

دراسات محكمة

نسبية الاعتقادات الثقافية ومشكلتا الهوية  
والاختلاف  
في بعض الخطابات النظرية المعاصرة

الحسين أخدوش

باحث مغربي

05 يناير 2022





## ملخص

تروم هذه الدراسة بحث موضوع التعددية والاختلاف من منظورات متعدّدة: لاهوتية وثقافية واجتماعية وفلسفية. سعينا فيما إلى إبراز نسبية المعتقدات الثقافية وما يطرحها ذلك من مشكلات متصلة بمسألتي الهوية والاختلاف في الفكر الفلسفي المعاصر. واعتبرنا أنّ فتح المجال أمام فكر الاختلاف هو ما يفتحنا على الممكن والمتعدّد والمختلف، بدلا من سطوة الضروي والمنطقي على الفكر والثقافة.

## كلمات مفتاحية

التعدّدية الثقافية، الهوية، الاختلاف، الاعتقادات الشعبية، الخطابات النظرية، فكر الاختلاف.

## Abstract:

This paper aims to examine the issue of pluralism and the difference from multiple perspectives: Theological, cultural, social and philosophical. We have sought in it to highlight the relativity of cultural beliefs and the problems that this raises related to the issues of identity and difference in the contemporary theoretical thought. We also considered that opening the way for the thought of difference is what paves the way for the possible for us; the plural and the different, instead of the necessary and the logical power over thought and culture.

## Key words:

Multiculturalism, identity, difference, collectives beliefs, theoretical discourses, thought of difference.



تقديم:

استأثرت موضوعات الثقافة والهوية والاختلاف باهتمام الباحثين والمفكرين من مختلف المجالات المعرفية منذ أواخر القرن الماضي إلى اللحظة الراهنة. نتج عن كل هذا الاهتمام اسهامات فكرية ذات قيم متباينة، واحتلت قضايا الدين والهويات الثقافية والتعددية الثقافية مركز البحث والحوار في هذه المسائل. فالرؤى الفلسفية والأيدولوجية المتواترة حول نسبية القيم وتعدديتها، دفعت بالنقاش حول نسبية المعتقدات الثقافية إلى تشكل منظورات فكرية متباينة حول الدين والهوية. فحكمة الدين بالنسبة للمنظور الروحاني، مثلا، تكمن في ربط الإنسان بعظمة الكون اللاهائي، لكن نظرة الباحثين الاجتماعيين المهتمين بالهويات المغلقة والمعتقدات الجماعية (Les croyances collectives) ليست على نفس المنوال، إذ هناك من ينظر إلى الهوية والمعتقد الديني من زاويته العملية الاجتماعية أو التاريخية والثقافية فقط، في حين هناك من يكتفي باعتبار الاعتقادات مسألة ذاتية أو ذوقية/جمالية أو مجرد تجربة شعورية وجودية حصرا.

لتناول هذه الإشكالية بمزيد من التحليل، نقترح في هذا المقال تسليط الضوء على بعض من النقاش النظري حولها، وتحديد ما يخص منها نسبية المعتقدات الثقافية، وما تطرحه من مشكلات تخص الهوية والاختلاف في بعض الخطابات النظرية؛ ومن ثمّ بحث ما إذا كان بالوسع الحديث عن معتقدات كونية وشاملة لكل السياقات الثقافية، أم العكس لا توجد سوى معتقدات خاصّة ومحليّة تختلف بحسب اختلاف الثقافات والبيئات الاجتماعية والجغرافية والتاريخية الحاضرة لها. فهل يمكن الحديث عن دين كوني تشمل معتقداته وتصوّراته كافة الناس، وتكون معتقداته ذات طبيعة كونية؟ ولماذا تنفرد الثقافات الإنسانية بالاختلاف والتعدّد والتنوع إذا؟ وكيف يفسّر تسيب الاعتقادات الدينية تنوع الثقافات الإنسانية؟

إنّها أسئلة مختلفة وكثيرة تلك التي يمكن أن نطرحها بخصوص المعتقدات الدينية والثقافية ومدى كونيتها، أو خصوصيتها ومحليتها. ولئن كان دور الدين في الحياة العامة للناس قائما بما لا يدع مجالاً للشك - خلافا للموقف الوضعي الناقد لهذا الدور - فإنّ ذلك لا يعني التسليم بأهميّة المقاربات اللاهوتية في البحث المنهجي حول تأثير

# نسبية الاعتقادات الثقافية ومشكلتنا الهوية والاختلاف في بعض الخطابات النظرية المعاصرة



المعتقدات على الناس في الفضاءات العامة مقارنة بالدراسات العلمية البحثية (السوسيولوجية والثقافية

والتاريخية... إلخ) التي ترصد كيفية تأثير المعتقدات الدينية على طرق تفكير وسلوك الأفراد والجماعات<sup>1</sup>.

