

درباره‌ی مسأله‌ی یهود



کارل مارکس

درباره‌ی مسأله‌ی یهود^۱

I - برونو باوئر: «مسأله‌ی یهود» برانشواایگ، ۱۸۴۳

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

برونو باوئر: «مسأله‌ی یهود» برانشواایگ، ۱۸۴۳

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

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

^۱ - دو مقاله‌ی برونو باوئر که مارکس به نقد آن‌ها پرداخت از منابع زیر اخذ شده اند.

۱ - Bruno Bauer, Die Juden frage, Braunschweig, ۱۸۴۳.

۲ - Bruno Bauer, Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden Einundzwanzig bogen aus der Schweiz, George Herwegh, Zürich und Winterthur, ۱۸۴۳, pp. ۵۶-۷۱

مقاله‌ی «درباره‌ی مسأله‌ی یهود» مارکس در «دویچ-فرانسوزیشه یار بوخ» Deutsch-Französisches Jahrbücher به سال ۱۸۴۴ چاپ شد.

این ستم و ننگی که از آن در رنجید، نه به عنوان استثنایی بر قاعده، که به عکس به عنوان تأیید قاعده بنگرید.

یا شاید یهودیان خواهان موقعیتی یکسان با اتباع مسیحی دولت اند؟ اگر چنین باشد، آن ها دولت مسیحی را به عنوان دولتی مشروع به رسمیت

۲ - طبق سنت موجود در ترجمه‌ی ادبیات سوسیالیستی به فارسی، ما همه جا "State" را «دولت» و "Government" را «حکومت» ترجمه کرده ایم. در این ادبیات معمولاً «دولت» اشاره به نهادهای جبر طبقاتی و «حکومت» به معنی کادر سیاسی است که سکان امور روزمره کشوری را به دست دارد. در ادبیات فارسی تفاوت آشکاری بین «دولت» و «حکومت» موجود نیست. حتی در مواردی این دو واژه مفاهیمی بر عکس آنچه که در ادبیات سوسیالیستی رایج است. الفاء می‌کنند. این ناروشنی اگر چه غیرقابل توضیح نیست. اما می‌تواند گمراه کننده باشد. همانطور که توضیح خواهیم داد. واژه‌های «دولت» و «حکومت» ناشی از فرایند توسعه‌ی اجتماعی و در نتیجه تاریخی اند. صرف نیاز به تفکیک این دو در ادبیات سوسیالیستی بیانگر توسعه‌ی تفکر اجتماعی و سیاسی است.

نکته‌ی اول به هر حال این است که خواننده متوجه این دو واژه در مطالعه‌ی آثار مارکس باشد. نکته‌ی دوم، نحوه‌ی کاربرد واژه‌ی "State" در مارکس است. در نوشته‌های اولیه‌ی مارکس مفهوم «دولت» عمدتاً تحت تأثیر جو هگلی آن زمان است. با استناد به کتاب هال در پیر، «نظریه‌ی انقلاب در نزد کارل مارکس، جلد اول، دولت و دیوانسالاری» (ص ص ۳۴-۳۲) به توضیح مختصری در این زمینه اکتفا می‌کنیم.

در دوره‌ی ای که مارکس به نگارش مقالات مندرج در این مجلد دست زد و در سال‌های بلافاصل این دوره، زمانی که او مدتی همسوی «هگل‌گرایان جوان» بود، مفهومی از «دولت» داشت که در عین حال که هگلی بود در برخی موارد تفاوت‌های مهمی نیز با هگل داشت.

در هگل «دولت خردگرا» (Rational State) بیانگر وجود روابط عادلانه و اخلاقی و هماهنگی در بین عناصر جامعه بود. این مفهوم دولت «ایده‌آل» در فلسفه‌ی سیاسی هگل به عنوان محکی برای سنجش دول به کار می‌رفت. هر چه دولتی به این مفهوم نزدیک‌تر بود «واقعی‌تر» قلمداد می‌شد و برعکس. از این رو در هگل جوهر دولت ابدی است، و نه تاریخی؛ ایده‌آلی است که هدفش «آزادی خردگرایانه» است. به قول مارکس چنین دولتی «انجمنی از انسان‌های آزاد است» که یکدیگر را به طور متقابل آموزش می‌دهند. تأکید در این برخورد با «دولت» نه بر آنچه است که وجود دارد که بر آن است که باید وجود داشته باشد. واژه‌ی دولت در این نوشته‌ها محدود به نهادهای سیاسی جامعه نمی‌شود و همه‌ی امور عمومی و موارد دیگری از حیات اجتماعی را نیز دربر می‌گیرد. «دولت» دربر گیرنده‌ی آن کلیت است که مد نظر جماعت بشر است. «دولت» نهادی شدن جماعت است در اجتماع و نه شکل سیاسی به معنی اخص آن. در نوشته‌های اولیه‌ی مارکس هر کجا منظور از «دولت» شکل سیاسی آن است، واژه‌ی «دولت سیاسی» به کار می‌رود.

«جامعه‌ی مدنی» (Bürgerliche Gesellschaft) در مقابل این مفهوم وسیع و جماعتی دولت اشاره به حوزه‌ی امور خصوصی، امیال و منافع فردی دارد. در نتیجه «جامعه‌ی مدنی» به طور اخص دربر گیرنده‌ی امیال و فعالیت‌های اقتصادی افراد است. در دورانی که فعالیت‌های اقتصادی بورژوازی غالب می‌شوند. این جنبه از «جامعه‌ی مدنی» بر سایر جنبه‌های

می‌شناسند و رژیم ستم عمومی را نیز مورد تأیید قرار می‌دهند. یهودیان اگر وجود عمومی بردگی را می‌پذیرند چرا باید بردگی ویژه‌ی خود را نپذیرند؟ اگر یهودی علاقه‌ای به رهایی آلمانی ندارد، چرا آلمانی باید به رهایی یهودی علاقه داشته باشد؟

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

آن غلبه می‌کند. به همین روال با گذار جامعه‌ی مدنی از رژیم کهن به دوران مدرن لغت قرون میانه‌ای «شهرنشین» (Bürger) به واژه‌ی جدید «بورژوا» (Bourgeois) تبدیل شده است. در نتیجه در آلمانی (Bürgerliche Gesellschaft) با در نظر گرفتن زمینه‌ی مطلب و منظور نویسنده هم می‌تواند «جامعه‌ی مدنی» ترجمه شود و هم «جامعه‌ی بورژوایی».

مارکس با این قبیل مسائل در «ایدئولوژی آلمانی» تصفیه حساب کرد و خود را از چارچوب هگلی فوق‌الذکر کاملاً آزاد ساخت. در این اثر مارکس (Bürgerliche Gesellschaft) را به وضوح به معنی حوزه‌ی اقتصادی جامعه به کار می‌برد که نقش تعیین‌کننده در رابطه با دولت به مثابه‌ی روبنای سیاسی جامعه دارد. در «مقدمه به نقد اقتصاد سیاسی» مارکس می‌نویسد: «...روابط قانونی مانند اشکال دولتی... ریشه در شرایط زندگی مادی» دارند و اضافه می‌کند که «آناتومی جامعه‌ی مدنی را باید در اقتصاد سیاسی جست». به این ترتیب مارکس نقداش را به تحلیل هگل از رابطه‌ی دولت و جامعه‌ی مدنی کامل می‌کند.

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

دولت مسیحی بنابه طبیعت خویش ناتوان از رها ساختن یهودیان است. اما باوئر می افزاید، یهودی نیز بنابه طبیعت خویش نمی تواند رها گردد. مادام که دولت، مسیحی، و یهودی، یهود است یکی ناتوان از دادن آزادی و دیگری به همان میزان ناتوان از دریافت آن است.

دولت مسیحی تنها می تواند به مثابه دولتی مسیحی با یهودی رفتار کند؛ با اعطای امتیازاتی چون حق جدایی یهودی از دیگر اتباع. اما بدین ترتیب [دولت] او را در معرض فشار دیگر حوزه های مجزای اجتماع [نیز] قرار می دهد و احساس این فشار تا زمانی که او در تقابل مذهبی با مذهب مسلط قرار دارد با شدتی هر چه فزاینده تر ادامه خواهد یافت. اما یهودی نیز خود می تواند در قبال دولت تنها به مثابه یک یهودی رفتار کند؛ یعنی با آن به عنوان یک بیگانه برخورد کند: با قراردادن قانون واهی خود در برابر قانون واقعی، با مستحق دانستن جداسازی خویش از بشریت، با عدم مشارکت در هر نوع حرکت تاریخی تعهد به اصول، با چشم دوختن به آینده ای که هیچ وجه مشترکی با آینده ی عمومی نوع بشر ندارد، و با نگرستن به خویشتن به عنوان عضوی از مردم یهود و به یهودیان به عنوان قومی برگزیده.

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

باوئر مسأله ی آزادی یهودیان را، پس از تحلیل نقادانه ای از فورمولبندی ها و راه حل های پیشین این مسأله، به شکل نوینی مطرح کرده است. او می پرسد که ماهیت آن یهودی ای که قرار است آزاد شود و آن دولت مسیحی که قرار است به او آزادی بخشد، چیست؟ او با نقدی از مذهب یهود [به این مسأله]

پاسخ می‌دهد. او تقابل مذهبی بین یهودیت و مسیحیت را تحلیل می‌کند. او ماهیت دولت مسیحی را روشن می‌کند؛ و تمام این‌ها را جسورانه، قاطعانه، آگاهانه و عمیق به سبکی می‌نویسد که به همان اندازه که دقیق است پر قدرت و موشکافانه هم است.

