



نقد اقتصاد سیاسی نقد بتواریگی نقد ایدئولوژی

<https://naghd.com>

نقدی پیرامون شعار جدایی دین از دولت

محمود بیگی



تیر ۱۴۰۱

«سرانجام، انسان اگر با میانجی‌گری دولت خود را خدانا باور اعلام کند، یعنی حتی اگر دولت را خدانا باور اعلام کند، باز هم در چنگال دین قرارداد، دقیقاً به این دلیل که خود را تنها از راهی غیرمستقیم و به کمک میانجی به رسمیت می‌شناسد. دین دقیقاً به رسمیت شناختن غیرمستقیم انسان از طریق میانجی است. دولت میانجی انسان و آزادی انسان است.» - کارل مارکس

۱ - طرح مسئله - چرا نقد اقتصاد سیاسی؟

پرسشی که این روزها از طرف برخی مارکسیست‌ها مطرح می‌شود، اشاره به این موضوع دارد که چرا مارکس نظریه‌ی ویژه‌اش را «نقد اقتصاد سیاسی» نام نهاد؟ و اساساً ویژگی آن بیان‌گر کدامین خصلت اجتماعی است؟

مارکس و انگلس از همان دوران جوانی کتاب **خانواده مقدس** را «انتقاد تنقیدی انتقاد» نام نهادند. سپس مارکس مقاله‌ای را با عنوان **پیرامون نقد اقتصاد سیاسی** به رشته‌ی تحریر درآورد و سرانجام کتاب **سرمایه** را «نقد اقتصاد سیاسی» نامید، زیرا از دیدگاه او «نقد اقتصاد سیاسی» در واقع نقد یک موضوع ویژه، یعنی جامعه‌ی سرمایه‌داری است که منطق ویژه‌ی خود را دارد. می‌توان این پرسش را مطرح کرد که این جامعه در تمایز با جوامع ماقبلش دربرگیرنده‌ی کدام خصلت‌های اجتماعی است که مارکس در فرایند پژوهش و برنامه‌ی‌اش مشخصاً به آن خصلت‌ها اشاره می‌کند تا از طریق آن خصلت‌ها این جامعه را تبیین کند؟ مطابق نظریه‌ی مارکس جوامع پیشاسرمایه‌داری «این گونه سازمان‌دهی زندگی مردم، مالکیت یا کار را به سطح عناصر اجتماعی ارتقاء نمی‌داد. برعکس! با کامل کردن جدایی‌ها از دولت در کل آن‌ها را به صورت جوامعی جدا از هم درون جامعه مستقر می‌کرد.» [۱] به دیگر سخن این جوامع نماینده‌ی یک کلیت نبودند و نخستین بار در تاریخ بشر جامعه‌ی سرمایه‌داری به مثابه‌ی یک کلیت پدیدار گشت. لیکن در این جامعه، سرمایه به‌عنوان یک کلیت شکلی را به خود گرفت که بیان‌گر سه مشخصه در آن است:

۱. سرمایه بیان‌گر کلیت عامی است انتزاعی.

۲. این کلیت خودبسنده نیست و وابسته به استثمار نیروی کار و طبیعت است.

۳. این کلیت پیش‌رونده نیست زیرا مدام مجبور به بازگشت به چرخه‌ی شیطنانی انباشت است.

مارکس نقد این کلیت انتزاعی را «نقد اقتصاد سیاسی» نامید که «هم‌هنگام بازنمایی نظام است و نقد آن از طریق همین بازنمایی.» [۲] «نقد اقتصاد سیاسی» نقد تبیین بورژوازی است که از مرزهای خرد تخطی نمی‌کند. از منظر روش‌شناسی، «نقد اقتصاد سیاسی» تعیین رابطه‌ی بین عامل شناسایی (سوژه) و برابر ایستای علم اجتماعی (ابژه) است که در این جامعه مناسبات میان آن‌ها وارونه شده است و بنا به نظر مارکس نقد این وارونگی، منطق ویژه‌ی این موضوع ویژه و شالوده‌ریز «نقد اقتصاد سیاسی» می‌شود.

«نقد اقتصاد سیاسی» دستگاه مفهومی ویژه‌ای است که کارکردش، برحسب «منطق ویژه»ی این جامعه‌ی ویژه، نقد ایدئولوژی به‌طور عام و نقد «بت‌وارگی کالایی» به‌عنوان ایدئولوژی خاص تعیین‌کننده برای این جامعه است، یعنی نقد قانون ارزش نه تنها در وجوه اقتصادی‌اش، بلکه در کلیات اجتماعی آن، در دستور کار نقد این جامعه قرار می‌گیرد. وظیفه‌ی این نظریه‌ی ویژه از طرفی مخالفت با هر نوع عینی‌گرایی بدون مداخله‌ی پراتیک است و امتناع از بررسی اندیشه بدون رابطه با پراتیک. از جانب دیگر تبیین موضوع مورد پژوهش (مادی، عینی، ذهنی، تصویری، تخیلی) که با تبیین موضوع، نقد قادر می‌شود علمیت خودش را نیز اثبات کند. چنین نظریه‌ی ویژه‌ای دارای سه بنیاد اصولی است: (۱) نقد ایدئولوژی (۲) نقش پراتیک (۳) کاربرد نقد منفی، نقد مثبت. [۳]

مارکس در نقد ایدئولوژی به‌عنوان انتزاع پیکریافته به تبیین مقولات رایج در این جامعه می‌پردازد و با توجه به اهمیت نقش پراتیک به مثابه‌ی عینیت ویژه، آن را عاملی به‌شمار می‌آورد که به متافیزیک رابطه‌ی بین تقدم و تاخر ماده و روح و هم‌چنین سوژه و ابژه فلسفه‌های پیشین نقطه پایانی می‌گذارد و شرح می‌دهد که نقد علاوه بر اثبات عینیت پراتیک، اعم از پراتیک‌های عینیت‌یافته، مثل دست‌آوردهای انسان در علوم، پراتیک‌های انتزاعی چون سرمایه، بایستی عینیت خود پراتیک را نیز مستدل کند و توضیح می‌دهد که این کارکرد خود مبتنی بر دیالکتیک دانش اجتماعی است که هم درون‌ماندگار است و هم برون‌ماندگار بدین‌گونه که رابطه‌ی ایده و تحقق آن، در متن تعامل و تفاهم سوژه‌ها برقرار می‌شود. بنابراین نقد به‌عنوان دانش اجتماعی از دیدگاه مارکس علم ویژه‌ای است که از آن‌جا که در برابر استای علم نهادین می‌شود، می‌تواند آن را تغییر دهد و لذا هم بیرون و هم درون برابر استای علم اجتماعی قرار می‌گیرد که خود به معنای نفی اثبات‌گرایی در علوم اجتماعی است. این دانش ویژه علمیت‌اش را از طریق روشن‌گری (برون‌ماندگاری) تامین می‌کند و مبارزه با هر انتزاع از جمله سرمایه را به‌عنوان ستیزه‌جویی‌اش در درون برابر استای علم اجتماعی (درون‌ماندگاری) تضمین می‌کند. در تمایز با علوم طبیعی که رابطه‌ی سوژه همواره با ابژه‌ای است که واقعیت نام دارد، در علوم اجتماعی مناسبات همواره میان سوژه‌ها، یعنی موقعیت انسان‌ها، برقرار می‌شود و این علم ویژه این موقعیت‌ها را به‌عنوان شیوه‌ی وجودی انسان‌ها، یعنی واقعیت وجودی‌شان در جامعه‌ی طبقاتی که مدام در حال تغییر و تعامل نسبت به یک‌دیگرند، مورد کنکاش قرار می‌دهد.

از آن‌جایی که رابطه‌ی بین انسان‌ها در این جامعه رابطه‌ای است که سرمایه به‌عنوان یک انتزاع پیکریافته برقرار می‌سازد، باعث می‌شود که فرامودها در این جامعه به مثابه‌ی انتزاعات پیکریافته خودشان عنصری در موقعیت‌های سوژه‌ها گردند، مثلاً مزد و نقش آن در زندگی کارگران، که بایستی در حوزه‌ی نقد مورد بررسی واقع شوند. مارکس در نقد این جامعه از سویی از پایگاهی عینی درون جامعه، یعنی طبقه‌ی کارگر، حرکت می‌کند ولی آن را به اصل درون‌ماندگار این جامعه مبدل نمی‌سازد، از سوی دیگر با ستیزه‌جویی‌اش علیه انتزاع سرمایه و نقد آن، روشن‌گری‌اش را به مثابه‌ی اصل فراماندگار تامین می‌کند، یعنی با نقد همین

پایگاه عینی خود را خارج از موضوع قرار می‌دهد، موقعیتی که می‌توان آن را با انتقاد به نقش مزد در این جامعه روشن ساخت.

اگر به دو نوع سیاست سوسیال دموکراسی و مارکسی نظر اندازیم، نظرگاه اولی مزد را درآمد کارگر قلمداد و بدین‌سان واقعیت مزد را پنهان می‌کند تا آن را به امری درون‌ماندگار در این جامعه مبدل سازد، و عدالت اجتماعی در این رابطه را تنها به افزایش مزد و نه توضیح استثمار نیروی کار تقلیل می‌دهد و با مثبت و خوب جلوه دادن این سیاست مبارزه‌ی کارگران را حول آن محدود می‌کند. برعکس سیاست مارکسی مزد را نه درآمد کارگر، بلکه یک مبادله‌ی ساده‌ی کالایی به‌شمار می‌آورد و افزایش مزد را به مناسباتش با استثمار نیروی کار پیوند می‌زند تا مبارزه‌ی کارگران را حول نفی استثمار و سلطه‌ی سرمایه‌سازمانده‌ی کند و روشن می‌سازد که خواسته‌ی افزایش مزد به مثابه‌ی امری مثبت تنها درافشای راز مزد، که در این جامعه استثمار را پنهان می‌دارد، می‌تواند معنا پیدا کند و اگر از این امر خطیر غافل شویم، این خواسته‌ی مثبت تاکتیکی، به موضوعی راهبردی و درون‌ماندگار و سرانجام منفی بدل می‌شود، که خود به سدی در برابر کسب آگاهی اکثریت عظیم کارگران تبدیل خواهد شد. بنابراین درحالی‌که سوسیال دموکرات‌ها مناسبات کارگران با مزد را که در این نظام درون‌ماندگار شده است به‌عنوان عدالت اجتماعی میان کارگران و سرمایه‌داران قلمداد می‌کنند، مارکسیست‌ها، برعکس، گرچه در توضیح منشاء مزد و رابطه‌اش با استثمار از خواسته‌ی افزایش مزد دفاع می‌کنند اما در روشن‌گری‌شان در خصوص مزد، مضمون مزد را به‌عنوان یک انتزاع پیکریافته که پوشاننده‌ی استثمار نیروی کار است، آشکار می‌کنند تا بتوانند خواست افزایش مزد را به‌عنوان وجهی از مبارزه‌ی کارگران برای بازپس‌گیری بخشی از ارزش اضافی از سرمایه‌داران به مبارزه‌ی طبقاتی‌شان ارتقاء دهند.

سیاست سوسیال دموکراسی مزد را صرفاً امری اقتصادی و رابطه‌ی لازم و ملزوم با سرمایه به حساب می‌آورد تا مکانیسم میان مزد و سرمایه را بی‌طرفانه جا زند، حال آن‌که سیاست مارکسی دقیقاً روشن می‌کند که رابطه‌ی میان مزد و سرمایه بی‌طرفانه نیست، زیرا هر دو به‌عنوان انتزاعات پیکریافته رابطه‌ی استثمار را پنهان می‌سازند تا تضاد آشتی‌ناپذیر بین این دو انتزاع را که بیان‌گر مبارزه‌ی طبقاتی در این جامعه است، به آشتی طبقاتی بین سرمایه‌داران و کارگران مبدل سازند. در این باره مارکس شرح می‌دهد: «اقتصاد ملی که مناسبات مالکیت خصوصی را به‌مثابه‌ی روابط انسانی عقلایی می‌پذیرد و در واقع در تضاد دائمی علیه شرایط اساسی خویش، یعنی مالکیت خصوصی، غوطه‌ور است، آن هم در تضادی مشابه با الهیونی که تصورات و توهمات مذهبی را پیوسته به‌عنوان مقبولات انسانی مورد بحث و فحص قرار می‌دهند و دقیقاً به همین علت علیه شرایط اصلی و اساسی، یعنی مافوق طبیعی و انسانی بودن مذهب عمل می‌کنند. بدین طریق در اقتصاد ملی مزد در ابتدا به‌عنوان بخش متناسبی متجلی می‌شود که برای کار، حقی نسبت به محصول قائل می‌شود. مزد و سود سرمایه در رابطه‌ی متقابل لازم و ملزوم یک‌دیگر و به‌ظاهر در مناسبات مهربانه و انسانی نسبت به هم‌دیگر ظاهر می‌شوند. ولی در پشت این پرده، واقعیت از قرار دیگری است که

این دو در مناسباتی خصمانه نسبت به یکدیگر قرار دارند. مقدمتاً این طور به نظر می‌رسد که ارزش ظاهراً به‌شیوه‌ای منطقی توسط هزینه تولیدی یک عینیت و توسط سودمندی اجتماعی‌اش، معین می‌شود، درحالی که توجه بیش‌تر نشان می‌دهد که ارزش تعیین‌کننده اتفاقی محض است که به‌هیچ‌وجه نه در رابطه با هزینه تولیدی و نه در رابطه با سودمندی اجتماعی قرار دارد. اندازه‌ی مزد در ابتدا این طور به نظر می‌آید که توسط توافق آزاد بین کارگر آزاد و سرمایه‌دار آزاد تعیین می‌شود. درحالی که واقعیت امر از این قرار است که کارگر مجبور است تا سرمایه‌دار را در تعیین مقدار مزدش آزاد گذارد و سرمایه‌دار از سوی دیگر مجبور است مقدار مزد را تا حد امکان در پایین‌ترین سطوح، حفظ کند. به‌جای آزادی طرفین مورد قرارداد، اجبار جانشین شده است. به همین روال است مسئله‌ی تجارت و دیگر مناسبات اقتصاد ملی.» [۴] (تاکیدات از مارکس).

