ملف التربية والحرية وجدلية الثقافة والمقاومة
قراءة في "جمالية الحرية وفظاعة الواقع"

أن يأتي ملفنا لهذا العدد تحت عنوان الحرية؛ الحرية كعنوان وسؤال، سؤال عربي دائم الحضور وانشغال إنساني مستمر، إلا أنه، الآن وهنا، في فلسطين (سؤال اللحظة) وأزمتها، ولهذا قد يظهر وكأنه ردة فعل غريزية، ولذلك، وجب علينا أن نقول: نعم ولا، فهو وإن كان رعشة من ارتعاشات الجسد الفلسطيني في رفضه لقساوة المرحلة وغباء قادتها، فإنه أيضاً يأتي في سياق أعم وأشمل؛ سياق رؤية تدرك حجم الألم المتراكم في حياتنا، وتحدس بالقادم منه، دون أن تسقط فيه، فملفنا هذا يأتي ضمن قراءة دقيقة للواقع، وضمن إيمان راسخ بتدفقات الحياة، وضمن همومنا الثقافية وانشغالاتنا الفكرية البادية في مجلتنا هذه وملفاتها السابقة.

في هذا السياق، ونحن نجدد إيماننا بالإنسان الفلسطيني؛ سواء أكان معلماً أم طالباً أم مقاتلاً، نقدم ملفنا هذا لنقارب تلك العلاقة بين التربية والحرية؛ الحرية في إعادة قراءة العالم وإعادة تشكيله، وهذه صيرورة هدم وبناء هي في الفكر وظيفته، وفي التاريخ صيرورته، وللإنسان حريته، فالناس، كفاعلين اجتماعيين، يعيدون تشكيل عالمهم الاجتماعي، لكنهم لا يفعلون ذلك في حرية واختيار تامّين، حيث هم يبنونه في ظروف موضوعية تحيط عملهم وتسبقه، ومن خلال بنى معرفية متواطئة مع الظروف الموضوعية، ولكن هذا ليس نفياً لفاعلية الناس كصناع للتاريخ، وإنما هو تأكيد لها.

فالناس في فعلهم اليومي وما يحدثونه من قطائع خلال ممارستهم ومن عيثان بأشكال التواصل وتحويرات في الفهم والتأويل، ينتجون ثقافتهم في الثقافة، فطبقاً لمقولة باسكال: "العالم يحتويني ويغمرني كنقطة، ولكني أستوعبه". نعم، فكما يرى بورديو أن المجال الاجتماعي يشمل الناس كنقطة، ولكن هذه النقطة وجهة نظر، ما يعني أنها نقطة تموضع، ومنظور رؤية، وتحديد لعلاقة، وهذا ما جعلنا نربط الحرية بالحياة واللغة، حيث هي في الحياة تشكيلة من علاقات القوة وفي اللغة حقل من المعاني والدلالات. ولذلك، لا بد من أن نحدد تموضعنا ونختار منظورنا في الرؤيا، ونعيد ترتيب لغتنا وممارستنا إذا أردنا ألا نتحول إلى نثار أو قطيع.

في زمن يتكاثف فيه الإثم على شعب تتكرر مأساته يومياً عبر عقود ستة؛ مأساة الاقتلاع والتشريد، وصدمة تآكل الأمل على الرغم من كل الآلام والتضحيات، في لحظة تمور فيها الساحة العربية كلها في حمام من الدم والاقتتال؛ دم يترجم على الأرض العربية والجسد العربي سياسات "الفوضى المخلوقة"؛ فوضى هي الوجه الآخر لسياسة منظمة ترسمها أعتى قوة إمبراطورية لتأمين مصالحها في المنطقة والعالم على حطام جسد الأرض ودمار الناس كأجساد محطمة.

في هذا السياق العالمي والعربي الموغل في القهر، يبرز الجسد الفلسطيني كبؤرة تكتب على صفحته بالدم، كل مقولات القهر، وآليات التعذيب، وقوى التدمير، تعود ذكرى النكبة، وتتبعها النكسة، في أيام بدل أن تقوض مآسي الماضي وتتجاوزها، تحاكي التاريخ الماضي وتحكي حرقته، فالفلسطيني يشرَّد ويقتل في العراق كضحية لاحتلال غاشم وفتنة ملعونة، ولاجئو مخيم نهر البارد، تنصهر بيوتهم في حرب تشنها قوى الديمقراطية على أصولية هي صنيعتها والوجه الآخر لها، فتتكرر نكبتهم ونزوحهم، ليتضاعف إثم الاقتلاع مرتين وحلم العودة ضعفين، قذائف في غزة، تعمي الرؤيا وتشل الإرادة، لتفسح المكان لإرادة الآخر ليترجم مشروعه إلى حقائق، ويكتب تاريخه على أرضنا بعد أن يزيحنا أو ننزاح.

