مجلّة اللّغة العربيّة المجلّد: 22 العدد: 50 السّنة: الثّلاثيّ الثّاني 2020 ص: 545 - 586

هل يمكن للتابع أن يُسمع؟:
النظريّة السّياسيّة، الترجمة، التمثيل وغياتري شكرافورتي سبيفاك

Can the Subaltern Be Heard ?:
Political Theory, Translation, Representation, and J. Maggio[1] Gayatri Chakravorty Spivak

أ. يونس سلاّم[2].

تاريخ الإرسال: 07 04 2019 تاريخ القبول: 29 09 2019

ملخّص: تطرق موضوع غياتري شكرافورتي سبيفاك: «هل يمكن للتابع أن يتحدث؟» إلى حدود مقدرة الخطاب الغربي، والخطاب ما بعد الكولونيالي على التّفاعل مع ثقافات متباينة. وفي هذا المقال الذي نحن بصدده سنعمل على الإشارة إلى إمكانيّة أن تكون هذه الحدود هي المسيطر فعلاً. حيث نجد عديد التّعقيبات التي خُصت بها سبيفاك مركزةً على قراءتها لماركس من خلال منظور دريدا ومقولتها حول المخبر الأصلي «native informant»، الذي يتم إنشاؤه وتدميره في الآن ذاته. أؤكد أنّ شروط الارتباط بالنّسبة لسبيفاك تتضمن موضوعاً ضمن الليبراليّة المستقلة التي تتحدث بشكل حركي نشط علاوة على ذلك وبالنّظر إلى حدود الفهم التي ينطوي عليها مقال سبيفاك فإنّني أدعو إلى قراءة الثّقافة / الثّقافات على أساس افتراض أنّ جميع الأفعال تقدم دوراً تواصلياً، لذا بإمكان الفرد فهم ثقافة جماعةٍ عن طريق ترجمة

[1]) University of Florida, 4222 NW 19th Place, Gainesville, FL 32605. E-mail: jmaggio@polisci.ufl.edu

[2]) أستاذ في جامعة بودواو - بومرداس- (الجزائر)، البريد . younes.sellam8@gmail.com :

مختلف سلوكاتهم التي تخص ثقافتهم. وعلى هذا الأساس أرى أنّ عنوان موضوع سبيفاك سيكون أكثر دقة لو كان بهذا الشّكل «هل يمكن للتابع أن يُسمع؟»

الكلمات المفتاحيّة: سبيفاك، ما بعد الكولونياليّة، ثقافة، ترجمة، نظريّة سياسيّة.

Abstract: Gayatri Chakravorty Spivak's essay "Can the Subaltern Speak?"questions the notion of the colonial (and Western) "subject" and provides an example of the limits of the ability of Western discourse, even postcolonial discourse, to interact with disparate cultures. This article suggests that these limits can be (partially) overcome. Where much commentary on Spivak focuses on her reading of Marx through the prism of Derrida, and on her contention that the "native informant" is simultaneously created and destroyed, I contends that Spivak's terms of engagement always imply a liberal–independent subject that is actively speaking. Moreover, given the limits of understanding implied by Spivak's essay, I advocate a reading of culture(s) based on the assumption that all actions offer a communicative role, and that one can understand cultures by translating the various conducts of their culture. On this basis I argue that the title of Spivak's essay might be more accurately stated as "Can the Subaltern Be Heard?"

Keywords: Spivak, postcolonial, culture, translation, political theory

مقدّمة المترجم: لقد شغل مقال النّاقدة الهنديّة غياتري شكرافورتي سبيفاك «هل يمكن للتابع أن يتحدث؟» العديد من الدّارسين في مختلف الحقول المعرفيّة منذ صدوره في مؤتمر «الماركسيّة وتفسير الثّقافة» الذي انعقد عام 1983م، وتمّ نشره في عام 1988م، وذلك لما اكتساه من أهميّة بالغة في تفكيك الخطاب الغربي الكولونيالي ومحاولة الذّود عن خصوصيّة الثّقافة الهامشيّة والدّعوة إلى فهمها من عمق المجتمع الذي تبلورت فيه وليس من منظار متعالٍ ينأى بشوفينيته عن كلّ إمكانيّة تقارب بين معيار الأنا وثقافة الآخر. كما تنمّ صيغة المقال الاستفهاميّة على ألق راود النّاقدة طويلاً دفعها للاستنكار والتّعجب لحال هذا التّابع الذي لا صوت له أو لهو صوت غيبته مختلف وسائل الاسكات باحثة في ثنايا ذلك عن إمكانيّة توفر سياقات ثقافيّة مواتيّة تسمح له بالتّحدث وإسماع صوته بعدما سلبته قوى الهيمنة الامبراطوريّة حقّ تمثيل نفسه من خلال سلبها حقّ الكلام الذي يعدّ القناة الأساسيّة في تأسيس معرفة منسجمة مجسدة لهذا التّابع.

ويعدّ المقال مكوّناً جوهرياً ومنعرجاً حاسماً في سلسلة أبحاث ودراساتٍ عُرفت بـــ«دراسات التّابع» التي أسس لها ثُلة من المفكرين الهنود على رأسهم «رانجيت غوها»، أين عملوا على توجيه البحث نحو الفئات المهمشة في المجتمع الهندي بدل التّركيز على البرجوازيّة البريطانيّة وما أفرزته من أزمات على أنّها الفاعل في كلّ ما يحدث في الهند، فأرادوا في هذا السّياق إعادة كتابة تاريخ للهند انطلاقاً من "صوت" الفئات الأقل حظاً وحضوراً في المشاهد السّياسيّة بدل اعتماد السّرديّة التّاريخيّة النّخبويّة. وفي هذا يبدو تأثر هؤلاء واضحاً بمنهج المؤرخين البريطانيين الماركسيين الذين دعوا إلى «كتابة التّاريخ من تحت» وإبراز ذلك الدّور المحوري للفلاح والحرفي والصّياد .... وكل مكوّنات الفئات التّابعة في كتابة تاريخ البلد. هذه الفئة التي ظلّ "صوتها" مُغيّباً في تأريخ النّخبة

والامبراطوريّة خلف ضمير الغائب يجب أن يجد له مكاناً –حسب غوها- عبر بنى الوعي الأهليّة (بنى التّقاليد، القرابة، الدّين، البنى الطّبقيّة ...). لكن هل يجد "صوت" التّابع صدى له في ظلّ هذا الانسداد السّلطوي بين الامبراطوريّة والفئات المهمّشة؟ وهل يجد هذا "الصّوت" يوماً سياقات ثقافيّة تُتيح له فرصة سماعه وتمثيل نفسه؟. وهل يمكن للتابع أن يتخلص من هذا العنف "الإبستيمي" أو "اللوغوس الغربي" الذي تفرضه القوى المهيمنة؟ وهل يمكنه الخروج من هامش الخطاب المركزي ليتموضع في مركز بديل غيره؟

مقدّمة المؤلّف: إلى جانب كتاب «الاستشراق» لإدوارد سعيد يعد عمل «هل يمكن للتابع أن يتحدث؟» لغياتري شكرافورتي سبيفاك الأكثر تأثيرا في مجال النّظريّة ما بعد الكولونياليّة [1]. فلقد امتد تأثيره لتخصصات عديدة مثل: التّاريخ، الأنتروبولوجيا، علم الاجتماع الدّراسات الأدبيّة، الدّراسات النّسويّة والدّراسات الثّقافيّة ... وأخرى.[2]

ففي عملها الشّهير طرحت سبيفاك أسئلة عن مفهوم "موضوع" المستعمِر (والغرب) وأكّدت أنّ المفكرين الأوروبيين افترضوا أنّهم يعرفون الآخر، ويمكن أن يضعوه في سياق قصة المضطهد: «على [المثقفين] أن يحاولوا كشف ومعرفة خطاب المجتمع الآخر»[3] في الواقع، من خلال الفعل الإبستيمولوجي (معرفة/ عنف). لأنّ مأسسة الآخر (إضفاء الطّابع الأساسي على الآخر) هو دائما تعزيز لخطر الإمبراطوريّة. وكما كتبت سبيفاك: «ليس هناك لغة أكثر خطورة من تحويل أسماء الأعلام إلى أسماء شائعة – بالتّرجمة – واستخدامها كأدلة اجتماعيّة[4]، فكل منطق ثقافيٍّ متسامٍ هو في جوهره إمبريالي».[5]

فمثل إدوارد سعيد تريد سبيفاك فضح الطّبيعة المتواطئة للأدب والنّخبة المثقفة التي غالبا ما تبدو بريئة في المجال السّياسي للاضطهاد[6]. فالنّخبة المثقفة الغربيّة والجنوب غربيّة الأكاديميّة عادة ما تتظاهر وتتصنع لكي لا

تكون مُلامة في مجال الاستعمار. بعبارة أخرى، فإنّ الفكر الغربي «يتنكّر على أنّه تاريخ غير مهتم، حتى وإن تجرأ ناقد وافترض لمسه للاوعيه»، فالأكاديميّة هي جزء من المشكلة وجزء من الحل.

كتبت سبيفاك :«أعتقد أنّه من المهم الإقرار بتواطئنا من خلال الصّمت، من أجل أن يكون الأمر أكثر فعاليّة على المدى الطّويل». ومن ثَمَّ، فإنّ المثقف الغربي هو تقريبا – في الفكر النّقيض لدريدا – الضّابط لحدود الخطاب وطرد اللاخطاب وبإعطاء هذه الحدود للخطاب تقرُّ سبيفاك بأنّ «النّظريّة» لها قيمة محدودة بالنّسبة للتابع[8]. في الواقع، على الرّغم من أنّ سبيفاك تريد أن تجعل – على سبيل المثال– «الحركة النّسويّة» أكثر تنظيراً، فهي تدرك أنّ التّابع «لا يمكن أن تخدمه الدّعوة إلى المزيد من التّنظير في المجتمع الأنجلو- أمريكي»[9]. فالنّظريّة – على الرّغم من قوتها – لا يمكن أن تعمل كإكسير لقضايا التّابع فالسّؤال الأساسي إذاً: ما هو دور الأكاديميّة؟ وهل هناك مكان لتحرير الرّغبات الفكريّة في دراسة التّابع؟ فهذا ما يضع المثقف في موقف غريب إلى حد ما، وهو موقف لا يمكن أن تكون فيه الليبراليّة المتعددة الثّقافات بشكلها البسيط حلاًّ[10]. فعلى الرّغم من أنّ الليبراليّة تسعى إلى الحياديّة، إلاّ أنّها في الواقع تدمر كل اختلاف.

مثل ما كتب J.G.A Pocock :« [قصة المضطهد] ستكون جزءاّ من قدرة الليبراليّة على استيعاب كل اختلاف، وستعزّز بذلك قدرتها»[11]. في الواقع – بحسب سبيفاك- فإنّ «موضوع» ما بعد الحداثة - وبشكل جذري- لا يزال استعماريا[12]. ومع ذلك هناك الرّغبة والحاجة إلى تطوير المصادر للبدء في الحديث عن الثّقافة على أنّها نتاجُ تعدد المسارات[13].

وبالنّظر إلى هذه الرّغبة في التّواصل مع (وحول) التّابع، في هذه المقالة أؤكّد أنّ العمل البارز لسبيفاك يقدم مثالاً على حدود قدرة الخطاب الغربي، وما بعد

الكولونيالي في التّفاعل مع الثّقافات المتباينة. مع ذلك، يمكن –إلى حدٍّ ما– تجاوز هذا المثال. في حين أنّ معظم من عقّب على سبيفاك (نقاد و معجبين) قد ركّزوا على موضوع الذّاتيّة /الاختلاف /التّغيير، أو كما كتب Terry Eagleton حول محاولة سبيفاك يمكن «أن تكون ظلاميا كما يمكنك بكل احترام أن تُفلت منه»[14].

