التكتونيّات الهوياتيّة والتّموقعات الثّقافية

Identities tectonics and cultural expectations

باحثة دكتوراه: فاطمة الزهراء زروقي*

الإرسال:	2020/04/08	القبول:	2020/06/04	النشر:	2020/12/31

الملخص باللغة العربية:

نتطرق في معرض طرحنا هذا إلى المثاقفة وسؤال الهوية في ظل التّرجمات والدّراسات البينية انطلاقا من تمثّلات التمفصلات السّردية التي تنتجها ثقافة البنية المجتمعية المثقلة بمنظومات قيمية، إنتماءات إثنية وعرقية، حيث يتموضع سؤال الهوية كمسعى لتأسيس وتأريخ ثقافي قائم بذاته. هذا ما نسجله عبر المحور الكرونولوجي انطلاقا من التّصادمات الحضارية، حيث كان للممارسة السلطوية دورها في ابتلاع ثقافات وطمسها وكانت متمثلة في الهيئة الكولونيالية التي مارست تحيزاتها على نماذج الثقافة المسيطر عليها. وباعتبار لكل أمّة موروثها الثقافي وتشكل اللغة محمولا له كانت الترجمة أيضا وسيطا يفرغ الروح من آداب الثقافة المستعمرة ويقدمها في صورة محتقرة. وتلعب السّرديات هنا دورها كسياسة مضادة لرد الإعتبار للذات ورمزية جينيالوجيتها الثقافية، وما نعيشه نحن اليوم في ظل التنوع والإختلاف الثقافي يستدعي أيضا التساؤل: هل المثاقفة بريئة؟، عن ماذا كشفت الدراسات الثقافية في المنجزات الأدبية، وما مساهمة الترجمات في ذلك؟.

الكلمات المفتاحية: المثاقفة/ الهوية/ التّرجمة/ الكولونيالية/ التّمثل/ السّرديات.

* - باحثة أكاديمية طور دكتوراه، جامعة البليدة (02) - لونيسي علي-، مخبر الدّراسات الأدبية والنقدية ، البريد الالكتروني: [fatimaezahrazerrougui@gmail.com].

ملخص باللغة الإنجليزية:

Abstract: We present a proposition of the acculturation and the question of identity in light of translations and inter-studies. Based on the representations of the narrative articulations produced by the culture of societal structure, burdened by value systems and ethnic and racial affiliations. Where the question of identity is positioned as an endeavor to establish a cultural history in its own right, and this is what we record across the chronological axis from civilizational Collisions. Where authoritarian practice had its role in swallowing and obliterating cultures and was represented by the colonial body that exercised its biases on the dominant cultural paradigms. Given that each nation has its cultural heritage and the language is its portable, the translation was also a mediator who empties the soul from the morals of colonial culture and presents it in a contemptible form. Narratives here play their role as a counter-policy to restore self-esteem and their cultural genealogy symbolism, and what we live in today in light of diversity and cultural difference also calls into question: Is intellectuals innocent?, What did cultural studies reveal in the literary achievements, and how did the translations contribute to this?

Keywords: Acculturation/ identity/ translation/ colonialism/ representation/ narratives.

مقدمة:

يمثل الخطاب منظومة لغوية، ثقافية، فكرية وإجتماعية يحوي على بنيات منها ما تبدو بارزة معلنا عنها وأخرى مضمرة، والخطابات متعددة بحكم المعتقدات، الأيديولوجيات، الإنتماءات العرقية وكذلك اللغات؛ والتي تمثل محمولا للفكر فهي تعكس الجوانب الحياتية للمجتمعات وتاريخ الأمم، فتباين اللغات يحفز على معرفة الآخر ومنظوماته بغرض إكتشاف الثيمات الثقافية، المكانية والتاريخية. ويشكل الأدب مرآة تعكس العقليات وتكوينها فهذا الإختلاف دعى إلى نشأة الأدب المقارن ومن ثمة

تفرعات عنه كالدّراسات الترجمية / العبر ثقافية Translaion/Intercultural studies، وفي طرحنا هذا نأخذ مفهوم الترجمة في مصاف الدراسات الكولونيالية والمابعد كولونيالية لمعرفة ترسيمة معالم الترجمة وأفقها. في هذا الموضع نطرح الإشكال المركزي: أين تقف الذات في مقابل الآخر؟؛ في ظل التعدديات الثقافية والإثنية التي برزت مع سقوط الفكر اللوغوسي المركزي ومايطلق عليها بالهامش. وفي هذا المعترك الفكري ألا نشهد إسقاطا رهابيّا لفكرة النموذج الترندنستالي الأحادي الذي يحمل فكرة الحقيقة وبالتالي تتوالد الدوال والمدلولات في عوالم لا نهائية صاغتها مرحلة مابعد الحداثة، هذا ما يحدث عندما يغيب الأصل كنسق مركزي وانطلاقا من هذه الفكرة نتناول مفهوم الهويّة الذي يحمل الإنتماء الفكري والجغرافي والعقائدي. إن الدفاع عن الهوية كمسألة مفاهيمية تسعى لتأسيس نسقها الثقافي يكون في مقابل الآخر الذي يسعى بدوره لطمس هوية هذه الذات واستنزافها ومايطلق عليه بالآخر الكولونيالي في هذا النقاش،ففي ظل التهميش والدونية التي صبغها الآخر المضطهد على الذات المهمشة سعت هذه الأخيرة لصياغة مشروع ثقافي يعتبر مقاومة رمزية وهو الفعل المضاد الذي كان على شاكلة كتابة مضادة وهو مايسمى" بالسّرديات الصغرى" التي تقابلها "السّرديات الكبرى" التي تدعي إمتلاك خطاب الحقيقة، إن مسعى العالم في هذه المرحلة وما سبقتها قائم على التنديد بفكرة المثاقفة كفعل حضاري، يرسي جسور التلاقح بين ثقافات العالم، وتكون الترجمة هنا آلية لنقل فضاءات وعوالم لأفكار ثقافات أخرى، وماتناولناه في بحثنا هو الترجمة في مرحلة الكولونيالية ومابعدها. وتداخلا مع ذلك المثاقفة كمشروع حضاري قائم على الترجمة؛ وبذلك هل الترجمة تمارس الأمانة حيال النصوص المراد ترجمتها؟، وماهو مصير النّص الأصلي، وهل هناك هوية نقية؟، وللتفصيل في أهم المطارحات الفكرية والنقدية والثقافية نبتدئ بمسألة الهوية.

***سؤال الهوية:**

تشكل العديد من الموضوعات الحساسة خطوطا عريضة لأهم المحاور الساخنة التي لا تهدأ شرارتها وخاصة في التموجات الإرتدادية التي يشهدها العصر الراهن، وهي ليست أليكشيهات بل بؤر تحدث انقلابات في موازين القوى، ومن بين أهم المطارحات التي يكاد كل مفكر قد انشغل بدراسة جينيتها وهي (الهوية)، التي كلما حدث تذبذب على الساحة النقدية أو الفكرية، أو الحياة الفلسفية الواقعية، إلا وهبّ

موضوع الهوية بإرساء تسلحه على الحدود، فالهوية جدار حصانة للذات. وبعد هذا التمهيد يمكننا طرح مجموعة من علامات الإستفهام على الكثير من العبارات ومنها: هل الهوية ثابتة في لجّة هذا العصر؟، ما الذي يهددها؟.

