

دنيا

ویژه نامه ارانی

در این شماره :

صفحه

۵

ارانی

۹

دکتر ارانی و مجله‌ی "دنيا" : خاطرات

۱۴

بیاد ارانی

۱۵

ماتریالیسم دیا لک تیک

۵۲

عرفان و اصول مادی

۸۶

بشر از نظر مادی

۱۱۸

برخی یاد آورها و توضیحات

نشریه‌ی تشویک و سیاسی کمیته‌ی مرکزی حزب توده ایران
هر سه ماه یکبار تحت نظر هیئت تحریریه منتشر میشود.

دوره‌ی دوم

شماره‌ی چهارم

سال دهم

زمستان سال ۱۳۴۸



دکتر تقی ارانی

ارانی

د رزیر کاجهای بلند پریده رنگ
بر سنگوی ، بسایه ی دیوار آجری
مردی نشسته بود ،
چشمان خویشرا بسوی طاق آسمان
(کاتجا ، فراز زندان ، گسترده بود بال)
خاموش درخته
بر های پیهوی عادی زندان گسستمود .

■

د رفتر آنکه چون برسد روز دادگاه
بهرد قاع شیوهی حق قد علم کند
د زخم خویشرا ،
آنکه که باد روغ دم از اتهام زد ،
با حجت مبرهن خود متهم کند .

■

د رچنگ دشمنان قوی پنجه ، لحظه ای
اندیشه اش نبود که جانش فنا شود
گوئی شتاب داشت :
دل را بیگ پرده ی خونین بدل کند
در مدح زمان
بهر نجات توده ی زحمت فنا شود .

■

وقت غروب چون زر خورشید شامگاه

دیوار را طلائی و گلرنگ کرده بید

برخواست ،

وان سایه های تیره ی شکیب

سیمای بر صلابت او را

با نقشهای خوش پر آژنگ کرده بید .

■

گوشی تنابری است بچشمانم

افراخته تراست از این کاجهای پیر

باد است خویش لمس کند طاق آسمان

در زیر پای او

هر سود و نده چون حشراتی ز موج بیم

انبوه دشمنان !

■

هر که که مرد جلوه ی تاریخ عصر را

در آینه ی دل تجدید میکند

خود را که خرد و خوار و سنج است ، آن زمان

گردی سترک و قادر و جاوید میکند

ورنه بوج موج زمان ، قوم بیشمار

آیند و بگذرند

کی باقیله ای که ارانی است زان شمار

اینان برباوند !

این شماره ی دنیا که در دست دارید "ویژه نامه" ایست که
بیاد بود سی امین سال شهادت دکتر تقی ارانی رهبر فقید زحمتکشان ایران منتشر
میشود. ما این شماره را به خاطره ی او و به خاطره ی همه ی شهیدان حزب و جنبش
رهائی بخش ایران اهداء میکنیم. در این شماره رفیق ایچ اسکندری از همزمان
دکتر ارانی خاطرات خود را درباره ی تاسیس مجله ی "دنیا" نقل میکنند و
سپس سه اثر مهم ارانی که در مجله ی دنیا نشر یافته یعنی "ماتریالیسم دیاکتیک"
"عرفان و اصول مادی" و "بشر از نظر مادی" تجدید چاپ میشود. این آثار و
برخی دیگر از آثار ارانی را رفیق آگاهی از همکاران مجله در اختیار ما قرار داده اند و
ماید بنوسیله از ایشان سپاسگزاری می کنیم. در آینده خواهیم کوشید چند اثر دیگر
("تکامل، تبعیت به محیط، آرث" و بخشی از "تئوریهای علم") را نیز در صفا
مجله ی دنیا منعکس کنیم و بدینسان خوانندگان دنیا را با آثار ارزنده ی یکی از
پیشگامترین مروجان مارکسیسم در ایران آشنا سازیم. درباره ی سیر زندگی ارانی
و اندیشه های فلسفی ارانی مقالاتی در ماهنامه ی "مردم" (شماره ی مخصوص
روز شهیدان - بهمن ۱۳۴۸) چاپ شده است که در واقع مکمل مطالب
مندرجه در این ویژه نامه است و ما خواستاران را بدانجا مراجعه میدهیم.
تردید نیست که خوانندگان "دنیا" به ویژه نسل جوانی که جویای حقیقت
انقلابی است ارضیه ی معنوی ارانی را با دقت و علاقه ی درخوردان و با توجه به
شرایط تاریخی نگارش این آثار مطالعه خواهد کرد و از این منبع قیاض بینش
علمی و انقلابی بهره خواهد گرفت. ما در پایان این شماره تذکرات و توضیحاتی
درباره ی آثار چاپ شده ی ارانی داده ایم که نظر خوانندگان را بدانها جلب
میکنیم.
"دنیا"

"تثنيها ماتريا اليسم عميق و قوى يعنى" ماتريا اليسم
 د يالك تيك" و اصول مادى و منطقى ميتواند بيا
 تئورى متحد الشكلى تضاد علوم را مرتفع سازد و
 بدون شك در سايه ى همين اصول و اساساوب ،
 علم و اجتماع صورت جديدى بخود گرفتند و
 ترقيات سريعى كه از دايره ى ادراك متفكرين
 امروز خارج است ، خواهد نمود."

ت. ازانى - "تثريهاى علم"

دکتر ارانی و مجله «دنیا»

خاطرات

هنگامیکه در فرانسه تحصیل میکردم، با اینکه با گروه کمونیست های ایرانی که در آلمان فعالیت میکردند و ارانی نیز در عدد آنها بود، رابطه ای نزدیک داشتم ولی تا زمانیکه بایران مراجعت نمودم با شخص دکتر ارانی آشنائی پیدا نکردم. از رفتن آن گروه من فقط با مرتضی علوی در تماس بودم و نام دکتر ارانی را هنگامیکه علوی پاریس برای دیدن من آمد، بود برای اولین بار از او شنیدم.

اداره ی سرپرستی دانشجویان در فرانسه گزارشی مبنی بر فعالیت من در پاریس بوزارت فرهنگ داده بود و با اینکه من در عدد دانشجویان دولتی نبودم بدستور وزیر دربار وقت تیمورتاش (کسه در آن موقع پاریس آمد) بود و بناییه ای علیه او پخش کرده بودیم، شهریه ی پدري من یعنی یگانه معسر تحصیل من قطع شد و بالتبع مجبور شدم پیش از دفاع رساله ی دکترای خود بایران مراجعت نمایم بهمین سبب همواره در صد بودم که از فرصتی استفاده کرده مجدداً به اروپا برگردم تا این تقصیر تحصیلی را تکمیل کنم. در تابستان سال ۱۳۱۱ قرار بود آخرین دستهی دانشجویان دولتی غایب اروپا شوند. من نیز نام خود را در عدد او طلبان سابقه ثبت نمودم.

روزی که برای معاینه ی پزشکی تعیین شده بود به مدرسه ی "دارالفنون" برای انجام این تشریفات رفتم، ولی دیدم اعلانی بدیوار چسبانده و نوشته اند دانشجویانی که در مقابل نام آنها علامت سرخ گذارده شده بدفتر مدرسه مراجعه نمایند. در مراجعه بمن گفتند شما حق ندارید در مسابقه شرکت کنید و هر قدر از علت چنین تصمیمی پرسیدم جواب سر بالا شنیدم. موضوع را با یکی از داوطلبان که با من در دالان مدرسه قدم میزد در میان گذاشته گفتم نمیدانم چرا حق شرکت در مسابقه را از من سلب کرده اند و هر چه مراجعه میکنم دلیلی هم ذکر نمیکند. آن دانشجویان راه چاره جویی بمن گفت: در میان متحین استاد ی وجود دارد که در نیکی و کمک به دانشجویان معروف است و توانایی از او است دادگتی. نام او را پرسیدم گفت دکتر ارانی است و تا یک ربع دیگر اینجا خواهد آمد. من باشنیدن نام دکتر ارانی خوشحال شدم ولی از نظر احتیاط چیزی درباره ی شناسائی دکتر با و نگفتم و چون شخصاً او را ندیده بودم از آن جوان خواش کردم که هر وقت این استاد نیک وارد شد و را بمن نشان دهد. چیزی نگذشت که آن دانشجوی مردی عینکی را که با تبسم شیرینی جواب سلام دانشجویان را میداد و از هر يك بفرار خال احوالی میبرد بمن نشان داد و گفت همین شخص دکتر ارانی است. من پیش رفتم و سلام کردم و گفتم آقای دکتر من نام اسکندری است و میخواستم شما برای رفع اشکال کار بمن کمک کنید. دکتر ارانی وقتی نام مرا شنید آهسته پرسید ایچ؟ گفتم بلی. با دوستی تمام دست مرا فشرد و گفت شاید این جلوگیری مربوط به "جریانات گذشته" باشد. گفتم من هم اینطور خیال میکنم ولی چیزی بمن نگفتند. گفت من حالا میروم و تحقیق میکنم. پس از چند دقیقه برگشت و گفت همانطور است که ما خیال میکردیم و چاره ای هم ندارد، اصراری هم نباید بکنی زیرا ممکن است برایت مشکلات دیگری درست کنند. باید صبر کرد و از فرصت دیگری استفاده نمود. سپس

آهسته بمن گفت کجایمیتوانیم یکدیگر را ببینیم و قدری صحبت کنیم ؟ آدرس خانهای خود را باو دادم و از هم جدا شدیم . فردای آنروز بر حسب قرار قبلی د کتر بمنزل من آمد و پس از تجدید خاطرات گذشته گفت بعقیده ای تو اکنون چه باید کرد ؟ من گفتم هدف همانست که انتخاب کرده ایم و باید متقیا مطالعه کنیم که در شرایط کنونی ایران از چه طریق و با چه اسلوب میتوان فعالیت کرد . پس از مذاکره مفصل و بررسی امکانات هر دو باین نتیجه رسیدیم که در شرایط آنروزی ایران نخستین قدم باید ایجاد نشریه ای باشد که بتواند بنحوی از احاطه اصول مارکسیسم - لنینیسم را تبلیغ کند ، عده ای از جوانان و دانشجویان پرشور و کارگران با سواد را جمع سازد و سپس از میان شایسته ترین آنها افرادی برای فعالیتهای سازمانی انتخاب شوند . د کتر ارانی اظهار کرد که برای وی گرفتن امتیاز انتشار مجله ای علمی از وزارت فرهنگ امکان پذیر است و میتوان از آن بدین منظره استفاده نمود . قرار شد هر دو مسا در این باره فکر کرده فردای آنروز از نو بایکدیگر ملاقات کنیم و تصمیم نهائی اتخاذ نماییم . چون در آن هنگام مجله ای در فرانسه بنام "Mond" تحت مدیریت هاتری باربوس کمیونیست و نویسنده معروف فرانسوی منتشر میشد و شماره هائی از آن نزد من بود بنظر رسید که ترجمه ای این نام برای نشریه ای که در نظر داریم مناسب است و فردای آنروز در ملاقات با د کتر ارانی این فکر را باو در میان گذاشتم . او هم موافقت کرد و نام " دنیا " بدین طریق اختیار شد .

پس از تبادل نظر راجع به اسلوب تحریر مقالات و مطالعه ای این مسئله که چگونه میتوان مسائل فلسفی ، علمی ، اقتصادی و سیاسی را بنحوی مطرح ساخت که سوءظن پلیس رضاشاهی را لااقل در بادی امر جلب نکند ، بنابه پیشنهاد د کتر ارانی قرار شد باینکه علوی برادر مرثعی علوی نیز تمامی حاصل شود و او نیز به همکاری دعوت گردد . من شخصا بزرگ علوی را نمیشناختم ولی د کتر ارانی باو آشنا بود و خود تمایل کرد که او را بمنزلش دعوت کند و جلسه ای سه نفری ما درباره ای چگونگی راه انداختن مجله تصمیم قطعی اتخاذ نماید .

جلسه ای سه نفری پس از چند روز تشکیل گردید . معلوم بود که د کتر ارانی قبلا با علوی درباره تأسیس مجله صحبت کرده و موافقت او را برای همکاری جلب نموده است ، زیرا نیازی به استدلال و مذاکرات مفصلی نبود ، د کتر مسئله را مستقیما مطرح ساخت و علوی هم موافقت خود را اعلام نمود و پسلا فاصله مسائل فنی انتشار مجله مطرح گردید . بعد ها بر من معلوم شد که قبل از ملاقات با من ، د کتر ارانی بنا بر توصیه ای مرثعی علوی با بزرگ علوی تماس گرفته و قسمتهائی از کتاب سرمایه ای کارل مارکس را با هم مورد مطالعه و مذاکره قرار داده بودند و نیز د کتر ارانی مسئله ای انتشار مجله ای را با علوی در میان گذاشته و سپس باو گفته بود اگر موافق شویم اینجاسکندری را ببینیم میتوانیم سه نفری مبارزت به انتشار مجله کنیم (ظاهرا د کتر ارانی این موضوع را پس از ملاقات با من که شرحش گذشت با علوی مطرح ساخته و خواسته است زمینه ای برای ملاقات سه نفری فراهم نماید . ولی نظر باینکه تاریخ دقیق این گفتگو با بزرگ علوی در دست نیست نمیتوان دقیقا معلوم داشت که این مطلب چه موقعی مطرح گردیده است . ولی چون بعقیده است که د کتر ارانی پیش از ملاقات با من و اطلاع کامل از موافقت در این مسئله نامی از من برده باشد بنظر میرسد که تاریخ این گفتگو بین او و بزرگ علوی ، پس از ملاقات و مذاکره با من بوده است) . باری جلسه ای سه نفری به نتایج زیرین رسید :

۱- هر چه زودتر د کتر ارانی تقاضای امتیاز مجله ای علمی و اجتماعی تحت مدیریت و سردبیری خود به وزارت فرهنگ بدهد ؛

۲- نام مجله " دنیا " باشد و ماهی یکبار منتشر گردد ؛

۳- هیئت تحریریه ای آن مرکب از د کتر ارانی ، بزرگ علوی و ایرج اسکندری باشد ولسی

بغیر از دکترا رانی نام دو نفر دیگر افشا نکرد و همکاران احتمالی دیگر مجله قسط دکترا رانی را بنامند؛

۴- مقالاتی که نوشته میشود با امضا "مستعار باشد و بغیر از دکترا رانی که حق دارد با امضا واقعی خود نیز مقاله بنویسد کسی نام واقعی امضا کنندگان مقالات را نداند؛

۵- قرار شد امضا "مستعار دکترا رانی" احد قاضی، آژان بزرگ علوی، فریدون ناخدا باشد و من نیز با امضا "ا. جمشید" مقاله بنویسم؛

۶- تصمیم گرفته شد تحلیلهای مسائل برپایه ی جهان بینی مارکسیستی و اصول مارکسیسم لنینیسم باشد، ولی در مقالات بطور آشکار از آن نشود و حتی المقدور از بکار بردن اصطلاحات ویژه ی کمونیستی اجتناب گردد تا زمینه ای برای کشف هدف مجله بدست یابیم و دولت داده نشود؛

۷- بمنظور منحرف ساختن توجه یابیس قرار شد برخی مقالات صرفاً علمی و فنی نیز درج شود و این قبیل مقالات بویژه از طرف افراد دانشمندی که هیچگونه سابقه ای در جنبش کمونیستی نداشته اند نوشته شود. در این زمینه دکترا رانی نظریه آشنائیهای نزدیکی که با محافل فرهنگی، علمی آنوقت داشت، تعقل نمید که خود چنین افرادی را بیابد و از آنها بخواهد تا مقالات علمی در رشته هائی مانند ریاضیات، فیزیک، شیمی، بیولوژی و غیره برای درج در مجله ی دنیا بنویسند و با نام حقیقی آنان چاپ شود. مقاله ای که تحت عنوان "ماکسیمو و می نیمو انگرالها" با امضا "دکترا فشار و بافرمولهای عریض و طویل ریاضی که در سرمقاله ی یکی از شماره های دنیا چاپ و منتشر شد نمونه ای از موارد اجرا این تصمیم است؛

۸- قرار شد مخارج چاپ و انتشار مجله در مرحله ی اول از راه کمک ماسه نغرو سپس از طریق جلب اعانات بعنوان حق اشتراك تامین شود. مخارج مجله بین ۵۰ تا ۶۰ تومان در ماه برآورد شد و مقرر گردید هر کدام از ماسه نغری آخر درآمدی که در مدت همین مخارج مجله کمک نماید بدیوپی است چون دکترا رانی در این هنگام حقوق بیشتری دریافت میکرد سپس عده ی مخارج چاپ و انتشار نیز بعهده ی او افتاد؛

۹- نظر بلژوم پنهانکاری قرار شد که ارتباط با چاپخانه و کلیه ی مسائل فنی مجله که با محیط خارج ارتباط پیدا میکند شخصاً بوسیله ی دکترا رانی انجام شود.

شخصیت فرهنگی و علمی دکترا رانی و نفوذش در دستگاه فرهنگی آژمان موجب شد که اجازه ی انتشار مجله ی دنیا بسرعت یعنی بفاصله ای کمتر از دو ماه بتصویب رسید و بدین طریق تدارك نخستین شماره ی مجله دنیا در دسترس جلسهای سه نفری قرار گرفت.

در این جلسه از طرف دکترا رانی يك سلسله پیشنهاد درباره ی عده ترین مسائلی که باید در چند شماره ی آینده درج شود مطرح گردید و ما دو نفر نیز هر يك پیشنهاد هائی بان افزودیم. نتیجه آن شد که نقشه ی کاری برای چند شماره تهیه شد که اهم آنها عبارت از ماتریالیسم دیاکریک، عرفان و اصول مادی، جبر و اختیار، تکامل موجودات زنده، ماشینیسم، حقوق و اصول مادی و غیره بود.

چون هدف مجله ی دنیا علاوه بر نشر اندیشه های مارکسیسم - لنینیسم این بود که روشنفکران و دانشجویان را از اثره ی تا "شیرومزش ارتجاعی خارج ساخته، افکار نوآندیشه های مترقی را در میان آنها نفوذ دهد، ناچار شیوه ای اختیار شد که بویژه نسبت به "مردمداران" علم و ادب آژمان

و عالم‌نمایانی که مدعی انحصار دانش و پنبش بودند و بزهر خرافات مذهبی و تحریک احساسات ملی می‌خواستند مردم را از واقعیات موجود زمان دور داشته، شور نوآموختن و هیجان انقلابی جوانان را در آب‌غرفان و دریای متجدد افخارات گذشته غرق سازند، جنبه ای‌گزنده و شدیداً تعرضی داشت. اگرچه امروز میتوان در مورد بکار بردن این شیوه به برخی از مسائل مطروحه در مجله‌ی دنیاواز جمله در مورد شعرای بزرگی چون فردوسی و سعدی و حافظ بادیده‌ی انتقادی تکیست و آنرا تندی روی زائدی تلقی نمود، ولی بهر حال برای قضاوت صحیح درباره‌ی آن باید همواره محیط و شرایط ایران را در دوران حکومت مطلقه‌ی رضاشاه در نظر داشت و این شکل از مبارزه را با ضرورت و امکانات آن دوران سنجید.

بهر جهت اتخاذ این روش در عین اینکه موجب شهرت مجله‌ی دنیا گردید، دو واکنش متضاد بوجود آورد. در حالیکه گروه عالم‌نمایان و روحانیان مرتجع‌ی که علم و دانش را منحصر بخود دانسته، آنرا وسیله‌ی ثاب در آری خود کرده بودند، با تمام قوا علیه مجله‌ی دنیا برخاستند، روشنفکران و جوانان دانشجو استقبال گرمی از آن نمودند و دفاع آن پرداختند. هنوز چند شماره از مجله‌ی دنیا نگذشته بود که شنیده شد عده‌ای به هیئت وزیران شکایت کرده مدعی شده‌اند مجله‌ی دنیا به تبلیغ بی‌دینی بین جوانان همت گماشته و باید آنرا ممنوع ساخت. بطوریکه در آنزمان به اطلاع داده شد گو یا داور که در آن موقع وزیر ادگستری بود با این پیشنهاد مخالفت کرده و اظهار داشته بود: عده‌ای از جوانان دارند اندیشه‌های نوی را منتشر میکنند، نباید جلوی آنها را گرفت. خواه این نقل قول صحیح باشد یا نادرست، بهر حال مسلم آنست که هیئت وزیران تصمیمی علیه مجله‌ی دنیا اتخاذ نکرد و عایرغم تمام دشواریهای مجله‌ی دنیا توانست تا دو سال بحیات خود ادامه دهد. کسانیکه با اوضاع ایران را در آنروزگار آشنائی دارند و محیط اختناق که هم اکنون بر کشور ماستولی است می‌بینند این حقیقت را تصدیق میکنند که انتشار علنی چنین مجله‌ای با این خصوصیات در مدت بیش از دو سال خود بمنزله‌ی یک اقدام مهم سازمانی و سیاسی است.

پس از آنکه شماره‌ی اول انتشار یافت ماهر سه نفر گمان میکردیم که حتماً پلیس مزاحم دکتر ارانی خواهد شد و ممکن است دشواریهایی برای او فراهم گردد. به همین دلیل تصمیم گرفتیم تا دو هفته ملاقات بین خود را قطع کنیم و مراقب اوضاع باشیم. در صورتیکه پس از دو هفته خبری نشد باز دور هم جمع شده شماره‌ی دوم را تدارک کنیم. دو هفته منقضی شد و اثری از توجه پلیس ندیده شد. شماره‌ی دوم تدارک گردید و بچاپ رسید. پس از انتشار هر شماره هیئت تحریریه‌ی سه نفری جمع میشد و ضمن تبادل نظر راجع به مندرجات و تا شماره‌های گذشته طرح شمارهی آینده را مریخت. ماهر سه نفر وظیفه داشتیم که در محیط کار خود برای مجله‌ی دنیا به مقتضی تبلیغ نمودند و در اطراف مسائل مطروحه حتی المقدور مباحثه ایجاد کنیم. این اقدام را ماهر سه نفر تاجدیدی که در شرایط آنروز امکان پذیر بود منظم انجام میدادیم. دکتر ارانی در میان دانشجویان و فرهنگیان، علوی نزد نویسندگان و هنرمندان جوان و نوپرداز و من در بین قضات و وکلای دادگستری و بهار کلی در میان افراد نمایان طبقاً متوسط، که متناسب مقام قضائی و ارتباطات شخصی بامن در تماس بودند و بهرزه در میان آن عده‌ها از تحصیل کردگان اروپا که بامن هم‌ره بیده و بایران مراجعت کرده بودند.

مجله‌ی دنیا در نتیجه‌ی شخصیت علمی و فعالیت مؤثر در دکتر ارانی و مسائل بدیعیه که در آن محیط اختناق افکار مطرح می‌ساخت توجه بسیاری از جوانان دانشجو را بخود جلب نموده بود. برای اینکه بتوان از این تا بهره‌اكثر استفاده را نمود چنین قرار شد که دکتر ارانی روزهای دو و شنبه‌ی هر هفته رابه پذیرائی دانشجویان و اشخاصی که در مورد مسائل مطروحه در مجله‌ی دنیا سوالاتی داشتند تخصیص دهد و بدین طریق رابطه‌ی زنده‌ای بین عده‌ای از خوانندگان دنیا و ناشرین آن

برقرار شد. برای آنکه جلسات روزهای دوشنبه توجه پلیس راجلب نکند هر دانشجوئی نیز که سئوالاتی درباره ی امور درسی خود داشت بوسیله ی دکترارانی باو گفته میشد که میتواند روزهای دوشنبه بمنزل دکتر بیاید تا جواب سئوالات علمی خود را مشروحا بشنود.

ازسوی دیگر برای اینکه جلسه صورت کنفرانس بخود نگیرد قرار شد من نیز بطور غیرمنظم در این جلسات شرکت کنم و بگویم مسائل سیاسی را تحت پوشش فلسفی واجتماعی بصورت سئوال مطرح سازم تا دکترارانی توضیحاتی بدهد و بحثی دراطراف این مسائل بین حاضرین انجام شود.

تا آنجا که من بخاطر دارم این جلسات حتی پس از پایان شرمجله ی دنیا ادامه داشت و از لحاظ پیشرفت فکری درمیان جوانان دانشجوئی که در این جلسات شرکت داشتند تا شورشهای نیمه دوم بطوریکه پس از دو سال نحوه ی استدلال و برخورد به مسائل در سطحی به مراتب عالیتز قرار گرفت و نسه تنها مسائل بصورت فلسفی و علمی مطرح میشد، بلکه بسیاری از سئوالات و مباحثات جنبه ی صرفاً سیاسی بخود میگرفت.

این جلسات مباحثه موجب شد که عده ای از جوانان بکار سیاسی و سازمانی جلب شدند و بدین طریق براهنمائی مستقیم یا غیرمستقیم دکترارانی حوزه های چند نفری جداگانه بوجود آمد. برای مطالعه این حوزه ها کتابهایی که بزبان فرانسه در انبوع انتشار یافته و درد سترب بود، از جمله القبا، کونو نیم و ماتریالیسم تاریخی و غیره معین گردید. من شخصاً چند کتاب از این قبیل که در آنهنگام در عدا د کتب متداول کونویمستی بشمار میآمد و بوسیله ی حزب کونویمست فرانسه و از زبان روسی بفرانسه ترجمه و نشر شده بود از اروپا همراه خود آورده بودم. این کتب در اختیار دکترارانی قرار گرفت تا برای مطالعه بین حوزه ها تقسیم نماید. بعدها خود دانشجویان این کتابها و کتابهای دیگری را وارد کردند و مورد مطالعه قرار دادند.

محاکمه ی پنجاه و سه نفر نقش مجله ی دنیا در تحویل افکار و سازماندهی بخوبی نشان داد و برای نخستین بار پلیس ایران با حیرت دریافت که میتوان با استفاده ی درست از قوانین موجود حتی در محیط خفقان افکار و ماسور پلیسی حکومت مطلقه، تبلیغات پراکنده ای در جهت عکس سیاست حکومت نمود و از دستبرد پلیس ایمن ماند.

بیاد ارانی

بهرد یار که باغ است و باغبانی نیست
مضون رصد مآفات ناگهانی نیست

خوشند خار و خس آنجا گل سرافکنده
که باغ هست، ولیکن نگاهبانی نیست

شعار کارگران از گریه‌ها بگذشت
در ریغ و درد که در این میان ارانی نیست

برای مرد نبرد و مبارز ستوار
رهی بسوی هدف، جز به جانفشانی نیست

بغیر پیروی از راه و رسم و کردار
طریق دیگری تجلیل و قدر دانی نیست

براه توده بیاید ز جان و دل کوشید
و گرنه خلق خریدار خوشنمائی نیست

علی امیرخیزی - ۱۴ بهمن ۱۳۴۸

ماتریالیسم دیالکتیک

علم زاده‌ی احتیاجاتی است که در طی منازعات انسان با طبیعت و با طبقات دیگر اجتماع تولید میشود. انسان وحش هزاران تجربه میکند و گیاههای منی را از غریزی تشخیص میدهد، برای تغذیه وحش حیوانات دیگر را شکار می نماید، خود را از خطر سیاح و حیوانات مودی حفظ میکند، از آتش و آب و سنگ و چوب برای دفاع بقا، وحش استفاده میکند، ذوب و بکار بردن فلزات را می آموزد، پسا انگشتان خود اشیا را می شمارد، مسافت را یادست و پای خود انداز میگرد و بالاخره چون اطفال آسمان را تعاشنموده حرکات و تغییرات کواکب را مورد توجه قرار میدهد و بدین طریق بر اطلاعات خود از دنیای خارج روز بروز میافزاید، ولی در هر حال این اطلاعاتی را که کسب میکند همواره از نظر مادی و برای رفع احتیاجات ضروری و حیاتی است و اگر احیاناً در طی عملیات خود به اطلاع مفید دیگری مصادف شود از آن نیز برای حفظ بقا، وحش استفاده می نماید.

لیکن مجموع این اطلاعات را نمیتوان علم نامید، زیرا هنوز انسان ارتباط کلی را کشف نکرده است. علم به معنی تمام وقتی پیدا میشود که حیات مادی و حواشی ضروری انسان تا اندازهای تأمین و فکر بشیر نیز در اثر کار کردن رفته رفته تقویت شود و بالاخره برای نفس علم احتیاج جدیدی تولید میگردد که عبارت از ربط و اتصال روابط حاصله از تجربیات است.

پس چنانکه گفتیم بشر بواسطه‌ی احتیاجاتی که از نظر حفظ بقا، خود در اردبیک عدّه قوانین و روابط علت و معلول طبیعت پی برده و در اثر همان حواشی آنها را بیکدیگر مربوط نموده از آن ناموس یا قانون یعنی حکم کلی کشف می نماید و بدین طریق علم بمعنی صحیح کلمه پیدا میشود.

اوضاع مادی روز بروز در تکامل است و رفته رفته به همین نسبت بشیر ترقی میکند، زیرا تعدد روابط علت و معلولی که از طبیعت پیدا نموده است زیاد تر شده و چنانکه متذکر شدیم در اثر توسعه‌ی قوای ذهن و فکری منطق انسان دقت نظر و حکمت ریز میگردد، ولی در این ضمن چون در اثر تکامل اوضاع مادی منازعاتی بین طبقات مختلف اجتماع حاصل میشود ناچار دوره‌های اجتماعی بشیر که نماینده‌ی طبقه‌ی فاتح است جانشین دوره‌ی اجتماعی سابق میگردد و نظر باینکه کلمه‌ی روابط اجتماعی تابع این تغییرات است و چون در اینگونه موارد عموماً از طرف خاصر کهنه‌ی جامعه در مقابل پیشرفت طبقه‌ی جدید و نفوذ فکری او مقاومت‌هایی بروز میکند در اینگونه ادوار یک سلسله نتیجه‌گیرهای غلط مبتنی بر منافع طبقه‌ی محکوم بزوال میشود که با استیلا و غلبه‌ی طبقه‌ی فاتح از بین رفته معدوم میگردد.

چنانکه مجله‌ی دنیا در مقالات (عرفان و اصول مادی) تشریح نمود تنها فکری که در سیر تکامل تاریخ همواره رهبر طبقه‌ی منور و مترقی بوده و هست فلسفه و فکر مادی است و از همین نظر ماتریالیسم در ادوار مختلفه‌ی تاریخ کاملتر و دقت نظر شده در صورتیکه افکار مخالف چون پیوسته مبتنی بر نظریات

ارتجاعی بود و در عوم دوره هاتقریبا بامختصر اختلاف بیک شکل بروز نمود و است.

عقیده‌ی کلی که در سیر تکامل علم و اجتماع بشر تا این تاریخ پیدا شده عقیده‌ی ماتریالیسم دیا-
تیک است یعنی فکرمادی که باستعانت منطق مخصوص با اسم دیاک تیک (که در پایان این مقاله تشریح
خواهد شد) رهبری شده ربط و اتصالات و روابط طبیعت و اشیا را توجیه و تشریح میکند.
مقصود ما از این مقاله بحث در کلیات این فلسفه است و برای این منظور از دوره میتوان وارد شد.
از طرفی ممکنست بدون اینکه توجهی بتاريخ شود فقط عقیده‌ی فعلی ماتریالیسم را تشریح نمود و از طرف
دیگرمیتوان سیر تکامل افکار بشر را تا دوره‌ی حاضر شرح داد. اگرچه از نظر منطقی مادی شق ثانی صحیح
تر است لیکن نظریاتیکه مجله‌ی دنیادر شمارات اول، سوم و چهارم تحت عنوان عرفان و اصول مادی
این تکامل را توجیه نموده، در این مقاله اسلوب اول را اتخاذ میکنیم.

مقدمتا باید دانست که حصول علم نسبت به هر شیئی مستلزم وجود دو جز است: یکی موضوع علم
و دیگری شیئی معلوم، باین معنی که تا صورت شیئی در ذهن بوسیله‌ی قوای دراکه منتقل نگردد،
حصول علم نسبت بان شیئی غیر ممکن است. حال باید دید که این ذهن مآچگونه صور اشیا را در خود
می‌پذیرد. آیا این اشیا صدق خارجی دارند و یا اینکه وجود ماهیت آنها صرفا مبتنی به تصور ما و ذهنی
است؟ از این مرحله گذشته چون حقیقت عبارت از تطبیق علم با معلوم است باید دید آیا صور اشیا
عینا در ذهن مانقش می‌یابند و یا این صورت ذهنی اشیا غیر از صدق خارجی آنها است؟ پس از این
مقدمه برای مادی و سؤال پیدا میشود یکی مسئله‌ی واقعیت دنیای خارج و دیگری موضوع ارزش معلومات
ما. چون حل سایر مسائل فلسفی جدید مبتنی بر نظریست که برله یا طبعی یکی از این دو عقیده اتخاذ میشود
از ذکر سایر مسائل فیزی در این مقاله صرف نظر کرده این موضوع را تشریح میکنیم.

۱- واقعیت دنیای خارج

چنانکه ذکر شد موضوع واقعیت یا تصویری بودن دنیای خارج فلاسفه را بچندین دسته‌ی مختلف
تقسیم نموده. دسته‌ای از حکما که در لسان فلسفی به ایده‌الیزم موسومند معتقد هستند که دنیای
خارج واقعیتی نداشته و اشیا جز در ذهن ماضد اقی خارجی ندانند. دسته‌ی دیگری از فلاسفه
بعکس عقیده دارند که دنیای خارج از ذهن واقعیت دارد و این دسته خود بچندین گروه تقسیم
میکردند.

۱) اسپریتوالیزم ها میگویند بغیر از دنیای مادی خارجی جوهر دیگری که با ماده سنخیت ندارند
موجود است و روح نام دارد و لذت اطلیم را بدین فرض وجود این دو جوهر (ماده و روح) نمیتوان
درک نمود. این فلاسفه را از همین لحاظ ثنوی یاد و الیزم نیز میگویند.

۲) دسته‌ی دیگری از فلاسفه که بوجود واقعی دنیای خارج ایمان دارند به مادیون (ماتریالیست
ها) موسومند. این علما معتقد ندکه دنیای واقعی خارجی جز دنیای مادی وجود ندارد و
آنچه که ما با حواس ظاهری درک نکرده و با آنها جنبه‌ی روحانی میدهم مظاهر خواص ترکیب
مخصوص از ماده است که مغز نام دارد. ماتریالیسم
نیز به نوعی خوش به دو تیره تقسیم میشود: اول ماتریالیسم متافیزیکی که بدنیای مکانیک
و مادی مطلق معتقد است. دوم ماتریالیسم دیاک تیک که فعلا آخرین درجه‌ی تکامل
عقاید فلسفی است و بدنیای مادی متغیر و لایتنهای ایمان دارد که تمام عناصر آن نسبت
بیکدیگر آثار متقابل دارند. در نتیجه‌ی تصادمات بین این عناصر تغییرات و تحولات تولید

* در نوشته‌های آرائی همه جا منظر دوره‌ی اول دنیا است. هیئت تحریریه

میگردد. منظور ما از این مقاله تشریح و توضیح کامل این فلسفه است.

گرچه در این مقاله منظور ما رد کردن عقاید ایدیه آلیست نبوده فقط میخواستیم عقاید مثبت ماتریالیسم را بکلی رد کنیم، لیکن چون اگر کسی اشتباهات فلسفی نباشد بدون مقدمه اقامه ی دلیل بر واقعیت دنیای خارج تعجب خواهد کرد و نظر باینکه جلوه از عقاید ضد ماتریالیسم ایدیه آلیست هسا هستند لازم میدانیم که قبلا مختصری از عقاید این دسته را در این باب ذکر نمائیم.

