على هامش ترجمة كتاب

«ماركسيّة القرن العشرين»

بقلم نزيه الحكيم

« ان الجزائري ذا الثقافة الاسلامية يستطيع ان يصل الى الاشتراكية العلمية بدءا من منطلقات اخرى غير سبل هيجل او ريكاردو او سان سيمون . فلقد كانت له هو الآخر اشتراكيته الطوباوية ممثلة في حركة القرامطة ، وكان له ميراثه العقلاني والجدلي ممثلا في ابن رشد ، وكان لديه مبشر بالمادية التاريخيه في شخص ابن خلدون. وهو على هذا التراث يستطيع ان يقيم اشتراكيته العلميه » .

هذا النص المقتطف من الكتاب الذي بين يديك ليس تلخيصا لفكرته ولا هو اهم ما فيه . ولكنه في نظري يستحق هذا الابراز لاكثر من سبب .

واول هذه الاسباب ان المؤلف ـ باختياره من بين شعوب العالم الثالث هذا المثال العربي ، واعلانه انه بتراثه الثقافي الخاص مؤهل للوصول الى « اشتراكية علمية » عربيه ، فلا تتهم بالهرطقة وان لم تكن «ماركسية لينينية» ـ يأتي بالجواب الحاسم حلا للجدل اللفظي الذي احتدم طويلا بين مثقفينا التقدميين ، (ولاغراض سياسية في الواقع لا عقائدية ولا علمية) حول الاشتراكية التي تأخذ بها بعض اقطارنا وهل تكون « اشتراكية عربيـة » ام « طريقا عربيا الى الاشتراكية » . ان مجرد القول العلمي بأن النظام الاجتماعي والسياسي لبلد ما مرهون بالظروف الموضوعيه الراهنه والموروثة (دون ان يقال انه حصيلة لها) يستتبع ان تكون هناك اشتراكيات مختلفة ، تكون « علمية » حقا بقدر ما تنسجم في تغايرها مع تغاير ظروفها البيئية . ولذلك يصح القول ـ مثلا ـ ان « اللينينية ـ الستالينية » لم تطبق في روسيا العقيدة الماركسية بقدر ما دمغت هذه العقيدة فيها بميسم التراث القيصري . ومثل هذا القول ينطبق على بلدان وانظمة اخرى كثيرة ...

ويتصل بهذا سبب اخر ، هو ان المؤلف ـ وان كان طبيعيا ومؤسفا معا انه في بحثه الفلسفي هذا عن الماركسية لم يعرض لمسائل القومية والامة ـ قد طرح بمثاله هذا قضية القومية العربية وعنصر تراث القيم الاسلامية فيها طرحا غير مباشر ، وكأنه امر مسلم به من وجهة النظر الماركسية . ولعل من الاصح ان نقول : تكسب الماركسية كسبا كبيرا اذا هي بلغت من النضج والانفتاح درجة التسليم به والاغتناء بميراثه ، بعد ان ظلت دهرا طويلا ـ باسم « عالمية البروليتاريا » التي لم تتحقق ـ تقيم حاجزا ضعيفا بينها وبين الواقع القومي، و ـ باسم العلم ـ تقيم حاجزا صفيقا بينها وبين الشعور الديني وانعكاساته الحضارية .

