

کارل مارکس

مقدمه سهمی در نقد فلسفه حقوق هگل

بیانیه فلسفی مکتب تاریخی حقوق

تزهائی درباره فوئرباخ

مترجمان

سهراب شاهنگ و بهروز فرهیخته

منابع ترجمه «مقدمه سهمی بر نقد فلسفه حقوق هگل»:

1. K.Marx, Introduction to A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right, in Critique of Hegel's Philosophy of Right, trans. Joseph O'Malley Oxford University Press,1970
ترجمه انگلیسی Joseph O'Malley ، انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۱۹۷۰. این ترجمه مبنای ترجمه فارسی است و منابع دیگر که پس از آن ذکر شده‌اند برای مقابله، تصحیح و تکمیل ترجمه مورد استفاده قرار گرفته‌اند.
این ترجمه انگلیسی روی اینترنت با نشانی زیر قابل دسترسی است

<http://www.marxists.org/archive/marx/works/1843/critique>

-hpr/inex.htm

2. K. Marx, Contribution a la critique de la philosophie du droit de HEGEL, in critique du droit politique, trad. Ahbert Baraquin, Editions sociales, paris, 1975, PP 197 – 212
به این ترجمه در یادداشتها تحت عنوان «ت. ف. ا. س» اشاره شده است.

2. K. Marx, Contribution a la critique de la philosophie du droit de HEGEL,trad. J. Molitor, in Karl Marx, Oeuvres philosophiques. Vol. I,PP

60–70, Edition Champ libre, PARIS, 1981

به این ترجمه در یادداشتها تحت عنوان «ت. ف. م» اشاره شده است.

این ترجمه روی اینترنت با نشانی زیر قابل دسترسی است :

<http://www.sep.free.fr/marx/txt/1843critiqueh.htm>

4. K. Marx, Pour une Critique de la philosophie du droit de HEGEL, in

Karl Marx, Oeuvres III, philosophie, Gallimard, nrf, Ed. Maximilien

RUBEL, PP 382 – 397, Paris, 1982

به این ترجمه در یادداشتها تحت عنوان «ت. ف. م» اشاره شده است.

5. Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, in

Karl Marx / Friedrich Engels-Werke. (Karl) Dietz Verlag, Berlin. Band 1.

Berlin/DDR, 1976, 378- 391

متن اصلی مارکس به زبان آلمانی. این متن برای تدقیق ترجمه، در مواردی که اختلاف نسبتاً زیادی بین ترجمه‌ها وجود داشته به کار گرفته شده است. این متن از طریق آدرس اینترنتی اول قابل دسترسی است.

همه پاراگرافها و تأکیدها در ترجمه فارسی با متن آلمانی «مقدمه سهمی در نقد فلسفه حقوق هگل» منطبق شده‌اند.

منبع ترجمه «بیانیه فلسفی مکتب تاریخی حقوق»:

Karl Marx, Le manifeste philosophique de l'école historique du droit, in
Karl Marx, Oeuvres III, philosophie, Gallimard, nrf, Ed. Maximilien, Rubel, pp221-
229, Paris, 1982.

منابع ترجمه «تزهائی درباره فوئرباخ»:

۱) ایدئولوژی آلمانی، ترجمه انگلیسی، انتشارات پروگرس،
مسکو، چاپ سوم، ۱۹۷۶ ص ۶۲۱ - ۶۱۵. هر دو متن در این
ترجمه چاپ شده‌اند.

۲) لودویک فوئرباخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمان، ترجمه
انگلیسی، مؤسسه انتشارات خارجی پکن ۱۹۷۶. در این کتاب
«تزهائی درباره فوئرباخ» (ویرایش انگلس) آمده است. این
کتاب براساس متن چاپ شده در آثار منتخب کارل مارکس و
فردریش انگلس، ترجمه انگلیسی، جلد دوم (چاپ ۱۹۵۱) و

تصحیح و مقابله مجدد با متن آلمانی منتشر شده است. متن اصلی مارکس در آن نیست.

(۳) تزهائی درباره فوئرباخ ترجمه Cyril Smith با همکاری Don Cuckson به این متن با نشانی اینترنتی زیر می‌توان دست یافت :

<http://www.marxists.org/archive/works/1845/theses/index.htm>

این ترجمه (متن اصلی مارکس) بسیار نزدیک به ترجمه مندرج در ایدئولوژی آلمانی است که در بالا ذکر شد.

(۴) ایدئولوژی آلمانی ، ترجمه فرانسوی ه. اوژه، ژ. بادیا، ژ. بودریار، ر. کارتل زیر مسئولیت ژ. بادیا، ادیسیون سوسیال، پاریس، ۱۹۸۲، در این کتاب متن اصلی مارکس در صفحات ۵۴ - ۴۹ چاپ شده و موارد ویرایشی انگلس در زیرنویس آمده است.

(۵) آثار مارکس، جلد سوم ، فلسفه ، ترجمه فرانسوی ماکسیمیلین روبل، گالیمار، پاریس ۱۹۸۲ ص ۱۰۳۳ - ۱۰۲۹

در اینجا تنها متن اصلی مارکس ترجمه شده و در یادداشتهای آخر کتاب به برخی موارد ویرایشی انگلس اشاره انتقادی شده است.

۶) کارل مارکس، آثار فلسفی، جلد دوم، ترجمه فرانسوی، ژول مولیتور، انتشارات شان لیبر، ۱۹۸۱، ص ۷۷ - ۷۵. در اینجا تنها متن اصلی مارکس ترجمه شده است.

تأکیدها در «درباره فوئرباخ» و در «تزهائی درباره فوئرباخ» از

اصل اند و واژه‌های داخل کروشه از ماست.

در یادداشتهای حروف «ت. ف» کوتاه شده «ترجمه فرانسوی» و حروف بعد از «ت. ف» کوتاه شده یک ترجمه مشخص از منابع فرانسوی بالاست.

مترجمان «مقدمه سهمی در نقد فلسفه حقوق هگل»: سهراب شباهنگ و بهروز فرهیخته.

مترجم «بیانیه فلسفی مکتب تاریخی حقوق» و «تزهائی درباره فوئرباخ»: سهراب شباهنگ.
ویراستار: بهروز فرهیخته.

پیشگفتار مترجمان

کتاب حاضر شامل سه نوشته از مارکس است : «مقدمه سهمی بر نقد فلسفه حقوق هگل»، «بیانیه فلسفی مکتب تاریخی حقوق» و «تزهائی درباره فوئرباخ». دو نوشته آخر اساساً برای درک بهتر «مقدمه سهمی ...» در این کتاب آمده‌اند : در «مقدمه سهمی ...» اشاره‌هایی به «مکتب تاریخی حقوق» شده است و ما فکر می‌کنیم روشنگریهای بیشتری که مارکس در «بیانیه فلسفی مکتب تاریخی حقوق» به عمل آورده به درک موضوع گیری «مقدمه سهمی ...» درباره این «مکتب» یاری می‌رساند.

رابطه بین موضوعات مطرح شده در «مقدمه سهمی ...» با «تزهائی درباره فوئرباخ» بیشتر و عمیق‌تر است : مانند رابطه بین از خود بیگانگی دینی و از خود بیگانگی غیر دینی، نقش نقد، نقش عمل، رابطه بین تئوری و عمل، رابطه بین تفسیر و

تغییر (نقش فلسفه)، محوری بودن نقش انسان در «فلسفه‌ای که در خدمت تاریخ است» و غیره.

بی‌تردید این دو نوشته، مستقل از ارتباطشان با «مقدمه سهمی ...» اهمیت ویژه خود را دارند.

«مقدمه سهمی ...» نوشته شده در اواخر سال ۱۸۴۳ و

اوائل ۱۸۴۴ به چندین اعتبار واجد اهمیت فراوان است :

الف) این نوشته شمار زیادی از موضوعاتی را دربر می‌گیرد که طی چهل سال پس از آن محور تفکر، تحقیق و عمل مارکس را تشکیل دادند. ما در این پیشگفتار خواهیم کوشید مهم‌ترین آنها را برجسته کنیم و تا حدی رد پا و تکامل منطقی - تاریخی آنها و شکل انضمامی‌ترشان را در آثار بعدی او نشان دهیم.

ب) هرچند «مقدمه سهمی ...» به اعتباری که در بالا گفته شد نوعی «فهرست موضوعات» یا دقیق‌تر بگوئیم نوعی «پروژه تفکر و عمل» است که مارکس در تمام دوران زندگی انقلابی و علمی خود برای بسط، توضیح و تحقق آنها مبارزه کرد، اما کنار هم گذاشتن تصادفی یک رشته موضوع و یا چندین تز

جدا از هم نیست. موضوعات، مفاهیم و تزهائی که در «مقدمه سهمی ...» طرح شده‌اند با یکدیگر پیوندی دیالکتیکی دارند و با نفی‌ها و جهش‌های دیالکتیکی از یکدیگر نتیجه‌گیری می‌شوند : مانند رابطه بین نقد دین و نقد سیاست، از خود بیگانگی دینی و غیر دینی، رابطه بین نقد و مبارزه سیاسی، بین تئوری و عمل، مبارزه سیاسی و قهر، رابطه بین دنیای دینی و به طور کلی دنیای ایدئولوژیها با شالوده مادی‌شان، تحول و تغییر فلسفه، تحول انسان از طریق انقلابها و تداوم انقلاب، انقلاب صرفاً سیاسی جزئی و انقلاب رادیکال، انقلاب کامل (تام)، نیروی محرک تاریخ، نقش پرولتاریا، معنی و نقش حزب، رابطه متقابل بین تئوری (یا فلسفه) و توده (یا طبقه کارگر)، تحقق فلسفه و الغای پرولتاریا و ...

برخی از موضوعات، مفاهیم و تزهائی که در «مقدمه سهمی ...» طرح شده‌اند در کل تفکر و مبارزه مارکس و به طور کلی در سوسیالیسم علمی (هم در جنبه عملی و هم نظری آن) اهمیت درجه اول دارند و دست کم در شکل و درونمایه خاصی که مطرح گشته‌اند هم در اندیشه مارکس و هم به طور

کلی در تئوریهای مبارزه طبقاتی تازگی دارند؛ مانند نقش پرولتاریا در تاریخ، نقش مبارزه سیاسی (و مبارزه طبقاتی به طور کلی) در روند خود - آزادی انسان، امکان تبدیل آگاهی به نیروی مادی، ضرورت نفی و الغای پرولتاریا (الغای کار مزدی)، ضرورت نفی فلسفه همچون سیستمی از ایده‌ها که انعکاس کمابیش مجرد شرائط واقعی (و بیشتر منسوخ شده) است که لنگ لنگان از پس واقعیت گام برمی‌دارد، و ضرورت تحقق فلسفه هنگامی که از شرائط منسوخ و کهن فراتر می‌رود و بازتاب ایده‌ای شرایط آینده‌ای است که نطفه‌های آن در زمان حال رشد می‌کنند و در عمل شکوفا شده‌اند یا می‌توانند شکوفا شوند، رابطه بین تحقق فلسفه و الغای پرولتاریا و نقش محوری عمل.

پ) نقش پیشگویانه این متن درباره انقلاب‌هایی که اروپا آباستن آن بود. هرچند مارکس با توجه به عقب ماندگی شرائط ذهنی آلمان با واقع‌بینی، وقوع فوری انقلاب در آلمان (در سال ۴۴ - ۱۸۴۳) را در دستور روز نمی‌دانست اما چشم‌انداز انقلاب قریب‌الوقوع در تمام اروپای آن زمان را در این نوشته می‌توان

دید، زیرا از یک سو «هنوز بازمانده‌های نظام گذشته» بر دوش همه، از جمله بر دوش «ملت‌های مدرن» سنگینی می‌کرد و از سوی دیگر و مهم‌تر از آن، انقلاب، خصلت پیش‌رونده و با تداومی (در زمان و مکان) یافته بود به دلیل ظهور و شکل‌گیری طبقه‌ای که «آزادی اجتماعی را دیگر نه با استقرار برخی شرائط خارج از انسان و در عین حال محصول جامعه انسانی، بلکه با سازماندهی همه روابط هستی انسانی براساس آزادی اجتماعی تحقق می‌بخشد». این انقلابها که در سالهای ۵۰ - ۱۸۴۸ در اروپا رخ دادند پایان دهنده انقلابهای نوع کهن و آغازگر انقلابهایی از نوع جدید بودند که در آنها طبقه کارگر و دیگر طبقات و قشرهای زیرین جامعه بیش از پیش نقش فعال و آگاه تاریخی به عهده می‌گیرند. (۱)

ت) آنچه در این نوشته مارکس شاید بیش از همه اهمیت داشته باشد و به تنهایی بتواند دلیل مطالعه دقیق آن و بحث، بررسی و تفکر بر روی آن باشد روزآمد بودن (فعلیت داشتن) اصلی‌ترین مباحث طرح شده در آن است که ما آنها را به

ترتیب زیر در بخشهای یک تا هشت این پیشگفتار بررسی می‌کنیم :

(۱) نقد دین و نقد شالوده‌مادی آن

(۲) نقد همچون سلاح مبارزه

(۳) مبارزه سیاسی و هدف آن

(۴) «انقلاب صرفاً سیاسی و جزئی» و «انقلاب رادیکال»؛
انقلاب سیاسی و انقلاب اجتماعی

(۵) تداوم انقلاب

(۶) نقش پرولتاریا

(۷) تئوری و عمل؛ واقعیت یافتن فلسفه و الغای پرولتاریا

(۸) قهر

(۱) نقد دین و نقد شالوده‌مادی آن

نقطه آغاز متن مارکس تعریف نقش و جایگاه دین در جامعه است. این در شرایطی است که نقد دین یا دست کم نقد وجوهی از آن در اروپا، که از دوره رنسانس و اصلاح دینی شروع شده و در روشنگری سده‌های هفدهم و هیجدهم (در

انگلستان، هلند، فرانسه، آلمان) عمق یافته، در سده نوزدهم با سوسیالیسم فرانسوی و سپس با هگل (اساساً از طریق نقد تفکر متافیزیکی و نقد بینش بی‌واسطه یا شهود) و شاگردانش به ویژه فوئرباخ و تا حدی برونو باوئر و اشتراوس، به یک اعتبار پایان یافته است؛ یعنی روشن شده که دین ساخته انسان است و نه انسان ساخته دین. اما چرا دین همچنان وجود دارد و عمل می‌کند (هرچند با اصلاحات و تغییرات)؟ در سده‌های نوزدهم و بیستم عده‌ای دلیل وجود و ادامه حیات دین را نادانی، ناتوانی و ترس بشر می‌دانستند. این پاسخ هرچند حقیقتی در خود دارد، یعنی به جزئی از سؤال پاسخ می‌دهد، اما علت بنیادی آن را آشکار نمی‌سازد و تبیین کاملی از مسئله ارائه نمی‌کند؛ با این پاسخ نمی‌توان فهمید چرا برخی از «دانیان و توانایان» (به لحاظ فردی و طبقاتی) هنوز به دین چسبیده‌اند و آن را تقویت می‌کنند. توضیح علت بقا و دوام دین با نادانی و ناتوانی و ترس بشر، متکی بر دیدی پوزیتیویستی، براساس مدل تکامل خطی است که الگوی تکامل زندگی فرد را (که آن هم اساساً خطی نیست) به جامعه

تعمیم می‌دهد، یعنی همانگونه که فرد از دوران کودکی به جوانی و از جوانی به بلوغ و کمال فکری می‌رسد، نوع بشر هم دوران کودکی خود را در تفکر دینی سپری می‌کند، سپس به تفکر متافیزیکی می‌رسد و به تدریج با دستیابی به علم و آگاهی علمی از آن فراتر می‌رود و تفکر دینی را کنار می‌نهد.

با این تحلیل نمی‌توان توضیح داد چرا در سده بیست و یکم نه تنها در جوامع عقب‌مانده، بلکه در جوامع پیشرفته از معجزه سخن می‌گویند و پاپ شخصاً وقوع معجزه نه تنها در گذشته بلکه در زمان حاضر را تأیید می‌کند و میلیونها نفر در اروپا، آمریکا، آسیا و آفریقا آن را باور می‌کنند. آیا در کشورهای پیشرفته معلوم نشده که معجزه پایه علمی و عقلی ندارد؟ آیا همه یا اکثریت کسانی که به معجزه باور دارند بی‌سواد، بیمار روانی یا سفیه‌اند؟ پاسخ البته منفی است. با این درک چگونه می‌توان توضیح داد که اکثریت عظیم کنگره آمریکا یک روز نیایش و روزه برای پیروزی در جنگ و سالم ماندن سربازان آمریکائی در عراق را تصویب می‌کند؟ چگونه می‌توان توضیح داد که رئیس جمهور آمریکا پس از هر تهدید

جنگی و هر فرمان اشغال و کشتار دست به دعا برمی‌دارد و
God bless America ! می‌گوید؟ وجود و نفوذ قابل ملاحظه
جریانهای بنیادگرایی مذهبی در حکومت بوش و در حزب
جمهوریخواه آمریکا را چگونه می‌توان با تز «جهل و ضعف»
تیین کرد؟ چگونه می‌توان توضیح داد که بخش بزرگی از
روشنفکران اسرائیلی، از جمله بخش مهمی از روشنفکران
لایک این کشور، و بخش قابل ملاحظه‌ای از روشنفکران
یهودی لایک کشورهای اروپا و آمریکا - که در بین آنان
«فیلسوفان گرانقدری» هم وجود دارند - حقانیت دولت
اسرائیل را با یهودی بودن آن توجیه می‌کنند، یعنی دین یهودی
را که اکثریتشان حتی بدان باور ندارند پایه حقانیت «دولت
یهود» قرار می‌دهند؟ چگونه می‌توان توضیح داد که در
کشورهای عربی پس از نزدیک دو‌یست سال آشنائی با تمدن
جدید، علم، فن مدرن و رشد بورژوازی، و پس از تحولات
سیاسی فراوان، پس از ده‌ها سال جنگ و مبارزه ضد
استعماری، پس از تجربه‌های حزبی و سندیکائی، با وجود
دانشگاهها، کارخانه‌ها و دیگر نهادهای جامعه مدرن، جریانهای

پان اسلامیستی از گور سر برمی آورند و بخش‌های مهمی از مردم، از جمله بخشی از جوانان تحصیلکرده را به خود جذب می‌کنند؟ چگونه می‌توان با این بینش توضیح داد که در ایران که حدود ۷۰ تا ۸۰ درصد جمعیت آن باسواد است، کشوری با میلیون‌ها نفر با تحصیلات عالی و دارای نهادها و تکنیک‌های جدید نسبتاً گسترده، دولت دینی حاکم باشد، مردم صغیر و محجور تلقی شوند، شلاق زدن، مثله نمودن و سنگسار کردن بر طبق حقوق اسلامی «قانونی» شود و به «ورزش ملی» تبدیل گردد؟ چرا در حالی که حدود صد سال پیش، به هنگام انقلاب مشروطه که سطح فرهنگ، دانش، گسترش علم و صنعت بسیار پایین‌تر از ایران امروز بود، مشروع خواهان نتوانستند مسلط شوند؟

توضیح دیگر در مورد وجود دین از آن فوئرباخ است. از نظر او: «دین رابطه عاطفی، رابطه قلبی بین انسانهاست که تاکنون حقیقت خود را در بازتاب خیالی واقعیت، در میانجی قرار دادن یک یا چند خدا که انعکاس خیالی کیفیت‌های انسانی‌اند جستجو می‌کرد و آن را اکنون مستقیماً و به طور

بی‌واسطه در عشق بین من و تو می‌یابد». از نظر انگلس فوئرباخ در اینجا موضعی ایده‌آلیستی دارد یعنی «روابط بین انسانها براساس عواطف متقابل مانند عشق جنسی، دوستی، همدلی، فداکاری و غیره را براساس نفس این روابط در نظر نمی‌گیرد ... بلکه می‌گوید تنها هنگامی که این عواطف به نام دین، نوعی تقدس عالی یابند، ارزش کامل خود را به دست می‌آورند.» «مسئله اصلی برای او این نیست که این روابط صرفاً انسانی [بدون منشأ دینی] وجود دارند، بلکه این است که باید به آنها همچون دینی جدید، دینی حقیقی نگاه کرد. این روابط هنگامی ارزش کامل می‌یابند که مهر دین به آنها خورده باشد. کلمه religion [دین] از کلمه religare مشتق شده که معنی اصلی آن پیوند است. بنابراین هر گونه پیوندی بین مردم نوعی دین است. این حقه‌بازی براساس ریشه‌شناسی واژه‌ها، آخرین دستاویز فلسفه ایده‌آلیستی است.» (۲)

اما توضیح مارکس با هر دو توضیح بالا تفاوت دارد او در «مقدمه سهمی ...» می‌گوید دین آگاهی واژگونه جهان است . این را دیگران هم پیش از او گفته و در همین حد

متوقف شدند. اما مارکس پیشتر می‌رود و می‌گوید پایه و خاستگاه دین یعنی این شالودهٔ عرفی، این جهان، این دولت و این جامعه، که دین آگاهی واژگونهٔ آنهاست، خود جهانی واژگونه‌اند. این واقعیت را که بخشی از جامعه (دین و نهادهای دینی) خود را از جامعه جدا می‌کنند و همچون قلمروی مستقل بر فراز جامعه قرار می‌دهند، یعنی این جدائی و بیگانگی را باید در ذات متضاد و در مبارزات و درگیریهای درونی خود جامعه جستجو کرد (رجوع کنید به تزهایی دربارهٔ فوئرباخ، به ویژه تز ۴ و ۶)

مارکس در «مقدمهٔ سهمی ...» می‌گوید: «دین نظریهٔ عام این جهان [واژگونه]، دائرهٔ المعارف خلاصه‌اش، منطق عامیانه‌اش، مایهٔ شرف معنوی‌اش، شور و شیفتگی‌اش، جواز اخلاقی‌اش، مکمل تشریفاتی‌اش، و مبنای عمومی تسلی و توجیه حقانیت آن است». پس دین با زندگی مردم درهم آمیخته است، با رنجها و دردهایشان، با اندوهها و شادی‌هایشان، با تسلیمها و اعتراض‌هایشان، با افسوسها و تسلی‌هایشان؛ و در این باره باید مانند مارکس گفت «رنج

دینی» بیان «رنج واقعی است»، دین آه انسان سرکوب شده است. او همچنین می گوید: دین اعتراض به رنج واقعی است. اعتراضی که مبتنی بر بینش واژگونه جهان است، در انسان متدین قدرتی کاذب به وجود می آورد و بدینسان گرمائی دروغین به دنیای سرد و بی روح او می دمد، انسان رنج دیده را چه از سر تسلیم و چه از سر مبارزه تسلائی دروغین می بخشد و رنج و درد را با وعده خوشبختی واپسین توجیه می کند. این قدرت کاذب، این تسلی و آرامش دروغین، این اعتراض کاذب، دین را به افیون مردم مبدل کرده است.

اگر «رنج دینی» بیان «رنج واقعی است»، اما خوشبختی دینی، خوشبختی واهی است. نقد دین، توهم زدائی ای است که توجه انسان را از بیرون جهان واقعی به خود جهان واقعی انسان معطوف می کند. بدینسان نقد دین از خود بیگانگی دینی را برملا می سازد، زیرا نشان می دهد: «انسان سازنده دین است» ، نه دین سازنده انسان».

اما با این کار نقد نه تنها کارش را به پایان، بلکه هنوز به نیمه نیز نرسانده است. نقد باید به پرسشی که در بالا طرح

کردیم پاسخ دهد : چرا دین آگاهی واژگونه جهان است؟ منشأ و علت از خود بیگانگی دینی چیست؟ پاسخ مارکس این است که چون جهان موجود بر پای خود نایستاده بلکه واژگونه است، آن آگاهی برخاسته از این جهان که توجیه‌گر و تقدیس‌کننده این واژگونه است نمی‌تواند واژگونه نباشد. درک وجود دین و عملکرد آن، از بررسی تضادهای عرفی‌ای ممکن است که همچون شالوده موجودیت دین فعالند، تضادهائی که به ویژه با شکل‌گیری طبقات و جامعه طبقاتی زاده شده‌اند، در شکل طبقاتی متبلور گشته‌اند، با منافع طبقاتی درهم تنیده‌اند، و مبارزه طبقاتی را ناگزیر ساخته‌اند. علت از خود بیگانگی دینی، از خود گسیختگی و از خود بیگانه شدن شالوده عرفی دین است و منشأ آن را باید در از خود گسیختگی‌های جامعه طبقاتی بررسی کرد. با روشن شدن این رابطه، نقد باید جهشی دیالکتیکی کند و از «نقد آسمان به نقد زمین»، از «نقد دین به نقد حقوق» و از «نقد یزدان شناسی به نقد سیاست» تبدیل گردد.

۲) نقد همچون سلاح مبارزه

هنگامی که مارکس از نقد دین به نقد «دنیائی که دین هاله آن است» فرامی‌جهد، این دنیا را در اوضاع سیاسی - اجتماعی آلمان می‌یابد، اوضاعی که به خاطر کهنگی و پوسیدگی خود حتی شایسته نقد نیستند، «پایین‌تر از سطح تاریخ، پایین‌تر از هر نقدی اند»، با این همه نقد باید به آنها پردازد، زیرا نقد آن جوهر متعالی و خودکفائی نیست که ایده‌آلیست‌ها می‌پندارند، بلکه سلاحی است که «موضوع آن دشمن‌اش است»، و نیز «سلاح نقد» نمی‌تواند هدف باشد بلکه ابزار و وسیله است.

در زمانی که مارکس چنین دیدی از نقد بیان می‌کرد، نویسندگان ایده‌آلیستی مانند برونو باوئر برای نقد جایگاهی دیگر و نقشی اغراق‌آمیز قائل بودند. برخی از خطوط اصلی دیدگاه باوئر را که در ایدئولوژی آلمانی آمده است به شرح زیر می‌خوانیم:

« [فلسفه فوئرباخ] جرأت ندارد بداند که نقد و منقدان از هنگامی که وجود داشته‌اند (!) تاریخ را راهنمایی کرده و ساخته‌اند، که مخالفان آنها و همه جنبشها و تحرکات زمان کنونی مخلوق آنها] یعنی نقد و منقدان] اند، که تنها نقد و منقدان اند که قدرت را در دست دارند زیرا قدرت در آگاهی آنها است ، و زیرا آنها قدرت را از خودشان می‌گیرند، از اعمال خود می‌گیرند، از نقد می‌گیرند، از مخالفان خود می‌گیرند، از مخلوقات خود می‌گیرند؛ زیرا تنها با عمل نقد است که انسان و نوع بشر آزاد می‌شوند، و تنها از این روست که انسان خلق می‌شود و نوع بشر نیز خلق می‌شود» (۳)

مارکس و انگلس درباره اظهارات بالا می‌نویسند : «... سرانجام حضرت برونو ... " جرأت می‌کند و قادر است " به ما عمیق‌ترین توضیحات را درباره قدرت دولتشکن نقد بدهد، یعنی اینکه " نقد و منقدان قدرت را در دست خود دارند ، زیرا (زیرای ظریفی است) قدرت در آگاهی آنان است " و دوم اینکه این سازندگان بزرگ تاریخ] یعنی نقد و منقدان] " قدرت را در دست خود دارند زیرا قدرت را از

خود و از نقد می‌گیرند " (یعنی باز هم از خود می‌گیرند).
بدبختانه هنوز از اینجا ثابت نمی‌شود که می‌توان " از
خودشان " چیزی گرفت. « (۴)

مارکس و انگلس می‌افزایند: «سرانجام [۱] این گفتار
برونو [۲] چیزی را که از پدران ما پنهان و بر پدر بزرگان ما
نامعلوم بود یعنی این راز را که " تنها با عمل نقد است که
انسان و نوع بشر خلق می‌شوند " آشکار می‌سازد. در حالی
که نقد تاکنون به غلط تصور می‌کرد که انسان بوسیلهٔ انسانهای
پیش از او و از طریق اعمال دیگر خلق شده است. بدینسان به
نظر می‌رسد که خود حضرت برونو... از طریق " نقد "
بطور خود به خودی خلق شده است. همهٔ اینها شاید تعبیر
دیگری از عبارت [۱] آیه [۲] کتاب آفرینش باشد: و آدم با
همسر خود حوا آمیزش کرد، (یعنی او را انتقاد کرد)، و او
آبستن شد.» (۵)

این ریشخند گزنده نشان می‌دهد که مارکس به رغم
اهمیت زیادی که برای نقد قائل است و آن را سلاح مبارزه
می‌داند، از تمجید اغراق‌آمیز آن بری است. او مدیحه سرانیهایی

ایده‌آلیستی در مورد نقد - یعنی مدیحه سرائی روشنفکران نسبت به خود - را همچون ماتریالیستی پیگیر و انقلابی کنار می‌زند و با صراحت می‌گوید:

«سلاح نقد، مسلماً نمی‌تواند جانشین نقد با سلاح گردد، نیروی مادی باید با نیروی مادی درهم شکسته شود.» (۶)

بنابراین مارکس همانگونه که دین را از آسمان به زمین می‌آورد نقد را نیز از آسمان روشنفکری انتزاعی به زمین سخت و مشخص مبارزه سیاسی، به مبارزه طبقاتی فرو می‌کشد.

۳ (مبارزه سیاسی و هدف آن

اما کار نقد، در شرایط آن روز آلمان و شرایط مشابه آن چیست؟

«انگیزه احساسی اصلی اش نفرت و کار اصلی اش افشاگری است»

نقد از نظر مارکس ابزار مبارزه سیاسی است، مبارزه سیاسی برای برانداختن قدرت دولتی طبقات ارتجاعی حاکم و فتح قدرت سیاسی به دست طبقه انقلابی که گام نخست و

ضروری برای آزادی است. اما نقد و مبارزه سیاسی تنها به افشاگری منحصر نمی‌شود: این نقد در همان حال معایب خود توده‌های زیر ستم را نشانه می‌گیرد و توهم‌های آنان را بی‌رحمانه درهم می‌شکند، با نشان دادن فاجعه‌ای که اگر به وضع موجود ادامه دهند در انتظار آنهاست به آنان هشدار و در همان حال جرأت می‌دهد.

مارکس برخلاف عوامفریبان، عیبهای مردم و حتی عیبهای طبقه انقلابی را نمی‌پوشاند. او با لختی، نادانی، دنباله‌روی، خودپسندی، خودخواهی، تنگ‌نظری، دورویی، ریاکاری و بزدلی‌ای که می‌تواند در گروه‌ها، اقشار و طبقات مختلف مردم وجود داشته باشد، مبارزه می‌کند و در مقابل اینها قدرت اخلاقی طبقه انقلابی، شهامت، پیگیری، بلندنظری و وسعت دید او را از جمله شرطهای پیروزی می‌داند.

اما هدف مبارزه سیاسی چیست؟

هدف مبارزه سیاسی از نظر مارکس در «مقدمه سهمی بر نقد فلسفه حقوق هگل» و در بسیاری از متون دیگر مانند فقر فلسفه، مانیفست حزب کمونیست، وظایف کمونیستهای آلمان،

خطابیه کمیته مرکزی به مجمع کمونیستها، نبردهای طبقاتی در فرانسه، هیجدهم برومر لئوی بناپارت، اساسنامه و خطابیۀ گشایش انترناسیونال و بسیاری از قطعنامه‌های آن، جنگ داخلی در فرانسه (نوشته‌های مربوط به کمون پاریس) و غیره، فتح قدرت سیاسی دولتی از طریق انقلاب و به دست طبقه انقلابی است. این ایده که ساده و بدیهی به نظر می‌رسد یکی از بنیادی‌ترین اصول نظری و عملی مارکس است و در عین حال گرهگاه اختلافات بسیار مهمی در جنبش کارگری از آغاز سده نوزدهم (از پیش از مارکس) تاکنون بوده است. در جنبش کارگری دو جریان ظاهراً متضاد از آغاز شکل‌گیری این جنبش با ایده فتح قدرت سیاسی به دست طبقه کارگر مخالف بوده‌اند: رفرمیسم و آنارشیزم.

رفرمیسم به این بهانه که در نظام سرمایه‌داری یا حتی پیشا سرمایه‌داری با اقدامات تدریجی و اصلاحات امکان ارتقای دائمی وضع طبقه کارگر از لحاظ اقتصادی، سیاسی و فرهنگی وجود دارد، یا به این بهانه که برای تسخیر قدرت سیاسی، طبقه کارگر باید اکثریت جامعه را تشکیل داده باشد و از سطح

فرهنگ بالائی (که معلوم نیست اندازه آن چقدر است و چگونه سنجیده می‌شود) برخوردار باشد و آن هم صرفاً از طریق رأی و مبارزه پارلمانی «قدرت» را به دست گیرد، و یا به این بهانه که با رشد سرمایه‌داری تفاوت بین طبقه کارگر با طبقات دیگر (از جمله با بورژوازی) کم و کمتر می‌شود، تضادهای طبقاتی تخفیف می‌یابند و اکثریت جامعه را «طبقه متوسطی» که دربرگیرنده بخشی از کارگران، کارمندان، متخصصان، کارفرمایان، کشاورزان، بازرگانان و صاحبان مشاغل آزاد است تشکیل می‌دهد و بدین ترتیب با این بهانه دروغین که مبارزه طبقاتی و به تبع آن انقلاب به تدریج علت وجودی خود را از دست می‌دهند و آنچه از سیاست باقی می‌ماند تلاشی «مدنی»، «وظیفه‌ای شریف و عالی» برای دفاع از «منافع عام و کلی شهروندان» (معلوم نیست در مقابل کی؟) یا «منافع ملت و کشور» است، با ایده فتح قدرت سیاسی به دست پرولتاریا مخالف است.