توضيحا لهذا الأمر، نقترح تقديم بعض الأمثلة من النماذج النظرية التي حاولت التفكير في هذه المسألة. مركزين بداية على نموذج الفيلسوف اللاهوتي فريدريك شلايرماخر (Schleiermacher Friedrich) في مرافعاته حول الدين دفاعا عنه ضدّ المنتقدين والمعارضين له في المجتمع الحديث، من خلال الصورة السلبية التي قدّمها عنه عدد من فلاسفة القرن التاسع عشر (أوغست كونت، كارل ماركس، لودفيغ فيورباخ... إلخ). ثمّ نتعرّض، بعد ذلك، لبعض الدراسات المعاصرة حول كيفية تأثير المعتقدات في ثقافة وتفكير الأفراد انطلاقا من منظور اختلافي يعزّز القول بخصوصية هذه المعتقدات وسياقيتها.

انطلق شلايرماخر في كتابه "عن الدين"<sup>2</sup> من دعوى أساسية حول ماهية الديني، تزعم أنّ الدين تجربة شعورية تتخطّى المقولات المعرفية والثقافية المسبقة. بيد أنّ معرفة جوهر الديني، بالنسبة لهذا المنظور، يفرض ترك النظريات المعرفية والمبادئ العقلية جانبا، لصالح تأملّه ومعايشة تجربته الإيمانية شعوريا ووجدانيا. إنّ الدين، بهذا المعنى، ليس موضوعا معرفيا قابلا للاختزال، ولا هو مجرد مدوّنة أخلاقية وفقهية، أو ميتافيزيقا نظرية متعالية؛ وإنّما هو يتجاوز كلّ ذلك ليصبح خضوع الروح الإنسانية للامتناهي. يقع الدين، وفقا لهذه الدعوى، بمنأى عن تشويهات الممارسة الإمبريقية، وهو بذلك ليس في متناول إدراك الفكر التأملي النظري الخالص. لذلك اعتبره شلايرماخر شكلا من أشكال الظهور والتجلي بالنسبة للروح البشرية، حيث ينبغي للناظر في أمره أن يحترم خصوصيته هذه، ويحافظ على استقلاليتها عن كل معرفة، أو قانون، أو أخلاق، أو سياسية، حتى وإن كان يحتوي بعضا من كلّ تلك العناصر. إنّّه تجربة شعورية تتكوّن من عنصرين مختلفين: الإحساس / الحدس أو قل الباطن / الظاهر، والجانب المضمر / الجلي.

<sup>1</sup> - نستخدم مفهوم الثقافة بهذا الخصوص بالمعنى التقليدي الذي يفيد التصوّر المشترك حول العالم والقيم المشتركة التي تؤسّس وحدة الممارسات. وتشكّل هذه التصوّرات والمعتقدات الثقافية المشتركة الموضوع التقليدي والمفضّل للدراسات الثقافية المعاصرة، أنظر: فيليب ديربارن، التفكير في تنوع العالم، ترجمة محمد الهلالي، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، 2011، ص 66.

<sup>2</sup> - Schleiermacher Friedrich, De la Religion ; Discours aux personnes cultivées d'entre ses mépriseurs (1799) ; traduction nouvelle en français par Bernard Reymond, Paris, Van Dieren Éditeur, 2004, p 126.

# نسبية الاعتقادات الثقافية ومشكلتنا الهوية والاختلاف في بعض الخطابات النظرية المعاصرة



يمثل المعتقد الديني سعياً نحو الاتحاد بالمطلق<sup>3</sup>، ويصبح الإنسان بفضلها مرآة وانعكاساً للكون، حيث يحسّ بعظمة المطلق ويشعر باحترام كبير لكل ما هو أبدي وجليل ومطلق. إنّ الدين بهذا المعنى له وجهان: وجه خارجي يتمثل في الطقوس والشعائر والعبادات، ووجه داخلي يتمثل في التأمل الداخلي الباطني الذي يكشف عن معاشية لحظات التجلي الأولى للمطلق في الخلق. لذلك فالإنسان في تجربته الدينية يعدّ انعكاساً للكون والمطلق معاً<sup>4</sup>. لا يتوجّه الدين إذناً إلى ما هو متناه أو خاص، وإنّما إلى المطلق اللاتناهي؛ ولهذا السبب نصح فريدريش شلايرماخر الإنسان بالأينكب فقط على حفظ جملة القواعد والتطبيقات الطقوسية عندما يتعلّم الدين، وإنّما عليه التركيز أيضاً على إيقاظ الاستعدادات العميقة في وجدانه لكي تؤهله للتعلّق باللاتناهي، وبالتالي لا يصحّ اختزال الديني في مجرد مجموعة من الشرائع والأخلاق كما يفعل عامة الناس؛ لذا، فليس الدين هنا فكراً، أو حدثاً وطقساً، وإنّما تأملاً وإحساساً وشعوراً باطنياً عميقاً<sup>5</sup>. لذلك فالديني يتغلغل في الشعور الذاتي الفردي، ليحمل ملكاتنا الروحية ويجعلها تسير في مجرى اندفاعاتنا الشعورية والحسية. إنّ الديني بهذا المعنى يقع بعيداً عن تلك الطقوس والشعائر التلقينية المألوفة، وهذا ما يجعل فكرة الورع الديني التي يتحدث عنها الفقهاء سخيطة من حيث هي مجرد التزامات تعبدية طقوسية فاقدة للعمق متى فصلت عن هذا الشعور<sup>6</sup>.