سأقدم قراءة تتحدى الشّرح التّقليدي لمقال سبيفاك. فمعظم شارحي مقال سبيفاك لاحظوا أنّها تؤكّد دائما على أنّ كلَّ المُطالبات بالذّاتيّة - بما في ذلك ذاتيّة ما بعد الحداثة- هي في أساسها الجوهري شكلٌ من أشكال الاستعمار الجديد. وبهذا المعنى فإنّ معرفة سبيفاك ارتكزت أساسا على قراءتها لماركس من خلال منظور دريدا، وعلى مقولتها حول «المخبر الأصلي» الذي يتم إنشاؤه وتدميره في الآن ذاته. على النّقيض من ذلك، أؤكّد أن شروط الارتباط تتضمن دائما موضوع الليبراليّة المستقلة التي تتحدث بشكل حركي نشط.

إضافة إلى ذلك، فمن الوقاحة الافتراض أنّ كلّ الثّقافات تتحدث بنفس اللغة عن «الهويّة»، ومن ثَمّ فإنّ أفضل ما يمكن أن يفعله النّاقد الغربي (المواطن) هو «الانفتاح» بطريقة تمكّنه من السّماع والفهم. لذا أرى أنّ أفضل طريقة لفعل ذلك –لـ«ترجمة» اللاغرب- هي محاولة فهم كل الأفعال كشكل من أشكال التّواصل، لتفسير هذا التّواصل وفقاً لشروطه الخاصة به. وبالنّظر إلى حدود الفهم التي يتضمنها مقال سبيفاك. فإنّني أدعو إلى قراءة الثّقافة (الثّقافات) على أساس افتراض أنّ كلّ الأفعال –إلى حدٍّ ما– تقدّم دوراً تواصلياً. وبالتّالي يمكن للمرء أن يفهم ثقافة جماعة عن طريق ترجمة السّلوكات المختلفة لثقافتهم، فمن خلال تبني هذه النّظرة الأكثر انفتاحاً للخطاب والتّواصل لن يطمح أحد إلى إعطاء الامتياز للثقافة الغربيّة (أو أيٍّ ثقافة)، وليس بوسعه إلاّ أن يحاول فهمها من منطلق عبر- ثقافي. مع وضع هذا النّقد في الاعتبار أؤكّد

أنّ عنوان مقالة سبيفاك سيكون أكثر دقّة لو كان بهذا الشّكل: «هل يمكن للتابع ان يسمع؟».

1) ماركس، دريدا والتّابع الذي لا يتحدث لسبيفاك:

مفهوم التّابع قد يكون شاقاً لأنّه يعمل بشكل غامض للغايّة للإشارة إلى «الاضطهاد» أو «الغيريّة»[15]. لذا رفضت سبيفاك هذا التّعريف وعرضت فكرة وصف التّابع فقط. لأنّ هذا (التّعريف/الوصف) – بالطّبع – مهم كونه يعزّز فكرة أنّ التّابع لا يمكن أن يتموقع إلاّ في سياق السّيطرة الامبرياليّة. بهذا المعنى فإنّ (اللاتعريف) الذي عرضته سبيفاك سيعمل كدرع واقٍ ضد اتّهامها بان طرحها ضرب من الماوراء فلسفي.

وبالطّبع، فإنّ الماوراء فلسفيات هو بالضّبط ما تريد سبيفاك تجنبه. وهذا– تقريبا- السّبب الذي جعلها تعمد إلى توظيف جوهر بعض المفاهيم الإجرائيّة الماركسيّة فضلا عن دراستها لمفكريْن تأثرا بماركس هما: فوكو و دلوز. فإذا حاول ادوارد سعيد المزج بين فوكو وغرامشي، فإنّ سبيفاك تريد إدخال عصا دريدا بين المفكرين (فوكو– دلوز). في الواقع- وكما ذكر أعلاه- فقراءة سبيفاك هي مثل محاولة قراءة ماركس عبر دريدا لفهم الفكر الماركسي عندما ينصّ على «أنّ القيم المستخدمة هي ضرب من الخيال النّظري» وأنّ «مسائل الأصل تصبح مسائل عمليّة».[16]

وكما يشير Forest Pyle، فإنّ عمل دريدا يعمل كـ«رافعة» لسبيفاك في استجواب أسس التّقاليد الفلسفيّة الغربيّة[17]، وفي استجواب هذه الأسس تسعى سبيفاك –عكس سعيد- إلى إحياء «ماركس القابل للاستخدام»[18].

ولا يمكن لـ «ماركس القابل للاستخدام» أن يستند على مفاهيم قديمة حول «التّمثيل» تعود إلى عهد ما قبل الطّوفان. فماركس –حسب سبيفاك-

يستعمل مصطلحين جرمانيين للفعل (تمثيل) وهما Vertreten الذي يعني: « لِملء» أو «الوقوف في مكان» وDarstellen الذي يتضمن « إعادة التّمثيل».

هذه المصطلحات مرتبكة (في التّرجمات)، فعندما يكتب ماركس: «لا يستطيع مُلاك الفلاحين البسطاء تمثيل أنفسهم، لذا يجب أن يتمّ تمثيلهم»[19] ومع ذلك، في لغات أخرى كلا المصطلحين يُحدَّدان –عموماً- على أنّهما (التّمثيل). إضافة إلى هذا فإنّ هذين المعنيين للتمثيل هما ضمن – تشكيل الدّولة والقانون- من جهة، وموضوع- التّنبؤ من جهة أخرى- مرتبطان، ولكن قطعاً ليس بشكل متواصل[20]. تتضمن Vertreten فهما كاملا لموضوعٍ مُمثَّل يكاد يكون الأمر كما لو أنّ المَمثِّل يمتلك وكالة كاملة للموضوع المُمثَّل «ملءٌ» كاملٌ، وعلى النّقيض من ذلك، فإنّ Darstelling تتعلق بتمثيل «الدّائرة الانتخابيّة»، والأمر ليس مجرد إعطاء صوت، بل يتعلق بتشكيل المجموعة المهمشة والعمل من أجلها، وتمثيلها وتمثّلها[21]. ومن ثَمَّ فإنّ المقاربة الغربيّة للتابع هي إمّا أن تتحدث باسمه أو تسمح له بالتّحدث عن نفسه صامتاً. فكِلتا الاستراتيجيتين تُسكتان التّابع لأنّهما يتجاهلان الموضوع الذي يفرضه المهيمِن على التّابع في علاقاتهما.

وبالتّالي فإنّ دمج مفهومي التّمثيل معاً سيؤسس لشلل التّابع، فلا يمكنه أبداً أن يتحدث لأنّه «واقف» و«مجسد» من طرف الآخرين في الخطاب المهيمِن.

وباستخدام المصطلحات الماركسيّة، فإنّ الرّأسماليّة العالميّة والتّحالف الوطني لا يمكنهما شرح «تركيبة القوة»[21]. أو بعبارة أخرى، فإنّ الماركسيين أسكتوا التّابع من خلال «إعادة» تمثيله في خطاب لا يملك فيه مهمة التّحدث. وكتبت سبيفاك أنّ تفاهة قوائم المفكرين اليساريين للتّعرف على الذّات- سياسياً- تجعل التّابع الحذق يقف مكشوفا ومُمثِّلاً لهم، وبمثل هذا يمثل المفكرون أنفسهم بكل شفافيّة[21]. بعبارة أخرى، تمثيل الآخر يدمِّر ذاتيّة التّابع.

تشير سبيفاك إلى أنّ تركيز دلوز على «نضال العمال» هو دلالة على مركزيته الأوروبيّة، إنّه «الولاء»[24]، فلا مجال للتّستر على طريقة دلوز في تقييم الأفكار، الثّقافة أو الأيديولوجيا[25]. هذا المشكل ظهر في«المطلب» الشّائع الذي وجهه اليسار «الجديد» الدّائم للرئيس Mao القاضي بـ: «أنّ استخدام مصطلح «الماوي» في السّياق الأوروبي يهدف إلى جعل آسيا مكشوفة[26].

بالإضافة إلى ذلك –وبحسب سبيفاك- فإنّ التّواريخ الجزئيّة لـ(فوكو) تمجد فقط الطّبيعة الشّخصيّة للمقاومة. هذه التّواريخ تتجاهل نزعات التّاريخ الكلي التي قد تضع التّابع كلاعب مفتاحي. فالنّظر إلى تركيز اوسع للقوة – هو نهج يكاد يكون مناقضا لكل مشروع فوكو – من شأنه أن يعرض الطّبيعة الاستبداديّة للاستعمار في حين تعجز التّواريخ الفوكويّة عن ذلك. إذ لا يستطيع بذلك فوكو «رؤيّة» الاستمراريّة الفكريّة للتاريخ، فهو لا يرى سوى اللاإتساق. مع ذلك فإنّ نضالات الشّعب الكولونيالي «لُعبت في سياق الرّأسماليّة العالميّة والامبرياليّة»[27].

كما ذكرنا سابقاً، عرّف الأوروبيون أنفسهم . تقليدياـ في سياق الآخر«فلقد عزّزت أوروبا نفسها كموضوع أجنبي من خلال تعريف مستعمراتها على أنها «الآخر» بالرّغم من أنّها هي التي أنشأتها»[28] فـ«الذّات» مرتبطة بالمفهوم الكلى للاستعمار. ومثلما كتبت سبيفاك: «المستعمِر يبني نفسه عندما يبني مستعمَرة، فالعلاقة جدٌّ حميمة، ولا يمكن للسر الشّائع أن يكون جزءًا من المعرفة الرّسميّة» [29]. في هذا المعنى بحثت سبيفاك في « فهم الغيريّة كبعد مكانيٍّ بدلاً من البعد الزّمني».[30]

تشرح سبيفاك هذا المفهوم في مناقشتها الممتازة للأفلام الغربيّة التي تصور العالم الثّالثّ، مقابل أفلام ذات موقع «أصلي» وتؤكّد سبيفاك أنّه من النّادر أن يستطيع أحد الإخبار بالحقبة الزّمنيّة لفيلم العالم الثّالثّ، بينما نجد أنّ

التّفاصيل الزّمنيّة لـ«القطعة الزّمنيّة» التي تمّ وضعها في الغرب تكاد تكون دائما واضحة على الشّريط. إنّ لغة سبيفاك، التي تستخدم Frederick Jamson كخلفيّة فكريّة، هي فكرة ثاقبة للغايّة، لذا من المناسب اقتباسها بشكل مطوّل:

يمكن الإشارة إلى زيف المشروع على أكثر المستويات سطحيّة، إذا قارنا ذلك – على سبيل المثال- مع الفيلم الأمريكي «الحنين إلى الماضي» الذي وصفه Frederick Jamson بأنّه «قريب جدًّا من التّاريخانيّة الشّهوانيّة». يري فريديريك جامسون أنّ فترة الخمسينات كانت أعزّ موضوع للرغبة فقده الأمريكان - إلى حدٍّ ما- لأنّها كانت تعني رخاء واستقرار السّلام الأمريكاني. يتحدث الفيلم عن «الاستعمار الخفي للحاضر من خلال أسلوب الحنين إلى الماضي»، فمن خلال فكرة كـ«حرارة الجسم» في الفيلم، لاحظ فريديريك جامسون أنّه قد تمَّ إعداد الإطار بشكل استراتيجي – ببراعة كبيرة – لتجنب معظم الإشارات التي تنقل حاضر الولايات المتحدة في عصره المتعدد الجنسيات ... كما لو أنّ [السّرد] تمَّ وضعه في الثّلاثينيات الغابرة ما وراء التّاريخ. لكن لا حاجة لمثل هذه البراعة لحالة الوهم الزّائف في الهند الامبرياليّة أو إفريقيا الاستعماريّة. فالمناظر الطّبيعيّة الرّيفيّة لغاندي أو خارج إفريقيا تتنكر بشكل هادئ كخلفيّة لحاكم الهند أو للمستعمرة. هي في الواقع، مشهد غير متناسق للريف الهندي أو لأفريقيا اليوم، فالرّنين والصّدى المختلف للمنازل والعالم في الهند وكذا شمال غرب أوربا، لهو مثال على ذلك.[31]

فبينما يمشي الغرب قُدماً في عالم زمني، يبقي العالَم المستعمَر ثابتًا، لا يُقيم اعتباراً لـ«حركة» الزّمن، فـ«الحضارة»، «التّقدم» وحتى «الهويّة الشّخصيّة» دائماً ما تستعصي على التّابع. وبعبارة أخرى، فالغرب يُعرَّف من خلال اختلافيته بين «الحاضر»، «الماضي» و«المستقبل» على خلاف المعنى بالنّسبة للآخر، إذ ليس للعالم المستعمَر هويّة شخصيّة – على الأقل – بحسب إدراك المُشاهِد الغربي لها.

