

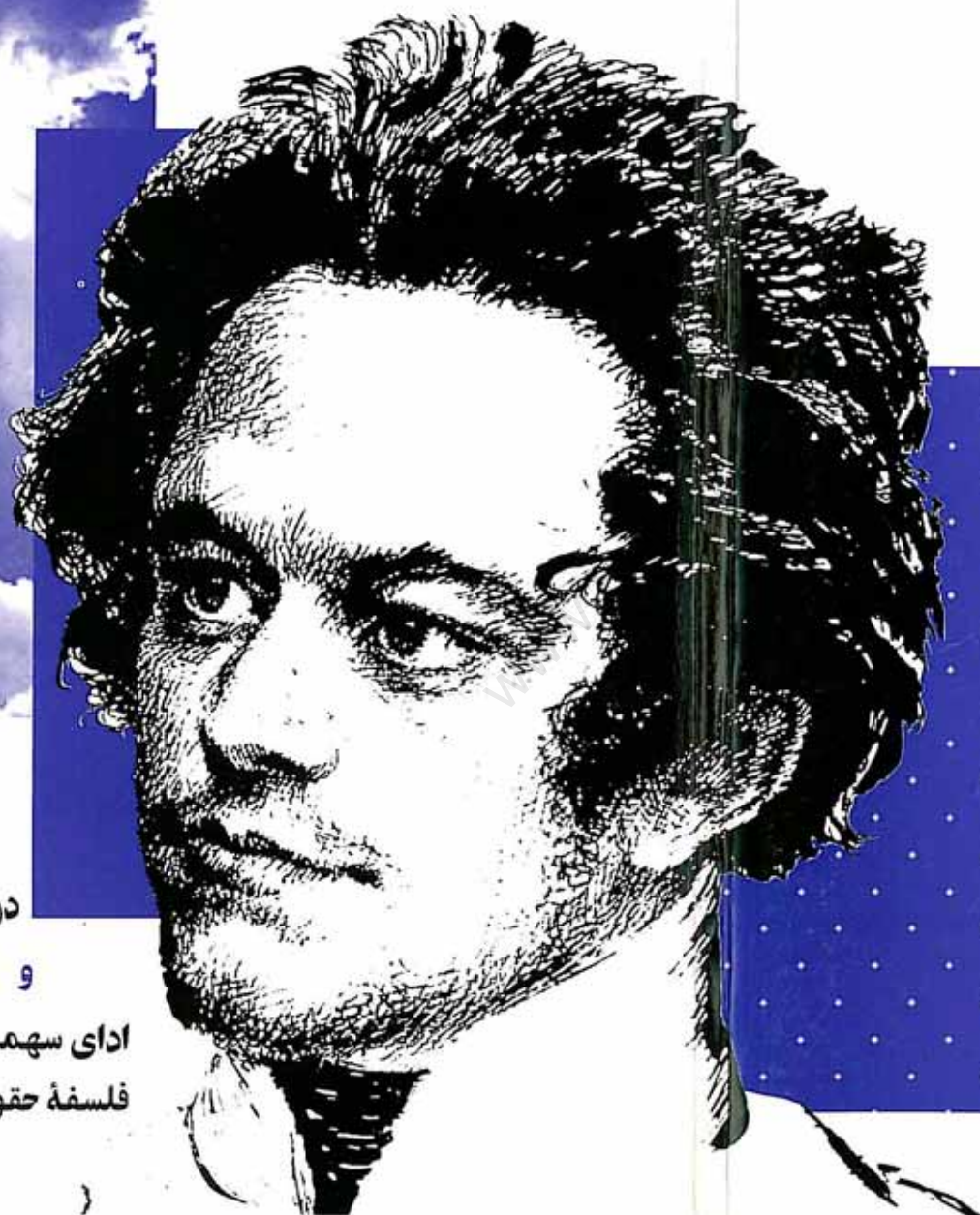
دو نوشته از کارل مارکس



درباره مسئله یهود

و

ادای سهمی به نقد
فلسفه حقوق هگل - مقدمه



دو نوشته از مارکس
مترجم: مرتضی محیط
ویراستار: کامران نیری
ناشر: انتشارات سنبله
خرداد ۱۳۸۰ - ژوئن ۲۰۰۱

دو نوشته از کارل مارکس

۱- درباره مسأله یهود

۲- ادای سهمی به نقد فلسفه حقوق هگل : مقدمه

مترجم : مرتضی محیط

ویراستار : کامران نیّری

انتشارات سنبله - هامبورگ

خرداد ۱۳۸۰ - ژوئن ۲۰۰۱

« دو نوشته از کارل مارکس

« مترجم: مرتضی محیط

« ویراستار: کامران نیری

« طرح روی جلد: سعیده شیرازی

« چاپ اول: خرداد ۱۳۸۰ - ژوئن ۲۰۰۱

« تیراژ: ۱۰۰۰ نسخه

« قیمت: ۱۰ مارک

« ناشر: انتشارات سنبله - هامبورگ

Sonboleh
c/o Copyhaus
Grindelallee 32
20146 Hamburg
Tel. (49) 40 - 41 29 84
Fax (49) 40 - 45 86 43

توجه

متأسفانه بعد از چاپ و انتشار این کتاب متوجه شدیم که در انتهای صفحه ۴۶ و ابتدای صفحه ۴۷ دو خط به شرح زیر جا افتاده است :

ناتمام و صرفاً سیاسی برچه پایه‌ای استوار است؟ براین پایه که بخشی از جامعه مدنی خود را رها سازد و به حاکم همگان بدل شود؛ براین پایه که یک طبقه معین از جایگاه ویژه‌اش

با عرض پوزش از شما خواننده‌ی عزیز لطفأً قبل از مطالعه این دو سطر را اضافه کنید.
انتشارات سنبله

می خوانید :

- سخنی از ویراستار
- سخنی از مترجم
- پیش‌گفتار
- در باره مسأله یهود
- ادای سهمی به نقد فلسفه حقوق هگل: مقدمه
- یادداشت‌ها
- واژه‌ها

سخنی از ویراستار

عصر حاضر دوران بحران‌هاست. شرایط جهانی، که سرمایه و ویرانه‌هایی از روابط پیش سرمایه‌داری ایجاد کرده‌اند، تسلسلی از تلاش نسل‌ها را جهت یافتن راهی به فراسوی نظم موجود برانگیخته است. گرایش‌ها به انقلاب و به سوسیالیسم در اکناف جهان از این واقعیت عینی ناشی هستند.

در ایران که طی قرن بیستم سه موج انقلابی را تجربه کرده است، اولین گرایش به عقاید سوسیالیستی در بین کارگران مهاجری که در صنایع نفت باکو در اوایل قرن بیستم به کار مشغول بودند ظاهر شد. از آن زمان تا به امروز جریان‌ها متعدد سوسیالیستی بخشی از تاریخ سیاسی مدرن ایران را تشکیل داده‌اند. اما از ویژگی‌های جنبش سوسیالیستی در ایران، فقر نظری و فقدان ادبیات اصیل سوسیالیسم کارگری بوده است. حتی رهبران تشکیلاتی که خود را سوسیالیست معرفی کرده‌اند با آثار اساسی مارکس و انگلس آشنایی نزدیک نداشته‌اند. دو عامل عمده در این زمینه مطرح بوده‌اند. در طول تاریخ مدرن اختناق حکومتی جلوی طرح نظریات و ادبیات اصیل سوسیالیستی را گرفته است تا آنجا که در رژیم سلطنتی «مرام اشتراکی» غیر قانونی اعلام شده بود و سیاست کمونیست ستیزی هنوز ادامه دارد. ضد انقلاب استالینیستی در اتحاد شوروی - علاوه بر چاپ آثار مارکس و انگلس و لنین - خود مانع بزرگ دیگری بر سر راه دستیابی به نظریات سوسیالیسم کارگری ایجاد کرده بود. علاقمندان به سوسیالیسم در ایران به مطالعه ادبیات استالینیستی - و نه بررسی جدی نظریات مارکس و انگلس هدایت می‌شدند. با فروپاشی

دیوان‌سالاری استالینیستی در کشورهای «بلوک شوروی» و کنار گذاردن تظاهرات سوسیالیستی توسط روندهایی که همواره حسرت قدرت سرمایه را می‌خوردند، زمینه بازگشت به منابع اصیل جنبش کارگری سوسیالیستی مهیا شده است. انقلاب ایران به سانسور سلطنتی علیه عقاید سوسیالیستی پایان داد و شواهد بر آن است که هنوز امکان ارائه برخی از نوشته‌های مارکس و انگلس به خوانندگان علاقمند کم و بیش موجود است. در این شرایط انتشار آثار مارکس و انگلس این امکان را به وجود می‌آورد که خواننده علاقمند خود با مراجعه به این نوشته‌ها به صحت و سقم چشم‌انداز سوسیالیسم کارگری، مطلوب بودن و امکان‌پذیر بودن آن بیاندیشد و به قضاوت بنشیند. ترجمه جدیدی از دو مقاله مهم از مارکس که در این کتاب به خواننده علاقمند عرضه می‌شود، با چنین نیتی تهیه شده است.

* * *

در ویرایش متون حاضر نکات زیر رعایت شده است. اول، وفاداری به اصل است: ارائه دقیق نظریات نویسنده و کوشش در حفظ امانت در فرآیند ترجمه. در هر کجا که روانی متن ساده سازی مفاهیم را لازم آورده است، از این وسوسه حذر شده است. در نتیجه خواننده در برخی موارد با جملاتی صقیل روبرو خواهد شد که به احتمال زیاد ناشی از سبک نگارش مارکس است و نه اهمال در امر ترجمه و ویرایش. در هر کجا برای روان‌تر شدن جملات، کلمه‌ای اضافه شده آن را درون دو بند [...] قرار داده‌ایم. دوم، کوشش براین بوده است که متن حاضر دانستن زبان‌های اروپایی را پیش‌شرط درک مطالب قرار ندهد. در برگردان متون اروپایی به فارسی، به‌ویژه در خارج از کشور رایج است که در کنار واژه فارسی اصل لاتین نیز آورده می‌شود. غرض گویا این است که خواننده آشنا به زبانهای اروپایی واژه فارسی نامأنوس را بهتر درک کند. این سبک ترجمه به اکثر کسانی که خوانندگان متن را در ایران تشکیل می‌دهند - آنهایی که با زبان‌های اروپایی آشنایی ندارند - کمک چندانی نمی‌کند. در حقیقت اینها هستند که باید مدنظر مترجمان قرار گیرند، چرا که آن عده که با زبان‌های اروپایی آشنایی دارند نیازی به ترجمه این آثار

(ب)

ندارند. کوشش ما بر این بوده است که تا حد ممکن از کلمات و واژه‌های ملموس و مأنوس در زبان فارسی استفاده کنیم. البته در برخی موارد این‌گونه معادل‌ها در زبان فارسی موجود نیست و باید از ترکیب لغات، معادل‌های جدید ساخت. سعی ما بر این بوده که این موارد را به حداقل ممکن تقلیل دهیم. سوم، برای آن گروه از خوانندگان که با زبان‌های اروپایی آشنایی دارند، برای معدودی از لغات و واژه‌ها در آخر کتاب معادل انگلیسی آنها را آورده‌ایم. چهارم، برای درک بهتر متن برخی اسامی، مکاتب، وقایع و اماکن مورد اشاره مارکس را به صورت یادداشت‌هایی در آخر کتاب آورده‌ایم. پنجم، در همین راستا مقدمه کوتاهی برای معرفی دو مقاله و زمینه نگارش آنها ارائه شده است. در این ویراستاری، تا حد ممکن از وارد شدن به اظهار نظر در مورد مطالب و مسائل خودداری شده است.

تهیه این کتاب کوچک بدون همکاری داوطلبانه دوستان متعددی میسر نمی‌شد. در وهله اول، از زحمات فراوان مرتضی محیط که ترجمه این دو مقاله را پذیرفت تشکر می‌کنم. شمس لنگرودی در کمال محبت متن ویراستاری نشده «در باره مسأله یهود» را خواند و برای تقویت ادبی آن پیشنهادات ارزنده‌ای ارائه کرد. سعیده شیرازی هر دو مقاله را پس از ویرایش اول خواند و پیشنهادات فراوانی برای روان‌تر شدن جملات عرضه کرد. نریمان آذربخش کار صفحه‌بندی مقدماتی متن را به عهده گرفت. امیر جمالی از ابتدای شکل‌گیری این پروژه تا مراحل پایانی آن درگیر بود. امیدوار بودم که این کتاب در ایران چاپ و نشر گردد، اما سیاست سانسور اجازه نداد. نصرت تیمورزاده و همکارانش در انتشارات «سنبله» با استقبال از چاپ این کتاب، کمک ارزنده‌ای به تقدیم این آثار ارزنده به خواننده علاقمند در شکلی نفیس کرده‌اند. از همه این همکاران تشکر می‌کنم.

علازغم تلاش جمعی، اطمینان دارم که هنوز اشتباهات و کاستی‌هایی در فرآورده نهایی به چشم خواننده تیز بین خواهد آمد. ضمن پوزش از این ضعف‌ها، از شما خواهش می‌کنم تا هرگونه اشکال را با انتشارات «سنبله» در میان بگذارید تا در چاپ‌های آینده به بهتر شدن این کتاب کمک کند.

کامران نیری

اوکلند، کالیفرنیا بهار ۱۳۸۰

(پ)

سخنی از مترجم

ترجمه آثار اولیه مارکس به فارسی کار آسانی نیست. در برگرداندن این دو اثر از سه ترجمه‌ی انگلیسی به ترتیب زیر استفاده کرده‌ام:

1. Karl Marx and Frederick Engels, Collected Works, Volume 3

New York: International Publishers, 1975

2. Karl Marx, Selected Writings, Edited by David McLellan,

Oxford: Oxford University Press, 1977

3. Portable Karl Marx, Edited by Eugene Kamenka,

New York: Penguin Books, 1983

مقایسه این سه متن نشان می‌دهد که امر برگرداندن این آثار به زبان‌های دیگر نیز آسان نیست. در این سه ترجمه، نه تنها شیوه ترجمه از جهت جمله‌بندی و برگرداندن برخی لغات فلسفی و اقتصادی از آلمانی به انگلیسی با هم متفاوت‌اند، بلکه گاه مفاهیم نیز با هم اختلاف دارند. این تفاوت‌ها عمدتاً آنچنان نیست که محتوای مطلب را عوض کنند، اما دست‌کم نشان می‌دهند که ترجمه متونی با زبان پیچیده هگلی-زبانی که مارکس هنگام نوشتن این دو مقاله، به عنوان یک هگلی جوان از آن استفاده می‌کرد- نه تنها به فارسی که به زبان‌هایی با دامنه‌ی وسیع‌تر و دسترسی به گنجینه‌ی لغات فلسفی-اقتصادی بسیار غنی‌تر، باز هم کار آسانی نیست. بیان این مسأله البته به معنای آن نیست که ترجمه‌ی این آثار غیر ممکن است. غرض نشان دادن مسئولیتی است که به‌گرده

(ث)

مترجم می‌افتد. در این برگردان‌ها کوشش من آن بوده است که هر جا میان روانی زبان و حفظ اصالت مفاهیم بنیانی کشمکش هست، مسأله را به نفع دومی تمام کنم .
هر دوی این آثار پیش از این به فارسی ترجمه شده‌اند و من به یک ترجمه از هر یک از دو مقاله دست یافتم.

۱- «در باره مسأله یهود» از کارل مارکس، ترجمه ع - افق، که جزوای است بی‌تاریخ و بی‌نام ناشر و ترجمه شده از متن انگلیسی زیر :

Marx's Early Writings, Edited by Rodney Livingston and Gregory Benton,
New York: Penguin Press, 1975

۲- «نقد فلسفه حق هگل - مقدمه» ترجمه رضا سلحشور، انتشارات نقد، به سال ۱۹۸۹. محل ؟

ترجمه ع. افق به نظر من نه از روانی کافی برخوردار است و نه - در شماری جاها- مفهوم را به درستی منتقل می‌کند. با این همه مراجعه به آن در بعضی جاها برایم کمک کننده بوده است. در مورد دوم، رضا سلحشور نه تنها به زبان‌های آلمانی، فرانسه و انگلیسی آشناست، بلکه تسلط او به فارسی نیز براستی قابل تقدیر است. آشکار است که او برای ترجمه این متن کوشش فراوانی بکار برده است. من برای ترجمه مقاله دوم وسیعاً از ترجمه رضا سلحشور استفاده کرده‌ام و در بعضی جاها جملات را تقریباً دست نخورده از او گرفته‌ام. کوشش برای یافتن رضا سلحشور، کسب اجازه از او و اظهار امتنان از زحمات ایشان به جایی نرسید. بنابراین اکنون و از این طریق از ایشان تشکر می‌کنم.
ویراستاری موشکافانه‌ی کامران نیری، تهیه پیش‌گفتار و توضیح لغات و مفاهیم در پایان کتاب و دیگر زحمات بی‌شائبه او در تدارک این متون کمکی بزرگ به انتشار ترجمه‌ی این دو مقاله بوده است.

نیویورک، آبان ۱۳۷۶

پیش‌گفتار

در این مجلد دو مقاله مهم از کارل مارکس ارائه می‌شود. مقاله اول، «در باره مسأله یهود»، نقدی است که مارکس در کروزناخ در پائیز ۱۸۴۳ بر دو نوشته از برونو باوئر به رشته تحریر درآورد. این نقد به صورت یک «بررسی کتاب» در نشریه «دویچ - فرانسوزیشه یاریوخ» در سال ۱۸۴۴ درج شد.

برونو باوئر (۱۸۸۲ - ۱۸۰۹) فیلسوف ایده‌آلیست آلمانی، منتقد الهیات و مورخ خردگرای مسیحیت بود. او در ابتدای تحصیلات دانشگاهی‌اش در زمره جناح راست پیروان هگل قرار گرفت. اما در اواخر دهه ۱۸۳۰، به‌ویژه در اولین سال‌های دهه ۱۸۴۰ به چپ‌گرایی و رهبر برجسته «هگل‌گرایان جوان» شد. نوشته‌های مورد نقد مارکس مربوط به این دوره از فعالیت‌های قلمی باوئر هستند. بعد از سال ۱۸۴۳ و به‌ویژه با شکست انقلاب‌های ۱۸۴۸، باوئر در عرصه فلسفی به عقب‌نشست و مواضع سولیپستی - این که آگاهی فرد از خویشتن صرفاً ناشی از تجربیات و ادراک فردی می‌تواند باشد - اتخاذ نمود. در عرصه نظریات اجتماعی، باوئر نقش «مردان بزرگ» را در تاریخ عمده کرد. بعد از سال ۱۸۶۶، باوئر مواضع حتماً محافظه‌کارتری اتخاذ نمود و در اواخر عمرش به ستایش صدراعظم آلمان، بیسمارک، و همکاری با هرمان وگنر پرداخت. به هر حال نقطه اوج اثربخشی باوئر بر سیر تفکر در آلمان همان دوران سال‌های اولیه دهه ۱۸۴۰ بود.

در آن سال‌ها مسأله یهود هنوز آن‌چنان در گرداب ضد یهود‌گرایی گرفتار نیامده بود. همان‌طور که فرانتس مرینگ یادآور می‌شود، بحث مسأله یهود در شرایطی صورت

می‌گرفت که یک طبقه نوپای بورژوا در حال رشد بود و همراه آن تجار و صراف‌های یهودی قدرتمندتر می‌شدند. همین‌ها اما به دلیل مذهبشان از کلیه حقوق مدنی محروم بودند. از جانب دیگر، فعالیت‌های مالی سودآور چون نزول خواری - دقیقاً به علت ملاحظات کلیسای کاتولیک و تبعیض علیه یهودیان - در اختیار اینها بود. جز در چند مورد، حتا پیش‌تازان روشنگری آلمان به ستم علیه یهودیان اعتراض نمی‌کردند. در این میان «هگل‌گرایان جوان» نقد مذهب را به یهودیت تعمیم دادند. از دیدگاه ایشان یهودیت صرفاً مرحله‌ای مقدماتی بر مسیحیت بود. فویرباخ یهودیت را به عنوان مذهب خودپرستی به نقد کشید. برونو باوئر در همین راستا قلم زده بود.

باوئر استدلال می‌کرد که اگر یهودیان و مسیحیان می‌خواهند در صلح و صفا کنار هم زندگی کنند، باید آنچه را که آنان را از هم جدا می‌کند - یعنی مذهب را - کنار بگذارند. در نتیجه این تنها یهودیان نبودند که به آزادی نیاز داشتند. باید همه انسان‌ها آزاد می‌شدند. از این دیدگاه تبعیض مذهبی تنها با لغو دسته‌بندی‌های مذهبی و امتیازات ناشی از آن و برابر شناخته شدن انسان‌ها به مفهوم مستتر در انقلاب فرانسه و مدون در قانون اساسی آمریکا از بین می‌رفت.

مارکس که در این دوره علاوه بر شرکت در مبارزات عملی برای حقوق مدنی یهودیان به مطالعه مسأله یهود نیز مشغول بود به نقد ریشه‌ای نظریات برونو باوئر پرداخت. او استدلال کرد که صرفاً لغو نهادهای مذهبی به زوال باورهای مذهبی نخواهد انجامید. با بررسی شرایط تاریخی مورد نظر باوئر - انقلاب فرانسه و قانون اساسی ناشی از جنگ استقلال آمریکا - مارکس نشان داد که تنها با دگرگون سازی شرایط اجتماعی است که می‌توان امکان زوال چنین باورهایی را فراهم ساخت. در نقد مستقیم نظریات هگل در مورد رابطه دولت و جامعه مدنی، مارکس نشان داد که این جامعه مدنی است که انسان‌ها را به صورت «شهروند»، یک عضو از دولت جهانشمول، و یک «بورژوا»، یعنی عضو خودپرست جامعه مدنی، منقسم می‌کند. در آن زمان «جامعه مدنی» مقوله‌ای بود که اشاره به حوزه روابط خصوصی، به ویژه مادی، و روابط اجتماعی ناشی از آن داشت. این نظر که جامعه

مدنی آن حوزه است که در آن افراد به صورت منقسم و مجزا از یکدیگر و در تعارض با هم هستند، پذیرفته شده بود. در آن زمان روابط نوظهور سرمایه‌داری سریعاً در حال رشد بود. تشخیص یک رابطه بین جامعه مدنی و دولت گام عمده‌ای بود در درک علمی و ماتریالیستی از روابط اجتماعی موجود و سرآغازی بر درک روند گسترش تاریخی.

از دیدگاه مارکس، یک بررسی نقادانه از پیش‌فرض‌های «حقوق بشر» یا «حقوق طبیعی انسان» نشان می‌دهد که انسان ماهیتاً موجودی خودپرست نیست. خودپرستی انسان بورژوا حاصل فرآیندی تاریخی است. پیشنهاد مارکس در مقابل از بین برداشتن شکاف موجود بین جامعه مدنی و دولت بود- ایجاد جامعه‌ای مدنی که در آن مفاهیم جهانشمولی که در دولت مستتر است، یعنی جماعتی بودن و خود را بخشی از یک کل، از نوع بشر، دانستن، مرکزیت یابد. در این نوشته مارکس با بکارگیری متد ماتریالیستی، در برابر پیشنهادات روشنفکرانی که «آزادی سیاسی» را - در الهام از بورژوازی نوپا- مطرح می‌کردند، چشم‌انداز آزادی بشر را عرضه می‌کند. پیشنهاد مارکس مبارزه‌ای است برای آزادی - نه تنها از ستم مذهبی، ملی و سیاسی - که از ستم اقتصادی و اجتماعی. در این اثر مارکس مفهوم محدود انقلاب بورژوایی - «آزادی سیاسی» - را که باوئر عنوان می‌کند به نقد می‌کشد و در برابر آن چشم‌انداز یک انقلاب اجتماعی با هدف الغای همه تضادهای جامعه را ارائه می‌دهد. مارکس این انقلاب را «آزادی بشر» می‌نامد.

