

درباره مسئله یهود

کارل مارکس

(۱۸۴۳)

ترجمه: ع. افق

این اثر از روی متن آلمانی «نوشته های اولیه» Early Writing کارل مارکس به توسط رادنی لیوینگستون Rodney Livingstone و گریگوری بنتون Gregory Benton به انگلیسی برگردانده شد. ترجمه فارسی این اثر در سال ۱۳۵۷، از روی چاپ سال ۱۹۷۷ ترجمه انگلیسی آن که بوسیله مؤسسه انتشاراتی پلیکان صورت پذیرفته بود، انجام گرفت.

آنچه که در اول کتاب در داخل کروشه ﴿﴾ آمده است، مقدمه ایست که مترجمین انگلیسی این اثر، بر آن نوشته اند.

﴿﴾ این مقاله در اواخر سال ۱۸۴۳ به رشته تحریر در آمد و اولین بار در کتابهای سال منتشر گردید. در این مقاله مارکس به انتقاد از عقاید برونو بوئر که علیه مبارزه برای آزادی مذهبی یهودیان بحث کرده بود، پرداخته است. بوئر می گفت، برابری مذهبی برای یهودیان، چیزی جز برابری با بردگان نیست، چه آلمانی ها بردگان دولت مسیحی هستند. او می پرسد، اگر یهودیان حاضر به پیوستن در مبارزه عمومی برای «دولتی کاملاً آزاد» نیستند، چرا آلمانی های آزادیخواه باید به آنها در مبارزه برای کسب حقوق مدنی، کمک کنند؟

مارکس پاسخ می دهد که بدون رها شدن از مذهب، می توان از نظر سیاسی رها شد. او موارد آمریکا و فرانسه را، که در آنجا مذهب دیگر امر دولت نبوده، بلکه امر خصوصی هر فرد می باشد، ارائه می دهد. مارکس در ادامه گفتارش می گوید بوئر نمی تواند مشاهده کند که عقاید مذهبی، محصول «دولت مسیحی» (که او آن را به باد ناسزا می گیرد) نیست، بلکه محصول «دولت آزاد» (که او آن را مورد ستایش قرار می دهد)، می باشد. مارکس یکبار دیگر آمریکا را برای اثبات ادعایش مثال میآورد. او می گوید، شهروند «دولت آزاد» زندگی دوگانه ای را می گذرانند. او در زندگی واقعیش در جامعه مدنی، یعنی جامعه اقتصادی، منزوی بوده و با هر کس دیگری در دفاع از منافع خصوصیش در جنگ است. و او در زندگی خیالی اش به عنوان یک شهروند دولت، در تئوری است که با جهان پیوسته است نه در عمل. این موقعیت است که باعث ایجاد احساسات مذهبی می گردد. مذهب ندای قلبی انسان بیگانه شده، اتمی شده ایست که بر آن جدائی، که او آن را در زندگی روزمره تحمل می کند، چیره می شود، اما تنها در سطح توهم عقاید مذهبی، نهایتاً فقط وقتی که ما به اتمیسم جامعه خاتمه دهیم و ترس نگرانی ناشی از حکومت

پول را دور کنیم، نابود خواهد شد.

«روح یهودی» (یعنی تجارت)، صرفاً بازتاب زندگی جامعه مدنی است، یهودی ای که به تجارت مشغول است جوهر جامعه مدنی را درک می کند: تعقیب پول و منافع شخصی. مادامیکه جامعه از «قید» حکومت پول رها نشده و انسان در واقعیت (یعنی در جامعه مدنی) به پیوند و وحدتی که او در «دولت آزاد» تنها در ظاهر آن را تجربه می کند، دست نیابد، یهودی از نظر اجتماعی آزاد نخواهد شد.»

در باره مسئله یهود

۱

برونوبوئر، مسئله یهود، برانسویک (Brunswick)، ۱۸۴۳

یهودیان آلمان خواهان رهائی اند. آنها خواستار چه نوع رهایی هستند؟
رهایی مدنی، رهایی سیاسی.
برونوبوئر به آنها پاسخ میدهد:

از نظر سیاسی هیچ کس در آلمان آزاد نیست. خودمان هم آزاد نیستیم. پس چگونه شما را آزاد سازیم؟ شما یهودیان چنانچه خواستار آزادی ویژه ای به عنوان یهودی باشید، خودپرستید. شما باید به عنوان آلمانی برای رهائی سیاسی آلمان، و به عنوان انسان، برای رهایی نوع بشر فعالیت کنید؛ و باید به شکل خاص ستم و ننگی که از آن در رنجید، نه به عنوان استثنائی بر قاعده، بلکه «مهمتر»، به عنوان تأیید آن، به آن بنگرید.

یا شاید یهودیان هم میخواهند در موقعیتی مساوی با اتباع مسیحی قرار گیرند؟ اگر چنین باشد، آنها دولت مسیحی را به عنوان دولت قانونی به رسمیت می شناسند، و رژیم اسارت عمومی را مورد تأیید قرار می دهند. در حالی که از پذیرش بردگی عمومی خوشنودند، چرا از بردگی ویژه اشان ناراضی اند؟ چرا می بایستی آلمانی علاقه ای به رهایی یهود داشته باشد، در حالی که یهود علاقه ای به رهایی آلمانی ندارند؟

دولت مسیحی تنها امتیاز را می شناسد. در چنین دولتی، یهودی امتیاز یهودی بودن را دارد. او به عنوان یهودی دارای حقوقی است که مسیحی فاقد آن است. چرا او خواهان حقوقی است که «اصلاً» وجود ندارد، کدام مسیحی از آن بهرمنند است؟

اگر یهودی بخواهد از دولت مسیحی رهایی یابد، در واقع خواستار آن است که دولت مسیحی تعصب مذهبی خود را کنار بگذارد. اما آیا یهودی خود تعصب مذهبی اش را کنار می گذارد؟ در نتیجه آیا او حق دارد که از شخص دیگری بخواهد که مذهب خود را ترک گوید؟

دولت مسیحی بنا به طبیعت خویش فاقد توانایی رها ساختن یهودی است، اما، بوئر اضافه می کند: یهودی بنا بر طبیعت خویش نمی تواند رها شود، مادام که دولت مسیحی، و یهودی یهودی است، هر دو بیک اندازه از رها ساختن یا رها شدن، ناتوانند.

دولت مسیحی تنها می تواند به مثابه دولتی مسیحی با یهودی رفتار کند یعنی به عنوان امتیازی این حق را به او بدهد که خود را از سایر اتباع جدا کند، اما بدین ترتیب «دولت» او را در معرض فشار سایر حوزه های جدا شده قرار می دهد. تا زمانی که او به عنوان یک یهودی در تضاد مذهبی با مذهب مسلط قرار دارد، این فشار بر او بطور دائم و فزاینده ای ادامه خواهد یافت. اما یهودی خود می تواند در قبال دولت تنها به مثابه یک یهودی رفتار کند، یعنی به عنوان چیزی خارجی با آن برخورد نماید، زیرا وی با ملیت واهی خود در قبال ملیت بالفعل، و نیز با قانون موهوم خود در مقابله با قانون بالفعل، خود را مستحق جدائی از بشریت می داند و اصولاً از هر نوع مشارکتی در حرکت تاریخی سر باز می زند، او چشم به آینده ای دارد که هیچ وجه مشترکی با آینده نوع بشر به عنوان یک کل، نداشته و به خویشتن به عنوان عضوی از یهودیان و یهودیان به عنوان قومی برگزیده، می نگرند.

پس بر چه اساس شما یهودیان خواهان رهایی هستید؟ به حساب مذهب خود؟ مذهبی که، به شدت دشمن مذهب دولتی است. به عنوان شهروند؟ در آلمان شهروندی وجود ندارد. به عنوان انسان؟ شما بیش از کسانی که از آنان خواهش می کنید، انسان نیستند.

پس از انتقاد از مواضع و راه حل های قبلی، بوئر مسئله رهایی یهود را به شیوه ای جدید مطرح می سازد. او می پرسد که ماهیت آن یهودی ای که باید رها گردد و آن دولت مسیحی ای که باید او را رها سازد چیست؟ پاسخ با نقدی از مذهب یهود همراه است و تضاد مذهبی بین یهودیت و مسیحیت را تحلیل نموده، جوهر دولت مسیحی را توضیح می دهد و اینها همه را با آگاهی، زیرکی و بحد کمال، به شیوه ای بسیار دقیق و قاطعانه ادا می نماید.

پس بوئر چگونه مسئله یهود را حل میکند؟ نتیجه چیست؟ فرموله کردن مسئله، یعنی پاسخ به آن. نقد مسئله یهود یعنی پاسخ به این مسئله، بنابراین جمع بندی ما به شرح زیر خواهد بود:

ما قبل از آنکه بتوانیم دیگران را رها سازیم، باید خود را رها کنیم. حادثه ترین شکل تضاد بین یهودی و مسیحی، تضاد مذهبی است. چگونه می توان چنین تضادی را حل کرد؟ با غیرممکن ساختن آن. چگونه می توان یک تضاد مذهبی را غیرممکن ساخت؟ با نابودی مذهب. وقتی یهودی و مسیحی تشخیص دهند که مذاهب آنان چیزی بیشتر از مراحل

مختلف در پیشرفت روح انسان نیست، «مذهب» همچون پوست مار توسط تاریخ بدور افکنده می شود، و انسان نیز همچون مار چنین پوستی را بر تن دارد. از این رو آنها دیگر در تضاد مذهبی قرار نخواهند داشت، بلکه در رابطه ای صرفاً انتقادی و علمی خواهند بود که این، رابطه ای است انسانی، و وحدت آنان در علم پدیدار می گردد. لکن تضادهای علم توسط خود علم حل می شود.

یهودی آلمانی به ویژه از فقدان عمومی رهایی سیاسی و مسیحیت رسمی دولت، در رنج است. به هر صورت، مسئله یهود دارای اهمیت جهانی است که مستقل از شرایط خاص آلمان می باشد. مسئله، مسئله رابطه مذهب و دولت است، مسئله تضاد بین تعصب مذهبی و رهایی سیاسی. رهایی از مذهب، هم برای یهودی که می خواهد از نظر سیاسی رها شود، و هم برای دولتی که باید او را رها سازد و خود نیز رها شود، به عنوان یک شرط مطرح می گردد.

شما می گوئید و یهودی هم می گوید:

«بسیار خوب، یهودی نباید رها شود، زیرا که یک یهودی است و دارای چنان خصوصیت تحسین انگیزی از اصول اخلاقی جهانی انسان. علی‌رغم آن که او یک یهودی است و باید یک یهودی باقی بماند، تا حد یک شهروند تنزل یافته و شهروند می شود، یعنی علی‌رغم این حقیقت که او یک شهروند است و با شرایط یک انسان در این جهان زندگی می کند، یک یهودی است و یک یهودی باقی خواهد ماند: طبیعت یهودی و محدودش، همواره در درازمدت بر تعهدات انسانی و سیاسیش چیره می گردد. این تعصب حتی اگر اصول جهانی بر آن فائق آید باقی خواهد ماند. ولی اگر تعصب باقی بماند، به احتمال زیاد جای هر چیز دیگری را خواهد گرفت.» «یهودی تنها می تواند در زندگی سیاسی به مفهوم سفسطه آمیز، در ظاهر یهودی باقی بماند، و اگر بخواهد یهودی باقی بماند، «در این صورت» ظاهر صرف، ضروری بوده و پیروز هم خواهد شد، یعنی زندگیش در دولت چیزی بیشتر از یک ظاهر یا استثنائی زودگذر بر جوهر ذاتی اشیاء و بر قاعده، نخواهد بود.» (۱)

حال بیائید ببینیم بوئر چگونه نقش دولت را فرموله می کند.