وبالنّظر إلى هذه الفكرة غير الرّسميّة عن الذّات الغربيّة، فإنّ الآخر غالباً ما يكون «مخلوقاً» في فلسفات اختزاليّة - راديكاليّة– مثل الماركسيّة أو ما بعد البنويّة/ما بعد الحداثة على سبيل المثال. تنعكس هذه الماركسيّة الاختزاليّة في تثبيت فوكو للمظلوم كموضوع (كائن قائم بذاته)[32] عموماً، يُخفي التّحليل الماركسي فوكو- دلوز برنامجاً أساسياً مضمونه فكرة الهيمنة للحركة التّأسيسيّة[33]. هذه التّحاليل الماركسيّة تقوم أساساً على مفهوم الآخر أو مفهوم «الدّاخل والخارج»[34]. في الواقع، بقدر ما ينتقد أصحاب ما بعد البنويّة «الموضوع» الأوروبي - وهو بالتّأكيد موضوع مفضل لمثل هؤلاء المفكرين- يتمّ إنشاء التّابع باستمرار. فالمشاركة في النّقد المذكور، معناه الاشتغال على «ما أنتجه الموضوع الاستعماري»[35].

وترى سبيفاك –موظّفةً النّهج الدّيريدي- بإمكانيّة « قياس صمت التّابع» فهذا الموضوع –هو موضوع ديريدي- ممكن الوجود حتّى في سياقٍ يكون فيه الموضوع ثابتاً. ففي هذه الحالات تكون الذّات مثبّتة و«العالم» يتحرّك. وبحسب سبيفاك/دريدا لفهم السّياسات يجب على المرء تفكيك «حركة» العالم حول الموضوع.[36]

في الحقيقة، يُعدّ نهج دريدا الفلسفي الأقلَّ خطورةً، لأنّه يُدرِك ذاتياً مواضعَ الصّلة بين الأحزاب في مجال التّواصل[37]، أو بالمصطلح الدّقيق لسبيفاك فهو يستغيث متوسلاً أو يتّصل بالآخر(الفعلي)[38]. نجد عند سبيفاك تعاطفاً خاصاً مع دريدا، لأنّه يحاول دائماً وضع نفسه في سياق الفلسفة الأوروبيّة، لذلك يعتبر دريدا فيلسوف الإدراك الذّاتي النّموذجي الذي يُسائل دائماً الحدود. فإذا لم يطرح الإنسان أسئلة عن الحدود المذكورة فسيكون هناك دائما خطر مُحدق « يمكن أن يتحوّل إلى أنظمة شموليّة متنوعة»[39]. ومن ثَمّ، هناك الزّام أخلاقي يقضي بضرورة تفكيك أيّ تقليد فلسفي[40].

بتطبيق هذا النّمط من التّفكير تُؤكد سبيفاك بأنّ «السّاتي» ❖ الهنديّة هي شرح لكيفيّة عدم قدرة التّابع على التّحدّث. تسأل: «ماذا قال السّاتي؟»، «هل يمكن للتابع أن يُفهم؟»، أو«هل دائماً يُتحدّث عنه؟». فالسّاتي كان يُفهم إمّا - من خلال اللغة الإنجليزيّة- على أنّه ذبح لنساء بريئات، أو - من خلال الهندوس الذّكور الذين تحدّثوا عن النّساء الهنديات- على أنّه عمل تطوّعي بمحض إرادتهنّ. وبعبارة أخرى، التّابع في هذه الحالة - نساء الهند- لا يملكن صوتاً:

من الواضح أنّني لا أدافع عن قتل الأرامل، فأنا أرى أنّ كلا النّسختين المتضاربتين تمثلان ضرباً من الحريّة. فدستور «موضوع» المرأة في الحياة هو موضع للاختلاف، ففي حالة المرأة الأرملة التي تُضحي بنفسها لا يُعاد تعريف الطّقوس كخرافة ولكن كجريمة. إذ تكمن خطورة السّاتي في كونها - إيديولوجياً- تُعدّ«رسالة اجتماعيّة»[41].

في الواقع، أنّ سبيفاك تعمل على لفت الانتباه إلى أنّ البريطانيين تجاهلوا أنّ السّاتي كثيراً ما يُحرّكه الإرث الثّقافي للأرامل القاضي بالتّضحيّة في سبيل ممتلكاتهنّ (أزواجهنّ). وعليه فُهم السّاتي على أنّه «طقس هندوسي نبيل»، وعلى النّقيض من ذلك على أنّه «طقس هندوسي سيّئ». البريطاني المتحضّر مقابل البدائي صاحب البشرة الدّاكنة[42]. ولم يعتبر أبداً ما تفعله الأرملة من تضحيّة شكل من أشكال «الشّهادة» مع زوج ميّتٍ يقف سدّاً منيعاً من أجل التّسامي والعلو، لقد كان مجرّد جريمةٍ.[43] لقد قبل الهنود الوطنيون قراءة البريطانيين للساتي وجعلوا منه نقطة انطلاق لاستعادة هذه الممارسة. تقول سبيفاك: «إنّ الوقوع في هذا الارتباط المتتابع بين التّدخلات الاستعماريّة (الخيّرة) ونضالات التّحرير الوطنيّة اللذان يعملان على بناء إرادتهما من خلالها، جعل التّابع غير قادر على التّحدّث».[44]

فأصبح مثل الطّفل الذي تمزّق بين والدّيْن مطلقين (أو متزوجين)، فالتّابع يتمّ إسكاته حتّى عند محاولة التّحدّث. ودائماً ما يتمّ تصويره على أنّه خائن أو مقاوم فصوته الخاص به لا يمكن أن يُسمع. فإنتاج موضوع ما بعد الكولونياليّة ينبني أساساً على الخلق الفكري «للغرب» الذي يجعل منه موضوعاً للدراسة على غرار شرق إدوارد سعيد. وبالتّالي فإنّ الغرب لا يمكنه فهم خطاب السّاتي لأنّه غير مترجم.[45] فبحسب سبيفاك لا يمكن للتابع أن يتحدّث.

لقد حاول العديد من الكتّاب الإجابة على سؤال: «هل يمكن للتابع أن يتحدّث؟» موظّفين مصطلحات كانطيّة صريحة، لذا عُدّت محاولاتهم سوء فهم للتعقيد الذي يعتري عمل سبيفاك[46]، وهو بذلك أمر مثير للسخريّة لأنّ كانط يُعدّ «مسألة شائكة» في تحليل سبيفاك خاصة في كتابها: نقد الفكر ما بعد الكولونيالي. لقد فهمت سبيفاك الموضوع الكانطي على أنّه ينبني أساساً على الحكم الجمالي.[47]، فبالنّظر إلى أنّ التّابع لا يملك «ثقافة» فلا يمكنه أن يكون إنساناً حقيقياً. كتبت سبيفاك:

دعونا نلاحظ أنّ الكانطيّة رغم أنّها تسجيل خاص لحكم مبرمج في الطّبيعة، إلاّ أنّه يحتاج إلى وجود «ثقافة». فإذا كنّا بشكل طبيعيٍّ غريبين عنها، فعلينا قراءة وصف كانط للرغبة في أنسنة مناسبة للإنسان من خلال ثقافة متضمَّنة داخل هذا الإطار المتناقض: «فبدون تطوير الفكرة الأخلاقيّة التي نحن بصدد إعدادها بواسطة ثقافة سميناها التّقديم المتسامي للنّفس الخام (الرّجل الخام) سيكون الأمر فضيعاً» ... (نقد الأحكام 105: التّركيز على اللُّغم حسب تأكيد سبيفاك). فصفة خام موحيّة جدّاً، يتمّ ترجمتها بشكل عام بلفظ (غير متعلّم). ففي واقع الأمر عند كانط اللفظ (غير متعلم) يخصّ الطّفل والفقير. و(غير المتعلّمة طبيعياً) هي المرأة. لكن على العكس من ذلك يمكن لعبارة الشّخص الخام أن تستوعب في حدود دلالتّها معنى الهمجي والبدائي...

الرّجل الخام لم يُنجَز بعد أو أنّه لا يمتلك موضوعاً مرافقاً له، أو لا يملك برنامجاً يحوي بنيّة شعوريّة للأخلاق. فهو لا يُعدّ –إلى حدّ الآن– موضوعاً مقسَّماً ومنظوراً إليه ضمن هذه التّساؤلات النّقديّة الثّلاثة. بعبارة أخرى، فهو ببساطة ليس موضوعاً على نحو يكون فيه «بطل النّقد»، والمثال الوحيد لمفهوم الكائن الطّبيعي بعد العقلاني. ويمكن سدّ هذه الفجوة بين الموضوع كما هو، والموضوع بصدد التّكوُّن في ظل الظّروف المواتيّة بحسب الثّقافة[48].

اللغة الموظَّفة أعلاه آسرة، لأنّها تشير إلى أنّ الثّقافة هي مفتاح الموضوع الغربي. بعبارة أخرى، – وبحسب سبيفاك– فإنّ كانط يخلق « الموضوع » خارج حدود القدرة من أجل تشكيل أسئلة وأحكام الجمالي عبر الوكالة البشريّة.[49] ومن ثَمّ، فإنّه إلى الحدّ الذي لا يتحدّث فيه التّابع –أو لا يُسمع أبداً– فهو لا يشارك في الثّقافة الإنسانيّة. وعليه فإنّ صمت التّابع لا يؤدّي إلى تشكيل الخطاب وحسب (بالمعنى الدّريدي)، بل يجعل التّابع بدون «موضوع ثابتِ الوجود». على المستوى المعرفي لا يملك التّابع حقّ الدّخول إلى موضوع كانط، فهو مُبعدٌ بواسطة التّعريف الخارق لهذا الموضوع. ومن ثَمّ، لا يؤسّس كانط للموضوع الغربي الحديث وحسب، بل يساعد أيضاً على تعريف الآخر (اللاغرب).

لكن سأحاول في هذا المقال التّحايل على هذا الأساس الكانطي الذي يعتبر «الثّقافة» التّقليديّة –وبشكل صريح– «حُكماً جمالياً»، وذلك من خلال تقديم طريقة لفهم التّابع تقوم على هذا الأساس الكانطي. فبصرف النّظر عن حلّي المحتمل يجب أن أشير إلى أنّ قراءة سبيفاك لكانط تُزوِّدنا برافعة استراتيجيّة لا يمكن الاستغناء عنها حتّى يمكن تفجير قضايا الموضوع الغربي المتعلق بالهويّة /الغيريّة[50]. بالطّبع، للقيام بذلك يجب على المرء أن يسمع التّابع، لأنّ صمت التّابع يشير إلى استحالة الحديث مع جمهور يرفض الاستماع إليه[51].

2) هل مـــا زال التّابع صامتاً؟ إنّ أهم لغزٍ لسبيفاك هو: «كيف يمكننا أن نقيم حساباً للتابع؟» كيف يمكن للتابع أن يتحدّث؟. فلم يكن في نيّة سبيفاك – في تفسيرها الصّريح- إسكات كلّ نقاش يخصّ التّابع[52]. فعلى المثقف أو أيٍّ كان يحاول تحليل التّابع، أن يُدرك بوعيّ موقعَ القارئ/الكاتب مقابل خطاب التّابع والمهيمن[53]. إذ لا أسهلَ من تمكين (الأصلي) ومنحه القوة، ففي فعل التّمكين نفسه يكمن تأثير الإصمات. وبعبارة أخرى، قد يكون من المستحيل تمكين التّابع من التّحدث. فالمصيدتان – التّحدث من أجل التّابع أو التّظاهر بإمكانيّة تحدثه بمفرده- تنتظران دائماً مثقفاً صاحب نوايا حسنة، لكن المرء لا يمكنه التّدخل بشكل تطوّعي[54]. فهل نحن - بذلك- مكبّلون دائماً بالتّمثيل السّطحي للتابع؟.