مقاله دوم، «ادای سهمی به نقد فلسفه حقوق هگل: مقدمه» در پاریس در دسامبر ۱۸۴۳ و ژانویه ۱۸۴۴ نوشته شده است و در سال ۱۸۴۴ در «دویچ-فرانتسوزیشه یاربوخ» چاپ شد. مارکس هرگز پروژه نقد فلسفه حقوق هگل را به پایان نرسانید. اما عقیده مرکزی این نقد- بررسی رابطه جامعه مدنی و دولت- موضوع مورد بحث «مقدمه» نیز هست. در «مقدمه» ما با اولین موردی روبرو می‌شویم که مارکس پرولتاریا را به عنوان نیروی اجتماعی اساسی برای دگرگونی جامعه مدنی و آزادی بشر مطرح می‌کند.

از ظهور پرولتاریای مدرن و همزمان، مفهوم تازه‌ای از این لغت قدیمی، اندی نگذشته بود که مارکس این چشم‌انداز تاریخی را پیشنهاد و سپس در طول عمرش گسترش و عمق

داد. حتی پیش از ظهور پرولتاریای مدرن جنبش‌های گوناگونی در اروپا ظاهر شده بودند که هر یک به نحوی خود را در رابطه با پرولتاریا- معمولاً به مفهوم قدیم آن - قرار می‌دادند. مارکس و انگلس در مقالات متعددی از جمله در «بیانیه حزب کمونیست» که در آستانه انقلابات سال ۱۸۴۸ منتشر شد، به نقد و بررسی این جنبش‌ها و رابطه آنها با پرولتاریای مدرن پرداختند. طرز برخورد این روندها به پرولتاریا از سر دلسوزی بود، یا برای استفاده از ایشان به عنوان اهرمی در مسیر کسب امتیاز و یا قدرت، و یا به عنوان سیاهی لشکر. در بهترین حالت، گرایشاتی بوجود آمده بودند که به دنبال تشکلی از پرولتاریا به عنوان یک گروه در مقابل سایر گروه‌های اجتماعی بودند.

نقل مکان مارکس از کروزناخ به پاریس تأثیر مهمی در توجه وی به پرولتاریا به عنوان یک طبقه اجتماعی اساسی و نوین داشت. در کروزناخ و کلن عملاً پرولتاریای مدرنی وجود نداشت. اما پاریس مرکز توسعه صنعتی در قاره اروپا (جز انگلیس) بود و مرکزی برای انجمن‌های کارگری و گروه‌های سوسیالیستی. پاریس به همین روال مرکزی از تجمع کارگران آلمانی بود که تشکلات خویش را ساخته بودند. تخمین زده می‌شود که در آن زمان صدهزار آلمانی، که اکثراً صنعت‌کار بودند، در پاریس زندگی می‌کردند. «انجمن عادلان» که بعدها به «انجمن کمونیست» تغییر نام داد، در پاریس فعال بود. مارکس خود به تأثیر این شرایط بر تفکرش در نوشته‌های متعددی، منجمله «خانواده مقدس»، اشاره می‌کند.

از این روست که در «مقدمه» در برابر دو گرایش سیاسی موجود در آلمان - که مارکس آنان را «حزب سیاسی عمل‌گرا» و «حزب سیاسی نظریه‌پرداز» می‌خواند- با پیشنهاد سومی روبرو می‌شویم. منظور مارکس از «حزب سیاسی عمل‌گرا» جنبش کارگران کمونیست آلمان به رهبری ویتلینگ است. مارکس، که برای ویتلینگ احترام قائل بود، در اینجا به این واقعیت اشاره می‌کند که جنبش کارگران کمونیست آلمان از «هگل‌گرایان جوان» - «حزب سیاسی نظریه‌پرداز»- در نقد اجتماعی پیشی دارد. اما راه‌گشای این گرایش نه یک نظریه منسجم، یک فلسفه، که صرفاً تجربیات عملی بوده است. بعدها مارکس به نقد ریشه‌ای این نقطه ضعف ویتلینگ نیز می‌پردازد. در این برهه

مارکس این سؤال را مطرح می‌کند که سرانجام کدام یک از این دو روش صحیح هستند؛ راهی که کارگران کمونیست آلمان تحت لوای ویتلینگ گزیده‌اند یا طریقی که روشنفکران رادیکال انتخاب کرده‌اند؟ مارکس به این پاسخ می‌رسد که تلفیقی از این دو جنبش لازم است - تلفیقی از جنبش پرولتاریا و فلسفه، از سیاست (عمل) و نظریه. اما طریق دست یافتن به چنین تلفیقی و محتوی دقیق آن در آینده روشن‌تر خواهد شد.

در «مقدمه» نکته عمده از نقطه نظر تحول فکری مارکس انتخاب پرولتاریای مدرن به مثابه طبقه‌ای جهان‌شمول است. مارکس استدلال می‌کند که پرولتاریا به لحاظ موقعیت و شرایط اجتماعی‌اش تنها طبقه‌ای است که می‌باید برای آزادی خود همه جامعه را آزاد کند. به نظر مارکس در آلمان آن زمان پیشرفت فلسفه تحت تأثیر هگل و فویرباخ با عقب‌افتادگی مفرط سیاسی ترکیب شده بود. از این واقعیت - فقدان یک طبقه متوسط قدرتمند، یک بورژوازی مقتدر - مارکس نتیجه می‌گیرد که امکان بالقوه ترکیب فلسفه پیشرو و رادیکال و پرولتاریا موجود است. از همین روست که مارکس عقیده دارد که آلمان پیش از فرانسه - که یک انقلاب بورژوازی را نیز پشت سر گذاشته بود - آمادگی یک انقلاب اجتماعی عمیق را دارد.

دو نوشته حاضر نشانه‌ی گام‌های اساسی در شکل‌گیری و بارور شدن روش تحلیلی مارکس هستند.

www.KetabFarsi.com

درباره مسئله یهود

در باره مسئله یهود^۱

I. برونو باوئر: «مسئله یهود» برانشوايگ، ۱۸۴۳

II. برونو باوئر: «ظرفیت یهودیان و مسیحیان امروزی برای آزادی» در «فرآمدی از سوئیس»، ناشر: جورج هرویگ، زوریخ و وینتر تور، ۱۸۴۳، صفحات ۷۱-۵۶

برونو باوئر: «مسئله یهود» برانشوايگ، ۱۸۴۳

یهودیان آلمان خواهان آزادی‌اند. آنها خواستار چه نوع آزادی هستند؟ آزادی مدنی، آزادی سیاسی.

برونو باوئر به آنها پاسخ می‌دهد: در آلمان هیچ‌کس از نظر سیاسی آزاد نیست. ما خودمان هم آزاد نیستیم. پس چگونه می‌توانیم شما را آزاد کنیم؟ شما یهودیان اگر خواهان آزادی ویژه‌ای برای خودتان به‌عنوان یهودی باشید، خودپرست هستید. شما به عنوان آلمانی باید برای رهایی سیاسی آلمان و به عنوان انسان، برای رهایی نوع بشر فعالیت کنید؛ و باید بر شکل خاص این ستم و ننگی که از آن در رنجید، نه به‌عنوان استثنایی بر قاعده، که به‌عکس، به‌عنوان تأیید قاعده بنگرید.

یا شاید یهودیان خواهان موقعیتی یکسان با اتباع مسیحی دولت‌اند؟^۲ اگر چنین باشد، آنها دولت مسیحی را به‌عنوان دولتی مشروع به‌رسمیت می‌شناسند و رژیم ستم عمومی را نیز مورد تأیید قرار می‌دهند. یهودیان اگر وجود عمومی بردگی را می‌پذیرند چرا

باید بردگی ویژه خود را نپذیرند؟ اگر یهودی علاقه‌ای به رهایی آلمانی ندارد، چرا آلمانی باید به رهایی یهودی علاقه داشته باشد؟

دولت مسیحی تنها امتیاز را می‌شناسد. در چنین دولتی، یهودی امتیازی به‌عنوان یهودی دارد. او به‌عنوان یهودی دارای حقوقی است که مسیحی فاقد آن است. چرا او باید خواهان حقوقی باشد که مسیحیان از آن برخوردارند و نه او؟ یهودی با طلب آزادی از دولت مسیحی خواهان آن است که دولت مسیحی از تعصب مذهبی‌اش دست بردارد. اما آیا یهودی، خود، از تعصب مذهبی‌اش دست برمی‌دارد؟ در نتیجه آیا او حق دارد از دیگری بخواهد که از مذهب خود دست بکشد؟

دولت مسیحی بنا به طبیعت خویش ناتوان از رها ساختن یهودیان است. اما باوثر می‌افزاید، یهودی نیز بنا به طبیعت خویش نمی‌تواند رها گردد. مادام که دولت، مسیحی، و یهودی، یهود است یکی ناتوان از دادن آزادی و دیگری به همان میزان ناتوان از دریافت آن است.

دولت مسیحی تنها می‌تواند به‌مثابه دولتی مسیحی با یهودی رفتار کند؛ با اعطای امتیازاتی چون حق جدایی یهودی از دیگر اتباع. اما بدین ترتیب [دولت] او را در معرض فشار دیگر حوزه‌های مجزای اجتماع [نیز] قرار می‌دهد و احساس این فشار تا زمانی که او در تقابل مذهبی با مذهب مسلط قرار دارد با شدتی هرچه فزاینده‌تر ادامه خواهد یافت. اما یهودی نیز خود می‌تواند در قبال دولت تنها به‌مثابه یک یهودی رفتار کند؛ یعنی با آن به‌عنوان یک بیگانه برخورد کند؛ با قرار دادن قانون واهی خود در برابر قانون واقعی، با مستحق دانستن جداسازی خویش از بشریت، با عدم مشارکت در هر نوع حرکت تاریخی تعهد به اصول، با چشم دوختن به آینده‌ای که هیچ وجه مشترکی با آینده عمومی نوع بشر ندارد، و با نگرستن به خویشتن به‌عنوان عضوی از مردم یهود و به یهودیان به‌عنوان قومی برگزیده.

پس، شما یهودیان بر چه اساسی خواهان آزادی هستید؟ به حساب مذهب خود؟ این مذهب تا سرحد مرگ دشمن مذهب دولتی است. به‌عنوان شهروند؟ در آلمان شهروندی وجود ندارد. به عنوان انسان؟ اما شما از کسانی که به آنان متوسل می‌شوید انسان‌تر نیستید

باوئر مسئله آزادی یهودیان را، پس از تحلیل نقادانه‌ای از فرمول‌بندیها و راه‌حل‌های پیشین این مسئله، به‌شکل نوینی مطرح کرده است. او می‌پرسد که ماهیت آن یهودی‌ای که قرار است آزاد شود و آن دولت مسیحی که قرار است به او آزادی بخشد، چیست؟ او با نقدی از مذهب یهود [به این مسئله] پاسخ می‌دهد. او تقابل مذهبی بین یهودیت و مسیحیت را تحلیل می‌کند. او ماهیت دولت مسیحی را روشن می‌کند؛ و تمام اینها را جسورانه، قاطعانه، آگاهانه و عمیق به سبکی می‌نویسد که به همان اندازه که دقیق است پر قدرت و موşkافانه هم است.

پس باوئر مسئله یهود را چگونه حل می‌کند؟ نتیجه چیست؟ شیوه طرح یک پرسش پاسخ به آن نیز است. نقد مسئله یهود، پاسخ به مسئله یهود است. بنابراین جمع‌بندی [ما] به قرار زیر است:

ما پیش از آن که بتوانیم دیگران را آزاد سازیم، باید خود را آزاد کنیم.

انعطاف ناپذیرترین شکل تقابل میان یهودیان و مسیحیان تضاد مذهبی است. چنین تضادی را چگونه می‌توان حل کرد؟ با ناممکن ساختن آن. تضاد مذهبی چگونه ناممکن می‌شود؟ با الغای مذهب. هنگامی که یهودی و مسیحی تشخیص دهند که مذاهب مربوطه‌شان چیزی بیش از مراحل مختلف تکامل فکر بشر نیست، [چون] پوست‌های مختلف مار که توسط تاریخ دور انداخته می‌شوند، و انسان آن ماری است که این چنین پوست می‌اندازد؛ [آنگاه] رابطه یهودی و مسیحی دیگر رابطه‌ای مذهبی نخواهد بود، بلکه تنها رابطه‌ای نقادانه، علمی و انسانی خواهد بود، از آن پس علم بنیان وحدت آنها می‌شود. تضادهای درونی علم اما توسط خود علم حل می‌شوند.

یهودی آلمانی بطور ویژه‌ای با فقدان عمومی آزادی سیاسی و خصلت بارز مسیحی دولت روبروست. اما به باور باوئر، مسئله یهود اهمیت جهانی‌شمول و مستقل از شرایط ویژه آلمان دارد. مسئله یهود، مسئله رابطه دین با دولت، تضاد میان محدودیت‌های مذهبی و آزادی سیاسی است. آزادی از مذهب، هم برای یهودی، که می‌خواهد از نظر سیاسی آزاد

شود و هم برای دولتی که باید به او آزادی دهد و خود نیز آزاد شود، به عنوان یک شرط مطرح می‌گردد.

گفته می‌شود و یهودی نیز خود می‌گوید :

«بسیار خوب، آزادی یهودی نه به خاطر یهودیتش - نه بخاطر این که یک یهودیست، نه به دلیل داشتن یک اصول اخلاق جهانشمول عالی- که بر عکس، با عقب‌نشینی یهودی در قفای شهروند بودن و یک شهروند به حساب آمدن صورت خواهد گرفت، اگر چه او همچنان یک یهودیست و یک یهودی باقی خواهد ماند. طبیعت محدود یهودی او همیشه در نهایت بر وظایف انسانی و سیاسی او چیره می‌شود. تعصب حتی اگر تحت الشعاع اصول عام واقع شود، باز هم برجای می‌ماند. اما برجا ماندن، به عبارت درست‌تر، غلبه تعصب بر هر چیز دیگر است.»، «یهودی تنها به مفهوم سفسطی یعنی ظاهری می‌تواند در حیات سیاسی یک یهودی باقی بماند. از این رو اگر بخواهد یک یهودی باقی بماند، صرف ظاهر، به باطن و اصل تبدیل شده و پیروز می‌گردد. به عبارت دیگر زندگی او در دولت تنها یک صورت ظاهر و یک استثناء زودگذر نسبت به باطن و اصل حاکم بر ماهیت امور خواهد بود.» («ظرفیت یهودیان و مسیحیان امروزی برای آزادی»، ص ۵۷)

حال ببینیم یاوئر از سوی دیگر وظیفه دولت را چگونه بیان می‌کند. او می‌گوید :

«فرانسه اخیرا در رابطه با مسئله یهود-درست به همانگونه که همواره در مورد سایر مسائل سیاسی عمل کرده است- دورنمای یک زندگی آزاد را به ما نشان می‌دهد» (متن مذاکرات مجلس نمایندگان، ۲۶ دسامبر ۱۸۴۰) «اما این آزادی را توسط قانون لغو می‌کند و به این ترتیب اعلام می‌دارد که این، ظاهری صرف است و از سوی دیگر قوانین آزاد خویش را در عمل نفی می‌کند.» («مسئله یهود»، ص ۶۴).

«آزادی عمومی هنوز در فرانسه قانونی نشده و مسئله یهود نیز هنوز حل نشده است، زیرا آزادی قانونی-یعنی برابری همه شهروندان- در زندگی واقعی، که هنوز با امر غلبه بر امتیازات مذهبی و چند دستگی‌ها روبروست، محدود می‌گردد، و این فقدان آزادی در

زندگی واقعی بر قانون اثر می‌گذارد و آن را وامی‌دارد بر شکاف میان شهروندانی که به‌ظاهر

آزادند به‌صورت ستم‌دیده و ستمگر صَحَّه گذارد.» (همانجا، ص ۵۶)

پس مسئله یهود چه زمانی در فرانسه حل خواهد شد؟

«مثلاً اگر یهودی به‌خود اجازه نمی‌داد قوانین [مذهبی] اش مانع انجام وظایف او نسبت به دولت و شهروندان دیگر شود و مثلاً اگر روزهای شنبه در مجلس نمایندگان حاضر می‌شد و در تشریفات رسمی شرکت می‌کرد، دیگر یک یهودی نمی‌بود. هر امتیاز مذهبی و بنابراین، همچنین انحصار یک کلیسای صاحب امتیاز نیز باید بطور کلی ملغی شود و اگر بعضی یا بسیاری از مردم و حتی اگر اکثریت بزرگ مردم باز هم خود را موظف به ادای فرایض دینی خویش بدانند، این وظیفه باید به عنوان مسئله‌ای صرفاً خصوصی به آنان واگذار شود.» (همانجا، ص ۶۵)، «هنگامی که مذهب صاحب امتیازی وجود نداشته باشد، دیگر مذهبی وجود نخواهد داشت» (همانجا، ص ۶۶)، «همان‌گونه که آقای مارتین دو نورد پیشنهاد حذف اشاره به روز یکشنبه در قانون را به‌عنوان طرحی برای اعلام ختم مسیحیت می‌دید، به همین دلیل (و این دلیل محکمی است) اعلام این‌که یهودیان موظف به رعایت روز شنبه نیستند به‌معنای اعلام لغو یهودیت خواهد بود.» (همانجا، ص ۷۱)

بنابراین باوثر می‌خواهد تا برای دست‌یابی به آزادی مدنی از یک‌سو یهودیان از یهودیت دست کشند و بشریت بطور عموم از مذهب دست بکشد، و از سوی دیگر، او با همین منطقی، حذف سیاسی مذهب را به‌عنوان انحلال مذهب بطور کل تلقی می‌کند. دولتی که پیش‌فرض آن مذهب باشد، هنوز دولت به‌معنی واقعی و حقیقی نیست. «یک دیدگاه مذهبی مسلماً تضمین‌هایی به‌دولت می‌دهد. اما به چه دولتی؟ به چه نوع دولتی؟» (همانجا، ص ۹۷)

در اینجا است که یک‌سویه بودن فرمول‌بندی باوثر از مسئله یهود آشکار می‌گردد. به‌هیچ‌رو کافی نیست که بپرسیم: چه کسی باید آزادی دهد؟ و چه کسی باید آزاد شود؟ یک نقد باید موضوع سومی را مورد بررسی قرار دهد: چه نوع آزادی مورد بحث است؟ چه شرایطی از نفس ماهیت آزادی مورد درخواست ناشی می‌شود؟ تنها، نقد نفس آزادی سیاسی است که می‌تواند نقد نهایی مسئله یهود و ادغام درست آن در «مسئله عمومی زمان [ما]» باشد.

باوثر چون از طرح مسئله در این سطح عاجز می‌ماند گرفتار تناقض می‌شود. او شرایطی را مطرح می‌کند که پایه در نفس ماهیت آزادی سیاسی ندارند. او پرسش‌هایی را مطرح می‌کند که بخشی از مسئله او نیستند و مسائلی را حل می‌کند که پرسش او را

بی جواب می‌گذارند.

هنگامی که باوئر درباره مخالفین آزادی یهودیان می‌گوید: «اشتباه آنها تنها این بود که فرض می‌کردند دولت مسیحی تنها دولت واقعی است و آن را مشمول همان نقدی که برای یهودیت بکار می‌بردند، نکردند.» (همانجا ص ۳)؛ درمی‌یابیم که اشتباه خود او در این واقعیت نهفته است که تنها «دولت مسیحی» را زیر نقد می‌گیرد و نه «نفس دولت» را؛ که او از بررسی رابطه‌ی آزادی سیاسی با آزادی انسان عاجز می‌ماند و بنابراین شرایطی را مطرح می‌کند که تنها با قاطعی کردن غیر نقادانه آزادی سیاسی با رهایی جهانشمول قابل تبیین است. باوئر از یهودیان می‌پرسد: آیا شما از دیدگاه خود حق دارید خواهان آزادی سیاسی شوید؟ ما مسئله را از سوی دیگرش مطرح می‌کنیم: آیا در قالب آزادی سیاسی این حق را داریم که از یهودی، لغو یهودیت و از بشر لغو مذهب را بخواهیم؟

مسئله یهود بر حسب این‌که یهودیان تحت چه دولتی زندگی می‌کنند، اشکال متفاوتی بخود می‌گیرد. در آلمان جایی که دولت سیاسی [و] اصولاً دولت به معنی واقعی‌اش وجود ندارد، مسئله یهود مسئله‌ای صرفاً مربوط به الهیات است. یهودی، خود را مخالف مذهب دولتی می‌بیند که مسیحیت را به‌عنوان بنیان خود به رسمیت می‌شناسد. چنین دولتی به ادعای خودش دولتی الهی است. نقد، در اینجا نقد الهیات است که نقدی است دوجانبه؛ نقد الهیات مسیحی و نقد الهیات یهودی. از این‌رو ما هنوز در قلمرو الهیات حرکت می‌کنیم، هرچند هم که حرکت ما در آن نقادانه باشد.

در فرانسه که دولتی برپایه قانون اساسی داریم، مسئله‌ی یهود مسئله‌ای مربوط به مشروطه‌خواهی است، مسئله‌ی ناکامل بودن آزادی سیاسی. از آنجا که در فرانسه صورت ظاهر مذهب دولتی، آن هم به شکلی بی‌معنا و متناقض، به صورت مذهب اکثریت حفظ شده، رابطه یهودی با دولت صورت ظاهر یک مخالفت مذهبی یا الهی را حفظ می‌کند.

تنها در ایالات آمریکای شمالی - یا دستکم در برخی از آنها - مسئله یهود اهمیت الهی خود را از دست داده و تبدیل به مسئله‌ای واقعاً دنیوی می‌شود. تنها در آنجایی که دولت سیاسی به تکامل یافته‌ترین شکل خود وجود دارد، رابطه یهودی، و انسان مذهبی بطور کلی، نسبت به دولت سیاسی و بنابراین رابطه مذهب و دولت می‌تواند به شکل ناب و ویژه خود ظاهر شود. به محضی که دولت دیگر به مذهب برخورد الهی نکند، به محضی که دولت با مذهب به‌عنوان یک دولت یعنی بطور سیاسی رفتار کند، نقد چنین رابطه‌ای دیگر نقدی الهی نخواهد بود. در آن صورت نقد تبدیل به نقد دولت سیاسی می‌شود. در اینجا،

جایی که مسئله دیگر الهی نیست، نقد باوئر نیز دیگر نقادانه نیست.

«در ایالات متحده، نه مذهب دولتی وجود دارد، نه هیچ مذهب رسمی؛ نه مذهبی مذهب اکثریت اعلام شده است، و نه تسلط یک مذهب بر دیگر مذاهب. دولت خود را از تمام مذاهب دور نگه می‌دارد، («مری یا برده‌داری در ایالات متحده»، پاریس ۱۸۳۵، ص ۲۱۴، نوشته بومن). در واقع در برخی ایالات آمریکای شمالی، «قانون اساسی هیچ عقیده مذهبی یا مراسم مذهبی را به عنوان شرط داشتن حقوق سیاسی تحمیل نمی‌کند.» (همانجا، ص ۲۲۵)، در عین حال اما، «مردم ایالات متحده معتقد نیستند که یک انسان غیر مذهبی می‌تواند انسان صادقی باشد.» (همانجا، ص ۲۲۴).

