

## الأنا والآخر المفهوم والتأصيل

د. عبد الباسط المبروك الشبلي

كلية الآداب بالزاوية - جامعة الزاوية

### مقدمة :

تشكل العلاقة بين الأنا والآخر جدلية قائمة في الحياة فليس هناك ( أنا ) من دون (آخر) وليس هناك آخر من دون أنا، فالإنسان بطبيعته كائن اجتماعي لا يمكنه أن يحيا من دون الآخر، وللآخر حضور دائم عند الأنا في جميع مراحل الحياة، ويؤكد علماء النفس ذلك، فإن حضور الآخر ليس شيئاً عارضاً، إلا أن الآخر في الوقت نفسه ليس شيئاً ثابتاً باستمرار، بل تتغير خصائصه بتغير الظروف والواقع والآخر مفهوم كلي يتسع مدلوله لغوياً لكل ما هو غير الذات، وغير الذات يشمل كل من له وجود باستثناء الذات المعينة، وعليه فإن الآخر بالنسبة إلى الإسلام هو كل الكون بمن فيه، بدءاً من الإنسان الذي يخالف الإسلام مروراً بسائر المخلوقات .

غير أن معنى الاستعمال الشائع للفظ الآخر يميل حصره في الآخر البشري لشخص معين أو مجتمع بشري معين أو ينتج مثل هذا المعنى الاستعمالي الشائع تحديد المعنى بعبارة أدق، يتكون الآخر هو الآخر من مختلف فئات البشر، وربما اختزله البعض في أكثر إلى الآخر غير المسلم، ومن خلال ذلك نجد أن تعريف الآخر وحصره في نطاق موحد قد يصعب، وذلك لأن مشارب الناس متفاوتة في النظر إلى الآخر فكل أمة تنظر إلى الآخر من زاوية ثقافتها وعاداتها الإشكالية المطروحة التي أردنا معالجتها

ما هو مفهوم الأنا والآخر لغة واصطلاحاً؟ وهل وجود الآخر ضروري للأنا؟ وما طبيعة الآخر؟ وما هي علاقة الأنا بالآخر؟ هل هي علاقة إيجابية أم سلبية؟ وهل علاقة الأنا بالآخر قائمة على أساس المودة والصادقة أم على أساس التغريب والإقصاء؟ هذه الأسئلة التي سنحاول الإجابة عنها في بحثنا .

وقد اتبعنا في معالجة هذه الإشكالية التاريخية المنهج التحليلي النقدي من خلال جدلية الأنا والآخر، وفي جميع الأحوال أنه يستحيل وجود الأنا من دون وجود الآخر، أو معرفة الواحد منها من دون معرفة الآخر حتى أصبح كل من هذه الثنائية عاملاً لمعرفة الآخر، فهما ذاتان منفصلتان ومتصلتان في الوقت نفسه .

أولاً- الأنا والآخر بين المفهومين اللغوي والاصطلاحي:

### 1- الأنا في اللغة:

ورد في لسان العرب إن كلمة (أنا) اسم مكنى وهو للمتكلم وحده، وإنما بني على الفتح فرقاً بينه وبين إن التي هي حرف ناصب للفعل أما الألف الأخيرة إنما هي لبيان الحركة في الوقف<sup>(1)</sup>، كما جاء في منجد اللغة والأدب والعلوم إن (أنا) ضمير رفع للمتكلم و الأناثة قولك أنا<sup>(2)</sup> .

أما الآخر فقد جاء في لسان العرب بمعنى غير، كقولك رجل آخر وثوب آخر أما في منجد اللغة و الأدب والعلوم فقد جاء بمعنى غير، آخر وأخريات ومن الكناية "أبعد الله الآخر" أي من غاب عنا وليس منا<sup>(3)</sup> .

## 2- مفهوم الأنا والآخر اصطلاحاً:

سوف نحاول أن نعرض لمفهوم هذين المصطلحين حتى نتمكن من صياغة حكم منهجي بشأنهما وبالرجوع إلى الدراسات الأولى التي اهتمت بهذين المصطلحين تحيلنا إلى العصر اليوناني فقد شغلت الذات الإنسانية بما فيه من غموض تنوع عدداً من المفكرين والفلاسفة اليونان<sup>(4)</sup>، وحتى حكماء الصين والهند في القرون الأولى<sup>(5)</sup> كما اهتمت الفلسفة العربية بالأنا فبدت كأنها تمفصل انطولوجي - ابستمولوجي معاً<sup>(6)</sup>، وهذا التبادل لها بين الوجودي والمعرفي يعود إلى طبيعة الثقافة العربية الإسلامية التي ما انفكت تبحث عن الأنا وتتعرف عليها وعلى طبيعتها من خلال وجودها وإدراكها المستمر لكونها حلقة في تطور الذات الإنسانية بوجه عام، بالإضافة إلى رؤاها حول طبيعة النفس كمفهوم مقابل للأنا في الاصطلاح الفلسفي، وفي العصر الحديث لقيت اهتماماً موسعاً في نطاق الفلسفة بصفة عامة ففي نظرية المعرفة ترجم مصطلح الذات بالماهية وهي الخصائص الذاتية لموضوع معين وتقابل الوجود ومنه التعبير الشائع الوجود والماهية<sup>(7)</sup>، باعتبار أن الكشف عن الأنا لا يأتي من خلال الآخر الحاضر باستمرار معها وفيها وهي علاقة من شأنها أن تنهض على افتراض الغيرية التي يتألف منها الوجود الإنساني المتضمن دوماً قطبين مختلفين، بل إن القضية ما فتئت تتوالد وتتعدد حتى صار من العسير تحديد صفة الآخريّة، في عصر يهدف إلى إلغاء الحدود الفاصلة بين الأنا والآخر واختزالها ضمن نطاق واحد هو الأنا الجمعية، بعد العمل على تدوير مقومات الأنا لصالح قيم الآخر الأمر

الذي يطرح العديد من مفارقات الهوية والانتماء بالنسبة إلى الأنا نتيجة شعورها الحاد بفقدان خصوصيتها في علاقتها الجدلية مع الآخر، كما أسهمت الفلسفة الوجودية بنصيب وافر في مناقشة هذا المصطلح انطلاقاً من قناعتها بأن السؤال عن الأنا هو سؤال عن الوجود، ويترتب عن ذلك القول بأن الوجود هو أولاً وجودي أنا، أنا الذات المتفردة<sup>(8)</sup>، أما ديكارت "1596م-1650م"، فقد حاول أن يجعل الأنا مجال المعرفة الجوهري فربط بين الأنا فكراً، والأنا موجوداً<sup>(9)</sup>، أما فيشته "1762م-1814م"، فقد ضمنها إلى فلسفة العلم حيث لا معرفة فوق إمكانية العقل أو خارجها معرفياً ووجودياً، وأصبحت الأنا المطلقة عنده هي مركز نظرية العلم<sup>(10)</sup> فكل هذه المقولات عكست مفهوم الأنا من منظور معرفي وآخر وجودي لكن وجودها هذا هو وجود في عالم ليس إياها، أي إنها موجودة، وقد ترتب عن هذا الوجود في أن صار من صفاتها الجوهرية إنها محاطة أو في حالة تعين مع الغير فليس ثمة ذات مفردة معطاة وحدها<sup>(11)</sup>.