إلى حدٍّ ما، فإنّ التّابع دائماً – بحكم تعريفه- فهو معرفياً في مرتبة أقلّ من الثّقافة المهيمنة[55]. فبالرّغم من أنّ المرء يمكنه أن يتخيّل أنّ ممثل التّابع بمقدرته أن يحمل النّور إلى الغرب، إلاّ أنّ هذا التّنوير بطبيعته مقلقٌ. فعلى سبيل المثال: تشير سبيفاك إلى أنّ بعض الهنود يعملون «مخبرين محليين» لصالح النّخبة، وهم يملكون نظرة مشوَّهة عن التّابع. «فهم أفضل مخبرين محليين لأفضل مفكري العالم، مهتمون بصوت الآخر»[56]. ومع ذلك فإنّ هذا الكاشف الأصلي هو موجود دائماً كجزء من «نقطة التّلاشي»، هذه النّقطة التي تجعل من الصّعب تصوّر منفذ صحيحٍ موصل للتابعين. فالمخبر الوطني على الرّغم من فائدته، فهو لا يقدم سوى طريقاً مسدوداً: «حتى وإن كان التّاريخ سرداً شاملاً، إلاّ أنّني ما أفتقده فيه هو أنّ الموضوع المحوري للمخبر الوطني الذي - عُدَّ مهما في فترة ما – قد صُنّف هو أيضا تاريخياً ومن ثَمَّ مركزياً.[57] فبغض النّظر عن كفاءة الكاشف المحلي أو النّقد ما بعد الكولونيالي فإنّ التّابع

سيبقى دائما منظوراً إليه – إلى حدٍّ ما– كغريب وآخر. أو كما تقترح سبيفاك بأنّ التّابع سيظل سواداً يتعذّر الوصول إليه[58].

وأشار كلّ من Hafferan و Didur إلى أنّ سبيفاك تحاول تأسيس خطاب التّابع كموضوع «للاعتراض»[59]. ولكن هذا الاعتراض دائماً ما يكون عبارة عن فعل الوساطة الذي يعاني من تموضع المعترِض، الذي يعتبر – حسب سبيفاك – ذلك المخبر الأصلي الذي سبقت الإشارة إليه. ومن ثَمَّ. يمكن للمرء أن يرى بكل وضوح المشاكل الدّريديّة في الاعتماد على المخبر الأصلي، وذلك لأنّه في الوقت الذي يتم استدعاؤه يتم إيقافه – حسب نصّ دريدا –[60]، فالمخبر الأصلي موجود دائماً على الهامش. ومن ثَمَّ فهو غير موجود إطلاقاً. فمحوه يكمن في تعريفه: لأنّ المسافة عالَمي التّمثيل «تحولت إلى إزعاجٍ وتشويشٍ مستمرٍ»[61]. بالإضافة إلى ذلك، فإنّ أيّ شكل يتمّ اعتماده من طرف المخبر /المعارض الوطني للإخبار عن رغبات وانشغالات التّابع، سيجعل المخبر –في نهايّة- في خدمة الاتجاهات الرّأسماليّة العالميّة. بعبارة أخرى، يمكن ضمُّ المخبر الوطني إلى ما أسمته سبيفاك «الإمبراطوريّة الجديدة»[62]. كتب ديدور وهافرنان:

كما أنّ إعادة التّلقيح تعانق جدلا «التّجربة الملموسة» لهاته النّسوة، فإنّ شهاداتهن تُقرأ كمبررٍ للعولمة. لذلك مرّة أخرى، يتمّ استخدام القراءة الشّفافة للآخر وقراءة الآخر كنص شفّافٍ من أجل تقويّة الإمبراطوريّة الامبرياليّة الرّأسماليّة، التي سرعان ما أصبحت القاعدة الأساس قي القرن21م. ومثلما أشارت سبيفاك، فإنّ موضوع السّيادة غالبا ما يُستدعى للاحتجاج به لصالح الرّأسماليّة العالميّة.[63]

وبهذا المعنى، فإنّ ما يسمى بالمخبر المحلي في وضع خاص لا يحسد عليه. فهو/هي « يسمِّم الهيمنة: إذ أنّه يفتح إمكانيّة الانتهاك والتّعدي، ويعالج مفهوم الهيمنة من خلال تأكيد سلطته».[64] إنّ المخبر المحلي يُعد كبش فداءٍ دريديٍّ

يعمل على احتواء وتعريف الآخر، بحيث يذكّرنا « في نفس الوقت بإمكانيّة التّواطؤ والحاجة إلى وضع استراتيجيات مستمرة»[65].

3) موضوع سبيفاك: تعترف سبيفاك بأنّها متورطة في هذه العمليّة: فهي كبش فداء بشكل من الأشكال[66]. في الواقع، وبحسب سبيفاك فإنّه يجب على الأكاديميّة نفسها أن تُدرك دورها في مجال الخيار المشترك للثقافة المحليّة ضمن مخطط الرّأسماليّة العالميّة، أو الأشكال المهيمنة للثقافة[67]. كتبت سبيفاك: «يجب أن نعترف بتواطئنا في هذا الإصمات، لكي نكون أكثر فعاليّة على المدى الطّويل»[68]. أو بعبارة أخرى، يمكن أن يكون عمل سبيفاك –إلى حدٍّ ما– إسكاتاً للتابع[69]، إذ يمكن استخدام كتاباتها لتبرير مواقف «البيع الكلي» هذه، على أنّها متطلبات دولة الرّفاهيّة الحديثة وطبيعة السّوق العام لتوزيع السّلع الفكريّة[70]. ونتيجة لذلك فإنّ سبيفاك الكاتبة/المفكرة غالباً ما تكون عرضة للهجوم بسبب تحديداتها الغريبة لدورها التّاريخي الطّارئ كمخبر محلي (أصلي).

بالنّظر إلى هذا الموقف من التّابع/المخبر المحلي، سيكون من المفهوم أنّ معظم الآداب الثّانويّة المتأثرة بمنطق سبيفاك ستركّز على المفاهيم الخاصة بـ«الموضوع» الواردة في عملها. فإلى حدٍّ ما يمكن النّظر إلى هذا المفهوم الخاص بـ «الموضوع» على أنّه هاجس لسبيفاك ومفكرين ما بعد كولونياليين آخرين.[71] ففي حركة نموذجيّة ما بعد بنويّة ترفض سبيفاك جميع تعريفات «الذّات» باعتبارها ثابتة أو أساسيّة[72]. ويمكن للمرء أن يقرأ جوهر عمل سبيفاك كحجّة مفادها: أنّ موضوع ما بعد الكولونياليّة قد تمّ تعريفه (تدميره) من طرف الاستعمار الأوروبي[73]. حتّى الليبراليين المناهضين للاستعمار قاموا بمأسسة التّابع بسبب الدّافع الرّومانسي، لكي يكون لديهم أكبر عدد ممكن من الجماهير «البريئة » المضطهَدة[74]. بالطّبع، هناك دائما محاولة فتح تحقيق حول الآخر

على صعيد ما وراء- العالميّة، وبالتّالي عندما لا يدرس الباحثون الهويّة/الغيريّة، فغالباً ما يعمد العلماء إلى مناقشة «الموضوع» أو«المواطن» العالمي.[75]

تقتصر الرّدود العلميّة التّقليديّة على ادّعاءات سبيفاك إمّا على مناقشة حول احتمال وجود موضوع سبيفاكي أصيل أو السّعي لإيجاد نهج يسمح للتابع بـ «التّحدّث» أو بطيعة الحال، فإنّ ادّعاءات الهويّة الخاصة بسبيفاك هي –إلى حدٍّ ما – مضمنّة في الجدل القائم حول «الموضوع»[76]. لذا يدّعي مفكّرون أمثال ديدور وهيفرنان –وبشكل واضح- أنّ اهتمام سبيفاك الأساسي هو «الهويّة السّياسيّة»[77]. ومن المؤكد أنّ الحكمة التّقليديّة المتعلقة بسبيفاك هي أنّها «استغلت وكالتّها وصوت المستعمرين»[78] إلى الحدّ الذي – كما تقول Wendy Brown- يخلق حدود الهويّة.[79] وعليه فإنّه من الضّروري على «المهاجر الجديد» أن يخلق لغة جديدة[80]. ومع ذلك، ليس من الواضح أنّ هذه اللغة الجديدة ستعطي التّابع صوتاً. فعلى سبيل المثال، أكد Bruce Robbins - بكل وضوح- أنّ سبيفاك تحاول التّحدث عن التّابع: « فالنّاقد الذي يتّهم شخصاً آخر بأنّه يتحدّث عن التّابع ... فهو - بالطّبع- يدّعي أنّه يتحدّث عِوضاً عنه».[81]

يمكن للمرء أن يخمّن أنّ أسلوب السّيرة الذّاتيّة لسبيفاك نفسه قد يحلّ مشكلة حديث التّابع[82]، وأنا متعاطف –إلى حدٍّ ما- مع هذا الاقتراح. إلاّ أنّ هذا «الحل» قد يتجاهل دور سبيفاك –الذي تمّ مناقشته سابقاً- على أنّه «مخبر محلي» مُدرك لذاته. وأوافق على أنّ أسلوب السّيرة الذّاتيّة لسبيفاك غالباً ما يعمل على تفكيك مفاهيم الهُويّة لأنّ نصوصها غالباً ما تعني « عكس ما يريد أسلوب سيرتها عرضه: فبينما توضّح سبيفاك أنّ ادّعاءات التّوصيف (والمطالبة بالتّعبير) هي إشكاليّة كبيرة في أحسن الأحوال، وغير نزيهة في بعض الأحيان»[83] إلاّ أنّها لا تستطيع أن تتخلص من دورها النّخبوي.

إثر ملاحظة Terry Eagleton لوضع سبيفاك المتأنّه شنّ نقداً لاذعاً لعملها على عديد المستويات. في الواقع، هو يشكك في مفهوم النّقد ما بعد الكولونيالي برمّته باعتباره أداة تسويقيّة زائفة تمكّن من الحصول على منحة دراسيّة سهلة. ويشير إلى أنّ عدداً قليلاً من المفكّرين سيعانقون هذا المصطلح: «فمن اللافت للنظر صعوبة الحصول على أناس متحمّسين وغير متردّدين من بين أولئك الذين يروّجون له» [84]، وبشيء من الثّقة يزعم إيغلتون أنّ «فكرة ما بعد الكولونياليّة قد اتّخذت هذا المنحى الهجومي من نظريات ما بعد كولونياليّة ذلك أنّ استخدام كلمة لذات الشّخص –دون تحفظ– سيكون بمثابة استدعاء للشخص نفسه» [85]. فكما ذكرنا سابقاً، فإنّ إيغلتون متذمّر من سبيفاك بحجّة أنّها – ببساطة– غير مفهومة [86].

إضافة إلى هذا، فإنّ هجمات إيغلتون لم تتوقف عند حدود الأسلوبيّة، بل تعدتها إلى الهجوم على برنامج الدّراسات ما بعد الكولونياليّة ككل – فحسبه– يُعدّ ما بعد الكولونياليين جميعهم «مخبرين محليين» مع جدول أعمال فارغ. [87] وعلى الرّغم من أنّ سبيفاك وإخوتها في مجال ما بعد الكولونياليّة لديهم فلسفة باروكيّة –إلى حدٍّ ما– «إلاّ أنّ نظريتها البراقة والمزيَّفة تُخفي أجندة سياسيّة» [88]. ومن ثمَّ –بالنّسبة إلى إيغلتون– تعود الإنجرافات ما بعد الكولونياليّة إلى الرّأسماليّة– الليبراليّة: « فعلى غرار العديد من النّظريات الثّقافيّة، تسمح ما بعد الكولونياليّة لأحدهم التّحدّث بظلاميّة وحقد عن التّخريب، بينما لا يتطرق إلى السّياسة الحاليّة لـ Edward Kennedy مثلاً» [89]. كما أضاف آخرون إلى هذا النّقد الموجّه لما بعد الكولونياليّة نقداً آخر مفاده: أنّ الدّرس ما بعد الكولونيالي هو نقد لا ينخرط في أيّ صراع «حقيقي» [90]، وأضاف آخرون أنّ تركيز سبيفاك على النّصّيّة في ذاتها يعدّ شكلاً من أشكال الاستعمار الفكري الجديد. [91]

يظهر بوضوح في الكلمات المذكورة أعلاه خيانة إيغلتون لميولاته الماركسيّة. ما هي « هذه السّيادة الفعليّة الواحدة» ؟ هل هي فقط مفاهيم السّيادة والتّوزيع الاقتصادي؟. بالنّسبة لسبيفاك هذه المفاهيم مهمّة، لكنّها تريد أيضاً أن تشير إلى أنّ الهيمنة تتّخذ أشكالاً عديدة، فالماركسيّة المعياريّة وما بعد البنويّة لا يمكنهما أن تفسّرا ظاهرة صمت التّابع. ومن ثمَّ، فإنّ إيغلتون يجهل الكثير عن «جوهر» تأكيدات سبيفاك: التي تنصّ على أنّ السّرديات الغربيّة الكبرى المتعاليّة على غرار الماركسيّة قد أسكتت التّابع. لكن ماركسيّة إيغلتون المترسّخة [في وعيه] تشير ضمنياً إلى وجود مشكلة محتملة بالنّسبة لكلّ من سبيفاك ونقادها. فسبيفاك مرتبطة بمفهوم غربي فريد لموضوع الهويّة قائم على «الفعل».

