

# کارل مارکس و مسأله‌ی یهود

علی رها



## «مرد سیاه چرده‌ی تری‌یر»<sup>۱</sup>

مجموعه‌ای از شرایط عینی و ذهنی از بدو تولد در «تری‌یر» تا دوران نوجوانی و جوانی - از بُن تا برلین، و از پاریس تا بروکسل، و الخ. - هم در شکل‌گیری شخصیت و هم بینش مارکس مؤثر بوده‌اند.

مارکس در ساعت ۲ صبح، ۵ ماه مه ۱۸۱۸، در طبقه‌ی دوم خانه‌ی شماره‌ی ۶۶۴ در کوچه‌ی بروکن گاسه در شهر تری‌یر، در ایالت راین آلمان، در خانواده‌ی یهودی چشم بر جهان گشود. در ۶ سالگی به او غسل تعمید دادند، چراکه تری‌یر، شهر کوچکی ۱۲ هزار نفری که اکثریت قریب به اتفاق آن کاتولیک با تعصبات مذهبی بودند، بچه‌های یهودی را به مدارس راه نمی‌دادند.

اعضای خانواده‌ی مارکس او را «مور» خطاب می‌کردند. خود او هم گاهی نامه به دخترانش را «مور پیر» امضا می‌کرد. گویا در دوران دانشگاه بُن، ابتدا هم کلاسی‌های مارکس او را مور لقب دادند که احتمالاً اشاره‌ای است به چهره و موهای تیره‌ی او که به شکل و شمایل مورها است. مورها به‌همراه یهودیان اسپانیا پس از اخراج از شبه‌جزیره‌ی ایبریا در سده‌ی پانزدهم به مراکش و نیز الجزایر گریخته بودند. به گمان برخی مور مأخوذ از نام قهرمان رُمان «راهزنان» فریدریش شیلر است که فساد قدرتمندان را افشا می‌کرد.

از آن‌جا که دولت پروس مانع از ورود یهودیان به کارهای دولتی و دانشگاهی بود، پدر مارکس نیز که یک وکیل سرشناس بود، یک سال پیش از تولد کارل به‌ناچار و از روی اجبار نام خود را از هشل به هاینریش مارکس تغییر داد و رسماً و برحسب ظاهر به یک لوتری پروتستان تبدیل شد. اما عموی مارکس که یک ربانی بود حاضر به چنین کاری نشد. شواهد موجود نشان می‌دهد که به‌رغم تغییر دین، خانواده‌ی مارکس رسوم دینی خود را کماکان حفظ کرده بودند. پدر مارکس حتی بدون واهمه و کالت یهودیان را به‌عهده می‌گرفت. اجداد مارکس نیز از هردو طرف، جزو مؤبدان و راهبان دینی بودند. پدر بزرگ مارکس، موردکای لوی (مارکس) ربانی اعظم شهر تری‌یر بود. البته تری‌یر و کل منطقه‌ی راین بین سال‌های ۱۸۰۶ تا ۱۸۱۵ در تصرف فرانسه بود. طی آن سال‌ها

تحت تأثیر انقلاب فرانسه، فضا و قوانین مدنی تری‌یر لیبرالیزه شده بود و یهودیان به‌طور نسبی از حقوق برابر شهروندی برخوردار شده بودند.

با شکست ناپلئون و پس از «کنگره‌ی وین» و سپس بازپس‌گیری منطقه‌ی راین توسط دولت پروس، جوّی خفقانی بر تری‌یر حاکم شد. ازاین‌رو خانواده‌ی مارکس در دوره‌ی نسبتاً کوتاهی هم طعم آزادی مدنی را چشید و هم بازگشت خفقان را تجربه کرد. خانواده‌های دیگری مانند هاینریش هاینه و موزس هس نیز تجربیات مشابهی داشتند. پس تعجب‌آور نیست که در اثر این تجربیات ناگوار در اوایل سده‌ی نوزدهم، بسیاری از یهودیان راین رادیکالیزه شده و به سوسیالیسم گرایش پیدا کردند. مارکس که در آن زمان پسر بچه‌ای بیشتر نبود، با چشمان خود دید که چگونه آزاداندیشان تری‌یر از کار برکنار و یا دستگیر می‌شدند. یک جاسوس دولتی گزارش داده بود که آموزگاران و برخی از دانش‌آموزان تری‌یر به لیبرالیسم گرایش دارند و جزوه‌ها و کتاب‌های ممنوعه می‌خوانند و اشعار سیاسی می‌نویسند. یکی از آن جزوه‌ها متعلق به لودویگ گال از بنیان‌گذاران سوسیالیسم آلمانی بود که به دستگیری یک دانش‌آموز و یکی از آموزگاران مدرسه‌ی مارکس منجر شد.

تری‌یر از لحاظ صنعتی یکی از پیشرفته‌ترین مناطق غربی پروس بود. رشد سرمایه‌داری باعث فقر روزافزون اهالی شده بود. درمیان کارگران شهر، حرکت‌هایی اعتراضی به‌راه افتاده بود و ایده‌های سوسیالیستی در میان آن‌ها و نیز فرهیختگان دموکرات شهر کم‌کم جای پای باز کرده بود. یکی از آن فرهیختگان دموکرات، پدر همسر آتی مارکس، لودویگ فون وستفالن بود که در آن زمان مشاور دولتی شهر تری‌یر بود.

وستفالن یکی از دوستان نزدیک پدر مارکس بود. هاینریش مارکس و وستفالن از افراد سرشناس تری‌یر بودند و هر دو از اندیشمندان روشنگری فرانسه متأثر بودند. هاینریش به ویژه تحت تأثیر وُلتر و روسو بود. لودویگ وستفالن نیز یکی از طرفداران سن سیمون، بنیان‌گذار سوسیالیسم فرانسوی، بود. او نبوغ مارکس نوجوان ۱۴ ساله را تحسین می‌کرد. مارکس اشتیاق شدیدی به آموختن داشت، و تحت نظر و هدایت وستفالن با ولع تمام در حال فراگیری شکسپیر، شیلر، گوته، دانته، هومر و نیز ایده‌های سوسیالیستی بود. بین آن‌دو رابطه‌ای صمیمانه برقرار شده بود.