ونعود إلى جدلية أوليس العائد الضائع في مغامرة التيه باتجاه الوطن، وزوجته بينلوب التي تفك في الليل ما تغزله في النهار، لتؤجل عرساً يمثل تقويضاً لزواج مقدس ومقتلاً للعائد الضائع . . . إنها الجدلية الفلسطينية؛ جدلية فلسطينيّ في المنفى يحمل تاريخاً، يبحث عن جغرافيته، وفلسطينيّ مقيم في جغرافيا تحن إلى لغاتها وتاريخها، جدلية تعيد رسم آثارها، كنكبة في أرض النهرين وفي النهر البارد بسخونته، ونكسة في غزة والضفة تقتل الفلسطيني بيده لتغتال حلمه وقضيته، قتل لا يقتلنا فحسب، بل يفني المعنى فينا ويبدد معنى غزلناه في التاريخ كوطن يحمينا، بينما نقيضنا يغذي مشروعه بدمنا، يعيد ترتيب مفردات حياته بأجسادنا، يغير معالم الأرض يكتبها بلغته، جدلية تعيدنا إلى سؤال القطيع أم الأمة؟ أمة تجهض مشروع بنائها، وتلتهم أبناءها الحالمين به.

ثمة صورة أخرى وليست أخيرة، إنها صورة لرجل واحد؛ صورة يتقاسم فضاءها أوليس الباحث عن وطنه في مغامرة العودة مع الزوجة التي تغزل الخيوط لتفكها، صورة فيها يتكثف كل الواقع، صورة رجل كان يجابه شروط الحصار في الوطن، لينسج للأمة حكايتها القومية، والآن يجوب أرض الأمة ويعبُر أوطانها ليغزل شروطاً جديدة تؤسس للعودة شرطها، صورة تكثف التشريد والمقاومة، الحرية والقمع، الثقافة والسياسة . . . إنها صورة المفكر والمناضل الفلسطيني، صورة يتكثف فيها عزمي بشارة ويكثفها، إنسان تتجلى فيه جدلية بينلوب وأوليس، مفكر وصاحب مشروع بناء الأمة كجماعة قومية، ومناضل

في كيان يرفض أن يكون دولة ديمقراطية لكل مواطنيها، وبشارة في كثافة دوره مثّل لحظة عربية فلسطينية تؤسس لمشروع وطني يمثل النقيض للحركة الصهيونية، ومشروع قومي يتجاوز الحالة القطرية والقبلية، لحظة كان الخصم أسبق في التقاط خطورتها، ما دفعه للتضحية بالإدعاء بالديمقراطية لصالح المصلحة في دولة نقية، فضحّى بديمقراطية كاذبة، من أجل استئصال لحظة أصيلة في تأصيل مشروع نقيضه صاحب الحق الأصلي.

إنه القدر، هكذا يقال في بلادنا، في وصف (إرادة القوة) إرادة يملكها المحارب بجسده ويملكها الفيلسوف عبر غلالة الفكر وستار المثل، ما يجعل "نيتشه" كفيلسوف، ينحاز للمحارب معلناً تفوقه على (الفيلسوف كمحارب مقنع). كل إرادة هي في أثناء ترجمتها بالقوة تفرض منطقها وحقيقتها، وتكتب تاريخها على الأجساد والأماكن، وتعلن أن ذلك هو "الحرية".

لكننا في مقاربتنا للحرية، كمقولة تبدأ في السياسة وتنتهي في الثقافة كجسد، وفي الجسد كنص وتاريخ، فالسلطة دخلت بقمعها إلى المكان كفضاء للتموضع فيه كمكانات وممارسات، وإلى اللغة كفضاء للتعبير والكتابة، ما مكّنها أن تكتب تاريخها الذي هو تاريخ القمع والحظر، تاريخ الإقصاء والحجر، على الجسد كصفحة وعلى اللغة كخطاب، ما يعني أننا نرسم في ملفنا مكاناً للحرية، باعتبارها، قوة وفعلاً وتأويلاً يحرر القوة المقموعة، في الجسد، واللغة، والثقافة، ويحميها.