او می گوید:

«فرانسه اخیراً (۲) در رابطه با مسئله یهود (همانطور که همواره درباره سایر مسایل سیاسی نیز عمل می کند) نگرشی از یک زندگی در اختیار ما گذاشت، که آزاد است، ولی این آزادی توسط قانون سلب می شود و به این ترتیب اعلام می دارد که این، ظاهری صرف است. و از سوی دیگر، قانون آزادش را، از طریق اعمالش، نفی می کند.» (۳)

«آزادی عمومی هنوز در فرانسه قانونی نشده و مسئله یهود هم، هنوز

حل نگردیده است، زیرا آزادی قانونی - برابری همه شهروندان - در زندگی واقعی، که هنوز تحت تسلط امتیازات مذهبی قرار دارد و به وسیله آن تجزیه می شود، محدود می گردد؛ و فقدان آزادی در زندگی واقعی بر روی قانون اثر دارد و آن را مجبور به پذیرش تقسیم شهروندان ذاتاً آزاد، به ستمکشان و ستمگران، می نماید.»(۴)

پس بنابراین مسئله یهود چه موقع در فرانسه حل خواهد شد؟
«مثلاً اگر یهودی به قوانین «مذهبی» خود اجازه ندهد که مانع انجام وظایف نسبت به دولت و شهروندان دیگر بشود، و مثلاً، اگر روز شنبه به مجلس نمایندگان برود و در تشریفات عمومی شرکت کند، از آن پس، دیگر یهودی نیست. تمام امتیازات مذهبی، از قبیل انحصار کلیسای ممتاز، بایستی نابود شود، و اگر بعضی ها یا عده زیادی و یا حتی اکثریت قریب به اتفاق هنوز خود را موظف به انجام فرایض مذهبی خویش بدانند، در این صورت باید این موضوع را به عنوان امری صرفاً خصوصی به آنها واگذار نمود(۵).» «وقتی دیگر مذهب ممتازی وجود نداشته باشد، دیگر مذهبی وجود نخواهد داشت. مذهب را از قدرت های تکفیر کننده اش جدا سازید آنگاه عاری از وجود خواهد شد(۶).» «درست همانطور که آقای مارتن دونورد پیشنهاد حذف گنجاندن یکشنبه را در قانون، به عنوان اعلام عاری شدن مسیحیت از وجود میداند، با همین حق (و این حق بر پایه درستی هم استوار است، اعلام آن که قانون شنبه دیگر برای یهودی الزام آور نیست) اعلام مرگ یهودیت خواهد بود(۷).»

بنابراین بوئر از یک طرف خواستار آن است که یهودی یهودیت را کنار بگذارد، و انسان بطور کلی، مذهب را به منظور رهایی به عنوان یک شهروند کنار بگذارد. از طرف دیگر، می توان به طور منطقی استنتاج کرد که از نظر او نابودی سیاسی مذهب، به نابودی مذهب به عنوان یک کل منجر خواهد شد. دولتی که مذهب پیش فرضش باشد، هنوز دولتی حقیقی و واقعی نیست.

«مسئله ایده مذهب تضمین هایی به دولت می دهد. ولی چه دولتی؟ چه نوع دولتی؟(۸).»

در این نقطه است که یک جانبگی بررسی بوئر از مسئله یهود آشکار می شود.

بهیچ نحو کافی نیست که پرسیم چه کسی باید رها کند و چه کسی باید رها شود. لازم است نقد، سؤال سومی را هم مطرح سازد: چه نوع رهایی در نظر است؟ شرایط ضروری رهایی مورد نیاز کدامند؟ تنها خود نقد رهایی سیاسی، نقد معینی از خود مسئله یهود، و حل درست آن را به «مسئله عمومی عصر»، تشکیل می دهد.

از آنجائی که بوئر در طرح مسئله، در این سطح عاجز می ماند، دچار

تضادهایی می شود. او شرایطی را مطرح می کند که برای خودِ رهایی سیاسی ضروری نیستند. او مسایلی را مطرح می کند که در مشکل گنج‌نیده نشده و مشکلاتی را حل می کند که مسئله او را بی جواب می گذارد. وقتی بوئر در مورد مخالفین رهایی یهود می گوید: «تنها اشتباه آنها آن بود که فرض می کردند دولت مسیحی تنها دولت حقیقی بوده و نباید آن را در مظان انتقادی مانند انتقاد از یهودیت قرار داد.» اشتباه خودش، آشکارا در این واقعیت نهفته است که او تنها «دولت مسیحی» را در مظان انتقاد قرار می دهد و نه «دولت» را، و از بررسی رابطه بین رهایی سیاسی و رهایی انسان عاجز می ماند و لذا شرایطی را مطرح میکند که می توان آنها را تنها با آشفتگی غیرانتقادی از رهایی سیاسی و کلاً رهایی انسان تبیین کرد. بوئر از یهودیان می پرسد: آیا شما از نقطه نظر خود این حق را دارید که خواستار رهایی سیاسی باشید؟ ما مسئله را از سوی دیگرش مطرح می کنیم: آیا نقطه نظر رهایی سیاسی این حق را دارد که از یهودیان نابودی یهودیت و از انسان نابودی مذهب را بخواهد؟

شکل طرح مسئله یهود، بر اساس دولتی که یهودی خود را در آن می یابد، تفاوت می کند. در آلمان، جایی که هیچ دولت سیاسی و «اصولاً» هیچ دولتی به این شکل وجود ندارد، مسئله یهود، مسئله ای صرفاً خداشناسانه است. یهودی در تضاد مذهبی با دولتی است که مسیحیت را به عنوان بنیاد خود، تأیید می نماید. این دولت بالاقرار، دولتی خداشناس است. انتقاد، در اینجا انتقاد از خداشناسی است، انتقادی دوله، انتقاد از خداشناسی مسیحی و خداشناسی یهودی. لیکن هنوز هم در قلمرو خداشناسی حرکت می کنیم، هر چند که حرکت ما در آن، انتقادی باشد. در فرانسه، در دولت مشروطه، مسئله یهود مسئله مشروطه خواهی است، مسئله ناکاملی رهایی سیاسی. از آنجایی که ظاهر مذهب یک دولت – گرچه مذهبی بی اهمیت و در تضاد با خود – در اینجا، در فرمول مذهب اکثریت حفظ می شود، رابطه یهودی با دولت نیز ظاهر تضادی مذهبی، خداشناسانه بخود می گیرد.

تنها در دولت های آزاد آمریکای شمالی – یا حداقل در برخی از آنان – است که مسئله یهود اهمیت خداشناسانه خود را از دست می دهد و به مسئله ای حقیقتاً دنیوی تبدیل می شود. تنها، جایی که دولت سیاسی در شکل کاملاً پیشرفته آن وجود دارد، رابطه یهودی و انسان مذهبی بطور کلی نسبت به دولت سیاسی، یعنی رابطه مذهب و دولت، می تواند در شکل ناب و ویژه خود ظاهر شود. انتقاد از این رابطه به محض آن که دولت رابطه خود را به شیوه ای خداشناسانه با مذهب قطع کند، و به محض آن که دولت رابطه خود را به عنوان دولت، یعنی بشکل سیاسی، با

مذهب، برقرار نماید، دیگر انتقادی خدانشناسانه نخواهد بود. در این موقع، انتقاد، به انتقادی از دولت سیاسی تبدیل می شود. در اینجا، جایی که خدانشناسانه بودن مسئله پایان می یابد، انتقادی بودن انتقاد بوئر ﴿نیز﴾، پایان می گیرد.

«در ایالات متحده نه مذهب دولتی وجود دارد، نه مذهب رسمی اعلام شده اکثریت و نه تسلط یک مذهب بر مذهبی دیگر. دولت نسبت به کلیه مذاهب، بیگانه است.» (۹) در آمریکای شمالی حتی بعضی از ایالات هستند که «قانون اساسی آنها، مذاهب را اجباری ندانسته و آنها را به عنوان شرطی از امتیازات سیاسی اعمال نمی کند» (۱۰) «مع الوصف» (به عقیده مردم ایالات متحده، انسان لامذهب، نمی تواند آدم امینی باشد) (۱۱) معهدا همانطور که بومون، تکویل، همیلتون انگلیسی، همگی ما را مطمئن می سازند، آمریکای شمالی سرزمینی به تمام معنا، مذهبی است. به هر صورت ما دولت های آمریکای شمالی را تنها به عنوان یک نمونه، مثال می زنیم. مسئله این است که: رابطه بین رهایی سیاسی کامل و مذهب چیست؟ اگر ما در سرزمین رهایی سیاسی کامل، دریابیم که نه تنها مذهب وجود دارد بلکه به شکلی زنده و نیرومند هم وجود دارد، این موضوع ثابت می کند که وجود مذهب، متضاد کامل دولت نیست. اما از آنجا که وجود مذهب، حاکی از وجود یک نقض است، منبع این نقض را باید در ماهیت خود دولت جستجو کرد. ما دیگر به مذهب به عنوان بنیاد نگاه نکرده بلکه به آن صرفاً به عنوان پدیده ای از محدودیت دنیوی می نگریم. لذا ما محدودیت مذهبی شهروندان آزاد را، از روی محدودیت دنیوی ای که آنها دارند، توضیح می دهیم. منظور ما این نیست که بگوئیم آنها بخاطر گذر از محدودیت دنیوی می بایستی محدودیت مذهبی شان را کنار بگذارند. ما مسائل دنیوی را به مسائل خدانشناسانه تبدیل نمی کنیم. ما مسائل خدانشناسانه را به مسائل دنیوی تبدیل می کنیم. تاریخ به اندازه کافی در خرافات حل شده است. ما، اکنون خرافات را در تاریخ حل می کنیم. برای ما، مسئله رابطه رهایی سیاسی با مذهب، تبدیل می شود به مسئله رابطه رهایی سیاسی با رهایی انسان. ما، ضعف مذهبی دولت سیاسی را با انتقاد از دولت سیاسی، بدون توجه به ضعف های مذهبی اش، در ساخت دنیوی اش به انتقاد می گیریم. ما، تضاد بین دولت و یک مذهب خاص را، مثلاً یهودیت را، با حل آن بصورت تضاد بین دولت و عناصر دنیوی خاص، بشری می کنیم، تضاد بین دولت و مذهب را بطور کلی، با حل آن به صورت تضاد بین دولت و پیش فرضهای کلی خود آن، بشری می نمائیم.

رهای سیاسی یهود، مسیحی، انسان مذهبی بطور کلی، رهایی دولت است از یهودیت، مسیحیت، و از مذهب بطور کلی. دولت، به شکل و

ترتیبی مختص ماهیتش بعنوان دولت، با رهایی اش از مذهب دولتی، خود را مذهب رها می سازد، یعنی، با به رسمیت نشناختن هیچ مذهبی، و به جای آن، با برسمیت شناختن خود، به عنوان دولت ﴿خود را تصدیق می کند﴾. رهایی سیاسی از مذهب، رهایی کامل و قائم به ذات خود، از مذهب نمی باشد زیرا رهایی سیاسی شکل کامل و قائم به ذات رهایی انسان نیست.

محدودیت های رهایی سیاسی بی درنگ از این واقعیت معلوم می گردد که، دولت می تواند خود را از محدودیتی رها سازد بدون آنکه انسان حقیقتاً از آن آزاد شود، و نیز اینکه دولت می تواند دولتی آزاد باشد، بدون آن که انسان خود انسانی آزاد به شمار آید. بوئر خود وقتی شرط زیر را برای رهایی سیاسی مطرح می سازد، زیرکانه به این موضوع اعتراف می کند:

«تمام امتیازات مذهبی از قبیل انحصار کلیسای ممتاز بایستی ناپود شود، و اگر بعضی ها، یا عده زیادی و یا حتی اکثریت قریب به اتفاق خود را موظف به انجام فرایض مذهبی خویش بدانند، در این صورت باید این موضع را به عنوان امری صرفاً خصوصی به آنها واگذار نمود.»

بنابراین دولت می تواند خود را از مذهب رها کرده باشد حتی اگر اکثریت قریب به اتفاق، هنوز مذهبی باشند و اکثریت قریب به اتفاق که به طور خصوصی مذهبی اند، دست از مذهبی بودن برنمیدارند.

اما برخورد دولت، بویژه دولت آزاد، با مذهب، هنوز هم فقط برخورد با مذهب انسانهایی است که دولت را تشکیل می دهند. لذا جریان به این ترتیب است که انسان خود را به وسیله دولت، به شیوه ئی سیاسی، با گذر از این محدودیت به شکلی مجرد و محدود، به شکل جزئی، در تضاد با خود، رها می سازد. همچنین وقتی انسان خود را به نحوی سیاسی آزاد می سازد، این عمل را به شیوه انحرافی، از طریق یک وسیله انجام می دهد، حتی اگر وسیله، لازمی باشد. در پایان، وقتی انسان خود را از طریق وسیله دولت، بی خدا اعلام می کند، یعنی وقتی دولت را بی خدا اعلام می کند، هنوز هم در قید مذهب باقی می ماند، زیرا او تنها بی خدایی خود را بطور انحرافی تأیید می کند، ﴿یعنی﴾ از طریق یک وسیله. مذهب دقیقاً عبارتست از: تأیید انحرافی انسان از طریق یک وسیله. دولت، واسطه بین انسان، و آزادی انسان است. دولت همانطور که مسیح واسطه ای است که انسان تمام الوهیت خود را، تمامی قیود مذهبی اش را به او منتسب می کند، همانطور هم دولت واسطه ای است که انسان تمام عدم الوهیت خود را، بی قیدهای انسانی اش را به آن منتقل می نماید.