فکر سلیم از خود خواهد پرسید این قلمی که من با آن می نویسم، میزی که بر روی آن تکیه کرده ام، صندلی که روی آن نشسته ام، مگس که در بیرون عو می کند، چراغی که روشنائی میدهد و خلاصه کلیه آنچه که بوسیله ی حواس من درک میشوند چگونه ممکن است واقعیت نداشته باشند. و حال آنکه بخوبی آشکار است اگر میز یا صندلی را بردارند بر زمین خواهیم افتاد، اگر چراغ را خاموش کنند دیگر نخواهیم دید. ولی این دلایل ساده ایدیه آلیست ها را قانع نمیکند، زیرا این گروه معتقدند که اولاماده بیچیز وجود خارجی ندارد و ثابا آنچه روحانی و معنوی است واقعیت دارد. گرچه کلیه ی فلاسفه ی اید آلیست هم در عقاید خود متحد نیستند، لیکن ماسعی میکنیم اجمالا آنچه را که تا اندازه ی بیشتر جنبه ی عومیت داشته و مورد پیروی اکثر است در اینجا تشریح نماییم.

دکارت در اجسام دو نوع خاصیت تشخیص میدهد: نوع اول را که خاصیت اولیه ی اشیا مینامند، عبارتست از تجسم یعنی اشغال کردن قسمتی از مکان با کلیه ی خواص هندسی آن و خاصیت ثانوی اجسام بنظر او عبارتست از رنگ، بو، طعم، حرارت، مقاومت و خلاصه هر خاصیتی که غیر از تجسم به اشیا تعلق میگیرد. بنابر دکارت خواص ثانوی اجسام فقط مصداق ذهنی داشته و در خارج غیر از تجسم خاصیت دیگری واقعیت ندارند و آنچه که ما واقع می پنداریم جز تصور چیز دیگری نیست. ایدیه آلیست هایک قدم از دکارت بالاتر گذاشته معتقدند که نه تنها خواص ثانوی اجسام وجود خارجی ندارند، بلکه کلیه ی خواص اجسام اتم از تجسم یا خاصیت دیگر فقط در ذهن ما مصداق داشته و خارج از آن واقعیتی ندارند.

دلایلی که برای اثبات این مدعا اقامه شده مختلف و بسیار است. مهمترین آن استدلالی است که بر کلی در کتاب معروف خود (مباحثه هیلاس و فیولو نوس) ذکر کرده است. بر کلی استدلال خود را بدین نحو شروع میکند:

چگونه ممکنست دنیای خارج را واقع دانست و حال آنکه هر لحظه حواس ما ناقصی یکدیگرند؟ فرض کنیم آب نیم گرمی داشته باشیم اگر دست راست من سرد باشد و در آن فرو برم بنظر گرم و چنانچه دست چپ من در همان لحظه گرم باشد همان آب در نظرم سرد خواهد آمد. اگر دستان ما خواص واقعی اشیا را بمانی قیامندند آیا ممکن بود چنین تناقضی روی دهد؟ البته نه، زیرا مطلقا قابل تغییر نیست. پس درجه ی حرارت فقط تصور ذهنی ماست. همین دلیل را ممکن است برای سایر حواس خود اقامه کنیم. و نیز نباید دانست که نه تنها خواص ثانوی اشیا ذهنی هستند، بلکه خواص اولیه نیز وجود خارجی ندارند.

یک چشم من شیئی را با تجسم معینی حس میکند. ممکن است چشم دیگری همان چیز را با وضعیت جمعی دیگری ببیند. آیا این مثال با مثال سابق الذکر فرق دارد؟ و اگر مثال اول کافی برای اثبات ذهنی بودن درجه ی حرارت است چگونه مثال ثانی کافی برای اثبات وجود ذهنی تجسم اشیا نیست.

و بخلاصه اصولا نمیتوان تصور کرد یک وقت قوه ی باسره در مورد تجسم رنگها اشتباه کند و

مرتبه ی دیگر همان قوه حقیقت و ماهیت اجسام را بماقیه‌مانند ، یعنی در آن واحد هم اشتباه کار باشد و هم درستکار ! پس واضح است که کلیه ی خواص اجسام اعم از خواص اولیه یا ثانویه فقط در ذهن ما موجودند و پس !

برگلی برای تأیید و تقویت نظریه ی خود به تاریخ بودن تعریف ماده و عدم شناسایی ماهیت آن استناد میکند .

دیگری از فلاسفه ی ایده آلیست بنحوی دیگر در این باب استدلال میکند و میگوید :

مقصود از اینکه جمعی در خارج واقعیت دارند چیست ؟ این جسم باید یا مرکب از اجزائی باشد یا نباشد . اگر فرض کنیم مرکب از اجزائی است باید دید که ماهیت این اجزا چیست این اجزا یا باید جسم باشند یا غیر جسم (لاجسم) . البته جسم ممکن نیست باشند ، زیرا در اینصورت واحد واقعی که مشکل جسم است نخواهند بود ، چه چنین واحدی بنا بر تعریف غیر قابل تقسیم است . در صورتیکه همه میدانیم که جسم ذاتی قابل تقسیم است ، پس اجزا یا آحادی که جسم را تشکیل میدهند جسم نمیتوانند باشند . از طرف دیگر لاجسم نیز نمیتوان آنهارا فرض کرد ، زیرا مجموعی از آحاد یا اجزا لاجسم قادر به تشکیل یک جسم نیست ، مثل اینکه هزاران صفر نمیتواند تشکیل یک عدد دهد . و فرض جسم بودن اجزا نیز غیر ممکن است . و بعلاوه باید دید اساساً این جسم فرضی محدود است یا نامحدود . اگر محدود است لابد یا حد او نیز جسم خواهد بود یا غیر جسم . تجدید جسم بوسیله ی جسم از نظر اختلافی که حاصل میشود غیر ممکن است و نامحدود فرض کردن جسم نیز صحیح نیست ، زیرا ناچار باید آنرا مرکب از حاصل جمع احسان و اجزائی دانست که آنرا تشکیل داده اند و مجموع این آحاد مساوی با بزرگترین عدد خواهد شد و پوایع است چنین عددی وجود خارجی نتواند یافت . پس بهترین راه برای خلاصی از شر این اشکالات اینست که تجسم را نیز چون خواص ثانوی اشیا وجود ذهنی بدانیم و هرگاه زمان واقعی نیز قائل شویم بهمین نحوه اشکالات فوق مواجه خواهیم گردید . پس مسلم است که زمان ، مکان ، تجسم و خواص ثانوی اشیا کلاً ذهنی و تصویری هستند .

استدلال کانت Kant نیز از حیث اهمیت کمتر از برهان برگلای نیست . برای فهم استدلال کانت در این خصوص لازم است مقدمه ای ذکر شود :

هرگاه در قضیه ای از تحلیل و تجزیه ی موضوع بتوان فوراً بی به محمول برد آنرا قضیه ی تحلیلی مینامیم . مثل اینکه بگوئیم $A+B$ بنوعی خود A هم هست . همین قدر کافیست $A+B$ را تجزیه کنیم تا بلافاصله بی بیریم باینکه A در آن وجود دارد . این قضیه دارای دو خاصیت است : اولاً ضروریست ، زیرا اخلاقیش ممکن نیست . چه در مثال فوق $A+B$ نمیتواند A نباشد و ثانیاً محتاج به تجربه نبوده و بدیهی است ، و بهمین دلیل کانت آنها را قضایای غیر تجربی نامیده است .

هرگاه از موضوع قضیه نتوان بوسیله ی تحلیل فوراً بی به محمول برد آن قضیه را ترکیبی خوانند . مثال : $A+B$ نیز C است . این قضیه ترکیبی است ، زیرا اخلاقی آن نیز ممکن است یعنی امکان دارد که $A+B$ دیگر C نباشد و بنابراین محتاج با استدلال است و بهمین نظر این نوع قضایا را کانت قضایای تجربی نامیده است . کانت قضایای نوع سومی تشخیص میدهد که آنها را قضایای ترکیبی غیر تجربی موسوم نموده است یعنی قضایایی که با وجود اینکه محمول آنها از تحلیل موضوع مستفاد نمیشود ،

ضروری هستند و بنابراین محتاج باشند لال نیستند. مثل اینکه قضیه ی (خط مستقیم اقصر فاصله است از نقطه ای بنقطه ی دیگر) ضرورست یعنی خلافتش ممکن نیست پس تجربی نمیتواند باشد، زیرا آنچه که تجربه ایست ممکن است (اینجا ممکن بمعنی متعلق کلمه است)، لیکن از طرف دیگر همین قضیه ترکیبی است، زیرا بعضی تحلیل (خط مستقیم) نمیتوان بی به اقصر فاصله برد، پس قضیه در عین حال ترکیبی و غیر تجربی است!

هرچه وجود اینگونه قضا یا مخالف منطقی است، ولی کانت نظائر آن را در ریاضیات و فیزیک نظری بسیار یافته است و برای اینکه حل این مشکل را کرده باشد یعنی قضایای ترکیبی را با غیر تجربی وفق دهد، اصل ذیل را از خود اختراع نموده و معتقد است که: «ما هیچ موضوعی را نمیتوانیم قبل از تجربه درک کنیم، مگر اینکه ذهن خود را در آن دخالت داده باشیم». مثلاً وقتی میگوئیم که خط مستقیم اقصر فاصله است و یا اینکه زمان پیش از یک بعد ندارد، معلوم میشود که قبل از تجربه حقایق در خصوص زمان و مکان میدانیم. چطور ممکن است این حقایق را شناخت، بجز آنکه ذهن ما مدخلیتی در این خصوص داشته باشد؟

پس از اینجاست بطور استنباط میشود که زمان و مکان در خارج واقعیتی نداشته و فقط صور ذهنی ما هستند.

شرح کلیه اقسام ایده آلیم از موضوع مقاله ی ما خارج و باعث اطاله ی کلام خواهد شد، زیرا ایده آلیم انشعابات بسیار پیدا کرده و هر فیلسوف بخیال خود چیزی یافته و استدلال یا تحقیقی مخصوص بخود کرده و بقول خود دلیل جدیدی بر اثبات ذهنی بودن عالم پیدا نموده است. مثلاً لایپ نیتس عالم را مرکب از احاد روحانی کوچکی که باسم "موند" نامیده است، میدانند و شوپن هابور دنیا را مجموعی از اراده و تصورات نگاشته است. هر کسی طبق مذاق و مشرب خود حد من زده و دنیای بخیال خویش ساخته است. ولی از همه عجیب تر و در عین حال با منطقی ایده آلیم موافق تر عقیده ی "سولایپ سیم" یا ایده آلیم انفرادیست. اینجا دیگر کار بالا گرفته، نه تنها اشیا و اجسام موجود آذهنی هستند، بلکه انسانهای دیگر نیز ماسوای خود و وجود خارجی ندارند، زیرا بنا بر عقیده ی آنها:

من مستقیماً جز وجود انم هیچ چیز را درک نمیکم، مدركات من همواره با واسطه است، پس فقط وجدان خودم که حضوراً همان عالم هستم واقعیت دارد و پس سایر اشیا جز تصورات و حالات ذهنی و وجدانی من چیز دیگری نیست. این خانه که در آن ساکنم مجموعه ایست از احساسات و تصورات من، این شخص که با او مشغول صحبت، جز در ذهن من وجود خارجی ندارد خلاصه در خانه جز من کسی نیست!!

هرچه بی پایکی این عقاید در نظر عقل سلیم بقدری واضح است که احتیاجی باقامه ی دلیل و پرهیز بر علیه آن نیست، لیکن برای اینکه این دلایل بوجه و لغظی را بدون جواب نگذاشته و ذهن خواننده را از رسوخ اینگونه باطل محفوظ داریم و برای اینکه یکبار دیگر ثابت کنیم که اینگونه افکار مخصوص طبقات ارتجاعی است که برای حفظ منافع خود و طبقه ی خود و بتصور اینکه بوساطتی ممکن است مشی جبری تاریخ را تغییر دهد و خشن را از اضمحلال قطعی حفظ نموده و دوستی این عقاید پوسیده و منسحق را چمبیده اند، بطور خلاصه بشرح دلایل اثبات واقعیت دنیای خارج میپردازیم.

هر کسی میدانده که زمین که محیط مسکون است اخگر کوچکی است که در زمان بالتمبه نزدیکی از آفتاب جدا شده و بنوعی خود سیاره ی جدیدی گردیده است. مدت ها طول کشید تا از جوشش و غلیان آن کاسته و گیاه و حیوانات در روی آن پیدا شده و بالاخره در اثر یک سلسله تکامل تدریجی انسان با تمام خصائصش بوجود آمده است. "مجله ی دنیا" در مقاله ی روح هم مادی است (شماره ۶۰)

ثابت نمود که روح جوهر خاصی که متقاضی ماده یا مغایر با ماده باشد نیست، بلکه روح و حیات از خواص معین دستگاه مخصوص ماده است که اجزای آن یا کمیت و کیفیت معلوم نسبت بهم ارتباط زمانی و مکانی پیدا کرده و موجب بروز کیفیت مخصوص روحی و حیاتی شده است. پس معلوم میشود که اولاً وجود عالم و دنیای خارج مقدم به پیدایش انسان و موجد او است و ثانیاً روح یا ذهنی که بنیای عقیده می آید مالیست ها دنیای خارجی مظهر آنست در اثر يك سلسله تغییرات مادی بظهور رسیده و بنابراین نمیتواند مولد یا موجد آن باشد.

از طرف دیگر علم فیزیولوژی (علم حیات و اعضا) ثابت کرده است که احساس ملازمه یا وجود عضو دارد و بنابراین هر احساسی که در مایه تولید میشود مربوط به یکی از اعضا است، و جد آن مانیز مربوط به اعضا است یا بطور خلاصه وابسته به جسم ماست.

پس معلوم میشود که جسم من موجود است. برای اینکه خلاف آید ه آلیسم ثابت شود همینقدر زکافی است که يك جسم در دنیا وجود داشته باشد، زیرا اگر منطق آید ه آلیسم صحیح است باید کلیهی اجسام خارجی را منکر شوند نه اینکه برای جسم خود خصوصیتی قائل گردند. چه همین استدلال را هر کسی ممکنست برای وجود جسم خود بکند و علاوه اساساً در صورتیکه وجود يك جسم در خارج امکان پذیر است چه دلیل در ادبیش از یکی نباشد ؟ و در حقیقت این فرض غریبی است که شخص جسم خود را واقعی دانسته و منکر وجود دیگران شود، زیرا بخوبی مشهود است که جسم ما بدن و استعانت از اجسام خارجی قابل نشو و نمائیمست. مثلاً برای محافظت بدنم لازم است که از اجسام خارج (مواد غذایی) استفاده کنم. آیا باید گفت جسم من واقعیت دارد ولی آیکوشتی که من برای تقویت و بقا این جسم میخورم آید مالیست ؟ و یا اینکه این آبگوشت وقتی واقعیت پیدا میکند که جز بدن میشود ! واقعا باید اذعان کرد که مخیف تر از این عقیده غیر ممکن است، مثل اینکه قائل شویم اسبی از گاه و بگاهی خیالی زندگانی نماید !

چنانکه دیدیم یکی از اشکالات آید ه آلیسمت هاموضوع عدم شناسایی کامل ماده است. خوب، اگر بجای ما ماده را توانستیم بشناسیم که جسم خود را در خارج قبول کردیم چه اشکالی برای قبول کردن سایر اشیا میماند ؟

از این مرحله گذشته، جای تردید نیست که احساسی مادی مالیست است. مسلم است وقتی که مسکن چیزی را دیدیم، احساس دیدن خارج از من نیست. ولی آیا این امر دلیل است بر اینکه اساساً غیاز احساس من چیز دیگری وجود ندارد ؟ نظر آید ه آلیسمت ها بعضی اینکه قبول شد، احساس ذهنی امیت کار تمام است، در صورتیکه به هیچوجه اینطور نیست، زیرا بعضی احساسات منحصر از خصایص روحی است و در خارج از من متصور نیست. مثلاً شادی و الم، لیکن احساسات دیگری هم هستند که ارتباط تامی با دنیای خارج دارند، مثلاً رنگ و حرارت اشیا و غیره. البته اگر فلان طرز تجزیه ی اشعه نور در خارج وجود نداشته باشد، چگونه ممکن است من احساس رنگ در خودم بکنم، مگر اینکه تصور کنیم که روح من ملون است !

يك شیئی بنای موقع و وضعیت هزار نوع تحول و تغییر پیدا میکند، ولی همواره تغییرات حاصله مربوط به خود آن چیز هستند، نه شیئی دیگر. يك مکعب را بجای يك هرم بگذاریم، هر چاکه باشد و هر وضعیت یا مدیطی فرض شود، این دو حجم از هم متمایز خواهند بود. اگر من صورت را رآینم هسای مختلف نگاه کنم يك آئینه مرا دراز و دیگری پهن و سومی طرز دیگر جلوه دهد، آیت تغییر در صورت و قیافه ی من پیدا میشود ؟ پس معلوم میشود که این احساس که در من از رنگ گل یا بوی آن تولید میشود تشبیه ذهنی نیست، بلکه در خارج نیز وجود دارد و به همین علت تغییرات محیط و وضعیت وجدان من تا موقعیکه تغییری در خودش حاصل نشده است تا تغییری در اواصل موضوعندارد.

حال ممکن است بگوئید این مثالی که برای رنگ زده و از آن نتیجه گرفتید صحیح نیست، زیرا

رنك همواره با جسم توأم است و اینکه تغییر نمیکند از نظر اینست که جسم تغییر نکرد ، است و الارنك جز در ذهن وجود ندارد . برای اینکه مطلب روشنتر شود ، احساس دیگری را مورد مطالعه قرار میدهیم . مثلاً احساس صوت . فرض کنید يك نوت موسیقی مثلاً (لا) بگوش من خورد . البته احساس صوت چنانکه گفتیم از نظر اثری که در وجدان حاصل میشود ذهنی است ، ولی آیا نفس صوت (یعنی اینکسه " لا " از " سول " و " دو " مثلاً تمایز است) از احساس این صوت درین مجزا نیست ؟ چرا ، زیرا کسه وجدان من فقط صوت را احساس میکند ولی لا یا سول و یا دو را نمیتواند تولید نماید . من نمیتوانم بگویم که گام موسیقی عین نیست ، زیرا وجدان من در يك آن قابل اندازه تحولات نیست . در مسایر حواس نیز ممکن است همین نکته را در وقت کرد . کلیه ی احساسات نمایندگی اتفاقات خارجی هستند . مثلاً احساس طعم اغذیه از تغییراتی که در آلات مخصوصه ذائقه در اثر خوردن غذا تولید میشود ، حاصل میگردد . بو و حرارت نیز هريك نمایندگی تغییراتی هستند که در اعضا مربوطه بآنها تولید میشود ، یعنی احساس مزه ، بو ، حرارت و غیره در ما پیدا نمیشود ، مگر اینکه این تغییرات که علل خارجی دارند حادث گردد .

دلائلی که بر کلی برای اثبات خطای حواس ظاهری ما اقامه نموده ، بهیچوجه مثبت عدم واقعیت دنیای خارج نیست ، زیرا بفرض اینکه حواس ما همواره در خصوص ماهیت اشیا قریب دهند ، نمیتوان منطقاً از آن استنتاج نمود که دنیای خارج وجود ندارد ، چه اگر ما فرضاً جاهل به ماهیت حرارت باشیم نمیتوان چهل خود را دلیل بر نفی وجود حرارت بگیریم ، زیرا وجود و ماهیت دو مسئله ی مختلفند و علم بوجود حتماً مستلزم علم به ماهیت نیست ، چنانکه مدت‌ها بشر نیز را شناخته و بوجود آن معتقد بود بدون آنکه عالم به ماهیت آن باشد . ثانیه که تکامل علم بماقدماتی که نور عبارت از حرکات ارتعاشی است . آیا از اینکه ما مدت‌ها بر ماهیت نور واقف بودیم ، میتوان استنباط کرد که نور وجود خارجی ندارد ؟

دلیل رانیز که کانت در اینخصوص اقامه نموده ، بهیچوجه وارد نیست ، زیرا اگر زمان و مکان را چنانکه کانت تصور نموده فقط در ذهن خود موجود بدانیم ، لازم است که هیچگونه جسم یا ذرات صغیر مثل مولکول ، اتم ، بالکترون واقعی قائل نشویم . و بنا بر این هیچ نوع حرکت واقعی رانیز معتقد نباشیم ، زیرا حرکت عبارت از نقل چیزیست در زمان معینی از نقطه ای به نقطه ی دیگر ، یعنی بالاخره حرکت ملازمه با وجود زمان و مکان دارد و در صورتیکه معتقد شویم این دو وجود خارجی ندارند ناچار باید بهیچگونه تکامل واقعی معتقد نبوده و دنیا را در حال رکود و جمود صرف پنداریم ! اینجا است که سراسر ایده ایسم افشا شده و محش باز میشود ، زیرا البته اگر حرکت واقعی در خارج وجود داشته باشد ، تکامل بطور کلی و در اجتماع نیز بالطبع وجود نخواهد داشت و لذا جامعه همواره ثابت و بیگ نهیج خواهد ماند . آنکه در این عالم بهره ای ندارد تا بدهی بهره و آنکه از لذایذ متعم است الی الاید در همین وضعیت مغلد خواهد بود !!

از طرف دیگر ما اگر بخواهیم نتایج آثار منطقی این عقیده را کاملاً تعقیب کنیم ناچار باید به کلیهی تشویرهای علوم طبیعی پشت پا زده و تمام علم و صنعت بشر امروز را نفی کنیم . فرض کنیم دستگاه تلفنی است و بخواهیم آنرا طبق فلسفه ی ایده ایسمها تشریح کنیم . فیزيك بمایم آموزد که صوت عبارتست از يك سلسله ارتعاشاتی که عصب گوش ما را متاثر کرده و تولید احساس سمع میکند و تلفن الی اسبب که این ارتعاشات را از مسافتات یا وسائل معینی که آثار هريك در علم امروز ثابت شده است بگوش ما میرساند . خوب ، ارتعاش مستلزم حرکت است و حرکت ملازمه با وجود واقعی مکان و زمان دارد . اگر حرکت زمان و مکان حالات ذهنی ما هستند و در خارج وجود ندارند ، چگونه با این اسباب مادرك صوت میکنیم ؟ لابد اگر از ایده ایست جواب این سؤال را بخواهند یا مجهول است آثار تلفنی را حاصل بمعجزه و سحر و جادو نماید و یا اینکه خود را یکباره راحت کرده و وجود تلفن رانیز منکر شود ، یعنی خلاصه یکباره

قلم بر روی کلیه ی اطلاعات و معلومات پسر امروز کشیده ، عالم راسر اسر خواب و خیال پند ارد . پس اگر خوب دقت شود واضح خواهد شد که ایده ه آلیسم یکی از اشکال مذ هب است ، نهایت مذ هبی که رنگ فلسفی بخود گرفته و بهمن نظر هر جاز تفسیر و تعبیر منطقی قضایا در مانده و عاجز میشود دست توسل بد آسان قوای " اسرار انیز " مافوق طبیعت زده و خود را یکباره از قید هر نوع منطقی میرهاند .

استوارت میل انگلیسی برای اثبات واقعیت دنیای خارج بشرح ذیل استدلال میکند :

مانسبت بحرکات اعضا خود علم حضوری داریم ، باین معنی که در خود مان احساس حرکت اعضا خویش را میکنیم . حال فرض کنیم که غفلت یکی از حرکات آزاد اعضا ما در حین انجام وظیفه ی خود بایستد ، غفلا باید این ایستادن حرکت غلطی داشته باشد و چون نمیتوان تصور کرد و حضور انیز عالم باین نیستیم که خود مان علت این وقفه در حرکت باشیم ، لذا لازمست که این علت خارج از ما باشد .

این استدلال استوارت میل را ماتعقیب میکنیم :

میدانیم که هرگاه اراده در طی حرکت خود به عایق برخورد عکس العملی در او تولید میشود که ما آنرا مقاومت مینامیم ، یعنی محض اینکه علت خارجی ما را از حرکت باز داشت ، برای اینکه آن عایق را مرتفع سازیم ، در ما قوای تولید میکرد که مظهر آن مقاومت است . حال فرض کنیم که مانع حرکت یکی از امثال خود مان یعنی انسان دیگری باشد ، یا اگر بخواهیم بلسان استوارت میل صحبت کنیم ، اگر مانع حرکت ما مجموع احساساتی باشد که ما معمولاً آنرا جسم امثال خود یعنی انسانهای دیگر تصور میکنیم ، در اینصورت احساس مقاومت در ما بوسیله ی آثار و علائم بروز میکند مثل کشش اصحاب و تغییر رنگ صورت و حرکات تند و سریع و غیره . عین همین علائم و آثار را ما در طرف مقابل خود مشاهده میکنیم . آیهانپووان از این علائم و آثار بی شباهت حالات روحی بین خود و طرف برد ؟ البته همانطور که ما از تکلم بی بوجود فکر میریم همانطور هم منطقاً باید از وجود این علائم و آثار به بودن قوه و مقاومتی در نزد طرف مقابل قائل شویم . از این علائم بی بوجود قوه و مقاومت میریم و از مقاومتی که از طرف مقابل ما بروز میکند غفلا باید بوجود خود او معتقد گردیم ، زیرا در موقع بروز کشش حرکات ما ازادی خود را از دست داده و بواسطه مقاومت طرف از حرکت منوع میشوند و چون این عایق و مانع را در خود مان احساس نمیکنیم ، ناچار طبق قانون کلی علت بوجود طرف مقابل واقع خواهیم گردید .

عین همین استدلال را ممکن است درباره ی حیوانات و موجودات دیگر کرد . وقتی ایده آلیست ما را مثلاً درد خفه انداخته محسوس کنند ، هر چند در هم بعقاید فلسفی خود ایمان داشته باشد ، وقتی در را بر روی او بستند و دیوارهای ضخیم سیاهچال را از هر طرف بر او مسدود کردند ، ناچار است برای يك آن هم شده بوجود دنیای خارجی معتقد و در عین حال بدنیای ماسوای خود و خارج از محسوس علاقمند گردد .

پس از آنچه ذکر شد اینطر مستفاد میشود که عقیده ی ایده آلیسم از نظر فلسفی و منطقی غیر قابل قبول و بالنتیجه اثر آنچنانکه سابقاً نیز متذکر شدیم ، میتوان عقیده ی فلسفی طبقات مدرین دانست و یعنی طبقاتی که از نظر منافع طبقه ی خود میخواهند باین قبیل نظریات غلط و بزر عرفان و خرافات تسلط و راه ثابت بودن وضعیت موجود امیدوار کرد و بگوید خود بدین طریق از تغییرات و تحولات غیر قابل اجتناب اجتماعی که مالا بضر منافع طبقاتی آنها ختم خواهد شد جلوگیری نمایند . غافل از اینکه سیسل جبری تاریخ قابل انسد اد نیست و چنانکه در ابتدا ^۱ این مقاله ذکر شد از همین نظر ایده آلیسم عموماً در اداری بروز و رسوخ میکند که بحرانهای شدید بنیان جامعه ی موجود را متزلزل نموده و بهسم آن میرود که طبقه ی حاکمه مضحل گردد . و بهمن جهت بطور کلی این افکار و عقاید همواره در ادوار

مختلفه ی تاریخ تقریباً با مختصر تفاوت بیک شکل بروز و ظهور نموده است. چنانکه اگر خوب دقت شود عتیده ی فلسفی افلاطون که پدر ایده الیسم است و عالم مثل را فقط واقعی میدانند، با فکر لایب نیتس که دنیا را باز "موند" های روحانی کوچک فرض نموده فرق اساسی ندارد الا اینکه در طرز بیان و جزئیات بایکدیگر اختلاف پیدا میکنند.

البته پرواضح است که منازعه ی ایده الیسم و ماتریالیسم فقط در بحث فلسفه نمائنده و قطعاً به مسائل اجتماعی نیز تجاوز میکند. دو قسم ممکن است جامعه را تشریح نمود:

از طرفی ممکن است اینطور استدلال کرد که اجتماع مرکب از افراد است. فرد فکر میکند و برطبق آن اقدام میکند و تمایلات خویش را از روی این فکر تنظیم مینماید. پس معلوم است که فکر دنیا را اداره میکند و تغییراتی که در جوامع رخ میدهد صرفاً در اثر تحولاتی است که در افکار افراد بروز میکند. پس نظم اجتماع باید قبل از هر چیز موضوع وجدانیات اجتماعی را تحقیق نماید. این نظریه ایده الیستی است. در علم اجتماع بدین طریق سوسیولوژی جنبه ی علمی خود را از دست داده و بیک نوع عرفان یا مذاهب تبدیل میگردد و یحدهای ایده الیسم به افکار اهمیت میدهد که خود هیئت اجتماع را نیز بر عتاد ی روحانی میدانند. بنظر ایده الیست ها جامعه مجموعه ایست از خواسته ها، احساسات، افکار و تمایلات انسانی که در اثر تلاقی بایکدیگر اشکال و صور بی نهایتی تولید مینمایند و بطور خلاصه جامعه بخود ی خود موجود نیست، بلکه روحیات اجتماعی وجود دارد [۲].

ولی ممکن است جامعه را بطرز دیگری نیز مورد مطالعه قرار داد. در مقاله ی جبر و اختیار (شماره ۲۰ - مجله ی دنیا) دیدیم که اراده ی انسان مختار نبوده و وابسته به شرایط و وضعیت خارجی حیات اوست و نیز ثابت کردیم که جامعه در سیر تکامل و ارتقا* خویش آزاد نیست و کراراً متذکر شدیم که هیئت اجتماع هم مثل انسان حاصل از طبیعت و بنابراین وابسته به اوست، لذا برای افراد جامعه جز اینکه از طبیعت استمداد کرده و آنچه برای زندگی و بقا* ایشان لازم و نافع است از او تحصیل نمایند چاره ای نیست.

اجتماع حوائج ضروری خود را بوسیله ی تولید ثروت از طبیعت میگیرد، ولی نباید تصور کرد که این حوائج را اجتماعات با نقشه ی مرتب و معینی از طبیعت تحصیل میکنند. فقط این طرز تولید چنانکه در مقاله ی ما شینیم (شماره ی اول مجله ی دنیا) دیدیم مخصوص جوامعی است که در اثر تکامل تاریخی بدرجه ای رسیده اند که منظم میزان تولید خود را با احتیاجات اجتماع توافق میدهند، مثلاً در اجتماع فعلی صاحب کارخانه که بر میزان تولید کارخانه ی خویش می افزاید صرفاً از این نظر است که جیب خود را پر نماید و تولید دهقان برای اینست که قوت لایموت خود و خانواده اش را تهیه کرده و ضمانت قرض بازاد آن مالیاتش را بپردازد و مزد و نیز فقط برای اینکه از گرسنگی نمیرد در کار و سرما جان کند و تولید ثروت میکند، یعنی بطور خلاصه کلیه ی افراد هیئت اجتماع صرفاً از لحاظ منافع شخصی* طبیعت میکنند. پس معلوم میشود که تولید ثروت و درجه ی تکامل آلات تولیدی* آن پایه و اساس یقاً* جوامع انسانی است. اگر این تولید ثروت نباشد هرگونه "وجدان اجتماعی" یا "توسعه ی فکری" غیر ممکن است، چنانکه خود فکر بدون وجود مغز متصور نیست.

ماد رانیه مقاله ی مشروخی در خصوص اهمیت این عامل مهم و رل اجتماعی آن خواهیم نگاشت. فعلاً برای اینکه پدر از مرحله دور نیفتاده باشیم و جامعه که از حیث تعدن با هم مختلف باشند در نظر بگیریم: یکی را در حال توحش فرض نموده و دیگری را یکی از جوامع متدن دنیای فعلی تصور کنیم و این دو را بایکدیگر مقایسه نمائیم. در جامعه ای که مردمش در حال وحشیگری نیست میکنند عوم افراد وقت خود را مصروف به تهیه ی غذا بوسیله ی شکار، صید ماهی و چینن میوه جات و گیاهها مفید و تربیت نباتات و غیره مینمایند. در این جامعه اگر خوب دقت شود "فکر" یا "تربیت روحی"

زیادی پیدا نمیشود و خلاصه حالت حیوانی بیشتر غلبه دارد. ولی بعکس در جامعه ی ثانوی "سربیت روحانی" بدرجه ی بسیار رفیعی ارتقا یافته ، اخلاق ، حقوق ، علوم ، فلسفه ، مذهب و هنر جامعه را از "انوار" خویش روشن ساخته است و مختصر درست نقطه ی مقابل جامعه ی اولی است. اگر از خود سؤال کنیم چگونه این تغییر پیدا شده و عاملی که موجب نمو و ترقی جامعه ی ثانوی و اختلاف آن با جامعه ی اولی شده است چیست. غیر از اینکه توسعه ی مادی و تسلط روز افزون انسان بر طبیعت و تزیید قوای تولیدیه ی جامعه موجب و موجب این تغییرات شود ، آیا جواب دیگری ممکن است ؟ نه ، زیرا فقط وقتی انسان توانست از قید حوائج ضروری و طبیعی دمی یاساید ، قادر خواهد بود که از قوای دماغی و فکر خویش استفاده نموده ، به نتیجه "معنویات" رابرای خود تهیه نماید ، و هر چه مادیات روبه تکامل رود ، مسلم است که آسایش بشر بیشتر شده و به بالتبع بیشتر فرصت برای توسعه روحیات خود پیدا میکند. حال این متابعت بجه کیفیت و درجه حد و است ، طرز تغییرات و تحولات اجتماعی چگونه است و با اخره چطور کارهای روزانه ی زندگی اجتماعی مربوط به حیات اقتصادی است ، مسئله ایست که ماکوشه و کنار تابحال بان اشاره کرده و چنانکه وعد داده ایم در آیه مشروحانویسیه خواهیم نمود و فقط فعلا از مطالعات مختصر خود این نتیجه را میگیریم که اجتماع چنانکه آید ، البت ها تصور میکنند يك دستگاه معنوی و روحانی نیست و نمیتوان آنرا مجموعه ای از افکار و یا از مقوله ی "زیبائی" "مجردات" یا "متعالیات" دانست ، بلکه باید این نکته را متوجه بود که قبل از هر چیز هیئت اجتماع يك دستگاه کار است . اینست نظریه ی مادر علم اجتماع .

ولی این نکته را نیز باید دانست که مادیالیسم منکر فکر و آثار آن در اجتماع نیست ، حتی بنظر ماهر فکر وقتی در تئیه رسوخ کرد قوه ی عظیمی میشود ، لیکن مامثل آید ، البت ها نمیتوانیم چگونه مردم فکر میکنند ، بلکه از خود میپرسیم چطور شد مردم دارای این نوع فکر شده اند . ما بكمك مادیالیسم نمیتوانیم تشریح کنیم چگونه در جوامع تمدن دریاها و کوهها کتاب نوشته میشود ، در صورتیکه در همان موقع در اجتماع وحشی صنعت کتابت هم هنوز مجهول است . ولی آید ، البت ها اسلوب خود اگر بخواهد این موضوع را توجیه کند ناچار است از قوای مافوق طبیعت استمداد نموده ، بریزر سحر و معجزه نقشا یا راحل کند . مثل اینکه (هگل) در کتاب فلسفه ی تاریخ خود مینویسد :

"این خیر مطلق ، این عقل در صورت کامل خود خداوند است . خدا بدنیاحکومت میکند و تاریخ عالم یعنی دولت انجام دهنده ی نقشه ی اوست ."

