# Resisting Biopolitics: Social Body as a Main Factor

**Doaa Nassar ***


## Abstract

**The paper aims to clarify the resisting biopolitics concept by following Michel Foucault's philosophy. besides, it investigates the role of resistance as an element that can make the social body face the biopolitics process which is based on life management and controlling people. Another objective of the study is to discover the role of the social body in resisting biopolitics, whether through immunity or intentional confrontation.**

**The problem of the paper mainly focuses on unclear resistance processes in the biopolitics case, where these politics are different from their function in the light of hidden and soft processes. Biopolitics plays a role like an anatomy policy by concentrating on the body as a machine—improving its capabilities, directing it and integrating it into effective disciplinary systems—while it is a purpose of death through ethical exclusion and human classification processes. Thus, biopolitics requires innovative methods to resistance. In light of the existence of clear forms of resistance historically, the element that must be rejected or resisted appears clearly, and sovereignty seems clearer when they are represented by the ruler, i.e. the state system, or the colonizer. However, in the Biopolitics case which is considered hidden politics, the mission is going to be more complicated in terms of revealing the nature of these policies and then the possibility of resisting them.**

**The paper follows an analytical method to achieve the intended goal by seeking to detect the meaning of the related concept like the resistance concept which relates to biopolitics processes. The difference between that resistance and the resistance to authoritarian policies or colonialism is to dismantle forms of resistance. For instance, the immunity and the intentional confrontation, and the resistance's forms are results consisting of biopolitics nature and the controlled social body as a counterpart to the power enters into a relationship with it.**

**The paper concludes that there is a social body resisting Biopolitics within attempts in the body and power context, based on conflict and tension, that does not end with the superiority of one part over another, the social body resistance lies in the continuity of conflict that creates a new authoritarian style, whereas power produces its permanent resistance.**


**Keywords: Resistance, Biopolitics, Necropolitics, Immunity, Social Body.**

* Professor, Department of Philosophy, College of Arts, University of Jordan, Jordan. duaanassar8@gmail.com

**Submitted**: 7/12/2022, **Revised**: 23/1/2023, **Accepted:** 14/2/2023.

**https://doi.org/10.34120/0117-041-164-004**

**To cite this article** /الإشارة المرجعية للبحث

نصار، دعاء: "مقاومة السياسات الحيوية: الجسد الاجتماعي كمسؤول"، **المجلة العربية للعلوم الإنسانية**، جامعة الكويت: العدد 164، 2023، 123-153 .

Nassar, Doaa: " mqāūmt̃ al-sīāsāt al-ḥīwyh: al-ğsd al-āğtmāʿī kāmsuʾūl", *Arab Journal for the Humanities*: 164, 2023, 123 -153 .

# مقاومة السياسات الحيوية: الجسد الاجتماعي كمسؤول

دعاء جمال نصار *


## الملخص

تهدف الورقة إلى توضيح مفهوم مقاومة السياسات الحيوية من خلال تتبعه عند الفيلسوف ميشيل فوكو، وإبراز دورها كعنصر، يستطيع من خلاله الجسد الاجتماعي مواجهة تطبيقات السياسات الحيوية القائمة على إدارة الحياة، وضبط البشر. كما تهدف أيضاً إلى الكشف عن دور الجسد الاجتماعي في عملية المقاومة، سواء من خلال المناعة، أو المواجهة القصدية.

تتمحور مشكلة الورقة في عدم وضوح أشكال للمقاومة في حالة السياسات الحيوية. حيث تختلف هذه السياسات من خلال أساليبها في ضوء العمليات الخفية والناعمة، التي تتضح عندما تلعب السياسات الحيوية دورًا كسياسة تشريح تركز على الجسم كآلة – لتحسين قدراته، توجيهه ودمجه في أنظمة تأديبية فعالة، في حين أنها تهدف إلى الموت من خلال الاستبعاد العرقي وعمليات تصنيف البشر، لذا تتطلب السياسات الحيوية أساليب مبتكرة لمقاومتها. في ضوء وجود أشكال واضحة للمقاومة تاريخياً يظهر وضوح العنصر الذي يجب رفضه أو مقاومته، فالاستبداد يبدو أكثر وضوحًا عندما يتمثل بالحاكم أو نظام الدولة، أو المستعمر، أما في حالة السياسات الحيوية التي تعتبر سياسات غير ظاهرة، فإن المهمة تصبح أكثر تعقيداً من ناحية الكشف عن طبيعة هذه السياسات ومن ثم إمكانية مقاومتها.

تتبع الورقة المنهج التحليلي لتحقيق المراد منها، من خلال السعي إلى الكشف عن طبيعة المفاهيم المرتبطة بها مثل: مفهوم المقاومة المرتبط بأساليب السياسات الحيوية، واختلاف تلك المقاومة عن مقاومة السياسات الاستبدادية أو الاستعمار، وتفكيك أشكال المقاومة مثل: مفهوم المناعة، والمواجهة القصدية والنتائج المنبثقة عن أشكال هذه المقاومة المنسجمة مع طبيعة السلطة الحيوية، والجسد الاجتماعي الخاضع للمراقبة، بوصفه طرفاً مقابلاً للسلطة يدخل في علاقة معها.

توصلت الورقة إلى استنتاجات مهمة منها: أن مقاومة الجسد الاجتماعي للسياسات الحيوية، ضمن محاولات قائمة في سياق العلاقة بين الجسد والسلطة، تقوم على صراع وتوتر لا ينتهي بتفوق طرف على طرف آخر، وإنما تكمن المقاومة في استمرارية الصراع، بحيث تخلق مقاومة الجسد الاجتماعي أسلوب سلطوي جديد، في حين تنتج السلطة مقاومة دائمة لها.


الكلمات المفتاحية: المقاومة، السياسات الحيوية، سياسات الموت، المناعة، الجسد الاجتماعي.

* أستاذ، قسم الفلسفة، كلية الآداب، الجامعة الأردنية، المملكة الأردنية الهاشمية. duaanassar8@gmail.com

الاستلام: 2022/12/7، التعديل النهائي: 2023/1/23، إجازة النشر: 2023/2/14

**https://doi.org/10.34120/0117-041-164-004**

الإشارة المرجعية للبحث/ **To cite this article**

نصار، دعاء: "مقاومة السياسات الحيوية: الجسد الاجتماعي كمسؤول"، **المجلة العربية للعلوم الإنسانية**، جامعة الكويت: العدد 164، 2023، 123-153 .

Nassar, Doaa: " mqāūmt̄ al-sīāsāt al-ḥīwyh: al-ğsd al-āğtmā ̓ī kāmsu ̓ūl", *Arab Journal for the Humanities*: 164, 2023, 123 -153 .

## المقدمة

يوظف مفهوم المقاومة كأسلوب يعبّرعن، قناعات رافضة لنظام، أو قوانين غير منصفة، بواسطة أساليب وأشكال عديدة. من اليسير أن تلتقي مع عديد من تلك الأشكال والتي حدثت تاريخيًا لتعريف المفهوم بشكل مباشر؛ فالمقاومة Resistance بالتعريف العام: "هي محاربة شيء يهاجمك، أو عدم الانصياع لأمر ما"[1]. وهذا يعني أنه بالإمكان أن نطلق اسم المقاومة على أي حادثة تعبّر عن رفض لشيء معين سواء طبيًا، واجتماعيًا، واقتصاديًا، وسياسيًا، إلا في حال تم تضييق المفهوم وحصره في السياق السياسي، ففي هذه الحالة سيتم تصنيف المقاومة على أنها مرتبطة بشواهد لها علاقة بالسيادة والقانون والاستعمار والسلطة.

يحدد مفهوم المقاومة السياسية بواسطة تحليله تاريخيًا، حيث تبرز المقاومة من خلال حق يمارس من قبل الشعب ضد أشكال القمع كدلالة على الرفض ، حيث يبرز القمع من خلال اختزاله بالسلطة. وبالعودة إلى تأصيل المفهوم فلسفيًا؛ برزت تصورات الفيلسوف جون لوك (1632–1704) John Locke حول مفهوم المقاومة من خلال طروحاته حول تشكل الدولة الحديثة والحكومة المدنية التي تأتي كنقيض للسلطة المطلقة والمتمثلة بالملك أو الحاكم، الذي يمارس الطغيان نتيجة لتجاوز سلطة القانون، الأمر الذي يدعو إلى مقاومته[2]. يقدم هذا التأصيل صورة أولية وواضحة تفسر أشكال الرفض التي جاءت مناهضة لأشكال القمع عبر التاريخ، مثل: التمردات الوطنية ضد الدول الإمبراطورية (الثورة الهولندية ضد ملكية هابسبورغ الإسبانية لفيلب الثاني)، والمقاومة الألمانية للنازيين، والثورة الفرنسية، وغيرها[3].

إن ما يميز أشكال المقاومة هو وضوح أطراف النزاع، أي غالبًا ما يظهر شكل عملية المقاومة من خلال وجود طرف يقمع، ويقتل، ويضيق الحريات، ويظلم ويضطهد، وطرف آخر يعاني من إحدى أو معظم هذه الممارسات، فتكون المقاومة واضحة وغالبًا ما تظهر بشكل عمودي، من الأسفل (الطرف المقاوِم) والذي يتمثل بالشعب (بوصفهم الطرف المحكوم والخاضع للحاكم بشرعية القانون) إلى الأعلى (الطرف المسبب للنزاع)، ويتمثل بالحاكم (بوصفه صاحب السيادة) وهنا تتضح مظاهر المقاومة التي تتمثل بمقاومة

مسلحة، واضرابات، واعتصامات، وعصيان مدني، واحتجاجات شعبية، أو مظاهرات. جميع هذه المظاهر تمثل أداوت لرفض أشكال القمع من قبل الطرف المسبب للنزاع.

من السهل الحديث عن أشكال المقاومة أو طرقها أو أبعادها السياسية والفلسفية مادام هناك وضوح لطرفي النزاع، إلا وأنه في حالة وجود طرف غير ظاهر بشكل مباشر ولايعبر عن نفسه بوصفه طرفًا يستدعي الرفض، فإن السؤال والبحث عن حالة المقاومة يكون أكثر تعقيدًا، فلو افترضنا مقاومة عاجلة لطرف مؤثر يمارس حالة من الضبط والإقصاء والسيادة باسم الحفاظ على الحياة، ففي تلك الحالة نحن أمام مهمة استكشاف هذا الطرف مادام، يعبّر عن حضوره من خلال ممارسات وسياسات بوسائل ناعمة، والمقصود هنا هو ما يُعرف بالسياسات الحيوية Biopolitics.

تُعرّف السياسات الحيوية Biopolitics كمفهوم وإجراءات وممارسات تطبق واقعيًا تبعًا لأنها تتخذ الحياة رهانًا للسياسة، وهذا المعنى بالذات ما كان ليتضح لولا تدرج انكشاف مفهوم السلطة عند ميشيل فوكو (1926–1984) Michel Foucault وتحولاته تاريخيًا من سلطة سيادية عقابية، إلى سلطة حيوية انضباطية Biopower مما جعل ممارسات السلطة المتخفية تقوم على توظيف أداوت المراقبة والضبط لفرض السيادة.