در ارتقاء سیاسی انسان نسبت به مذهب، تمام کوتاهی ها و تمام مزایای ارتقاء سیاسی بطور کلی سهیم هستند. برای مثال، دولت به عنوان

دولت، مالکیت خصوصی را لغو می‌کند. انسان به شیوه ای سیاسی اعلام میدارد که مالکیت خصوصی نابود شده است، بلافاصله شرط مالکیت برای حقوق انتخاباتی فعال و غیرفعال، همانطور که در اغلب دولت های آمریکای شمالی اتفاق افتاده است، از بین می‌رود. هیلتون این واقعیت را بطور کاملاً صحیحی از نقطه نظر سیاسی تفسیر می نماید: «توده‌ها برمالکان خصوصی و ثروت مالی پیروزی کسب کرده اند.» (۱۲) آیا وقتی اشخاص فاقد مالکیت اقدام به وضع قانون برای مالکان کنند، مالکیت خصوصی به مفهوم ایده آلی نابود نشده است؟ شرط مالکیت، آخرین شکل سیاسی برسمیت شناختن مالکیت خصوصی است.

و با این وصف، لغو سیاسی مالکیت خصوصی نه تنها به معنی نابودی مالکیت خصوصی نمی باشد، بلکه برعکس، حتی آن را به عنوان پیش فرضش هم به شمار می آورد. وقتی دولت اعلام میدارد که تولد، رتبه، تحصیلات و شغل، تمایزات غیرسیاسی هستند، و وقتی اعلام می دارد که کلیه مردم بدون توجه به این تمایزات در حاکمیت عمومی بطور مساوی سهم اند، وقتی تمام عناصری را که زندگی واقعی مردم را تشکیل میدهند از نقطه نظر دولت بررسی می کند، تمایزات را بر اساس تولد، رتبه، تحصیلات، بشیوه خودش، نابود می سازد. مع الوصف دولت به مالکیت خصوصی، تحصیلات و شغل اجازه می دهد عمل کنند و ماهیت خاص خود را به شیوه خویش اثبات نمایند، یعنی به عنوان مالکیت خصوصی، به عنوان تحصیلات و به عنوان شغل. دولت قصدی برای نابودی این تمایزات واقعی نداشته بلکه بخاطر موجودیتش آنها را پیش فرض هم قرار میدهد و تنها به عنوان دولت سیاسی عمل کرده و عمومیت خود را در تضاد با این عناصر بثبوت میرساند. لذا هگل رابطه دولت سیاسی را با مذهب کاملاً صحیح تعریف می کند، وقتی میگوید:

«برای آن که دولت، بعنوان فعلیت اخلاقی روح به موجودیت برسد، لازم است که از شکل اقتدار و ایمان متمایز باشد. ولی این تمایز تا آنجا بروز می کند که تقسیمات در خود حوزه کلیسایی رخ دهد. تنها به این شیوه است که دولت، مافوق کلیساهای خاص، عمومیت تفکر – اصل رسمی آن – را بدست آورده و این عمومیت را به موجودیت میرساند.» (۱۳)

بلی! تنها به این شیوه، یعنی مافوق عناصر خاص است که دولت خود را بعنوان عمومیت بنیان میگذارد.

دولت سیاسی کمال یافته بنا به ماهیتش، عبارتست از زندگی نوع انسان که در تضاد با زندگی مادی او است. تمام پیش فرض های این زندگی خودپرستانه خارج از حوزه دولت در جامعه مدنی، اما بعنوان کیفیت های جامعه مدنی بوجود خود ادامه میدهد. وقتی که دولت سیاسی بدرجه کامل پیشرفت خود نائل آید، انسان زندگی دوگانه ای دارد، یک زندگی در

بهشت و یکی در روی زمین، نه تنها در ذهنش، در شعورش، بلکه در واقعیت. او در اجتماع سیاسی، جایی که خود را به عنوان یک موجود اجتماعی بشمار می آورد، و در جامعه مدنی جایی که بعنوان یک فرد خصوصی فعالیت دارد، زندگی می کند، سایر انسانها را بعنوان وسیله به حساب می آورد، خود را تا حد یک وسیله تنزل داده و به بازیچه ای در دست قدرت های بیگانه، تبدیل می شود. رابطه دولت سیاسی با جامعه مدنی درست همانقدر روحی است که رابطه بهشت با زمین. دولت در همان تضاد با جامعه مدنی قرار دارد و از همان راهی که مذهب بر محدودیتهای جهان پدید فائق می آید، بر آن چیره می گردد، یعنی باید دوباره آن را تأیید نماید، آن را بازسازی کند و اجازه دهد که بر وی مسلط گردد. انسان در واقعیت بلافصل خود، در جامعه مدنی، موجودی است پلید. در اینجا، جایی که او خود را فردی واقعی به شمار می آورد و دیگران هم او را همینطور به حساب می آورند، او پدیده ایست توهمی. از طرف دیگر، در دولت، جایی که او بعنوان هستی نوع به حساب می آید، عضو خیالی یک حاکمیت ساختگی است، او از زندگی واقعیش تهی گردیده و با عمومیت غیرواقعی پر شده است.

تعارضی که هر مؤمن در مذهبی خاص، خود را در آن با شهروندی خویشتن و با سایر انسانها بعنوان اعضای جامعه می بیند، به تقسیمات دنیوی بین دولت سیاسی و جامعه مدنی تنزل می یابد. برای انسان به عنوان بورژوا (۱۴) «زندگی در دولت چیزی بیشتر از یک ظاهر و یا استثنائی زودگذر بر جوهر ذاتی اشیاء و بر قاعده نمی باشد.» البته بورژوا مانند یهودی، فقط بشیوه ای سفسطه آمیز در دولت شرکت می کند، درست همانطور که شهروند تنها بشیوه ای سفسطه آمیز یک یهودی یا یک بورژوا باقی می ماند؛ اما این سفسطه شخصی نیست، این سفسطه، سفسطه، خود دولت سیاسی است. تفاوت بین انسان مذهبی و شهروند، تفاوتی است بین تاجر و شهروند، بین کارگر روزمزد و شهروند، بین مالک زمین و شهروند، بین انسان زنده و شهروند. تضادی که بین انسان مذهبی و انسان سیاسی وجود دارد همان تضادی است که بین بورژوا و شهروند، بین عضو جامعه مدنی و پوست شیرسیاسی اش وجود دارد.

این تعارض دنیوی که مسئله یهود نهایتاً خود را به آن تنزل می دهد، — رابطه دولت سیاسی با پیش فرضهایش، خواه آنها عناصر مادی باشند، مانند مالکیت خصوصی و غیره، یا عناصر روحی مانند تحصیلات، مذهب، تعارض بین منافع عمومی و منافع خصوصی، شکاف بین دولت سیاسی و جامعه مدنی — اینها، تضادهای دنیوی ای هستند که بوئر به آنان نمی پردازد، بلکه در عوض علیه تبیین مذهبی آنها جدال می کند. «دقیقاً بنیاد آن است — نیازی که جامعه مدنی را از موجودیتش

مطمئن می سازد و لزوم آن را تضمین می کند - که آن را در معرض خطرات دائمی قرار میدهد، عنصر عدم اطمینان را در آن برقرار می سازد و تناوب ببقرار ثروت و فقر، احتیاج و سعادت که بطور کلی تغییر را تشکیل می دهد، پیش می آورد.» (۱۵)

کل بخش «جامعه مدنی» (۱۶) را که بطور وسیعی خصایص فلسفه حق هگل را دنبال می کند مقایسه کنید. جامعه مدنی در تضاد با دولت سیاسی از آن رو ضروری تشخیص داده می شود، که دولت سیاسی، ضروری تشخیص داده می شود.

رهایی سیاسی مسلماً گام بزرگی به پیش است. ممکن است این رهایی آخرین شکل رهایی عمومی بشر نباشد، اما آخرین شکل رهایی بشر در درون ترتیب عمومی اشیاء است. لازم به گفتن نیست که در اینجا ما از رهایی واقعی، «یعنی رهایی» عملی صحبت می کنیم.

انسان خود را به شکل سیاسی با راندن مذهب از قلمرو قانون عمومی به قلمرو قانون خصوصی، از مذهب رها می سازد. این دیگر روح دولت نیست که انسان در آن - گرچه به شیوه ای محدود، به شکلی خاص و در حوزه ای خاص - بعنوان هستی نوع در جامعه با سایر انسانها به سلوک رفتار می کند. مذهب به روح جامعه مدنی، حوزه خودپرستی و جنگی که هیچکس از آن سود نمی برد، تبدیل شده است. مذهب دیگر جوهر جامعه نبوده بلکه جوهر تفاوت است. مذهب تبدیل شده است به تبیین جدائی انسان از جامعه اش، از خود و از سایر انسانها، یعنی به آنچه که در آغاز بوده است. مذهب اکنون تنها اعتراف انتزاعی فردی غریب، یک هوس خصوصی، یک بوالهوسی، می باشد. فی المثل ادامه شکاف مذهب در آمریکای شمالی، هم اکنون هم شکل خارجی یک امر صرفاً فردی را، به آن می دهد. مذهب به سطح یک نفع خصوصی تنزل یافته و از جامعه واقعی بیرون رانده شده است. ولی فهم این موضوع مهم است که حدود رهایی سیاسی تا کجا ادامه دارد. تجزیه انسان به خود عمومی او و خود خصوصی او و جابجائی مذهب از دولت به جامعه مدنی، نه تنها گامی در پروسه رهایی سیاسی نیست بلکه کمال آن می باشد. از این رو رهایی سیاسی، نه مذهبی بودن واقعی انسان را نابود می سازد و نه سعی در نابود ساختن آن دارد.

تجزیه انسان به یهودی و شهروند، پروتستان و شهروند، انسان مذهبی و شهروند، انکار شهروندی یا اجتناب از رهایی سیاسی نیست: بلکه خود رهایی سیاسی است، شیوه سیاسی رهایی شخص از مذهب است. البته در دوره هائی که دولت سیاسی بعنوان دولت سیاسی با قهر از «بطن» جامعه مدنی به وجود می آید و هنگامی که خود - آزادی بشری، سعی به تحقق خود به تشکل خود - آزادی سیاسی می نماید، دولت میتواند و باید اقدام

به نابودی مذهب، انهدام مذهب، نماید؛ لیکن تنها بشکلی که اقدام به نابودی مالکیت خصوصی (با وضع یک حداعلی، با مصادره، با مالیات تصاعدی) و نابودی زندگی (با گیوتین) نماید. در آن مواقعی که زندگی سیاسی به شکل خاص، از اعتماد بنفوس برخوردار است، سعی به سرکوبی پیش فرضش، جامعه مدنی و عناصرش و تشکیل خود به عنوان زندگی نوع واقعی، «یعنی زندگی نوع» هماهنگ انسان، دارد. اما تنها می تواند اینکار را در تضاد قهرآمیز با شرایط موجودیت خویشتن، با اعلام دائمی بودن انقلاب انجام دهد، و به این دلیل درام سیاسی الزاماً با بازگشت مذهب، مالکیت خصوصی و تمام عناصر جامعه مدنی، همانطور که جنگ به صلح می انجامد، خاتمه می یابد.

در حقیقت، دولت مسیحی کمال یافته، دولت به اصطلاح مسیحی ای نیست که مسیحیت را بعنوان بنیاد خود، به عنوان مذهب دولت بشناسد و لذا سایر مذاهب را مستثنی سازد. دولت مسیحی کمال یافته، دولت بی خدا، دولت دموکراتیک است، دولتی که مذهب را به سطح سایر عناصر جامعه مدنی، تنزل میدهد. دولتی که هنوز خدانشناس است، که هنوز بطور رسمی به مذهب مسیح معترف است، دولتی که هنوز جرأت نمی کند خود را، یک دولت اعلام کند، هنوز توفیق نیافته به شکل دنیوی، بشری، در واقعیت اش بعنوان دولت، مبنای بشری ای را که مسیحیت تبیین اغراق آمیز آن است، توجیه نماید. ساده بگوئیم، دولت به اصطلاح مسیحی، دولت نیست، زیرا این تنها مبنای بشری مذهب مسیح است، نه مسیحیت بعنوان یک مذهب، که میتواند خود را در خلاقیت های واقعی انسان، تحقق بخشد.