چون سیر تکامل این افکار مادی را بجه ی دنیا در مقالات عرفان و اصول مادی مشروحا بیان کرده . تکرار آن بنظر ما در اینجا زائد است .

۲- ارزش معلومات بشر

حال باید درجه و جد معلومات بشر از نظر اصول مادی تشریح شده بعد اسلوب دیالکتیک که وسیله ی تحقیقات مکتب ماسادی ادیالکتیک است مورد دقت قرار گیرد .

قبلا لازم است بیک نکته ی مهم اشاره شود . نویسندگان مکتب مادی عموما بجای اینکه آخرین نقطه ی موضوع بحث خود را در ابتدا بیان کرده به اثبات آن بپردازد ، از يك مهدا معین شروع نموده ، عقاید مخالف و موافق را بیان کرده به تدریج باخر میرسند ، یعنی هر موضوع را باوضع تکامل خود تشریح مینمایند و البته این طریقه صحیح ترین اسلوب هاست ، زیرا فقط با این طرز میتوان بنجام جزئیات

* "عرفان و اصول مادی" در همین شمارهی "دنیا" تجدید چاپ شده است . هیئت تحریریه

يك موضوع آشنا شد. با وجود اين ماد ر قسمت اول اين مقاله و همچنين در اينجا تا حدی اين اسلوب را كنار ميگذاريم ، زيرا اين طرز تحقيق ، مطلب را طولاني ميكند و ضمناً مخالف عادت خوانندگان فارسي زبانست. بدین لحاظ ما ابتدا آخرين شمره و محصول عقايد يعني فكر مثبت خود را بيان نموده ، بعد عقايد مخالف را شرح ميدهيم .

در شماره ی گذشتہ بيان شد كه بجهت تعيين اختلاف عقايد دو نكته مهم است كه يكي تحقيق واقعيت دنياى خارج و ديگرى حقيقت مذكرات ماسيا شد . در آنجا واضح كرده شد كه طبيعت در خارج انسان وجود دارد ، ضمناً به مكتب هاى مختلف هم اشاراتى شد . از نظر تحقيق حقيقت نيز اختلاف هاى موجود شبیه به اختلاف در موضوع واقعيت دنياى خارج است . جدول ذيل طبقه بندى مكتب هاى مختلفه است :

مكتب شكاكين (سپتي سيم) مكتب انتقاد يون (كرى تيم) مكتب نسبيون يا منكرين وجود مطلق (رولان تيم) مكتب معتقدين ب صرف مذكرات جنس و تجربه (آمپريسم و پوزيتيويسم)	نميدانيم حقيقت است يا نه (آگوستى سيم) تصور ميكنم حقيقت است (احتساليون)
حقيقت همان "ايد" ها و افكار روح است . طبيعت فقط "ايد" است و ماده وجود ندارد (ايد آليسم) مكن است بواقعيت مطلق كه روحاني و اساس ماده است رسيد و آن حقيقت مطلق است (سپريوتاليسم) مكن است بيه واقعيت مطلق كه مادى است رسيد و آن حقيقت مطلق است . (ماترياليسم ناقص - ناتراليسم)	حقيقت مطلق كه باهمسان واقعيت مطلق يكى ميشود مي توان رسيد ميدانم ، حقيقت ميتواند باشد
واقعيت مادى مطلق است ولي حقيقت كه همواره موجود است هيچ وقت مطلق نيست ، زيرا ب فكر متاثر شونده نيز مربوط است . (ماترياليسم ديالك تيك)	

اگر تمام اين انواع عقايد توجه كنيد خواهيد ديد كه هر يك از اختصاصات يكدوره ي تاريخى است كه بستگى بطرز توليد و خواص مادى آن دوره دارد ، مثلاً آگوستى سيم و ايد آليسم مخصوص طبقه متقدم در حال اضمحلال است .

سپريوتاليسم از اختصاصات طبقه ي زير دست مائوس و مخالف ، فكر مادى بطوركلى از خواص حال ترقى و مخصوص طبقات زير دست كه در حال اخذ اقتدار و اميدوارى ميباشند است . نوع كامل آن مادى ديالك تيك است كه براى جامعه طبقات نميشناسد .

مطابق سبك اصلى مقاله ابتدا بيه شرح هاى نر ياليسم ديالك تيك و بعد بيه رد ساير مكتب ها ميپردازيم .

هر يك از اجزاء طبیعی که در خارج انسان موجود است بواسطه ی خواص موجود در خود در سایر اجزاء تاثير مينمايد مثلا خورشيد سیارات را جذب میکند ، نور میفرستد ، امواج حرارتی متشعشع میکند ، مکان را اشغال مينماید ، مکان خود را در زمان تغییر میدهد ، صفحه ی عکاسی را متاثير مينسازد و هكذا . از جمله در موجودات مخصوصی که موجودات زنده و يك دسته از آنها انسان نامیده میشود ، اثر مينماید چون افراد انسان دارای دستگاه مخصوصی موسوم به سلسله ی عصبی میباشد بعضی از خواص خورشيد ، مثلا اگر امواجی که طول موجشان بین ۸۰ و ۸۰۰ هزارم میلیمتر است ، در شبکه ی چشم وی که دارای انتهای يک دسته از اعصاب است ، برسد تغییری میدهد که مغز آنرا بعنوان نور درك میکند و همچنین امواج حرارت در پوست وی اثر حرارت میبخشد و هكذا . نباید تصور کرد که تمام خواص موجود در طبیعت خارج در دستگاه عصبی موجود است . مثلا امواج خیلی کوتاه یا خیلی بلند ترا موج نور در چشم اثر نمیکنند و امواج کوتاه هوا که ما را با اصوات نامیده میشود ، گوش را متاثير مينسازد و حال آنکه مثلا همین امواج در سلسله ی عصبی ماهیها اثر کرده ، آنها را گنج میکند و با کتره ها را میگذارد . پس باید نتیجه بگیریم که آنچه در فکر ماست بواسطه ی يك عامل خارجی که جزئی از طبیعت مادی باشد ، تولید شده ولی عکس این قضیه صحیح نیست ، یعنی تمام اجزاء طبیعت در سلسله ی عصبی انسان موجود نمیشوند . از قدرت ها و خواص مغز که نتیجه ی ساختمان مادی آنست اینکه همان محتویاتی که بواسطه ی وجود عوامل فیزیکی و طبیعی در آن پیدا شده ، بهم ارتباط داده محتویات جدید تولید میکند . برای این قدرت مغز هم نباید اعجاز قائل شد . عینا مثل آنست که خواص اشعه ی مقعر اینست که اشعه ی نور را منعکس کرده تصویر تشکیل دهد .

این ارتباط عمل فکر کردن است که از خواص جبری مغز است ، یعنی آثار عوامل خارجی در مغز قهرا با هم ترکیب میشوند . يك پرده موسیقی یا صوت دیگر را بدین گونه اینکه خود مغز مختار باشد می شنود ، اولاً مغز قهراً صوت مرکبی می شنود ، ثانیاً جبراً از ترکیب آن ها تاثير مخصوص خوش آیند یا ناپسند میگیرد . مادی مغز از يك طرف خیلی ساده ، از طرف دیگر متنوع است . ساده است زیرا علم شیمی و فیزیك تمام اجزاء طبیعت را مرکب از اجزای خیلی ساده که بهم ارتباط مخصوص پیدا کرده اند ، میداند . اما آحاد میتواند انواع بینهایت زیاد از صور مادی را تشکیل دهد . بهمین جهت هم حالات مادی مغز بینهایت زیاد است . حرکت یعنی تغییر هم در طبیعت يك اساس ساده دارد و همراه مادی و خاصیت لاینفك آنست و بدین ترتیب حرکت هم در عین اینکه يك حقیقت است صور بینهایت زیاد دارد .

بنابراین ، این حکم نیز در باره ی تغییرات مغز صادق است . از ساده ترین انواع تغییر گرفته که حرکت معمولی باشد تا فکر کردن که نیز نوعی تغییر است ، تمام در مغز میتواند صورت گیرد و این تغییرات آحاد محتویات فکری ما را تشکیل میدهند .

راجع به آحادی که در فکر بواسطه ی عوامل خارجی تشکیل میشوند در کتاب " راجع به دورینگ "

میخوانیم :

" . . . اشکال وجود را هیچ وقت فکر از خود ایجاد نمیکند ، بلکه از طبیعت خارج آنها را اخذ کرده بهم مربوط مينسازد . اصول و قوانین کلی مبادی شروع تحقیقات علمی نبوده بلکه نتیجه ی تحقیقات علمی میباشد . نه اینست که ماقوانین کلی (موجود در فکر) را به طبیعت و تاریخ بشر تطبیق میدهم ، بلکه ما اصول را از اینها نتیجه میگیریم . نه اینکه طبیعت و عالم انسان این قوانین را تعقیب میکند ، بلکه قوانین تاحدی که با طبیعت موافقت دارند صحیح میباشد . "

چنانکه واضح میشود نباید طبیعت را از قوانین فکر بنا کرد . آنچه که مادی درك میکنیم بواسطه ی

تغییرات طبیعت یا طبیعت تغییر است.

باید فهمید میتوان خود صور و حالات طبیعت و ماهیت آنها را شناخت یا اینکه فقط تجلیات ظاهری آنها را مادرک میکنیم. حقیقت را میتوان فهمید؟ تمام یا جزئی از حقیقت قابل شناخته شدن است؟ فکر میتواند اشیا را اینها یا آنها نزد يك بشناسد یا حدی وجود دارد که بواسطه‌ی نوع مخصوص تفکر پیدا شده است؟ علامتی برای حقیقت وجود دارد؟ و این علامت کدام است؟

اولا ما باید مفهوم شناختن را از نظراصول مادی بفهمیم. شناختن ارتباط پیدا کردن فکر است با يك شیئی دیگر، یا عبارت دیگر، تا "فیر مقابل دوجز" طبیعت است که یکی فکر و دیگری شیئی دیگر باشد. اگر دو شیئی در طبیعت در هم تا "فیر مقابل کنند نمیتوان یکی را موثر و دیگری را متاثر شمر دانست، بلکه هر دو در هم تا "فیر مینمایند. مثلا قانون نیوتون در فیزیک میگوید: دو جسم همدیگر را جذب مینمایند، یعنی قوه‌ی جاذبه‌ی جرمی وقتی صورت خارجی پیدا میکند که دو جسم مقابل هم قرار گیرند و اگر فقط يك جرم در تمام طبیعت وجود داشت جاذبه‌ی جرمی وجود خارجی پیدا نمیکرد. همینطور اگر طبیعت فقط روح بود یا اینکه موجود زنده اساسا در آن موجود نبود، کلمه‌ی شناختن هم مفهوم پیدا نمیکرد، زیرا شناختن ارتباط پیدا کردن موجود صاحب فکر باشیئی دیگر است. تمام طبیعت تا "فیر مقابل اجزا است و هیچ تا "فیر بدون تا "فیر مخالف وجود ندارد. در همین تا "فیر دو طرقی ماهیت هر دو شیئی واضح میشود. اگر یکطرف تا "فیر داشته باشد اساسا تا "فیر وجود نخواهد داشت و معلوم خواهد شد که يك یا هر دو طرف وجود خارجی ندارند. پس چقدر بی مغز است اگر مکتب‌های مخالف مسا توقع دارند که فکر و اشیا در هم تا "فیر نمایند، یعنی عمل شناختن صورت خارجی پیدا کنند بدون اینکه يك طرف تا "فیر داشته باشد یا تا "فیر نشود، یعنی فکر را تا "فیری که از اشیا گرفته است تصرف نکند، بالاخره همین تصرف همان شناختن است و اگر یکی نباشد دیگری هم نخواهد بود. اینها شیئی که عقب عین حقیقت، حقیقت مطلق و مفهوم‌های هیچ دیگر نباشند مثل اینست که میخواهند عمل شناختن مانند عمل ذهنی صورت گیرد که نه مادی غائی دارد معده شود و نه معدی بیرونی مواد غائی اثر کند.

از اینجا واضح میشود نوع مخصوص ساختمان سلسله‌ی عصبی بطرز مخصوص در عمل شناختن موثر خواهد بود، زیرا خود همین تا "فیر شناختن است. ما میدانیم اعصاب انسان و حیوانات دیگر بطرز مختلف عمل مینمایند. بوی معین انسان را متفرق ولی حیوانی را جلب میکند. رنگ معین بنظر حیوان دیگر حال دیگری را دارد، یا اینکه آهنگ معین بگوش یکنفر خوش و بگوش دیگری نامطبوع است. درجه‌ی حرارت معین گاه بنظر سرد و گاه گرم جلوه میکند.

خلاصه تا "فیر ساختمان سلسله‌ی عصبی را در شناختن میدانیم، ولی از اینجانباید نتیجه بگیریم چون نوع عصب در شناختن موثر است پس عین حقیقت را نمیتوان شناخت، زیرا چنانکه ذکر کردیم مفهوم کلمه‌ی شناختن شامل همین تا "فیر مخصوص هم هست. از طرف دیگر ما میدانیم که میدان عواملی که سلسله‌ی عصبی میتواند در مقابل آنها تا "فیر نشود (غرض آن نوع تا "فیر است که فکر آزاد را میکند) محدود است، یعنی در طبیعت تغییرات زیادی موجود است که ما از آن عاجز میشویم. در عین حال مغز انسان بر حسب ساختمان مخصوص خود که در نتیجه‌ی تکامل در روی پیدا شده است خاصیتی دارد که این محدودی را برطرف میکند و آن قدرت تفکر منطقی است. یعنی ارتباط دادن قضایا بهم، نتیجه گرفتن و پیش بینی علمی کردن. بلكه این قدرت اولاً بشر توانسته است بعد از آن محسوسات خود توسعه دهد، با میکروسکوپ، دوربین، میزان الحرارة، حساس، الکتروسکوپ و غیره خیلی از آثار را که هیچ حیوان دیگری قادر بر درك آن نیست درك کند. ولی مهمترین این است که بوسیله‌ی فکر منطقی خود قوانین کلی موجود در طبیعت را پیدا میکند. فکر منطقی بشر بر محدودی و خصوصیت نوع محسوسات غلبه میکند. گوش ما خواص موجی صوت و چشم ما موجی بودن نور را درك نمیکند، ولی فکر ما این خواص

صادق
راد صوت ونور پیدا میکند. در اشیا، نمیتوان خاصیتی پیدا کرد که ابد اثباتی نداشته باشد، زیرا خاصیت همان داشتن تا، تیراست.

اما تمام انواع خواص و تا، تیرات، زنجیری را تشکیل میدهند و قدم بقدم هر یک را نمیتوان بدیگر تبدیل کرد. و بالاخره هر خاصیت میتواند بیک خاصیت که بشود آنرا درک کند (مثلاً حرکت) تبدیل شود و بشر بوسیله اسبابهای علمی خود مستقیماً یا بطور غیر مستقیم آنرا درک کند.

لازم است اشاره شود که بشر عموماً تمام تغییرات را به حرکت تبدیل نموده، با چشم آنرا درک میکند. حرارت را با حرکت ستون حیوه در میزان الحراره، قوه را با حرکت شاهین ترازو، زمان را با حرکت عقربه ساعت، خواص الکتریک را با حرکت عقربه ولت متر یا آمپر متر و یا الکتریکسکوپ تبدیل میسازد. اطلاع پیدا کردن از تمام قضایا بنفسه محال نیست و هر قضیه میتواند بینهایت تغییرات کند و در یکی از حالات تغییر قابل درک باشد. حال بفهمیم چطور میتوان معلوم کرد که فلان حکم حقیقی است یا نه؟

معمولاً میگویند هر حکم که تضاد منطقی ایجاد نکند حقیقت است. تضاد علامت خطا و اشتباه میباشد. اگر بدقت این تعریف حقیقت را تحت مطالعه قرار دهیم خواهیم دید غلط است. مثلاً تاکنون میگفتند در طبیعت سه بعد: درازی، پهنی و گودی موجود است. حال مادر فیزیک میگویم زمان هم یک بعد است و خاصیت فیزیکی طبیعت داشتن چهار بعد است. حال اگر کسی فکر کند که طبیعت پنج بعد دارد چه تضاد منطقی پیدا می شود.

همانطور که طبیعت میتواند چهار بعد داشته باشد، باید بتواند پنج بعد هم داشته باشد. با وجود این اگر کسی چنین حکم کند خواهیم گفت غلط است، چرا؟ همینطور در علوم ما راجع به اژدها، دیو، رستم یا شیطان، جن و غیره تضاد باطنی منطقی وجود ندارد، با وجود اینکه هیچ تضاد منطقی وجود ندارد تمام این تجسمات غلط است. حال آنطرف مدال را توجه میکنیم. ممکن است حقیقتاً هم تضاد موجود باشد بدون اینکه غلطی در کار باشد، یعنی تضاد منطقی وجود داشته باشد و از تضاد موجود تصور شود که یک موضوع غلط است. مثلاً در نیای سه بعدی با طبیعت چهار بعدی البته ظاهراً تضاد دارد و حال آنکه نمیتوان گفت اولی غلط است. اگر غلط بود این همه اکتشافات بر روی این پایه ی غلط نمیتوانست صورت حقیقی و علمی بخود گیرد، یعنی مکان سه بعدی هم دارای حقیقت بوده است.

اما علامت اساسی شناختن حقیقت متوسل شدن به تجربه است. گفتیم شناختن یعنی ارتباط فکر با طبیعت. پس اگر بخواهیم شناختن را تحت دقت قرار دهیم باید فکر و طبیعت را بهم علاء مربوط کنیم نه اینکه فقط در خود فکر کلمات را با هم مربوط سازیم. میگوئیم حکم وجود فانتزی ها، جن، اژدها، قضیه الانکان غلط است، چون علاء نمیتوان اژدها و غیره را نشان داد. اما میگوئیم حکم کپلر راجع به مدار سیارات صحیح است، زیرا میتوان در هر مورد مدار سیارات را تحت مطالعه قرار داد و از صحت حکم قانون کپلر مطمئن شد. علوم طبیعی و مادی امروز حقیقت دارد، زیرا مطابق مادی خود در کارخانه علاء ضروریات زندگی روزانه را تولید میکند. کافیس به نور چراغ برق های اطراف خود، صدای رادیو و یا اتومبیلی که شمارا با سرعت معین حرکت میدهد، توجه کنید. خواهید دید مادی این علوم یا فضایی واقعی ارتباط منظم دارد.

از صنعت و لابراتوار صرف نظر کردیم به جامعه توجه کنید. فرض کنید یکنفر در قرن گذشته پیش بینی کرده باشد که استبداد از دنیا بخواهد سو استفاده میکند و شدن را بقراسوق میدهد. این حکم ممکن بود غلط یا صحیح باشد. یک تجربه لازم بود که واضح کند حکم منزه حقیقت دارد یا نه. امروز می بینیم فاشیسم کلیسار اصلاح میکند، مراکز فاشیسم به واتیکان چشمک میزنند. پس از آنکه در نتیجه ی تکامل جامعه ی بشره زن بتدریج تاحدی از قید اسارت خلاص شد، بود، رژیم منزه به زن، کلیسا، بچه و مطبخ

را تنها شغل قرار میدهد یعنی حق زن در بشریت مثل يك ماشين بچه بیرون ریختن و دست به آب مقدس زدن و غذا برای ارباب تهیه کردن است ، ولی آیا زن تمدن امروز دوباره زیر فشار این خرافات خواهد رفت ؟ البته نه .

پس حکم منزه حقیقت داشته است . همچنین است در اقتصاد . تمرکز کورکورانه ی سرمایه و تولید بدون محاسبه سبب بحران و بحران ایجاد چنگ ، چنگ باعث فقر و بدبختی و نتایج دیگر میشود . میگوئیم این حکم حقیقت اجتماعی مهی است . چون علایع تمام این پیش آمدها را در زندگی خود می بینیم .

پس نتیجه بگیریم : تجربه و عمل محک انسان برای تشخیص حقیقت است . حال ببینیم میتوان يك چیز را كاملاً شناخت یا خیر ؟

يك چیز بی نهایت خاصیت دارد و البته در زمان و مكان محدود بی نهایت خاصیت را نمیتوان درك كرد . شناختن يك شیئی تنها و تمام طبیعت با هم يك قضیه ی دانشی و متوالی است كه بسا شناختن های نسبی كامل میشود . این سلسله زنجیر متوالی بینهایت شناختن كامل را مجسم میکند . از اینجا مفهوم صحیح و غلط هم واضح میگردد . در زندگی معمولی صحیح و غلط را كاملاً متضاد فرض نموده مقابل هم قرار میدهند . يك چیز یا صحیح است و یا غلط و شق ثالث وجود ندارد ، و حال آنكه مكتب مادی دیالكتيك در هر يك از مراحل سلسله ی متوالی شناختن يك جز صحیح و يك جز غلط معتقد است . بدین شرح ، چنانكه گفتیم شناختن درجه بدرجه كاملتر میشود یعنی فكر ارتباطیهای بیشتری مابین يك شیئی و اجزاء دیگر طبیعت پیدا میکنند . در هر يك از مراحل يكعده ارتباطات معلوم است و آن جز حقیقی این درجه شناختن است .

عده ی دیگر از ارتباطات را مانعی شناسیم و از همین جهل جنبه ی غلط شناختن پیدا میشود . دو مثال خیلی واضح به فهمیدن موضوع كلك میکند . در مقاله ی اول این شماره واضح کردیم كه نیوتون در مكانيك خود قانون جاذبه ی جرم و قوانین حرکت را بیان نمود . حالا در قرن بیستم فرضیه ی نسبیت نشان داد كه این قوانین باید عوض شود . حالا باید دید مكانيك نیوتون غلط بوده است یا صحیح ؟

مكتب ما جواب میدهد مكانيك نیوتون يكی از مراحل شناختن در سلسله ی متوالی و بینهایت شناختن كامل بود و مكانيك فرضیه ی نسبیت نیز يك مرحله بعد در همین سلسله است . مكانيك نیوتون مقداری حقیقت و قدری غلط داشت ، یعنی دقیق نبود ، یعنی يكعده از عوامل (تاثير سرعت در طول و جرم) در این مكانيك مجهول بود . پس مكانيك نیوتون هم صحیح و هم غلط بود . صحیح بود زیرا مطابق تعریف سابق الذكر در يكعده از موارد با تجربه و عمل موافقت داشت . غلط بود زیرا در فرمولهای آن يكعده از عوامل مؤثر دخالت داده نشده بود .

اما مكانيك فرضیه ی نسبیت آخرین حلقه ی سلسله ی زنجیر است ؟ البته نه . مكانيك نسبیت هم همان دلیل هم صحیح و هم غلط است ، منتها سهم صحیح آن بیشتر از مكانيك نیوتون و غلط آن کمتر است و به شناختن كامل (شناختن تمام عوامل) نزدیكتر میباشد ، زیرا ارتباطات بیشتری را می شناسد . يك مثال دیگر فرضیه ی اتم است . قرن گذشته می گفتیم اتم جزو لای تجزی و آخرین حد تجزیه ماده است . این ادعا هم صحیح و هم غلط بود . صحیح بود زیرا اصول صنعت عظیم شیئی بر رویان نباشد . تهیه ی مواد ملونه ، چربی ها ، صابون ، استخراج فلزات و هزاران محصول دیگر يكك همین فرض علی شد . چطور میتوان گفت چنین فرض غلط است ؟

اما در همین حال كه حقیقت دارد غلط هم هست ، زیرا در آن چیز كه اتم نامیده میشد ، اجزاء دیگر یعنی الكترون ، پوزیترون و غیره پیدا شد . امروز ما دستگاه ها و صور مخصوص اتم (حالا

غرض از این اسم خاص است نه جز (لایتجزی) داریم که حقیقت آن کاملتر از این قریب نوزدهم است و مجهول و غلط آن کمتر میباشد. حال توجه کنیم آیا میتوان تمام طبیعت را شناخت؟ تا حال دقت میکردیم آیا میتوان یک جز را از طبیعت را کاملاً شناخت؟ در این خصوص مکتب مادی جواب مثبت میدهد. جز اینکه تمام طبیعت خیلی بزرگ است و آنرا یکجا نمیتوان بلعید. برای شناختن تمام طبیعت بایستی اجزای آن را شناخت. شناختن اجزای بوسیله علوم مختلف صورت میگردد که مطابق مشروحات گذشته روز بروز عمده ی ارتباطات بیشتر کشف مینماید و اجزای ریز تر و بیشتری در داخل صور مبهم پیدا میشوند و برعکس هم میتوان گفت شناختن تمام طبیعت مقدمه ی هر علم اختصاصی است. فرض اینکه تمام اشیا وحدتی تشکیل میدهند مقدمه ی هر علم است. هر یک از علوم جزئی از علم کلی که مرکب از این علوم است تشکیل میدهد. پس تحقیق اصول و قوانین کلی در هر یک از علوم اختصاصی نیز مهم است. برای تحقیق حقیقت ماهیت تجربه (بمعنی اعم) را متذکر شدیم. مربوط بدین موضوع میتوانیم بفرماییم که بشر در موقع تولید هیچ نوع فکر را چیدنیای خارج ندارد. مفهوم درخت، بنیر و غیره بعد ها در طی زندگی برای وی پیدا میشود، ولی مغز از همان زمان تولید طفل دارای یک خاصیت اصلی است و آن خاصیت فکر کردن است. ولی این خاصیت اصلی وقتی میتواند کار کند که ماده ی لازم را دریافت کند. مثل اینکه یک معده خاصیت هضم دارد، ولی وقتی هضم نمیکند که ماده ی غذائی در آن داخل شود. اگر بواسطه ی عناصر تازه تر مانند شکر دیدن و شنیدن و غیره موضوعی پیدا شود، فکر هم کار میکند.

حال پس از آنکه عقاید مثبت خود را درباره ی واقعیت دنیای خارج و حقیقت بیان نمودیم، به ردّ عقاید مخالف میپردازیم. و از این قسمت فقط بذكر افکار اساسی نمایندگان مهم مکتب های مخالف اکتفا میکنیم و چون انحراف از ماتریالیسم دیاک تیک تمام اینها را بیک نوع غلط دچار کرده است. از تفصیل خود داری میکنیم. از نزدیکترین مکتب ها شروع کرده و بتدریج به افکار دورتر و مختلف تر میرسیم. از مکتب هائیکه اسم برده شد از همه نزدیکتر به مکتب مادی دیاک تیک مکتب مادی متافیزیک است. اغلب علمای طبیعی که بقوانین طبیعی اشتهاستند مادی فکر میکنند، ولی چون طرز تفکرده ای از آنها دیاک تیکی نیست، دچار اشکال میشوند و فکرده ی زیادی از اینها هم بتدریج کاملاً از مکتب مادی دور شده به ایده آلیسم میرسند.

از افکار کاملاً مادی فویرباخ و دیتمس گرن را میتوان اسم برد که در اغلب موارد اصول افکار مادی را بنیانیت دقت بیان کرده اند، ولی چون به دیاک تیک اشتهاستند به بناتشان عاری از ایراد نیست. مکتب مادی دیاک تیک از همان دوره ی تشکیل خود شروع به تصحیح و تفسیر اشتباهات و نکات لازم کرده است.

در مکتب "لودویک فویرباخ" و کتاب مربوط به دورینگ و فلاکت فلسفه جدید شده است که جزئی انحراف از خط مشی عمومی پیش نیاید.

مثلاً دورینگ از اصول مادی لغزیده فکرش را منشا قوانین طبیعی میداند و تطبیق این قوانین را بر طبیعت راه تکامل علم و رسیدن به حقیقت می پندارد و حال آنکه مطابق شرح کتاب سابق الذکر می فهمیم در طبیعت خود قضایا و تغییرات علت و معلولی بدون ارتباط با فکر بشر صورت میگیرند قوانینی که ماتشکیل میدهم بواسطه ی تصویری است که از آن تغییرات در فکر ماتشکیل میشود. اگر قوانین بشر با آن تغییرات مطابقت کرد صحیح است و الا غلط. اگر اینطور نبود لازم میآمد که قوانین فکر را از ایند احقیقت ماده رانیه ما بفهمانند و این همه تغییر در علم بشر بظهور نرسد. چنانکه توجه میکنید کمترین لغزش ممکن است یک فکر صحیح مادی را تا گردآب ایده آلیسم تنزل دهد. این نوع مادی بودن جزا فایده نیست. برای اینکه بین مادی متافیزیک و فکر بشر یک دیوار کشیده است و تصور میکند به عین حقیقت ماده (بدون اینکه نوع فکر دخیل باشد) میتوان رسید و ماد را مشروحات گذشته اشتباه این نوع تفکر را بیان کرد بسم.

چطور میتوان از شناختن صحت کرد و تا "تیر فکر شناسند" را فراموش نمود ؟

"سپریتوالیست" بطریق اولی دچار اشتباه است. این مکتب تصور میکند که فکر روحانی به ماورا بشرکه آنهم روحانی است ملحق خواهد شد و آن عین حقیقت است. صرفنظر از اینکه این ادعا دلیل مثبت ندارد در تعین راه رسیدن بحقیقت عملاً عاجز است. شناختن چطور باید صورت گیرد ؟ آیا روحی که حقیقت را کاملاً شناخته است تاکنون عملاً وجود پیدا کرده است یا نه ؟ اگر پیدا کرده و چنان حقیقت را به افراد دیگر بشرنیاموخته ؟

اگر حقیقت فقط در صورت ملحق شدن روح فردی بروح کلی عالم روحانی است، این درجات که ما در شناختن عملاً می بینیم ، چه معنی دارد ؟ اگر روح یاربع کلی ملحق شده است که باید تمام حقیقت را بشناسد و نمیتوان فرض کرد که اگر یک گوشه ی روح فردی بیک گوشه ی روح کلی چسبید حقیقت جزئی و نسبی تولید میشود.

روح فردی چرا از اصل خود منشعب شده است ؟ خود این اصل تحت تا "تیر کدام قوانین است ؟ چرا از ابتدا" این جز بحقیقت کلی نمی پرد ؟ میگویند این روح باید زده و شده تا مثل یک آئینه صاف گردد و حقیقت در آن نقش بندد. واضح است این معنی یک تشبیه شاعرانه و شیرین است، ولی تا حقیقت هزاران فرسخ فاصله دارد. روح مثل آئینه است یعنی چه ؟ زدن و آن بچه وسیله است ؟ میگویند قفلان خصال معین حکم رنگ را دارند که باید زده و شوند و خصال دیگر را خوب و مانند سوهان و سمباده و وسیله ی زدن میدانند. بچه اعتبار و بچه مقیاس میتوان یک خاصیت معینی را خوب و دیگری را بد دانست. د بیروز متفکرین جامعه عزت و فضیلت و قناعت را خوب میدانستند و دسته ی دیگر امروز این خصائل را قبیح میشمارند. حال با کدام اینها باید بحقیقت رسید ؟

سپریتوالیست دچار دو اشکال است. یکی همان اشکال متافیزیک است در عمل شناختن که بین فکر و حقیقت روحانی مطلق فاصله ی عظیمی قرار داده اند که اگر روح از آن جست بحقیقت میرسد. و اشکال دومی که اینجا اضافه شده است اعتقاد بروحانی بودن تمام طبیعت است. مادر مقاله ی "عرفان و اصول مادی" غل پیدایش این افکار را بیان کرده ایم.

قدری در تریب و رویم و متوجه "ایده آلیستها" و "آگوستی سیستها" بنشویم. واضح کردن اشتباهات این دستجات مهتر است ، چه مادی متافیزیک و سپریتوالیست هم بالاخره تا این دره های عیق پائین میاید و تمام این دستجات از نظر مکتب مادی دیاک تیک یک صف اشتباهکار را تشکیل میدهد. یعنی با آنکه اختلافات بیانی دارند بالاخره همه دچار یک اشکالند.

چنانکه در اول اشاره کردیم ایده آلیست با کمال اطمینان معتقد است خارج از فکر انسانی اساساً واقعیتی وجود ندارد که بتوان بحقیقت آن رسید یا نه. آگوستی سیستم یک خط قرمز روی موضوع واقعیت طبیعت میکشد و طرح انرا هیچ لازم نمیداند. چنانکه واضح است این مکتبها با هم ریشه های مشترک دارند.

اگر طم بتمام مسائل اینطور جواب میداد بشرق می درطم و تمدن خود پیشرفت نمیکرد. هگل ایده آلیست بزرگ معتقد است که اگر فکر مطلق را ایجاد کنیم بحقیقت میرسیم. این فکر مطلق قدیمی و از ازل موجود بوده است. صحیح شناختن عبارت از رسیدن بعالم حقیقی یعنی فکر مطلق است. آزاد ما بر این ایده آلیست بزرگ اینست که برای فکر مطلق صفاتی شرح میدهد ، ولی چه دلیلی برای اثبات وجود این فکر مطلق دارد ؟ ما برای رد وجود چنین فکر مطلق دلائل زیاد داریم. فکر اعداد را تغییر است و چون بتصدیق هگل قدیمی است در زمان بی نهایت خواهد بود و هیچ وقت حالت مطلق خود را نخواهد توانست در اراشود. از طرف دیگر ما هر روز می بینیم که در فکر غلط پیدا میشود و در عین حال افکار موجود تا حدی نتایج مثبت علی میدهد. این افکار متغیر چه ارتباطی با آن فکر مطلق دارد ؟ می دانیم

که هگل مند دیالک تیک رابحد اغلارسانیده است. جواب هگل واضح است. هگل تمام حالات فکر را شبیه با آنچه که ذکر کردیم از مراحل رسیدن به فکر مطلق میدانند و در اینجا بیان دیالک تیکی وی تکامل را خوب می فهماند. اما خاص فکر مطلق، راه رسیدن بدان که هگل عقیده دارد بکلی غلط است، زیرا به اهمیت تجربه و عمل اید اتوجهی نمیشود و واحد مقیاس برای تعیین صحت و سقم در دست نمیدهد.

ما به دلیل داریم که بگوئیم یک فکر A بفکر مطلق نزدیکتر است تا B ؟

مکتب مادی مطابقت با عمل را اساس میکند و حال آنکه ایده آلیسم هگل با همین عدم توجه به دنیای تجربه به زوال اساسی خود فتوی میدهد.

بطور کلی سیریتوالیسم و ایده آلیسم جنبه های مشترک زیاد دارند و تمام اشکالاتی که بر او وارد است برای دویی نیز وجود دارد.

چنانکه ذکر شد تمام مکتب های "آگوستیسیسم" برخلاف ایده آلیسم اساسا از موضوع واقعیت و حقیقت کناره جویی میکنند.

هیوم، از امپیریستهای انگلیس میگوید: "موضوع وجود واقعیت خارج از آن، ثرات را از بحث خارج می کنم".

واضح است اگر بشر تمام اشکالات علمی خود را از ابتدا همین طور جواب داده بود هیچ دوری تمدن نادرده ی فلسفه باقی هیوم ترقی نمیکرد. باید این طرز جواب دادن را سیرانداختن و اظهار عجز تلقی کرد. یک فرسلیم اعتقاد بواقعیت طبیعت خارج از انسان دارد. هر کس خواست نفی کند باید استدلال کند. استدلال این دستجات فقط وضع لغت است. مطلب مهم در استدلال آنها دیده نمیشود که ما به رد آن بپردازیم.