كثيرة هي تعريفات الهوية ونأخذ من بينها ما يختزل المفهوم في جوانبه الجوهرية حيث تعرّف أنّها " مرّكب من المعايير الذي يسمح بتعريف موضوع أو شعور داخلي ما، وينطوي الشعور بالهوية على مجموعة من المشاعر المختلفة؛ كالشعور بالوحدة والتكامل والإنتماء والقيمة، والإستقلال والشعور بالثقة المبني على أساس من إرادة الوجود"[1]، فالهوية منظومة متكاملة من المعطيات المادية، النفسية، المعنوية والإجتماعية التي تجعل الشخص يتميز عمّن سواه ويتغيّر بوحدته الذاتية، وهي تشكيل بنائي وتستصاغ هذه الحلقات في بوتقة التشكيل الهويّاتي ونأخذ الإنتماء كأحد الأبنية؛ فهو إجابة عن السؤال المطروح في صيغة: من نحن؟؛ وبهذا الهوية تجسيد انتمائي، حيث يشكل هذا الأخير عنصرا من عناصرها ويقوم بتفعيل وتأكيد حضوري للعلاقات والمعطيات الأخرى والتي تمثل مجموعة متكاملة من الأفكار،القيم، الأعراف والتقاليد التي تشكل الرّاسب الذي يحيا بها الفرد والمجتمع، وتشكل بطاقة تعريفية له. فالإنتماء عصب الكينونة وجذرا للهوية، ويرى في معرض هذا الحديث مجدي أبو زيد أن الإنتماء لوحة كاشفة عن الكثير من المكنونات السيكولوجية المتحكمة في الشريحة الإجتماعية حيث يعد "محورا مفصليا يكشف الكثير عن الآلية النفسية التّي تتحكم في علائقية المجتمع بأفراده"[2]، نلحظ أنّ الهوية لكي تتحدد تظهر في فضاء إجتماعي لا فردي معزول؛ كما أن تشكّل النزاعات الثقافية والتصادمات البراغماتية نقطة انطلاق شرارة الاشتعال حيث "تصبح الجماعات المتنازعة -ولأسباب مبررة- واعية بواقعها السياسي العرقي "الإثني" ...حيثما تكون اللغة والدين والوعي التاريخي وكذا الهوية الإثنية- سواء كل عنصر على حدة أم كلها مجتمعة- هي بؤرة النزاع"[3]، وتبرز الحياة السوداوية

[1] - أليكس ميكشيللي: الهوية، تر: علي وطفة، دار الوسيم للخدمات الطباعية، ط1: 1993م، ص101

[2] - إديث سيزو: ما لا تقوله الكلمات،(بعض الطرق لحد من سوء تفاهم الثقافات)، ترجمة: خليل أحمد خليل، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2003، ص 39.

[3] - دييتر سنغاس: الصدام داخل الحضارات (التفاهم بشأن الصراعات الثقافية)، تر: شوقي جلال، دار عين، لقاهرة-مصر، ط1: 1429ه/2008م، ص162.

والدموية نتيجة هذه التعصبات الإثنية والاندفاع للانتقام والثأر وهذا يدخل في دائرة التعددية والتسييس.

وتطرقا إلى الهويات الأزلية والهويات الحديثة هل هذا الوصف يليق بنعته على الهويات كالأشياء الناستالوجية والمودارن؟؛ "فالناس يكتشفون هويات جديدة، ولكنهم في أحوال كثيرة يكتشفون هويات قديمة ويسيرون تحت أعلام جديدة، ولكنهم في أحوال كثيرة يسيرون تحت أعلام قديمة تؤدي إلى حروب مع أعداء جدد ولكن في أحوال كثيرة مع أعداء قدامى"[1]. إنها الحقيقة التي هيئ أن الذاكرة التاريخية للوجود قد ابتلعتها، " فالثقافة والهويات الثقافية والتي هي على المستوى العام هويات حضارية، هي التي تشكل أنماط التّماسك والتّفسخ والصراع في عالم مابعد الحرب الباردة"[2]، وإنّ ما اعتلى الجدولة التاريخية الإغتراب والتّغريب؛ "لأول مرة في التاريخ نجد الثقافة الكونية متعددة الأقطاب ومتعددة الحضارات، التحديث مختلف بدرجة بينة عن التغريب، ولا ينتج حضارة كونية بأي معنى ولا يؤدي إلى تغريب المجتمعات غير الغربية"[3]، وتكون الدولة المركزية ذات قوة كبيرة مهيمنة وتأخذ الدور القيادي.

إنّ ما يشهده العالم من مفاهيم مركزية في الحداثة المنفصلة عن القيمة مايسمّى ب"الإستهلاكية العالمية Global consumerism، فالإستهلاكية تمتاز عن الإمبريالية في أن مجالها النفس البشرية...لا تفرق بين أبيض وأسود أو أصفر، فكلهم مجرد مادة نزعت عنها القداسة تصلح للطاحونة التي تدور والتي لا تبقى ولا تذر، فكلهم مادة خام محايدة صالحة التمدد الدائم والإنتشار الثابت"[4]، وهذا جوهر التباين بين الإمبريالية والإستهلاكية؛ حيث أنّ الأولى ذات طابع عسكري بينما الثانية استعمار نفسي، حيث يتحوّل الإنسان في حد ذاته لسوق، فالإستهلاكية فلسفة واستراتيجية وفضاء امتصاصي يقر باللامكان واللازمان وبذلك تسقط الهيولى القيمية، فإنّ الإمبريالية لا تتخندق في بلاط الإقتصاد والسياسة فقط بل هي ممارسة ثقافية

---

[1] - صومايل هنتنجتون: صدام الحضارات (إعادة صنع النظام العالمي)، تر: طلعت الشايب، تقديم: صلاح قنصوه، ط: 1999، ص36

[2] - المرجع نفسه، ص37.

[3] - المرجع نفسه، ص38.

[4] - عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة-مصر، ط1: 1427هـ/2006م،ص ص43-44

أيضا: "الإمبريالية الثقافية هي جماع العمليات التي تستخدم لإدخال مجتمع ما إلى النظام العالمي الحديث وكيف تتم استمالة الطبقة المهيمنة فيه والضغط عليها واجبارها ورشوتها وأحيانا كي تشكل المؤسسات الإجتماعية في اتساق مع قيم المركز المهيمن في النظام وبناه، أو الترويج لها"[1]، كما تطرقنا إنّ القيمة هنا تنزاح ليحل محلها تحقيق البرغماتية. أصبح من الضروري تعريف العولمة على أنها: "جنون الرّقابة الذي يهدف وضع اليد على ماتبقى من الكائن خارج حدود السيطرة، لإعادة تأهيله ودمجه في نظام الرّقابة.إنها ملحمة الترويض الكبرى. فعالم الغد لا يتسع للإنسان الأصيلIndigène"[2]، فالعالم سيغرق في مسخ جديد ويبشر بنوع بشري جديد وان كان مفرغا من الهيولى الإنسانية والبشرية، حيث يتحول الإنسان إلى أرقام تجارية لا غير، ويصبح جزئيات رقمية خضم المصفوفة الرقمية.

إنّنا نشعر هنا بفوبيا حقيقية محجوزة في أعماقنا حول هوياتنا في ظل هذا السرطان الذي أصاب خرائط العالم الكوني،" فالهويات تتكوّن عندما يحاول الناس إيصال صورتهم إلى الآخرين وهم قد ينجحون في ذلك وقد يخفقون، وإذا أخفقوا سوف يدركون صعوبة الإحتفاظ بالهوية التي يريدونها"[3]، وبذلك إنّ الهوية زئبقية ذت طابع جيلاتيني " ليست تماهيا خالصا، ولا تطابقا كاملا، بل تتضمن أيضا التفاوت والتأجيل والتباين، إنه معطى يخترقه الإختلاف والتباين"، وما يستوجب الحديث عنه هو علاقة الهوية بالفضاء الكتابي كتعبير وترجمة وجودية وهذا ما تحدث عنه بول ريكور في افتراضه بأنّ "حل مسألة الهوية، من حيث إنّها تقوم أساسا بضرب معيّن من الزمانية هو"الإستمرار في الزمن" La permanence dans le temps"، يمكن في استعمال القصص Le récit، والسرد La narration لتشكيل" هوية سردية" Identité Narrative، وذلك انطلاقا من التسليم بأنّ السرد يساعدنا على بيان أصيل لوجه تقوّم "الهوّ" بالزمان، كان رفضه صريحا للنزعة التأسيسية لفلسفات الكوجيتو، ومن ثمة تأويله

---

[1] - هربت شيلر: الإتصال والهيمنة الثقافية، تر: وجيه سمعان عبد المسيح، مراجعة: مختار محمد التهامي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (دط- 2007)، ص 25

[2] - إدريس هاني: *ماوراء المفاهيم (من شواغل الفكر العربي المعاصر)*. بيروت-لبنان: الإنتشار العربي، ط1: 2009، ص120

[3] - هارلبس وهولبورن: سوشيولوجيا الثقافة والهوية، تر: حاتم حميد محسن، دار كيوان، سوريا-دمشق، ط1: 2010، ص 105.