يشير فوكو من خلال تحليله لمفهوم السلطة إلى التحول العميق في آلياتها، حيث ظهرت السلطة بوصفها صاحبة امتياز مطلق على حق الحياة والموت، أي سلطة عقابية تتمثل بالملك بحيث تمارس حق فرض العقاب بمعنى "الإماتة أو الإبقاء على الحياة، والذي يعطي للملك حق أن يدافع عن نفسه أوطلب أن يدافع عنه"[4]. وبهذه الصورة تقوم السلطة بتحويل المجتمع إلى مجتمع عقابي يتم ضبطه والسيطرة عليه، مما يجعل المجتمع في حالة تهديد مستمر، تؤدي به إلى الإنضباط التام تبعًا للسيادة المفروضة من قبل الملك، والتي تتم بواسطة العقاب من خلال شرعية مستمدة من القانون. إلا أن نموذج السلطة بهذه الصورة تحول تاريخيًا إلى نموذج مختلف، حيث لم يعد شكل السلطة المتمثلة بطرف واحد يمارس سيادة مطلقة تهدف إلى الإماتة يحقق وظيفة تدبير الحياة، وإنما أصبحت السلطة وفقًا لفوكو تُمارَس "إيجابيًا على الحياة، تهتم بتدبيرها، وتثمينها، وتكثيرها، وممارسة مراقبات دقيقة وانتظامات شاملة، فالحروب لم تعد تجرى باسم

الملك الذي يجب الدفاع عنه، ولكنها باتت تجرى باسم وجود الجميع "[5] إن تحولات السلطة ضمن هذا النطاق جاءت لتنسجم مع الحاجة الملحة للسلطة بأن تكون متغلغلة داخل المجتمع، ومدركة لتفاصيله وقادرة على أن تمارس تنظيماً له وفقًا لإجراءات تهدف إلى ضبط الحياة فيه مثل إجراءات التعداد السكاني، والحث على تنظيم النسل، وتلقي المطعوم، وبرامج تعزيز المناعة للوقاية من الأمراض، حيث تساهم جميع هذه الإجراءات في ضبط السكان، وقادرة على إدارة الحياة وتنسجم مع إجراءات المراقبة باسم الأمن، والحماية والمحافظة على الحياة.

وبهذه الصورة يتحول المجتمع من مجتمع عقابي يُطبق العقاب عليه لغاية فرض السيادة والضبط، إلى مجتمع حيوي تمارس عليه المراقبة، لتجعله مجتمعًا منضبطًا وأيضًا خاضعًا للتصنيف وفقًا لمعايير طبية وبيولوجية، ناتجة عن علاقة السلطة بالمعرفة، حيث إن " مفهوم السياسة الحيوية يعكس اهتمام ميشيل فوكو بموضوع السلطة عمومًا، والسلطة الطبية على وجه التحديد، وذلك نظرًا لدور هذه السلطة في تجسيد العلاقة القائمة بين السلطتين الانضباطية والحيوية "[6]. وهنا توظف السلطة المعرفة الطبية لتمارس عملية حفظ النوع، وفقًا لتصنيفات عرقية تساهم في القضاء على كل ماعداها لتحقق سلطة سيادية بصورة مختلفة عن السيادة التي تمارس في المجتمع العقابي.

استطاعت التطبيقات والأدوات والتوظيف والممارسات التي تتخذها السلطة لضبط الأفراد، تحويلهم إلى جسد اجتماعي يخضع لإجراءات المحافظة عليه ضد المرض والعجز والموت، إلى أن أُطلق على هذه الإجراءات اسم السياسات الحيوية، تلك السياسات التي باتت تعد مجالاً عريضًا للبحث والنقد والتحليل، حيث يمكننا القول: إن فوكو استطاع أن يؤسس لعمليات نقاشية طويلة حول طبيعة السياسات الحيوية ودور السلطة ومفهوم السيادة والقانون والموت في ضوء تحليلات جورجيو أغامبين Giorgio Agamben (1942)، وأشيل ميبمبي Achille Mbembe (1957)، وجاك دريدا Jacques Derrida (1930 – 2004).

اعتمدت النقاشات التحليلية على تأثير السياسات الحيوية على الفرد والمجتمع وإمكانية توظيف العناصر السياسية والاجتماعية في تمكين سياسات الحياة من التغلغل

داخل الجسد الاجتماعي، بحيث يلغي إمكانية المقاومة. وهذا بحد ذاته يبرز النقاش الذي يدور حول إمكانية أن تكون السياسات الحيوية تؤدي دورها كسياسات للحفاظ على الحياة بشكل صريح، بالمقارنة مع فكرة أن بعض الحيوات الإنسانية أفضل من غيرها، الأمر الذي يفتح المجال إلى ممارسات قمعية وإقصائية بهدف الإماتة والإحياء بالوقت نفسه؛ أي الإحياء لفئة معينة من البشر في مقابل إماتة فئة أخرى مهمشة، للوصول إلى ما يسمى الحياة المحمية protected life التي تمنع الموت، في مقابل الحياة غيرالمحمية unprotected life التي يوجد فيها حدود للقتل لحماية الحياة لفئة معينة من البشر. استطاع هذا التحليل بالذات، والذي برز تحت مسمى السياسات النكروية Necropolitics أي (سياسات الموت)، أن يكشف عن سياسات الحياة بمعنى مختلف، الأمر الذي يوجهنا إلى الانفتاح على مفهوم المقاومة وإعادة طرح السؤال المتعلق بإمكانية أن تكون هناك مقاومة سياسات الموت التي باتت غير منفصلة بشكل واضح عن السياسات الحيوية.

يقودنا استقصاء التحليلات الفلسفية حول السياسات الحيوية إلى أنها باتت تطورمن ذاتها بشكل أكبرمما كانت عليه، حيث لم يعد استغلال الحياة بصورتها البيولوجية للمحافظة عليها يظهر كهدف نهائي لهذه السياسات، بل تفرعت الأهداف إلى ما هو أعمق من ذلك، وهو توظيف إجراءات المحافظة على الحياة لتعزيز عرق بشري بشكل أقوى من أي عرق آخر.

برزت ممارسات السلطة في عملية دعم تفوق عرق على آخر عبر التاريخ من خلال الحروب. ولعل النازية استطاعت أن تؤدي هذا الهدف والإعلان عنه بشكل صريح ضمن مبدأ الإبادة؛ أي إبادة أكبر قدر من العرق الدوني باستخدام السلاح. إلا أن الأمر مختلف الآن، حيث باتت أدوات السلطة ناعمة ومتخفية وأكثر قدرة على الإبادة بشكل أقل ظهوراً، وهنا تبدّل شكل السياسات الحيوية ليتغلغل داخل الجسد الاجتماعي ويصنفه ويتخلص من أعضائه التالفة، وكل هذا بدا يبرز باسم سياسات الموت.

استطاع مفهوم سياسات الموت وانكشافه ضمن ممارسات السياسات الحيوية أن يلفت النظر إلى مفهوم المقاومة، الذي أشار إليه فوكو من خلال سؤاله حول إمكانية وجود مقاومة ضد السلطة، ليصل إلى نتيجة مفادها أن مقاومة السلطة بالذات باتت تخلق

سلطة جديدة مقاومة، والسبب أن السلطة لم تعد عمودية (سلطة الحاكم على الشعب) بل أفقية (سلطة مضادة لسلطة أخرى مختلفة)، وهذا بحد ذاته يفتح أمامنا المجال للسؤال عن إمكانية أن يقاوم الجسد الاجتماعي السياسات الحيوية أو بالأحرى سياسات الموت، وهل توجد مقاومة من قبل المجتمع ذاته؟ وكيف هو شكل هذه المقاومة، وهل يمكن أن نتصور وجود مجتمعات منيعة (مجتمعات ذات خصوصية معينة) تمنع اختراق السياسات الحيوية؟ ولو استطعنا الوصول إلى إمكانية لمقاومة هذه السياسات إلى أي مدى تصل حدودها؟

سيتدرج البحث في تعريف **السياسات الحيوية كسياسات للموت** لتعرف على العلاقة التداخلية بين سياسات الحياة وسياسات الموت التي تتخذ إجراءاتها بهدف الإماتة بدلاً من الإحياء. و**مفهوم المقاومة: الجسد المتمسك بالحياة**، ويهدف هذا الطرح إبراز مفهوم المقاومة بشكل عام وكيفية توظيفه في معارضة تدخلات السلطة بالجسد الاجتماعي. حيث تفترض هذه الجزئية وجود أساليب يمكن أن يتبعها الجسد الاجتماعي للمقاومة والتي يمكن أن تشكل لنا وجودًا لما يسمى بسياسات الجسد الاجتماعي. كما سيناقش **مسؤولية الجسد الاجتماعي: أساليب المقاومة المحتملة** الذي يهدف إلى تحليل مسؤولية هذا الجسد أمام مقاومة السياسات الحيوية في ضوء مفهوم المناعة والمواجهة.

## أولاً: السياسات الحيوية كسياسات للموت

تظهر حاجة ملحة إلى فهم ما تعنيه السياسات الحيوية بالذات قبل أن نحتكم إلى تحليلاتها على أنها سياسات للموت، حيث يبرز التعارض بين مفهومي الحياة والموت، بسبب التناقض الذي لا يمكن أن يتم تبريره عندما توظف السياسات الحيوية الحياة كأداة للموت.

برزت ملامح استبعاد البشر وتصنيفهم تبعًا لتحليلات جورجيو أغامبين للسياسات الحيوية، في محاولة منه لإبراز دور السيادة المتضمن في حالة الاستثناء وهي "علاقة الحظر، ومن تم حظره ليس مجرد إنسان خارج على القانون غير مبال فيه، بل بالأحرى يتحول إلى إنسان يتخلى عنه القانون، فيصبح بذلك مهدد وعلى العتبة التي تصبح فيها الحياة والقانون في الداخل والخارج غير قابلة للتمييز" [7].

وهنا يقصد أغامبين أن حالة الاستثناء التي يتم فيها فرض تعليق القانون تبعًا لظرف طارئ في الدولة مثل الحروب والأوبئة، وذلك باسم الحفاظ على الحياة، تؤدي إلى استباحة الإنسان لتجعل منه أداة بيد السلطة بحيث لا يحق له أن يحتفظ بحقوقه التي يتمتع بها بواسطة القانون، فيتحول إلى "إنسان مستباح Homo sacar "، أي مستباح الدم. ويعبّر هذا المفهوم عن إطار نظري يبرز نموذجًا بشريًا خاضعًا لإمكانية القتل ولكن دون تنفيذ حكم القتل عليه، حيث يعبّر عنه أغامبين بوصفه اختزالاً لآليات السلطة في فرض السيادة.

يستمد أغامبين هذا التحليل من خلال تدرجه في تحليل الحياة life الذي ظهر عند اليونانيين، من خلال تعريفين Zoe: الحياة العارية أي "الحياة المشتركة بين جميع الكائنات الحية؛ الحيوانات والبشر والآلهة"، والوجود القانوني والسياسي Bios "وهي الحياة التي يتمثل بها الإنسان بوصفه إنسان مواطن، قانوني، يعيش في الدولة وفقًا لأحكام القانون"[8]. وهنا يبرز دور السيادة في تشكيل مجتمع مستباح يُستبعد فيها الأفراد غير المؤهلين قانونيًا ليصبحوا مهددين بالقتل، ليعبروا بذلك عن نموذج الإنسان الخاضع تحت شرعية حالة الاستثناء، والتي تعتبر في الحقيقة مجالاً لتمارس به السلطة سياسة حيوية مشبعة بالسيادة.