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

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

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

یهودی آلمانی به طور ویژه‌ای با فقدان عمومی آزادی سیاسی و خصلت بارز مسیحی دولت روبروست. اما به باور باوئر، مسأله‌ی یهود اهمیتیتی جهانشمول و مستقل از شرایط ویژه‌ی آلمان دارد. مسأله‌ی یهود، مسأله‌ی رابطه‌ی دین با دولت، تضاد میان محدودیت‌های مذهبی و آزادی سیاسی است. آزادی از مذهب، هم برای یهودی، که می‌خواهد از نظر سیاسی آزاد شود و

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

گفته می‌شود و یهودی نیز خود می‌گوید:

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

(«ظرفیت یهودیان و مسیحیان امروزی برای آزادی» ص ۵۷)

حال ببینیم باوئر از سوی دیگر وظیفه‌ی دولت را چگونه بیان می‌کند. او می‌گوید:

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

(«مسأله‌ی یهود»، ص ۶۴)

«آزادی عمومی هنوز در فرانسه قانونی نشده و مسأله‌ی یهود نیز هنوز حل نشده است، زیرا آزادی قانونی- یعنی برابری همه‌ی شهروندان- در زندگی واقعی، که هنوز با امر غلبه بر امتیازات مذهبی و چند دستگی‌ها روبروست، محدود می‌گردد، و این فقدان آزادی در زندگی واقعی بر قانون اثر می‌گذارد و آن را وامی‌دارد بر شکاف میان شهروندانی که به ظاهر آزادند به صورت ستم‌دیده و ستمگر صحنه گذارد.»

(همانجا، ص ۵۶)

پس مسأله‌ی یهود چه زمانی در فرانسه حل خواهد شد؟

«مثلاً اگر یهودی به خود اجازه نمی‌داد قوانین [مذهبی] اش مانع انجام وظایف او نسبت به دولت و شهروندان دیگر شود و مثلاً اگر روزهای شنبه در مجلس نمایندگان حاضر می‌شد و در تشریفات رسمی شرکت می‌کرد، دیگر یک یهودی نمی‌بود. هر امتیاز مذهبی و بنابراین، همچنین انحصار یک کلیسای صاحب

امتیاز نیز باید بطورکلی منغی شود و اگر بعضی یا بسیاری از مردم و حتی اگر اکثریت بزرگ مردم باز هم خود را موظف به ادای فریاض دینی خویش بدانند، این وظیفه باید به عنوان مسأله ای صرفاً خصوصی به آنان واگذار شود.»

(همانجا، ص ۶۵)

«هنگامی که مذهب صاحب امتیازی وجود نداشته باشد، دیگر مذهبی وجود نخواهد داشت»

(همانجا، ص ۶۶)

«همانگونه که آقای مارتین دو نورد پیشنهاد حذف اشاره به روز یکشنبه در قانون را به عنوان طرحی برای اعلام ختم مسیحیت می دید، به همین دلیل (و این دلیل محکمی است) اعلام اینکه یهودیان موظف به رعایت روز شنبه نیستند به معنای اعلام لغو یهودیت خواهد بود.»

(همانجا، ص ۷۱)

بنابراین باور می خواهد تا برای دستیابی به آزادی مدنی از یکسو یهودیان از یهودیت دست کشند و بشریت به طور عموم از مذهب دست بکشد، و از سوی دیگر، او با همین منطق، حذف سیاسی مذهب را به عنوان انحلال مذهب به طور کل تلقی می کند. دولتی که پیش فرض آن مذهب باشد، هنوز دولت به معنی واقعی و حقیقی نیست.

«یک دیدگاه مذهبی مسلماً تضمین هایی به دولت می دهد، اما به چه دولتی؟ به چه نوع دولتی؟»

(همانجا، ص ۹۷)

در اینجاست که یکسویه بودن فورمولبندی باوئر از مسأله‌ی یهود آشکار می‌گردد.

به هیچ رو کافی نیست که بپرسیم: چه کسی باید آزادی دهد؟ و چه کسی باید آزاد شود؟ یک نقد باید موضوع سومی را مورد بررسی قرار دهد: چه نوع آزادی مورد بحث است؟ چه شرایطی از نفسِ ماهیت آزادی مورد درخواست ناشی می‌شود؟ تنها، نقد نفسِ آزادی سیاسی است که می‌تواند نقد نهایی مسأله‌ی یهود و ادغام درست آن در «مسأله‌ی عمومی زمان [ما]» باشد.

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

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

مسأله‌ی یهود بر حسب اینکه یهودیان تحت چه دولتی زندگی می‌کنند، اشکال متفاوتی به خود می‌گیرد. در آلمان جایی که دولت سیاسی [و] اصولاً دولت به معنی واقعی‌اش وجود ندارد، مسأله‌ی یهود مسأله‌ای صرفاً مربوط به الهیات است. یهودی، خود را مخالفِ مذهبی دولتی می‌بیند که مسیحیت را به عنوان بنیان خود به رسمیت می‌شناسد. چنین دولتی به ادعای خودش دولتی الهی است. نقد، در اینجا نقد الهیات است که نقدی است دو جانبه؛ نقد الهیات مسیحی و نقد الهیات یهودی. از این رو ما هنوز در قلمرو الهیات حرکت می‌کنیم، هر چند هم که حرکت ما در آن نقادانه باشد.

در فرانسه که دولتی بر پایه‌ی قانون اساسی داریم، مسأله‌ی یهود مسأله‌ای مربوط به مشروطه خواهی است، مسأله‌ی ناکامل بودن آزادی سیاسی. از آنجا که در فرانسه صورت ظاهرِ مذهب دولتی، آن هم به شکلی بی‌معنا و متناقض، به صورت مذهب اکثریت حفظ شده، رابطه‌ی یهودی با دولت صورت ظاهر یک مخالفت مذهبی یا الهی را حفظ می‌کند.

تنها در ایالات آمریکای شمالی- یا دستکم در برخی از آن‌ها- مسأله‌ی یهود اهمیت الهی خود را از دست داده و تبدیل به مسأله‌ای واقعاً دنیوی می‌شود. تنها در آنجایی که دولت سیاسی به تکامل یافته‌ترین شکل خود وجود دارد، رابطه‌ی یهودی، و انسان مذهبی به طور کلی، نسبت به دولت سیاسی و بنابراین رابطه‌ی مذهب و دولت می‌تواند به شکل ناب و ویژه‌ی خود ظاهر شود. به محضی که دولت دیگر به مذهب برخورد الهی نکند، به محضی که دولت با مذهب به عنوان یک دولت یعنی بطور سیاسی رفتار کند، نقد چنین رابطه‌ی دیگر نقدی الهی نخواهد بود. در آن صورت نقد تبدیل به نقد دولت سیاسی می‌شود. در اینجا، جایی که مسأله‌ی دیگر الهی نیست، نقد باوئر نیز دیگر نقادانه نیست.

«در ایالات متحده، نه مذهب دولتی وجود دارد، نه هیچ مذهب رسمی؛ نه مذهبی مذهب اکثریت اعلام شده است، و نه تسلط یک مذهب بر دیگر مذاهب. دولت خود را از تمام مذاهب دور نگه می‌دارد، («مری یا برده داری در ایالات متحده»، پاریس ۱۸۳۵، ص- ۲۱۴، نوشته‌ی بومن). در واقع در برخی ایالات آمریکای شمالی، «قانون اساسی هیچ عقیده‌ی مذهبی یا مراسم مذهبی را به عنوان شرط داشتن حقوق سیاسی تحمیل نمی‌کند.» (همانجا، ص ۲۲۵)

در عین حال اما، «مردم ایالات متحده معتقد نیستند که یک انسان غیرمذهبی می‌تواند انسان صادقی باشد.» (همانجا، ص ۲۲۴)

با وجود این، همانگونه که بومن، تکویل و همیلتون انگلیسی به ما اطمینان می‌دهند، آمریکای شمالی یک کشور خشک مقدس تمام عیار است. اما ایالات آمریکای شمالی، تنها به ما یک نمونه ارائه می‌دهد. پرسش این است که: رابطه‌ی آزادی کامل سیاسی با مذهب چیست؟ اگر مشاهده کنیم که حتی در کشوری با آزادی کامل سیاسی، مذهب نه تنها وجود دارد که به شکلی سرزننده و نیرومند هم، این گواه بر آن است که وجود مذهب تضادی با کمال یافتن دولت ندارد. اما از آنجا که وجود مذهب نشانه وجود یک نقص است، سرچشمه‌ی این نقص تنها می‌تواند در ماهیت خود دولت جستجو شود. ما دیگر مذهب را علت نمی‌دانیم بلکه آن را تجلی کوتاه بینی دنیوی به شمار می‌آوریم. بنابراین ما محدودیت‌های مذهبی شهروندان آزاد را با محدودیت‌های دنیوی آنان توضیح می‌دهیم. ما بر این عقیده نیستیم که آنان برای رهانی از

محدودیت‌های دنیوی، باید کوتاه‌بینی مذهبی خود را کنار بگذارند. ما بر این باوریم که آنان زمانی که خود را از محدودیت‌های دنیوی رها سازند، بر کوتاه‌بینی مذهبی خود فائق خواهند آمد. ما مسائل دنیوی را به مسایل الهی تبدیل نمی‌کنیم. ما مسائل الهی را به مسائل دنیوی تبدیل می‌کنیم. تاریخ به اندازه‌ی کافی در خرافات حل شده است، ما اکنون خرافات را در تاریخ حل می‌کنیم. مسأله‌ی رابطه‌ی آزادی سیاسی با مذهب برای ما به مسأله‌ی رابطه‌ی آزادی سیاسی با آزادی انسان تبدیل می‌شود. ما نقد صفت مذهبی دولت سیاسی را از طریق نقد دولت سیاسی به شکل دنیوی آن، جدا از صفت مذهبی‌اش انجام می‌دهیم. ما به تضاد میان دولت و یک مذهب خاص، چون یهودیت، شکل تضاد میان دولت و عناصر دنیوی خاص، و به تضاد میان دولت و مذهب بطور عام، شکل تضاد میان دولت و پیش‌فرض‌های آن به طور عام، در نتیجه یک شکل انسانی می‌دهیم.

