

روبرت ج. س. يونغ | Robert J. C. Young\*

ترجمة: العياشي الحبوش |

\*\*Translated by: Layachi EL Habbouch

## اضطرابات الترجمة الثقافية\*\*\*

### The Dislocations of Cultural Translation

ملخص: يرصد روبرت يونغ في هذا المقال الأجواء السياسية والثقافية والفكرية التي كتب فيها هومي بابا موقع الثقافة في لندن في الثمانينيات وأوائل التسعينيات من القرن الماضي. ويقدم يونغ بابا بوصفه مترجمًا ثقافيًا للمنظور ما بعد الكولونيالي؛ إذ يربط بين الحقائق والأفكار والتمثيلات الاستعمارية على نحو ملح، للتعبير عن مخاوف المجتمع المعاصر من خلال استعمال مفاهيم مثل «الهجنة» و«الفضاء الثالث». إلا أن هومي بابا - بحسب يونغ - يُغيب، يربطه بين الترجمة الثقافية والتجديف من خلال دفاعه عن سلمان رشدي، واقع المسلمين عامةً، والأقلية المسلمة في بريطانيا خاصةً، والتي رفضت السياسات الثقافية للمراكز الكبرى في الغرب. ويخلص يونغ إلى أن كتاب موقع الثقافة قد نجح في تحديه للأفكار المعيارية للحدثة الغربية، إلا أنه خلق تحديات أكثر راديكالية في مواجهتها.

كلمات مفتاحية: الهجنة، الترجمة الثقافية، الفضاء الثالث، المنظور ما بعد الكولونيالي، المركز، الهامش.

Abstract: In this article, Robert Young traces the political, cultural and intellectual atmosphere in which Homi Bhabha wrote *The Location of Culture* in

\* أستاذ الأدب الإنكليزي المقارن في جامعة نيويورك وعميد كلية الفنون والعلوم الإنسانية في جامعة نيويورك - أبوظبي.

Julius Silver Professor of English and Comparative Literature at New York University and dean of arts and humanities at New York University Abu Dhabi.

\*\* مترجم من المغرب، أستاذ الأدب الإنكليزي والدراسات الثقافية والإعلامية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهراز - فاس.

Professor of Comparative English Literature at New York University and Dean of the Abu Dhabi Faculty of Arts and Humanities at New York University.

\*\*\* نُشر هذا المقال في:

Robert J. C. Young, «The Dislocations of Cultural Translation,» *Publications Modern Language Association of America*, vol. 132, no. 1 (January 2017), pp. 186-197.

London in the 1980s and early 1990s. Homi Bhabha is introduced as a cultural interpreter of the postcolonial perspective by linking colonial realities, ideas and representations to express the concerns of contemporary society through concepts such as hybrids and the third space. However, by linking cultural translation and blasphemy with his defense of Salman Rushdie, Homi Bhabha misses the reality of Muslims in general, and the Muslim minority in Britain in particular, which rejected cultural policies of major centers in the West. Robert Young concludes that *The Location of Culture* successfully challenged the normative ideas of Western modernity but has created more radical challenges in confronting them.

Keywords: Hybrids, Cultural Translation, Three-dimensional space, The postcolonial perspective, Center, Margin.

## المقال

يشير عنوان موقع الثقافة لمؤلفه<sup>(1)</sup> هومي بابا Homi Bhabha إلى الأهمية الجوهرية للوضع المكاني والجغرافي للثقافة. وخشية أن يركز قراء هومي بابا أكثر من اللازم على موقع الثقافة ومكانها، فإن تركيز العنوان على عنصر المكان سرعان ما تم تعديله بعبارة مقتبسة من فرانتز فانون Frantz Fanon، الكاتب الأكثر عمدة في هذا العمل، والتي تؤكد الطابع الزمني للثقافة: «إن بنية هذا العمل متجذرة في الزمان. إذ يجب النظر في كل مشكلة بشرية من وجهة نظر الزمن» (هومي بابا، xiv)<sup>(2)</sup>. لذا فحين يجب أن يكون موقع الثقافة محددًا مكانيًا فإن بنية كتاب «موقع الثقافة» متجذرة في الزمان. لقد تم التأكيد على عنصر المكان والزمان في لحظات إنتاج هذا العمل في جميع مقالاته من خلال ثراء المراجع المعاصرة والتعليقات الافتتاحية مثلًا «في بريطانيا، في الثمانينيات» (ص 27).

لا يوجد أي كتاب نظري أكثر إدراكًا للذات في فضاءها وزمانيتها من موقع الثقافة. هذا الكتاب الذي نُشر عام 1994 هو كتاب إنكليزي بامتياز، وقد كتب من داخل أروقة العالم السياسي والثقافي والفكري في لندن في الثمانينيات وأوائل التسعينيات من القرن الماضي. حيث كان الناشطون المهاجرون من منطقة بحر الكاريبي، وجنوب آسيا مثل هومي بابا، وسلمان رشدي، وستيوارت هول يتحدثون الحقائق الاشتراكية والذكورية الراسخة في الثقافة الإنكليزية في أبعادها الفكرية والسياسية<sup>(3)</sup>. ومن هنا كانت الفكرة البارعة وراء تأليف كتاب موقع الثقافة خلق لغة جديدة أو تعبير وفهم جديدين لمواقف الأقليات. وهذا هو السبب وراء الاستثارة المتزايد الذي حظي به من قبل أكاديميين وفنانين وآخرين. لقد كان المجهود الذي بُذل في كتابة «موقع الثقافة» مرتبطًا ارتباطًا وثيقًا بالمحيط والسياق الزمني الخاصين ببابا. من هنا، يُعد هذا الكتاب نتاج عقْدٍ من حياة هومي بابا في لندن يستحق أن يستأثر باهتمام أكاديمي كبير.

(1) في مناقشة الأعمال التي يشير إليها هومي بابا أو الاقتباسات منها، استشهدت بالإصدارات نفسها التي استخدمها أو المعاصرة للخط الزمني لكتاب موقع الثقافة.

(2) تُحيل جميع الاقتباسات من هومي بابا إلى موقع الثقافة ما لم تنص على عكس ذلك.

(3) تناولت بالبحث، في نسخة أطول وغير منشورة من هذا المقال، كتابات هومي بابا المبكرة في الأوساط النظرية والثقافية والسياسية التي عمل فيها بأكسفورد ولندن من 1970 إلى 1984.

نُشرت معظم فصول موقع الثقافة - مع بعض الاستثناءات القليلة - مقالاتٍ فرديةً في الفترة 1983-1991. إن إعادة ترتيب فصول الكتاب وفقاً للتسلسل الزمني لهذه المقالات يمكن أن تساعدنا في فهم أشكال زمنيته. فقد تمت صياغة المقالات الأربعة غير المنشورة سابقاً في الكتاب خلال الفترة 1991-1993<sup>(4)</sup>. وتتضمن القائمة التالية بعض النصوص ذات الصلة المنشورة في الثمانينيات وأوائل التسعينيات، والتي لم تصبح جزءاً من موقع الثقافة:

### الفصل الترتيب الزمني

- غير متوافر «التمثيل والنص الاستعماري: الاستكشاف النقدي لبعض أشكال المحاكاة» (كُتِبَ عام 1980، ونُشر عام 1984 في كتاب «نظرية القراءة» برئاسة تحرير فرانك كلوفر سميث، هارفرسترييس / بارنز وكتب نوبل، ص 122-93)<sup>(5)</sup>
- 3 «السؤال الآخر» (نُشر لأول مرة في عام 1983 في «الشاشة»، المجلد 24، ص 18-35)<sup>(6)</sup>
- 4 «في التقليد والإنسان: تناقض الخطاب الاستعماري» (نشر أول مرة في تشرين الأول/ أكتوبر 1984، المجلد 28، ص 33-125)<sup>(7)</sup>
- 5 «لطف ماكر» (نشر أول مرة في تشرين الأول/ أكتوبر 1985، المجلد 34، ص 71-80)<sup>(8)</sup>
- 6 «علامات أُتخذت كعجائب: أسئلة التناقض والسلطة تحت شجرة خارج دلهي، مايو 1817» (قُدِّمت في عام 1984 في مؤتمر إسكس Essex حول سوسولوجيا الأدب، ونشرت أول مرة في عام 1985 في «السؤال النقدي»، المجلد 12، ص 65-144)<sup>(9)</sup>

(4) يقتبس المقال ما قبل الأخير من كتاب «كيف تدخل العِدة العالم» كتابين منشورين: كتاب بلاغة الهند الإنكليزية لسارة سوليري (1992) Sara Suleri وكتاب إدوارد سعيد الثقافة والإمبريالية (1993)، واللذين يصفهما بابا بكتابين «حديثين» (ص 272). فمقالته الأخيرة إلى جانب المقالات الثلاثة الأخرى غير المنشورة سابقاً في موقع الثقافة ليست جزءاً من نسخة أطروحة الكاتب، والتي تتضمن «التمثيل والنص الاستعماري» و«مسألة البقاء- الأمم ونفسية الدول» (أطروحة ديفيل Dfil التي اكتملت عام 1991 بجامعة أكسفورد). إن تحليلي الخاص لبابا في الأساطير البيضاء *White Mythologies* الذي نشر عام 1990 يناقش عمله حتى ذلك التاريخ، ومن ثم لا يتناول لاحقاً فصول موقع الثقافة.

