

الأصول الفلسفية والمقولات النظرية لمفهوم الآخر في الدرس النقدي الحديث

Philosophical origins and theoretical arguments for the concept of the other in the modern critical lesson

د. الطاهر لرقط *

المركز الجامعي صالحى أحمد (الجزائر)

lerguet.tahar@cuniv-naama.dz

تاريخ القبول: 2024/04/23

تاريخ الاستلام: 2023/03/08

ملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى تتبع الجذور الفلسفية التي أصلت لمقولة الآخر، وكيف انتقل اهتمام الفكر الأوربي من الاحتفاء بالذات والتمركز حولها إلى الخروج من هذه القوقعة والاعتراف بالآخر كشريك في هذا الوجود، وسعت أيضا هذه الورقة إلى رسم الإطار النظري الذي ظهر فيه مفهوم الآخر في ظل تداخل المناهج النقدية ما بعد الحداثية، والبحث في أهم المقولات النظرية التي أسهمت في وضع الحدود لمفهوم الآخر كإجراء في الدرس النقدي الحديث. وكان من بين النتائج المتحصل عليها: أن الفلسفة الغربية لم تعترف بالآخر إلا في المراحل المتأخرة خاصة مع ليفناس، وحتى اعتراف بعضهم كان في صورة الصراع مع الذات لإثبات الوجود، وبالحديث عن الإطار النظري فإن النقد ما بعد الحداثي هو المجال النظري الذي أسس لمقولة الآخر.

Abstract:

This study aims to trace the philosophical roots that originated the concept of the other, and how the interest of European thought shifted from self-reverence and self-centeredness to getting out of this shell and recognizing the other as a partner in this existence. This paper also sought to draw the theoretical framework in which the concept of The other in light of the overlap of postmodern critical approaches, and research in the most important theoretical arguments that contributed to setting the boundaries for the concept of the other as a measure in the modern critical lesson. Among the results obtained was: Western philosophy did not recognize the other except in the late stages, especially with Levance, and even the reco.

Keywords: other; philosophy; critic; post-modern; theory.

مقدمة:

اقتزن مفهوم الآخر في مظهره وتجلياته بالتعددية، وهو يعكس أنساقا تنكشف في الفضاء النصي وفي السياق الخطابي، وقد اقتزن في البدء بالخطابات السياسية الدينية والأنثروبولوجية، قبل أن ينتقل إلى المجال الأدبي، وبالتحديد إلى الفنون السردية متمثلة في الرواية، التي بدورها تستأثر باستيعاب هذا النوع من الموضوعات لاعتمادها بشكل أساسي على الوظيفة التشكيلية والمادة التخيلية، والآخر قبل أن يتأسس إبداعيا في الخطابات، لا بد له من أصول معرفية فلسفية، ومجال نقدي يؤطره.

مفهوم الآخر:

إن مفهوم الآخر في أيسر تعاريفه هو ما ليس أنا، أو المختلف والمغاير للأنا أو الذات، سواء أكانت الأنا فردية أو جماعية، وتتعدد التعاريف وتتلون أشكالها للآخر، حسب رؤية الأنا له وتمركزها منه، وكذلك حسب الحقول المعرفية والتخصصات المختلفة التي قرأ داخلها هذا المفهوم، إذ يعد مصطلح الآخر من المفاهيم المراوغة التي يصعب حصر حدّها الاصطلاحي لأنه يتعلق بمجموعة من الحقول المعرفية المرتبطة بالفروع الإنسانية؛ كعلم النفس وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا والدراسات الثقافية. وعليه فإن مفهوم الآخر يتحدد حسب المجال الذي تنبثق منه نوع الرؤية والدراسة والمعاينة.

فرغم كل الانزياحات الحاصلة في مفهوم الآخر، إلا أنها تُجمع في الغالب على أنه: اختلاف وتقابل مع الذات سواء أكان الاختلاف دينيا أو ثقافيا أو جنسيا، «الآخر بوصفه اختلافا دينيا أو ثقافيا يشكل أفقا للذات، وأحيانا جزءا من النظرة إلى الذات سواء تقدم باعتباره شريكا مسالما أو في هيئة كيان غازي أو في صفة محتل متغطرس أو مفاوض مهادن أو تقدم إلى مسافة الوعي كاختلاف جسدي أو ثقافي»¹، وهذا الاختلاف يعد محفزا طبيعيا لمعرفة الذات، وإدراك بعض جوانبها وعناصر القوة ومكان الهشاشة التي تستدعي استراتيجية دعم ومتانة.

كلّ هذا لا يتأتى لها إلا من خلال الآخر بعدّه مقابلا ومحفزا للذات على تجليها وتميزها واختلافها عنه، فإدراك كُنه الآخر هو في الوقت نفسه، وعي للذات وتحصين لها في ضوء الجدلية القائمة بينهما، والتي تأخذ صورة صراع ظاهر يصل أحيانا للحرب والتنازع والقتال وآخر خفي واع ومهمين، متمكن من التغلغل في مضمرات النصوص ومضامين الثقافة.

كما أن مفهوم الآخر يمتاز بالتعويم وصعوبة التحديد فهو «العملية المزدوجة للكينونة الذاتية وتقويضها في الآن نفسه، وهو يتداخل ويتمرأى في سلسلة غير منتهية تبدأ من أدقّ الانشطارات الذاتية في علاقة الذات بالذات عبر زمن شديد الضآلة، ولا تنتهي إلا بانتحاء الوجود البشري في الزمان والمكان»². فقد تكون كل ذات هي آخر في وقت قصير بالنسبة للآخرين والعلاقة هنا تبادلية بين طرفين هما في الأصل ذات واحدة ولا يمكن إدراك أحدهما إلا بإدراك الأخرى.

1- الآخر مبحث فلسفي:

أخذت العناية بالذات حيزا في الفلسفة والدراسات الإنسانية بوصفها محورا رئيسا في الوجود، وقد أولى الفلاسفة والعلماء هذه المسألة اهتماما خاصا، فهناك من جعلها أساس الشعور وجوهر كل شيء، في حين عدل البعض الآخر عن تلك الفرضية وقدموا بديلا يتمثل في علاقة تفاعلية بين الذات والآخر، فحدث انتقال بيني في التوجهين، انعكس بدوره على المجال الأدبي والنقدي وهو الذي يهمننا.