خانه‌ی وستفالن محل برگزاری جلسات متعدد و مرکز فعالیت‌های فرهنگی بود. به‌ویژه پس از قیام ژوئیه‌ی ۱۸۳۰ در فرانسه که باعث کناره‌گیری شارل دهم گشت، جنب‌وجوش تازه‌ای در محافل روشنفکری تری‌یر ایجاد شده بود. در انجمنی که به‌ابتکار پدر مارکس تأسیس شده بود، شرکت‌کنندگان شعارهای «برابری و آزادی» سرمی‌دادند و از برقراری حاکمیت قانون سخن می‌راندند. بنا به گزارش یک افسر نظامی، در آن‌جا «شوروشوق یک روح انقلابی» شکل گرفته بود. به پدر مارکس و اعضای انجمن مظنون شده بودند و انجمن را رصد می‌کردند. کارل که در این زمان پسری ۱۶ ساله بود، بی‌تردید از این رخدادها، از درخواست‌های آزادی فردی و مدنی و آزادی مطبوعات تأثیر پذیرفته بود.

### «خداناباوری» مارکس جوان

مارکس در ۱۷ سالگی، در ۱۵ اکتبر ۱۹۳۵، عازم دانشگاه بُن می‌شود. کلاس‌هایی که در دانشگاه بُن برداشته بود به اساطیر یونان باستان، تاریخ هنر، فلسفه و حقوق اختصاص داشتند. او در آن‌جا به «باشگاه شعرا» پیوست. باشگاه شعرای بُن پر از فعالان سیاسی بود و بُن یکی از مراکز اعتراضات دانشجویی بود. تعدادی از دانشجویان آن‌جا دستگیر شده بودند. او سپس در ۲۲ اوت ۱۸۳۶، از دانشگاه بُن به برلین می‌رود. با این‌که اطرافیان مارکس او را یهودی خطاب می‌کردند، تردیدی نیست که خداناباوری او در همین دوره شکل گرفت. او در دانشگاه برلین به «باشگاه دکترها» و جمع «هگلی‌های جوان» پیوسته بود. خداناباوری مارکس به‌روشنی در پایان‌نامه‌ی دکترای (۱۸۴۱) او پرداخته شده است. او در آن‌جا تأکید می‌کند که «اعتراف پرومته که: به‌عبارت ساده من از خیل خدایان انزجار دارم، در حقیقت اعتراف خود فلسفه و کلام قصار آن برعلیه خدایان آسمانی و زمینی است که خودآگاهی انسان را به‌عنوان والاترین الوهیت نمی‌پذیرند». سپس ادامه می‌دهد: «اما فلسفه به جنب‌وجوش نامعقول بی‌نویانی که از وضعیت ظاهراً وخیم‌شده‌ی فلسفه احساس شغف می‌کنند همان پاسخی را می‌دهد که پرومته به هرمس، خدمت‌گزار خدایان داد: مطمئن باش که وضع خویش، سرنوشت شوم خود را، با بندگی تو عوض نمی‌کنم. همان بهتر که خادم این

صخره باشم تا غلام وفادار پدر زئوس.» واپسین کلام پیش‌گفتار پایان‌نامه‌ی مارکس چنین است: «پرومته برجسته‌ترین قدیس و شهید تقویم فلسفی است.» یکی از استادان دانشگاه برلین برونو باوئر بود که الهیات تدریس می‌کرد و هنوز به خداناباوری چرخش نکرده بود. ازاین‌رو، این ادعا که مارکس تحت تاثیر باوئر خداناباور شده بود، سندیت تاریخی ندارد. مارکس جوان با این‌که سال‌ها از باوئر کوچک‌تر بود، در میان «هگلی‌های جوان» جای پای باز کرده بود. دیری نگذشت که بسیاری، از جمله آرنولد روگه، همکار مارکس در «سالنامه‌های آلمانی-فرانسوی» و یکی از هگلی‌های جوان، او را «فلسوف بُن» خطاب کردند. در عین حال باوئر و مارکس از ۱۸۳۸ تا ۱۸۴۲، به‌رغم برخی اختلافات، دوست و همکار یکدیگر بودند. در آن برهه‌ی معین، باوئر و مارکس درنظر داشتند نشریه‌ی خداناباور به راه انداخته و اثری مشترک منتشر کنند. پاره‌ی نخست این اثر را باوئر به‌قلم کشید که زیر عنوان «شیپورِ فرجامین قضاوت علیه هگلِ خداناباور و ضد مسیح — یک اولتیماتوم» در ۱۸۴۱ منتشر شد. اما پاره‌ی دوم، زیر عنوان‌های مختلفی چون «هنر مسیحی»، «درباره‌ی هنر و دین» یا «هنر دینی» هرگز منتشر نشد.

در واقع مارکس در فرایند نگارش «هنر و دین»، از سویی وارد پژوهشی عمیق و تاریخی شده بود که باورهای دینی اقوام غیر اروپایی را نیز دربرمی‌گرفت، و از سوی دیگر نسبت به دین رویکردی متفاوت از باوئر پیدا کرده بود. «دفت‌های بُن» مارکس (۱۸۴۲)، شامل هفت دست‌نوشته، نشانگر پژوهشی گسترده است. مارکس بر این باور بود که نمی‌توان نقد دین را از نقد سیاست، حقوق و قانون جدا کرد، وگرنه خود نقد در چارچوب نقدی الهیاتی به دین محصور می‌شود. فعالیت مطبوعاتی مارکس در «**زاینشسه تسایتونگ**» درهم‌تنیدگی دین، سیاست و در نهایت «امور مادی»، «نیازهای مادی»، «منافع خصوصی»، «اوضاع مادی، فکری و دینی»، و غیره را به‌روشنی آشکار می‌کنند.

مارکس در نامه‌ای به روگه (۳۰ نوامبر ۱۸۴۲) شیوه‌ی برخورد آن زمان خود را به دین تشریح می‌کند، رویکردی که با رویکرد باوئر به‌کلی متفاوت بود:

«خواست من این بود که نقد دین باید در چارچوب نقد شرایط سیاسی

مورد بحث قرارگیرد، نه این‌که شرایط سیاسی در چارچوبی دینی نقد شود...