(5) Homi K. Bhabha, «Representation and the Colonial Text: A Critical Exploration of Some Forms of Mimeticism,» in: Frank Gloversmith (ed.), *The Theory of Reading* (Hertfordshire) New York: Harvester Press\ Barnes and Noble Books, 1984), pp. 93-122.

(6) Homi K. Bhabha, «The Other Question,» *Screen*, vol. 24, no. 6 (November-December 1983), pp. 18-35.

(7) Homi K. Bhabha, «Of Mimicry and Man: he Ambivalence of Colonial Discourse,» *October*, vol. 28 (Spring 1984) pp. 125-133.

(8) Homi K. Bhabha, «Sly Civility» *October*, vol. 34 (Autumn 1985), pp. 71-80.

(9) Homi K. Bhabha, «Signs Taken for Wonders: Questions of Ambivalence and Authority under a Tree outside Delhi, May 1817,» *Critical Inquiry*, vol. 12, no. 1 (Autumn 1985), pp. 144-165.

- غير متوافر «تذكر فانون: الأنا، النفس والظرف الاستعماري» (نشر عام 1986 كمقدمة إلى «بشرة سوداء أفنعة بيضاء» من قبل فرانتز فانون، بلوتو بريس، ص 7-XXVI)<sup>(10)</sup>
- 1 «الالتزام بالنظرية» (نشر أول مرة عام 1988 في «تشكيلات جديدة»، المجلد 5، ص 5-23)<sup>(11)</sup>
- 2 «استنطاق الهوية: حقبة ما بعد الاستعمار» (نشر أول مرة عام 1990 في «تشریح العنصرية» تحرير د. ت. غولدرغ، مينيسوتا، ص 183-209)<sup>(12)</sup>
- 7 «توضيح مفهوم القديم: ملاحظات حول الهراء الاستعماري» (نشر أول مرة عام 1990 في «النظرية الأدبية اليوم» تحرير بتر كولييه وهلكا كاييريان، كورنل أب، ص 18-203)<sup>(13)</sup>
- 8 «نشر الأوطان: الزمن، السرد وهوامش الأمة الحديثة» (نشر أول مرة عام 1990 في «الأمة والسرد» بقلم هومي بابا، روتلج، ص 291-322)<sup>(14)</sup>
- غير متوافر «الفضاء الثالث» (مقابلة نُشرت في عام 1990 في «الهوية: المجتمع، الثقافة والاختلاف»، تحرير جونانان روترفورد ولورنس شارتر، ص 21-207)<sup>(15)</sup>
- 12 «العرق، الزمن وتنقيح الحداثة» (صدر أول مرة عام 1991 في «الاستعمار الجديد»، عدد خاص في مجلة «أكسفورد للتحليل الأدبي»، تحرير روبرت ج. ش. يونغ، المجلد 13، العددان 1 و2، ص 193-219)<sup>(16)</sup>
- غير متوافر «مسألة البقاء - الأمم والحالات النفسية» (نُشرت في عام 1991 في «التحليل النفسي والنظرية الثقافية: عتبات»، تحرير جيمس دونالد، ماكميلان للتعليم، ص 89-103)<sup>(17)</sup>
- مقدمة غير منشورة سابقاً (كُتبت عام 1991)

(10) Homi K. Bhabha, «Remembering Fanon: Self, Psyche and the Colonial Condition,» in: Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks* (London: Pluto Press, 1986), pp. vii-xxvi.

(11) Homi K. Bhabha, «The Commitment to theory,» *New Formations*, vol. 5 (Summer 1988), pp. 5-23.

(12) Homi K. Bhabha, «Interrogating Identity: The Postcolonial Prerogative,» in: David Theo Goldberg (ed.), *Anatomy of Racism* (Minnesota: University of Minnesota Press, 1990), pp. 183-209.

(13) Homi K. Bhabha, «Articulating the Archaic: Notes on Colonial Nonsense,» in: Peter Collier & Helga Geyer-Ryan (eds.), *Literary Theory Today* (New York: Cornell University Press, 1990) pp. 203-218.

(14) Homi K. Bhabha, «DissemiNation: Time, Narrative, and the Margins of the Modern Nation,» in: Homi K. Bhabha, *Nation and Narration* (Abingdon: Routledge, 1990), pp. 291-322.

(15) Homi K. Bhabha, «Third Space: Interview with Homi Bhabha,» in: Jonathan Rutherford, *Identity: Community, Culture, Difference* (London: Lawrence and Wishart, 1990), pp. 207-221.

(16) Homi K. Bhabha, «'Race,' Time and the Revision of Modernity,» *Neocolonialism*, vol. 13, no. 1-2 (1991), pp. 193-219.

(17) Homi K. Bhabha, «A Question of Survival-Nations and Psychic States,» in: James Donald (ed.), *Psychoanalysis and Cultural Theory: Thresholds* (London: Palgrave Macmillan, 1991), pp. 89-103.

- 10 «بالخبز وحده: علامات العنف» (غير منشورة سابقاً، صيغت عام 1991)<sup>(18)</sup>
- 9 «ما بعد الاستعمار وما بعد الحداثة» (غير منشورة سابقاً، صيغت عام 1992)<sup>(19)</sup>
- 10 «كيف يدخل الجديد العالم: عصور ما بعد الاستعمار ومِحَن الترجمة الثقافية» (غير منشورة سابقاً، صيغت ما بين عامي 1991 و1993)<sup>(20)</sup>

ينقلنا بناء كتاب موقع الثقافة من اهتمام مبكرٍ بالتمثيل الأدبي والتاريخي للغيرية إلى الديناميات التحولية لثقافة المعاصرة؛ إذ يبدأ الكتاب بإشكالية تصوير الاختلاف الثقافي في سياق التمثيل الاستعماري. يرصد هومي بابا، في مقالاته حول الصورة النمطية والتقليد، الفوارق الاستعمارية التي تتجسد على نحو غير عادي لتمثل نفسها بطريقةٍ مختلفةٍ عبر استعمال وسائلٍ مقلقةٍ ومربكةٍ، بل ومُحِبطةٍ للمشاهد أو القارئ، مهما بدت ثابتةً في تمثيل الاختلاف الثقافي، ومهما كانت القوة الدافعة لتثبيت التمثيل الاستعماري في متخيل المستعمر. ففي مقالاته التاريخية، حيث يُحلل التاريخ الاستعماري الهندي الذي يميل إلى انشغالات مؤرخي دراسات التابع - «لطف ماكر» (1985)، «علامات أُتخذت كعجائب» (1985) و«بالخبز وحده» (1992) - يبين هومي بابا العمليات المعقدة التي من خلالها يتم تقديم الاختلاف الثقافي المتجسد في الاستعمار، والذي لا يعد مجرد شكلٍ من أشكال التحريف السلبي، بل واجهةً للدفاع تمكن المُستعمرين من المقاومة الثقافية وقوة الفاعلية. وتنقلنا مقالاته اللاحقة من فكرة التمثيل الاستعماري إلى مسألة الاختلاف، وهي تنحو أكثر إلى الانشغالات المعاصرة، حيث ينظر في إمكانية قوة الفاعلية الموكلة للمنظر الثقافي، والناقد والفنان الذي يُعنى بقضايا الأقليات، وهو بذلك يتحول من السعي إلى قوة الفاعلية عبر التحليل وتأويل أشكال التمثيل إلى خطابٍ حول الخطاب نفسه، إذ تصبح لغته النظرية الخاصة وصفاً للتغير التحولي، في ديناميات الثقافة المعاصرة، ومثالاً على ذلك التدخل في الآن نفسه. تنمو الهُجنة والازدواجية من مجرد البروز فوق الصفحات إلى المصطلح الثقافي لفناني ومعلقي الأقليات الذين يسعون، كما يُحاجج هومي بابا، إلى بلورة ترجماتٍ ثقافيةٍ ما بعد كولونيالية للحداثة الغربية، وهم يقومون بتغيير فكرتنا حول تلك الحداثة ويراجعونها من خلال طرح قضايا العرق والعبودية والاستعمار على طاولة النقاش.