صحيح - بالطّبع- أنّ مفهوم الغرب للسيادة الفرديّة دائماً ما يُجسِّد مفهوم الإحساس بحضور الآخر، لكن من غير الواضح ما إذا كانت سبيفاك قد أفلتت من هذا التّجسيد.[92] فقد يكون الأمر ممكناً على الرّغم من النّوايا الواضحة لكلٍّ من سبيفاك ودريدا، إذ أنّ مفهوم «الآخر» دريدياً يمتلك نفس أهميّة المفهوم الغربي للموضوع الكانتي.[93]

يرتبط التّمييز بين الذّات/الآخر في ذلك التّوتر الحاصل بين «التّحدث» و«إمكانيّة أن يُسمع لك». وعليه، فإنّ مفهوم «الهُجنة» هو الحل المحتمل. والهجنة هي نظريّة في دراسات التّواصل تبحث عن طريقة «لتنظير الصّراعات والانتماءات المتعددة لمجموعات الشّتات ... ويتمّ تكوين الهجنة عبر الرّبط بين المحلي والعالمي والاجتماعي والسّياسي والقانوني لتحديد بعض الأبعاد».[94] ومع ذلك، لا يزال مفهوم الهجنة يرتكز على المفهوم الغربي - الخالصّ- للمتحدث النّشط. وبالطّبع، فإنّ هذا المتحدث لا معنى له في سياق إمكانيّة

التّواصل، وترتبط كلمة «التّحدث» ارتباطاً وثيقاً بـ«إمكانيّة أن يُسمع». وفي هذا الصّدد كتب Devadas وNichols :

فبعبارة أخرى، فإنّ «عدم إمكانيّة التّحدّث» الموجودة في «التّابع لا يمكنه التّحدّث» تلمّح إلى استحالة الكلام أمام جمهور يرفض سماعه والاستجابة لبكائه. فهذه هي المعاملة غير المكتملة التي تقمع التّابع ... فالحديث –كمعاملة مكتملة– لن يكون ممكناً إلاّ في حال وقوع محادثة غير متوقّعة يتمُّ فيها استقبال الرّسالة المرسلة.[95]

وبعبارة أخرى أيضاً، ليس هناك تمييز قطعيٌّ بين «المتحدّث» المعزول و«المستمع». فهناك دائماً صراع وتوتّر متأصل فطرياً بين «موضوع المتحدّث» و«موضوع المستمع».[96]

هناك عديد الصّعوبات في النّهج التّقليدي لسبيفاك، لكن المشكلة الأكثر إلحاحاً –كما هو موضح أعلاه– هي تحيّز سبيفاك لـ«الفعل» أو –على الأقل– لـ«التّحدّث النّشط»، إذ يتجرّأ البحث عن صوت التّابع على ادّعاء وجود تابع «حقيقي» يمكن للغرب الحذِر التّنصّت عليه. ففقر هذا الموقف كشفت عليه تحاليل سبيفاك التي استعملت اللامركزيّة الدّريديّة كنقطة للانطلاق. ومع ذلك، فإنّ اللامركزيّة نفسها تبدو عليها آثار الموضوع العالمي، وغالباً ما تكون محدّدة بموقعها التّبعي لمفهوم المركزيّة نفسها. فالدّريديّة/السّبيفاكيّة ذاتها –إلى حدٍّ ما– هي: «هيكل عالميّ جديد للذاتيّة كاختلاف»[97]. وبعبارة أخرى، فإنّ كانط يزحف في كلّ زاويّة[98].

وبالنّظر إلى هذا الانشطار بين الموضوع الكانطي/ واللاموضوع الدّريدي فإنّ تفوق الغرب يتمّ تأكيده باستمرار. كما أنّ عمل سبيفاك يضع مسؤوليّة استرداد العافيّة لغير الغربي على عاتق المفكر الغربي، على الرّغم من أنّها تشكّ في مقدرة الغربي على معالجة الضّرر الذي يُحدثه الاستعمار على نحوٍ ملائم[99].

لذا قد تشير قراءة سبيفاك ضمنياً إلى أنّ مفهوم الموضوع ما بعد الكولونيالي فُسِّر على أنّه «تمّ تدميره» من قِبل المستعمِر الأوروبي، لذلك فهو خاضع للنشاط والثّقافة الأوروبيّة[100]. في الحقيقة لقد كان تورّط الليبراليين أصحاب النّوايا الحسنة أشدّ غوراً من المحافظين المفعمين بالحيويّة في قضيّة إسكات التّابع.[101]

باختصار يمكن وضع الرّدّ على مقال سبيفاك في أشكال رئيسيّة ثلاثة هي اعتباره:

1) محاولة السّماح أو التّمكين لخطاب التّابع؛
2) محاولة للعثور على «ذات» التّابع الأصلي؛
3) مجهود للبحث عن موضوع «عالمي» أو «غير محلي».

ومع ذلك، لا يتمُّ إشراك التّابع بكونه تابعاً على الإطلاق، كما أنّ موضوع الغرب لم يخاطِب التّابع وجهاً لوجهٍ. بعبارات أخرى، يمكن للتابع أن يتحدّث طالما أنّه يتحدّث بـ«لغة» مُعترفٍ بها بالفعل من قِبل الثّقافة المهيمِنة في الغرب. إذ أنّ اتّصالاً فكرياً ومنطقياً توسط بفعل السّوق والأكاديميّة وساد كلغة فوقيّة، وفي هذه الظّروف أُجبر التّابع على التّنافس في سوق الأفكار أين تمّ ملءُ سطح المركب بركام ضدّ هذا التّابع بفعل سنوات من الحكم الاستعماري.

ومع استمرار مواجهة صمت التّابع يسعى الغرب –في الكثير من الأحيان– إلى التّوليف والتّصنيف، كما لو أنّنا لم نتعلم شيئاً من نيتشيه. وبدلاً من الاعتراف –كما تؤكد سبيفاك– فإنّ تلك التّناقضات المنطقيّة تجسّد أغنى أشكال المعرفة على الإطلاق فالباحث الغربي وحتّى العديد من المفكرين ما بعد الكولونياليين يواصلون محاولات التّوليف والتّحدّث بدل التّابع.[102]

بالنّظر إلى التّحليل أعلاه، كيف يمكن للباحث الغربي دراسة التّابع؟ وهل التّابع دائماً –كما ترى سبيفاك أحياناً– «سوادٌ يتعذّر الوصول إليه»، والذي

من خلاله فقط يمكننا قياس أو مقارنة الغرب؟ هل التّابع «نقطة عمياء تسدّ طريق المعرفة والفهم؟»[103]، هل معرفة «الآخر» مستحيلة؟ كتب Moore Gilbert:

لقد تركت سبيفاك من سيكون غير تابع وكل التّابعين - ظاهرياً- في مأزق يصعب الخروج منه، وفي نفس الوقت هي غير قادرة على تمثيل التّابع في ثوب «اللامبالاة» ... وبعبارات أخرى، على غير التّابع إمّا أن يحترم جذور الآخريّة للآخر إلى أقصى حدٍّ، - وبذلك يترك الوضع سليماً- أو أن يحاول المستحيل «للانفتاح» على الآخر دون أن يجعل هذا الآخر «مشابهاً» له أو لها في موقفه/ها الخاص من موضوع وجهات النّظر أو الهويّة.[104]

وبالطّبع ترفض سبيفاك الفكرة القائلة أنّ التّابع هو الوحيد الذي يمكنه مناقشة قضيّة المظلوم[105]. وتريد بذلك أن يقوم الباحث الغربي بمناقشة قضيّة التّابع، فهي تتفق مع «Pocock» في الاعتراف بأنّ الغرب بحاجة إلى طريقة فعّالة لدراسة الآخر[106]. ومع ذلك فلا يزال من الضّروري أن يمتلك النّاقد الرّاديكالي موقفاً جريئاً بعض الشّيء[107]، لأنّه يبقى –دائماً- الحديث حول أو (عن؟) التّابع أمراً خطيراً.[108]

وكإجابة محتملة على لغز سبيفاك أقترح أنّ الطّريقة المناسبة لفهم التّابع هي مقاربة هذا الخطاب كما أبلغت عنه طرائق التّرجمة. وعلى وجه التّحديد أنا أدعو إلى «ترجمة» الثّقافة اليوميّة والتّبادل المعلوماتي للتابع. فهذا النّهج أراه الأقدر على حفظ نزاهة وإنسانيّة كلٍّ من الموضوع الغربي وغير الغربي.

4) ترجمة التّابع: لقد ناقش العديد من المفكرين البارزين مسألة عمليّة التّرجمة بعمق، على غرار «Walter Benjamin» الذي كافح –على نحوٍّ فذٍّ- تعقيدات التّرجمة، فبالنّسبة له «متلقي» التّرجمة هو مفهوم لا معنى له،[109] لأنّه لا وجود لأيّ ترجمة تعدّ هي نفسها «الأصليّة». وبعبارة أخرى، لا يمكن

للترجمة «كشف أو تأسيس هذه العلاقة الخفيّة»[110]، فليس من واجب المترجم تمثيل الأصلي لأنّ هذا التّمثيل مستحيل: «فحتّى أعظم التّرجمات أُعدّت لتكون جزءاً من نمو وتطوّر لغاتها الخاصة».[111]

يجب على المترجم أن ينظر إلى التّفاعل بين اللغات وعليه أن يتحرّى «النّيّة التي تستند عليها كلّ لغة في كلياتها»[112]. فحسب بنيامين التّرجمة هي «الوصول إلى مصطلح مع» أنواع أجنبيّة من التّواصل، فـ«الوصول إلى امتلاك» عناصر اللغة معناه خلق مأزق فكري[113]، فالتّرجمة في معنى من المعاني «حركة» بين لحظة تأويل وأخرى[114]. لذلك، يمكن للترجمة أن «ترقى» بالأصل، وعندها تكون مهمّة المترجم «أن يكون صدى» للأصل بطريقة تساعد على تسليط الضّوء حول المعنى المقصود[115]. لذا يقترح بنيامين أن تكون التّرجمة دائماً على هامش الخطاب لتعمل كـ«همزة وصل» تقف في منتصف الحوار الفكري[116]. بالمقابل لا يمكن للمترجم الاعتماد –بكلّ بساطة– على التّرجمة الحرْفيّة في مقالة افتراضيّة، لأنّه في التّرجمة الحرفيّة لا يوجد شيء سوى الفراغ[117]. ويشرح النّاقد الأدبي George Steines مفهوم التّرجمة في سياق الحديث عن نوايا الكاتب، ويُرجعه إلى مقدرة المترجم على فعل ذلك.[118]

قام Roland Barthes أيضاً بفحص طرق التّرجمة، وأكّد أنّ الثّقافة نفسها كانت من وضع الإنسان، لذا يمكن ترجمتها إلى خطاب أكاديمي. فالأشياء والأحداث الثّقافيّة اليوميّة –مثل الإعلانات التّجاريّة، مساحيق الصّابون، الطّهي ... وما إلى ذلك– تخلق دلالات تتضمن معنى الخضوع تقع إلى جانب معانيها الأساسيّة. تساعد معاني الخضوع هذه –بعد ذلك– على تعزيز قيم النّظام الرّأسمالي– البرجوازي المهيمن. ففي ترجمة الثّقافة اليوميّة كان بارث «مهتمًّا بالموارد الغنيّة للسميولوجيا المنبثقة عن المجتمع المستهلك»[119]. وعلى سبيل المثال، في ترجمة وجه الممثلة (غريتا غاربو) كتب بارث:«لقد عرضت غاربو

- لمن يُمعن النّظر- نوعاً من أنواع الأطروحات الأفلاطونيّة حول المخلوق البشري، وهو ما يُفسّر سبب عدم التّمكّن من تحديد وجهها جنسيًّا دون ترك أحدهم في شكٍّ». فبارث يرى مدلول الشّخصيّة الشّعبيّة- الثّقافيّة لغاربو في سياق أو لغة الفلسفة الأفلاطونيّة، فهذا مثال لترجمة الثّقافة إلى لغة العقل. ومع ذلك، يحاول بارث تقديم ترجمة غير منهجيّة –إلى حدٍّ ما- لتعليل تابع سبيفاك، فالتّابع لا يمكن التّحدّث عِوضاً عنه عبر لغة بنويّة واصفة ومتعاليّة.

