

در تمنای آینده‌ی سپری شده [باز] نامیدن تعلیق

تصاویر اقتصادی

ابراهیم توفیق



اینستالیشن، اثر Stelarc & Håvve Fjell

یک توضیح لازم:

این متن درست یکم دی ماه تمام شد. آنچه در روزهای بعد رخ داد ستون فقرات زمان را شکست. به میانجی «فاجعه»، پیش و پس تاریخی شکل گرفت که نه فقط طرز زندگی، که شیوه‌های اندیشیدن را هم دوباره کرد. باری گمان نگارنده آن است که متن حاضر نه متعلق به «گذشته»ی پیشاکشتار دی ماه که همچنان جزئی از لحظه‌ی حال است. متن از فضایی سخن می‌گوید که نمی‌گذارد جنبش‌های سال‌های اخیر خواندنی شوند: همان قدر زن-زندگی-آزادی را ناخوانا می‌کند که دی ماه را نااندیشیدنی. مکانیسم‌های تعلیق همچنان با قوت تمام، اما با دگردیسی‌های مخصوص به خود در کارند و نزاع با آن‌ها راهی است برای گشودن امکان همزمان‌اندیشیدن درباره‌ی دی ۱۴۰۴، پاییز ۱۴۰۱، تابستان ۱۴۰۰ و سلسله‌ی پس‌رونده و پیش‌رونده‌ی چنین جنبش‌هایی.

درآمد

رخداد زن-زندگی-آزادی بازتسخیر «تاریخ» را گریزناپذیر می‌کند؛ زیرا همچون صاعقه‌ای بر کرونوس - پیوستار زمان حاکمانه‌ی تقویمی - نازل می‌شود و آن را زمان‌پریش می‌کند و با شکستن توالی زمان «شکافی میان گذشته و آینده» ایجاد می‌کند تا حتی برای دقیقه‌ای کوتاه هم که شده «جهانی مشترک» (Arendt 1993) برپا دارد. زن-زندگی-آزادی تنها آن تفاسیری از گذشته را به رسمیت می‌شناسد که بتوانند نقشی در فهم شرایط امکان و ظهورش ایفا کنند و به همین خاطر همه‌ی آن دیگر تفاسیر به‌عنوان بیان‌های گوناگون مرد-میهن-آبادی برملا می‌شوند. پیچیدگی آن‌جا ظاهر می‌شود که می‌بینیم گفتار پهلویستی تنها و حتی مهم‌ترین این بیان‌ها نیست. در نگاه اول، و شاید جز این جمله‌ی آخر، ادعاهای بالا به‌نظر هم‌پوشان می‌آیند

با خوانش محمدرضا نیکفر از خیزش ژینا در نوشتار کوتاهی که در نقد کتاب/پروژه‌ی «نامیدن تعلیق» (توفیق و دیگران ۱۳۹۸) با عنوان «زمانیت تعلیق» (۱۴۰۳ب) نگاشته است؛ اما تنها در نگاه اول، چنان که در ادامه خواهیم دید.

مسئله‌ی متن حاضر به بهانه و درنسبت با نوشته‌ی نیکفر نه پاسخ‌گویی به یک متن واحد یا صرف دفاع از پروژه‌ی «نامیدن تعلیق»، بلکه نقد فضایی است که متنی چون «زمانیت تعلیق»، به‌ظاهر با به‌جا آوردن رخداد زن-زندگی آزادی، اما به‌واقع چسبیده به مرد-میهن-آبادی، در آن ممکن می‌شود و همزمان طرح گمانه‌ای از خطوط ممکن برای خروج از این فضا.

«تعلیق» در ترازوی واقعیت

نیکفر در «زمانیت تعلیق» پروژه‌ی «نامیدن تعلیق» را برای مواجهه‌ی مفهومی و مهم‌تر از آن مواجهه هستی‌شناختی با رخداد ژینا نابسندۀ ارزیابی می‌کند. او «نامیدن تعلیق» را در رفت‌وبرگشتی نامنسجم میان «هرمنوتیک سنجش‌گر» و «هرمنوتیک وجودی» می‌فهمد و این کتاب/پروژه را به‌طور خلاصه چنین ارزیابی می‌کند: «نامیدن تعلیق» شاید توانسته باشد در نقد رویکردهای شرق‌شناسانه، مفاهیمی را معلق کند که مواجهه را ناممکن می‌کنند، اما جرأت تعلیق هستی‌شناسانه‌ی «ما» بی‌را که همچنان پیش‌فرض گرفته ندارد.

نیکفر با «هرمنوتیک سنجش‌گر» آغاز می‌کند و آن را با کوشش برای «کنارگذاشتن همه‌ی پیش‌داوری‌ها» تعریف می‌کند. او معتقد است چنین سنجشی در دام جایگاه سوژه‌ای بی‌جهان و دکارتی می‌افتد که تنها می‌تواند توصیه به اندیشیدن کند. مسیر دیگر این سنجشگری، «نقد فرهنگ» است که می‌کوشد «با تکیه بر فرض همجنسی موقعیت موجود و فرهنگ و فکر راه برده به آن، وضعیت را درک کند.»؛ موضعی که پیشینه‌اش به انقلاب مشروطه می‌رسد و «اگر به عنوان یک "ژانر" بررسی شود شاید دریابیم در فضایی که حالت زندان دارد، زندانی چگونه به در و دیوار مشت می‌کوبد» (همان). اما این سنجشگری دوم نیز نمی‌تواند انتظار «یک بررسی نظام‌یافته و راهگشا» را برآورده کند؛ چه آنکه شاید سنجشگران همه چیز را «تصادفی و از منظر فردی یا

تعلقات گروهی و ایدئولوژیک دیده باشند» (همان). بدیل این نوع دوم، «سنجشگری تأمل‌ورزانه» است که لابد انتظار پیش‌گفته را تاحدی برآورده می‌کند. نیکفر ذیل این نوع سوم به دو نمونه اشاره می‌کند: آرامش دوستدار و سیدجواد طباطبایی. دوستدار با «امتناع تفکر در فرهنگ دینی» در «ژنئالوژی کم‌حوصله‌اش» فوراً به ژن دین می‌رسد که از دیرباز بی‌هیچ تغییر خاصی از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود. طباطبایی در ژنئالوژی دیگری مشکل کنونی ما را زوال اندیشه‌ی سیاسی می‌یابد؛ می‌خواست این «ژن خفته را بیدار کند» تا ما را نجات دهد؛ و بالاخره به «انقلاب ملی» رسید که امروزه به فلسفه‌ی محبوب راست‌گرایان و به‌طور خاص سلطنت‌طلبان تبدیل شده است.

می‌توان در اینکه دوگانه‌ی «هرمنوتیک سنجشگر» و «هرمنوتیک وجودی» راهگشای فهم بهتر مسئله‌ی «نامیدن تعلیق» است تردید کرد. «ما» در مقدمه‌ی «نامیدن تعلیق» گزارشی از شکل‌گیری آغازین و شدن‌های پروژه ارائه کرده‌ایم؛ آورده‌ایم که با پرسش «چگونه می‌توان تاریخ ایران را غیرشرق‌شناختی نوشت؟» شروع کردیم؛ پرسشی که اگر به آن وفادار می‌ماندیم باید به‌سوی نگارش «ژنئالوژی امتناع» دیگری گام برمی‌داشتیم؛ اما همانطور که آورده‌ایم به‌زودی از این پرسش به سوی پرسش شرایط امکان خوانش و تحلیل شرق‌شناسانه‌ی تاریخ «ایران» فرارفتیم: گفتارهای استبداد، انحطاط، امتناع - و شاید در ادامه‌ی این زنجیره: «امر وحشت‌زا»ی نیکفر - چگونه ممکن شده‌اند؟ تولید دانش تاریخی-اجتماعی در کدام بایگانی، یا صورت‌بندی گفتمانی، نظام‌مند و منضبط می‌شود؛ این بایگانی در چه فرایند و در کدام طبقه‌بندی دانش‌ها شکل گرفته و در کدام کلیشه‌های تاریخ‌نگارانه و در کدامین تقسیم‌کار رشته‌ای تجسد یافته، و چگونه به تلقی معینی از زمان اجتماعی می‌انجامد؟ برخلاف نیکفر ما در نامیدن تعلیق از وضعیت تعلیق سخن نگفته‌ایم. به تصریح آورده‌ایم که تعلیق مفهومی ناظر بر یک وضعیت تاریخی-اجتماعی نیست؛ تعلیق را مکانیسمی تنظیمی نامیده‌ایم که بر گزاره‌ی کمیاب و پربسامد «گذار از سنت به تجدید» استوار است؛ گزاره‌ای که به‌راحتی می‌تواند با چیزی مثل «مدرنیته‌ی ایرانی» جایگزین شود، بی‌آنکه کارکرد دسترس و رؤیت‌ناپذیر کردن لحظه‌ی حال را از دست بدهد. مکانیسم تعلیق مستقل از گزاره‌ی معرفتی مبنایی آن بر ایده‌ی تأخر تاریخی، بر ناهم‌زمانی ایران با «تاریخ جهانی» استوار است.

تمرکز ما در «نامیدن تعلیق» بر نظام دانش، آن هم از منظر محدود تولید معرفت، بوده است، و نه مکانیسم‌های محتمل تعلیق در حوزه‌های دیگر؛ اما در مقدمه انگیزه‌ی کار را تجربه‌ی گسلی پرنشدنی میان واقعیت به‌غایت لرزان زندگی و بازتاب آن در نظام دانش اجتماعی-تاریخی ذکر کرده‌ایم؛ بارها گفته‌ایم که ما بیرون از نظام دانش نیستیم، اما شهود و تجربه‌ی واقعیت نگاهی از خارج را ممکن، و خطوط کلی نظمی را برای ما رؤیت‌پذیر کرده است که با همه‌ی ابزاری که در اختیار دارد، مواجهه با واقعیت را ناممکن می‌کند. زمین لرزانی که ما در آن زمان زیرپا داشتیم، زمین پس از جنبش سبز ۱۳۸۸ بود؛ آیا شگفت‌آور نیست اگر امروز پس از بازه‌ی جنبشی که با دی ۱۳۹۶ شروع شد و در زن-زندگی-آزادی اوجی بی‌همتا گرفت از «وضعیت» تعلیق سخن بگوییم؟ یا زن-زندگی-آزادی را باید به سیاق آرامش دوستدار «درخششی تیره» خواند یا باید در معلق خواندن وضعیت، تأخر تاریخی و ناهمزمانی با جهان تردید کرد و به استلزامات معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه‌ی این «یا» پرداخت؛ نه به‌عنوان معلول و به سرانجام رساننده‌ی غلیان‌های ناکام پیشین، بلکه به‌عنوان درخششی تکین که صغارت‌ستیزی غلیان‌های پیشین را از زیر بار زبان‌های مرد-میهن-آبادی رها می‌سازد. نیکفر برخلاف بسیاری که زن-زندگی-آزادی یا هرگز پرونده‌ای در ذهن‌شان نگشود یا به‌زودی بسته شد، آن را «رخداد»ی تلقی می‌کند که راه خروج از «وضعیت تعلیق» را پیش‌روی «ما» می‌گشاید؛ اما جذابیت این توجه به زودی، با نگاهی دقیق‌تر - نه لزوماً عمیق‌تر و پیچیده‌تر - به ژنئالوژی نیکفر رنگ می‌بازد. او همچون دیگر ژنئالوژیست‌ها، با تکیه‌ی بی‌محابا و غیرانتقادی به همان کلیشه‌های تاریخ‌نگارانه، از چشم «عقابی در کنار دیگر عقاب‌ها»، بر تاریخی چندده‌ساله نظاره می‌کند و مسئله‌ی اصلی آن را استخراج می‌کند: تکرار بی‌پایان امر وحشت‌زا؛ سپس زن-زندگی-آزادی را مقابل آن مسئله قرار می‌دهد و می‌پرسد: می‌توانی حلش کنی؟ و حکم می‌کند: چگونه باش تا بتوانی حلش کنی.

با وجود تمرکز بر روایت نیکفر، مسئله‌ی این نوشتار فضای سخنی است که این روایت و روایت‌های مشابه در آن دلالت‌مند می‌شوند؛ روایت‌هایی که هم‌هنگام معلول و مقوم آن فضا هستند. این فضا را «فضای اصلاحات» می‌نامم - شاید فضای اوهام نام مناسب‌تری باشد؛ فضایی که پس از شکست بی‌بازگشت اصلاحات شکل گرفته است؛ و

در آن برخلاف دوره‌ی اصلاحات جای گزاره‌ی «گذار از سنت به تجدد» را گزاره‌ی کمیاب و پربسامد «ما در وضعیت تعلیق بسر می‌بریم» گرفته است. اگر ایدئولوژی گذار از سنت به تجدد هنوز تصویر آینده‌ای را در افق ترسیم می‌کرد - هرچند در همان زمان سپری شده - که هر چه به‌سویش می‌رویم دورتر می‌شود، از درون فضای اصلاحات دیگر فقط تعلیق دیده می‌شود، آن‌جا که «افق انتظار» بسته است، و «شاخص زمانیت این فضا کش آمدن زمان حال است» (نیکفر، ۱۴۰۳ ب). فضای اصلاحات فضای ناتوانی است، فضای نیرویی که حیات زامبی‌وارش را مدیون درجا زدن در پرسش حسرت‌آلود از «دولتی که نشد» است به‌جای مواجهه‌ی توان و حیات‌بخش با «دولتی که شد»؛ نیرویی که از پذیرش پایان خود تن می‌زند و با فرافکنی آن به بیرون، جنگی که میان سیاست حاکمانه‌ی مرگ و سیاست برابری‌طلبانه‌ی زندگی در جریان است را رؤیت‌ناپذیر می‌کند، شاید دیگر تنها برای خودش. این میدان جنگ تنها از چشم‌انداز زن-زندگی-آزادی رؤیت‌پذیر می‌شود؛ چشم‌اندازی که هرچند ما/من نتوانیم متأثر از همین فضای اصلاحات و نظام «نادانی» همذاتش، موضوع پژوهش تجربی و از این رهگذر مفهومی‌اش کنیم؛ اما حتی پس از فروکش آن و با وجود همه‌ی پس‌رفت‌ها، حس‌اش می‌کنیم و در نزاع‌های هرروزه پیشارویمان برای بازپس‌گیری فضا در مقیاس‌های خرد و کلان تجربه‌اش می‌کنیم.