این دسته نیز عقیده دارند که تمام معلومات بشر از تائیمیرات اعصاب شروع میشود، ولی فسر فی اینها با مساد یون همین است که این نقطه را مبداء قرار میدهند. چون منکر واقعیت هستند بالتایجه منکر حقیقت نیز میباشند و میگویند مانعیم آنیم که اعصاب ماصحیح متاثر میشوند یا نه. هیوم و سایر امپیریستها از "شیئی" صحبت میکنند، ولی غرض آنها از این کلمه "شیئی بنفسه" واقعی نیست، زیرا چنانکه ذکر شد از این موضوع صرف نظر کرده اند، بلکه تا "میراثی را که در سلسله ی عصبی پیدا میشود شیئی" نسام گذاشته اند. انسان قبل از شروع به تفکر عمل میکند است. به از ابتدا ای تولید بدون فکر حسرات انعکاسی انجام میدهد. بطور علمی بدون وجود شیئی (یعنی هیوم یعنی فکر) صورت خارجی پیدا کرده است. مادی میگوید چون شیئی واقعی وجود دارد صورت گرفتن یک عمل محتاج تقدم تولید شدن فکر نیست. ولی امپیریست که شیئی را فقط در فکر میداند برای بیان علت تولید عمل دچار عبارت پردازی میشود. برای مکتب ما وجود عمل و مفید بودن آن برای رفع ضروریات وسیله ی بزرگ بهجت تعیین صحت و سقم هرادعا و ضمنا بزرگترین اسلحه برای رد عقیده ی انکار واقعیت و حقیقت است. اگر به شیئی خاصیتی نسبت دهیم که بزم ما میبایستی فلان ضرورتی را برطرف کند و نکرد، معلوم میشود که آن خاصیت حقیقی نبوده است، یعنی ارتباط صحیح با تعامل فیزیکی و طبیعی واقعی نداشته است و اگر برعکس در عمل نتیجه ی مثبت گرفته شد معلوم خواهد کرد پدیده در فکر جزئی از حقیقت و تصویری از عامل خارجی موجود بوده است.

اگر ما بصحت و اعتبار این محك یعنی تجربه معتقد باشیم تمام اشکالات باستانی حل میشود. البته اگر کسی منکر بدیهیات باشد بحث دیگر مورد ندارد، ولی اگر معتقد شدیم که مطابق تجربه هر وقت هر جسم در سطح زمین از ارتفاع معین رها شود و قوای مؤثر دیگر در کار نباشد بر زمین میافتد و عمل افتادن را میتوان محك صحت قانون سقوط قرارداد دیگر قضیه سهل است. اثبات صحت این محك مربوط به اثبات واقعیت دنیای خارج است که سابقا بیان شده است. اینجا می خواهیم باین محك

عقاید مربوط به علت و معلول ، زمان و مکان و ماده را بنسبیم . برای ما قانون علت و معلول يك اصل حقیقی است ، زیرا تجربه و عمل صحت آنرا ثابت میکند . امریست هاین قانون را حقیقی نمیدانند و ما بین دو قضیه رابطه ی علت و معلول نمی شناسند و میگویند که فقط ما میدانیم که يك قضیه بعد از دیگری ظاهر میشود . یکدفعه هم ممکن است که ظاهر نشود . هزاران دفعه ممکن است آتش دست را بسوزاند و لسی ممکن هم هست که یکدفعه ابتدا دست بسوزد و بعد آتش وجود پیدا کند .

جواب ما باز مطابق محک خود این خواهد بود که چون در تمام قضایا در تمام ادوار علا قانون علت و معلول صادق بوده مطابق خیال آقایان استثنا پیدا نکرده است ، صحیح است و باصرف تصور اینکه ممکن است ابتدا هیوم متولد شود و بعد پدر او یسا ملت انگلیس وجود خارجی پیدا کند نمیتوان منکر حقیقت علت و معلول شد .

چنانکه در مقاله "فرضیهی نسبی" اشاره شده است نسبی بودن مفهوم زمان به بقیه السیف امریست هابیه "پوزیتیویست" های جدید اسلحه داده است که چون زمان در هر دو دستگاه بطور مشخصی اندازه گرفته میشود ، ممکن است در یک دستگاه علت مقدم بر معلول و در دستگاه دیگر متعاقب آن باشد و این دلیل عدم صحت قانون علت و معلول است . ما جواب این اشکال را در مقالهی منور داده ایم . بهمان نسبتی که زمان علت در دستگاههای مختلف فرق میکند بهمان نسبت نیز زمان معلول اختلاف پیدا خواهد کرد .

واضح است زمان و مکان و ماده هم برای این دسته واقعیت خارجی ندارد و تمام اینها را اشکالات خاصه و ... نتیجهی تأثیرات میدانند و هیچیک از مراحل شناختن را در این مورد نیز مطابق واقع نمیدانند . افکار برکلی ، استوارت میل و جمعی دیگر نیز بر همین اصل است .

کانت سر دسته ی مکتب آگوستیسیسم معتقد است که حقیقت مطلق نمیتوان رسید یعنی يك شیئی بنفسمه قبول میکند که فکر قدرت تعاس آنرا ندارد . در کتاب موسوم به "لیدیک فوریخ" به این ادعا قویترین جوابها داده شده است باین بیان : "... تأییدی که مواد آلی فقط در پسندن حیوانات و نباتات ساخته وجود میآید میتوانستیم آنها را شیئی بنفسمه بنامیم ، ولی از موقعیکه شیئی آلی تمام آن مواد رایکی بعد از دیگری میسازد ، نباید آنها را "شیئی برای ما" نامید ، زیرا علا فکرمایان شیئی بنفسمه تعاس پیدا نموده است ."

کانت هم مثل هیوم بین "شیئی بنفسمه" و "شیئی برای ما" يك دیوار میکشد . هیوم به آنطرف دیوار اساسا کار ندارد و حال آنکه کانت آنطرف دیوار را موضوع بحث قرار داده جنبه ی سری برای آن قائل میشود . ولی يك مادی چون یاهزاران مثال قانع کننده می بیند که دانستن پس از ندانستن و شناختن بعد از "آشنا نبودن" صورت میگیرد ، مطابق اصول تکامل دیاک تیک خود واضح میکند که بین "شیئی بنفسمه" و "شیئی برای ما" اختلاف مهم وجود ندارد .

هرچیز طبیعت که هنوز فکرمایان ارتباط پیدا نکرده است "شیئی بنفسمه" است و هروقت فکرمایان مربوط شد "شیئی برای ما" میشود و آن حقیقت سری کانت که هیوم از جسم آن میترسد ، برای مکتب مادی یکلای عادی و هر لحظه منطقی قابل فهم و درک است ، زیرا چنانکه گفتیم ما با واقعیت طبیعت ابدی متغیر معتقد هستیم و مکان و زمان و ماده یعنی وجود طبیعت بطور کلی برای ما واقعیت مطلق است . حقیقت های نسبی تمام تصاویر کم یا زیاد دقیق آن واقعیت در فکر بشر است .

از اینجا واضح میشود که مکتب مابرخلافه کانت و رفقایش مکان و زمان را اشکال فکر و از خواص فکر ندانسته برای آنها نیز واقعیت قائل است و بنابراین هر یک از مراحل فکر ما را چرمان و مکان مقداری از حقیقت را شامل است . هندسه ی اقلیدس برای ما يك حقیقت نسبی است ولی هندسه ی چهاربعدی يك حقیقت نسبی دیگر است که در سلسله ی تکامل حقیقت مرحلهی بالاتر را اشغال کرده است . یعنی اگر

هم مفهوم زمان در معنای کانت باید که عالم امروز متفاوت باشد، این امر دلیل بر فقدان واقعیت زمان نیست. مکتب ایده آلیسم و شکاکین اینچاهم مانند همه جا اشتباه کرده مفهوم و تصور زمان و مکان را در فکر یا خود زمان و مکان فرقی گذاشته منکر واقعیت آنها شده اند.

از مکتب های مخالف، "پوزیتیویسم" از همه خطرناکتر است، زیرا ایده آلیسم و آگوستی سیسم با اندک توجه شناخته میشود و حال آنکه پوزیتیویسم چون از تجربیات علوم و از مدرکات حسی شروع میکند، به مکتب مادی شبیه جلوه میکند. از همین جهت هم هست که یک عده این عقاید را مادی دانسته و به اشتباه افتاده اند. کتاب "عقاید مادی و حسی انتقادی" از این انحراف با کمال دقت جلوگیری میکند و همان وظیفه را که روزی مکتب مادی سابق الذکر انجام داد، در دوره ی جدید انجام میدهد (در این کتاب بر حسب تاریخ تا لیف آن به نتایج غلط فرضیه ی نسبی این شتابین و جدیدترین تئوریه ها کاملاً اشاره نشده. شرح این قسمت ها را در دایالک تیک صومی عهده دار شده است).

از پوزیتیویست های مهم ابتدا آگوست کنت را متذکر میشوم. این متفکر عقیده دارد که مافوق از قنومن ها اطلاع داریم و از آنها هم فقط یک قسمت نسبی را میدانیم. علت قنومن ها برای ما غیر قابل درک است. معلومات و اطلاعات بشر سه دوره طی میکند:

۱- میتولوژی، ۲- صافینیک و ۳- پوزی تیف (مثبت). در دوره ی میتولوژی یک مبداء علت برای تمام قضایا فرض میشود. دوره ی صافینیک معتقد بقوانین بیغرض و موجود در داخل قضایاست. در دوره ی مثبت فقط مدرکات حسی و مثبت و قنومن ها مورد بحث قرار میگیرد. دوره ی اول مطابق با استبداد است و حال آنکه صومی مقارن یاد دوره ی صنعتی است. دوره ی دوم حد فاصل است.

ایراد بیانات آگوست کنت واضح است. این متفکر به تکامل معتقد شد و قبول کرد که حقیقت در دوره های مختلف تغییر میکند و مطابق با اوضاع محیط است. این صحیح ولی از کجا دوره ی زندگی وی آخرین دوره ی تکامل بود؟ راست است عقیده ی پوزیتیویسم از خواص دوره ی زندگی "کنت" بود و الا او در آرای این افکار نمیباشد. ولی دوره ی صنعتی که او آخرین حد تصور کرده است باز تکامل پیدا میکند و با آنکه زندگی صنعتی تر میشود و ماشین برزوا یی خانه ها نفوذ مینماید، در عین حال موقعیت اجتماعی ماشین تغییر میکند قسمی که دوره ی صنعتی جدید فکر جدیدی را ایجاد میکند که بر مراتب بالاتر از پوزیتیویسم است و آن فکرمادی است. زیرا پوزیتیویسم بالاخره جز تکرار مکررات کانت و هیوم چیز دیگری نیست.

پوانکاره فیزیک و ریاضی دان معروف میگوید بدیهیات علوم مانند مدرکات حسی و نه حقیقی می باشند، بلکه قرارداد ای هستند و طوری انتخاب شده اند که مدرکات حسی را تفسیر کنند. چون قوانین علم قرارداد ای می باشند، پس هیچ چیز از واقعیت و یا حقیقت را بیامیاد نمیدهند و فقط طرز عمل و رفتار بشر را معلوم میکنند. واقعیت معنی ندارد و ما بهر چه که در فکر تمام افراد بشر موجود است واقع اطلاق میکنیم. با این تعریف که برای واقع قائل هستیم بایستی باشیم واقعیت نسبت نداده، بلکه واقعیت را از خواص ارتباطات اشیا بدانیم. اشیا (که فقط در فکر موجود میباشند) از میان میروند ولی ارتباط اشیا باقی می ماند. ما قوانین علمی خود را طوری درست میکنیم که با آسانترین راه موضوع را واضح کنند. وقتی که میگوئیم "طبیعت موجود است" مقصود اینست که اگر بگوئیم طبیعت موجود است فهم قضا یا سهل میشود و لاخود آن حکم واقعیت ندارد.

ماخ فیزیک دان آلمانی می نویسد:

وظیفه ی علم عبارتست از کشف ۱- قوانین ارتباطات اجسام (پسکولری) ۲- قوانین

ارتباطات تا ممرات (فیزیک) ۳- تعیین ارتباطات تا ممرات با اجسام (پسکوفیزیک).

اشتباه ماخ از همین تعریف واضح است. تا "تجربارتمست از حالتی که در فکرید امی شود، اگر یک عامل خارجی مثلا چراغ اثر کند یعنی مقابل چشم باشد. و تجسم عبارتست از دوباره تولید کردن همان حالت بدون وجود آن عامل خارجی (چراغ)". اگر ماخ این تعریف ما را راجع به "تا" و تجسم قبول کند بوجود خارجی اذعان کرده است و اگر قبول نکند برای وی چه اختلافی بین "تا" و تجسم وجود دارد؟ در اینصورت ماخ باید تمام علم را پس بکوبد و بداند و اختلاف بین فیزیک و علم روح را انکار کند و حال آنکه از تعریف سابق الذکر خود وی هم معلوم میشود که حتی او هم نتوانسته است منکر وجود این اختلاف باشد. بعقیده ی ماخ مثلا تجسم آب یک حالت روح است و تجسم صد درجه حرارت یک حالت دیگر و تجسم جوشیدن یک حالت سوم. اگر روح این سه حالت خود را با هم ارتباط داد یک حقیقت کشف میشود و حال آنکه می بینیم خود او و رفقا و شرایط مختلف روحی خود را هم ربط داده اند. با وجود این حقیقت بر آنها کشف نشده است. بعقیده ی ماخ و برکلی (قرن ۱۷) اساسا ممکن نیست که شخص به تجسمات افراد بشر غیر از خود او پی ببرد و در نهایت از تجسمات شخص عبارت می باشد و بعقیده ی ماخ اعتقاد به واقعیت و حقیقت که از خواص مادی است بوسیله ی عادات در ضمن زندگی پیدا میشود. یعنی ماخ میگوید این اعتقاد بحقیقت و تجربه که علوم طبیعی بوسیله ی آن قوانین طبیعت را کشف نموده نتایج علی ازان میگیرد بحال ایده ایلمس مضرات. حقیقت هم همین است. هر قدر علوم طبیعی و مادی بیشتر پیشرفت میکند میدان لفاظی ایده ایلمس تنگتر میشود.

اصطلاحات جدیدی که ماخ برای بیان حقیقت وارد کرده است فقط برای خلط بحث است. از قبیل "عصر تاثرات"، "صورتاثرات"، "تشکلات روحی" و غیره که موضوع اساسی را از میان می برد چنانکه می بینیم:

"در عین اینکه هیچ اشکالی ندارد هر عنصر فیزیکی را از عناصر روحی تشکیل داد، امکان ندارد از عناصر معمولی فیزیکی امروز - جرم و حرکت - (یا جرمی که برای استعمال شدن در این علم بخصوص دارند) یک عنصر روحی ایجاد نمود."

واضح است در اینجا ماخ اختلاف بین حقیقت نسبی و حقیقت دیاکتیک را تشخیص نداده است. ما خود در صفحات گذشته تکامل حقیقت را بیان نموده غلط فاحشی را که از جامد فرض کردن مفهوم های علوم طبیعی وارد علم میشود نشان دادیم. ماخ میگوید یک مداد در هوا مستقیم بنظر می آید و در آب شکسته دیده میشود. این تقصیر علم نیست بلکه نقص در تجربه است.

البته واضح است که صحت قصور و تقصیر در اینجا بهمورد است. یک مداد در شرایط مخصوص تا می بینیم دارد و در تحت شرایط دیگر باید هم "تا" تیر در گذر داشته باشد. تجربه باعث نمیشود که (چنانکه ماخ میگوید) مابقی از حالات را حقیقت و دیگری را اشتباه بدانیم، بلکه به کمک تجربه است که علت این اختلاف و حقیقی بودن هر دو حال را می توان نشان داد. برای مکتب ماخ تجربه باعث تولید مفهوم اشتباه و برای ماتجربه اساس مقایسه ی صحیح یا تقسیم است. ماخ هم مانند هیوم منکر اصل علت و معلول در دنیای واقعی است و نیالی قضایا را از خواص فکر کردن میداند.

طرفداران کانت در آلمان و سپس پیروان اوهای انگلیس مانند جیمز وارد همه طرفدار "قانون اقتصاد فکر" میباشند و بیان میکنند که در حل قضایا فکر طوری کار میکند که کمترین انرژی ممکن را صرف نماید. البته وقتی که تمام اینها منکر واقعیت مادی و تمام بد رگات بشر شوند، نوع تجسمات را از خواص تفکر خواهند داشت. نفس این قانون غلط را ما باطنی که ی خود که سابقا بیان کرده ایم قس را میتوانیم نشان دهیم. قانون ماریوت بیان میکند در درجه ی حرارت ثابت حاصل شرب فشار و حجم گاز

مقداری است ثابت . این قانون فیزیکی مثل سایر قوانین علمی بعقیده‌ی ما دارای جزئی از حقیقت است و در عین حال تقریب دارد . اگر صرفه جویی فکری بکنیم صلاح اینست که بگوئیم قانون منور کاملاً دقیق است ، زیرا اگر تصحیحی را که واندروال در رد فشار و حجم بجای آورد (تاقانون راد قیق نرکند) قبول ناعیم معادله‌ی قانون از درجه‌ی سوم میشود و بیان و فهم آن مدت و زحمت بیشتری لازم آرد . همچنین با صرفه تر اینست که بگوئیم اتم تجزیه نمیشود و لزومی ندارد که مکانیک مشکل چهار بعدی را هم براتی که اجزا زیاد دارد تطبیق کنیم . معذک در تمام حالات نظیر علایم این زحمت را جبراً قبول میکنیم یعنی قانون " اقتصاد فکر " مانند هر قانون دیگر که معلومات ما را فقط زاده‌ی خواص فکری اند غلط است .

مکتب ماخ و پوزیتیویسم جدید در حقیقت فکر جدیدی ندارد و همان افکار شک و تردید سابق را تکرار میکند و از اینرو برای پیشرفت علم ایدامقید نبوده تولید اشتباه کرده است .
از علمای طبیعی استوالد عالم فیزیک و شیعی (صاحب تئوری انرژی در فلسفه) و شرودینگر نیز جز این دسته از متفکرین فلسفی میباشند یعنی از پیشوایان ایدامثولوی طبیعتی خود هستند .
نمیون هم شبیه به پوزیتیویسمها چون فقط بفکر شناسند اهمیت میدهند حقیقت را نمی میدا ، ولی ما از تولید اشتباه جلوگیری میکنیم . ممکن است از استعمال مفهوم نسبی راجع به حقیقت ما را جز " نسبیون " که در جدول جز " آگوستی سیستم ها ذکر شده تصور کنند ولی این دو موضوع را باید کاملاً جدا کرد . بعقیده‌ی مادر درجه‌ی حقیقت هرایده ثلوی مشروط بر زمان است و آنچه بلا شرط است اینکه هر تاریخ هرایده ثلوی علمی (برخلاف ایدامثولوی عقیده‌ی ای) بایک واقعیت یعنی با طبیعت مطلق نظیر می باشد . از کطرف این حقیقت نسبی که ما میگوئیم غیر مشخص است و بواسطه‌ی همین غیر مشخص بودن حقیقت است که علم بشر جامد و راکنده نیست ، تکامل پیدا کرده است ، ولی از طرف دیگر در عین حال باندازه‌ی کافی مشخص است که فکر مطلق را از انکار وجود حقیقت واقعیت یعنی از تبعیت ایدامثلیسم و آگوستی سیستم امثال کانت و هیم خلاص نماید . این اختلاف بین " ماتریالیسم دیالکتیک " و عقیده‌ی " نسبی فلسفی " را باید درست در نظر داشت .

همانطور که هگل گفته است دیالکتیک شامل یک جز " عقاید نسبی و نفی و شک را داراست ولی منحصر باین افکار نیست . یعنی نسبی بودن حقیقت را قبول میکند ولی در ضمن نشان میدهد که ایمن نسبی بودن تاریخی یعنی مطابق توالی زمانست و هر قدر زمان پیش میرود اجزا " بیشتری از روابط واقعیت خارجی جز " حقیقت نسبی میشود و حال آنکه مکتب های نسبی و شکاکین این عقیده را ندارند .
امروزه در دوره‌ی ما هستیم در صف مخالف پوزیتیویسم و مکتب های نزدیک بدان دیگر حجاب از روی خود برداشته اند و صورت عرفان پرگنوبن از پس پرده نمایان شده است .
بشربوسیله‌ی ماتریالیسم دیالکتیک و نتایج آن ، در علم و صنعت و اجتماع تکامل و با عرفان و اعتقاد به اجته و ارواح بحد مثلولوی تنزل می یابد . ولی چون بشر روبه تکامل اجتماعی خود میرود البته فراول تفکرات است .

خلاصه ما عقیده بوجود داریم . همین فکر در اطراف وجود یادم آن خود دلیل وجود است . اگر در وجود قدری دقت کنیم خواهیم فهمید که فکر و جسم ، عین اشیا موجود در طبیعت نیست ، زیرا ماگاه راجع به خود و گاه مثلاً راجع به چراغ فکر میکنیم . پس خود باشی خارجی فرق دارد .
ما طرفدار وجود ماده ، زمان و مکان واقعی که بدون فکر ما هم وجود خارجی دارد میباشیم .

ما این طبیعت واقعی را مادی میدانیم نه روحانی. دقت در ساختن مادی مغز و سلسله اعصاب و تخصص یافتن انشعابات عصبی در مقام تر شدن از آثار خارجی ما را بدین فکر هدایت میکند. هیچ قضیه‌ی روحی بدون قضایای فیزیکی و شیمیایی صورت نمی‌گیرد. و بدین علم نشان میده که قضایای روحی نیز جز یک سلسله فعل و انفعالات فیزیکی و شیمیایی نیست و روح داشتن یعنی قدرت یا انجم اعمال مخصوص تشکیلات مخصوص ماده است. اگر بگویند که روح همه جا موجود است و حواس ما قادر بر درک آن نیست مثل اینست که کسی ادعا کند جیب همه‌ی ما از شیطاناتک‌های ریز و لیز که با هیچ حسی درک نمی‌شوند پر است. هیچک از این دو ادعا را نمیتوان رد کرد، ولی ما بهیچ کدام معتقد نیستیم، زیرا دلیل و داعی بجهت فرض کردن چنین موجوداتی را نداریم. از اینجا واضح میشود که "طبیعت مادی" و من را نباید در مقابل هم و هم‌وزن بیاورد دیگر قرار داد. "من" حالت خاص طبیعت مادیست. ماده (بمعنی اعم یعنی طبیعت واقعی موجود) مجموعه‌ی کامل اجزاء خود است. درین اینکه هر یک از حواس خود است فقط هر یک از این اجزاء نیست. سلسله‌ی عصبی خاصیت آنرا دارد که در مقابل طبیعت متغیر و متغیر نوع مخصوص متغیر تر شود و عکس‌العملی انجام دهد. این اعمال را اعمال روحی و محتوی این تا ثیرات را حقیقت می‌نامیم، پس موضوع این که آیا میتوان بحقیقت رسید یا نه، غلط است. حقیقت از تا "تیر مقابل روح و ماده وجود می‌آید و بانفی‌یکی (عدم تا "تیر روح) تا "تیر مقابل یعنی حقیقت معدوم میشود. خود عمل فکر کردن واقعی مطلق است یعنی مانند تمام اجزاء طبیعت و اقصا وجود خارجی دارد و ارتباط تا "تیر مقابل دو شیئی (فکر و طبیعت) است، ولی محتوی فکر حقیقی عینی است که دائما در تغییر ولی درین حال همواره حقیقت است و از نظر حقیقت بودن رویه تکامل است و این تکامل تا بینهایت ادامه دارد.

حال به شرح قسمت سوم مقاله‌ی خود یعنی تحقیق اصول منطبق دیاک تیک میپردازیم.

۳- اصول دیاک تیک

اگر سلسله‌ی عصبی موجودات زنده را از پست‌ترین تا کامل‌ترین آنها یعنی انسان دقت کنیم، تکامل منظم تشخیص خواهیم داد. یعنی خواهیم دید سلسله‌ی عصبی (همراه ساختن کلی موجودات) دوره به دوره تکامل تدریجی پیدا کرده به بعد بحالت شدید و انقلابی تغییر نموده، دوره‌ی جدید شروع شده است. البته در خواص سلسله‌ی عصبی نیز عین این تکامل مظهر رسیده است.

ظهور سلسله‌ی عصبی در حیوانات بخود یکی از این حالات تغییر شدید و تحول انقلابی یک دوره دیگر یعنی تکامل نباتات و حیوانات. در خود حیوانات بدون اینکه تمام مراحل را شرح دهیم، به موضوع مربوط به مقاله یعنی به تکامل سلسله‌ی عصبی حیوانات بپردازیم تا سلسله‌ی عصبی انسان اشاره می‌کنیم.

از خواص سلسله‌ی عصبی حیوانات بالاتر تمیز و ترکیب است. مثلا میمون میتواند بعضی چیزها را از میان اشیاء دیگر جدا کرده، میپزد آورد. بعد با چیز دیگری ترکیب کند. این قضیه را بوسیله‌ی یک تجربه‌ی سیکولوژی بدین ترتیب میتوان نشان داد: در داخل یک اتاق در ارتفاع زمین که میمون بآن دسترس نداشته باشد میوه قرار داده و ضمن در یک گوشه‌ی اتاق میان اشیاء مختلف یک صفا میگذاریم. بعد میمونی را وارد اتاق میکنیم. تدریجاً به نشان میده که میمون پس از دیدن میوه و میل به اخذ آن با طاراف خود مدتی نگاه کرده و صبارا برداشته با آن میوه را پیش می‌آورد. یعنی در مرحله‌ی اول

میوم قدرت تشخیص و تمیز دارد که عصارا از اشیا دیگر جدا میکند و بعد قدرت ترکیب دارد یعنی ساختن مخصوص عصارا با ارتفاع میوه یا هم ترکیب نموده علی انجام میدهد. هر قدر این قدرت تمیز و ترکیب بیشتر باشد درجه ی ذکا حیوان بیشتر است. این خاصیت منوط به ساختمان مادی مغز است.

در تکامل موجودات زنده یک تغییر شدید همان پیدا شدن منسله ی عصبی انسان است که ذکا و قدرت تمیز و ترکیب آن اختلاف فاحشی با دستجات حیوانات دیگر دارد. انسان در میان یک توده از اشیا اجزا پیرایه بیشتری را جد کرده و آنها را با اشکال بسیار زیادتری ترکیب میکند. مسا دا این قضیه را بعنوان یک استثنای مهم در طبیعت تلقی کنید. نوع اختلاف بین ذکا میوم و انسان مانند اختلاف آب و بخار است. البته احتیاجات مادی مولد این قدرت و تغییر شدید ذکا میوم به انسان بوده است.

انسان که از ابتدا اجتماعی بوده است شروع به استفاده از این قدرت خود نموده و در این زمینه یک دوره تکامل تدریجی شروع شده است که مادر اینجا بدان توجه می کنیم. در مراحل اولیه ی تمدن با آنکه همان قدرت تمیز و ترکیب یعنی ذکا در بشر در حال تکامل موجود بوده است، ابتدا بشر طرز استفاده از آنرا نمیدانسته و قضایای طبیعت را کاملاً به هم ارتباط نمیداده است. این دوره بسیار کوتاه بوده است، بقسمی که تاجدی که ما از تاریخ بشر اطلاع داریم از قدیم ترین مراحل هم شروع به استفاده از قدرت فکر خود کرده است. یک ترقی مهم در فکر بشر وقتی است که می خواهد علت قضایا را بفهمد. بشر برای قضایائی که مخصوصاً در زندگی مادی وی تأثیر زیاد دارند مانند باران، برف، آفتاب تغییر فصول، عوامل مرض، تغییرات زندگی حیواناتی که بشر آنها را شکار می کرد، یا نباتاتی که از آنها استفاده می نمود، علت می ترسیده است. چنانکه می بینید احتیاج قهراً بشر را به تکامل ذکا مجبور میکرد. ما اسم این دوره را دوره ی ارتباط فانتزی مینامیم که یک شعبه ی کوچک آن هنوز تا امروز باقی است.

در این دوره بشر بوجود علت معتقد است و این خود دلیل بالاتر بودن این مرحله نسبت به مرحله ی حیوانی قبل است، ولی علت با معلول خود ارتباطی را که نظریه با واقعیت خارج از انسان باشد ندارد. مثلاً علت پیدا شدن تب را در نواحی مرده ای بواسطه ی وجود اجنه در آنجا و خوب یا بد شدن قربانی که برای بت انجام داده شده است، میدانسته است. اعتقاد به تا شیرو وجود ارباب انواع، پتیا اهریمن شر و باطل خیر، خلاصه تمام ارتباط های دوره های میتولوژی و عقیده پرستی جز دوره ی ارتباط فانتزی است و چنانکه گفته شد امروز هم عده ای که در مراحل پست تربیاشند، قضایا را به هم ارتباط فانتزی میدهند.

دوره ی بعد را ما دوری علت و معلولی جامد اسم می گذاریم. در این دوره استدلال بشر به رابطه ی علت و معلولی متوجه شده است. یعنی فهمیده است که اگر دو قضیه عده ی دفعات بسیار زیاد بدنبال هم تولید شدند، معلوم میشود اولی علت تولید دومی است و دومی معلول اولی است. البته ممکن است کسی خیال کند که توالی زمان و قضیه دلیل بر رابطه ی علت آن دو قضیه نیست. ممکن است هزار مرتبه آتشو احتراق چوب بدنبال هم تولید شوند، یک مرتبه هم چوب بی آتش بسوزد یا آتش در صورت جمع بودن جمیع شرایط نسوزد. مادر علم از ابتدا ای تاریخ تمدن بشر تا امروز ملوث به قضیه ی علت و معلولی سراغ داریم و زندگی روزانه ی ما آن بان مصادف با قضایای علت و معلولی است. مسا چه داعی داریم که مثال های متعدد قانون علت و معلول را صحیح ندانیم و بایمید اینکه یکروز شاید از توی حباب چراغ یک قارچ سبز خواهد شد و استثنائی بوجود خواهد آمد، پشت پایتکامل ظم برنیم؟ اما یک ایده ایست بهمین امید نشسته و اگر تیری هم بمغزش فرو رود تیر را علت کشتن نمیداند.

باید متوجه بود که رابطه ی علت خود یک مفهوم مستقل است و توالی زمان شرط لاینفک آنست،

یعنی ممکن است دو قضیه‌ی متوالی در زمان وجود داشته باشد که رابطه‌ی آنها طاعت نباشد مثل از خانه خارج شدن من در فلان آن و عبور يك اتومبیل از مقابل من در يك لحظه‌ی بعد، ولی عکس این حال محال است، یعنی حتماً هر طاعت با معلول خود در زمان متوالی اتفاق می افتد. ضمناً باید متوجه بود که نباید علت و معلول را هم زمان فرض کرد. سکولاستیک قرون وسطی میگوید چون نقطه‌ی زمان یعنی "آن" وجود خارجی ندارد، پس مابین علت و معلول هیچ آن فاصله نیست یعنی هم زمان میباشند. غلط این سفسطه واضح است، زیرا زمان متوالیاً میگذرد و ممکن است دو قضیه بدنبال هم طوری متصل باشند که میان آن ها هیچ فاصله‌ی زمانی موجود نباشد، ولی در هر حال شروع یکی درست همان لحظه‌ی ختم دیگری باشد. مثل اینکه دو خط ممکن است بدنبال هم وصل شوند که مابین ابتدا ای یکی و انتهای دیگری مکانی فاصله نباشد و با وجود این ما نمیتوانیم بگوئیم که هر دو خط يك مكان را اشغال کرده اند. يك سکولاستیک قرون وسطی قهراً مجبور بود این طور سفسطه کند، زیرا در بیان موضوع شروع طبیعت است با مشکل برمیخورد.

با وجود اینکه اصل کلی علت و معلول در چارمخالفت (از طرف ایده آلیست ها) و انحراف و مغالطه (از طرف سکولاستیک) شده، از مراحل پانزده قدیم تمدن بشر خدمات مهم خود را انجام داده است. علمای طبیعی و مادی تمام ادوار (رجوع به مقاله‌ی عرفان و اصول مادی) که متفکرین دوره‌های تفرقی بوده اند به کمک این قانون نتیجه گیری میکردند.

نقص بزرگ علت و معلول جامد اینست که بآنکه در این طرز تفکر به اصل علت و معلول و قضیه‌ی برده شده است ولی مفهوم هاد را این نوع استدلال یکلی جامد و لایتنغیر میباشند. همانطور که اصل تکامل و تغییر در حیوانات، نباتات، اجتماع و سایر موارد معلوم نبود، موضوع مفهومات و حقایق نسبی هم بر بشر مجهول بوده است. بشر نمیدانسته است که او از تکامل حیوانات پست تر و جامعه‌ی او از تکامل مراحل پست تمدن بوجود آمده و همینطور هم نمیدانست که منطق او هم از تکامل اسلوبهای پست تر است لال مظهر رسیده و بنابراین تغییر کرده کاملاً خواهد شد. منطق برای بشر صحت مطلق داشت و ابداً راضی نبود که مفهوم نسبی وارد حقایق منطق او بشود.

بدین ترتیب منطقی که هنوز در اغلب موارد به کار میرود تشکیل شد. گفتیم استدلال فانتزی هنوز تا امروز ادامه دارد. بطریق اولی منطق جامد هنوز هم کاملاً منسوخ نخواهد بود. اغلب پروفیسورهای رسمی امروز که حق داریم آنها را علمای دروغی بنامیم هنوز با منطق جامد استدلال میکنند. خود و منطق خود را آخر دنیا میدانند.

البته اگر در قرون وسطی و بطریق سبنا بتغییر مفهومات متوجه نبود، است و زمان را منیر موضوع نمیدانند حق دارد (رجوع به شوارق مناظره استاد یا تلغی یعنی یوغلی بایهمن یار)، زیرا محیط هنوز بدانجا تکامل پیدا نکرده بود، ولی امروز اگر با ملاحظه‌ی وجود تکامل واضح در ماده، سلول، دسته‌ی حیوانات، در اجتماع بشر، در روحیات يك فرد و غیره کسی با منطق جامد فکر کرد، قطعاً جاهل است. ما در اینجا شرح نمیدهم که چه عوامل اجتماعی یک دسته از علمای دروغی را مجبور باین طرز تفکر ارتجاعی میکنند.