چراکه دین به خودی خود فاقد محتواست و علت وجودی آن نه سماوی بلکه زمینی است، و با الغاء واقعیت معوج، که دین **نظریه‌ی** آن است، به خودی خود فرو می‌ریزد. در نهایت، من مایل بودم چنانچه صحبت از فلسفه در میان باشد، به **برچسب** بی‌ارزش «خداناباوری» کم‌تر پرداخته شود، و در عوض محتوای فلسفه به مردم ارائه شود.» (مجموعه آثار، ۱:۳۹۵)

بنابراین، برخورد مارکس به الغاء دین از ابتدا دیالکتیکی بود: «**خداناباوری**، مرحله‌ی پایانی **خداباوری**، تصدیق منفی خداست» («**خانواده‌ی مقدس**»، مجموعه آثار، ۴:۱۱۰)؛ یا همان‌گونه که در «**دست‌نوشته‌های فلسفی-اقتصادی ۱۸۴۴**» تصریح می‌کند: «پرسش درباره‌ی وجودی بیگانه — پرسشی که نشانه‌ی اذعان به عدم واقعیت طبیعت و انسان است — در عمل غیرممکن شده است. **خداناباوری**، به‌مثابه‌ی انکار این عدم واقعیت از این پس بی‌معنی است، چراکه **خداناباوری نفی خدا** است، و از راه چنین منفیتی هستی انسان را وضع می‌کند؛ اما سوسیالیسم به‌مثابه‌ی سوسیالیسم دیگر به این واسطه نیازی ندارد.» (مجموعه آثار، ۴:۳۰۶)

### رساله‌ی «درباره‌ی مسأله‌ی یهود»

«ما مسائل دنیوی را به مسائلی الهیاتی تبدیل نمی‌کنیم. ما مسائل الهیاتی را به مسائل دنیوی تبدیل می‌کنیم. تاریخ سال‌هاست که به‌حد کافی در خرافه ادغام شده است، اکنون ما خرافه را در تاریخ ادغام می‌کنیم.»

(درباره‌ی مسأله‌ی یهود، مجموعه آثار، ۳:۱۵۱)

این مقاله‌ی مارکس جوان سال‌های مدید است که آماج حملات ایدئولوگ‌های بورژوازی بوده است. آن‌ها با استخراج عباراتی خارج از بستر اصلی متن، او را به «یهودستیزی» متهم کرده‌اند. برخی او را حتی یک «یهودی از خود متنفر» نامیده‌اند. بستر اصلی مقاله‌ی دویخی مارکس در نقد برونو باوئر چنین است: در بخش نخست، تأکید بر مبارزه برای آزادی مدنی یهودیان، و در بخش دوم، فراروی از انقلاب سیاسی، و طرح نوین و بدیع رهایی جامع انسانی. حال بینیم استدلال باوئر به چه پایه‌ای استوار است.

باوئر در «مسأله‌ی یهود» (۱۸۴۳) در سرزمین پروس که مسیحیت در آن جا نه فقط دین رسمی بود بلکه همچنین با دولت وقت پیوند خورده بود، می‌پرسد یهودیان خواستار آزادی هستند، اما چه نوع آزادی‌ای؟ آزادی سیاسی؟ آزادی مدنی؟ سپس عنوان می‌کند در مملکتی که هیچ‌کس آزاد نیست، درخواست یک آزادی خاص «خودخواهانه» است. آن‌ها به‌جای این درخواست باید برای آزادی سیاسی عموم مردم تلاش کنند. یا شاید یهودیان خواستار همان شأن و مقامی هستند که دیگران از آن برخوردارند. در این صورت، آن‌ها موجودیت چنین رژیم‌ری را که بر همگان ستم می‌کند تأیید کرده‌اند. بنابراین، ما پیش از آزادکردن آن‌ها باید آلمان را آزاد کنیم. از این‌رو، باوئر نافی مبارزه‌ی مدنی یهودیان برای حقوق شهروندی بود.

این چکیده‌ی طرح مسأله از سوی باوئر بود. واضح است که روش باوئر برای پاسخ‌گویی، حرکت از عام — یک عام انتزاعی — به خاص است. مارکس در پاسخ به او می‌گوید، «چگونگی صورت‌بندی پرسش باید راه‌حل آن را در خود داشته باشد». به بیان دیگر، باوئر صورت قضیه را درست طرح نکرده، چراکه کل مسأله را به تعارضی دینی بدل کرده که راه‌حل آن «الغاء دین» است. بنابراین، باوئر در چارچوب نقدی در درون الهیات اسیر است. به نظر مارکس، این صورت‌بندی، «یک‌سویه» است. باوئر صرفاً از دو نوع آزادی سخن می‌گوید — مدنی و سیاسی — اما ماهیت خود این آزادی‌ها را مطرح و نقد نمی‌کند. «خطای او در این است که صرفاً "دولت مسیحی" را نقد می‌کند و نه "دولت فی‌نفسه" را ... پرسشی که ما مطرح می‌کنیم برعکس آن است: آیا خاستگاه آزادی سیاسی به ما حق می‌دهد که از یهودی‌الغاء یهودیت و از انسان‌الغاء دین را درخواست کنیم؟» (ص. ۱۵۰)

از این‌رو، به‌نظر باوئر از آن‌جا که یهودی‌آلمانی با فقدان آزادی سیاسی عام در کشوری مواجه است که ماهیت دولت آن مسیحی است، کل مسأله حول رابطه‌ی دین و دولت می‌چرخد؛ یعنی تضاد بین قیود دینی و آزادی سیاسی که پیش‌شرط آن رهایی از دین است. او از سویی درخواست می‌کند که برای کسب رهایی مدنی، همگان باید دین را طرد کنند، و از سوی دیگر الغاء سیاسی دین را به‌مثابه‌ی الغاء خود دین

درک می‌کند. بنابراین، باوئر اساساً «**رابطه‌ی بین آزادی سیاسی و آزادی انسانی** را بررسی نمی‌کند».

مارکس برای روشن کردن موضوع توجه ما را به نمونه‌ی ایالت‌های آمریکای شمالی جلب می‌کند که دست‌کم در برخی از آن‌ها «مسأله‌ی یهود» اهمیت **الهیاتی** خود را از دست داده و واقعاً به مسأله‌ای **دنیوی** (سکولار) تبدیل شده است. در آن‌جا، دین و دولت از یکدیگر تفکیک شده‌اند. از این‌رو، می‌توان رابطه‌ی دین و دولت سیاسی را روشن‌تر ملاحظه کرد، چراکه برخورد دولت با دین نه الهیاتی بلکه سیاسی است. بدین‌سان، نقد به نقد دولت سیاسی تبدیل می‌شود و انتقاد باوئر نیز خصلت انتقادی خود را از دست می‌دهد. در آمریکا، رهایی سیاسی تکمیل شده است. با این وصف، مردم آن‌جا به شدت مذهبی هستند. در آن‌جا دین نه علت بلکه **تجلی** محدودیت‌های دنیوی است. «بنابراین، ما محدودیت‌های مذهبی شهروندان آزاد را توسط محدودیت‌های دنیوی آن‌ها توضیح می‌دهیم... برای ما مسأله‌ی **رابطه‌ی رهایی سیاسی با دین** به مسأله‌ی **رابطه‌ی بین رهایی سیاسی و رهایی انسانی** تبدیل می‌شود.» (ص. ۱۵۱)