يقترب تحليل أغامبين من توضيح الفهم حول تحوّل السياسات الحيوية إلى سياسات موت، حيث يبرز الإقصاء كعنصر مهم لتصورتوظيف آليات حماية الحياة لفئة معينة من البشر، تبعًا لإقصاء غيرهم أو ما دونهم، وهذا ينبهنا إلى الدخول إلى عوالم تدخلات السلطة بالحياة، وفرض إجراءاتها من خلال بنية العلاقة بين السلطة والحقيقة، التي قدمها فوكوعلى أنها "متمركزة على شكل الخطاب العلمي وعلى المؤسسات التي تنتجها، فهي خاضعة لنوع من التحريض الاقتصادي والسياسي الدائم الحاجة إلى الحقيقة سواء من أجل الاقتصاد أو السلطة السياسية"[9].

يعزز توظيف السياسات الحيوية للمعرفة مثل: توظيف التكنولوجية الحيوية والأبحاث الطبية في التعديل الجيني، والاختبارات السريرية للقاح معين، التمكن من ضبط الجسد الاجتماعي ومراقبته والسيطرة عليه، ولكن يمكن القول أن هذا الضبط للجسد لم يتوقف فقط عند هذا الحد، حيث تتفرع سياسات ضبط حياة الجسد

الاجتماعي إلى تصنيف البشر إلى معيارين: الطبيعي Normal والذي ينسجم مع معيار الصحة والكفاءة العقلية والقوة وطول الحياة والمناعة من المرض، وغير الطبيعي -abnor mal وهم الفاقدين للمؤهلات العقلية والقوة الجسدية الكاملتين، والمعرضين للأمراض الوراثية. هذا التصنيف بالذات يخلق قوة استعدادية للسياسات الحيوية في التخلص من الإنسان غير الطبيعي، بهدف تنقية الجسد الاجتماعي من شوائبه، للحصول على مجتمع أكثر قوة وكفاءة وصحة، وهنا يبرز السؤال؛ هل يمكن إنتاج مجتمعات ذات كفاءة صحية عالية بموضوعية من دون التحيز لعرق معين على عرق آخر؟

**أ- التحيز للأنا: إعادة تعريف مَنْ يستحق الحياة**

يحلل عالم الاجتماع الألماني توماس ليمكه (Thomas Lemke1963) السياسات الحيوية عند فوكو ويعرض من خلالها آليات تعريف الحياة كنص في البيولوجيا الجزئية Molecular Biology من خلال توجهات الطب الحيوي، في تعزيز فكرة التعددية المصطنعة للكائنات الحية، بحيث تؤدي في النهاية إلى إنتاج مصنوعات فنية أكثر من كونها كيانات طبيعية، من خلال طب الزرع وتقنيات الإنجاب وتحليل الحمض النووي[10].

ويقودنا هذا التحليل إلى تصور إمكانية إعادة تعريف الحياة من خلال التقنيات الطبيعية، الأمر الذي يمكن له أن ينطبق على تعريف حياة نوع من البشر على حساب نوع آخر مختلف، بمعنى إن كنا قادرين على فهم فكرة أن هناك تصنيفًا بين كائنات طبيعية "بشر بيولوجيين" وكائنات مصطنعة "بشر معززين بتقنيات بيولوجية"، فذلك من شأنه أن يشير إلى أن هناك دائرة أوسع في التصنيف، تسمح لنا بأن ننسجم مع فكرة أن السياسات الحيوية قادرة على خلق جسد اجتماعي مكون من عرق واحد دون غيره، وهذا الخلق بات بالإمكان حدوثه بعيدًا عن وحشية النازية ، وآليات الاستعمار الدموية، حيث يصبح ممكنًا داخل المختبر بصورة هادئة وسرية.

يقوم التحيز للأنا بناء على فكرة التحيز للعرق، والذي ينتج من خلال التصور ذو البعد الواحد لمفهوم الإنسان "الذكر الأبيض الغربي العاقل"، حيث لا يخرج التحيز للعرق خارج هذه الدائرة عن تعريف الإنسان ، كل بشر موجود ماعدا هذا التعريف يعد "آخر" بالنسبة لمركزية الأنا.

يوجهنا الفيلسوف أشيل ميبمبي من خلال "نقد العقل الزنجي" إلى دلالات عديدة لعملية خلق عرق متفوق على آخر، من خلال ما يسميه "اختراع الدلالة على الإقصاء" حيث يصور الزنجي على أنه ممقوت ومهان إلى أقصى حد ممكن، بما يتوافق مع نظام الحداثة الوحيد[11]. بمعنى أن الحداثة استطاعت أن تخلق تصوراً ملائماً لفكرة إقصاء كل ما عدا المفهوم السردي للإنسان، الذكر الأبيض العاقل والذي يمثل (دلالة) مركزية لمفهوم الإنسان المتفوق، أو المتعالي، المستمدة من علاقة (الذات والموضوع) حيث تمثل الذات سلطة على الموضوع كونه خاضعاً لها معرفياً، والسبب يعود إلى تصور الإنسان ضمن (ثنائية العقل والجسد) الذي يعطي أهمية كبرى للعقل الذي يفكر في مقابل الجسد الذي لا يشكل أهمية معرفية.

إن هذا التصور الذي شكلته الحداثة لمفهوم الإنسان العاقل، الأبيض، جعل منه نموذجاً متفوقاً مرتبطاً بالغرب، يحق له إقصاء كل ما عداه أو تحويل الإنسان (الآخر) إلى عبد. وهنا نفهم أن عملية التحيز للأنا تبرز بوصفها معاملة للنقيض، نقيض الأنا بالنسبة لها، حيث يعد الآخر مجالاً مفتوحاً لتطبيق فكرة فوكو للمعيار Norm الذي ينسجم مع عملية إدارة الحياة أكثر من القانون بوصفه أداة سيادية تشرع الموت والعقاب. ينسجم المعيار مع السلطة الحيوية حيث يقوم بعملية "توزيع الحي في ميدان القيمة والمنفعة [12]"، وهنا يغدو تصنيف الإنسان غير الطبيعي abnormal الفاقد للأهلية العقلية والجسدية التي تحول بينه وبين العمل وخدمة الدولة، مبرراً للسياسات الحيوية تطبيق إجراءاتها لتحويل الحياة إلى موت الآخر وإقصاء العرق الأدنى، تبعاً لفكرة واضحة، وهي أن هذا العرق لا يستحق الحياة بكل بساطة.

هذا يعني أن السماح بتدخل السياسة في الحياة والتحكم بالبشر من خلال البيولوجيا وتقنياتها الحديثة قد سمح للسلطة لاحقاً باستعمال البيولوجيا، من أجل تصنيف المجتمع إلى فرد صحي مرغوب فيه، وفرد آخر غير لائق وبالتالي يمكن استبعاده. هذا الآخر المُستبعد من الممكن أن يكون غير لائق صحياً، أو أسود، وبالتالي يُصنف على أنه دخيل على المجتمع وليس عضوًا أصليًا.

هناك عديد من التطبيقات التاريخية لفكرة الإقصاء، وممارسة العنصرية والتطهير

العرقي، حيث تظهر هذه الممارسات بوصفها قمعية، من خلال ممارسات استعمارية تهدف إلى تشكيل الجسد الاجتماعي للشعب المستعمَر بحيث يكون خاضعًا للتخدير، والتعذيب، والحبس، والإقصاء، والموت في أي وقت، ولا يقف الأمر عند هذا الحد، بل يتعدى ذلك إلى ما يسمى تجريد الموت من إنسانيته[13].

يعتبر نموذج الاستعمار في هذه الحالة صالحًا لتفسير فكرة الإقصاء، إلا أنه لا يعتبر النموذج الوحيد، حيث بالإمكان اعتبار عملية تطور الطب الجيني والتكنولوجيا الحيوية حالة معاصرة من الإقصاء، مثل عملية استعمال تقنيات معينة في تسيير خصائص السكان وإقصاء الأعراق غير المرغوب فيها بواسطة عمليات انتقاء الأجنة، والتهجين الصناعي، لإعادة تشكيل عرق نقي ومتفوق ينسجم مع تطلعات الدولة وفقًا لمنظومة سياسية حيوية[14].

تنكشف لنا في هذا السياق عملية تحول السياسات الحيوية من ظهورها الأول بوصفها إخضاع الحياة لاستراتيجيات الضبط والمراقبة، إلى تطورها إلى سياسات نكروية Necropolitics أو سياسات الموت، أي عملية إعادة تعريف الحياة لمن يستحقها وإقرار الموت لمن لا يستحق، وهنا يبرز المعيار الذي يحدد الفئة التي يجب أن تموت بناء على العرق الذي لابد له أن يبقى كجسد اجتماعي.

تختزل سياسات الموت في الممارسة الاستعمارية بصورة عميقة من خلال ارتباطها بالجسد، حيث يظهر الجسد بوصفه مستهدفًا كرمزية مركزية لتطبيق حالة من فرض السيادة والهيمنة، وهنا نفهم هذا الاستهداف والضبط والمراقبة كمظاهر لسيادة المستعمِر، لخلق أجساد خاضعة ومراقبة، بحيث لا تملك مجالاً للمقاومة. يمثل السياق الفلسطيني مجالاً مفتوحًا على تطبيقات سياسات الموت والحياة ضمن إطار النموذج الاستعماري، مثلاً: تظهرمجموعة من القوى المتعددة: التأديبية والسياسة الحيوية، والقوة السياسية تعطي لنفسها مكانة الهيمنة المطلقة، تبرزعملية التمييز والإقصاء وتمكين الموت من خلال فرض حالة الحصار، وعزل القرى المحاصرةعن العالم، وتدمير المؤسسات المدنية والمحلية بشكل منهجي، وإبرازالتصاريح عند التنقل[15].

يتضح من خلال هذه الإجراءات حالة الإقصاء باسم الهيمنة من قبل المُستعمِر،

وهنا يظهر الموت على أنه متغلغل داخل الإجراءات وتفاصيل الحياة اليومية، للتحول من فكرة إخضاع الحياة لغاية ضبطها إلى فرض السيادة بهدف البقاء على قيد الحياة من خلال الإماتة.

وانطلاقًا من ذلك تتضح لنا الصيغة كالآتي: قد لا يظهر هناك أي فرق واضح ودقيق بين السياسات الحيوية وسياسات الموت، لأننا نتحدث عن سياسات أولاً وأخيرًا؛ أي نقد حالة متغيرة من الإجراءات التي تظهر بشكل مختلف على قدر الحاجة إلى الهيمنة. وإن كان الاستعمار وحالة الاستثناء لعبا دورهما في تعميق بروز سياسات الحياة على أنها سياسات الموت، فلابد أن نموذج السجن والمدرسة ومراقبة الأشخاص والتحكم فيهم في المطارات، والبطاقات الشخصية، وحمضهم النووي، قد يعمل على تعميق سياسات الحياة لغاية الضبط والسيطرة، وهنا لابد من الإقرار أن سياسات الحياة والموت تحقق غرضًا واحدًا وهو "السيادة. سواء كانت سيادة المستعمر أو سيادة سلطة الدولة على الشعب، يتبقى في ضوء ذلك الجسد الاجتماعي؛ بعرق أسود أو أبيض، متفوق أو دوني، صحي أو مريض، يمثل المساحة الواسعة والمتاحة للسيادة، الأمر الذي يدعو إلى السؤال؛ ماذا لو قاوم الجسد؟ كيف سيكون موقف سياسات الحياة والموت في ضوء ذلك؟