على الرغم من أن مقالاته في موقع الثقافة كُتبت في الوسط الفكري للندن، فإن هومي بابا كان، في مرحلة مبكرة من حياته المهنية بوصفه أكاديمياً، مرتبطاً بالنقاشات المعاصرة في الولايات المتحدة الأمريكية. ففي كانون الأول/ ديسمبر 1983، بعد أن دعاه كياتري شاكرافورتى سيفاك Gayatri Chakravorty Spivak، وعقب الاتفاق مع جمعية اللغات الحديثة، ألقى بابا مداخلة في جلسة أكاديمية مع سيفاك وإدوارد سعيد، وويليام بيتز William Pietz. ومنذ تلك اللحظة، بدأ هومي بابا

(18) «By Bread Alone: Signs of Violence».

(19) «The Postcolonial and the Postmodern».

(20) «How Newness Enters the World: Postcolonial Times and the Trials of Cultural Translation».

في تأسيس مسيرته المهنية في الولايات المتحدة<sup>(21)</sup>؛ إذ مكنته الأخيرة من منحة زمالة إلى جامعة برنستون عام 1992، فانتقل بصفة دائمة إلى شيكاغو عام 1994. وإن كان من الممكن أن نلاحظ التأثير التدريجي بثقافة أميركا الشمالية، وخصوصًا كتابات توني مورسون Toni Morrison وطرحه قضية العرق على الواجهة؛ فقد طور هومي بابا معظم الاكتشافات النظرية في الفصول اللاحقة لكتاب موقع الثقافة في الوسط الفكري لأكسفورد ولندن في ثمانينيات القرن العشرين، بحيث يمكن وصف هومي بابا، كما عبر عن ذلك بنفسه، مترجمًا ثقافيًا للمصطلح السياسي في الثقافة والفكر البريطانيين للمتلقى الأميركي. وعقب انتقاله إلى الولايات المتحدة فإن ذلك الوضع الذي كان يكتب فيه من داخل الثقافة برؤية سياسية ونظرية واحدة ويترجم فيه إلى ثقافةٍ أخرى، من داخلها وليس منها، تغير حتمًا.

لقد نقل هومي بابا تأويله الخاص والتميز للسياسات البريطانية حول الاختلاف إلى الولايات المتحدة. لم تكن الولايات المتحدة تملك أسلوبًا مقنعًا يرتبط ارتباطًا مباشرًا بالقضايا السياسية المعاصرة، وظلت تنزع إلى ما هو أدبي وفلسفي أكثر، ولا علاقة لها كما يبدو بمخاوف المجتمع المعاصر، وذلك من أنها كانت تتمتع بثقافةٍ نظرية عميقة، وتحظى بقدر كبير من الإعجاب في بريطانيا. ومثل بعد النظرية عن السياسة والمجتمع في الولايات المتحدة أساس النقد الذي قام به هؤلاء، مثل فرانك لينريكيا Frank Lentricchia وبعده إدوارد سعيد<sup>(22)</sup>. ويكمن تأثير هومي بابا في الولايات المتحدة في قدرته على ربط أفراد جمهوره بمخاوفهم السياسية غير المفهومة من قبل. فكان يقرأ كتاباته القراء المتسرعون والأكثر نقدًا، كما لو كان يطرح شكلاً آخر من أشكال التجريد النظري، يُضاهي من خلاله طريقة الممثلين لمدرسة يال Yale، لكن بابا لم يكن أبدًا مثل بول دومن Paul de Man يجادل من أجل فصل الحقيقة عن الفكر والتمثيل، بل على العكس من ذلك، كان يقوم بحملات تنص على ذلك الربط على نحو ملج، لكن المشكلة هي أن ممثلي مدرسة يال لم يستطيعوا القيام بذلك.

نظر هومي بابا بصفته مترجمًا ثقافيًا ممارساته الخاصة بالتدرج، وطور من خلال ذلك مفهومه الأكثر شهرةً، وهو مفهوم «الهجنة» الذي استوحاه من الكتابة الروائية لسلمان رشدي، الذي صيغت أرقى أعماله من الوسط نفسه، أي من ثمانينيات القرن الماضي في لندن، وهو الوسط الذي ألف فيه كتاب موقع الثقافة. وكما هو الحال بالنسبة إلى رشدي، تعد الهجنة لدى هومي بابا نظرية المزيج الثقافي التي تسعى إلى مقارعة فكرة أحادية<sup>(23)</sup> الثقافة الإنكليزية وتفنيدها أو، في حالة الهند المستعمرة، الطرح المضاد والبسيط الذي يقوم على الفصل بين ما هو هندي وإنكليزي كأشكالٍ غير متصلة تُوجد جنبًا إلى جنب. وقد صاغ هومي بابا مفهوم الهجنة هذا على نحو مُقنع عام 1985 في مقالته «علامات

(21) التناقض بين مداخلة إدوارد سعيد في المؤتمر المعنونة بـ «الصورة النمطية والخيال: ازدواجية الخطاب الاستعماري» يشير جيدًا إلى الاختلافات في المنهج لدى الناقد (برنامج 1030).

(22) Young, Robert J. C. «Edward Said: Opponent of Postcolonial heory.» *Edward Said's Translocations: Readings, Ruptures, Legacies*, edited by Tobias Döring and Mark Stein (Abingdon: Routledge, 2012), pp. 23–43.

(23) ومع أن الثقافة الإنكليزية بدت بهذه الطريقة في العقد الثامن من القرن العشرين (الثمانينيات) بالنسبة إلى البعض، فإنها كانت لاتزال طبقيةً إلى حد بعيد (فكرة يونغ Young).

أُتخذت كعجائب» حيث تم تطويره في علاقته بإدخال النسخة الإنكليزية من المسيحية إلى البيئة الهندية. تعود أصالة حجة هومي بابا حول الهجنة إلى فكرة قوامها أنه بدلاً من الإشارة إلى الطريقة التي تُنتج بها الثقافات المتصادمة مزيجاً من العناصر المختلفة، تصف الهجنة لدى هومي بابا الأشكال الجديدة المميزة التي تنشأ عندما تتصادم ثقافات مختلفة بطريقة متعنتة لا تقبل التصالح. ويشير هومي بابا إلى هذا المكون الميخاطبي المعقد عبر مفهوم الترجمة الثقافية، الذي انبثق وأحال بطريقة ضمنية على السياق الإثني واللغوي المتنوع في لندن في بدايات التسعينيات من القرن الماضي.

لم يكن مفهوم الترجمة حاضراً في المقالات المبكرة لبابا. فقد ظهر المفهوم لأول مرة في «علامات أُتخذت كعجائب» في سياق التفصيل الدقيق لمفهوم الهجنة. حيث يصف بابا على نحو مثير للفضول الكتاب المقدس المسيحي أو الإنجيل المسيحي بأنه الكتاب الإنكليزي، ويعلق على ترجمته إلى لغات عامية هندية مع الحفاظ عليه كما هو قائلاً: فالإنجيل المترجم إلى اللغة الهندية، الذي يروجه الهولنديون أو المبشرون الكاثوليك الأصليون، لا يزال هو الكتاب أو النسخة الإنجيلية من الكتاب. ويظهر أن الإنجيل يُترجم أكثر في سياقه الجديد، أكثر من أي لغة جديدة تم تقديمه بها. وقد كان شكل الترجمة الأساسي هو التعجيل بالدينامية المناقضة للثقافة الاستعمارية.

