

الترجمة وتأثير الكولونيالية: نظرات الترجمة ما بعد الكولونيالية دوغلاس روبنسن

سوف نلقي في هذه الدراسة نظرة عن كثب على ثلاثة كتب حول الترجمة والامبراطورية، ونركّز على تحليلها للطرائق التي عملت بها الترجمة كقناةٍ للامبراطورية في الأميركيتين، والهند، والفلبين. علماً أنّ أصحاب هذه الكتب يستكشفون أيضاً تلك الطرائق التي أمكن بها استخدام الترجمة، ويمكن استخدامها في المستقبل، كقناةٍ لمقاومة الإمبراطورية، وربما لإعادة البناء ما بعد الكولونيالية أيضاً.

إريك تشيفيتز واستعمار العالم الجديد

كتاب إريك تشيفيتز «شعرية الإمبريالية» هو من نواح عديدة المحاولة الأشدّ طموحاً وشمولاً بين جميع المحاولات التي بُدلت مؤخراً، في وضع الخطوط العامة لنظرية ما بعد كولونيالية في الترجمة. والكتاب مختصٌّ بالأميركيات، يدرّس الأدب الأميركي والثقافة الأميركية في جامعة بنسلفانيا؛ وتركيزه التاريخي في هذا الكتاب هو على استعمار الأوروبين، خاصةً الإنجليز، للعالم الجديد. وخلفيته الأدبية واضحة في اختياره النصوص الأساسية، خاصةً مسرحية شكسبير العاصفة، التي يعود إليها مرّة بعد مرّة؛ وكذلك سيرة حياة فريدريك دوغلاس، وعمل إدغار

رايس بوروز طرزان القروء. غير أن تشيفيتز لا يحصر عنايته بالخاصية «الأدبية» أو الجمالية لهذه النصوص؛ فهو مثل معظم منظري الثقافة مؤخراً معنيٌّ بها بوصفها وثائق للتطورات الاجتماعية والثقافية والسياسية، وبيانات نظرية بحدِّ ذاتها، ومحاولات من طرف كتابها لوضع تفسير متماسك للعالم الذي عاشوا فيه. ولكي يدعم تشيفيتز اهتماماته الأخيرة هذه يعود إلى عددٍ كبير من الوثائق التاريخية، خاصةً السرديات التي تدور حول العالم الجديد منذ أواخر القرن السادس عشر وأوائل السابع عشر (وعلى الأخصّ تلك التي يمكن أن يكون شكسبير قد قرأها لكي يكتب العاصفة)، والوثائق النظرية، خاصةً تلك الأعمال في النظرية البلاغية التي كتبها أرسطو وشيشرون وألكوين وهنري بيشام (بستان الفصاحة، ١٥٧٧، ١٥٩٣)، وجورج بنتهام (فنّ الشعر الإنجليزي، ١٥٨٩) فضلاً عن دراسات فلسفية وقانونية عن الملكية، خاصةً دراسات جون لوك ووليم بلاكستون.

ونظراً للثروة الهائلة من التفاصيل التاريخية والقانونية والفلسفية والنفسية التي يستكشفها تشيفيتز، والمصطلحات ما بعد البنيوية الكثيفة التي يستكشفها بها، فإنّ الكتاب (على صغر حجمه) ليس سهل القراءة. كما أنّ تشيفيتز يكتب بطريقة إرشادية تعليمية - مطوّراً تعقيدات تأويلاته النظرية كلّما تقدّم في الكتابة، ومختبراً تبصّراته خارج النصوص التي يتفحصها - وليس بطريقة القياس المنطقي، أي باتباع بنية منطقية أو جدالية مخطّطة ومدروسة.

غير أنّ ما ينتج عن تطواف تشيفيتز الاستكشافي هذا هو «أسطورة» أو قصة عن الترجمة الامبراطورية متماسكة أشدّ التماسك. وسوف نتبع في قسمنا الأول هذا تلك القصة، ونعيد بناء أحداثها المتوالية على نحو أقرب ما يكون إلى السرديات التقليدية أو «ما قبل الحديثة»، مع بدايةٍ ووسط وخاتمة. وتقوم هذه القصة على ما يدعوه تشيفيتز «مشهد الإرشاد الأول»، وهو المشهد الذي يستمدّه من عمل شيشرون في الابتكار، وفيه يقوم زعيم فصيح بإقناع بشر «همج» بأن يخضعوا لأوامر القانون والثقافة. ومع أنّ مشكلة الترجمة لا تظهر في حكاية شيشرون للقصة، بل تكون ضمنية وحسب، إلا أنّ تشيفيتز يتمكّن، بتبّعه اشتغال تلك القصة في التاريخ الفعلي لاستعمار العالم الجديد، من أن يُرينا بإسهاب مقدار قيامها الواسع على أساس من الترجمة.

ولو اختصرنا القصة التي يرويها تشيفيتز إلى شكلها الأبسط، نجد أنها تسير على النحو

التالي: أبحر الأوروبيون إلى العالم الجديد ووجدوا هناك عرقاً من البشر يفترق إلى جميع العلام التي تميز ما يعتبرونه حضارةً (فالهنود «همج»)، سواء ما تعلق منها باللباس أو الملكية أو التكنولوجيا أو الكلام؛ ذلك أنّ كلامهم غريب تماماً، يختلف كل الاختلاف عن أي لغة سبق أن سمعوها في أوروبا، فهو لا يبدو شبيهاً باللغة على الإطلاق، محض هذّرة وحسب. وتضطرهم هذه الواقعة الواضحة المتمثلة بالاختلاف الثقافي واللغوي الجذري لأن يعيدوا النظر في أجزاء جوهرية من رؤيتهم للعالم. والأهمّ من ذلك، أنّ الحاجة إلى الفعل بالعلاقة مع «الهمج» هي حاجة ملحة. فما هم، أو من هم «الهمج»، من أين أتوا، هل يمكن تحويلهم إلى أوروبيين، وهل ينبغي ذلك؟ هل يُكتفي بإبادتهم مثل بهائم البرية، أم يُهدّون إلى المسيحية والثقافة الأوروبية؟ هل ينبغي على الأوروبيين أن يتعلّموا اللغات الأصلية، أم يجبروا «الهمج» على تعلّم اللغات الأوروبية المتعددة؟

وفي إثارة تشيفيتز تعقيدات تلك العملية التي حاول الأوروبيون من خلالها الإجابة عن هذه الأسئلة، فإنّه يقيم للاستعمار ضرباً من السيكلوجيا الاجتماعية الجمعية، سيكلوجيا يرى أنّها تفعل فعلها في استعمار الأمريكيتين وربما تكون قابلةً للتطبيق على تواريخ كولونيلية أخرى. فهو يرى أنّ المستعمرين المثاليين يبدأون بكبت الصراعات السياسية الموروثة والمتأصلة في لغتهم ويسقطونها خارجاً على العلاقة بين اللغات، خاصةً بين لغة المستعمر ولغة المستعمر. وهكذا تُرتّب هذه اللغات في نوع من التراتب الهرميّ تكون فيه لغة المستعمر متفوقة في جوهرها (أغنى، وأكثر تحضراً، الخ) وتكون لغة المستعمر أدنى في جوهرها. ويرى تشيفيتز أنّ هذا التمييز أعلى/ أدنى يُبنى بمفاهيم مستمدة من البلاغة أو «الفصاحة»، التي يعتبرها «تكنولوجيا» حاسمة في السيطرة الكولونيلية على المجتمعات. والمفاهيم الأساسية هنا هي «الحرفي literal» أو «الصحيح proper»، و«الاستعاري metaphorical» أو «الترجمي translational» (والترجمة translation والاستعارة metaphor مستمدتان من اللاتينية أو اليونانية وكانتا تستخدمان كمرادفتين تقريباً في التراث البلاغي الممتد من العصور القديمة وحتى النهضة). وما هو «حرفي» أو «صحيح» هو الثابت، والمألوف، والداجن؛ أما «الاستعارة» و«الترجمة» فتشتملان على تطواف أبعد من حدود الصّحة أو الملكية صوب ما هو أجنبي وناء وغريب. وهنا تتعقد القصة كثيراً، لأنّ العلاقة بين «الصحيح» و«الاستعاري» هي ذاتها علاقة قلب إلى

أبعد الحدود، ولا تتي تَهزُّ الأرض تحت كلِّ من الضغوط اللغوية والاجتماعية السياسية: ففي بعض الأحيان يكون «الصحيح» مأوى الحضارة و«الاستعاري» أو «المجازي» مكان التوحش المخيف؛ وفي أحيان أخرى نجد أن الفصاحة، تلك التكنولوجيا الثقافية التي تمكن من السيطرة على «الهمج» وتعليمهم، تعتمد على الاستعارة لكي تثب فوق عوائق الصِّحة السكونية. وعند هذه النقطة من التعقيد المتكاثر يلبث تشيفيتز طويلاً «الأخرى أن هذا هو المكان الذي يعود إليه مراراً وبصورة هوسية» محاولاً استكشاف كلِّ طيَّات وثنيات الصحيح والملكية، والتشكيل والمسوخ، والاستعارة والترجمة.

بيد أن المسألة مهما تعقدت على الصعيد النظري، فإن الأشياء تظل واضحة نسبياً على الصعيد السياسي، لأن التراتب أعلى/ أدنى بين المستعمر والمستعمر ينبغي الحفاظ عليه مهما كان الثمن. فسواء نُظِرَ إلى الهنود على أنهم ذوو عقول حرفية، صامتون أم مهذارون لا يتوقفون عند حدٍّ، ضائعون في ضَرْبٍ من العماء المجازي، وسواء نُظِرَ إلى الأرض التي يقطنونها ويحرقونها على أنها «ملكهم» أم مجرد مكان صادف أنهم يقيمون فيه الآن، فإنهم أدنى من الأوروبيين ورهن مشيئتهم (ولابد من أن يكونوا كذلك). فبصرف النظر عن أي تبرير - وسواء نُظِرَ إلى الهنود على أنهم يملكون أرضهم أو يفتقرون إلى أي مفهوم عن الملكية - فإن للأوروبيين الحق بأن يستولوا على («يحولوا» أو «يترجموا») أرضهم.

وفي سلسلة المعاني الاشتقاقية التي تأخذها كلمة «الترجمة» وتتبعها تشيفيتز - الترجمة بوصفها استعارة، و نقلاً، وتحويلاً للملكية - فإن المعنى الأخير و الأكبر هو *translatio* *studii et imperii*، «ترجمة المعرفة والإمبراطورية»^١. فال *translatio* الإمبراطورية تغدو بالنسبة لتشيفيتز مفهوم المستعمر الأساسي، والفكرة أو المثال المتعدى للتاريخ والذي يضيفي تماسكاً كونياً هائلاً على جميع التفاصيل الثانوية في عملية الاستعمار الجارية. فال *translatio* الإمبراطورية تتيح للمستعمر أن يصوغ في قالبٍ ممتعٍ من الناحية الجمالية تعقيدات الاختلاف

١ نظرية قديمة التي ترى أن كلاً من المعرفة والسيطرة الكولونيالية على العالم تنزعان إلى اتِّخاذ وجهة غربية، من الصين إلى مصر إلى روما، ولاحقاً من روما إلى أوروبا الغربية إلى الولايات المتحدة. وبحسب هذه النظرية، فإنه كلما سقطت إمبراطورية، نزع سقوطها وخلافتها لأن يكونا على أيدي أمة تقع إلى الغرب منها؛ وكلما تم تبني معارف ثقافة ما وأضيفت التحسينات عليها، نزع الثقافة التي تضيف هذه التحسينات لأن تقع إلى الغرب من سابقتها. وهذا يعني، بعبارة أخرى، أن هنالك نوعاً من القدر الشمسي يسيطر على التاريخ الإنساني: فكل ما هو مهم في التجربة البشرية، وفي القوة الثقافية والسياسية، يتحرك مع الشمس من الشرق إلى الغرب.