وعليه سنحاول أن نقدم أهم التصورات المتعلقة بالذات والآخر لدى الفلاسفة، وكيف انتقل الاهتمام من الذات إلى الاعتراف بالآخر بوصفه جزء من تكوين الذات أو أحيانا ذات أخرى تمارس الانفصال والتقابل عن الذات، ثم ننتقل إلى تمثل الآخر في الدراسات النقدية ما بعد الحداثية، والمؤثرات الثقافية والسياسية والاجتماعية التي أفرزت هذه المقولة.

1.1 في الفلسفة الغربية:

1-1-1 رينيه ديكارت (1596 - 1650):

إذا تجاوزنا الفلسفة اليونانية التي تأسست في رؤيتها للعالم من خلال ثنائية الإنسان والطبيعة، الإنسان/ الصورة أو العقل، في مقابل المادة / (الطبيعة)، و تابعنا البحث عن بدايات التفكير في فلسفة تنطلق من الذات كذات واعية نجد هذا مع الفلسفة الأوروبية الحديثة، فهي تتمركز حول الذات في مقابل العالم، هذا العالم هو بمثابة الموضوع لهذه الذات الواعية وقد تشكلت هذه الفلسفة تبعا لما قدمه ديكارت من خلال رؤية ذاتية قوامها "الأنا الواعية كمحور رئيسي يدور حوله كل شيء (العالم)، وقد انطلق ديكارت في بناء مقولته المشهورة "أنا أفكر إذا أنا موجود" من خلال الفكر أو التفكير، يقول ديكارت في هذا الشأن: «لأنّ العالم بأسره مجموعة الأشياء الممتدة يمكن أن تتدرج نحو العدم . لكن ذلك لم يمنع الذات مفكرةً من أن تعي ذاتها المفكرة وبالتالي موجودة، في حين أنني لو عدلت عن الفكرة لحظة واحدة لما استطعت أن أثبت وجودي»³.

فالفكر أساس كنه الذات وإثبات وجودها في هذا العالم الممتد، ونحن إزاء تقابل بين الأنا المفكرة والعالم بكل ما يحويه، بما فيه الآخر الذي ينفصل عن الذات ولا دخل له في تكوينها، فالفكر أو التفكير هو الضامن والمحقق لوجود الذات وكأنها مكتفية بذاتها مستغنية عن الآخر في تحقيق كيانها، فالانطلاقة من الذات والعودة إليها هي أساس الحكم على الأشياء.

إذن فالعلاقة المترتبة بين الذات والآخر هي علاقة أنا بآخر خارجي، وكأنه غير ذات في أصله وليست علاقة "أنوات" أو علاقة آخر بآخر يكافئه، والأنا بهذا المفهوم هي أنا مسيطرة على موضوعها (العالم الممتد بما فيه الآخر)، سواء أكان الموضوع عالما خارجيا ماديا أو أناسا آخرون، وبهذا الطرح أصبح الآخر -حسب الفكر الأوروبي- موضوعا خاضعا لتصور الأنا قابلا للهيمنة والسيطرة.

1-1-2 جورج فيلهلم فريدريش هيغل G.W.F.Hegel (1738 - 1770)

وظل الفلاسفة بعد ديكارت ينطلقون من هذا التصور الأحادي إلى أن جاء هيغل الذي رسم الوعي في الحركية والصراع خارج الذات وفي التعامل مع الآخر، وبهذا الطرح هو يخالف نظرة ديكارت الأحادية التي ينفي فيها وجود الآخر، ويركز هيغل على فكرة الوعي؛ بمعنى أن الإنسان ظهر وجوديا بظهور الوعي، وأن الوعي هو أساس وجود الأنا والآخر، ووجود الأنا لا يكتمل إلا بوجود آخر يقابله، غير أن هيغل حصر تصوره هذا في الصراع بين السيد والعبد (الأنا والآخر): «تتمثل عملية تقديم الذات لنفسها أمام الآخر بوصفها تجريدا خالصا بوعي الذات في إظهارها أنها ليست متشبثة بالحياة، وهذه العملية مزدوجة يقوم بها الآخر كما تقوم بها الذات، وأن يقوم الآخر معناه أن كلا منهما يسعى إلى موت الآخر، وأن تقوم بها الذات يعني أنها تخاطر بحياتها الخاصة»⁴.

كما يرى هيغل أنّ الذات تتطور وتسعى إلى الاكتمال من خلال انفتاحها على الآخر، فالإحساس الأولي بالذات يأخذ شكل الإدراك الأولي البسيط، وحتى تكتمل أي ذات لابدّ من خروجها من دائرة الذات إلى الخارج، أين يوجد الآخر وهذا الآخر -حسب هيغل- هو ضرورة حتمية لاكتمال الذات لكن صورة هذا الانفتاح والحوار تأخذ شكل الصراع لانتزاع الاعتراف بالسيادة على الآخر⁵.

1-1-3 مارتين هيدجر Martin Heidegger (1889 - 1976):

تناول هيدجر الآخر عندما أسس لمفهوم "الدزاين Dasein" الذي يتحدث عن كينونة الوجود وبالتحديد الوجود الإنساني، لأن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يفهم ويعي وجوده عبر آلية التفكير، فالإنسان وحده من يملك القدرة على كشف وجوده ووجود الأشياء الأخرى، أما بقية الكائنات والجمادات، فلا يمكنها أن تملك كينونتها لأنها لا تعيها، كالحجر مثلا، يوجد أو يكون لكنه لا يمكنه الدخول في علاقة مع نفسه، وينطبق هذا على كل الموجودات غير البشرية⁶.

فالدزاين يستمد كينونته من خلال انفتاحه وتفاعلاته مع العالم الخارجي والآخرين، وعلى هذا الأساس يبدو الآخر مهما في تشكيل وجود الأنا «ألا يمكن في النهاية أن نعتبر "العالم" عامة تعيينا للكائن المشار إليه؟ إننا بالفعل نسمي هذا الكائن بأنه داخل العالم، هل العالم إلا طابع كينونة خاص بالدزاين؟ وهل يملك كل دزاين منذ أول أمره عالمه الخاص؟ ألا يصبح العالم بذلك شيئا ذاتيا، كيف يجب يا ترى أن يظل عالما مشتركا»⁷، فالعالم الذي أنتمي من خلال وجودي إليه هو عالم أشارك فيه مع آخرين لأن الوجود في العالم هو وجود في العالم مع، وليس عالما ذاتيا.