با وجود این، همان گونه که بومن، تکویل و همیلتون انگلیسی به ما اطمینان می‌دهند، آمریکای شمالی یک کشور خشکه مقدس تمام عیار است. اما ایالات آمریکای شمالی، تنها به ما یک نمونه ارائه می‌دهد. پرسش این است که: رابطه آزادی کامل سیاسی با مذهب چیست؟ اگر مشاهده کنیم که حتی در کشوری با آزادی کامل سیاسی، مذهب نه تنها وجود دارد که به شکلی سرزنده و نیرومند هم، این گواه بر آن است که وجود مذهب تضادی با کمال یافتن دولت ندارد. اما از آنجا که وجود مذهب نشانه وجود یک نقص است، سرچشمه این نقص تنها می‌تواند در ماهیت خود دولت جستجو شود. ما دیگر مذهب را علت نمی‌دانیم بلکه آن را تجلی کوتاه‌بینی دنیوی بشمار می‌آوریم. بنابراین ما محدودیت‌های مذهبی شهروندان آزاد را با محدودیت‌های دنیوی آنان توضیح می‌دهیم. ما بر این عقیده نیستیم که آنان برای رهایی از محدودیت‌های دنیوی، باید کوتاه‌بینی مذهبی خود را کنار بگذارند. ما بر این باوریم که آنان زمانی که خود را از محدودیت‌های دنیوی رها سازند، بر کوتاه‌بینی مذهبی خود فائق خواهند آمد. ما مسائل دنیوی را به مسایل الهی تبدیل نمی‌کنیم. ما مسائل الهی را به مسائل دنیوی تبدیل می‌کنیم. تاریخ به اندازه کافی در خرافات حل شده است، ما اکنون خرافات را در تاریخ حل می‌کنیم. مسئله رابطه آزادی سیاسی با مذهب برای ما به مسئله رابطه آزادی سیاسی با آزادی انسان تبدیل می‌شود. ما نقد صفت مذهبی دولت سیاسی را از طریق نقد دولت سیاسی به شکل دنیوی آن، جدا از صفت مذهبی‌اش انجام می‌دهیم. ما به تضاد میان دولت و یک مذهب خاص، چون یهودیت، شکل تضاد میان دولت و عناصر دنیوی خاص، و به تضاد میان دولت و مذهب بطور عام، شکل تضاد میان دولت و پیش فرض‌های آن بطور عام، در نتیجه یک شکل انسانی می‌دهیم.

آزادی سیاسی یهودی، مسیحی و انسان مذهبی بطور عام، عبارت از آزادی دولت از یهودیت، مسیحیت و از مذهب بطور عام است. دولت، به عنوان دولت، به روش خود، به روشی که مشخص کننده ماهیت آن است، با آزادی خود از مذهب دولتی، خود را از مذهب آزاد می‌کند؛ یعنی با به رسمیت نشناختن هیچ مذهبی و به جای آن با برسمیت شناختن خود به عنوان دولت، خود را صرفاً دولت اعلام می‌کند. آزادی سیاسی از مذهب، آزادی مذهبی‌ای نیست که به کمال خود رسیده باشد و عاری از تضاد باشد، چرا که آزادی سیاسی، آن شکل از آزادی انسان نیست که به مرحله کمال خود رسیده و آزاد از تضاد باشد. محدودیت آزادی سیاسی، بی‌درنگ از این واقعیت آشکار می‌گردد که دولت می‌تواند خود را از یک محدودیت آزاد کند، بدون آنکه انسان حقیقتاً از این محدودیت آزاد شده باشد؛ و نیز دولت می‌تواند دولتی آزاد^۳ باشد، بدون آنکه انسان، خود انسانی آزاد باشد باوثر هنگامی که شرط زیر را برای آزادی سیاسی مطرح می‌کند، خود بطور ضمنی به این موضوع اعتراف می‌کند:

هر امتیاز مذهبی و بنا بر این، همچنین، یک کلیسای صاحب امتیاز نیز باید بطور کلی ملغی شود و اگر اکثریت بزرگ مردم باز هم خود را موظف به ادای فرایض دینی بدانند، این وظیفه باید بعنوان مسئله‌ای صرفاً خصوصی به آنان واگذار شود. (باوئر، «مسئله یهود»، ص ۶۵)

بنابراین حتی اگر اکثریت بزرگ مردم هنوز مذهبی باشند، برای دولت میسر است که خود را از مذهب آزاد کند؛ و اکثریت بزرگ مردم به دلیل خصوصی شدن مذهب، غیر مذهبی نمی‌شوند.

اما برخورد دولت به ویژه شکل جمهوری آن به مذهب چیزی نیست جز برخورد انسانهای تشکیل دهنده دولت به مذهب. در نتیجه، انسان، خود را از طریق واسطه‌ای دولت آزاد می‌کند، یعنی انسان خود را از نظر سیاسی با ارتقاء به ماوراء این محدودیت، در تضاد با خویشستن، به گونه‌ای مجرد، محدود و ناقص، آزاد می‌کند. بعلاوه، نتیجه آن می‌شود که وقتی انسان خود را به نحوی سیاسی آزاد می‌کند، این عمل به‌طریقی غیر مستقیم و از طریق یک میانجی - گرچه یک میانجی اساسی - انجام می‌دهد. و بالاخره، چنین نتیجه می‌گیریم که انسان حتی اگر خود را از طریق میانجی‌گری دولت یک لامذهب اعلام کند، یعنی اگر او دولت را یک دولت لامذهب اعلام کند، باز هم در چنگال مذهب باقی می‌ماند؛ آن هم دقیقاً به این دلیل که خود را تنها از راهی غیر مستقیم و از طریق یک میانجی

می‌شناسد. مذهب دقیقاً شناخت انسان از خود، از طریق غیر مستقیم، از طریق یک میانجی است. دولت میانجی‌ایست میان انسان و آزادی انسان. درست به همان‌گونه که مسیح میانجی‌ایست که انسان تمام بار مسئولیت آسمانی، تمام قیود مذهبی خود را به او منتقل می‌کند، دولت نیز میانجی‌ایست که انسان تمام آزادی از قیود انسانی و غیر آسمانی خود را به آن منتقل می‌کند.

ارتقاء سیاسی انسان به ماوراء مذهب، تمام کاستی‌ها و تمام امتیازات ارتقاء سیاسی بطور عام را همراه دارد. بطور مثال، دولت به‌عنوان دولت، مالکیت خصوصی را ملغی می‌کند؛ انسان بطریق سیاسی اعلام می‌دارد به‌محضی که شرط داشتن مالکیت برای حق انتخاب کردن و انتخاب شدن لغو شود- همان‌گونه که در بسیاری از ایالات آمریکای شمالی اتفاق افتاده است- مالکیت خصوصی لغو گردیده است. همیلتون این واقعیت را کاملاً به درستی از دیدگاه سیاسی چنین تفسیر می‌کند: «توده‌ها به یک پیروزی بر صاحبان مالکیت و ثروتهای مالی دست یافته‌اند.» (توماس همیلتون، «انسانها و آداب»، جلد اول، ص ۱۴۶). آیا اگر فردی که فاقد مالکیت است در موقعیت قانونگزاری برای صاحبان مالکیت قرار بگیرد، مالکیت خصوصی صرفاً در لفظ لغو نشده است؟ شرط داشتن مالکیت برای شرکت در انتخابات آخرین شکل سیاسی برسمیت شناختن مالکیت خصوصی است.

با وجود این، لغو مالکیت خصوصی از نظر سیاسی. نه تنها قادر به از میان بردن مالکیت خصوصی نیست، که برعکس، پیش شرط آن است. هنگامی که دولت اعلام می‌کند که آحاد ملت بدون توجه به این امتیازات بطور برابر در تعیین حاکمیت ملی شریکند؛ هنگامی که دولت به تمام عناصر زندگی واقعی مردم از دیدگاه دولت می‌نگرد، دولت به‌شیوه خود، تمایزات تبار، مقام اجتماعی، درجه تحصیلات و مقام شغلی را غیر سیاسی دانسته و آنها را لغو می‌کند. با وجود این، دولت به مالکیت خصوصی، به درجه تحصیلات، به مقام شغلی اجازه می‌دهد به‌شیوه خود یعنی به‌عنوان مالکیت خصوصی، به‌عنوان درجه تحصیلات و به‌عنوان مقام شغلی عمل کنند و با ماهیت ویژه خود تأثیرگذار باشند. دولت نه تنها این تمایزات واقعی را لغو نمی‌کند که وجودش، پایه در پیش شرط وجود آنها دارد. دولت تنها در تقابل با این عناصر وجودی‌اش، خود را دولتی سیاسی احساس می‌کند و بر جهانشمول بودن خود تأکید می‌ورزد. بنابراین هگل رابطه دولت سیاسی و مذهب را کاملاً به‌درستی تعریف می‌کند وقتی می‌گوید:

«تمایز دولت از اشکال [دیگر] اقتدار و ایمان، برای این‌که به‌عنوان واقعیت

اخلاقی ذهن خود آگاه هستی یابد، اساسی است. این تمایز اما تا آنجا بروز می‌کند که در خود حوزه مذهبی انشقاق رخ دهد. تنها از این طریق است که دولت در وراء کلیساهای خاص به جهانشمولی اندیشه- که شکل اساسی آن است- دست یافته و موجودیت می‌بخشد.» (هگل، «فلسفه حقوق»، چاپ اول، ص ۳۴۶).

البته! دولت تنها از این طریق، در وراء عناصر خاص، خود را به‌عنوان پدیده‌ای جهانشمول مستقر می‌کند.

دولت سیاسی کمال یافته، بنا به ماهیت‌اش، عبارتست از زندگی نوع بشری انسان، در برابر زندگی مادی او. منتهی تمام پیش‌شرط‌های این زندگی خودپرستانه، در جامعه مدنی و بیرون از قلمرو دولت، به‌مثابه کیفیات جامعه مدنی، به موجودیت خود ادامه می‌دهند.

در آنجایی که دولت سیاسی به درجه کمال واقعی رسیده باشد، انسان، نه تنها در تفکر، در آگاهی، که در واقعیت، در زندگی، حیاتی دوگانه دارد یکی حیات آسمانی و دیگری حیات زمینی. یکی زندگی در جماعت سیاسی که در آن انسان موجودی جماعت‌گرا بشمار می‌رود؛ دیگری زندگی در جامعه مدنی که در آن انسان به‌عنوان فردی خصوصی عمل می‌کند، به‌دیگر انسان‌ها همچون وسیله‌ای می‌نگرد، خود را تا سرحد یک وسیله تنزل می‌دهد و به بازیچه‌ای در دست نیروهای بیگانه تبدیل می‌شود. رابطه دولت سیاسی با جامعه مدنی به‌همان اندازه روحانی است که رابطه عرش با زمین. دولت سیاسی به همان‌گونه در تقابل یا جامعه مدنی قرار دارد و به همان طریق بر آن غالب می‌شود که مذهب بر تنگ‌نظری دنیای مادی غالب می‌گردد، یعنی با اجبار به تأیید دائمی آن، با بازسازی آن و با اجازه دادن به خود تا به زیر سیطره‌اش برود. انسان در واقعیت بلافصل خود در جامعه مدنی، موجودی است دنیوی. او در اینجا، جایی که انسان خود را فردی واقعی به‌شمار می‌آورد و دیگران نیز او را چنین به‌شمار می‌آورند، پدیده‌ای است ساختگی. از سوی دیگر، در دولت، در جایی که انسان به‌عنوان موجودی از نوع بشر بشمار می‌رود، عضوی تخیلی از یک حاکمیت خیالی است که از زندگی واقعی فردی خویش محروم شده و جهانشمولی غیرواقعی‌ای به او ارزانی گشته است.

انسان پیرو یک مذهب خاص، خود را در تعارض با شهروندی‌اش و دیگر انسانهای عضو جماعت می‌بیند. این تعارض در شکاف دنیوی میان دولت سیاسی و جامعه مدنی خلاصه می‌شود. «زندگی در دولت» برای انسان بورژوا^۴، «تنها یک ظاهر یا یک استثناء گذرا

نسبت به قاعده و باطن است» (برونوبوئر، «ظرفیت یهودیان و مسیحیان امروزی برای آزادی»، ص ۵۷). مسلم آن است که بورژوا، مانند یهودی، تنها به صورت سفسطی در قلمرو زندگی سیاسی باقی می ماند، همان گونه که شهروند تنها به طور سفسطی یک یهودی یا یک بورژوا باقی می ماند. این سفسطی بودن اما شخصی نیست، این سفسطی بودن نفس دولت سیاسی است. تفاوت میان انسان مذهبی و شهروند، تفاوت میان تاجر و شهروند، میان کارگر روزمزد و شهروند، میان زمیندار و شهروند و میان فرد در حال زندگی و شهروند است. تضادی که یک انسان مذهبی با انسان سیاسی پیدا می کند، همان تضادی است که بورژوا با شهروند و عضو جامعه مدنی با پوست شیر سیاسی خود پیدا می کند.

این تعارض دنیوی که مسئله یهود نهایتاً بدان خلاصه می شود، رابطه میان دولت سیاسی و پیش فرضهای آن - چه این پیش فرضها عناصر مادی چون مالکیت خصوصی و غیره باشند، چه عناصر معنوی چون فرهنگ و مذهب - تعارض میان منافع عمومی و منافع خصوصی، شکاف میان دولت سیاسی و جامعه مدنی است. باوئر به این تضادهای دنیوی نمی پردازد، اما در عوض علیه جلوه مذهبی آنها بحث و جدل می کند.

«دقیقاً همان نیازهایی که بنیان جامعه مدنی را تشکیل می دهند و ادامه هستی اش را تأمین و ضرورت آن را تضمین می کنند، وجود آن را نیز در معرض خطر دائم قرار داده، در آن عنصری از عدم اطمینان برجای می گذارند و آن آینده‌ی دائماً در حال تغییر فقر و غنا و رنج و تنعم را بوجود می آورند و تغییر عام آن را موجب می شوند» (همانجا، ص ۸).

تمام بخش «جامعه مدنی» (صفحات ۸ و ۹) را که در راستای خطوط کلی فلسفه حقوق هگل ترسیم شده در نظر بگیرید. جامعه مدنی در تقابل خود با دولت سیاسی ضروری تشخیص داده می شود، چرا که دولت سیاسی ضروری تشخیص داده می شود.

آزادی سیاسی مسلماً گامی بزرگ به پیش است. درست است که این آزادی شکل نهایی آزادی انسان بطور کل نیست، اما شکل نهایی آزادی انسان در محدوده نظم جهانی موجود تا به کنون هست. ناگفته پیداست که سخن ما در اینجا درباره آزادی واقعی و عملی است.

انسان با راندن مذهب از قلمرو قانون عمومی و تبدیل آن به یک حق خصوصی، خود را از نظر سیاسی از مذهب آزاد می کند. مذهب، دیگر روح دولت، یعنی جایی که انسان چون موجودی نوع بشری - که در اجتماع با دیگر انسانها سلوک می کند - اگر چه بطریقی

محدود، به شکلی خاص و در حوزه‌ای ویژه، نیست. مذهب تبدیل به روح جامعه مدنی، روح قلمرو خودپرستی و جنگ همه علیه هم شده است. مذهب دیگر نه جوهر جماعت که جوهر اختلاف است. مذهب جلوه‌ای از جدایی انسان از جماعت خود، از خود و از دیگر انسانها-آنچنان که در اصل بود- شده است. مذهب اکنون، تنها اعترافی انتزاعی به انحرافی خاص به هوسبازی خصوصی و بوالهوسی است. بطور مثال، انشعابات بی‌پایان مذهب در آمریکای شمالی، حتی از نظر خارجی به مذهب شکل یک امر صرفاً فردی می‌دهد. مذهب به سطح یک امر خصوصی تنزل یافته و از جماعت فی‌نفسه بیرون رانده شده است. اما در محدودیت‌های آزادی سیاسی نباید هیچ توهمی به خود راه دهیم. تقسیم انسان به انسانی عمومی و انسانی خصوصی و جابجایی مذهب از دولت به جامعه مدنی، تنها مرحله‌ای از آزادی سیاسی نیست بلکه نهایت تعالی آن می‌باشد. بنابراین این آزادی، نه مذهبی بودن واقعی انسان را حذف می‌کند و نه در این امر کوشش دارد.

تجزیه انسان به یهودی و شهروند، به پروتستان و شهروند، به انسان مذهبی و شهروند، نه یک فریب علیه شهروندی و نه گریز از آزادی سیاسی است، که نفس آزادی سیاسی و شیوه سیاسی آزادی او از مذهب است. البته، در برهه‌هایی از زمان که دولت سیاسی، به عنوان دولت سیاسی بطور قهرآمیز از بطن جامعه مدنی زاده می‌شود و هنگامی که انسانها می‌کوشند آزادی خود را به صورت آزادی سیاسی بدست آورند، دولت می‌تواند و باید تا لغو و نابودی مذهب، پیش رود. اما در این مورد نیز دولت به همان گونه می‌تواند عمل کند که در مورد مالکیت خصوصی عمل می‌کند؛ در نهایت با اخذ مالیات تصاعدی، با صادره، به همان گونه که برای الغا حیات نیز تا سرحد استفاده از گیوتین پیش می‌رود. در دوران‌های ویژه‌ای از اعتماد به نفس، حیات سیاسی در صدد سرکوب کردن پیش فرضهای خود، یعنی جامعه مدنی و عناصر تشکیل دهنده آن و استقرار خود به صورت زندگی نوع بشری واقعی انسان و خلاصی از تضاد برمی‌آید. اما تنها این کار را می‌تواند در تضاد قهرآمیز با شرایط موجودیتش، با اعلام دائم بودن انقلاب، انجام دهد. بنابراین، همان گونه که جنگ با صلح پایان می‌پذیرد، درام سیاسی نیز الزاماً با استقرار مجدد مذهب، مالکیت خصوصی و تمام عناصر جامعه مدنی پایان می‌گیرد.

دولت مسیحی کامل، در واقع، دولت به اصطلاح مسیحی‌ای نیست که مسیحیت را به عنوان بنیاد خود و مذهب دولتی به رسمیت بشناسد و از این رو برخوردی انحصاری نسبت

به‌دیگر مذاهب اتخاذ کند. به‌عکس، دولت مسیحی کمال یافته، دولت لامذهب، دولت دموکراتیک است، دولتی که مذهب را در کنار سایر عناصر جامعه مدنی جای می‌دهد. دولتی که هنوز الهی است، هنوز مسیحیت را بطور رسمی کیش خود اعلام می‌کند و هنوز جرأت ندارد خود را یک دولت اعلام کند، در واقعیت خود به‌عنوان دولت، هنوز موفق به تبیین پایه انسانی خود- که مسیحیت جلوه متعالی آنست- و به‌صورت دنیوی و انسانی آن نشده است. دولت به‌اصطلاح مسیحی در حقیقت چیزی بیش از یک نا-دولت نیست، زیرا این نه مسیحیت به‌عنوان یک مذهب، که صرفاً زمینه انسانی مذهب مسیحیت است که می‌تواند به‌صورت آفرینش عملی انسان‌ها جلوه‌یابد.

دولت به‌اصطلاح مسیحی نفی دولت از جانب مسیحیت است، اما به‌هیچ‌رو تحقق سیاسی مسیحیت نیست. دولتی که هنوز مسیحیت را به‌صورت مذهب به رسمیت می‌شناسد، هنوز آن را به‌صورت سیاسی به رسمیت نمی‌شناسد چرا که هنوز برخوردی مذهبی به مذهب دارد. به دیگر سخن، این، کاربرد حقیقی پایه انسانی مذهب نیست چرا که هنوز تکیه بر شکل غیرواقعی و تخیلی این جوهر انسانی دارد. دولت به‌اصطلاح مسیحی، دولت کمال نیافته است و مذهب مسیحیت از سوی این دولت به‌عنوان تکمیل‌کننده و تطهیرکننده نقص آن بشمار می‌آید. بنابراین مذهب برای دولت مسیحی، الزاماً تبدیل به وسیله‌ای می‌شود و از این‌رو این دولت، دولت ریاکاری است. تفاوت بزرگی میان آن است که آیا دولت کامل، به دلیل نقص ذاتی موجود در سرشت عمومی دولت، مذهب را جزو پیش‌فرض‌های خود به‌حساب آورد، یا دولت ناقص، به‌دلیل نقص ذاتی موجودیت خاص خود به‌عنوان دولتی ناقص، مذهب را به‌عنوان بنیان خود اعلام دارد. در مورد دوم مذهب به سیاست ناقص تبدیل می‌شود. در مورد اول نقص سیاسی حتی در شکل کامل خود، به‌صورت مذهب ظاهر می‌شود. دولت به‌اصطلاح مسیحی به مسیحیت نیاز دارد تا خود را به‌عنوان یک دولت تکمیل کند. دولت دموکراتیک، دولت واقعی، برای تکمیل سیاسی خود نیاز به مذهب ندارد. این دولت بعکس می‌تواند مذهب را نادیده بگیرد چرا که پایه انسانی مذهب به شیوه‌ای دنیوی در آن تحقق یافته است. دولت به‌اصطلاح مسیحی از سوی دیگر، برخوردی سیاسی به مذهب و برخوردی مذهبی نسبت به سیاست دارد. این دولت با تنزل دادن اشکال دولت به ظاهری صرف، به همان اندازه مذهب را نیز به‌ظاهری صرف تنزل می‌دهد.

برای آن که این تضاد را روشن‌تر کنیم، اجازه دهید تجسم باوئر از دولت مسیحی را

که برپایه مشاهده دولت مسیحی - آلمانی از سوی او قرار دارد، در نظر بگیریم. او می‌گوید:

«اخیراً برای اثبات عدم امکان یا عدم وجود دولت مسیحی اشارات مکرری به روایات در انجیل می‌شود که دولت (کنونی) نه تنها آنها را رعایت نمی‌کند که اگر نمی‌خواهد خود را (به‌عنوان دولت) کاملاً منحل کند، نمی‌تواند هم رعایت کند.» اما از این مطلب به‌سادگی نمی‌توان گذشت. این روایات در انجیل چه چیزی را طلب می‌کنند؟ چشم‌پوشی ماوراءالطبیعی از خویش، تسلیم شدن به فرمان وحی، روی تافتن از دولت و از میان بردن روابط دنیوی. خوب، دولت مسیحی خواهان تمام این چیزها بوده و آنها را به انجام می‌رساند. این دولت روح انجیل را از آن خود ساخته است. و اگر آن را مطابق کلام انجیل بازگو نمی‌کند، تنها از آن جهت است که این روح را به‌شکل سیاسی بیان می‌کند، یعنی به شکلی که گرچه از نظام سیاسی این جهان گرفته شده اما در تولد جدید مذهبی‌اش، که ناچار است از سر بگذراند، به‌ظاهری صرف تنزل یافته است. این چیزی جز روی برتافتن از دولت، در عین حال استفاده از اشکال سیاسی برای تحقق دولت نیست.» (همانجا، ص ۵۵)

باوئر سپس توضیح می‌دهد چگونه مردم تابع یک دولت مسیحی، تنها یک نامردم‌اند، مردمی که دیگر هیچ اراده‌ای از خود ندارند، وجود حقیقی‌شان در رهبری قرار دارد که تحت فرمانش هستند، گرچه این رهبر از نظر منشاء و ماهیت‌اش بیگانه از این مردم است چرا که از سوی خدا به آنان اعطا شده و بدون هیچ‌گونه همکاری از سوی آنان بر ایشان تحمیل شده است. باوئر توضیح می‌دهد که قوانین چنین مردمی ساخته و پرداخته آنان نیست، بلکه وحی واقعی‌اند؛ که حاکم عالی‌مقام در روابطش با مردم به‌مفهوم دقیق آن، با توده‌ها، به واسطه‌های ممتازی نیاز دارد و این توده‌ها خود، به انبوهی از گروه‌های خاص تجزیه شده‌اند که برحسب تصادف شکل گرفته و مشخص شده‌اند و برپایه منافع خود و احساسات شدید و تبعیضات خود از هم متمایزند و به‌عنوان امتیازی اجازه دارند خود را از یکدیگر مجزا کنند و غیره (همانجا، ص ۵۶).