اللغوي والثقافي، وضروب التدني والعلو المدركة، والفصاحة ومشكلة «الهمجي العاري الأبكم»، وتلك الظاهرة الغريبة من وجود مركز قويّ وهوامش فاقدة للقوة، وذلك في نقلة تاريخية لكنها مسيانية أو خلاصية أيضاً من البدائية إلى ذروة الحضارة.

مشهد الإرشاد (الكولونيالي) الأول

تبدأ قصة الكولونيالية بالنسبة لتشفيتز بما يدعوه مشهد الإرشاد الأول، المستمد من عمل شيشرون في الابتكار. ويشتمل هذا المشهد بصورة أساسية على وصول رجل قادر على تحضير البشر الآخرين:

كان الرجال مبعثرين في الحقول ومختبئين في ماوى الغابات حين جمعهم ولمهم في مكان واحد تبعاً لحظّة؛ حيث أدخلهم إلى مهنة بالغة الإفادة والشرف، مع أنّهم صرخوا ضدها في البداية بسبب جدتها، ثم حين راحوا يصغون بالعقل والفصاحة وبانتباه شديد، حوّلهم من همج بريين إلى شعب لطيف ورقيق. (ترجمة ه. م. هيل، مع تعديل طفيف بحسب نقد تشفيتز؛ أورده تشفيتز ١١٣: ١٩٩١)

وكما يلاحظ تشفيتز، فإنّ شيشرون لا يناقش هنا مشكلة الترجمة. غير أنّ الترجمة موجودة ضمناً في تأملات شيشرون: فربما كان على الخطيب الأسطوري الذي يجلب الحضارة إلى عالم همجي أن يخاطب أجنب، أو أناساً من قبائل مختلفة يتكلمون لغات مختلفة، مع أنّ الحاسم أكثر بالنسبة لشيشرون، هو أنّ الكلام العادي الذي يتكلمه هؤلاء البشر يشكّل بالنسبة لفصاحة الخطيب ما تشكّله صرخات البهائم العيية بالنسبة لكلام البشر العادي. وفي الخيال البلاغي الأوروبي أنّ الخطيب أو الزعيم الفصيح هو بالتعريف من يتكلم لغة مختلفة عن لغة الجماهير «العيية» أو غير المتعلّمة. وحتى لو كان كلٌّ من الخطيب والهمج في أسطورة شيشرون من القبيلة ذاتها، وكانوا قد نشأوا على النطق باللغة ذاتها، فإنّ سيرورة تطور العقل والكلام الفصيح تكون قد غيرت كلام الخطيب بصورة جذرية وجعلته لغةً مختلفة جوهرياً. وبذلك يكون على المتكلمين الفصحاء حين يخاطبون أبناء جماعتهم اللغوية الآخرين (الأقلّ فصاحة)، أن يترجموا أفكارهم قبل أن يفهموا؛ كما يكون عليهم، بالمثل، أن يقوموا بترجمة كلام الآخرين إلى لغتهم.

وكما تخيلها شيشرون، فإنَّ الغاية من عملية الترجمة التي يقوم بها الخطيب في مخاطبته «الهمج البريين» الذين يعيش بين ظهرانيتهم هي إحداث حالة عقلانية من المجتمع المدني، الأمر الذي يحاول الخطيب فعله بتحضيرهم؛ أي بتعليمهم هم أيضاً حالة الفصاحة التي لديه. وهذا يعني أيضاً، كما أشار هرذر في المقطع الذي قرأناه في الفصل الثالث، إلباسهم ملابس متحضرة: «ينبغي إدخال هوميروس إلى فرنسا أسيراً، متشجاً بزيّ فرنسي . . .» - وهذا ما يجد تشيفيتز مادةً مشابهةً له في مقبوس طويل من الكوين مستشار شارلمان، حيث «النقلة من البكم إلى الفصاحة تُترجم كتقدم من العري، عبر الضرورة الواضحة لارتداء اللباس بوصفه حماية ووقاراً، إلى ذروة اللباس بوصفه علامةً فاخرة على المرتبة الاجتماعية» (١٩٩١: ٢١٠)

الكبت والتراتبية

يشير تشيفيتز إلى أنَّ خطوات عدّة في سلسلة أفكار الخطيب أو المستعمر لا يتمّ التعبير عنها قطّ بل تكون مُفترضةً وحسب، وهذه الخطوات هي:

- أنَّ الفروق الواضحة بين مواقف وسلوكيات الخطيب/ المستعمر من جهة أولى و «الهمج» من جهة ثانية تدلّ في الحقيقة على أنَّ الخطيب/ المستعمر عقلانيّ وفصيح وأنيق ومتحضر، وأنَّ «الهمج» انفعاليون، واجمون، عراة، وبريئون. وهذه ليست مجرد طرائق مختلفة في فعل الأشياء؛ بل طرائق متناقضة في فعلها.

- أنَّ الحالة المقرونة بالخطيب/ المستعمر في هذه السلسلة من الثنائيات المتناقضة (عقلاني/ انفعالي، فصيح/ واجم، مُكتس/ عار، متحضر/ بري) هي حالة أفضل بالفعل، أفضل بالنسبة للجميع وفي كلّ الأوقات، وذلك بصورة موضوعية، وليس بوصفها مسألة رأي شخصي ومحلي، أو مسألة تحامل. فهي ليست مجرد طرائق متناقضة في فعل الأشياء؛ بل هي طرائق مختلفة على نحوٍ تراتبيّ. فأحدهما أعلى، موضوعياً وكونياً؛ والآخر أدنى.

- أنَّ الرجال والنساء الهمج والمتحضرين يقفون في طرفين متقابلين من التاريخ التطوري، الأولون في مرحلة «مبكرة» تتوافق مع الطفولة، والآخرين في مرحلة «متأخرة» تتوافق مع الرشد والبلوغ. وهذان النمطان من الكينونة ليسا أدنى وأعلى على نحوٍ سكونيّ؛ بل هما في

حركة تاريخياً، ينتقلان على نحو ديناميكي من التدني المبكر إلى العلوّ اللاحق أو المتأخر .
- أن ذلك يجعل من مصلحة الجميع تسريع تلك السيرورة التطورية، بأن يُعلّم «الهمج» أو يُحضّر أو يُترجموا من حالة التوحش التي يعيشون فيها الآن إلى ، أو أقرب ما يمكن من ، حالة التحضّر التي يعيشها الخطيب/ المستعمر . فلا يمكن تركهم يذبلون في حالتهم الراهنة ، أو تركهم يسرون بمثل هذا التباطؤ والثقل الحاليين باتجاه المثال ؛ كما لا ينبغي قتلهم (بالضرورة) كما تُقتل بهائم البرية (مع أنهم إذا ما قاوموا عملية التحضّر ، وخاصة إذا ما قاوموا بقوة ، فإنّ الإبادة قد تغدو مناسبةً تماماً ، كما حصل لحوالي ١٠٠٠٠٠٠٠٠ من سكان الأميركيتين الأصليين خلال ما ينوف على أربعة قرون) .

في النهاية ، وكما يكتب تشيفيتز ، «فإنّ الـ translatio ، في رؤيتها إلى إمبراطورية كونية ذات لغة كونية ، إنّما تتطلّع إلى ترجمة كلّ اللغات إلى لغة واحدة ؛ أي أنها تتطلّع إلى نهاية الترجمة في محوها للاختلاف أو تهميشه التام» (١٢٢ : ١٩٩١) . فما أن يُعاد تصوّر الناطقين بلغة «مختلفة» على أنهم نقيض تامّ «لنا» (لنوعنا ، للناطقين بلغتنا ، لأعضاء جماعتنا اللغوية) ، وعلى أنهم أدنى منّا ، وبدائيون تاريخياً (عند مرحلة تطورية أبكر من مرحلتنا) ، حتى يمكن أن نتصوّر أنّ شفاء هذه الجروح - أو اجتثاث هذه الفروق - لا يمكن أن يتمّ إلاّ بتحويل الآخر تماماً وجعله على صورة الذات : يجعلهم مثلنا على وجه الدقة .

غير أنّ هذه الأشياء لا تقتصر على كونها مُفترضة ؛ فبدائلها ، والعمليات الإيديولوجية التي تُتخذ بموجبها هذه الخيارات المحدّدة على المستوى الجمعي ، تكون مكبوتة ، «منسية» بالقوة ؛ بحيث يغدو من الجوهري لا أن يُفترض وحسب أنّ هذه الاختلافات بين الهنود ، مثلاً ، والمستعمرين الأوروبيين هي اختلافات متناقضة ، وتراتبية ، وتطورية (بدلاً من الاكتفاء بالقول إنهم مختلفون على نحو محايد وغامض) ، بل أيضاً ألاّ يتمّ التوصل إلى ذلك الافتراض بخيار واع . ولهذا ، فإنّ رغبة ليبرالية ترى أنّ من الممكن للثقافة الهندية أن تكون حسنة على الأقلّ مثل الثقافة الأوروبية - وهو الموقف الذي يمثّل له ميشيل دي مونتاني في مقالته «عن أكلة لحوم البشر» التي تعود إلى العام ١٥٨٤ ، هي رغبة يُنظر إليها على أنّها فكرة خطيرة تجب مراقبتها والحذر منها . فمن الأساسي لكي تعمل هذه الإيديولوجيا الكولونيالية عملها أن يكون الافتراض الذي تقوم عليه «متعيّناً» بعض الشيء ، أي «طبيعياً» بما يكفي ، و«كونياً» على نحو يكاد يكون مؤكّداً ، وليس مجرد نتيجة نهائية

لعملية تفكير متوترة ودفاعية .

وكما يشير تشيفيتز ، فإنّ واحداً من الآثار التي تركها هذا الكبت على دراسات الترجمة طوال تاريخها البالغ ألفين من السنين ، هو تجاهل هذه التعقيدات السياسية على نحو منهجي والتعامل معها على أنها بلا قيمة ، في الوقت الذي قُدّم فيه ليحلّ محلّها تصوّرٌ مثالي ومنزوع السياسة ينظر إلى الترجمة بوصفها عملية تُعنى «بصورة محضة» بالتكافؤ اللغوي الصرف . يقول تشيفيتز : «لطالما عملت إمبرياليتنا تاريخياً (ولا تزال تعمل) من خلال إحلالها محلّ سياسات الترجمة الصعبة سياسات ترجمة أخرى تكبت هذه الصعوبات» (Xvi : ١٩٩١) .