كما يرى هيدجر «أن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي لا يقتصر على أن يوجد أو يكون، وإنما يتعدى هذا إلى الدخول في علاقة مع ذاته ومع الذات الأخرى، التي يشترك معها في الوجود وتشاركه»⁸، فالإنسان تقع عليه مسؤولية إدراك وجوده ووجود العالم من حوله، وللإنسان أسلوبه الخاص في الوجود بين وجود أصيل ووجود زائف.

فوجود الآخر هو نفس نمط وجود الأنا، وحتى العلاقة بينهما هي علاقة وجود بين ذات تتشارك وتعايش في هذا العالم، وبما أن العلاقة هي علاقة وجود، فلنكتشف الذات نفسها وتعي مكانتها وقيمتها وما تتفرد به، لا بدّ من المرور على الآخر، وكأنه معلم من خلاله تحدد الذات إحداثيات وجودها، كما أن الذات هي معلم بالنسبة للآخر، هو أيضا من خلالها يحدد إحداثيات وجوده، إنّ هذا الوجود الحاضر يجد نفسه داخل وجوده المشترك اليومي، تحت سلطة الغير، إنه لم يعد هو ذاته، فالآخرون أفرغوه من وجوده الخاص، إن الممكنات اليومية في الوجود المتاحة أمام هذا الوجود الحاضر هي تحديدا خاضعة لإرادة الغير⁹. فالغير يملك سلطة يستمدّها من المشترك اليومي، الذي بموجبه تحول الوجود الفردي الأولي الأصيل إلى وجود ثانوي زائف، بانغماس الذات في المشترك اليومي.

فالآخر يفرض على الذات نمطاً معيناً من العيش، نمطاً مشتركاً يفرغ الذات من كينونتها الخاصة ويجعلها تنخرط مع الآخر في وجود مشترك تفرضه الحياة اليومية، وهكذا يتأثر الدوازين باعتباره وجود الفرد المتفاعل مع وجوده، من خلال تجربته الخاصة فقط، أو ما اصطلح عليه بالآنية (الوجود هناك)، التي تحيا حياة غير أصيلة، فتتخلى عن المسؤولية وتسمح للآخر (المجهول) أن يفرض عليها نمطاً من الاختيارات ويصبح تحت رحمته ورقابته، فيتحوّل وجود الذات الحقيقي إلى وجود زائف -حسب هيدجر-¹⁰، لأن الذات بظهور الآخر في حياتها انتقلت من التفكير القلق في الوجود إلى التفكير العادي في أمور الحياة المبتذلة، فتتصرف الذات بحضور الآخر وكأنها آلة، تصرفاتها مبنية على الاستجابات، في حين كان الدوازين قبل وجود الآخر خالصاً ونقياً، ينصت فيه الفرد لنداء الوجود، ويتصل به اتصالاً شعورياً وجدانياً.

1-1-4 إيمانويل ليفيناس: Emmanuel Levinas (1906 – 1995):

اشتهر ليفيناس في الوسط الفلسفي أنه فيلسوف الغيرية، إذ شكل الآخر والتعامل معه حيزاً مهماً من كتاباته الفلسفية، «إذا كانت ثمة محورية تدور حولها أفكار الفيلسوف الفرنسي إيمانويل ليفيناس فهي تلك المتمثلة حول مقولة الآخر بوصفه فكرة مركزية تعطي للوجود معناه»¹¹، كما نحا هذا التعامل مع الآخر منحى أخلاقياً، فهو يرى أنه يجب الاعتراف بالآخر واحترامه في ظل التعايش والتسامح، وهذه مسؤوليات البشر على اختلافهم. وبهذا الطرح يكون ليفيناس «قد زود علم الوجود بما ينقصه من لمسات أخلاقية ومسحات إنسانية في مناداته بإنسانية الإنسان الآخر L'humanisme D'autre Homme»¹².

هذا البعد الأخلاقي لم تعرفه التوجهات التي سبقت ليفيناس في رؤيتها للإنسان والوجود، فالآخر الذي أبعدته المركزية الفلسفية الغربية يحتل مكاناً مهماً عند ليفيناس. وإيتيقا ليفيناس - (علم الأخلاق عنده) - هي أصلاً جاءت كرد فعل حاسم وموقف مناهض ومناقض للأحادية في الفكر الغربي المعاصر، وهو يتفق في هذا التوجه مع جاك دريدا، غير أنه لا ينسف كل الفلسفات التي سبقته، بل يرى أنّها كانت غير قادرة على إدراك الغيرية وأنّها تعاملت مع الآخر بعنف، والأخلاق هي أساس الفلسفة عنده، «الأخلاق ليست فرعاً من الفلسفة

وإنما هي الفلسفة الأولى»¹³، بمعنى أن الأخلاق هي الفلسفة الأولى والحقيقة الإنسانية الكبرى، في إدراك وجود الذات، ووجود الآخر.

وبعد الآخر قضية محورية تدور حولها أفكار الفيلسوف ليفيناس المتعلقة بالوجود، «فالأخر عنده يتجلى بصورة جوهرية من خلال مقولة الوجه، الذي يمثل مرآة عاكسة لحقيقة الأنا وكينونتها، إذ ينبغي على الآخر أن يحترمها ويعترف بمنزلتها، من خلال تبادل المسؤولية سعيا للمحافظة على الحياة الإنسانية وتكامله»¹⁴.

وقد بنى فلسفته الغيرية على عدة دعائم وأساسات، من أبرزها مقولة الوجه ودور اللغة في الحوار، وكذلك المسؤولية تجاه الآخر، التي لا بد أن تأخذ بعدا أخلاقيا، فالوجه الذي يحمل عند ليفيناس أبعادا ميتافيزيقية، يرى أنه تجلٍ للخالق في المخلوق، فعن طريق الوجه أميز الآخر وأتعرّف عليه، ويعلن هو الآخر عن نفسه كذلك مختلفا ومتفردا عن بقية الناس، ورؤيته للوجه يتجاوز فيها الشكل المادي الفيزيولوجي للوجه، وإنما يتحدد عنده على أنه بصمة شخصية فردية، وملامح الوجه تحمل تعبيرات ولغة خاصة تشد الانتباه.