ومنه نستنتج أن الآخر يأتي بمعنى صفة كل ما هو غير أنا، وفكرة الآخر بمعنى غير الأنا مقولة ابستمولوجية ملخصها الإقرار بوجود خارج الذات العارفة، أي كينونات موضوعية<sup>(12)</sup>.

أما الآخر عند هيدجر "1889م-1976م"، فهو مرتبط بالسقوط فهذا الآخر قد رمى به في هذا العالم، غير أنه لا يملك سوى التسليم به، وهذا السقوط قد يؤخذ على معنيين أحدهما إيجابي والآخر سلبي، أما كونه إيجابياً فلأن بغيره ما كان يمكن لوجودي أن يكتشف نفسه، ولولاه لظل وجودي في

إمكانات الوجود لا نهاية لها، أي أن سقوطي هو الذي حددني وبتحديدي تحقق وجودي العيني<sup>(13)</sup>.

فهيدجر يعنى بالسقوط هنا تواجده في هذا العالم مع الآخر الذي أدى إلى تحقيق كينونته ومعرفتها التي لا تتم بمعزل عن معرفة الآخر، فالآخر يدخل عنصراً مقوماً في صميم وجود الأنا وماهيتها، والأنا بذلك لا تكون إلا من خلال توقفها على الآخر، واستقلالها عنه في وقت واحد<sup>(14)</sup>.

غير أن ذلك الوجود هو وجود مع الآخر الذي قد يقلل من فرصها في ممارسة حياتها كما قد يحصر دائرة تميزها الفردي، ومن يفهم السقوط من جانبه السلبي، فإذا كان الآخر ضرورة حتمية فإنه في الوقت نفسه يمثل الخطر الذي يهددني، بل والموت المستور لإمكاناتي<sup>(15)</sup>، على اعتبار إن من شأن حرته أن تحد من درجة حررتي إلا أنه لا مناص من الوجود مع الناس<sup>(16)</sup>، كما يرى جان بول سارتر "1905م - 1980م".

وبالانتقال إلى المصطلح في الفكر العربي لا نستطيع أن نجد تعريفاً دقيقاً للأنا أو الآخر في الفكر العربي الإسلامي نظراً لاتساع دائرتيهما وغموض دلالتيهما، فالأنا قد تعني بلاد الشرق أو الإسلام أو بلدان العالم الثالث أو الفقير والمتخلف إلى آخر هذه التسميات سابقة الذكر، فهي دوائر متداخلة يصعب الفصل بينها أو حصرها ضمن مجال محدد، ولا تتم معرفة أنا آخر من دون اختزالهما، أي إن إحدى الإشكاليات التي تمنح القطبية الحادة لأنا ما ولآخر هي أن هذا الذي تطلق عليه الأنا آخر، غير واضح مثلها تماماً، ولا يوجد في سمة محددة بل يستحيل تحديده إلا بتشويبه

واختزاله (17)، وإذا اختزلنا دائرة الأنا فإننا نجدتها تصب في الاستخدام الشائع وهو الشرق في مقابل الغرب، فالآخر اعتبر الشرق مفهوماً يمثل نقيض الغرب وليس له حدود، بل يجوز أن يعني كل العالم الذي لا يدخل في دائرة الغرب، وداخل امتداده المباشر ولكنه اقتصر على الشرق الأكثر قرباً الذي كان ولا يزال يحتك به، وهذا الشرق يضم العالم العربي و إيران وتركيا (18) وإذا أردنا أن نضبط مصطلح الشرق فإن التاريخ يعود بنا إلى جذوره الأولى فقد كان مدلول هذا المصطلح يشمل سوريا ومصر وبلاد الرافدين، واتسع ليشمل بالإضافة إلى ما سبق الجزيرة العربية وفارس وتركيا، ثم امتد في مراحل لاحقة ليشمل الهند والصين واليابان وما إليها من بلدان آسيا، فلقد جعل الآخر لدى الغرب يأتي في مقابل الإسلام (19)، وهذه التسمية ليست ناتجة من خصائص اجتماعية أو بشرية أو اقتصادية بل هي سياسية غريبة رأسمالية تستقطب دولاً غير عربية وتستبعد دولاً عربية (20)، فتسمية الشرق انطلقت من معطيات جغرافية، وأريد بها غير ذلك، وقد يكون السبب في ذلك أن الذاكرة الأوروبية لا تريد أن تتخلى عن فكرة كون الوطن العربي ولاسيما شمال أفريقيا ومصر والشام، كانت في يوم من الأيام جزءاً من الامبرطورية الرومانية الشرقية (21)، وإذا كان إطار الأنا تكتشفه هذه الميوعة فإن الشأن نفسه بالنسبة إلى الآخر، فالغرب نفهم دلالاته من السياق، ويمكن أن يتحدد باعتباره البعد السياسي أو الجغرافي أو الاقتصادي، وهو قد يكون أوروبا أو الدولة المتقدمة عموماً، أو الآخر المختلف دينياً أو حضرياً، وهو كل هذا معاً، فالخلط شائع ولم يقع تحديد الحقول الدلالية لهذا المصطلح، وإنما وقع

التعامل مع الغرب باعتباره مسلمة لا تثير السؤال، وهو عادة نقيض للعرب ومقابل له<sup>(22)</sup>، وقد أكد ذلك الغربيون أنفسهم على لسان أحد باحثيهم بقوله: اعتدنا نحن الأوروبيون منذ مدة أن نطلق على مجموعة البلاد التي تنتمي إليها اسم الغرب ولم يعد هذا التغيير يعني وصفاً جغرافياً خالصاً، بقدر ما يعني كياناً ثقافياً واجتماعياً وسياسياً وعسكرياً<sup>(23)</sup>.