## ثانيًا: مفهوم المقاومة: الجسد المتمسك بالحياة

استطاع فوكو أن يتنبأ بسؤال الباحث في السلطة الحيوية حول إمكانية النضال ضد السلطة، في ضوء مفهوم السلطة الحيوية التي تنفي ارتباطها بالسيادة والقانون، وتعبّر عن نفسها بواسطة علاقات القوى، المتغلغلة داخل الجسد الاجتماعي، وهذا يعني أن عملية تعريف المقاومة ضمن إطار فهم السلطة الحيوية سينسجم مع طبيعتها، فالمقاومة ضمن هذا المعنى تُفهم بأنها صراع واستراتيجيات[16]. حيث تخرج بهذا المعنى من تعريفها ضمن إطار مفهوم السلطة السيادية التي تحتاج مقاومة بواسطة آليات رفض سيادة أشكال الفساد والظلم والهيمنة؛ مثل الاحتجاجات، أو الإضراب، أو العصيان المدني، أو حتى الانقلاب على النظام وغيرها، وهو ما يحيلنا إلى السؤال عن طبيعة المجتمع الذي ينطبق عليه حضور السياسات الحيوية، وبالتالي نشوء مقاومة ونضال ضمن منظومة علاقات القوى ؟

في توضيح فوكو حول مفهوم الحكوماتية Governmentality كمجال لتطبيق

السياسة الحيوية، فإنه يعبّر من خلال هذا المفهوم عن طريقة الحكومة في إدارة السكان، فالحكومة تمثل جزء تنفيذي للدولة، تعمل على تشكيل علاقة تكاملية بين تقنيات الأمن لتنمية قوى الدولة من الداخل، وعجلة الاقتصاد بواسطة العلاقات الاقتصادية المشتركة مع الدول الأخرى، حيث تبني بذلك علاقة تكاملية بين تعزيز الإنتاج الاقتصادي لرفد الدولة بالموارد، التي تساهم بدورها في زيادة عدد السكان، بحيث " لا ينظر إليهم بصفتهم مجموعة من الرعايا ذات حق، ولا بصفتهم مجموعة سواعد مرصودة للعمل، بل يحللون كمجموعة من العناصر التي ترتبط بنظام الكائنات الحية[17]. وهو ما يؤدي إلى تنفيذ إستراتيجيات عديدة من قبل الحكومة تُعنى بتنظيم حياة السكان من ناحية أساليب التصرف والعيش والرفاه، ضمن خطة تساعد على تحسين جودة الحياة الصحية والمحافظة على الأمن الداخلي، الأمر الذي يساهم في تطوير مجتمع حيوي ليبرالي، وهو ما ينطبق على المجتمعات الغربية المعاصرة. وهنا يأتي السؤال ما هو شكل المقاومة المفترض في ضوء وجود سلطة تنتج معارف جديدة؟

لم يتجاهل فوكو الإشارة إلى إمكانية مقاومة هذه السلطة، إلا أن شكل المقاومة لا يأتي بالرفض، وإنما بواسطة الإنتاج، حيث تحول السلطة الحيوية الجسد الاجتماعي إلى سلطة مضادة تقوم بفعل السلطة نفسه، فتصبح العلاقة بين السلطة والجسد الاجتماعي علاقة سلطة بسلطة ضمن خط أفقي، يقوم على عملية الإنتاج والصراع. صرح فوكو في المراقبة والمعاقبة أن المقاومة تختزل في السلطة المضادة " والتي تشكل مقاومة للسلطة التي تريد السيطرة على هذه المقاومة: اضطرابات، ثورات، وتنظيمات عفوية، وتكتلات، أو كل ما ينتج عن الاتصالات الأفقية "[18].

وهنا نفهم أن السلطة تنتج حالة من مقاومتها لمجرد أن تقوم بفرض السيادة، وكأنها تمهد المجال لعناصر ترفض هذه السيادة، والسبب أن علاقات السلطة الأفقية خلقت نوع من وجود عناصر مقاومة تعمل من خلال وسائلها على كشف نقاط ضعف السلطة، وهو ما يساهم في جعل السلطة تعيد إنتاج ذاتها بواسطة الخطاب، وفي هذه الحالة تظهر السلطة على أنها متفوقة في كل مرة، لأنها تستفيد من توظيف المقاومة لخدمة إصلاح السلطة وبما ينسجم مع رؤية السلطة ذاتها، وليس بهدف تحقيق غايات المقاومة التي

تتمثل بإقصاء السلطة وممارساتها.

ومع ذلك لا يجوز تجاهل التصور الناتج عن هذه الحركة، وهو أن السلطة في كل مرة تخلق مقاومة جديدة، تلك المقاومة التي لابد لها أن تطور ذاتها في كل مرة، معنى ذلك أن (الذات) التي تمثل المقاومة قادرة على أن تكون ذاتًا خلاقة، والمقصود بها تلك الحالة التي تتحول بها الذات من حالة الخضوع إلى حالة المقاومة مما يجعلها تشكّل سلطة منافسة.

في كتاب "الإمبراطوية" Empire لمايكل هاردت Michael Hardt (1960) وأنطونيو نيغري Antonio Negri (1932) يظهر مفهوم المقاومة بوصفه تجليًا لأشكال مختلفة من عمليات رفض الانضباط وإعادة إنتاج لذوات جديدة في ضوء هيمنة المجتمع الرأسمالي، حيث "دأبت العلاقات الثقافية على إعادة تحديد عمليات الإنتاج وهياكل القيمة الاقتصادية، ثمة نظام إنتاج، نظام لإنتاج الذات قبل كل شيء، تعرض للتدمير، في حين كان نظام آخر يتم اختراعه بفضل التراكم الهائل للنضالات[19].ظهرت محاولات رفض" التكرار القاتل لمجتمع المصنع. من خلال اختراع أساليب جديدة في الحياة، وفرض قيمة اجتماعية عالية لكل من المعرفة والعمل الثقافي، بالإضافة إلى رفض الانضباط الأبوي من قبل الحركات النسوية[20]. جميع هذه المظاهر تعبر عن عملية وجود ذات خلاقة، تظهر من خلال عملية إعادة إنتاج ذاتها داخل البيئة التي تقاوم فيها، وضمن شروط الوعي بمقومات الواقع الجديد، مثل: أداوت الاتصال الرقمي الذي يفتح مجالاً عريضًا لتمكين المجموع على الإبداع المشترك والتواصل للوصول إلى إنتاج لامادي، وهنا يتحول الخضوع إلى مقاومة بل يمثل إعادة تشكيل لسلطة جديدة مضادة.

بالتالي يستمر هذا التوتر والصراع في عملية مقاومة سلطة لتخلق (علاقة) سلطوية جديدة غير منفصلة بين الذات والسلطة. واستنادًا إلى هذا التحليل يمكن القول أن هذه الطريقة في تصور السلطة وعلاقاتها الذي قدمه نيغري وهاردت لمقاومة الهيمنة الإستراتيجية الرأسمالية، تنسجم مع التصور الذي أبرزه فوكو، لعلاقات السلطة الأفقية التي تؤدي إلى إنتاج مقاومتها.

انطلاقًا من طرح مفهوم المقاومة في سياق تحليل فوكو، نتوجه إلى توظيف مفهوم المقاومة في حالة خضوع الجسد الاجتماعي لسياسات الحياة والموت، وهنا نتحدث عن

الجسد كونه الهدف الأساسي لهذه السياسات، وهنا لابد من تعريف الجسد.

استناداً إلى تحليلات مفهوم الجسد في الفلسفة وتحديداً في ما بعد الحداثة، يظهر الجسد على أنه مجالاً مركزياً يعاد تعريفه بعد تهميشه في الحداثة، حيث لم يكن للجسد أهمية معرفية بوجود العقل الذي يفكر. تحول الجسد من التهميش إلى المركز في ما بعد الحداثة لمواجهة ثنائية التمييز بين الذات والموضوع ضمن التصور الإبستيمولوجي وتحديداً في الفُنومنُولوجيا، وأن الهدف من الإشارة إلى وضع الجسد ضمن هذا السياق، هو "التهميش" بوصفه الصيغة المشتركة للجسد التي تعرض لتحولات معرفية وسلطوية، فالجسد الذي تم تهميشه في نظرية المعرفة في الحداثة، ومن قبل الملك في نظام السلطة القمعية، أعيدت مركزيته إليه في ما بعد الحداثة ونظام السلطة الحيوية.

ضمن تحليل للجسد وعلاقته بالسلطة، يؤكد فوكو على فكرة تحول الجسد من تهميش كل ماعدا جسد الملك، إلى اختزاله في المركز من قبل السلطة الحيوية، قائلاً: "هذا هو الجسد الذي ينبغي حمايته بكيفية تكاد تكون طبية: فبدلاً من الطقوس التي كان يرمم بها تمام جسد العاهل، سيتم تطبيق وصفات وعلاجات من قبيل تصفية المرضى، ومراقبة حاملي العدوى، وإقصاء المنحرفين. وهكذا عُوضت التصفية عن طريق العذاب بمناهج تعقيم: علم الإجرام،علم تحسين النسل، تهميش" المنحطين [21].

استناداً إلى ذلك يظهر الجسد ضمن مركزية سلطوية، في إدارته والمحافظة عليه وضبطه ومراقبته، كما هو حاضر داخل مركزية إبستيمولوجية. وفي هذا السياق يمكننا العودة إلى التحليل الذي قدمه الفيلسوف موريس ميرلوبونتي (Merleau-Ponty)1908-1961 حيث يُظهر موضوعية الجسد داخل عملية فينومينولوجية للإدراك، كما يتعمق في تصوّر فكرة الذات المتجسدة والمنفتحة على العالم، انطلاقاً من الأصل المتجسد للمعاني التجريدية مثل الاحتواء، أو التوسط الذي "يتشكل من محيط خبراتنا الجسدية الخاصة في العالم، التي لولاها لما تشكلت المعاني في أذهاننا" [22].

وانطلاقًا من ذلك نفهم أن الجسد بات في التصور الفنومنولوجي متفاعلاً ومدركًا وأكثر قيمة، بعيداً عن تصور ثنائية العقل والجسد التي وضعت الجسد في نطاق محدود من تدني القيمة مقارنة مع العقل، ومعنى ذلك أن هذا التصور بالذات يتيح لنا بناء شرعية

ننطلق منها بالقول: إن الجسد يمتلك القدرة على التمسك بالحياة، وبالتالي المقاومة، في ضوء مجالات تطويعه.

إن إعادة تشكيل الجسد وضبطه عضوياً من الجذور، وتتبع عرق هذا الجسد ومقاربته بإمكانية أن يكون هذا العرق الأجدر بالحياة، وهو ما يقودنا إلى شكل واضح للجسد الاجتماعي: جسد قوي يتمتع بصحة كاملة وقدرة عقلية متمكنة، ويمتلك سلسلة جينية وراثية خالية من أمراض محتملة، ويعود أصله إلى عرق متفوق استطاع أن يتطور تاريخياً ضمن حضارة منعته من التخلف، وبالتالي يصبح هذا الجسد موضوعاً خاضعاً باستمرار لإجراءات الضبط والمراقبة والتطويع.

يقودنا توظيف هذا التحليل في فهم تحويل الجسد لموضوع بالنسبة للسياسات الحياة والموت، وكأن الجسد في سياق هذه السياسات يشكّل قيمة كبرى، لابد من ضبطه وإعادة تشكيله وفقاً لإجراءات تشريحية تبدأ بإحصاء عدد السكان، وتوعيتهم ضد الأمراض المعدية، وأهمية تحصين أجسادهم ضد الأوبئة، تشجيعهم على غذاء صحي وتمارين رياضية، ومتابعة تنظيم النسل لضبط أعداد الولادات والوفيات، وتمتد لتصل إلى ممارسات إجرائية تختص في تنظيم الحمض النووي والقدرة على اختراق السلالة الجينية لفهم إمكانية الإصابة بأمراض وراثية محتملة أو أمراض ينتج عنها إعاقات أو قصور عقلي، لتنتهي بفهم كامل بطبيعة الجسد السكاني.

