

«منطق سرمایه» یا «بورژوازی اسلامی»؟

پیرامون دو تحلیل از کارخانه‌ی «چسب هل» تبریز

فروغ اسدیپور

افشای برخی از رویه‌های فرهنگی (و البته سیاسی) درون کارخانه‌ی چسب هل تبریز، سبب‌ساز شد تا دو مقاله‌ی تحلیلی کوتاه در این باره نوشته شود. یکی از این دو مقاله، در روزنامه‌ی «شرق» انتشار یافت به قلم عباس شهبازی و دیگری هم نوشته‌ی محمدرضا نیکفر است که در «راديو زمانه» منتشر شد^۱ (اگر مطلب دیگری هم بوده است من ندیده‌ام). این دو واکنش تحلیلی، ذهن مرا هم درگیر موضوع کرد و سبب شد تا ملامت را که بیش از هر چیز تاملاتی در باره‌ی این دو تحلیل است، و البته گاه کمی دورتر هم می‌رود، قلمی کنم. از این بابت سپاس‌گزار دو نویسنده‌ی یادشده هستم. موضوع این دو واکنش تحلیلی و مطالبی که نوشتند، فقط توصیف آنچه که در این کارخانه اتفاق افتاده، نیست؛ بلکه نام‌گذاری آن یا به عبارتی استنتاج معنایی تئوریک از این نمونه‌ی تجربی و به این ترتیب، جای دادن آن زیر یک مفهوم نظری است و پرهیز از خودسرانگی در تبیین وضعیت که به ایجاد چنین پدیده‌ی (هایی) می‌انجامد. در یکی از این نوشته‌ها معنای تئوریک این مورد تجربی با مفهوم «منطق سرمایه» بازنمایی شد و در دیگری با مفهوم «بورژوازی اسلامی».

مورد کارخانه‌ی چسب هل را کوتاه و فشرده بررسی کنیم. مکان مشخصی به نام کارخانه که قاعدتاً باید با تولید کالا، سازمان‌دهی فرایند کار، روابط صنعتی و امور تکنولوژیک مشغول باشد (در این دو مطلب و اخبار دیگری که من خواندم، داده‌های دندان‌گیری حول این موضوعات نیافتم و همین سخت شگفت‌آور است)، رویه‌های دینی همچون اجبار نماز جمعی را نیز در دستور کار خود دارد. از همین ابتدای کار روشن است که دست‌کم با دو سازوکار متفاوت از هم روبرو هستیم، سازوکار تولید و سودآوری سرمایه‌دارانه، و سازوکار اجبار آیین‌های مذهبی (و «آیین‌نامه‌های»

۱. نگاه کنید به:

عباس شهبازی: «کمدی چسب هل و کابوس شهر استثمار تام/ قوانین چسب هل، خوابی است که سرمایه برای انسان‌ها

می‌بیند؛ روزنامه‌ی شرق، ۲۸ مرداد ۱۳۹۶.

محمدرضا نیکفر: «پدیده بورژوازی اسلامی»؛ راديو زمانه، ۳۰ مرداد ۱۳۹۶.

تنبیهی و تشویقی). وجود این دو سازوکار، یکی مبتنی بر اقتصاد کالایی و دیگری مبتنی بر سیاست دینی-ایدئولوژیک حاکم بر کشور، یکی مربوط به دنیای عقلانیت سرمایه‌دارانه و دیگری متعلق به مناسبات پیشامدرن در کنار هم، و چگونگی تبیین حضور مشترک آنها در کارخانه سبب‌ساز نوشتن دو مقاله‌ی توضیحی-تحلیلی کوتاه یادشده در بالا گشته است. ادعای من این است که هر دو مقاله هنگام تبیین تئوریک این پیوند، رویکردی تقلیل‌گرایانه (فروکاستن یک جنبه از یک کل به جنبه‌ی دیگر آن) را پیشه کرده‌اند. به نظر می‌رسد اغراق نباشد اگر بگوییم که این دو رویکرد در مقابل یکدیگر قرار دارند، یکی به صراحت می‌گوید ایدئولوژی هیچ است منطق سرمایه همه چیز، و دیگری به تلویح می‌گوید منطق سرمایه هیچ است ایدئولوژی همه چیز.

نیکفر در مطلب کوتاه خود اصطلاح «بورژوازی اسلامی» را برای توصیف زیست-فرهنگ طبقه‌ی سرمایه‌دار در ایران به کار برد، اصطلاحی که پیشتر هم در پست‌های فیس‌بوکی به آن برخورد کرده بودم. من همان‌وقت که با این واژه‌سازی روبرو شدم، کامنتی انتقادی بر آن نوشتم به این مضمون: اصطلاحاتی همچون سوسیال‌امپریالیسم، کارگر جنسی، سرمایه‌داری دولتی، جنگ‌های بشردوستانه و بورژوازی (سرمایه‌داری) اسلامی، خودنقیضه‌گویند، یعنی دو طرف اصطلاح یکدیگر را نقض می‌کنند. جنگ مگر می‌تواند بشردوستانه هم باشد؟ در جنگ تنها چیزی که مطرح نیست دوستی کردن با بشریت است. کارگر جامعه‌ی سرمایه‌داری مگر می‌تواند اندام‌های جنسی خود را به «وسیله‌ی تولید ارزش اضافی» تبدیل کند؟ سرمایه‌داری بدون رقابت می‌تواند وجود داشته باشد؟ سوسیالیسم مگر می‌تواند هم‌زمان امپریالیسم هم باشد؟ در آن کامنت همچنین نوشتم اگر چنین بود که مهر و نشان‌های فرهنگی می‌توانستند چنین نقش بزرگی در توصیف «سرمایه» و سرمایه‌داری به‌طور کلی بازی کنند، در آن صورت، ماکس وبر باید نخستین کسی بوده باشد که سرمایه‌داری «مولد» باختر را در آن روزگار به صفت پروتستان ملقب کند. در حالی که می‌دانیم به‌رغم اشارات مهم وبر به نقشی که شاخه‌ی پروتستان مسیحیت در تکوین روحیات سرمایه‌دارانه بازی کرد، او خود هرگز چنین اصطلاحی را به کار نگرفت. در ادامه‌ی آن بحث اینک می‌افزایم که: مارکس و انگلس هم از یک ایدئولوژی «مولد» به نام پروتستان‌تیسیم یاد می‌کنند که به کار سرمایه‌دار «مولد» می‌آید. اما ایدئولوژی یا اعتقادات دینی (جنسیتی-نژادی) گروهی از سرمایه‌داران در یک دوره‌ی تاریخا معین را به صفتی برای توصیف یک شیوه‌ی تولید تاریخی جهان‌گستر (بی‌تفاوت به و فراسوی ایدئولوژی‌ها و اعتقادات محلی) تبدیل نمی‌کنند. یعنی این که یک شیوه‌ی تولید جهان‌گستر که منطق اصلی آن منطق سرمایه‌ی صنعتی است مبتنی بر یک نظام انباشت پیوسته‌ی سرمایه از راه دور‌پیمایی $M - C(M_p - L_p) - P - C' - M'$ [پول - کالا (مواد خام و وسایل تولید از یکسو و نیروی کار از سوی دیگر)- تولید (ارزش اضافه)- کالای جدید- پول اضافی (خودگستری ارزش) و بازگشت بخش عمده‌ای از این ارزش متحقق شده در بازار به سمت تولید]، نمی‌تواند بی‌واسطه و بی‌هیچ توضیح منسجمی به یک‌باره وصل شود به اعتقادات و پراتیک‌های دینی در یک محل خاص که احتمالاً می‌توانند در تضاد یا همسویی با منطق بالا

باشند. به نظر نمی‌توان کلی را با جزئی و عام را با خاص توضیح داد. اما اگر کلی (سهل‌گیرانه بگوییم منطق سرمایه یا منطق اقتصاد سرمایه‌دارانه) را به دقت شناسایی کرده باشیم می‌توانیم دیرتر حضور یا غیاب آن را در مراحل گوناگون تاریخی و نمونه‌های خاص پژوهش کنیم تا شباهت و تفاوت «جزئی» (مثلا اقتصاد سرمایه‌دارانه در ایران) با «کلی» را به نحوی روش‌مند شناسایی و فهم کنیم. قاعدتا، با توجه به غلبه‌ی آموزه‌ها و پراتیک‌های دینی در ساختار حکومتی ایران، ایدئولوژی موضوعی حاشیه‌ای نمی‌تواند باشد، که برعکس پراهمیت نیز هست برای هر بحثی درباره‌ی تاریخ، اقتصاد، سیاست و فرهنگ در این جامعه. جلوه‌گری این پراتیک‌ها در یک بنگاه تولیدی خاص هم نمونه‌ای تجربی و مشخص در اختیار ما می‌گذارد تا بتوانیم پیوند و تنش بین «تولید سرمایه‌دارانه» و «ایدئولوژی اسلامی» را مشاهده کنیم.