وبذلك يكون الآخر مختلف عن الذات وهو غيرها ولاشك إن لفظة الآخر ليست جديدة على المعجم العربي، ولا على المعاجم الأخرى، بل هي قديمة قدم الوعي الإنساني باختلافه عن غيره، غير إن هذه اللفظة قد جرى عليها تغير وتطور دلالي حولها من مجرد لفظة إلى مصطلح في العلوم الإنسانية له دلالات خاصة ومحددة، وذلك ما حدث لكثير من المصطلحات و الألفاظ غير إن هذا التطور الدلالي لمعنى "الآخر" لم يحدث جراء تطور فكري في الثقافة العربية، وإنما الذي حدث إن مصطلح "آخر" في العربية هو ترجمة لمصطلح تنامي في بعض اللغات الأوربية لاسيما الانجليزية والفرنسية<sup>(24)</sup>، وأصبح يراد بوصفه بنية لغوية رمزية ولا شعورية تساعد الذات على تحقيق وجودها ضمن علاقة جدلية بين الذات ومقابل لها هو من يطلق عليه "الآخر"<sup>(25)</sup> عند كثير من المفكرين والفلاسفة وعلماء النفس، والاجتماع وبالعودة إلى التعريف السابق وجدنا من الصعوبة بمكان فصل الآخر كمفهوم في تعريفه عن مفهوم الذات، وذلك إنهما دائرتان متداخلتان، وهذا التداخل راجع في أساسه إلى أن المفهومين يسهمان في تكوين بعضهما البعض، أي إن التداخل ناتج من طبيعة التخلق لكل منها، إنما يتوالدان لبعضهما البعض،

إذ إن هناك تلازم بين مفهوم صورة الذات ومفهوم صورة الآخر فاستخدام أي منهما يستدعي تلقائياً حضور الآخر، ويبدو أن هذا التلازم على المستوى المفاهيمي هو تعبير عن طبيعة الآلية التي يتم وفقاً لها تشكل كل منهما فصورتنا عن ذاتنا لا تكون بمعزل عن صورة الآخر لدينا، وكما إن كل صورة للآخر تعكس بمعنى ما صورة للذات<sup>(26)</sup> أي إن هناك انشفاقاً في صميم تلك الوحدة المتوهمة، إن "الأنا" ليست وحدة إلا ظاهرياً، إنها عميقاً تمزق وانشقاق، الآخر نفسه مقيم سلباً أو إيجابياً في قرارة الأنا لهذا الأفضل من دون وصل الأنا دون الآخر<sup>(27)</sup>.

ومما سبق يتضح إن مفهوم الآخر يبدأ بالتشكل تدريجياً لدى الإنسان سواء على مستوى الوعي أو اللاوعي منذ أن يبدأ الإنسان بالتعرف على ذاته، ويرى لا كان إن المرء لا يشكل كفرد من دون علاقة تربطه بالآخر، فالطفل حين يرى صوراً في المرآة فإنه لا يزال يستبدل صورة الآخر بنوع من الأنا لكنه تدريجياً يدرك إن الصورة محض صورة خارجية بالنسبة إلى الذات ومن هنا يصبحان معاً فرداً مدركاً ومادة يدركها<sup>(28)</sup>، وهذه ما يسميها لاكان مرحلة المرآة، والآخر ليس مفهوماً فردياً فقط، إنه مفهوم جمعي أيضاً يبين صورة "الأنا" وصورة "الآخر" على المستوى الجمعي كما هو على المستوى الفردي، وأن هذا التلازم بين الصورتين قد أبرزته أعمال الفلاسفة وعلماء الاجتماع والنفس الذين اهتموا بالقضايا المتصلة بالأنا والآخر، وكانت أعمال "وليام جيمس" هي الأولى في هذا المجال حيث أسست في القرن التاسع عشر أول نظرة سيكولوجية للذات ثم طور جيمس مارك بعد



ذلك رؤية تفاعلية اهتم فيها بعلاقة الذات بالآخر، حيث شدد على إن الأنا والآخر مولودان معاً، وقد أسهم كل من تشالز كولي وهربرت في تأسيس النظرة الاجتماعية لمفهوم الأنا ومفهوم الآخر، فذهب كولي إلى أن الذات أو الأنا هي مركز شخصيتنا، و إنها لا تنمو ولا تفصح عن قدراتها إلا من خلال البيئة الاجتماعية، وأن الشعور بالأنا لا يبرز من دون أن يكون مصحوباً بذوات الآخرين<sup>(29)</sup>. إذن فالآخر هو الكائن المختلف عن الذات وهو مفهوم نسبي متحرك، ذلك أن الآخر لا يتحدد إلا بالقياس إلى نقطة مركزية هي الذات، وهذه النقطة المركزية ليست ثابتة بصورة مطلقة، فقد يتحدد الآخر بالقياس إلى كفرد أو إلى جماعة معينة قد تكون داخلية كالنساء بالقياس إلى الرجال والفقراء بالقياس إلى الأغنياء أو خارجية بالقياس إلى مجتمع بصورة أعم<sup>(30)</sup> كالبياض بالقياس إلى السواد أو العرب بالقياس إلى الغرب.

#### ثانياً- صورة الأنا والآخر في تعريف الواقع الإنساني:

قبل عرض صورة الأنا لدى الآخر يجدر بنا أن نشير إلى إن مفهومنا لمصطلح الآخر، هو الأرضية التي انطلقنا منها في تأسيسنا لهذه الصورة فقد ارتبط من يسمى آخر بمصطلح الغير الذي يدور حول المختلف كما يشير إلى علاقة ذات بذات أخرى، ويتماس مع فكرة ميشيل فوكو (1926-1984م) عن موقع الذات الخارجي أو الهامشي الذي لا سبيل أمامه لبلوغ مراكز السلطة، حيث يمثل المركز نقطة الأصل بمعايير ثابتة وقادرة على التحديد، فنكون واحدة من نتائجه قدرته على تبرير الإقصاء وعزل الآخرين، بسبب الانتماء العرقي أو العقيدي أو الديني أو الاجتماعي<sup>(31)</sup>.

ولعلها الأسباب نفسها التي قام عليها الفكر الغربي في إقصائه للآخر نتيجة فكرة مفادها: إن كل ما عدا الغرب عبيد، وتعود بداية هذه الصورة التي رسمها الآخر إلى العصر اليوناني، ففي الأسطورة الإغريقية نجد أسطورة (نرسييس)<sup>(32)</sup> تكشف لنا إن الآخر هو الصورة التي تبحث فيها الأنا عن نفسها، ليس فقط كموضوع عشق وهيام، بل كذلك كمعلم للأنا من أجل بناء ذاتها و إعادة الثقة بها، إن الآخر يمثل دوماً هاجس الأنا فهو المختلف الذي تسعى نحوه الأنا للاستحواذ عليه ونفيه، فالآخر هو الطرف المركزي في لعبة المرايا التي استهوت نرسييس إلى أن أودت به فالآخر إذن بقدر ما يكون موضوع حب يكون أصلاً للسقوط.

