

بنام خداوند بخشنده بخشاینده

اندیشه سیاسی اجتماعی

کارل مارکس

در سگفتارهای

دکتر سید جواد طباطبایی

(تهران 1389)

تقریر: مصطفی نصیری

فهرست

صفحه 3	جلسه اول
صفحه 11	جلسه دوم
صفحه 22	جلسه سوم
صفحه 33	جلسه چهارم
صفحه 48	جلسه پنجم
صفحه 62	جلسه ششم
صفحه 77	جلسه هفتم
صفحه 95	جلسه هشتم
صفحه 114	جلسه نهم
صفحه 128	جلسه دهم
صفحه 149	جلسه یازدهم
صفحه 164	جلسه دوازدهم

جلسه اول

نظریه دولت هگل به عنوان مدخل به اندیشه مارکس

نظریه دولت هگل یکی از نظریه‌های بسیار مهم درباره دولت است و اولین نوشته مهم مارکس هم از همینجا آغاز می‌شود. این نظریه به همراه نظراتی که هگل درباره جامعه مدنی طرح کرده، دو مفهوم بنیادین در تمام بحث‌های اندیشه سیاسی جدید پس از هگل است. اما اینکه از میان اینهمه اندیشمندان مهم متأخر مثل ماکیاوولی، هابز و جان لاک و... که هر از گاهی بحث‌هایی درباره اندیشه و آراء آنها صورت می‌گیرد چرا هگل اینهمه اهمیت دارد و بیشتر بحثها درباره اندیشه و نظرات اوست در چند نکته نهفته است.

اول اینکه ظاهر نوشته‌های هگل سخت و پیچیده است، البته نوشته‌های او علیرغم پیچیدگی، بالاخره قابل فهم و توضیح است، دلیل دوم و مهمتر این است که اندیشه‌هایی که هگل مطرح کرده و همینطور مواضع او به لحاظ معنایی، پیچیده و ژرف هستند که پیچیدگی ظاهری و زبانی هم برخاسته از آن است و این ژرفای معنایی مواضع اوست که فهم هگل را سخت می‌کند. مثلا هگل درباره انقلاب فرانسه که یکی از مهمترین حوادث حیات اوست، در جاهایی باشعور و تحسین درباره آن و یا ناپلئون صحبت کرده و در جاهایی هم از هردو، انتقاد کرده است. این امر باعث شده که طیف وسیعی از نظریه‌پردازان، از لیبرال گرفته تا فاشیست و توتالیتر به نظریات او اقبال نشان داده و از اندیشه‌های او، تفسیرهایی منطبق با دیدگاه‌های خود ارائه بدهند که این تفسیرهای متفاوت و گاه متضاد، فهم واقعی از هگل را سخت می‌کند. اما آنچه که موضع هگل را قابل فهم می‌کند و البته تاکنون کمتر مورد توجه بوده این است که با استفاده از اصطلاحات امروزی می‌توان گفت، هگل در سیاست، ایدئولوژیک نیست ولی تمام جریان‌های بعدی که سعی در تفسیر هگل داشتند، ایدئولوژیک بودند. هم جریان‌های توتالیتر و هم جریان‌های آزادی‌خواه و ضد توتالیتر سعی کرده اند چیزی از هگل در تایید دیدگاه‌هایشان در بیاورند، مثلا خیلی از سوسیال دموکرات‌های قرن نوزدهم به بعد، نوشته‌های هگل را منطبق با سوسیال دموکراسی تلقی کرده‌اند و همینطور لیبرال دموکرات‌ها هم با استناد به تاکید هگل بر آزادی، از او قرائتی منطبق با اصول ارزش‌های لیبرالی ارائه کرده اند. چیزی که فهم هگل را مشکل می‌کند این است که وی با نوشته‌ها و تفسیرهای پس از خودش (بویژه تفسیر مارکس که رسماً خود را نظریه‌پرداز دیکتاتوری پرولتاریا معرفی می‌کند و هگل را هم از همین موضع می‌خواند) متفاوت است و مسامحتاً می‌توان گفت که هگل در بررسی اتفاقات زمان خودش موضع غیر ایدئولوژیک دارد، از این جهت مسامحتاً که این اصطلاح در آن زمان متداول نشده بود.

برای هگل مهم نیست که قدرت در دست چه کسی یا کدام طبقه است، بلکه مساله اصلی برای هگل این است که آیا مضمون تحولات تاریخی با این تصور او که، تاریخ سیر انسان به سوی آزادی است، سازگار است یا نه؟ و از همین نکته است که می‌توان فهمید، چرا

درباره انقلاب فرانسه هم بد می‌گویند و هم خوب، هگل انقلاب فرانسه را آنجا که درباره حقوق بشر صحبت کرده و آنرا عرضه می‌کند به جهت اینکه عقلانی و در راستای آزادی انسانی است، می‌ستاید ولی آنجا که موجب سرکار آمدن دولت مقتدر و متمرکز و سرکوب سایر گروه‌ها می‌گردد، آنرا مورد انتقاد قرار می‌دهد. بنابراین دیدگاه‌های متفاوتی که از هگل ارایه شده ناشی از نگاه ایدئولوژیک به آثار هگل است. در مجموع باید در نظر داشته باشیم که هگل در بررسی حکومتها، به شکل اهمیت نمی‌دهد بلکه مهم برای او، محتوا و تعقیب سیر تاریخ به سوی تحقق ایده آزادی (باتعریف خاص هگلی) است.

بازیکی دیگر از دلایل پیچیدگی هگل که باید به آن توجه داشته باشیم این است که هگل معجون و به اصطلاح خودش، سنتزی از تمام 22 قرن سنت فکری اروپا، شامل میراث یونان، قرون وسطی و عصر جدید است و از این لحاظ با اندیشمندان دیگر مثل جالان لاک و غیره متفاوت است که در نوشته‌هایشان بدون توجه به اندیشمندان قبل از خود، صرفاً به بیان اندیشه‌های خود می‌پردازند. هگل مانند لوکوموتیوی است که کل میراث 22 قرن اروپا را با خود می‌کشد و آنها را در نظام فلسفی و اندیشه سیاسی خود وارد کرده و نظرات خودش را با اشاره و در ارتباط با آنها بیان می‌دارد. هگل در میراث قبل از خودش، آنچه که در جهت و راستای تدوین منضبط یک اندیشه سیاسی جدید با حفظ آزادی انسان جدید و همچنین تثبیت پایه‌های دولت جدید خود باشد را گرفته است. موضع هگل در برابر گذشته، دقیقاً همان چیزی است که واژه آلمانی *ufheben* بیان می‌دارد. این واژه که به معنی گرفتن و حل کردن و حفظ کردن می‌باشد در سایر زبانها معادل ندارد. هگل در مواجهه با اندیشه قبل از خود، همه آن چیزی را که عقلانی قلمداد می‌کرد در منظومه فکری خود وارد کرده و بقیه را بیرون ریخته است. هگل به عنوان یک مسیحی مصداق این گفته «بکشید از در تنگ وارد شوید» کتاب مقدس می‌باشد، وی در حوزه اندیشه اعتقاد داشت که باید از در تنگ وارد شد، زیرا از در گشاد، اصلاً اندیشه‌ای وجود ندارد.

حال باید یک بُعد دیگر از پیچیدگی موضع هگل را مورد توجه قرار دهیم و آن این است که مواجهه و اقدام هگل در برابر نظام سنت، صرفاً یک انتخاب و اخذ ساده نیست بلکه عمل اوبمنا به بازچینش مبانی عقلانی سنت در یک نظام فکری منضبط بطوریکه با همدیگر در تعارض قرار نگیرند، می‌باشد. موضع هگل در برابر واقعیت دولت در سنت یونان هم، موضع اخذ و انتقاد است، البته می‌دانیم که واژه دولت به مفهوم امروزی در یونان وجود نداشت بلکه واحد سیاسی که وظیفه اداره جامعه را بر عهده داشت، پولیس (*polis*) نامیده می‌شد که در دوره اسلامی به مدینه ترجمه شد. هگل هم، گاه پولیس را به *folk* (به معنی مردم) و گاه آنرا به معنی *state* یعنی دولت ترجمه کرده است و این برخلاف ایران قدیم است که واحد شهر در آن به مفهوم شهردارانه امروزی بود و تنها پرسپولیس یا ایرانشهر ماهیت سیاسی داشت که وظیفه آن اداره سیاسی همه شهرهای ایران بود.

هگل از یک سو، تمرکز قدرت سیاسی در یک واحد سیاسی بنام پولیس را اخذ و در مقام تایید، آنرا واقعیت الهی و خدایی می‌نامد ولی از سوی دیگر، پولیس یونانی را بدلیل اینکه فرد به معنای امروزی (individual) را نمی‌پذیرفت و آزادی و استقلال را از او ستانده و در خود حل کرده بود، مورد انتقاد اساسی قرار می‌دهد. هگل در انتقاد خود می‌گوید اصل مهمی که دوران جدید بر آن استوار یافته مبتنی بر مفهوم فرد و آزادی او، بویژه آزادی درونی اوست و هیچ قدرت بیرونی نمی‌تواند آنرا محدود کند. از اینجا به بعد است که هگل بر ظاهر شدن مفهوم جدیدی به نام subject در دوران معاصر تاکید می‌کند که ما معمولاً آنرا به ذهن ترجمه می‌کنیم. البته معنی اولیه subject همان ذهن است ولی معنای جدید آن که مورد نظر هگل است برای ما قابل ترجمه نیست زیرا واقعیت آن در جهان خارج از غرب ظاهر نشده بنابراین برای ما قابل درک و ترجمه نیست چون مآهنوز انسان subject یعنی انسان آزاد بحیث درونی که چیزی از بیرون آنرا محدود نمی‌کند، نیستیم.

هگل هر چند مفهوم subjectivity را از فلسفه‌های معاصر گرفت ولی این گرفتن به این معنی نیست که او با نتایجی که فلاسفه پیش از او، از مفهوم مورد نظر می‌گرفتند موافق است. یکی از نتایج حاصل از نگاه subjective به انسان این است که هیچ چیز طبیعی والهی وجود ندارد که انسان نتواند در آن دخل و تصرف کند. می‌دانیم که در سنت سیاسی یونان، دولت یک امر طبیعی و در سنت مسیحی قرون وسطی یک امر الهی تلقی می‌شد که حاصل گناه اولیه است. مسیحیون افراطی اعتقاد داشتند که با اخراج آدم از بهشت معلوم شد که انسان تابع هوسهای نفسانی است و لازم است نهادی برای افسار کردن انسان عنان گسیخته وجود داشته باشد و شاه نماینده و برگزیده خدا بر روی زمین است تا با تشکیل دولت، هواهای نفسانی انسانها را کنترل نماید. در زبان لاتینی می‌گفتند rex (شاه) از اصل وریشه rectitude (راستی و درستی) می‌آید چون rector (پیشوا و هادی) است. هگل هم گاهی دولت را الهی خوانده است.

نظریه پردازان جدید ضمن مخالفت با ریشه و صبغه طبیعی یا الهی دولت، گفته اند دولت حاصل قرارداد افراد subjective است که درجایی ضرورت آنرا حس کرده و این قرارداد را منعقد کرده اند. الهی خواندن دولت از سوی هگل نیازمند توضیح است و آن اینکه هگل دولت را شرعی نمی‌داند چون خدای هگل خدای مورد نظر شرع نیست بلکه خدایی است که در تاریخ جاری شده و از خود بیگانه می‌گردد و پس از بازگشت دوباره به خود، به خودآگاهی می‌رسد. هگل با تعبیر دولت الهی می‌خواهد بگوید که دولت یک امر متعالی و فرا بشری و بالاتر از جامعه مدنی و قرارداد است و چون ساحت خدایی مرتبه بالاتر از ساحت بشری است بنابراین چنین توصیفی را بکار می‌برد و گرنه مورد انتقاد قراردادان دولتها، اعم از قدیم و جدید بالهلی دانستن آن سازگار نیست.

در اینکه دولت در اندیشه هگل یک امر عقلانی است شکی نیست. هگل مقدمات نظریه پردازان لیبرالی در خصوص تعریف انسان جدید را می‌پذیرد ولی نتایج آنها را نمی‌پذیرد

ومی‌گوید اینگونه نیست که انسان subjective هرچه را خواست می‌سازد و هر وقت هم خواست آنرا خراب می‌کند، زیرا، قرارداد انگاشتن دولت، یعنی اینکه انسانها می‌توانند آنرا فرسخ کنند و این به معنی تنزل شأن دولت از حوزه حقوق عمومی به حوزه حقوق خصوصی است. هگل در بحث دولت، اصالت و قدرت دولت را از قدما، و آزادی فرد را از متاخرین گرفته و از ترکیب آنها نظریه خاص خود را می‌سازد و پیچیده بودن نظریه هگل هم به این دلیل است که ترکیبی است. باید توجه داشته باشیم که کار هگل حد وسط گیری نیست، او مثل برخیها نمی‌گوید که نظریه قدما به دلیل اینکه به دیکتاتوری می‌انجامد و نظریه متاخرین بدلیل اینکه از دولت سلب قدرت می‌کند، هر دو غیر قابل پذیرش هستند پس ما نظریه‌ای بین این دو طرح می‌کنیم، بلکه او (از دیدگاه خود) مبانی درست نظریه قدما و متاخرین را کنار هم گذاشته و نظریه جدید ارایه می‌دهد. هر چند هگل نتایج خاص خود را از مبانی قدما و متاخرین گرفته است اما اهمیت هگل در نتایجی نیست که گرفته بلکه در اجتهاد و راهی است که او پی افکنده است و به صورت کلی می‌توان گفت، اهمیت اجتهاد در این نیست که یک مجتهد، از نتایجی که مجتهد سلف گرفته پیروی کند، زیرا نتایج هر مجتهدی متناسب با عصر خودش می‌باشد و به همین دلیل است که هگل پس از گذشت دو بیست سال هنوز در کانون بحثهاست. پس اهمیت هگل بیشتر در روش اوست نه نتایج او، و بعداً خواهیم دید که مارکس با مبانی هگلی نتایجی غیر از نتایج هگل گرفته است.

اینک پس از این مقدمه بر می‌گردیم به پاراگراف 258 از فلسفه حق که هگل در آن نظریه خود درباره دولت را طرح می‌کند. هگل در این پاراگراف از خلط میان دولت و جامعه مدنی در آثار متاخرین صحبت می‌کند و می‌گوید غایت دولت حفظ امنیت مالکیت و آزادی اشخاص به اعتبار اینکه فردهستند نیست و این چیزی نیست که افراد برای آن در دولت اجتماع کرده‌اند. نتیجه این سخن این است که دولت را مایجاد نکرده‌ایم و به اختیار خود به شهروندی آن در نیامده‌ایم، نسبت دولت با ما، نسبت پاسداری و حفاظت از مالکیت‌های خصوصی افراد نیست بلکه دولت بستری است که فرد در آن به آزادی خودش دست پیدا می‌کند. افراد در جامعه مدنی اهداف خصوصی خود را دنبال می‌کنند، در حالیکه دولت واقعیت موثر ایده اخلاقی است، یعنی دولت واقعیتی است که ایده اخلاقی در آن ظهور پیدا می‌کند. از نظر هگل دولت چیزی است که از انسان ناشی شده و اگر انسان نباشد، دولت هم بروز پیدا نمی‌کند ولی استقلال دولت تابع انسانها نیست همانطور که وجود اخلاق مستلزم وجود انسان است ولی استقلال آن وابسته به انسان نیست. هگل می‌گوید؛ انسان subjective در درون وجود خودش آزاد است ولی آزادی جوهری به تنهایی کافی نیست و باید آن آزادی در بیرون هم متبلور بشود و دولت نهادی است که این غایت را تامین می‌کند.

در نظریه هگل خاستگاه دولت در کانون توجه نیست زیرا دولت از اول تاریخ همزاد انسان بوده و ما نمی‌دانیم در آغاز تاریخ دلیل وجودی آن چه بوده است. هگل تاکید می‌کند که بحث

اودر باره ایده دولت است نه دولتهای جزئی تاریخی، به سخن دیگر هگل می‌خواهد با تبیین ایده دولت، افقی فرا روی قرار دهد تا دولتهای جزئی خود را با آن تطبیق دهند. دولت در اندیشه هگل نه عینی است که صرفاً ناظر به واقعیت‌های تاریخی باشد و نه صرفاً تعقلی (conceptional) است، بلکه صورت معقول هردو، یاسننزی از هردو است. صورت معقول، صورت برآمده از عناصر عقلانی همه انواع دولتها، در دولت مورد نظر هگل است که از هیچ دولت مشخص تاریخی صورت برداری نشده است و اساساً هگل در موضوع دولت به شکل اهمیت نمی‌دهد زیرا به لحاظ شکلی، ریاست قبایل بدوی هم نوعی دولت محسوب می‌شود.

هگل تجلی اراده ملی دانستن دولت از سوی روسو را می‌پذیرد ولی می‌گوید در دولت قراردادی، اراده ملی در حد همگان (will of all) می‌ماند و پیوستگی جامعه مبتنی بر اراده تک تک افراد یک جامعه، پیوستگی و پیوند مکانیکی و بیرونی است و دولت آنجایی رخ می‌نماید که اراده همگان به اراده عمومی (general will) تبدیل شود و به تعبیر دیگر، افراد در یک پیوستگی ارگانیک و درونی قرار بگیرند. اراده همگانی یعنی تشخیص تک تک اراده‌های تشکیل دهنده یک جامعه که هر اراده‌ای اهداف خاص خود را پی می‌گیرد ولی اراده عمومی یگ واقعیت ارگانیک است. هگل می‌گوید که قرارداد، دولت را به سطح منافع خصوصی افراد فرومی‌کاهد و در انقلاب فرانسه بود که ما فهمیدیم این برداشت یعنی قرارداد دانستن دولت تالی‌های فاسد فراوانی دارد زیرا قرارداد نتیجه اختیار، عقیده و رضایت افراد است و چنین قراردادی، اقتدار و شکوه دولت را که امر خدایی است از بین می‌برد، زیرا در انقلاب فرانسه، ایجاد نظام حکومتی با کوشش برای از میان بردن هر نظام حکومتی دیگر، با تکیه بر اندیشه‌ای صورت گرفت که مبنای دولت را امری می‌دانست که گمان می‌برد عقلانی است در حالیکه آن مبانی چیزی جز انتزاعاتی فاقد ایده نبود.

در گذشته گفتیم که امر الهی دانستن دولت به معنی دولت شرعی نیست، الهی بودن دولت به این معنی است که ایده یا روح همانطور که خود را در دین، هنر و فلسفه می‌نمایاند، مرتبه‌ای از خودش را در دولت هم می‌نمایاند، از این حیث دیانت و سیاست (دولت) و هنر و فلسفه در اندیشه هگل منطبق بر هم هستند زیرا همگی محل ظهور و بروز آن امر خدایی یعنی ایده یا روح هستند¹.

¹ البته قبل از هگل، هابز هم در مورد دولت تعبیر خدای میرا را بکار برده بود.

ایده دولت (نه دولت‌های جزئی) به معنی کل اخلاقی در خود و برای خود و تحقق واقعی و تبلور بیرونی جنبه جوهری ایده آزادی در نهادهاست زیرا غایت مطلق عقل، تبدیل آزادی فرد به واقعیت موثر بیرونی است. اخلاق در یک مرتبه، درونی و خصوصی است ولی در مرتبه موثر و بالاتر، جوهری و بیرونی گردیده و در نهادهایی مثل خانواده، جامعه مدنی و بالاتر از همه دولت تبلور پیدا می‌کند.

همانطور که می‌دانیم طبیعت در نظام ارسطویی موضوعیت داشت و خیلی از مسایل از طبیعت قیاس می‌شد، اندیشمندان لیبرالی مانند هابز و جان لاک تحت تاثیر تحولی که در علم فیزیک رخ داده بود (تشکیل عالم از اجتماع تصادفی اتمها)، نظام ارسطویی طبیعت (نظام ارگانیکی) را انکار کردند و گفتند همانطور که یک میز یا جهان به عنوان یک کل، برآمده از تجمع مکانیکی و تصادفی اتمها و متاخر بر آن است، پس جامعه انسانی و دولت یا شهر هم متاخر بر افراد است. هگل با مقدمات لیبرالی جامعه مدنی مبنی بر اینکه جامعه مدنی گردهمایی افراد با منافع خصوصی و انعقاد قرارداد تشکیل دولت برای تضمین مالکیت خصوصی است موافقت دارد و می‌گوید؛ فردیت انسان بدون مالکیت امکان پذیر نیست و جامعه بدون مالکیت یا جامعه اشتراکی، جامعه حیوانی و ماقبل جامعه انسانی است، اما همه سخن هگل این است که افراد بدنبال منافع خصوصی حرکت می‌کنند ولی گردهمایی آنها در خانواده و مرحله بالاتر یعنی جامعه مدنی و مرحله عالی تر که دولت باشد، نمی‌تواند بر اساس صرف قرارداد و مکانیکی باشد بلکه در این سیر، و در کنار منافع خصوصی، منافع و مصلحت عمومی هم موضوعیت پیدا می‌کند. طبیعی است که همجواری منافع خصوصی و عمومی به تضاد منجر می‌شود زیرا فرد در این حالت منفعت خصوصی را بر عمومی ترجیح می‌دهد، اینجاست که دنیروی پلیس (تادیب) و اتحادیه‌های صنفی سعی می‌کنند تعادل بین دو گونه منفعت را حفظ کنند، اما ایراد هگل اینجاست که اینگونه حفظ تعادل بیرونی است که آنرا جامعه مدنی یا دولت بیرونی ارزیابی می‌کند، از نظر هگل تنها در دولت درونی است که بدلیل تجلی روح و تبلور خودآگاهی، حفظ نظم و هماهنگی منافع از درون و بصورت ارگانیکی صورت می‌گیرد با این توضیح که ارگانیکی مورد نظر هگل از نوع ارسطویی و طبیعی نیست بلکه از نوع درونی و عقلی است.

در نظریه دولت هگل فرد ضمن حفظ فردانیت خود، مؤخر بر دولت است و فرد مستقل از شهر، نمی‌تواند وجود داشته باشد و رابطه فرد و دولت در این نظریه ارگانیکی و از سنخ رابطه تک تک اعضاء با پیکر است. انسان جدید انسانی است آزاد از حیث درونی و این آزادی، چون جوهری است و قراردادی نیست بنابراین غیر قابل فسخ و لغو می‌باشد و فرد با این آزادی است که وارد دولت می‌شود، چون تنها در دولت است که این آزادی درونی

می‌تواند تجلی بیرونی داشته و موثر گردد، انگشتان بحیث ذاتی وسیله‌ای هستند برای بروز کارویژه خاصی (مثلا گرفتن قلم و نوشتن) و این کارویژه تنها در صورتی از امکان وقوع به فعلیت یا از عالم درونی به عالم بیرونی می‌رسد که وارد دولت پیکر شود، هر چند پیکر برآمده از تک تک اعضا است ولی هیچ عضوی نمی‌تواند مقدم بر پیکر باشد إلا مجموع اعضا که همان پیکر هستند. هگل تقدم دولت بر فرد را از نظام طبیعی ارسطو گرفته ولی نتایج خود را از آن بیرون کشیده است، چون نتایج ارسطو متناسب دوره ماقبل لیبرالی است و با دنیای مدرن سازگار نیست.

اما چرا تقدم دولت؟ استدلال هگل بر تقدم دولت بر فرد این است که؛ دولت حوزه مصالح عمومی و جایی است که آن امر متعالی خود را ظاهر می‌کند، به تعبیر دیگر، دولت جایی است که **من‌ها** (فردها) به **ما** تبدیل می‌شود و مصالح ما به عنوان یک ما کلی، مقدم بر من-هاست و این ماهیت دولت جدید هگلی است. علت اینکه دولت مورد نظر هگل دولت جدید نامیده می‌شود در این است که دولت‌های موجود آن زمان همگی دولت‌های بیرونی بودند که نمی‌توانستند من‌ها را به صورت ارگانیکی به ما تبدیل کنند بنابراین برای اینکه بتوانند **من‌ها** را به صورت مکانیکی در کنار هم و تحت پوشش دولت و اطاعت آن در آورند، راه سرکوب را پیش گرفتند، اما دولت هگلی دولتی است که این تبدیل را از درون و با ملات درونی انجام می‌دهد، در واقع دولت یعنی مظهر و نمود **ما** و **من‌ها** تنها در قالبی به نام دولت هگلی به **ما** تبدیل می‌شوند.

در نظریه هگل تباینی بین دولت و ملت وجود ندارد و نه تنها وجود ندارد بلکه نمی‌تواند وجود داشته باشد، و ما چون چنین دولتی نداشتیم بنابراین در کشور ما، دولت و ملت هر کدام ساز خود را می‌زدند که یکی از موارد بسیار جالب و تأمل برانگیز آن، حادثه سقوط اصفهان بدست افغانه است که وقتی اشغالگران افغان وارد کرمان می‌شدند مردم کرمان به تماشای اشغال کنندگان (چه بسا اظهار شادمانی) و به تعبیری به تماشای سقوط خود پرداختند و این امر در نوع خود نشانگر تباین عمیق بین دولت و ملت است.

کارویژه دولت جدید در نظریه هگل جمع بین امنیت و استقلال و آزادی فرد از یک سو، و حفظ مصالح عالی عمومی که دولت نماینده آن است از سوی دیگر می‌باشد طوری که هیچ کدام لطمه نخورد و البته برقرار کردن چنین نسبت پیچیده‌ای، نیازمند منطق بسیار پیچیده‌ای هم هست، چون یک طرف این نسبت، دولت و قدرت است که میل به سلطه‌گری دارد و طرف دیگر، اراده‌های آزاد است که میل به پیشبرد منافع خصوصی و هرج و مرج دارند. ارایه چنین منطق پیچیده‌ای است که باعث سوء برداشت از هگل می‌شود زیرا نظریه

اودر باره دولت ، هم ارسطویی و هم روسویی است چون تکیه بر انسان subjective جدید دارد و هم ارسطویی و روسویی نیست و حتی دولت کانت و فیشته هم نیست چون نتایج آنها را نمی‌گیرد. نظریه هگل از همه نظریه‌های معاصرو قبل از خودش متفاوت است زیرا در نظریه وی، حرکت خداوند در عالم موجب می‌شود که دولت وجود داشته باشد، دولت عرصه خودآگاهی و محل ظهور خداوند یا روح است، دولت یعنی اراده و این اراده که از طرف خداوند داده شده، بنیاد دولت عقلی است که به عنوان اراده ظاهر می‌شود، در واقع عقل به صورت اراده خود را نشان می‌دهد.

همه دولت‌ها اشکال دارند و نمی‌توان دولت بی‌اشکال پیدا کرد، ولی همه دولت‌ها در عین حال بهره‌ای هم از ایده دارند مثل انسانها که در عین تفاوت مراتب، بهره‌ای از انسانیت دارند. دولت هگل هم چنین است.

در پایان بی‌مناسبت نیست به دیدگاه فون هالرا اندیشمند هم دوره هگل و نویسنده کتاب احیای علم سیاست که در واقع نظریه‌پرداز رسمی دولتی است و انتقادهای هگل از آن هم، اشاره شود. بنا به نقل هگل، فون هالرقلمرو دولت را از جمادات و حیوانات قیاس گرفته و گفته است، آنچنانکه در عالم جماد و حیوان، بزرگ بر کوچک و قوی بر ضعیف چیره می‌شود، در عالم انسانی هم این منطبق به صورت اصیل‌تر پدیدار می‌شود و قانون یعنی اراده قوی بر ضعیف ، و برابر نظمی ابدی که خداوند برقرار کرده ، قوی همواره بر ضعیف چیره شده و خواهد شد و این همان حکمت ستایش برانگیز طبیعت است. هگل در انتقاد از این دیدگاه گفته می‌گوید قانون مورد نظر فون هالر، امری عادلانه و اخلاقی نیست، چون انسان در مقام تقلید از حیوان ، بمراتب پست‌تر از حیوان عمل می‌کند و می‌افزاید؛ قوانینی که در طبیعت و حوزه حیوانی که بخشی از طبیعت است می‌گذرد، مناسبتی با فرهنگ و روح ندارد، زیرا حوزه مناسبات انسانی، حوزه مناسبات روح و حوزه آگاهی و خودآگاهی است. هگل از این جهت دولت را مقدم بر فرد می‌شمارد که آزادی و سایر حقوق فرد در جامعه حیوانی و جامعه مدنی می‌تواند مورد تعرض واقع شود اما دولت جدید پاسدار آزادی عمومی و به تبع آن آزادی فردی هماهنگ با آزادی عمومی است. تقدم دولت بر فرد به معنی استحاله فرد در دولت نیست بلکه به معنی ورود به مرتبه عالی‌تر آزادی و همه آزادی است نه جزیی و جنبه‌ای از آزادی . (پایان جلسه اول)

جلسه دوم

مارکس در آغاز کتاب بیانیه حزب کمونیست (1848) نوشت؛ شبی² در اروپا در حال گشت و گذار است. با وام گیری واژه شبخ از خود مارکس باید گفت، شبخ مارکس چند سالی پس از درگذشت هگل در برلین ظاهر شد. مارکس در آغاز، تحصیلات خود را در دانشگاه بن پایتخت سابق آلمان غربی شروع کرد و پس یک یا دو ترم، خود را به دانشگاه برلین که دانشگاه بسیار بزرگ و مهم اروپا بود منتقل کرد، وقتی مارکس دانشجوی دانشگاه برلین شد، حدود سه سالی از مرگ هگل می گذشت. در آن زمان یکی از شاگردان مهم و معروف هگل بنام ادوارد گانس، فلسفه هگل را در دانشگاه برلین تدریس می کرد و طبیعتاً مارکس فلسفه هگل را از او آموخته است. در آن زمان در آلمان اتفاق مهمی رخ داده بود و آن درگذشت پادشاه پروس - که شخص اصلاح طلبی بود - و بازگشت مجدد (restoration) به سلطنت مطلقه یا چیزی شبیه به آن است، چون اطلاق واژه مطلقه به سلطنتهای اروپایی همانند سلطنتهای قاجاریه خالی از اشکال نیست، زیرا، در اروپا قوانینی وجود داشت که پادشاهان نمی توانستند آنها را نادیده بگیرند.

ذکر این نکته هم ضروری است که امپراتوری آلمانی در آن موقع شامل منطقه بسیار وسیع تری از آلمان امروز می شد و پادشاهی پروس یکی از پادشاهی های مهم آلمان به شمار می آمد، بیسمارک که پس از صدر اعظمی موفق به یکپارچه کردن آلمان شد از اهالی پروس بود.

در اواخر قرن 19، برلین مرکز سیاسی، علمی و روشنفکری آلمان و به اعتباری مرکز روشنفکری اروپای مرکزی بود و هگل هم در خطابه معروف خود به هنگام شروع تدریس فلسفه در دانشگاه برلین تاکید می کند که مرکزیت اصلاحات از فرانسه به پروس منقل شده و البته این گفته، متضمن این نکته هم هست که فلسفه هگل هم مهمترین فلسفه اروپایی است.

همانطور که گفتیم چند سالی پس از فوت هگل، وضعیت دگرگون شد و مخالفان هگل از جمله مهمترین آنها شلینگ (shelving) که هم حجره ای هگل در مدرسه دینی توینگن (Tubingen) در جنوب آلمان بود بر عرصه فکری دانشگاه برلین حاکم شدند. وقتی انقلاب فرانسه شروع شد، هگل به همراه شلینگ و هم اتاقی دیگرشان هولدرلین (holderlin) که بعدها به شاعر ملی آلمان تبدیل شد، هر سه طلبه مذکور بودند و البته هیچ کدامشان

² - A spectre is haunting Europe , the espectre of communism.

هم کشیش نشدند. این سه نفر در آلمان کم و بیش خفقان آن روز، به شدت تحت تاثیر تحولات انقلاب فرانسه بودند و هگل به نمایندگی از هم اتاقی‌هایش، نهالی به یاد بود انقلاب فرانسه و آزادی در بیرون شهر کاشت و تلگرافی با مضمون « زنده باد روسو» مخابره کرد، زیرا اعتقاد داشتند که انقلاب فرانسه پیامد افکار ژان ژاک روسو بود.

شلینگ در اواخر عمرش به مخالف اصلاحات تبدیل شد و به همین دلیل برای تدریس به دانشگاه برلین دعوت شده بود. ذکر این تاریخ کوتاه از این جهت اهمیت دارد که بدانیم به هنگام دانشجویی مارکس و انگلس، اندیشه های شلینگ در برلین چیره‌گی داشت. مارکس دانشجوی فلسفه نبود بلکه دانشجوی حقوق بود و البته در دانشکده حقوق هم وضع همانند دانشکده فلسفه بود، زیرا در این فاصله سنت فکری کانت، هگل و فیخته که مبتنی بر استنتاج یک نظام حقوقی عقلانی بود مورد بی‌اعتنایی قرار داشت و جریان مسلط در دیپارتمان حقوق، جریان موسوم به مکتب حقوق تاریخی بود که بنیانگذاران آن، گوستاو هوگو (Gustawe Hugo) و نماینده مطرح و معروف دیگرش ساوینی (savigny) است.

هگل و کانت به اصالت عقل اعتقاد داشتند و در نتیجه منابع و مبانی حقوق را هم، عقلی می‌دانستند، هگل معتقد بود که حقوق، نه طبیعی است و نه برخلاف نظر رومانیک‌ها از سنت استنتاج می‌شود بلکه امری است عقلانی و البته نسبتی هم با هر یک از طبیعت انسانی و سنت دارد. هگل به سنت اهمیت می‌داد ولی سنتی که نسبتی با عقلانیت دارد، و جمله معروف هگل مبنی بر اینکه؛ « واقع معقول است و معقول واقع است » ناظر به این است که هر واقعی عقلانی نیست بلکه واقعی مورد پذیرش و قبول واقع می‌شوند که عقلانی باشند. اما در مکتب رومانیک (romanticism) عقیده بر این بود که سازنده حقوق انسانها نیستند بلکه حقوق (مانند زبان) ساخته عرف و نظام سنت هر کشوری است که در سیر تاریخی تحول پیدا می‌کند. همانطور که پیروان شریعتمداری اعتقاد دارند که شریعت اصل است و همه چیز در آن پیش بینی شده و هیچ چیزی خارج از دایره شمول شریعت نیست. پیروان سنتمداری (traditionalism) نیز اعتقاد دارند که سنت بمثابة حکمت خالده‌ای (جاویدان خرد) همه چیز را پیش بینی کرده و هیچ چیزی خارج از دایره سنت نیست، سنتمداران با استناد به لایتغیر بودن سنت و اینکه سنت ضابطه همه چیز است، به انتقاد از انقلاب فرانسه و حقوق بشر پرداختند. هگل با دیدگاه‌های سنتمداران به مخالفت برخاسته بود، اما با مرگ او بازگشتی دوباره به مبانی سنتمداری صورت گرفت و رشد کرد و حکومت هم البته به این بازگشت دامن می‌زد. هگل به هم رسیدن پادشاهی و کلیسا، در بازگشت به سنت و مخالفت با اصلاحات را پیش بینی کرده بود، او هنگامیکه در برن سویس معلم سرخانه بود، در نامه‌ای به یکی از دوستانش، در توصیف سویس 1795 نوشته

بود که شعبه استبداد دینی و شعبه استبداد سیاسی (به تعبیر ناپینی) مثل دزدان سرگردنه هستند که بر چپاول مردم توافق کرده‌اند. هگل با پیش بردن اصلاحات فلسفی در دانشگاه برلین به یاری سلطنت مشروطه در برابر این دوشعبه استبداد پرداخت. بعد از مرگ هگل طبیعی بود که این بازگشت صورت بگیرد، زیرا شعبه استبداد سیاسی متوجه شده بود که برای پیشبرد اهداف خود، باید شعبه استبداد دینی را هم به یاری بطلد تا اوضاع را به نفع خود کنترل نماید. مارکس و انگلس در چنین اوضاعی که برلین مرکز تحولات اساسی در اروپای مرکزی بود، تحصیل خود را شروع کردند، اما انگلس که روح نا آرامی داشت نتوانست این فضا را تحمل کند بنابراین ترک تحصیل کرد و برای مدتی این دونفر از هم جدا افتادند. مارکس پس از اتمام تحصیلات، فعالیت‌هایش را با نوشتن آغاز کرد. در سن 22 سالگی یعنی در سال 1842 اولین مقاله‌اش را با عنوان «درباره لایحه اخیر ممیزی» نوشت و آن را برای انتشار به دوستی بنام آرنولد روگه که مجله داشت فرستاد، اما دوستش بعد از چند روز به او اطلاع داد که نشریه‌اش توقیف شده و قادر به انتشار مقاله نیست. مارکس در این مقاله ابتدا به قانون ممیزی 1819 اشاره تایید آمیزی می‌کند و می‌نویسد که در قانون مذکور، اخلاق ضابطه ممیزی قرار گرفته بود، یعنی نوشته‌ها می‌بایست مخالف اخلاق و عفت نباشند ولی در لایحه جدید ضمن اینکه از اخلاق صحبت به میان آمده، اما ضابطه اصلی برای سنجش نوشته‌ها، دیانت است و اخلاق خود تحت ضابطه دین قرار گرفته است. از این نوشته معلوم می‌شود که مارکس، دین و اخلاق را عین هم نمی‌دانسته و در ادامه می‌افزاید که اخلاق، عام و جهانشمول است و دیانت در ذیل اخلاق قرار می‌گیرد. از دیگر فرازهای این مقاله این است که مارکس می‌گوید؛ دفاع از دین در این لایحه، دفاع وجدان معذب شخصی است که اخلاق ندارد و حکومتی که لایحه ممیزی را نوشته و در جاهایی از آن، ضابطه اخلاق را هم وارد کرده، مسئله اصلی‌اش دین است نه اخلاق، به این جهت از دین زیاد صحبت می‌کند که خودش عین بی‌دینی است. مارکس در این مقاله، ممیزی را، انتقاد (critic) رسمی و حکومتی تعریف کرده است. یعنی ممیزی، نقادی عملی انتقادات مردم یا اعمال انتقاد علیه مردم است. نتیجه‌ای که مارکس از این تعریف می‌گیرد مهم است زیرا می‌گوید اگر ممیزی انتقاد است، پس باید تابع هنجارهای (norm) انتقاد هم باشد، یعنی همانطور که دولت با سانسور (censorship) از مردم و نویسندگان، انتقاد می‌کند، نویسندگان هم متقابلاً حق دارند از سانسور یا انتقاد رسمی انتقاد کنند. مارکس در این باره نوشته؛ هنجارهای ممیزی، هنجارهای انتقادی هستند و هیچ امری نباید آن هنجارها را از انتقاد، که این هنجارها با آن به پیکار برخاسته‌اند رهایی بخشد، همه چیز تحت سیطره انتقاد است و هیچ نیرویی نمی‌تواند دولت را از شمول آن خارج کند. انتقاد یا جنبه فاعلی آن، یعنی نقادی، در اندیشه مارکس از اهمیت ویژه برخوردار است و در عنوان چندین نوشته

مارکس آمده است، مثل نقادی فلسفه سیاسی هگل یا نقادی اقتصاد سیاسی که البته عنوان کامل آن « سهم من از نقادی اقتصادسیاسی » است ولی واژه (contribution) قابل ترجمه به فارسی نیست و همینطور مهمترین کتاب مارکس که کتاب سرمایه باشد، دارای عنوان فرعی، نقادی اقتصاد سیاسی است که البته نویسندگان دست چندم آن را تحت عنوان اقتصاد سیاسی، خلاصه واریه کرده‌اند، درحالیکه این کتاب نقد اقتصاد سیاسی است. تلاش مارکس در این کتابها معطوف به این است که نشان دهد، اقتصاد سیاسی تا کجاها به ایدئولوژی آمیخته است و چه پرده پنداری (به تعبیر عطارنیشابوری³) بر مناسبات اقتصاد سیاسی کشیده شده است. اصولاً دوره پس از کانت در غرب، دوره نقادی مجموعه اندیشه‌هایی است که عرضه شده و مارکس در آغاز یک نوشته بی‌عنوان که پس از انقلاب روسیه پیدا و تحت عنوان دستنوشته 1844 چاپ شد، صریحاً نوشته که کار من نقادی است و تاکید دارد که همه چیز تابع اصل نقادی است و من (مارکس) در همین راستا، اقدام به نقادی هگل یا مباحث دیگر کردم اما متوجه شدم که این نقادی‌ها به این صورت قابل انتشار نیست بنابراین بعد از این کوشش خواهم کرد، وجوه مختلف نقادی خودم از مباحث ایدئولوژیک مثل فلسفه، حقوق، دین و اقتصاد را در چند جزوه جمع واریه کنم. البته مارکس این وعده را عملی نکرد زیرا با شکل‌گیری جنبش کارگری در اروپای بعد از سال 1848، بیشترین توجه خود را به نوشتن برنامه سیاسی و نقد اقتصاد سیاسی معطوف کرد و از هدف پیشگفته دور افتاد، اما عناصری از این رویکرد (نقادی) در نوشته‌های مختلف او قابل ردگیری است.

حال برمی‌گردیم به قانون ممیزی که مورد نقادی مارکس است. مارکس هدف این قانون را محدود کردن نشریاتی ارزیابی می‌کند که به مباحث فلسفی می‌پردازند و بویژه مباحثی که اساس دیانت رسمی را مورد تردید قرار می‌دهند زیرا، این کار قبلاً توسط هگلیان جوان، بویژه فونر باخ، شروع شده بود و دولت دریافته بود که نقادی فلسفی دیانت رسمی و ایجاد تردید در آن، با توجه به اینکه دیانت عین سیاست معرفی شده بود، منجر به رخنه در ارکان دولت و سیاست خواهد شد. مارکس که اصولاً نقادی چیره دست و نکته پرداز بود، بدون اینکه آن نامه معروف هگل را خوانده باشد که در آن به هم رسیدن دوشعبه استبداد پیش بینی شده بود، پی برده بود که قانون اخیر ممیزی، محل تلاقی دوشعبه استبداد سیاسی و دینی است، نتیجه‌ای که مارکس از این تشخیص و تحلیل خود از قانون ممیزی می‌گیرد این است که اصول دیانت بر ابرس رشت ویژه خود، دولت را متعین می‌کند، یعنی در این قانون سیاست عین دیانت انگاشته شده و دیانت با سرشت خاص خود، به عنوان ضابطه یا

³ تا کی از تزویر باشم رهنمون، تا کی از پندار باشم خود پرست
پرده‌ی پندار می‌باید درید، توبه تزویر می‌باشد شکست

ضابطه‌هایی برای اقدامات دولت تبدیل شده است و به عبارت دیگر، ضابطه‌های سیاسی دولت از دیانت نشأت می‌گیرد. مارکس می‌گوید؛ خرد گرایی (rationalism) و روح فرد گرایی در قانون قبلی حاکم بود و بین دیانت و سیاست تمایز آشکاری وجود داشت و کسی محق نبود بین این دو، خلط کند اما هواداران حکومتی قانون جدید، می‌خواهند دولتی بنیاد کنند که همه اجزای آن مبتنی بر ایمان مسیحیت باشد، او هم چنین می‌گوید؛ اگرچه در قانون اخیر، همانند قانون قبلی بر عدم خلط بین سیاست و دیانت توجه شده است اما حامیان دولت مسیحی چگونه می‌توانند از ممیزی دولتی انتظار داشته باشند میان سیاست و دیانت خلطی صورت نگیرد در حالیکه خلط میان این دو، به اعتقاد رسمی تبدیل شده و مبنای دولت مبتنی بر دیانت شده است. مارکس از همینجا به تعریف قانون و هدف آن می‌پردازد و می‌نویسد؛ قانون ممیزی بیشتر از آنکه ناظر بر اعمال باشد، ناظر بر افکار است، در حالیکه فلسفه وجودی قانون، نظارت بر اعمال برای صیانت از حقوق شهروندان از هرگونه گزند و دست اندازی است و قانونی که ناظر بر اعمال نباشد نمی‌تواند جلوی اعمال غیرقانونی را بگیرد، بلکه تنها کارکرد آن، جلوگیری از تفکر و اندیشیدن است. قانون ممیزی با مشکوک شمردن فردیت شهروندان، آنان را نه به خاطر ضروری که به دیگران می‌رسانند، بلکه به خاطر ضروری که به دیگران نمی‌رسانند مجازات می‌کند، چون فکر کردن و اندیشیدن به کسی ضرر نمی‌رساند، در نتیجه مجازات فکر و اندیشه، مجازات برای ضروری است که به کسی نرسانده‌اند زیرا فکر و اندیشه از جنس عمل نیست و قانون ممیزی، قانونی است که ناظر بر اعتقاد و اندیشه شهروندان است و بدیهی است که قانون ممیزی برای شهروندان وضع نشده بلکه قانونی است که یک حزب علیه یک حزب دیگر گذرانده است. هر قانونی که به نفع یک گروه خاص باشد، برابری و تساوی شهروندان در برابر قانون را از میان برمی‌دارد، چون به مجموعه یک حزب و گروه، امتیازاتی می‌دهد در حالیکه حزب یا احزاب دیگر، از آن محروم هستند، در نتیجه حزب حاکم یا گذراننده قانون، هیچگاه با حزب یا احزاب دیگر در برابر قانون از حق برابر و متساوی برخوردار نیست و این برخلاف اصل برابری افراد در برابر قانون است. مارکس چنین قانونی را ارتجاعی می‌داند زیرا، بجای ایجاد وفاق و همبستگی میان شهروندان، موجب گسست و انشقاق در جامعه می‌گردد و قانونی که موجب انشقاق در جامعه بشود، نه قانون که امتیاز است.

قبلاً درباره دولت هگلی گفتم که کار دولت این است که شهروندان متشکلت و از هم گسیخته با منافع متفاوت در جامعه مدنی را در یک ساحت بالاتر از جامعه مدنی، یکپارچه کند. چون جامعه مدنی جامعه‌ای است که در آن، اتحادیه‌های صنفی، مصالح و منافع خویش را دنبال می‌کنند، بنابراین مارکس بعداً خواهد گفت که جامعه مدنی، مرکز مبارزه و پیکار است، اما

در حوزه دولت، پیکاری وجود ندارد و هیچ دولتی نمی‌تواند به تضاد و پیکار دامن بزند و برعکس، همه دولت‌ها سعی می‌کنند تمام تنش‌ها را کنترل نمایند و اتحاد ملی را برقرار سازند. کار دولت اشراف و نظارت بر وحدت ملی است، ولی دولتی که قانون را، نه برای شهروندان بلکه برای یک حزب و گروه خاص می‌گذراند، نه تنها وحدت ملی برقرار نمی‌کند بلکه گسست و شکاف بوجود می‌آورد، بنابراین نمی‌توان چنین قانونی را قانون نامید، زیرا قانون، ناظر بر حقوق افراد است نه امتیاز گروه خاص، قانون واقعی، کارش امتیاز دادن نیست، بلکه حق و تکلیف را برقرار می‌سازد و جلوی امتیاز را می‌گیرد، چون در جامعه قبل از قانون، اقویاء و ثروتمندان امتیاز دارند ولی قانون بامشخص کردن حقوق و اعمال آن، جلوی امتیازات را می‌گیرد. ضعیف و قوی در مقابل قاضی، حقوقشان برابر است و قانون امتیاز قوی بودن و ثروتمند بودن را از قوی و ثروتمند می‌گیرد.

در اینجا می‌توان به شیوه نقادی مارکس پی‌برد، او از نقادی یک مورد خاص مثل قانون ممیزی، به نقادی ایدئولوژی و رای قانون می‌پردازد، به عبارت دیگر، او از نقد یک سلول به مسایل یک پیکر دست می‌یابد و با این شیوه نشان می‌دهد که اساس سلطنت مستقل 1842 آلمان معیوب است و نه فقط یک بخش آن (مثل قانون ممیزی). مارکس به این وسیله نشان می‌دهد که بیماری و عیب جزوها (قانون ممیزی) ناشی از بیماری و عیب پیکر است و در ادامه می‌افزاید؛ وجود دولت مبتنی بر اخلاق، مشروط به وجود حسی از دولت در میان شهروندان است، حتی اگر آنها با دولت و حکومت به مخالفت برخیزند، در حالیکه در پروس، دولتی در رأس امور قرار دارد که خود را یگانه نهادی می‌داند که بطور انحصاری مصلحت نظام و اصول اخلاقی را در اختیار دارد. به تعبیر دیگر، برای اینکه شهروندان حسی از امور عالی دولت داشته باشند باید از قدرت انتقاد و مخالفت با دولت برخوردار باشند ولی در دولت پروس، فرض بر این است که تنها دولت است که می‌فهمد و برای شهروندان جایگاه و حقی برای انتقاد در نظر گرفته نشده زیرا اصول اخلاقی هم، در انحصار دولت است. مارکس سپس یک قدم دیگر در تحلیل حقوقی خود پیش‌تر می‌نهد و می‌گوید؛ مبنای قوانینی که اعتقادات و اندیشه شهروندان را مقصر می‌داند، فقدان اعتقاد و باور اخلاقی دولت است زیرا چنین قانون‌هایی، بمنزله فریادی است که پرده از روی وجدانی معذب برمی‌دارد. دلیل اینکه دولت خود را مرکز اعتقاد و مصلحت می‌داند و هرچه غیر از خود را مقصر فرض می‌کند این است که مردم اعتقاد دارند، دولت و حکومت فاقد اعتقاد، باور و اخلاق است و نشان دهنده این است که قانونگذاران می‌دانند که اخلاق و اعتقاد ندارند ولی قانونی برای اعتقادات و اخلاق می‌گذرانند، در واقع دولت پروس، بی اخلاقی خود را در پشت قانون پنهان می‌کند و این نشان دهنده وجدان معذب دولت است، به

نظر مارکس، کسی که اخلاقی باشد لزومی ندارد درباره اخلاقی بودن خود، زیاده گویی کند. مارکس در ادامه می‌افزاید، قانونی که جانب گروهی را بگیرد، قانونی است که تنها صورت قانون را دارد و با ماهیت قانون که حقوق یکسان برای همه است در تضاد قرار می‌گیرد و نیز، حکومتی که چنین قانونی می‌گذراند، حکومتی است در تعارض با خود و چنین دولتی در نسبت با قانونهای خود، جهانی باژگونه و یک بام و دو هوا ایجاد می‌کند، زیرا؛ آنچه در یک سو عادلانه است، در سوی دیگر غیر عادلانه است و قانونهای چنین حکومتی در تعارض با آن چیزی است که این قانونها برای آنها وضع شده‌اند، به تعبیر دیگر، قانونی که به یک گروه امتیازی می‌دهد یا جانب یک گروه را نگه می‌دارد، با خودش در تعارض است، چون چنین قانونی، تنها اسمی از قانون دارد ولی رسم قانون را ندارد، چون؛ قانون به لحاظ تعریف و محتوا یعنی حقوقی که شامل همگان می‌شود و همگان نیز در برابر آن یکسان و برابرند، ولی وقتی قانونی برای شخص یا اشخاص خاصی وضع شود، با فلسفه وجودی خود در تضاد قرار می‌گیرد. مارکس تاکید می‌کند؛ مشکل اصلی قانون نیست، بلکه مشکل اصلی دولتی است که چنین قانونی را می‌گذراند. دولت آمده بود به همگان حقوق مساوی بدهد و از حقوق همه یکسان حمایت کند اما وقتی به گروهی امتیاز می‌دهد با خودش در تعارض قرار می‌گیرد و بیشتر از آن، در مقابل خود، جهانی ایجاد می‌کند که باژگونه و در تضاد با خودش است و به این وسیله به نفی خود می‌پردازد.

مبنای مارکس در نقادی قانون ممیزی، مبنای کانتی و هگلی است و هنوز به مبنای خودش در اخلاق نرسیده است، او با تاکید بر اینکه اخلاق عین دیانت نیست می‌افزاید؛ اگرچه به ظاهر، ممیزی نهادی برای صیانت از بنیان اخلاق در جامعه و عفت عمومی است اما این قانون عین بی اخلاقی است و چنین قانونی مبین وجدان معذب حکومتی است که دیانت آن، حجابی برای بی اخلاقی است، منظور مارکس این است که سلطنت مطلقه پروس، حکومتی بی اخلاق است. مارکس این نکته را از تاکیدی که سلطنت مطلقه بر اخلاق در قانون ممیزی دارد استنتاج می‌کند و می‌گوید؛ این تاکید نشان دهنده وجدان معذب حکومت است.

هر چند انتقاد مارکس بر قانون ممیزی، ظاهر سیاسی دارد اما مارکس از آن نتایج فلسفی اساسی‌تری می‌گیرد. او می‌گوید؛ دفاع نامشروط از دیانت بجای اخلاق و اینکه برابر دستور قانون ممیزی، باید از امری که مغایر با اخلاقیات، انضباط و رفاه عمومی است جلوگیری شود، نشان دهنده این است که اخلاق به عنوان اخلاق و به عنوان اصل جهانی که تابع قانونهای خاص خودش است، ناپدید شده و از میان رفته است و در قانون ممیزی، نیروی پلیس به معیار درستی و درستکاری تبدیل شده است. مارکس می‌گوید اخلاق عین دیانت نیست چون اخلاق امری جهانشمول (universal) و دیانت امری خاص است، باز می‌گوید؛

اینکه سلطنت پروس بطور نامشروط از دیانت دفاع می‌کند به این معنی است که این سلطنت فاقد اخلاق است و بنابراین از آن دفاع نمی‌کند و بعد می‌افزاید؛ اینکه سلطنت پروس می‌گوید از هر امری که مغایر با اخلاق، انضباط عمومی و انضباط شهری و مدنی است باید جلوگیری شود، نشانگر این است که اخلاق را به عنوان اخلاق یعنی امری عام که تابع ضوابط درونی خودش است، قبول ندارد بلکه معتقد است که دیانت دولت، ناظر و مُشرف بر اخلاق است و بنابراین قوانین را بجای اتکاء به اخلاق، تابع دیانت قرار می‌دهد.

نتیجه دیگری که مارکس از تقدم دیانت بر اخلاق در قانون ممیزی می‌گیرد این است که در این دولت، بجای اخلاق، پلیس به ضابطه درستی و درستکاری تبدیل شده و این پلیس است که امور درست و نادرست را تعیین می‌کند. به نظر مارکس، قانونگذاری حکومتی که بطور اساسی مسیحی است، توان این را ندارد که قانون را به عنوان قلمروی مستقل و امری فی نفسه مقدس مطرح کند، زیرا، از دیدگاه مسیحی، ذات درونی و عام اخلاق جز در دیانت قرار ندارد، به تعبیر دیگر، اخلاق مبنای خود را از دیانت می‌گیرد و امری فی نفسه و مستقل نیست. مارکس می‌گوید اخلاق نه تنها جزو دین، بلکه عین دین هم نیست و نمی‌توان آن را به دین فروکاست، از نظر مارکس، اخلاق یک نظام رفتاری مستقل، با ضوابط خاص و درونی خود است، بنابراین دولت پروس، به عنوان دولت مسیحی، بر آن است آنچه که دیانتش ایجاب می‌کند امری اخلاقی است و به همین خاطر از اخلاق به عنوان یک امر عام که در دیانت وضع نشده باشد، دفاع نمی‌کند. مارکس در معادله خود، اخلاق به عنوان امری عام و خودآیین را، مغایر اصول خاص دیانت و دیانت به عنوان امری خاص را، مغایر اصول عام اخلاق ارزیابی می‌کند، به تعبیر دیگر، در معادله مارکس، عموم اخلاق با خصوص دیانت ناسازگار است و بالعکس، یعنی دیانت نیز، جز اخلاق خاص و موضوعه (positive) که توسط دیانت وضع شده باشد را نمی‌پذیرد و بنابراین است که برابر قانون جدید ممیزی، پهلوانان فکری اخلاق عام؛ مانند کانت، فیثته و اسپینوزا، به عنوان ملحدانی که انضباط، اخلاق (تابع دین) و رفاه عمومی را نقد کرده‌اند، باید طرد شوند.

توضیح اینکه مارکس در این دوره، شدیداً تحت تاثیر اسپینوزا است و اندکی قبل از نوشتن نقد قانون ممیزی، الهیات سیاسی اسپینوزا را بدقت خوانده و یادداشت برداشته بود و این یادداشتها در سالهای اخیر پیدا و چاپ شده است، بنابراین اینجا از اسپینوزا در کنار کانت نام می‌برد که دفاع از آزادی فکر را به عنوان اساس جامعه سالم در دنیای جدید مطرح کرد و گفت اخلاق بالاتر از دین است و همه دینها به خرافه آمیخته شده‌اند. البته مارکس بعداً که به دیدگاه‌های خاص خودش می‌رسد از اسپینوزا فاصله خواهد گرفت و آزادی مورد نظر

اسپینوزا را، آزادی بورژوازی خواهد نامید ولی مارکس فعلاً میراث‌خوار دوره روشنگری و خردگرایی اروپایی بویژه اسپینوزا و کانت است.

اصلی که فیلسوفان اخلاقی مثل کانت و اسپینوزا پذیرفته‌اند این است که میان دیانت و اخلاق تضاد وجود دارد زیرا مبنای اخلاق استقلال یا خودآیینی (autonomy) و مبنای دیانت، وابستگی روح انسانی است. کانت این تضاد را از این زاویه تحلیل می‌کرد که در دین، شرع موضوع (شرع وضع شده) قانون اخلاقی لازم‌الاتباع است که البته از بیرون بردین تحمیل و بارشده ولی الزام قانون اخلاق (الزام اخلاقی) در خودش است و از بیرون بر آن بار نمی‌شود.

مارکس در مقابل سلطنت مطلقه پروس که بطور نامشروط از دین دفاع می‌کند، از اخلاق دفاع می‌کند و معتقد است چون دولت پروس اخلاق ندارد بناچار دین را جایگزین اخلاق نموده و از آن دفاع می‌کند، ولی منتقدین قانون ممیزی چون اخلاق دارند، دین وارده در قانون ممیزی را که شعبه‌ای از استبداد است، نمی‌پذیرند. همانطور که ملاحظه می‌شود، مارکس از نقد یک قانون که چه بسا زیاده‌م اهمیت نداشته باشد، نتایج اساسی‌تری می‌گیرد و این شیوه مارکس در اغلب مقالات است، آنطور که گفته‌اند؛ قلم فرسایی در عرصه مقاله نویسی همچون آزمایشگاهی بود که مارکس مفاهیم مورد نیاز بنای فکری‌اش را در آن ساخته، و، ورز داده است. انگلس پس از مرگ مارکس، در یک نامه در سال 1895 به اهمیت این دوره و این مقالات اشاره کرده و به نقل از مارکس می‌نویسد که من (مارکس) به سوسیالیسم زمانی رسیدم که درباره مباحث روز مثل قانون ممیزی یا لایحه مربوط به دزدی چوب از جنگل‌های آلمان مقاله می‌نوشتم زیرا در آنجا بود که به اهمیت مناسبات حقوقی و لزوم نقد این مناسبات پی‌بردم.

مارکس در مقاله نقد قانون ممیزی، هنوز به مرحله‌ای نرسیده که مبانی جامعه مدنی جدید یا بورژوازی را نقد کند. او در این مقاله، آزادی و قانون را نقد نمی‌کند بلکه دولت پروس را نقد می‌کند. بعداً مارکس در راستای نقد ایدئولوژی، به این مسئله پرداخت که مناسبات حقوقی، آن پرده پندار ایدئولوژیکی است که نظام حاکم اعم از ارتجاعی و غیر ارتجاعی، بر روی واقعیت نابرابر کشیده است تا نابرابری دیده نشود. مارکس تا اینجا می‌گوید قانون یعنی برابری ولی قانون سلطنت مطلقه پروس، نابرابر و حزبی است، ولی بعداً خواهد گفت که همه دولت‌ها دولت پروس هستند، تنها فرقی‌شان در این است که نابرابری قانون در نظام‌های خودکامه به چشم می‌آید ولی در نظام‌های غیر خودکامه به چشم نمی‌آید، به تعبیر دیگر، مارکس در این مقاله، هم هگلی و هم کانتی است، گویی که هنوز اعتقاد دارد که

دولت ساحتی است که مصلحت عمومی را نمایندگی می‌کند ولی دولت پروس چنین نیست اما مارکس در قدم بعدی و با نقد هگل خواهد گفت که دولتها خود را نماینده مصلحت عمومی می‌پندارند ولی این چنین نیستند.

باز از مقاله‌های مهم مارکس در این دوره (1842) مقاله‌هایی درباره آزادی مطبوعات است که ادامه نقادی قانون ممیزی با وسعت و دامنه بیشتر است. محور بحث در این مقاله این است که محدود کردن مطبوعات، جز با محجور دایمی دانستن نوع بشر ممکن نیست و از طرف دیگر، اگر علیه آزادی مطبوعات اینگونه استدلال شود که نوع بشر هنوز محجور است، در نتیجه ممیزی بهترین وسیله برای جلوگیری از بلوغ نوع بشر و رفع قیمومیت از آن خواهد بود، به تعبیر دیگر، کسانی که ممیزی برقرار می‌کنند استدلالشان این است که مردم هنوز به سن عقل نرسیده‌اند، بنابراین دولت باید ناظر بر محتوای مطبوعات باشد تا مردم گمراه نشوند و البته بر پایه این استدلال، نوع بشر همیشه محجور و صغیر خواهد ماند و دولت ولی قهری آنها خواهد شد. مارکس قبلاً تأکید کرد که قانون به عنوان یک قاعده عام، نمی‌تواند امتیاز خصوصی بدهد، اینجا نیز ادامه می‌دهد که ممانعت از آزادی مطبوعات به معنی دفاع از امتیازات خصوصی است و آنانکه آزادی عام سرشت بشری را نفی می‌کنند، در واقع مدافعان آزادی امتیازات خصوصی هستند، به عبارت دیگر، قانون مطبوعات هم، آنجا که دامنه آزادی مطبوعات را محدود می‌کند، این اعتقاد را بروز می‌دهد که سرشت عام مردم، آزاد نیستند، اما کسانی هستند که به اندازه کافی به رشد رسیده‌اند، پس باید به آنها امتیاز بدهیم تا مطبوعات را کنترل نمایند، پس تنها اینها بالغ هستند و بقیه مردم محجورند، در حالیکه قانون عام است، یعنی یا باید حقوقی را به همه بدهد یا به هیچکس ندهد. مارکس در ادامه به فرق اساسی میان قانون مطبوعات و قانون ممیزی می‌پردازد و می‌گوید؛ در قانون مطبوعات، آزادی مجازات می‌کند ولی در قانون ممیزی، آزادی مجازات می‌شود، یعنی در قانون مطبوعات، آزادی اصل است و یا اصل آزادی است و اگر کسی خلاف آن عمل کند، آزادی او را مجازات می‌کند، اما در قانون ممیزی، آزادی را مجازات می‌کنند. در واقع قانون ممیزی، سوء ظنی است علیه آزادی و از نظر قانون ممیزی، همه مشکوکند مگر آنکه خلاف آن ثابت شود، در حالی که در فلسفه قانون، اصل بر برائت و آزادی است مگر آنکه خلافش ثابت شود. باز می‌افزاید، قانون مطبوعات، رای اعتماد آزادی بر خودش است و به تعبیر دیگر، آزادی به خودش رای اعتماد داده، حال آنکه در قانون ممیزی، آزادی متهم واقع شده است. قانون مطبوعات هرگونه سوء استفاده از آزادی را مجازات می‌کند ولی قانون ممیزی، آزادی را به عنوان سوء

استفاده، مجازات می‌کند و آن را بطور دائم تحت نظارت پلیس قرارداد و با آزادی همانند جنایتکاران رفتار می‌کند در حالی که دست جنایتکاران را باز گذاشته است.

مارکس تا اینجا هنوز نظام قانونی جدید که حاصل نظریه پردازیه پردازی کانت است و همینطور، هنوز اساس آزادی اندیشه که اسپینوزا آن را به عنوان اصل دنیای جدید قلمداد کرده ، می‌پذیرد و از اینجا به بعد است که مارکس با بررسی مناسبات حقوقی در ارتباط با وضع روستاییان و با بررسی و نقادی مناسبات حقوقی جامعه مدنی هگلی به دیدگاه متفاوت خود می‌رسد و بنا بر گفته بعضیها، مارکس از همین مدخل (نقادی مناسبات جامعه مدنی هگلی) به سوسیالیزم رسید. (پایان جلسه دوم) .

جلسه سوم

در ادامه نقد مارکس از قانون ممیزی رسیدیم به اینجا که گفت قانون ممیزی تنها اسم قانون را دارد و از رسم قانون تهی است، زیرا برخلاف اصل آزادی است، اما قانون آزادی مطبوعات، قانون واقعی است زیرا آزادی در این قانون اصل است و اصولاً درباره آزادی مطبوعات می‌توان قانون گذراند، اما درباره ممیزی نه، چون ممیزی سلب آزادی است، اما قانون آزادی مطبوعات، قانونی برای صیانت از آزادی است تا کسانی را که از آزادی تجاوز می‌کنند مجازات نماید.

مارکس در ادامه با اشاره به پیش بینی جرایم مطبوعاتی در قانون مطبوعات می‌نویسد؛ پیش بینی این جرایم، نشانه استثنایی بودن امر جرم است، چون کسانی هستند که برخی اوقات مرتکب جرایم مطبوعاتی می‌شوند. پیش بینی جرایم و مجازات در قانون مطبوعات، ضمن اینکه برای جلوگیری از تکرار ارتکاب جرم و برای جلوگیری از توطئه علیه مطبوعات می‌باشد، تأکیدی است بر آزاد بودن مرتکب، زیرا مسولیت قانونی و مجازات قانونی مختص انسان آزاد و مسولیت‌پذیر است زیرا پیش‌بینی مجازات برای انسان غیر آزاد و غیر مسول بی‌معنی است. مرتکب جرایم مطبوعاتی مرتکب جرم علیه خود و آزادی خود است زیرا قانون مطبوعات، حامی آزادی اوست. فقدان قانون آزادی مطبوعات را باید بمنزله طرد آزادی مطبوعات به بیرون از قلمرو آزادی مشروع تلقی کرد، زیرا آزادی که با قانون دولتی به رسمیت شناخته شده باشد بصورت قانونی وجود پیدا می‌کند.

به نظر مارکس، آزادی به معنی فقدان قانون نیست بلکه بمنزله عین وجود قانون است، معمولاً تلقی ما از آزادی، فقدان قانون است مثلاً ما فضای بعد از شهریور 1320 را فضای آزاد می‌دانیم در حالیکه آن فضا، فضای فقدان قانون یا فقدان مجری قانون بود. مارکس می‌گوید؛ قانون بیانگر آزادی است و فقدان قانون بمنزله فقدان آزادی است. مارکس مترادف آزادی و قانون و ضرورت قانون برای آزادی در عالم انسانی را (با اقتباس از اسپینوزا که آزادی را درک ضرورت و عمل در جهت ضرورت و هگل که قانون را بیان ضرورت نسبتها یا نسبتهای ضروری میان پدیدارها دانسته بودند) باعالم طبیعت مقایسه می‌کند که وجود قانون در عالم طبیعت (مثل قانون جاذبه) موجب قانونمندی و انتظام عالم طبیعت می‌شود و اضافه می‌کند که آزادی ضرورتی است که طبق آن عمل می‌کنیم و از لحظه‌ای که خود را تابع این ضرورت قرار می‌دهیم به آزادی می‌رسیم، در همین راستا می‌افزاید که قانون سقوط اشیاء تدبیری سرکوبگرانه علیه حرکت نیست زیرا به عنوان قانون جاذبه، حرکت ابدی اجرام سماوی را نظم می‌بخشد و ما وقتی حرکت خود را با آن تطبیق می‌دهیم

احساس آزادی می‌کنیم و از اینجا نتیجه می‌گیرد که قانون آن چیزی است که به آزادی نظم می‌دهد، به تعبیر دیگر، قانون، عمل در جهت آزادی و تضمین آزادی است، بنابراین کسی که به قانون عمل نمی‌کند مثل کسی است که می‌خواهد قانون جاذبه را به هیچ بگیرد.

مارکس در اینجا تحت تاثیر آموزه‌های کانتی، هگلی، روسویی و حتی اسپینوزایی است و هنوز به دیدگاه بعدی خود که هر قانونی را بهر حال طبقاتی می‌شمارد چون از منافع یک طبقه دفاع می‌کند، نرسیده است و بنابراین قانون را معیارهای عام و ثابتی می‌داند که آزادی در آنها بصورت یک امر غیر شخصی در قلمرو نظر و مستقل از دلخواه و خودسری افراد وجود پیدا می‌کند. این نگاه به قانون، متأثر از تمامی تاریخ اندیشه در غرب است. ارسطو گفته بود این قانون است که بی‌هوس حکم می‌راند در حالیکه افراد تحت تاثیر هوسهایشان حکم می‌رانند. این نظریه در قرون وسطی و همینطور در دنیای جدید بعد از ماکیاوولی، فلسفه‌های حقوق را در غرب شکل داده است.

چنین نگاهی به قانون در نوشته‌های سیاسی ما وجود نداشته است، بلکه در نوشته‌های ما، مسئله اصلی شخص است، به تعبیر دیگر مسئله اصلی، چه کسی باید حکومت کند، بوده است، جالب اینکه استعمال واژه قانون که همان canon یونانی است در معنی law بسیار متاخر می‌باشد. قانون در کتاب قانون ابن سینا در معنای امروزی (معادل law) بکار نرفته است. اگر از نوشته‌های سیاسی دینی که یک استثناء است بگذریم، در دینونوع نوشته‌های دیگر ما، یعنی فلسفه سیاسی مثل فارابی و دیگری سیاستنامه‌ها که بارزترین آنها سیاستنامه خواجه نظام الملک است، سخن از فرد (امام در نظریه فارابی و شاه در نظریه ایرانشهری که هر دو برگزیده خداوند هستند) می‌باشد و هر دو نظریه هم بر این باورند که مدینه یا کشور درست اداره نمی‌شود مگر اینکه امام (در معنای فارابی) یا شاه آرمانی ایرانی در رأس حکومت باشد، در واقع در این دو نظریه، نسبت رییس حکومت به مدینه یا کشور مثل نسبت خداوند به جهان نسبت علی و معلولی است که رییس حکومت هرگاه خواست می‌تواند مدینه یا شهر را خراب یا آباد کند.

در نوشته‌های عرفانی (مثل مرصادالعباد شیخ نجم الدین رازی معروف به دایه) هم این خط فکری قابل پیگیری است، در این نوشته‌ها، شاه عادل مظهر جمال یا رحمانیت و شاه جابر مظهر جلال یا جباریت خداوند شمرده شده است، پس در اندیشه ایرانی اسلامی صحبت از قانون نیست بلکه صحبت از شخص حاکم می‌باشد و قانون همان اراده حاکم است. اما در جریان سوم که موسوم به شریعت نامه نویسی است وضعیت از این قرار است که شخص حاکم (خلیفه در نزد اهل سنت) جانشین پیامبر برای اجرای احکام شرعی است،

پس قانون از قبل وجود دارد و حاکم صرفاً مجری قانون است. بر اساس این دیدگاه، امکان تاسیس نظریه ای که در غرب موسوم به حکومت قانون است وجود داشت و از قضا نظریه حکومت قانون یا حکومت مشروطه در غرب در کلیسای قرن 12، هنگامیکه بین پاپ و شورای کلیسا بحث بر سر مرجع نهایی تصمیم گیری شرعی یا فتوا در گرفت، تدوین یافت. در مورد جهان اسلام هم می توانست این اتفاق بیافتد جز اینکه ابزارهای مورد استفاده کلیسا یعنی حقوق رومی و حقوق طبیعی، در جهان اسلام وجود نداشت، چون مسیحت، شرع به معنای واقعی که در دین اسلام وجود دارد را نداشت بنابراین کلیسا ناچاراً به حقوق رومی و نهادهای آن وابسته بود اما در جهان اسلام این دو عامل وجود نداشت.

خلیفه در آغاز هر چند مأمور اجرای قانونهای شرع بود ولی نظریه خلافت به نوعی بر مبنای نظریه سلطنت ایرانی و بیزانسی (روم شرقی) پی ریزی شده بود که پادشاه در آنها مشروط و مقید به هیچ قانونی نیست، بنابراین در نظریه خلافت که از یکسو دیر تدوین شد (اواسط قرن پنجم) و از سوی دیگر عمر کوتاهی هم داشت، خلیفه هر چند نظرش بر شرع بود ولی به قوانین آن عمل نمی کرد و بدینسان خلافت به نهاد پتیارگی و فساد همه جانبه تبدیل شد و در نتیجه در جهان اسلام، بحث قانون و بحث حکومت قانون مطرح نشد تا اینکه این مباحث در همین دوره جدید، آنها هم از طریق ترجمه و الگوبرداری از غرب پیدا شد، منظور این است که بحث قانون به عنوان یکی از موضوعات همیشه اصلی و مهم در فلسفه و اندیشه سیاسی غرب (قدیم و جدید) و الهیات مسیحی بوده و از سابقه دو هزار و پانصد ساله در غرب برخوردار است.