در منطق جامد دو حکم مقابل هم قرار داده میشود: صغری و کبری، که در هر کدام يك موضوع و يك محمول موجود است. صغری و کبری در موضوع یا محمول یا هم وجه اشتراك دارند و بدین ترتیب چهار شکل معروف پیدا میشود. از دو حکم صغری و کبری پس از حذف وجه اشتراك نتیجه بدست میآید. این احکام ممکن است حالات مختلفه داشته موجه، سالبه، حقیقه، داعمه، ضروریه و غیره باشند و این جهت در نتیجه البته مؤثر است. مثلاً مطابق شکل اول میگویند انسان حیوان است، هر حیوان جسم است پس انسان جسم است. در دیاک تیک چنانکه خواهیم دید این نوع استدلال مفید

بنظر نیامد، زیرا اگر مفهوم انسان و ارتباط آن با تمام مفهومات دیگر واضح شود، جسم بودن، متحرک بودن، حیوان بودن - تمام جزئیات است. این نتیجه گیری مثل اینست که گفته باشیم انسان انسانیست یا جسم است. این نقص از اینجاست که انسان را بطور جامد یک مفهوم که یکلی مستقل است تصور مینمایند و حیوان یا جسم را هم مفهومات جامد و مستقل دیگر و اینها را بهم ربط میدهند. ولی دیاک تیک عدد ۲ به مفهومات میبرد از و میداند که در حقیقت هر مفهوم جزئی از تمام طبیعت و در تحت تا ۲ نیز تمام اجزاء دیگر طبیعت است. طریقه ی شناختن حقیقت هر مفهوم یعنی ارتباطات بی نهایت زیاد واقعیت مفهوم با واقعیت سایر مفهومات است. این عمل یکم ملاحظه، تجربه، تشکیل قوانین عمومی و پیش بینی کردن یکم این قوانین است. هر یک از جمله ها و یا احکامی که مادر زندگی روزانه یکبار میریم بیان یکی از ارتباطات است که آن بیان در تغییر میباشند. پس هیچک از احکام مادی نیستند، زیرا هر مفهوم متغیر است ولی مدت این تغییر نسبی است. منطق جامد مخصوصا اعتقاد به ضروری و دائمی بودن به نتایج غلط میرساند. مثلا نسبت سفیدی به برف را ضروری دانی دانسته بسر روی آن استدلال مینمایند و امید انیم که رنگ برف بطور ضروری و دائمی سفید نیست. سفید جسمی است که تمام انواع نور را پس بفرستد. در فضای کاملا تاریک برف سفید نیست، یعنی سفیدی برف ضروری و دائمی نیست. به همین ترتیب هیچ حقیقت دائمی وجود ندارد. ولی اشرافین مثل شهاب الدین افراتی کرده تمام صفات را ضروری دائمی دانسته اند و این جمود مطلق است.

در قرون وسطی در شرق بعضی دیگر مانند ناصر خسرو و بهمن یار زمان را تغییر دهند. موضوع دانسته اند و در این فکر یک ریشه ی دیاک تیکی موجود است. جز اینکه ناصر خسرو چون روحانی است روح را استثنای مخصوص میداند و بنابراین به معاد و عقاب معتقد است و حال آنکه بهمن یار هیچ نوع استثناء نمیباشد و در افکار خود خیلی مادی است.

بالاخره آخرین دوره که تا امروز در طرز استدلال می بینیم دوره ی دیاک تیک است. البته دیاک تیک تمام اصول منطق جامد را نفی نکرده بلکه طرز استدلال را کاملاً تر نموده است. اساس دیاک تیک بر اصل ذیل است: ماد منطق جامد هر یک از اجزاء طبیعت را جامد قرض کرده مفهومی های مختلف را تشکیل میدادیم و باب تصور در منطق جامد یعنی بر یک در اطراف این مفهوم هاست. بعد در بحث دیگر این مفهوم های جامد را بهم ربط و نسبت میدادیم و این باب را باب تصدیق مینامیدیم. از مقایسه ی تصدیق ها و یکم اسلوبهای قیاس، استقراء و تمثیل، تصدیق معین، مجهولی را نتیجه میکوفتیم. عیب این منطق، جامد بودن تصور و تصدیق و جدا بودن این دو مفهوم از هم است. عدد زیادی از عوامل مشکلی تصور یعنی تصدیقهای بی نهایت زیاد که بالقوه در یک تصور موجود است، فراموش میشد و یکی از حالات ناقص تصور تصدیق نامیده میشد. دیاک تیک این جمود تصور و این اختلا تصور و تصدیق را از میان برده، منطق جدید را تشکیل داده است. در دیاک تیک تمام مفهوم ها در حال تکاپویی (دینامیک) خود یعنی در حال تکامل و تا میسر مقابل با تمام اجزاء دیگر طبیعت در هر استدلال مورد توجه قرار میگیرد.

یک نکته ی مهم را باید تذکر داد. نه اینست که مافکر کرده ایم که اگر استدلال دیاک تیکی باشد، بصرفه ی تفکر است، نه اصل تکاپو نیز مانند اصل طبع در طبیعت واقعیت دارد. همانطور که تصور یک ارتباط واقعی اجزاء طبیعت برای ماحقیقت قانون علت و معلول را ایجاد کرده، تصور یک واقعیت دیگر نیز که بنفسمه وجود دارد، برای ماحقیقت تکاپو و منطق دیاک تیک را تولید نموده است، یعنی آن مفهوم که برای ماحقیقت ارتباط اجزاء طبیعت است تکامل پیدا کرده است.

اشاره کردیم که استدلال یا ارتباط فانتزی و یا منطق جامد تا امروز ادامه دارد. حال اضافه میکنیم که نطفه های دیاک تیک نیز از دوره های قدیم تمدن بشر دیده میشود جز اینکه چون علوم و

اطلاعات بشر کافی نبوده اسلوب د یالک تیک شو نموده تا آنکه اوقسن ۱۸ بعد محیط شو آثار اچاپ نموده است.

وقت کینده د و مفهوم راهم باید یکر مخلوط نکنید. اگر صحبت از د یالک تیک در طبیعت باشد غرض واقعیت د یالک تیک یعنی تا تیر مقابل اجزا^۱ طبیعت و تکیای آنها بدوین ارتباط به طرز تفکر بشر است، و اگر از اسلوب د یالک تیک باشد غرض تصور پری از واقعیت د یالک تیک در مغز ماست که یالک واقعیت نظیر است و طریقه ی استدلال ماست.

دوره های تکامل خود اسلوب د یالک تیک صرف نظر از نقطه های اولیه ی آن در چین و هند و قدیم عبارتند از د یالک تیک علمای طبیعی یونان، د یالک تیک فلاسفه ی اید و الیست یونان (افلاطون و ارسطو)، د یالک تیک در اید و الیسم قرون جدید اروپا (هگل) و بالاخره د یالک تیک در مکتب ماتریالیسم د یالک تیک. اسلوب د یالک تیک طریقه ی استدلال منطقی بشر است با ملاحظه ی ارتباطات عمومی اجزا^۲ طبیعت (اعم از اینکه استدلال در طبیعت بیجان، در اجتماع و یاد رقبایای روحی باشد). فلاسفه ی دوره ی طبیعی یونان که هر اکلیت مهمترین آنهاست به د یالک تیک اجزا^۳ متوالی و تانسیر آنها در هم توجه کرده اند. هر اکلیت میگوید در یک رودخانه دو دغه نمیتوان وارد شد، یعنی متوجه تا تیر مفهوم جریان در مفهوم رودخانه شده است. افلاطون و ارسطو بنا تیر اجزا^۴ مجاور توجه کرده اند. در هر دو دوره اسلوب د یالک تیک ناقص است و این نتیجه ی اوضاع مادی محیط و اقتصاد باغلامان است که در شماره های گذشته شرح دادیم. دوره ی کاملتر از د یالک تیک محد و دیونان قدیم (که اقتصاد باغلامان را آخرین درجه ی تکامل اجتماع میدانست) د یالک تیک هگل بود که در استدلال هم تا تیر اجزا^۵ مجاور و هم تا تیر اجزا^۶ متوالی را در نظر گرفت. با آنکه هگل بهر دو اصل مهم د یالک تیک توجه کرده بود، با وجود این تفکری در چهار نقص بزرگی شد و این غلط ناشی از طرز تفکر ایدالیستی هگل بود. هگل در تحت تا تیر محیط خود مفهوم من را اساس فلسفه ی خود قرار داده، اسلوب د یالک تیک را در تکامل روحانیت یکار میبرد. اما میاید اید و الیسم قطعاً فکر را در یک حد معینی نگذاشته و میارد که بالاتر از آن روحانیت نمیتوان رفت. همین ایستادن در یک نقطه ی معین د یالک تیک هگل را محدود کرده است قسمتی که برای هگل آخرین درجه ی تکامل فکر همان اید و الیسم وی و آخرین درجه ی تکامل اجتماع همان اجتماع زمان وی یعنی جامعه ی طبقاتی است. مکتب ماتریالیسم د یالک تیک این محدودی و این دیوارهای اول و آخر را تیارا در هم میشکند و تکامل تکیا پوی را در زمان و مکان از هر طرف نامحدود میداند. این نامحدودی در طبیعت واقعیت دارد و یک مادی بکفک حقیقت د یالک تیک (که نیز نظیر با ارتباط واقعی اجزا^۷ طبیعت است)، به حقیقت نامحدودی طبیعت از هر طرف در زمان و مکان پی برده است.

مخصوصاً متذکر شویم ترقی رشته های مختلف علوم ملاحظه ای، تکامل در طبیعت بیجان، دسته حیوانات و نباتات و تکاملی که در جامعه های بشری از نظر طرز تولید و روحیات و تمدن بشر پیدا شدند است و بالاخره مخصوصاً مطالعیمی تکامل خود قوانین تفکر و همچنین حالات روحی یک فرد فکر د یالک تیک را در دوره های جدید کاملتر کرده است. یعنی مطالعه ی قضایای فیزیکی و شیمیایی، پیدا شدن تئوری دانون در تکامل موجودات زنده، پیدا شدن طرز تقسیم مادی در تاریخ (ماتریالیسم تاریخی که حالت خاص استعمال ماتریالیسم د یالک تیک در اجتماع است)، پسیکولوژی تجربی و بالاخره اهمیت و تا تیر حال تکیا پوی در جرم و مکان و زمان (مخصوصاً در اتم و در منظومه های شمسی) به تکمیل اسلوب د یالک تیک کمک کرده است.

د یالک تیک دو اصل مهم دارد:

۱- اصل نفوذ ضدین — در حقیقت مایه قوانین د یالک تیک از این اصل نتیجه میشود. این قانون

د موضوع مهم را بیان میکند. اول اینکه در طبیعت نمیتوان دو قضیه یاد و شیشی پیدا کرد که بالاخره به مفهوم ثالثی که نسبت به هر دو اعم است تبدیل نشوند. یعنی دو چیز هر قدر هم متضاد باشند بالاخره میتوان آنها را متحد کرد.

ثانیا این قانون در همین حال بیان میکند دو چیز هر قدر هم یکی و متحد باشند بالاخره مطلقا با هم متفاوت و از یک نقطه ی نظر متضاد میباشند. این تضاد مطلق و اتحاد مطلق دو چیز در آن واحد حکم فرماست. این قانون درباره ی هر شیشی یا هر قضیه و بالاخره تمام طبیعت صادق است. البته این قانون نظیر بایک واقعیت است و ما در اینجا از نظر حقیقی بودن آن یعنی صحت آن در فکر بشر صحبت میکنیم. فکر بشر این قدرت را دارد که تمام اجزا طبیعت را بیک وحدت مطلق ترکیب نموده و یا اینکه آنها را به بی نهایت اجزا متفاوت تجزیه نماید. مثلا سیاه و سفید در ظاهر دو چیز کاملا متضاد میباشند. ولی از حیث اینکه جسم سیاه و جسم سفید کدام رنگها را جذب نموده و کدام را پس میدهند، کاملا با هم متضادند، زیرا سیاه تمام الوان را جذب نموده و سفید تمام را پس میدهد. ولی از یک نظر یعنی از نظر صرف رنگ بودن کاملا یکی هستند. در مفهوم رنگ هم مفهوم سفید و هم مفهوم سیاه، بدین اینکه با هم ذره ای اختلاف از نظر صرف رنگ بودن داشته باشند، جمع شده اند. شب و روز مثلا هم میباشند، ولی وقتی که میگوئیم فلان قضیه پنج شبانه روز طول کشید، در مفهوم شبانه روز از نظر واحد زمان بودن آن ارزش ساعات شب و روز کاملا یکسان است. همینطور است وحدت مفهوم مرد و زن در مفهوم انسان و وحدت ایده آلیسم و ماتریالیسم از نظر ایده ی ثلویثی بودن و وحدت مفهوم های طبیعی و مصنوعی از نظر اینکه هر مصنوعی هم بالاخره جزئی از محصولات طبیعت و طبیعی است. فهم این مثالها خیلی آسانست، ولی در مواردی که از این بدیهیات نتایج اجتماعی گرفته میشود و ممکن است نتیجه گیری صحیح بشر بکشد، تمام شود، همین بدیهیات جزو پفرنج ترين مسائل میگردد. مثلا تئوری نژاد ها يك شاهکار علمی رژیم استبدادی جدید است.

در کتاب روزنبرگ میخوانید: تاریخ نزاع های بشعش تاریخ نزاع های نژاد است. اختلاف نژاد هیچوقت محو شدن نیست و همیشه وجود خواهد داشت. نژاد "عالی" (بعقد ه ی روزنبرگ فقط نژاد آلمانی) باید حکومت کند. البته طرفداران تئوری نژاد ها جلوسر میروند و ادعا دارند که درد اخسل يك نژاد هم اختلافاتی که میان طبقات مختلف موجود است، مسلم و مطلق و دائمی است. بنظر ایمن متفکرین این اختلافات از هر نقطه ی نظر حتی از نظر استحقاق استفاده از جامعه موجود میباشد. این بیچاره که طرفدار تئوری نژاد هاست چشم باز نمیکند که پیوند رقابت بحری بین امریکا و انگلیس نژاد است یا مادی. حمله ی ژاپن به چین نژاد است یا طبقاتی.

یعنی تا "تیر محیط عد" ای را از مختصر رنگ دیالک تیک منطق معمولی نیز دور کرده است. اصول منطق جلد موجود را جامد ترینماید. مثلا نتیجه میگیرند انگلیسی سفید است، سفید ضد سیاه است. پس انگلیسی ضد سیاه است. انگلیسی ضد سیاه است، هندی سیاه است، پس انگلیسی ضد هندی است. از نظر منطق معمولی غرض اینست که انگلیسی و هندی یکجا جمع نمیشوند. این صحیح، ولی از چیه نظر انگلیسی و هندی متضادند و یکجا جمع نمیشوند؟ مادی میم که این دو مفهوم از يك نقطه ی نظر ممکن است بی نهایت مخالف باشند. ولی از نظر دیگر یعنی از نظر انسان بودن و ذیحق بودن در جامعه کاملا یکی میباشند. بطور میتوان از تضاد رنگ و پوست به تضاد درجه ی ذکاوت و سایر خواص دو فرد پی برد؟ منطق دیالک تیک بدین اینکه قوانین منطق جامد را کاملاً رد کند، آنرا تصحیح مینماید. مثلا اشکال موضوع فوق را بدین ترتیب برطرف میکند که میگوید: انگلیسی سفید پوست و لایق زندگی مستقل، هندی سیاه پوست و لایق زندگی مستقل است. سیاه و سفید از نظر رنگ بیو مست متضاد میباشند.

پس انگلیسی لایق زندگی مستقل و هندی لایق زندگی مستقل از نظر پوست بدن متضاد میباشند یعنی مطابق اصل اول د یالک تیک انگلیسی و هندی از نظر رنگ پوست بدن مطلقا متضاد و از نظر لیاقت داشتن بر زندگی ملی مستقل مطلقا متساوی میباشند. عین این قضیه درباره ی تضاد یهودی و آلمانی، آلمانی و فرانسموی و طبقه ی "عالی" و "پست" صادق است.

حال تعجب نخواهید کرد در همانجاکه تئوری نژادها بکمک منطق جامد حکم فرماست، وحدت د یالک تیکی زن و مرد در مفهوم انسان که ابتدا بنظر شما خیلی ساده جلوه کرد، با کمال صراحت نفی میشود. همان منطق جامدی که بدلیل سیاهی پوست، ملتی را به غلامی محکوم میکند، از اختلاف جنس زن و مرد استفاده کرده چنانکه گفتیم فقط کلیسا، مطبخ و مثل ماشین، چه بیرون ریختن را وظیفه ی زن قرار میدهند. حالای فهمید که بشر ترقیخواه برای پیش بردن همان غنایدی که شما صحت انرا مسلم و بدیهی فرض میکردید، باید نزاعها و فداکارهای زیادی کند. فکر کنید چرا طرف شما این القای آسان تکرار نمیفهمد. نفع مادی، میدان رویه ای از این طبقات را چنان محدود میکند که بخود هم دروغ میگویند، از جو الاغ خودشان هم میدزدند یعنی خودشان را گول میزنند و غایت به محدودی پند ریج طبیعت ثانی یکعده از افراد بشر میکرد و اینرا یک نوع مرض اجتماعی باید تلقی کرد.

البته ممکن است اتفاق افتد که نفع مادی مانع تفکر د یالک تیک نشده بلکه عدم تعین اشکالی تولید کند. مثلاً یک فکر تعین نکرده باسانی نمیتواند درک کند چطور میتوان حرکت و سکون، وجود و عدم، جسمی و روحی، غلط و صحیح و غیره را متحد کرد. ولی اندک تعین و توجه برای اشخاصی که میل به طبقات طرفدار د یالک تیک کرده اند اشکال را برطرف میکند. مثلاً میدانید سکون حرکتی است که سرعت آن صفر باشد یعنی از حالات خاص حرکت است. هر چیز که در حال شدن است چون در حال شدن است پس آن چیز است و چون هنوز نشده است پس آن چیز نیست. یعنی بوسیله ی دقت در "نکات و تکامل" و شدن اشیا میتوان وجود و عدم را یکجا جمع کرد. همینطور تضاد روحی و جسمی را بدین ترتیب میتوان از بین برد که خواص روحی یک دسته ی مخصوص از خواص ماده است. جمع شدن غلط و صحیح را در بحث حقیقت نمایی بیان کردیم و گفتیم مثلاً مکانیک نیوتون در عین حال صحیح و غلط است. صحیح است زیرا بوسیله ی آن نتایج صحیح علی که صحت آن مسلم است بدست میآوریم و غلط است، زیرا تا "فیر سرعت" دستگاه را در توانین در نظر نگرفته است.

میتوان بوسیله ی چند مثال کس قضیه یعنی تجزیه شدن وحدت را بفهم های متضاد نشان داد: در یک انبار غله یا برنج دانه های گندم یا برنج هر قدر هم شبیه هم باشند شما نمیتوانید دود آنسه که کاملاً بطور دقیق شبیه هم باشند پیدا کنید. مطابق این اصل دو چیز در طبیعت چون اتمالاً بطور ضروری از حیث زمان و مکان باهم متفاوت میباشند یکی نمیتواند. این حکم درباره ی افراد بشر، برگهای یک درخت، گلهای یک باغ و بالاخره درباره ی کوچکترین جز ماده که مائکون میشناسیم یعنی در باره ی الکترونها نیز صادق است. اگرچه ما هنوز نمیتوانیم دوالکترن را در مقابل هم گذاشته یا هم بسنجیم ولی با کمال اطمینان میتوانیم بگوئیم دوالکترن کاملاً شبیه و متعادل در تمام طبیعت پیدا نمیشود. حال که ما بیشتر راجع به مولکول و اتم اطلاع داریم، این حکم را درباره ی آنها با وضوح بیشتری صادق می بینیم.

این تشخیصی بواسطه ی همان قدرت تمیز و ترکیب است که انسان و حیوانات دیگر از هم جدا میکند، یعنی انسان برخلاف حیوان میتواند دو شیئی را بدون حد مساوی و بی نهایت مخالف بداند. یعنی انسان میتواند از ارتباطات واقعی و بی نهایت زیاد اشیا واقعی تصویر بگیرد. غرض از این تذکر اینست که اصل اول را فقط خاصیت فکر بشرند انسته، بدانید که مطابق بایک واقعیت یعنی ارتباط اجزا "طبیعت واقعی است". در مثالهای سابق فهمیدیم که وجود و عدم در مفهوم تکامل و شدن وحدت

پیدا میکنند و همینطور هم جسم و روح در مفهوم ماده یکی میشوند. حال تذکرید هیم که خود مفهوم وجود در مقابل عدم و جسم در مقابل روح کاملاً نقطه‌ای مقابل و مفهوم متضاد است.

حتمناً اصل اول دیاک تیک باکنال سادگی که شما برای آن تصور میکنید برای شعاتاره است و خواهید دید از این بی‌بعد چقدر طرز تفکر شما در سایه‌ی این اصل و اصول دیگر دیاک تیک که جمله‌ی دنیا بشما می‌آموزد دقت و محکمتر خواهد شد. این اصل را شما در تمام حکم‌ها باستانی جمله‌های شبیه به $A = A$ که در آن موضوع و محمول یکیست پیدا خواهید کرد. البته جمله‌ی کتاب کتابیست، مطلبی هم در برین دارد، ولی در هر جمله و حکم معنی دار که بصورت $A = B$ بیان میشود اصل اول دیاک تیک یعنی نفوذ شدن بطریق وضوح موجود است. مثلاً در جمله‌ی مثبت انسان حیوان است در آن واحد انسان معادل با حیوان و در همین حال متضاد آن قرار داده میشود، زیرا اولاً نسبت است. این دو مفهوم را مساوی میکند ولی وجود خود این حکم دلیل است بر اینکه انسان با حیوان یکی نیست، اگر بود این دو مفهوم در مقابل هم قرار نمی‌گرفتند. ما در زندگی روزانه و در مطالعات علمی دائماً با ربط دادن اشیا اشتغال داریم، ارتباط اشیا معادل بودن یا مخالف بودن است. در این دو طریق ارتباط تجربه‌ی روزانه بمانشان میدهد که هیچ دیوار واحد جامد وجود ندارد، حدود متحرک و متغیر می‌باشند. این قانون با ارتباط واقعی اجزا طبیعت نظیر است و فکران واقعیت را بحالت چنین قانون، برای ماحکم حقیقت رادارد درک میکند. ریشه‌ی این حقیقت در ارتباط خود فکر با طبیعت خارج است چه فکر، خود را درین حال جزئی از طبیعت و ضمنانقطه‌ی مقابل طبیعت خارج میدانند.

یک حالت خاص اصل اول دیاک تیک وحدت و مخالفت کمیت و کیفیت است. اگرچه این دو مفهوم هم مطابق اصل اول از یکطرف مساوی و از طرف دیگر متفاوت می‌باشند ولی چون اهمیت مخصوص در تفکرات ما دارند، بعضی این حالت خاص را بصورت یک قانون مستقل درآورده‌اند. ولی ما در اینجا بعنوان حالت خاص قانون اول بیان میکنیم. در طبیعت واقعی جزء و کل هم واقعیت دارد و این واقعیت هم در فکر بشر تصویری دارد. در ارتباط اجزا واقعی بواسطه‌ی تعداد اجزائی که باهم مرکب میشوند حقیقت کمیت برای فکر پیدا میشود و کاملاً یکی نبودن تمام اجزا یعنی عدم تساوی کلیه‌ی عوامل مشکله‌ی اجزا و طبیعت (که واقعیت دارند) در فکر بحالت حقیقت کیفیت تصویر مینماید.

این حالت خاص اصل اول میخواهد واضح کند که کمیت و کیفیت با آنکه مخالفند یکدیگر تیدیل میشوند یعنی تغییر کمیت سبب تغییر کیفیت و تغییر کیفیت باعث تغییر کمیت میشود. دلیل این امر وحدت دو مفهوم کمیت و کیفیت است، زیرا هر دو حقیقت وقتی صورت خارجی بخود می‌گیرند که فکر جزئی از تمام طبیعت را از سایر اجزا جدا میکند یعنی هر دو، خاصیت ارتباط یک جزء با سایر اجزا کل می‌باشند. امثله‌ی این قانون در زندگی معمولی زیاد است. همه میدانند که می‌تادی از سموم اگر باندازه کمی بیک شخص داده شود در موارد معین مفید است و از حد معینی که گذشت مهلك میشود. تغییر کمیت بکلی باعث تغییر خاصیت میشود. بادست یک لاستیک را بکشید، هر قدر قوه زیاد تر میشود لاستیک طولتر میگردد یعنی تغییر کمی است. ولی اگر کمیت قوه از حد معین گذشت بجای اینکه قوه عامل طویل کردن باشد عامل پاره کردن میشود یعنی تغییر خاصیت میدهد. مثلاً دو کیلوگرم قوه خاصیت طویل کردن را برای فنر دارد ولی ۲ کیلوگرم قوه خاصیت پاره کردن پیدا میکند. تغییر مقدار انرژی حرکت مولکولهای یک جسم مثلاً آب تا مدت‌ها باعث تغییر درجه‌ی حرارت میشود و از حد معین بپاشد و این تغییر کمیت باعث تغییر کیفیت میشود یعنی انرژی حرکت مولکولها باعث تبخیر آب میشود. بهترین مثل در علوم طبیعی این است. تمام آنها از احاد الکتریسته تشکیل یافته‌اند که اختلاف کمیت یعنی اختلاف تعداد احاد و فواصل آنها سرعت آنها باعث اختلاف کیفیت میشود و اجسام بی نهایت متنوع (بسا کیفیت‌های متفاوت) بواسطه‌ی اختلاف کمی تولید می‌گردند. در بیولوژی سلول حکم اتم را در فیزیک

و شیمی دارد. اختلاف کمیی سلول تولید اختلاف کیفیتی در موجود زنده میکند. اثر فشار الکتریک که بر قطبین يك محلول الکترولیت، مثلا محلول نيك طعام، گذاشته میشود كوچك باشد تجزیهی الكتروشمی صورت نگیرد و اگر بتدریج آنرا زیاد کنیم در حد معین تجزیه میشود یعنی خاصیت جریان تغییر میکند. ولی همین تغییر باعث تغییر کمیت هم میشود، زیرا چنانکه میدانید محلولی که الکترولیز میشود (بر خلاف محلول هادی ای که تجزیه نمیشود) يك عامل شد محرك تولید میکند. همینطور است در اقتصاد، اگر مقدار پول بتدریج برهم ذخیره شود، به مجرد اینکه از حد معین تجاوز کرد، خاصیت سرمایه را پیدا میکند یعنی بوسیله آن میتوان ارزش اضافه ارزش تهیه کرد. اضافه ارزش فضل مقدار کار بر مقدار مزد است. اما به مجرد اینکه این خاصیت پول تغییر کرد در نمو کمی آن نیز تغییر پیدا شده خاصیت تجمع و تمرکز پیدا میکند. يك مثل هم در پسیکولوژی موضوع را واضح میکند. يك نفر پنج اسم یا پنج عدد را متوالیاً بگوید و بخواهد که شخص مزبور آن پنج کلمه را افراد و باره اد آکند. خواهید دید که صحیح اد میکند. ولی در امتحان دیگر ده ی کلمات را هفت اختیار کنید خواهید دید آن پنج کلمه ی اول را هم نمیتواند اد آکند، یعنی اضافه شدن کمی خاصیت کیفی پنج کلمه (فراموش نشدن) را تغییر داده است.

هر چیز هم کمیت و هم کیفیت دارد، ولی از نفی یکی دیگری ظاهر میشود. اگر يك سیب، يك گلابی و يك هلو با هم باشند تا مدتی که کیفیت و اختصاص آنها را محفوظ بداریم نمیتوانیم آنها را با هم جمع کنیم و اگر خواستیم آنها را با هم جمع کنیم باید اختصاص هر يك را نفی کرده بگوئیم سه عدد میوه. واضح است در اینصورت در هر يك از این سه عدد آن خاصیت مخصوص سیب بودن، گلابی بودن و هلو بودن نفی شده است.

بطور کلی مطابق اصل اول بایستی در هر لحظه موقعیت هر شیئی را در بین اشیا طبیعیت لایتنای معلوم کرده مخصوصاً ارتباط تساوی و تضاد آنها با سایر اجزا طبیعت معلوم نمود تا حقیقت شئی در کرم با واقعیت آن در طبیعت مطابقت کاملتری داشته باشد.

۱- اصل دوم در يالك تيك اصل تكامل در شد یا قانون تکاپوی طبیعت است. واقعیت "ماده"، زمان و مکان"، چون زمان را در بر دارد قهراً شامل مفهوم تغییر نیز میباشد. این تغییر و شدن و تکامل (تغییر را در موارد خاص تکامل مینامیم) واقعیت دارد و تکاپوی طبیعت واقعی است. همین تکاپوی واقعی در مغز ما و قریباً بصورت حقیقت قانون تکاپوی طبیعت تصویر میشود. این قانون را بدلیلی گسه ذکر خواهد شد قانون نفی نیز میباشد. ریشه ی این قانون را هراکلیت بدین ترتیب بیان کرده: "مزاغ ماده، هر چه شرفت است"، "هکل اثر اکتیل نموده و گفته است "تضاد هر قشیه را جلو میبرد". هراکلیت طبیعت را به شعله ی آتشی که صعود نموده به اوج رسیده پائین آمده و دوباره شروع صعود میکند تشبیه نموده است. بیان اینکه "دو دفعه وارد يك رودخانه نمیتوان شد" موضوع تغییر دائمی بودن يك شئی (رودخانه) را نشان میدهد.

این قانون را جمیع حرکت (تغییر) واقعی اشیا، واقعی و حرکت حقایق (تساوی واقعیت) در فکراست و بیان میکند تمام اشیا در حال حرکت و تغییر و تکامل میباشند و با عبارت دیگر تمام اشیا قشیه یعنی عل و فعل و انفعالاتند، ایستادن، جمود و ثابت ماندن نسبی و محدود، ولی حرکت و تغییر دائمی و بیحد است.

در يالك تيك هراکلیت ساده بود و فقط وجود تغییر را بیان میکرد، ولی اصل دوم در يالك تيك ما شکل کلی این تغییر را نیز واضح میکند. تغییر واقعی در فکر حقیقت نفی را ایجاد میکند. چیزیکه تغییر میکند، در هر لحظه خاصیت لحظه ی قبل را نفی میکند و تا تغییر موجود است این نفی هم وجود دارد. اما چون میخواهند واضح کنند خاصیت هر لحظه که بواسطه ی نفی خاصیت لحظه ی قبل وجود پیدا کرده

خود نیز بواسطه ی تغییرمحمکوم به نفی شدن است ، این قانون را نفی نامیده اند . قانون نفی نفی
یعنی قانون پیدایش نو از کهنه . اگر باختصاص بخوانند این قانون را بعنوان يك قانون تفكر بيان
کنند بصورت ذیل دربی آورند . يك حكم یعنی يك جمله یا يك مفهوم نقطه ی شروع قرار داده میشود و تر
نامیده میشود و ما آنرا حكم اصطلاح میکنیم . این حكم بواسطه ی تکامل واقعی در خود طبیعت ثابت
نماند و معدوم میشود . حکمی که فکر ما را راجع به این نفی بیان میکند آنرا انفی تر میکنند که ما آنرا ضد
حكم مینامیم . اما ضد حكم هم بواسطه ی پیدایش شرایطی که در اعداد تغییر است یکدفعه ی دیگر نفی میشود .
از نفی جدید يك جمله و حكم جدید که تمام گذشته را شامل است تولید میشود که آنرا سن تر میکنند و ما
برای آن اصطلاح حكم مرکب را بکار خواهیم برد . حكم مرکب دو باره حكم میشود و دوره ی جدید تکاملی
شروع میگردد . از تولید چند اشتباه جلوگیری میکنیم . درد يالك تيك نفی مضاعف دو باره حكم اول را اینجا
نمیکند ، زیرا ابتدا حكم نفی میشود و ضد حكم تولید میگردد . ولی وقتی که ضد حكم نفی میگردد ، شرایط
جدیدی هم در نوع آن تاءثیر کرده است و بنابراین حكم مرکب که از نفی ضد حكم بدست میآید تاءثیر
جميع شرایط جدید را نیز دربر دارد ، یعنی یکدرجه کاملتر از حكم اولیه ی مرحله ی قبل است . به همین
جهت است که باید گفت حكم مرکب حاصل جمع چیزی حكم و ضد حكم نیست ، زیرا اگر این دو را بطریق
معمولی جمع کنیم مجموع صفر خواهد شد . در اینجا غرض مجموع د يالك تیکی یعنی جمع باد نظر گرفتن
شرایط جدید است . در تکامل ، قضایا را يك در میان حكم و ضد حكم اسم نمیکذاریم ، بلکه هر جمله ی
حكم بوسیله ی نفی ، در مقابل حكم اصلی ضد حكم میشود و همین ضد حكم باتاءثیر شرایط ، حكم مرکب
این مرحله و حكم برای مرحله ی بعد است . عمل نفی در تکامل د يالك تیکی کار مهمی انجام میدهد و
مخصوصا بایستی توجه اهمیت آن بود . ما در اینجا این نکته را تذکر میدهم که بعد در نتیجه گیری
اجتماعی تولید اشتباه نشود . بدون نفی حكم اصلی ، یعنی بدون تشکیل ضد حكم ، حكم مرکب تولید
نمیشود . نباید تصور کرد که در طبیعت اخلاقی بین حكم و حكم مرکب صورت میگیرد و قدیم و جدید يك
قضیه ی بخصوص ، هر دو میتوانند با هم باشند . از این بیان دوباره نباید تصور کرد که قدیم (حكم اولی)
بکلی معدوم میشود . بلکه حكم مرکب در حالت پائینسل یا بالقوه شامل همان اولی نیز میباشد ، زیرا از آن
بوجود آمده است . برگزین فیلسوف مهم ارتجاعی امروزی فرانسه که در مقاله ی عرفان و اصول مادی او را
کاملا شناختیم در این نکته ی مهم اشتباه کرده است . چنانکه در مقاله ی مزبور تذکر داده ایم برگزین
طرفدار د م روحانی که از عرفان د یو نیزوسی به فلوطن رسیده و مراحل مختلفه ی خود را طی کرده ،
به عرفان عیسویت میروند . اما برگزین توجه نمیکند آباد را این تکامل هر مرحله ی کهنه در مرحله ی جدید
وجود دارد یا نه ؟ تکامل راجسته جسته و هر مرحله را بکلی بی ارتباط با مرحله ی قبل میدانند . در
عرفان عیسویت عناصر مراحل قبل را نمی بینند . از افکار برگزین چنین بر میآید که او هر مرحله را نفی نمیکند
بلکه تصور میکند هر مرحله معدوم میشود و مرحله ی نو کاملاً نو است یعنی چیزی از کهنه را در خود ندارد .
چون برای برگزین این رشته زنجیر متوالی گسسته و جسته جسته است دیگر ارتباطی در سلسله ی
تکامل ندیده ، تکامل را از خود خارج میکند . تکامل از سلسله ی خود که خارج شود بنقطه ی مقابل
خود یعنی به جود مبدل میگردد . غرض از تذکر این نکات اینست که اصل دوم د يالك تيك برای خوانند
واضح شده اشتباه و اشکالی باقی نماند . عمل تولید اشتباه برای برگزین عرفانی و ایده آلیست بدون او
است . کسی که معتقد بتکامل د م روحانی سری است باید بفکر علت و معلول منظم پشت پازده طر فدار
پیدایش مراحل عاری از ارتباط و بالاخره نیل با آخرین درجه ی کمال یعنی از نظر ما نیل به نقطه ی
جود و مرک باشد .

اما عمل نفی در د يالك تيك مادی نفی مطلق و معدوم کردن کلی نیست بلکه نفی نسبى و
جزئى است .

چنانکه گفتم وسیله ی سنجش ما برای تشخیص حقیقت تجربه و امتحان بود. با این وسیله ما میتوانیم نشان دهیم که دیاک تیک ماکملتر است از د و نظرسابق الذکر یعنی د و نوع سابق الذکر دیاک تیک ناقص و غلط است یعنی دیاک تیک مادی مطابقت کاملتری با تکامل واقعی طبیعت دارد.