ولم يبدأ هومي بابا في استخدام الترجمة كمجاز مفاهيمي تأسيسي إلا في عام 1988، حيث قدمها في سياق التفاوض بين المواقف النظرية والسياسية باعتبار أنها تشكل أرضية جديدة بينها. ويشير بيان مبكراً في «الالتزام بالنظرية» في عام 1988 إلى هذه النقطة بوضوح:

«لغة نقد النقد فعالة، ليس لأنها لا تُبقي على الفصل بين مصطلحات العبد والسيد، والمركنتلي والماركسي إلى الأبد، بل بسبب المدى الذي تتغلب فيه على أسس المعارضة المُتاحة وتفتح أفقاً للترجمة: أي مكاناً للهجنة بشكل مجازي حيث بناء هدف سياسي جديد، لا هذا ولا ذلك، يربك توقعاتنا السياسية على نحو سليم، ويغير كما يجب أشكال تعرفنا على اللحظة السياسية» (ص 25).

وهنا تتفاوض الترجمة وتحول الاختلافات بين المواقف السياسية والنظرية المتنافسة. وفي وقت لاحق سيثير هومي بابا فكرة الترجمة الثقافية لتقديم حجة مماثلة فيما يتعلق بالثقافات المتنافسة التي تعمل في البيئة نفسها؛ إذ يؤكد هومي بابا في هذا المقطع على أن أكثر أشكال نقد النقد فعالية ليست مجرد معارضة ومعاكسة، فنقد النقد يتغلب على الأطروحات المضادة بطريقة هيغيلية وماركسية، لا لينتج قراراً أو نقياً لأسلوب الإلغاء الهيغيلي الذي يُحافظ عليهما معاً ويلغيهما معاً على حد سواء، ولكن لينتج شيئاً جديداً، لا هو هذا ولا هو ذلك.

لقد لاحظ هومي بابا كيف تصبح الهجنة طريقة للتعبير الناطق مجازياً بالترجمة: أي بأن يُعرف فضاء الترجمة بوصفه مكاناً للهجنة. فكل العناصر الثلاثة تصبح جزءاً لا يتجزأ من الصيرورة نفسها؛ إذ يتم استخدام استعارة مكانية أو فضائية أساسية ضمنية في فكرة الترجمة باللغة الإنكليزية، بحيث تصبح العملية الموسعة للترجمة هي النشاط الإبداعي الأولي الذي يحددها بدلاً من أن تكون مصدرًا له أو

منتوجه النهائي. وهو الأمر الذي يدفعنا إلى التساؤل حول ما يحققه نقد النقد هذا؟ فهو ينتج كما قيل لنا، شكلاً جديداً من الاعتراف، وهي القضية التي بدأ بها هومي بابا في عام (24).

وإذا كانت تمثيلات النص الاستعماري لم تقدم سوى اعتراف يؤكد وجهة نظر استعمارية، فيصبح نقد النقد الهجين والترجمي الوسيلة التي يمكن بواسطتها إزالة الأشكال الثابتة والراكدة، ومن ثم تطوير أنماط جديدة من التحديد والفهم. كما يغير تطوير الفضاء الثالث، كفضاء نقدي، إمكانات السياسات من خلال تطوير مواقف معدلة ومنقحة أو غير مُفكر فيها في الوقت الراهن والتي تشتغل بأدوات خارج النمط المُعتمد.

في «الالتزام بالنظرية» تُستخدم الترجمة مرارًا وتكرارًا لوصف عملية خلخلة المواقف النظرية والسياسية باستمرار. ويستخدم هومي بابا نسجًا من عبارتي «تفاوض» أو «ترجمة» أربع مرات في المقال (ص 26، 30، 38، 38)، إضافةً إلى «ترجمة وإزاحة» (ص 26) و«ترجمة وتحويل» (ص 32)، وهو يُحاجج بأن «كل موقف هو دائمًا عملية ترجمة وعملية نقل للمعنى» (ص 26). ومن هنا، يقول في ترجمته لهذا المقطع من داخل اللغة: «يحاول توضيحي هذا إظهار أهمية اللحظة الهجينة في التغيير السياسي. هنا تكمن القيمة التحويلية للتغيير في إعادة صياغة أو ترجمة العناصر التي ليست لا هاته 'الطبقة العاملة الموحدة' ولا تلك 'سياسات النوع'، ولكن هناك شيء آخر يوجد إلى جانب ذلك، هو شيء يعارض شروطهما ومجالاتها معًا» (ص 28).

على الرغم من أن الترجمة تقوم على مبدأ الازدواجية، فإنها تسمح بالابتعاد عن القطبية من خلال عملية حوارية مستمرة وتفاعلية، فالسبيل إلى حل الخلافات السياسية هو التفاوض بين المواقف المختلفة عن طريق إزاحتها أو نقلها أو ترجمتها إلى مكان آخر أو مكان يُتيح أشكالاً من الاعتراف تتحدى شروط كليهما. ورغم ذلك لا يعد هذا التفاوض ترجمةً في حد ذاته، ما دام سيؤدي إلى تحويل موقف «أ» إلى موقف «ب»، ولكنه الانتقال أو المرور عبر الأرض الموات التي تفصل بين اختلافاتهم. ويلتقط هومي بابا هذا بشكل مجازي من خلال تحويل عملية التفاوض إلى شيء ذي طبيعة مكانية وزمنية في آنٍ واحد، كما لو تم تمكين المواقف المتنافسة من خلال الترجمة للالتقاء عبر طابور من الجواسيس يمتد كجسر طويل بينهما. فتصبح الترجمة متساويةً بالانتقال من لغة المصدر إلى لغة الهدف، ولكن مع الفعل الديالكتيكي للتحويل الذي يستوعب اللغتين معًا. ولا يُحرك هذا التحول العناصر إلى الأعلى، أي إلى مستوى جديد حيث تتخذ شكلاً جديداً، ولكن يتم دفعها على جانبي الفضاء، حيث تستمر جميع العناصر الأصلية في العمل معًا وفق شروطها المتنوعة وغير المتجانسة.

قدم هومي بابا مصطلح الترجمة الثقافية إلى عمله بعد ذلك بستين في مقالته «نشر الأمم» (1990)؛ حيث كان يدرك تمامًا أن مفهوم الترجمة الثقافية يمتلك بالفعل تقليدًا طويلًا ومتنازعًا حوله في

(24) Bhabha, «Representation», p. 99.

الأنثروبولوجيا الثقافية تعود بداياته إلى عمل إيفانس بريتشارد E.E. Evans-Pritchard<sup>(25)</sup>. استخدم علماء الأنثروبولوجيا هذا المفهوم بطرقٍ مختلفة؛ فكلود ليفي ستراوس، وتبعاً للمبدأ الترجمي لرومان جاكسون Roman Jakobson حول الترادف داخل الاختلاف، سعى إلى ترجمة الاختلافات الثقافية التي حللها وحولها إلى مسلمات إنسانية كونية (الأسطورة والأنثروبولوجيا النبوية)، ومع ذلك فقد تعرض لهجوم من طرف كيلفورد كيرتز، الذي جادل بأن «ما صنعه ليفي ستراوس لنفسه هو آلةٌ لثقافةٍ جهنميةٍ. هذه الآلة التي تُلغي التاريخ وتنتقص من قيمة الشعور وتحوله إلى مجرد ظل للفكر، وتعوض العقول الخاصة للهمجيين في أدغالٍ معينة بالعقل المتوحش الملازم لنا جميعاً». يُحاجج كيرتز أن ليفي ستراوس كان «مترجماً للثقافة، حتى عندما تكون غير قابلة للترجمة. لا يمكن تحقيق الترجمة إلا بإخضاع المنتجات الثقافية للأسطورة، الفنون، الطقوس.. أو أي كان؛ أي الأشياء التي تعطي هذه الحياة مظهرًا فورياً للغرابة، إلى تحليلٍ كوني يذيب هذه الغرابة من خلال إذابة هذه الفورية»<sup>(26)</sup>. وعلى عكس ليفي ستراوس الذي رأى أن الترجمة لها تأثيرٌ ذو طبيعةٍ تدجينيةٍ، سعى كيرتز إلى تمثيل الطابع الأجنبي للغاية في شكل الغرابة الخاص بالاختلاف حول المفهوم الكوني للثقافة. وهذا ما سيُحاجج من أجله هومي بابا، وبعد ذلك بكثير سيسير على منواله ديبيش شكربورتني Dipesh Chakrabarti، غير أن هومي بابا لم يتبع الخطوات الموائية لكيرتز؛ أي اعترافه على مستوى آخر كون الثقافة نفسها هي المصطلح الكوني الذي من خلاله يقوم عالم الأنثروبولوجيا بترجمة الممارسات الفردية للمجتمع الذي تتم دراسته، وذلك بجعل الاختلافات مترادفة. وهذا يطرح السؤال التالي: ألا يشير ضمناً التفسير المفاهيمي للثقافة ذاته إلى شكلٍ من أشكال الترجمة؛ أي الوساطة بين ما هو خاص وما هو كوني؟