دولت به اصطلاح مسیحی نفی مسیحی دولت است، اما مسلماً تحقق سیاسی مسیحیت نمی باشد. دولتی که هنوز به مسیحیت به شکل مذهب معترف است، هنوز بشکل سیاسی به آن اعتراف ندارد، زیرا که هنوز نسبت به آن به شکلی مذهبی رفتار می کند، یعنی، هنوز تحقق حقیقی بنیاد بشری مذهب نیست، زیرا به پذیرفتن عدم واقعیت و شکل تخیلی این هسته بشری ادامه می دهد. دولت به اصطلاح مسیحی یک دولت ناقص است و مسیحیت بعنوان مکمل و تقدیس این نقص، عمل می کند. لذا مذهب الزاماً به وسیله ای برای دولت، که دولتی است ریاکار، تبدیل میشود. یک دولت کمال یافته، که مذهب را به حساب نقصی که در ماهیت کلی دولت بعنوان یکی از پیش فرضهایش بشمار می آورد، اصلاً مانند یک دولت ناقص نیست که مذهب را به حساب نقصی که در وجود خاص اش بعنوان یک دولت ناقص قرار دارد، بنیاد خود اعلام نماید. در مورد اخیر، مذهب به سیاست ناقص تبدیل میشود. در مورد قبلی، حتی نقص سیاست کمال یافته، خود را در مذهب هویدا می سازد. دولت به اصطلاح مسیحی برای

تکمیل خود، بعنوان یک دولت، به مذهب مسیحی احتیاج دارد. دولت دموکراتیک، دولت حقیقی، برای تکمیل سیاسی خود احتیاج به مذهب ندارد. برعکس، می تواند مذهب را به دور افکند، زیرا بنیاد بشری مذهب در آن به شیوه دنیوی تحقق می یابد. از طرف دیگر، دولت به اصطلاح مسیحی، نسبت به مذهب به شیوه ای سیاسی و نسبت به سیاست به شیوه ای مذهبی رفتار می کند. بهمان شیوه ای که «این دولت»، اشکال سیاسی را به ظواهر صرف تنزل می دهد، مذهب را نیز به ظاهری صرف تنزل می بخشد.

برای آنکه این تضاد را روشن تر سازیم، بیائید ساخت دولت مسیحی بوئر را در نظر بگیریم، ساختی که از مطالعه او در باره دولت مسیحی - آلمانی، به دست آمده است.

بوئر می گوید:

«به منظور اثبات عدم امکان یا عدم وجود دولت مسیحی، مردم اخیراً اشارات مکرری به آن قسمت هایی از انجیل کرده اند که دولت «کنونی» نه تنها آنها را رعایت نمی کند بلکه نمی تواند هم مراعات کند، مگر آنکه مایل به منحل کردن کامل خود «به عنوان یک دولت» باشد.»

«لیکن موضوع به این سادگی حل نمی شود. قسمت های مذکور در انجیل، خواهان چه چیزند؟ خودانکاری ماوراءالطبیعه، تسلیم به قدرت وحی، رویرتافتن از دولت و نابودی روابط دنیوی، اما دولت مسیحی خواهان تمام این چیزها بوده و آنها را به انجام می رساند. این دولت روح انجیل را از آن خود ساخته است، و اگر آن را با همان عباراتی که انجیل به کار می برد، بازگو نمی کند، از آن جهت است که آن روح را به اشکال سیاسی بیان می نماید، یعنی، به اشکالی که از نظام سیاسی این جهان به عاریت گرفته شده ولی به ظواهر صرف در احیاء مذهبی که ناچار از تحمل آن هستند، تبدیل شده اند. این روی برتافتن از دولت، از طریق اشکال سیاسی تحقق می یابد (۱۷).»

بوئر تا آنجا پیش می رود که نشان دهد چگونه مردم در دولتی مسیحی، در واقع نامردم و بدون اراده ای از خود بوده، و چگونه وجود حقیقی آنها در وجود حاکمی که آنها تابعش هستند و از اصل و ماهیت با آنها بیگانه است، یعنی بدون موافقت آنها، خدا او را به آنها داده، قرار گرفته است. او همچنین نشان میدهد چگونه قوانین این مردم آفریده خود آنها نیست بلکه وحی بالفعل می باشد. چگونه حاکم عالی مقام در روابطش با مردم واقعی، با توده ها، به واسطه های ممتازی نیاز دارد؛ چگونه توده ها خود به انبوهی از حوزه های مشخص که توسط شانس تشکیل یافته و تعیین شده تجزیه می شوند، که از روی منافعشان، علایق و تعصبات خاصشان تفکیک می گردند، و به عنوان امتیازی اجازه دارند

خود را از یکدگر مجزا نمایند و غیره(۱۸).

لکن خود بوئر می گوید:

«سیاست را اگر چیزی بیش از مذهب نباشد دیگر نمی توان سیاست خواند، درست مانند شستن ظروف که اگر قرار باشد اهمیتی مذهبی یابد، دیگر نمی توان ﴿آن را﴾ کار خانگی نامید(۱۹).»

اما در دولت مسیحی - آلمانی، مذهب یک «موضوع اقتصادی» است، درست همانطور که «موضوعات اقتصادی»، مذهب هستند. در دولت مسیحی - آلمانی، سلطه مذهب، مذهب سلطه است.

جدائی «روح انجیل» از «کلام انجیل» عملی غیرمذهبی است دولتی که اجازه دهد انجیل به زبان سیاسی یا هر زبان دیگری جز زبان روح القدس تکلم کند، مرتکب عملی موهن، اگر نه در چشم بشر، حداقل در چشم مذهبی خودش، می شود. دولتی که مسیحیت را به عنوان قانون متعالی خود و انجیل را به عنوان منشور خود تأیید نماید، باید در قبال عبارات کتاب مقدس سنجیده شود، زیرا انجیل حتی در عباراتش هم مقدس است. این دولت مانند کومه بشری ای که بر آن استوار است، در تضادی دردناک درگیر می شود، تضادی که از نقطه نظر شعور مذهبی، وقتی آن را به آن قسمت هایی از انجیل معطوف می داریم که «نه تنها آنها را رعایت نمی کند بلکه نمی تواند هم مراعات کند، مگر آن که مایل به منحل کردن کامل خود به عنوان یک دولت باشد»، غیرقابل عبور است. و چرا نمی خواهد خود را کاملاً منحل کند؟ این دولت قادر به پاسخگویی به سائیرین یا به خودش، درباره این نکته نمی باشد. در شعور خودش، دولت مسیحی رسمی، چیزی است که تحقق آن غیرممکن است؛ نمی تواند خود را به واقعیت وجودش قانع سازد مگر از طریق دروغ، و لذا در چشم خویشتن، یک موضوع دائمی شک، موضوعی غیرقابل اعتماد و مشکوک باقی خواهد ماند. لذا، در سوق دادن دولتی که خود را بر پایه انجیل قرار می دهد، به بی نظمی روشنفکرانه ای که در آن دیگر نمی داند که پندار است یا واقعیت، و در آن بدنامی عواقب دنیوی اش - که مذهب بعنوان پوشش آن عمل می کند - در تعارض آشتی ناپذیری با همبستگی شعور مذهبی آن، که مذهب را هدف دنیا تصور می کند، انتقاد دارای هر توجیهی می باشد. این دولت میتواند تنها با تبدیل شدن به مأمور کلیسای کاتولیک خود را از عذاب درونیش رها سازد. در پیشگاه این کلیسا، که قدرت دنیوی را خادم خود اعلام می دارد، دولت - قدرت دنیوی ای که مدعی حکومت بر روح مذهبی است - اقتدار ندارد.

در دولت به اصطلاح مسیحی این بیگانگی است که سنگینی را به دوش می کشد نه خود انسان. تنها انسانی که سنگینی را بدوش می کشد یعنی پادشاه، بطور مشخص از سائیر انسانها متمایز است: او هنوز

مذهبی است، و مستقیماً با بهشت، با خدا، محشور است. روابطی که در اینجا وجود دارند هنوز روابط ایمان می باشد. معنی این آن است که، هنوز روح مذهبی به درستی دنیوی نشده است.

ولی، روح مذهبی هرگز نمی تواند بطور حقیقی دنیوی شود، زیرا آن، چه چیزی جز شکل غیردنیوی مرحله ای در پیشرفت روح بشری است؟ روح مذهبی تنها می تواند تا آن مرحله در پیشرفت روح انسان که ﴿این روح﴾ تبیین کننده مذهبی ای است که خود را به شکل دنیوی اش پدیدار ساخته و متبلور می سازد، تحقق یابد. این ﴿موضوع﴾ در دولت دموکراتیک اتفاق می افتد. این مسیحیت نیست، بلکه بنیاد انسانی مسیحیت است که بنیاد این دولت را تشکیل می دهد. مذهب شعور ایده آل، غیردنیوی اعضایش باقی می ماند زیرا که ﴿مذهب﴾ شکل ایده آل مرحله پیشرفت بشری ای است که در این دولت به آن دست یافته شده است.

اعضای دولت سیاسی به علت ثنویت (Dualism) بین زندگی فردی و زندگی نوع، بین زندگی جامعه مدنی و زندگی سیاسی، مذهبی اند. آنها تا آنجا که انسان زندگی سیاسی را، که از فردیت بالفعلش بسیار دوره شده است، به عنوان زندگی حقیقی خود به شمار آورد، و تا آنجا که مذهب در اینجا روح جامعه مدنی و تبیین جدایی و فاصله انسان از انسان باشد، مذهبی اند. دموکراسی سیاسی تا آنجا که انسان را _ نه تنها یک انسان، بلکه همه انسانها را _ به عنوان حاکم و موجودی عالی مقام به حساب آورد، مسیحی می باشد؛ اما انسان در جنبه پرورش نیافته، غیراجتماعی، در وجود حادث خود، به همان صورت که هست، همانطور که به فساد گرائیده، از خود بیخود شده، فروخته شده، و در معرض قانون شرایط و عناصر غیرانسانی، توسط کل سازمان جامعه ما قرار می گیرد، به یک عبارت، انسانی است که هنوز، هستی نوع حقیقی نیست. حاکمیت انسان _ اما انسان بعنوان یک موجود بیگانه، متمایز از انسان بالفعل _ توهم، رؤیا، اصل موضوع مسیحیت است؛ حال آنکه در دموکراسی یک واقعیت حاضر و مادی، یک اصل دنیوی می باشد.

در یک دموکراسی کمال یافته، شعور مذهبی و خداشناسانه، خود را هر چه بیشتر مذهبی و هر چه بیشتر خداشناس می انگارد، زیرا ظاهراً، بدون هیچ اهمیت سیاسی، یا اهداف زمینی، امری غیردنیوی و روحی، تبیین نارسائی منطق، محصول بوالهوسی و توهم، فعلیت بخشیدن به زندگی آینده، می باشد. در اینجا مسیحیت از آن جهت به تبیین عملی اهمیت مذهبی عمومی اش دست می یابد، که اکثر بینش های مختلف در داخل یک گروه، در غالب مسیحیت گردهم می آیند. بعلاوه، ﴿دموکراسی کمال یافته﴾، از کسی نمی خواهد که مسیحیت را بپذیرد، بلکه به سادگی خواستار آن است که او، مذهب را بطور کلی، هر نوع مذهبی را، (به

کتابی که قبلاً از برمون ذکر شد، مراجعه شود) (۲۰) بپذیرد. شعور مذهبی از غنای تضاد مذهبی، و تشنت مذهبی، محظوظ می شود.

لذا ما نشان داده ایم که رهایی سیاسی از مذهب، به مذهب - ولی نه مذهب ممتاز - اجازه می دهد به موجودیتش ادامه دهد. تضادی که در آن پیرو یک مذهب خاص، خود را در ارتباط با شهروندی خویش می یابد، تنها یک جنبه تضاد دنیوی کلی، بین دولت سیاسی و جامعه مدنی است. شکل نهایی دولت مسیحی، شکلی است که خود را به عنوان دولت می شناسد و مذهب اعضای خود را، نادیده می گیرد. رهایی دولت از مذهب، رهایی انسان بالفعل از مذهب، نیست.