حاصل الكلام بخصوص هذا الموقف أنّ جوهر الدين يكمن في تأمل العالم ومعاشية تجربته حدساً وشعوراً. ونتيجةً لهذا الموقف، أسقط شلايرماخر فكرة التوجّه بإدراكنا إلى الطبيعة والأشياء المتناهية لمعرفة الإله لصالح التوجّه بعاطفتنا رأساً إلى اللامتناهي، حيث نرى الله في كلّ شيء. وفقاً لهذا التصوّر لا نستطيع أن نكون متديّنين حقاً ما لم نستوعب أنّ أصل المبادئ يوجد في شعورنا الداخلي الخاص. وبالتالي لا يجوز لنا أن نخترّل تديّننا في مجرد الطقوس وبعض المبادئ الأخلاقية والشعائر الدينية الموسمية، بل علينا أن نربط تديّننا بشعورنا بالمطلق

<sup>3</sup> - Schleiermacher Friedrich, De la Religion ; Discours aux personnes cultivées d'entre ses mépriseurs (1799) ; Ibid, p 138

<sup>4</sup> - Ibid, p 139

<sup>5</sup> - Ibid, p 142

<sup>6</sup> - يحضر في هذا النقد الموجه للتدين التقليدي التصوّر الكانطي للدين الشعبي التاريخي المنغمس في الطقوس والفاقد للمعنى العقلي الحقيقي للدين بما هو أخلاق مبنية بناء عقلاً. لكن يبدو أنّ ما حفّز شلايرماخر على نقد الدين الطقوسي أكبر من ذلك، فلربما هو إيمانه بعمق الإيمان المسيحي البروتستانتي وتجاوزه لاعتبارات كهنوتية ضيقة.

# نسبية الاعتقادات الثقافية ومشكلتنا الهوية والاختلاف في بعض الخطابات النظرية المعاصرة



متجسداً في كلّ شيء. إنّنا لا نعرف جوهر الدين بالعقل والمعرفة العلمية والأخلاقية الميتافيزيقية، وإنّما بأن نسلك سبيل الفهم والتأويل والقول بالذاتية التأويلية وما تقتضيه من نشاطات سيكولوجية حدسية وشعورية خارج أطر العقل المحدودة.<sup>7</sup>

يظهر من هذا الموقف اللاهوتي أنّه لا يجوز اعتبار الدين إدراكاً تابعا للمعارف العقلية والعلمية، وإنّما عنصراً آخر مستقل يكمل حياة الإنسان ويعطيها المعنى الذي تعجز المعرفة العلمية والعقلية أن تعطيه. ولهذا السبب رفض شلايرماخر رفضاً باتاً تأسيس الدين على أسس من المعرفة النظرية والمنهجية كما حاولت بعض المحاولات

الفلسفية الأخرى القيام به<sup>8</sup>. لكن هل يعني هذا أنّ اعتقادات الناس الشعبية كونية ومشتركة؟ أم أنّ الحديث عن كونية المعتقدات الدينية يبقى مجرد فرضية فلسفية مسبقة لا يقوم الدليل عليها في الواقع؟

الظاهر أنّ التصوّر اللاهوتي السابق لا يؤمن بنسبية الاعتقادات الدينية إلّا من حيث هي تجليات جزئية للمعتقد الكوني الذي يجسّد جوهر الدين الحق<sup>9</sup>. غير أنّه من وجهة نظر أنثروبولوجية قد يظهر أن العكس صحيح تماماً، حيث المعتقدات الدينية موجودة لدى مختلف شعوب العالم، ومن ثمّ فأهميتها قد تكمن في طبيعة وظيفتها

الاجتماعية، وتأثيرها البيّن على سلوك الأفراد والجماعات، وبصفة خاصة على طريقة تفكيرها.<sup>10</sup> وبخصوص هذا الأمر، يعتقد الأنثروبولوجي سكوت أترون (Scott Atran) أنّ المعتقدات ذات الطبيعة السحرية والدينية تعدّ من مشوّشات الفكر (Parasites de l'esprit) حتى وإن كان يرتكن إليها هذا الفكر في خضم الحياة الاجتماعية للناس،

<sup>7</sup> - Schleiermacher Friedrich, De la Religion, op. cit., p 142.