پس آن‌چه برای مارکس به موضوع اصلی نقد تبدیل می‌شود، نقد خود دولت سیاسی است. یک کشور می‌تواند دین رسمی نداشته باشد یا کلاً دولتی دینی نباشد، اما رهایی **سیاسی** از دین به معنای رهایی از دین نباشد. دولت به مثابه‌ی دولت می‌تواند خود را از قیدوبندهای دینی آزاد کند، بدون آن‌که انسان واقعاً به آزادی رسیده باشد. از این‌رو، نزد مارکس، تعارض بین دولت و یک دین خاص، شکلی انسانی می‌یابد و به تعارض بین دولت و عناصر خاص دنیوی، یعنی به **تعارض بین دولت و جامعه‌ی مدنی** مبدل می‌شود. در یک جمهوری سیاسی، انسان خود را نه به‌طور مستقیم بلکه غیرمستقیم، با «**میانجی‌گری دولت**» آزاد می‌کند. از این‌رو، در نهایت انسان با وساطت دولت می‌تواند خود را خداناپاور اعلام کند، یعنی دولتی ناخداباور تأسیس کند، اما کماکان در اسارت دین باقی بماند. در واقع دین دقیقاً به معنی تصدیق انسان توسط یک میانجی است. همان‌گونه که مسیح واسطه‌ای بین انسان و الوهیت انسان است.

یک دولت کمال‌یافته‌ی سیاسی، برخلاف زندگی مادی در جامعه‌ی مدنی، در حکم زندگی نوعی انتزاعی انسان است. در چنین صورتی، انسان نه فقط در تفکر و آگاهی بلکه در واقعیت و در زندگی از یک هستی دوگانه برخوردار می‌شود، یک هستی سماوی و یک هستی زمینی: زندگی مشترک سیاسی، و زندگی در جامعه‌ی مدنی که در آن همچون فردی خصوصی عمل می‌کند، دیگران را یک وسیله تلقی می‌کند و خود را نیز به یک وسیله فرومی‌کاهد. بنابراین، انسان در واقعیت بلافصل خود، در جامعه‌ی مدنی، موجودی دنیوی، «پدیده‌ای جعلی» است، اما در دولت، در هستی سیاسی، عضو خیالی یک حاکمیت اشتراکی واهی است که از «جامعیتی غیرواقعی» برخوردار شده است. تفاوت بین یک شخص مؤمن و یک شهروند سیاسی، در واقع تفاوت بین یک تاجر، کارگری روزمزد، یا یک زمین‌دار با یک شهروند است. اما باوئر اجازه می‌دهد که تعارضات دنیوی — تعارض بین **نفع عمومی و نفع خصوصی**، تنش بین دولت سیاسی و جامعه‌ی مدنی — پابرجا بماند. او صرفاً **تجلی دینی** آن تعارضات را نقد می‌کند.

انقلاب سیاسی انقلاب جامعه‌ی مدنی است که رژیم عهد عتیق را سرنگون می‌کند. این انقلاب جامعه‌ی مدنی را به اجزای سازای آن تقسیم می‌کند؛ یعنی به افراد جداگانه، به عناصری **مادی و روحانی** که محتوای زندگی را تشکیل می‌دهند و جایگاه اجتماعی و طبقاتی افراد را تعیین می‌کنند. انقلاب سیاسی اجزای پراکنده‌ی روح سیاسی را گردآوری کرد و آن را از امتزاج با زندگی مدنی رها کرد و عرصه‌ی سیاسی را همچون یک عرصه‌ی اشتراکی مستقر کرد که به‌طور ایده‌آل از عناصر **خاص** زندگی مدنی مستقل است.

«اما کمال‌یابی ایده‌آلیسم دولت، هم‌هنگام کمال‌یابی ماتریالیسم جامعه‌ی مدنی» (ص. ۱۶۶) است که همانا رهاکردن روح خودپوی اعضای جامعه‌ی مدنی است. انقلاب سیاسی به جای اصناف و رسته‌های جامعه‌ی کهن، «انسان» را به‌عنوان عنصر بنیادین خود وضع کرد، اما انسانی **خودخواه** را. ازاین‌رو، این عضو جامعه‌ی مدنی، این انسان، مبنای یک دولت **سیاسی** است و در چنین ساحتی در «حقوق بشر» به رسمیت شناخته می‌شود. اما آزادی این انسان خودخواه و رسمیت‌یافتن او در واقع به معنی تعیین‌یافتگی حرکت بلامانع عناصر روحانی و مادی تشکیل‌دهنده‌ی زندگی اوست.

«بنابراین، انسان از دین رهایی نیافت بلکه آزادی دینی دریافت کرد. از مالکیت آزاد نشد، بلکه آزادی مالکیت شخصی کسب کرد. از خودپویی معامله آزاد نگشت بلکه آزادی معامله به دست آورد.» (ص. ۱۶۷)

تأسیس دولت سیاسی به معنی انحلال جامعه‌ی مدنی در نفراتی مستقل است. عضو جامعه‌ی مدنی، انسانی «غیرسیاسی»، انسانی «طبیعی»، است که در برابر او یک انسان دیگر، انسانی غیرطبیعی، با کنشی سیاسی قرار گرفته است. انقلاب سیاسی جامعه‌ی مدنی را در اجزای سازای آن تحلیل می‌برد، بدون آن که آن اجزاء را نقد و دستخوش دگرگونی انقلابی کند. مبنای چنین جامعه‌ای جهان نیازمندی‌ها، کار و نفع خصوصی است. دوگانگی انسان در جامعه‌ی مدنی و دولت سیاسی از یک سو در ساحت هستی بی‌واسطه، حسی و فردی، و از سوی دیگر در ساحت انسانی انتزاعی، جعلی، «تمثیلی» و حقوقی پدیدار می‌شود. انسان «واقعی» فردی خودخواه و انسان حقیقی «شهروندی انتزاعی» است.

اما رهایی واقعی انسان در کل به معنی احیای جهان انسانی و روابط خود انسان است. بنابراین، مارکس نتیجه می‌گیرد که: «فقط هنگامی که فرد واقعاً انسانی شهروند انتزاعی را جذب خود کند، و هنگامی که به عنوان یک موجود انسانی یکتا در زندگی روزمره، در کار مشخص خود، در وضعیت معین خود، به **موجودی نوعی** تبدیل شود، فقط هنگامی که انسان **توانمندی‌های خود** را به مثابه‌ی نیروهای **اجتماعی** تشخیص دهد و سازماندهی کند، و در نتیجه، قدرت اجتماعی را در ساحت قدرتی **سیاسی** از خود جدا نکند، فقط در آن هنگام است که رهایی انسان کامل می‌شود.» (ص. ۱۶۸)

همان‌طور که از سطور بالا برمی‌آید، بستر اصلی نظریه‌ی مارکس، تفکیک رهایی سیاسی از رهایی کامل اجتماعی است. با این حال مارکس انکار نمی‌کند که «البته رهایی **سیاسی** گامی بزرگ به پیش است. در حقیقت، شکل نهایی رهایی عام انسانی، اما شکل نهایی رهایی انسان در **چارچوب** نظم تائکونونی جهان موجود است.» (ص.