نوع اول اشتباه انکار عمل نفی در تکامل بود. انکار کسبیه درست که محیط آنها را به علاقندی بوضع حاضر و گذشته مجبور کرده است، تکامل را اینطور مجسم میکنند. اشتباه نوع دوم اعتقاد به نفی کامل یعنی به معدوم شدن است. ایده ی آلیسم اغراق شده و عرفان دچار این اشکال میشود. هردو اشتباه با آنکه متضادند یکی هستند. یکی هستند، زیرا هر دو فکر را جز از بیان کامل قضایای تکامل واقعی طبیعت میباشند. اگر این یا آن قانون در طبیعت وجود داشت، تکامل وجود خارجی پیدا نمیکرد، زیرا تانفسی نباشد مرحله ی جدید ظاهر نمیشود و اگر نفی کامل باشد ارتباط از میان میرود، یعنی در هر دو حال تکامل وجود ندارد. و چون در طبیعت واقعی تکامل وجود دارد پس هردو نظریه مخالف یا تجربه و عمل یعنی غلط میباشند و چون دیاک تیک مادی آنچه را که علاوه دید می شود دقیقاً بیان نمیکند، پس صحیح است.

بیا یک مثال تجربی صحت دیاک تیک مادی و اشتباه د و نظریه ی د را روشن میسازد. تخی را بکارید. تخم نفی میشود یعنی از میان میرود و نبات بوجود می آید. یک مرحله ی تکامل صورت میگیرد. مرحله دیگر یعنی پیدا شدن گل، تبدیل گل به میوه، تبدیل میوه به تخم و غیره را کنار میگذاریم. در همان مرحله اول اگر تخم معدوم نشود نبات بوجود نمی آید و اگر کسی بخواهد کاری بکند که تخم معدوم نشود و نبات بوجود آید اشتباه میکند، زیرا علاوه محال است. اگر کسی خواست تخم بماند ممکن است که بجای کاشتن آنرا روی میز قرار دهد، آنوقت تکامل می ایستد و تخم بالاخره از میان میرود، زیرا در طبیعت عوامل مؤثر بی نهایت زیاد د دیگر هم وجود دارد. اگر کسی هم مثل برگزین خیال کند بانفی کامل عرفان فلولون عرفان عیسویت تولید میشود و یا تصور نماید که از مردن (معدوم شدن) حال جماد حال نبات بوجود می آید باز اشتباه است. زیرا اگر تخم را بسوزانند درست است که نفی میشود ولی چون نفی کامل یعنی معدوم میشود مرحله ی جدید تولید نمیکرد. پس اگر این فرض را صحیح بپندارند تکامل وجود ندارد. همینطور اگر کسی تکامل دیاک تیکی جامع را بشیراد نظر بگیریم باید قطع داشته باشیم مطابق اصل مسلم واقعی طبیعی، هر کهنه از میان رفته عناصر آن در مرحله ی نو مستهلک خواهد شد و از این جهت است که میتوان گفت طرفداران مکتب مادی دیاک تیک طرفداران حقیقی تجدید جامعه ی بشری میباشند که در آن واحد هم از گذشته ها استفاده کرده و در ضمن هم فقط در روی گذشته ها نمی ایستد.

اصل دوم دیاک تیک ارتباط کامل با اصل اول دارد. اصل اول راجع به نفوذ ضدین مضمومی است که برای مدت کوتاه ساکن قرض شده است، یعنی وحدت ضدین در حال سکون است و حال آنکه اصل دوم راجع به تکامل در ضدین یعنی وحدت در قضایای متحرک و متغییر میباشد. چون اصل اول بعنوان یک قانون فکر نظیر باتغییر اجزا واقعی طبیعت میباشد، پس هردو در فکر، حقیقی میباشند و برای پیدا کردن حقیقت مطابق محتوی این دو قانون حقیقی (در فکر) باید رفتار کرد تا نتیجه ی فکر با عمل و تجربه نظیر واقعیت است مطابقت دقیقتری داشته باشد. در راستا لال و فکر هردو اصل با هم دخالت نمینمایند. مطابق اصل اول باید موقعیت هر شیئی در لحظه ی تعیین میان سایر اشیا و مطابق اصل دوم باید موقعیت د و شیئی در سلسله ی تکامل خود آن مورد توجه باشد.

از این دو اصل دیاک تیک یک سلسله قوانین درجه ی دوم نتیجه میشود که بوسیله ی آنها بایستی منطق جامد تصحیح شود. در جلد سوم از کتاب پنج اصول علوم دقیقه تا قوانین دیاک تیک در منطق جامد بیان شده است. رابنجا بطور کلی تذکرید هم در کتاب مزبور در اساس ساختن منطق تغییر داده میشود. اختلاف معمولی بین تصور و تصدیق از میان رفته هردو یکی میشوند، زیرا یک تصور

د پالك تيكي مجموعه ی جميع تصديق های ممکنه است، ولی درهمین حال يك اختلاف د پالك تيكي که غير از اختلاف فعلی است، بين تصور و تصديق باقی میماند و آن همان اختلاف کل باجزء خویش است. ثانياً خود تصور (و بنابراین تصديق) حالت جمود خود را از دست داده ميدل به متغیسی میشود که از هر لحظه تا لحظه ی دیگر تکامل د پالك تيکی می یابد و در هر لحظه هم صرف نظر از تکامل خود بستگی به تاثير مراحل مختلفه ی تکامل جميع اجزاء دیگر طبیعت دارد. بدین ترتیب با به معرفت نیز منظره ی جدیدی میگردد. وقتی که دو تصديق (بعنوان حالت خاص تصور) مقابل هم قرار میگیرند (صغری و کبری) و بواسطه ی وجود حد وسط بهم ارتباط پیدا میکنند (تولید نتیجه)، چون حد وسط در هر يك از دو تصور موقعیت د پالك تيکی خاصی پیدا میکند، بایستی انتخاب آنچه که بعنوان حد وسط حذف میشود نیز د پالك تيکی باشد بدینوسیله استدلال جمود خود را از دست داده و با واقعیت مطابق تری میگردد. در منطق د پالك تیک ابتدا بایستی موضوع واقعیت واضح شود و قوانین تغییر و علت و معلول د پالك تيکی، تاثير متقابل د پالك تيکی، ارتباط کلی، ارتباط کیفی مورد دقت قرار گیرد. بعدد منطق بر روی حقیقتی که از این واقعیت هاد فکر موجود است بنا شود.

با این اصول که بیان شد خواننده تا حدی به اساس د پالك تیک آشنا میشود، ولی تفسیر قوانین درجه ی دوم و تکامل آنها در هر يك از موارد استدلال محتاج مطالعه و تمرین زیاد است. تفسیر با منطق د پالك تیک در پیشرفت تمام علوم کمک کرده است.

د پالك تیک عمومی (جزء سلسله ی اصول علوم دقیقه) تاثير د پالك تیک را در پیشرفت علوم و حالت دقیق قوانین د پالك تیک بیان میکند. در اینجا بدیگر چند مثال از تئوری د پالك تیک عمومی اکتفا می کنیم.

در مکانیک جدید نیوتون مانند منطق جامد علوم زمان وی، مفهوم طول و امتداد جامد بود و حال آنکه در تحولات لورنتس بیان کردیم که جميع امتداد های فضا هم خاصیت نیستند و يك طول واقعی فقط وقتی بطور دقیق معین و مشخص است که امتداد آن در فضا معلوم باشد، یعنی طول تابعی از امتداد است و این خود د پالك تیک در مکانیک میباشد. باید تصور کنید که يك طول در امتداد معین مقدار واقعی خود را دارد و اگر امتداد آن تغییر کرد طول واقعی آن غلط میشود. اگر اینطور فکر کردیم د پالك تیک را مثل ماخ نفهمیده اید. او هم تصور میکند که مستقیم دیدن چوب در هوا حقیقی و منکسر دیدن آن در آب مجازی و نقص تجربه است. طول و امتداد مانند هردو قضیه ی دیگر درهم تاثير متقابل دارند و هیچ قضیه بدون تاثير قضایای دیگر وجود ندارد. طول بدون تاثير امتداد هم وجود خارجی ندارد. هر طول در هر امتداد که باشد يك واقعیت است. پس مفهوم فرمول ارتباط x و x' که در صفحه ی ۲۳۰ همین شماره بیان شده است د پالك تیک مکان است. اگر هم لورنتس به اصول د پالك تیک توجه نکرده، آنرا يك قضیه ی مخصوص از قضایای کلی بداند ما بطور واضح باید آنرا حالت مخصوص د پالك تیک عمومی بدانیم. به همین ترتیب میتوان واضح کرد که این شتاب در حقیقت به د پالك تیک زمان توجه کرده و چطور از ساعت و زمان سلب نموده است. یعنی فرمول ارتباط t و t' صفحه ی ۲۳۰ نمایند. د پالك تیک زمانست جز اینکه این شتاب و لورنتس فقط در يك گوشه ی کوچک طبیعت به د پالك تیک توجه مینمایند و د پالك تیک عمومی تمام این قضایا را حالت خاص يك اصل عمومی میدانند.

د پالك تیک جرم از فرمول بین m و m_0 صفحه ی ۲۳۱ واضح میشود. جرم تابع سرعت هردو سنگا است و فرمول مزبور د پالك تیک جرم را نشان میدهد. جرم مطابق فرمول صفحه ی ۲۳۴ تابع زمان و مکان است. این سه مفهوم را مطابق اصل اول د پالك تیک يك مفهوم میتوان میدل نمود. مگر لف د پالك تیک عمومی بدین موضوع توجه مخصوص کرده ثابت میکند که مکان، زمان و ماده با وجود اختلاف

فاحشی که دارند يك وحدت که همان واقعیت واحد است تشکیل میدهند. این واقعیت واحد که مفهوم تغییر (بواسطه ی مفهوم زمان در وحدت متغیر) رانیز بطور ضروری دربردارد همان طبیعت واقعی است. از اینجاست که ماده و انرژی نیز معلوم میشود. فرمول $E = mc^2$ وحدت ماده و انرژی را واضح میکند. این مفهوم که در علوم طبیعی جامد متضاد و مقابل هم گذاشته اند در علوم طبیعی دایک تیک باید هم يك وحدت باشند. بیچارگانی که از این وحدت ماده و انرژی باضمحلال ماده و انهد ام مکتب مادی پی میبرند، باکلمات بازی میکنند، بین ماده ی فلسفی و فیزیکی اختلاف نمیگذارند یعنی ناتوانی فهم و منطقی خود را مسجل میکنند. غرض مکتب مادی از ماده همان وحدت واقعی متغیر است نه جرم فیزیکی. در فهمیدن امواج الکترومغناطیس نیز منطق دایک تیک كك میکند. طول موجها مطابق تجربه جمیع قواصل متوالی اعداد و مقادیر پراپند انمیکند و حال آنکه تئوری صرف این توالی را ضروری میداند. تئوری دینامیک امواج چون امواج را در حالت تکاپوش در نظر میگیرد علت خصوصیت اعداد معین را واضح میکند و بدین ترتیب اساس تئوری کوانتا که برای انرژی اتم قائل است واضح میشود. میدانیم که اتم تیدرزن ساده ترین اتم هاست. هراتم از هسته ی مثبت و الکترونهای منفی اطراف (مانند سیاراتی که روی مدارشان دورخویشد میگردند) تشکیل یافته است. چند ماه است که علاوه بر پیرامون الکتریسته ی مثبت و الکترون (پارمنی) آحاد دیگر "پروترون" و "نوترون" نیز سزدر ساختمان اتم پیدا شده است.

پروترون عبارتست از واحد مثبت و نوترون عبارتست از واحد خنثی (رجوع به مجله شماره ۱۰). چون البته تیدرزن حکم اجزا مستقل اساس ساختمان اتمهای دیگر را در مطابق اصول علم و کوانتیک جامد بایستی وزن اتمی جمیع اجسام يك عدد صحیح برابر اتم تیدرزن باشد و حال آنکه علایطونر نیست مثلا اتم هلیوم که صرفنظر از اتم تیدرزن کوچکترین اتمهاست کاملا چهار برابر اتم تیدرزن نیست و همینطور است سایر اتمها. دایک تیک بخوبی این مطلب را بیان میکند و اگر جز این باشد بایستد تعجب کرد. چنانکه بیان کردیم دایک تیک تغییر کمی و کیفی محصل و لایتنفك میداند. بطور میتوان چند جز را مجاور قرار داد بقسمی که مجموع، فقط حاصل جمع کنی اجزا باشد؟ دایک تیک واضح میکند که جمیع اجزا و تکنیک مقابل اجزا دیگر قرار میگیرند دیگر معادل حالات دیگر خود نیستند. زیرا تا شیر دارند و این دایک تیک (رجوع به مقاله ی اتم و بعد چهارم شماره ی اول) بخوبی میتواند مکانیک داخل اتم را واضح نماید.

همین مطالعه ی دقیق دایک تیکی راکه مادر اتم کوچکترین اجزا قابل درك خود بجای آوریم میتوانیم در مکانیک آسمانها نیز یکار ببریم.

در ارونسیم بشر را به دایک تیک و تکامل موجودات زند و متوجه کرده است. در یک ستارهاز حیوانات يك خاصیت آنقدر تکامل تد ریحی پیدا نمیکند که يك مرحله را خاتمه داده و دسته ی دیگر حیوانات را ایجاد میکنند. (مقاله ی تکامل شماره ی دوم) آثاری که از حیوانات روی سنگها و یخ ها باقی ماند و بطور وضوح نشان میدهد که اقسام حیوانات و نباتات با ساختمان جامد و ثابتی خلق نشده، بلکه انواع مزبور دائما در تغییر میباشند. ماموت ها و خزندگان عظیم الجثه و جنگلهای درختان بزرگ از بیسن رفته حتی میوههای پریشم اجداد انسان به انسان فعلی مبدل گشته است. خلاصه هر چیز در طبیعت در تغییر است و خود ماهم علا حش حیوان و نبات را تغییر میدهم. در این اصل تکاپو را فقط در يك جز از طبیعت یعنی در موجودات زند دیده است. علوم طبیعی دایک تیک عمومی امروز از روی اصول کلی دایک تیک در ارونسیم رانیز در قیتر مینماید و واضح میکند که قطعات حویل يك مرحله ی تکامل به مرحله ی دیگر ابتدا تد ریحی و در يك نقطه ی معین شدید و فوری بوده است.

از این پیش به تکاپو و دایک تیک اجتماع نیز توجه شده است. این اجتماعات که امروز باین

ترتیب اداره میشوند همواره بحالت فعلی خود نبوده اند. روزی در یونان و روم قدیم غلامان کار میکردند و آزاد هابرها آنها تسلط داشتند. در قرون وسطی ملوک الطوائفی در اروپا و تاجدی در آسیا حاکم میشدند. در ایتالیا و آلمان امروز فاشیسم رواج دارد.

تمام این رژیم ها همواره همانطوریکه امروز هستند بوده اند؟ نه. لذا باید فهمید حالات مختلفه ی اجتماعات باهم بدون ارتباط میباشد و یک مرحله ی اجتماعی بوسیله ی معجزه یک مرحله ی دیگر تبدیل میشود یا اینکه حقیقتاً رشته ی ارتباط مابین رژیم های اجتماعی موجود است. مکتب مادی که علت و معلول را کلی میداند قهراً قبول میکند که تاغل تغییر نباشد تغییر صورت نمیکرد. دیالک تیک واضح میکند در تحقیق هر جامعه بایستی خصوصیات زمانی را در نظر گرفت و موقعیت هر جامعه را روی خط متوالی تکامل خود معلوم کرد. از این رو واضح میشود مقام و روحیات طبقات غنی و فقیر یک جامعه در رژیم های مختلف یکی نیست. در بیان مادی اجتماع که تکاپوی اجتماع بعنوان حقیقت مسلم قبول میشود میتوان آینه ی اجتماع را مانند سایر شعب علوم پیشینی علی کرد. میتوان با اطمینان گفت که دیالک تیک خدمت اساسی به تمدن بشر کرده و بوسیله ی این علم اصول آن کاملتر شده است. دیالک تیک برای فهم قضایای اقتصادی مهم نیز کمک زیاد میکند. مطابق اصول دیالک تیک معنی اجتماعی ماشین را وقتی میتوان فهمید که مقام و صاحب و مقصود کار آن معلوم باشد. یک شخص در بازار تجارت ممکن است با دو حالت کاملاً متضاد وارد شود. همان شخص وقتی که خریدار یا فروشنده است همواره معادل خود نیست. یک پار پنبه بر حسب اینکه در انبار یک فلاح یا یک کارخانه ی نساجی باشد و موضوع متفاوت است. در حال اول آخرین مرحله ی قضیه ی تولید (تولید پنبه بوسیله ی زراعت) و در حالت ثانی ماده ی خام و ابتدای یک قضیه ی تولید (تولید منسوجات) است. همانطور است مقام محصولات قابل مصرف. مقداری کفش که بعنوان مال التجاره تولید شده است با مقداری که برای مصرف ساخته شده است از نظر دیالک تیک اختلاف مهم دارد. از این مثالها میتوان عدوی زیادی پیدا کرد.

در پسیکولوژی (معرفت النفس) هم دیالک تیک اسلوب اساسی تحقیق باید باشد. عل " درک " که از کتاب چهارم اصول علوم دقیقه تشریح میشود در حقیقت دیالک تیک تا " ثیرات رابیان میکند. چند نقطه یا چند خط را با انواع مختلف میتوان ترکیب نمود. هویت و مقام هر خط وقتی معلوم میشود که طرز ارتباط آن با سایر اجزاء شکل معلوم گردد. در کتاب مزبور نشان داده میشود که عدوی معینی خطوط معین را ممکن است بعنوان یک خرگوش یا بعنوان یک اردک بهم ارتباط داد. البته همان خطوط در در حالت شکل، کار متفاوت انجام میدهند. تمام قضایایی که در اصطلاح عمومی غلط خطای باصره نامیده میشود بوسیله ی دیالک تیک بیان میگردد. مثلاً دو خط متوازی افقی که با خط کش مستقیم کشیده شده است منحنی جلوه میکند. در حقیقت این امر را نباید خطای باصره نامید، بلکه دو خط مزبور در ارتباطاً خطوط شعاعی اطراف خواص معین دارند و این خاصیت مسلم است نه خطای باصره. در یک قطعه موسیقی میتوان یک نوت را در محلی قرار داد که در گوش تا " ثیر آن اختتام قطعه ی موسیقی باشد، یعنی پس از آنکه آن نوت زده شد گوش حس کند که قطعه ی موسیقی تمام شده. در قطعه ی دیگر همین نوت ممکن است یک انتظار برای گوش تولید کند، یعنی گوش منتظر باشد که بقیه ی قطعه نواخته شود. یعنی هر نوت تا " ثیر ثابت و جامد ندارد، بلکه هر نوت در میان قطعات مختلف خواص متفاوت دارد. در نظریه فرهود در پسیکولوژی تناسلی بدون شک مهمترین نوع استعمال دیالک تیک در پسیکولوژی است و نظیر نظریه ی داروین در پسیکولوژی، تفسیر مادی تاریخ در اجتماع و دیالک تیک مکان و زمان در فرضیه ی نسبی است. مطابق این نظریه دو میل یکی میل برفع احتیاج غذائی و دیگری برفع احتیاج تناسلی مهمترین میل های موجود زنده است. این میل تحت تا " ثیر جامعه تکامل مخصوص پیدا میکند و میل تناسلی انسان حالت غریزه را از دست داده در مبد اجتماع حالت مخصوص پیدا کرده از ظرف دیگر در

خود اجتماع تاثير متقابل دارد. يك سلسله از فنون های اجتماعى بواسطه همین خاصيت ميل تناسلى است. دريد اگوزى د يالك تيك نوع فكر يك طفل اهميت مخصوص پيدا ميكند، زیرا د يالك تيك نشان ميدهد كه محصول يك تكامل مخصوص يكى از اجزاء اجتماع و بنا بر اين تابع آنست. بازى شطرنج يك بازى كاملا د يالك تيك است كه در آن هر يك از مهره ها بطور وضوح خواص جامدند داشته در هر نطق كار مخصوصى انجام ميدهد. چنانكه پيش گفتيم اگر شما ب يك شخص پنج كلمه بد نبال هم بگوئيد ميتواند دوباره اين پنج كلمه را بشما پس بدهد. ولى اگر هشت كلمه گفتيد همان پنج كلمه ي اول را هم فراموش ميكند. يعنى خاصيت پنج كلمه ي اول بر حسب اينكه بد نبال آنها سه كلمه ي ديگر اضافه شود يانه متفاوت است. چنانكه اشاره كرديم د يالك تيك عمومى ي سلسله ي علوم دقيقه تمام اين قضايا را با تفصيل شرح ميدهد و اين امثله ي محدود را براى اين بيان كرديم كه خواننده ي خود را طرز تفكر د يالك تيكى بيايوزيم تا در هر رشته با منطقى د قيفترى تحقيق كند، زیرا تربيت فكر خوانندگان جوان نظر اساسى مجله ي

دنيا است.

www.iran-archive.com

عرفان و اصول مادی

تا* شیر محیط مادی در عقاید — نظراجمالی باوضاع
مادی یونان از ۲۰۰۰ تا ۷۵۰ سال قبل از میلاد — ظهور
اولین آثار تصوف و دوری افسانه ها — ظهور فلاسفه ی
طبیعی یونان — تغییرات مادی و اجتماعی در یونان از
۷۵۰ تا حدود ۳۰۰ سال قبل از میلاد — ظهور دوری
سقراط ، افلاطون ، ارسطو و رواقیون — اوضاع مادی در
هند قدیم — اثران در تصوف و ماتریالیسم هند — تصوف
عیسویت — تصوف اسلامی — اوضاع مادی مؤثر قرون
وسطی در تصوف اسلامی — اوضاع اقتصادی قرون جدید
و اثران در تصوف معاصر — عقیده ی غلط برگزین راجع
به تکامل تصوف .

فقط با مغز میتوان فکر کرد . مغز ماده و فکر یکی از خواص این ماده است .
تجربه بمانشان میدهد که اگر محیط مادی (نور ، درجه ی حرارت ، رطوبت و
غیره) تغییر کند در ساختمان و طرز عمل اعضا موجود زنده نیز تغییرات
نظیر بظهور می رسد . مغز نیز کاملاً تابع این قانون است . اما اجتماع نیز
خود از عوامل مؤثر خارجی است ، زیرا اجتماع وسیعترین دستگاهی است که جمیع ارتباطات افراد انسان
را در بر دارد . اساس این ارتباطات بر کار است و بواسطه ی این ارتباطات افراد بشر در یکدیگر
تا* شیر متقابل دارند . اگر دو برادر در وقتو راکه ساختمان مغزشان تقریباً یکی است در جامعه ی متفاوت
که طرز تولید مواد (زراعت و صنعت) ، آداب ، رسوم ، مذاهب و غیره در آنها با هم فرق دارد ، تربیت
کنیم طرز تفکر و برادر بایکدیگر اختلاف خواهد داشت . " یک شخص در خرابه و در قصر دو نوع مختلف
فکر میکند " . درجه ی تمدن یعنی وسائل لازم بجهت تولید و تقسیم مواد ضروری بشر و اطلاعات او از
طبیعت خارج دائماً در تغییر بوده و میباشد . در نتیجه عقاید کلی وی نیز همواره تغییر کرده و میکند .
پس فکر هر موجود زنده نمایندگی جمیع عوامل مادی است که در وی و اسلاف وی یعنی اساساً در تشکیل او
مؤثر بوده است . عقیده ی ماتریالیسم در پالک نیک آخرین قله ی نو عقاید بشر تا امروز است .

تا* شیر محیط مادی
در عقاید

واضح است این عقیده در عرض یکروز بایکسال ناگهان پیدا نشده ، بلکه نتیجه ی یک سلسله
تکامل دائمی و متوالی میباشد . تصوف از عقایدیست که در ضمن این تکامل پیدا شده و در تاریخ ما

ملل مختلفه صور متوعی بخود گرفته است و امروز بند ریج از میان میرود. چنانکه خواهیم دید در مواردیکه شرایط زمانی و مکانی تحقیر استدلال و منطق را ایجاب نموده و بشر و جامعه در خود ضعف و عجز احساس میکرد است این عقیده شیوع کامل پیدا میکند. چون تصوف در مشرق زمین اهمیت مخصوص داشته است ما می‌خواهیم در این مقاله باختصاص به طل مادی تولید و تغییرات آن عقیده توجه کنیم. غرض از انتشار این مقاله توجه کردن توده به احتراز از مرض درویشی، قناعت، عزلت، افیون و جنون ادعای خدای و تشویق مرد پرندگانی مادی و نزاع برای حفظ حیانت، زیراعاقای شرق برای کشف حقیقت مشنوم "بنگی زدییم و سر الخلق شد آشکار" را شعار خود قرار داده اند. ضنامتد کرمیشویم که ما از ابتدا برای عرفان و تصوف تعریف معینی بیان نمیکنیم، زیرا در هر یک از دوره های تاریخی عرفان تعریف مخصوص پیدا میکند. مثلاً عرفان افلاطون "مثل قلوطن در مشاهده"، عرفان هندی در نفس کشی، عرفان اسلام در ذوق عرفانی و عرفان یرمگون در دم خدائی است.

خواننده ی ما اگر هنوز مانیالیست نباشد تعجب خواهد کرد چرا ما بجای اشعار صوفیان و عرفا ابتدا طرز فلاح و تجارت و مادیات یونان را شرح میدهم. ولی مجله ی "دنیا" خواننده را با اسلوب تفکرو استدلال خود آشنا خواهد کرد. از روی اوضاع اقتصادی افکار جامعه کاملاً واضح میشود. در یونان شرایط اولیه ی ظهور تمدن یعنی حاصلخیزی زمین و وسایل غلبه ی مقدماتی بر طبیعت فراهم بوده است و ابتدا سرزمین اسرار نیست. چون محیط مادی مساعدی داشته، ظهور تمدن در آنجا امکان پیدا کرده است. قبل از تمدن معروف به تمدن یونانی در آسیای صغیر تمدن "تروا" و "هیتیت" وجود داشت. یونانیان به کمک از نژاد سفید بودند از طرف شمال به شبه جزیره ی یونان آمد. به بند ریج و وسایل طبیعتی زراعت و استخراج آهن را از شهرهای آسیای صغیر آموختند. فنیقی ها در حدود سالهای ۱۰۰۰ قبل از میلاد الفبا را که برای تسهیل تجارت خود بکار میبردند در ضمن مسافرت های تجارتی به یونان آوردند. بواسطه ی مساعد بودن محیط بند ریج دهات یونانی بزرگتر شده شهرها تشکیل گردید.

چون در مستجات مختلف بیکدیگر حمله مینمودند برای دفاع در شهرها علاوه بر دهاقین و روحانیون (که ما امروز اجرای مراسم مذهبی بودند) یک طبقه ی مخصوص جنگی تشکیل شد که اشراف بودند و شسا (تیران) در رأس این طبقه قرار گرفته بود. در این دوره دهاقین آزاد بودند و تجارت جزئی وجود داشت. شهرهای یونان از یک طرف از هم مجزی و از طرف دیگر با هم متحد بودند. این وضع نیز نتیجه ی تیره محیط بود. قطعه قطعه بودن یونان بواسطه ی کوهها از یکطرف و یکی بودن مناسف مشترک آنها در مقابل ملل خارجی از طرف دیگر این وضعیت را ایجاب میکرد. ترقی فلاح باعث شد که یک دسته توانستند مازاد محصول خود را بفروشند. بدین ترتیب تجارت شروع شد. صنعت تهیه ی لباس از پشم، کوزه گری، ساختن ظروف، آلات زینت، اسلحه و اجناس دیگر ترقی نموده سرمایه دار یونانی را مجبور کرد که برای اجناس خود بازار فروش تهیه کند. در تحت تأثیر این عوامل صنعت کشتی سازی نیز ترقی کامل کرد. یونانی ها در صد تهیه ی مستعمرات در سواحل بحر منیه، مصر و ایتالیا افتادند. اسرائیلی که در جنگها نصیب شهرهای یونانی میشد موضوع مهمی در تمدن یونان قدیم شد. کارهای بدنی مزارع و پلور زدن کشتیهای تجارتی بمعده ی این غلامان بسود در حدود ۷۰۰ سال قبل از میلاد سکه زدن در یونان معمول شد و پول مال التجاره مخصوصی را تشکیل داد که دارندگی آن میتوانست یک یک رس پول خود (در آن موقع ۱۸ درصد) از محصولات مادی جامعه بدون کار کردن استفاده نماید. بواسطه کار این غلامان یک دسته ی متوسط شهری نیز در جامعه پدید آمد.

اولین آثار تصوف
و در مفاصله ها

چون درد و رمی مزبور هنوز یونانیان زیاد مقهور طبیعت بودند و روابط علت و معلولی قضا یا رانی شناختند ناچار برای هر قضیه ای که مانند خود انسان ذی روح باید باشد قائل میشدند. خدا یا ندهات و شهرهای یونانی و طبقه ی روحانیین و رب النوع پرستی و دوره ی افسانه هاتحت تا "تیر این عامل بظهور رسید. برای مشغول کردن اشراف و تیرانها وادی مراسم مذهبی، آواز خوانی و شعرواج پیدا کرد.

توده ای که برای تیرانها کار میکردند قهرادر جستجوی يك وسیله ی تملی خاطر بودند. بدین ترتیب اصول عقاید تصوف از قبیل یقاعا جادوانی روح و تحقیر لذات جسمانی و سایر تصورات که برای يك شخص مغلوب و عاجز و ضعیف و محروم از لذات ضرورت دارد، پیدا شد. این عقاید در حقیقت يك نوع مخالفت یا زندگانی تجلی متمولین بود. همه بایستی نامکن است ساده زندگانی کنند. تحمل نباید وجود داشته باشد. بدیهی است این عقاید در نتیجه ی تا "تیر مستقیم اوضاع مادی سابق الذکر پیدا شده بود. اولین آثار تصوف در "دیو نیسم" و بعد در "اورفیسیم" دیده میشود. "دیونیزوس ابتدا خدای شراب نبود ولی بعد شد. زیرا بعقیده ی صوفیان یونانی مستی که او در روح ایجاد میکرد بسی شباهت به مستی شراب نبود. این عقاید توده ی وسیع یونان را بخود مشغول کرده بود.

چون کاربرد نی در یونان قدیم بعقیده ی غلامان بوده و دسته ی متوسط و طبقه ی مشغول وقت و حوصله داشتند که راجع بقضایای طبیعت و روابط طبیعی یونان ظن و معلول بین آنها و قوانین تفکر و غیره تحقیقات کنند. این متفکرین یونان بواسطه ی بسط تجارت با دنیای وسیعتری آشنا شد و نظریات جامع

ترو د قیصری پیدا کرده بودند. بهمین جهت در تاریخ یونان بعد از دوره ی افسانه هاتوصوف مقدما ت دوره ی فلاسفه ی طبیعی دیده میشود. این علما فنونی را که احتیاجات مادی تجارتی و صنعتی یونان ایجاد میکرد تحقیق مینمودند و بهمین دلیل هم متفکرین مزبور پیدا شدند. این فلاسفه بر طبقه روحانیون و خدا یا ندهات دوره ی افسانه هابودند. این مخالفت نیز با قیام بودیسم علیه برهمن هادر هند و با ظهور لاتوئسم و کینفوتسم در چین نظیر میاشد. تمام این قیامها با تشکیل يك طبقه از هاقین آزاد و يك حکومت مرکزی مطابق میباشد.

قدیمترین متفکر طبیعی که مامیشناسیم طالس ملطی بوده. "ملط" و "افسون" در آن زمان از حیث تمدن از سایر شهرهای یونانی آسیای صغیر و شهرهای خود شبه جزیره ی یونان جلوتر بودند یعنی امکان مسافرت و دیدن دنیای تمدن قدیم و همچنین مشغول شدن و وقت داشتن بجهت تحقیقات علمی برای اهالی این شهرها فراهم تر بود. بهمین جهت اولین متفکرین نیز از این ناحیه پیدا شدند. چون تجار این شهر در سفرهای تجارتی خود به مدیترانه و بحریه مسافرت نموده آب و رسوم ملل مختلف را میدیدند، عبادت ملی خود بطرز انتقاد مینگرستند.

فلسفه ی طبیعی که در تحت تا "تیر این عوامل مادی بظهور رسید میخواست بجای فانتسمیسا و افسانه های اجته و ارواح روحانیین، استدلال و کشف روابط علت و معلول را اسلوب تحقیق قرار دهد.

این قیام بر طبقه خدا یا ن و روحانیون با قیام مادی طبقه ی متوسط که میخواستند حق را می در جامعه داشته باشند مطابقت میکرد. البته با این وضعیت بایستی ابتدا قسمتی از علم که مستقیما بحال مادی طبقه ی متفکر مفید بود مورد تحقیق قرار گیرد. بعقیده ی مادیون علم مطلق نیست، بلکه بشمار قسمتی از قوانین طبیعت را که برای وی نفع مادی دارد تحقیق میکند. چنانکه يك متفکر مادی میگوید "ما احصایه برای مگسهای روی شیشه ی پنجره تهیه نمیکیم ولی بانهایت دقت کاووکوسفند های يك

مرتج یا سرشماری می‌نمائیم. * ما خواص باسیلهای مفید و مضر (بحال ما) را با کمال دقت پیدا می‌کنیم و حال آنکه موجود هزاران نوع باسیل دیگر اهمیت نمیدهند. در یونان قدیم هم ابتدا اجتراف‌ها و هیئت که برای کشتیرانی و تجارت لازم بود رونق پیدا کرد.

علمای این فتن اطلب از همان طبقه ی متولین و تجار بود شد که این علوم مستقیماً بنفع آنها تمام میشد. طالسی اولین کسوف را پیش بینی کرد. او اساس هر چیزی را از آب میدانست. چون طالسی فکر مادی و منطقی داشت موفق شده به وحدت اساس تمام موجودات پی ببرد و این فکر امروز هم اساس علوم طبیعی دقیق (فیزیک، شیمی و فیزیکیوشیمی) را تشکیل میدهد. بدیهی است پند ریودن محل اقامت طالسی و مجاورت دایمی وی با آب و ملاحظات او راجع به حیوانات آبی در فکر طالسی که آب را اساس طبیعت میدانست مؤثر بوده است. این عالم در ضمن مسافرتهاى خود به مصر اصول هیئت و ریاضی را از کهنه ی مصر آموخت. کهنه برای تعیین مواقع جزو و مد نیل که از نقطه ی نظرنزاع مصر اهمیت مادی مخصوصی داشت مجبوره مطالعات جوی و همچنین بجهت ساختن معابد و اهرام مجبوره تحقیق اصول ریاضی و مساحی بودند. این معلومات بتدریج به یونان رسید. بعد از طالسی آناکسیماندر، هراکلیدس و مکتب "اتمیستها" مخصوصاً دموکریت (ذیمقراط) و اپیدوکلس پیشروان فلسفه ی طبیعی و تفسیر مادی دنیا بودند. آناکسیماندر اساس عالم را از ماده ی بی صورت میدانست. هراکلیت اساس "دیاکتیک" و قانون تکامل را بیان کرد.

اتمیست هادنیارامکب از خلا و اجزا کوچک موجود در آن میدانستند و عقیده داشتند که تغییرات و حرکات این آنها قضایای طبیعت را تشکیل میدهند. این نظریه ی علمی تا امروز بقوت خود باقی است و یکی از ارکان علوم امروزیست.

طبیعت و اجتماع دائماً در تغیر است. یونان نیز همواره بیک حال نبود. اوضاع مادی یونان طرز تولید مواد و وضع زندگی مادی و متوازی با آن طرز فکر اجتماع تغییر میگرد. بتدریج باز عقائد ایده آلیسم قوت گرفته زمان افلاطون و ارسطویه اوج ترقی خود رسید. حال که خواننده ی ما بتدریج با فکر مادی آشنا گردیده کنجکا و خواهد شد که چه تغییرات مادی باعث گردیده که در یونان دوباره مکتب علمی فلاسفه ی طبیعی بتصوف افلاطون و رواقیون مبدل گردد.

