماند. این آرمان تجمیعی بهینه است، انتگراسیونی بر پایه‌ی برابری و همبستگی و حفظ آزادی.»<sup>۱۷</sup>

در این ادغام نظری (اگر نگوییم التقاط) است که امکان هم‌نشینی هم‌سطح مقولاتی مثل تبعیض، تضاد، نظام امتیازوری، انتگراسیون، استثمار و خشونت مهیا می‌شود و در نتیجه ارتباط تحلیلی استثمار با ستم مسکوت گذاشته می‌شود. نیکفر به کرات چه در باب تحلیل اکنونیت جامعه و چه در مورد آرمان آینده بر چهار مسئله تأکید می‌کند: ۱. استثمار ۲. تبعیض ۳. خشونت ۴. محیط زیست. پرسش این است: چه نسبتی بین این‌ها برقرار است؟ هر چشم غیرمسلح و نگاه تجربی‌ای می‌تواند ببیند که این‌ها مسائل و شکاف‌های روز هستند، اما نکته این است که کدام تعیین‌کننده است، کدام مسلط است و چه ساختاری این‌ها را تولید و بازتولید می‌کند؟ برای مثال پرسش ساده این است: بدون تحول بنیادین روابط تولید و مهار قانون ارزش در جهت محو آن آیا می‌توان بر اساس جمهوری سکولار فرضی آینده و قوانین شهروندی، سدهای استواری در مقابل جریان مداوم تخریب محیط زیست بنا کرد؟

در نهایت، مفاهیم استثمار و تبعیض در طرح نظری نیکفر بیش از آنکه نقش تبیینی و کارکرد تحلیلی داشته باشند، صرفاً کارکرد مرکزکشی سیاسی - آن‌هم به صورت سلبی - با عریده‌کشان «همه با هم» و سلطنت‌طلبان «انقلاب ملی» را دارد.

## بار دیگر مسئله‌ی دولت؛ «شکل» یا «ماهیت» مسئله این است

در درون همین ساختارهای ناب است که برای نیکفر در ارتباط با مسئله‌ی دولت آینده، تماماً خود را مصروف شکل دولت می‌کند. مسئله‌ی اساسی در ارتباط با دولت

<sup>۱۷</sup> نیکفر، محمدرضا، «تعلق داشتن، تعلق نداشتن»، سایت نقد اقتصاد سیاسی



نفی مرجعیت و ولایت است. او تمام بحث در مورد جامعه و جنبش را در این خلاصه می‌کند: «ضرورت ولایت‌شکنی پیگیر – اگر بخواهیم برای همیشه از موقعیت صغارت و رعیت بودن خارج شویم»<sup>۱۸</sup>. بنابراین تمام هم‌وغم خود را معطوف به مبارزه با اشکال مختلف دول ولایی می‌کند. مقبول و مرحبا! به‌راستی باید در نبردی بی‌امان علیه دولت دینی و دعوی‌های سلطانی مشارکت جست. اما نیکفر در برابر ماهیت طبقاتی این دولت‌ها یا اساساً سکوت می‌کند یا با توصیفاتی کلی از کنار آن عبور می‌کند. نیکفر در مورد این موضوع که هرکدام از این دولت‌ها در درون برنامه‌های پرتضاد جناح‌های مختلف بورژوازی در سطح بین‌المللی جای‌گیر شده‌اند لکنت خیره‌کننده‌ای دارد.

به همین دلیل هم دولت آرمانی او نیز دولتی فرمال و ناب است: جمهوری سکولار. البته نیکفر تلاش می‌کند این فرم را به‌واسطه‌ی مقولات و مطالباتی پر کند؛ اما مقولات و مطالباتی که طرح می‌کند نیز مجرد و ناب‌اند: «خواست تعلق داشتن، خواست عضو کامل جامعه بودن، از نظر برخورداری از امکان‌های زندگی، از نظر برخورداری از حق مشارکت برابر و بدون تبعیض در سامان اجتماعی و سیاسی، از نظر ارج‌شناسی»، یا مطالباتی از قبیل «آزادی، شکل و مشارکت»<sup>۱۹</sup>.

می‌گوییم مقولات و مطالباتی مجرد و ناب، منظورمان این نیست که این مقولات و مطالبات بد است و یا اینکه نباید به آن‌ها توجه کرد. در سطح تحلیل اجتماعی با خوب و بد سروکار نداریم. مقولاتی از قبیل آزادی، همبستگی، شکل و ... روزانه توسط ابررسانه‌های جریان مسلط و خرده رسانه‌های جریان چپ به‌طور مکرر تکرار می‌شوند. اما مسئله در تحلیل اجتماعی، محتوای عینی و در نتیجه جهت‌گیری‌های سیاسی مفاهیمی مثل آزادی، برابری و همبستگی است.

