

# دولت-ملت مدرن، ملی‌گرایی و بدن مطلوب‌اش

ایمان گنجی

## مقدمه

ویروس جدید کرونا اکنون در تقریباً سرتاسر جهان شیوع یافته است. دولت‌ها در حال نشان‌دادن «اقتدار» برای مقابله با آن هستند و تمهیدات اضطراری فراوانی اتخاذ شده است؛ از جمله بستن مرزهای ملی و بی‌توجهی به پناهجویان. سیاستمداران راست‌گرا از بازگشت دولت‌ملت و ناسیونالیسم سخن می‌گویند. این مقاله که پیش از بروز این وضعیت نوشته شده است، هشدار می‌دهد که نسبت به ملی‌گرایی یا ناسیونالیسم.



اجتماعی از نئونازی‌های اسپانیا

یک درام ریشه‌شناختی مفهوم ملی‌گرایی را روشن‌تر خواهد کرد. واژه عربی «ملت» در زبان فارسی و ترکی مدرن به عنوان معادل «nation»، به خصوص در ترکیب «nation-state» (دولت‌ملت) به عنوان یگانه فرم سیاسی مدرنیته کاپیتالیستی استفاده می‌شود.<sup>[1]</sup> هرچند در ادبیات سیاسی عرب‌زبان کلمه «قوم» به جای ملت در ترکیب «الدوله القومیه» به کار می‌رود.

کلمه nation هم در انگلیسی از کلمه فرانسوی کهن *nacion* می‌آید که خودش از کلمه لاتین *natio* به معنای تحت‌اللفظی «زایش» آمده، اما این کلمه هم خودش به ریشه‌ی معروف *gene-*، باز می‌گردد، *origin*. خاستگاه. ژن.

اگرچه ناسیونالیسم در اغلب گفتارهای معقول سیاسی ایران بار ارزشی منفی دارد، ملی‌گرایی اما انگار کلمه متفاوتی باشد و هنوز کاربرد مثبت آن همچون کاربرد مثبت ناسیونالیسم به یک معنا «مایه‌ی رسوایی» نیست. ما جریان‌هایی سیاسی مثل «جبهه ملی» و «ملی‌مذهبی» داریم که دست بر قضا به دلیل قرار داشتن در اپوزیسیون خوشنامند و افراد منتسب به آنها لزوماً «ناسیونالیست» نیستند. اما اگر بخواهیم نام این گروه‌ها را به انگلیسی برگردانیم، اولی می‌شود «national front»، هم‌اسم با حزب راست افراطی مارین لوپن در فرانسه و اسم دومی، بنا به آنچه به رهبری عزت‌الله سحابی «شورای فعالان ملی‌مذهبی ایران» نام گرفت، به Council of Nationalist-Religious Activists of Iran برگردانده می‌شود که احتمالاً مخاطبان خارجی بسیاری را خواهد ترساند. من عمداً از ملی‌گرایی در عنوان مقاله استفاده کردم: یک، تأکید بر اینکه ملی‌گرایی همان ناسیونالیسم است و همان قدر می‌تواند ارزش منفی داشته باشد و غفلت چهل‌ساله «روشنفکران» ایرانی در مورد خطرات ملی‌گرایی به محبوبیت دوباره نمایندگان اصلی‌اش یعنی سلطنت‌طلبان دامن زده و دو، به خاطر ابهام ارزشی‌اش در فارسی اتفاقاً به درد بحث ما می‌خورد.

همان‌طور که در ادامه مقاله روشن خواهد شد، مراد من از بدن هم بدن فردی انسانی است و هم بدن جمعی. در واقع نشان خواهم داد که چه‌طور گفتارهای مربوط به شکل‌دادن و هم‌زمان سرکوب بدن‌های فردی در زیست‌سیاست (Biopolitics) با گفتارهای مربوط به شکل‌دادن و هم‌زمان سرکوب بدن‌های جمعی پیوند می‌خورند - گفتارهایی که ارگانیزم‌گرا هستند و بدن جمعی اجتماعی را مثل یک «ارگانیزم» طبیعی می‌فهمند. کلماتی همچون امت، ملت، مردم، خلق و غیره نام‌هایی تاریخی برای اشاره به بدن جمعی شکلی از سیاست هستند. ملت در ادبیات سیاسی ایران تفاوت‌های زیادی با واژه‌هایی همچون «مردم» یا «خلق» (people) دارد. مردم گاه صرفاً به معنای عده‌ای از افراد است و گاه در ترکیب «جمهوری خلق چین» نام تاریخی دیگری برای یک بدن جمعی دولتی است؛ بدنی تفاوت‌زدوده و همگون‌شده که خطاب حزب کمونیست قرار می‌گیرد. چپ نو متأثر از مائوئیست‌های پیشین همچون آلن بدیو یا نظریه‌پردازان پوپولیسم آمریکای لاتین همچون ارنستو لاکلاو همین «مردم» را سوژه انقلابی تغییر در نظر می‌گیرد. «توده‌ها» در ادبیات مارکسیستی-مکانیستی چپ‌های ایران اشاره به بدنی محتاج هدایت «پیشگامان انقلابی» است. «جمعیت» نیز بدنی جمعی و همگون اما کمی و شمار است که سیاست‌های کنترلی دولت مدرن بر آن اجرا می‌شود [2].

## چرا ناسیونالیسم؟

لحظه‌ی کنونی را بسیاری ظهور دوباره ناسیونالیسم می‌دانند. جنبش‌های پوپولیستی راست که گفتارشان مبتنی بر نوعی ناسیونالیسم است، اکنون بار دیگر قدرت گرفته‌اند: چه در اروپا، چه در ایالات متحده، چه در کشورهای خاورمیانه. ظهور و بروز این ناسیونالیسم در گفتارها به دو شکل است. از آنجا که ناسیونالیسم به دلیل فاجعه‌های قرن بیستم در فرهنگ لغات سیاسی بار ارزشی منفی دارد، سیاستمداران پوپولیست راست‌گرا آن را با نام‌های دیگری در سیاست‌گذاری‌ها و پروپاگاندایشان مثل «اولویت منافع ملی»، «اول آمریکا!»، تأکید بر حاکمیت ملی در برابر هر گونه ائتلاف بین‌المللی و ... توضیح می‌دهند اما حرکت‌های خیابانی

مرتبط با آن - مثل پگیدا، نئونازی‌ها، آلت‌رایت، نیپستر [ترکیب نازی و هیپیستر] - ابایی از استفاده از ترکیب‌هایی مثل ناسیونالیسم، ناسیونالیسم سفید، اتنواستیت به معنای دولت تک‌قومی، .... - ندارند.

ناسیونالیسم در ایران نیز سابقه‌ی تاریخی دارد. چه در جریان مبارزه‌های ضداستعماری و ضدامپریالیستی و چه به عنوان گفتاری دولتی و حکومتی که دهه‌ها مدرنیزاسیون را با سرکوب اجتماعی همراه کرده است. سه مثال ساده‌سازانه برای روشن‌شدن بحث در ادامه خواهد آمد. این مثال‌ها برای این نیست که تعریف نهایی و مشخصی از «ملت» در ایران بدهند - تعریف نهایی و مشخص از چنین چیزی وجود ندارد چون در ادامه استدلال خواهد شد که الیت سیاسی «ملت» را به عنوان یک کل توپر تخیل می‌کند - این مثال‌ها برای این است که دریابیم ایده «ملت» و «ناسیونالیسم» چه‌طور کار می‌کنند و چه کارکرد سیاسی‌ای دارند، حتی اگر در نگاه اول به آن نگوییم ناسیونالیسم.

شاه پیشین ایران پس از آغاز برنامه به اصطلاح «انقلاب شاه و مردم» زمان کارتر به آمریکا سفر کرد و در آنجا در کنگره سخرانی کرد. شاه که با اجازه قدرت‌های امپریالیستی وقت به سلطنت رسیده بود، پس از کودتا علیه مصدق بیشتر به سمت «شاه» شدن رفت و نهایتاً به عنوان اعلی‌حضرت همایونی تاج‌گذاری کرد و ملت ایران را هم آنگونه که فکر می‌کرد بهتر است، تخیل کرد. شاه سعی کرد با انقلابی که بر اساس عنوانش قرار است شاه و مردم را این‌همان کند و «تمامیت» (totality) بسازد، آن ملت را به وجود آورد. او وعده «تمدن بزرگ» داد و خاصه در آن سفر در سخنرانی کنگره درباره این اصلاحات گفت: «با قدرت اتکا بر خود که از یک ناسیونالیسم باستانی و قدرتمند و ایمان به برحق‌بودن و شرافت آرمان‌هایمان سرچشمه می‌گیرد، ایران در مسیر صحیح پیشرفت خواهد کرد.» [3] شاه به آمریکایی‌ها می‌گفت که ایرانیان «سبک زندگی» و «شیوه تفکر و ارزش‌های یکسانی» با آنها دارند.

در واقع شاه این خیال را در سر می‌پروراند که سبک زندگی و شیوه تفکر و ارزش‌های غربی - آمریکایی در ملت ایران حلول می‌یابد. او بعداً به خبرنگار نیویورک‌تایمز گفت که حکومت‌اش بر ایران به عنوان شاه شاهان و تصمیم‌گیرنده اول و آخر حاصل «ذهنیت پارسی» است که ملت ایران از ۲۵۰۰ سال پیش به آن خو گرفته - اگرچه می‌دانیم این ملت ایران هر چه هست، فقط «پارسی» نیست و هویت‌های متنوع و چندگانه دیگری هم وجود دارد.