اشاره کردیم که در یونان قدیم تولید محصول بعهد ی غلامان بود. این طرز تولید بتدریج به متضاد رجه ی ترقی خود رسید. در ضمن مابین توده ی متوسط و طبقه ی ملاک نیز اختلافات پدید آمد و علاوه بر اختلاف آزاد و بنده مخالفت بین آزاد فقیر و آزاد غنی پیدا شد. اصلاحات "سولون" کجیم خود جزو طبقه ی اعیان بود. برای تحدید مالیات و مقدار متول بجهت برطرف کردن این قبیل اختلافات بود. تمدن یونان که اساس آن بر روی کارغلامان بود در اثبات ترقی میکرد. جنگهای با ایران که ۴۶۱ قبل از میلاد شروع میشود و موفقیت یونانیها در این جنگها عظمت تمدن یونانی را در آنزمان نشان میدهد. دوره "تمیستکل" و دوره ی مشعشع "پریکلس" اوج ترقی این تمدن است. ایجاد مدارس، شیوع پهلوانی، نشاط درام، پیدا شدن علمای مانند هردوت نشان ترقیات این دوره میباشد.

بعد بتدریج تمدن یونان در تحت تاثیر عواملی که خود ایجاد کرده بود روبه تنزل گذاشت. اقتصاد با غلامان پس از آنکه با وج ترقی خود رسید بارها بن بستی مواجه شده جز اضمحلال چاره ی دیگری نداشت. اگرچه اختلاف دیکراسی و اریستوکراسی در یونان وجود داشت ولی این اختلاف مهم نبود، بلکه اساس اختلافات بین آزاد و بنده بود. آزاد فقیر و غنی هردو بار دوش غلامان بودند.

حقوق اجتماعی غلامان از يك حيوان كه فقط قدرت نطق داشت بیشتر نبود. اما طلی كه باعث اضمحلال این وضعیت شد عبارت بود از :

۱- یونانیها برای حفظ اجتماع خود مجبور بودند بازهم اسرا از خارج جلب کنند. این قبیله در قرن جدید در امریکانیز كه باكار بومیان اسیر اداره میشد ثابت گردید. برای جلب غلامان یونانیها مجبور به جنگ بودند. هر شهر نشین میبایستی معیشت خود، اسب، مهربان و خانواده می خود را در زمین جنگ نیز اداره کند. بدین ترتیب شهری فقیر و حکومت ضعیف میشد. ولی خود داری از جنگ محال بود، زیرا این کوتاهی و مغلوبیت منجر به اسارت خود شهری و خانواده می او درد ست اجانب میگردد.

۲- در این دوره کار کردن عیب بود. کار فقط وظیفه اسیر است. آزاد نباید کار کند. البته چنین جامعه نمی توانست حیات خود را ادامه دهد. يك دسته فقیر آزاد از حکومت وظیفه میگرفتند و بیکار بودند. حکومت خود دارای اسرای دولتی بود و زندگانی این وظیفه خواران بیکارا اداره میکرد. مالیاتی كه از شهرهای مغلوب (بضر اسرای شهر مغلوب) گرفته میشد نیز صرف بیکاران میگردد.

همین عیب بودن کار باعث شده بود علمای یونانی نیز ابد اعلوم تجربی توجه نکنند و آنچه كه میگفتند تئوری و حرف و کاری از اسلوب تحقیق علمی بود. واضح است چنین علم هم نمیتواند ترقی کرده و احتیاجات جامعه را برطرف کند.

۳- چون اختلاف بین فقرا و متولین آزاد شد بدتر میشد زنجیر اشباح فکری آنها بدتر رنجست تر گردید.

۴- چون اسرا با بیکار میگردند نمکن نبود اسبابهای دقیق علمی بدست آنها داده شود و این خود مانع ترقی صنعت و تکنیک بود. تمام این عوامل باعث گردید آتن در حدود سالهای ۴۰۰ قبل از میلاد از اعتبار افتاد و اسپارت درجه ی اول را حائز گردید. آن نیز بنوبه ی خود مقدرات آتن را طی کرد.

بیکاری كه در نتیجه ی اوضاع اجتماعی سابق الذکر برای يك دسته پیداشده بود آنها را متوجه به سفسطه، جدل، علوم فصاحت و بلاغت و صنایع ظریفه نمود. از طرف دیگر عجز و بیچارگی در مقابل تنزل اجتماع یكنوع شك و تردید را جبهه بصحت مذاهب و صداقت خدایان یونانی تولید كرد. این ضعف باز در جامعه عقاید تصوف را رونق داد.

ظهور تصوف و
ایده الهیسم
افلاطون و
ارسطو و
رواقیسم

تصوف فیثاغورث بدنیال همان تصوف دیونیس و اورفیس ظاهر شده به عقاید سقراط و افلاطون منتهی گردید. برای متفکرین این دوره یونان برخلاف زمان فلاسفه ی طبیعی، دیگر تشنای طبیعت مهم نبود، بلکه موضوعات اجتماعی از قبیل خوبی، بدی، انسان، وظیفه جامعه، اخلاق و غیره درجه ی اول اهمیت را حائز شدند. اخلاق اساس مویله های سقراط بود. نقص اداره ی جامعه را سقراط در تربیت غلط امرا میدانست و بزرگترین راه حل اجتماعی كه بنظر وی رسید این بود كه نصیحت کند امرا را صحیح تربیت کنند، ولی غافل بود كه جامعه ای كه بدان ترتیب اداره میشد محكوم باضمحلال بود و تربیت صحیح امرانیز آنرا نمیتوانست خلاص کند. سقراط مخالف لذات جسمانی بود و میگفت نه خوشی بلکه خوبی هدف انسانست. به عقیده ی سقراط چون خوبی دانستنی است پس آموختنی نیز میباشد. در تصایح سقراط تشویق مردم بزندگی دهقانی نیز دیدند.

میشود و این خود عکس العمل همان کثرت بیکاری زمان اوست. سقراط یکرز قیلا ز آنکه جام زهر را بنوشد و سپس راجع ببقای اشی روح و حظ میکرد و میگفت فیلسوف نباید از مرگ بترسد چه بوسیله ی مرگ بزرگترین آرزوهای وی که جد شدن روح از جسم است صورت عملی بخشد. البته واضح است ادراک جامعه بوسیله غلامان، توالی جنگها، فقری که ازان نتیجه میشود بایکاری، عجز در مقابل منزل و اضحلال فاحش جامعه باید هم مولد این قبیل افکار باشد که سقراط بخشد و مستمعین خود باید که عجز جاد انی تسلیم دهد. سقراط در سال ۳۹۹ قبل از میلاد مرد و کرسی خطابه در آتن به افلاطون رسید. افلاطون خود اریستوکرات بود و از طرف مادر نسبت وی به سولون میرسد. وضعیت مادی وی بد و مجال مسافرت به مصر و سیراکوز و استفاد از علوم خارج داد. آکادمی آتن را سال ۳۸۸ تا ۳۴۸ میسر کرد که در آنجا علوم طبیعی و سیاسی تدريس میشد. حیات افلاطون و ارسطو مصادف با تنزل تمدن آتن است و بنابراین اساس تعلیمات آنها ۲۰۰ سال مابین است و مکتب آنها تا ۳۰۰ سال بعد از آن در تمام قرون وسطی وجود داشته.

افلاطون میگفت حقیقت در درکات مانیت، بلکه مثل (اید ها) جاد انی می باشد که مافوق تمام آنها اید "خیر" است. درکات موقتی نتیجه "صور" مثل صلی و روحانی می باشد. بدین ترتیب افلاطون منکر ماده و دنیای مایه را می داند. مثل نه فقط اساس بلکه عامل و مقیاس تغییرات نیز می باشد. افلاطون در کتاب موسوم به "جمهوری" راجع به غلامان عقیده دارد که این دسته مجبور کار هستند و جامعه با پستی توسط غلامان اداره شود. البته این نظریه اجتماعی با آن نظریه فلسفی توافق دارد. ارسطو قدری جلوتر رفته عقل را اساس تمام تغییرات میدانند. عقیده ارسطو نسبت به غلامان جنبه ارجحانی، ولی از نقطه نظر تکمیل منطق و قوانین تفکر، جنبه ترقی داشته. وجود تمام این عقاید روحانی و بی نظیر این بود که متفکرین منور برای نجات جامعه خود چاره مادی در مقابل نمی دیدند. تصوف افلاطون در مکتب اسکندریه و رواقیون کاملتر میشود.

نقطه تصوف که بطور غیر واضح در دین یونیس و ارفیسیم و مکتب فیثاغورث و افلاطون وجود داشته، در اینجا کاملاً آشکار میشود. بعقیده پلوتینوس (فلوین) برای رسیدن به حقیقت روح باید حالت "خوبه" پیدا می شد. Borgia مخصوص پیدا کند تا وجود خود را احساس نموده خود را در مقابل خدا و منور بشود. بعقیده وی این حالت "شاهد" یا از خود بیخود شدن منتهی حد پیشرفت بشر است و جلوتر رفتن تنزل خواهد بود و یکسری برتر بریدن باعث خواهد شد که فروغ تجلی برههال صوفی را بسوزاند.

مقام این حالت خوبه در تصوف شرق در قرون وسطی و در تصوف قرون معاصر با اهمیت خود باقی است و چنانکه خواهیم دید برگسون در کتاب "Les deux sources de la moral et de la religion" طرفداریک دم روحانیست که آنرا Blanche می نامند و تصوف پلوتین را ماحصل اولیای تصوف می داند. علت اینکه صوفی چرس، افیون، دوغ و حدت و مواد مخدر را جایز بلکه ضروری میدانند، برای تولید یا کمک به جهت تولید آن حالت خوبه است. این تصوف دوره اخیر تمدن یونان قدیم بعد هاجز عیسویت شده، بدین ترتیب مدتی در روم ادامه پیدا کرد.

جامعه هندی در قرون قدیمه ابتدا از دهاقین آزاد تشکیل شده بود، که اوضاع مادی هندی فقط برای مصارف خود، ولی نه به جهت فروش، محصول تولید مینمودند. در قرون قدیمه این توده نیز قوانین طبیعت را نمی شناخت و بقوای سحر و جاد و و خدایان متعدد معتقد بود.

اختلاف بین افراد چند آن زیاد نبود، ولی "برهمن" ها که متعدد امور مذهبی مانند قربانی بی مناسبت نیست متذکر شویم چون معرب پلوتین (فلوین) یا اسم افلاطون شبیه است علما اسلامی قرون وسطی آیند و غیرا با هم اشتباه کرده خود را جاد و اشکال نموده اند. بعضی از اصحاب منیسر امروز نیز که خیال میکنند فلسفه میدانند هنوز در این اشتباه باقی هستند.

و غیره بودند افتد از دستند. یک دسته از نژاد سفید آریه ها از شمال هند هجوم آوردند، بومیان هندی را غلام و بند می‌خود کردند این غلامان "سود را" نامیده میشدند و کارهای بدی را انجام میدادند. یک دسته از تجار و اعیان و تجار در جامعه پیدا شدند که رقیب قدرت برهمن ها گردید شنبه با آنچه که در یونان و میان شد، بتدريج در هند نیز طبقات مختلفه پول، معامله، تجارت با اشیا تجلی و فروش غلامان پیدا شدند. يك مشخص مهم جامعه هندی در تشکیل شدن حرفتاشی است، یعنی حرفت در رواج خود را تعقیب میکردند و هر صنف فقط میتواند با عضو صنف خود وصلت کند. هر صنف اداب مذهبی رسوم مخصوص را جعلی یا موروثه و غیره داشت. قوانین صنفی زندگی افراد صنف را اداره میکرد.

تشکیل زندگی صنفی در مصر قدیم نیز دیده شده است. در هند صنف و آزارنا (رتب) گفته میشد. علت اساسی تولید چنین اجتماع این بود که سفید پوستان آریایی میخواستند با سیاهان و بی و غلامان مخلوط نشوند. این تجزیه صنفی بتدريج پیشرفت کرد و چهار صنف مهم که بترتیب قدرت برهمن ها، جنگیها، تجار و دهاقین آزاد و بالاخره "سود را" ها باشند تشکیل گردید. اساس تفکر هند و بروری همین اصول تقسیم مادی کار اجتماعی است.

از روی نوع اداره اجتماعی عقاید هندی را بخوبی میتوان فهمید. تمام عقاید عمومی تصوف و مقدرات زندگانی يك هندی منوط باین بود که در کدام صنف متولد میشود. و ماتریالیسم رهند پس مهم ترین موضوع اجتماع برای او اینست که در لیل تولد در يك صنف یا صنف دیگر زاده آید. هر هندی مایل به پیدا کردن این معما بود، زیرا فقط بدین وسیله میتواند مقدرات خود را تعیین کند و یا تغییر دهد. کشف این معما و فسرش لازم داشت:

۱- ارتباط وضعیت صنفی کنونی فرد با وضعیت صنفی گذشته و وضع صنفی آینده وی بطور طبیعی از این وضعیت عقیده ای رحلت روح از يك بدن بدین بدن دیگر و تسلسل سده روح با اصطلاح هندی "سانازارا" بظهور رسیده. یکی از دلایل صحت این مدعا اینست در مصر قدیم نیز که تقسیم اصنافی شود و مردم وجود داشت عقاید تکرار تولد يك فرد و رحلت روح به اجساد مختلف دیده میشود.

۲- "کورما" که نتیجه "سانازارا" است، یعنی تولید شخص در يك صنف معین، منوط به اعمال وی است. هر هندی عقیده داشت اگر من در صنف کنونی خود خوب رفتار کنم در آئینه ممکنست در صنف بالاتر و آلا در صنف پست تر حتی بشکل حیوان یا نبات متولد شوم. مخصوصا اگر خیلی خوب رفتار کنم ممکنست بشکل خدا یا پهلوان دوباره ظاهر شوم. خلاصه چون برای يك هندی عملا تغییر شغل و صنف و مقدرات اجتماعی دیگر ممکن نبود، قهرا بوسیله تصورات، خیالات و فانتزیها بدین عمل اقدام میکرد. بهر چه این اختلاف طبقات و تشکیل اصناف در هند شروع میشود این دو عقیده اساس مذاهب هند پیدا میگردد.

مذهب بودیسم قیام بر علیه زندگانی اصنافی و بر علیه قدرت برهمن هاست، ولی این قیام هنوز بصورت مذهبی داشت. "بودا" از صنف دوم و از اشراف ساد بود و برخلاف آنچه که ادعا میشود پسر پادشاهی نبود. مهم اینست که بودا جزو طبقه ای بود که منافع مادی آن با برهمن ها مخالفت داشت. قدرت و وسائل راحتی مادی برهمن ها بواسطه ای حق قربانی کردن تأمین میشد. البته برهمن ها مردم را بقریبات تشویق میکردند و وعده میدادند هر کس زیاد قربانی کرد جزو اصناف بالاتر متولد خواهد شد. چنانکه میدانیم امروز هم کشیش کاتولیک و معناترانش در مذاهب دیگر از این وعده ها زیاد میدهند. اساس قیام بودا نیز بر علیه همین عقیده بود. میگفت قربانی علت خلاص از صنف پست تر نیست، بلکه دانستن اداب مذهبی و خفه کردن میل به لذات جسمانی باعث این خوشبختی

خواهد شد.

بود البته نمیتوانست عملا اوضاع اصنافی را تغییر دهد، زیرا چنانکه میدانیم این تغییر بایستی در نتیجهی يك سلسله تغییرات مادی صورت گیرد. اما اجتماع اصنافی بر علیه منافع بود، بنا بر این آنرا در فکرو عقیده و فائزگی معدوم کرده، مردم را بقدر و کدائی مذهبی تشویق کرد. البته این عکس- العمل اوضاع موجود بیشتر در اصناف پست نیروی گرفت. بودیسم در تحت تا "نیروعامل محیط و زمان مانند مذهب دیگر تغییر کرد، ولی این مذهب نیز نمیتوانست مانند عیسویت عمومی گردد، زیرا مسافرو ق آداب و رسوم اجتماعی محلی يك ناحیهی کوچک بود و باد ستورات کلی، مردم را به چشم پوشی از دنیا و مادیات دعوت میکرد.

البته این عقیده که هسته‌ی تصوف است چنانکه دیدیم در اغلب موارد بکار اسیر و آزاد و فقیر و غنی میخورد.

یقیناً جلوتر از بودیسم عقیده‌ی ماتریالیسم هند بود که تقریباً همزمان با بودیسم و در حدود میانه‌های ۵۰۰ قبل از میلاد در هند رواج داشت. اگر چه اطلاعات ما راجع باین ماتریالیسم فقط از روی آثار برهمن هاست که مخالف آن بودند، ولی در هر حال وجود عقیده‌ی ماتریالیسم در هند قدیم بطور واضح معلوم است. این عقیده را "لوکایانا" (دنیا) مینامیدند، و آن برخلاف علم برهمن ها که راجع به خدایان و آسمانها بود، علم انسان روی زمین و طبیعت بود. عقیده‌ی مزبور در بعضی موارد با اسم "چارواکا" میاشد. این کلمه بمعنی خوردن (خوردن حیوانات) است و مخالفین عقیده‌ی مزبور میخوانند نسبت دهند این علم مخصوص اشخاصی است که درد دنیا فقط خوردن و نوشیدن را اساس میدانند. ماتریالیست های هند شدیدی ترین حصالات را به برهمن ها میکردند و مقصود آنها شکستن اقتدار برهمنها و ایجاد يك اجتماع آزاد از مذهب بود. علت ظهور این عقیده تشکیل شدن یک دسته تاجر و اهمل صنعت در جامعه بود که بیعلاقی بود به بزرگان مستقیا بقدر آنها تمام میشد. ماتریالیسم هند دیگر از صورت مذهب خارج شده يك حالت علمی بخود گرفته بود. مطابق آن متشا تمام معلومات بشیر تجارب حواس ظاهری اوست. ماتریالیسم هند به شخص مذهب معتقد نیست. مطابق این عقیده ه هر قضیه‌ی فکری فقط يك قضیه‌ی مادی است.

برای ماده مانند یونانیها چهار عنصر قائل بودند. ماده موجود حقیقی و قابل شناختن است. معاد و بقا عباداتی روح وجود ندارد. برهمن ها که این وعظ ها را میکنند کاذبند و میخواهند از قرباتی ها که بحیله از توده میگیرند زندگی راحت بکنند. البته ماتریالیسم بر ضد بودیسم نیز بود. یکی از عقاید مهم بودیسم این بود که درد دنیا هر چیز الم و مشقت است. لذات فقط ظاهری میباشند و باید آنها را دور انداخت. ماتریالیست ها باین عقیده جواب میدادند که لذت و الم و خوشی و ناخوشی اجبارا با هم وجود دارند. یکی بدون دیگری ممکن نیست. در نتیجهی مباحثات فلسفی زیاد در هند قدیم منطق نیز که "نیا یا" نامیده میشد ترقی کرد.

عیسویت در میان يك قوم زیر ست (یهودها) پیدا شد. اما چگون تصوف عیسویت مصادف با مرکز شدن حکومتها و تشکیل امپراطوری بزرگ روم بودند ای عیسویت که خدای يك ملت کوچک (یهودها) بود ترقی نمود و خست ای عمومی دنیای متدن قدیم شد. قوانین تاریخ بقدری ثابت و عمومی است که اگر موضوع مسیح هم نبود، در هر حال این مقام برای يك خدای كوچك ملی باز بود و خدای دیگری نمیتوانست این درجه را احراز کند. ولی خدای یهود یها برای این مقام مناسبتر بود و از اینجهت هم تاریخ ویرا بدین پایه رسانید. عیسویت ابتدا در میان غلامان و اسرا که از املاک مختلفه بروم حمل میشدند رواج گرفت، زیرا ایندسته محتاج بیک مذهبی بودند که بتواند اسباب تسلی خاطر آنها را فراهم آورد. چون عیسویت دارای

این شرایط بود و در مقابل سختیهای دنیا و بدی آخرت میدان برای اسرای رومی بسیار مناسب بود ، زیرا این دسته بدتری مقرر بودند که دیگر امید خلاص و اندازی اجتماع بدست آنها اند اوچند داشت . چنانکه در یونان قدیم دیدیم اقتصاد باغلامان ، مولد صوفیگری است و همان عواملی که تصوف یونان را پیش آورد ، اسباب انقراض تمدن یونان گردید ، نیز افکار تصوف عیسویت را تولید کرده روم را منقرض کرد .

بطوریکه در قسمتهای پیش دیدیم آثار عرفان در یونان از دیونیسیم و اورفیسیم به فیثاغورث ، افلاطون ، مکتب اسکندریه و قلوطن و بعد به عیسویت میرسد و در هند آثار عرفان در بودا دیدند میشود . در یونان و هند علمای طبیعی در دوره های ترقی و عقاید عرفان در دوره های عجز و بدبختی ظاهر میشود . حال عقاید مادی و عرفان را در چین و یونان و ایران قدیم و قرون وسطی و جدید و معاصر مورد مطالعه قرار میدهم .

در چین عهد مفرغ از ۲۰۰ تا ۵۰۰ سال قبل از میلاد است . از آن بعد اوضاع مادی و عقاید در چین قدیم هند و یونان در حال بحران بود (در چین فلسفه ترقی میکرد . چون در چین از ابتدا طبقه ی مخصوص روحانیون وجود داشت جنگ بین فلسفه و مذهب دیده نمیشود . در جامعه ی چین قدیم دین و فلسفه نزاعهای دائمی اولاً بین خود امراضا حسان املاک ثانیاً بین مالکین و دهاقین (دوطبقه ی مهم جامعه ی چین) دیده میشود . بدبختی بزرگ بود می چین از این نزاع های دائمی و مالیاتهای سنگین بود . است . مالیات بر آهن و نمک در قرن هفتم قبل از میلاد در چین وجود داشته است .

عقایدی که در چین ظهور رسیده مانند همه جامطابق با این اوضاع مادی بود . است . در موقعی که فشار مالیات و جنگ بعد اعلامست ولی دهاقین عملاً قدرت استخلاص خود را ندارند " لائوتسه " (متولد در ۶۰۴ قبل از میلاد) ظاهر میشود .

لائوتسه در چین با بودا در هند قدیم و گاندی در هند فعلی و تولستوی در روسیه ی تزاری نظیر است یعنی تعلیمات تمام اینها بر مقاومت بدون عمل میباشد . نباید فراموش کرد که لائوتسه برای زمان خود يك عامل پیشرفت ولی گاندی برای امروز يك عنصر ارتجاع و تزلزل است . در افکار تمام این متفکرین یکنوع عرفان و بیعلاقگی بمادیات که اسباب تسلیم خاطر بدبختها است دیده میشود .

مخصوصاً این عرفان در رتد می دهقان عکس العمل شدیدی می بخشد . کونفوتسه (۵۵۱-۴۷۸ قبل از میلاد) برخلاف لائوتسه (که جزو طبقه ی متوسط بود) از اعیان " شانتونگ " بود . او میخواست حکومت اشرافی را حفظ کند ، به خانواده و تسلط پدر برخانواده علاقه داشت زیرا بحق این خانواده را پایه ی طبقه بندی اشرافی و استبدادی جامعه میدانست . این متفکر کاملاً بدآلیست و طرفدار حفظ اوضاع زمان خود یعنی ارتجاعی بود . است و بنابراین عقاید وی بدون مخالفت مذهب دولتی و ملی چین قدیم گردید .

" مو-تی " پس از کونگ تسه (کونفوتسه) (در حدود ۵۰۰ سال قبل از میلاد) برخلاف دو متفکر سابق الذکر کاملاً مادی و طرفدار اقدام عملی است . ولی بطور غلط میخواهد اصلاحات را از بسا لا شروع کند . ظهور مو-تی مصادف بادوره ایست که در چین بدترین تهی های مال التجاره و تولید اجناس برای فروش شیوع کامل یافته و يك طبقه ی متوسط تاجر و پولدار نیز در جامعه وجود پیدا کرده است . بدنبالسه ی عقاید مادی مو-تی منطقی ها (مینگ گوا) ظاهر میشوند .

این اصول منطقی و مادی باالنسبه ساده مدت دوهزار سال یعنی تا امروز اسلحه‌ی ترقیخواهان چین در مقابل افکار ارتجاعی کوفتوسه بوده است و افکار مادی منطقی کامل امروز در جانشینان می‌شود. از اختصاصات مهم اوضاع طبیعی ایران تضاد زیاد آب و هوای آن بر حسب اوضاع مادی و عقاید زمان و مکانست. در یک محل در د و فصل کاملاً متفاوت حتی در ساعاتی مختلف یک شبانه روز آب و هوا کاملاً متفاوت و در یک زمان در د و محصول بالنسبه نزدیک نیز اوضاع جوی و طبیعی بکلی مختلف دیده میشود. از طرف دیگر خشکی و کم آبی قسمت اعظم این سرزمین و محدود بودن دره‌های مساعد و خوش آب و هوا نیز از اختصاصات طبیعی ایرانست.

واضح است این اختصاصات در وهله‌ی اول در طرز تفکر و زندگی ایرانیان تا شیراساسی داشته است. شرایط طبیعی سابق الذکر چنانکه میدانیم موجب زندگی ایلاتی و چادر نشینی است. به همین جهت چادر نشینی هنوز هم در ایلات ایران باقیست. تبدیل شدن چادر نشینی به زندگی دهقانی و شهری یک قدم ترقی در زندگی ایرانی باید محسوب شود. عقاید زردشت (تولد پیش از ۶۰۰ سال قبل از میلاد) یک عامل ترقی برای آن زمان بوده است و مردم رابزندگانی دهقانی و شهری نشینی، محبت به حیوانات اهلی، مفید (سگ و گاو) و احترام به آب و درخت و زراعت دعوت میکرد. است و لازم نیست ما شرح دهیم چگونه این مذهب نیز کاملاً در تحت تا شیراسای مادی محیط ظاهر شده است.

احترام سگ برای باستانی‌گله و احترام گاو برای زراعت و احترام به آب و درخت در سرزمین گرم و خشک صرفاً بواسطه‌ی احتیاج مادی است. اگر صرف ترحم ب موجودات زنده از نظر اخلاقی مورد توجه زردشت بود، ممکن بود بجای سگ و گاو مثلاً سوسمار و وزغ را برای احترام پیشنهاد کند. چون مذهب زردشت مادی است اصولاً برای از ماضی صرفاً نیست، منتها این مذهب نیز مانند سایر مذاهب بعد هاد ستخون پیشاد های تاریخ شده است.

د ر ایران قدیم طبقه‌ی روحانیون زردشتی (مغها) قدرت زیاد داشتند. طبقه‌ی اعیان که شاه در رأس آنها قرار گرفته بود وجود داشت. ثروت عده‌ی مملکت محصولات قلاحتی بود و هقان تولید می‌اصلی را تشکیل میداد. زمان سیروس و کامبیز مالیات منظم وجود نداشت، ولی از زمان داریوش از ایسات مالیاتهای معین اخذ میشد.

ساتراپها مأمور بودند این مبلغ رابخزانه‌ی مرکزی برسانند. مأمورین دولتی حقوق نداشتند. میبایستی از پولهای که از مردم دریافت میکنند برای خود وسیله‌ی معاشی تهیه کنند. این وضع تا مدتی قبل در ایران باقی بود. حکام مرکزی بیکلر بیکهای محاکم و فرانشاها به بیکلر بیکهای حاق و سرقلسی شغل خود را میدادند.

زمان ساسانیان مالیات مرتب گرفته میشد تا زمان قباد از خود محصول عشر یا خمس و غیره، بسر حسب زمین و نوع محصول، گرفته میشد (تاریخ طبری). از زمان قباد بیعد مخصوصاً در زمان نوشیروان مالیات بزمین و درخت و حیوانات بسته شده بود که ممکن بود بوسیله‌ی پول تا می‌به شود (مسعودی)، شاهنامه‌ی فردوسی). علاوه بر این از ثروت هر شخصی نیز مالیات گرفته میشد و غیر زردشتیها یک نوع جز به نیز می‌پرداختند. مقدار مالیاتها روز بروز بواسطه‌ی احتیاج جنگی زیاد تر میشد. تملک خصوصی و انتقال تملک بوسیله‌ی ارث وجود داشت. اعیان از مظلوط شدن بابتدیه اجتناب داشتند. زناشویی بامادر و خواهر از این لحاظ میان این طبقه وجود داشته است. قشون از یک قسمت سوار و یک قسمت مهم پیاده تشکیل شده بود. پیاده‌ها عموماً از هاقین بود که موقع جنگ اعزام میشدند. تازمان خسرو پرویز بجمل داما رو بنژاید بود و جنگها باروم شرقی نیز وجود داشت. این فشار مالیاتی و جنگی بساعت

میشود بتدریج نظیر سقراط در یونان، عیسویت در روم، بودا در هند، لائوتسه در چین در ایران
نیسوس عقاید عرفانی بظهور برسد و همینطور هم بود.

مذهب و مسلک میترائیسم (مذهب مهر یا عشق) در حدود سال ۳۰۰ قبل از میلاد ظاهر
میشود (میترا اسم محل پیروان) میترائیسم ترك دین و جان و مال و نام و ننگ را در طریق عشق و اول منزل
میداند. طرفداران مذهب میترائیسم پس از طی ۷ مرحله بمقام پیرو رسیدند و شراب را ناخط هفتم
جام مخطط پیر میکردند. هفت درجهی طریقت متبوع بترتیب عبارتند از چوبیسوس، اوکوت و شریعت
سولک، لیون، پرسیان (پارما)، هلیلیو دور موس و بالاخره پیر. مذهب مانئی (۲۴۲ میلادی) زمان
ساسانیان باز جنبه عرفانی دارد و يك مذهب والیست است. البته طریقت میترائیسم و مانئی چون
تحت عوامل متفاوت تولید شده اند باهم اختلاف دارند که شرح آن اینجا ممکن نیست. بالاخره مذهب
مادی مزدك زمان ساسانیان ظهور میکند (در حدود ۵۰۰ میلادی). ظهور مزدك عكس العمل فشار
و استبداد روحانیون (مغها) و نجبا زمان بود. گردیدن قباد اول باین مذهب چندان موضوع مهم
نیست، زیرا مخالفت مغها با وی او را به پناه آوردن بذهب مزدك مجبور میکرد مال و زن که بهشترین
وسيله ی خوشی مغها و نجبا بود مورد حمله ی مزدك واقع شد و مزدك بیه برداشتن حد و از تملك
خصوصی مال و زن اقدام كرد. ظهور مزدك در ایران با ظهور موتی در چین نظیر است. ظهور اسلام
که برای نو تاریخ ایران يك قضیه ی ناگهانی بود بتمام اوضاع متلاشی مادی و روحی زمان ساسانی خاتمه
داد. دل مذهب مزدك بدین ترتیب موقتی شد.

اگر بخواهیم اوضاع مادی و عقاید و علل مادی ظهور اسلام را شرح دهیم
مادیات و عقاید طولانی خواهد شد. بطور کلی و خلاصه مذهب کرمیشوم: عرب بحالت عشیره
مادی شرق در قبیله زندگی میکرد و قبایل باهم در نزاع بودند. در ایام جاهلیت
قرن اول هجری پادشاهان نیز هر کدام بر چند قبیله سلطنت میکردند.

آسمان و ستاره و بت پرستی مذهب آنها بود. تمام اینها نتیجه ی اوضاع
مادی عربستان بود. بتدریج تجارت شیوع پیدا میکند و در حدود ۴۰۰ شهر در عربستان تشکیل میگردد.
علاوه بر بت های قبیله ای بت های عمومی در مکه که ضمناً مرکز تجارت میشود جایگزین میگردد. در
چند ماه از سال اسواق عرب و بازارهای تجارتی تشکیل میشود، از هند و شام مال التجاره وارد میگردد.
احتیاج اقتصادی در این چند ماه عربستان را امن و برای تجارت مساعد میکند. هر قدر اقتصاد
و مادیات ترقی میکند احتیاج به تشکیلات بیشتر میشود. پس جای تعجب نیست اسلام که میخواهد
اداره ی عربستان را عهد داریشود از میان يك طایفه ی عرب که تاجر یا مستحفظ بتخانه می گه هستند،
ظاهر میشود.

البته هر فکر تازه که ظاهر میشود بایستی با عقاید قدیمی بجنگد. اسلام هم که در بدو ظهور
کاملاً مادی و برای اداره ی مادیات اجتماع بود، با بت پرستی و موهومات پرستی مواجه شد و چون
تاریخ و احتیاج آنرا ایجاد کرده بود پیشرفت کرد.

مکه با وجود آنکه شهر تجارتی بود چون مرکز بت پرستی بود برای نو اسلام مساعد نبود. بدین
جهت هجرت صورت گرفت. اسلام تمام مذاهب (صابی، مجوسی، یهودی، مسیحی) را عقب زد و
هدایت اجتماعی داد. عربستان را بدست گرفت. ظهور اسلام و عقیده ی تشکیلات در عربستان مصداق
است باموقعی که در ایران فشار مالیات و مغها و اعیان که مزدك را بظهور رسانید بعد اعلان رسیده بود.
خرافات بتی، سنگینی مالیات، فقدان امنیت عمومی، فقری که از جنگهای باروم نتیجه شد
بود، عیاشیها و تجملات امثال خسرو پرویز - تمام این عوامل بدون ارتباط با اوضاع عربستان اسباب
اضمحلال ایران را بهر صورتی که پیش آمد فراهم کرده بود. نظیر این قضا برای ممالك روم نیز

وجود داشت. پس اسباب انقراض ساسانی و انتزاع مستملکات رومی قبل از ظهور اسلام داشت فراهم میآمد و در تحت تأثیر این عوامل ایران، شام، فلسطین و مصر در صدر اسلام و در وهی خلفای راشدین تحت تصرف اسلام درآمد. بنی امیه اداری ممالك امپراطوری اسلام را بدست گرفته در شرق و غرب بوسعت آن افزودند.

واضح است با شرحی که بدان شد در وهی خلفای راشدین و امویه میدان و مجال برای عرفان باقی و بیکاری باقی نیست. در وهی جنگ پیشرفت و امیدواری، قدرت برای ظهور عقاید عرفانی مجال نمیدهد. اما از طرف دیگر اسلام هم در این دوره رواج و شیوع نداشته است.

مطالعه علل مادی ظهور افکار در یونان و چین و هند و ایران قدیم
بما نشان داد در هر مورد که يك طبقه در خود قدرت پیشرفت می بیند و
دلیلی برای فریفتن خود ندارد مادی، منطقی و دقیق فکر میکند و اگر
زیر دست و وسیله مادی هم برای استخلاص خود داشته ناچار بتصور
و آرزوها و فانتزی میپردازد و ایده الیسم و روح پرستی در عقاید
ظاهر میشود.

دلائل مادی ظهور
عرفان در قسطن
دوم هجری

طالس، دمکری و اتمیست های یونان، عقاید لونا یا تاد رهند و موبتی در چین و عقاید مادی در ایران قدیم، تمام مادی و عملی بود، در صورتیکه عقاید افلاطون در یونان، بودا در هند، لائوتسه و کونفوشه در چین، توستوی (روسیه ی تزاری) و میناویسم و مذهب مانی در ایران تمام محصولات در وهی یابی میباشند.