## حمایت مارکس از حقوق مدنی یهودیان

مارکس مقاله‌ی «درباره‌ی مسأله یهود» را در پاییز ۱۸۴۳ به قلم کشید. اما مخالفت او با نظرات باوئر در اوایل همان سال آغاز شده بود. او در نامه‌ای به آرنولد روگه در مارس ۱۸۴۳ می‌نویسد: «به دیده‌ی من نظرات باوئر بیش از حد انتزاعی است.» (مجموعه آثار، ۱:۴۰۰) به باور مارکس، وظیفه‌ی کنونی این است که «در دولت مسیحی تا حد ممکن شکاف ایجاد کرده و تا آن‌جا که در توان داریم آنچه عقلانی است را طرح کنیم.» سپس به روگه اطلاع می‌دهد که «اندکی پیش قائل جامعه‌ی یهودی با من ملاقات داشت و از من درخواست کرد که در حمایت از یهودیان علیه مجلس منطقه‌ای [کلن] دادخواهی کنم، و من مایلیم این کار را انجام دهم. هرچند که ایمان یهودی را نمی‌پسندم... دست کم باید به این کار اقدام کرد. و هر بار که دادخواهی را رد کنند، خشم افزودن می‌شود.» (همان)

پس از شکست انقلاب ۱۸۴۸ در آلمان و سیطره‌ی ضد-انقلاب، مارکس در صفحات نشریه‌ی «نیو راینیشه تسایتونگ: ارگان دموکراسی»، پس‌روی در حقوق مدنی را به نقد می‌کشد. حاکمیت فریدریش ویلیام چهارم، همانا «تبدیل قانون به ارتجاع، قانونی کردن ارتجاع، و ارتقای ارتجاع به سطح قانون است.» (مجموعه آثار، ۸:۳۲) و تا آن‌جا که به یهودیان مربوط می‌شود، «چه چیزی در انتظار آنهاست؟ نباید در انتظار پیروزی بود تا آن‌ها را دوباره به محله‌های یهودی نشین بازگردانند. حکومت برومبرگ محدودیت‌های قدیمی درباره‌ی آزادی حرکت را احیا کرده است و از این‌رو یهودیان را از ابتدایی‌ترین حقوق بشر ۱۸۷۹، حق حرکت آزادانه از یک محل به محلی دیگر، محروم کرده است.» (همان)

نه فقط حکومت پروس، بلکه فرانسه‌ی «دموکراتیک» نیز پس از انقلاب و به‌رغم اعلامیه‌ی حقوق بشر و پایبندی به حقوق شهروندی همگان، علیه یهودیان تبعیض قایل می‌شود. همان‌طور که مارکس در «**خانواده‌ی مقدس**» (۱۸۴۴) تصریح می‌کند، یکی از قوانین مورد بحث مجلس نمایندگان فرانسه، اعلام تعطیلی روز یکشنبه برای فراغت از کار، به‌ویژه کار کودکان بود. اما «برطبق نظریه‌ی آزاد، یهودیان و مسیحیان برابرند، اما بر مبنای عمل، مسیحیان نسبت به یهودیان امتیاز دارند؛ چون در غیر

این صورت، چرا یکشنبه‌ی مسیحیان در قانونی برای کلیه‌ی فرانسوی‌ها جای دارد؟ آیا سبت یهود نباید از همان حق برخوردار باشد؟» (مجموعه آثار، ۱۵: ۴)

مارکس در مقاله‌ی بسیار مفصلی در «نیویورک دیلی تریبون» (۱۸۵۴) «درباره‌ی مسأله‌ی تاریخ شرق»، پس از تشریح قوانین اسلامی حاکم بر ترکیه، سلطه‌ی مسلمان‌ها بر مسیحیان فرقه‌ها و کشورهای مختلف، قوانین خراج و جزای اعمال شده بر «کفار»، به اورشلیم روکرده و می‌نویسد: «جمعیت ساکن اورشلیم حدود ۱۵،۵۰۰ نفر است که از این تعداد ۴،۰۰۰ نفر مسلمان و ۸،۰۰۰ نفر یهودی هستند. مسلمان‌ها، تقریباً یک چهارم از کل را تشکیل می‌دهند، و شامل ترک، عرب و مور هستند، البته از هر لحاظ تسلط دارند، چون به‌هیچ‌وجه تحت تأثیر دولت ضعیف خود در قسطنطنیه قرار نمی‌گیرند. هیچ چیز با فلاکت و رنج‌های یهودیان اورشلیم برابری نمی‌کند. آن‌ها ساکنان کثیف‌ترین محلات شهر بنام حراط الیهود هستند، که بین صهیون و موری‌ا قرار دارد، جایی که کنیسه‌های آن‌ها واقع شده است. آن‌ها تحت ستم دائمی مسلمان‌ها، توهین یونانیان، آزار و اذیت توسط لاتین‌ها هستند، و فقط با صدقه‌های ناچیزی که توسط برادران اروپایی خود به آن‌ها منتقل شده است روزگار می‌گذرانند.» (مجموعه آثار، ۱۰۷: ۱۳)

## مارکس، روتچیلد و مسأله‌ی یهود

برلین، ۷ ژوئیه ۱۹۳۷ - در نخستین کنگره‌ی مورخان آلمانی تحت رژیم ناسیونال‌سوسیالیست که به مسئله یهود می‌پرداخت اعلام شد که:

«ایده‌ای جهانی که بر امور مالی آلمان نظارت می‌کند شامل هیچ ملتی نیست، بلکه فقط شامل قلمروهایی اقتصادی است. این ایده ارتباط نزدیکی با ایده‌ی مارکسیست‌ها دارد. روتچیلد و مارکس برادر خونی و روحی یکدیگر بودند. پیروزی ناسیونال سوسیالیسم اولین ضربه‌ی واقعی را به بین‌المللی از این نوع وارد کرد و ملت‌ها را به وظایف واقعی خود فراخواند.»

متن بالا برگرفته از سرمقاله‌ی ۸ ژوئن ۱۹۳۷ روزنامه‌ی «نیویورک تایمز» بود زیر عنوان «نازی‌ها روتچیلد و مارکس را باهم مرتبط کرده‌اند». چنانچه به کتاب «نبرد

من» هیتلر مراجعه کنید، خواهید دید که او همه‌جا به واژه‌ی مارکسیست یک خط تیره چسبانده و می‌نویسد: «مارکسیست - یهودی».