لذا ما به یهودیان نمی گوئیم که آنها نمی توانند به شکل سیاسی، بدون رهایی بنیادی خود از یهودیت، چنانچه بوئر به آنها می گوید، رها شوند. در عوض ما به آنها می گوئیم: این واقعیت که شما می توانید به شکل سیاسی، بدون ترک کامل و مطلق یهودیت، رها شوید، نشان دهنده آنست که رهایی سیاسی، به خودی خود، رهایی بشر نیست. اگر شما یهودیان، بخواهید بشکل سیاسی، بدون رهایی خود به عنوان بشر، رها شوید، نقص و تضاد نه تنها در شما، بلکه در ماهیت و مقوله رهایی سیاسی هم وجود دارد. اگر شما در داخل این مقوله قرار گرفته باشید، تجربه شما، تجربه ای عمومی است. به همان شیوه ای که دولت اگر چه یک دولت است، وقتی که روش یک مسیحی را در قبال یهودی به خود می گیرد، مسیحیت را موعظه می کند، یهودی هم، اگر چه یک یهودی است، وقتی خواهان حقوق مدنی می باشد، به شکل سیاسی عمل می نماید.

اما اگر انسان، گرچه یک یهودی باشد، بتواند به شکل سیاسی رها شود و حقوق مدنی کسب نماید، آیا خواهد توانست مدعی حقوق بشر بوده و آن را به دست آورد؟ به نظر بوئر، نمی تواند.

«مسئله اینست که چنین یهودی ای، یعنی یهودی ای که خود اذعان دارد بنا به ماهیت حقیقیش ناگزیر از زندگی در انزوای ابدی از دیگران است، آیا قادر به کسب حقوق عمومی بشر، و اعطای آن به دیگران هست؟ ایده حقوق بشر، تا قرن گذشته در جهان مسیحی کشف نشده بود، این موضوع در انسان فطری نیست. برعکس آنرا فقط می توان از طریق مبارزه علیه سنت های تاریخی ای که انسان تاکنون آموخته است، بدست آورد. لذا حقوق انسان، یک موهبت طبیعت یا میراث تاریخ گذشته نبوده، بلکه، ثمره مبارزه علیه امر تولد و امتیازاتی است که تاریخ از نسلی به نسل دیگر داده است. آنها محصول فرهنگ بوده و تنها کسی میتواند صاحبشان باشد که کسبشان کرده و استحقاق آنها را داشته است.

ولی آیا یهودی واقعاً می تواند آنها «یعنی حقوق بشر» را به تصاحب خود درآورد؟ مادام که او یک یهودی است، ماهیت محدودی که او را

یهودی میسازد، به طرز اجتناب ناپذیری بر ماهیت بشری ای که باید او را به عنوان یک انسان با سایر انسانها پیوند دهد، غلبه می کند؛ نتیجه آن خواهد بود که او را از غیریهودیان جدا می نماید. او با جدائیش اعلام می دارد که ماهیت خاصی که او را یک یهودی می سازد، ماهیت حقیقی و عالی اوست که در مقابل آن، ماهیت انسانی، ناچار از تسلیم است. به همین ترتیب هم مسیحی به عنوان مسیحی، نمی تواند حقوق بشر را، اعطاء کند» (۲۱).

بنابر عقیده بوئر، انسان باید «امتیاز ایمان» را قربانی کند تا در موقعیتی قرار گیرد که حقوق عمومی بشر را دریافت نماید. بیائید برای یک لحظه این به اصطلاح حقوق بشر را بررسی نمایم. بیائید آنرا در حقیقی ترین شکل خود در نظر بگیریم - شکلی که این حقوق در میان کسانی که آنرا کشف کردند، یعنی مردمان آمریکای شمالی و فرانسویان، دارد! این حقوق بشر، بعضاً حقوق سیاسی اند، حقوقی که تنها در میان مردمان جامعه اعمال می شود. چیزی که محتوای این حقوق را تشکیل می دهد، مشارکت در جامعه است، در جامعه سیاسی یا دولت. آنها در مقوله آزادی سیاسی، حقوق مدنی قرار می گیرند، که تا آنجا که ما دیده ایم، به هیچ نحو متضمن نابودی قاطع و مثبت مذهب و بنابراین یهودیت، نیستند. حال ما باید جنبه دیگر را در نظر بگیریم، یعنی حقوق بشر (۲۲) در تمایز از حقوق شهروند (۲۳).

در میان آنها ما به آزادی وجدان و حق به کار بستن مذهب برگزیده اشخاص برمی خوریم. امتیاز ایمان، خواه بعنوان یکی از حقوق بشر، یا بعنوان نتیجه یکی از این حقوق، یعنی آزادی، به صراحت به رسمیت شناخته میشود.

اعلامیه حقوق بشر و شهروند، ۱۷۹۱، ماده ۱۰: «هیچکس نباید بخاطر اعتقاداتش، حتی اعتقادات مذهبی اش، مورد تعرض قرار گیرد.» تحت عنوان اول، قانون اساسی سال ۱۷۹۱، موضوع زیر بعنوان یکی از حقوق بشر تضمین شده است: «آزادی هر انسان در بکار بستن مذهبی که به آن اعتقاد دارد».

اعلامیه حقوق بشر و غیره، ۱۷۹۳، در میان حقوق بشر در ماده ۷ به «آزادی پرستش» اشاره می کند. علاوه بر این در رابطه با حق انتشار نظرات و عقاید، برگزاری و بکار بستن مذهب، حتی می گوید که «نیاز به اعلام این حقوق، مستلزم حضور یا یادبود جدیدی از استبداد می باشد.» قانون اساسی ۱۷۹۵، عنوان ۱۴، ماده ۳۵۴ را مقایسه کنید.

قانون اساسی پنسیلوانیا، ماده ۹، بند سوم «تمام انسانها دارای حق طبیعی غیرقابل نسخ پرستش قادر متعال به موجب فرامین وجدانهایشان هستند و هیچکس حق ندارد علیرغم اراده اش مجبور به پیروی، شرکت، و

حمایت از هیچ مذهب یا روحانیتی، گردد. هیچ مرجع بشری تحت هیچ شرایطی نمی تواند در مسائل وجدان دخالت کرده و قدرتهای روح را کنترل نماید».

قانون اساسی نیوهمپشایر، مواد ۵ و ۶: «در میان حقوق طبیعی، بعضی از آنها ماهیتاً غیرقابل انصراف اند، زیرا هیچ چیز برابری نمی تواند جایگزین آنها شود. حقوق وجدان از این دسته اند.» (۲۴)

ناسازگاری مذهب با حقوق بشر، چنان با مفهوم حقوق بشر بیگانه است، که حق مذهبی بودن - مذهبی بودن به هر شکلی که شخص بخواهد و بکار بستن مذهب برگزیده شخص - صریحاً در میان حقوق بشر، قید شده است. امتیاز ایمان یک حق عمومی انسان است.

حقوق بشر باین ترتیب از حقوق شهروند، متمایز می شود. این انسانی که از شهروند متمایز است، کیست؟ هیچکسی جز عضو جامعه مدنی. چرا عضو جامعه مدنی به سادگی «انسان» نامیده میشود و چرا حقوق او حقوق بشر خوانده میشود؟ چگونه میتوانیم این واقعیت را توجیه کنیم؟ توسط رابطه دولت سیاسی با جامعه مدنی، توسط ماهیت رهایی سیاسی.

اولین نکته ای که باید بخاطر بسپاریم آنستکه، این به صطلاح حقوق بشر، متمایز از حقوق شهروند، بسادگی حقوق عضو جامعه مدنی یعنی انسان خودپرست، انسان جدا از سایر انسانها و از جامعه، می باشد. رادیکال ترین قانون اساسی، یعنی قانون اساسی سال ۱۷۹۳ را در نظر بگیرید:

اعلامیه حقوق بشر و شهروند.

ماده ۲- «این حقوق (حقوق طبیعی و غیرقابل نسخ) عبارتند از: برابری، آزادی، امنیت، مالکیت.»

آزادی چیست؟

ماده ۶- «آزادی قدرتی است که برای انجام هر کاری که به حقوق سایرین آسیب نرساند، به انسان تعلق دارد»، یا بر اساس اعلامیه حقوق بشر ۱۷۹۱: «آزادی عبارتست از قادر بودن به انجام هر کاری که به دیگران آسیب نرساند.»

بنابراین آزادی، حق انجام هر کاری است که به دیگران آسیب نرساند. محدوده ای که هر فردی می تواند بدون آسیب دیگران در آن حرکت کند توسط قانون معین میگردد، درست همانطور که مرز بین دو مزرعه توسط تیرهای چوبی تعیین می شود. آزادی ای که ما در اینجا به آن می پردازیم، متعلق به انسان به عنوان یک جوهر فردی (Monad) منزوی شده ایست که به درون خود خزیده است. چرا بوئر میگوید که یهودی قادر به کسب حقوق بشر نیست؟

«مادامیکه او یک یهودی است، ماهیت محدودی که او را یهودی

میسازد، به طرز اجتناب ناپذیری بر ماهیت بشری ای که باید او را بعنوان یک انسان با سایر انسانها پیوند دهد، غلبه می کند؛ نتیجه آن خواهد بود که او را از غیریهودیان جدا می نماید.»

ولی حق انسان نسبت به آزادی، بر پایه پیوند انسان با انسان قرار ندارد، بلکه بر جدائی انسان از انسان قرار دارد. این حق این جدائی است، حق فرد محدود، محدود به خود.

کاربرد عملی حق بشر نسبت به آزادی، حق بشر نسبت به مالکیت خصوصی است.

حق بشر نسبت به مالکیت خصوصی چیست؟

ماده ۱۶ - (قانون اساسی ۱۷۹۳): «حق مالکیت آن حقی است که به هر شهروند تعلق دارد تا به اختیار، از کالاهایش، درآمدش و ثمره کار و صنعتش، بهره گیرد و از آن استفاده نماید.»

لذا حق مالکیت خصوصی، حق بهره مندی و استفاده از منابع شخص، به اختیار اوست؛ بدون توجه به سایر انسانها و مستقل از جامعه: حق انتفاع شخصی. آزادی فردی ذکر شده در بالا، همراه با این کاربرد از آن، بنیاد جامعه مدنی را تشکیل می دهد. این «آزادی» به آن منتهی می شود که شخص نه تحقق آزادی خویشتن، بلکه محدودیت آن را در دیگران مشاهده نماید. اما بالاتر از اینها، این «آزادی» مدعی حق بشر «برای بهره مندی و استفاده از کالاهایش، درآمدش و ثمره کار و صنعتش، به اختیار او» می باشد.

و اما سایر حقوق انسان - برابری و امنیت.

برابری در اینجا، در مفهوم غیرسیاسی، بسادگی یعنی دسترسی برابر به آزادی به شرح فوق، یعنی آنکه هر انسانی بطور برابر یک جوهر فردی خودکفا محسوب می شود. قانون اساسی سال ۱۷۹۵ مفهوم این برابری را، با حفظ این معنا، به شرح زیر تعریف می کند:

ماده ۳ - (قانون اساسی ۱۷۹۵): «برابری عبارت از این واقعیت است که قانون برای همه یکسان است، چه در حمایت، و چه در عقاب.»

و امنیت؟

ماده ۸ - (قانون اساسی ۱۷۹۳): «امنیت عبارتست از حمایتی که جامعه نسبت به هر کدام از اعضای خود برای نگهداری خود عضو، حقوق عضو و مالکیت عضو، اعمال می نماید.»

امنیت، مفهوم اجتماعی عالی جامعه مدنی است، مفهوم پلیس، مفهومی که در آن، کل جامعه، از آن جهت وجود دارد که برای هر کدام از اعضایش نگهداری خود عضو، حقوق عضو و مالکیت عضو را، تضمین نماید. در این مفهوم هگل جامعه مدنی را «حالت نیاز و حالت منطبق» می خواند.

مفهوم امنیت، جامعه مدنی را قادر به غلبه بر خودپرستیش، نمی نماید. برعکس، امنیت، تضمین خودپرستی اوست.