آزادی سیاسی یهودی، مسیحی و انسان مذهبی به طور عام، عبارت از آزادی دولت از یهودیت، مسیحیت و از مذهب به طور عام است. دولت، به عنوان دولت، به روش خود، به روشی که مشخص‌کننده‌ی ماهیت آن است، با آزادی خود از مذهب دولتی، خود را از مذهب آزاد می‌کند؛ یعنی با به رسمیت نشناختن هیچ مذهبی و به جای آن با به رسمیت شناختن خود به عنوان دولت، خود را صرفاً دولت اعلام می‌کند. آزادی سیاسی از مذهب، آزادی مذهبی‌ای نیست که به کمال خود رسیده باشد و عاری از تضاد باشد، چرا که آزادی سیاسی، آن شکل از آزادی انسان نیست که به مرحله‌ی کمال خود رسیده و آزاد از تضاد باشد.

محدودیت آزادی سیاسی، بی‌درنگ از این واقعیت آشکار می‌گردد که دولت می‌تواند خود را از یک محدودیت آزاد کند، بدون آنکه انسان حقیقتاً از این

محدودیت آزاد شده باشد؛ و نیز دولت می‌تواند دولتی آزاد^۳ باشد، بدون آنکه انسان، خود انسانی آزاد باشد باوئر هنگامی که شرط زیر را برای آزادی سیاسی مطرح می‌کند، خود به طور ضمنی به این موضوع اعتراف می‌کند:

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

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

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

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

راهی غیرمستقیم و از طریق یک میانجی می شناسد. مذهب دقیقاً شناخت انسان از خود، از طریق غیرمستقیم، از طریق یک میانجی است. دولت میانجی ایست میان انسان و آزادی انسان. درست به همانگونه که مسیح میانجی ایست که انسان تمام بار مسئولیت آسمانی، تمام قیود مذهبی خود را به او منتقل می کند، دولت نیز میانجی ایست که انسان تمام آزادی از قیود انسانی و غیرآسمانی خود را به آن منتقل می کند.

ارتقاء سیاسی انسان به ماوراء مذهب، تمام کاستی ها و تمام امتیازات ارتقاء سیاسی بطور عام را همراه دارد. به طور مثال، دولت به عنوان دولت، مالکیت خصوصی را ملغی می کند، انسان به طریق سیاسی اعلام می دارد به محضی که شرط داشتن مالکیت برای حق انتخاب کردن و انتخاب شدن لغو شود - همانگونه که در بسیاری از ایالات آمریکای شمالی اتفاق افتاده است. مالکیت خصوصی لغو گردیده است. همیلتون این واقعیت را کاملاً به درستی از دیدگاه سیاسی چنین تفسیر می کند: «توده ها به یک پیروزی بر صاحبان مالکیت و ثروت های مالی دست یافته اند.» (توماس همیلتون، «انسان ها و آداب»، جلد اول، ص ۱۴۶). آیا اگر فردی که فاقد مالکیت است در موقعیت قانونگزاری برای صاحبان مالکیت قرار بگیرد، مالکیت خصوصی صرفاً در لفظ لغو نشده است؟ شرط داشتن مالکیت برای شرکت در انتخابات آخرین شکل سیاسی به رسمیت شناختن مالکیت خصوصی است.

با وجود این، لغو مالکیت خصوصی از نظر سیاسی، نه تنها قادر به از میان بردن مالکیت خصوصی نیست، که برعکس، پیش شرط آن است. هنگامی که دولت اعلام می کند که آحاد ملت بدون توجه به این امتیازات به طور برابر در تعیین حاکمیت ملی شریکند؛ هنگامی که دولت به تمام عناصر زندگی واقعی مردم از دیدگاه دولت می نگرد، دولت به شیوهی خود، تمایزات تبار، مقام

اجتماعی، درجه‌ی تحصیلات و مقام شغلی را غیرسیاسی دانسته و آن‌ها را لغو می‌کند. با وجود این، دولت به مالکیت خصوصی، به درجه‌ی تحصیلات، به مقام شغلی اجازه می‌دهد به شیوه‌ی خود یعنی به عنوان مالکیت خصوصی، به عنوان درجه‌ی تحصیلات و به عنوان مقام شغلی عمل کنند و با ماهیت ویژه‌ی خود تأثیرگذار باشند. دولت نه تنها این تمایزات واقعی را لغو نمی‌کند که وجودش، پایه در پیش شرط وجود آن‌ها دارد. دولت تنها در تقابل با این عناصر وجودی اش، خود را دولتی سیاسی احساس می‌کند و بر جهانشمول بودن خود تأکید می‌ورزد. بنابراین هگل رابطه‌ی دولت سیاسی و مذهب را کاملاً به درستی تعریف می‌کند وقتی می‌گوید:

«تمایزات دولت از اشکال [دیگر] اقتدار و ایمان، برای اینکه به عنوان واقعیت اخلاقی ذهن خودآگاه هستی یابد، اساسی است. این تمایز اما تا آنجا بروز می‌کند که در خود حوزه‌ی مذهبی انشقاق رخ دهد. تنها از این طریق است که دولت در وراء کلیساهای خاص به جهانشمولی اندیشه - که شکل اساسی آن است - دست یافته و موجودیت می‌بخشد.»
(هگل، «فلسفه حقوق»، چاپ اول، ص ۳۴۶)

البته! دولت تنها از این طریق، در وراء عناصر خاص، خود را به عنوان پدیده‌ی ای جهانشمول مستقر می‌کند.

دولت سیاسی کمال یافته، بنا به ماهیت اش، عبارت است از زندگی نوع بشری انسان، در برابر زندگی مادی او. منتهی تمام پیش شرط‌های این زندگی خودپرستانه، در جامعه‌ی مدنی و بیرون از قلمرو دولت، به مثابه کیفیات جامعه‌ی مدنی، به موجودیت خود ادامه می‌دهند.

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

انسان پیرو یک مذهب خاص، خود را در تعارض با شهروندی‌اش و دیگر انسان‌های عضو جماعت می‌بیند. این تعارض در شکاف دنیوی میان دولت سیاسی و جامعه‌ی مدنی خلاصه می‌شود. «زندگی در دولت» برای انسان

بورژوا^۴، «تنها یک ظاهر یا یک استثناء گذرا نسبت به قاعده و باطن است» (برونو باونر، «ظرفیت یهودیان و مسیحیان امروزی برای آزادی»، ص ۵۷). مسلم آن است که بورژوا، مانند یهودی، تنها به صورت سفسطی در قلمرو زندگی سیاسی باقی می ماند، همانگونه که شهروند تنها به طور سفسطی یک یهودی یا یک بورژوا باقی می ماند. این سفسطی بودن اما شخصی نیست، این سفسطی بودن نفس دولت سیاسی است. تفاوت میان انسان مذهبی و شهروند، تفاوت میان تاجر و شهروند، میان کارگر روزمزد و شهروند، میان زمیندار و شهروند و میان فرد در حال زندگی و شهروند است. تضادی که یک انسان مذهبی با انسان سیاسی پیدا می کند، همان تضادی است که بورژوا با شهروند و عضو جامعه مدنی با یوست شیر سیاسی خود پیدا می کند.

این تعارض دنیوی که مسأله‌ی یهود نهایتاً بدان خلاصه می شود، رابطه میان دولت سیاسی و پیش فرض های آن - چه این پیش فرض ها عناصر مادی چون مالکیت خصوصی و غیره باشند، چه عناصر معنوی چون فرهنگ و مذهب- تعارض میان منافع عمومی و منافع خصوصی، شکاف میان دولت سیاسی و جامعه‌ی مدنی است. باونر به این تضادهای دنیوی نمی پردازد، اما در عوض علیه جلوه‌ی مذهبی، آن ها بحث و جدل می کند.

«دقیقاً همان نیازهایی که بنیان جامعه‌ی مدنی را تشکیل می دهند و ادامه‌ی هستی اش را تأمین و ضرورت آن را تضمین می کنند، وجود آن را نیز در معرض خطر دائم قرار داده، در آن عنصری از عدم اطمینان بر جای می گذارند و آن آینده‌ی دائماً

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

در حالِ تغییر فقر و غنا و رنج و تنعم* را به وجود می آورند و
تغییر عام آن را موجب می شوند»

(همانجا، ص ۸)

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

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

انسان با راندن مذهب از قلمرو قانون عمومی و تبدیل آن به یک حق خصوصی، خود را از نظر سیاسی از مذهب آزاد می کند. مذهب، دیگر روح دولت، یعنی جایی که انسان چون موجودی نوع بشری - که در اجتماع با دیگر انسان ها سلوک** می کند- اگر چه به طریقی محدود، به شکلی خاص و در حوزه ای ویژه، نیست. مذهب تبدیل به روح جامعه‌ی مدنی، روح قلمرو خودپرستی و جنگ همه علیه هم شده است. مذهب دیگر نه جوهر جماعت که جوهر اختلاف است. مذهب جلوه ای از جدایی انسان از جماعت خود، از خود و از دیگر انسان ها - آنچنان که در اصل بود- شده است. مذهب اکنون، تنها اعترافی انتزاعی به انحرافی خاص به هوسبازی خصوصی و بوالهوسی است. به طور مثال، انشعابات بی پایان مذهب در آمریکای شمالی، حتی از نظر

* - نعمت- یاشار آذری

** - همراهی- یاشار آذری

خارجی به مذهب شکل یک امر صرفاً فردی می‌دهد. مذهب به سطح یک امر خصوصی تنزل یافته و از جماعت فی نفسه بیرون رانده شده است. اما در محدودیت‌های آزادی سیاسی نباید هیچ توهمی به خود راه دهیم. تقسیم انسان به انسانی عمومی و انسانی خصوصی و جابجایی مذهب از دولت به جامعه‌ی مدنی، تنها مرحله‌ای از آزادی سیاسی نیست بلکه نهایت تعالی آن می‌باشد. بنابراین، این آزادی، نه مذهبی بودن واقعی انسان را حذف می‌کند و نه در این امر کوشش دارد.