آنارشپسم به این بهانه که قدرت سیاسی شر اصلی است و استثمار و انقیاد محصول قدرت و اتوریته اند، و به این

بهانه که خواست «برابری»، «آزادی» و «عدالت» که از نظر آنارشیسم اصولی ابدی و یا فطری انسان اند، در ذات خود مخالف اقتدار، دستور و فرمان، حکومت و قدرت اند، و به بهانه اینکه انقلاب امر خود جوشی است که به رهبر و قیم و کیل نیاز ندارد و یا اینکه «انقلاب سیاسی» منشأ دیکتاتوری است و باید «انقلاب اجتماعی» بی شکل و آزاد با هدف فوری انحلال هر قدرت سیاسی و انحلال نهادهای دینی، قضائی، انتظامی، حتی دانشگاهی و نیز انحلال خانواده انجام داد و چنین انقلابی نه فقط با کارگران در جامعه بورژوائی بلکه باید از طریق «همه اقشار خلق» در تقریباً همه جوامع صورت گیرد، با ایده ضرورت تاریخی فتح قدرت سیاسی مخالف است. طبق دیدگاه آنارشیستها قدرت سیاسی انقلابی بدترین دیکتاتوری است. نفی مبارزه سیاسی و یا بی اعتنائی به سیاست، چه در شکل خام سده نوزدهمی آن که صریحاً کارگران را از فعالیت سیاسی و حتی گاه از فعالیت سندیکائی به این بهانه که به آزادی کامل کارگران منجر نمی شود باز می داشت و چه در شکل ظریف تر امروزی آن که «مبارزه سیاسی در کُل» را رد

نمی‌کند بلکه با مبارزه برای فتح قدرت سیاسی مخالف است و مانند رفرمیسم سیاست را به امر «شریف و والای» شهروندی برای دفاع از حقوق شهروندی، مبارزه با نژادپرستی، مبارزه برای لائیسیته، مبارزه برای حفظ محیط زیست، مبارزه با «جهانی شدن سرمایه» و غیره (۷) محدود می‌سازد و هر گونه مبارزه واقعی طبقاتی به ضد دشمن طبقاتی مشخص را به بهانه اینکه مبارزه باید در سطح جهانی و به ضد سرمایه جهانی و «جهانی شدن» باشد و یا اینکه هدف دموکراسی و حرکت اجتماعی توده‌هاست و نه قدرت سیاسی، رد می‌کند.

بدینسان رفرمیسم و آنارشیزم از دو موضع مخالف به نقطه واحدی که نفی قدرت سیاسی طبقه کارگر، نفی انقلاب و مبارزه انقلابی طبقاتی و تأیید وضع موجود (گیریم با وصله پینه‌هایی در آن) است، می‌رسند.

موضع مارکس در زمینه ضرورت مبارزه سیاسی انقلابی در «مقدمه سهمی ...» نشان می‌دهد که این امر یکی از خطوط شاخص برنامه فعالیت او برای دوران آینده زندگی‌اش بود: «نقد دین به این می‌انجامد که انسان عالی‌ترین گوهر برای

انسان است - بنابراین، امر اخلاقی قطعی درهم شکستن همه روابطی است که از انسان موجودی تحقیر شده، برده شده، به حال خود رها شده و منفور می‌سازند، روابطی که نمی‌توان آنها را بهتر از فریاد یک فرانسوی به هنگام وضع مالیات بر سگها بیان کرد: " سگهای بیچاره! می‌خواهند با شما مثل آدمها رفتار کنند! " و مارکس طی بیش از چهل سال مبارزات عملی و نظری خود برای پیشبرد مبارزه سیاسی انقلابی، به نبردی خستگی‌ناپذیر و بی‌رحمانه با دو گرایش آنارشستی و رفرمیستی در جنبش کارگری ادامه داد. او در آثار بعدی خود، با تحلیل اقتصادی - اجتماعی و سیاسی عمیق‌تر جامعه سرمایه‌داری «امر اخلاقی قطعی» را به «ضرورت تاریخی»، به «ضرورت ایجاد طبقه‌ای که گورکن سرمایه‌داری است» مبدل کرد: ضرورتی که از «امر اخلاقی قطعی» کانت بسیار محکم‌تر و قوی‌تر است!

۴) انقلاب سیاسی و انقلاب اجتماعی

در «مقدمه سهمی ...» می‌خوانیم: «این نه انقلاب رادیکال، نه رهائی عام انسان، بلکه بیشتر، انقلاب جزئی و صرفاً سیاسی است که برای آلمان رؤیائی تخیلی است، انقلابی که ستونهای بنا را بی‌تغییر باقی می‌گذارد. پایه انقلاب جزئی، انقلاب صرفاً سیاسی چیست؟ آن پایه بخشی از جامعه مدنی است که خود را آزاد می‌کند و موفق می‌شود سلطه عام به دست آورد؛ طبقه‌ای معین که با حرکت از موقعیت ویژه خود، امر رهائی عام جامعه را به عهده می‌گیرد. این طبقه کُل جامعه را آزاد می‌کند، اما تنها مشروط بر اینکه کُل جامعه در همان موقعیت این طبقه باشد ...»

ممکن است در وهله اول چنین به نظر رسد آنچه پیش از این درباره ضرورت مبارزه سیاسی و ضرورت انقلاب سیاسی برای فتح قدرت دولتی به دست پرولتاریا گفتیم با عبارت فوق منافات دارد. اما چنین نیست. مارکس در اینجا با انقلاب سیاسی (در مفهومی که قبلاً گفتیم) مخالف نیست. او

می‌گوید انقلاب صرفاً سیاسی، انقلابی که بخشی از جامعه را بر کُلّ جامعه مسلط کند در آلمان ممکن نیست. باید توجه کرد که او اصطلاحات «انقلاب» و «انقلاب سیاسی» را در معانی‌ای به کار می‌برد که قبل از او وجود داشته‌اند، یعنی در انقلاب انگلیس و به ویژه در انقلاب کبیر فرانسه. در این انقلابها بخشی از جامعه مدنی (که اقلیت هم بود) یعنی بورژوازی قدرت سیاسی را به دست گرفت و تلاش کرد جامعه را با حرکت از موقعیت ویژه خود آزاد سازد، یعنی آزادی کسب و کار، آزادی رفت و آمد، آزادی خرید و فروش (از جمله خرید و فروش نیروی کار)، آزادی رقابت، امنیت قضائی و سیاسی، آزادی مطبوعات و عقیده، برابری حقوقی در مقابل قانون (با محدودیتهای واقعی فراوان) و غیره را در انطباق با خواستها و موقعیت ویژه خود برقرار کند.

این انقلاب سیاسی (از نوع قدیم)، انقلابی که اقلیتی جدید را (نسبت به «نظام قدیم» که آن هم اقلیت بود) حاکم می‌کند با انقلاب سیاسی طبقه کارگر (و یا انقلاب سیاسی به رهبری طبقه کارگر) که اکثریت را به حاکمیت می‌رساند، یکی

نیست . اما انقلاب رادیکالی که مارکس از آن سخن می گوید، انقلابی که رهائی عام انسان را هدف قرار می دهد نه تنها از انقلاب «صرفاً سیاسی»، بلکه حتی از انقلاب سیاسی پرولتری هم فراتر می رود. اما آیا این بدان معنی است که انقلاب سیاسی پرولتری (که البته صرفاً سیاسی نیست و مضمون اقتصادی - اجتماعی مهمی دارد هرچند مستقیماً کمونیستی نیست) ضرورت ندارد؟

مارکس به هنگام نوشتن «مقدمه سهمی ...» هنوز نه «تئوری انقلاب اجتماعی» خود را مدون کرده بود و نه هنوز به طور دقیق نظریه مبارزه طبقاتی را. اما بینش ژرف او از همان هنگام به طور تقریبی ، حدود و مضمون کلی انقلاب، نیروی اصلی و هدف نهائی آن را تشخیص داده بود، هرچند که شکلهای مشخص انقلاب در مراحل مختلف آن که متناظر با مراحل مختلف مبارزه طبقاتی و تکامل صف بندیهای آن است هنوز در دیدگاه او جایگاه ویژه خود را نیافته بود.

ما در پیوست اول این پیشگفتار، نوشته مارکس در «مقدمه نقد اقتصاد سیاسی» را که دربر دارنده نظریه انقلاب

اجتماعی ما است آورده‌ایم. این نظریه که در ایدئولوژی آلمانی، فقر فلسفه، مانیفست حزب کمونیست، هیجدهم برومر لوئی بناپارت، نبردهای طبقاتی در فرانسه و غیره دائماً به شکلی کامل‌تر ظاهر می‌شود در «مقدمه نقد اقتصاد سیاسی» به شکل نهائی خود می‌رسد.

در نظریه انقلاب اجتماعی مارکس (که هم درباره انقلاب اجتماعی بورژوائی و هم انقلاب اجتماعی پرولتری صادق است) تضاد بین نیروهای مولد و روابط تولیدی همچون علت انقلاب اجتماعی مطرح می‌گردد، یعنی هنگامی که نیروهای مولد دیگر نتوانند در درون روابط تولیدی‌ای که تاکنون شکل آنها را تشکیل می‌دادند و اکنون به زنجیر و مانع آنها تبدیل شده‌اند رشد کنند، یک عصر یا دوران انقلاب اجتماعی آغاز می‌شود. در همانجا مارکس تأکید می‌کند که تا هنگامی که همه نیروهای مولدی که در دل روابط تولیدی معینی امکان رشد دارند تکامل نیافته باشند روابط تولیدی مورد نظر تغییر نخواهد کرد. حال بینیم رابطه بین این دوران انقلاب اجتماعی و انقلاب سیاسی (یا انقلابهای سیاسی) چیست؟

در دنیای واقعی، هم نیروهای مولد، هم روابط تولیدی و هم روبنای سیاسی و قضائی و غیره از طریق انسانها، از طریق گروه‌های اجتماعی، طبقات و نهادهای طبقاتی عمل می‌کنند. تضاد بین نیروهای مولد و روابط تولیدی به صورت تضاد طبقاتی خود را نشان می‌دهد و حل این تضاد با واسطهٔ مبارزهٔ طبقاتی، با واسطهٔ مبارزهٔ طبقاتی بین طبقه‌ای که نمایندهٔ نیروهای مولد و روابط تولیدی جدید است با طبقه‌ای که نمایندهٔ روابط تولیدی قدیمی است صورت می‌گیرد. مارکس و انگلس در «ایدئولوژی آلمانی» می‌نویسند: «شرائطی که تحت آن نیروهای مولد معینی قابل کاربردند، شرائط سلطهٔ یک طبقهٔ معین اجتماعی‌اند» (۸). این نشان می‌دهد که غلبهٔ نیروهای مولد پیشرفته بر نیروهای مولد عقب مانده، پیوند درونی عمیقی با سلطهٔ طبقهٔ پیشرو دارد. مبارزهٔ بین دو طبقهٔ اصلی جامعه بر سر تعیین و کنترل «شرائط سلطه»، تقریباً کل افراد جامعه را بین این دو اردوگاه قطبی و منقسم می‌کند.

بدینسان مانع مستقیم پیشرفت، مانعی که باید از سر راه برداشته شود تا روابط جدید بتوانند به وجود آیند و یا

مسلط شوند، طبقات مرتجع و نهادهای حامی آنها و در درجه اول نهاد سیاسی، ماشین دولتی است. در نتیجه موتور محرک مستقیم یا بی واسطه انقلاب مبارزه طبقاتی، به ویژه مبارزه پرولتاریا با بورژوازی است.

مارکس و انگلس در نامه مورخ ۱۸ - ۱۷ سپتامبر ۱۸۷۹ خطاب به بیل، لیکنشت، براکه و دیگران نوشتند:

«طی نزدیک به چهل سال ما تأکید داشته‌ایم که مبارزه طبقاتی نیروی محرک مستقیم تاریخ است و به ویژه مبارزه طبقاتی بین بورژوازی و پرولتاریا اهم بزرگ انقلاب اجتماعی مدرن است؛ از این رو برای ما همکاری با کسانی که می‌خواهند این مبارزه طبقاتی را از جنبش حذف کنند ممکن نیست.» (۹)

همان گونه که انقلاب اجتماعی بورژوائی حدود صد سال در فرانسه طول کشید (۱۸۷۱ - ۱۷۸۹) و چند انقلاب سیاسی را دربر داشت (انقلابهای ۹۵ - ۱۷۸۹، ۱۸۳۰، ۱۸۴۸ و نیز انقلاب کمون ۱۸۷۱ تا آنجا که هنوز وظایف بورژوا - دموکراتیک ناتمام (۱۰) مانند جدائی کامل دین از دولت،

جدائی دین از مدارس، و آرای عمومی و حکومت ارزان را در دستور کار داشت) و به همان گونه که انقلابهای ۱۹۰۵، فوریه ۱۹۱۷ و مرحله اول انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ روسیه و انقلابهای ۱۹۱۱، ۲۷ - ۱۹۲۴ و ۱۹۴۹ چین همگی انقلابهای بورژوا دموکراتیک و یا تلاشهایی برای تکمیل آن بودند، به همین گونه می‌توان تعمیم داد که انقلاب اجتماعی پرولتاریا «در یک ضرب» به نتایج نهائی و حتی گاهی به نتایج مقدماتی خود دست نمی‌یابد. پس باید انقلاب اجتماعی پرولتاریا را که وظایف پیش رویش چنان عظیم و عمیق‌اند که هیچ انقلاب دیگری با آن قابل قیاس نیست، تنها به صورت یک دوران در نظر گرفت که از طریق یک رشته انقلابهای سیاسی و تحولات دیگر تحقق خواهد یافت. هر انقلاب اجتماعی مشخص در درجه اول انقلابی سیاسی است زیرا باید از طریق مبارزه طبقاتی و بنابراین از طریق تغییر و تحول در قدرت سیاسی به پیش رود. بدینسان تصور انقلاب اجتماعی بدون انقلاب سیاسی ممکن نیست و علاوه بر این ما با یک مرحله

گذار از انقلاب اجتماعی بورژوائی به مرحله آغازین و ابتدائی انقلاب اجتماعی پرولتاریا مواجهیم.

۵) تداوم انقلاب

در «مقدمه سهمی ...» شاهد مواردی هستیم که می‌توان آنها را نطفه دیدگاه آینده مارکس درباره تداوم انقلاب (یا «انقلاب مداوم») دانست که به ویژه در آغاز سالهای ۱۸۵۰ آن را فرمولبندی کرد.

مارکس در «مقدمه سهمی ...» برای نخستین بار مسئله را طرح می‌کند:

«آیا در آلمان نیازهای تئوریک، نیازهای عملی بی‌واسطه خواهند بود؟» و می‌افزاید: «اما آلمان همزمان با ملت‌های مدرن به مرحله بینابینی رهائی سیاسی ارتقا نیافت. او هنوز در عمل به مرحله‌ای که در تئوری پشت سر گذاشته نرسیده است. آلمان چگونه می‌تواند پرش آکروباتی پر مخاطره‌ای نه تنها از روی موانع ویژه خود بلکه همزمان از روی موانع ملت‌های مدرن، یعنی از روی موانعی که باید در واقع برای رهائی از موانع

واقعی خود آنها را بخواهد و برایشان تلاش ورزد، صورت دهد؟ تنها انقلاب نیازهای رادیکال می‌تواند انقلابی رادیکال باشد و به نظر می‌آید که [در آلمان] دقیقاً پیش شرطها و زمینهٔ چنین انقلابی وجود ندارند.» (۱۱)

سؤال بالا در این نوشته به طرز دیگری هم طرح شده است: «آیا آلمان می‌تواند به عملی در حد اصول نایل گردد یعنی به انقلابی که نه تنها آن را به سطح رسمی ملت‌های مدرن، بلکه به رفعت انسانی ای که آیندهٔ نزدیک این ملت‌ها خواهد بود ارتقا دهد؟»

مارکس در اینجا به طور صریح پاسخ نمی‌دهد. پاسخ بدین پرسش مستلزم یافتن آن نیروی اجتماعی انقلابی‌ای است که اولاً چنین نیازهایی و ثانیاً توانائی انجام چنین انقلابی را داشته باشد. شکل‌گیری پرولتاریا همچون عامل فعال و دگرگون ساز تاریخ، «امکان‌رهای مثبت آلمان [و بشریت]»، امکان «انقلاب رادیکال» را فراهم می‌سازد (باید توجه داشته باشیم که تحقیقات و تفحصات مارکس در آن زمان هنوز به آن حد

نرسیده بودند که او نتایج آنها را در اصطلاح انقلاب اجتماعی فرموله کند).

او در وهله اول دقیقاً از یک طرف بین «جهشی» یا «انقلابی» که هدف آن از میان برداشتن موانع قدیمی و رسیدن به آزادی سیاسی و یا «مراحل بینابینی آزادی سیاسی» است و «کشورهای مدرن» - به رغم بازمانده‌های کمابیش مهم آن موانع و یا بازسازی آنها از جانب طبقات مرتجع - از آن فرا گذشته‌اند، و از طرف دیگر انقلابی که خود این کشورهای مدرن در پیش دارند که باید آنها را به «رفعت انسانی» برساند، فرق می‌گذارد و درست براساس وجود و درک این تفاوت است که می‌پرسد آیا آلمان می‌تواند با یک «پرش آکروباتی مخاطره‌آمیز» هم از روی موانع ویژه خود (موانع سیاسی - اقتصادی و اجتماعی ناشی از نظام فئودالی و نیمه فئودالی، پراکندگی سیاسی و غیره)، و هم از روی موانع کشورهای مدرن (موانع جدیدی که جامعه بورژوائی ایجاد کرده) بجهد؟ درک مارکس این است که اگر چنین «پرشی» امکان داشته باشد آن را تنها پرولتاریا می‌تواند انجام دهد.

مارکس در این نوشته، در ایدئولوژی آلمانی، مانیفست حزب کمونیست و در مقدمه نقد اقتصاد سیاسی، گذشتن از موانع را به معنی ندیدن موانع و یا چشم بستن بر آنها نمی‌داند؛ به علاوه، همه موانع را در یک ردیف قرار نمی‌دهد و برخی از موانع را در مقابل موانع دیگر، پله‌ای برای آزادی می‌داند یا دست کم تحمل آنها را برای آزادی از موانع قدیم مجاز می‌شمارد. پس پاسخ کامل به پرسش فوق چیست؟

انقلابهای ۵۰ - ۱۸۴۸ در اروپا، امکان فرمولبندی این پاسخ جامع را فراهم می‌سازند.

مارکس و انگلس در «خطابیه کمیته مرکزی به مجمع کمونیستها» (مارس ۱۸۵۰) با تحلیل انقلاب ۱۸۴۸ آلمان، جابجا شدن طبقات و تحول نقش آنها را خاطرنشان می‌کنند. آنان از اینکه در اثر این انقلاب بورژوازی لیبرال به قدرت رسید، با حزب فئودالی ائتلاف کرد و حتی بعداً قدرت را به این حزب واگذار نمود (ضمن آنکه تضمینهایی برای حفظ منافع خویش و امکان اعمال نفوذ به دست آورد) سخن می‌گویند. آنان می‌گویند آلمان آستان انقلاب جدیدی است و

در این انقلاب جدید خرده بورژوازی دموکرات همان نقشی را بازی می‌کند که بورژوازی لیبرال در انقلاب ۴۹ - ۱۸۴۸ ایفا کرد. مارکس و انگلس پس از خلاصه کردن خواسته‌های خرده بورژوازی دموکرات (۱۲) می‌نویسند: «هرچه افراد و فراکسیونهای خاص دموکراتهای خرده بورژوا پیشتر روند شمار بیشتری از این خواسته‌ها را می‌پذیرند و آن‌ها عدّه کمی که برنامه خود را در آنچه در بالا خلاصه کردیم می‌بینند گمان می‌کنند بالاترین چیزهایی را که می‌توان از انقلاب خواست، مطرح کرده‌اند. در حالی که خرده بورژوازی دموکرات می‌خواهد به انقلاب، حداکثر، از طریق خواسته‌های یاد شده در بالا هرچه زودتر پایان دهد، نفع ما و وظیفه ما این است که انقلاب را تداوم بخشیم تا هنگامی که پرولتاریا قدرت دولتی را فتح کند و اتحاد پرولترها نه تنها در یک کشور بلکه در همه کشورهای مسلط جهان تا آنجا پیش رود که رقابت بین پرولترهای این کشورها متوقف شود و دست کم نیروهای مولد تعیین کننده در دست کارگران متمرکز گردد. از نظر ما، پایان کار نه اصلاح مالکیت خصوصی بلکه الغای آن، نه تعدیل

تضادهای طبقاتی بلکه الغای طبقات، نه بهبود بخشیدن به جامعه موجود بلکه بنیاد نهادن جامعه‌ای نوین است.» (۱۳)

بدینسان حل عملی مسئله «جهش از روی موانع» این است که پرولتاریا نه به دنبال بورژوازی لیبرال باشد و نه به دنبال خرده بورژوازی دموکرات، بلکه با حفظ استقلال خود، انقلاب را در جهت لغو مالکیت خصوصی، لغو طبقات، بنیاد نهادن جامعه‌ای نو «رادیکالیزه کند». یعنی با تداوم انقلاب، که با جابجا شدن طبقات، تکامل مبارزه طبقاتی، تغییر صف‌بندی طبقات درگیر و به عبارت دیگر تغییر مرحله انقلاب همراه است، آن را به طرف تحقق اهداف طبقه کارگر پیش براند.

مارکس و انگلس در پایان همین خطابه می‌نویسند :

«اگر کارگران آلمان نمی‌توانند بدون گذار از یک تکامل طولانی انقلابی به قدرت رسند و منافع طبقاتی خود را تحقق بخشند دست کم این بار یقیناً می‌دانند که نخستین پرده این درام انقلابی آینده با پیروزی مستقیم طبقه آنان در فرانسه انطباق خواهد داشت و به وسیله آن شتاب خواهد گرفت.

اما خود آنان باید با روشن کردن ذهن خویش در مورد منافع طبقاتی‌شان، با موضع‌گیری هرچه سریع‌تر به مثابه یک حزب مستقل و حتی برای یک لحظه گمراه نشدن در اثر عبارت پردازیه‌های دموکراتیک خرده بورژوازی که مانع سازمانیابی مستقل آنها همچون حزبی پرولتری می‌گردد، بیشترین خدمت را در راه پیروزی خود انجام دهند. فریاد جنگی آنان باید چنین باشد: «تداوم انقلاب.» (۱۴)

مارکس در نوشته‌های بعدی خود نیز بر مسئله «تداوم انقلاب» تکیه می‌کند و آن را یکی از وجوه تمایز کمونیست‌ها از جریان‌های دیگر می‌داند. در «نبردهای طبقاتی در فرانسه» می‌خوانیم: «پرولتاریا بیش از پیش به گرد سوسیالیسم انقلابی، به گرد کمونیسم متشکل می‌شود که خود بورژوازی نام بلانکی را برای آن اختراع کرده است. این سوسیالیسم عبارت است از اعلام تداوم انقلاب [اعلام انقلاب مداوم]، دیکتاتوری طبقاتی پرولتاریا همچون نقطه گذار ضروری به سمت الغای همه اختلافات طبقاتی به طور کلی، به سمت الغای همه روابط تولیدی‌ای که پایه این اختلافات اند، به

سمت الغای همه روابط اجتماعی ملازم با این روابط تولیدی،
به سمت زیر و رو شدن همه ایده‌هایی که از این روابط
اجتماعی زاده می‌شوند.» (۱۵)

پایه‌های تز «تداوم انقلاب» مارکس

۱) یکی از مهم‌ترین بنیادهای تز «تداوم انقلاب» مارکس، این
اصل است که مبارزه طبقاتی نیروی محرک مستقیم تاریخ و
مبارزه طبقاتی بین پرولتاریا و بورژوازی اهرم انقلاب اجتماعی
مدرن است که در صفحات پیش بررسی کردیم. گذار از
انقلاب دموکراتیک به انقلاب سوسیالیستی (که به قول لنین بین
آنها دیوار چین وجود ندارد) از نتایج مستقیم تز «تداوم
انقلاب» مارکس است. انگلس و مارکس در بخش چهار
«مانیفست حزب کمونیست» به نام «موضع کمونیستها نسبت به
احزاب مختلف اپوزیسیون» می‌نویسند: «توجه کمونیستها به
ویژه معطوف به آلمان است، زیرا آلمان در آستانه یک انقلاب
بورژوائی است، زیرا این انقلاب را در شرائط بسیار پیشرفته‌تر
تمدن اروپائی، و با پرولتاریائی بی‌نهایت تکامل یافته‌تر از آنچه

در انگلستان سده هفدهم و در فرانسه سده هیجدهم بود انجام خواهد داد و در نتیجه انقلاب بورژوائی آلمان تنها می‌تواند پیش درآمد مستقیم انقلابی پرولتری باشد.»

ضرورت ادامه مبارزه طبقاتی و ادامه انقلاب پس از فتح قدرت سیاسی به دست پرولتاریا نیز یکی از مهم‌ترین نتایج تز «تداوم انقلاب» است. مارکس در نقد برنامه گوتا می‌نویسد: «بین جامعه سرمایه‌داری و جامعه کمونیستی دوره تحول انقلابی اولی به دومی قرار دارد. این دوره ملازم با یک دوره گذار سیاسی است که در آن دولت نمی‌تواند چیزی جز دیکتاتوری انقلابی پرولتاریا باشد» (۱۶)

۲) تداوم انقلاب، غیر از بُعد زمانی آن (گذر از مرحله یا فاز پایین‌تر انقلاب به مرحله یا فاز بالاتر آن) ناظر بر بُعد مکانی انقلاب، یعنی خصلت بین‌المللی انقلاب نیز هست، اما محدود کردن تداوم انقلاب به بُعد مکانی آن و محدود کردن آن به تأثیر انقلابات کشورهای مختلف بر یکدیگر، تقلیل‌گرائی است.

۳) تداوم انقلاب به معنی انقلاب کامل (تام) است، یعنی به انجام رساندن وظایف ناتمام انقلابهای پیشین. اما این به معنی

پریدن از روی مرحله انقلاب نیست، هرچند مرحله انقلاب می‌تواند فشرده شود (لنین می‌گفت یک روز انقلاب می‌تواند معادل بیست سال باشد)، یعنی دوره گذار می‌تواند کوتاه شود اما به هیچ مبدل نمی‌گردد! و نیز این به معنی احاله همه وظایف اصلی یک انقلاب به انقلابی دیگر نیست.

در همان حال باید بین انقلاب کامل (تام) در مفهوم مارکسی آن با «انقلاب عام و کلی (جهانی)» آنارشیستی تمایز قائل شد. «انقلاب کامل (تام)» مارکسی، انقلابی است که وظایف تاریخی - طبقاتی یک مرحله انقلابی را به طور کامل انجام می‌دهد و راه تداوم آن را باز می‌کند. مرحله انقلاب اساساً با درجه تکامل مبارزه طبقاتی، صفتبندی طبقات درگیر در مبارزه، خواستها و اهداف هر طبقه و موانعی که باید از سر راه برداشته شود تعیین می‌گردد. «انقلاب عام و کلی (جهانی)» آنارشیستی، انقلابی است که در آن واحد هم سیاسی است، هم اجتماعی، هم اقتصادی، هم فلسفی، که مدعی الغای فوری دولت، طبقات، اقتدار، استثمار، دین، حقوق، پلیس و غیره

است. «انقلاب عام و کلی (جهانی)» آنارشستی در جملات
زیر از یک برنامه سیاسی نوشته باکونین توصیف شده است :
«اتحادیه برادران بین‌الملل خواهان انقلابی جهانی [عام،
تام]، اجتماعی، فلسفی، اقتصادی و سیاسی باهم است، برای
آنکه از نظم کنونی امور که مبتنی بر مالکیت، بهره‌کشی، سلطه
و اصل اقتدار، چه مذهبی، چه متافیزیکی آئین پرستانه بورژوائی
و چه حتی انقلابی ژاکوبین‌وار است، نخست در اروپا و سپس
در بقیه جهان سنگی به روی سنگ باقی نماند؛ با فریاد صلح
برای کارگران، آزادی برای همه ستمدیدگان و مرگ بر
سلطه‌گران، استثمارگران و قیم‌های از هر قماش، ما خواهان
انهدام همه دولت‌ها، همه کلیساها و همراه با آن همه نهادها،
قوانین مذهبی، قضائی، سیاسی، مالی، پلیسی، دانشگاهی،
اقتصادی و اجتماعی هستیم، برای آنکه میلیون‌ها انسان بیچاره،
فریب خورده، به بردگی کشیده شده، زجر دیده و استثمار
شده، با رهائی از دست همه حاکمان [مدیران] و نیکوکاران
رسمی، جمعی و فردی، بتوانند سرانجام با آزادی تمام نفس
بکشند.» (۱۷)

دیده می‌شود که برنامهٔ آنارشیستی انقلاب جهانی نه تنها با برنامهٔ انقلابی مارکس فرق می‌کند بلکه در نقطهٔ مقابل آن قرار دارد. هرچند برخی از آنارشیستها (به ویژه پس از باکونین و کروپوتکین) مدعی می‌شوند که هدف آنارشیستها با هدف سوسیالیستها یکی است و تنها در نحوهٔ رسیدن به این هدف با هم اختلاف دارند، بررسی دقیق آنچه در پیش گفتیم نشان می‌دهد که آنارشیسم هم از نظر هدف و هم از نظر وسیله نقطهٔ مقابل سوسیالیسم است. وانگهی با «هدف مشترک» نمی‌توان وسائل و تاکتیکها و استراتژی‌هایی تا این حد متناقض هم داشت (۱۸). به علاوه، وسیلهٔ آنارشیستها نقض غرض خود آنان نیز هست. تئوری انقلاب مارکس مبتنی بر ضرورت‌های تاریخی است نه اراده گرائی و تمایل افراد و گروه‌ها به «عدالت جاودانه» و «برابری».

۴) رهبری طبقهٔ کارگر در تز «تداوم انقلاب» مارکس نقش مرکزی و تعیین کننده دارد. از این رو این تز هیچ ربطی به تزهایی نظیر «رهبری خلق» آنارشیستها و تز «راه رشد غیر سرمایه‌داری» که گذار به سوسیالیسم را براساس اجرای یک

برنامه توسعه اقتصادی - اجتماعی با رهبری عناصر بورژوا و بوروکرات یا نظامی در راستای اقتصاد دولتی و غالباً همراه با سرکوب سیاسی داخلی و تعرض به دموکراسی است، ندارد. «تداوم انقلاب» چنانکه در گفتارهای نقل شده از مارکس دیده می‌شود از نظر او تلاشی انقلابی برای از میدان بیرون راندن طبقات دارا و نمایندگان آنان از قدرت سیاسی و تصمیم‌گیرهای اقتصادی و اجتماعی است.

۵) امکان تاریخی تداوم انقلاب به سمت انقلاب اجتماعی پرولتاریا را خود مسیر تاریخ و مبارزه طبقاتی تعیین کرده است. مارکس در مورد تحول مضمون و معنی انقلاب در سالهای ۵۰ - ۱۸۴۸ در فرانسه می‌نویسد: «بیست و پنجم فوریه ۱۸۴۸، جمهوری را به فرانسه اعطا کرد، ژوئن [۱۸۴۸] انقلاب را به آن تحمیل نمود و پس از ژوئن معنی انقلاب چنین بود: واژگون کردن جامعه بورژوائی، در حالی که پیش از فوریه معنی انقلاب واژگون کردن نظام حکومتی [شکل دولتی staatsform] بود.» (۱۹)

عبارت بالا یک جنبه دیگر فرق انقلاب صرفاً سیاسی و انقلاب رادیکال را در مفهومی که مارکس در «مقدمه سهمی ...» به کار برده نشان می‌دهد بدین معنی که انقلاب در مفهوم قدیمی یا ایستای آن صرفاً واژگون کردن نظام حکومتی بود در حالی که مفهوم جدید یا پویای آن که متکی بر تز «تداوم انقلاب» است از آن فراتر می‌رود و واژگون کردن کل جامعه بورژوائی را دربر می‌گیرد.

۶) تداوم انقلاب با انقلاب کامل (تام)، هم در بُعد زمانی (مراحل انقلاب) و هم در بُعد مکانی (جنبه بین‌المللی انقلاب) پیوندی درونی دارد. در نتیجه با کامل کردن یک انقلاب و تدارک انقلاب دیگر (یا ایجاد پیش‌شرطهای آن) در ارتباط نزدیک است. ما در اینجا می‌کوشیم این کامل بودن را با رجوع به نوشته‌هایی از مارکس، هم در زمینه انجام وظایف ناتمام انقلاب و هم به ویژه با تکیه بر جنبه بین‌المللی آن (که یکی از معانی تداوم انقلاب است) و هم مسئله ضرورت حمایت پرولتاریا از مبارزات مردم ستمدیده برای آزادی، نشان دهیم.

ضرورت پایان بخشیدن به وظایف ناتمام انقلاب‌های گذشته از آن رو مطرح است که بازمانده‌های جامعه کهن (شیوه‌های تولید کهن و روابط اجتماعی و سیاسی متناظر آنها) در جامعه سرمایه‌داری وجود دارند و عمل می‌کنند. به ویژه در موارد زیادی خود طبقه بورژوا به دلائل مختلف و در درجه اول برای حفظ سلطه خود، آنها را حفظ می‌کند. این وضع به ویژه در کشورهای سرمایه‌داری عقب‌مانده، خود را بیشتر نشان می‌دهد.

مارکس در مقدمه چاپ اول آلمانی سرمایه می‌نویسد: «نزد ما [در آلمان] که تولید سرمایه‌داری مثلاً در کارخانه‌ها به معنی ویژه کلمه پاگرفته است وضعیت امور بسیار بدتر از انگلستان است زیرا وزنه متقابل قوانین انگلیسی در آلمان وجود ندارد. ما در همه حوزه‌ها مانند تمام اروپای قاره‌ای هم از تکامل سرمایه‌داری و هم از نقص تکامل آن به سختی رنج می‌بریم. علاوه بر دردهای روزگار کنونی، باید یک رشته دردهای موروثی را که از زندگی گیاهی شیوه‌های تولید سپری شده [منسوخ] زاده می‌شوند، و به دنباله آن

روابط سیاسی و اجتماعی بی‌هنگامی را که به وجود می‌آورند تحمل کنیم. ما باید نه تنها از زندگان، که از مردگان هم رنج ببریم. مرده زنده را تسخیر می‌کند.» (۲۰)

از میان برداشتن این موانع باقی مانده از گذشته، در موارد بسیاری جز با انقلاب میسر نیست. بدینسان انجام این وظایف ناتمام یکی از کارهای انقلاب است. به این موضوع دوباره برمی‌گردیم. اکنون وجهی دیگر از انقلاب کامل، یا وجهی دیگر از تداوم انقلاب را که هم خصلت بین‌المللی آن را نشان می‌دهد و هم به گونه‌ای با انجام وظایف ناتمام ربط دارد، بررسی کنیم.