اما باوئر خودش می‌گوید:

«سیاست اگر چیزی جز مذهب نباشد، دیگر نمی‌توان سیاست خواندش. درست مانند شستن ماهی تابه‌ها که اگر قرار باشد به عنوان امری مذهبی پذیرفته شود، دیگر نمی‌توان آن را به‌عنوان یک امر مربوط به اقتصاد خانگی تلقی کرد.» (همانجا، ص ۱۰۸)

در دولت مسیحی - آلمانی، اما، مذهب یک «امر اقتصادی» است، همان‌گونه که «امر اقتصادی» نیز به حوزه مذهب تعلق دارند. تسلط مذهب در دولت مسیحی - آلمانی، مذهب

تسلط جویی است.

جدایی «روح انجیل» از «کلام انجیل» عملی است غیر مذهبی. دولتی که انجیل را و می‌دارد به زبان سیاست، یعنی به زبان دیگری جز زبان روح‌القدس سخن گوید، اگر نه در چشم مردم که در چشم مذهب خود مرتکب توهین به مقدسات شده است. دولتی که مسیحیت را به عنوان عالی‌ترین قانون خود و انجیل را به عنوان منشور خود می‌پذیرد باید با کلمات کتاب مقدس روبرو شود چرا که هر کلام آن مقدس است. این دولت، و زبانه‌های انسانی‌ای که بر آن استوار است، از نقطه نظر وجدان مذهبی در تضاد دردناک حل‌ناشدنی گرفتار است: اگر نخواهد خود را به عنوان یک دولت بطور کامل منحل کند، نه تنها از روایات انجیل پیروی نمی‌کند که امکان ندارد بتواند از آن‌ها پیروی نماید. و چرا! این دولت [نمی‌خواهد خود را کاملاً منحل کند؟ این دولت، خود، نه می‌تواند به خویش و نه به دیگران در این باره پاسخی گوید. دولت مسیحی رسمی در وجدان خویش چیزی است واجب که تحقق آن ناممکن است، این دولت نمی‌تواند خود را به واقعیت وجودش قانع سازد مگر از طریق دروغ و بنابراین همیشه در چشم خویش مورد تردید، غیر قابل اعتماد و مسئله‌ساز باقی می‌ماند. بنابراین نقد کاملاً مجاز است تا دولتی را که به انجیل تکیه دارد به آن پریشانی روان سوق دهد که دیگر نداند که یک پندار است یا یک واقعیت؛ و در آن حالت ننگ اهداف دنیوی‌اش - که مذهب صرفاً حایلی بر آنهاست - در تعارض آشتی‌ناپذیری با صداقت و وجدان مذهبی‌اش، که مذهب را هدف نایی جهان می‌داند، قرار می‌گیرد. این دولت تنها در صورتی می‌تواند خود را از رنج درونی‌اش نجات دهد که مأمور پلیس کلیسای کاتولیک شود. در پیشگاه این کلیسا، که قدرت دنیوی را خادم خود اعلام می‌دارد، دولت - قدرت دنیوی‌ای که مدعی حکومت بر روح مذهبی است - توانی ندارد.

در دولت باصطلاح مسیحی، برآستی، این از خود بیگانگی است که اهمیت دارد نه انسان. تنها انسانی که اهمیت دارد، یعنی پادشاه، موجودی است که بطور مشخص متمایز از انسان‌های دیگر، که در عین حال موجودی مذهبی است که مستقیماً در رابطه با عرش، در رابطه با خداست. روابط غالب در اینجا، هنوز روابطی هستند متکی بر ایمان. از این رو روح مذهبی هنوز واقعاً دنیوی نشده است.

روح مذهبی اما نمی‌تواند واقعاً دنیوی شود، چرا که در نفس خود چه چیزی جز شکل غیر دنیوی مرحله‌ای از تکامل فکر انسان است؟ روح مذهبی تنها تا آن حد می‌تواند دنیوی شود که مرحله‌ای تکامل فکر انسان، که این روح تجلی مذهبی آن است، خود پدید آید و در

شکل دنیوی‌اش استقرار یابد. چنین چیزی در دولت دموکراتیک رخ می‌دهد. بنیان این دولت، نه مسیحیت که بنیان انسانی آن است. مذهب به‌صورت وجدان مطلوب و غیر دنیوی اعضاء آن باقی می‌ماند، زیرا مذهب شکل مطلوب مرحله‌ای از تکامل انسان است که در این دولت بدست آمده است.

اعضاء دولت سیاسی به دلیل دوگانگی میان زندگی فردی و زندگی نوع بشری، میان زندگی جامعه مدنی و زندگی سیاسی، مذهبی‌اند. آنان از این‌رو مذهبی‌اند که انسانها، حیات سیاسی دولت را، که وراء فردیت واقعی‌شان قرار دارد، به‌عنوان زندگی حقیقی خود به‌شمار می‌آورند. آنان تا آنجا مذهبی‌اند که مذهب در بین آنها روح جامعه مدنی و بیان‌کننده جدایی و دوری انسان از انسان است. دموکراسی سیاسی از آن‌رو مسیحی است که در آن، انسان، و نه تنها یک انسان بلکه همه انسانها، به‌عنوان حاکم و موجودی عالی‌مقام به حساب می‌آید در حالی که این انسانی است در شکل غیر متمدن و غیراجتماعی خود، انسانی در موجودیت عَرَضی‌اش - انسان به‌همان صورتی که هست، انسانی که توسط تمامی تشکیلات جامعه فاسد شده، انسانی خود گم کرده، از خود بیگانه شده و دستخوش شرایط و عناصر غیرانسانی گردیده - و کوتاه سخن انسانی که هنوز از نوع بشر واقعی نیست. حاکمیت انسان، منتهی انسان به‌عنوان موجودی بیگانه و متفاوت با انسان واقعی - آنچه که ساخته یک خیال‌بافی، یک رؤیا و فرض مسیحیت است - در دموکراسی به‌واقعیتی ملموس و موجود و یک اصل دنیوی تبدیل می‌شود.

در دموکراسی کامل، مذهب و آگاهی مذهبی در نزد خویش چون نیرویی هرچه بیشتر مذهبی و الهی جلوه می‌کند، چرا که به‌ظاهر فاقد اهمیت سیاسی و فاقد اهداف دنیوی است؛ مایه دل‌مشغولی طبیعی پرهیزکار، بیان کوتاه‌بینی فکری و محصول خودسری و خیال‌بافی است، زیرا که مربوط به زندگی در دنیایی دیگر است. در اینجا، مسیحیت از آن جهت به تبیین عملی اهمیت مذهبی - جهانشمول خود دست می‌یابد که گوناگون‌ترین جهان‌بینی‌ها در قالب مسیحیت گرد هم می‌آیند؛ و از آن بالاتر از کسی نمی‌خواهد که مسیحیت را بپذیرد بلکه تنها خواستار آن است که مذهب را به‌طور عام، هر نوع مذهبی را، بپذیرد (نگاه کنید به اثر بومن که قبلاً مورد استناد واقع شد). وجدان مذهبی از غنای تضادهای مذهبی و تنوع مذهبی برخوردار می‌شود.

بدین ترتیب ما نشان دادیم که آزادی سیاسی از مذهب، مذهب را - ولی نه مذهب صاحب امتیاز را - دست‌نخورده برجای می‌گذارد. تضادی که در آن پیرو یک مذهب خاص

خود را در ارتباط با شهروندی خویش می‌یابد تنها یک جنبه‌ی عام از تضاد دنیوی میان دولت سیاسی و جامعه مدنی است. کامل‌ترین دولت مسیحی دولتی است که خود را به‌عنوان یک دولت به رسمیت می‌شناسد و مذهب اعضاء خود را نادیده می‌گیرد. آزادی دولت از مذهب، آزادی انسان واقعی از مذهب نیست.

بنابراین، ما مانند باوئر به یهودیان نمی‌گوئیم: شما بدون آزادی بنیانی از یهودیت نمی‌توانید از نظر سیاسی آزاد شوید. در مقابل ما به آنها می‌گوییم: آزادی سیاسی به‌خودی خود آزادی انسان نیست، چون شما بدون آزادی بنیانی از یهودیت می‌توانید از نظر سیاسی آزاد شوید. اگر شما یهودیان می‌خواهید از نظر سیاسی آزاد شوید، بدون این که خود را از نظر انسانی آزاد کنید، این شیوه ناقص و متضاد، نه تنها در شما که در ماهیت و مقوله آزادی سیاسی نهفته است. اگر شما خود را در محدوده این مقوله محدود می‌یابید، شما در یک محدودیت عمومی سهیم هستید. همان‌گونه که دولت، گرچه یک دولت است، هنگامی که نسبت به یهودی برخوردار می‌کند، مسیحیت را موعظه می‌کند، یهودی نیز هنگامی که خواستار حقوق مدنی می‌شود، برخوردار می‌کند.

اما اگر انسان، حتی یک یهودی، بتواند از نظر سیاسی آزاد شود و به حقوق مدنی‌اش دست یابد، آیا خواهد توانست ادعای باصلاح حقوق بشر کند و به آنها دست یابد؟ باوئر این امکان را نفی می‌کند.

«مسئله این است که چنین یهودی‌ای، یعنی یهودی‌ای که خود اذعان دارد مجبور است بنابه ماهیت حقیقی‌اش در انزوای دائم از دیگر انسانها زندگی کند، آیا قادر به کسب حقوق بشر جهانی و اعطای آنها به دیگران هست؟»

«مفهوم حقوق بشر، تنها در قرن گذشته بر جهان مسیحیت کشف شد. این مفهوم فطری انسانها نیست، بلکه تنها در یک مبارزه علیه سنت‌های تاریخی، که انسان تا آن زمان با آنها بار آمده بود میسر گشته است. از این‌رو حقوق بشر هدیه طبیعت یا میراث تاریخ گذشته نیست، که ثمره مبارزه علیه اصل و نسب حادث، و علیه امتیازاتی است که تا کنون از نسلی به نسل دیگر در طول تاریخ منتقل شده است. این حقوق محصول فرهنگ است و تنها آنان که آن را به‌دست آورده و شایسته آنند می‌توانند صاحب آن باشند.»

«ولی آیا یهودی برآستی می‌تواند صاحب آنها شود؟ مادام که او یک یهودی است، ماهیت محدودی که از او یک یهودی می‌سازد، لاجرم بر طبیعت انسانی‌ای که باید او را به عنوان انسان، به‌دیگر انسانها پیوند دهد غلبه می‌کند و او را از غیر یهودیان جدا می‌سازد. او با این جدایی اعلام می‌کند که ماهیت خاصی که از او یک یهودی می‌سازد، ماهیت حقیقی او و عالی‌ترین ماهیت است، که ماهیت انسان باید در برابر آن تسلیم شود.»

«به همان ترتیب نیز مسیحی به عنوان مسیحی نمی‌تواند حقوق بشر را اعطا کند.»
(همانجا، صص ۲۰-۱۹)

به نظر باوئر، انسان باید «حق اعتقاد» را فدا کند تا بتواند حقوق بشر جهانی را دریافت نماید. اجازه دهید، لحظه‌ای به بررسی باصطلاح حقوق بشر، یا دقیق‌تر بگوییم، حقوق بشر به شکل اصیل آنها، به شکلی که این حقوق در بین کاشفین آنها، یعنی آمریکای شمالی‌ها و فرانسوی‌ها، وجود دارند بپردازیم. حقوق بشر بخشی از حقوق سیاسی‌اند، حقوقی که تنها در یک جماعت یا دیگر انسانها می‌توانند اعمال شوند. محتوای آنها مشارکت در جماعت و بطور مشخص در جماعت سیاسی، در حیات دولت است. این حقوق، در قلمرو مقوله آزادی سیاسی، مقوله حقوق مدنی می‌گنجد و همان گونه که دیدیم به هیچ‌رو مشروط به حذف بی‌چون و چرا و قطعی مذهب و بنابراین یهودیت نیستند. حال می‌ماند بررسی بخش دیگر حق بشر، تا آنجا که با حقوق شهروند اختلاف دارند. این حقوق شامل آزادی وجدان و حق داشتن هر مذهبی است که شخص برگزیند. اعتقاد، خواه بصورت یکی از حقوق بشر و یا به عنوان پیامد یکی از این حقوق، حق آزادی، با صراحت بر رسمیت شناخته می‌شود.

اعلامیه حقوق بشر و حقوق شهروند سال ۱۷۹۱، ماده ۱۰: «هیچ‌کس نباید بخاطر اعتقاداتش، حتی اعتقادات مذهبی‌اش مورد آزار قرار گیرد.» این موضوع تحت عنوان حقوق بشر در بخش اول قانون اساسی سال ۱۷۹۱ نیز تضمین شده است: «آزادی هر انسان در بکار بستن فرایض مذهبی که به آن اعتقاد دارد.»

اعلامیه حقوق بشر و غیره سال ۱۷۹۳: «اجرای آزادانه فرایض مذهبی» را جزو حقوق بشر در ماده ۷ گنجانیده است. در واقع، در مورد حق انسان به بیان افکار و عقایدش، برپایی اجتماعات و اجرای فرایض مذهبی‌اش، حتی گفته می‌شود: «نیاز به اعلام این حقوق، مستلزم وجود یا خاطره تازه‌ای از استبداد می‌باشد.» [با] قانون اساسی سال ۱۷۹۵، بخش ۱۴، ماده ۳۵۴ مقایسه کنید.

قانون اساسی پنسیلوانیا، ماده ۹ بند سوم: «تمام انسانها دارای حق طبیعی و غیر قابل فسخ پرستش قادر متعال، مطابق وجدان خویش هستند و هیچ‌کس حق ندارد علیرغم اراده‌اش مجبور به پیروی و حمایت از، یا استقرار مذهب یا کلیسایی گردد. هیچ مقام بشری، در هیچ شرایطی نمی‌تواند در امر وجدان دخالت کرده یا نیروهای روان را کنترل کند.»
قانون اساسی نیوهمپشایر ماده ۵ و ۶: «در میان این حقوق طبیعی برخی ماهیتاً انصراف ناپذیرند چرا که هیچ چیز جای آنها را نمی‌گیرد. حقوق وجدان از آن جمله‌اند.»

مغایرت میان مذهب و حقوق بشر چنان با مفهوم حقوق بشر بیگانه است که حق مذهبی بودن، مذهبی بودن به هر شکلی که شخص بخواهد و بجا آوردن فرایض مذهبی مذهب برگزیده شخص، آشکارا در این حقوق قید شده‌اند. حق داشتن مذهب یکی از حقوق جهانی بشر است.

حقوق بشر، بدین ترتیب از حقوق شهروندی متمایزند. انسان در تمایز با شهروند کیست؟ هیچ کسی جز عضوی از جامعه مدنی. چرا یک عضو جامعه مدنی، «انسان»، صرفاً انسان خوانده می‌شود؟ و چرا حقوق او حقوق بشر خوانده می‌شوند؟ این واقعیت را چگونه باید توضیح داد؟ توسط رابطه میان دولت سیاسی و جامعه مدنی، توسط ماهیت آزادی سیاسی.

پیش از هرچیز این واقعیت را بخاطر بسپاریم که این باصطلاح حقوق بشر در تمایز با حقوق شهروند، چیزی نیستند جز حقوق اعضاء جامعه مدنی یعنی حقوق انسان خودپرست، انسان جدا از انسانهای دیگر و جدا از جماعت. پیشرفته‌ترین قانون اساسی، یعنی قانون اساسی سال ۱۷۹۳ [فرانسه] را در نظر بگیرید:

اعلامیه حقوق بشر و حقوق شهروند:

ماده ۲: «این حقوق و غیره (حقوق طبیعی، و خدشه ناپذیر) عبارتند از: برابری، آزادی، امنیت و مالکیت».

آزادی چیست؟

ماده ۶: «آزادی قدرتی است متعلق به انسان برای انجام هر کاری که به حقوق دیگری

آسیب نرساند.» یا براساس اعلامیه حقوق بشر سال ۱۷۹۱ «آزادی عبارت از قادر بودن به انجام هر کاری است که به دیگران زیان نرساند.»

بنابراین آزادی حق انجام هر کاری است که به دیگری آسیب نرساند. حدود آنچه که هرکس می‌تواند بدون آسیب رساندن به دیگری عمل کند توسط قانون تعیین می‌شود، همان‌گونه که مرز بین دو مزرعه توسط تیرهای چوبی تعیین می‌گردد. آزادی مورد پرستش، آزادی انسان است به‌عنوان یک ذره منفرد و مجزا که به درون خود خزیده. چرا بنا به عقیده باوئر یهودی قادر به کسب حقوق بشر نیست؟

«مادام که او یک یهودی است، ماهیت محدودی که از او یک یهودی می‌سازد، لاجرم بر طبیعت انسانی‌ای که باید او را به‌عنوان انسان به‌دیگر انسانها پیوند دهد، غلبه می‌کند و او را از غیر یهودیان جدا می‌سازد.» (همانجا، ص ۲۰)

اما حق انسان به آزادی نه برپایه همکاری انسان با انسان که برپایه جدایی انسان از انسان قرار دارد. این، حق چنین جدایی است، حق فرد محدود شده و در خود خزیده. کاربرد عملی حقوق بشر به آزادی، حق انسان به مالکیت خصوصی است. حق انسان به مالکیت خصوصی چیست؟

ماده ۱۶ (قانون اساسی سال ۱۷۹۳): «حق مالکیت، حقی است متعلق به هر شهروند تا بتواند از اموال و درآمد خود و ثمره کار و کوشش خود بهره‌مند گردد و آنها را به صلاحدید خویش داد و ستد کند.»

بنابراین حق انسان به مالکیت خصوصی، حق برخورداری از دارایی‌های خود و داشتن اختیار واگذاری آنها به دیگران به صلاحدید خویش، بدون توجه به انسانهای دیگر، مستقل از اجتماع و داشتن حق سودجویی شخصی است. این آزادی فردی و کاربرد عملی آن، بنیان جامعه مدنی را تشکیل می‌دهد. چنین حقی هر انسانی را وامی‌دارد که در انسانهای دیگر نه تحقق آزادی خویش که مانعی بر سر راه آن آزادی را ببیند. این حقوق اما، حق بشر را بیش از هر چیز: «حق برخورداری و واگذاری اموال و درآمد و ثمره کار و کوشش او به صلاحدید خویش» اعلام می‌کند.

از سایر حقوق انسان، برابری و امنیت باقی است.

برابری که در اینجا به مفهوم غیرسیاسی آن بکار می‌رود، چیزی نیست جز برابری در آزادی‌ای که در بالا بیان شد، یعنی: هر فرد به اندازه دیگری، به مثابه یک واحد لایتجزی خودکفا، مراعات شود. قانون اساسی سال ۱۷۹۵ مفهوم این برابری را بنابر اهمیت آن چنین تعریف می‌کند:

ماده ۳ (قانون اساسی سال ۱۷۹۵): «برابری عبارت از آن است که قانون برای همه یکسان است، چه در حمایت از آنها و چه در مجازات آنها.»

و امنیت؟

ماده ۸ (قانون اساسی سال ۱۷۹۳): «امنیت عبارت است از ایمنی که از سوی جامعه به هر عضو خود برای حفظ شخص او، حقوق او و مالکیت او ارائه می‌شود.»

امنیت، عالی‌ترین مفهوم اجتماعی جامعه مدنی است؛ مفهوم پلیس، بیان‌کننده این واقعیت است که تمامی جامعه به‌خاطر آن وجود دارد که ایمنی شخصی و حقوق مالکیت هر یک از اعضایش را تضمین کند. با این مفهوم است که هگل جامعه مدنی را «حالت نیاز و خرد» می‌خواند.

مفهوم امنیت، جامعه مدنی را قادر به غلبه بر خودپرستی‌اش نمی‌کند. بعکس،

امنیت، تضمین کننده خودپرستی است.

بنابراین هیچ یک از باصلاح حقوق بشر فراتر از انسان به عنوان عضوی از جامعه مدنی یعنی فردی فرورفته در خود و در محدوده منافع و هوسهای شخصی و جدا از جماعت نمی‌رود. در [اعلامیه] حقوق بشر، نه تنها انسان فاصله‌ای دور از انسان، به مفهوم عضوی از نوع بشر دارد، که نفس زندگی نوع بشری، جماعت، به عنوان چارچوبی بیگانه از افراد و همچون محدودیتی بر استقلال اولیه آنان ظاهر می‌شود. تنها قیدی که انسانها را به هم پیوند می‌دهد نیاز طبیعی، احتیاج و منافع خصوصی، حفظ مالکیت و نفس خودپرست آنهاست.

بسی شگفت‌آور است که مردمی که تازه آغاز به‌رهایی خود و از هم‌گسیختن تمام موانع میان بخش‌های مختلف مردم و برپاساختن جماعتی سیاسی کرده‌اند، چنین مردمی (در اعلامیه ۱۷۹۱) با دبدبه، حقوق انسان خودپرست، جدا از هم‌نوعان خود و جدا از جماعت را اعلام می‌کنند و به‌واقع چنین اعلامیه‌ای را در لحظه‌ای از تاریخ تکرار می‌کنند که تنها قهرمانانه‌ترین فداکاریها می‌توانند ملت را نجات دهد و از این رو لاجرم چنین اقدام قهرمانانه‌ای را می‌طلبید؛ در لحظه‌ای که قربانی کردن کلیه منافع جامعه مدنی باید در دستور کار روز باشد و خودپرستی باید به عنوان یک جنایت مجازات داشته باشد. اعلامیه حقوق بشر و غیره، سال ۱۷۹۳). این واقعیت زمانی شگفت‌آورتر می‌شود که مشاهده می‌کنیم آزادی دهندگان سیاسی تا به آنجا پیش می‌روند که شهروندی و جماعت سیاسی را تنها به وسیله‌ای صرفاً برای حفظ این به اصطلاح حقوق بشر تقلیل می‌دهند و بنابراین شهروند را خادم انسان خودپرست اعلام می‌کنند و حوزه عمل او را به عنوان یک موجود جماعتی به سطح نازلی تنزل می‌دهند که در آن او به عنوان یک نیمه انسان قادر به عمل است. و سرانجام این انسان نه به عنوان شهروند که به عنوان بورژوا است که انسانی واقعی و حقیقی به حساب می‌آید.

«هدف هر همکاری سیاسی، حفظ حقوق طبیعی و خدشه‌ناپذیر انسان است»
(اعلامیه حقوق بشر و غیره ۱۷۹۱، ماده ۲). «حکومت به منظور تضمین بهره‌مندی انسان از حقوق طبیعی و خدشه‌ناپذیرش تشکیل می‌شود.» (اعلامیه حقوق بشر و غیره، ۱۷۹۳، ماده اول).