وهذا يقودنا الى السبب الثالث ـ والرئيسي في مجال بحثنا هنا ـ وهو ان ما في النص الذي اوردته من استعداد لقبول اشتراكية « علمية » غير ماركسية، صادر عن واحد من ابرز فلاسفة الماركسية اليوم ، يعطي القارىء العربي صورة عن مدى جدية التطور الذي يمر به الفكر الماركسي في هذه الحقبة ، ولا سيما في البلدان المتقدمة التي لم تنتصر فيها الاشتراكية بعد ، حيث لا تحول دونه دواعي الاحتفاظ بالسلطة ... وهذا التطور هو الكسب الضخم حقا ، والذي يحق لنا ان نأمل مزيدا من ضخامته. وهو ايضا كسب عربي ، او يمكن ان يكون كذلك ، لاننا اذا وعيناه ـ ونحن ، في بداية مسعانا الجديد للخروج من القاع ، مدعوون للانتفاع بتجارب الاخرين، وافكارهم قبل صياغة حياتنا الجديدة ـ فلن نجد انفسنا (بعد تحررنا من العقلية العشائرية والطائفية والسحرية والسلطوية التي قادتنا الى كوارث عديدة لا تنحصر كلها في « النكسة ») مكرهين على الاختيار الوحيد بين نار الاستغلال الرأسمالي باسم حرية الفرد وبين صقيع الطغيان الفئوي باسم مصلحة الجماعة . بل ستكون مسؤولية المثقفين العرب بالذات ـ في هذه المرحلة ، وتأسيسا محتوما على المنطلق القومي الوحدوي الذي لا بديل له من التجزئة ولا من الاممية ـ ان يفتحوا ابواب الحاضر العربي ، الفاسد الهواء ، على الهواء النقي الذي يحمل بوادره عطاء الفكر العالمي غير المتزمت تحت شعار الحوار .

***

ذلك ان هذا « الحوار » هو الراية التي يرفعها « روجيه غارودي » منذ سنوات عديدة : منذ ايقظته من غفوته « الستالينية » فضيحة « البيان السري » الذي القاه « نيكيتا خروتشيف » عام ١٩٥٦ ، فجعلته ـ كما قال عن نفسه وعن بعض زملائه في مقدمته لهذا الكتاب ـ لا يجحد ولاءه السابق للماركسية لانه « لا يعود عن

النور » ، بل « ينطلق الى البحث عن ملاذ ليقينه من جديد ... فعل ذلك لا عن تصميم بألا يؤمن بشيء بعد الآن ، بل عن تصميم بألا يؤمن بعد الآن الا وعيونه مفتحة » . ولم يكن امامه من سبيل الى هذه « العيون المفتحة الا النقد الذاتي اولا ، لمسؤولياته الخاصة وللقالب القيصري الذي تجمدت فيه الفلسفة الماركسية ، والا النظر الايجابي الواعي الى ما لدى « الاخرين » من جديد جدير بالنقاش كانت نواميس « البابوية الستالينية » قد اصدرت مراسيم تحريمه بتهمة « البورجوازية » او « الرجعية » او « الانحطاط » . لم يكن من سبيل الى « العيون المفتحة » الا الحوار .

ومنذ ١٩٥٦ نرى « روجيه غارودي » في حوار لا ينقطع . حوار لا مع خصومه الفكريين والسياسيين على الضفة الاخرى فحسب ، بل ايضا مع من يمثلون خصومة ماضيه لحاضره : مع « الماركسيين الرسميين » ، اولئك الذين لا يبرحون حتى الان ـ بدعوى واجب الولاء الحزبي ـ يخضعون عقولهم لتعاليم كنيستهم الرسمية في وقت اصبح من الواضح فيه ـ بعد حوالي مئة عام من وفاة ماركس وخمسين عاما من « ثورة اكتوبر » نصب فيها علم لينين على كوكب الزهرة ـ ان العالم قد شهد من التطورات الجذرية في مجالات التنظيم الاجتماعي والحركات التحررية وتقدم المعارف ما يفرض على الماركسيين ان يعيدوا النظر في كل التعاليم التي كانت لها لديهم قدسية المسلمات والاقانيم . ولذلك يبدو المؤلف احيانا اراف بخصومه المسيحيين والوجوديين منه ببعض الشيوعيين ، و لاسيما بالاستاذ « آلتوسر » زميله في عضوية المكتب السياسي للحزب الشيوعي الفرنسي .