برشت در قطعه‌ای درخشان به نام «بازجویی از نیکمرد»، از نیکمردی سخن می‌گوید که «پایبند گفته‌های خویش» بوده؛ نظراتش را «با صداقت بیان می‌کرده»؛ «شجاع» بوده؛ «خردمند» بوده و «چشم به سود شخصی» نداشته. برشت در مقابل هر کدام از این ارزش‌های انتزاعی، پرسش‌های ساده و ماتریالیستی‌ای را طرح می‌کند؛

<sup>۱۸</sup> نیکفر، محمدرضا، «زن، زندگی، آزادی: آغاز یک انقلاب؟»، ۲۲ مهر، ۱۴۰۱، رادیو زمانه.

<sup>۱۹</sup> نیکفر، محمدرضا، «زن، زندگی، آزادی: کرامت و امید»، ۱۴ مهر، ۱۴۰۱، سایت رادیو زمانه

پرسش‌هایی ساده از جنس پرسش‌هایی که در بسیاری از دقایق تاریخی از جانب توده‌ها طرح شده‌اند (بسیاری از پرسش‌های ساده که توده‌ها می‌پرسند؛ عمیقاً ماتریالیستی هستند): تو که پایبند گفته‌هایت بوده‌ای، «چه گفته‌ای؟»؛ تو که صادق بوده‌ای، «چه نظری داشته‌ای؟»؛ «در برابر چه کسانی» شجاع بوده‌ای؟ «به نفع که» خردمند بوده‌ای؟ اگر به سود خود نظر نداشته‌ای، «به سود که نظر داشته‌ای؟»

مارکس، که برشت با دقت آثارش را خوانده بود، پیش از این‌ها اثبات کرده بود که چگونه ساختارهای مادی یک شیوه‌ی تولید، امکان مادی صورت‌بندی نظری مقولاتی مثل «برابری» و «آزادی» و «همبستگی» را فراهم می‌کند؛ و دقیقاً همان ساختار، فهمی را از این مفاهیم عمومی می‌کند که بازتولیدگر نابرابری، سلب‌کننده‌ی آزادی و مانع همبستگی است.

نیکفر در مصاحبه‌ای از جمهوری خواهان و نیروهای آزادی‌خواه می‌خواهد به «پرویش ایده‌ی جمهوری» مبادرت ورزند. می‌پرسیم کدام جمهوری؟ نیکفر به کرات بر «برنامه» تأکید کرده و باز از جمهوری خواهان می‌خواهد که «به فکر یک منشور» باشند. از زمان نگارش مانیفست کمونیست و نقد برنامه‌ی گوتا به این سو می‌دانیم که برنامه، منشور و مانیفست جنبش و جامعه‌ی آینده نه ردیف کردن مطالبات است و نه قابل‌تقلیل به ردیف کردن خواستن این‌ها و نخواستن آن‌ها است. بلکه تحلیل ساختاری کلیت اجتماعی، سنجش تئوریک شروط اساسی و راه‌های امکان مادی مطالبات، و تدقیق مفهومی و نظری مطالبات بر اساس آن دو است. در غیر این صورت، هر برنامه‌ای صرفاً جنگ زرگری لفظی بین گرایش‌های مختلف سیاسی است.

برای وضوح بیشتر مسئله بگذارید مثالی طرح کنیم: مسئله‌ی زنان در وهله‌ی کنونی، تبدیل به سنج‌ی سنجش نیروهای مترقی شده است. بی‌تردید همه‌ی جریان‌های مترقی خواهان حذف روابط پدرسالاری و مردسالاری در جامعه‌ی آینده‌اند. اما چیزی که مرزهای بین این طیف گسترده‌ی جریان مترقی را ترسیم می‌کند، نه صرف این مطالبه که حتی سلطنت‌طلبان هم دعوی آن را دارند؛ بلکه برنامه‌های مشخص آن‌ها جهت حذف روابط پدرسالارانه و مردسالارانه بر اساس تحلیل ساختارها و امکان‌ها و چگونگی نفی و حذف اشکال گوناگون این ستم از پیکر جامعه است. پرسش