متأسفانه نویسنده‌ی مقاله‌ی روزنامه‌ی شرق، ایدئولوژی را به‌طور کامل در «منطق سرمایه» استحاله بخشیده و هیچ نسبتی میان این دو برقرار نکرده یا به بیانی هیچ «استقلال نسبی» برای ایدئولوژی قائل نشده است. همین نیز به واکنش محمدرضا نیکفر و انتشار مطلب کوتاهی از سوی او منجر شد. نیکفر در مطلب کوتاه خود تلاش کرد تا فرادستی ایدئولوژی را در اقتصاد ایران نشان بدهد. اعتراض من این است که نمی‌توان دو پدیده‌ی خاص به نام‌های سرمایه‌داری و پراتیک اقتصادی-سیاسی-فرهنگی حاکمیت اسلامی را که دارای تاریخ تکوین مشترکی نیستند، از سازوکارهای یکسانی بهره نمی‌برند، و به‌طور کلی در پیوندی پرتضاد با هم به سر می‌برند، با یک اصطلاح اقتصادی-ایدئولوژیک «بورژوازی (سرمایه‌داری) اسلامی» کنار هم نشانند و تعریف و تبیین روشنی از این پیوند به دست داد. یکی منطقی اقتصادی است و دیگری منطقی ایدئولوژیک، از یک جنس نیستند، از قدرت یکسانی هم برخوردار نیستند. مناسبت دارد استقلال نسبی هر یک از این دو عنصر را در صورت‌بندی اقتصادی-سیاسی-فرهنگی ایران معاصر به رسمیت بشناسیم و از کاهش یکی به دیگری پرهیز کنیم.

هدف من اینجا این است که هر دو مقاله را بررسی کرده و نشان بدهم که هر یک تنها بر یک وجه از این کل خم شده‌اند در حالی که مفصل‌بندی این دو وجه در سطوح گوناگون تحلیل از نظر دور مانده است.

بررسی مطلب نخست

ساختار مقاله‌ی نخست به‌طور خلاصه چنین است:

(۱) در قسمت نخست، رویه‌های فرهنگی-دینی حاکم بر فضای کارخانه توصیف و بیان می‌شوند.

۲) در قسمت دوم، نویسنده به اعتراض لیبرال‌ها می‌پردازد که از چسباندن اتیکت «سرمایه‌داری» بر رویه‌های فرهنگی بالا ناخشنودند. در این قسمت می‌خوانیم (نباید گذاشت که تحلیل‌گر لیبرال): «چه با ارجاع به «شخصیت» مدیر شرکت، چه با ارجاع به «عقب‌ماندگی» ساخت سیاسی، اجتماعی و فرهنگی جامعه، سرمایه‌داری را از «خون و کثافتی که از سر تا پا و از تمام منافذش... بیرون می‌زند، پاک کند». بعد هم نتیجه می‌گیرد که تمام این ارجاعات لیبرالی یک هدف دارند: «نجات سرمایه‌داری از دست تجلی‌های شدید آن».

۳) در قسمت سوم، نوبت می‌رسد به طرح یک رویکرد علمی به مسئله‌ی خلیل نظری و کارخانه‌ی چسب‌هل. در این مورد می‌خوانیم: «در مقابل، رویکرد علمی به پدیده‌ی خلیل نظری و چسب‌هل، نباید گیر انواع و اقسام روان‌شناسی‌گرایی یا گفتمان‌های گوناگون عقب‌ماندگی فرهنگی و اجتماعی بیفتد. مسئله‌ی شخص خلیل نظری نیست، زیرا در سرمایه‌داری، اشخاص به تجسم انسانی مقوله‌های اقتصادی، حاملان مناسبات و منافع خاص طبقاتی (برگرفته از پیش‌گفتار چاپ نخست جلد یکم سرمایه) بدل می‌شوند. همچنین، مسئله‌ی پسماندهای فرهنگی کهنه هم نیستند، زیرا این تعریف و به‌کارگیری این به اصطلاح پسماندهای فرهنگی درون سامانه‌های انضباطی و تنبیهی مدرن است که باعث نقش‌آفرینی این پسماندها در فرایند کنترل اجتماعی می‌شود».

۴) در قسمت چهارم، حاکمیت منطق سرمایه بر این کارخانه بررسی می‌شود: «کارخانه چسب‌هل و قوانینش، درباره منطق عمل سرمایه به ما چه می‌گوید؟ این کارخانه پیش از هر چیز یک بنگاه تولیدی سرمایه‌دارانه است؛ یعنی بنگاهی است که جهت‌گیری اصلی فعالیت‌هایش، تصاحب ارزش اضافی تولیدشده به دست کارگران است». پس از این قسمت هم پرسیده می‌شود که آیا منطق یا ذات سرمایه در تقابل با رویه‌های فرهنگ دینی نیست؟ آیا سرمایه که میل به تمامیت‌گری دارد، می‌تواند با قواعد مذهبی زمان‌بری همچون نماز کنار بیاید؟ آیا این رویه‌های دینی ائتلاف زمان با روح فعالیت سرمایه‌دارانه در تضاد نیستند؟

۵) در قسمت پنجم، به پرسش مهم بالا پاسخ داده می‌شود: سرمایه علاوه بر تولید عدد، به تولید آدم هم علاقمند است. «سرمایه نه تنها نیاز دارد که رشد عددی مداوم داشته باشد، بلکه به سوژه‌های سربزه‌زیر هم نیاز دارد که اساساً باید از انسان‌های آزاد به توابعی از سرمایه بدل شوند».

۶) در قسمت ششم و پایانی مقاله، به «گیر روانشناسی» منتقدان هم پاسخ داده می‌شود. پاسخ این است که: «حالت خداگونه مدیرعامل و کیش شخصیت خلیل نظری را ذیل همان تجسم مقوله‌های اقتصادی باید نگریست. کارخانه‌ی چسب‌هل، کابوس‌شهر سرمایه است؛ یعنی جایی که سرمایه، با همراهان ایدئولوژیکش، توانسته یک سامانه‌ی کنترلی تام بسازد و آن را با ایده مالکیت خصوصی توجیه کند... میل به تمامیت‌خواهی سرمایه، خود را در تجسم‌های انسانی‌اش نیز نشان می‌دهد».

