

جاك دريدا أو الترجمة الأصلية

كاظم جهاد

في ظهر يوم الثلاثاء المصادف الثاني عشر من شهر تشرين الأول المنصرم، ووري الفيلسوف جاك دريدا التراب. لم يرافقه إلى مثواه الأخير إلا ما يقرب من مائة من المودعين، الأصدقاء المقربين للراحل ولعائلته. كذلك كانت مشيئته، مثلما كانت مشيئته أن يُدفن في مقبرة الضاحية الباريسية التي يقيم فيها هو وأسرته منذ ما يقرب من ثلاثين عاماً، "ريس-أورانجيس" الواقعة على مقربة من مطار أورلي الدولي.

مقبرة مختلطة رأيتُ فيها إلى دريدا، المولود في كنف عائلة يهودية بقيت مقيمة في الجزائر حتى استقلال الأخيرة ولم تغادرها إلا على مضض، رأيت إليه وهو يمضي في رحلته الأخيرة تحيط به من يمينه ومن شماله، ومن الورا، قبور حاملة صلباناً عديدة. من الجهة الأمامية لا يتقدم مثواه قبر آخر، إذ جاء ترتيبه في الصف الأول على يمين المقبرة المنعزلة عن ضوضاء الضاحية والأوتوستراد. علّ هذا يقربه أكثر من الأفق، هو الذي طالما فتح للفكر والصدقة آفاقاً غير متناهية.

كاظم جهاد، شاعر عراقي-باريس

جهاد: دريدا أو الترجمة الأصلية

من حضروا معي دفن دريدا لاحظوا أنه احتفظ بالكلمة الأخيرة مثلما كان يفعل في أغلب مناظراته. وذلك لا عن إرادة في الهيمنة على الكلام بقدر ما عن رفض صادق للكلام المنقوص والمبادرات المرتجلة. تقدّم ابنه البكر بيار، وهو شاعر وأستاذ للفلسفة وواحد من واضعي الترجمة الجديدة للكاتب المقدّس، يوقّع عادةً بالاسم المستعار بيار ألفيري Pierre Alféri حتى لا يفيد من صيت أبيه ولا يستحوذ على إشعاعه، تقدّم بخفر وألم مكتوم ونطق بخطبة وداع قصيرة كان دريدا نفسه يتكلّم فيها أكثر من ابنه الآتي لتوديعه. قال ما يلي:

" طلبَ والدي جاك دريدا ألاّ يُلقَى اليومَ خطابَ تأبينيّ، لأنّه يعرف، عن تجربة، أنّ في هذا إيلاماً لذوي الراحل وأصدقائه. أرجوكم ألاّ تحزنوا، يقول لكم. فكّروا باللحظات الهائلة الوفيرة التي أنحتم لي مشاطرتكم إيّاها. فكّروا بالحياة. فكّروا بالبقاء. إبتسموا لي كما كنت سأبتسم لكم حتى النهاية".

هذه هي كلمات بيار الحاملة كلام دريدا نفسه. علقتُ في ذاكرتي، لا أحسب أنني نسيت منها إلاّ عبارة أو اثنتين. وكلمة "البقاء" التي ضمّنها دريدا كلامه الملقى على ابنه في ما يشبه الوصية، هو الذي كان فيلسوف الوصية والميثاق والعهد المبرّم والوعد المقطوع، هذه الكلمة تتضمّن لوحدنا ميثاقاً نهائياً يبرمه قبل الانسحاب في ضمائر العارفين بلغته والضالعين في مفهوماته.

كلمة يفتح عبرها أكثر من نافذة لفضاء آخر. لقد طوّر دريدا مسألة البقاء *survie*، بقاء المرء بعد كارثة أو محو جماعيّ وما يقع على عاتقه آنئذٍ من مسؤولية في الكلام، وبقاء المرء في أعماله، بل بقاء العمل نفسه بعد رحيل صاحبه وديمومته في ترجماته وشرّحه. وطالما فسّخ دريدا الكلمة على نحو *sur-vie* لتدلّ، بحسب إمكانات القراءة التي يتيحها وجود البادئة اللغوية، على حياة هي أعلى من الحياة. حياة مضافة. من وراء حياته البيولوجية التي أوقفها المرض الخبيث، يشير دريدا إلى حياة أخرى لا تقيم في فضاء أخرويّ أو قياسيّ بقدر ما ترسّخ في الجهد والمعاناة الخلاقة والابتكار الفعّال. هكذا كان، منذ أوّل أعماله، شاعر الفلسفة وفيلسوف الكتابة، خالق كلماتٍ ومفكّكٍ أبنيةٍ يعيد رصف هياكلها في تركيب جديد.

نافلٌ أن نزعّم في هذه العجالة التعريف بفكر دريدا. نشير، فحسب، إلى النضال العجيب، المتماذي، الذي بقي يخوضه حتى قبل رحيله بسويغات. أعاد التفكير بالموت وذكرنا بأنّ الفلسفة

هي أساساً أن نتعلّم الموت . ومع ذلك فقد أكّد، في الحوار المطوّل الذي أجرته معه صحيفة "لوموند" ونشرته في الثامن عشر من آب في هذا العام ١، أكّد أنّ الموت هو ما لا يقدر المرء أن يتعلّمه . في الحوار نفسه ندّد بالسياسة الانتحارية التي تتبعها إسرائيل وقال إنّها لم تعد تمثّل اليهودية ولا الشتات اليهودي ، ولا حتّى الصهيونية الأصلية التي تضمّ يهوداً ومسيحيين ، قاصداً الحالمين بالعودة إلى الأرض المقدّسة بلا برنامج دولة ولا احتراب .

ومن على سرير مرضه ، في أيّامه الأخيرة ، كتب للصحيفة نفسها رسالة احتجّ فيها على الطريقة التي نشرت فيها دار غاليمار أعمال آرتو في طبعة جديدة شاملة ، تميّزت بالرضوخ لمطالب وريث آرتو (ابن أخيه) ، الذي جاء ليمحو كامل الجهد الذي كانت قد بذلته في حفظ أعمال الشاعر وترتيبها صديقه؟ ول تيفينان .

هذه الانهماكيّة العالية كانت ديدن دريدا طيلة حياته . لم يكن ليرضى بترك الأمور على عواهنها ، وكان يؤلمه ، أكثر ما يؤلمه ، أن يخطيء الآخرون قراءة فكره المعقّد والمهوس بالدقّة ويقولوه الشيء ونقيضه . وإساءة الفهم الكبرى التي كانت تغيظه ، والتي نقابلها في الكثير من القراءات العربيّة لعمله مثلما في لغات أخرى ، هي هذه التي تتوهّم وتوهم أنّه انتصر للجانب المقموع وحده من طرفي الديالكتيك أو الجدل الكلاسيكيّ الذي تتأسّس عليه الميتافيزيقا ، والذي يتأسّس بدوره على عدد من الأزواج المفهوميّة أو المقابلات المتضادّة .

إنّ الانتصار لأحد طرفي المعادلة يعني القيام بعملية قلب بسيطة وبيقينا داخل المقابلة الضديّة والتناظر المتعارض الذي جاء فكر الاختلاف أساساً لإخراجنا منه . لم ينتصر دريدا للكتابة ضدّ الكلام الشفاهيّ الذي تعدّه الميتافيزيقا أقرب إلى الحقيقة ، بل كشف عن نوع من "كتابة أصلية" تجمع وتفرّق كلاً من الكتابة والكلام . فنحن نكتب متكلمين ما دمنا نرصف العبارات وفق نظام معين ، وإن يكن عشوائياً ، وما دمنا نمارس بين الكلمات تفضية وإزاحة متواترتين منتظمتين .

ولم يُعلِ دريدا من شأن اللاّ- هويّة أو اللاّ- حضور ، بل رأى في الغياب شاكلة للحضور ، وأرانا أنّ الحضور مسكون أحياناً بالغياب ، مثلما تظلّ الهويّة مسكونة باختلافها الذي يمنعها من التطابق وذاتها تطابقاً سيعني ، لو حصل ، تشنّجها ، بل موتها .