إن آلية النفي هي الأساس الانطولوجي والمحرك الداخلي لتاريخ الفكر الأوروبي منذ بدايته، ففي الفلسفة اليونانية لم يستطع "بارمنيدس" الكلام عن الوجود إلا من خلال طرح اللاوجود ولا الحديث عن المنتاهي إلا من خلال اللا منتاهي، ثم أتى تلميذه "زينون الأيلي" "490 ق م - 430 ق م" ليؤكد أن كل نفي أثبات تحديداً، حيث قسم (أرسطو) "384 ق م - 322 ق م" العالم إلى إغريق وبرابرة، أو بعبارة أخرى إلى أحرار بالطبيعة وعبيد بالطبيعة<sup>(33)</sup>، هذا التصنيف الذي يحرر الذات في حين يجعل من الآخر عبداً بالفطرة أدى إلى الحط من قيمة الآخر وإشعاره بالدونية من دون التمييز بين جنس وآخر، فلقد كان اليونانيون يزدرون الأجانب ولكنهم كانوا يزدرون كل الأجانب بالتساوي وبصرف النظر عن الجنس، إذ كانوا يشعرون بأن الأجانب ينقصهم الاستقلال والحيوية اللذان تقدمهما الثقافة اليونانية، ومن ثم

فهم يضعون الصينيين واليابانيين والشرقيين في مستوى دون الإنسانية<sup>(34)</sup>، وإذا كان التعصب العرقي اليوناني أساس الصورة التي رسمها الآخر للأنا، فإن التعصب الثقافي ساهم هو كذلك في تأكيد التفوق الإغريقي وفضله على الحضارة الغربية الحديثة، مقابل عجز الآخر عن الارتقاء إلى مستوى العلم والفلسفة والسبب في ذلك يرجع إلى افتقار العبقورية لدى شعوب المنطقة أو إلى أوضاع اجتماعية، ولعل العاملين معاً لهما دورهما بلا شك<sup>(35)</sup>.

وبذلك تأثر أرسطو بالمفاهيم السائدة في عصره ألا وهي إن الآلهة قد خلقت اليونانيين من مادة نورانية خاصة، في حين خلقت غيرهم من مواد خسيصة، لذلك فقد اعتبر بأن غير اليوناني يعاني القصور العقلي والعضلي، على خلاف اليوناني الذي يتمتع بالكمال في الجانبين، ناهيك على مناخ وجغرافية اليونان بموقعها الممتاز الذي يساعد على الإبداع في مختلف العلوم والفنون، علماً إن هذه الفكرة ظهرت في القرن الخامس قبل الميلاد، حيث وضع مفكر يوناني قديم تابع للمدرسة الايبوقراطية مقالة عن تأثير الجو والمناخ والموقع الجغرافي إلى جانب تنوع التضاريس والتربة والنبات في طبائع السكان ونشاطهم، كما ربط بين حركة السكان وتأثير العوامل الطبيعية المذكورة في تكوين خصائص الشعوب الأجنبية المعروفة لدى الإغريق في ذلك الوقت، فقد اعتقد هذا المفكر أن تربة اليونان وهواءها وموقعها المتميز لهم أثر إيجابي على الشعب اليوناني، وانعكس على إنتاجه الفكري والاقتصادي وتقدمه الحضاري، لذلك فقد شاع استخدام مصطلح الآخر الذي أطلق في بداية الأمر على غير اليونان بهدف التمييز بين

اليوناني المتحضر وغيره المتخلف، فحتى إن كانت الأنا هي الأصل ونقطة بدء الفكر باعتبارها الأنا المفكرة، كما يقول ديكرت نجد إن الآخر يقف دائماً أمام هذه الأنا، ويعترض حريتها، فهو موضوعها وهاجسها الوحيد، بل شرط تعرفها على ذاتها، أن الآخر هو المرجع الأصلي للأنا المفكرة لأنه رجعها وصداهها، فالأنا تلقي بأضوائها الفكر على الآخر وفي اعتراض الآخر على هذه الأضواء تنشأ الظلال الخفية للمعرفة، وهنا تبدأ كل أسئلة الفلسفة: هل المعرفة مجرد ظل للحقيقة كما تساءل أفلاطون (427-347)، وهل الآخر شرط ظهور الأنا أم بالعكس لا وجود لأحدهما، من دون الآخر ومن ثم يكون كل واقع هو واقع جدلي.

إن هذا الواقع الانطولوجي للآخر، باعتباره يشخص الواقع تشخيصاً جدلياً هو ما جعل مشكلة الآخر ترتبط جوهرياً بتاريخ الفكر الديني والفلسفي، فالخطاب العلمي لم يبدأ في اليونان إلا مع إشكالية الوجود الذي قام به أفلاطون حينما أقر اللاوجود الفراغ، وخلص الوجود من خطاب الواحدية في فلسفة "بارمينيدس" الذي يمتنع معه قيام أي خطاب، فالآخر هو قوة السلب التي تحرك الصيرورة في الوجود وتمكن الفكر من إقامة كل خطاب حول الوجود، ومن ثم تحريك عجلة التاريخ، مثلما أن قصة السقوط التي تدور حول فكرة الآخر هي بداية التاريخ في منظور الخطاب الديني.

وفي العصور الوسطى المسيحية لم تتعرف إلى نفسها إلا من خلال وضعها الإسلام كخصم وعدو وبانتشار الدين الإسلامي على الإمبراطورية الرومانية التي أصبحت تهدد الغرب المسيحي بالانقراض والتقصم والبقاء في

حدوده الضيقة، وهذا الواقع الجديد يكرس بقوة الشرخ الثقافي بين الشرق والغرب لدرجة إن اللاوعي الأوروبي لم يتحرر في يوم من الأيام، من خلال التحدي الحضاري الذي فرضه العرب على أوروبا في العصر الوسيط<sup>(36)</sup>، وقبل المواجهة كان من الطبيعي أن تكون هناك حملة فكرية تحريضية ضد الإسلام وأن يكون لهذا الدين المناوئون الذين يشوهون مبادئه ويحملون عليه كي تسهل مهمة الغزو الأوروبي للشرق<sup>(37)</sup>، مما لاشك فيه إن كل فيلسوف لديه تصور معين لمسار التاريخ والحضارة وهو تصور مرتبط بنظريته، سواء أكان هذا التصور دينياً أم فلسفياً، وفي حقيقة الأمر بدأ خطاب نهاية التاريخ مع أفلاطون الذي يرى إن الحقيقة هي تنكر للأصل "العالم المعقول" وبالتالي التاريخ هو عودة الإنسان إلى هذا العالم عن طريق تحقيق الجمهورية المثالية، كما إن التصور المسيحي للتاريخ والذي نظر له القديس أوغسطين "354-450م" لا يختلف عنه في شي إلا إذا استبدل مدينة الله بالجمهورية المثالية، وداخل هذا التصور الجدلي للتاريخ تتحدد علاقة الأنا بالآخر باعتبار إن الآخر هو دائماً من سكان المدن الناقصة في مقابل المدينة المثالية، أو مدينة الله، وبهذا يكون شرط العودة إلى الكمال هو محاربة هذه المدن وإلغاء الآخر من أجل القضاء على النقص والشر في العالم. إن إلغاء الآخر بمحو اختلافه هو النتيجة الحتمية لكل تصور ديني أو ميتافيزيقي هو التاريخ<sup>(38)</sup>، فكل خطاب الغيرية في فلسفة التاريخ والحضارة لا يأخذ في حساباته حق الاختلاف الانطولوجي يسقط في نوعية من المانوية الثقافية لأنه يقسم العالم إلى عالم النور وعالم الظلام، عالم الخير وعالم الشر .