مارکس در سندی در سال ۱۸۷۰ (که ترجمه بخش‌های اصلی آن را در پیوست دوم این پیشگفتار آورده‌ایم) انقلاب پرولتری در انگلستان را با انقلاب ملی و انقلاب ارضی در ایرلند مرتبط می‌داند. او می‌نویسد:

«سالها مطالعه روی مسئله ایرلند مرا به این نتیجه رساند که ضربه تعیین‌کننده (تعیین‌کننده برای جنبش کارگری جهانی) بر طبقات حاکم را تنها در ایرلند و نه در انگلستان باید وارد

کرد». او در این سند می‌گوید که ایرلند دژ اصلی اشرافیت زمیندار انگلیس و در عین حال تجسم سلطه انگلستان بر ایرلند است، از نظر او خروج ارتش و پلیس انگلیس از ایرلند آن زمان به انقلابی ارضی در ایرلند منجر می‌شود که موجب سقوط اشرافیت انگلیس در ایرلند و نیز در انگلستان می‌گردد و سقوط اشرافیت ارضی انگلیس از قدرت، پیش‌شرط انقلاب پرولتری در انگلستان است.

مارکس می‌افزاید بورژوازی انگلیس با اشرافیت ارضی این کشور در سلطه بر ایرلند اشتراک منافع دارد زیرا این امر: الف) باعث تبدیل ایرلند به مرکز تولید پشم و گوشت به بهای ارزان برای بازارهای انگلیس شده است. ب) باعث برکنده شدن کشاورزان ایرلندی از زمین و مهاجرت آنان به صورت نیروی کار به انگلستان می‌شود که به کاهش مزد و سطح عمومی وضعیت زندگی کارگران انگلیس منجر می‌شود و پ) از همه مهم‌تر اینکه باعث ایجاد تفرقه و دشمنی در درون طبقه کارگر انگلیس به صورت تضاد انگلیسی - ایرلندی می‌شود، امری که از نظر مارکس راز ضعف و ناتوانی طبقه کارگر

انگلستان به رغم شکل او و رمز توانائی طبقه سرمایه‌دار این کشور است.

بدینسان مارکس وظیفه انترناسیونال کارگری می‌داند که از مبارزه ایرلند برای آزادی حمایت کند.

برای یک نوآموز مارکسیسم و یا «مارکسیست قدیمی انقلابی» و «کارگری» که در فرمولهای مجرد و عام خود را زندانی کرده و واقعیت زنده مبارزات طبقاتی را نمی‌بیند و به خود زحمت مطالعه مشخص اوضاع اقتصادی، اجتماعی و سیاسی را نمی‌دهد ممکن است این پرسش پیش آید که چگونه ممکن است مارکسی که در مانیفست (و حتی پیش از آن) از خصلت بین‌المللی طبقه کارگر و سرمایه سخن می‌گوید، مارکسی که روند از بین رفتن ملت‌ها و تمایزهای ملی را خاطر نشان می‌کند، مارکسی که تضاد بین پرولتاریا و بورژوازی را مضمون اصلی مبارزات دوران مدرن ارزیابی می‌نماید، مارکسی که زوال اشرافیت زمیندار را در نسبت مستقیم با رشد صنعت، بازرگانی و رشد طبقات و اقشار نماینده آن می‌داند، آری چگونه می‌شود که چنین مارکسی در اوج بلوغ فکری

خود و به عنوان رهبر سازمان بین‌المللی کارگران ، از «انقلاب ملی» و «انقلاب ارضی» در ایرلند و بخصوص از تأثیر آنها همچون «ضربه تعیین‌کننده بر طبقات حاکم انگلستان» که بزرگ‌ترین و پیشرفته‌ترین کشور سرمایه‌داری جهان در آن زمان بود و نیز از آنها به عنوان پیش شرط انقلاب پرولتری در این کشور سخن بگوید؟

پاسخ به این سؤال را شاید بتوان در جمله‌های زیر خلاصه کرد :

۱) روند مبارزه طبقاتی که نیروی محرک مستقیم تاریخ است و با رشد تضاد بین نیروهای مولد و روابط تولیدی تعیین و تشدید می‌شود، انعکاس مستقیم و رونوشت ساده این تضاد نیست ، بلکه روندی پیچیده و متأثر از تضادهای مختلف و عوامل متعدد درونی و بیرونی است.

۲) سرمایه‌داری رشدی ناموزون (نا برابر) و شاید بهتر باشد بگوئیم رشدی متضاد دارد. رشد سریع آن، عواملی در مقابل رشد بیشتر و وسیع‌ترش ایجاد می‌کند که باعث عقب‌ماندگی مناطق و یا شاخه‌هایی از آن می‌گردد و نیازهای جدیدی را

دامن می‌زند و این نیازها به نوبه خود به مبارزاتی منجر می‌گردد. رشد سریع سرمایه‌داری انگلیس موجب عقب‌ماندگی ایرلند در آن زمان شد و این عقب‌ماندگی یا عقب‌نگهداشتن، نیازها و مقاومت‌هایی را دامن زد که خود در جهت رشد سرمایه‌داری، اما این بار از طریق انقلاب ارضی بود. منافع سرمایه انگلیسی در این بود که در اتحاد با اشرافیت زمیندار این کشور در مقابل این نیازهای جدید و این مقاومتها بایستد و سلطه خود بر پرولتاریای انگلستان را از طریق سلطه بر ایرلند تحکیم کند. از این رو مسئله دوباره بدین صورت طرح می‌شود: همان‌گونه که بورژوازی با اشراف زمیندار برای استعمار ایرلند و برای سلطه بر پرولتاریای انگلیس و ایرلند متحد می‌شود، آیا پرولتاریا می‌تواند و باید با اتحاد با جنبش برای آزادی ایرلند و با اتحاد با یا حمایت از جنبش انقلاب ارضی در ایرلند، در مقابل بورژوازی و اشرافیت زمیندار بایستد و سلطه آنان را براندازد؟ بدینسان با مجموعه‌ای از تضادها روبروایم که طبقات مختلف برحسب جایگاه و منافع طبقاتی خود آنها را به خدمت خویش می‌گیرند: تضاد آزادی ملی و

استعمار، تضاد پرولتاریا و بورژوازی، تضاد بورژوازی و اشراف زمیندار، تضاد کارگران و دهقانان (هرچند که این تضاد می‌تواند به تضادی خصمانه تبدیل نشود) تضاد بین کارگران و اشرافیت زمیندار، تضاد بین دهقانان و بورژوازی و غیره. آنچه وجود داشت اتحاد بورژوازی با اشراف زمیندار برای استعمار ایرلند و در نتیجه سلطه بیشتر بر پرولتاریای انگلیس و ایرلند بود، در مقابل آنچه می‌توانست و می‌بایست وجود داشته باشد اتحاد پرولتاریای انگلیس و ایرلند با دهقانان ایرلند، با «انقلاب ملی» و «انقلاب ارضی» در ایرلند برای درهم شکستن اتحاد بورژوازی و اشراف زمیندار و آماده کردن شرائط انقلاب پرولتری بود. می‌بینیم که مارکس دقیقاً منطق مبارزه طبقاتی را برای توضیح مسئله ایرلند و امکان خدمت این مسئله به انقلاب پرولتری به کار می‌برد: در نبردها و منازعات طبقاتی و سیاسی گوناگون نیروهای مختلف وارد مناسبات ائتلاف و اتحادهای ویژه‌ای می‌شوند یا می‌توانند و باید بشوند تا بتوانند بر دشمن اصلی یا عمده خود (و یا دشمن لحظه‌ای خود) پیروز گردند.

۳) با توجه به مورد ایرلند که صرفاً مثالی برای روشن شدن موضوع بود و می‌توان مثالهای دیگر نیز آورد، باید گفت تز «تداوم انقلاب» مارکس با بُعد زمانی و مکانی خود که ضرورت حل مسائل باقی مانده از گذشته را در خود مفروض دارد، پاسخ به شرایط پیچیده سرمایه‌داری با رشد متضاد (ناموزون یا نابرابر) است.

۶) نقش پرولتاریا

یکی از نکات اصلی و یکی از مهم‌ترین پیامهای «مقدمه سهمی در نقد فلسفه حقوق هگل» مشخص کردن پرولتاریا همچون طبقه‌ای است که به دلیل وضع ویژه خود، به خاطر «زنجیرهای ریشه‌ای‌اش»، به خاطر اینکه «طبقه‌ای از جامعه مدنی است که جزء جامعه مدنی نیست»، به خاطر اینکه نه از ستم خاصی، بلکه از ستم عام که به ضد او دائمی شده رنج می‌برد، به خاطر اینکه «طبقه‌ای است که مظهر از دست رفتگی انسان است بنابراین تنها می‌تواند از طریق فتح کامل دوباره

انسان» خود را به دست آورد، به فاعل و عامل انقلاب رادیکال مبدل شده است.

چنین تعریف اجتماعی‌ای از پرولتاریا (۲۱)، طبقه‌ای که جامعه هر زمان بیشتر به او متکی و وابسته می‌شود و دائماً او را کنار می‌زند، که نقش او در مبارزه طبقاتی برای از بین بردن ساخت طبقاتی جامعه را به وضوح نشان می‌دهد، در آثار بعدی مارکس و انگلس مانند دستنوشته‌های اقتصادی و فلسفی، ایدئولوژی آلمانی، فقر فلسفه، مانیفست حزب کمونیست، خطابه کمیته مرکزی به مجمع کمونیستها، اساسنامه و خطابه گشایش انترناسیونال، بیشتر قطعنامه‌های انترناسیونال، سرمایه، آنتی دورینگ، نقد برنامه گوتا و غیره، به شکل مشخص‌تر و توسعه یافته‌تر بیان شده است. این تعریف در واقع یکی از پایه‌های اصلی سوسیالیسم علمی و تعریفی است که به رغم تحولات عظیم جامعه بشری در طی حدود ۱۶۰ سالی که از نوشتن «مقدمه سهمی ...» می‌گذرد، درستی خود را حفظ کرده است.

شناساندن و برجسته کردن پرولتاریا به عنوان فاعل اصلی انقلاب اجتماعی، جز با نشان دادن و توضیح دو ویژگی یا دو وظیفه‌ای که برای اجرای این نقش آزادی بخش او ضروری اند ممکن نیست. این دو وظیفه عبارتند از :

الف) استقلال پرولتاریا همچون یک طبقه از همه طبقات و اقشار جامعه و ایدئولوژیها و برنامه‌های آنان.

ب) رهبری و سرکردگی این طبقه در هر مبارزه برای آزادی انسان از ستم و استثمار.

در رابطه با این دو وظیفه می‌توان گفت :

۱) همه طبقات و اقشار اجتماعی در جامعه سرمایه‌داری - غیر از پرولتاریا، که به خاطر وضعیت ویژه خود که در بالا گفتیم خواهان و توانای برانداختن جامعه سرمایه‌داری و جامعه طبقاتی به طور کلی است - یا در حفظ سرمایه‌داری و امتیازات طبقاتی نفع دارند و یا از برانداختن آن ناتوانند. بنابراین پرولتاریا برای ایفای نقش تاریخی خود نمی‌تواند زیر رهبری طبقه یا قشر دیگری درآید، بلکه باید مستقل باشد :

این استقلال حوزه‌های نظری، سیاسی و تشکیلاتی را دربر می‌گیرد.

۲) پرولتاریا برای رهائی خود که با «جایگزین کردن مالکیت اجتماعی بر وسائل تولید بجای مالکیت خصوصی بر آن، با لغو کار مزدی و استقرار تولید تعاونی مولدان متحد که مشترکاً وسائل تولید را در تصرف خود دارند و براساس برنامه‌ی اجتماعی تنظیم شده که در آن تولید به حساب و تحت بازرسی جامعه و مفید برای اکثریت افراد جامعه صورت می‌گیرد» و «با از میان برداشتن تولید سرمایه‌داری و هرج و مرج ذاتی آن» و «تحقق سوسیالیسم» امکان‌پذیر است (۲۲)، نخست باید همه‌ی جامعه را آزاد کند و برای این وظیفه‌ی بزرگ تاریخی باید رهبری مبارزه برای آزادی نوع انسان را بدست گیرد.

در «مقدمه‌ی سهمی ...» به طور صریح و ضمنی مقولات ضرورت استقلال پرولتاریا به مثابه‌ی یک طبقه و یک حزب و رهبری او در مبارزه برای آزادی طرح شده‌اند.

(۷) تئوری و عمل ؛ تحقق یافتن فلسفه و الغای پروتاریا

دیدیم که مارکس برخلاف برونو باوئر و دیگران برای نقد وجودی مستقل و قائم به ذات قائل نیست. او برخلاف کل فلسفه آلمانی تا زمان خود نقد را در حوزه فلسفه محصور نمی‌کند، بلکه آن را به حوزه سیاست و فعالیت عملی می‌کشاند. آیا این بدان معنی است که از دیدگاه مارکس نقد و تئوری چیزهائی فرعی و ثانوی اند؟ ما نقش نقد را در مبارزه سیاسی، که مارکس آن را سلاح می‌نامد، نشان دادیم. او در نقد «حزب سیاسی عملی» در آلمان، می‌گوید یکی از اشکالات این حزب در آن است که نفهمید تئوری جزئی از زندگی است و «جنین زندگی واقعی ملت آلمان تاکنون تنها در جمجمه‌اش رشد کرده است».

تئوری به خودی خود نمی‌تواند وجودی مستقل و نقشی تغییر دهنده در جامعه داشته باشد. برای اینکه تئوری بتواند به عاملی در جهت تغییر جامعه تبدیل گردد، باید جهشی صورت گیرد که در آن تئوری به نیروی مادی مبدل شود. اما

تئوری چگونه می‌تواند به نیروی مادی مبدل شود؟ مارکس می‌گوید هنگامی که توده‌گیر شود، و هنگامی توده‌گیر می‌شود که دست به ریشه‌مسائل ببرد و ریشه‌مسائل انسان در خود انسان است. پرداختن به ریشه‌مسائل، یعنی به خود انسان، به خود انسان مشخص، کاری بود که مارکس تا زمان مرگش انجام داد!

مارکس خاطر نشان می‌کند که فلسفه (فلسفه آلمان که دست کم در سده نوزدهم بر تارک فلسفه اروپائی قرار داشت) بدین جا رسیده که «انسان والاترین گوهر برای انسان است»، و به قول فوئرباخ موجود برین است، اما همین انسان که در فلسفه به عالی‌ترین گوهر تبدیل شده (اساساً با نقد دین)، در واقعیت، انسانی است از خود بیگانه، تجسم از دست رفتگی کامل و زیان محض. چگونه این دو ایده یا به عبارت بهتر چگونه ایده فلسفی انسان را در کنار انسان واقعی می‌توان قرار داد؟ آیا فلسفه با رسیدن به این نتیجه نهائی به ورشکستگی رسیده است؟ فیلسوف، فیلسوفی که به خود باور دارد یعنی به نقطه عالی و نهائی فلسفه باور دارد، برای اثبات آن، برای

واقعیت بخشیدن به فلسفه، باید فلسفه را به عنوان چیزی در خود و برای خود یا همچون فلسفه کنار نهد، ملغی سازد و به تبدیل انسان واقعی یعنی انسان از خود بیگانه، انسان از دست رفته، انسان پرولتر به انسانی که عالی‌ترین گوهر است دست یازد. درست در همین رابطه است که مارکس در «تزهائی درباره فوئرباخ» می‌نویسد: «این پرسش که آیا اندیشه انسان می‌تواند به حقیقت عینی دست یابد یا نه، پرسشی نظری نیست، بلکه مسئله‌ای عملی است. در عمل است که انسان باید حقیقت، یعنی واقعیت و قدرت، این جهانی بودن اندیشه خود را ثابت کند. مشاجره بر سر واقعی بودن یا غیر واقعی بودن اندیشه جدا از عمل، صرفاً مسئله‌ای اسکولاستیکی است.» پس با الغای فلسفه و روی آوردن به انسان واقعی و وضعیت واقعی او و با شرکت در عمل تحول پرولتاریا برای الغای وضعیت پرولتری یا به عبارت دیگر با شرکت در روند خود رهایی پرولتاریا می‌توان فلسفه را تحقق یا واقعیت بخشید و پرولتاریا نیز برای اینکه دیگر پرولتر نباشد باید نتیجه عالی فلسفه را از آن خود کند و آن را به رهنمود عمل خود مبدل

نماید و در عمل خود رهائی، خود را همچون پرولتاریا ملغی سازد یعنی تعالی یابد. پرولتاریا تنها با عمل انقلابی، با انقلاب کامل (تام)، با تداوم انقلاب قادر به این امر خطیر است. تنها تلاش دوسویه به نتیجه می‌رسد یعنی تنها با آن روند دوگانه‌ای که در آن فلسفه سلاح مادی خود را در پرولتاریا و پرولتاریا نیز سلاح فکری خود را در فلسفه می‌جوید.

تشکیل حزب پرولتری انقلابی یکی از لحظات مهم این حرکت دو سویه، یعنی جهش تئوری به سمت پرولتاریا برای اثبات و تحقق خود و حرکت پرولتاریا به سوی تئوری انقلابی برای تسلیح فکری خویش است.

۸) قهر

مارکس در «مقدمه سهمی ...» می‌گوید: «نیروی مادی باید با نیروی مادی درهم شکسته شود» اما لازمه درهم شکستن نیروی مادی (به ویژه اگر این نیرو طبقات ارتجاعی باشند) قهر (یا دقیق‌تر بگوئیم قهر انقلابی) است.

اگر تاریخ نه در ذهن، تخیل و آرزوی ما، بلکه در واقعیت جریان دارد، یعنی در دنیای واقعی منافع متضاد طبقات، در دنیای استثمارگران و استثمار شونده‌گان، ستمگران و ستمدیدگان، سلطه‌گران و زیر سلطه‌ها، اشغالگران و اشغال شدگان جاری است، بنابراین در این دنیا درست بودن، منطقی بودن، عقلانی بودن و غیره خود به خود نمی‌تواند مستقر شود. حقیقت، منطق و عقل بر پای خود حرکت نمی‌کنند و حق به خودی خود پیروز نمی‌شود. مارکس می‌گوید: «آگاهی هرگز نمی‌تواند چیزی جز موجود آگاه باشد» (۲۳). حقیقت، منطق و عقل نیز در انسان واجد حقیقت، انسان منطقی و انسان عاقل خود را نشان می‌دهند؛ به همین طریق دروغ، پوچی و دیوانگی در دروغگو، در انسان پوچ و در دیوانه وجود دارند. باطل بودن آنها، خود به خود، دلیل نبودن آنها و یا افعال و اثرات آنها نیست. استثمار، ستم، زورگوئی، اشغال، تحقیر، نژادپرستی، تعصب دینی، کشتار دینی، جهل، خرافه و غیره همانند دروغ، پوچی و دیوانگی پایه‌مادی دارند، نه تنها انسانی بلکه نهادهایی نیز آنها را نمایندگی و از آنها دفاع می‌کنند.

در دنیای واقعی، یعنی دنیای طبقاتی موجود، قهر باعث می‌شود استثمار، ستم، جهل و همهٔ مظاهر و نتایج آنها حتی هنگامی که دلائل وجودی خاص خود را از دست داده باشند بتوانند دوام آورند. قهر مدافع منافع افراد و نهادهای ارتجاعی، که حتی از نظر تئوریک ضعف ذاتی و زوال حتمی‌اش آشکار شده اما هنوز به حیات خود ادامه می‌دهد، قهری ارتجاعی و ضد انقلابی است.

در همین دنیای واقعی طبقاتی، قهر عاملی است که می‌تواند به کنار زدن مدافعان عقب‌ماندگی، استثمار، ستم و سلطه که دلائل وجودی خود را از دست داده‌اند، کمک کند و راه را برای پیشرفت انقلاب، برای رهائی از ستم و استثمار، برای صلح، برای محو طبقات، برای رشد همهٔ ظرفیتهای انسانی فراهم سازد؛ این قهر انقلابی است.

مخالفان هر نوع قهری، حتی اگر صادق و صمیمی باشند، از آنجا که نیروهای سرکوبگر و سلطه‌طلب سرمایه و مرتجعان دیگر به آرزوی مقدسشان وقعی نمی‌نهند، در عمل تنها به محروم کردن طبقات زیر ستم از قهر انقلابی، از مامای

جامعه نو، و فلج ساختن روحیه و مبارزه جوئی آنان خدمت می کنند. بگذریم از این که برخی از این «دموکراتهای خوش خیال» همراه با «مسالمت جویان رنگارنگ دیگر» ضمن رد هر گونه قهر و مقاومت، برای قهر ارتجاعی امثال جورج دبلیو بوش و تونی بلر هورا می کشند.

۱۱ اردیبهشت ۱۳۸۲ سهراب شاهنگ و بهروز فرهیخته

آدرس تماس poromete@hotmail.com

پیوستهای پیشگفتار

پیوست اول

مارکس در «مقدمه سهمی در نقد اقتصاد سیاسی»

می نویسد :

«گرچه رشته تخصصی تحصیلات من حقوق بود، من آن را همچون رشته‌ای فرع بر فلسفه و تاریخ دنبال کردم. در سال ۴۳ - ۱۸۴۲ به عنوان سردبیر «مجله راین» از اینکه مجبور به بحث درباره منافع مادی بودم نخست خود را در موقعیت آزار دهنده‌ای یافتم. تصمیمات حکومت [محلی] راین درباره دزدی چوب و تقسیم مالکیت ارضی، مخالفت رسمی آقای فون شاپروالی oberpräsident آن زمان ایالت راین، با «مجله راین» درباره وضعیت دهقانان مُوزل، و سرانجام بحثهای مربوط به تجارت آزاد و تعرفه‌های حمایتی گمرکی نخستین فرصت را به من دادند که به مسائل اقتصادی پردازم. از سوی دیگر، پژواک سوسیالیسم و کمونیسم فرانسوی که لعاب نازکی

از فلسفه بدان خورده بود، در زمانی که حُسن نیت «برای پیشرفت» شدیداً بر شناخت موضوع می‌چربید، در «مجله راین» شنونده پیدا کرد. من به این آماتورِ سم‌تفنی اعتراض کردم، اما در همان حال در جدالی با مجله آلمانی آگسبورگ پذیرفتم که مطالعات قبلی من اجازه نمی‌دهند نظری درباره گرایش‌های فرانسوی بدهم. هنگامی که ناشران مجله راین دچار این توهم شدند که این امکان وجود دارد با اتخاذ موضعی سازشکارانه بتوانند در حکم مرگ این مجله تخفیفی بگیرند، من مشتاقانه این فرصت را غنیمت شمرده، از صحنه عمومی عقب کشیدم و به مطالعه روی آوردم.

نخستین کاری که در دست گرفتم تا شکی را که وجودم را فراگرفته بود از بین ببرم بررسی انتقادی فلسفه حقوق هگل بود که مقدمه آن در سالنامه آلمانی - فرانسوی در سال ۱۸۴۴ در پاریس چاپ شد. تحقیق من به این نتیجه منجر شد که نه روابط حقوقی [قانونی] و نه اشکال دولتی را نمی‌توان صرفاً از طریق خود آنها و یا بر مبنای به اصطلاح تکامل عام نوع بشر فهمید، بلکه به عکس، منشأ این آخریها در

شرائط زندگی یا در کُلّ آن چیزی که هگل به تأسی از انگلیسیها و فرانسویهای سده هیجدهم در اصطلاح «جامعه مدنی» خلاصه می‌کند قرار دارد؛ و اما تشریح [آناتومی] جامعه مدنی را باید در اقتصاد سیاسی جستجو کرد. من مطالعه اقتصاد سیاسی را در پاریس آغاز کردم و پس از اخراجم از پاریس به دستور گیزو و رفتنم به بروکسل در آنجا به این مطالعه ادامه دادم.

نتیجه کُلّی‌ای که بدان رسیدم و پس از نیل بدان به اصل راهنمای مطالعات من بدل شد چنین است: انسانها در تولید اجتماعی زندگی خود وارد روابط معین و ضروری‌ای می‌شوند که مستقل از اراده آنهاست، یعنی روابط تولیدی‌ای که متناظر مرحله معینی از تکامل نیروهای مادی تولید آنهاست. مجموع کُلّ این روابط تولیدی، ساختار اقتصادی جامعه را تشکیل می‌دهد، یعنی آن شالوده واقعی که روبروی حقوقی و سیاسی بر روی آن ظاهر می‌شود و اشکال معین آگاهی اجتماعی با آن هماهنگی دارد. شیوه تولید زندگی مادی، روندهای زندگی اجتماعی، سیاسی و فرهنگی را به طور کُلّی مشروط می‌سازد.

این آگاهی انسانها نیست که هستی آنان را تعیین می‌کند، بلکه به عکس هستی آنان است که آگاهیشان را تعیین می‌نماید. نیروهای مولد مادی جامعه در مرحله معینی از تکامل خود، با روابط تولیدی - یا با آنچه صرفاً بیان حقوقی همان چیز است - یعنی با روابط مالکیتی که در چهارچوب آن تاکنون عمل کرده‌اند وارد درگیری می‌شوند. این روابط از اشکال نیروهای مولد به زنجیرهای آنها مبدل می‌گردند. در این هنگام یک عصر انقلاب اجتماعی آغاز می‌گردد. با تغییر شالوده اقتصادی کُل روبنای عظیم به کُنندی یا به سرعت تحول می‌یابد. در بررسی این تحولات همواره باید بین تحول مادی شرائط اقتصادی تولید، که می‌توان با دقت علوم طبیعی آن را تعیین کرد، و اشکال حقوقی، سیاسی، دینی، هنری یا فلسفی، و به طور خلاصه، اشکال ایدئولوژیکی‌ای که در آنها انسانها از این درگیری آگاهی می‌یابند و مبارزه را به سرانجام می‌رسانند تمایز قائل شد. همان گونه که در مورد یک شخص برحسب آنچه او در مورد خود فکر می‌کند داوری نمی‌کنند، به همان گونه درباره این تحولات نمی‌توان برحسب آگاهی متناظر آن

قضاوت کرد. بلکه به عکس، این آگاهی را باید از روی تضادهای زندگی مادی، از درگیری موجود بین نیروهای اجتماعی تولید و روابط تولیدی توضیح داد. یک نظم اجتماعی [شکل‌بندی اجتماعی] هرگز پیش از آنکه همه نیروهای مولدی که این نظم [شکل‌بندی اجتماعی] گنجایش آنها را دارد تکامل یافته باشد از بین نمی‌رود و روابط تولیدی برتر هرگز جایگزین روابط کهن نمی‌شود مگر آنکه شرائط مادی وجود آنها در زهدان جامعه کهن رسیده و پخته شده باشند. بدینسان نوع بشر ناگزیر در برابر خود تنها مسائلی را قرار می‌دهد که قادر به حل آنها باشد، زیرا بررسی دقیق‌تر همواره نشان خواهد داد که خود وظیفه تنها هنگامی ظاهر می‌شود که شرائط مادی حل آن قبلاً حاضر و یا دست کم در حال شکل‌گیری باشند.» (۲۴)

پیوست دوم

مارکس در نامه‌ای به زیگفرید مه‌یر و اگوست فوگت در ۹ آوریل ۱۸۷۰ نوشت :

«... سالها مطالعه روی مسئله ایرلند مرا به این نتیجه رساند که ضربه تعیین کننده (تعیین کننده برای جنبش کارگری جهانی) به طبقات حاکم را تنها در ایرلند و نه در انگلستان باید وارد کرد.

روز اول ژانویه ۱۸۷۰، شورای عمومی [انترناسیونال اول] بخشنامه‌ای سرّی که من و یک فرانسوی آن را نوشتیم منتشر کرد (انگلستان را روزنامه‌های فرانسوی و نه آلمانی تحت تأثیر قرار می‌دهند)، این بخشنامه درباره رابطه بین مبارزه ملی ایرلندیها با آزادی طبقه کارگر و بنابراین درباره شیوه برخوردی که انترناسیونال نسبت به مسئله ایرلند می‌بایست داشته باشد بود.

من برای شما نکات بنیادی [این سند] را خلاصه می‌کنم.

ایرلند دژ اصلی اشرافیت زمیندار انگلیسی است. استثمار این سرزمین، تنها، منبع اصلی ثروتهای مادی این اشرافیت زمیندار نیست، بلکه بزرگ‌ترین نیروی روحی اوست. در واقع اشرافیت انگلیس تجسم سلطه انگلستان بر ایرلند است. در نتیجه، این سلطه وسیله مهمی برای حفظ قدرت او در خود انگلستان است.

از سوی دیگر، اگر ارتش و پلیس انگلیس فردا ایرلند را ترک کنند، انقلابی ارضی در آنجا رخ خواهد داد، اما سقوط اشرافیت انگلیس در ایرلند قهراً شرط سقوط او در انگلستان است و بدان منجر می‌شود. این امر در انگلستان پیش شرطهای یک انقلاب کارگری را به وجود می‌آورد. مسئله ارضی تاکنون در ایرلند شکل منحصر به فرد مسئله اجتماعی بوده، زیرا مسئله هستی، مسئله زندگی و مرگ برای اکثریت عظیم مردم ایرلند است و در عین حال مسئله ارضی از مسئله ملی جدا نیست، برانداختن اشرافیت ارضی انگلیسی در ایرلند عملی بی‌نهایت ساده‌تر از انگلستان است بی‌آنکه بخواهیم از خصلت انقلابی و پرشور ایرلندیها نسبت به انگلیسیها سخن بگوئیم.

تا آنجا که به بورژوازی انگلیس مربوط است، او قبل از هر چیز با اشرافیت در تبدیل ایرلند به چراگاهی ساده که گوشت و پشم به بهای ارزان به بازار انگلیس بفرستد دارای منافع مشترک است. این اشتراک منافع به میزانی که باعث کاهش جمعیت ایرلند با بیرون کردن کشاورزان و مهاجرت اجباری می‌گردد و صرفاً بخش کوچکی از آن را نگه می‌دارد تا به سرمایه انگلیسی (در زمینه کشاورزی) امکان دهد «در امنیت کامل» در این سرزمین عمل کند بیشتر است ...

اما بورژوازی انگلستان دارای منافع بسیار مهم‌تر در اقتصاد کنونی ایرلند است. ایرلند به لطف تمرکز دائماً فزاینده مزارع، پیوسته کارگران اضافی خود را به بازار کار انگلستان می‌فرستد که باعث تنزل مزد و وضعیت مادی و روحی طبقه کارگر انگلیس می‌گردد.

سرانجام، مسئله اصلی! همه مراکز صنعتی و بازرگانی انگلیس اکنون دارای طبقه کارگری هستند که به دو اردوی دشمن یکدیگر مبدل شده‌اند: پرولترهای انگلیسی و پرولترهای ایرلندی، کارگر انگلیسی معمولاً از کارگر ایرلندی همچون

رقیبی که موجب کاهش سطح متوسط زندگی او می شود متنفر است. او خود را نسبت به کارگر ایرلندی، عضو ملّتی مسلط می داند و به خاطر این واقعیت، به ابزار دست اشراف و سرمایه داران انگلیس به ضد ایرلند مبدل می شود و سلطه آنان را بر خود تحکیم می کند. پیشداوریهای مذهبی، اجتماعی و ملّی، او را در مقابل کارگر ایرلندی قرار می دهند. او خود را در برابر آنان مثل سفید پوستان فقیر در مقابل سیاه پوستان در ایالات برده دار سابق آمریکا می داند. [کارگر] ایرلندی هم پاسخ مشابهی به او می دهد. او در کارگر انگلیسی هم شریک و هم ابزار کور سلطه انگلیس بر ایرلند را می بیند.

طبقات حاکم [انگلیس] با مطبوعات، گفتارهای دینی، و نشریات فکاهی، خلاصه با همه وسائل که در اختیار دارند این تضاد را به نحوی مصنوعی حفظ و تشدید می کنند.

این تضاد رمز ناتوانی طبقه کارگر انگلیس به رغم تشکّل اوست و همچنین راز تداوم قدرت طبقه سرمایه دار انگلیس است که کاملاً بدان آگاهی دارد ...

به این دلیل است که انترناسیونال باید همواره تضاد
بین انگلیس و ایرلند را در مرتبه اول قرار دهد و در این مبارزه
آشکارا طرف دومی را بگیرد. وظیفه شورای مرکزی لندن
[سازمان وابسته به انترناسیونال] این است که در طبقه کارگر
انگلیسی این آگاهی را بیدار سازد که آزادی ملی ایرلند به
خاطر یک مسئله مجرد عدالت و بشر دوستی نیست بلکه
شرط اول آزادی اجتماعی ویژه خود او [یعنی طبقه کارگر
انگلیس] است. (۲۵)

یادداشت‌های پیشگفتار

(۱) مارکس در پیشگفتار چاپ دوم «هیجدهم برومر لوئی بناپارت» می‌نویسد: «سرانجام امیدوارم این اثر من سهمی در حذف این عبارت بچه مدرسه‌ای که اکنون به ویژه در آلمان رواج یافته، یعنی به اصطلاح سزاریس داشته باشد. در این تشابه سطحی [یعنی مقایسه تاریخی بین رُم باستان و وضع کنونی. توضیح مترجمان] نکته اصلی فراموش می‌شود: اینکه در رُم باستان مبارزه طبقاتی تنها در میان اقلیت ممتاز، بین ثروتمندان آزاد و فقیران آزاد رخ می‌داد در حالی که توده وسیع مولد جمعیت، بردگان، صرفاً پایه و تکیه‌گاه منفعل مبارزان بودند. این گفته پرمعنی و مهم سیسموندی فراموش می‌شود که پرولتاریای رُم به هزینه جامعه زندگی می‌کرد در حالی که جامعه مدرن به هزینه پرولتاریا زندگی می‌کند.» (هیجدهم برومر لوئی بناپارت، ترجمه انگلیسی، پکن، ۱۹۷۸،

- (۲) انگلس، لودویک فوئرباخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمان، ترجمه انگلیسی، پکن ۱۹۷۶ ص ۲۹ - ۲۸
- (۳) نقل شده در ایدئولوژی آلمانی، ترجمه انگلیسی، چاپ مسکو، پروگرس، ۱۹۷۶، ص ۱۱۹ - ۱۱۸، کروشه، پرانتز و تأکیدها از مارکس و انگلس است. مطلب داخل دو کروشه از ماست، مترجمان.
- (۴) همانجا، ص ۱۱۹. مطالب داخل دو کروشه از ماست، مترجمان.
- (۵) همانجا. مطالب داخل دو کروشه از ماست، مترجمان.
- (۶) تأکید از ماست. مترجمان.
- (۷) منظور نفی مبارزات فوق تا آنجا که واقعاً هدفی دموکراتیک و پیشرو را تعقیب کنند نیست بلکه هدف نشان دادن آن دیدگاه «ضد سیاسی» و یا «غیر سیاسی» است که این مبارزات را به بدیلی در مقابل مبارزه برای فتح قدرت سیاسی دولتی به دست طبقه کارگر، مبدل می‌کند.
- (۸) ترجمه انگلیسی، پروگرس، مسکو، ۱۹۷۶، ص ۶۰.