بنابراین هیچکدام از به اصطلاح حقوق بشر، از انسان خودپرست، انسان به عنوان عضوی از جامعه مدنی، یعنی فردی که بدون خود خزیده است، منافع خصوصی و تمایلات خصوصی اش، و جدا شده از جامعه، فراتر نمی رود. در حقوق بشر، این بشر نیست که به عنوان هستی نوع ظاهر می شود؛ برعکس، خود زندگی نوع، یعنی جامعه، بعنوان چارچوبی بیگانه با افراد، به عنوان محدودیت استقلال اولیه آنها، ظاهر می گردد. تنها قیدی که آنها را به هم پیوند می دهد، نیاز طبیعی، احتیاج و منافع خصوصی، نگهداری از مالکیت و شخصیت های خودپرستانه آنها، می باشد.

این عجیب است مردمی که در آغاز راه آزادی خود هستند، کلیه سدهای بین بخش های مختلف مردم را بشکنند و جامعه ای سیاسی بنا نهند، و اینکه چنین مردمی رسماً خواستار حقوق انسان خودپرست، انسان جدا شده از انسانهایی چون خود، از جامعه گردند (قانون اساسی ۱۷۹۱)، و حتی زمانی که قهرمانانه ترین فداکاریها می تواند ملت را نجات دهد، و به همین دلیل هم به طرز مبرمی مورد احتیاج است، زمانی که قربانی کردن کلیه منافع جامعه مدنی در دستور روز قرار می گیرد و خودپرستی را باید چون جرمی کیفر داد، این خواست را تکرار می کند. (اعلامیه حقوق بشر و غیره ۱۷۹۳). این واقعیت وقتی بیشتر عجیب می نماید که ما مشاهده می کنیم، شهروندی، جامعه سیاسی، توسط رها کنندگان سیاسی به وسيله ای صرف برای نگهداری این به اصطلاح حقوق بشر تنزل یافته و لذا شهروند، خادم انسان خودپرست قلمداد شده است؛ و حوزه ای که انسان در آن بعنوان موجود اجتماعی عمل می کند تا سطحی پائین تر از حوزه ای که او در آن بعنوان یک موجود جزئی فعال است، تنزل نموده، و نهایتاً هم این انسان بعنوان بورژوا، یعنی بعنوان عضوی از جامعه مدنی، و نه انسان بعنوان شهروند، است که، بعنوان انسان واقعی و حقیقی، به حساب می آید.

«هدف کلیه موسسات سیاسی، نگهداری حقوق طبیعی و غیرقابل نسخ انسان است» (اعلامیه حقوق بشر و غیره، ۱۷۹۱، ماده ۲). «دولت به منظور تضمین بهره مندی انسان از حقوق طبیعی و غیرقابل نسخش تشکیل می شود» (اعلامیه ۱۷۹۳، ماده ۱).

به این ترتیب زندگی سیاسی، حتی در گرماگرم جوانی، در حالیکه تحت فشار اوضاع به ارتفاعات جدید سوق داده می شود، اعلام می دارد که صرفاً وسيله ای است که هدفش زندگی جامعه مدنی است. درست است، عمل انقلابی در تضاد آشکار با تئوری آن است. درحالیکه، مثلاً، امنیت بعنوان یکی از حقوق بشر اعلام می گردد، بی حرمتی به خصوصی بودن

نامه‌ها آشکارا در دستور روز قرار می‌گیرد. هنگامیکه «آزادی نامحدود مطبوعات» (قانون اساسی ۱۷۹۳، ماده ۱۲۲) بعنوان پی‌آمد حق آزادی فردی تضمین شده است، آزادی مطبوعات کاملاً از بین برده می‌شود، زیرا، «آزادی مطبوعات را نباید وقتی که آزادی عمومی را خدشه دار می‌سازد، اعطاء کرد» (۲۵). لذا مفهوم این عبارت آنست که حق آزادی، به محض آنکه در تعارض با زندگی سیاسی قرار می‌گیرد، حق بودن خود را از دست می‌دهد، حال آنکه در تئوری، زندگی سیاسی به سادگی ضامن حقوق بشر، حقوق بشر فردی بوده، و باید به محض آنکه در تضاد با هدف اش ^۱ یعنی این حقوق بشر قرار می‌گیرد، کنار گذاشته شود. اما عمل تنها استثناء بوده و تئوری قاعده. حتی اگر ما ناچار به این فرض باشیم که رابطه، در عمل انقلابی، به درستی تبیین شده باشد، هنوز این مشکل باید حل شود که چرا، رابطه در اذهان رهاکننده گان سیاسی، بر روی سر قرار گرفته است، که در نتیجه آن، هدف، به عنوان وسیله، و وسیله بعنوان هدف، ظاهر می‌شود. این خبط بصری موجود در اذهان آنها به نمایش همان مشکل ادامه می‌دهد، گرچه به شکلی روانشناسانه و نظری. اما یک راه حل مستقیم وجود دارد.

در عین حال رهایی سیاسی عبارتست از منحل کردن جامعه قبلی که قدرت حاکم، نظام سیاسی [Staatswesen] بیگانه از مردم، بر پایه آن قرار دارد. انقلاب سیاسی، انقلاب جامعه مدنی است. خصلت جامعه قبلی چه بود؟ آنرا می‌توان در یک کلمه مشخص کرد: فئودالیسم. جامعه مدنی قبلی دارای یک خصلت سیاسی مستقیم بود، یعنی عناصر زندگی مدنی از قبیل مالکیت، خانواده و سبک و شیوه کار به شکل اربابی، طبقه ۱* و اصناف به سطح عناصر زندگی سیاسی ارتقاء یافته بودند. در این شکل آنها رابطه فرد را با دولت به عنوان یک کل، یعنی رابطه سیاسی اش، رابطه جدایی و استثنائی اش از سایر اجزای جامعه، تعریف میکردند. زیرا سازمان فئودالی زندگی مردم، مالکیت یا کار را به سطح عناصر اجتماعی ارتقاء نمی‌داد، بلکه جدائی آنها را از دولت، بعنوان یک کل، تکمیل می‌کرد، و آنها را بعنوان جوامع جدا، در درون جامعه تشکیل می‌داد. اما وظایف و شرایط زندگی در جامعه مدنی هنوز سیاسی بودند، گرچه حتی سیاسی به مفهوم فئودالی، یعنی آنها فرد را از دولت بعنوان یک کل مستثنی می‌کردند، ^۲ آنها رابطه خاص صنف او را با کل دولت، به رابطه کلی خود او با زندگی مردم، تبدیل می‌کردند، درست همانطوریکه فعالیت و موقعیت مشخص او را، به فعالیت و موقعیت کلیش، تبدیل میکردند. بعنوان نتیجه حاصل از این سازمان، وحدت دولت، همراه با شعور، اراده و فعالیت وحدت دولت، قدرت سیاسی عمومی، به همان ترتیب به طرز اجتناب ناپذیری بعنوان امر بخصوص یک حاکم و خادم او، جدا از

مردم، ظاهر میشود.

انقلاب سیاسی که این قاعده را واژگون، و امور دولت را به امور مردم تبدیل کرد، دولت سیاسی را به صورت امر کلیه مردم درآورد، یعنی بعنوان یک دولت واقعی، بطرز اجتناب ناپذیری تمام طبقات، گروه ها، اصناف و امتیازاتی را که مبین جدائی مردم از اجتماع خود بودند، نابود کرد. باین ترتیب انقلاب سیاسی خصلت سیاسی جامعه مدنی را نابود ساخت. «انقلاب سیاسی» جامعه مدنی را به اجزاء ساده آن تقسیم کرد - از یکسو افراد و از سوی دیگر عناصر مادی و روحی که محتوای حیاتی و موقعیت مدنی این افراد را تشکیل می دهند. «این انقلاب» روح سیاسی را که در حالت بالفعل خود، در بن بستهای مختلف جامعه فئودالی منحل، قطعه قطعه و پراکنده شده بود، از بند رها کنید؛ این روح را از حالت پراکندگی، گردهم آورد، آترا از تحریفات زندگی مدنی آزاد کرد، و بعنوان حوزه جامعه، «یعنی» امر عمومی مردمی که بطور ایده آل از آن عناصر خاص زندگی مدنی مستقل بودند، برقرار ساخت. فعالیت و موقعیت خاص شخص در زندگی، به سطح یک نمود صرفاً فردی تنزل یافت. آنها دیگر رابطه فرد را با جامعه بعنوان یک کل تشکیل نمی دادند. چنین امور عمومی ای به امور عمومی هر فرد، و وظیفه سیاسی به وظیفه عمومی وی، تبدیل شدند.

اما کمال ایده آلیسم دولت، در عین حال کمال ماتریالیسم جامعه مدنی بود. پرداختن یوغ سیاسی در عین حال برانداختن قیودی بود که جلوی روح خودپرستی جامعه مدنی را سد کرده بود. رهایی سیاسی در عین حال رهایی جامعه مدنی از سیاست، و حتی از ظاهر محتوای عمومی بود. جامعه فئودالی به بنیاد خود، به انسان تجزیه شد. ولی تجزیه به انسانی که واقعاً بنیاد آن بود - به انسان خودپرست.

این انسان، عضو جامعه مدنی، اکنون بنیاد، پیش فرض دولت سیاسی، است. در حقوق بشر، دولت او را این چنین تأیید می کند. اما آزادی انسان خودپرست، و تأیید این آزادی، به گونه ای، تأیید حرکت افسارگسیخته عناصر مادی و روحی ای است که محتوای زندگی را تشکیل می دهند.

از این رو انسان از مذهب آزاد نشد - او آزادی مذهب را بدست آورد. او از مالکیت آزاد نشد - آزادی مالکیت را بدست آورد. او از خودپرستی تجارت آزاد نشد - آزادی تجارت کردن را بدست آورد.

تشکیل دولت سیاسی و تجزیه جامعه مدنی به افراد مستقل - که توسط قانون به هم مربوط اند، درست همانطور که انسانها توسط امتیاز در طبقات و اصناف با یکدیگر در ارتباط اند - در یک پرده نمایش مشابه، بدست می آید. اما انسان، بعنوان عضو جامعه مدنی، بطرز اجتناب

ناپذیری بعنوان انسان غیرسیاسی، بعنوان انسان طبیعی، ظاهر می شود. حقوق بشر، بعنوان حقوق طبیعی به نظر می آید، زیرا فعالیت خودآگاه بر روی پرده نمایش سیاسی متمرکز شده است. انسان خودپرست نتیجه انفعالی و صرفاً مفروض جامعه ای است که تجزیه شده است، موضوع یقین زودگذر، و به این دلیل موضوعی طبیعی، می باشد. انقلاب سیاسی، جامعه مدنی را به اجزاء تشکیل دهنده اش تجزیه می کند، بدون آنکه این اجزاء را انقلابی کند و در معرض انتقاد، قرارشان دهد. این انقلاب «یعنی انقلاب سیاسی»^۱، جامعه مدنی، دنیای نیازها، کار، منافع خصوصی و قانون مدنی را، بعنوان بنیاد وجودی خود، بعنوان پیش فرضی که به هیچ زمینه دیگری احتیاج ندارد، به شمار می آورد، و بنابراین آن را بعنوان بنیاد طبیعی خود به حساب می آورد. سرانجام، انسان همانطور که عضو جامعه مدنی است، انسان واقعی، انسان متمایز از شهروند، به شمار می آید، زیرا او انسان در وجود حسی، فردی و زودگذر خود می باشد، حال آن که انسان سیاسی بسادگی انسان انتزاعی، مصنوعی، انسان به عنوان شخص تمثیلی و اخلاقی، است. انسان بالفعل تنها به شکل فرد خودپرست، و انسان حقیقی تنها بشکل شهروند انتزاعی تأیید می شوند.

تعریف روسو از انتزاع انسان سیاسی، تعریف خوبی است:

«هر کس جرأت کند بنا نهادن مؤسسات خلق را به عهده گیرد، باید احساس کند که قادر به تغییر به اصطلاح ماهیت بشر، دگرگون شدن هر فرد، که در درون خود کلی کامل و تنها است، به یک جزء از یک کل بزرگتر که «او» زندگی و هستی اش را از آن می گیرد، جایگزین ساختن یک موجودیت جزئی و اخلاقی به جای موجودیت فیزیکی و مستقل، باشد. او باید قدرت های خود انسان را از او جدا کرده و قدرتهای بیگانه ای را که تنها با کمک دیگران می تواند از آنها استفاده کند، جایگزین آنها نماید» (۲۶).