وعلى سبيل المثال ، فإنّ الافتراضات الأربعة المذكورة أعلاه لم تكد تخضع لأي نقاش طوال تاريخ التفكير في الترجمة . بل إنها لم تُعتَبَر «قضايااً تتعلق بالترجمة» . فهي من خارج هذا الميدان بكلّ بساطة . وقد رأينا في الفصل الثالث أنّ نظرية الترجمة قد كان لها هامشها المكبوت الذي يُعنى بهذه القضايا ، بصورة عابرة أو تلميحاً على الأقلّ ؛ أمّا نظرية الترجمة الرسمية أو السائدة فتفترض أنّ هذه الاعتبارات السياسية ، مثل تباينات القوة بين الثقافات أو اللغات ، أو علاقات السيطرة والخضوع المتنوعة بين الناطقين بلغات مختلفة ، إمّا أنّها غير موجودة أو أنّ لا أثر لها على الترجمة . فالترجمة عملية تُعنى بظلال المعنى بين الكلمات ، والعبارات ، والجُمَل في لغتين ، ليس غير . فإذا ما صدمت هذه الوقائع السياسية منطري الترجمة التقليديين بما يكفي من القوة راحوا يزعمون أنّ أمرهم مقتصر على افتراض حالةٍ مثالية من التكافؤ بين الجماعات اللغوية : يبدو أنّ هذا التقليد لا يههمه حتى إنكار الوقائع السياسية القائمة في هذا العالم الواقعي والمرتبة على المواقف المتناقضة ، والتراتبية ، والتطورية المتعلقة باللغات . ولماذا يزعمون أنفسهم بذلك أصلاً؟

الإسقاط

يبين تشيفيتز أيضاً أنّ مشكلات الترجمة بين اللغات تكون حاضرةً دوماً ضمن كلّ لغة بمفردها ، وأنّ التصور الكولونيالي الشائع الذي يرى أنّ مشكلات التواصل والترجمة هي مشكلات «خارجية» دوماً (وأنّها غلطة الآخر إلى حدّ بعيد) هو ضرب من الإسقاط الدفاعي لصراعات داخلية . ويعتمد هذا النقد على نظرية سيغموند فرويد في الإسقاط ، التي تقوم على أساسها بكبت ما نعاظه في أنفسنا ثمّ «نعيد اكتشافه» على نحوٍ سحري عند أحدٍ ما آخر ، كما في حالة شخص نزقٍ يتخيّل نفسه متسامحاً ومتبسّطاً ويشعر بالغضب حيال نزقٍ شخصٍ آخر .

ولعلّ أحد الأمثلة على هذا الإسقاط التواصلي، أن تكون المشكلة التي يواجهها جميع الناطقين في إيجاد الكلمات المناسبة تماماً لنقل أفكارهم أو تجاربهم: فنحن جميعاً نبحث عن كلمات، ونجربُ كلمات لا تأتي ملائمة تماماً، فتتعثّر وتتلعثم، وننسى ما كنا نحاول أن نقوله، وهلمجرا. غير أنه إذا ما غداً أساسياً عند ناطق ما (أو، بدقّة أكبر، عند جماعة ما) ألا يحدث ذلك لأنه يؤثّر على تقديره لذاته ويسيء إليه «ما يعني اقتناع هذا الناطق بضرورة أن يجد الكلمات المناسبة دوماً، واقتناعه بأنّ التعليم والثقافة يولّدان الفصاحة، وأنّ تلك الفصاحة تندفق بصورة طبيعية وممتعة- فإنه سيكون من المهمّ عندئذٍ أن يكبت إدراكه لمثل هذه الأمور حين لا تندفق تلك الفصاحة البتّة، وحين تعلق الكلمات وتتشابك. وعندها لا بدّ أن تغدو المصاعب التواصلية التي تُصادف عند شعب آخر أمراً مثيراً للحقن، ذلك أنّها تذكر الناطق الذي يزعم الفصاحة بمصاعبه المكبوتة، التي يمثّل نسيانها أمراً بالغ الأهمية. ولكي يعزّز هؤلاء الناطقون دفاعاتهم ضدّ هذا الإدراك، ولكي يحموا صورتهم عن أنفسهم بوصفهم «فصحاء»، فإنّهم يحولون الحقن على ضعفهم الداخلي إلى فلسفة كاملة من الاختلاف الخارجي: الآخرون هم الذين ينطقون بشكل رديء؛ أنا أنطق جيداً. فليست المسألة أنني أنطق بشكل رديء في بعض الأحيان وأشمئز من نفسي لذلك؛ بل المسألة أن بعض البشر جاهلون أو غير متعلمين أو غير مثقفين أو كسولين إلى حدّ أنّهم لا يزعجون أنفسهم بمراقبة كلامهم أو ضبطه. وهكذا يمثّل الصراع الداخلي بين ذات «حسنة» وذات «ردئية»، ذلك الصراع الذي لا أستطيع أن أطيقه في داخلي، على أنّه صراع خارجي عملياً بين «أولئك البشر» وبينني.

ويشير تشيفيتز إلى أنّ من الأمثلة البارزة على هذا الإسقاط الخارجي، فيما يتعلّق بالموقف الكولونيالي من اللغات «الهمجية»، إلحاح كولومبوس المتناقض على أنّه (أ) يفهم اللغات الأرواكية و(ب) أنّ الأرواك ليست لديهم لغة على الإطلاق:

. . . بدلاً من أن يسائل مركزية ثقافته، تلك المسألة التي تهدّد بإثارة قلق عميق جرّاء وضعها سيطرته على الوضع تحت الشكّ، فإنّه يكبت السؤال بإسقاطه على الهنود؛ والنتيجة هي محاولات كولومبوس الهلوسية أن يدجن ما هو بعيد المنال في استيهامه المتكرر أنّه يفهم لغة الهنود. وهذا الاستيهام التدجيني، الذي يكبت الخوف من أن يكون كولومبوس نفسه لا يعرف كيف يتكلّم

(وهو خوف واقعي تماماً في السياق الكاريبي الذي غزاه)، هو استيهام ضروري، وذلك على وجه الدقة لأنّ كولومبوس قد صدمته إلى أبعد الحدود واقعة الأجنبي. (١١٠: ١٩٩١)

وبعبارة أخرى، فإنّ هنالك مشكلة داخلية- مشكلة قلق كولومبوس المكبوت حيال قدرته على الكلام، وعلى إيجاد الكلمات المناسبة، وعلى ترك التواصل يجري بحرية من رأسه إلى الآخرين وبالعكس، وعلى أن يكون شخصاً «متحضراً» وليس «همجياً»- وهي مشكلة لا يستطيع كولومبوس أن يعالجها دون أن يقوّض كامل تصوره عن نفسه؛ والسبيل الوحيد الذي يمكن من خلاله تغطية هذا القلق هو الإسقاطات الخارجية المتناقضة على الهنود، بحيث يغدو هؤلاء هم الهمج المفككون والعيّون الذين يشعر كولومبوس في بعض الأحيان أنّه على شاكلتهم، وبحيث يبدو التواصل بين الهنود والأوروبيين كما لو أنّه يتدفق بحرية كحاله بين الأوروبيين أنفسهم.

أما التناقضات التي يولدها هذا العجز عن تحديد هذه الصراعات وحلّها، أو الاسترخاء وتعلّم التعايش معها، فهي تناقضات تطلّ تتكاثر وتتضاعف. فالترجمة صعبة بما يكفي من دون العبء الإيديولوجي الثقيل التي قدّر لها أن تحمله؛ وهي تغدو مشحونة على نحو يفوق حدّ التصديق حين يُنتظر منها أن تجسّر الفجوات بين لغات يُعتقد أنها تقع على طرفي نقيض من الطيف التطوريّ.

ذلك أنّ «الحلّ» الأوروبي لمشكلة وجود «الهمج» في العالم الجديد- حيث يُنظر إليهم على أنّهم أدنى، وبدائيون، ولا يكادون يكونون بشراً- يجعل الترجمة ضرورة محتومة وأمر لا يمكن التفكير فيه في آن معاً. فإذا ما كانت القدرة على الإفصاح عن الأفكار العقلانية بصورة واضحة ومقنعة، في أسطورة الهمج الذين حضّروهم زعيم فصيح والتي رسم شيشرون خطوطها العامة، قد جعلت الخطيب كائناً من نوع مختلف جذرياً عن أولئك الهمج، فإنّ الترجمة لا بدّ أن تكون أساسية في جميع العمليات المهمّة التي تجرى لتحضيرهم، غير أنّها لا بدّ أن تكون أيضاً صعبة على نحو مستعص لا يكاد يمكن التغلّب عليه، مثل ترجمة بين جنسين. فالنواقص ذاتها التي يُفترض أنّها تجعل «الهمج» بحاجة ماسّة إلى الحضارة وتالياً إلى الترجمة- كلماتهم القليلة، مفاهيمهم القليلة، أفكارهم القليلة، تفكيرهم القليل- تحدّ أيضاً بصورة جذرية من الفرص أمام أن تكون الترجمة وتالياً المهمّة الحضارية ممكنة أصلاً. فهم أدنى، وبحاجة إلى الترقّي إذاً؛ وهم أدنى، وعاجزون إذاً عن الترقّي. والترجمة، كما يرى تشيفيتز، هي القناة التي يُفترض أن تُنجز

من خلالها هذه المهمة التي تجمع المتناقضات .
وبمعنى ما، فإنَّ الإحباط إزاء استحالة إنجاز تلك المهمة الكولونيالية وضرورتها المتزامتين،
هو المحرِّك النفسي الاجتماعي الذي يدفع عنف الإمبراطورية . ويجد تشيفيتز هذه النقلة من
التشكُّك الذاتي إلى القوة العنيفة في شخصية بروسبيرو لدى شكسبير، حيث يكافح لكي لا
يعترف بكالبيان، عبده «الهمجي»، وكذلك في صفحات طرزان القروء لبوروز:

لا يستطيع طرزان أن يكلم القروء بالمعنى الفعلي للكلمة، لأنَّ الإنجليزية المكتوبة لا يمكن
ترجمتها إلى لسانهم الفقير، ذلك اللسان الذي يمثله بوروز في تلك اللغة الاستعارية المقصودة
التي ينطق بها «الهمج» على نحوٍ نمطي في الخطاب الأوروبي . ولأنَّ طرزان غير قادر على أن
يكلم القروء بالمعنى الفعلي للكلمة، فإنَّ بمقدوره أن يسيطر عليهم وحسب . وإخفاق الحوار،
الذي يُصوِّر كعجزٍ وراثي لدى الآخر، لا كمشكلة اختلاف ثقافي، هو الذريعة التي تتخذها
الإمبراطورية لكي تبرر سيطرتها . (١٦ : ١٩٩١)

الفصاحة والحوار

يكاد كتاب تشيفيتز أن يكون مقتصرًا على النقد السلبي للعنف الإمبراطوري . غير أنه يشتمل
أيضًا على لحظةٍ طوباوية بالغة القصر، على أملٍ واهٍ بالمستقبل، لا يظهر على نحوٍ مقتضبٍ جدًا
إلا لكي يُنقِض . وهذا الأمل بالحوار، وبمحادثةٍ حرَّةٍ وصريحةٍ بين أُنْداد، هو على وجه الدقَّة
لباب الديمقراطية . ويصوِّر تشيفيتز هذه الإمكانية بلغةٍ لعبٍ حرِّ بين المعاني الحرفية والمجازية،
بلغةٍ انفتاحٍ لعبٍ ليس فيه علاقة ثابتة، ولا تراتبية ثابتة بين الحرفي والمجازي . وحرية هذا الحوار
الديمقراطي اللعوب الإنسانية لا تختنق وتُطمَس تحت ثقل الإمبراطورية القمعيِّ إلا حين يشعر
مجتمعٌ ما، أو ثقافةٌ ما، بأنه مضطر لأن يفرض بنية صارمة على تلك العلاقة، وأن يسمرها إلى
خطوط إيديولوجية، الأمر الذي يكاد يكون دائمًا كما يستنتج القارئ لكتاب تشيفيتز .