تجزیه‌ی انسان به یهودی و شهروند، به پروتستان و شهروند، به انسان مذهبی و شهروند، نه یک فریب علیه شهروندی و نه گریز از آزادی سیاسی است، که نفس آزادی سیاسی و شیوه‌ی سیاسی آزادی او از مذهب است. البته، در برهه‌هایی از زمان که دولت سیاسی، به عنوان دولت سیاسی به طور قهرآمیز از بطن جامعه‌ی مدنی زاده می‌شود و هنگامی که انسان‌ها می‌کوشند آزادی خود را به صورت آزادی سیاسی به دست آورند، دولت می‌تواند و باید تا لغو و نابودی مذهب، پیش رود. اما در این مورد نیز دولت به همانگونه می‌تواند عمل کند که در مورد مالکیت خصوصی عمل می‌کند؛ در نهایت با اخذ مالیات تصاعدی، با مصادره، به همانگونه که برای الغاء حیات نیز تا سرحد استفاده از گیوتین پیش می‌رود. در دوران‌های ویژه‌ای از اعتماد به نفس، حیات سیاسی در صدد سرکوب کردن پیش‌فرض‌های خود، یعنی جامعه‌ی مدنی و عناصر تشکیل‌دهنده‌ی آن و استقرار خود به صورت زندگی نوع بشری واقعی انسان و خلاصی از تضاد بر می‌آید. اما تنها این کار را می‌تواند در تضاد قهرآمیز با شرایط موجودیتش، با اعلام دائم بودن انقلاب، انجام دهد. بنابر این، همانگونه که جنگ با صلح پایان می‌پذیرد، درام سیاسی نیز الزاماً

با استقرار مجدد مذهب، مالکیت خصوصی و تمام عناصر جامعه‌ی مدنی پایان می‌گیرد.

دولت مسیحی کامل، در واقع، دولت به اصطلاح مسیحی‌ای نیست که مسیحیت را به عنوان بنیاد خود و مذهب دولتی به رسمیت بشناسد و از این رو برخوردی انحصاری نسبت به دیگر مذاهب اتخاذ کند. به عکس، دولت مسیحی کمال یافته، دولت لامذهب، دولت دموکراتیک است، دولتی که مذهب را در کنار سایر عناصر جامعه‌ی مدنی جای می‌دهد. دولتی که هنوز الهی است، هنوز مسیحیت را به طور رسمی کیش خود اعلام می‌کند و هنوز جرأت ندارد خود را یک دولت اعلام کند، در واقعیت خود به عنوان دولت، هنوز موفق به تبیین پایه‌ی انسانی خود - که مسیحیت جلوه‌ی متعالی آن است - و به صورت دنیوی و انسانی آن نشده است. دولت به اصطلاح مسیحی در حقیقت چیزی بیش از یک نا-دولت نیست، زیرا این نه مسیحیت به عنوان یک مذهب، که صرفاً زمینه‌ی انسانی مذهب مسیحیت است که می‌تواند به صورت آفرینش عملی انسان‌ها جلوه یابد.

دولت به اصطلاح مسیحی نفی دولت از جانب مسیحیت است، اما به هیچ رو تحقق سیاسی مسیحیت نیست. دولتی که هنوز مسیحیت را به صورت مذهب به رسمیت می‌شناسد، هنوز آن را به صورت سیاسی به رسمیت نمی‌شناسد چرا که هنوز برخوردی مذهبی به مذهب دارد. به دیگر سخن، این، کاربرد حقیقی پایه‌ی انسانی مذهب نیست چرا که هنوز تکیه بر شکل غیرواقعی و تخیلی این جوهر انسانی دارد. دولت به اصطلاح مسیحی، دولت کمال نایافته است و مذهب مسیحیت از سوی این دولت به عنوان تکمیل کننده و تطهیرکننده‌ی نقص آن به شمار می‌آید. بنابراین مذهب برای دولت مسیحی، الزاماً تبدیل به وسیله‌ی می‌شود و از این رو این دولت، دولت ریاکاری است. تفاوت بزرگی

میان آن است که آیا دولت کامل، به دلیل نقص ذاتی موجود در سرشت عمومی دولت، مذهب را جزو پیش فرض های خود به حساب آورد، یا دولت ناقص، به دلیل نقص ذاتی موجودیت خاص خود به عنوان دولتی ناقص، مذهب را به عنوان بنیان خود اعلام دارد. در مورد دوم مذهب به سیاست ناقص تبدیل می‌شود. در مورد اول نقص سیاسی حتی در شکل کامل خود، به صورت مذهب ظاهر می‌شود. دولت به اصطلاح مسیحی به مسیحیت نیاز دارد تا خود را به عنوان یک دولت تکمیل کند. دولت دموکراتیک، دولت واقعی برای تکمیل سیاسی خود نیاز به مذهب ندارد. این دولت به عکس می‌تواند مذهب را نادیده بگیرد چرا که پایه‌ی انسانی مذهب به شیوه‌ی ای دنیوی در آن تحقق یافته است. دولت به اصطلاح مسیحی از سوی دیگر، برخوردارِ سیاسی به مذهب و برخوردارِ مذهبی نسبت به سیاست دارد. این دولت با تنزل دادن اشکال دولت به ظاهری صرف، به همان اندازه مذهب را نیز به ظاهری صرف تنزل می‌دهد.

برای آنکه این تضاد را روشن تر کنیم، اجازه دهید تجسم باوئر از دولت مسیحی را که بر پایه‌ی مشاهده‌ی دولت مسیحی- آلمانی از سوی او قرار دارد، در نظر بگیریم. او می‌گوید:

«اخیراً برای اثبات عدم امکان یا عدم وجود دولت مسیحی اشارات مکرری به روایات در انجیل می‌شود که دولت (کنونی) نه تنها آن‌ها را رعایت نمی‌کند که اگر نمی‌خواهد خود را (به عنوان دولت) کاملاً منحل کند، نمی‌تواند هم رعایت کند.» اما از این مطلب به سادگی نمی‌توان گذشت. این روایات در انجیل چه چیزی را طلب می‌کنند؟ چشم‌پوشی ماوراءالطبیعی از خویش، تسلیم شدن به فرمان وحی، روی تافتن از دولت و از میان

بردن روابط دنیوی. خوب، دولت مسیحی خواهان تمام این چیزها بوده و آن‌ها را به انجام می‌رساند. این دولت روح انجیل را از آن خود ساخته است. و اگر آن را مطابق کلام انجیل بازگو نمی‌کند، تنها از آن جهت است که این روح را به شکل سیاسی بیان می‌کند، یعنی به شکلی که گرچه از نظام سیاسی این جهان گرفته شده اما در تولد جدید مذهبی‌اش، که ناچار است از سر بگذراند، به ظاهری صرف تنزل یافته است. این چیزی جز روی برتافتن از دولت، در عین حال استفاده از اشکال سیاسی برای تحقق دولت نیست».

(همانجا، ص ۵۵)

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

اما باوئر خودش می گوید:

«سیاست اگر چیزی جز مذهب نباشد، دیگر نمی توان سیاست خواندش. درست مانند شستن ماهی تابه ها که اگر قرار باشد به عنوان امری مذهبی پذیرفته شود، دیگر نمی توان آن را به عنوان یک امر مربوط به اقتصاد خانگی تلقی کرد.»

(همانجا، ص ۱۰۸)

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

جدایی «روح انجیل» از «کلام انجیل» عملی است غیرمذهبی. دولتی که انجیل را و ا می دارد به زبان سیاست، یعنی به زبان دیگری جز زبان روح القدس سخن گوید، اگر نه در چشم مردم که در چشم مذهب خود مرتکب توهین به مقدسات شده است. دولتی که مسیحیت را به عنوان عالی ترین قانون خود و انجیل را به عنوان منشور خود می پذیرد باید با کلمات کتاب مقدس روبرو شود چرا که هر کلام آن مقدس است. این دولت، و زبانه های انسانی ای که بر آن استوار است، از نقطه نظر وجدان مذهبی در تضاد دردناک حل ناشدنی گرفتار است: اگر نخواهد خود را به عنوان یک دولت به طور کامل منحل کند، نه تنها از روایات انجیل پیروی نمی کند که امکان ندارد بتواند از آن ها پیروی نماید. و چرا [این دولت] نمی خواهد خود را کاملاً منحل کند؟ این دولت، خود، نه می تواند به خویش و نه به دیگران در این باره پاسخی گوید. دولت مسیحی رسمی در وجدان خویش چیزی است واجب که تحقق آن ناممکن است، این دولت نمی تواند خود را به واقعیت وجودش قانع

سازد مگر از طریق دروغ و بنابر این همیشه در چشم خویش مورد تردید، غیرقابل اعتماد و مسأله‌ساز باقی می‌ماند. بنابر این نقد کاملاً مجاز است تا دولتی را که به انجیل تکیه دارد به آن پریشانی روان سوق دهد که دیگر نداند که یک پندار است یا یک واقعیت؛ و در آن حالت ننگ اهداف دنیوی اش - که مذهب صرفاً حایلی بر آن هاست - در تعارض آشتی‌ناپذیری با صداقت و وجدان مذهبی اش، که مذهب را هدف نایی* جهان می‌داند، قرار می‌گیرد. این دولت تنها در صورتی می‌تواند خود را از رنج درونی اش نجات دهد که مأمور پلیس کلیسای کاتولیک شود. در پیشگاه این کلیسا، که قدرت دنیوی را خادم خود اعلام می‌دارد، دولت - قدرت دنیوی ای که مدعی حکومت بر روح مذهبی است - توانی ندارد.

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

روح مذهبی اما نمی‌تواند واقعاً دنیوی شود، چرا که در نفس خود چه چیزی جز شکل غیردنیوی مرحله ای از تکامل فکر انسان است؟ روح مذهبی تنها تا آن حد می‌تواند دنیوی شود که مرحله‌ی تکامل فکر انسان، که این روح تجلی مذهبی آن است، خود پدید آید و در شکل دنیوی اش استقرار یابد. چنین چیزی در دولت دموکراتیک رخ می‌دهد. بنیان این دولت، نه مسیحیت که بنیان انسانی آن است. مذهب به صورت وجدان مطلوب و غیردنیوی اعضای آن باقی

* - به نظر من این کلمه «نهانی» می‌باشد - یاشار آذری

می‌ماند، زیرا مذهب شکل مطلوب مرحله‌ی ای از تکامل انسان است که در این دولت به دست آمده است.