وقد قام طلال أسد أيضاً بتحليل فكرة الربط الحرفي للتأويل الثقافي مع التحولات بين اللغات المنفصلة في مقالته المعروفة «مفهوم الترجمة الثقافية في الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية» في عام 1986. يركز أسد على القلق الدائم الذي يطبع الطريقة التي يتوسط بها الأنثروبولوجي في صياغة المعاني الضمنية للتفكير البدائي «للمتوحشين» ليقدمها بلغةٍ مفهومةٍ للقارئ الغربي المثقف: بمعنى آخر كيفية ترجمة أساليب حياة ولغة الإنسان البدائي قصد فهمها من قبل العقل الأكاديمي المتطور والنخبوي والعميق، وهكذا تصبح الترجمة الثقافية وسيلةً للتفاوض حول الفجوة في الفهم وفي الزمن بين الثقافات البدائية والحديثة، وهي تتوسط الفكرة التي انتقدها جوهانيس فابيين Johannes Fabian، وهي إنكار الأنثروبولوجيا أو علم الإنسان للتعايش بين الثقافات الغربية وغير الغربية، وتحول البدائية إلى لغةٍ أكاديميةٍ للعقلانية الغربية. وربما يُعد هذا النوع من الترجمة الشكل النهائي للترجمة التدجينية

(25) الفقرة التالية تستعمل بعض المواد من مقالتي «الهجنة والترجمة والثقافة» وحول إيفانس بريتشارد Evans-Pritchard كمنشئ أو مبتكر لموضوع الاستعارة في الأنثروبولوجيا. انظر: غيرتز Geertz، المعرفة المحلية 9. وفي «توضيح القديم»، يقبس بابا نقاش غيرتز في «المعرفة المحلية للتفاهم بين الثقافات» (59).

(26) Geertz, Clifford, *Works and Lives: The Anthropologist as Author* (Stanford, California: Stanford Press, 1988), p. 33.

لقد قدم بابا نفسه بالفعل حجة قابلة للمقارنة في «التمثيل والنص الاستعماري» (1980) حول مصير النصوص الاستعمارية وهي تفقد خصوصيتها في عملية تحقيق الكونية الأدبية (ص 114).

ما دامت المواد المترجمة تعود للظهور بشكل لا يشبه كثيراً النسخ الأصلية. ونتيجةً لنقد النقد هذا، لم يعد علماء الأنثروبولوجيا يفكرون في الترجمة الثقافية لتجسيد نموذج معين، بل لم يعودوا يستخدمون كلمة الترجمة أو الثقافة في الأساس.

وهكذا أعاد هومي بابا إحياء فكرة الترجمة الثقافية في الوقت الذي كان فيه أسد يعلن نهايتها في الأنثروبولوجيا. كان بابا قد استمع إلى أسد وهو يقدم ورقته الأكاديمية حول الترجمة الثقافية في مؤتمر إسيكس في عام 1984 حول علم اجتماع الأدب، حيث قدم هومي بابا النسخة الأصلية لمقالته «علامات أُتخذت كعجائب»، وقد يكون اطلع على الورقة العلمية لأسد مطبوعاً في وقائع المؤتمر المنشورة. أكد أسد متحدثاً مع جون ديكسون John Dixon، على علاقة القوة غير المتكافئة بين عالم الأنثروبولوجيا كمتّرجم ثقافي والمجتمع الذي تجري دراسته: «هناك تيارٌ سائدٌ من أجل لغة الثقافات المتحكم فيها لاستيعاب المطالب، واستيعاب مفاهيم الثقافة المُسيطرَة. وبالمثل هناك مقاوماتٌ قويةٌ لإجراء أية تغييرات قابلة للمقارنة داخل الممارسات الخطائية للدراسات الأوروبية أو للفكر والمعرفة الأوروبيين» (ص 171). لا تدمج الثقافة المهيمنة كما يؤكدان على ذلك وهما يستشهدان بمقال والتر بنجامين Walter Benjamin «مهمة المترجم» الذي نشر في عام 1923، أي جانبٍ من جوانب الثقافة التي تقوم بدراستها، أي لا تسمح لنفسها بالتغريب أو إدماج الغريب والأجنبي داخلها. وبهذا تظل الثقافات الأخرى بعيدةً تماماً عن جهاز الأنثروبولوجيا المفاهيمي والخطابي. وأكد كل من أسد وديكسون، في حجة مماثلةٍ لحجة كيرتز أو بصفةٍ عامةٍ حجة سعيد في الاستشراق، أن الترجمة الثقافية في الأنثروبولوجيا هي خطاب السلطة والاستيلاء الذي يدمر خصوصية الثقافة التي يترجمها. وربما كان هذا أكثر من كافٍ، لنقرع جرس نهاية المفهوم. إلا أن هومي بابا قدم طرحاً معاكساً؛ حيث قام باستردادها وإعادة كتابتها. فبالنسبة إلى أسد وديكسون، يترجم علماء الأنثروبولوجيا ما يسمى بالثقافة البدائية للملثقي الغربي.

أما بالنسبة إلى هومي بابا، فإن الترجمة تتم في الاتجاه المعاكس: «السكان الأصليون» يصبحون المهاجرين الجدد الذين يترجمون ثقافتهم بعد ذلك إلى ثقافة المجتمع المضيف الجديد. وهذا يعني أن المهاجرين التابعين، وليس علماء الأنثروبولوجيا، يصبحون وسطاء يشتغلون بنشاط وفاعلية في مواجهة ثقافة الهيمنة التي يجدون أنفسهم في دواليها. ومن ثم تشتغل الترجمة الثقافية من خلال التهجين الذي ينطوي بالنسبة إلى بابا على عملية الفاعلية المُلمحة للتدخل والتفاعل مع ديناميات السلطة في الثقافات المعاصرة المتضاربة أو المتصارعة. ويُعاكس هومي بابا النظريات السوسيولوجية التقليدية حول الهجرة والتي تنطوي على أفكار الإدماج أو التثاقف: في سرديته، يقوم المهاجر بتحويل الثقافة المستقبلية وليس العكس. ونتيجة لذلك فإن الثقافة المهيمنة تترجم ثقافياً من قبل المهاجرين. ومن ثم تمثل نظرية الترجمة الثقافية عند بابا ترجمةً، بالمعاني الأنثروبولوجية، من خلال العودة إلى الواجهة الأمامية أو لنقل، بصيغة لغةٍ ترجميةٍ أكثر تقليديةً، بإضفاء الطابع الأجنبي عليها. ويُجادل هومي بابا، في حين أنه لا يتحدى مفهوم الثقافة على هذا النحو، بأن الثقافة تفتح فضاءً للاختلاف،

يُمكننا من تجربة أشكال الغيرية والتغيير بدل أن نظل ثابتين في مخابئ المعارضة<sup>(27)</sup>. ومن هنا تعد الثقافة تجسيداً للـ «ما بين»، وهي تجسيدٌ لخبرات وتجارب غير متجانسة ليس الغاية من ورائها تشكيل بنية كلية وشمولية متجانسة، بل خلق فضاءٍ يُمكن من التعبير عن الأصوات التي عادةً ما تم إسكاتُها أو قمعها.

يقترح هومي بابا أيضاً أن الثقافات، بوصفها ممارساتٍ رمزيةً، يتفاعل على نحو دائم بعضها مع بعض، في أنساقٍ وأنظمةٍ مفتوحة<sup>(28)</sup>. إذ تحتضن الثقافة المهيمنة فسيفساءً من الثقافات المختلفة لتكملها وتعطينا تجربة الاختلاف بينهما.