انتقاد اصلی من به خط استدلالی مطلب بالا این است که برای توضیح یک نمونه‌ی خاص که اتفاقاً به شدت خودویژگی‌های «بورژوازی ایرانی» زیر سیطره‌ی حکومت اسلامی را نشان می‌دهد، مقوله‌های کلان روش‌شناختی مارکس را پیش می‌کشد و بدون هیچ میانجی تاریخی و تحلیلی، هر آنچه در این مورد خاص می‌دلند را به پای موجودیتی عام به نام «منطق سرمایه» می‌نویسد. حتی وقتی می‌خواهد گیر روانشناسی خلیل نظری نیفتد، باز هم با توسل به عبارت مشهور مارکس، شخصیت و منش این مدیرعامل را نیز همچون «تجسیدیابی مقولات اقتصادی» توضیح می‌دهد. در پاسخ به گیر پس‌مانده‌های فرهنگی و عقب‌ماندگی سیاسی و فرهنگی نیز می‌گوید که اگر نبود این «سامانه‌های انضباطی و تنبیهی مدرن»، ایفای نقش این «پسماندها در فرایند کنترل اجتماعی» هم ناممکن می‌شد. گمان می‌کنم منظور نویسنده این باشد که کارخانه‌ی مدرن الزام عملی به این پسماندها را ایجاب می‌کند. به بیانی «منطق سرمایه» است که اعمال چنین پراتیک‌های «عقب‌مانده» ای را ضرورت می‌بخشد. (یک پرسش کمی اکستریم می‌تواند این باشد که یعنی اگر کارخانه‌ی مدرن نداشتیم این پراتیک‌های عقب‌مانده را نیز شاهد نبودیم؟). نویسنده‌ی مطلب در قسمت پنجم نوشته (تقسیم‌بندی من) به این پرسش، پاسخ مثبت داده است: «سرمایه نه تنها نیاز دارد که رشد عددی مداوم داشته باشد، بلکه به سوژه‌های سربه‌زیر هم نیاز دارد که اساساً باید از انسان‌های آزاد به توابعی از سرمایه بدل شوند ... مسئله، احترام به نماز به‌عنوان مناسکی دینی نیست، بلکه انقیاد کارگران زیر یک سامانه انضباطی سفت و سخت است».

حتی اگر بپذیریم که «سرمایه» به «سوژه‌های سر به‌زیر» نیاز دارد، باز نمی‌توان پذیرفت که «سرمایه» همه جا همین سربه‌زیری را از کارگزارانش می‌خواهد که خلیل نظری. اصولاً وقتی از «سرمایه» به‌عنوان یک کلان‌سوژه‌ی خودآیین حرف می‌زنیم، منظورمان همان سرمایه‌داری ناب است^۲ که در آن، سوژگی انسان‌ها در سوژگی سرمایه بلعیده شده است، یا به بیانی، مناسبات انسانی به واسطه‌ی منطق اقتصاد کالایی میانجی‌گری می‌شوند و رابطه‌ی مستقیمی بین انسان‌ها وجود ندارد. دولت و ایدئولوژی در یک چنین فضایی به پشت صحنه رانده شده‌اند و در سطح کنونی تجرید، به‌طور موقت، از نقش‌آفرینی آنها چشم‌پوشی شده است. درحالی‌که این‌جا خلیل نظری به‌طور مستقیم با کارگزارانش سروکار دارد و سربه‌زیری مورد نظر خود را به واسطه‌ی حضور یک ایدئولوژی حکومتی-دولتی به آنان تحمیل می‌کند. فقط به میانجی تاریخی کردن «سرمایه» است که می‌توان از سامانه‌های انضباطی سخن گفت، چون چگونگی ایجاد و پیدایش آنها و همچنین کارکرد آنها به جوامع تاریخی مشخص، سازوکارهای تنبیهی و تشویقی دولت، دستگاه‌های ایدئولوژیک دولتی و به جز آن، شکل‌گیری هویت جمعی و مقاومت طبقه‌ی کارگر، و سطح عمومی فرهنگ یک

۲. نگاه کنید به: فصل‌هایی از کتاب رابرت آلبریتون «رویکردی ژاپنی به مراحل توسعه‌ی سرمایه‌دارانه» که به ترجمه‌ی مانییا به‌روزی در تارنمای کارگاه دیالکتیک انتشار یافته است؛ بخش‌هایی از مصاحبه با توماس سکین به ترجمه‌ی محمد عبادی‌فر در همین تارنما، و همچنین کتاب «واسازی و اقتصاد سیاسی» به قلم آلبریتون و با ترجمه‌ی فروغ اسدپور. نشر پژوهش.

جامعه مربوط است. به زبانی مشخص تر باید گفت که در سال ۱۳۹۶ در کارخانه‌ی چسب هل تبریز، و در دل یک بستر گسترده‌تر سیاسی-ایدئولوژیک است که به کمک «خلاقیت» خلیل نظری، امکان ایجاد یک چنین سامانه‌ی انضباطی مهیا شده، و به همین جهت هم نمی‌توان آن را به «ذات» یا «میل» سرمایه ربط داد. چه در کشورهای این سوی جهان، مناطقی که «سرمایه» به لحاظ تاریخی و نهادی جای پای محکم‌تری دارد، به جا آوردن آیین‌های دینی امری خصوصی تلقی می‌شود که شخص می‌تواند در هنگام تنفس یا وقتی که به کار تخصیص داده نشده است، به انجام آنها بپردازد. اگر «سرمایه» در این سوی جهان در نماز و روزه‌ی کارگر خود دخالت نمی‌کند، چگونه است که «سرمایه» در آن سوی جهان (در این کارخانه) نماز را برای کارگرنش اجباری می‌کند؟ همان‌طور که «دولت» در این سوی جهان به نازایی آموزگار یا لهجه و گویش او کار ندارد، اما همین «دولت» در ایران با این موارد کار دارد.^۳

اصطلاح «انسان‌های آزاد» هم اصطلاح عجیبی است. آیا آزاد در معنایی است که مارکس در کاپیتال جلد یکم هنگام بررسی سپهر گردش، سپهر برابری، آزادی و بهشت بنام، بحث می‌کند، یا منظور از «انسان‌های آزاد» چیز دیگری است مثل «شهروندان آزاد» که در جوامع سرمایه‌داری واجد دمکراسی پارلمانی به آدم‌ها اطلاق می‌شود؟ آن وقت این بحث پیش خواهد آمد که مگر در ایران شهروند آزاد هم داریم؟ نکته این است که در بحث بالا دقیقاً معلوم نیست ربط سرمایه به این «پسماندهای فرهنگی» چیست. آیا این پسماندها با منطق سرمایه سازگارند، دل‌خواست آن هستند، یا ربط دقیقی به آن ندارند؟ چرا منطق سرمایه در کشورهای دیگر به چنین پسماندهایی متوسل نمی‌شود تا «انسان‌های آزاد» را به تبعیت از خود وادارد؟ یا این پسماندها در جوامع دیگر (پیشرفته‌تر از ایران) وجود ندارند، یا «سرمایه» جرات دست‌گشودن به سوی آنها را ندارد. باز وضعیت مشخص است که «میل سرمایه» را تعیین می‌کند.

نابسنده‌ی تئوریک مطلب روزنامه‌ی شرق آنجا است که با خواندن آن معلوم نمی‌شود سرمایه چیست، سرمایه‌داری کدام است، ایدئولوژی اسلامی چیست، و این ایدئولوژی چه نقشی در سرمایه‌داری (ایران) بازی کرده و می‌کند. ظاهراً این‌جا با یک مورد مشخص یعنی کارخانه‌ی چسب هل تبریز و مدیر عامل آن خلیل نظری روبرو هستیم، اما نویسنده‌ی مطلب از این مورد مشخص به استنتاج کلیاتی چنان کلان همچون منطق سرمایه و ذات آن به‌طور عام می‌رسد. باید از خودمان بپرسیم که آیا منطق سرمایه در جنرال موتور آمریکا، در زیمنس آلمان و در چسب هل تبریز یکی است و عملکرد یکسانی دارد؟ می‌توان گفت که هر سه‌ی آنها «تجلیات» ذات سرمایه هستند و آن «ذات» ارجاع به «ساخت سیاسی، اجتماعی و فرهنگی جامعه»‌ی آمریکا، آلمان و ایران را زائد می‌کند؟ اگر چنین نظری داشته باشیم در این صورت باید گفت که به جای خداوند قادر متعال دین، خداوند قادر متعال سرمایه را نشانده‌ایم که تمامی هستنده‌های جامعه‌ی سرمایه‌داری چیزی نیستند مگر «تجلیات» روح بیکران همه‌جا حاضرش، گیرم که

۳. «ممنوعیت استخدام معلمان نابارور یا دارای لهجه غلیظ در ایران». بی. بی. سی. فارسی؛ ۱ شهریور ۱۳۹۶.