مارکس (1842) هنوز باز تاب دهنده نظریه کهن اروپاست که بر اساس آن، قانون عبارت است از معیار ثابت و غیر شخصی که نظریه فرد نمی کند، بنابراین می نویسد؛ قانون کتاب مقدس آزادی یک قوم است که به عنوان وجود اثباتی یا تحصّلی (positive) آزادی در قلمرو حقوق قرار می گیرد و، وجود چنین قانونی (آزادی مطبوعات) ضروری است حتی اگر هرگز به مورد اجراء گذاشته نشود. مارکس ممیزی را بابر دگی یکسان شمرده و تاکید می کند که این دو نمی توانند قانونی باشند حتی اگر هزار بار هم به عنوان قانون وضع شده باشند زیرا قانون، بیان آزادی است و هر چیزی که آزادی را سلب کند، نمی تواند قانون باشد. قانون بردگی می تواند وجود داشته باشد اما وجود چنین قانونی تاثیری در بردگی بودن بردگی ندارد.

از مقایسه قانون آزادی مطبوعات با قانون ممیزی معلوم می شود که از نظر مارکس، قانون به دو گونه واقعی و غیر واقعی بخش می شود و آزادی معیار این تقسیم است. قانون واقعی

قانونی است که اولاً مطابق با طبیعت انسانی است و ثانیاً، دولت با پوشاندن جامه قانون بر آن، آنرا به رسمیت شناخته و از آن صیانت می‌کند و به این صورت، قانون طبیعی ناآگاه به قانون رسمی آگاه تبدیل می‌شود. مارکس در ادامه می‌افزاید؛ هر چیزی که دولت وضع کند، قانون واقعی نیست (مثل قانون بردگی و ممیزی) بلکه قانون واقعی باید مطابق نظم یا قانون طبیعی باشد که همه انسانها بطور ناخودآگاه آنرا می‌شناسند و آن نظم طبیعی، آزاد بودن انسان است. از نظر مارکس نقش دولت در پروسه قانون این است که قانون را تثبیت می‌کند، یعنی نهادهای لازم و ضروری برای قانون را، وضع، ایجاد و صیانت می‌کند.

مارکس درباره عمل به قانون می‌گوید؛ قانون آنگاه که به معنای حضور آزادی باشد، به معنای قانون واقعی (آزادی انسانی) خواهد بود و عمل آزادانه هم، عملی است که مطابق قانون واقعی باشد، به تعبیر دیگر، گردن نهادن به قانون واقعی، نه تنها اجبار نیست بلکه عمل آزادانه است. همچنانکه قانونهای طبیعت، تنها زمانی به عنوان امری بیگانه، آزادی فرد را محدود می‌کند که زندگی من عین زندگی آن قانونها نباشد، یعنی اگر من به قانون طبیعت گردن نهم، آن قانون (مثل قانون جاذبه)، به عنوان یک امر بیگانه و عامل بیرون از من عمل می‌کند، در نتیجه بر قانون پیشگیرانه، فایده عقلایی مترتب نیست، زیرا فایده عقلایی را تنها از سرشت موضوع (object) می‌توان استنتاج کرد که در این مورد همان آزادی است.

مارکس قانون ممیزی را مصداق قانون پیشگیرانه می‌داند که فایده عقلانی بر آن مترتب نیست زیرا در همه نظامهای حقوقی اصل بر آزادی و برائت است مگر آنکه خلاف آن ثابت شود حال آنکه قانون ممیزی با مجرم شناختن مطبوعات قبل از آنکه آنها جرمی مرتکب شوند، آنها را سانسور می‌کند. فایده عقلانی ناشی و برخاسته از طبیعت و سرشت قانون (آزادی) است و هر قاعده‌ای (مثل ممیزی) که با آزادی سازگار نباشد عقلانی نیست. از نظر مارکس قانون پیشگیرانه، امری است با تناقض و تعارض درونی و قانون ممیزی به عنوان یک قانون پیشگیرانه، یعنی آزادی که آزادی نیست.

مارکس در مقایسه دیگری می‌گوید؛ اصل بر سلامت است و افراد هرگاه بیمار شوند تحت مداوا قرار می‌گیرند، روزنامه‌ها هم سالمند و هرگاه دچار بیماری (جرم مطبوعاتی) شدند باید تحت مداوا (مجازات) قرار گیرند، حال آنکه بر اساس قانون ممیزی، اصل بر بیماری است و روزنامه‌ها مجبورند سلامت خود را قبل از انتشار به ممیزی ثابت کنند و در حالی مجبور به این کار هستند که ممیزی حتی پزشک حاذقی هم نیست که انواع دردها و مداواها را بشناسد بلکه ممیزی مثل دلاک روستاها است که تنها یک دارو و مداوا می‌شناسد و آن

قیچی است و هرچه که از اندام مطبوعات را نپسندد، می‌برد. مارکس در ادامه، قانون ممیزی را شارلاتان (پزشک قلبی) می‌نامد که وقتی دملی را می‌بیند بجای مداوا، آنرا به داخل فشار می‌دهد و به این وسیله سلامت بیمار را تهدید می‌کند و سپس در جملات ستایش آمیزی می‌گوید؛ مطبوعات آزاد، چشم باز روح قومی، تجسم اعتماد یک قوم به خود و پیوندی است که وحدتی میان ملت و دولت و جهان ایجاد می‌کند. اما اینکه مطبوعات در کشورهای سوسیالیستی در مقایسه با این تفکرات چه وضعیتی داشت یا دارد بحث دیگری است و تجربه نشان داده که در کشورهای سوسیالیستی بیشتر از کشورهای با مسلک وایدنولوژی دیگر، روزنامه های آزاد را سربریده می‌برند، زیرا بگفته مارکس، مطبوعات آزاد همچون آئینه ای است که هرگونه پلشتی را می‌نمایاند و در آئینه مطبوعات آزاد است که می‌توان دید، ممیزی، قانون افراد بی اخلاقی است که می‌خواهند به مردم اخلاق یاد بدهند. مارکس می‌گوید وقتی مطبوعات را می‌بندیم به این معنی است که ما به خود اعتماد نداریم، در نظر مارکس مطبوعات آزاد، از طریق ایجاد دیالوگ موجب وحدت ملت و دولت و اعتماد متقابل بین آنها و از سوی دیگر موجب پیوند میان آنها با جهان می‌گردد. مارکس یکی دیگر از کارکردهای مطبوعات آزاد را، انتقال پیکارهای اجتماعی از سطح خیابانی به سطح فکری و فرهنگی می‌شمارد و می‌گوید؛ مطبوعات تبلور فرهنگی است که پیکارهای مادی را به پیکارهای معنوی تبدیل می‌کند و به صورت خشن پیکارهای مادی، شکل آرمانی و فکری می‌دهد، مارکس همچنین با استناد از سرشت رهایی بخش پدیده اعتراف در حضور کشیش که موجب رهایی اعتراف کننده از سنگینی گناه می‌شود می‌گوید؛ مطبوعات آزاد، اعتراف بیرحمانه یک قوم به خود است، به تعبیر دیگر، مطبوعات آزاد با انعکاس بدیها و پلشتیها، موجب رهایی آن قوم از آثار ناهنجاریها می‌گردد.

در فلسفه حقوق مارکس، فرق میان قانون مطبوعات و قانون ممیزی، فرق میان آزادی و خودسری و فرق قانون واقعی با قانون صوری است، یعنی اینکه تنها نفس خود ممیزی نیست که بداست بلکه قانون ممیزی نشان از یک آسیب ژرف اجتماعی (بی اخلاقی) است و علاوه بر آن، پیامد مهم دیگر ممیزی، دامن زدن به سالوس و ریاکاری است که بدتر از خود ممیزی می‌باشد. آزادی مبتنی بر قانون است در حالیکه خودسری مبتنی بر شخص است. مارکس، سپس به وجه افتراق دیگری میان این دو قانون اشاره کرده و می‌گوید؛ قانون مطبوعات توسط قاضی اجرا می‌شود که دارای آزادی و استقلال قضائی است چون قاضی جز به قانون به کس دیگری حساب پس نمی‌دهد، در حالیکه ممیزی توسط مأموران حکومتی اجرا می‌شود که مستقل نیستند، بلکه مجری دستورات مقامات مافوق حکومتی هستند. هم چنین در مواردی که قانون ساکت و یا نیازمند تفسیر است، قاضی بر اساس وجدان

وضوابط حقوقی، دست به تفسیر قانون می‌زند ولی مأمور اجرای ممیزی، مسلوب الإراده و استقلال بوده وضابطه‌ای جز تفسیر و برداشت مافوق ندارد. قاضی به تبع استقلال قوه قضاییه تابع و پیرو دولت نیست و مزید بر آن تنها به یک جرم مشخص شده در یک شکایت معین رسیدگی می‌کند در حالیکه مأمور ممیزی، عضوی از دولت است و در برابر روح مطبوعات قرار دارد نه یک جرم مشخص و تعریف شده، قاضی جرم را بر اساس قانونی از پیش تصویب شده و مشخص (اصل قانونی بودن جرایم) رسیدگی می‌کند، حال آنکه مأمور ممیزی، جرایم را خلق می‌کند، کار مأمور ممیزی در واقع رسیدگی به جرایم نیست بلکه ایجاد آنهاست. قانون ممیزی بجای جرم، عقیده را مجازات می‌کند و از این حیث امری ممتنع است، زیرا، این قانون چیزی جز ممیزی نیست که به شکل قانون درآمده است، به تعبیر دیگر، قانون ممیزی به معنای واقعی قانون نیست یا قانون واقعی مبتنی بر سرشت آزادی نیست بلکه یک امر شخصی مبتنی بر خودسری است که به صورت قانون درآمده یا تنها جامه قانون برتن کرده است، زیرا هیچ دولتی نمی‌تواند به صراحت قانونی برای ایجاد خفقان بگذراند و آن را اعلام کند و به تعبیر دیگر، هیچ دولتی نمی‌تواند بر اساس اصل قانونی بودن جرایم، آزادی را جرم اعلام کند و بنابراین است که مأمور ممیزی را به جای قانون می‌نشانند. مهمترین دلیل بر اینکه در ممیزی، مأمور به جای قانون نشست این است که رسیدگی به امور ناظر بر ممیزی در صلاحیت نیروی پلیس قرار گرفته است نه دادگاه.

مارکس در پایان این مقاله به پیامدهای قانون ممیزی اشاره کرده و می‌گوید؛ ظاهر قانون ممیزی برای صیانت از عفت، اخلاق و نظم عمومی است اما پیامدی جز سالوس و ریاکاری که ردیلت ردیلتهاست ندارد. وی ادامه می‌دهد؛ وقتی آزادی گفتار و مطبوعات آزاد نباشد، ریاکاری و سالوس در جامعه رواج پیدا می‌کند، و، وقتی این عیب ظاهر شد، همه عیبهای دیگر که در همه آنها ذره ای از فضیلت یافت نمی‌شود، بدنبال آن می‌آیند. مارکس بعد از این کلیات به مصداق قانون ممیزی پرداخته و می‌گوید؛ نتیجه‌ای که ممیزی در پی دارد، این است که می‌خواهد از اخلاق دفاع کند اما، سالوس را که بدترین اخلاق می‌باشد رواج می‌دهد و در فضای آکنده از تزویر، حکومت صدایی جز صدای خود را نمی‌شنود، حکومت با اینکه می‌داند آنچه می‌شنود صدای خودش است اما با اینهمه، این توهم را پیدا می‌کند که صدای مردم را می‌شنود و از مردم هم می‌خواهد به این توهم که حکومت صدای آنها را می‌شنود، باور داشته باشند. مارکس بعد از نشان خواهد داد که در نظامهای سرمایه داری، واقعیت امر، به جهت پرده پنداری که جلوی چشم را می‌گیرد، دیده نمی‌شود و چون واقعیت دیده نمی‌شود بنابراین یک فضای خیال اندیشانه ایجاد می‌گردد که در آن فضای خیالین، همه چیز در جای خود به نظر می‌آید و برای همه چیز توجیه عقلانی وجود دارد و چون

حکومت بدلیل فقدان مطبوعات آزاد قادر به دیدن واقعیت و درک فضای عمومی واقعی خارج از حکومت نیست بنابراین به فضای عمومی خیال اندیشانه رانده می‌شود. حکومت در این فضای خیالی، صدای خود را، صدای مردم می‌انگارد و به خود تلقین می‌کند که این صدای مردم است و به مردم هم تلقین می‌کند که باورکنند حکومت صدای آنها را می‌شنود. نظریه خیال از نظریه‌های بسیار مهم مارکس است که البته قبل از او هم (مثل اسپینوزا) اشاراتی به این نظریه شده است. خلق فضای خیال اندیشانه محدود به حوزه حکومت نیست و گاهی اوقات اشخاص نیز ابتدا فضا یا یک شخصیت خیالی (مثل پرفسور شاندل شریعتی) خلق کرده و سخنانی را در آن فضا مطرح کرده و سپس از آن فضا یا شخصیت خیالی نقل و قول می‌کنند. توکویل هم در مورد انقلاب فرانسه گفته که ادیبان (روشنفکران روزنامه‌ای)، در کنار جامعه واقعی فرانسه یک جامعه خیالی درست کرده بودند که در آن جامعه خیال اندیشانه همه چیز در سر جای خود قرار داشت، در حالیکه در جامعه واقعی فرانسه همه اشکالات ممکن (مثل تورم، بیکاری،) وجود داشت ولی در آن جامعه خیال اندیشانه هیچ اشکالی در میان نبود. جالب اینکه این جامعه خیالی بر جامعه واقعی فایق آمد. توکویل منشأ ترور و خشونت در انقلاب فرانسه را در فرجه شدن همین جامعه خیالی می‌دانست و تحلیل می‌کرد. مارکس در نتیجه گیری خود از تفوق جامعه خیالی بر جامعه واقعی می‌گوید؛ مردم در چنین جامعه ای یا دچار خرافه یا شکاکیت سیاسی می‌شوند زیرا امکان گفت و شنود میان حکومت و مردم درباره مسایل اساسی و تصحیح همدیگر وجود ندارد. نظریه توهم توطئه از جمله خرافه‌های سیاسی است که در چنین جوامعی که امکان بحث نظری درباره واقعیت مناسبات اجتماعی وجود ندارد شکل می‌گیرد.

از دیگر مقاله های قابل توجه مارکس در این دوره مقاله‌ای درباره رابطه دین و فلسفه است. مارکس در این مقاله در خلال نکته‌ای مهم درباره وضع فلسفه در آلمان می‌گوید؛ فلسفه آلمانی میل به انزوا دارد و می‌خواهد خود را از جهان جدا کند، در حالیکه فلسفه باید در جهان باشد و مسایل آن را مطرح کند. مارکس فلسفه را به مغز جهان تشبیه کرده و می‌گوید؛ همانطور که مغز در بدن انسان است و از مسایل بدن نمی‌تواند برکنار باشد جای فلسفه هم در جهان است و باید که ناظر بر مسایل جهان باشد، هر فلسفه راستین جوهر معنوی (فکر و اندیشه) زمان خود است. باید زمانی برسد که فلسفه نه تنها بطور درونی در جوهر خود، بلکه بطور بیرونی و در ظاهر آن با جهان واقعی زمان خود تماس برقرار کند و نسبت به آن واکنش نشان دهد. مارکس جمله بسیار معروفی دارد با این مضمون که؛ فیلسوفان تاکنون تلاش کرده‌اند به شیوه‌های مختلف جهان را تفسیر کنند و اینک وقت آن

است که فلسفه جهان را تغییر دهد. مارکس اعتقاد داشت فلسفه باید به جهان واکنش نشان بدهد.

فلسفه برای مارکس مهم بود، این مقالات که ذکر آن گذشت و برخی مقالات دیگر مثل نقد قانون دزدی چوب و طلاق، نشانگر واکنش فلسفی مارکس نسبت به مسایل جاری آلمان و در واقع مبین انتظار مارکس از فلسفه مبنی بر تغییر جهان است و به تعبیر دیگر انتقاد مارکس از منزوی شدن فلسفه آلمانی است. او با توجه به تحولات فرانسه درگیر و دار انقلاب گفته بود؛ در فرانسه چیزی (انقلاب) اتفاق افتاد که ما در آلمان اندیشیده‌ایم و ما در آلمان چیزی اندیشیده‌ایم که فرانسویها انجامش داده‌اند. ایده‌آل مارکس پیوند فلسفه آلمانی با انقلاب فرانسه بود و می‌گفت اگر این دو، با هم تلاقی کنند آزادی همیشگی بشر تضمین خواهد شد. او مدعی بود که تحول آینده، تحولی با صبغه انقلاب فرانسوی و فلسفه آلمانی خواهد بود و همچنین اعتقاد داشت؛ فلسفه به صورتی که آلمانها اندیشیده‌اند، باید در جهان تحقق پیدا کند و به تعبیری، سودای جهانی شدن فلسفه و فلسفی شدن جهان را می‌پزید.

همانطور که گذشت، مارکس در نقد لایحه قانونی ممیزی گفت؛ هدف این قانون محدود کردن مجلات فلسفی است که موجب رخنه در ارکان دین و دولت می‌شود که در سلطنت پروس به هم رسیده بودند. نقد دین رسمی آلمان (پروتستان) تأثیر مستقیم در مشروعیت حکومت داشت.

در اینجا ذکر نکته‌ای خالی از لطف نیست و آن بحث پروتستانتیزم اسلامی است که پس از مشروطه بصورت جسته و گریخته مطرح شده است غافل از اینکه، وقتی پروتستان در آلمان به دین رسمی تبدیل شد نسبتی با دولت برقرار کرد و نوعی فلسفه مکتبی (scholasticism) پروتستانی در حوزه‌های مذهبی آلمان حاکم شد که همه نویسندگان مهم با آن به مبارزه برخاستند، از جمله کتاب فیشته درباره وحی، سلسله مباحثی تحت عنوان جدال با بی دینی یا الحاد برانگیخت، اینطور نیست که پروتستان، از آغاز و در همه جا نسبتی با حکومت نداشته است. کانت و هگل با دیانت رسمی آلمانی که پروتستان بود، در افتادند و نوشته کانت در خصوص طرح دین در محدوده عقل ناب، دچار سانسور شد و هگل هم در دورانی که طلبه بود، در نامه‌ای نوشته بود؛ این درسنامه‌های الهیات مسیحی که در اینجا تدریس می‌شود بدرد پیچیدن پنی‌رگن‌دیده می‌خورد.

مارکس هم در ادامه نقادی‌های کانت، هگل و فیشته و در واکنش به مباحثی که در مجلس آلمان مبنی بر اینکه فلسفه را نمی‌رسد که درباره دین نظر دهد، در مقاله رابطه دین و فلسفه نوشته که؛ فلسفه روح و جوهر معنوی جهان است و دست آن برای بحث در هر چیزی

باز است. همانطور که گذشت مارکس در این دوره به فلسفه اهمیت بسیاری قایل بود و البته بعدها باگفتن اینکه فلسفه بازتاب مناسبات اقتصادی است از قدر و اهمیت آن کاست.

باز از دیگر مقاله های مهم مارکس در این دوره، مقاله نقد « بیانیه مکتب تاریخی حقوق » است. می دانیم که مارکس حقوق خوانده بود. در دوران دانشجویی مارکس در برلین، دوجریان و مکتب حقوقی حضور داشتند که یکی مکتب حقوق طبیعی یا حقوق عقلانی و دیگری مکتب تاریخی گوستاو هوگوبود، این مکتب هیچیک از حقوق طبیعی و عقلانی را نمی پذیرفت، حقوق طبیعی به معنی حقوقی که از سرشت و اراده آزاد انسانها استنتاج می شود از دنیای باستان مورد توجه بود و از قرن هفده به بعد، بخاطر تقابل با حقوق کلیسا بیشتر مورد توجه قرار گرفت. مکتب حقوق عقلانی، عقل را منشأ استنتاج حقوق می دانست، اما مکتب تاریخی، حقوق را امری تاریخی و برخاسته از سنت می دانست. کانت، هگل و حتی مارکس به تبع از روسو، انسان را به جهت اینکه انسان است و اجد حقوق می دانستند و از این حیث میان یک انگلیسی که به حقوق خود آگاه است با یک جنگل نشین بدوی آفریقایی که به حقوق مدنی خود آگاه نیست فرقی وجود ندارد، به تعبیر دیگر، حقوق در این مکتب امری وجدانی، عام و جهانشمول بود. اما مکتب تاریخی در مقابل این دیدگاه، حقوق هر ملتی را امری تاریخی و متفاوت می دانست و می گفت حقوق یک ملت با سنت و تاریخ متمایز را نمی توان به ملت دیگر تعمیم داد، اینکه دموکراسی در آمریکا یک حق عقلانی است دلیلی نمی شود که در عربستان هم چنین باشد. البته منتسکیو هم قبلاً گفته بود که حقوق یک ملت را نمی توان به ملت دیگر تحمیل کرد اما منظورش این نبود که مثلاً قبایل جنگل نشین آفریقایی چیزی بنام حقوق بشر نمی خواهند بلکه منظورش این بود قبیله بدوی به مرحله پذیرش چنین حقی نرسیده است، ولی مکتب تاریخی بویژه در افکار ساوینی که در آلمان دوره بازگشت به سلطنت مستقل (restoration) به وزارت هم رسیده بود، به دنبال این هدف بود که بگوید اصلاحاتی که در فرانسه انقلابی جریان داشت و حقوقی که از آن برمی آمد، سازگار با تاریخ و سنت آلمان نمی باشد. لازم به ذکر است که امروزه تاریخ در مقابل سنت می باشد، به تعبیر دیگر، سنت امری است ثابت و لایتغیر که تاریخ بر آن نمی گذرد ولی امر تاریخی یعنی امری که در گذر تاریخ تحول پیدا کرده است، اما در آن دوره و در مکتب تاریخی، امر تاریخی به معنی حقوق و سنتهایی بود که در تاریخ آلمان اتفاق افتاده و حفظ شده است، نه در تاریخ کشور دیگر و بالعکس.

مارکس در این مقاله این مکتب را مورد نقادی قرار داده که به چند نکته مهم از انتقادات او اشاره می شود. اولین نکته مورد توجه مارکس این است که هدف حقوق تاریخی از دفاع از سنت، دفاع از وضع موجود و حفظ آن است. نکته دیگر این بود که در مکتب حقوق

طبیعی و عقلی، حقوق تحصلی (positive) و قوانین موضوعه موقعی پذیرفتنی هستند که مطابق با طبیعت انسانی و اصول عقلانی و سازگار با تحول تاریخی باشند، به تعبیر دیگر، واقع موقعی پذیرفتنی و معقول است که عقلانی باشد، اینکه در یک قبیله بدوی، آدمخواری یک سنت است دلیلی برای حقوقی و مشروع بودن آن عمل نمی‌باشد ولی مکتب تاریخی نه تنها برای طبیعت و ضابطه عقل در حقوق موضوعه و نهادهای ناشی از آن نقشی قایل نبود بلکه آنرا امر عقلانی نمی‌دانست بلکه چیزهایی را حقوقی و مشروع می‌دانست که بطور تاریخی به ما رسیده است. مارکس روش و حقوق پیروان مکتب تاریخی را ساده لوحانه توصیف می‌کند که از رجوع به ضابطه عقل پرهیز می‌دهند، مارکس می‌افزاید؛ اگر امر موضوعه از این حیث که موضوعه است باید فهمیده شود، فهمیده شود، وظیفه من این است که نشان دهم این امر موضوعه از این حیث که عقلانی است فهمیده نشده است و این گفته به این معنی است که در شناخت حقوق و نهادهای حقوقی و سیاسی نباید ضابطه عقل وارد شود چون این حقوق و نهادها از طریق سنت به ما رسیده است و اعتبار آنها ناشی از سنت است نه عقل، مارکس سپس می‌افزاید؛ چگونه می‌توانم به بدیهی‌ترین وجهی چنین کاری را جز با اثبات اینکه غیر عقلانی همان امر موضوعه است و امر موضوعه عقلانی نیست بپذیرم. مارکس در ادامه، انتقاد و حمله خود را تندتر کرده و می‌گوید؛ در مکتب حقوق تاریخی، آنچه که از طریق سنت رسیده باشد مقدس است و چنین کیشی، کیش استخوانهای تاریخی (پرستش گذشته یاسنت و تجلیل از آن) است. مارکس می‌گوید در مکتب تاریخی از آن جهت ضابطه عقل و مرجعیت آن پذیرفته نمی‌شود که نگاه عقل انتقادی است و تجلیل از سنت و استخوان گذشتگان از عقل بر نمی‌آید. مارکس با تمسخر بیشتری می‌گوید؛ مکتب تاریخی، چون ضابطه را عقل نمی‌داند بنابراین هر امر موضوعه و تحصلی را مرجع و دلیل می‌شمارد، به عنوان مثال عمل شاه سیام (تایلند) در دوختن دهان یک مرد پرگویی از نظریک مرد عامی سیامی، همانقدر مطابق نظم ابدی عالم است که انتقاد یک مرد انگلیسی از شاه به خاطر یک پنی مالیات بیشتر، زیرا هر دو به یکسان، امر موضوعه و تحصلی هستند، در سیام دوختن دهان بی‌گناه و در انگلیس فرار از مالیات، یا عمل مرد آلمانی که دخترش را چون جواهری بزرگ می‌کند و عمل مردی که دخترش را زنده به گور می‌کند، هر دو سنت بوده و در غیاب ضابطه عقل هر دو درست و هنجار هستند، چون هر دو وجود دارند و بالاخره مارکس ضربه نهایی را به گوستاو هوگو وارد کرده و می‌گوید؛ از نظر هوگو، جوش صورت و پوست هر دو به یک اندازه طبیعی هستند و نتیجه اینکه از نظر هوگو مرجعیت با خلاف عقل است. مارکس در پایان این مقاله و در مقام تسویه حساب با هوگو می‌گوید؛ همانطور که کانت نظریه پرداز انقلاب است هوگو نظریه پرداز رژیم قبل از انقلاب یعنی ارتجاع است و مقاله با این جمله به پایان می‌رسد.

مارکس بعد از این مقالات و چند مقاله دیگر، به این نتیجه می‌رسد که مساله آلمان با انتقاد روزنامه‌ای از مسایل روز سامان نمی‌یابد، بلکه دولت در آلمان، یک پشتوانه اساسی به نام حقوق هگل دارد که باید با آن گلاویز شد، زیرا فلسفه دولت هگل آخرین فلسفه دولت جدید است. از اینجاست که همزمان با ازدواج به نوشتن نقد فلسفه هگل مشغول می‌شود.

(پایان جلسه سوم)

کتابخانه
دانشگاه علامه
قاسمی

جلسه چهارم

انتشار مقاله‌های مارکس در مجله ایالت راین، توقیف و تعطیلی این نشریه را در پی داشت. قبلاً گفتیم که این مقالات که هنوز رنگ و بوی لیبرالی داشت، همچون آزمایشگاهی بود که مفاهیم بعدی و اصلی مارکس در آنها شکل اولیه خود را گرفت و سانسور هم متوجه خطرات مستقیم (مثل نقادی لایحه سانسور) و خطرات احتمالی بعدی آنها (پی ریزی انقلابی رادیکال) شد و بنابراین در اولین گام، اقدام به توقیف نشریه مارکس نمود. اما مارکس نه تنها از توقیف نشریه اش ناراحت نشد بلکه ابراز خوشحالی هم کرد و آنرا گامی مهم در راستای عمیق تر شدن آگاهی جامعه از ماهیت دولت پروس ارزیابی کرد.

این مقالات تا این اواخر، مورد توجه و بررسی جدی قرار نگرفته بود، ما معمولاً مارکس را بعد از بیانیه مانیفست حزب کمونیست (1848) ویا از زاویه کتاب ایدئولوژی آلمانی می‌شناسیم و بیشترین شهرت مارکس به نظریه دیکتاتوری پرولتاریا، پیکار طبقاتی و پیش بینی سقوط محتوم سرمایه داری مربوط می‌شود. انگلس در نامه ای در سال (1895) یعنی حدود دوازده سال پس از مرگ مارکس درباره اهمیت این مقالات و به نقل از خود مارکس نوشته که وی بارها گفته که من (مارکس) از مجرای بحث درباره قانون دزدی چوب و وضعیت روستاییان آن منطقه، از سیاست صرف، به مناسبات اقتصادی و به ضرورت سوسیالیسم رسیدم.

مارکس پس از تعطیلی مجله، فراغتی برای ازدواج یافت و طی نامه‌ای به دوستش روگه نوشت که تعطیلی نشریه فرصتی است برای انجام برخی کارهای معوقه، بنابراین به نقد فلسفه حق هگل پرداخت و آنرا در سال 1844 تحت عنوان بسوی نقد فلسفه حق هگل در سالنامه آلمانی - فرانسوی منتشر کرد و پس از آن، جزوه کوچکی تحت عنوان درباب مسأله یهود نوشت. مارکس در سال 1857 در مقدمه نقد اقتصاد سیاسی نوشت؛ اولین کاری که پس از فراغت از انتشار مجله ایالت راین انجام دادم این است که برای از میان بردن تردیدهایی که به من حمله آورده بودند، به بازبینی انتقادی فلسفه حق هگل پرداختم، پژوهش‌های من به این نتیجه رسید که مناسبات حقوقی و نیز صورتهای دولت را، نه به خودی خود می‌توان فهمید و نه به اصطلاح با تحول عمومی روح انسانی، بلکه خاستگاه آنها شرایط مادی است.

اینجا مارکس برای اولین بار می‌گوید که مناسبات سیاسی و حقوقی را نمی‌توان به صورت مستقل فهمید، یعنی این مناسبات وابسته به چیزی هستند و در پرتو فهم آن چیز فهمیده می‌-

شوند. مارکس اینجا با اشاره مستقیم به هگل می‌گوید؛ بویژه اینکه مناسبات حقوقی با توجه به تحول روح انسانی فهمیده نمی‌شود. اما اینکه خاستگاه آن مناسبات چیست؟ مارکس می‌گوید؛ خاستگاه مناسبات سیاسی و حقوقی شرایط مادی است که هگل مانند انگلیسیها و فرانسویهای سده هیجدهم، مجموعه آنها را زیر عنوان جامعه مدنی می‌فهمید و اینکه ساختمان جامعه مدنی را باید در اقتصاد سیاسی جستجو کرد. از آنجا که مارکس هنوز به مفاهیم خودش نرسیده بنابراین شرایط مادی را همان مناسبات جامعه مدنی سده هیجده می‌داند.

تاکید مارکس بر جامعه مدنی سده هیجده بی‌دلیل نیست، چون جامعه مدنی (civil society) به مفهوم سده هیجده با مفهوم آن در سده‌های پیشین متفاوت است و در زمانی که مارکس این متن را می‌نوشت، یعنی حدود سال 1850 هنوز سابقه استعمال جامعه مدنی در معنی قبل از سده 18 وجود داشت. مارکس سپس منظورش از شرایط مادی را توضیح می‌دهد و می‌گوید؛ شرایط مادی عبارت از جامعه مدنی مبتنی بر مناسبات اقتصادی یا همان اقتصاد سیاسی است.

فرق مارکس با پیشینیان مثل فرگسن که به مفهوم civil society و هگل در این است که آنها جامعه مدنی را عین مناسبات اقتصادی نمی‌دانستند بلکه جامعه مدنی را حوزه‌ای پیچیده از تمامی مناسبات حقوقی، اجتماعی و اقتصادی دانسته و آنرا در استقلال خود از دولت لحاظ می‌کردند. هگل اقتصاد را تنها بخشی از جامعه مدنی می‌دانست، اما مارکس در تحول خود اشاره می‌کند که جامعه مدنی، جز اقتصاد چیزی نیست و بعداً می‌گوید که این مناسبات تولید است که همه چیز را متعین (determinate) می‌کند.

توقیف نشریه ایالت راین که مورد انتظار مارکس بود، این نتیجه را داشت که وی را از مقام نظریه عمل متحول کرد. او در همان نامه به دوستش روگه آورده است؛ هیچ چیز موجب شگفتی من نشد که چرا سانسور مجله ما را بست، شما می‌دانید که از همان آغاز درباره دستور العملهای سانسور چه نظری داشتیم، تعطیلی مجله ایالت راین به نظر من تنها یکی از پیامدهای نظام ارتجاع نیست بلکه پیشرفتی در آگاهی سیاسی نیز هست.

منظور مارکس از این بخش نامه که بعداً به آن تصریح خواهد کرد، این است که صرف بحثهای نظری راه به جایی نمی‌برد و این بحثها، هرچقدر هم که انقلابی باشند، در نهایت انتزاعی هستند و باید وارد عمل شد. این امر نشان می‌دهد مارکس تنها نظریه‌پرداز نیست بلکه اهل عمل هم هست و در همین زمینه می‌نویسد؛ ضمن اینکه دولت پروس مجله را بست اما این موجب شد پیشرفتی در آگاهی سیاسی ما حاصل شود و به همین دلیل بی‌آنکه

اعتراضی بکنم این ضربه را می‌پذیرم، وانگهی این چنین فضایی که نشریه در آن منتشر می‌شد کم کم مرا آزار می‌داد، انجام دادن کاری توأم با بردگی حتی اگر در خدمت آزادی باشد و مبارزه با سرسوزن بجای ضربه‌های قنذاق تفنگ، امری بس مشکل است. منظور مارکس این است که مبارزه با دولت پروس از طریق مباحث نظری مجله ایالت راین در حد مبارزه با سوزن بجای تفنگ است. مارکس سپس می‌افزاید؛ من از سالوس، تزویر، سفاحت این قدرت وحشیانه و نیز از تبعیت برده و ار بودن خودمان، سطحی بودن، چاپلوسی و از لفاظی‌های خودمان به تنگ آمده بودم. مارکس متوجه شده بود که مبارزه نظری نیازمند عمل است و با سرسوزن نمی‌توان به مبارزه برخاست.

بسته شدن مجله ایالت راین یک پیامد دیگری هم داشت و آن انشعاب در جمع هگلیان جوان یا چپ است که این مجله پاتوق آنها بود. بایسته شدن مجله، مارکس پی‌برد که نقادی نظری صرف، سرانجامی ندارد، بلکه باید وارد مبارزه عملی شد، اما برخی از هگلیان چپ که در رأس آنها برونوبائربود هنوز اعتقاد داشتند که راه مبارزه ادامه سنت هگل در نقادی دینی است زیرا اساس دولت پروس مبتنی بر دیانت بود. گروه مقابل که در رأس آنها مارکس، انگلس و، روگه قرار داشتند معتقد بودند اینگونه نقادیهای نظری و انتزاعی از دین چیزی فراتر از لفاظی و بازی کردن بامفاهیم نیست و با مبارزه واقعی فاصله دارد. بعدها هم مارکس و هم انگلس در کتاب ایدئولوژی آلمانی و هم کتاب خانواده مقدس که عنوان ریشخندآمیزی بود برای اعضای روزنامه ادبی عمومی که برونوبائربود هم عضو تحریریه آن بود، بائرا مورد ریشخند و انتقاد قرار دادند.

برونوبائرباعتقاد داشت که آلمانها بر اثر سیطره دین دچار از خود بیگانگی دینی و به تبع آن از خود بیگانگی اجتماعی شده‌اند، اما مارکس به این نتیجه رسید که باید بر پیکار سیاسی و نقد ایدئولوژیهای موجود در آلمان متمرکز شد، باید سرشت انتزاعی انتقاد را بر ملا سازیم تا پیکار سیاسی بیشتر مورد تأکید قرار گیرد. مفهوم ایدئولوژی از اینجا به بعد است که بتدریج در اندیشه مارکس خودنمایی می‌کند و مهمترین عرصه بروز و ظهور آن، در کتاب ایدئولوژی آلمانی است که بعداً به آن خواهیم پرداخت. مارکس مجموعه آنچه از فکر آلمانی را که پشتوانه دولت آلمانی است ایدئولوژی می‌نامد و از سوی دیگر ایدئولوژی را، انعکاس مناسبات اقتصادی و پرده پنداری می‌داند که از طریق فکر ایدئولوژیک بر روی واقعیت کشیده می‌شود برای اینکه اصل و اساس واقعیت‌های اجتماعی دیده نشود تا دولت سرمایه داری یا به تعبیر بعدی، دولت بورژوازی به حیات خود ادامه دهد و از این جهت است که نقد ایدئولوژی برای مارکس اهمیت پیدا کرد.

مارکس و انگلس تصمیم گرفتند نشریه‌ی جدیدی در فرانسه بنام سالنمای آلمانی- فرانسوی منتشر نمایند و از این منظر و گدار است که مارکس به مسایل فرانسه توجه پیدا می‌کند زیرا، همانطور که آلمان مهد فلسفه بود، فرانسه مهد انقلاب و تحولات سیاسی بود و بنابراین مارکس لازم دید، نسبتی بین این دو برقرار سازد. مارکس بعداً می‌گوید که مباحث آلمان در جایی باید با سنت انقلابی فرانسه پیوند برقرار کند. البته لازم به ذکر است که گروه انشعابی مارکس، توانسته بود نظر مساعد فوئر باخ را که در آن زمان فیلسوفی مهم و شناخته شده بود، بدست بیاورد.

هدف سالنامه آلمانی- فرانسوی همان مبارزه با سالوس، تزویر، سفاحت و وحشیانه دولت پروس و سابق الذکر بود. یک شماره از این سالنامه در سپتامبر 1843 در فرانسه منتشر شد ولی این نشریه هم بیدرنگ بسته شد، زیرا گستراندن فکر انقلابی چیزی نبود که براحتی در اروپای آن زمان تحمل شود. مارکس در اثناء انتشار سالنامه، با انقلابیون فرانسه تماس برقرار کرد، ولی به این نتیجه که بتواند بین آلمان و فرانسه یک برنامه سیاسی مشترک برقرار سازد، نرسید. مارکس بعد از این به پاریس رفت و تلاش نمود تا به محافل کارگری نزدیک شود تا بتواند میان آنچه در آلمان خوانده و اندیشیده بود (نظر) با آنچه که در فرانسه و انقلاب آن رخ داده بود (عمل) نسبتی برقرار سازد و از تجربه عملی انقلاب فرانسه بهره ببرد.

مارکس در نامه‌ای به اعضای تحریریه سالنامه، نظرات خود در خصوص انتشار سالنامه را اینگونه توضیح می‌دهد؛ هدف ما این است که بر هم عصران بویژه هم عصران آلمانی خود تاثیر بگذاریم، مسأله این است که چگونه می‌توان چنین کاری را انجام داد، درباره دوا مر تردیدی وجود ندارد، دیانت از سویی و سیاست از سوی دیگر دو موضوع مورد توجه ویژه در آلمان هستند، این دو، چنانکه هستند باید نقطه آغاز باشند نه اینکه بخواهیم نظام بر ساخته‌ای را در مقابل آنها قرار دهیم، در زندگی واقعی همین دولت سیاسی حتی آنگاه که هنوز آگاهانه سرشار از الزامات سوسیالیستی نباشد در همه صورتهای جدید آن، متضمن همه الزامات خرد است و به این نیز بسنده نمی‌کند بلکه همه جا مستلزم خرد تحقق یافته است و بدینسان غایت آرمانی آن، همه جا با پیشرفتهای واقعی آن تعارض پیدا می‌کند.

منظور مارکس از مطالب بالا این است که در نظر آلمانها، دو مسأله دین و سیاست مهم است. دلیل ویژه بودن بحث دیانت در آلمان به نسبت فرانسه، انگلیس و ایتالیا به اصلاح دینی مارتین لوتر بر می‌گردد. بعد از رنسانس، دین کاتولیک برخلاف دین پروتستان، فاصله‌ای با حکومت ایجاد کرده بود، قبل از رنسانس کلیسا با استناد به برخی فرازهای کتاب مقدس

مثل خطاب حضرت مسیح به پطروس قدیس - اولین حواری - (پطروس یا پیریا پیتر، در اصل به معنای صخره است) مبنی بر اینکه «تو آن صخره‌ای هستی که کلیسای من بر روی تو بنا خواهد شد» و یا «کلید آنچه در آسمانها بسته شده به تو - پطروس - داده شده است» ادعای سلطنت جهانی پاپ به عنوان جانشین عیسی مسیح (انتقالی از پطروس قدیس به سلسله پاپها) را داشت. مارتین لوتر در مقابل ادعای کلیسا می‌گفت که از سوی حضرت مسیح چیزی به پطروس قدیس داده نشده تا از طریق ایشان به پاپها منتقل شود و یا کلیسا آنجایی است که مومنان جمع شوند نه آنجایی که از سنگ ساخته شده است.

کلیسای پروتستان به دلیل ایستادگی‌اش در مقابل ادعای سلطنت جهانی پاپ، مورد توجه و حمایت شهروندان آلمان قرار گرفت و به دین رسمی دولتی تبدیل شد و این در حالی بود که در فرانسه، انقلاب، کلیسا را از حوزه عمومی به حوزه خصوصی رانده و اموال کلیسا را ملی و سپس به فروش رسانده بود و سکولاریزاسیون که در اینجا مورد سوء برداشت قرار گرفته ناظر به دنیایی کردن یا فروش اموال کلیساست که قبلاً مقدس شمرده می‌شد. بنابراین رابطه دیانت (پروتستان) در آلمان متفاوت از دیانت (کاتولیک) در سایر کشورها بود. به همین دلیل هر بحثی در آلمان به نوعی با دین شروع می‌شد و دین یکی از مباحث (اعم از نقد یا تأیید) همه نویسندگان مهم آلمان مثل کانت، فیشته، هگل و شلینگ و ... بود، در حالیکه در فرانسه پس از انقلاب از دین صحبت نمی‌شد، چون دین از حوزه عمومی به حوزه خصوصی رفته بود.

هگلیان چپ در قبال دین موضع انتقادی و مخالف در پیش گرفته بودند و موضع جناح انشعابی مارکس که سالنامه آلمانی - فرانسوی را منتشر می‌کرد این بود که صرف بحث و نقد نظری دین برای ایجاد تحول در جامعه کافی نیست و ارتباط دین با دیگر مسایل را باید گسیخت. مارکس با تأکید بر ویژه بودن بحث دیانت و دولت در آلمان می‌گوید؛ نقطه آغاز همه مباحث باید این دو به همان صورتی که هستند باشد نه آنچنانکه باید باشند. مارکس می‌گفت؛ ما نباید در خیال خود، نه دین بسازیم و نه دولت، تا درباره آن بحث کنیم، بلکه موضوع نقادی ما باید همین دین و دولت موجود باشد. در زندگی واقعی همین دولت سیاسی حتی آنگاه که هنوز سرشار از الزامات سوسیالیستی نباشد، در همه صورتهای جدید آن متضمن الزامات خرد است، لازم نیست مابه دولت برساخته ذهنی خود توجه نماییم بلکه همین دولت موجود دارای الزامات خرد است و بهره‌ای از خرد دارد حتی آنگاه که آگاهانه سوسیالیستی نیست.

از نظر مارکس، دولت سوسیالیستی عین خرداست ولی این اعتقاد باعث نمی‌شود دولتهای موجود را از الزامات خرد تهی بدانند و همین بهرهمندی از الزامات خرداست که باعث می‌شود مارکس بگوید؛ غایت آرمانی دولت موجود همه جا با پیش شرطهای واقعی تعارض پیدا می‌کند. این نکته کلید فهم بسیاری از مطالب مارکس است. مارکس می‌گوید خرد همه جا وجود دارد و به همراه آن تضاد و تعارض هم هست، خرد خود را نشان می‌دهد برای اینکه با خودش در تعارض قرار بگیرد و چون چنین است این تعارض به سوی دولت سوسیالیستی تحول پیدا خواهد کرد. مارکس دولت هگلی را ذات دولت جدید و مبین خرد می‌شمارد که با خودش در تعارض قرار می‌گیرد و هگل هم می‌گفت که همه دولتها بهره‌ای از عقلانیت دارند و همه دولتها در جهت دولت عقل که دربرگیرنده بیشترین آزادی و بیشترین هماهنگی میان فرد و جمع است، تحول پیدا می‌کند.

مارکس با اشاره به عقلانیت هگلی ایده دولت می‌افزاید؛ دولت عقل هگلی با خودش در تعارض قرار نمی‌گیرد بلکه این دولتهای موجود هستند که با الزامات خرد یا ایده دولت در تعارض قرار می‌گیرند و وقتی این تعارض پیدا شد، صورتی از دولت می‌رود و صورتی جدید پدید می‌آید. به عنوان مثال صورت فنودالی دولت در تضاد با الزامات خرد زمانه به دولت جدید هگلی یا دولت بورژوازی تبدیل می‌شود و این سیر تحول ادامه پیدا می‌کند و همه دولتها در گذر زمان، هرچه بیشتر خودشان را با ایده دولت که بیشترین هماهنگی میان آزادی فرد و قدرت دولت را برقرار می‌کند، منطبق می‌کنند.

مارکس می‌گوید؛ ما باید به دولت واقعی متمرکز شویم و آنرا مورد نقادی قرار دهیم چون این دولت است که در نهایت با خودش دچار تضاد و تعارض می‌شود زیرا، عقل، دولتی می‌خواهد که بتواند بیشترین هماهنگی را میان آزادی فرد از یکسو و قدرت دولت از سوی دیگر برقرار سازد ولی دولت موجود از عهده این کار بر نمی‌آید. به عبارت دیگر، دولت در مقام نظر عقلانی و سازگار با الزامات خرد است ولی در عمل چون نمی‌تواند با الزامات خرد همراه شود، دچار تعارض می‌گردد و در اینجاست که این دولتها به نفع دولت سوسیالیستی کنار می‌روند. البته ناگفته نماند واژه سوسیالیستی هنوز در این مرحله برای مارکس روشن نیست.

مارکس در نوشته‌های دیگر هم، بویژه آنجاها که هگل را نقد می‌کند، همه جا این ایده (تحول دولتهای موجود بسوی دولت سوسیالیستی) را پیگیری می‌کند و در همین راستا می‌گوید؛ دموکراسی جدید هم درجائی با خودش تعارض پیدا خواهد کرد و پیکار اساسی انقلابیون باید این باشد که آنجاهائی که این تعارض ظاهر می‌شود، آنرا در جهت تحول به دولت

سوسیالیستی هدایت کنند و اینجاست که راه مارکس ضمن پذیرش مقدمات هگلی از هگل جدا می‌گردد زیرا، کار هگل اصلاح این تعارضها با ایده دولت عقل است ولی کار مارکس دامن زدن انقلابی به تعارضها در جهت تحقق دولت سوسیالیستی است. از نظر مارکس، از تنش میان دولت سیاسی با خودش، همه جا می‌توان حقیقت اجتماعی را استخراج کرد.

مارکس با اشاره به نقادی فوئرباخ و دیگران از دین می‌افزاید؛ همچنانکه دیانت خلاصه همه پیکارهای نظری بشریت است، دولت سیاسی نیز خلاصه پیکارهای عملی بشریت است. مجدداً تاکید می‌شود که مارکس هنوز به دیدگاه بعدی خود مبنی بر اینکه تاریخ همه جوامع انسانی تاکنون شناخته شده، تاریخ مبارزه طبقاتی بوده است نرسیده و به همین دلیل بجای پیکار، از اصطلاح تنش اجتماعی استفاده می‌کند.

مارکس دین را محل تبلور تنشهای اجتماعی در حوزه نظر و دولت را نهادی که همه تنشهای اجتماعی در عمل در آن متبلور می‌شود معرفی می‌کند و قبلاً هم گفت که از تنش دولت با خودش می‌توان حقیقت مناسبات اجتماعی را استخراج کرد. این جملات هر چند هنوز مبهم-اند ولی مهم هستند زیرا با توجه به آنچه که بعداً خواهد گفت مبنی بر اینکه چیزی در اجتماع وجود ندارد جز مناسبات اقتصادی و همه چیز از جمله پیکار میان طبقات اجتماعی متفاوت را مناسبات اقتصادی متعین می‌کند، با توجه به این معلوم می‌شود که نطفه نظریات بعدی وی در همینجاها بسته شده است. منظور مارکس این است که دولت در جاهائی با خودش در تعارض قرار می‌گیرد و در چرائی این تعارضها می‌گوید که تنش موجود در اجتماع بصورت نامرئی خود را به دولت منتقل می‌کند و بدینسان تنشهای اجتماعی به تنشهای درون دولت تبدیل می‌شود و به تعبیر دیگر، تنشهای دولت چیزی جز پیکارهای طبقاتی نیست و به این اعتبار، دولت سیاسی در صورت خاص آن (دولتهای موجود) بمثابة صورت خاصی از دولت، مبین همه پیکارها، همه نیازها و همه حقیقتهای جامعه است. مارکس با آوردن کلمه حقیقت می‌خواهد تاکید کند که دولت موجود، حقیقتی جز بیان تنش اجتماعی ندارد و بنابراین می‌افزاید؛ از اینرو، نقادی نه تنها می‌تواند بلکه باید به این مسایل سیاسی که به نظر سوسیالیستهای افراطی شایسته اصول عالی نیستند، توجه نشان دهد. مارکس اینجا با گروهی که آنها را سوسیالیستهای افراطی می‌نامد به نوعی تسویه حساب می‌کند که معتقد بودند برای ایجاد فوری دولت سوسیالیستی باید دولت موجود را هر چه سریعتر ساقط کرد. مارکس در مقابل اینان می‌گوید؛ این دولت (دولت پروس) حاصل پیکار طبقاتی و نمایانگر تنشهای اجتماعی است و باید هر چه بیشتر به نقد آن بپردازیم یعنی هر چه بیشتر به تنشی که درون دولت وجود دارد دامن بزیم برای اینکه پیکار عمق و شدت بیشتری پیدا کند تا دولت عقل سوسیالیستی ظاهر شود.

مارکس پس از بسته شدن مجله ایالت راین، بر خواندن بخش دولت فلسفه حق هگل متمرکز شد و تضادهای دولت هگلی را با توجه به مدخلیت تنشهای اجتماعی استخراج کرد ولی متوجه شد که همه انتقاداتش قابلیت انتشار ندارد، بنابراین خلاصه‌ای از آن را در قالب یک مقاله تحت عنوان «مقدمه نقادی فلسفه حقوق هگل» در تنها شماره سالنامه آلمانی - فرانسوی چاپ کرد که مقاله‌ای بسیار مهم و به لحاظ فن نگارش بسیار پیچیده و سنگین است. لازم به توضیح است که این مقاله و مجموعه آنچه در این دوره نوشته شده، بخشی از یک طرح کلی بود که مارکس تصمیم داشت طی آن و در ادامه سنت نقادی، تمام مباحث مربوط به فلسفه نظری و عملی را به محک نقد بزند. مارکس در مقدمه دستنوشته سیاسی و اقتصادی 1844 در این باره نوشته؛ هدف من این بود که یک نظام نقادی را شروع کنم و طی آن فلسفه حقوق، سیاست، اخلاق و دین و غیره و هم چنین روشهای فلسفه نظری در بررسی این مباحث را مورد نقادی قرار دهم، بعد متوجه شدم که این کار به این صورت عملی نیست، پس شروع به بررسی موردی و ناحیه‌ای کردم تا هر یک از مباحث پیش گفته را جداگانه مورد نقادی قرار دهم و رساله مقدمه نقادی فلسفه حقوق از همین موارد است. این رساله که به همه زبانها از جمله فارسی ترجمه شده رساله مشکلی است، چون اولاً خلاصه یک نوشته طولانی است ثانیاً این رساله که واجد شیوه نویسنده‌گی هم هگل و هم مارکس می‌باشد، حاوی موضوع بسیار پیچیده‌ای است، بنابراین فهم آن مشکل است. کتاب مفصل ایدئولوژی آلمانی هم برای چاپ شدن نوشته نشده بود بلکه مارکس بعدها دلیل اقدام به نوشتن آن را تسویه حساب حسابی با وجدان فلسفی پیشین خودشان (مارکس و انگلس) بیان کرده و در این باره نوشته؛ ما دستنوشته ایدئولوژی آلمانی را به امان نقادی جوده موشها رها کردیم، به عبارت دیگر، هدف از نوشته شدن ایدئولوژی آلمانی تسویه حساب با همه آموزه‌های هگلی است. به همین دلیل است که این نوشته‌ها در زمان مارکس چاپ نشد و انتشار آنها به حدود 1927 برمی‌گردد. ذکر این نکته از این جهت حایز اهمیت است که بدانیم مارکسیستهای قبل از 1930 با این دیدگاهها آشنا نبودند. بعد از مرگ مارکس و بدلیل نیازهای که پیکار طبقاتی در شرایط مختلف ایجاد می‌کرد، انگلس که متولی آثار مارکس بود جمع بندی‌هایی از این دستنوشته‌ها را منتشر کرد که مهمترین آنها آنتی دورینگ است. دورینگ یک طبیعی‌دان آلمانی بود که دیدگاه ایدئالیستی غیر ماتریالیستی را ترویج می‌داد و انگلس در این کتاب به نقد دیدگاههای دورینگ و ارایه نظرات ماتریالیستی مارکس و خودش پرداخته است.

نقادی مارکس بر اصول فلسفه حق هگل، نگاهی به آلمان به عنوان یک مسأله و فرق آن با سایر کشورهاست. تأخیر یا عقب ماندگی آلمان در مقایسه با سایر کشورهای اروپایی برای

اکثر اندیشمندان آلمانی از جمله هگل و مارکس، یک مسئله بود. هگل در دوران جوانی در جزوه‌ای که پس از مرگش منتشر شد، این موضوع را بررسی کرده بود، این رساله با جمله بسیار معروف « آلمان دیگر دولت نیست » آغاز می‌شود. هگل از جنبه‌های مختلف به تبیین جمله مذکور پرداخته است که از جمله جنبه‌های مورد توجه هگل این است که آلمان یک منطقه بسیار بزرگ و از هم گسیخته است، برخلاف اکثر دولت‌های اروپایی که موفق به تشکیل دولت ملی شده‌اند، امپراتوری مقدس ژرمنی، یک اسم بدون رسم است، این موضوع برای هگل یک مسئله بود و فلسفه حق او هم تلاشی برای طرح فلسفی این مسئله بود. پس از هگل فیشته و بالاخره مارکس بر موضوعیت این مسئله تاکید کرده‌اند.

این موضوع یعنی فلسفی بودن مسئله آلمان برای ما در ایران هم از جهت سیرتاریخی حایز اهمیت است، در ایران هم تحولی صورت نخواهد گرفت مگر اینکه خود ایران موضوع یک تأمل جدی فلسفی باشد. برخی (از جمله آقای ملکیان)، از اینکه ایران باید موضوع یک بررسی فلسفی باشد، اظهار شگفتی کرده و ضمن ناسیونالیستی ارزیابی کردن این نظر، مشکل اصلی را معنویت دانسته‌اند. در جواب باید گفت ایران همان جایی است که باید باشد تا معنویت در آن جای گیرد، به تعبیر دیگر ایران همان ذاتی است که معنویت و چیزهای دیگر بر آن عارض می‌شود.

مارکس تلاش بسیار می‌کند تا آلمان را به لحاظ فلسفی مورد تبیین قرار دهد و حدود و ثغور آن را روشن کند، این دیدگاه حتی تا نیمه دوم قرن بیستم مطرح بود، لوکاچ (از مارکسیست‌های مهم و غیر آلمانی آلمانی فرهنگ نیمه دوم قرن بیستم) کتاب بسیار مهمی بنام « نسخ عقل » نوشته و در آن به این مسئله پرداخته که چرا فاشیسم تنها در آلمان اتفاق افتاد نه در جای دیگر، و برای یافتن پاسخ این پرسش، به بررسی فلسفی موضوع آلمان پرداخته است. مسئله دیگری که با این مسئله ارتباط دارد و مسئله ما هم می‌باشد بحث دانشگاه است. دانشگاه‌های بزرگ و قدیمی اروپا در کشورهای نظیر ایتالیا، انگلیس و فرانسه همگی تا قرن دوازده حوزة علمیة بودند و پس از قرن 12 به تدریج به دانشگاه تبدیل شدند، اما در آلمان این اتفاق نیفتاد و شکل گیری دانشگاه در آلمان نتیجه بحث‌های بسیار طولانی است که کتاب دانشکده چیست کانت از جمله تلاش‌های مهم در این زمینه است. پدیده دانشگاه در ایران هم، تا روزی که چیستی دانشگاه مورد تأمل فلسفی قرار نگیرد، پا در هوا خواهد ماند، این مسایل هر چند در اروپا، مسایل دیروزی بود، اما برای ما، مسایل امروزی و حتی فردایی است.

گفیم که مارکس بدنبال تبیین فلسفی مسئله آلمان بود، اهمیت بحثهای هگل و مارکس در این است که مسئله زمان خود را تنها برای زمان خود مطرح کرده‌اند، بلکه آن مسئله و مورد را با زبان عام بیان کرده‌اند بطوریکه آن مسئله را در همه زمانها و مکانها شامل می‌شود و محدود به زمان و جامعه خودشان نیست، در نتیجه بحث هگل و مارکس درباره دولت آلمان، هم بحث دولت آلمان و هم بحث دولت جدید بطور کلی است. مارکس در رساله نقادی اصول فلسفه حق هگل، بحث آلمان را از منظر خود و با نگاهی به فرانسه و به رغم انتقاداتش به هگل، پی می‌گیرد زیرا، بحث اساسی در توضیح ماهیت فلسفی آلمان را هگل مطرح کرده بود و آن این بود که، فرانسویها انقلاب سیاسی کرده‌اند درحالیکه آلمانها بدلیل اصلاح دینی لوتر، بی نیاز از انقلاب هستند. هگل دلیل اینکه چرا انقلاب فرانسه به خشونت گرایید و در تاسیس آزادی شکست خورد را در این می‌داند که فرانسویها قبل از انقلاب سیاسی، اصلاح دینی نکرده بودند و در هر جا که قبل از انقلاب، اصلاحی صورت نگرفته باشد آن انقلاب به ضرورت به خشونت می‌انجامد و از آن، نظام آزاد منتج نمی‌شود.

مارکس برخلاف هگل، اصلاح لوتر را نقطه قوت آلمان نمی‌داند، چون؛ بعد از اینکه اصلاح دینی صورت گرفت، پیکارهای دهقانی که به رهبری مونستر علیه نظام فئودالی شکل گرفته بود شکست خورد و آلمانها همانطور که هگل گفته، به این نتیجه رسیدند که با اصلاح دینی، کار بسیار عظیمی را به انجام رسانده‌اند، بنابراین به تعطیلات رفته و به استراحت پرداختند و بدینسان نهضت مونستر ره به جایی نبرد، درحالیکه ملتهای دیگر این توهم را نداشتند، بنابراین انقلاب کردند. یکی از این انقلابها انقلاب صنعتی انگلیس است که انگلیسیها از طریق آن، وحدت خود به عنوان یک ملت - دولت را بدست آوردند و دیگری فرانسویها بودند که با انقلاب خود، وحدت ملی‌اشان را مستحکم تر کردند. البته مارکس در خصوص ایتالیا چیزی نمی‌گوید زیرا وحدت ملی ایتالیا هم - هر چند نه به وخامت آلمان - دچار مشکل بود تا اینکه گالی بالدی قهرمان ملی ایتالیا، در اواخر قرن 19 وحدت آن را تثبیت کرد.

در شرایطی که مارکس این نقادی را می‌نوشت، وحدت ملی آلمان به نسبت سایر کشورها با مشکل بیشتری روبرو بود و هنوز بالغ بر بیست سالی به آمدن بیسمارک و تثبیت وحدت ملی آلمان با محوریت دولت پروس مانده بود. مارکس می‌افزاید؛ از سوی دیگر در آلمان یک واقعیت اسفناک دیگر هم وجود دارد که هم خوب است و هم بد است و آن اینکه؛ در مجموعه آلمان که تا 2000 دولتهای کوچک را شامل می‌شد، یک حکومت بزرگ بنام پروس هم وجود دارد. پروس تنها دولت بزرگ در درون دولتهای کوچک آلمانی بود، مارکس می‌گوید این پدیده به ظاهر خوب در جای خود مایه نکبت آلمان است زیرا، برای اداره

امور خود، به اندازه کافی بزرگ است، اما برای متحد کردن آلمان و اداره امور آن، به اندازه کافی بزرگ نیست و از سوی دیگر آنقدر هم کوچک نیست که سایر دولتها به این امر اقدام کنند.

زمینه اصلی و بک‌گراند رساله نقادی مارکس، مسئله آلمان و چه باید کرد در قبال این مسئله است. مارکس بحث را از اینجا آغاز می‌کند که مسئله آلمان همچنان مسئله نقادی دیانت است و بلافاصله در مخالفت با هگلیان چپ و راست می‌افزاید؛ دیگر زمان نقادی دیانت برای آلمان برای همیشه به سر آمده است و به این وسیله با این جمله متعارض نما، به فعالین در حوزه نقادی دیانت می‌گوید که این بحث انتزاعی را که نه ره بجایی دارد و نه توان طرح آلمان به عنوان یک مفهوم فلسفی را دارد، باید کنار گذاشت. مارکس نه تنها از هگلیهای زمان خود بلکه بتدریج از فوئرباخ که قبل از او کتاب مهم سرشت مسیحیت را نوشته بود فاصله می‌گیرد هر چند برخی از دیدگاههای فوئرباخ درباره دین از جمله این گفته که «این دین نیست که انسان را می‌سازد، برعکس این انسان است که دین را ساخته است و یا این گفته فوئرباخ که دین یک عالم خیالی است و عالمی است که در حوزه خیال که همه چیز آن نابسامان، بد و ناهنجار است، ساخته شده» را در نوشته های خود وارد کرده است. مارکس با توجه به دیدگاههای فوئرباخ می‌گوید؛ اینکه دین در آلمان مسئله شده برای این است که وضعیت آلمان به اندازه کافی نکبت بار و غیر قابل تحمل است، پس باید به جایی فرار کرد که آنرا دین آلمانی به ماعرضه کرده است. نطفه نقدایدئولوژی که مارکس بعدا ارایه خواهد کرد همینجاست. هم فوئرباخ و هم یک هگلی جوانی بنام داوید اشتراش کتابی بنام حیات مسیح نوشته بودند و هر دو نفر گفته بودند که دین حوزه از خود بیگانگی انسان است، انسان در دین از خود بیگانه می‌شود، به عبارت دیگر عالمی را در خیال می‌سازد و خود را به آنجا منتقل می‌کند، بنابراین انسان زمینی و این دنیایی نیست، پس در این دنیا از خود بیگانه و از خود گسیخته می‌گردد، البته مارکس ضمن اخذ کلیت این تحلیل بر هر دو نفر، انتقاداتی وارد می‌کند.

قبل از ادامه بحث ذکر این نکته ضروری است که نوشتن حیات عیسی یا به تعبیر ما، سیره نویسی در عالم مسیحیت یک سنت فلسفی بود چون در دیانت مسیح، شریعت به آن معنی که در اسلام آمده وجود ندارد که بتوان آن را تفسیر کرد، هم چنین کتاب مقدس مسیحی هم از نوع کتاب مقدس ما نیست، بلکه این زندگی مسیح است که برای مومنین مسیحی اسوه و الگوست و به همین جهت است که اساس اناجیل مسیحی مبتنی بر تمثیلهها (parable) است که همان عمل و سیره عیسی مسیح می‌باشد. هگل هم در ایام طلبگی یک حیات عیسی نوشته است، نویسندگان این کتابها کوشش می‌کردند چهره‌ای از مسیح ارایه بدهند که مورد

نظر آنهاست و در کتاب حیات مسیح هگل، عیسی مسیح قبل از آنکه یک پیامبر سامی باشد یک فیلسوف آلمانی است که اعمالش منطبق با اخلاق کانتی می‌باشد، از نظر این سیره نویسان، عیسی الگو واسوه انسان جدید با اخلاق کانتی است که مسیحیان باید رفتارشان را با سیره او تطبیق دهند و از الگوی او تقلید کنند نه از الگویی که کلیسا از مسیح ارایه می‌دهد.

مارکس معتقد بود که این بحثها راه بجایی نمی‌برد زیرا ضمن پذیرش اصل از خودبیگانگی، اعتقاد داشت از خودبیگانگی انسان در حوزه دین نیست بلکه در حوزه سیاست و عمل است و از آنجا که دیانت ماعین سیاست ماست، بنابراین از خودبیگانگی در حوزه سیاست را به حوزه دیانت منتقل می‌کنیم. مارکس می‌گوید؛ دیانت عالمی خیالی در جهانی نابسامان است و نقادی دیانت، حل کلیه بدبختیهاست و نقادی دین، باز یافت طبیعت راستین انسان است، چون انسان، آنچه از انسانیت را که در طبیعتش بود به دین انتقال داده، زیرا در جهانی زندگی می‌کند که غیر قابل تحمل است و به این معنی از خودبیگانه است، پس ما از طریق نقد دین، طبیعت راستین انسان را که به دین منتقل شده به اوباز می‌گردانیم، از طرف دیگر مارکس می‌گوید؛ نقادی دین شرط هر نقادی است، اگر چه در آلمان نقادی دیانت - هر اهمیتی که در تبیین سرشت دیانت داشته باشد - از دیدگاه سیاسی اهمیت محدودی دارد. مارکس با توجه به برونوبائر و امثال او که کوشش می‌کردند از خود بیگانگی سیاسی را با توجه به از خود بیگانگی دینی توضیح دهند، می‌گوید؛ این کوشش راه بجایی نمی‌برد، چون خود معنای از خودبیگانگی اصطلاحی پرابهام است و جز در محدوده ایدئالیزم نمی‌تواند معنایی داشته باشد. نتیجه‌ای که مارکس از این مقدمات می‌گیرد این است که بجای توضیح حقیقت جامعه از مجرای پرده پندار ایدئولوژی، باید به عمل اجتماعی (practice) بازگشت، به عبارت دیگر، حقیقت جامعه و مناسبات اجتماعی را نمی‌توان از طریق انعکاس آن در حوزه دین توضیح داد و از طریق نقد دین بر تنشهای اجتماعی فائق آمد و باید به پراکتیک اجتماعی بازگشت و باشیوه‌های تحلیل عینی، مکانیسم‌های تولید و عملکرد آن را توضیح داد که در بسیاری از موارد در جامعه ناآگاهانه عمل می‌کند و بدینسان مارکس باتکیه بر دستاوردهای محدود نقادی دیانت و نقادی نقادی دیانت به گونه‌ای که در ایدئولوژی آلمانی خواهد گفت، انسان تجربی را به عنوان نقطه آغاز هر تحلیلی پیشنهاد می‌کند.

مارکس برای بازگشت به پراکتیک اجتماعی دوکار مهم انجام می‌دهد؛ اول نقد دولت بورژوایی که مهمترین نماینده آن هگل است، بنابراین نقد فلسفه هگل برای این است که عملکرد دولت بورژوازی را توضیح بدهد. دوم نقد وضع تاریخی آلمان است.

قبلا دیدیم که مارکس گفت؛ اصلاح دینی موجب نگون بختی آلمان شد درحالیکه کشورهای دیگر مثل فرانسه و انگلیس هرکدام به نوعی تحول پیدا کردند اما در آلمان به خلاف انگلستان که بورژوازی صنعتی تحولات را پیش برد و به خلاف فرانسه که نخبگان سیاسی تحولات آن را بدست گرفتند، آلمانیها زیر پرچم رهبرانی حرکت می کنند که نیمی زمیندار و نیمی بورژوا هستند، به نظر مارکس این ماهیت پیچیده رهبران باعث شد مصالحه‌ای در حوزه سلطنت مشروطه انجام شود به نحوی که هم قدیم حفظ شود و هم چیزی از جدید در آن وارد شود و نتیجه آن شد که اندکی صنعت جدید را به فئودالی آلمانی اضافه کردند تا مصالحه‌ای میان قدیم و جدید ایجاد کرده باشند، پس ماهیت سیاسی و اجتماعی آلمان مخلوطی از قدیم و جدید است که نتوانسته با گذشته خود تسویه حساب کند. مارکس می‌افزاید؛ آنچه‌ای که اثرات انقلاب فرانسه حکومت آلمان را تهدید کرده (مثل اشرافیت که در انقلاب فرانسه ملغی شد) طبقه حاکمه آلمان، شعارهای جدیدی داده و اصلاحات انجام داده‌اند اما به محض اینکه تهدید رفع شد، طبقه حاکمه به زورچماق پلیس آلمانیها را به گذشته بازگردانده‌اند. مارکس با توجه به نظر مثبت هگل به اصلاح دینی مارتین لوتر، جمله‌ای می‌گوید که نشان می‌دهد چگونه آلمان در نوسان میان قدیم و جدید را مایه نگون بختی آلمان و آلمانیها می‌داند، او می‌گوید؛ ما در مقایسه با مجموعه اروپای غربی عقب مانده‌ایم و تاریخ آلمان برای جنبشی به خود می‌بالد که هیچ ملتی در آسمان تاریخ نمونه‌ای از آنرا نشان نداده و هیچ ملت دیگری نیز نخواهد توانست از آن تقلید کند، در واقع ما سهمی از ارتجاع (restoration) ملت‌های جدید داشته‌ایم بی‌آنکه بهره‌ای از انقلاب جدید آنها داشته باشیم. منظور مارکس بویژه با توجه به رستوریشن این است که ملت فرانسه ابتدا انقلاب کرده و سپس به گذشته بازگشته‌اند ولی ملت آلمان بدون انقلاب، رستوریشن کرده‌اند. مارکس برای عدم وقوع انقلاب در آلمان دو دلیل می‌شمارد و می‌گوید؛ ما از این حیث به گذشته بازگشتیم که ملت‌های دیگر به انقلاب خطر کردند و دیگر اینکه ملت‌های دیگر به انقلاب تن دادند، بار نخست (وقتی انقلاب شد) برای اینکه پیشوایان ما می‌ترسیدند و بار دیگر برای اینکه پیشوایان ما ترسی به خود (ریسک خطر) راه نمی‌دادند، در هر دو صورت ما در گذشته ماندیم. مارکس در مقام تسویه حساب با طبقه حاکمه که ریسک انقلاب را نپذیرفتند می‌گوید؛ ما تنها یکبار شبانان خودمان را همراه با آزادی بالای سرمان یافتیم و آن، روز خاک سپاری آنان بود.

مارکس به حرف هگل برمی‌گردد که گفته بود؛ آلمان در فلسفه کاری را انجام داده که فرانسه آنرا در عمل انجام داده است، به تعبیر دیگر هگل توضیح داده بود که فلسفه آلمانی ادامه ناپلئون است زیرا ناپلئون وقتی روی کار آمد گفت که انقلاب تمام شد و برداشت هگل

از منظور ناپلئون این بود که انقلاب در عمل به پیروزی رسید و تمام شد، اما از این پس باید اصلاحاتی که انقلاب قرار بود آنها را وارد کند، محقق کنیم. هگل اعتقاد داشت که با اصلاح دینی راه برای وارد کردن تمام اصلاحات سیاسی، حقوقی، اجتماعی و ... در آلمان فراهم شده است، بنابراین نیازی به انقلاب نیست و به همین دلیل فکرمی کرد که مشعل تفکر در اروپا از فرانسه به آلمان منتقل شده است که از طریق فیلسوفانش ادامه انقلاب فرانسه است. نقد مارکس به هگل در همینجاست که او فکرمی کرد آلمان ادامه ناپلئون در اروپاست در حالیکه اتفاقا بر عکس، دولت آلمانی اسوه ناکار آمدی است و به تنهایی تمامی ایراداتی را که همه دولت‌ها می‌توانند داشته باشند، یکتته به نمایش می‌گذارد. نظر مارکس درباره دولت پروس اینگونه است که می‌گوید؛ روی دیگر سکه پراکندگی دولت‌های آلمان که از حکومت‌های بسیار فراهم آمده و اقتدار سخت گیرانه پروس توان وحدت بخشیدن به آن را ندارد، پراکندگی طبقات اجتماعی است که هر یک زندانی منافع حقیر خود هستند و مطالبات آنان نیز از همین منافع بالاتر نمی‌رود. هگل هم قبلا شبیه به این گفته بود که در آلمان چیزی بنام مصلحت عمومی وجود ندارد، هر کسی نفع خود و همه نفع خودشان را دنبال می‌کنند، منظور هگل از این جملات که در سال 1802 گفته این است که در زیر لوای بورژوازی صنعتی در انگلستان و نخبگان سیاسی در فرانسه، دولت‌هایی سرکار هستند که نماینده مصلحت عمومی‌اند. چهل سال بعد، مارکس هم بر همان نکته هگل انگشت گذاشته و می‌گوید که آلمان توان وحدت بخشیدن به خود را ندارد، مارکس سپس با اشاره به گفته هگل (آلمان دیگر دولت نیست) می‌گوید همانطور که هگل گفت؛ آلمان دولت نیست. مارکس با استفاده از توصیف افلاطون از دموکراسی (حسن یا قبح دموکراسی این است که نظام حکومتی واحدی نیست بلکه همه نظام‌های حکومتی در آن است و بازار مکاره همه شیوه‌های حکومتی است) می‌گوید؛ آلمان دقیقا همینطور است که در هر منطقه‌اش یک نوع حکومت وجود دارد، مارکس در همین زمینه می‌نویسد؛ آیا در جهان کشوری جز آلمان به اصطلاح مشروطه وجود دارد که چنین ساده لوحانه همه توهمات دولت مشروطه را بپذیرد بی‌آنکه سهمی از واقعیت آن داشته باشد، از شگفتی‌های حکومت آلمان این است که پیوندی میان شکنجه ممیزی و شکنجه قانون مطبوعات برقرار کرده است، همچنانکه در معبد خدایان رومی همه خدایان همه اقوام در کنار یکدیگر قرار دارند، در امپراتوری مقدس رومی - ژرمنی نیز گناهان (ایرادهای) همه صورت‌های دولت را می‌توان پیدا کرد، گواه بر اینکه چنین نظام التقاطی به درجه‌ای رسیده که تاکنون ناشناخته بود، همانا خوش اشتهایی هنری - سیاسی یکی از شاهان آلمانی است که نقش‌های سلطنت اعم از فئودالی و دیوانسالارانه، مستقل، مشروطه، خودکامانه و دموکراتیک را بازی می‌کند، آلمان به عنوان تجسم همه ایرادهای وضع موجود سیاسی در جهانی مجزا، توان باژگون کردن مرزهایی که

بطور خاص آلمانی هستند را جزبا از میان برداشتن مرزهای عمومی وضع موجود سیاسی نخواهد داشت.