لمسألة الهوية، ليس فقط لأنها تعدو أن تكون هوية سردية وليس هوية قومية فوق الزمان، بل بخاصة أن تأسيس الهوية على العقيدة في عصر انحسار كل أنواع التأسيس الميتافيزيقي، هو موقف ليس له قوام سوى البعد الروحي للنداء، وليس البعد الفلسفي للسؤال"[1]، إن معالم الهوية يمكن أن تتضح وتنكشف عبر المنجز الإبداعي في رحلة الصّنع والنّضوج الملازم الذي تبرره تلك الأنساق الثقافية التي تتغذت على ابتلاعها أنساق أخرى لتمنعها من الحضور، كما ثمة عدة أنماط من الهويات يمكن رصدها فيما أورده الناقد جونثان كيلر:" إنّ الأعمال الأدبية تقدم سلسلة من النماذج الضمنية لكيفية تشكل الهوية. هناك سرديات يتم تحديد الهوية فيها جوهرانيّا بالولادة: ابن الملك الذّي ربّي من قبل الرّعاة سيبقى ملكا ويصبح ملكا ملكا عندما تكتشف هويته، وفي سرديات أخرى فإنّ الشخصيات تتحوّل وفقا للّتغييرات المصيرية، وبذلك فالهوية مؤسسة قائمة على خاصيات الشخصية التي تظهر من خلال محن الحياة"[2]، وبذلك إنّ معرض هذا الطرح النقاشي يتموضع محمول الهوية في نواة البحث الفينومينولوجي كمساءلة وينزاح عن النقاش الأنثروبولوجي لهوية الإنسان.

***الأنا والآخر وبراديغم الإعتراف:**

" الإعتراف بأنّنا ذوي هويات مهجنة يفتح إمكاننا للتحرر من إرهاب الأصول وأثقال الذاكرة، بقدر ما يخفف من الإصطفاء العقائدي والفرز العنصري والتطهير العرقي، وسواها من المنازع التي يمارسها أصحاب الهويات الصافية، تحت وحدانية الإسم أو أحادية المعتقد والنموذج"[3] لا يجد علي حرب أن العيش في ظل المسعى الكاثرسيسي أو التطهيري للهويات والبحث عن بلازما النقاء هو الأجدر في الحياة وإنما يجدر التعامل بمبدء الأفق الحواري والتبادلي بين الذوات والهويات، وأن نلتفت إلى ما ينتج ويخلق وهي هويات هجينة ومولّدة، وهذا ما يدلي برأي علي حرب أن الحقائق والهويات ليست مطلقة بل فضاءات لإمكانات متاحة ومتجددة.

---

[1] - فتحي المسكيني: الهوية والزمان (تأويلات فينومينولوجية لمسألة النحن)،دار الطليعة، بيروت-لبنان،ط1: 2001م، ص ص 10-11.

[2]- Jonathen Culler, Literary Theory :A Verry short Introduction , Oxford University Press , Oxford New York , 2000 ,P110.

[3] - علي حرب: حديث النهايات (فتوحات العولمة ومآزق الهوية)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، ط2: 2004م، ص187

وفي ظل الميديا والوسائط الإجتماعية وفي ظل المحمول الهوياتي برزت مشكلات ترتبط بالفعل المضاد الذي فحواه أن هناك من يريد أن يصبغ على مفهوم النقاء صفة التضخيم وهو مسعى برز من التعصبية والإنتماء العرقي من جماعات وأقليات تنفخ الروح في إرثها الأصولي وفي المقابل هناك من يمجّد الولاء للآخر وبذلك فالعولمة " تفجّر الحراك الإجتماعي بطريقة فوضويّة، وكل ذلك يسبب انهيارت متعاقبة في الأنساق الثقافية الأصلية"[1] وماتطرق له يورغن هابرماس في نقده للعقل الأداتي وإحلال العقد التواصلي فكرة الأمل لدى الشعوب التي شعرت في ظل عالم التقنية بأنّ أرض الخلاص لم تعد تنتظر مجيئهم وبالتالي يرى أنّه "في مواجهة هذه الظواهر الملتبسة الناتجة عن دمار الهويات الجماعية والهويات الشخصية اللتين تشكلتا في متن الحضارات الكبرى، لن يجد التفكير الفلسفي الواسع النفوذ والمتواصل مع العلوم سبيلا له إلا عبر تحريك وحدة العقل الهشة .أي وحدة المتغاير والمتماثل التي يدفع إليها النقاش العقلاني"[2]، فهذه الجماعات تمارس وثنية عائمة في ألهنة إنتماءاتها وبذلك تتسم بنوع من التّمرد الفوضوي وتعتبره صرخة ومقاومة فعلية رمزية.

وانتقالا إلى براديغم الإعتراف حيث قام أكسل هونيث في كتابة الصراع من اجل الاعتراف "بإعادة بناء التجربة الإجتماعية انطلاقا من أشكال الإعتراف التّذواتي التي يعتبرها مؤسسة للهوية حتى تحقق الذات وجودها داخل نسيج العلاقات الإجتماعية او الإنسانية"[3].

يرى هونيث أن الأفراد يستطيعون تحقيق ذواتهم وفق ثلاثة أشكال أو نماذج معيارية متميزة للإعتراف[4]:

[1] - عبد الله إبراهيم: المركزية الإسلامية -المطابقة والإختلاف-(صورة الآخر في المخيال الإسلامي خلال القرون الوسطى)، المركز الثقافي العربي، لبنان- بيروت، ط1: 2001م، ص 29

[2] - عبد الله إبراهيم: المركزية الغربية (إشكالية التّكون والتمركز حول الذات)-منظور نقدي- المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ط1: 1997م، ص351

[3] - كمال بومنير: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت (من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث)، ص107

[4] - مجموعة من المؤلفين: الفلسفة الألمانية والفتوحات النقدية (قراءات في استراتيجيات النقد والتجاوز)، تح: سمير بلكفيف، جداول للنشر بيروت- لبنان، ط1: 2014م، ص 234.

1- **الحب**: إنّ الحب-حسب هونيث- هو الصورة الأولية للإعتراف، إذ إنه يربط الفرد بجمعة متحددة وخاصة الأسرة التي تمكنه من تحقيق مقصد أساسي يتمثل في الثقة في النفس.

2- أمّا **الحق** فهو ذو طابع قانوني وسياسي، بحيث يتم الإعتراف بالإنسان كذات حاملة لحقوق ما، ولهذا الإعتراف أهمية كبيرة لإكتساب مايسمى إحترام الذات.

3- **التضامن**: فهو يحيلنا إلى الصورة الأكثر اكتمالا من العلاقة العملية بين الذوات وهذا لتحقيق مقصد أساسي يتمثل في إقامة علاقة دائمة بين أفراد المجتمع، بحيث يتمكن كل الفرد أن يتأكد أنّه يتمتع بمجموعة من المؤهلات والقدرات التي تسمح له من الإنسجام الإيجابي، فيحقق مايسمى بتقدير الذات.

وبذلك إنتقالا من العقد التواصلي إلى براديغم وإيتقا الإعتراف لتحقيق توازن وتكافؤ الذات والعيش في فضاء لا يشوبه الإختزال والإقصاء.

لما يتحدث إدغار موران عن الهوية الكونية يبرر أن "إضفاء سمة الكونية يعني وحدة مصير البشرية بأجمعها وهذا الوعي لا يحتاج إلى أخطار خارجية فحسب بل أيضا إلى هوية مشتركة"[1]، ويرى في الوقت نفسه " أن كل تجدر جديد إثني أو قومي مبرر شريطة أن يصاحبه تجدر عميق جدا في الهوية الإنسانية الأرضية، إن النهل من الماضي الثقافي ضرورة عميقة لكل فرد يتصل بالهوية. لكن هذه الهوية تتواءم مع الهوية البشرية البحتة المتأصلة على نحو أعمق في الماضي والتي ينبغي أن ننهل منها أيضا"[2] فتكون الهوية الأم التي أنتجت نسلها.