این اجبارها در واقع چیزی جز انتزاعات پیکریافته و ایدئولوژی بورژوازی نیستند که استقلال یافته‌اند و برابریستای علوم اجتماعی را بنا می‌سازند و بر روابط جامعه‌ی سرمایه‌داری حاکم می‌شوند تا سیطره‌شان را بر زندگی انسان‌ها غالب کنند. لذا شناخت از واقعیت انتزاعی این برابریستای در علوم اجتماعی جز از طریق افشای موقعیتشان در مناسبات اجتماعی بین انسان‌ها امکان‌پذیر نیست.

«نقد اقتصاد سیاسی» در واقع نقد خاص شرایط اجتماعی - تاریخی ویژه‌ی جامعه‌ی سرمایه‌داری است که از طریق نقد ایدئولوژی خاص آن، یعنی «بت‌وارگی کالایی»، به‌عنوان محور تنظیم‌کننده‌ی زندگی اجتماعی، بنیاد نظریه‌ی مارکس می‌شود، نقدی که فرایند پیروزی پراتیکی نظری و عملی این دانش ویژه بر مناسبات استثماراری این جامعه را نوید می‌دهد. کشف «بت‌وارگی کالایی» به‌عنوان ایدئولوژی محوری در این نظام مارکس را قادر ساخت تا نقد آن را برای آن دسته از انسان‌ها که با استثمار و سلطه سرسازش ندارند و خواستار براندازی این جامعه‌اند، به مثابه‌ی علم اجتماعی ویژه‌اش در مبارزه‌ی طبقاتی برای ایجاد جامعه‌ای خالی از استثمار و سلطه عرضه کند.

در بخش بعد برداشتم را از ایدئولوژی شرح می‌دهم و در رابطه با آن فرازهایی از نظریات بنیان‌گذاران سوسیالیسم علمی در این زمینه را می‌آورم تا با روشن کردن مضمون ایدئولوژی و نقد آن، بتوانم به نقد شعار جدایی دین از دولت، چه از نظر تاریخی و چه به‌لحاظ کارکردی در جوامع سرمایه‌داری، پردازم.

۲ - مبارزه با ایدئولوژی‌ها یا مبارزه‌ی ایدئولوژی‌ها؟

مارکس در کتابش *پیرامون نقد اقتصاد سیاسی* از دو شیوه‌ی پژوهش و بازنمایی سخن می‌گوید، توسط شیوه‌ی بازنمایی نظام سرمایه‌داری را به نقد می‌کشد و متذکر می‌شود که برجسته‌ترین ویژگی ایدئولوژی بورژوازی همانا فراتاریخی کردن مقولاتی است که سرشت‌نشان خاص در این نظام‌اند، مقولاتی انتزاعی، عام و استقلال یافته که با تمامی قدرتشان در سطح توصیف، علیه دانش بشری به ستیز برخاسته‌اند تا مانع گذار انسان به سطح تبیین و روند نقد شوند. مارکس دقیقاً انتزاعی بودن و استقلال یافتن این

مقولات را که از اهمیت بس شایانی در کالبدشکافی این نظام برخوردارند مورد انتقاد قرار داد، زیرا در نقد این مقولات به مثابه‌ی ایدئولوژی است که می‌توان آگاهی اکثریت عظیم کارگران در مبارزه برای هژمونی سیاسی را به عاملی برای ایجاد صف مستقل کارگران مبدل ساخت.

اگر آگاهی را تصور از چیزی بدانیم، می‌توان از آن تصور، چیزی را انتزاع کرد که آن چیز می‌تواند به خودش فعلیت و عینیت بخشد به نحوی که انسان‌ها این احکام انتزاعی را آگاهی‌شان تلقی کنند. به‌عنوان مثال در تولید ساده‌ی کالایی، ارزش، انتزاعی از سودمندی طبیعی یک شیء و یا یک محصول است که از آن جدا نیست. حال آن‌که در جامعه‌ی سرمایه‌داری ارزش نه تنها از سودمندی جدا می‌شود، بلکه عروج می‌کند و چون خدای زمینی بر مسند قدرت قرار می‌گیرد، جایی که ارزش به‌عنوان امری انتزاعی دیگر متعلق به محصول نیست، بلکه محصول را به مثابه‌ی کالا تعیین می‌کند. منطبق با این برداشت، ایدئولوژی بیان انتزاعی و استقلال‌یافته‌ی روابط اجتماعی است که تصویری از روابط اجتماعی به دست نمی‌دهد، بلکه با انتزاع از این تصورات طرحی از روابط اجتماعی را پیش می‌گذارد که تعیین‌کننده‌ی روابط اجتماعی می‌شود. آشکار کردن راز ایدئولوژی مبنای نظریه‌ی علمی اجتماعی بنیان‌گذاران سوسیالیسم علمی شد و آنان خاطر نشان کردند: «در همه‌ی ایدئولوژی‌ها انسان‌ها روابطشان هم‌چون در صفحه‌ی دوربین وارونه به چشم می‌خورد.» [۵]

انگلس در تایید انتزاعی بودن ایدئولوژی درنامه‌اش به وبورگیوس می‌نویسد «هرچه عرصه‌ای که مورد بررسی ماست از حیطه‌ی اقتصادی دورتر رود، به عرصه‌ی انتزاعی صرف ایدئولوژیکی نزدیک‌تر می‌شود.» [۶] این انتزاعات تا زمانی قادر به ادامه‌ی حیاتشان هستند که ایدئولوژی به‌مثابه‌ی باور، سازنده‌ی آگاهی انسان‌ها شوند. بنا به نظرات بنیان‌گذاران سوسیالیسم علمی، ایدئولوژی نه تنها امری انتزاعی است که واقعیت را وارونه می‌نمایاند، بلکه هم چنین باور از خودش را به‌جای آگاهی در تفکر انسان بازتاب می‌دهد. در ادامه‌ی مقاله این واقعیت را بیش‌تر خواهم شکافت.

انگلس در شرح ایدئولوژی می‌نویسد «هر ایدئولوژی پس از پدید آمدن در حال ارتباط با مجموعه‌ی تصورات موجود تکامل می‌یابد و در آن‌ها تغییرات تازه‌ای وارد می‌سازد، در غیر این صورت دیگر ایدئولوژی نمی‌بود. یعنی با افکار به‌عنوان ماهیت مستقلی که دارای تکامل مستقل‌اند و تنها از قوانین خود تبعیت می‌کنند، سروکار پیدا نمی‌کرد. این امور واقع در عمل همانا شرایط مادی زندگی افرادی است که در دماغ آنان این روند تفکر به ظهور می‌پیوندد و سرآخر مسیر این روند را تعیین می‌کنند که در دماغ افراد ناگزیر درک‌نمانده باقی می‌ماند، زیرا در غیر این صورت کار تمامی این ایدئولوژی‌ها ساخته بود.» [۷]

با توجه به کنه نظرات مارکس و انگلس درمی‌یابیم که ایدئولوژی از نظر آنان امری عینی اما انتزاعی محسوب می‌شود که خود را مستقل می‌سازد و با قرار دادن طرحی از خودش که سازنده‌ی باور نزد انسان است، قادر می‌گردد خود را به‌مثابه‌ی آگاهی برنما سازد، یعنی امری وارونه که رازگشایی از آن و مبارزه با آن عاملی بنیادین در آگاه ساختن مردم است. بنا به این دیدگاه ایدئولوژی به‌عنوان امری عینی سازنده‌ی

باور در انسان است ولی خودش را به جای آگاهی برنما می‌سازد. عملاً ایدئولوژی از جانب مارکس بدین دلیل «آگاهی کاذب» خوانده می‌شود که به‌عنوان یک عین قادر است خود را در قالب ذهن جا زند. از این رو، به چالش کشیدن وارونگی‌های متعدد، عین را جای ذهن و باور را جای آگاهی جازدن، بخش عمده‌ای از مبارزه‌ی طبقاتی در افشای راز هر نوع ایدئولوژی است. در رویکرد مخالف علاوه بر سکوت نسبت به محتوا و کارکرد ایدئولوژی، مبارزه با هر نوع ایدئولوژی را به مبارزه‌ی بین ایدئولوژی‌ها تقلیل می‌دهد و دقت نمی‌کند که مارکس شرح داده است که اگر از زندگی واقعی انسان‌ها آغاز کنیم «... اخلاق، مذهب، متافیزیک و هر ایدئولوژی و اشکال آگاهی مطابق با آن‌ها دیگر نمی‌توانند استقلال ظاهری خود را حفظ کنند.» [۸]

مارکس در نقد «نفی در نفی» و در انتقادش به پرودون شرح می‌دهد که اگر بپذیریم مقولات اقتصادی، مقولاتی مجردند گامی فراتر از هگل نرفته‌ایم، زیرا یک مقوله‌ی انتزاعی مثلاً «سرمایه» را در حالت هستی‌اش تصدیق کرده‌ایم و چنین اثبات‌گرایی قابل انتقاد نیست. اما اگر بگوییم که مقولات اقتصادی مقولاتی‌اند که انتزاعی شده‌اند، در آن صورت در «نفی نفی» آن‌ها به پراتیک، به هستی واقعی زندگی آن‌ها بازمی‌گردیم که گذار از آن‌ها را ممکن می‌سازد. همین نظریه را مارکس در انتقاد به انتزاع کالا و مذهب نیز به کار گرفت.

برای تفهیم بهتر مطلب دو مثال، یکی از علوم طبیعی و دیگری از علوم اجتماعی می‌آورم تا با یاری گرفتن از آن‌ها بتوانم دیدگاهم را مستدل کنم:

مارکس می‌نویسد «خورشید برای نبات به منزله‌ی یک عین، عین ضروری و حیات‌بخش است، درست همان‌طور که نبات برای خورشید یک عین و تجسمی از قدرت حیات‌بخش و قوای ذاتی عینی خورشید است.» [۹] حال انسان می‌تواند این نیروی ذاتی و عینی حیات‌بخش را از خورشید منتزع و دوباره آن را به‌عنوان یک انتزاع وارد زندگی انسان‌ها کند و طرحی جدید را پایه ریزد که هیچ ربطی به رابطه‌ی خورشید و نبات و رابطه‌ی انسان با آن‌ها ندارد: آن‌جا که این انتزاع وارد شده در زندگی انسان‌ها که بر باور آنان استوار می‌شود، طرحی را پیش پای انسان‌ها قرار می‌دهد که تعیین‌کننده‌ی مناسبات میان انسان‌ها می‌شود و می‌تواند خورشید را تا مرزی فرا برد که از نیروی منتزع شده از خورشید، خدای خورشید را نتیجه گیرد و انسان‌ها را به پراتیک‌های ویژه‌ای، مثلاً دعا و استغاثه در برابر آن، وادار نماید.

مثال دیگر نقش اجتماعی چادر در اسلام است. از مارکس نقل کردم که با حرکت از زندگی واقعی انسان‌ها هرگونه امکان برای هر نوعی از ایدئولوژی منتفی می‌شود. بدین ترتیب ایدئولوژی باید از قدرتی برخوردار باشد که آن را قادر سازد حرکت از زندگی واقعی را واژنش کند تا بتواند طرح خودش از زندگی را به‌عنوان زندگی واقعی و لذا حرکت از آن را جا اندازد.