والحوار مع الآخرين يقتضي بالطبع ـ اولا ـ ان يكون هنالك اختلاف محدد ، ولكنه ايضا يفترض القناعة المسبقة بأن ايا من المتحاورين لا يمتلك الحقيقة المطلقة ، وبالتالي يفترض الانفتاح الذهني المستعد لاحترام آراء الاخرين والتعايش معها او لاغناء النظرية بها ما دامت لا تتناقض مع ما هو اساسي في هذه النظرية . فلسنا هنا اذن امام « مراجعة » للماركسية ، بل امام « عودة الى الينابيع » ، عودة الى ابسط صور « الماركسية الحية » تلك التي يلخص المؤلف اسسها في نقاط ثلاث . فحسب : « الجدلية » و « التاريخية » و « الممارسة » ، والتي يرى فيها ـ على خلاف العديد من صيغها « الستالينية » او « المادية » التي احلت الحزب محل الشعب ، وجعلت من زعيمه الرب الاعلى ، مصدر الحكمة والمالك الاوحد للحقيقة المنزلة ـ « دعوة الى التواضع » ، لانها قائمة على الايمان العميق بالانسان وقدرته على الخلق الحر وعلى الاستزادة من انسانيته ، وهي بالتالي ـ وهذا ما يهدف الكتاب في الاساس الى التدليل عليه ـ « تحمل في ذاتها ، في مبدئها ذاته ، امكانات غير متناهية للنماء والتجدد ، تفسح لها في كل لحظة من التاريخ سبيل استيعاب ما للفكر والعمل من ظروف جديدة » .

هذه « الامكانات غير المتناهية للنماء والتجدد » ـ التي لا يمكن في الواقع ان تتوفر للماركسية الا اذا عدنا الى اعتبارها « دليل عمل » فحسب « للحركة الاجتماعية التي يقوم بها الشعب نفسه (١) ـ استعرضها المؤلف على الصعيد النظري النقدي في مجالات اربعة : نظرية المعرفة، والاخلاق ، والدين ، وفلسفة الفن .

وليس غرضي هنا بالطبع ـ ولا احسب القارىء يتوقع مني ـ ان الخص هذه الدراسات او اناقش تفاصيل ما عرض له المؤلف فيها من آراء . ما يعنيني هو توكيد نجاح المؤلف في رسم طريق حي حقا لتجديد الماركسية عبر حوار مخلص ، وان كان يبدو لي انه بصورة عامة ـ على هدف اثبات احتمالات التجدد في هذه « الماركسية الحية » ـ قد استشهد احيانا باقوال لماركس (ماركس الشاب بصورة خاصة) لا تخلو آثار ماركس نفسه من نقيض لها . وما كنت لاحتسب ذلك عليه (لانك في الواقع تكاد تجد لدى ماركس سندا لكل ما تريد اعلانه) لو انه بدأ بالتدليل على ان هذه النصوص المختارة تمثل وحدها « ما هو اساسي حقا في الماركسية » . كما يبدو لي انه ، في مجال الحوار مع بعض الاديان ومع المدارس الفكرية الاخرى ، كما فعل مع « فرويد » و « ليفي ستروس » . ولعل مصدر هذا الضيق ان الماركسيين لم يجدوا بعد ما يعزيهم عن استمرار سلطان الدين على نفوس الناس ، وان نظرية التحليل النفسي والمدرسة « البنيوية » في اللغة وعلم الاجتماع هما الان ـ ومعهما « السيرانية » ـ اكثر المذاهب الفكرية المعاصرة اهلية لاستكمال قصور الماركسية (بالحاحها على اولوية العامل الاجتماعي) عن تفسير بعض ظواهر السلوك البشري وعن الاعتراف العادل بدور الفرد الحر المسؤول، وبالتالي كانت هاتان المدرستان مرشحتين لاسقاط دعوى « شمولية » الماركسية كتفسير للانسان وللعالم ، وان كانتا هما ايضا تنزلقان احيانا الى ادعاء مثل هذا الشمول. ولقد استطاعت « ماركسية القرن العشرين » ـ على الاقل في الصيغة النظرية التي يطرحها المؤلف ـ ان تعالج كثيرا من جوانب القصور الذي اشرت اليه عن طريق الالحاح على الدور الايجابي للذاتية ، وتكرار القول بأن الوعي والفعل تجاوز للوجود ، وان الانسان انما يخلق نفسه لانه اكثر كثيرا من حصيلة الظروف التي اوجدته،