تعلیق رخداد ژینا

نیکفر زن-زندگی-آزادی را جنبشی برای کرامت، علیه تبعیض، ولایت‌ستیز و خودفرمان می‌خواند و ویژگی آن را خروج از صغارت و تن‌زدن از هر نوع ولایت‌ارزیایی می‌کند. آن‌طور که نیکفر از زبان دهخدا مصرح می‌کند انقلاب مشروطه نیز چنین بود: «تجارب تاریخی و احکام انبیا و قوانین مخفی طبیعی به ما می‌گوید که ملل دنیا نیز مانند افراد ناس دوره رضاع، زمان طفولیت و حد رشد و بلوغ دارند. حاکمیت صرف و تصرف مطلقه‌ی ولی در اموال و اعمال صغیر تا وقتی است که طفل به حد رشد و سن بلوغ نرسیده، اما اینکه به این مرتبه رسید به شهادت قواعد ثابت دنیا و احکام محکم

شرایع عالم، این اختیارات به طیب خاطر و رضای ولی یا علف و جبر تازه‌بالغ همیشه به صاحبش برگشته و برمی‌گردد» (۱۴۰۲، ۳).

نیکفر برخلاف آنچه در «زمانیت تعلیق» ادعا می‌کند نه انقلاب مشروطه و نه زن-زندگی-آزادی را از طریق «تعلیق مفاهیم و گزاره‌ها» به زمان حال مفسر تبدیل نمی‌کند. این وقایع نیستند که با خروج از وضعیتی که مشروطشان کرده، آن را از بداهت می‌اندازند و تاریختش را رؤیت‌پذیر می‌کنند؛ آنها نیستند که از درون جهان نویی که ساخته‌اند وضع عادی امور را به مثابه «امر وحشت‌زا» نمایان و تفسیرپذیر می‌کنند. از نگاه نیکفر مشروطه و زن-زندگی-آزادی واکنش‌هایی هستند تکرارشونده به امر وحشت‌زایی که تاریخ، گذشته و حال و آینده‌ی چندهزار ساله‌ی «ما»، «ایران» - کدام ما، کدام ایران؟ - را تسخیر کرده و به تعلیق درآورده است. مشروطه و زن-زندگی-آزادی چشم ما را تاریخ‌زدایانه بر «تاریخ» نمی‌گشایند؛ آنها در روایت نیکفر دلالت‌مند می‌شوند؛ و چه بسا بهتر باشد که هم‌نوا با نیچه بگوییم در «خیال/داستان» (دلوز، ۱۴۰۳، ۲۱۵) نیکفر؛ خیال/داستانی که با گزاره/گزاره‌های کمیاب و پربسامد - گاه آشکار و گاه نهان - نیروی کنش‌گر را از توان عملش جدا می‌کند. از این‌رو او در اولین جستار از مجموعه‌ی «در ایران چه می‌گذرد» که در اثنای فراز و فرود خیزش ژینا نگاشته است، مفسران را از پرداختن به امور عرضی پرهیز می‌دهد:

این روزها در توضیح رخدادها مدام به شکاف نسلی و شورش‌گری نوجوانان و جوانان اشاره می‌شود. «نسل» معنای محصلش را در بررسی جنبش‌های اجتماعی آن‌جایی می‌گیرد که در رابطه‌ی تنگاتنگ با شکاف‌های اجتماعی و تفکیک‌های ساختاری دیده می‌شود. توضیح جنبش با مفهوم‌های فرهنگی و روان‌شناختی محض و به کاربردن تورمی مفهوم‌های «اجرا» (پرفورمنس) و «شورش بدن‌ها» بدون توجه به زمینه‌های حرکت، نه‌تنها ماندن در سطح، بلکه از زمره‌ی نادیده‌انگاری‌هایی است که به همین وضعیت منجر شده است (۱۴۰۱، ۴-۳).

چه نسبتی می‌توان با جنبشی برقرار کرد که ویژگی اصلی‌اش بی‌شمار کنش پرفورماتیو بدن‌های شورشی است که با هر بار وقوع بدن‌های دیگر را به نه‌گویی به نظام همه‌جا حاضر سلطه، به فراروی از جایگاه‌های برساخته‌ی همان نظام - جنسیت، قومیت،

طبقه - به ویداموحدشدن، به زن شدن، به کوردشدن، به بلوچ شدن، به اقلیت شدن فرامی خواند تا هر جا و همه جا با بازپس گیری فضا و با ایجاد وقفه‌ای در زمان حاکمانه‌ی تقویمی، آینده‌ی برابرانه را به حال آورده زندگی کنند؟ جنبش از همان ابتدا غایت‌گرایانه در مقابل پرسش از آینده‌های نوستالژیک و سپری‌شده - به این مسئله در بخش پنجم نوشتار بازخواهم گشت - قرار داده شد؛ مردمش که در حال شکل‌گیری و شدن بودند به اجزاء تجزیه شدند؛ پس‌رانده به زن بودن، اقلیت بودن‌شان که حال باید متقاطع هم‌افزا شوند. و مورد مؤاخذه قرار گرفت که چرا از تشکیلات و رهبری تن می‌زند، و حتی متهم شد که کین‌توزانه ضعف بی‌رهبر و تشکیلات بودنش را به فضیلت تبدیل می‌کند.^۱

در خوانش/تفسیر نیکفر، و بسیاری دیگر مثل او، زن-زندگی-آزادی در مسئله‌ی گذار از استبداد دیرین جایابی، ادغام و بدین گونه رفع می‌شود؛ اما این خوانش/تفسیرها، هر چند نو بنمایند، چیزی جز تکرار خیال/داستانی نیستند که از زمان ورود ما به عصر جدید همراه مان بوده، در همبست دانش-قدرت حک شده و مادیت یافته، و حاملین مدرنیستش پس از هر شکست در برپایی دولت ترقی‌مورد نظرشان با مقصر خواندن نسل قبل از نو تنیده‌اند. حال نیکفر برگ دیگری بر این دفتر مغموم، خودستا و مظلوم‌نما برای تفسیر جنبش شادان ژینا می‌افزاید. از نگاه نیکفر مسئله‌ی اصلی تاریخ مدرن ما عدم جامعیت و شکل نگرفتن دولت انتگراتیو است؛ هم‌چون همه‌جا، در عصر جدید در ایران نیز دولت به‌عنوان متولی امر عمومی شکل گرفت؛ اما به علت بازتولید بیدادگری کهن - در قالب سلطنت یا ولایت - دولت خود هم‌زمان به مهم‌ترین ابزار خصوصی‌سازی اموال عمومی تبدیل شد: «دولت در ایران در تقابل با اصل برابری شهروندان است. اصل برابری، با سلطان متعالی شده و بر فراز قانون نشسته، نمی‌خواند. گرد سلطان در نوع جدیدش نیز نوعی کریستالیزاسیون صورت می‌گیرد که حاصل آن «از ما بهتران» است: دربار/بیت رهبری، منسوبان خانوادگی، کارگزاران وفادار، دارایان سهم‌بر و سهم‌رسان. دولت یک شرکت سهامی خاص است که سهم شیر را در آن شاه/ولی دارد» (۱۴۰۲، ۴). نیکفر در مقابل این نظام امتیازوری و تبعیض بر ضرورت برپایی «جمهوری شهروندی» تأکید می‌کند و سوژه‌ی برپایی آن را در نیروی «تحول‌خواه» (۱۴۰۳ الف)، در «خط سوم» (۱۴۰۴) تشخیص می‌دهد که پیشینه‌اش

تا انقلاب مشروطه قابل ردیابی است؛ نیرویی که «... به سبب محدودیت‌های دید در قرن بیستم و بی‌تجربگی و ناپختگی نتوانست نقش شایسته‌ی خود را ایفا کند. گروه‌های درون آن مدام نوسان داشتند، به اتحاد با یکدیگر نگریدند، و از اصل ستیزی [یعنی ستیز با سلطنت و ولایت] غافل شدند که موقعیت خود را می‌بایست نسبت به آن تعیین می‌کردند» (۱۴۰۳ الف).

اما معضل بنیادی نیروی تحول‌خواه از نگاه نیکفر چیز دیگری است. نیروی تحول‌خواه دولت‌محور بوده است و این سبب شده تا در مقاطع مختلف تاریخی، با وجود آگاهی به همسویی استبداد و امپریالیسم، استقلال‌طلبی بر آزادی‌خواهی و مشارکت‌جویی اش غلبه کند و برای برپایی دولت پیشرفت ملی همدست مستبد شود. نیروی تحول‌خواه یا خط سوم، در جامعه‌شناسی تاریخی و توسعه «طبقه‌ی متوسط بوروکراتیک مدرن» یا «اینتلجنسیا» (آبراهامیان ۱۳۷۹؛ بیل ۱۳۸۷) خوانده می‌شود؛ همان نیروی تاریخی اصلاح‌طلبی که حال باید جامعه‌محور آگاه و تربیت‌شود تا جای خالی تشکیلات و رهبری را پر کند و انقلاب ژینا را به سرانجام برساند. نیکفر به‌هیچ‌رو از حدود این خیال/داستان فراروی نمی‌کند. آنچه می‌کند تحریف، خوارداشت و نفی واقعیت مندرج در رؤیایی است که بر خلاف خیال/داستان، از آری‌گویی تمام‌عیار نیروی کنش‌گر به توان خاص خود در فراتر بردن زندگی و دگرگونی جهان - همین‌جا و هم‌اکنون - بر می‌آید (دلوز، ۱۴۰۳، ۲۱۸): نخست هم‌تافت نیروی شکل‌گرفته حول زن-زندگی-آزادی را از شرایط واقعی عملی‌شدنش، از زمین «اینجا» جدا می‌کند و در قامت یک «واکنش» به پیوستار فضا-زمانی «استبداد دیرین» می‌افکند، و سپس آن را به ماده‌ای برای کنش‌گری «نیروی سوم» و شکل‌گیری دولت انتگراتیو - چیزی نه در زمین، بلکه در ساخت از زمین‌گسسته‌ی دولت - در آینده و نه در «کنون» تبدیل می‌کند. باید پرسید اگر در گفتار نیکفر در «مواجهه» با زن-زندگی-آزادی واژه‌ی انقلاب را در پرنتر بگذاریم و به‌جای انتگراسیون «توسعه‌ی سیاسی» را بنشانیم، آیا خدشه‌ای به مسیر استدلالی او و نتایج آن وارد می‌شود؟

آنچه گفتار نیکفر و بسیاری گفتارهای هم‌زمان و مشابه را از اسلافش متمایز می‌کند یک جابه‌جایی است. در قلب خیال/داستان، گزاره‌ی کمیاب و پریسامد «گذار از سنت به تجدد» جای خود را به «ما در وضعیت تعلیق به سر می‌بریم» داده است و

این علامت یک دگرگونی تاریخی است؛ گواه وجود یک فضای زمین‌زدوده و بیش از پیش چسبیده به تمنای دولت که این گفتارها برخلاف آنچه می‌نمایند، محصول و مولد آن هستند.

فضای معلق‌ساز اصلاحات

تعیین نقطه‌ی پایان/شکست اصلاحاتی که با انتخاب خاتمی به ریاست جمهوری در دوم خرداد ۱۳۷۶ شروع شد، در مقاطع مختلف و از منظرهای گوناگون موضوع جدل بوده است: دور دوم ریاست جمهوری خاتمی ۱۳۸۰، شروع ریاست جمهوری احمدی‌نژاد ۱۳۸۴، جنبش سبز ۱۳۸۸؛ البته این بازی تا همین امروز هم کاریکاتوروار ادامه دارد: ادامه و شکست دوباره‌ی اصلاحات در دو دوره کابینه‌ی روحانی و امروز دولت وفاق روزنه‌گشایان.

تا پیش از انتخابات اخیر ریاست جمهوری توافقی عام وجود داشت که جنبش گسترده‌ی دی‌ماه ۱۳۹۶، با شعار «اصلاح‌طلب، اصول‌گرا دیگه تمومه ماجرا»، لحظه‌ی خروج بی‌بازگشت از اصلاحات و ورود به دوره‌ی جدیدی است که با عبور از آبان خونین ۱۳۹۸ و قیام تشنگان ۱۴۰۰ در جنبش زن-زندگی-آزادی به اوج ایجابی خود رسید. به‌سختی بتوان در میان جریان‌های روشنفکری-سیاسی که در مقاطع مختلف از «جبهه‌ی اصلاحات» منشعب شدند فراروی‌ای هم‌سو و از جنس جنبش‌های پیش‌گفته تشخیص داد. منظورم از جبهه‌ی اصلاحات تنها مجموعه‌ی احزاب و سازمان‌های اصلاح‌طلبان نیست؛ منظورم ائتلافی نانوشته، اما به هزار رشته تنیده، میان اصلاح‌طلبان حکومتی و نخبگان حامل اصلاحاتی است که دیگری‌های جان‌به‌در برده از تونل وحشت دهه‌ی ۱۳۶۰ بودند، و هیچ‌گاه، حتی در اوج اصلاحات هم، با وجود ادغام‌شکننده و لرزان همواره «غیرخودی» باقی ماندند. این ائتلاف است که شکل‌گیری اصلاحات به‌عنوان یک جریان گسترده‌ی اجتماعی را از طریق مخاطب قراردادن محدوفین، از جمله زنان و اقوام/ملیت‌ها، ذیل شعار «ایران برای همه‌ی ایرانیان»، و ایجاد امکان سازمان‌یابی حامی‌پرورانه‌ی آنها، به ابزار استراتژی «فشار از پایین، چانه‌زنی در بالا» تبدیل کرد.