به این ترتیب حیات سیاسی، حتی در لحظاتی که شور و شوق آن هنوز دارای طراوت جوانی است و این سرزندگی تحت تأثیر شرایط تشدید شده است، خود را صرفاً وسیله‌ای اعلام می‌کند که هدف آن حیات جامعه مدنی است. واقعیت این است که عمل انقلابی‌اش در تضاد آشکار با نظریه‌اش قرار دارد. بطور مثال در حالی که امنیت به عنوان یکی از حقوق

بشر اعلام می‌شود، تجاوز به خصوصی بودن مکاتبه آشکارا در دستور کار روز قرار می‌گیرد. در حالی که «آزادی نامحدود مطبوعات» (قانون اساسی ۱۷۹۳، ماده ۱۲۲)، به عنوان پی‌آمد حق بشر به آزادی فردی تضمین شده است، آزادی مطبوعات بکلی از میان برده می‌شود چرا که «آزادی مطبوعات هنگامی که آزادی عمومی را به خطر اندازد نباید مجاز شمرده شود. (روبسییر جوان: در کتاب «تاریخ پارلمانی انقلاب فرانسه»، نوشته بوشه و رو، جلد ۲۸ ص، ۱۵۹). بنابراین می‌توان گفت حق آزادی انسان به محضی که با حیات سیاسی تناقض پیدا کند، دیگر به عنوان یک حق به‌شمار نمی‌رود، در حالی که به لحاظ نظری، حیات سیاسی تنها تضمین‌کننده حقوق بشر و حقوق فردی است و باید به محضی که با هدف خود، مفاد حقوق بشر، در تضاد قرار گیرد، کنار گذاشته شود. اما عمل تنها یک استثناء است و نظریه قاعده. حتی اگر کسی قرار باشد عمل انقلابی را به عنوان تعبیر درست رابطه این دو در نظر بگیرد، باز هم این معما باقی می‌ماند که چرا این رابطه در تفکر آزادی دهندگان وارونه شده و هدف به صورت وسیله و وسیله به صورت هدف نمایان می‌شود؟ [این] خطای بصری در آگاهی آنان همچنان به صورت معمایی باقی می‌ماند، اگر چه اکنون دیگر به مثابه یک معمای روانی و نظری. این معما بسادگی حل می‌شود.

آزادی سیاسی، در عین حال، انحلال جامعه قدیم است، جامعه‌ای که دولت بیگانه شده از مردم، قدرت حاکمه‌ایست که بر پایه آن بنا شده است. انقلاب سیاسی، انقلاب جامعه مدنی است. خصلت جامعه پیشین چه بود؟ این جامعه را می‌توان تنها با یک لغت تعریف کرد: فئودالیسم. جامعه مدنی پیشین دارای یک خصلت سیاسی مستقیم بود. به دیگر سخن، عناصر زندگی مدنی مانند مالکیت، خانواده و شیوه کار به سطح عناصر زندگی سیاسی، به صورت فئودالها، اقشار فئودالی و اصناف ارتقاء داده شده بودند. باین شکل، این عناصر تعیین‌کننده رابطه فرد با دولت به عنوان یک کل، یعنی رابطه سیاسی او - یعنی رابطه جدا سازنده و مستثنی‌کننده او از دیگر اجزاء جامعه - بودند. زیرا آن‌گونه سازمان‌دهی حیات ملی، مالکیت یا کار را به سطح عناصر اجتماعی ارتقاء نمی‌داد. بعکس جدائی آنها را از دولت به عنوان یک کل کامل کرده و آنها را به صورت جوامعی جدا از هم در درون جامعه مستقر می‌کرد. بدین ترتیب فعالیت‌های حیاتی و شرایط زندگی در جامعه مدنی هنوز سیاسی بود، گرچه سیاسی به مفهوم فئودالی آن، یعنی فرد را از دولت به عنوان یک کل جدا می‌کرد و رابطه خاص شرکت او در دولت را به رابطه عام او با حیات ملی تبدیل می‌کرد؛ همان‌طور که فعالیت و شرایط مدنی خاص او را به فعالیت و شرایط عام او بدل می‌ساخت. نتیجه حاصل از چنین تشکلی، وحدت دولت همراه با آگاهی، اراده و فعالیت چنین وحدتی، یعنی قدرت عام دولت، ناچار به صورت امر خاص یک فرمانروای جدا از مردم، و جدا از رعایایش در می‌آید.

انقلاب سیاسی‌ای که این قدرت حاکمه را واژگون کرد و دولت را به درجه‌ای ارتقاء داد که امور مردم بشود، دولت سیاسی را به صورت موضوع مورد توجه عموم، یعنی به صورت یک دولت واقعی در آورد و بطور اجتناب ناپذیری تمام اقشار فئودالی، انحصارات صنفی، گروه‌های انحصاری و امتیازاتی را که نشانه جدایی مردم از جماعت خود بودند را نابود کرد. بدین ترتیب، انقلاب سیاسی خصلت سیاسی جامعه مدنی را ملغی کرد، و جامعه مدنی را به اجزاء ساده آن تقسیم نمود؛ از یک سو افراد و از سوی دیگر عناصر مادی و معنوی تشکیل دهنده محتوای زندگی و موقعیت اجتماعی این افراد. این انقلاب روح سیاسی را که توگویی قطعه قطعه شده و اجزاء آن جدا از هم در کوچه بن‌بست‌های مختلف جامعه فئودالی پراکنده شده بود، آزاد کرد. انقلاب سیاسی، بخش‌های پراکنده روح سیاسی را گرد هم آورد، آن را از مخلوط بودن بازندگی مدنی آزاد کرد، و به عنوان قلمرو جماعت، یعنی امر عمومی ملت، و بطور مطلوب، مستقل از دیگر عناصر خاص زندگی مدنی مستقر ساخت. فعالیت و مقام ویژه‌ی شخص در زندگی، اهمیتی صرفاً فردی پیدا کرد و دیگر رابطه عام فرد را با دولت، به عنوان یک کل، تشکیل نمی‌داد. از سوی دیگر امور عمومی، امر عام هر فرد و وظیفه سیاسی به وظیفه عمومی وی تبدیل شدند.

اما کمال یافتن ایده‌الیسم دولت، در عین حال، کمال یافتن ماتریالیسم جامعه مدنی بود. رها شدن از یوغ سیاسی، در عین حال به معنای رها شدن از قید و بندهایی بود که بر روح خودپرستی جامعه مدنی مہار می‌زد. آزادی سیاسی در عین حال آزادی جامعه مدنی از سیاست و حتی از شباهت داشتن به یک محتوای جهانشمول بود.

جامعه فئودالی به عنصر بنیانی خود-انسان- تجزیه شد. اما انسانی که به راستی بنیان آن را تشکیل می‌داد- یعنی انسان خود پرست.

پس، این انسان، این عضو جامعه مدنی، بنیان و پیش فرض دولت سیاسی است. انسان در حقوق بشر، این چنین توسط این دولت شناخته می‌شود.

اما آزادی انسان خودپرست و پذیرش این آزادی، در واقع پذیرش حرکت بی‌قید و بند عناصر معنوی و مادی است که محتوای زندگی او را تشکیل می‌دهند.

از این رو انسان از مذهب آزاد نشد، بلکه آزادی مذهبی بدست آورد؛ از مالکیت آزاد نشد. بلکه آزادی مالکیت بدست آورد؛ از سوداگری خودپرستانه آزاد نشد، بلکه آزادی پرداختن به سوداگری بدست آورد.

تشکیل دولت سیاسی و تجزیه جامعه مدنی به افراد مستقل، که روابطشان با یکدیگر برپایه قانون است- درست همان گونه که روابط انسانها در نظام اقشار فئودالی و اصناف برپایه امتیاز بود- از طریق یک عمل واحد صورت می‌گیرد. اما انسان، به عنوان عضو جامعه مدنی، انسان غیر سیاسی، ناگزیر به عنوان انسان طبیعی پدیدار می‌شود. حقوق بشر به عنوان حقوق طبیعی ظاهر می‌شوند چرا

که فعالیت آگاهانه برعمل سیاسی متمرکز می‌گردد. انسان خودپرست حاصل منفعل جامعه تجزیه شده است، حاصلی که صرفاً به‌صورت موجود یافت می‌شود؛ چیزی که [وجودش] بطور بلافصل با یقین همراه است و بنابراین طبیعی [تلقی می‌گردد]. انقلاب سیاسی زندگی مدنی را به اجزاء تشکیل دهنده‌اش تجزیه می‌کند بدون این‌که خود این اجزاء را منقلب کند یا به نقد بکشد. این انقلاب جامعه مدنی یعنی جامعه نیازها، کار، منافع خصوصی و قوانین مدنی را به‌عنوان بنیان موجودیت خود، به‌عنوان پیش‌فرضی که نیاز به اثبات بیشتری ندارد و بنابراین بصورت بنیان طبیعی خود به‌حساب می‌آورد. و بالاخره انسان عضو جامعه مدنی، انسان به‌مفهوم واقعی، انسان متمایز از شهروند به‌حساب می‌آید، چرا که او انسانی با امیال نفسانی، فردی و وجودی بی‌واسطه است. در حالی که انسان سیاسی، صرفاً انسانی انتزاعی و تصنعی است در شکلی مجازی و حقوقی. انسان واقعی، تنها به‌شکل فرد خودپرست و انسان حقیقی تنها به شکل شهروند انتزاعی شناخته می‌شود.

از این‌رو روسو به درستی مفهوم انتزاعی انسان سیاسی را چنین توضیح می‌دهد:

«هر کس جرئت بنا نهادن نهادهای ملی کند، باید احساس کند که تو گویی قادر است طبیعت انسان را تغییر دهد؛ قادر است هر فرد را، که خود به تنهایی یک تمامیت کامل و مجزا است، به بخشی از یک کل بزرگتر- که او به یک معنا زندگی و هستی خود را از آن کسب می‌کند- تبدیل نماید؛ قادر است هستی محدود ذهنی را جایگزین هستی مادی و مستقل فرد کند. او باید از انسان توانایی‌هایش را بگیرد و در عوض قدرتی بیگانه به او دهد، قدرتی که او نمی‌تواند بدون کمک دیگر انسانها بکارش برد.» (ژان ژاک روسو، «قرارداد اجتماعی»، کتاب دوم، لندن ۱۷۸۲، ص ۶۷)

همه آزاد سازی‌ها چیزی نیست جز تقلیل جهان انسان و روابطش به خود انسان. آزادی سیاسی از یکسو تقلیل انسان است به‌عضوی از جامعه مدنی، به فردی مستقل و خودپرست و از سوی دیگر به یک شهروند به شخصی حقوقی.

تنها، زمانی که فرد انسان واقعی، شهروند انتزاعی را دوباره به خود برگرداند و انسان به‌عنوان یک فرد در زندگی روزانه‌اش کار فردیش و وضعیت ویژه‌اش به‌موجود نوع بشری تبدیل شود؛ تنها زمانی که انسان «نیروهای خویش» را به مثابه نیروهای اجتماعی بشناسد و سازمان دهد تا دیگر نیروهای اجتماعی را از نیروهای خویش به‌شکل قدرت سیاسی جدا نکند؛ تنها در آن زمان، آزادی انسان به سرانجام خود خواهد رسید.

II

ظرفیت یهودیان و مسیحیان امروزی برای آزادی

نوشته برونو باوئر (۲۱ ورق، صص ۲۱-۵۶)

باوئر به این شکل به رابطه میان مذاهب یهودیت و مسیحیت و همچنین رابطه آنها با نقد می‌پردازد. رابطه آنها با نقد، همانا رابطه آنها با «ظرفیت آزاد شدن» است. «مسیحی برای ترک مذهب بطور کلی، تنها باید بر یک مانع یعنی مذهب خود فائق آید» و در نتیجه آزاد شود. «یهودی از سوی دیگر، نه تنها باید از ماهیت یهودی خود دست کشد که باید از پیشرفت مذهبش بسوی تکامل، پیشرفتی که از او بیگانه مانده است نیز بگسلد.»

بدین ترتیب باوئر مسئله آزادی یهود را به مسئله‌ای صرفاً مذهبی تبدیل می‌کند. این که آیا یهودی دورنمای بهتری برای کسب رستگاری دارد یا مسیحی، مسئله‌ایست مربوط به الهیات که در اینجا به شکل روشنفکرانه‌ش تکرار می‌شود: کدامیک از آنها بیشتر قابلیت آزاد شدن دارد. دیگر این پرسش مطرح نمی‌شود که: آیا یهودیت یا مسیحیت کدامیک است که انسان را آزاد می‌کند؟ به عکس پرسش اینست که: نفی یهودیت انسان را آزادتر می‌کند یا نفی مسیحیت؟

«یهودیان اگر بخواهند آزاد شوند، بجای گرویدن به مسیحیت باید تبلیغ انحلال مسیحیت، انحلال مذهب بطور عام و به دیگر سخن تبلیغ روشنگری، نقد و ماحصل آن، [یعنی] انسانیت آزاد را به‌کنند.» (همانجا، ص ۷۰)

برای یهودی مسئله هنوز تبلیغ مذهب است، منتهی دیگر نه تبلیغ اعتقاد به مسیحیت که اعتقاد به انحلال مسیحیت.

باوئر از یهودیان می‌خواهد که از جوهر مذهب مسیحیت دست‌کشند. درخواستی که بنا به گفته خودش از تکامل جوهر یهودیت برنمی‌خیزد.

از آنجا که باوئر در اثرش درباره مسئله یهود، یهودیت را به‌عنوان چیزی جز نقد مذهبی خامی از مسیحیت مجسم نمی‌کند و بنابراین «صرفاً» در آن، اهمیتی مذهبی می‌بیند، قابل پیش‌بینی است که آزادی یهود نیز به عملی فلسفی - الهی تغییر شکل یابد. درک باوئر این است که جوهر ایده‌آل و مجرد یهودی، مذهب او، همه‌ی جوهر اوست.

از این رو او بدرستی نتیجه گیری می کند که :

«هنگامی که یهودی قانون محدود خود را کنار می گذارد»، هنگامی که یهودیت اش را باطل می سازد، «او چیزی به بشریت ارائه نمی کند.» (همانجا، ص ۶۵)

بر این اساس رابطه یهودیان و مسیحیان به قرار زیر است: تنها نفع مسیحیان در آزادی یهود، نفع عام انسانی، یک نفع نظری است. یهودیت واقعی است که دید مذهبی مسیحی را می آزارد. به محضی که مذهبی بودن این دید از میان رود، آزار دهندگی این واقعیت نیز از میان خواهد رفت. آزادی یهودی فی نفسه، وظیفه ای برای مسیحی نیست. از سوی دیگر یهودی برای آزادی خویش نه تنها باید وظیفه خود را انجام دهد که باید وظیفه مسیحی، یعنی «نقد تاریخ مختصر فرقه اوانجلیک» و «زندگی مسیح» و غیره را نیز انجام دهد.^۵

«آنها خود عهده دار حل و فصل مسئله هستند و درباره سرنوشتشان تصمیم خواهند گرفت، اما تاریخ را نیز نمی توان به بازی گرفت.» (همانجا، ص ۷۱)

ما کوشش داریم فرمول بندی الهی مسئله را کنار بگذاریم. از دیدما، مسئله ظرفیت یهودی برای آزادی به این مسئله تبدیل می شود: برای لغو یهودیت بر چه عنصر اجتماعی خاصی باید فائق آمد؟ زیرا ظرفیت یهودی امروزی برای آزادی، رابطه یهودیت با آزادی جهان امروز است. این رابطه الزاماً برخاسته از جایگاه ویژه یهودیت در جهان در بند شده ی امروز است.

اجازه دهید یهودی واقعی، یهودی دنیوی، نه یهودی روز شنبه که مورد نظر باوئر است، بلکه یهودی روزمره را در نظر بگیریم.^۶

اجازه دهید راز یهودی را در مذهب او جستجو نکنیم، که راز مذهب او را در یهودی واقعی بجوئیم.

بنیان دنیوی یهودیت چیست؟ نیاز عملی، نفع شخصی.

مذهب دنیوی یهودی چیست؟ کاسبکاری؛ خدای دنیوی او چیست؟ پول.

بسیار خوب! بنابراین آزادی از کاسبکاری و پول یعنی از یهودیت عملی و واقعی، خود-آزادی زمان ما خواهد بود.

آن سازمان اجتماعی که بتواند پیش شرط های کاسبکاری و بنابراین امکان کاسبکاری را از میان برد، موجودیت یهودی را ناممکن می سازد؛ آگاهی مذهبی او مانند غبار رقیقی در هوای واقعی و حیات بخش جامعه رنگ خواهد باخت. از سوی دیگر هنگامی که

یهودی به بیهودگی ماهیت عملی‌اش پی ببرد و در لغو آن بکوشد، خود را از جریان قبلی تحول خویش رها ساخته، در جهت رهایی بشر به معنی اخص خواهد کوشید و علیه عالی‌ترین جلوه عملی از خود بیگانگی انسان برخواهد خاست.

بنابراین ما در یهودیت، حضور یک عنصر ضداجتماعی عمومی و معاصر را تشخیص می‌دهیم که تکامل تاریخی آن - تکاملی که یهودیان مشتاقانه به جنبه زیان‌بارش افزوده‌اند - به منتهی درجه کنونی‌اش رسیده است، [آنهم] تا حدی که لاجرم تلاشی آن نیز باید آغاز شود.

در تحلیل نهایی آزادی یهودیان، آزادی نوع بشر از یهودیت است.
یهودی، پیش از این خود را به شیوه‌ای یهودی آزاد کرده است.

«یهودی‌ای که مثلاً در وین صرفاً تحمل می‌شود، با قدرت مالی خود سرنوشت تمام امپراتوری را تعیین می‌کند. یهودی که ممکن است در کوچک‌ترین ایالت آلمان هیچ‌گونه حقوقی نداشته باشد، سرنوشت اروپا را تعیین می‌کند. در حالی که اصناف و انحصارهای فئودالی از پذیرفتن یهودیان خودداری می‌کنند یا هنوز رفتاری مثبت نسبت به او اتخاذ نکرده‌اند جسارت صنعتی آنان لجاجت نهادهای فئودالی را به باد تمسخر می‌گیرد.» (مسئله یهود، ص ۱۱۴)

این یک واقعیت مجزا از کل نیست. یهودی نه تنها با کسب قدرت مالی، بلکه به آن علت نیز که پول از طریق او و مستقل از او به یک قدرت جهانی تبدیل شده و روح عملی یهود به روح عملی ملل مسیحی مبدل گشته، خود را به شیوه‌ی یهودی آزاد ساخته است. یهودیان تا آنجا خود را آزاد ساخته‌اند که مسیحیان یهودی شده‌اند. بطور مثال، سروان هامیلتون گزارش می‌دهد:

«اهالی با ایمان، و از نظر سیاسی آزاد نیوانگلند چون آن کشیش تروایی‌اند که حتی کوچک‌ترین کوشش برای رهایی خود از افعی‌هایی که به دورش پیچیده‌اند نمی‌کند. جیفه‌ی دنیا بُت اوست و نه تنها با لبها که با تمام جسم و روحش او را می‌پرستد. دنیا در چشم او چیزی جز یک بورس سهام نیست و ایمان دارد که در این زمین خاکی، هیچ سرنوشتی جز ثروتمندتر شدن از همسایه‌اش، سوداگری بر تمام افکار او چیره شده و هیچ تفریحی جز داد و ستد اجناس ندارد. هنگام مسافرت، متاع و پیش‌خوان‌اش را به‌قول معروف بر گرده‌ی خود حمل می‌کند و تنها از بهره و سود سخن می‌گوید. اگر لحظه‌ای چشم از کسب و کار خود بردارد، تنها برای آن است که کسب و کار رقیب را واریسی کند.» (هامیلتون، صص ۱۱۰-۱۰۹)

در واقع در آمریکای شمالی چیرگی عملی یهودیت بر دنیای مسیحیت چهره‌ی بی‌پرده و طبیعی خود را به‌دست آورده است. تا آنجا که موعظه کتاب آسمانی و منبر مسیحیت به کالاهای سوداگری تبدیل شده‌اند و بازرگانان ورشکسته داد و ستد انجیل می‌کنند، همان‌گونه که هستند واعظین انجیلی که ثروتمند شده و به کسب و کار مشغول شده‌اند.

«مردی را که در حال موعظه برای این جمعیت محترم می‌بینید کار خود را با تجارت آغاز کرد. کسب و کارش ورشکست و خود کشیش شد. دیگری کار خود را به‌عنوان کشیش آغاز کرد، اما به‌محضی که قدری پول اندوخت، منبر را رها کرد و تاجر شد. در چشم بسیاری از مردم، کشیش مذهبی شدن، کسب و کاری واقعی است.» (بومون، همان کتاب، صص ۱۸۶-۱۸۵).

بنا به گفته باوئر:

«اوضاعی ساختگی است، زمانی که یهودی به لحاظ نظری از حقوق سیاسی محروم می‌شود، اما در عمل قدرتی سهمگین دارد و نفوذ سیاسی‌اش گرچه در مقیاس جزئی محدود می‌شود اما در مقیاس بزرگ اعمال می‌گردد.» («مسئله یهود»، ص ۱۱۴)

تضادی که میان حقوق سیاسی یهودی و قدرت عملی او وجود دارد، تضاد میان سیاست و قدرت پول بطور عام است. اولی گرچه به لحاظ نظری بر دومی برتر است، در حقیقت امر اما، سیاست، بنده قدرت مالی شده است.

یهودیت، نه تنها به‌عنوان نقد مذهبی مسیحیت، نه تنها همچون تجسم یک شک در منشاء گرفتن مسیحیت از آن، خود را در کنار مسیحیت حفظ کرده، بلکه به دلیل داشتن روحیه عملی یهودی به‌همان اندازه نیز یهودیت خود را نگهداشته و حتی بالاترین درجه تکامل خود را در جامعه مسیحی به‌دست آورده است. یهودی، که عضوی ویژه از جامعه مدنی است، فقط نمود ویژه‌ای از یهودیت جامعه مدنی است.

یهودیت، نه خلاف تاریخ که به علت تاریخ به موجودیت خود ادامه می‌دهد. جامعه مدنی، یهودی را پیوسته از بطن خود می‌زاید.

چه چیز، در بطن خود، پایه مذهب یهود بود؟ نیاز عملی، خودپرستی.

بنابراین یکتاپرستی یهودی در واقع چندتاپرستی نیازهای متعدد است. چندتا پرستی‌ای که حتی مستراح را زیر قانون الهی قرار می‌دهد. نیاز عملی و خودپرستی، اصول جامعه مدنی‌اند؛ و به‌محضی که دولت سیاسی از بطن جامعه مدنی بطور کامل زائیده شود، چنین اصولی به‌شکل ناب خود ظاهر می‌شوند. خداوندگار نیاز عملی و نفع شخصی پول است.

پول، خداوند رشک‌ورز اسرائیل است که هیچ خداوند دیگری یارای ایستادگی در برابرش را ندارد. پول، تمام خدایان انسان را به پستی می‌کشانند و آنها را به کالا تبدیل می‌کند. پول، ارزش جهانشمول و قائم به ذات همه چیز است؛ و از این رو همه‌ی جهان، چه جهان انسانی و چه طبیعت را از ارزش‌های ویژه خود تهی کرده است. پول جوهر از خود بیگانه شده‌ی کار انسان و هستی انسان است و این جوهر بیگانه شده، بر او چیره می‌شود و او آن را می‌پرستد.

خداوند یهودیان، دنیوی گشته و به خدای جهان تبدیل شده است. اسکناس، خداوند واقعی یهودی است. خدای او چیزی نیست جز اسکناس فریبنده.