في معترك الحياة والسياسة والفكر ، وبالرغم من سعة مجال تحرّكه الذي شمل المعمورة

جهاد: دريدا أو الترجمة الأصلية

بأكملها، استطاع دريدا أن يجذّر لدى جميع من تعاونوا معه وعملوا وإياه الإحساس الأكيد والذي لا يمكن أن يخطيء في أنّ الأمر يتعلّق بصدّاقة من نمط عالٍ، وأنّها قائمة على تفاهم وعلى اختيار. وضع دريدا في هذا الباب كتاباً ضخماً عنوانه "سياسات الصداقة" ٢ ضمّنه مراجعة دقيقة وصبوراً لفلسفات الصداقة منذ أرسطو حتّى نيتشه ومفكرين معاصرين وأودعه تصوّره هو نفسه للعقد الصداقيّ.

لكنّ الصداقة تمثّل المحور الأساس للعديد من كتاباته. ومثلما برع في ممارسة التفكيك "القاسي" الذي لا هوادة فيه لأسس الميتافيزيقا التي وجد فيها "الميثولوجيا" الخاصّة بالغرب تكتنف استيهاماته وتؤطر إسقاطاته الأكثر تواتراً ورسوخاً، برع دريدا في فنّ التقريظ الفلسفيّ والنقديّ ووضع في العديد من أصدّقائه كتابات واسعة يذهب فيها إلى النابض الأساس الذي يؤسّس اندفاعاتهم الفكرية والأدبية والكيانية.

ولئن شمل هذا الفيض الدرديّ عدداً من المعاصرين (جان جنيه الذي أكد غير مرّة أنّ دريدا هو أفضل من قرأه، أو فرانسيس؟ ونج أو جان-لوك نانسي)، فهو كان يشمل أيضاً عدداً من الأسلاف المباشرين كان دريدا يرفع عنهم شبهة الموت ويعيدهم بين ظهرانينا ناطقين عبر شروحه المتعاطفة العميقة بكلام أساسيّ. هكذا أعطى لفالتر بنيامين حضوراً باذخاً في فلسفته للكتابة والترجمة، وعمل على ردّ الاعتبار لما ركس في لحظة توهم فيها الكثيرون في الغرب أنّ الماركسية لم تعد تمثّل أكثر من طيف بعيد لطوباوية آفلة. ودافع عن هايدغر وقال إنّ انتماءه للحزب النازي شأنه شأن خروجه منه كان مبكراً وبعيداً عن سنوات الرعب التالية للبدايات، وأنّ هايدغر، إنّ كان أشاد بإرادة القوّة الألمانية فهو قد امتنع عن الصبّ في مياه التمييز العرقيّ المنادي بتفوق العرق الجرمانيّ. وأخيراً، ذكر بأنّ خطاباً أوروبياً قومانياً يقوم على تهميش الآخرين يخترق فكر بدايات القرن العشرين ويشمل حتّى هوسرل (وهو الضحيّة) والشاعر الفرنسيّ بول فاليري.

وعندما تعالت بعض الأصوات للنيل من مصداقية موريس بلانشو، الناقد والروائيّ العميق التأثير على فوكو ودولوز ودريدا، نقول النيل من مصداقيّته بحجّة اقترابه في سنوات الشباب من تيار يمينيّ متطرّف، وضع دريدا كتاباً ذكر فيه بالنشاط الفعليّ الذي مارسه بلانشو في صفوف المقاومة الفرنسيّة. طويلاً توقّف دريدا عند حدث أساسيّ:

عندما تمّ القبض على بلانشو وإيقافه بإزاء حائط لإعدامه، قبل أن يخلّصه، في ما يشبه المعجزة، تصاعد إطلاقات نارية قريبة صادرة عن عناصر المقاومة دفعت الفصيل الألماني إلى الانسحاب. هذه اللحظة التي يسميها بلانشو (وهذا هو عنوان إحدى رواياته) "وقفه الموت" L'arrêt de mort، بمعنى الوقوف أمام الموت والخضوع لحكمه وبمعنى إرجائه، بدت لدريدا وهي تمثّل التجربة المحورية لرجل وجد نفسه محكوماً باستعادتها طيلة حياته.

هذه الصداقة التي كانت تحتضن الأفراد وتمضي في دورات عنيفة من الاستقراء المشوب الصعب في اتجاه اختبارهم الرهيب الحاسم، كانت تبسط بركتها على شعوب أيضاً. هكذا نشط دريدا طويلاً من أجل الإفراج عن نيلسون مانديلا ووضع دراسة كشف فيها عن الأساس الفلسفي الذي وجّه دفاعات نيلسون الشهيرة عن نفسه أمام قضاة الاعتباطيين. ثمّ تعمّقت الصداقة بعد إطلاق سراح مانديلا ووصله إلى الرئاسة.

الشيء نفسه مع الفلسطينيين. سبق أن توقّفت في دراسة نشرتها مجلّة "الكرمل" قبل سنوات بعنوان "سياسة دريدا" عند النقد الحادّ الذي وجّهه دريدا، في غير مناسبة، للفكر اليهودي من جهة وللسياسة الاسرائيلية من جهة أخرى. بدأ دريدا نشاطه الفكريّ بمقالة في الشاعر المصريّ الأصل إدمون جابيس كتبها في بدايات الستينيات من القرن المنصرم قال فيها إنّ اليهوديّة هي الترحال الدائم ولا يمكن أن تجد نفسها داخل حدود مؤسّسة أو دولة.

فعل هذا بكامل الوضوح والشجاعة وجرّ على نفسه نقداً عنيفاً من هنري ميشونيك وآخرين اتّهموه بتحويل اليهوديّة إلى جوهر ثابت يخرجها من التاريخ الذي يجد في الصهيونيّة في نظرهم إحدى أكبر مغامراته. وفي إحدى قراءاته الحديثة العهد لشعر؟ أول تسيلان ٣ بدأ بالقول إنّ، أي دريدا، إن كان يتكلّم عن محرقة اليهود (موضوع الشاعر) فهو لا ينسى أنّ محارق أخرى تحدّث في أماكن شتى في كلّ لحظة. هكذا كان دائم الحرص على أن يردف المعاناة اليهوديّة بمعاناة شعوب أخرى، رافضاً احتكار العذاب ورموزه وعلاماته، تاركاً للأخر مكاناً في قلب كلّ تجربة وكلّ خطاب. وهذا هو ما حدا به، في كتابه "وداعاً يا ليفيناس" ٤ مثلاً، إلى انتقاد فكرة "الاختيار" (فكرة "شعب الله المختار")، واجداً فيها تعلّة لتبرير أكثر الممارسات قوميّة ومركزة عرقيّة.

مثل هذا الفهم للصداقة، وصداقة كهذه، موعودان ولا ريب بالبقاء، بالمعنى نفسه الذي أراده

جهاد: دريدا أو الترجمة الأصلية

دريدا، في إثر بنيامين، حياة هي أكثر وأفضل من الحياة. ولما كانت سعة تناولات دريدا وضخامة مؤلفاته تمنعنا من أيّ ادعاء بإمكان الإحاطة بها في مقال واحد، فسنركز هذه الاستعادة لتفكيره على تصوّره الخاص للممارسة الكتابية، تأليفاً وترجمة، وأولاً وقراءة نقدية، لنرى كيف يرتبط هذا كله لديه في خاتمة المطاف بالسياسة وبتأويل معين للحدث



في حوار نُشر في عدد من المجلة الفرنسية "أوروبا" Europe مخصّص لفكر دريدا، ٥١، تسأل إيفلين غروسمان Evelyne Grossman الفيلسوف عن الدوافع التي تقف في اعتقاده وراء اجتذاب فكره لهذا العدد المتزايد من القراء والباحثين والمترجمين والكتّاب الآتين من شتى أرجاء المعمورة والذين يشكّلون من حوله جماعة عابرة للقارّات واللغات يدعوها هو "طائفة بلا طائفة" وقد ندعوها نحن "طائفة غير طائفية". يشير دريدا في إجابته إلى حقيقة أنّ الأمر يتعلّق في الغالب الأعمّ بغرباء (غير فرنسيين) مرتبطين بعمله "بوشيجة ومصير وواجب متقاسمين"، وهم يصطدمون بالعوائق بل بالعداوات نفسها التي يصطدم هو بها. هكذا ترى إليهم، في فكرهم و"انخراطاتهم المؤسسية والسياسية" (إذ هم في الغالب مفكّرون معنيون بالترجمة ومثقفون فاعلون)، ترى إليهم مفتونين بنصوص تُنعت في فرنسا بالمنغلقه والعصية على الاستكناه، بل حتّى بالغرائية والباطنية والنخبوية. بدل أن تصدّهم كتابة تتأخّم ما تتعدّد ترجمته، يندفعون، بالعكس، في شعاب ترجمة مستحيلة - ممكنة هي الشرط اللاّرجوع عنه لانبثاق ما يدعو دريدا بالقصيدة حتّى عندما يتكلّم عن الكتابة بعامة.