وانتقد «Henri Lefebvre» نظريّة بارث في التّرجمة بسبب وجود «صنم الدّلالة»[120]، وحجته في ذلك أنّ النّظريّة المتعاليّة ليست مناسبة تماماً لتفسير الثّقافة: «فرغبتها في الصّاق الظّواهر وربطها بالمعنى النّصّي... غير مهيأة للتعامل مع الظّلاميّة والرّوتين في الحياة اليوميّة»[121]. وفي ملخص أفكاره يؤكّد Lefebvre أنّ «الانشغالات اليوميّة يجب أن تُفهم على أنّها سلاسل متنقلة لعناصر متداخلة، مقاومة لفكرة أنّ البصر يُوفّر الوضوح»[122]. هذه الفكرة تتقاطع مع فكرة Steiner أنّ «اللغة في تغيّر دائمٍ»[123]، ويكتب قائلاً:

لكن اللغة العاديّة على مستوى حروفها خاضعة للتحول في أيّ لحظة، وهو تحوّل يأخذ أشكالاً عديدة كدخول كلمات جديدة حينما تفقد كلمات قديمة مفعولها، أو تغيير القواعد النّحويّة المتداولة تحت ضغط الاستخدام الاصطلاحي أو بموجب المرسوم الثّقافي. فنطاق التّعبير المسموح به - في مقابل ما هو محظور- في تحوّل دائم، وعلى مستوى أعمق حتّى الأبعاد النّسبيّة وكثافة الملفوظ والتّغيير غير المعلن.[124]

باستخدام هذه التّرجمة لـ«البعد النّسبي وكثافة الملفوظ والقواعد غير المعلنة» أعتقد أنّه يمكن للفكر أن يُعبّر عن حياة التّابع بإحساس ودقّة ملائمتين.[125]

ولقد كتبت سبيفاك نفسها الكثير عن التّرجمة، وكما يتوقع المرء فإنّ الإصغاء الجاد هو الخطوة الأولى إلى التّرجمة[126]، أو بشكلٍ أكثر دقّة، فإنّ الإعلان عن صمت التّابع هو الخطوة الأولى نحو «إلغاء إصمات» التّابع[127]. وبالتّالي، فإنّه بعد أن يمتلك المفكّر وعياً بصمت التّابع الفريد من نوعه، عندها يمكن للترجمة أن تتمّ.

فيما يتعلق بالتّرجمة فإنّ سبيفاك تتّفق مع بنيامين في أنّه لا أحد يمكنه أن يعطي مدلولاً لـ«الأصلي»: فالتّرجمة هي «استحالة حتميّة» ... فهي ليست معانٍ دالة، وإنّما هي علامة. لذلك لا يمكن لها أن تدلّ على «الأصل»[128]. بالنّسبة لسبيفاك، ينبغي على المترجم أن «يَسكن» اللغة المستضيفة[129]. فينبغي له/لها أن يستوطن «ولو على شكل مستعار العديد من القصور والمستويات الخاصة باللغة المستضيفة». بعبارة أخرى، ينبغي على المترجم أن يُحاول دائماً إيجاد الافتراضات المسبقة للغة والثّقافات التي يُحاورها. «فعلى المترجم أن يحاول الوصول إلى فهم دقيق لافتراضات الكاتب المسبقة، فالتّرجمة ليست مجرّد ربط وتجميع لمترادفات ضمن تركيب مقارب»[130]. وبهذا المعنى، فإنّ مفهوم سبيفاك للترجمة يُردّد مرّة أخرى مفهوم بنيامين لها. وأعتقد أنّ سبيفاك أكثر استعداداً من بنيامين لتوسيع مسؤوليّة المترجم الاجتماعيّة، حيث كتبت: «أتمنّى –على الأقلّ– امتلاك قدرة الإشارة إلى أنّ هذه الحالة [السّلبيّة] في العالم لها علاقة بفشل التّرجمة المسؤولة في معناها العام أو الضّيق».[131]

للوهلة الأولى لا يبدو لي أنّ مسألة استخدام التّرجمة ضروريّة لمعالجة موضوع سبيفاك حول صمت التّابع. مع ذلك، فإنّ صياغة سبيفاك لسؤالها تشير ضمنيًّا إلى عدم وجود أيّ تصرّف يصبّ في صالح التّابع. وبعبارات أخرى لقد منحت سبيفاك المعيار الكانطي امتياز خلق معيارٍ متعالٍ تقيس من خلاله التّابع.

لكن بالرّغم من هذه اللغة الكانطيّة العالقة، إلاّ أنّ سبيفاك ترفض مطلقاً فكرة وجود معيارٍ متعالٍ وتؤكّد –أخذاً بفكرة دريدا– أنّه لا وجود «لحدٍّ أقصى» ينبغي لأحدهم الوصول إليه[132]، فـ«اللغة المثاليّة» لبنيامين غير موجودة، لذا على الباحث الغربي أن يكون دائماً على درايّة تامّة بـ«عدم إمكانيّة الوصول» إلى معرفة الآخر[133]. ومع ذلك يمكن التّغلب على انعدام الإمكانيّة هذه –في ظلّ ظروف مواتيّة– من خلال محاولة «ترجمة» الآخر بدل البحث عن «معرفة» متخيَّلة. ومن الممكن شرح هذه «التّرجمة» – ببساطة– على أنّها الرّغبة في «الفهم» بدلاً من «المعرفة» و(«المعرفة» – بالطّبع– مرتبطة دائماً بالسّلطة والهيمنة).

وبهذا المعنى، يمكن لسبيفاك أن تكون مدعوّةً للقيام بتحاليل أعمق عن التّابع تعترف بمدى الاختلاف الحاصل بين الثّقافات. لذا أقترح أنّه من الضّروري اتّباع نهج أكثر صرامة، كما يجب أن نُدرك تمامَ الإدراك أنّ المرء « يُترجم» دون أن يمتلك مقدرة التّعبير بدقّة عن الآخر. فإذا كانت التّرجمة الثّقافيّة تعني ضمنيّاً أنّها أفق التّرجمة الأدبيّة، فلزاماً على المترجم أن يُدرك تلك العلاقة الضّمنيّة بين الغربي والتّابع: «إذا كانت هناك علاقة مع الآخر كآخر ... لن تكون سوى علاقة أخلاقيّة»، وليست علاقة مبنيّة على «أساس معرفي»[134]. ومن ثَمَّ، علينا أن نُدرك أنّ التّرجمة –التي تُفهم في أوسع معانيها– يمكن أن تُساعدنا في فهم واحترام التّابع. فبالنّظر إلى هذا التّعريف الموسّع للنص، يمكن للمرء أن يفترض أنّ التّرجمة «تغطي مجموعة واسعة ومتنوّعة من الأنشطة معظمها يهدف إلى جعل النّصوص متاحة لأشخاص لا يعرفون اللغة».

فأقترح أن نُوسّع مفهوم الثّقافة ليطبّق على جميع أنواع الثّقافات على اختلافها ومختلف الممارسات الاجتماعيّة. وفي هذا المعنى، يمكن للمرء أن يرى «الحجج» في اللاعقلاني، و«مؤكّدات القيمة» في الجمالي. وعليه، يمكن

«لترجمة» بهذا المفهوم أن تحلّ بعض المشاكل السّبيفاكيّة من خلال ترجمة ثقافة الحياة اليوميّة للتابع. لكن إذا كانت التّرجمة الثّقافيّة –كما ذُكر أعلاه– متضمَّنة دائما في التّرجمة الأدبيّة فإنّ هذا النّهج المتّبَع في مقاربة التّابع بالكاد يأخذ هذه الضّمنيّة في استنتاجه النّفعي العملي. بالطّبع، إنّ ترجمة ثقافة التّابع مهمّة صعبة، لأنّ ذلك يتطلب الكثير من الصّبر والتّعاطف والعمق. حتّى أنّ سبيفاك لاحظت مدى صعوبة ترجمة الأدب عندما «يكون الأصلي غير مكتوب عنه في أيٍّ من لغات شمال أوروبا». ومن ثَمَّ، فإنّ ترجمة ثقافة التّابع ستكون أكثر صعوبة.[135]

ويرى Michel de Certeau أنّه على المرء دراسة الممارسات الثّقافيّة للثقافة اليوميّة «المهام المتكررة التي يقوم بها النّاس كلّ يوم»[136]. ونظراً لفحصه لما هو يومي، ترجم سارتو منطق الجوار والطّهي:

من ناحيّة، فإنّ العيش في حيٍّ وِفق ممارسات الأسرة يشير إلى (البنيّة المزدحمة للشارع) والتي يمكن تشبيهها ببيت نملٍ تشكّله بنيّة من النّشاطات تتخللها فراغات وعلاقات. ومن ناحيّة أخرى، فإنّ براعة الطّهي تؤسس لغة جماعيّة مشتركة لتواريخ النّظام الطّبقي في علاقاته المتعدّدة. ومن ناحيّة أخرى كذلك، فإنّ براعة الطّهي تؤسس لغة جماعيّة لتواريخ النّظام الطّبقي في علاقاته المتعدّدة بين الاستماع والتّحكم المتعلق باللغات الأساسيّة المتردّدة في التّفاصيل اليوميّة.[137]

وكما يتبيّن من المقطع أعلاه، فإنّ ثقافة «الحياة اليوميّة» للجوار والطّهي تعطي الحجة حول طبيعة الحياة، وكذا القيم التي نعيش بها والتي ينبغي أن نعيشها. في الحقيقة، حتّى البلادة والملل ينقلان الكثير عن الثّقافات[138]. «فبالنّظر إلى الثّقافة –ليس من خلال التّقديرات التي يقوم بها هذا التّمثيل الرّسمي أو السّياسات الاقتصاديّة وإنّما فيما يدعمه هذا التّمثيل أو تلك

السّياسات- تبرز أولويات ثلاث هي: الشّفاهيّة العملياتيّة والاعتياديّة»[139]. ومن ثَمَّ فإنّ اليومي الشّفاهي والاعتيادي يعبّر عن القيم المعرفيّة والأخلاقيّة والوجوديّة.

وبهذا المعنى، يمكن ترجمة «صمت» التّابع إمّا عن طريق الصّمت بمعناه الحرفي أو باعتباره من أعراض ما بعد البنويّة أفرزته اللغة المهيمِنة[140]. فمع مفهوم سارتو حول الحياة اليوميّة ومفهوم لفيبفر حول سلسلة العناصر المتحركة والمترابطة يمكن إيجاد طريقة محتملة عبرهما لترجمة التّابع[141]. وبعبارات أخرى، ترجمة ثقافة معناها ترجمة «العمليّة المستمرة لإنتاج المعاني من خلال ولأجل تجربتنا الاجتماعيّة» تلك المعاني تكون دائماً مثقلةً بعناصر سياسيّة: «الثّقافة (بمعانيها وملذاتها) هي سلسلة مستمرة من الممارسات الاجتماعيّة، فهي - لذلك- سياسيّة بطبيعتها متورّطة بشكل محوري في عمليّة التّوزيع وإمكانيّة إعادة التّوزيع لمختلف أشكال القوى الاجتماعيّة»[142]. لذلك فإنّ ترجمة الثّقافة تساعد على فهم المنطق السّياسي للتابع.