چادر در اسلام نشانه‌ی سلطه‌ی مردان بر زنان است، یعنی واقعیتی در زندگی زنان و مردان در اسلام که سلطه‌ی مردان بر زنان را تحت عنوان حفظ آبرو و شأن فامیل توجیه می‌کند و سلطه را اقدامی عقلایی نشان می‌دهد. در چنین حالتی چادر به‌عنوان نشانه‌ی مادی و عرض یک موضوع واقعی برنما می‌شود. اما سلطه‌ای این چنین آشکار مردان بر زنان همواره می‌تواند مقاومت زنان و چالش آنان با مردان را دامن زند که خود به سست شدن مناسبات در فامیل منجر می‌شود. در امتناع از این چالش، حال حفظ آبرو و شأن به مثابه‌ی یک عرض می‌بایست خودش را مستقل سازد تا به‌عنوان یک موضوع انتزاعی طرحی را پیش پای زنان مسلمان گذارد که تعیین‌کننده مناسبات بین آنان و جامعه شود. بدین‌سان که در این طرح جدید، یک جایجایی روانی باید حفظ آبرو و شأن آن‌گونه مناسبات میان زنان با جامعه را تنظیم کند که اولاً، سلطه‌ی مردان را آن‌چنان واژنش کند که دیگر قابل لمس نباشد. دوماً با والایش شأن در فامیل مسئولیت حفظ آن را به عهده‌ی زنان گذارد. در تعامل میان دو کنش واژنش سلطه‌ی مردان و والایش آبروی فامیل توسط زنان به‌عنوان یک انتزاع پیکریافته است که طرحی از مناسبات اجتماعی بر دوش زنان سرشکن می‌شود که زنان با درون‌تابی، این والایش را، یعنی شأن فامیل به مثابه‌ی موضوعی انتزاعی که سازنده‌ی باور نزد آنان است، با طیب خاطر پذیرا و به دفاع از آن مصمم شوند. پس همان‌طور که انسان نیروی حیات‌بخش خورشید را در یک انتزاع به خدای خورشید مبدل ساخت و سلطه‌ی آن را پذیرا شد، در این رابطه‌ی اجتماعی نیز انسان آبروی فامیل را به موضوعی انتزاعی تبدیل می‌کند که حال به‌مثابه‌ی طرحی نوین تعیین‌کننده‌ی رفتار زنان در جامعه‌ی امت می‌شود. در این جابه‌جایی نه تنها شناخت زنان از سلطه‌ی مردان که موضوع واقعی برای چادر بود، واژنش می‌شود و مانع آگاهی واقعی زنان از نماد چادر می‌شود، توامان چالش آنان را نیز عمدتاً علیه زنانی نظم می‌دهد که حجاب را رعایت نمی‌کنند. بدین‌سان زنان در تنگنای ناگزیری و قبول حفظ آبرو و شأن فامیل این الگوی حقنه‌شده را مناسب می‌شمارند و این الگو فاعلیت زنان را در ارتباط با این طرح ایدئولوژیک پایدار تداوم می‌بخشد. به دیگر سخن ایدئولوژی حجاب با نماد چادر، یعنی انتزاع پیکریافته، از سویی بایستی قادر شود فعالیت زنان را به سمتی سوق دهد که از واژنش سلطه‌ی مردان آگاه نشوند، از سوی دیگر رعایت حجاب در پراتیک مخاطبانانش را آن‌گونه فعلیت بخشد که اطلاعی راجع به علل سر کردن چادر را در اختیار زنان قرار ندهد، یعنی چیستی آن را پنهان سازد تا با ایجاد باور تنها تاکید کند چرا زنان در جامعه‌ی امت مجبورند چادر به سر کنند.

عملاً پذیرش اعمال حقنه‌شده نشان‌گر سلطه‌ی احکام ایدئولوژیکی‌اند که این اعمال را در یک فرایند روانی قابل قبول می‌سازند. تعیین سرشت سلطه در احکام ایدئولوژیک ناشی از انقطاع رابطه‌ی فرد با مناسباتی است که این احکام بیان انتزاعی و استقلال‌یافته‌ی آن‌هایند. بنابراین ایدئولوژی تصور از چیزی به‌عنوان آگاهی نیست، بلکه تصور چیزی است که در برابر فرد قرار می‌گیرد و از این رو موضوعی مستقل از خودش ندارد تا فرد با مراجعه به آن بتواند صحت و سقم آن را بسنجد. ایدئولوژی در واقع فعلیت یافتن همان حکمی است - مثلاً حفظ آبروی فامیل - که ایدئولوژی در آن هستی دارد اما می‌کوشد تا احکامش را در شکل احکام علمی، یعنی تصور از چیزی، جلوه دهد. زن مسلمانی که چادر به سر می‌کند، چون عملی را

انجام می‌دهد، فکر می‌کند آگاه است، حال آن که فقط باوری را پذیرفته است که آن باور توسط روابط اجتماعی خاصی به او تحمیل شده است. بدین‌سان ایدئولوژی بیان انتزاعی و استقلال یافته روابط اجتماعی است که با انتزاع از تصورات طرحی از مناسبات اجتماعی را پیش می‌گزارد که خود آن طرح تعیین‌کننده‌ی روابط اجتماعی می‌شود. حکم ارزشی در ایدئولوژی تنها در باور مخاطبانش وجود دارد و هستی آن حکم مقید به باور آنان می‌شود. این‌گونه احکام ارزشی برای آن که بتوانند قانون اخلاقی، اجتماعی، حقوقی و سیاسی شوند، می‌بایست بتوانند خودشان تعیین‌کننده‌ی مناسبات اجتماعی شوند و باید استقلال یابند تا به موضوعی برای خوشان مبدل شوند.

شرح دادم که مارکس فرایند بازنمایی را به‌عنوان استقلال انتزاعات پیکریافته در این نظام مطرح و ثابت کرد چرا مقولات بسیار رایج در اقتصاد سرمایه‌داری که روزمره‌گی انسان‌ها را در مراد با هم‌دیگر رقم می‌زنند قادرند برداشتی را در سطح توصیف به آنان القاء کنند که به علت سادگی ایدئولوژیکشان فراتر رفتن از آن سطح را مانع می‌شوند. دقیقاً در سطح تبیین بود که مارکس توانست این مقولات را به‌مثابه‌ی انتزاعات پیکریافته مورد بررسی قرار دهد و موفق شد در افشای راز این مقولات، واقعیت پنهان شده در پس آن‌ها را برجسته سازد و «نقد ارزش» و «بت‌وارگی کالایی» را مبنای نظریه‌اش در «نقد اقتصاد سیاسی» قرار دهد، ایدئولوژی‌ای که تنها با افشای راز آن:

اولاً می‌توان آگاهی از آن را به آگاهی توده‌ای مبدل کرد، دوماً با افشای راز ایدئولوژی دانشی در مبارزه با هر نوع ایدئولوژی را در اختیار گذارد تا به نقش آن در اعصار تاریخی نیز واقف شویم.

قانون ارزش به‌عنوان انتزاع پیکریافته در این نظام را باید در دو زمینه مورد کنکاش قرارداد:

زمینه‌ی نخست، روشن و آشکار ساختن مضمون واقعیت‌های پنهان‌مانده در پس این قانون که تنها به ضرب تحلیل می‌توان به کنه آن‌ها پی برد. لذا:

۱- نقد ارزش بایستی کار انسانی نهفته در پس این انتزاع را آشکار کند.

۲- نقد سرمایه باید نقش وسائل تولید پنهان‌مانده در پس این مقوله‌ی انتزاعی را روشن کند.

۳- نقد مزد می‌باید در افشای آن به‌عنوان درآمد کارگر، در پس این مقوله‌ی انتزاعی، مزد را به‌عنوان وسائل معیشت او برملا گرداند.

۴- نقد ارزش اضافی باید راز استثمار را در پیوند با مزد افشاء کند.

زمینه‌ی دوم، اثبات این واقعیت است که تمامی کارکردها و وجوه قانون ارزش در سطح اجتماع بیان‌گر برابرسازی تولیدکنندگان کالاها و برابری کالاها و کار است، جایی که این نظام تنها توسط این مکانیسم که هم انتزاعی است و هم ایدئولوژیک قادر می‌شود تا کار خصوصی (کار شخصی، کار مرکب و کار منفرد) را به کار اجتماعی (کار مجرد، کار ساده و کار اجتماعاً لازم) مبدل کند. حال با توجه به نظرات بنیان

سوسیالیسم علمی که گذار از جهان استن (جهان این‌جا و اکنون) به جهان بایستن (جهان اتوپایی که خواستار آنیم) را تنها در رازگشایی از این مقولات انتزاعی و پیکریافته ممکن می‌شمارند و نقد این مقولات را عامل بنیادین برای آگاهی در مبارزه‌ی طبقاتی برای دستیابی به هژمونی سیاسی ارزیابی می‌کنند تا بتوان در «نقد منفی، نقد مثبت» از این نظام وسایل لازم برای گذار از آن را فراهم آورد.

۳- مسئله‌ی دین

«به‌طور کلی بازتاب مذهبی دنیای واقع تنها هنگامی می‌تواند محو شود که شرایط کار و حیات روزمره‌ی انسان روابط عقلانی افراد را با یک‌دیگر و با طبیعت به‌طور روشن و شفاف نمودار سازد. شکل اجتماعی جریان زندگی، یعنی چهره‌ی مادی فرایند تولید، فقط هنگامی نقاب عرفانی و مه‌آلودی را که روی او را پوشانده است برمی‌دارد که خود به‌عنوان حاصل کار آدمیانی که آزادانه با یک‌دیگر تشریک مساعی می‌کنند و تحت نظارت آگاه و طبق نقشه‌ی آنان درآید. ولی رسیدن به این مرحله مستلزم وجود مبنای مادی معینی در اجتماع یا گرد آمدن یک سلسله شرایط مادی در زندگی است که خود نتیجه‌ی تکاملی تاریخی طولانی و پررنج است.» [۱۰]

گفته می‌شود که جهالت سازنده‌ی دین است. در این ادعا تنها بخشی از حقیقت مطرح می‌شود و نه کل آن، زیرا یکی از کارکردهای منطقی انسان، یعنی عمل انتزاع را نادیده می‌گیرد که توسط آن انسان‌ها در سطح نظری به دست‌آوردهای شگفتی در طول تاریخ نائل گشته‌اند. لیکن جهالت انسان‌ها از نقطه‌ای آغاز می‌شود که انتزاع را حال به‌مثابه‌ی حقیقت وارد کنش‌های اجتماعی‌شان می‌کنند و مثلاً در روند خداسازی، چه در ادیان طبیعی و چه در ادیان توحیدی، خودشان را تابع آن می‌سازند و واقف به کارکرد انتزاع نمی‌شوند. به‌عنوان مثال امام جعفر صادق در عدم آگاهی‌اش به عمل انتزاع درباره‌ی مکان این‌گونه شرح می‌دهد «اماکن به چهار حد (راست و چپ، عقب و جلو) محدود است» [۱۱]، که ادعای او با واقعیت مکان خوانایی ندارد زیرا هر مکان دارای سه بُعد است و ادعای امام تنها بیان‌گر انتزاع سطح در هندسه‌ی مسطحه است که توسط آن انتزاع می‌توان سطح را به تصور درآورد، امری که در واقعیت وجود ندارد.

خلق خدایان طبیعی و غیرطبیعی و سیر تکاملی‌شان در راستای خدای غیرمادی اما ذهنی و واحد، با گذار از چند خدایی به خدای خودی، لیکن نه خدای جهان‌شمول (Homotheism)، و از آن‌جا به خدای واحد که وجود خدایان دیگر را نفی نمی‌کند (Honotheism) سرانجام به تک خدایی منجر شد، یعنی پذیرش یک انتزاع قدرقدرت که سرنوشت انسان را رقم می‌زند. اما قبول همین خدای واحد به‌دلیل آن که هستی‌اش وابسته به انتزاعی است که انسان از نیروهای بالفعل‌اش کرده است، همواره انسان را در تشخیص خدا و نیروی لایزال او به کنج‌کاوی درباره‌ی هستی خدا رهنمون می‌شود که به مکاتب گوناگون از جمله وحدت وجود و دئیسم کشیده شد. اما در اعتقاد به وجود خدای واحد در ادیان سه‌گانه‌ی توحیدی، یهودیت، مسیحیت و اسلام، با آن‌که همگی در بیان کلمه‌ی عام انتزاعی از خدا اشتراک نظر دارند، جایی به گفته‌ی انگلس «کلمه‌ی خدا مضمون مذهب» [۱۲] می‌شود که به تنهایی دارای هیچ معنایی نیست ولی مسئله‌ی اساسی

در این کلمه انسان است که بایستی در پس این کلمه خاموش بماند. لذا به دلایل ویژه‌ی اجتماعی که خدایان انتزاعی متعلق به هر یک از این ادیان خلق شد، این انتزاعات نسبت به یک‌دیگر بی‌طرف باقی نماندند، زیرا طرحی که هر یک از این خدایان برای امت‌هایشان ریختند، تعیین‌کننده‌ی مناسبات برای پیروان آن خدا و نه امت‌های دیگر شد. مثلاً خدای یهود، قوم یهود را برجسته می‌خواند و خدای اسلامی مسلمان را مرکز عالم برآورد می‌کند. «رنگ‌آمیزی خدا است که به ما مسلمانان رنگ فطرت و سیرت توحید بخشیده و هیچ رنگی خوش‌تر از ایمان به خدای یکتا نیست و ما او را بی‌هیچ شائبه‌ی مشترک پرستش می‌کنیم. ماییم تنها ملتی که خدا را به یکتایی شناخته و او را از روی خلوص پرستش می‌کنیم.» [۱۳] روشن می‌شود چرا هیچ ایدئولوژی، به ویژه‌ی ایدئولوژی‌های دینی، ایدئولوژی دیگری را در کنارش تاب نمی‌آورد و پیوسته به مناقشه‌ای میان آن‌ها کشیده می‌شود، زیرا این انتزاع مستقل‌شده تحت نام خدا، طرحی از مناسبات اجتماعی را برای پیروانش می‌ریزد که باور آنان را می‌سازد و این طرح تنها در اطاعت پیروان از قوانین خودش و در چالش با دیگر طرح‌ها می‌تواند دوام پیدا کند. بنابراین آن‌چه که جهل آدمی را تداوم می‌بخشد همانا ندیده گرفتن همین انتزاع است که انسان را وابسته به خودش می‌سازد و باور به خودش را به جای دانش جا می‌زند تا امکان فراتر رفتن از این باور را از انسان سلب کند. مثال قانون ارزش که در روزمره‌گی‌اش همواره از نو این باور را در انسان زنده نگه می‌دارد. مثال بسیار مشهور دیگر در این مورد «امی» خواندن پیامبر اسلام است.