این است آیا جمهوری ناب (بخوانید جمهوری بورژوازی) که به لحاظ حقوق مدنی و جزایی تمامی حقوق برابر و سکولار بین زن و مرد را به رسمیت می‌شناسد و حقوق سکولار خانواده را تثبیت می‌کند، می‌تواند مردسالاری سیستماتیک را محو کند؟ اگر آری، پرسش بعدی این است: چرا در کشوری مثل فرانسه با بیش از سیصد سال سنت نظری جمهوری‌خواهی، «تفکر انتقادی» و «ولایت‌ستیزی» پایدار و بیش از دویست سال سنت سیاسی جمهوری‌خواهی، همچنان سالانه به‌طور میانگین قریب به ۱۵۰ مورد زن کشی رخ می‌دهد؟<sup>۲۰</sup> آیا این زن کشی‌ها و دیگر اشکال ستم بر زن در جمهوری‌های بورژوازی تصادفی است یا سیستماتیک؛ یعنی برخاسته از دینامیسم‌های درونی و گرایش‌های متضاد خود نظم حاکم است؟ چه گرایش‌های ساختاری موجب شده است که حتی دستاوردهای حقوقی تثبیت‌شده‌ای که محصول قرن‌ها مبارزه‌ی زنان، کارگران و اقلیت‌های ملی، جنسی و «نژادی» در کشورهای شمال جهانی است مورد هجوم و دست‌درازی فراکسیون‌هایی از طبقات حاکمه قرار گیرد؟ بار دیگر نسبت ساحت‌های گوناگون یک فرماسیون اجتماعی با حضور و بازتولید ستم‌های گوناگون اجتماعی چیست؟ آیا صرف تغییر حقوقی می‌تواند ستم‌های اجتماعی را ملغا کند؟<sup>۱۱</sup> هر برنامه‌ای در مورد مسائل و تضادهای اجتماعی که بر مبنای تحلیل ساختار نباشد و با این پرسش‌ها مواجه نشود، در سطح شعار، ولو مترقی، باقی خواهد ماند؛ شعارهایی که چون مسیرهای امکان آن تعبیه نشده است نمی‌تواند مورد پذیرش جدی توده‌ها قرار گیرد و بیش از هر چیز به کار نمایش طهارت اذهان مترقی می‌آید؛ بی‌آن‌که زنجیرهای ستم عینی گسسته شوند.

نیکفر در مصاحبه‌ای که در بالا ذکرش رفت بر نکته‌ی مهمی انگشت می‌گذارد. او اشاره می‌کند که یکی از مسائل مهم، «ارتقای کیفیت دیسکورس جنبش» است و هشدار می‌دهد که «گفتمان جنبش با خطر ابتدال مواجه است». هر کسی که انقلاب را جدی می‌گیرد، و نمی‌خواهد با جنبش بازی کند؛ با این دغدغه‌ی نیکفر همراه خواهد شد. معتقدم که یکی از فاکتورهای ارتقای گفتمان جنبش فراتر رفتن از طرح مطالبات مترقی و مواجهه‌ی تئوریک با قانونمندی‌ها به همراه گرایش‌ها و ضدگرایش‌های جامعه

<sup>۲۰</sup> برای یک نمونه نگاه کنید به [این گزارش](#) منتشرشده در روزنامه‌ی لوموند.

و جنبش و استوار کردن آن مطالبات بر این تحلیل هاست. برای مارکس این مواجهه‌ی  
تئوریک و علمی نقطه تمایز کمونیست‌ها از سایر فعالین اجتماعی بوده است.

## کوتاه در باب پایه‌های مادی جمهوری خواهی ناب و وانهادن «دیکتاتوری طبقاتی»

از مارکس (به‌ویژه در *ایدئولوژی آلمانی و فقر فلسفه*) و لنین (به‌ویژه در *امپریالیسم*  
و در *ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم*) آموخته‌ایم که ظهور و سلطه‌ی گفتمانی این، یا  
آن ایده تصادفی و ناشی از شهودات و خلاقیت‌های فکری مؤلفان آن‌ها نبوده بلکه با  
تحولات مادی و تغییرات در مبارزه‌ی طبقاتی در ارتباط است (و نه نشأت گرفته از آن).  
در اینجا صرفاً بستر عمومی‌ای که موجب می‌شود، جمهوری خواهی ناب و ایده‌های  
وابسته به آن توسط روشنفکران مترقی مورد استقبال قرار گیرد را شرح می‌دهیم.  
همان‌طور که پیش‌از این گفتیم، تحول اقتصادی و تغییر ساخت طبقاتی کشورهای  
جنوب جهانی در عصر امپریالیسم، اساساً متأثر از هجوم سرمایه‌ی خارجی بوده است و  
همان مسیر تاریخی کشورهای شمال جهانی را طی نکرده‌اند. در واقع اگر در کشورهای  
شمال جهانی، سلطه‌ی روابط سرمایه‌داری محصول قرن‌ها مبارزه‌ی سیاسی ایدئولوژیک  
بورژوازی و سپس کسب قدرت سیاسی و تحول روابط و ارزش‌های اجتماعی بوده است؛  
کشورهای جنوب جهانی بدون طی کردن این تلاطمات در دوره‌ی امپریالیسم به درون  
مناسبات اقتصادی ناموزون و حوزه‌های سرمایه‌داری پرتاب شدند. به این معنا که برای  
افزایش «درآمد ملی» خود تولید و سرمایه در بخش‌هایی متمرکز می‌شود که نیازهای  
بازار جهانی را پاسخ دهد. حضور قسمی روابط سرمایه‌داری در این کشورها در حالی  
است که آن‌ها، روندهای تاریخی و مبارزات طبقاتی منطبق بر آن را پشت سر  
نگذاشته‌اند، و همچنان طبقات کهن و همراه با آن ارزش‌ها و شبکه‌های اجتماعی مرتبط  
با آن‌ها نیرومندند. در نتیجه در بسیاری از موارد مالکان و سهام‌داران داخلی این  
بخش‌های سرمایه‌داری که عمدتاً (و نه صرفاً) متمرکز در منابع خام است، اعضای  
طبقات کهن هستند.