مورد کارخانه‌ی چسب هل یکی از «تجلیات شدید» آن باشد. هنگام استفاده از کاپیتال و روش مارکس باید مراقب بود که به دام رادیکالیسم کم‌حوصله، تفسیرهای میان‌بری، و برجھیدن از موانع واقعی و مفهومی برای کوتاه‌کردن مسیر تحلیل نیفتیم. تاریخ، به بیان روی باسکار نظام باز است، جایی که «منطق‌های درونی و قانون‌مندی‌ها» سر جای خود نیستند، یعنی سازوکارهای گوناگونی با هم ترکیب شده‌اند که کار شناسایی حدود کارکرد این منطق‌ها را اگر نه ناممکن، دست‌کم دشوار می‌کند.

در قسمت سوم مقاله از رویکرد علمی به موضوع تحلیل می‌خوانیم. ولی خواننده تا پایان مقاله چه چیزی همان محکوم کردن انتقادهای «لیبرال»ها و انکار رویکرد «عقب‌ماندگی» با ارجاع به عبارت مشهور مارکس دستگیرش نمی‌شود. به این ترتیب رویکرد علمی مترادف می‌شود با فروکاستن جزئی به کلی، و خاص به عام. به همین جهت نیز «تجلیات» تاریخی یک جامعه‌ی به‌غایت پیچیده همچون ایران به‌سان «تجلیات» ذات سرمایه تفسیر می‌شود. این‌جا است که فرق این رویکرد با رویکرد دینی که منتقد آن هستیم، کم‌رنگ می‌شود. مگر نه این که اهالی دین هم همه‌ی «پدیدار»های این جهان را به ذات همه‌جا حاضر و همه‌گونه توانای خداوند منتسب می‌کنند؟

پرسش من از این رو باید جدی گرفته شود که در این مقاله جز از منطق سرمایه از هیچ عاملیت دیگری، مثلاً دولت، یا کارگران سخن نمی‌رود. با این که می‌دانیم مشغول بررسی یک مورد تجربی خاص و شاهد عاملیت مدیری به نام خلیل نظری هستیم. همه‌چیز، «عقب‌ماندگی سیاسی و فرهنگی، پسماندهای فرهنگی، و روان‌شناسی فردی و اجتماعی»، از زمین تحلیل کنار گذاشته می‌شوند تا نقش‌آفرینی منطق سرمایه بحث شود. به‌میان کشیدن عبارت بسیار ویژه‌ی مارکس «انسان‌ها همچون تجسیدیابی مقولات اقتصادی» را نیز باید در این راستا فهم کرد. اما این فرضیه‌ی روش‌شناختی مارکس در کاپیتال با فرضیه‌ی شئی‌واره‌شدگی تام اجتماعی تکمیل شده است که فقط هم در یک سطح از تحلیل سرمایه‌داری به کار گرفته می‌شود، تحلیل منطق و سازوکارهای درونی سرمایه در حالت «ناب» آن. یعنی همان‌جایی که قانون‌مندی‌ها «سر جای خود» هستند، چون وارد نظام باز تاریخ نشده‌اند و به‌همین دلیل هم شناسایی آن‌ها به‌علت ترکیب با سازوکارهای دیگر دشوارتر نشده است. به‌هنگام توصیف وضعیت یک شرکت (خصوصی! آن هم در ایران) نمی‌توانیم پای سرمایه به‌طور عام، سرمایه در حالت ناب را وسط بکشیم؛ زیرا که ایجاد چنین رابطه‌ی مستقیم و به‌ظاهر بی‌دردسری به معنای برجھیدن از تاریخ و فدا کردن انسجام نظری و تحلیلی در پای توضیح نمونه‌های تجربی خواهد بود.

در قسمت چهارم مطلب، از تعارض بین منطق سرمایه و رویه‌ی فرهنگی نمازخواندن پرسش می‌شود، و بلافاصله این تعارض بدون هیچ دردسری با میل سرمایه به سیطره‌ی کیفی بر آدم‌ها از صورت مسئله حذف می‌شود. البته سرمایه به‌منزله‌ی ارزش خودگستر که میل به بی‌کرانگی دارد و کمی‌کردن تمام زندگی اجتماعی؛ ناچار است با مولع

برآیند کرده از دنیای ارزش‌های مصرفی (به‌ویژه طبیعت و کارگر به‌عنوان دو مانع جدی درونی و بیرونی) بجنگد تا آنها را مقهور و رام خود کند. این ذات سرمایه است اما چگونگی این نبرد، چگونگی مواجهه‌ی سرمایه با این دو ارزش مصرفی بسیار خاص، و نتیجه‌ی آن، امری نیست که بتوان بی‌واسطه به رویه‌های فرهنگی و دینی اعمال‌شده در این کارخانه‌ی مشخص نسبت داد. واقعیت این است که از دیدگاه منطق سرمایه (در سطح ناب) و به‌جز آن از منظر عقلانیت معمول سرمایه‌داری و سرمایه‌داران، نمازخواندن کارگران نه‌تنها اتلاف وقت است که پراتیک‌های دینی آنها، تا زمانی که نظم محل تولید و همبستگی بین بخش‌های مختلف سازمان تولید را به‌هم نزنند، ربطی به سرمایه‌دار (همان تجسد مقولات اقتصادی) ندارد. اما چگونه است که در ایران (مورد مشخص کارخانه‌ی چسب هل تبریز) برخورد با اتلاف وقت تا این اندازه سهل‌گیرانه است؟ برخورد علمی در واقع روشن کردن خاص‌بودگی‌ها و تعیینات خودویژه‌ی یک پدیده است، تا پدیده و زندگی درونی آن کاملاً تصریح شود. تحمیل طرح‌واره‌ی مفهومی و کلیشه‌های تئوریک بر یک پدیده‌ی خاص، مثال همان نقد مارکس بر هگل است که نباید به‌دنبال یافتن پیکر برای منطق بود، روال کار باید برعکس باشد، پی‌جوی منطق پیکر باید بود. درحالی‌که در یک نمونه‌ی تجربی نظیر کارخانه‌ی چسب هل تبریز با سازوکارهای گوناگونی (سرمایه، دین، دولت، نهادهای غیردولتی، کارگران و نظایر آن) روبرو هستیم، نسبت‌دادن پراتیک‌های دینی به منطق سرمایه چندان علمی نیست.

نویسنده در قسمت ششم متن (بنا به قسمت‌بندی من) این کارخانه را «کابوس شهر سرمایه... یعنی جایی که سرمایه، با همراهان ایدئولوژیکش، توانسته یک سامانه کنترلی تام بسازد و آن را با ایده‌ی مالکیت خصوصی توجیه کند» می‌نامد. اینجا به‌ناگهان شاهد یک چرخش از رویکرد تک‌عاملی به رویکرد دوعاملی هستیم. منطق سرمایه که تاکنون تنها نقش‌آفرین بحث بود، اینک با «همراهان ایدئولوژیکش» درهم‌می‌آمیزد. یعنی چیزی به نام سرمایه داریم و چیزی هم به نام همراهان ایدئولوژیک سرمایه؛ اما علت ایجاد چنین تمایزی بین سرمایه و همراهان ایدئولوژیکش را نخواهیم دانست. علت، احتمالاً باید این باشد که نویسنده‌ی مطلب نیز تعارض بین «منطق سرمایه» و کارکرد ایدئولوژی را حس می‌کند و خود را ناچار از ایجاد تمایز بین آنها می‌بیند.