این واقعیت که بی‌سواد یک صفت و یا یک عرض انسان می‌تواند باشد، برانگیزنده‌ای به شمار نمی‌آید. حال اگر این عرض خودش را از انسان جدا سازد، به صورت انتزاع وارد مناسبات انسانی شود و به‌عنوان موضوع طرحی را در برابر انسان قرار دهد که سازنده‌ی اعتقاد و لذا کنش‌هایش نسبت به این موضوع انتزاعی شود، آن‌گاه تمامی روابط اجتماعی به‌طور وارونه در مخیله‌ی انسان بازتاب می‌یابند — که آن را ایدئولوژی می‌نامیم — و به‌عنوان نقطه‌ی آغازین معجزه در اسلام وارد مناسبات اجتماعی مسلمانان می‌شود تا به اعتقاد آنان شکل بخشد. به گفته‌ی مارکس «نگرش‌های ایدئولوژیک در قلمروهای جداگانه اغلب افراد را بدو نابینا می‌سازد» [۱۴]، به گونه‌ای که انسان سازنده‌ی خدا، یعنی خالق را، تا رتبه‌ی مخلوق تنزل می‌دهد تا اراده‌ی او را ثانوی سازد، زیرا «مسئله‌ی منفعل شدن اراده و انقیاد کامل آن در برابر اراده‌ی شخص ثالث تماماً جنبه‌ی اسرارآمیز» [۱۵] همین انتزاع است که در موضوع «امی» خواندن پیامبر و انقیاد کامل مسلمان به این باور به عیان روشن است. بدین ترتیب بنا به نظر مارکس «هر دینی تصور می‌کند که خود به علت مضمون خاص خود از سایر ادیان به دلیل **تصور** مخصوص قابل تفکیک است و به همین جهت به سبب **خود ویژگی‌اش دین حقیقی** است ... و هر آن‌چه را در محدوده‌ی آن قرار نگیرد، منافقانه می‌نامد.» [۱۶] (تاکیدات از مارکس)

عملاً همین خودویژگی دین به‌عنوان انتزاع و به‌مثابه‌ی حقیقت محض است که سبب می‌شود وقتی مسلمان با تناقضات آشکار در قرآن مواجه می‌شود به علت آن که خود را تابع اسلام کرده است، یا این تناقضات را

نادیده می‌گیرد یا قدرت درک آن‌ها را خارج از فهم انسان می‌خواند. خدا در قرآن علت معجزه‌ی قرآن را تشابه آیات می‌خواند: «کتابی است که آیاتش همه با هم مشابه است.» [۱۷]. در جای دیگر از یک تناقض سخن می‌گوید «و آنان را اگر خوشی و نعمتی فرا رسد گویند این از جانب خداست و اگر زحمتی پیش آید به تو نسبت دهند بگو همه از خدا است.» [۱۸] و در تناقض در تناقض، خدای اسلام در جای دیگری نظر می‌دهد: «هرچه از انواع نیکویی به تو رسد از جانب خداست و هر بدی از نفس توست.» [۱۹] عینیت یافتن این تجریدات متناقض به مثابه‌ی یک طرح که سازنده‌ی باور می‌شود، به نظر مارکس مانع تأمل انسان از این واقعیت می‌گردد تا درک کند که «انسان آفریننده‌ی دین است و نه دین آفریننده‌ی انسان. به همین سبب دین شعور فردی و احساس فردی انسانی است که یا هنوز خود را نشناخته است و یا این که باز هم با خود بیگانه شده است.»

مثلی است مشهور که می‌گوید مهم آن نیست که انسان برخی نظراتش را آگاهانه مطرح کند، مهم این واقعیت است که در طرح نظرات کدام نظریه را ناخودآگاه ابراز می‌دارد که مصداق آن را می‌توان در قرآن ملاحظه کرد. خدا در قرآن دلیل بلایای طبیعی و اجتماعی را آزمایش بندگان قلمداد می‌کند و در آیه‌ی دیگری می‌گوید که هیچ برگی از درختی نمی‌افتد که خدا بدان آگاه نباشد که خود نشان‌دهنده‌ی عدم شناخت خدا از گفته‌های خودش، در واقع گفته‌های خود پیامبر، است. درباره‌ی آزمایش بندگان، از دو حال خارج نیست: یا خدا نمی‌داند که بنده‌اش در آزمایش چه واکنشی از خود نشان می‌دهد که خود دال بر نادانی اوست یا از نتیجه‌ی آزمایش آگاه است، پس صرف آزمایش عملی بی معنا می‌شود. دیدیم که خدا به مثابه‌ی مضمون دین، کارکردش تحمیل این واقعیت است که «مسئله‌ی اصلی، یعنی انسان، که در پس این کلمه پنهان است، در حقیقت دهان نگشاید.» [۲۰]

انگلس در کتابش **انتی دورینگ** دین را «بازتاب انسان مجرد» می‌خواند جایی که این تجرید در نظام سرمایه‌داری تمامی ابعاد وجودی و کارکردی هر فرد را در «قانون ارزش» برنما می‌سازد. پس زمانی که از جهل در دین سخن می‌رود، مقصود در واقع نه صرف عدم آگاهی، بلکه عدم آگاهی به انتزاع ساخته‌ی انسان و تابع کردنش به این انتزاع است. در دین اعتقاد به خدای لاهوتی مضمون زندگی بشری می‌شود و در قانون ارزش، ارزش مبادله و نماد آن، یعنی پول، به عنوان خدای ناسوتی انسان را تابع خود می‌سازد. دین اسلام و تابعیت مسلمانان از فرائض دینی، طرحی از مناسبات را بین آنان شکل می‌دهد که به صورت رعایت حلال و حرام‌ها اطاعت را به آنان تحمیل می‌کند و قانون ارزش طرحی را می‌ریزد تا انسان را امر بر فرامین برخاسته از آن سازد؛ هر دو انتزاع شیوه‌های خاصی از زندگی را به انسان حقه می‌کنند که یادآور این ضرب‌المثل فارسی است که: یا بیا با یزید بیعت کن، یا سرخود به دار آونگ کن.

انتزاع کردن یک نیرو از زندگی آدمی و وارد کردن دوباره‌ی آن در زندگی به مثابه‌ی نیروی تاثیرگذار بر انسان‌ها، یعنی خدا، استدلال درباره‌ی هستی‌اش را به پرحرفی‌های توخالی می‌کشاند که مارکس آن را به عنوان جهل واقعی این گونه شرح می‌دهد: «کلیه‌ی استدلال‌های وجود خداوند بدین مفهوم استدلال‌هایی

برای عدم وجود او و مردود شمردن کلیه‌ی تصورات پیرامون خداست. استدلال‌ات واقعی باید برعکس ارائه شوند «چون طبیعت به‌طور ناهنجاری برپا شده است، پس خدا هست» و «چون مسائل دنیوی غیرمنطقی است، پس خدا هست». «چون تفکر چیزی نیست، پس خدا هست». اما این‌ها یادآور چه چیزی هستند؟ وقتی که دنیا، برای کسی که خود فاقد منطقی است، یعنی غیر منطقی است، خدا هست؟ یا این که بی‌منطقی هستی ذات خداوند است.» [۲۱] (تاکیدات از مارکس) به دیگر سخن شناخت از خدا یا قانون ارزش را باید به شناخت از انتزاعاتی سمت داد تا انسان را قادر سازد در آگاهی به این انتزاعات به راز آنان که در واقع باور را به جای آگاهی می‌نشانند، پی ببرد.

۴ - جدایی دین از دولت

«من بسیار علاقه‌مندم که دین را بیش‌تر از نظر انتقاد اوضاع سیاسی مورد انتقاد قرار دهم تا این که اوضاع سیاسی را در قالب دین، زیرا این چرخش بیش‌تر در ماهیت یک روزنامه و آموزش خوانندگان می‌گنجد، چون که دین در پی محتوای خود نه از آسمان‌ها، بلکه از زمین تغذیه می‌کند و با آشکار شدن واقعیت‌های موجود که تئوری آن است، خودبه‌خود راه سقوط را طی خواهد کرد.» [۲۲]

شرح دادم که «نقد» نظریه‌ی مارکس درباره‌ی نظام سرمایه‌داری است که «منطق ویژه‌ی این موضوع ویژه» را به‌لحاظ تاریخی کالبدشکافی می‌کند و شرایط گذار به جامعه‌ای خالی از استثمار و سلطه را برنما می‌سازد.

متذکر شدم که انتزاع کردن و شناخت موضوع منتزع‌شده، بیان‌گر دست‌آوردهای بشری‌اند به شرطی که در حالت نخست موضوع انتزاعی را هیچ‌گاه به‌مثابه‌ی واقعیت در مناسبات اجتماعی وارد نکنیم تا به یاری آن قادر شویم در حل مشکلات اجتماعی از آن سود جویم و در حالت دوم نقد موضوع منتزع‌شده، یعنی موضوع ایدئولوژیکی، را به عاملی در شناخت واقعیت مبدل سازیم.

روشن کردم که هر دینی به‌عنوان ایدئولوژی یک انتزاع است و بورژوازی متری زمانی که با دین مسیحیت — یا به بیان بهتر با مذهب کاتولیک — در چالش افتاد و خواهان جدایی دین از دولت شد، آیا به این حقیقت واقف بود که دین مسیحیت یک انتزاع است، مهم نبوده زیرا بورژوازی متری با ایده‌آل کردن دولت هرگز به درک این واقعیت نائل نگشت که دولتی که خواهان آن است و قرار است برادری و برابری را تضمین کند، خود نیز انتزاعی پیکریافته است که قادر به ایجاد نظم ایده‌آل مورد نظرش نیست زیرا دولت بورژوایی از همان آغاز پیدایش با جدا کردن خود از جامعه‌ی مدنی و تفکیک انسان به شهروند و بورژوا به انتزاعی پا داد که به گفته‌ی مارکس «انتزاع از تمامی جهات انسانی و حتی تظاهر انسانی در پرولتاریای تربیت‌شده‌ای است که به حد تکامل خود رسیده است، چون در شرایط معیشتی پرولتاریا تمامی شرایط زندگی اجتماع امروزی در قله‌ی انسانی‌اش خلاصه نشده و لذا انسان خود را در پرولتاریا گم کرده است ... ولی پرولتاریا قادر به آزادی خویش نیست، مادامی که شرایط معیشتی خویش را نفی نکرده است. پرولتاریا

نمی‌تواند شرایط زندگی خویش را نفی کند، بدون آن که این که تمامی شرایط غیرانسانی جامعه‌ی امروز را که در زندگی او خلاصه شده است، نفی کند.» [۲۳] (تاکید از مارکس) به زبان دیگر نقش تاریخی‌ای که برعهده‌ی کارگران قرار گرفته و نباید آن را با مقام خدایان تعویض کرد، شناخت این واقعیت است که شرایط معیشتی کارگران پیکریابی انتزاعی واقعی است که در قطب مقابل منافع آنان به نام «سرمایه» تجمع یافته تا «شرایط غیرانسانی جامعه‌ی امروزی که در زندگی او خلاصه گردیده» و استقلال یافته و تعیین‌کننده‌ی سرنوشت آنان شده است، را جاودانه تداوم بخشد و دقیقاً دولت بورژوازی که خود نیز پیکریابی یک انتزاع است، عملاً حافظ انتزاع «سرمایه» و دیگر انتزاعات پیکریافته در این نظام است. از این رو اشراف به انتزاع دولت و کارکردش در حفظ انتزاعات، یعنی تحکیم و تداوم استثمار و سلطه، مبارزه با آن را در دستور کار قرار می‌دهد، جایی که دولت به‌مثابه‌ی یک انتزاع، شکلی از دین را به خود می‌گیرد که به قول انگلس در قرن هیجدهم «سیاست متوجه نبود که بایستی اوضاع دولت را مورد بررسی قرار دهد و اقتصاد هم میل نداشت که درباره‌ی محقق بودن مالکیت خصوصی تحقیق کند.» [۲۴] لذا زحمت این تحقیق به دوش بانیان سوسیالیسم علمی افتاد و توانستند اثبات کنند که نه تنها دین به‌عنوان یک انتزاع، بلکه هم‌چنین دولت بورژوازی برآمده از انقلاب نیز خود انتزاعی از جامعه‌ی مدنی در این نظام است که با استقلال یافتن‌اش حافظ قانون ارزش با تمامی کاردهای اجتماعی آن می‌شود.