ولعلَّ من المناسب أن نعرض لمثالٍ على هذا التعارض . فلو نظرنا في معجم، أي في مستودع
ذلك النوع من نظام المفردات «الإمبراطوري» الذي يعتبره تشيفيتز معاكسًا لما هو حوارِي
وديمقراطي، فسوف نخبرنا أنَّ الكلمتين wild (برِّي) و tame (داجن) تشيران حرفياً إلى البهائم،

في حين تشيران مجازياً إلى البشر، والمناظر، والأساليب الفنية، والحفلات وما شابه. فلا يمكن التفكير بشخص أو حفلة على أنهما «بريان» أو «داجنان» إلا مع إشارة ثانوية إلى ذئب أو كلب مثلاً، أي إلى حيوان «بري» أو «داجن». فبرية الحيوان أو تدجينه هي الأساسية أو الأولية؛ ولطالما كانت أولية؛ وسوف تبقى أولية. أما برية شخص أو حفلة أو تدجينها فتأتي ثانية على الدوام. وهذه التراتبية لا تتغير قط. غير أن الأمور لا تكون بهذا القدر من الوضوح في الكلام الفعلي، خاصة حين يكون متحرراً نسبياً من بنى القوة التي تتواجد في محادثة بين الرئيس والمستخدم، أو الأهل والولد، أو المعلم والطالب، أو المبشر و«المحلي». ومعظم البشر الذين يوصفون بأنهم «متحضرون» ليست لديهم سوى تجربة بسيطة مع الحيوانات «البرية»، إن كانت لديهم أي تجربة معها، خاصة «في البرية»، كما نقول. فمعظمنا تعلم ما تعنيه wild (بري) من سماعنا كيف يوصف السلوك الإنساني بهذه الطريقة، ولا نستطيع أن نتخيل سلوك الحيوانات «البرية» إلا بإشارة ثانوية إلى ما تعلمناه عن بريتنا الخاصة. أما كلمة tame (داجن) فهي أكثر تعقيداً بقليل، لكننا عادةً ما نعزو التدجين إلى السلوك الإنساني أولاً ثم إلى الحيوانات «البرية» ثانياً: فنحن نسأل عن سنجاب أو طائر، مثلاً، ما إذا كان «داجناً»، ونقصد ما إذا كان سيعضنا أو يمكن أن نتوقع منه تصرفاً بطريقة تسرّ البشر. ويحذّر الأطفال من الحيوانات «البرية» مثل السناجب لأنهم ينزعون إلى إسقاط تجاربهم مع البشر والحشرات عليها.

فما مدى استقرار المعاني «الحرفية» و«الاستعارية» لهاتين الكلمتين في كل هذا؟ فكما يلاحظ تشيفيتز، لم تكن كلمة الحرفي (literal) هي الكلمة الضدّ لكلمة استعاري (metaphorical) بل كلمة الصحيح (proper)، والأهم من ذلك أن نسأل: ما المعنى الصحيح لبري أو داجن؟ وكلمة «الصحيح» لها معانٍ ضمنية مثل الصواب، والأعراف الاجتماعية والسلطة الاجتماعية التي تفرضها، والسلوك «الصحيح» فضلاً عن المعاني «الصحيحة»؛ أما «الاستعاري» أو «المجازي» كما يلاحظ تشيفيتز، فلطالما كان سيئ الصيت قليلاً، «غير صحيح»، ابتعاداً عما هو مألوف صوب ما هو ناءٍ وغريب: «فمنذ بداياتها النظرية، إذاً، والاستعارة واقعة تحت طائلة الشكّ شأن الأجنبي، الذي هو معاكس لـ «الصحيح»، الذي يُحدّد على نحو لا مفرّ منه، كما لاحظنا، على أنه الوطني، والمألوف، والموثوق، والمشروع» (١٩٩١: ٩٠). لكن ما الذي يجري حين يتشوّش الخطّ الفاصل بين «الصحيح» و«الاستعاري»؟ أي ممّا يلي هو الاستخدام الأصحّ لكلمة

wild (برّي)، وما هي تشكيلة العلاقات الاستعارية التي تربط بقية الاستخدامات بهذا الاستخدام الأصحّ وتضعها قبّالته؟

Wild horse (حصان بري)

Wild man (رجل بري)

Wild woman (امرأة بريّة)

Wild squirrel (سنجاب بري)

Wild dog (كلب بري)

Wild cat (قطّ بري)

Wild party (حفلة بريّة)

Wild cry (صرخة بريّة)

Wild howling (عواء بري)

wild Rapids (شلالات بريّة)

Wild tangle of clothes (كومة بريّة من الملابس)

Wild tangle of Vines (عرائش بريّة متشابكة من الكرمة)

Wild night (ليلة بريّة: على الطريق، إطارات مفخوطة،

غرباء يطلبون مساعدة، صفّارات إنذار، اصطدامات

ليلة بريّة: في الغابة) Wild night

ليلة بريّة: في السرير مع الحبيب) Wild night

هل يمكن تصنيف هذه الأشياء؟ أجل، حيث يمكن أن يُفرض عليها ضَرْبٌ من النظام؟ لكن هذا النظام ليس طبعياً؛ ليس متّصلاً في الكلمات، أو في الأشياء أو التجارب التي تشير إليها. فلا يمكن أن يكون إلا إذا ابتدع بعملية مُجهدّة من فَضْلِ الأكثر ألفة عن الأقلّ ألفة، فصل الأشياء التي نريد أن نقرنها بنا عن الأشياء التي نريد أن نبقيها بعيدةً عنّا؛ فهذه عملية نقرّر فيها ما الذي هو، أو ينبغي أن يكون، «لي» أو «يشبهني» أو «معي» أو «متاحاً بسهولة لي» (وللبشر من أمثالي)

وما هو، أو ينبغي أن يكون، «آخر»، ثم نصنّف الكلمات والبشر والأشياء والأفكار تبعاً للقاعدة المُبتدَعة على هذا النحو. لكن ذلك لا يؤديّ وظيفته على النحو الأمثل، بل يؤديها بصورة حسنة بما يكفي لإضفاء بنية على الفوضى التي تخيّم على هذا الوضع المضطرب.

في العالم الجديد، نزل الأوروبيون على الشاطئ وحيّاهم السكّان الأصليون الذين كانوا يعيشون هناك. فهل هؤلاء السكّان الأصليون «بريّون»؟ أم «داجنون»؟ لتتخذ للحظة موقف الأوروبيين ونتساءل: كيف يمكن لنا أن نعلم؟ كيف يمكن لنا ألا نكتفي بتوقّع سلوك «المحليين» بل نصنّف المعاني «الصحيحة» و«الاستعارية» لكلمتي «بري» و«داجن» بالعلاقة مع هذه الكائنات غير المألوفة؟ ليس بمقدورنا أن نقوم بأي من هذين الأمرين، غير أنه بمقدورنا، تبعاً لدرجة ارتياحنا مع الأوضاع غير المألوفة وغير المتوقّعة، أن نترك تلك المعاني في حالة حوارية مفتوحة، خاضعةً لعلاقاتٍ جارية؛ أو أن نحبس أنفسنا في معجم تراتبّي صارم ونتركه يقودنا. إنهم «بريّون» كما يكون الدبُّ برياً: أطلقوا النار عليهم في الحال، قبل أن يفتكوا بنا. إنهم «بريّون» كما يكون فنّان سكير برياً: انظروا الوميض في أعينهم واستعدوا لقضاء وقت مليء بالمتعة والتسلية. إنهم «داجنون» كما يكون كلبٌ داجناً: استعبدهم (ولكن دون أن تسمّوا ذلك استعباداً)، علموهم أن يخدموكم بإخلاص ذليل وأن يرقّوها عنكم بألاعيهم. إنهم «داجنون» كما يكون أمين مكتبة داجناً: هزّوا رؤوسكم خيبةً لما تتسم به «مغامراتكم» من العادية.

الملكية

يتحرّك تشيفيتز في كتابه على المستوى الصرفي أيضاً، من النعت proper (صحيح) إلى الاسم property (ملكية)، مع أن property ليس الاسم الذي نستخدمه في الإنجليزية للإشارة إلى حالة كون الشيء صحيحاً (بل propriety). والجذر الاشتقاقي للكلمات الثلاث في اللاتينية، propria، يعني «ما يملكه المرء»؛ وهكذا، فإنّ property هي أرض المرء (التي يملكها)، وproprietor تعني «مالك». ولقد تعيّر معنى proper وpropriety في الإنجليزية بعض الشيء، بحيث باتت للكلمتين صلة ضئيلة بـ «ما يملكه المرء»، لكن تشيفيتز، وكما رأينا، يستكشف ألفة الـ «proper»، والطرائق التي لا تقتصر فيها على ما هو مستقرّ وآمن بل تتعدّاه إلى ما هو في المتناول، وداجن، وبذلك تتعدّاه، إلى المعنى الأقرب إلى كون الشيء ملك المرء.

وعلى أي حال، إذا ما كان التوتر بين المعاني «الصحيحة» و«الاستعارية» أو «الترجمية» يكمن في مكان ما من لباب مشكلة الترجمة، فإن معنى property عند تشيفيتز يشكّل هو ذاته مشكلة ترجمة معقّدة ومتشابكة بالنسبة للخيال الكولونيالي. فتشيفيتز يكتب عن «استحالة ترجمة التصرّو الإنجليزي عن «بيع الأرض» إلى تلك اللغات، التي لا تحتوي مفهوم الأرض بوصفها property (ملكية)، أي بوصفها سلعة قابلة لتحويل ملكيتها أو نقلها» (٨: ١٩٩١). ومن هنا، مثلاً، تلك الحكايات عن بيع الهنود قطعة الأرض الواحدة مرات عديدة لأشخاص مختلفين، لأن «الامتلاك» و«البيع» حين يتعلّقان بالأرض يعنيان لهم أشياء مختلفة عمّا يعنياهما للأوروبيين. ويمكن وصف مشكلة «الترجمة» الكولونيالية المتعلقة بالملكية، وبشيء من التبسيط، بأنّها متّصلة بمعضلة أخلاقية، بصدام بين الجشع والشرعية. فالمستعمرون الأوروبيون أرادوا الأرض التي كان الهنود يعيشون عليها؛ فمن وجهة نظرهم أنهم يحتاجون الأرض التي يعيش عليها الهنود إذا ما كانوا يريدون العيش على تلك القارّة. وبوصفهم أوروبيين، غارقين في تقاليدهم القانونية والفلسفية الخاصة والمحدّدة، فإنّه ليس بمقدورهم أن يكتفوا بالعيش على الأرض؛ إنهم بحاجة لأن يمتلكوها. فلا يمكن لهذه الأرض إذاً أن تكون مجرد أرض، أو مكان للعيش عليه؛ بل عليها أن تكون ملكية. لكن الهنود موجودون هناك من قبل. فما العمل؟ البشر المتحضّرون لا يسرقون أرض الآخرين؛ والمشروع الكولونيالي يستند بقوة على افتراض أن الأوروبيين هم «المتحضّرون»، وليس الهمج الذين يطوفون على غير هدى لا تحدوهم سوى الأهواء العمياء، شأنهم شأن قبيلة شيشرون الأسطورية.

ولقد تمثّل أحد الحلول بالإلحاح على أنّ الأرض ليست للهنود، لأنهم يفتقرون إلى أي إحساس بالملكية: «ليس للهمج أي ملك في أي قطعة أرض من تلك البلاد»، هذا ما نقرؤه في بارك الله فيرجينيا (١٦٠٩)، «بل يكتفون بالإقامة هناك بصورة عامة، شأن بهائم البريّة التي تقيم في الغابات» (أورده تشيفيتز ٥٩: ١٩٩١). وبمعنى ما، فإنّ هذا هو الحلّ السريع لمشكلة الاستيلاء على الأرض وتسخيرها للأوروبيين؛ لأنّه إن لم تكن الأرض عائدةً إلى الهنود، فلا يمكن أن يهتموا إذا ما أخذناها واعتبرنا أنّها لنا.