وهنا يتداعى السؤال: ماذا لو كان هذا الجسد مازال يحتفظ بعرقه السائد الذي لا ينسجم مع القوى السياسية ومصالحها؟ كيف يمكن تشكيل هذا الجسد من خلال تخليصه من عضو غير محبب، أو العرق الدوني؟

في هذه الحالة ينكشف الموت كأداة مهمة للسياسات حيث يتحقق من خلال الإقصاء والتهميش والقتل وتوجيه هذا العرق إلى إجراءات تمنع من تكاثره أو إجراءات تعزز إمكانية إصابتة بالمرض أو الجنون، وهو ما ينسجم مع الشواهد التي تحدث مع أكثر الدول ازدهاراً في العالم، حيث "لا يزال الملايين محرومين من الوصول إلى التكنولوجيات الصحية الأساسية والتدخلات الطبية التي تم وضعها منذ أكثر من نصف

قرن، كما أنه من الواضح أن الآثار السياسية والاجتماعية تتشكل من الجانب السياسي للسياسات الحيوية أكثر من الجانب الطبي "[23].

استناداً إلى ما سبق لابد من التعرض إلى إمكانية المقاومة، أي مقاومة هذا الجسد الاجتماعي ضد محاولات تطويعه وتشكيله والتخلص من أعضائه وقتله، وهو ما يلزمنا لمحاولة تعريف المقاومة، أي مقاومة الجسد الاجتماعي، وهنا لا نتحدث عن مقاومة شعب ضد سلطة، بل مقاومة جسد لمحاولات تطويعه.

**أ- التمسك بالحياة، سبيل تمهيدي لنجاة الجسد**

يحتاج الدخول في عوالم الجسد؛ تقطيعاته، وخطوطه، وأعضاءه، وتكوينه الداخلي مروراً بالجلد وحتى الأعصاب المترابطة، تخصصية عالية لفهم الطبيعة الحيوية والوظيفية لممارسات هذا الجسد، لابد أن هذه التخصصية باتت جزءاً من الحقيقة التي تمتلكها السلطة، لتصبح قادرة على السيطرة والتطويع بشكل مباشر، حيث باتت السلطة تركز اهتمامها حول النظريات العلمية المرتبطة بالتكنولوجيا الحيوية، بالإضافة إلى علم وظائف الأعصاب، بالتالي يفترض هذا الاهتمام حاجة السلطة الدائمة إلى امتلاك الحقيقة، لتمكين سياساتها في الضبط والمراقبة، وهو ما يؤكده فوكو من خلال مفهوم الحقيقة حيث "يتم إنتاجها ونقلها تحت المراقبة لا الخاصة بل المهيمنة لبعض الأجهزة السياسية أو الاقتصادية الاقتصادية الكبرى مثل: الجامعة، الجيش، الكتابة، ووسائل الاتصال الجماهيرية، فهي مدار النقاش السياسي وكل صراع اجتماعي "[24].

في حالة إسقاط المفهوم البيولوجي للجسد على المفهوم السياسي الذي يمثل الجسد الاجتماعي، فإن هذا من شأنه أن يمكننا من القول أن الجسد ككل يمثله السكان أو (الشعب) بغض النظر عن طبقاتهم الاجتماعية وإنجازاتهم العملية وقدرتهم على التواصل والإبداع ضمن جماعات، فإن ما يشكل ماهيتهم كجسد هي عملياتهم الحيوية، المرض، والعجز، والتكاثر والموت، وجميع هذه العمليات الحيوية تمثل أنسجة وتقطيعات الجسد الاجتماعي، وهذا الجسد هو الذي تتبناه السلطة وتعيد تشكيله وتعريفه وفقًا لأهدافها. وبالتالي يلعب الجسد الاجتماعي دوراً كبيراً بالنسبة للسلطة من ناحية الإقصاء والمراقبة والضبط، وذلك من خلال تحويله من مجتمع يحتوي على مجموعة من الأجساد الفردية

إلى جسد واحد، من خلال قدرة السلطة على امتلاك الحقيقة وبالتالي تسعى بشكل مستمر إلى السيطرة من خلال شرعية امتلاكها للمعرفة التي تفيد الجسد الاجتماعي وتحقق مصلحته باسم الحفاظ على الحياة.

في طرق العقاب وأساليب تطوير الألم، عمل فوكو على عرض طريقة لتعذيب الجسد قبل قتله، حيث كانت تلك الوسائل مرتبطة بعمل قرارات السلطة بالعقاب، إلا أن الآن بات موضوع العقاب متروكًا على الهامش لتحل مكانه المراقبة، وفي سبيل تحقق هذه المراقبة استطاعت السلطة تطوير وسائل أكثر نعومة وخفاء، مما جعل الجسد بعيدًا عن الألم أقرب إلى الإقصاء والضبط، فلم تعد عملياته الحيوية والبيولوجية إلا جزءًا من ضبط السلطة بيولوجيًا يستجيب الجسد لأي خطر حسي فيبرز دفاعاته للبقاء على قيد الحياة قدر الإمكان، الهروب، والمناعة عنصران مهمان يوظفهما الجسد عند التعرض للخطر أو المرض، حيث يحقق الجسد عن طريق الحق الطبيعي فضاء المنشأ وتوزيع المرض[25].

هذه الاستجابة تكون مباشرة، لمجرد وجود الخطر وظهوره، حيث يستجيب الجسد غريزيًا للبقاء على قيد الحياة، ولكن في حالة سياسات الحياة والموت التي باتت تعد خطرًا خفيًا يهدد الجسد بشكل مستمر، كيف يمكن لهذا الجسد الاستجابة للبقاء على قيد الحياة كنوع من المقاومة؟

بالنظر إلى سياسات الحياة والموت، يمكن القول إن عملية مقاومة الجسد الاجتماعي للإقصاء والضبط والمراقبة والموت، ستكون صعبة عند الوقوع بيد تلك السياسات، فلا مفر من قوانين الدولة التي تفرض الكشف المبكر عن فقر الدم، أو التوعية في تنظيم النسل، أو حتى تعزيز الاستجابة لمرض معين بشكل كبير لبقاء مجموعة من البشر لمدة أطول، لذا بالإمكان أن تكمن محاولات المقاومة بأحد الأمرين:

**أولًا**: أن يكون هناك معاندة مجتمعية لأي إجراءات تطبيقية صحية تخص المجتمع، وهذه المعاندة تكون منطلقة من جهل عام بأهمية الحفاظ على الصحة، تبعًا لأفكار سائدة متوارثة بالمجتمع عن الطرق الأمثل للمحافظة على الحياة من دون تدخلات القرارات الحكومية، وغالبًا ما تشكل فئة البشرالذين يعاندون قرارات الحكومة، نسبة واضحة من المجتمع تواجه الحكومة بقرارات أكثر صرامة. وهذه المقاومة تظهر على أنها محاولة غير

واعية من قبل المجتمعات.

**ثانيًا**: أن تكون محاولات مقاومة الجسد الاجتماعي لسياسات الحياة والموت بالمعية مع مقاومة القوى السياسية والعسكرية المسيطرة على المجتمعات، وهنا يقصد بها المجتمعات المستعمرة، حيث يبرز الوعي المجتمعي في مقاومة المستعمر بشتى الطرق بحيث تتجه المقاومة إلى المستعمر وسياساته في الهيمنة والاعتقال والقتل.

يقدم أشيل ميبمبي شواهد من المقاومة الفلسطينية الشعبية، حيث يبرز من خلالها قدرة الفرد على المقاومة بجسده، بحيث يكون الجسد في هذه الحالة سلاح مقاومة مثل حالة "الاستشهاد" بمعنى أن يضحي الإنسان بحياة جسده الذي غالبًا ما يتحول إلى أشلاء في سبيل المقاومة، ولتوجيه رسالة واضحة فحواها أن هذا الجسد الذي يبدو وكأنه ورقة رابحة بالنسبة للمحتل، بوصف الجسد نقطة ضعف للبشر الطبيعيين الذين يكافحون بواسطته من أجل البقاء، لا يبدو كذلك بالنسبة للجسد الذي يريد المقاومة لحماية جوهر الحياة أكثر من أعراضها[26].

بالتالي نصل إلى نتيجة مفادها أن المقاومة تكمن كمحاولات أكثر من كونها منهج متبع، وكأن الجسد الاجتماعي بهذه المحاولات لا يوظف قوة عقلانية وواعية بالمقاومة، بل يعتمد على الاستجابة الغريزية النابعة من شعور الحق بالبقاء على قيد الحياة بغض النظر عن الوعي بتفاصيل إجراءات سياسات الحياة والموت في الإقصاء والضبط. وهو ما يثير التساؤل حول مسؤولية الجسد الاجتماعي، بمعنى هل تقع على عاتقه مسؤولية الوعي بأهمية المقاومة؟ كيف له أن يشكل أساليب ناجحة لمقاومة سيادة سياسات الحياة والموت؟

## ثالثًا: مسؤولية الجسد الاجتماعي، أساليب المقاومة المحتملة

تتبعنا سابقًا محاولات مقاومة الجسد الاجتماعي لسياسات الحياة والموت، حيث برزت بوصفها محاولات بمعنى عدم الوعي الكافي لمقاومة تطويع هذا الجسد، في حال افتراض وعي الجسد بمحاولات تطويعه وإقصائه كيف لنا أن نتصور أساليب مقاومة الجسد ونتبناها؟

**أ- المناعة: وعي جسدي ذاتي وميكانيكي**

في ضوء اعتزاز البشر بقوة العقل والوعي ووضعه داخل مركزية حية، بمقابل تهميش الجسد الذي دافع عنه فلاسفة ما بعد الحداثة، لإلغاء المركزية والسرديات الحداثية الطويلة التي صورت الإنسان بكفاءته العقلية ليخلق بذلك مجموعة كبيرة من المهمشين. برز الجسد بوصفه هوية ومركز غير منفصل عن العقل وبعيداً عن التهميش، ليحتل مكانة مهمة في قدرته على تعريف البشر وهوياتهم ومواقع وجودهم، وهذا ما يدل على أهمية أن ينال الجسد حقه في التحليل الفلسفي.

في دراسة الجسد وتحليله طبياً، تبرز المناعة كنظام system يقوم على عمل استجابة مضادة لأي حالة غير طبيعية تُفرض على الجسد من الخارج، حيث يبرز جهاز المناعة بوصفه قادراً على التمييز بين خلايا الجسم والخلايا الغريبة عنه[27]. وهو ما يشكل للجسد (وعي) بأهمية بقائه من خلال خلق نظام دفاعي متعدد ينتشر في جميع أنحاء الجسم موجه إلى خلايا الدم البيضاء والأنسجة والأعضاء والبروتينات بالعمل معاً[28].

ظهر مفهوم المناعة من خلال التحليل الفلسفي عند الفيلسوف جاك دريدا، فالمناعة؛ تفترض وجود "المحصن وما يهدده أو يتعارض معه[29]. وهنا نفهم انطلاقًا من توظيف مفهوم المناعة الطبي كتوظيف سياسي مجازي، يؤكد على إمكانية أن تلعب المناعة دوراً في تدمير الجسد وإحيائه، وفي سياق تصوّر المجتمع كجسد، يبرز توظيف مفهوم المناعة الطبي برمزية سياسية، من خلال خلق ضرورة أن يستمر الصراع بين الجسد الاجتماعي، وعملية القبض على الحياة من قبل السياسات.