جملات مذکور از جمله دیدگاههای رادیکال مارکس درباره آلمان است که از اینجا به بعد ظاهر می‌شود و منظورش این است که تمام تدابیر (علیه دولت) باید رادیکال باشد والا نتیجه‌ای نخواهد داشت، یعنی راه حل مشکل دولت، برداشتن یا برانداختن آن است (عمل انقلابی). در مورد نقد دین هم گفته که؛ نقد دین بدون از بین بردن کل دین امکان پذیر نیست.

مارکس در ادامه می‌گوید؛ در جاهای دیگر نوسازی بطور اساسی انجام شده (مثلاً انگلستان که صنعتی شده است) اما در آلمان وضع اینطور نیست بلکه آلمان هر چیز جدیدی را از جایی گرفته و بر قدیم خود می‌افزاید، تنها هدفی که طبقات حاکمه در آلمان دنبال می‌کنند این است تا جایی که ممکن باشد چیزی از منافع صنعت جدید را به امتیازات کهن اضافه کنند، (به تعبیر دیگر آنها نمی‌خواهند آلمان را صنعتی کنند بلکه می‌خواهند با افزودن چیزی از صنعت جدید، امتیازات قدیمی را حفظ کنند) این طبقات از این حیث این تدابیر نیم بند را اتخاذ می‌کنند که بتوانند میان نظام کهن مبتنی بر مالکیت ارضی و نظم جدید مبتنی بر درآمد صنعتی پیوندی برقرار کنند، برخلاف آنچه هگل گفته بود وضع آلمان ناشی از نوعی مصالحه نیست بلکه حاصل تحول تاریخی خلاف آمده‌عادت است که آنرا به الگوی دولتی میانمایه و متوسط الاحوال تبدیل می‌کند.

از اینجا به بعد است که مارکس وارد نقادی مکتب تاریخی حقوق از یکسو و فلسفه هگل از سوی دیگر می‌شود زیرا از نظر مارکس مکتب تاریخی حقوق می‌خواست با تکیه بر سنت و آنچه که بطور بومی آلمانی است، می‌خواست آلمان را همچنان سنتی، بومی و عقب مانده نگه دارد و از سوی دیگر هگل را هم از این جهت مورد نقادی قرار می‌دهد که از نظر مارکس جوهر همه دولتهای جدید در نظریه هگل موجود است و اگر کسی بتواند هگل را نقد کند دولت جدید را نقد کرده و نقد دولت جدید به معنای نسخ دولت جدید است و راه را برای نظریه بعدی مارکس که باید از طریق پراتیک اجتماعی انقلاب کرد باز می‌کند.

(پایان جلسه چهارم)

جلسه پنجم

مطلبی که امروز سعی می‌کنم توضیح دهم از پیچیده ترین مباحث مارکس است. یکی دوبار هم آن را به تأخیر انداختم تا فکرم را جمع و جور کنم و فکرمی‌کنم وقت آن رسیده است که این مطلب را توضیح دهم. امیدوارم بتوانم از عهده بیان مطلب برآیم.

نوشته مارکس که عنوانش «نقادی فلسفه دولت یا فلسفه سیاسی هگل» است، تحلیل و نقدی است بر نقش دولت در فلسفه سیاسی هگل که از کمتر شناخته شده ترین آثار دوره جوانی مارکس است و مانند برخی دیگر از آثار او، در بین سال های 1842 تا 1843 نوشته شده ولی در زمان خود مارکس منتشر نگردید. بعد از اینکه در روسیه انقلاب شد و تمام اسناد مربوط به مارکس را به انستیتوی مارکس - انگلس اتحاد شوروی منتقل کردند این دست نوشته در میان آثار او پیدا و چاپ شد. این اثر، مثل چند اثر دیگر که در این دوره نوشته شده، به خاطر اینکه تلقی ما از مارکس را تغییر می‌دهد، از جهاتی بحث‌انگیز بوده و مفسران مارکس تا حد زیادی متوجه شده‌اند که یک مارکس اولیه‌ای بوده که با مارکس بعدی و نظریه پرداز دیکتاتوری پرولتاریا متفاوت است. برخی از این آثار مثل دست نوشته‌های 1844، به فارسی هم ترجمه شده اما این اثر کمتر شناخته شده، هنوز ترجمه نشده است. این کتاب هر چند خیلی مهم است ولی به دلایلی کمتر به آن پرداخته شده چون بخش‌های زیادی از نوشته‌های هگل در آنجا آمده است که برای ترجمه کردن مشکل آفرین است، بعلاوه فهم مارکس در تفسیر فقراتی که از هگل نقل کرده هم مشکل است و البته مارکس هم سعی کرده است به مشکل‌ترین وجه ممکن حرف بزند.

قبل از اینکه بحث را پیش ببرم به عنوان مقدمه، به نکته‌ای اشاره می‌کنم که قبلاً هم به آن اشاره کرده‌ام. لازم است توضیح دهم که مارکس در این دوره با چه مشکلی روبرو بود که مجبور شد در مقابل هگل قرار بگیرد و با بسیاری از نظریه پردازان بورژوازی در بیفتد. مارکس خیلی زود به نظریه‌ای که موسوم به خیال خلاق است رسید و آن عبارتست از اینکه یک حوزه‌ای و رای امور واقع (مثل اجتماع، دولت، تاریخ و غیره) وجود دارد بنام حوزه «خیال خلاق». این حوزه جایی است که خیال انسان آنرا و رای واقعیت می‌آفریند. یکی از مسائل مهم مارکس این بود که دوران جدید یک چنین دورانی است که البته بعد از کتاب ایدئولوژی آلمانی کلمه را پیدا خواهد کرد و خواهد گفت که آن حوزه خیال همان ایدئولوژی است، مارکس تا ایدئولوژی آلمانی (1848) به عناصری از این نظریه در بسیاری از آثارش به صورت جسته و گریخته اشاره کرده است. این نکته را، هم به دلایل

مربوط به خودمان و هم به دلایل مربوط به تحول فکری مارکس به آن اشاره می‌کنم، چون حوزه خیال خلاق در تاریخ ما هم بسیار مهم بوده است. بخش مهمی از تاریخ ما بدون اینکه خود بدانیم در این عالم می‌گذرد. تاریخ نویسی ما، از زمانی که تاریخ نویسی در ایران سقوط کرد، خصوصاً از حمله مغول به بعد، تاریخ خیالی این کشور است. کتاب‌هایی مثل شاهنامه و آثاری از این قبیل هم این امکان را فراهم می‌کردند که ایرانی‌ها پیش از پیش از حوزه واقعیت به حوزه خیال پناه ببرند.

بحثی که از اینجا به بعد شروع می‌شود (از اسپینوزا شروع می‌شود و با مارکس و توکویل و دیگران ادامه پیدا می‌کند) این است که مشکل حوزه خیال خلاق امر بسیار مهمی در کنار واقعیت‌های ملموس و مادی است. بنابراین اینطور که تاکنون گفته شده نیست که مارکس (بخصوص مارکسی که در ایران معرفی می‌شود) همه چیز را بر مبنای مناسبات مادی توضیح می‌دهد. اینکه می‌گویند فلسفه مارکس عبارت از جانشین کردن مناسبات مادی به جای روح است حرف درستی نیست چون اصالت ماده به این معنا عین ایدئالیسم است. مارکس نمی‌خواهد چنین کاری را انجام بدهد بلکه می‌خواهد مناسباتی را که ریشه در روابط مادی دارند از طریق مادی توضیح دهد و بگوید آنچه ما در حوزه خیال ایجاد می‌کنیم خاستگاه آن در واقعیت اجتماعی نیست.

مارکس متوجه شده بود که حوزه‌ای وجود دارد که خیال خلاق در آن عمل می‌کند و می‌کوشد برای توضیح خیال خلاق نظریه‌ای ابداع کند. نظریه‌ای که مارکس سعی می‌کند ارائه دهد نظریه ایدئولوژی است، ایدئولوژی در معنایی که اودر ایدئولوژی آلمانی به کار می‌برد. ما بعداً به این نظریه خواهیم پرداخت، چون بسیاری از آراء مارکس که خوب فهمیده نشده به دلیل بی توجهی به همین نظریه است، مثل جمله معروفش که بارها تکرار شده که "دین افیون ملت‌هاست". یعنی دین انسان را بی حرکت می‌کند و بعد که در یک جایی یک اتفاقی می‌افتد، می‌گویند دیدید که غلط است.

در مورد هگل هم مارکس چنین نظری دارد و می‌گوید؛ هگل به عنوان توضیح دهنده مناسبات جدید در دام سفسطه‌ای افتاده است که آن سفسطه ریشه در ماهیت نظام سرمایه‌داری دارد. پس باید در یک جایی این را توضیح داد که در حوزه خیال چه اتفاقی می‌افتد. نقد هگل متوجه چیزی است که مارکس آن را مشکل «speculation» می‌نامد که معمولاً به آن تأصل نظری گفته می‌شود. مارکس به کرات می‌گوید که مشکل هگل، مشکل speculation است که البته به فارسی چندان قابل ترجمه نیست و اگر بخواهیم آن را ترجمه کنیم باید بگوییم "تأصل امور نظری" است. تأصل از اصل می‌آید و اصطلاح

معمولی نیست، ملاصدرا و دیگران هم آن را به کار برده‌اند. اسپیکولیشن یعنی اینکه ما حوزه نظر را تأصل و اصالت خارجی بدهیم که یک بحث هگلی است.

هگل وقتی مفاهیم را به کار می‌برد می‌گوید؛ مفاهیم فیلسوفان دیگر چنین مفاهیمی هستند و لا غیر. ما اگر در ترجمه begriff (صورت مفهومی) بگوییم که آن صرف begreifen است سخن نادرستی گفته‌ایم. اگر صورت معقول صرف مفهوم ذهنی باشد سخن هگل را نخواهیم توانست بفهمیم؛ یعنی هگل این مفاهیمی را که گوشت و پوست و استخوان نداشته گرفته و به آنها تجسد بخشیده است، به تعبیر صدرا، هگل به بسیاری از مفاهیم تأصل خارجی داده است. هگل از این نظر افلاطونی است که اعتقاد داشت مفاهیم دارای ما به ازاء خارجی هستند، مفاهیم هگل، صرف مفاهیم ذهنی نیستند بلکه صورت‌های معقولی هستند که ما از طریق آنها صورت معقول عالم (حقیقت عالم) را می‌فهمیم. مارکس به این می‌گوید مشکل speculation، یعنی اینکه مفاهیم صرف را تبدیل به صورت‌های معقول کنیم.

هگل می‌گفت بحث من درباره این یا آن دولت نیست بلکه در مورد دولت است. مارکس این گفته هگل را سفسطه می‌داند، چون این گفته واقعیت ملموس مادی را یک مرتبه بالا می‌برد و در جای دیگری به آن تأصل می‌بخشد، یعنی از دولت‌های موجود فراتر می‌رود و در جای دیگر دولتی می‌سازد و راجع به آن بحث می‌کند؛ در حالی که ما در پیوند با دولتها (دولت‌های خوب و بد) هستیم. مارکس معتقد است که این سفسطه هگل، سفسطه بورژوازی و جامعه سرمایه داری است که می‌خواهد امور را درجایی مطرح کند که بر روی زمین نباشد و می‌گوید؛ دیدگاه مادی، امور را بازگونه نمی‌کند درحالی‌که هگل امور را بازگونه کرده است و آنچه را که روی پایش ایستاده بود، روی سرش گذاشته است.

یک نکته (مقدماتی) دیگر اینکه؛ بحث فلسفه سیاست هگل بحث پیچیده‌ای است چون هگل متوجه شده بود که در دوران جدید واقعیت پیچیده شده است، بنابراین برای انعکاس پیچیدگی واقعیت، پیچیده حرف می‌زد و مفاهیم پیچیده‌ای هم به کار می‌برد، معنای دیالکتیک در تقابل با فلسفه‌های غیر دیالکتیکی همین است. هگل در تقابل با فلسفه‌های مبتنی بر فاهمه یعنی درک هر روزی ما می‌گفت که یک حوزه دیگری وجود دارد و آن حوزه دیالکتیک و حوزه فلسفه مبتنی بر عقل دیالکتیکی است که امور را در سادگی‌اش نمی‌بیند بلکه در پیچیدگی‌اش لحاظ می‌کند. یکی از این پیچیدگی‌ها، حرکت دائمی عالم و به قول ملاصدرا حرکت جوهری است. این فلسفه، فلسفه حرکت است و دیالکتیک هم به معنای حرکت است، چون امور پیچیده هستند بنابراین هیچ چیزی در خط مستقیم تحول پیدا

نمی‌کند (نتیجه‌گیری هگل). این را در توضیح جامعه مدنی گفتم که هگل در آنجا میانجی‌ها را وارد می‌کند و می‌گوید نسبت ما و دولت نسبت مستقیم نیست بلکه از طریق میانجی‌ها است، به بیان دیگر، دموکراسی مستقیم (مثل دموکراسی یونان باستان) در دنیای جدید امکان‌پذیر نیست. پس میانجی‌ها لازم هستند و از طریق آنها حوزه مصالح عمومی اداره می‌شود. یکی از ایرادهای اساسی مارکس به این نکته اساسی هگل است که هگل می‌گفت امور از طریق میانجی‌ها اداره می‌شود و بنابراین وی ناچار می‌شود که نهادهای زیادی را وارد کند⁴ و این نهادها که باید در نسبت با یکدیگر عمل کنند تنش ایجاد می‌کنند و چون تنش ایجاد می‌کنند نیاز به تدوین قواعد بازی هست. اما این قواعد در کجا قرار دارند؟ در نظام‌های حقوقی به عنوان جوهر تجدد.

مارکس (شاید مسامحتاً بتوان گفت) پست مدرن قبل از پست مدرن‌هاست. بی‌جهت نیست که پست مدرن‌ها در جاهایی به او برمی‌گردند چون از نظر مارکس، مشکل و سفسطه هگل اتفاقاً در آن چیزی است که وی به عنوان جوهر اصلی تجدد در مخالفت با دوران قدیم مطرح کرده است. پس مارکس می‌گفت باید از جایی وارد شد که بتوان با این نظریه میانجی‌ها و نهادهای حقوقی وابسته به آن تسویه حساب کرد.

اگر از یک دیدگاه فراتر از اختلاف مارکس و هگل به این موضوع نگاه کنیم درمی‌یابیم که در واقع بحث به گونه‌ای به دو تعلق متفاوت از تجدد برمی‌گردد. یکی از آنها نمایندگان کانت، فیثته و هگل هستند و به اعتباری مارکس. یکی دیگر از آنها عبارت است از جریانی که با ماکیاوولی آغاز می‌شود، با اسپینوزا مبنای فلسفی پیدا می‌کند و باز می‌رسد به مارکس و بعد نظریه‌های چپ جدید. این مناقشه به این صورت قابل خلاصه کردن است که از نظریه دیدگاه؛ تجدد یعنی وجود نهادها و نظام حقوقی وابسته به آنها و چون این طور است مسئله نظام حقوقی و مناسبات حقوقی بسیار مهم هستند. به همین دلیل است که این نویسندگان (کانت، فیثته و هگل) همگی بحث فلسفه حقوق را هم مطرح کرده‌اند (البته فلسفه حقوق در حوزه فلسفه). از نظر اینها دوران جدید، دوران اصالت مناسبات حقوقی است و این مناسبات هستند که دولت را به عنوان حکومت قانون توضیح داده‌اند.

نظریه دوم از ماکیاوولی شروع می‌شود⁵. او متوجه شده بود که نظام‌های حکومتی بسیار مهم‌اند و در دو کتاب مهم شهریار و گفتارها دو نظام مهم حکومتی یعنی سلطنتی و جمهوری را توضیح داده است. اما آنچه حیرت‌آور است اینکه در این دو کتاب بحثی درباره مناسبات

4 - چیزی شبیه سندیکاهای امروزی

5 - البته آن ماکیاوولی که آغازگر دوران جدید است و ما او را نه می‌شناسیم و نه می‌فهمیم.

حقوقی صورت نگرفته است. به عبارت دیگر، ماکیاوولی فلسفه حقوق ندارد اما دولت را به عنوان تبلور قدرت درزمختی خودش مطرح می‌کند. کلمه دولت از اینجا به بعد است که ظاهر می‌شود و ماکیاوولی از اینجا به بعد درباره مناسبات قدرت بحث می‌کند. او می‌گوید در مفهوم دولت دومی وجود دارد؛ یکی بزرگان که می‌خواهند فرمان برانند و دیگری عامه مردم که نمی‌خواهند بر آنها حکمرانی شود. ماکیاوولی می‌گوید این دومی در کنار هم ایستاده‌اند و هر دو (یکی برای قدرت و دیگری برای اینکه زیر قدرت له نشود) به هم فشار می‌آورند. بنابراین از نظر ماکیاوولی سیاست عبارتست از رابطه نیروها و در این رابطه نیروها است که یک کشور شکوفا می‌شود یا دچار زوال می‌گردد.

دومین نفری که در ادامه ماکیاوولی آمد، اسپینوزا (نظریه پرداز اخلاق) بود، ولی عجیب اینکه وقتی چند باری درباره ماکیاوولی صحبت می‌کند، می‌گوید این مرد هوشمند، ماکیاوولی هوشمند چنین گفت. او فهمیده بود که مسئله ماکیاوولی چیست. مفسرین می‌گویند که اسپینوزا در ادامه ماکیاوولی مناسبات حقوقی را وارد نکرد و نظریه پرداز حقوق نبود. از مجموعه آثار اسپینوزا چنین برمی‌آید که قدرت یا دولت حوزه میانجی‌ها نیست، اما نهادها عین جمهور مردم هستند. او می‌گفت دولت یعنی جمهور مردم و قدرت به طور مستقیم در جمهور مردم تبلور پیدا کرده است. پس از نظر اینها نهادها اگرچه لازمند ولی در مقابل فلسفه بورژوازی که مناسبات حقوقی را وارد می‌کرد اینها وارد نمی‌کنند بلکه قدرت را مستقیم می‌دانند

سومین نفری که در این سلسله بحث یعنی مستقیم دانستن اعمال قدرت وارد شد مارکس است. مارکس در انتهای هر دو جریان قرار می‌گیرد. نظرها درباره اینکه مارکس در ادامه جریان اول است یا در ادامه جریان دوم، متفاوت است. بعد از فروپاشی شوروی خصوصاً در میان انواع جریان‌های چپ در فرانسه و ایتالیا و تا حدی هم در آلمان، بحثی وجود داشت تحت عنوان *autonomy* کارگری. افراد متعددی این بحث را طرح کرده‌اند که مهمترین آنها آنتونیونگری است که اخیراً شهرت زیادی کسب کرده است. در میان پست مدرنیستها نیز کسانی بودند که این تئوری نظرشان را جلب کرده بود.

پس دو نظریه در کنار هم هست، به نظر می‌رسد مارکس با نقد خود از هگل بیشتر در جریان دوم قرار می‌گیرد. مارکس حرف‌هایش البته صریح نیست ولی اسپینوزا و ماکیاوولی را به دقت خوانده بود و از زمانی که به این نتیجه رسید که مناسبات حقوقی، مناسبات سرمایه داری جدید هستند در جریان دوم قرار گرفت که بتواند جریان اول را که مهمترین نشان هگل است نقد کند. مارکس بر این عقیده بود که اگر بتواند سفسطه بودن نظریه هگل را روشن کند توانسته است سفسطه بودن نظام سرمایه داری را اثبات کند.

قبلاً گفته شد که یکی از بحث‌های مهم هگل این است که او توانست جوهر جامعه سرمایه داری را توضیح دهد و ضمن اینکه مناسبات سرمایه‌داری را توضیح می‌دهد از موضع لیبرالی هم فاصله بگیرد. هگل متوجه شده بود که جامعه سرمایه‌داری وقتی دستخوش بحران شود این بحران‌ها نه از طریق مکانیکی و نه از طریق دست نامرئی آدام اسمیت قابل حل نیست. پس باید دولت از جایی وارد شود که بتواند این بحران‌ها را حل کند.

هگل به این نتیجه رسیده بود که رفع بحران‌ها از طریق میانجی‌ها امکان پذیر است بنابراین باید از طریق یک نظام ارگانیکی این بحران‌ها رفع شود. از نظر مارکس، لحاظ دولت در اندیشه هگل به عنوان امری پیکروار و بنابراین تفاوت قوای دولتی نه به عنوان امری مکانیکی بلکه به عنوان تمایزی زنده و عقلانی، پیشرفت بزرگی است.

مارکس می‌گوید هگل دولت را ارگانیک فهمید و این پیشرفت بزرگی است چون لیبرال‌ها دولت را مکانیکی فهمیده بودند. مارکس در یکی دومی مورد به این مسئله اشاره کرده است. چرا این نکته مهم است؟ چون مارکس اصل حرف هگل را متوجه شده بود که جامعه سرمایه‌داری جدید، جامعه پیچیده‌ای است و به طور مکانیکی نمی‌شود آن را مورد بحث قرار داد. در قرن بیستم هم بعضی از لیبرال‌ها به این نتیجه رسیدند که اصلاً نمی‌توان جامعه را دستکاری و یا مهندسی کرد چون هرچه بیشتر مهندسی کنیم وضع را بدتر می‌کنیم. آنها نظرشان بر این بود که جامعه یک مجموعه پیکروار خودجوشی است که خود به خود می‌جوشد و اگر آن را به حال خود بگذاریم خودش کار خودش را ایفا می‌کند.

اندیشه سیاسی مارکس در کلیت خودش و در انسجام کاملش وجود ندارد، در بسیاری از موارد مارکس یادش می‌رود که بیشتر در مورد هگل چه گفته است. یکی از مواردی که هگل گفته بود این بود که ما باید اصناف را بین دولت و جامعه مدنی به عنوان رابطه میان افراد و دولت وارد کنیم چون اینها هستند که برخلاف افراد که منافع خصوصی خودشان را دنبال می‌کنند منافع عمومی صنف را پیگیری می‌کنند و در اینجا یک امر عمومی ظاهر می‌شود که در مقابل منافع خصوصی قرار می‌گیرد، بنابراین حوزه‌ای وجود دارد پایین دولت اما چیزی شبیه دولت.

مفسرین گفته‌اند، این اصنافی که هگل در نظریه‌اش وارد کرده است در آلمان قرون وسطی و در خیلی دیگر از جاهای اروپا وجود داشته است و هگل این را از آنجا گرفته است. در واقع آنچه را هگل از دنیای قدیم گرفته در مناسبات سرمایه داری جدید وارد می‌کند، چون هگل به دومینا توجه داشته است: یکی مبنای قدماء یعنی اصالت دادن به امور عام و دیگری مبنای متأخرین یا جدید که عبارت از اصالت دادن به فرد است. به عبارت دیگر

هگل می‌خواهد میان فرد و جمع به نوعی تلفیق ایجاد کند تا بتواند آزادی فرد و قدرت دولت را با هم جمع کند .

مارکس وقتی این مباحث را در نظر می‌گیرد می‌گوید دیدگاه هگل سفسطه است چون در آنجایی که جدید است قدیم را وارد می‌کند و آنجایی که قدیم است جدید را مطرح می‌کند. قدیم را در جدید و جدید را در قدیم تزییق می‌کند، پس دیدگاه هگل نه قدیم است و نه جدید. در واقع مارکس متوجه این مسئله نمی‌شود که چرا این اتفاق می‌افتد و نهادهای قدیم از آن جایی که هستند کنده می‌شوند تا بشود آنها را در دوران جدید و در یک متن جدید وارد کرد.

طبیعی است که مارکس همیشه جانب جدید را می‌گیرد اما جدیدی که آینده است. در این سالها هر چند افق دیدگاه مارکس سوسیالیزم است ولی این افق هنوز روشن نیست و مارکس هنوز تصور روشنی از حدود و ثغور سوسیالیزم ندارد. مارکس از وضع موجود انتقاد می‌کند تا راه را برای چیزی که خواهد آمد باز کند. مارکس وارد موضوع جدید و قدیم یا قدماء و متأخرین نمی‌شود بلکه این جا تحت تأثیر سرود انقلاب فرانسه که می‌گفت « پاک کنید این تخته را » به دنبال تبیین نظریه‌ای برای انقلاب است که همه چیز را در هم خواهد ریخت. اینجا چون بحث نظریه انقلاب است، دیگر بحث قدیم و جدید مطرح نیست و این گونه است که مارکس متوجه نکته اساسی که هگل مطرح کرده بود نمی‌شود .

مارکس ضمن این که به دنبال هگل ، سعی‌اش متوجه فهم سرشت دوران جدید است تا مناسبات سرمایه داری را توضیح بدهد و با آنکه طرفدار مبنای متأخرین است اما در مواردی نگاهی مساعد نسبت به گذشته دارد. او ضمن اینکه جامعه سرمایه داری را پیشرفته‌تر از جامعه فئودالی می‌داند، معتقد است که باید از نظام سرمایه داری فراتر رفت. البته در یکی - دو جا از جمله در مانیفست، نگاه او به نظام فئودالی قرون وسطی مثبت و ایجابی است چون برخلاف جامعه سرمایه داری که در آن همه چیز انتزاعی (از هم جدا) است و ساحتهای مختلف از هم جدا شده و هر کدام مستقل از دیگری است ، اما جامعه فئودالی یکپارچه است و دولت در آن انتزاعی نیست بلکه دولت یکپارچه و در واقع دولت همان شاه است. انتزاعی شدن امور از ویژگیهای تجدد است، ما وقتی می‌گوئیم دولت آل سلجوق، مرادمان از دولت، کلیت حاکمیت است نه دولت به معنای یک جزء (قوه مجریه) از حاکمیت که شاه یا خلیفه در رأس آن است .

مارکس در مورد سده‌های میانه می‌گوید که در این سده‌ها امور از همدیگر استقلال پیدا نکرده بودند بلکه یک امر واحد بود که شئون آن از همدیگر جدا نشده بود. او می‌افزاید؛ حیات

سیاسی در معنای جدید آن اسکولاستیک زندگی یک قوم است. یعنی اسکولاستیک از ویژگی‌های فکری و فرهنگی قرون وسطی است و آنجایی که حیات سیاسی وجود دارد، به ماقبل تاریخ اکنون ما برمی‌گردیم، به بیان دیگر، اقوام جدید حیات سیاسی به معنایی که اقوام قدیم در قرون وسطی داشتند ندارند. از نظر مارکس نظام سلطنتی کاملترین بیان از خود بیگانگی و نظام جمهوری نفی این از خود بیگانگی در حوزه خاص آن است.

مارکس می‌گوید نظام سلطنتی نظام از خود بیگانگی است. مفهوم از خود بیگانگی اینجا نیازمند توضیح است، از خودبیگانگی (alienation) در اصل، به معنای انتقال ملک از یک شخص به شخص دیگر است و در اینجا به این معناست که انسان خودش را به شخص یا چیز دیگری منتقل می‌کند. مارکس می‌گوید سلطنت عبارت است از، از خودبیگانگی شدن اقوام یک ملت، چون در نظام سلطنتی، ملت حیثیت سیاسی خود را به مقام سلطنت منتقل می‌کند، بنابراین از خودبیگانگی می‌شود اما نظام جمهوری عبارت از برگرداندن چیزی که از مردم گرفته شده بود به خودشان یعنی نفی از خودبیگانگی است.

مارکس می‌گوید نیازی به گفتن نیست که تنها آنگاه که این حوزه‌های خصوصی به استقلال خود دست یافته باشند نظام حکومتی به عنوان قانون اساسی بسط پیدا می‌کند. مارکس معتقد است که مردم در سلطنت‌های سده‌های میانه از حیات سیاسی برخوردار بودند که حیات سیاسی‌اشان همان اسکولاستیک‌اشان بود که در شاه یا ریبس کشور تبلور می‌یافت، اما به تدریج حوزه‌ها و نهاد‌های مختلفی که در جامعه مدنی وجود دارد مثل اصناف و غیره به استقلال رسیدند. همانطور که می‌دانیم کلمه قانون اساسی هر چند در یونان قدیم هم بکار می‌رفت ولی قانون اساسی (constitution) در معنای دقیقش متعلق به دوران جدید است، کلمه constitution در قدیم به معنای نظام‌های حکومتی بود نه قانون اساسی به معنای امروزی. مارکس می‌گوید وقتی حوزه‌های خصوصی و نهادها از هم جدا شدند و استقلال پیدا کردند، نظام حکومتی به عنوان قانون اساسی هم بسط پیدا کرد. مارکس می‌گوید؛ آنجا که بازرگانی و مالکیت ارضی آزاد نیستند و استقلال خود را به دست نیاورده‌اند، قانون اساسی نمی‌تواند وجود داشته باشد. از نظر مارکس قانون اساسی از پیامدهای تجارت و مالکیت ارضی آزاد است. در تاریخ ما، ابن خلدون هم به چنین نظریه‌ای رسیده بود و اصطلاحاتی که بکار می‌برد جالب توجه است، ابن خلدون می‌گوید آنجا که «سلطان تنها سوق - بازار - باشد» آن کشور باقی نمی‌ماند و در واقع از دلایل سقوط دولتها از نظر ابن خلدون این است که سلطان تنها سوق باشد. یکی از مهمترین مصادیق این حرف در تاریخ ما، شاه عباس صفوی است که در پادشاهی او تمام املاک مهم، املاک حکومتی (خالصه) و بازرگانی عمده هم در دست شاه بود.

بنابر این از نظر مارکس سده‌های میانه اروپا، عصر دموکراسی فاقد آزادی بود. این جا این سوال پیش می‌آید که این چه نوع دموکراسی است؟ توضیح مارکس این است که می‌گوید؛ انتزاع دولت به عنوان دولت (دولت به عنوان یک نهاد پیکروار) از این حیث که انتزاع زندگی خصوصی تنها با دوران جدید سازگار است، تنها با دوران جدید سازگار است، و بعد می‌افزاید؛ انتزاع دولت جدید فرآورده دوران جدید است. پس، از نظر مارکس، در عصر قبل از دوران جدید، دولت انتزاعی (دولتی پابرجا و استوار که حوزه‌های آن مستقل از همدیگر باشند) وجود نداشت بلکه دولت سیاسی بود. مارکس مفهوم دولت سیاسی را در مقابل مفهوم جامعه مدنی به کار می‌برد. جامعه مدنی در آلمانی، هم به معنای بورژوازی و هم به معنای مدنی به کار می‌رود بنابر این مارکس این مفهوم را در ابهام خودش نگه می‌دارد تا از آن هم جامعه مدنی به معنی امروزی فهمیده شود و هم بورژوازی، به تعبیر دیگر، آنچه مارکس از جامعه مدنی هگل برداشت می‌کند این است که هر جامعه مدنی به ضرورت بورژوازی است، اما هگل چنین ضرورتی را بیان نکرده بلکه گفته، در مواردی بورژواها هم می‌توانند در جامعه مدنی باشند ولی هر آنچه مدنی است، بورژوازی نیست و این از مصادیق پیچیدگی هگلی است که می‌گوید؛ اگرچه جامعه جدید جامعه بورژوازی است اما صرف بورژوا نیست. هگل بحث را از این هم فراتر برده و می‌گوید تمام تحولات دوران جدید را نمی‌توان به مناسبات بورژوازی فروکاست، همیشه چیزی وجود دارد که بیشتر از بورژوازی است. دقت شود که هگل نمی‌گوید جامعه جدید بورژوازی نیست بلکه می‌گوید که بورژوازی همه مفهوم جامعه جدید را نمی‌پوشاند و برای همین است که هگل به دنبال نظریه‌ای برای انقلاب نمی‌باشد چون تحولات تاریخ را در جهت بسط مناسبات بورژوازی نمی‌بیند، اما مارکس بر اساس نظریه انقلاب خود، معتقد به همسانی جامعه مدنی و بورژوازی است و از نظر وی چون هر دو عین هم هستند پس باید هر دو را ساقط کرد. از طرف دیگر می‌گوید که حیات سیاسی اسکولاستیک ملت‌هاست چون حیات سیاسی شان در گذشته است نه در امروز. یعنی دولت سیاسی جدید عین جامعه مدنی - بورژوازی است و این دو طبق نظریه انقلاب باید سرنگون شوند. بنابر این دولت، مناسبات بورژوازی یا مناسبات مالکیت خصوصی در حوزه خیال خلاق دولت است. بعدها می‌گوید که مسئله اصلی این است که دولت را باید از بین برد چون اولاً حافظ مناسبات بورژوازی است و ثانیاً از آنجا که عین جامعه مدنی است پس با سرنگونی دولت، جامعه مدنی - بورژوازی هم سرنگون می‌گردد.

از نظر مارکس دموکراسی تجسم اراده مردم است و می‌گوید جامعه فئودالی به این معنی دموکراتیک بود که مردم در یک امر واحد (شاه) تجسد پیدا کرده بودند و اراده و حضور

آنان، دولت سیاسی را ایجاد می‌کرد، اما این مردم آزاد نبودند و بنابراین می‌گویند که سده‌های میانه اروپا، عصر دموکراسی فاقد آزادی بود. مارکس می‌گوید ما در گذشته یکپارچه بودیم چون دولت فئودالی هنوز در نهادها گم نشده بود ولی در دوران جدید ما در نهادها گم هستیم، از وقتی که نهادها از هم جدا شدند ما هم از یکدیگر جدا شدیم، حضور ما در دولت به تبع نهادهایی است که ما به آنها وابسته هستیم، به قول شاملو: «کوهها با هم‌اند و تنه‌ایند هم چو ما باهمان تنه‌ایان». ما در دولت فئودالی «باهمان» بودیم درحالی‌که در دولت جدید «باهمان تنه‌ایان» هستیم. ما در دنیای قدیم همگی در یک امر واحد سیاسی (دولت) حضور داشتیم ولی آزادی نداشتیم اما در دنیای جدید بدلیل آزادی تجارت و مالکیت ارضی آزاد هستیم ولی دیگر در یک امر واحد سیاسی (دولت) حضور نداریم بلکه در نهادها گم شده‌ایم. پس مارکس در مقابل دوره بورژوازی جدید، با نوعی نوستالوژی و نوعی توجه به قرون وسطی که هنوز شأن سیاسی اجتماع حفظ شده بود نگاه می‌کند.

مارکس می‌گوید؛ در سده‌های میانه اصناف مختلف وجود داشت که همه سیاسی بودند چون در یک پیکر واحد عمل می‌کردند، صورت دولت مضمون و ماده آن را وضع کرده است. هر حوزه خصوصی سررشتی سیاسی دارد، نظام حکومتی⁶ نظام خصوصی است، هر نظام حکومتی قانون اساسی مالکیت است پس قانون اساسی مبتنی بر مالکیت خصوصی است اما کل نظام مبتنی بر مالکیت خصوصی نیست بلکه مبتنی بر یک امر عام یعنی همان دولت سیاسی است. بنابراین این را قانون اساسی نمی‌خوانند. قانون اساسی موقعی پیدا می‌شود که انتزاعات بوجود می‌آید، بنابراین دولت، دموکراسی فاقد آزادی است و حاکم تجسم حاکمیت مردمی بود که آزاد نبودند. مارکس اینجا به روشنی می‌گوید؛ در سده‌های میانه حیات سیاسی یک قوم، عین حیات دولت بود، اما انسان، انسان غیر آزاد و اصل واقعی دولت بود، عصر میانه عصر ثنویت واقعی و دوران جدید عصر ثنویت انتزاعی است. مارکس از این جهت کلمه ثنویت را بکار می‌برد که دولت را حوزه از خود بیگانگی می‌داند.

مارکس تعارض اساسی میان دوره قدیم و جدید را در انضمامی بودن دوره قدیم و انتزاعی بودن دوران جدید می‌شمارد. اما اینکه چرا مارکس درباره سده‌های میانه اصطلاح دموکراسی منهای آزادی را به کار می‌برد به این دلیل است که می‌خواهد بگوید سیاست یا دموکراسی است یا سیاست نیست. جوهر همه نظامهای سیاسی، دموکراسی یعنی حضور مردم است اعم از اینکه مردم آزاد باشند یا نباشند. از این جا به بعد است که مارکس می‌گوید دموکراسی در جوامع جدید هم یک امر خیالی است و دموکراسی نیست. مارکس

⁶ - مارکس اینجا از واژه constitution استفاده می‌کند که طبیعی است نمی‌توانیم آنرا به قانون اساسی ترجمه کنیم.

بعداً قرار است بر اساس این، یک دموکراسی دیگری را پایه گذاری کند که در جایی از قلمش در می رود و می گوید دیکتاتوری دموکراتیک پرولتاریا. البته این اصطلاح را یک بار بیشتر آنهم پس از شکست کمون پاریس به کار نبرده است.

مارکس وقتی از اینجا وارد می شود می گوید هگل سوفسطایی در دام منطقی افتاد که آن منطق ایدئولوژی بورژوایی است. اما ایراد اصلی که می شود به هگل گرفت در کجاست؟ قبلاً گفته شد که هگل در آغاز کتاب فلسفه حق می گوید که این کتاب مبتنی بر منطقی است که در کتاب علم منطق توضیح داده است، بدین معنا که می گوید؛ بحث من رساله سیاسی از سنخی که دیگران نوشته اند نیست بلکه من یک دیدگاه وجودی و منطقی خاصی را دنبال می کنم. مارکس به این جا ایراد دارد و می گوید هگل در دام توهم ایدئولوژی بورژوایی افتاد و برای اینکه نظام مناسبات بورژوایی موجود را به عنوان جوهر و ماهیت دولت بطور کلی برای ما تجسم کند و عرضه نماید از دیدگاه خاصی دفاع کرد که بر اساس آن دولت موجود (بورژوایی) عین ماهیت دولت است، اما اشتباه اصلیش در این است که فکر کرده است این دولت همان دولتی است که باید باشد.

اما اتفاقاً هگل این را نمی گفت. اومی گفت «دولت باید» نداریم. بلکه «دولت موجود» داریم و هر دولتی هم، بهره ای از این دولت دارد که بطور تاریخی تحقق پیدا خواهد کرد، از طرف دیگر دولت در نزد هگل دولت مالکیت خصوصی نبود (به خلاف نظر مارکس). اما نظریه هگل به خلاف برداشت مارکس در واقع از حمایت صرف از مالکیت خصوصی یا منافع یک گروه فراتر می رفت. هگل البته متوجه بود که این دولت این جا و اکنون تحقق پیدا نمی کند بلکه سیر تاریخ به این جهت است، هگل این حرف را در مورد انقلاب فرانسه می گوید که آن گنجینه هایی (آزادی های مدنی) که آسمان از انسان به یغما برده بود اینک به سوی انسانها بازگشته است. بنابراین ایراد عمده ای که مارکس می گیرد این است که این امر جزوی دولت جزوی را از دولت کلی قیاس گرفته است و گمان کرده ماهیت این همان است. به نظر مارکس این ایراد هگل از آنجا ناشی می شود که همه امور را بازگونه دیده است، یعنی همان نظریه معروفش که می گوید من هگل را واژگونه کردم، در هگل همه چیز روی سر بود و من آن را روی پا گذاشتم. اما چرا مارکس همه چیز را در هگل واژگونه می بیند؟

مارکس در جواب می گوید چون هگل از امر واقع سیاسی آغاز نمی کند بلکه از منطق شروع می کند و بر همین اساس آنچه نزد او اصل است امر منطقی است. هگل از طریق منطقیش به تأصل امر نظری اعتقاد پیدا کرده است و چون در حوزه منطقیش، دولت عبارت است از

دولتی که ذات و ماهیت دولت را بطور کلی نشان می‌دهد متوجه نشده است که آن دولتی را که در حوزه منطق فهم می‌شود در مقابل دولت موجود آلمان که دولتی بسیار بد است اشتباه گرفته است. پس باید هگل را واژگونه کرد، یعنی منطقش را باید کنار گذاشت زیرا سیاست برای منطق نیست بلکه برعکس منطق برای سیاست است. مارکس می‌نویسد: آنچه برآستی در فلسفه حق هگل نظر را جلب می‌نماید فلسفه حقوق نیست بلکه منطق است. تحقیق فلسفی این نیست که اندیشیدن در تعینات سیاسی تجسد پیدا کند بلکه برعکس ناظر بر این است که تعینات سیاسی موجود بر اندیشیدنهای انتزاعی، وجودی لطیف پیدا بکند.⁷ مارکس در ادامه می‌نویسد: تحقق امور در مرتبه فلسفی منطق امر نیست بلکه امر منطق است. منطق، میزان دولت نیست بلکه دولت، میزان منطق است.

بنابراین ایراد مارکس به هگل این است که همه چیز را در مرتبه وجودی آن لحاظ می‌کند و بعد همه چیز را واژگون می‌کند. این یعنی چه؟ یعنی شرط را بجای مشروط و مسبب (به کسرب) به جای مسبب (به فتح ب) واژگون می‌کند. این حرفی است که مارکس بعدها به شیوه‌های مختلف آن را آسانتر خواهد گفت که وجود بر فکر تقدم دارد و نه فکر بر وجود، در واقع این همان ایرادی است که مارکس می‌گیرد که ایدئالیسم هگلی فکر را مقدم می‌شمارد ولی ماتریالیسم ماده یا امر واقعی را مقدم می‌داند، به تعبیر فلسفی تر گفته‌اند که وجود بر فکر تقدم دارد. مارکس از اینجا این ایراد را به هگل می‌گیرد که این نسبت‌ها را عکس کرده است و چون عکس کرده دچار توهمات بورژوازی شده است. اما حرف هگل در این جا پیچیده‌تر از ایراد مارکس است. حال بپردازیم به اینکه چرا اینطور است و چرا هگل منطق را وارد می‌کند؟ در این جا هگل اتفاقاً ارسطویی است و به تقدمی اعتقاد دارد که در عین حال تأخر را هم می‌تواند رعایت کند. یعنی چه؟ یعنی اینکه درست است که هگل از دولت آغاز می‌کند و جای شرط و مشروط را عوض کرده است و قبلاً از هگل نقل کردیم که گفت جامعه مدنی و خانواده قبل از دولت وجود دارند اما پس از تشکیل دولت این دولت است که اهمیت و تقدم پیدا می‌کند. مارکس این جا حرف هگل را نامربوط می‌داند و می‌گوید که اگر شرط وجود دولت جامعه مدنی است این رابطه نمی‌تواند برعکس شود، اگر گفتید دولت مهم تر است این رابطه را عوض کرده‌اید.

هگل در پیچیدگی خود به نوعی این را گفته بود که اگرچه جامعه مدنی شرط وجود دولت است اما دولت هم شرط وجود جامعه مدنی است، یعنی جامعه مدنی به مفهوم لیبرالی موقعی محقق می‌شود که دولت وجود داشته باشد و اگر دولت وجود نداشته باشد جامعه

⁷ - البته ترجمه همین است چون متن خیلی پیچیده است

مدنی از هم می‌پاشد. هگل این شرط و مشروط را بطور پیچیده‌ای وارد کرده است و به همین دلیل استنادش به منطقی بود که این روابط پیچیده را توضیح می‌دهد. مارکس فقط از یک زاویه نگاه می‌کند و می‌گوید این اگر شرط است دیگر نمی‌تواند مشروط باشد و بالعکس. اما این شرط و مشروط را به این دلیل هگل در یک نسبت دیالکتیکی پیچیده آورد که بگوید هم آزادی فرد و هم قدرت دولت مهم هستند و اگر قدرت دولت وجود نداشته باشد آزادی فرد هم نمی‌تواند وجود داشته باشد و هم چنین اگر آزادی فرد وجود نداشته باشد دولت مقتدری هم نمی‌تواند وجود داشته باشد. مارکس می‌گوید هگل مسبب و مسبب را با هم اشتباه گرفته و در دام ایدئولوژی بورژوایی افتاده است که امور را واژگون نشان می‌دهد. مارکس این دیدگاه هگلی را همان مشکل speculation یا تأصل حوزه نظر می‌نامد که جای شرط و مشروط را واژگون کرده است و می‌گوید اگرچه خانواده و جامعه مدنی پیش شرط‌های دولت هستند ولی این دودر معنای دقیق کلمه مراتب تعیین کننده و عامل⁸ بشمار می‌آیند اما در قلمرو تأصل نظر، این نسبت معکوس شده است.

مارکس در توضیح ایراد خود می‌نویسد: بدیهی است که دولت سیاسی بدون شالوده طبیعی خانواده و شالوده مصنوع جامعه مدنی نمی‌تواند وجود پیدا کند و این دو، شرط لازم تحقق دولت هستند، اما در قلمرو نظر شرط جای مشروط، تعیین کننده جای متعین و مولد (به کسر ل) جای مولد (به فتح ل) را می‌گیرد. مسئله اصلی این است که این ایراد مارکس برگرفته از نظریه فوئرباخ است که گفته بود: دین انسان را ایجاد نمی‌کند بلکه انسان دین را ایجاد می‌کند.

مارکس می‌گوید: هگل برخلاف دموکراسی که انسان را نقطه آغاز خودش می‌داند و دولت را به انسان عینی (objective) تبدیل می‌کند، از دولت آغاز می‌کند و انسان را به دولت درونی (subjective) تبدیل می‌نماید. منظور مارکس به بیان دیگر این است که در دموکراسی اول افراد وجود دارند و بعد دموکراسی این افراد را در یک نظام واحد بنام دولت متشکل می‌کند یعنی دولت چیزی نیست جز تجسم انسان در یک امر واحد بیرونی و خارجی. اما هگل به نظر مارکس، عکس این عمل می‌کند، یعنی از دولت آغاز می‌کند و می‌گوید انسان به اعتبار دولت وجود دارد و انسان دولت درونی است، برخلاف آن جا که دولت انسان خارجی است که در خارج تحقق یافته است.

مارکس متوجه بوده که حرف پیچیده‌ای می‌زند و بنابراین در ادامه به تبعیت از فوئرباخ به چیزی اشاره می‌کند که کمی قابل فهم تر است و می‌گوید: همانطور که دیانت انسان را خلق

⁸ - یعنی این خانواده و جامعه مدنی هستند که بطور تاریخی دولت را ایجاد می‌کنند.

نمی‌کند بلکه برعکس انسان دیانت را خلق می‌کند، نظام حکومتی هم مردم را ایجاد نمی‌کند بلکه برعکس مردم نظام حکومتی را ایجاد می‌کنند. این مساله به شیوه‌های مختلف قبل از مارکس هم مورد اشاره قرار گرفته بود که مردم بدون نظام حکومتی (constitution) انبوهی بی‌تحرک از مردم هستند ولی مردم به معنای قوم و ملت نیستند، به عبارت دیگر، به نظر آنها طبیعی است که مردم قبل از دولتشان وجود دارند اما از زمانی این انبوه مردم به یک ملت و قوم تبدیل می‌شوند که دولتشان وجود داشته باشد. هگل هم این را گفته بود که فرد وجود دارد اما وقتی که افراد، دولت را ایجاد می‌کنند و دولت وقتی وجود پیدا کرد، آن وقت به جامعه و خانواده‌ای که آن را ایجاد کرده‌اند معنا می‌دهد. به بیان دیگر میان فرد و دولت رابطه شرط و مشروطی دیالکتیکی برقرار است.

اما مارکس می‌گوید که ما دولت را ایجاد کرده‌ایم همچنان که دیانت را ایجاد کرده‌ایم. باید توجه داشته باشیم اولاً برای دست ساز انسان بودن دیانت نمی‌توان براحتی استدلال کرد، از آن گذشته اینکه ما دولت را ایجاد کرده‌ایم یا بالعکس در مرتبه اول اهمیت نیست بلکه آنچه که بیش از آن اهمیت دارد تنظیم رابطه میان انسان و دولت است. البته دلیل اینکه چرا مارکس بر انسان ساز بودن دولت تاکید دارد این است که می‌خواهد بگوید همانطور که ما دولت را ایجاد کرده‌ایم آنرا خرد هم می‌کنیم چون ساقط کردن دولت بورژوازی در نظریه انقلابی مارکس اصل مهمی است.

مارکس نقد هگل را از اینجا شروع کرد که هگل گفته است دولت امری مکانیکی و ماشینی و ار نیست و این پیشرفت بزرگی است اما در نهایت، منطق فکر مارکس بجایی می‌رسد که بگوید اتفاقاً دولت، امری مکانیکی است که ما ایجاد کرده‌ایم تا بعداً با تئوری انقلابی که تدوین می‌کند، بتواند آنرا بر هم زند. (پایان جلسه پنجم)

جلسه ششم

مارکس برای نقادی خود از اصول فلسفه حق هگل که در زمان خودش منتشر نشد، مقدمه ای نوشت که چکیده نقادی مبسوط است، این مقدمه در سال 1843 چاپ شد. مقدمه نقادی اصول فلسفه حق هگل که از این پس مقدمه نامیده می‌شود، با دوجمله متناقض آغاز می‌شود، مارکس از یکسو می‌گوید؛ نقد دین برای آلمان مقدمه و پیش شرط هر نقد دیگری است و از سوی دیگر بلافاصله می‌افزاید؛ البته برای آلمان نقد دین تمام شده است. این مقدمه را شاید بتوان از مشکل‌ترین نوشته‌های مارکس ارزیابی کرد که در بیشتر مواقع کلمات قصار است. در مجموع مقدمه یک نوشته انقلابی است و کلمات آن برای بریدن است تا انتقال مفاهیم و مارکس قبل از ورود عملی به انقلاب، در این مقدمه فضای انقلابی را ترسیم کرده است. او مانند قائم مقام است که به مناسبت دیگری گفته است که کلمات را مثل ذوالفقار علی بکار می‌برد. مارکس چنین درکی از عبارات‌های مقدمه دارد.

مسئله دیانت در آلمان بویژه در دوره کانت تا هگل مهم بوده است. مارکس هم به این اهمیت اذعان کرده و گفته است که آلمانها انقلابشان را با اصلاح دینی لوتر انجام داده‌اند، آلمانها اصلاح لوتر را همچون انقلابی فهمیده و تفسیر کرده‌اند و سپس با تکیه بر میراث لوتر و اینکه آنها با این انقلاب از بقیه کشورهای کاتولیک جلوترند، به خواب غفلت فرورفتند و وقتی ملتهای جدید (منظور مارکس فرانسه و انگلیس است که هر کدام به نوعی درگیر انقلاب بودند) بیدار شده و انقلاب کردند، ما آلمانها همچنان با تکیه بر میراث لوتر فکر می‌کردیم که انقلاب واقعی همان اصلاح لوتر است.

لازم به توضیح است که تحولات آلمان همواره به نوعی با توجه اصلاح دینی فهمیده می‌شد زیرا آلمان پروتستان از سایر کشورهای اروپایی که کاتولیک بودند جدا افتاده بود و اصولاً یکی از زوایای اندیشه سیاسی که البته در مباحث ما منعکس نیست این است که امر دینی یا الهیات در اروپا بسیار مهم بوده و اندیشه جدید در کنار دین و در نسبتی با دین تدوین شده است. صرف نظر از ماکیاوولی که مباحثش خارج از حوزه دین است و دین را جز به عنوان امر اجتماعی وارد نمی‌کند، بقیه متفکران به نوعی با دین (به سلب یا ایجاب) درگیر شده و در نهایت اندیشه سیاسی خود را در داخل دین توضیح داده‌اند و برای این کار هر کدام سعی کرده‌اند فهم جدیدی از دین که سازگار با اندیشه سیاسی آنهاست ارائه کنند. کانت اولین نفری است که به این موضوع پی برد و کتاب دین در محدوده عقل ناب را نوشت که تفسیر جدیدی از مسیحیت است که با اخلاق کانتی و لیبرالیسم سیاسی سازگار افتاده است. سیاست جدید با هر دریافتی از سیاست سازگار نیست.

مارکس هم در چنین فضایی هر چند در خارج از حوزه دین قرار داشت اما نمی توانست به دین نپردازد. قبل از مارکس برخی هگلیان جوان دیگر در فکر تسویه حساب با نوعی از دین بودند و این تسویه را برای ورود به تجدد لازم می دانستند. جمعیت بسیار زیاد یهودی هم در آلمان بودند که به جهت حفظ ایمان خود جذب آلمان نشدند و از سوی دیگر آلمان هم شرایط جذب آنها را نداشت و آنها را به عنوان شهروندان تمام عیار نمی شناخت. این یهودیان عمدتاً در محله های بسته که «گتو» گفته می شد زندگی می کردند و به نحوی می توان گفت آنها در آلمان زندگی می کردند ولی خارج از آلمان بودند. از قرن 18 به بعد رابطه دولت و دیانت رسمی آلمانی با یهودیت از یک سو و مطالبه هویت از سوی برخی از یهودیان از سوی دیگر، به یک مسئله تبدیل شد. تسویه با دین یا تلقی خاصی از دین در آلمان بویژه در میان هگلیان چپ و راست وجود داشت و اولین ضربه سخت در این باره را فوئرباخ وارد کرد که دین را ساخته بشر و فرافکنی خیالات او دانست.

مارکس هر چند در آغاز نگاهی به کارهای فوئرباخ و دیگر هگلی های چپ داشت اما شیوه نقادی آنها را نا کافی می دانست بنابراین گفت که نقد دین برای آلمان تمام شده است. در منظور مارکس از این جمله نکاتی وجود دارد که به آنها اشاره می شود، اول اینکه مارکس فاصله خود از دیدگاه فوئرباخ و برونوبائر و پی ریزی تئوری انقلاب بر اساس ماتریالیسم تاریخی را نشان می دهد، مارکس با استفاده از نتایج فوئرباخ مبنی بر بشری بودن دین می گوید نقد دین مسئله اصلی نیست بلکه مسئله اصلی مکانیزمهای ساخت دین است، به تعبیر دیگر، از نظر مارکس دین امر مستقلی به حساب نمی آید بلکه آن، پژواک چیز دیگری است و آن چیز دیگر شایسته نقادی است نه خود دین. نکته دیگر این است که بحث از دین از منظر درون دینی اعم از اینکه سلبی باشد یا ایجابی، در نهایت یک بحث درونی و دینی است و مسئله اصلی این است که باید از دایره دین بیرون آمد به همین جهت ادامه کار فوئرباخ را برای آلمان بی فایده و تمام شده می داند اما به اعتبار دیگر، دین مقدمه هر نقدی است و باید مکانیزم فرافکنی شناخته شود و هم چنین از اینجا به بعد است که مارکس دین را در مجموعه کلی تر و بزرگتری بنام ایدئولوژی جای داده و بر نقادی ایدئولوژی که دین پژواک آن است متمرکز می شود و باز از دلایل اینکه مارکس اعلام کرد که نقدی دین برای آلمان به پایان رسیده این است که مارکس اعتقاد داشت مسئله اصلی نقادی دولت است و دین یکی از ابزارهایی است که دولت با استفاده از آن مشروعیت خود را تثبیت می کند. مارکس در ادامه فهم خود از دین را هم بیان کرده و می گوید؛ دین یعنی انسانی که نسبت به واقعیت خودش آگاهی ندارد، در نتیجه انسان واقعیت خود را فرافکنی کرده و در جای دیگری به دنبال آن می گردد که عبارت از واقعیت موهوم آسمانی است، مارکس با این

مقدمه دیانت را حس انسان ناخویشتن (ناآگاه) معرفی می‌کند که خویشتن خود را به جای موهوم دیگری منتقل کرده و در آنجا بدنبال خویشتن می‌گردد. این دیدگاه مارکس ضمن تاثیر از فونرباخ، منعکس کننده نظریه هگلی دین قرون وسطایی هم هست چون انسان ناخویشتن همان انسان قرون وسطایی است که بنا بر گفته هگل در زمین زندگی می‌کرد اما شهروند آسمان بود. واقعیت انسان قرون وسطایی یا انسان ناخویشتن را هگل در پدیدارشناسی روح، وجدان نگون بخت می‌نامد که اشاره به انسانی است که دویاره و دوتکه شده و هر بخشی از آن در جایی است، ماهیتش در آسمان است و چشم به آسمان دارد در حالیکه در زمین راه می‌رود و چون چشمش به آسمان دوخته شده طبیعی است که در هر چاله‌ای که مهمترین آنها چاله دولت است می‌افتد. مارکس با توجه به این مقدمات هگلی و فونرباخ می‌افزاید؛ درست است که دین یک امر موهوم آسمانی است ولی اگر خوب دقت شود دین همان جهان است، جهانی غیر قابل تحمل که انسان نمی‌تواند با آن آشتی کند و در آن راحت نیست بنابراین بخشی از خود را به جای دیگری فرافکنی می‌کند تا شاید آنجا احساس راحتی کند. مارکس در همین زمینه می‌نویسد؛ جهان انسان همان دولت و جامعه است و انسان چیزی نیست جز آنچه در جامعه و دولت زندگی می‌کند بنابراین دیانتش هم در واقع همان جهان است و چون انسانی که همان جهان است بخشی از خودش را به عالم دیگری در افکنده پس دین هم چیزی جز همان جامعه، دولت و جهان نیست، البته جهانی که واژگونه است و مارکس اصطلاح واژگونه را به کرات در نوشته‌هایش وارد می‌کند. جهان به تعبیر انجیل دره اشکهاست یعنی انسان در این جهان همزاد درد، رنج و بدبختی است بنابراین بخشی از خودش را به جهان دیگری منتقل می‌کند که به زعم خودش جای سعادت و خوشبختی است، مارکس از این جهت نام واژگونه به جهان موهوم می‌دهد که انسان در آن جهان بر روی سر خود ایستاده است، در واقع چون انسان خوشبختی را در این جهان نمی‌یابد بنابراین در آن جهان به دنبال آن می‌گردد به همین جهت خوشبختی آن جهان باژگونه بدبختی این جهان است.

مارکس برای اینکه بتواند دین را توضیح دهد ناچار بود جامعه و دولت را توضیح دهد و به همین دلیل بخش دولت فلسفه حق هگل را به دقت مورد مطالعه قرار داد تا مکانیزمهای تشکیل و مشروعیت یابی و تداوم دولت را آشکار کند. البته همانگونه که گذشت نقادی فلسفه حق در زمان مارکس چاپ نشد و تنها مقدمه آن منتشر شد. از نظر مارکس دین را باید به دولتی که مبنای مشروعیت آن است تحویل کرد و برگرداند و اگر مشکل چنین دولتی حل شود مشکل دین هم حل خواهد شد و برعکس اگر کار دولت یکسره شد کار دین حامی آن هم یکسره خواهد شد. مارکس این تلقی از دین را با تحویل آن به پدیده عامتری بنام

ایدئولوژی تا آخر عمر حفظ کرد و در تحول بعدی نیز گفت که ایدئولوژیها چیزی جز ابزار بازتولید مناسبات اجتماعی نیستند و اگر این مناسبات را تغییر دهیم ایدئولوژی آنها از بین می‌رود. البته این دیدگاه یکی از مشکلات عملی مهم بعدی مارکسیسم است که پس از تشکیل دولت سوسیالیستی که قاعدتا به دنبال تغییر مناسبات اجتماعی (علت) بود باید ایدئولوژی (معلول) از بین می‌رفت ولی چنین نشد. زمانی که ایدئولوژیها در کشورهای سوسیالیستی نه تنها از بین نرفتند بلکه خود را بیش از پیش بازتولید کردند، مقامات دولتی و حزب مجبور شدند این وضع را این گونه توجیه کنند که علت بقاء ایدئولوژیها در درون نظام سوسیالیستی از بین رفته و استمرار ایدئولوژیها ناشی از علت بیرونی است و بر اساس همین توجیه نظریه امپریالیسم ساخته شد. نظریه دوم نظریه استالین بود که اعتقاد داشت حاکمیت سوسیالیسم تنها در یک کشور کافی است و برای تضعیف عامل بازتولید ایدئولوژیها یعنی امپریالیسم در سایر کشورها باید از طریق شعبه‌های حزب کمونیست شوروی در آن کشورها عمل کرد که جنگ سرد را در پی داشت. نظریه‌های توطئه و انواع امپریالیسم و غیره که البته هر کدام در یک جایی و در حد محدودی می‌تواند ناشی از یک واقعیت قابل توجیه باشد وقتی به صورت سوء ظن شدید و پارانویا در میان سردمداران کشورها سوسیالیستی رخنه کرد، موجب پیدایش فکر انقلاب فرهنگی برای بستن منافذ عامل امپریالیسم به درون این کشورها گردید. با این توضیح که از یکسو چون عامل ایدئولوژی قابلیت بازتولید خود را دارد و از سوی دیگر دست ما به بورژوازی جهانی که آشیانه آن است نمی‌رسد پس باید بسترهای بازتولید آن در حوزه‌های فرهنگی مثل روشنفکران، نویسندگان، سینماگران و غیره را از میان برد. نظریه انقلاب فرهنگی در همه جا از همین جا ناشی شده که در برخی کشورها مثل چین نتایج فاجعه باری داشته است.

بنابراین از نظر مارکس نقد دین بعد از این صرف نقد دین نیست بلکه نقد جامعه، دولت و مناسبات پیچیده‌ای است که دولت را ایجاد می‌کند. مارکس در این مقدمه هنوز به آن مرحله ایدئولوژی آلمانی نرسیده که ایدئولوژی را به عنوان یک مفهوم و اصطلاح تعریف شده بکار می‌برد و به دنبال ارایه نظریه‌ای برای نقد وجوه مختلف ایدئولوژیها بود که دین و حتی فلسفه به نوعی در رأس آن ایدئولوژیهاست. مارکس بعدا خواهد گفت که مناسبات مادی در یک جایی برای اینکه بتوانند خود را بازتولید کنند باید چیزی را ایجاد کنند که در واقع ملات ساختمان عظیم بهره‌کشی است. بهره‌کشی تنها شکل بسیط استثمار کارگر توسط کارفرما نیست بلکه این کار نیازمند مناسباتی فراتر از مناسبات اقتصادی صرف است (مثل تقدیرگرایی تاریخی یا قضا و قدر شرعی یا سایر توجیه‌های فلسفی و ...) که به این کار مشروعیت داده و آن را توجیه می‌کند و تداوم می‌بخشد. مارکس این جا هنوز معتقد

است که این کار با توجیه دینی صورت می‌گیرد و بعداً آن را توجیه ایدئولوژیک خواهد نامید. این جا مارکس ضمن تلقی شرایط استثمار بیرحمانه با توجه به فقر طبقه کارگر آلمان 1840 و با توجه به چشم انداز انقلاب صنعتی انگلیس می‌نویسد؛ دین عبارت است از اعتراض به فقر جهانی در جهانی که اعتراض در آن ممکن نیست، زیرا جهان دینی جهانی موهوم است. فقر دینی مبین فقر واقعی و در عین حال اعتراضی به فقر واقعی است، دیانت آه وجود پریشان، جان جهان فاقد قلب، و روح موقعیت‌های فاقد روح است. این جملات مارکس توصیف کننده جهان استثمار و بهره‌کشی است اما از سوی دیگر از نظر مارکس جهان نمی‌تواند بدون روح و قلب باشد، به تعبیر دیگر نمی‌توان هم تحت استثمار بود و هم آه نکشید. از نظر مارکس انسان جهان بازگونه دیگری در جایی بنام آسمان موهوم که همان دین است درست کرده و بخشی از وجودش (قلب و روح) را به آن جا فرافکنده و در آن جا آه می‌کشد، هم چنانکه حضرت مسیح گفته خوشا به حال مسکینان در روح که ملکوت آسمان‌ها جای آنان خواهد بود. مارکس در ادامه جمله مشهورش را می‌نویسد که دیانت افیون توده‌هاست.

در تفسیر این جمله مارکس معمولاً گفته شده که دین همچون تریاک انسان را تخدیر و بی‌حرکت می‌کند تا امکان اعتراض را از او بگیرد حال آن که مارکس دین را اعتراض می‌داند اما اعتراض خیالی در جهان خیالی، کما این که کار تریاک هم خلق جهان خیالی آکنده از سرخوشی است، انسان چون در عالم خیالی اعتراض کرده و تخلیه می‌شود، بنابراین در عالم واقعی نیازی به اعتراض نمی‌بیند کما این که فرد تریاکی هم به اندازه کافی در عالم خیالی، سرخوشی می‌بیند که در عالم واقعی از آن احساس بی‌نیازی کرده و در پی برآوردن آن نمی‌رود. وقوع انقلاب دینی در ایران بر اساس برداشت رایج، به عنوان نقیض جمله مارکس تلقی می‌شد و مارکسیست‌ها هم با توجه به همان برداشت رایج جوابی پیدا نمی‌کردند.

همه این‌ها مقدماتی است تا مارکس به نظریه خود درباره ایدئولوژی برسد و بگوید که ایدئولوژی ما را به جهانی رهنمون می‌شود که خیالی و بازگونه است و برای واقعی کردن آن باید آن را بازگونه کرد تا اعتراض از جهان خیالی به جهان واقعی منتقل شود. منظور مارکس از اینکه نقد دین را شرط و مقدمه هر نقدی دانست این است که نقد دین باید معطوف به نقد آن واقعیت موهوم آسمانی باشد و اگر آن فضای خیالی (دین) را از این‌ها بگیریم اعتراض‌ها به زمین منتقل می‌شود.

مارکس معتقد به نفی دین و به اصطلاح عامیانه به دنبال زدن ریشه دین است، هر چند هدف این دوره صرفاً آشنایی با عقاید مارکس است و نه نقد او، ولی در اینجا به مناسبت باید گفت مارکس مسئله بسیار پیچیده دین را ساده گرفته است، مسئله ریشه کن کردن دین یک عمل بیهوده است زیرا دین از جمله ریشه‌هایی است که هر قدر هم از عمق قطع شود باز جوانه می‌زند. به نظر می‌رسد مسئله اصلی فهمیدن سازوکار عملکرد دین و یا تمام ایدئولوژیها و ماندگاری آنهاست که مبتنی بر دلایل پیچیده است نه زدن ریشه دین، مارکس در جملات زیر که نمونه‌ای از ساده انگاری اوست مدعی است که انسان به دنبال خوشبختی است که در روی زمین تحقق آن امکان پذیر نیست و بنابراین خوشبختی را به جای دیگری منتقل می‌کند که گمان می‌کند آن جا امکان پذیر است و تنها کافی است جایی که خوشبختی به آن جا منتقل شده (دین) را تخریب کنیم تا خوشبختی به زمین منتقل شود، مارکس در این باره می‌نویسد؛ نسخ دیانت از این حیث که مایه خوشبختی موهوم عوام مردم است از الزامات خوشبختی حقیقی اوست، این که از مردم بخواهیم از توهمهای نسبی موقعیت خود صرف نظر کنند مانند این است که از آنان بخواهیم از موقعیتی صرف نظر کنند که در آن موقعیت به آن توهم نیاز دارند. یعنی انسانها در روی کره زمین ناچار به توهم روی می‌کنند زیرا شرایط نامساعد و نابرابر باعث می‌شود که انسان خود را در لحظاتی و جایی (خیالی) خوشبخت احساس کند و این احساس با کارکرد فراکنی دین صورت می‌گیرد، مفهوم حرف مارکس این است که نمی‌توانیم از مردم بخواهیم دین نداشته باشند چون انسانها در جایی (زمین پر مشقت و مسکنت) زندگی می‌کنند که نیاز به توهم دارند و این کار مترادف احساس خوشبختی است. مارکس می‌افزاید؛ بنابراین نقادی دیانت نطفه نقادی از دره اشکهاست که هاله‌ای از دیانت بر روی آن وجود دارد و دیانت آفتاب دروغینی است که انسان تا زمانی که به گرد خود نمی‌چرخد به گرد آن می‌گردد.

مارکس در فقره‌ای که ذکر شد به تعریف انسان جدید بر می‌گردد که بعد از کانت مورد توجه واقع شده بود، در این تعریف انسان موجودی مستقل است یعنی موجودی آگاه به خود که تنها به گرد آفتاب خود می‌گردد، آفتاب واقعی انسان، خود انسان است و انسان از آن جهت به گرد آفتاب دیانت می‌چرخد که به دلیل از خودبیگانگی نمی‌تواند به دور خود بچرخد. مارکس در نقد دین چهره‌ای اومانستی از خود بروز می‌دهد که اصل و ریشه برای انسان خود انسان است و تاکید دارد که هر نقدی هم باید ریشه‌ای باشد یعنی باید مبتنی بر اومانسیم باشد و در ادامه می‌گوید؛ از اینرو نقادی دیانت با بازگشت به انسان واقعی که خود را در واقعیت خود باز می‌یابد آغاز می‌شود تا انسان گهواره توهم را ترک کند و خود را باز یابد. مارکس درباره اینکه انسان کجا می‌تواند خود واقعی‌اش را باز یابد

می نویسد: مدار واصل برای انسان، انسان است. لازم به توضیح است که در بررسی دوره‌ای از تاریخ اسلام و مخصوصا ایران که اروپاییان آنرا دوره نوزایش اسلام یا ایران اسلامی نامیده‌اند هم، چیزی شبیه این بحث مطرح گردیده و موردی را ابوحیان توحیدی نقل کرده بدین مضمون که در بغداد قرون چهار- پنج محافلی بود که اندیشمندان از سراسر جهان اسلام که عمدتا ایرانی است در آن محافل گرد هم آمده و تبادل نظر می‌کردند، مباحث این محافل به نوعی به رنسانس تشبیه شده که از ویژگیهای آن این است که انسان متمدن انسانی است که بیان استدلالی و مبتنی برخرد را اصلی در برابر خودکامگی زورمداران قرار می‌دهد. ابوحیان توحیدی از یکی از اندیشمندان حاضر در یکی از آن محافل (به احتمال زیاد ابویعقوب سجستانی) مطلبی به این مضمون نقل کرده که انسان، اساس انسان است. منظور این است که در جاهای دیگری هم این بحثها صورت گرفته ولی از رنسانس به بعد است که این نوع از اومانسیم آغاز شد. مارکس هم این جا در جهت فکر اومانستی پیش می‌رود و امور بیرون از انسان را به خود انسان برمی‌گرداند و می‌گوید؛ انسان توضیح انسان است و تنها انسان است که می‌تواند انسان را توضیح بدهد و هیچ چیزی بیرون از انسان نمی‌تواند انسان را توضیح بدهد.

البته در این دوره تنها مارکس نیست که چنین دیدگاهی دارد بلکه این دوره، دوره‌ای است که انقلاب مهمی در علوم اجتماعی در حال شکل گرفتن است. قبل از این دوره علوم اجتماعی نداریم و امور بیشتر با امر بیرونی (مشیت الهی) توضیح داده می‌شد ولی در این دوره است که گفته می‌شود این انسان است که انسان را توضیح می‌دهد و به تعبیر دیگر آغاز آن چیزی که امروز بنام علوم انسانی و اجتماعی می‌شناسیم از اینجا است. قبل از مارکس تلاشهایی در زمینه تشکیل علوم انسانی بویژه از اسپینوزا گرفته تا کانت و هگل انجام گرفته بود و پس از مارکس هم توکویل در این زمینه کوشش مهمی به عمل آورد تا اینکه جوانه علوم اجتماعی جدید بعد از سالهای 1859 به بعد به شکوفه می‌نشیند. این توضیح از این جهت مهم است که بدانیم این سخنان مارکس منجر به چه نتایجی در شکل‌گیری علوم انسانی می‌شود.