غير أنّ هذا الحلّ يظلّ قاصراً، بمعنى آخر، لأنّه يُظهر الانتقال من «الهمجية» (حيث لا ملكية للأرض) إلى «الحضارة» (التي تقوم جزئياً على مفهوم الملكية) أكثر استقامةً ومباشرةً مما هو عليه أو

مما كان عليه . كيف تحولت الأرض «البرية» المشاع إلى «ملكية»؟ ما العملية التي تحوّل بها «الهمج الذين يطوفون في الأرض على غير هدى» إلى «رجال ونساء متحضّرين يعيشون على أملاكهم الخاصة»؟ كيف يمكن لي أن «أمتلك» أرضاً لم «يملكها» أحدٌ قطّ قبلي؟ ممّن سأشتربها؟ من الذي سيمنحني حق ملكيتها الشرعي؟ من الذي سيرسم حدودها القانونية؟ من الذي سيفصل في حقّ ملكيتي لها ويعاقب المسيئين إذا ما ادّعت أن الآخرين - كالهنود، مثلاً، بل ربما الهنود الذين كانوا يعيشون عليها قبل أن تصبح ملكاً لي - «يتعدّون» عليها؟

يشير تشيفيتز إلى أنّ تحوّل الأرض المشاع إلى ملكية كان عبر عملية ترجمة، تمّت فيها «ترجمة» الأرض المشاع على أنها ملكية الهنود بحيث أمكنت «ترجمة» هذه الأرض أو «نقل ملكيتها» منهم . (ويشير تشيفيتز إلى أنّ القانون العام الإنجليزي يستخدم مصطلح translate في الإشارة إلى نقل الملكية الفعلي، أي بالمعنى ذاته الذي تُستخدَم فيه كلمة alienation). فالأرض ينبغي أن تكون ملكاً للهنود كما يمكن أن تغدو تالياً ملكاً للأوروبيين؛ وإذا لم يكن لديهم مفهوم الملكية، وإذا كانوا لا يفهمون ما يعنيه الأوروبيون بهذه الكلمة، فإنّ أي مفهوم يستخدمونه ينبغي أن يُترجم بمعنى الملكية.

عملية «الترجمة» المزدوجة هذه، أي ترجمة الأرض المشاع إلى ملكية أولاً، ثم ترجمة ملكية «هم» إلى ملكية «نا»، هي عملية محدّدة بأشدّ ما يكون الوضوح في قضية نوقشت في المحكمة العليا عام ١٨٢٣، حيث تمّ الإقرار للهنود بأنهم «الشاغلون الشرعيون للأرض، ولهم الحقّ المشروع والعادل بالحفاظ على ملكيتهم لها»، إلا أنّ «قدرتهم على بيع الأرض بإرادتهم، ولمن يشاءون، ينكرها المبدأ الأساسي الذي يقول إنّ الاكتشاف يعطى لمن يقوم به حقّاً حصرياً بامتلاكه» (دعوى الإيجار المقامة من قبل جونسون وغراهام على ملبنتوش، أوردها تشيفيتز، ص ٥١). ويلاحظ تشيفيتز هنا أنّ «حرفيّة القانون تشوِّش الحدود بين السياسة الأجنبية والمحلية، حيث تُفصِّح عن التمييز الغربي الحاسم بين الحيازة وحقّ الملكية»، ذلك أنّ «الحيازة» هي ما يمكن للهنود أن يتمتعوا به بوصفهم «أمة محلية»، أمّا «حقّ الملكية» فهو ما يفقدونه بوصفهم «أمة أجنبية». ويستنتج تشيفيتز: «في الوثائق القانونية التي ترجمتْهم إلى الإنجليزية بصورة لا مفرّ منها، أُجبر الهنود على أن ينطقوا بهذه الإنجليزية، إنّما من دون أن تكون لهم حقوق الملكية القانونية الحاسمة التي تمنحها هذه الإنجليزية إلى الناطقين بها من الأوروبيين» (١١: ١٩٩١).

من الواضح أن مشكلة «الترجمة» هذه هي مشكلة قانونية وفلسفية أيضاً: ما هي الملكية، من لديه سلطة تعريفها (المحكمة العليا؟ هل هي المرجع الأخير في هذا الأمر؟)، ومن هو القادر على إنفاذ سلطتها في تحديد الهوية؟ فالملكية الخاصة في المجتمع الغربي الحديث ليست مؤشراً طبقياً وحسب، تجعل الشخص عضواً في «الطبقات المالكة»، إنها مؤشر أخلاقي وكياني أيضاً، ضماناً لـ «الجوهر» الشخصي.

وفيلسوف الملكية الإنجليزي العظيم هو جون لوك، الذي رأى في مقالة ثانية في الحكم (١٦٩٠)، وبكلمات تشيفيتز، أن «العلامة الحقيقية على الملكية هي التسييح: التحديد، أو وضع التخوم لمكان ما، بما يشير إلى الاستقرار الواضح فيه أو زراعته» (٥٥: ١٩٩١). ويقول لوك نفسه عن قاطني العالم الجديد إن «الهندي البري... لا يعرف أي تسييح ولا يزال مقيماً في مشاعة» (أورده تشيفيتز ٥٥: ١٩٩١)، كما يرى جون وينشروب، حاكم مستعمرة خليج ماساشوستس، أن «السكان المحليين في نيو إنجلند لا يسيجون أي أرض، ولا يقيمون فيها أي مسكن دائم، أو أي قطع داجن يحسنون به الأرض، ولذلك فليس لهم في تلك البلاد ما يتعدى الحق الطبيعي» (أورده تشيفيتز ٥٥: ١٩٩١).

وتتضح هذه التعقيدات المفاهيمية المتولدة عن محاولة «ترجمة» الهنود إلى «الملكية» ومنها أشد الوضوح في توصيف للهنود قرب فورت جيمس يعود إلى أوائل القرن السابع عشر؛ يقول تشيفيتز (٥٥: ١٩٩١-٥٦):

كما نعلم؛ فإن هنود جنوب نيو إنجلند كانوا مزارعين. وكما يثبت كرونون، فإن المستعمرين كانوا يعلمون ذلك. غير أنهم وهم ينظرون إلى هذه الزراعة «الهمجية»، وإزاء ما وجدوا فيه تناقضاً في الحدود، أمكنهم أن يواصلوا إنكار ما تأكد لهم. ففي أيار ١٦٠٧، مثلاً، وأثناء رحلتهم الأولى إلى نهر جيمس انطلاقاً من فورت جيمس المأهولة حديثاً، وصلت جماعة من المستعمرين إلى قرية بوهاتان. وفي وصف هذه الرحلة المنسوبة إلى غابرييل آرشر، يعلق السارد على القرية قائلاً: «إنها تقع على تل مرتفع يطل على الماء، ويفصله عن هذا النهر سهل... ولذلك فهم يزرعون القمح، والفول، والبازلاء، والتبغ، واليقطين، والقنب، والكتان، ولا يُعملون أي فن في الحالة الطبيعية لهذا المكان، الذي يمكن أن يكون أفضل...» (باربور، ١، ٨٥). وهكذا،

فإنّ الزراعة التي هي علامة المدني بوصفه معاكساً للطبيعي، تُدرّك وتُنكر في آنٍ معاً؛ فالبوهاتان «يزرع» لكنّ «المكان» لا يُعمل فيه «أي فنّ» يفضي إلى تحسينه.

و«التحسين» الذي تطلّع إليه المستعمرون ولم يجدهوه هو التسييج، خاصةً ذلك السياج الذي يفصل ملكية الشخص عن سواه. وحين تولّى الأوروبيون ملكية الهنود أو «ترجموها»، كانت الأسيجة أول الأشياء التي أقاموها: علامات لا على الملكية وحسب بل أيضاً على الهوية المحددة أو المسيجة والمستقرّة إذاً.

وكما يلحّ تشيفيتز، فإنّ عملية «ترجمة» الملكية هذه ليست مجرد إيديولوجية للفتح أو الغزو. فهي كذلك وأكثر. إنها أيضاً صدام ثقافات، صدام إيديولوجيات، ينمّ عن الصعوبة الرهيبة التي تتسم بها الترجمة حتى بالنسبة للمتصرّين، أولئك الفاتحين الذين لا يريدون احتلال أراضي الآخرين وحسب بل أيضاً تبرير ذلك الاحتلال لإرضاء أنفسهم. فالمستعمرون ليسوا هنا مجرد انتهازيين؛ على الرغم من أنّهم ينتفعون انتفاعاً هائلاً من المواجهة مع الهنود، ذلك أنّ هذه المواجهة تبذر فيهم الاضطراب وترعبهم كما تفعل بالهنود.

المركز والهامش

الترجمة بوصفها نقلاً أو ترحيلاً للمعنى الصحيح إلى مناطق أجنبية أو منزاحة بالأحرى (تدعى الهوامش)؛ الترجمة بوصفها نقلاً للملكية؛ والترجمة بوصفها حركة تاريخية من المعرفة والإمبراطورية من الشرق إلى الغرب، مع الشمس. وفي حلحلة شبكة المفردات المعقدة هذه، فإنّ تشيفيتز يصرف جُلّ وقته وطاقته على ترجمة الـ *proper* والـ *property*، غير أنّ *translatio* *studii et impiriii* أكثر أهمية بكثير ومن نواح عديدة قياساً بمشكّلتي الترجمة «البيسطتين» هاتين، ذلك أنّها توفّر للإمبراطورية التبرير أو التسويغ الرئيس. فعلى الرغم من أنّ ترجمة الـ *proper* والـ *property* تفسّر كثيراً من المناوشات على الخطوط الأمامية للمواجهة الإمبراطورية؛ إلا أنّ *translatio studii et impiriii* هي المعركة ذاتها، أو الساحة التي تُخاض عليها هذه المعركة. وهي تعمل، كما يشير تشيفيتز عبر حركة مزدوجة من الإدماج والنبذ: كلُّ امرئٍ ينبغي أن يغدو مثلنا على وجه الدقة؛ ولأنكم لستم في الأصل مثلنا على وجه الدقة، فإنّ عليكم أن تتحوّلوا أو

«تُرجموا» على صورتنا؛ ونظراً لضرورة هذه الترجمة، واحتمال إخفاقها، فسوف تبقون إلى الأبد مواطنين من الدرجة الثانية في الإمبراطورية.

وكما بين عدد كبير من الباحثين ما بعد الكولونياليين، فإن هذه العملية الإمبراطورية من الإدماج والنبد عادةً ما تكون مبنيةً على غرار المركز والهامش: فالمركز هو موقع القوة، المدينة العاصمة للقوة المستعمرة (لندن، باريس، مدريد)؛ والهامش كل ما هو خارج ذلك المركز. وفي الواقع التاريخي الفعلي لم يكن هنالك مركز واحد- وبهذا المعنى، فإن من المضلل أن نتكلم على «المركز»- ولذلك فإن الموقع الجغرافي الفعلي لـ «المحيط» لا يني ينزاح ويتبدل أيضاً. بل إن مصطلح «ترجمة الإمبراطورية» ذاته يعني، في واقع الأمر، أن المركز ينتقل عبر القرون من أثينا إلى روما إلى باريس إلى لندن إلى نيويورك، وأن المحيط في أي لحظة تاريخية هو أي مناطق قصبية تشعب من هذا المركز. غير أن *translatio imperii* هي قبل كل شيء محاولة للتعالي بهذه الحركة التاريخية عن طريق النظر إلى كل المراكز الناجحة بوصفها «المركز»؛ أي عن طريق التعامل مع الإمبراطورية على أنها ظاهرة مستقرة وكونية على الرغم من كل تغييرها التاريخي.