با وجود تمام تفاوت‌های رویکردی که در جبهه‌ی ائتلافی اصلاحات، چه در تعیین استراتژی و تاکتیک اصلاحات، و چه در قرائت تاریخی کنش‌شان وجود داشت - چپ- راست، سکولار-مذهبی، جامعه‌محور-دولت‌محور، «رادیکال»-محافظة‌کار - دو گزاره متصل‌شان نگاه می‌داشت: ۱. به سرانجام رساندن پروژه‌ی تاریخی اصلاحات برای ساختن دولت قانون و توسعه که در اثر بازتولید استبداد تاریخی - سلطنتی یا ولایی - تا کنون ابر مانده؛ ۲. تلقی انقلاب در شرایط گذار از سنت و در شرایط تجدید/مدرنیته‌ی نیم‌بند و ناقص به‌عنوان سم مهلک؛ زیرا به نیروی استبداد امکان می‌دهد تا با ابزارسازی شورش فرودستان بی‌جایگاه و ادغام‌نشده در سرمایه‌داری/حاشیه‌نشینان/المپن‌پرولتاریا در شرایط توسعه‌نیافتگی سیاسی قدرت، خود را بازسازی کند.

بیهوده نیست که اغلب نیروهای با گرایش چپ پس از شکست اصلاحات نیز به جنبش‌هایی عنایت دارند که بتوان طبقاتی دسته‌بندی‌شان کرد، با وجود این که خود نشان می‌دهند که این نیروها در مبارزات اجتماعی و سیاسی از جایگاه استراتژیکی برخوردار نیستند؛ در مواجهه با جنبش زنان دائم طلب موضع‌گیری طبقاتی می‌کنند و اگر تن به چنین خواستی ندهد مهر جنبش زنان طبقه‌متوسطی، بالاشهرنشین نولیبرال را بر آن می‌زنند و مدعی می‌شوند که مسئله‌ای جز حجاب و سبک زندگی ندارد؛ مقاومت‌ها و جنبش‌های مردمانی که از ماتریس شق ورق طبقاتی بیرون می‌افتند، در بهترین حالت برایشان همدردی برانگیز است؛ همدردی‌ای که بیشتر روکشی بر هراس از هاویه‌ای است که شورش این بی‌جاها ممکن است به‌جا بگذارد. اقتصاد سیاسی ما ذیل این نگاه جز تعریفی «سلبی» در مورد این گروه بزرگ و روزافزون اجتماعی چه می‌تواند بگوید جز این که سیاست‌های نولیبرالی حکومت - اصلاح‌طلب یا اصول‌گرا - و خروج سرمایه، دایره‌ی مزد و حقوق‌بگیران بخش رسمی را هر روز تنگ‌تر می‌کند؛ البته جامعه‌شناسان هم از قافله عقب نمی‌افتند و با توجه به این فرایند هر روز فروپاشی اجتماعی را در افق ترسیم می‌کنند؛ حتی در اوج جنبش ژینا!

درست است که نیکفر و دیگرانی مثل او مفهوم انقلاب را هم به کار می‌گیرند، اما بازگشت رتوریک انقلاب به‌خودی‌خود به معنای خروج از فضای اصلاحات نیست. اصلاحات هر بار که با بحران و شکست روبرو می‌شود جفت خود یعنی «براندازی» را فرامی‌خواند و براندازی جز تسخیر حکومت هیچ نیست. در فضای اصلاحات مسئله بر

سر تسخیر حکومت است برای ساختن دولتی که با وجود همه‌ی دورخیزهای صدسال اخیر هنوز دولت نشده است. این بازگشت خواست تسخیر دولت یک جابه‌جایی را در فضای اصلاحات نشانه‌گذاری می‌کند: گذار از حس قرار داشتن در وضعیت «نرمال» به حس حضور/ازنو قرار گرفتن در وضعیت اضطراب‌آور «استثنایی». پس از «اولین انقلاب سنت‌گرای دوران مدرن» (Arjomand 1988) و پس از وقفه‌ی دهه‌ی ۱۳۶۰، از همان آغاز دهه‌ی ۱۳۷۰ در دو دوره‌ی ریاست جمهوری رفسنجانی حس‌ی از بازگشت به تنظیمات کارخانه، دوباره-از-سرگیری پروژه‌ی تاریخی «گذار از سنت به تجدد» شکل گرفت. پروژه‌ی اصلاحات با دو شعار «توسعه‌ی سیاسی» و «جامعه‌ی مدنی» گویا واکنشی «تأمل‌ورزانه» بود به ضعف تاریخی دولت‌سازان/دولت‌محوران مدرنیست، اینتلیجنسیا، که در دوره‌ی پسا آیت‌الله خمینی در قالب کارگزاران سازندگی در حال شکل‌گیری دوباره بود: بازگشت به رویارویی یک بوروکراسی توسعه‌محور اما سیاست‌زدایی‌شده با سلطنتی در حال احیا در قالب ولایت، که در پی آمد «روتین شدن سنت‌گرایانه‌ی کاریسما» هر روز عیان‌تر می‌شد. گویا پس از سپری کردن یک زمان تهی، از نو در ناهم‌زمانی‌مان - تأخیر تاریخی‌مان - با جهان، با تاریخ جهانی، هم‌زمان شدید؛ این‌بار اما با دانشی حاصل از تجربه: تجربه‌ی امکان بازگشت و رجعت سنت در جهانی که بر اصل پیشرفت استوار است. برخلاف گذشته که امکان توسعه‌ی جبرانی و رسیدن به غرب را بدیهی می‌پنداشتیم، این‌بار آگاهانه «نرمال» شده‌ایم.

شکست اصلاحات هرگز در میان متفکران «غیرخودی» اصلاحات به تأمل انتقادی در ایدئولوژی گذار، در «هم‌زمانی ناهم‌زمانی» نیانجامید. ابادری شکست اصلاحات را در پشت‌کردن اصلاح‌طلبان به پیشینه‌ی عدالت‌خواه خود در دهه‌ی ۱۳۶۰ و از این‌رو پیگیری سیاست‌های نولیبرالی که در دوره‌ی رفسنجانی آغاز شده بود ریشه‌یابی می‌کند؛ پیامد، شکل‌گیری وضعیتی است منتج از هم‌نشینی «نوع خاصی از الهیات سیاسی» - بخوان ساخت ولایی - و «بنیادگرایی بازار» (۱۴۰۱). این نام‌گذاری درست، در فضای اصلاحات به معنایی که اینجا مراد کردم، به‌جای گشودن راه به‌سوی تحلیلی واقع‌گرا و انتقادی از دگردیسی بنیادی دولت که در آن در دیگر بر پاشنه‌ی توسعه نمی‌چرخد، در بازی ارتودوکس روینا-زیرینا فرورفت: مالجو به‌جای «نوع خاصی از الهیات سیاسی» از «ایدئولوژی اسلام سیاسی» سخن می‌گوید؛ روینایی متضاد و

متناقض با زیربنا که اجازه‌ی انکشاف به نولیبرالیسم، آنگونه که باید باشد، نمی‌دهد و در نتیجه منجر به یکی از بدترین اشکال اقتصاد سیاسی نولیبرال می‌شود. در نظر مالجو از سویی با اشکال رادیکال و وحشیانه‌ی مقررات‌زدایی و ارزان‌سازی عوامل تولید (نیروی کار و طبیعت) روبرو هستیم، اما سود حاصل از آن در خدمت چرخه‌ی انباشت مجدد در اقتصاد ملی قرار نمی‌گیرد، که یا خارج و در جغرافیاهای دیگر انباشت می‌شود و یا به پیشبرد پروژه‌ی اسلام سیاسی در داخل و خارج تخصیص می‌یابد (۱۴۰۲). در مسیر استدلالی مشابهی فرهادپور از ادغام و انزوا سخن می‌گوید (۱۳۹۷).

بیرون افتادن دوباره از مسیر تلاش برای رسیدن به تاریخ جهانی ما را از نو به زمان تهی وضعیت استثنایی پس رانده است. «تا» به پربسامدترین واژه تبدیل شده است: تا سکولار نشویم، تا اسلام سیاسی را خلع ید نکنیم، تا از امر وحشت‌زا عبور نکنیم و بسیاری «تا»های دیگر، امکان بازگشت به درگاه تاریخ جهانی، امکان «ترمال» شدن به وجود نمی‌آید. برای آنان که ذهن‌شان آن قدر سیال هست که اصلاحات را به یک مقوله‌ی استعلایی تبدیل نکنند، «انقلاب» از نو موضوعیت پیدا می‌کند؛ «انقلاب» برای بازگشت به تنظیمات کارخانه‌ی جهانی، البته آن طور که «جهان» را از درون زمان تهی می‌بینیم و می‌خوانیم.

تعلیق/فقدان یا نوستالژی فوردیسم

نیکفر با ارجاع به نظریه‌ی «فقدان» آندرئاس رکویتس ما را برای لحظه‌ای با جهان هم‌زمان می‌کند: «با وجود معلق شدن "ما"، تعلیق یک فضای تجربه‌ی جمعی است. شاخص زمانیت این فضا کش آمدن زمان حال است. افق انتظار بسته است. اما چنین نیست که تنها برای ما بسته باشد. جهان هم حال خوشی ندارد» (۱۴۰۳). رکویتس فقدان را ویژگی دوران مدرن می‌داند؛ روی دیگر سکه‌ی پیشرفت، همواره تجربه‌ی ازدست‌دادن بوده است؛ اما در مدرنیته‌ی متأخر، با پس‌رفت دموکراسی، دولت رفاه و بحران‌های اجتماعی ناشی از جهانی‌شدن، امید به آینده‌ی بهتر رنگ باخته و احساس و تجربه‌ی فقدان عمومیتی بی‌مانند پیدا کرده است (Reckwitz 2024).

«فقدان» عنوان مناسبی برای حال و روز ما نیز هست. همه به یکسان از دست نداده و نمی‌دهند. اقلیتی به دست آورده‌اند. اما در فضای تجربه‌ی جمعی ما «از دست دادن» حس غالب است. تعلیق، بلا تکلیفی محض نیست؛ از دست داده‌ایم، باز هم از دست خواهیم داد. پس تکلیف روشن است. هستی‌شناسی ما هستی‌شناسی فقدان، در شکلی گسترده و رادیکال است» (همان، ۳). نیکفر اذعان دارد به این که «تجربه‌ی ما استثنایی نیست... در غرب برای جبران تجربه‌ی فقدان توسل می‌جویند به تراپی، نوستالژی، عزاداری فرهنگی، پوپولیسم. در ایران هم نسخه‌های مشابهی رواج دارد» (همان). اما به زودی یادآوری می‌کند که گرچه با جهان در تجربه‌ی فقدان شریکیم، اما با آن همزمان نیستیم؛ فقدانی که با آن مواجهیم از جنس دیگری است:

جودیت اشکلار، فیلسوف سیاسی، مشخصه‌ی سامان دموکراتیک را توانایی آن در مهار قدرت می‌بیند. از دید او در یک سامان بسامان هم باید از این ترسید که قدرت خودکار شود و نتوان آن را مهار کرد. یک حاکم عادلانه هم می‌تواند با غفلت از بی‌عدالتی همراه باشد و کاری علیه بی‌عدالتی پیش نبرد، وقتی شرایط تحقق خود را در نظر نگیرد. برای ما رابطه‌ی امر وحشتناک و نظم حاکم برعکس است، امر وحشتناک از غفلت‌هایی در نظم زاده نمی‌شود، چون خود نظم تابع امر وحشتناک و استوار شده بر بی‌عدالتی است (همان، ۴).

آندرناس رکویتس توصیف موجز و دقیقی دارد از فقدان در وضعیت مدرنیته‌ی متأخر؛ اما مسئله‌ی او تبیین وضعیتی نو در تاریخ مدرنیته نیست؛ دستگاه نظری او هم البته چنین اجازه‌ای نمی‌دهد؛ مسئله‌ی او برعکس بداعت‌زدایی از «فقدان» در مدرنیته‌ی متأخر است. در تمام تاریخ مدرنیته فقدان روی دیگر سکه‌ی پیشرفت بوده است؛ او از منظر پیشرفت تاریخ فقدان را از پس به پیش می‌نگارد؛ ما با دگرگشت‌های فقدان مواجهیم و نه تبارشناسی آن، نه تاریخ اکنون فقدان. رویکرد رکویتس ترمیمی است: چگونه با فقدان‌های مدرنیته‌ی متأخر دست‌وپنجه نرم کنیم تا به سامان مبتنی بر ایده و پراکسیس پیشرفت ضربه‌ای جبران‌ناپذیر وارد نشود. بیهوده نیست که کتاب با مجموعه توصیه‌های سیاست‌گذارانه برای مدیریت اشکال مختلف فقدان به پایان می‌رسد. اصل برای او سامانه‌ی مبتنی بر پیشرفت است و نه فقدان‌های گریزناپذیری

که تولید می‌کند. پیش‌فرض این رویکرد ثبات تاریخی آن ویژگی‌هایی است که سامانه‌ی مدرن را ممکن کرده‌اند.

نیکفر، کاملاً همسو با رکویتس، پیش از این ویژگی‌های مدرنیته را با ارجاع به نظریه‌ی نظام‌های نیکلاس لومن صورت‌بندی کرده است (۱۳۹۹؛ ۱۴۰۰): تمایزیابی - به بیان نیکفر جدایش - نظام‌های اجتماعی خودارجاع که از منطق‌های متفاوت و غیرقابل فروگاهی به یکدیگر پیروی می‌کنند، و تنظیم روابطشان تاریخاً احتمالی است و نه از پیش معین و در دوبنی‌های جامعه‌شناسی صورت‌بندی می‌شوند: اقتصاد-سیاست، جامعه-دولت، خصوصی-عمومی، فرد-جامعه. تنظیمات کارخانه‌ی مدرنیته آنجا دچار بحران می‌شود که جدایش نظام‌ها مسئله‌دار شود و نظامی بتواند در موقعیت تحمیل منطق درونی خود بر دیگر نظام‌ها قرار گیرد. در ایران به‌طور مثال دولت - وارد این بحث نشویم که در نظریه‌ی لومان دولت معنادار نیست و باید از نظام سیاسی سخن گفت - خود مهم‌ترین ابزار چنگ‌اندازی بر ثروت و استثمار است؛ یعنی منطقی اقتصادی و بهره‌کشانه بر آن حاکم است، حوزه‌ی عمومی را به حوزه‌ی خصوصی خود تبدیل می‌کند و در نتیجه به ناممکن کردن تقریب به جامعیت (انتگراسیون) می‌شود. نیکفر در این راستا نظریه‌ی دموکراسی کلود لفور را به خدمت می‌گیرد تا بتواند چرایی این‌گونه انتظام‌یابی نظام سیاسی در ایران را تحلیل کند: در ایران برخلاف تجربه‌ی غرب که با زدن سر شاه/حاکم در انقلاب فرانسه کلید می‌خورد، صندلی حاکم در ادامه‌ی سنت دیرینه‌ی استبداد و ستمگری هرگز خالی نمی‌ماند.