مارکس در این بخش از سخنان (انسان اساس انسان است و انسان است که انسان را توضیح می‌دهد) اشاره‌ای گذرا و مبهم به نکته بسیار مهم و اساسی می‌کند و آن این است که مارکس می‌گوید، انسان یعنی جهان انسان و اجتماع، و از طرف دیگر می‌گوید انسان و اجتماع از طریق انسان و اجتماع قابل توضیح است نه توسط روح هگلی و مشیت که در مقدمه بر نقد اقتصاد سیاسی به آن اشاره کرده است. مارکس این جا تاریخ را هم وارد کرده و می‌گوید؛ تاریخ یعنی تحولات اجتماع در گذر زمان و نقد دیانت و این که انسان بتواند محور انسان

باشد و جامعه بتواند بر مبنای جامعه و مناسبات اجتماعی توضیح داده شود، مستلزم ایجاد یک علمی به نام علم تاریخ است. شاید هنوز در این مرحله به اهمیت این حرف کاملاً واقف نیست زیرا اهمیت آن بعداً وضوح پیدا می‌کند چون مارکس در کتاب ایدئولوژی آلمانی هم نوشته که ما تنها یک علم می‌شناسیم و آن علم تاریخ است ولی بر روی آن خط کشیده و در نسخه نهایی این جمله را نیاورده است. بعد از این مقدمات، کوشش اصلی مارکس این خواهد بود که بگوید در حوزه علوم انسانی تنها یک علم وجود دارد و آن علم در صورت کمال یافته‌اش ماتریالیسم تاریخی است.

نظریه ماتریالیستی تاریخ مارکس به این معنی نیست که در تاریخ همه چیز مادی است بلکه این است که می‌شود همه چیز را بر مبنای واقعیت‌های مادی توضیح داد، حتی اگر آن امور، امور معنوی و غیرمادی باشد زیرا آن امور هم در نهایت به مناسبات مادی بر می‌گردند. آنچه در نزد ما مشهور است این است که مارکس همه چیز را مادی می‌داند در حالی که منظور او این است که همه چیز بر مبنای مناسبات مادی قابل توضیح است و مارکس بدنبال ایجاد این علم جدید است که بتواند همه تحولات را بر اساس مناسبات مادی تبیین کند. بعد از مارکس، آلتوسر بیشتر از همه این موضوع را با تکیه بر لنین و گرامشی و تا حدودی هم مائو برجسته کرده و توضیح داده که مارکس یک قاره جدیدی در کنار قاره‌های جدید دوران جدید (مثل قاره توضیح مادی تکامل توسط داروین) ایجاد کرده است. کسانی که ماتریالیسم تاریخی را یک علم جدید می‌دانند به این معنی است نه این که آن را به عنوان یک علم دقیق بشمارند زیرا دقت علوم به این معنی نیست که همه علوم از یک استاندارد برخوردارند بلکه هر علمی دقت خاص خود را دارد.

مارکس برای اولین بار می‌گوید؛ اجتماع، اجتماع را توضیح می‌دهد و اگر نتوانیم توضیح دهیم مشکل در عدم شناخت مناسبات اجتماعی است. با علم تحولات تاریخی است که می‌توانیم این مناسبات را بشناسیم. مارکس هنوز بی‌آنکه بگوید علم تاریخ، می‌گوید: غایت تاریخ این است که حقیقت این جهان را که تاکنون در ورای حقیقت نا پدید شده بود باز یابد و نخستین وظیفه فلسفه نیز که باید در خدمت تاریخ قرار بگیرد جز این نیست که با رفع حجاب از صورتهای قدسانی از خودبیگانگی، پرده از روی شیوه‌های غیر قدسانی از خودبیگانگی کنار زند. یعنی آنچه از امور عالم که ما فکر می‌کنیم در حوزه‌های قدسانی می‌گذرد، اینها پرده‌ای است که ما از طریق توهم بر روی آنها کشیده‌ایم، اینها واقعیت تاریخی است که ما آنها را به ورای تاریخ رانده و در آنجا منعکس کرده‌ایم و غایت تاریخ این است که این پرده قدسانی و در واقع پنداری را کنار بزند. انتظار مارکس از فلسفه این است که به یاری تاریخ بشتابد تا نقد ایدئولوژی امکان پذیر گردد و از اینجاست که

می‌گوید؛ پس باید فلسفه را از آسمان به زمین کشید، فلسفه از سنخ دین نیست بلکه فلسفه از سنخ تاریخ و امری زمینی برای توضیح مناسبات زمینی است. مارکس در ادامه می‌افزاید؛ باید نقد آسمان را به نقد زمین تبدیل کرد. از نظر مارکس آسمانی وجود ندارد تا فلسفه به نقد آن بپردازد بلکه آسمان توهم ماست. و در مقام تسویه حساب با فوئرباخ و تمام کسانی که نقد دین برای آنها مهم بود می‌نویسد: زمان نقد الهیات در آلمان برای همیشه سرآمده است، امروز باید به نقد سیاست بازگردیم. این جاست که دو وجه آن دو جمله متعارض آغازین روشن می‌شود.

نگارش نقد فلسفه حق هگل با هدف اثبات این نکته است که می‌شود از طریق نقد زمین که عبارت است از دولت و جامعه، امور و مناسبات اجتماعی را روشن و تبیین کرد. تقریباً در اواسط مقدمه، مارکس با فوئرباخ و برونوبائر و دیدگاه‌های قبلی خود تسویه حساب کامل می‌کند.

گفتیم که آلمان برای مارکس یک مسئله فلسفی بود و مسئله آلمان برای مارکس همواره در تناظر با وطن دومش فرانسه مطرح بود. می‌توان گفت مارکس در یک جا ایستاده و درباره دو جا یعنی آلمان عقب افتاده و فرانسه انقلابی فکری می‌کند و البته گوشه چشمی هم به انگلستان دارد که موطن انقلاب صنعتی است. مسئله فرانسه برای مارکس مهم بود و همیشه هم اهمیت خود را حفظ کرد، انگلس در یکی از نامه‌هایش نوشته که فرانسه برای مارکس بسیار مهم بود زیرا فرانسه مرکز انقلاب بود. ولی مهمتر از آن فرانسه مرکز مبارزات طبقاتی بود و این مبارزات در فرانسه بیش از سایر کشورها بسط پیدا کرده بود و اهمیت این مسئله برای مارکس که به دنبال تاسیس علم ماتریالیستی تاریخ بود از این جهت است که مفهوم اساسی علم ماتریالیستی تاریخ، مبارزات طبقاتی است که در فرانسه بیشتر از سایر کشورها بروز و ظهور داشت، مارکس در مانیفست به عنوان یک تزلعمی نوشته که تاریخ تمامی جوامع تاکنون، تاریخ مبارزه طبقاتی است. پس آلمان و فرانسه هر دو برای مارکس به دو دلیل متفاوت مهم بودند؛ فرانسه به دلیل پیشرو بودن در مبارزات طبقاتی و بر هم زدن مناسبات اجتماعی کهن و آلمان به دلیل تکیه بر سنت و اصلاح دینی و به تعبیر دیگر در مرخصی و استراحت تاریخی بودن.

در اهیت توأمان فرانسه و آلمان برای مارکس نکته مهم دیگری وجود دارد و آن مربوط به رژیم پیش از انقلاب است، وقتی گفته می‌شود، انقلاب، یعنی این که رژیم قبل از آن غیر انقلابی است که واژه ارتجاعی تنها بعدی از آن را بازتاب می‌دهد. مارکس با توجه به این نکته می‌گوید؛ آلمان گذشته فرانسه و فرانسه آینده آلمان است، آغاز عبارت است از

انقلاب و انقلاب یعنی نقطه صفر تاریخ و نقطه آغاز تاریخ آلمان، سال یک انقلاب خواهد بود. به اعتبار انتظار انقلاب است که مارکس فرانسه را آینده آلمان می‌شمارد و به اعتبار این که آلمان گذشته فرانسه است سال 1843 که این مطالب را می‌نویسد، معادل سال 1789 یعنی سال پیروزی انقلاب فرانسه می‌داند و به این وسیله می‌گوید که آلمان در حدود 50 سال عقب‌تر از فرانسه است و آلمان 1843 در ایستار 1789 فرانسه است.

مارکس درباره اینکه چرا فرانسویها توان انقلاب را پیدا کردند ولی این زمینه در آلمان فراهم نشد می‌گوید فرانسویها بر اساس آنچه که در سروده مارسییز (سرود ملی فرانسه) آمده، تابلو را پاک کرده و از نو نوشتند ولی آلمان همچنان غرق در سنت مانده و در آن، جا خوش کرده است. مارکس برای آلمان بدبختی بالاتر از این نمی‌داند که سنتی را ایجاد کرده که اجازه حرکت به آن نمی‌دهد. مارکس در ادامه، دو فکر آلمانی را از هم متمایز کرده و می‌گوید؛ یکی مکتب تاریخی حقوق است که برخلاف نامش که تاریخی است تکیه بر سنت آلمانی را تجویز می‌کند. مارکس در انتقاد از این دیدگاه می‌نویسد حال آلمان گذشته فرانسه است، در آلمان مکتبی وجود دارد که بدنامی امروز را با بدنامی دیروز توجیه می‌کند و هر فریادی که از گلوی برده‌ای زیر ضربه شلاق برآید به شرط آنکه شلاق موروثی و تاریخی باشد، طغیان به شمار می‌آورد، آلمانیها در سنت خودشان اسیرند چون اموری را می‌پندارند که جزو سنت آنهاست، حتی شلاق را اگر سنتی باشد خوب می‌شمارند ولی اگر امروزی باشد یا از فرانسه آمده باشد خوب نیست و آن چیزی خوب است که از سنت آلمانی برآمده باشد، این همان مکتب تاریخی است که اگر از ابداعات تاریخ آلمان نبود می‌شد گفت که تاریخ آلمان را ابداع کرده است (مکتب تاریخی در داخل سنت، آلمانی را برای ماساخته که اگر نمی‌دانستیم که ساختگی است فکر می‌کردیم که آلمان واقعا همان است) گروه دیگری هم هستند که آزادی ما را در جنگلهای ژرمنی می‌جویند، اگر نتوان آزادی را جز در جنگل پیدا کرد، در این صورت چه فرقی میان آزادی ما و آزادی گراز وجود دارد.⁹

مارکس در ادامه با اشاره به این که آلمان محل سکونت اقوام متعددی با اختلافات و اشتراکات فرهنگی و همچنین فرمانروایان متعدد است می‌نویسد؛ اعتبار این فرمانروایان رابطه معکوسی با شمارشان دارد¹⁰. مارکس سپس می‌افزاید؛ آلمان باید نقد بشود (نقد به

⁹ اشاره مارکس اینجا به تاریخ افسانه‌ای ملت‌های آنگلوساکسون است که خود را ملت‌های همیشه آزاد می‌دانند که هیچگاه زیر یوغ خودکامگی نبوده‌اند. تاکیتیوس، مورخ رومی برای اولین بار این موضوع را در تاریخ خود وارد کرده است.

¹⁰ به همان نسبت که شمارشان زیاد است اعتبارشان اندک است

معنی سلاح) و سلاح نقد را باید در مورد آلمان به کار گرفت و این نقد گویی به مثابه یک پیکارتن به تن با تمام وجوه عقب ماندگی آلمانی است. ملتهای جدید وضع جدید خودشان را ایجاد کردند درحالی که آلمانی‌ها همچنان مانده‌اند، برای این ملتها دیدن اینکه چگونه نظام پیش از انقلاب که در میان آنان تراژدی خود را زیسته بود، آلمانی در صورت شبیح مرده‌ای، کم‌دی خود را ایجاد می‌کند، آموزنده است. مارکس برای این مطلبی که متذکر شد آن چنان اهمیتی قایل است که درباره آن تئوری پردازی کرده است، بنابراین نظر مارکس، ملتهای جدید (که عمده نگاهش هم به ملت فرانسه و انگلستان است)، ملتهایی هستند که تراژدی خود را زیسته‌اند و به تعبیر دیگر، زیست تراژیک و حماسی داشته‌اند یعنی اینکه آنها با تحمل سختی و پرداخت هزینه و تجربه شکست، انقلاب کرده‌اند و شکستشان هم در این راه (مثل شکستهای متعدد انقلاب در فرانسه) البته تراژیک و حماسی است زیرا مردانه در راه انقلاب پایداری کرده‌اند، اما در آلمان این وضع به صورت نمایش کم‌دی و مسخره اتفاق افتاده است. مارکس می‌گوید، ملتهای بزرگ کارهای بزرگی انجام می‌دهند و حتی اگر شکست هم بخورند شکستشان تراژیک است اما ملتهایی که ملتهای دیگر را تکرار می‌کنند ملتهایی هستند که با شبیح مرده سنت به میدان می‌آیند و می‌خواهند گذشته یا همان سنت (چیزی که مکتب تاریخی در پی آن است) را تکرار کنند، نمایش این ملتها، مسخره و کم‌دی است و این وضعیت آلمان است.

مارکس بعداً این نظریه را بسط می‌دهد و تاکید می‌کند که حوادث تاریخی می‌توانند تکرار شوند ولی در دفعه اول چون با ابتکار و اتکاء به نیروهای درونی و درجهت پیشرفت و رهایی انسان است، اگر با شکست مواجه شود چنین شکستی تراژیک و حماسی است، اما ملتهایی که با بازیگران مرده و حقیر (سنت) و در صحنه‌های دروغین (به تعبیر شاملو¹¹) ادای ملتهای پیشرو را در می‌آورند، آنها مفلوکاتی هستند که تاریخ آنها را در زباله‌دانهای خود دفن می‌کند. مارکس بعداً درباره زمان ناپلئون سوم، بعد از کودتای 1851 می‌نویسد؛ همانطور که در فرانسه تراژدی بود در آلمان نمایش مسخره است، آنجا عموبود و این جا پسرعمو، آنجا یک سردار حماسی بود و این جا یک دلچک و اوباشی که با او کودتا کرده‌اند، بازیگری می‌کنند. مارکس در ادامه جمله مهمی با این مضمون می‌گوید که آلمان نظام پیش از انقلاب است اما نظام پیش از انقلاب جدید، زیرا معاصر تاریخ جدیدی است که در جاهای دیگر آغاز شده است، مارکس نظام آلمان را نظام قدیم جدید می‌نامد، یعنی نظامی با سنت قدیم که توسط بازیگرانی که شبیح مردگان هستند بازی می‌شود،

¹¹ از آن زمانی که حقیقت/چون روح سرگردان بی آرامی برمن آشکار شد/و گند جهان/چون دود مشعلی در صحنه‌های دروغین/منخرین

مرا آزرده/بجی نه/ که وسوسه‌ی ست این/بودن یانبودن/

مارکس در توصیف آن می‌نویسد نظام سابق جدید، جز بازیگر کم‌دی نظم جهانی که قهرمانان راستین آن مرده‌اند نیست. مارکس وضعیت کم‌دی آلمان در آخرین مرحله قبل از انقلاب را که در آن نقش‌های قدیم با صورت‌تک‌های جدید بازی می‌شود، ارزیابی کرده و می‌نویسد؛ زمانی که تاریخ صورتی قدیمی را به خاک می‌سپارد، در بنیادها عمل می‌کند و از مراحل نیز می‌گذرد و واپسین مرحله تاریخ همان کم‌دی آن است.

برای روشن شدن پشتوانه این سخنان مارکس، این نکته لازم به توضیح است که بعد از هگل یعنی از سال 1800 به بعد، مفاهیم تاریخی شده و بعد زمان و تاریخی در همه مفاهیم و امور در اروپا ظاهر می‌شود، از جمله واژه crisis که تا حدود سال 1800 اصطلاح پزشکی بود و به حالتی گفته می‌شد که وضع بیماری آن چنان شدت و وخامت یابد که منجر به مرگ بیمار گردد، از قرن 18 به بعد است که این واژه در مسایل اجتماعی هم به کار رفت و به حالتی اطلاق شد که در آن انسجام و تعادلهای اجتماعی آنچنان به هم بریزد که منجر به فروپاشی آن جامعه بشود. کوزولک در رساله دکترای خود درباره مفهوم بحران و نقادی به این موضوع پرداخته و نشان داده است که دوره پایان قرن هیجده و آغاز قرن نوزده زمانی است که همه چیز تاریخ‌دار شده و بُعد زمانی و تاریخی پیدا می‌کند، این دوره همان دوره‌ای است که هگل فلسفه تاریخ را نوشته است. هانا آرنست هم در مقاله مهمی نشان داده که چگونه سنت و تاریخ در مقابل هم قرار می‌گیرند و، دو معنی متفاوت و متضاد پیدا می‌کنند. انسان تاریخی انسانی است که در درون سنت هست ولی بجای تکرار سنت آن را باز تولید نموده و بسط می‌دهد. هگل برای اولین بار، همه عالم را تاریخی دانسته بود که گذشته در حال و یا آینده قابل تکرار نیست. هگل در این باره می‌گوید، تمام کسانی که سعی کرده‌اند گذشته را در حال تکرار کنند، سرشان را در جایی بر باد داده‌اند زیرا در دوران جدید سنت دیگر سنتی نیست بلکه سنت هم تاریخی است و اگر تاریخی نباشد بمنزله سنت نخواهد بود، به همین دلیل است که هگل در جایی، تاریخ را غولی دانسته که با گام‌های هفت فرسخی به پیش می‌رود و کسی هم نمی‌تواند جلوی آن را بگیرد. هگل با چنین دریافتی نوشته است که تاریخ به ما دستور پیشروی داده است. مارکس هر چند در این مرحله در مقام نقد هگل است ولی با اساس اندیشه تاریخی او مبنی امکان ناپذیری تکرار سنت همسوست. مارکس بعداً در مقام نظریه پرداز تاریخ خود با اشاره مستقیم به هگل می‌گوید؛ اگر تاریخ تکرار شود که نمی‌شود، در نسبت با صحنه اولش که تراژدی است، نمایش مسخره‌ای خواهد بود. این گفته مارکس ناظر بر گفته هگل است که سنت در نظام‌های سنتی قابل باز تولید، بسط، تحول و ... است ولی قابل تکرار بعینه نیست، سنتی

که بسط و تحول پیدا کرده و یا باز تولید می‌شود وارد دنیای جدیدی می‌شود و این همان تاریخی بودن است.

مارکس نظریه انقلاب را از همین جا می‌گیرد که فرمان به پیش صادر شده و بازگشت به گذشته امکان پذیر نیست، آلمان به گذشته تکیه کرده و به همین دلیل نه تنها جزو ملتهای جدید نیست بلکه موجب تمسخر همه ملتهای جدید واقع شده است و ما از طریق سلاح نقد در آلمان انقلاب خواهیم کرد. تمام این بحثها مقدمه‌ای برای نظریه انقلاب مارکس است.

از نظر مارکس غایت تاریخ عبارت است از کنار زدن پرده موهومی بنام ایدئولوژی که بر روی امور موهوم کشیده شده و مانع شناخت و توضیح آنها می‌گردد، مارکس معتقد است که فلسفه می‌تواند به تاریخ کمک کند و این جا مارکس به هگل نزدیک می‌شود که گفته بود بعد از ناپلئون موتور تحول به آلمان (فلسفه آلمان) منتقل شده که در حوزه نظر چیزی را تدوین می‌کند که فرانسه آن را در عمل انجام داده است و این دو باید در جایی باهم تلاقی پیدا کنند، انقلابی که در فرانسه اتفاق افتاد پایه نظری حقوق آن در فرانسه نیست و به همین دلیل است که انقلاب فرانسه به خشونت و ترور کشیده شد و پایه‌های نظری انقلاب در حقوق، در آلمان تدوین یافت¹² و هگل اعتقاد داشت که انقلاب فرانسه در جایی باید یا فکر آلمانی پیوند بخورد.

مارکس ضمن انتقاد از هگل، نظریه او درباره لزوم پیوند انقلاب فرانسه با فلسفه آلمانی را می‌پذیرد و می‌گوید آلمانیها در حوزه نظر (فلسفه) کاری را انجام داده‌اند که فرانسویها در عمل آنرا محقق کرده‌اند. مارکس به نوعی حرف هگل را تکرار می‌کند و معتقد است که نقطه قوت آلمان فلسفه آن است و می‌گوید؛ آلمان در فلسفه همزمان و معاصر انقلاب فرانسه است، به تعبیر دیگر، آلمان در عمل (در نسبت با انقلاب) گذشته فرانسه ولی در نظر (فلسفه) معاصر آن است.

مارکس با این حرف فلسفه را که تا آن زمان در حوزه دین و هم سنخ آن بود از آن حوزه بیرون آورده و آن را در حوزه انقلاب وارد کرده و هم سنخ آن می‌کند و تاکید می‌کند؛ فلسفه آلمانی باید تحقق پیدا کند و تحقق آن همان وقوع انقلاب در آلمان است، به عبارت دیگر آلمان توان انجام انقلاب از نوع فرانسه را ندارد چون در حوزه نظر انقلاب کرده است و تنها باید فلسفه‌اش را در عمل متحقق کند و باز به سخن دیگر، جهان باید فلسفی بشود¹³.

¹² کانت، هگل، فیخته و پیشروان انقلاب در حقوق هستند

¹³ بسیاری از مفسرین مارکس از جمله لوکاج فلسفی شدن جهان را بسیار مهم ارزیابی کرده‌اند ولی پیامدهای آن را نتوانستند توضیح بدهند.

البته مارکس هم این بحث را به همان اجمال خود رها کرده و آنرا بعدها بسط نداده بلکه پرولتاریا راجانشین فلسفه کرده است، به تعبیر دیگر، پرولتاریا عین و تجسم فلسفه در جهان است که با ظهور آن در جهان انقلاب محقق می‌شود. مارکس در این زمینه می‌گوید؛ فلسفه را بدون تحقق آن نمی‌توان نسخ کرد. اشاره مارکس به برونو بائر و دیگران است که فلسفه را از نسخ دین می‌دانستند و معتقد بودند همانند دین باید فلسفه را هم ریشه کن کرد اما مارکس همانند هگل فلسفه آلمانی را مهم ارزیابی می‌کند که انقلاب نظری در حقوق توسط آن بوقوع پیوسته و می‌گوید؛ فرانسویها چون نمی‌توانستند فلسفه تدوین کنند، بنابراین انقلاب کردند و آلمانها هم چون نمی‌توانستند انقلاب کنند، فلسفه تدوین کردند. مارکس درباره حزب عملگرا که بدنبال انقلاب در آلمان بود می‌نویسد؛ این حزب پیکار کنونی را تنها پیکار انتقادی فلسفه علیه دنیای آلمانی می‌داند و به این نکته توجهی نمی‌کند که همین فلسفه موجود به همین دنیا تعلق دارد و مکمل آن در قلمرو اندیشه است، ایراد مهمی که می‌شود به این حزب گرفت این است که فکر می‌کند فلسفه را می‌توان بدون تحقق آن در خارج نسخ کرد. مارکس برخلاف آنان معتقد است که فلسفه را نمی‌شود نسخ کرد بلکه باید آن را محقق کرد چون فلسفه آلمانی نظریه‌ای است که در جای دیگری (فرانسه) به آن عمل شده است. مارکس از اینجا به بعد، به جای نقد فلسفه که جایگزین نقد دیانت شده بود، به موضوع تحقق فلسفه متمرکز می‌شود و به دنبال نظریه‌ای برای انقلابی می‌گردد که فلسفه را تحقق ببخشد. مارکس بحث تحقق جهانی فلسفه را به اجمال رها می‌کند که می‌توان گفت از آن عدول می‌کند و به تعبیر آلتوسر، با آن گسست ایجاد می‌کند اما این موضوع برای مفسران مارکس با مشرب هگلی و اگر بیستانیستی بسیار محل بحث و بررسی بود و در مجموع می‌توان گفت که به چشم اندازی روشنی در این باره نرسیدند

مارکس در مقایسه آلمان با ملت‌های جدید می‌افزاید؛ ملت‌های کهن، پیش از تاریخ (انقلاب) خود را در عالم خیال و در اسطوره‌ها می‌زیستند¹⁴ در حالیکه آلمانها پس از تاریخ خود را در عالم خیال و در عالم فلسفه می‌زیند. به تعبیر دیگر، ملت‌های جدید قبل از انقلاب خود را در عالم افسانه بودند ولی ملت آلمان برغم دیدن انقلاب آنها هنوز در عالم افسانه است. مارکس ادامه می‌دهد؛ آلمانها بی‌آنکه معاصر تاریخی زمان حال باشند، معاصر فلسفی آنان هستند، فلسفه آلمانی ادامه تاریخ آلمان در قلمرو اندیشه است و فلسفه آلمانی حقوق و سیاست یگانه تاریخ آلمانی است که با زمان حال رسمی هم سطح است، تنها رهایی در عمل امکان پذیر آلمان، رهایی از طریق دیدگاهی است که بر اساس آن وجود برتر برای انسان است، در آلمان رهایی از قرون وسطی ممکن نیست مگر اینکه با رهایی از گذرهای جزیی از قرون وسطی توأم باشد. به تعبیر دیگر مارکس معتقد است که آلمان قرون وسطی‌های متعددی دارد و در جاهای مختلف بقایایی از قرون وسطی در نظام‌های اجتماعی و حقوقی و در مناسبات دولتش وجود دارد و آلمان نمی‌تواند از قرون وسطایش بیرون بیاید مگر آنکه

¹⁴ چون شاه را نماینده خدا بر روی زمین می‌دانستند و با بریدن سرشاه دیدند که اتفاقی نیفتاد. در حمله مغول به ایران هم که دین خرافی داشتند به آنها گفته شده بود که اگر خون خلیفه (المعتصم) به زمین ریخته شود هفت سال خشکسالی خواهد شد تا اینکه خواجه نصیر هولاکو را ازین خرافه رها کند و برای احتیاط پیشنهاد داد خلیفه را بدون ریختن خون او (نمدمالی) از میان بردارند. این خرافه در انگلیس و فرانسه هم بود که بالاخره خون پادشاه را ریختند.

با همه قرون وسطاهایش تسویه حساب کرده باشد. منظور مارکس این است که ناحیه‌های بجا مانده از قرون وسطی اصلاح پذیر نیست یا بزرگتر از حد اصلاح است و تنها با انقلاب است که می‌توان با آنها تسویه حساب کرد. مارکس ادامه می‌دهد؛ در آلمان بدون از میان برداشتن هرگونه بندگی نمی‌توان هیچگونه بندگی را از میان برد. به تعبیر دیگر، برای اینکه بندگی از میان برود باید همه صورتهای مختلف بندگی یا خودکامگی از میان برود. باز می‌افزاید؛ آلمان بنیادین نمی‌تواند در هیچ چیزی انقلاب کند مگر اینکه در همه چیز از بنیاد انقلاب کند، رهایی آلمان رهایی انسان است، سر این رهایی فلسفه و پرولتاریا قلب آن است، فلسفه نمی‌تواند جز با الغای پرولتاریا در واقعیت تحقق پیدا کند و پرولتاریا جز با تحقق پیدا کردن فلسفه در واقعیت نمی‌تواند خود را نسخ کند. این جملات هر چند مبهم است اما برای نظریه آتی مارکس کلیدی است. مارکس برای اولین بار پرولتاریا به معنای طبقه رهایی بخش را در منظومه فکری خود وارد کرده و آن را بازوی فلسفه آلمانی می‌شمارد. بعدها حزب طراز نوین انقلابی بر اساس این جملات مارکس بوجود آمد، بر اساس تعریف لنین، حزب طراز نوین عبارت از این است که در جایی میان نظر و عمل پیوندی صورت می‌گیرد و این حزبی است که انقلاب خواهد کرد. و بالاخره اینکه مارکس می‌گوید؛ پرولتاریاست که انسان را آزاد خواهد کرد چون بازوی فلسفه است و کاریزه فلسفه این است که از طریق تحقق خودش در عالم و فلسفی کردن جهان پرولتاریا و خودش را نسخ کند، در این وضعیت نیازی به فلسفه و پرولتاریا نخواهد بود زیرا انسان جدید متولد شده است. مارکس تا اینجا که سال 1843 است راه حل آلمان را انقلاب معرفی کرده و با وارد کردن پرولتاریا راه را برای نظریه انقلاب هموار می‌کند که انقلابی پرولتاریایی و جهانی است و از طریق این انقلاب، انقلاب جهانی «انسان اساس انسان است» محقق خواهد شد. اندکی پس از این همین پرولتاریا که مارکس از دور شبیح آن را دیده بود، در سال 1848 در بخش اعظم اروپای غربی شورش کرد که مارکس در آغاز مانیفست نوشت که شبیح کمونیزم در آستانه اروپا ایستاده است. برای رسیدن به این مرحله مارکس پس از کنار گذاشتن دین، فلسفه را هم با بیان این که فلسفه هم از سنخ ایدئولوژیها و نسخ شدنی است کنار گذاشت و پرولتاریا را جایگزین آن کرد. (پایان جلسه ششم)

جلسه هفتم

مسئله یهود

رساله مسئله یهود از دیگر نوشته های مهم مارکس است که در آن رابطه دولت و جامعه مدنی را برای اولین بار مورد بررسی قرار داده و رساله ای است که از دیدگاه گذار از بحث ایدئولوژی دینی یا دین به اندیشه سیاسی بویژه دولت جدید اهمیت دارد که آن را دولت سرمایه داری می نامد.

بحث مسئله یهود بوسیله نویسندگان قبل و معاصر مارکس مطرح شده بود و به تعبیری نحوه رفع قیومت و ولایت (به معنای حقوقی) از آنها که بصورت متمرکز در اروپای مرکزی زندگی می کردند از مباحث روز آلمان بود. برونو بائر کتابی در این زمینه نوشت و رساله مارکس در واقع رد دیدگاههای برونو بائر است.

اولین نکته مورد توجه مارکس در این زمینه این است که برونو بائر از دولت مسیحی انتقاد می کند و مشکل یهود را در این می بیند که یهودیان به عنوان یهودی در دولت مسیحی جایی ندارند، در حالیکه مسئله اصلی نقد دولت مسیحی نیست بلکه مسئله اصلی نقد دولت به طور کلی است. مارکس سؤال اصلی برونو بائر را مبنی بر اینکه یهودیان چگونه می توانند در دولت مسیحی جایگاهی داشته باشند این گونه طرح می کند که آیا از دیدگاه رفع قیومت سیاسی مجاز هستیم که از یهودی بخواهیم که دیدگاه و اعتقاد یهودی اش را ترک کند و یا به طور کلی مجاز هستیم که از انسان بخواهیم که دیانتش را ترک کند. مارکس می گوید طرح این سؤال که چگونه می توان از یهود رفع قیومت کرد درست مثل این است که از آنها بخواهیم دیانتشان را ترک کنند، در حالیکه مسئله این نیست زیرا مسئله یهودیت از این حیث که در قلمرو الهیات قرار دارد ربطی به دولت پیدا نمی کند. نظر مارکس این است که دولت جدید یا دولت است یا بیرون از حوزه دین قرار می گیرد، تا زمانی که کسانی خود را متدین مسیحیت یا یهودیت بدانند امکان اینکه در دولت با این فرض که دولت مسیحی یا یهودی است جایی داشته باشند، وجود ندارد. مارکس می گوید بحث از مسئله یهود با فرض حفظ هویت یهودی مسئله ای است که باید در چارچوب الهیات مطرح شود و ربطی به دولت ندارد، در آلمان چون دولت مسیحی است پس مسئله یهود هم باید در قلمرو الهیات مطرح شود. مارکس مسئله را به این برمی گرداند که نه دولت باید متولی دین باشد و نه شخص خود را متدین دینی بداند و با این هویت وارد دولت شود و این دو شدن نیست. مارکس به دنبال نشان دادن این موضوع است که برخلاف نظر نویسندگان پیشین از جمله فوئرباخ، بحث جدید بحث دولت است و موضوع نقد هم نقد

دولت است و نه الهیات. مارکس می‌گوید؛ در فرانسه و در دولت مشروطه (برخلاف آلمان که خودکامه است) مسئله یهود، مسئله مشروعیت و ناقص بودن قیومت سیاسی است، در فرانسه یهودیان نیمه آزاد هستند چون دولتشان نیمه مشروطه است بنابراین رفع قیومت از آنها هم ناقص است، در آلمان از آنجا که ظاهری از دیانت باقی است حتی در صورت بیهوده و پرتضاد دیانت اکثریت عامه مردم، وضع یهودیان در قبال دولت ظاهر مخالفت دینی و الهیاتی را حفظ می‌کند. به تعبیر دیگر، دولت چون به ظاهر دینی است پس مسئله یهودیت در حوزه الهیات می‌ماند و نسبتشان با دولت، دینی و نه سیاسی است. اما بالاخره این مسئله را چگونه می‌توان حل کرد؟ مارکس راه حل خودش را در چند کتاب مطرح می‌کند که نقطه عطف آن کتاب ایدئولوژی آلمانی است.

نقطه اصلی بحث مارکس در مسئله یهود این است که انسان و دولت دینی در حوزه ایدئولوژی قرار می‌گیرد، ایدئولوژی حوزه‌ای است که بر باطن و اساس مناسبات پرده می‌کشد تا ما نتوانیم مکانیزم‌ها را خوب ببینیم و چون چنین است پس باید علمی وجود داشته باشد که توهم زدایی کند یا به تعبیر دیگر، ایدئولوژی را نقد کند تا ما بتوانیم در پشت پرده ایدئولوژی، سازوکارهای واقعی و راستین را ببینیم. از اینجا مارکس متوجه می‌شود که برخلاف فوئرباخ، مسئله اصلی نقد دین نیست و بحث دین در اصالت خودش قابل طرح شدن نیست و نقد جدید نمی‌تواند ناظر بر ایدئولوژی باشد، زیرا ایدئولوژی پرده پنداری بر روی واقعیتها و مکانیزمهای دولت جدید است و ما نیازمند علمی هستیم که از طریق آن این پرده را کنار بزنیم. مارکس علم مورد نظر را علم تاریخ می‌داند. مارکس اینجا دین را به عنوان عامل توهم و پرده پندار معرفی می‌کند ولی بعدها در تحول خود ایدئولوژی و صورتهای مختلف آن مثل دین، فلسفه، اخلاق و ادبیات را به عنوان روساخت مورد توجه قرار خواهد داد و خواهد گفت که هیچکدام از اینها استقلال و اصالت ندارند و همگی به چیزی برمی‌گردند که زیرساخت است و باید آن را توضیح داد و اگر بتوانیم زیرساخت را توضیح بدیم روساختها توضیح واقعی خود را پیدا خواهند کرد. مارکس تا اینجا علم مورد نظر را علم تاریخ معرفی می‌کند ولی هنوز این علم را تبیین نمی‌کند ولی در یک جمله مهم می‌گوید؛ زمانی طولانی تاریخ در خرافه حل شده بود، (یعنی ما تاریخ را از زاویه دین و فلسفه و فلسفه تاریخ و غیره می‌دیدیم) و ما خرافه را در تاریخ حل می‌کنیم. یعنی این امور خرافی (وجوه مختلف ایدئولوژی) را باید بوسیله علم تاریخ که تبیین آن برنامه آتی مارکس است، حل کرد.

مارکس بدین سان دوباره به دین برمی‌گردد و مسئله یهود را مطرح می‌کند و می‌گوید که رفع قیومت از یهودیان امکان پذیر نیست مگر اینکه آنان خود را یهودی و به طور کلی

هر شخصی خود را متدین یک دینی به حساب نیاورد و خودش را با دینش تعریف نکند و با این مقدمه می‌گوید بحث ما بر سر دولتی است که ملتزم به هیچ دینی نباشد، دولت یا این است و یا نیست. مارکس می‌گوید دولت در صورتی می‌تواند خودش را از دیانت به طور کلی اعم از مسیحیت و یهودیت آزاد کند که بتواند به طور کلی خودش را از قیمومت دیانت آزاد کند. مسئله این نیست که دولت مسیحی نباشد و یا باشد ولی جایی هم برای یهود باز شود، بلکه مسئله این است که دولت نباید مدعی دینی باشد و فقط مدعی این باشد که دولت است پس بنابراین یا دولت مسیحی است که دولت نیست و یا دولت است که مسیحی نیست. مارکس می‌افزاید: صرف رهایی سیاسی از قیمومت دیانت، رهایی کامل نیست، زیرا رهایی سیاسی صورت کامل رهایی انسان نیست، محدودیتهای رهایی سیاسی را می‌توان در این واقعیت آشکارا دید که دولت می‌تواند خود را از مانعی رها کند بی آنکه موجب رهایی راستین انسان شده باشد. یعنی می‌تواند جایی برای رهایی یهودیها باز بکند و از آنها رفع قیمومت بکند، در این صورت از یهودی رفع قیمومت شده ولی هنوز انسان آزاد نشده است، دولت می‌تواند دولت آزاد باشد، بی آنکه انسان در آن دولت انسان آزاد باشد، از این رو این امکان وجود دارد در حالیکه اکثریت مردم اهل دیانت هستند، دولت از قیمومت دیانت آزاد شده باشد زیرا حتی زمانی که اکثریت دین را امری خصوصی بدانند هنوز اهل دیانت هستند.

مارکس از این جا اشاره هایی هر چند مبهم به نسبت دولت و دین می‌کند و اشاره‌هایی به دلایل این که چرا دولت یا دینی است و یا دولت نیست می‌کند و می‌گوید مخالفت من با دولت دینی و انسان دینی اعم از مسیحیت یا یهودیت به این دلیل است که چنین شناختی از دین انحرافی و با واسطه است و در این باره می‌نویسد: انسان زمانی از مجرای دولت به طور سیاسی خود را از قیمومت دیانت آزاد سازد از طریق مسیری انحرافی و به میانجی عمل کرده است.

مارکس از این جا به بعد، نقد دولت و دیانت را از زاویه خاصی انجام می‌دهد زیرا برای اروپا، الگوی فکر مسیحی بسیار مهم بوده، هگل و دیگران درباره میانجی‌ها که عبارت باشد از نهادها بسیار بحث کرده‌اند، بحث میانجی‌ها از یک طرف ریشه در مسیحیت دارد یعنی میان انسان و خدا موجودی بنام عیسی قرار می‌گیرد تا از طریق او، انسان بتواند باز خرید گناهانش را انجام دهد و ارتباطش با خداوند را که بواسطه گناه اولیه قطع شده بود مجدداً برقرار سازد، الگوی فکر دموکراسی جدید که نظام نهادهای میانجی است همین جاست. مارکس هم این موضوع را تأیید می‌کند و می‌گوید؛ همان طور که دین حوزه میانجی‌هاست، و از طریق او و کلیسای او، انسان به رستگاری می‌رسد، دولت هم همانند

دین میانجی برای تنظیم نسبت انسان با اجتماع است، پس هر دو از یک ساختار منطقی واحد برخوردارند.

نویسندگان تاریخ و اندیشه اروپا بر سر این موضوع بسیار بحث کرده‌اند، در جاهای دیگر یعنی آنجاهایی که تاریخ وجود دارد و موضوع صرفاً گذشت زمان نیست، هم همین طور است. این نویسندگان نشان داده‌اند آنجاهایی که ما با دوره تاریخی روبرو می‌شویم، سازگاری را می‌بینیم که مجموعه عناصر تمدن و فرهنگ با هم سازگار هستند و چون در هم تنیده و دارای ساختار واحد هستند بنابراین می‌توان آن‌ها را از طریق همدیگر و به صورت منسجم توضیح داد. یک مطالعه مهم نشان داده که بین فلسفه مسیحی توماس قدیس و معماری کلیساهای بزرگ اروپا ارتباط نزدیکی وجود دارد و در کشور ما هم در دوره صفوی بین فلسفه و عرفان و معماری بویژه از جهت زاویه و رنگ ارتباط وجود دارد.

مارکس دیانت و سیاست در آلمان را عین هم می‌داند زیرا هر دو از طریق میانجی‌ها عمل می‌کنند، همان طور که ما به طور مستقیم رستگار نمی‌شویم و گناه اولیه از دامن ما شسته نمی‌شود، در حوزه سیاست هم نسبت ما با همدیگر و با جامعه مستقیم انجام نمی‌شود بلکه از طریق میانجی دولت صورت می‌گیرد. مارکس بعداً حرف مهمتری در این باره خواهد گفت و آن این است که همه اینها نسبتی با شیوه تولید کالا دارد، به تعبیر دیگر از نظر مارکس همه وجوه یک فرهنگ و تمدن تابعی از صورتهای تولید کالا است.

مارکس نشان می‌دهد که توضیح هگل درباره میانجی‌ها را خوب فهمیده و اینجا اتفاقاً فکر میانجی را آماج سلاح نقد قرار داده است، بنابراین می‌گوید فکر میانجی هم در دیانت و هم در دولت انحرافی است و ما باید آنها را دور بزنیم و کنار بگذاریم. مارکس می‌گوید؛ انسان زمانی که از مجرای دولت به طور سیاسی خود را از قیمومت دیانت آزاد سازد، از طریق مسیری انحرافی و میانجی عمل کرده است حتی اگر این میانجی ضروری بوده باشد، هم چنانکه اگر انسان خود را از مجرای دولت بی‌دین بداند، یعنی دولت را الحادی بداند از این حیث که جز از طریق مسیری انحرافی و تنها از طریق یک میانجی به خود معرفت پیدا می‌کند هنوز اهل دیانت است، زیرا دیانت معرفت انسان از مجرای مسیری انحرافی و میانجی است و دولت میانجی میان انسان و آزادی انسان است.

مارکس این جا نقد بسیار رادیکالی را وارد می‌کند و می‌گوید البته که خیلی‌ها خودشان را انسان جدید آزاد و سکولار می‌دانند ولی این سکولاریزم چون از مجرای دولت و نهادهای سیاسی و در قلمرو سیاست صورت می‌گیرد، باز متدین هستند، زیرا از مجرای یک میانجی به آزادی خودشان پی برده و رها شده‌اند، در نتیجه مفهوم دینداری و بی‌دینی این

نیست که کسی به خدا اعتقاد داشته یا نداشته باشد، بلکه هر جا که از طریق میانجی می‌فهمیم و عمل می‌کنیم متدین هستیم حتی اگر بی دین باشیم.

همه این‌ها مقدماتی است برای نتیجه‌گیری بعدی. مارکس در جمله بعدی به ماخذ این نظریه‌اش اشاره کرده و می‌گوید؛ هم چنانکه که مسیح میانجی است که انسان او را حامل همه الوهیت و همه اجبارهای دینی خود می‌داند، دولت نیز همانند او میانجی است که انسان آن را حامل همه جنبه‌های غیرالهی و آزادی انسانی خود می‌داند، در هر دو مورد ما از مجرای یک میانجی عمل می‌کنیم، به تعبیر دیگر، در هر دو مورد به خودمان و آزادی خودمان از مجرای یک میانجی پی می‌بریم و مارکس تاکید می‌کند که اشکال همین جاست که ما از طریق میانجی عمل می‌کنیم.

مارکس از طریق این بحث، مشکل دیانت را به دولت برمی‌گرداند و وجود همه دولتها حتی دولتهای آزاد از دیانت را با آزادی انسان سازگار نمی‌بیند، زیرا چنین آزادی را آزادی از مجرای میانجی می‌شمارد و معتقد است همان‌طور که از دین به هر صورتی که باشد باید آزاد شد، پس، از دولت هم باید به‌طور رادیکالی رها شویم، چون دولت با آزادی سازگار نیست و حایل میان انسان و آزادی است. مارکس در این زمینه می‌نویسد؛ حتی کسانی که در دولتی آزاد، خود را فارغ از اعتقاد دینی بدانند، مانند کسی که اعتقاد دینی دارد، به دینی که می‌خواهد خود را از آن رها سازد وابستگی دارد، دولت و مسیح، یکی حامل جنبه بشریت انسان و دیگری حامل جنبه الهی است و هر دو، حایلی میان انسان و آزادی او به وجود می‌آورند، انسان اعم از متدین و غیرمتدین در درون دولت نمی‌تواند آزاد باشد.

بدین سان مارکس با دین و دولت به دلیل این که حایل میان انسان و آزادی او (که هنوز آن را تعریف نکرده است) قرار می‌گیرند، تسویه حساب رادیکالی می‌کند. مارکس این مباحث را زمانی مطرح می‌کند که هنوز تحت تاثیر اندیشه‌های هگل است و در واقع پشتوانه همه بحث‌های او به نحوی فلسفه هگل است. مارکس بحث میانجی‌ها را همان‌طور که گفتیم از هگل اقتباس کرده ولی نتایجی را از آن استخراج می‌کند که هگل نگرفته است، هگل بر وجود میانجی صحه گذاشته بود ولی مارکس آنرا رد و طرد می‌کند.

مارکس نکته دیگری را هم در بحث مسئله یهود وارد می‌کند که البته آن هم پشتوانه هگلی دارد، و آن دوگانگی ساحت‌های انسان است. مارکس در جواب این سؤال محتوم که چرا میان انسان و آزادی حایل وجود دارد می‌گوید، در جایی که میانجی وجود داشته باشد هویت و به عبارت بهتر، وحدت انسان دوگانه و دویاره می‌شود، دوگانگی یک اصطلاح

هگلی است که می‌گوید فلسفه زمانی لازم می‌آید که وجود انسان دوپاره شده باشد و در پدیدارشناسی هم بمناسبت مفهوم وجدان نگون بخت می‌گوید؛ مسیحیت انسان را دوپاره می‌کند زیرا انسان شهروند زمین است و در ناسوت زندگی می‌کند ولی چشمش به آسمان و ملکوت است و در نتیجه در هر چاله‌ای می‌افتد. شکاف میان دو جنبه انسان (زندگی زمینی و زندگی آسمانی) که در کلیسای قرون وسطی وجود داشت با اصلاح دینی لوتر حل شد و انسان خویشتن خویش را بازیافت و مرحله وجدان نگون بخت به پایان رسید.

مسئله دوپارگی مسئله‌ای است که مارکس هم به آن پرداخته و یکی از وجوه انتقاد او به دولت این است که دولت به عنوان حایل وجود انسان را دوپاره می‌کند، از یک طرف ما شهروند یک جامعه هستیم که در آن زندگی می‌کنیم و مناسبات گوناگون ایجاد می‌کنیم اما از طرف دیگر، جزوی از یک دولتی هستیم که تولید و توزیع قدرت می‌کنیم و این توهم را داریم که دولت نماینده ماست و ما سهمی از آن را داریم و این جاست که انسان از خود بیگانه شده و دوپارگی پیدا می‌شود و بخشی از من، از خویشتن خویش بیگانه می‌گردد، زیرا ما می‌پنداریم در دولت هستیم و از آن سهمی داریم در حالی که نیستیم. مارکس در این باره نوشته است؛ انسان در میان جماعتی سیاسی موجودی جمعی است اما در جامعه مدنی به عنوان فرد در قلمرو خصوصی عمل می‌کند، دیگران را به عنوان ابزاری بکار می‌گیرد و خود را نیز در حد ابزاری پایین می‌آورد و بازیچه دست قدرتهای بیگانه قرار می‌دهد، نسبت دولت سیاسی به جامعه مدنی عین نسبت آسمان به زمین و تعارض میان دولت و جامعه مدنی نیز مانند تعارض میان دیانت و محدودیت‌های دنیاست. جمله مذکور از این جهت بسیار مهم است که مارکس در آن برای اولین بار به تمایز میان جامعه مدنی و دولت که پس از هگل وارد فلسفه شده بود اشاره می‌کند و می‌گوید که دولت و جامعه مدنی دو حوزه هستند در حالی که نباید دو حوزه باشند، فلسفه آلمانی به ما این گونه تفهیم کرده که ما در دو حوزه زندگی می‌کنیم در حالی که در یک حوزه زندگی می‌کنیم و دیگری توهمی بیش نیست و این به نوبه خود شکاف و دوپارگی وجود انسان را به ارمغان آورده است. مارکس می‌گوید همان طور که زمین و آسمانی وجود دارد، دولت و جامعه مدنی هم وجود دارد، همان طور که شکاف میان آسمان و زمین قابل قبول نیست به دلیل این که آسمان تنها فرافکنی من است، در حوزه سیاست هم، دولت همان آسمان توهمی است زیرا دست من از آن کوتاه است و تنها جامعه مدنی که من در آن زندگی می‌کنم واقعیت دارد. همان طور که ملاحظه می‌شود، مارکس پس از تسویه حساب با دین و پندارین دانستن آن، با دولت هم به همان نحو تسویه حساب می‌کند.

پیشتر مارکس گفت که نقد دیانت برای آلمان به پایان رسیده است. این جاست که منظور او از این گفته روشن می گردد و آن تمرکز بر نقد دولت به عنوان عامل دیگر دویارگی و از خود بیگانگی است.

مفهوم دولت از این جا به بعد گره کار مارکس بوده و تمام تحقیقات بعدی مارکس معطوف به آن است تا نشان دهد این دولتی است که باید از میان برداشته شود. مارکس در آخرین اظهاراتش در کنگره بین الملل کارگران بعد از شکست کمون پاریس در 1781 درباره دولت گفت: این ماشینی است که باید خرد شود. به هر حال مارکس از این مرحله به بعد کاملاً از فوئرباخ و هگلیمان راست یا هگلیمان پیر که تمرکزشان بر الهیات بود جدا شده و بر نقد دولت متمرکز می شود.

مارکس دویارگی ناشی از دولت را منشأ سایر دویارگی ها می دانست و اعتقاد داشت اگر این دویارگی را از میان برداریم و انسان را بی میانجی دولت به جامعه و خودش برگردانیم، آن جاست که انسان به وحدتش می رسد و پس از به دست آمدن وحدت انسان با خودش، سایر وحدتها هم محقق می شود. همان طور که ملاحظه می شود، نطفه نظریه بعدی مارکس موسوم به زیرساخت و روساخت، در همین جا بسته می شود، زیرا این جاست که مارکس متوجه می شود از طریق دولت می توان چیزی را پیدا کرد که علةالعلل تحولات در جامعه و تاریخ انسانی است و ما اگر بتوانیم در آن علةالعلل که همان مناسبات حوزه سیاست است تغییر و تحولی انجام دهیم در آن صورت تمام دویارگیها به وحدت خواهد رسید. مارکس در یک جمله مهم می گوید؛ انسان در بی واسطه ترین واقعیت آن در جامعه مدنی، موجودی دنیوی است و درست در همین جا در چشم خود و دیگران به عنوان فردی واقعی ظاهر می شود، او نمودی بی واقعیت است، بر عکس در قلمرو دولت که انسان در آن به مثابه موجودی جمعی لحاظ می شود عضو و همی حاکمیتی و همی، فاقد زندگی راستین فرد و انباشته از کلیتی غیر واقعی است. فرد در جامعه مدنی خود را به طور اساسی عضو حاکمیتی می داند که آن حاکمیت و همی است و انسان حقیقت خود را در جایی (دولت) جستجو می کند که آن جا و همی و غیر واقعی است، بدین سان تنشی که در آن انسان به عنوان مومن با دینی خاص را همچون شهروندی در کنار افراد دیگر یعنی اعضای اجتماع قرار می دهد به جدایی عرفی میان دولت و جامعه مدنی تحویل داده می شود. یعنی این که شکاف در حوزه دین به گفته مارکس به شکاف عرفی در جامعه مدنی و دولت و جامعه مدنی تبدیل می شود. مارکس در ادامه می گوید: زندگی در قلمرو دولت جز نمود یا استثنایی گذرا به اصل یا قاعده بیش نیست، بورژوا به عنوان یهودی تنها با نوعی مغالطه در زندگی سیاسی باقی می ماند، همچنانکه به عنوان شهروند نیز جز با مغالطه، یهودی یا

بورژوا باقی نمی ماند، این مغالطه مغالطه شخصی نیست بلکه از آن دولت است. به عبارت دیگر، در حوزه دولت است که ما هم مومن یک دین هستیم و هم شهروند یک حاکمیت وهمی و عرفی هستیم، این دو با هم سازگار نیستند بلکه تنها از طریق مغالطه‌ای که دولت انجام می دهد چنین کاری شدنی است که یک نفر یهودی هم می تواند شهروند یک حاکمیت باشد و هم به عنوان یک بورژوا عضو جامعه مدنی باشد.

در زمانی که مارکس رساله مسئله یهود را نوشت یعنی در سال 1843 می توان گفت که او موضوع اصلی نظریه پردازیش را پیدا کرده است. در این سال هم مارکس و هم انگلس به این نکته پی برند که دولت امری اصیل نیست بلکه دولت مبین امر دیگری است که باید توضیح داده شود، در واقع دولت یک مفهوم کاذبی است بنابراین موضوع دولت باید در جای دیگری توضیح داده و حل شود و امر اصیل چیزی جز جامعه مدنی یا جامعه بورژوازی و سرمایه داری نیست. این جاست که مارکس و انگلس تصمیم می گیرند، این موضوع یعنی نقد و تبیین ابعاد جامعه مدنی را که مشترکا به آن رسیده اند باهم پیش ببرند.

از این جا به بعد است که کتاب مهم مارکس که در میان آثار او یک نقطه عطف به حساب می آید یعنی کتاب ایدئولوژی آلمانی نوشته می شود. این کتاب حدود شش صد صفحه است و تنها بخش اول آن که حدود صد صفحه است به فارسی ترجمه شده که البته مهمترین بخش کتاب هم است که توسط خود مارکس تحریر شده است. لازم به توضیح است که این کتاب نوشته مشترک مارکس و انگلس است.

ایدئولوژی آلمانی

مارکس در مقدمه نقادی اقتصاد سیاسی که در سال 1857 نوشته درباره کتاب ایدئولوژی آلمانی تاکید کرده که اولین کاری که به نظرمان (مارکس و انگلس) رسید این بود که خودمان را از تردیدهایی که (درباره نتایجی که به آن رسیده بودیم) به ماهجوم آورده بود رها سازیم. مارکس نوشته: در بروکسل بود که تصمیم گرفتیم برای حل تعارضهایی که در شیوه نگاه و دریافت ایدئولوژیکی فلسفه آلمان میان ما وجود داشت با هم کار کنیم و در درجه اول تسویه حسابی با وجدان فلسفی پیشینمان بکنیم. دستنوشته کتاب ایدئولوژی آلمانی تا سال 1932 به چاپ نرسید و مارکس در این باره توضیح داده که ما باعلاقه آن دستنوشته را به امان نقادی جوده موشها رها کردیم بویژه اینکه ما به هدف اصلی خود یعنی به دست آوردن شناختی از خود رسیده بودیم.

مارکس در آغاز بخش اول این کتاب هدف از نگارش آن را «رهایی از اوهام، افکار، احکام جزمی و موجودات خیالی که وجود انسان زیر یوغ آن‌ها پژمرده بود» بیان کرده است. در این کتاب نقد اساسی و در واقع نوک حمله به هگل و بیشتر از او به هگلی هاست. مارکس می‌نویسد: هدف ما نقد هگل بود و کار اصلی ما این بود که ایدئالیسم را که هگل آن را به کمال رسانده بود، نقد بکنیم. مارکس سپس منظور هگل از ایدئالیسم را این گونه توضیح می‌دهد. در نظر او همه جهان مادی تنها با عالم اندیشه‌ها و همه تاریخ به تاریخ اندیشه‌ها استحاله پیدا کرده است، او تنها به ثبت واقعیت‌های اندیشه بسنده نمی‌کند بلکه کوشش می‌کند عمل تولید آن‌ها را نیز تحلیل کند.

مارکس در نقد هگل واژه مفهوم را - که در فلسفه هگل به صورت معقول فهمیده شده بود - بار دیگر به مفهوم برمی‌گرداند. از آن جا که ارزیابی مارکس از هگل ایدئالیستی است، از این رو در برداشت خود از هگل می‌گوید این اندیشه است که عالم را می‌آفریند و نه بالعکس. به عبارت دیگر از نظر هگل، عالم عبارت از اندیشه است و هگل می‌کوشد عمل تولید واقعیت از اندیشه را به صورت اثباتی توضیح دهد.

برداشت مارکس از هگل درست نیست و به نظر می‌رسد که مارکس خواسته است از زاویه‌ای وارد شود که بتواند هگل را نقد کند و در غیر این صورت باید گفت مارکس در این بخش هگل را خوب فهمیده است. بدیهی است که هگل ادعای تقدم ذهن بر عین و یا این را که این اندیشه است که عالم را آفریده است نداشت و آنچه هگل میگفت پیچیده تر از این حرفها بود. هگل می‌گفت عالم خودش را در حوزه اندیشه بازسازی می‌کند و ما از عالم آن چیزی را می‌فهمیم که در ذهن ما ایجاد شده است، به عبارت دیگر، ما عالم را نمی‌فهمیم مگر در صورت های معقولی که ذهن ایجاد می‌کند، نه اینکه ذهن عالم را ایجاد می‌کند و این دو مسئله با هم متفاوت است اما مارکس این گونه فهمیده بود که اندیشه عالم را ایجاد می‌کند. مارکس در تفسیر دیگری از فلسفه هگل در همین زمینه می‌نویسد در منظومه فلسفی هگل، اندیشه و مفاهیم، زندگی واقعی افراد انسانی، جهان طبیعی و مناسبات واقعی آن‌ها را ایجاد و متعین می‌کند و بر آن‌ها فرمان می‌راند.

انتقاد مارکس از هگل به این نظر و فهم مارکس برمی‌گردد که آنچه هست امر واقعی حسی است. قبل از مارکس، فوئرباخ و دیگران هم در نقد دین گفته بودند که علم باید امور واقعی حسی را مورد توجه قرار بدهد و منظور آنان از امور واقعی حسی، طبیعت در مقابل ایدئالیسم هگلی بود. مارکس در ادامه نقد خود، برخلاف ماتریالیسم فوئرباخ، طبیعت را امری تاریخی و نه صرفاً یک امر مادی می‌داند. مارکس در ادامه ضمن صحنه

گذاشتن به اندیشه ماتریالیزم در مقابل اندیشه ایدئالیزم هگلی خواهد گفت که ماتریالیزم مورد نظر او تاریخی و نه طبیعی است، زیرا طبیعت تنها برای انسان اولیه وجود داشت که همه ابعاد زندگی در دامن طبیعت بود ولی طبیعت برای انسان جدید طبیعی تاریخی است، به عبارت دیگر، انسان اولیه نقشی در ایجاد طبیعت خود نداشت اما طبیعت انسان جدید ساخته خود اوست و به تعبیر بهتر انسان در تحول تاریخی طبیعت نقش داشت، انسان امروزی، انسانی در دامن طبیعت نیست بلکه انسانی است که با طبیعتی تاریخی پیوندهایی برقرار کرده و در آن تغییر و تحول ایجاد می کند.

مارکس این جا یکی از نکات عمده بحث خود را به این مضمون وارد می کند که انسان طبیعت را تغییر می دهد و خودش هم در خلال این تغییر، تحول می یابد و این جاست که انسان از حیوان فاصله گرفته و از زمره آن بیرون می آید، به سخن دیگر، فرق انسان و حیوان در این است که حیوان در طبیعتی غیرتاریخی زندگی می کند و چون قادر به تغییر آن نیست بنابراین خود هم تغییر نمی کند و حیوان می ماند، ولی انسان این گونه نیست. اما سوال این جاست چرا انسان قادر به تغییر است ولی حیوان از این توانایی برخوردار نیست؟

مارکس دلیل را در خاصیت ابزارسازی انسان می داند و می گوید نخستین عمل تاریخی افراد انسانی که از مجرای آن خود را از حیوان متمایز می کند این نیست که انسان می اندیشد بلکه این است که ابزارهای لازم برای ادامه زندگی خود را تولید می کند، سرشت افراد انسانی وابسته به تولید آن هاست، نه تنها وابسته به آنچه تولید می کند بلکه به شیوه ای که تولید می کند، بنابراین سرشت هستی انسان وابسته به شرایط مادی تولید است اما این تولید با افزایش جمعیت امکان پذیر می شود که خود مشروط به وجود مناسبات میان افراد انسانی است، شکل این مناسبات نیز به نوبه خود مشروط به تولید است.

آنچه نقل شد خلاصه ای از دیدگاه های ماتریالیستی مارکس است، مارکس می گوید، انسان برای این که تولید کند، ابزار می سازد و در پروسه ابزارسازی و تولید، مناسبات تولیدی شکل می گیرد و این مناسبات نیز به نوبه خود مبتنی بر نیروهای تولید است. مارکس در این مرحله برخی دیگر از اصطلاحات خود مثل ابزارسازی، مناسبات تولیدی، نیروهای تولیدی و را برای اولین بار وارد می کند. برخی مفسران گفته اند که کتاب ایدئولوژی آلمانی مبتنی بر نظریه مناسبات تولیدی است و مارکس در این کتاب درصدد توضیح این مناسبات است و این موضوع یعنی توضیح اجتماع از طریق مناسبات تولیدی از نوآوریهای اصلی مارکس قلمداد شده است.

به دلیل اهمیت نتایجی که مارکس در این حوزه گرفته (که البته صحت و سقم آنها می تواند محل نقد باشد) نیست که مارکس از پایه گذاران اولیه علم جامعه شناسی به شمار آمده است، بلکه بحث اصلی تر و مهمتر از نتایج او، که به اعتبار آن مارکس از نخستین جامعه شناسان به حساب می آید این است که او جامعه را با مناسبات اجتماعی توضیح می دهد در حالی که اگر جامعه را با مناسبات اجتماعی توضیح ندهیم اصلا علوم انسانی و اجتماعی نخواهیم داشت.

لازم به توضیح است که چیزی قریب به یک قرن از ورود علوم انسانی و اجتماعی به کشور ما می گذرد و در این دوره نزدیک به یک قرن، می توان گفت هیچ تحول، تولید یا انباشت علمی در این حوزه نداشته ایم و به جرأت می توان گفت اولین کتاب جامعه شناسی ما مثل آخرین کتاب ما در این زمینه است و این وضع برخلاف وضعیت علوم دقیقه است که در برخی مقاطع و در برخی رشته ها انباشت هایی صورت گرفته است. دلیل این وضعیت این است که ما اصلا علوم انسانی و اجتماعی به تعریفی که گذشت نداریم و اصلا چنین علمی انتقال پیدا نکرده تا انباشتی صورت گرفته باشد.

توکویل هم از جمله کسانی است که سعی کرده مسایل جامعه را با مناسبات اجتماعی توضیح دهد. گفتیم که نتایجی که مارکس می گیرد قابل نقد و بررسی است ولی این که متوجه شد جامعه را می توان از طریق مناسباتی که خود انسان ایجاد می کند توضیح داد این جاست که پایه های یک علم شکل می گیرد. بنابراین نقد یا قبول مارکس در این زمینه موجب توسعه این علم می گردد و به دنبال خود انباشت علمی به همراه خواهد داشت چون این جا علمی تاسیس شده است.

مارکس در ادامه نقادی هگل متوجه شد این تحول روح نیست که جامعه را متحول می کند بلکه تحول مناسبات تولیدی و نسبت پیچیده ای که این مناسبات با نیروهای تولیدی ایجاد می کند است که وضعیت یک اجتماع و مکانیزمهای عملکرد یک اجتماع را نشان می دهد. مارکس با نقد فلسفه هگل و سایر فلسفه های آلمانی شروع به توضیح جامعه از درون خود جامعه می کند و اولین نکته ای که به آن پی می برد این است که انسان ابزار ساز است و از این ابزار برای تصرف در طبیعت بهره می جوید، وقتی در طبیعت تصرف کرد به نوعی در خود هم تصرف می کند، ابزارهای تولیدی وقتی با کار انسان آمیخته می شود، نیروهای تولیدی را به وجود می آورد، نیروهای تولیدی در حالت پیچیده، مناسبات تولیدی را ایجاد می کند.

مارکس بر آن بود که با توضیح دیالکتیک پیچیده این مجموعه می توان اجتماع و مکانیزمهای آن را توضیح داد، و بالاتر از آن، فکرمی کرد که تمام مکانیزمهای دیگری که در اجتماع تولید می شوند مثل اندیشه، دین، هنر، فلسفه، موسیقی و ... ، همگی را می توان از طریق مکانیزمهای اولیه توضیح داد. همان طور که گفتیم این اندیشه مارکس البته قابل بحث است ولی مهم این است که بدانیم مارکس این جا چه انقلاب اساسی انجام داده است.

یکی از اصطلاحاتی که مارکس بعد از این به کار خواهد برد همان است که در زبان امروزی به آن ساختار می گوئیم. این واژه یک اصطلاح علوم اجتماعی جدید است که در نیم قرن اخیر زیاد به کار برده می شود. مارکس هم به صورتهای مختلف این مفهوم را به کار برده که واژه آنتومی از جمله آن هاست. ما آنتومی را در علم پزشکی به معنی تشریح ساختار بدن انسان به کار می بریم که البته ترجمه دقیقی نیست زیرا آنتومی به معنی ساختار بدن است نه تشریح آن. مارکس در چند جا واژه آنتومی را به معنی ساختار به کار برده است. از جمله در جایی می گوید؛ همانطور که آنتومی انسان کلید آنتومی میمون است، آنتومی جامعه سرمایه داری هم کلید فهم آنتومی جامعه های پیش از آن است. یعنی وقتی یک امری تکامل پیدا کرد، آن امر تکامل یافته، گذشته و زمان پیش از تکامل را روشن می کند نه اینکه امر قبل از تکامل، امر تکامل یافته را روشن کند. از نظر مارکس گذشته چراغ راه آینده نیست بلکه برعکس، این حال است که گذشته را روشن می کند.

مارکس شدیداً تحت تاثیر نظریه تکامل داروین بود، برخی از جمله لنین و آلتوسر، نظریه تکامل داروین را به همراه نظریه انقلاب مارکس و نظریه روانکاوی فروید، سه انقلاب و تحول عمده علمی اخیر قلمداد کرده اند. منظور مارکس از کاربرد واژه آنتومی این است که بگوید، آنتومی خودش خودش را توضیح می دهد و از بیرون قابل توضیح نیست. کار مهم و بعدی مارکس این است که ساختار را تعریف کند، از نظر مارکس، ساختار مجموعه ای از عناصری است که یک واحد را ایجاد می کند و خود تنظیم شوند است، یعنی ساختار چیزی است که از طریق قواعد درونی میان عناصر یک واحد وحدت ایجاد می کند. این تعریف از ساختار، جدید است و قبلاً این گونه توضیح می دادند که خداوند عالم را آفریده و هر لحظه هم با اراده خود آن را تنظیم می کند تا این مجموعه و نظام به هم نخورد و به تعبیری که فلاسفه اسلامی مثل فارابی می گفتند، خداوند هم علت موجد و هم علت مبقیه است. از قرن هیجده به بعد و تحت تاثیر نیوتن نظریه جدیدی عرضه شد مبنی بر این که امور عالم دارای نظم درونی است و از بیرون تنظیم نمی شود. اولین بار لایب نیتس بود که به این مسئله پرداخت و اخیراً یک فیلسوف نروژی خدای لایب نیتس را

به کارفرمای نظام سرمایه داری تشبیه کرده که یک کارخانه ای را ساخته و بر اساس قواعدی به جریان می‌اندازد و سپس به کارکرد آن نظارت می‌کند، به تعبیر دیگر، خدای قبلی که پدری همه کاره بود به سرمایه دار کارخانه دار جدید تبدیل شد. لایب نیتس رابطه خداوند متعال (بالا تراز طبیعت) با عالم را به رابطه ساعت ساز با ساعت تشبیه کرد که ساعت ساز، ساعت را ساخته و با قوانینی آن را تنظیم می‌کند و آن ساعت پس از آن و بدون دخالت مستقیم و مستمر ساعت ساز، به طور اتوماتیک وقت را نشان می‌دهد. خداوند هم پس از آفریدن عالم تمام قوانین لازم برای کارکرد آن را در درونش به ودیعه گذاشته است.

از این جاست که فکر ساختار درونی پیدا می‌شود. نظم درونی ساختار طوری است که هر جا هم به هم بخورد، خود به خود تنظیم می‌شود و نظریه های لیبرالی هم به نوعی به همین اندیشه برمی‌گردد.

مسئله اصلی برای مارکس این است که این ساختار وجود دارد و تنها از درون می‌شود آن را توضیح داد. مارکس با توجه به این مبانی توضیح می‌دهد که اجتماع انسانی و جامعه مدنی این گونه است که صورت مناسبات میان ملت ها تابع مرتبه تکامل نیروهای تولیدی، تقسیم کار و مناسبات داخلی است، نه تنها ملتی با ملت دیگر، بلکه ساختار درونی یک ملت نیز وابسته به مرتبه تکامل تولید و مناسبات درونی و بیرونی آن ملت است. یعنی نیروهای تولیدی در درجه اول تولید می‌کنند تا به مرتبه تمدن و فرهنگ می‌رسند، پس تمدن و فرهنگ تابعی از تولیدات انسانی و پیچیدگی تقسیم کار است که نشانگر پیچیدگی مناسبات انسانی و تولیدی است. مارکس می‌گوید نیروهای تولیدی، مناسبات انسانی و تقسیم کار نه تنها درون یک ملت را توضیح می‌دهند، بلکه مرتبه و مناسبات و جایگاه جهانی آن را هم توضیح می‌دهند. مارکس معتقد است که به مرتبه تکامل نیروهای یک ملت می‌توان با توجه به تقسیم کار آن ملت پی برد. از نظر مارکس هر چه تقسیم کار یک ملت پیچیده تر باشد، از نظر فکری، فرهنگی و مرتبه تمدنی هم بالاتر است. سادگی تقسیم کار انسان های اولیه متناسب و در حد مرتبه تکامل آنان بود، هر چه تقسیم کار تحول پیدا کرده آن جامعه هم تکامل بیشتری پیدا کرده است، پیامد هر نیروی تولیدی جدید از این حیث صرف بسط کمی نیروهای تولیدی که تاکنون شناخته شده بود نیست بلکه تکامل تقسیم کار هم هست. به سخن دیگر، نوآوری نیروهای تولیدی تنها کمی نیست بلکه کیفی هم هست، هر ماشین جدیدی که وارد می‌شود موجب تغییر کیفی، هم در نیروهای تولیدی می‌شود و هم به نوبه خود تقسیم کار پیچیده تری را اقتضاء می‌کند، به عنوان مثال تقسیم کار ناشی از ماشینهای پیشرفته امروزی همسان تقسیم کار ناشی از ابزارهای ساده صد سال پیش

نیست. تقسیم کار در میان یک ملت نخست از سوی تقسیم کار صنعتی و تجاری و از سوی دیگر تقسیم کار کشاورزی و نیز جدایی میان شهر و روستا و تضاد منافع میان آنها صورت می‌گیرد. تقسیم کار در مرحله دیگر، تقسیم کار بازرگانی و صنعتی را به دنبال می‌آورد و در همان حال با پیشرفت تقسیم کار، تقسیم کارهای فرعی در بخشهای گوناگون اقتصادی به وجود می‌آید، وضع برخی از این تقسیمهای فرعی خاص نسبت به دیگری را شیوه بهره‌کشی از کار کشاورزی، صنعتی و بازرگانی متعین می‌کند و زمانی که مبادلات در مناسبات ملتهای مختلف بسط بیشتری پیدا می‌کند روابط پیدا می‌شود، بدین سان مراحل مختلف تقسیم کار مبین صورتهای مالکیت هم هستند. به عبارت دیگر، مرحله اول تقسیم کار کشاورزی است و با ورود نیروهای کار جدید، تقسیم کار صنعتی پیدا می‌شود. تقسیم کار جدید، صورت جدیدی از مالکیت را ایجاد می‌کند و روابط میان آنها را در اموری مانند؛ ماده، ابزارها و فرآوردها را متعین می‌کند.

مارکس پس از توضیح مفصل مراحل و مراتب تحول اجتماعی از اقتصاد ساده و ابتدایی صرفاً طبیعی و تولیدات ساده آن (کشاورزی) تا تولیدات پیشرفته صنعتی نتیجه می‌گیرد که در هر یک از این مراحل تاریخی تحول، افرادی که در مناسبات تولیدی معینی فعالیت تولیدی خاصی دارند، در مناسبات اجتماعی و سیاسی معینی وارد می‌شوند و بنابراین در هر مورد خاص باید مشاهده تجربی پیوند میان ساختار سیاسی اجتماعی و تولید را بی‌آنکه بر روی آن نظریه پردازی کنیم و بی‌آنکه از راه ایدئولوژی آن را بفهمیم، باید آن را توضیح بدهیم.