مثال دوم به روح‌الله خمینی، بنیانگذار حکومت بعدی بازمی‌گردد. رهبر آتی جمهوری اسلامی در پاریس در مصاحبه‌ای درباره آزادی بیان و حدود آن گفته بود: «اگر چنانچه مضر به حال ملت نباشد، آزاد است. چیزهایی آزاد است که مضر به حال ملیت ما نباشد». ملت در واقع یکی از کلمه‌های همیشگی او پیش از رسیدن به حکومت است. او در پاریس بارها در سخنانش از «ملت» سخن می‌گوید، «ملت» و نه این یا آن گروه را خطاب قرار می‌دهد، و به همه می‌گوید از «ملت» دفاع کنید. خمینی همان‌جا تأکید می‌کند که چرا اسلام سیاسی او «مدرن» است و «ارتجاع سیاه» نیست بلکه به گفته او بسیار «مترقی» است. او می‌گفت: «اسلام این همه مملکت را فتح کرد چون اسلام آدم می‌سازد» یا «طرز حکومت اسلام انسان‌سازی است».

خمینی چندین جا از ملی‌گرایی مبتنی بر زبان و قومیت انتقاد می‌کند اما درباره ملی‌گرایی مورد نظر خودش می‌گوید: «ما ملت را و فداکاری در راه میهن را در سایه اسلام می‌پذیریم. ما ملت را در سایه تعالیم اسلام قبول داریم و ملت، ملت ایران است، برای ملت ایران هم، همه جور فداکاری می‌کنیم، اما در سایه اسلام. ملت، حدودش حدود اسلام است». اسلام مورد نظر او اما قرائت خاصی از شیعه اثنی‌عشری است که «ملت ایران» باید بر اساس آن شکل بگیرد و در قانون اساسی یعنی موسس جامعه نیز همین مفهوم مبتنی بر ملی‌گرایی مذهبی می‌آید.

مثال سوم به وضعیت همین حالا بازمی‌گردد. جمهوری اسلامی در سال‌های اخیر هر چه بیشتر و بیشتر به سمت تبلیغ ملی‌گرایی نژادی برای جبران کاستی‌های پروژه ملت‌سازی بر اساس ملی‌گرایی مذهبی رفته است. چه توسل دارودسته‌ی احمدی‌نژاد به تفکر ایرانی، چه رونق‌گرفتن بازگشت به هویت از دست‌رفته در کوروش و امثالهم، چه تغییر قرائت جنگ هشت‌ساله از خوانش معنوی-الاهیاتی «دفاع مقدس» به خوانش رئالیستی-ناسیونالیستی «جنگ ملی»، چه جریان‌های تاریخ‌نگارانه‌ای مثل جریان جواد طباطبایی که پروژه «ایران‌شهر» را پیش می‌برند و مثلاً حق دسترسی به زبان مادری را با فرض‌گرفتن «فارسی» به عنوان ستون هویت «ملت ایران» انکار می‌کنند و گاه حتی می‌گویند تاریخ جهان با ایران آغاز می‌شود. جواد طباطبایی در یک سخنرانی سال ۱۳۹۷ اذعان کرده بود که «من ۲۰ - ۳۰ سال است دارم می‌گویم ایران‌شهر اما در شرایط خاصی در چندسال پیش بیشتر به آن توجه شده است» (و البته این توجه بخش دولتی و حکومتی هم دارد).

مثال دیگر یک مثالی حاشیه‌ای است اما به همین شرایط بازمی‌گردد. یک سال پیش در یک مسابقه تلویزیونی در شبکه سوم که شرکت‌کننده باید یک جور جدول حل می‌کرد، مجری پرسید: «بهترین نژاد سفید؟» کلمه چهارحرفی بود. شرکت‌کننده جواب «درست» را داد: «آریا». و مجری هم گفت: «کاملاً درست است. نژاد برتر، نژاد آریایی».

### پروژه‌های ملت‌سازی

ناسیونالیسم، شکل‌گیری و انتقال‌اش با پروژه‌های ملت‌سازی به ویژه در کشورهای استعمارزده گره می‌خورد. بحث درباره ملت‌سازی حکومتی را در وضعیت پسااستعماری به عنوان بخشی از پروژه‌های گوناگون مدرنیزاسیون در نظر می‌گیریم زیرا دولت‌ملت، فرم مدرن پذیرفته‌شده برای حکومت‌داری است.

در این بخش، بحث را ابتدا از بدن‌های فردی انسانی آغاز خواهیم کرد و سپس به حیطه‌ی بدن‌های جمعی همچون ملت وارد می‌شویم. در آنجا برای ساده‌سازی، به تأسی از روش‌شناسی میشل فوکو در تبارشناسی ایده دولت و پلیس [4]، سه مرحله برای ایده ملت و ملت‌سازی در نظر می‌گیریم که در پارادایم‌های ارگانیک‌گرا مطرح شدند: یکم، تخیل آن که به گفته فوکو در گفتار اندیشمندان اتوپیا یا آرمانی یک ایده

می‌بینیم؛ دوم، بدل‌شدن‌اش به دانش حکومتی، که در گفتار آثار آکادمیک تولیدشده حول آن می‌بینیم؛ و نهایتاً نهادینه‌شدن و اجرای آن که با گره‌خوردن به سازوکارهای دولتی و حکومتی قدرت می‌توان ردگیری‌اش کرد.

مثال اصلی برای بررسی در این مقاله ترکیه خواهد بود. ترکیه شباهت‌هایی به ایران دارد، روابط مشخص‌تری هم با غرب داشته، و به‌ویژه دوره مدرنیزاسیون آتاتورکی‌اش با دوره مدرنیزاسیون رضاخانی نزدیکی‌هایی دارد. بنابراین احتمالاً مدل ترکیه به حد کافی به ما ابزار مفهومی برای تدقیق بستر خاص خودمان را می‌دهد.

## استثمار بدن فردی و پلیسی‌کردن آن

استثمار مستقیم بدن در سرمایه‌داری از همان ابتدا در مارکسیسم نظریه‌پردازی شد. کارگران سرمایه‌داری «فولگ‌فرای» (Vogelfrei) بودند، آزاد مثل پرنده، چون بر خلاف دهقان از لنگرگاه ثابت زمین و از مناسبات قدرت فئودالی و از کنترل مطلق برده‌داری رها شده بود، مایملک خود کارگر بود نه مایملک ارباب و خان، ولی چون چیز دیگری جز این نداشت، باید آن را می‌فروخت. همین مسأله نشان می‌دهد که قدرت جدید نیز دیگر صرفاً سرکوب‌گر نبود، قدرت حاکمی نبود که با صدور حکم مرگ حاکمیت‌اش را تثبیت می‌کند، بلکه باید به این بدن‌های آزاد می‌توانست به نفع خودش شکل بدهد و آنها را بازتولید کند. یعنی این قدرت علاوه بر سرکوب، باید جنبه ایجابی و سازنده پیدا می‌کرد و در خود زندگی دخالت می‌کرد. به همین خاطر به آن زیست‌قدرت یا زیست‌سیاست می‌گوییم.

متفکران انتقادی بر سازوکارهای قدرت بر این بدن تمرکز می‌کنند. آنها هشدار می‌دهند که بدن را نباید یک پیش‌فرض طبیعی شمرد، بلکه بدن همیشه یک بدن تاریخی است و در یک بستر خاص ساخته می‌شود، همیشه در حال تغییر است و هرگز ثابت نیست. همان‌طور که فوکو در نیچه، تبارشناسی و تاریخ می‌نویسد: «بدن به ریتم‌های کار، استراحت و تعطیلات تجزیه می‌شود؛ با غذاها یا ارزش‌ها از طریق عادت‌های خورد و خوراک یا قواعد اخلاقی مسموم می‌شود؛ و به همین خاطر در خودش مقاومت می‌آفریند.» [5]

نظریه‌ی بدنی که امکان رفت‌وآمد بین بدن انسانی و بدن اجتماعی از پرسپکتیو حاکم را میسر می‌کند، نظریه‌ی بدن پیر کلسوفکی است. این فیلسوف فرانسوی از خلال فریدریش نیچه نشان می‌دهد که چرا بدن یک فرآیند هزارتا است، کثرتی از نیروهایی است که آنها را نیروهای انگیزتاری (Impulsive) می‌خوانیم، و نمی‌توان آن را یک وحدت توپر فرض کرد [6].

وحدت بدن، هرگز داده‌شده نیست بلکه باید ساخته شود و ساخته‌شدنش هم لاجرم ناقص است. در واقع وقتی بدن دچار وحدت و یکپارچگی می‌شود که یکی از نیروهای درون آشوب‌ناکش به واسطه تأثیر نیروهای خارج - نهادها، اقتدار حاکم، عادات، و الخ که همه در لفظ اخلاقیات مسلط (morality) خلاصه می‌شوند - به یک هژمونی دست می‌یابد و بر دیگر نیروها مسلط می‌شود و یک سلسله‌مراتب عمودی بر بدن حاکم می‌کند.