ارجاع نیکفر به نظریه‌پردازانی که اشاره کردم: رکویتس، اشکلار، لومان، لفور و دیگرانی که نام نبردم، کاملاً استراتژیک است. او در خواندن «مدرنیت ایرانی» پیشاپیش تعیین کرده که چه مسیری را نمی‌خواهد برود: مسیری نظری که ما را ناچار از خواندن ایران در همزمانی رادیکالش با «تاریخ جهانی»، با مدرنیته‌ی غربی (یا اصیل)، با نظام سرمایه‌داری جهانی می‌کند.^۲ نسبت نیکفر با نظریه‌های مورد ارجاعش به دو معنا ابزاری است؛ از یک سو تصمیمی پیشینی، نوع خواندن و استفاده از این نظریه‌ها را تعیین می‌کند. مسئله بر سر ظرفیت‌ها و ظرافت‌های احتمالی درون این نظریه‌ها نیست؛ اگر به‌جای لومان پارسونز بگذاریم کم‌ترین تغییری در صورت‌بندی نیکفر به‌وجود نمی‌آید؛ لومان ابزاری است برای نشان دادن این‌که با وجود قرارگیری ایران در فرایند جدایش

نظام‌های اجتماعی، این جدایش به سبب تداوم تاریخ بلند استبداد همواره ناقص و ابتر باقی مانده است؛ از سوی دیگر اما پا به مادیت و مدار جاذبه‌ی نظام دانشی می‌گذارد که مدرنیته/سرمایه‌داری را واجد ویژگی‌های ذاتی - همان دوقبلی‌های جامعه‌شناسانه - می‌داند که آن را به صورت قطعی متمایز می‌کند؛ از هر آنچه پیش از آن بوده است و هر آنچه که با وجود همزمانی دچار تأخر تاریخی ارزیابی می‌شود، و هم‌هنگام از دگردیسی‌های بنیادی درون خود مدرنیته؛ یعنی ضمن متمایزسازی تاریخی و هم‌زمان مدرنیته‌ی غربی، آن را تاریخ‌زدایی می‌کند.

بخش قبل را با این پرسش به اتمام رساندم که از درون فضای اصلاحات، آنجا که این احساس حاکم است که در وضعیت استثنایی قرار داریم و امکان بازگشت به بازی توسعه‌ی جبرانی - بخوان همان گذار بی‌پایان از سنت به تجدد - بسته شده، جهان (مدرنیته/سرمایه‌داری غربی) چگونه دیده می‌شود. در پاسخ می‌توان گفت همان زمان‌پریشی مضاعف که مشخصه‌ی فضای اصلاحات است این‌جا هم کار می‌کند: مدرنیته/سرمایه‌داری در همان دوره‌ای منجمد می‌شود که مصداق توسعه‌ی جبرانی بود؛ یا به دوره‌ی معیار برای سنجش مدرنیته/سرمایه‌داری تبدیل می‌شود چنان‌که پیش و پس‌اش را تنها بتوان بر اساس آن داوری و دوره‌بندی کرد؛ آنجا که یک سرمایه‌داری «متعادل» تحقق تاریخی پیدا می‌کند؛ آنجا که جدایش نظام‌های اجتماعی به چنگ می‌آیند و در دوگانه‌های جامعه‌شناسانه قابل ترسیم می‌شوند: یعنی سرمایه‌داری فوردیستی پس از جنگ جهانی دوم در غرب یعنی اروپا، آمریکای شمالی و ژاپن.

در این منجمدسازی، حاملین فضای اصلاحات کاملاً هم‌زمان‌اند با گرایش غالب در نظام جهانی دانش جامعه‌شناسانه. بیهوده نیست که نیکفر در نظریه‌ی فقدان رکویتس زبان حال ما را می‌یابد. همان‌طور که اشاره رفت رکویتس مدرنیته‌ی متأخر - نام جامعه‌شناسانه‌ی جهانی‌شدن، سرمایه‌داری پسافوردیستی و نولیبرال - را بحرانی و برای اصل پیشرفت مخاطره‌آمیز ارزیابی می‌کند؛ توصیه‌های ترمیمی او معطوف است به احیای دوگانه‌های هنجاری جامعه‌شناسانه یا همان رابطه‌ی تعادلی میان نظام‌های اجتماعی؛ و بیهوده نیست که در این راستا نظام سیاسی را به‌عنوان نظام برقرار کننده‌ی تعادل و جامعیت مخاطب قرار می‌دهد. در واقع توصیه‌ی رکویتس بازگشت به یا احیای آنچه با گرت‌برداری از وضعیت سرمایه‌داری فوردیستی پساجنگ جهانی دوم به هیئت

وضع طبیعی کارخانه‌ی سرمایه‌داری تلقی می‌کند است. او برای طرح چنین توصیه‌ای بر زمین سخت - بهتر است بگوییم صلب - نظریه‌های کلان جامعه‌شناسی، جریان اصلی یا انتقادی، ایستاده است: نظریه‌ی ساختی-کارکردی، نظریه‌ی سیستم‌ها، نظریه‌ی کنش ارتباطی،... که هم محصول و هم مقوم مدل اجتماعی و توسعه‌ی سرمایه‌داری فوردیستی هستند و به این ترتیب تاریخیت خود و نظام سیاسی-اجتماعی‌ای که بازتاب می‌دهند را رؤیت‌ناپذیر می‌کنند.

انزطام‌یابی فوردیستی سرمایه‌داری در کشورهای مرکز پس از جنگ جهانی دوم نسبتی وثیق دارد با هژمونیک شدن ایالات متحده آمریکا در بلوک غرب و چالش بلوک شوروی به‌عنوان مدل رقیب پیشرفت سرمایه‌دارانه و پایان استعمار. پس از قرن بلند نوزدهم که با انقلاب‌ها، فلاکت اجتماعی، مبارزه‌ی خونین طبقاتی، استعمار، نژادپرستی، فاشیسم و جنگ‌های ظاهراً بی‌پایان مشخص می‌شد، برای کمتر از سه دهه ترتیبات نهادینی در تمام سطوح جهانی، منطقه‌ای، ملی و محلی شکل گرفت تا یا به منازعات موجود پایان داده شود، یا اگر به‌صورت مسالمت‌آمیز قابل حل نیستند، از کنترل خارج نشوند. سیاست تنش‌زدایی میان بلوک‌های رقیب، پایان استعمار و ظهور دولت‌های پس‌استعماری، سازمان ملل را به نهادی نسبتاً موثر برای تنظیم منازعات در سراسر جهان تبدیل کرد. «صلح ابدی» کانت گویی دیگر یک یوتوپیای دسترس‌ناپذیر بنظر نمی‌آمد. این استعمارزدایی بود که برای اولین بار در تاریخ مدرنیته/سرمایه‌داری چشم‌انداز پیشرفت و توسعه‌ی جبرانی را برای کل بشریت گشود. درحالی‌که «راه رشد غیرسرمایه‌داری» بلوک شرق برای مبارزان آزادی‌خواه در مستعمرات جذاب بود، اما توسعه‌ی سرمایه‌دارانه با توجه به برتری مالی، نهادی، نظامی، فناوری، علمی و نمادین غرب تحت هژمونی آمریکا، جایگزین واقع‌بینانه‌تری پیشاروی کشورهای تازه‌تأسیس پس‌استعماری قرار می‌داد. مدل اجتماعی و توسعه‌ی سرمایه‌داری فوردیستی دوران پس از جنگ توانست با دولت رفاه و اجتماعی که وعده‌ی پایان دادن یا تنظیم صلح‌آمیز مبارزه‌ی طبقاتی را می‌داد، خود را به‌عنوان مدل برتر عرضه کند؛ یعنی با ایجاد امکان تمرکز سرمایه در بازار داخلی بر مبنای گذار از رژیم انباشت امتدادی (extensive) دوره‌ی استعمار به رژیم انباشت اشتدادی (intensive)، در این راستا ادغام نیروی کار

در فرایند بازتولید سرمایه، و در نهایت با استقرار دموکراسی پارلمانی فراگیر یعنی تولید انبوه، مصرف انبوه و دموکراسی انبوه (Towfigh & Yousefi 2025).

تمام افسون فوردیسم از آن جا بر می خیزد که توانست برای برهه‌ای کوتاه در تاریخ بلند و پر آشوب سرمایه‌داری «تعالی» شکننده و گذرا را میان پیشرفت و نوآوری سرمایه‌دارانه، میان انباشت گسترده‌ی سرمایه و اجتماعی مبتنی بر آزادی و عدالت نسبی برقرار کند. جامعه‌شناسی پس از جنگ جهانی دوم - چه در گرایش غالب پوزیتیویستی و چه در گرایش تاریخی-انتقادی - در سرمایه‌داری فوردیستی پایان تاریخ را رؤیت می‌کند؛ آن جا که روح آزادی متحقق شده است، عقلانیت غربی به سرانجام رسیده است و سرمایه بر اساس منطق درونی‌اش در مسیر بازگشت‌ناپذیر ادغام حقیقی جهان گام برمی‌دارد و پیشروی رقیب «سوسیالیستی» و عقب‌ماندگی «شرق» راهی جز پیوستن به تاریخ جهانی یا فرورفتن به زباله‌دان تاریخ نمی‌گذارد. بر این اساس گذشته‌ی پر آشوب سرمایه‌داری چیزی جز پیش‌تاریخ، جز دردهای زایمان این موجود متعادل نبوده و انحرافات و آسیب‌های آینده‌اش جز با ارجاع به خودش، با ترمیم و مراقبت از دوگانه‌های جامعه‌شناسانه‌ی انتظام‌بخش‌اش ممکن نیست.

گسل میان واقعیتی که دهه‌هاست تجربه می‌کنیم، در این جا و همه‌جا، با بازنمایی عالمانه‌اش نمی‌توانست از این عمیق‌تر باشد. هیچ یک از مؤلفه‌هایی که هم‌نشینی‌شان جهان فوردیستی را ممکن می‌کرد، دیگر وجود ندارند؛ اما این وضعیت سپری شده دوباره به عنوان آینده‌ی مطلوب به صحنه فراخوانده می‌شود. فراخوانی هرباره‌ی این وضعیت سپری شده در حکم آینده، حاصل «تحلیل مشخص از شرایط مشخص» نیست؛ بلکه بازتاب احتضار آلود «توسل به تراپی، نوستالژی، عزاداری فرهنگی و پوپولیسم» است. نوستالژی فوردیسم واکنش کین‌توزانه‌ی روح تکنوکراتیکی است که در عزای «فقدان» نظام سیاسی/دولت نشسته است؛ موجودی که بقایش در وضعیت جهانی شدن نولیبرال مشروط به بازآرایی رادیکال نسبتش با سرمایه از یک سو و جمعیت و سرزمین ملی از سوی دیگر است و به جداسازی ایده‌ی پیشرفت از ایدئولوژی و پراکسیس توسعه، و در این راستا گرایش روزافزون به گذار از زیست‌سیاست به مرگ‌سیاست. نیکفر، و بسیاری مثل او، در وضعیتی پیرامونی و از منظر یک روش‌شناسی ملی‌گرا، در مقایسه با هم‌عصران غربی خود در توهمی مضاعف نسبت به دولت به سر می‌برند. همه‌ی تأکید

نیکفر بر جامعه‌محوری پندی است تأدیباُمیز، دولت‌محور و توسعه‌محور به دولت‌محوران، و نه تأملی درون‌ماندگار و انتقادی درباره‌ی استلزامات تداوم زندگی‌محور اجتماع در وضعیت کنونی.

در این‌جا امکان بررسی حتی اختصاری تاریخ سرمایه‌داری به‌عنوان نظامی از آغاز جهانی و دگرگشت‌های همواره احتمالی و گشوده‌ی آن و در این بستر تاریخ ادغام‌های پیرامونی «ایران» در آن نیست. متزادرا و نیلسن (Mezzadra/Neilson 2019) در راستای خواندن این تاریخ به دگرگشت‌های رابطه‌ی سه‌جانبه‌ی میان دولت/حاکمیت، سرمایه‌ی جمعی (aggregate capital) و بازتولید نیروی کار می‌پردازند. بالاتر به صورت‌بندی این رابطه در سرمایه‌داری فوردیستی اشاره کردم. جایگاه تنظیمی دولت در سرمایه‌داری فوردیستی بی‌شک نسبتی وثیق دارد با مبارزات طبقه‌ی کارگر بر علیه بی‌نوابی و استثمار در قرن بلند نوزدهم که در غلبه‌ی گفتمانی کینزیانیسم و گذار از دولت‌نگهبان بازتاب می‌یابد؛ اما هم‌هنگام سرمایه‌داری فوردیستی حاصل غلبه‌ی جهانی دولت‌گرایی پس از رهایی تدریجی مستعمرات و شکل‌گیری بلوک سوسیالیسم دولتی شوروی است. غلبه‌ی قطعی دموکراسی پارلمانی و فراگیر در کشورهای مرکزی سرمایه‌داری، یا آنچه لغور خالی‌شدن نمادین جایگاه قدرت می‌نامد، ابتدا در این بستر جهانی ممکن می‌شود. چه بسا بتوان نشان داد که دموکراسی به معنای لغوری کلمه ابتدا حاصل بازتنظیم رابطه‌ی دولت و حاکمیت در سطح جهانی در بستر پایان استعمار است و تنها در رقابت بلوک‌ها و هژمونی آمریکا امکان تحقق پیدا می‌کند. پایان استعمار به معنای پایان نظامی است اروپایی که بر بنیاد صلح وستفالی شکل می‌گیرد و جز تنظیم «صلح‌آمیز» رابطه‌ی دولت‌های مطلقه، به‌عنوان پیش‌فرم دولت-ملت، بقیه‌ی جهان را به مناطقی آزاد برای اشغال و چپاول تعریف می‌کند. این تنظیمات متضمن روابط سلطه‌ای است که هم نافی دوگانه‌های نورماتیو جامعه‌شناسی هستند و هم شرایط امکان جدایش‌های سرمایه‌دارانه در مراکز استعماری: اقتصاد و سیاست، جامعه و دولت، خانه و کارخانه، بازتولید و تولید، حوزه‌ی خصوصی و همگانی. استعمارزداپی برای کشورهای اروپایی به معنای رهایی از فرم‌هایی از حاکمیت بود که مبتنی بودند بر درهم‌تنیدگی سیاست و اقتصاد و اعمال جبر فراقاقتصادی (همان، فصل سوم). ساده‌اندیشی است اگر عمومیت‌یابی فرم دولت-ملت در مستعمرات پیشین را بسط فرم

مرکزی دولت-ملت - چه در فرم دولت نگهبان قرن بلند نوزدهم و چه در دولت رفاه دموکراتیک فوردیستی - تصور کنیم. حتی می‌توان نشان داد که موارد معدود گذار موفق هم مؤید این گزاره هستند.