با این حال، نویسنده‌ی مطلب در پایان رفتارهای بیمارگونه‌ی خلیل نظری را نیز بنا به همان استدلال شئی‌واره‌شدگی کامل به «تمامیت‌خواهی سرمایه» و «تجلی‌یابی» ذات آن در کالبد انسانی مدیرعامل کارخانه ربط می‌دهد و هیچ جایی برای «شخصیت» خود خلیل نظری نمی‌گذارد. سرمایه کاملاً بر خلیل نظری چیره شده است؛ خلیل نظری در یک کلام چیزی نیست مگر حلول روح (سرمایه) در کالبد اتفاقی یکی از مخلوقاتش.

نیکفر به‌درستی به این نابسندگی تئوریک انتقاد می‌کند و مدیرعامل این بنگاه اقتصادی را بیش از هر چیز تجلی‌یابی یک فرهنگ نسبتاً عمومی در اقصای به‌ویژه فوقانی جامعه، یعنی فرهنگ ریاکاری، تزویر، رانت‌خواری و امتیازوری از

حاکمیت اسلامی می‌داند (فرمول‌بندی از من است).

بررسی مطلب دوم

همان‌طور که در بالا گفتیم به نظر می‌رسد اگر مطلب نخست، خاص‌بودگی مورد کارخانه‌ی چسب هل تبریز را به منطق عام سرمایه، بی‌توجه به صورت‌بندی اقتصادی-اجتماعی-فرهنگی ایران، فرومی‌کاهد، مطلب دوم (نوشته‌ی نیکفر) این خاص‌بودگی را بی‌کم‌وکاست به فرهنگ و ایدئولوژی اسلامی حاکم بر این صورت‌بندی نسبت می‌دهد. این مطلب زوایای دیگری از تاریخ کشوری به نام ایران را هم بحث می‌کند، نظیر موضوع انباشت اولیه و انباشت در دوره‌ی پهلوی‌ها و سپس دوره‌ی حکومت اسلامی، که چون این بحث‌ها بسیار مختصرند و بدون ارجاعات دقیق، نیازی به بررسی آن‌همه در این نوشته نمی‌بینم.

کم‌داشت‌های بحث دوم از دیدگاه من عبارتند از فقدان یک پژوهش حاد و دافقی در چیستی و کارکرد اقتصاد سرمایه‌دارانه، که شامل این بنگاه اقتصادی (کارخانه) هم می‌شود و فقدان اشاره به روابط بین‌الملل، به معنای رابطه‌ی دولت‌های (سرمایه‌داری) مرکز با دولت‌ها (و صورت‌بندی‌های اجتماعی) حاشیه، و استفاده‌ی آنان از سازوکارهای قدرت دولتی، نهادهای بین‌المللی و نیز سازوکارهای بازار جهانی برای انتقال بحران‌ها به گردهای مناطق ضعیف جهان، و همچنین سازش با هر وضعیتی (اگر نگوئیم دامن‌زدن به و تشدید این وضعیت‌ها) در کشورهای حاشیه، فقط به این شرط که منافع آنها تهدید نشود. زورگویی‌ها و جنگ‌افروزی‌هایشان بماند.

نیکفر وزن اصلی بحث را روی فرهنگ تزویر و امتیازوری سرمایه‌داری (بورژوازی) اسلامی می‌گذارد و به رویه‌ای فرهنگی این بورژوازی یا سرمایه‌داری می‌پردازد که در همه‌حال از حاکمیت اسلامی تغذیه می‌کند، از نظام ولایی امتیازور شده و برای بقای خود به وجود آن محتاج است. با این توصیفات که مقاله به دست می‌دهد، دیگر نمی‌توان از «بخش خصوصی» یا اصولا کارکردهای سرمایه‌دارانه در ایران سخنی گفت. زیرا که این سرمایه‌داران «خصوصی» نیازمند مرحمت‌های دستگاه دینی حاکم بر کشور هستند، و بنابراین با تمکین به آموزه‌های دینی آن بیش از این که سرمایه‌دار باشند و به فعالیت اقتصادی مستقل دست بیازند، نوکرمنش و امتیازورند (شاید پروردور رفته باشم در تفسیرم از متن نویسنده، امیدوارم چنین نباشد). به جز این، نیکفر یادآور می‌شود که این سرمایه‌داران در یک زمین خونین بازی می‌کنند، گیرم پاشنه‌ی کفش بعضی‌هایشان هم خونین نباشد. لازم به توضیح نیست که زمین‌بازی در سرمایه‌داری به‌طور کلی خونین است، گیرم که در کشورهای مرکز سرمایه‌داری از تن جدا نمی‌شود، جنبش‌های اجتماعی و احزاب سیاسی (نظیر آنچه در ایران دیده‌ایم) به خاک و خون کشیده نمی‌شوند و معترضان اجتماعی را به دار و درفش نمی‌سپارند، یا خون‌ریزی طبقات پایینی جامعه را به روشنی جامعه‌ی ایران شاهد نیستیم. اما بحران‌های فراگیر اقتصادی و سیاسی در مرکز، جنگ، سرگشتگی، فقر، قحطی، و مصایب زیست‌محیطی و نظایر آن در حاشیه

که گریبان میلیاردها انسان فقیر، پناهجو، آواره، درگیر جنگ و تعرض را گرفته‌ست، از دهشت خونین بودن زمین بازی در جهان امروز چیزی کم نمی‌کند. این نیز به معنای آن نیست که بگوییم زمین بازی در ایران با زمین بازی در کشورهای مرکز هیچ تفاوتی ندارد. نکته این است که بین این زمین قرمز از خون و آن زمین بزرگتر بازی پیوندی واقعی وجود داشته و دارد (همان کم‌داستی که بالاتر به آن اشاره کردم).

البته نقطه‌ی قوت مقاله‌ی دوم این است که مولف در مقاله‌ی کوتاه خود بر آن عنصری دست می‌گذارد که به کلی در مقاله‌ی نخست غایب است؛ آن زمینه‌ی سیاسی-اجتماعی-فرهنگی که «سرمایه» باید در چارچوب آن عمل کند. خلیل نظری و نمونه‌های بسیار فراوانی نظیر او، از دل یک وضعیت سیاسی و فرهنگی خاص برآیند کرده‌اند که مهر خود را بر این «سرمایه‌داران» و هم بعضی کارکردهای سرمایه‌داری در ایران کوبیده است. اما آیا تمکین این سرمایه‌داران از نظام ولایی به معنای آن است که سرمایه‌دارانه عمل کردن را هم از یاد برده‌اند؟ بلد نیستند کارگران را در محل تولید سازمان بدهند و استشارشان کنند؟ ارزش اضافه تولید کنند و احتمالاً بر خلاف انتظار ما حتی واحد تولیدی خود را گسترش هم بدهند؟ این نکته‌ی به‌غایت مهم، این موضوع که سرمایه‌دارانه بودن این بنگاه‌های «خصوصی» چگونه است در مقاله‌ی دوم به بحث گذاشته نمی‌شود.

موضوع دیگری که نیکفر می‌توانست بحث کند ولی نکرد، این است: اگر ایدئولوژی پروتستانیسم بر «مولد» بودن تاکید می‌کرد و به همین جهت نیز برای طبقه‌ی سرمایه‌دار سخت‌کوش و امساک‌پیشه و ریاضت‌کش آغازین، کارکرد سرمایه‌دارانه داشت، ایدئولوژی اسلامی برای یک طبقه‌ی به‌اصطلاح اهل تولید ارزش اضافی چه کارکرد سرمایه‌دارانه‌ای دارد که می‌توانیم و مجاز هستیم از اصطلاح «بورژوازی اسلامی» استفاده کنیم؟ به بیان دیگر، آیا این ایدئولوژی با منطق تولید سرمایه‌دارانه هم‌پوشانی دارد یا نه در تضاد با آن عمل می‌کند؟ اشتراک و افتراق این دو عنصر برسازنده‌ی وضعیت کنونی کشوری به نام ایران در کجاست؟ نظام ولایی یا حاکمیت دینی چگونه با منطق مناسبات سرمایه‌دارانه مفصل‌بندی شده است؟ آیا مابه‌ی جان‌گرفتن و تحکیم این منطق شده است یا آن را تضعیف کرده است؟ یا یک ترکیب خاص به‌دست داده است که با پاسخ آری یا نه، به انتها نمی‌رسد. نویسنده‌ی مقاله‌ی نخست (شهرابی)، آن‌طور که از رشته‌ی استدلال مطلب برمی‌آید، هیچ تضادی بین این دو سازوکار نمی‌بیند که هیچ، حتی همپوشانی را به‌نفع «منطق سرمایه» (یادگیری اطاعت مطلق از مدیرعامل) ارزیابی می‌کند. اما پاسخ نویسنده‌ی مقاله‌ی دوم (نیکفر) به این پرسش را با توجه به جملات زیر می‌توان حدس زد: «ظاهراً دوره‌های انباشت پایان یافته بود که انقلاب درمی‌گیرد و ایدون فصل اسلامی سرمایه‌داری ایرانی آغاز می‌شود. انباشت اولیه و امکان‌سازی برای انباشت در دور جدید توسط حاج‌آقاها، آقازاده‌ها، نان به‌نرخ روزها، میدان‌دارها، بازاری‌ها، قالتاق‌ها و گروهی از مهندسان جوان مسلمان صورت می‌گیرد. جنگ نیروی تازه‌ای به انباشت می‌دهد از طریق احتکار، کارگزاران مأمور به