نگرش به طبیعت که زیر سیطره مالکیت خصوصی و پول رشد یافته باشد، تحقیر واقعی و تباهی عملی طبیعت است؛ درست است که طبیعت در مذهب یهود وجود دارد، اما تنها به شکلی خیالی است.

بر اساس چنین مفهومی است که توماس مونزر این مسئله را که «تمام موجودات به مالکیت [خصوصی] درآمده‌اند، ماهیان دریا، پرندگان هوا و درختان روی زمین؛ مخلوقات زنده هم باید آزاد شوند» تحمل ناپذیر اعلام می‌کند.^۷

بی‌ارزش دانستن نظریه، هنر و تاریخ و حقیر دانستن انسان به عنوان هدفی در خود، که به شکل انتزاعی در مذهب یهود وجود دارد، دیدگاهی واقعی و آگاهانه، یعنی حُسن انسان پول پرست است. نفس رابطه نوع بشری، رابطه زن و مرد و غیره مورد داد و ستد قرار می‌گیرد! زن در معرض فروش گذاشته می‌شود.

ملیت خیالی یهودی، ملیت تاجر، ملیت انسان پول پرست بطور عام است. قانون بی‌پایه و اساس یهودی، تنها کاریکاتوری مذهبی از اخلاق و حقوق بی‌پایه و اساس عامی و از آئین‌های رسمی خالص است که دنیای نفع شخصی، خود را با آن احاطه می‌کند.

در اینجا نیز عالی‌ترین رابطه انسان، رابطه قانونی است؛ رابطه انسان با قوانینی است که اعتبارشان نه ناشی از اراده و طبیعت او که به خاطر تسلط این قوانین و عقوبتی است که سرپیچی از آنها در پی دارد.

یسوعی‌گری یهودی، همان یسوعی‌گری عملی است که باوئر آن را در تلمود کشف می‌کند، رابطه جهان نفع شخصی با قوانین حاکم بر آن، جهانی که هنر اصلی‌اش طفره رفتن زیرکانه از اجرای این قوانین است.

در واقع، حرکت این جهان در چارچوب قوانین‌اش، ناگزیر باید نقض دائم این قوانین باشد.

یهودیت به عنوان یک مذهب نمی‌تواند تکامل بیشتری یابد، نمی‌تواند به لحاظ نظری تکامل بیشتری پیدا کند، چرا که جهان‌بینی نیاز عملی، اساساً محدود و با چند گام حرکت، پایان می‌گیرد.

مذهب نیاز عملی، بنا به طبیعتش، تعالی خود را نه در نظریه که در عمل می‌یابد، چرا که عمل، شکل حقیقی آنست.

یهودیت، نمی‌توانست دنیای جدیدی بوجود آورد؛ تنها می‌توانست آفرینش‌ها و شرایط جدید جهان را به قلمرو خود بکشاند، چرا که نیاز عملی، که منطق آن نفع شخصی است، منفعل بوده و با اراده گسترش نمی‌یابد، بلکه گسترش خود را در نتیجه‌ی توسعه دائمی شرایط اجتماعی می‌یابد.

یهودیت با کمال یافتن جامعه مدنی به نقطه اوج خود می‌رسد، اما این تنها در جهان مسیحیت است که جامعه مدنی به کمال خود می‌رسد. تنها زیر تسلط مسیحیت که تمامی روابط مآلی، طبیعی، اخلاقی و نظری را نسبت به انسان بیگانه می‌کند، جامعه می‌تواند خود را به طور کامل از حیات دولت جدا کند، تمام پیوندهای نوع بشری انسان را از هم بگسلد؛ نیازهای خودپرستانه و خودخواهانه را بجای این پیوندهای نوع بشری بنشانند و جهان انسانی را به جهان افراد جدا از هم که دشمنانه در برابر یکدیگر قرار دارند، تجزیه کند. مسیحیت از یهودیت سرچشمه گرفت و دوباره خود را در یهودیت مستحیل کرد. مسیحی از ابتدا، یهودی نظریه پرداز بود، بنابراین یهودی، مسیحی اهل عمل است و مسیحی اهل عمل، مسیحی دوباره یهودی شده است.

مسیحیت، تنها به ظاهر بر یهودیت چیره شده بود. مسیحیت بیش از اندازه شریف و روحانی بود که بتواند بی‌نزاکتی نیاز عملی را از میان ببرد، مگر آنکه تا به عرش آن را تعالی بخشد.

مسیحیت تفکر متعالی یهودیت است، یهودیت کاربرد عملی و عادی مسیحیت است، اما این کاربرد زمانی می‌توانست جهانشمول گردد که مسیحیت به عنوان یک مذهب تکامل یافته، بیگانگی انسان از خود و طبیعت را به جهت نظری تکمیل کرده باشد.

یهودیت، تنها در چنین موقعیتی می‌توانست چیرگی جهانشمول پیدا کند که انسان بیگانه شده و طبیعت بیگانه شده را به اشیاء قابل بیگانه شدن، قابل خرید و فروشی که

دستخوش بردگی نیاز خودپرستانه و تجارت است، تبدیل کند. فروش، جنبه عملی از خود بیگانه شدن است. همان گونه که انسان تا زمانی که زیر سلطه مذهب است، تنها قادر است با تبدیل جوهر طبیعت خود به چیزی بیگانه و تخیلی به خود عینیت ببخشد، به همان گونه نیز در زیر سلطه نیاز خودپرستانه، تنها با قرار دادن فرآورده‌ها و فعالیت خود، زیر سلطه وجودی بیگانه، و با اهمیت بخشیدن به آن به عنوان وجودی بیگانه-پول- خواهد توانست در عمل، فعال شود و به تولید اشیاء پردازد.

خودپرستی مسیحیایی خوشی ابدی در بهشت، در شکل عملی کمال یافته‌اش، ضرورتاً به خودپرستی جسمانی یهودایی تغییر شکل می‌دهد، نیاز بهشتی به نیاز دنیوی و ذهنی‌گری به نفع شخصی تبدیل می‌شود. ما سرسختی یهودی را نه از طریق مذهب‌اش که بعکس بر مبنای انسانی مذهب‌اش، نیاز عملی و خودپرستی، توضیح می‌دهیم.

از آنجا که طبیعت واقعی یهودی، در جامعه مدنی بطریقی جهانشمول تحقق یافته و دنیوی شده است، جامعه مدنی نمی‌تواند یهودی را به غیر واقعی بودن طبیعت مذهبی‌اش، که برآستی چیزی جز وجه ایده‌آل نیاز عملی نیست، قانع کند. بنابراین طبیعت یهودی مدرن را نه تنها در کتب پنج‌گانه عهد عتیق و تالموت، که در جامعه امروز، نه همچون طبیعتی انتزاعی که در بالاترین درجه عملی آن، نه منحصر به کوتاه‌بینی یهودی، که به صورت کوتاه‌بینی یهودی‌گونه‌ی جامعه می‌بینیم.

زمانی که جامعه موفق شود، جوهر عملی یهودیت- سوداگری و پیش شرط‌های آن را- از میان برد، یهودی ناممکن می‌شود، چرا که ذهنیت او دیگر موضوعی ندارد، چرا که بنیان ذهنیت یهودیت- نیاز عملی- جنبه‌ای انسانی بخود خواهد گرفت، چرا که تناقض میان هستی حسی- فردی انسان و هستی نوع بشری او از میان خواهد رفت.

آزادی اجتماعی یهودی، آزادی جامعه از یهودیت است.

www.KetabFarsi.com

ادای سهمی

به نقد فلسفه حقوق هگل: مقدمه

نقد مذهب، تا آنجا که به آلمان مربوط است، بطور عمده به پایان رسیده است؛ و نقد مذهب پیش فرض همه نقدهاست.

موجودیت خطای دنیوی، پس از بطلان موعظه‌ی آسمانی‌اش در محراب و خانه بی‌اعتبار می‌شود. انسان، که در واقعیت خیالی ملکوت بدنبال آبر انسانی می‌گشت و تنها تجلی خویش را یافت، دیگر حاضر نیست در جایی که واقعیت حقیقی خویشتن را می‌جوید و باید بجوید، تنها نمود کاذبی از خود، موجودی غیر انسانی، بیابد.

بنیان نقد غیر مذهبی این است که: انسان مذهب را می‌سازد، نه مذهب انسان را؛ مذهب، خود آگاهی و خویش را ارج گذاردن انسانی است که یا هنوز خود را در نیافته و یا وجود خویش را باز گم کرده است. اما انسان موجودی انتزاعی نیست که بیرون از این جهان خیمه زده باشد. انسان، جهان انسان، دولت و جامعه است. این دولت [و] این جامعه‌اند که مذهب، [این] آگاهی وارونه از جهان را، می‌سازند، چرا که خود، جهانی وارونه‌اند. مذهب نظریه‌ی عمومی این جهان، دانشنامه‌ی مختصر آن و منطق آن به شکل عامه‌پسنداش؛ مایه منزلت معنوی آن؛ شوق آن، جواز اخلاقی آن؛ مکمل پُرابهت آن؛ سرچشمه عمومی تسلی و توجیه‌گر آن است. مذهب تحقق خیالی جوهر انسان است، چرا که جوهر انسان از واقعیتی حقیقی برخوردار نیست. بنابراین مبارزه علیه مذهب، بطور غیر مستقیم، مبارزه علیه جهانی است که مذهب رنگ و بوی معنوی آنست.

رنج مذهبی، هم بیان رنج واقعی و هم اعتراض علیه رنج واقعی است. مذهب آه مخلوق ستم‌دیده، قلب جهانی بدون قلب، درست همانند روحی برای شرایطی بی‌روح و جان است. مذهب اقیون مردم است.

لغو مذهب، به‌عنوان سعادت خیالی مردم، [بمعنی] خواستار شدن سعادت واقعی آنان است. طلب دست برداشتن از توهم در باره شرایط موجود، همانا طلب دست برداشتن از شرایطی است که نیاز به توهم دارد. پس، نقد مذهب نطفه‌ی نقد جهان اشکباری است که مذهب هاله مقدس آنست.

نقد، گل‌های موهوم زینت‌بخش زنجیر را از آنرو پرپر نکرده است تا انسان زنجیر عریان و غم‌افزا را برگردن نهد، بلکه از آن روست که او زنجیر را بگسلد و گل‌هایی واقعی به‌چیند. نقد مذهب، توهم را از انسان می‌زداید، تا او همچون انسانی رها شده از توهم و با خردی بازیافته، بیندیشد، عمل کند، و واقعیت خویش را سر و سامان دهد، تا که بر گرد خویش و از آنرو بر گرد خورشید راستین خویش بگردد. مادام که انسان بر محور خود نگردد،

مذهب، صرفاً خورشیدی دروغین است که بر گرد او خواهد گشت.

پس، همین که دنیای فراسوی حقیقت، ناپدید شد، وظیفه‌ی تاریخ تعیین حقیقت این جهان خواهد بود. همین که نقاب از چهره‌ی شکل مقدس از خود بیگانگی انسان برداشته شد، وظیفه‌ی فوری فلسفه، فلسفه‌ای که در خدمت تاریخ است، برملا ساختن از خود بیگانگی، در اشکال غیر مقدس آنست. بدین‌سان نقد ملکوت به نقد زمین، نقد مذهب به نقد حقوق و نقد الهیات به نقد سیاست بدل می‌شود.

بررسی زیرین که ادای سهمی به‌وظیفه‌ی بالاست، بطور بلافصل، پرداختن نه به اصل، که به رونوشتی از فلسفه آلمانی دولت و حقوق است و آنهم تنها به این دلیل که توجه آن معطوف به آلمان است.

نقطه‌ی عزیمت را اگر بخواهیم وضع موجود آلمان قرار دهیم، آنهم تنها به‌شیوه‌ی درخور آن، یعنی با شیوه‌ی نفی^۸ آن، نتیجه‌ی هم‌چنان از نظر تاریخی نابهنگام خواهد بود. حتی نفی وضع سیاسی کنونی ما واقعیتی است که از پیش در پستوی تاریخ ملل متجدد پوشیده از گرد و غبار شده است. اگر من کلاه‌گیس‌های پودر شده را نفی کنم، باز هم کلاه‌گیس‌های پودر نشده روی دستم خواهند ماند. اگر من وضعیت آلمان ۱۸۴۳ را نفی کنم در آنصورت بر اساس زمان‌سنجی فرانسوی به‌سختی خود را در سال ۱۷۸۹ خواهم یافت، چه رسد به این‌که خود را در کانونِ اوضاع کنونی دریابم.

آری، تاریخ آلمان به‌جنبشی می‌بالد که هیچ ملّتی در سپهر تاریخ نه پیش از این آن‌را تجربه کرده و نه از این پس تجربه خواهد کرد. چرا که ما در بازگشت ارتجاع به ملت‌های متجدد با آنان شریک بوده‌ایم بدون آنکه در انقلابشان شریک بوده باشیم. ما برگشت ارتجاع را تجربه کردیم، نخست از آنرو که دیگر ملت‌ها دل به‌دریای انقلاب زدند و دوم از آنرو که دیگر ملت‌ها دچار ضد انقلاب شدند؛ بار نخست از آن جهت که حاکمان ما [از انقلاب] هراس داشتند و بار دوم از آنرو که حاکمان ما [از ضد انقلاب] نمی‌هراسیدند. ما- و چوپانان ما در درجه نخست و بیش از ما- تنها یک‌بار خود را در جمع آزادی یافتیم و آنهم روز خاکسپاری آن بود.

مکتبی که فرومایگی امروز را بدلیل فرومایگی دیروز مشروعیت می‌بخشد، مکتبی که هر فریاد سرف^۹ در برابر تازیانه را- هرگاه که آن تازیانه دیرپا، آباء و اجدادی و تاریخی باشد- شورش قلمداد می‌کند؛ مکتبی که تاریخ، تنها پشت خود را به او می‌نمایاند، همان‌گونه که خدای اسرائیل خود را به خادمش موسی نشان داد؛ این مکتب، یعنی مکتب

تاریخی حقوق^{۱۰}، این مکتب که اگر ساخته تاریخ آلمان نمی‌بود، خود این تاریخ را اختراع می‌کرد. [مکتب تاریخی حقوق] همچون شایلاک^{۱۱}، آری شایلاک صراف که در برابر هرتکه گوشتی که از قلب مردم بریده می‌شود به اوراق قرضه‌اش، اوراق قرضه تاریخی‌اش، اوراق قرضه آلمانی-مسیحی‌اش قسم می‌خورد.

در عوض [تاریخ نویسان] هیجان زده‌ی نیکو سرشتی که در خون خود آلمان پرستی و در اندیشه خود لیبرال منشی دارند، تاریخ آزادی ما را در فراسوی تاریخ‌مان، در جنگل‌های کهن تئونی می‌جویند. اما اگر تاریخ آزادی ما را تنها می‌توان در جنگل‌ها یافت، چه تفاوتی میان تاریخ آزادی ما و تاریخ آزادی گرازاها هست؟ افزون بر آن، همه می‌دانند که جنگل، تنها پژواک صدای ما را به ما بر می‌گرداند. پس، جنگل‌های کهن تئونی را بحال خود رها کنیم!

جنگ بر اوضاع آلمان! و با تمام امکانات! این اوضاع، در سطحی پائین‌تر از تاریخ و مادون هر نقدی قرار دارد؛ اما همان‌گونه که یک جنایتکار مادون بشری همچنان هدف تیغ جلاذ قرار می‌گیرد، اوضاع آلمان نیز در آماج نقد قرار می‌گیرد. در ستیز با این شرایط، نقد نه شوریده‌سری است که سری پرشور است، که نمی‌خواهد [تنها] خصم‌اش را بی‌اعتبار کند بلکه می‌خواهد نابودش کند، چرا که روح چنین اوضاعی، خود بی‌اعتبار شده است. [این اوضاع] به‌خودی خود ارزش فکر کردن ندارند، اما پدیده‌هایی هستند، به‌همان اندازه نکوهدیده، که در خور نگویش‌اند. نقد، نیاز به روشنگری خود درباره‌ی این موضوع ندارد، چرا که پیش از این مطلب برایش روشن شده است. نقد، دیگر خود را به‌صورت هدفی در خود پیش نمی‌نهد بلکه خود را چون یک وسیله عرضه می‌دارد. شور بنیانی‌اش خشم است و فعالیت بنیادی‌اش محکوم کردن.

موضوع نقد، بیان فشارهای خفه‌کننده‌ی متقابل تمامی قلمروهای جامعه بر یکدیگر، یک مزاح بیمارگونه بی‌رمق عمومی، کوه بینی‌ای که به‌همان اندازه بر خود آگاه است که در این قضاوت، خود به بی‌راهه می‌رود؛ [همه اینها] در چارچوب نظام حکومتی‌ای که با حفظ نکبت خود به زندگی ادامه می‌دهد چرا که خود چیزی جز نکبت نشسته بر منصب نیست.

چه منظره‌ای! جامعه‌ای در حال تجزیه‌ی بی‌پایان به‌گوناگون‌ترین نژادهای در حال ستیز با هم، بر سر کینه‌های حقیر، وجدان‌های معذب و حقارت‌های بی‌رحمانه؛ دقیقاً بخاطر همین رفتار ناصداقانه و مشکوک آنان نسبت به یکدیگر است که فرمانروایان‌شان با همه، بدون استثناء، گرچه با تشریفات مختلف، به‌مثابه‌ی موجوداتی که هستی‌شان از راه لطف به آنان ارزانی شده رفتار می‌کنند. و اینان خود، حتی این واقعیت را که زیر سلطه حاکمیت و مالکیت دیگری قرار دارند، باید به‌عنوان موهبتی آسمانی بشناسند و آن را سپاس گزارند. در سوی دیگر، خیل فرمانروایان قرار دارد که بزرگی‌شان نسبت عکس با

شمارشان دارد!

تقدی که درگیر با چنین محتوایی است، نبردی است تن به تن و در چنین پیکاری نکته این نیست که آیا حریف یک اشرافی، یک هم‌طراز یا حریفی جالب است؛ نکته، وارد کردن ضربه به اوست. نکته این است که به آلمانها اجازه یک لحظه خود فریبی و تسلیم ندهیم. فشار واقعی باید با افزودن آگاهی از فشار سنگین‌تر شود و ننگ باید با افشاء ننگ، ننگین‌تر شود. هر حوزه از جامعه آلمان باید چون لکه ننگ جامعه آلمان نمایانده شود، باید با نواختن ساز خود این اوضاع، این روابط متعجّر را به رقص وادار کرد! باید به مردم وحشت از خویش را آموخت تا به آنان شجاعت بخشید. از این طریق است که یک نیاز انکار ناپذیر ملت آلمان برآورده می‌شود و نیازهای ملت‌ها بخودی خود دلیل نهایی ارضاء آنهاست.

چنین مبارزه‌ای علیه محتوای محدود وضع موجود آلمان حتی برای ملت‌های متعدد نیز نمی‌تواند خالی از فایده باشد چرا که وضع موجود آلمان، شکل عریان و کمال یافته رژیم کهن و رژیم کهن نقض پنهان دولت مدرن است. مبارزه علیه اوضاع سیاسی کنونی آلمان، مبارزه علیه گذشته ملت‌های متعدد است، گذشته‌ای که یادمانده‌های آن هنوز آزارشان می‌دهد. برای آنها که رژیم کهن را همراه با تراژدی تجربه کرده‌اند، آموزنده است که بازی رژیم کهن را در نقش کمدی‌اش در هیأت از گور برخاسته آلمانی‌اش ببینند. تاریخ رژیم کهن، مادام که خود، قدرت از پیش موجود جهان، و آزادی، از سوی دیگر، یک مقوله شخصی بود، بدیگر سخن مادام که این رژیم بر حقانیت‌اش باور داشت و باید می‌داشت، برآستی هم یک تراژدی بود. مادام که رژیم کهن بمثابه نظم موجود جهانی، با جهانی که تنها در حال پدید آمدن بود می‌جنگید، دچار خطایی تاریخی و نه خطایی شخصی بود؛ از اینرو سقوطش یک تراژدی بود.

رژیم کنونی آلمان اما، که یک نابهنگامی تاریخی، یک تناقض فاحش در برابر همه اصول متعارف و نمایشی جهانی از پوچی رژیم کهن است، هنوز چنین تصور می‌کند که به‌خویشتن باور دارد و از جهانیان نیز می‌خواهد به همین گونه تصور کنند. این رژیم اگر به جوهر خویش باور داشت، آیا [باز هم] کوشش می‌کرد آن را در پشت نمای جوهری یگانه پنهان کند و به ریاکاری و سفسطه پناه برد؟ رژیم کهن متجدد چیزی نیست جز دلقک آن نظام جهانی که قهرمانان واقعی‌اش مرده‌اند. تاریخ کارش را کامل انجام می‌دهد و هنگام حمل یک ساختار قدیمی به گورستان، از مراحل پرشماری می‌گذرد. آخرین مرحله یک ساختار جهانی-تاریخی مرحله کمدی آن است. خدایان یونان که پیش از این، یک بار در

«پرومته در زنجیر»^{۱۲} [نوشته‌ی] آشیل به‌گونه‌ای تراژیک زخم مرگ برداشته بودند، می‌بایست یک‌بار دیگر هم در «گفت و شنید» [اثر] لوسیان به‌گونه‌ای کم‌دی بمیرند. حرکت تاریخ چرا چنین است؟ چون بشر باید با رویی شاد با گذشته‌اش وداع کند. ما حاکمان سیاسی آلمان را محق چنین سرنوشت تاریخی شادی می‌دانیم.

اما همین‌که واقعیت سیاسی اجتماعی نوین به نقد کشیده شود و بنابراین همین‌که نقد برآستی به سطح مسائل بشری ارتقاء یابد، آنگاه خود را در ورای وضع موجود آلمان خواهد یافت، وگرنه [نقد] ناگزیر است برای پرداختن به‌موضوع خود به‌سطحی پائین‌تر تنزل کند. یک نمونه: رابطه صنعت و بطور کلی جهان ثروت با جهان سیاست یکی از مسائل عمده‌ی عصر جدید است. آیا این مسئله در چه چارچوبی و با چه شیوه‌ای توجه آلمان‌ها را به‌خود جلب کرده است؟ به شکل عوارض گمرکی حمایتی، به شکل نظام تحریمی و اقتصاد ملی. جنون آلمان‌پرستی از انسان به اشیاء سرایت کرده است. و بدین ترتیب [بود که] شهسواران پنبه‌ای و قهرمانان آهنی، صبحگاه یک روز دریافتند که به مثنی وطن‌پرست مبدل شده‌اند. بنابراین در آلمان، تازه دارند از طریق حاکمیت بخشیدن به انحصار در خارج، حاکمیت انحصار را در داخل به رسمیت می‌شناسند. بدین ترتیب مردم آلمان در حال آغاز آن‌چه هستند که مردم انگلیس و فرانسه در حال پایان دادن به آنند. اوضاع فاسد و کهنه‌ای که در کشورهای یاد شده در سطح نظری علیه‌اش شوریده‌اند، اما هنوز ناگزیر از تحمل آن، همانند کسی که زنجیر را تحمل می‌کند، هستند، در آلمان چون سپیده‌دم آینده‌ای زیبا مورد استقبال قرار می‌گیرد؛ آینده‌ای که هنوز جرأت گذار از نظریه «مکارانه»^{۱۳} به‌عمل بی‌پروا را ندارد. در حالی که در فرانسه و انگلیس مسئله این است که: آیا اقتصاد سیاسی یا حاکمیت جامعه بر ثروت، در آلمان مسئله این است: آیا اقتصاد ملی یا تسلط مالکیت خصوصی بر ملیت، بنابراین در فرانسه و انگلیس، موضوع، الغاء انحصار است که تا آخرین پیامدهای خود پیش رفته، [در حالی که] در آلمان موضوع، پیش رفتن تا به آخرین پی‌آمد انحصار است. این یک نمونه‌ی کافی از شکل آلمانی مسائل جدید است، نمونه‌ای که نشان می‌دهد چگونه تاریخ ما، هم‌چون نوآموزی خام‌دست می‌ماند که هنوز باید در باره آنچه در تاریخ کهنه و مستعمل شده، تمرین بیشتری کند.