اعضاء دولت سیاسی به دلیل دوگانگی میان زندگی فردی و زندگی نوع بشری، میان زندگی جامعه‌ی مدنی و زندگی سیاسی، مذهبی اند. آنان از این رو مذهبی اند که انسان‌ها، حیات سیاسی دولت را، که وراء فردیت واقعیشان قرار دارد، به عنوان زندگی حقیقی خود به شمار می‌آورند. آنان تا آنجا مذهبی اند که مذهب در بین آن‌ها روح جامعه‌ی مدنی و بیان‌کننده‌ی جدایی و دوری انسان از انسان است. دموکراسی سیاسی از آن رو مسیحی است که در آن، انسان، و نه تنها یک انسان بلکه همه‌ی انسان‌ها، به عنوان حاکم و موجودی عالی مقام به حساب می‌آید در حالی که این انسانی است در شکل غیرمتمدن و غیراجتماعی خود، انسانی در موجودیت عَرَضی اش - انسان به همان صورتی که هست، انسانی که توسط تمامی تشکیلات جامعه فاسد شده، انسانی خود گم کرده، از خود بیگانه شده و دستخوش شرایط و عناصر غیرانسانی گردیده - و کوتاه سخن، انسانی که هنوز از نوع بشر واقعی نیست. حاکمیت انسان، منتها انسان به عنوان موجودی بیگانه و متفاوت با انسان واقعی - آنچه که ساخته‌ی یک خیالبافی، یک رویا و فرض مسیحیت است - در دموکراسی به واقعیتی ملموس و موجود و یک اصل دنیوی تبدیل می‌شود.

در دموکراسی کامل، مذهب و آگاهی مذهبی در نزد خویش چون نیرویی هرچه بیش تر مذهبی و الهی جلوه می‌کند، چرا که به ظاهر فاقد اهمیت سیاسی و فاقد اهداف دنیوی است؛ مایه‌ی دل مشغولی طبعی پرهیزکار، بیان کوتاه بینی فکری و محصول خودسری و خیالبافی است، زیرا که مربوط به زندگی در دنیایی دیگر است. در اینجا، مسیحیت از آن جهت به تبیین عملی اهمیت مذهبی - جهانشمول خود دست می‌یابد که گوناگون ترین جهان بینی‌ها

در قالب مسیحیت گرد هم می آیند؛ و از آن بالاتر از کسی نمی خواهد که مسیحیت را بپذیرد بلکه تنها خواستار آن است که مذهب را به طور عام، هر نوع مذهبی را، بپذیرد (نگاه کنید به اثر بومن که قبلاً مورد استناد واقع شد). وجدان مذهبی از غنای تضادهای مذهبی و تنوع مذهبی برخوردار می شود. بدین ترتیب ما نشان دادیم که آزادی سیاسی از مذهب، مذهب را - ولی نه مذهب صاحب امتیاز را - دست نخورده بر جای می گذارد. تضادی که در آن پیرو یک مذهب خاص خود را در ارتباط با شهروندی خویش می یابد تنها یک جنبه‌ی عام از تضاد دنیوی میان دولت سیاسی و جامعه‌ی مدنی است. کامل‌ترین دولت مسیحی دولتی است که خود را به عنوان یک دولت به رسمیت می شناسد و مذهب اعضاء خود را نادیده می گیرد. آزادی دولت از مذهب، آزادی انسان واقعی از مذهب نیست.

بنابر این، ما مانند باوئر به یهودیان نمی گوییم: شما بدون آزادی بنیانی از یهودیت نمی توانید از نظر سیاسی آزاد شوید. در مقابل ما به آن ها می گوییم: آزادی سیاسی به خودی خود آزادی انسان نیست، چون شما بدون آزادی بنیانی از یهودیت می توانید از نظر سیاسی آزاد شوید. اگر شما یهودیان می خواهید از نظر سیاسی آزاد شوید، بدون اینکه خود را از نظر انسانی آزاد کنید، این شیوه‌ی ناقص و متضاد، نه تنها در شما که در ماهیت و مقوله‌ی آزادی سیاسی نهفته است. اگر شما خود را در محدوده‌ی این مقوله محدود می یابید، شما در یک محدودیت عمومی سهیم هستید. همانگونه که دولت، گر چه یک دولت است، هنگامی که نسبت به یهودی برخوردی مسیحی می کند، مسیحیت را موعظه می کند، یهودی نیز هنگامی که خواستار حقوق مدنی می شود، برخوردی سیاسی می کند.

اما اگر انسان، حتی یک یهودی، بتواند از نظر سیاسی آزاد شود و به حقوق مدنی اش دست یابد، آیا خواهد توانست ادعای به اصطلاح حقوق بشر کند و به آن ها دست یابد؟ باوئر این امکان را نفی می کند.

«مسأله این است که چنین یهودی ای، یعنی یهودی ای که خود اذعان دارد مجبور است بنا به ماهیت حقیقی اش در انزوای دائم از دیگر انسان ها زندگی کند، آیا قادر به کسب حقوق بشر جهانی و اعطای آن ها به دیگران هست؟»

«مفهوم حقوق بشر، تنها در قرن گذشته بر جهان مسیحیت کشف شد. این مفهوم فطری انسان ها نیست، بلکه تنها در یک مبارزه علیه سنت های تاریخی، که انسان تا آن زمان با آن ها بار آمده بود میسر گشته است. از این رو حقوق بشر هدیه‌ی طبیعت یا میراث تاریخ گذشته نیست، که ثمره‌ی مبارزه علیه اصل و نسب حادث، و علیه امتیازاتی است که تا کنون از نسلی به نسل دیگر در طول تاریخ منتقل شده است. این حقوق محصول فرهنگ است و تنها آنان که آن را به دست آورده و شایسته‌ی آنند می توانند صاحب آن باشند.»

«ولی آیا یهودی به راستی می تواند صاحب آن ها شود؟ مادام که او یک یهودی است، ماهیت محدودی که از او یک یهودی می سازد، لاجرم بر طبیعت انسانی ای که باید او را به عنوان انسان، به دیگر انسان ها پیوند دهد غلبه می کند و او را از غیر یهودیان جدا می سازد. او با این جدایی اعلام می کند که ماهیت خاصی که از او یک یهودی می سازد، ماهیت حقیقی او

و عالی‌ترین ماهیت است، که ماهیت انسان باید در برابر آن تسلیم شود.»

«به همان ترتیب نیز مسیحی به عنوان مسیحی نمی‌تواند حقوق بشر را اعطاء کند.»

(همانجا، ص ۲۰-۱۹)

به نظر باوئر، انسان باید «حق اعتقاد» را فدا کند تا بتواند حقوق بشر جهانی را دریافت نماید. اجازه دهید، لحظه‌ای به بررسی به اصطلاح حقوق بشر، یا دقیق‌تر بگوییم، حقوق بشر به شکل اصیل آن‌ها، به شکلی که این حقوق در بین کاشفین آن‌ها، یعنی آمریکای شمالی‌ها و فرانسوی‌ها، وجود دارند پردازیم. حقوق بشر بخشی از حقوق سیاسی اند، حقوقی که تنها در یک جماعت با دیگر انسان‌ها می‌توانند اعمال شوند. محتوای آن‌ها مشارکت در جماعت و به طور مشخص در جماعت سیاسی، در حیات دولت است. این حقوق، در قلمرو مقوله‌ی آزادی سیاسی، مقوله‌ی حقوق مدنی می‌گنجد و همانگونه که دیدیم به هیچ‌رو مشروط به حذف بی‌چون و چرا و قطعی مذهب و بنابر این یهودیت نیستند. حال می‌ماند بررسی بخش دیگر حق بشر، تا آنجا که با حقوق شهروند اختلاف دارند.

این حقوق شامل آزادی وجدان و حق داشتن هر مذهبی است که شخص برگزیند. اعتقاد، خواه به صورت یکی از حقوق بشر و یا به عنوان پیامد یکی از این حقوق، حق آزادی، با صراحت به رسمیت شناخته می‌شود.

اعلامیه‌ی حقوق بشر و حقوق شهروند سال ۱۷۹۱، ماده‌ی

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

اعلامیه‌ی حقوق بشر و غیره سال ۱۷۹۳:

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

قانون اساسی پنسیلوانیا، ماده‌ی ۹ بند سوم:

«تمام انسان‌ها دارای حق طبیعی و غیرقابل فسخ پرستش‌قادر متعال، مطابق وجدان خویش هستند و هیچکس حق ندارد علیرغم اراده‌اش مجبور به پیروی و حمایت از، یا استقرار مذهب یا کلیسایی گردد. هیچ مقام بشری، در هیچ شرایطی نمی‌تواند در امر وجدان دخالت کرده یا نیروهای روان را کنترل کند.»

قانون اساسی نیوهمپشایر ماده‌ی ۵ و ۶:

«در میان این حقوق طبیعی برخی ماهیتاً انصراف ناپذیرند
چرا که هیچ چیز جای آن‌ها را نمی‌گیرد. حقوق وجدان از آن
جمله‌اند.»

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

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

پیش از هر چیز این واقعیت را به خاطر بسپاریم که این به اصطلاح حقوق
بشر در تمایز با حقوق شهروند، چیزی نیستند جزء حقوق اعضاء جامعه مدنی
یعنی حقوق انسان خودپرست، انسان جدا از انسان‌های دیگر و جدا از
جماعت. پیشرفته‌ترین قانون اساسی، یعنی قانون اساسی سال ۱۷۹۳
[فرانسه] را در نظر بگیرید:

اعلامیه‌ی حقوق بشر و حقوق شهروند:

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

آزادی چیست؟

ماده‌ی ۶: «آزادی قدرتی است متعلق به انسان برای انجام هر کاری که به حقوق دیگری آسیب نرساند.» یا براساس اعلامیه‌ی حقوق بشر سال ۱۷۹۱ «آزادی عبارت از قادر بودن به انجام هر کاری است که به دیگران زیان نرساند.»