ومن هنا، فالملف يبدأ من قناعة أن كل فعل أو قول هو تسوية تتم بين مصلحة في التعبير ورقابة يؤسسها الحقل الذي تم فيه ممارسة هذا التعبير (بورديو).[1] وهذه القناعة مرتبطة بمنظور في التحليل يربط بين السلطة والحقيقة والخطاب، في علاقة تواطؤ، ما يجعل التربية جهازاً من أجهزة القوة يعمل على فرض نمط من المعرفة، يلائم نمطاً من الحياة، ما يعني إقصاء أنماط أخرى في الحياة وفي المعرفة، ما جعلنا نفتتح الملف بكتابات ومقاربات تعالج علاقة التربية والحرية، والرقابة والعقل في رحاب المؤسسة، وتتعمق لتقرأ علاقة التواطؤ بين المعرفة والسلطة في فضح ذلك الترابط بين المعرفة والرقابة، وبين الذكاء والعنصرية، كمقدمة لطرح مفهوم مغاير للتربية وللحرية؛ مفهوم يربط بين الفكر والقوة، بين المعرفة والرغبة، ليؤسس لتربية تنفتح على الفضاء الاجتماعي كقول في الحرية، وحرية في القول، من خلال التسلل إلى تلك العلاقة السلطوية التي تموضع السلطة في مركز الجسد الفردي بعد عزله عن الجسد الاجتماعي، وفي مركز النص الثقافي بعد أن تحدد له ما يقال وما لا يقال، عبر تحديد للمسموح من اللغة وشكل وجوده، ما يعني أن البداية المختلقة تعني نظرة جديدة للجسد وللخطاب معاً.

ففي قراءة دريدا[2] لعلاقة المؤسسة والرقابة، يتناول الرقابة طبقاً لكانط، باعتبارها "نقداً متوفراً على القوة"، يمنع ويحد ويجبر الفكر المكتوب أو الكلام، على الصمت، ويضيف قائلاً: على الرغم من أن تعريف كانط للرقابة يحيل على منع بالقوة، فإن الجامعة كمؤسسة حديثة ما زالت مؤسسة رقابة وضبط، والذي تغير هو شكل استعمال هذه القوة ومكان وآلية تطبيقها وتوزيعها. فكيف لنا أن ننكرها؟ ذلك أن هناك أشياء لا يمكن أن تقال داخل الجامعة ولا حتى خارجها. هناك طرق لقول بعض الأشياء تعتبر غير شرعية وغير مسموح بها. وببساطة، هناك "موضوعات" لا يمكن دراستها ولا تحليلها ولا الاشتغال عليها في بعض شعب الجامعة.

وعلى أية حال، فإن الرقابة لا تتمثل في إسكات الآخر بشكل مطلق، إذ يكفيها أن تحد من مجال تفاعل المتلقين، أو من عملية التبادل بشكل عام. فالرقابة توجد بمجرد أن تقوم بعض القوى المرتبطة بسلطات التقييم وببنيات رمزية، بالحد من مساحة مجال الاشتغال ومن أصداء أو انتشار خطاب ما، فالجامعة هي على الدوام، مراقبة ومصدر للرقابة، لسبب بسيط هو أنه لا يمكن بناء مفهوم المؤسسة دون إدراج وظيفتها الرقابية.

إن التعريف الكانطي للرقابة بسيط، فهي عبارة عن نقد متوفر على القوة. ومعلوم أن القوة الخالصة وحدها لا تراقب ولا يمكنها أن تطال الخطابات أو النصوص بشكل عام. كما أن النقد دون سلطة لا يراقب. وحينما يتحدث كانط عن القوة، فهو يفكر طبعاً في القوة السياسية المرتبطة بسلطة الدولة. فلفظة (Gewalt) تعني القوة الشرعية"،[3] ما يجعلنا نقول مع دريدا إن الرقابة لا تشتغل كسلطة للقمع إلا بتواشج الفكر والقوة، ؛ الفكر الذي يحوّل القوة في ساحة العمل الثقافي إلى نص وخطاب، والقوة التي تحوّل الفكر في الحقل الاجتماعي إلى فعل وعلاقة، فكر وقوة يهمشان القوى غير المنصاعة لهما، أو يدمرانها ويزيحان الخطابات الممانعة ويعملان على تهميشها.