پرتاب شدن ناگهانی این کشورها به درون ساختار سرمایه‌ی جهانی، نه تنها ساخت اقتصادی آن‌ها را به شدت ناموزون و مرکب می‌کند، که علاوه بر آن به لحاظ اجتماعی و ایدئولوژیک نیز شکافها و مگاکهایی را ایجاد می‌کند. به عنوان نمونه اگرچه رشد یک‌باره‌ی روابط سرمایه‌داری در شهرهای صنعتی و شهرک‌های تولیدی، مجموعه‌ای از روابط اجتماعی را دگرگون می‌کند، اما همچنان شبکه‌ی روابط و ارزش‌های سنتی و کهن را در بخش‌های دیگر دست‌نخورده باقی می‌گذارد.

هیچ فرماسیون اجتماعی سرمایه‌دارانه‌ای سراغ نداریم که موزون باشد. به تعبیر مارکس در سرمایه و انگلس در *آنتی‌دورینگ* نظم سرمایه همان آنارشی و هرج‌ومرج اش است. اما این عدم توازن در فرماسیون‌های اجتماعی کشورهای پیرامونی به‌غایت شدید است. همین امر موجب می‌شود که ساخت سیاسی این فرماسیون‌های اجتماعی گرایش عینی به استفاده از قهر عریان و سرکوب خشن برای حفظ خود داشته باشند. این گرایش مادی و ساختاری است و ربط چندانی به «ولایت‌پذیری» یا «ولایت‌ستیزی» مردمان آن ندارد.

اما نکته‌ی اساسی این است این ساختار دو گرایش متضاد را در بین ملت‌های ساکن کشورهای پیرامونی به وجود می‌آورد.

۱. از سویی ساخت سیاسی اکیداً سرکوب‌گر که پایه‌ای‌ترین آزادی‌های پذیرفته‌شده‌ی فردی را نیز به دلیل حضور قدرتمند روابط و ارزش‌های سنتی نفی و منع می‌کند لایه‌های مختلف طبقاتی و اجتماعی را علیه آن ساختار سیاسی برمی‌انگیزد. در واقع شکاف‌های بزرگ و مشهودی که بین سطح زندگی -چه به لحاظ روابط حقوقی و آزادی‌های فردی و چه به لحاظ سطح معیشت- در کشورهای شمال جهانی و کشورهای جنوب جهانی وجود دارد، موتور پمپاژ توهماتی شیرین در مورد دموکراسی ناب، جمهوری ناب و سکولاریسم ناب (به‌ویژه در کشورهای تحت سلطه‌ی بنیادگرایی دینی) در میان بخشی از توده‌ها می‌شود. این توهمات می‌تواند در فرم‌های گوناگونی تبارز یابد، از امید به «دموکراتیزه کردن» وضع موجود و رفرم ساختار سیاسی (حتی جایی که بنیادگرایی دینی حاکم است: «دموکراسی دینی») تا چشم حسرت و اشتیاق دوختن به امپریالیست‌ها که بیایند «حقوق بشر»، «مالکیت خصوصی واقعی»، «مک دونالد»، «کوکاکولا» با چاشنی «بمب‌های شیمیایی بشردوستانه» تقسیم کنند. تلنبار