تهیه اسلحه و فعالیت در خارج، رانت‌خواران جدید، و کارشناسان و متخصصانی که همه‌کاره شدند، در غیاب کارشناسان قدیمی و نخبگانی از طبقه متوسط که سرکوب شدند و بخش بزرگی از آنان به خارج رانده شدند».

شاید گمانه‌زنی خام‌دستانه‌ای نباشد اگر نتیجه بگیریم که نیکفر نتیجه‌ی اتصال دین و سرمایه در جامعه‌ی ایران را «نامولد» و بیش از آن «مخرب» می‌داند. اما دو پرسش در این رابطه پیش می‌آید: ۱) اگر چنین است، یعنی اگر تاثیر ایدئولوژی اسلامی بر عملکرد منطق اقتصاد سرمایه‌دارانه مخرب بوده است، چرا می‌توان از مشروعیت کاربرد اصطلاح بوزوازی (سرمایه‌داری) اسلامی دفاع کرد و آن را ترویج نمود؟ ۲) چرا با این توصیفات هنوز هم می‌توان از «انباشت» سخن گفت؟ مگر نه این‌که منظور از انباشت، انباشت سرمایه است؟ انباشت سرمایه هم قاعدتا به معنای «رشد و توسعه‌ی اقتصاد سرمایه‌داری» است. چیزی که بنا به نظر اقتصاددانان منتقد داخل و خارج کشور، نشانه‌ای از آن در ایران امروز دیده نمی‌شود. به جز این، سرمایه هم البته انواع و اقسام دارد: سرمایه‌ی تجاری، سرمایه‌ی صنعتی، سرمایه‌ی مالی؛ و البته مدت‌هاست از نوع جدیدی به نام سرمایه‌ی قمارخانه‌ای هم سخن می‌رود که نمی‌توان واقعا سرمایه به معنای جدی کلمه (منظور من مارکسی است) ارزیابی‌اش کرد. نیکفر به انباشت کدام نوع سرمایه ارجاع می‌دهد؟ البته او در مطلب کوتاهی که نوشته، حتی یک بار هم عبارت «انباشت سرمایه» را به کار نمی‌برد، اما حدس می‌زنم منظور همان انباشت سرمایه باشد. از سوی دیگر، اصطلاح «انباشت سرمایه» نیز اصطلاحی است که از سوی بعضی از اقتصاددانان چپ‌گرای داخل ایران به سهولت استفاده می‌شود. اما از بحث‌های آنان روشن نمی‌شود که منظورشان از انباشت سرمایه دقیقا چیست؟ به‌عنوان نمونه، محمد مالجو^۴، به‌کرات از این اصطلاح استفاده می‌کند، بی‌آن‌که بحث‌های گسترده‌ی تئوریک حول این مفهوم را ضمیمه‌ی پژوهش‌ها و مصاحبه‌های خود کند. شناسایی الگوی انباشت در اقتصاد سیاسی مارکسی، معمولا همراه است با شناسایی شکل غالب سرمایه در یک دوره‌ی تاریخی معین از رشد و توسعه‌ی سرمایه‌داری (نظریه‌ی مراحل^۵) که هسته‌ی اصلی‌اش برتری سرمایه‌ی صنعتی (یعنی اولویت‌دهی به نیازهای آن) است. شکل غالب سرمایه در یک دوره‌ی مشخص تاریخی هر چه که باشد، مدل(های) انباشت و چگونگی انتشار آن(ها) در سطح جهانی و در سطح صوت‌بندی‌های اجتماعی خاص را بازنمایی می‌کند. در اقتصاد سیاسی مارکسی (با تفسیر ژاپنی-کانادایی آن) تاکنون چهار دوره‌ی تاریخی در طول حیات سرمایه‌داری شناسایی شده است: سرمایه‌داری مرکانتالیستی (تجاری)، سرمایه‌داری لیبرالیستی (صنعتی)، سرمایه‌داری امپریالیستی (مالی)، و سرمایه‌داری مصرفی (فوردیستی، اقتصاد مختلط یا میکس). بنا به این رویکرد، از دوره‌ی

۴. گفت‌وگوی پروبلماتیکا با محمد مالجو: «[زنجیره‌ی انباشت سرمایه در ایران و بحران‌های ساختاری آن](#)»، پروبلماتیکا.

۵. در این باره نگاه کنید به کتاب «واسازی و اقتصاد سیاسی»، اثر رابرت آلبریتون، با ترجمه‌ی فروغ اسدپور؛ همچنین نگاه کنید به کتاب بسیار عالی «رویکردی ژاپنی به مراحل توسعه‌ی سرمایه‌دارانه» اثر آلبریتون با ترجمه‌ی مانیا بهروزی. تاکنون سه فصل از این کتاب در تارنمای کارگاه دیالکتیک (در [اینجا](#)) انتشار یافته است. رشته‌مصاحبه‌هایی هم که از توماس سکین به ترجمه‌ی محمد عبادی‌فر در تارنمای کارگاه دیالکتیک (در [اینجا](#)) منتشر شده است، بسیار خواندنی است و مطالعه‌ی آن‌ها را به شدت توصیه می‌کنم.

فوردیستی به بعد، سرمایه‌داری وارد فاز خروج از تاریخ شده است که اینک با نام نولیبرالیسم یا سرمایه‌داری قمارخانه‌ای نیز شناخته می‌شود.^۶