مارکس توضیح می‌دهد که ترکیب نیروهای تولیدی و تقسیم کار و مناسبات تولیدی، عامل تعیین‌کننده در توضیح ساختار اجتماعی هستند، و ما اگر بتوانیم علمی تاسیس کنیم که به طور تجربی این مناسبات را توضیح دهد توانسته‌ایم ساختار سیاسی و اجتماعی آن اجتماع را توضیح دهیم. به عبارت دیگر، عامل تعیین‌کننده، نیروها و مناسبات تولیدی هستند و سیاست به عنوان امر مستقلی ظاهر نمی‌شود بلکه از طریق علم تجربی مناسبات تولیدی توضیح داده می‌شود. مارکس در این باره می‌نویسد که توضیح تجربی مناسبات نشان خواهد داد که ساختار دولت و اجتماع پیوسته از روند حیاتی افراد معین ناشی می‌شود، اما همین افراد، نه از این حیث که می‌توانند در تصورات خاص خود یا دیگری پدیدار شوند بلکه به گونه‌ای که در واقعیت هستند و به طور مادی توضیح می‌دهند.

در فقره‌ای که گذشت، رد دیدگاه ایدئالیستی هگلی به گونه‌ای که مارکس فهمیده بود پیداست و آن این که تلقی ما از خودمان و یا از مناسباتی که داریم یا دیگران از ما دارند

در توضیح ساختار اجتماع و دولت اهمیتی ندارد بلکه ساختارهای اجتماعی و دولت به آن صورتی که به طور تاریخی در عالم و در اجتماعات ظاهر می‌شود، آن را باید درست فهمید و توضیح داد، به عبارت دیگر، همان طور که ساختارها به طور مادی تولید می‌شوند باید به طور مادی هم توضیح داده شوند.

مارکس تاکید می‌کند که این مناسبات دروضع، شرایط و محدوده خاص و مستقل از اراده و تصور افراد عمل می‌کنند و ربطی به ما و اراده و تصوراتمان ندارند بلکه با توجه به سطح نیروهای تولیدی و مرتبه تقسیم کار ایجاد می‌شوند، این نیست که اراده می‌کنیم تا آن مناسبات را ایجاد کنیم بلکه آن‌ها ایجاد می‌شوند و وقتی ایجاد شدند، فکر و اندیشه ما را متعین می‌کنند و نه برعکس، به عبارت دیگر، این طور نیست که انسان اول می‌فهمد و بعد عمل می‌کند بلکه اول عمل (تولید) می‌کند و سپس بر عمل و مرتبه عمل خود علم و آگاهی پیدا می‌کند، مرتبه آگاهی انسان در نسبت با مرتبه مناسبات اجتماعی، تقسیم کار، نیروهای تولیدی و مرتبه تکامل آن‌ها توضیح داده می‌شود. مارکس در برابر هگل معتقد است که تحول مادی عالم، انسان و اجتماع چیزی نیست که از آگاهی انسان ناشی شود بلکه چیزی است که آگاهی انسان از آن ناشی می‌شود. قبلی‌ها به شیوه‌های گوناگون گفته بودند که انسان به صورتی که آگاهی پیدا می‌کند عمل می‌کند و این بحث از جمله مباحث بسیار مهم (و به تعبیری که گفته اند مثل بحث مرغ و تخم مرغ) است که همچنان محل بحث و مناقشه است. مارکس طرفدار دیدگاهی است که می‌گوید مرتبه آگاهی ناشی از مرتبه تکامل مناسبات است. همان طور که ملاحظه می‌شود این بحث با آن نسبتی که مارکسیست‌های غیرمعتبر و مبتدل تحت عنوان تقدم ذهن بر عین به مارکس نسبت می‌دهند که هیچ اهمیتی هم ندارد متفاوت است ولی دیدگاه مارکس به شرحی که گذشت مبنی بر این که مرتبه آگاهی تابعی از مرتبه تکامل تاریخی است و مارکس می‌کوشد آن را توضیح دهد، دارای اهمیت است.

اما در کتاب ایدئولوژی آلمانی جملاتی وجود دارد نشان می‌دهد، ضمن این که مارکس در این کوشش به نتایجی رسیده بود، در عین حال تمایلی به ساده کردن این بحث پیچیده هم داشت، مارکس می‌گوید: آگاهی افراد یا تولید اندیشه، به طور بلا واسطه به فعالیت و مبادلات مادی انسان وابسته است که در واقع همان تولید زبان و حیات مادی است، بدین سان تصورات، اندیشه و مبادلات فکری بشر بطور بلا واسطه بمثابه نموده‌های رفتار مادی افراد انسانی ظاهر می‌شود، وضع تولید فکری نیز به گونه ای که در زبان سیاست، قانونها، اخلاق، دیانت و الهیات یک قوم پدیدار می‌شود جز این نیست، افراد واقعی که در شرایط تکامل معینی از نیروهای تولیدی و مبادلات متناسب با آن‌ها حتی در گسترده ترین

صورت‌های این مبادلات عمل می‌کند، تصورات و تفکرات را تولید می‌کند، آزادی جز وجودی که آگاه است نمی‌باشد و وجود انسان جز روند حیات واقعی آنها نیست.

تمایل ساده سازی مارکس در این جا ظاهر می‌شود که می‌گوید تولید مادی منجر به تولید فکری می‌شود و این تولید نمی‌تواند فراتر از مرتبه نیروهای تولید برود و این که تولید فکر نتیجه بلاواسطه تولید مادی است همان ساده سازی است. این جملات از طریق لنین منشأ راه افتادن جریانی شد که برداشت خیلی ابتدایی از مارکسیسم داشتند مبنی بر این که همه چیز با ماده قابل توضیح است و از همین منظر انواع تاریخ، فلسفه، هنر، ادبیات و ... نوشته شده است.

اما نکته مهمی که مارکس می‌گوید این است که آگاهی عین وجود است و یا آگاهی جز وجود نیست، مارکس برای گفتن این نکته از امکان زبان آلمانی سوء استفاده می‌کند و آن این که واژه آگاهی (bewusstsein در زبان آلمانی از دو جزء تشکیل شده است، جزء اول به معنی آگاه و جزء دوم به معنی وجود است، در واقع آگاهی در زبان آلمانی همان وجود آگاه است. مارکس می‌خواهد بگوید همان طور که کلمه آگاهی همان کلمه وجود است همین طور وجود هم همان آگاهی است و آگاهی جز وجود مادی نیست که در جایی به نام ذهن انعکاس پیدا می‌کند و مارکس خواهد گفت که هگل و دیگران با گفتن این که فکر خالق ماده است به اشتباه جای خالق (ماده) و مخلوق (ذهن) را عوض کردند و این جاست که می‌گوید دیالکتیک هگل را که بر روی سرخود ایستاده بود بازگفته کردم. باز لازم به یادآوری است که هگل چنین ادعایی نکرده و برداشت مارکس از هگل صحیح نیست.

سخن هگل یک بحث بسیار پیچیده بود. درست است که انسان اگر به این صورت فکر می‌کند چون در این شرایط بسیار پیچیده و درگیر و دار نیروهای تولید، مناسبات تولیدی، مرتبه تاریخی و است و هیچ کسی نمی‌تواند این را نفی کند اما در جاهایی هم می‌تواند سرش را از این شرایط بیرون بکشد و آگاهی می‌تواند به فراتر از ماده برود و اتفاقاً تکامل و تحول این جاست، به گفته مارکس نیروهای تولیدی تکامل پیدا می‌کنند، اما چطور؟

تکامل از این جا پیدا می‌شود که ارسطو به این اندیشید که اگر روزی دوکهای نخ ریسی خود به خود بچرخند بردگی از میان خواهد رفت چون در آن صورت دیگر به وجود بردگان نیازی نیست، ارسطو از این جهت بردگی را ضروری می‌شمرد که کارکردن را کسر شأن انسان آزاد می‌دانست. همین فکر نشان می‌دهد ارسطو به وضعیتی که دوکها بدون نیروی کار بردگان بچرخد (یعنی وضعیتی فراتر از آنچه طبیعی می‌دانست)

اندیشیده بود. از این جا به بعد است که انسان به این فکر کرد که دوکها را بدون بردگان بچرخاند تا بردگی بیفتد و افتاد. پیچیده بودن مسئله این جاست. کانت گفته انسان محدودیت های دارد که نمی تواند از آن ها فراتر برود، اما در جاهایی انسان از این محدودیت ها فراتر می رود که نقطه تکامل است. در توضیح مارکس فراروی از محدودیت ها دیده نمی شود.

مارکس بلافاصله پس از این، مجموعه تولید فکر را می گوید و در تبیین تولید فکر، تمام وجوه فعالیت فکری انسان را، ذیل ایدئولوژی و تابع واقعیت مادی می آورد و می گوید این واقعیت مادی است که خود را در آینه های می تاباند و این ها (اندیشه) صورتهای و همی منعکس در آینه هستند. مارکس می نویسد: اگر در هر ایدئولوژی چنین می نماید که افراد انسانی و مناسبات آنان همچون در آینه بازگونه قرار داده شده اند این پدیدار از روند حیات تاریخی آنان ناشی می شود، تفکرات و خیالات انسانی جز بازتابها و پژواکهای ایدئولوژیکی این روند حیاتی نیست. و بعد می افزاید، اشکال بزرگ فلسفه و ایدئولوژی آلمانی این بود که واقعیت و انسان واقعی را با این خیالات عوضی گرفت. نکته مهم و اساسی این که مارکس این ها را ایدئولوژی می شمارد و از این پس فلسفه، دین، هنر و غیره نمی گوید، بنابراین این ها اصیل نیستند بلکه اعتباری اند، آنچه اصیل است، عالم خارج و مناسبات مادی است. مارکس نه تنها خیالات مغز انسان را صورتهای تعالی یافته روند حیات مادی می داند که به ضرورت از این روند ناشی شده و برپایه همین روند می توان آن را توضیح داد. اخلاق، دیانت، الهیات و همه امور وجوه ایدئولوژی و همه صورتهای دیگر آگاهی را نیز می شود به عنوان فرآورده روند حیات مادی و فاقد استقلال توضیح داد. مارکس در فقراتی که نقل شد می گوید ایدئولوژی، آن صورتهای بازگونه در آینه خیال یا وهم ماست که تاریخ هم ندارد. اما تاریخ کجاست؟ مارکس می گوید تاریخ در تحولات مناسبات اجتماعی است، تاریخ علم توضیح مناسبات تولیدی است. تاریخ فلسفه، تاریخ هنر و در معنای دقیق کلمه وجود ندارد چون این امور چیزی را توضیح نمی دهند و به تعبیر دیگر موضوعی ندارند و چون موضوع ندارند بنابراین نمی توانند تعمیق یا تحول پیدا کنند در حالیکه تحول و تکامل از ویژگی امور علمی است، باز به تعبیر دیگر، امور ایدئولوژیک هیچ استقلالی ندارند که بتوان تاریخ آنها را نوشت، ادبیات علم نیست بنابراین نمی تواند تعمیق هم پیدا کند ولی فیزیک یک علم است چون موضوع دارد (ماده) و به همین دلیل تاریخ تکامل هم دارد، چون تاریخ هر علمی تکامل تعمیق در موضوع و تدقیق در قانونمندی هاست اما در ایدئولوژی ما چیزهای بازگونه سر و کار داریم و می خواهیم نشان بدهیم که اصل آنها کجاست، بر این اساس تاریخ ادبیات

فارسی چیزی جز شرح مناسبات ارضی و سطح تولید در ایران نیست. مارکس در ادامه می‌گوید این جاست که فلسفه با این توضیح محیط طبیعی خود را پیدا کرد، فلسفه تاکنون فکر و اندیشه را توضیح می‌داد و با مفاهیم بازی می‌کرد و به تعبیر دیگر نظامی از مفاهیم بود اما بعد از این و با این توضیح فلسفه به توضیح واقعیت تبدیل خواهد شد. آن جمله معروف مارکس که در تزه‌های فوئرباخ نوشته مبنی بر این که فیلسوفان تاکنون سعی کرده‌اند به شیوه‌های گوناگون جهان را تفسیر کنند و بعد از این فلسفه باید جهان را تغییر بدهد ناظر به این بحث است چون می‌گوید آنچه تاکنون فیلسوفان گفته‌اند ایدئولوژی است و با ایدئولوژی نمی‌توان تغییر ایجاد کرد و چون فلسفه به علم تبدیل شده (که بعدا خواهد گفت علم تاریخ) بنابراین به حقیقت خودش رسید و محیط طبیعی خودش را پیدا کرد که عبارت است از توضیح مناسبات مادی عالم و اصطلاح فلسفه علمی که بعدا به کار رفت از این جاست که مارکس گفت فلسفه به علم تبدیل شد. و بعد از این فلسفه به عامترین نتایجی که ممکن است از مطالعه تکامل تاریخ استخراج کرد تبدیل شد؛ زیرا این انتظار جدا از تاریخ واقعی فاقد هرگونه اعتباری هست و از آن جا که رهایی انسان جز در عالم واقعی و با ابزارهای واقعی ممکن نیست بنابراین اهل فلسفه تاکنون هرگز گامی در جهت رهایی انسان برنداشته‌اند.

نتیجه‌ای که مارکس می‌گیرد این است که باید علم تاریخ را تاسیس کرد تا توضیح مادی جوامع انسانی امکان پذیر گردد و بشود با فلسفه نتایج عام آن را بیرون کشید، در این صورت است که فلسفه از طریق علم قادر به تغییر جهان خواهد شد. مارکس در این جا با تمام فلسفه‌های قبل از خودش گسست ایجاد می‌کند، بنابراین بعد از این توضیح خواهد داد که علم تاریخ ممکن است و در واقع در حوزه علوم انسانی تنها یک علم وجود دارد و آن علم تاریخ است و نتایجی که از این علم از طریق فلسفه می‌گیریم برای رهایی انسان و تغییر جامعه انسانی است. (پایان جلسه هفتم)

جلسه هشتم

مفهوم ماتریالیزم

مارکس با استفاده از امکان منحصر به فرد زبان آلمانی گفت که آگاهی عبارت از آگاه بودن است و نتیجه بسیار مهمی از این جمله گرفت و آن تقدم واقعیت بر فکر بود، البته این تقسیم بندی کم و بیش قبل از مارکس هم میان برخی فلاسفه ایدئالیست وجود داشت اما مارکس بیش از دیگران این مسئله را ذیل دو مقوله هستی و اندیشه ساده کرد و طبیعی است که به عنوان یک ماتریالیست معتقد به تقدم و اصالت واقعیت یا بیرون بر فکر و ذهن است و ماتریالیزم هم به یک معنی اصالت و تقدم عین بر ذهن است.

می توان گفت همه اینها مقدماتی برای گفتن سخن پیچیده تری نسبت به آنچه تاکنون ذکر شد است. مارکس در کتاب ایدئولوژی آلمانی در جاهایی جملاتی گفته که بعداً دستمایه سوء استفاده شده است، مثل این جمله که آگاهی حیات را متعین نمی کند بلکه حیات است که آگاهی را متعین می کند، بعداً جریانی مبتدل از مارکسیسم که در ایران هم ریشه دار بوده، چنین جملات ساده‌ای را ساده تر هم کرده و بر مبنای آن عبارت سخنان بسیار سخیفی گفته است.¹⁵

مارکس در ایدئولوژی آلمانی این گونه جملات ساده را مقدمه‌ای برای یک مسئله پیچیده‌تر قرار داده و سعی می کند نظریه‌ای درباره ایدئولوژی ارائه کند. مارکس برای اولین بار در این کتاب مقولاتی همچون فلسفه، الهیات، هنر، ادبیات، حقوق، زبان و ... را وجوه مختلف ایدئولوژی می‌شمارد و می‌گوید این امور درونی و ذهنی به جهت ایدئولوژیک بودن در نسبت با امور واقع اصیل نیستند بلکه امور اعتباری و فاقد استقلالند.

ترجمه (ایسم) به (گری یا گرایی) همه جا صحیح نیست از جمله درباره ماتریالیسم، چون نشان نمی‌دهد که گرایش به ماده به چه مفهومی است و از میان انواع گرایشها کدام گرایش مد نظر است، با توجه به این نکته ترجمه ماتریالیسم به اصالت ماده درست تر به نظر می‌رسد و نشان می‌دهد که در نسبت میان ماده و غیر ماده یا فکر، اصالت با ماده بوده و فکر اعتباری است، فکر از خود استقلالی ندارد و وجودش وابسته به چیز دیگری است.

¹⁵ برای نمونه می توان به آثار ژرژ پلینسار اشاره کرد که در ایران برای چندین دهه مطرح بوده است که می توان گفت چنین آثاری نه فلسفه است و نه هیچ چیز. لازم به یادآوری است که ژرژ پلینسار روانشناس بود و از آنجا که در پاریس تحت اشغال آلمان نازی در یک درگیری خیابانی کشته شد چه بسا شهرتش به همین موضوع بر می گردد نه ارزش علمی آثارش.

منظور مارکس هم از ماتریالیسم همین است. اصالت به معنای تأصل در خارج و منشأ آثار بودن در فلسفه اسلامی هم از جمله در فلسفه ملاصدرا به کار رفته است.

مارکس از این جا به بعد به جای انواع فکر و مناسباتی که در عالم خارج نیستند مثل حقوق، فلسفه، شعر، ادبیات، موسیقی، الهیات، هنر، زبان و غیره، کلمه ایدئولوژی را به کار می برد. مارکس تلاش دارد نشان دهد تمام آن چیزهایی که ما در حوزه نظر به عنوان شاخه‌های مختلف فکر کردن می‌شناسیم، امور ایدئولوژیک هستند و اعتباری از خود ندارند، در واقع اصیل نیستند بلکه انعکاس یک چیز خارجی هستند. نظریه ایدئولوژی مارکس می‌خواهد نشان بدهد که خاستگاه امور ایدئولوژیک کجاست و از کجا ناشی می‌شود.

مارکس معتقد است که امر ایدئولوژیک انعکاس واقعیت اجتماعی خارجی است اما پیچیدگی مسئله در نحوه انعکاس است که ما چون در مقام نقد نیستیم به آن نمی‌پردازیم. از این جا به بعد است که مارکس ما را به واقعیت خارجی رهنمون می‌شود با این توضیح که منظور مارکس از واقعیت عینی یا خارجی صرف ماده حسی و ملموس که جریان مبتذل مارکسیسم فهمیده نیست بلکه منظور مارکس مناسبات پیچیده‌ای است که در عالم خارج رخ می‌دهد.

مارکس سعی می‌کند آن مناسبات پیچیده را توضیح دهد، در درجه اول به نویسندگان ماتریالیست قبل از خودش که آنها را ماتریالیستهای طبیعی یا حسی می‌نامد، ایراد می‌کند که آنها فکر کرده‌اند ماتریالیسم ناظر بر امور خارجی است که به صورت طبیعی وجود دارند و از طریق حواس پنجگانه دریافت می‌شود، توضیح مارکس در رد دیدگاه فوئرباخ و دیگر ماتریالیستها پیچیده است، مارکس در جواب آنها می‌گوید؛ طبیعت به معنایی که برای آدم ابوالبشر بود برای ما وجود ندارد بلکه طبیعت انسان امروز طبیعت انسانی شده و تغییر یافته است و با طبیعت آغازین و با طبیعتی که از طریق حس دریافت می‌کنیم متفاوت است، بلکه این طبیعتی است که مادر حوزه ذهن آنرا بازسازی می‌کنیم و هم از راه بازسازی آن را متحول می‌کنیم، در نتیجه انسان کنونی انسانی در طبیعت است ولی طبیعتی که انسانی شده است.

این سخنان مارکس تا این جا تحت تاثیر هگل است که می‌گفت طبیعتی وجود ندارد، طبیعت یکبار بوده است ولی بعد از آن طبیعت انسانی شده و ساخته انسان است. اما عبارت (انسان طبیعت را خلق کرده) عبارتی است که توسط ماتریالیسم از نوع ژرژ پلیتسر خوب فهمیده نشده است، منظور از این عبارت این است که طبیعت موجود همان

طبیعت اولیه نیست بلکه طبیعتی است که دچار تغییر و تحول و به تعبیر بهتر، انسانی شده است.

مارکس از این بحث که آگاهی در برابر عالم خارج قرار می‌گیرد به این جا می‌رسد که چگونگی وجود عالم خارج را توضیح بدهد مبنی بر این که اصالت با عالم خارج است و ما آن را با علوم اثباتی (positive) درک می‌کنیم، به این معنی که انسان از طریق فعالیت عملی و روند تکاملی عملش در عالم تغییر ایجاد می‌کند، به عبارت دیگر از نظر مارکس علم حاصل عمل انسان در تصرف عالم خارج است.

اما مارکس اختلافی با پوزیتیویست‌ها دارد و آن اینکه، مارکس عامل مهم دیگری بنام پراکسیس را هم در این روند وارد می‌کند. پراکسیس یک کلمه یونانی است که در آلمانی هم به کار می‌رود، پراکسیس را در آغاز به پراتیک ترجمه می‌کردند که بعداً متوجه شدند بهتر است آن را ترجمه نکنند زیرا منظور مارکس از پراکسیس، صرف عمل یا هر عملی نیست بلکه از نظر مارکس این عمل اجتماعی است که با تصرف در عالم خارج، تحول ایجاد می‌کند، در واقع، در پروسه پراکسیس یا پراتیک اجتماعی است که انسان در عالم خارج تحول ایجاد می‌کند.

مارکس این جا نکته مهمی را وارد می‌کند که قابل مناقشه است و آن این است که اگر تصرف در عالم خارج تنها از راه علم اثباتی انجام می‌گیرد پس نقش و جایگاه فلسفه چیست؟ یکی از عبارتهایی که بیش از صد سال است در کتابهایی مارکسیستی نوشته شده و درباره آن بحث کرده‌اند این است که فلسفه عبارت است از عامترین نتایجی که از علوم دیگر استخراج می‌شود، به سخن دیگر، فلسفه چیزی جز تعمیم عامترین قانونمندی‌های علوم دیگر نیست. کسانی که از طریق کتابهای فارسی با مارکسیسم آشنا شده‌اند این تعریف را می‌دانند، لنین هم اصطلاح فلسفه علمی را برای این تعریف بکاربرد.

درباره این که چرا مارکس چنین تعریفی از فلسفه ارائه می‌دهد باید گفت مارکس در ایدئولوژی آلمانی به دنبال تاسیس علم مناسبات اجتماعی است، هر چند حدود و ثغور این علم هنوز برایش مبهم است اما متوجه این نکته شده است که فلسفه (به معنایی که پیش از خودش بود و خودش هم ادعا کرده بود که فلاسفه به انحاء گوناگون سعی کرده‌اند جهان را تفسیر کنند ولی بعد از این باید جهان را تغییر داد) برای تبدیل شدن به علم فاقد موضوع (object) است زیرا هر علمی می‌بایست دارای موضوعی باشد.

مارکس متوجه این نکته شده بود که فلسفه فاقد موضوع است و بنابراین نمی‌تواند علم باشد. قداما هم، تمایز علوم را به اعتبار تمایز موضوعات می‌دانستند، دو علم نمی‌توانند بر روی یک موضوع کار کنند مگر این که به اعتبارهای متفاوت باشد مثل طبیعت که یک موضوع است ولی در علوم مختلف، طبیعت به اعتبارهای گوناگون مورد بحث قرار می‌گیرد. مارکس فلسفه را به شرحی که گذشت چون فاقد موضوع می‌داند بنابراین آن را علم نمی‌شمارد و می‌گوید، فلسفه عبارت از کلی‌ترین نتایجی است که از علوم دیگر گرفته می‌شود. مارکس به همین بسنده کرده و از این موضوع منصرف شده و به نقد فلاسفه قبل از خود می‌پردازد که به جای تغییر، به تفسیر عالم پرداخته اند و از این جا به بعد است که فلسفه را ذیل ایدئولوژی قرار می‌دهد و به عنوان یکی از وجوه ایدئولوژی مثل الهیات، حقوق، ادبیات و غیره درباره آن بحث می‌کند.

حال این سوال پیش می‌آید که علم از نظر مارکس چیست؟ مارکس در مسوده کتاب ایدئولوژی آلمانی جمله عجیبی نوشته و سپس آن را خط زده که در نسخه‌های چاپی آن را در حاشیه آورده‌اند. آن جمله این است که «ماهمانا تنها یک علم می‌شناسیم و آن علم تاریخ است» و این گفته به اعتباری با آنچه که پیشتر درباره فلسفه گفته بود تعارض دارد و البته به اعتبار دیگری تعارضی در میان نیست، چون مارکس هم مثل همه قداماء تمایز علوم را به تمایز موضوعات می‌دانست و می‌گفت هر علمی موضوع خاص خود را دارد و فلسفه، فاقد موضوع است و از این جهت از سنخ ایدئولوژی است، اما یک علم به نام علم تاریخ وجود دارد¹⁶. هر چند ما از دلایل حذف این موضوع از نسخه نهایی بی‌خبریم ولی فهم این موضوع مهم، منشأ پیدایش چند جریان در مارکسیسم شده است، طبیعتاً مارکسیسم مبتذل از نوع مارکسیسم شوروی و چینی، فلسفه را علم تعمیم عام‌ترین نتایج علوم دیگر دانسته و آن را فلسفه علمی می‌نامند، اما نمی‌توان پذیرفت که فلسفه هم از سنخ ایدئولوژی و هم علم باشد و این توجیه خیلی روشن نیست، مزید بر آن، مارکس نه در ایدئولوژی آلمانی و نه در آثار بعدی نامی از فلسفه علمی نبرده و نمی‌توانسته هم ببرد ولی در آثار بعدی انگلس که نوعی بازسازی اندیشه مارکس است بویژه در آثاری مثل آنتی دورینگ، دیالکتیک طبیعت و رساله فوئرباخ و پایان فلسفه آلمانی شاید بتوان به دفاع از فلسفه علمی پرداخت.

اما فلسفه علمی مشکل‌آفرین است زیرا موضوعی ندارد تا بتوان تحولات و تاریخ تحولات آن را پیگیری کرد. همین نکته آن‌ها را ناچار کرد که فلسفه را بر دو نوع (یعنی

¹⁶ در حوزه غیر از علوم دقیقه

ایدئالیسم و علمی) تقسیم نمایند و بگویند، فلسفه مبتنی بر ایدئالیسم از سنخ ایدئولوژی است که البته شامل همه فلسفه‌ها، غیر از مارکسیسم می‌گردد و فلسفه مارکس فلسفه علمی است اما فهم ما از ایدئولوژی آلمانی نشان می‌دهد که از نظر مارکس علم چیزی است که دارای موضوع است و به تبع آن مطالعه و تحقیق ما درباره آن موضوع تحول پیدا کرده و ما به وجوه متفاوتی از موضوع این علم پی می‌بریم به عنوان مثال ما می‌توانیم سیر تحول طبیعیات از دوران یونان و ارسطو که مبتنی بر عناصر اربعه بود تا دوران جدید را که مبتنی بر عناصر متعدد و پیچیده است ببینیم. این امر نشان می‌دهد که طبیعیات یا فیزیک علم است و تاریخ دارد و تحولات مربوط به تعمیق موضوع، تاریخ آن را تشکیل می‌دهد، از سوی دیگر با توجه به بی‌نهایت بودن مناسبات عالم خارج ما نمی‌توانیم ادعا کنیم که علم بشر در موضوعی به پایان خواهد رسید، تحولات موضوع عمیق‌تر و دقیق‌تر خواهد شد ولی به پایان نخواهد رسید.

مارکس به دنبال این بود که ایدئولوژی امر اعتباری است، لاجرم چون موضوع ندارد پس تاریخ هم ندارد زیرا تاریخ در صورتی وجود دارد که موضوعی باشد تا علم ما به تحولات و قانونمندی‌های موضوع عمیق‌تر و دقیق‌تر شود، اما وجوه مختلف ایدئولوژی مثل الهیات، ادبیات، حقوق و از نظر مارکس تابع یک امر اصیل دیگر خارجی هستند که آثار بر آن امر خارجی و متبوع مترتب است. به همین جهت است که دوره فئودالی کلیسای مناسب خود را دارد و دوران رنسانس کلیسایی دیگر از نوع پروتستان پیدا می‌کند و با پیدایش پرولتاریا و از بین رفتن مالکیت خصوصی هم، تمام وجوه ایدئولوژی از بین می‌رود. پس ایدئولوژی از نظر مارکس فاقد تاریخ است، مارکس از این جا وارد آلمان شده و می‌گوید؛ آلمان نمی‌تواند تاریخ و تاریخ نویس داشته باشد چون آلمان‌ها هنوز در فلسفه گیر کرده‌اند و از این رو نمی‌توانند درباره آنچه موضوع مناسبات تاریخ است فکر کنند. مارکس می‌گوید در کشورهای دیگر آن جا که بند ناقشان را از ایدئولوژی گسیخته‌اند مثل فرانسه و انگلستان، تاریخ درست شده است.

پس از نظر مارکس ایدئولوژی نمی‌تواند تاریخ داشته باشد، مارکس از سوی دیگر می‌گوید ما تنها یک علم داریم و آن علم تاریخ است و این جا این سوال پیش می‌آید که آن علم درباره چه چیزی بحث می‌کند و به عبارت دیگر موضوع علم تاریخ چیست؟. جواب این سوال از نظر مارکس این است که موضوع علم تاریخ عبارت از تحول در زمانه یا تحول تاریخی اجتماعات انسانی است و تاریخ مورد نظر مارکس بر روی این موضوع یعنی قانونمندی‌ها و تحولات مناسبات اجتماعی بحث می‌کند زیرا این مناسبات وجود دارند و به

صورت علمی می‌توان آن‌ها را فهمید و توضیح داد و حال باید پرسید: مناسبات اجتماعی چیست؟

در فاصله روشنگری اسکاتلند (اواسط سده هیجده) تا انتقال این میراث به هگل و از طریق او به مارکس و دیگران، که می‌توان این مسیر را یکی از گذرگاههای اصلی تحول علوم اجتماعی جدید دانست، بحث اصالت اجتماع و آنچه می‌تواند موضوع علم اجتماعی قرار بگیرد (یعنی جامعه مدنی به تعبیر نویسندگان روشنگری اسکاتلند و هگل) همچون بخش بیرونی کوه یخی پدیدار می‌گردد. اندیشمندان این دوره متوجه شدند که همه مناسبات اجتماع را نمی‌توان ذیل عنوان مفهوم دولت مطالعه نمود بلکه در کنار دولت، مناسباتی وجود دارد که آن را جامعه مدنی نامیدند. وقتی به این نکته پی‌بردند که همه مناسبات در حوزه دولت نمی‌گنجد و مناسباتی خارج از حوزه دولت قرار می‌گیرند که در استقلال خود قابل بررسی‌اند بنابراین در این راستا، تولید ثروت و انجام فعالیت‌های تولیدی اولین مناسبتی بود که به چشم می‌آمد، پس این‌جا چیزی به نام تولید ثروت پیش می‌آید که در دولت یا در حوزه سیاست درباره آن بحث نمی‌کنیم، به تدریج متوجه شدند که این پدیده قانونمندی‌های خاص خود را دارد و به تعبیر بهترین مناسبات در استقلال خودش یک علم با قانونمندی‌های پیچیده و بی‌نهایت است. بدین سان بود که فهمیدند این مناسبات فراتر از علم بنای آخور است و علم اقتصاد سیاسی شکل گرفت

اما باز چیزهایی باقی می‌ماند که در حوزه دولت، جامعه مدنی و اقتصاد سیاسی نمی‌گنجد که مارکس متوجه آن شد، البته قبل از مارکس، هگل و فرگسون هم کم و بیش متوجه این امور بودند اما مارکس پی برد که این امور یا مناسبات موضوع علم جدیدی هستند. قبل از مارکس کلمه سوساییتی (society) به معنی اجتماع بود ولی مارکس آن را در مفهوم جامعه در تداول جدید آن فهمید.

کلمه سوساییتی که دارای ریشه لاتینی است هر دو مفهوم و حیثیت جامعه و اجتماع را در درون خود نهفته دارد، به این معنی، یک جمع و گروه انسانی تا وقتی ذیل مفهوم دولت مورد بحث قرار می‌گیرد، اجتماع است اما از زمانی که مناسبات این گروه انسانی خارج از حوزه دولت و در استقلال خود مورد بحث قرار می‌گیرد، این جاست که برای بررسی این مناسبات اجتماعی علم جدیدی مورد نیاز است که اولین بار آگوست کنت واژه سوسیولوژی به معنی جامعه‌شناسی را به کار برد، لازم به ذکر است که آگوست کنت قبل از جعل واژه سوسیولوژی، اصطلاح فیزیک اجتماعی را به کار برد. آگوست کنت کلمه

سوسیولوژی را پیدا کرد ولی محتوای علم سوسیولوژی را دیگران تدوین کردند که دو نفر از تدوین کنندگان این علم یعنی توکویل و مارکس از بقیه مهمتر هستند.

از یک طرف توکویل به این موضوع پی برد که مناسبات اجتماعی در استقلال خود قابل بررسی‌اند، و از سوی دیگر مارکس به این نکته پی برد که آنچه قابل مطالعه و بررسی است ایدئولوژی نیست بلکه مناسبات اجتماعی است. مارکس این جا تعریف جدیدی از انسان به دست می‌دهد و می‌گوید؛ تمایز انسان از حیوان در ابزارسازی است و انسانیت انسان به ابزارسازی اوست و پیچیدگی فکرائسان به مقیاس پیچیدگی و دقت ابزار ساخته اوست، به تعبیر دیگر، پیچیدگی و دقت ابزار، معیار سنجش پیچیدگی فکر و اندیشه میان انسانهاست. انسان هم ابزار را می‌سازد و هم درباره آن می‌اندیشد و به همین دلیل است که همواره ابزارها را ارتقاء می‌دهد، در حالیکه ابزارسازی مورچه (لانه) به جهت غریزی بودن بدون تغییر باقی می‌ماند، بالاتر از آن، انسان ابزارها را برای تولید می‌سازد و در این جا، اتفاق پیچیده دیگری رخ می‌دهد و آن ایجاد مناسبات تولیدی است. وقتی استفاده انسان از ابزار، از سطح برآوردن نیازهای خود یا خانواده اش بالاتر می‌رود و از آن برای تولید بیشتر و داد و ستد با دیگران استفاده می‌کند، مناسبات هم پیچیده‌تر می‌شود و هر چه شمار افراد و داد و ستدها بیشتر و بیشتر می‌شود، مناسبات هم پیچیده و پیچیده‌تر می‌گردد. از سوی دیگر، پیچیدگی و دقیق تر شدن هر چه بیشتر ابزارها، بر پیچیدگی هر چه بیشتر مناسبات هم می‌افزاید. مارکس می‌گوید، بشر از زمانی که ابزارهای تولیدی ایجاد می‌کند با این ابزارهای تولیدی مناسبات تولیدی هم ایجاد می‌کند، دیالکتیک پیچیده‌ای که این مناسبات ایجاد می‌کنند، عامل محرکی است که تکامل انسان را ممکن می‌سازد و مارکس بعداً یعنی در آغاز بیانیه حزب کمونیست است که آن عامل محرک را مبارزات طبقاتی معرفی می‌کند، یعنی وقتی کسی ابزارهای تولیدی را ایجاد می‌کند، از طریق آن بر طبیعت و عالم خارج هم تملک ایجاد می‌کند و از طرف دیگر، مسئله مالکیت چیزی که از طریق به کارگیری ابزارهای تولیدی، تولید می‌شود مسئله مشکل آفرینی است. بنابر نظر مارکس، از زمانی که مالکیت ایجاد می‌شود، اختلاف و شکاف هم در جامعه پدیدار می‌گردد، یعنی کسی که مالک ابزارهای تولیدی است، ناچار کسانی را برای کار با ابزارها، استخدام می‌کند و کسانی که فاقد ابزارهای تولیدی هستند ناچار باید کار خودشان را بفروشند تا زنده بمانند. مارکس می‌گوید نیروی کار در چیزی که علم اقتصاد آن را کالا می‌نامد متبلور می‌شود و در واقع چیزی از آن کالا می‌گردد، اما همه آن نیرویی که صرف تولید آن کالا می‌شود و مزد آن می‌تواند به کسی که نیروی خود به کار گرفته است برگردد، بر نمی‌گردد بلکه تنها بخشی از معادل کار تبلور یافته در کالا به کارگر

داده می‌شود تا او (که مارکس بعداً خواهدگفت چیزی جز زنجیرهایش برای از دست دادن ندارد) همواره و هرروز مجبور به کار یا فروش نیروی کار خود باشد و مارکس این رابطه و مبادله، یعنی نیروی کار در برابر قوت لایموت یا حداقل مزد ممکن را استثمار می‌نامد. مارکس می‌گوید: استثمار عبارت از این است مزدی که در برابر تولید یک فرآورده اقتصادی یا کالا داده می‌شود، معادل تمام آن نیروی کاری نباشد که در آن کالا به ودیعه گذاشته شده یا به کار رفته است. مارکس این اضافه را، ارزش اضافه می‌نامد که به عنوان حاصل استثمار، نصیب صاحب ابزار تولیدی می‌گردد. به نظر مارکس تاریخ همانا تاریخ این مبادله نابرابر است. مارکس سپس می‌افزاید، در تحول اجتماعی و در دوران‌های مختلف، استثمار به حدی و مرحله‌ای رسیده که بیشتر از آن نمی‌توانسته ادامه پیدا کند و میان استثمارگر یا صاحب ابزار تولیدی و استثمارشونده یا طبقه کارگر تضاد ایجاد کرده و این تضاد به نوبه خود باعث بحران و شورش شده است. نیروی شورشی مناسبات قبلی را که موجب استثمار بود از بین برده و مناسبات جدیدی را جایگزین آن نموده و بدین سان یک دوره تاریخی به پایان رسیده و دوره تاریخی جدیدی شروع شده است. در ابتدا این گونه برداشت می‌شود که با انقلاب و استقرار نظام جدید که منطبق با خواست نیروهای شورشی است، استثمار از میان می‌رود ولی استثمار از میان نمی‌رود و ما تا کنون (تا انقلاب پرولتری آینده از نظر مارکس) تاریخ بی استثمار نداشته‌ایم بنابراین تاریخ یعنی استثمار و پیدایش تضاد و سپس شورش علیه مناسبات استثماراری و انقلاب و بالاخره استقرار مناسبات جدید و باز از نو.

مارکس به پنج مرحله تاریخی اعتقاد دارد که و آن‌ها را پنج صورت متفاوت استثمار یا برداشت غیر عادلانه ارزش افزوده مبتنی بر صورت‌های مختلف مالکیت می‌نامد. از نظر مارکس همه جوامع قبل از سوسیالیسم، جوامع مبتنی بر مالکیت هستند. پس از نظر مارکس ما پنج مرحله تاریخی می‌توانیم داشته باشیم که تا کنون چهار مرحله آن (در جاهای مختلف به صورتهای مختلف) سپری شده است، با توجه به این که این دوره‌ها به آن صورت که در مارکسیسم مبتدل آمده امروزه فاقد ارزش علمی است بنابراین از تبیین آن‌ها منصرف می‌شویم.

اما استدلال مارکس پس از ذکر این مراحل تاریخی برای پی‌ریزی علم تاریخ حایز اهمیت است، مارکس می‌گوید شناخت مناسبات پیچیده‌ای که میان تکامل نیروهای تولیدی از یک سو و مناسبات تولیدی از سوی دیگر ایجاد می‌شود، موضوع علم تاریخ است، پس اینکه مارکس گفت ما تنها یک علم می‌شناسیم و آن علم تاریخ است با مجموعه آنچه در کتاب ایدئولوژی آلمانی آمده سازگار است چون این بحث فلسفه نیست بلکه علم تاریخ است که از

نظر مارکس قرار بود علم تاریخ علم تمام عیاری باشد تا تمام علوم اجتماعی را ذیل خود قرار دهد و دردانشگاههای اروپای شرقی هم تا حدی چنین بود که علوم اجتماعی را ذیل آنچه فلسفه علمی می نامیدند دسته بندی می کردند.

مارکس فکر می کرد تنها یک علم مهم وجود دارد که این مناسبات را توضیح می دهد و آن عبارت است از علم تحول اجتماعات و دیالکتیک پیچیده‌ای که این تحولات دنبال می کند و مارکس در پی ایجاد این علم است. در کنار این علم چیز دیگری هم وجود دارد که مارکس آن را ایدئولوژی می نامد، اما این ایدئولوژی چیست؟

از نظر مارکس ایدئولوژی چیزی جز پرده پنداری که بر روی حقیقت مناسبات اجتماعی کشیده می‌شود نیست تا حقیقت مناسباتی که مبتنی بر استثمار فرد از فرد است دیده نشود تا در نتیجه جریان استثمار استمرار پیدا کند. مارکس به این اعتبار که گفت، این جامعه است که همه چیز را توضیح می دهد و همه مناسبات به جامعه برمی گردد، از اولین جامعه شناسان محسوب می‌شود.

مناقشه‌ای که درباره موسس جامعه شناسی بودن یا نبودن ابن خلدون وجود دارد به همین نکته برمی گردد و آن اینکه تا وقتی که کسی نتواند موضوعی را در استقلال خود و به صورت علمی مورد مطالعه و بررسی قرار دهد، علمی به معنای دقیق کلمه تأسیس نکرده است. ابن خلدون به وقوع برخی اتفاقات (انحطاط جوامع اسلامی) پی برده بود و می‌خواست علت انحطاط را بفهمد و توضیح بدهد. موضوع انحطاط یک بحث فلسفی و به اعتباری یک بحث فلسفه تاریخی است و کسی که به توضیح انحطاط نزدیک شود در واقع مناسبات اجتماعی را دیده است. ابن خلدون ضمن استناد به آیات قرآنی در توضیح انحطاط در نهایت می‌گوید این عمران است که توضیح می دهد چرا در تمدن اسلامی، در جایی و دوره‌ای عمران پیشرفت داشته و در دوره و جای دیگری پیشرفت نداشته و این ملت ها عقب مانده‌اند. ابن خلدون این جا به توضیح مناسبات عمران در استقلال خود نزدیک شده بود ولی موفق به این کار نشد، البته توضیح علت عدم موفقیت او خارج از موضوع بحث ماست. از مورد ابن خلدون این نتیجه به دست می آید که می توان به موضوعی علمی نزدیک شد و حتی برخی از مسایل آن را هم فهمید ولی از کنار آن گذشت. ابن خلدون از کنار علم جامعه شناسی رد شد، اما آیندگان او، کاملاً به بیراهه رفتند و اصلاً نفهمیدند که ابن خلدون چه می‌گوید، علت این کار هم فقط آن چیزی نیست که معمولاً می‌گویند شرایط تاریخی اجازه نمی‌داد، زیرا افزون بر آن، شرایط معرفتی هم اجازه نمی‌داد. کسی که

می‌خواهد در حوزه علم انقلابی بکند باید به لحاظ شرایط معرفتی هم خود را برای این کار آماده بکند.

زمان مارکس و خود او به لحاظ شرایط معرفتی آماده انقلاب علمی بود، چون در فاصله زمانی که در برلین دانشجوی بود تا اولین اقامتش در فرانسه بحرانی را دیده بود و به دنبال یافتن توضیحی برای این بحران بود که چرا کارگران شورش می‌کنند و چرا شورش‌های کارگری شکست می‌خورد. این چرا که یک بحث معرفتی است مارکس را رهنمون شد تا این موضوع را در استقلال خود زیر ذره بین قرار دهد و مناسبات آن را توضیح دهد، مارکس پی برد که توضیح چرایی این حوادث نیازمند علم جدیدی است. ابن خلدون نمی‌توانست به تاسیس این علم موفق شود و آگوست کنت هم جز این که توانست اسم جامعه‌شناسی را پیدا کند به نتایج مهمی غیر از یک یا دو نکته که موضوع بحث ما نیست در این زمینه نرسید.

اما مارکس اصل را بر جامعه گذاشت و میراث هگلی درباره تمایز دولت و جامعه مدنی را گرفت و جامعه مدنی در معنای هگلی را مورد انتقاد قرار داد و گفت که جامعه مدنی چیزی جز مناسبات تولیدی نیست و ما باید این مناسبات و قانونمندی‌های آن را توضیح دهیم، کما اینکه علم اقتصاد قبلاً موضوع ثروت را توضیح داده و من در صدد توضیح مناسبات اجتماعی هستم. این جا نقطه شروع علمی است که مارکس آن را تاریخ می‌نامید ولی بعداً نام جامعه‌شناسی بر خود گرفت

موضوع حدود 22 قرن از تاریخ اندیشه پیش از مارکس، مناسبات سیاسی بود که دولت تبلور آن است، در نظر مارکس دولت دستگاهی است که در خدمت طبقات حاکم برای تأمین منافع طبقاتی آنان قرار دارد. از ارسطو به این طرف همه اندیشمندان اعتقاد داشتند که جامعه به دولت نیاز دارد، زیرا در حوزه دولت مناسبات مهمی شکل می‌گیرد که در یونان به آن‌ها مناسبات شهروندی گفته می‌شد و بر اساس آن مناسبات، افراد با آزادیهای شهروندانه به اداره امور شهر می‌پرداختند. اندیشمندان دوران جدید هم به شیوه‌های دیگر دولت را توضیح دادند، برخی (مانند هابز) با توجه به خباتت سرشت انسان، نبود دولت را بزرگترین شرم‌مکن می‌دانستند زیرا به گفته آنان، انسان گرگ انسان است، اما مخالفان این گروه (مانند جان لاک) به نوعی دیگر به اهمیت دولت و مناسبات حوزه آن استدلال می‌کردند زیرا آنان انسان را گرگ انسان نمی‌دانستند اما بر این باور بودند که گاهی مناسبات دوستانه و شهروندانه به هم می‌خورد، و، وجود دولت برای تنظیم مناسبات شهروندی ضروری است. علاوه بر استدلال‌هایی که درباره ضرورت دولت گذشت این ادعا

هم وجود دارد که دولت حوزه آزادی افراد است و اگر دولت نباشد آزادی هم وجود نخواهد داشت، ما به عنوان شهروندان، در دولت و مناسبات سیاسی و اداره کشور شرکت می‌کنیم و آزادی ما در قلمرو مناسبات سیاسی و دولت تحقق پیدا می‌کند.

مارکس این استدلالها را مورد نقد قرار داد و گفت برعکس، مناسبات آزاد در حوزه اجتماع ایجاد می‌گردد، چون در جوامع ماقبل سوسیالیزم، به دلیل اینکه کسانی ابزارهای تولید را در انحصار دارند و کسانی دیگر جز نیروی کارچیزی برای عرضه ندارند، بنابراین مناسبات، برابر و عادلانه نیستند، و به دلیل همین نابرابری است که حفظ مناسبات جامعه نابرابر نیازمند دستگاه دولتی است و الا کارگران یا کار نمی‌کنند و یا خواهان همه ارزش افزوده هستند.

تکوین علوم اجتماعی از پیامدهای چنین بحثهایی است و اگر این بحث‌ها صورت نگرفته بود، یا بهتر بگویم، این مناسبات اجتماعی جدید به صورت مفهومی فهمیده نشده بود، علم آن مناسبات نیز که جامعه‌شناسی است تکوین پیدا نمی‌کرد. علوم اجتماعی را نمی‌توان از طریق واردات یا ترجمه - یعنی مجانی - به دست آورد. بحث برسر درستی یا نادرستی نتایجی که مارکس گرفته نیست بلکه بحث برسر راههایی است که بنیانگذاران یک علم رفته‌اند که به قول عرفا همانند راههای بسوی خداوند بی نهایت است. هیچ یک از همه کسانی که در تاسیس علم جامعه‌شناسی سهم بوده‌اند از یک راه واحد نرفته‌اند بلکه هر یک راه خاصی را دنبال کرده‌اند. علم جامعه‌شناسی حاصل همه این راه‌هاست. طبیعی است که ما در حوزه علوم اجتماعی نه راهی داریم و نه رونده‌ای. بحث‌های امثال مطهری که کوچک ترین اطلاعی از ظرایف این علم جدید نداشتند، و انتقادهای آنان بر برخی مکتب‌ها و مباحث علوم اجتماعی جدید، در قلمرو جدلهایی قرار می‌گیرد که صورتی یا ظاهری فلسفی دارند اما جز بافته‌های متکلمی اهل جدل نیستند.

مارکس می‌گفت موضوع علم تاریخ اجتماع و مناسبات اجتماعی است، دولت امری اعتباری و فاقد اصالت است چون دولت جز اداره بحرانها برای تحکیم مناسبات، وظیفه‌ای ندارد. مارکس در تعبیر بعدی خواهد گفت دولت و سیاست و مناسباتی که در آن دو برقرار می‌شود روبنا و تابعی است از قلمرویی که اتفاق مهمی در آن می‌افتد و آن مناسبات عبارت از مالکیت، بهره‌کشی و استثمار فرد از فرد یا طبقه‌ای از طبقه دیگر است و این جاست که علم تاریخ تنها علم ممکن می‌گردد چون از موضوعی (مناسبات اجتماعی) بحث می‌کند که دارای اصالت است. دولت امری اصیل نیست چون با تغییر مناسبات اجتماعی دچار

تغییر می‌گردد و یا اگر مناسبات طوری تنظیم شود که دو طبقه متخاصم روی در روی هم قرار نگیرند، نیاز به دولت و ضرورت آن از بین می‌رود.

انگلس این کشف پیکار طبقاتی توسط مارکس را با کشف قانونمندی تکامل انواع داروین سنجیده است. مارکس پیکار طبقاتی برای تملک ارزش افزوده را نیروی محرک تحول اجتماع می‌دانست، زیرا در پیکار طبقاتی است که مناسبات به هم می‌خورد و از طریق انقلاب صورتی از اجتماع و مناسبات اجتماعی به صورت دیگری تبدیل می‌شود، و تغییر و تبدل صورتها همان تکامل تاریخی است.

از نظر مارکس یک چیز اصالت دارد و آن امر خارجی مناسبات اجتماعی است، پس معنی ماتریالیزم به طور کلی فهم و توضیح آن چیزی است که اصالت دارد. آن امر اصیل در حوزه علوم طبیعی، طبیعت و در حوزه انسانی، جامعه است. معنی دوم ماتریالیزم در نحوه توضیح امر اصیل اجتماعی است به این ترتیب که ماده یا آن چیزی که اصالت دارد و آثاری بر آن مترتب است از درون خود و به صورت مادی توضیح داده شود. این دیدگاه در مخالفت با هگل بیان شده است که می‌گفت، تحولات روح است که تحولات تاریخی را ممکن می‌کند، تاریخ سیر به سوی آزادی است. مارکس به خلاف هگل معتقد است که این مناسبات مادی هستند که در عالم خارج اتفاق می‌افتند و آن‌ها را از درون خودشان باید فهمید و توضیح داد. پس ماتریالیزم و ترجمه بد آن به ماده‌گرایی در دو سطح معنایی متفاوت قرار دارند.

مارکس علم مناسبات اجتماعی را ایجاد می‌کند و این علم در خلال تحول نیروهای تولیدی و مناسباتی که آنها ایجاد می‌کنند و هم چنین تحولات ناشی از تقسیم کار پیچیده می‌گردد، بدین سان، به مقیاسی که ابزارهای تولید پیچیده‌تر و دقیق‌تر می‌شود مناسبات ناشی از آنها هم پیچیده‌تر می‌گردد. مارکس همه اینها را در کنار هم قرار می‌دهد تا توضیح دهد که جوامع طبقاتی (سرمایه داری) جوامعی مبتنی بر مناسبات نابرابر هستند، چون اولاً در آنها ارزش افزوده تولید می‌شود، ثانياً این ارزش اضافی به نفع صاحبان ابزار تولید مصادره می‌شود، مارکس نتیجه می‌گیرد که همه مناسبات دیگر هم مطابق با این شیوه بهره کشی است.

مارکس اعتقاد داشت که تمام اتفاقاتی که در اجتماع می‌افتد مثل تحول تقسیم کار، مناسبات اجتماعی و مناسبات دولت و سیاست، برای بقاء و استمرار نیازمند مناسبات حقوقی است که در دولت تعریف و ایجاد می‌گردد تا همچون سیمانی آن مناسبات نابرابر را حفظ کند، پس آنچه در جامعه اتفاق می‌افتد اصالت دارد و امور دیگر، اعتباری هستند و ما اگر در

مناسبات اصیل، انقلابی انجام دهیم، مناسبات اعتباری از میان می رود. از نظر مارکس وجود تقسیم کار منجر به ایجاد و انباشت ارزش اضافی می‌گردد و این انباشت تا حدی هست که طبقه‌ای انگل مثل حقوقدانان، شاعران، متألهین، نویسندگان، فلاسفه و را ایجاد و اداره کند تا فکر کنند و به نام علم، ایدئولوژی بیافند، ما اگر مناسبات اجتماعی را برهم بزنیم تا ارزش اضافی به کسی برگردد که آن را آفریده و ایجاد کرده است، دیگر نیازی نخواهد بود تا کارگران کار کنند و صاحبان ابزارهای تولیدی، ارزش اضافی را انباشت کنند و عده‌ای شاعر زرین کمر و فیلسوف راهم دور خود جمع کنند تا درباره راههای ادامه این وضع نظریه تولید کنند. لازم به یاد آوری است که مارکس نسبت به تقسیم کار به کار فکری و بدنی بسیار حساس بود. مارکس فکر می‌کرد اگر مناسبات منتهی به سرمایه داری را به هم بزنیم، دیگر تقسیم کاری وجود نخواهد داشت و در نتیجه همه به عنوان کارگر در یک طبقه قرار می‌گیرند و نیازی به روشنفکر و فیلسوف به عنوان یک طبقه انگل نخواهد بود بلکه کارگر در عین کارگر بودن، روشنفکر و فیلسوف هم هست. مارکس بعداً در نیمه دوم زندگیش یعنی از سال 1850 به بعد با آمهائی از این سنخ هم برخورد کرد که یکی از آنان فردی به نام دیتگن - کارگر و نیز نظریه پرداز - بود. جمله جالب توجهی در کتاب ایدئولوژی آلمانی است که می‌گوید؛ تقسیم کار خاستگاه همه تضادهای طبقاتی در اجتماع است، اگر بخواهیم این تضادها را از میان برداریم باید حمله را متوجه تقسیم کار به عنوان مرکز ثقل تحول آینده بکنیم.

از میان برداشتن تقسیم کار

اما به چه ترتیبی امکان دارد تقسیم کار را از میان برداشت؟ قبلاً از ارسطو نقل کردیم که گفته بود؛ اگر دوکهای نخ ریزی به خودکار بچرخند، در این صورت بردگی از میان خواهد رفت. مارکس هم طبیعتاً در این فکر بود و اعتقاد داشت که تحول نیروهای تولیدی به گونه‌ای خواهد بود که انسان به تدریج، حداقل کار را انجام دهد و در نتیجه وقت آزاد بسیاری خواهد داشت. اگر تمام ارزش نیرویی که کارگر برای تولید صرف می‌کند به خود کارگر برگردد، در این صورت با حداقل کار می‌تواند زندگی متفاوتی به نسبت آنچه داشته یا دارد، داشته باشد.

از نظر مارکس تقسیم کار موجود نتیجه سرمایه داری و انحصار نیروهای تولیدی در دست آنهاست، مارکس می‌گوید باید این انحصار را از میان برداریم و نیروهای تولیدی را اجتماعی کنیم، یعنی همه ابزارهای تولیدی در اختیار اجتماع باشد نه دولت، مارکس اشاره داشت که گذار به این مرحله بواسطه دولت است اما مارکس هرگز نگفته که دولت

نیروهای تولیدی را تصاحب کند چون با دولتی شدن نیروهای تولیدی اتفاقی نمی‌افتد، نه تنها اتفاقی نمی‌افتد بلکه برعکس، دولت بدتر از سرمایه‌دار است زیرا کارگران می‌توانند برای مطالبه حقتشان علیه سرمایه‌دار اعتصاب کنند ولی در برابر دولت این کار به راحتی میسر نیست. پس تاکید مارکس بر اجتماعی کردن نیروهای تولیدی است تا آنچه در اجتماع تولید می‌گردد به اجتماع برگردد و این تاکید به معنی دولتی کردن آنها نیست. از نظر مارکس اگر نیروهای تولیدی به اجتماع برگردد، در این صورت ارزش واقعی کار کارگران هم به آنها برمی‌گردد، در نتیجه کارگران اوقات فراغت بیشتری خواهند داشت تا همه نیروی کارشان را از دست ندهند و دچار خودبیبیگانگی نشوند، مزید بر آن، با از میان رفتن تقسیم کار و تنظیم تولید از سوی جامعه و حصول اوقات فراغت بیشتر، کارگران می‌توانند در هر رشته‌ای که بخواهند خود را به کمال برسانند. مارکس می‌گوید در این صورت فرد می‌تواند صبح به شکار بپردازد، بعد از ظهر ماهیگیری کند، عصر به پرورش دام مشغول شود و شب نقد ادبی بنویسد.

زمانی که مارکس و انگلس جملات یادشده را می‌نوشتند هنوز کمون‌های اولیه یعنی جوامع آغازین که هنوز مالکیت در آنها وجود نداشته کشف نشده بود. جالب این جاست که مارکس جامعه سرمایه داری را دقیقاً مطالعه کرده بود و به پیچیدگی آن وقوف داشت و ضمن انتقاد، اهمیت سرمایه داری را درک می‌کرد. به سخن دیگر، نقد جامعه سرمایه داری برای پیشرفت به جامعه‌ای با پیچیدگی‌های بیشتر قابل درک است اما بازگشت به کمون اولیه جای شگفتی دارد. ناگفته نماند که در برخی جاها مثل انقلاب فرهنگی چین، مفاد جمله مارکس و کوشش برای از میان بردن تقسیم کار عملاً اجرا شده است. در انقلاب فرهنگی چین اصل بر این بود که جامعه کمونیستی در چین پیاده نمی‌گردد چون هنوز تقسیم کار وجود دارد، از این رو تقسیم کار را از بالا به هم زدند که کاریکاتور آن نیز در کامبوج اتفاق افتاد که برای از بین بردن تقسیم کار تقریباً یک سوم جمعیت کامبوج قتل عام شد. این سخن مارکس به هر حال به هیچ وجه قابل فهم و دفاع نیست.

مارکس پس از این بحث، موضوع دولت و ایدئولوژی را پیش می‌کشد و می‌گوید؛ در شرایط تقسیم کار و این که ارزش اضافی به تولید کنندگان بر نمی‌گردد باعث می‌گردد که یک قدرت اجتماعی به وجود بیاید و به تعبیر دیگری، ارزش اضافی در یک قدرت اجتماعی تبلور می‌گردد که از نظر مارکس این قدرت اجتماعی همان دولت است، دولت یا همان قدرت اجتماعی در عین حال که بر سرنوشت انسان مسلط است نسبت به انسان بیگانه هم هست. بعداً خیلی از ایدئولوژیها بر اساس همین نکته توضیح داده شد، مثلاً در مورد تقدیر گفته شده که تقدیر قدرتی است که از انسان سلب شده و در جای دیگری تبلور

یافته است و از آن جا که پرده پنداری بر آن کشیده شده بنابراین ما واقعیت آن را در نمی‌یابیم که این همان قدرتی است که از ما سلب گردیده و بر ما مسلط شده است، و ما فکر می‌کنیم که این واقعاً تقدیر ماست و ما گریزی از آن نداریم، در حالی که اگر پرده پندار ایدئولوژی مخصوصاً ایدئولوژی طبقه حاکم را که جریان بهره‌کشی به نفع آن‌هاست کنار بزنیم، وضع دگرگون خواهد شد، پس کار اصلی این است که این مناسبات اجتماعی در جایی باید به هم بخورد و تنها طبقه‌ای که ارزش اضافی را می‌آفریند قادر به برهم زدن این مناسبات است زیرا اولاً نفعش در به هم زدن آن است، ثانیاً چیزی جز زنجیرهایش برای از دست دادن ندارد، طبقه مورد نظر همان پرولتاریاست که اولین طبقه انقلابی است. مفهوم پرولتاریا هم از کشفیات مارکس است و او در مانیفست انتظاراتش از پرولتاریا را بیان خواهد داشت. از طرف دیگر مارکس در همین زمان پی برده بود که از میان برداشتن نظام سرمایه داری و برهم زدن مناسبات آن در یک کشور شدنی نیست زیرا سرمایه داری نظامی جهانی است و بنابراین در سطح جهانی باید از بین برده شود و طبقه‌ای هم که جهانی است همان پرولتاریاست. کلمه‌ای که مارکس این جا به کار می‌برد و مهم است کلمه طبقه (class) است که تا این زمان در این مفهوم به کار نمی‌رفت، بلکه تا این زمان از کلمه اصناف برای تقسیم بندی گروه‌های انسانی استفاده می‌شد، اما مارکس، هم درباره پرولتاریا و هم درباره بورژوازی کلمه طبقه را به کار برد. دلیل این کاربرد به مفهوم مبارزه و پیکار برمی‌گردد چون مبارزه طبقاتی مستلزم وجود طبقات جدا از هم و دشمن همدیگر است، هگل این گونه فکر نمی‌کرد و می‌گفت جامعه مدنی موجودی پیکروار و ارگانیک است بنابراین اعضاء در این تلقی نمی‌توانند دشمن هم باشند بلکه باید با هم و در کنار هم پیش بروند. هگل کلمه طبقه را یکی دوبار درباره کسانی به کار برده که جزوی از اندام‌های این پیکر نیستند، به عبارت دیگر هگل کلمه طبقه را درباره اوباش به کار برده که در حاشیه شهرها زندگی می‌کردند و نقشی در تولید و سایر فعالیت‌های اجتماعی نداشتند و بالاتر از آن در صدد به هم زدن اساس جامعه بودند، انگلس درباره این گروه واژه «بی-طبقه» را بکار برد، یعنی گروهی که جزو هیچ طبقه‌ای نیستند و در صدد به هم زدن نظام اجتماعی هستند و مارکس هم در برخی موارد آن‌ها را «لمپن» می‌نامد.

مارکس اعتبار جدیدی به طبقه داد و گفت کسانی که هگل آن‌ها را طبقه می‌نامد در واقع لمپن پرولتاریا هستند ولی من در قالب طبقات از کسانی (پرولتاریا - بورژوا) بحث می‌کنم که دارای مصالح و منافع خود هستند اما هر طبقه دشمن طبقه دیگر است. پس هگل جامعه را ارگانیک و پیکروار می‌دید که البته اعضاء و اصناف این پیکر در جاهایی تضاد منافع و تنشهایی هم دارند اما در نهایت با هم وحدت دارند و این وحدت حفظ شدنی است.

هگل در پی درست کردن این وحدت بود اما مارکس در کتاب نقادی فلسفه دولت هگل که در زمان خودش چاپ نشد، گفت؛ اینکه هگل جامعه را ارگانیک تصور کرده گام بزرگی به جلو است ولی خودش در این زمان از این اعتقاد عقب نشینی می‌کند چون پیکار طبقاتی که مارکس به آن رسید با تصور ارگانیک از جامعه نمی‌سازد. هگل هم از تنشهای موجود در جامعه نام می‌برد ولی نمی‌گفت که مبارزه طبقاتی در جامعه جاری است و باید انقلاب شود تا یک طبقه از میان برود، اما مارکس تلقی پیکار داشت و معتقد به انقلاب بود.

از این‌جا به بعد واژه و اصطلاح طبقه (class) وارد علوم اجتماعی جدید شد که در آن زمان حرفی نو شمرده می‌شد. پس، از نظر مارکس جامعه به دو طبقه پرولتاریا و بورژوا تقسیم شده که میانشان پیکار در جریان است و در نهایت این طبقه پرولتاریاست که وضع را به هم خواهد زد، مارکس در این باره می‌نویسد؛ کمونسیم به طور تجربی، در یک عمل ناگهانی و همزمان در میان همه اقوام یا ملتها عملی خواهد شد. یعنی همه به صورت ناگهانی انقلاب خواهند کرد زیرا مناسبات و نیروهای تولیدی پیوند جهانی دارند. دلیل این که چرا مارکس در این جا به جای سوسیالیسم از کمونسیم نام برده و به آن پرداخته را در جای دیگری خواهیم گفت. از نظر مارکس کمونیزم نه یک وضع است و نه یک آرمان بلکه یک روند یا فرایند تکاملی تاریخی است که در سطح جهانی اتفاق خواهد افتاد. مارکس می‌گوید؛ بورژوازی یک طبقه (class) است و یکی از اصناف (estate) نیست، نه تنها سازمان خودش را در سطح ملی گسترش می‌دهد بلکه به تدریج در سطح جهانی گسترش پیدا می‌کند.

زمانی که مارکس این مطالب را می‌نوشت جنبش‌های کارگری در اروپای غربی به تدریج نضج می‌گرفت و گروهها و سازمانهای کارگری و سوسیالیستی تکوین پیدا می‌کرد و در واقع، آستانه انقلاب فوریه 1848 است. مارکس به این نکته پی برده بود که چون سرمایه داری در میان اقوام مختلف اروپایی مثل آلمان، ایتالیا، فرانسه، انگلستان و گسترش پیدا کرده بنابراین جنبش کارگری هم در آنها سرایت خواهد کرد. مارکس می‌گفت چون بقیه مناسبات تابعی از مناسبات تولیدی هستند، پس با از میان برداشتن این مناسبات از طریق اجتماعی کردن آنها، به تعبیر دیگر با از بین بردن قوه بیگانه‌ای بنام دولت و دستگاه‌های ایدئولوژیک (کلیسا، دادگستری) که مناسبات تولیدی متبلور در آنهاست و آنها این مناسبات نابرابر را پیوسته باز تولید می‌کنند، می‌توانیم آنچه را که متعلق به جامعه است به اجتماع برگردانیم و هرگاه این اتفاق بیافتد انقلاب رخ خواهد داد، به تعبیر دیگر، انقلاب زمانی اتفاق می‌افتد که مکانیزمهای ایدئولوژی که ناظر بر باز تولید مناسبات نابرابر است فهمیده شده است و چون فهمیده شده، پس طبقه‌ای که از اجتماعی شدن

نیروهای تولید نفع می‌برد خواهد توانست انقلاب بکند. تشکّل پیدا کردن طبقه مورد نظر (پرولتاریا) خواهد توانست راه رهایی آینده را هموار کند. آنچه گذشت حاصل آن چیزی است که مارکس توانسته در ایدئولوژی آلمانی بگوید.

نقطه پیدایش تفسیرهای متفاوت از مارکس

جایی که الان مارکس ایستاده یعنی مارکس سال 1845 در کتاب ایدئولوژی آلمانی موجب تفسیرهای گوناگونی واقع شده است و به تعبیر دیگر، از این جا به بعد، مارکسیسم‌های گوناگونی پیداشده است. در زمانی که در انترناسیونال اول و دوم از آثار مارکس در نقد اقتصاد سیاسی و تلاش عملی او در سازماندهی جریانات کارگری به عنوان اصول مارکسیسم جمع بندی بعمل آمد، این تفسیر مد نظر قرار گرفت که مارکسیسم عبارت از نقد سرمایه داری و افشاء مکانیزمهای آن برای انقلاب (نظر) و متشکل کردن (عمل) کارگران سراسر جهان است و این دو، گذار به سوسیالیسم است که البته خود مارکس هم در انترناسیونال اول حضور داشت. پس از تشکیل شوروی یعنی از سال 1920 به بعد، کلیه آثار مارکس از جمله آثار چاپ نشده جمع آوری و به آنجا ارسال شد، هم چنین تحولات بعدی مثل تجربه تشکیل سوسیالیسم در یک کشور و مسایل مربوط به استالین و دیکتاتوری جدید حزب ترانویین بر طبقه کارگر، تلقی دیگری از سوسیالیسم را پیش روی قرارداد و عده‌ای متوجه شدند که مارکس نگفته همه چیز دست دولت باشد بلکه گفته نیروهای تولیدی باید اجتماعی شود. از طرف دیگر مارکس از رهایی انسان صحبت کرده است و گفته دیکتاتوری پرولتاریا برای رهایی همه انسان‌هاست و فقط برای کارگران نیست. با هویدا شدن تعارضهایی از این دست، جریانهای جدیدی از مارکسیسم پیدا شدند که برای ما ناشناخته هستند چون ما مارکسیسم را از مجرای یک حزب رسمی شناخته‌ایم.

یکی از اولین تفسیرها، مربوط به شخصی هلندی به نام کارل کورس است که کتابی بنام مارکس و فلسفه دارد. وی دریافت متفاوتی از فلسفه مارکس ارایه کرد و گفت که اساس این فلسفه مبتنی بر نقد از خودبیگانگی است و اندیشمندانی که خارج از حوزه شوروی بودند بر این نکته توجه دادند که آنچه در شوروی می‌گذرد، یعنی دیکتاتوری یک حزب علیه کارگران، مصداق همان از خودبیگانگی مورد نظر مارکس است. از این منظر تفسیری، یک مارکس اومانستی پدیدار می‌گردد. آنچه ما در ایران از این جریان بیشتر می‌شناسیم لوکاچ با کتاب «تاریخ و آگاهی طبقاتی» است که چندین بار تغییر موضع داده است. لوکاچ یک مجاری آلمانی زبان و آلمانی فرهنگ بود و به همین دلیل تحت تاثیر نئوکانتی‌ها، هگلی‌ها و مارکس جوان قرار داشت و کتاب تاریخ و آگاهی طبقاتی حاصل این

دوره است. وقتی قرائت اوماننیستی در جنبش کارگری مورد انتقاد واقع شد، لوکاچ آن را تجدید چاپ نکرد و در زمان استالین به شوروی رفت و به تعبیری استالینی مآب شد، لوکاچ کتاب هگل جوان که به فارسی هم ترجمه شده است را آنجا نوشت و در جای جای آن از رفیق استالین هم نام برده است. کتاب، آنجا که به تشریح فلسفه هگل اختصاص دارد ارزشمند است ولی آنجایی که به رفیق استالین می‌پردازد و دریافت استالینی را مطرح می‌کند ارزش خواندن ندارد.

جریان اگزیستانسیالیسم بویژه اگزیستانسیالیسم الحادی از نوع سارتر هم، به جهت توجهی که به هگل داشتند، رویکردشان به مارکس رویکردی اوماننیستی بود و سوسیالیسم از نوع شوروی و اروپای شرقی را مورد انتقاد قرار دادند. در احزاب کمونیستی تا دوره فروپاشی، غیر از دو اتفاق مهم، روند رسمی این بود که مواضع رسمی در شوروی گرفته می‌شد و در بقیه کشورهای سوسیالیستی تکرار می‌گردید که در ایران نیز همین جریان شناخته شده است.

اما آن دو اتفاق مهم یکی شورش کارگری حدود سال 1956 مجارستان بود که بلافاصله سرکوب شد. مجارستان از جمله کشورهای آلمانی فرهنگ است، بنابراین اولین شورش هم تحت تاثیر جریان نئوکانتی و هگلی و مارکس جوان در آنجا رخ داد. این شورش نتیجه‌ای که داشت شکل‌گیری مکتب بوداپست بود که لوکاچ یکی از پایه‌گذاران آن است و به رغم عقب نشینی‌اش، کتاب تاریخ و آگاهی طبقاتی ارزش و تاثیر خود را دارد.

اتفاق مهم دیگر در حزب کمونیست ایتالیا رخ داد که یکی از بنیانگذاران آن گرامشی است که موسولینی به محض اینکه به قدرت رسید او را به زندان افکند و اکثر نوشته‌های گرامشی دفاتر زندان اوست و به همین دلیل تصور او از مارکسیسم متفاوت است. هر چند گرامشی در زندان از تحولات شوروی بی‌خبر بود ولی از همان اول می‌دانست راهی که لنین در شوروی پیش روی گرفته بیراهه است و او قرائت متفاوتی از آنچه در شوروی جریان داشت ارائه کرد، البته تفاوت دیدگاه اوناشی از شرایط خاص ایتالیا هم بود، ایتالیا هر چند نظام سرمایه‌داری داشت ولی شمال و جنوب آن به لحاظ شکاف فقیر و غنی، دو کشور جداگانه به حساب می‌آمد. جنوب ایتالیا که به آن «متسوجورنو» گفته می‌شود همانند روستاهای ما و شمالش همانند شمال اروپاست. گرامشی مطالعات قابل توجهی درباره توجیه این پدیده یعنی وجود عقب افتادگی در قلب سرمایه‌داری بعمل آورده است. قرائت گرامشی از مارکسیسم بدلیل اینکه تا آخر عمرش در زندان بود بسیار دیر عرضه شد. از دیگر دلایل تفاوت قرائت گرامشی از بقیه قرائت‌ها این است که گرامشی ماکیاوولی را خوب

خواننده و از آن تاثیر پذیرفته بود، از جمله مباحث بسیار مهمی که گرامشی تحت تاثیر ماکیاوولی در قرائت خود وارد کرده، مسئله هژمونی است. گرامشی برخلاف مارکس اعتقاد داشت که در قدرت سیاسی هژمونی بسیار مهم است و موضوع به این سادگی نیست که با تغییر مناسبات همه چیز عوض شود. گرامشی هم همانند ماکیاوولی سیاست را رابطه قدرت می‌دانست که این رابطه در جای خود همان مسئله هژمونی است. گرامشی توضیح داد که پرولتاریا چگونه و از چه راهی می‌تواند هژمونی خود را در درون مبارزه برای کسب قدرت بدست آورد. مسئله گرفتن قدرت و ایجاد هژمونی برای گرامشی بسیار مهم بود.