دولت‌ها/دیکتاتوری‌های توسعه‌ی پسااستعماری وارث فرم‌های حاکمیتی‌ای بودند که در دوران استعمار - یا نیمه‌مستعمره مثل ایران - شکل گرفته، برسازنده‌ی و مقوم وابستگی ساختاری آنها به مراکز استعماری بوده‌اند و در وضعیت پسااستعماری بازآرایی شدند. در این جوامع با شکل‌گیری و غلبه‌ی شیوه‌ی تولیدی روبرو هستیم که گرچه مدرن اما غیرسرمایه‌دارانه است - شیوه‌ی تولید پسااستعماری (Köbler 1994). دولت مدرن پسااستعماری اگرچه مشروعیتش را از ایدئولوژی و پراکسیس توسعه‌ی جبرانی کسب می‌کند، و در این راستا تلاش در دولتی‌سازی - عقلانی و غیرشخصی‌سازی - حکومت دارد، اما هم‌هنگام خود عرصه‌ی تاخت‌وتاز گروه‌های استراتژیکی - دولتی و غیردولتی - است که تلاش می‌کنند دستگاه‌های دولتی را به ابزاری برای چنگ‌اندازی به ثروت‌های عمومی تبدیل کنند (توفیق ۱۴۰۰، فصل اول). هرچند در فرایند مدرنیزاسیون بسیاری از جوامع پسااستعماری با گذار از صدور مواد خام به صنعتی‌سازی مبتنی بر استراتژی جانشینی واردات، و در این بستر غلبه‌ی سرمایه‌داری کمپرادور بر سرمایه‌داری «ملی» تجاری، و با شکل‌گیری بخش‌های اقتصاد سرمایه‌داری در حوزه‌های کشاورزی، صنعت و خدمات روبرو هستیم، اما این بخش‌ها به علت وابستگی ساختاری و تکنولوژیک به مراکز سرمایه‌داری از سویی و وابستگی سیاسی به دولت به‌ویژه به دولت‌های اجاره‌دار از سوی دیگر، فاقد پویایی لازم برای دگرگونی بنیادی نظام عمومی تولید و بازتولید هستند. این سرمایه‌داری تنها می‌تواند بخش کوچکی از نیروی کار را در آنچه بخش مدرن یا رسمی اقتصاد نامیده می‌شود به‌طور حقیقی ادغام کند. بازتولید بخش تعیین‌کننده‌ای از نیروی کار - «جمعیت» در مناسبات غیرسرمایه‌دارانه/غیررسمی، بخش به اصطلاح «سنتی» در ژارگون نظریه‌ی مدرنیزاسیون یا «پیشاسرمایه‌داری» در ژارگون مارکسیسم ارتودوکس - از طریق ترکیب منابع درآمدی گوناگون و در ساختارها و نهادهای اجتماعی نخستین و شبه‌نخستین نظیر خویشاوندی، قومیتی، هم‌ولایتی و مانند آن‌ها صورت می‌پذیرد؛ آنچه که امروز پریکاربا خوانده می‌شود (توفیق ۱۴۰۰، فصل دوم؛ توفیق و یوسفی

۱۴۰۰). سرمایه‌داری در این جوامع تنها بر بستر بسط یافته‌ی آنچه رزا لوکزامبورگ «محیط غیرسرمایه‌داری» می‌خواند ممکن است. آن‌طور که متزادرا و نیلسن به‌درستی برجسته می‌کنند در مقیاس جهانی هم ما امروزه در وضعیت سرمایه‌داری نولیبرال نه با ادغام حقیقی جهان در سرمایه بلکه با بسط جهانی مناسبات پسااستعماری، با سرمایه‌داری پسااستعماری (2019, 130)، یا با آنچه می‌توان شرقی‌شدن غرب روبرو هستیم.

سرمایه‌داری پسااستعماری یا سرمایه‌داری پساوردیستی نولیبرال دو ویژگی اصلی دارد: یکم قلمروزدایی بی‌پایان سرمایه است که خود حاصل تغییر ترکیب سرمایه‌ی کل است؛ یعنی غلبه‌ی سرمایه مالی بر بخش‌های «ملی» و زمینی سرمایه که این خود نسبت وثیق دارد با انقلاب‌هایی که در حوزه‌های ارتباطات و لجستیک صورت گرفته است. دومین ویژگی غلبه‌ی رژیم انباشت استخراج‌گرا بر رژیم انباشت اشتدادی فوردیستی است. چنان‌که متزادرا و نیلسن می‌گویند این نام «فراتر از اشاره‌ی تحت‌اللفظی آن [استخراج‌گرایی] به معدن، کالاها و غارت زمین و دریا، استخراج هر شکلی از فعالیت اقتصادی را توصیف می‌کند که به منابع یا روابطی که خارج از آن هستند متکی است یا از آنها سود می‌برد» (همان، ۱۳۴). در واقع می‌توان گفت ما با تکرار نامشابه وضعیت پیشافوردیستی روبرو هستیم: ادغام صوری هر آنچه بیرون سرمایه قرار دارد، طبیعت و انسان؛ یعنی تغییر بنیادی رابطه‌ی سرمایه و بازتولید نیروی کار در مقایسه با سرمایه‌داری فوردیستی؛ بیرون‌گذاری نیروی کار از انباشت گسترده‌ی سرمایه و پس‌راندنش به سیاه‌چاله‌های اقتصاد غیررسمی، زیرزمینی و معیشتی و تبدیل آن به پرکاریا.

آیا در این راستا می‌توان همچون بسیاری از نظریه‌پردازان انتقادی جهانی‌شدن نولیبرالی - نظیر هارت و نگری (Hardt & Negri 2000) یا براون (Brown 2010) - از ادغام دولت و حاکمیت در سرمایه سخن گفت؟ بی‌شک ما در چند دهه‌ی گذشته، در بستر قلمروزدایی‌های سرمایه، شاهد شکل‌گیری اشکال متنوعی از حکمرانی شبکه‌ها، سازمان‌ها و نهادهای اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی در مقیاس‌های مختلف سرزمینی، ماورا و مادون ملی، بوده‌ایم که حاکمیت سرزمینی دولت-ملت‌ها را دائماً و به‌طور مؤثر به چالش کشیده‌اند. فراگیری سیاست‌های نولیبرالی در همین بازه

در مقیاس جهانی، در هر سه شکل دولت‌گرایی دوره‌ی پساجنگ جهانی دوم یعنی دولت رفاه فوردیستی، بلوک سوسیالیسم دولتی و دیکتاتوری‌های توسعه‌ی جهان سوم، پاسخ واکنشی و انطباقی دولت-ملت‌ها به قلمروزدایی‌های سرمایه بوده است. با این همه سخن گفتن از پایان دولت یا تبدیل نهایی آن به ابزار سرمایه‌ی کل حاصل نادیده‌انگاری منطق ذاتاً متفاوت سرمایه و دولت است: شرط بقای سرمایه انباشت گسترده و بی‌پایان است؛ آنچه که آن را به نیرویی ذاتاً قلمروزدا تبدیل می‌کند؛ اما سرمایه منطقاً و تاریخاً برای دستیابی و ادغام - صوری یا حقیقی - آنچه بیرون از خودش است یعنی طبیعت و انسان، وابسته است به فرم سیاسی دولت سرزمینی، به‌عنوان تنها فرم به رسمیت شناخته شده‌ی تأسیس اجتماع سیاسی. در سرمایه‌داری پسااستعماری ما نه با ادغام دولت و حاکمیت سرزمینی در سرمایه، بلکه با پایان دولت‌محوری و توسعه‌محوری دوران فوردیسم روبرو هستیم که در فروپاشی سه شکل دولت توسعه یعنی دولت رفاه سرمایه‌داری فوردیستی، دولت سوسیالیستی بلوک شرق و دیکتاتوری توسعه در کشورهای پیرامونی، و برآمدن اشکال بسیار متنوع انطباق‌پذیری دولت با رژیم انباشت استخراج‌گرای سرمایه تجسد می‌یابد.

«امپراتوری» شاید نام مناسبی باشد برای این تنوع ریختاری جهان پساوردیستی، اما فضای امپایر برخلاف تحلیل هارت و نگری (۲۰۰۰) به‌هیچ‌رو صاف و هموار (smooth) نیست. برخلاف خوش‌خیالی‌های آغازین، پایان جنگ سرد، فروپاشی بلوک شرق و جنگ علیه ترور، منجر به شکل‌گیری نظام تک‌قطبی و صلح آمریکایی نشد؛ برعکس ما وارد جهانی چندقطبی شدیم که در آن جنگ نه استثنا بلکه به قاعده تبدیل شده است، تا آن‌جا که هارت و متزادرا (۱۴۰۳) از «رژیم جهانی جنگ» سخن می‌گویند. خاورمیانه اگر نه مهم‌ترین، بی‌شک یکی از مهم‌ترین کانون‌های رقابت قطب‌ها و رژیم جنگ در قالب تکرار نامشابه «بازی بزرگ» قرن نوزدهم است. دولت‌های بزرگ منطقه برای حفظ جایگاه و دستیابی به سلطه‌ی منطقه‌ای، در پیوندهایی عیان و پنهان، لغزان و دگرشونده با بلوک‌بندی‌های جهانی، وارد بازی خونین امپراتوری‌سازی و بسط جغرافیایی عمق استراتژیک خود شده‌اند.

در ایران سیاست عمق استراتژیک و امپراتوری/تمدن اسلامی-شیعی هم پیامد و هم عامل غلبه‌ی بی‌چون‌وچرای ساخت ولایی بر قدرت سیاسی و اقتصادی، ابزارسازی

ولایی سازمان‌ها و نهادهای توسعه‌ای و اجتماعی دولت، و به این معنا پایان تاریخی دولت توسعه است. در تناظر با این دگردیسی ما شاهد تغییر رادیکال نسبت دولت/حاکمیت با جمعیت و سرزمین ملی هستیم که از سویی در برپایی یک رژیم آپارتاید و از دیگر سو در غلبه‌ی سیاست مرگ تجلی پیدا می‌کند.

انتگراسیون یا بازپس‌گیری

زن-زندگی-آزادی بی‌شک جنبشی است متکثر؛ نه میل نولیبرالی خروج از «انزوا» و ادغام در جهان (غرب) را در آن می‌توان نادیده گرفت، نه نوستالژی‌های بازگشت را که در زبان‌های مختلف مرد-میهن-آبادی تجلی پیدا می‌کنند؛ بازگشت به عصر طلایی پهلوی، بازگشت به ساختن دولتی که نشد، بازگشت به زمانه‌ی دولت توسعه (نوستالژی فوردیسم)؛ چه استراتژی اصلاحاتی داشته باشند و چه براندازانه/«انقلابی». این «لحظه‌ی انقلابی ژینا» (دغاقله ۱۴۰۱)، «سوژه‌ی ژینا» (ولی ۱۴۰۳)، مردمی در حال شکل‌گیری در روزهای اوج جنبش است که آن را به جنبش «تمرد» (هارت و متزادرا ۱۴۰۳، ۹)، جنبش *enough is enough* تبدیل می‌کند و از چنان توانشی برخوردار است که همه‌ی مرد-میهن-آبادی‌های موجود و در راه را به پیروی از خود وامی‌دارد؛ زره «تاریخ» را می‌شکافد و نوبودگی خود را با تمام قوا به رخ می‌کشد؛ هرچند گذرا، «جهان مشترکی» (آرنت) می‌سازد که به اجزای مشارکتش با مجموعه‌ی منجمد مفاهیم جامعه‌شناختی قابل تجزیه نیست؛ نیازی به «هم‌افزایی» «تقاطع‌ی» بر سازندگان ندارد؛ از جنس مطالبه‌گری نیست: رادیکال‌ترین وجهش مدتهاست از این آستانه عبور کرده، از جنبش مطالبه‌گری حقوقی زنان در عصر اصلاحات؛ پیشینه‌ی بلاواسطه‌اش جنبش روایت آزار (Me Too) و دختران خیابان انقلاب است؛ فیگورش ویدا موحد است که روسری بر چوب‌دست در خیابان «انقلاب اسلامی» انقلاب را بازپس می‌گیرد. پرسامدترین عبارتی که در اوج جنبش طنین‌انداز می‌شود، بازپس‌گیری است: بازپس‌گیری نام، صدا، تصویر، زندگی، فضا؛ آری زدودن انحصار دولت بر و بازپس‌گیری سیاست.

در جایگاه «فرشته‌ی تاریخ» بنیامین (۱۳۷۵)، زن-زندگی-آزادی چشم به چه گذشته‌ای دوخته است؟ آیا می‌توان «بازپس‌گیری» را به مفهوم تبیینی، به ابزار کاویدن این گذشته بدل کرد، بی‌آن‌که دچار کلیشه‌ی حال‌گرایی شویم؟ ادعای نظرورزانه و فرض پژوهشی من این است که زن-زندگی-آزادی دقیقه‌ی تکرار نامشابه بازپس‌گیری دو حیوان سیاسی دیگر است که در انقلاب مشروطه در آستانه‌ی شکل‌گیری دولت-ملت و انقلاب ۱۳۵۷ در آستانه‌ی بازآرایی اسلامیستی دولت، در افق، چشم‌انداز اجتماع و نظم سیاسی‌ای مبتنی بر سیاست برابری را ترسیم می‌کنند، پیش از آن‌که موضوع رام‌کردن، سرکوب و امحا شوند.