از نگاه سیستم برای کنترل بدن‌ها این هژمونی که با دخالت نیروهای خودش شکل گرفته، باید طبیعی و ابدی انگاشته شود. این هم در مورد بدن فردی صادق است هم بدن اجتماعی. در بدن فردی عاملی که پس از شکل‌گیری هژمونی به وجود می‌آید و سپس مسئول بازتولید آن است، همان عامل خودآگاه سازگار با هنجار است؛ سوژه آفریده‌شده به دست زیست‌قدرت. جایگاه این عامل نیز کله است، با تأکید بر خودآگاهی و مغز به عنوان مرکز فرماندهی. در مورد بدن جمعی اجتماعی، این کله طبقه حاکم و دولت است که فرماندهی را در دست می‌گیرد و ملت به بدنه تابع تصمیمات آن بدل می‌شود..

از یک دیدگاه کلی در مورد غرب، نوربرت الیاس به خاستگاه‌های گفتارهای مدرن غربی می‌رود و از فیگورهایی همچون اراسموس مثال می‌آورد تا نشان دهد چگونه مربیان برای تعلیم و تربیت، کدهای رفتاری معینی را برای کودکان نجیب‌زادگان تعریف می‌کردند و بر تکنیک‌های بدنی‌شان کار می‌کردند تا آنها را متمدن بار بیاورند. این اخلاقیات به گفته او ستون فقرات اخلاقیات اجتماعی مدرن را تشکیل داد. او در کتاب «فرآیند تمدن‌ساز» توضیح می‌دهد که زیست‌بوم انسانی متمدن در فرآیند تمدن به زیست‌بومی بدل می‌شود که از هر گونه رد وجود جسمی انسان به ویژه «چیزهای مازادش» (excess) خالی باشد. یعنی عرق، ادرار، مدفوع، تف، باد معده، مویی که می‌ریزد، بویی که متصاعد می‌شود، همه این چیزها که ردپاهای جسمی وجود انسان است [7].

میخائیل باختین هم توضیح می‌دهد [8] که چه‌طور بورژوازی سرمایه‌دار از اخلاقیات خشکه‌مقدس - همان نیروهای خارجی - دربار برای بدن استفاده کرد تا نوع خاصی از پرفورماتیویتی [اجراگری، performativity] را بر بدن‌ها تحمیل کند. پرفورماتیوی - که نویسنده پیشنهاد می‌کند نه باختین - اینجا یعنی شیوه‌ها و حالات خاصی از حرکت‌ها و تأثرهای بدنی که بر اثر تکرار بی‌تفاوتش به یک آیین بدل می‌شود، به آیینی که ما آداب زندگی روزمره می‌خوانیم.

این پرفورماتیویتی معین تحمیل‌شده بر بدن‌ها تضمین‌گر فردگرایی است و همبسته‌ی بیولوژیک آن را هم یک بدن مهر و موم‌شده و درخودتمام و بسته می‌سازد. به باور باختین، بدن فردی مدرن به لحاظ تاریخی به شیوه‌ای ساخته شده که روی خودش علیه هرگونه آلودگی و نشت چیز خارجی بسته شود. نظریه‌پرداز روس در برابر این بدن به گفته او «توهمی» است که «بدن گروتسک» را قرار می‌دهد. مشخصه‌های بدن گروتسک فزونی (excess)، نشتی، آلودگی، ناهمگونگی و گشودگی است. گروتسک امر هنجارین را با زدن زیرآب بنیادی‌ترین تکنیک بقای ارگانیزم به هنجار، یعنی فروبستن بدن در برابر عنصر خارجی و در برابر دیگری، به چالش می‌کشد.

اما نباید خیلی ساده این نظریه را به تضاد بین بدن مدرن فروبسته و قاعده‌مند با بدن پیشامدرن بی‌قاعده تقلیل داد چون این تضاد بر اساس فهم مدرنی از «قاعده‌مندی» و در واقع این همان‌گویی است. مهم‌تر از این در کار باختین تمرکز او بر شیوه‌ی اجرا یا پرفورماتیویتی کنش‌هایی است که دولت‌های مرکزی مدرن بر مردم

تحمیل کردند. به باور او، این کنش‌های تحمیلی بر مبنای نوعی اخلاقیات خاص بنا شده بودند که عمداً از حالت پیشین زندگی روزمره جدا بود و بدن‌ها و سوژه‌های مناسب دولت بورژوازی جدید را می‌ساخت.

این اخلاقیات مسلط به زبان کلسوفسکی یک «کد نشانه‌های روزمره» ساخت که بدن‌ها باید پرفورماتیوی خود را از آن تقلید می‌کردند. این کد حدود پرفورماتیوی بدن‌ها را مشخص می‌کرد اما بدن‌ها به دلیل آشوبناکی، لاجرم مقاومت و از آن تخطی می‌کنند. این البته فعلاً موضوع بحث ما نیست.

باختین به این بدن فرو بسته می‌گفت «بدن محبوس». بدنی که حتی اگر در مورد فرد حرف بزنیم، از این منظر فردی نیست بلکه یک ساخته‌ی اجتماعی و تاریخی است (البته هر بدن فردی‌ای به شیوه منحصر به فرد خودش مقاومت می‌کند اما در مورد مقاومت بحث نمی‌کنیم). مدرنیزاسیون توانست این ایده بدن محبوس مدرن را جهانی‌سازی کند اما پرفورماتیوی این بدن محبوس که بر اساس آن کد نشانه‌های روزمره تحمیل می‌شود، به هر بستر خاص وابسته است. مارسل ماوس با مفهوم «تکنیک‌های بدن» سعی می‌کند بر مجموعه حرکت‌هایی تمرکز کند که به گفته او «شیوه‌هایی اند که در آن در این یا آن جامعه آدم‌ها از طریق آنها می‌دانند چگونه از بدن‌هایشان استفاده کنند» [9].

ماوس در مقاله تکنیک‌های بدن تلویحاً به نوعی نظریه‌ی غیرسوپرژکتیو تقلید و محاکات اشاره می‌کند. او می‌گوید در هر جامعه‌ای تکنیک‌های بدن از طریق تقلید منتقل می‌شوند اما این تقلید را تنها می‌توان منطبق بر تربیت فهمید و تربیت هم تنها به واسطه‌ی حضور یک اقتدار از خارج بر سر سوژه ممکن است. به گفته خود او: «کنش از خارج، از بالا تحمیل می‌شود، حتی اگر این کنش کاملاً بیولوژیک باشد و به بدن فرد مربوط باشد» [10] - همان ایده‌ای که الیاس و باختین از نظرگاهی کلی‌تر مطرح می‌کنند. با توجه با ماوس، باید این تقلید تحمیلی خاص هر بستر و دولت‌ملت را بررسی کرد.

اما بدن یک گیرنده منفعل نیست. دارای قدرت تحول و تغییر است، ظرفیت تشکیل مناسبات جدید را دارد و با قدرت پرفورماتیو خارج از هنجارش می‌تواند به بدن‌های جدیدی راه ببرد. برای بازتولید این کد نشانه‌های روزمره و پاییدن بدن چه چیزی لازم است؟ فوکو نام آن را پلیس می‌گذارد؛ پلیسی که طبق تبارشناسی فوکو، برای متفکران اتوپویایی‌اش ابژه‌ی آن خود زندگی بود و باید در تمام شئون زندگی دخالت می‌کرد.

فوکو پلیس را عامل بنیادین آفریدن آگاهی متعلق به خرد دولتی می‌کند؛ و آگاهی یعنی همان چیزی که بازتولید سلسله‌مراتب و کد نشانه‌های روزمره را ممکن، و با تغییر و مقاومت بدن هم تاکتیک‌ها و استراتژی‌های جدید در واکنش به آن ابداع می‌کند.

با این حال، رژیم تولیدی که با بدل کردن انرژی ماهیچه‌ای کارگر به سرمایه به راه افتاد، دچار تغییرات شگرفی شده است و با آن هم رژیم‌های معاصر کنترل بر بدن پیچیده‌تر شده. اجتماعی‌تر شدن کار به غیرمادی‌تر شدن آن و قلمرو دایی از کارخانه به جامعه انجامیده و سازوکارهای کنترل بر بدن نیز خردتر و

چندلایه‌تر شده‌اند و تکثیر شده‌اند. جوامع معاصر هم پس از مواجهه با آزادتر شدن بدن‌ها از قیود سنتی مبتنی بر عرف و دین، رژیم‌های ظریف‌تری از کنترل و دستگاه‌های نظارتی جدیدی از خلال تکنولوژی ساخته‌اند و بدن را بیش از هر چیز مقید به سرمایه و ارزش‌افزایی کاپیتالیستی کرده‌اند و بدن جمعی هم به همین تناسب تغییر کرده.

بدن‌های اجتماعی جمعی اکنون هم با لایه‌های مختلف کنترل و دیسپلین مبتنی بر بستر جغرافیایی تاریخی خودشان درگیرند - که ممکن است مثل نمونه ایران شامل آن قیود عرفی و دینی اقتباس‌شده از سوی دولت هم بشود - هم با گرایش جهانی‌شده‌ای از کنترل و سرکوب بدن‌ها در داخل و خارج مرز کشورشان.