لا شكّ أنّ تواضع دريدا المعهود يمنعه من الذهاب بعيداً في استنطاق بواعث رواج فكره هذه وأسباب هذه الجاذبية المتعاطمة التي يمارسها منذ عقود في المسرح العالمي للكتابة والفكر. لا أكثر طبيعية من أن يتفحص السؤال من موقع "المضيف" الذي يلقي نفسه في مركز النظرات والنداءات والالتماسات والمقاربات. فما يمكن يا ترى أن يكون بهذا الصّدّد تفكير من شاء لهم الحظّ (حظّ هو نتيجة اختيارٍ وجهدٍ مبدول) أن ينعموا بمعرفة قريبة لدريدا ويفيدوا من سخائه ونصائحه وتوجيهاته؟

سخاء ينبغي أن نضعه في الصدارة من دوافع هذا الافتتان الذي سرعان ما يستحيل حواراً وافتتاحاً لا متناهيين ويقود إلى ولادة بلاغةٍ أو سياسةٍ للصدّاقة. صدّاقة مع شخص الكاتب أو الفيلسوف، وكذلك، بل خصوصاً، مع عمله، تهب كل واحد، بفضل ما يسمها من تعددية لا مثيل لها في تاريخ الفكر، إجابة على مبحثه الشخصي وانتظاره الأكثر تأريفاً.

تعددية هي أبعد ما تكون عن الترف، لا راحة فيها البتة، بل هي فيض يرفض الانحباس داخل الحدود المتعارف عليها بين الأجناس والممارسات واللغات. عبور للحدود وتعبير دائمان، وإرادة في تحويل الفعل الفلسفي إلى كتابة وفي الأوان ذاته إجبار الكتابة على تحرير محمولها من الفكر، هذا كله يشكل بعضاً من دوافع الافتتان هذه التي تتمخض عن صدّاقة وشاكلة عمل.

وهناك بتخصيص أكثر ما يُسميه دريدا نفسه "حافز الحقيقة" والبُعد السياسي، بالمعنى الحصري والواسع للمفردة، لعمله. لقد شهد فكر دريدا انطلاقه بعيد استقلال أغلب بلدان العالم الثالث. هي ولادة الفكر ما بعد الاستعماري الذي سيكشف، بقوة الأشياء، عن كونه تفكيكاً للأثار الدائمة للاستعمار. في هذا الصراع الفكري الذي خاضه كثيرون باستماتة دفع البعض ثمنها حياتهم نفسها، أثبت فكر دريدا نجاعته القصوى وضرورته. من الشائع في بعض الأوساط الفكرية في فرنسا والولايات المتحدة تقسيم عمل دريدا إلى طورين. بحسب هذا التقسيم، يكون طور أوّل قد كرّس لترسيخ التفكيك كطريقة وقاد إلى تفكيك المتون الكبرى للميتافيزيقا الغربية ومقابلاتها المفهومية الأساسية وحيلها تفكيراً وكتابة.

ويكون طور آخر قد تميّز بإعادة الارتباط بالسياسة وأتاح ظهور تفكيرٍ إضافي متشعب في مسائل أساسية كالدين والصدّاقة والغفران والحكم بالإعدام وما إليها من موضوعات بالغة القدم في التفكير الإنساني ولكن واقع العصر دفع بها إلى صدارة المشهد. قسمة كهذه لا تخلو من الصحة ولكنها ليست مقنعة تماماً، خصوصاً في نظر قراء دريدا الأفارقة والشرقيين. صحيح أن كتابات دريدا شهدت منذ العقد الثماني في القرن المنصرم إلحاحاً على مسائل سياسية تمس على وجه الخصوص العدالة والحقّ والعفو وواجب الذاكرة والحق في الاختلاف. لكن أغلب قراء دريدا في العالم الثالث وجدوا باديء ذي بدء في تفكيك دريدا للميتافيزيقا الغرب، هذا التفكيك الذي يغطي الطور الأوّل من عمله وينتشر في دزينة من المؤلفات التأسيسية، مبادرة سياسية بصريح

جهاد: دريدا أو الترجمة الأصلية

القول . لم يكن نتاج هذا الطور سوى محاولة دائبة كللها النجاح أخيراً في تقديم طريقة جديدة في قراءة الميتافيزيقا التي تبطن بالأصل " السياسي " (الشأن السياسي وخطاب السياسة) وتوجّهه صراحةً أو ضمناً .

دريدا نفسه صرّح غير مرّة أنّه ما كان في مقدوره أن يشرع بنقد السياسة بصريح القول دون أن يعمل في طور أوّل على اجتراح المفاهيم التي تمكّن من القيام بهذا النقد بشاكلة أخرى . هكذا لم يشكّل نقد الميتافيزيقا باعتبارها الميدان الذي أقام الغرب على أساسه " أساطيره " وبه برّ غطرسته المتناهية شيئاً آخر سوى ممارسة مغايرة للصراع الفلسفي-السياسي وفعالاً تحريراً .

هذه المسؤولية الكبرى في الخطاب وعن الخطاب تفسّر في رأبي هذا الافتتان العميق بعمل دريدا . مراراً أبان عن جسور وثيقة، نوع من " الترجمة " الداخلية (الترجمة مفهومة هنا في معناها الواسع كفعل تعبير أي تحقيق للعبور من مقام إلى آخر ومن مستوى إلى غيره) يقوم بين مختلف الممارسات الخطابية والعملية، وكذلك بين هذه كلّها و " حافر الحقيقة " . لكنّ دريدا هو بالدرجة الأولى الفيلسوف الذي قام بقلب التفكير السائد عن الترجمة بمعناها الحصريّ . أرانا الكتابة مسكونة بالترجمة وهذه الأخيرة نزاعة أبداً لأن تصبح كتابة .

لكي أنظم جميع هذه الخيوط في عقد واحد، متوخياً تعبيراً واحداً، متعدداً وجامعاً، يحاكي مفردات دريدا المفاتيح التي لا تشكّل مفهومات قارة ولا مصطلحات واحدية الاتجاه محدودة الإجرائية، سأنكلم هنا عمّا أسميه " الترجمة الأصلية " *la traduction originaire* ، ترجمة ممّا قبل الترجمة تتيح الكتابة وتسمي هذه التبادلات والتحويلات والتناسخات التي تحيل باديء ذي بدء نصّاً إلى ترجماته الفعلية أو الممكنة وتشدّ بعضها إلى بعض، بفعل اشتراط جامع، مختلف الممارسات الخطابية وغير الخطابية . ولما كان هذا كلّه يمرّ أولاً بالترجمة بمعناها الحصريّ، فسأتوقّف في البدء عند الشاكلة التي بها قلب دريدا فكر الترجمة .