***الفعل الترجمي ممارسة سلطوية وطمس النص المترجم:**

نتطرق في طرحنا هذا إلى موقع الفعل الترجمي المرهون بالسياسة الثقافية، حيث تحمل الترجمة أبعادا مبطنة تتجاوز المبدأ الجلي؛ وهو معرفة آداب وثقافات الآخر المخالف لإقامة الجسر الحضاري وتحقيق المثاقفة إلى استعمال الترجمة كأداة للهيمنة والفرض السلطوي، وذلك أن تكون الترجمة قناة لتمرير الإستعمار، وإذا أوردنا مصطلح الإستعمار يعني هناك قطبين في المعادلة يكون فيها الطرف الأول المسيطر ذو قوة وفي المقابل المسيطر عليه، فالفعل الترجمي ليس بريئا وإنما يحمل الدهاء ويطمس

[1] - أدغار موران. (2009). *النهج إنسانية البشرية الهوية البشرية*، تر:هناء صبحي، هيئة أبوظبي للثقافة والتراث(كلمة)،ط1: 2009، ص284

[2] - المرجع نفسه، ص284-285

هوية الآخر المتمثل في المهيمن عليه، ويتبلور هذا في الشاكلة الآتية: "تترجم ثقافة المسيطر عليها من الثقافة المهيمنة أكثر بكثير مما تترجم هذه الأخيرة من الأولى، حين تترجم الثقافة المهيمنة أعمالا أنتجتها ثقافة المسيطر عليها، يتم تصور هذه الأعمال وتقديمها على أنها صعبة، غامضة، مستغلقة، وباطنية، لايمكن أن يفسرها سوى فريق صغير من المثقفين في حين تترجم الثقافة المسيطر عليها أعمال الثقافة المهيمنة لتقدمها للجمهور العام"[1]، فالترجمة هنا تمارس الفرض الإستبدادي على الحركة الفكرية للطبقة المسيطر عليها ومنه إنها تهمشه وتعمد إلى فكرة التعتيم الثقافي؛ حيث تنحر الآخر في عقره، وتشوهه وتبرزه على أن صورته غامضة مشوشة لا يمكن أن تتضح حتى بعض المعالم إلا من خلال عينة مثقفة قليلة كما أنّه "لا تترجم الثقافة المهيمنة من أعمال الكتاب في الثقافة المسيطر عليها سوى تلك التي تلائم تصورات الثقافة الأولى، كما ينزع كتاب الثقافة المسيطر عليها ممن يحلمون بأن يقرأهم جمهور واسع إلى الكتابة من أجل الترجمة إلى اللغة المهيمنة، وهذا يتطلب قدرا من الإنصياع للصّور النّمطية والإمتثال لها"[2]، وهذا ما قدمه ريشارد جاكومون في عرضه لمشكلات الترجمة عبر تباينات القوة من خلال دراسته للترجمات الفرنسية للأدب المصري حيث أنها لم تكن وفية في تقديم الصورة الحقيقية عن هذه الأمة.

وإذا عرضنا أن الآخر الغربي في المقابل الأنا العربي فيما قلناه سالفا في قضية أن الغرب لم يكن وفيا في نقل الصورة الحقيقية للآداب الشرقية، فهذا يستدعي مناقشة قضية متبلورة في ثنائية ضدية (الأمانة / الخيانة)، وهذا ما أورده بول ريكور في مناقشته لموضوع الترجمة وتحديدا في حديثه عن اللامترجم النهائي، ويطرح تلك الثنائية على أنها " قضية عملية لأنه لايوجد معيار مطلق؛ هذا المعيار المطلق قد يكون نفس المعنى مكتوب في مكان ما، فوق أو بين النص الأصلي ونص الوصول، هذا النص الثالث قد يكون حاملا للمعنى الشبيه الذي يفترض أن ينتقل من النص الأول إلى الثاني ومنه قد يكون التناقض المختبىء تحت التعارض العملي القائم بين الأمانة والخيانة"[3]؛ يخلص هذا الطرح إلى البحث عن المعنى وتقفي لحظات عبوره من النقطة

[1] - دوغلاس روبنسون: الترجمة والإمبراطورية (نظريات الترجمة مابعد الكولونيالية)، تر: ثائر علي ديب، دار الفرقد، سوريا-دمشق، ط2009:2، ص62

[2] -- دوغلاس روبنسون: الترجمة والإمبراطورية (نظريات الترجمة مابعد الكولونيالية)، ص62

[3] - بول ريكور: عن الترجمة، تر: حسين خمري، منشورات الإختلاف، ط1429،1هـ/2008، ص63

(أ) التي تشكل لحظة ميلاده في اللغة الأم وهو النص الأصلي، إلى انتقاله للنقطة (ب) وهو المعنى في محتضن المترجم إلى النقطة (ج) التي تمثل النص الحكم الكاشف لمطابقة التمفصلات مع النص الأصلي أي النقل بأمانة أو يكشف النقيض من ذلك وهو خيانة النص الأول، وهذا عمل جريء يحلل معادلة هل الترجمة مؤسسة تضحي من أجل هوية المعنى أم تعمد إلى هذيانه؟.

ربما يكون معتقد الذين لا يحبذون الترجمة ويعتبرونها فعلا غير ساميا، ويقفون معترضين لهذه العملية بتبرير أنهم لايحبون ارتحال لغتهم إلى لغات أخرى ولا أن تتم الترجمة للغتهم، فهذا التعصب ربما خوفا من إجهاض عمدي للمعنى وهو في حمل الفعل الترجمي، ربما حقا أنه " لامفر إذن من أن تخاض حروب كي تحقق هذه الخيانة، يقول يأس إيبتيوكل "étéocle" : "لا تقتلعوا من الأرض فريسة العدو، مدينة تلهج بالكلام الحق ليونان"، إلا أن المترجم متهم باقتراف عصيان أعظم إنه عصيان الإله، فهو يزعم إعادة بناء برج بابل والإستفادة من العقاب السماوي الذي يحدث للتفرقة بين البشر بما يولده من خلط وتشويش بين اللغات"[1]، ومن هنا يتبلور مهام الفعل الترجمي بأن هذا الاختلاف مرتبط بالبعد التفسيري الميثولوجي وهي أبراج بابل حيث يعتبر هذا الإختلاف الدافع للترجمة ، فالمترجم هنا يعصي الرب ويبحث في هذا الإختلاف وكأنه يعيد المجد للأبراج البابلية برؤية عكسية، وقلب المقولة التي تفسر التعدد اللغوي على أنه نقمة، وما يمكن إضافته أن ما شوهد هو زعزعة ثقافية على اعتبار الترجمة هي:"الأداء الفعلي للتجسيد التواصلي الثقافي ونعرض قول هومي بابا الذي أعاد قراءة فالتر بنيامين و استقراء دور الترجمة في مايسمى بالتفاوض الثقافي:"وعلامة الترجمة دائما ما تعلن أو مختلف الأوقات والأماكن التي تفصل مابين السلطة الثقافية وممارساتها الأدائية، والزمن في الترجمة ينم في الحركة المذكورة للمعنى، وهو مبدأ وممارسة التواصل الذي يقول بول د يمان عنه إنه: يجعل الأصل يتحرك حتى ينزع منه القداسة ويمنحه حركة التفتيت وتجوال التشرد، ولونا من المنفى الدائم"[2]، فالترجمة تمارس الإستنزاف ونسف الهالة الكرستالية عن المقدس المتعالي

[1] - موريس بلانشو: أسئلة الكتابة، تر: نعيمة بنعبد العالي، عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال، المغرب-الدار البيضاء، ط1: 2004، ص84.

[2] - سوزان باسنيت، أندريه ليفيفير: بناء الثقافات مقالات في الترجمة الأدبية، تر: محمد عناني، العدد 2350،المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2015، ص 255

باعتباره النص الأصل. ونورد من أهم أنواع الترجمة؛ الترجمة الثقافية: ويعرفها نيدا وتيبر في سياق ترجمة الكتاب المقدس بأنها :" ترجمة يتم فيها تغيير مضمون الرسالة حتى يتسق مع الثقافة المستقبلة بطريقة ما..بمعنى آخر هي ترجمة تضاف لها إضافات لا يمكن إستقراؤها مباشرة من صياغة النص الأصلي، أو حتى تضاف لها عناصر يتم إدراجها في الترجمة لتقديم معلومات خلفية ضرورية"[1]، ويعتبرها كل من نيدا وتيبر أنها ترجمة لا تتسم بالأمانة.

الدراسة الخاصة بالمرحلة المابعد الإستعمارية من منظور كاربونيل أنها بديل آخر لدراسة الترجمة الثقافية، ويرى أيضا أن الترجمة في هذه المرحلة تتجاوز النظريات التي تقف عند حدود الوصف وبذلك فهي تذهب إلى "ما هو أبعد من وصف آليات التي تنشأ عند نقل نص من ثقافة إلى أخرى" Manipulacion التحوير، ويرى أن تحليل الترجمة في هذه المرحلة المابعد الإستعمارية يكون وفق ثلاثة حقول:

1- التحليل التاريخي للترجمة وسيلة للإستعمار.

2- تحليل تلقي الأعمال في إطار السياقات التي توجد فيها إختلافات السلطة.

3- تطوير ممارسات الترجمة التي تحدث تأثيرا على الرقابة التي تمارسها السلطات الإستعمارية[2] وبذلك الحقول التي وضعها كاربونيل تتقاطع فيها الكثير من الدراسات منها الأدبية، النقدية، الأنثروبولوجية، التاريخية....