<sup>8</sup> - لا يتحقّق الدين ولا يتجسّد، فيما يزعم شلايرماخر، هنا، إلّا في إطار تجربة دينية، وبمعزل عن الأطر العقلية والمقولات المعرفية المسبقة. الدين بهذا المعنى تجربة شعورية لها ارتباط بمصدر وقوّة مطلقة متميّزة عن هذا العالم. تمثّل هذه التجربة شعوراً ذاتياً ذي طبيعة حدسية، فلا تتوسطها مفاهيم أو أفكار أو تجريدات عقلية أو أخلاقية أو ميتافيزيقية. لكنّها تجربة شعورية وحسب، تفوق الإدراكات المفهومية حيث لا يمكن وصفها أو إخضاعها لمحدّدات معرفية أو فلسفية مسبقة.

<sup>9</sup> - ينطبق هذا الموقف على التصوّرات اللاهوتية الكلاسيكية للديانات السماوية كلّها، حيث تسعى في تأويلات لاهوتية على الأقل، إلى تأكيد الطابع الشمولي لمعتقداتها للزمان والمكان؛ وهنا لا يفعل شلايرماخر، بدوره، سوى تأكيد الطابع الشمولي واللاهوتي للإيمان المسيحي.

<sup>10</sup> - Bronner Gerald, L'Empire des croyances; édition PUF, Paris, 2003, p.96.

# نسبية الاعتقادات الثقافية ومشكلتنا الهوية والاختلاف في بعض الخطابات النظرية المعاصرة



وذلك نظرا لدورها في إضفاء المعنى على الحياة<sup>11</sup>. إذا فهي ليست مهمة في تفسير العالم من حولنا، وإنما دورها يتأتى بالأساس في تعزيز القيم الجماعية للشعوب والثقافات المختلفة.

تأكيدا لهذا الطابع الثقافي التداولي للمعتقدات الدينية وكذا للتصورات الفكرية، يؤكد عالم النفس المعاصر ريتشارد أوجين نيسبيت (Richard Eugene Nisbett) في معرض بسط نظريته حول جغرافية الفكر، اختلاف أنساق التفكير من سياق ثقافي إلى آخر، حيث تختلف طريقة تصوّر الناس للمعتقد وللصدق والكذب من بيئة ثقافية إلى أخرى. وفقا لهذه الفرضية المنهجية لا يمكن زعم وجود معتقدات كونية لدى كل شعوب العالم، لأنّ الحضارات الإنسانية عبر مرور الوقت استطاعت أن تبني أنساقا متباينة ومختلفة للتفكير والاعتقاد والتصور معا، وهي بذلك غير قابلة للقياس بنفس المقاييس والمبادئ<sup>12</sup>.

نجد الفكرة ذاتها تؤكدها بعض الأبحاث الأنثروبولوجية المعاصرة، مثل تصوّر فيليب ديسكولا (Philippe Descola) القائل بوجود نوع من الاختلاف بين طريقة تفكير الغربيين عن تلك الموجودة مثلا لدى أحد الشعوب الهندو-أمريكية التي تنتمي إلى المجموعات العرقية واللغوية من سكان غابات منطقة الأمازون العليا، والتي سماها الغزاة الإسبان الأوائل باسم الجيفاروس (Jivaros)، وهو نعت قديمي معناه "المتوحش"، حيث يغلب الطابع الطوطمي والتمثيلي لدى الجيفاروس كما لدى شعوب أستراليا وإفريقيا<sup>13</sup>. البين من جغرافية الفكر هذه أنّ الأديان، الصغيرة والكبيرة على حدّ سواء، ليست هي في حدّ ذاتها ما يفسّر اختلاف طريقة اعتقاد الناس في تصوّرات معيّنة، ولكن أيضا للبيئة والعوامل الأخرى دورها في ذلك<sup>14</sup>.

تُسقط المقاربات العلمية (الأنثروبولوجية والسوسيولوجية والسيكولوجية) السابقة الموقف التأملي اللاهوتي الكلاسيكي القاضي باعتبار المعتقدات الدينية تصورات كونية ثابتة. ولعلّ المستخلص من فرضية جغرافية الفكر

<sup>11</sup>- Atran Scott, "The Evolution of Religion: How Cognitive By-Products, Adaptive Learning Heuristics, Ritual Displays, and Group Competition Generate Deep, Commitments to Prosocial Religions » Biological Theory 5(1) 2010, p.18–30. Ed 2010. Konrad Lorenz Institute for Evolution and Cognition Research.