بالاخره شورش بهار 1968 پراگ خیلی‌ها را به این نتیجه رساند که سوسیالیسم از نوع شوروی شکست خورده است. این حادثه دو پیامد داشت اول اینکه بعضی از احزاب کمونیستی راهشان را از حزب کمونیست شوروی جدا کردند و دوم اینکه نظریه پردازی بنام «اوتاشیک» کتاب بسیار مهمی بنام راه سوم نوشت که در واقع بیانیه خروج از سوسیالیسم از نوع شوروی است.

قرائت تاثیرگذار دیگر از مارکسیسم، قرائت آلتوسر است. عمده تفسیرهای ارائه شده از مارکس تفسیرهای فلسفی است حال آنکه مارکس ادعای فلسفه نداشت و در مقابل بارها ادعای تاسیس یک علم کرده بود. به نظر می‌رسد تنها کسی که توانست این مسئله را حل کند و نشان دهد در فاصله بین فلسفه و عمل چه گسستی برای مارکس اتفاق افتاد آلتوسر است که در جلسه بعدی به آن خواهیم پرداخت. بهر حال این آلتوسر بود که تاسیس علم تاریخ توسط مارکس را نشان داد. (پایان جلسه هشتم)

جلسه نهم

آلتوسر

در جلسه قبل اشاره شد که در اندیشه مارکس در آستانه نوشتن ایدئولوژی آلمانی ومانیفست حزب کمونیست به نسبت گذشته دچار نوعی گسست ایجاد شده و برخی از مفاهیمی که تا آن زمان به کار می برد از جمله مفهوم بسیار مهم از خودبیگانگی را به کار نمی برد بلکه به جای آن ها مفاهیم جدیدی از جمله طبقه، مبارزه طبقاتی، تعیین کننده بودن مناسبات اقتصادی و ... را در نظام فکری خود وارد می کند که نیازمند توضیح و تفسیر است، هم چنین در جلسه گذشته به برخی از جریانهای تفسیر مارکس اشاره کوتاهی شد و رسیدیم به تفسیر آلتوسر از مارکس که در میان جریانهای تفسیری مارکسیسم از اهمیت بیشتری برخوردار است.

گفتیم که یکی از قرائت های مارکس امروزه ارزش خود را از دست داده و آن قرائت رسمی حزب کمونیست شوروی و احزاب اقماری آن است، امروزه مجموعه آثار مارکس به عنوان یک متفکر، و نه ایدئولوگ حکومت از نوع شوروی و اقماران مثل چین، کره شمالی، کوبا و ... دارای ارزش بحث و مطالعه است.

دومین جریان، جریان چپگرا (leftism) است، به این معنی که این جریان، نظریه رایج و رسمی را دنبال نمی کردند مثل لوکاخ و غیره که در بیرون نظریه رسمی اروپای شرقی بودند.

جریان سوم که برای ما کمتر شناخته شده است جریانی است که در دنیای غرب سکنی گزیده که با فروپاشی اردوگاه سوسیالیسم از میان نرفت، این جریان از یک طرف با گرامشی در ایتالیا آغاز می شود که در جلسه قبل به اجمال به معرفی گرامشی و، وضعیت شمال و جنوب ایتالیا پرداختیم و بعداً به مناسبت ماکیاوولی دوباره به او خواهیم پرداخت زیرا گرامشی از ماکیاوولی شناسان مهم است و به تعبیری اولین مارکسیست ماکیاوولی شناس است، ولی اینجا به این نکته بسنده می کنم که یکی از ویژگیهای گرامشی این است که وی به خلاف اکثر مارکسیستها به تامل درباره امر سیاسی در استقلال آن اهتمام می ورزید و آن را به موردیگرفرو نمی کاست، در میان مارکسیستها چنین اشخاصی که سیاست را جدی گرفته باشند اندک است، گرامشی چند مفهوم مهم در مورد طبقه، هژمونی، روشنفکران ارگانیک و غیره را در سیاست وارد کرده که دستاوردهای بسیار

مهم در توضیح مناسبات سیاسی به شمار می‌روند که مارکسیست‌های دیگر آنها را نفهمیده و به آنها توجه نکرده‌اند بلکه آنها به همین سطح نازل بسنده کرده‌اند که اگر مشکل مالکیت خصوصی را حل کنند بقیه مسایل بطور خودکار حل خواهد شد.

مواضع گرامشی را فعلاً در همین حد اینجا باز می‌گذارم و به آلتوسر و کسان دیگر در پیرامون آلتوسر می‌پردازم که در فرانسه بودند و ضمن توجه به گرامشی و دیگر جریان‌های مارکسیستی به تحقیق در مارکس پرداختند. تفسیر آلتوسر از مارکس به نسبت سایر جریان‌ها متفاوت است، این جریان تاکنون پا برجا مانده و در تحولات پس از فروپاشی شوروی تأثیر به‌سزایی داشته است. تفاوت جریان آلتوسر با بقیه جریان‌ها در این است که اهمیت این جریان تنها در تأثیرگذاری بر تحولات سیاسی و اجتماعی خلاصه نمی‌شود بلکه از نظر علمی هم مهم بوده است. آلتوسر به خلاف سایر مارکسیست‌ها که جنبه سیاسی آنها بر جنبه علمی آنها می‌چربید کاملاً برعکس بود و یک دانشگاهی معتبر به حساب می‌آمد که در تحولات فکری اوایل قرن بیست حضور داشت و بر این تحولات تأثیر هم گذاشت. آلتوسر اولین کسی بود که خواست توضیح بدهد که در مقطع 1945 به بعد، بویژه در مقطع 1847 که مانیفست نوشته شد، در مارکس چه تحولی رخ داد. آلتوسر چندین کتاب مهم نوشته که شاید کتاب «به سوی مارکس» مهمترین آنهاست. عنوان کتاب در زبان اصلی که فرانسه است Pour Marx می‌باشد که در زبان انگلیسی به For Marx ترجمه شده است. اولین نکته مربوط به عنوان کتاب این است که واژه pour فرانسوی در بردارنده مفهوم «بسوی» است که معادل for انگلیسی آن را نمی‌رساند، دومین نکته این است که آلتوسر که در جای خود زبان‌دانی ترازاول و نویسنده‌ای دقیق است و در نوشته‌هایش در انتخاب واژگان، نهایت وسواس را به خرج می‌داد، با انتخاب عنوان به سوی مارکس نه بسوی مارکسیسم با توجه به اینکه در داخل حزب بوده، نشان داد که جریان‌های رسمی مارکسیسم را اصیل و منطبق با مارکس نمی‌داند و سومین نکته این است که عنوان کتاب بیش از آن که مبین این نکته باشد که کتابی درباره مارکس است، بیانگر لزوم تصحیح انحراف و فرمان بازگشت به مارکس است.

کتاب بسوی مارکس کتابی کوچک و برآمده از چندین مقاله است که آلتوسر می‌کوشد اهمیت مارکس و کار اصلی وی را نشان دهد. آلتوسر می‌کوشد اهمیت مارکس را از دریچه انقلاب‌های فکری و علمی اروپا که اروپای جدید فرآورده آن است بنگرد و توضیح بدهد. آلتوسر با قیاس از کشف قاره آمریکا توسط کریستف کلمب که همزمان با رنسانس است، درباره دستاورد علمی مارکس هم از تعبیر کشف قاره استفاده می‌کند. کشف قاره جدید آمریکا همزمان با کشف قاره‌های جدید در حوزه علوم است که کشف مناسبات سیاسی

توسط ماکیاوولی و هم چنین کشف تکامل انواع توسط داروین از جمله قاره‌های جدید است. به نظر آلتوسر، مارکس هم یکی از کاشفین قاره‌های جدید در جهت تسویه حساب با فکر قبل از دوران جدید است. همان طور که در حوزه مناسبات سیاسی قبل از ماکیاوولی و بر مبنای آموزه‌های کلیسا، مشیت و تقدیر الهی را تعیین کننده می‌دانستند، در حوزه تحولات تاریخی هم قبل از مارکس اعتقاد بر این بود که برآمدن و زوال ملت‌ها و دولت‌ها بر اساس مشیت الهی است ولی مارکس نشان داد که اصلاً اینطور نیست و بدین سان قاره جدیدی هم این جا باز شد. آلتوسر این جا در توضیح تحول مارکس نظریه عجیبی داد و آن مسئله گسست است، آلتوسر گفت این جا در فکر مارکس گسستی با ماقبل تاریخ علم تاریخ صورت گرفته است. تحولات تاریخی قبل از مارکس با مشیت توضیح داده می‌شد ولی مارکس با این نوع تاریخ که به نوعی ماقبل تاریخ است گسست ایجاد کرد. بحث گسست حرف جدیدی بود که آلتوسر در مارکسیسم وارد کرد، چون مارکسیست‌ها که عمدتاً کاتولیک هستند، در تاریخ به تحول اعتقاد ندارند و امور را در تحول تاریخی نگاه نمی‌کنند، مسیح برای کلیسا از اول تا آخر مسیحی و قدسانی بود و دچار تحولی نشده است، مارکسیست‌ها هم فکرمی‌کردند، مارکس هم از اول مارکس متولد شد، یعنی از اول به عنوان تجسم پرولتاریا و مبارزه برای ضد سرمایه داری بود، اما نظریه گسست مبتنی بر این است که مارکس از اول مارکس نبود بلکه بعداً مارکس شد و شیوه شدنش هم با تحول علمی بود، یعنی در یک جایی ایستاد و با گذشته‌اش و منطق آن قطع رابطه کرد.

نظریه گسست در اروپا پس از جنگ دوم جهانی پیدا شد و معروفترین آنها ساختارگراها هستند. اولین بار یک زبان‌شناس سوئیسی بنام «فردوناند دوسسور» در بررسی زبانها به این نتیجه رسید که همه زبانها دارای یک ساختار مشخصی هستند و مهمتر این که می‌توان این ساختارها را فهمید. بعداً متوجه شدند وقتی ما همه شئونی را که جامعه انسانی تولید می‌کند می‌نگریم، می‌بینیم که این ساختارها در خیلی جاهای دیگر هم وجود دارد و این زمانی بود که انسان‌شناسان توانستند بقایای انسانهای اولیه در افریقا و اقیانوسیه را مورد بررسی قرار داده و متوجه شدند که این انسانها ساختارهای واحدی دارند که با رمزگشایی از آنها تمام روابط و مناسبات آنها را می‌توانیم بفهمیم، یکی از ساختارگرایان بسیار مهم که چند سال قبل فوت کرد «کلود لوی اشتراس» بود. این بحث در حوزه‌های گوناگون در فرانسه پیگیری شد و حوزه علوم و مباحث روشنفکری فرانسه را به دو حوزه متخاصم تقسیم کرد که در یک طرف ساختارگرایان که اهل علم بودند و در طرف دیگر آگزیستانسیالیست‌ها (مثل سارتر و کامو) قرار داشتند که اهل فلسفه و ادبیات بودند که بیشتر شعار می‌دادند. ساختارگرایی در مسیر توسعه خود وارد مارکسیسم هم شد.

قبل از ادامه این بحث باید از یک فرانسوی دیگر یعنی گاستون باشلار هم نام ببریم. آنچه از باشلار در ایران ترجمه شده آثار فلسفی ادبی اوست ولی مباحث مهم او درباره معرفت شناسی علوم که نتایج علمی دارد ترجمه نشده است. برای اولین بار باشلار بود که نشان داد علوم در جایی جهش و تحول پیدا می‌کند که گسست معرفتی به وجود می‌آید، به تعبیر دیگری که ما بیشتر آشنا هستیم، تحول علوم از طریق تحول پارادایم است یعنی یک پارادایم از میان برود و پارادایم جدیدی جای آن را بگیرد، این نظریه را باشلار قبل از تامس کوهن آلمانی الاصل آمریکایی مطرح کرده است. این نظریه را ساختارگرایان گرفتند و به یکی از مفاهیم مهم فهم تحول علمی تبدیل کردند. یعنی از سویی، ساختارها در جهان حاکم است و از سوی دیگر، این ساختارها در مسیر تحول خود در جایی با گذشته گسست ایجاد می‌کنند و ساختارهای جدیدی پیدا می‌شود. باشلار این پدیده را گسست معرفتی نامید. نظریه گسست معرفتی حادثه بسیار مهمی در بررسی معرفت شناسی تحولات تاریخ علوم بود و کسانی همانند فوکو این (ساختارها و گسستها) را گرفتند و در حوزه بررسی تاریخ علم به کار بردند. هر چند فوکو در ایران شناخته شده است ولی او را هم متأسفانه با مباحث اصلی‌اش نمی‌شناسیم چون فوکو، هم یک نویسنده ایدئولوژیک است که مطالب مبارزاتی زیادی علیه جامعه جدید و سرمایه داری و سرکوب جنسی و ... نوشته و خودش و چند نفر دیگر را در این امور به کشتن داد، اما مباحث علمی فوکو بحث معروف به *discourse* است، دیسکورس را بر حسب معمول گفتمان ترجمه می‌کنند اما همان ترجمه قدیمی گفتار درست‌تر است، «گفتار» در زبانهای اروپایی در برابر «شهود» قرار می‌گیرد، یعنی علوم نظری که در حوزه نوشتار می‌آید، با این توضیح که منظور از نوشتار هم نوشته نیست بلکه مثل گفتار است که نسبتی با گفتن ندارد. در اصطلاحات جدید اروپایی، گفتار یعنی منطق نظری گفته و نوشتار یعنی منطق نظری نوشته است که در زبان ما چون به کار نمی‌بریم معادل ندارد. فوکو به این نتیجه رسیده بود که قدرت در جایی وارد می‌شود و گفتار تماماً تولید علم نیست چون در قرون وسطی گفتار را ادامه منطق ارسطویی که همان شیوه درست استدلال کردن برای تولید علم یا شیوه رسیدن از مبادی معلوم به مجهول و بیان آن می‌دانستند. فوکو گفت همیشه این گونه نیست که ما از معلوم به مجهول می‌رسیم بلکه در پروسه رسیدن از معلوم به مجهول مناسبات قدرت هم دخالت دارد، پس گفتار همیشه بیان واقع نیست. این نظریه فوکو که در جاهای مختلف بویژه در مبحث دیوانگی آن را مطرح کرده، شایسته تأمل است. در فرهنگ ما، دیوانه یعنی کسی که دیو او را تسخیر کرده و مجنون یعنی کسی که جن در او حلول کرده است، فوکو ضمن رد این گونه باورها، گفت کسانی که دیوانه می‌شوند آدمهایی خاص با منطق خاص هستند، این دیسکورس سرمایه داری است که هر چیزی و کسی را که مطابق و هماهنگ با

نرمهای جامعه جدید سرمایه داری و بورژوازی نباشد، به بیرون جامعه طرد می‌کند و به همین دلیل است که برای ایزوله کردن آنها تبعیدگاه و تیمارستان درست کرده است.

فوکو در نظریه دیسکورس تا جایی پیش رفت که وقتی در حوالی سال 1980 ویروس ایدز شناخته شد و درباره آن مباحثی مطرح گردید برخی از نزدیکان فوکو گفته‌اند که فوکو اعتقاد داشت ایدز یک دیسکورس (ورود عامل قدرت در حوزه علم) است که جامعه سرمایه داری آن را برای مهار و اداره مناسبات جنسی پدید آورده و رواج داده است. البته این مسئله مناقشه آمیز است و سند مکتوبی در این باره وجود ندارد و آنچه ذکر شد نقل و قول مستقیم از نزدیکان فوکو بود. فوکو وقتی به چنین باوری رسید برای مدتی به آمریکا رفت و در ایالت سانفرانسیسکو که مرکز هیپی‌گری و کلوب‌های شبانه بویژه همجنس بازی بود ساکن شد و در این کلوب‌ها به خوش‌باشی‌های بی‌نهایت شبانه می‌پردازد و بنابراین برخی آگاهانه به عده زیادی ویروس ایدز را منتقل کرده است. این موضوع را از این جهت پیش کشیدیم که بگویم جنبه ایدئولوژیک فوکو بسیار قوی است و در آنچه که از فوکو می‌گیریم باید کاملاً دقت کنیم چون برخی از جریانهای چپ این جنبه از فوکو را ترویج می‌کنند. فوکو به خلاف جنبه ایدئولوژیک، در جنبه علمی آدم بسیار مهم و جدی است و کتابهای مهم و دوران‌ساز در حوزه علم دارد، عنوان مهمترین کتابش در زبان فرانسه «کلمات و اشیاء» است که در انگلیسی به نظم گفتار ترجمه شده است که عنوان یکی از سخنرانی‌های او است. این کتاب حاصل چندین سال مطالعه بسیار دقیق فوکو درباره سه مسئله مهم شامل: زبان‌شناسی، اقتصاد و زیست‌شناسی و توضیح منطق نظری یا تحول گفتاری یا دیسکورس این سه علم است، فوکو در این مباحث نشان داده که چگونه ناگهان¹⁷ در سده هیجده در این سه علم تحول پارادایمی¹⁸ پیدا شد و این سه علم از ما قبل تاریخشان به تاریخشان گذار پیدا کردند و تاریخشان آغاز شد، کلمه‌ای که فوکو به جای پارادایم به کار می‌برد کلمه ایپیستمه است که در زبان یونانی به معنای علم است. فوکو این کلمه یونانی را در معنای نظام علمی به کار می‌برد و می‌گوید؛ نظام علمی این سه شاخه ناگهان در سده هیجده تغییر پیدا کرد، به عنوان مثال در حوالی 1800 علم تولید ثروت که به گونه‌ای خاص مورد بررسی قرار می‌گرفت با پیدایش ریکاردو، ناگهان دچار تغییر گردید و تبدیل به علم اقتصاد جدید شد و همین اتفاق درباره شاخه‌های دیگر علمی هم افتاد. فوکو به صورت دقیق نشان داده که قبل از 1800 درباره موضوع (object) این سه علم چگونه و به چه ترتیبی بحث می‌کردند و بعد از این مقطع زمانی با گسستی که ایجاد شد

¹⁷ قبلاً از کوزلک آلمانی نقل کردیم که گفت در سده هیجده ناگهان همه چیز تاریخمند شد

¹⁸ کلمه پارادایم را کوهن از یونانی گرفته که به معنای الگوی اولیه است.

گونه دیگری بحث کردند. فوکو این مجموعه گفتاری را سیستماتیسیتیه می‌نامد که امکان ساختن چنین واژه‌هایی فقط در زبان فرانسه و گاهی در زبان آلمانی وجود دارد.

سیستماتیسیتیه به معنی سیستم یا سیستماتیک نیست بلکه به معنی وجه منطقی و نظری است که از سیستم‌ها گرفته شده است، به تعبیر دیگر، به معنی حیثیت سیستمی و نظامند علوم است و بعد می‌افزاید؛ این حیثیت نظامند البته دارای گسسته‌است، یعنی جنبه‌های منطقی که این سیستمها قبل از 1800 ایجاد کرده بودند در این‌جا دچار گسست شد و بعد از آن یک سیستماتیسیتیه جدید پدیدار می‌شود، فوکو این فرایند را تحول اپیستمه یا تحول پارادایمی می‌نامد. این مسئله در فرانسه 1965 بحث روز محافل روشنفکری و علمی پاریس بود. مارکسیستهای رسمی که علاقه و ارتباطی با کافه‌ها و کلوبهای روشنفکری نداشتند و صرفاً در محافل حزبی خود آمد و شد داشتند، از آغاز چنین مباحثی را افکار بورژوازی و خرده بورژوازی و بی اهمیت دانستند. از معدود کسانی که این بحث را جدی گرفت آلتوسر بود چون در جایی تحصیل کرده بود که برخی از استادانی که به این بحث‌ها دامن زدند آن‌جا تدریس می‌کردند و بعدها نیز از دوستان او به شمار می‌آمدند. یکی دیگر از مهمترین آنها ژرژ کانگلیم است، که پزشک و زیست‌شناس بود و در تحقیقات خود این مفاهیم جدید را در مباحث علمی مورد بررسی قرار داد. از زمان کلود برنار بنیانگذار پزشکی مدرن، این مباحث در پزشکی مطرح شده بود به این معنی که برخی از حالت‌های پزشکی نرمال و برخی دیگر پاتولوژیک هستند. دورکیم هم همین مباحث را وارد جامعه شناسی کرد یعنی در جامعه و در بدن انسان چیزهایی و حالت‌هایی هستند که نرمال و طبیعی‌اند، اما برخی چیزهای دیگر غیر طبیعی و آسیب‌شناختی هستند.

آلتوسر تمام این بحثها را کم و بیش دنبال کرده بود. او ضمن اینکه عضو حزب کمونیست فرانسه بود اما به خلاف دیگر مبارزان چپ در محافل علمی و روشنفکری هم حضور داشت. بدیهی است در حزب کمونیست، افرادی که در چهارچوبهای نظریه رسمی نمی‌اندیشیدند، به اتهام بورژوا بودن کنار گذاشته می‌شد اما آلتوسر چهره معتبر علمی و شناخته شده بود، و برغم این‌که زن او، «هلن» به طور رسمی از حزب اخراج شده بود، اما خود او را تحمل می‌کردند.

آلتوسر مقدمات مهمی را از ساختارگرایان و نظریه پردازان معرفت‌شناسی به ارث برده و بر آن بود که در حوزه علم: ساختارها، دیسکورسها، و پارادایمها وجود دارند و مهمترین که این پارادایمها عوض می‌شوند. مهم‌ترین نظر آلتوسر این بود که در مارکس گسستی معرفتی ایجاد شده و اپیستمه نخستین در نزد مارکس که هگلی او مانیستی بود به اپیستمه

علمی تبدیل شده است. آلتوسر این نکته را از بررسی ایدئولوژی آلمانی بویژه جمله‌ای که مارکس اول نوشته و سپس آن را خط زده بود مبنی بر این که ما تنها یک علم می‌شناسیم و آن علم تاریخ است، به دست آورد. آلتوسر می‌گوید مهم نیست که مارکس این جمله را خط زد بلکه مهم این است که او علم تاریخ را کشف کرد و مبنای نظری آن را در ایدئولوژی آلمانی توضیح داد. آلتوسر می‌افزاید وقتی کسی قاره‌ای را کشف می‌کند به این معنی نیست که همه ابعاد و زوایای آن را یک باره کشف می‌کند بلکه این دیگران هستند که کشف او را به تدریج کامل می‌کنند. مارکس هم چیزی را تماماً از آسمان به زمین نیاورد بلکه چیزی را در زمین کشف کرد و آن را محصور نمود، به تعبیر دیگر مارکس مفاهیم اولیه را که سنگ بنای این بنیاد هستند کشف و در جای خود گذاشت و طبیعی است که تصور تام و کاملی از آنچه کشف کرده نمی‌توانست داشته باشد چنان که کریستف کلمب تصویری از ابعاد و موقعیت قاره جدید نداشت، کشف این دو نفر از این جهت به هم شبیه است که هر دو مسیر جدیدی را گشودند.

به نظر آلتوسر کار مهم مارکس این بود که پی برد، باید تاریخ به علم تبدیل شود و دیگر این که تأسیس علم تاریخ با گسست از ماقبل تاریخ و مبنای نظری آن امکان پذیر است، به عنوان مثال مفهوم از خودبیگانگی از بعد از هگل بویژه در نظر فویرباخ و خود مارکس مفهومی بنیادین بود اما مارکس در مقطعی و در دوره‌ای از تحول فکری خود فهمید که این مفهوم چیزی از تاریخ را توضیح نمی‌دهد بلکه این پیکار طبقات بر سر منافع خود است که تاریخ را متعین می‌کند و به جلومی‌برد، بنابراین مارکس اینجا مفهوم از خودبیگانگی را کنار گذاشت و گسستی از مبنای نظری آن ایجاد کرد.

پس علم تاریخ زمانی می‌تواند از ماقبل تاریخ خود گسست ایجاد کند و به علم تبدیل شود که بتوان نیروهای محرک تاریخ را شناسایی کرد و در استقلال خود توضیح داد. از نظر مارکس نیروهای محرک تحول تاریخی، مشیت یا روح نیست بلکه این محرک در نهایت پیکار برای منافع طبقاتی است. آلتوسر بر آن بود که این گسست در حوالی سال هزار هشتصد چهل و پنج و شش صورت گرفته است.

از این جا به بعد نویسندگان حزب کمونیست فرانسه به مخالفت با آلتوسر برخاستند و آنان بر آن بودند که مارکس از آغاز تا آخر مارکس بوده و گسستی در نظرات او رخ نداده است و این نظریه یک نظریه خرده‌بورژوازی است، علم مانند یک رودخانه است که جریان آن پیوسته است که گسست بر نمی‌دارد و تنها در طول تاریخ تناورتر می‌گردد، به تعبیر دیگر،

علم انباشت قطره‌ای است و میان قطرات دریا با یک رود یا یک جوی کوچک فرقی نیست.

آلتوسر و عده‌ای از شاگردانش، در برابر مخالفتها کار دیگری انجام دادند و با تحلیل کتاب سرمایه با عنوان «خواندن یا قرائت کاپیتال» نشان دادند که منطق کاپیتال چه تمایزهای اساسی با منطق هگل و معرفت‌شناسی هگلی اومانستی دارد.

این مواضع آلتوسر مناقشات زیادی در پی داشت از جمله در شوروی شخصی به نام رزنال کتاب مهمی با عنوان منطق کاپیتال نوشت و توضیح داد که جامعه سرمایه داری بر مبنای منطق هگل و در نقطه مقابل مواضع آلتوسر قرار دارد. البته هیچ کدام از این نوشته‌ها در سطح نظریه آلتوسر نبود.

مفهوم مهمی که آلتوسر درباره مارکس مطرح کرد این بود که گفت مارکس علم جدیدی تأسیس کرده است، او کلمه علم را در مقابل ایدئولوژی به کار می‌برد و توضیح می‌دهد که مارکس در پی تأسیس علم تاریخ بود و در این راه، ناچار می‌بایست نظریه‌ای درباره ایدئولوژی و فرق آن با علم ارایه می‌داد. از نظر آلتوسر، علم عبارت از تبیین مکانیزمهای عملکردهای اجتماعی و توضیح منطقی رابطه میان مناسبات اجتماعی است ولی ایدئولوژی برعکس، آن مکانیزمها را در حجاب قرار می‌دهد تا دیده نشوند. مارکس می‌گفت آنچه عامل تعیین کننده است مناسبات اقتصادی است، در یک جامعه در نهایت طبقاتی شکل می‌گیرند که دارای تضاد منافع هستند، در مناسبات میان این طبقات، طبقه‌ای که بر نیروهای تولیدی مسلط است و جریان استثمار به نفع اوست منافعش ایجاب می‌کند مکانیزمهای استثمار دیده نشود، کار اصلی ایدئولوژی (که مارکس انواع دین، الهیات، فلسفه، حقوق، ادبیات و ... را وجوه ایدئولوژی می‌داند) این است که آن مکانیزمها را بپوشاند، چون این مناسبات، تا زمانی که مکانیزمهای استثمار دیده نشود ادامه پیدا می‌کند. پس برای تأسیس علم، باید این مناسبات را توضیح داد و پرده از روی آنها برداشت و مارکس در ایدئولوژی آلمانی این کار را کرد. مارکس در این کتاب گفت که مناسبات روستا توسط زیرساختها (مناسبات تولیدی) متعیّن می‌شود. با تغییر زیرساخت (علت) روبناها (معلول) هم تغییر پیدا می‌کند، بنابراین کار اصلی مارکس، عرضه کردن یک نظریه درباره چگونگی حصول علم برای کنار زدن پرده‌های ایدئولوژیک است. مارکس علم تاریخ که به اعتقادش تنها علم ممکن در حوزه علوم اجتماعی را تأسیس کرد. اینکه در کشورهای سوسیالیستی بسیاری از این علوم مورد توجه قرار نگرفت از این جا ناشی می‌شد که این علوم در استقلال خود به رسمیت شناخته نمی‌شدند بلکه نظریه رسمی بر آن

بود که همه علوم اجتماعی بخشی از ماتریالیزم تاریخی است. پلخانیف گفته که ماتریالیزم یک علم کامل و انتگرال است و همه علوم در ذیل آن جای می‌گیرد، آنچه در علوم دیگر مورد بررسی قرار می‌گیرد، همه در ماتریالیزم وجود دارد پس نیازی به آنها نداریم و آنچه در ماتریالیزم نیست، به درد نمی‌خورد.

آلتوسر یکی دو مقاله درباره نظریه روان‌کاوی فروید نوشت و توضیح داد که این نظریه نیز مانند نظریه ماتریالیسی تاریخ علم جدیدی است که مکانیزمهای روان انسان را در استقلال آن مورد بررسی قرار می‌دهد. تا زمان فروید روان انسان حوزه‌ای بود که مکانیزمهای آن روشن نبود، اما فروید نشان داد که روان انسان هم منطبق خاص خود را دارد و این منطبق و مکانیزمهای آن قابل توضیح هستند، منظور این نیست که نتایج فروید همگی درست است بلکه منظور این است که این هم آغاز یک علم است.

آلتوسر می‌گوید؛ کار اصلی موسس، گذاشتن سنگ بنیاد و دیگران کار او را به تدریج تکمیل می‌کنند. همان طور که می‌دانید عین این سخن را ابن خلدون نیز در مقدمه گفته است. ابن خلدون می‌گوید که من « مستنبط الفن » هستم و مستنبط الفن را نرسد که همه مسایل آن فن را روشن کند.

آلتوسر درباره مارکس گفت که او علمی را تاسیس کرده و این تاسیس با گسست از ایدئولوژی صورت گرفته است. البته این تحلیل از مارکس مورد مناقشه بود و بحث‌های بسیاری را به دنبال آورد. هگلیها و هگلی مارکسیها از یک طرف و نویسندگان حزب کمونیست از طرف دیگر بر آن خرده گرفتند. آلتوسر به منتقدین فرانسوی خود جواب داد و تنها به یک منتقد انگلیسی جواب داد که دلایل خاص خود را دارد. از جمله دلایل این است که جان لوییس (نظریه پرداز حزب کمونیست انگلیس) عنوان مقاله‌اش را (the case of Althusser) یعنی « مورد آلتوسر » گذاشته بود، کلمه case (مورد) در انگلیسی به معنی مورد پزشکی هم می‌آید. در واقع آلتوسر از عنوان مقاله این گونه برداشت کرد که نویسنده او را یک مورد مرضی در داخل حزب مارکسیزم دانسته است. آلتوسر در جواب به این منتقد، موضع خود را تبیین می‌کند. از جمله مسایلی که آلتوسر در جواب خود تبیین می‌کند، یکی مسئله انسان و دیگری از خودبیگانگی است که تحت تاثیر هگل و اگزیستانسیالیزم مسئله مهمی در دهه شصت و هفتاد اروپا بود.

آلتوسر نشان داد مارکس در اوایل کارش مفهوم از خودبیگانگی را به کار می‌برد ولی در نیمه دوم عمرش این مفهوم را کنار گذاشت و در کاپیتال تنها یک بار به آن اشاره کرده است، آلتوسر بر آن بود که بحث مارکس بحث انسان نبود بلکه بحث ساختار مناسبات

است. این موضع آلتوسر ناظر به مسایل فوکو هم هست، فوکو در آخر کتاب « کلمات و اشیاء» به مسئله پر مناقشه‌ای اشاره می‌کند و می‌گوید برای تشکیل سه علم سه گسست صورت گرفت و گسست دراپیستمه بود که علوم جدید را به بار آورد و تجدد را ناشی شد و همچنین دراپیستمه جدید است که مفهوم انسان ناگهان ظاهر می‌شود، یعنی قبل از این بحث انسان مطرح نبود. فوکو طی جمله عجیبی نوشته‌ای به این مضمون دارد که، انسان مفهوم جدیدی است که در تاریخ اندیشه ظاهر شده است و سپس پیشگویانه می‌نویسد، خوف آن دارم اولین مفهومی هم باشد که از دور خارج می‌شود. مفهوم نظری سخن فوکو این است که انسان سازنده همه تاریخ نیست بلکه این ساختارها هستند که تاریخ را پیش می‌برند. ساختن تاریخ مثل ساختن ماشین نیست که انسان همه اجزاء آن را خودش ساخته باشد. آلتوسر در این باره می‌گوید تاریخ پروسه‌ای بی فاعل و بی انجام است، شاید مفهوم سخن آلتوسر را تا حدودی این گونه بتوان بیان کرد که تاریخ را انسان نمی‌سازد بلکه تاریخ ساخته می‌شود، البته این جا فاعل مجهول است و آلتوسر می‌گوید روند تاریخ فاعل ندارد و به تعبیری، تاریخ خود را می‌سازد. از سوی دیگر برخلاف هگل که از غایت تاریخ سخن گفته بود و مارکس که منازل تاریخی از جمله سر منزل مقصود (کمونیزم) را پیش بینی کرده بود، آلتوسر تاریخ را بی غایت هم می‌داند. از نظر آلتوسر غایت در جایی است که الهیات باشد، البته شمول حکمی سخن آلتوسر تنها شامل تاریخ نمی‌شود بلکه معاد را هم نفی می‌کند.

آلتوسر در بخش دیگری از جوابیه‌اش به منتقد انگلیسی گفت شما در انتقاد از من آنچه باید می‌گفتید نگفتید و اینک من خودم، خودم را نقد خواهم کرد. آلتوسر ابتدا این نوشته را به انگلیسی چاپ کرد و سپس به فرانسه چاپ شد.

آلتوسر بعد از این کار جزوه کوچکی با سه یا چهار فصل با عنوان « مقدمات انتقاد از خود» نوشت. آلتوسر در این کتاب که آخرین کتابش هم است ضمن آوردن تاریخچه‌ای از تحول فکری خود به موضوع گسست در مارکس بار دیگر تاکید کرد و خطاب به منتقدین گفت چیزی که شما نفهمیدید این است که من گفتم مارکس این جا یک تئوری درست کرد و گسست در تئوری صورت گرفته است در حالیکه من این جا دچار اشتباه تئوریک شده‌ام، یعنی تقدم را به تئوری دادم در حالیکه تئوری تابع عمل است. آلتوسر این جا به مائوا اشاره می‌کند و آن مسئله پراتیک است به این معنی که شکل‌گیری تئوری در عمل است و عامل تعیین کننده برای ایجاد یک نظریه، عمل است. آلتوسر می‌گوید من گفتم مارکس در حوزه نظر گسست ایجاد کرد در حالیکه گسست مارکس در جای دیگری بود. قبلاً از مارکس و انگلس نقل شد که آنها گفتند کتاب ایدئولوژی آلمانی را برای تسویه حساب با وجدان فلسفی

پیشین خود نوشتند. آلتوسر می‌افزاید اما تمام مسئله این نیست، اگر کسی در حوزه عمل یعنی در مناسبات سیاسی، جابجایی ایجاد نکرده باشد، از یک موضع آگاهی به موضع آگاهی دیگری گذار نکرده باشد نمی‌تواند این گسست را ایجاد کند، به سخن دیگر، هر گسستی مستلزم تغییر موضع در آگاهی است. برای کسی که می‌خواهد علم تاریخ درست کند، ابتدا باید از موضع آگاهی الهیاتی مبتنی بر مشیت خود جابجا شود به این معنی که اول باید دچار این شک بشود که گویی عامل محرک تاریخ نمی‌تواند مشیت باشد. آلتوسر کتاب کوچکی درباره منتسکیو نوشته بنام «منتسکیو و سیاست» که در فرانسه جزو آثار کلاسیک به شمار می‌آید. آلتوسر در این کتاب نشان داده که منتسکیو هم دچار گسست شده است و مفهوم کشف قاره را برای اولین بار در این کتاب برای منتسکیو بکار برده و گفته است که در علم این قاره‌ها را بی‌آنکه بدانیم کشف می‌کنیم. آلتوسر نوشته که منتسکیو یک اشراف‌زاده بود و در کتاب روح القوانین از موضع اشرافی به دنبال کشف نظریه‌ای درباره حکومت در فرانسه بود اما از اینجا سر در آورد که برای توضیح جامعه باید روح قوانین را بفهمیم و فهم روح قوانین یعنی اینکه مکانیزم‌های پیدایش، کارکرد و تحول قوانین در یک جامعه را توضیح دهیم. منتسکیو تا آخر عمر در این گمان بود که نظریه‌ای برای حکومت سلطنت معتدل در فرانسه بنیاد گذاشته است ولی چیزی که درست کرده بود بعداً جامعه‌شناسی نامیده شد.

آلتوسر قبلاً هم به نحوه کشف یک علم در مورد منتسکیو پرداخته بود اما نظرش در مورد مارکس این است که می‌گوید من به اشتباه درباره مارکس به مدت بیست سال از کشف یک علم سخن گفتم در حالیکه کشف علم است ولی کشف علم از جابجایی از یک سرزمین به سرزمین دیگر است و به تعبیر بهتر از لامکانی به یک مکان، از لامکان الهیات به مکان تاریخ عملی می‌گردد و در این جابجایی است که گسست صورت می‌گیرد و آنچه که من درباره مارکس به آن پی نبرده بودم، این بود که تغییر در موضع آگاهی مارکس بود که به او امکان کشف قاره جدید و تاسیس علمش را داد و جابجایی و گسست مارکس در درجه اول با ایدئولوژی بود و پس از این گسست بود که موضع جدید سیاسی اتخاذ کرد و آن انتقال از آگاهی بورژوازی به آگاهی پرولتاریایی است، مارکس موقعی توانست قاره علم تاریخ را کشف کند که از موضع بورژوازی خود دست برداشت یعنی این که مارکس در آغاز یک بورژوا بود و اگر این جابجایی را انجام نمی‌داد نمی‌توانست قاره جدیدی را کشف کند چون فقط یک پرولتاریا می‌تواند مکانیزم استثمار را ببیند و برای توضیح آنها علم تاسیس کند.

آلتوسر در ادامه انتقاد از خود می‌گوید من قبلاً گفته بودم که مارکس یک فلسفه دارد و علم تاریخ را در حوزه فلسفه کشف کرده است و اشتباه من در اینجاست که علم فلسفه نیست، من قبلاً گفته بودم فلسفه مارکس در حالیکه درست این است که بگویم علم مارکس، فلسفه بحثی است نظری که موضوع ندارد، فلسفه عبارت از انعکاس مبارزات طبقاتی در حوزه نظر است، هر مبارزه طبقاتی دو سطح دارد یکی در سطح عمل که پرولتاریا آن را پیش می‌برد و دیگری در حوزه نظر که فلسفه گفته می‌شود. آلتوسر از کانت نقل می‌کند که گفته فلسفه یعنی میدان نبرد، میدان نبرد ایدئولوژیها.

از نظر آلتوسر، فلسفه نمی‌تواند هیچ حرف علمی بزند که آن حرف در تحول تاریخی تکامل پیدا کند یعنی تکامل آن موضوع قابل بررسی تاریخی باشد، چون بر خلاف سایر علوم موضوع ندارد. تاریخ هر علمی پیچیده شدن علم ما به موضوع آن علم است ولی در فلسفه اتفاقی نمی‌افتد و اولین فلسفه عین آخرین فلسفه است، چون فلسفه فقط تزهایی را ارائه می‌کند.

آلتوسر از این جهت واژه «تز» را درباره فلسفه به کار می‌برد که بگوید فلسفه نمی‌تواند استدلال علمی داشته باشد و بنابراین نمی‌تواند تاریخ هم داشته باشد. پس فلسفه عبارت از تزهایی است که یک فیلسوف از یک موضع طبقاتی صادر می‌کند. آنچه از بورژوازی تا کنون به عنوان فلسفه ارائه شده تزهایی است در حوزه ایدئولوژی برای پرده افکندن بر روی مکانیزمهای استثمار تا دیده نشوند، اما مارکس اولین نظریه پرداز پرولتاریاست که جابجایی از موضع آگاهی بورژوایی به پرولتری را انجام داد. مارکس و انگلس در کتاب ایدئولوژی آلمانی از موضع آگاهی پیشین خود که موضع سرمایه داری و بورژوایی است گسست ایجاد کرده و به موضع پرولتاریایی گذار می‌کنند. این علم را برای اولین بار مارکس ایجاد کرد چون بقیه هنوز در حوزه فلسفه مانده بودند و از سوی دیگر اکثر فلسفه‌های آن موقع هم به نوعی ایدئولوژی طبقات مسلط بودند. در دوره فئودالی دین و در دوره برده داری یونان هم نظریه طبیعی ایدئولوژی طبقه مسلط بودند.

هر چند آلتوسر فیلسوفتر از آن بود که بگوید در تاریخ فلسفه هیچ اتفاقی نیفتاده و تمام فلسفه‌ها، فلسفه‌های طبقات مسلط بوده‌اند و لا غیر، همانطور که تاریخ‌های فلسفه که در شوروی نوشته شده‌اند این را نشان می‌دهد اما خودش قبل از همه در منتسکیو متوجه شد که این اپیستمه‌ها گاهی اوقات و در برخی جاها تحولی پیدا کرده‌اند، در واقع نوعی انتقال از یک موضع آگاهی به موضع دیگر آگاهی صورت گرفته است. آلتوسر در انتقاد از خود گفت آنچه من نفهمیده بودم و به آن کم بها داده‌ام این بود که انقلاب مارکس در حوزه

نظریه در فلسفه انجام گرفته ولی اصلش در جای دیگری صورت گرفته و آن موضع‌گیری سیاسی بنیادین مارکس و انگلس و جنبش کارگری 1948 است که شرایط چنین گسستی را فراهم آورد. انعکاس نظریه فلسفی حاصل از این گسست، علم پرولتری بود و علم پرولتری همان علم تاریخ بود که مارکس سنگ بنای اولیه آن را گذاشت.

آلتوسر همانگونه که به اختصار گذشت یک تفسیر متفاوتی از مارکس ارائه داده است که انتقال مارکس از یک موضع آگاهی به موضع آگاهی جدید، کانون این تفسیر است. آلتوسر نقش اساسی در تشکیل جریانهای جدیدی مارکسیستی در اروپا بویژه فرانسه و ایتالیا داشت.

اینکه مقداری مفصل‌تر به آلتوسر پرداختم به این دلیل است که آلتوسر در میان جریانهای تفسیر مارکس از همه جریانها مهمتر و موثرتر بود و جریان تفسیری که در درون نظام فکری و روشنفکری اروپا از مارکسیسم باقی مانده، جریان آلتوسراست و نتیجه‌ای که من از ور رفتن طولانی‌ام با مارکس به آن رسیدم این است که هیچکسی همانند آلتوسر نتوانسته در بیرون از حوزه مارکسیسم، زوایای نظریات مارکس را باز کند، به نظر من آنچه مارکسیستها و بویژه مارکسیستهای اروپای شرقی در مجموع نوشته‌اند بهترین وسیله برای فهمیدن مارکسیسم است. صرف نظر از اینکه ما نظرمان نسبت به مارکس موافق یا مخالف باشد، شکی نیست که مارکس یکی از متفکران تراز اول همدیاف افلاطون، ارسطو، کانت و هگل است، همانطور که کانت و هگل را به اعتبار علمی بودنشان می‌خوانیم، مارکس هم یکی از سرمایه‌های علوم انسانی جدید است و به این اعتبار هیچ ربطی به اروپای شرقی ندارد. در حوزه جامعه‌شناسی و تاریخ و بویژه مکتبهای جدید تاریخ نویسی کسی نیست که بی نیاز از مراجعه به مارکس باشد. البته نظرم در مورد قرائت آلتوسر از مارکس را در جلسه آخر سعی می‌کنم بگویم، چون اهمیت مارکس در تغییر موضع سیاسی نبود زیرا هر تغییر در موضع سیاسی در نهایت ایدئولوژیک است. مارکس هم آنجا که تغییر در موضع سیاسی داده، ایدئولوژیک رفتار کرده است. مارکس توانسته علم تاریخ را تاسیس کند ولی با تغییر در موضع سیاسی، علمش را به ایدئولوژی آغشته کرده است و به نظر من مارکس و مارکسیسم هم ضربه اصلی را همانجا خورده و شکست را همانجا پذیرفتند.

به نظر من از این زاویه دیدگاه می‌توان به مارکس پرداخت و حرفهای زیادی در این باره می‌توان زد، حتی اگر تاریخ نشان داده باشد که تمام نتایجی که مارکس به لحاظ سیاسی گرفته بود درست نبوده ولی باز، راههایی که مارکس رفته و منطقی که بکار بسته هنوز مهم و جزوی از علوم انسانی جدید است. (پایان جلسه نهم)

کتابخانه
دانشگاه علامه
قاسمی

جلسه دهم

مانیفست حزب کمونیست

مارکس حدود سالهای هزار و هشتصد و چهل و پنج و شش، از نقادان ایدئولوژی به نقادان اقتصاد سیاسی منتقل شد، کتاب مانیفست آغاز گسست از گذشته است که همانطور که گذشت، بود یا نبود این گسست و چگونگی ربط مارکس جوان به مارکس میانسال محل مناقشه است.

می‌توان گفت که مانیفست یک اثر سفارشی و نوشته مشترک مارکس و انگلس است، به این معنا که پس از 1830 به بعد بویژه در ادامه انقلاب فرانسه، محافل کارگری در اروپا شکل گرفته بود، برخی از این محافل مهم، محافل آلمانیهای مهاجر و مقیم فرانسه بود، لازم به توضیح است که آلمان در مقایسه با انگلیس و فرانسه، عقب مانده‌تر بود و به لحاظ سیاسی، ارتجاع‌گرا و محافظه‌کارانه‌تری داشت، چون اصلاحاتی که در آلمان شروع شده بود به انجام و نتیجه‌ای نرسیده بود و به همین جهت عده قابل توجهی از آن مهاجرت کرده بودند و این مهاجران طبق رویه معمول همه مهاجران، در کشور میزبان تشکلهایی درست کرده بودند. در این راستا چندین تشکل آلمانی در فرانسه فعالیت داشت. یکی از اولین تشکلهای آلمانی تشکلی بود که می‌توانیم آن را اتحادیه صالحان ترجمه کنیم. واژه آلمانی که من آن را به صالحان ترجمه می‌کنم در انگلیسی (justs) ترجمه شده است، به نظر من، صالحان که واژه‌ای با زمینه دینی است، هم در بردارنده مفهوم عدالت است و هم با سابقه اصلاح دینی آلمان همخوانی بیشتری دارد.

در سال 1847 انشعابی در درون این تشکلهای موجود آمد و اتحادیه جدیدی بنام اتحادیه کمونیستها تشکیل شد که جنبه کارگری آنان قوی‌تر بود و مارکس و انگلس هم با آنها ارتباط‌هایی داشتند. این اتحادیه برای اولین بار اساسنامه حزب کارگری نوشته و شعارهای کارگری هم مطرح کرد. مجموعه اسناد این گروه حدود 30 سال قبل در هامبورگ پیدا شد و از این طریق برخی از زوایای کتاب مانیفست روشن شد. از جمله شعار معروف «کارگران همه جهان متحد شوید» برای اولین بار در اساسنامه این اتحادیه آمده است. در یکی از جلسات این اتحادیه بود که از مارکس و انگلس خواسته شد، اساسنامه‌ای برای حزب کمونیست بنویسند و طی آن اهداف حزب را برای کارگران مشخص کنند. این اسناد هم چنین نشان می‌دهد که در فاصله سالهای 1830 تا 1850 مقدمات یک جنبش کارگری در اروپا در حال مهیا شدن بود، هم چنین تاکنون پنداشته می‌شد که مانیفست نتیجه تصمیم و فکر مارکس و انگلس بوده ولی اسناد نشان داد که بسیاری از مباحث مطرح شده در

مانیفست، قبلاً در اتحادیه طرح شده بود و اسناد آن‌ها برای مطالعه در اختیار مارکس و انگلس گذاشته شده بود.

مانیفست نوشته مشترک مارکس و انگلس است و دقت در مفاهیم و سبک آن نشان می‌دهد که عمده مباحث، نوشته مارکس است. قبلاً گفتیم که مارکس و انگلس که هر کدام از یک راه مخصوص به خود به نتایج مشترکی رسیده بودند در سال 1845 در بروکسل به هم رسیدند و کار مشترکشان را آغاز کردند.

عمده کارهای مارکس تا قبل از این تاریخ در حوزه سیاسی و ایدئولوژی بود و در بروکسل بود که به اهمیت اقتصاد سیاسی پی برد و کتاب نسبتاً مهمی بنام فقر فلسفه در پاسخ به کتاب «پرودون» اقتصاددان و از نظریه پردازان آنارشیست بنام «فلسفه فقر» نوشت و این تنها کتاب مارکس است که اصل آن به زبان فرانسه است. انگلس در مقدمه‌هایی که بر چاپهای متعدد این کتاب نوشته، اشاره کرده که مباحث مطرح شده در این کتاب مباحثی است که مارکس قبلاً درباره آنها اندیشیده بوده است و در مقدمه چاپ انگلیسی که حدود پنج سال پس از درگذشت مارکس است افزوده که مارکس و هم چنین خود او، قبل از سال 1845 به تدریج به نظریه ماتریالیستی تاریخ نزدیک شده بودند. انگلس نظریه ماتریالیسم تاریخی مارکس در پروسه پیشرفت علوم اجتماعی را با نقش نظریه تکامل انواع داروین در پیشرفت علوم طبیعی مقایسه کرده است.

اولین نکته‌ای که باید مد نظر قرار دهیم نامگذاری این نوشته با عنوان بیانیه حزب کمونیست و نه حزب سوسیالیست است چون همانطور که میدانیم بنابر نظر مارکس و انگلس، گذار از سرمایه‌داری در دو مرحله صورت می‌گیرد که مرحله اول سوسیالیسم و مرحله دوم که به لحاظ تاریخی بسیار دور خواهد بود کمونیسم است. شعار مرحله سوسیالیسم این است که هر کس به اندازه توانش کار می‌کند و همه مزد کارش را هم می‌گیرد ولی شعار مرحله کمونیسم این است که هر کس به اندازه توانش کار می‌کند و به اندازه نیازش دستمزد دریافت می‌دارد. انگلس در توضیح می‌گوید در آن زمان گروه‌های هایی وجود داشتند که اسمشان گروه‌های سوسیالیستی بود ولی از سوسیالیسم هیچ چیز نمی‌دانستند بلکه به دنبال اصلاحات نیم‌بندی بودند به طوری که بین منافع کارگری و منافع سرمایه داری آشتی ایجاد کنند، انگلس هدف نوشتن مانیفست را تسویه حساب با این گروه‌ها می‌داند که در صدد مصالحه با سرمایه داری بودند، بنابر توضیح انگلس به کار بردن کلمه کمونیسم در آن موقع نابهنگام صرفاً ایجاد تمایز با این گروه‌های خاص بود که به نوعی در دامنه افکار مارکس نمی‌گنجیدند، انگلس می‌گوید فرق ما با گروه‌های

سوسیالیستی خارج از ما که هواداران نشان بیشتر از میان تحصیل کردگان است در این بود که ما (کارگران) صرف اصلاحات سیاسی را کافی نمی‌دانیم و به ضرورت بنیادین جامعه باور داریم و به این دلیل و در تمایز با گروه‌های سوسیالیستی که بدنبال مصالحه با سرمایه داری بودند، ما خود را کمونیست نامیدیم و سپس می‌افزاید این کمونیسم هنوز خام، غریزی، نپخته و نتراشیده بود اما آن مایه نیرو داشت که جنبش کارگری را بسیج کند. انگلس با تکیه بر این نکته بود که با تاکید نوشتن من و مارکس به این نتیجه رسیدیم که رهایی طبقه کارگر باید حاصل کار خود کارگران باشد و برای رسیدن به این هدف که کارگران خودشان، خودشان را رهایی ببخشند، بیانیه حزب کمونیست را نوشتند تا بتوانند کارگران را در قالب یک حزب متحد گردهم آورند، انگلس سپس می‌افزاید در آستانه انقلاب کارگری فوریه 1848 که مانیفست نوشته شد همه جا از شبخ کمونیست صحبت می‌شد و ما خواستیم با نوشتن مانیفست نشان بدهیم که پرولتاریای همه کشورها باید متحد شوند، در واقع شبخی در کار نیست بلکه این امر یک واقعیت تاریخی مهم و پدیدار شدن چیزی بنام پرولتاریاست و با این بیانیه هدفها، دیدگاهها و گرایشهای پرولتاریا را بیان کردیم.

مانیفست با این جمله آغاز می‌شود که شبخی در اروپا در حال گشت و گذار است، شبخ کمونیست. شبخ از جمله کلمات کلیدی در منظومه فکری مارکس است و مدتها با آن ور رفته است. مارکس در ادامه می‌گوید تمام نیروهای ارتجاعی اروپا در یک اتحاد مقدس گرد آمده‌اند تا جلوی آن را بگیرند ولی تلاش آنها بیهوده است زیرا کمونیسم یک ضرورت تاریخی است.

جمله اساسی آغازین مانیفست این است که می‌گوید تاریخ جوامع تاکنون شناخته شده تاریخ مبارزات طبقاتی است. برخی مفسران مارکس جایگاه این تز در تاسیس علم تاریخ را با نظریه تکامل انواع داروین علوم طبیعی سنجیده اند. انگلس در مقدمه‌های متعددی که بر ترجمه‌های مانیفست به زبانهای گوناگون نوشته این مطلب را توضیح داده است. انگلس در اولین مقدمه در سال 1888 نوشته که منظور ما از تاریخ به هنگام نوشتن این کتاب تاریخ مدون است نه تاریخ بطور کلی، در جوامعی که تاریخش را نوشته، در آنها طبقه وجود داشته است و می‌افزاید ولی مطالعات جدیدتر نشان داده که کمون‌های اولیه‌ای وجود داشته که فاقد مالکیت خصوصی بوده است و بعداً فهمیدیم که در روسیه در قبیله‌های ژرمنی از هند تا ایرلند، کمون‌های روستایی مبتنی بر مالکیت جمعی وجود داشته است. انگلس در ادامه می‌گوید نخست مورگان با کشف سرشت طایفه و موقعیت آن در قبیله، سازمان درونی اجتماع کمونیستی آغازین را نشان داد و انگلس سپس می‌گوید، بعد از آنکه کمون-

های اولیه از هم پاشیدند، مبارزات طبقاتی هم شروع شد و اینجا آغاز تاریخ مدون است و ما درباره آن چیزی نمی دانستیم و فهمیدن آن را مدیون مردم شناسان هستیم.

کمون یک کلمه فرانسوی است و بعداً در روسیه به آن «میر» گفته می‌شد، مارکسیستهای اولیه روسیه وقتی متوجه شدند که در روسیه هم چنین وضعیتی بوده این بحث پیش آمد، اگر کمونهای اولیه‌ای بوده باشند که هنوز هم وجود دارند و مبارزه طبقاتی هم در آنها وجود نداشته، در این صورت گذار از کمون‌های بی‌طبقه به جامعه طبقاتی چگونه بوده است؟

مارکس و انگلس فکر کرده بودند که انقلاب سوسیالیستی اول در جوامع سرمایه داری مثل انگلیس و هلند و رخ خواهد داد ولی وقتی با واقعیتی بنام کمون‌های اولیه مواجه شدند این توهم یا فکر برای ایشان پیش آمد که اتفاقاً در این جوامع بدلیل اینکه بورژوازی وجود ندارد (و بنابراین نیازی به برقراری دیکتاتوری پرولتاریا هم نیست) گذار از کمون‌های اولیه به کمون‌های ثانویه راحت‌تر خواهد بود و بدین سان مارکس مجبور شد اینجا تخصیصی در اندیشه‌اش وارد کند و انگلس هم کتابی درباره نحوه پیدایش مالکیت خصوصی در نظامهای پیش از سرمایه داری بویژه در کمون‌های اولیه و پیدایش تضاد و شکل‌گیری بورژوازی و تثبیت آن نوشت.

هر چند بورژوازی خود را تثبیت کرد ولی مبارزه طبقاتی را هم ساده‌تر و شکل آن را عریان‌تر کرد. انگلس در این باره توضیح می‌دهد که در جوامع سرمایه داری، در یک طرف بورژوازی صاحب ابزارهای تولیدی و در طرف دیگر گارگران قرار دارند که نیروی کارشان را برای فروش در اختیار دارند، مبارزه میان این دو طبقه دایمی است و هر روز هم عریان‌تر می‌شود.

منظور انگلس و مارکس از این نکته این است که بگویند مناسبات و مبارزات طبقاتی در جوامع قبل از سرمایه داری (قرون وسطی، فئودالی، برده داری) پیچیده تر است. دلیل این امر هم در این است که از جامعه سرمایه داری هر چه به عقب‌تر برمی‌گردیم، نقش ایدئولوژی و میانجی‌ها بیشتر می‌شود و بنابراین استثمار و مبارزات طبقاتی دیده نمی‌شود. مارکس و انگلس در این باره می‌گویند که در جامعه قبل از سرمایه داری، استثمار در پرده ایدئولوژی نهان است و به صورت عریان دیده نمی‌شود، چون کلیسا خود یکی از تولید کنندگان اصلی و مالکیت و در نتیجه استثمار بود.

چیزی که از نظر مارکس مهم است و البته بعداً به ظرافت آن پی برده و تبیین می کند این است که اگرچه در همه نظامهای طبقاتی تاکنون موجود، مناسبات اقتصادی عامل مسلط و تعیین کننده است اما در یک جاهایی اموری هستند که برای مدتی تسلط پیدا می کنند و بر مناسبات اقتصادی اثر می گذارند و در واقع مناسبات اقتصادی با واسطه عمل می کنند، مارکس نقش ایدئولوژی در دوره فئودالی را اینگونه تبیین می کند که استثمار که امری اقتصادی است در پس پرده ایدئولوژی قرار می گیرد اما در جامعه سرمایه داری بدلیل سکولاریزاسیون و عرفی شدن جامعه¹⁹، اقتصادی بودن استثمار به صورت عریان دیده می شود.

طبیعی است که مارکس اینجا جانب جامعه جدید را گرفته و جامعه سرمایه داری را جامعه متمدن می نامد و می گوید این جامعه متمدن با مناسبات سرمایه داری جا افتاده اش، بر تمام مناسبات پیش از خودش فایق آمده است، به عنوان مثال بسط نیروهای تولیدی و شیوه تولید باعث شده که فاصله میان شهر و روستا از میان برود، مارکس می گوید، جامعه سرمایه داری برخرفتی انسان روستایی فایق آمد، نه تنها در داخل یک جامعه برخرفتی پیروز شد بلکه جامعه سرمایه داری جدید که شامل کشورهای متمدن می گردد، چرخه میدانی را ایجاد کرده که کشورهای وحشی و نیمه وحشی را در آن میدان جذب می کند. پس از نظر مارکس سرمایه داری تمدن را ایجاد کرده و تمدن هم به نوبه خود پیوندی با شهر دارد و کشورهایایی که هنوز در دایره سرمایه داری و شهر وارد نشده اند، در خرفتی دهاتی مانده اند. مارکس می افزاید تحولی که سرمایه داری در دوره صد سالی که از عمرش می گذرد در مناسبات جهانی ایجاد کرده بیشتر از مجموعه تحولی است که کل تاریخ بشریت به خود دیده است و تحول و رشد نیروهای تولیدی به صورتی که آغاز شده بی پایان است و کل جهان را در خودش غوطه ور خواهد کرد و بر کل جهان سیطره پیدا خواهد کرد.

مارکس اینجا می گوید نظام سرمایه داری نظام عجیبی است، مثل نهنگ همه چیز را در کامش می بلعد ولی در درون خود چیزی را می پرورد که نمی تواند از آن رهایی پیدا کند و آن گورکن خودش است. نتایجی که مارکس از این موضوع می گیرد حیرت آور است، از یک طرف نظام سرمایه داری را نظامی بی سابقه و فوق العاده معرفی می کند ولی از

¹⁹ به تعبیر ماکس وبر، جامعه سرمایه داری جامعه افسون زدایی شده و جوامع ماقبل آن، جوامع افسون زده است و ایدئولوژی پرده اسراری بر روی مناسبات می کشد

طرف دیگر تاکید می کند که این نظام در عین بی سابقه و عجیب بودنش براحتی از میان رفتنی است؟!

مارکس می گوید، سرمایه داری مبارزه طبقاتی را ساده تر و عریان تر می کند و برای بر انداختن نظام پیش از خود، از همه امکانات حتی از مخالفانش (کارگران) استفاده کرد و وقوع انقلاب صنعتی و کشف قاره آمریکا هم آن را قوی و پیچیده کرد و آن را قادر ساخت که قدرت دولت را هم در دست گرفته و در جهت اهدافش از آن استفاده کند. مارکس این جا دولت جدید را هیاتی برای اداره امور جاری و منافع مشترک طبقه بورژوا معرفی می کند و هم چنین دولت را هیاتی از کارگزاران صاحب قدرت تجاوز، در جهت منافع طبقه بورژوا می داند و معتقد است که بورژوا، با استیلاء بر دولت تمام شیوه های تولید و نظامهای پیش از خود را از بین می برد و با حاکم ساختن مناسبات کالایی، همه چیز را به کالا تبدیل می کند، ارزش کالایی، الگو و اساس همه ارزشهاست، با تبدیل ارزش انسان به ارزش کالا و ارزش مبادله ای، آزادی بیرحم بازرگانی هم جایگزین همه آزادی هایی می گردد که قبلاً وجود داشت. مارکس می نویسد؛ به اجمال می توان گفت که سرمایه استثمار عریان، بیشرمانه، مستقیم و خشن را جایگزین استثمار پوشیده در پرده اوهام مذهبی و سیاسی کرده است. مارکس هر چند در این مرحله جانب سرمایه داری را می گیرد (به جهت اینکه مناسبات قبل از خود و خرفتی روستایی را از بین می برد) ولی در عین حال گوشه چشمی هم به فئودالی دارد که انسانها در دوره آن از آزادیهای بیشتری به نسبت سرمایه داری برخوردار بودند. اینجا از جمله مواردی است که مارکس همانند رومانیتیکها به جامعه قبل از سرمایه داری بها داده است.

جامعه سرمایه داری هر چند در این صد سال به اندازه کل تاریخ تحول ایجاد کرده اما بر خلاف جوامع قبل از خودش که سرعت تحولشان بسیار کند و جریان زمانشان بسیار طولانی بود، گذر زمان در جامعه سرمایه داری به دلیل سرعت تحولات بسیار تند و شتابان است. مارکس می گوید در جوامع قبل از سرمایه داری گذر زمان طولانی احساس می شد، ارزشها در این جوامع هزار ساله است و به لحاظ کمی با سده ها حساب می شد ولی مقیاس محاسبه در سرمایه داری به دهه ها هم نمی رسد، نظام سرمایه داری برای ماندن باید رشد نیروهای تولیدی را پیوسته شتاب ببخشد چون سرعت تحول نیروهای تولیدی باعث می شود که هیچ چیزی برقرار و به یک حالت نماند، نظام سرمایه داری نظامی ناآرام و پیوسته در دگرگونی است و سرمایه داری از این جهت در تضاد با همه نظامهایی است که مناسبات آنها متحجر و زنگ زده بود و برداشتها و بینش های آن هم در هاله ای از تقدس قرار داشت. مارکس در این باره جمله معروفی دارد که می گوید: آنچه استوار و

پایدار بود دود می‌شود و آنچه مقدس بود عرفی می‌شود و سرانجام این که، مردمان مجبورند شرایط حیات و مناسبات متقابل خود را با بی‌تفاوتی در نظر آورند. مارکس با این جملات به نوعی برای اولین بار تصویری از آخر زمان به دست می‌دهد و به تعبیری جامعه سرمایه داری را آخر زمان جوامع پیش از سرمایه داری معرفی می‌کند.

از نظر مارکس جامعه سرمایه داری برای استمرار خود، مجبور است نیروهای تولیدی را گسترش بدهد و هر روز آنها را نوتر و جدیدتر بکند، ابزارهای جدیدتری را ایجاد بکند تا بر سودش بیافزاید، چون نظام سرمایه داری یعنی سود بیشتر و بدون انباشت سود ادامه پیدا نمی‌کند. مارکس می‌افزاید؛ بر اثر این عامل است که سرمایه داری و بورژوازی به تدریج به جادوگری تبدیل می‌شود که نیروهای تولیدی را آزاد می‌کند و به آنها شتاب می‌بخشد ولی در جایی مهار اینها از دستش خارج می‌شود و مثل جادوگری خواهد بود که غول را از شیشه آزاد کرده ولی قادر نیست که آن را دوباره به شیشه برگرداند، زیرا، رشد نیروهای تولیدی و تغییر گسترش مناسبات آنها باعث بروز بحرانهای ادواری می‌گردد. مارکس می‌گوید؛ اسلحه‌ای که بورژوازی برای پیکار با نظام فئودالی ساخته بود اینک با تبدیل پرولتاریا به نیروی انقلابی مسلح، به ابزاری علیه خودش تبدیل می‌شود.

مارکس در ادامه تحلیل خود می‌گوید پرولتاریای در حال تکوین در مبارزه علیه نظام فئودالی به بورژوازی پیوست چون نظام فئودالی دشمن هر دوی آنها بود که نیروهای تولیدی را آزاد نمی‌کرد و اینک بورژوازی گورکن خود را (پرولتاریا) با دست خودش ساخته است و به دست آن به گور سپرده خواهد شد.

واژه پرولتاریا دارای ریشه لاتینی است و کاربرد آن در معنی جدید «طبقه کارگر» یک اصطلاح جدید است. پرولتاریا یک اسم جمع و به معنی مجموعه کارگران یکپارچه است که معادل فارسی ندارد. در همین کتاب مانیفست تاکید شده که منظور از پرولتاریا تنها کارگران صنعتی نیستند بلکه با گسترش سرمایه داری، قشرهای پایین طبقه متوسط یعنی پیشه‌وران، صنعتگران کوچک، کاسبکاران، رباخواران کوچک و روستاییان هم به سمت پرولتاریا ریزش می‌کنند. مارکس رباخواری را از این جهت در شمار آورده که آنها در دوره فئودالی به دلیل نبود بانک و کمبود پول نقش مهمی در دادن وامهای کوچک و فعالیت‌های اقتصادی و در عین حال استثمار مردم داشتند. مارکس می‌افزاید با تشکیل بانکها و بنگاههای اقتصادی بزرگ، این مجموعه‌های کوچک از بین می‌روند و به پرولتاریا می‌پیوندند، مثل صرافان و رباخوارها در ایران که تا قبل از پیدایش بانکها، تمام مناسبات پولی را انجام می‌دادند.

مارکس برای پیوستن طبقه‌های مذکور به پرولتاریا دو دلیل می‌آورد، اول اینکه مهارتها در سرمایه‌داری پیچیده ترمی‌گردند و دوم اینکه کاسبکاران با تولیدات دستی نمی‌توانند با تولیدات صنعتی انبوه رقابت کنند و با توجه به ریزش نیروها به سمت پرولتاریا، تعداد آنها در جامعه صنعتی روز به روز بیشتر خواهد بود و هرچه رقابت بیشتر شود ریزش هم بیشتر خواهد شد زیرا در یک سو، گروه کوچک سرمایه‌داران بزرگ و در سوی دیگر خیل پرولتاریا قرار خواهد گرفت.

مارکس اساس پرولتاریا را کارمزدوری می‌داند و می‌گوید منظور من از پرولتاریا طبقه کارگری جدید است که سرمایه‌داری آن را ایجاد کرده است که اساس آن بر مزدوری است و با رشد سرمایه‌داری بر شمار آنها هم افزوده می‌شود.

مارکس اینجا قبل از این که نظریات اقتصادی خود را با تفصیل بیشتری مطرح کرده باشد، تقسیم‌بندی جدیدی ارائه می‌کند و می‌گوید در نظام سرمایه‌داری همانطور که از اسمش هم پیداست، همه چیز حول محور سرمایه‌داری است و این سرمایه‌داری دو حیث است، **اولی** سرمایه‌ای که کارمتراکم است و **دیگری** سرمایه‌زنده است. شخصی که در مقابل مزد کار می‌کند، آن کار سرمایه‌زنده است که بازدهی ایجاد می‌کند.²⁰ کارگر در مقابل کار زنده خودش مزد دریافت می‌کند، اما این مزد کمترین ممکن در مناسبات آن لحظه است، چون کارگر باید آن قدر مزد بگیرد که تا فردا زنده بماند تا دوباره مجبور به مزدوری گردد.

در این مناسبات ارزش اضافی نصیب سرمایه‌دار یا دارنده ابزارهای تولیدی می‌گردد، مارکس این حرف را در شرایطی می‌گوید که به قول خودش خرفتی روستا تعداد زیادی از کشاورزان را آزاد کرده و به شهر فرستاده و بدین سان در یافتن کار رقابت ایجاد کرده است. ارزش اضافی تولید شده جزو نیروی کار کارگر و به تعبیر دیگر، جزو سرمایه‌زنده است ولی هرگز نصیب صاحب سرمایه‌زنده (کارگر) نمی‌شود بلکه نصیب سرمایه‌دار یا صاحب سرمایه‌راکد می‌گردد و او این ارزش اضافی را در راه ایجاد ابزارهای تولیدی جدید به کار می‌گیرد و بدین سان سرمایه‌متراکم و متراکمتر می‌شود.

مارکس در اینجا گوشه‌هایی از اومانیزم فلسفی اولیه خود را بروزمی‌دهد و می‌گوید که کارگر مجبور است وجودش را ذره ذره بفروشد چون کارش بخشی از وجودش است، این دیدگاه مبتنی بر همان نظریه معروف از خودبیگانگی است که مارکس آن را از هگل

²⁰ - مارکس بعداً خود را تصحیح نموده و به جای کار، از نیروی کار سخن خواهد گفت

گرفت و بسط داد. بخشی از حاصل کار کارگر به خود او بر نمی گردد بلکه به جیب کس دیگری می رود و این مایه از خودبیبگانگی کارگرمی گردد. مارکس می گوید کارگر سرشت مستقل خود را از دست می دهد و به تدریج کارهای ساده و یکنواخت انجام می دهد و بدین سان به زائده ای ساده برای ماشین تبدیل می گردد. سخنان مارکس در این جا به نوعی نوستالژی فنودالی است که کار در آن جا سرشت مستقل داشت و مایه اعتبار و شخصیت کارگر می شد در حالی که در سرمایه داری، کارگر به عنوان زائده ای در کنار ماشین قرار می گیرد و وظیفه اش بیشتر در حد خاموش و روشن کردن ماشین است و به تعبیر دیگر مارکس، کارگران به مثابه سربازان ساده ارتش صنعتی به شمار می آیند و گوش به فرمان افسران سرمایه هستند.

از سوی دیگر با ورود خیل کارگران به بازار رقابت برای کار بویژه زنان و کودکان که مارکس گاهی از اصطلاح ارتش ذخیره پرولتاریا استفاده می کند، عاملی است که مزدها را بیش از پیش پایین می آورد. ارتش پرولتاریا تنها در کارخانه استثمار نمی شود بلکه در جامعه هم بخش دیگری از بورژوازی (خرده بورژوازی) مثل صاحب خانه ها، مغازه دارها و ... هم به نوعی دیگر کارگران را استثمار می کنند. این جاست که مارکس می گوید سرمایه داری با استثمار عریان، دشمن خود را به آغاز مبارزه سوق می دهد. نخست کارگران منفرد در یک کارخانه به اعتراض و مقاومت می پردازند، گاهی در یک بخش از صنعت و گاه در ناحیه ای از کشور این اتفاق می افتد. تصویب قانون کار 10 ساعت در انگلیس نتیجه این مقاومتها بود. کارگران گاهی دست به تخریب دستگاهها تولید و یا محصولات تولید شده می پردازند و به این ترتیب نشان می دهند که به دنبال احیای مجدد موقعیت قرون وسطایی خود هستند، در این مرحله است که کارگران یک کشور جمعیت و توده ای را تشکیل می دهند و با سرمایه داری به مبارزه می پردازند ولی هنوز در این مرحله اگر اتحادی میان کارگران مشاهده می شود ناشی از درک ضرورت اتحاد نیست بلکه ضرورت اتحاد را سرمایه داری متحد به کارگران تلقین می کند، به تعبیر دیگر، چون سرمایه داری متحد است در مقابل کارگران هم متحد عمل می کنند و اتحادشان ناشی از درک مستقل و آگاهانه اتحاد نیست.

از نظر مارکس، اتحاد سرمایه داری و بورژوازی ناشی از آگاهی است ولی کارگران به عنوان یک طبقه آگاه به منافع طبقه خود نیستند، به تعبیر هگل، کارگران هنوز طبقه در خود هستند و به مرحله طبقه برای خود نرسیده است.