وبما أننا نرى أن الحرية ليست إلا صيرورة دائمة لتحرير القوى المحتجزة، وتطبيب الأجساد المطوّعة، وإطلاق الأقوال المحتجزة كمقدمة لتحرير الجسد الفردي والنص الاجتماعي من الحدود المرسومة له كقاعدة إبداعية لإنتاج أنماط متعددة من الحياة ومن المعنى، فالحرية هي حرية الناس في اختيار أنماط حياتهم، وحريتهم في إنتاج المعنى وبناء النص الثقافي ومساءلته الدائمة وإعادة إنتاجه، وهذا لن يتحقق إلا بربط الحرية بالتحرير، فالحرية كفضاء مفتوح لن تتحول إلى مكان للعيش إلا بقوة تحميه وتشتغل فيه، قوة هي في انسجام مع مبدأ الحياة ومنطق الرغبة أولاً، أما ثانياً فإن ذلك يحتاج إلى إعادة إيمان الناس بعمق اليومي وعمق الرمزي فيه، فحياة الناس اليومية هي تأويل دائم للثقافة، و"بناء لثقافة في الثقافة"،[4] ومعنى في المعنى.

والفهم السابق للحرية، باعتبارها مجموع الفضاءات المشتقة والحيل المبتكرة والوسائل المقاومة التي يشتقها الناس ليتموضعوا فيها، ويسعون لتشغيلها لبناء ثقافتهم ومعناهم، ثقافة تمكنهم أن يسكنوا فيها داخل الهيكل العام للثقافة، فإننا قد ربطنا بين الحرية والتربية وبين اختراع اليومي كتأويل شعبي منشق للثقافة الرسمية، وكتابة وقائع الحياة كبديل للتاريخ الرسمي، وتوظيف التأمل في الممارسة لإنتاج معنى الحياة؛ معنى موغل في خصوصيته، موغل في انفتاحه على الحياة والرغبة والآخر.

فالذات بوصفها سارداً لرواية هي روايتها وهي حياتها، تصبح "وثيقة شخصية تعكس الجانب الذاتي الفاعل داخل المجتمع"؛[5] فالفاعل السارد

"يشتبك في السرد مع مواقع ذوات أخرى، ومع الرغبة"؛ الرغبة التي "هي مكان مقاومة لمضمون النظام الثقافي وأعرافه وآدابه، فالرغبة تنكر قانون الأب. وعلى مستوى اللاوعي يبدد تدفقها (أي الرغبة) الحدودَ المطلقة، وبالتالي فإنها تفيض سلباً وإيجاباً، على المؤسسات التي كانت منوطة بتدجينها"، ما يعني أن الكاتب في كتابته يعيد بناء حياة الشخص وثقافته. إن "الخطابات السائدة المهيمنة ليست محصنة ضد التغيير، وأحد الطرق الرئيسية التي يحدث بها التغيير هي التأويل وإعادة التأويل، كما أن التغيير في المعنى ينتج عن إعادة ترتيب الأنشطة العملية" أو أنظمة القول وبنى السرد وهياكله.

وهذا يحيلنا على "لا انتظامية التاريخ" في مقالة رمزية المعنى عند دي سيرتو التي تعني إلى أي حد "تتجذّر الغرابة داخل كثافة المجتمع"، ما يفتح التاريخ على فجائية الحدث، وتجدد الحياة، وجريان الصيرورة، وعلى اللاعقل طبقاً لسيرتو، حيث تاريخ العقل المنهج غير قادر على الإحاطة بكل موج الحياة وصخبها، فإن الشيء المؤكد هو أن التاريخ ليس أمراً موثوقاً به، حيث هو يدعو إلى تاريخ آخر منفتح على "العنف المتوحش للرغبة" تاريخ يرسم، مشهداً آخر ونظاماً مختلفاً"، قابلان لتمثيل هلوسات وانحرافات ناتجة عن "التكاثر المريع لمقاصد غير معلنة".

والثقافة ضمن رؤية دي سيرتو هي كالتاريخ أيضاً منقسمة بين الراسخ والمبتكر، فما يهم دي سيرتو عند معالجة الثيمة العامة للثقافة هو التصدع الذي أصابها في العمق: "فمن جهة، تشكل الثقافة ما هو "ثابت"، ومن جهة أخرى، ما هو مبتكر. فهناك جانب من البطء والاختفاء والتأخر المتراكم داخل كثافة العقليات والبداهات والطقوس الاجتماعية، كحياة ضبابية، معاندة، منغمسة في الحركات اليومية الأكثر راهنية والأكثر عتاقة. ومن جانب آخر، هناك الانفجارات والانحرافات وكل هوامش الإبداعية التي تستمد منها الأجيال القادمة على التوالي "ثقافتها المثقفة". إن الثقافة ليل حالك، تنام فيه ثورات الأمس غير المرئية والمثنية داخل الممارسات. وأحياناً ما تعبره خنافس وطيور ضخمة ليلية، هي عبارة عن انبثاقات وإبداعات ترسم فجر يوم آخر".

هناك إذن رمزية لليومي تتشبث بهامشيتها وتدرج في الحاضر عالماً مغايراً لا يمكن التأكد منه، ولا الإحاطة به، لأنه لا يخضع لأية مقاربة أخرى. "إذا ما تعين علينا أن نبحث عن الله في مكان ما، فإن ذلك لن يتم في الجنة، ولا في مجرة، ولا خارج التاريخ، بل على العكس يجب البحث عنه في ما هو يومي". [6] المنظور الذي ولد اهتماماً متزايداً بكتابة أخرى للتاريخ تبدأ من شهادات الناس، شهادات "الشعب الصامت" للإحاطة بالمعيش اليومي في مختلف أبعاده وتجلياته التاريخية والاجتماعية والفنية. [7] إن متلقي سرد الوقائع سيقوم بعمليتين: الأولى تأويل خطاب السارد كشرط أساسي لحصول الفهم، وتتمثل الثانية في دفع السارد إلى اكتشاف حقائقه بنفسه على شكل ما يدعوه الباحث الإثنولوجي الفرنسي جان بواريي (J. Poirier)، بالتوليد السقراطي: "فالأمر يتعلق بمايوتيقا (توليد) اجتماعية تسمح للذات بأن تكشف عن معاني عباراتها، وبأن تكون شاهدة على جماعتها ومجتمعها وثقافتها". [8]

ومن هنا تبدأ دعوتنا إلى الناس عامة والمعلمين خاصة لكتابة سيرهم الحياتية وتجاربهم المهنية، فكما أن المجتمع مكون من أجساد مختلفة ولغات متنوعة، فكذلك المعلم كجسد مكون من مجتمعات مختلفة ولغات وثقافات متعددة، ولذلك فإن تجربته في جوهرها تجربة خاصة، وتكمن خصوصيتها في كونها تعبيراً عن اصطفافات عامة في فعل خاص، ومن كونها تأويلاً خاصاً لرؤية عامة، ممارسة فردية لسياسات مؤسساتية، تفسيراً شخصياً لنصوص الثقافة ومقولات الحياة. ولكونها تعبيراً عن إرادة ذاتية، تلعب في حقل عام، وأيضاً لكونها نتيجة لجملة من الاختيارات بين تنوعات الذات ومساحات الواقع.

كل تجربة في الحياة أو في العمل هي موقع اجتماعي تتصارع فيه معارف عامة مع تأويلات خاصة، سياسات رسمية مع ممارسات ذاتية، تقاليد عامة مع رغبات جسدية، لغة جمعية مع تأتأة فردية، خطاب رسمي مع خطابات انشقاقية، وهنا تكمن فرادة الممارسة اليومية كتجربة، وهنا أيضاً تكمن ضرورة تأملها وكتابتها وعرضها وتوثيقها، لتعميق الذاتي فيها وإبراز المقاوم في ثناياها، ولخلق شروط جديدة لتجديد التجربة، فكل تجربة في الممارسة الحياتية عامة والمهنية خاصة، وإن تأطرت ضمن الأطر الرسمية، إلا أنها، وضمن كونها تستجيب لرغبات فاعلها، تحوي في ثناياها معارضة ما، معارضة مضمرة أو ملتوية أو صريحة. ولهذا، يجب أن نقول: نحن لسنا معلمين، نحن أفراد مختلفون نعمل في حقل واحد فقط. [9]

ونعود إلى السؤال المركزي: **هل يمكن للتابع أن يتكلم؟ هل يُسمح له أن يكتب تاريخه؟ أم ستكتب عليه المؤسسة تاريخها؟ هذه مقدمة ناقصة وبقراءة الملف يكتمل نقصها.**

محرر الملف: م. ر

الهوامش

[1] بورديو محاضرة الرقابة الواردة ضمن مواد هذا الملف.
[2] مقالة لدريدا واردة ضمن هذا الملف.
[3] مقالة لدريدا واردة ضمن هذا الملف.
[4] مقالة لـ ماشيري عن رمزية اليومي عند دي سيرتو، واردة ضمن هذا الملف.
[5] مقالة الخطابي (سرد وقائع الحياة اليومية) الواردة ضمن هذا الملف.
[6] ماشري، بيير. "رمزية اليومي قراءة في أعمال ميشال دوسيرتو"، ترجمة: د. عز الدين الخطابي. واردة ضمن هذا الملف.
[7] مقالة "سرد وقائع الحياة اليومية مقاربة أنثروبولوجية"، د. عز الدين الخطابي، واردة ضمن مواد الملف.
[8] المصدر السابق.
[9] من مقالة مالك الريماوي "الممارسة والسرد: بناء معنى الحياة ثقافياً" الواردة ضمن هذا الملف.