(۹) مارکس و انگلس، نامه‌های منتخب، ترجمه انگلیسی، پکن، ۱۹۷۷، ص ۶۹.

(۱۰) مارکس در جنگ داخلی در فرانسه از جدائی کامل دین از دولت، جدائی دین از مدارس، و آرای عمومی و حکومت ارزان به عنوان وظایف بورژوائی کمون نام برد.

(۱۱) تأکید از ماست. مترجمان.

(۱۲) این خواستها چنین بودند :

- کاهش هزینه‌های دولتی و بوروکراسی

- اخذ مالیات‌های سنگین از زمینداران بزرگ و بورژوازی

- الغای فشار سرمایه بزرگ بر سرمایه کوچک از طریق

برقراری نهادهای اعتباری دولتی و وضع قوانینی به ضد

رباخواری

- استقرار مناسبات مالکیت بورژوائی در روستاها و الغای

فئودالیسم

- محدود کردن حق ارث

- انتقال سرمایه تا حد ممکن به دولت

- بهبود وضع کارگران به طور موقت بدون تغییر کار مزدی.

(۱۳) مارکس و انگلس خطابیه کمیته مرکزی به مجمع کمونیستها، مارس ۱۸۵۰، ضمیمه «انقلاب و ضد انقلاب در آلمان»، ترجمه انگلیسی، پکن ۱۹۷۷، ص ۵۵ - ۱۵۴. تأکیدها از ماست. مترجمان.

(۱۴) همانجا ص ۱۶۴.

(۱۵) مارکس، آثار، سیاست، گالیمار، پاریس، ۱۹۹۴، ص ۳۲۴. تأکیدها از اصل است.

آقای باقر پرهام عبارت بالا را چنین ترجمه کرده است :
«پرولتاریا بیش از پیش به گرد آرمان سوسیالیسم انقلابی به گرد کمونیسم متشکل می شود که بورژوازی برای آن نام بلانکی را انتخاب کرده است. این نوع سوسیالیسم، اعلام دائمی انقلاب، دیکتاتوری طبقه کارگر به عنوان نقطه گذار به سوی الغای بی پروبرگرد تفاوت های طبقاتی است یعنی الغای تمامی مناسبات تولیدی ای است که این تفاوتها بر مبنای آنها شکل می گیرد، الغای تمام مناسبات اجتماعی ملازم با اینگونه مناسبات تولیدی، و واژگون کردن تمامی اندیشه هائی که از این مناسبات بر می خیزند.» (نبردهای طبقاتی در فرانسه)،

ترجمه باقر پرهام، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۹، ص ۱۴۵)
(تأکیدهای خطی از ماست. مترجمان.)

در ترجمه آقای پرهام نادرستی‌ها و بی‌دقتی‌های چندی به چشم می‌خورد:

۱- «اعلام تداوم انقلاب» یا «اعلام انقلاب مداوم» یا «اعلام انقلاب در حالت تداوم» به «اعلام دائمی انقلاب» ترجمه شده که نادرست و بی‌معنی است (دست کم منظور مارکس نیست)

۲- «اختراع کرده است» به «انتخاب کرده است» ترجمه شده
۳- واژه آرمان به «سوسیالیسم انقلابی» افزوده شده که در اصل وجود ندارد. افزودن آرمان به سوسیالیسم انقلابی آن را از علم به ایدئولوژی تبدیل می‌کند؛ در حالی که مارکس و انگلس با سوسیالیسم آرمانی مبارزه می‌کردند.

۴- واژه یعنی در اصل وجود ندارد.

(۱۶) مارکس، نقد برنامه گوتا، ادیسیون سوسیال، پاریس، ۱۹۸۱، ص ۴۴. تأکید از اصل است.

(۱۷) ژرژ ری بیی Georges Ribeill : « مارکس / باکونین :
سوسیالیسم آمرانه یا سوسیالیسم اختیارگرا ؟ » اونیون
ژنرال دِ دِسیون، پاریس ۱۹۷۵، جلد دوم، ص ۳۳۱.

(۱۸) ایده اتحاد با آنارشیستها (گیریم آنارشیستهای «غیر
متعصب») اکنون نیز سگّه رایجی در بین طرفداران «رودروئی با
یکپارچگی محلی و جهانی سرمایه بزرگ»، «مبارزان راه
دموکراسی و ضد امپریالیستی که خواهان تسخیر قدرت سیاسی
نیستند»، سینه چاکان جریان‌هایی چون «زاپاتیستها» و غیره است.
از جمله در مقاله «جهانی شدن و انترناسیونالیسم : مانیفست تا
چه حد امروزی است؟» نوشته میکائل لووی (۱۹۹۸) می‌توان
چنین خواند :

«در همه جا نطفه‌های انترناسیونالیسمی جدید و مستقل
از دولتها دیده می‌شود. اتحادیه‌های کارگری رزمنده،
سوسیالیستهای دست چپی، کمونیستهای غیر استالینی،
تروتسکیستهای آزاد اندیش، و آنارشیستهای غیر متعصب
راه‌هایی را می‌جویند که به نوسازی سنت انترناسیونالیستی
پرولتری بینجامد. در این راستا، تریبون آزاد سائوپولو، هرچند

محدود به یک منطقه است ابتکاری ارزشمند است؛ عرصه‌ای است برای بحث و عمل مشترک میان نیروهای عمده چپ آمریکای لاتین که در سال ۱۹۹۰ تشکیل گردید، و مبارزه با نئولیبرالیسم و جستجو برای شیوه‌های جدیدی که در خدمت منافع و نیازهای اکثریت عظیم مردم باشد از اهداف آن به شمار می‌رود.» (در لئوپانیچ، کالین لیز، مانیفست پس از ۱۵۰ سال، ترجمه حسن مرتضوی، انتشارات آگاه، تهران، چاپ اول، بهار ۱۳۸۰، ص ۲۷۱)

بی آنکه بخواهیم وارد نقد مقاله لووی و یا حتی بررسی همه جوانب عباراتی که در بالا نقل کردیم شویم، دست کم به موارد زیر می‌توانیم فهرست‌وار اشاره کنیم:

- اینکه کسانی در جستجوی راه‌هایی باشند که به نوسازی سنت انترناسیونالیسم پرولتری بینجامد عالی است، اما اینکه در وحدت با آنارشیست‌ها (اینجا فعلاً از «تروتسکیست‌های آزاد اندیش» و «سوسیالیست‌های دست چپی» می‌گذریم) به چنین کاری اهتمام ورزند بدین معنی است که از تاریخ انترناسیونال هیچ درسی نگرفته‌اند. آقای لووی و همفکران او که ادعا

می‌کنند انترناسیونالهای اول تا چهارم «دچار بحران، کژدیسیگی بورکراتیک و انفراد گردیدند» باید توضیح دهند مثلاً آیا آن چنان که آنارشئیستها ادعا می‌کنند دلیل بحران انترناسیونال اول «رفتار و خط مشی آمرانه و بورکراتیک» مارکس و انگلس و «کمونیستهای آلمانی» بود یا خط مشی سکتاریستی، سلطه طلبانه و سازمان شکنانه آنارشئیستها؟ آیا آنارشئیستهای کنونی (از جمله «غیر متعصب» هایشان) نسبت به آنارشئیستهای سده نوزدهم گامی به جلو برداشته‌اند؟ آیا کوچکترین نقدی به خط مشی اسلاف خود در انترناسیونال اول ارائه کرده‌اند؟ اگر جواب منفی است چرا آقای لووی تشکیل انترناسیونالی با آنها را تأیید می‌کند؟

● روشن است که با چنین ترکیبی که میکائل لووی پیشنهاد می‌کند (و دنباله‌روان و واگویان ایرانی خود را هم دارد)، مبارزه با نظام سرمایه‌داری، در بهترین حالت به «مبارزه با نئولیبرالیسم» محدود خواهد شد و در بدترین حالت مبارزه با کلمات و مفاهیم انتزاعی خواهد بود.

● آیا کسانی که به قول آقای لووی «در جستجو برای شیوه‌های جدیدی که در خدمت منافع و نیازهای اکثریت عظیم مردم» هستند، این شیوه‌ها را از طریق برانداختن طبقات ارتجاعی حاکم و دولت‌هایشان دنبال می‌کنند و یا در چهارچوب نظام‌های سیاسی - اجتماعی موجود؟ اگر این جنبشها مانند جنبش زاپاتیستی که بسیار مورد علاقه آقای لووی و همفکران اوست، «نه خواستار " کسب قدرت " بلکه در پی برانگیختن خیزش و وحدت نیروهای مردمی و ضد امپریالیست ...» هستند و «مجموعه‌ای از خواسته‌های دموکراتیک، اجتماعی و زیست - محیطی رادیکال را مطرح کرده‌اند» چگونه تحقق آنها را پیش‌بینی می‌کنند؟ در یک کلام آیا با تسخیر قدرت سیاسی به طریق انقلابی دست‌هایشان آلوده می‌شود و یا دچار «کژدیسی» می‌شوند؟!

(۱۹) مارکس، آثار، سیاست ص ۲۶۳.

(۲۰) سرمایه، جلد اول، ترجمه فرانسوی، پروگرس، مسکو،

۱۹۸۲،

ص ۱۷ - ۱۶. (تأکیدهای یک خطی از ماست و تأکید دو خطی از اصل یا ترجمه فرانسوی است. مترجمان)

مارکس جمله فرانسوی *Le mort saisit le vif* را در متن مقدمه آلمانی چاپ اول «سرمایه» به کار برده، فعل *saisir* را در اینجا هم به معنی گرفتن، تسخیر کردن، عذاب دادن و هم در مفهوم حقوقی و قضائی آن یعنی ضبط و مصادره کردن می‌توان فهمید. این جمله اشاره به سنتها و قوانینی دارد که برطبق آنها اراده مرده درباره تقسیم دارائی‌اش از طریق وصیت‌نامه بر وارثان تحمیل می‌شود.

(۲۱) تعریف اجتماعی پرولتاریا را به مفهوم موقعیت او در کل جامعه و نسبت به جامعه در نظر گرفته‌ایم که با تعریف اقتصادی پرولتاریا یعنی فروشنده نیروی کار یکی نیست هرچند که موقعیت اجتماعی او در اساس از همین رابطه اقتصادی ناشی می‌شود.

(۲۲) عبارات درون این گیومه‌ها از «طرح برنامه کمونیستهای ایران» نوشته ما آورده شده است.

(۲۳) ایدئولوژی آلمانی، پیشین، ص ۴۲.

(۲۴) «مقدمه سهمی در نقد اقتصاد سیاسی»، ترجمه انگلیسی،
پکن ۱۹۷۶ ص ۴ - ۲. و نیز: «سهمی در نقد اقتصاد سیاسی»
(۱۸۵۹)، مقدمه، ترجمه فرانسوی، ادیسون سوسیال، ۱۹۶۸،
ص ۵ - ۴.

(۲۵) چاپ شده در «مارکس و انگلس، متن‌هایی درباره
استعمار، پروگرس، مسکو، ۱۹۷۷، ص ۳۵۵ - ۳۵۲. مطالب
درون گروه از ماست، مترجمان.

مقدمه سهمی در نقد فلسفه حقوق هگل

نوشته شده در ۱۸۴۳/۴۴

نخستین چاپ در سالنامه آلمانی - فرانسوی فوریه ۱۸۴۴

تا آنجا که به آلمان مربوط می‌شود، نقد دین اساساً به پایان رسیده است، و نقد دین پیش شرط هر گونه نقدی است.

همین که نیایش آسمانی قربانگاه و آتشدان رد [ابطال] شد، هستی زمینی این خطا به خطر می‌افتد (۱). انسانی که در واقعیت وهم آلود عالم روحانی به دنبال ابر مرد بوده و در آن چیزی جز بازتاب خود نیافته است، در آنجا که به دنبال واقعیت حقیقی خویش است و باید باشد، به یافتن نمود خود، یعنی ناانسان، خرسند نخواهد شد.

بنیاد نقد غیر دینی چنین است: انسان سازنده دین است ، نه دین سازنده انسان. دین در واقع، خود آگاهی و احترام به خود (۲) انسانی است که هنوز به خویشتن دست نیافته و یا

دوباره خود را گم کرده است. اما انسان موجود مجردی (۳) نیست که بیرون از جهان در خود فرو رفته باشد (۳). انسان [به معنی] جهان انسان است: دولت و جامعه. این دولت و این جامعه، سازنده دین یعنی آگاهی واژگونه جهان اند، زیرا که خود جهان واژگونه اند. دین نظریه عام این جهان [واژگونه]، دائرة المعارف خلاصه اش، منطق عامیانه اش، مایه شرف معنوی اش، شور و شایستگی اش، جواز اخلاقی اش، مکمل تشریفاتی اش، و مبنای عمومی تسلی و توجیه حقانیت آن است. دین تحقق خیالی جوهر انسانی است، زیرا جوهر انسانی هیچ واقعیت حقیقی را از آن خود نکرده است (۴). بنابراین مبارزه با دین، به طور غیر مستقیم، مبارزه با جهانی است که دین عطر معنوی آن است.

رنج دینی (۵)، در آن واحد، هم بیان رنج واقعی و هم اعتراضی به ضد رنج واقعی است. دین آه انسان سرکوب شده، قلب دنیای بی قلب، و روح شرائط بی روح است (۶). دین افیون مردم است.

الغای دین همچون خوشبختی واهی مردم، به معنی خواست برحق خوشبختی واقعی آنان است. فراخواندن مردم به رها کردن توهمات دربارهٔ شرائط خود، به معنی دعوت آنان به رها کردن شرائطی است که نیازمند توهم است. بنابراین، نقد دین، در نطفه، نقد دنیای خاکی پُرمحتی است که دین هالهٔ آن است.

نقد [دین] گل‌های خیالی را از روی زنجیر برای آن برنکنده که انسان زنجیر را بدون توهم و تسلی با خود بکشد (۷)، بلکه از آن رو که زنجیر را دور بیندازد و گل‌های شاداب بچیند. نقد دین توهم انسان را می‌زداید تا او بیندیشد، عمل کند و به واقعیت خود همچون انسانی که خیالهای واهی خود را دور ریخته و عقل و حواس خود را باز یافته است (۸)، شکل دهد، تا به دور خود، به دور خورشید حقیقی خود، بگردد. دین صرفاً خورشیدی واهی است که تا زمانی که انسان به دور خویش نگردد، به دور انسان خواهد گردید.

بنابراین وظیفهٔ تاریخ است که با ناپدید شدن دنیای دیگر حقیقت، حقیقت این جهانی را مستقر کند. وظیفهٔ

فوری فلسفه در خدمت تاریخ، این است که با برملا شدن از خود بیگانگی انسان در شکل مقدس‌اش، از خود بیگانگی در شکل‌های نامقدس آن را نیز افشا کند. بدینسان نقد آسمان به نقد زمین، نقد دین به نقد حقوق، نقد یزدان شناسی به نقد سیاست تبدیل می‌گردد (۹).

نوشته زیر (۱۰) - که سهمی در این کار است - نه مستقیماً به نسخه اصلی، یعنی دولت و حقوق، بلکه به رونوشتی از آن، یعنی به فلسفه آلمانی دولت و حقوق می‌پردازد. تنها به این دلیل که مسئله مربوط به آلمان است.

اگر می‌خواستیم از وضعیت کنونی خود آلمان شروع کنیم، حتی اگر می‌خواستیم این کار را به تنها شیوه در خور آن، یعنی با نفی وضعیت سیاسی کنونی آلمان انجام دهیم، نتیجه باز چیزی بی‌هنگام می‌شد. حتی نفی وضعیت سیاسی کنونی آلمان پرونده گرد گرفته‌ای در بایگانی تاریخی ملت‌های مدرن است. اگر کلاه‌گیس‌های پودر زده را رد کنم، هنوز کلاه‌گیس‌های پودر نزده در برابرم خواهند بود (۱۱). اگر وضعیت آلمان سال ۱۸۴۳ را نفی کنم، طبق تقویم فرانسوی،

تازه به زحمت به سال ۱۷۸۹ رسیده‌ام و بسی دور از مرکز وقایع حاد کنونی خواهم بود.

در واقع، تاریخ آلمان از راه رفته‌اش که هیچ ملت دیگر پیش از او نپیموده یا در آینده نیز نخواهد پیمود، بر خود می‌بالد! (۱۲) ما در دوره‌های بازگشت [ارتجاع] پس از انقلاب restoration با ملت‌های مدرن سهیم بوده‌ایم بی آنکه در انقلاب با آنان شریک باشیم. دوره‌های بازگشت [ضد انقلاب] به قدرت را تجربه کرده‌ایم، نخست بدین خاطر که ملت‌های (۱۳) دیگر جرأت کردند انقلاب کنند و دوم بدین خاطر که آنها مجبور به تحمل ضد انقلاب شدند؛ بار اول چون اربابان ما [از انقلاب] می‌ترسیدند و بار دیگر چون [از ضد انقلاب] نمی‌ترسیدند. با شبانانی که هدایت‌مان می‌کردند هرگز خود را در کنار آزادی نیافتیم مگر روز خاکسپاری‌اش .

آن مکتب فکری که ننگ کنونی را با ننگ گذشته حقانیت می‌بخشد (۱۴) ، مکتبی که هر فریاد رعیت را به ضد شلاق، همین که شلاق کمی قدیمی بوده، اهمیت موروثی و تاریخی کسب کرده باشد، همچون تمرد سرزنش می‌کند، مکتبی که

تاریخ به او، مانند خدای اسرائیل به بنده خود موسی، چیزی جز پشت خود را نمودار نمی‌سازد (۱۵)، مکتب تاریخی حقوق است (۱۶). مکتبی که اگر اختراع تاریخ آلمان نبود می‌توانست مخترع آن باشد. [این مکتب] شایلاک (۱۷) است، اما شایلاکی نوکر صفت که برای هر تکه گوشتی که از قلب مردم می‌کند سند خود، سند تاریخی خود، سند مسیحی - آلمانی خود را به شهادت می‌طلبد (۱۸).

در مقابل، شیفتگان ساده دلی، در ریشه آلمان پرست و در تفکر لیبرال، وجود دارند که در صددند تاریخ آزادی ما را، فراسوی تاریخ، در جنگلهای باستانی (۱۹) توی تُن Teuton (۲۰) جستجو کنند. اما اگر تاریخ آزادی ما را در جنگلهای باید یافت، تفاوت آن با تاریخ آزادی گرازها چیست؟ وانگهی همه می‌دانند که هر فریادی در جنگل پژواکی دارد، پس آرام باد جنگلهای باستانی توی تُن!

جنگ با اوضاع آلمان! به هر قیمت! این اوضاع پایین‌تر از سطح تاریخ، پایین‌تر از هر نقدی اند، اما، به همان گونه که جنایتکارِ پایین‌تر از سطح بشریت، موضوعی برای

جلاد است، این اوضاع هنوز موضوعی برای نقد اند. در مبارزه با این اوضاع، نقد، احساس سر نیست، سر احساس است، نیشتر (۲۱) نیست، سلاح است. موضوع آن دشمن اش است که می‌خواهد آن را نه رد بلکه ریشه‌کن کند. زیرا روح این اوضاع [از پیش] مردود است (۲۲). این اوضاع در خود (۲۳)، چیزی نیست که شایستگی فکر کردن داشته باشد، وجودی است به همان اندازه نفرت آور که حقیر. نقد در رابطه با این موضوع به روشن ساختن چیزی برای خود نیاز ندارد، زیرا از پیش حسابش را با آن تسویه کرده است (۲۴). نقد دیگر خود را هدفی در خود نمی‌پندارد، بلکه صرفاً وسیله می‌داند. انگیزه احساسی اصلی اش نفرت و کار اصلی اش افشاگری است.

منظور [نقد]، توصیف فشار متقابل ابلهانه‌ای است که همه حوزه‌های اجتماعی، بر یکدیگر وارد می‌کنند، ناخرسندی منفعل عمومی، کوتاه نظری‌ای که همانقدر از خود راضی است که از شناخت خویش ناتوان است، در چهارچوب

نظام حکومتی‌ای که زندگی‌اش بر حفظ همهٔ فرومایگی‌ها متکی است و خود چیزی جز فرومایگی رسمی نیست.

چه منظره‌ای! این تقسیم بی‌پایان جامعه به نژادهای بسیار گوناگون که با نفرت حقیرانه، وجدان‌های ناآرام و بیمایگی حیوانی، با یکدیگر مقابله می‌کنند و دقیقاً به خاطر شیوهٔ برخورد مبهم و بدگمانی متقابلشان، همه بی‌استثنا، گرچه به شکلهای مختلف، از سوی فرمانروایان خود چون موجوداتی که زندگی‌شان بدانها اعطا شده، تلقی می‌شوند، و آنان باید واقعیت زیر سلطه بودن، زیر فرمان بودن و صاحب داشتن را همچون نعمتی آسمانی به رسمیت بشناسند و سپاسگزاری کنند! در طرف دیگر، خود حاکمان اند که اهمیت‌شان با عده‌شان در تناسب معکوس است (۲۵)!

نقدی که با این محتوا سروکار دارد، نقدی است در نبردی تن به تن، و در چنین نبردی مهم این نیست که حریف، اشراف زاده، هم رتبه یا هم‌اورد قابل ملاحظه‌ای است، مهم از پا درآوردن اوست. نکته این است که به آلمانی‌ها یک دقیقه فرصت خود فریبی و تسلیم داده نشود. باید فشار کنونی را با

افزایش آگاهی از فشار، سنگین‌تر، و ننگ را با افشایش ننگین‌تر ساخت. باید هر حوزه جامعه آلمان را همچون بخش شرم آور جامعه آلمانی نشان داد: باید این روابط متحجر را با خواندن آواز هم‌نوایشان به رقص واداشت! باید به مردم ترسان بودن از وضع خود را آموخت، تا به آنان جرأت داده شود. این کار، برآوردن یک نیاز گریزناپذیر ملت (۲۶) آلمان خواهد بود، و نیازهای ملل (۲۶)، خود، دلیل نهائی ارضای این نیازها هستند.

این مبارزه، به ضد محتوای تنگ نظرانه وضع کنونی آلمان، حتی برای ملت‌های (۲۶) مدرن نمی‌تواند بی‌فایده باشد، زیرا وضع کنونی آلمان کمال آشکار نظام قدیم (۲۷)، و نظام قدیم، نقص پنهان دولت مدرن است. مبارزه به ضد وضع سیاسی جاری آلمان، مبارزه به ضد گذشته ملت‌های مدرن است و این ملت‌ها هنوز بازمانده‌های آن گذشته را بر دوش دارند. برای ملت‌های (۲۶) مدرن آموزنده است بینند نظام قدیم که نزد آنان تراژدی‌اش را تجربه کرده بود در هیأت مرده از گور برگشته آلمانی کم‌دی‌اش را بازی می‌کند. نظام قدیم تا

هنگامی که قدرت از پیش مستقر در جهان بود و آزادی صرفاً گرایشی شخصی به شمار می‌رفت، در یک کلام تا زمانی که نظام قدیم به حقانیت خود باور داشت و ناگزیر از آن بود تاریخی تراژیک داشت. تا هنگامی که نظام قدیم همچون نظم مستقر با دنیائی که در حال زاده شدن بود می‌رزمید خطای او بُرد تاریخی داشت و نه شخصی. به همین دلیل سقوطش تراژیک بود (۲۸).

از سوی دیگر نظام کنونی آلمان، نظامی نابهنگام، در تناقض آشکار با همه اصول پذیرفته شده عمومی، که پوچی نظام قدیم را در جهان به نمایش گذاشته است، صرفاً تصور می‌کند که به خود باور دارد و اصرار دارد که جهان نیز چنین تصویری داشته باشد. اگر او به ماهیت خویش باور داشت، آیا می‌کوشید آن را زیر صورت ماهیتی بیگانه پنهان کند و به ریاکاری و سفسطه پناه برد (۲۹)؟ نظام قدیم مدرن صرفاً بازیگر کمدی نظمی جهانی است که قهرمانان حقیقی اش مرده‌اند. تاریخ، کامل و قاطعانه عمل می‌کند (۳۰) و به هنگام حمل شکلی کهنه به گور از چندین مرحله می‌گذرد.

آخرین مرحله یک شکل جهانی - تاریخی، شکل کم‌دی آن است. خدایان یونان که نخست در تراژدی پرومته در زنجیر اشیل به گونه‌ای فجیع تا سرحد مرگ زخمی بودند، می‌بایست در گفتگوهای لوسین (۳۱) دوباره به شکلی مضحک بمیرند. چرا سیر تاریخ چنین است؟ برای اینکه بشریت از گذشته خود با شادی جدا شود. ما خواهان این سرنوشت تاریخی شاد برای قدرتهای سیاسی آلمان هستیم.

در این میان، هنگامی که واقعیت سیاسی - اجتماعی مدرن خود موضوع نقد شود، هنگامی که نقد به مسائل حقیقتاً انسانی ارتقا یابد، خود را بیرون از وضع موجود آلمان خواهد یافت و گرنه به خارج از موضوع خود یا به پایین‌تر از آن کشیده خواهد شد. یک مثال: رابطه صنعت، به طور کلی دنیای ثروت، با دنیای سیاست یکی از مسائل عظیم دوران مدرن است. این مسئله به چه شکل توجه آلمانی‌ها را به خود جلب می‌کند؟ در شکل تعرفه‌های حمایتی گمرکی، سیستم ممنوعیت‌ها یا اقتصاد ملی. آلمان پرستی از انسان به ماده منتقل شده است، بدین معنی که یک روز صبح بارون‌های

(۳۲) پنبه و قهرمانان آهن ما می‌بینند به میهن پرست تبدیل شده‌اند. بدینسان، مردم در آلمان دارند حاکمیت انحصار در داخل را با دادن حاکمیت بدان در خارج، تأیید می‌کنند. پس اکنون مردم در آلمان از چیزی شروع می‌کنند که فرانسوی‌ها و انگلیسی‌ها دارند به آن پایان می‌دهند. به اوضاع کهنه فاسدی که این کشورها در تئوری به ضدشان می‌شورند و همچون زنجیر تحملشان می‌کنند، در آلمان همچون طلوع آینده‌ای زیبا که هنوز به سختی جرأت دارد از تئوری استادانه (۳۳) به بیرحمانه‌ترین عمل گذر کند، خوشامد گفته می‌شود. در حالی که در فرانسه و انگلیس مسئله: اقتصاد سیاسی یا فرمانروائی جامعه بر ثروت است، در آلمان مسئله: اقتصاد ملی یا چیرگی مالکیت خصوصی بر ملیت می‌باشد. پس در فرانسه و انگلیس، مسئله، الغای انحصار است که تا آخرین نتایجش پیش رفته است، [حال آنکه] در آلمان، مسئله، پیشرفت به سوی آخرین نتایج انحصار می‌باشد. در آنجا [فرانسه و انگلیس] به دنبال راه حل و در اینجا [آلمان] هنوز دچار درگیری‌اند (۳۴). این مثال مناسبی از شکل آلمانی مسائل مدرن است،

نمونه‌ای از اینکه تاریخ ما همچون نوآموزی تازه کار هنوز هم باید به تمرین تکراری چیزهایی که در تاریخ کهنه و عادی شده‌اند، پردازد.

بنابراین، اگر تکامل آلمان در کل از تکامل سیاسی آن فراتر نمی‌رفت، یک آلمانی حداکثر می‌توانست همان سهم و دخالتی را در مسائل داشته باشد که اکنون یک روس دارد. اما در حالی که فرد مجزاً، به محدودیتهای ملت وابسته نیست، آزادی یک ملت از این هم کمتر به آزادی یک فرد وابسته است. این واقعیت که یونان در میان فیلسوفان خود یک سکائی داشت، کمک نکرد که سکائی‌ها یک گام در راه فرهنگ یونانی بردارند (۳۵).

خوشبختانه ما آلمانی‌ها سکائی نیستیم.

همانگونه که مردم باستان، سراسر پیش تاریخ خود را با تخیل و اسطوره گذراندند، ما آلمانی‌ها هم سراسر دوران تاریخی خود را در فکر، در فلسفه گذرانده‌ایم. ما همعصران فلسفی روزگار کنونی هستیم بی‌آنکه همعصران تاریخی‌اش باشیم. فلسفه آلمانی ادامه تاریخ آلمان در شکل ایده است.

بنابراین، اگر بجای نقدِ کارهای حیاتیِ ناتمامِ تاریخِ واقعی مان، به نقد میراثِ تاریخِ ایده‌ای خود می‌پردازیم، نقد ما در مرکز مسائلی است که روزگار کنونی دربارهٔ آنها می‌گوید: این است مسئله (۳۶). آنچه نزد ملت‌های پیشرفته، گسستی (۳۷) عملی از شرایط دولت مدرن (۳۷) است، در آلمان که آن شرایط حتی وجود ندارند، نخست گسستی انتقادی از بازتاب فلسفی آن شرایط است.

فلسفه آلمانی حقوق و دولت تنها تاریخ آلمانی است که با روزگارِ مدرنِ رسمی هم‌تراز است. پس ملت آلمان باید این فلسفه، یعنی تاریخِ رویائی‌اش را با شرایطِ روزگارِ کنونی پیوند زند و نه تنها شرایط موجود، بلکه هم‌زمان با آن تداوم انتزاعی‌شان را نیز به نقد کشد. آیندهٔ ملت آلمان نمی‌تواند به نفی فوری شرایط واقعی دولت و حقوق، یا به تحقق فوری شرایط ایده‌ای دولت و حقوقِ ملت آلمان محدود شود. زیرا این ملت نفی فوری شرایط واقعی خود را در شرایط ایده‌ای خود دارد و با مشاهده و تأمل در ملت‌های همسایه تقریباً از استقرار فوری

شرائط ایده‌آلی خود فراتر می‌رود. بنابراین حزب سیاسی عملی در آلمان بحق خواستار نفی فلسفه است. او بر خطاست، اما نه برای طرح این خواست، بلکه به دلیل توقف در خواستی که نه جداً آن را تحقق می‌بخشد و نه می‌تواند موجب تحقق‌اش شود. او بر این باور است که با پشت کردن به فلسفه، بی‌اعتنائی به آن و غُرُوْلُنْد کردن چند عبارت مبتذل و خشم‌آلود درباره آن، نفی آن را تحقق می‌بخشد (۳۸). او به علت محدودیتهای دیدگاهش، فلسفه را در دایره واقعیت آلمانی، یا حتی پایین‌تر از عمل آلمانی و تئوریهائی که به آن خدمت می‌کنند، تصور می‌نماید. شما بحق می‌خواهید چنین زندگی واقعی را نقطه شروع قرار دهید، اما فراموش می‌کنید که چنین زندگی واقعی ملت آلمان تاکنون تنها در جمجمه اش رشد کرده است. در یک کلام - شما نمی‌توانید فلسفه را بدون تبدیل آن به واقعیت ملغی کنید.

همین خطا، اما با عوامل معکوس، در حزب تئوریک سیاسی که منشأ آن فلسفه بود صورت گرفته است.

این حزب در مبارزه روزگار کنونی، تنها مبارزه فلسفه به ضد دنیای آلمانی را دید. او به این واقعیت توجه نکرد که فلسفه تا روزگار کنونی، خود به دنیای آلمانی تعلق دارد و مکمل آن است، هرچند صرفاً مکملی فکری است. او که نسبت به مخالف خود متقد بود، نسبت به خویش، زمانی که با حرکت از مقدمات فلسفه یا در نتایج آن توقف می‌کرد و یا نتایجی را که از جای دیگر به دست آمده‌اند همچون خواسته‌ها و نتایج فلسفه ارائه می‌نمود، برخورداردی غیر منتقدانه داشت؛ در حالی که این نتایج، مشروط بر اینکه معتبر باشند، تنها می‌توانند از نفی فلسفه تاکنونی، یعنی [از نفی] فلسفه به مثابه فلسفه، حاصل شوند. ما این حق را برای خود محفوظ می‌دانیم [نظرات] این حزب را عمیق‌تر بررسی کنیم. این حزب گمان کرد که می‌توان فلسفه را بدون الغای آن به واقعیت تبدیل کرد.

نقد فلسفه آلمانی دولت و حقوق که با هگل به محکم‌ترین، غنی‌ترین و آخرین فرمول‌بندی خود رسید هم تحلیلی انتقادی از دولت مدرن و واقعیت مرتبط با آن است و

هم نفی قاطع شیوه کلی آگاهی آلمانی از سیاست و حقوق
بدان سان که تاکنون عمل شده است، آگاهی‌ای که در
برجسته‌ترین و عام‌ترین بیانش به سطح علم ارتقا یافته، خود
فلسفه اولی (۳۹) حقوق است. اگر فلسفه اولای حقوق،
این اندیشه مجرد اغراق‌آمیز (۴۰) درباره دولت مدرن که
تحقق آن امری ماورائی است، هرچند که این «ماورا» فقط
آنسوی [رود] راین باشد، تنها در آلمان ممکن بود، بعکس،
تصویر فکری آلمانی دولت مدرن که از انسان واقعی
تجرید می‌کند، تنها به این جهت و تا آنجا ممکن بود که خود
دولت مدرن از انسان واقعی انتزاع به عمل می‌آورد یا کلیت
انسان را صرفاً در خیال ارضا می‌کند. در سیاست، آنچه را ملل
دیگر به عمل درآوردند آلمانی‌ها اندیشیدند. آلمان، آگاهی
تئوریک‌شان بود. تجرید و اندیشه مبتنی بر فرضهای عام (۴۱)
آلمانی همواره با یکجانبه‌نگری و کم‌مایگی عملی آن همگام
بوده است. پس اگر وضع موجود نظام دولتی آلمان بیانگر
کمال نظام قدیم است، کمال خاری در گوشت تن دولت

مدرن، وضع موجود علم دولت در آلمان، بیانگر ناکاملی
دولت مدرن و فاسد بودن خود گوشت است.

نقد فلسفه اولای حقوق، همچون دشمن مصمم شیوه پیشین
آگاهی سیاسی آلمانی، در خود گم نمی‌شود، بلکه راه گذارش
به مسائلی است که تنها یک راه حل دارند - عمل (۴۲).