### بدن‌های جمعی

جودیت باتلر با نظریه‌ی پرفورماتیوی توضیح می‌دهد که چگونه تکرار بدون تفاوت و پلیسی‌شده‌ی پرفورمنس‌های فردی هنجارین به هویت شخصی شکل می‌دهد. در بالا آمد که چه‌طور این پرفورمنس‌ها می‌توانند از دل دستوره‌های یک دولت برای تمدن‌سازی بیایند و به اصلاح به یک «هویت ملی» شکل دهند. در ادامه خواهیم دید که چه‌طور پروژه‌های ناسیونالیستی دولتی مجموعه‌ای متعین، محدود، انحصاری و طردکننده از پرفورمنس‌ها را از خلال گفتاری عموماً پوپولیستی، نژادپرستانه و سکسیستی «پیشنهاد» یا دقیق‌تر، تحمیل می‌کنند. و اقتدار دولت مرکزی، حاکمیت، از همگان انتظار دارد که این مجموعه پرفورمنس را «تقلید» کنند. تخطی از آن نیز به واسطه‌ی همین اقتدار ضرورتاً تأدیب به همراه می‌آورد.

در نمونه ایران، از مشروب‌خواری و روزه‌خواری، و الی آخر گرفته تا حجاب اجباری نمونه‌هایی از این هستند. شاید به دین مربوط باشند، اما بیش از محتوای بارشده بر آنها، تکرار بی‌تفاوت فرم تهی آنها مهم است. این پرفورمنس در مقیاسی کلان‌تر نیز به فهم زمان و مکان، به ایده خطی و صنعت‌محور و مصرف‌گرایانه‌ی پیشرفت و توسعه و خلاصه به فرآیند مدرنیزاسیون به طور کلی بازمی‌گردد که چندان به آنها نخواهیم پرداخت.

در ادامه بر اساس شیمای سه‌گانه‌ی فوکویی «تخیل، دانش، سازوکار حاکمیتی» به شکل خاصی از ناسیونالیسم می‌پردازم که بیش از هر چیز با مفهوم «volk» در آلمانی گره خورده.

در واقع، در عربی خط سیرهای تاریخ مفهوم‌های القومیه (ملی) و الشعب (که معنای ملت می‌دهد اما شاید دقیق‌تر بتوان آن را خلق ترجمه کرد)، و در فارسی و ترکی نیز مفهوم‌های ملت و خلق، به مفهوم‌پردازی رومانتیک فولک در آلمانی یا «خلق» و «مردم» در نظام‌های سوسیالیستی واقعاً موجود (مثلاً جمهوری خلق فلان یا بهمان که در انگلیسی people برایش استفاده می‌شود) نزدیکند تا به مفهوم‌پردازی فردگرایانه مبتنی بر قرارداد اجتماعی.



این واقعیت به قانون‌های اساسی واقعاً موجود ارجاع ندارد بلکه از تبارشناسی مفهومی ملت و خلق در گفتارهای سیاسی برمی‌آید. از سوی دیگر، مفهوم «امت» هم در ادبیات سیاسی ما به شکل مدرنی حضور پیدا کرده.

خود مفهوم فولک در آلمانی تحت تأثیر وقوع انقلاب فرانسه و جنگ امپریالیستی بعد از آن مفهوم‌پردازی می‌شود و نفوذ خیلی زیادی بر روشنفکران خاورمیانه‌ای - ترکیه، ایران، مصر، سوریه، عراق، ... - و ظهور جنبش‌های ناسیونالیستی در این بخش جهان داشت [11].

تخیل فولک را می‌توان از طریق رومان‌تیسیم آلمانی فهمید که این واژه را در واکنش به انقلاب فرانسه و حمله ارتش امپراتوری به ممالک آلمان برای تخیل ملت آلمانی متحد برگزیدند. آنها تحت تأثیر ایده‌های هردر از فولک بودند و از تبار فیلسوفان «جهان‌وطن» (Cosmopolitan) روشنگری می‌آمدند.

گذار از ایده‌های کازموپولیتن قرن هجدهمی به ناسیونالیسم نیمه دوم قرن نوزدهم ناشی از دو حرکت قلمروزدا و قلمروگذار است:

- نیروی استعمار باعث قلمروزدایی از قلمروهای بومیان و تصاحب آنها ذیل امپراتوری‌های بزرگ و نهایتاً راه‌بردن به تخیل یک نظم جدید شد - یک نظم جهانی که به کازموپولیتنیسم راه برد. اما جهل و غفلت این جهان‌وطن‌گرایی نسبت به استعمار و تقسیم‌بندی‌های نژادی و خلاصه مناسبات قدرت، محدودیت‌هایش را نشان می‌داد.
- از سوی دیگر، تشدید رقابت‌های امپریالیستی و تأثیرات انقلاب فرانسه به جنبشی قلمروگذار راه برد که بر اساس هویت‌های روشنگری سازش‌چندانی نداشت (universal) ملی جعل‌شده بود و با امور کلی و جهان‌شمول

هردر یکی از کسانی بود که از وعده‌های یونیورسال روشنگری و مکانیزم‌گرایی مبتنی بر فیزیک نیوتن جدا شد. جزئی‌گرایی (particularism) رو به رشد بود، و ناسیونالیسم در اروپا در حال شکل‌گیری. جنگ تام و تمام ارتش فرانسه میراث استعماری در پس جهان‌وطن‌گرایی را به یاد آلمانی‌ها آورده بود. متافیزیک خاستگاه و ارگانیک‌باوری در چنین شرایطی در فلسفه هردر به هم پیوند خورد. برای او، دانه و ریشه دو استعاره‌ای اصلی روح فولک (یا volkgeist) بودند. فیزیک نیوتنی جای خود را به گفتار ارگانیک‌گرای زیست‌شناسی تکاملی، مبتنی بر گیاه‌شناسی یا آناتومی بدن و علم سیستم ایمنی داد. در سیاست و اخلاق، مکانیزم به عنوان استعاره کلی توضیح‌دهنده‌ی جهان و جامعه با ارگانیک‌گرای به عنوان استعاره جزئی و کثرت/فرین جایگزین شد.

هردر به عنوان یکی از اتوپیست‌های ایده‌ی فولک می‌گوید قوم‌شناسی و گیاه‌شناسی را باید با روش یکسانی دنبال کرد. قوم‌شناس همان کاری را می‌کند که گیاه‌شناس. به نوشته هردر، «گیاه‌شناس نمی‌تواند دانش کاملی از یک گیاه داشته باشد، مگر آن را از دانه دنبال کند، جوانه‌زدن، شکوفاشدن و فسادش را ببیند» [12].

هردر کامل‌شدن انسان به‌مثابه‌ی فرد را بدل‌شدن به جزئی از فولک می‌بیند. این جمله‌ی اوست: «انسانی که ذهنیت وطن‌پرستانه‌اش را از دست بدهد، خودش را و تمام جهان حولش را از دست داده است.» [13] او

اینجا از لفظ Vaterländisch استفاده می‌کند، که همان patriotic انگلیسی است و هر دو از ریشه پدر می‌آیند و به پدرسالاری در ذهنیت فولک ارجاع دارند.

ایده‌ی هردر را می‌توان در این معادله خلاصه کرد: امر ملی امر حقیقی است.

هرچند هردر و دیگر نظریه‌پردازان نژادی از شبه‌علم و بیولوژی ناقص زمانه برای توجیه نظریه‌هایشان استفاده می‌کردند، تمرکزشان بر اهمیت احساس و عاطفه و معنویت و روحانیت و دین به عنوان عناصر هویت ملی بود و از همان‌جا نشان می‌داد ایده‌های ناسیونالیستی و فعالیت‌های متناظر آنها بیش از آنکه از خلال تقلید آزادانه و آگاهانه یک سوژه منتقل شوند، از خلال انتقال سرایت‌وار عاطفه‌ها و احساسات منتقل می‌شدند.

هردر ایده‌ی فولک را در راستای ایده‌های گیاه‌شناسانه‌اش از دل دهقان‌ها درآورد. او بین دهقان‌ها و کارگرها هم تمایز قائل می‌شد و درباره دولت‌ملت ایده‌آل می‌نوشت: «تنها یک طبقه در دولت وجود دارد، فولک (و نه عوام کارگر)، هم شاه به این طبقه تعلق دارد و هم دهقان». می‌دانیم که این ایده بعداً در مرحله بدل‌شدن به سازوکار حکومتی، به یکی‌کردن فاشیستی شاه و ملت و تشکیل نظام تک‌حزبی در دولت‌هایی منجر می‌شود که از فولک حرف می‌زدند و می‌گفتند نظام ما طبقاتی نیست.