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

«مادام که او یک یهودی است، ماهیت محدودی که از او یک یهودی می‌سازد، لاجرم بر طبیعت انسانی‌ای که باید او را به عنوان انسان به دیگر انسان‌ها پیوند دهد، غلبه می‌کند و او را از غیر یهودیان جدا می‌سازد.»

(همانجا، ص ۲۰)

اما حق انسان به آزادی نه بر پایه‌ی همکاری انسان با انسان که بر پایه‌ی جدایی انسان از انسان قرار دارد. این، حق چنین جدایی است، حق فرد محدود شده و در خود خزیده.

کاربرد عملی حقوق بشر به آزادی، حق انسان به مالکیت خصوصی است. حق انسان به مالکیت خصوصی چیست؟

ماده‌ی ۱۶ (قانون اساسی سال ۱۷۹۳): «حق مالکیت، حقی است متعلق به هر شهروند تا بتواند از اموال و درآمد خود و ثمره‌ی کار و کوشش خود بهره مند گردد و آن‌ها را به صلاحدید خویش دادوستد کند.»

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

از سایر حقوق انسان، برابری و امنیت باقی است. برابری که در اینجا به مفهوم غیرسیاسی آن به کار می‌رود، چیزی نیست جز برابری در آزادی‌ای که در بالا بیان شد، یعنی: هر فرد به اندازه‌ی دیگری، به مثابه یک واحد لایتجزی* خودکفا، مراعات شود. قانون اساسی سال ۱۷۹۵ مفهوم این برابری را بنا بر اهمیت آن چنین تعریف می‌کند:

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

و امنیت؟

* - غیرقابل تجزیه - یاشار آذری

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

امنیت، عالی‌ترین مفهوم اجتماعی جامعه‌ی مدنی است؛ مفهوم پلیس، بیان‌کننده‌ی این واقعیت است که تمامی جامعه به خاطر آن وجود دارد که ایمنی شخصی و حقوق مالکیت هر یک از اعضایش را تضمین کند. با این مفهوم است که هگل جامعه‌ی مدنی را «حالت نیاز و خرد» می‌خواند. مفهوم امنیت، جامعه‌ی مدنی را قادر به غلبه بر خودپرستی اش نمی‌کند. به عکس، امنیت تضمین‌کننده‌ی خودپرستی است.

بنابر این هیچ‌یک از به اصطلاح حقوق بشر فراتر از انسان به عنوان عضوی از جامعه‌ی مدنی یعنی فردی فرو رفته در خود و در محدوده‌ی منافع و هوس‌های شخصی و جدا از جماعت نمی‌رود. در [اعلامیه‌ی] حقوق بشر، نه تنها انسان فاصله‌ای دور از انسان، به مفهوم عضوی از نوع بشر دارد، که نفس زندگی نوع بشری، جماعت، به عنوان چارچوبی بیگانه از افراد و همچون محدودیتی بر استقلال اولیه آنان ظاهر می‌شود. تنها قیدی که انسان‌ها را به هم پیوند می‌دهد نیاز طبیعی، احتیاج و منافع خصوصی، حفظ مالکیت و نفس خودپرست آن‌هاست.

بسی شگفت‌آور است که مردمی که تازه آغاز به رهایی خود و از هم گسیختن تمام موانع میان بخش‌های مختلف مردم و برپا ساختن جماعتی سیاسی کرده‌اند، چنین مردمی (در اعلامیه ۱۷۹۱) با دبدبه، حقوق انسان خودپرست، جدا از همنوعان خود و جدا از جماعت را اعلام می‌کنند و به واقع چنین اعلامیه‌ای را در لحظه‌ای از تاریخ تکرار می‌کنند که تنها قهرمانانه‌ترین

فداکاری‌ها می‌توانند ملت را نجات دهد و از این رو لاجرم چنین اقدام قهرمانانه‌ای را می‌طلبید؛ در لحظه‌ای که قربانی کردن کلیه‌ی منافع جامعه‌ی مدنی باید در دستور کار روز باشد و خودپرستی باید به عنوان یک جنایت مجازات داشته باشد. اعلامیه‌ی حقوق بشر و غیره، سال ۱۷۹۳). این واقعیت زمانی شگفت‌آورتر می‌شود که مشاهده می‌کنیم آزادی دهندگان سیاسی تا به آنجا پیش می‌روند که شهروندی و جماعت سیاسی را تنها به وسیله‌ای صرفاً برای حفظ این به اصطلاح حقوق بشر تقلیل می‌دهند و بنابر این شهروند را خادم انسان خودپرست اعلام می‌کنند و حوزه‌ی عمل او را به عنوان یک موجود جماعتی به سطح نازلی تنزل می‌دهند که در آن او به عنوان یک نیمه انسان قادر به عمل است. و سرانجام این انسان نه به عنوان شهروند که به عنوان بورژوا است که انسانی واقعی و حقیقی به حساب می‌آید.

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

به این ترتیب حیات سیاسی، حتی در لحظاتی که شور و شوق آن هنوز دارای طراوت جوانی است و این سرزندگی تحت تأثیر شرایط تشدید شده است، خود را صرفاً وسیله‌ای اعلام می‌کند که هدف آن حیات جامعه‌ی مدنی است. واقعیت این است که عمل انقلابی اش در تضاد آشکار با نظریه اش قرار دارد. به طور مثال در حالی که امنیت به عنوان یکی از حقوق بشر اعلام می‌شود، تجاوز به خصوصی بودن مکاتبه آشکارا در دستور کار روز قرار می‌گیرد. در

حالی که «آزادی نامحدود مطبوعات» (قانون اساسی ۱۷۹۳، ماده‌ی ۱۲۲)، به عنوان پی‌آمد حق بشر به آزادی فردی تضمین شده است، آزادی مطبوعات به کلی از میان برده می‌شود چرا که «آزادی مطبوعات هنگامی که آزادی عمومی را به خطر اندازد نباید مجاز شمرده شود. (روبسییر جوان: در کتاب «تاریخ پارلمانی انقلاب فرانسه»، نوشته‌ی بوشه و رو، جلد ۲۸، ص، ۱۵۹).

بنابر این می‌توان گفت حق آزادی انسان به محضی که با حیات سیاسی تناقض پیدا کند، دیگر به عنوان یک حق به شمار نمی‌رود، در حالی که به لحاظ نظری، حیات سیاسی تنها تضمین‌کننده‌ی حقوق بشر و حقوق فردی است و باید به محضی که با هدف خود، مفاد حقوق بشر، در تضاد قرار گیرد، کنار گذاشته شود. اما عمل تنها یک استثناء است و نظریه قاعده. حتی اگر کسی قرار باشد عمل انقلابی را به عنوان تعبیر درست رابطه‌ی این دو در نظر بگیرد، باز هم این معما باقی می‌ماند که چرا این رابطه در تفکر آزادی دهندگان وارونه شده و هدف به صورت وسیله و وسیله، به صورت هدف نمایان می‌شود؟ [این] خطای بصری در آگاهی آنان همچنان به صورت معمایی باقی می‌ماند، اگر چه اکنون دیگر به مثابه یک معمای روانی و نظری.

این معما به سادگی حل می‌شود.

آزادی سیاسی، در عین حال، انحلال جامعه‌ی قدیم است، جامعه‌ای که دولت بیگانه شده از مردم، قدرت حاکمه ایست که بر پایه‌ی آن بنا شده است. انقلاب سیاسی، انقلاب جامعه‌ی مدنی است. خصلت جامعه‌ی پیشین چه بود؟ این جامعه را می‌توان تنها با یک لغت تعریف کرد: فنودالیزم. جامعه‌ی مدنی پیشین دارای یک خصلت سیاسی مستقیم بود. به دیگر سخن، عناصر زندگی مدنی مانند مالکیت، خانواده و شیوه‌ی کار به سطح عناصر زندگی سیاسی، به

صورت فئودال ها، اقشار فئودالی و اصناف ارتقاء داده شده بودند. به این شکل، این عناصر تعیین کننده رابطه‌ی فرد با دولت به عنوان یک کل، یعنی رابطه‌ی سیاسی او - یعنی رابطه‌ی جدا سازنده و مستثنی کننده‌ی او از دیگر اجزاء جامعه- بودند. زیرا آنگونه سازماندهی حیات ملی، مالکیت یا کار را به سطح عناصر اجتماعی ارتقاء نمی داد. به عکس جدائی آن ها را از دولت به عنوان یک کل کامل کرده و آن ها را به صورت جوامعی جدا از هم در درون جامعه مستقر می کرد. بدین ترتیب فعالیت های حیاتی و شرایط زندگی در جامعه‌ی مدنی هنوز سیاسی بود، گرچه سیاسی به مفهوم فئودالی آن، یعنی فرد را از دولت به عنوان یک کل جدا می کرد و رابطه‌ی خاص شرکت او در دولت را به رابطه‌ی عام او با حیات ملی تبدیل می کرد؛ همانطور که فعالیت و شرایط مدنی خاص او را به فعالیت و شرایط عام او بدل می ساخت. نتیجه‌ی حاصل از چنین تشکلی، وحدت دولت همراه با آگاهی، اراده و فعالیت چنین وحدتی، یعنی قدرت عام دولت، ناچار به صورت امر خاص یک فرمانروای جدا از مردم، و جدا از رعایایش در می آید.