بنابراین سئوالی که مطرح می‌شود چنین است: آیا آلمان
می‌تواند به عملی در حد اصول نایل گردد یعنی به انقلابی که
نه تنها آن را به سطح رسمی ملت‌های (۲۶) مدرن، بلکه به
رفعت انسانی ای که آینده نزدیک این ملت‌ها خواهد بود ارتقا
دهد؟

سلاح نقد، مسلماً نمی‌تواند جانشین نقد با سلاح گردد،
نیروی مادی باید با نیروی مادی درهم شکسته شود؛ اما تئوری
نیز همین که توده‌گیر شود، به نیروی مادی مبدل می‌گردد.
تئوری هنگامی توده‌ها را فرامی‌گیرد که استدلالی جدلی در
جهت انسان (۴۳) کند و هنگامی در جهت انسان استدلال
جدلی می‌کند که رادیکال باشد. رادیکال بودن به معنی دست
بردن به ریشه مسائل است. اما برای انسان، ریشه خود انسان

است (۴۴). دلیل آشکار رادیکالیسم تئوری آلمانی، و بنابراین انرژی عملی‌اش، این است که از الغای قاطع و مثبت دین آغاز می‌کند. نقد دین به این می‌انجامد که انسان عالی‌ترین گوهر برای انسان است - بنابراین، امر اخلاقی قطعی (۴۵)، درهم شکستن همه روابطی است که از انسان موجودی تحقیر شده، برده شده، به حال خود رها شده و منفور می‌سازند، روابطی که نمی‌توان آنها را بهتر از فریاد یک فرانسوی به هنگام وضع مالیات بر سگها بیان کرد: «سگهای بیچاره! می‌خواهند با شما مثل آدمها رفتار کنند!»

حتی از نظر تاریخی، رهائی تئوریک برای آلمان معنی عملی خاصی دارد. زیرا گذشته انقلابی آلمان تئوریک است، نهضت اصلاح دینی است. همان‌گونه که در آن زمان انقلاب در مغز راهب آغاز شد، اکنون در مغز فیلسوف آغاز می‌شود.

بی‌شک، لوتر بندگی حاصل از سرسپردگی را با نشاندن بندگی حاصل از ایمان بجای آن مغلوب ساخت. او ایمان به قدرت [کلیسا] را درهم شکست، زیرا قدرت

ایمان را دوباره برقرار نمود. او کشیش را به آدم عرفی تبدیل کرد، زیرا آدم عرفی را به کشیش مبدل نمود. او انسان را از گرایش دینی بیرونی آزاد کرد، زیرا از گرایش دینی، انسان درونی را به وجود آورد. او جسم را از زنجیرهایش آزاد ساخت، زیرا قلب را به زنجیر کشید.

اما اگر پروتستانتیسم راه حل حقیقی مسئله نبود، دست کم آن را به درستی طرح کرد. از این پس، مسئله، دیگر مبارزه انسان عرفی به ضد کشیش بیرون از خودش نبود، بلکه مبارزه او به ضد کشیش درونی خود، یعنی سرشت کشیشی خویش بود. اگر تبدیل پروتستانی انسان عرفی آلمانی به کشیش، پاپهای عرفی، یعنی شاهان با همه دارودسته کشیشی شان، و امتیازداران و بی فرهنگان را از وابستگی رها کنید، تحول فلسفی آلمانی‌های کشیش‌وار به انسان، مردم را آزاد خواهد ساخت (۴۶). اما عرفی کردن، در مصداقه املاک کلیسا، جنبشی که اساساً آن را پروس ریاکار به راه انداخته، متوقف نخواهد شد، همانگونه که آزادی، در آزادی شاهان توقف نخواهد کرد. جنگ دهقانی، رادیکال‌ترین رویداد تاریخ

آلمان، به علت الهیات شکست خورد (۴۷). امروز که الهیات خود دچار شکست شده، وضع موجود ما که ناآزادترین رویداد تاریخ آلمان است در مقابل فلسفه درهم خواهد شکست. آلمان رسمی، در آستانه نهضت اصلاح دینی، بی‌قید و شرط‌ترین برده رُم بود، [اکنون] در آستانه انقلاب، برده بی‌قید و شرط کمتر از رُم، یعنی پروس و اتریش، اشراف روستائی و بی‌فرهنگان است.

در این میان به نظر می‌رسد که مشکل بزرگی راه انقلاب آلمانی رادیکال را سد می‌کند.

برای انقلابها عنصری تأثیرپذیر، شالوده‌ای مادی مورد نیاز است. تئوری تنها تا آنجا در میان مردمی تحقق می‌یابد که تحقق نیازهای آن مردم باشد. اما آیا اختلاف عظیم بین خواسته‌های مصرانه تفکر آلمانی و پاسخهای واقعیتهای آلمانی به آنها، اختلافی مشابه، بین جامعه مدنی و دولت، و بین جامعه مدنی و خود این جامعه خواهد یافت (۴۸)؟ آیا نیازهای تئوریک، نیازهای عملی بی‌واسطه خواهند بود؟ کافی

نیست که اندیشه برای تحقق خود بکوشد، خود واقعیت نیز باید در جهت اندیشه تلاش کند.

اما آلمان همزمان با ملتهای مدرن به مرحله بینابینی رهایی سیاسی ارتقا نیافت. او هنوز در عمل به مرحله‌ای که در تئوری پشت سر گذاشته نرسیده است. آلمان چگونه می‌تواند پرش آکروباتی پر مخاطره‌ای نه تنها از روی موانع ویژه خود بلکه همزمان از روی موانع ملتهای مدرن، یعنی از روی موانعی که باید در واقع برای رهایی از موانع واقعی خود آنها را بخواهد و برایشان تلاش ورزد، صورت دهد (۴۹)؟ تنها انقلاب نیازهای رادیکال می‌تواند انقلابی رادیکال باشد و به نظر می‌آید که [در آلمان] دقیقاً پیش شرطها و زمینه‌چنین انقلابی وجود ندارند.

اگر آلمان تکامل ملتهای مدرن را تنها با فعالیت مجرد فکر بدون داشتن سهمی مؤثر در مبارزه واقعی آن تکامل همراهی کرده، اما در رنجهای آن تکامل، بدون سهم‌بری از کامیابی‌های آن یا بهره‌مندی جزئی از آن، شریک شده است. فعالیت مجرد در یک سو، ملازم با رنج مجرد در سوی دیگر

است. بدین علت است که آلمان روزی خود را در سطح انحطاط اروپائی خواهد یافت بی آن که هرگز در سطح رهائی اروپائی بوده باشد. او با بت پرستی قابل مقایسه است که از بیماری‌های مسیحیت بمیرد.

اگر اکنون حکومت‌های آلمانی را بررسی کنیم می‌بینیم که آنها به علت شرائط زمانه، به علت وضعیت آلمان، به علت دیدگاه تعلیم و تربیت آلمانی و سرانجام زیر فشار غریزه مساعدشان به سوئی رانده می‌شوند که نقائص متمدنانه دنیای دولت مدرن را، که ما از مزایایش بی‌بهره‌ایم، با نقائص وحشیانه نظام قدیم، که ما از آنها به فراوانی بهره‌مندیم، ترکیب کنند؛ به طوری که آلمان ناگزیر است، اگر نه در خردمندی، دست‌کم در ناخردمندی آن ساختارهای دولتی که از حدود وضع موجودش فراتر می‌روند هرچه بیشتر سهم باشد. برای مثال، آیا در جهان کشور دیگری جز آلمان به اصطلاح مشروطه وجود دارد که چنین ساده‌لوحانه در همه توهم‌های دولت مشروطه شریک باشد بی آنکه در واقعیت‌های آن سهمی داشته باشد؟ و آیا این ایده که شکنجه‌های سانسور با

شکنجه‌هایی که قوانین فرانسوی سپتامبر [۱۸۳۵] برای آزادی مطبوعات تدارک دیده، ترکیب شود، الزاماً فکر بکر یک حکومت آلمانی نیست (۵۰)؟ همان گونه که شما می‌توانستید خدایان همه اقوام را در پانتئون رُم بیابید، در امپراتوری رومی مقدس آلمان، همه گناهان همه اشکال دولتی را خواهید یافت. به ویژه اگر براساس اشتهای سیاسی - زیباشناختی یک شاه آلمان [فردریش ویلهلم چهارم] قضاوت کنیم که می‌خواهد همه نقشهای سلطنت، فنودالی یا دیوانسالارانه، مطلقه یا مشروطه، خودکامه یا دموکراتیک را اگر نه در شخص مردم، دست کم در شخص خود، اگر نه برای مردم، دست کم برای خود بازی کند، چنین التقاطی به اوجی بی‌سابقه خواهد رسید (۵۱). آلمان، همچون عیب سیاسی معاصر که دنیائی در خود تشکیل داده، بدون برانداختن موانع عام سیاسی کنونی قادر نخواهد بود موانع خاص آلمانی را براندازد.

این نه انقلاب رادیکال، نه رهائی عام انسان، بلکه بیشتر، انقلاب جزئی و صرفاً سیاسی است که برای آلمان

رؤیائی تخیلی است، انقلابی که ستونهای بنا را بی تغییر باقی می‌گذارد. پایه انقلاب جزئی، انقلاب صرفاً سیاسی چیست؟ آن پایه بخشی از جامعه مدنی (۵۲) است که خود را آزاد می‌کند و موفق می‌شود سلطه عام به دست آورد؛ طبقه‌ای معین که با حرکت از موقعیت ویژه خود، امر رهائی عام جامعه را به عهده می‌گیرد. این طبقه کل جامعه را آزاد می‌کند، اما تنها مشروط بر اینکه کل جامعه در همان موقعیت این طبقه باشد، یعنی مثلاً دارای پول و تحصیلات باشد یا بتواند به دلخواه، آنها را برای خود کسب کند.

هیچ طبقه جامعه مدنی (۵۲) نمی‌تواند بدون برانگیختن لحظه‌ای از شور و شوق، در خود و در توده‌ها، این نقش را ایفا کند لحظه‌ای که او با کل جامعه هم‌درد و یگانه می‌شود، با آن درهم می‌آمیزد و همچون نماینده کل جامعه نگرسته و تأیید می‌گردد، لحظه‌ای که در آن خواستها و حقوق این طبقه حقیقتاً خواستها و حقوق خود جامعه است، لحظه‌ای که در آن او در حقیقت هم سر و هم قلب جامعه است. یک طبقه خاص، تنها بنام حقوق عام جامعه می‌تواند سلطه عام را

حق خود بداند. برای تسخیر این موقعیت آزادی‌بخش، و در نتیجه برای بهره‌برداری سیاسی از همه بخشهای جامعه به نفع بخش خود، انرژی انقلابی و اتکا به نفس معنوی به تنهایی کافی نیستند. برای آنکه انقلاب یک ملت (۲۶) و آزادی یک طبقه خاص جامعه مدنی برهم منطبق شوند، برای آنکه رسته‌ای همچون رسته کل جامعه پذیرفته گردد، در مقابل آن باید همه معایب جامعه در طبقه دیگر متمرکز شود، یک رسته خاص باید رسته مانع عام، تجسم محدودیت عام باشد، یک حوزه اجتماعی خاص باید همچون جنایت انگشت‌نمای کل جامعه شناخته شود، چنانکه آزادی از آن حوزه، همچون خود - آزادی عام جلوه کند. برای آنکه رسته‌ای مظهر آزادی در معنی والای آن شود، در مقابل آن رسته دیگر باید رسته آشکار ستم و سرکوب باشد. اهمیت منفی عام اشرافیت و روحانیت فرانسوی، اهمیت مثبت عام نزدیک‌ترین طبقه به آنها و مخالفشان یعنی بورژوازی را تعیین کرد.

اما هیچ طبقه خاصی در آلمان آن پیگیری و استواری منطقی، تیزبینی، شهامت یا بی‌رحمی‌ای را ندارد که بتوان بر او

همچون نمایندهٔ نفسی جامعه انگشت گذاشت. هیچ رسته‌ای آن عظمت روحی را ندارد که حتی برای یک لحظه بتواند خود را با روح ملت، با آن نبوغی که الهام بخش نیروی مادی به سوی قدرت سیاسی باشد، یا آن جسارت انقلابی که به دشمن با این سخن مبارزه جویانه که «من هیچم اما باید همه چیز گردم» (۵۳) حمله کند، یکی سازد. در حقیقت تنهٔ (۵۴) اخلاق و درستکاری آلمانی، هم در طبقات و هم در اشخاص، خودخواهی فروتاننه ای است که بر حق تنگ‌نظری خود تأکید می‌ورزد و آن را برای دیگران هم می‌پذیرد. بنابراین رابطهٔ بین بخشهای گوناگون جامعهٔ آلمان نه دراماتیک، بلکه حماسی [قهرمانی] است. هریک از این بخشها، نه آنگاه که زیر ستم و سرکوب قرار گیرد بلکه هنگامی که شرائط و روابط زمانه بدون دخالت او زیر لایهٔ اجتماعی‌ای به وجود آورند که او بتواند به نوبهٔ خود بر آن فشار آورد، کم‌کم خودآگاهی می‌یابد و با همهٔ خواسته‌های خود در کنار دیگران اردو می‌زند. حتی احساس اخلاقی طبقهٔ متوسط آلمانی تنها بر این آگاهی متکی است که او نمایندهٔ عام بی‌مایگی و بی‌فرهنگی

همه طبقات دیگر است. پس صرفاً شاهان آلمانی نیستند که بدون شایستگی به تاج و تخت می‌رسند، هر بخش جامعه مدنی نیز پیش از جشن گرفتن پیروزی خود متحمل شکست می‌شود و پیش از غلبه بر محدودیتهای پیش روی خود، محدودیتهای ویژه خود را گسترش می‌دهد، و پیش از آنکه ماهیت بلندنظرانه‌اش را ارائه کند ماهیت لئیم خود را به کرسی می‌نشانند؛ بدینسان پیش از آنکه فرصت چندانی برای ایفای نقشی بزرگ به دست آورد، آن را از دست می‌دهد و هر طبقه به محض آنکه مبارزه به ضد طبقه مخالف (۵۵) را آغاز کند، گرفتار مبارزه با طبقه پایین‌تر می‌شود. بنابراین رده بالای اشراف به ضد سلطنت، بوروکراتها به ضد اشراف، و بورژوازی به ضد همه آنها مبارزه می‌کند و این در حالی است که هم‌اکنون پرولتاریا خود را در آغاز مبارزه به ضد بورژوازی می‌یابد. طبقه متوسط به زحمت جرأت می‌کند از دیدگاه خود به اندیشه رهائی دست یابد که تکامل روابط اجتماعی و پیشرفت نظریه سیاسی اعلام می‌دارند این دیدگاه کهنه یا دست کم مسئله ساز شده است.

در فرانسه کافی است کسی چیزی باشد تا آرزوی همه چیز بودن کند. در آلمان اگر کسی نخواهد از همه چیز بگذرد نمی‌تواند چیزی باشد (۵۶). در فرانسه رهایی جزئی پایه رهایی کُلّی است. در آلمان رهایی کُلّی شرط اجتناب‌ناپذیر هر رهایی جزئی است. در فرانسه امکان واقعی آزادی تدریجی، و در آلمان ناممکن بودن آزادی تدریجی است که باید به زایش آزادی کامل منجر شود. در فرانسه هر طبقه ملت یک ایده‌آلیست سیاسی است و نخست، نه همچون طبقه‌ای خاص، بلکه به مثابه نماینده کُلّی نیازهای جامعه خود آگاهی می‌یابد. بنابراین نقش رهائی بخش در فرانسه، در حرکتی دراماتیک به طبقات مختلف ملت یکی پس از دیگری منتقل می‌شود تا آنکه سرانجام به طبقه‌ای می‌رسد که آزادی اجتماعی را دیگر نه با استقرار برخی شرایط خارج از انسان و در عین حال محصول جامعه انسانی، بلکه با سازماندهی همه روابط هستی انسانی براساس آزادی اجتماعی، تحقق می‌بخشد. برعکس در آلمان، جایی که زندگی عملی همانقدر بی روح است که زندگی معنوی غیر عملی است، هیچ طبقه جامعه مدنی هیچگونه نیاز یا

ظرفیت برای رهاسازی عمومی ندارد مگر آنکه وضعیت بی‌واسطه زندگی‌اش، ضرورت مادی، و خود زنجیرهایش او را بدان ناگزیر کنند.

پس امکان مثبت رهائی آلمانی در کجاست؟

پاسخ : در شکل‌گیری طبقه‌ای با زنجیرهای ریشه‌ای ، طبقه‌ای در جامعه مدنی (۵۲) که طبقه‌ای از جامعه مدنی نیست، رسته‌ای که انحلال همه رسته‌هاست، حوزه‌ای که با رنجِ عامش، خصلتی عام دارد و هیچ حق ویژه‌ای نمی‌خواهد زیرا نه از ستم ویژه، بلکه از ستم عام که به ضد او دائمی شده است، رنج می‌برد؛ که تنها می‌تواند خواهان مقام انسانی باشد نه تاریخی، طبقه‌ای که نه در تضاد یک جانبه با نتایج، بلکه در تضاد همه جانبه با بنیادهای دولت آلمانی است، سرانجام حوزه‌ای که نمی‌تواند بدون رهائی‌اش از همه حوزه‌های دیگر جامعه و از این رو بدون آزاد کردن همه حوزه‌های دیگر جامعه خود را رها سازد، در یک کلام، طبقه‌ای که مظهر از دست رفتگی کامل انسان است و بنابراین

تنها می‌تواند از طریق فتح کامل دوباره انسان ، خود را بدست آورد. این انحلال جامعه در رسته‌ای خاص، پرولتاریاست .

پرولتاریا در نتیجه اوجگیری جنبش صنعتی، تازه دارد در آلمان پدید می‌آید. زیرا پرولتاریا جمعیت فقیری نیست که به طور طبیعی به وجود آمده باشد بلکه جمعیتی است که به طور مصنوعی فقیر شده است، توده انسانی‌ای نیست که به طور مکانیکی زیر سنگینی جامعه له شده باشد، بلکه توده‌ای است که در نتیجه تجزیه خشونتبار جامعه، عمدتاً از تجزیه رسته متوسط به وجود می‌آید، گرچه به سادگی می‌توان فهمید که فقرای طبیعی و رعایای مسیحی - آلمانی نیز به تدریج به صفوف او می‌پیوندند.

پرولتاریا با اعلام انحلال نظم تاکنون موجود جهان ، صرفاً راز وجود خویش را آشکار می‌سازد زیرا او انحلال واقعی این نظم جهان است. پرولتاریا با خواست نفی مالکیت خصوصی ، صرفاً چیزی را که جامعه همچون پایه اصلی وجود او قرار داده، یعنی چیزی را که به او همچون محصول منفی جامعه، بدون آنکه خود در ایجاد آن دخالت داشته باشد،

شخصیت داده است، به سطح یک رکن اصلی جامعه ارتقا می‌دهد. آنگاه پرولتر خود را در دنیائی که در حال به وجود آمدن است دارای همان حقی می‌یابد که شاه آلمانی در دنیای موجود داراست، هنگامی که او مردم را مردم من می‌نامد، همانگونه که اسب را اسب من می‌نامد. شاه با اعلام اینکه مردم دارائی خصوصی او می‌باشند، صرفاً اظهار می‌دارد که مالک خصوصی شاه است.

همانگونه که فلسفه سلاح مادی خود را در پرولتاریا می‌یابد، پرولتاریا نیز سلاح فکری خود را در فلسفه پیدا می‌کند، و همین که آذرخش اندیشه بر زمین بکر مردم مستقیماً بتابد و در آن عمیقاً نفوذ کند، رهائی آلمانی ها در جهت انسان ، تحقق خواهد یافت.

بگذارید نتیجه را خلاصه کنیم :

تنها آزادی آلمان که در عمل ممکن است، آزادی برطبق دیدگاه آن تئوری است که انسان را برای انسان، موجود برین می‌داند. آلمانی تنها هنگامی می‌تواند خود را از سده‌های میانه رها کند که همزمان خود را از پیروزی جزئی

بر سده‌های میانه رها سازد. در آلمان، هیچ شیوه وابستگی بدون درهم شکستن همه شیوه‌های وابستگی نمی‌تواند درهم شکسته شود. آلمان عمیق و همه جانبه نمی‌تواند انقلابی بجز یک انقلاب عمیق و همه جانبه انجام دهد. رهائی آلمانی، رهائی انسان است. سر این رهائی فلسفه و قلب آن پرولتاریاست. فلسفه نمی‌تواند بدون الغا - تعالی *Aufhebung* (۵۷) پرولتاریا، به واقعیت تبدیل شود، و پرولتاریا نمی‌تواند بدون واقعیت بخشیدن به فلسفه (۵۸)، خود را ملغی - متعالی سازد.

هنگامی که همه شرایط درونی گرد هم آیند روز رستاخیز آلمان با بانگ رسا و شاد خروس گال (۵۹) اعلام خواهد شد.

یادداشتها

(۱) «نیایش آسمانی قربانگاه و آتشدان»، تقریباً ترجمه کلمه به کلمه heavenly oratio pro aris et focis است. oratio یعنی نطق و اعلامیه رسمی، خطابه، سخنرانی، نیایش، دعا، pro یعنی به نفع، در دفاع از، به طرفداری از، aris به معنی میز، سکو یا تختی است که برای ارائه هدیه و یا قربانی کردن به پیشگاه خدایان در معابد یونانی به کار می‌رفت و نیز به معنی میزی ثابت یا متحرک در کلیساست که در مراسم مس (انگلیسی mass و فرانسوی messe) به کار می‌رود و تجلیل از قربانی شدن (واقعی و یا نمادین) مسیح در عشاء ربّانی (و یادآور به صلیب کشیده شدن بعدی او)، و میز هدیه این قربانی نمادین به خدا (از جانب کشیش مجری مراسم مس) برای رستگاری مردگان و زندگان است. بر روی این میز که می‌تواند از سنگ، چوب یا قطعات چمن gazon باشد نان و شراب را همچون نماد گوشت و خون مسیح می‌گذارند و پس از پایان

مراسم مؤمنان از آنها برای تبرک می‌خورند. در «فرهنگ یزدان‌شناسی کاتولیکی» (جلد دهم، انتشارات لتوزی و آن، پاریس ۱۹۲۹)، واژه autel که فرانسوی aris است، هم به معنی میز تحفه و هدیه و هم به معنی قربانگاه (مذبح) آمده است.

focis به معنی کانون آتش، آتشدان، کف اجاق، سکوی اجاق و دیگدان است. ممکن است منظور از واژه «آتشدان»، آتشدانی باشد که برای سوزاندن عود در کلیسا به کار می‌رود که ظاهراً در مراسم قربانی کردن، انجام می‌شده است. فنلون می‌نویسد: «دو سکو از چمن مستقر می‌کنند، دود آتشدان عود به هوا می‌رود، خون قربانیان جاری است» (واژه‌نامه فرانسوی رُبر).

ناشر آلمانی آثار مارکس و انگلس پس از ذکر عبارت لاتینی صرفاً ترجمه کلمه به کلمه را آورده و توضیحی نداده است. در ترجمه فرانسوی ادیسیون سوسیال (ت. ف. ا. س) گفته شده منظور «گفتار برای دفاع از خود است»، مترجم انگلیسی نیز تنها ترجمه کلمه به کلمه عبارت لاتینی را بدون

توضیح نوشته است. «ت. ف. ر.» و «ت. ف. م.» هم توضیحی نداده‌اند.

به گمان ما مارکس با اشاره به یک نماد و مراسم بسیار مهم دین مسیحی، مراسم مس، و با اشاره به نیایش و گفتاری که در این مراسم به عمل می‌آید کُلّ گفتمان دینی و مراسم آن را در نظر دارد. او می‌گوید همین که نقد دین بطلان و پوچی گفتمان دینی را به اثبات رساند، «هستی زمینی» یا این جهانی این گفتمان خطا یا به عبارت دیگر نهادها و روابطی که تولیدکننده و پایه دین هستند و دین مدافع آنهاست، خود به مثابه خطائی که علت واژگونه بودن و خطا بودن گفتمان دینی اند به خطر می‌افتند. زیرا که شک در باورهای دینی می‌تواند شک در حقانیت امتیازات دینی، امتیازات متولیان دین، امتیازات نهادهای دینی و نهادهائی که دین مدافع آنهاست و نیز شک در جوهر الهی مالکیت را به دنبال خود بیاورد. بدینسان از نظر مارکس، همانگونه که کمی بعد در این نوشته و در بسیاری آثار بعدی خود می‌گوید، نقد دین باید به نقد آن

شرایطی که دین هالۀ مقدس آن است، یعنی به نقد شالوده
اجتماعی - اقتصادی دین ارتقا یابد.

همچنین ممکن است که مارکس کلام یا «نیایش آسمانی» را همچون نماد ادیان الهی (توحیدی) آورده، که محصول الغا - تعالی «نیایش قربانگاه و آشدان» به مثابۀ نماد ادیان بت پرستانه اند؛ در این تعبیر هم می توان گفت همین که اینها به عنوان خطا رد و الغا شدند، «هستی زمینی خطا»، یعنی آن عوامل عینی جامعه که این خطاهای آسمانی را تولید و بازتولید می کنند، موجودیتشان به خطر می افتد.

(۲) در «ت. ف. ا. س»: «احساس از خویش، یا خود احساسی»، در «ت. ف. م»: «آگاهی و احساس ویژه» و در «ت. ف. ر»: «خودآگاهی و خود احساسی» ترجمه شده است.

(۳) در «ت. ف. ا. س»: «جوهر مجردی نیست ...» در «ت. ف. ر»: «موجود مجردی نیست که بیرون از جهان عزلت گزیده باشد»

(۴) در «ت. ف. ا. س» و در «ت. ف. م» و در «ت. ف. ر»: «زیرا جوهر انسانی دارای واقعیت حقیقی نیست»

- (۵) در «ت. ف. ا. س»: «اضطراب دینی (بیچارگی دینی)»، در «ت. ف. م» و در «ت. ف. ر»: «بینوائی دینی»
- (۶) در «ت. ف. ا. س»: «گرمای دنیای بی‌قلب، روح شرائط اجتماعی‌ای که روح از آن‌ها طرد شده»، در «ت. ف. ر»: «جان دنیای بی‌قلب، روح شرائط بی‌روح»، در «ت. ف. م»: «جان دنیای بی‌قلب، و نیز روح عصری بی‌روح است»
- (۷) در «ت. ف. ا. س»: «نقد، گُل‌های خیالی را از زنجیرهای که زیر آن پوشیده شده بودند کنده نه برای آنکه انسان زنجیرها را بدون توهم و نومیدانه حمل کند...» در «ت. ف. ر»: «نقد، گُل‌های خیالی را که زینت‌بخش زنجیر بودند کنده نه برای آنکه انسان زنجیری بی‌رؤیا و تسلی‌حامل کند...» در «ت. ف. م»: «نقد گُل‌های خیالی‌ای را که زنجیر را پوشانده بودند کنده نه برای آنکه انسان زنجیر معمولی و دلسردکننده حمل کند...»
- (۸) در «ت. ف. ر»: «نقد دین، انسان را از فریب بیرون می‌آورد تا او بیندیشد، عمل کند، واقعیت خود را همچون انسانی از فریب رها شده و به عقل بازگشته شکل دهد...» در

«ت. ف. ا. س.»: «همچون موجودی بی توهم که به عصر خرد

رسیده [به سن عقل رسیده] «

(۹) مارکس در «درباره مسئله یهود» می نویسد: «تنها در

ایالات آزاد آمریکای شمالی - دست کم در برخی از آنها -

است که مسئله یهود معنی خداشناسانه خود را از دست

می دهد تا به مسئله ای حقیقتاً عرفی مبدل شود. تنها در آنجا

که دولت سیاسی به تکامل تام خود دست یافته، رابطه یهودی،

یا به طور کلی رابطه انسان متدین با این دولت، یعنی رابطه

دین با دولت می تواند در ویژگی و خلوص خود بروز کند. از

هنگامی که دولت دیگر رفتاری خداشناسانه در قبال دین

نداشته باشد، از هنگامی که برخورد دولت به دین، برخورد

دولتی یعنی سیاسی باشد، نقد این رابطه دیگر از مقوله [نقد]

خداشناسی نیست. در این هنگام، نقد [دین یا الهیات] به

نقد دولت سیاسی مبدل می شود و همین که مسئله دیگر از

مقوله خداشناسی نباشد نقد برونو باوئر [که اساساً نقد دینی

است] دیگر نقد نخواهد بود.» («درباره مسئله یهود» در «آثار

مارکس»، جلد سوم، فلسفه، گالیمار، پاریس، ۱۹۸۲، ص ۵۳ -
۳۵۲. مطالب درون کروشها از ماست. مترجمان)

بدینسان، تبدیل نقد الیهیات به نقد سیاست، در دو حالت
رخ می‌دهد الف) در حالتی که نقد دین پایان یافته باشد مانند
مورد آلمان و ب) در حالتی که جدائی دین از دولت رخ داده
باشد مانند مورد آمریکای شمالی (منظور وضعیت آلمان و
آمریکا در سالهای نخست دهه ۱۸۴۰ است). اما در مواردی که
هر دو روند ناکامل اند، یا موردی که نهاد دینی قدرت سیاسی
نداشته، حاکم نبوده یا آن را دوباره به دست آورده است چه
باید گفت؟ به نظر می‌رسد پاسخ همزمان بودن نقد دین و نقد
سیاست است، زیرا به هر حال، مسئله توالی یعنی نقد سیاست
پس از نقد دین در زمانی که سرکوب سیاسی هم به اعتبار
دین و هم بدون آن وجود دارد، و یا نقد دین پس از نقد
سیاست در حالی که دین در قدرت سیاسی حاضر و حاکم
است و حتی بیرون از قدرت سیاسی، در مبارزه طبقاتی در
مقابل طبقات استثمار شونده و در خدمت استثمارگران است
هیچکدام نمی‌توانند مطرح باشند. اما این همزمانی نقد دین

و نقد سیاست به یک عنصر تنظیم کننده نیاز دارد و این عنصر ضرورتها، مقتضیات و منافع مبارزه طبقاتی است.

(۱۰) قرار بود بررسی انتقادی کامل فلسفه حقوق هگل پس از این مقدمه بیاید (یادداشت مترجم انگلیسی)

(۱۱) در ترجمه انگلیسی این جمله وجود ندارد.

(۱۲) در «ت. ف. ا. س»: «آری، تاریخ آلمان از تحولی که آن را از هیچ خلقی در مسیر تاریخی سرمشق نگرفته و هیچ خلقی از او سرمشق نخواهد گرفت بر خود می‌بالد.»

در «ت. ف. م»: «از این هم بالاتر، تاریخ آلمان از جنبشی که هیچ خلقی پیش از او در تاریخ تحقق نبخشیده و هیچ خلقی آن را بازسازی نخواهد کرد بر خود می‌بالد.»

(۱۳) در ترجمه‌های فرانسوی بجای «ملت»، «خلق، مردم» آمده است.

(۱۴) مانند توجیه بردگی به این بهانه که برده بیش از انسان آزاد فقیر و به حال خود رها شده در پناه و ایمن از محرومیتهاست؛ و یا توجیه چند زنی با توجه به اینکه دلیل آن از نظر مکتب تاریخی حقوق، طبیعت حیوانی انسان است که

همواره او را همراهی می‌کند. مارکس دیدگاه‌های این مکتب را در مقاله «بیانیه فلسفی مکتب تاریخی حقوق»، که ترجمه آن در همین کتاب آمده، نقد کرده است.

(۱۵) اشاره به روایت تورات درباره درخواست موسی از خدا برای دیدن روی او، و اینکه خدا در رد پاسخ موسی گفت: فقط پشت مرا خواهی دید.

این داستان در قرآن (سوره اعراف، آیه ۱۳۹) بدین صورت آمده است: «و چون موسی به وقت مقرر ما آمد و سخن گفت با او پروردگارش، گفت ای پروردگار خود را به من بنما که به تو بنگرم. گفت هرگز مرا نخواهی دید.» (نقل از فرهنگ معین. ر. ک به معنی «لن ترانی»)

(۱۶) مکتب تاریخی حقوق، مکتبی در حقوق آلمان که مهم‌ترین نماینده آن فریدریش کارل فون ساوینی (۱۸۶۱ - ۱۷۷۹) بود.

(۱۷) «شایلاک»، یکی از شخصیت‌های نمایشنامه تاجر ونیزی شکسپیر، تجسم رباخوار و طلبکاری بی‌رحم است.

(۱۸) در «ت. ف. ا. س» و «ت. ف. م» چنین ترجمه شده است: «... شایلاکی نوکر صفت که برای هر تکه گوشتی [هر پاوند گوشتی] که از قلب مردم کنده، به ظاهر خود، ظاهر تاریخی خود و ظاهر آلمانی - مسیحی خود سوگند می خورد.» و در «ت. ف. ر» چنین آمده است: «شایلاکی نوکر صفت که برای هر پاوند گوشتی که از قلب مردم بریده به سند [مدرک] خود، سند تاریخی خود، سند آلمانی - مسیحی خود سوگند یاد می کند.»

اختلاف بر سر انتخاب معادل واژه آلمانی Schein است که برخی مترجمان آن را به «ظاهر» و برخی به «سند» ترجمه کرده‌اند. مترجم انگلیسی آن را به bond ترجمه کرده که از جمله معنی سند (سند طلب) دارد. ما ترجمه Schein (آلمانی)، bond (انگلیسی) و titre (فرانسوی) به سند را به دلایل زیر ترجیح دادیم:

(۱) در نمایشنامه «تاجر ونیزی» که در متن مارکس به آن اشاره شده، بارها واژه bond به معنی سند به کار رفته است. از جمله در پرده اول صحنه سوم، شایلاک به آنتونیو که می خواهد

ضامن باسانیو شود می گوید : «با من به محضری بیا و در آنجا

سندی ساده برای من امضا کن [مُهر کن]

Go with me to a notary, seal me there your single bond

که محض شوخی در آن قید شود اگر در فلان روز، فلان

محل، فلان مبلغ یا مبالغ را به نحوی که در شرائط [قرارداد]

آمده نپردازی، جریمه آن یک پاوند گوشت تازه خواهد بود که

از هر قسمت تن تو که بخواهم بکنم و ببرم.»

«آنتونیو: به ایمانم راضیم، چنین سندی را مُهر خواهم کرد.»

Antonio : content, in faith, I'll seal to such a bond

«باسانیو [خطاب به آنتونیو] : تو نباید چنین سندی را به

خاطر من امضا کنی، من ترجیح می دهم در نیاز خود باقی

بمانم»

.you shall not seal such a bond for me: I'll rather dwell in my necessity

«آنتونیو: نترس مرد، من جریمه نخواهم پرداخت، ظرف این دو

ماه، یعنی یک ماه پیش از سررسید این سند، منتظر برگشت

مبلغی سه بار سه برابر ارزش این سند هستم»

Why, fear not man; I will not forfeit it: within these two months, that's a

Month before this bond expires, I do expect return of thrice three times

Value of this bond .