برای هردر، فولک از دل یک توسعه‌ی ارگانیک نتیجه می‌شد که از یک زمان و مکان آغازین شروع شده. ایده‌ی افلاطونی او از روح فولک (Volksgeist) حقیقت فولک را بر اساس فاصله‌اش از آن قلمروی آغازین می‌سنجد. برای مثال، معتقد است فولک‌های آسیایی را خورشید و صحرا شکل داده و فولک‌های غربی را باران و رود؛ و فرهنگ و زبان هرکدام یکی دیگر از وجه مشخصه‌های این بدن جمعی به باور او «طبیعی» و ارگانیک است. هرچه فولکی از محیط زندگی طبیعی‌ملی‌اش دورتر شود، از حقیقت‌اش دورتر می‌افتد. همین ایده به یهودستیزی او منجر می‌شود. او درباره یهودیان می‌نویسد: «این ملت بی‌نوا در سرتاسر جهان منتشر شده. به همین خاطر بیان‌اش را بر حسب نبوغ زبان‌های بیگانه‌ای که در میان‌شان زیسته شکل داده، و این بیان به مخلوط حزن‌آوری بدل شده که بهتر است به آن فکر هم نکنیم.» [14]

از دل تصورکردن فولک در یک دولت آرمانی، نظریه‌های سیاسی بیرون آمد و گفتاری سیاسی شکل گرفت و آکادمیک شد. شگفت‌آور نیست که فیلسوفان سیاسی قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم به گفتارهای پزشکی وقت درباره بدن انسان علاقه‌مند شدند و آن را مستقیماً به بدن جمعی اجتماعی اتصال کوتاه زدند. در اوایل قرن بیستم، وقتی واژه‌ی biopolitics به گفتارهای غربی وارد شد، با معنای فوکویی معاصر آن تفاوت داشت و در بستر نظریه‌های ارگانیک‌گرا و حیات‌باور دولت مطرح شده بود. این نظریه‌ها دولت را همچون یک موجود زنده با یک بدن جمعی شایسته‌ی آن تعریف می‌کنند. این نام چند اثر مربوط به آن دوران در نظریه سیاسی است:

Karl Binding; zum werden und leben der Staaten / Eberhard Dennert; der Staat als lebendiger Organismus / Edward Hahn; Der Staat, ein Lebenswesen / Jacob von Uexkuell; Staatsbiologie: Anatomie, Physiologie, Pathologie des Staates / Morley Robert; Bio-politics: an essay in the physiology, pathology and politics of the social and somatic organism

اما در یک کانتی دیگر در قرن نوزدهم، کارل فون کلازویتس می‌توان ایده‌ی ناسیونالیسم آلمانی و فولک را در پیوند با جنگ و مقاومت فهمید. کلازویتس از «جنگ یک فولک» علیه حمله امپریالیستی حرف می‌زد و مدعی بود که جنگ تدافعی برای مقاومت علیه ارتش ناپلئون از سوی مردم، نشانگر برخاستن یک قدرت بالقوه‌ی جدید – او از کلمه‌ی *Potenz* به جای *Macht* استفاده می‌کند – است که یک «فولک مسلح» (*Volksbewaffnung*) را در برابر آدم‌های اسلحه‌به‌دست ارتش امپراتوری قرار می‌دهد [15].

ظهور ناسیونالیسم آلمانی در واکنش به انقلاب فرانسه و توسعه‌طلبی نظامی ناپلئون بارها از زاویه‌های مختلف بحث شده.

از یک سو، کلازویتس نشان می‌دهد که چگونه منطق سیاسی انقلاب می‌تواند به نوعی انرژی نظامی با شدت کافی تحقق بخشد که خود امر سیاسی را نابود می‌کند و توانست فرانسه‌ی انقلابی را به فرانسه‌ی امپریالیست تغییر دهد.

اما جنگ حاصل از آن از دو جهت وارد پارادایم جدیدی شده. اولی، بسیج تام و تمام مردمی برای جنگ در دفاع از انقلاب‌شان که در نظریه سیاسی «ناسیونالیسم توده‌ای» (*Mass nationalism*) [16] خوانده می‌شود، نوع جدیدی از ارتش را تشکیل می‌دهد. از سوی دیگر، مقاومت فولک اسپانیا در برابر این تهاجم و سپس آلمان به باور کلازویتس از نوع جدیدی از جنگ حکایت دارد که مبتنی بر «قابلیت مقاومت‌کردن» است. او قابلیت مقاومت‌کردن را مجموع ابزارهای مادی همراه با اراده‌ی اخلاقی و روحی برای مقاومت در برابر دشمن تعریف می‌کند، یعنی مجموعه‌ای از بالقوگی‌ها و قابلیت‌های مادی و غیرمادی.

نظریه‌پردازان سیاسی جنگ‌های پس از انقلاب فرانسه را «نخستین جنگ تمام‌عیار» (*Total War*) می‌خوانند [17] و می‌گویند در خلال دفاع مردمی علیه ارتش انقلابی فرانسه بود که جنگ به یک تجربه‌ی تمام‌عیار بدل شد، توانست جامعه‌های جدیدی بیافریند، به ناسیونالیسم فولک در برابر ناسیونالیسم توده‌ای فرانسه راه دهد و سپس جنبش‌های آزادی‌بخش در آمریکای لاتین و ساخته‌شدن دولت‌ملت متحد آلمان را سبب شود.

## تکرار و تقلید ناسیونالیسم و استعمار

تفاوت این دو نوع جنگ به یک معنا تفاوت دو نوع ناسیونالیسم هم تعبیر می‌شود: از یک سو، ناسیونالیسم‌ای تهاجمی، استعماری یا امپریالیستی و از سوی دیگر، ناسیونالیسمی مقاوم، دفاعی یا بومی. این تقسیم‌بندی اما تقلیل‌گرایانه است و تنها جهت ساده‌سازی. این دو شکل عام ناسیونالیسم همیشه در قلمروهای ملی با یکدیگر مخلوطند. آن طبقه‌ی حاکمی که در برابر تهاجم خارجی با توسل به ناسیونالیسم دست به بسیج نیروها می‌زند، در داخل قلمرویش آن ناسیونالیسم را به نوعی ناسیونالیسم درون‌استعماری بدل می‌کند که سرکوب‌گر اقلیت‌ها است. در هر حال، ناسیونالیسم دفاعی در برابر استعمار و امپریالیسم و به عنوان سازوکاری برای ساختن دولت‌ملت در جاهای متفاوتی تکرار شد.

این تکرار را غالب نظریه‌پردازان غربی از خلال مکانیزم کینه‌توزی و تقلید شرح داده‌اند. یعنی ملت‌های دیگر با دیدن پیشرفت و توسعه و قدرت دولت‌ملت‌های شکل‌گرفته در پروژه‌ی ناسیونالیستی با کینه‌توزی راه تقلید از آنها را پیش گرفتند. این تحلیل قطعاً اروپامحور است اما ردپای آن را حتی می‌توان در تحلیل‌های ضداستعماری شکل‌گیری جنبش‌های ناسیونالیستی هم دید. در واقع چنین نظرگاهی هرگونه عاملیت را از جمعیت‌های غیراروپایی در فرآیند مدرنیزاسیون‌شان می‌گیرد و این فرآیندها را صرفاً یک «واکنش» در نظر می‌گیرد. کینه‌توزی از منظر نیچه‌ای واردکردن نوعی رابطه‌ی ارباب - برده است، به طوری که برده میل دارد همچون ارباب رفتار کند و جای ارباب را بگیرد. به هر ترتیب عنصر استعمار در فهمیدن ناسیونالیسم مهم می‌شود.

تام نایرن (Nairn)، نظریه‌پرداز سیاسی اسکاتلندی ظهور ناسیونالیسم را در بستر توسعه نامتوازن سرمایه‌داری جهانی و نابرابری اقتصادی محلی می‌فهمد. برای او عناصر «غیرعقلانی» ناسیونالیسم از دل واکنش به سلطه‌ی استعماری مدرنیته و حملات قدرت‌های غربی زاده شدند.

نایرن می‌گوید باید تخریب سبک زندگی استعمارشدگان را کلید اصلی فهم ناسیونالیسم دانست. اما در نهایت این ناسیونالیسم را معصوم مفهوم‌پردازی نمی‌کند و از «شیزوفرنی ذاتی ناسیونالیسم» در رفتار و ادعای این دوتایی‌ها حرف می‌زند: تعیین‌بخشی مادی از یک سو و تفسیر اسطوره‌شناختی خود از سوی دیگر؛ باشکوه جلوه‌دادن گذشته روستایی از یک سو و پیگیری آینده‌ی صنعتی از سوی دیگر؛ نیروی رهایی‌بخش از یک سو و نیروی سرکوب از سوی دیگر.

در واقع نایرن هم از تقلید از سویه‌های مخرب ناسیونالیسم - تقلید بنده از ارباب - حرف می‌زند، هم از ابتکار عمل محلی جنبش‌های ناسیونالیستی در مقاومت و حفظ سبک زندگی‌شان [18].

همان‌طور که مدرنیته ملت را بدن جمعی طبیعی و یک ارگانیزم طبیعی فرض می‌گیرد و دولت‌ملت را به عنوان یگانه فرم معتبر مدرن سیاست‌ورزی جهانی می‌کند، بدن ناسیونالیستی استعماری یا پسااستعماری هم در این فرآیند متکی بر دولت‌ها، یک ملت مدرن طبیعی فرض شده است. بسیاری از دولت‌های پسااستعماری

ناسیونالیستی در تقلید از اربابان معماری از قوانین دوران معماری برای شکل‌دادن به ملت‌هایشان استفاده کردند و در سببیت و خشونت هم مشابه استعمارگران بودند. حتی این اتفاق هنوز هم می‌افتد. در اوگاندا مثلاً، در ۲۰۱۷ پلیس با اتکا به قوانین دوران معماری به سرکوب جامعه ال‌جی‌بی‌تی‌کیو زد [19]. قانونی که متن‌اش «دانش شهوانی علیه نظم طبیعت» را ممنوع می‌کند، مجازات‌اش می‌تواند حبس ابد باشد، و از دل اخلاقیات ویکتوریایی درآمده.