وتُعدّ التّرجمة منهجاً مفيداً لأنّها تجعل من الشّفافيّة طريقة تُعزّز من خلالها بعضُ أشكال التّواصل سلاسلَ هرميّة محدّدة وشوفينيات اجتماعيّة بعينها. ويشير Staten إلى أنّ أشكال وحالات التّواصل تظهر بوضوح في النّقاش الدّائر بين دريدا و Rey Chow حول الطّبيعة الصّوتيّة للغة الصّينيّة المكتوبة: «إذ يعتمد راي تشاو- بشكلٍ غير قابل للنقد- على معيار مركزيّة الصّوت كقيمة».[143] ما يجعله يقع في مفارقة ساذجة، فبينما ينتقد دريدا على تهميشه للغة الصّينيّة، يُؤكّد تشاو على الأوضاع الرّسميّة المهيمِنة للغاتٍ ذات أساسي صوتيٍّ. فهذا النّوع من القيمة المعياريّة المخفيّة في أشكال الاتّصال هو بالضّبط ما يُمكن لـ«ترجمة» التّابع أن تساعد على تخفيفه.

وبهذا المعنى، فإنّ كتابة سبيفاك –إلى الحدّ الذي تكسّر به الخطاب الفلسفي/الأكاديمي- تعمل أيضاً كنقد مضادٍ للأشكال المعياريّة الخاصة بالخطاب الغربي. فعلى غرار انتحار «السّاتي» أو «بهاندوري» فقد عملت كتابة سبيفاك كنص تخريبي يمكن للمرء ترجمته وتأويله. «فالقوة الاقتصاديّة تدعمها القوة السّيميائيّة وتتفوق عليها في الآن ذاته في قدرتها على صناعة المعاني»[144]. وبعبارات أخرى، ترجمة ثقافة أو نصوص إلى الخطاب الغربي، معناه أن تنتقد ضمنياً الافتراضات المعياريّة الأساسيّة لمختلف أشكال الاتّصال.

وأخيراً –وربّما الأهم من كلّ ما ذُكر- فإنّ فكرة ترجمة التّابع تعترف بأنّ المترجم الغربي هو ذاك الوسيط المُحتمل المُدرك لذاته، والذي من خلاله يتمّ فهم الآخر. هذه المقاربة من شأنها أن تتجنّب المشكل السّبيفاكي الخاص بـ«ثبات» التّابع. لأنّها تعترف بالطّبيعة الشّرطيّة لدستور كلٍّ من الجماعة المهيمِنة والتّابع. إنّ النّقد الغربي مشكَّل من طرف الآخر –أو التّابع- كما أنّ التّابع تمّ إنشاؤه بالنّظر إلى علاقته بالجماعات المهيمِنة. «فلا وجود لأيّ منظومةِ معانٍ – بالنّسبة له- مستقلة عن ترجمته لهم، وكأنّ أحدهم نُسج في الآخر»[145]. تأخذ هذه العلاقة الدّاخليّة/الخارجيّة شكل الجمعيّة الدّريديّة، فسبيفاك نفسها سمحت بأن تدين لدريدا ولتحليله التّفكيكي ولثقته على استمرار حضوره الشّخصي[146]. وبهذا المعنى، فإنّ المترجم/النّاقد الغربي في علاقة دياليكتيكيّة (جدليّة) مع التّابع، هذا الدّيالكتيك الذي يُشكّل كِلا الكينونتين المشروطتين [أي تتوقف إحداهما على الأخرى]. وبالطّبع، مثلما كتب بنيامين «الشّغل الشّاغل للمترجم الحقيقي يبقى متملّصاً بعيد المنال».[147]

لكن المترجم موجود في سياق علاقة تاريخيّة، وفي الحقيقة هي «واحدة من أكبر العمليات التّاريخيّة إثماراً وقوة»[148]. وبالنّظر إلى هذه العمليات التّاريخيّة، فإنّ منهج ترجمة التّابع يُحقّق دعوة سبيفاك من أجل انسيابيّة

معرفيّة أكبر[149]. كما يسمح بشكل مباشر لفهم التّابع أن يكون واعياً بذاته وأنّه متوسَّطٌ له عن طريق استراتيجيّة ماركسيّة/دريديّة تلتقي –إلى حدٍّ ما– مع المعايير الصّارمة التي وضعتها سبيفاك.[150]

وبالنّظر إلى نقد سبيفاك في «هل يمكن للتابع أن يتحدّث؟» فإنّ التّرجمة هي الأنسب مقارنة بـ«التّمثيل». وكما أشار بنيامين وسبيفاك وغيرهما، فـ«المترجم» يُدرك بشكلٍ قطعيٍّ أنّه أو أنّها لا يُقدّم عملاً مساويا لـ«الأصلي»، كما أنّه/ها لا يُقدّم ترجمة بتصوّرٍ مكتمل. وبعبارة أخرى، فإنّه لا Dartelling ولا Vertreten متضمّنان في عمليّة التّرجمة، فالمترجم يُحاول – حتماً– الإمساك بهيئة الأصلي ونقلها. لكن يُحاول «تمثيل» (Vertreten) أو إعادة تمثيل (Dartelling) للأصليين.

هذه الفكرة نجدها مُتضمَّنة –إلى حدٍّ ما– في مفهوم التّأويل عند Charles Taylor وهو المفهوم الذي لا يتعارض مع استراتيجيّة «التّرجمة» التي أقترحها. إذ يعترف تايلور أنّ «هناك إحساس مهم لا يمكن للمعنى المترجَم الذي يلعب دور الوسيط أن يُعبّر عنه بشكلٍ متطابق»[151]. فالتّرجمة تتضمن مسافة معيّنة، وفي هذه المسافة يوجد فضاء مُتاحٌ للتابع لكي يتحدّث. وتوظيفاً للغة التّأويل كتب تايلور: «أنّ التّأويل النّاجح هو الذي يجعل المعاني التي وردت مشوَّشة ومجزّأة وغائمة في أصلها، واضحةً. لكن كيف يمكن للمرء أن يعلم أنّ هذا التّأويل صحيح؟ من المفترض أن يعود السّبب إلى أنّ هذا التّأويل يعمل على صناعة معنى النّص الأصلي: فما هو غريب، غامض محيّرٌ ومتناقض لم يعد كذلك».[152]

لكن في الحالة المتعلّقة بالتّابع، يجب على المرء أولاً أن يُقرّر معرفة لغة التّواصل باعتبارها الطّريق الصّحيح. وبعبارة أخرى، يجب علينا أن نسعى

جاهدين للاستماع إلى النّاس عبر جميع أشكال تواصلهم. فالتّابع يتكلّم طوال الوقت: لكنّنا - ببساطة- غير قادرين على سماعه.

ربّما يشير البعض إلى أنّه من السّذاجة دعم مترجم غربي متطوّع من أجل تقديم قراءة متعاطفة مع التّابع. هذا النّقد يُعدّ مقبولاً وسيبقى راسخاً في أفكار هذا الكاتب. لكن باحثين كُثر في مختلف المجالات قد جرّبوا هذا النّوع من التّحليل، ولعلّ اختبار سارتو للفضاء السّكني والطّهي مثال جيّد لهذا النّوع من التّرجمة الثّقافيّة. بالإضافة إلى ذلك، يُوفّر عمل Joe Moran نموذجاً جيّداً كذلك لهذا النّوع من التّرجمة الثّقافيّة: ففي قراءته لليومي بحث جو موران عن مدلولات الأنشطة الاعتياديّة، كالانتظار في محطة الحافلات والتّسوق في المركز التّجاري[153]. وهناك أيضاً حركة فكريّة متجذّرة –إلى حدٍّ ما- في الماركسيّة لقراءة «الأشياء» غير الحيّة كما لو أنّها تنقل الأفكار[154]، وتتصادم «نظريّة الشّيء» هذه –إلى حدٍّ ما- مع الاعتراف بأنّه يجب على دراسة التّابع أن تفحص النّصوص الخفيّة للشعوب الأصليّة أو للثقافة الجماعيّة.[155]

بطبيعة الحال، يجب لترجمة التّابع أن تكون مرهفة الإحساس لكي لا يُفرض الأسلوب المهيمِن للخطاب على الاتّصال. وعلى سبيل المثال، يَفهم Robert Ray النّصوص الأساسيّة للثقافة (الشّعبيّة) عندما يكتب: «يبقى Tutti Frutti أكثر ثوريّة من «المرأة هي زنجيّة العالم»: فالموسيقى تسجّل دائماً بشكلٍ أقلّ على مستوى المحتوى السّياسي الصّريح مقارنة بالمستوى الصّوتي»[156]. وبالتّالي، فإنّ الموسيقى على غرار معظم المظاهر الثّقافيّة تتواصل بطريقة غير صريحة وغير عقلانيّة، فواجب المفكّر الغربي هو افتراض أنّ الهدف الرّئيسي هو التّخاطب مع التّابع لترجمة ثقافته ولغاته بينما عليه أن يكون عارفاً دائماً بدوره كمترجم. وحالما تتمّ هذه التّرجمة بالجدّيّة اللازمة نأمل عندها أن يكون للغرب –إلى حدٍّ

ما- حواراً مفتوحاً مع التّابع حول القيم الأنطولوجيا، الظّلم والنّظريّة السّياسيّة.

❖❖❖ ❖❖❖ ❖❖❖

قدمتُ في هذا المقال حلاًّ محتملاً للغز سبيفاك، يقوم على فكرة أنّه من الضّروري أن يُترجم المثقفُ الغربي التّابعَ. ففكرة سبيفاك حول صمت التّابع تفضح الانحياز الكانطي لـ«المتحدث» الغربي النّشط، وتُظهر كيف أنّ موضوع الغرب هو فكرة سلطويّة. وفي هذا المعنى، فإنّ شروط الجدل القائم حول «التّمثيل» في «الدّيمقراطيات» الحديثة متضمَّنة في المعنى الذي يكون فيه التّابع طرفاً في هذا الجدل.

فحسب سبيفاك، لا يمكن للمؤسسة الدّيمقراطيّة أن تسعى لكي تكون مُمثّلة من طرف«الموكَّل» ولا حتّى عبر «الأصلي» لأنّ كلاهما يتجاهلان الدّور الذي تلعبه القوة/التّابع داخليا أو/و خارجياً في الفعل السّياسي نفسه، وعليه إذا أُخذ هذا النّقد للديمقراطيات الغربيّة على محمل الجدّ، سيُسمح لأحدهم –بطريقة ما- تمثيل التّابع. لكن حتّى هذا «السّماح» ما هو إلاّ إتفاقيّة غربيّة تعزّز الفكرة القائلة بأنّ الإنسان في هذا العالم يتصرّف وِفق إرادة ذاتيّة كانطيّة. في الحقيقة أودّ أن أقول أنّه يجب علينا استخدام التّرجمة كوسيلة لاقتلاع الموضوع الكانطي من المفاهيم الدّيمقراطيّة لـ«التّمثيل».

وبطريقة أخرى، باستعمال طُرق الوعي- الذّاتي للترجمة يمكن للكاتب أو النّاشط الحريص والحذر أن يبحث ويُحقّق في «الحجج» و«التّأكيدات» التي تقدّمها الثّقافة اليوميّة للتابع. فمن وجهة نظري، هذا ما تُحاول سبيفاك فعله في قراءتها لانتحار بهادوري، ومع ذلك تبدو سبيفاك وكأنّها لا تزال عالقة في العُقدة الكانطيّة/الدّيكارتيّة فهي لا تزال تبحث عن الفعل الإرادي للكلام عِوضاً عن محاولة الاستماع للتابع بالطّرق العديدة التي يعتمدها في التّواصل. فأنا

أُومن بأنّه يمكن للحوار أن يكون منفتحاً مع التّابع، وهذا الحوار المنفتح هو ما ينبغي للمنظرين السّياسيين أخذه على محل الجدِّ.

ملاحظات:

أود أن أشكر كلاّ من: Margaret Kahn، Jessica Peet، Jennifer Forshe، Rose Moon، Mary Dietz و Naomi Nelson على التّعليقات والدّعم والإلهام.