طويلاً انتظر المعنيون أن تتقدّم الفلسفة بفهم للترجمة يساعد على إدراك بُعدها الظاهراتي . وإنّ السؤال لي طرح بالفعل نفسه : فإذا ما نحن وضعنا جانباً البواعث " الإمبريقية " (أي المتعلقة

بالمعيش المهنيّ وما يشاكله) التي تدفع إلى الترجمة ولكن لا تصدر بالضرورة عن مغامرة جوائيّة وهوس إبداعيّ، فما الذي يدفع يا ترى إلى الترجمة وفيّم تقوم هذه المغامرة الجوائيّة؟ وكيف نفسّر كآبة المترجمين المعروفة وهذا القدر كلّ من الشكّ الذي يتنبههم بعد تمام كلّ صنيع؟ أعلينا أن نحيل مثل هذه الظواهر إلى الشعور بالغمّ الذي يذهب فرويد إلى أنّه يلي كلّ تحقيق للذة فيظلّ مرتبطاً بها، أي باللذة، برابطة تأسيسيّة، أم أنّ الأمر يتعلّق بشعور أو إحساس خاصّ بالمترجم وحده؟

أيّ مترجم جدير بهذه التسمية لم يعرف هذه المروحة من الأحاسيس المتضاربة التي طالما وصفها ممارسو الترجمة وخصوصاً المترجمون-الشعراء؟ أحاسيس ومشاعر تجمع في باقة واحدة أو طوراً فطوراً الفرح والخيبة، المديونيّة والإنفاق، فقدان الذات مثلما تضييع الآخر) وإعادة العثور، الغياب المتماذي أكثر من كلّ غياب والحضور الأقوى من كلّ حضور، الموت في الحياة وحياة غريبة عن الموت، الشكّ بالذات والتطامن المستعاد، الخطيئة والتكفير، الإثم والغفران. الإحساس بالامتثال لنا موس قويّ لا سيّما وأنّه غير مرئيّ، ولسلطة متكبّدة بقوة وإن تكن غير مسمّاة. الشّعور بالعار ما إن يكتمل الصنيع، والخوف من ألا يكون المرء أحسنّ الصنع، أو من أن يكون تركّ الكلمات تعمل بدلاً منه أو بدون علمه. وكذلك، أحياناً، ذلك الشعور الفرح يأخذ بمجامع المترجم بأنّه ضروريّ، وبأنّه إنّما خاض هذه المغامرة ليدراً عيباً أو نقصاً تعاني منه ثقافته أو لغته الأمّ. نقص أو افتقاد قد يكون ثمرة استيهام، ولكنّ بعض الحقب التاريخيّة تحيله واقعاً ملموساً. ثمّ أيّة ثقافة تعدّ نفسها كاملة وأيّة لغة تخال ذاتها مكتفية؟ ولو كانت لغة أو ثقافة كذلك بالفعل فما يعني ذلك موت اللغة أو الثقافة؟

كما طرح سؤال مرتبط بما سبق: ما الذي يدفع المترجم إلى الترجمة بعدما يكون فهم النصّ وحقّق في دخيلاته هذه الترجمة الصامتة أو الصمميّة التي تشكّل الخطوة الأولى من فعل الترجمة بمعناها الصريح؟ لماذا لا يكتفي المترجم بوظيفة القراءة (وكّل قراءة ترجمة) وبهذا اللقاء الآخر المتحقّق، أي اللقاء، في كثافة الفهم المتراوح في حدّته؟ لا يرى المترجم لمغامرته من معنى، ولا لصنيعه من قيمة، ما لم يلتفت إلى أقرانه أو أبناء جلدته في إيماءة من التحديّ والرأفة في الأوان ذاته، حاملاً لهم ما يعتبره (أرجع هنا إلى صيغتين لهولدرلين) "العنصر الغريب" الذي من شأنه،

جهاد: دريدا أو الترجمة الأصلية

بفعل تجاذب قوِّي وصنيع صدقةٍ، أن يحفّز على ظهور "العنصر الخصوصي"، والاثان في هذه الحالة مسوقان إلى تركيب جديد، ومحوّلان. في كتابه الشهير عن الترجمة والتعدّد اللغويّ الموسوم "بعد بابل" After-Babel، يتحدّث جورج شتاينر عن بحث من نمط جديد عن العشبة المقدّسة أو الجزّة الذهبيّة، وشعيرة قربانٍ واقتسام، وكذلك عن إرادة للقوّة بالمعنى النيتشويّ للتعبير تدفع المترجم إلى مواجهة قوّة الكلمات التي هي انعكاس على الأرض لقوّة الآلهة بالذات. إلا أنّ دريدا يطوّر بهذا الصدد تفكير فالتر بنيامين ويرينا أنّ المسألة إنّما هي أكثر تعقيداً وأنها تدفع إلى العمل تعدديّة هائلة ومتعاضدة من الدوافع والمشاعر والأحاسيس تظلّ وثيقة الصلة بالعلاقة بالذات والآخر، وبلغة الآخر وآخر اللغة (ما هو سوى اللغة). وعليه فهو الفيلسوف الذي ذهب أبعد من سواه في بلورة فينومولوجيا الترجمة المنتظرة هذه.

إنّ الفكرة القائلة بارتكاز الترجمة على هذا الإحساس بالفقد الذي تعاني منه ثقافة ما في لحظة من تاريخها أو يحسّ بها الإنسان بعامّة سبق أن وجدت التعبير عنها في لغات وحقّب مختلفة. في "المقاسبات" مثلاً، يعتبر أبو حيان التوحيدّي عن أسفين وحلمين طوباويين. يتذكّر ببالغ الأسي كون المنطق، كعلم وكمبحث، قد وجد في اللغة اليونانيّة تعبيره الأساس أو التأسيسي، وكذلك رداء الترجمات في عصره وتعدّد سياقات الترجمة وبدائلها (من اليونانيّة إلى السريانيّة أو العبريّة فالعربيّة)، فيلقي باللوم على التعدّد اللغويّ أو تباين الألسن الذي يلخص في نظره كامل المأساة. ينوّه بمرونة العربيّة و"سعة معاريضها" ويتساءل لمّ لم يكن المنطق من نصيب العربيّة. وبكامل سلامة النية يؤكّد أنّه لو كان لأفكار أهل يونان أن تختمر في عقول الناطقين بالضادّ لكانت وصلت إلينا سالمة "بلا نقص ولا شوب"، هذان النقص والشوب اللذان يراهما هو من آفات الترجمة. أسف آخر وأمنية طوباويّة أخرى: لو كان للكلّ أن يفقه لسان الكلّ، بدون الحاجة إلى وساطة المترجمين، لكانت المعرفة صنيعاً يتحقّق بلا فقدان ولا وساطة، أي على الفور.

بيد أنّ بُعد الإيمان يهرع لإنجاد الفيلسوف الذي يؤكّد من بعد على أنّ التعدّد اللغويّ إنّما هو قائم بمشيئة الهيّة. ففي الطبيعة، وفي طبيعة العلوم، ثمّة بقايا وزيادات لا يسعها الإنسان في علمه، مهما كان. هذا "العجز" موروث في نظره عن "الهيولي"، طينة الخلق نفسه، أو نفسها، وذلك حتّى يظلّ الله هو المرجع الواحد الأحد أمام هذا القدر كلّ من الألغاز المؤسّسة لكيثونة

الإنسان ولكونه في العالم .

بتوقّفه عند فكرة الافتقاد هذه المؤسّسة للإنسان وللألسن ، يوقف الفيلسوف العربيّ القروسطيّ تفكيره عند اللحظة البابليّة ، لحظة " انفجار " اللغات وولادة التعدّد الألسنيّ - لحظة رثائيّة بامتياز . كانت تنقصه خطوة واحدة ليرى أنّ الترجمة تأتي بالذات لتردم هذا النقص بصورة فعّالة وفريدة ، وتحوّل لعنة التعدّد إلى بركة . بالرجوع إلى أسطورة بابل التأسيسيّة هذه ، أي التي ما برحت " تشتغل " لا شعورنا وتشرط علاقتنا باللغات ، يرينا دريدا أنّ الله قد شعرَ بالغيرة - أو بالغيظ المرير - من صنيع البشر هذا (البرج الذي كانوا يريدون إنشاءه بحيث يطاول في ارتفاعه السّماء) فأمر بأن يكون اسمه (اسم الأب) مقولاً ، أي مترجماً ، في تعدّدية من اللغات .

كتب دريدا : " بهذا الإلزام ، شرع الله بتفكيك البرج ، وبتفكيك اللغة الشموليّة ، وتبديد الانحدار السلاويّ . فصمّ وحدة السلالة . ألزّم بالترجمة ومنعها في آنٍ معاً " ٦ . بمنعه قيام اللغة الشموليّة يكون الله ، بمقتضى هذه القراءة الدرديديّة ، حذّر العبرائيّين ، والبشر بعامة ، من مغبّة العقل الشموليّ والاستعمار اللغويّ وسواه للعالم . هكذا تصبح الترجمة ضروريّة ومتعدّرة في الأوان ذاته ، بما أنّها مدعوّة لأن تقول الاسم في اعتكار (والمفردة " بابل " نفسها تعني " البلبلة " و" التخليط " و" اعتكار " القول أو الخطاب) . هي ، إذن ، ولادة الترجمة والإيعاز بممارستها المقدّمة للبشر باعتبارها ممكنة ومستحيّلة ، صلاة وتجديفاً ، أو ، بحسب طريقة دريدا في تفسيح الكلمات لإبراز محمولها الاشتقاقيّ الأصليّ ، باعتبارها " لعنة " (قولاً سيئاً malé-diction) مدعوّاً إلى التحوّل إلى " بركة " (قول جيّد bénédiction) .