و«الترجمة» بهذا المعنى الجيوبوليتيكي الواسع لا تختلف في الواقع ذلك الاختلاف الشاسع عن «الترجمة» التي نظرت لها التقليد السائد. فمثل التقليد المسيطر في دراسات الترجمة والذي لا يرى سوى السعي خلف التكافؤ اللغوي (لا السياسي)، يفهم *translatio studii et imperii* الترجمة على أنها نقل للمعنى من لغة إلى أخرى دون تغيير جوهري. والفارق هو أنهم يفهمون اللغة بطريقة أوسع بكثير من أولئك اللغويين الذين تقتصر بالنسبة لهم على كونها نظام دواليل مجرد، أو جمعاً من البنى المترابطة فيما بينها. وكما يرى تشيفيتز، فإن *translatio* ترى اللغة على أنها فصاحة، تكنولوجيا رئيسة للسيطرة والتحكم، وقناة فعالة لتشكيل المجتمعات وتعليمها؛ فهي ثقافة وإيديولوجيا، والنظام المفاهيمي الحاكم الذي يمكن من رؤية أشياء معينة ويجعل من المستحيل رؤية أشياء أخرى (بل يرى بعض الأشياء ولا يراها في الوقت ذاته، كزراعة الهنود للأرض). وفي تراث *translatio studii et imperii* تكون ضرورة «ترجمة» المعرفة والإمبراطورية عبر القرون والقارات دون تغيير جوهري ضرورة ملحة، عملياً (سياسياً) ونظرياً (فلسفياً) على حد سواء، لأن حجم التفاصيل التي ينبغي تدبرها هو من الضخامة بمكان.

ويمكن القول، في واقع الأمر، إن التقليد الألسني السائد في دراسات الترجمة ليس تقليداً

قمةً بقدر ما هو براغماتي: فعلى مستوى الـ *translatio studii et imperii* تغدو «الترجمة» عملية هائلة، شديدة الضخامة والتعقيد وشديدة الانغماس في التواريخ الاجتماعية والاقتصادية للثقافات والحضارات التي تستغرق بقاعاً شاسعة في الزمان والمكان، بحيث يصعب على المرء ألا يرى أنه إزاء عملية تعميم هائلة. ودراسة الترجمة من حيث التكافؤ الألسني قد لا تتسم بالطابع السياسي الذي تتسم به المقاربات ما بعد الكولونيالية، لكنها تتسم بكونها طيّعة سهلة القيادة على الأقل.

غير أن نظريات الترجمة ما بعد الكولونيالية ترى أن سهولة القيادة هذه لا تكون إلا مقابل ثمن باهظ لا يُطاق: فهي لا تغدو ممكنة إلا حين تُتفق على تجاهل سياقات الكلام الفعلية التي تُمارس فيها الترجمة، بما في ذلك ليس المواجهات الكولونيالية التي يركّز عليها المنظرون ما بعد الكولونياليين وحسب، بل أيضاً سياقات الترجمة الاجتماعية والمؤسسية في العالم ما بعد الصناعي الحديث، الوكالات والمترجمون المستقلون، العمولات والتعليمات، البحث والتحرير؛ أي جميع أوجه الترجمة التي استكشفتها باحثو مدرسة *Handlung* ومدرسة *Skopos*، مثل جوستا هولزمانتاري وهانز فيرمير. فالترجمة في سياقاتها الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية المتعددة هي حقلٌ دراسةٍ أعقد بما يُقاس من التكافؤ اللغوي المجرد (الذي هو أصلاً من التعقيد بمكان)؛ إلا أن الفرصة التي قد تتاح لنا لفهم كيفية عمل الترجمة في تلك السياقات، والكيفية التي تشكّل بها الترجمة الثقافات عند حدودها وضمنها، قد توفر لنا دافعاً قوياً لأن نتقدّم في هذا السبيل على الرغم من المصاعب التي تكتنفه.

نيرانجانا والاستدعاء البريطاني للهند

لعله ليس مدهشاً، بالنظر إلى الحضور القوي الذي يتمتع به الباحثون الهنود في جماعة الدراسات ما بعد الكولونيالية، أن يكون أحد أكبر منظري الترجمة ما بعد الكولونيالية هندية أيضاً. وهذه المنظرة هي تيجاسويني نيرانجانا، التي استكشفتنا في الفصل الثاني تأملاتها في الإثنوغرافيا والترجمة. وهي من بانغالور التابعة لولاية كارناتاكا، جنوب الهند وتعرف اللغة الكانادية والإنجليزية، وتدرس حالياً بالإنجليزية في جامعة حيدرآباد في أندرا براديش: أما كتابها موقع الترجمة (٢٩٩١) فهو أطروحتها التي قدّمتها بالإنجليزية عام ١٩٨٨ في جامعة كاليفورنيا في لوس

أنجلوس ، حيث تُظهر فيها مقدار المسافة التي باتت تفصل الدراسات الإنجليزية عن ذلك الإضافة التقليدي للطابع المثالي على الأدب الإنجليزي الذي كان قد طُوِّرَ جزئياً كقناةٍ للإمبراطورية :

كتب تشارلز تريفليان عن الكيفية التي يضمن بها نفوذ النخبة المحلية «دوام» التغيير الذي أملاه التعليم الغربي : «إنَّ رعايانا قد انطلقوا في مسيرة جديدة من الترقى : فهم على وشك أن يتَّسَموا بطابع جديد يطبعهم . وعامل هذا التغيير هو «الأدب الإنجليزي» ، الذي خلق لدى الناطقين الهنود بلغة الإنجليز العظماء ذات الحماس الذي لدى حكامهم : «فقد تعلَّموا بالطريقة ذاتها ، واهتموا بالموضوعات ذاتها ، وانكبَّوا بأنفسهم على المساعي ذاتها ، حتى غدوا إنجليزاً أكثر منهم هنوداً» وراحوا ينظرون إلى البريطانيين على أنَّهم «حُمَاتهم ومحسنهم الطبيعيون» ، ذلك أنَّ ذروة طموحهم [أي الهنود] أن يتشبهوا بنا» . (نيرانجانا ٣٠ : ١٩٩٢)

هذه العملية التي تقوم الإنجليزية من خلالها بطبع الهنود «بطابع جديد» هي الموضوع التي تتناولها نيرانجانا ، خاصةً كما تتجلى عبر الترجمة ؛ أي عبر سلسلةٍ من الترجمات الإنجليزية للقوانين الهندية والأدب الهندي . وهي تعرّف هذه العملية بأنَّها «استدعاء» ، المصطلح الذي طوره لوي ألتوسير بوصفه جزءاً أساسياً من الاستعمار : فالإنجليزي «ينادي» أو "يستدعي" الهنود بطريقة مزدوجة : بوصفهم أدنى بقدر ما ييقون على ما هم عليه (متمسكين بطرائقهم «المحلية») وبوصفهم يرتقون بأنفسهم بقدر ما تكون «ذروة طموحهم أن يتشبهوا بنا» . وهذا ما يعبر عنه تشارلز تريفليان تعبيراً محكماً ، إذ يقول : «إنَّ رعايانا قد انطلقوا في مسيرة جديدة من الترقى : فهم على وشك أن يتَّسَموا بطابع جديد يطبعهم» . إنَّ عملية الاستدعاء ، بما تُحدثه من تغيير عميق في الشخصيات على صورة الهيمنة ، هي التي تضمن دوام الإمبراطورية في روح الشعب المستعمر .

وعلى سبيل المثال ، فإنَّ نيرانجانا تقتفي آثار وليم جونز ، المستشرق البريطاني الذي اشتهر بترجماته وقواعده الفارسية قبل فترة طويلة من ذهابه إلى الهند وعمله في المحكمة العليا في كالكوتا ، وواصل ترجمة النصوص الهندية أثناء مكوثه في الهند ، خاصةً القوانين السنسكريتية القديمة . غير أنَّ جونز كان مضطراً أثناء ترجمة تلك القوانين لأن يعتمد على هندوس ومسلمين متعلمين رأى أنهم لا يُعتمد عليهم وغالباً ما يكونون متحيزين ؛ وهكذا كان فعل الترجمة أيضاً

فعل تصحيح، وإصلاح، وتنقية للنصوص من عظمة الهند السابقة. وترى نيرانجانا (١٩٩٢):
١٣-١٤)،

أن أهمّ المآزق في عمل جونز هي (أ) حاجة الأوروبي إلى القيام بالترجمة، لأنّ المحليين ليسوا بالمتفهمين الذين يعوّل عليهم في تفسير قوانينهم وثقافتهم؛ (ب) الرغبة في أن يكون مشرعاً، يسنّ للهنود قوانين "هم"؛ و(ج) الرغبة في "تنقية" الثقافة الهندية والكلام بالنيابة عنها.

نجاح هذا «الاستدعاء»، ودوام الإمبراطورية التي عمل جونز على غرسها في الهنود عبر ترجماته، واضحان في مقدمة العام ١٩٨٤ لطبعة هندية من عمله أنجزها موني باغشي، الذي يحدّث أبناء جلدته الهنود على «المحافظة على التراث القومي وتأويله بدقّة بالسير في ذلك السبيل الذي خطّه السير وليم جونز» (أوردته نيرانجانا ١٩٩٢: ١٣)، وهكذا غدا التراث القومي، بعد قرنين، ذلك التراث الذي نقاه (ترجمه) جونز إلى الإنجليزية؛ وغدت الدقّة معرّفة بأنها السير في السبيل الذي خطّه المستعمر ومواصلة استدعاء الهند بالإنجليزية وبوصفها إنجليزية؛ أي بوصفها مستعمرة بريطانية سابقة لا تزال تنطق بالإنجليزية وينبغي أن تواصل النظر إلى نفسها على أنها إنجليزية حقاً وعلى نحو عميق.

وبالطبع، فإنّ جزءاً من عملية استدعاء الهنود بوصفهم بريطانيين مزعومين يتمثل في استدعائهم أولاً بوصفهم أدنى: حيث يقدّمهم جونز على أنهم مخنثون «بصورة طبيعية»، مخادعون يحثون بوعودهم. والحال، كما تلاحظ نيرانجانا، أنّ «جونز قد أمّل بجعل هذا الحث بالعهود أمراً لا يغتفر» بترسيخه مرّة وإلى الأبد- في فعل آخر من الترجمة- طريقة انتزاع «الأدلة» من الهنود، وجعلهم عرضةً للعقاب بقوانينهم الخاصة (المترجمة).

وتتكيّ نيرانجانا أيضاً على تقديم وليم وارد لكتابه المؤلّف من أربعة أجزاء نظرة إلى تاريخ الهندوس وأدبهم وأساطيرهم، حيث يشير بالمثل إلى أنّ ترقّي الهندوس الذهني والأخلاقي لا يقتصر على كونه «القسمّة الرفيعة» التي قُسمت للأمة البريطانية، بل يتعدّى ذلك إلى كونه مفتاح الازدهار في المدى القصير. وينحو وارد باللائمة على واقعة أنّ الهند لا تشتري من إنجلترا سوى القليل، ويتبنأ قائلاً:

ولكن دعوا هندوستان تتلقى تلك الحضارة الرفيعة التي تحتاجها، تلك الزراعة التي هي قادرة عليها؛ دعوا الأدب الأوروبي ينتقل إلى جميع لغاتها، وسوف ترون أن المحيط، من موانئ بريطانيا إلى الهند، سوف يعجّ بالسفن التجارية؛ ومن وسط الهند سوف تمتد الثقافة الأخلاقية والعلم فوق آسيا كلها إلى إمبراطورية بورما وسيام، إلى الصين، بكل ملايينها، وفارس، وحتى إلى شبه الجزيرة العربية. (أوردته نيرانجانا ١٩٩٢ : ٢١).

هذه هي الضرورة الكولونيالية: «تعليم» الهند و«تحضيرها» بترجمة الأدب الأوروبي إلى لغاتها، وترجمة الأدب والقانون الهنديين، كما يلحّ وليم جونز، إلى الإنجليزية، بزعم أن الهنود بحاجة لهذا الترقّي (الدافع المثالي الذي يقف وراء ذلك كله)، أما في حقيقة الأمر فالغاية هي ازدهار التجارة البريطانية وافتتاح الآفاق الواسعة أمامها. «ففي عصر توسّع الرأسمالية»، كما تعلق نيرانجانا (١٩٩٢ : ٢١)، «تساعد الترجمة والتأويل على خلق سوق للبضائع الأوروبية».