هوامش:

1. Gayatri Chakravorty Spivak, “Can the Subaltern Speak?” in Colonial Discourse and Post-Colonial Theory,eds. P. Williams and L. Chrisman (New York: Columbia University Press, 1992), pp. 66–111.
2. Jill Didur and Teresa Heffernan, “Revisting the Subaltern in the New Empire,” Cultural Studies17 (2003): 1–15; at 2.
3. Spivak, note 1, p. 66.
4. Ibid., p. 102.
5. Gayatri Chakravorty Spivak, ACritique of Postcolonial Reason: Towarda Historyof the Vanishing Present(Cambridge: HarvardUniversity Press, 1999) p. 334.
6. Ibid., p. 205.
7. Ibid., p. 208.
8. Spivak, note 1, p. 91.
9. Ibid.
10. Spivak, note 5, p. 311.
11. J. G. A. Pocock, “The Politics of History: The Subaltern and the Subversive,” Journal of Political Philosophy 6(1998): 219–234; at 200.
12. David Huddart, “Making an Example of Spivak,” Angelaki: Journal of Theoretical Humanities6(April 2001): 35–36; at 38.
13. Raka Shome and Radha S. Hedge, “Postcolonial Approaches to Communication: Charting Terrain, Engaging the Intersections,” Communication Theory12 (August 2002): 249–270; at 265.
14.TerryEagleton, Figures of Dissent: Critical Essays on Fish, Spivak, Zizek and Others(London: Verso, 2003), p. 160.
15. Didur and Heffernan, note 2, p. 2.
16. Huddart, note 12, p. 37.
17. Forest Pyle, “‘By a Certain Subreption’: Gayatri Spivak and the ‘Lever’ of the Aesthetic,” Interventions4(2002): 186–190; at 187.
18. Bart Moore-Gilbert, Postcolonial Theory(London: Verso, 1997), p. 81.
19. Spivak, note 1, p. 71 (quoting Marx).

20. Ibid., p. 70 (emphasis added).

21. Vijay Devadas and Brett Nicholls, “Postcolonial Interventions: Gayatri Spivak, Three Wise Men and the Native Informant,” Critical Horizons3 (2002): 73–101; at 83.

22. Spivak, note 1, p. 74.

23.Ibid., p. 70.

24. Ibid., p. 67.

J. Maggio 439

25. Ibid., p. 68.

26. Ibid., p. 67.

27. Didur and Heffernan, note 2, p. 12.

28. Spivak, note 5, p. 199.

29. Ibid., p. 203.

30. Didur and Heffernan, note 2, p. 2.

31. Spivak, note 5, p. 202 (footnote omitted).

32. Spivak, note 1, p. 69.

33. Ibid., p. 80.

34. Ibid., p. 88.

35. Ibid., p. 89.

36. Spivak, note 5, p. 323.

37. Spivak, note 1, p. 87.

38. Ibid., p. 89.

39. Spivak, note 5, p. 323.

40. Ibid., p. 336.

41. Spivak, note 1, p. 97.

42. Ibid., p. 97.

43. Ibid., p. 98.

44. Didur and Heffernan, note 2, p. 3.

45. Spivak points out that it is ironic that people never question the act of celibacy for a widow. Additionally, I am not suggesting that Spivak is cor-rect about Kant’s notion of culture. I am not sure, for example, that Spivak

and Hannah Arendt agree on Kant's aesthetics. Yet it is interesting that Spivak understands the Kantian self to be dependent on "culture."

46. Didur and Heffernan, note 2, p. 3.

47.Devadas and Nicholls, note 21, p. 76.

48.Spivak, note 5, pp. 12–14 (footnotes omitted; emphasis in original).

49. My understanding here is indebted to Pyle's interpretation of Spivak.

50. Pyle, note 17, p. 189.

51. Devadas and Nicholls, note 21, p. 84.

52. Didur and Heffernan, note 2, p. 4.

53.Ibid.

54. Moore-Gilbert, note 18, p. 89.

55. Ibid., pp. 81, 88.

56.Spivak, note 1, p. 79.

57. Spivak, note 5, p. 344.

58. Moore-Gilbert, note 18, p. 91.

59. Didur and Heffernan, note 2, p. 4.

60.Huddart, note 12, p. 38.

61. Mark Sanders, "Representation: Reading-Otherwise," Interventions 4 (2002): 198–204; at 200.

62. Didur and Heffernan, note 2, p. 4.

63. Ibid., p. 6.

64. Devadas and Nicholls, note 21, p. 81.

65. Ibid.

66. Moore-Gilbert, note 18, p. 77.

67. Colin Wright, "Centrifugal Logics: Eagleton and Spivak on the Place of 'Place' in Postcolonial Theory," Culture, Theory, and Critique43 (2002): 67–82; at 68.

68.Spivak, note 5, p. 309.

69. Moore-Gilbert, note 18, p. 104.

440 "Can the Subaltern Be Heard?"

70. Bruce Robbins, "Soul Making: Gayatri Spivak on Upward Mobility,"

Cultural Studies 17 (2003): 16–26; at 13, 18; Purushottama Bilimoria "Postcolonial Critique of Reason: Spivak Between Kant and Matilal," Interventions4(2002): 160–167; at 166.

71. Eagleton, note 14, p. 167.

72. Moore-Gilbert, note 18, p. 86.

73. Ibid.

74. Ibid.

75. See, for example, Pratap Bhanu Mehta, "Cosmopolitanism and the Circle of Reason," Political Theory 28 (October 2000): 619–639; Arash Abizadeh, "Does Collective Identity Presuppose an Other? On The Alleged Incoherence of Global Solidarity," American Poltical Science Review 99 (February 2005): 45–60.

76. Huddart, note 12, p. 38.

77. Didur and Heffernan, note 2, p. 11.

78. Shome and Hedge, note 13, p. 266.

79. Wendy Brown, "At The Edge," Political Theory 30 (August 2002): 556–576; at 556.

80. Sanders, note 61, pp. 198–204; at 201, 202.

81. See Moore-Gilbert, note 18, p. 104, for an analysis of Robbins's com-ments.

82. Huddart, note 12, p. 36.

83. Ibid.

84. Eagleton, note 14, p. 158.

85. Ibid.

86. Ibid. Of course, this can be said of much philosophy, criticism, and lit-erature. Additionally, Eagleton does not mind—apparently—ending a sen-tence with a preposition.

87. Spivak might agree that she and her postcolonial brethren are all native informants, but I doubt she would concur with the conclusion that such critics are lazy.

88. Eagleton, note 14, p. 164.

89. Ibid., p. 165.

90. Examples include Aijaz Ahmad and Benita Parry; Huddart, note 12 p. 35.

91. Huddart, note 12, p. 35.

92. Abizodez, note 75, p. 46.

93. Moore-Gilbert, note 18, p. 84.

94. Shome and Hedge, note 13, p. 266.

95. Devadas and Nicholls, note 21, p. 84.

96. Gayatri Chakravorty Spivak, "Translating Into English," in Nation Language, and the Ethics of Translation,eds. S. Bermann and M. Wood (Princeton: Princeton University Press, 2005), pp. 93–110; at 104.

97. Henry Staten, "Tracking the 'Native Informant': Cultural Translation as the Horizon of Literary Translation," in S. Bermann and M. Wood, eds. Nation, Language, and the Ethics of Translation(Princeton: Princeton University Press, 2005), pp. 111–126; at 118 (emphasis in original).

98. This is, of course, a reference to Foucault's famous comment con-cerning Hegel.

99. Moore-Gilbert, note 18, p. 87.

100. Ibid., p. 86.

101. Spivak, note 5, p. 396, n. 113; Moore-Gilbert, p. 86.

J. Maggio 441

102. Moore-Gilbert, note 18, p. 99.

103. Robert Young, White Mythologies: Writing History and the West(New York: Routledge 1990), p. 164.

104. Moore-Gilbert, note 18, p. 102.

105. Ibid., pp. 86–89.

106. Pocock, "The Politics of History," p. 221. Levinas's notion of the other is also implicated in this analysis; see Staten, note 97, p. 113.

107. Sangeeta Ray, "Ethical Encounters: Spivak, Alexander, and Kincaid," Cultural Studies17 (2003): 42–55; at 93.

108. Didur and Heffernan, note 2, p. 3.

109. Walter Benjamin, Illuminations (New York: Schocken Books, 1968)

p. 69.

110. Ibid., p. 72.

111. Ibid., p. 73.

112. Ibid., p. 74.

113. Ibid., p. 75.

114. Samuel Weber, "A Touch of Translation: On Walter Benjamin's 'Task of the Translator,'" in S. Bermann and M. Wood, eds., Nation, Language, and the Ethics of Translation (Princeton: Princeton University Press, 2005) pp. 65–78; at 66.

115. Benjamin, note 109, pp. 75–76.

116. Ibid., pp. 76–77.

117. Weber, note 114, p. 77.

118. George Steiner, After Babel: Aspects of Language and Translation (London: Oxford University Press, 1998), p. 5.

119. Joe Moran, Reading the Everyday(London: Routledge, 2005), p. 22. My understanding of Barthes is somewhat indebted to Moran generally.

120. Henri Lefebvre, "Critique of Everyday Life," vol. 2, Foundations for a Sociological of the Everyday,trans. John Moore (London: Verso, 2002), p. 276.

121. Moran, note 119, p. 22.

122. Ibid., p. 23.

123. Steiner, note 118, p. 18.

124.Ibid., p. 19.

125. Weber, note 114, p. 65.

126. Devadas and Nicholls, note 21, p. 92.

127. Ibid., p. 85.

128.Spivak, note 96, p. 105.

129.Ibid., p. 95.

130. Ibid., p. 93.

131. Ibid., p. 104.

132. Moore-Gilbert, note 18, p. 104.

133. Staten, note 97, p. 116.

134. Ibid., p. 113. Staten here references Levinas.

135. Spivak, note 96, p. 94.

136. Moran, note 119, p. 10.

137. Michel de Certeau, The Practice of Everyday Life(Berkeley: University of California Press, 1984), p. 3.

138. Moran, note 119, p. 11.

139.Certeau, note 138, p. 251.

140.Staten, note 97, p. 117. Of course, this is essentially what Spivak does in “Can the SubalternSpeak?” Staten points out that this symptomatic “silence” is also evident in Spivak’s reading of Toni Morrison.

442 “Can the Subaltern Be Heard?”

141. Moran, note 119, p. 23.

142. John Fiske, Reading the Popular(London: Unwin Hyman, 1989), p. 1 (emphasis mine).

143. Staten, note 97, p. 119.

144. Fiske, note 143, pp. 9–10.

145. Charles Taylor, “Interpretation and the Sciences of Man,” in M. Martin and L. C. McIntyre, eds., Readings in Philosophy of Social Science (Cambridge: MIT Press, 1994), pp. 181–212; at 193.

146. Spivak, note 5, pp. 321–322.

147. Benjamin, note 109, p. 75.

148. Ibid., p. 73.

149. Didur and Heffernan, note 2, p. 2.

150. Devadas and Nicholls, note 21, p. 89.

151. Taylor, note 146, p. 182.

152. Ibid., p. 183.

153. Moran, note 119, generally. For a good example of the ways of read–ing the subalternstate, see Fernando Coronil, “Listening to the Subaltern: The Poetics of Neocolonial States,” Poetics Today15 (Winter 1994): 643–658.

154.Good examples include Lorraine Daston, ed., Things That Talk: Object Lessons from Art and Science(New York: Zone Books, 2004); Bill Brown

ed., Things(Chicago: University of Chicago Press, 2004); Elizabeth Edwards and Janice Hart, eds., Photographs Objects Histories: On the Materiality of Images (London: Routledge: 2004).

155. Paul Rich and Guillermo De los Reyes, “Popular Culture and Reconstructing Multi-Tiered Reality,” Gender, Latino, Subaltern, and Criminal Studies30 (Fall 1996): 29–37; at 32.

156.RobertRay, “Critical Senility v. Overcomprehension: Rock Criticism and the Lesson of the Avant-Garde,” in S. Jones, ed., Pop Music and the Press (Philadelphia: Temple University Press, 2002), p. 76 (emphasis in original).