<sup>12</sup> Nisbett Richard, The Geography of thought; the free press and colophon are trademarks of Simon & Schuster, Inc. New York, 2003, p.217.

<sup>13</sup>- Descola Philippe, Par- delà nature et culture ; édition Gallimard, 2005, p56.

<sup>14</sup>- Journet Nicolas, « Existe-t-il des croyances universelles ? », Revue Sciences Humaines, Juin 2004, N 260, p. 40-43.

# نسبية الاعتقادات الثقافية ومشكلتنا الهوية والاختلاف في بعض الخطابات النظرية المعاصرة



أنّ الأنساق العقديّة والأديان بشكل عام، الكبيرة والصغيرة، ليست الوحدات التي تقوم عليها تعدّدية المعتقدات الدينية، بل إنّها مجرد تقاليد خاصة تحتل موقعا ثانويا في الحالة الغربية مثلا، كما يذهب إلى ذلك نيكولاس جورني (Nicolas Journet) في ادعائه كون المعتقدات مجرد تشكيلات ثقافية مختلفة تنجم عن تعددية ثقافية واختلاف أنماط التفكير البشري<sup>15</sup>.

عزّز النقاش حول المعتقدات الثقافية الدينية وغير الدينية فكرة اختلاف الثقافات الإنسانية، وأظهر تباينها وتنوعها. والواقع أنّ هذا الأمر ليس فيه جديد يذكر بالنسبة للموقف الثقافي الكلاسيكي المؤمن باختلاف الشعوب، حيث سبق وأن عبّر عن ذلك بالعديد من المقولات التجريدية الكلاسيكية: "روح الأمة العامّة" مع مونتيسكيو (Montesquieu)، ثمّ "روح الشعب" عند هيغل (Hegel)، وكذلك "الخاصية الوطنية للشعوب" لدى ماكس فيبر (Max Weber)... الخ. أمّا بالنسبة للتصورات الثقافية والاجتماعية المعاصرة، فقد ساد في ظلّها نوع من التردّد في استخدام تلك المقولات الكلاسيكية، خاصّة وأنه قد أصبح مشكوكا في خلفياتها التمرّكزية حول ثقافة معيّنة عندما ظهر تحيّيها للنزعة المركزيّة الغربيّة. بذلك قضى انتقاد الأحكام القطعية حول التصوّرات الثقافية والمعتقدات الشعبيّة الأهلية (Les cultures locales) بضرورة تجاوز التصوّرات الجوهرية للثقافة حتى يتم قطع الطريق على النزوع العرقي والإيديولوجي الشمولي<sup>16</sup>.

غير أنّه من وجهة نظر سوسيولوجية خالصة، مثّلت المعتقدات الدينية والاجتماعية موضوعات بحثية مغرية للنظريات السوسيولوجية وبخاصّة لدى ماكس فيبر (Max Weber) في ألمانيا، وإميل دوركايم (Emile Durkheim) في فرنسا<sup>17</sup>. وشكّل ذلك تحديا بارزا للتحليل السوسيولوجي للظاهرة الدينية، ممّا أفضى إلى قيام سوسيولوجيا خاصّة بالمسألة الدينية من ماركس (Marx) مروراً بطوكفيل (Tocqueville) إلى بودان (Boudon) وبوردو

<sup>15</sup>- Journet Nicolas, « Existe-t-il des croyances universelles ? », Ibidem.

<sup>16</sup>- Blumenberg Hans, La légitimité des temps modernes, édition Gallimard, Paris, 1999, p.231.

<sup>17</sup>- Durkheim Emile, Les Formes élémentaires de la vie religieuse, Paris, PUF, 1979, p.35.



# نسبية الاعتقادات الثقافية ومشكلتنا الهوية والاختلاف في بعض الخطابات النظرية المعاصرة



(Bourdieu). وقد أظهرت الأبحاث المنجزة في هذا الاتجاه أهمية الانتباه إلى كيفية عمل المعتقدات الدينية على

صياغة الفعل الاجتماعي في نطاق ثقافي معين<sup>18</sup>.

لم يكن البحث الأنثروبولوجي والسوسيولوجي حول طبيعة المعتقدات الدينية والثقافية مأخوذا دوما بالكشف عن

حضور الأبعاد الكونية أو الخصوصية لأسباب منهجية خاصّة، حيث لن يكون الأمر جديدا بالنسبة للباحثين

حول الظواهر الثقافية، عند الحديث عن خصوصية أو كونية التصوّرات الثقافية والدينية منها خاصّة. غير أنّ

التعبير المفهومي عن التعدّدية الثقافية، والاختلاف الاجتماعي والديني قضى بأن تثير بعض الأسئلة الموجهة

للبحوث الأنثروبولوجية مسألة نسبية الاعتقادات الثقافية رغم وجود ما يمكن أن يكون تجليًا للكوني فيها: أي على

الأقل ذلك الشعور العام بالخوف من المصير المجهول للإنسانية في تنوعها وتعدّديتها البيّنة. لكن مسألة التعدّدية

والاختلاف لم تعد محصورة في دائرة النقاش الثقافي الديني فقط، وإنّما تبلورت أيضا فلسفات قائمة بذاتها

للتفكير في مسألة الهوية والاختلاف والمطابقة والتشابه<sup>19</sup>.