این توهم و مشارکت در فربه کردن آن می‌تواند بسیار خطرناک باشد. اگرچه تقویت این وهم در بین توده‌ها می‌تواند در قالب متوسل شدن به راه‌حل‌های پراگماتیستی متبلور می‌شود، در بین لایه‌های روشنفکران متمدنی عموماً در قالب صورت‌بندی اشکال ناب و مطلق جمهوری خواهی و ایده‌ی شهروندی زبان بیان خود را می‌یابد.<sup>۱۲</sup>

۲. اما همین ساختار گرایش متضاد دیگری را نیز دامن می‌زند. دخالت‌های آشکار و پنهان سرمایه‌ی خارجی که ستم بر ستم، و فلاکت بر فلاکت کشورهای تحت سلطه می‌انبارد بخشی از توده‌ها را از قضا به سوی چسبیدن به ارزش‌ها و نهادهای سنتی و دفاع از دولت استبدادی حاکم، در برابر ارزش‌ها و دخالت‌های کشورهای شمال جهانی، سوق می‌دهد. این گرایش مادی در دوره‌ی حاضر در قالب جریان‌ی به شدت خطرناک به نام «محور مقاومت» معرفی شده است.

یک نکته را نباید فراموش کرد، غلبه‌ی این دو گرایش متضاد، در بستر تاریخی رخ می‌دهد که انقلاب‌های سوسیالیستی شکست خورده و شکست ایده‌های کمونیستی نیز به‌مثابه اصل موضوعه پذیرفته شده است. باین‌حال می‌دانیم که شکست‌های سوسیالیسم در قرن بیستم که در بستر یک مبارزه‌ی طبقاتی شدید جهانی صورت گرفت، نمی‌تواند دال بر صحت یا عدم صحت ایده‌های علمی باشد.

صریح می‌پرسیم: گذشته از ارجاعات شل و آشفته‌ی رایج به تاریخ سوسیالیسم و انقلاب‌های سوسیالیستی که بیشتر شبیه داستان‌های تخیلی پاورقی‌های روزنامه‌های زرد است، بر چه مبنایی ایده‌ی ماهیت دولت به مثابه دیکتاتوری طبقاتی به کناری نهاده شده است؟ در کدام مبارزه‌ی نظری مفهوم «دیکتاتوری پرولتاریا» شکست خورده و غلط بودن آن اثبات شده که در برابر بمباران‌های بی‌مایه‌ی سلطنت‌طلبان به سنگر جمهوری خواهی ناب قرن هجدهمی عقب‌نشینی شده است؟

معتقد نیستیم که نظرات مارکس درباره‌ی دولت، سخن پایانی است. در علم و تحلیل علمی سخن پایانی نداریم. اما در علم پرش‌های دلخواهی هم وجود ندارد. معتقدیم که تحلیل مارکس در باب دولت نقصان‌هایی دارد که باید آن‌ها را برطرف کرد تا مسیر تکاملش هموار شود. سنت‌های فکری نیز پیشاپیش به این ضرور مبادرت ورزیده‌اند. اما همچنان پرسش این است که هسته‌ی اصلی تئوری مارکس در باب دولت

به مثابه دیکتاتوری طبقاتی، واجد چه نابسندگی است؟ بیشتر از آن کدام وجهه ناپسندۀ آن توسط نظریاتی در باب جمهوری خواهی ناب قابل ترمیم است؟

سر آخر، ساختار تحلیلی نیکفر منسجم است؛ همۀ مفاهیم چفت‌وبست دارند: خودآیینی، ولایت ستیزی، تبعیض، نظام امتیازوری، انتگراسیون، جامعه‌محوری (که در اینجا به آن نپرداختیم) جامعه‌ی جمع‌کننده و ... با این حال، در تئوری انسجام شرط لازم است اما صرف انسجام کفایت نمی‌کند و به آن صحت نظری نمی‌بخشد. نکته این است که این ساختار تحلیلی، در مقابل بسیاری از وجوه پیچیده‌ی وضعیت ناپسند است. نیکفر ما را به جرئت اندیشه کردن دعوت می‌کند؛ در این فراخوان نیز با او همدلیم. امید که بخشی ولو قلیل توده‌های کثیری که جرئت جدال با «سر اژدها» را داشته‌اند، از تاریکی سر بر کرده و بخت و جسارت برخورد انتقادی با مفاهیمی که بی‌سجش رهاشده‌اند را داشته باشند؛ مفاهیمی که در حال حاضر از آن‌ها گذر استعلایی صورت گرفته است؛ بی‌مواجهه. مفاهیمی که جدای تکرارهای طوطی‌وار، ورد گونه و مذهبی برخی متون و نظریات منسوخ، نه محافل فکری پذیرای آن‌هاست و نه دکان‌های آکادمیک خریدار آن‌ها. با این حال باید بدانیم که پس از کشف علمی مارکس، روشنفکران بزرگ انقلاب لمحہ‌ای از اندیشیدن به آن‌ها و تدقیق مفهومی آن‌ها دست نکشیدند. مارکس در قطعہ‌ی پایانی مانیفست کمونیست می‌نویسد: «کمونیست‌ها از پنهان کردن نظرات و اهداف خویش بیزارند». بی‌پرده و به پیروی از مارکس: از دیکتاتوری پرولتاریا سخن می‌گوییم؛ از کمونیسم و انقلاب کمونیستی.