يُمكن لمثل هذا الاختلاف الثقافي على المستوى الداخلي أن يُوفر أيضاً السياق للتدخل الفاعل من قِبَل ملائكة التقدم: المترجمون الثقافيون الذين سيفتحون الفضاءات غير المتجانسة المحتملة داخل وبين النظم والأنساق الرمزية للثقافات المختلفة. ويعد أولئك الذين يعيشون على جبهة الحدود بين الثقافات المختلفة مهاجرين قبل كل شيء، لا يعيشون فقط حالةً من التهجين الثقافي، بل يتفاوضون حول الاختلافات الثقافية كل يوم ويستعملون شروطهم وظروفهم البينية لترجمة المتخيل الاجتماعي للمدن الكبرى<sup>(29)</sup>. فالثقافات تتطور باستمرار في علاقتها بالثقافات الأخرى التي تنتج «مواقع هجينة للمعاني»، والتي تفتح شروخاً تُنذر بتحويلاتٍ ممكنة<sup>(30)</sup>. يطور هومي بابا فكرة الترجمة الثقافية هذه من خلال العودة إلى مقال «مهمة المترجم» لبينجامين. ينزع هومي بابا، رغم استشهاده بسرديّة رودولف

(27) لتحقيق هذه الغاية يكتب بابا في النهاية الأصيلة لـ «الالتزام بالنظرية»: «يجب أن نتذكر أن المابين The Inter، والذي يُعد حافة الترجمة والتفاوض، وهو منزلةٌ بين المنزلتين، وفضاء المابين الذي فتحه ديريدا في الكتابة نفسها، هو الذي يحمل في طياته عبء معنى الثقافة. فهو يجعل من الممكن التأمل في تواريخ «الناس» الوطنية والمضادة لها. ففي هذا المجال ستكون قادرين على التحدث عن أنفسنا والآخرين. وعن طريق استكشاف هذا التهجين، أي هذا «الفضاء الثالث»، يُمكننا أن نتلمص ونراوغ سياسة القطبية ونبرز كالآخرين لأنفسنا». انظر:

Bhabha, «The Commitment to theory», p. 22.

(28) «تنظم الثقافات في علاقتها بتلك الغيرية المشكلة لنشاطها الرمزي - التكويني الداخلي، مما يجعلها تنحرف عن الهياكل المتمركزة - فبعبء ذلك الانزياح والحدية، تفتح إمكانية التعبير عن ممارسات وأولويات ثقافية مختلفة وغير قابلة للقياس. انظر:

Bhabha, «Third Space», 210-211.

(29) يستخدم بابا في المقدمة، كما هو مقتبس هنا، مصطلح الترجمة الثقافية مرةً واحدةً، وبطريقةٍ مختلفةٍ نوعاً ما، ليصف صور ألان سيكولا Alan Sekula (1951-2013)، الذي «يأخذ شرط الحدود للترجمة الثقافية إلى حدها الكوني في قصة الأسماك (1989-1995) في مشروعه الفوتوغرافي عن المرافئ». وقصة السمك كما وصف فهرس معرض في متحف سانتا مونيكا Santa Monica للفنون في عام 1996 «استكشفت الروابط التاريخية والسوسيوسياسية والجمالية والأدبية لمدن مئبائية نائية مثل نيويورك وروتردام ولوس أنجلوس وهونغ كونغ وسبيل. وهي قصة تتكون من سلسلة تصل إلى 105 صور فوتوغرافية من الحجم الكبير تتخللها لوحاتٍ سرديّة كتبها سيكولا. كما تتضمن شريطين آخرين تتسجما قصة الأسماك في شكل شبكةٍ معقدة من الارتباطات البصرية والشفهية وسط مناظر بانورامية للبحر حيث توجد لقطات مقربة ومفصلة للأجهزة البحرية وحاويات البضائع والمستودعات والبحارة والعاملين في أحواض السفن، وتتحدد العناصر الفردية في التبادل الكوني المتغير باستمرار: للسلع والمال والمعرفة والسلطة. ليس من الواضح تماماً كيف تنطبق الظروف التاريخية الهجينة التي يصفها «بابا» سابقاً على المصور الفوتوغرافي الماركسي وهو يدل على عمليات التداول والتبادل التجاريين المعولمين».

(30) قارن بين فكرة استخدام عدم استقرار الثقافة كوسيلةٍ لتحويلها مع حجج فانون Fanon (يونغ Yong، فانون Fanon).

كاشه Rodolphe Gasché حول فهم بنجامين الروحاني أو المثالي لطبيعة اللغة والترجمة، إلى قراءة بنجامين، على نحو أكبر، في شروطه المادية والمعيارية. ما يأخذه هومي بابا من بنجامين أقل ارتباطاً بالأفكار البديهية الخاصة به حول الترجمة من تلك الموجودة في اقتباساته من رودولف بانويتز Rodolf Pannwitz، التي يستحضرها أيضاً أسد وديكسون كونها تشكل بدائل للترجمة القائمة على التدجين والأجنية، وهو نقيض تقليدي لمبدأ الاحتمالات في نظرية الترجمة التي ترجع بداياتها على الأقل إلى مقال فريدريك شلايماخر «حول الطرق المختلفة للترجمة» (1813)، والتي روجها لورانس فينوتي في عام 1993<sup>(31)</sup>. يرتكز مفهوم الترجمة الثقافية لدى بابا على نحو أساسي على فكرة أجنية الترجمة أو الترجمة المؤجنية والتي تتسلل فيها المكونات غير القابلة للترجمة من لغة النص المصدر إلى نسيج اللغة الهدف. لذلك تشتغل الترجمة الثقافية للمهاجرين عن طريق دمج عناصر ثقافتهم في الثقافة السائدة ومن خلال هذا الإجراء المؤجنب، يأتي الحديث أو الجديد إلى العالم في الثقافة كما هو الحال في اللغة. فالترجمة الثقافية ليست مجرد نقل الثقافة المصدر إلى الثقافة الهدف، وإنما ترجمة الثقافة الهدف إلى شكل جديد:

«ومن هذا المنظور الأجنبي، يصبح من الممكن إدراج الطابع المحلي المحدد للأنساق وللنظم الثقافية - أي اختلافاتها غير القابلة للتناظر - ومن خلال ذلك الفهم للاختلاف، يصبح من الممكن القيام بفعل الترجمة الثقافية. إذ يصبح المحتوى «المُعطى» في عملية الترجمة غريباً ومغترباً، وهذا بدوره، يترك دائماً لغة الترجمة في مهمة أو تكليف في مواجهة طبيعتها المزدوجة، أي غير القابلة لتحويل أو ترجمة الغريب والأجنبي الدخيل» (ص 164).

سيعمل فعل الترجمة على تضمين الاختلاف فيما تمت ترجمته، وهذا ما يترك بقايا لا يمكن اختزالها أو استيعابها من الاختلاف الثقافي: فما هو غير قابل للترجمة يحول من ثم الثقافة الهدف على نحو خارجٍ للعادة.

يظهر التفصيل الأكثر استدامة لفكرة الترجمة الثقافية شكلاً من أشكال الفاعلية، وهو يحول نظاماً واحداً من خلال نظام آخر، في المقالة الأخيرة من كتاب موقع الثقافة بعنوان «كيف تدخل الجودة العالم: الأزمنة ما بعد الكولونيالية الثقافية ومحن الترجمة الثقافية» (1991-1993). يستحضر عنوان بابا حدثاً مؤثراً على عالم لندن الذي عاش فيه الفتوى التي صدرت ضد رشدي.

بدأ الجدل في كانون الثاني / يناير 1989 عندما قام مجموعة من المسلمين في براد فورد بإنكلترا، بحرق نسخة من كتاب آيات شيطانية في احتجاج علني ضده. وفي الشهر التالي، أصدر آية الله الخميني من إيران فتوى تطالب جميع المسلمين بقتل رشدي وأي شخص متورط في نشر الكتاب، فذهب رشدي

(31) اقتباس بنجامين من بانويتز في ترجمة هاري زوهن Harry Zohn لـ «مهمة المترجم» الذي يقتبسه «هومي بابا» بدوره (ص 228)، يقول «تطلق ترجمتنا، حتى أفضلها، من فرضية خاطئة. إنهم يريدون تحويل الهندية واليونانية والإنكليزية إلى الألمانية بدلاً من تحويل الألمانية إلى الهندية واليونانية والإنكليزية [...] فالخطأ الأساس للمترجم هو أنه يحافظ على حالة يثبت فيها لغته الخاصة بدلاً من أن يسمح للغته أن تتأثر تأثراً قويا باللسان الأجنبي» (بنجامين، ص 81-80). وعلى النقيض من ذلك كتب هومي بابا أن «الإنجيل ترجم إلى الهندية [...] لكنه لا يزال إنجيلاً إنكليزياً» (ص 108).