فمن وجهة نظر فلسفية محضّة، حاول فلاسفة الاختلاف وعلى رأسهم جيل دولوز (Gille Deleuze) إبراز أهمية

الاختلاف في مجال الفلسفة، إذ خلافا لهيغل المقتنع بمسألة المطابقة بين الفكر والواقع من خلال التجلي الملموس

للفكرة، اعتبر دولوز الفكر ممارسة إبداعية لا تصوّرية<sup>20</sup>. وعلى هذا الأساس لم يعد الاختلاف سلبيًا أو تناقضا كما

تصوّره هيغل، وإنّما تكررًا لا للهوية والعينية ولكن للتنوع والكثرة. لذلك ففكر الاختلاف بحسب دولوز يبدو على

نقيض تام لفكر التمثيل<sup>21</sup> القاضي باعتبار الذاكرة والوعي والذات محدّدات الفكر الأصيل. يقوم الاختلاف

الدولوزي كلّه على إسقاط المنطق التمثيلي الأحادي التفكير، لصالح منطق مخالف، أي منطق الاختلاف والتكرار

والتنوع والترحال.

<sup>18</sup>- Bronner Gerald, Vie et mort des croyances collectives, édition Hermann, Paris, 2006, p.12.

<sup>19</sup> - بهذا الخصوص، يلزم الانتباه إلى أنّ منطق التفكير، بحسب جيل دولوز، هو منطق بيولوجي وفيزيولوجي حيث تغلب علاقة الكتابة/الحياة على العلاقة التقليدية ذات الشكل الكتابة/الكاتب. أنظر بهذا الخصوص مجلة مدارات فلسفية: العدد الثاني، ماي 1999، ص 69.

<sup>20</sup> - جيل دولوز، الاختلاف والتكرار، ترجمة وفاء شعبان، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت، 2009، ص 86.

<sup>21</sup> - يعتبر جيل دولوز التمثيل مصدر الوهم المتعالي الذي يقابل الحس مع العقل، مع أفضلية المتعالي المجرد للمحسوس. يقوم الاختلاف على نقض هذا المنطق وتجاوزه. أنظر كتاب الاختلاف والتكرار، مرجع سابق، ص 25

# نسبية الاعتقادات الثقافية ومشكلتنا الهوية والاختلاف في بعض الخطابات النظرية المعاصرة



كما أولى جيل دولوز أهمية بالغة للتعدّد والاختلاف، فابتعد قدر الإمكان عن فكر الهوية والمطابقة؛ ولهذا السبب عارض طريقة التحليل والبرهنة السائدتين في التقليد الفكري الميتافيزيقي الغربي. وكانت فلسفته في مجملها عبارة عن فكر رافض للعودة إلى الذات وتمثلات الوعي، فكر ينفلت من مختلف أشكال العودة إلى الأصول والثوابت الفكرية الكلاسيكية. أكثر من ذلك رفض فكرة كمال العقل وتمامه ذات الخلفية الهيغلية التي تبتغي الاستحواذ على الفكر بدعوى إطلاقية الروح وتمثّل العقل للعالم. فهذا التمثّل لا يستطيع أن يفكّر خارج الهوية والمطابقة، بالتالي لا يرى الاختلاف إلّا باعتبارها سلبيًا وتناقضًا وجب رفعه وإزاحته. لذلك جعل التمثّل عدواً للاختلاف، والمطابقة قرينة للهوية كما جاء في كتابه الاختلاف والتكرار<sup>22</sup>.