انقلاب سیاسی‌ای که این قدرت حاکمه را واژگون کرد و دولت را به درجه‌ای ارتقاء داد که امور مردم شود، دولت سیاسی را به صورت موضوع مورد توجه عموم، یعنی به صورت یک دولت واقعی درآورد و بطور اجتناب ناپذیری تمام اقشار فئودالی، انحصارات صنفی، گروه‌های انحصاری و امتیازاتی را که نشانه‌ی جدایی مردم از جماعت خود بودند را نابود کرد. بدین ترتیب، انقلاب سیاسی خصلت سیاسی جامعه‌ی مدنی را ملغی کرد، و جامعه‌ی مدنی را به اجزاء ساده‌ی آن تقسیم نمود؛ از یک سو افراد و از سوی دیگر عناصر مادی و معنوی تشکیل دهنده‌ی محتوای زندگی و موقعیت اجتماعی این افراد. این انقلاب روح سیاسی را که تو گویی قطعه قطعه شده و اجزاء آن جدا از هم در

کوچه بن بست‌های مختلف جامعه‌ی فنودالی پراکنده شده بود، آزاد کرد. انقلاب سیاسی، بخش‌های پراکنده‌ی روح سیاسی را گردهم آورد، آن را از مخلوط بودن با زندگی مدنی آزاد کرد، و به عنوان قلمرو جماعت، یعنی امر عمومی ملت، و به طور مطلوب، مستقل از دیگر عناصر خاص زندگی مدنی مستقر ساخت. فعالیت و مقام ویژه‌ی شخص در زندگی، اهمیتی صرفاً فردی پیدا کرد و دیگر رابطه‌ی عام فرد را با دولت، به عنوان یک کل، تشکیل نمی‌داد. از سوی دیگر امور عمومی، امر عام هر فرد و وظیفه‌ی سیاسی به وظیفه‌ی عمومی وی تبدیل شدند.

اما کمال یافتن ایده آلیزم دولت، در عین حال، کمال یافتن ماتریالیزم جامعه‌ی مدنی بود. رها شدن از یوغ سیاسی، در عین حال به معنای رها شدن از قیدوبندهایی بود که بر روح خودپرستی جامعه‌ی مدنی مهار می‌زد. آزادی سیاسی در عین حال آزادی جامعه‌ی مدنی از سیاست و حتی از شباهت داشتن به یک محتوای جهانشمول بود.

جامعه‌ی فنودالی به عنصر بنیانی خود - انسان - تجزیه شد. اما انسانی که به راستی بنیان آن را تشکیل می‌داد - یعنی انسان خودپرست.

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

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

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

تشکیل دولت سیاسی و تجزیه‌ی جامعه‌ی مدنی به افراد مستقل، که روابطشان با یکدیگر بر پایه‌ی قانون است - درست همانگونه که روابط انسان‌ها در نظام اقتصار فئودالی و اصناف بر پایه‌ی امتياز بود- از طریق یک عمل واحد صورت می‌گیرد. اما انسان، به عنوان عضو جامعه‌ی مدنی، انسان غیرسیاسی، ناگزیر به عنوان انسان طبیعی پدیدار می‌شود. حقوق بشر به عنوان حقوق طبیعی ظاهر می‌شوند چرا که فعالیت آگاهانه بر عمل سیاسی متمرکز می‌گردد. انسان خودپرست حاصل منفعل جامعه تجزیه شده است، حاصلی که صرفاً به صورت موجود یافت می‌شود؛ چیزی که [وجودش] به طور بلافاصله با یقین همراه است و بنابر این طبیعی [تلقی می‌گردد]. انقلاب سیاسی زندگی مدنی را به اجزاء تشکیل دهنده اش تجزیه می‌کند بدون اینکه خود این اجزاء را منقلب کند یا به نقد بکشد. این انقلاب جامعه‌ی مدنی یعنی جامعه‌ی نیازها، کار، منافع خصوصی و قوانین مدنی را به عنوان بنیان موجودیت خود، به عنوان پیش فرضی که نیاز به اثبات بیش تری ندارد و بنابر این به صورت بنیان طبیعی خود به حساب می‌آورد. و بالاخره انسان عضو جامعه‌ی مدنی، انسان به مفهوم واقعی، انسان متمایز از شهروند به حساب می‌آید، چرا که او انسانی با امیال نفسانی، فردی و وجودی بی‌واسطه است. در حالی که انسان سیاسی، صرفاً انسانی انتزاعی و تصنعی است در شکلی مجازی و حقوقی. انسان واقعی، تنها به شکل فرد خودپرست و انسان حقیقی تنها به شکل شهروند انتزاعی شناخته می‌شود.

از این رو روسو به درستی مفهوم انتزاعی انسان سیاسی را چنین توضیح

می‌دهد:

«هر کس جرئت بنا نهادن نهادهای ملی کند، باید احساس کند

که تو گویی قادر است طبیعت انسان را تغییر دهد؛ قادر است هر

فرد را، که خود به تنهایی یک تمامیت کامل و مجزا است، به بخشی از یک کل بزرگ تر - که او به یک معنا زندگی و هستی خود را از آن کسب می‌کند- تبدیل نماید؛ قادر است هستی محدود ذهنی را جایگزین هستی مادی و مستقل فرد کند. او باید از انسان توانایی هایش را بگیرد و در عوض قدرتی بیگانه به او دهد، قدرتی که او نمی‌تواند بدون کمک دیگر انسان‌ها بکارش برد.»

(ژان ژاک روسو، «قرارداد اجتماعی» و کتاب دوم، لندن ۱۸۷۲، ص ۶۷)

همه‌ی آزادسازی‌ها چیزی نیست جز تقلیل جهان انسان و روابطش به خود انسان.

آزادی سیاسی از یکسو تقلیل انسان است به عضوی از جامعه‌ی مدنی، به فردی مستقل و خودپیرست و از سوی دیگر به یک شهروند به شخصی حقوقی.

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

بخش دوم

ظرفیت یهودیان و مسیحیان امروزی برای آزادی

نوشته‌ی برونو باوئر (۲۱ ورق، ص ص ۷۱-۵۶)

باوئر به این شکل به رابطه‌ی میان مذاهب یهودیت و مسیحیت و همچنین رابطه‌ی آن‌ها با نقد می‌پردازد. رابطه‌ی آن‌ها با نقد، همانا رابطه‌ی آن‌ها با «ظرفیت آزاد شدن» است.

«مسیحی برای ترک مذهب به طور کلی، تنها باید بر یک مانع یعنی مذهب خود فائق آید» و در نتیجه آزاد شود. «یهودی از سوی دیگر، نه تنها باید از ماهیت یهودی خود دست کشد که باید از پیشرفت مذهبش به سوی تکامل، پیشرفتی که از او بیگانه مانده است نیز بگسلد.»

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

«یهودیان اگر بخواهند آزاد شوند، به جای گرویدن به مسیحیت باید تبلیغ انحلال مسیحیت، انحلال مذهب به طور عام و به دیگر سخن تبلیغ روشنگری، نقد و ماحصل آن، [یعنی] انسانیت آزاد را بکنند.»

(همانجا، ص ۷۰)

برای یهودی مسأله هنوز تبلیغ مذهب است، منتهی دیگر نه تبلیغ اعتقاد به مسیحیت که اعتقاد به انحلال مسیحیت. باوئر از یهودیان می‌خواهد که از جوهر مذهب مسیحیت دست‌کشند. درخواستی که بنا به گفته‌ی خودش از تکامل جوهر یهودیت بر نمی‌خیزد. از آنجا که باوئر در اثرش درباره‌ی مسأله‌ی یهود، یهودیت را به عنوان چیزی جز نقد مذهبی خامی از مسیحیت مجسم نمی‌کند و بنا بر این «صرفاً» در آن، اهمیتی مذهبی می‌بیند، قابل‌پیش‌بینی است که آزادی یهودی نیز به عملی فلسفی- الهی تغییر شکل یابد. درک باوئر این است که جوهر ایده آل و مجری یهودی، مذهب او، همه‌ی جوهر اوست. از این رو او به درستی نتیجه‌گیری می‌کند که:

«هنگامی که یهودی قانون محدود خود را کنار می‌گذارد»،
 هنگامی که یهودیت اش را باطل می‌سازد، «او چیزی به بشریت ارائه نمی‌کند.»

(همانجا، ص ۶۵)

بر این اساس رابطه‌ی یهودیان و مسیحیان به قرار زیر است: تنها نفع مسیحیان در آزادی یهود، نفع عام انسانی، یک نفع نظری است. یهودیت واقعی است که دید مذهبی مسیحی را می‌آزارد. به محضی که مذهبی بودن

این دید از میان رود، آزاددهندگی این واقعیت نیز از میان خواهد رفت. آزادی یهودی فی نفسه، وظیفه ای برای مسیحی نیست.

از سوی دیگر یهودی برای آزادی خویش نه تنها باید وظیفه خود را انجام دهد که باید وظیفه مسیحی، یعنی «نقد تاریخ مختصر فرقه‌ی اَوَنجلیک» و «زندگی مسیح» و غیره را نیز انجام دهد.^۵

«آن‌ها خود عهده‌دار حل و فصل مسأله هستند و درباره سرنوشتشان تصمیم خواهند گرفت، اما تاریخ را نیز نمی‌توان به بازی گرفت.»

(همانجا، ص ۷۱)

ما کوشش داریم فورمولبندی الهی مسأله را کنار بگذاریم. از دید ما، مسأله‌ی ظرفیت یهودی برای آزادی، به این مسأله تبدیل می‌شود: برای لغو یهودیت بر چه عنصر اجتماعی خاصی باید فائق آمد؟ زیرا ظرفیت یهودی امروزی برای آزادی، رابطه‌ی یهودیت با آزادی جهان امروز است. این رابطه الزاماً برخاسته از جایگاه ویژه‌ی یهودیت در جهان در بند شده‌ی امروز است. اجازه دهید یهودی واقعی، یهودی دنیوی، نه یهودی روز شنبه که مورد نظر باوئر است، بلکه یهودی روزمره را در نظر بگیریم.^۶

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

^۵ - اشاره‌ی مارکس به کتاب برونو باوئر و کتاب دیوید فریدریش اشتراوس از «هگل گریبان جوان» است.

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

بنیان دنیوی یهودیت چیست؟ نیاز عملی، نفع شخصی.