فهم و توضیح دقیق‌تر سازوکارهای انباشت سرمایه در یک دوره‌ی تاریخی معین نیز منوط است به مطالعه در سازوکارهای انباشت (مدل‌های موفق آن) در کشورهای اصلی یا مرکز، تا سپس در پرتو این مطالعه به وضعیت خاص یک کشور معین مثلاً ایران بپردازیم. این روش، یعنی از کلی به جزئی، یا از عام به خاص گراییدن را نیاز داریم، چون اقتصاد سرمایه‌داری (دست‌کم تاکنون) کلیتی را تشکیل می‌دهد که اجزای آن تاحدی بیان‌کننده‌ی حرکت‌ها و گرایش‌های کلی آن هستند. بنابراین، با توجه به این حرکت از کل به جزء، از عام به خاص است که می‌توانیم همپوشانی‌ها و تضادها، همگرایی‌ها و واگرایی‌های بین مدل‌های انباشت در سطح بین‌المللی (جهانی) و سطح ملی-منطقه‌ای را بحث کنیم. برای نمونه مالجو روشن نمی‌کند که جهان کنونی در چه دوره‌ای از توسعه (یا ضدتوسعه) سرمایه‌داری به سر می‌برد، مدل‌های انباشت سرمایه در مراکز جهان سرمایه‌داری چگونه است و در این دوره‌ی خاص (که بسیاری آن را دوره‌ی گذار به پاسر سرمایه‌داری می‌خوانند) کدام شکل از سرمایه (تجاری، صنعتی، مالی، قمارخانه‌ای) دست بالا را دارد. در همین راستا باز هم مشخص نمی‌کند که در ایران با فرادستی کدام شکل از سرمایه روبرو هستیم که با ارجاع به آن می‌توانیم از «انباشت سرمایه» سخن بگوییم. خلاصه بگوییم وقتی مالجو از انباشت سرمایه سخن می‌گوید روشن نمی‌کند که (۱) چه شکلی (یا شکل‌هایی) از سرمایه در سطح جهانی غالب است و کدام شیوه‌های انباشت در سطح کشورهای اصلی اقتصاد جهانی در حال عمل است، یا به عبارتی در کدام مرحله از توسعه (یا ضدتوسعه) سرمایه‌داری به سر می‌بریم؛ و (۲) آیا ایران هم به عنوان عضوی از این مجموعه (حاشیه‌ای از سرمایه‌داری جهانی) از همین مدل‌های انباشت سرمایه پیروی می‌کند یا خیر. اگر آری باید سازوکارهای آن را هم توضیح بدهیم و اگر خیر، باز باید روشن کنیم که چرا چنین نیست. آنچه که مالجو زیر عنوان «انباشت سرمایه» شرح می‌دهد، بیش از هر چیز به یک غارت بی‌حد و حصر شبیه است. به این معنا که وضعیت توصیف‌شده در بحث‌های پژوهشی او با مقولات خاص اقتصاد سیاسی (انباشت سرمایه) پردشوار است. حدس می‌زنم، شاید، کمبود چنین بحث‌هایی در سطح اقتصادی است که نیکفر را واداشته تا اصطلاح بی‌پسوند «انباشت» را به کار ببرد.

نیکفر می‌نویسد: «این کارخانه، یک بنگاه نمونه‌ی اسلامی است، از نماز اجباری همگانی گرفته تا نگرش اسلامی به زن در آن و در نهایت بازتولید نظام ولایی به صورت اعمال ولایت مطلقه مدیر عامل بر آن. آیا حاج خلیل نظری نمونه علاقمندان به این موضوع به زودی خواهند توانست ادامه‌ی گفتارهای توماس سکین را روی تارنمای کارگاه دیالکتیک بخوانند که بخشی از آنها هم به قمارخانه‌ی جهانی مربوط است. لازم به یادآوری است که سکین همچون اونو بر این نظر است که سرمایه‌داری پس از مرحله‌ی امپریالیسم در وضعیت خروج از تاریخ قرار داشته است. آلبریتون بر این نظر است که گذار به پاسر سرمایه‌داری پس از دوره‌ی فوردیسم آغاز شد. مقاله‌ی زیر نوشتار خوبی است درباره‌ی سرمایه‌داری قمارخانه‌ای:

احمد سیف: «[سرمایه‌داری کازینویی](#)»، نقد اقتصاد سیاسی.

پدیده‌ای است به نام بورژوازی اسلامی؟ ممکن است مارکسیست‌های سخت‌کیش از کاربرد اصطلاح بورژوازی اسلامی ناراضی باشند، چون شاید گمان کنند در آن پیوند ناروایی میان زیربنا و روبنا صورت گرفته است. اما اگر آنان به حد کافی ماتریالیست باشند، یعنی به واقعیت مستقل از ذهن اصالت دهند، لازم است وجود این پدیده را به رسمیت بشناسند، آن هم نه فقط با استناد به تیپ ویژه‌ای مثل حاج خلیل کارخانه هل. بورژوازی اسلامی رکن بورژوازی ایران است و برای این که یک سرمایه‌دار در این معنا بورژوای مسلمان باشد لازم نیست حتماً با ریش و تسبیح مشخص شود و همچون حاج خلیل چسب هل رفتار کند. بورژوای اسلامی هر آن سرمایه‌داری است که در نظام ولایی امتیازور شده، استثمار می‌کند و تداوم امتیازوری خود را در نظام ولایی می‌جوید. در این معنا بورژوای اسلامی می‌تواند آن چنان هم باشد که در نگاه کلیشه‌ای دینی نشانه کامل بی‌دینی است: یعنی نه تنها فرایض دینی را به‌جا نیاورد، بلکه حتی می‌خوارگی کند و زنش در پارتی‌های خودمانی و در سفرهای خارج بی‌حجاب باشد».

گمان نکنم مارکسیست‌ها (دست‌کم آن دسته افرادی که برخورد روش‌مند با پدیده‌های اجتماعی را می‌پذیرند) با شناسایی پیوند میان سرمایه‌داری و اسلام در ایران و منطقه مشکلی داشته باشند، یا گمان کنند که به دلیل شناسایی آن، پیوند ناروایی میان زیربنا و روبنا صورت گرفته است. من نیز از آنجاکه یک رئالیست انتقادی، یا به بیان نیکفر یک ماتریالیست هستم، می‌پذیرم که اسلام در تاریخ معاصر ایران نقش برجسته و بسیار تعیین‌کننده‌ای بازی کرده است. اما گمان نمی‌کنم که بتوان اسلام را به «روبنا»ی یک «زیربنا»ی سرمایه‌دارانه در ایران تشبیه کرد. سرمایه‌داری یک امر مدرن و دیالکتیکی بوده است که با رابطه‌ی پرتنش و پرتضاد بین ارزش مصرفی و ارزش، ضرورت و تضاد، و همچنین منطق سرمایه، مراحل توسعه‌ی سرمایه‌داری، و تاریخ کشورهای مرکز و پیرامون، و نظایر آن تعریف می‌شود. سرمایه‌داری یک امر مدرن و دیالکتیکی بوده است که با مدرنیزاسیون در حوزه‌ی «زیربنا» (انقلابات پیوسته در زمینه‌ی سازماندهی تولید و نوآوری‌های تکنولوژیک) و مدرنیسم در حوزه‌ی «روبنا» (تنظیم روبنای سیاسی-فرهنگی - حقوقی- ایدئولوژیک و اداری کشور با رولبط و مناسبات سرمایه‌دارانه) و مدرنیته (تلاش برای جفت‌وجور کردن و یا متصل کردن این دو حوزه به هم از سوی دولت سرمایه‌داری) درآمیخته بوده است. به نظر نمی‌رسد که ما در طول تاریخ بسیار کوتاه «مدرن» خویش، با چنین سازوکارهایی در زمینه‌ی اقتصادی و سیاسی و حقوقی مواجه بوده باشیم، یا دست‌کم عمل موفق‌تری در این زمینه نداشته‌ایم.⁷ بنابراین، نباید نگران واکنش کلیشه‌ای از سوی مارکسی‌ها در زمینه‌ی زیربنا- روبنا بود. اما پرسش اصلی هنوز سر جای خویش هست که نقش سازوکارهای سرمایه‌دارانه در این میان چیست؟ آیا اصولاً سازوکارها و ساختارهای سرمایه‌داری حرفی برای گفتن در سازماندهی

۷. همین امر را می‌توان با عبارات و اصطلاحات طرفداران «مکتب تنظیم» هم (با ملاحظات و رزروهای خاص) توضیح داد که تحت عنوان دیالکتیک «رژیم انباشت» و «مکانیسم تنظیم» شناخته می‌شود. این دیالکتیک که من در مطلب «[روشنفکران و پروژه‌های ضد‌هژمونیک](#)» آن را با تفصیل بیشتری توضیح داده‌ام، منجر به ظهور دوره‌های مختلف تاریخی و بلوک‌های رقیب هژمونیک در چارچوب جامعه‌ی سرمایه‌داری موجود می‌شود که به نوبه‌ی خود موجب ایجاد گسست‌ها و تداوم‌ها یا به‌عبارتی دوره‌بندی‌های جدید تاریخی می‌شوند.