للاختباء. في مقاله «كيف تدخل الجدة العالم» تشكل الترجمة الثقافية جزءاً أساسياً من مناقشة بابا لهذه الفتوى ودفاعه عن رشدي. وعنوان مقال بابا مقتبسٌ بصفة غير معترف بها من مقطع في مقال رشدي عام 1990 عن جدل الآيات الشيطانية، «بحسن نية» والذي يدافع فيه رشدي عن نفسه على أساس:

«أن الآيات الشيطانية تحتفي بالتهجين والتدنيس والتداخل الذي ينبثق من المزج غير المتوقع بين مجموعاتٍ جديدةٍ من البشر، والثقافات والأفكار والسياسات والأفلام والأغاني. ويحتفي الكتاب بالتهجين ويخشى من مطلق ما هو خالص. مزيحٌ قليلٌ من هذا وقليلٌ من ذلك هو كيف تدخل الجدة العالم. إنها الإمكانية العظيمة التي تمنحها الهجرة الجماعية للعالم وقد حاولت احتضانها. وُجدت الآيات الشيطانية من أجل التغيير عن طريق الانصهار والتغيير، عن طريق الضم والالتحاق. إنها أغنية حب لأنفسنا الهجينة»<sup>(32)</sup>.

يدعم هومي بابا رشدي عن طريق تحديد العمليات التي يصفها الروائي، وذلك من خلال تقريره الخاص حول الترجمة الثقافية، بناءً على فكرة أُثرت من قبل في الآيات الشيطانية، حيث يسأل الراوي، «كيف تأتي الجدة إلى العالم» وكيف تُولد؟ ما هي الارتباطات والترجمات والتركيبات التي تصنعها؟<sup>(33)</sup> من هنا يدمج بابا مفهومه الخاص عن الفضاء الثالث مع فكرة رشدي، وذلك باعتبار أن الهجرة والارتحال عن الوطن تحولان ثقافتنا<sup>(34)</sup>.

بدلاً من الاستيعاب أو الأهلانية، تنتج هجنة الفضاء الثالث أشكالاً مبتكرة لما يسميه بابا «المفاوضات الحدودية للترجمة الثقافية» (ص 223). ويصبح موضوع الاختلاف الثقافي مقاومةً للعنصر غير القابل للتحويل في الترجمة الثقافية. ثم يتبع رشدي من خلال تطابق جدة الترجمات الثقافية مع فعل التجديف. في رواية بابا، تُنسب إلى رشدي وشخصياته الفاعلية للمهاجرين وهي تواجه تقليداً أو تراثاً محدداً، حيث يجادل بابا، كون «الهجين هو بدعة أو هرطقة»<sup>(35)</sup>. ومن ثم يُعرف بابا مباشرة التجديف أو الكفر إلى جانب البدعة أو الهرطقة بأنه شكل من أشكال «الفعل التجاوزي والمخترق للترجمة الثقافية» (ص 226). بينما تتناسب شعرية رشدي المخادعة تماماً مع حُجج بابا السابقة، حول فاعلية إستراتيجيات المهاجر، لكن ما يضيع هنا هو أنه في حين أن معارضي مفهوم رشدي وخصومه قد

(32) «الأوطان المتخيلة»، المجموعة التي ظهرت فيها «بحسن نية» انتهت بمقالة في عام 1990 «لماذا اعتنقت الإسلام؟». وبعد ذلك ألغى رشدي اعترافه بالإيمان وتم إسقاط المقال من طبعة عام 1992.

(33) استخدم هومي بابا مصطلح الفضاء الثالث لأول مرة في نهاية مقالته «لباقة مآكرة»، لكنه لم يطور الفضاء الثالث تطويراً جوهرياً حتى لحظة استجوابه من لدن جوناتان روتفورد Jonathan Rutheford عام 1990. وذلك قبل عام واحد من بدئه العمل على كتاب «كيف تدخل الجدة العالم» وفي مقاله اللاحق قدم المفهوم من خلال مناقشة موسعة غير معممة حول حجة فريديريك جيمسون Fredric Jameson بخصوص عدم تمثيلية الفضاء ما بعد الحداثي. وأنا أيضاً أحلل مفهومًا لفضاء ثالث ما في «الفراغ».

(34) Salman Rushdie, *The Satanic Verses* (New York: Viking Penguin Inc., 1988), p. 270.

(35) يستخدم سلمان رشدي مراراً وتكراراً كلمة «التجديف» في الأجزاء الخاصة بالمهاجرين من الكتاب للإشارة إلى شكل مسرحي يحتفي بالهويات الثقافية والأجناس المتقاطعة. فالتجديف ليس مجرد تخريف للمقدس من قبل الفكر العلماني، إنه لحظة يتم فيها اكتساح موضوع أو مضمون إرث تقليد ثقافي والتنفير منه في فعل الترجمة.

يكونون مؤيدين ودعاةً للتراث، فقد كانوا من الجيل الأول، أو الجيل الثاني من المهاجرين أيضاً، وهم أقلُّ أحميةً وامتيازاً من رشدي. وقد نشأ الجدل لأن المهاجرين كانوا يرفضون الترجمات الثقافية لرشدي باعتبارها تجديفيةً وكافرةً ومدنسةً، لا تدعم ولا تؤيد هويتهم. علاوةً على ذلك، أشارت وأشرت الفتوى التي أعقبت ذلك إلى حقبةٍ شكلت فيها المعتقدات الثقافية والدينية جزءاً من حركةٍ عالميةٍ وكونيةٍ على الرغم من صياغتها من موقع طابعها المحلي: فكانت الفتوى هي المثال الأول على الطباق الثقافي المَعولَم والذي لا يقوم على مفهوم المكان كما يُعرف الآن بالإسلاموية أو الأصولية الإسلامية.

بدأت معارضة كتاب رشدي في بريطانيا ثم تطورت عبر بلدان الجنوب، لتشكل حركةً قاريةً ثلاثية الأطراف، في أفريقيا وآسيا وأميركا اللاتينية، تحددت المفاهيم العلمانية للحدثة الغربية. أولئك الذين دافعوا عن رشدي كانوا من المؤيدين للتقليد الليبرالي الغربي، وهي دائرة الأنصار نفسها التي كانت تشجع الترجمة الثقافية البريطانية السائدة. وبمعادلة الترجمة الثقافية بالهرطقة والتكفير مع التركيز على التأويلات المفصلة لنص رشدي، يبدو بابا غافلاً عن المنظورات السياسية الأوسع والأكبر التي ستصبح سمةً مهيمنةً لسياسات القرن الحادي والعشرين بعد «11 سبتمبر». وأصبح تبني الاختلاف وتأثيراته الهجينة أقل صلّةً في عالم متطرفٍ رفض مثل هذه الأشكال من الحدثة، سواءً أكانت أشكالاً مضادةً للثقافة السائدة أم لا. ينتقل بابا برفض الاعتراضات على الآيات الشيطانية باختزالية كالقول بـ «غضب وسخط الملة والمجوس» كنماذج للورع والتقوى، والادعاء أن الترجمة الثقافية تزيح الطابع المقدس والديني عن افتراضاتٍ شفافةٍ من التفوق الثقافي، ينتقل إلى مناقشة الخطاب النسوي المضاد للأصولية.

وبقي من دون معالجة مسألة أي تفوقٍ ثقافي يُلغى طابعه الديني، ومن يقوم بذلك. هذا إضافةً إلى أن المقاومة لفكرة رشدي حول التهجين عبر عنها المسلمون في جميع أنحاء العالم، حيث أصبحت الترجمة الثقافية بالنسبة إليهم من أعراض ادعاءات الغرب المعتادة حول تفوقه الثقافي، أي علاقة الغرب غير المتكافئة وقليلة الاحترام للآخرين والمترفعة على العالم اللاتيني، وبذلك فقد أُعيد إلى الموقف البنوي للترجمة الثقافية نسق السلطة نفسه الذي ينتقده أسد وكيرتز.