در پردهٔ چهارم صحنهٔ اول شایلاک خطاب به دوک ونیز
می‌گوید :

«من به شنبهٔ مقدّسمان سوگند یاد کرده‌ام
که مبلغ اصل و جریمهٔ [ذکر شده] در سندم را به دست
آورم»

And by holy sabbath have i sworn ,to have the the due end forfeit of
my bond

و کمی بعد در دادگاه می‌گوید :
«من خواستار [اجرای] قانون، خواستار جریمهٔ مندرج در
سندم هستم»

I crave the law, the penalty and forfeit of my bond

پورتیا خطاب به شایلاک:

«سه برابر پولت را بگیر و بگذار [بگو] سند را پاره کنم»

take trice thy money: bid me tear the bond

(مجموعه یک جلدی آثار شکسپیر، چانسلو پرس، لندن ۱۹۸۶. «تاجر ونیزی» در صفحات ۱۹۰ تا ۲۱۳ آن چاپ شده است)

۲) «مکتب تاریخی حقوق» (چنانکه مقاله «بیانیه فلسفی مکتب تاریخی حقوق» نشان می‌دهد)، رسوم رویدادها و سنتهای تاریخی را به خودی خود و بی‌توجه به درجه عقلانیت آنها مبنا و معیار حقانیت اصول حقوقی قرار می‌دهد و آنها را همچون سندی معتبر برای آینده می‌شمارد؛ «سندی» که ضامن امتیازات ویژه برای نیروهای زوال‌یابنده حاکم به زیان اکثریت مردم است.

در این رابطه، هگل در مقدمه «اصول فلسفه حقوق»، با اشاره به قانونی که در رم وجود داشته و طبق آن طلبکار یا طلبکاران می‌توانستند بدهکار را بکشند یا همچون برده بفروشند و یا او را تکه تکه کرده بین خود تقسیم کنند، از شایلاک و نمایشنامه شکسپیر نام می‌برد. هگل در همانجا از دیدگاههای گوستاو هوگو درباره رابطه بین خرد و حقوق و نیز درک او از حقوق رم انتقاد می‌کند. (هگل، «اصول فلسفه

حقوق»، ترجمه فرانسوی آندره کان، گالیمار، ۱۹۹۹، چاپ اول
۱۹۴۰، پاریس، ص ۵۲ - ۴۹).

(۱۹) در «ت. ف. ا. س» و «ت. ف. م»: «جنگل بکر [وحشی]
»، در «ت. ف. ر»: «جنگل»

(۲۰) توی تُن Teuton قوم باستانی‌ای که نخستین بار در سده
چهارم پیش از میلاد از آن یاد شده و نزدیک دهانه رود الب
می‌زیسته است. منشأ آلمانی‌ها (و نیز اسکاندیناویائی‌ها و
آنگلوساکسونها) را به آنها نسبت می‌دهند.

(۲۱) در «ت. ف. ا. س» و «ت. ف. ر»: «چاقوی تشریح نیست
سلاح است»، در «ت. ف. م»: «چاقوی جراحی نیست سلاح
است»

(۲۲) در «ت. ف. ا. س»: «روح این اوضاع از پیش رد شده
است»، در «ت. ف. ر»: «روح این اوضاع از این پس رد شده
است»، در «ت. ف. م»: «روح این اوضاع رد شده است»

(۲۳) ترجمه‌های فرانسوی: «این وضعیت در خود و برای خود
چیزی نیست که شایستگی فکر کردن داشته باشد.»

(۲۴) در «ت. ف. ا. س»: «نقد برای خود، نیازی به اینکه در انطباق با این موضوع خویش را تعریف کند ندارد زیرا...»، در «ت. ف. ر»: «نقد برای برخورد نیازی به توضیح خود با این موضوع ندارد زیرا می‌داند به چه چیزی باید بچسبد.» در «ت. ف. م»: «نقد برای خود نیازی به خسته کردن خویش در فهم این موضوع ندارد زیرا از دیرباز آن را فهمیده است.»

(۲۵) اشاره به ساختار سیاسی نامتمرکز و پراکنده آلمان آن زمان است که از ده‌ها شاهزاده نشین تشکیل می‌شد.

(۲۶) در ترجمه‌های فرانسوی بجای «ملت»، «خلق» یا «مردم» آمده است.

(۲۷) مارکس اصطلاح فرانسوی ancien regime را که معنی کلمه به کلمه آن نظام قدیم، سابق یا پیشین است به کار برده، این اصطلاح به نظام اجتماعی - اقتصادی و سیاسی فرانسه از حدود سال ۱۰۰۰ میلادی تا ۱۷۸۹ - به رغم تفاوتها، سایه روشنها و تحولات آن در این فاصله زمانی طولانی - اطلاق می‌شود.

(۲۸) ترجمه انگلیسی چنین است: «در یک کلام تا هنگامی که قدرت از پیش مستقر در جهان به حقانیت خود باور داشت و ناگزیر بدان بود در واقع خصلتی تراژیک داشت، از سوی دیگر آزادی مفهومی شخصی به شمار می‌رفت.»

به گمان ما در ترجمه‌های فرانسوی، این جمله به نحو روشن‌تر و منسجم‌تری ترجمه شده است، که در متن آورده‌ایم.

(۲۹) در «ت. ف. ا. س»: «آیا به دنبال رستگاری خود با ریاکاری و سفسطه می‌بود؟» در «ت. ف. ر»: «اگر او به سرشت خود باور داشت آیا تلاش می‌ورزید آن را زیر نمود سرشتی بیگانه پنهان کند و رستگاری خود را در ریاکاری و سفسطه بیابد؟» در «ت. ف. م»: «اگر او به ماهیت ویژه خود باور داشت آیا می‌کوشید آن را زیر نمود ماهیتی بیگانه پنهان کند و رستگاری خود را در ریاکاری و سفسطه بیابد؟»

(۳۰) در «ت. ف. ا. س»: «تاریخ همه چیز را کامل انجام می‌دهد»، در «ت. ف. ر»: «تاریخ، عمیق و کاردان است»، در «ت. ف. م»: «تاریخ هیچ چیزی را نیمه‌کاره انجام نمی‌دهد.»

(۳۱) لوسین ساموزاتی Lucien de Samosate نویسنده یونانی، متولد در ساموزات سوریه (۱۹۲ - ۱۲۵)، مؤلف نوشته‌های متعددی که در آنها سنتها و پیشداوریها را مسخره می‌کند، مانند گفتگوهای مردگان و مجمع خدایان و غیره.

(۳۲) در ترجمه‌های فرانسوی، شوالیه‌های (شهبواران) پنبه، آمده است. شوالیه یا بارون در معنی معمولی خود، لقب و افتخاری بوده است که در اروپای فئودالی، شاه به کسانی که کار نظامی برجسته‌ای کرده بودند می‌داده است. ما ترجیح دادیم اصطلاح بارون پنبه را حفظ کنیم، زیرا «بارون» در اینجا، مانند سلطان در «سلطان نفت یا فولاد» و غیره به صاحبان مهم صنعت در یک رشته خاص اطلاق می‌شود. منظور مارکس از «بارون‌های پنبه» صاحبان صنایع ریسندگی و بافندگی نخی آلمان در آن زمان است.

(۳۳) در ترجمه انگلیسی واژه crafty و در ترجمه‌های فرانسوی astucieuse به معنی استادانه، هنرمندانه، زیرکانه، با کاردانی، با ترفند و شگرد، بجای واژه آلمانی listig که مارکس به کار برده، آمده است. مارکس از تشابه لفظی این

کلمه با نام ف. لیست اقتصاددان آلمانی (۱۸۴۶ - ۱۷۸۹) که طرفدار حمایت گمرکی بود، استفاده کرده، او را به ریشخند می‌گیرد.

(۳۴) در ترجمه انگلیسی این جمله وجود ندارد.

(۳۵) منظور آناخارسیس Anacharsis فیلسوف اهل سکا (Scythie سرزمینی در شمال شرقی اروپا بین دانوب و دُن) است که نسب شاهزاده‌ای داشت و به قول دیوژن لائرس یکی از هفت فرزانه یونان به شمار می‌رفت. دیوژن لائرس - که نباید با دیوژن کلبی معروف اشتباه شود - مؤلف کتابی در زندگی‌نامه فیلسوفان است. او در سده سوم پس از میلاد می‌زیسته است.

(۳۶) گرفته شده از نمایشنامه هملت شکسپیر، پرده سوم،

صحنه اول : «بودن یا نبودن، این است مسئله»

To be or not to be, that is the question

(شکسپیر، مجموعه آثار یک جلدی، پیشین، ص ۸۱۲)

(۳۷) در «ت. ف. ا. س»: بجای «گسست»، «درگیری» آمده

است. در «ت. ف. م»: بجای «گسست»، «عدم توافق» و بجای

«بازتاب فلسفی»، «سراب فلسفی» ترجمه شده است. در «ت. ف. ا. س» و «ت. ف. ر» بجای «شرایط دولت مدرن»، «وضعیت سیاسی مدرن»، و در «ت. ف. م» «نظم اجتماعی مدرن» آمده است.

(۳۸) در «ت. ف. ا. س»: «اشتباه او نه در طرح این خواست، بلکه در چسبیدن به خواستی است که تحققش نمی‌بخشد و نمی‌تواند ببخشد. او گمان می‌کند با پشت کردن به فلسفه و نثار کردن چند عبارت خشم آلود و پیش پا افتاده با حالت تنقیر بدان، می‌توان فلسفه را نفی کرد.»

در «ت. ف. ر»: «اشتباه او نه خواست نفی فلسفه بلکه درجاذدن در آن است، زیرا او نه این خواست را تحقق می‌بخشد و نه می‌تواند ببخشد. او گمان می‌کند با پشت کردن به فلسفه و سربرگرداندن از آن و با غرولند کردن چند عبارت بدخلقانه و پیش پا افتاده بدان می‌توان آن را نفی کرد.»

در «ت. ف. م»: «اشتباه او نه در ارائه این خواست، بلکه درجاذدن در خواستی است که نه تحققش می‌بخشد و نه می‌تواند جداً تحقق بخشد. او تصور می‌کند با پشت کردن به

فلسفه، با نگاه به جای دیگر و نثار کردن چند جمله پیش پا افتاده و بدخلقانه بدان، می‌توان فلسفه را نفی کرد.»

(۳۹) speculative philosophy را به فلسفه اولی ula ترجمه کرده‌ایم. در تقسیم‌بندی قدیم فلسفه، آن را نخست به فلسفه نظری و فلسفه عملی تقسیم می‌کنند. فلسفه نظری سه بخش زیر را دربر می‌گیرد: فلسفه ادنی adna، که دربارهٔ امور مادی محض بحث می‌کند (فلسفه طبیعت)، فلسفه اولی، که دربارهٔ اموری بحث می‌کند که در ذهن و خارج از آن احتیاج به ماده ندارد، و فلسفه اوسط، که دربارهٔ اموری بحث می‌کند که در وجود خارجی احتیاج به ماده دارند مانند ریاضیات. فلسفه عملی طبق این تقسیم‌بندی شامل فلسفه اخلاق، سیاست و تدبیر منزل است.

کانت این تقسیم‌بندی را دقیق نمی‌داند. از نظر او فلسفه دستگاهی از شناخت عقلانی از طریق مفاهیم است و نخست می‌توان آن را برحسب بخش صوری suri و بخش مادی (بخش واقعی) آن تقسیم‌بندی کرد. بخش صوری (منطق) شامل شکل اندیشه و دستگاهی از قواعد است که مربوط به شکل

اندیشه است و باید هر اندیشه‌ای، مستقل از محتوایش، از آن قواعد پیروی کند. بخش واقعی فلسفه، بررسی سیستماتیک آن موضوعات اندیشه است که شناخت عقلانی آنها با مفاهیم ممکن است. خود بخش واقعی فلسفه از نظر کانت به فلسفه نظری و فلسفه عملی تقسیم می‌شود: اولی فلسفه طبیعت و دومی فلسفه اخلاق است. فلسفه اولی در این دستگاه، اصول ماورای تجربی (هم فلسفه عملی و هم فلسفه نظری) را دربر می‌گیرد.

از نظر هگل، تفکر اسپیکولاتیو یا فلسفه اولی، تفکر ویژه فلسفی است که دو عیب علوم تجربی را ندارد: عیب اول این است که امر عام یا کلی‌ای که در علوم تجربی به شکل نوع، جنس و غیره وجود دارد به حساب خود نامعین و مبهم است و به حساب خود با امور خاص و جزئیات در پیوند نیست؛ هر یک از آنها نسبت به دیگری خارجی و عارضی است، همین نکته در مورد فاکت‌های خاصی که در اتحاد با یکدیگر قرار داده می‌شوند نیز صادق است، هر یک از آنها نسبت به دیگری خارجی و عارضی است. عیب دوم این است

که نقطه شروع [در علوم تجربی] در هر مورد داده‌ها و اصول هستند که نه توضیح داده می‌شوند و نه استنتاج می‌گردند. در هر دو مورد حقّ شکلِ ضرورت ادا نمی‌شود. بنابراین هنگامی که اندیشه در صدد اصلاح این دو عیب برآید به تفکر اولی یا تفکر ویژه فلسفی مبدل می‌گردد. (هگل، «منطق»، ترجمه انگلیسی ویلیام والاس، انتشارات دانشگاه آکفورد، ۱۹۷۵، ص ۱۳).

فلسفه حقوق و دولت هگل، تلاشی در کاربست روش فلسفه اولیِ هگل (به طریقی که در بالا بیان شد) در توضیح پدیده‌های حقوقی و دولتی و سیر آنها، و نیز جایگاه آنها در کل حرکت ایده است، چون از نظر او اینها شکلی از تحول ایده‌اند.

(۴۰) در ترجمه‌های فرانسوی «اندیشه مجرد و ماورائی»، یا «اندیشه ماورائی مجرد» آمده است.

(۴۱) استتاجی که بر پایه کاربست قوانین عام بر موارد خاص است.

(۴۲) در «ت. ف. ا. س»: «حتی به خاطر سرشت مخالف
قاطعانه خود با دنیای پیشین آگاهی سیاسی آلمانی هم که
شده، نقد فلسفه اولای حقوق، هدف خود را در خویش
جستجو نمی‌کند، بلکه راهگشای وظایفی است که برای حل
آنها تنها یک وسیله وجود دارد: عمل.»

در «ت. ف. ر»: «حتی به خاطر اینکه مخالف قاطع دنیای سنتی
آگاهی سیاسی آلمانی است، نقد فلسفه اولای حقوق راه
گذارش نه به خود بلکه به مسائلی است که حل آنها تنها به
یک وسیله ممکن است: عمل»

در «ت. ف. م»: «تنها به این خاطر که مخالف اعلام شده شیوه
قدیمی تفکر آگاهی سیاسی آلمانی است، نقد فلسفه اولای
حقوق در خود گم نمی‌شود، بلکه راهگشای وظایفی است که
تنها با یک وسیله می‌توان آنها را حل کرد: عمل»

(۴۳) «استدلال جدلی در جهت انسان» را بجای *argumentum*
ad hominem به کار برده‌ایم که به معنی استدلالی مبتنی بر
گفتار، کردار، منش و وضعیت طرف مقابل است (از جمله

نشان دادن تناقض‌ها و پوچی‌های آن، به منظور رساندن استدلالها و مواضع طرف مقابل تا حد نهائی شان).

(۴۴) فوئرباخ در «درسهائی دربارهٔ جوهر مسیحیت، درس سی‌ام» می‌گوید: «... من کوشیده‌ام ثابت کنم که خدای دین طبیعی، طبیعت، و خدای دین روحانی، مسیحیت، روح و یا ماهیت انسان است. این باور راهنمای من بوده که از این پس انسان باید زمینهٔ تعیین‌کنندهٔ عمل خود، هدف اندیشهٔ خود، درمان دردها و رنجهای خود را در خویش جستجو کند و بیابد و نه در بیرون از خود مانند پاگان‌ها و یا بر فراز خود، مانند مسیحیان»

(۴۵) «امر اخلاقی قطعی (نامشروط)» یا «باید اخلاقی قطعی» به انگلیسی *categoric imperative* و به فرانسوی *imepratif categorique* اصل بنیادی فلسفهٔ اخلاق کانت را تشکیل می‌دهد. از نظر کانت، اخلاق فلسفهٔ عملی است و در پیوند تنگاتنگ با عقل و آزادی قرار دارد و هر سه اموری ماورای تجربی هستند. همان گونه که قانون علیت بر رویدادها و پدیده‌های طبیعی حاکم است، امر عقل که قانون آزادی را تعیین می‌کند، بر

اعمال اخلاقی حاکم است. این امر یا دستور عقل، امر یا دستوری نامشروط، ماقبل تجربی و قطعی است و بدین لحاظ امر اخلاقی قطعی (نامشروط) نامیده می‌شود. براساس این اصل، عمل هرکس باید طوری باشد که رهنمود خاص عملی او (اندرز یا حکمت عملی خاص او) بتواند به قانون عام عمل تبدیل شود، یعنی امکان عملکرد براساس رهنمود عمل او برای همه وجود داشته باشد. معیار کانت تأثیری نیست که عملکرد عمومی رهنمود خاص یک فرد می‌تواند بر این فرد بگذارد، بلکه امکان یا عدم امکان عقلی تعمیم عمل او - یا دقیق‌تر بگوئیم - تعمیم حکمت یا اندرز خاصی است که رهنمود عملی او بوده است.

مارکس در این متن، اصطلاح کانت را اساساً همچون وظیفه اخلاقی انقلابی، وظیفه براندازی یک نظم ضد انسانی به کار برده است.

(۴۶) فوئرباخ در پایان درس سی‌ام از «درسهائی درباره جوهر مسیحیت» می‌گوید: «آقایان، با این کلمات به درسهای خود پایان می‌دهم. تنها آرزوی من این است در وظیفه‌ای که در

گشایش این درس برای خود تعیین و فرمولبندی کردم کوتاهی نکرده باشم: تبدیل دوستان خدا به دوستان مردم، تبدیل معتقدان به اندیشمندان، تبدیل کسانی که خود را وقف نماز و دعا کرده‌اند به کسانی که خود را وقف کار کرده‌اند، تبدیل نامزدان دنیای واپسین به مطالعه‌کنندگان این دنیا و تبدیل مسیحیان، که بنا به دین و اعتقاد خود " نیمه حیوان و نیمه انسان " هستند به انسان، انسانهای کامل. « احتمالاً مارکس در گفتن «تبدیل مسیحی آلمانی به انسان» گفتار فوق و یا گفته‌های مشابه فوئرباخ در «جوهر مسیحیت» را در مدّ نظر داشته است.

(۴۷) ر.ک به انگلس، «جنگ دهقانی در آلمان»، به ویژه فصل دوم دربارهٔ تقابل ایدئولوژیکی بین مونتزر و لوتر و نقش ضد انقلابی لوتر و الهیات لوتری در مقابل قیام دهقانان.

(۴۸) در «ت. ف. ا. س»: «آیا شکاف وسیعی که خواسته‌های تفکر آلمانی را از پاسخهایی که واقعیت آلمانی به آنها می‌دهد جدا می‌سازد، قرینۀ خود را بین جامعهٔ مدنی و دولت و بین جامعهٔ مدنی و خود این جامعه خواهد یافت؟»

در «ت. ف. ر.»: «ناهماهنگی درمان‌ناپذیر بین تفکر آلمانی و پاسخهایی که واقعیت آلمان به آنها می‌دهد آیا منجر به همان ناهماهنگی بین جامعه مدنی و دولت، و بین جامعه مدنی و خود این جامعه نخواهد شد؟»

در «ت. ف. م.»: «آیا ناهماهنگی عظیم بین خواسته‌های تفکر آلمانی و پاسخهای واقعیت آلمانی به آنها با همین ناهماهنگی بین جامعه بورژوائی و دولت و با خود این جامعه، در تناظر نخواهد بود؟»

(۴۹) در «ت. ف. ا. س.»: «آلمان چگونه با یک پرش مخاطره‌آمیز نه تنها از روی موانع ویژه خود بلکه همزمان از روی موانعی که خلقهای مدرن را در خود گرفته، موانعی که در واقع باید برای آلمان همچون آزادی از موانع واقعی خود جلوه کنند و او باید برای دستیابی به آنها تلاش ورزد، خواهد جست؟»

در «ت. ف. ر.»: «آلمان چگونه می‌تواند در یک جهش آکروباتی مخاطره‌آمیز هم از روی موانع ویژه خود و هم از روی موانع ملتهای مدرن، یعنی از روی موانعی که باید آنها را

همچون وسیله‌ای برای آزادی از موانع واقعی خود بخواهد و تجربه کند، پرد؟» در «ت. ف. م.»: «آلمان می‌تواند در یک جهش خطرناک هم از روی موانع ویژه خود و هم موانع خلقهای مدرن، یعنی از روی موانعی که باید در واقع تجربه‌شان کند و استقرار آنها را همچون رهائی از موانع واقعی خود دنبال نماید، پرد؟»

(۵۰) در «ت. ف. ر.»: «آیا مقدر نبود که تنها یک حکومت آلمانی بتواند به ایده ترکیب ستمگریهای سانسور [آلمانی] با ستمگریهای قوانین فرانسوی سپتامبر که مدعی آزادی مطبوعات است، دست یابد؟»

کابینه تی‌یر سوء قصد به شاه فرانسه، لوئی فیلیپ، در ۲۸ ژوئیه را بهانه کرد و در ماه اوت ۱۸۳۵ لایحه قانونی ارتجاعی‌ای به مجلس ارائه داد که در ماه‌های بعد به تصویب مجلس رسید و به قوانین سپتامبر معروف گشت. این قوانین به دادگستری حق می‌داد که جریان قضائی را در حالت شورش اجتماعی، کوتاه سازد، هیأت داوران و عده اعضای آن را خود تعیین کند. در اثر این قانون، مطبوعات زیر تهدید جریمه‌های

سنگین قرار گرفتند و سانسور دست‌کم در مورد طرح و تصویر اعمال می‌شد.

(۵۱) ترجمه انگلیسی چنین است: «اینکه چنین التقاطی به اوجی چنین بی‌سابقه خواهد رسید، به ویژه با اشتباهی سیاسی - زیباشناختی یک شاه آلمانی [فردریش ویلهلم چهارم] که تصمیم گرفته همه نقشهای سلطنت، فئودالی یا دموکراتیک را اگر نه در شخص مردم دست‌کم در شخص خود و اگر نه برای مردم دست‌کم برای خود، بازی کند، تضمین می‌شود.»

در «ت. ف. ا. س»: «این التقاط به سطحی که تاکنون تصورش نمی‌رفت خواهد رسید: به ویژه اشتهای سیاسی - زیباشناختی یک شاه آلمان این را تضمین کند؛ این شاه می‌خواهد همه نقشهای سلطنت، فئودالی یا دیوانسالارانه، مطلقه یا مشروطه را اگر نه از طریق مردم، دست‌کم در شخص خود، اگر نه برای مردم، دست‌کم برای خود بازی کند.»

فردریش ویلهلم چهارم (۱۸۶۱ - ۱۷۹۵)، شاه پروس بین سالهای ۱۸۶۱ - ۱۸۴۰. او نتوانست نظام پارلمانی را تحمل

کند. دچار اختلالات روانی شد و سلطنت را به برادر خود
ویلهم اول واگذار کرد.

(۵۲) در «ت. ف. ا. س.»: «جامعه مدنی - بورژوائی»، در «ت.
ف. ر.»: «جامعه مدنی»، در «ت. ف. م.»: «جامعه بورژوائی» آمده
است.

(۵۳) اشاره به عنوان جزوه معروفی است که سی‌سیس در سال
۱۷۸۹ منتشر کرد: «رسته سوم چیست؟ همه چیز. تاکنون در
نظام سیاسی چه بوده است؟ هیچ. چه می‌خواهد؟ اینکه چیزی
شود.»

امانوئل سی‌سیس (۱۸۳۶ - ۱۷۴۸)، نماینده رسته سوم در
مجمع عمومی، عضو مجلس مؤسسان، عضو کنوانسیون، عضو
شورای ۵۰۰ نفره، همکار ناپلئون اول در کودتای برومر،
کنسول موقت. بعداً از سیاست کنار گذاشته شد.

(۵۴) در «ت. ف. ا. س.»: «عنصر اصلی اخلاق»، در «ت. ف.
ر.»: «زرادخانه اصلی اخلاق»، در «ت. ف. م.»: «ماهیت اخلاق»

(۵۵) در ترجمه‌های فرانسوی: «طبقه بالاتر از خود»

(۵۶) اصل آلمانی جمله چنین است:

In Deutschland darf einer nichts sein, wenn er nicht auf alles verzichten soll.

این جمله را به صورت زیر نیز می‌توان ترجمه نمود :
«در آلمان اگر کسی بخواهد چیزی باشد گویا باید از همه چیز چشم پوشی کند.»

در ترجمه انگلیسی چنین است :

«در آلمان هیچکس نمی‌تواند چیزی شود مگر اینکه آماده چشم پوشیدن از همه چیز باشد»

در «ت. ف. ا. س»: «در آلمان برای مجبور نبودن به ترک همه چیز، باید هیچ بود». در «ت. ف. ر»: «در آلمان برای مجبور نبودن به ترک همه چیز، بهتر است آدم هیچ باشد». در «ت. ف. م»: «در آلمان کسی حق ندارد چیزی باشد مگر اینکه همه چیز را ترک کند»

مفهوم این جمله را ما چنین درک می‌کنیم : به خاطر شرایط سیاسی آلمان اگر کسی بخواهد «چیزی باشد» یا به جایی برسد باید حتی از خصوصیات انسانی خود مانند شرافت و شجاعت اخلاقی و غیره تهی شود در حالی که در فرانسه به

خاطر شرایط متفاوت سیاسی یعنی پیروزی انقلاب سیاسی و کسب حقوق مدنی از سوی شهروندان شخص با چنین وضعیتی روبرو نیست.

(۵۷) در ترجمه انگلیسی، واژه transcendence به معنی تعالی، فرارفتن یا فراگذشتن، نامحدود شدن و برتری، بجای کلمه Aufhebung آلمانی به کار رفته است. Aufhebung به معنی تعالی، فرارفتن، فراگذشتن و نیز الغای است، یعنی چیزی که با نفی شرایط پیشین وجود خود، به هستی عالی تر تبدیل می‌شود. بنابراین ما Aufhebung را به صورت واژه ترکیب شده الغا - تعالی آورده‌ایم که معنی چیزی را که تنها با ملغی شدن می‌تواند به وجودی عالی تر تبدیل شود، برساند.

تحقق فلسفه (واقعیت یا فعلیت یافتن آن)، چنانکه در متن آمده به معنی تحقق بخشیدن به این ایده است که انسان عالی‌ترین گوهر برای انسان است، اما همین انسان با تبدیل شدن به پرولتر به مظهر از دست دادگی، مظهر انحلال جامعه، به تجسم زیان عام تبدیل شده است، پس فلسفه برای تحقق خود نیازمند الغا - تعالی پرولتاریاست.

(۵۸) پرولتاریا برای رهائی بخشیدن خود از وضعیت پرولتری نیازمند فتح قدرت سیاسی و اعمال این قدرت است تا بتواند تغییر شرائط هستی خود را آغاز کند. او برای این کار باید به درک حقیقت، به درک ماهیت امور دنیائی که او را احاطه کرده برسد و فلسفه را با عمل خود (یعنی روند خود - رهائی) و با تبدیل فلسفه به فلسفه عمل تحقق بخشد.

(۵۹) Gaul و Gaulois مربوط به واژه Gallia به معنی اهل کشور باستانی گال یا فرانسه باستان اند.

بیانیه فلسفی مکتب تاریخی حقوق

ک. مارکس مجله راین، ۹ اوت ۱۸۴۲

نظر عامیانه، مکتب تاریخی را واکنشی در برابر روح سطحی سده هیجدهم می‌داند. در اینجا با نظری روبروایم که وسیعاً رایج است و رواج وسیع آن با درستی‌اش نسبت معکوس دارد. در واقع، سده هیجدهم تنها یک چیز به وجود آورده که خصلت اساسی آن سطحی بودن است و این تنها چیز، این چیز پوچ و سطحی، همان مکتب تاریخی است.

مکتب تاریخی مطالعه منابع را به محک توانائی و معیار شناسائی تبدیل کرده و تحسین اغراق‌آمیز منابع را به حد نهائی خود رسانده است: او از ناخدا می‌خواهد نه در شط، که در سرچشمه آن کشتیرانی کند. بنابراین، مکتب تاریخی ما را ملامت نخواهد کرد که به منابع او، یعنی به حقوق طبیعی [گوستاو] هوگو رجوع کنیم. فلسفه این مکتب مقدم بر تکامل

اوست، [بنابراین] بیهوده است که در تکامل این مکتب، فلسفه‌اش جستجو شود (۱).

طبق یک تخیل رایج در سده هیجدهم، وضعیت طبیعی، وضعیت حقیقی طبیعت بشری به شمار می‌رفت. می‌خواستند ایده‌های بشر را ببینند، با چشم جسمانی خود ببینند و انسانهای طبیعی پاپاژنو papageno ها را آفریدند و تا آنجا در ساده‌لوحی پیش رفتند که پوست آنها را با پر پوشاندند (۲). در دهه‌های آخر سده هیجدهم نوعی فرزادگی اصیل، نزد مردم ابتدائی فرض می‌کردند و از هر گوشه زمزمه پرنده‌گیران براساس آوازهای ایرکواها (۳)، سرخ پوستان و غیره شنیده می‌شد و گمان می‌رفت با این ترندها بتوانند پرنده شکار کنند. در عمق همه این شگفت‌اندیشی‌ها، این ایده درست وجود داشت که وضعیت ابتدائی، مانند سبک فلاماندی، نقاشی ساده‌ای از وضعیت واقعی است.

انسان طبیعی مکتب تاریخی که هیچ فرهنگ رمانتیکی تاکنون لمس‌اش نکرده، هوگو است. کتاب حقوق طبیعی او، تورات مکتب تاریخی است. از نظر هرِدِر، انسانهای ابتدائی

شاعر، و کتابهای مقدس انسانهای طبیعی شاعرانه‌اند. با وجود اینکه هوگو معمولی‌ترین و پیش پا افتاده‌ترین نثر را می‌نویسد، این نظر برای آزار ما بیان نشده است: همانگونه که هر سده طبیعت خاص خود را دارد، به همین سان، انسانهای طبیعی ویژه خود را دارد. بنابراین هرچند هوگو شعر نمی‌گوید، اما افسانه سرائی می‌کند و خیال‌پردازی و داستان سرائی، شعر منثور است که با طبیعت عامیانه نثرگونه (۴) سده هیجدهم هماهنگی دارد.

اما ما با انگشت نهادن بر هوگو به عنوان سلف و خالق مکتب تاریخی، همانگونه که ستایش نام‌آورترین حقوقدان معتقد به اصالت تاریخی، به مناسبت پنجاهمین سال [دکترای] هوگو (۵) ثابت می‌کند، برطبق خواست این مکتب عمل می‌کنیم. ما با به حساب آوردن آقای هوگو به عنوان فرزند سده هیجدهم حتی به روح او وفادار می‌مانیم، همانگونه که خود او با اعلام خویش به عنوان پیرو کانت و با جا زدن حقوق طبیعی همچون جوانه‌ای از فلسفه کانت بدان شهادت می‌دهد. در اینجا از بیانیه او شروع می‌کنیم. هوگو استاد خود کانت را

غلط تعبیر می‌کند، بدین صورت که چون نمی‌توانیم امر حقیقی را بشناسیم (۶) به امر غیر حقیقی به صرف اینکه وجود دارد حقانیت کامل می‌دهیم. هوگو که نسبت به ماهیت ضروری اشیا و امور شک دارد، در برابر نمود تصادفی [عارضی] آنها همچون هوفمن ساده‌لوح است (۷). او اصلاً به دنبال آن نیست که ثابت کند امر مثبت، امری عقلانی است، بلکه برعکس می‌خواهد نشان دهد که عقلانی نیست. با کفایتی همسنگ شور مبالغه آمیزش، استدلال‌هایی از همه جای دنیا گرد می‌آورد تا چون امری بدیهی ثابت کند که در ایجاد نهادهای مثبتی مانند مالکیت، تشکیل دولت، ازدواج و غیره، عقلانیت هیچ‌گونه نقشی ندارد؛ و اینکه چنین نهادهایی مخالف عقل اند و حداکثر می‌توانند موادی برای پرچانگی موافقان و مخالفان فراهم آورند. هیچ چیز تصادفی در این روش وجود ندارد، هیچ چیزی که نتوان آن را به فرد نسبت داد وجود ندارد؛ در واقع این روش، بیشتر روش اصل اوست، روشی صریح و ساده‌لوحانه، روش خام مکتب تاریخی.

[طبق این مکتب] اگر قرار است امر مثبت، چون که مثبت است، به رسمیت شناخته شود، من باید ثابت کنم که امر مثبت به خاطر عقلانی بودن خود به رسمیت شناخته نمی‌شود؛ و من چگونه می‌توانم این کار را با بدیهیت بیشتری صورت دهم جز آنکه ثابت کنم امر غیر عقلانی مثبت است و امر مثبت عقلانی نیست؛ که امر مثبت نه به لطف عقل، بلکه به رغم آن وجود دارد؟ اگر عقل مقیاس امر مثبت باشد، امر مثبت مقیاس عقل نیست. «گرچه ممکن است این دیوانگی باشد، اما روشی در آن هست» (۸). به این علت است که هوگو از توهین به هر آن چیزی که انسان منصف، انسان اخلاقی، انسان سیاسی مقدس فرض می‌کند، لذت می‌برد، اما اگر این چیزهای مقدس را درهم می‌شکند، صرفاً برای این است که بتواند پرستش تاریخ‌گرایانه بازمانده‌های مقدس تاریخی را به آنها اختصاص دهد، آنها را از نظر عقلی لوٹ می‌کند تا پس از آن در برابر چشمان تاریخ بستاید و در همان حال به ستایش دیدگاه اصالت تاریخی پردازد.