تلعب السياسات الحيوية دوراً في خلق مناعة ذاتية للجسد الاجتماعي، حيث تجعله قادراً على المقاومة بشكل مستمر؛ على الرغم من أن إستراتيجيات السياسات الحيوية خفية ولا تعلن عن نفسها، فإنها تتغلغل داخل الجسد الاجتماعي بصورة يجعله يتعرف عليها ليس بوصفها ذات أثر سلبي، وإنما ذات أثر إيجابي، حيث تمثل (حملات التوعية بأهمية الحفاظ على الصحة، والبقاء على قيد الحياة) أساليب يتقبلها الجسد بصورة لايمكن التخلي عنها، أو رفضها بشكل قاطع، بل وتجعله يتقبل أي إستراتيجيات حيوية أخرى، تلك الإستراتيجيات التي تعزز الانضباط والمراقبة، تجعل الجسد غير قادر

على الاستغناء عنها، في كل مرة يوافق على أساليب السياسات الحيوية، فهو يرفع من قدرة السلطة على التطويع، ليقوم بعملية تدمير ذاته مما يخلق مناعته الذاتية، أي " خاصية الحصانة في المعنى الطبي والبيولوجي للتحصين، سواء كان طبيعيًا أو مكتسبًا، يعني قدرة الكائن الحي على مقاومة، من خلال الأجسام المضادة، العدوى التي يسببها الفيروس الخارجي[30]. ليس للحماية من السياسات الحيوية بل للقدرة على امتلاك مقاومة مستمرة، تلك المقاومة التي لا تكتسب هالة الرفض بقدر محاولة لمجابهة السلطة لتخلق لنفسها سلطة مقاومة ومضادة.

في حوار مع الفيلسوف الإيطالي روبيرتو اسبيزتو(1950) Roberto Esposito بعنوان " The Biopolitics of Immunity in times of COVID-19 " يتحدث من خلاله حول مفهوم المناعة الذي ظهر بمعنى التحصين أو الحماية من عدوى الوباء، يقول أن للمناعة تاريخ أطول بكثير من كونها رد فعل يلزم من أجل الحماية، حيث أن توظيفها كبعد سياسي واجتماعي، يتزامن مع الحداثة حيث بنى الحداثيون لأنفسهم شخصيات مناعية لحمايتهم من بدلاً من الاعتماد على مبدأ (الخلاص من الله) الذي فرضه رجال الدين في فترة العصور الوسطى، وهذا يعني أن حضور المناعة كمفهوم بيولوجي وطبي يتخذ رمزية سياسية واجتماعية، تعتمد بشكل كبير على التناقض؛ حيث تتناقض من ناحية أنها " تخلق الخطر من أجل الخطر " [31] .

يمكن القول أن هذه المناعة غالبًا ما تشكل عنصر أولي من عناصر المقاومة، بحيث يتنبه الجسد الاجتماعي بمحاولات تطويعه ليوظف مناعته الذاتية، ضد ما هو دخيل عليه خارجيًا من قوانين حماية الجسد أو مراقبته أو حتى تصنيفه وإقصاءه. حيث ينظر المجتمع لما هو خارج " المشترك " والمتعارف عليه بأنه عنصر دخيل، وهو ما ينطبق على الحملات أو الوسائل أو الأدوات التي توظفها السياسات الحيوية في عمليات التدخل بحياة المجتمع. وبالإمكان القول أن تطبيق أكبر قدر من الأخلاقيات والالتزامات الخاصة بالتراث والمرجعية الثقافية للمجتمع والتمسك بالتراث والتقاليد والأخلاقيات عبارة عن أشكال من عملية إنتاج المجتمع لذاته وتحصين ذاته داخل مناعة ذاتية، إلا أن المجتمع في تلك الحالة يعرض نفسه للتدمير الذاتي لمجرد الاحتكام إلى التحصين من إستراتيجيات السياسة الحيوية.

بالتالي يظهر للجسد الاجتماعي أنه لا مفر أبدًا من مقاومة السياسات الحيوية بشكل يؤدي إلى مقاومتها، أكثر من التخلص منها بشكل نهائي ولكن بالوقت نفسه، يمكن أن يتم إعادة تنقية هذا الجسد بشكل مستمر من الأثر السيادي للسياسات الحيوية، وفقًا لنظام المناعة في كل مرة يحتاج إلى مقاومة السياسات الحيوية، كنظام استجابة لأي عارض سيادي يظهر عليه.

**ب- المواجهة: وعي اجتماعي قصدي**

يقوم نظام المناعة للجسد الاجتماعي على أساس رد الفعل الذاتي والميكانيكي، ويحمل صفة تنبؤية، واحترازية، كما أن لديه استعدادًا دائمًا للمقاومة، الأمر الذي لا يجعل الجسد الاجتماعي يقصد المقاومة، وهو ما يفترض وجود مجتمعات منيعة بشكل غير قصدي لمقاومة الأثر السيادي للسياسات الحيوية. يوجهنا ذلك إلى السؤال حول إمكانية وجود مقاومة قصدية، تعتمد على مواجهة السياسات الحيوية والقوى الناعمة التي تعمل على ضبط الجسد ووضعه داخل منظومة للضبط والتحكم والتطويع بذريعة الحفاظ عليه من المرض والعجز والموت.

من خلال تصور السياق المعاصر لنظام العالم والعلاقات الدولية الاقتصادية والمصالح المشتركة والتعاقدات المبنية على أسس التنمية والتطوير، والشركات المساهمة في تعزيز الاستثمار الدولي التي تحتمي خلف مواثيق المساواة وحقوق الإنسان والحفاظ على البيئة، في ضوء شكل العالم الحالي والتحليلات القائمة على فهم آليات ضبط ومراقبة السكان، بالإمكان أن نلمس مبدأ المواجهة أو الوعي القصدي للأعضاء الأقوى في الجسد الاجتماعي؛ مثلاً، لطالما كان أصحاب رؤوس الأموال، ورجال الأعمال، ومالكي الشركات العابرة للقارات، يمثلون قوى قادرة على استدراج السلطة وتطويعها لغاية بناء علاقات مشتركة تستطيع السلطة الاستفادة منها قدر الإمكان، وهو ما يؤهل تلك القوى الاقتصادية في الدولة فرض حدود وقواعد وقوانين، لا يمكن للسلطة مخالفتها على الرغم من سياساتها الحيوية، وبالتالي يمكن تصور مواجهة قصدية من قبل أعضاء من الجسد الاجتماعي تضع حدودًا للسلطة، ويمكن اعتبار هذه الحدود والقوانين المفروضة جزءًا من مواجهة قصدية، هذه المواجهة التي تقوم بشكل أساسي على تحقيق المصالح.

إن تأثير العالم الرقمي والتكنولوجيا التي تساهم في تشكيل المجتمعات، يعمل على بناء تصور حول مقاومة الجسد الاجتماعي من خلال المواجهة القصدية، بمعنى وعي هذا الجسد أمام محاولات مراقبته وتطويعه. في كتاب "مجتمع الشفافية" لبيونغ تشول هان Byung-Chul Han(1959)، يبرز المجتمع بوصفه "بنية للمراقبة الشاملة. مما يجعل المجتمع في حالة شفافية كاملة، بحيث يراقب الجميع الجميع، وبهذه الصورة يبرز الجسد الاجتماعي بوصفه شفافًا من خلال التواصل المستمر وعرض الذات أمام الشاشة، ونفي صفة الخصوصية والغموض، الأمر الذي يؤدي إلى تفكيك سيادة السلطة بسياساتها الحيوية التي تقوم على مبدأ الخفاء لأن "الشفافية والسلطة لا ينسجمان على نحو جيد، فالسلطة تنشد كتمان نفسها، وتعد الممارسات الخفية إحدى التقنيات التي تستخدمها السلطة على الدوام، في حين تعمل الشفافية على تفكيك هذا المجال الخفي للسلطة" [32].

وانطلاقًا من ذلك، نفهم أن مجتمع الشفافية الذي بات يشكل انعكاسًا للواقع التكنولوجي المعاصر، بات يمثل الجسد الاجتماعي الشفاف الذي لم يعد ذاك الجسد الخاضع للمراقبة، وإنما تحوّل إلى جسد يراقِب، وهذه الصفة بحد ذاتها تشكل سلطوية خاصة بالجسد الاجتماعي، حيث يعمل وجود هذه السلطوية على خلق مقاومة قصدية اتجاه السياسات الحيوية، حيث بات من الضرورة أن نفهم أن عملية المقاومة لا تشكل هالة من الرفض والإنكار والعصيان وحسب، بل تنتقل إلى مستوى آخر، وهو "امتلاك فن الحكم بدلاً من المعارضة البسيطة له" [33]

وانطلاقًا من ذلك يمكن اعتبار أن المواجهة القصدية التي يمكن أن تقف أمام إجراءات السياسات الحيوية، تكون من طرف الجسد الاجتماعي من خلال سلوك يومي منتج يحمل نظرة خاصة للعالم قادر على التعبير عن ذاته بواسطة تحقيق الذات، من خلال البيئة الرقمية التي تساهم في إنتاج المعرفة، حيث يتحول الجسد الاجتماعي إلى سلطة تنتج المعرفة.

معنى ذلك أن عملية تصور مقاومة قصدية، أو مواجهة ضد سياسات التحكم والمراقبة والتصنيف باتت ممكنة بشكل أو بآخر، أو ممكن القول أن العصر الرقمي يعد

فضاء عريضاً يسمح بإعادة إنتاج ذوات جديدة، قادرة على تشكيل مقاومة قصدية، ولكن لا يمكن التصريح بشكل نهائي بأن السياسات الحيوية غير قادرة على إعادة إنتاج ذاتها أيضًا، وإيجاد ممارسات قادرة على تحقيق هدف السلطة نحو الضبط بشكل مستمر.

تحتاج المواجهة القصدية إلى أدوات، وخطط واتفاقات، لتدعم موقف الجسد وتكون قادرة على احتساب تبعات هذه المقاومة، التي تُظهر العجز في بعض الأحيان، فالمقاومة هي نوع من تعبير الجسد عن عدم قدرته على تحمّل الألم، وبالتالي يلجأ إلى الإعلان عن هذه المقاومة، وهذه العلنية إنما تحمل دلالات قوية على أن مسبب الألم ليس طرفًا سهلاً بل ويحتاج للمقاومة، وفي سياق السياسات الحيوية، فإن الجسد لا يمتثل أمام خصم واضح ويكشف عن ذاته بشكل صريح، بل قادر على التخفي دائمًا، وبالتالي إن كان الجسد الاجتماعي سيقصد مقاومة سياسات الموت والحياة فإنه سيكون بحاجة إلى تعريفها وتحديد هويتها، ضمن مهمة لا تتوقف عن شكل مقاومة واحد.

تحدث أغامبين في ظل وجود أزمة وباء كورونا covid-19 عن المجتمع الذي لا يعترف بقيمة أخرى له سوى البقاء.[34] وهو دلالة على أن المجتمع بشكل عام المكون من الفقراء، وموظفو المكاتب، والأكاديميون، والموظفون في المؤسسات الحكومية، لا يستطيعون ولا يمكن أن يقاوموا أو يخلقوا مواجهة قصدية مع السلطة، لأن التهديد تعدّى الحالة الاقتصادية للمجتمع إلى تهديد بالحياة، حيث يجعل المجتمع يطيع السلطة بكل إجراءاتها فقط من أجل الحياة.