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

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

آن سازمان اجتماعی که بتواند پیش شرط‌های کاسبکاری و بنابراین امکان کاسبکاری را از میان برد، موجودت یهودی را ناممکن می‌سازد؛ آگاهی مذهبی او مانند غبارِ رقیقی در هوای واقعی و حیات بخش جامعه رنگ خواهد باخت. از سوی دیگر هنگامی که یهودی به بیهودگی ماهیت عملی‌اش پی‌ببرد و در لغو آن بکوشد، خود را از جریان قبلی تحول خویش رها ساخته، در جهت رهایی‌ی بشر به معنی اخص خواهد کوشید و علیه عالی‌ترین جلوه‌ی عملی از خودبیگانگی انسان برخورد خاست.

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

در تحلیل نهایی آزادی یهودیان، آزادی نوع بشر از یهودیت است.

یهودی، پیش از این خود را به شیوه‌ای یهودی آزاد کرده است.

«یهودی ای که مثلاً در وین صرفاً تحمل می‌شود، با قدرت مالی خود سرنوشت تمام امزراتوری را تعیین می‌کند. یهودی که ممکن است در کوچک‌ترین ایالت آلمان هیچ‌گونه حقوقی نداشته باشد، سرنوشت اروپا را تعیین می‌کند. در حالی که اصناف و انحصارهای فنودالی از پذیرفتن یهودیان خودداری

می کنند با هنوز رفتاری مثبت نسبت به او اتخاذ نکرده اند
جسارت صنعتی آنان لجاجت نهادهای فنودالی را به باد تمسخر
می گیرد».

(«مسأله ی یهود» ص ۱۱۴)

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

«اهالی با ایمان، و از نظر سیاسی آزاد نیوانگلند چون آن کشیش
تروایی اند که حتی کوچکترین کوشش برای رهایی خود از افعی
هایی که به دورش پیچیده اند نمی کند. جیفه ی * دنیا بُتِ اوست و نه
تنها با لب ها که با تمام جسم و روحش او را می پرستد. دنیا در
چشم او چیزی جز یک بورس سهام و ایمان دارد که در این زمین
خاکی، هیچ سرنوشتی جز ثروتمندتر شدن از همسایه اش،
سوداگری بر تمام افکار او چیره شده و هیچ تفریحی جز دادوستد
اجناس ندارد. هنگام مسافرت، متاع و پیشخوان اش را به قول
معروف برگردده ی خود حمل می کند و تنها از بهره و سود سخن
می گوید. اگر لحظه ای چشم از کسب و کار خود بردارد، تنها برای
آن است که کسب و کار رقیب را واریسی کند.»

(هامیلتون، ص ۱۱۰-۱۱۹)

* - مال دنیا- یاشار آذری

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

«مردی را که در حال موعظه برای این جمعیت محترم می‌بینید کار خود را با تجارت آغاز کرد. کسب و کارش ورشکست و خود کشیش شد. دیگری کار خود را به عنوان کشیش آغاز کرد، اما به محضی که قدری پول اندوخت، منبر را رها کرد و تاجر شد. در چشم بسیاری از مردم، کشیش مذهبی شدن، کسب و کاری واقعی است.»

(بومون، همان کتاب، ص ص ۱۸۶- ۱۸۵)

بنا به گفته باوئر:

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

(مسأله‌ی یهود، ص ۱۱۴)

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

یهودیت، نه تنها به عنوان نقد مذهبی مسیحیت، نه تنها همچون تجسم یک شک در منشاء گرفتن مسیحیت از آن، خود را در کنار مسیحیت حفظ کرده،

بلکه به دلیل داشتن روحیه‌ی عملی یهودی به همان اندازه نیز یهودیت خود را نگهداشته و حتی بالاترین درجه‌ی تکامل خود را در جامعه‌ی مسیحی به دست آورده است. یهودی، که عضوی ویژه از جامعه‌ی مدنی است، فقط نمود ویژه‌ای از یهودیت جامعه‌ی مدنی است.

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

چه چیز، در بطن خود، پایه‌ی مذهب یهود بود؟ نیاز عملی، خودپرستی. بنابراین یکتاپرستی یهودی در واقع چند تاپرستی نیازهای متعدد است. چند تاپرستی‌ای که حتی مستراح را زیر قانون الهی قرار می‌دهد. نیاز عملی و خودپرستی، اصول جامعه‌ی مدنی‌اند؛ و به محضی که دولت سیاسی از بطن جامعه‌ی مدنی به طور کامل زائیده شود، چنین اصولی به شکل ناب خود ظاهر می‌شوند. خداوندگارِ نیاز عملی و نفع شخصی پول است.

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

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

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

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

بی ارزش دانستن نظریه، هنر و تاریخ و حقیر دانستن انسان به عنوان هدفی در خود، که به شکل انتزاعی در مذهب یهود وجود دارد، دیدگاهی واقعی و آگاهانه، یعنی حُسنِ انسانِ پول‌پرست است. نفسِ رابطه‌ی نوع بشری، رابطه‌ی زن و مرد و غیره مورد دادوستد قرار می‌گیرد! زن در معرض فروش گذاشته می‌شود.

ملیت خیالی یهودی، ملیت تاجر، ملیت انسان پول‌پرست به طور عام است. قانون بی پایه و اساس یهودی، تنها کاریکاتوری مذهبی از اخلاق و حقوق بی پایه و اساس عامی و از آئین‌های رسمی خالص است که دنیای نفع شخصی، خود را با آن احاطه می‌کند.

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

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

یسوعی‌گری یهودی، همان یسوعی‌گری عملی است که باونر آن را در تلمود کشف می‌کند، رابطه‌ی جهان نفع شخصی با قوانین حاکم بر آن، جهانی که هنر اصلی اش ظفره رفتن زیرکانه از اجرای این قوانین است. در واقع، حرکت این جهان در چارچوب قوانین اش، ناگزیر باید نقض دائم این قوانین باشد.

یهودیت به عنوان یک مذهب نمی‌تواند تکامل بیش تری یابد، نمی‌تواند به لحاظ نظری تکامل بیش تری پیدا کند، چرا که جهان بینی نیاز عملی، اساساً محدود و با چند گام حرکت، پایان می‌گیرد. مذهب نیاز عملی، بنا به طبیعتش، تعالی خود را نه در نظریه که در عمل می‌یابد، چرا که عمل، شکل حقیقی آن است.

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

یهودیت با کمال یافتن جامعه‌ی مدنی به نقطه اوج خود می‌رسد، اما این تنها در جهان مسیحیت است که جامعه‌ی مدنی به کمال خود می‌رسد. تنها زیر تسلط مسیحیت که تمامی روابط ملی، طبیعی، اخلاقی و نظری را نسبت به انسان بیگانه می‌کند، جامعه می‌تواند خود را به طور کامل از حیات دولت جدا کند، تمام پیوندهای نوع بشری انسان را از هم بگسلد؛ نیازهای خودپرستانه و خودخواهانه را به جای این پیوندهای نوع بشری بنشاند و جهان انسانی را به جهان افراد جدا از هم که دشمنانه در برابر یکدیگرند قرار دارند، تجزیه کند.

مسیحیت از یهودیت سرچشمه گرفت و دوباره خود را در یهودیت مستحیل کرد.

مسیحی از ابتدا، یهودی نظریه پرداز بود، بنابراین یهودی، مسیحی اهل عمل است و مسیحی اهل عمل، مسیحی دوبار یهودی شده است.

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

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

یهودیت، تنها در چنین موقعیتی می توانست چیرگی جهانشمول پیدا کند که انسان بیگانه شده و طبیعت بیگانه شده را به اشیاء قابل بیگانه شدن، قابل خرید و فروشی که دستخوش بردگی نیاز خودپرستانه و تجارت است، تبدیل کند.

فروش، جنبه‌ی عملی از خودبیگانه شدن است. همانگونه که انسان تا زمانی که زیر سلطه‌ی مذهب است، تنها قادر است با تبدیل جوهر طبیعت خود به چیزی بیگانه و تخیلی به خود عینیت ببخشد، به همانگونه نیز در زیر سلطه‌ی نیاز خودپرستانه، تنها با قرار دادن فرآورده ها و فعالیت خود، زیر سلطه‌ی وجودی بیگانه، و با اهمیت بخشیدن به آن به عنوان وجودی بیگانه- پول- خواهد توانست در عمل، فعال شود و به تولید اشیاء پردازد.

خودپرستی مسیحیایی خوشی ابدی در بهشت، در شکل عملی کمال یافته‌اش، ضرورتاً به خودپرستی جسمانی یهودایی تغییر شکل می دهد، نیاز بهشتی به

نیاز دنیوی و ذهنی گری به نفع شخصی تبدیل می شود. ما سرسختی یهودی را نه از طریق مذهب اش که به عکس بر مبنای انسانی مذهب اش، نیاز عملی و خودپرستی، توضیح می دهیم.

از آنجا که طبیعت واقعی یهودی، در جامعه‌ی مدنی به طریقی جهانشمول تحقق یافته و دنیوی شده است، جامعه‌ی مدنی نمی تواند یهودی را به غیرواقعی بودن طبیعت مذهبی اش، که به راستی چیزی جز وجه ایده آل نیاز عملی نیست، قانع کند. بنابراین طبیعت یهودی مدرن را نه تنها در کتب پنجگانه عهد عتیق و تالموت، که در جامعه‌ی امروز، نه همچون طبیعتی انتزاعی که در بالاترین درجه‌ی عملی آن، منحصر به کوتاه بینی یهودی، که به صورت کوتاه بینی یهودی گونه‌ی جامعه می بینیم.

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

آزادی اجتماعی یهودی، آزادی جامعه از یهودیت است.

ترجمه: مرتضی محیط

ویراستار: کامران نیری

منبع: انتشارات سنبله - ۱۳۸۰

بازنویس: یاشار آذری

مسئول نشر کارگری سوسیالیستی: یاشار آذری

آدرس اینترنتی کتابخانه: <http://www.nashr.de/>

ایمل یاشار آذری: yasharazarri@gmail.com

تاریخ بازنویسی: ۱۳۹۶