استدلال هوگو درست مانند اصل او مثبت، یعنی غیر انتقادی است. او تفاوتها را نمی‌بیند. از نظر او هر موجودی همچون مقامی خود را تحمیل می‌کند و گفته هر چهره‌ای ارزش استدلال دارد: در یک پاراگراف از موسی و ولتر، ریچاردسون (۹) و هومر، موتنی و امنون (۱۰)، «قرارداد اجتماعی روسو» و «شهر خدا»ی سنت اگوستن (۱۱) نقل قول می‌کند. همین روند یکسان سازی را در مورد مردم هم به کار می‌بندد. فرد سیامی‌ای که گمان دارد هنگامی که شاه سرزمینش دستور دوختن لبان آدمی پرگو را می‌دهد و یا دهان ناطقی را تا بناگوش می‌درد به فرمان نظم طبیعی جاودانی چنین می‌کند از نظر هوگو همان قدر مثبت است که فرد انگلیسی‌ای که اگر شاهدش یک پنی مالیات خودسرانه وضع کند از پارادکس سیاسی سخن می‌راند. کنسی concii ای که لُخت و یا حداکثر با بدن گل آلوده بدون خجالت در معرض عموم حرکت می‌کند به همان اندازه مثبت است که یک فرد فرانسوی که نه تنها لباس می‌پوشد بلکه با تشخص و شیکپوش هم هست. آلمانی‌ای که دخترش را تربیت می‌کند تا به گوهر خانواده

تبدیل شود از راجپوتی که دخترش را می‌گشود تا از دغدغه تغذیه او خود را آسوده سازد مثبت‌تر نیست (۱۲). در یک کلام، جوش و تبخال پوست همانقدر مثبت است که خود پوست.

در فلان جا، فلان چیز مثبت است و در بهمان جا چیز دیگر؛ یکی همانقدر غیر عقلانی است که دیگری. [پس] خود را تابع چیزی کن که در چهار دیواری تو مثبت است. بنابراین هوگو شکاک کامل است، شکاکیت سده هیجدهم متوجه دلیل چیزهایی بود که وجود داشتند، [اما] شکاکیت او متوجه وجود خود عقل و دلیل است. او روشنگری را می‌پذیرد و در امور مثبت هیچ چیز عقلانی نمی‌بیند، اما تنها برای اینکه نیازی نداشته باشد در امر عقلانی چیز مثبتی ببیند. او فکر می‌کند از امر مثبت حتی ظاهر عقلانی آن را زدوده‌اند تا امر مثبت بدون ظاهر آن پذیرفته شود؛ به نظر او از زنجیر گل‌های دروغین را کنده‌اند تا زنجیر حقیقی بی‌گل حمل شود. نسبت هوگو به دیگر مروجان روشنگری سده هیجدهم تقریباً مانند نسبت انحلال دولت فرانسه در دربار فاسد ولیعهد

(۱۳) به انحلال دولت فرانسه در مجلس ملی است. در هر دو انحلال وجود دارد! در یک طرف [دربار ولیعهد] سبکسری بی‌شرمانه‌ای که با درک فقر فکری نظم موجود آن را مسخره می‌کند، خود را از همه موانع عقل و اخلاق آزاد می‌بیند تا با تکه پاره‌های کرم زده آن تفریح کند و سپس با غرق شدن در این بازی خود نیز بگنجد. او گنبدگی چنین دنیائی است که از خود لذت می‌برد. برعکس، در مجلس ملی، انحلال [دولت فرانسه] به صورت رها شدن روح نوی است که از اشکال کهنه‌ای که شایستگی و توانائی دربرگرفتن آن را ندارند جدا می‌گردد. احساس احترام زندگی نوی است که آنچه را درهم شکسته است خرد می‌کند و آنچه را رد شده دوباره رد می‌نماید. اگر بتوان، به حق، فلسفه کانت را نظریه آلمانی انقلاب فرانسه به حساب آورد، به همین طریق می‌توان حقوق طبیعی هوگو را نظریه آلمانی نظام قدیم فرانسه نامید. ما نزد هوگو، سبکسری این مزوران و شکاکیت مبتدلی را می‌یابیم که بی‌آزرمی کامل در برابر ایده‌ها و زبونی تمام در برابر بدیهیات است و تنها پس از کشتن روح امر مثبت، خود را هشیار

می‌یابد تا از این پس امر مثبت ناب را همچون پس‌مانده تصاحب کند و از این حالت حیوانی احساس آرامش نماید. هنگامی هم که هوگو وزن عقل و دلیل را می‌سنجد با غریزه‌ای خطناپذیر آنچه را در نهادها از نظر عقل، اخلاقی و عقلانی است مشکوک ارزیابی می‌کند. اما به متفکر روشن‌بین خود - که از نظر نظام قدیم استدلال می‌کند - گوش کنیم؛ خوب است آرای هوگو را درباره‌ی هوگو بشنویم. به همه‌ی این سرهم‌بندی‌های تردستانه باید افزود: از اوست (۱۴).

مقدمه

«تنها ویژگی قضائی انسان، طبیعت حیوانی اوست.»

فصل مربوط به آزادی

«اگر او (موجود عاقل) (۱۵) به میل خود نتواند عاقل، یعنی کسی که قادر است و باید به طور عقلانی عمل کند، نباشد، با محدودیتی برای آزادی روبروایم»

«آزاد نبودن هیچ تغییری در طبیعت حیوانی و عاقلانۀ انسان در بند و دیگر انسانها نمی‌دهد. برده‌داری نه تنها در معنی جسمانی بلکه حتی برطبق عقل ممکن است و هر پژوهشی که ضد این را بگوید حتماً دچار بدفهمی شده است. مسلماً برده‌داری مشروعیت قطعی و بی‌چون و چرا ندارد یعنی نه از طبیعت حیوانی سرچشمه می‌گیرد، نه از طبیعت عقلائی و نه از طبیعت مدنی. اینکه برده‌داری می‌تواند حقی موقتی مانند هر امر واقعی دیگری که از جانب دو طرف به رسمیت شناخته می‌شود باشد، ناشی از مقایسه آن با حقوق خصوصی و عمومی است.» این هم دلیل آن: «اگر از نظر طبیعت حیوانی بررسی کنیم، انسانی که متعلق به فرد ثروتمندی است که با از دست دادن او چیزی را از دست می‌دهد و فقر خود را [به لحاظ از دست دادن او] احساس می‌کند - آشکارا بیشتر در پناه از محرمیت‌هاست تا شخص فقیری که هم‌شهروندانش تا هنگامی که برایشان سود دارد از او بهره می‌گیرند و غیره.» «حق بدرفتاری و مثله کردن برده‌ها امری اساسی نیست و حتی زمانی که این امر صورت گیرد واقعاً بدتر از چیزی که فقیران

حاضر به تحملش هستند نیست. و [بد رفتاری و مثله کردن] تا آنجا که به جسم مربوط می‌شود بدتر از جنگ نیست که بردگان باید، به عنوان برده، همه جا از آن معاف باشند. با زیبایی کنیز چرکسی (۱۶) بیشتر از زیبایی یک زن جوان گدا بد رفتاری نمی‌شود. (ملتفت هستید پیر مرد؟) (۱۷)

«تا آنجا که به طبیعت عقلانی [انسان] مربوط است بردگی نسبت به فقر این امتیاز را دارد که مالک برده حتی به خاطر منافع خود هزینه بیشتری برای آموزش و پرورش یک برده، اگر با استعداد باشد تحمل خواهد کرد تا برای کودکی که گدائی می‌کند. در نظام قانون مدار دقیقاً برده است که از هر گونه قید و بند رها می‌شود. آیا برده بدبخت‌تر از اسیری جنگی است که نگرهبانی صرفاً برای مدتی معین مسئولیت نگهداری او را دارد؟ آیا بدبخت‌تر از زندانی اعمال شاقه‌ای است که حکومت نگرهبانی بالای سر او گمارده است؟»

«بحث بر سر این مسئله که آیا بردگی به خودی خود برای تولید مثل امری مساعد یا نامساعد است همواره بحثی باز است.»

فصل مربوط به ازدواج

«در تفکر فلسفی حقوق مثبت، غالباً ازدواج همچون امری بسیار اساسی و بسیار عقلانی مورد مطالعه قرار گرفته در حالی که در یک بررسی کاملاً آزاد این مسئله، چنین نیست.» البته آقای هوگو با ارضای غریزه جنسی در ازدواج موافق است و حتی از این واقعیت نتیجه اخلاقی‌ای که مایه رستگاری است می‌گیرد: «از اینجا و از شرائط بی‌شمار دیگر می‌بایست نتیجه گرفته می‌شد که استفاده از بدن انسان به عنوان یک وسیله برای رسیدن به یک هدف امری غیر اخلاقی نیست. هرچند این فرمول را، از جمله و پیش از همه کانت (۱۸) درست نفهمیده است» ولی منحصر کردن [ارضای] غریزه جنسی [به ازدواج] ، لگام زدن به غریزه جنسی با قوانین، زیبائی معنوی که شکل ایده‌ای و معنوی به جبر طبیعی که همان غریزه است می‌دهد تا آن را به یک عامل وحدت روحی - جوهر روحی ازدواج - تبدیل کند، چیزهایی اند که در ازدواج شک آقای هوگو را دامن می‌زنند. اما پیش از آنکه به بی‌آزرمی سبکسرانه

او برگردیم، لحظه‌ای به فرانسوی فیلسوف در مقابل آلمانی معتقد به اصالت تاریخ گوش کنیم: «زن با کنار نهادن خویشنداری رمزآلودی که قانون الهی آن در دل او حک شده، به خاطر یک مرد خود را وقف این مرد می‌کند و برای او در نوعی تسلیم، عفتی را که هرگز ترک نمی‌کند معلق می‌سازد، تنها برای او حجاب خود را که پناهگاه و گنجینه اوست کنار می‌زند. از اینجا، این اعتماد درونی نسبت به همسر ایجاد می‌شود که ناشی از رابطه‌ای منحصر به فرد است، رابطه‌ای که تنها بین او و شوهرش می‌تواند وجود داشته باشد بی آنکه همان لحظه احساس شرم و گناه کند؛ از اینجا در همسر خویش قدرشناسی نسبت به این فداکاری و این آمیزه میل و احترام برای وجود خود را می‌بیند که حتی با اشتراک در لذت او به نظر می‌رسد خود را تسلیم وی کرده است؛ از اینجا هر آنچه در نظم اجتماعی ما منظم و باقاعده است نشأت می‌گیرد.» (۱۹)

بنزامن کنستان فرانسوی که لیبرال و فیلسوف است
چنین سخن می‌گوید، حال به آلمانی نوکر صفت و معتقد به
اصالت تاریخ گوش کنیم :

«دلیل دومی که ارضای غریزه [جنسی] در رابطه
بیرون از ازدواج را ممنوع می‌سازد مشکوک‌تر است! این
محدودیت با طبیعت حیوانی انسان منافات دارد. طبیعت
عقلانی [بشر] هم با آن مخالف است، زیرا» - حدس بزنید! -
«زیرا انسان باید تقریباً عالم به همه چیز باشد تا بتواند نتایج آن
را حدس بزند؛ - حقیقتاً تعهد به ارضای یکی از نیرومندترین
غرائز طبیعی صرفاً در مواردی که این امر تنها با شخص معین
دیگری امکان‌پذیر باشد، تلاشی خداگونه است.»

«می‌خواهند احساس زیبایی را که بنا به طبیعت خود
آزاد است به بند کشند؛ و می‌خواهند آنچه را بدان وابسته است
از او جدا سازند.»

بینید آلمانی‌های جوان ما در چه مکتبی تربیت

شده‌اند! (۲۰)

«این نهاد با طبیعت فرد بورژوا، تا آنجا که بالاخره ... پلیس وظیفه‌ای تقریباً غیر قابل تحقق را به عهده می‌گیرد، برخورد پیدا می‌کند.» فلسفه ناشیانه‌ای است که انجام این گونه مراقبتها از جانب پلیس را رد می‌کند!

« آنچه پس از اعلام تفصیلی حقوق خانوادگی به وجود می‌آید به ما نشان می‌دهد که ازدواج، اصول مورد پذیرش آن هر چه می‌خواهد باشد، نهادی بسیار ناقص است.»

«با این همه محدود ساختن [ارضای] غریزه به ازدواج دارای مزایای قابل توجهی هم هست، زیرا [با این کار] از بیماری‌های معمولاً مسری جلوگیری می‌شود. ازدواج حکومت را از بسیاری مشکلات و گرفتاریها در امان نگاه می‌دارد و سرانجام در همه موارد به این ملاحظه مهم می‌رسیم که قلمرو حقوق خصوصی، تنها قلمرو و عادی‌ترین آنهاست.»

«فیخته می‌گوید " انسان ازدواج نکرده نیمه انسان است. " (۲۱) (هوگو می‌گوید: من تأسف شدید خود را از این سخنان ابراز می‌دارم من مجبورم اعلام کنم که این فرمول

زیبا که می‌تواند مرا بالاتر از مسیح، فنلون، کانت و هیوم قرار دهد، اغراق وحشتناکی است.»

«تا آنجا که به تک همسری و چند همسری مربوط می‌شود، مسئله آشکارا به طبیعت حیوانی انسان برمی‌گردد !!!»

فصل مربوط به آموزش و پرورش

از همان آغاز می‌فهمیم که «اعتراضات آموزش به شرایط قضائی مربوط به تعلیم و تربیت خانوادگی کمتر از اعتراضات هنر عشق ورزیدن به ازدواج نیست.»

«اینکه نتوان جز در این شرایط آموزش داد، مسلماً مشکل در اینجا کمتر از موارد ارضای غریزه جنسی است، به این دلیل که می‌توان آموزش و پرورش [فرزند] را طبق قرارداد به شخص ثالثی واگذار کرد طوری که اگر کسی چنین نیاز شدیدی احساس کند مجاز باشد به سادگی آن را ارضا نماید. اما این امر دست کم مخالف عقل است که کسی که هرگز به او کودکی سپرده نشده حق آموزش دادن را داشته

باشد و دیگران را از کار تربیت کنار بزند. سرانجام در اینجا نیز مانعی وجود دارد یا به خاطر اینکه حقوق مثبت غالباً مانع از آن می‌شود که مربی این رابطه را رها کند یا به این علت که شخصی که باید تربیت شود مجبور است تربیت شدن زیر دست این مربی را بپذیرد. واقعیت این رابطه غالباً متکی بر تصادف محض تولد است که باید بنا به ازدواج، به پدر مربوط شود [یعنی پدر مسئولیت تربیت فرزند را به عهده داشته باشد]. این شیوه شجره نسبی مسلماً زیاد عقلانی نیست، به این دلیل که در این مورد معمولاً نوعی ترجیح وجود دارد که به تنهایی مانعی در راه تعلیم و تربیت خوب است، در حالی که الزاماً اجتناب‌ناپذیر نیست، زیرا می‌توان فرزندان را مشاهده کرد که پدر و مادر آنان مرده‌اند اما آموزش می‌بینند.»

فصل مربوط به حقوق خصوصی

در پاراگراف ۱۰۷ می‌فهمیم که «ضرورت حقوق خصوصی در عمق خود صرفاً امری فرضی است.»

فصل مربوط به حقوق عمومی

«اطاعت از مقامی که قدرت را در دست دارد وظیفه مقدس وجدانی است.» «زیرا تا آنجا که به تقسیم قدرت حکومتی مربوط می‌شود هیچ قانون اساسی مطلقاً مشروع نیست، اما تقسیم قدرت حکومتی هرچه باشد هرکدام موقتاً مشروع اند.»

آیا هوگو ثابت نکرده است که انسان می‌تواند خود را از آخرین قید آزادی، یعنی موجودی عقلانی بودن، آزاد سازد؟ ما فکر می‌کنیم این چند نقل قول از بیانیه فلسفی مکتب تاریخی می‌تواند جانشین یک داوری تاریخی درباره این مکتب خیالات واهی غیر تاریخی، یعنی رؤیا پردازیهای مبهم و داستان سرانیهای عامدانه گردد. این نقل قولها برای تعیین اینکه آیا جانشینان هوگو می‌توانند قانون گذار عصر ما باشند یا نه کفایت می‌کنند. (۲۲)

درست است که درخت زمخت نسب شناسی مکتب تاریخی در طول زمان و سیر تمدن با بخار معطر عرفان پوشیده

شده، تخیل رمانتیسم آن را پیراسته، تفکر ماورائی [1] اسپکولاسیون [2] بدان سرایت کرده است، و از آن چندین میوه فاضلانہ چیده، خشک کرده و با شکوه و احترام تمام در پناهگاه بزرگ فضل آلمانی انبار کرده‌اند، اما ذره‌ای حس انتقادی کافی است که در زیر عطر همه این عبارات مدرن، آوای تکراری و پلید متفکر روشن‌بین نظام قدیم ما را کشف کند و در پشت این کلمات نرم و لطیف، ابتذال رجّاله گونه را برملا سازد.

هنگامی که هوگو می‌گوید «حیوان بودن ویژگی قضائی انسان است»، هنگامی که حق، حق حیوانی است، افراد با فرهنگ مدرن به جای کلمه «حیوان» که همانقدر صریح است که زمخت و خشن، واژه «ارگانیک» را به کار می‌برند و از «حقوق ارگانیک» سخن می‌گویند. در واقع چه کسی در مورد ارگانسیم متوجه خواهد شد که فوراً به ارگانسیم حیوانی فکر کند؟ در آنجا که هوگو تأیید می‌کند ازدواج و دیگر نهادهای قضائی و اخلاقی ناشی از عقل نیستند، آقایان مدرن، در مقالات خود همین مطلب را بدین گونه تکرار می‌کنند که اگر

این نهادها محصول عقل انسانی نیستند، اما بازتاب عقل برتر
«مثبتی» اند و غیره. همگی نتیجهٔ واحدی را با خشونت و خامی
یکسانی اعلام می‌نمایند: حق قدرت [نیروی] خودکامه.

نظریات قضائی و تاریخی هالر، اشتال، لئو و همگنان
آنان را باید مکمل و تکرار حقوق طبیعی هوگو دانست که متن
قدیمی بدوی را به کمک یک رشته عملیات انتقادی
کیمیاگرانه، که به موقع خود آن را ثابت خواهیم کرد (۲۳)،
قابل خواندن می‌کنند.

همهٔ این زیباسازیها بی‌ثمرند به ویژه که ما بیانیهٔ قدیمی
را در دست داریم که هرچند هشیارانه نیست، اما قابل فهم
است.

یادداشتها

(۱) مارکس در اکتبر ۱۸۳۶ در سن هیجده سالگی در دانشگاه برلن نام نویسی کرد. در آن هنگام فردریش کارل ساوینی، نماینده برجسته مکتب تاریخی حقوق استاد او بود. مکتب تاریخی حقوق، با گوستاو هوگو و تلاش او برای بازآفرینی آموزش حقوق در تقابل با طرفداران حقوق طبیعی یا حقوق عقلانی هوگو گروتیوس در سده هفدهم، شهرت یافته بود. ادوارد گانس Eduard GANS مخالف ساوینی [و شاگرد هگل] هم یکی از استادان مارکس بود. برخورد بین طرفداران مکتب تاریخی حقوق و مخالفان آن، تا آنجا که بحث فلسفی، در حقیقت طرفداران محافظه کاری، سنت گرائی و رمانتیسم را در مقابل لیبرالیسم و رادیکالیسم دموکراتیک قرار می داد، خصالتی سیاسی داشت.

در مورد تعریف حقوق طبیعی به روسو («گفتار درباره منشأ نابرابری»)، ۱۷۵۴، رجوع کنید. گروتیوس، هابس، پوفندورف، بورلاما با فرضیه گذار از حالت طبیعی به حالت

مدنی از طریق قراردادی اجتماعی موافق بودند. فرانتس مهرینگ می‌گوید «گانس مبارزه بی‌رحمانه‌ای را با مکتب تاریخی حقوق رهبری کرد، مکتبی که مدافع هر گونه حق، صرفاً به این دلیل که این حق می‌توانست منشأ تاریخی داشته باشد، بود. او کوتاه‌بینی، پستی و چهره مومیائی شده این مکتب، تأثیر زیانبار آن در قانون‌گذاری و تکامل حقوق، و غرور پوچ و مسخره‌ای را که با آن از ردای دولتی بهره می‌گرفت تا از اعضای فرومایه خود حمایت کند را زیر ضرب گرفت.»

(توضیح ویراستار فرانسوی)

(۲) در «فلوت سحرآمیز» موزار، پاپاژنوی پرنده‌گیر لباسی می‌پوشد که از پر پرندگان درست شده است. (توضیح ویراستار فرانسوی)

(۳) ایرکوواها Irquois سرخپوستانی که در جنوب شرقی دریاچه‌های اریه و انتاریو ساکن بودند. آنها کنفدراسیونی موسوم به پنج ملت تشکیل می‌دادند که تا سال ۱۷۰۰ با فرانسویها مبارزه می‌کرد.

(۴) واژه فرانسوی prosaïque هم به معنی مثبور و طرفدار نثر در مقابل شعر، و هم به معنی غیر اشرافی، بی‌آرمان، عادی، عامیانه و پیش پا افتاده است.

(۵) اشاره به جزوه‌ای است که ساوینی در سال ۱۸۳۸ به مناسبت پنجاهمین سال دکترای گوستاو هوگو منتشر کرد: «۱۰ مه ۱۷۸۸، سهمی در تاریخ علم قضائی» (توضیح ویراستار فرانسوی)

(۶) اشاره به نظر کانت در مورد عدم امکان شناخت شیئی فی‌نفسه و یا ذات (نومن Noumene) است. نکته قابل توجه در اینجا این است که هرچند کانت مانند هیوم در ارزش و اعتبار علم شک می‌کند و آن را محتاج به اثبات می‌داند اما به واقعیت قانون اخلاقی یقین مطلق دارد (مقدمه فردیناند آلکیه بر «نقد عقل عملی» کانت، ترجمه فرانسوی، انتشارات دانشگاهی فرانسه، چاپ نهم، ۱۹۸۵، ص ۱۶)

از نظر کانت مفهوم حقوق، تا آنجا که با اجباری که حقوق با آن ملازمت دارد با مفهوم اخلاقی حقوق یکی است (کانت «متافیزیک اخلاق، جلد دوم، آموزش حقوق و آموزش

فضیلت» ترجمه فرانسوی، آلن رنو، پاریس، فلاماریون، ۱۹۹۴، ص ۱۶). مفهوم حقوق از نظر کانت با سه چیز مشخص می‌شود نخست اینکه تنها مربوط به روابط بیرونی و به طور دقیق‌تر روابط کرداری یک شخص با شخصی دیگر به عنوان اعمالی است که می‌توانند به طور بی‌واسطه یا باواسطه بر او اثر بگذارند، دوم اینکه صرفاً رابطه انتخاب با انتخاب است (نه میل یا نیاز و غیره) و سوم اینکه در این رابطه متقابل بین انتخابها، ماده انتخاب، یعنی هدفی که هرکس می‌تواند برای ماده انتخاب (موضوع انتخاب) تصور کند مطرح نیست بلکه صرفاً شکل رابطه بین انتخابهای دو طرف که آزاد فرض می‌شوند مورد نظر است. کانت براساس چنین توضیحاتی حقوق را چنین تعریف می‌کند: «بنابراین حقوق مجموعه مفهومی شرائطی است که در آن انتخاب یکی می‌تواند با انتخاب دیگری، برطبق یک قانون عام، آشتی پذیر باشد» (همانجا، ص ۱۷)

اصل عام حقوق از نظر کانت با اصل عام اخلاق (امر اخلاقی قطعی) که در یادداشتهای پیشین آوردیم بسیار نزدیک

و تقریباً یکی است : «هر عملی که بتواند همزیستی بین آزادی انتخاب هرکس با آزادی هرکس دیگر، برطبق یک قانون عام، به وجود آورد و یا رهنمود کلی این عمل، چنین همزیستی‌ای را امکان دهد، عملی درست است.» (همانجا)

بدینسان می‌بینیم کانت در مورد اخلاق و حقوق (که از نظر او دو قلمرو عقل عملی هستند) به هیچ رو متوسل به شک نمی‌شود. از نظر او اصول اخلاقی و حقوقی محصول عقل اند و به همین اعتبار با آزادی پیوند ناگسستنی دارند. او می‌نویسد :

«مفهوم آزادی ، مفهوم عقلی نابی است که دقیقاً به همین خاطر امری ماورائی برای فلسفه نظری است یعنی به گونه‌ای است که نمی‌توان هیچ نمونه کاملی از آن در تجربه‌ای ممکن به دست داد : بنابراین مفهومی که موضوع تجربه‌ای ممکن برای ما باشد نیست، و به هیچ رو نمی‌تواند همچون یک اصل تشکیل دهنده عقل ماورائی ارزیابی شود، بلکه صرفاً اصل تنظیم‌گر - و درست اینکه بگوئیم صرفاً منفی - عقل ماورائی است. به عکس، [آزادی] واقعیت خود را در

کاربرد عملی عقل، با اصولی عملی به اثبات می‌رساند
که همچون (همانند) قانون علیت عقل ناب، انتخاب را به
گونه‌ای مستقل از هر نوع شرائط تجربی (و مستقل از امر
محسوس به طور کلی) تعیین می‌کنند و حضور اراده‌ای ناب
در ما را، که منشأ مفاهیم و قوانین اخلاقی است، به اثبات
می‌رسانند.

این مفهوم مثبت از آزادی (مثبت به لحاظ عملی شالوده
قوانین عملی نامشروطی است که قوانین اخلاقی نامیده
می‌شوند، قوانینی که برای ما که انتخابمان دستخوش تأثرات
[حسی] است و خود به خود با اراده‌ی خالص انطباق نمی‌یابد
بلکه غالباً در نقطه‌ی مقابل آن قرار می‌گیرد، جنبه‌ی دستور (فرمان،
امر و نهی) و حتی دقیق‌تر بگوئیم امر و نهی قطعی (نامشروط)
پیدا می‌کنند - چیزی که آنها را از الزام‌های فنی (دستورها و
اصول هنر و فن) متمایز می‌کند، الزام‌های فنی همواره به
طریقی مشروط فرمان می‌دهند؛ [اما] براساس امر و نهی‌های
قطعی، برخی اعمال مجاز و یا ممنوع اند، یعنی از نظر اخلاقی
ممکن یا ناممکن اند، در حالی که برخی دیگر از آنها و یا

اضدادشان از نظر اخلاقی ضروری یعنی اجباری اند.» (کانت، «متافیزیک اخلاق، جلد اول، مبانی و مقدمه»، ترجمه فرانسوی آلن رنو، پاریس فلاماریون، ۱۹۹۴، ص ۳ - ۱۷۲. تأکیده‌های خطی از ماست)

بدینسان دیدگاه کلی کانت در مورد اخلاق و حقوق را (دست کم در مورد اصول و مبانی) می‌توان چنین خلاصه کرد:

- طبیعت قلمرو ضرورت و اخلاق قلمرو آزادی است
- آزادی در اخلاق، همانگونه که ضرورت در طبیعت، اموری عقلی اند نه حسی یا تجربی؛ از این رو اینکه عقل (عملی) انتخاب ما را در زمینه عمل تعیین می‌کند، این امر به نظر ما جنبه امری جبری (یا دستور قطعی) پیدا می‌کند
- اجبارهای اخلاقی (و حقوقی) برخلاف بایدهای فنی، اموری ماورای تجربی، قطعی و نامشروط اند

- شرط درستی و دقیق‌تر بگوئیم امکان یک عمل (از نظر اخلاقی و حقوقی) این است که رهنمود کلی آن عمل بتواند به رهنمود عام تبدیل شود: در مورد حقوق این بدان معنی است که انتخاب آزادانه هر شخص با انتخاب آزادانه دیگران بتواند

همزیستی کند (و یا رهنمود کلی انتخاب آزادانهٔ یک شخص بتواند همزیستی با انتخاب دیگری براساس آن رهنمود را امکان‌پذیر سازد).

این دیدگاه‌ها، علاوه بر قاطعیت کانت در زمینهٔ اصول اخلاقی و حقوقی، قاطعیتی که شکل جزمی به خود می‌گیرد، از یک سو دوگانه‌گرایی (ثنویت) در دیدگاه کانت را نشان می‌دهند (جدا کردن کامل آزادی از ضرورت و اخلاق از طبیعت، طبیعت از ذهن، شیوهٔ برخورد دوگانه در رابطه با مسائل مربوط به اعتبار علم و اعتبار اصول اخلاقی و حقوقی و غیره)، و از سوی دیگر بینش متافیزیکی او را: متافیزیکی نه به معنی مورد نظر خود کانت که عبارت از اصول غیر تجربی و ماقبل تجربی است، بلکه به معنی ثبات‌گرایی، جدا ساختن قطعی پدیده‌ها و امور از یکدیگر و غیره، مثلاً دائمی، ثابت و ابدی فرض کردن اصل اخلاقی، نامشروط و ماورائی دانستن اخلاق یعنی جدا کردن آن از شرائط زندگی اجتماعی و غیره، محدود ساختن عمل به عمل اخلاقی، یعنی عملی که با مجاز و غیر مجاز (درست و نادرست از نظر اخلاقی و حقوقی)

تعریف می‌شود و از نظر دور داشتن (یا تحقیر) اعمالی که از آنها همچون الزام‌های فنی یاد می‌کند. در واقع کانت به فعالیت تولیدی، فعالیت علمی، فنی و هنری و فعالیت سیاسی (مبارزه طبقاتی) یعنی این عرصه‌های اصلی عمل اجتماعی و روابطی که این فعالیت‌های عملی در درون آنها صورت می‌گیرند و قوانین حقوقی و اخلاقی را مشروط می‌سازند و منشأ شکل‌گیری آنها هستند، توجهی ندارد. اما، انتقاد هوگو به کانت از این زوایا نیست: (۱) هوگو توجه ندارد که کانت برای اصول اخلاقی و حقوقی قدرت و قوتی دست‌کم همسنگ (و حتی قوی‌تر از) اصول طبیعی قائل است و شکاکیت خود را به آنها سرایت نمی‌دهد و (۲) رابطه بین مفاهیم آزادی، عقل، و دستور اخلاقی قطعی را با هم و رابطه آنها را با امر مثبت در فلسفه اخلاق و حقوق کانت درک نمی‌کند.

(۷) اشاره به ا.ت. آ هوفمن (با نام مستعار آمادئوس)، نویسنده قصه‌های تخیلی است. (توضیح ویراستار فرانسوی)

- (۸) جمله درون گیومه از شکسپیر در نمایشنامه هملت پرده دوم، صحنه دوم است: « though this be madness, yet there's method in't » (مجموعه آثار شکسپیر، پیشین، ص ۸۰۸)
- (۹) ساموئل ریچاردسون، نویسنده انگلیسی (۱۷۶۱ - ۱۶۸۹) بنیانگذار رمان جدید انگلیسی.
- (۱۰) فرزند ارشد داود نبی که به ناخواهی خود تجاوز کرد و به دست افسالون (فرزند دیگر داود) کشته شد.
- (۱۱) (۴۳۰ - ۳۵۴ میلادی)، کشیش، متاله و فیلسوف، مؤلف کتابهای «شهر خدا»، «اعترافات»، و «رساله رحمت»
- (۱۲) در مورد این رسم راجپوت‌ها، کاست جنگجوی هندوستان به کتاب ایشواری پراساد Ishwari Prasad (۱۹۳۰) رجوع کنید. در آنجا آمده: «سیاست فرزندکشی بین آنها، حتی در میان خانواده‌های محترم رواج داشت و به ندرت دختران را زنده نگه می‌داشتند.» (ص ۴۲). (توضیح ویراستار فرانسوی)
- (۱۳) مارکس ولایت عهد فیلیپ دوم اورلئانی را با زوال نظام قدیم در فرانسه از ۱۷ ژوئن ۱۷۸۹، تاریخی که در آن

نمایندگان رسته‌ها خود را مجلس ملی اعلام کردند، مقایسه می‌کند. رسته سوم با جسارت در مقابل قدرت شاه قد علم کرد تا تقسیم قدیم جامعه به رسته‌ها را منحل سازد. (توضیح ویراستار فرانسوی)

(۱۴) نقل قولها از کتاب گوستاو هوگو، «کتاب درسی حقوق طبیعی...» چاپ چهارم ۱۸۱۹ است. ما تأکیدهای مارکس بر جمله‌ها را نقل نکرده‌ایم چون مارکس در این مورد افراط کرده به طوری که تقریباً هیچ چیز را به صورت بدون تأکید نگه نداشته است (توضیح ویراستار فرانسوی)

(۱۵) مطالب درون پرانتزها از مارکس است.

(۱۶) چرخس‌ها یکی از قومهای قفقاز که در دامنه شمال غربی کوه‌های قفقاز و دشتهائی که به رودخانه‌های «ترک» و «قوبان» منتهی می‌شوند ساکن اند.

(۱۷) مارکس نخست نوشته بود «پیر مرد ناکس» (توضیح ویراستار فرانسوی)

(۱۸) دومین قاعده امر اخلاقی قطعی از نظر کانت این است که باید طوری عمل کرد که بشریت، خواه در شخص ما و

خواه در اشخاص دیگر همواره یک هدف تلقی گردد و نه یک وسیله. (کانت، «نقد عقل عملی»، ترجمه فرانسوی، فرانسوا پیکاوه، چاپ نهم، انتشارات دانشگاهی فرانسه، پاریس ۱۹۸۵، ص ۱۵ - ۱۴).

بدینسان هوگو بر آن است که کانت با گفتن اینکه انسان نباید وسیله‌ای برای رسیدن به یک هدف قرار گیرد دچار اشتباه شده است.