هذه الخطوة الإضافيّة في الخطاب ، التي تعني مباركة الترجمة بدل التأفّف من آفاتها ، قام بها فيلسوف آخر ، هو الألمانيّ شيلنغ . ولقد أعاد دريدا قراءة دراسة لهذا الفيلسوف مخصّصة للتفكير بمكان الفلسفة داخل المعرفة وفي قلب المؤسّسة الجامعيّة ٧ . يفكّر شيلنغ بإعادة تنظيم الجامعة الألمانيّة ، فيرى الفلسفة واللاهوت والطبّ والفنّ ، بل الدولة نفسها ، عاكفة جميعاً على الترجمة . تُترجم وتترجم .

بصنيع الترجمة المعتمّ هذا ، تنزع جميع هذه الميادين إلى التواصل والجوهر الإلهيّ وتساهم في " هذه المعرفة الأصليّة التي هي واحدة والتي يشترك فيها كلّ واحد من أجناس المعرفة مثلما

جهاد: دريدا أو الترجمة الأصلية

يفعل كل عضو من أعضاء كلية حيّة أو متعشة " ٨ . ذلك أنّ في الكون افتقاراً . بدونه لن يكون تجلّي الله مكتملاً . والإنسان مدعو ليردم الافتقار ويعوّض عن النقص ، بعمله المتعدّد المستمرّ . هذه الزيادة ضروريّة . وهي ما يدعى بالترجمة .

ليست فكرة الافتقار أو الافتقار هذه بالكافية طبعاً . ففي الدراسة نفسها عن اللحظة البابلية ، يتجاوزها دريدا كاشفاً عن مروحة من الدوافع والانفعالات والسياقات الشعورية أو الظاهرانية متمحورة جميعاً حول مفاهيم الدّين والواجب والانخراط والمسؤولية والايصال والنقلة أو التحويلة بمعناها التحليلي النفسي (إسقاط مشاعر المحبّة والكره على شخص المحلّل) والخطوبة والزّفاف .

إنّ هنا " دينا غريباً ، لا يجمع أحداً بأحد " ، لا تقدر الترجمة على الإيفاء به أبداً . في دراسة رائدة عن الترجمة عنوانها " مهمّة المترجم " ، كان فالتر بنيامين قد تصدّى للفكرة المتداولّة عن الترجمة باعتبارها إيصالاً لما يمكن إيصاله من النصّ ، أي الترجمة بما هي نقل للمدلولات بسيط . ما يلتزم النصّ به وما يكون مديناً بإتمامه هو في نظره إحالة النضج اللاحق للأعمال أو بقائها ممكناً . ويأتي دريدا ليدفع بفكرة الإنضاج والإبقاء هذه إلى أقصاها . فالبقاء الذي يمكن المترجم النصّ من بلوغه لا علاقة له بالبقاء بمعناه المتداول ، أي مواصلة الوجود بعد موت المؤلف .

كتب دريدا : " ليس يبقى العمل ، أي يحيا زمناً أطول ، فحسب ، بل إنه ليعيش أكثر من المؤلف وأفضل منه وبأكثر ممّا تتيحه إمكاناته كمؤلف " ٩ . ولما كان هذا الإلزام بالبقاء مخطوطاً في بنية الأثر نفسه ، الذي يطمح إلى النمو في اللغات الأخرى ، فإنّه ، أي الإلزام ، ليشكّل طلباً بالمعنى القوي للمفردة : يشترط وينادي ويوعز ويُملي ويوجّه . ممّا يجعل من النصّ (الأصلي) المدين الأوّل : مديناً بإزاء المترجم . كلّ نصّ غير مترجم " يبكي " مترجمه ويعيش " حداده " عليه . وكما في كلّ فعل هبة وإعادة وإيصال وتحويل ، فهنا يبرز نوع من التناقض الوجدانيّ : مزيج من الكره والمحبة لا بإزاء شخص الكاتب المترجم بل بإزاء النصّ نفسه ولغته . وهذا كلّ توجيه أمنية قرانٍ أو زفافٍ بين لغتين عبر نصّ يظلّ في الترجمة نفسه ويصير في الأوان ذاته شيئاً آخر .

وهو أيضاً قران المترجم نفسه ولغته (اللغة التي إليها يترجم) ، قران تكون فيه الترجمة بمثابة خاتم الزواج . هكذا ، في كتابة دريدا قارئاً بنيامين ومعتمداً مسعاه ، تتلقّى الترجمة إضاءات

أخرى لا نعود معها نرى في الترجمة انجاساً محضاً أو انتفاءً في الكلمات وفي صحبتها قد تجد فيه تفسيرها مشاعر الخطيئة والإثم المرافقة غالباً للترجمة . فالقبول بلا تحفظ بمقولة النفي هذه والاعتقاد بأن فينومولوجيا الفعل الترجماني لا تتضمن سواها يعني نسيان الدروس الأساسية لكافكا وفلوبير والإقلال من شأن المتعة المرافقة بالضرورة لكل " تنسك " إبداعي .

مجبياً على أسئلة تتعلق بالترجمة بعامة وترجمة أعماله بخاصة ، تكلم دريدا مرّة عن اللقاءات المستعادة (لمّ الشمل) في الترجمة وعن " حظّ " المترجم . حظّ يراه هو متمثلاً في لحظة المعجزة ، لحظ التقاط المفردة التي لا يضاهاها سواها في التعبير عن المعنى - الشكل المطلوب ، لحظة التلاقي والصحة المستأنفة مع بضع كلمات . ما إن يتحقّق الحظّ حتّى يكون المترجم مطالباً بإيقاف البحث . من هنا الشعور بالإحباط والحيرة الذي يتلو لحظة العثور على اللقبة ، التي هي لحظة لقيها بامتياز . ذلك أنّ المترجم يخامرُه الاعتقاد بأنّ من يمارس العثور أو معاودة الالتقاء ليس هو بل اللغة . خيبة لها أيضاً علاقة بتناوب الشيء (وهو هنا الكلمة المناسبة أو الأداء الفعّال) بين ظهور واختفاء ، ما يعادل اختفاء الأمّ ومعاودتها الظهور في الأفق النفسي للطفل ، هذه اللحظة التأسيسية في اللاشعور والتي يدفعنا الفنّ لاحقاً إلى إعادة تمثيلها بشتي الصوَر .



هكذا يُحلّ دريدا النصّ (الأصليّ) وترجمته في علاقة طلب وتناوب أصليين (أي مقيمين في سيرورتهما باديء ذي بدء) ، ويرينا الترجمة وهي تسكن الكتابة و " تشتغلها " من داخلها . وفي نصّ عنوانه " البقاء - يوميّات رحلة " ١٠ ، يرينا نوعاً من " الترجمة الداخليّة " (محاورة عملٍ لعمل) وهو يوجّه قصيدة شيلي " انتصار الحياة " *The triumph of life* ورواية بلانشو القصيرة " وقفة الموت " *L'arrêt de mort* . نصّ دريدا نفسه مكتوب في شريطين ، واحد علويّ والآخر سفليّ ، وهما يقبلان تصوّراتنا الأكثر رسوخاً عمّا يقبل الترجمة وما لا يقبلها . الشريط العلويّ يلامس ما تتعدّد ترجمته ويظلّ مع ذلك يقبل الترجمة ويستفزّ إليها . والسفليّ يبدو يسيراً على الفهم والنقل ومع ذلك فهو " ملغوم " ويتأبى على الترجمة . ممّا يحدو بدريدا إلى التفكير بمنزلة النصّ بعامة وهو يتأرجح بين قابليّة الترجمة وتعذرّها . كتب مفكراً

جهاد: دريدا أو الترجمة الأصلية

بقاء النصّ بالمعنى المذكور أعلاه للبقاء بما هو حياة عليا وفائض من القوة: " لا يعيش النصّ إن لم يكن موعوداً بالبقاء، وهو لا يبقى إن لم يكن في الأوان ذاته قابلاً وغير قابل للترجمة" (ص ١٤٧، الشريط السفلي). يكون النصّ غير قابل للترجمة بأن يقاومها بهذا الرّصيد ممّا لا يقبل المساس (تعبير لبنيامين) يظلّ عالقاً به أبداً. عندما يكون النصّ قابلاً للترجمة في كليته فهو يتلاشى في نظر دريدا بما هو نصّ، أي ككتابة وجسد لغويّ. وإذا ما كان متمتعاً بالكليّة على الترجمة مات حالاً، حتّى في حدود ما نعتقد أنّه يشكلّ لسانه الأصليّ أو لغته.