بنابراین اگر توسعه آلمان در کل فراتر از توسعه سیاسی آن نرفته، یک آلمانی [نیز] حداکثر می‌تواند به اندازه یک روس در مسائل روز مشارکت داشته باشد. اما همان‌گونه که

یک انسان منفرد توسط موانع و محدودیت‌های ملی محدود نمی‌شود، کل [یک] ملت به مراتب، کمتر می‌تواند از طریق آزادی یک انسان منفرد آزاد شود. این واقعیت که یونانیان یک نفر سکائی در میان فلاسفه خود داشتند، کمکی به سکاییان در برداشتن حتی یک قدم به سوی فرهنگ یونانی نکرد.

خوشبختانه ما آلمان‌ها سکایی نیستیم.

همان‌گونه که مردم باستانی، پیش-تاریخ خود را در تخیل، [و] در اسطوره سیر کردند، ما آلمانها نیز تاریخ آینده خود را در اندیشه، در فلسفه تجربه می‌کنیم. ما هم‌عصران فلسفی عصر حاضریم، بی‌آنکه هم‌عصران تاریخی آن باشیم. فلسفه آلمانی تداوم آرمانی تاریخ آلمان است. بنابراین اگر به جای مجموعه آثار ناتمام تاریخ واقعی‌مان، مجموعه آثار کامل تاریخ آرمانی خود، یعنی فلسفه را آماج نقد قرار دهیم، [در آن صورت] نقد، در کانون مسائلی قرار می‌گیرد که امروزی‌ها می‌گویند: این است مسئله! آنچه برای ملل پیشرو گسست علمی از شرایط سیاسی مدرن است، در آلمان، [یعنی] در جایی که آن شرایط هنوز حتی وجود ندارند، در نخستین گام، گسست نقادانه از بازتاب فلسفی این شرایط است.

فلسفه آلمانی دولت و حقوق، تنها تاریخ آلمان است که همپای واقعیت مدرن رسمی زمان امروز است. به همین دلیل، ملت آلمان باید نه تنها شرایط کنونی خود، بلکه تاریخ رؤیایی‌اش را مد نظر داشته باشد و نه تنها این شرایط را، که بطور هم‌زمان، تداوم انتزاعی آن را نیز به نقد بکشد. آینده ملت آلمان نه می‌تواند به نفی بی‌واسطه‌ی شرایط حقوقی و دولتی واقعی‌اش محدود شود و نه به تحقق بی‌واسطه‌ی شرایط حقوقی و دولتی آرمانی‌اش، چرا که نفی بلاواسطه‌ی شرایط واقعی را در اوضاع آرمانی‌اش در اختیار دارد و با تعمقی در وضع ملتهای همسایه‌اش درمی‌یابد که زمان پیاده کردن بلاواسطه شرایط آرمانی‌اش نیز تقریباً به سر رسیده است. از این روست که حزب سیاسی عمل‌گرا در آلمان^{۱۴} با دلیلی موجه خواهان نفی فلسفه است. عدم حقایقت این حزب در خود خواسته‌اش نیست، که در فراتر نرفتن از خواسته‌ایست که نه بطور جدی اجرائش می‌کند و نه می‌تواند بکند. این حزب معتقد است که برای تحقق بخشیدن به نفی فلسفه کافی است که روی از آن برتابد و چند عبارت بی‌معنی و خشمگین زیر لب غرولند کند. این حزب به دلیل محدودیت افق دیدش، فلسفه را در محدوده‌ی واقعیت آلمان جای نمی‌دهد و یا حتی خیال می‌کند سطح آن پائین‌تر از عملکرد آلمانی‌ها و نظریات زمینه ساز آنست.

شما خواستار آنید که باید نطفه‌های زنده واقعی را نقطه عزیمت قرار داد، اما فراموش می‌کنید که نطفه‌های زندگی واقعی ملت آلمان تا کنون تنها در مغزها و درون مجموعه‌ها بارور شده است. در یک کلام، شما نمی‌توانید به فراسوی فلسفه روید بی آنکه آن را تحقق بخشیده باشید.

حزب سیاسی نظریه پرداز، حزبی که از فلسفه نشئت می‌گیرد، همین اشتباه را، تنها به صورت وارونه‌اش، مرتکب می‌شود.

این حزب، در مبارزه کنونی، چیزی جز مبارزه نقادانه فلسفی علیه جهان آلمانی نمی‌بیند و به این واقعیت فکر نمی‌کند که خود فلسفه‌ی تا کنون موجود به آن جهان تعلق دارد و مکمل آن است، گرچه مکملی آرمانی. برخورد این حزب با رقیبش نقادانه است، اما نسبت به خود برخوردی غیر نقادانه دارد چرا که از پیش فرض‌های فلسفه عزیمت می‌کند و به نتایج بدست آمده از آن قانع می‌شود، یا این که خواستها و نتایجی را که از جایی دیگر گرفته، به عنوان خواستها و نتایج بلافصل فلسفه عرضه می‌کند، در حالی که این خواستها و نتایج، به فرض موجه بودنشان، تنها می‌توانستند از طریق نفی فلسفه موجود تاکنونی، نفی خود فلسفه، به دست آیند. ارائه تصویر دقیق‌تری از این احزاب را به بعد موکول می‌کنیم، عجالتاً کاستی بنیانی‌شان را می‌توان چنین خلاصه کرد: اینان تصور می‌کردند بتوانند فلسفه را به واقعیت تبدیل کنند بدون آن که به فراسوی آن روند.

نقد فلسفه دولت و حقوق آلمانی، فلسفه‌ای که توسط هگل، آخرین، پیگیرترین و غنی‌ترین فرمول‌بندی‌اش را به دست آورد، که هم تحلیلی نقادانه از دولت مدرن و واقعیت مربوط به آن است و هم نفی قاطعانه کلیت آگاهی حقوقی و سیاسی تا کنون رایج آلمانی؛ همانا فلسفه گمان زنی است. برجسته‌ترین و عام‌ترین بیان این نقد که به سطح یک علم ترفیع داده شده است. اگر فلسفه گمان‌زنی حقوق، این اندیشه‌ورزی انتزاعی و اغراق‌آمیز در باره دولت مدرن، که واقعیتش تنها می‌تواند چیزی در فراسو- گرچه تنها در فراسوی رودخانه راین- باقی بماند، تنها در آلمان ممکن بود، بعکس تصور ذهنی آلمانی از دولت مدرن که انسان واقعی را نادیده می‌گیرد، تنها از آن رو و تا آنجا ممکن بود که خود دولت مدرن، انسان واقعی را نادیده می‌گیرد و یا کلیت انسان را تنها به شیوه‌ای خیالی ارضاء می‌کند. در حیطه سیاست، آلمانها، به آنچه ملل دیگر عمل کرده‌اند، [صرفاً] اندیشیده‌اند. آلمان وجدان نظری آنان بوده است. انتزاع و خود بزرگ‌بینی‌های اندیشه آلمانی همواره همگام با یک جانبگی و عقب‌ماندگی واقعیت‌اش پیش رفته است. پس اگر وضع موجود

نظام دولتی آلمان، بیانگر کمال یافتن رژیم کهن- یعنی کمال یافتن آن خار در جسم دولت مدرن- است، وضع موجود نظریه سیاسی آلمانی نیز بیانگر نقص دولت مدرن، [یعنی] ناقص بودن خود این جسم است.

نقد فلسفه گمان زنی حقوق، حتی به عنوان مخالف قاطع اشکال پیشین آگاهی سیاسی آلمانی، دیگر نمی‌تواند به این هدف بسنده کند و باید مسائلی را مورد هدف قرار دهد که برای حل آنها تنها یک وسیله وجود دارد: عمل.

پرسش این است: آیا آلمان می‌تواند به عملکردی دست یابد که به رفعت اصولش باشد؟ به دیگر سخن آیا می‌تواند به انقلابی دست یابد که آن را نه تنها به سطح رسمی ملت‌های متجدد که به مرتبه‌ای از رفعت انسانی که آینده نزدیک دیگر ملتها خواهد بود برساند؟

سلاح نقد به هر رو نمی‌تواند جای انتقاد با اسلحه را بگیرد. قدرت مادی باید با نیروی مادی سرنگون شود. اما نظریه نیز زمانی به نیروی مادی تبدیل می‌شود که توده‌ها را فرا گیرد. یک نظریه زمانی توده‌ها را فرا خواهد گرفت که بر دل آنها نشیند و زمانی بر دل توده‌ها خواهد نشست که رادیکال شود. رادیکال بودن یعنی پی به ریشه بردن. برای انسان اما، ریشه چیزی نیست جز خود انسان. دلیل آشکار رادیکالیسم نظریه آلمانی و در نتیجه نیروی عملی‌اش، این است که از الغاء قطعی و مثبت مذهب شروع می‌کند. نقد مذهب با این آموزش پایان می‌گیرد که برای انسان، والاترین موجود، خود انسان است، بنابراین، نقد مذهب با این ضرورت مطلق به پایان می‌رسد که همه‌ی روابطی را که در آنها، انسان موجودی تحقیر شده، اسیر و برده شده، طرد شده و نکوهش شده است باید برانداخت. چنین روابطی را بهتر از این نمی‌توان توصیف کرد که مردی فرانسوی با شنیدن طرح وضع مالیات بر سگها با شگفتی می‌گوید: ای سگ‌های بیچاره! می‌خواهند با شما مثل آدمیان رفتار کنند!

رهایی نظری حتی از نظر تاریخی اهمیت عملی ویژه‌ای برای آلمان دارد زیرا گذشته انقلابی آلمان، یعنی نهضت فرماسیون^{۱۵} انقلابی نظری است؛ همان‌گونه که در آن زمان، انقلاب در مغز راهب آغاز شد، اکنون نیز در مغز فیلسوف آغاز می‌گردد.

درست است که لوتر برای چیرگی بر بند زهد و تقوا، آن را با زنجیر ایمان جایگزین ساخت. او اعتقاد به قدرت حاکم را درهم شکست، چرا که حاکمیت اعتقاد را بازگرداند. او کشیش را به فردی عادی مبدل ساخت، چرا که مرد عامی را به کشیش مبدل کرد؛ او انسان

را از مذهبی بودن بیرونی رهانید، چرا که مذهبی بودن را ذات درونی انسان کرد؛ او کالبد انسان را از بند زنجیرها رها ساخت، چرا که قلب انسان را به زنجیر کشید. پروتستانیسم، اگرچه راه حل حقیقی نبود اما مسئله را به درستی طرح کرد. مسئله اینک دیگر مبارزه عامی با کشیش بیرون از خود نبود بلکه مبارزه با کشیش درونی خویش، با سرشت کشیش‌وارش بود. اگر تبدیل پروتستانی عوام آلمانی به کشیش‌ها، پاپ‌های عامی [یعنی] شاهزادگان و دارودسته‌ی کشیش‌وار آنها، از صاحب امتیازان گرفته تا فرهنگ‌ستیزان، را آزاد ساخت، تبدیل فلسفی آلمانی‌های کشیش‌وار به انسان‌ها نیز مردم را آزاد خواهد کرد. اما اگر آزادی در حد شاهزادگان باقی نماند غیر مذهبی شدن نیز در حد چپاول کلیساها- که به‌طور عمده توسط دولت ریاکار پروس صورت گرفت- باقی نخواهد ماند. آن زمان‌ها جنگ دهقانی، این رادیکال‌ترین واقعیت تاریخی آلمان، به دلیل الهیات ناکام ماند. امروز که الهیات خود شکست خورده است، ناآزادترین واقعیت تاریخ آلمان، یعنی وضع موجود، با فلسفه متلاشی می‌شود. در آستانه فرماسیون، حکام آلمان بنده تمام و کمال رُم بودند. در آستانه انقلاب‌اش- این حکام بنده تمام و کمال چیزی کمتر از رُم، یعنی پروس و اطریش، این اربابان فئودال و تاریک‌اندیش‌اند.

اما به‌نظر می‌رسد که مشکلی عمده بر سر راه انقلاب رادیکال آلمان وجود دارد. چرا که انقلاب به عنصری کنش‌پذیر، به پایه‌ای مادی نیاز دارد. نظریه تا آنجا می‌تواند توسط توده‌ها تحقق یابد که تحقق خواسته‌شان باشد. اینک آیا شکاف عمیق میان خواست‌های اندیشه آلمانی و پاسخ‌های واقعیت آلمان می‌تواند با شکافی مشابه میان جامعه مدنی و دولت و شکاف موجود درون خود جامعه مدنی برابری کند؟ آیا نیازهای نظری، نیازهای عملی بلافصل خواهند بود؟ تنها کافی نیست که اندیشه به سوی تحقق خویش تلاش کند، بلکه خود واقعیت نیز باید در تلاش به سوی اندیشه باشد.

آلمان اما هم‌زمان با ملل متجدد، از مراحل بینابینی آزادی سیاسی گذار نکرده است. از نظر عملی، آلمان حتی به آن مرحله‌ای که در حیطه نظری پشت سر گذاشته نیز نرسیده است. پس چگونه می‌تواند با یک پشتک و وارو زدن نه تنها از فراز موانعی که بر سر راه خویش دارد بگذرد، بلکه به‌طور هم‌زمان موانع پیش پای ملل متجدد را، که به‌راستی باید به مثابه رهایی از موانع خویش آنها را نیز بپذیرد و به سمت آنها بکوشد، پشت سر بگذارد؟ یک انقلاب رادیکال فقط می‌تواند انقلابی با خواست‌های رادیکال باشد، و چنین به نظر می‌رسد که پیش‌شرط و زمینه چنین انقلابی وجود ندارد.

اگر چه آلمانی از طریق انتزاعی اندیشیدن و بدون ایفای نقشی مؤثر در مبارزه واقعی، با پیشرفت ملل متجدد همراه بوده است، اما از سوی دیگر، بدون آنکه در لذت و حتی جزیی از خشنودی این پیشرفت شریک باشد، در رنجهای آن، با این ملل شریک بوده است. فعالیت انتزاعی از یک سو با رنج انتزاعی از سوی دیگر انطباق دارد. از این روست که آلمان پیش از آن که هرگز به سطح آزادی اروپا رسیده باشد، روزی خود را در سطح پوسیدگی اروپا خواهد یافت. این کشور می‌تواند با بت‌پرستی مقایسه شود که از بیماری‌های مسیحیت رنج می‌برد.

حال اگر حکومت‌های آلمان را در نظر بگیریم، درمی‌یابیم که به دلیل شرایط موجود، به دلیل شرایط آلمان، به دلیل دیدگاه آموزش و پرورش آلمانی و بالاخره تحت تأثیر غریزه اختصاصی خوش اقبالی‌شان، مجبور شده‌اند کاستی‌های متمدنانه جهان سیاسی مدرن را که از مواهب آن بی‌بهره‌ایم، با کاستی‌های بربرمنشانه‌ی رژیم کهن که به‌طور کامل از آن بهره‌مندیم، ترکیب کنند. از این رو آلمان ناگزیر است بطور هرچه فزاینده‌ای، اگر نه در منطقی بودن که دستکم در غیر منطقی بودن اشکال دولتی‌ای که در فراسوی وضع موجود آن قرار دارند شرکت کند. بطور مثال آیا هیچ کشوری در جهان وجود دارد که مانند آلمان با اصطلاح مشروطه، شریک در تمام توهمات دولت تابع قانون اساسی باشد، بی‌آن که سهمی در واقعیات چنین دولتی داشته باشد؟ و آیا این تراوش چبری ذهن حکومت آلمان نبود که سانسور را با شکنجه‌ی قوانین سپتامبر فرانسه ۱۶ - که آزادی مطبوعات پیش فرض آنها است - ترکیب کند؟ همان‌گونه که می‌توان در معبد پانتئون رم [پیکره‌ی] خدایان همه ملتها را یافت، به همان‌گونه نیز می‌توان در امپراتوری مقدس رومی آلمان، گناهان همه اشکال دولتی را پیدا کرد. این‌که چنین التقاطی به اوجی بی‌سابقه خواهد رسید، به‌ویژه به لحاظ وآلح سیاسی - هنری یک پادشاه آلمانی - پادشاهی که قصد ایفای همه نقش‌های سلطنت، چه فئودال یا دیوان‌سالار، چه مطلق یا مشروطه، چه خودکامه یا دموکراتیک را، اگر نه به‌عنوان یک فرد از مردم، حداقل به‌عنوان شخص خودش و اگر نه برای مردم حداقل برای خودش دارد - تضمین شده است. آلمان، به مثابه‌ی، کمبود سیاست روز در هیأت جهانی خاص، نخواهد توانست محدودیت‌های ویژه آلمانی را بدور افکند، بدون آنکه محدودیت‌های عمومی سیاسی را دور اندازد.

آنچه در آلمان رویایی و خیال‌پردازانه است نه انقلاب رادیکال، نه آزادی عمومی بشریت، که انقلابی است ناتمام و صرفاً سیاسی که پایه‌های بنا را حفظ کند. یک انقلاب

به رهاسازی همگانی جامعه اقدام کند. این طبقه همه جامعه را آزاد خواهد کرد، اما تنها با این شرط که همه‌ی جامعه خود را در جایگاه این طبقه بیابد و بنابراین به‌عنوان مثال صاحب پول و تحصیلات شود، یا اگر اراده کند بتواند آنها را به دست آورد.

هیچ طبقه‌ای در جامعه مدنی نمی‌تواند چنین نقشی را ایفا کند مگر آن که لحظه‌ای از شور و شوق را در خویش و در توده‌ها برانگیزد، لحظه‌ای که در آن با همه جامعه برادر و یگانه شود، خود را به جای آن بنشاند و به‌مثابه نماینده عمومی آن دیده و پذیرفته شود؛ لحظه‌ای که خواسته‌ها و حقوقش به راستی خواسته و حقوق خود جامعه باشد، لحظه‌ای که او واقعاً مغز و قلب جامعه باشد. تنها به نام حقوق همگانی جامعه است که یک طبقه معین می‌تواند ادعای تسلط عام داشته باشد. برای دست یافتن به چنین مقام آزادی‌بخشی و بنابراین بهره‌برداری سیاسی از تمامی حوزه‌های جامعه به‌نفع حوزه خود، انرژی انقلابی و اعتماد به نفس فکری به تنهایی کافی نیست. شرط انطباق زمانی انقلاب یک ملت با رهایی یک طبقه معین از جامعه مدنی، شرط شناخته شدن یک طبقه^{۱۷} به‌مثابه طبقه‌ای متعلق به همه جامعه، این است که در جهت مقابل [این طبقه] همه‌ی کاستی‌های جامعه در طبقه‌ای دیگر متمرکز شوند. طبقه معینی باید سد راه عمومی و دربرگیرنده همه‌ی محدودیت‌های عمومی باشد؛ یک حوزه ویژه اجتماعی باید به‌عنوان جنایتی انگشت‌نمای تمامی جامعه شود، به‌طوری که آزادی از آن حوزه، چون خود-رهاسازی عام نمایان شود. شرط آنکه یک طبقه مظهر تمام عیار آزادی باشد [این است که] طبقه دیگری باید در مقابل آن مظهر آشکار ستم باشد. ارزش منفی و جهان‌شمول اشرافیت و روحانیت فرانسه، تعیین‌کننده ارزش مثبت و جهان‌شمول همسایه بلافصل و طبقه مخالف آن یعنی بورژوازی بود.

اما هیچ طبقه ویژه‌ای در آلمان دارای آن پیگیری، جدیت، شجاعت و بی‌رحمی نیست که بتوان بر آن مهر نماینده منفی جامعه را کوبید. هیچ‌یک از طبقات سه‌گانه فئودالی دارای چنان جان‌مایه‌ای نیست که بتوان آن را، حتی برای یک لحظه با روح ملت هم‌هویت پنداشت؛ هیچ‌یک از این طبقات چنان نبوغی را ندارد که به‌موجب آن قدرت مادی را به‌سوی قهر سیاسی برانگیزد یا این جسارت انقلابی را داشته باشد که این جمله را بر فرق حریف بکوبد: من هیچ نیستم ولی باید همه چیز باشم! پایه اصلی اخلاق و صداقت آلمانی - چه طبقات و چه افراد - بیش از هرچیز نوعی خودپرستی فروتنانه است که به محدودیت‌هایش اعتبار می‌بخشد و فرصت می‌دهد که این محدودیت‌ها علیه او به‌کار

آیند. بنابراین رابطه بخش‌های مختلف جامعه آلمان با یکدیگر، رابطه‌ای نه دراماتیک که حماسی است. چرا که هریک از این بخش‌ها، نه زمانی که بر آن ستم رود، بلکه هنگامی که شرایط زمان، قشر اجتماعی پائین‌تری بدون مشارکت خودش بوجود آورد که او به‌نوبه خود بتواند بر آن ستم روا دارد، آغاز به آگاه شدن از خود و جای گرفتن در کنار دیگر بخش‌ها، آن هم با تمام ادعاهای ویژه‌اش، می‌کند. حتی اعتماد به نفس اخلاقی طبقه متوسط آلمان، تنها تکیه بر این آگاهی دارد که نماینده عام حقارت فرهنگی همه دیگر طبقات است. پس، این تنها شاهان آلمان نیستند که ناپهنگام به تاج و تخت می‌رسند، بلکه هریک از جامعه مدنی چنین وضعی دارد که پیش از آن که پیروزی را جشن گیرد، شکستش را تجربه می‌کند، پیش از آن که بر محدودیت‌هایی که با آن روبروست فائق آید، محدودیت‌های خود را گسترش می‌دهد و پیش از آن که بتواند جوهر بخشنده خود را نشان دهد، جوهر تنگ‌نظرانه خود را به نمایش می‌گذارد. بدین‌سان هر فرصت ایفای نقشی بزرگ، پیش از آن که بدست آید، از دست می‌رود؛ هر طبقه به محض آن که آغاز به مبارزه علیه طبقه بالا دست خود می‌کند، درگیر مبارزه علیه طبقه پایین دست خود می‌شود. و از این‌روست که شاهزادگان علیه شاه، دیوانسالاران علیه اشرافیت و بورژوازی علیه همه آنها درگیر نبرد است؛ و این در حالی است که پرولتاریا از هم اکنون به مبارزه علیه بورژوازی مشغول شده است. هنوز طبقه متوسط از دیدگاه خویش جرأت اندیشیدن به‌رهایی نکرده است که تکامل شرایط اجتماعی و پیشرفت نظریه سیاسی آن دیدگاه را منسوخ و یا دست کم نامطمئن اعلام می‌کند.