(۱۹) بنژامن کُنستان، «درباره دین ...»، ۱۸۲۶، صفحه ۱۷۲ و پس از آن. در متن بنژامن کُنستان عباراتی که مارکس نقل کرده پس از این کلمات آمده است: «در این رابطه ...» (توضیح ویراستار فرانسوی)

(۲۰) اشاره به نویسندگان لیبرال و طرفدار آزادی جنسی بنام آلمان جوان است که در سالهای ۱۸۳۰ و ۱۸۳۵ فعال بودند (موندت، گوتز کوو، تی-یک و غیره) (توضیح ویراستار فرانسوی)

(۲۱) ی. گ. فیخته، «سیستم اخلاق ...»، ۱۷۹۸، ص ۴۴۹ (توضیح ویراستار فرانسوی)

(۲۲) اشاره طنزآمیز به کتاب ساوینی به نام «درباره نقش عصر ما در قانون گذاری و علم قضائی»، ۱۸۱۴، (چاپ سوم ۱۸۴۰). این کتاب، ۲۸ سال پس از انتشارش برای مؤلف خود، پست «وزیر مسئول بازنگری قوانین» را به ارمغان آورد. (توضیح ویراستار فرانسوی)

(۲۳) مارکس منکر هر گونه ارزش علمی برای مکتب تاریخی است و روح ارتجاعی آن را محکوم می کند. هگل در مقدمه «اصول فلسفه حقوق» شدیداً به این مکتب انتقاد کرده است. ا. گانس، تحسین کننده سن سیمون، از استاد خود [هگل] نیز در انتقاد فراتر رفته است. به «خاطرات» او (۱۸۳۶) رجوع کنید. فون هالر، اشتال، و لئو سخنگویان حکومت مطلقه، و محافظه کاری ارتجاعی در زمینه سیاست و دین بودند. (توضیح ویراستار فرانسوی)

توضیحی بر «تزهائی درباره فوئرباخ»

مارکس، متنی را که به «تزهائی درباره فوئرباخ» شهرت دارد و در دفتر ۴۷ - ۱۸۴۴ او زیر نام Feuerbach ad مندرج است (و ما به «درباره فوئرباخ» ترجمه کرده‌ایم) در آوریل ۱۸۴۵ در بروکسل نوشت. انگلس این تزاها را در پیوست اثر خود «لودویک فوئرباخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمان»، در چاپ سال ۱۸۸۸، آورد. در مقدمه این کتاب انگلس آنها را «تزهائی درباره فوئرباخ» نامید. از آن زمان این اثر مارکس با همین عنوان مشهور شده است. انگلس یک رشته تغییرات ویرایشی (حدود ۲۰ تغییر) در نوشته مارکس داد. این تصحیحات تغییری در اندیشه اصلی مارکس ایجاد نمی‌کنند و در موارد زیادی به فهم بهتر ایده او یاری می‌رسانند، اما در برخی موارد - که بیشتر به تأکید بیشتر یا کمتر بر این یا آن مسئله و یا همزمانی یا نظم منطقی و توالی برخی احکام مربوط اند - تا حدی با اندیشه مارکس (در سال ۱۸۴۵) تفاوت دارند.

مارکس در زمان حیات خود این تزه‌ها را منتشر نکرد و در واقع دوباره به آنها برگشت تا احتمالاً آنها را بازنویسی و تنقیح کند. «تفاوتی» که در بالا از آن نام بردیم به نظر ما، برخلاف نظر برخی نویسندگان و مترجمان - مانند ماکسیمیلین روبل - به معنی جدائی از دیدگاه عمومی و روش مارکس نیست؛ دیدگاه و روشی که خود انگلس، هم مستقلاً و هم در همکاری با مارکس، در پی‌ریزی آنها نقشی اساسی داشت. ما ترجیح دادیم هر دو متن را در اینجا با تکیه بر ترجمه‌های متعدد انگلیسی و فرانسوی بیاوریم تا خواننده خود بتواند داوری مستقلی درباره‌ی نزدیکی یا دوری متن اصلی مارکس و متن ویرایش شده‌ی انگلس داشته باشد.

متن اصلی مارکس را به آلمانی و روسی برای نخستین بار در سال ۱۹۲۴ مؤسسه‌ی مارکسیسم - لنینیسم حزب کمونیست اتحاد شوروی منتشر کرد و ترجمه‌ی انگلیسی آن نخستین بار در «ایدئولوژی آلمانی» بخشهای ۱ و ۳ به وسیله‌ی انتشارات Lawrence and Wishart Ltd. لندن در سال ۱۹۳۸ انتشار یافت.

درباره فوئرباخ

ad Feuerbach

۱

عیب اصلی همه ماتریالیسم‌ها تاکنون (از جمله ماتریالیسم فوئرباخ) (۱) اینست که در آنها اشیا (۲)، واقعیت، محسوس بودن تنها به شکل ابژه یا شهود [دریافت حسی مستقیم] (۳) درک می‌شوند و نه همچون فعالیت محسوس انسانی، [نه همچون] عمل، نه به صورت ذهنی. از این رو در تقابل با ماتریالیسم، جنبه فَعَال را ایده‌آلیسم [البته] به نحوی انتزاعی توسعه و تکامل داده است که طبیعتاً فعالیت محسوس واقعی را همچون فعالیت محسوس واقعی به رسمیت نمی‌شناسد. فوئرباخ می‌خواهد موضوعات محسوس^۱ واقعاً از موضوعات

معقول جدا باشند، اما خود فعالیت انسانی را فعالیتی عینی تصور نمی‌کند. از این رو در جوهر مسیحیت به شیوه برخورد (۴) نظری همچون تنها شیوه برخورد راستین انسانی می‌نگرد، در حالی که عمل در تظاهر حقیر یهودیانه (۵) خود تصور و تعریف می‌شود. بنابراین فوئرباخ معنی و اهمیت فعالیت «انقلابی»، فعالیت «عملی - انتقادی» را نمی‌فهمد. (۶)

۲

این پرسش که آیا می‌توان حقیقت عینی به اندیشه انسانی نسبت داد یا نه، پرسشی نظری نیست بلکه مسئله‌ای عملی است. انسان باید حقیقت، یعنی واقعیت و قدرت، و این جهانی بودن فکر خود را در عمل اثبات کند. مشاجره بر سر واقعی بودن یا نبودن اندیشه جدا از عمل، مسئله‌ای صرفاً اسکولاستیکی است. (۷)

۳

آموزه ماتریالیستی درباره تغییر شرایط (۸) و تربیت فراموش می‌کند که شرایط را انسانها تغییر می‌دهند و مربی خود باید تربیت شود (۹). در نتیجه، این آموزه مجبور است جامعه را به دو بخش تقسیم کند که یکی از آنها برتر از جامعه است.

انطباق تغییر شرایط با فعالیت انسانی یا تغییر خود را تنها می‌توان همچون عمل انقلابی تصور و به گونه‌ای عقلانی درک کرد.

۴

نقطه آغاز حرکت فوئرباخ واقعیت از خود بیگانگی دینی، تبدیل جهان به دنیای دینی و دنیای عرفی است. کار او منحل کردن (۱۰) دنیای دینی در شالوده عرفی آن است. اما این واقعیت را که شالوده عرفی از خود می‌گسلد و خود را همچون قلمروی (۱۱) مستقل در میان ابرها مستقر می‌کند تنها

با مبارزه و تضاد درونی این شالوده عرفی (۱۲) می‌توان توضیح داد. بنابراین خود این آخری [شالوده عرفی] باید هم در تضاد خویش شناخته شود و هم در عمل دگرگون گردد. مثلاً، هنگامی که کشف شد خانواده زمینی راز خانواده مقدس است، اولی خود باید در تئوری و در عمل نابود گردد.

۵

فوئرباخ که با تفکر مجرد خرسند نمی‌شود، خواهان شهود است (۱۳)؛ اما محسوس بودن را همچون فعالیت عملی، فعالیت انسانی - محسوس تصور نمی‌کند.

۶

فوئرباخ ماهیت دین را در ماهیت انسان (۱۴) منحل می‌کند. اما ماهیت انسان (۱۴) امر مجردی نیست که ذاتی هر فرد جداگانه باشد. ماهیت انسان (۱۴) در واقعیت خود، مجموعه روابط اجتماعی است.

فوترباخ که وارد نقد این ماهیت واقعی نمی‌شود در نتیجه مجبور است:

(۱) احساس دینی را از روند تاریخی جدا سازد و آن را براساس خود [این احساس] تعریف کند (۱۵) با این پیش فرض که فرد انسانی موجودی مجرد و جداست، (۲) بنابراین ماهیت را تنها به عنوان «نوع» در نظر بگیرد، یعنی همچون کلیتی درونی و گنگ که افراد زیادی را به گونه‌ای طبیعی به هم پیوند می‌دهد.

۷

بنابراین، فوترباخ نمی‌بیند که «احساس دینی»، خود، محصول اجتماعی است، و فرد مجردی که او تجزیه و تحلیل می‌کند متعلق به شکل معینی (۱۶) از جامعه است.

۸

هر گونه زندگی اجتماعی در ماهیت خود عملی است. همه رازهایی که تئوری را به عرفان می‌کشانند راه حل عقلانی خود را در عمل انسانی و در درک این عمل می‌یابند.

۹

نقطه اوج ماتریالیسم شهودی (۱۷)، یعنی ماتریالیسمی که محسوس بودن را همچون فعالیت عملی درک نمی‌کند، دیدگاه (۱۷) افراد جداگانه و جامعه مدنی است.

۱۰

دیدگاه ماتریالیسم قدیم، جامعه مدنی؛ دیدگاه ماتریالیسم نو، جامعه انسانی، یا انسانیت اجتماعی است. (۱۸)

فیلسوفان تاکنون صرفاً جهان را به راه‌های گوناگون
تعبیر کرده‌اند؛ نکته [مسئله] (۱۹) تغییر آن است.

تزهائی دربارهٔ فوئرباخ

(ویرایش انگلس ۱۸۸۸)

۱

عیب اصلی همهٔ ماتریالیسم‌ها تاکنون - از جمله ماتریالیسم فوئرباخ - اینست که در آنها شیئی (۲۰)، واقعیت، محسوس بودن تنها به شکل ابژه یا شهود [دریافت حسی مستقیم] تصور می‌شوند و نه همچون فعالیت محسوس انسانی، [نه همچون] عمل، نه به صورت ذهنی. از این رو چنین شد که جنبهٔ فعال را، در تمایز (۲۱) با ماتریالیسم، ایده‌آلیسم تکامل داد، اما تنها به شکلی مجرد، زیرا طبیعتاً ایده‌آلیسم فعالیت محسوس واقعی را همچون فعالیت محسوس واقعی به رسمیت نمی‌شناسد. فوئرباخ می‌خواهد موضوعات محسوس^۱ واقعاً از موضوعات اندیشه جدا باشند، اما خود

فعالیت انسانی را فعالیت عینی (۲۲) تصور نمی‌کند. از این رو در جوهر مسیحیت، به شیوه برخورد نظری همچون تنها برخورد راستین انسانی می‌نگرد، در حالی که عمل در تظاهر حقیر یهودیانه خود تصور و تعریف می‌شود. بنابراین، فوئرباخ معنی و اهمیت فعالیت انقلابی، فعالیت «عملی - انتقادی» را نمی‌فهمد.

۲

این پرسش که آیا اندیشه انسان می‌تواند به حقیقت عینی دست یابد یا نه، پرسشی نظری نیست، بلکه مسئله‌ای عملی است. در عمل است که انسان باید حقیقت، یعنی واقعیت و قدرت، این جهانی بودن اندیشه خود را ثابت کند. مشاجره بر سر واقعی بودن یا غیر واقعی بودن اندیشه جدا از عمل، صرفاً مسئله‌ای اسکولاستیکی است.

۳

این آموزه ماتریالیستی که انسانها محصول شرایط و تربیت اند و بنابراین افراد متفاوت (۲۳) محصول شرایط دیگر و تربیت متفاوتی (۲۴) هستند فراموش می‌کند (۲۵) که شرایط را خود انسانها تغییر می‌دهند و اینکه مربی خود باید تربیت شود. بنابراین چنین آموزه‌ای ضرورتاً به تقسیم جامعه به دو بخش می‌رسد که یک بخش آن برتر از جامعه است (۲۶) (مثال: مورد رابرت اوئن) (۲۷).

انطباق شرایط تغییریابنده با فعالیت انسانی (۲۸) را تنها می‌توان همچون عمل دگرگون کننده تصور و به گونه‌ای عقلانی درک کرد.

۴

نقطه آغاز حرکت فوئرباخ، واقعیت از خود بیگانگی دینی، تبدیل جهان به دنیای دینی و خیالی (۲۹) و دنیای واقعی است. کار او انحلال دنیای دینی در شالوده عرفی ۱ غیر

دینی [آن است. او این واقعیت را نادیده می‌گیرد که پس از پایان این کار، چیز اصلی‌ای که باید انجام شود هنوز باقی است. زیرا این واقعیت که شالوده‌عرفی خود را از خویش جدا می‌کند و همچون قلمروی مستقل در میان ابرها مستقر می‌سازد، دقیقاً تنها با مبارزه و تضاد درونی این شالوده‌عرفی قابل توضیح است. بنابراین، خود این دومی [شالوده‌عرفی] نخست باید در تضاد خویش شناخته شود و سپس با رفع این تضاد در عمل دگرگون گردد. بنابراین، مثلاً هنگامی که کشف شد خانواده‌زمینی راز خانواده‌مقدس است، خانواده‌زمینی خود باید در تئوری نقد و در عمل دگرگون گردد.

۵

فوترباخ که با تفکر مجرد خرسند نمی‌شود، به شهود امر محسوس متوسل می‌گردد؛ اما محسوس بودن را امری عملی، یعنی فعالیت انسانی - محسوس تصور نمی‌کند.

۶

فوئرباخ ماهیت دینی را در ماهیت انسانی منحل میکند (۳۰).
اما ماهیت انسانی امر مجردی نیست که ذاتی هر فرد
جداگانه‌ای باشد. ماهیت انسانی در واقعیت خود مجموعه‌
روابط اجتماعی است.

فوئرباخ که وارد نقد این ماهیت واقعی نمی‌شود در
نتیجه مجبور است:

(۱) احساس دینی را از روند تاریخی تجرید و آن را چون
چیزی برای خود تعریف کند و فرد انسانی مجرد - جدا شده -
ای را پیش فرض بگیرد،

(۲) بنابراین ماهیت انسانی نزد فوئرباخ تنها به عنوان «نوع»
قابل فهم است، همچون کلیتی درونی و گنگ که افراد زیادی
را صرفاً به گونه‌ای طبیعی (۳۱) به هم پیوند می‌دهد.

۷

بنابراین، فوئرباخ نمی‌بیند که «احساس دینی»، خود، محصولی اجتماعی است، و فرد مجردی که او تجزیه و تحلیل می‌کند در واقع متعلق به شکل معینی از جامعه است.

۸

زندگی اجتماعی در ماهیت خود عملی است. همهٔ رازهایی که تئوری را در عرفان سردرگم می‌کنند راه حل عقلانی خود را در عمل انسانی و در درک این عمل می‌یابند.

۹

نقطهٔ اوج ماتریالیسم شهودی، یعنی ماتریالیسمی که محسوس بودن را همچون فعالیت عملی درک نمی‌کند، شهود افراد جداگانه و جامعهٔ مدنی است.

۱۰

موضع ماتریالیسم قدیم، جامعه «مدنی»، موضع
ماتریالیسم نو، جامعه انسانی و یا انسانیت اجتماعی شده است.

۱۱

فیلسوفان صرفاً جهان را به راه‌های گوناگون تعبیر کرده‌اند؛
نکته [مسئله] (۳۲) تغییر آن است.

یادداشتها

(۱) در «ت. ف. م.»: بجای «عیب اصلی»، «عیب» آمده است.
در «ت. ف. ر.» و در «ت. ف. م.»: «همه ماتریالیسم‌های گذشته»
(۲) در «ت. ف. ر.»: «شیئی مشخص» بجای اشیا. در «ت. ف. آ. س.»: «شیئی خارجی»
(۳) در ترجمه انگلیسی آثار مارکس و انگلس (مسکو) و «ایدئولوژی آلمانی» (ترجمه انگلیسی چاپ پروگرس)، ترجمه انگلیسی «تزهائی درباره فوئرباخ» و «درباره فوئرباخ» سال ۱۹۳۸ و ترجمه «جدید» Cyril Smith (سال ۲۰۰۲) و بسیاری ترجمه‌های انگلیسی و فرانسوی دیگر واژه آلمانی Anschuung به contemplation (مشاهده و تأمل) ترجمه شده است. در ترجمه انگلیسی «تزهائی درباره فوئرباخ» ضمیمه «لودویک فوئرباخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمان» (انتشارات زبانهای خارجی پکن ۱۹۷۶) این واژه به «شهود» (intuition) ترجمه شده، همچنین در ترجمه‌های فرانسوی ژول مولیتور و م. روبل و ترجمه ادیسیون سوسیال واژه intuition به کار رفته

است. در بعضی از ترجمه‌های فارسی، از واژه «مشاهده» استفاده شده است. ما ترجمه Anschuung به «شهود» را به دلایل زیر ترجیح دادیم:

الف) واژه Anschuung در ترجمه‌های انگلیسی و فرانسوی آثار کانت و هگل و نیز در ترجمه انگلیسی «جوهر مسیحیت» فوئرباخ به intuition (شهود - دریافت مستقیم حسی) ترجمه شده است و نیز روشن است که مفهوم رایج این کلمه در فلسفه آلمانی مورد نظر مارکس بوده است.

ب) «مشاهده» ترجمه observation است که با intuition یکی نیست، زیرا مشاهده می‌تواند با واسطه باشد و غالباً با واسطه است: در تعیین ابزار، روش، وضعیت و شرایط، و موضوع مشاهده، و نیز در نحوه تعبیر نتایج مشاهده، همواره «واسطه» دخالت می‌کند؛ اندیشه‌ها، نظریه‌ها، مشاهدات دیگر، تأثیر ناظر بر موضوع مشاهده و غیره نیز به نوبه خود واسطه‌هایی اند که در انجام مشاهده، در ارائه آن، در تعیین جایگاه آن، و در نتیجه‌گیری از آن نقش مهم دارند.

پ) contemplation بیشتر به معنی تماشا، تأمل، نظر کردن است و نه مشاهده؛ در contemplation تماشاگر یا ناظر بیشتر نقش منفعل دارد تا فاعل، در حالی که مشاهده‌گر چنانکه در بالا گفته شد دارای نقشی فعال است.

انگلس در پائیز سال ۱۸۴۵ (یعنی تقریباً همزمان با

نوشته شدن تزه‌ای مارکس درباره فوئرباخ نوشت :

«کل فلسفه فوئرباخ عبارت است از ۱) فلسفه طبیعت -

ستایش (پرستش) منفعلانه طبیعت و زانو زدن سرمستانه همراه

با از خود بیخود شدن در مقابل شکوه و قدرت مطلق آن، ۲)

انسان‌شناسی (یعنی الف) فیزیولوژی که در آن هیچ چیز تازه‌ای

نسبت به آنچه ماتریالیستها قبلاً درباره وحدت جسم و روح

گفته‌اند وجود ندارد اما نسبت به آنها جنبه مکانیکی کمتری

دارد و نسبتاً حجیم‌تر است. ب) روانشناسی که به تجلیل پر

سوز‌گداز عشق مانند پرستش طبیعت می‌پردازد و جدا از آن

هیچ چیز تازه‌ای ندارد، ۳) اخلاق که عبارت است از خواست

اعتلای زندگی به سطح " انسان " ... مثلاً ر. ک به پاراگراف

۵۴ ص ۸۱: " برخورد اخلاقی و عقلانی انسان به معده خود

اینست که با آن نه همچون چیزی حیوانی بلکه انسانی رفتار کند. " و یا در پاراگراف ۶۱: " انسان ... همچون موجودی اخلاقی " و همه گفتارها درباره اخلاق در جوهر مسیحیت.» (ضمیمه در «ایدئولوژی آلمانی» ترجمه انگلیسی، پروگرس، مسکو، چاپ سوم، ۱۹۷۶، ص ۶۲۳)

برخورد منفعلانه (و ستایش آمیز یا پرستنده) نسبت به طبیعت دلیل دیگری است برای ترجمه واژه Anschuung به شهود که جنبه غیر فعال دارد (مثل دیدگاه مولوی که می گوید: «آفتاب آمد دلیل آفتاب گر دلیلت باید از وی رو متاب» که دریافت دلیل را صرفاً با تماشای غیر فعال و تسلیم یا محو شدن در برابر پرتو یا فیض موضوع شناخت ممکن می داند) و نه به مشاهده که عموماً علاوه بر تأیید جنبه ماتریالیستی موضوع (ابژه)، رابطه فعال و مداخله گرانه انسان را نسبت به آن بیان می دارد که طبعاً باید هدف مشاهده را که می خواهد موضوع را برای انسان هویت ببخشد در خود مفروض دارد.

(۴) در «ت. ف. م»: بجای «شیوه برخورد نظری»، «رابطه نظری» آمده است و در «ت. ف. ر»: «رفتار نظری»

(۵) در «ت. ف. م»: «نمود پیش پا افتاده و یهودیانه» ترجمه شده است

(۶) در «ت. ف. ر»: «فعالیت عملاً انتقادی» یا «فعالیت انتقادی در عمل» ترجمه شده است، یعنی «عملی» نه چون صفتی مستقل بلکه همچون قیدی برای صفت انتقادی به کار رفته است.

(۷) معنی لغوی اسکولاستیک (Scholastic / Scolastique)، مدرسی، دانشگاهی است. معنی عام آن تکرار مکررات، توضیح واضحات و دقت ملائطی وار بر الفاظ و شکل کلام در تقابل با اصالت و محتواسست و گاه دلالت بر ظرافت و دقت منطقی دارد. معنی خاص این اصطلاح، نظام فکری و آموزشی سده‌های میانه به ویژه در زمینه یزدان‌شناسی و فلسفه است.

آموزش ویژه دینی و فلسفی سده دوازدهم میلادی در اروپا دارای ویژگیهای چندی بود که بار اصطلاح اسکولاستیک را تشکیل می‌دهند:

الف) آموزش و تحلیل اسکولاستیکی از نظر شکلی شامل موارد زیر بود: تفسیرها، مسائل مباحثاتی، مسائل *tales|quodib*

و خلاصه‌ها (جزوه‌ها). همه اینها پایه و جهت آموزشی داشتند. «تفسیرها» برای فهماندن آثار دینی، فلسفی و علمی‌ای بودند که پایه به شمار می‌رفتند، «مسائل» برای حل مشکلات تئوریک یزدان‌شناسی و فلسفی براساس یک طرح معین بودند و «خلاصه‌ها» یا جزوه‌ها فشرده سیستماتیکی از یک مجموعه آموزشی را تشکیل می‌دادند.

کارهای تئوریک در سده‌های میانه همواره متکی بر متون دینی یا عرفی بودند. متون دینی غیر از تورات و انجیل (عهد عتیق و عهد جدید) آموزشهای رسمی کلیسا و کتابهای قدیسان بودند. متون عرفی در زمینه فلسفی را اساساً آثار ارسطو تشکیل می‌داد که بخش اعظم آن به لاتینی ترجمه نشده بود. باید به آنها آثار برخی پیروان و مفسران ارسطو مانند ابن سینا و ابن رشد را افزود. مطالعه و تدریس آثار فلسفی اساساً برای توجیه معتقدات و تعلیمات دینی به کار می‌رفت.

ب) روشهایی که نوشته‌های اسکولاستیکی نتایج خود را از آن می‌گرفتند عبارت بودند از Letico (تفسیر متن بنیادی، دستور

زبان و حساب)، Questo و disputatio که سؤال و بحث دربارهٔ مشکلات متن است.

اطلاق صفت اسکولاستیکی به یک مسئله یا یک روش به معنی محدود بودن آن مسئله در حوزهٔ کتاب و متون، در حوزهٔ لفظ و شکل (در نهایت بحث بر سر صورت منطقی آن) و اسیر بودن خود (سوژه) و مسئله (موضوع / ابژه) در زنجیر یک رشته احکام جزمی (دینی یا فلسفی و غیره) است. این صفت همچنین ناظر بر بحثهای ویژه و محصور در چهار دیواری «مدرسه» و بی ارتباط با زندگی به کار می‌رود.

(۸) در «ت. ف. م»، و در «ت. ف. ر»: بجای «شرایط»، «محیط» آمده است.

در «ت. ف. ا. س»: «فراموش می‌کند که برای تغییر شرائط به انسانها نیاز است و مربی ...»

(۹) حکم «مربی خود باید تربیت شود» را نباید تنها در معنی‌ای که در وهلهٔ اول به ذهن می‌رسد، یعنی مربی به عنوان فرد یا شخص معلم و مربی فهمید - چون در این صورت توضیح واضحات خواهد بود - بلکه منظور از مربی اساساً

خود «شرایط و محیط» اند که همانگونه که در جمله بالاتر گفته شده هم مربی و هم محصول انسان هستند. ماتریالیسم قدیم، تنها به این بسنده می‌کند که شرایط باعث تغییر انسانها می‌شوند و نتیجه «عملی» آن اینست که باید تغییر شرایط را مطالعه کرد و فهمید تا تغییر انسانها و رفتار آنان را درک نمود. ماتریالیسم نوین، ماتریالیسم مارکس و انگلس، بر این است که این کافی نیست و خود «مربی» یعنی خود شرایط و محیط را انسانها عوض (تربیت) می‌کنند و باید بکنند، و هدف صرفاً فهمیدن و تفسیر شرایط تغییر یابنده و یا انسان تغییر یابنده در اثر شرایط نیست، بلکه تغییر شرایط و تغییر انسان، یعنی تغییر جهان با عمل آگاهانه خود انسانها ممکن است.

در جمله آخر تز ۳ به نظر می‌رسد فرمولبندی اصلی مارکس از روایت ویرایش شده انگلس دقیق‌تر باشد: مارکس در اینجا تغییر شرایط و محیط را با فعالیت انسانی و یا تغییر خود انسان در انطباق می‌بیند و کلید فهم این انطباق را عمل انقلابی می‌داند. این اهمیت بسیار زیادی دارد: نه تنها فعالیت انسانی (فعالیت انقلابی انسان)، خود عامل تغییر محیط و

شرایط است، بلکه عامل تغییر خود انسان هم هست. انگلس و مارکس در «ایدئولوژی آلمانی» می‌نویسند: «هم برای تولید آگاهی کمونیستی در مقیاس توده‌ای و هم برای پیروزی خود هدف کمونیستی، انسانها خود باید در مقیاس توده‌ای تغییر یابند، تغییری که تنها می‌تواند در یک جنبش عملی، در یک انقلاب صورت گیرد؛ بنابراین، انقلاب نه تنها از این جهت که طبقه حاکم را به طریق دیگری نمی‌توان برانداخت بلکه بدین علت نیز که خود طبقه برانداخته تنها در یک انقلاب موفق به رها ساختن خویش از لجنها و پلیدیهای روزگار گذشته می‌شود و شایسته بنیانگذاری جامعه نو می‌گردد ضروری است.»

(«ایدئولوژی آلمانی»، پیشین، ص ۶۰. تأکیدها از اصل است)

انگلس در ویرایش جمله آخر تز سوم «تزهائی درباره فوئرباخ» تغییر خود را حذف کرده چون ظاهراً آن را در فعالیت انسانی مستتر می‌دیده است: با توجه به دیدگاههای او در «آنتی دورینگ»، «منشأ خانواده، دولت و مالکیت خصوصی»، «نقش کار در تحول میمون به انسان» و نامه‌های

متعدد او به ویژه در زمینه عوامل مؤثر در تاریخ و در فرد و نقش فرد، فرهنگ و آگاهی در تغییر تاریخ و جامعه نمی‌توان تصور کرد که انگلس از ضرورت تغییر خود غافل بوده است. با این همه به گمان ما، تصریح تغییر خود در اینجا بجاست و فرمول اصلی مارکس در این زمینه گویاتر است.

یک مورد تاریخی مهم از کاربرد چنین درکی از رابطه بین انسان و شرایط، و یا رابطه بین ذهن و عین، بین آگاهی و عمل، توضیح انقلابی و علمی بن‌بست شکنی است که لنین در «دو تاکتیک سوسیال دموکراسی در انقلاب دموکراتیک» مطرح می‌کند: «انقلاب بی‌شک به ما و به توده‌های مردم خواهد آموخت. اما مسئله‌ای که در برابر یک حزب سیاسی رزمنده قرار دارد این است: آیا ما خواهیم توانست چیزی به انقلاب بیاموزیم؟ [تکیه از ماست] آیا ما خواهیم توانست با استفاده از درستی آموزش سوسیال دموکراتیک خود و پیوند خود با طبقه کاملاً انقلابی، پرولتاریا، مَهر پرولتری بر انقلاب بزنیم و انقلاب را نه در حرف که در عمل به پیروزی قطعی برسانیم و ناپیگیری، بُزدلی و خیانت

بورژوازی دموکرات را فلج کنیم.» (لنین، دو تاکتیک، در آثار برگزیده لنین، ترجمه انگلیسی، انتشارات خارجی مسکو، ۱۹۵۲، ج ۱ بخش ۲ ص ۳-۲). این درسها از نظر لنین چنین بود :

- ضرورت رهبری طبقه کارگر در انقلاب دموکراتیک و اتحاد او با دهقانان و زحمتکشان شهری

- ضرورت قیام مسلحانه برای برانداختن تزاریسم و استقرار دیکتاتوری انقلابی - دموکراتیک کارگران و دهقانان، الغای فئودالیسم، درهم شکستن نهادهای قدیم و پیشبرد انقلاب - ضرورت تداوم انقلاب برای گذار به انقلاب سوسیالیستی.

(۱۰) در «ت. ف. م»، و در «ت. ف. ا. س»: بجای «منحل کردن»، «حل کردن» آمده است.

(۱۱) در «ت. ف. م»: بجای «فلمرو»، «امپراتوری» آمده است.

(۱۲) در «ت. ف. ر»: «تنها با خود ستیزی و تضاد این شالوده عرفی با خود می توان توضیح داد.»

در «ت. ف. ا. س»: «تنها با گسست درونی و تضاد داخلی این شالوده عرفی...»

(۱۳) در «ت. ف. ر.» : «خواهان مشاهده و تأمل contemplation
در امر محسوس است»

(۱۴) در «ت. ف. ر.» : «ماهیت انسانی»

(۱۵) در «ت. ف. ر.» : «آن را برای خود تثبیت کند». در «ت. ف. ا. س.» : «از روند تاریخی انتزاع به عمل آورد و احساس دینی را همچون واقعیتی در خود بررسی کند با این پیش فرض
«...»

(۱۶) در «ت. ف. ر.» : «شکل کاملاً معینی»

(۱۷) در «ت. ف. ر.» : «ماتریالیسم مشاهده‌ای» materialisme
contemplatif

در «ت. ف. م.» : «ماتریالیسم شهودی» materialisme intuitif

در «ت. ف. ا. س.» : «ماتریالیسم شهودی» materialisme intuitif
«نقطهٔ اوج ... شهود افراد جداگانه و جامعهٔ مدنی است». در
«ت. ف. ر.» : «جامعهٔ بورژوائی» ترجمه شده است.

(۱۸) «ت. ف. ر.» : «موضع ماتریالیسم قدیم دیدگاه جامعهٔ بورژوائی است، موضع ماتریالیسم نو دیدگاه جامعهٔ انسانی یا انسانیت اجتماعی است.»

(۱۹) «ت. ف. ا. س»: «مهم تغییر آن است»

(۲۰) «ت. ف. ا. س»: «شیئی خارجی»

(۲۱) «ت. ف. ا. س»: «در تقابل با ماتریالیسم»

(۲۲) «ت. ف. ا. س»: «اما خود فعالیت انسانی را همچون

فعالیت عینی درک نمی‌کند»

(۲۳) «ت. ف. ا. س»: «افراد تحول یافته»

(۲۴) «ت. ف. ا. س»: «تربیت تغییر یافته»

(۲۵) «ت. ف. ا. س»: «دقیقاً خود انسانها»

(۲۶) «ت. ف. ا. س»: «که یک بخش آن بر فراز جامعه قرار

می‌گیرد ...»

(۲۷) رابرت اوئن سوسیالیست تخیلی انگلیسی (۱۸۵۸ -

۱۷۷۱) بود. ای. ک. هانت درباره اوئن می‌گوید: «او نمونه

کامل مدیری مستبد اما خیر خواه بود» و در کارخانه‌اش در

نیولانارک «کارگران تحت قیمومت مهرآمیز او بودند و او خود

را قیم و سرپرست آنان می‌دانست» و «تمام زندگی خود را بر

این فرض قرار داد که اخلاق پدران مسیحی با نظام

سرمایه‌داری، لااقل در سطح کارخانه، مغایرت ندارد»، «جامعه

مطلوب اوئن جامعه‌ای بود که در آن پدرسالاری اخلاق سنتی مسیحی به صورت برادری بین افراد برابر ظاهر گردد». او در ادامه می‌نویسد :

«اگرچه به نظر می‌آید که فرد گرایی از لحاظ نظری موجب برابری می‌شود، اما چنین نبود. مبارزات سخت برای به دست آوردن سود بیشتر نه تنها نگون‌بختی‌های اجتماعی را، که قبلاً راجع به آن بحث شد، به بار آورد بلکه تقسیم‌بندی طبقاتی جدیدی را در جامعه باعث شد که مانند ساخت طبقاتی قرون وسطی ماهیتی سخت انعطاف‌ناپذیر و استثمارگری داشت. عضویت در طبقه بالا نه برحسب اصل و نسب، بلکه براساس مالکیت بود. سرمایه‌داران درآمد و قدرت خود را از مالکیت بر ابزار تولید کسب می‌کردند.

در این اوضاع، سوسیالیسم فریاد اعتراضی بود در برابر نابرابری‌های سرمایه‌داری و مصیبت‌های ناشی از آن. به نظر سوسیالیست‌ها نابرابری‌های اجتماعی از زمان نخستین تا به امروز خود نتیجه اجتناب‌ناپذیر نهاد مالکیت خصوصی بر ابزار تولید بوده است. بدین ترتیب، سوسیالیست‌ها برانداختن مالکیت

خصوصی سرمایه را پایه اصلی برقراری عدالت اجتماعی قرار دادند.

از نظر فکری، سوسیالیسم [ماقبل مارکس یا ماقبل علمی] آمیزه‌ای بود از مفهوم لیبرالی برابری همه افراد و این مفهوم از اخلاق سنتی پدرسالارانه مسیحی که هر فرد مسئول زندگی و رفاه برادر خود است. ترکیب عناصر تساوی طلب لیبرالیسم کلاسیک با اخلاق سنتی مسیحی کمال مطلوبی در اخلاقیات به دست می‌داد که در قیاس با آن جامعه موجود مورد انتقاد قرار می‌گرفت ...» (ای. ک. هانت، «تکامل نهادها و ایدئولوژی‌های اقتصادی»، ترجمه سهراب بهداد، انتشارات آگاه، ص ۱۶۱ - ۱۵۶)

(۲۸) «ت. ف. ا. س.» : «انطباق تغییر شرایط با تغییر فعالیت انسانی ...»

(۲۹) «ت. ف. ا. س.» : «دنیای تصویری»

(۳۰) «ت. ف. ا. س.» : «حل کند»

(۳۱) «ت. ف. ا. س.» : «به گونه‌ای صرفاً طبیعی»

(۳۲) «ت. ف. ا. س.» : «اما مهم تغییر آن است»