إن صورة الآخر في خيال الأنا يصبح من المنظور هو المعيار النقدي للحكم على مدى التمرکز الذاتي (المركزية)، والحق إن الميتافيزيقا الغربية من أفلاطون إلى هيجل "1770-1831م" هي كلها خطاب حول المركزية الأوروبية كما يقول سمير أمين : لأنها تصور العالم باعتباره مركزاً وأطرافاً حيث الآخر يمثل سكان الأطراف غير الأوروبيين الذي يتوجب عليه التبعية الثقافية الاقتصادية والسياسية فهذه الصورة في عمومها لا تخرج عن دائرة العداء التي تغذت به المخيلة الأوروبية، والذي ساهم في تأصيل رؤية غربية عدائية للإسلام والمسلمين فيما بعد، و لا تزال هذه الرؤية قائمة إلى الوقت الحاضر بالرغم مما اتسمت به العلاقة بين الشرق والغرب من إيجابية، ذلك إن الغربيين أنفسهم، اقتبسوا من الحضارة العربية الإسلامية فتعلموا منها وأفادوا مما كان يساعدهم في بناء حضارتهم التي ابتدأت نهضتها منذ قريب من أربعة قرون، فأخذوا مثلاً بالأرقام العربية وكاستفادتهم من كتب الطب العربي وخصوصاً كتب ابن رشد وابن سينا<sup>(39)</sup> .

وكل هذه المبادلات العلمية غابت عن الذاكرة الأوروبية ولم تبق إلا صور سلبية ونظرات قذحية للعربي والمسلم في حين أنه إيان هذا الاحتكاك لم يكن الموت أو التدمير هو الذي ميز الصراع بين ضفتي المتوسط بل كان العلم العربي الذي أعطى وهجاً حضارياً للثقافة العربية الإسلامية في ذلك الوقت ومصدراً أساسياً للنخب الأوروبية منه استمدوا مقومات سلطتهم العلمية اللاحقة<sup>(40)</sup>، وما هذا إلا محاولة منهم لطمس الجوانب المشرقة في التراث الإسلامي، إنه منطق الرؤية الحضارية الغربية المشوهة، الذي يكشف مظهراً

من مظاهر العقل الغربي في إعادة صياغة الآخر القائم على فلسفة التمرکز حول الذات والتي تعطي الحق في إلغاء كل ما هو ضدي للغرب. لقد استعادت الذاكرة الغربية في نظرتها إلى الآخر - ما قاله العقل الإغريقي لتتسنى صورة رسخت عبر جهد علمي ومنهجي كبير تمثل في الاستشراق على أن الهدف من وراء هذه الدراسات هو السعي إلى معرفة الأنا من خلال وعي الآخر فيكون الكشف عن مميزاتها الخاصة، لذلك فالغربي، عندما يدرس الآخر، فهو يعيد إنتاج نفسه عبر إخضاع الآخر لمنهجيات العلوم الإنسانية التي تُعدّ المحصلة التركيبية العليا والأخيرة لتلك الميتافيزيقا الإنسانية ذاتها التي تقود المشروع الثقافي الغربي<sup>(41)</sup>، فالغرب في هذه الفترة بدأ كحضارة تؤسس ذاتها بالخروج عليها والاعتراف بالاختلاف، ذلك إن الفضول المعرفي الأوروبي في هذه الفترة والرغبة في الاطلاع على اختلافات الآخرين أصبح انشغالاً للدولة واهتماماً جدياً، لأن اختلاف الآخر عنصر يعضد ويحمي الهوية سياسياً واجتماعياً وثقافياً من جهة ويفرض على هذه الهوية أن تنظر جيداً إلى ذاتها من جهة ثانية<sup>(42)</sup>، ولو عدنا إلى طبيعة المحددات التي تشكل الهوية الغربية نجدها تقوم في تفوقها على غيرها منذ العصر الإغريقي إلى اليوم على التميز في مكونين: تفوق الشعب "العرق" وتفوق الثقافة "الحضارة" وباندماج هذين المكونين بفعل التاريخ بدأ الوعي الغربي يكشف عن نفسه ليتقدم إلى الآخر متمركزاً حول ذاته عرقياً وثقافياً<sup>(43)</sup>، فلم يأت المستشرقون إذن إلا ليلبوا رغبة دفينة تراكمت عبر التاريخ لإظهار صورة محددة للشرق تطابق ما تشكل من صور له في

المخيال الغربي<sup>(44)</sup>، والتي تؤكد صورة التفوق الغربي مقابل صورة التخلف الشرقي على أن المستشرقين لم يستطيعوا التخلص من الصور التي أوجدتها العصور الوسطى عن الإسلام، وهكذا ذهبوا إلى إن الحضارة الغربية لا تدين بفضل في تكوينها وماهيتها إلا لليونان والرومان، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن الحضارات الأخرى مدينة لها بكل ما هو أصيل وجوهري<sup>(45)</sup> بما فيها الحضارة العربية الإسلامية، وهكذا نجد إن الاستشراق في عمومه قد ألحق أكبر الضرر بالشرق العربي، ذلك أنه لم يعد مجرد وسيلة ترى فيها الأنا الغرب نفسها من خلال الآخر الشرق، بقدر ما أصبح يمثل مرجعية يرى فيها المستشرق نفسه، وهذا التأثير الكبير الذي خلقته الصورة على الطرفين، على الرغم من أن الاستشراق أصبح يمثل تركة للماضي القريب أكثر من كونه مشروعاً حياً يأخذ على عاتقه هذه التركة ويطورها<sup>(46)</sup>.

ويبقى القول : إن التقابل الوارد في الاستشراق بين أوروبا و الإسلام، بين الغرب والعالم الإسلامي، وأحياناً بين المسيحية و الإسلام أو بين التقدم والتخلف، ليس تقابلاً عفويّاً، بل هو تقابل مقصود يكشف عن التمايز بين الأنا والآخر إلى حد التنافر والتناقض والتضاد<sup>(47)</sup>.