پیش از تشریح جامعه‌ی مدنی و دولت از نظرگاه مارکس لازم می‌دانم با ذکر نظریات یک بورژوا لیبرال ایرانی، آقای فریدون آدمیت، نشان دهم که او نه به مضمون جامعه‌ی مدنی می‌پردازد و نه به محتوای دولت کاری دارد، بلکه هر دو موضوع را در سطح توصیف، ایده‌آل مطرح می‌کند تا با ندیده‌انگاردن سطح تبیین در رابطه با آن‌ها، مبارزه‌ی طبقاتی را نفی کند.

آدمیت دموکراسی را به دموکراسی سیاسی و اجتماعی تقسیم و هر کدام را با وجوهی به شرح ذیل تعریف می‌کند:

دموکراسی اجتماعی	دموکراسی سیاسی
اصالت جمع	فردیت
عدالت اجتماعی و مساوات و آزادی‌های اجتماعی	انتخابات آزاد همگان
اجتماعی ساختن قدرت اقتصادی و سیاسی	نظام پارلمانی
	۳ - جلوه‌ی آن
	۱ - تکیه‌گاه فکری
	۲ - پایه

و متذکر می‌شود که تمایز میان آن‌ها امری اعتباری است و نه مطلق، عَرَضی و نه ماهوی.

اما واقعیت‌ها چه می‌گویند و بیان‌گر چه چیزهایی هستند؟ در این نظام جامعه‌ی مدنی که باید نشان‌گر اصالت جمع باشد به‌عنوان حوزه‌ی منافع خصوصی از دموکراسی سیاسی جدا می‌شود و دقیقاً دموکراسی سیاسی مدافع این شبکه‌ی منافع خصوصی می‌شود. آقای آدمیت تکیه‌گاه فکری دموکراسی سیاسی را فردیت می‌نامد، لیکن طبق نظرات تمام بزرگان کلاسیک مدافع نظام سرمایه‌داری این فردگرایی است که تعیین‌کننده‌ی خصلت آن است؛ هابز فردگرایی را در یک جمله «انسان گرگ انسان است» به گونه‌ای موجز ابراز کرده است و رقابت در جامعه‌ی مدنی به معنای «جنگ هرکس با هرکس» برای حفظ منافع خودی بیان‌گر هر چیزی می‌تواند باشد جز فردیت زیرا بنا به نظر مارکس فردیت «حق برخورداری انسان از آزادی بر پایه‌ی همکاری انسان با انسان است» و عملاً مالکیت خصوصی سرمایه‌دارانه و احترام به آن که قانونی شده است و به‌عنوان تابو در مرکز مناسبات اجتماعی قرار گرفته است، مانع اساسی تکامل انسان تا مرز فردیت می‌شود.

آقای آدمیت انتخابات آزاد همگان را پایه‌ی دموکراسی سیاسی می‌خواند که بر مبنای آن می‌بایست عدالت اجتماعی استقرار یابد، اما هستی استثمار در این نظام را ناگفته باقی می‌گذارد و روشن نمی‌کند که با وجود استثمار کاملاً آشکار در این نظام چگونه عدالت اجتماعی را می‌توان تحقق بخشید. آدمیت مدعی است که دموکراسی اجتماعی حافظ حقوق ملت است و با وضع قوانین و نظارت بر قوای عمومی از این خواسته دفاع می‌کند ولی شرحی درباره‌ی محتوای قوانین که عمدتاً حافظ مالکیت خصوصی سرمایه‌دارانه‌اند نمی‌دهد و با سکوت درباره‌ی محتوا تنها تصویب قوانین را دموکراسی اجتماعی جا می‌زند. آقای آدمیت مشغولیتی با طبقات و مبارزه‌ی طبقاتی و با منافع آنتاگونیستی در این نظام ندارد. آن‌ها را چون کل همگن ارزیابی می‌کند و بدین‌سان مبارزه‌ی طبقاتی حی و حاضر را ندیده می‌گیرد، زیرا برابری و مساوتی که ایشان خواهانش است، باید به‌صورت انتزاعی، یعنی ایدئولوژی در شکل عام انتزاعی‌اش، مطرح شود تا بتوان از انتخابات آزاد همگان و تدوین قانون برای همگان سخن راند. اما اگر به قانون ارزش مارکس توجه کنیم، در خواهیم یافت که انتخابات آزاد در واقع بیان‌گر اجرای شرایط فنی قانون ارزش است و تدوین قانون روشن‌گر عینیت‌یابی شرایط مادی آن.

انگلس تغییر جهان‌بینی دینی در گذار از نظام فئودالی به نظام سرمایه‌داری را به‌لحاظ تاریخی این چنین بیان می‌کند: زمانی که جهان‌بینی کاتولیک دیگر متناسب با شرایط تولید جدید نبود «جهان‌بینی نوین، که می‌بایست جهان‌بینی کلاسیک بورژوازی شود، یعنی **جهان‌بینی حقوقی** بدون بزک در فرانسه تجلی پیدا کرد. این به معنای دنیوی شدن جهان‌بینی مذهبی و جانشین شدن جمود حقوق الهی به‌وسیله‌ی حقوق انسانی و جای‌گزین شدن کلیسا توسط دولت بود. مناسبات اقتصادی و اجتماعی که در گذشته مردم تصور می‌کردند توسط کلیسا و جزم آفریده شده است، زیرا توسط کلیسا تحمیل شده بود، اکنون به منزله‌ی مناسباتی تلقی می‌شد که برپایه‌ی حقوق استوار بود و توسط حکومت هستی یافته بود.» [۲۵] (تاکیدات از انگلس)

اگر پیش از این قوه‌ی قهریه‌ی دینی به‌عنوان قوه‌ی قهریه‌ی مطلق خدا تعیین‌کننده بود، با عینیت یافتن قانون ارزش و اجبارات منتج از آن قوه‌ی قهریه‌ی ناسوتی جانشین قوه‌ی قهریه‌ی لاهوتی شد. انگلس در این باره اشاره می‌کند: «قوه‌ی قهر زمینی و دنیوی، قوه‌ی قهریه‌ی دولتی را عالی‌ترین مطلق می‌نامد و قدرت کلیسایی را تحت سلطه‌ی آن قرار می‌دهد. این تساوی تقریبی قدرت دنیوی و الهی نیست، بلکه قرار گرفتن قدرت الهی تحت قدرت دنیوی است.» [۲۶]

نظام سرمایه‌داری را می‌توان با پنج مولفه مشخص کرد:

۱- اصالت بشر (اومانیزم). ۲- فردگرایی (اندیویدوالیزم). ۳- آزادی تجارت (لیبرالیسم) به‌معنای نفی حلال حرام در اسلام. ۴- جدایی دین از دولت (لایسیسم). ۵- دنیاگرایی (سکولاریسم) به معنای عرفی شدن قوانین به واسطه‌ی انسان‌ها؛ که این مجموعه بیان‌گر جامعه‌ی مدرن‌اند، لیکن همگی آن‌ها به‌عنوان انتزاعات پیکریافته و استقلال‌یافته همراه با قانون ارزش جامعه‌ی سرمایه‌داری را به یک کلیت عام مشخص ارتقاء می‌دهند و حال می‌توان به کنه عبارات نقل شده از مارکس پی برد که چنین انتزاعاتی «از تمامی جهات انسانی ... در پرولتاریا ... عملاً به حد تکاملی خود رسیده است».

از میان این مولفه‌ها تنها به یک مولفه، یعنی دنیاگرایی، از دیدگاه مارکس می‌پردازم تا نشان دهم که پایه‌های سکولاریسم برخاسته از بنای انتزاع استوار است که خود دینی جدید متحول شده است، گرچه خدای این شکل از دین، نه لاهوتی، بلکه سریر قدرت‌اش در ناسوت قرار دارد و با مستقل کردن خود از انسان قادر است انسان را به عبودیت به درگاه‌اش و وابستگی به این خدای ناسوتی وادار گرداند.

هستی مذهب در واقع نشانه‌ی یک نقص است، یعنی همان انتزاع خدای مستقل‌شده و مخلوق دست بشر که حال به‌صورت خالق در برابر انسان عرض اندام می‌کند و بنابراین پایه‌های چنین نقصی را نیز می‌توان در ماهیت دولت بورژوازی، یعنی همان انتزاع پاگرفته‌ی دولت از جامعه‌ی مدنی، آشکار ساخت. پس هنگامی که به نقد دولت‌های بورژوازی می‌پردازیم علت دولت را «تجلی کوتاه‌بینی غیرمذهبی سکولاریسم به‌شمار می‌آوریم» [۲۷]، یعنی همان امر انتزاعی که خود «گواه این است که وجود مذهب تضادی با کمال یافتن دولت ندارد.» [۲۸] بدین ترتیب بنا به این گفته‌ی مارکس که اصل اساسی مذهب استوار بر یک انتزاع است، این اصل برای دولت بورژوازی نیز صدق می‌کند، زیرا علت دولت در این نظام هم استوار بر یک انتزاع است و لذا به خواسته‌ی مذهبیون که دولت باید برحسب مذهب عمل کند، دقیقاً مثبت پاسخ می‌دهد، زیرا دولت اهداف سرمایه‌داری را در تعلیم و تربیت برحسب این انتزاع به‌کار می‌گیرد و در تفکیک سه قوه این انتزاع را آشکارا به نمایش درمی‌آورد.

انگلس درباره‌ی مضمون دولت می‌نویسد: «مضمون دولت همانند مذهب ترس بشر از خودش است... تجربه‌ی سه هزارساله نه تنها باعث عاقل‌تر شدن بشر نشده است، بلکه برعکس هرچه بیش‌تر او را آشفته‌تر، سردرگم‌تر و لذا دیوانه ساخته است.» [۲۹]

منظور انگلس از سه هزارسال ناآگاهی و ترس از خود همان پی نبردن به علل ترس است، وقتی انسان خود با منتزع کردن نیرویی از طبیعت یا نیرویی از خودش یا از اجتماع، یا انتزاع از نیرویی تخیلی و سپردن این نیرو به دست غیر، و سپس با وارد کردن این انتزاع در زندگی‌اش به‌عنوان نیرویی فراقدرت و تعیین‌کننده‌ی سرنوشت‌اش، تمام درهای آگاهی برای کشف این رازآمیزی را به روی خود می‌بندد و سپس کارکرد تجربی یا علمی‌اش (!) را بر پایه‌ی تحقیق حول و حوش این قدرت ماورایی مستقر می‌کند و آن را برفراز زندگی‌اش مستولی می‌سازد. در این نظام از طرفی ارزش مبادله (شکل ارزش) به صورت انتزاع استقلال می‌یابد و خارج از قدرت انسان، سرنوشت‌اش را رقم می‌زند، از طرف دیگر خود دولت و قوه‌ی قهریه‌ی آن به‌مثابه‌ی انتزاعی از جامعه‌ی مدنی، مستقل از انسان می‌شود و فرامین قانون ارزش را در شکل فنی به صورت انتخابات و قوانین‌اش را به صورت مادی بر انسان تحمیل می‌کند. دقیقاً همین شرایط فنی قانون ارزش، یعنی انتخابات، مانع اساسی درک این واقعیت انتزاع دولت است، زیرا شرکت در انتخابات همگانی می‌تواند دولت را به‌عنوان نهاد مدافع حقوق همگان و لذا بی‌طرف جا زند و بدین‌سان مانع آگاهی انسان به مبارزه‌ی طبقاتی شود.

چنین دولتی در خدمت به قانون ارزش و ایجاد محمل‌های لازم برای آن — به زبان سرمایه‌داری، تولید شرایط لازم برای سرمایه‌گذاری — این توانایی را به دست می‌آورد تا خودش را که در واقع یک جزء است، به‌صورت کل، و لذا دولت سیاسی برای همگان، جا اندازد و توسط میانجی پارلمان رابطه‌اش را با جامعه‌ی مدنی برقرار سازد. بدین‌سان قانون ارزش در این نظام شرایط فنی‌اش را در شکل انتخابات و در شکل آزادی سیاسی در کفالت دولت سیاسی‌اش، و شرایط مادی‌اش را از طریق تصویب قانون به عهده‌ی پارلمان‌اش می‌گذارد که هر دو آگاهی وارونه‌ای را از خودشان در اندیشه‌ی انسان بازتاب می‌دهند، تا روابط انسان‌ها را که «هم‌چون تصویر در صفحه‌ی دوربین وارونه شده است» نزد آنان واقعی برنما سازد.