در بررسی این مفاهیم ادای سهم خواهیم کرد.

---

<sup>۱</sup> نیکفر در جای دیگری می‌نویسد: «مشهور است که فرانسوی‌ها انقلاب کردند، اما آلمانی‌ها درباره‌ی آن اندیشیدند. یک کانون مهم اندیشه در این باره گرد امانوئل کانت شکل گرفت، ایده‌های این کانون به هگل منتقل شدند، و از آن طریق به مارکس و مارکسیسم.» نیکفر، محمدرضا، «علت انقلاب، حکمت انقلاب»، ۱۲ آبان، ۱۳۹۷، رادیو زمانه.

<sup>۲</sup> ممکن است این گزاره با توجه به هم‌نشینی‌ای که بین «تجربی» و «استعلایی» برقرار کرده است، متناقض به نظر برسد. اما این گزاره تنها بر اساس نگاه کلاسیکی متناقض می‌نماید که منطبق بر فهم رایج از تاریخ فلسفه تجربه‌گرایی و ایدئالیسم را در مقابل یکدیگر قرار می‌دهد. آلتوسر در فصل اول

خوانش سرمایه در تحلیلی بی سابقه نشان می دهد که علی رغم تفاوت هایی که بین سنت ایدئالیسم و تجربه گرایی وجود دارد، در فرایند انتزاع آن ها از یک «عملیات» و «ساختار» واحد پیروی می کنند: کشف ذات ابژه از خلال عملیات پیراستن و دور انداختن پوسته های «پژوه واقعی». با توجه به این تحلیل، می توانیم بفهمیم که چرا و چگونه، در تحلیل سیاسی-اجتماعی، عموماً تجربه گرایی روشی، راه را برای انتزاعی ترین مقولات، فرمول وار ترین بحث ها و استعلایی ترین تحلیل ها هموار می کند.

<sup>۳</sup> پیشینیان می دیدند که بستگی انسان به قانون از راه وظیفه است؛ ولی از این نکته غافل بودند که قوانینی که انسان تابع آن هاست فقط به وسیله خود او وضع شده اند، هر چند در عین حال عام نیز هستند، و انسان فقط مکلف است بر وفق اراده ی خویشتن عمل کند، [یعنی] اراده ای که به وسیله ی طبیعت چنان ساخته شده است که واضع قوانین عام باشد. چون انسان فقط در مقام تابع قانون پنداشته می شد (اینکه چه قانونی باشد فرقی نمی کرد)، قانون به سود او صرفه ای، خواه به صورت [عامل] جذب یا اجبار، نیاز داشت؛ زیرا از اراده ی خود او برنخاسته بود، بلکه اراده ی او خود با قانونی که حکم عامل دیگری الزامی می شد مطابقت می کرد. بر اثر این پیروی ضروری [یعنی پیروی اراده ی انسان از قانونی که با آن بیگانه بود] هرگونه کوششی برای یافتن برترین اصل وظیفه، به نحوی جبران ناپذیر به هدر می رفت. ... من این اصل [سوم مربوط به اراده را] اصل [استقلال یا] خودآیینی می نامم در برابر همه ی [آرا] دیگر [مربوط به اراده] که آن ها را با نام دیگر آیینی یا [وابستگی اراده به غیر] می شناسم. کانت، بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، تهران، نشر خوارزمی (۱۳۹۴)، صص ۹۹، ۱۰۰

<sup>۴</sup> مبحث ارائه شده در این بخش، بیش از هر چیز، مدیون تحلیل های بدیع آلتوسر در مورد فلسفه و رابطه ی دوگانه ی آن با علم و سیاست است. آلتوسر به عنوان فیلسوف مارکسیست، هیچ گاه از تامل بر فلسفه، نقش سیاسی آن و نسبت هایش با علم،

خسته نشد. برای آشنایی با نظرات او در این رابطه، به عنوان نمونه، رجوع کنید به:

\_ Althusser, Louis. « Qu'est-ce que la philosophie ? », , *Sur la reproduction*. sous la direction de Althusser Louis. Presses Universitaires de France, ۲۰۱۱, pp. ۴۴-۵۲.