إن الوعي هو الذي يحدد مسار التوجه، ما تطرقنا له سابقا مرتبط بالترجمة في بعدها السلطوي، حيث أنها تمارس عمليتها بطمس الثقافة التي تحتلها وتختزلها في طابع التعتيم وتبتلعها وتخنق نفسها ويكون بذلك فعل استحواذي، وتحصرها عدما ولكن ما سجلناه إلى جانب هذه الفكرة أن هناك تيار رد وهو ما يسمى "بالفعل المضاد"، ومن يرد الإعتبار هنا هو الطرف الذي كان مطموسا من طرف المؤسسة الترجمية والذي يطلق عليه "الهامش" و"التابع"، وتعود فترة ظهور هذا النوع من الدراسات " في أواخر الثمانينيات من القرن العشرين وفي تسعينياته، بدأ اهتمام عدد من الباحثين البارزين في هذا التيار بمسائل أوسع هي كيف يمكن كتابة تاريخ الهند أو مناطق أخرى غير غربية بأشكال تخالف وتنتقد رؤية العالم التي تتخذ من أوروبا مركزا

[1] - مارك شتلويرث، مويرا كووى: معجم دراسات الترجمة، تر: جمال الجزيرى، العدد 1152، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1: 2008، ص87

[2] - دوغلاس روبنسون: الترجمة والإمبراطورية، ص 813-814

أو محورا لها، وقد تأثر هؤلاء بما بعد البنيويين الفرنسيين، كما تأثرو بإدوارد سعيد، وأعادو تحديد حقل جديد للنظرية مابعد الكولونيالية ومن أبرز هؤلاء؛ بارتا تشاترجي وغاياتري سبيفاك، وهومي بابا، وجيان باراكاش، وديبيش تشاكرا بارتي، وربما كان من الممكن اختصار النقد الذي وجهه هؤلاء للمدرسة الأصلية في انتقادهم محاولتها كشف وعي التابع بمعزل عن التكوين الكولونيالي والقطاعات الأخرى من المجتمع"[1] من هذا التقديم الذي منحنا معرفة تاريخ دراسات التابع نستقطب فهما أن التابع هنا يقف وينهض بفعل مقاومة ويحاول هنا من مبدء كان من المعالم المعرفية له هو أن يعبر عن ذاته أن يخرج صورته الحقيقية لا الصورة المزيفة النمطية والذات الطابع السلبي الذي ألصقته به الثقافة الغربية القوية وبالتالي "عنيت دراسات التابع ب" إنقاذ ماضي الجماعات التابعة إجتماعيا في الهند من تفضل الأجيال اللاحقة وكان هدفها المعلن إنتاج تحليلات تاريخية ينظر فيها إلى الجماعات التابعة بوصفها ذوات التاريخ، وكما قال راناجيت جحا: " إننا نعارض بالفعل قدرا كبيرا من الممارسة الأكاديمية السائدة في التأريخ لفشلها في الإعتراف بالتابع كصانع لمصيره، هذا الإنتقاد يكمن في صميم مشروعنا"[2] ونطرح حيثية فاصلة وهي فضيحة الترجمة وهي تشكيل الهويات الثقافية حيث " تستخدم الترجمة قوة هائلة في بناء تصورات للثقافات الأجنبية، ويمكن أن يرسخ اختيار النص الأجنبي وتطوير إستراتيجيات الترجمة بشكل خاص تراثا محليا للآداب الأجنبية، تراثا يمكن أن يتوافق مع قيم جمالية ومحلية"[3] في هذا القول نرى لعبة الإستبعاد والإحلال ومنه تنشأ ثنائية المركز والهامش.

"...ذلك أن أوبم أو نداء الموت الذي تطلقه البومة – رعب هذه الكلمات ليسا توصيفين طبيعيين أو بدائيين لـ الآخرية الكولونيالية بل ضربان من نقش صمت كولونيالي ملتبس وبعيد عن اليقين يسخران من أداء اللغة الإجتماعي عن طريق ما

[1] - هومي بابا: موقع الثقافة، تر: ثائر ديب، مقدمة المترجم، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1: 2004، ص21

[2] - ديبيش شاكرابارتي: دراسات التابع والتأريخ مابعد الكولونيالي، تر: ثائر ديب، أسطور، العدد3، كانون الثاني 2016، ص 12.

[3] - لورانس فينتى: فضائح الترجمة، تر: عبد المقصود عبد الكريم، العدد 1621، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ص 115

يحملانه من اللامعنى"[1] هناك تلميحات يصفها فورستر بأنها غواية الهند للفاتحين" تنادي تعالوا...ولكن تعالوا إلى ماذا ؟، ذلك ما لم تحدده أبدا، إنها ليست وعدا، بل محض غواية"[2] كيف يترجم هذا الصوت هنا؟، الهند تنادي والصمت حاضر وفي المقابل اللغوي إنّنا ننتظر الصوت الكولونيالي، ربما يمكن أن نحلل ذلك أنه الصمت الأسطوري للكولونيالية، إذن هناك إيحاءات مرعبة في الفضاء السردي ولعبة اللغة السردية.

ومن هذا النداء إن صح القول البريء الملغم؛ البريء في نداء يبدو مستقبلا داعيا وملغما يفتح في ملابساته للتأويل، ممارسة الغواية والإغراء ولكن علامات الإستفهام التي توضع هنا تأتي وراء سؤال الرغبة الذي يتبعه صدى متواتر لطرح آخر بنظر لاكان وهو:"إغتراب الذات في الآخر: إنه يقول ذلك لي، ولكن ما الذي يريده؟"[3]، تتجاوز هذه المسألة الدائرة اللغوية إلى مصاف دائرة التمثيل الثقافي وبالتحديد "مسألة تمثيل الثقافة للإختلاف- مسألة سلوكات وكلمات وطقوس وعادات- ذلك الإختلاف المنقوش بلا ذات متعالية تعرف... وعبر تلك النواة من اللامعنى المتمثلة في الأوبم"[4]، وهنا يطرح سؤال تكون الإجابات فيه تتوالد وتتناسل ومحوره" ما الذي يحصل للهوية الثقافية، أي لتلك القدرة على وضع الكلمة المناسبة في المكان المناسب وفي اللحظة المناسبة، حين تعبر اللامعنى الكولونيالي؟"[5].

ونتأمل جيدا هذه العبارة:" يا كابو يا كابو قضي الأمر...قضي الأمر: هذه الكلمات تعبر عن مكان التنوع الثقافي الوافر والممتلىء، بل تقف عند نقطة تلاشي الثقافة فهي تنم عن الإغتراب بين الأسطورة القائلة بقدرة الثقافة على التغيير والتحويل بوصفها لغة كونية والتعميم الإجتماعي، وبين ما تؤديه هذه الثقافة من وظيفة في المناطق المدارية بوصفها ترجمة متكررة لمستويات متباينة تماما من العيش والمعنى، فالإفصاح عن الهراء بمثابة تبين لمكان متناقض وقلق بين الإنساني والغير

[1] - هومي.ك. بابا: موقع الثقافة، ص 239

[2] - المرجع نفسه، ص 239

[3] - هومي.ك. بابا: موقع الثقافة، ص 239.

[4] - هومي.ك. بابا: موقع الثقافة، ص 239.

[5] - المرجع نفسه، ص 239

الإنساني"[1]، تبدو هذه الدوال مفرغة من مدلولات وبذلك يدعو هذا الأمر لمساءلتها على طاولة أنطولوجية المعنى ونشأة هذه الدوال من الذات في محل توارد الآخر.

إن طرح قضية التابع الذي ألصقت به مجموعة من الصفات والتصورات المقحمة عليه، يشكل بطبيعة الحال البنية المخفية ودراسته هي سعي للحفر في تلك الطبقات التي تحجبه وتكشف المسكوت عنه لتكون انتعاشة الهوامش، ومن رواد هذه الدراسة "سبيفاك"، التي قدمت مقالا شهيرا لها في " مؤتمر الماركسية وتأثير الثقافة" في عام 1983، بعنوان: "هل يمكن للتابع أن يتكلم؟"، كان فحو هذا المقال طرح " إمكانية فك شفرات كلام التابع من خلال فكرة التمثيل الإستعماري له، فنجدها تخص بتحليلها موضوع " التابعة" الهندية في المجتمعات الهندوسية التي تؤمن بطقس الساتي sati أو ما نسميه " محرقة النساء الهنديات الأرامل"، وهو طقس ديني عند بعض الهندوسيين تقوم فيه المتوفى زوجها طوعا أو كرها بحرق نفسها مع جثة زوجها"[2]، ما اتسمت به دراسة سبيفاك أنها حفرت في هذه الممارسة الدينية الطقوسية وخلصت إلى أن المرأة هنا تقع تابعة لنظام العادات الأبوية كما أنه في المقابل الذي يشرع وقف هذا الطقس هم البريطان وبالتالي هنا أيضا تقع تابعة إلى الكولونيال البريطاني، ومنه دعت إلى إستراتيجة في الدراسة وهي: "الإستخدام الإستراتيجي لجوهرية إيجابية"، وذلك أن يقف المثقف موقف التابع ويتحدث نيابة عنه "[3].