إن آلية النفي هي الأساس الانطولوجي والمحرك الداخلي لتاريخ الفكر الأوروبي منذ بدايته، وصولاً إلى العصر الحديث، وبهذا يدشن ديكارت مرحلة وحدانية الذات، أنا وحدي موجود حيث كل ذات تُعدّ ذاتها حقيقة مكتفية بذاتها، وتملك يقين وجودها بشكل فردي عبر آلية التفكير، فالإنسان يعي ذاته من دون الحاجة إلى واسطة الغير حتى ولو كان هذا الغير مشابهاً



لي، والذات في التصور الديكارتي منعزلة عزلة مطلقة لا تثبت غيرها ولا تحتاج إلى أحد أن يثبتها. لكن إلى أي مدى ستبقى الذات تعيش في الاستقلال البطولي عن الآخرين، أليست الذات في حاجة إلى الآخر لإثبات ذاتها؟ ألا يمكن الحديث عن الذات الجماعية بدل الذات الفردية، الحديث عن نحن بدل الحديث عن الأنا؟.

ففي نظرية المعرفة ترجم مصطلح الذات بالماهية، وهي الخصائص الذاتية لموضوع معين وتقابل الوجود، ومنه التعبير الشائع الوجود والماهية<sup>(48)</sup> كما أسهمت الفلسفة الوجودية بنصيب وافر في مناقشة هذا المصطلح انطلاقاً من قناعتها بأن السؤال عن الأنا هو سؤال عن الوجود، ويترتب على ذلك القول بأن الوجود هو أولاً وجودي أنا، أنا الذات المنفردة<sup>(49)</sup>، أما ديكارت فقد حاول أن يجعل الأنا مجال المعرفة الجوهري، فربط بين الأنا فكراً والأنا وجوداً ليصل إلى نتيجة أنا أفكر إذن أنا موجود فكراً<sup>(50)</sup>.

وبالتالي لا يمكن الأنا أن تعيش في غنى عن الغير، وبالانتقال إلى الفيلسوف الألماني هيغل (1770-1831م) يعدّ الوعي أساس وجود الذات والآخر، ولقد ظهر الإنسان مع ظهور الوعي و الإدراك والعمل، ويتكون هذا الوعي من خلال العلاقات الجدلية الموجودة بين الفكر والواقع وبين الذات والآخر وبين الأنا والموضوع، ويعني هذا أن الإنسان يدرك وجوده وقيّمته من خلال وجود الآخر أو الغير باعتباره وسيطاً ضرورياً للذات، ومن الأدلة القاطعة على ضرورة الغير بالنسبة إلى الأنا لدى هيغل نظرية السيد والعبد،

فكل من السيد والعبد يحاول تحقيق وجوده وحياته وحريته عن طريق الصراع الجدلي والمخاطرة لتفادي الموت والاندثار، فالسيد لا يمكن أن يحافظ على مكانته الاجتماعية والمصيرية إلا بالصراع مع العبد والانتصار عليه، والصراع الجدلي هو السبيل الوحيد لتحقيق الوعي والوجود الحقيقي للذات، ولا يتأتى هذا الوجود إلا عبر الصراع مع الآخر، ومن ثم فوجود العبد مقترن بوجود السيد<sup>(51)</sup>.

فالوجود الإنساني إذن هو وجود مع الآخر، بل وجود لأجل الآخر كما يقول جون بول سارتر "1905-1980م" ومن ثم فالعلاقة بين الأنا والغير ليست إيجابية، بل هي علاقة سلبية قائمة على الصراع الجدلي القائم على مخاطرة الحياة والموت، و لا يمكن لأي واحد منهما أن يحافظ على حياته وبقائه إلا عبر الصراع الجدلي الذي يعطينا في الأخير منتصراً و منهزماً، لأن الغير يتدخل كثيراً في حياة الأنا ويعرف مجموعة من التفاصيل الدقيقة عن الذات المرصودة من قبل الغير أو الآخر، لذا قال سارتر في كتابه "الوجود والعدم" قولته المشهورة أنا والآخرين إلى الجحيم، ومن هنا، فالمعرفة بين الأنا والغير مستحيلة وغير ممكنة، وهي مبنية على العدوان والصراع على الرغم من كون الغير وسيطاً ضرورياً للأنا على مستوى المعرفة و الإدراك .

### ثالثاً - صورة الآخر لدى الأنا:

أول ما نسجله حول هذه الصورة هو الاختلاف في المنطلق، فإذا كان الغرب قد أنشأ مفهوم الشرق بعيداً عن معطيات الواقع والتاريخ كما ذكر ذلك

إدوارد سعيد فإن الشرق في إنشائه لمفهوم الغرب كان أقل ابتعاداً عن إحدائيات الواقع وأقل ابتعاداً عن وقائع التاريخ و أكثر موضوعية من شطحات بعض الرحالة الأوربيين<sup>(52)</sup>، والدليل على ذلك أنه إذ اكان الغرب قد رأى في الشرق ما أراد أن يراه، شرق ألف ليلة وليلة، بصخب الأسواق والتصرفات الجنونية الساذجة والألوان الفاتنة، فإنه من جهة حاول أن يقدم نفسه قوة حضارة، وحادثة والآخرين رأوا فيه ما أراد هو أن يروه فيه<sup>(53)</sup>، وقد تباينت الأحكام على الآخر انطلاقاً من الصور التي رسمت له .

لقد ظهر الغرب بصورة الحداثة والتمدن فهو مصدر الحقيقة والآخر تبع له، ومن ثم وجب اللحاق بالحضارة الغربية، لأن كل ثقافات العالم ما هي إلا نتاج موسع لثقافة الغرب فكانت الدعوة التي تبني على كل ما تنتجه هذه الحضارة والدخول في العصر، وكل ثقافة لا تلحق بالعصر تنزوي في أقبية التاريخ، هناك ثقافة عالمية واحدة، ثقافة العلم والتكنولوجيا، ثقافة المدنية والعمران<sup>(54)</sup>.

لكن الذي حدث هو إن هذا الانفتاح غير المضبوط قد تحول إلى عملية استلاب وتقليد أعمى ذلك إن هؤلاء بدعوتهم إلى تبني الثقافة الغربية لأنها ثقافة إنسانية تناسوا أن الثقافة بطبيعتها خاصة تعبر عن شعب ووطن وتاريخ، والثقافة العالمية وهم من صنع أجهزة الإعلام أو من واقع السيطرة عليها، هي ثقافة المركز وليست ثقافة المحيط، الثقافة الأوربية وليست ثقافة الشعوب في إفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية، ومن ثم تنزوي الخصوصيات لصالح ثقافة واحدة، هي الثقافة الغربية، ثقافة المركز، وتنشأ ظواهر التخريب

في ثقافات المحيط<sup>(55)</sup>، فالحضارة الغربية في أصلها تتنافى وثقافتنا العربية الإسلامية، لذلك وجد من يحذرنا من أسس الحضارة الغربية وأصولها المنحرفة، ويدعوننا إلى أن يقتصر اقتباسنا منها على أحوج الحاجات وفي أضيق الحدود العملية و التقنية، من دون النظرية والقيمة الأخلاقية<sup>(56)</sup>.