واعتبر جيل دولوز أن مسألة الاختلاف تجربة فلسفية تنطوي على مغامرة فكرية مثمرة، إذ لا مجال للتعالي والمثاليات في هذا الأفق الجديد، لأنّ الفكر تعود الانتباه إلى الاختلافات ولم يعد يهتم للتشابهات، إنّه إبداع للمعاني الجديدة المختلفة وللقيم الجديدة<sup>23</sup>. وضمن هذه المنظورية الجديدة رفض موقف الحس المشترك لكونه سييء فهم الاختلاف والتكرار. فالحس المشترك عادة ما يفهم مسألة الاختلاف في ضوء الهوية والمشابهة والمطابقة، حيث يرى فيه السلبيات فقط، ولا يستطيع أن يدرك الإيجابيات، بالتالي يعتقده فرعا ومجازا وليس واقعا. وخلاف لذلك، يعزز دولوز فكرة الخروج عن المؤلف والعادة والتشابه، مصدّقاً بذلك قولة الفيلسوف فريدريك نيتشه الشهيرة "ألا ترى سوى التشابه؟ هذه من علامات ضعف فكرك". هكذا يكون الاختلاف هو الأصل، إذ إنّ كلّ ما يرد على فكرنا يتعرّض له على جهة الاختلاف وليس على جهة المطابقة والتشابه؛ وإذاً، فالاختلاف هو ما يشكّل بنية تفكيرنا في العالم، وهذا ما يلزم عنه الخروج عن الذاتية والهوية والمطابقة المألوفة<sup>24</sup>. إنّ الاختلاف تحفيز للتفكير على أصعدة مختلفة، فهو إبداع مستمر للمعنى وللقيم، وتحرير لحركية التفكير ولطاقاتها، ورغبة دائمة في مجابهة صعاب الحياة. إنّه إرادة قلب الوثوقية وتجاوزها، ونزوع نحو تعرّف الفكر على

<sup>22</sup>- أنظر كتاب الاختلاف والتكرار، مرجع سابق، ص 67.

<sup>23</sup>- نفس المرجع، ص 27.

<sup>24</sup>- Bellour Raymond, « Gille Deleuze un philosophe nomade », Magazine littéraire, n 257, septembre 1988, p14.

# نسبية الاعتقادات الثقافية ومشكلتنا الهوية والاختلاف في بعض الخطابات النظرية المعاصرة



أساس من المغامرة والحماسة والترحال الدائم، ليس هناك داع للإقامة بجوار الأشياء المألوفة، بل يلزمنا الترحال ولما لا القسوة والخسّة والعنف تجاه كلّ ما يكرهنا على الجمود. إنّه فكر يزاوج بين فلسفة نيتشه واسبينوزا، وأيضا بين برغسون وكيركيغارد. فكر لا يعترف بالحدود بين الأفكار، ولا يؤمن بالقطائع بين الفلسفة والفن والأدب والسياسة. إنّه فكر رحّال لا يستقرّ على أرضية مسبقة وثابتة، بله مثل رمال متحرّكة لا تفتأ عن التحرك خلسة وبعنف أحيانا إذا لزم الأمر<sup>25</sup>.

نفس الأمر أكده الفيلسوف جاك دريدا بطريقته التفكيكية الخاصّة، عندما اعتبر أنّ الاختلاف ليس مسألة تصوّرية، كما قد يمكن أن يفهم للوهلة الأولى من منطلق تمثلي للغة، ولا هو بمفهوم فلسفي خالص، وإنّما الاختلاف مجرد علامة مفتوحة الدلالة يمكن تأويلها باستمرار حسب تغيّر النصوص، ممّا يجعلها غير قابلة للترجمة إطلاقاً<sup>26</sup>. تقوِّض هذه الفكرة مسألة الهوية والمطابقة، وترفض وحدة الدلالة وثبات المعنى عكس المنظورات الفلسفية التقليدية التي تبحث في طرق قراءة وتأويل النصوص من منطلقات عقلانية تمثيلية، مثل تلك التي كرّستها فلسفات الوعي واللسانيات القائمة على دعائم المنهج العقلاني. فرفضاً منه لهذه التوجّهات العقلانية التقليدية في التعامل مع النصوص، هاجم دريدا مقولة شفافية اللغة والكلام من خلال تقويضه لمركزية الصوت التي تشكّل تجلياً واضحاً لاستحكام ميتافيزيقا الحضور التي تحتقر الكتابة وتمجّد الكلام في صورته الشفويّة<sup>27</sup>. وقد أفرزت مركزية الصوت هذه إقصاءً مستمرّاً للكتابة واحتقاراً لها، وغدت ثانوية مقارنة بالكلام الشفهي. ولازم هذا الإقصاء للكتابة تاريخ الثقافة الغربية منذ سقراط (في محاوره فيدر) مروراً بجون جاك روسو (محاولة في أصل اللغات) وانتهاءً باللساني فرديناند دوسوسير (في أبحاثه حول اللغة واللسانيات)، ولم يفعل المعاصرون غير استعادته وتعزيزه. وكانت الكتابة طيلة هذا التاريخ مجرد ملحقة مكملّة للصوت، بحيث أنيط بها أن تلعب دوراً هامشياً لأنها تُمثّل درجة أدنى في تمثيل المعنى، مقابل الكلام الشفهي الذي يُجسّد الحضور الدائم والاتصالي

<sup>25</sup> - جيل دولوز، الاختلاف والتكرار، مرجع سابق، ص 28.

<sup>26</sup> - Derrida Jacques, L'écriture et la différence ; édition seuil, Paris, 1967, pp 166-167.

<sup>27</sup> - Derrida Jacques, La dissémination ; édition seuil, Paris, 1972, pp226-227.