اقتصاد و سیاست و فرهنگ جامعه‌ی ایران داشته‌اند یا خیر؟ چه نظام ولایی هر قدر هم خودسر و خودرای باشد به مناسبات بین‌المللی و کسب درآمد از بازارهای جهانی به‌ویژه از راه صدور نفت و گاز احتیاج دارد، و برعکس بازار جهانی (دولت‌ها و شرکت‌های مرکز) هم به نفت و گاز ایران و سرمایه‌گذاری در میدان‌های نفت و گاز آن نیاز دارد. همین دوجانبگی نیز وابستگی حاکمیت اسلامی و تمایل بیشتر یک جناح از آن را به بازار جهانی در پی دارد. اگر چه نمی‌توان گفت که «منطق سرمایه» یا منطق انباشت سرمایه‌ی صنعتی در ایران، در دوره‌ی پهلوی‌ها یا حاکمیت کنونی، دست بالا را داشته است و اگر چه نمی‌توان گفت که در تاریخ «مدرن» ایران با وضعیتی روبرو بوده‌ایم که «زیربنای اقتصادی از «روبنای سیاسی-ایدئولوژیک استقلال نسبی داشته باشد، با این حال تاثیر مناسبات سرمایه‌دارانه و ورود ساختارهای آن به جامعه را نیز نمی‌توان انکار کرد و از بحث بیرون گذاشت.

به‌نظرم در رابطه با ایران، چنانچه خواهیم یک بحث تاریخی-تکوینی مفصل ارائه بدهیم، چهارعنصر تعیین‌کننده را باید در نظر داشته باشیم که به مفصل‌بندی با یکدیگر نیاز دارند: (۱) بحث شیوه‌ی تولید آسیایی (نفوذالیسم؟) در شکل‌دهی به تاریخ و حیات جامعه‌ی ایرانی (و جایگاه و کارکرد اسلام در این زمینه)؛ (۲) شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری و چگونگی مواجهه‌ی آغازین و پسین ایران با نفوذ پیوسته و ناموزون آن؛ (۳) نظام قدرت اقتصادی و سیاسی بین‌المللی برخاسته از دل تحولات (اقتصادی-سیاسی-فرهنگی-علمی) باختر (روسیه را هم در آن مدار قرار بدهیم) و رابطه‌ی این نظام بین‌الملل (امپریالیستی) و قطب‌های مختلف آن با ایران؛ و (۴) برآیش حکومت پهلوی و حکومت اسلامی از دل این شرایط (در هر دو مورد با خواست و همکاری «بیگانگان») و تبعات این حکومت‌ها برای اقتصاد و سیاست و فرهنگ جامعه. هنگامی که به این چهار عنصر و مفصل‌بندی آن‌ها توجه کافی عنایت کردیم می‌توانیم نتیجه بگیریم که آیا سرمایه‌داری (بورژوازی) ایران را در امروز خود می‌توان «اسلامی» نامید یا خیر. گمان می‌کنم همان‌قدر که بورژوازی دوره‌ی شاهنشاهی را می‌توان مثلاً «بورژوازی سلطنتی» نامید، این بورژوازی را هم بتوان «بورژوازی اسلامی» نامید. به‌نظرم باید از چرخش فرهنگی در اقتصاد سیاسی پرهیز کرد و جایگاه عناصر گوناگون برساننده‌ی صورت‌بندی اقتصادی-سیاسی-فرهنگی جامعه‌ای به‌شدت پیچیده و چندوجهی و عقب‌مانده چون ایران را در بحث‌ها لحاظ کرد.

نکته‌ی پایانی

در پایان میل دارم به پرستفاده کردن از مفهوم «منطق سرمایه» انتقادی داشته باشم. به کاربرد واژه-مفهوم «منطق سرمایه» که یک منطق صرفاً اقتصادی-کالایی (و برگرفته از یک نظریه‌ی اقتصادی ناب) است که بر سویه‌ی اقتصاد واقعی (تولید ارزش‌های مصرفی) غلبه کرده، باید کمی حساس بود. منطق سرمایه، یعنی منطق اقتصادی-کالایی در «نوعی» خلاء، عاری از مقاومت ارزش‌های مصرفی (به‌ویژه نیروی کار و طبیعت و خاص‌بودگی‌های تاریخی)،

نظریه‌پردازی می‌شود، اما در خلاء عمل نمی‌کند. برعکس در تاریخ است که باید قدرت خود را نشان بدهد و تحمیل کند خواست خود را بر جامعه. یعنی بتواند دولت و ایدئولوژی حاکم را به سازگاری با نیازهای خود (انباشت سرمایه) سوق بدهد و مقاومت طبقه‌ی کارگر و جنبش‌های اجتماعی را در هم بشکند یا به نوعی آن‌ها را تسلیم خواست‌های خود کند. به‌همین جهت هم این منطق بنا به دوره‌بندی‌های گوناگون رشد و توسعه‌ی سرمایه‌داری در تاریخ واقعی، متفاوت عمل کرده است. منطق سرمایه در دوره‌ی مرکانتالیستی (سرمایه‌داری تجاری قرن هیجدهم)، در دوره‌ی لیبرالی (سرمایه‌داری لیبرالی قرن نوزدهم)، در دوره‌ی امپریالیستی (سرمایه‌داری امپریالیستی پایان قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم)، و دیرتر در دوره‌ی فوردیستی (سرمایه‌داری مصرف‌گرای مبتنی بر اقتصاد مختلط خصوصی-دولتی در دوره‌ی پساجنگ دوم جهانی تا حدوداً اواخر دهه‌ی ۱۹۷۰ قرن گذشته)، و اینک که گاهی دوره‌ی نولیبرال می‌خوانندش (که تعریف دقیقی شاید نباشد) به یک اندازه بر اقتصاد واقعی (تولید ارزش‌های مصرفی)، بر جامعه و بر دولت فرادستی نداشته است. سرمایه در حالت ناب را نمی‌توان برای تجزیه و تحلیل یک وضعیت خاص یا یک مورد تجربی به‌کار بست. از همین رو هم تاکید مارکسیست‌های متاخر بر سطوح تحلیل را باید بسیار جدی گرفت تا به دام ذات‌گرایی، دترمینیسم اقتصادی، و یا اراده‌گرایی و چیزهایی از این دست نیفتاد.

قدر مسلم این است که در ایران با یک جامعه‌ی نیمه یا تمام پیرامونی مواجه بوده‌ایم و هستیم که تضادهای شدید درونی آن باز بر پیچیدگی بیشتر مسائل می‌افزاید. این معضل به بی‌اعتباری دستگاه‌های مفهومی عمومی و تجربیدی منجر نمی‌شود، اما به‌کارگیری آن مفاهیم عام و مجرد (خالی از پژوهش و کاوش دقیق تجربی و تاریخی) برای توضیح جامعه‌ای چنین خاص و مسئله‌ای چنین ریز (کارخانه‌ی مورد نظر) کفایت نمی‌کند و روش بحث ما را هم «علمی» نمی‌گرداند. تنها با انجام مطالعات تاریخی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی (و روش‌شناختی) و نیز گفتگوی بین نحله‌های مختلف فکر و اندیشه است که می‌توانیم بدانیم کدام مفاهیم به نحوی بهتر و کارآمدتر وضعیت موجود را توضیح می‌دهند. مشغله‌ی ما باید دیدن امر خاص در پرتو امر عمومی و غافل‌نماندن از خصوصیات امر معین و خاص باشد. بدین معنا که کشوری به نام ایران یک نمونه‌ی معین، خاص و پیچیده در بستر عمومی‌تری از خاورمیانه، آسیا و سرانجام جهان سرمایه‌داری است با همه‌ی تناقضات و شکاف‌های درونی و رشد ناموزون آن. در نتیجه باید آن را گام ه‌گام و با قرار دادن در زمینه‌ی جغرافیایی نزدیک و دور سنجید و بحث کرد. کلیشه‌پردازی و یا خاص‌گرایی افراطی به نظر نمی‌رسد راهگشا باشد.

ف.ا. / شهریور ۱۳۹۶

* * *