تمامی رهایی، تنزل دنیای بشر، و تنزل روابط، به خود انسان است. رهایی سیاسی از یکسو تنزل انسان به عضو جامعه مدنی، فرد خودپرست، مستقل، و از سوی دیگر به شهروند، «یعنی» شخص اخلاقی، است.

تنها وقتی انسان واقعی، منفرد، شهروند انتزاعی را دوباره به خود برگرداند و انسان بعنوان یک فرد در زندگی تجربی اش، کار فردیش و روابط فردیش، به هستی نوع تبدیل شده باشد، تنها وقتی انسان نیروهای خود را بعنوان نیروهای اجتماعی تشخیص داده و سازمان دهد، تا دیگر نیروی اجتماعی به شکل نیروی سیاسی از او جدا نگردد، تنها در آن موقع است که رهایی بشر کامل خواهد شد.

برونویوئر، «استعداد یهودیان و مسیحیان امروز برای آزاد شدن»^{۲*}،
صفحه ۷۱-۵۶

بوئر به این شکل به رابطه بین مذاهب یهود و مسیح، و نیز رابطه آنها با انتقاد، می پردازد. رابطه آنها با انتقاد، همان رابطه آنها «با استعداد آزاد شدن است».

نتیجه بررسی او بشرح زیر است:

«مسیحی تنها با یک مانع، یعنی مذهب، روبرو است، که باید به منظور نابود ساختن مذهب بطور کلی بر آن غلبه کند، و در نتیجه آزاد شود. از طرف دیگر، این تنها ماهیت یهود نیست که یهودی باید از آن جدا شود؛ او همچنین باید از پیشرفت بسوی تکامل مذهبش، از پیشرفتی که با او بیگانه مانده است نیز، بگسلد» (۲۸).

باین ترتیب بوئر در اینجا مسئله رهایی یهود را به مسئله ای صرفاً مذهبی تبدیل می کند. مشکل خداشناسانه ای که چه کسی بخت بهتری برای کسب رستگاری دارد - یهودی یا مسیحی - در اینجا به شکل روشنتری تکرار می شود: چه کسی بیشتر قادر به رها شدن است؟ دیگر سؤال این نیست که: کدامیک آزادی را اعطاء می کند، یهودیت یا مسیحیت؟ اینجا برعکس است: کدام یک آزادی بیشتری می دهد، نفی یهودیت یا نفی مسیحیت؟

«اگر یهودیان بخواهند آزاد شوند، نباید از مسیحیت، بلکه می بایستی از مسیحیت در تجزیه، و کلی تر از آن، از مذهب در تجزیه، یعنی، روشنگری، انتقاد و محصول آن - «یعنی» بشریت آزاد، استقبال کنند.»
هنوز هم مسئله برای یهودی، مسئله استقبال از مذهب است. دیگر مسئله مسیحیت مطرح نیست بلکه مسیحیت در تجزیه، مطرح می باشد.
بوئر از یهودی می خواهد که جوهر مذهب مسیحی را ترک گوید - درخواستی که، همانطور که او خودش اظهار می کند، از پیشرفت ماهیت یهودی بر نمی خیزد.

از آنجائیکه بوئر، در پایان مسئله یهود یهودیت خود، یهودیت را بعنوان چیزی جز انتقاد مذهبی خام از مسیحیت نشان نداده است، و لذا «فقط» یک نمای مذهبی برای آن قائل شده است، از قبل معلوم بود که او، رهایی یهودیان را نیز به عملی فلسفی - خداشناسانه تبدیل می کند.
در دید بوئر جوهر ایده آل و انتزاعی یهودی، «یعنی» مذهب اش، جوهر کل او به شمار می آید. لذا او حق دارد اینطور نتیجه بگیرد که: «وقتی یهودی قانون محدود خود را کنار می گذارد»، وقتی یهودیتش را نابود می سازد، «چیزی به بشریت اعطاء نمی کند» (۳۰).

بر این اساس، رابطه یهودیان و مسیحیان به شرح زیر است: تنها علاقه ای که مسیحیان در مورد رهائی یهودیان دارند، یک علاقه کلی بشری و نظری است. یهودیت یک واقعیت تهاجمی در دید مسیحی است. به محض آنکه مذهبی بودن این دید از بین برود، تهاجمی بودن این واقعیت از بین خواهد رفت. رهائی یهودیان فی النفسه وظیفه مسیحی نیست.

به هر صورت، اگر یهودی بخواهد خود را رها سازد، او نه تنها باید وظیفه خود، بلکه باید وظیفه مسیحی – «نقد تاریخ انجیلی اختصارات و زندگی عیسی، غیره (۳۱)» – را نیز به انجام برساند.

«آنها باید خود از آن مراقبت کنند: آنها سرنوشت خود را تعیین خواهند کرد؛ لکن تاریخ به خود اجازه نمیدهد که مورد تمسخر قرار گیرد» (۳۲)

ما سعی خواهیم کرد که از نگاه کردن به مشکل، به شیوه ای خداشناسانه اجتناب ورزیم. برای ما مسئله استعداد یهودیان برای رهائی، تبدیل می شود به این مسئله: برای نابودی یهودیت، بر چه عنصر اجتماعی مشخصی، می بایستی غلبه کرد؟ زیرا استعداد یهودی امروز، برای رهائی، رابطه یهودیت با رهائی دنیای امور است. این رابطه بطرز اجتناب ناپذیری از وضع ویژه یهودیت، به دنیای در بند شده امروز، جاری می شود.

بیانید یهودی دنیوی واقعی - نه یهودی شنبه، که بوئر در نظر می گیرد، بلکه یهودی هر روزه را در نظر بگیریم.

بیانید راز یهودی را در مذهب او نجوئیم: بلکه راز مذهب را، در یهودی واقعی جستجو کنیم.

مبنای دنیوی یهودی چیست؟ نیاز عملی، نفع شخصی.

پرستش دنیوی یهودی چیست؟ چانه زدن. خدای دنیوی او چیست؟ پول. خوب دیگر! رهایی از چانه زدن و از پول، یعنی از یهودیت عملی، واقعی، همچون خود - رهائی عصر ما خواهد بود.

سازمان جامعه ای که می توانست بنیانی را که چانه زدن بر روی آن قرار دارد، نابود سازد، یعنی امکان چانه زدن را، چنین سازمانی موجودیت یهودی را غیرممکن می ساخت. شعور مذهبی او مانند مه رقیقی در هوای حیاتبخش جامعه نابود میشد. از سوی دیگر وقتی یهودی این طبیعت عملی را، پوچ تشخیص دهد، و در نابودی آن بکوشد، او خارج از جریان قبلی پیشرفت در جهت رهایی عمومی بشر، کوشش کرده، و علیه تبیین عملی عالی از خود بیگانگی بشر به مخالفت برمی خیزد.

بنابراین ما در یهودیت، حضور یک عنصر ضد اجتماعی عمومی و معاصر را تشخیص می دهیم، که تکامل تاریخی آن - که در جنبه های زیان آورش، مشتاقانه توسط یهودیان رشد داده شده است - به منتها درجه کنونی اش، «یعنی» درجه ای که در آن بطور اجتناب ناپذیری تجزیه خواهد

شد، رسیده است.

در تحلیل نهائی، رهائی یهودیان، رهایی نوع بشر از یهودیت است. یهودی، قبلاً خود را به شیوه ای یهودی، رها ساخته است.

«مثلاً، ﴿وجود﴾ یهودی ای که صرفاً در وین تحمل می شود، سرنوشت تمامی امپراطوری را از طریق قدرت مالی ای که در اختیار دارد، تعیین می کند. یهودی فاقد حقوق، از کوچکترین ایالت آلمان، سرنوشت اروپا را تعیین می کند، در حالیکه گروه ها و اصناف او را بیرون میکنند، و یا هنوز تمایلی به نگرستن به او از سر لطف ندارند، سخت کوشی جسورانه او، لجاجت مؤسسات قرون وسطایی را به باد تمسخر می گیرد» (۳۳).

این یک واقعیت منفرد نیست. یهودی نه تنها با کسب قدرت مالی، بلکه هم چنین، چون پول از طریق او و خارج از او، به یک قدرت جهانی تبدیل شده، و روح عملی یهود به روح عملی مردمان مسیحی مبدل گشته، خود را به شیوه یهود رها ساخته است. یهودیان تا آنجا خود را رها ساخته اند که مسیحیان، یهودی شده اند.

مثلاً کاپیتان همیلتون، ما را مطلع می سازد (۳۴) که نیوانگلندی، که مذهبی و از نظر سیاسی آزاد است، نوعی لائوکثون^۳* است که حتی کمترین تلاشی برای آزاد ساختن خود از مارهایی که او را خفه می کنند، نمی نماید. جیفه دنیا، بت اوست، و او به درگاهش، نه تنها با لبان، بلکه با تمامی قدرت جسم و جانش، دعا می کند. برای او دنیا چیزی نیست جز یک بازار ارز، و او قانع شده است که تنها کارش در روی زمین، ثروتمندتر شدن از همسایگانش است. روح معامله گری بر او چیره گشته و تنها راهی که می تواند از طریق آن آرامش به دست آورد، مبادله کالا است. وقتی او مسافرت می کند، اینطور بنظر می رسد که مغازه و دفتر کارش را بر دوشش حمل می کند، و از هیچ چیز صحبت نمی کند جز بهره و منافع. اگر او برای لحظه ای چشم از کسب و کارش بردارد، به سادگی از آن جهت است که بتواند در کار دیگران دخالت کند.

البته، تسلط عملی یهودیت بر دنیای مسیحی، در آمریکای شمالی به آنچنان شیوه طبیعی و بدون ابهامی بیان می شود که تبلیغ انجیل و تعلیمات مسیحی، به یک کالای تجارتي تبدیل شده، و درست همانقدر احتمال دارد کاسب ورشکسته به موعظه مسیحیت پردازد، که یک واعظ مسیحی موفق، به کسب و کار می پردازد.

«مردی که در جلوی یک جمعیت محترم می بینید، کار خود را بعنوان یک کاسب شروع کرد؛ کسب و کار او با ضرر مواجه شد و او به کشیشی پناه آورد؛ دیگری اول کشیش بود ولی به محض آن که مقداری پول اندوخت منبر را ترک کرد و به کسب و کار روی آورد. در چشم بسیاری از مردم، روحانیت مذهبی یک حرفه صنعتی واقعی است» (۳۵).

بنظر بوئر:

«این حالت درستی از امور نیست که یهودی در تئوری از حقوق سیاسی محروم شود، حال آنکه در عمل دارای قدرت عظیمی باشد و نفوذ سیاسی را در حوزه وسیعتری که بعنوان یک فرد از وی دریغ می شود، اعمال نماید.» (۳۶)

تضاد بین قدرت سیاسی عملی یهودی و حقوق سیاسی او، تضاد بین سیاست و قدرت مالی بطور کلی است. اگر بخواهیم بطور ایده آل صحبت کرده باشیم، تضاد اول بر تضاد دوم ارجح است، لیکن در واقعیت بالفعل، تضاد اول در اسارت تضاد دوم قرار دارد.

یهودیت، به سادگی، نه تنها به عنوان یک نقد مذهبی مسیحیت، و در بر گیرنده شک درباره ریشه مذهبی مسیحیت، پایپای آن حرکت نکرده، بلکه همچون روح عملی یهود، یعنی یهودیت، توانسته است در جامعه مسیحی به بقای خود ادامه داده و حتی در آنجا، به عالیترین سطح پیشرفت، نایل آید (۳۷).

یهودی، که عضو خاصی از جامعه مدنی است، فقط تجلی خاص یهودیت جامعه مدنی، می باشد.

یهودیت توانسته است علیرغم تاریخ، ولی در طول آن، به بقای خود ادامه دهد.

جامعه مدنی پیوسته یهودی را از بطن خود میزاید.

مبنای ضروری مذهب یهود چه بود؟ نیاز عملی، خودپرستی.

بنابراین یکتاپرستی یهودی در واقع چند خداپرستی نیازهای بی شمار است؛ چند خداپرستی ای که حتی آبریزگاه را بصورت موضوعی از قانون الهی درمیآورد. نیاز عملی، خودپرستی، اصل اخلاقی جامعه مدنی بوده و به محض آنکه جامعه مدنی بطور کامل دولت سیاسی را بوجود بیاورد، با تمام خلوصش بدین شکل ظاهر می شود. خدای نیاز عملی و نفع شخصی، پول است.