تبين تيجاسويني نيرانجانا في كتابها (موقع الترجمة) أنّ:" الهند الكولونيالية كانت تدار بآليات ثقافة مهيمنة: فالهنود الذين تم تذويتهم بوصفهم رعايا شركة الهند الشرقية وبريطانيا العظمى لاحقا راحوا ينظرون إلى أنفسهم بعيون المستعمر: بوصفهم أطفالا، مخنثين، لا عقلانيين، غامضين، وباستدعائهم على أنهم أطفال فإنهم يغدون أطفالا، ذلك أن تذويت المستعمر يعلمهم أن يخجلوا من ذاتيتهم "الأصلية" التي يحددها لهم المستعمر وأن يتطلعوا إلى ذاتيته هو حيث يعرف بأنه راشد، قوي، عقلاني"[4] إذن تبقى الهيمنة الكولونيالية متجذرة في الشعوب المذوتة حتى بعد سقوط

[1] - المرجع نفسه، ص 239

[2] - بسمة جديلي: دراسات مابعد الكولونيالية من منظور أبرز أقطابها، مجلة إشكالات، دورية نصف سنوية محكمة تصدر عن معهد الآداب واللغات بالمركز الجامعي لتامنغست-الجزائر، ص 250

[3] -المرجع نفسه، ص251

[4] - دوغلاس روبنسون: الترجمة والإمبراطورية، ص 40.

الإمبراطورية، حيث تحتفظ الشعوب المستعمرة بذاتيتها وتظل مستدعاة، ونتمثل في هذا الموضع رؤية ماركس"أن الإستعمار البريطاني للهند نتيجة إيجابية تتمثل في إدخاله الهند في سياق التاريخ الغربي المتطور وفي هذه المقولة استمرار للخطاب الهيغلي وهنا مقولة حساسة وهي:" أنّ إفريقيا بلا تاريخ"[1]، في مقاربتنا للآخر هنا نلحظ أنه قام على تأسيس نموذج معرفي يعمد على مركزة الغرب وإختزال الآخر.

من بين المفاهيم الرئيسية مفهوم الهيمنة عند غرامشي: "وهو محاولة ناجعة لتفسير قدرة السلطة الدائمة على تشكيل المفهوم الذاتي والقيم والأنظمة السياسية وشخصيات الشعب ككل حتى بعد فترة طويلة من زوال المصدر الخارجي لتلك السلطة"[2]، أما مصطلحي التّذويت والإستدعاء صاغهما ألتوسر "فإنه لا يغدو أعضاء المجتمع الأفراد ذواتا قبل أن تناديهم أو تستدعيهم قوى المجتمع الحاكمة، ففي هذا السيناريو لا يولد الشخص ذاتا بالمعنى المزدوج الذي يشير إلى فرد يفكر ويشعر ويعمل في العالم"[3]، وهنا الذات في مزاوجة مفهومية حيث يستمد مفهومها التقني من الفلسفة والسياسة يعني ذات شعورية ومفكرة + مواطن صالح في المجتمع، "فالمجتمع هو الذي يحول الشخص إلى ذات"[4]، وإذا رجعنا للمحور المركزي وهو نهوض التابع يعني إنشاء خطاب مقاوم، أي خطاب مضاد counter-discourse، وهذا المصطلح صاغه (ريتشارد تيرديمان) " ليصف نظرية المقاومة الرمزية وتطبيقاتها، ويتناول بالبحث وسائل يتمخض عنها تغييرا أصيلا ضد مقدرة الخطابات الوطيدة على تجاهل أو امتصاص التقويض المأمول...توجيه الطعون من موضع الهامش...ومفهوم الخطاب من داخل ما بعد الكولونيالية مسألة تقويض النصوص المرجعية والإعادة الحتمية لكتابتها في عملية التقويض"[5]، وفعل الخطاب المضاد هو تطبيق عملي وإجرائي وبالتالي يكون من تنظيراته المسار التاريخي والأدبي والأنثروبولوجي، وهنا يكون دور الكتابة ضد

---

[1] - ميجان الرويلي، سعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3: 2002، ص159

[2] - المرجع نفسه، ص38

[3] -- دوغلاس روبنسون: الترجمة والإمبراطورية، ص39

[4] - دوغلاس روبنسون: الترجمة والإمبراطورية، ص39

[5] - بيل أشكروفت وآخرون، تر: أحمد الروبي، أيمن حلمي، تقديم: كرمة سامي، دراسات مابعد الكولونيالية (المفاهيم الرئيسية)، المركز القومي للترجمة ، القاهرة، ط1: 2010، ص120

الكتابة لوجه المقاومة يقول عبد الله الغذامي" الكتابة عمل تحريضي، يحرض الذات ضد الآخر، وهو في الوقت ذاته تحريض للآخر ضد الذات...- باعتبار- الكتابة كإبداع هي ادعاء كوني يفوق الذات الفاعلة ويتمدد من فوقها...يتحول الكاتب من فرد عادي إلى نموذج ثقافي يتسم بصفات وجودية وصور ذهنية وهيئات تخييلية تتجدد فيه وتتولد له مع تقلب حيوات النّص"[1]، كما يشكل الجسد أيضا نقطة فاصلة في هذه الدراسات، باعتبار أن هناك طرفين في هذه المعادلة قوة مسيطرة وفئة مستضعفة، فالجسد يشكل خريطة للقراءة الإثنية والأنثروبولوجية وكيف يكون رهين الاستعباد ومنه فالترجمة هنا لا تمنح هذا الجسد الإنعتاق بل تريد طمسه:"فالجلد هو الإنعكاس المرئي للأيديولوجيات المعرقة"[2]، فمصطلح التعريق كما عرفه مايلز: "سياق دياليكتيكي يجري خلاله ربط المعنى بالملامح البيولوجية خاصة الكائنات الإنسانية، ويترتب عنه إدخال الأفراد في طائفة عامة، تعيد إنتاج نفسها بيولوجيا"[3]، من هنا نسلط ضوء على مايسمى بالتأسيس للهويات الفردية أو اسقاطها، نورد باختصار مثالا يخص ما يسمى " الكتابة السوداء" ومؤسس المدرسة الجديدة في هذه الكتابة :" ريتشارد رايت"، حيث يطرح سؤالين فعالين متعلقين بدور الأدب الأسود في مقاله المعنون (بمشروع لائحة للكتابة السوداء سنة 1937)، " هل تكون كتابة الزنوج من أجل جماهير الزنوج؟؛ تصيغ حياتهم ووعيهم نحو أهداف جديدة، أم تواصل التسول ملحة على إنسانية الزنوج؟، وفي الإجابة يقدم رايت نظرية للأدب الأسود معتمدة على تحليل ماركسي للمجتمع وملتزمة بضرورة التغيير الإجتماعي الجذري"[4]، يدعو رايت إلى صرخة كتابية، أدبية وثقافية، إثنوغرافية ،إجتماعية وتوعوية كما أنه يحثّ " الكتاب السود على تجاوز المصالح الفئوية والكتابة من منظور يربط تجارب الأفارقة الأمريكيين بالبروليتارية الأممية، وبآمال ونضالات الشعوب المهمشة في كل مكان وجاءت روايته

[1] - عبد الله الغذامي: الكتابة ضد الكتابة، دار الآداب- بيروت، ط1:1991، ص07

[2] - توماس هيلين، جميلة أحمد: الأجساد الثقافية (الإثنوغرافيا والنظرية)، تر: أسامة الغزولى، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1: 2010م، ص119

[3] - المرجع نفسه، ص119-120

[4] - سايمون لى برايس: تاريخ الأدب والنقد الإفريقي الأمريكي، تر: رضوى عاشور: ، موسوعة كمبردج في النقد الأدبي (في النقد العشرين المداخل التاريخية والفلسفية والنفسية)، المجلس الأعلى للثقافة-القاهرة- ط1: 2005م، ص 367

الأشهر (ابن البلد 1940)"[1]: فالكتابة السوداء تخط حضورها الأنطولوجي وتصوغ المفهوم وتشكل الصورة عن ذاتها لتقدمها كخطاب مقاوم ومضاد ضد الإمبريالية القهرية ولكن "ستظل العنصرية جرح العالم والإنسان، يمكنها أن تضمر في الأوقات الساكنة من التاريخ لكن أقل توتر في المجموعة يسمح لها بالظهور مجددا. وبلا ريب لا تكتفي التربية والأخلاق لإسكاتها، فينبغي بلوغ امتزاج عرقي كلي للبشرية"[2]، ففهي الهدوء والسكوت الذي يلهي العالم في حالة طوع تشتعل بعدها غريزة الإنسان المحبة للدموية والسيطرة والإذلال العرقي فتكون الهويات سريّة.