بالتالي تكمن مسؤولية الجسد الاجتماعي في المقاومة من خلال الاحتكام إلى الاستجابة الذاتية لأي أثر سيادي بشكل آلي وميكانيكي سواء من خلال تشريعات دينية أو حتى موروثات اجتماعية؛ مثلاً عملية رفض تلقي المطعوم من قبل شريحة كبيرة من المجتمع بسبب مجموعة من التداعيات، بعض منها بسبب عدم الثقة بالسلطة، وأخرى بسبب اعتقادات دينية وموروثات شعبية ترفض هكذا نوع من التدخلات الطبية الحكومية، ولو راجعنا هذا المبدأ لوجدناه يؤثر على أهداف السياسات الحيوية التي لن تقف عند ذلك الرفض حيث " من المتصور تمامًا أن تبدأ الحكومات في استخدام اللقاحات كشكل من أشكال القوة للسيطرة على الأقليات "[35].

يضعنا هذا التحليل أمام التوتر الذي تخلقه هكذا مقاومة أي حالة رفض تلقي المطعوم بسبب تداعيات ثقافية ودينية وموروثات، جميعها تشكل عناصر مقاومة غير مقصودة ولكنها بشكل أو بآخر تُحدث توترًا يتطلب حملات إعلامية ومقالات وصور دعائية من قبل السلطة، لإعادة الجسد إلى نظامه المفروض عليه.

انطلاقًا من هذا التحليل، قد تبرز ممارسات الجسد الاجتماعي في الرفض والاعتراض إلى افتراض حل للقضاء على السياسات الحيوية والتخلص منها بشكل نهائي، ولكن لايمكن إقرار ذلك وإنما يتطلب الأمرالبحث في إمكانية أن يكون هناك أي إجراءات أو اساليب متبعة للمقاومة، لم تنكشف بعد، لذا ما يتبقى للجسد الاجتماعي من مجالات المقاومة يتجلى في إحداث الأزمة وخلق اعتراضات وحملات ورفض وممارسات يومية من خلال التوظيف التكنولوجي الذي يساهم في وضع السلطة أمام توتر وصراع وحملات رقمية تساهم في إقناع السلطة أن هذا الجسد الاجتماعي بات يخلق دفاعاته بالضرورة، وأصبح قادرًا على التمييز بين ما يعزز وجوده الحيوي بشكل حقيقي وبين ما يدّعي هذا الدور.

**الخاتمة**

شكّل سؤال المقاومة عنصرًا واضحًا في التحليلات الفلسفية للسياسات الحيوية، تلك السياسات التي تحتاج إلى الوقوف على كل مفهوم يتشكل من خلالها وكذلك الشواهد والممارسات الواقعية التي تنطبق عليها عملية إدارة الحياة البيولوجية للسكان في ضوء تشكلات مفهوم السيادة والقانون.

كما لعب مفهوم السلطة دورًا كبيرًا في فهم منظومة المراقبة والضبط، عن طريق تحولاتها تاريخيًا والتي كشف عنها فوكو لتتضح السلطة أخيرًا بوصفها سلطة حيوية تتمتع بإستراتيجية سياسية تؤدي الحكم السياسي والهيمنة، وتحدد طرق التحكم بالبشر واستغلالهم باسم الحياة، وهو ما يتيح تصور مقاومة السياسات الحيوية للسلطة.

في ضوء تشكل المجتمع الانضباطي الخاضع للمعيار والمراقبة، والسؤال عن قدرة هذا المجتمع على مقاومة تلك السياسات التي لا تظهر بشكل مباشر بل تمارس إستراتيجياتها بالخفاء، تظهر الحاجة للكشف عن إمكانية أن يتحمل الجسد الاجتماعي

مسؤولية مقاومة تلك السياسات وشكل تلك المقاومة، في ضوء شواهد هذه المسؤولية سواء كنا نتحدث عن مجتمعات خضعت للاستعمار، أو حتى مجتمعات عانت من أثر الحروب، والأخيرة التي عانت من وباء كورونا.

اشتركت هذه المجتمعات بمسؤولية واضحة وهي البقاء على قيد الحياة، والحق أنها وعلى الرغم من معاناتها إلا أنها استطاعت بقدر معين أن تحافظ على بقائها، الأمر الذي يجعلنا نفترض إمكانية أن يكون المجتمع مسؤولاً عن حريته والاحتفاظ بحقوقه، أو حتى المطالبة بالعدالة الاقتصادية التي تخصه، ولكن في ضوء عديد من التحليلات التي أبرزت سوء سياسات الحياة والموت، لم تظهر أمامنا تحليلات خاصة تنطلق من موقف المجتمعات من إجراءات السياسات الحيوية،وربما يعود السبب إلى عدم وجود شواهد حقيقية تعزز مقاومة السياسات الحيوية من قبل الجسد الاجتماعي. كما اختصت معظم التحليلات حول السياسات الحيوية بالبحث في أطر المفاهيم وتوظيفها وتتبع الإنتاجات الفكرية المتعلقة بالسلطة، وما تركه فوكو من أسئلة وإشكالات تحتاج إلى تتبعها وتقديم حلولاً لها. من ناحية أخرى ظهرت هناك تصورات متعلقة بإيجابية السياسات الحيوية وقدرتها على تمكين المجتمعات طالما تؤدي ذلك بغطاء يحافظ على الحياة ويعطي قيمة للذات، حيث حقق الانشغال بتلك التصورات تتبعات بعيدة نوعًا ما عن سؤال المقاومة، طالما بدت السياسات الحيوية تقدم جهدًا نافعًا للمجتمع.

عند عملية تتبع التحليلات المتعلقة بالسلطة الحيوية والسياسات الحيوية المعاصرة، وظهور الكم الكبير من الأشكالات، ظهرت الحاجة الملحة لإيجاد عنصر المقاومة في ضوء السياسات الحيوية ومسؤولية الجسد أمامها.

قد لا تبرز مسؤولية الجسد الاجتماعي على شكل منهج وقواعد متبعة، ولكنها تنكشف في كل مرة تحدث فيها المقاومة، حيث يؤدي الوعي الدور الأهم في أي عملية مقاومة، وهنا وفي مجالنا المعاصر وحضور التكنولوجيا كأداة تستخدم وتوظف لابد أنها تلعب دورًا كبيرًا في إبراز هذا الوعي، عملية الوعي بوجود السلطة وتحولاتها، في ضوء العصر الرقمي الذي يقوم على عملية إنتاج ذوات جديدة، تلك الذوات التي تشكّل سلطة مضادة، وبالتالي تحقق حالة من المقاومة، بوصفها صراع وتوتر يستمر طالما تحاول

السلطة أن تعيد إنتاج ذاتها وسياساتها الحيوية، لتؤدي إلى خلق مقاومة جديدة.

لا نبحث في ضوء مفهوم المقاومة عن علاقة فوز وخسارة، كأن نفترض تغلّب الجسد الاجتماعي على محاولات تطويعه، وإنما نحاول أن نحاكم قدرة هذا الجسد على المقاومة ومسؤوليته أمام ذاته، ووجدنا في ضوء هذه المحاولة البحثية قدرة الجسد الاجتماعي على عملية خلق مقاومة، خصوصاً في مجال الفضاء الرقمي والتوظيف التكنولوجي، الأمر الذي يثير التساؤل حول إمكانية أن يقبض الجسد الاجتماعي على التكنولوجيا ليحولها إلى أداة خاصة مضادة للسلطة، التي تدير التكنولوجيا بواسطة البيانات الخاصة للأفراد.

لايمكن أن نتجاهل نقطة محورية مهمة، وهي التي تتضمن إشكالات السياسات الحيوية ومفاهيمها، وهي (التناقض). "علينا الاعتراف أولاً وقبل كل شيء، بأن المشكلة الحقيقية من أجل تحليل السياسات الحياتية المعاصرة، ليست حل التناقضات والألغاز التي تركها فوكو من خلال نماذج الإنسان المستباح والحياة العارية والإمبراطورية والمناعة، والمناعة الذاتية، لأن التناقض هو جزء من العمليات والوقائع ذاتها التي علينا تحليلها " (36)

يبرز التناقض كأساس لعلاقة السياسات الحيوية بالمجتمع، حيث تؤثر السلطة على المجتمع وتتأثر بالوقت نفسه، كما تخلق السلطة مقاومتها لتعيد تشكيل ذاتها وتتجنب نقاط ضعفها.في البحث عن المقاومة يتداعى لنا شكل العصيان المدني، والاعتصامات وتشكيل الأحزاب والعمليات العسكرية وغيرها، كمظاهر للرفض، في حين أن المقاومة في ضوء السياسات الحيوية تظهر بوصفها توتر، وإنتاج، وجزء من السلوك اليومي، والانتماء إلى المألوف والقيم المشتركة في المجتمع، والتفاعل والتواصل التكنولوجي، تتمثل المقاومة بمظاهر الحياة واحتمالاتها وتفاصيلها وإشكالاتها، تلك الحياة التي تمثل هدفًا ومقاومة ضرورية للسلطة.

هذا هو الإطار الذي يمكن من خلاله تحليل المقاومة، التي لا تستقر عند تحليلات فوكو وأغامبين وحسب، وإنما تتمد إلى فضاء ما تنتجه الحياة اليوم، من أطر معلوماتية وطبية وتكنولوجية بدأت تعيد تشكيل الجسد الاجتماعي لتخلق منه جسداً ذكيًا وهجينًا

ومتفوقًا، هذا التصور الذي يفترض إزاحة السياسات الحيوية من موقعها، إلا أنه قد يشكل بيئة جديدة لتوظيف أشكال الاستغلال وتعديل أشكال الحياة، وبالوقت نفسه يخلق أشكالاً جديدة للمقاومة.

لا يكتفي الجسد الاجتماعي أن يكون قطبًا ضروريًا أو أداة لتحقيق السلطة لغاياتها، حيث نبحث عن مركزيته ضمن هذه العلاقة السلطوية، وإمكانية أن يلعب دورًا في أن يكون الطرف الأقوى في تلك العلاقة، فالسلطة الحيوية تقوم بشكل أو بآخر على تحويل الجسد الاجتماعي إلى سلطة مضادة، ولكن إلى أي مدى يمكن لهذا الجسد أن يلبث في ضوء قوة السياسات الحيوية على إعادة إنتاج ذاتها بشكل متواصل.

تكمن شرعية مقاومة الجسد الاجتماعي ومسؤوليته في أن يتحول دائمًا إلى سلطة منتجة للمقاومة، ليخرج بذلك عن كونه مقموعًا أو منضبطًا، فالمقاومة هنا تعبر عن حالة رفض وإبداع بالوقت نفسه، ولايمكن أن نتجاهل أهمية وجود الجسد بالنسبة للسلطة، حيث تختزل قيمة هذا الجسد مقاومة السياسات الحيوية بصورة مستمرة، ضمن جدلية البناء والهدم وإعادة التشكيل. كما أنه لا وجود للجسد الاجتماعي من دون علاقته بالسلطة وسياساتها الحيوية، ومن دون حالة الإخضاع والتطويع تلك لايمكن لهذا الجسد أن ينتج مقاومة أو سلطة مضادة، تكمن أهمية المقاومة في محاولاتها عوضًا عن نتائجها، تلك المحاولات التي تكشف في كل مرة عن مواطن القوة والضعف، وعن وعي جديد بهوية هذا الجسد الاجتماعي ومواضع حريته، وقدرته على الحياة، وحقه في الموت.

## الهوامش والمراجع

(1) Cambridge Dictionary,https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/resistance

(2) لوك، جون: **في الحكم المدني**، ترجمة: ماجد فخري، ج1، ط1، بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع، 1959، ص265.