آزمون تجربی-تاریخی صحت ادعای من در مورد انقلاب مشروطه چندان دور از دسترس به نظر نمی‌آید. چرخش تدریجی و تمرکز متفاوت مطالعات انقلاب مشروطه از «بزرگ‌مردان» انقلاب و مجلس شورای ملی بر انجمن‌های مشروطه - انجمن‌های غیررسمی و انجمن‌های ایالتی و ولایتی - و دستیابی به گستره‌ی سرزمینی انجمن‌ها و توانایی نسبی آنها در نمایندگی نیازها و منافع محلی/منطقه‌ای، بر توصیف و تحلیل رابطه‌ی مکمل و در عین حال پرتنش و حق‌طلبانه‌ی انجمن‌ها با مجلس شورای ملی، رابطه‌ی غیرتهران‌محور میان انجمن‌ها، همگی بیان این برنهاد را ممکن می‌کنند که می‌توانیم انقلاب مشروطه را انقلابی اجتماعی، جمهوری خواهانه و در پی بازآرایی مدرن، برابره و دموکراتیک جغرافیای سیاسی ایالتی-ولایتی ارزیابی کنیم. این چرخش پژوهشی بی‌شک خود نسبتی وثیق دارد با شکل‌گیری و بسط مطالعات انتقادی حوزه‌های جنسیت، ناسیونالیسم، سیاست و دولت. برعکس مورد انقلاب مشروطه، وجه و بازه‌ی شورایی انقلاب ۱۳۵۷ به‌ندرت موضوع تأمل قرار گرفته است؛ حتی در زمینه‌ی بازایی اسنادی جز در حاشیه‌ی حاشیه توجیهی به خود جلب نکرده است. در یک نگاه بلند نسبی‌ساز می‌توان گفت تاریخ‌نگاری انتقادی ایران مدرن هنوز، در بهترین حالت، از دوره‌ی پهلوی اول چندان فراتر نرفته است. انقلاب ۱۳۵۷ در کلیت خود ذیل برنهاد بی‌رقیب «اولین انقلاب سنتی دوران مدرن» (Arjomand 1988)، انقلابی بنیادگرا حاصل هم‌نشینی توسعه‌ی شتابان اقتصادی با عدم توسعه‌ی سیاسی (آبراهامیان ۱۳۷۹)، انقلاب دوبنی (نیکفر ۱۳۹۷) ... خوانده می‌شود؛ اما شاید عدم توجه/پرسش از روی شوراها و انقلاب ۱۳۵۷ بیش از آن‌که تاریخ‌نگارانه باشد، باید سیاسی و از درون

دوره و فضای اصلاحات توضیح داده شود. در واقع همان طور که پیش تر اشاره رفت، سیاست دانش در فضای اصلاحات نسبتی بنیادی با تحلیل انقلاب اسلامی به مثابه بیرون افتادن از مسیر ورود به تاریخ جهانی دارد. نه هواداران و حاملان پیشین شوراها - اغلب چپ‌ها و جان به‌در بردگان از تونل وحشت دهه‌ی ۱۳۶۰- تمایلی به بازگشت به این دقیقه‌ی تاریخی دارند و نه آکادمی علوم انسانی که غالباً در تسخیر اساتیدی است اصلاح‌طلب با پیشینه‌ی چپ اسلامی /خط امام دهه‌ی ۱۳۶۰؛ همان‌ها که اگر از سرکوب‌گران شوراها نبوده باشند، بی‌شک نقشی تعیین‌کننده در رام کردن و خنثی‌سازی حیوان سیاسی تشکل‌یافته در شوراها داشته‌اند.

نقش پررنگ و مؤثر انجمن‌ها در انقلاب مشروطه از منظر اینتلیجنسیای در حال شکل‌گیری در نیمه‌ی دوم قاجار و حاملان ایدئولوژیک و نهادین دولت مدرن در هیئت رژیم پهلوی، حادثه‌ای است نابه‌نگام که به‌صورت پسینی، پس از شکست رژیم مشروطه، مؤید تصویری است که در مواجهه با غرب از علل عقب‌ماندگی ایران پیدا می‌کنند و براساس آن به ایده‌ی دولت مقتدر به‌عنوان شرط امکان رسیدن به قافله‌ی تمدن می‌رسند. براساس تصویری باستان‌گرا از گذشته‌ای شکوهمند، ترسیم تاریخ افول و انحطاطی ممکن می‌شود که اتصال آن گذشته به آینده‌ی متجسد در غرب مدرن را ناممکن کرده است: خاستگاه ایلی-عشایری سلسله‌های حاکم، ساخت حکومتی مرکز‌گریز ملوک‌الطوایفی، برتری کوچ‌نشینان (ترک‌تبار) بر یکجانشینان (ایرانی)، کثرت قومی، زبانی، دینی-مذهبی،... همگی نشانه‌های فروپاشی تمدن ایران‌زمین در پی آمد حملات اعراب و سپس قبایل مختلف ترک خوانده می‌شود.

من در نوشتارهای دیگر به تفصیل به فرایندهای تاریخی منجر به شکل‌گیری دولت مدرن در هیئت رژیم پهلوی و پیامدهای استقرار آن پرداخته‌ام (Towfigh 2000)؛ توفیق ۱۴۰۰؛ توفیق/بوسفی ۱۴۰۰). دولت مدرن هم نتیجه و هم موجد خیال و سیاست فضایی است که شرط امکان خروج از وضعیت عقب‌ماندگی را بازآرایی تمرکزگرایانه-تهران‌محور فضای سرزمینی و فضا‌های اجتماعی بر اساس دیاگرام مرد-فارس-شیعه تلقی می‌کند و در دیاگرام دوبنی پاتریمونیا لیسیم منطقه‌گرا-بوروکراتیسم تمرکزگرا حکومت‌مند می‌شود. دولت-ملت ایران در هیئت هم‌نشینی متناقض‌نمای

تمرکزگرایی بوروکراتیک و تهران محور از یکسو و ادغام پاتریمونالیستی ابژه‌های تمرکزگرایی بوروکراتیک، یعنی ساختارهای محلی-منطقه‌ای قدرت شکل گرفته است.

... به یک معنا می‌توان تمرکزگرایی بوروکراتیک و «منطقه‌گرایی» پاتریمونالیستی را دو شکل متعارض-مکمل تولید فضا، مردم و زیست یا حکومت‌مندی فهمید. دولت مدرن هم برآیند و هم موجد این دو شکل است. ابتدا فردی‌سازی ساکنین سرزمین ملی به مثابه سوژه‌های دولت-ملت از طریق فروپاشی بوروکراتیک و نظامی‌همه‌ی اشکال تاریخی جماعت، امکان بازسنتی‌سازی و بازقبیله‌ای‌سازی پاتریمونالیستی سوژه‌های منفرد را به وجود می‌آورد (همان، ۱۵۵-۱۵۴).

در این بافتار تمایزیابی میان حوزه‌ی خصوصی-حوزه‌ی «همگانی» و جامعه‌ی [مدنی]-دولت بر اساس دوگانه‌ی نورماتیو و ذات‌گرایی سنتی-مدرن متعین می‌شود؛ یعنی تقسیم‌بندی سلسله‌مراتبی سرزمین و جمعیت بر اساس دیگرام مرد-فارس-شیعه در دوگانه‌های یک‌جانشین-کوچرو، شهر-روستا، مرد-زن، فارس-غیرفارس، شیعه-غیرشیعه. در این شرایط مدرن شدن حاصل سرکوب، خنثی‌سازی، «تربیت» و «متمدن‌سازی» هر آن چیزی است که در فرایندهای دوباره سنتی‌سازی، دوباره قبیله‌ای‌سازی و به این معنا پیرامونی‌سازی به‌عنوان «سنت» تعریف شده است. آنچه ممکن است با الگوبرداری از دستگاه مفاهیم ناظر بر تجربه‌ی مدرنیته‌ی غربی حوزه‌ی عمومی و جامعه‌ی مدنی خوانده شود، چیزی جز بسط‌های حکومت در بدنه‌ی اجتماعی نیست؛ و هر آنچه دوگانه‌ی این‌همان مدرن-سنتی و حکومتی-غیرحکومتی را خدشه‌دار و مرزی کند یا سرکوب یا در همان دوگانه‌ها ادغام می‌شود. سال‌های ۳۲-۱۳۲۰ سرشارند از تجارب مؤید این ادعا.

نیکفر به‌درستی بر عدم شکل‌گیری دولت انتگراتیو تأکید می‌کند؛ اما این فقدان نسبتی با تداوم استبداد تاریخی ندارد؛ چنان‌که بتوانیم بگوییم سلطنت پهلوی و به همین قیاس نظام ولایی، یک زمان‌پریشی و گواه انقطاع رادیکال تاریخی در فضای جمهوری هستند که از انقلاب مشروطه در آن قرار داریم. همین‌طور به عدم بلوغ سوژه‌ی «تحول‌خواه»، «خط سوم»، یا همان طبقه‌ی متوسط مدرن، اینتلجنسیا، که نیکفر (۱۴۰۳الف) با اشاره به عدم قطعیت‌هایش در مشارکت‌جویی و خالی کردن نمادین

صندلی قدرت به تأدیپ و تربیتش نشسته است هم ربطی ندارد. چنین تحلیل‌هایی به این اندازه سوژه‌محور و اراده‌گرا تنها در بستر نبود نظریه‌پردازی و تحلیل ماتریالیستی و انتقادی دولت ممکن است و پس‌روی به حتی بسیط‌ترین اشکال نظریه‌ی مدرنیزاسیون، یا صورت وطنی‌اش، یعنی ایدئولوژی «گذار از سنت به تجدد». البته نباید از یاد ببریم که در تحلیل‌هایی شبیه به تحلیل نیکفر، دولت در معنای دولت-ملت، کشور، تراکم‌یابی یک رابطه‌ی اجتماعی فهمیده نمی‌شود، بلکه به نظام سیاسی فروکاهیده می‌شود.

تحلیل دولت بر اساس «دولتی که نشد» به‌جای دولتی که شد (دولت واقعاً موجود)، درجا زدن در ایدئولوژی دولت‌مردان بوروکرات-اینتلجنسیا است که گرچه از آغاز در تعریف استراتژی‌های «رسیدن به قافله‌ی تمدن» هژمونی گفتمانی داشته، اما تنها در پناه و زیر سلطه‌ی نظم پاتریمونیالیستی قادر به کنش بوده است. شاید درجا زدن در این گفتار تا زمانی که اصلاحات حکومتی در جریان بود قابل توجیه باشد؛ اما تأسی به آن در زمانه‌ای که با غلبه‌ی ساخت ولایی دیاگرام بوروکراتیسم-پاتریمونیالیسم به پایانش رسیده، دیگر تن به تنفس در فضای اوهام می‌زند.

ترجمه‌ی دولت غیرانتگراتیو به عدم‌جامعیت، آن‌گونه که نیکفر می‌کند، نشان از دریافتی نورماتیو و آسیب‌شناسانه از مفهوم انتگراسیون دارد؛ انتگراسیون به یک مکانیسم درون‌آوری فروکاهیده می‌شود که در فرایند گذار از پیشامدرن به مدرن، از پیش‌سرمایه‌داری به سرمایه‌داری، از سنت به تجدد متحقق می‌شود؛ این‌که می‌گوید انتگراسیون واقعی و تمام‌عیار در سرمایه‌داری ممکن نیست (۱۴۰۰)، کم‌ترین اثری بر قرائت غیرانتقادی و ایدئولوژیک او از سرمایه‌داری و نظام-جهان سرمایه‌داری ندارد. شرط ادغام حقیقی فضاها در سرمایه از همان آغاز و همواره بیرون‌گذاری فضاها دیگر بوده است: ادغام صوری، کالازدایی از نیروی کار (کار خانگی) و طبیعت (توفیق‌یوسفی ۱۴۰۰، ۱۵۰-۱۵۱). اگر بخواهیم از اصطلاحات نظریه‌ی مجموعه‌ها، آن‌گونه که آلن بدیو به خدمت می‌گیرد، استفاده کنیم: مشمول سرمایه‌داری شدن، چه در مقیاس جهانی و چه در مقیاس ملی، ضرورتاً به معنای «عضو»، «متعلق» شدن نیست (همان، ۱۵۵). انتگراسیون در معنای تحلیلی حاصل نسبتی است که در هر وضعیت معین میان درون‌آوری و بیرون‌گذاری، ادغام و طرد، برقرار می‌شود. در منطق سرمایه و دولت،

بیرون افتاده‌ها - نه بیرون گذاشته شده‌ها - خود در متعلق نشدنشان، در ادغام حقیقی نشدنشان، مقصردند؛ زیرا مثلاً به دلیل ذات، عوامل تاریخی و مواردی از این دست قادر به تطبیق خود با استلزامات سرمایه و دولت نیستند. کله پاکردن این بازی، یعنی سرمایه و دولت را عامل تبعیض و متعلق نشدن نشان دادن، گیرم که نگارش «تاریخ جبران» و «تاریخ فرودستان» را ممکن کند، اما کم‌ترین امکانی برای خروج از زمین بازی و نقشه برداریش به وجود نمی‌آورد. هنگامی که همچون نیکفر تعلق نداشتن را از منظر تعلق داشتن بخوانیم: از منظر گذار از پیشاسرمایه‌داری به سرمایه‌داری، از تبعیض به حق شهروندی، آن‌گاه چیزی جز وضعیتی خسارت‌بار که باید جبران شود نمی‌بینیم؛ به جای مواجهه با وضعیت تعلق نداشتن، رو به دولت و سرمایه برمی‌گردانیم و اراده‌ی آنها را خطاب قرار می‌دهیم که باید با «فشار از پایین» تغییر کند. اما در شرایط سماجت در پرهیز از تحلیل مشخص از شرایط مشخص اراده‌ای را به دولت و سرمایه نسبت می‌دهیم که معلوم نیست ریشه در کدام واقعیت دارد؛ مگر این‌که دولت و سرمایه را نه رابطه‌ای اجتماعی بلکه ایزه‌ی تصاحب تلقی کنیم.