# نسبية الاعتقادات الثقافية ومشكلتنا الهوية والاختلاف في بعض الخطابات النظرية المعاصرة



للحدث وللمتكلم والسامع والقصد في آن واحد<sup>28</sup>. وما يعضد هذه النزعة هو تمحور الفكر حول مركزية العقل التي هي بدورها من مستلزمات فكر الهوية والمطابقة.

إن تركيز فلاسفة الاختلاف (نيتشه، دولوز، دريدا) على مسألة خلخلة فكر الذاتية والهوية يُعدّ بمثابة مجابهة فكرية لمنطق التشابه والتمثّل السائد في الفكر الغربي الحديث، والقاضي بإزاحة المتعدّد والمختلف والهامشي من على مسرح الفكر النظري. لقد فتح فكر الاختلاف الباب واسعا لمواجهة نمطية الهوية الصورية والمثالية المتعالية التي تزعمها الميتافيزيقا الغربية الكلاسيكية؛ لذلك كان من أخصّ سمات هذا الفكر الجديد قدرته على الترحال بين فروع المعرفة والآداب والفن والسياسة، بعد تخطّي منطق الذاتية والمطابقة والتشاب.

نستخلص من التصوّرات النظرية السابقة أنّ فتح المجال أمام الاختلاف هو ما يفتحنا على الممكن والمتعدّد والمختلف، بدلا من سطوة الضروري والمنطقي على الفكر. أمّا الاعتقادات الثقافية فهي غالبا ما تكون محكومة بظروفها التاريخية والاجتماعية، بالتالي فإنّ المحيط والبيئة يؤثّران على الهويات الجماعية مع مرور الزمن. لذا، فحيثما تدخّلت العوامل السياقية المرتبطة بالمجال التداولي الخاص بكلّ ثقافة من ثقافات الناس، أو بهوية من هويات الشعوب، إلّا وكان لها الأثر البالغ في تشكيل البنيات الخاصّة بها وبمعتقداتها التبريرية وتمثلاتها الجماعية. ونظرا لهذا الاعتبار، فإنّه غالبا ما تكون الثقافة الخاصّة عنصرا حاسما في تبلور طرق إيمان واعتقادات الناس الدينية والشعبية، حيث تعكس خطاباتهم حول هوياتهم الجماعية مجموع تمثّلاتهم وأفكارهم وتصوّراتهم وقناعاتهم الاجتماعية، والتي تختزل الأبعاد الخاصّة ببيئتهم الثقافية والاجتماعية ضمن السياق الثقافي التاريخي المحدّد لوجودهم.

<sup>28</sup>- Derrida Jacques, De la grammatologie, édition minuit, Paris, 1967, pp 82-83.



## المراجع

### باللغة العربية:

- دولوز جيل، الاختلاف والتكرار، ترجمة وفاء شعبان، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت، 2009.
- ديريبارن فليب، التفكير في تنوع العالم، ترجمة محمد الهلالي، دار توبقال، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، 2011.

### اللغات الأجنبية:

- Blumenberg Hans, La légitimité des temps modernes, édition Gallimard, Paris, 1999.
- Bronner Gerald, L'Empire des croyances, édition PUF, Paris, 2003.
- Bronner Gerald, Vie et mort des croyances collectives, édition Hermann, Paris, 2006.
- Derrida Jacques, De la grammatologie, édition minuit, Paris, 1967.
- Derrida Jacques, L'écriture et la différence, édition seuil, Paris, 1967.
- Derrida Jacques, La dissémination, édition seuil, Paris, 1972.
- Descola Philippe, Par-delà nature et culture, édition Gallimard, Paris, 2005.
- Durkheim Emile, Les Formes élémentaires de la vie religieuse, édition PUF, Paris, 1979
- Nisbett Richard, The Geography of thought; the free press and colophon are trademarks of Simon & Schuster, Inc. New York, 2003.
- Schleiermacher Friedrich, De la Religion: Discours aux personnes cultivées d'entre ses mépriseurs (1799); traduction nouvelle en français par Bernard Reymond, Paris, Van Dieren Éditeur, 2004 .

### المقالات والدراسات:



- Atran Scott, "The Evolution of Religion: How Cognitive By-Products, Adaptive Learning Heuristics, Ritual Displays, and Group Competition Generate Deep, Commitments to Prosocial Religions » Biological Theory 5(1) 2010, p.18–30. Ed 2010 Konrad Lorenz Institute for Evolution and Cognition Research .
- Bellour Raymond, « Gille Deleuze un philosophe nomade » dans Magazine littéraire, num 257, septembre 1988, p14-17.
- Journet Nicolas, « Existe-t-il des croyances universelles ? », Sciences Humaines, Juin 2004, N 260, p. 40-43.