وأما اللغة فإنها تعد وسيلة التواصل بين الأنا والآخر، وفي كل الحالات التي تمر بها العلاقة بينهما، سواء الحرب أو السلم، فقد أولى ليفيناس للغة دورا ومكانة هامين، خاصة في الحوار المباشر، فعن طريقه ينتفي العنف والإقصاء وتتهذب النفوس، والحوار الذي يعنيه ليفيناس هو الحوار "أنا وأنت"؛ الحوار المباشر الذي لا يتم إلا بلغة التخاطب، فحين تتوجه الأنا لمخاطبة الآخر فإن لغته تكون مباشرة تستهدف الآخر قبل الأنا، وهذا اعتراف ضمني بالآخر وبحقه الأساسي كطرف في الوجود يجب مشاركته كل إمكانات العيش.

وأن نتحدث مع الآخر هو في الوقت نفسه معرفته وجعله يعرفك، فهو هنا ليس فقط معروفا، بل وأيضا مرحّب به، وليس فقط مسمى، بل أيضا هو مدعو من طرفنا، لمشاركتنا العيش المشترك في ظل المسؤولية المتبادلة. وهذا الحوار لا يتمّ دون الشعور بالمسؤولية تجاه الآخر، وإلا أفرغنا الحوار من معناه الجوهرية، فنتبادل الكلمات والجميل دون إجماع، على نية التقارب في وجهات النظر وتحديد المسؤوليات الأخلاقية في شتى القضايا، التي من شأنها أن تزعزع العلاقة بين الطرفين، لا يعد حوارا حقيقيا ومسؤولا، كما أن المسؤولية تجاه الآخر يجب أن تصطبغ بها العلاقة بين الأنا والآخر في كل مراحلها وأشكالها، «ليست المسؤولية مجرد صيغة بسيطة للذاتية كما لو أن هذه الأخيرة كانت موجودة سلفا في ذاتها قبل العلاقة الأخلاقية. أي أن الذاتية ليست شيئا في ذاته، إنما أمر يوجد بدءا من أجل آخر، فقرب الغير مني لا يفهم على أنه مجرد قريب مني في المكان أو تربطني به علاقة قرابة عائلية. بل تفهم قرب الغير على أنه قريب مني بالأساس لكوني أشعر بما أنني موجود وبأنني مسؤول عنه [...] لأن الرابط الذي يربطني به لا يتحقق إلا كمسؤولية سواء قبلت أو رفضت، سواء عرفنا كيف نتحمل مسؤوليتنا أولا وسواء استطعنا القيام بشيء ملموس اتجاه الغير أم لم نستطع ذلك.

5-1-1 جان بول سارتر (1905-1980):

كان لسارتر موقف من الآخر، إذ يرى أن هذا الآخر الذي تتشكل أنواتنا تحت تحديقه، هو دائما يحمل عداءً لنا ويدمر وجودنا، «فالكينونة الذاتية - حسب - تعتمد بطريقة مخجلة على نظرة الآخر وتحديقه وهي حالة

تمنع منعاً تاماً حرية الاختيار وترمي جبرية محققة، لذلك اختتم سارتر مسرحيته "لا مخرج" بمقولته المشهورة: "الآخرون هم الجحيم"¹⁵، ويعدّ موقف سارتر من الآخر استجابة للإيديولوجيا الغربية التي تنفي الآخر وتستعلي عليه، وما التجربة الاستعمارية التي مارستها أوروبا إلا حاصل رؤية فلسفية تمجّد الذات وتقدسها وتهين وتحقر الآخر، فـ«حين توصّل سارتر إلى قوله المشهور "الآخر هو الجحيم" لم يكن قوله هذا مجرد حكم يصدره على آخر أراد أن يسلبه حرّيته أو عامة وجوده، وإنّما استظهر ما هو مخبوء في أعماق الذات الغربية، إذ لا موضع -حسب سارتر- للحديث عن محبة أو مشاركة أو تأزر بين الذات. لأنّ حضور الذات أمام الغير هو بمثابة سقوط أصلي، ولأنّ الخطيئة الأولى -حسب ظنه- ليست سوى ظهوري في عالم وجد فيه الآخرون»¹⁶.

6-1-1 ميشال فوكو Michel foucault (1926-1984):

من نفس المنطلق؛ أن الذات الغربية بلغت درجات الذروة في الاكتفاء وأصبح الإنسان الغربي لا يفكر إلا داخل منظوره الذاتي يقول فوكو: «إن الإنسان الغربي استطاع أن يشكل نفسه من منظوره الذاتي بوصف الإنسان نفسه مادة للعلم، لقد أدرك نفسه ضمن الفئة الخاصة، ومنح نفسه بنفسه لنفسه خطاب الوجود فقط في الفسحة التي تتشكل من خلال استبعاده شخصياً، إن الآخر عند فوكو هو اللامفكر فيه في الفكر نفسه، أو الهاشمي الذي يستبعده المركز...، لكنه جوهرى بالنسبة لكيثونة الخطاب الذي يستبعده، فنحن لا نعرف الذات دون الآخر»¹⁷، وعلى عكس سارتر فالآخر حسب فوكو مهم وجوهري جزء من الفكر نفسه إلا أنه الجانب المغيّب منه المسكوت عنه أو اللامفكر فيه .

7-1-1 تزيفيتان تودورف Tzvetan todorov (1939-2017):

رسمت كتابات تودورف في مرحلة ما بعد البنيوية، التجديد الحاصل عنده في إعادة قراءة الثقافة الغربية، وهذا من خلال مؤلّفين هما: فتح أمريكا ومسألة الآخر، ونحن والآخرون -النظرة الغربية للتنوع البشري-، اللذان أعاد فيهما نقد المركزية الثقافية الغربية وفلسفة الأنوار، التي كانت أهم داعم وسند وموجه للغاوي الأوروبي في حركته التوسعية الاستعمارية.

وكانت قراءته للآخر في فتح أمريكا، مستندة إلى وثائق ونصوص ورسائل ومذكرات خلّد فيها المكتشفون الأوائل موقفهم من الآخر الهندي، ونظرتهم لتلك الشعوب البدائية، وحاول تودورف أن يرصد كل الآراء سواء للغزاة أو رجال الدين، إنّ المتعاطفين مع الهنود الحمر أو المعادين لهم، «بوسع المرء اكتشاف الآخرين في ذاته وإدراك أنه ليس جوهرًا متجانسًا وغريبًا بشكل جذري عن كل ما ليس هو، فأنا آخر، لكن الآخرين أيضاً أنوات : إنهم ذوات شأنهم في ذلك شأني، لا تفصلهم ولا تميزهم بشكل حقيقي عن نفسي غير وجهة نظري، والتي بموجبها يعتبرون كلهم بعيدين. بينما أكون أنا وحدي هنا، وبوسعي أن أتصور هؤلاء الآخرين كتجريد، كحالة من حالات التكوين النفسي لأي فرد -بوصفهم الآخر - الآخر بالقياس إلى نفسي. بالقياس إلى»¹⁸.

يرى من خلال هذا المقطع أن الآخر قد يكون أنا، فالأنا ذات مدركة والآخر أيضا ذات فكل أنا هي آخر بالنسبة للآخرين، ما يميز هؤلاء الآخرين أو الآخر عني هو وجهة نظري بمعنى؛ رؤيتي لنفسيتي تختلف عن رؤيتي للآخر، ويواصل القول «أو كجماعة اجتماعية محددة لا ننتمي نحن إليها، وهذه الجماعة بدورها يمكن أن تكون داخلية بالنسبة للمجتمع؛ النساء بالنسبة إلى الرجال، الأغنياء بالنسبة إلى الفقراء، المجانين بالنسبة إلى الأسوياء، أو يمكن أن تكون خارجية بالنسبة للمجتمع. كمجتمع آخر سوف يكون قريبا أو بعيدا بحسب الحالة: كائنات تربطهم بي كل شيء على المستوى الثقافي والأخلاقي والثقافي أو كميات مجهولة غرباء لا أفهم لغتهم وعاداتهم، غرباء إلى درجة أنني في الحالات القصوى أكون عازفا عن الاعتراف بأنهم ينتمون إلى النوع ذاته الذي أنتمي إليه»¹⁹.

ويمكن قياس هذا الآخر داخل الجماعة التي أنتمي إليها بآخر جمعي يقابل النحن، جماعة قريبة أو بعيدة، تتميز عن الجماعة التي أنتمي إليها، في الثقافة والأخلاق واللغة والتاريخ، وهذه الأخيرة أي؛ الجماعة البعيدة هي التي كانت موضوع الدراسة في كتابه فتح أمريكا.

2-1 الآخر في الفلسفة العربية:

اجتهد المفكرون العرب في تحديد الآخر ووصفه وتحديد خصائصه، وقد أولاه الفكر الفلسفي العربي الحديث عناية وحيزا معتبرا، فالآخر غالبا ما تم تلخيصه في الغرب كمقابل للشرق، أو الغرب غير المسلم في مقابل للإسلام، وقد يقصد به العالم المتقدم في مقابل المتخلف، وبالتالي يبنى مفهوم الآخر على الاختلاف والتناقض، وهو تناقض بين الجوهري والثانوي.

تميزت كتابات الطاهر لبيب وحسن حنفي وحسن شحاتة بطابعها التنظيري والاستقرائي للآخر بوصفه مقابلا للأنا المتكلمة، لكن كتابات إدوارد سعيد في الاستشراق تميزت ببعدها التطبيقي والتقويمي لمسألة الآخر الغربي (المستشرق) في مقابل الأنا العربي، والتي تشكلت عبر خطاب السلطة والهدم والاستعمار، والذي تتم قراءته من منظور تقابلي.

يعرض الطاهر لبيب مفهومه للآخر من خلال الرحلة والاكتشاف، ويرى أن اكتشاف الآخر ومعرفته، ما هي إلا صورة من صور الذات، ويعقد في ذلك عدة مقارنات: من خلال قراءة تودوروف لكريستوف كولومب في اكتشافه لأمريكا، وفي قراءة حسن حنفي لرحلة الطهطاوي لفرنسا، فالبحت في الآخر ليست الغاية منه وصف الآخر، بل قراءة الذات في مرآة الآخر²⁰، فالغاية ليست الذهاب إلى هناك أين يكون الآخر، وإنما الغاية هي العودة إلى هنا، أين تعيش الذات.

يحدد حسن شحاتة في كتابه: "الذات والآخر في الشرق والغرب - صور ودلالات وإشكاليات - قضية الآخر، من خلال ثنائية الشرق والغرب، فيؤكد على أنه لا يمكن اختزال الشرق في صورة ونقط واحد، كما أن الغرب ليس نمطا واحدا ثابتا، والجنوح إلى هذا «الاستخدام في إنتاج stereotypes نمطية ملتبسة عن الغرب وعن الشرق، فقد تُحوّل كل من الغرب والشرق إلى مفهوم ممثل أو تمثيلي، بناء على ميتافيزيقا تنهض على تمرکز

ذاتي محاط بمركزيات عديدة داعمة له»²¹ ونتج عن هذا التمييز والاختزال ابتعاد عن الواقع وعن الحقيقة لقوة المتخيل الذي تستلهم منه الذات رؤيتها لنفسها وللآخر.

ومن خلال المشروع الكبير الذي أطلقه المفكر حسن حنفي، في كتابه "مقدمة في علم الاستغراب" يبحث فيه موقفه من الآخر، الآخر المتمثل في الغرب، يقول: «الاستغراب هو الوجه الآخر والمقابل بل والنقيض من الاستشراق، فإذا كان الاستشراق هو رؤية الأنا (الشرق) من خلال الآخر (الغرب)، يهدف علم الاستغراب إلى فك العقدة التاريخية المزدوجة بين الأنا والآخر... وإذا كان الاستشراق هو دراسة الحضارة الإسلامية من باحثين ينتمون إلى حضارة أخرى، ولهم بناء شعوري مخالف لبناء الحضارة التي يدرسونها، فإن علم الاستغراب هو العلم المضاد له... في الاستغراب انقلبت الموازين وتبدلت الأدوار، فأصبح الأنا الأوروبي الدارس بالأمس هو الموضوع المدروس، كما أصبح الآخر اللأوروبي المدروس بالأمس هو الأنا الدارس اليوم»²²، وهو يهدف من مشروعه هذا إلى قراءة الآخر من خلال تبديل مناطق التمرکز أثناء الدراسة، وأن القراءة الأولى كان لها اتجاه واحد (الاستشراق)، ويرى أنها كانت محملة بكثير من المغالطات والتجسّ على الذات الشرقية، لأنها كانت لها غايات سياسية توسعية تسعى إلى تحريف وتزوير الحقائق، ولم تكن بغرض علمي موضوعي إلاّ فيما ندر. وعليه يدعو حسن حنفي إلى إنشاء علم جديد يقابل الاستشراق، نعتة بالاستغراب واللفظة مشتقة من الغرب؛ بمعنى أن الغرب يكون موضوعاً للدراسة بتفكيك خطاباته وتقويض مركزيته.

ينطلق مفهوم الآخر لدى إدوارد سعيد من تصور استشراقي تقابلي بعد التنقيب في الفكر الغربي، يوضح تاج محمد ذلك قائلاً: «يعالج إدوارد سعيد الآخر من وجهة نظر استشراقية، فقد ترسخ في الذات الغربية مجموعة من الانطباعات شكلت صورة الآخر الشرقي، فأصبحت هذه الصورة مع مرور الأيام تأخذ طابع الحقائق العلمية التي لا يجادل فيها اثنان، ومما دعم هذا المذهب زيف الصورة ووشحها تلك النظريات العلمية العنصرية التي جاءت مع موجة الاستعمارات الحديثة، يركز إدوارد سعيد في تقديم الآخر الاستشراقي والمتمثل في العربي والمسلم»²³.

2- الإطار النظري للآخر:

الآخر مبحث نقدي:

من محطات البحث الأساسية في أيّ مفهوم كان، وجب تحديد الأطر النظرية التي ترسم حدود المفهوم وجذوره التاريخية، والجو الثقافي الذي نشأ فيه، وآليات اشتغاله والآخر كغيره من المقولات؛ أفرزته مراحل متداخلة بين السياسة والاجتماع والثقافة، وفرضته ظروف حضارية سادت العالم في فترة ما بعد الاستعمار الأوروبي، وكذا تجاوز الخطابات المناهضة للمركزية الغربية، من خلال مقولات ما بعد الحداثة، «فالأخرية مقولة تشكلت مع مدارس التقدّم ما بعد الاستعماري، وهو نقد منهجي تشكل في الفترة ما بعد الاستعمارية وسعى إلى تفكيك مختلف البنى الثقافية المادية والرمزية، والتي حاول الاستعمار إرساها في عقول المستعمرين ونفوسهم، عنهم وعن رؤاهم وعن مكانتهم عند أنفسهم وعند غيرهم»²⁴. هذا الخطاب الاستعماري الذي رسم صورة مقصودة للآخر

المستهدف، ليبرر فيها توجهاته التوسعية، هو خطاب أفرزته المركزية الذاتية (egocentrism) التي أسسها فلاسفة الغرب في نظرتهم للذات الغربية.

وعلى هذا الأساس جاءت خطابات ما بعد الحداثة كخطابات مناهضة تسعى إلى تقويض هذه المركزية الأحادية وتفكيكها، «في ادعاءاتها حول إطلاقية المفاهيم وتعالى العقلانية وكونية الحقيقة، من وجهة نظر الحداثوية الغربية وصلوحياتها لتحديث كل شعوب الأرض مهما اختلفت لغاتهم وثقافتهم؟»²⁵.

وتعمل خطابات ما بعد الحداثة على نقض المسلمات الغربية، والحد من إطلاقيتها، والحول دون تعميم ثقافة المركز، من خلال ما قدمه ديريدا في التفكيك، وهي «دراسات تنهض كما يزعم دعاؤها بمهمة أساسية هي تحرير ثقافة المحيط، ممثلة بثقافات الشعوب في آسيا وإفريقيا وأمريكا، من هيمنة وسلطة وثقافة حضارة المركز، ممثلة في ثقافات بريطانيا وأمريكا وفرنسا والغرب عموماً، وهي بذلك تسعى إلى إعادة رسم مسار التأثير والتأثر بين المحيط والمركز، والانطلاق من مفاهيم مغايرة وذات جوهر فكري وثقافي واجتماعي مختلف... من أجل أن تكون ثقافة المحيط فاعلة ومكافئة لثقافة المركز»²⁶.

والآخر من خلال هذين التوجهين البارزين في النقد، يكون قد وجد المقولات الداعمة له، والمؤسسة لأهم مساراته، فهو يقوم أساساً على نقد طباق في منهجه، ويسعى إلى التملص من المركزية الذاتية، ويبحث في الآخر الذي بدوره يسعى إلى تقديم نفسه بصورة حقيقية مطابقة للواقع، لا كما تُثَلَّ في خطابات الغرب، وقُدِّم في قوالب جاهزة لا تعكس صورته المطابقة، وإنما هو شكل من الأشكال التي تعبر عن فهم الغرب للعلاقة مع الأمم والشعوب الأخرى بنظرة متعالية إقصائية اختزالية.

وكما سبق القول في منشأ مقولة الآخر في أحضان الصراع الحضاري بين الأمم والشعوب، والذي أخذ في العصر الحديث شكل التصادم من خلال الموجة الاستعمارية التي انطلقت من أوروبا - باعتبارها حسب الأوروبيين أنفسهم - مركز العالم، وطال حواف المعمورة.

ولا بدّ لهذه الحملة الاستعمارية أن ترافقها خطابات تحمل إيديولوجيا تؤسس لها وتبرر أفعالها التوسعية، في تحجيم الآخر، وإلغائه، ونعته بأبشع الصور والأوصاف، وهذا ما ساهم في رسم صورة الأنا الأوروبية، المتمركزة حول ذاتها، على أنها منشأ الحضارة والتمدن، ومنه تصنيف الثقافات والشعوب الأخرى، التي هي مشروع استعماري، على أنها آخر متوحش همجي، يجب احتلاله أو إلغاء وجوده الثقافي، بغاية تنويره ونقله من طور الحيوانية البدائية إلى طور المدنية الحضارية.

والآخر كمصطلح نقدي انتقل من الدراسات المقارنة إلى حقول الدراسات الثقافية، والنقد ما بعد الحداثي في صورة النقد ما بعد الاستعماري، والنقد النسوي، وغيرها من التوجهات التي انفتحت على الخطابات الثقافية والسياسية والدينية، التي تبحث في التقابلات الثنائية كالشرق والغرب، من خلال الاستشراق وتقويضه، وتقابلات أخرى مست ميادين وحقول مجاورة، وقد هيمن هذا النوع من التصورات في الدراسة على «مجمّل الدراسات المقارنة في الغرب في خمسينيات القرن الماضي، بيد أنه مع تطور الدراسات الغربية في حقول الجماليات والتحليل

النفسى والأنثروبولوجيا والدراسات السياسية وعلم الاجتماع الأدبي، والدراسات الثقافية، كما لم يعد من المقبول اختزال تحليلات الغيرية في مفهوم الآخر وصورته، من حيث هو أجنبي فقط، بل تخطى الأمر ذلك ليشمل مختلف الحدود والقيم والأنساق الذهنية، التي تُولّد صلات الكراهية والعنف والألم والنفي والتمهيش، أو الرغبة والاحتضان والتسامح»²⁷.

ولهذا لم تعد الغاية من دراسة الآخر البحث في صورته وتمثلاته فقط، بل الحفر في الخطابات المشكلة لرؤيته وتفكيكها، للوقوف على الضواغط المتحركة في توجيه الفهم والإدراك.

ومن التقابلات الأخرى التي تُعنى بمسألة الآخر، والتي نشأت في أحضان فلسفة الاختلاف، نجد «الأنا والآخر والأصل والقناع والذكر والأنثى والمسلم والمسيحي (اليهودي) والأسود والأبيض، والأهلي والأجنبي، والشرق والغرب، والتسامح والعنف... وغيرها من الثنائيات الواصفة للآخر، المشخصة لصلات التفاعل مع الغير، والمكونة لنسق انتظام الهوية المغايرة: الموضوعات الأثرية في التحليلات النقدية، التي نقلت الأشكال من مرجعيتها الفكرية إلى حقول الدراسات النقدية والثقافية»²⁸. وبات من الممكن البحث وفق أطر نقدية عن أشكال الاختلاف وأسبابه وأنساقه، المتحركة في نظم العلاقات بين المتقابلات، سواء أكانت حضارية مختلفة أو داخل الثقافة الواحدة.

وبالحديث عن النقد ما بعد الكولونيالي فإنه إفراز من إفرازات ما بعد الحداثة، يتأسس على نقض المقولات الغربية المبنية على مركزية الغرب، المشرعنة لحركته التوسعية، وهذا النقد الطباقى جاء بعد موجة من الاستعمار التي طالت أطراف المعمورة؛ «يشير إلى نوع آخر من التحليل ينطلق من فرضية أنّ الاستعمار التقليدي قد انتهى، وأن مرحلة من الهيمنة تسمى أحيانا المرحلة الإمبريالية أو الكولونيالية - كما عرّفها بعضهم - وقد حلت وخلقت ظروفًا مختلفة تستدعي تحليلاً من نوع معين»²⁹. وهذا التحليل ما هو إلا إعادة كتابة الذات وفق كتابة طباقية، جاءت كرد فعل على الخطاب الكولونيالي، كما أنّ «ما بعد الكولونيالية لا تعني مخاصمة الكولونيالية؛ وإنما تعني الوعي بالثقافات الأخرى، بالهويات والاتجاهات والكتابات التي أريد لها أن تندثر أو أن تُطمس، لتعود ثانية إلى الظهور بصفتها الأخرى، على أنها كتابة الرد القادمة من المستعمرات حاملة معها هويتها وشخصيتها وتنقياتها في خطاب المركز»³⁰.

يمكن القول أن هذا الخطاب هو سرد مضاد ثقافياً وجغرافياً، يعيد صياغة هوية وثقافة السكان الأصليين كما هي، لا كما رسمها المستعمر، أثناء الحملة الفكرية التي سبقت ورافقت حملته العسكرية، كما تتسم النظرية ما بعد الحداثة الكولونيالية بالطابع السياسي والإيديولوجي والثقافي، من خلال تجسيد الصراع الحضاري بين الشرق والغرب، أو الشمال والجنوب أو المركز والهوامش، وتركّز في تحليلاتها على البحث في أنماط التفكير، وتحديد الصور والتمثيلات، وتحليل مكونات الآخر ومقوماته العامة؛ من خلال الكشف عن آليات التمثيل والتخييل والتحديق، وتعمق إلى الحفر في مكان من الهيمنة ومكوناتها المتحركة في ذلك، التي يصدر عنها القولبة والتشويه لصورة الآخر.

وخير مثال جسد الآخر كمبحث للدراسة ما قدمه الاستشراق -بالدرجة الأولى- والاستغراب، فكلاهما اهتم بدراسة الآخر نتيجة الانفتاح والتفاعل والثقاف، الذي أحدثته الظروف الحضارية، فإذا كان الاستشراق مشروعاً ثقافياً من إفرازات النظرية الكولونيالية، في بعض جوانبه، فإن الاستغراب هو ما أفرزته النظرية ما بعد الكولونيالية في شقها العربي ومن خلال هذين الخطابين المتقابلين تحولت الذات الدارسة إلى ذات مدروسة، والذات المدروسة إلى ذات دارسة، «فالاستغراب يتجه إلى دراسة الآخر معرفياً وثقافياً وحضارياً، وتحويل الأنا المعرفية الواعية إلى ذات دارسة بعد أن كانت على مدى عقود مدروسة، وفي المقابل تحويل الآخر المعرفي من ذات دارسة إلى ذات مدروسة، بمعنى آخر دراسة الوعي الأوروبي بكل مفاصله للوصول إلى نقاط تأثيره وتأثر»³¹.

وهكذا يمكن القول: إن مبحث الآخر يتقاطع فيه ثلاثة توجهات نقدية تزامنت في مرحلة واحدة؛ ما بعد الحداثة من خلال التقويض والهدم للنظرة المتمركزة للذات الغربية صاحبة سلطة الخطاب، والنقد الكولونيالي في تصنيفه للآخر الهامشي، والنقد ما بعد الكولونيالي كسرد طباقى مضاد يعبر عن الذوات المستلبة.

خاتمة:

إن نشوء فكرة الآخر كذات تقابل الأنا في الدرس الفلسفي الغربي، يعكس التحول الذي طرأ على التوجه الغربي وانفتاحه على الآخر بعد مدة من الانغلاق والتمركز حول الذات، وهذا الاعتقاد في الحقيقة تمارسه كل الذوات المتفوقة حضارياً، حتى الذات الإسلامية مارست هذا التمركز في مرحلة من مراحل تفوقها الحضاري، ويعكس ذلك الاسم والتصنيف الذي استعمله الجغرافيون والرحالة العرب في وصف الآخر، وعند الغرب ما جاء في كتب علماء الأنثروبولوجيا في رسم صورة مشوهة عن هنود الأمريكيتين، وسكان إفريقيا السوداء. أما أن يصبح الآخر موضوعاً للبحث والاكتشاف فهذا لم يحدث إلا مع الدرس النقدي الحديث، وما أفرزه النقد ما بعد الحداثي من توجهات معرفية وثقافية، اهتمت بالإنسان وتفاعلاته الحضارية، والكشف عنما تحمله هذه الخطابات من أنساق ثقافية موجهة، أسهمت عبر مراحل التاريخ المتعاقبة في رسم صورة نمطية مشوهة عن الآخر، هذه الصورة كانت تستجيب في الغالب للأنساق الثقافية المتحكمة في سلوك الأفراد والجماعات.

إن موضوع الآخر أثناء قراءته أو رسم صورة عنه، سواء أكانت هذه الصورة تعكس وجهه الحقيقي أم ترسم له صورة مشوهة، في الغالب تكون خاضعة لمرجعيات تاريخية ودينية وثقافية، يصادفنا -هذا الموضوع - كلما تعلق الأمر بمجال التفاعلات الإنسانية بمستوياتها وأشكالها في الأزمنة والأمكنة المختلفة، وقد يلامس هذا الدرس مجموعة من المفاهيم والمعاني المجاورة والمتداخلة؛ كالهوية والدين والجنس والعرق، كما يستعين الدارس أثناء معالجته لموضوع الآخر بمجموع من المحددات والمفاهيم التي يتوسل بها معرفة حقيقة الآخر المخالف المعارض للذات، وموقعه وصورته وعلاقته بالذات الناطقة إليه: كالتمثيل، التخيل، التحديق والصورة.

الهوامش:

- ¹: نور الدين أفاية، الغرب المتخيل – صورة الآخر في الفكر الإسلامي الوسيط، المركز الثقافي العربي، ط1، 01، 2000، ص 51.
- ²: صلاح صالح، سرد الآخر والأنا عبر اللغة السردية، المركز الثقافي العربي، 2003، ص 10.
- ³: ديكارت، حديث الطريقة، تر: عمر الشاربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2008، ص 28.
- ⁴: هيجل، فينومينولوجيا الروح، تر: ناجي العوفلي، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، 2006، ص 159.
- ⁵: ينظر: هيجل، المرجع نفسه، ص 160.
- ⁶: ينظر: مارتن هايدجر، نداء الحقيقة، تر: عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1977، ص 50.
- ⁷: مارتن هايدجر، الكينونة والزمان، تر: فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط1، بيروت، 2012، ص 150.
- ⁸: مارتن هايدجر، نداء الحقيقة، المرجع السابق، ص 50.
- ⁹: ينظر: محمد هلال وعزيز لوزق، دفاتر فلسفية: الغير، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 2020، ص 63.
- ¹⁰: ينظر: مارتن هايدجر، نداء الحقيقة، المرجع السابق، ص 53.
- ¹¹: علي قصير، إيمانويل ليفيناس فيلسوف الغيرية البناءة، مجلة الاستغراب، العدد 10، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، بيروت، 2018، ص 285.
- ¹²: محمد بكاي، تأملات في فلسفة الغيرية عند ليفيناس، مجلة التفاهم، ص 286.
- ¹³: إيمانويل ليفيناس، الزمن والآخر، تر: جلال بدلة، معابر للنشر والتوزيع، ط1، دمشق، سوريا 2011، ص 09.
- ¹⁴: علي قصير، إيمانويل ليفيناس فيلسوف الغيرية البناءة، المرجع السابق، ص 286.
- ¹⁵: ميجان الرويلي – سعد البازغي، المرجع السابق، ص 22.
- ¹⁶: محمود حيدر، الغيرية البتراء، مجلة الاستغراب، ص 09.
- ¹⁷: ميجان الرويلي – سعد البازغي، المرجع السابق، ص 22.
- ¹⁸: تزيفيتان تودوروف، فتح أمريكا مسألة الآخر، تر: بشير السباعي، سينا للنشر، القاهرة، ط1، 01، 1992، ص 09.
- ¹⁹: تزيفيتان تودوروف، المرجع نفسه، ص 09.
- ²⁰: ينظر الطاهر لبيب، المرجع السابق، ص 189.
- ²¹: حسن شحاتة، الذات والآخر في الشرق والغرب. صور ودلالات وإشكاليات، دار العالم العربي، ط1، القاهرة، 2008، ص 27.
- ²²: حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المطبعة الفنية، ط1، ص 29.
- ²³: تاج محمد، مجلة الفكر المتوسطي، ع09، جوان 2015، ص 63.
- ²⁴: المبروك الشيباني المنصوري، صناعة الآخر المسلم في الفكر الغربي المعاصر – من الاستشراق إلى الإسلاموفوبيا، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط1، 01، 2014، ص 12.
- ²⁵: المبروك الشيباني المنصوري، صناعة الآخر المسلم في الفكر الغربي، ص 12.
- ²⁶: عامر عبد زيد الوائلي، طالب محيس الوائلي، موسوعة الاستشراق: معاودة نقد التمرکز الغربي وكشف التحولات في الخطاب ما بعد الكولونيالي، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 01، 2015، ص 595.

²⁷: شرف الدين ماجدولين، الفتنة والآخر؛ أنساق الغيرية في السرد العربي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 01، 2012، ص26.

²⁸: شرف الدين ماجدولين، الفتنة والآخر، المرجع نفسه، ص19.

²⁹: ميجان الرويلي - سعد البازغي، دليل الناقد الأدبي، المرجع السابق، ص158.

³⁰: محسن الموسوي، النظرية والنقد الثقافي، دار الفارابي، عمان، 2005، ط1، ص71.

³¹: ينظر: سعد الله محمد سالم، نظرية الاستغراب في الفكر العربي المعاصر، ص61.