حتی در اوج درهم‌تنیدگی این دو اراده در دیکتاتوری توسعه‌ی دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ هم باز تولید اکثریت جامعه تنها در آنچه از منظر مدرنیزاسیون/توسعه بخش سنتی یا غیررسمی خوانده می‌شود ممکن است؛ یعنی در شبکه‌های تولیدی-بازتولیدی معیشتی محلی که بر بستر نهادهای نخستین و شبه‌نخستین: خویشاوندی، قومیتی، هم‌ولایتی... شکل می‌گیرند. من پیش از این، باز نظرورزانه، این فرض پژوهشی را مطرح کرده‌ام (توفیق ۱۴۰۰، ۲۰۲-۲۰۰، ۲۸۶-۲۷۳) که اگر تعریف تحلیلی و غیرنورماتیو گرامشی از جامعه‌ی مدنی را مبنا قرار دهیم، نباید همین شبکه‌ها را به‌عنوان هسته‌ی اصلی و پایدار جامعه‌ی مدنی در نظر گیریم؟ در وضعیت ادغام پیرامونی ایران در نظام-جهان سرمایه‌داری و نظام بین‌المللی دولت-ملت، دولت و سرمایه - که خود عموماً زائده‌ای از دولت است - به‌هیچ‌رو توانایی درنوردیدن این شبکه‌ها - بخوان ادغام حقیقی در دولت و سرمایه - را ندارند. این شبکه‌های «عدم‌تعلق» محصول وضعیت مدرن و ایزه‌ی بازآرایی‌های مبتنی بر دیگرام مرد-فارس-شیعه و حکومت‌مند شدن بر اساس دیگرام بوروکراتیسم-پاتریمونیالیسم هستند؛ ایزه‌ی حذف و ارزش‌زدایی در فرایند مدرنیزاسیون/توسعه‌ی بوروکراتیک و تهران‌محور و هم‌هنگام بازادغام پاتریمونیالیستی.

نام‌گذاری جامعه‌ی مدنی بر این شبکه‌ها و نهادها، باز در ادامه‌ی فهم گرامشی، به‌هیچ‌رو به معنای دموکراتیک و رهایی‌بخش بودن آنها نیست. البته این تذکر در واقع بی‌معناست و تنها آن‌جا ضروری می‌شود که در و متأثر از فضای اصلاحات عبارت جامعه‌ی مدنی نورماتیو فهم می‌شود. در واقع ما با ساخت‌های سلسله‌مراتبی‌ای روبرو هستیم که برخلاف نامی که بر آنها گذاشته می‌شود به‌هیچ‌رو سنتی یعنی برآمده از وضعیت پیشامدرن نیستند؛ بیش از آن‌که بر اساس پدرسالاری سنتی انتظام یافته باشند، مبتنی هستند بر مردسالاری سنت‌گرا که به‌عنوان اقتصاد بقا چاره‌ای جز سامان‌یابی دسپوتیک به‌منظور بسیج و ترکیب منابع ندارند. با این حال نفسِ تعلق‌نداشتن، فضای بازی استراتژیکی را ممکن می‌کند: شبکه‌ها در این بازی می‌توانند با بهره‌گیری از رقابت‌های میان دولت و سرمایه، میان بوروکراتیسم و پاتریمونالیسم دست به بسیج و ترکیب منابعی بزنند که امکان محافظت و مراقبت از اعضا - هرچند خفقان‌آور به ویژه برای فرودستان این رابطه، یعنی زنان و کودکان و جوانان - را در مقابل هجوم‌های دولت و سرمایه به وجود آورد.

اگر همچون گرامشی دولت مدرن را حاصل جمع جامعه‌ی سیاسی و جامعه‌ی مدنی بدانیم، جامعه‌ی سیاسی در ایران تا جایی می‌تواند انحصار خود بر قدرت - خشونت و سیاست - را حفظ کند که قادر به انقیاد بیرونی، به ادغام صوری جامعه‌ی مدنی باشد: از سویی امکان جذب در فضای مدرنیستی - رسمی را به تطبیق خود با دیاگرام مرد - فارس - شیعه مشروط کند، و از دیگر سو با جذب پاتریمونالیستی پدران/مردان تداوم انتظام سلسله‌مراتبی مردسالار - سنت‌گرای جامعه‌ی مدنی را ممکن کند. شاید بتوان نشان داد که این تعادل نسبی و شکننده میان جامعه‌ی سیاسی و جامعه‌ی مدنی تا پایان دوره‌ی اصلاحات برقرار بوده است؛ یعنی تا جایی که درهم‌تنیدن ساخت ولایی و بنیادگرایی بازار و همسو با آن غلبه‌ی سیاست عمق استراتژیک و امپراتوری اسلامی - شیعی نقطه‌ی پایانی بر تاریخ بلند و مبتنی بر دیاگرام بوروکراتیسم - پاتریمونالیسم دولت - ملت نگذاشته بود.

جمهوری اسلامی، هرچند وارث ساختار قدرت حکومتی شکل گرفته در دوره‌ی پهلوی، بی‌شک اما تکرار ساده‌ی آن نیست. مسئله‌ی اصلی استقرار جمهوری اسلامی سرکوب، حذف، رام‌کردن و اهلی‌سازی حیوان سیاسی سربرآورده از انقلاب ۱۳۵۷ است.

در فرایند حکومت‌مند کردن حیوان سیاسی، حکومتی‌سازی مؤثر همه‌ی فضاهاى اجتماعى توسط هر دو بال دولت مدرن - پاتریمونیالیسم و بوروکراتیسم - در شرایط مساعد جنگ و در سایه‌ی رهبری کاریسماتیک در دهه‌ی ۱۳۶۰ به گونه‌ای بی‌سابقه توسعه یافت. در مقایسه با دوره‌ی پهلوی، جمهوری اسلامی در فرایند استقرار موفق به رفع/تعدیل دو نقیصه‌ی دولت مدرن شد:

۱. سلطنت پهلوی هرگز موفق به تدوین یک نظریه/ایدئولوژی شاهى که جایگاه و کارکرد محافظه‌کارانه و سنت‌گرایانه‌اش را بازتاب دهد نشد و این به‌رغم کوشش کارگزاران و روشنفکران محافظه‌کار در دو دهه‌ی پایانی رژیم پهلوی در این راستا و ذیل عبارات «غرب‌زدگی» و «بازگشت به خویشتن» بود. از این‌رو دربار پهلوی همواره می‌خواست مشروعیت خود را از طریق تسخیر ایدئولوژی مدرنیستی بوروکراسی و سیاست‌زدایی از آن کسب کند. نظریه‌ی ولایت فقیه و محوریت آن در ساختار حقوقی، ایدئولوژیک و نهادین جمهوری اسلامی انسجامی بی‌همتا به ساخت ولایى-پاتریمونیالیستی بخشید؛

۲. بوروکراسی مدرن همواره حامل اصلی گفتار مدرنیستی اینتلیجنسیا بوده است. سامان‌یابی تمرکزگرا و تهران‌محور آن نقش مهمی در تلقی به‌غایت انتزاعی این نیرو از فضای سرزمینی به عنوان فضایی تهی که باید برای متمدن‌سازی درنوردیده شود داشته است. این تلقی از سویی ایجاد یک پایگاه اجتماعى برای بوروکراسی-مدرنیسم را، فراتر از تهران و برخی کلان‌شهرها، ناممکن کرد و از سوی دیگر و در تناظر با آن ساخت بوروکراتیک را برای درنوردیدن فضای سرزمینی به قدرت مجموعه‌ی دربار-ارتش وابسته نگاه داشت. کوشش‌های ناشی از بازآرایی تکنوکراتیک بوروکراسی در سه دهه‌ی پایانی رژیم پهلوی که در کابینه‌ی امینی به اوج رسید، برای ایجاد و جذب کورپوراتیستی یک پایگاه اجتماعى گسترده‌تر، توانایی تغییر تناسب قوای حکومتی به زیان پاتریمونیالیسم را نداشتند. تحت سیادت نسبی چپ اسلامى/خط امام بر بوروکراسی، ایجاد سازمان‌های موازی مثل جهاد، جذب انضباطی و اهلی‌ساز شوراها و شکل‌گیری ساخت‌های تعاونی، این نقیصه‌ی تاریخی به میزانی تعدیل شد، بی‌آنکه خدشه‌ای بنیادی به ساختار تمرکزگرا و تهران‌محور بوروکراسی وارد

شود. به نظر می‌آید همین پیوندهای اجتماعی هستند که در دوره‌ی اصلاحات مخاطب قرار گرفتند و در قالب اشکال گوناگون سازمان‌یابی مثل سازمان‌های مردم‌نهاد - آنچه اصلاح‌طلبان ساختن جامعه‌ی مدنی نامیدند - در یک رابطه‌ی حامی‌پرورانه به بخش مهمی از پایگاه اجتماعی اصلاحات تبدیل شدند.

به این ترتیب دگردیسی‌های هر دو ساخت پاتریمونیال-ولایی و بوروکراتیک در دوره‌ی اصلاحات بسترساز دو فرم متباین حکومتی‌سازی فضاهای اجتماعی و ادغام سیاسی شدند: مقدم بر و به موازات ساختن و ادغام بوروکراتیک-حامی‌پرورانه‌ی «مردم اصلاحات»، ادغام پاتریمونیالیستی «مردم ولایت» در فرایند روتین‌شدن سنت‌گرایانه‌ی کاریسما بود که در قالب مجموعه‌ی در حال شکل‌گیری ساخت ولایی-سپاه-بنیادها (Valadbaygi 2020) صورت گرفت. دور از ذهن نیست اگر ادعا کنیم در فضای رقابتی این دو شکل ادغام سیاسی برای «مردم»، برای جامعه‌ی مدنی در معنایی که به کار بردم، و همچنین برای جامعه‌ی مدنی دست‌ساخته‌ی اصلاحات امکانات متعددی برای کنش استراتژیک به‌وجود می‌آید. کنش استراتژیک در یک نگاه اولیه، و طبعاً سطحی، به معنای کوشش برای دستیابی به منابع استراتژیک یعنی منابعی که در ساخت قدرت موجود استراتژیک می‌شوند است. در این نگاه، چنین کوششی در خدمت بقا و/یا ارتقای سوژه‌ها است و هم‌هنگام به معنای پذیرش و تحکیم جایگاه سوژه‌ی مناقه؛ خواه در سلسله‌مراتب پاتریمونیالیستی خواه در سلسله‌مراتب حامی‌پرورانه و حتی تقطیعی از این دو. می‌گوییم سطحی، زیرا ما در نگاهی از بالا، از منظر ادغام‌های سیاسی/حکومتی مردم، لایه‌ی دسترس‌پذیر واقعیت را رؤیت می‌کنیم، و نه لایه‌های زیرین و واقع‌باره‌ی واقعیت را؛ یعنی آنجا که «مردم» با مردم اصلاحات و مردم ولایت این‌همان نیستند، و کنش استراتژیک می‌تواند واجد معنای دیگری، از جمله کنش ضداستراتژیک باشد؛ یعنی بر فراروی‌ها و خروج‌های خرد و روزمره از نظم قدرت موجود دلالت کند.

به‌هرحال ادغام سیاسی دوگانه و متعارض همراه است با روی‌آوری و شدت‌یابی روزافزون سیاست‌های نولیبرالی از سوی هر دو جناح: تعدیل ساختاری، گذار از استراتژی جایگزینی واردات به استراتژی صنعتی‌سازی صادرات‌محور، خروج سرمایه یا دقیق‌تر عدم‌انطباق روزافزون جغرافیای انباشت سرمایه با سرزمین ملی، صنعت‌زدایی،

تضعیف روزافزون سازمان‌های توسعه‌ای و خدماتی دولت و متناظر با آن برون‌سپاری و تجاری‌سازی حوزه‌های آموزش، سلامت، مسکن و دیگر روندهای مشابه که همگی پیامد بنیادگرایی بازار، هرچه کوچک‌تر شدن اقتصاد رسمی و سوق دادن بخش‌های هرچه بزرگ‌تری از جمعیت به سوی اقتصاد غیررسمی، معیشتی و زیرزمینی است؛ فهرستی نه تمام‌شمار اما گویا از این هم‌سویی حاکمانه.

نظام دانش اقتصادی اگر خود در آتش این بی‌نواسازی ندمد، که غالباً جز این نمی‌کند، براساس رویکردی دولت‌محور و توسعه‌محور و ناگزیر مایه‌گرفته از نوستالژی فوردیسم، وظیفه‌ای جز رصد کردن کوچک شدن بخش اقتصاد تولیدی و رسمی برای خود قائل نیست؛ حتی حاضر به طرح و مواجهه با این پرسش نیست که جامعه در کلیتش چگونه با وجود بی‌نواسازی و غلبه‌ی سیاست مرگ بقا پیدا می‌کند و بازتولید می‌شود. یک اقتصاد سیاسی تنها آن‌گاه می‌تواند ادعای انتقادی بودن داشته باشد که بازتولید اجتماعی بینانسی را در مرکز توجه قرار دهد، تولید را در نسبت با آن بخواند و تحلیل کند، شکل‌گیری‌ها، نهادها و شبکه‌های حامل بازتولید اجتماعی را به واحد اصلی تحلیل تبدیل کند و مکانیسم‌های بسیج و ترکیب منابعی که در خدمت حفظ و بقای واحد بازتولیدی قرار می‌گیرند را موضوع کند؛ چه خاستگاه آن منابع اقتصاد غیررسمی باشد و چه رسمی.

همان‌طور که اشاره کردم غلبه‌ی بی‌چون‌وچرای حاکمیت ولایی، بر پیوستار پرگسست انتظام‌یابی دولت مدرن بر اساس دیاگرام پاتریمونیالیسم-بوروکراتیسم نقطه‌ی پایان می‌گذارد. این دگردیسی بنیادی دولت دو پیامد قابل توجه دارد: یکم ترجمه و بازآرایی پساتوسعه-پسادولت‌محور ایده‌ی پیشرفت و نوسازی بر اساس سیاست/ایدئولوژی تمدن اسلامی-شیعی است و دوم و در تناظر با آن، ارزش‌زدایی و نسبی‌سازی جایگاه سرزمین و جمعیت ملی که در غلبه‌ی روزافزون سیاست مرگ بر زیست‌سیاست تجلی می‌یابد. در همین راستا است که ما با بازآرایی شیعه‌محور-آپارتایدی دیاگرام مرد-فارس-شیعه و پایان ادغام دوگانه رویارو هستیم. پایان ادغام سیاسی دوگانه اما به معنی هرچه تنگ‌تر شدن دایره‌ی کنش استراتژیک جامعه‌ی مدنی مصنوع دوره‌ی اصلاحات و همین‌طور جامعه‌ی مدنی بازتولید هم هست. با بسته‌شدن امکان بازی استراتژیک میان پاتریمونیالیسم و بوروکراتیسم، میان ولایت و اصلاحات،

هر دو جامعه در معرض بحران، فروپاشی و ضرورت بازآرایی برای بقا قرار می‌گیرند. ادعای من این است که بدون شناخت این بازآرایی‌ها که فراروی‌ها و ایجاد امکان کنش ضداستراتژیک را شامل می‌شود، و بدون شناخت نسبت‌های جدیدی که از دل این بازآرایی‌ها/فراروی‌ها میان دو جامعه برقرار می‌شود، امکانی برای فهم خیزش ژینا بوجود نمی‌آید.