***السرديات الكبرى والسرديات الصغرى:**

تشكل اللغة فعلا وجوديا بإمتياز ولذلك فإنّ ما نهجته الشعوب في تدوين تاريخها بوعي وفانتازية تعكس مرصوفة عيشهم وتأملاتهم هو العالم السردي ولذلك فإنّ " في المجتمع والثقافة المعاصرين- المجتمع مابعد الصناعي وثقافة مابعد الحداثة- يصاغ السؤال المتعلق بشرعية المعرفة بتعبيرات مختلفة. لقد فقدت السرديات الكبرى مصداقيتها.بصرف النظر عن طريقة التوحيد التي تستخدمها، وبصف النظر عن كونها سرديات تأملية أو سرديات عن التحرر"[3]، هذا ما نسجله لقد بدأت هالات القداسة تسقط من أرحام المفاهيم والعوالم والآن من السرديات، إنّ " الحالة الفعلية للمجتمع تتضمن بالضرورة ألعاب لغة متنافسة، لأنه لا يمكن أن توجد لعبة لغة موحدة تجمع كل قواعد الشرعية في قاعدة واحدة، ويسمي ليوتار استحالة وجود سرديات شارحة في الحالة الفعلية للمجتمع بنزع الشرعية Delegitimation"[4]. هذا ما يطلق عليه ليوتار:" بتكذيب السرديات الكبرى، فالقوميات مفهوم يقوم على اختراع التاريخ والنظر إليه بوصفه قطعا متراتبة ومتعاقبة من دون النظر إلى فترات الصمت الكبرى والزحافات

---

[1] - المرجع نفسه، ص 367

[2] - مجموعة من الأكاديميين العرب،موسوعة الأبحاث الفلسفية للرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة، الموسوعة الفلسفية الغربية المعاصرة (صناعة العقل الغربي من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج)،ج2، إشراف وتحرير: علي عبود المحمداوي، تقديم علي حرب، منشورات الإختلاف، الرباط، ط1: 1434هـ/2013م، ص1427

[3] --جيمس ويليامز: ليوتار نحو فلسفة مابعد الحداثة، تر: إيمان عبد العزيز، المترجمون، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط1: 2003م، ص57

[4] -المرجع نفسه، ص58

التاريخية الهائلة التي تدفع كتلا بشرية من مكان إلى آخر"[1]، يعد هذا الحفر الأركيولوجي في الهيكلة الإنسانية مهما لتقديم قراءة ثقافية عن الجنسانية والعوالم التّصورية للمجتمعات وبذلك " لا مجتمع دون (سرديات كبرى) تعاد وتستعاد وتحرّف وتحاط بهالة طقوسية، ليس فقط مابين النصوص الفقهية والقانونية ولكن بين النصوص الأدبية أيضا"[2]، ويرى ليوتار أن هذه السرديات الكبرى لا تحوي أي أفضلية عن السرديات الصغرى وقد شكك فيها حيث أعلن رفضه لها لأنها تفترض حمل الحقائق والمعرفة الكونية وادعائها. ولكنها لا تمارس مشروعيتها حقا. وبالتالي فإن الكتابات المابعد الكولونيالية تستند على تفكيك وتكذيب هذه السرديات الكبرى والكاتبة الناتجة هي سرديات صغرى أو بالأحرى هي سرديات مضادة. قامت على تقويض لسرديات الكبرى التي شكلتها المنظومات الغربية التي تمارس سطوتها الأيديولوجية وتكرس عبادة صنمية إدعاء الحقيقة.

***مشهدية الأنساق:**

يشكل الآخر أحد المباحث الكبرى في عينة الفلسفة والفكر، حيث تبلورت الكثير من المطارحات فيما يخص شأن الآخر؛ فلا نجد منظومة فكرية تؤطر وحدة منعزلة في موضوع يشكل قلقه أو وقوفه أمام مرآة الأخر، فإذا طرحنا إشكالية الهوية نجد الأخر حاضرا وإذا اصطدمنا بمتاهات كان فيها الآخر ماثلا أمامنا، ولكن هذا الآخر يتيح معرفة للذات، لتتخلص من خندقتها النرجسية "إن التفكير في هذا المشهد الإنساني الذي يعيد تكرار البشر في هدوء مبارك هو ليس إلا المحو كما في قسوته، فالإستمرارية في جعل الناس يعادون في كل مرة بذات الأنساق الفكرية، ذات التصورات، هو تكرار نص مغلق لفكر منغلق"[3]، حيث سعت إلى "الوقوف على حقيقة حراك المفهوم الثابت الذي طال خطاب الذات الأنثوية الكاتبة بدء ومرورا بالنقد المجتمع المرأة والسؤال عن كل ما خلق وأنتج اغتراب الذات الأنثوية الكاتبة وهامشيتها"[4]، وبذلك فإن شاكلة الكتابة بخطية تراتبية تجعل هذا النص كصورة

[1] - سمير الخليل: دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي (إضاءة توثيقية للمفاهيم الثقافية المتداولة). بيروت-لبنان: دار الكتب العلمية.(دت/دط)، ص192

[2] -المرجع نفسه، ص190

[3] - سالمة الموشي: الحريم الثقافي بين الثابت والمتحول،الرياض: دار المفردات، ط1: 2004م، ص107

[4] -المرجع نفسه، ص203

منسوخة تتواتر في الخطاب الأنثوي وفي هذا المنعرج يكون المسعى هو إعادة الوجود وليس البحث عن الذات الترندنستالية. في ظل ثنائية الأنا/الآخر، الثابت /المتحول، تعالج الكاتبة سالمة النص أو الخطاب الأنثوي كمتحول في مقابل الذات الثابتة كنسق مهمش.

***الهجنة:**

وما يجب التطرق إليه في عرض نقاشنا هذا (التهجين)؛ وهو مفهوم مركزي في الخطاب المابعد الكولونيالي، يقول بيرال كلارامونت في هذا السياق:" تتسم النصوص خلال فترة ما بعد الكولونيالية بأنها مهجنة، فهي تحتل منطقة وسطا بين ثقافتين، أي الثقافة التي كانت مسيطرة، والثقافة التي يراد إنعاشها لتنهض...وفي حالة الترجمة نرى أنّ التّهجين يمتد تأثيره على النصوص الأصلية، وعلى العلاقة بين النصين والثقافتين"[1]، إذ يمحو الإختلاف الثقافي...فالترجمات هجينة بصورة لا مفر منها، فالتهجين ينتهي إلى عملية إضفاء لطابع التّحيز ويصفها بأنها "كناية حضور" مما يعوق بناء معرف تمييزية"[2]، وهذا ما اختزل النواة الأصل حيث انعدم الترشيح للفصل بين ثقافتين .

خاتمة:

إن ما يفرضه القانون الكوني يستلزم وجود طرف وآخر نقيضا له، مختلفا عنه، ولذلك تبقى مسألة الذوات والغيرية دينامية لأنها من مسلمات السيرورة الأنطولوجية، والمسعى الفكري والسياسي والإقتصادي والإنساني يهدف إلى إقامة جسور للتلاقح الذي يعرّف بكل طرف ويحقق مسالمة إنسانية تكون فيها المثاقفة مبدأ سامي، وتكون اللغة هنا الوسيط الذي يحمل جميع التكوينات المعبرة عن الحياة وتنقل معرفة بالتنوعات والإختلافات الثقافية عبر النصوص الخطابية لأنّها تشكل المدارات الحاكمة في صناعة التّصورات والمفاهيم. لكن مأساة الثقافة ومآزق الهوية كثيرة؛ لأن المقولات والمفاهيم ليست دوما بريئة وما تناولناه هو الوجه الآخر للترجمة في بعدها الكولونيالي، متجاوزين لتعريفاتها المعروفة أنها نشاط يقوم بنقل نصوص من

---

[1] - أمباورو أورتادو ألبير: الترجمة ونظرياتها (مدخل إلى علم الترجمة)، تر: علي إبراهيم المنوفي، العدد 1163، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط2007، ص 814

[2] - ماريا تيموسكو: الترجمة في السياق مابعد الكولونيالي (الأدب الآيرلندي المبكر في الترجمة الأنجليزية)، تر: خليل كلفت، العدد: 1491، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1: 2010، ص574.