هذه المعايينة لرصيد لا يقبل المساس في كلّ عملٍ يُحلّها دريدا في قلب ممارسته للتأويل والقراءة النقديّين. في كلّ قراءة، يجهد في عدم استفاد "سرّ" العمل المقروء. قرار كهذا يدفع إلى الاشتغال على أخلاقية القراءة حقيقية. بدل البحث الذي كان سائداً في النقد الحديث عن الدلالات المتعدّدة للعمل، جاءت نظريّة دريدا في التناثر أو الانتثار *dissémination* لتوجّه البحث لا في اتجاه حزمة من المعاني يتطلّب القبض عليها قدرّاً من التبخر المعرفيّ والأدبيّ يزيد أو يقلّ، بل نحو نواة صلبة أو فعّالة للمعنى تُبرز، تبعاً للسياق واندفاع طاقة النصّ، درجات دلالية وفروقا في المعنى والأداء عاملة دون سواها.

هذه الممارسة للتأويل والترجمة بمعناها الحصريّ مثلما للترجمة الداخلية بين الأعمال تفترض بطبيعة الحال نوعاً من "العنف". "العنف" يكتسي هو أيضاً دلالات أخرى ويخضع للتحويل. كان الجاحظ، في معرض تكذيبه، في "الحيوان"، لإمكان الضلوع في أكثر من لسان، وبالتالي لإمكان الترجمة بلا خسارة، قد أطلق هذه العبارة التي تبدو لنا بالغة الحيويّة وشديدة المعاصرة:

" ما دخلت لغة على لغة أخرى إلّا وأدخلت عليها الضّيم ". لغة "تعنّف" اللغة الأخرى وتجرحها وتتسلّط عليها. مثل هذا العنف يظلّ غير ممكن التبادي في التعدّد اللغويّ الفعّال وفي الترجمة. ويجب الوعي به والاضطلاع به بمعرفة. بفضل تدفع اللغات لقول أفضل ما فيها. وهو شبيه بهذا العنف الذي يراه دريدا ملازماً (أو لازماً) لقراءة القصيدة، والذي يظلّ هو نفسه متعدّد الصّور. فالقصيدة تمارس في البدء عنفاً على لغتها و "تعنّف" لسانها الأصليّ. شاعر

لا يجبر لسانه على أن "يجبل" بدلالات أخرى وإمكانات أداء أخرى يستولدها منه، أو فيه، ولو بثمن عملية قيصريّة، ما هو في نظرنا بشاعر. وعلى غرار هذا العنف الأصليّ يمارس النقد الدريبيّ عنفاً على لغة كتابته (اللغة التي بها يكتب وكتابته نفسها) ليجعلها تحتفظ بأكبر استقبال ممكن لغايات الكاتب أو الشاعر.

وأخيراً، يمارس العنف على "جسد" القصيدة المقروءة هي أيضاً. كتب دريدا: "يحفر التعليق النقديّ في جسد القصيدة فمأ منه تتكلم القصيدة" ١١. عنف بفضلها يكون الكلام معطى للقصيدة، مع الحرص دائماً على ألاّ تكشف القصيدة النقاب عن سرّها النهائيّ وعلى أن يظلّ في مقدورها الكلام أبداً. فعلى القراءة ألاّ تجرّد النصّ من "أسلحته" أو من "حججه" بأن تهتك جميع أسراره، وألاّ تسقط في الادّعاء العقيم باستنفاد القول بخصوصه. فهذا النمط من العنف لا معنى له وليس يمكن اغتفاره.

إنّ المؤلّف الأخير الذي ظهر لدريدا في حياته، "كبّاش"، أو الحوار غير المتناهي: بين لا نهايتين، القصيدة "١٢"، ليوفّر مثلاً ساطعاً على شاكلة دريدا في محاوره فكر كاتب آخر (هو هنا الشاعر الرومانيّ بالألمانيّة بول تسيلان) وفي الجمع في إضمامة حيويّة واحدة بين كلّ من القراءة النقديّة والترجمة مفهومين كلقاء، وحركيّة اللقاء بعامة. يبدأ دريدا بقراءة القراءة النقديّة لتسيلان التي كان قد وضعها الفيلسوف الألمانيّ غادامير ويمهّد، ببالح الأناة والودّ، لما يدعوه بلحظة الانقطاع أو الافتراق.

كان غادامير قد وجد نفسه مستوقفاً بقصيدة لتسيلان تتحدّث عن الجهد الذي تبذله "أنا" القصيدة للقبض على مباركة يد تبدو متشنّجة ومنقبضة على عطاياها. الحال، يتساءل دريدا: ما تكون بركة لا تمتنع أو لا تتمنّع أوّل الأمر؟

بتعبير آخر: هل أنّ بركة موهوبة بدءاً تستحقّ بعد ذلك أن تدعى بركة؟ إنّ هذا المجهود الذي يبذله الشاعر للقبض على "البركة المتحرّجة" (أي المستعصية) ليشير في نظر دريدا إلى جوهر كلّ هبة، وبالخصوص إلى جوهر هبة القصيدة، هبة منقبضة أو قابضة على كنوزها ولا تهب نفسها إلاّ بثمن جهدٍ في الترجمة أو التّأويل يتحلّى بجميع مواصفات الممكن المستحيل. هكذا تقود جميع تساؤلات دريدا في هذه القراءة إلى العلاقة التي تصفها القصيدة باليد المتمنّعة وإلى ما يوجّه كلّ

علاقة، أي إمكان الالتقاء (إمكان القراءة أيضاً والترجمة باعتبارهما نمطين للقاء) وما يتطلبه ذلك من انفتاح وحوار غير متناهيين .

في العمل نفسه يقرأ دريدا قصيدة أخرى لتسيلان نرى فيها كبشاً وهو ينطح في جميع الاتجاهات . إلا أن بيتاً أخيراً ينعزل عن بقية القصيدة ويستقطب كامل انتباه دريدا الذي ينجح في أن يضفر في باقة واحدة أو في مراسم حوارِيّ واحد فكر كل من غادامير وتسيلان، وكذلك في زحزحة الحدود المعهودة التي يرسمها لقراءة الشعر كل من الشعرية والهرمونويطيقا أو علم التأويل والتحليل النفسي والفلسفة . هو بيت بسيط يقول :

Die Welt ist fort ، ich muss dich tragen

(العالم يتعدّد، عليّ أن أحملك)

لسبب سيّين لاحقاً، لا يترجم دريدا البيت الألمانيّ، وما ترجمناه نحن إلا على سبيل الإيضاح . والعلاقة الغامضة بين العبارتين المتضمّنتين فيه وتعدّد احتمالات القراءة يسمحان بإعادة صياغته على شاكلتين تظللان كلتاها ممكنتين : "العالم يتعدّد، فعليّ إذن أن أحملك" ، و : "العالم يتعدّد فيما يكون عليّ أن أحملك" . العالم يتعدّد ويغيب، والتاريخ يتراجع حتّى لتغيب كل أرضية، وهنا بالذات، في لحظة الغياب هذه، ينبغي عليّ، أنا الذي يقول "أنا" في القصيدة بدون أيّ تعيين آخر، أقول عليّ أن أحملك، أنت أو أنتِ غير المسمّى أو غير المسماة، ويا من يمكن أن تكون أو تكوني كل واحد أو كل شيء، بما فيه القصيدة .

وكذلك : العالم يتعدّد والتاريخ يغيب في هذه اللحظة العجيبة التي ينبغي عليّ فيها أن أحملك . لكن في الحالتين، وسواء تعلّق الأمر بانفتاح (العالم يغيب ولكنني سأحملك) أو انغلاق (العالم يغيب حيثما ينبغي أن أحملك)، فإنّ تعبير "عليّ" يتضمّن قراراً ويرسم إرادة : أن يحمل المرء الآخر على ظهره، أو في كيانه، من دون اختزاله ولا التهامه، أي من دون تعريضه لهذا العمل الذي يرينا فرويد شاكلة اكتماله في حالات الحداد الناجحة (لكي أنسى الراحل العزيز فأنا أحوله إلى جزء منّي، أي ألتهمه)، والذي يتمخض في حالة إخفاقه عن الكتابة السوداوية . على عمل الحداد المكتمل والذي يتيح النسيان، يفضّل دريدا سوداوية فعّالة ونزبهة تشكّل التعريف الدقيق لفعل الفكر هذا الذي أبتدر إليه حتّى حين يكون الآخر ما يزال على قيد الحياة، والذي أعي فيه

موته رافضاً في الأوان ذاته قبوله، أي الموت، وخصوصاً تزكيته.

هكذا يشكّل استبطان الآخر أو التهامه (ما تترجمه رجاء بن سلامة بمفردة "الاستجواء")، وهو شرط الحداد الناجح في نظر فرويد، أقول يشكّل خيانة هي الثمن الذي يتوجب دفعه من أجل نسيانٍ مطمئن يظلّ أفضل منه، ألف مرّة، ذلك الأسى الدائم الذي يتيحه، كمثل حظّ، وفاء يقوم بالذات على حمل الآخر حيثما يتعد العالم ويتغيّب التاريخ.

يكفي أن نوسّع حدود تلقينا نصّ دريدا هذا حتّى نتمكن من أن نطبّق على الترجمة والقراءة النقدية كلّ ما يقوله عن اللقاء المخلص، أو الأمين، أمانة أخرى أكثر فداحة وصعوبة وخصباً تتمثّل في هذا "الحمل للآخر" الذي يقرأ دريدا انطلاقاً منه قصيدة تسيلان ويعيد "ترجمتها" نقدياً، ليرينا بعض الآفاق المسدودة في القراءة التحليلية-النفسيّة والمراسم النقديّة التقليديّة، بما فيه تقليديّ الحداثة.



في هذا التفكير حول حدود الترجمة في بعض حالات الكتابة (ما السبيل للتمييز بين قراءتين ممكنتين بالقدر نفسه لمثل هذا البيت لتسيلان، هذا الازدواج أو اللبس الأساسي الذي عليه تستند القراءة التأويلية بكاملها؟)، يدعونا دريدا لأن نرى في استحالة القرار في بعض حالات الترجمة فرصة للترجمة. ففي النصّ نفسه عن تسيلان يقوم دريدا بتنمية تفكير غادامير عن الترجمة ويكتب:

"لا تمثّل الترجمة المثال الأفضل على ما تتعذّر ترجمته فحسب، بل هي توفر أيضاً المحلّ الأكثر ملاءمة وفي الأوان ذاته عدم ملاءمةٍ لاختبار الترجمة أو لمحتتها. تشكّل القصيدة ولا شكّ الموضوع الملائم الوحيد لتجربة اللغة، أي للسان يتحدّى أبداً الترجمةً وبالتالي ينادي ترجمة مدعوّة للقيام بالمستحيل وإحالة المستحيل ممكناً خلال حدّثٍ عجيب" (ص ١٦). هكذا نتجاوز السؤال التقليديّ العقيم حول الترجمة (هل هي ممكنة أم متعذّرة؟) ونرى إلى تعذّرها وإمكانها وهما يجتمعان في باقة واحدة، علاقة من نمط آخر تأتي لتحفيز البحث والإعلاء من ثمنه.

يرينا دريدا حدود الترجمة هذه وهي تمارس حضورها الفعّال ما إنّ نتعامل واللغة شعريّاً.

جهاد: دريدا أو الترجمة الأصلية
خصوصاً في نصوص يوجّهها التعدّد اللغويّ والترجمة الدّاخلية. هكذا هو الأمر في " يقظة
فينيغان " لجيمس جويس مثلاً. في دراسة عنوانها " أليس الحاكي . كلمتان من أجل جويس " ١٣ ،
يتوقّف دريدا، على سبيل التمثيل، عند عبارة جويس: « He war ». تحيل « war » هنا
إلى الإنجليزيّة « war »، ومعناها " حرب "، كما توميء إلى ماضي فعل الكينونة في اللغة الإنجليزيّة
« was ». وفي الأوان ذاته، ولما كانت الألمانيّة إحدى اللّغات الموظّفة في " يقظة فينيغان "، فالمفردة
تحيل إلى الألمانيّة « war »، وهي تدلّ على ماضي فعل الكينونة أيضاً، وكذلك، وأخيراً، إلى
الألمانيّة « wahr »، ومعناها " حقيقيّ ". يكسّر جويس متعمّداً نحو اللغة الإنجليزيّة ويحفر فيها
بنية لاستقبال اللّغة الأخرى. يمكن ترجمة العبارة الوجيزة « He war » بالقول: " كان حرباً "
أو " كان بما هو حرب " أو " كان حقيقيّاً بما هو حرب " .

يحاكي جويس لحظة الانفجار البابليّة ويعيد ابتكارها واجداً في العمل داخل اللّغة وبين
اللغات السبيل الوحيدة لكتابة جديدة ولا استثمار أقصى للدلالة الشعريّة للكلمات. كيف يمكن
الترجمة والحالة هذه؟ فكما يشير إليه دريدا، فإذا ما نحن ترجمنا جميع اللغات الموظّفة في عمل
الكاتب الإيرلنديّ إلى لغة واحدة، الفرنسيّة مثلاً، دفعنا إلى الاختفاء فاعليّة النصّ الآتية،
بالدرجة الأولى، من تعدّدّيته. وإذا ما عزفنا عن ترجمة العبارات المكتوبة بلغات أخرى سوى
الإنجليزيّة، فهل ندعو هذا ترجمة؟

الشيء نفسه بالنسبة إلى نصوص آرتو وجينيه وآخرين، يكشف لنا دريدا فيها عن عمل
على الكلمات متسلسل ومنتظم بصورة قد لا يقصدها المؤلّف بصورة واعية، وعن اشتغال على
الاسم الشخصيّ داخل العمل يحوّلّه إلى هاوية تستدعي اكتناهاً لا يملك فقه اللغة التقليديّ عنه
أدنى فكرة. الكلمات مأخوذة هنا في وجهها الإدلاليّ (أي بما هي دوالّ لا مداليل فحسب)،
هذا البعد الذي طالما عمل النقد السائد على طمسه متعاملاً وإيائه باعتباره قشرة العمل أو كسوته
المنذورة بالضرورة للتلف والامحاء في القراءة كما في الترجمة.

تقدّم كتابة مبدعين من أمثال شكسبير، ومالارمه، وجويس، وبيكيت، ودريدا نفسه
حالات حدوديّة قاهرة للترجمة. إنّها تجابهنا بمقاومة تنشرها على جبهات عديدة: الألفاظ
وبناء العبارات وتعدّد المعاني والإضاءة الجانبيّة للكلمات وانزياحها الدائم عن المعنى المتعارف

عليه والذي كرسه الاستعمال المتقادم . تكون ترجمتها ارتقائية ومتناوبة مع الكتابة أو لا تكون . ولأنها نصوص مؤسّسة فلا يمكن تفادي ترجمتها أو الإحجام عن محاولة ذلك . أجيال متعاقبة تجد شرفها كامناً في ترجمة هذه الأعمال ، على علمها أو شعورها (والشعور لدى العرب القدامى هو العلم ، ومنه اجترحو تسمية الشعر) بأنّ الجهد أمام بعض الجوانب المستعصية من هذه الآثار يكاد يكون باطلاً أو عبثياً .

مهما يكن من أهميّة بعض الإنجازات في هذا المضمار ، على المترجمين أن يقرّوا بأنّ بعض ترجماتهم ما هي إلاّ محاولات ينبغي إعادة النظر فيها بصورة مزمنة (كما نعت مرضاً بالزمن) . هذا التواضع الضروريّ ينبغي مع ذلك ألاّ يقود إلى الاندحار الذي سيشكل استقالة ، ولا إلى القول بالاستحالة المطلقة ، وسيكون هذا انعداماً للمسؤوليّة .