---

(١) يقول انجلس : « نظريتنا ليست ناموسا الهيا ، ناموسا يجب حفظه عن ظهر قلب وترديده بصورة آلية ، بل هي دليل للعمل ... نظرية للنمو ... عرض لمسار التطور المتعدد المراحل » . ثم يهاجم اولئك الاشتراكيين الذين يمنحون ولاءهم للماركسية بوصفها « القنوم الخلاص الوحيد » (رسالته الى فلورنس كيلي ، ٢٨ ـ ١٢ ـ ١٨٨٦). ويقول ماركس في رسالته المشهورة الى باكونين : « لست استعمل اصطلاح الاشتراكية العلمية الا في مقابلة الاشتراكية الطوباوية التي تريد حشو اذهان الشعب باباطيل جديدة بدلا من جعل العلم قاصرا على معرفة الحركة الاجتماعية التي يقوم بها الشعب نفسه » .

وان غرض الاشتراكية الماركسية بالذات ـ بجدليتها واصرارها على وحدة النظر والممارسة ـ هو ان تجعل من كل انسان انسانا حقا ، اي خالقا بدوره .

فاذا صحت هذه الصورة التي يغني بها المؤلف « الماركسية الحية » على ضوء التاريخ المعاصر ، فسيكون قد نجح في ان يصوغ منها اساس « انسية » جديدة ، فلسفة جديدة للانسان منطلقة من الانسان نفسه ، من خصب تنوعه الذي لا قيمة لوحدة المجتمع والانسانية الا به ، ومن ايمانه العميق بالمطلق وتطلعه الدائب الى الكمال ايا كان مبلغ النسبية في طاقاته ومبلغ الضعف امام التجربة في مناقبه .

... بشرط اساسي : وهو ان تستكمل هذه الفلسفة « الانسية » بصيغة جديدة لعلاقات الفرد بالمجتمع ، ولمعنى الدولة ، بصيغة جديدة ـ نظرية وعملية ـ للديمقراطية والحرية .

والمؤلف لم يكد يلمس هذا الجانب الاساسي الا بصورة عارضة واجفة . فتح بابه اكثر من مرة ، ولكنه ظل دائما حريصا على عدم ولوجه .

والديمقراطية ـ وانا بشأنها ارفض اللفظيات التي يغرقنا بها بعض « التقدميين » بذريعة المثالث الفعلية لديمقراطية البورجوازية ـ ليس لها الا باب واحد : هو الحوار نفسه ، هو التعدد والحوار بين المتعددين . وهذا وحده ـ ايا كانت الفلسفة التي ننطلق منها ـ معيار صدق ايماننا بالانسان . كما ان « النكسة » التي انزلقنا اليها بكل انظمتنا « الطليعية » تجعل عودتنا اليه ـ كالعودة الى الوحدة ـ قضية حياة او موت .

و « روجيه غارودي » دعا الى التعدد في العلوم حين مجد « اللحظة الفاعلة في المعرفة » وحين قال بضرورة اصطراع الفرضيات كيما نصل الى نظريات موحدة ، « اوسع افقا مما لم يكن قبل ـ في التصورات التي انطلقنا منها ـ الا حقائق جزئية ، كل منها ذات نظرة جانبية » . وكان نتيجة طبيعية لذلك ان شجب «الحكمة» الستالينية التي اغلقت الباب طويلا دون العلوم « البورجوازية » التي تخالف « الناموس » الرسمي .

وهو قد فعل مثل ذلك في الفن ، فشجب« الواقعية الاشتراكية» معلنا ان « الاعتراف بالدور الخلاق للفن يقودنا الى ان نتمنى ـ لا ان نقبل فحسب ـ كثرة خصبة في مدارس الفن واساليبه » .

وفعل مثل ذلك في الاخلاق ، رافضا ابوية « التسامح » ، واجدا في التفاعل الحر علاجا لمرض « الالينة » الذي بنت الماركسية « الحية » اكثر دعوتها على تحرير الانسان منه .