لغة إلى أخرى، فالترجمة أداة هيمنة على الممارسات الخطابية والأنساق فهي التي تحدد مجموعة من الثنائيات: (القوة/ الضعف)، (المستعمر/ المهيمن عليه)، (الحضور/ الغياب)، (المركز/ المهمش)...

إننا نطرح تساؤلا يبقى مفتوحا لمطارحات حالية وإستشرافية: هل تمثلات التجارب الإنسانية في بعدها السوسيوتاريخي أو الأنثروبولوجي عبر الثقافي سوف يختزل في هوية كوسموبوليتية تحملها نبوءة هذا القرن حيث تتحول علاقاتنا في عالم الإفتراض والرقمنة؟.

الإحالات:

1-إدريس هاني. (2009). *ماوراء المفاهيم (من شواغل الفكر العربي المعاصر)*. بيروت-لبنان: الإنتشار العربي.

2-أدغار موران. (2009). *النهج إنسانية البشرية الهوية البشرية* (الإصدار 1). (هناء صبحي، المترجمون) هيئة أبوظبي للثقافة والتراث(كلمة).

3-إديث سيزو. (ط1: 2003). *ما لا تقوله الكلمات(بعض الطرق لحد من سوء تفاهم الثقافات)* (الإصدار دار الفارابي). (خليل أحمد خليل، المترجمون) بيروت-لبنان.

4-أليكس ميكشيللي. (ط1: 1993م). *الهوية*. (علي وطفة، المترجمون) دار وسيم للخدمات الطباعية.

5-أمباورو أورتادو ألبير. (2007). *الترجمة ونظرياتها (مدخل إلى علم الترجمة)*. (علي إبراهيم المنوفى، المترجمون) المركز القومي للترجمة.

6-بسمة جديلي. (بلا تاريخ). دراسات مابعد الكولونيالية من منظور ابرز أقطابها. .250

7-بول ريكور. (2008). *عن الترجمة* (الإصدار 1). (حسين خمري، المترجمون) منشورات الإختلاف.

8-بيل آشكروفت، و آخرون. (2010). *دراسات مابعد الكولونيالية(المفاهيم الرئيسية)* (الإصدار 1). (احمد الروبي، و أيمن حلمي، المترجمون) القاهرة: المركز القومي للترجمة.

9-توماس هيلين، و جميلة أحمد. (2010). *الأجساد الثقافية (الإثنوغرافيا والنظرية)* (الإصدار 1). (أسامة الغزولى، المترجمون) القاهرة: المركز القومي للترجمة.

10-جيمس ويليامز. (2003). *ليوتار نحو فلسفة مابعد الحداثة* (الإصدار 1). (إيمان عبد العزيز، المترجمون) القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة.

11-دوغلاس روبنسون. (2009). *الترجمة والإمبراطورية (نظريات الترجمة مابعد الكولونيالية)* (الإصدار 2). (ثائر علي ديب، المترجمون) دمشق-سوريا: دار الفرقد.

12-ديبيش شاكرابارتي. (2016). *دراسات التابع والتأريخ مابعد الكولونيالي*. (ثائر ديب، المترجمون)

13-ديبتر سنغاس. (2008). *الصدام داخل الحضارات(التفاهم بشأن الصراعات الثقافية)*. (شوقي جلال، المترجمون) القاهرة-مصر: دار عين.

14-سالمة الموشي. (2004). *الحريم الثقافي بين الثابت والمتحول* (الإصدار 1). الرياض: دار المفردات.

15-سمير الخليل. (/). *دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي (إضاءة توثيقية للمفاهيم الثقافية المتداولة)*. بيروت-لبنان: دار الكتب العلمية.

16-سوزان باسنيت، و أندريه ليفيفير. (العدد2350, 2015). بناء الثقافات (مقالات في الترجمة الأدبية). *1* . القاهرة-مصر: المركز القومي للترجمة.

17-صومائيل هنتنجتون. (1999). *صدام الحضارات (إعادة صنع النظام العالمي)*. (طلعت الشايب، المترجمون)

18-عبد الله إبراهيم. (2001). *المركزية الإسلامية، المطابقة والإختلاف (صورة الآخر في المخيال الإسلامي خلال القرون الوسطى)* (الإصدار 1). بيروت-لبنان: المركز الثقافي العربي.

19-عبد الله إبراهيم. (1997). *المركزية الغربية (إشكالية التّكون والتمركز حول الذات) -منظور نقدي-* (الإصدار 1). الدار البيضاء- المغرب: المركز الثقافي العربي.

20-عبد الله الغذامي. (1991). *الكتابة ضد الكتابة* (الإصدار 1). بيروت-لبنان: دار الآداب.

21-عبد الوهاب المسيري. (2006). *دراسات معرفية في الحداثة الغربية*. القاهرة-مصر: مكتبة الشروق الدولية.

22-علي حرب. (2004). *حديث النهايات(فتوحات العولمة ومآزق الهوية)* (الإصدار 2). الدار البيضاء-المغرب: المركز الثقافي العربي.

23-فتحي المسكيني. (2001). *الهوية والزمان(تأويلات فينومينولوجية لمسألة النحن)* (الإصدار 1). بيروت-لبنان: دار الطليعة.

24- Jonathen Culler (2000), Literary Theory :A Verry short Introduction , Oxford University Press , Oxford New York .

25-ك.نلووف، ك نوريس، و ج أوزيورن. (2005). *موسوعة كمبردج في النقد الأدبي (القرن العشرون المداخل التاريخية والفلسفية النفسية)* (الإصدار 1). القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة.

26-كمال بومنير. (2010). *النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت(من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث)* (الإصدار 1). الجزائر العاصمة: منشورات الإختلاف.

27-لورانس فينتى. *فضائح الترجمة*. (عبد المقصود عبد الكريم، المترجمون) القاهرة: المركز القومي للترجمة.

28-مارك شتلويرث، و مويرا كووى. (2008). *معجم دراسات الترجمة* (الإصدار 1). (جمال الجزيرى، المترجمون) المركز القومي للترجمة.

29-ماريا تيموسكو. (2010). *الترجمة في السياق مابعد الكولونيالي(الأدب الآيرلاندي المبكر في الترجمة الأنجليزية)*، (الإصدار1، المجلد 1491). (خليل كلفت، المترجمون) القاهرة: المركز القومي للترجمة.

30-مجموعة أكاديميين عرب، علي عبود المحمداوي، وعلي حرب. (2013). موسوعة الأبحاث الفلسفية للرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة. تأليف *الموسوعة الفلسفية الغربية المعاصرة (صناعة العقل الغربي من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج)* (الإصدار1، صفحة 1427). منشورات الإختلاف- الرباط.

31-مجموعة من المؤلفين. (2014). *الفلسفة الألمانية والفتوحات النقدية(قراءات في استراتيجيات النقد والتجاوز)* (الإصدار 1). بيروت- لبنان: جداول للنشر.

32-موريس بلانشو. (2004). *أسئلة الكتابة* (الإصدار 1). (نعيمة بنعبد العالي، و عبد السلام بنعبد العالي، المترجمون) الدار البيضاء-المغرب: دار توبقال.

33-ميجان الرويلي، و سعد البازعي. (2002). *دليل الناقد الأدبي*. الدار البيضاء- المغرب: المركز الثقافي العربي.

34-هارلمبس هولبورن. (2010). *سوسيولوجيا الثقافة والهوية*. (حاتم حميد محسن، المترجمون) دمشق-سوريا: دار كيوان.

35-هربت شيلر. (2007). *الإتصال والهيمنة الثقافية*. (مصر، المحرر، ووجيه سمعان عبد المسيح، المترجمون) الهيئة المصرية العامة للكتاب.

36-هومي بابا. (2004). *موقع الثقافة* (الإصدار 1). (ثائر ديب، المترجمون) القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة.