ROWAQ MAYSALOON
رواق ميسلون
دراسات سياسية وثقافية
Political and Cultural Studies
مجلة فصليّة تصدر عن مؤسسة ميسلون للثقافة والترجمة والنشر

الثورة السوريّة: هُزمت أم ما زالت مستمرّة؟

في هذا العدد

■ حوار العدد؛
- بينت شيلر
- سميح شقير

■ راتب شعبو؛
النجاح والإخفاق في الثورة
■ محمد عمر كرداس؛
الثورة السورية: قراءة في أسباب الهزيمة وما بعدها

■ شخصية العدد؛
إلياس مرقص

العدد التاسع نيسان/ أبريل 2023

رواق ميسلون
ROWAQ MAYSALOON

العدد التاسع
نيسان/ أبريل 2023

التحرير

رئيس التحرير
Editor in Chief
حازم نهار
Hazem Nahar
مدير التحرير
Editorial Manager
نور حريري
Nour Hariri
سكرتير التحرير
Editorial Secretary
وسيم حسان
Wasim Hassan
المحرر الثقافي
Cultural Editor
راتب شعبو
Rateb Shabo
هيئة التحرير
Editorial Board
جَوى العامري
Jawa Alamiri
خلود الزغيّر
Kholoud El-Zughayyar
ريمون المعلولي
Rimon Almaloly
غسان مرتضى
Ghassan Mortada

الهيئة الاستشارية

أيوب أبو دية
Ayoub Abudeah
(الأردن)
Jordan
جاد الكريم الجباعي
Gadalkareem Aljebaei
(سورية)
Syria
حسن نافعة
Hasan Nafaa
(مصر)
Egypt
خالد الدخيل
Khaled Eldakhil
(السعودية)
Saudi Arabia
خطار أبو دياب
Khatar Abu Diab
(لبنان)
Syria
دلال البزري
Dalal Al Bizri
(لبنان)
Lebanon
سعيد ناشيد
Saeed Nashed
(المغرب)
Morocco
سمير التقي
Samir Altaki
(سورية)
Syria
عارف دليلة
Aref Dalila
(سورية)
Syria
عبد الحسين شعبان
Abd Alhusain Shaban
(العراق)
Iraq
عبد الوهاب بدرخان
Abd Alwahab Badrkhan
(لبنان)
Lebanon
كارستين فيلاند
Carsten Wieland
(ألمانيا)
German
كمال عبد اللطيف
Kamal Abdelateef
(المغرب)
Morocco

التدقيق اللغوي
Proofreading
شيري أيهم
Shery Ayham
التصميم والإخراج
Design and Layout
شيرين فوزي
Sherein Fawzy
المشرف التقني
Technical Supervisor
طارق رضوان
Tarek Redowan

ميسلون للثقافة والترجمة والنشر

مؤسسة ثقافية وبحثية مستقلة، غير ربحية، تُعنى بإنتاج ونشر الدراسات والبحوث والكتب التي تتناول القضايا السياسية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية في منطقة الشرق الأوسط، وتولي اهتمامًا رئيسًا بالترجمة بين اللغات الأوروبية، الإنكليزية والفرنسية والألمانية، واللغة العربية. وتهدف إلى الإسهام في التنمية الثقافية والتفكير النقدي والاعتناء الجاد بالبحث العلمي والابتكار، وإلى تعميم قيم الحوار والديمقراطية واحترام حقوق الإنسان. وتسعى لتبادل الثقافة والمعرفة والخبرات، وإقامة شراكات وعلاقات تعاون وثيقة مع المؤسسات والمعاهد والمراكز الثقافية والعلمية، العربية والأوروبية. وتؤمن بأهمية تعليم وتدريب الشباب، والأخذ بيدهم، والارتقاء بهم ومعهم في سلّم الإبداع والإنتاج، وتعمل لتكون خططها التدريبية متوافقة مع المعايير العالمية، بالتعاون مع مجموعة من الخبراء العرب والأوروبيين.

رواق ميسلون

مجلة «رواق ميسلون» للدراسات الفكرية والسياسية؛ مجلة بحثية علمية، فصلية، تصدر كل ثلاثة أشهر عن مؤسسة ميسلون للثقافة والترجمة والنشر، ولها رقم دولي معياري (ISSN: 2757-8909). وتُعنى بنشر الدراسات ومراجعات الكتب، ويتضمن كل عدد منها ملفًا رئيسًا ومجموعة من الأبواب الثابتة. وللمجلة هيئة تحرير متخصِّصة، وهيئة استشارية تشرف عليها، وتستند المجلة إلى أخلاقيات البحث العلمي، وقواعد النشر المعتمدة عالميًا، وإلى نواظم واضحة في العلاقة مع الباحثين، وإلى لائحة داخلية تنظّم عملية التقويم.

تطمح المجلة إلى طرق أبواب فكرية سياسية جديدة، عبر إطلاق عملية فكرية بحثية معمّقة أساسها إعمال النقد والمراجعة وإثارة الأسئلة، وتفكيك القضايا، وبناء قضايا أخرى جديدة، وتولي التفكير النقدي أهمية كبرى بوصفه أداة فاعلة لإعادة النظر في الأيديولوجيات والاتجاهات الفكرية المختلفة السائدة.

اللوحات في هذا العدد للفنان التشكيلي
السوري سامر إسماعيل

المراسلات باسم رئيس التحرير على البريد الإلكتروني:
rowaq@maysaloon.fr

باريس، فرنسا: 0033 7 66 60 08 90
إسطنبول، تركيا: 0090 531 245 0871
الموقع الإلكتروني: www.maysaloon.fr
البريد الإلكتروني: info@maysaloon.fr

شخصية العدد
إلياس مرقص

■ الاشتراكية ضرورة يجب أن توعى، الاشتراكية ليست حتمية؛ **إلياس مرقص**

■ إلياس مرقص؛ التأسيس يبدأ بالمفاهيم والوعي الكوني؛ **الزهراء سهيل الطشم**

■ مفهوم العصر؛ تفلسف على عتبة إلياس مرقص؛ **مضر رياض الدبس**

بعض مؤلفات الياس مرقص

مفهوم العصر
تفلسف على عتبة إلياس مرقص

مضر رياض الدبس

كاتب وباحث سوري، من مواليد 1982، يحمل إجازة في الصيدلة، من كتبه: (عقل الجهالة وجهل العقلاء: في المقدس والثقافة وإشكالية العلاقة بينهما - المجتمع الدرزي السوري نموذجًا)، و(مفهوم المواطنة أو صورة السيتزنية في المستقر الإيماني)، و(في ضوء الألم، تفكير في بنى الاجتماع السياسي السوري)، إضافة إلى دراسات وأبحاث عديدة منشورة.

المحتويات

مُلخص
مقدمة واستشكال
الحدث الجلل والـ «نحن» المرقصية
الإنسانوية ميتافيزيقا: هذيان أو عصر جديد
الماركسية في عصرنا
المعاصر والواقعي: تفلسف على عتبة مرقص
خاتمة واستنتاج
المراجع

المُعاصر هو الذي يعرف كيف يكتب
بغَمس قلمه في غموض الحاضر.

جورج أغامبين

مُلخص

ظلَّ مفهـوم المُعاصـرة مـن المفهومـات التـي لهـا قـدرة عجيبـة علـى الإفـلات مـن التحديـد، ومـع أن الكلمـة تُسـتخدَم علـى نطـاقٍ واسـع، إلا أنهـا انتمـت إلـى حزمـةٍ المعانـي البديهيـة فـي أغلـب الحـالات، وأوّل فعـلٍ تقـوم بـه هـذه الدراسـة لتسـوِّغ وجودهـا هـو مسـاءلة هـذه البداهـة. وتـكاد الأدبيـات العربيـة التـي تناولـت هـذا المفهـوم بصـورة مباشـرة نـادرة جـدًا قياسًـا بمفهومـاتٍ أخـرى تنتمـي إلـى الحقـل المعرفـي ذاتـه، وتمنـح هـذه النـدرة فـي الأدبيـات موضـوعَ هـذه الدراسـة أهميـةً مـن نـوعٍ عـام General، ومـن نـوعٍ عمومـي Public (وهـذه أكثـر أهميـة). ويضفـي تنـاول هـذا الموضـوع مِـن طريـق **إلياس مرقـص** عَلـى هـذا النـوع مـن التفكيـر أهميـةً خاصـة تحيـل علـى استئناف النقـاش الكونـي حـول ذواتنـا (حـول الـ نحـن)، بـل إعـادة التسـاؤل عـن «مـن نكـون»، إلـى المنطقـة «الأكثـر اسـتفزازًا للتفكيـر»، الأمـر الـذي يصـب فـي ابتـداع (نحـن) أكثـر كونيـة، ومـن ثـم أكثـر معاصـرة.

موضـوع هـذه الدراسـة سـؤالٌ عـام كبيـر: مـا الـذي يعنيـه العصـر؟ بمـا يتضمـن هـذا السـؤال مـن تسـاؤلاتٍ عـن ماهيـة المُعاصَـرة، ومـن ثـم عـن المُعاصِـر: مـن هـو؟ وكيـف نكـون معاصِريـن؟ ولمقاربـة هـذا الموضـوع نضـع المُفكـرَ السـوري إلياس مرقـص مدخـلًا لصـوغ سـؤالٍ بحثـي تـؤدي الإجابـة عنـه إلـى فهـم موضـوع البحـث وسـؤاله العـام، فنسـأل مـن جديـد: كيـف نفهـم العصـر باسـتخدام إليـاس مرقـص أنموذجًـا؟ والأمـر الـذي يسـوِّغ اختيـار مُرقـص لهـذه المهمـة هـو أنـه كان كونـي التفكيـر والمقاربـة (وكان هـذا نـادرًا فـي حينـه)، وفـي الوقـت نفسـه، حافـظ علـى عـبء الانتمـاء (مـا قبـل الكونـي) بإخـلاصٍ منقطـع النظيـر.

اتـكأ البحـث علـى عديـد الأطـر النظريـة علـى المسـتوى الفلسـفي، أهمهـا **هايدغـر**: التفكيـر، والكينونـة (كينونـة الـ نحـن) بوصفهـا مرتبطـة بالزمـان، وصـولًا إلـى إمـكان القـول «نحـن زماننـا». وتضـع الدراسـة فرضيـةً تقـول إن العصـر عنـد مرقـص هـو الزمـان والخطـاب المرتبطـان جدليًـا بالـ «نحـن». تثبـت هـذه الدراسـة صحـة فرضيتهـا بالاسـتناد إلـى منهـج تحليلـي مُركـب ينطلـق مـن مدخـل تعامـل مرقـص مـع مسـألتي الإنسـانوية Humanism وتحديـدًا فـي نقده **ألتوسـير**، والماركسـية كمـا يرويهـا إليـاس فـي كتابـه «الماركسـية فـي عصرنـا».

وبهـذا المعنـى، ظـل **هايدغـر** في هـذه الدراسـة مـؤشرًا منهجيًـا بـما يثيره مـن تسـاؤلاتٍ عـن نوعيـة العلاقـة التـي مـن الممكـن أن تكـون بـين مخرجـات مرقـص وفكـر هايدغـر، وعـن تفـادي مرقـص الخـوض في هـذا الفكـر، والاكتفـاء بالتحويـم حولـه. التحويـم الـذي بـدا لنـا واعيًـا بأسـبابه ومسـاراته طـوال مـدة تعقبـه في كتابـات مرقـص.

مقدمة واستشكال

البحـث عـن طريقـةٍ مـا، عـن مدخـلٍ ملائـم، أو إطـارٍ نظـري ربمـا، مـن النـوع الـذي يتعاظـم معـه إمـكانُ عـودة النقـاش الكونـي حـول أنفسـنا، هـو مـا نعنيـه بفعـل التفلسـف علـى العتبـة؛ فالعتبـة التـي نعنـي هـي

عتبة الكوني بوصفه مشروعًا إنسانيًا، وقد نقول مبدئيًا إن هذه هي عتبة المُعاصَرة نفسها. تفصل العتبات بين داخلٍ وخارجٍ، أو بين جواني وبراني، والعتبة بالمعنى الذي نريد طريقٌ للدخول إلى العصر، وطريقٌ للخُروج منه أيضًا (بإرادة أو من دون إرادة، وبوعي بهذا الدخول والخروج أو من دون وعي). ومن غير الممكن القبض على معنى عبارة «إمكان النقاش الكوني حول أنفسنا» (استئنافه أو افتتاحه) من دون حدٍ أدنى من الاتفاق أو الحوار حول دلالة الضمير «نا» في كلمة أنفسنا: أي معنى الـ «نحن» الخاصة بفردٍ أو جماعة معينة تفكر على هذه العتبة. وربما تكون الـ «نحن» منظورًا إليها من بوابة الاختلاف، هي موضوع هذا التفلسف هنا في العمق؛ فالاختلاف هو الذي يجعل المُعاصَرة ممكنة، وهذا أيضًا قولٌ مبدئي.

عتبة إلياس مرقص هي تلك العتبة المعنوية التي تصوَّرها إلياس ليدخل إلى العصر الكوني، أو الأصح التي نبنيها نحنُ، والآن، استنادًا إلى قراءة جديدة لـ مرقص، وإلى فهمنا له (وربما تأويلنا)؛ فإلياس لم يكتب عن مفهوم العصر بصورة مباشرة وواضحة، ولذلك ينبغي للباحث عن مفهوم للعصر عند إلياس أن يجد هذه العتبة ويقف عليها تمهيدًا لإمكان إقامة مقاربة اسمها «مفهوم العصر عند إلياس مرقص». والبحث في مفهوم العصر، على عتبة إلياس، محاولةُ إنصافٍ لذواتنا من مدخل إنصاف إلياس مرقص: يعني أننا ننطلق من أن البحث في مفهوم العصر عند إلياس، يساهم في إنصافه لأنه يردُّه إلى عالميته بوصفه فيلسوفًا ومفكرًا وكاتبًا، والأكثر أهميةً بوصفه فردًا (أنا تُفكر)، وينصفنا بأن يعيد إلينا بعض إمكانات استئناف التفكير بأنفسنا في الزمان، وربما هذا شكلٌ من أشكال الكينونة. والحديث عن الإنصاف في حضرة **إلياس**، حديثٌ يستمد مشروعيته من الفجوة بين جهده ونتاجه الوفير من جهة، وقلة قارئيه قياسًا لأهمية طروحاته، وقلة فاهميه من بين قارئيه، من جهةٍ أخرى. في أي حال، هذا بتقديرنا موضوعٌ يصلح موضوعَ تفكيرٍ مستقل.

لسببٍ نجهله، ظل مفهوم العصر، قادرًا على الإفلات من البحث، بل ظل ينتمي إلى غير المفكَّر فيه بعدُ، وكأن مشكلةً تحول بيننا وبينه، ربما تكون مشكلةً من جنس مشكلاتنا مع تاريخنا، يعني بوجهٍ أعمق: هي مشكلةٌ من جنس مشكلاتنا مع ذواتنا الفردية والجماعية، أو مع كينونتنا بوصفنا جماعةً في الزمان (في حين يكون هذا التعبير ممكنًا). الـ «نا» في هذا السياق مدخلٌ مهم لمقاربة مفهوم العصر أيضًا (أي عصر)؛ فلا يفهم أحدنا شيئًا عن معنى العصر، إلا إذا فهم أكثر ما يمكنه أن يفهم عن معنى ذاته، ليس على مستوى ماهية الذات (ما هي ذاتي؟)، بل على مستوى الـ «من»: (من أكون أنا الآن، ومن نحن الآن). فالماهية ثابتة ولا يغيرها الزمان إلا حين يجعل منها غيرها، وأما الـ «مَن-هيَّة» (مِن سؤال الـ مَن) تتغير مع الزمان، وتُغيِّره، ومن ثم يكون تتابع العصور ليس إلا تَغيُّرًا في الإجابة عن سؤال «من نكون نحن»، «ومن أكون أنا»، بتغير الزمان. ولهذا السبب بالتحديد لا يبدو لنا مفهوم العصر مطلقًا، بل نسبيًا يتغير بتغير السائل عنه والمجيب. وليس العصر واحدًا في زمنٍ واحد، ولذلك أيضًا يصير القول إن المُزامنة[1] لا تكفي للمعاصَرة قولاً ممكنًا، ويصير القول إن مُفكرًا قد توفي منذ قرنٍ من الزمن مثلًا، لا يزال أكثر معاصرة من مفكرٍ راهن، قولًا ممكنًا أحيانًا.

(1) تفيد الألف المشاركة، ونميز المزامنة -بمعنى مشاركة زمانٍ ما- من التزامن -بمعنى وقوع أفعالٍ في الزمن (الوقت) ذاته- قد يشاركنا زماننا من لم تتزامن واقعة وجوده مع واقعة وجودنا، وقد تتزامن واقعة وجودنا مع وجود آخر ولا يتمكن من أن يكون مزامنًا لنا، (أو لا نتمكن من أن نكون مزامنين له) وأيضًا، المزامنة لا تعني المعاصرة بالضرورة.

غالبًا، يبدأ السؤال الأولي في التفكير في معنى العصر من صوغ سؤالٍ مبدئي: متى ينتهي عصرٌ ويبدأ آخر؟ أي متى تبدأ المُعاصرة؟ ويبدو أن الإجابة عن هذا السؤال لا تكون في التاريخ، بقدر ما تكون في الذوات السائلة نفسها، والذين يجيبون عن هذا السؤال يخبروننا عن ذواتهم أكثر مما يخبروننا عن التاريخ. يمكن أن نقول إن السؤال عن مفهوم العصر، ينتمي إلى ما لم نتعلم التفكير فيه بعد، ومن أهم ما لم نتعلم التفكير فيه هو ذواتنا: بصورة رئيسة مفهوم الفرد، ومفهوم الوطن، ومفهوم الإنسان، بوصفها آفاقًا تمنح ذواتنا أهم مصادرها المعاصرة. بهذا المعنى، ينبغي أن يكون سؤال العصر في منطقةٍ يسميها **هايدغر** الـ «أكثر استفزازًا للتفكير Most thought-provoking» وذلك لأن الأكثر استفزازًا للتفكير هو أننا لا نفكر بعد:

«Das Bedenklichste in unserer bedenklichen Zeit ist, dass wir noch nicht denken»[2]

التفكير بهذا المعنى هو عناية (die Sorge = care): هو أن تعنينا ذواتنا. وكلمة «التعلم» في عبارة «ما لم نتعلم التفكير فيه بعد» تعني أن نوجه اهتمامنا إلى ما هو كائن من أجل العناية به[3]. وهكذا لا تكون الموضوعات إلا بحضور ذواتٍ تُعنى بها؛ فالعناية التي تقدمها الذات لموضوعٍ هي التي تجعل من هذا الموضوع يتحرك إلى منطقة الـ «أكثر استفزازًا للتفكير»، وما أن ينتميَ إلى هذه المنطقة بفضل عناية هذه الذات، حتى يعود ليمنح الذات قدرةً على تفكيرٍ من نوعٍ ما.

قد بدا لنا أن مجمل الإنتاج الواسع الذي قام به مرقص ينتمي إلى هذا النوع من العمل: دعوة ما لم نفكر به بعد إلى منطقة الـ «أكثر استفزازًا للتفكير» من طريق العناية التي تجعل منه موضوعَ تفكير، ويجعلها ذاتًا تُفكر: أي ذاتًا قابلة لأن تكون معاصرة. وربما لهذا السبب لا يبدو مرقص مُغريًا لمن يبحث عن كتابةٍ من النوع الأكاديمي الجامعي العلمي المحض؛ فـ مرقص بهذا المعنى هايدغري من زاوية تبنيه للفكرة الهايدغرية بأن العلم لا يفكر (قولًا وفعلًا)[4]، لأن مسار العلم ووسائله لا تسمح له بذلك، وهذا ليس نقيصة في العلم بذاته، بل ميزة العلم أنه لا يفكر، مع أنه مهمٌ للتفكير. ومع أن هذه الفكرة هايدغرية بالأصل، ومع أن إلياس لم يبدُ أنه التقى مع كتابات هايدغر، بل ظل ينقد بقوة من تأثر به في تلك الفترة مثل ألتوسير و**ليفي شتراوس**، إلا أن هذه الفكرة كانت دائمًا فكرةً محوريةً عنده: مثلًا نقد ستالين بالاستناد إلى هذه الفكرة، وقال إنه «أعلى من شأن المعرفة وحط من شأن الفكر»، وكانت هذه الفكرة من مجمل الاتهامات التي وجهها إلى ألتوسير أيضًا، واستخدمها ضد معاصرين له من العرب مثل **محمد عابد الجابري**، و**صادق جلال العظم**. يقول عنهم بصورة اتهام: «هم وأمثالهم مغرمون بالمعرفة والعلم والعقل» و«العلم لا يفكر» هو المعنى العميق لمقولة **إلياس** في هذا السياق: «أنا أريد الفكر»[5].

لذلك تنظر هذه الدراسة إلى **هايدغر** بوصفه ضرورة منهجية في هذا البحث؛ فهو بالنسبة إلى ألتوسير في نقده لـ **ماركس**، وتحديدًا في موضوع الإنسانوية، كان حدثًا جللًا يرقى ليكون بداية عصر فلسفةٍ جديد، مثل ما كان **نيتشه** بالنسبة إلى **هايدغر**. ولكن لا يبدو أن مرقص اقتنع بذلك، وفي الحقيقة لا ندري إن كان قد قرأ **هايدغر** أصلًا، فنحن لم نجد أي إشارة أو اقتباس أو أي ذكر

(5) جاد الكريم جباعي، حوار العمر، أحاديث مع إلياس مرقص، (دمشق: دار حوران للطباعة والنشر، 1999)، ص31.

لاسم هايدغر في كتابات مرقص التي استطعنا الاطلاع عليها، ولكننا وجدنا فكر هايدغر حاضرًا في كتابات مرقص، وكثيرًا من مصطلحاته حاضرة بقوة[6].

الحدث الجلل والـ «نحن» المرقصيَّة

نعيد صوغ الفكرة المحورية في ما سبق من تقديم واستشكال: يحيل مفهوم العصر على التفكير، والفكر، وهذان يسببان نوعًا إيجابيًا من المعاناة (أو نُفترض أنه إيجابي)، ومن هذا النوع الإنساني من المعاناة تنطلق الذوات إلى الكونية؛ فالكونية، في أحد أكثر معانيها أهميةً، هي حضورٌ دائم لفكرة الإنسانية. ثم يدعو هذا الانطلاق الكوني الذواتَ إلى إعادةِ فهم نفسها، وإعطاء معنى جديدٍ لوجودها. يعني ذلك أيضًا أن الفكر يحيل على الحضور الدائم للإنسانية من طريق المعاصرة، وكأن العصرَ وسيطٌ بين التفكير والإنسان. وبهذا المعنى تكون المعاصَرة مُعرَّضةً للذاتية دائمًا، ومن ثم يصير الحديث عن مفهوم العصر عند إلياس مرقص حديثًا موضوعيًا عن ذات إلياس مرقص التي عبر عنها موضوعيًا من خلال مجمل أعماله، وهذا التداخل بين الذات والموضوع له أهمية كبيرة، وهذا الذي يجعل سؤال هذه الدراسة مُمكنًا: ما هو مفهوم العصر؟ وما هو مفهوم العصر عند إلياس مرقص؟ يجعل إلياس هذه المهمة أسهل؛ لأنه ممن يعتقدون بالوحدة الجدلية بين الذات والموضوع، وأيضًا يمكن أن نقول إن قابلية المعاصرة للذاتية، تعني أيضًا في وجهٍ من وجوهها قابليتها للتذاوت Intersubjectivity: وهو في حالتنا سيكون ذلك التذواتُ المُتأخر بين المُفكِّر والمُفكَّر فيه.

بطبيعة الحال، وضعية المعاصرة في مهب الذاتية ليست مسألة جديدة، منذ **كانط** في أقل التقديرات، والذي رأى أن الإنسان لا يصير كونيًا إلا إذا أصبح ذاتًا محضة، وكثيرون عبَّروا عن أنهم أكثر معاصرةً من «معاصريهم»، مثل **بودلير Charles Baudelaire**: «المعاصر هو المعاصر لي»، وكثير من الإشارات عند **رولان بارت Roland Barthes** مثلًا، وحتى قبلهما عند **نيتشه Friedrich Nietzsche** في مفهومه عن غير الواقعي؛ ولكن، ما الذي يجعل العصر نسبيًا يتغير بتغير الذات التي تسأل عنه؟ نجيب عن هذا السؤال بوساطة مفهوم نسميه «الحدث الجلل» الذي يصير حدًا بين عصرين متتابعين، وهذا الحدث هو الذي يفصل بيْن عصرين بالنسبة إلى من يراه جللًا، وهذا هو الحسَّاس للذاتية وللنسبية بقدر حساسيته للأيديولوجيا أيضًا؛ فما هو جللٌ نسبيٌ وذاتيٌ وعرضةٌ للأدلجة. بهذا المعنى، يمكن أن نفهم موقف ألتوسير من الإنسانوية بأنه معاصَرة بالنسبة إليه، لأنه ممن ينتمون إلى «حدثٍ جلل» صنعه هايدغر في تاريخ الفلسفة اسمه «الإنسانوية ليست إلا ميتافيزيقا»؛ بينما لم يرَ إلياس مرقص هذا الحدث كله، وظل يدافع عن الإنسانوية بوصفها لغة العصر.

يمكن رؤية الموضوع من زاوية عبء الانتماء العربي الذي اعتنى به **مرقص**، وحافظ عليه في مقاربته لذاته، ومن ثم للـ«نحن»، التي تختلف بطبيعة الحال عن «نحن ألتوسير». وعلى ذلك يمكن أن نفهم صراعه مع ألتوسير (في هذه الجزئية) اختلافًا في فهم العصر، وخلافًا في الغاية من

(6) سنفرد مساحة أوسع لبعض هذه الأفكار في سياق هذه الدراسة، وقد تكون موضوعات مستقلة للدراسة في المستقبل.

التفكير، فحسب: ربما يمكن أن نطرح أن شعور إلياس بأهمية الإنسانوية انطلاقًا من مقاربة الـ نحن التي ينتمي إليها، منعته من الاعتراف بإنسانوية هايدغر الميتافيزيقية إلا بوصفها «تخريفًا»[7]. هل يعني ذلك أن **إلياس** اتخذ موقفًا أيديولوجيًا؟ قد يحتاج هذا إلى تفكير، ولكن القول الذي يبدو ممكنًا عند هذا الحد هو أن **إلياس** اتخذ وضعيةً مغايرة من أجل المعاصرة، مثلما اتخذ ألتوسير وضعيةً مغايرة «من أجل ماركس For Marx»[8].

ظلَّ ماركس بالنسبة إلى مرقص هو الحدث الجلل، وهذا النَفَس حاضرٌ في قوله: «أنا ماركسي أرثودوكسي، أعارض وأحارب كل ما أعدّه انحرافًا عن الماركسية»[9]. صحيح أنه لا يصح أن نتوقف كثيرًا عند كلمة «أرثودوكسي» ونحمّلها أكثر مما تحمل بالنظر إلى أن مرقص قد عبَّر عن ضدها مثل قوله في حوار العمر مثلًا: «ماركس عزيزٌ علي، لكن الحقيقة أعز»[10]. إضافةً إلى أن الأرثودوكسية غير معنية بالعصر (بالمعنى الهايدغري للعناية) بينما كتب مرقص «الماركسية في عصرنا»، وهذا يدل أيضًا على عنايته بعصره، وبالنظرية من بوابة المعاصرة. وعلى أي حال، هذا كله لا يزيل التناقض عند مرقص بين الأرثودوكسية من جهة، والمعاصرة والحقيقة من جهةٍ أخرى، فالتناقض واضح، ولكن ينبغي لنا الانتباه إلى ضرورة الفهم الكلي لمرقص[11]. إنما المهم في سياقنا هذا هو أن هذه «الأرثودوكسية» قد تبدو مهمة جدًا في تحديد «الحدث الجلل» الذي يشير إلى بداية هذا العصر الكوني عند مرقص، وهذا الحدث بطبيعة الحال هو ماركس. ولكن إذا اتفقنا، كما أسلفنا، بأن تحديد معنى المعاصرة يتألف من قسمين: تحديد الزمان، وتحديد الـ نحن؛ فإن ماركس بوصفه حدثًا جللًا بالنسبة إلى مرقص لا يكفي لتحديد العصر بالنسبة إلى الأخير، لكن ينبغي لنا أن نلقي نظرة على مفهوم الـ نحن عنده ليكتمل هذا التحديد.

وضع مرقص لكتابه «الممارسة ونظرية المعرفة» (وهو الكتاب الذي نقد فيه عملية ألتوسير ضد ماركس بصورةٍ لاذعة) مقدمةً طويلة، ومن هذه المقدمة عنوان لافت: «مفهوم الممارسة والمجادلة الراهنة مع اليسار الكاريكاتوري الفلسطيني والعربي»، تحدث مرقص تحته عن اليسار العربي والمقاومة في دلالةٍ على ما يشغله حقيقةً في نقده لـ ألتوسير (دوافعه الحقيقية خلف هذا النقد ربما)، بدأ بالتساؤل الآتي:

«هل من داعٍ لأقول *إن ممارسة شعبنا لازمتني وأنا أكتب هذه الدراسة؟ وإنني كُنت أفكر بمصر وبالسودان ...إلخ، أفكر بريجي دوبري، بزيارة نيكسون للصين، بسياسة الاتحاد السوفياتي، بحوادث واحتمالات العالم*؟»

قد نفهم من هذه العبارة، وخصوصًا أنها تحت عنوانٍ الزمن فيه محددٌ بـ «الراهن» (*الممارسة والمجادلة الراهنة*)، أن مرقص يقارب الـ نحن على مستويين متداخلين: العربي، والكوني («شعبنا» و«احتمالات العالم»)، ولكن يمكن ملاحظة فكرة الـ نحن عند مرقص أنها تساوي فكرة العرب في مجمل كتاباته، و«نحن العرب» عنده تطغى على «نحن اليسار» و«نحن العالم».

(9) الاقتباس من روقة لإلياس بعنوان: مقدمات في نقد الفكر القومي السائد.

(10) جباعي، ص17.

(11) على الرغم من صعوبة هذه المهمة بنظر الكثيرين من قرّاء مرقص (وخصوصًا الشبان منهم).

وأيضًا، اقتَبس مرقص تعريف ماركس و**فراكلين**: *«الإنسان حيوان صانع أدوات»* ليستخدمه حجةً ضد ألتوسير وليدحض قوله إن مفهوم الإنسان قد غاب عند ماركس[12]. ولكن ألتوسير الذي صار ينتمي إلى ما بعد هايدغر، أي إلى مقاربة النزعة الإنسانية بوصفها ميتافيزيقا، لا يسأل ما هو الإنسان، ولا تهمه الإجابة أن الإنسان حيوان صانع أدوات، ولا يرضيه هذا السؤال، ولا هذه الإجابة، بل يسأل من يكون الإنسان؟ وهذا هو الفرق بين ما قبل هايدغر وما بعده. وبهذا المعنى مثلًا يقول ألتوسير في «من أجل ماركس» أن *«الإنسانوية الثورية الماركسية لا يمكن إلا أن تكون إنسانوية طبقية»* وأن نهاية استغلال الإنسان تعني عند ماركس نهاية استغلال الطبقة end of class exploitation. وإذا أردنا أن نكون كانطيين هنا، وقلنا إن الحكم على صحّة الكونية أو أصالتها يكون في قياس أصالة اشتقاقها من ذاتيةٍ ما، فإن لم تشتق من ذاتية ما، كانت ادعاءً من أجل السياسة ليس أكثر؛ فإننا سنقول إن فكرة الإنسان العربي في أفق القومية (من دون دولة) هي فكرة تشبه فكرة الإنسان المخلوق (بالمعنى الديني) في أفق الأمة (من دون دولة وفي ضوء الملة مثلًا)، وأن كلتا الفكرتين مضادتان للكونية. ويبدو أن مرقص أدرك ذلك، ولكنه لجأ إلى الماركسية ليقوِّلها شيئًا ما في عصر(نا): أراد منها أن تكون عتبة دخول هذه الـ «نحن» إلى «المعاصرة الثانية» التي تمليها عليه الـ «نحن» الثانية (العالمية والاحتمالات).

في الحقيقة، يبدو لنا أن مرقص سأل «ما العربي»، ولو أنه سأل «من يكون العربي» لأصبح أكثر معاصرة. الماهية تعطي، أو هي التي تمنح حقيقتها، بتعبيرات هايدغر: هي ما يقال عنها (es gibt) أي ثمة ماهية والـ «ثمة» تعطي (it gives)[13]. ولكن الـ «من_هي» تأخذ أيضًا، وفي الوقت نفسه تصنع الماهية، وهذه المعادلة مدهشة؛ وتكمن المعاصرة في فهمها، وإعادة تأويلها باستمرار.

ثمة بيت شعرٍ لـ **المعري** مغرٍ دخوله إلى هذا الحقل من التفكير، يقول فيه:

إذا اشتاقت الخيلُ المناهلَ أعرضت عن الماءِ فاشتاقت إليها المناهلُ

نقدم لهذا البيت فهمًا كالآتي:

المنهل هنا ماهية: ثمة منهلٌ يعطي، ولكن المنهل لا يكون منهلًا من دون الخيل، فإذا أعرضت الخيل عن المناهل اشتاقت إليها شوقًا إلى كينونتها، ولذلك إذا اشتاقت إليها تعرض عنها: يعني إذا تصورنا الوطن (عندما يكون)، فإنه بالضرورة يعطي لأنه يكون (يصير منهلًا)، ويشتاق إليه المواطنون (الخيل) عندما يُقصِّر في العطاء؛ فيصيرون وكأنهم مغتربون عنه مع أنهم يعيشون فيه، وعندها (عندما يشتاقون إليه) يغادرونه من أجل حياة أفضل (يُعرضون)، وبهذه المغادرة يشتاق إليهم الوطن شوقًا إلى ذاته، لأنه لا يصير وطنًا (منهلًا) إلا عندما ينهلون منه (يواطنون فيه ومن ثم يتواطنون). هذه فلسفة رائعة يمكن فهمها من بيت المعري، ثم يمكن أن نقول بموجبها إن فكرة الشعب في تساؤل مرقص السابق عندما قال: «هل من داعٍ لأقول إن ممارسة شعبنا لازمتني وأنا أكتب هذه الدراسة؟» بما تحيل على «الشعب العربي»، هيَ ماهية خيالية، يعني الوطن العربي فيها منهلٌ من دون خيل[14]، أي الشعب فيها من دون كينونة؛ فالوطن من دون مواطن لا كينونة له ولا

(14) خيلٌ من فرط اشتياقها لم تعرض فحسب، بل خاب أملها، ونقلت فكرة «الوطن العربي» من الطموح إلى النوستالجيا، لنلاحظ أن الهجرة من «الوطن» سعيًا لحياةٍ أفضل هي نتيجة الشعور بغياب

معنـى والعكـس. وقـد يطـرح المـرء اسـتنادًا إلـى ذلـك أن اختـلاف مرقـص مـع ألتوسـير هـو فـي العمـق اختـلاف فـي إجابـة السـؤال: كيـف نعاصـر؟ أو أيـن نعاصـر؟ أو كيـف نفهـم العصـر؟ إحـدى أهـم معانـي هـذا الـكلام أن المُزامنـة، أو تشـارك الزمـن نفسـه، (مثـل المُزامنـة بين ألتوسـير ومرقـص) لا تعنـي المعاصرة، بـل فـي المزامنـة أكثـر مـن طريقـة للمعاصـرة: فـي مثالنـا يمكـن، فـي إحـدى صـور توصيفـات المعاصـرة عنـد مرقـص وألتوسـير، أن نقـول إنهـا تنبـع مـن الهـم (مـن محـط العنايـة الـذي يفرضـه انتمـاء معيـن): فمـا يهـم مرقـص تحـرري، يحيـل علـى مـا قبـل سـؤال الـ «كينونـة»، ويسـأل «مـا»؛ بينمـا مـا يهـم ألتوسـير هايدغـري، يحيـل علـى الكينونـة، ويسـأل «مـن».

على أي حال، سنحاول التفصيل في مسألة هذه الدراسة أكثر فنتناول المسائل واحدةً تلو الأخرى.

الإنسانوية ميتافيزيقا: هذيان أو عصر جديد

قـد يلاحـظ المـرء أن هايدغـر صاحـب طـرح «الإنسـانوية ميتافيزيقـا» لـم يكـن حدثًـا جلـلًا بالنسـبة إلـى البعـض فحسـب[15]، بـل كان للبعـض الآخـر شـيئًا يشـبه الجـرح النرجسـي عنـد **برنـار لاهيـر Bernard Lahire**، يعنـي تـم التعامـل معـه مثـل جـرح **كوبرنيكـوس** مثـلًا (نحـن لسـنا المركـز)، أو **داروين** (نحـن قـردة)، أو **فرويـد** (نحـن لا نمتلـك ذواتنـا). وقـد نلاحـظ سـمة مشـتركة بيـن عـدد مِمَّـن «أوَّلنـا» رؤيتهـم إلى هايدغـر بأنهـا جـرحٌ نرجسـي (فـي حـدود اطلاعنـا)[16]: السـمة المشـتركة هـي أنهـم «ماركسـيون جـدًا»، ومنهـم مرقـص[17]. **هربـرت ماركيـوزا Herbert Marcuse** مثـلًا الماركسـي جـدًا، وتلميـذ هايدغـر[18]، رأى اسـتحالة المصالحـة بيـن ماركـس وهايدغـر، بـل إن فكـرة الإنسـان العينـي (المهمـة بالنسـبة إلـى مرقـص أيضًـا) هـي بالنسـبة إلـى **ماركيـوزا** بعيـدة عـن هايدغـر. بـل رأى فـي موضـع آخـر أن مصطلحـات هايدغـر، مثـل الدازيـن (Dasein) والكينونيـة (Sein)، ليسـت إلا «تجريـدات ركيكـة Bad abstracts»، وظـل يعتقـد أن هايدغـر لـم يقـرأ ماركـس[19]. مثـل هـذا النقـد الجـذري نجـده أيضًـا عنـد **جورجيـو لوكاتـش**

مفهومـه: يعنـي الشـوق إليـه بوصفـه منهـلًا وهـذه فلسـفة عميقـة لفكـرة الغربـة. وتبـدو صـورة المعـري فـي هـذا البيـت متقدمـة فلسـفيًا (بـل ومعاصـرة)؛ فغيـاب أو قصـور فعـل الوطـن/ المنهـل العيانـي فـي الفـرد علـى مسـتوى مصالحـه ورفاهيتـه واسـتقراره النفسـي ومـا إلـى ذلـك، بفقـد الفـرد الشـعور بوجـود الوطـن مـع أنهـم يعيشـون فيـه: أي يشـتاقون إليـه. الشـوق بهـذا المعنـى هـو نفسـه يجعلهـم يغادرونـه إلـى أمكنـةٍ يكونـون فيهـا أكثـر إنسـانية (وهـذا هـو الإعـراض عـن المـاء: إذا اشـتاقت الخيـل المناهـل أعرضـت عـن المـاء)، المغـادرة هنـا ليسـت بالضـرورة مغـادرة المـكان، بـل مغـادرة مـن العبـد إلـى الفـرد ومـا أن ينجـزوا هـذه المغـادرة، ويصيـروا أفـرادًا حتـى يصيـروا مشـروع مواطنيـن، فيشـتاق إليهـم الوطـن لأنـه بهـذا الشـوق يشـتاق إلـى ذاتـه: فالمنهـل لا يكـون منهـلًا إلا إذا نُهـل منـه.

(15) مثـل حنـا أرنـدت Hannah Arendt وجـورج أغامبـن Giogio Agamben، وألتوسـير وشـتراوس وفوكـو وسـارتر ...إلـخ.

(16) قـد يبـدو توصيـف «جـرح نرجسـي» فـي هـذا السـياق مبالغًـا فيـه، إلا أننـا نـراه ملائمًـا إذا نظرنـا إليـه بصـورة نسـبية طيلـة هـذه الدراسـة. أي إنـه شـيء مـن الاسـتعارة للفكـرة مـن دون اسـتعارة الحقيقـة ذاتهـا. لنقـل إنـه توصيـف علـى مسـتوى التأويـل (إن صـح هـذا التعبيـر).

(17) نقول «ماركسيون جدًا» لنتجنب استخدام «ماركسيون أرثودوكسيون».

(18) أشرف هايدغر على أطروحته في الدكتوراه، وقد عملا معًا في هامبرغ.

(19) فريدريـك أولفسـن، السياسـية عنـد هايدغـر: حـوار مـع هربـرت ماكيـوز، جميلـة حنيفـي (مترجِمـة)، (د. م:

Gyorgy Lukacs الماركسي جدًا أيضًا، الذي رأى هايدغر «ممهدًا للفاشية pre-fascist»[20]. وانتقد موقفه من الإنسانوية واصفًا إياه بالسطحي، وبطبيعة الحال عارض تفضيل هايدغر لـ **هولديرلين Friedrich Holderlin** على **غوته Johann Geothe**؛ التفضيل الذي أقامه هايدغر استنادًا إلى قناعته بأن هولديرلين قد أفلت من الإنسانوية. وأيضًا نجد مثل هذا النفس عند **روجيه غارودي Roger Garaudy** عندما كان ماركسيًا جدًا[21]، وكان ناطقًا رسميًا للحزب الشيوعي الفرنسي، عندما وصف **هايدغر** بأنه يمثل ارتباك العالم في فترة ما بين الحرب العالمية الأولى والثانية. وبطبيعة الحال قد تكون هذه المواقف الجذرية لا تحيل على أكثر من صراع ميول سياسية باسم الفلسفة: «ميول إلى النازية»[22]، وميول مناهضيه الاشتراكية، إضافةً إلى الكلام عن وجود حملات ممنهجة ضد هايدغر[23]. ومع إمكان أن تكون الأمور على هذا النحو، إلا إن هايدغر ظل حدثًا كبيرًا لهؤلاء.

ونتساءل: لماذا تجاهل مرقص هايدغر، على الرغم من نقد فكرة «الإنسانوية ميتافيريقيا»، ومواجهة ألتوسير، من دون حتى التعريج ولو مرة واحدة على النص الأم لهذا النمط في التفكير وهو نص هايدغر رسالة في النزعة الإنسانية أو في الإنسانوية **Über den Humanismus**[24]. من يقرأ مرقص ويقرأ هايدغر يمكن أن يفترض بسهولة أن مرقص قرأ هايدغر جيدًا، فآثاره حاضرة في كتابات مرقص في أكثر من موقع[25]، مع أنه في مواضع أخرى يشعر المرء أنه يستخدم هايدغر من دون أن يقرأه (مثل غياب استخدام كلمة دازين وحضور «الموجود هناك» وكأنها بديلٌ أو ترجمة، وبصورة غير عميقة).

نشير في الآتي إلى بعض هذه المواضع التي كان فيها مرقص هايدغريًا، باختصارٍ شديد، على أن نحاول العمل على هذا العنوان مستقبلًا:

أولًا: يقول مثلًا في المذهب الجدلي والمذهب الوضعي إن خلاصة ما استنتجه بصورة نهائية بعد 1965 هو أن *«الكعبة هي الوجدان_الوعي»*[26]. وهذه جملة عميقة يقولها بعد أن يستخدم توصيف *«عدم الاهتمام»* ليصف به الماركسيين والتقدميين والثوريين العرب. وكأن «عدم اهتمام» مرقص ليس إلا غياب العناية عند هايدغر. وأما الحديث عن الكعبة؛ فقد أتى في سياق الدعوة إلى تحويلها من موسكو، لكن ليس إلى القاهرة أو دمشق فلا شيء هناك ولا تفكير هناك (بالمعنى الهايدغري للتفكير)، إنما تحويلها إلى الوجدان، إلى الوعي، وهذه فكرة هايدغرية بامتياز، طوَّرتها **حنا أرندت** أيضًا واستخدمتها في كتابها إيخمان في القدس[27]، وصولًا إلى أن «الشر لا يفكر»[28]. ثم بعد

مؤمنون بلا حدود للأبحاث والدراسات، 7 شباط/ فبراير 2018).

(27) راجع:

Hannah Arendt, Eichmann in Jerusalem: A report on the banality of evil, (New York: Viking Press, 1963).

وأيضًا المرجع السابق ذكره: Heidegger, what is called thinking, 1954

(28) ربما يكون إلياس قد تأثر أيضًا، أو توصل، إلى فكرة شبيهة لذلك في ما أعطاه جاد الكريم الجباعي، مُحرر «حوار العمر»، عنوانًا لافتًا وهو «الدفاع عن الشر» ويتكلم مرقص تحت هذا العنوان في أفكار أعمق من فكرة تفاهة الشر وينظر في مسألة غياب إمكان استئصال كامل للشر، ولكن يعرج أيضًا على فكرة الوعي، ويفرق بين الوعي والعقل بطريقة (هايدغر/ أرندت) يقول: *«نقول العقل ولا نقول الوعي والروح ولا نقول الذكاء والذهن والفهم ولا نقول الفكر هذه مصيبة»*.

ذلـك يتكلـم إليـاس فـي الكتـاب نفسـه عـن الرعـب بالطريقـة نفسـها التـي يتكلـم فيهـا هايدغـر عـن مفهـوم الخطر.

ثانيًـا: فـي المذهـب الجدلـي والمذهـب الوضعـي يتكلـم عـن هايدغـر بوضـوح مـن دون أن يذكـره[29]، وكأن إليـاس صـار لوكاتـش هنـا، (مـع فـرق أن لوكاتـش كان يخاطـب هايدغـر بوضـوح) يقـول: *ثنائيـة (موجـود، غيـر موجـود)* هـي *أول وأهـم ثنائيـات الأيديولوجيـا* (ينفـي عـن هـذا التفكيـر فلسـفيته) ثـم يتابـع: هـذه الثنائيـة، ويترجمهـا إلـى العربيـة (موجـود، هنـاك، ثمـة)، *تسـتطيع أن تثبـت الأشـياء وتدحـض العفاريـت* (فـي سـخرية منهـا) ويقصـد الصيغـة الهايدغريـة (es gibt, Da sein)[30]. ويتابـع فـي القـول «إنهـا (أي الثنائيـة) لا تسـتطيع، بقـوة عظمتهـا وسـحرها، أن تقيـم رياضيـات وفيزيـاء وكيميـاء، وعلـم اقتصـاد سياسـي وعلـم تاريـخ أو علـم نفـس[31].. تبـدو بالفعـل هـذه الكلمـة الأخيـرة ليسـت إلا شـرحًا لكلمـة لوكاتـش فـي نقـد هايدغـر: concrete (أي العيانـي عكـس المجـرد). بـل إن لوكاتـش يقـول ذلـك بتبسـيط واختصـار تهكمـي يفهمـه بطريقتـه:

> *«The thinking of being has, as Heidegger expressly emphasizes, nothing to do with science»*

يعني: «التفكير في الكينونة، كما يشدد هايدغر بوضوح، ليس له أي علاقة بالعلم.[32]»

ويبـدو أن مرقـص قـد فـكَّك كلمـة العلـم، ووضـع مكانهـا الرياضيـات والفيزيـاء والاقتصـاد السياسـي والتاريـخ وإلـى مـا هنالـك، ولكـن إلـى أي درجـة نسـي مرقـص، هنـا، أنـه يؤمـن بـأن العلـم لا يفكـر أيضًـا وبأنـه قـال ذلـك وشـدد عليـه صراحـةً أيضًـا، بـل واسـتخدمه سـلاحًا ضـد العظـم والجابـري وغيرهـم. قـد[33] يكـون هـذا دليـلًا علـى أيديولجيـا مرقـص فـي هـذه المقاربـة وافتقـاده لمنهـج أو لإطـارٍ نظـري يخصه بالفعـل. أو إذا أردنـا أن ننتقـم لألتوسـير بطريقـة إليـاس نفسـه يمكـن أن نقـول إن هـذا قـد يبـدو «هذيـان» وهـي الكلمـة التـي وصـف بهـا مقاربـة مـن مقاربـات ألتوسـير فـي إحـدى المـرات، (ولكـن لا ينبغـي قـول ذلـك).

مـع أن مرقـص يـدرك أن فكـرة ألتوسـير هـي العكـس، فكرتـه هـي: تُخضِـع الأيديولوجيـا الـذوات، وتوصفهـا، بقولهـا لهـم، ونسـبهم إلـى، وجعلهـم يميـزون: مـا هـو موجـود بنتيجـة ذلـك ومـا هـو غيـر موجـود أيضًـا (هكـذا نفهـم ذواتنـا العالـم والآخـر، وهكـذا نكتسـب هويـة)[34].

---

(29) مع أن إلياس يستنكر من يلمح إليه من دون أن يذكره.

(30) يـدل غيـاب اسـتخدامه لكلمـة دازيـن كمـا هـي، علـى غـرار مـا فعلـت ترجمـات اللغـات الأخـرى، أنـه ربمـا بالفعـل حكـم علـى هايدغـر مـن خـلال فلاسـفة ماركسـيين مناهضيـن لـه، وربمـا مـن لوكاتـش الـذي شـاركه السـخرية مـن الكينونـة الهايدغريـة.

(31) مرقص، المذهب الجدلي والمذهب الوضعي.

(32) لوكاتش.

(33) نقول «قد» لأننا لا نزال نفكر على مستوى صوغ الأطاريح، مقدمات التفكير (على العتبة).

(34) Therborn Goran, The ideology of power and the power of ideology, (London: V illiers Publications, 1980).

لم يفعل مرقص إلا أنه عَكَس النده interpellation الأيديولوجي عند ألتوسير، وربما يكون سبب هذا العكس أن ألتوسير ينطلق من الأفراد (عصر(ه)/ الحداثة) ومرقص ينطلق من الرعايا (عصر(ه)/ امتداد الدولة السلطانية)[35].

ثالثًا: كان مرقص هايدغريًا في منهج العودة إلى الأصل اليوناني اللغوي لمفهوماتٍ كثيرة منها مثلًا مفهوم الشكل والروح وإلى ما هنالك.
لنتوقف عند هذا الحد عن علاقة إلياس بهايدغر وأصدقاء هايدغر في زمنه، على أن نعود إلى ذلك لاحقًا، في دراسة منفصلة.

لكن، ما دخل هذا كله بالعصر؟

في الحقيقة، لا نقول هذا كله لنثبت شيئًا، ولا لنطلق أي حكمٍ أو استنتاج، ولكن هذا كله لنضع أطروحة، أو لنبني الخلفية الذهنية لصوغ الأطروحة الآتية: عصرٌ مرقص (الكوني) الذي لا يمتلكه بوصفه عربيًا، كان قد تجاوز الإنسانوية، ويبدو أن مرقص يميل إلى ذلك من ميوله إلى بعض منطق هايدغر، وميزة هايدغر أنَّه نظرية في الفلسفة كلية ومتناسقة، من الصعوبة أن تأخذ منها جزءًا وتترك الآخر، (وهي غير هايدغر في السياسة بطبيعة الحال)؛ وعصر مرقص الذي يمتلكه (الـ «عصرنا» الذي من أجله كتب الماركسية في عصرنا) وينتمي إليه بنبل العربي الحقيقي[36]، عصرٌ لا يزال في حاجة إلى الإنسانوية، وبنقد مرقص لتجاوز الإنسانوية مصلحة شخصية في صورة مُعاصرة تهم ذاته «المحل- كونية Glolocalized»[37].

وقد نقل إلياس هذا الكتاب إلى العربية وصدر بعنوان: أيديولوجيا السلطة وسلطة الأيديولوجيا.

(35) الأيديولوجيا بحسب ألتوسير تنده الأفراد ليصيروا رعايا، ويسمي هذه العملية بـ«النده interpellation»، ولكن مرقص يترجمها بـ «الخطاب»؛ فيقول إن الأيديولوجيا تخاطب الأفراد ليصيروا رعايا. ولا نميل إلى هذه الترجمة بسبب تداخلها مع معانٍ كثيرة، لئلا تُفهم بصورة غير صحيحة. إضافةً إلى أن الخطاب discourse مفهوم آخر يأتي في سياقٍ مختلف، الأمر الذي قد يؤدي إلى أن تصير هذه الترجمة مضلِّلة أيضًا. ولسنا ممن يعتقدون أن مرقص لا يدرك ذلك، ولكن يبدو أن لديه موقفًا دفاعيًا عن الأيدولوجيا، وآخر توفيقيًا بين فكرة الأيديولوجيا وفكرة الفرد المواطن citizen. ويبقى هذا المدخل مفتوحًا للدراسة والبحث.

(36) ربما يمكن القول إنه نبل الصعلوك (بالمعنى الإيجابي للكلمة التي تحيل على الفردانية في بيئة القبيلة والحمية).

(37) من مصطلح (Glolocalization) الذي نحته السوسيولوجي البريطاني رونالد روبرتسون Ronald Robertson، وتعبر عن التصالح أو التكامل بين المحلي والكوني. قد تكون هذه المقاربة مفيدة في تأسيس فكرة الحداثات المتعددة multiple modernities على غرار صماويل أينشتات Shmuel Eisenstadte والذي لم يم يكن إسرائيليًا بتصورنا لما توجه إلى نحت مثل هكذا مصطلح. فلم تكن رغبته بحداثات متعددة إلا تعبيرًا عن الـ نا في عصره، والتي توجهه نحو إثبات إسرائيل بوصفها نموذجًا حديثًا جديدًا في العالم، وإن كانت خارج منظومة الحداثة الغربية، وهو في ذلك يشبه مرقص العربي (التشبيه هنا غير سياسي وغير أيديولوجي إنما منهجي فحسب) (وهذه أيضًا أطروحة يدفعنا إليها سلوك أينشتات وعضويته في ما يعرف بجمعية البروفسورات مثلًا التي عملت على وضع خطة لترحيل الفلسطينيين)، المهم هنا هو التشابه الذي بين أيدينا في دوافع الاستنتاج العلمي لخدمة جزء الـ نحن في مفهوم المعاصرة (إن صح التعبير بهذه الطريقة) والتشابه بين مرقص وأينشتات هنا غير

هـذه أطروحـة تفتـح بابًـا للبحـث: لإثباتهـا أو نفيهـا، ولكننـا ندعـي أننـا أثبتنـا أن لهـا مـا يكفـي مـن المسـوغات المنطقيـة لتسـويغ وجودهـا بيـن موضوعـات البحـث بوصفهـا أطروحـةً متماسـكة. بـل مـن الممكـن الذهـاب إلـى أبعـد مـن ذلـك؛ فنقـول الآتـي:

لـو أن مرقـص لـم يتمسـك بعـبء الانتمـاء العربـي، أو لـم يتمسـك بإنسـان عيانـي عربـي (يعنـي لـو لـم يكـن لوكاتشـيًا فـي هـذا الموضـع)، ربمـا انتمـى إلـى ألتوسـير وفوكـو وشـتراوس مقابـل غـارودي ولوسـيان سـيف وغيرهـم. وبتحفـظ: ربمـا قـرأ هايدغـر بصـورة أكثـر عمقًـا، أو ربمـا التفـت إليـه.

الماركسية في عصرنا

افترضنـا سـابقًا أن مرقـص يعيـش فـي عصريـن، لـه بموجبهـا مسـارين للـ «نحـن»: كونيـة ينتمـي إليهـا ولا يمتلكهـا، وعربيـة يُصـرُّ علـى الانتمـاء إليهـا لأنـه يمتلكهـا. فمـا الـ نحـن التـي يعنيهـا مثـلًا فـي عنـوان كتابه: «الماركسـية فـي عصرنـا»؟[38]

في غلاف كتاب «الماركسية في عصرنا» كتبت دار النشر الجملة الآتية:

«إنه حلقة من سلسة كتب 'السياسة والمجتمع' التي تقدمها دار الطليعة للإنسان العربي. اقرأه! فواجبك كعربي أن تلم بما فيه».

وقـد تسـاعد هـذه الجملـة فـي تكويـن انطبـاع عـن طبيعـة وسـمات الجـو الفكـري الـذي يكتـب مرقـص فيه/ إليـه. فـي هـذه الجملـة معنـى مضمـر يفيـد أن كاتـب الجملـة، عربـي أكثـر مـن غيـره، وصـولًا إلـى درجـة العروبـة التـي يعـدُّ نفسـه عندهـا مؤهَّـلًا لتحديـد واجـب للعربـي؛ فواجـب العربـي (أي عربـي) أن يقرأ هـذه السلسـلة بالتحديـد! يمكـن، بأسـلوب إلياس مرقـص، أن أشـدد علـى الكلمـات التـي وردت فـي هـذه الجملـة كلهـا تقريبًـا: «الإنسـان»، و«العربـي»، و«واجبـك» و«أن تلـم». هـذا منطـق غريـب لمفهـوم الإنسـان، ومفهـوم العربـي، ومفهـوم الواجـب، ومفهـوم الإلمـام. إضافـةً إلـى أن هـذا التحديـد للواجـب بصيغـة الأمـر الإلهيـة الاسـتعلائية (اقـرأ)، تجعـل المـرء يميـل إلـى قـول إن إشـارة التعجـب التـي وُضعَـت بعـد فعـل الأمر «اقـرأه» هـي الأكثـر منطقيـة فـي هـذه الجملـة (إن لـم تكـن الوحيـدة). قـد تكـون هـذه الجملـة عينـة مـن طريقـة تفكيـر الـ «نحن المُرقصيـة» التـي يعـود عليهـا الضميـر «ـنا» فـي كلمـة «عصرنـا»، وهـذا افتـراض لا ينفيـه سـياق الكتـاب وأفـكاره.

فـي آخـر مقدمـة هـذا الكتـاب نفسـه، كتـب مرقـص جملـة كثيفـة فـي معانيهـا ودلالاتهـا، وكأنـه يضـع دوافعـه لهـذه الدراسـة كلهـا، كتـب الآتـي:

«ليس المطلوب اليوم تبنّي الماركسية قولًا وصراخًا، بل فهمها وتمثلها، تمثل جوهرها الحي، المتحرر من القيود والقشور.

إن هذه الدراسة محاولة إسهام في تحقيق هذه المهمة، أما نقد «الفكر القومي» فسوف يكون

سياسي وغير أيديولوجي لكن منهجي فحسب؛ (ونشدد على ذلك).

(38) إلياس مرقص، الماركسية في عصرنا، (بيروت: دار الطليعة، 1965).

موضوع دراسةٍ أخرى.»

تفيد كلمة «اليوم» في بداية الجملة راهنيةَ التوصيف في حينه، وكانت هذه الجملة، في ذاك الراهن، جملةً صحيحةً في نظر كاتبها: أي وكأنها تدلنا، في يومنا، على طبيعة راهنه (راهن مرقص): وكأنه يقول إن الماركسية، في يومه ذاك، *قولٌ وصراخ*، في ما كان ينبغي لنا *فهمها وتمثل جوهرها الحي*، وإن هذا الجوهر متحرر من *القيود والقشور* التي يفرضها *القول والصراخ*. يعني أن مرقص يأتي بمسألتين مهمتين هنا: **المسألة الأولى** أنه يحاول أن يبني ماركسية معاصرة، من ثم يكون هو نفسه معاصرًا، من خلال نقد الراهن، وهذه فكرة لا يمكن للمرء أمامها إلا أن يقول إنها فكرةٌ خلاَّقة. و**المسألة الثانية** هي أنه استخدم الـ«نا» استخدامًا كونيًا، عندما قال: الماركسية في عصرنا، وهذه في العمق فكرة رائعة أيضًا، لأنه بهذه المحاولة كأنه يقول لنا إنه يريد ماركسية تصنع له الـ«نا»: بكلمة أخرى مكثفة ولكن بسيطة: الماركسية في العصر الذي نمتلكه نحن (أي أن نكون ماركسيين معاصرين)، تعني جوهرًا حيًا متحررًا. أي إن ما يفعله مرقص هنا في العمق هو دعوة إلى إنتاج الـ«نحن» بموجب العصر، وليس العكس. ولأن الـ أنا عند مرقص كانت كونية؛ يمكن قول إنه كان يدعو الـ«نحن» إلى أن تكون على صورة فردانيته (الماركسية جزء من فرديته). وربما يكون هذا واحدًا من أسباب قلّة عدد قُرائه: فالتفرد تهمة تستوجب «الاستعاذة بالله» في هذه الثقافة: ثقافة «واجبك كـ عربي أن تقرأه».

صار ممكنًا القول إن محاولةَ مرقص القول إن عصرًا راهنًا ملكٌ لجماعةٍ يُمكِّنها من إضافة الضمير (نا) إليه (عصرنا)، محاولةٌ تعني إعادة إنتاج هذه الـ نا لتصير معاصِرة بمعنى أن تنتمي إلى الإنسانية كلها، وتعني أيضًا صعوبة المعاصَرة من دون استجابة الـ نا لهذه الدعوة. الدعوة إلى العصر بوصفها دعوة إلى الكونية، هي أيضًا دعوة إلى الـ نحن لتقوم على الاختلاف. ومرةً أخرى لا يستطيع المرء مقاومة هايدغرية هذه الفكرة، يقول هايدغر: *إن إفراغ الكلام من ثرائه، ينجم منه مخاطرة بكينونة الإنسان*. بلغة مرقص القول والصراخ (= إفراغ الكلام من محتواه) يعيق الـ نحن بوصفها معاصِرة: أي يعيق تكونها في الزمان: أي مخاطرة بكينونة الإنسان.

المعاصر والواقعي: تفلسف على عتبة مرقص

قد يكون كتاب مرقص «المذهب الجدلي والمذهب الوضعي» الذي نشر بعد وفاته (في عام 1991) مصدرًا مهمًا لفهم فكرة العصر بصورة جديدة تعكس نمطًا أوضح في مقاربته لهذا المفهوم. ليس لأنه يولي أهمية للزمان في هذا الكتاب فحسب، لكن أيضًا لأن منهجه يحيل على طريقة التفكير في الحقيقة، ومن ثم في الـ أنا، والـ نحن، في الزمان، ومن منظور تغير الفكر وحركية مركزية الأفكار بتغير الزمان. لم نتمكن من معرفة متى كتب مرقص هذا الكتاب على وجه التحديد، وخصوصًا أنه كان يكتب أكثر مما ينشر، ولكن يبدو أنه في حينها صار أكثر درايةً بالفلسفة الألمانية مقارنة بما كان عندما كتب «عملية ألتوسير ضد ماركس» و«الماركسية في عصرنا»، وبدأ ينجز تعددية أكثر في مصادر فلسفته التي كان يطغى عليها الطابع الفرنسي أكثر. بل يمكن المجازفة بالقول إنه في هذا الكتاب صار هايدغريًا أكثر على مستوى التفكير وبناء الأسئلة، وصار ألمانيًا أكثر على

مستوى الطريقة.

في هذا الكتاب، يبدو «الراهن» في نظر مرقص نوعًا من التغير المنهجي من الوضعي إلى الجدلي، ويقدِّم حدود هذا التغير بوصفها طريقة التفكير التي يجب عليها أن تحوِّل «السائد» إلى «معاصر». الراهن عنده هو الجدل لا الوضعية، من ثم الديمقراطية لا الليبرالية، يقول:

«من أجل هذه القضية[39] التي هي تاريخنا الأخير والراهن، على المفكر أن ينتقل بوعي من 'عنصر' وضعانيته الفلسفية إلى عنصر الجدل[40]»

الراهن بهذا المعنى صار مفهومًا لا يرتبط بالزمن فحسب، بل بالجدلية على حساب الوضعية، وعليه، وعند هذا الحد، صار ممكنًا التمييز بين السائد والراهن والمعاصر، فمن الممكن تحديد كلمة السائد استنادًا إلى كتاب مرقص «نقد الفكر القومي السائد» بوصفها تساوي معنى المُزامن، والراهن هو الجدل، أو قل هو المقاربة الجدلية للواقع؛ فما هو المعاصِر؟

يرى مرقص أن هَمّ **أوغست كونت**، بوصفه مرجع الوضعية الأكثر أهمية، كان «إنهاء العصر الثوري»، (أي عصر الثورة الفرنسية وما تلاها) ولكن لأنه لم يرتقِ إلى الجدل، بدا وكأنه شكلٌ من أشكال التبشير الجديد. وكأن عنوان كتاب كونت الذي يمكن للمرء التوقف عنده منهجيًا (الكاتيشي سم الإيجابي: The Catechism of positive religion)[41] لم يخرج عن فكرة التبشير. ورأى مرقص أن هذا مدخل لمخاطبة الإنسان العادي بلغةٍ يفهمها، الأمر الذي يعني في العمق ما يمكن أن نسميه «تعلم لغة الـ نحن»؛ فالإنسان العادي هو مادة الـ نحن الأولية. وبطبيعة الحال يضع مرقص هنا فكرة العادي مقابل فكرة النخبة، وهذا موضوع قابل للنقد بشدة أيضًا (اليوم)[42]، ولكن ما يبدو أكثر أهمية في السياق هو أن مقاربة مرقص لما يسميه «عصر كونت» تضمنت إدراكًا بأن العصر هو الـ نحن في الزمان (زماننا). يقول واصفًا عصر كونت وفكرة الكاتيشيسم الإيجابي:

«الزمن كان عصرًا عظيمًا، وجماهيريًا، الفكر يريد مخاطبة جمهور البشر»

هنا فكرة نوعية في مقاربة مرقص للعصر، فالعصر هو الزمان متضمنًا الخطاب السائد (أي المُزامن). الكلمتان المفتاحيتان هما الزمان والخطاب، ويبدو أن الجدلية التي بينهما هي في العمق المعنى الأكثر دقة لمفهوم العصر. الزمان والخطاب كلاهما يرتبطان بالـ نحن جدليًا: يكوِّنانها وتكونهما.

نترك الزمان والخطاب لبرهةٍ لنختم بهما، ونقف وقفة مهمة عند منزلة مفهوم الواقع بين مفهومات السائد والراهن والمعاصر، وقد يمكن أن نقول إن مرقص يميل بحرفة الفنان إلى بناء الواقع على راهنيةٍ من نوعٍ ما، مرتبطة بموضوعٍ محددٍ بوساطة ذاتٍ تحيل على الـ نحن. لبسطٍ أكثر لما يعنيه

(39) يقصد قضية الديمقراطية مفصولةً عن قضية الليبرالية.

(40) مرقص، المذهب الجدلي والمذهب الوضعي، ص28.

(41) الكاتيشيسم تعني تعليم الدين بصورة مبسطة مختصرة ومنهجية.

(42) نعتقد أن مقابل الإنسان العادي اليوم ليس الإنسان النخبوي، لكن ما يمكن أن نسميه الإنسان المقلوب أي (الإنسان المؤدلج).

ذلك نتأمل في مقاربة مرقص الآتية:

«*نحن نبني واقعية الأمة على راهنية قضية الوحدة العربية المرتبطة براهنية التجزؤ العربي*»[43]

ونقرأ هذه المقاربة المدهشة كالآتي: أولًا أن الواقعي يُبنى: لا يُعطى ولا يكون جاهزًا، وثانيًا أنه يبنى على راهنية مرتبطة بموضوع الواقع، ولكن من الذي يحدد موضوعات الواقع؟ إنها الذات (الـ نحن) وكلما كانت الذات معاصرة كانت موضوعاتها معاصرة، فيصير ربط الواقع بالراهن هو معاصرة في واحدة من أهم صورها. وعليه يمكن أن نقول إن الواقع هو مجموعة موضوعاته التي تجد لنفسها ارتباطًا راهنيًا. وفي هذا السياق تحديدًا يمكن أن نفهم مقولة مرقص في حوار العمر: «*عندما تصبح الأمة العربية مليوني أنا وأنا أفكر تكون قضية الوحدة العربية قد خطت خطوتها الأولى*».

التفكير لا يعني هنا إلا بناء راهنية تمهد لواقعية الوحدة، وعلى أي حال يمكن للمرء اليوم أن يتفق مع مقاربة إلياس منهجيًا، ولكن بالضرورة لن نتفق مع استنتاجه (الآن) فالـ أنا العربي الذي يفكر ينفي واقعية الوحدة أكثر مما يقترب منها. وفي هذا السياق، وفي كل الأحوال، يظل سؤال هايدغر «ما الذي يسمى تفكيرًا» سؤالًا ملحًا ومعاصرًا. لا يبدو لنا أن التفكير المعاصر سيوصلنا إلى واقعية الوحدة العربية، لأنه لا يتم بوصفنا عربًا أصلًا، بل بوصفنا «أيًا كان»؛ فمن لم يفكر (اليوم) بوصفه أيًا كان؛ فلن يفكر أبدًا (بتعبيرات جورج أغامبين). مفهوم التفكير ومفهوم المعاصرة متداخلان إلى درجة يصعب تمييز أحدهما عن الآخر، إنهما، كما يقول بودلير: «*تقطير الأبدي من العابر* *To distil the external from the transitory*».

خاتمة واستنتاج

الزمان والخطاب المرتبطان جدليًا بـ «النحن»، هما العصر عند مرقص، وهذه قراءة مُعاصِرة بموجب معنى المعاصَرة التي تتضمنه (أي أننا انطلقنا من هذه المقولة منهجيًا لنثبت صحتها معرفيًا). هنا بالتحديد متعة البحث في مفهوم المُعاصَرة: بأن نتيجة ضبطه ينبغي لها أن تكون مُعاصِرةً بموجب ذاتها، هكذا فالزمان والخطاب المرتبطان جدليًا بـ النحن هي مقاربة مُعاصِرة للمُعاصَرة. وهذا ما نجده في عبارة **جورج أغامبين** المدهشة: «*المُعاصر هو الذي يعرف كيف يرى الغموض (الغامق)، هو القادر على الكتابة بتغميس قلمه في غموض الحاضر*»

The contemporary is precisely the person who knows how to see this obscurity, who is able to write by dipping his pen in the obscurity of the present.

لا يعني ذلك أن المُعاصر يحوِّل الغامض إلى حاضر، ولا إلى واضح يمكن الإحساس بوضوحه، لكن يُحوِّله إلى «كتابة»: إلى كلماتٍ تمتلك معنى أو، ربما، إلى خطاب discourse له سلطة التغيير وجعل الحاضر عابرًا وانتقاليًا باستمرار. يعني أن المعاصر يكتب بالغامض، أو يُنَظِّم الغامض بقلمه، إنه إعادة تنظيمٍ مستمرٍ بالكلمات للغموض ومن ثم للغامض. وإذا أضفنا طرح **أوستين** المدهش

(43) مرقص، نقد الفكر القومي السائد، ص10.

فـي أن الكلمـات قابلـةٌ للتحـوُّل إلـى أفعـال[44]، فـإن المعاصـرة ليسـت إلا تحويـل الغمـوض إلـى أفعـال. والحقيقـة التـي تفيـد بوفـرة الغامـض الدائمـة مقابـل قلـة الأفعـال بالنسـبة إلـى هـذه الكثـرة، هـي، بتقديرنـا، مـا تجعـل المعاصَـرة دائمًـا ممكنـة، وهـي مـا تمنـح الكلمـة معناهـا الجوهـري.

قـد تعمـل ثلاثيـة **بودليـر** التـي اسـتخدمها لتوصيـف الحداثـة مـع المعاصـرة أيضًـا (الانتقالـي، العابـر، المُحتمـل The ephemeral, The fleeting, The contingent). الانتقالـي والعابـر فكرتـان مـن الزمـان، وأمـا المُحتمـل فمـن الـذات: صـارت مـن الـذات بعـد عصـر الحداثـة (ربمـا بعـد كوبرنيكـوس والأرض ليسـت ثابتـة، ومـن ثـم كوبرنيكيـة ديـكارت والكوجيتـو). علاقـة الـذات بالغامـض هـي فحـوى مشـروع الحداثـة، وقـد نقـول إنهـا فحـوى الحـدث الجلـل الـذي افتتـح بـه كوبرنيكـوس عصـرًا جديـدًا بحـق يسـمى عصـر الحداثـة؛ فيمكـن أن نقـرأ فـي تجربـة **كوبرنيكـوس** أنهـا تجربـة العـودة إلـى الـذات فـي حـل الموضـوع. لأن مـا قـام بـه كوبرنيكـوس ليحـل مشـكلة التقويـم، ومـا كان يعـرف بـ «الكواكـب المتحيـرة Wandering stars»، هـو أنـه انطلـق مـن الأرض وجعلهـا فـي نظريتـه تـدور، مدشـنًا لمنهـج مدهـش صـار مـع **ديـكارت** منهـج «الحـواس لا تنتـج علمًـا» وصـولًا إلـى الـ «أنـا أشـك». بهـذا المعنـى كان ديـكارت صاحـب منهـج فاتـح بحـق، وحدثًـا جلـلًا بنـى علـى حـدثٍ جلـل سـبقه هـو كوبرنيكـوس. لذلـك لا يـزالُ ديـكارت مـاَ، وكوبرنيكـوس مـا، يعاصراننـا إلـى اليـوم.

اهتـدى بعـض المفكريـن العـرب إلـى علاقـة الـ نحـن بالزمـان بالإمـكان (بالمُحتمـل)، ومـن ثـم اسـتنادًا إلـى ذلـك حاولـوا المعاصَـرة مـن طريـق الانطـلاق مـن الـذات نقـدًا وتهذيبًـا وابتـكارًا، ومنهـم إلياس مرقـص. لكـن لـم يكـن أيٌّ منهـم ديكارتًـا لـه كوبرنيكوسـه الخـاص. ولـم يكـن إلياس مرقـص اسـتثناءً فـي ذلـك، فهـو لـم يـرقَ إلـى ديـكارتٍ عربـي لأنـه لـم يـرقَ إلـى حـدثٍ جلـل يدشـن عصـرًا، ولأنـه لا يمتلـك كوبرنيكوسًـا خاصًـا بـه؛ إلا إنـه اهتـدى إلـى الـدور المهـم للعلـوم مثـل الرياضيـات والعلـوم الأخـرى فـي ابتـداع الـذات بتعبيـرات بودليـر (To invent ourselves) (مـع الحفـاظ علـى المبـدأ الهايدغـري «العلـم لا يفكـر»)، وهـذا الابتـداع طريـق لا بـد مـن المـرور منـه إلـى الحداثـة، وهـذه واحـدة مـن أكثـر المسـائل التـي تميـز إلياس بحـق.

ظـل أن نقـول إن هـذا التمييـز لا يتجاهـل تناقضـه مـع الطريقـة التـي كان فيهـا إلياس ماركسـيًا جـدًا، نقـول «جـدًا» كـي لا نقـول «أرثوذوكسـيًا» فنظلمـه (مثـل مـا ظلـم نفسـه بهـذا التوصيـف).

المراجـع:

المراجع باللغة العربية:

1. أولفسـن، فريدريـك. السياسـية عنـد هايدغـر: حـوار مـع هربـرت ماكيـوز، جميلـة حنيفـي (مترجِمـة)، (د. م: مؤمنـون بـلا حـدود للأبحـاث والدراسـات، 7 شـباط/ فبرايـر 2018).
2. جباعـي، جـاد الكريـم ، حـوار العمـر، أحاديـث مـع إلياس مرقـص، (دمشـق: دار حـواران للطباعـة

(44) انظر:

J.L.Austin, How to do things with words, Edited by: J.O. Urmson & Marina Sbisa, 2nd edition (Massachusetts: Harvard university press, 1975).

والنـشر، 1999).
3. مرقص، إلياس. الماركسية في عصرنا، (بيروت: دار الطليعة، 1965).
4. _____ المذهب الجدلي والمذهب الوضعي، (د. م: د. د، 1991).
5. _____ الممارسة ونظرية المعرفة، أو عملية ألتوسير ضد الماركسية، (دمشق: دار الحصاد، 2021).

المراجع باللغات الأجنبية:

1. Althusser, Louis. For Marx, Ben Brewster (tran.), (New York: Verso, 2005).
2. Arendt, Hannah. Eichmann in Jerusalem: A report on the banality of evil, (New York: Viking Press, 1963).
3. Austin, J. L. How to do things with words, J.O. Urmson & Marina Sbisa (Eds.), 2nd edition, (Massachusetts: Harvard university press, 1975).
4. Goran, Therborn. The ideology of power and the power of ideology, (London: V illiers Publications, 1980).
5. Heidegger, Martin. Pathmarks, William McNeill (Ed.), (New York: Cambridge university press, 1998).
6. _____. What is called thinking, Fred D.Wieck & J.Glenn Gray (trans.), (New York & London: Harper & Raw Publishers, 1954).
7. Lukacs, Georg. Heidegger Redivivus 1951, First published: in *Existentialismus oder Marxismus,* Aufbau-Verlag, Berlin (in German), 1951.

المشاركون في هذا العدد

الزهراء سهيل الطشم
أمل حويجة
أمل فارس
بينت شيلر
جبر الشوفي
جمال الشوفي
حازم نهار
راتب شعبو
رياض زهر الدين

ريمون المعلولي
سامر إسماعيل
سائد شاهين
سعيد بوعيطة
سلوى زكزك
سميح شقير
شوكت غرز الدين
شيرين عبد العزيز
عبد الرحيم الحسناوي

عبد الرزاق دحنون
عبد الله أمين الحلاق
عمّار الأمير
محمد عمر كرداس
مضر رياض الدبس
مهران الشامي
نور الهدى مراد
هدى سليم المحيثاوي
ورد العيسى

ميسلون
للثقافة والترجمة والنشر
Maysaloon for Culture, Translation and Publishing

السعر 15 دولارًا
2757-8909