\_ Althusser, Louis. « ۲. Sur la philosophie », *Ecrits philosophiques et politiques Tome ۲*. Stock, ۱۹۹۵, pp. ۳۰۱-۳۴۸

\_ Althusser, Louis. « ۵. Lénine et la Philosophie (۱۹۶۸) », , *Solitude de Machiavel*. sous la direction de Althusser Louis. Presses Universitaires de France, ۱۹۹۸, pp. ۱۰۳-۱۳۷.



— Althusser, Louis. « ۲۰. Philosophie et science de la lutte des classes », *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*. sous la direction de Althusser Louis. Presses Universitaires de France, ۲۰۱۴, pp. ۳۶۱-۳۷۲.

— Althusser, Louis. « ۸. Soutenance d'Amiens (۱۹۷۵) », *Solitude de Machiavel*. sous la direction de Althusser Louis. Presses Universitaires de France, ۱۹۹۸, pp. ۱۹۹-۲۳۲

<sup>۵</sup>مارکس در مورد این مسئله را به صورت فشرده چنین بیان می‌کند: صاحبان کالا «باید متقابلاً یکدیگر را به عنوان مالک خصوصی به رسمیت بشناسند. این رابطه‌ی حقوقی که شکل آن قرارداد است، خواه به عنوان بخشی از یک نظام حقوقی تکامل‌یافته و خواه غیر از آن، رابطه‌ای است میان دو اراده، و بازتاب‌دهنده‌ی رابطه‌ی اقتصادی. محتوای این رابطه‌ی حقوقی یا رابطه‌ی بین دو اراده را، رابطه‌ی اقتصادی تعیین می‌کند.» مارکس، کارل، سرمایه (نقد اقتصاد سیاسی)، جلد اول، تهران، لاهیتا ترجمه ی حسن مرتضوی، ۱۳۹۴، ص ۱۱۱

<sup>۶</sup>یادآور می‌شویم که مراد نظر ما مردود شمردن خرد و عقلانیتی کلیت‌بخش نیست. برای یک لحظه هم نباید به دام سیاست‌های هویتی و بازی‌های کودکانه‌ی اینترسکشنالیستی که نسخه‌ی دیگری از سیاست هویتی با سوار کردن جورچین‌های رنگارنگ هویت‌های گوناگون بر هم است، بیفتیم. منظور نقد خرد نابی است که کلیت و عامیت بخشی‌اش به گونه‌ای است که ناخواسته پایه‌ای‌ترین تقسیم جامعه‌ی طبقاتی یعنی تقسیم فرماسیون اجتماعی به طبقات متخاصم را نمی‌بیند.

<sup>۷</sup>یکی از بازگشت‌های مشهور، بازگشت مارکس به هگل در دهه‌ی شصت قرن نوزدهم بود، یعنی «درست زمانی که سرگرم کار بر مجلد اول سرمایه» بود. در این دوره او به درجات تعیین‌کننده‌ای از هگل گسست کرده بود، با این حال از دهه‌ی پنجاه شاهد احیای دوباره‌ی فلسفه‌ی کانت علیه هگل بود و محافلی که می‌خواستند با هگل به مثابه «سگ مرده» برخورد کنند. مارکس به خوبی به عظمت اندیشه‌ی کانت آگاه بود، اما می‌دانست که رجوع به فلسفه‌ی کانت و به‌ویژه نوع بازگشتی که در آن دوره رایج شده بود یعنی تکیه بر نظریه‌ی شناخت کانتی موانع متعددی را در برابر فهم علمی که او درصدد بنیانگذاری بود فراهم می‌کرد. علاوه بر این کانت نمی‌توانست چشم‌اندازی را ارائه دهد که مارکس برای تبیین علمی او آن را حیاتی می‌دانست؛ دو مفهومی که از قضا هگل، ولو به نحو ایدئالیستی، ارائه داده بود: تضاد و فرایند. البته نباید فراموش کنیم که «لاس زدن» های گاه‌به‌گاه مارکس با هگل در دوره‌ی متأخرش بی‌هزینه نبود.

<sup>۸</sup>در مورد این مسئله مقالات و نامه‌های لنین در تحلیل انقلاب فوریه و انقلاب اکتبر بی‌نهایت مهم است. هر مارکسیستی باید به این متون را کلمه‌به‌کلمه و دقیق بخواند.

<sup>۹</sup>گفتنی است که ذکر این نکات به‌هیچ‌عنوان به معنای دست‌کم گرفتن نقش‌آفرینی تاریخی اسلام در روابط اجتماعی کشورهای منطقه نیست، اما مسئله کیفیت حضور این اسلام و عمومیت یابی اسلام‌گرایی است؛ که با ارجاع گفتمانی به متون مقدس و بی‌توجه به تحولات عینی تاریخی قابل‌ردیابی نیست.