وأكثر من ذلك، أن الترجمة والتأويل يساعدان المستعمرين البريطانيين على إضفاء طابع مثالي على ما يمارسونه في الهند من العنف. وتبيّن نيرانجانا بإسهاب كيف يلوي جونز سجاله ويثنيه لكي يبيّن كم هو ضروري بالنسبة لبريطانيا، وكم هو مصدرٌ لفخار مؤسساتها الديمقراطية، ألا تسمح بالديمقراطية في الهند: فالهنود، شأن الآسيويين جميعاً، كما يقول، قد اعتادوا على الاستبداد، ولا تنفع معهم «الحرية» على النمط الإنجليزي. بل إنّ جونز وسواه من المدراء الكولونيين على قناعة راسخة بأن حكم الهند حكماً استبدادياً، والعمل بعكس التقاليد الديمقراطية في إنجلترا ذاتها، ينبغي أن يكون من خلال قوانين «هم» الخاصة، ما إنّ تتمّ «تنقية» تلك القوانين عبر ترجمتها إلى الإنجليزية.

هذه العملية تساعد المستعمرين البريطانيين كثيراً في التعمية على طبيعة حكمهم الكولونيالي: فليس البريطانيون من يحكمون الهند، بل الهنود أنفسهم، بشكل متزاح وبيروقراطي من أشكال قوانينهم الخاصة. أمّا البريطانيون فليسوا سوى أدوات إدارية بيد الحكّام الحقيقيين، الممثلين بالمبادئ القانونية الهندية. غير أن تلك المبادئ القانونية لا تشكّل حكماً فاعلاً، بل لا تُدرَك على أنّها مبادئ قانونية أصلاً، إلا في ترجمتها الإنجليزية، فتتحول على نحوٍ سحري إلى شبيه القانون

البريطاني بصورة تبعث على الطمأنينة، هكذا تغدو الترجمة القناة التي يُستدعى عبرها «القانون الهندي» بوصفه قديماً ومحلياً وتقليدياً، وبذلك يلقي بثقله على ظهور الهنود، وفي الوقت ذاته حديثاً وإنجليزياً وعقلانياً، وبذلك يلقي بثقله على ظهور الهنود مرةً أخرى. ففي الترجمة تتحول النصوص القانونية والأدبية الهندية على صورة الهيمنة الكولونيالية، وتُجعل «إنجليزية»، وذلك في الوقت الذي تُقدّم على أنها لا تزال هندية في جوهرها، بحيث تتمثل الطريقة المثلى المتاحة أمام الهنود كيما يكونوا «هنوداً» حقاً ب «المحافظة على التراث القومي وتأويله بدقّة بالسير في ذلك السبيل الذي خطّه السّر ولیم جونز»، كما يقول موني باغشي.

رفايل وهداية الإسبان للتغالوغ

فايسنت ل. رفايل، أميركي فليبيني من التغالوغ، يعيش حالياً في الولايات المتحدة، ويعمل أستاذاً مساعداً لمادة الاتصال في جامعة كاليفورنيا، سان دييغو، وهو يوجّه اهتمامه، في كتابه الإصابة بالكولونيالية: الترجمة والهداية المسيحية في مجتمع التغالوغ في ظلّ الحكم الإسباني المبكر (١٩٨٨)، إلى عمليات الهداية والترجمة والفتح المتشابكة المتداخلة:

الكلمات الإسبانية conquista (فتح)، conversion (هداية)، و traduccion (ترجمة) هي كلمات مترابطة دلاليّاً. وفي المعجم الأكاديمي Diccionario de la lengua espanola أن كلمة conquista لا تشير فقط إلى احتلال منطقة ما بالقوة بل أيضاً إلى فعل التوصل إلى إخضاع أحدٍ ما طوعاً ونيل حبه أو عاطفته عن هذا الطريق. أمّا conversion فتعني حرفياً عملية تحويل شيء ما إلى شيء آخر؛ وهي تشير، في استخدامها الأكثر شيوعاً، إلى عملية استمالة أحد ما إلى ديانة أو ممارسة معينة. وبذلك يمكن للهداية، شأن الفتح، أن تكون عملية عبور المرء وانتقاله إلى ميدان أحد ما آخر، مناطقيّاً، أو انفعاليّاً، أو دينياً، أو ثقافياً— وادّعاء أنّ هذا الميدان هو ميدانه الخاص. (١٩٩٣: xvii)

هكذا تسير الهداية والفتح جنباً إلى جنب، في التحولات التاريخية التي يستكشفها رفايل، أي في هداية التغالوغ إلى المسيحية في سياق فتح إسبانيا واستعمارها الفليبيين، فيعملان بالطريقة

ذاتها على تحويل «المحليين» (أو استدعائهم، كما تقول نيرانجانا) على صورة الحكام الكولونيليين. وتمثّل المهمة التي يضطلع بها كتاب رفاييل في تبيان أنّ هذا التحول لا يعمل قطّ على نحو كامل وتام، ذلك أنّ المستعمرين لا يكفّون عن مقاومة «التحويل» أو «الاستدعاء» وإعادة بنائه بطرائق لا يمكن التنبؤ بها أو السيطرة عليها إلى هذا الحدّ أو ذلك. ولكن دعونا نترك هذا الجزء من سجل رفاييل إلى الفصل التالي لنركّز هنا على الكيفية التي يُفترض أن يعمل بها هذا السجل.

لقد غدت الترجمة، كما يشير رفاييل، ذلك الحدّ الأوسط الأساسي بين الفتح والهداية، وذلك بدقّة لأنّ (أ) الفاتحين والمفتوحين يتكلمون لغات مختلفة و(ب) ديانة الفاتحين لا تفسح المجال أمام الاستغلال الاقتصادي البسيط لأجساد المحليين، بل تتطلّب هدايتهم. ولو كانت العبودية البسيطة كافية لإشباع الحاجات الكولونيلية الإسبانية، لعلنا ما كنّا بحاجة إلى الترجمة على الإطلاق؛ فمن المؤكّد أنّها ما كانت لتلعب آتئذٍ مثل هذا الدور الأساسي الذي لعبته في الاستعمار. لكن واقعة احتياج الكاثوليكية الإسبانية إلى أن يُستعمر المحليون بالمعنيين، معنى *conquista* (الفتح) وال *conversion* (الهداية) - أي احتياجها، بعبارة أخرى، إلى فتحهم جسدياً وروحياً، وإلى أن يغدوا رعايا إسبان ومسيحيين مهتدين في آنٍ معاً - هي التي أعطت الترجمة مكان الصدارة في المشروع الكولونيلي، بطريقتين على الأقلّ.

أولاً، كان من الواجب ترجمة النصوص المسيحية الأساسية إلى اللغات المحلية الدارجة، بما فيها لغة التاغالوغ. وهذا ما اقتضى من المبشرين تعلّم التاغالوغ بما يكفي لأن يُترجم إليها ويُوعظَ بها، كما أدّى إلى وضع المبشرين الأسبان معاجم التاغالوغ وقواعدها، أو ما يدعى *artes*، لكي يستخدمها المبشرون اللاحقون في تعلّم هذه اللغة. وفي هذا السياق كان أن رُدّت التاغالوغ أيضاً إلى الأبجدية الرومانية، التي أزاحت الكتابة المقطعية المحلية تدريجياً (تلك الكتابة التي تمّ تصويرها على أنّها غير عقلانية ولا يمكن استخدامها من قبل الأسبان). يقول رفاييل:

إنّ فكرة الأسبان عن الترجمة بوصفها اختزالاً للدوال المحلية وتحويلها إلى بنية تمكّن الإحاطة بها بمصطلحات إسبانية هي فكرة كمنت عند جذر المحاولات الرامية إلى ترميز الثقافة المحلية. لقد كانت الترجمة عملية تحويل للمجهول إلى معلوم، وعملية تمييز بين الممارسات المحلية

«المشروعة» و «غير المشروعة»، وأخيراً عملية لجم للدوايل المحلية بغية تعزيز انتشار كلمة الرب وترسيخ مكاسبها. (١٠٦: ١٩٩٣)

ثانياً، كان من الواجب «ترجمة» التاغالوغ (أو «هدايتهم») وتحويلهم إلى مُحاكين للأسبان، الأمر الذي انطوى على شيء من التدريب على اللغة الإسبانية (التي لم تُلتقط قط فعلياً في الفلبين)، وعلى الهداية إلى المسيحية، وتحويل المؤسسات الاجتماعية المختلفة على الطريقة الإسبانية. فالفعل اللاتيني convertere كان يعني في الأصل «يترجم»، إضافةً إلى معانيه الأخرى، وبحسب رفايل فإن واحداً من معاني الكلمة الإسبانية convertere في القرن الحادي عشر كان لا يزال «يترجم»، تماماً كما احتفظت اللغات الأوروبية الأخرى حتى الفترة الحديثة بالأفعال التي تعني «يحوّل» كيما تشير بها إلى الترجمة (turn بالإنجليزية، wenden بالألمانية، vanda بالسويدية، kaantaa بالفنلندية، لا تزال الكلمات الوحيدة التي تستخدم بمعنى «يترجم» في هذه اللغات) واليوم نحن نترجم (، translate، traducimos، ubersetze، الخ) النصوص ونهدي البشر؛ وقبل قرن أو قرنين مضياً كان لا يزال من الشائع تماماً أن convert (نترجم، نحوّل، نهدي) النصوص؛ وقد بدأ الباحثون ما بعد الكولونياليين بالإلحاح أيضاً على أهمية ترجمة البشر أيضاً بالنسبة للمستعمرين، أي «هدايتهم» أو «ترجمتهم» عبر عمليات الترجمة المتعددة.

وبمعنى ما، فإنّ هاتين العمليتين ليستا سوى العملية الواحدة ذاتها: فترجمة النصوص والمصطلحات اللاتينية إلى التاغالوغ تحوّل التاغالوغ وكذلك «تترجم» و «تهدي» الناطقين بها إلى شيء آخر، إلى شيء أشبه بالمستعمرين الأسبان. ومن الإغراءات ما بعد الكولونيالية الشديدة أن يُصوّر هذا التحويل على أنه شيء رديء بالضرورة، وعلى أنه سقوط من حالة نقاءٍ مفقودة إلى الهجنة، ذلك الخليط من الثقافات واللغات الذي صار يُطلق عليه اسم الكريولية. هكذا يدفع هذا الإغراء إلى رؤية أنّ التاغالوغ، قبل الفتح الإسباني، كانوا ينطقون الكلمات التاغالوغية ويعيشون الحياة التاغالوغية؛ ومع الفتح الإسباني كان أن دُمّرت تلك الحالة الأصلية النقية إلى الأبد. ومن هذا المنظور، فإنّ ما بعد الكولونيالية يعني على الدوام تعلّم العيش في حالة من التسوية، والسقوط، والهجنة؛ فعل الأشياء على النحو الأقلّ من الأمثل، لأنّ الأمثل قد مضى

وانقضى إلى الأبد.

وتمثّل إحدى أكبر فضائل كتاب رفايل - شأن مقاربتة ما بعد الكولونيلية عموماً (انظر رفايل ١٩٩٥) - في أنه يقارب هذه القضية مقارنة مختلفة إلى حدّ بعيد. فالهجنة بالنسبة له ليست حالة سقوط؛ إنّها أعطية، أعطية تولّد تنوعاً وإبداعاً هائلين. ولأنّ رفايل يحتفي بالهجنة - خلائط الثقافة التاغالوغية والإسبانية والأميركية في المجتمع الفلبينيّ الحديث، على سبيل المثال - فإنه يحتفي أيضاً بالترجمة.