(3) McDaniel, Iain. "*Resistance in intellectual history and political thought, History of European Ideas*", Taylor&francis online, vol 44, 2018. pp. 397-403.

(4) فوكو، ميشيل: **تاريخ الجنسانية: إرادة العرفان**، ترجمة: محمد هشام، ج1، ط1، المغرب: إفريقيا الشرق، 2004، ص113.

(5) تاريخ الجنسانية: إرادة العرفان، ص114.

(6) بغورة، الزواوي: "منزلة السياسة الحيوية في الفلسفة السياسية المعاصرة: دراسة تحليلية نقدية"، **حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية**، الحولية 32، الرسالة 351، 2012، ص 8-138.

(7) Agamben, Georgeo. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Trans by: Daniel Heller–Roazen Stanford University Press, 1998. p.23.

(8) Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life, p.9.

(9) فوكو، ميشيل: **نظام الخطاب**، ترجمة: محمد سبيلا، ج1، ط1، بيروت: دار التنوير، 2007، ص70.

(10) Lemke, Thomas, *Biopolitics and beyond*. On the reception of a vital Foucauldian notion, 2003. biopolitics_and_beyond_thomas-lemke.pdf/03/2013/https://transmediji.files.wordpress.com 5.p

(11) ميبمبي، أشيل: **نقد العقل الزنجي**، ترجمة: طواهري ميلود، ج1، ط1، الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع، 2018، ص17.

(12) تاريخ الجنسانية: إرادة العرفان، ص120.

(13) تبرز الشواهد والأمثلة على هذا التجريد تجربة الإبادة النازية في توظيف أداوت تم تطويرها بين الثورة الصناعية والحرب العالمية الأولى مثل استخدام الأفران كوسيلة للإعدام. Mbembé, Achille,"Necropolitics", Translated by: Libby Meintjes, *Public Culture*, Vol 15, No 1, Winter 2003, pp. 11-40

(14) نقد العقل الزنجي، ص40.

(15) Necropolitics". p.30.

(16) فوكو، ميشيل: **يجب الدفاع عن المجتمع**، ترجمة: الزواوي بغورة، بيروت: دار الطليعة، 2003، ص8.

(17) فوكو، ميشيل: **دروس ميشيل فوكو: الأمن والإقليم والسكان**، ترجمة: محمد ميلاد، المغرب: دار توبقال للنشر، 1994، ص65.

(18) فوكو، ميشيل: **المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن**، ترجمة: علي مقلد، بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990، ص225.

(19) هاردت، مايكل ونيغري، أنطونيو: **الإمبراطورية**، ترجمة: فاضل جتكر، ج1، ط1، الرياض: مكتبة العبيكان، 2002، ص405.

(20) الامبراطورية، ص406.

(21) حوار مع ميشيل فوكو، **السلطة والجسد**، ترجمة: عبد الرحيم نورالدين
http://www.alkalimah.net/Articles/Read/20483

(22) الخلف، حنان: "الفضاء الاجتماعي من منظورالفينومينولوجيا الوجودية لموريس ميرلوبونتي: دراسة نقدية لمنهجية إميل دوركايم"، **المجلة العربية للعلوم الإنسانية**: مج40، ع159، 2003، ص137-166.

(23) أبو رحمة، أماني: "من السياسات الحياتية إلى السياسات الحياتية الجزيئية والمواطنة البيولوجية"، **مجلة تطوير**؛ ع 8، 2021، ص 13-45.

(24) نظام الخطاب، ص70.

(25) Foucault, Michel. *Birth of the clinic*, Trans by: A.M.Sheridan, London: Taylor & Francis e- Library, 2003. p.3.

(26) "Necropolitics". p.36.

(27) *National Institute of Allergy and Infectious Diseases National* Cancer Institute, "Understanding the Immune System How It Works", NIH Publication No. 03-5423, 2003. pp.2-3.

(28) Rae, Gavin ,"Derrida, autoimmunity, and critique", **DistInktion: journal of social theory**, Vol 23, 2022. pp. 238-258.

(29) Derrida, Jacques, Rogues. *Two Essays on Reason***.** Trans by Pascale-Anne Brault , Stanford University Press, 2005. p.411.

(30) أبو رحمة، أماني: "روبيرتو اسبوزيتو: المجتمع والمناعة والعودة إلى المشاعات"، **مجلة تطوير**: مج9، ع1، 2022، ص 13-48.

(31) *The Biopolitics of Immunity in Times of COVID-19: An Interview with Roberto Esposito* https://antipodeonline.org/16/06/2020/interview-with-roberto-/

(32) هان، بيونغ تشول: **مجتمع الشفافية**، ترجمة: بدر الدين مصطفى، ج1، ط1، المغرب: مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2019، ص94.

(33) Seppala, Tiina. "Biopolitics, resistance and the neoliberal development paradigm" ,*Journal für Entwicklungspolitik*, vol 1, 2014. pp. 88-103.

(34) حوار مع جورجيو أغامبين حول **السياسة الحيوية**، ترجمة: زهير الخويلدي، https://alme7war.net/%D%8AD%D%88%9D%8A%7D%8B%-1D%85%9D%8B9 /

(35) Højme, Philip. "Biopolitics and the COVID-19 Pandemic: A Foucauldian Interpretation of the Danish Government's Response to the Pandemic." *Polish Academy of Sciences*, vol 7, 2022 pp. 00-330.

(36) أبو رحمة، أماني: "روبيرتو اسبوزيتو: المجتمع والمناعة والعودة إلى المشاعات"، **مجلة تطوير**: مج9، ع1، 2022، ص 13-48.

## المراجع بالحروف اللاتينية

## References in Roman Script

(1) Abū rḥmh, Amānī, mn al-sīāsāt al-ḥīātīh ila al-sīāsāt al-ḥīātīh al-ğzʾīh wa ālmwāṭnh al-bīūlūğīh, mğlĭ ṭṭwyr, No.8, (2021), 13-45.

(2) Abū rḥmh, Amānī, rūbīrtū asbīztū: al-mğtmʿ wa ālmnāʿh wa ālʿūdh ila al-mšāʿāt, mğlĭ ṭṭwyr, Vol.9, No.1(2022) PP.13-48.

(3) Al-ẖlf, Ḥnān, al-fḍāʾ al-iğtmāʿī mn mnẓūr al-fīnūmīnūlūğīā al-ūğūdīh lmūrīs mīrlūbūntī: drāsh nqdīh lmnhğīh amīl dūrkāīm, Kuwait: al-mğlĭ al-ʿrbīh llʿlūm al-ānsānīh, Vol. 40, No.159 (2003),

PP.137-166.

(4) Fūkū, Mīšīl, al-mrāqbh wa ālmʿāqbh: ūlādẗ al-sğn, translated by: ʿlī mqld, Beirut: mrkz al-inmāʾ al-qūmī, 1990, P.225.

(5) Fūkū, Mīšīl, drūs mīšīl fūkū: al-ʾamn, al-iqlīm, al-skān, translated by: mḥmd mīlād, al-mġrb, dār tūbqāl llnšr, 1994, P. 65.

(6) Fūkū, Mīšīl, īğb al-dfāʿ ʿn al-mğtmʿ, translated by: al-zwāwy bġūrh, part 1, 1st ed., Beirut ,dār al-ṭlīʿh,2003, P.8.

(7) Fūkū, Mīšīl, tārīẖ al-ğnsānīẗ, arādẗ al-ʿrfān, translated by: mḥmd hšām, part.1, 1st ed., Morocco: afrīqīā al-šrq, 2004, P.113.

(8) Fūkū, Mīšīl,nẓām ālḫṭāb,trğmt:mūḥmd sbīlā, part1, 1st ed., Beirut: dār āltnwīr,2007.P. 20

(9) Bġūrh, Al-Zwāwy, mnzlẗ al-sīāsh al-ḥīwyh fī al-flsfh al-sīāsīh al-mʿāṣrh: drāsh tḥlīlīh nqdīh, ḥūlīāt al-ʾādāb wālʿlūm al-āğtmāʿīh,ālḥūlīh 23, al-rsālh 351,(2012) 123-8

(10) Hārt, Māīkl, ū Nīġrī, Nnṭūnīū, al-imbrāṭūrīẗ, translated by: fāḍl ğktr, Part1, 1st ed., Riyadh, mktbẗ al-ʿbīkān, 2002,P.405 .

(11) ḥwār mʿ ğūrğīū aġāmbīn, translated by: zhīr ẖwyldī https://alme7war.net/%D8%AD%D9%88%D8%A7%D8%B1-%D9%85%D8%B9

(12) ḥwār mʿ mīšīl fūkū, translated by: ʿbdālrḥīm nūrāldīn, http://www.alkalimah.net/Articles/Read/20483.

(13) Lūk, Ğūn, fī al-ḥkm al-mdnī, translated by: māğd fẖrī, part1, 1st ed., Beirut: al-lğnh al-dūlīh ltrğmẗ al-rwāʾīʿ, 1959, P.265.

(14) Mībmbī, Ašīl, nqd al-ʿql al-znğī, translated by: ṭwāhrī, mīlūd, Part1, 1st ed., Algeria: abn al-ndīm llnšr wāltūzīʿ,2018, P.17.

(15) Tšūl, hān, Bīūnġ, mğtmʿ al-šfāfīh, translated by: bdr al-dīn mṣṭfa, part1,1st ed., Morocco: muʾssẗ muʾmnūn blā ḥdūd, 2019, P. 94.

# مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية

فصلية علمية محكمة تصدر عن مجلس النشر العلمي بجامعة الكويت
تعنى بالبحوث والدراسات الإسلامية

**رئيس التحرير الأستاذ الدكتور: عبدالرزاق خليفة الشايجي**

صدر العدد الأول في رجب ١٤٠٤هـ - أبريل ١٩٨٤م


* تهدف إلى معالجة المشكلات المعاصرة والقضايا المستجدة من وجهة نظر الشريعة الإسلامية.
* تشمل موضوعاتها معظم علوم الشريعة الإسلامية: من تفسير، وحديث، وفقه، واقتصاد وتربية إسلامية، إلى غير ذلك من تقارير عن المؤتمرات، ومراجعة كتب شرعية معاصرة، وفتاوي شرعية، وتعليقات على قضايا علمية.
* تنوع الباحثون فيها، فكانوا من أعضاء هيئة التدريس في مختلف الجامعات والكليات الإسلامية على رقعة العالمين: العربي والإسلامي.
* تخضع البحوث المقدمة للمجلة إلى عملية فحص وتحكيم حسب الضوابط التي التزمت بها المجلة، ويقوم بها كبار العلماء والمختصين في الشريعة الإسلامية، بهدف الارتقاء بالبحث العلمي الإسلامي الذي يخدم الأمة، ويعمل على رفعة شأنها، نسأل المولى عز وجل مزيداً من التقدم والازدهار.


**جميع المراسلات توجه باسم رئيس التحرير**

ص.ب ١٧٤٣٣ - الرمز البريدي: 72455 الخالدية - الكويت هاتف: ٢٤٨١٢٥٠٤ - ٢٤٩٨٤٧٢٣ - ٢٤٩٨٨٠٩٥
فاكس: ٢٤٨١٠٤٣٤

العنوان الإلكتروني: E-mail - jsis@ku.edu.kw

issn: 1029 - 8908

عنوان المجلة على شبكة الإنترنت: http://pubcouncil.kuniv.edu.kw/JSIS

اعتماد المجلة في قاعدة بيانات اليونسكو Social and Human Sciences Documentation Center

في شبكة الإنترنت تحت الموقع www.unesco.org/general/eng/infoserv/db/dare.html