برای پیش‌گیری از بدفهمی این تذکر ضروری است: دوگانه‌های جامعه‌ی مدنی اصلاحات-جامعه‌ی مدنی بازتولید، مردم اصلاحات-مردم ولایت و رسمی-غیررسمی/معیشتی دوگانه‌های هم‌پوشان نیستند؛ به‌ویژه باید پرهیز کرد از هم‌نشین‌سازی‌ای که ریشه در ایدئولوژی گذار و دوگانه‌ی سنت-تجدد، پیش‌سرمایه‌داری-سرمایه‌داری دارد؛ یعنی یکسوی دوگانه، «رسمی-مردم اصلاحات-جامعه‌ی مدنی» (اصلاحات) باشد و در سوی دیگر، «معیشتی-مردم ولایت-جامعه‌ی مدنی بازتولید». آنچه این خوانش نورماتیو-مدرنیستی را پادروها می‌کند [باز]آبرآمدهای برابری‌طلبانه‌ی حیوان سیاسی است. برخلاف «مردم ولایت» و «مردم اصلاحات» که در فرایندهای سوژه‌سازی حکومتی شکل می‌گیرند، بلاواسطه در معرض تلاطم‌های جناحی-سیاسی قرار دارند و در نتیجه ناپایدارند، شبکه‌های بازتولید اجتماعی بنا بر کارکردشان زمینه‌ای هستند و از زمانیت کاملاً متفاوتی برخوردارند. در شرایط «عادی»، یعنی تا پیش از دگردیسی بنیادی دولت، به‌نظر می‌آید که بسیج و ترکیب منابع در خدمت حفظ و تحکیم جایگاه دسپوتیک رئیس «منزل» - در معنای ارسطویی کلمه - قرار دارد. برعکس در شرایط بحران دستیابی به منابع، در پی آمد فرایندهای اشتدادی نولیبیرالی‌سازی، فروپاشی بسیاری از حوزه‌های تولید، مبادله و درآمدزایی محلی در اثر خروج سرمایه یا برعکس ورود سرمایه‌های بزرگ، دگردیسی‌های اقلیمی و اجبار مهاجرت و غیره، ترکیب منابع خود می‌تواند به تهدیدی گاه بنیادی برای سامان سلسله‌مراتبی و مردسالار-دسپوتیک شبکه‌های بازتولیدی تبدیل شود؛ بازتولید شبکه‌ها در این شرایط هرچه بیشتر به دانش و توانایی‌های اعضای تانکون فرودست - به‌ویژه زنان و جوانان - برای بهینه‌سازی و نوسازی منابع موجود یا خلق منابع جدیدی وابسته می‌شود که در ید کنترل رئیس منزل نیستند. به این ترتیب جایگاه دسپوتیک رئیس منزل از بیرون با مسئله‌دار شدن یا گسست رابطه‌ی ولایت و از درون به دلایل پیش‌گفته

به مخاطره می‌افتد و از این رهگذر امکان تبدیل شبکه‌های بازتولیدی به میدان نزاع‌های گاه بسیار خشونت‌بار و خونین اما برای طلبانه‌ی اعضا علیه ولایت خُرد و روزمره به وجود می‌آید.

ادعا و فرض پژوهشی من این است که شبکه‌های بازتولید اجتماعی میدان زمینه‌ای اصلی مبارزه علیه ولایت و خروج از صغارت است؛ این جاست که «حیوان سیاسی» هرروزه [باز] تولید می‌شود؛ این جاست که با سیاسی‌سازی فضای «خصوصی» سیاست برابری و غیر حاکمانه شکل می‌گیرد و از همین جا برای بازپس‌گیری، برای حکومت‌زدایی از فضاها، اجتماعی و سیاست، دورخیز می‌کند. به خوبی قابل تصور است که جامعه‌ی مدنی رهایی‌یافته از وابستگی‌ها و وفاداری‌های حامی‌پرورانه‌ی اصلاحات در رفت‌وبرگشت‌هایش با شبکه‌های بازتولیدی خود از ابزار و منابع مهم سرایت و اشتداد سیاست برابری بوده است.

این ادعا و فرض تنها گرده‌ای است از یکی از امکان‌هایی که زمین مذاب پساژینا بر بدن «ما» تحمیل می‌کند؛ زمینی بسا پویاتر و پر جوش و خروش‌تر از زمین لرزان ۸۸ که خروج از فضای زمین‌زدوده‌ی اصلاحات و برآمدن «نامیدن تعلیق» را ممکن کرد؛ تلاشی است برای نام‌گذاری وضعیتی غیر-تعادلی، زایا و البته مخاطره‌آمیز که در فضای او هام برجای‌مانده از اصلاحات، فضای لبریز از نوستالژی فورديسم و خواست تسخیر دولت به تعلیق در می‌آید؛ آزمایشی است برای بازنامیدن تعلیق از چشم‌انداز گسستی که نامش زن-زندگی-آزادی است.

^۱ ن.ک. طرح پرسش مجله‌ی انکار در گفت‌وگو با مراد فرهادپور و پاسخ او (فرهادپور ۱۴۰۱، ۶-۵).
^۲ با وجود پیشینه‌ی فردی و همه‌ی ارجاعات به مارکس (مثلاً ۱۳۹۹؛ ۱۴۰۰) نیکفر - همان‌طور که در ادامه با تفصیل بیشتری نشان خواهم داد - در خوانش جهان مدرن/سرمايه‌داری و جایگاه ایران در آن رویکردی مدرنیستی اتخاذ می‌کند، حتی آن‌جا که به نقد برخی شارحین آن، مثل پارسونز و لومان،

می‌پردازد (۱۳۹۹، ۶-۷). در نوشته‌های او کم‌ترین اثری از آن سنت مارکسیستی که در نقد مارکس مدرنیست و نگاه استعماریش و از منظر «محیط غیر سرمایه‌داری» (Luxemburg 2003) سرمایه‌داری، جهانیت آن و همزمانی رادیکال و مشروط‌ساز اجزایش را پروبلماتیک می‌کند: مثل نظریه‌ی وابستگی، نظام-جهان، پسااستعماری، فمینیسم، نمی‌توان یافت.

منابع

آبراهامیان، یرواند. ۱۳۷۹. *ایران بین دو انقلاب. از مشروطه تا انقلاب اسلامی*. ترجمه احمد گل‌محمدی و محمد ابراهیم فتاحی. چاپ پنجم. تهران: نشر نی، ابادری، یوسف. ۱۴۰۱. *بنیادگرایی بازار*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

بیل، جیمز آلین. ۱۳۸۷. *سیاست در ایران. گروه‌ها، طبقات و نوسازی*. ترجمه علی مرشدی‌راد. تهران: اختران.

بنیامین، والتر. ۱۳۷۵. «تزهایی درباره فلسفه تاریخ». ترجمه مراد فرهادپور. *ارغنون* ۱۱ و ۱۲: ۳۱۷-۳۲۸.

توفیق، ابراهیم و همکاران. ۱۳۹۸. *نامیدن تعلیق؛ برنامه‌ای پژوهشی برای جامعه‌شناسی تاریخی انتقادی در ایران*. تهران: مانیا هنر.

توفیق، ابراهیم. ۱۴۰۰. *بازآرایی امپراتوری. چشم‌اندازی به اقتصاد سیاسی دولت مدرن در ایران*. چاپ دوم. تهران: گام نو.

توفیق، ابراهیم/یوسفی، سیدمهدی. ۱۴۰۰. «سیاست فضا و سرایت «کورپورامونی»: پاره‌هایی درباره‌ی تهران محوری». در *پیرامون مشروطه. سه مقاله درباره‌ی ولایات و مرکزگرایی*، آرش خازنی و دیگران. تهران: گام نو.

دغاقله، عقیل. ۱۴۰۱. «فرودرستی و لحظه‌ی انقلابی ژینا». *نقد اقتصاد سیاسی*.

<https://pecritique.com/wp-content/uploads/2023/03/aghil-daghagheleh-subalternity-and-revolutionary-moment.pdf>

دلوز، ژیل. ۱۴۰۳. *نیچه و فلسفه*. ترجمه عادل مشایخی. چاپ دهم. تهران: نشر نی.

فرهادپور، مراد. ۱۳۹۷. «ادغام/انزوا. گفتگو با مراد فرهادپور درباره اعتراضات دی‌ماه و روند

تحولات کنونی». *تر یازدهم*.

<http://thesis11.com/Images/Pdf/6428/ArticleFile.pdf>

فرهادپور، مراد. ۱۴۰۱. «ملزومات استراتژیک «نه گفتن» به وضعیت؛ جبهه‌ی واحد و دمکراسی خواهی. گفتگوی «انکار» با مراد فرهادپور درباره‌ی خیزش «زن، زندگی، آزادی»». نشریه انکار: ۶-۵.

<https://enkarmag.com/media/static/pdfs/InterviewWithFarhadpoo.r.pdf>

مالجو، محمد. ۱۴۰۲. «موانع رشد اقتصادی در ایران: سنجش اسلام سیاسی و نولیبرالیسم». وبینار نشریه کریتیک. <https://www.youtube.com/watch?v=XM57YfAlnsQ>.
نیکفر، محمدرضا. ۱۳۹۹. «تعلق داشتن، تعلق نداشتن - بررسی عمومی مسئله‌ی انتگراسیون». رادیو زمانه. <https://www.radiozamaneh.com/569805>.

نیکفر، محمدرضا. ۱۳۹۷. «انقلاب دوبنی ۱۳۵۷: موضوع سنت و تجدد، نگاهی به وضعیت کنونی». رادیو زمانه. <https://www.radiozamaneh.com/429929>.

نیکفر، محمدرضا. ۱۴۰۰. «تعلق داشتن، تعلق نداشتن ۲: مسأله‌ی پایدار انتگراسیون در ایران». نقد اقتصاد سیاسی. <https://pecritique.com/wp-content/uploads/2021/05/m-r-nikfar-integration-question-2.pdf>

نیکفر، محمدرضا. ۱۴۰۱. «در ایران چه می‌گذرد-۱: زن، زندگی، آزادی: کرامت و امید». رادیو زمانه. <https://www.radiozamaneh.com/734564/>

نیکفر، محمدرضا. ۱۴۰۲. «در ایران چه می‌گذرد-۱۶: اندیشه بر ستمگری». رادیو زمانه. https://www.radiozamaneh.com/773974/#_ftnref10

نیکفر، محمدرضا. ۱۴۰۳ الف. «جمهوری خواهی و ضرورت بازبایی تاریخ». رادیو زمانه. <https://www.radiozamaneh.com/835318>

نیکفر، محمدرضا. ۱۴۰۳ ب. «زمانیت تعلیق». رادیو زمانه. <https://www.radiozamaneh.com/839415>

نیکفر، محمدرضا. ۱۴۰۴. «خط سوم». رادیو زمانه. <https://www.radiozamaneh.com/863621>

ولی، عباس. ۱۴۰۳. «متافیزیک ابژه و سرنوشت تلخ سوژه‌های غیرطبقاتی. سنجش بنیادگرایی
تخیلی محمدرضا نیکفر». *نقد اقتصاد سیاسی*. [https://pecritique.com/wp-
content/uploads/2024/10/abbas-vali-metaphysics-of-object.pdf](https://pecritique.com/wp-content/uploads/2024/10/abbas-vali-metaphysics-of-object.pdf)

هارت، مایکل، و ساندرو متزادرا. ۱۴۰۳. «رژیم جهانی جنگ». ترجمه صادق خداکرمیان و علی
عزیزی. *نقد اقتصاد سیاسی*. [https://pecritique.com/wp-
content/uploads/2024/05/global-war-regime.pdf](https://pecritique.com/wp-content/uploads/2024/05/global-war-regime.pdf)

Arendt, Hannah. 1993. *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*. New York: Penguin.

Arjomand, Said Amir. 1988. *The Turban for the Crown. The Islamic Revolution in Iran*. New York: Oxford University Press.

Brown, Wendy. 2010. *Walled States, Waning Sovereignty*. New York: Zone Books.

Hardt, Micheal, and Antonio Negri. 2000. *Empire*. Cambridge: Harvard University Press.

Kößler, Reinhart. 1994. *Postkoloniale Staaten. Elemente eines Bezugsrahmens*. Hamburg: Deutsches Übersee-Institut.

Luxemburg, Rosa. [1913] 2003. *The Accumulation of Capital*, trans. Agnes Schwarzschild. New York: Routledge.

Mezzadra, Sandro, and Brett Neilson. 2019. *The Politics of Operations. Excavating Contemporary Capitalism*. Durham and London: Duke University Press.

Reckwitz, Andreas. 2024. *Verlust. Ein Grundproblem der Moderne*. Berlin: Suhrkamp.

Towfigh, Ebrahim, and Seyed Mehdi Yousefi. 2025. "Why do we need a new Sociology of Revolution? The (Im)Possibility of Zan-Zendegi-Azadi". *International Research Group on Authoritarianism and Counter-Strategies*. [https://irgac.org/articles/why-do-we-need-a-
new-sociology-of-revolution](https://irgac.org/articles/why-do-we-need-a-new-sociology-of-revolution).

Kayhan Valadbaygi. 2020. "Hybrid Neoliberalism: Capitalist Development in Contemporary Iran". *New Political Economy*, DOI: [10.1080/13563467.2020.1729715](https://doi.org/10.1080/13563467.2020.1729715).