چنانچه پیوند زدن مارکس به خانواده‌ی روتچیلد و از آنجا توطئه‌ی یهودیان و مارکسیست‌ها برای سلطه بر جهان صرفاً ساخته و پرداخته‌ی نازی‌ها بود، موضوعی مختومه می‌بود. اما هم از جانب دشمنان و هم برخی از «دوستان»، کماکان به چنین ارتباطی دامن زده می‌شود. به‌عنوان نمونه ادوار گِلس در سال ۲۰۱۶ در کتابی زیر عنوان «سفری یهودی: گذاری به تاریخ اروپا»، در صص. ۱۸۱-۸۲ شجره‌نامه‌ی مارکس را بررسی می‌کند، و در نموداری نشان می‌دهد که مارکس از سمت خانواده‌ی مادری، فامیل دور خانواده‌ی روتچیلد است.

از سوی دیگر نویسندehی مغرضی به نام شان تباتبایی، ویراستار نشریه‌ی «صدای مردم»، روسوفیلی است که بدون هیچ سندی ادعا می‌کند که «مورخان تأیید کرده‌اند که مارکس در استخدام روتچیلد بوده است.» (۶ مه ۱۹۱۸) حتی نگارش کتاب «سرمایه» نیز مأموریتی است که روتچیلد به او داده بود که مارکس در ازای آن پول دریافت می‌کرد. او نیز با طرح «رابطه‌ی خونی» مارکس و روتچیلد، به‌طور منفی تصدیق می‌کند که خواست مارکس «آزادی یهودیان» بوده است.

تباتبایی همچنین مدعی است که وظیفه‌ی اصلی مارکس ایجاد انحراف در جنبش سوسیالیستی زمان خود بوده است. از این‌رو، از باکونین نقل‌قول می‌آورد که مارکس و روتچیلد هر دو تمرکزگرا بودند. و از آن‌جا که تمرکز دولتی نیازمند یک بانک مرکزی است، پس آن دو هم‌کیش بودند! (باکونین، «اعتراف به ایمان یک سوسیالیست دموکرات روسی پس از مطالعه‌ای درباره‌ی یهودیان آلمانی»، ۱۸۶۹)

اما ریشه‌ی اصلی این همه هیاهو چیست؟

موضوع از این قرار است که مارکس در ماه مارس ۱۸۵۳ مقاله‌ای برای «نیویورک دیلی تریبون» می‌نویسد» زیر عنوان «مناظره‌های پارلمانی: کشیش علیه سوسیالیسم - قحطی». بخش اول این مقاله مربوط به دفاع از حق ورود یهودیان به پارلمان انگلیس و مخالفت با محدودیت‌های آن‌ها است. یکی از نمایندگان یهودی، شخصی است به نام لیونل نی‌تان روتچیلد؛ کسی که نخستین یهودی مجلس عوام بود. انتخاب او در سال ۱۸۴۷ با مخالفت و مقاومت بسیاری روبرو شده بود، چراکه از سوگند یاد کردن به کتاب

مقدس مسیحیان خودداری کرده بود. پایداری او نهایتاً باعث تغییر در سوگند وفاداری، و بردباری دینی بیشتر گشت.

البته خانواده‌ی ابرثروتمند و قدرتمند روتچیلد سابقه‌ی طولانی دخالت در سیاست، و نیز کارهای خیریه دارند. بدیهی است که بزرگ‌ترین منتقد سرمایه‌داری هیچ وجه مشترکی با روتچیلدها ندارد. با این وصف، در آن مقاله در توصیف مشاجرات پارلمانی و قطعنامه‌ای که لرد جان راسل ارایه کرده بود، اظهار می‌کند که:

«حذف یهودیان از مجلس عوام، با ترفند روحیه‌ی رباخواری که مدت‌ها در پارلمان بریتانیا حاکم بوده است، بدون شک یک ناهنجاری مهمل است، به خصوص با توجه به این که آن‌ها پیشاپیش برای تمام مناصب مدنی جامعه واجد شرایط شده‌اند. اما ویژگی این مرد و زمانه‌ی او نیز به همان میزان ناهنجار و مهمل است که به‌جای لایحه‌ای اصلاحی که برای حذف معلولیت‌های توده‌ی مردم انگلیس وعده داده شده بود، لایحه‌ای توسط فینالی-جان برای حذف انحصاری معلولیت‌های بارون لیونل دو روچیلد ارائه می‌شود. این که عموم مردم چقدر به این موضوع بی‌توجه هستند را می‌توان از این واقعیت استنباط کرد که از هیچ کجای بریتانیای کبیر دادخواستی به نفع پذیرش یهودیان به پارلمان ارسال نشده است.»

(مجموعه آثار، ۵۲۲:۱۱)

## فریدریش انگلس درباره‌ی یهودستیزی

(برگرفته از «مجموعه آثار مارکس و انگلس» به انگلیسی، جلد ۲۰، صص. ۵۳-۵۰)

آتوویچ ویراستاران: انگلس این نامه را در پاسخ به ایزیدور اهرن‌فروند<sup>۲</sup>، کارمند یک بانک اتریشی و عضو «باشگاه کارکنان بانک و مؤسسه‌ی اعتباری» نگاشت. او در نامه‌ی خود به انگلس، در ۲۱ مارس ۱۸۹۰، نوشته بود که یهودستیزی در میان اعضای این باشگاه، همان‌گونه که در میان برخی از اقشار مردم وین نیز رواج دارد، به‌شدت گسترش یافته و به شکل کارزاری علیه سرمایه‌ی یهودی بروز کرده است. پاسخ انگلس در نشریه‌ی «آرپیترتسایتونگ»<sup>۳</sup> زیر عنوان «فریدریش انگلس درباره‌ی یهودستیزی» در ۹ مه ۱۸۹۰ منتشر شد. هیئت تحریریه در یادداشتی افزوده بود که «نیازی به گفتن

نیست که این نامه را با رضایت هر دو طرف، یعنی نویسنده و گیرنده‌ی نامه، منتشر کرده‌ایم.» این نامه سپس در همان سال در نشریات متعددی بازنشر و به زبان‌های مختلفی از جمله فرانسوی، رومانیایی و انگلیسی ترجمه شد.<sup>۱</sup>

...اما از شما می‌خواهم ببرسم این امکان که یهودستیزی شما، بیش از آنکه خیر برساند، زیان‌بار باشد، را در نظر بگیرید. زیرا یهودستیزی نشانگر عقب‌ماندگی فرهنگی است؛ برای همین است که فقط در پروس، اتریش و نیز روسیه یافت می‌شود. هر کس چه در انگلستان یا آمریکا به یهودستیزی بپردازد، صرفاً مایه‌ی تمسخر خواهد بود؛ در حالی که تنها تأثیری که نوشته‌های ادوارد درومون<sup>۲</sup> در پاریس بر جای گذاشته است – که از نوشته‌های یهودستیزان آلمانی زیرکانه‌تر است – مانند جرقه‌ای زودگذر و کم‌اثر بوده‌اند. افزون بر این، اکنون که او نامزد عضویت در شورای شهر شده است، باید عملاً خود را مخالف سرمایه‌ی مسیحی به همان میزان سرمایه‌ی یهودی اعلام می‌کرد. و آقای درومون حتی اگر مجبور بود موضع کاملاً برعکسی اتخاذ می‌کرد، باز هم خوانندگان خود را می‌داشت.