ولكن « غارودي » ، حين اكتشف « الدور الفاعل للوعي » ، خص به « الحزب الثوري » الواحد ، فحجب هذا الدور عن « القطيع » وقصره على «الطليعة الثورية»، طليعة « المثقفين » ـ البورجوازيين الصغار بالضرورة ايا كان لون ثيابهم ـ الذين يتحدثون باسم «البروليتاريا» (او يخترعونها حين لا تكون موجودة) ويتحكمون بها اذ يحكمون باسمها . وهذه ليست « الماركسية الحية » ، بل هي نظرية لينين ، النظرية القائلة بحتمية الحاجة الى وساطة هؤلاء « المثقفين الثوريين الاشتراكيين » كطبقة فوق الطبقات ، محتكرة للقيادة مطلقة السلطة ، « لان الطبقة العاملة لو تركت وشأنها لما استطاعت الوصول الى اكثر من الوعي النقابي » (١) . وهي نفسها النظرية السائدة حتى الان كأنها الحقيقة المنزلة ، بل هي قد تطورت حتى خلقت لدى الخصوم والانصار معا قناعة بأن « بناء الاشتراكية » متلازم مع طغيان «الطليعة الواعية» وسلطتها المسلحة . وليس يكفي ابدا ، في اسباغ الماركسية على هذه النظرية وتطبيقاتها ، ان يشجب المؤلف ارهاب العهد الستاليني « كجريمة ضد الاشتراكية ، وخرق لقواعد الديمقراطية في الحزب وفي السلطة » .

اما « الماركسية الحية » حقا ، ماركسية الحوار ، فنجدها في « البيان الشيوعي » (١٨٤٨) ، حيث لا ينفك ماركس وانجلز يتحدثان عن « الاحزاب العمالية المتعددة» ويشيران الى ان « الشيوعيين يؤلفون فئة فحسب من الحركة العمالية » وان هدفهم المباشر هو نفس هدف كل الاحزاب البروليتارية الاخرى » وانهم « لا يؤلفون حزبا متميزا متعارضا معها » .

فكيف اذن وقف المؤلف من « الماركسية الحية » عند منتصف الطريق ؟ كيف لم يبلغ بفلسفته « الانسية » الى نهايتها المنطقية ، نهاية الدعوة الى الديمقراطية التقدمية القائمة على تعدد الاحزاب وحق الاكثرية في الحكم وحق الاقلية في النقد والمعارضة في اطار النظام الاشتراكي ، كيف فاته ان الشرط الاول لاية « انسية » حقيقية هي قبول الرهان الاكبر : رهان التحرك المتوازن على سراط يوائم بين مبادرة الفرد الحرة وبين مسؤوليته تجاه المجتمع ؟ كيف لم ير ان « التعدد الخلاق في الاخلاق والعلم والفن سيكون اكثر خلقا انسانيا في علاقات السلطة وانه الضمانة الوحيدة ضد التسلط ؟

في رأيي ان هذا القصور يرجع على الاقل الى ثلاثة اسباب :

السبب الاول ان « الماركسية الحية » ، وان كانت دعوة الى الاشتراكية الثورية من اجل قيام « ديكتاتورية البروليتاريا الديمقراطية » في البلدان المتقدمة صناعيا، لا تتضمن اية « وصفة » واضحة ومنهجية ، صالحة للتطبيق في النظام الاشتراكي الذي تدعو الى قيامه . فانت في مؤلفات ماركس وانجلس تنتقل معهما مباشرة من مرحلة « انتصار الثورة » الى مرحلة « اضمحلال الدولة » . ولذلك كان « ريمون آرون » على حق حين قال ان « الاشتراكية العلمية هي اولا وقبل كل شيء نظرية (نقدية) للرأسمالية ... مذهب تفتش فيه عبثا عن وصف تفصيلي للنظام الذي

(١) في كتابه : « ما العمل ؟ » . انظر رد الشيوعيين انفسهم على هذه النظرية الديكتاتورية ، القيصرية ، في كتاب « الدولة الاشتراكية » تاليف جماعة « جان درو » ، الذي ترجمته ونشرته دار الطليعة (بيروت ، ١٩٦٧) .