۱۰ به عنوان نمونه: «سرنوشت انسان‌ها تابع صلح و عدالت در جهان است، به‌ویژه در منطقه‌ای که ما در آن زندگی می‌کنیم. یک‌سویه برآورده شدن حقوق اقلیت‌های قومی و زبانی در کشوری چون ایران آرامش در منطقه، رفع سوءظن‌ها، صلح پایدار و دوستی، و درنهایت مرزهای باز است. [۲۹] انتگراسیون کشوری، با فدراسیون منطقه‌ای و مسالمت و همکاری جهانی استوار می‌گردد» نیکفر، محمدرضا، «تعلق داشتن».

۱۱ همین‌جا و در متن همین بحث ضروری است تأکید کنیم که نقد مداوم و رادیکال جمهوری‌های بورژوازی مرکز جهانی نباید برای لحظه‌ای هم که شده ما را به صرافت توجیه ستم‌های عربان و استثمارهای برده‌واری بیندازد که در کشورهای جنوب جهانی رخ می‌دهد؛ آن‌هم ذیل منحنی‌ترین گرایش‌های سیاسی موسوم به «محور مقاومت». پیش‌ازاین گفتیم، اینجا نیز تأکید می‌کنیم، اشکال مختلف ستم و استثمار که بر گرده‌ی توده‌های جهان سنگینی می‌کند، محصول یک ساختار پیچیده و ناهم‌زمان جهانی است. جدای از گرایش‌هایی که خود تحولات مادی ایجاد می‌کند، کاهلی نظری کاتالیزور این فهم معوج است که مبتنی بر آن تضادهای درونی یک ساختار را با مقاومت در برابر آن، خلط می‌کند.

۱۲ تا آنجایی که به ایران و فضای فکری آن برمی‌گردد «جمهوری خواهی» بی‌طبقه، تنها ایده‌ای نیست که در ارتباط با توهمات است که ساختار تولید می‌کند. فضای فکری ایران برای مدت بیش از دو دهه تضادهای عینی و ساختاری موجود را در دوگانه‌ی سنت و مدرنیته آن‌هم به لحاظ فرهنگی تعریف کرد و در نسبت با مسئله‌ی دولت نیز مدام بر ایده‌ای تأکید کرد یکی از سنگرهای سختی بود که اصلاح‌طلبان حکومتی پشت آن سنگر گرفته بودند؛ دوگانه‌ی دولت و جامعه‌ی مدنی.

علاوه بر این، تفکر تجربی هرچقدر در قوانین و مظاهر این دولت دقیق می‌شد، نمی‌توانست بارقه‌ای از عناصر مدرن را در آن تشخیص دهد. تحلیلی که پویایی و دینامیسم قواعد را تشخیص ندهد همه‌چیز را به‌صورت استثنا درمی‌یابد. و درنتیجه شاهد تحلیل‌هایی بودیم که تمام فرماسیون اجتماعی طبقاتی ایران را به‌مثابه «امر ویژه» می‌دید. مجموعه‌ای از شبه مفاهیم برای توضیح این فرماسیون ویژه شکل گرفت: به لحاظ اقتصادی مالکیت خصوصی‌اش «واقعی» نبود، خصوصی‌سازی‌اش هم «واقعی» نبود، انباشت سرمایه‌اش هم واقعی نبود («غارت» بود)، تحولاتش هم اصلاح نبود، انقلاب هم نبود («اصقلاب» بود) به لحاظ سیاسی هم‌ساخت دولت اساساً «نامتعارف» بود. صنعت آکادمی در غرب برای شناخت پدیده‌های نامتعارف و اگزوتیکی که ما باشیم تا کنون هزاران کرسی اختصاص داده و بسیار سمینار برگزار کرده؛ نقش اصلی این سمینارها تبلیغ و تثبیت این امر است که «نرمال»، «متعارف»، «حقیقی» و «همگانی» همان دموکراسی، همان اقتصاد و همان سیاست «دموکراتیک و رهایی‌بخشی» است که آن‌ها دارند. جبهه‌ی دیگر این نبرد، هیپی‌گری تئوریک است: همه درست می‌گویند، هیچ حقیقتی وجود ندارد، همه ی ارزش‌ها محترم‌اند، حقیقت وجود ندارد اما حق با اقلیت است. علم مستبد و سرکوبگر است؛ هر کس نظر خودش را دارد و... به‌واقع، دنیای غریبی است! نیست؟