يبدو أن هومي بابا، من خلال الربط الوثيق بين الترجمة الثقافية والتجديف، يغيب واقع جزءٍ من الأقلية المسلمة في بريطانيا، معظمهم من الفقراء والطبقة العاملة، الذين ردوا على الرسالة بعباراتٍ مختلفةٍ عن نظرائهم من مثقفي المراكز الكبرى. ومن ثم رفضوا، بصراحة، سياساتهم الثقافية في ثمانينيات القرن الماضي. وإن لم تُحدث الثورة الإيرانية عام 1979 صدىً كبيراً في السياسة البريطانية المحلية، فإن فتوى رشدي في عام 1989 قد فعلت ذلك بالتأكيد. فلم يُعد رشدي قادراً على استعادة مكانته الأدبية وصلته الاجتماعية من سنوات لندن؛ ربما يكون قد نجا من الفتوى، لكنه بالتأكيد قتل نفسه بوصفه روائياً. حولت السياسات الجديدة التي أعقبت الجدل حول الآيات الشيطانية على نحو فعالٍ الأجندة السياسية والثقافية بعيداً عن نموذج الشتات الكاريبي لستيوارت هال «الهوية الثقافية والهويات الجديدة» حول الهويات الأدائية الهجينة إلى عالمٍ أكثر وضوحاً حيث الاختلاف والهجنة والمابين

تعمل كمؤشرات أو علاماتٍ نهائيةٍ على تقديم القضايا السياسية والثقافية. ففي مواجهة «التناحر العنيد» للمظاهرات العامة ضد الترجمة الثقافية لرشدي<sup>(36)</sup>. أصبحت النظرية نفسها مغتربةً ومبعدةً وتاركةً لغة الترجمة الثقافية تواجه طابعها المزدوج الأسود؛ أي غير القابل للترجمة، شيءٌ غريبٌ حقًا، ليس له لغة أو فهم أو رد. ربما تميز نظرية بابا للترجمة الثقافية، باعتبارها شكلاً من أشكال التجديف، على نحو أفضل، البنية الأدائية المشوهة لممارسته النظرية الخاصة (ص 211). حتى عندما يقرأ بابا بها الآخرين، يترجمهم بمصطلحاته وشروطه الخاصة؛ إذ يصطدم معهم ويغيرهم ليقول شيئاً جديداً وغير متوقع، في جميع أنحاء كتاب موقع الثقافة يُصادف القارئ ملاحظته مثل «من أجل استمالة يورغن هابرماس لأهدافنا» (ص 171).

ينهي هذا الكتاب، بوصفه كتاباً تحويلياً، بالتأكيد، تحديه للأفكار المعيارية للحدثة الغربية، كبيان من عملية المراجعة للحدثة ما بعد الكولونيالية المضادة التي أعقبت ظهورها قبل عشرين سنة<sup>(37)</sup>. فقد نشأت في الوقت نفسه، كما يُقر الكتاب بصفة غير مباشرة، تحدياتٌ أخرى أكثر تشدداً في مواجهة الحدثة الغربية من أماكن وأزمنة أخرى، تحدياتٌ غير قابلةٍ للترجمة؛ إذ لا يستطيع المترجمون للثقافة الغربية أن ينزاحوا وراء قيمهم الخاصة، حيث الاختلافات غير القابلة للحل التي أعاد بابا التفاوض حولها بطريقةٍ مقنعةٍ عادت إلى الظهور بصفة راديكالية جديدة لا يمكن التنبؤ أو الحلم بها.

## References

## المراجع

«Program of the Centennial Convention of the Modern Language Association of America.» *PMLA*. vol. 98, no. 6. (November 1983).

Appignanesi, Lisa & Sara Maitland (eds.). *The Rushdie File*. Paris: ICA Documents, 1989.

Barker, Francis et al. (eds.). *Europe and Its Others: Proceedings of the Essex Conference on the Sociology of Literature, July 1984*. vol. 1. Essex: University of Essex Press, 1985.

Benjamin, Walter. *Illuminations*. Hannah Arendt (ed. and intro). Harry Zohn (trans.). London: Fontana, 1973.

Bhabha, Homi K. «The Commitment to Theory.» *New Formations*, vol. 5. (Summer 1988).

\_\_\_\_\_. *The Location of Culture*. Abingdon: Routledge, 1994.

(36) Homi K. Bhabha, «Black Voices in Defence of Salman Rushdie,» in: Lisa Appignanesi & Sara Maitland (eds.), *The Rushdie File* (Paris: ICA Documents, 1989), pp. 112–114.

(37) نسوق كتاب بول جيلروي Paul Gilroy المعنون الأطلسي الأسود *The black Atlantic* (1993) كمثل سابق عليه قليلاً، والذي كتب من منطلق كتاب موقع الثقافة. وكمثل حديث آخر من عام 2009 نسوق مثال سوزان بوك مورن Susan Buck-Morn المعنون بـ «هيجل، هايتي وتاريخ البشرية» (Hegel, Haiti, and Human History).

- Brower, Reuben A. (ed.). *On Translation*. Cambridge: Harvard University Press, 1959.
- Buck–Morss, Susan. *Hegel, Haiti, and Human History*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2009.
- Chakrabarty, Dipesh. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Diference*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- Cliford, James & George E. Marcus (eds.). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. California: University of California Press, 1986.
- Fabian, Johannes. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. Columbia: Columbia University Press, 1983.
- Fanon, Frantz. *Black Skin, White Masks*. Charles Lam Markmann (trans). United States: Paladin Press, 1970.
- Francis Barker et al. (eds.). *The Politics of Theory*. Essex: University of Essex Press, 1983.
- Gasché, Rodolphe. «Saturnine Vision and the Question of Diference: Relections on Walter Benjamin's Theory of Language.» *Studies in Twentieth and Twenty– First Century Literature*. vol. 11, no. 1, 1986.
- Geertz, Clifford. *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. California: Stanford University Press, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. 3<sup>rd</sup> ed. New York: Basic Books, 2000.
- \_\_\_\_\_. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.
- Gilroy, Paul. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. New York: Verso, 1993.
- Gloversmith, Frank (ed.). *The Theory of Reading*. Hertfordshire\ New York: Harvester Press\ Barnes and Noble Books, 1984.
- Jameson, Fredric. *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke University Press, 1991.
- Jonathan Rutherford (ed.). *Identity: Community, Culture, Diference*. London: Lawrence and Wishart, 1990.
- Karin Ika & Gerhard Wagner (eds.). *Communicating in the Third Space*. Abingdon: Routledge, 2008.
- Lentricchia, Frank. *Ater the New Criticism*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

- Lévi-Strauss, Claude. *Myth and Meaning*. Abingdon: Routledge, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Structural Anthropology*. Claire Jacobson & Brooke Grundfest Schoepf (trans.). New York: Basic Books, 1963.
- Mercer, Kobena (ed.). *Black Film, British Cinema*. ICA Documents 7. London: Institute of Contemporary Arts, 1988.
- Rushdie, Salman. . *The Satanic Verses*. New York: Viking Penguin Inc., 1988.
- \_\_\_\_\_. *Imaginary Homelands: Essays and Criticism 1981–1991*. London: Granta, 1991.
- Said, Edward W. *Culture and Imperialism*. London: Chatto and Windus, 1993.
- Störig, Hans Joachim (ed.). *Das Problem des Übersetzens*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchges, 1963.
- Suleri, Sara. *The Rhetoric of English India*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- Stein, Mark & Tobias Döring (eds.). *Edward Said's Translocations: Readings, Ruptures, Legacies*. Abingdon: Routledge, 2012.
- Venuti, Lawrence. «Translation as Cultural Politics: Regimes of Domestication in English.» *Textual Practice*. vol. 7 (1993).
- Young, Robert J. C. «Fanon and the Enigma of Cultural Translation.» *Translation: A Transdisciplinary Journal*. vol. 1 (2012).
- \_\_\_\_\_. *The Idea of English Ethnicity*. New Jersey: Blackwell Publishers, 2008.
- \_\_\_\_\_. *White Mythologies: Writing History and the West*. 2<sup>nd</sup> ed. Abingdon: Routledge, 2004.
- \_\_\_\_\_. «Hybridity and Cultural Translation.» *Transhumanities*. vol. 5, no. 1 (2012).