ومع تصاعد الخطاب الاستعماري الأوربي الذي كشف نواياه الحقيقية في الاستبداد والاستيلاء على الأرض العربية، وبعد التغلب عليه من طرف الأنا تغيرت صورته بالنسبة إليها التي أدركت أن أوروبا ليست الأقوى بالفطرة، وإنما ذلك وهم ترسخ في نفوس المسلمين عن طريق فرض أوروبا نفسها على أنها مركز الكون، وإنها المرجعية الأساسية لتحديد أهمية كل شي وقيمه، وإحالة العرب والمسلمين إلى الهامش لا يكتسب قيمة في ذاته إلا إذا انخرط في محاكاة الآخر الغربي والسير على خطاه<sup>(57)</sup>.

إذا كنا قد رأينا في العنصر السابق أن الاستشراق لم يعد مشروعاً حياً، كما أن إمكانية ظهور استشراق جديد تظل محدودة للغاية، لأن الباحث الأوروبي تراكم عنده تاريخه الخاص وعنصريته الدفينة، وعصره الإمبريالي وتفوقه العلمي<sup>(58)</sup>، فإن الذي بدأ هو ذلك التبادل في الأدوار بين الأنا والآخر تجلى في علم يقف دون تحقيق أهداف الاستشراق اقترحه حسن حنفي وهو ما يسمى بالاستغراب في كتابه مقدمة في علم الاستغراب والذي يهدف بالدرجة الأولى إلى دراسة الآخر وتوضح الصورة التي أضحت عليها هذا الآخر بتمييزه بين حضارة الأنا الإسلامية وحضارة الآخر الغربية، والخلاف بينهما هو خلاف بين طبيعيتين، فحضارة الغرب كما يقول -

حضارة ذات طبيعة طردية أي نشأت بالطرد المستمر من المركز ورفضاً له، وكتطور صرف، وهو تطور صرف من دون بناء، ولا توجد ماهية مسبقة له كما هو الحال في الوعي الإسلامي<sup>(59)</sup>، وهو إذ يميز بين الحضارتين العربية - الإسلامية والغربية يحاول أن ينفى الفكرة القائلة بأن، الثقافة الغربية ثقافة عالمية وأنها الحضارة الممثلة للحضارات البشرية جميعاً فهي ليست إلا فكرياً بيئياً محضاً نشأ في ظروف معينة من تاريخ الغرب، وهو نفسه صدى لهذه الظروف<sup>(60)</sup>، ولعل هذه الفكرة هي المهمة والأساسية التي ينصرف إليها الاستغراب فهدفه بالدرجة الأولى هو أن يغير صورة الآخر عندما يقوض أسطورة كون الغرب ممثلاً للإنسانية جمعاء، وأن أوروبا مركز النقل فيه، وأن تاريخ العالم هو تاريخ الغرب، وتاريخ الإنسانية هو تاريخ الغرب، وتاريخ الفلسفة هو تاريخ الفلسفة الغربية<sup>(61)</sup>، والتحرر من هيمنة الحضارة الغربية هو السبيل الوحيد لتحقيق الإبداع الذاتي والنهضة الشاملة، فطالما أن الغرب قابع في قلب كل منا كمصدر للمعرفة وإطار مرجعي يحال إليه كل شيء للفهم والتقييم سنظل قاصرين، وفي حاجة إلى أوصياء<sup>(62)</sup>، ولعله الهدف الذي يسعى إلى تحقيقه الآخر.

#### الخاتمة:

مما تقدم عرضه من أفكار يتضح وبجلاء أن الفكر اليوناني الذي أثبتت رؤيته للعالم على ثنائية الإنسان والطبيعة باعتبار الإنسان مركز الكون، ومقياس الأشياء، وهذا قد يكفي هنا التذكير بأن الفلسفة الأوروبية الحديثة هي أساساً فلسفة الذات أو الأنا وهكذا إن الصورة التي يرى العقل الأوروبي

العالم والمحيط من خلالها وبواسطتها صورة تهيمن فيها علاقة أساسية هي علاقة الأنا والآخر، لا علاقة آخر بآخر، وهنا لا بد من الإشارة متعلقة بالعقل الغربي، وهي التوجس الشديد من خطر التفهقر والأفول، وربما يكون المثال الواضح على ذلك كتاب "شبنجر" عن أقوال الغرب والعشرينات من هذا القرن كان مبعثه عما إذا كانت الأنا المتمثلة في الحضارة الغربية محكوم عليها شأنها في ذلك شأن مما سبقها من حضارات بالزوال و الأفول، وقد يرجع هذا الإحساس بالتوجس والخطر من الغرب إلى التاريخ الأوروبي، حيث كانت أوروبا ممراً لغزوات مستمرة منذ أكثر من ألف عام، وهكذا غلب على الأوروبيين الإحساس بتعرضهم المستمر للخطر من الآخر، ومن ثم الحاجة إلى تمييزهم واختلافهم عن الآخرين، وأخيراً نجحوا في فرض سيطرتهم على حضارات كانت تهدد وجودهم في الماضي، ومن هنا كانت ظاهرة القلق والتوجس من زوال هذه الذاتية والتميز، وبطبيعة الحال الخوف من فقد السيطرة أيضاً فانطلق الآخر في تشكيل صور للأنا من رؤى مشوهة وحقائق مقلوبة عمد إليها حتى يتمكن من فرض ثقافة السيطرة والاكتمساح دون هوادة بعدما أعطى الحق لنفسه في نفي الآخر، ومن ثم بدأ متمركزاً حول ذاته مستبعداً الأنا متخذاً موقفاً منغلقاً تجاهها .

### الهوامش

- 1- ابن منظور، لسان العرب، مجلد 1، دار الجبل لبنان، ط 1988، ص 19 .
- 2- المصدر السابق، ص 29 .
- 3- لويس معلوف، المنجد في اللغة و الإعلام، دار المشرق والمكتبة الشرقية، لبنان ط 1991، ص 19 .
- 4- ميشيل فوكو، الانهماج بالذات، ترجمة جورج أبو صالح، مركز الإنماء العربي، لبنان، ط 1992، ص 32-33 .
- 5- والاس دلابين، برت جرين، مفهوم الذات أسسه النظرية والتطبيقية، ترجمة فوزي بهلول، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر، ط 1979، ص 8 .
- 6- عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 1، المؤسسة العربية، مصر ط 1984، ص 114-117 .
- 7- عباس يوسف الحداد، الأنا في الشعر الصوفي، ابن الفارض أنموذجاً، دار الحوار، سوريا ط 1، 2005، ص 199 .
- 8- مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الاميرية، مصر، 1983، ص 87 .
- 9- عباس يوسف الحداد، الأنا في الشعر الصوفي، ص 192 .
- 10- المرجع نفسه، ص 192 .
- 11- عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، النهضة المصرية، ط 2، 1966م، ص 19 .