غلبه بر دین و دولت در عمل غلبه بر ایدئولوژی‌هایی‌اند که وارونگی‌ها را به‌مثابه‌ی واقعیت و برداشت از آن‌ها را به‌عنوان آگاهی حقیقی جا می‌زنند که خود عامل بیگانگی است. جامعه‌ی سرمایه‌داری به معنای یک کلیت عام مشخص در مقام مقایسه با جوامع پیشاسرمایه‌داری، خود در شکل وجودی‌اش جامعه‌ای وارونه است. به جای حکومت کل (جامعه‌ی مدنی) بر جزء (دولت سیاسی) حال جزء بر کل سلطه دارد، یعنی به‌جای سلطه‌ی انسان بر دین، سرمایه و دولت، برعکس آن‌ها حاکم بر سرنوشت انسان‌اند. به‌دیگرسخن سیر تاریخ انسان در جامعه‌ی کنونی در عمل سیر هرچه بیش‌تر جدا شدنش از آفریده‌های خویش است و عملاً آگاهی به این جدایی‌هاست که به‌عنوان هژمونی سیاسی در مبارزه‌ی طبقاتی می‌تواند این آگاهی را به آگاهی عظیم اکثریت مبدل و از این طریق به چالش کشیدن قاطعانه‌ی این نظام ممکن سازد، یعنی شناخت واسطه‌ها و انتزاعات پیکریافته که دولت سرمایه‌داری خود یکی از این انتزاعات است. بنابراین صرف خواسته‌ی جدایی دین از دولت به‌طور قطع فهم هر دو انتزاع پیکریافته‌ی دین و دولت و ناگزیر ستیز با آن‌ها را غیرممکن می‌سازد. مطالبه‌ی دولت سکولار را باید در واقع خدمتی به خدا تلقی کرد،

زیرا «تنها خدمتی که امروز هنوز می‌توان به خدا نمود، این است که بی‌دینی را به‌عنوان یک بند اجباری اعلام کرد» [۳۰]

انگلس در تمایز بین انسان مذهبی و انسان بورژوا این‌گونه توضیح می‌دهد: «کسی که همه‌ی هستی و زندگی‌اش را تبدیل به یک کلیت آسمانی می‌کند، نمی‌تواند در جهان ناسوتی دارای همان منافع باشد که دولت از اتباعش خواستار است. دولت ادعا دارد که در خدمت به همه‌ی شهروندانش است، لذا هیچ نیرویی مافوق خودش را به رسمیت نمی‌شناسد و خود را کاملاً جانشین قوه‌ی قهریه‌ی مطلق می‌نماید.» [۳۱]

مارکس این نظریه‌ی انگلس را به ویژه در رابطه با افراد شریک در دولت این‌گونه تشریح می‌کند: «اعضای دولت سیاسی به دلیل دوگانگی میان زندگی فردی و زندگی نوعی‌شان، و دوگانگی میان حیات جامعه‌ی مدنی و حیات سیاسی، مذهبی‌اند. آنان از این رو مذهبی‌اند که حیات سیاسی دولت را، که ورای فردیت واقعی آن‌ها قرار دارد، زندگی حقیقی خود به‌شمار می‌آورند. آنان به این دلیل مذهبی‌اند که مذهب در بین آن‌ها روح جامعه‌ی مدنی و بیان‌کننده‌ی جدایی و دوری انسان از انسان است. دموکراسی سیاسی از آن رو مسیحی است که در آن، انسان، و نه تنها یک انسان بلکه هر انسانی، موجودی حاکم، عالی‌ترین موجود، به‌حساب می‌آید، اما این انسان، انسانی است در شکل غیرمتمدن و غیراجتماعی خود، انسانی در موجودیت عرضی‌اش - انسان به همان صورتی که هست، انسانی که تمامی سازمان جامعه او را تباه کرده، انسانی خود را گم کرده، بیگانه شده و دست‌خوش اوضاع و عناصر غیرانسانی - و کوتاه‌سخن، انسانی که دیگر موجود نوعی نیست. حاکمیت انسان، به‌عنوان موجودی بیگانه و متفاوت با انسان واقعی - آن‌چه ساخته‌ی خیال، رویا و اصل موضوعه‌ی مسیحیت است، در دموکراسی به واقعیتی ملموس و موجود و یک اصل سکولار تبدیل می‌شود.» [۳۲]

پس زمانی که به‌طور عام از دموکراسی، آزادی، استقلال و از همه مهم‌تر از مبارزه‌ی ایدئولوژیک سخن رانده می‌شود در واقع نسبت به این انتزاعات واقعی و جاری که مانع آگاهی اکثریت از سرشت واقعی‌شان می‌شوند، سکوت اختیار می‌کنند. و علاوه بر این آن‌گاه که جدایی دولت از دین را ممکن قلمداد می‌کنند، هر دو انتزاع را جاوانه می‌سازند.

مارکس در نقد آزادی در معنای عام انتزاعی که در این نظام تابع قدرقدرتی مالکیت خصوصی سرمایه‌داری است و در این‌باره که اقتصاد سیاسی این نوع مالکیت را قاموس بشری و فطرت انسانی می‌خواند و بدین‌سان آن را تابو و مقدس جلوه می‌دهد و از این رو آزادی به هیچ‌وجه نباید هستی و عرصه‌ی عمل مالکیت را مورد سؤال قرار دهد، می‌نویسد: «به هیچ روی کافی نیست که بپرسیم، چه کسی باید آزادی بدهد؟ و چه کسی باید آزاد شود؟ نقد باید موضوع سومی را بررسی کند. چه نوع آزادی مورد بحث است؟ نفس این آزادی مورد درخواست، چه شرایطی را به دنبال می‌آورد؟» [۳۳]

ملاحظه می‌کنیم که مارکس مجدداً نقد را به‌عنوان نظریه‌اش مطرح می‌کند و «نقد اقتصاد سیاسی» را در معنای دقیق کلمه به نقد از خود آزادی و دولت ارتقاء داده و در انتقاد به باوئر شرح می‌دهد که او «با عدم بررسی رابطه‌ی آزادی سیاسی با آزادی انسان اوضاعی را مطرح می‌کند که تنها با خلط کردن غیر نقادانه‌ی آزادی سیاسی با آزادی جهان‌شمول

انسان قابل تبیین است.» [۳۴] هنگامی که از جدایی دین از دولت سخن می‌گویند شرح نمی‌دهند که جدایی دین از کدام دولت؟ از دولت بورژوازی سکولار؟ اما مارکس آموخته است که «ما دولت سیاسی در شکل سکولار آن را، جدا از ضعف مذهبی‌اش نقد می‌کنیم» [۳۵] در ادامه مارکس در نقد دولت سیاسی در شکل سکولار آن شرح می‌دهد: «دولت دموکراتیک، دولت حقیقی برای تکمیل خود به مذهب نیاز ندارد. برعکس این دولت می‌تواند مذهب را ندیده بگیرد، چرا که پایه‌های انسانی مذهب به شیوهی سکولار در آن تحقق یافته است.» [۳۶] مدافعان جدایی دین از دولت به جای سرمشق قرار دادن نظرات مارکس به پذیرش این خواسته‌ی بورژوازی که تاریخ آن سپری شده است، تن می‌دهند و لذا، اولاً «مبارزه برای آزادی و دموکراسی» مطرح شده از جانب آنان از سطح ادعا، آن‌هم در شکل مقولات عام انتزاعی، فراتر نمی‌رود. دوماً خواسته‌ی آنان درباره‌ی جدایی دین از دولت، مضمون دولت را ندیده می‌گیرد و انتقاد به دولت را که «می‌بایست به‌وسیله‌ی خود سرشت، خود مضمون دولت، نه به‌وسیله‌ی طبیعت مسیحیت، بلکه به‌وسیله‌ی طبیعت جامعه‌ی بشری به آن آگاه گشت» [۳۷] مسکوت می‌گذارد.

در دولت مذهبی اراده‌ی مردم تابع وحی خداوندی می‌شود و لیکن در دولت غیرمذهبی انسان فکر می‌کند دارای اراده است، حال آن‌که اراده‌ی خدا این بار از آستین کارکرد قانون ارزش انسان را تابع فرامین خویش می‌گرداند که نزد آدام اسمیت «دست غیبی» و نزد هگل «نیرنگ عقل» نام می‌گیرد. بنابراین دولت دینی بورژوازی مانند جمهوری اسلامی، که مذهب ضرورتاً برای آن تبدیل به یک وسیله شده است، به مذهب برخوردی سیاسی و به سیاست برخوردی مذهبی دارد و با بهره‌گیری از نظر مارکس، جمهوری اسلامی همانند دولت مسیحی «نه تنها از آیات انجیل (بخوان قرآن) پیروی نمی‌کند، بلکه اگر نخواهد خود را به‌عنوان دولت به‌طور کامل منحل کند، نمی‌تواند هم از آن پیروی کند.» [۳۸] سرمایه‌داری نظام اقتصادی حاکم در ایران است و قانون ارزش بر آن حکم فرماست که قوانین‌اش را به این دولت مذهبی هم دیکته می‌کند. در هر دو حالت، خواه دولت مذهبی باشد و خواه غیرمذهبی، انسان نه سوژه که ابژه‌ای بیش نیست که در حالت نخست ابژه شدن انسان به وضوح دیده می‌شود و در حالت دوم نه تنها ابژه شدن انسان پنهان می‌ماند، بلکه به‌عنوان اراده‌ی سوژه برنما می‌شود، یعنی یک وارونگی واقعی که خود عامل بیگانگی انسان می‌شود. همان‌گونه که مارکس می‌گوید: «انسان دیگر موجود نوعی واقعی نیست، حاکمیت انسان، به‌عنوان موجودی بیگانه و متفاوت از انسان واقعی، که در دموکراسی به واقعیتی ملموس و موجز و یک اصل سکولار تبدیل می‌شود.» [۳۹]

وظیفه‌ی دین چیست؟ در عمل دین نمود اختلاف است زیرا اولاً به‌مثابه‌ی ایدئولوژی هیچ ایدئولوژی دیگری را در کنار خود تحمل نمی‌کند. دوم، انسان‌ها را برحسب تعلق به دین‌ها درجه‌بندی و شأن آنان را در وابستگی به دین خاصی ارزش‌گذاری می‌کند. سوم، افراد معتقد به دین خاص را بر حسب جنسیت، رتبه‌ی اجتماعی و سرآخر طبق گفته‌ی مجاهدین «درجه تقوا» از یک‌دیگر منفک می‌کند. قانون ارزش در جامعه‌ی مدنی نیز به همین انفکاک‌ها میان انسان‌ها، اما در عرصه‌ی جهانی و به‌عنوان قانونی جهان‌شمول، دامن می‌زند. مارکس در این باره می‌نویسد: «انسان با راندن مذهب از قلمرو عمومی به قلمرو خصوصی، از

نظر سیاسی خود را از قید مذهب آزاد می‌کند. مذهب، دیگر روح دولت، یعنی روح قلمروی نیست که در آن انسان چون موجودی نوعی — گرچه به شیوه‌ای محدود، به شکلی خاص در قلمروی ویژه — رابطه‌ای جمعی با انسان‌های دیگر برقرار می‌کند. مذهب به روح جامعه‌ی مدنی، روح قلمرو خودپرستی و قلمرو جنگ همه با همه تبدیل می‌شود. مذهب دیگر نه اساس جماعت که اساس اختلاف است. مذهب مظهر جدایی انسان از ذات اشتراکی خود، از خود و از دیگر انسان‌ها — آن چنان که در اصل بود — شده است. مذهب تنها اعترافی انتزاعی به انحرافی خاص، هوس خصوصی و خودسرانگی است... تقسیم انسان به انسان عمومی و خصوصی و انتقال مذهب از دولت به جامعه‌ی مدنی، مرحله‌ای از آزادی سیاسی نیست، بلکه کمال آن است: بنابراین، این آزادی، نه مذهبی بودن انسان را از بین می‌برد و نه قصد آن را دارد» [۴۰]

توجه شود آن‌چه بنام حقوق بشر اعلام شد و این روزها مریدان زیادی را گرد خود جمع کرده است، درحقیقت به رسمیت شناختن دست‌یابی حقوق فرد خودپرست به آزادی اقتصادی در جامعه‌ی مدنی است، چرا که رسمیت یافتن حقوق فردی می‌تواند تعارض بین آزادی فرد از نظر اقتصادی در جامعه‌ی مدنی با آزادی جمعی در شکل تقلیل انسان مشخص به انسان عام انتزاعی را رسمی سازد. بدین خاطر چنین حقوقی که بایستی مدافع حقوق جمع و فرد توأمان باشد، حقوق انسان شهروند را که باید کارکردش مشارکت در جماعت و حیات سیاسی باشد، اینک به حقوق فرد بورژوا در جامعه‌ی مدنی تقلیل می‌دهد و این دو نوع حقوق را به‌گونه‌ای از یک‌دیگر جدا می‌کند تا انسان را به دو پاره‌ی شهروند و بورژوا منفک سازد. در این مورد مارکس شرح می‌دهد: «بشر متمایز از شهروند کیست؟ هیچ کس جز عضو جامعه‌ی مدنی. چرا عضو جامعه‌ی مدنی، صرفاً «بشر» خوانده می‌شود؟ و چرا حقوق او حقوق بشر خوانده می‌شود؟ این واقعیت را با چه چیزی باید توضیح داد؟ با رابطه‌ی دولت سیاسی و جامعه‌ی مدنی، با ماهیت آزادی سیاسی.» [۴۱]