ويمكننا القول، بشيء من الإفراط في التبسيط في الواقع، إنّ المنظرين ما بعد الكولونيليين الذين يتوقون إلى الحالة ما قبل الكولونيلية، ويتمنون لو أنّ بمقدورهم إعادة عقارب الساعة إلى الزمن قبل أن يحطّ المستعمرون الأجانب رحالهم، إنّما ينزعون إلى سبّ الإمبراطورية، واعتبار الترجمة أمراً سلبياً على وجه الحصر، بوصفها أداة للإمبراطورية. وهذا ما يصحّ على تشيفيتز، بالتأكيد، كما يصحّ بدرجة معينة على نيرانجانا أيضاً، على الرغم من مقاومتها هذا الإغراء على طول كتابها، رافضة إضفاء طابع مثالي على الهند ما قبل البريطانية، وساعية وراء تصوّر دور تحويلي إيجابي تلعبه الترجمة. أمّا من جهة أخرى، فإنّ أولئك المنظرين ما بعد الكولونيليين الذين تروق لهم حالة المجتمع ما بعد الكولونيالي الهجنة، وتروق لهم الخلائط واللخبطة الثقافية المتداخلة، ينزعون لأن يكونوا أقلّ إطلافاً للأحكام على الإمبراطورية (دون أن يسعوا قطّ إلى إخفاء عيوبها أو تبرئة ساحتها، بالطبع) ولكي ينظروا إلى الترجمة على أنّها قناة مرنة وإبداعية رفيعة للتحوّل المتبادل والذاتي. ولا شكّ في أنّ رفايل واحدٌ من هذا المعسكر الأخير، وهو ما سنراه بتفصيل أكبر في الفصل الخامس.

تراتبية اللغات

يتناول رفايل أيضاً تلك الطريقة التي تُرجمت بها العقيدة المسيحية إلى اللغات المحلية الدارجة:

إنّ المصطلحات المشحونة بشدّة مثل *Santo Espiritu*، *Dios*، و *Jesu-cristo*، التي لم يجد لها الأسبان مرادفات وافية في اللغات المحلية، تمّ الإبقاء عليها بأشكالها غير المترجمة التي تخلّلت تدقّق الخطاب المسيحي في اللغة المحلية. ولمصلحة الهداية، فقد أوّصت الترجمة

ب/ وحرّمت في آنٍ معاً اللغة التي ينبغي أن يتلقّى بها المحليون كلمة الربّ ويعودوا إليها.
(٢٠: ١٩٩٣-٢١)

وبعبارة أخرى، فإنّ التاغالوغية، من وجهة نظر المبشرين الأسبان، لم تكن «كافية» للقيام بمهمة التعبير عن الحقيقة المسيحية؛ فكلماتها التي تقابل كلمات الله، والروح، وابن الله هي أبعد عن العقيدة المسيحية من أن تلتقط جوهر الله، والروح القدس، ويسوع المسيح. ونظراً لهذا «الإخفاق» أو «الضعف» في التاغالوغية، فقد تمّ الاحتفاظ بهذه المفردات الإسبانية دون ترجمة، ولذلك فقد نُقلت أو ازدُرعت كما هي حرفياً. ونظراً لما تميّز به ازدراع الكلمات الإسبانية في التاغالوغية من أثر حتمي تمثّل بتحوّل التاغالوغية، فإنّ ترجمة العقيدة المسيحية إلى التاغالوغية قد أوّصت بتلك اللغة على أنها اللغة التي ينبغي على المحليين أن «يتلقّوا بها كلمة الربّ ويعودوا إليها» (ما اقتضى من المبشرين تقديم العقيدة المسيحية في نصوص مكتوبة وشفهية بالتاغالوغية) وحرّمتها في الوقت ذاته (مؤكّدة أنّ «التاغالوغية» التي تلقّى بها المحليون كلمة الربّ وعادوا إليها ليست التاغالوغية التي كانوا ينطقون بها قبل مجيء الأسبان).

ويدي رفايل اهتماماً كبيراً بتراتبية اللغات التي تترك أثرها البالغ على هذه العملية بالنسبة للمبشرين الأسبان: ففي القمة، هنالك اللاتينية، لغة الترجمة الشهيرة التي ترجم بها القديس جيروم الكتاب المقدّس ولغة الجمهور الكاثوليكي؛ وفي الوسط، هناك القشتالية، لغة الإمبراطورية الإسبانية؛ مبعوثو الله على الأرض؛ وفي القعر، هناك التاغالوغية وسواها من «اللغات المحلية الدارجة»، تحتل المرتبة الأدنى لأنها لا تزال غارقة في الوثنية. وقد عنت هذه التراتبية للمبشرين الأسبان أنّ:

- اتجاه الترجمة هو إلى الأسفل دوماً، من اللاتينية إلى القشتالية، ومن القشتالية إلى التاغالوغية، وأنّ:

- كلّ لغة هدف هي أضعف حتماً، وأقلّ ملاءمةً للحقيقة المسيحية، من اللغة التي تشكّل مصدراً بالنسبة لها، فالقشتالية أقلّ ملاءمةً من اللاتينية، والتاغالوغية أقلّ ملاءمةً من القشتالية.

ويرى رفايل أنّ هذا التراتب يشكّل أساس تصوّر معين لعدم قابلية الترجمة: «إنّ استخدام

الدال Dios بدل المقابل التاغالوغي bathala يفترض مسبقاً نوعاً من التوافق التام بين الكلمة الإسبانية ومرجعها المسيحي على نحوٍ من غير المحتمل أن يقع لو استخدمت الكلمة التاغالوغية بدلاً منها» (٢٩: ١٩٩٣). وبعبارة أخرى، وبحسب المبشرين، فإنَّ عدم الملاءمة المتقدِّم هذا لا ينبع من اختلاف بسيط بين اللغات، كما يمكن أن نفترض اليوم- انطلاقاً من واقعة أنَّ أي لغة هدف سوف تبدو مفتقرةً إلى هذه الكلمة أو العبارة أو تلك مما يقابل مفاهيم مهمّة في اللغة المصدر- بل تنبع من ابتعاد تاريخي وجغرافي كبير عن الله. وكلّما بُعدت لغة وثقافة ما عن الله، قلّت قدرتهما على المساهمة فيما يدعوه رفايل باسم «التجارة الإلهية»، أي تبادل الصلوات والردود، والهبات والامتنان بين الله والمؤمنين. ومن هنا كان ينبغي أن تكون غاية الترجمة، عند المبشرين الأسبان، أولاً وقبل كلّ شيء تقريب لغات مثل التاغالوغية من الله؛ أي تحويلها إلى لغات أشبه باللاتينية والقشتالية. وكما يقول رفايل:

لقد نُظِرَ إلى لغات العالم جميعاً على أنّها ترتبط بكلمة الرب، المسيح، بنوع من العلاقة التابعة. فالمسيح، بتأسيسه الكنيسة في العالم، هو الذي أقام لهذا العالم مجموعة الدوايل التي مرجعها الأخير هو الدالول الإلهي. كما أنَّ الدالول-الابن المميّز هو الذي يجلب معه بدوره غرض الأب. ولذلك كان يُعتقد أنَّ انتشار الدوايل في العالم مشتقٌّ من هذه التجارة الإلهية بين الأب والابن ومُخصّص لها. وقابلية لغةٍ ما للترجمة هو مؤشّر دقيق على مساهمتها في نقل كلمة الرب ونشرها. (٢٨، ٢٧: ١٩٩٣)

وكانت النتيجة طراز من الترجمة إلى التاغالوغية تقف فيه القشتالية في مكانٍ ما وراء أو خلف اللغة المحلية الدارجة «الجديدة» أو «المحوّلة» أو «المترجمة» وتقف الإمبراطورية الإسبانية وراء القشتالية، وتقف اللاتينية وراء الإمبراطورية الأسبانية، وتقف الكنيسة الكاثوليكية الرومانية وراء اللاتينية، ويقف الربّ وراء الكنيسة الكاثوليكية الرومانية.

يتفحص رفايل عدداً من المجالات التي وقعت فيها هذه «الهداية» أو «الترجمة» أو «إعادة بناء السياق» الإسبانية للتغالوغية، خاصةً التحوّل الذي اعترى كلاً من:

- ترتيبات عيش التغالوغ: فنظراً لتصوّر الأسباب أن التشتت الذي يعيش فيه التغالوغ لا يساعد على الهداية الحقّة وعيش حياة منظّمة (تحت أنظار المبشرين المدقّقة)، كان لا بدّ من نقلهم إلى بلدات وتسجيل أسمائهم وأماكن إقامتهم؛

- الترتيبات الاجتماعية لدى التغالوغ: فبنى القوة المهلهلة، المتقلّبة في مجتمع التغالوغ، والقائمة على الشعبيّة والكاريزما وليس على أي إجراءات سلالية أو انتخابية ثابتة، تمّت إزاحتها بالتدرّج واستبدلت بها بنى صارمة مألوفة لدى الأسبان، كما تمّ استيعابها وعمل ترتيبات التميّز الكولونياليين؛

- معايير العلاقات الاجتماعية التغالوغية القائمة على المديونية (hiya, vatang na loob)، تلك المعايير الغربية عن الفكر الأوروبي، تمّ استيعابها في التصورات المسيحية عن الإثم والعقاب، والهبة والامتنان.

غير أنّ المجال الأشدّ إثارةً للاهتمام بين مجالات التحوّل من وجهة نظر الترجمة بوصفها قناةً للإمبراطورية، ربما يكون الاعتراف، حيث ينبغي على المهتمين أن يعيدوا صياغة ماضيهم في سرّدٍ عن الخطيئة والتوبة. ويلاحظ رفايل أنّ هذه العملية «تفترض أنّ النادم ينطوي لا على ذاتٍ واحدة بل على اثنتين: إحداهما تلك التي تحمل علامات ماضٍ غير مستقضي، ولا يمكن فكّ مغاليقها، والأخرى تلك التي تعيد ترتيب هذه العلاقات وتقرؤها» (١٠٠: ١٩٩٣). ففي الاعتراف، «يترجم» الناطق بالتغالوغية أو «يُهدي» ويحوّل إلى نادم مسيحي، ما يعني ترجمته إلى تجسيدٍ للكولونيالية: حيث «النصف الأفضل»، الذات التي تقرأ وتنطق، الذات المسيحية، تمثّل المستعمر، و«النصف الأسوأ»، الذات التي يُقرأ ويُنطق لها، النصف «المحلي» أو «الوثني» أو «الهمجي»، يمثّل المستعمر. ولذلك، فإنّ الهداية الناجحة لا بدّ أن تعني إزاحة المواجهة الكولونيالية من العالم الخارجي، حيث يقسر المستعمر المستعمر على الرضوخ عبر القوة الخارجية، إلى مكانٍ

داخل جسد/ عقل المستعمر، حيث يعمل صوتُ السيادة الكولونيالية التي تمَّ استدخاله على قسر الذات «المحلية» العنيدة أو المقاومة على الرضوخ لأشكال مختلفة من ضبط الذات.

وحيث تنجح هذه العملية، تنجح الكولونيالية؛ وهذه بالطبع، عملية الاستدعاء التي ناقشتها نيرانجانا. وكما كتب تشارلز تريفليان: «إن رعايانا قد انطلقوا في مسيرة جديدة من الرقي: فهم على وشك أن يتَّسموا بطابع جديد يطبعهم». وكما يلاحظ رفايل، فإنَّ ذلك «الطابع الجديد» هو طابع منشطر نوعياً، يعكس في الداخل ذلك الصدام بين المستعمر والمستعمر، وبذلك يعمل على نشر إمكانية العنف الكولونيالية بنقله إياها إلى الداخل، «مترجماً» إياها مما هو بين الأشخاص إلى ما هو داخل الشخصية.

ترجمة: نائر ديب

دمشق