يفترض ان يعقب النظـــام الرأسمالي » (١) . علـــى ان « روجيه غارودي » تعثر في الواقع بمثل هذه المتاهـة نفسها في مجال آخر هـو مجال الفن ، حيث لـم يقـم مؤسسا الماركسية ايضا باية صياغة منهجية للمبـادىء الجمالية ، « فكل ما يمكن العثور عليه في كتاباتهمـا احكام خاصة على هذا الاثر الفني او ذاك ، تتخللها بعض الملاحظات المتصلة بالطريقة . وهذه عناصر ثمينة ، ولكن وضعها الواحد الى جانب الآخر لا يكفـي لتأليف فلسفـة ماركسية للجمال » . ونحن نراه مع ذلك ، وربما بفضل ذلك ، لم يعجز عن ان يقدم لنا منطلقا لفلسفة جمـالية تتسق مع الخط العام للماركسية وتسير على هديها . وكان بوسعه لو اراد ان يقوم بالجهد نفسه لوضع نظرية « كثروية » عن « الثورة والدولة » .

اما السبب الثاني فهو ان المؤلف نفسه عضو بـارز في المكتب السياسي للحـــزب الشيوعي الفرنسي كمـا سبق القول ، ومن العسير ان نتصوره ــ مهما بلغت به الموضوعية الفكرية المجردة ــ متحررا من هذا الالتزام وما يفرضه من « تعقل » سياسي عملي يجنبه الانزلاق الـى الرأي المستقل في ميدان وثيق الصلة بحاضر حـــزبه ومستقبله .

ويبقى السبب الثالث ، وهـــو الاكثر اهمية : ان لينين في الواقع ــ على الاقل منذ ١٩٠٢ ــ ليس امتدادا لماركس الا بنفس المعنى الـذي يقـول فينـــه ماركس ان « الاشتراكية تنضج في رحم النظام الرأسمالي » . ولئن كان لينين حتى نهاية القرن التاسع عشر يحمل فـــي افكاره النظرية صورة « اشتراكيـــة ديمقراطية » مـــن ماركس ، مع بدايات من التخلي عن « المادية التاريخية » وحتمية قوانينها ، فهو منـــذ « مـا العمل ؟ » (وربمـا باستثناء اقترابه الاوضح نحو انجلس في « المـــادية والنقدية التجاربية ») يحمل في تفكيره الثوري «الارادي» و « الطليعي » ــ بصرف النظر عن عبقريته الفلسفيـــة والقيادية ــ كل البذور التي انضجها جنون العظمة لـدى ستالين وآراؤه الدامية عن « تفاقم الصراع الطبقي فـي ظل دكتاتورية البروليتاريا » . ولذلك كانت اية عـودة حقيقية فعلية الى « الماركسية الحية » ــ ولو صدم ذلك قراء المطولات الدعائية ــ تعنـــي بالضرورة اسقـاط « اللينينية » من تعبير «الماركسية ــ اللينينية» المتناقض الحدين . تعني الخروج على لينين في كل نظراتـه عـن « الثورة والدولة » وكل مواقفه العملية بشأن « الصيغـة المرحلية الاضطرارية » التـــي اتخذتها « دكتاتوريـــة البروليتاريا » على يديه . والخروج على لينين «زندقة» لا يجرؤ عليها اليوم « روجيه غارودي » ولا احد سـواه من الشيوعيين . ولو انت اكرهتهم على الخيار لاختاروا الخروج على ماركس لا عليـه ، فماركس ليس الا المؤسس النظري للاشتراكية العلمية ، اما لينين فهو ابـو السلطة الشيوعية ورائدها . والشيوعيون ينطلقون من اولويـة الاقتصاد نظريا فحسب ، اما عمليا فالسلطة السياسية وحدها منطلقهم ومنتهاهم .