آن‌چه نشان‌گر جامعه‌ی مدنی در این نظام است، در واقع حق برخورداری انسان به‌عنوان فرد بورژوا از مالکیت خصوصی‌اش است که به نحوی انکشاف یافته تا انسان کارگر را از تمامی شرایط مادی و عینی زندگی‌اش جدا سازد، تا بتواند آن شرایط را به‌مثابه‌ی مالکیت خصوصی در تقابل با کارگر و در قطب مقابل، یعنی سرمایه‌دار، انباشت کند. چنین حقی نه براساس همکاری و مشارکت که بر پایه‌ی جداسازی انسان‌ها از یک‌دیگر استوار است و دقیقاً در توجه به این واقعیت است که مبارزه‌ی طبقاتی در دستور کار قرار می‌گیرد. این حق به‌عنوان «حق فرد محدودشده‌ای که به درون خود خزیده است» در واقع حق سودجویی است که بنیان جامعه‌ی مدنی را می‌سازد جایی که هر انسان در دست‌یابی به سود بیش‌تر به انسان‌های دیگر چون وسیله‌ای برای تحقق دادن به خواسته‌اش نگاه می‌کند و دولت انتزاعی جداشده از دین عملاً از این مالکیت خصوصی و این نوع اعمال قدرت نه تنها دفاع می‌کند، بلکه هم‌چنین امنیت این مالکیت و سلطه‌ی آن را بر اکثریت عظیم انسان‌ها تضمین می‌کند. به دیگر سخن دولت بورژوایی حافظ جامعه‌ی مدنی می‌شود که رکن اساسی دین، یعنی تفکیک افراد به استثمارگر و استثمارشونده، در آن صدق می‌کند و تنها قیدی که به رسمیت می‌شناسد چیزی جز منافع خصوصی و حفظ مالکیت خصوصی سرمایه‌داری به‌مثابه‌ی تابو و

خدای ناسوتی‌اش، پول، نیست و این قید تا مرزی پیش می‌رود که «شهروند را خادم انسان خودپرست اعلام کند» [۴۲]، امری که بیانیه‌ی حقوق بشر هم آن را تایید می‌کند تا طبق نظر مارکس «حیات سیاسی ... سرآخر هدفش حیات جامعه‌ی مدنی» شود. [۴۳]

دولت بورژوایی با از میان برداشتن تمامی امتیازات فئودالی، برخلاف دولت فئودال‌ها این امکان را فراهم آورد که «فعالیت و مقام ویژه‌ی مشخصی در زندگی اهمیتی صرفاً فردی پیدا کند و دیگر رابطه‌ی عام فرد را با دولت در کل تشکیل ندهد. از سوی دیگر امور عمومی به امر عام فرد و کارکرد سیاسی به کارکرد عمومی او تبدیل شوند.» [۴۴] این وارونگی دقیقاً سرمایه‌دار را به این تفکر وامی‌دارد تا خودش را مسئول امور عمومی و به اصطلاح نان‌ده کارگر برآورد کند و نقشی که مزد در این نظام به‌عنوان یک فرمانمود ایفاء می‌کند، در تفکر کارگر نیز همین نقش را برای سرمایه‌دار تثبیت می‌کند و کارگر را وادار می‌کند تا از منظر سرمایه و نه جایگاه کار به جامعه بنگرد تا از این دیدگاه، مبارزه با سرمایه‌داری را به چالش علیه‌ی اجحاف یک سرمایه‌دار تقلیل دهد.

خواسته‌ی جدایی دین از دولت از سطح توصیف فراتر نمی‌رود و نسبت به مضمون دولت کارگری بی‌اعتنا می‌ماند، زیرا اگر آگاهی اکثریت عظیم کارگران را شرط اساسی کسب هژمونی سیاسی در مبارزه علیه این نظام برآورد کنیم، این هژمونی تنها در افشای راز انتزاعات پیکریافته در این جامعه، از جمله دولت بورژوایی می‌تواند تحقق یابد تا برای آنان مدلل شود که دولت آنان خواهان از میان برداشتن جدایی بین سپهر اقتصاد و سپهر سیاست است، یعنی دولتی که تدوین قانون و اجرای آن را به‌مثابه‌ی یک اصل جدایی‌ناپذیر به عهده‌ی خود آنان می‌گذارد. عملاً بخشی از مبارزه‌ی طبقاتی برای کسب هژمونی سیاسی در گرفتن قدرت را خداناباوری عملی می‌سازد. این رویکرد با ندیده‌انگاشتن مضمون دولت کارگری می‌باید خواهان دولتی باشد که قادر باشد دین را از دولت جدا سازد، لذا به کنه نظرات مارکس در این موارد که به صورت تاریخی وضع شده‌اند، بی‌اعتناء می‌ماند، زیرا با پذیرش شعار جدایی دین از دولت مضمون هر دو را که انتزاعی‌اند، مورد انتقاد قرار نمی‌دهد، هم‌چنین بر جاودان ساختن آن دو صحنه می‌گذارد، اولی را در سپهر خصوصی و از این رو امری لازم و دومی را در سطح سیاسی بدیهی تلقی می‌کند. از سوی دیگر مبارزه با دین و دولت را که مارکس از حیث مشخصاً تاریخی مطرح کرد، یعنی این که «انتقاد از لاهوت به انتقاد از ناسوت، **انتقاد از دین به انتقاد از حقوق، انتقاد از الهیات به انتقاد از سیاست تبدیل شد**» [۴۵] (تاکیدات از مارکس) را به طاق نسیان می‌سپارد. در حالی که مارکس منطق ویژه‌ی چالش با دین و دولت در این نظام را به گونه‌ای روشن می‌نمایاند و رابطه‌ی آن‌ها را با موضوع ویژه در این نظام، یعنی اقتصاد ملی که قصد دارد مناسبات مالکیت خصوصی را عقلانی نشان دهد، پیوند می‌زند تا راز آن‌ها را برملا سازد تا در سطح تبیین، تضاد آن‌ها را با منافع کارگران به مبارزه‌ی طبقاتی کارگران اعتلا دهد.

پذیرش جدایی دین از دولت یعنی تایید سپهر ایدئولوژی دین در عرصه‌ی خواسته‌های خصوصی و تایید سپهر ایدئولوژی انتزاع دولت از جامعه‌ی مدنی است که انسان را به دو پاره تقسیم می‌کند: شهروند حقوقی و فرد خصوصی. نتیجتاً خواسته‌ی جدایی دین از دولت:

۱. دین را به‌عنوان ایدئولوژی در سپهر خصوصی مفید به شمار می‌آورد.
۲. دولت را به‌مثابه‌ی ایدئولوژی در حوزه‌ی منافع حقوقی به رسمیت می‌شناسد، لیکن صوری بودن این حقوق را پنهان می‌دارد.
۳. برخورداری از حقوق سیاسی در جامعه‌ی مدنی را به‌عنوان آزادی جا می‌زند، زیرا شعار برابری سیاسی، در جامعه‌ی مدنی به معنای نابرابری اقتصادی است و پذیرش آزادی سیاسی که در واقع پذیرفتن مالکیت خصوصی در جامعه‌ی مدنی است، حال نابرابری اقتصادی را به صورت سلطه‌ی مالکیت خصوصی بر انسان حکم‌فرما می‌کند به نحوی که باور به این شعار باعث می‌شود تا به‌جای آن که مالکیت متعلق به انسان باشد، برعکس طرحی از مناسبات اقتصادی پیش نهاده شود که انسان را تابع آن سازد. در قبول این باور است که انسان به‌جای آن که سوژه باشد به محمول شدن در این مناسبات محکوم می‌شود. بدین‌سان «کامل شدن ایده‌آلیسم دولت، درعین‌حال کامل شدن ماتریالیسم جامعه‌ی مدنی بود. رها شدن از یوغ سیاسی، درعین‌حال رها شدن از قید و بندهایی بود که روح خودپرست جامعه‌ی مدنی را مهار می‌کرد. آزادی سیاسی درعین‌حال آزادی جامعه‌ی مدنی از سیاست و از داشتن حتی نمود یک محتوای عام بود.» [۴۶] (همان‌گونه که در رابطه با مزد به‌عنوان یک فرامود شرح داده شد شکل مزد استثمار نیروی کار را پنهان می‌سازد تا مثلاً در اسلام در بیان «نان حلال» خصلت عینی به خود گیرد.)

با توجه به این نظرات درک می‌کنیم که مارکس آزادی سیاسی در این نظام را با آن که «گامی بزرگ به پیش» می‌خواند به‌معنای تایید انسان خودپرست در جامعه‌ی مدنی نیز به شمار می‌آورد که بنیان و پیش‌فرض دولت سیاسی است. و دولت نیز این انسان را به رسمیت می‌شناسد و تمام زمینه‌های حرکات بی‌قیدوبند این انسان را که محتوای زندگی‌اش را تشکیل می‌دهند، پذیرا می‌شود، جایی که «سرانجام انسان به‌عنوان عضو جامعه‌ی مدنی انسان واقعی، انسان متمایز از شهروند به شمار می‌آید چراکه انسانی با موجودیت نفسانی، فردی و بی‌واسطه است. در حالی که انسان سیاسی، صرفاً انسان انتزاعی و ساختگی است، فردی مجازی یا حقوقی. انسان واقعی، تنها به شکل فرد خودپرست و انسان حقیقی تنها به شکل شهروند انتزاعی به رسمیت شناخته می‌شود.» [۴۷]

در رویکرد متکی بر جدایی دین از دولت، رهایی زنان و برابری حقوقی - اجتماعی آنان، «وابسته به جدایی دین از دولت» تلقی می‌شود، ولی منظور از آزادی ناگفته باقی می‌ماند. این رویکرد نمی‌خواهد گریبان ادعاهایش را از مقولات عام انتزاعی چون دموکراسی، آزادی و غیره رها سازد و برحسب نظر مارکس به

دنبال «منطق ویژه‌ی هر موضوع ویژه»، آن هم با رعایت شرایط تاریخی، باشد و مدام این واژه‌های عام انتزاعی را پشت سر هم ردیف می‌کند. مارکس دقیقاً در تشریح این واژه‌ها و به‌کارگیری بی‌مورد آن‌ها که پنهان‌کننده‌ی محتوایند، در مقایسه‌ی پارچه به‌عنوان «هم‌ارزی ویژه» و «پارچه به‌مثابه‌ی شکل نوعی هم‌ارز» و معتبر برای همه کالاها، در تمثیل زیبایی این نوع به‌کارگیری از واژه‌های عام را این چنین شرح می‌دهد: «گویی در کنار شیرها، ببرها، خرگوش‌ها و همه‌ی حیوانات واقعی دیگر که جنس‌ها، نوع‌ها، زیرنوع‌ها، خانواده‌ها و غیره را در جهان حیوانات زیر یک نام جمع می‌آورند، یک **حیوان** دیگر هم وجود دارد که پیکریابی منفرد و مجسم همه‌ی حیوانات است. چیز واحدی که همه‌ی انواع واقعی و موجود حیوانات را در خود جمع می‌آورد، چیزی است عام، مثل **حیوان، خدا** و غیره.» [۴۸] (تاکیدات از مارکس) انگلس هم در توضیح مقولات عام انتزاعی در **آنتی‌دورینگ** درباره‌ی «هستی» به‌طور عام متذکر می‌شود که فقط می‌توانیم بگوییم وجود دارد، زیرا به‌محض آن که میلی‌متری از مقوله‌ی عام «هستی» فاصله بگیریم، آن‌گاه بایستی «هستی» را به‌عنوان موضوع ویژه بررسی کنیم.

برگردیم به موضوع آزادی زنان. آیا منظور حق رأی است؟ اگر تنها به این امر بسنده کنیم به‌لحاظ تاریخی در دو کشور فرانسه و انگلیس تا سال ۱۹۴۷ جدایی دین از دولت جزء قانون اساسی بود ولی تا این سال‌ها زنان از حق رأی محروم بودند. ضمن آن که امروزه در یک ایالت در سوئیس هنوز هم زنان از این حق محروم هستند. اگر تنها به شکل حق رأی بسنده کنیم، آن‌گاه زنان در ایران و خیل وسیعی از کشورهای اسلامی دارای حق رأی‌اند. در موارد دیگر از جمله برابری مزد برای کار خاص و احراز مشاغل در سطح بالا هنوز هم در کشورهای غربی تفاوت بین زنان و مردان چشم‌گیر است. حال اگر حق رأی را به‌مثابه‌ی شرایط فنی قانون ارزش در نظر بگیریم، که خود را به‌عنوان شرایط آزادی نمایان می‌سازد آن‌گاه در افشای راز قانون ارزش باید پرسیده شود که شرایط واقعی رهایی چیست؟ می‌دانیم که در سطح توصیف بنا به نظر مارکس مزد و سود چون برابری اجتماعی برنما می‌شوند که ظاهر انسانی و عدالت‌خواهانه‌ای را از خودشان به نمایش می‌گذارند و در شکل آزادی عملاً استثمار را پنهان می‌کنند که هم شامل زنان و هم مردان می‌شود. بنابراین در افشای راز استثمار باید این آزادی صوری را به نقد کشاند تا مفهوم واقعی آزادی را در تفهیم برای اکثریت عظیم کارگران به‌اهرمی در مبارزه برای آزادی واقعی و در چالش با این آزادی صوری و برای تشکیل صف مستقل آنان مبدل کنیم. آن‌گاه در چنین برداشتی «کل آزادی عبارت از باز گرداندن جهان انسان و روابط انسان به خود انسان» [۴۹] معنا می‌شود.