در پروس، این اشراف خُرده‌پا، یعنی **یونکرها**، هستند که با درآمدی ۱۰۰۰۰ مارکی و مخارجی ۲۰۰۰۰ مارکی، و در نتیجه گرفتار ربا، غرق یهودستیزی شده‌اند. در حالی که، هم در پروس و هم در اتریش، جماعتی پرهیاهو از کسانی به این جریان دامن می‌زنند که رقابت سرمایه‌ی بزرگ آنان را به ورشکستگی کشانده است؛ یعنی خرده‌بورژواها، استادکاران ماهر و مغازه‌داران کوچک.

اما از آنجا که سرمایه – خواه یهودی باشد یا آریایی، ختنه‌شده یا غسل تعمید گرفته – در حال نابود کردن این طبقات اجتماع است که کاملاً ارتجاعی هستند، تنها همان کاری را انجام می‌دهد که مقتضای نقش تاریخی آن است، و آن را نیز به‌خوبی انجام می‌دهد. سرمایه به پیش‌راندن پروس‌ها و اتریشی‌های عقب‌مانده کمک می‌کند تا سرانجام به همان مرحله‌ای برسند که در آن همه‌ی تمایزات کهن اجتماعی در یک تضاد بزرگ حل شوند – **سرمایه‌داران و کارگران مزدبگیر**.

تنها در مناطقی که این مرحله هنوز تحقق نیافته است، یعنی جایی که هنوز طبقه‌ی سرمایه‌دار نیرومند و در نتیجه طبقه‌ی کارگر مزدبگیر نیرومندی وجود ندارد،

و سرمایه هنوز آن قدر قدرت نیافته است که بر کل تولید ملی مسلط شود و فعالیت آن عمدتاً به بورس محدود باشد — به بیان دیگر، جایی که تولید هنوز در دست کشاورزان، مالکان زمین، پیشه‌وران و دیگر طبقات به‌جامانده از قرون وسطا است — در آن جا و تنها در آن جاست که سرمایه عمدتاً یهودی است و فقط در آن جاست که یهودستیزی فراگیر است.

در آمریکای شمالی، در میان میلیون‌هایی که ثروت برخی از آنان را به‌سختی می‌توان با واحدهای ناچیز پولی ما — مارک، گولدن یا فرانک — بیان کرد، حتی یک **یهودی** یافت نمی‌شود. در مقایسه با این آمریکایی‌ها، خاندان روچیلد<sup>۵</sup> را باید واقعاً فقیر به شمار آورد. حتی در انگلستان نیز، هنگامی که برای نمونه روچیلد را با دوک وست‌مینستر<sup>۶</sup> مقایسه کنیم، او مردی با ثروتی نسبتاً متوسط به نظر می‌رسد. حتی در سرزمین راین خود<sup>۷</sup> ما نیز، که ۹۵ سال پیش با کمک فرانسویان اشراف را از آنجا بیرون راندیم و صنعت مدرن را در آن بنیان نهادیم، دنبال یهودیان گشتن بیهوده است.

از این رو، یهودستیزی صرفاً واکنش لایه‌های اجتماعی رو به زوال قرون وسطایی در برابر جامعه‌ی مدرن است که اساساً از سرمایه‌داران و کارگران مزدبگیر تشکیل شده است. بنابراین، یهودستیزی تنها در خدمت اهداف ارتجاعی است، هرچند خود را با پوششی به‌ظاهر سوسیالیستی عرضه می‌کند. این پدیده شکلی منحط از سوسیالیسم فئودالی است و ما هیچ وجه اشتراکی با آن نداریم.

علت وجودی آن در یک منطقه، گواه آن است که هنوز در آنجا سرمایه‌ی کافی وجود ندارد. امروز سرمایه و کار مزدی از یکدیگر جدایی‌ناپذیرند. هرچه سرمایه و در نتیجه طبقه‌ی کارگر مزدبگیر نیرومندتر شوند، پایان سلطه‌ی سرمایه‌داری نیز نزدیک‌تر خواهد شد. از همین رو، آنچه من برای ما آلمانی‌ها — که وینی‌ها را نیز در شمار آنان می‌آورم — آرزو می‌کنم، این است که اقتصاد سرمایه‌داری با شتابی واقعاً چشمگیر رشد کند، نه این که به آرامی رو به افول رفته و در رکود فروغلتد.

افزون بر این، یهودستیز واقعیت‌ها را کاملاً وارونه جلوه می‌دهد. آنان حتی یهودیانی را که محکوم می‌کنند، به‌درستی نمی‌شناسند. وگرنه می‌دانستند که در نتیجه‌ی یهودستیزی در اروپای شرقی و نیز در پی تفتیش عقاید اسپانیا در ترکیه، هزاران هزار

**پرولتاریای یهودی** در انگلستان و آمریکا زندگی می‌کنند؛ و دقیقاً همین کارگران یهودی‌اند که بیش از همه استثمار می‌شوند و در سخت‌ترین فقر به سر می‌برند. تنها در دوازده ماه گذشته، در انگلستان سه اعتصاب از سوی کارگران یهودی رخ داده است. پس آیا ما باید در مبارزه‌ی خود علیه سرمایه، به یهودستیزی روی آوریم؟ افزون بر این، ما دین بزرگی به یهودیان داریم. صرف‌نظر از هاینه<sup>۷</sup> و بورن<sup>۸</sup>، مارکس یک یهودی اصیل تبار بود؛ لاسال یهودی بود. بسیاری از بهترین رفقای ما نیز یهودی‌اند. دوست من ویکتور آدلر<sup>۹</sup> که به سبب وفاداری‌اش به آرمان پرولتاریا در زندان وین دوران محکومیت خود را می‌گذراند، ادوارد برنشتین، سردبیر روزنامه‌ی «سوسیال دموکرات» در لندن، پال سینگر<sup>۱۰</sup> یکی از برجسته‌ترین نمایندگان ما در رایشتاگ؛ همگی کسانی هستند که من با افتخار آنان را دوستان خود می‌نامم، و همه‌ی آنان یهودی هستند! گذشته از این، خود من نیز در نشریه‌ی گارتنلوب<sup>۱۱</sup> یهودی لقب گرفتم، و در واقع حق انتخاب داشتم ترجیح می‌دادم مانند یک «جناب فون»<sup>۱۲</sup> [اشراف‌زاده] یک یهودی باشم!