پول خدای حسود اسرائیل است که هیچ خدای دیگری نمی تواند در برابرش ایستادگی کند. پول همه خدایان نوع بشر را خوار کرده و آنها را به کالا تبدیل می کند. پول ارزش عمومی و خود رسمیت بخشیده همه اشیا است. بنابراین پول تمامی دنیا - هم دنیای انسان هم دنیای طبیعت - را از ارزش مشخص خود، تهی کرده است. پول جوهر بیگانه کار و موجودیت انسان است؛ این جوهر بیگانه بر او مسلط شده و او آن را، پرستش می کند.

خدای یهودیان دنیوی گشته، و به خدای دنیا تبدیل شده است. ارز خدای حقیقی یهودی است. خدای او چیزی نیست جز ارز فریبنده.

منظر طبیعت که تحت رژیم مالکیت خصوصی و پول رشد یافته، تحقیر

بالفعل، و خوار ساختنِ عملیِ طبیعتی است که در مذهب یهود وجود دارد، اما تنها بشکلی خیالی.

در این مفهوم توماس مونتسر این مسئله را غیرقابل تحمل اعلام می کند که «تمام موجودات به مالکیت تبدیل شده اند، ماهی در آب، پرنده در هوا، گیاه روی زمین - همه چیزهای زنده نیز باید آزاد شوند» (۳۸).

چیزی که به شکل انتزاعی در مذهب یهود وجود دارد - تحقیر تئوری، هنر، تاریخ، و انسان بعنوان پایانی برای خودش - نقطه نظرِ بالفعل و آگاه، یعنی تقوای انسان پولدار است. خود رابطه نوع، رابطه بین مرد و زن و غیره، به یک شیئی تجارتي تبدیل می شود! زن در معرض فروش گذاشته می شود.

ملیت واهی یهودی، ملیت تاجر، انسان پولدار بطورکلی است. قانون بی اساس و بی پایه یهودی، تنها کاریکاتور مذهبی اخلاقی و قانون بی اساس و بی پایه بطورکلی، و کاریکاتور مذهبی مناسک رسمی خالصی است که با آن دنیای نفع شخصی، خود را محصور می نماید. در اینجا نیز رابطه عالی انسان، رابطه قانونی، رابطه با قوانینی است که شامل حال او می شوند، نه از آنرو که آنها قوانین اراده و طبیعت خود او هستند، بلکه به آن خاطر که، آنها بر او مسلط میشوند، و نیز عدول از آنها، موجب عقوبت خواهد شد.

یسوعیت یهود، همان یسوعیت عملی ای که بوئر آنرا در تلمود ۴* می یابد، رابطه دنیای نفع شخصی با قوانینی است که بر آن، حاکمند؛ پیش دستی حيله گرانه آن قوانین، مهارت اصلی آن دنیا را تشکیل می دهد. البته، حرکت آن دنیا در میان قوانینش، الزاماً، سرکوبی قانون است.

یهودیت از آن جهت نمی توانست دیگر بعنوان یک مذهب پیشرفت نماید و از آن جهت نمی توانست از نظر تئوری پیشرفت کند، که از نظر جهانی نیاز عملی، ماهیتاً تنگ نظر بوده و به سرعت تهی می شود.

مذهب نیاز عملی، بنا به ماهیتش، نمی توانست تکامل خود را در تئوری بیابد، بلکه تنها در عمل، دقیقاً به این خاطر که حقیقت آن عمل است، می توانست آنرا بیابد.

یهودیت نمی توانست دنیای جدیدی خلق کند؛ فقط می توانست مخلوق، و شرایط جدید دنیا را به درون قلمرو فعالیت خود بکشد، زیرا نیاز عملی، که درک آن تنها در سطح نفع شخصی قرار دارد، منفعَل بوده و قادر به بسط خود، در جهات انتخابی خود، نمی باشد؛ در عوض خود را، در جهت پیشرفت خود شرایط اجتماعی بسط داده شده، می یابد.

یهودیت با تکامل جامعه مدنی، به اوج خود می رسد؛ اما جامعه مدنی ابتدا در جهان مسیحی به تکامل خود می رسد. تنها تحت حکومت مسیحیت، که تمام روابط ملی، طبیعی، اخلاقی و نظری را با انسان

بیگانه می سازد، است که جامعه مدنی می تواند خود را کاملاً از زندگی سیاسی جدا کند، تمام قیود نوع انسان را از هم بگسلد، خودپرستی و نیاز خودخواهانه را جایگزین آن قیود نماید، و جهان بشری را به جهان افراد اتمی شده، که با خصومت با یکدیگر برخورد مینمایند، تجزیه کند. مسیحیت از یهودیت بوجود آمد. و اکنون دوباره در یهودیت حل شده است.

مسیحی از همان آغاز، یهودی ای نظریه پرداز بود. بنابراین یهودی، یک مسیحی عملی است، و مسیحی عملی، یکبار دیگر به یک یهودی تبدیل شده است.

مسیحیت تنها در ظاهر، بر یهودیت واقعی غلبه کرد. مسیحیت، مذهب تر و روحی تر از آن بود که از بشر حامی نیاز عملی، جز با ارتقاء آن به ساخت آسمانی، خلاص شود.

مسیحیت تفکر عالی یهودیت، و یهودیت کاربرد پست مسیحیت است. اما این کاربرد نمی توانست، مادامی که مسیحیت، بعنوان مذهب کمال یافته، از نظر تئوری، از خود بیگانگی انسان را از خود و از طبیعت کامل نکرده بود، عمومی شود.

تنها در آن موقع بود که یهودیت می توانست، سلطه عمومی را بدست آورده و انسان بیگانه شده، و طبیعت بیگانه شده را، به اشیاء قابل انتقال، و قابل فروش، تبدیل نماید، که در معرض بردگی نیاز خودپرستی، و در معرض فروش قرار گیرند.

فروش عبارتست از عمل انتقال دادن. مادامی که انسان توسط مذهب مهار میشود، می تواند جوهرش را تنها با تبدیل آن به موجودی بیگانه، توهمی، مجسم نماید. به همین ترتیب، وقتی او تحت سلطه نیاز خودپرستی قرار دارد، می تواند عملاً، عمل کند، و عملاً اشیاء را، تنها با قرار دادن محصولات و فعالیتش، در انقیاد یک شیئی بیگانه، و دادن نمائی مادی - پول - به آن، تولید نماید.

در عمل، خودپرستی مسیحی سعادت ابدی، به طرز اجتناب ناپذیری به خودپرستی مادی یهودی، نیاز آسمانی به نیاز زمینی، و ذهن گرائی به نفع شخصی تبدیل می شود. ما می توانیم مقاومت یهودی را، نه از روی مذهب او، بلکه از روی بنیاد بشری مذهبش، از روی نیاز و خودپرستی عملی تبیین کنیم.

از آنجا که جوهر واقعی یهودی، بطورعمومی در جامعه مدنی تحقق یافته، و دنیوی شده است، جامعه مدنی نمی تواند یهودی را از عدم واقعیت جوهر مذهبی اش، که چیزی جز تبیین ایده آل نیاز عملی نیست، قانع کند. بنابراین، ما نه تنها در اسفار پنجم تورات و تلمود، بلکه در جامعه امروز، جوهر یهودی نوین را، نه به شکلی انتزاعی، بلکه به شکل

تجربی عالی، نه تنها بعنوان محدودیتِ یهودی، بلکه بعنوان محدودیتِ یهودی جامعه، می یابیم.

به محض آنکه جامعه موفق به نابودی جوهرِ تجربی یهودیت – بازار و شرایطی که موجب آن می شود – گردد، موجودیت یهودی غیرممکن می شود، زیرا دیگر شعور او عینیتی نداشته، بنیان ذهنی یهودیت – نیاز عملی – بشری شده، و تعارض بین موجودیت حسی فردی انسان، و موجودیت نوع او مغلوب می گردد.

رهایی اجتماعی یهودی، رهایی اجتماع از یهودیت است.

زیرنویس ها

- ۱- برونو بوئر، «استعداد یهودیان و مسیحیان امروز برای آزاد شدن».
- ۲- بحث های مجلس نمایندگان، ۲۶ دسامبر ۱۸۴۰.
- ۳- بوئر، مسئله یهود، صفحه ۶۴.
- ۴- بوئر، مسئله یهود، ص ۶۵.
- ۵- همان کتاب ص ۶۵.
- ۶- همان کتاب ص ۶۶.
- ۷- بوئر، مسئله یهود، ص ۷۱.
- ۸- همان کتاب ص ۹۷.
- ۹- گوستاودوبومون، ازدواج یا بردگی در ایالات متحده، پاریس، ۱۸۳۵، ص ۲۱۴.
- ۱۰- همان کتاب ص ۲۲۵.
- ۱۱- همان کتاب ص ۲۲۴.
- ۱۲- همیلتون، انسان ها و رسوم در ایالات متحده آمریکا شمالی.
- ۱۳- هگل، فلسفه حق، مترجم «انگلیسی» ت.م ناکس، لندن ۱۹۴۲ ص ۱۷۳.
- ۱۴- بورژوا در این مفهوم به معنی عضوی از جامعه مدنی می باشد.
- ۱۵- بوئر، مسئله یهود، ص ۸.
- ۱۶- همان کتاب صفحات ۸ و ۹.
- ۱۷- بوئر، مسئله یهود، ص ۵۵.
- ۱۸- بوئر، مسئله یهود، ص ۵۶.
- ۱۹- همان کتاب ص ۱۰۸.
- ۲۰- کتاب بومون به شرح فوق، ص ۲۱۷.
- ۲۱- بوئر، مسئله یهود، صفحات ۱۹ و ۲۰.
- ۲۲- Droits de l'homme.
- ۲۳- Droits du eitoyen.
- ۲۴- بومون، ازدواج یا بردگی در ایالات متحده، صفحات ۲۱۳ و ۲۱۴.

۲۵- «روبسیپیر جوان»، سرگذشت پارلمانی انقلاب فرانسه، نوشته بوشه وروکس، جلد ۲۸، ص ۱۵۹.

۱* طبقه (estate)، منظور از طبقه در اینجا مفهوم آن در دوره فئودالی می باشد که از سه estate یعنی از اشرافیت معنوی (روحانیت)، اشرافیت دنیوی (اعیان) و عوام (بورژوازی) تشکیل می شد. مترجم.

۲۶- ژان ژاک روسو، قراردادهای اجتماعی، کتاب دوم، لندن ۱۷۸۲، ص ۶۷.

۲* Bruno Baver, "The Capacity of Present-Day Jews & Christian to Become Free", Einundzwanzig Bogenaus der Schweiz, pp. 56-71.

۲۷- بوئر، «استعداد یهودیان و مسیحیان امروز برای آزاد شدن»، ص ۷۱.
۲۸- همان کتاب ص ۶۵.

۲۹- این دو کتاب به ترتیب نوشته برونو بوئر (برانسویک، ۱۸۴۲) و داوید فریدریش اشتراوس (توبینگن) ۶ - ۱۸۳۵ می باشد.

۳۰- بوئر، «استعداد...»، ص ۷۱.

۳۱- بوئر، مسئله یهود، ص ۱۱۴.

۳۲- همان کتاب ص ۲۱۹.

۳* Laocoon یک شخصیت روحانی افسانه ای یونان که به همراه دو پسرش، پس از آنکه اهالی تروا را از راز اسب چوبین تروا با خبر ساخت، توسط دو مار عظیم الجثه دریائی، خفه شد. (نقل از فرهنگ لغات و بستر چاپ ۱۹۵۶).

۳۳- بومون، کتاب نامبرده، صفحات ۱۸۵ و ۱۸۶.

۳۴- بوئر، مسئله یهود، ص ۱۱۴.

۳۵- لغت آلمانی Judentum - «یهودیت» - همچنین میتواند طوری استفاده شود که از آن معنی «تجارت» مستفاد شود. مارکس زیرکانه معنی دوگانه این لغت را بکار میگیرد.

۳۶- نقل از اعلامیه صادره توسط مونتسر (Munzer) در سال ۱۵۲۴.

۴* تلمود: مجموعه سنت های زبانی که قوانین و مقررات موسی را شرح و تفصیل می کند. در تلمود دو قسمت مشخص دیده می شود: میشنه، که در آن سنن را به صورت مجموعه ای درآورده اند و جماره که تفسیر آن است. (نقل از فرهنگ معین).

تکثیر از: حجت برزگر

۲۰۰۱/۰۵/۰۴