در همین راستا، بندیکت اندرسون در تحلیل مشهورش نشان می‌دهد که چه‌طور ملت‌ها از خلال جنبش‌های ناسیونالیستی ابتدا به «تخیل» درآمدند و محصول ضروری و حتمی شرایط اجتماعی-سیاسی نبودند. او البته توضیح می‌دهد که این تخیل‌کردن صرفاً یک کار غیرمادی نیست و ظهور بدن جمعی همگون ملت، شرایط مادی خودش را دارد: وجود اشتراکات فرهنگی مثل زبان و هنرها، پیشرفت‌های تکنولوژیک مثل چاپ که اندرسون نظام «کاپیتالیزم چاپ» می‌خواند؛ و پروپاگاندا‌ی الیت سیاسی حاکم از نسخه‌ی تخیل‌کرده‌شان از ملت از طریق این تکنولوژی‌ها و فرهنگ و هنر. اندرسون نسبت به جنبش‌های ناسیونالیستی کشورهای استعماری حالتی همدلانه دارد هر چند می‌گوید الیت کشورهای به اصطلاح جهان سوم تخیل‌شان از ملت را از ملل غربی تقلید کردند [20].

توضیحاتی که اندرسون می‌دهد، او را با نقدها و پرسش‌های زیادی مواجه می‌کند: اندرسون می‌گوید بدن جمعی ملت مبتنی بر «رفاقت افقی و عمیق» است، و میهن‌پرستان نه به خاطر تنفر از دیگری بلکه به خاطر عشق به ملت می‌جنگند. مشخص نیست او چه‌طور می‌تواند حتی بر اساس تحلیل خودش «ملت» را از «دولت» جدا کند و نقش یک دولت مرکزی در ساختن ملت را کنار بگذارد تا سلسله‌مراتب ملت را نادیده بگیرد و از پیوند «افقی» حرف بزند؟ و آیا این عشق به ملت تفاوتی با میهن‌پرستی هر در دارد که گفته بود روح و جهان حول انسان است؟ وقتی به موقعیتی مثل جنگ سوریه برمی‌خوریم که شهروندان دولت‌ملت‌های دیگر به داعش پیوستند و در صف مقابل آن نیز مبارزان بین‌المللی به کوبانی، چه‌طور از این طریق توضیحش می‌دهیم؟

پارتا چاترجی، فیلسوف پست‌کلونیال هندی، اروپامحوری اندرسون را با پرسش از «تخیل» ملت در نظریه او به نقد می‌کشد. پرسش او ساده است: «اگر ناسیونالیسم‌ها در دیگر نقاط جهان باید اجتماع تخیل‌شده‌شان را از یک فرم معین قالب‌دار انتخاب می‌کردند که اروپا و آمریکا پیشاپیش در اختیارشان قرار داده‌اند، پس دیگر چه چیزی برای تخیل‌کردن باقی می‌ماند؟» [21]

نقد چاترجی درست است اما او برای ادامه نقد، به تخیل‌های ملت در آثار ادبیات پیشامدرن و پیشاستعماری پناه می‌برد تا عناصر وحدت‌بخش تخیلی ملت آتی را بیابد. به عبارتی انگار خود تعریف فولک و ملت را می‌پذیرد و در چارچوب آن راه دیگری می‌رود.

پارادوکس‌های تخیل ناسیونالیستی را می‌توان در دینامیکی فهمید که ملت‌های آمریکا، پژوهشگر ترکیه‌ای پیشنهاد می‌دهد. او در کتابش در ۲۰۱۰ [22] به طور گسترده‌ای روی آرشیوهای ملی ترکیه کار می‌کند و می‌گوید می‌توان یک دینامیک بین «شرق‌گرایی غرب‌محور» و «غرب‌گرایی شرق‌محور» پیدا کرد: نوعی اشتیاق به سبک غربی پیشرفت و صنعتی‌سازی همراه با پافشاری بر برتری ملی و فرهنگی؛ انتقاد از استعمار و اعمال قدرت استعماری علیه اقلیت‌ها داخل قلمروی ملی؛ انتقاد از فرهنگ و سیاست غربی و تقلید فرم‌ها و نهادهای سیاسی غرب. این دینامیسم وقتی رخ می‌دهد که نخبگان حاکم تصور می‌کنند می‌توانند فرم و محتوای مدرنیته را به شکل مشروعی از هم جدا کنند، حاکمیت مدرن را بپذیرند و محتوای فرهنگی خاص خودشان را داخل آن تزریق کنند. مثل جامعه مدنی در مقام مدینه‌النبی.

## □□□□□□

تا اینجا به دو مورد پرداخته شد: اینکه ملت یا اجتماع آرمانی ابتدا در آغاز گفتار ناسیونالیستی تخیل می‌شود و سپس به شکل یک دانش حکومتی آکادمیک (چه پزشکی، چه علوم سیاسی، چه تاریخ) درمی‌آید که حاصل تشبیه‌کردن بدن جمعی جامعه به ارگانسیم است. حالا به این مسأله خواهیم پرداخت که چگونه این دانش حکومتی نهادینه می‌شود و در حکومت‌داری استفاده می‌شود.

همان‌طور که آمد، لفظ زیست‌سیاست ابتدا در آغاز قرن بیستم به نظریه سیاسی وارد می‌شود، در تأیید سیاست‌های به‌نژادی یا همان eugenics. فوکو این سیاست نژادپرستانه را مفصل‌بندی جدیدی از قدرت حاکم معرفی می‌کند که حکومت‌داری مدرن فرم جدید قدرت آن است و نژادپرستی استراتژی این قدرت برای طردکردن مازاد اضافه‌تولید، از جمله مازاد جمعیت.

سیاست‌های به‌نژادی آشکارترین فرم دستیابی به ایده همگون ملت و ساختن بدن جمعی بودند و به سرعت به نهادها راه یافتند. Eugenics از کلمه یونانی eugenia به معنای «خوب‌زاده‌شده» یا «به‌زاده» می‌آید و آنتونیو نگری آن را بنیاد متافیزیکی حاکمیت مدرن می‌داند: «تنها کسانی که خوب و زیبا هستند، یعنی به‌نژادند، توان فرمانروایی دارند» [23].

دانش به‌نژادی از خوانش داروینیستی فرانسویس گالتون از تکامل اجتماعی شکل گرفت. او استدلال می‌کرد که جمعیت را باید با حمایت از بازتولید گروه‌های «ارزشمند» و کاستن از بازتولید جمعیت‌های قابل چشم‌پوشی مدیریت کرد تا به تدریج به ملت ایده‌آل و آرمانی بدون فقر و گرایش‌های ضعیف - ژن‌های ضعیف - رسید.

سیاست‌های به‌نژادی اواخر قرن نوزدهم و نیمه اول قرن بیستم به نهادهای حکومتی وارد شدند. می‌شد به‌نژادی را در اروپای غربی، آمریکای شمالی، برزیل، روسیه، ژاپن، مکزیک، ترکیه و غیره دید. به‌نژادی کاملاً به یک دیسکورس پزشکی-نظامی متکی بود. ملت باید یک ارگانسیم طبیعی فرض می‌شد با سیستم ایمنی قوی که عناصر بیگانه و بیمار و ضعیف را طرد می‌کند و خود را فروبسته و همگون و عمودی نگاه

می‌دارد. و اگرچه اوج آن نازیسم آلمان بود، اما زنان، کوئیرها، کمونیست‌ها، معلولان، مجنون‌ها و افراد زیاد دیگری را زیر تیغ جراحی برد تا اخته کند یا بخشی از مغزشان را بردارد یا خیلی ساده به نابودی بکشاند.

مثلاً در «سوئد»، یکی از به‌اصطلاح نمونه‌های ایده‌آل کاپیتالیسم دولتی، آخرین عمل اخته‌سازی ۱۹۷۵ در سال صورت گرفت و تازه آن سال سیاست‌های به‌نژادی به‌طور رسمی کنار گذاشته‌شد، با اینکه سوسیال‌دموکرات‌ها پس از جنگ جهانی دوم قدرت داشتند. حکومت سوئد در این سال‌ها دست‌کم ۶۰ هزار نفر را اخته کرد: اخته‌کردن، گرفتن هر نوع عاملیت «اضافی». آمریکا، انگلیس - که در آن چرچیل از حامیان به‌نژادی بود -، دانمارک، آلمان، و الخ سیاست‌های به‌نژادی را دست‌کم تا پایان جنگ جهانی دوم دنبال می‌کردند.

فوکو این به‌نژادی را در بنیان دولت‌ملت مدرن می‌بیند و می‌نویسد:

«انگاره‌های زیست‌شناختی مثل تبه‌گنی، پستی و پالودگی عناصر یک گفتار نژادپرستانه‌ی دولتی هستند و نه گفتاری قومی، زیرا دولت به روش‌های آشکار متفاوتی از آنها برای توجیه اقداماتش مثل جداسازی نژادی، آپارتاید و حتی نسل‌کشی استفاده می‌کند.» [24]

راست ناسیونالیست و راست پوپولیست، از همین انگاره هنوز استفاده می‌کنند. وقتی طرفداران ترامپ می‌گویند پناهجویان مرز جنوبی با خودشان «بیماری» و «فقر» می‌آورند و حتی اشغال زیاد تولید می‌کنند، به انگاره به‌نژادانه از ملت به عنوان ارگانیک طبیعی توسل می‌کنند.