پیامدهای گسترش نیروهای تولیدی در جامعه سرمای داری و رشد بی سابقه صنایع، افزایش شمار پرولتاریا در جهان است و این امکان پیش می آید که برای اولین بار در جهان شمار کثیری از کارگران در یک جا گرد هم آیند، از سوی دیگر، با نفوذ بیشتر ماشینهای جدید در تولید از مهارت کارگران کاسته می گردد و در نتیجه سطح دستمزدها پایین تر می آید. افزایش شمار کارگران و کاهش سطح دستمزدها، کارگران را به شرایط یکسان زندگی سوق می دهد و تنوع شرایط قرون وسطی از بین می رود و بدین سان، کارگران همسان منافع یکسان پیدا می کنند. رقابت میان گروههای بورژوازی و بحرانهای بازرگانی، تنش در روند تولید را بیش از پیش آشکار می کند و در نتیجه کارگرانی که در یکجا کار می کنند صاحب اتحادیه²¹ می شوند. مارکس می گوید کارگران گرد آمده در اتحادیه اول برای دفاع از دستمزدها مبارزه می کنند و بعد در مواردی انجمنهای²² دایمی تاسیس می کنند تا اگر در خلال مبارزه اتفاقی افتاد و درگیری پیش آمد، بتوانند معاششان را تامین کنند و بعد از این است که شورش شکل می گیرد. مارکس می افزاید تا زمانی که کارگران آموزش کافی نبینند وحدت کارگری امکان ندارد و مهمتر اینکه آموزش کارگران از داخل و درون آنها نمی جوشد بلکه عناصر آموزش خود را از شیوه مبارزه سرمایه داری با نیروهای پیش از خودش به دست می آورند. این سخن مارکس یک مفهوم کلی تری دارد و آن اشاره به این است که چرا پرولتاریا از درون خودش نظریه پردازانی پیدا نمی کند، این نظریه پردازان بورژوا بودند که شیوه مبارزه اشان با نیروهای تولیدی پیش از سرمایه داری را بیرون کشیده و با پیوستن به پرولتاریا آنها را در اختیار قرار دادند. از طرف دیگر با پیوستن قشرهایی از طبقه حاکمه به پرولتاریا بر اثر پیشرفت صنعت، بخشهایی از تجربه بورژوازی هم به پرولتاریا منتقل می شود. بانزدیک شدن زمان پیکار نهایی، بخشهایی از طبقه مسلط هم به صف پرولتاریا می پیوندند که از میان آنها به ایدئولوگهای بورژوازی اشاره می کند که دریافت نظری از کل حرکت تاریخ پیدا کرده اند زیرا اینک از میان همه طبقاتی که در برابر بورژوازی ایستاده اند تنها پرولتاریا یک طبقه انقلابی راستین است. ایدئولوگهای بورژوازی با نزدیک شدن زمان پیکار نهایی که مارکس فکر می کرد در همان زمان 1848 خواهد بود به پرولتاریا می پیوندند چون پرولتاریا تنها نیرویی است که نه تنها خود بلکه همه را آزاد خواهد کرد.

²¹ - اتحادیه را معادل coalition انگلیسی آوردم و مارکس هنوز به مفهوم سندیکا (syndicate) نرسیده است

association – ²²

این جا می توان به دیدگاه آلتوسر برگشت. یاد داریم که آلتوسر گفت با تغییر موضعی نه در فلسفه بلکه در مبارزه طبقاتی و با پیوستن ایدئولوگها به موضع طبقاتی پرولتاریا، تئوری انقلاب آینده داده خواهد شد.

مارکس از یک طرف پیدایش تئوری انقلاب را به ایدئولوگهای بورژوا نسبت می دهد و از سوی دیگر طبقه پرولتاریا را تنها طبقه فراملی راستین انقلابی می شمارد که این مسئله نیازمند توضیح است. دلیل این که پرولتاریا تنها طبقه انقلابی است این است که از نظر مارکس، تمام طبقات پیش از پرولتاریا تنها برای تغییر صورت مالکیت خصوصی مبارزه کردند اما پرولتاریا طبقه ای است که فاقد مالکیت خصوصی است، نه تنها برای مالکیت مبارزه نمی کند بلکه برای از بین بردن مالکیت مبارزه می کند و با یکسان شدن نیروهای تولیدی در همه کشورها، خصلت ملی بودن خود را هم از دست داده و صورت فراملی پیدا می کند.

تا این جا می بینیم که توضیح مارکس از تاریخ توضیح مادی و مبتنی بر این است که مناسبات همه چیز را تعیین می کنند و اینکه تاریخ مبارزه برای از بین بردن مناسبات مادی است. مارکس در مورد پرولتاریا نکته ای را هم اضافه می کند و آن اینکه، پیش از این، طبقاتی که با یک طبقه دیگر پیکار کرده اند، پیکارشان بر پایه اصول ایدئولوژیکی بوده که آنها را ثابت فرض کرده اند و بر مبنای آن اصول ثابت با نظام پیش از خود پیکار کرده اند، به عنوان مثال، سرمایه داری با اصولی مانند؛ حق، آزادی، عدالت و ... با نظام فئودالی مبارزه کرد. بنابراین در این مبارزات ایدئولوژی نقش بسیار مهمی داشت.

پرولتاریا اولین طبقه ای است که مبارزه اش بر مبنای این است که ایدئولوژیها فرآورده یک نظام و یک مرحله تاریخی خاص هستند و در مناسبات تولیدی خاصی تولید می شوند و هرگز ازلی و ابدی نیستند، بنابراین آنچه بورژوازی تحت عنوان آزادی، عدالت و ... می گوید، آزادی و عدالتی است که منافع بورژوازی را تامین می کند و با آن علیه فئودالیت مبارزه می کند، اما پرولتاریا چون مسلح به علم تاریخ یعنی علم توضیح سازوکارهای ایدئولوژیک ناشی از مناسبات تولیدی است، بنابراین می فهمد که این ایدئولوژی ازلی و ابدی نبوده و متعلق به یک دوره تاریخی خاص است. مارکس می نویسد قانون، اخلاق و مذهب برای پرولتاریا چیزی جز تصورات بورژوازی که منافع بورژوازی در پس آنها پنهان شده نیست که البته مارکس این بحث را قبلاً در ایدئولوژی آلمانی به تفصیل گفته است.

یکی از مواردی که بنظر می رسد مارکس پیچیدگی مناسبات جدید را ندیده همین جاست، همانطور که در مورد دولت می پنداشت که دولت ماشینی است در اختیار یک یا چند نفر که می توان آن را شکست. هرچند در مورد دولت می توان در نظر گرفت که دولت سرمایه داری تا حدی منافع طبقه حاکم را حفظ می کند اما مناسبات جدید پیچیده تر از این حرفهاست و هر روز هم بر پیچیدگی آنها افزوده می شود. مارکس در مورد سرمایه داری می گوید که سرمایه داری چیزی را تولید می کند و غولی را از شیشه آزاد می کند که دیگر قادر به مهار آن نیست، اما معلوم نیست این حرف را در مورد دولت چرا نمی گوید که سرمایه داری دولتی را در جهت منافع خودش ایجاد می کند اما همین دولت در جایی با منافع سرمایه داری همپوشانی کامل ایجاد نمی کند و به تعبیر دیگر، مهارش از دست سرمایه داری رها می شود. دولت مکان مناسبات پیچیده ای است که در جاهایی مستقل از منافع طبقه سازنده خود عمل می کند. آنجا که مارکس گفت در نظام سرمایه داری هر چیز استواری دود می شود می توان گفت که این ارزیابی شامل منافع خود سرمایه داری هم می گردد.

آنچه درباره دولت گذشت در مورد ایدئولوژی هم موضوعیت پیدا می کند. ایدئولوژی به هر حال با مناسباتی ربط پیدا می کند، هرچند ناشی از مناسبات خاصی باشند. مارکس می پنداشت که معلول هیچ گاه از علت خود تخلف نمی کند اما وقتی غول آزادی به عنوان یک مفهوم کاملاً بورژوازی از شیشه بیرون آمد و استقلال پیدا کرد می تواند علیه علت خود یعنی بورژوازی هم به کار برود و این امری است که به لحاظ تاریخی اتفاق افتاد.

هرچند کتاب مانیفست کتابی برای مبارزه است اما به لحاظ نظری ایرادهایی در آن وجود دارد و آن اینکه مارکس، نتایج ظرافتی را که به مناسبات بورژوازی نسبت می دهد، در نظر نمی آورد. پس دولت جدید در جاهایی از این که صرفاً در راستای منافع بورژوازی باشد، تخلف می کند، به عبارت دیگر، آنجا که بحرانها شروع می شود و به حوزه دولت سرایت می کند در آنجاست که دولت همیشه منافع یک گروه را در نظر نمی گیرد بلکه سعی می کند با انجام تحول مستقل، میان منافع گوناگون اجماعی ایجاد کند.

دیدگاههای مارکس در این جا متأثر از این است که او در آستانه 1948 شرایط نبرد نهایی را آماده می دید اما با گذشت زمان و شکل نگرفتن پیکار نهایی بویژه در کمون پاریس برخی از این ظرایف را در نظر گرفت اما به صورت نهایی این مسایل را در نظر نگرفت، به نظر من مارکس در جاهایی (مثل کتاب 18 برومر) به شناسایی پیچیدگیهای مناسبات جدید و توضیح منطق آنها نزدیک شد، اما تجربه کمون و شکست آن باعث شد که مارکس

مجدداً به موضوع ماشین دولت و لزوم خرد کردن آن پرداخت. ولی مشکل در جای دیگری بود.

پرولتاریا به عنوان یک نیروی انقلابی بی‌سابقه، برای تصاحب نیروهای تولیدی مبارزه نمی‌کند بلکه برای الغای مالکیت بر نیروهای تولیدی مبارزه می‌کند. به نظر می‌رسد مارکس که انقلاب فرانسه را از نزدیک مورد مطالعه قرار داده بود، به همان توهّمات روبسپیر گرفتار آمده که انقلاب فرانسه را تنها انقلابی می‌دانست که بشریت را آزاد خواهد کرد و نه یک گروه از مردم را، و مارکس هم همانند او پرولتاریا را واجد چنین قابلیت‌هایی می‌داند که البته ادعای مارکس بر خلاف ادعای روبسپیر، دارای توجیه است چون مارکس می‌گوید تا دیروز بحث بر سر تصاحب ابزارهای تولیدی توسط سرمایه‌داری بود و امروز بحث بر سر الغای مالکیت بر ابزارهای تولیدی است. مارکس می‌گوید تمام جنبش‌هایی که تاکنون وجود داشته، جنبش‌های اقلیت یا به سود اقلیت بوده است ولی جنبش پرولتری، جنبش مستقل اکثریت عظیم برای تامین منافع اکثریت عظیم است، پرولتاریا نمی‌تواند بدون سرنگون کردن روساختی که از قشرهای فوقانی جامعه فراهم آمده، برخیزد و شورش کند، جنبش کارگری اگرچه در آغاز به لحاظ مضمون آن ملی نیست اما صورت آن ملی است چون در یک کشور است زیرا پرولتاریای هر کشوری نخست باید با بورژوازی کشور خود تسویه حساب کند، ادامه شرایط بهر کشی بورژوازی تنها با ادامه کار مزدوری امکان‌پذیر است که رقابت میان کارگران را دامن می‌زند و انشعابی میان آنان ایجاد می‌کند اما با گسترش صنایع بزرگ که تعداد بزرگی از کارگران را در یک جا گرد می‌آورد اتحاد انقلابی کارگران جانشین پراکندگی می‌شود و بدین ترتیب بورژوازی گورکنان خود را پدید می‌آورد بنابراین زوال بورژوازی و پیروزی پرولتاریا به یکسان اجتناب‌ناپذیر است. به تعبیر دیگر، زوال بورژوازی و پیروزی پرولتاریا دو روی یک سکه می‌باشند که یا هستند و یا نیستند.

مارکس می‌گوید، پرولتاریایی که من از آن صحبت می‌کنم و کتاب مانیفست برای او نوشته شده است، یک حزب معمولی نیستند، چون احزاب برای منافع خاص خودشان مبارزه می‌کنند اما کمونیستها اگرچه منفعی جدا از منافع کارگران ندارند اما غایتشان این است که همه احزاب کارگری را در جهت تامین منافع آنها در یک جا گردآورند.

پس فرق بیانیه حزب کمونیست که مارکس نوشته با بیانیه احزاب دیگر کمونیستی نوشته شده در این است که، مانیفست مارکس نظریه دولت کارگری جهانی است. و برای همین است که در آغاز آن شعار؛ «کارگران همه کشورهای جهان متحد شوید» آورده شده است.

مارکس درباره فرق کارگران کمونیست مورد نظر خود با کارگران می‌گوید ما به لحاظ نظر و عمل متفاوت هستیم، کارگران کمونیست در عمل مبارزان تمام وقت در اختیار آرمان پرولتاریا هستند تا تشکیل دولت جهانی را به نتیجه برسانند اما در نظر، ما پیشرو طبقه کارگر برای ایجاد سازمان واحد کارگری هستیم.

به تعبیر دیگر، مارکس مدعی است که کمونیستها کسانی هستند که می‌دانند حرکت تاریخ بسوی کدام جهت است و با شناخت شرایط مبارزه طبقه کارگر را به آن سمت هدایت می‌کنند. مارکس بلافاصله تاکید می‌کند که کمونیستها افکارشان را از اصول آدمهای اصلاح طلب و انسان دوست و خیرخواه نمی‌گیرند بلکه دیدگاهشان را از مطالعه تاریخ گرفته و مبتنی بر بیان عام مناسبات واقعی در جریان مبارزه طبقاتی موجود یعنی جنبشی است که در برابر ما قرار دارد، ما می‌فهمیم که سیر تاریخ به کدام طرف در حرکت است و آن را در عامترین بیان یعنی الغای همه انواع مالکیت خصوصی بیان می‌داریم.

یکی از نتایج مترتب بر انقلاب پرولتاریا از نظر مارکس این است که پس از انقلاب تضاد میان کار مزدوری و سرمایه از بین خواهد رفت، مارکس در این باره می‌نویسد مالکیت در نظام سرمایه داری مبتنی بر تضاد کار و سرمایه است و سرمایه دار بودن به معنی داشتن جایگاهی شخصی در نظام تولید نیست. منظور مارکس این است که سرمایه داری سرمایه دار نیست و مخالفت با سرمایه داری مخالفت با سرمایه دار نمی‌باشد. مارکس سرمایه داری را یک شخص نمی‌داند²³، مبارزه با سرمایه داری مبارزه با شخصی که در جایی پولی دارد نیست بلکه از این حیث است که سرمایه فرآورده یک کارجمعی است و با نیروی کار مشترک همه اعضای یک جامعه تولید می‌شود و سرمایه داری جایگاه اجتماعی نیز هست. مارکس در ادامه می‌نویسد سرمایه نه قدرتی شخصی بلکه نیروی اجتماعی است، اگر سرمایه به مالکیت همه اعضای یک جامعه درآید این امر به معنی تبدیل مالکیت شخصی به اجتماعی نخواهد بود، اینجا تنها سرشت اجتماعی مالکیت دگرگون می‌شود یعنی مالکیت سرشت طبقاتی خود را از دست می‌دهد، هدف سرنگونی نظام سرمایه داری از بین بردن نظام مزدوری است.

منظور مارکس این است که ما نمی‌خواهیم ابزار تولیدی را از بورژوازی به اعتبار این که جایگاهی شخصی در سرمایه داری دارند بگیریم و به پرولتاریا یا اجتماع بدهیم و به تعبیری تنها خصلت طبقاتی سرمایه را عوض کنیم بلکه مسئله ما این است که اساس نظام سرمایه داری که عبارت است از تضاد میان کار مزدوری و سرمایه، را براندازیم و

²³ - لنین بعدها این موضوع را مورد توجه قرار داد و گفت سرمایه داری مثنی پول نیست بلکه مناسبات اجتماعی است

استثمار را از بین ببریم یعنی هدف ما این نیست که سرمایه را از اقلیت سرمایه دار که استثمار می کند بگیریم و به اکثریت پرولتاریا بدهیم تا این بار اکثریت، اقلیت را استثمار کند بلکه هدف از بین بردن مطلق استثمار است.

مارکس اینجا نظریه پیچیده‌ای را پیش کشیده و هدف او این است که دو نوع کار (کار زنده و کار انباشته) را توضیح دهد، مارکس در توضیح این مطلب می‌گوید تا انقلاب پرولتری، جوامعی هستند که کار انباشته یا مرده بر کار زنده فرمانروایی کرده است، این سرمایه است که کار زنده کارگر را استثمار کرده و ارزش واقعی کار کارگر را به آنها بر نمی گرداند. مارکس بدلیل تصویری که از فلسفه و ادبیات آلمان داشته، بیان متفاوتی را اینجا آورده و کار زنده را در برابر کار مرده قرار می دهد و مدعی است در جوامع تا امروز، مرده بر زنده فرمان رانده است اما بعد از این و با انقلاب پرولتری، جامعه دیگری ایجاد خواهد شد، یعنی جامعه کمونیستی در برابر جامعه ماقبل کمونیستی، در نظام سرمایه داری کارزنده تنها ابزار افزایش کار انباشته است در حالی که در جامعه کمونیستی کار مترکم یعنی سرمایه، تنها ابزاری برای گسترش دایره زندگی کارگران، رفاه و غنای آنان است. با از میان رفتن کار مزدوری، زندگان بر مردگان حکومت خواهند کرد.

مارکس نتیجه می گیرد که در جامعه بورژوایی، گذشته بر حال و در جامعه کمونیستی، حال بر گذشته فرمان می راند، در جامعه بورژوایی سرمایه امری مستقل و دارای شخصیت است در حالی که فرد فعال (کارگر) نه استقلال و نه شخصیت دارد، معنای سرنگونی سرمایه داری بر انداختن شخصیت و آزادی بورژوایی است که البته در محدوده مناسبات بورژوایی جز آزادی بازرگانی و داد و ستد نیست که با از بین رفتن بازرگانی آزادی بازرگانی هم از بین خواهد رفت. یعنی همه آن چیزهایی که جزو ایدئولوژی بورژوایی است با از میان رفتن آن از میان خواهند رفت. البته الغای مالکیت مادی یک امر است و در حوزه مالکیت معنوی هم وضعیت مشابه حوزه مالکیت مادی است، آنچه در حوزه مالکیت معنوی (فکر و فرهنگ و ایدئولوژی به طور کلی) هم تولید می‌شود جزوی از مالکیت بورژوایی است و با از میان رفتن آن، از میان خواهند رفت، با از میان رفتن مالکیت طبقاتی، فرهنگ طبقاتی هم که هدفی جز تبدیل گروه کثیر مردم به زائده‌ای از ماشین ندارد، از میان خواهد رفت. آنچه بورژوازی تولید کرده در جهت استثمار و حفظ مناسبات نابرابر است، مفاهیم آزادی، فرهنگ، احکام حقوقی و مانند آنها که در نظام بورژوایی احکام ابدی تصور می‌شوند، در واقع فرآورده مناسبات تولیدی بورژوایی هستند، به عنوان مثال احکام حقوقی احکامی برای تداوم مناسبات تولیدی سرمایه داری است و از اراده طبقات سرمایه داری ناشی می‌شوند و اعتبار آنها هم از اراده بورژوازی

است. همانطور که ایدئولوگهای بورژوازی، ایدئولوژی و احکام نظامهای قبل از بورژوازی را ابدی نمی‌دانستند، آزادی و ایدئولوژی بورژوازی هم برای همیشه نیست و همان قدر محکوم به فنا است که آنها بودند، هیچ کدام از این‌ها اعتبار قانونهای ابدی طبیعی را ندارد و این اعتبار ابدی را بورژوازی برای آنها تصور کرده است.

بدیهی است که مارکس تصویری کرد جامعه آتی کمونیستی فاقد منافع طبقاتی خواهد بود و چون این گونه است بنابراین آن حیثیت طبقاتی را که در این قانونها و احکام ایدئولوژیک وجود دارد، از بین خواهد برد، آزادی، آزادی انسان به طور کلی خواهد بود نه آزادی ادعایی بورژوازی.

مارکس اینجا به نقطه خطرناکی نزدیک شده و آن انتقاد از حقوق بشر است که اعتبار آن را همانند اعتبار برده داری مربوط به دوره خاصی (دوره بورژوازی) می‌داند. مارکس در تحول بعدی خود به مارکسیسم، آزادی مورد نظر بورژوازی را کنار می‌گذارد در حالی که آزادی بعدی مورد نظرش، هنوز فاقد حدود و ثغور است و با این حساب معلوم نیست که به کجا خواهد رسید. البته کار بعدی مارکس در طول حدود 30 سال این خواهد بود که فضای پس از الغای مالکیت را توضیح دهد، آنچه در بیانیه حزب کمونیست گفته قدم اول در این وادی است. مارکس می‌گوید ما مالکیت و همه بهره‌های مالکانه را ملغی می‌کنیم و همه این مجموعه را به دولت می‌دهیم، کار دولت این خواهد بود که بیش از پیش، نیروهای تولیدی را گسترش داده و ابزارهای تولیدی را دقیق‌تر و پیشرفته‌تر کند و مجموعه مناسباتی را که تاکنون دست بورژوازی بود پیشرفته تر و کامل تر کرده و در اختیار خود (دولت) بگیرد و آن را توزیع کند. نظر مارکس البته این است که این دولت با دولتهای قبلی که دولتی طبقاتی و هیاتی برای حفظ منافع طبقه بورژوا بود متفاوت خواهد بود.

اما چیزی را مارکس در اینجا نادیده گرفته و آن استقلال دولت جدید در سرمایه داری است. این طور نیست که دولت تماماً توسط سرمایه داری اداره یا کنترل می‌شود و از خود هیچ استقلالی ندارد و به اصطلاح، فرمان این ماشین همیشه در دست بورژوازی نیست، مارکس قبلاً دیدیم که جامعه سرمایه داری را جامعه تنش نامید و همین تنشهاست که موجب می‌گردد فرمان ماشین دولت همیشه به دست بورژوازی نباشد. حال اگر در جامعه کمونیستی که هیچ تنشی در آن وجود ندارد، تمام قدرت هم در دست دولت کمونیستی قرار بگیرد، در این صورت تکلیف جامعه با این دولت چگونه خواهد بود؟

آبشخور این اشتباه مارکس آنجاست که در نقد دولت جدید هگلی گفت که جامعه زیربناست و دولت در برابر جامعه هیچ نیست. به تعبیر دیگر، این مناسبات اجتماعی است که

زیربناست و دولت ایجاد شده این مناسبات برای حفظ و تامین منافع طبقات مسلط است. مارکس اینجا به این نتیجه رسید که ما اگر ابزارهای تولیدی را از دست دولت که حافظ منافع طبقه مسلط است بگیریم و به جامعه برگردانیم، همه تنشها و هم چنین کار مزدوری که تعبیر دیگری از برده داری است از بین خواهد رفت چون مالکیت خصوصی که علت وجود آنهاست از بین رفته است، اما مارکس متوجه نشده بود که می‌تواند مالکیت خصوصی و سرمایه داری وجود نداشته باشد اما مزدوری و برده داری دولتی وجود داشته باشد، چون وقتی همه نیروهای تولیدی در اختیار دولت باشد و خارج از حوزه دولت چیزی نماند، همان گونه که درمانیفست پیشنهاد شده، نتیجه چنین خواهد شد. جالب اینجاست که مارکس در تسمیه دولت از واژه Gewalt استفاده می‌کند که به معنی اعمال قدرت با خشونت است، چون از نظر مارکس انحصار همه نیروها و ابزارها در دست دولت سوسیالیستی به منظور اعمال آن برای از میان برداشتن سرمایه داری است و جالبترین که مارکس گفت سرمایه داری یک شخص نیست بلکه مناسبات پیچیده است و اتفاقاً تجمع همه نیروها در دست دولت کمونیستی هم می‌تواند به این بیانجامد که «سرمایه داری» نباشد ولی «سرمایه داری» باشد. دولتی که مارکس ترسیم می‌کند همان دولت سرمایه داری است و بعدها وقتی در شوروی انقلاب شد، تروتسکی در دعوای درونی می‌گفت نظام ما سوسیالیستی نیست بلکه نظام بورژوازی بی بورژواست منظورش این بود که تمام مناسبات بورژوایی ادامه دارد و تنها خود شخص بورژوا حذف فیزیکی شده است²⁴. مارکس می‌گوید نخستین گام انقلاب کارگری ارتقاء پرولتاریا به طبقه مسلط و پیکار برای دموکراسی است، اما برای این که پرولتاریا به چنین هدفی برسد باید همه سرمایه را از کف بورژوازی بیرون کند و ابزارهای تولیدی را در دست دولت یعنی پرولتاریای سازمان یافته به عنوان طبقه مسلط، متمرکز کند و تا جایی که ممکن است بر نیروهای تولیدی با شتاب بیشتری بیافزاید، تردیدی نیست که این اقدام پرولتاریا در آغاز تنها از مجرای دخالت خودکامانه یا استبدادی در قلمرو حق مالکیت و مناسبات تولیدی بورژوایی یعنی به یاری تدابیری که از دیدگاه اقتصادی کافی و موجه نیستند، امکان پذیر خواهد شد اما این تدابیر به تدریج توجیه خود را پیدا می‌کنند.

مارکس مواردی را که دولت پرولتری باید انجام بدهد را این گونه بر شمرده است :

- ✓ الغای مالکیت ارضی با توجه به گسترده‌گی کشاورزی در آن روزگار
- ✓ الغای حق وراثت

²⁴ - تروتسکی معتقد بود که سوسیالیزم تنها از طریق انقلاب مداوم و پیگیر در سطح جهان بدست خواهد آمد

- ✓ مصادره اموال مهاجران و شورشیان علیه دولت
- ✓ برقراری مالیات تصاعدی هنگفت
- ✓ تمرکز همه اعتبارات مالی در دست دولت از طریق یک بانک واحد با سرمایه دولتی و دارای انحصار کامل
- ✓ استفاده از بهره مالکانه برای تأمین هزینه های دولتی
- ✓ تمرکز همه وسایل حمل و نقل در دست دولت
- ✓ افزایش شمار کارخانه های دولتی، ابزارهای دولتی، دایرکردن زمینهای بایر
- ✓ ترکیب تدریجی کشاورزی و صنعت
- ✓ از میان بردن اختلاف شهرو روستا
- ✓ اجبار به کاریکسان برای همگان و تشکیل سپاه صنعتی بویژه برای کشاورزان
- ✓ آموزش همگانی رایگان برای همه کودکان²⁵
- ✓ جلوگیری از کار کودکان
- ✓ آموزش با کار تولیدی مادی²⁶

مارکس به هر حال متوجه بود که اجرای تدبیرهای دولت انقلابی پرولتری جز از راه نظامی که قدرت متمرکز داشته باشد، ساخته نیست و خود به این مسئله اعتراف دارد.

مارکس گمان می کرد که با انجام تدابیری که به آن ها اشاره کردیم در جامعه کمونیستی تنش ها از میان خواهد رفت زیرا تنش ناشی از استثمار است که با از میان رفتن مالکیت خصوصی، استثمار بر خواهد افتاد، اما استثمار و صورت های دیگر ایدئولوژی و انواع نظامهای آزاد ماقبل سرمایه داری همانند جن است که در تعریف آن گفته اند موجودی است که به اشکال گوناگون تشخص می یابد. آنچه امروز در کشورهای مثل چین یا کره شمالی جریان دارد همان جن استثمار و برده داری در صورت دولتی کامل آن است.

مارکس در ادامه با توجه به ماهیت استبدادی دولتی که همه سرمایه ها در تسلط اوست، تلاش کرده دولت مورد نظرش را توضیح دهد و می گوید با دولتی شدن اقتصاد، فاصله طبقاتی برچیده می شود و تولید در دست افرادی متمرکز خواهد شد که به عنوان شریک

²⁵ - جالب اینجاست که مارکس از آموزش رایگان نام می برد ولی مترجمین فارسی با توجه به سابقه ذهنی خود آن را، آموزش و پرورش

ترجمه کرده اند.

²⁶ - بسیاری از مواردی را که مارکس برشمرده بعد از انقلاب اسلامی در ایران هم تجربه شد، از جمله ادغام بانکها توسط بنی صدر که البته همه آنها

پیامدهای بسیار نامطلوبی داشت که موضوع بحث من نیست.

سهمی برابر دارند، دولت بعدی، دولت کسانی سازمان یافته است که در تولید و توزیع سهمی برابر دارند.²⁷

جامعه در تعریف مارکس عبارت از انجمن افراد برابر در موضوع مورد مشارکت است، مارکس تاکید می‌کند که قدرت عمومی در این انجمن سرشت سیاسی خود را از دست می‌دهد. این جملات از جهت اینکه تعریف مارکس از سیاست را نشان می‌دهند، بسیار مهم‌اند. مارکس از قدرت عمومی نام می‌برد که در برابر قدرت خصوصی معنی پیدا می‌کند. توصیف قدرت عمومی به اینکه سرشت سیاسی خود را از دست می‌دهد به این مفهوم است که سیاست حوزه ناپرابری است و، وجود دولت برای کنترل تنشهای ناشی از ناپرابری است اما در جامعه کمونیستی همه افراد از سهم برابر برخوردارند و هیچ فردی بر دیگری سلطه ندارد، بنابراین، سیاست موضوعیتی پیدا نمی‌کند، در واقع قدرت سیاسی در تعریف مارکس، در معنای دقیق آن، قهرسازمان یافته است و به همین دلیل از واژه «گوات» برای قدرت استفاده می‌کند که در زبان آلمانی به معنای اعمال قدرت توأم با خشونت است. مارکس در این باره می‌گوید؛ قدرت سیاسی یعنی قهر - و لا غیر - که طبقه - ای بر طبقه دیگر اعمال می‌کند ... آن گاه که پرولتاریا در پیکار علیه بورژوازی ناچار به صورت طبقه‌ای تشکل پیدا می‌کند، با انقلاب به طبقه مسلط تبدیل می‌شود و به عنوان طبقه مسلط، با اعمال قهر نیز مناسبات طبقاتی پیشین را از بین می‌برد، در این زمان با برانداختن این مناسبات تولیدی، شرایط وجود تضاد طبقاتی و طبقات به طور کلی و هم چنین به عنوان یک طبقه مسلط و فرمانروا، اصل تسلط یک طبقه بر طبقه دیگر را از بین می‌برد²⁸، بدین سان جامعه‌ای جانشین جامعه کهنه بورژوایی و تضاد طبقاتی آن می‌گردد که پرورش آزاد هر فردی، شرط پرورش آزاد همگان است.

برای گذار از جامعه بورژوایی مبتنی بر تضاد طبقاتی به جامعه کمونیستی بی طبقه مارکس ناچار قهر انقلابی را وارد می‌کند با این توضیح که این قهر برای از میان برداشتن قهر است، به تعبیر دیگر، برای از میان برداشتن استبداد بورژوایی، استبداد انقلابی را پیش می‌کشد، با توجه به این تصور مارکس، باید گفت هم دولت پیچیده‌تر از این است و هم واقعیت‌های تاریخی که مارکس اندکی پس از نوشته شدن مانیفست خواهد دید (انقلاب کارگری فوریه 1948 و تحولات کارگری) نشان خواهد داد که این وقایع همسو با

²⁷ - مارکس برای توصیف افراد سازمان یافته که همگی از سهم برابر برخوردارند از واژه association استفاده کرده، به این معنی که همه افراد در موضوع مشارکت (سرمایه) سهم یکسان دارند.

²⁸ این ادعای مارکس نیازمند یک نوع کمیابگری است که یک طبقه با فرمانروایی، اصل فرمانروایی را از بین ببرد، به تعبیر دیگر با به دست گرفتن قدرت، قدرت خودش را از بین می‌برد. مارکس می‌گوید که این کار فقط از پرولتاریا برمی‌آید.

تصورات مارکس نیست. مارکس در سه کتاب بعدی خود، یعنی مبارزات طبقاتی در فرانسه، 18 برومر لویی بناپارت و جنگ داخلی در فرانسه می‌کوشد این نظریه‌اش یعنی نقش دیکتاتوری پرولتاریا در مرحله گذار را دقیقتر توضیح بدهد، در واقع آنچه در مانیفست درباره جامعه آینده گفته نوعی شهود اولیه است.

در بررسی کتاب مانیفست به نظر می‌رسد که مارکس ساده لوحانه یا ساده انگارانه تصور کرده که بورژوازی، پرولتاریا را در درون خودش ایجاد کرده و پرولتاریا هم به نوبه خود تمام تجربیات بورژوازی را داراست و در انقلاب آینده آنها را به کار خواهد بست. اتفاقاتی که پس از چند ماه از نوشته شدن مانیفست به وقوع پیوست، برخلاف تصورات مارکس نشان داد که مکانیزم عمل جامعه و مناسبات اجتماعی خیلی پیچیده‌تر از تصورات مارکس است، هم چنین مناسبات بین طبقات پیچیده‌تر از آن است که به این راحتی تحلیل شوند و اتفاقاً، وقایع بعدی آن گونه که تحلیل شده‌اند اتفاق نمی‌افتند.

مارکس گفته بود که پرولتاریا گورکن بورژوازی است ولی چیزی را که مارکس نمی‌دانست این بود که اگر قرار بود هرکس، هرچه را می‌داند به دیگران بیاموزد و دیگران هم آنها را براحتی به دیگران بیاموزند، تاریخ اینگونه پیش نمی‌رفت، از طرف دیگر معلوم نیست بورژوازی که قدرت را به دست گرفته و چنین مناسبات پیچیده‌ای را ایجاد کرده است، چرا به راحتی راه سرنگونی خود را به پرولتاریا خواهد آموخت، البته جواب این مسایل در مانیفست نیامده است.

آنچه از مانیفست برمی‌آید این است که پیکار نهایی در حال آغاز شدن است و پرولتاریا که بیانگر منافع همه طبقات تاریخی است، به جای همه طبقات ایستاده و پیروزی آن محتوم بوده و مسئله فقط زمان است.

اما اتفاقاتی که به وقوع پیوست نشان داد که مارکس در این باره به بیراهه رفته است، البته مارکس هوشمندتر از آن بود که متوجه نباشد که همه آنچه تا آن موقع گفته اشکال دارد یا حداقل آن گونه که تصور کرده اتفاق نمی‌افتد. اتفاقاتی که در اروپا بویژه در فرانسه رخ داد تمام توجه مارکس را به خود جلب کرده بود و سعی کرد در تحلیلهای خود، تخصیصهایی را وارد کند.

وضعیت آن گونه که او تصور کرده بود - که مبارزات طبقاتی در یک خط مستقیم پیش می‌رود و منجر به پیروزی پرولتاریا می‌گردد - پیش نرفت، پس باید به راه‌های دیگری می‌اندیشید، مارکس بر اساس اصول فکر سیاسی خودش که مبتنی بر علم تاریخش

بود، دریافت که در این میان مسائلی دیگری هم وجود دارد که باید آن‌ها را در نظر بگیرد.

قبل از ادامه بحث لازم به تاکید است که این بخش از مارکس بسیار مهم است چون مارکس پس از کمون پاریس هم می‌گوید که پرولتاریا باز شکستی را تجربه کرد ولی بالاخره پیروز خواهد شد، اما پیچیده بودن وضعیت فرانسه او را وادار کرد که پس از شکست انقلاب فوریه 1848 تصحیحی را در شمای اولیه خود وارد کند، مارکس این تصحیح را در دو رساله بسیار مهم انجام داد که بر خلاف مانیفست که امروز فقط ارزش تاریخی دارد، آن دو اثر به لحاظ بنیادگذاری علوم اجتماعی مهم هستند و آن دو عبارت از مبارزات طبقاتی در فرانسه و 18 برومر لویی بناپارت است.

مارکس در این دوره در لندن رحل اقامت افکنده بود و از لحاظ اقتصادی انگلستان را مورد توجه قرار می‌داد که خاستگاه انقلاب صنعتی بود، در واقع وجه پیشرفته سرمایه داری را مارکس در لندن می‌دید، ولی مارکس به لحاظ سیاسی همچنان تحولات فرانسه را پیگیری می‌کرد که در نظر او مهد مبارزات طبقاتی و سیاسی بود. هرچند به لحاظ سیاسی فرانسه کانون توجه مارکس بود ولی وی از وضعیت سیاسی انگلستان هم غافل نبود زیرا اعتقاد داشت که بورژوازی صنعتی در انگلستان قدرت را کاملاً در اختیار دارد و این بورژوازی صنعتی، پرولتاریای خود را ایجاد می‌کند و این دو، روزی به مصاف می‌پردازند که نتیجه آن پیروزی پرولتاریاست و مارکس بدین سان انتظار انقلاب در انگلستان را می‌کشید. مارکس در یک جا، انگلستان را رصدخانه سرمایه داری معرفی کرده است.

همانطور که گفتیم فرانسه که اولین انقلاب مدرن در آن به وقوع پیوسته بود در کانون توجه مارکس قرار داشت. مارکس در این دوره متوجه شده بود که مناسبات اجتماعی آن گونه که انتظار داشت در یک خط مستقیم پیش نمی‌رود بلکه این مناسبات توأم با پیچیدگیهایی است به تعبیر دیگر، جوامع پنجگانه : کمون اولیه - برده داری - فئودالی - سرمایه داری و کمونیستی لزوماً در یک خط مستقیم قرار ندارند. از مقدمه‌هایی که انگلس به کتابهای مارکس در این دوره نوشته برمی‌آید که اومتوجه این پیچیدگیها و ظرافتی که مارکس پی برده بود، نشده است. (پایان جلسه دهم)

جلسه یازدهم

مبارزه طبقاتی در فرانسه

فرانسه برای مارکس مرکز و کانون همه مبارزات طبقاتی و بویژه انقلاب 1848 در اروپای غربی بود. مارکس اندکی قبل از انقلاب فوریه 1848 گفته بود که پیکار نهایی علیه سرمایه داری در پیش است ولی این پیکار نهایی اندکی پیش رفت اما شکست خورد. با انقلاب فرانسه سلطنت برچیده شد و به جای آن جمهوری اعلام شد که به آن جمهوری اول گفتند²⁹.

جمهوری اول فرانسه به ترور و وحشت بی سابقه‌ای منجر شد، اما دوره ترور و وحشت با ظهور ناپلئون بناپارت به پایان رسید، ناپلئون خود را امپراتور اعلام و شروع به کشورگشایی کرد. ناپلئون در یک جمله مشهور گفته است که این قاره کهنه (اروپا در مقابل آمریکا که قاره نوین بود) برای من خسته کننده است. جمهوری اول فرانسه با شکست و کنار رفتن ناپلئون شکست خورد و دوباره سلطنت برگشت. در سال 1830 شورش‌های علیه سلطنت «بربون‌ها» شکل گرفت که کارگران در آن نقش مهمی بازی کردند. در این شورش قدرت از خانواده سلطنتی بربون خلع و به خانواده سلطنتی «اورلئان» منتقل شد. سلطنت اورلئان مصادف با اویل انقلاب صنعتی و بحرانهای ناشی از آن مثل نوسانات قیمت‌ها و کم شدن امکانات کشاورزی و شیوع آفات و بروز قحطیها و بویژه شکل گیری انجمنهای مختلف از جمله انجمنهای کارگری است که به مبارزات و اعتراضات علیه سلطنت، شکل داده و آنها را تسریع بخشیدند تا این که در بیست و پنج فوریه 1845 سلطنت بار دیگر در فرانسه سقوط کرد.

مارکس معتقد است این وجود پرولتاریا بود که بورژوازی را مجبور کرد تا از نظام سلطنت دست بکشد و به جمهوری تن بدهد. دوباره در فرانسه برای بار دوم جمهوری اعلام شد که موسوم به جمهوری دوم است. به خلاف انگلستان که به نحوی بین سلطنت، اشرافیت و پارلمان تعادل ایجاد شده بود، در فرانسه ابهام در مناسبات سلطنت و جمهوری و دست به دست شدن قدرت میان آنها از یک سو و ابهام در مناسبات اقتدار مجلس و رییس جمهور از سوی دیگر، منشأ مشکلات زیادی شد و به همین دلیل خود فرانسویها دو جمهوری سوم و چهارم را یکی از دوره‌های تاریک تاریخ فرانسه می‌شمارند، زیرا دو نهاد ریاست جمهوری و مجلس قدرت همدیگر را خنثی می‌کردند و هرج و مرج

²⁹ - فرانسه تاکنون پنج جمهوری را تجربه کرده که جمهوری فعلی پنجمین جمهوری است.

حکمر ما می‌گردید تا اینکه جمهوری پنجم برقرار شد و آن نظامی است که در آن تعادلی میان این دو نهاد - اما با نوعی برتری رئیس جمهور - ایجاد شده و برخی حقوق‌دانان و نظریه پردازان حقوق اساسی به آن نظام سلطنت ریاست جمهوری می‌گویند یعنی نوعی جمهوری که رییس جمهور به نوعی اختیارات شاه را هم دارد.

مارکس دوره جمهوری دوم را دوره پیچیده ارزیابی می‌کند که بورژوازی مجبور شد برای پایان دادن به شورشها، ضمن ائتلاف با پرولتاریا به جمهوری تن بدهد. مارکس در توضیح خود می‌گوید جمهوری خواست پرولتاریاست و این طبقه هیچ گونه سازگاری با سلطنت ندارد ولی بورژوازی با سلطنت هم می‌تواند کنار بیاید و حکومت کند، به تعبیر دیگر، سلطنت بورژوایی با جمهوری بورژوایی تفاوت چندانی ندارد، اعتقاد مارکس این است که مهم برای بورژوازی اعمال حاکمیت است و نوع حکومت برای آن اهمیت چندانی ندارد در حالی که وضع برای پرولتاریا این گونه نیست.

مارکس در کتاب مبارزه طبقاتی در فرانسه می‌گوید حکومت موقت³⁰ به لحاظ طبقاتی، از سازشی گذرا میان طبقات گوناگون اجتماعی که سلطنت را سرنگون کرده بودند سر برآورد اما منافع این طبقات با هم سازگار نبود زیرا توافق میان آنها فقط برای رفتن سلطنت بود ولی درباره شکل و نوع حکومت آتی، توافقی صورت نگرفته بود. در بیست و پنجم فوریه پیش از آنکه جمهوری اعلام شود، حکومت به دست نمایندگان بورژوازی افتاده بود اما پرولتاریا تصمیم داشت به خلاف انقلاب ژوئیه که در فرایند آن سلطنتی جانشین سلطنت دیگر شد، به سنگرها باز گردد و مسلحانه جمهوری را برقرار کند. تجربه سازش با بورژوازی در انقلاب فوریه، که منجر به جایگزینی یک خاندان سلطنتی با خاندان دیگر شد، باعث گردید، پرولتاریا که تشکل بیشتری پیدا کرده بود و هم چنین سخنگویانی مثل راسپای یافته بود، این بار با بورژوازی سازش نکند، راسپای بود که به سمت شهرداری اصلی پاریس رفت و در آن جا اعلام کرد که اگر تا 2 ساعت دیگر جمهوری اعلام نشود ما به سنگرهایمان برمی‌گردیم و همانطور که سلطنت را انداختیم شما را هم برمی‌اندازیم.

تا قبل از اتمام اولتیماتوم 2 ساعته، شهرداری پاریس جمهوری موقت را اعلام کرد³¹.

³⁰ - حکومت موقت قبل از اعلام جمهوری دوم

³¹ - شهرداری مورد نظر شباهتی با مفهوم شهرداری که ما می‌شناسیم ندارد چون اساس و قلب شهر در عمده شهرهای اروپای غربی شهرداری است همچنانکه در شهرهای ما این وظیفه را مسجد جامع بر عهده داشت. عمده کارهای شهروندان مثل ثبت وقایع اربعه و ثبت معاملات و در این شهرها در شهرداری و هم چنین در کلیسا انجام می‌گرفت و شهرداران همیشه انتخابی بودند. یکی از دلایلی که تاریخ تولدیا فوت تمام شخصیت‌های —

مارکس می نویسد بدین سان جمهوری اعلام شد، به جای گروههای اندکی از بورژوازی، ناگهان همه طبقات جامعه فرانسه برای اولین بار در دایره قدرت وارد شدند، و همه گروه‌ها با ترک کردن جای خود³² ناگهان وارد صحنه شدند و همه مثل یک نفر، یک نقش را بازی کردند، پرولتاریا در این جا بود که با تحمیل جمهوریت به حکومت موقت در صف مقدم انقلاب به عنوان حزبی مستقل ظاهر شد و این، فراخوانی به فرانسه‌ی بورژوا برای نبرد بود.

همانطور که می دانیم پرولتاریا در این زمان شکست خورد و مارکس هم این جملات را بعد از شکست پرولتاریا می نویسد. حال باید ببینیم دستاورد پرولتاریا در این نبرد چه بود؟ مارکس می نویسد اما آنچه پرولتاریا به دست آورد تنها میدان نبردی برای رهایی خود بود بی آنکه به هیچ وجه خود آن رهایی باشد. منظور مارکس این است که پرولتاریا رهایی را به دست نیاورد ولی میدان و صحنه را پیدا کرده است، مارکس در واقع نظریه پرداز ایستادن پرولتاریا در میدان نبرد است.

در انقلاب فوریه جمهوری برقرار شد و سلطنت برای همیشه از صحنه بیرون رفت. مارکس در ادامه می گوید چیرگی بورژوازی کامل شد اما همه گروه‌ها و طبقات در فرانسه از جمله طبقاتی که در دایره سیاست نبودند، وارد میدان سیاست شدند. یکی از آن طبقات که در دایره سیاست نبود و در جریان انقلاب فوریه وارد شد پرولتاریا و دیگری زمین داران بودند که با روی کار آمدن بورژوازی قدرتش از بین رفته بود چون پس از سرآمدن دوره فئودالی و حاکم شدن بورژوازی، مباحث مربوط به قدرت میان جناحهای بورژوازی جریان داشت. مارکس می گوید اکثریت زمین داران بزرگ که در سلطنت ژوئیه³³ اهمیت خودشان را از دست داده بودند از عدم سیاسی پا به عرصه وجود گذاشتند و

مهم در اروپا روشن و بدون اختلاف می باشد این است که این وقایع به طور رسمی در دفاتر شهرداریها ثبت می شد و این به خلاف وضعیت ماست که این گونه وقایع معمولاً در حاشیه قرانها نوشته می شد. به طوریکه تاریخ تولد اشخاص مهم و متاخری مثل ملاصدرا برای ما معلوم نیست. هر شهری یک شهرداری اصلی داشت که امور مدنی را انجام می داد و خدمات شهری توسط شهرداریهای فرعی در محلات انجام می گرفت. در حدود بیست سال بعد، کمون پاریس که اولین حکومت کمونیستی بود در همین شهرداری برقرار شده که پس از اعلام به شدت سرکوب گردید. این حادثه برای فرانسویها آن قدر مهم بود که پس از این حادثه قریب به یک سده این شهرداری تعطیل شد و حدود بیست سال قبل در زمان شهرداری شیراک شهرداری کل پاریس آغاز به کار کرد و پاریس پس از صد سال دوباره صاحب شهرداری اصلی و مرکزی شد.

³² - مارکس در این جا با استفاده از اصطلاحات تئاتری (جایگاههای مختلف سالن برای نشستن مثل لژ، بالکن و غیره) اشاره به انواع طبقات اجتماعی دارد که مترجم کتاب نبرد طبقاتی (باقر پرهام) آن را به اشتباه (تمامی طبقات ناگزیر می شد که کلبه و باغچه و نقب اش را رها کند و ...) ترجمه کرده است. بعد از این، مفهوم صحنه و نمایش، به یکی از مفاهیم اصلی در نوشته های مارکس تبدیل شده است برای این که قدرت صحنه نمایشی است که افراد متعدد از یکسو در این صحنه وارد شده و پس از ایفای نقش از آن بیرون می روند. یکی از ویژگیهای نویسندگان بزرگ غرب غنای فرهنگی آنهاست و مارکس از جمله آنهاست که هیچگاه از خواندن شکسپیر غفلت نمی کرد.

³³ - سلطنت دوم بورژوایی یا سلطنت صنعتی

بدین سان مالکان اسمی یا دهقانان نیز که اکثریت جمعیت فرانسه را تشکیل می دادند برابر قانون انتخابات عمومی جدید فرانسه، در مقام داور سرنوشت فرانسه قرار گرفتند. در توضیح این مطلب می توان گفت که فرانسه همانند جاهای دیگر در دوره فئودالیت، زمین داران بزرگی داشت، با انقلاب فرانسه که مارکس آن را انقلاب بورژوایی می نامد، بخش قابل توجهی از زمین داران بزرگ از بین رفتند و زمین های آنان میان روستاییان تقسیم شد، اما همه این دهقانان بواقع صاحب زمین نبودند و بنابراین مارکس آن ها را زمین داران اسمی می نامد چون آنها تنها صاحب نسق های کوچک چند هکتاری بودند که قابل استحصال نبود، مثل اتفاقی که در جریان اصلاحات ارضی در ایران اتفاق افتاد. اکثریت جمعیت آن زمان فرانسه را همین دهقانان خرده مالک تشکیل می دادند که در صحنه مبارزات سیاسی هیچ اهمیتی نداشتند و انقلاب فوریه این ها را وارد دایره قدرت نمود و چون انتخابات عمومی هم برگزار می شد بنابراین دهقانان خرده مالک و بی زمین به داور مناسبات قدرت در فرانسه تبدیل شدند یعنی به دلیل کثرت جمعیت به هر کس که رای می دادند آن شخص برنده انتخابات بود. مارکس اصلاً نمی تواند این وضعیت را تحمل کند و نظر خوبی نسبت به « دهاتیها » ندارد. مارکس معتقد است که فرانسه از این جا به بیراهه رفت که پرولتاریا نتوانست قدرت را به دست بگیرد اما راه روستاییان را به سیاست باز کرد و آن ها را به داور تحولات آتی فرانسه تبدیل نمود، مارکس گفتیم که اصلاً با روستایی جماعت میانه خوبی ندارد و آن ها را انسانهای بی فرهنگ، بی تمدن و، وحشی می نامد که وقتی کسی را هم روی کار می آورند آن شخص یک تن از اوباش³⁴ است. مارکس می افزاید هم چنان که کارگران در انقلاب ژوئیه با مبارزات خود نظام سلطنتی بورژوایی به دست آوردند، در انقلاب فوریه نیز با پیروزیهای خود جمهوری بورژوایی به دست آوردند، اما جمهوری فوریه (مانند سلطنت ژوئیه که اعلام کرده بود سلطنتی محصور با نهادهای جمهوری است)، ناچار اعلام کرد که نظام جمهوری محصور با نهادهای اجتماعی است.

جملات مذکور نیازمند توضیح است، وقتی در پایان جمهوری اول، سلطنت برگشت، فرانسویها در طول عمر بیست ساله جمهوری اول، به سطحی رسیده بودند که سلطنت پس از جمهوری اول نمی توانست مانند سلطنت قبل از جمهوری باشد از این رو این سلطنت مجبور بود اعلام کند که هر چند سلطنت است ولی بیگانه با جمهوری هم نیست، چون سلطنت نمی توانست تکرار شود یعنی سلطنتی با نهادها و روش های جمهوری مثل سوئد و یا انگلیس یا سایر دموکراسیهای سلطنتی که به صورت جمهوری اداره می شوند،

³⁴ - منظور مارکس لویی بناپارت سوم است که در کتاب بعدی یعنی کتاب هیجدهم برومر به آن خواهد پرداخت.

بر عکس جمهوری‌هایی مثل مصر که به صورت سلطنتی اداره می‌شوند. مارکس می‌گوید همه این‌ها نتیجه فشار پرولتاریاست که جمهوری را مجبور کرد تن به حصار واحاطه نهادهای اجتماعی بدهد.

منظور از نهادهای اجتماعی، اجتماع در مقابل سیاست نیست، بلکه منظور از این اصطلاح که بعد از پیروزی پرولتاریا ظاهر شد و مبین مطالبات اجتماعی کارگران بود، مفهوم تامین اجتماعی آن است، خواسته‌های اجتماعی یا تامین اجتماعی به این معنی است که در کنار خواسته‌های سیاسی، خواسته‌های اجتماعی هم وجود دارد که فراتر از دسته بندی‌های سیاسی است که کار، حقوق، حقوق بازنشستگی، بیمه بیکاری، آموزش رایگان، بیمه درمانی و بهداشت و ... از آن جمله‌اند. هر قدر جوامع پیشرفته‌تر باشند این خواسته‌های اجتماعی نیز بیشتر است. تامین اجتماعی یا امنیت اجتماعی به معنایی است که گذشت و نمونه بسیار جالب کشورهای پیشرفته در این زمینه کشورهای اروپای غربی است که تامین اجتماعی جزو حقوق اجتماعی و شعبه‌ای از علم حقوق در این کشورهاست، حقوق اجتماعی یعنی حقوقی که شهروندان در جامعه مدنی از آن برخوردارند، این شعبه از حقوق هنوز در رشته‌های حقوقی ما وارد نشده است، به تعبیر دیگر، حقوق شهروندی در این کشورها تنها شامل حقوق سیاسی نیست بلکه حقوق اجتماعی یا تامین اجتماعی را هم دربرمی‌گیرد.

نهادهای اجتماعی هم یعنی نهادهایی که حقوق اجتماعی را تضمین می‌کند و از طریق آن نهادها این حقوق اعطاء می‌شود. پس جمهوری مبتنی بر نهادهای اجتماعی، یعنی جمهوری که در آن، خواسته‌های کارگران که عبارت باشد از کار، بیمه درمانی و بیکاری و بازنشستگی، آموزش رایگان و ... رعایت خواهد شد.

اصطلاح انقلاب اجتماعی هم که گاهی به کار می‌رود، انقلابی است که هدف آن تغییر نظام سیاسی نیست بلکه هدف آن تحقق مطالبات اجتماعی است، به معنایی که گذشت.

مارکس می‌گوید چون در انقلاب فوریه که منجر به دولت موقت و متعاقب آن جمهوری گردید، کارگران موثر بودند بنابراین خواسته‌های کارگری از جمله تشکیل وزارت کار برای تنظیم مقررات کار، زود مطرح شد ولی طبیعی بود که بورژوازی نمی‌تواند این مطالبات را برآورده کند و این مطالبات هم به نتیجه‌ای نمی‌رسید، کارگران که با همراهی بورژوازی انقلاب فوریه را به ثمر رساندند این توهم را نیز داشتند که با همراهی آن

می‌توانند مطالبات خود را به دست آورند و در درون مرزهای فرانسه³⁵ که در محاصره ملت‌های بورژوازی دیگر قرار دارد به انقلاب پرولتری دست یابند ولی زود معلوم شد که این توهمی بیش نیست.

مارکس در ادامه تحلیل، نتیجه‌گیری مهمی انجام می‌دهد و می‌گوید انقلاب سوسیالیستی در یک کشور شدنی نیست زیرا سرمایه‌داری مناسباتی جهانی است و مناسبات جهانی را باید کلاً برهم زد و الا در داخل یک کشور امکان پذیر نیست، چون بورژوازی فرانسه وابسته به بورژوازی اروپاست از این رو تا این مناسبات در کل به هم نخورد، در فرانسه اتفاقی رخ نخواهد داد.

مارکس در ادامه می‌گوید که آن مستبد خودکامه‌ای (despot) که در رأس مناسبات اروپایی قرار دارد، سرمایه‌داری انگلستان است که خاستگاه مناسبات سرمایه‌داری جهانی می‌باشد و تا وقتی که آن خودکامه سرنگون نشود، این‌جا (فرانسه) اتفاقی رخ نخواهد داد. مارکس در چند جا که از انگلستان نام می‌برد، تاکید می‌کند، در هر جا، تا وقتی که با انگلستان تسویه حساب نکرده باشد اتفاقی نخواهد افتاد، این خودکامه بازار جهانی است که بر مناسبات سرمایه‌داری حاکم است و از طریق انقلاب در فرانسه، هیچ اتفاقی نخواهد افتاد. مارکس نتیجه می‌گیرد که پرولتاریای فرانسه هنوز آماده انقلاب نبود، گرچه فرانسه در میان کشورهای قاره³⁶ به لحاظ صنعتی از بقیه کشورها توسعه یافته‌تر بود و بورژوازی فرانسه هم از دیدگاه انقلابی پیشرفته‌تر است، اما انقلاب فوریه نشان داد، نظامی که در فرانسه حاکم است نظام بورژوازی صنعتی نیست، پرولتاریای فرانسه از این حیث آمادگی رهبری انقلاب را نداشت که رشد طبقه کارگر تابعی از رشد بورژوازی صنعتی است و تنها در صورتی که سلطه بورژوازی صنعتی کامل شده باشد، انقلاب در آن صورت می‌تواند رخ بدهد، در حالی که پرولتاریای فرانسه، جز در پاریس که کارگران از قدرتی برخوردار بودند، در بقیه مناطق فرانسه به سبب پراکندگی مناطق صنعتی و شمار کثیر دهقانان و خرده بورژوازی، نفوذی نداشت. طبقه پرولتاریای صنعتی با برانداختن کامل نظام فئودالی می‌تواند در سطح ملی گسترش پیدا کند و انقلابی در سطح ملی را پیش ببرد.

مارکس می‌گوید هر چند در فرانسه هم انقلاب صنعتی صورت گرفته اما تنها در پاریس است که بورژوازی صنعتی قدرتی به هم زده و در مقابل جنبش کارگری هم به عنوان یک

³⁵ - فرانسه در حدود سال 1850 و 51 که کتاب نوشته شده است.

³⁶ - قاره به کشورهای اروپایی منهای انگلستان گفته می‌شود که یک جزیره است.

حزب مستقل ظاهر شده است و این وضعیت در همه جای فرانسه به وقوع نپیوسته است. پس در اعتقاد مارکس، تا بورژوازی نباشد، پرولتاریا هم نخواهد بود، بنابراین انقلاب پرولتری مستلزم این است که بورژوازی تمام یک کشور را به دست گرفته باشد، این چیزی است که بعدها از سوی امثال مائو مورد مناقشه قرار گرفت ولی حداقل این است که نظر مارکس در مورد اروپای غربی در آن زمان درست بود. بنابر نظر مارکس، اگرچه شیوه‌های تولید ماقبل سرمایه داری با تاخیر زیاد از بین می‌روند (خصوصاً در روستاها) اما باید نظام اقتصاد صنعتی در همه جا حاکم شده باشد و تمام مناسبات پیش از خود (خصوصاً در روستاها) را بهم زده باشد. مارکس قبلاً هم در مانیفست گفت که کارگران بعد از این که قدرت را به دست گرفتند در اولین اقدام باید فاصله میان شهر و روستا را کم کنند یعنی روستاهای فئودالی را وارد صنعت بزرگ کنند تا بدین طرق روستایی به پرولتاریا تبدیل شود.

بنابر نظر مارکس پرولتاریا نمی‌توانست قدرت را به دست بگیرد چون سیطره بورژوازی کامل نشده بود، اومی‌گوید در این مرحله پرولتاریای فرانسه باید در کنار بورژوازی، با صورتهای ثانوی و فرعی بهره‌کشی مبارزه می‌کرد، یعنی به عبارت دیگر، باید در خدمت بورژوازی قرار می‌گرفت تا بورژوازی بتواند تمام صورتهای فرعی بهره‌کشی ماقبل سرمایه داری و غیربورژوازی را از بین ببرد تا بتواند منافعش را تامین کند، پرولتاریای فرانسه پیش از آنکه انبوه ملت یعنی دهقانان و خرده بورژوازی را در جریان انقلاب و پیکار خود علیه سرمایه داری همراه نکند³⁷ نمی‌تواند کار مهمی از پیش ببرد، پس کار نخست این است که ما بورژوازی را در این جهت سوق دهیم که خرده بورژوازی و دهقانان را ورشکسته کرده و ببلعد چون این کار باعث ریزش آنان به سوی پرولتاریا می‌گردد.

مارکس در توجیه شکست پرولتاریا در جریان انقلاب می‌نویسد که کارگران این پیروزی ماه ژوئن را تنها به بهای شکستی بزرگ توانستند به دست بیاورند. میدانیم که کارگران در انقلاب فوریه پیروز شدند و حکومت موقت و سپس جمهوری را سر کار آوردند، اما در انقلاب ژوئیه شکست خوردند و قدرت به دست بورژوازی افتاد. مارکس شکست ژوئیه را از آن جهت پیروزی می‌شمارد که معتقد است کارگران به آن شکست برای پیروزی بعدی نیاز داشتند، مارکس می‌گوید؛ کارگران احتیاج داشتند در ژوئیه شکست بخورند تا پیروز

³⁷ - البته پس از سیطره کامل سرمایه داری، در دیدگاه مارکس برای پیوستن سایر طبقات به پرولتاریا راه مستقیمی وجود ندارد و گذار آنها به پرولتاریا از گذار بورژوازی است.

شوند، شکست ژوئن پیروزی کارگران بود چون سلطه بورژوازی را کامل کرد و آن طبقات دیگر ناچار به پرولتاریا خواهند پیوست.

جمهوری و عده‌ی برخی اصلاحات را داده بود و برخی از آنها مثل لغو حکم اعدام برای جرم سیاسی، آزادی بیان برای همه عقاید و را هم عملی کرد. مارکس با توجه به وعده‌های داده شده می‌گوید بدیهی است که جمهوری نمی‌توانست همه وعده‌ها را عملی کند و همین که سلطه بورژوازی کامل گردید عمل به وعده‌ها هم رها شد، نظام جمهوری وظیفه خود را پایان یافته تلقی می‌کرد چون پس از به دست گرفتن قدرت جنبه‌های اجتماعی (به مفهومی که گذشت) را جزو وظایفش نمی‌دانست و از این حیث کوشش می‌کرد خود را با الزامات نظام بورژوازی سازگار کند و نیازی نمی‌دید در اندیشه دگرگونی انقلاب جهانی باشد و از آنجا که هیچ مخالفتی چه در داخل و چه در خارج با آن به عمل نیامد، بنابراین جمهوری با سازش پیش رفت و حسن بزرگ این سازش هم این بود که نه در داخل و نه در خارج مخالفتی با آن به عمل نیامد، اما همین عدم مخالفت با آن هم او را خلع سلاح کرد، چون در پیکاری درگیر نشد تا قدرتش را بسنجد و تقویت کند.

وقتی مجلس باز شد عملاً توجهی به وعده‌ها نکرد و در اولین اقدام لایحه تشکیل وزارت کار را رد کرد، مارکس می‌گوید مجلس با این کار پیوند خود را با توهم‌های اجتماعی انقلاب فوریه گسست و نشان داد که جمهوری بورژوایی برای اجرا کردن آن وعده‌ها یا توهم‌ها نیامده است، بنابراین با کنار گذاشتن پرولتاریا که فاتح انقلاب فوریه به شمار می‌آمد شالوده جمهوری بورژوایی استوار شد و شکستی بر پرولتاریا وارد آمد. در 22 ژوئن کارگران شورش کردند و اگرچه چند روزی توانستند در برابر قوای دولتی مقاومت کنند اما در هم شکستند.

مارکس در این باره طی جمله‌ای عجیب می‌نویسد؛ محل تولد راستین جمهوری بورژوایی نه پیروزی فوریه که شکست ژوئن بود. اگرچه مارکس قبلاً گفت وقتی انقلاب فوریه شد کارگران جمهوری را بر فرانسه تحمیل کردند ولی این‌جا می‌گوید آن جمهوری، جمهوری واقعی نبود بلکه دولت موقتی بود که نمی‌توانست به وعده‌هایش عمل کند، بعد از آن جمهوری بورژوایی روی کار آمد و این جمهوری هم در شکست و این پرولتاریا بود که شالوده‌اش استوار شد اما نه در پیروزی اولیه، به تعبیری دیگر، جمهوری بورژوازی روی شکست پرولتاریا بنا شده است، بدین سان بورژوازی پرولتاریا را به شورش ژوئن سوق داد اگرچه سرنگونی بورژوازی خواست فوری پرولتاریا نبود و توان آن را هم نداشت.

بیست و پنج فوریه 1848 نظام جمهوری را برای فرانسه به ارمغان آورده بود و جنبش انقلابی هدفی جز تغییر شکل دولت نداشت، در حالی که بیست و پنجم ژوئن 1849، انقلاب را بر فرانسه (بورژوازی) تحمیل کرد. یعنی ژوئن مردم را به این نتیجه رساند که فرانسه با تغییر شکل حکومت به جایی نمی‌رسد و باید انقلاب را پیش بگیرد. در ماه اکتبر، حدود چند ماه پس از اعلام جمهوری قانون اساسی جدید نوشته شد و سه نفر نامزد انتخابات ریاست جمهوری شدند. لوئی بناپارت یا ناپلئون سوم با کسب شش میلیون رای از حدود کل ده میلیون رای به پیروزی رسید. راسپای نامزد کارگران حدود 1/5 میلیون رای بدست آورد.

ناپلئون سوم³⁸ برادر زاده ناپلئون بناپارت است که مارکس نظر بسیار منفی نسبت به او دارد و او را صراحتاً سردسته اوباش می‌نامد. این موضوع برای مارکس بسیار عجیب است که در فرانسه انقلابی که مردان تحصیل کرده و نظریه پرداز زیادی وجود داشت، در چنین جامعه‌ای، چگونه است که یک تن از اوباش قداره‌بند به ریاست جمهوری برگزیده می‌شود. مسئله مارکس این است که این اوباش در کجای آن همه نظریه پردازیه‌های او در خصوص منافع و مبارزات طبقاتی، تقسیم کار، نیروهای تولیدی و ... جای می‌گیرند و چرا مردی ناشناخته که هیچ سهمی و نقشی در تحولات ندارد به یکباره قدرت را در دست می‌گیرد. دغدغه مارکس در دو کتاب مبارزه طبقاتی و هیجده برومر توضیح خاستگاه اوباش است.

توضیح مارکس درباره این وضعیت به نقطه نظرات او درباره روستاییان برمی‌گردد، مارکس بین لویی بناپارت که او را اوباش می‌نامد و روستاییان که آنها را اوباش‌پرور توصیف می‌کند، پیوند برقرار می‌کند. شاید اهمیت دو کتاب مذکور مارکس هم ناشی از همین تحلیل است. مارکس می‌گوید لویی بناپارت تنها کسی بود که از منافع دهقانان حمایت کرده بود و خود او نیز از منافع و اوام طبقة دهقانی جدید برآمده بود. مارکس طبقة دهقانی را طبقة‌ای توصیف می‌کند که؛ وجود او نماینده توحش در درون تمدن است.

از نظر مارکس گروه‌های دیگر در این انتخابات هر کدام منافع مشخصی داشتند و دنبال کسی بودند که منافعشان را نمایندگی کند، راسپای نماینده طبقة کارگران بود ولی در مورد لویی بناپارت می‌گوید او نماینده طبقة‌ای بود که طبقة نبود، چون روستاییان فرانسه زمین داران اسمی هستند. مارکس می‌گوید اینها به لحاظ بیرونی یک طبقة به شمار می‌آمدند چون سبک زندگی و مناسبات تولیدی آنان یکسان بود اما وحدت درونی و آگاهی طبقاتی نداشتند

³⁸ - مارکس او را ناپلئون دوم معرفی می‌کند و دلیل این امر این است که پسر ناپلئون که در بیست سالگی درگذشته است را به حساب نیاورده

زیرا پراکنده بودند، چون طبقه به شمار نمی‌آمدند باید کسی را می‌یافتند که آنها را به طبقه تبدیل می‌کرد، به تعبیر دیگر، دهقانان به دنبال کسی بودند که بتوانند کثرت خود را در وحدت او حل می‌کنند، وضعیت ارتشی‌ها هم مشابه روستاییان بود. روستاییان به دنبال کسی بودند که امنیت مالکیت اسمی آنها را تامین کند و لویی بناپارت کسی بود که با ارتش امنیت مورد نظر آنان را تامین می‌کرد، ارتش هم کسی را می‌خواست که در پیش گرفتن جنگ افروزی، حاکمیت آنها را فراهم کند، رای کثیر این دو گروه لویی را که جزو هیچ کدام از آنها نبود حاکم ساخت. لویی بناپارت با شعار امنیت در قالب حزب نظم، رای آنها را گرفت.

دیالکتیکی که مارکس اینجا وارد می‌کند بسیار مهم است، از نظر مارکس این طبقات هستند که اولاً منافع مشترک دارند و ثانیاً نمایندگان خود را می‌پرورانند، مارکس اینجا تخصیصی وارد می‌کند و می‌گوید گاهی ما نماینده داریم ولی طبقه نداریم و همه چیز روی مناسبات مادی استوار نمی‌شود، در حوزه مناسبات اجتماعی، خیلی چیزها بر روی توهمات بنا می‌شود. داستان پیروزی لویی بناپارت از همین زاویه تحلیل می‌شود که او نماینده طبقه‌ای شد که اصلاً طبقه نیست و آگاهی طبقاتی ندارد و متقابلاً دهقانان هم او را نماینده خود پنداشتند در حالی که لویی بناپارت نسبتی با آنها نداشت و این‌جاست که وضعیت بغرنج می‌شود و کوشش اساسی مارکس در کتاب مبارزات طبقاتی در فرانسه برای توضیح این پیچیدگی است.

در حوزه اجتماعی آن‌جا که طبقات و منافع طبقاتی روشن است توضیح مناسبات با توجه به داده‌های اجتماعی آسان است و بر همین اساس در جوامعی که منافع طبقاتی شفاف است بر راحتی می‌توانند نمایندگان هر طبقه را شناسایی و نتایج انتخاباتها را پیش‌بینی کنند ولی در جوامعی که روی‌شن‌های روان توهم ایستاده‌اند، وضعیت بغرنج می‌گردد، چه بسا در حالی که ما در صدد شناسایی و توصیف وضعیت مستقر بر روی‌شن لغزان هستیم آن وضعیت با لغزش‌شن متبدل شده است و بدین سان ما با وضعیتی رویاروی هستیم که وجود ندارد. این تحلیل مارکس در این‌جا در نوع خود بسیار جالب توجه است. مارکس در ادامه این تحلیل می‌گوید لویی بناپارت کسی بود که از طبقه دهقانان دفاع کرده بود اما دهقانان او را روی‌منافع و او‌هامی که داشتند، درست کردند و فکرمی کردند که او نماینده منافع آنهاست، طبقه‌ای که طبقه نباشد نمی‌تواند نماینده واقعی خود را پیدا کند، روستاییان که وجودشان نماینده توحش در درون تمدن است، شخصی به نام لویی بناپارت را ایجاد کردند، طبقه دهقان با نوشتن نام امپراتور بر پیشانی جمهوری فرانسه، در داخل کشور از

منافع طبقاتی خود دفاع می‌کرد و در بیرون مرزهای آن به قدرتهای دیگر اعلان جنگ میدادند.

اشاره مارکس به این است که لویی بناپارت در آغاز به عنوان رئیس جمهور انتخاب شد اما اندکی بعد با قدرتی که بدست آورد و براساس توهمات که داشت، خود را امپراتور فرانسه خواند، مارکس مسولیت چنین وضعیتی را متوجه روستاییان می‌کند.

مارکس از یک روزنامه آلمانی آنروز که متمایل به خود اوست نقل میکند عجیب این که ساده‌ترین مرد فرانسه ناگهان معنای پیچیده‌ای یافت. یکی از تفسیرهایی که از این وضعیت شده، یعنی تبدیل شدن یک امر بی معنا به یک امر پیچیده، از دیدگاه روانکاوی است، روانکاوها نشان داده‌اند که یک امر ساده در حوزه روان ناگهان به تعبیر فروید به یک امر با تعین چند وجهی بدل می‌شود. می‌دانیم که تمام بحثهای مارکس این گونه تفسیر شده که از نظر او امر اقتصادی در نهایت تعیین کننده است، پس در مارکس رسمی این امر اقتصادی است که همه چیز را متعین میکند. فروید این بحث را مطرح کرده بود که برخی ازنروزها بیش از یک تعین دارند³⁹، اولین بار آلتوسر بود که این اصطلاح را از حوزه روانکاوی به مارکسیسم وارد کرد و گفت پیچیدگی مارکس در چند وجهی بودن موضع مارکس است.