شأنه شأن الكتاب المذكورين ، لا يمكن ترجمة دريدا دون بذل مجهود كتابة . كما لا يمكن ممارسة الكتابة التي إليها يدعو ، كتابة تتعامل والكلمات في أقصى كثافتها الشعرية وبتحرير أكبر قدر ممكن مما تنطوي عليه من فكر ، إلاّ بالتفكير تفكيراً جاداً بالكلمات في عبورها المتاح تارةً والممتنع طوراً ، أي إلاّ بالتحوّل ، ولو ضمناً ، إلى مترجم . انشغال الكتابة هذا بالترجمة وهذا الأنعاء للترجمة بالكتابة هما ما أدعوه بالترجمة الأصليّة . قبل أن يأتي دريدا لإيضاح هذا الاشتراط المتبادل وتسميته ، كان المترجم محكوماً عليه بالتلاشي . أرشيفاته ، كما يعبر جاك لا كان بخصوص كلام المراجع في التحليل النفسي ، هي " أرشيفات صمت " ، يتحكّم بها قانون رقابة .



ينبغي أن نشير أخيراً ، حتّى لا ننسى البعد السياسيّ لهذا الفكر ، إلى أنّ دريدا طالما توقّف عند تبادلات ونوع من الترجمة الأصليّة تدور بين مشاهد سياسيّة تبدو للبعض أو للرأي العامّ متعارضة وغير ممكنة الالتقاء . في واحد من مؤلّفاته الأخيرة ، " الأوغاد " (أو " البلطجية " كما تترجم صفاء فتحي العنوان بهذه المفردة العاميّة المصريّة الشديدة الدلالة) ١٤ ، يكشف دريدا ، في سلسلة من التحليلات المعمّقة للمشهد والخطاب السياسيّين ، علاقات انعكاس مرآتيّة وتساوق وتشابه وتناظر وتصادي وهي ترتسم ، في الأفعال مثلما في بلاغة السياسة ، بين بعض أنظمة

العالم الثالث الاستبدادية والمارقة على الأعراف الدولية من جهة وبعض الدول العظمى، أمريكا بخاصة، التي تمارس إرهاب دولة لا حدود له، من جهة أخرى.

كلا المعسكرين، معسكر من يعدّون أنفسهم مربّي العالم ومنقذي الديمقراطية ومعسكر من يدعون بالمارقين أو "البلطجية" أو الأوغاد، لم يكفّ في الواقع عن إيجاد أحدهما الآخر ومحركاته وإعارته أسلحته أو استعارته إياها. أولاً، كانت خدمات معينة "ولطافات" قد تبودلت قبل أن تتعارض المصالح ويحدث الطلاق النهائي. وثانياً، تبدو الممارسات التضييقية والاستبدادية متقاربة في كلا المعسكرين، مما يتمخض عن ملهارة محاكيات ضخمة وعن ولادة "حكم للأوغاد" يمتد على كامل العمورة ويشكل نمط تفكير وفعل موحد، مهما اختلفت المراكز والمصالح والمزاعم والشعارات.

وفي كتاب أحدث عهداً ١٥١، يكشف دريدا عن أن هذه التبادلات وقابلية "الترجمة" هذه بين المشهدين هي التي تمنعنا من أن نمنح ما حدث في الحادي عشر من أيلول (تخميم برجي مركز التجارة العالمي في نيويورك) صفة "الحدث" الفلسفية. فعلى سؤال: "هل يشكل الحادي عشر من أيلول حدثاً ضخماً؟"، يجيب دريدا بالقول إنه كان بالفعل "حدثاً ضخماً" من حيث عدد الضحايا وسعة الكارثة الناجمة عنه والزّلزال الذي أحدثه في مداركنا وعاداتنا اللغوية، ومع ذلك فمن الصعب أن نقرّ بأنه كان "حدثاً". فبحسب تعريف هايدغر للحدث، يكون حدثاً كلّ فعل يفرض علينا وعلى ذاكرتنا انطباعاً بجدة مطلقة فتراه لا يقبل باستباقه ولا بتوقّعه ويتأبى على كلّ استشعار مسبق وكلّ حدس.

فهل كان الحادي عشر نائياً عن التوقّع حقاً؟ كانت عمليّات إرهابية في طور المحاولة قد جرّبت النبل من البرجين كما صورت هشاشتهما أفلام عديدة. كان البرجان قد تحوّلا إلى موضوع استيهام وتخريف وصارا يثيران الافتتان والنفور في آن. هذه التوقّعية المرعبة لمال البرجين وما جرّته عليهما السياسة الأمريكية المتمرّية مع أشبع الأنظمة الديكتاتورية التي كانت صنعها قبل أن تشكّل مصدر ذعرها، هي التي تفسّر في نظر دريدا الهروب من المسؤولية الذي أملى وما يزال يُملي سياسة البيت الأبيض. وإنّ العجز عن تسمية "الحدث" باسم آخر سوى تاريخه (الحادي عشر من أيلول) ليُعرب من قبل عن هذا الهروب أمام فعلٍ يطيب لهم تصويره باعتباره فالتاً من

كلّ ذاكرة، خارجاً عن كلّ سياق ومستعصياً على التسمية . هو ما يذهب أبعد من اللغة ويخرج من جميع قواعد التحقيب المعهودة .



في كتابهما المشترك " ما هي الفلسفة؟ " ١٦ ، يذكر الفيلسوفان جيل دولوز وفيليكس غواتاري بأنّ الفلسفة في اليونان القديمة قد ابتكرها أجنباً أو مهاجرون . في الحوار الأوّل بالعربيّة ، الذي أجراه معه كاتب هذه السطور والذي نُشر في " الكرمل " في أحد أعداد العام ١٩٨٦ ، صرّح دريدا بالقول : " أحسّ بأنني أمدّ لي جذورا في الهواء " . نعلم أنّه لم يشعر بكونه أوروبياً بالكامل قطّ . هو الرّحال الذي طرح على الكتابة وعلى الفكر أسئلة لا نحسب أنّه كان سيطرّحها متوطّن . هذه البداوة الفعّالة هي أيضاً واحد من دوافع الافتتان الذي ما برحت تمارسه أعمال دريدا .

باريس

- 1- Jacques Derrida, « Je suis en guerre contre moi-même », entretien réalisé par Jean Birnbaum, Le Monde, Paris, 18 août, 2004.
- 2- Jacques Derrida, Politiques de l'amitié, éd. Galilée, Paris, 1994.
- 3- Jacques Derrida, Pour Paul Celan, éd. Galilée, Paris, 1986.
- 4- Jacques Derrida, Adieu à Emmanuel Lévinas, éd. Galilée, Paris, 1997.
- 5- Jacques Derrida, « La vérité blessante », entretien réalisé par ?velyne Grossman, Europe, n° 901, Paris, mai, 2004.
- 6- Jacques Derrida, « Tours de Babel », Psyché – Invention de l'autre, éd. Galilée, 1987, pp. 203-204.
- 7- Jacques Derrida, « Les langages et les institutions de la philosophie », Texte, n° 4, Toronto, 1985.

8- Op. cit., p. 39.

9- Jacques Derrida, « Tours de Babel », op. cit., p. 214.

10- Jacques Derrida, « Survivre – Journal de bord », Parages, éd. Galilée, Paris, 1986.

11- Jacques Derrida, « La vérité blessante », op. cit.

12- Jacques Derrida, Béliers, Le dialogue ininterrompu : entre deux infinis, le poème, éd. Galilée, Paris, 2004.

13- Jacques Derrida, Ulysse Gramophone – Deux mots pour Joyce, éd. Galilée, Paris, 1987.

14- Jacques Derrida, Voyous, éd. Galilée, Paris, 2003.

15- Jacques Derrida, « Auto-immunités, suicides réels et symboliques », entretien réalisé par Giovanna Borradori, in Jacques Derrida et Jürgen Habermas, Le « concept » du 11 septembre, éd. Galilée, Paris, 2004.

16- Gilles Deleuze et Félix Guattari, Qu'est-ce que la philosophie ?, éd. de Minuit, Paris, 1991.