لندن، ۱۹ آوریل ۱۸۹۰

**پیوست:**

**النور مارکس: «من یک یهودی هستم»**

النور، سوسیالیست انترناسیونالیست، دختر کارل مارکس، کسی که از ۶ سالگی خداناباور بود، چگونه به این نتیجه‌گیری رسید؟ هردوسوی خانواده‌ی پدری او، جداندرجد از موبدان و رهبران دینی یهودی بودند. پس از بازپس‌گیری راین‌لند از فرانسه، دولت پروس برای یهودیان شرایط بسیار سختی ایجاد کرده بود. پدر مارکس که یک وکیل سکولار بود، مجبور بود برای حفظ شغل خود، نام و دین خود را عوض کند. مارکس را در ۶ سالگی غسل تعمید دادند چراکه به یک یهودی زاده اجازه‌ی ورود به مدارس نمی‌دادند. اما مارکس دست‌کم از دوران دانشگاهی خداناباور بود. باینکه اطرافیان مارکس او را یهودی خطاب می‌کردند، مارکس

و خانواده‌ی او هیچ‌گاه به مناسک یهودیان عمل نمی‌کردند. پس النور چرا خود را یک یهودی خطاب کرد؟

النور این آموزه‌ی پدر خود را درونی کرده بود که در انگلستان لایه‌ی فوقانی و متخصص طبقه‌ی کارگر جزئی از «اشرافیت کارگری» است. بنابراین ضروری است به لایه‌های «عمیق‌تر و تحتانی‌تر» طبقه‌ی کارگر روآورد. وانگهی، بخش اعظم کارگران انگلیسی، متشکل نیستند و سازماندهی آن‌ها اولویت دارد. النور، کنش‌گری خستگی‌ناپذیر بود. در سازماندهی کارگران به ویژه درمیان زنان کارگر نقشی برجسته داشت. نخستین اتحادیه‌ی زنان کارگر با تلاش‌های النور پایه‌گذاری شد.

النور همچنین به متشکل کردن کارگران شرق لندن توجهی خاص داشت. در آن‌جا کارگران تهی‌دست یهودی که در اتحادیه‌های موجود کارگری امکان ورود نداشتند، در بدترین شرایط به سر می‌بردند. النور با فعالیتی شبانه‌روزی، نخستین اتحادیه‌ی کارگران یهودی را تأسیس کرد. او همچنین در مقاله‌های متعدد و پی‌درپی سیاست دولت وقت علیه ورود مهاجران یهودی به انگلستان را نقد و افشا می‌کرد. نقطه‌ی عطفی که باعث شد النور خود را یک یهودی خطاب کند، «ماجرای دریفوس» بود.

ماجرای دریفوس بی‌عدالتی نظام قضایی دولت فرانسه را برملا کرده بود. دریفوس یک افسر یهودی فرانسوی که به اتهام واهی جاسوسی برای آلمان محاکمه شده بود و سال‌ها در «جزیره‌ی شیطان» زندانی شده بود، باعث خشم النور گردید چراکه اکثر سوسیالیست‌های فرانسه یا نسبت به این محاکمه‌ی جنجالی بی‌توجه بودند و یا آن را تأیید می‌کردند. النور در اینجا در بین سوسیالیست‌ها علایم یهودستیزی را تشخیص داده بود. استدلال النور ساده بود: یک شخص، در این‌جا دریفوس، لزوماً نباید هوادار یا پیرو سوسیالیسم باشد تا مستحق حمایت باشد. هم باید از حق او دفاع کرد و هم نظام قضایی فرانسه را افشا کرد. در واکنش به این محاکمه و طرز برخورد سوسیالیست‌های فرانسوی و سپس بی‌اعتنایی «بین‌الملل دوم» به «مسأله‌ی یهود» بود که النور خود را یک یهودی اعلام کرد.

پ.ن. — امیل زولا نویسنده و روزنامه‌نگار برجسته‌ی فرانسوی، در ژانویه‌ی ۱۸۹۸ در مقاله‌ای با عنوان «من متهم می‌کنم»، که یکی از مشهورترین مقالات در تاریخ روزنامه‌نگاری است، مقامات بلندپایه‌ی ارتش فرانسه را رسوا و افکار عمومی را دگرگون

کرد. خود زولا مجبور بود بلافاصله متواری شود. اما این عمل او باعث گشایش مجدد پرونده‌ی دریفوس شد و مآلاً به تبرئه‌ی او منجر گردید.

---

<sup>۱</sup> این عبارتی است که فریدریش انگلس و ادگار باوئر در شعر طنزآلودی به نام «پیروزی ایمان» (۱۸۴۲) درباره‌ی مارکس به کار بردند. در آن زمان انگلس هنوز از نزدیک با مارکس آشنا نشده بود و کماکان با مجمع «آزادگان» همکاری داشت. در همان سال انگلس بر سر راه منچستر درکلن توقف می‌کند و از دفتر «رأینیشه تسایتونگ» به سردبیری مارکس دیدار می‌کند. با این‌که آن نشریه مقالاتی از انگلس زیر نام «یک گمنام» منتشر کرده بود، مارکس که انگلس را یکی از اعضای «آزادگان» می‌پنداشت، ظاهراً توجه خاصی به او نمی‌کند. اما ۲ سال بعد، در ۲۸ اوت ۱۸۴۴، انگلس برای بار دوم مارکس را در پاریس ملاقات می‌کند که پس از ۸ روز تبادل نظر، به پیوندی ناگسستنی و تاریخی منجر می‌شود.

<sup>۲</sup> Isidor Ehrenfreund

<sup>۳</sup> Arbeiter-Zeitung

<sup>۴</sup> Édouard Drumont

<sup>۵</sup> Rothschild family

<sup>۶</sup> Hugh Grosvenor

<sup>۷</sup> Heinrich Heine

<sup>۸</sup> Ludwig Börne

<sup>۹</sup> Victor Adler

<sup>۱۰</sup> Paul Singer

<sup>۱۱</sup> Gartenlaube

<sup>۱۲</sup> "Herr von"