ايا كان الامر ، وبرغم هذا القصور العملي علـى هامش المحاولة النظرية ، يظل كتاب « ماركسية القـرن العشرين » خطوة رائدة هامة على طريق الحوار المفتوح، طريق تحرير البشر من « الايديولوجيات » الشمولية التي تزعم تفسير الانسان والطبيعة تفسيرا أحاديا نهائيـا يفرض غيبية جديدة باسم العلم ، وتحريرهم من الانظمة الشمولية التي تنسب نفسها الى هذه «الايديولوجيات»، وطريق النزول بالبشر الى مستوى التلاقي بالحوار على صعيد العلم ، نزولا يرتفع بالانسان ويجعله اكثر انسانية.

ويزيد من اهمية هذه الخطوة ومثيلاتها انها لا تبقى حبيسة البحث « الاكاديمي » ، بل هي في الوقت نفسه تقدم البرهان على تجاوز الاشتراكية مرحلة امـــراض الطفولة بتعبيرها عن الرغبة العملية في الحوار وبدفعها هذه الرغبة الى امام . ولئن كان « طريق الحوار » هـذا لم ينفتح بعد عمليا على صعيد حرية الرأي ومشاركـة المواطنين في السلطة (باستثناء بدايات جنينية في بعض دول اوروبا الشرقية) فهو دون ريب قد اجتاز شوطا لا بأس به على صعيد حرية البحث العلمي والخلق الفني، وحتى على صعيد تطبيق مبدأ « ما لله لله وما لماركس لماركس » في تعايش الكنيسة والسلطـــة الاشتراكية العلمانية ، وان كان انصار السلبية الاحادية المتزمتة لا يزالون اكثر قوة (١) . ويجب ان يضاف الى هذا التقدم ظاهره لا بد ان يكون لها اثرها التدريجي الهامشي علـى تطورات الاوضاع في داخل الانظمة الشيوعية ، وهي ان الاحزاب الشيوعية (المناصرة لموسكو على الاقل) فـــي الاكثرية الكبرى من دول الغرب قد اعلنت الان اختيارها الصريح للطريق « البرلماني » الى الاشتراكية (وان كـان يتراءى ان هذه الظاهرة كانت حتى الان سلبية الهـدف والاثر في بلدان اميركا اللاتينية) .

ولا ريب ان على العرب ان يتفكروا في كل هـــذا الحوار على طريق « الانسية » الجديدة ، عساهم يغنون به انسانيتهم ويسهمون في تطويره وفي صياغة البعـد الديمقراطي الاجتماعي فيه . فذلك اجدى عليهم كثيرا من التيه البليد بين الشعارات ، من الخبال الذليل امام النكسات . وان اول شروط حـــق الشعوب بالبقـاء والكرامة في عصر القوة هو ان تعي فعلا انسانيتها وتؤمن بها ، وحينئذ فقط تستطيع ، ويحق لها ، ان تدافع عنها تجاه الاخرين ولو باظافر الوحوش .

القاهرة — **نزيه الحكيم**

(١) في كتاب : « من ماركس الى ماو تسي تونغ : مائة عام من الدولية الماركسية » . (١٩٦٦) .

(١) راجع ، كمثال على استمرار هذه السلبية ، «المعجم الفلسفي» المكتوب من وجهة النظر الشيوعية (موسكو ١٩٦٧) ، حيث لا يزال « الدين افيون الشعوب » ، وحيث لا تعرف عن الاسلام مثلا الا انـه « يبرر الظلم الاجتماعي ويصد الناس عن الكفاح الثوري ويدفعهم الى انتظار بليد للسعادة في الآخرة » . ان الفرق كبير جداً بيـن هذا الهراء الفلسفي (الذي لا يميز بين الثورة الحضارية التي مثلهـا الاسلام وبين وضع المسلمين في عهـود الانحطاط الممتدة حتـى الان) وبين النص الذي نقلته عن الاستاذ « غارودي » في بداية هذه المقدمة.