یک مثال خیلی روشن‌گر را می‌توان در حکومت نظامی ناسیونالیستی پس از کودتا در یونان دید که جنبش ناسیونالیستی آن هم در برابر امپراتوری عثمانی متأثر از ایده‌ی فولک شکل گرفته بود. جورج پاپادوپولوس، اصلی‌ترین چهره حکومت ژنرال‌ها در سخنرانی‌هایش بارها ایده‌های پزشکی به‌نژادی را برای ساختن ملت به کار می‌برد، مثل این نمونه [25]:

«ما در برابر بیماری قرار داریم که بر تخت جراحی است، و اگر جراح دست و پایش را حین عمل و بیهوشی به تخت نیندد، احتمال دارد حین جراحی به جای درمان بمیرد [...] این محدودیت‌ها برای بستن بیمار به تخت لازم است تا او جراحی را آسوده از سر بگذراند.»

«ما بیماری داریم که پایش گچ گرفته شده. داریم چک می‌کنیم ببینیم بدون گچ می‌تواند راه برود یا نه. گچ اولی را در صورت ضرورت می‌توانیم بشکنیم و دوباره گچ بگیریم. رفراندوم پیش رو به معاینه کلی توانایی‌های این بیمار می‌انجامد. بباید دعا کنیم دیگر به گچ محتاج نباشید و اگر بود، او را فوراً گچ بگیریم. اما بهتان قول می‌دهم که روزی دعوت‌تان کنم بیمار را بدون گچ یا ببینید.»

## نمونه ترکیه

این مقاله با مروری کلی بر ترکیه به پایان می‌رسد تا بحث‌هایی مطرح‌شده در فرآیند ساختن بدن جمعی ملت در ناسیونالیسم حکومتی تا حدی تجسد یابند.

nation در ترکی نیز «ملت» است. ملت در معنای قرآنی آن به معنای مسیر یا مسلک خاص و مشترک میان یک مردم است که آن را از رهبرشان تقلید می‌کنند. در واقع ملت با «دین» یا «شریعت» معنای ریشه‌شناسانه یکسانی دارد (طریق یا مسیر)، اما بر خلاف آنها کاربرد آن در ترکیب با «الله» مرسوم نیست. یعنی هر چند ترکیب‌های «دین الله» و «شریعت الله» وجود دارند، اما ترکیب «ملت الله» استفاده نمی‌شود. ملت که با املاء (دیکنه‌کردن) هم‌ریشه دانسته می‌شود، به معنای راه مشترک جمعیتی است که رهبرشان دیکته کرده. در قرآن به همین خاطر هم ملت مومنان داریم و هم ملت کفار.

بدین ترتیب، ملت نامومن به رهبری اتکا دارد که مشروعیت‌اش را از هر جایی جز خداوند کسب می‌کند. ولی ملت مومن به دستورات پیامبرش اتکا دارد و از طریق او، مشروعیتش را از خداوند می‌گیرد. ملت مومن پلی برقرار می‌کند بین اقتدار الاهی و مادیت زمینی حکومت‌داری.

امپراتوری عثمانی نخستین حکومتی بود که ملت را به عرصه گفتار سیاسی مدرن وارد کرد. در آستانه دوران «تنظیمات»، دوران مدرنیزاسیون و اصلاحات در امپراتوری، تاریخ‌نویسان عثمانی نام «نظام ملی» را بر نظام اداری سنتی نهادند. به گفته آنها، عثمانی پس از سلطان محمد دوم، فاتح قسطنطنیه (استانبول امروزی) بر اساس نظام ملی به این شیوه اداره می‌شد که هر ملت در فرهنگ، زبان، دین، آیین و نیز شیوه قضاوت و اداره امور از سطحی از خودمختاری بهره داشت. سرتاسر امپراتوری بدین شیوه بر اساس مراکز کوچک و بزرگی شکل گرفته بود که همگی به دلیل قدرت نظامی و اقتصادی مرکز اصلی به آن متصل باقی می‌ماندند. اما حتی خود این «ملت‌ها» نیز ساختار همگون و سرتاسری‌ای نداشتند که هر یک از آنها را به یک کل واحد بدل کند.

با تنظیمات که برای مرکزگرایی بیشتر و تشکیل یک دولت‌ملت مدرن طراحی شده بود، همه اتباع ملت‌های گوناگون روی کاغذ شهروند عثمانی شدند و در برابر قانون یکسان. اما در واقع دیکته‌شدن قانون جزایی و کاستن از میزان خودمختاری مناطق مختلف شورش‌هایی را که آغاز شده بود، شدت بخشید. پروژه امپراتوری برای ساختن ملت واحد از دل هویت مبتنی بر عثمانیسم شکست خورد.

پس از آن پروژه‌ی «ترک‌های جوان» آغاز شد. ناسیونالیسمی که به شکل‌گیری جمهوری ترکیه و بدن جمعی ملت آن انجامید.



هویت ملی ترکیه به صورت تاریخی از خلال طرد دیگر قومیت‌های داخل جمهوری شکل گرفت. نسل‌کشی ارمنیان زمانی رخ داد که جنبش پان‌تورکیستی در حال شکل‌دادن به جمهوری جدید بود. کردها پس از آن هدف بعدی بودند.

پس از اعلام جمهوری ترکیه، فرآیند ملت‌سازی در یک دولت تک‌حزبی به عنوان بخش ناگزیر مدرنیزاسیون آغاز شد. این فرآیند بر نوعی ایدئولوژی ناسیونالیستی قوم‌گرایانه متکی بود هرچند جمعیت ترکیه چندقومی و چندزبانی بودند. به‌نژادی حکومتی به دنبال چیزی بود که آتاتورک آن را «ترک شادمان» خواند و قرار بود یک بدن جمعی ترکی‌سازی‌شده شکل بگیرد و تنها زبان ترکی باشد. عصمت اینونو، دومین رئیس‌جمهوری ترکیه این باور را با خشونت شایسته‌ی آن چنین تعریف می‌کند:

«ما صادقانه ناسیونالیست‌ایم و ناسیونالیسم تنها عامل پیوند ما است. در مواجهه با اکثریت ترک، دیگر عنصرها هیچ نفوذ و تأثیری ندارند. وظیفه‌ی ما ترکی‌سازی غیرترک‌ها در وطن ترک است، و مهم نیست چه پیامدی داشته باشد. ما همه‌ی عناصری را که با ترک‌ها یا ترکیسم مقابله کنند، نابود می‌کنیم.»

دینامیک شرق‌شناختی/غرب‌شناختی بیشترگفته‌شده درباره تقلید الیت حاکم از الیت غربی در گفتار حکومتی پان‌تورکیستی مشهود بود. تز اصلی ناسیونالیسم ترکیه‌ای آغازین این بود که ملت ترکیه از نژادی سفید و اروپایی می‌آیند و آتاتورک آن را برای ملت‌سازی جمهوری جدید اقتباس کرد.

مصطفی کمال در اوایل دهه ۱۹۳۰ تاریخ‌نگاران را تشویق کرد که تاریخ پیشااسلامی ترکیه را به خاستگاه‌های تمدن غربی در آسیای میانه وصل کنند - کوه‌های قفقاز که نام نژاد سفید، *caucasian* از آن می‌آید (که در ایران هم شاهدش بودیم). کمال می‌گفت: «بدن‌های ترکیه‌ای در شرق مانده‌اند اما اندیشه‌های آنها رو به غرب متمایل است». به همین خاطر او می‌خواست بدنی شایسته این اندیشه‌های غربی ساخته شود؛ بدنی که از خصیصه‌های غیرمتمدنانه‌اش تهی شده است [26].

نخستین اندیشه‌های به‌نژادی در ترکیه را کمیته اتحاد و پیشرفت مطرح کرد. این کمیته را گروهی از دانشجویان پزشکی ۱۸۸۹ در استانبول بنیان گذاشتند و سپس به یکی از بزرگترین متحدان ترک‌های جوان در سال‌های منتهی به شکل‌گیری جمهوری بدل شدند. این پزشکان ناسیونالیست باور داشتند که پیشرفت تنها با بهبود بیولوژیک جامعه ممکن است زیرا - نقل قول می‌کنم - «خصیصه‌های تبه‌گن موروثی هستند و بازدارنده‌ی پیشرفت اجتماعی». این بهبود بیولوژیک به وظیفه‌ی خودخوانده‌ی دولت بدل شد که حکم داده بود وضعیت جسمی ترک‌ها بد است.