مارکس در توضیح خود میگوید از آنجا که لویی بناپارت هیچ نبود بنابراین هر معنایی می‌توانست داشته باشد، به بیان دیگر، از آنجا که هیچ معنایی نداشت پس هر معنایی می‌توانست بر او بار شود جز معنای خودش که او باش بود. اینجا جایی است که شخصی در رأس جمهوری فرانسه قرار گرفت که خودش هیچ نبود و این لوح سفید بودن، اجازه می‌داد که هر کسی با توهم خود چیزی بر روی آن بنویسد. به تعبیر دیگر، چون خودش چیزی نداشت بنابراین هر کس می‌توانست مطالبات خود را بر لوح سفید او بنویسد. مارکس تاکید می‌کند که لویی بناپارت خصوصاً معنای خودش (اوباشی) را نداشت در غیر این صورت کسی به او رأی نمی‌داد، در زمان انتخابات همه گروه‌های مردم به رغم همه اختلافاتی که در معنای نام لویی بناپارت وجود داشت، به یکسان نام او را روی ورقه‌های رأی نوشتند، همه نامزدهای احزاب دیگر جز اسم خاصی برای پرولتاریای انقلابی یا خرده بورژوازی نبودند در حالی که ناپلئون اسم جمع همه حزبهایی بود که علیه جمهوری بورژوایی ائتلاف کرده بودند. با شکست حزب رقیب که بازمانده انقلابیانی بود که در 1793 قدرت را به دست گرفتند و انتخاب لویی بناپارت به ریاست جمهوری در دهم

³⁹ - over determination

دسامبر 1848 که قرینه ناپلئون بناپارت بود، از مجرای شوخی دل به هم زن دهقانی، قرینه سازی رایج با انقلاب کهن، با پوزخندی فروریخت.

حزب رقیب لویی بناپارت یا همان حزب خرده بورژوازی مونتاین که بازمانده حزب روبسپیر بود از لویی بناپارت شکست خورد، به این معنی که روبسپیر در آن زمان از ناپلئون بناپارت شکست خورد و بقایای آنان هم (مونتاین) از لویی بناپارت شکست خوردند، نتیجه این که قرینه سازی که صورت گرفته بود با شوخی بی مزه دهقانان که رأیشان را به لویی دادند فرو ریخت.

بعد از روی کار آمدن لویی بناپارت به تدریج مناسبات در فرانسه به هم ریخت و با بحران هایی که ایجاد شد، لویی مجلس ملی را تعطیل کرد و سپس قانون اساسی جمهوری را هم در دهم دسامبر 1851 تعطیل و خود را امپراتور اعلام نمود. در نظام جمهوری رییس جمهور در برابر مجلس پاسخگوست اما لویی خود را در برابر مجلس پاسخگو نمی دانست، لویی در مجلس خطابه ای خواند که مارکس این خطابه را در کتاب 18 پرومر آورده است، برخی از جملات او در مجلس:

«... فرانسه مقدم بر همه چیز، خواستار آرامش است، من جز به سوگندی که ادا کرده ام به چیز دیگری مقید نیستم و خواهم کوشید در محدوده دقیقی که در همان سوگند برایم تعیین شده است باقی بمانم. من برگزیده مردم و قدرت خویش را مدیون ایشان هستم، بنابراین تا جایی که به من مربوط می شود همواره مطیع اراده همان مردمی که از طریق قانونی بیان شده باشد خواهم بود. اگر شما مردم در جریان این نشست مجلس، تصمیم به تجدید نظر در قانون اساسی بگیرید، در آن صورت مجلس موسساتی برای تنظیم وضع قوه اجرایی تشکیل خواهد شد، در غیر این صورت، مردم باشکوه تمام، تصمیم خود را در سال 1852 اعلام خواهند کرد. اما، راه حل های مورد نظر در آینده هر چه باشند بهتر است بر این نکته توافق داشته باشیم که هرگز نگذاریم سوداهای شخصی، رویدادهای نامنتظر و اعمال خشونت برای تصمیم گیری درباره سرنوشت یک ملت بزرگ پا در میان بگذارند ... آنچه قبل از هر چیز، توجه مرا به خود معطوف داشته این نیست که در 1852 چه کسی بر فرانسه حکومت خواهد کرد، بلکه این است که از فرصت باقیمانده ای که در اختیار دارم استفاده کنم تا در این فاصله هیچ گونه اختلال و آشوبی رخ ندهد. من با

صمیمیت تمام، قلبم را به روی شما گشوده‌ام، شما هم به صداقت من، با اعتمادتان و به نیت نیکویم با همکاریتان پاسخ خواهید داد، باقی مسایل موکول به اراده الاهی است⁴⁰.

لویی با خطابه فوق تکلیفش را با مجلس روشن کرد که خود را پاسخگوی آنان نمی‌داند، لویی با این مقدمات و قبل از رسیدن وقت انتخابات 1852، خود را امپراتور مادام العمر اعلام کرد. مارکس در هر دو کتاب به دنبال نشان دادن این مطلب است که لویی بناپارت شخصی بود که روی توهم دهقانان فرانسه بر سر کار آمد و در جایی خود را از آن‌ها جدا کرد و سپس تاکید می‌کند که این توهم همچنان با لویی بناپارت ماند که نقشی را بازی می‌کند که نقش عمومی اوست و در واقع جادوی اسم بناپارت است که همه درها را به روی او باز می‌کند چون تصور بسیار بالایی از ناپلئون بناپارت نه تنها در فرانسه که در سراسر اروپا مانده بود بنابراین در جایی کوشید که خود را از سایه نام بناپارت رها ساخته و خود را شخصیت مستقل و بزرگتر از عمویش نشان دهد، مارکس معتقد است که این توهم با لویی که او را بارها هیچ خطاب کرده ماند طوری که خود را چیزی می‌پنداشت. مارکس دلیل این توهم را در این می‌بیند که لویی از طریق مناسبات مادی و واقعی به قدرت نرسیده بود و نماینده یک طبقه نبود بلکه براساس یک توهم روی کار آمده بود و بنابراین نمی‌توانست جایگاه واقعی خود را تشخیص بدهد و بسنجد، مثل کسی که در هوا ایستاده باشد که پس از مدتی متوهم می‌شود که جای پایش بسیار قرص و محکم است، در عین حال کسانی که از در رأس کار بودن لویی بناپارت نفع می‌بردند می‌دانستند که فردی را بر سر کار آورده‌اند که هیچ است و خودشان به او معنا داده‌اند، پس باید این معنا را بر روی صحنه نمایش قدرت اداره کنند و با کارگردانی صحنه مانع افتادن این عروسک شوند تا منافعشان پیش برود، مارکس می‌گوید لویی باورش شده بود که همان ناپلئون و چه بسا بالاتر از اوست اما طرفدارانش خوب می‌دانستند که باور او توهمی بیش نیست.

مارکس در توضیح این معنا نوشته: حزب هوادار لویی بناپارت با روشن بینی می‌دانست برآمدن او وابسته به اوضاع و احوال فرانسه است در حالی که لویی بناپارت نسبت به عواملی که او را به عنوان شخصی که وجود او را ضروری کرده بود، سخت در اشتباه بود و گمان می‌برد که اهمیت او تنها از نیروی جادویی نام و تقلید ناشیانه و کاریکاتوروار او از شخصیت ناپلئون ناشی می‌شود. نتیجه این که مارکس اشاره می‌کند که لویی بناپارت مرتب به اقصی نقاط فرانسه مسافرت می‌نمود و در آنجا برای مردم سخنرانی می‌کرد و خودش را در افکار عمومی فرانسه به عنوان امپراتور تثبیت می‌کرد، طرفدارانش می-

⁴⁰ - هیجدهم برومر لویی بناپارت، ترجمه باقر پرهام، نشر مرکز ص 103-104

دانستند نام بناپارت هیچ جادویی ندارد ولی باید به گونه‌ای او را اداره می‌کردند، مارکس می‌افزاید: طرفدارانش اعتقاد چندانی به اثر جادویی نام او نداشتند و در هر سفری انبوهی از لمپن پرولتاریای پاریسی را در قطاری اعزام می‌کردند تا مانند عروسکهای خیمه شب بازی، شعارهایی را درباره فداکاریها و پایداریهایی لویی بناپارت که از پیش آماده شده بود با توجه به نوع استقبالها سردهند.

مارکس در جایی در یکی از روزنامه‌های آن موقع گفته که هواداران از پاریس با قطار برای استقبال و شعار دادن در مدح لویی به ایالت‌های مقصد اعزام می‌شدند و سپس با قطار به پاریس برگردانده می‌شدند تا در پاریس هم از او استقبال کنند و با این نمایش توانستند لویی بناپارت هیچ را برای مدت بیست سال حفظ کنند.

نتیجه‌ای که تا این‌جا می‌توانیم ارایه بدهیم این است که مارکس پیشتر گفته بود مناسبات تولیدی است که همه چیز را متعین می‌کند و هر گونه منافع طبقاتی هم در یک طبقه‌ای جای می‌گیرد و آن طبقه هم نماینده طبیعی خودش را بیرون می‌دهد. بر پایه این مقدمات مارکس می‌بایست این‌جا نتیجه می‌گرفت که ایدئولوژیها هم محصول فرعی و بی‌اهمیت مناسبات زیربنایی یا همان مناسبات تولیدی است، پس ایدئولوژی چیزی نیست جز آنچه در زیربنا جریان دارد و ما اگر بتوانیم زیربنا را تغییر بدهیم ایدئولوژی هم به طور طبیعی از میان می‌رود. اما از این‌جا به بعد مارکس متوجه می‌شود که ایدئولوژی امر بسیار پیچیده‌ای است و در جایی استقلالی پیدا می‌کند به طوری که در زیربنا هر تحولی هم که صورت بگیرد، ایدئولوژی می‌تواند استقلالش را حفظ کند و از طرف دیگر، با اتکاء به استقلال خود، بر زیربنا تاثیر گذاشته و آن را تغییر می‌دهد.

مارکس در این دو کتاب سعی دارد این نکته را روشن کند و می‌گوید اگرچه فرانسه، فرانسه‌ی بورژوازی و انقلابی است و پرولتاریا هم در آن به نیروی مهمی تبدیل شده است و انتظار می‌رفت که مسئله قدرت میان این دو نیرو حل و فصل می‌شد ولی اینگونه نشد و بیست سال توهمی که دهقانان ایجاد کرده بودند ماند و وضعیت فرانسه را دگرگون ساخت.

مسئله دیگر این است که مارکس در این دو کتاب نظریه تکرار تاریخ را ارایه می‌کند و می‌گوید گویی هر شخصیتی دو بار بر صحنه ظاهر می‌شود یک بار در تراژدی و بار دیگر در نمایش مسخره و کمدی و این با آنچه مارکس در کتاب مانیفست درباره رابطه علی و معلولی زیربنا و روبنا و عدم تخلف معلول (روبنا) از زیربنا (علت) عرضه کرده نمی‌سازد و تکرار تاریخ با آن بحث قابل تحلیل نیست. مارکس برای تحلیل واقعه روی کار آمدن لویی بناپارت در فرانسه ناچار می‌شود که به نظریه تکرار تاریخ هگل پناه ببرد و

کتاب 18 برومر را با نظریه هگل آغاز می‌کند و می‌گوید: هگل در جایی این ملاحظه را آورده است که همه رویدادها و شخصیت‌های بزرگ تاریخ جهانی گویی دوبار ظاهر می‌شوند و او فراموش کرده است که بیافزاید یک بار به صورت تراژدیک و بار دیگر به عنوان نمایش مسخره ظاهر می‌شوند. تفسیر بعدی مارکسی معمولاً بر این استوار بوده که تاریخ سیر مستقیم (از کمون اولیه تا کمونیسم) دارد. (پایان جلسه یازدهم)

کتابخانه
دانشگاه
تهران

جلسه دوازدهم

کتاب 18 برومر لویی بناپارت

این کتاب، بسیار مهم و یکی از دقیق‌ترین کتابهای مارکس است که متاسفانه نمی‌توانیم به صورت کامل به آن بپردازیم. یکی از ویژگیهای مهم این کتاب که به نوبه خود امر ترجمه را دشوار می‌سازد، کاربرد اصطلاحات تئاتری در کنار پیچیدگی زبانی معمول مارکس است.⁴¹ از دیگر وجوه توجه مارکس به اصطلاحات تئاتری، این است که قدرت نوعی میزانشن است و به جای بحث از وجود، آنطور که فلسفه به آن می‌پردازد، بحث او بر سر مناسباتی است که میان نیروهای اجتماعی ایجاد می‌شود و بعد تغییر می‌یابد، به تعبیر دیگر، موضوع قدرت، تعادلهاست که خود همواره ناپایدارند، یعنی برای این که بتوانند تعادل ایجاد کنند باید همواره در دگرگونی باشند. ماکیاوولی هم از جمله اندیشمندانی است که به قدرت از منظر میزانشن نگاه کرده و نمایشنامه‌ای هم نوشته است که هنوز هم اجرا می‌شود.

همان‌طور که دیدیم، در دوم فوریه 1848، پرولتاریا در اروپا و بویژه در فرانسه وارد شد و با کنار زدن سلطنت جمهوری را تثبیت کرد، اما پس از اندکی شکست خورد و این شکست سرآغاز شکستهای دیگری گردید تا این که لویی بناپارت سوم به قدرت رسید که مارکس تمام فحشهای ممکن را درباره او به کار میبرد. مارکس میگوید در فرانسه که در جریان انقلاب غولهایی همانند روبسپیر، دانتون، ناپلئون بناپارت و ... ظاهر شده‌اند، اما ملت فرانسه آن چنان دچار سقوط می‌گردد که پس از 60 سال و در ادامه غولهای بزرگ به یکباره کرمهای خاکی سر برمی‌آورند و دلچکی همچون لویی بناپارت قدرت را به دست می‌گیرد. مارکس به دنبال تحلیل این واقعه با توجه به نظریه انقلاب خود است، زیرا درست در لحظه‌ای که مارکس پیکار نهایی را نزدیک می‌دید به یکباره به جای پیکار نهایی و پیروزی تاریخی پرولتاریا، سقوط و هبوط و پس رفت ملت فرانسه و آن اتفاقات منجر به پیروزی لویی بناپارت رخ داد به طوری که خروجی یک انقلاب بزرگ با شخصیت‌های بزرگ پس از 60 سال، لویی بناپارت شد. لویی بناپارت در 2 دسامبر کودتا کرد، یک روز بعد، در 3 دسامبر، انگلس نامه‌ای به مارکس نوشته و در آن گفته هگل پیر

⁴¹ - به نظر میرسد مارکس به هنگام نوشتن این کتاب به نحوی درگیر نمایشنامه هملت بوده است. شیخ موجود در نمایش هملت در این کتاب هم وجود دارد. ضربهای که لویی بناپارت با کودتای خود به نظریه تاریخی مارکس زد بسیار اساسی است و مارکس می‌کوشد این واقعه را در صحنه تئاتر گره گشایی کند. می‌ارزد کسی کتاب 18 برومر را از دیدگاه هنر تئاتر مورد بررسی قرار دهد.

که متولی روح جهانی است الآن می‌توانست سر از قبر بیرون کند و بگوید تاریخ دوبار تکرار می‌شود.⁴² مارکس هم کتاب 18 برومر را با نظریه تکرار تاریخ آغاز می‌کند. مارکس می‌گوید هگل در جایی این ملاحظه را آورده است که همه رویدادها و شخصیت‌های بزرگ تاریخ جهانی گویی دو بار به صحنه می‌آیند، وی فراموش کرده است اضافه کند که بار اول به صورت تراژدی و بار دوم به صورت نمایش خنده دار.

مارکس سعی دارد توضیحی درباره تکرار نقشها و شخصیت‌های مهم بدهد. مارکس این جا به ناچار سنت را وارد می‌کند که تا این‌جا در منظومه فکری او جایگاهی نداشت و می‌گوید درست است که تاریخ پیش می‌رود و پیکار نهایی نزدیک می‌شود اما پیکار نهایی در یک شرایطی رخ خواهد داد که همان سنت است. پس از نظر مارکس سنت بار گرانی بر دوش انسان‌هاست و ناچار باید تکلیف آن را روشن نمود. مارکس با توجه به بازگشت سنت 60 سال پس از انقلاب فرانسه، آن را امری مقاوم ارزیابی می‌کند و با اشاره به اصول ماتریالیزم خود مبنی بر این که انسانها تاریخ خود را می‌سازند، می‌گوید درست است که انسانها تاریخ خود را می‌سازند اما نه در شرایطی که آزادانه انتخاب کرده‌اند بلکه در شرایطی که از گذشتگان به آنها داده شده است و انسانها در این شرایط تکلیف خود را با گذشته روشن می‌کنند، آدمیان تاریخ خود را می‌سازند اما نه با مصالحی که آزادانه انتخاب می‌کنند یا اموری که خود برگزیده‌اند بلکه در شرایطی که به طور مستقیم از گذشته به ارث برده‌اند و به آنها رسیده است.

پس در تعریف مارکس، سنت چیزی است که از گذشته به ما داده شده است و یا به ما به ارث گذاشته شده است و ما ناچاریم در درون آن عمل کنیم. مارکس در ادامه با اشاره مستقیم به کلمه سنت می‌گوید سنت همه نسل‌های مرده هم چون بار سنگینی مغز زندگان را می‌آزارد و آن‌گاه نیز که چنین می‌نماید که همین زندگان برآند تا خود و دیگر امور خود را از بنیاد دگرگون و چیزی نو ایجاد کنند که هرگز وجود نداشته است، در همین دوره های بحران انقلابی با ترس و لرز، ارواح گذشته را به یاری خود فرا می‌خوانند، نام آنها را بر خود می‌گذارند، لباسها و شعارهای آنها را وام می‌گیرند تا در این لباس مبدل و محترم و با این زبان عاریتی، نمایش نوآیین تاریخ جهانی را به اجرا درآورند.

سنت یک امر گذشته است که مردگان به ما داده‌اند و این سنت بار سنگینی است که به ما فشار می‌آورد، نکته جالب توجه این که مارکس برای افاده معنی بار سنگین از واژه آلمانی

⁴² - مترجم انگلیسی کتاب 18 برومرانتساب تکرار تاریخ به هگل را درپروقی رد کرده است اما نظر مترجم درست نیست و هگل تکرار تاریخ را دربارۀ سزار گفته است

«آلپ» استفاده می‌کند که علاوه بر معنی فشار سنگین، یادآور کوه آلپ هم هست. سعدی هم در غزلی کوه را با سنگینی آن به قرینه آورده و گفته است:

فراق یار که پیش تو گاهی نیست

بیا و بر دل من بین که کوه الوند است

این بازی زبانی مارکس و هم چنین تاکید بر «مردگان» به جای گذشتگان نشانگر سنگینی غیر قابل تحمل سنت است و این سنگینی در جایی بیشتر فشار می‌آورد که زندگان می‌خواهند کاری نو، بنیاد کنند، مارکس در ادامه واژه شبخ را هم وارد کرد و گفت زندگان برای انجام کار، مجبور به استمداد از شبخ مردگان می‌شوند. مارکس بر نکته ظریفی انگشت گذاشته و آن این است که آن‌جایی که ما زندگان می‌خواهیم کار نو و جدیدی انجام دهیم، مجبور به رجوع به مرده ریگ مردگان می‌شویم، به تعبیر دیگر، سخن مارکس درباره شرایط حاکم بر فرانسه در دوره لویی بناپارت در حالی که وی انتظار پیکار نهایی را می‌کشید به این معنی است که ما می‌خواستیم کار بزرگ و نوآینی انجام دهیم ولی قادر به انجام آن نیستیم و یا فعلاً قادر به این کار نمی‌باشیم، مارکس نمی‌خواهد بگوید که هیچ وقت قادر به انجام آن نیستیم. گویی که مارکس می‌گوید آن‌جا کمرفرانسویان در زیر بار گران انجام کارهای نوآیین خم می‌شد فریاد «یا شبخ گذشتگان» سر می‌دادند که مصادیق آن امثال روبسپیرها و دانتون‌ها و ناپلئون بناپارت‌ها و هستند، زیرا آنها هستند که بزرگی انجام داده اند.

پس بازگشت به گذشتگان به این معنی است که ما می‌خواهیم کار بزرگی انجام بدهیم که وجود نداشته و به تعبیر بهتر، رجوع به گذشتگان درجایی است که می‌خواهیم طرح نو و یا نظم نویی در افکنیم، مارکس می‌گوید در چنین شرایطی است که نام گذشتگان را بر خود می‌نهمیم و شعارها و لباسها و زبان آنها را به عاریت می‌گیریم.

مارکس این مسئله را با زبان آموختن می‌سنجد و می‌گوید، وقتی کسی زبان جدیدی می‌آموزد هر کلمه را ابتدا در ذهن خود به زبان مادری خود ترجمه می‌کند و آن قدر این کار را انجام می‌دهد تا زبان جدید برایش جا بیفتد، وقتی به روح زبان جدید مسلط شد، آن‌جاست که زبان مادری را کنار می‌گذارد حتی می‌تواند تا جایی پیش برود که زبان مادری را فراموش کند چون دیگر نیازی به آن ندارد، انقلاب هم همین گونه است چون انقلابیون نمی‌توانند در آغاز نقش خودشان را مستقلاً بازی کنند در سایه و پرتو شخصیت‌های بزرگ مثل ناپلئون قرار می‌گیرند. مارکس می‌گوید همان طور که هیچ

نوآموزی در آغاز یادگیری زبان بی نیاز از زبان مادری نیست، انقلاب نیز تا وقتی که نمایندگان و سخنگویان واقعی خود را پیدا نکرده باشد یعنی تا تکوین صورت جدید جامعه، ناچار باید از روح غولان پیش از طوفان نوح یاری بجوید.

مارکس معتقد است این اتفاق هم در مورد انقلاب اول فرانسه افتاد که هدفشان تاسیس جامعه بورژوازی بود که تا آن هنگام وجود نداشت و اگر هم از روح مردگان تاریخ یاری طلبیدند به این دلیل بود که می‌خواستند جامعه‌ای ایجاد کنند که نبود چون می‌خواستند به جای جامعه فئودالی، جامعه بورژوازی تاسیس کنند ولی آن گاه که جامعه بورژوایی استوار شد و نمایندگان و سخنگویان واقعی خود را پیدا کرد، اشباح رومی و مردگان را به گورهای خود بازگرداندند.

زمانی امثال روبسپیر و دیگران ادای رومیها را در می‌آوردند، اما چون بورژوایی تثبیت شد، آنان هم به استقلال خود رسیدند. مارکس در ادامه می‌نویسد جامعه بورژوایی برای استقرار خود به قهرمان نیاز دارد و در انقلاب فرانسه این قهرمانان و آرمانهای آنان را در سنتهای روم باستان یافتند تا چهره راستین نبردهای بورژوایی را پنهان کنند. اما چرا در انقلاب اول فرانسه ناچار شدند از شبخ چهره‌های رومی یاری بجویند؟ مارکس در جواب می‌گوید چون جامعه بورژوایی نمی‌توانست اسم خودش را بیاورد و بگوید من می‌خواهم یک نظام طبقاتی بیاورم، از این رو خودش را در پشت رومی‌ها پنهان کرد. مارکس در ادامه توجیه خود می‌گوید بیدار کردن مردگان در این انقلابها برای تجلیل نبردهای جدید بود و نه تقلید از مبارزات گذشته. نباید این اشتباه را بکنیم که انقلاب کبیر فرانسه وقتی لباس رومی‌ها را به عاریت گرفت هدفش این بود که می‌خواهد ما را به گذشته برگرداند چون انقلابهای جدید حتی اگر از گذشته هم تقلید کنند، روی به آینده دارند، اصولاً انقلاب روی به آینده دارد، هدف انقلاب اول فرانسه از بیدار کردن مردگان رومی، تجلیل از مبارزات کنونی بود تا بدین وسیله بگوید که شخصیت‌هایی که این نقش کنونی را در انقلاب بازی می‌کنند، کسانی در حد رومیان هستند که برای اروپائیها مهم و محترم بودند، نه آن که بخواهند ما را به گذشته برگردانند. مارکس می‌گوید برای بالا بردن ارزش وظایفی مشخص در خیال مردم بود که این کار را انجام دادند.

مارکس در ادامه به صورت تناثرال می‌گوید استمداد از گذشته برای بازیافتن روح انقلاب بود نه برای به حرکت درآوردن دوباره شبخ انقلاب گذشته. مارکس در این پلان دو اصطلاح متعارض را به کار می‌گیرد، یکی روح انقلاب کنونی که پیش می‌رود و دیگری شبخ انقلاب گذشته که تمام شده و جزو مردگان است.

آنچه گذشت دیدگاه عمومی مارکس بود برای توضیح چرایی حضور دوباره اشباح گذشتگان بر روی صحنه تحولات تاریخ جهانی و این که اصولاً چرا اشباح زنده می‌شوند و چرا ما در این صحنه به شبیح نیاز داریم. مارکس بدین وسیله می‌خواهد بگوید که نظریه عمومی‌اش درباره تاریخ و انقلابهای جدید به رغم تحولات مربوط به لویی بناپارت درست است و بازگشت به گذشته امکان پذیر نیست و در توجیه شکست انقلاب جدید می‌گوید انقلابها حتی اگر به ظاهر شکست بخورند در باطن شکست نمی‌خورند، با شکست ظاهری انقلاب جدید، پارسی‌ها دلزده شدند اما برداشتن قدم بزرگ کار سختی است و نباید انتظار داشت کسی در اولین خیز از یک رودخانه بزرگ بپرد و برای خیز بزرگ باید چند بار به عقب برگردد و مفهوم یک ضرب المثل فرانسوی معروف هم می‌گوید برای پرش به جلو بیشتر باید به عقب رفت. مارکس با این مقدمه به توضیح پدیده لویی بناپارت می‌پردازد و می‌گوید در کودتای دوم دسامبر شخص ماجراجویی روی کار آمد که ابتدال دل‌آز خود را زیر نقاب آهنین مرده ناپلئون پنهان کرده بود و اشتباه این‌جا صورت گرفت که کسی متوجه نشد که این شخص با نقاب آمده است و مردم فکر کردند که شبیح انقلاب کبیر فرانسه است که بار دیگر به حرکت درآمده است ولی بلافاصله متوجه شدند آنان را به دوره‌ای که سپری شده بازگردانیده‌اند، نتیجه این که آنچه فرانسویان با آمدن لویی بناپارت به دست آوردند نه کاریکاتوری از ناپلئون پیر، بلکه کاریکاتوری بود که خود آنان از ناپلئون پیر به گونه‌ای کشیدند که در آن زمان به تصورشان می‌آمد ... انقلاب فوریه اتفاقی بی‌سابقه بود و از این روی جامعه کهن را غافلگیر کرد، مردم آن را همچون حادثه‌ای در سطح تاریخ جهانی تلقی کردند که دوران جدیدی با آن آغاز می‌شود درحالی که کودتای دوم دسامبر توانست همه امتیازهای لیبرالی را از آنها بگیرد اما به جای این که جامعه مضمون نویی پیدا کند به نظر می‌رسید که دولت به کهن‌ترین صورت خود برگشت با این همه انقلاب امری محتوم و بازگشت ناپذیر است و در فاصله سالهای 48 تا 51 جامعه فرانسه در زمانی کوتاه و با شیوه‌های انقلابی به تجربه‌هایی دست یافته است که اگر پیش از انقلاب فوریه به دست آورده بود آن انقلاب چیزی بیش از یک تکانی در سطح می‌توانست باشد اما با کودتای دوم دسامبر جامعه به عقب برگشت. مارکس این‌جا به تقسیم بندی انقلابها دست زده و می‌گوید ما دو نوع انقلاب داریم، انقلابهایی که در قرن 18 اتفاق افتاده‌اند که انقلابهایی سریع بودند و به همان نسبت هم به سرعت از شور افتادند. انقلابهای نوع دوم یا جدید انقلابهای اجتماعی هستند که شکست ناپذیرند و نمی‌توانند به عقب برگردند اما عقب هم می‌روند با این توضیح که انقلابهای قرن نوزدهم، انقلابهای شوروی‌هیجان نیستند که در یک لحظه ظاهر بشوند و زود هم افول کنند بلکه انقلابهایی هستند که با کندی حرکت می‌کنند و در هر مرحله حساسی هم می‌ایستند و حرکت خود را

بازنگری کرده و مورد نقد و انتقاد قرار می‌دهند و این خودآگاهی جدیدی است که به این وسیله خودشان را تصحیح می‌کنند و این توقف برای سنجش امکانات و هدف و تصحیح مسیر است، انقلابهای قدیم شور و شوق زیاد ایجاد کرده و زود هم فروکش می‌گردند و از این جهت به تجدید خاطره‌های تاریخ جهانی نیاز داشتند، اما انقلابهای جدید به چنین یاد آوری‌هایی نیاز ندارند و باید مردگان را به حال خود رها کنند تا مردگان خود را دفن کنند تا انقلاب بتواند به مضمون جدیدش دست پیدا کند، در انقلابهای گذشته عبارت از مضمون فراتر می‌رفت ولی اینجا مضمون در عبارت نمی‌گنجد⁴³، نه خاطره گذشته که آینده، غزل انقلاب اجتماعی قرن نوزده را ایجاد می‌کند و تا زمانی که همه بازمانده‌های خرافات را از پیش پا بر ندارد، نخواهد توانست به هدف خود برسد. انقلابهای پرولتری مانند انقلابهای سده نوزده پیوسته در حال انتقاد از خود است و لحظه‌های در مسیر حرکت خود می‌ایستد و در آنچه انجام دادند نظر می‌کند تا تلاش از سر گیرند، تردیدها و ناتوانیهای نخستین تلاشهای خود را به سخره می‌گیرند، رقیب را جز برای این بر زمین نمی‌زنند که از زمین نیرویی تازه برگیرد و در رویارویی خود دهشتناکتر قد برافرازد و در برابر بزرگی و نامشخص بودن هدفهای خود بارها عقب می‌نشینند تا لحظه‌ای که کار به جایی رسد که همه راههایی بازگشت بسته باشد و در شرایطی قرار گیرند که فریاد بزنند: «اینک رودس این جا باید جهید، اینک گل این جا باید پای افشاند». در جملاتی که ترجمه آنها گذشت، کلمه غزل انقلاب نشانگر این است که انقلاب غزلی است که گفته خواهد شد و این آینده است که این غزل را خواهد سرود نه گذشته، غزل انقلاب چیزی است که تا تمام خرافات بازمانده گذشته رفته نشود ابداع نخواهد شد، به تعبیر دیگر، انقلاب آمده است تا تمام خرافات به جا مانده از گذشته را به زباله‌دان تاریخ بسپارد، انقلابهای قرن نوزدهمی که انقلابهای پرولتری هم جزو آنهاست همواره می‌ایستد و خود را نقد می‌کند، رقیب خودشان را به زمین نمی‌زنند مگر برای آن که از مام زمین قدرت بگیرد و به رقیب سرسخت‌تری تبدیل شود تا با دشمن قوی‌تر مبارزه کند، در برابر اهداف بزرگ و نامشخص خود در آینده ناچار به گذشته نگاه می‌کنند تا زمانی که ببینند تمام راههای بازگشت به گذشته بسته شود و وقتی تمام راههای بازگشت به گذشته بسته شد این جاست که اروپا فریاد خواهد زد این جاست که باید جهید و این جاست که باید رقصید چون راه بازگشت به گذشته بسته شد و «رهی باشد اگر در پیش روی است» این‌ها توضیح مارکس برای مقاطعی از تاریخ است که از نظر ما متوقف شده و ایستاده است و ما را دچار یاس

⁴³ - در انقلابهای گذشته این کلمات بودند که اهمیت داشتند و مضمون و محتوای انقلاب مهم تلقی نمی‌شد اما انقلابهای جدید گسستهایی را ایجاد کرده و جامعه را دستخوش چنان دگرگونیهای بنیادین می‌کند که مضمون آنها در عبارت نمی‌گنجد

و نومیدی می کند، مارکس میگوید اتفاقاً این مقاطع مقطعی است که راه بازگشت به گذشته بسته می گردد و از این حیث بسیار مهم هستند.

همه این مقدمات مارکس برای توضیح کودتای دوم دسامبر 51 است که لویی بناپارت با نقاب ناپلئون بناپارت قدرت را به دست گرفت، اما مارکس معتقد است که پیروزی نهایی اتفاق خواهد افتاد و میگوید گرچه جمهوری اجتماعی در روزهای ژوئن⁴⁴ در خون پرولتاریای پارسی خفه شد اما در پرده‌های دیگر نمایش نیز همچون شبی پرسی می‌زند. و درجایی دیگر، در همین معنی گفته؛ انقلاب مرد زنده باد انقلاب. مارکس معتقد است شبخ انقلاب بالاخره مضمون جدید خود را پیدا خواهد کرد و می‌گوید انقلاب تحولی در بنیادهاست و این انقلاب هنوز سفر خود از برزخ را به پایان نرسانده است و کار خود را روشمندان پیش می‌برد. می‌دانیم که کلمه برزخ برای کسانی به کار می‌رود که ثوابشان آن قدر نیست که مستقیم به بهشت بروند بنابراین مدتی را در نیمه راه بهشت می‌مانند تا گناهانشان بخشوده شود تا نیمه راه باقی مانده به بهشت را بپیمایند. مارکس می‌گوید انقلاب هم هنوز در نیمه راه است و در حال تدارک نیمه دوم راه می‌باشد، تدارک نیمه دوم هم به این ترتیب است که انقلاب اول به مجلس و سپس به قوه مجریه فرصت می‌دهد قوی شوند تا رقبای قوی را به زمین بزند سیرتاریخ همه این مقدمات را در پنهانی فراهم می‌آورد و نتیجه آن با چشم دیده نمی‌شود، نتیجه این دگرگونیها تنها زمانی دیده می‌شود که کار تدارک نیمه دوم به انجام رسیده باشد و آن روز همه اروپا فریاد شادی سرخواهد داد که «موش کور پیر چه نقبی زدی»⁴⁵

مارکس می‌گوید انقلاب تا نیمه راه آمده و در حال تدارک مقدمات نیمه دوم است، اما مقدمات در کجا آماده می‌شود و در کجا تار و پود آن به هم بافته می‌شود؟ مارکس در جواب می‌گوید این امر زیرزمینی است و با چشم دیده نمی‌شود و تاریخ همواره در حال رسیدن این پارچه و تابلو تحول جهانی است و خواهد رسید آنجایی که ناگهان این تابلو دیده شود، درست آن جا که ما مایوس از رخ ندادن اتفاق هستیم اتفاق رخ می‌دهد، چون انقلاب امری است که در اعماق و بنیادها اتفاق می‌افتد. اینجاست که مارکس از شکسپیر نقل می‌کند که موش کور پیر چه نقبی زد. البته قبل از مارکس هگل این را از شکسپیر نقل کرده بود⁴⁶. مارکس با اشاره به موش کور و نقب زمین می‌گوید انقلاب همواره در بنیادها عمل می‌کند

⁴⁴ - اولین بار که پرولتاریا بعد از فوریه 48 شکست خورد

⁴⁵ - مارکس این جمله را از شکسپیر نقل میکند

⁴⁶ - این جمله در پرده اول هملت آمده آنجا که هملت باشیخ جروبحث می کند، وقتی تلقینات شبخ در هملت اثر می کند می گوید ای موش

کور پیر آسریعترا این نمی توانستی زمین رانقب بزنی

و ما جایی ایستاده‌ایم که زیر پایمان خالی است و انقلاب چون پیوسته در اعماق عمل می‌کند بنابراین ما تحولات آن را نمی‌بینیم و تاریخ تارهای انقلاب را می‌تند بی‌آنکه ما ببینیم ولی روزی خود را نشان خواهد داد و آن روز با شگفتی خواهیم گفت عجب نقبی زدی!

صبغه ثنائی کتاب 18 برومرلویی بناپارت این جا با ارجاع مستقیم به شکسپیر به اوج خود رسیده است و مارکس با این اشاره‌ها می‌گوید تاریخ جهانی نمایش بسیار عجیبی است با شخصیت‌های بزرگ و اتفاقاتی که در آن می‌افتد، بسیاری از اتفاقات اصلی در جایی غیر از سن نمایش به آرامی در حال تکوین است که ما نمی‌بینیم ولی ناگهان در روی صحنه آن اتفاقات را خواهیم دید و فریاد خواهیم زد، ای موش کور پیر چه نقبی زدی.

مارکس با توجه به شکست انقلاب پرولتری با این مقدمات می‌خواهد بگوید انقلاب شکست نخورده بلکه در نیمه راه است و از هگل هم نقل کرده که انقلاب مرد زنده باد انقلاب⁴⁷. تدارک و مقدمات نیمه دوم راه انقلاب در بنیادها در حال تکوین است و انقلاب به وقوع خواهد پیوست و تمام خرافات گذشته را به دور خواهد ریخت، ایستادن انقلاب در نیمه راه و روی کار آمدن لویی بناپارت یا ناپلئون سوم برای این است که انقلاب بتواند گذشته خود را بسجد تا بتواند در آینده بهتر عمل کند. مارکس این جا توضیحی هم درباره اینکه دلچک‌ها کجا به حکومت می‌رسند وارد کرده است و می‌گوید، تاریخ جای شخصیت‌های بزرگ است و آنجاها که کسی جرات نمی‌کند قدرت را به دست بگیرد دلچک‌ها ظاهر می‌شوند و قدرت را در دست می‌گیرند، پرولتاریا از آنجا که هنوز آماده انقلاب نبود و بورژوازی هم از پرولتاریا می‌ترسید و در نتیجه کسی وارد صحنه شد که هیچ هویتی نداشت، لویی بناپارت نماینده تمام کسانی است که نماینده‌ای ندارند. مارکس در جمله بسیار جالب توجه می‌گوید روستاییان توان این که نماینده‌ای داشته باشند ندارند و باید کسی نمایندگی آنها را بر عهده بگیرد چون روستاییان به لحاظ بیرونی به دلیل این که تحت یک نظام واحد بهره‌کشی هستند یک طبقه محسوب می‌شوند اما به لحاظ آگاهی طبقاتی یک طبقه به شمار نمی‌آیند. البته کسی که نمایندگی طبقه‌ای که خود توان نمایندگی از خود را ندارد بر عهده می‌گیرد، آقا و سرور آنها هم هست، در واقع روستاییان اربابشان را به عنوان نماینده انتخاب کردند⁴⁸.

⁴⁷ - اصل این جمله شاه مرد، زنده باد شاه است. وقتی در اروپا شاهی می‌مرد، جارچیان خبر مرگ او را این چنین جاری می‌زدند، یعنی شاه نمی‌میرد

⁴⁸ - کتاب معروف ادوارد سعید بنام شرق شناسی (orientalism) بر روی همین نکته مارکس یعنی، دهقانان نمی‌توانند از خود نمایندگی کنند، بنا شده است. متأسفانه ترجمه‌ای که از این کتاب به فارسی بعمل آمده پراخلط است. از نظر غربیها، شرقیها به جهت اینکه به خود آگاهی نرسیده‌اند نمی‌توانند نماینده خود باشند. البته نتیجه گیری که ادوارد سعید دلیل شرایط خاص خودش بعمل نیاورده این است که شرقیها به دلیل اینکه به خود آگاهی نرسیده‌اند نمی‌توانند تاریخ خودشان را بنویسند و از اینروست که غربیها برای آنان تاریخ می‌نویسند. کتاب ادوارد سعید به رغم ظاهر فریبنده‌اش این

تدارک نیمه دوم انقلاب در فرانسه بیست سال طول کشید چون لویی بناپارت به مدت بیست سال در فرانسه حکومت کرد. خوب است این نکته مربوط به تاریخ خودمان را هم این جا مطرح کنیم و آن این که در زمان حاکمیت لویی بناپارت، میرزا یوسف خان مستشار الدوله نویسنده کتاب «یک کلمه» در پاریس حضور داشت. فرانسه عهد لویی بناپارت برای میرزا یوسف خان مستشار الدوله ساکن پاریس مهد آزادی و قانون و بهشت برین جلوه می‌کرد و هیچ یک از اتفاقات و بی‌قانونی و دیکتاتوری که مارکس از لندن در فرانسه می‌دید را نمی‌دید زیرا ما همان قانون اساسی را که لویی اجرا نکرد و در نتیجه جمهوری را به امپراطوری تبدیل کرد هم نداشتیم.

لویی بناپارت مثل همه حاکمانی که وقتی در داخل نمی‌توانند جامعه را اداره کنند سعی می‌کنند بحران ناکارآمدی و مشروعیت خود را به بیرون از مرزها فرافکنی کنند، برای فرار از بحرانهای داخلی، جنگ با ایتالیا و غیره را همیشه مطرح می‌کرد و در نهایت هم با پروس وارد جنگ شد، می‌دانیم که پروس تا قبل از آمدن بیسمارک به دلیل تعدد شهریان آلمان قدرتی به حساب نمی‌آمد. دوایالت آلزاس و لورن در شمال شرق فرانسه همواره مورد اختلاف دو کشور بود و لویی برای تصرف آنها اقدام به لشکرکشی نمود که با مقاومت پروس روبرو گردید. آلمان ابتدا اعلام کرد که جنگش دفاعی است و وقتی قدرتش بر لویی چربید با اعلام و دستور امپراطور ویلهم، نیروهای آلمانی وارد مرزهای فرانسه شده و تا نزدیکی پاریس پیش رفتند. در این زمان لویی بناپارت که پادشاهی دوم بود سرنگون شد و جمهوری سوم اسقرار یافت که یکی از بدترین جمهوری‌های فرانسه است. در خلال جنگ علیه آلمان، جنبش کارگری پاریس بیش از پیش قدرتمند شده بود و از سوی دیگر موش کور هم نقب خود را زده بود. دولت مرکزی وقتی دید توان مقابله در برابر نیروهای آلمانی را ندارد به سمت شهر ورسای عقب نشینی کرد.

با استقرار دولت در شهر ورسای که در حدود 35 کیلومتری شرق پاریس است، پایتخت از دولت خالی شد و کارگران و مردم شهر در شهرداری پاریس که شرحی مختصری از آن گذشت جمع شده و ارتش مردمی که عمده آنها کارگران بودند تشکیل داده و در مقابل آلمانها به مقاومت پرداختند، در این زمان بود که چون دولت توان هیچ کاری نداشت،

کارکرد سوءرادارد که بدلیل نپرداختن به این نکته اخیر کمکی در جهت خودآگاهی شرقی نمی‌کند زیرا بجای پرداختن به این موضوع که این غریبه‌ها هستند که تاریخ شرقیها را نوشته اند و در نتیجه ایجاد رابطه تخاصم میان آنها بهتری بود به این نکته می‌پرداخت که شرقیها چرا نمی‌توانند خود تاریخ خود را بنویسند. این چیزی است که از عهده ادوارد سعید فلسطینی مسیحی تحصیل کرده و بزرگ شده آمریکا بر نمی‌آمد

کارگران به مرکزیت شهرداری اداره امور شهر را در دست گرفته و تشکیل کمون⁴⁹ پاریس را اعلام کردند.

اصطلاح کمونیزم (نظام کمونها) هم از همین کلمه سرچشمه گرفته است. هم چنین کمون فرانسه هم‌ریشه common انگلیسی به معنی مشترک است، یعنی گروهی که دارای منافع مشترک و مناسبات نزدیک به هم هستند، فکر کمون با تلاشهای مارکس و انگلس در اروپا تثبیت شده بود و آنها این اعتقاد را داشتند که کارگران وقتی قدرت را به دست می‌گیرند باید بتوانند از ساختارهای سیاسی و حکومتی شناخته شده بیرون آمده و یک نظام و ساختار نویی بر پایه کمون ایجاد کنند، پس کمونیزم در این مفهوم یعنی نظامی مبتنی بر ساختار کمون، پس از خروج دولت از پاریس، کارگران در شهرداری متشکل شده و اعلام کردند اینک در پاریس دولتی وجود ندارد و ما مردم متشکل فرانسه هستیم که دولت را به رسمیت نمی‌شناسیم و به جای آن کمون پاریس را اعلام می‌کنیم.

کارگران پس از اعلام کمون پاریس دست به اصلاحات ساختاری و اساسی مثل بخشودگی وامها و قرضها و اجاره‌های دولتی زدند و هم چنین گفتند که تمام کارمندان دولت یا باید در خدمت مردم باشند یا از خدمت کناره‌گیری کنند. از دیگر اقدامات کمون، الغاء کار شبانه و تعیین حداقل حقوق و تعیین حقوق یکسان برای همه در سطح حقوق کارگران و تعیین برخی بیمه‌های عمومی بود. برخی از این اقدامات همان اهدافی بود که مارکس در انتهای کتاب مانیفست آن‌ها را به عنوان اهداف حکومت کارگری آینده برشمرده بود.

مارکس که در جریان کمون پاریس قرار داشت و حوادث آن را از نزدیک دنبال می‌کرد بنابراین از این اقدامات تجلیل کرد و نوشت کمون پاریس یک مورد استثنایی بود که قدرت بدون اعمال خشونت‌آمیز دیگر انقلاب‌ها به دست مردم افتاد. انتقال قدرت با مسالمت انجام شد و کسی به مخالفین تعرض نکرد و جز در موارد بسیار استثنایی اموال مخالفین مصادره نشد به طوری که مجموع اموال مصادره شده از 8000 فرانک فرانسه فراتر نمی‌رفت.

مارکس در آغاز مانیفست گفته بود که شیخ کمونیزم در اروپا در گشت و گذار است و همه قدرتهای ارتجاعی اروپا در برابر آن بر خود می‌لرزد. مارکس این‌جا، تشکیل کمون پاریس را تحقق همان ایده معرفی می‌کند و در ادامه این بیم را هم پیش کشیده که درست

⁴⁹ - commune با تشدید (کمون) که در ترجمه فارسی آمده غلط است. در زبان فرانسه و همین‌طور فارسی تشدید وجود ندارد. کمون یک واژه قدیمی است که سابقه استعمال آن به قرون وسطی بر می‌گردد و واحدی در تقسیمات کشوری فرانسه است.

است که آلمان و فرانسه در حال جنگ با هم هستند اما ممکن است هر دو کشور علیه کمون با هم به سازش برسند. البته دیری نپائید که چنین شد و دولت مرکزی که در ورسای مستقر بود به تدریج از شرق پاریس که محله‌های فقیرنشین در آن قرار داشت به کارگران حمله آورده و در طول یک هفته مقاومت کارگران، کشتار وسیع و فجیعی به راه انداختند که برغم گذشت قریب به 150 سال از آن واقعه هنوز برخی آثار آن از جمله دیواری که در پای آن هزاران نفر کشته بودند هنوز پا برجاست، عده زیادی دستگیر و عده بیشماری هم متواری شدند.

کمون پس از دو ماهی که بر سر کار بود به طرز فاجعه آمیزی در فرانسه شکست خورد.

کتاب **جنگ داخلی در فرانسه**، در واقع کتاب نیست بلکه حاوی سه خطابه است که مارکس در برابر شورای اروپایی انترناسیونال اول ایراد کرده است. یکی از این خطابه‌ها قبل از اعلان تشکیل کمون پاریس توسط کارگران ایراد شده است. مارکس در این خطابه همانند گذشته پیش بینی کرده است که در این جنگ (اول جنگ فرانسه و پروس) هرکس پیروز شود ناپلئون سوم رفتنی است و کارگران این‌گونه که ایستاده‌اند (عدم شرکت در جنگ) اگر بایستند جنگ می‌تواند خاتمه پیدا کند. و کار انترناسیونال هم در آن زمان در هر سه کشور آلمان، فرانسه و انگلیس این بود که با انتشار بیانیه‌هایی اعلام کردند این جنگ، جنگ بین دو قدرت سلطه طلب است و کارگران در این جنگ شرکت نخواهند کرد. یکی از ایرادهای تئوری مارکس این بود که گفته بود کارگران انگلیسی به کارگران هندی نزدیک ترند تا بورژوازی انگلیس، اما حوادث متعددی نشان داد که کارگران و بورژوازی انگلیسی در برابر کارگران و بورژوازی هندی با هم به سازش می‌رسند. البته دو خطابه اول و دوم زیاد مهم نیستند ولی خطابه سوم از نظر تحول فکری مارکس فوق العاده است.

مارکس تا این جا دو مرحله انقلاب فرانسه را تبیین کرده است و اینک که قدرت به دست پرولتاریا افتاده باید تبیین و توضیح جدیدی ارائه کند. مارکس اولاً از به دست گرفتن قدرت توسط کارگران استقبال کرده و آن را همان شروع نیمه دوم راه انقلاب می‌شمارد و می‌گوید کارگران نشان دادند که می‌توانند قدرت را به دست گرفته و جامعه را اداره کنند و تدابیرشان هیچ قابل مقایسه با تدابیر بورژوازی که تاکنون اداره کرده نیست بلکه بهتر و توأم با عدالت اجتماعی و تحقق جمهوری اجتماعی است.

اما کشتار مارس 1871 همان طور که مارکس می‌گوید روی لویی بناپارت را سفید کرد، شکست دیگری که مارکس انتظار آن را نداشت آن هم با خشونت و کشتار فجیع بر

پرولتاریا تحمیل شد، مارکس این جا نتیجه بسیار مهمی می‌گیرد که در واقع آخرین حرف او در نظریه سیاسی‌اش است که بعداً دستمایه نظریه لنینی دولت قرار خواهد گرفت و آن این است که مارکس در 18 برومر هم گفته بود که کارگران نمی‌توانند ماشین دولت را به صورت آماده در تصرف خود گرفته و آن را در راستای اهداف خود به کار بگیرند و این تجربه دوم یعنی شکست کمون هم آن را تقویت می‌کرد اما مارکس در آن زمان یعنی نوشتن کتاب 18 برومر، به صورت دقیق نمی‌دانست که چه اتفاقی می‌افتد و نظریه او در سیاست چه سمت و سویی خواهد گرفت، بعد از شکست کمون به این نتیجه مهم رسید و گفت که دولت یک ماشین است و این ماشین دولت به این صورتی که به تصرف طبقه کارگر در می‌آید نمی‌تواند باقی بماند، تجربه کمون نشان داد که این ماشین باید بشکند. مارکس نتیجه می‌گیرد که انقلاب پیروز نخواهد شد مگر این که بتواند ماشین دولت را خرد کند و این آخرین نتیجه‌ای است که مارکس در حوزه سیاست گرفته است.

سومین خطابه مارکس در واقع تجلیل از پرولتاریاست که برای اولین بار ماشین دولت را شکست و نشان داد که کمون یعنی سازمانی از افرادی که منافع مشترک دارند و هم چنین صورت آینده دولت بعد از انقلاب از نظر مارکس عبارت از کمون خواهد بود. بعداً که لنین انقلاب کرد گفت همه قدرتها باید به شوراها (سویت‌ها) داده شود. اما کمون چه بود و چرا مارکس آن را پیش کشید؟

درست است که مباحث مارکس از بحث هگل از جامعه و دولت آغاز می‌شود اما مارکس اعتقاد دارد که دولت چیزی است که بر روی جامعه سوار می‌شود و مناسبات قدرتی را برای اعمال سلطه بر بخشی از جامعه ایجاد می‌کند، جامعه دارای طبقات و به تبع آن تنشهایی است و در مناسبات قدرتی که میان آنها ایجاد می‌شود یکی از این طبقات دولت را در اختیار می‌گیرد و در واقع دولت ابزار بهره‌کشی یک طبقه از طبقات دیگر است و چون اساس بر جامعه است و نه بر دولت پس دولت به عنوان یک زائده‌ای که جامعه برای تداوم بهره‌کشی ایجاد می‌کند باید از میان برداشته شود. طبیعی است که این نوع از دولت یعنی دولت به عنوان ابزار و عامل بهره‌کشی یک طبقه از طبقات دیگر در برخی دوره‌های تاریخی وجود داشته است.

یکی از ویژگیهای تجدد این است که برخی از حوزه‌های مناسبات اجتماعی استقلالی پیدا می‌کنند. مارکس می‌توانست متعرض این مسئله نشود یعنی بگوید همانطور که گفته‌ام در هر جامعه یک دولت وجود دارد که نماینده منافع طبقه مسلط است اما در همین فرانسه که مارکس به بدترین الفاظ لویی بناپارت را می‌نوازد مارکس با نبوغ خودش چیزی را

می‌دیده که اگر خیلی ایدئولوژیک نگاه می‌کرد نباید می‌دیده و آن این است که دولت حتی در آنجا هم به تدریج استقلال خودش را پیدا می‌کرد، مارکس در جنگ داخلی در فرانسه می‌گوید انقلاب فرانسه انقلاب یک منافع خاص بود که طبقه خاصی را روی کار آورد و بعد منافع دیگری در کار بود که سلطنت برگشت، پس از انقلاب فوریه 1848 در خلال جا به جا شدن نوبه‌ای قدرت میان سلطنت و جمهوری تا روی کار آمدن لویی بناپارت، دولت به تدریج از طبقات استقلالی پیدا کرد و آنچه در قلمرو جامعه وجود داشت و به بخشهای منافع عمومی مربوط می‌شد از دولت جدا کردند و به حوزه دیگری بردند که تدبیرامورش در آنجا صورت بگیرد. منظور مارکس این است که لازم بود جامعه برای خودش پل، راه، مدرسه، دانشگاه، و ... ایجاد کند، این امور نیاز جامعه است ولی نیاز یک طبقه خاص نیست، بنابراین، آن را به حوزه دولت برده و به آن را از جامعه استقلال دادند و گفتند دولت مستقل از جامعه متکفل ایجاد و اداره این امور است و اسم آن را مصلحت یا منافع عمومی گذاشتند.

مارکس از این جا ادامه نظریه خودش را پی می‌گیرد و می‌گوید البته من گفتم که یکی از این آدمهایی که سر کار آمد منافع خاصی را دنبال نمی‌کرد و نماینده هیچ طبقه خاصی نبود (یعنی لویی بناپارت) اما او هم در نهایت نماینده بود ... که جملات مورد نظرش درباره رابطه لویی با دهقانان را قبلاً نقل کردیم.

نتیجه این حرف این است که مارکس متوجه شده بود که در دولتهای ماقبل دوران جدید هم نظام طبقاتی به نوعی در آنها عمل می‌کند هر چند اگر نگوئیم کاملاً و همیشه، به عبارت دیگر، همه دولتها از بدیهایی که از آن بیرون آمده‌اند استقلالی پیدا می‌کنند چون دولت بد باید روی طبقه بد و مناسبات بد سوار شده باشد اما این دولتهای بد هم در یک جایی استقلالی نسبت به پایه و اساس خود پیدا می‌کنند و به زبان امروز در این استقلال خود متکفل اموری هستند که به ضرورت خواسته آن طبقه ای نیست که دولت بد از آن نمایندگی می‌کند. مارکس اما بلافاصله از این توضیح خود عقب نشینی می‌کند و تا آنجا پیش نمی‌رود که بگوید لویی بناپارت هر چند از یک طبقه یا قشر یا گروهی که مارکس برای آنها اعتباری قایل نبود، نمایندگی می‌کرد اما آنجا که خدمات عمومی ارائه می‌کرد مثل این که راه یا بیمارستان و ... می‌ساخت در چارچوب منافع خاص بورژوازی عمل نمی‌کرد. مثلاً در زمان مارکس ساعت کار به 10 ساعت در روز و 5 روز در هفته تقلیل پیدا کرد، این گونه اقدامات از آنجا ناشی می‌شود که دولت وقتی بر اساس خواسته مصالح منافع گروه خاصی درست شد و سر کار آمد در برخی موارد استقلال پیدا می‌کند. دولت خوب دولتی است که نسبت به پایه و اساس خود بیشترین استقلال را داشته باشد، یعنی به جای اینکه

محل حل و فصل خشونت آمیز مبارزات طبقاتی برای سرکوب یک طبقه دیگر باشد، محل مصالحه و چانه زنی برای نمایندگی بیش از پیش از منافع عامتری باشد. مارکس هر چند به دلیل هوشمندی سرشارش این نکته را دریافته بود اما به دلیل موانع ایدئولوژیک نمی توانست و نتوانست از آن بهره برداری کند و از کنار آن رد شد. این آخرین حرف مارکس در حوزه سیاست است.

بعد از این مارکس عمده وقت خود را از یکسو در درون جنبش کارگری صرف مبارزه کرد و از سوی دیگر به مسایل علمی پرداخت. مارکس رساله مهم دیگری هم نوشت و آن رساله کوچک نقد برنامه گوتا است که پس از تشکیل و ارایه برنامه حزب کمونیست آلمان تحریر شده است، نقد برنامه گوتا نقد بسیار دقیقی است که مارکس در آن تعارض های آن را با برنامه ای که در کتاب مانیفست ارایه شده است نشان می دهد. مارکس در این نوشته هم به لزوم شکستن ماشین دولت و ساختارهای نظام بورژوایی و تشکیل اجتماعی برآمده از منافع مشترک کارگرانی که سرمایه ای جز کارشان ندارند، تمرکز کرده است و برای اولین بار سوسیالیزم را به صورت رسمی وارد کرده است. مارکس در این کتابچه می گوید که گذار به سوسیالیزم در دو مرحله صورت خواهد گرفت، مرحله اول تصرف دولت توسط پرولتاریاست و این مرحله که امکان دارد دستیابی به آن طولانی هم باشد مستلزم دیکتاتوری انقلابی پرولتاریاست، در این دوره است که هرکس به اندازه توانایی اش کار خواهد کرد و به اندازه کارش هم دستمزد دریافت خواهد کرد، این مرحله را مارکس سوسیالیزم نامیده است. مرحله دوم مرحله کمونیزم است که هرکس به اندازه توانش کار خواهد کرد و به اندازه نیازهایش عوض دریافت خواهد کرد، در واقع در مقابل کارش تمام نیازهای واقعی اش برآورده خواهد شد. این موضوع را مارکس قبلاً در ایدئولوژی آلمانی در ضمن مسایل مربوط به مناسبات تقسیم کار مطرح کرده بود.

در پایان این دوره گذرا نکاتی را به عنوان نتیجه گیری طرح می نمایم. به نظر من با توجه به تجربه تاریخی حدود 150 ساله که ما از مارکس داریم، اشکال بزرگی که در او وجود داشت این بود که مارکس استقلال امر سیاسی را از بین برد و به تعبیر دیگر، به امر سیاسی استقلالی قایل نشد. مارکس قدم اول در این اشکال را در نقد هگل برداشت، آنجا که گفت امر سیاسی یا شأن و نشئه سیاسی جامعه، چیزی جز مناسبات اجتماعی آن نیست، به عبارت دیگر، مناسباتی که ما در جامعه ایجاد می کنیم مناسبات اجتماعی است (Association) و از این مناسبات قدرت بیرون نمی آید، قدرت آن جایی است که مالکیت و بهره کشی وارد می شود بنابراین مارکس از این جا نتیجه می گرفت که قدرت یعنی دولتی که بالا سر اجتماع ایستاده و به نظام اجتماعی اشراف دارد، مارکس تصور می کرد

سیاست ساخته کسانی است که جریان بهره‌مکشی به نفع آنهاست یعنی برده داران در یونان و فئودالها در دوره فئودالی و بورژوازی در جامعه سرمایه داری و مارکس فکر می‌کرد که اگر بتوانیم مناسباتی که منجر به بهره‌کشی می‌گردد را بر هم بزنیم و مالکیت را از میان برداریم، تمام مناسبات دیگری که در یک جامعه ایجاد می‌گردد از جمله مناسبات سیاسی از میان خواهد رفت. به نظر من اشتباه بزرگ مارکس این‌جا بود.

ماکیاوللی که مارکس قطعاً او را به خوبی می‌شناخت قبل از وی نشان داده بود که یکی از ویژگی‌های اساسی جامعه انسانی ایجاد مناسبات قدرت است و این مناسبات بدیهی است که خاستگاه‌های خود را دارد هر چند شاید نتوان یک خاستگاه خاص را به عنوان خاستگاه قدرت معرفی کرد یعنی این گونه نیست که بگوییم خاستگاه دولت فقط مالکیت است و اگر مالکیت ایجاد نمی‌شد دولت هم به وجود نمی‌آمد، انگلس هم بعداً در کتاب معروف خود یعنی منشأ خانواده با توجه به داده‌های علمی زمان خود بویژه بررسی‌های مورگان نشان داد که اتفاقاً در جوامع ابتدایی قبیله‌ای که مناسبات مالکیت وجود نداشت اما قدرت⁵⁰ وجود داشت هر چند این قدرت در صورت دولت نبود، پس قدرت می‌تواند مستقل از دولت وجود داشته باشد و این قدرت اتفاقاً از یکسو عمیق‌تر و نافذتر از قدرت دولت است و از سوی دیگر غیر قابل نقد و انتقاد و جا به جایی است.

ماکیاوللی بخوبی نشان داده بود که مناسبات قدرت چیزی غیر قابل تجزیه و غیر قابل تقلیل به چیز دیگری است که اسید هیچ کاتولیزری در آن عمل نمی‌کند و باید این مناسبات را در استقلال خود مورد توجه و تحلیل قرار دهیم و این مناسبات اتفاقاً اگر در استقلال خود مورد توجه قرار بگیرند، مهارشدنی هستند و اگر این مناسبات با توجه به واقعیت دیگری فهمیده شوند و یا به چیز دیگری تحلیل شوند قابل مهارشدن نیستند، به عبارت دیگر، همان طور که در تاریخ اروپای قرون وسطی می‌بینید، وقتی شما قدرت را در دین حل می‌کنید اتفاقی که می‌افتد این است که اولاً قدرت و دولت را نمی‌توانید بفهمید، دوم، با آن ابزارهایی که الهیات مسیحی می‌داد نمی‌توانید قدرت و مناسبات مستقل آن نمی‌توانید مهار کنید.

ماکیاوللی از این جهت اهمیت اساسی و بنیادین دارد که تجدد سیاسی با او آغاز می‌شود و او کسی است که نشان داد مناسبات قدرت در کجاها ظاهر می‌شود و با علم مناسبات قدرت است که می‌شود آن‌ها را فهمید و مهار کرد. علاوه بر الهیات مسیحی، آنچه در اردوگاه کمونیزم هم اتفاق افتاد جالب توجه است، در این اردوگاه مناسبات مالکیت را از بین بردند

⁵⁰ - قدرت تصرف رییس قبیله ویا جادوگرها

ولی مناسبات قدرت از بین نرفت، بلکه از یک در بیرون رفت و از در مخفی‌تری آمد که دیگر قابل شناخته شدن نبود، در شوروی تصور می‌کردند که مناسبات مالکیت را از بین برده‌اند و نیازی به بحث در مناسبات قدرت ندارند و تنها باید مناسبات مالکیت جدید را بررسی کرد زیرا تصور این بود که همه مالکیت در اختیار جامعه است، اما وقتی در این جامعه تنش به وجود می‌آید شما ابزاری برای فهمیدن این تنشها که سیاسی هستند در دست ندارید زیرا سیاست در اقتصاد حل شده است. وقتی ابزار مناسب برای فهمیدن و مهار تنشها در دست نباشد⁵¹ ناچار ابزارهای غیرسیاسی را وارد می‌کنیم، به تعبیر دیگر، تنشها به دشمن خارجی، بورژوازی و امپریالیزم جهانی نسبت داده می‌شود که اجازه نمی‌دهند مالکیت در جامعه حل شود، ابزار در افتادن با مناسبات استکباری و بورژوازی جهانی هم KGB و نظام امنیتی است. چنین رویکردی به مناسبات قدرت سیاست نیست اما نوع بد سیاست است. این راهی است که مارکس باز کرد، البته مارکس نه می‌توانست همه این‌ها را پیش بینی کند و نه همه این‌ها در تئوریهای او جای می‌گیرد و به همین دلیل برخی نظام حاکم در شوروی را نه دیکتاتوری پرولتاریا بلکه دیکتاتوری بر پرولتاریا می‌دانند.

اما مهم‌تر از آن تلقی خاص مارکس از سیاست است که فکر می‌کرد همه آنچه اتفاق افتاده و همه اندیشمندانی (از یونان گرفته تا عصر او) که بحثهای سیاسی را مطرح کرده‌اند، همه به عنوان نمایندگان یک طبقه حرف زده‌اند و اندیشه سیاسی آنان اندیشه‌ای در خدمت منافع طبقه متبوع آنهاست، البته هیچ‌کسی هیچ حرفی نمی‌زند که از آن حرف (آگاهانه یا ناآگاهانه) منفعی در نظر نگرفته باشد، به هر حال آن اندیشمندان معصوم نبوده‌اند و چیزی نتوانستند بگویند که به کار تمام بشریت بیاید اما مسئله اساسی این است که همیشه حرفی می‌زدند که آن حرف در حوزه اندیشه و فکر استقلالی پیدا می‌کرد که چه بسا خلاف منافع آن طبقه و بالاتر از آن بود، این که آن پدر روحانی قرون وسطایی قرن 12 گفته که ما کوتوله‌هایی هستیم که بر روی شانه‌های غولانی سوار شده‌ایم و بیشتر از آنان می‌بینیم این جاست که هر کسی چیزی به آن افزوده است، منظور از هر کس، کسانی هستند که چیزی فراتر از محدوده زمان خود گفته‌اند، انباشت گفتن چیزی فراتر از زمان خود و چیزی فراتر از منافع طبقاتی و گروهی است که فکر را پیش می‌برد، اگر در تاریخ تحول به پیش است از انباشت فکری است که فراتر از زمان و فراتر از منافع گروهی است و الا اگر قرار بود که هر متفکری متفکر طبقه خود و متفکر زمان خود بود، تحول تاریخ در همان محدوده زمان حضرت آدم یا برده داری زمان ارسطو و یا فتودالیت می‌ماند. ارسطو اگرچه برده داری را توجیه کرده است اما یک چیز مهم دیگر هم گفته که نمی‌توان آن را

⁵¹ - زیرا فرض بر این است که بازمیان رفتن مالکیت خصوصی، تقسیم بندیهای طبقاتی هم وجود ندارد و بنابراین علتی برای تولید تنش در میان نیست

نادیده گرفت و آن این است که گفت شهر عبارت است از محل تجمع مردمان آزاد و برابر که شهروند نامیده می‌شوند، در این شهر گروهی فرمانروا و دیگران فرمانبران هستند ولی این جایگاهها ثابت نیستند و عوض می‌شوند، اگر دقت کنیم می‌بینیم که نظر ارسطو در توجیه برده داری در محدوده زمان خودش است اما در عین حال الگوی دموکراسی را هم داده است که فراتر از زمان خودش بود، تاریخ با این سخن است که پیش می‌رود، و، وقتی برده‌داری منسوخ⁵² شد، نفر بعدی یا همان کوتوله‌ای که روی غول ارسطو سوار می‌شود نظریه شهروندی او را پی می‌گیرد و تاریخ را پیش می‌برد.

خواندن مارکس هم بسیار مهم است اما با این رویکرد و با در نظر گرفتن این ظرافتها و استقلالها که اتفاقاً در مارکس هم وجود دارد، نه با رویکردی که در ایران خوانده شده و یا رویکردی که احزاب آن را ترویج کرده‌اند که همه اش به درد سطل زباله می‌خورد، حتی مارکس در مورد ایدئولوژیها این نکته را گفته که درست است که زیربنا همه چیز را متعین می‌کند اما در سده‌های میانه که 1000 سال طول کشید، الهیات کلیسایی آن چنان استقلال و قدرتی نسبت به زیربنای خودش پیدا کرده بود که اجازه تحول نمی‌داد و این یکی از دلایل طولانی شدن قرون وسطی است، مارکس می‌گوید این جاست که ما یک امر تعیین کننده داریم اما یک امر مسلط هم داریم، از نظر مارکس این فنودالیزم اروپایی است که الهیات کلیسایی را متعین می‌کرد، اما الهیات کلیسایی آن چنان استقلال و قدرت یافت که برگشت و به عنوان عامل مسلط، بر خاستگاه خودش که فنودالیزم بود سلطه پیدا کرد. البته بعداً کسانی آمدند و کوشیدند تا این اصطلاحات را دقیق‌تر کنند که یکی از این افراد پولانزاس بود که بعد از آلتوسر در این زمینه کارهایی کرد.

مارکس این ظرافتها را دیده ولی آن نظریه‌ای که برای کنار زدن پرده پندار ایدئولوژی از مناسبات مطرح کرده بود (ایجاد علم تاریخ) تا مکانیزمها را ببیند اتفاقاً در برخی جاها این مکانیزمها را ندیده است. یک ایراد بزرگ در مارکس که بعدها البته برخی از مارکسیستها سعی کردند این ایراد را رفع بکنند و یکی از این افراد که ما او را کم می‌شناسیم، گرامشی است که از زندان و با خواندن ماکیاوولی متوجه این ایراد شده بود که مسئله هژمونی مسئله بسیار مهمی است و مناسبات قدرت از میان رفتنی نیستند، مناسبات اقتصادی هر چند در جای خود مهم هستند اما مناسبات سیاسی و هژمونی قدرت هم مهم و از میان نرفتنی هستند.

⁵² - اتفاقاً یکی از پیشروانهای منسوخ شدن برده داری، نظریه شهروندی ارسطوست

ناپلئون کبیر وقتی آلمان را فتح کرد، در آن زمان گوته نامدارترین اندیشمند جهانی بود که ناپلئون به دیدار او رفت، شخصی به نام آکرمن که منشی گوته بود، مذاکرات آنها را نوشته است. هگل به نقل از نوشته آکرمن می‌گوید که وقتی ناپلئون گوته را دید، پس از گفتگو درباره هنر نمایش حرف مهمی زد و گفت که تقدیر انسان امروز، سیاست است که گریزی از آن نیست. هگل پس از نقل این جمله افزوده که گوته هم آن را تایید کرده بود. تمام اندیشه جدید هم همین را نشان می‌دهد و این چیزی بود که به نظر من مارکس به آن توجه نکرد. حل کردن مناسبات سیاسی که گریزی از آن نیست و تقلیل دادن آن، ایرادی بود که مارکس گرفتار آن شد، مارکس انتظار داشت که انقلاب سوسیالیستی در اروپای غربی اتفاق خواهد افتاد ولی اتفاقاً در این کشورها به دلیل این که تجدد تثبیت شده و مناسبات سیاسی استقلال خود را پیدا کرده‌اند، انقلاب سوسیالیستی رخ نداد و نمی‌توانست رخ بدهد، گرویدن برخی کشورهای اروپایی به سوسیالیسم (اروپای شرقی) در نتیجه اشغال ارتش سرخ بود نه انقلاب مورد نظر مارکس و به همین دلیل بلافاصله پس از فروپاشی شوروی آثار سوسیالیسم در این کشورها زوده شد، جالب این که افراطی‌ترین لیبرال‌های اروپایی الآن در جمهوری چک هستند.

علت این که چرا انقلاب سوسیالیستی در جایی که مارکس انتظار داشت اتفاق نیفتاد و در جایی که انتظار نداشت اتفاق افتاد این است که در کشورهایی که سوسیالیست شدند به دلیل استبداد حاکم، مناسبات سیاسی به استقلال خود دست نیافت و استبداد، اجازه استقرار دولت جدید را نداد و اصولاً نظام تزاری روسیه را نمی‌توان دولت نامید چون دولت یعنی جایی که نمایندگان طبقات و منافع گوناگون بر اساس مناسبات قدرت، در آن، تنشها را کمتر می‌کند و به مصالحه دست می‌یابند، هرچند نسبت به نظام ما در آن زمان آن چنان که آخوندزاده پس از دیدن تقلیس ارزیابی کرده، بهشت برین و مهد آزادی و قانون بوده است. در حکومت‌های استبدادی مثل تزار یا شاهنشاهی، دولتی وجود ندارد بلکه شاه نهاد است، شاه کل نهادهاست، وقتی شاه را بردارید چیزی به نام جامعه نمی‌ماند. مارکس درباره رابطه لویی بناپارت با دهقانان می‌گوید که چون نمایندگی آنها را نداشت بنا بر این سرور آنها شد، پس دولت پادشاهی یا تزاری نماینده جامعه نیست بلکه سرور آنهاست.

حرفهای من درباره مارکس در اینجا به پایان می‌رسد اما در واقع آغاز بحث این‌جاست که سیاست ناچار تقدیر ماست، و نمی‌توانیم ندانیم که سیاست چیست؟ بدیهی است که در نظام فرهنگ سنتی ما چیزی به نام سیاست وجود ندارد. مهم‌ترین تلقی از سیاست در فرهنگ سنتی ما، در سیاست (تنبیه و تأدیب) کردن خلاصه می‌شود. چندین بار به این عبارت از گفتگوی گوته و ناپلئون که هگل نیز آن را نقل کرده است اشاره کردم: سیاست

در دوران جدید همان جایگاهی را دارد که تقدیر در جهان باستان داشت. زمان آن رسیده است که در این باره به تاملی جدی بپردازیم و پیش از هر چیزی باید بدانیم که تمایز اساسی مناسبات قدرت با دیگر شئون حیات اجتماعی انسان چیست. مناسبات سیاسی در دوران جدید به استقلالی رسیده است که نمی‌توان به آن بی‌توجه ماند. روشنفکری ایران، بویژه اگر عمل و نظر او را در سه – چهار دهه اخیر ملاک ارزیابی بدانیم، کمابیش از سرشت چنین سیاستی بیگانه بوده و بیگانه است. بخش عمده‌ای از روشنفکری ایران در برزخی میان ادبیات و ایدئولوژی قرار دارد و جای شگفتی نیست که آن جا که وارد سیاست می‌شود جز بی‌ربط نمی‌گوید و عرض خود می‌برد و زحمت مردم می‌دارد.

پایان