لیکن احراز به این آزادی چگونه ممکن می‌شود؟ اگر انتزاع را به‌عنوان عام انتزاعی که خودش را مستقل کرده تا در ایجاد باور به خود، انسان را تابع خویش سازد، یعنی ایدئولوژی که باور را جای آگاهی می‌نشانند، آن‌گاه و تنها آن‌گاه مبارزه با هر نوع ایدئولوژی که انسان را خادم خودش می‌سازد و افشای راز آن، می‌تواند «کل آزادی» را به انسان بازگرداند. کسانی که مبارزه‌ی ایدئولوژی‌ها را به‌جای مبارزه با ایدئولوژی‌ها که بنیان نظریه‌ی مارکس است، پذیرا می‌شوند، بر واقعیت تلخ در درون این نظام، یعنی دوپاره شدن انسان،

صحه می‌گذارند، نسبت به شرح حال انسان واقعی بی‌اعتنا هستند. حال آن‌که مارکس این‌گونه شرح می‌دهد: «تنها زمانی که فرد انسان، انسان واقعی، شهروند انتزاعی را دوباره به خویش بازگرداند و انسان به‌عنوان یک فرد در زندگی روزانه‌اش، کار فردی‌اش و روابط فردی‌اش به موجود نوعی تبدیل شود، تنها زمانی که انسان «توانایی‌های اختصاصی‌اش» را چون نیروهای اجتماعی بشناسد و سازمان دهد و به این‌سان دیگر نیروهای اجتماعی را از نیروی خویش به شکل قدرت‌های سیاسی جدا نکند، تنها در آن زمان است که آزادی انسان کامل خواهد شد.» [۵۰] این خواسته در واقع نقد مضمون دولت برای هر شهروند است که باید رابطه‌ی اجتماعی انسان با خودش با دیگران و طبیعت را به صورت انسانی شکل دهد به گونه‌ای که وجدان انسان را نه تنها از شیخ مذهبی‌اش، بلکه هم‌چنین از مقیدات بورژوازی نیز، از جمله دولت، رها سازد. بدین‌سان «انتقاد از مذهب در ذات خویش **انتقاد از ناسوتی** است که **بازتاب مقدس آن دین** است.» [۵۱] (تاکیدات از مارکس)

وظیفه‌ی مبارز ضدسرمایه‌داری نه تصدیق انتزاعات پیکریافته‌ای مانند دولت و تعلیمات دروغین بورژواها درباره‌ی خصلت دولت، بلکه انتقاد از دولت سیاسی است که از جانب مارکس در «نقد اقتصاد سیاسی» به‌عنوان جزء مورد انتقاد قرار گرفت. مارکس در انتقادش به هگل شرح می‌دهد که هگل در واقع «به دنبال کشف حقیقت هستی تجربی نیست، بلکه به دنبال کشف هستی تجربی حقیقت است»، یعنی هگل در این وارونگی، سوژه را محمول و برعکس محمول را سوژه می‌سازد. هگل در «ضرورت ایده‌آل» دولت این وارونگی را در ارتباط جامعه‌ی مدنی نیز به کار می‌بندد و جامعه‌ی مدنی در دیدگاهش نسبت به دولت ثانوی برآورد می‌شود، همانند آنان که به مضمون دولت نمی‌پردازند تا انتزاعی بودن آن را کشف کنند، بلکه از دولت انتزاعی خواستار جدایی دین انتزاعی از دولت انتزاعی می‌شوند. آنان برخلاف مارکس که ریشه‌های ایدئولوژی‌ها را در مناسبات تولید و بازتولید زندگی واقعی می‌جوید و غلبه بر انتزاع را تنها از تغییر مناسباتی برآورد می‌نماید که مستلزم پیدایش هستی این نوع انتزاعات‌اند، حل معضل دین، یعنی یک ایدئولوژی، را وابسته به کارکرد دولت، یعنی ایدئولوژی دیگری، می‌کنند و بی‌توجه می‌مانند که محتوای دولت همانند «محتوای الهیات در عصر ما واسطه‌گری و سرپوش گذاشتن بر اضداد مطلق است.» [۵۲]

مارکس در مقاله‌ای در کتاب **خانواده‌ی مقدس** نکته‌ی جالبی را در نقد تبدیل سوژه به محمول مطرح می‌کند. او در فصلی درباره‌ی «عشق» از باوئر این‌گونه انتقاد می‌کند که عشق را مبدل به الهه بی‌رحمی کرده است و از انسان عاشق یا عشق انسانی در اظهاراتش انسان عشق را می‌سازد، و عشق را به‌عنوان هستی مجزا (مجرد) از انسان جدا می‌کند، آن را مستقل می‌سازد و توسط این فرایند ساده جای سوژه و محمول را تعویض می‌کند. مارکس به باوئر ایراد می‌گیرد که در این جابه‌جایی ساده در واقع توانایی تفکر انسان را قربانی می‌کند و مانع گذار انسان از سطح توصیف به سطح تبیین می‌شود. این موضوع را نیز ارایش فروم از مارکس نقل می‌کند و نتیجه می‌گیرد: «انسان در ضمن این پروسه‌ی ازخودبیگانگی، از فرا گرفتن عشق دست می‌کشد و با توان عشق ورزیدن خود تنها از راه عبودیتش به درگاه الهه‌ی عشق ارتباط پیدا

می‌کند. او دیگر انسانی که خود می‌تواند احساس کند، نیست، بلکه بت‌پرستی از خودبیگانه است.» [۵۳] بدین سان می‌توان به کنه نقل قول آورده شده از مارکس در آغاز مقاله پی برد که آزادی انسان از دین توسط دولت را هم‌چنان باقی ماندن در چنگال دین خوانده است، زیرا هم دین و هم دولت هر دو همواره قادر به جابه‌جایی جایگاه محمول و سوژه هستند و عملاً دخیل بستن به قدرت دولت برای جدایی‌اش از دین ناخودآگاه این جابه‌جایی را به‌مثابه‌ی امری پیشا در مناسبات اجتماعی وارد می‌کند.

اگر انتقاد از دین و دولت و حقوق تدوین‌شده توسط پارلمان بورژوازی را به‌عنوان انتزاعات پیکریافته پیش‌فرض مبارزه‌ی سیاسی برای کسب هژمونی در نظر گیریم، آن‌گاه ضرورت مبارزه‌ی طبقاتی در افشاگری از این انتزاعات، محمل‌های لازمی را برای آگاه‌سازی اکثریت عظیم کارگران در اختیارمان قرار می‌دهد تا نشان دهیم دولت بی‌طرف نیست و محافظ سرمایه است، و در ستیز با سرمایه و دولت، مبارزه‌ی طبقاتی را به سرودی حیات‌بخش در تحول به جامعه‌ای خالی از سلطه و استثمار مبدل کنیم و بانگ برآوریم که آری: «گل همین جاست و همین جا باید رقصید.»

یادداشت‌ها:

- [۱]. مارکس، درباره‌ی مسئله یهود، فارسی، ص ۳۹.
- [۲]. مارکس و انگلس، کلیات آثار به‌زبان آلمانی، ج ۲۹ ص ۵۵۰. از این پس کلیات آثار
- [۳]. ژرژ پلینسر اولین مارکسیستی بود که اصول مقدماتی نظریه‌ی «ماتریالیسم دیالکتیک» را تدوین کرد که بعدها در عرصه‌ی جهانی افرادی چون موريس کنفورت و افاناسیف و در ایران آقایان احسان طبری، امیر نیک‌آیین و غلامحسین فروتن در همان راستا مقالاتی را منتشر کردند.
- در سال ۱۳۶۹ بود که دوستم کمال خسروی نخست در مقاله‌ای تاویل دیگری از نظریه‌ی مارکس تحت عنوان «ماتریالیسم پراتیکی» را منتشر کرد و بعداً در مقالات متعددی تمایز میان آن دو برداشت را مستدل ساخت و به سه نکته‌ی گرهی انگشت‌گذار که عبارت‌اند از: ۱- ایدئولوژی ۲- نقش پراتیک ۳- نقد منفی، نقد مثبت.
- من تصمیم گرفتم که با توجه به مقالات خسروی خلاصه‌ای از سه نکته‌ی مطرح شده از سوی او را تدوین نمایم و آن‌ها را در اختیار او قرار دهم تا اگر جرح و تعدیلی را لازم دانست، اضافه کند که متأسفانه بیماری او باعث شد که این امر به تأخیر افتد. در این‌جا فرصت را غنیمت شمرده و برای او سلامتی آرزو می‌کنم.
- [۴]. مارکس و انگلس، خانواده‌ی مقدس، فارسی ص ۷ و ۸.
- [۵]. مارکس و انگلس، ایدئولوژی آلمانی، به زبان آلمانی، ج ۱، ص ۳۱۱.
- [۶]. کلیات آثار، ج ۳۹، ص ۲۰۷.
- [۷]. کلیات آثار، ج ۲۰، ص ۳۰۳. انگلس: دیالکتیک طبیعت.

- [۸]. منبع ۵ ص ۳۱۳.
- [۹]. مارکس، دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴.
- [۱۰]. مارکس، سرمایه، جلد ۱، فارسی ترجمه‌ی ایرج اسکندری، ص ۱۰۹.
- [۱۱]. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۷۲.
- [۱۲]. کلیات آثار، ج ۱، ص ۵۷۱. انگلس، وضع انگلستان مشروطه‌ی سلطنتی.
- [۱۳]. قرآن، ترجمه‌ی قمشه‌ای، سوره البقره، آیات ۱۳۸ و ۱۳۹.
- [۱۴]. کلیات آثار، ج ۳۹، ص ۹۸.
- [۱۵]. منبع ۷، ص ۴۴.
- [۱۶]. کلیات آثار، ج ۱، ص ۱۰، مارکس: توضیحات راجع به جدیدترین لایحه‌ی سانسور پروسی.
- [۱۷]. قرآن، الزمر آیه ۲۳.
- [۱۸]. قرآن، النساء آیه ۷۸.
- [۱۹]. همان‌جا، آیه ۷۹.
- [۲۰]. منبع ۱۲.
- [۲۱]. کلیات آثار، ج ۱، ص ۳۷۲، مارکس: تفاوت فلسفه‌ی طبیعت دموکریت و اپیکور.
- [۲۲]. کلیات آثار، ج ۲۷، ص ۴۱۲، نامه‌ی مارکس به آرنولد روگه.
- [۲۳]. منبع ۴، ص ۱۸.
- [۲۴]. کلیات آثار، ج ۱، ص ۵۰۰، انگلس، مقاله‌ی سهمی در انتقاد از اقتصاد ملی.
- [۲۵]. کلیات آثار، ج ۲۱، ص ۴۹۲، انگلس: سوسیالیسم حقوقی.
- [۲۶]. کلیات آثار، ج ۱، ص ۴۴۷، انگلس: فریدریش ویلهلم چهارم، شاه پروسی.
- [۲۷]. مارکس، درباره‌ی مسئله‌ی یهود، فارسی، ص ۱۸.
- [۲۸]. همان‌جا.
- [۲۹]. کلیات آثار، ج ۱، ص ۵۷۱، انگلس: وضع انگلستان مشروطه‌ی سلطنتی.
- [۳۰]. کلیات آثار، ج ۱۸، ص ۵۳۲، انگلس: ادبیات مهاجر.
- [۳۱]. منبع ۲۶.
- [۳۲]. منبع ۱، ص ۳۰.
- [۳۳]. همان‌جا، ص ۱۶.

- [۳۴]. همان‌جا، ص ۱۷.
- [۳۵]. همان‌جا، ص ۱۹.
- [۳۶]. همان‌جا، ص ۲۷.
- [۳۷]. کلیات آثار، ج ۱، مارکس: سرمقاله در روزنامه‌ی کلن.
- [۳۸]. منبع ۱، ص ۲۹.
- [۳۹]. همان‌جا، ص ۳۰.
- [۴۰]. همان‌جا، ص ۲۵ و ۲۶.
- [۴۱]. همان‌جا، ص ۳۴.
- [۴۲]. همان‌جا، ص ۳۸.
- [۴۳]. همان‌جا.
- [۴۴]. همان‌جا، ص ۴۰.
- [۴۵]. کلیات آثار، ج ۱، ص ۳۸۵، مارکس: پیرامون نقدی بر فلسفه‌ی حق هگل.
- [۴۶]. منبع ۱، ص ۴۰.
- [۴۷]. همان‌جا، ص ۴۲.
- [۴۸]. مارکس، سرمایه، نخستین ویراست، فصل نخست، فارسی ص ۱۲، ترجمه‌ی کمال خسروی و حسن مرتضوی.
- [۴۹]. منبع ۱، ص ۴۲.
- [۵۰]. همان‌جا، ص ۴۳.
- [۵۱]. کلیات آثار، ج ۱، ص ۳۷۸، مارکس: گامی در نقد فلسفه‌ی حق هگل.
- [۵۲]. منبع ۲۶، ص ۱۱۹.
- [۵۳]. اریش فروم، داشتن یا بودن، فارسی ص ۶۹.