- 12- عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ص 13 .
- 13- عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، ص 85-86 .
- 14- محمود رجب، المرأة والفلسفة، حوليات كلية الآداب، الحولية الثانية، جامعة الكويت، 1981، ص 7 .
- 15- جان بول سارتر، الوجود والعدم، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار العودة، لبنان، ط3، بدون تاريخ، ص 3 .
- 16- المصدر نفسه، ص 3 .
- 17- علاء عبد الهادي، شعرية الهوية، نقض فكرة الأصل الأنا بوصفها أنا أخرى مجلة عالم الفكر عدداً مجلد 36، الكويت سبتمبر 2007، ص 321 .
- 18- محمد نور الدين أفاية، المتخيل والتواصل ( مفارقات العرب والغرب ) دار المنتخب العربي لبنان، 1993، ص 95-96 .
- 19- محمد عابد الجابري، الغرب و الإسلام، مجلة العربي، عدد 503، الكويت أكتوبر 2000، ص 9، 8 .
- 20- محمد راتب الحلاق، نحن والآخر، منشورات اتحاد الكتاب العرب، سوريا، 1971، ص 3 .
- 21- المرجع نفسه، ص 37 .
- 22- الزهرة بلحاج، الغرب في فكر هشام شرابي، دار الفارابي، بيروت ط1، 2004، ص 14 .
- 23- محمد راتب الحلاق، نحن والآخر، ص 4 .



- 24- سعد اليازعي : الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف بيروت، المركز الثقافي العربي، 2008م، ص32 .
- 25- المرجع نفسه ص34 .
- 26- فتحي أبو العينين : صورة الذات وصورة الآخر في الخطاب الروائي العربي بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1999، ص812.
- 27- أدو نيس : الثابت والمتحول بحث في الإبداع والإتباع عند العرب ج1، بيروت دار الساقى، ط7، 1994 م، ص27 .
- 28- سعيد اليازعي وميخان الرويلي، دليل النقاد الأدبي، بيروت المركز الثقافي العربي ط3، 2002م، ص231 .
- 29- فتحي أبو العينين : صورة الذات وصورة الآخر في الخطاب الروائي العربي، ص812 .
- 30- نادر كاظم : تمثيلات الآخر صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2004م، ص20 .
- 31- جامبل سارة : قاموس روتلج النقدي للبنىوية وما بعد البنوية، ترجمة أحمد الشامي، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 2002، ص256 .
- 32- نرسيس هو بطل الأسطورة اليونانية الشهيرة بجماله وشهامته إلى حد جعله يعشق ذاته ويهيم بها وحينما رأى صورته في البئر وأراد تقبيلها سقط في البئر. ينظر، كتاب المثلوجيا الحية، فكتور سالس، ترجمة نبيل سلامه، دار نوافذ للدراسات والنشر 2011.

- 33- أرسطو طاليس، السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية، 1979، ص94-103 .
- 34- كافين رايلي : الغرب والعالم، ترجمة عبد الوهاب المسيري، وهدي حجازي، سلسلة عالم المعرفة المجلس الوطني للثقافة الكويت، 1986، ص101 .
- 35- برتراند راسل : حكمة الغرب، ترجمة فؤاد زكريا، ج1 سلسلة عالم المعرفة المجلس الوطني للثقافة والفنون الكويت، 1983، ص22-23 .
- 36- نور الدين أفاية : المتخيل والتواصل (مفارقات العرب والغرب)، ص96-99 .
- 37- سالم المعوش : صورة الغرب في الرواية العربية، الرحاب الحديثة لبنان ط1، 1998، ص74 .
- 38- عبد الله إبراهيم : المركزية الأوروبية، المركز الثقافي العربي، لبنان، 1995، ص63 .
- 39- عبد الملك مرتاض : الإسلام والقضايا المعاصرة، دار هومة الجزائر، 2003م، ص96 .
- 40- نور الدين أفاية : المتخيل والتواصل، ص100-101 .
- 41- ميشل فوكو : الكلمات والأشياء، ترجمة مطاع الصفدي و آخرون، مركز الإنماء القومي، لبنان، 1990، ص7 .
- 42- نور الدين أفاية : المتخيل والتواصل، ص105

- 43- عبد الله إبراهيم : الثقافة العربية، المرجعيات المستعارة، المركز الثقافي العربي، لبنان، ص186 .
- 44- المرجع نفسه، ص182 .
- 45- المرجع نفسه، ص184 .
- 46- سالم حميش : في معرفة الآخر، دار الحوار، سوريا، ط2، 2003، ص107 .
- 47- محمد راتب الحلاق : نحن والآخر، ص13 .
- 48- مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطالع الأميرية مصر، ط1، 1983، ص87 .
- 49- عبد الرحمن بدوي : دراسات في فلسفة الوجودية، النهضة المصرية، مصر ط2، 1966، ص19 .
- 50- نجيب بلدي : ديكارت، سلسلة نوابع الفكر الغربي، دار المعارف مصر ط2، 1968، ص200 .
- 51- هيجل : فينو منيولوجيا الروح، ترجمة هيوليت أويبيية ج1، 1977، ص158-161 .
- 52- محمد راتب الحلاق : نحن والآخر، ص13 .
- 53- المرجع نفسه، ص13 .
- 54- سالم حميش، في معرفة الآخر، ص8 .
- 55- حسن حنفي، هموم الفكر والوطن، الفكر العربي المعاصر، ج2 دار قباء، مصر، 1998، ص475 .

- 56- المرجع نفسه، ص 459 .
- 57- الزهرة بلحاج، الغرب في فكر هشام شرابي، دار الفارابي، لبنان، 1998، ص 84 .
- 58- سالم حميش، في معرفة الآخر، ص 108 .
- 59- أحمد عبد الحليم عطية، جدل الأنا والآخر، قراءات نقدية في فكر حسن حنفي 63- مقدمة في علم الاستغراب، المطبعة الفنية، مصر، ط1، 1990، ص 19 .
- 60- المرجع نفسه، ص 37 .
- 61- عبد الله إبراهيم، الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، ص 187-188 .
- 62- حسن حنفي، هموم الفكر والوطن، ص 34 .