پس از تشکیل جمهوری، یک دستگاه به‌نژادی تمام و کمال از استراتژی‌های حکومت‌داری به راه افتاد. تشویق به ورزش عمومی یکی از سیاست‌های دولت بود که قرار بود - باز از یکی از مقام‌های آن زمان نقل قول می‌کنم - «پشت بدن‌های بدشکل ترک‌ها را صاف و ایستاده‌تر کند.» یکی دیگر از آنها نیز در رساله‌ای

با نام «ذات به‌نژادی در سیاست جمعیتی ملی» می‌نویسد: «مردم مجنون و عقب‌مانده ذهنی بار اضافی اقتصادی و موروثی هستند و نظم و صلح یک جامعه را به خطر می‌اندازند.» [27]

بنابراین مجموعه‌ای از پرفورمنس‌ها برای ساختن هویت ملی شکل گرفت. یک نمونه‌ی جالب آن مقررات‌گذشتن برای پوشش سر در ترکیه بود (که در ایران هم شاهدش بودیم).

در دوران تنظیمات پوشش سر ملی از ۱۸۲۹ کلاه عمامه‌ای عثمانی که نماد شرف بود ممنوع شد و جای آن را کلاه فینه یا fez گرفت که به نظرشان غربی‌تر بود و مدرن‌تر. اما با آمدن جمهوری، هویت ملی باز باید عوض می‌شد و این‌بار کلاه فینه هم از ۱۹۲۵ ممنوع شد. نقل قولی از مصطفی کمال در برخورد با یک شهروند ترکیه در این‌باره وجود دارد که خودش روشنگر است. او در یکی از سخنرانی‌هایش مردی را می‌بیند که فینه بر سر دارد و می‌گوید:

«مردی را روبه‌رویم در جمعیت می‌بینم. کلاه فینه بر سر دارد و روی آن فینه هم عمامه‌ی سبزی انداخته، روپوشی بر پشت انداخته و روی آن ژاکتی دارد مثل این ژاکت که من پوشیده‌ام... این دیگر چه لباس و پوششی است؟ آیا یک مرد متمدن جامه مزخرف و چرند می‌پوشد و بیرون می‌رود تا خودش را در معرض مضحکه جهان‌شمول قرار دهد؟» [28]

مضحکه جهان‌شمول... همین ایده بود که او را همچون رضاشاه به ممنوعیت حجاب کشاند یا پیش از آنها باعث شده بود ناصرالدین‌شاه پس از بازگشت از سفر روسیه، لباس بالرین‌ها را بر تن زن‌های دربار کند در حالی‌که روسری‌هایشان هنوز بر سرشان بود. آتاتورک می‌خواست همان‌طور که گفته بود، بدن‌های شرقی ترک‌ها را به قلمروی ذهن‌شان به ادعای او، یعنی به غرب بکشاند.

این سیاست‌ها در ایران نیز اجرا شدند؛ چه برداشتن اجباری حجاب و چه گذاشتن اجباری آن، همه در راستای ساختن یک ملت تخیل‌شده به دست نخبگانی متفاوت بودند. عرب‌ها، بلوچ‌ها، کردها، بهائی‌ها و اقلیت‌های دیگر در این فرآیندهای ملت‌سازی سرکوب شدند و مقاومت کردند.

آنچه اما ایران با آشکار شدن تضادها و اختلاف‌های چندلایه کنونی در سایه بحران ویروس جدید کرونا به آن نیاز دارد، چشم‌انداز دیگری از سیاست است: چشم‌اندازی از تمرکززدایی و برابرنگاری همگان که مردم تاریخی‌اش را نه سوژه‌های ایران‌شهر ملی‌پرستان، که انبوهه‌ای همدل و هم‌سرنوشت اما متکثر از تفاوت‌ها و اختلاف‌ها بخواهد و در عوض یک دولت مقتدر مرکزی، به ساختارهای جدید دموکراتیک‌ای میل بورزد که رئالیسم سیاسی فعلی جایی برای آنها باقی نمی‌گذارد.

## پانویس‌ها

[1] البته بسیاری از نظریه‌پردازان معاصر نشان داده‌اند که چرا پروژه مدرنیته از کاپیتالیسم جداشدنی نیست. برای مثال، نگاه کنید به آثار مشترک آنتونیو نگری و مایکل هارت، به خصوص «کامن‌ولث» (Hardt, ) (2009, *Commonwealth*. Negri, Antonio & Michael) یا کتاب «یوروسنتریسم»، اثر سمیر امین (1988, *Eurocentrism*. Amin, Samir).

[2] نخستین سرشماری‌ها از سوی دولت‌های غربی استعمارگر انجام شد. این سرشماری‌ها جمعیت را طبقه‌بندی و بنابراین کنترل بر آن را راحت‌تر می‌کرد.

## [3] ویدئو

[4] Foucault, Michel. *Technologies of the Self*. Ed. Luther H Martin, Huck Gutman and Patrick H Button. The University of Massachusetts Press, 1988.

[5] Foucault, Michel. "Nietzsche, Genealogy, History." Foucault, Michel. *The Foucault Reader*. Ed. Paul Rabinow. New York: Pantheon Books, 1984. 76-100, p. 87.

[6] Klossowski, Pierre. *Nietzsche and the Vicious Circle*. Trans. Daniel W. Smith. Chicago: University of Chicago Press, 1997 (1969). Document.

[7] Elias, Norbert. *The Civilizing Process*. Trans. Edmund Jephcott. Oxford and Malden: Blackwell, 2000 (1939).

[8] باختین: «بدن گروتسک ... بدنی در کنش صیروت است. هرگز پایان‌یافته نیست، هرگز کامل نیست؛ به طور دائم ساخته می‌شود، آفریده می‌شود، و بدن دیگری را می‌سازد و می‌آفریند. به علاوه، بدن جهان را می‌بلعد و خود به دست جهان بلعیده می‌شود».

Bakhtin, Mikhail. *Rabelais and his World*. Trans. Hélène Iswolsky. Indianapolis: Indiana University Press, 1984 (1965), p. 317.

[9] Mauss, Marcel. "Techniques of the body." *Economy and Society* 2.1 (1973): 70-88, p.70.

[10] همان، ص. 73.

[11] see Karpat 17-18; Kohn 160; Landau

Karpat, Kemal. "Historical Continuity and Identity Change or How to be Modern, Muslim, Ottoman, and Turk." *Ottoman Past and Today's Turkey*. Ed. Kemal Karpat. Leiden: Brill, 2000.

Kohn, Hans. *Pan-Slavism, Its History and Ideology*. Notre Dame: Indiana University Press, 1953.

Landau, Jacob M. *Pan-Turkism: From Irredentism to Cooperation*. London: Hurst & Company, 1995 (1981).

[12] Herder, Johann Gottfried von. "Ideas Towards a Philosophy of the History of Man." *Theories of History*. Ed. Patrick Gardiner. New York: Free Press, 1959. 35-49, p.38.

[13] "Ein Mensch, der sein vaterländische Gemüt verlor, hat sich selbst und die Welt um sich verloren"

[14] Sikka, Sonia. *Herder on Humanity and Cultural Difference: Enlightened Relativism*. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2011, p. 175.

[15] Caygill, Howard. *On Resistance: A Philosophy of Defiance*. London: Bloomsbury, 2013, p.19

[16] Cederman, Lars-Erik , T. Camber Warren and Didier Sornette. "Testing Clausewitz: Nationalism, Mass Mobilization, and the Severity of War." *International Organization* 65 (2011).

[17] Bell, David A. . *The First Total War: Napoleon's Europe and the Birth of Warfare As We Know It*. Boston: Houghton Mifflin, 2007.

[18] Cocks, Joan. *Passion and Paradox: Intellectuals Confront the National Question*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2002, p.114

Human Rights Watch Report, 2017 [19]

[20] Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Second. London: Verso, 1991 (1983).

[21] Chatterjee, Partha. "Whose Imagined Community?" *Mapping the Nation*. Ed. Gopal Balakrishnan. London and New York: Verso, 1999 (1996). 214-225, p.216.

[22] Ahiska, Meltem. *Occidentalism in Turkey: Questions of Modernity and National Identity in Turkish Radio Broadcasting*. London and New York: I.B.Tauris, 2010.

[23] Negri, Antonio. "The Political Monster: Power and Naked Life." Casarino, Cesare and Antonio Negri. *In Prase of the Common: A Conversation on Philosophy and Politics*. Trans. Maurizia Boscagli. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2008. 193-218, p. 194.

[24] Hoy, David Couzens. *Critical Resistance: From Poststructuralism to Postcritique*. Cambridge and London: The MIT Press, 2004, p.79.

[25] Mikedakis, Emmi. "Manipulating Language: Metaphors in the Political Discourse of Georgios Papadopoulos (1967-1973)." *Greek Research in Australia: Proceedings of the [3rd] Annual Conference of Greek Studies, Flinders University, 23-24 June 2000*". Ed. E. Close, M. Tsianikas and G. Frazis. Adelaide: Flinders University Department of Languages – Modern Greek, 2001. 76-86.

[26] Dorsy, James Michael. *Shifting Sands: Essays On Sports And Politics In The Middle East And North Africa*. New Jersey and London: World Scientific, 2017.

[27] Alemdaroğlu, Ayca. "Politics of the Body and Eugenic Discourse in Early Republican Turkey." *Body & Society* 11.3 (2005): 61–76.

[28] Yumul, Arus. "Fashioning the Turkish Body Politic." *Turkey's Engagement with Modernity*. Ed. Celia Kerslake, Kerem Öktem and Philip Robins. London: Palgrave Macmillan, 2010. 349-369.