در فرانسه کافی است آدم چیزی باشد تا بخواهد همه چیز شود، در آلمان، اگر کسی نخواهد از همه چیز بگذرد، باید هیچ چیز باشد. در فرانسه رهایی یک بخش پایه رهایی جهانشمول است، در آلمان رهایی جهانشمول شرط لازم هر آزادی جزئی است. در فرانسه، آزادی کامل از بطن واقعیت آزادی تدریجی و در آلمان از بطن ناممکن بودن آن زاده می‌شود. در فرانسه، هر طبقه از مردم از نظر سیاسی آرمانگر است و در ابتدا نه به‌عنوان یک طبقه‌ی خاص که به‌عنوان نماینده نیازهای عمومی اجتماع، از خود آگاه می‌شود. بنابراین نقش عامل رهایی به‌صورت دراماتیکی در میان طبقات مختلف ملت فرانسه دست به دست می‌شود، تا سرانجام به طبقه‌ای می‌رسد که دیگر آزادی اجتماعی را، نه بر پایه‌ی برخی شرایط فرا انسانی ولی خلق شده توسط جامعه‌ی انسانی، بلکه بعکس، تمام شرایط هستی انسان را براساس پیش فرض آزادی اجتماعی سازمان می‌دهد. برعکس در آلمان، جایی

که زندگی عملی به همان اندازه بی‌روح است که زندگی روحانی غیر عملی، هیچ طبقه‌ای از جامعه‌ی مدنی تا زمانی که به لحاظ شرایط بلاواسطه‌اش، ضرورت مادی‌اش، و زنجیرهایش مجبور نباشد، نه نیاز و نه ظرفیت رهاسازی جهان‌شمول را داراست.

پس امکان واقعی رهایی آلمان‌ها در کجاست؟

پاسخ، در شکل‌گیری طبقه‌ای است با زنجیرهای بنیانی؛ طبقه‌ای از جامعه‌ی مدنی که طبقه‌ای از جامعه مدنی نیست؛ طبقه‌ای که خود، انحلال تمام طبقات اجتماعی است؛ آن بخش از جامعه که سرشت جهان‌شمولش را از رنج جهان‌شمولش دارد و هیچ حق ویژه‌ای را طلب نمی‌کند، چرا که نه ناحقی ویژه‌ای که ناحقی عام علیه او روا می‌شود. طبقه‌ای که دیگر نه مقامی تاریخی، بلکه مقامی انسانی را طلب می‌کند. طبقه‌ای که در تقابل یک جانبه با پی‌آمدهای رژیم سیاسی آلمان نیست، بلکه در تقابل همه‌جانبه با همه‌ی پیش‌شرط‌های آن قرار دارد؛ و سرانجام آن بخش از جامعه که نمی‌تواند خود را آزاد کند، بی‌آن که خود را از تمامی دیگر بخش‌های جامعه آزاد کند و بدین ترتیب تمام آن دیگر بخش‌ها را نیز آزاد کند و یا به‌دیگر سخن، طبقه‌ای که گم‌گشتگی کامل انسان است و بنابراین تنها می‌تواند با بازیابی کامل انسان خود را بازیابد. این انحلال [گر] جامعه به مثابه‌ی طبقه‌ای ویژه، همانا پرولتاریا است.

پرولتاریا، در آلمان تنها در نتیجه توسعه فزاینده صنعتی پدید می‌آید. چرا که این طبقه ساخته فقری برخاسته از قوانین طبیعی نیست بلکه نتیجه فقری است که مصنوعاً ایجاد شده است. پرولتاریا آن توده‌ای انسانی نیست که زیر فشار مکانیکی سنگین جامعه بوجود آمده باشد. بلکه آن توده انسانی است که از تجزیه شدید جامعه، به‌ویژه از تجزیه رده‌های میانی آن پدید می‌آید، گرچه آشکار است که صفوف آنان به‌طور تدریجی هم با فقرایی که بطور طبیعی بوجود آمده‌اند و هم با پیوستن سرفه‌های مسیحی-آلمانی فشرده‌تر می‌شود.

پرولتاریا با اعلام انحلال نظم تاکنونی جهان، صرفاً راز هستی خویش را اعلام می‌دارد، زیرا او برآستی انحلال [گر] واقعی این نظم جهانی است. پرولتاریا با خواستار شدن نفی مالکیت خصوصی، صرفاً چیزی را به مرتبه یک اصل اجتماعی ارتقاء می‌دهد که جامعه در مورد او به‌صورت یک اصل درآورده است، اصل وجود پرولتاریا، چیزی که هم اکنون - و علیرغم تمایل او- به‌عنوان ثمره‌ی منفی جامعه، بخشی از آن است. بنابراین، پرولتاریا، در رابطه با دنیایی که در حال شدن است، خود را صاحب همان حقی می‌بیند که شاه آلمان

دارد؛ حقی که به شاه اجازه می‌دهد مردم را همچون اسب خود مردم خود خطاب کند. شاه با اعلام مردم به‌عنوان ملک خصوصی خود، صرفاً تأکید می‌کند که این، شاه است که صاحب مالکیت است.

همان‌گونه که فلسفه سلاح مادی خود را در پرولتاریا می‌یابد، پرولتاریا نیز سلاح معنوی خود را در فلسفه می‌یابد، و به محضی که آذرخش فکر عمیقاً در زمین پرابتکار توده‌ها اثر گذارد، رهایی آلمان‌ها به‌صورت موجوداتی انسانی روی خواهد داد. اجازه دهید نتیجه را خلاصه کنیم:

تنها راه عملاً ممکن آزادی آلمان، آزادی‌ای مبتنی بر آن نظریه است که انسان را والاترین موجود برای انسان قلمداد می‌کند. در آلمان، آزادی از قرون وسطی نیز تنها با آزاد شدن از پیروزی‌های جزئی بر قرون وسطی امکان پذیر است. در آلمان هیچ شیوه‌ای از بردگی درهم شکسته نمی‌شود، مگر آن که همه‌ی شیوه‌های بردگی درهم شکسته شود. آلمان کمال‌گرا نمی‌تواند انقلاب کند مگر آن که انقلابی تمام و کمال کند. رهایی آلمان، رهایی بشریت است. مغز این رهایی فلسفه و قلب آن پرولتاریاست. بدون انحلال پرولتاریا فلسفه را نمی‌توان به‌واقعیت تبدیل کرد و پرولتاریا را نمی‌توان منحل کرد مگر آن که فلسفه تحقق یابد.

هنگامی که همه شرایط درونی مهیا شوند، روز رستاخیز آلمان با آوای پرتین خروس سرزمین گال^{۱۸} اعلام خواهد شد.

www.KetabFarsi.com

یادداشت‌ها

یادداشت‌ها

۱ - دو مقاله برونو باوئر که مارکس به نقد آنها پرداخت از منابع زیر اخذ شده‌اند.

1. Bruno Bauer, "Die Juden frage, Braunschweig, 1843".
2. Bruno Bauer, "Die Fähigkeit der heutigen juden und christen, frei zu werden" Einundzwanzig bogen aus der schweiz, George Herwegh, Zürich und Witerthur, 1843, pp. 56-71.

مقاله «در باره مسئله یهود» مارکس در «دویچ-فرانسوزیسه یار بوخ» Deutsch-Französisches Jahrbücher به سال ۱۸۴۴ چاپ شد.

۲- طبق سنت موجود در ترجمه ادبیات سوسیالیستی به فارسی، ما همه جا "State" را «دولت» و "Government" را «حکومت» ترجمه کرده‌ایم. در این ادبیات معمولاً «دولت» اشاره به نهادهای جبر طبقاتی و «حکومت» به معنی کادر سیاسی است که سکان امور روزمره کشوری را به دست دارد. در ادبیات فارسی تفاوت آشکاری بین «دولت» و «حکومت» موجود نیست. حتی در مواردی این دو واژه مفاهیمی برعکس آنچه که در ادبیات سوسیالیستی رایج است، القاء می‌کنند. این ناروشنی اگر چه غیر قابل توضیح نیست، اما می‌تواند گمراه کننده باشد. همان‌طور که توضیح خواهیم داد، واژه‌های «دولت» و «حکومت» ناشی از فرایند توسعه اجتماعی و در نتیجه تاریخی‌اند. صرف نیاز به تفکیک این دو در ادبیات سوسیالیستی بیانگر توسعه تفکر اجتماعی و سیاسی است. نکته اول به هر حال این است که خواننده متوجه این دو واژه در مطالعه آثار مارکس باشد. نکته دوم، نحوه کاربرد واژه "State" در مارکس است. در نوشته‌های اولیه‌ی مارکس مفهوم «دولت» عمدتاً تحت تاثیر جو هگلی آن زمان است. با استناد به کتاب هال در پیر، «نظریه انقلاب در نزد کارل مارکس، جلد اول، دولت و دیوانسالاری» (صص ۳۴-۳۲) به توضیح مختصری در این زمینه اکتفا می‌کنیم.

در دوره‌ای که مارکس به نگارش مقالات مندرج در این مجلد دست زد و در سال‌های بلافاصل این دوره، زمانی که او مدتی همسوی «هگل‌گرایان جوان» بود، مفهومی از «دولت» داشت که در عین حال که هگلی بود در برخی موارد تفاوت‌های مهمی نیز با هگل داشت. در هگل «دولت خردگرا» (Rational State) بیانگر وجود روابط عادلانه و اخلاقی و هماهنگی در بین عناصر جامعه بود. این مفهوم دولت «ایده‌آل» در فلسفه سیاسی هگل به‌عنوان محکی برای سنجش دول به‌کار می‌رفت. هرچه دولتی به این مفهوم نزدیک‌تر بود «واقعی‌تر» قلمداد می‌شد و برعکس. از این رو در هگل جوهر دولت ابدی است، و نه تاریخی؛ ایده‌آلی است که هدفش «آزادی خردگرایانه» است. به‌قول مارکس چنین دولتی «انجمنی از انسانهای آزاد [است] که یک‌دیگر را به‌طور متقابل آموزش می‌دهند». تأکید در این برخورد با «دولت» نه بر آنچه است که وجود دارد که بر آن است که باید وجود داشته باشد.

واژه دولت در این نوشته‌ها محدود به نهادهای سیاسی جامعه نمی‌شود و همه امور عمومی و موارد دیگری از حیات اجتماعی را نیز در برمی‌گیرد. «دولت» دربرگیرنده آن کلیت است که مد نظر جماعت بشر است. «دولت» نهادی شدن جماعت است در اجتماع و نه تشکل سیاسی به معنی اخص آن. در نوشته‌های اولیه مارکس هرکجا منظور از «دولت» شکل سیاسی آن است، واژه «دولت سیاسی» بکار می‌رود.

«جامعه مدنی» (Bürgerliche Gesellschaft) در مقابل این مفهوم وسیع و جماعتی دولت اشاره به حوزه امور خصوصی، امیال و منافع فردی دارد. در نتیجه «جامعه مدنی» به‌طور اخص دربرگیرنده امیال و فعالیت‌های اقتصادی افراد است. در دورانی که فعالیت‌های اقتصادی بورژوایی غالب می‌شوند، این جنبه از «جامعه مدنی» بر سایر جنبه‌های آن غلبه می‌کند. به‌همین روال با گذار جامعه مدنی از رژیم کهن به دوران مدرن لغت قرون میانه‌ای «شه‌رنشین» Bürger به واژه جدید «بورژوا» (Bourgeois) تبدیل شده است. در نتیجه در آلمانی (Bürgerliche Gesellschaft) با در نظر گرفتن زمینه مطلب و منظور نویسنده هم می‌تواند «جامعه مدنی» ترجمه شود و هم «جامعه بورژوایی».

مارکس با این قبیل مسائل در «ایدئولوژی آلمانی» تصفیه حساب کرد و خود را از چارچوب هگلی فوق‌الذکر کاملاً آزاد ساخت. در این اثر مارکس (Bürgerliche Gesellschaft) را به‌وضوح به معنی حوزه اقتصادی جامعه به‌کار می‌برد که نقش تعیین‌کننده در رابطه با دولت به مثابه رویای سیاسی جامعه دارد. در «مقدمه به نقد

اقتصاد سیاسی» مارکس می‌نویسد: «... روابط قانونی مانند اشکال دولتی ... ریشه در شرایط زندگی مادی» دارند و اضافه می‌کند که «آنا تومی جامعه مدنی را باید در اقتصاد سیاسی جست». به این ترتیب مارکس نقدانش را به تحلیل هگل از رابطه دولت و جامعه مدنی کامل می‌کند.

این تحول و تکامل مفهوم «دولت» در مارکس باید در زمان مطالعه و ترجمه آثار او مد نظر قرار بگیرد. در نوشته‌هایی که در این مجلد به خواننده عرضه می‌شوند، مارکس همچنان از مفاهیم اولیه‌ی ذکر شده استفاده می‌کند و هرکجا از «دولت» نام می‌برد، هدفش تقابل آن است با «دولت ایده‌آل». آنچه که ما به عنوان دولت می‌شناسیم، در این آثار به عنوان «دولت سیاسی» آمده است و مارکس گاه آن را دیوان‌سالاری (بوروکراسی) نیز می‌خواند. به عنوان مثال، در مقاله‌ای از مارکس می‌خوانیم: «دیوان‌سالاری همچنان خیلی قدرتمند است؛ نه آن چنان که تمام دولت را تحت سلطه بگیرد، اما به عنوان بخشی از آن که به عنوان حکومت، به زندگی سیاسی واقعی‌اش ادامه می‌دهد.»

۳ - منظور مارکس از «دولت آزاد» شکل جمهوری دولت است.

۴ - منظور مارکس از «انسان بورژوا» عضوی از جامعه مدنی است. در همین رابطه نگاه کنید به یادداشت شماره ۲.

۵ - اشاره‌ی مارکس به کتاب پرونو باوئر و کتاب دیوید فریدریش اشتراوس از «هگل‌گرایان جوان» است.

۶ - در اینجا و در این مقاله مارکس لغات Jude (یهودی) و Judentum (یهودیت) را علاوه بر مفاهیم عادی آنها به صورت استعاره‌ای برای نزول‌خواری، کاسب‌کاری، تجارت و از این دست فعالیت‌ها که در آن دوره در حال گسترش بودند، استفاده می‌کند. بخش مهمی از طبقه‌ی نوخاسته‌ی بورژوا در آلمان در این زمان از یهودیان بودند.

۷ - توماس مونزر (۱۵۲۵ - ۱۴۹۰ یا ۱۴۸۹) مبلغ مسیحی و رهبر جنبش دهقانی در دوره‌ی رفرماسیون آلمان. او دعوت به نوعی جامعه ناکجا آبادی مساوات‌گرا بر اساس زندگی جماعتی می‌کرد. انگلس مونزر را به عنوان یک «دمکرات واقعی تا آنجا که در عصرش میسر بود» می‌شناسد.

۸ - «نفی» (Negation) مفهومی است فراتر از عمل ذهنی‌ای که چیزی را رد می‌کند. در منطق دیالکتیکی هگلی و به ویژه در دیالکتیک ماتریالیستی مارکس، توجه به آن فرایند است که موجب عمل ذهنی رد چیزی می‌شود. در این زمینه «نفی» به عنوان یک

حرکت دیالکتیکی تحولی عینی در شرف وقوع، به مفهوم فرایند «شدن» (Becoming) یا «واسطه» بودن در فرایند یک گذار درک و تعریف می‌شود.

۹- «سرف» دهقان در دوره‌ی فئودال در اروپا بود و سرف‌داری رابطه‌ی بنیانی تولید اجتماعی است در عصر فئودال در اروپا که در آن دهقان همراه با زمین و به‌عنوان یکی از متعلقات آن در اختیار فئودال - اشرافی که گاه «لرد» خوانده می‌شد - قرار می‌گرفت. سرف به لحاظ سنت و زور قادر به جدا شدن از واحد فئودالی تولید نبود و بخش مهمی از فعالیت اقتصادی‌اش به عناوین متعدد در اختیار فئودال قرار می‌گرفت.

۱۰- «مکتب تاریخی حقوق» روندی در علوم تاریخی و قانونی در آلمان در اواخر قرن هجدهم بود که توسط گوستاو هوگو و فردریش کارل فُن ساوینیسی نمایندگی می‌شد. اینها معتقد بودند که قوانین، ناشی از آداب و سنن مردم هستند و به این ترتیب یعدی تاریخی به دستگاه مطالعه حقوق می‌دادند. اما، در عین حال، این طرز برخورد با حقوق الزاماً با نتیجه‌گیری‌های ارتجاعی همراه بود. چرا که گذشته به‌عنوان اصل و زمان حال و واقعیت موجود به‌عنوان فرع معرفی می‌شد و مبارزه علیه نظم موجود، مخالفت با اصول توسعه‌ی درون جوش تلقی می‌شد. مارکس با این مکتب از طریق استاد حقوقش آشنا شد و به نقد و مخالفت با آن پرداخت. نگاه کنید به مقاله‌اش «بیانیه‌ی فلسفی مکتب تاریخی حقوق» در جلد اول کلیات مارکس و انگلس.

۱۱- «شایلاک» نزول‌خواری سخت دل در نمایش‌نامه «تاجر ونیزی» شکسپیر است.
 ۱۲- «پرومته» در اسطوره یونان، پسر تیتان است، که از بهشت خدایان آتش را برای مردم زمین دزدید. ژئوس (ژوپیتر) قدرتمندترین خدای یونان باستان، پرومته را به‌عنوان مجازات در قله‌ی کوه‌های قفقاز به زنجیر کشید و عقاب‌ها هر روز جگر او را پاره می‌کردند و جگرش هر شب دوباره التیام می‌یافت. تیتان اشاره به هریک از دوازده فرزند (شش دختر و شش پسر) آسمان و زمین دارد که علیه پدرشان شوریدند و او را از اریکه‌ی قدرت پایین کشیدند تا یکی را از میان خود به قدرت رسانند. ژئوس اینان را در جنگی شکست داد و خدایان قله‌ی المپیک جانشین‌شان شدند.

۱۳- مارکس گویا لغت آلمانی Listig (مکارانه) را در اشاره به «فریدریش لیست»، از سردمداران جنبش حمایت از صنایع بورژوازی نوحاسته‌ی آلمان به کار برده است. مارکس در مقاله «حامیان صنایع، طرفداران تجارت آزاد و طبقه کارگر» به نقد آشکار مواضع بورژوازی «لیست» می‌پردازد. نگاه کنید به جلد ششم کلیات مارکس و انگلس

۱۴ - در اینجا و به‌طور کلی در آثار مارکس منظور از «حزب»، سازمان و تشکیلات نیست و معمولاً غرض گرایش‌های سیاسی است. از این رو طرز استفاده‌ی مارکس از واژه‌ی «حزب» با آنچه بعداً مصطلح شد متفاوت است.

۱۵ - «رفرماسیون»، جنبشی است که در قرن شانزدهم به رهبری مارتین لوتر در جهت اصلاح کلیسای کاتولیک رُم به‌وجود آمد. در حوزه‌ی مذهب این جنبش به تشکیل فرقه پروتستان انجامید. رفرماسیون و پروتستانیسیم به لحاظ تاریخی رابطه‌ی نزدیکی با ظهور سود و سودجویی به‌مثابه مرکز ثقل فعالیت‌های اقتصادی و فعالیت‌های جامعه مدنی و به این ترتیب ظهور و گسترش سرمایه‌داری در غرب دارند.

۱۶ - «قوانین سپتامبر» اشاره به قوانینی دارد که توسط حکومت فرانسه در سپتامبر ۱۸۳۵ برای محدود ساختن حقوق هیأت منصفه و مطبوعات وضع شدند. این قوانین میزان ودیعه مالی مطبوعات را نزد دولت - که در آن زمان لازم بود - افزایش دادند و جریمه‌های سنگین و هم‌چنین حبس برای چاپ مقالات علیه مالکیت خصوصی و دولت تعیین کردند. وضع این قوانین در شرایطی که سلطنت مشروطه در ماه ژوئیه به‌طور رسمی آزادی مطبوعات را اعلام کرده بود، صرفاً تأکیدی بود بر ماهیت ضد دموکراتیک و دورویی نظام بورژوازی تازه به دوران رسیده .

۱۷ - مارکس اشاره به Estate دارد و نه Class؛ یعنی اشاره به طبقات سه‌گانه دوران میانه و فئودال که در آن طبقه متوسط و عمدتاً شهری خاستگاه بورژوازی مدرن شد. نگاه کنید به یادداشت انگلس به «فقر فلسفه» از مارکس، جلد ۶، کلیات مارکس و انگلس ص ۱۵۱

۱۸ - گال‌ها، قومی کهن از اروپائیان هستند و اجداد فرانسویان. در اینجا مارکس اشاره به ندای انقلابی مردم فرانسه و اثر آن بر مردم آلمان دارد.

واژه‌ها

www.KetabFarsi.com

واژه‌ها

Abolish (to) لغو کردن
Becoming شدن
Civil Society جامعه مدنی
Communal Being موجود جماعت‌گرا
Community جماعت
Goverment حکومت
Negation نفی دیالکتیکی
Political State دولت سیاسی
Secular دنیوی
Self - Emancipation خود آزاد سازی ، خود رها سازی
Spicies Being نوع بشری
Spicies Life زندگی نوع بشری
State دولت
Theological مربوط به الهیات
Universal جهان‌شمول

انتشارات سنبله منتشر کرده است :

- | | | |
|----|--------------------------------|--------------------------------|
| ۱ | از پشت پنجره تبعید | پرویز خضرائی |
| ۲ | از تیربارانگاه ها | پرویز خضرائی |
| ۳ | انسان از دیدگاه مارکس | اریش فروم - امیر راه رخشان |
| ۴ | چه خواهد شد (بحران آرام جهانی) | مرتضی محیط |
| ۵ | ریشه های عقب ماندگی | مرتضی محیط |
| ۶ | یاد نامه دکتر غلامحسین ساعدی | انتشارات سنبله |
| ۷ | یادنامه سعید سلطانپور | پرویز خضرائی |
| ۸ | نقطه ها | محمود فلکی |
| ۹ | ما بخشی از زمین هستیم | برگردان: حسین قدیرنژاد |
| ۱۰ | خنده های آبی | حسین قدیرنژاد |
| ۱۱ | فانتزی نیست! | نارضا |
| ۱۲ | فراسوی سرمایه - جلد اول | ایستوان مزاروش - مرتضی محیط |
| ۱۳ | گفتگوهای زندان، شماره یک | زیر نظر فرهاد سپهر |
| ۱۴ | دیکتاتوری پرولتاریا | کارل کائوتسکی - منوچهر صالحی |
| ۱۵ | فراسوی سرمایه جلد دوم | ایستوان مزاروش - مرتضی محیط |
| ۱۶ | گفتگوهای زندان ، شماره دو | زیر نظر فرهاد سپهر |
| ۱۷ | پدیده شناسی بنیادگرایی دینی | منوچهر صالحی |
| ۱۸ | جویندگان خورشید در شب | علی ناصری (گلالی) |
| ۱۹ | در دفاع از دیدگاه مارکس | مرتضی محیط |
| ۲۰ | سلمان رشدی و حقیقت در ادبیات | صادق جلال العظم - تراب حق شناس |
| ۲۱ | گفتگوهای زندان ، شماره سه | زیر نظر فرهاد سپهر |
| ۲۲ | پس از دوم خرداد | چنگیز پهلوان |
| ۲۳ | با اجازه ی آقای فلینی | بصیر نصیبی |
| ۲۴ | گزیندهی نمایشنامه ها (۴ جلد) | ایرج جنتی عطایی |
| ۲۵ | دو نوشته از کارل مارکس | مارکس - مرتضی محیط |

Two Essays by Karl Marx

On The Jewish Question

and

Contribution to Critique of Hegel's Philosophy of Right: Introduction

Translator: Morteza Mohit

Editor: Kamran Nayeri

Cover Design: Saeedeh Shirazi

**Sonbolehs Publishers
Hamburg, Germany**

June 2001