در وهی اسلامی نیز عین این قضایا دیده میشود.

فشار بنی امیه و تجمل پرستی آنها و جنگهای بی دریغ آنها و گسستگی فکری که تحت تأثیر این عوامل در اسلام آن زمان پیدا شده بود، یک سته (مخصوصا د سته ای را که اسلام مخالف با منافع مادی آنها بود) را نسبت به اسلام بدبین کرده بود.

این د سته چون علاج مادی در مقابل نمیدیدند، رهاش عرفان شروع بمخالفت کردند. پس از ذکر این مخالفت پوشیده می عرفا عقاید واضح زناده و طبیعیون را بیان خواهیم کرد. البته وسائلی که بنی امیه برای اداری ممالك اسلامی داشتند نمیتوانست تمام مستملکات را اداره کند. بنابراین تجزیه شروع شد. بنی عباس جز اندلس و سایر ممالك اسلامی مستولی شدند و اندلس بدست يك شعبه از امویها افتاد. در زمان بنی عباس هم بدست ریح ایالات ایران و مصر خود را از مرکز خلفا آزاد کردند.

يك متفکر مادی میتواند با فکر منطقی خود پیش بینی کند که در قلمرو عباسی با اختصاص میان طبقه ای که میخواهد خود را از زیر بار خلفا خلاص کند ولی بواسطه عوامل اجتماعی قدرت اقدام عملی ندارد بایستی عقاید عرفان باز شیوع پیدا کند. ولی متوازی با آن در ممالکی که میخواهند با اقدام عمل از زنجیر خلفا خلاص شوند بایستی عقاید مادی بیشتر رواج داشته باشد و همینطور هم بود. با انقراض بنی عباس (۶۵۶ هجری) د سلسله عقاید متوازی با هم تشکیل میشود از یک طرف عرفان و اصول ایده الیسم در مراکز نا امید و مایوس و از طرف دیگر افکار طبیعیون و زناده و فلاسفه در ممالك دور از مرکز یا از اقوام مغلوب و غیر عرب امید واریت تحصیل استقلال از عرفای معروف این دوره معروف کرخی، منصور حلاج، بایزید بسطامی و جمعی دیگر (حسن بصری، ابو هاشم صوفی کوفی، سفیان ثوری، سقنی، امام جعفر صادق، جنبه شبلی تقریبا تمام در قرن دوم بوده اند). این اسلامی را بعد ها که عرفا خواسته اند تذکره بنویسند متذکر شده نسبت طریقتی منصور حلاج را بمعروف کرخی و بخلفای راشدین (شیعه به امیرالمومنین علی) رسانیده اند. ولی این شجره بندی تذکره نویسها

دلیل این نیست که واقعاً عرفان در صد اسلام یا زمان اموی بهار و آید داشته است.

وضع مادی ممالک اسلامی در قرن دوم هجری شبیه به امپراطوری روم یا ایران قدیم بود. حکومت مرکزی وجود دارد که ملل متنوع بایستی از آن اطاعت کنند. در ولایات حکام بردها قیام و صنعتگران مشغول و تاجرها فراموشی میکنند. مذهب اسلام بایستی احتیاج فکری تمام این ملل را برطرف کند و ولی اداره ضروریات مادی این ملل با قوانین آزمون مشکل بود و امرای محلی به وسیله بود میخواستند خود را خلاص کنند.

این میل امرای ایرانی، مقتویات تشیع منجر شد و در حقیقت امرای ایرانی با مرکز بغداد یکنوع افتاد داشتند قسمی که پیشروان امامیه در بغداد نفوذ داشتند و در مقابل خلفا از عصیان امرای زیر دست خلاص شده بودند. این اختلاف بنفع خلیفه و چند امیر بود ولی نمیتوانست احتیاج عمومی را برطرف کند. توده که تحت فشار بود بایستی یک وسیله خواه نخواست در فغان تیزی و خیال بر علیه امتیازات یک ملت یا طبقه می محبوب خدا اقام کنند. امامان کتب یونانی (ارسطو و افلاطون) بحر بی ترجمه شد و با سابقا جنبه‌ای ایده الهیستی این متفکرین را متذکر شدیم. تحت تأثیر این عوامل عقاید وحدت وجود، حلول سابق و اتحاد که هر کدام مکتب جداگانه بودند، بین عرفا رواج گرفت. مشخص عرفان اسلامی عقاید مزبور و علت مادی تولید آن مخالفت با عقایدی بود که میخواست انسان و ماه را "طبیعت ربانیه" یا صانع یک وجودند. گودال عمیقی از هم دور کند. وحدت وجود عقیده ای بود که بیان میکرد تمام اشیا "باصانع یک وجودند". حلول عقیده ای حلول صانع در اشخاص بود و اتحاد، عقیده ای اتحاد انسان و صانع بود. اگرچه مابین طرفداران هر یک از عقاید مزبور در خود عرفا اختلاف بود، مابایستی وجه مشترک تمام این عقاید را که بالاخره انکار اختلاف اساسی بین مصنوع و صانع بود در نظر بگیریم.

جای تعجب و اتفاقی نیست که معروف، جنید و شبلی یا منصور حلاج پیشرو این عقاید میباشند. این پیشوایان عرفان بودند که این تمرکز خلافت و استبداد خلفا کاملاً بضرر مادی آنها بود.

منصور حلاج از طبقه متوسط بود و "انالحق" گفتن او حقیقتاً دعای خدائی نبود، بلکه قیام بر علیه قدرت و اهمیت مخصوص خدا بود و اگر یک مرکز مقتدر خلافت بدست حامد بن ابی العباس میسر میخورد مقتدر عباسی اقدام به کشتن وی میکند (سال ۳۰۹ هجری) کاملاً برای حفظ قدرت مرکز خلافت است. پس از مقابله و دیدن فشار از طرف خلفا این دسته چون در خود قدرت قیام نمی بینند در گوشه خانقاه ها بنهم اسرار خود را میگویند و از ترس استبداد پیش عموم ساکت بودند و خود را مخزن اسرار نهانی میدانستند و میگویند هر که را اسرار حق آموختند لب مهر کردند و دهانش دروختند.

رویه برگشته باید در نظر داشت که این طرفداران عرفان از طبقه متوسط بودند. این طبقه ای متوسط عرفان مابعد در حقیقت به اصول عقاید اسلام پشت پا زد و بودند با اینکه به عقاید پانته نیز خود را با اسلام پوشانید و بودند تا مدتی متواری و مخفی عقاید خود را ترویج میکردند. برای ماطرفداران مکتب مادی مهم این نیست که اسم و محل یک صوفی را بدانیم، بلکه باید توجه کنیم چه دسته از مردم این تکرار پذیرفتند. مهم اینست که توده ای دهقان باین عقیده متوجه شده است و طرفداران عرفان در دهات ایران زیاد بوده است. پس واضح میشود باید خلفا و اختلاف کنندگان با آنها، با امثال منصور مخالفت نمایند و طرفداران عرفان را جزو "فرق مسلمین" شمارند.

در کشد که بنی امیه برای مدت زیاد نمیتوانستند ملل متنوع را زیر دست خود

نگاه دارند. فکر استقلال در امرای محلی و ولایات در دست شد بد شد و بود و برای علی کردن نقشه‌ی خود این امر احسن احترام بوطن و مذهب قدیم و ادب ملی را در توده تولید مینمودند. لازمی این استقلال طلبی این بود که در مقابل قدرت مادی و قدرت روحی یعنی اهمیت عقاید مبرک

علل مادی ظهور زناده،
طبیعیون و فلاسفه از
قرن اول تا ششم

مخالفت شود.

با وجود تعصب زیاد، چنانکه دیدیم، ابتدا اعراف مخالفت خود را واضح کردند. تشیع نیز در نتیجهی این مخالفتها پیداشد.
چون تشیع محتاج به امام است و امامهای تشیع بواسطهی تعقیب و ظلم خلفاکشته میشدند، تئوری فعلی امامت پیداشد. مخالفت تشیع و قسمت عدهی عرفان از ایران بود (مثلا جد بایزید بسطامی گبر بوده است).

ولی مخالفت شدید تر از آن از طرف زندا که، طبیعیون و فلاسفه بود. از همان زمان بنی امیه موضوعات فلسفی و اجتماعی مهم مانند جبر و اختیار و قضا و قدر مطرح شده بود. طرفداران جبرکسه صف مخالف را تشکیل میدادند البته ابتدا در مراحل مقداتی مانند بقضا و قدر معتقد شدند. بعدها عقیدهی جبر حالت علمی بخود میگرد.

زندان که یک صف مخالف را تشکیل میدادند یک عده بعد اهل قدیمی مانند مذهب مانی معتقد بودند و در عقاید مخالفتی آنها با زنادی آثار عرفان (مخالفت مایوس) دیده میشود حال آنکه بعضی دیگر مانند عیداله بن مقفع که ایرانی بود و مخالفت شدید داشت کاملاً مادی بود.

عقاید وی از باب برزویه طیبی در کلیله و دمنه که گویا اضافی خود اوست واضح است. ابن ابی العوجاه که از زندا که است نیز در مخالفت صریح است، چنانکه اشاره به کعبه نمود به امام جعفر صادق میگوید:

"الاکم تدوسون هذا البیدرو و تلذون بهذا الحجر و تعبدون هذا البيت المرفوع بالظوب و العذر و تهرون حول حوله البعیر اذا انقر الا ان من فکری هذا اعلم ان هذا فعل السقیة غیر حکیم ولادی نظر فقل فانت امن هذا الا مروا بک راسه و نظامه."

حکایت معروف قائم باشک بازی کردن بایزید با امام مزبور واضح میکند که در مخالفت با مرکز خلافت عرفا با آل علی یک صف تشکیل میدادند و عبارت مزبور نشان میدهد که زندا که یک قدم جلو تر رفته باخود این مخالفین نیز مخالفت داشتند و چنانکه خواهیم دید علمای طبیعی در مخالفت شدید و منظم از زندا که هم جلوتر بودند.

فکر ابوالعلاء معری که از زندا که بود از اینیت ذیل معلوم میشود:

"اثنان اهل الارض و یقل یلا دین و آخر دین لا عقل له"

از زندا که دیگر ابوالخطاب محمد بن ابی زینب مغیره ابن سعید صالح ابن عبدالقدوس عسلی، منقذ بن زیاد هلالی، عماره ابن حمزه و غیره. اگر اوضاع مادی محیط زندگی و متاع طبقاتی هر یک از این اشخاص را در وقت کیم علت زندگی بودن آنها را خواهیم فهمید.

اما فلسفه - فیلسوف بطور کلی با شخصی اطلاق میشد که میخواهند در حل قضا یا استدلال را یکک بطلبند. یک عده از فلاسفه تحت نفوذ کتب ارسطو معتقد با استدلال بودند، ولی از دال شرعی اید و الیسم قدم بیرون نگذاشتند مانند بوعلی سینا (۹۸۰ - ۱۰۳۷ میلادی) که طرفدار فلسفه مشاء (فلسفه ارسطو در مقابل فلسفه اشراق که فلسفه افلاطون باشد) بود.

در فارابی (متوفی ۹۵۰ میلادی)، الکندی (متوفی ۸۷۰ میلادی)، ابن رشد (۱۱۳۹ - ۱۱۹۸) نیز استدلال اهمیت زیاد دارد. (افکار فیلسوف اخیر در قرون وسطی در اروپا تا نهمین داشته است).

«جمله‌های کتاب "شفا" و «منطه‌های» اشارات» بوسیله سینا مباحث مهم قرن سوم و چهارم هجری را واضح میکند. شفا دارای چهارجمله است: منطق، طبیعیات، الهیات و ریاضیات. هر جمله دارای فئون، هر فن شامل مقالات و هر مقاله محتوی فصول است.

مبحث طبیعیات و الهیات کتاب اشارات دارای ده نط و منطق این کتاب دارای ده نهج است. ده نط عبارتست از جوهر اجسام، جهات و اجسام، نفس ارضیه و مایه فی‌الوجود و علله، فی‌الصنع و الایداع فی‌الغایات و مادی‌ها و فی‌الترتیب، فی‌التجرب و فی‌البهجة و السعادة، مقامات الفارغین و اسرار الایات.

از طبیعیون مهم یکی حکیم ایرانشهری است که کاملاً مادیست و برای ماده اجزاء لا تجزى قائل است و ماده را قدیم میدانند نه محدث. بحقیق می‌وی چون هیولی (ماده) قدیمی است پس مکان نیز قدیمی است. صریحتر از اینشهری محد زکریای رازی دارای عقاید مادی و از اصحاب هیولی است که معتقد است هیولی دارای اجزاء بسیط ذی‌ایفاد است و میگوید عقل نمی‌پذیرد که ماده و مکان آن ناگهان بدون اینکه سابقاً ماده یا مکان موجود باشد بوجود آید. چون همواره هر چیزی از چیزی دیگر پدید می‌آید ابداع محال است. دیدیم ارسطو چون طرفدار صحت استلال و منطق بود جنبه‌ی ترقی‌دارد. این حکم راجع به فلاسفه‌ی قرون وسطی نیز صادق است.

در حقیقت فلاسفه‌ی استدلالی ولی‌ایده‌آلیست را بایستی حدفاصل مابین عرفا و مادیون قرار داد، چنانکه واقعاً هم ارسطو از افلاطون به مادیون نزدیکتر است. خود عرفان هم بواسطه‌ی عقیده‌ی پائنه‌ی شمس و وحدت قائل شدن مابین صانع و مصنوع از مذهبها به مادیون نزدیکتر است. به همین جهت هم باید معتقد بود که عرفا، زنادقه، فلاسفه و مادیون تمام یک صف مخالف‌رادر مقابل مذهبی‌ها تشکیل میدادند.

این مذهبها در دوره‌ی عباسی از حیث رل تاریخی با مذهبهای صدر اسلام اختلاف داشتند. مسلمین صدر اسلام عناصر ترقی و مسلمین دوره‌ی عباسی عوامل ارتجاع بودند. هر دو دسته از امرای برای حفظ منافع مادی خود یک فرقه را علم کرده بود و تشیع هم دست‌آور امرای ایرانی بود. اگر بخواهیم علل مادی‌چهار نوع قیام سابق الذکر را در وقت کنیم بایستی به اوضاع اقتصادی دوره‌ی شیوع هر یک از عقاید توجه کنیم. عقاید عرفان مانند عرفان دوره‌ی حسن بصری، یازید بسطامی، معروف کرخی، منصور خلج و ذوالنون مصری (وفات ۲۴۵) مقارن دوره‌ایست که هنوز بین خلفا و امرای جزء اختلاف شدید وجود ندارد و اقتدار خلفا مانع اینست که مخالفین عملاً شروع با اقدام کنند.

خانواده‌های ایرانی قرقه‌ی امامیه با فرق تسنن در حال ائتلاف می‌باشند و ایرانیهای شیعه حتی در امیر دیوانی‌بنی عباس دخالت داشتند (برک‌ها و نو بخت‌ها). بواسطه‌ی وجود همین علل هم بود که همچنان زمان منصور خلج نتیجه‌ی عملی نداشت. ولی برعکس فلاسفه و طبیعیون وقتی ظهور میکنند که مخالفت بواسطه‌ی ضعف مرکز خلافت در مراکز استقلال طلب در دست امکان پذیر است.

متوازی با تمام این مخالفین، مراکز و مواقعی که قدرت مرکز زیاد است متکلمون وجود دارند. متکلمون هر قضیه را با ایات مطابقت میدهند و هر چه مخالف با آن باشد رد مینمایند. خیام در فصلی از روضه‌القلوب که بوی منسوب است متذکرین را بچهار دسته تقسیم میکند: متکلمان، عرفا، فلاسفه و حکما (طبیعیون). خود خیام متحیر است و چنانکه از رباعیات وی برمی‌آید گاه مسلمان، گاه کافر، گاه جبری * و گاه خداپرست میشد. این تحریر وی نیز نتیجه‌ی تأثیر محیط وی است. مکتب متکلمون در شرق نظیر مکتب اسکولاستیک در غرب است.

هر دو مکتب میخواستند افکار فلسفی را با مذهب (اولی با اسلام، دومی با عیسویت) توافق دهند. از اشخاصی که خیلی میخواستند مذهب را با علم آشتی دهند یکی ناصر خسرو است که در رد قدیمی بودن ماد میگوید به دو دلیل اصحاب هیولی اشتباه کرده اند. دلیل اول آنست که این معنی مخالف قول خداوند است. دلیل دوم آنکه در این معنی تناقض وجود دارد، زیرا این قول مخالف گفتار پیغمبر است، پس زکریا (که طرف ارتد مت هیولی است) منکر نبوت است و چون خود اودیوی میکند این اقرار به نبوت خویش است، پس زکریا بوجود نبوت اقرار کرده است. حال که او به نبوت اقرار کرد چون تمام عقلا پیغمبر اسلام را به نبوت الیق میدانند پس در گفتار زکریا تناقض وجود دارد. زاد المسافرین و وجه دین ناصر خسرو از این دلائل دندانشکن (۱) زیاد دارد. عرفان در قرشهای ۵ و ۶ تاحدی بی رونق است زیرا راه برای حمله صریح علنی باز است. ولی پس از آن دوباره يك نضج ثانوی میگردد.

حالات مغول و عشار شرقی دیگر ایران در تحت تاثیر احتیاجات مادی این عشار و مخصوصا عدم استطاعت مسکن اصلی ایالت مزبور بتغذیه جمعیت ریز افزون ایالت نژاد زرد شروع شد و مانند حالات طوائف ژرمن به روم يك انحراف ناکهانی و موقتی در تکامل تاریخی ممالك اسلامی پیش آورد. وضعیت ممالك اسلامی بدینجا رسیده بود که در هر ایالت یا مملکت

قلمرو اسلام يك دسته دهقان آزاد (تودهی اصلی) زراعت میکردند و يك دسته از امرا (این امر معمولاً کسانی بودند که قشونی دور خود جمع کرده خود را از تاج به باج به بغداد - مرکز خلافت - خلاص کرده بودند) مافوق آنها قرار گرفته بودند. تودهی متوسط و شهری باند آزهی کافی نمو کرده بودند. کاروان های تجارتی معتبر محصولات ولایات مختلف یا ممالك غیر اسلامی را حمل و نقل میکرد. چنانکه دیدیم احتیاج امرا و طبقه متوسط به رهائی از باجگذاری، آنها را بفرستادن مذهب و مخالفت با بغداد انداخت. تشیع در مرحله اول مخالفت هنوز لباسی مذهبیه در برداشت، ولی بتدریج این مخالفت در تحت لوای عرفا، زناده و طبعی بین صورت شدیدی بخود گرفته بود.

در سال ۶۵۶ مرکز خلافت بدست مغول درهم شکست. بعد از حمله مغول نیز جنگهای متبادی بین خود امرا همه جا مخصوصاً سرزمین کم آب ایران را بکلی ویران کرده بود. دهقانان از دست قشون امرا و یا حمله عشار امنیت نداشت.

تجارت و صنعت در حال وقفه و تنزل بود، معلوم است این اوضاع نمیتواند تا ابد دوام نکند. بالاخره بدست صفویه یکتوحه تمرکز پیدا می شود. در آسیای صغیر نیز در ضمن بدست آل عثمان یسک امپراطوری که در حقیقت جانشین مرکز خلافت است بوجود می آید و در اندلس نیز خلافت بنی امیه از میان میرود.

حالا دیگر احتیاج به عقاید عرفانی از بابت مخالفت نیست، بلکه مردم بواسطه هجوم و حملات مغول و جنگهای داخلی ملوک الطوائفی و مالیاتها بپشتو آمده بودند و محتاج به عقیده تسلیت آمیز تحقیر دنیا و آخرت پرستی بودند. نظیر این فلاکت بواسطه عدم قدرت مراکز خلافت در تمام قلمروهای عباسی پیدا شده بود.

شیخ محی الدین العربی القشیری (۵۹۰-۶۲۸ هجری) از مجسمه های مهم این دوره ی دوم عرفان اسلامی خارج از ایران میباشد. محی الدین علم عرفان را نظیر علم فلسفه تدوین نموده است. یعنی در تمام این مباحث فلسفه باطنیه ی ذوق بجای استدلال بحث میکند و در کتاب مهم وی "فصوص الحکم" و "فتوحات المکمه" است. در ایران شیخ فرید الدین عطار و مولوی (۶۴۰-۶۷۲) مقام مهم در عرفان پیدا کرده اند و خواندن مثنوی مولوی بعدها بتدریج جزء ادب تصوف گردید.

شیخ صفی الدین اردبیلی (جد صفویه) و نعمت الله ولی ماهانی کرمانی نیز از شاه پرست‌صوف می‌باشند. اگر وضع زندگانی و محیط مادی هر یک از اشخاص مزبور را در قوت کنیم خواهیم دید حقیقتاً این قرون در همه جا برای پیروش عرفان مساعد می‌باشد و تمام شعرا و متفکرین مانند حافظ و یاسعدی نظیر خوش و طرفداری نسبت به عرفان دارند. اصول عرفان این دوره را از چند شعر ذیل می‌توان فهمید. مولوی در تجلی حق در افراد میگوید:

ما چون ایم و نیا در ماز تست	ما جو کوهیم و صداد رماز تست
ما جو شطرنجیم اندر برد و مات	برد و مات ماز توای خوش صفات (این اضافی خوش صفات از نظر حفظ وزن شعراست و جز فکر اصلی نیست)
یاد ما و بود ما ز اد تست	هستی ما جمله از ایجاد تست

مولوی در حرکت کمالیه روحانیت اشعاری گفته است که بعضی از اشخاص سطحی آن را با سایر درویش‌ها اشتباه کرده اند. این اشعار مولوی مضمون تکامل دم روحانی برگزیده است که در آخر مقاله بدان اشاره خواهد شد. آن اشعار اینست:

از جمادی مردم و نامی شد م	از نهم مردم ز حیوان سر زد م
مردم از حیوانی و آدم شد م	پس چه ترسم کی ز مردم نکم شد م
حلمه یگر میرم از بشر	تا بر آرم از ملائک بسال و بهر
بارد یگر از ملائک پران شوم	آنچه اند و هم ناید آن شوم

چنانکه واضح است این عرفا درجات مزبور تکامل (نباتی، حیوانی، انسانی، ملکی و بالاخره عودت به مبدأ) را برای یک روح معتقد بوده اند. نظیر این تفکر که محصول دوره ی فالت زندگانی مادی است در هند قدیم نیز دیده می‌شود. حافظ که کمال مطلوب را در خود انسان می‌اند میگوید:

سالمیاد لطلب جام جم از ما میگرد آنچه خود داشت زینگاه تمنای کرد

در قطع علائق و تجرد میگوید:

غلام همت آتم که ز یو چرخ کبود زهرچه رنگ تعلق پذیرد آزاد است

چنانکه واضح است این عرفا نمی‌توانستند بفهمند که انسان از هر چه رنگ تعلق پذیرد نمی‌تواند آزاد باشد. اولاً انسان نمی‌تواند از قید قوای مادی مانند تا شیر جاذبه زمین و فشار جو آزاد باشد. نیز انسان نمی‌تواند از همان عقاید (مانند عقیده ی تجرد خود این عرفا) که وضعیت مخصوص اجتماع و طبع سر تولید ضروریات زندگی دیگر (فیزیولوژی و پسیکولوژی) که ساختمان مخصوص سلول اعضا و مغز وی در او ایجاد کرده است آزاد باشد. خلاصه نمی‌تواند از قید قوانین عمومی طبیعت خواه قوانین طبیعی و خواه اجتماعی و خواه روحی خلاص باشد.

چنانکه واضح است اعتقاد وحدت وجود و تکیه ی اساسی به عشق و مهر و تحقیر عقل و منطق و استدلال و تشویق به قناعت و عزت از مشخصات این دوره ی عرفان است. مثلاً آثار سعدی کاملاً این موضوع را واضح میکند. بعضی از عرفان مآبهای امروزی مانند تا شیر احساسات و تعصب عقیده دارند که حافظ و تاجدی مولوی عرفان میراثیسم ایران قدیم را زنده کرده اند و این عرفا به اسلام پشت پا زده یکمک عرفان ایرانی خالص خود اغلب حقائق علمی را پدید آورده اند. اینها اشعار سابق الذکر مولوی را

مثال ذکر کرده اند.

البته اشعار سابق الذکر مولوی ربابان تکامل موجودات زنده فرض کردن خبط است، زیرا در اوین و هفطارانش بواسطه ترقی زیاد علوم طبیعی و پیدا شدن عده‌ای از فسیل‌ها (آشپا سنگ شده‌ی موجودات زنده) و مقایسه‌ی دقیق زمان آنها با یکدیگر موفق شدند که نشان دهند در تحت تاثیر شرایط محیط موجودات تغییر شکل میدهند و از یک دسته طبیعی دیگر بوجود می‌آید. این مطلب چه مناسبت دارد به عقاید یک عارف که تکامل عالم روحانی و درجات آن و نسل موجود را به مبدأ مجهول (آنچه اندر وهم ناید) بیان می‌نماید. مگر آنکه ماکلمات را بهر معنی که خودمان خواسته باشیم بکار ببریم و هر وقت هم خواستیم نفی و اثبات را هم بیکدیگر بدل کنیم مانند آن منبری که میگفت غرض از شیطان که میگوید شما را گول میزند همان میکروب امراض است که اروپائیان کشف کرده اند. راجع به حافظ می‌گویند مثلاً در بیت:

بلبل شاخ سرو به گلبانک پهلوی میخواند دوش در مقامات معنوی

غرض حافظ از این مقامات معنوی عرفان قدیم ایرانست. اگر اینطور به کلمات بچسبیم باید از خواندن بیت بعد:

یعنی بیا که آتش موسی نمود رخ تا از درخت نکته‌ی توحید بشنوی

عقیده پیدا کنیم که غرض حافظ تبلیغ مذهب یهودی است. بهر حال این تعصب ها فکر را به راه غلط میرود و بجای اینکه با اهمیت متفکرین مزبور بیافزاید از آن میکاهد. فقط باید معتقد بود که متفکرین مزبور عقاید عرفان را بطرز کاملتر و فصیح تری بیان کرده اند و چون آن زمان عقاید عرفان به درد توده‌ی وسیعی نمی‌خورد است اشعار این شعرا را بهیچ وجهی باری کرده است. از عبارت سعدی: "ظاهر درویشی جامه زنده است و موی ناسترده و حقیقت آن دل زنده است و نفس مرده" بخوبی واضح میشود که درویشی در آن دوره از صفات پسندیده بوده است. آن نفس کشی و تحقیر لذات که نتیجه‌ی مستقیم فقر است، چنانکه دیدیم، در سایر دوره‌های قدیم قریب وجود داشت. از عرفای مهم دیگر این دوره حکیم سنائی صاحب حدیقه الحقیقه و طریق التحقیق (وفات ۵۹۰) و نجم الدین کبری (وفات ۶۱۸) و نجیب الدین (وفات ۶۷۸) میباشند. بدین ترتیب چند قرن محیط بدبختی و فَلَاکت مادی مسالک شرق مهمد مناسبی برای پرورش عرفان بود.

صوفی‌ها به سلسله‌ها تقسیم میشوند که یکی از آنها سلسله‌ی شاه نعمت‌الله ولی است، و مولوی‌ها تا این اواخر در اسلامبول وجود داشتند. ما بین این تحقیرکنندگان لذت‌دوستی برای قطب و سلسله شدن رقابت‌های شدید پیدا میشود. مثل اینکه عرفای امروز ایران و ترکستان هم تعلیسن تکاپوی در پای کرده از لذات دنیا فقط به اتومبیل و پارک و حقوق رتبه‌های دیوانی اکتفا نموده اند. بالاخره صوفیه که از خانوادگی عرفان بودند پس از جنگ و خونریزی و بی‌اعتنائی بهیچ‌یک دنیا و سلطنت و تاج و تخت ایران را بدست میگیرند و از ترس اینکه مباد سلسله‌های دیگر عرفان رقیب آنها شوند بد آنها فشار می‌آورند. زهی بی‌اعتنائی به دنیا! یک سده از عرفای زمان صوفیه موسوم به نقطوی هاکه طریقه‌ی عرفان قدیم ایران و حافظ بودند مجبور میشوند از ایران به هند مهاجرت نمایند. کتاب دبستان الذاهب از آثار نقطوی‌هاست. در تمام این دوره ما علم در حال تنزل بود و اوضاع محیط مجالی برای پیشرفت علم نمیداد.

زمان صوفیه چون تاحدی امنیت برقرار شده بود بعضی به علم نیز توجهی کرده اند، مانند شیخ بهائی و ملاصدرا. شخص اخیر دو باره به فلسفه‌ی اشراق و مشاء توجه میکند و تحت تأثیر عرفان

زمان خود از اختلاط تمام این عقاید فلسفه که حکمت متعالیه مینامد بیرون می آورد و کتاب استقرار بهمه راتالیف میکند. البته این کتاب و این فلسفه از نقطه نظر پیشرفت علوم دنیا برخلاف تالیفات یوعلی نمیتوانست مهم باشد. زیرا در قرون جدید و قتیکه بازار علم در اروپا رونقی گرفت تا تالیفات یوعلی سینا موجود بود و حال آنکه اسفار یوعلی تا تالیف میشد که علم و فلسفه ی اروپا به مراتب از مرحله ی محیط ملامد راجلو تر رفته بود. نفوذ تمدن اروپائی بایران در روی اهمیت فلسفه ی ملامد را راکوتاه کرد. سلسل تصوف هر کدام اجائی خانقاه، قطب و آداب مخصوص داشتند. آداب صوفی تصوف شرقی و نوع است :

اول- آداب باطنی یا اخلاقی تصوف،

ثانی- آداب ظاهری.

راجع به اخلاقی تصوف عرفا کلمات زیاد دارند. از جمله معروف کرخی گفته : «التصوف هو لآخذ بالحقایق و الیاس عما فی ایدی الخلاق».

ابوالحق بن ابراهیم از رسول نقل میکند : «التصوف ترك الدعاوی و كتمان المعانی».

ابوحسین شیروانی گفته : «التصوف ترك الخلق و افراد الهه».

دیگری گفته : «التصوف مبني على ثلاث خصال : التمسك بالقر و الافتقار و التحقيق بالذل و الايثار و ترك التعرض و الاختیار».

و هم او گفته است : «ترك التفاضل بین الصبیین».

چندی گفته است : «التصوف هو الحق من زاد عليك بالخلق زاد عليك بالتصوف».

ابوحسین نیری گفته است : «التصوف ترك كل حظ لنفس».

ابو عباس نیاوندی گفته است : «نهایه القرب دایته التصوف».

راجع به آداب ظاهری تصوف نورعلی شاه در مقصد می رسالتی اصول دین و فروع دین ظاهری و باطنی خود میگوید :

«اما بعد بدین که بهر مکتبی واجب است که . . . با آداب تمام در حلقه اسلام درآمد»

با آزادگی شریعت بیرون نگذارد و عاشقانه سردر طوق اطاعت نهاده جز طریق بندگی

نسپارد و ارکان خانه دین را با اصول و فروع که عبارت از ایمان . . . سردر طوق اطاعت

نهاده آنرا باز چه نهد آرد»

پس از بیان اصول و فروع ظاهری بروجع مقرر در شرح میگوید :

«ای درویش چون معانی اصول و بیان فروع را دانستی و یاد آید آن کرمیت بستی،

اکنون دل را از بهریشانی جمع کن و جان را بپروانه يك شمع، پای صحبت بگذارد و دست

حاجت بد آرگوشی سر بند و هوش سر باز کن، اینقدر میخند، گریه آغاز کن، تیرممانی از کمان

میچیند هدف بافی، لالی متلائی از ابر نیسان میچکد. صد ف بافی، تصویر ناکرده تصدیق

من کن، اصول و فروعی که گذشت ظاهر بود، حاصل از آن بهریشان جمعیت خاطر بود،

باز با اصول و فروع باطن گوش، حقیقت بحر مجاز بفروشی، آن گرد است این آب، آن در د

است این تاب، اصول و فروع باطنی یکی است، معانی بسیار لفظ اندکی است، آن یکی نماز

است زیرا که کار با بی نیاز است و مقدمات آن چهار است و در هر یک شرط بسیار است.

اول توفیق - دوم تحقیق - سوم هندی - چهارم حضور

اول توفیق است و کلید قفل تحقیق است و شرط آن سه است و در هر یک می وسوسه :

— اول صدق و صدق آنست که دیوشك راهد ف شهاب یقین ساخته قدم جز بمعراج

راستی تسپاری و اوامر و نواهی را بی حکمتی ندانسته، مواعید دروغ شنیداری:

بزن کردن شك به تیغ یقیسن به صدق آی معراج مومن ببین

— دوم اخلاص و اخلاص آنست که زر کامل عیار دل را از کوره هیبتی برآورد و به آتش نیستی در بونه صدق بگذازی و از غل و غش خواهش نفس آماره بکلی خالص سازی و بد از اقرب مودت بنقش محبت مسکوک نمائی و تسپاری جز بخزانهای بی انتهای خدائی «از غل و غش نفس بکن نقد دل خالص» تا قابل خزینه حق شود.

— سوم نیت و نیت آنست که احرام حرم صدق بندگی و دست اخلاص از روی عجز گشائی و بازبان بی زبانی بجناب عزت مآب احدیت عرض نمائی: «الهی اگر من گناه کارم تسو غفاری».

راجع بترتیب اراد و اذکار، رساله کثر الاسرار نور علی شاه فی الجملة تصریح کرده است. اگر بخواهیم اقسام ریاضات از قبیل حبس نفس و مجرد شدن و محدود کردن غذا مدت چهل روز و غیره و عادات سلاسل مختلف مانند جوهر شکستن و در دیک عمومی بره یا خروس بریان کردن را شرح دهیم موضوع پر طولانی میشود.

چنانکه واضح است تمام اینها آدابیه هستند که با محیط دهقانی فقیری صنعت و مایوس قریب وسطی وفق کامل دارند.

بدریج یک سلسله عادات جدید که لازمی حتی عرفان نیست، تحت تأثیر سایر عوامل محیط، مانند استعمال چرس، تنگ و دود و وحدت درخائفا معمول میشود. این مواد مخدر بواسطه اثری که در سلسله عصبی دارند بجهت تولید حالت شوق و جذب کمال مینمایند. بیعلتگی به نظافت این راهها یا ن طریق عشق و پرستش کنندگان زیبایی را (که نظافت اولین مرحله آنست) بحالت درویشان کسه دیده اند، در میآورد. میلیونها طفیلی و جانور همراه این جعبه های حقیقت و مظاهر عالم روحانسی حرکت میکنند. بوق، من تشاء، تبریز و کمشول گدائی و مسائل مادی این دسته را تشکیل میدهند. در اویش نیز که جز طبقات عرفانی هستند دارای تشکیلات میباشند و تحت اوامر «نقیب» خود هستند. اگر کسی بگوید غرض از عرفان این نیست باید گفت اگر غرض این نباشد باید چاکشاند، مثل اینکه همه چاکشاند است. از دستجات دیگری که جز نهالهای غرضی عرفان قرون وسطی است فرقه علی الهی میباشند. چون علی مرشد اولی بشعار میرود اغراق فوق العاده در نظر این دسته علی رابعام خدائی رسانده است و او قهرمان ایده آل و کاملترین موجود در نظر این دسته است. شیعه با وجود احترام فوق العاده که نسبت به علی دارد در این طایفه را مشرک میدانند. دست در آتش سرخ گذاشتن و ناپدید رتبه های خارق العاده که بدین دسته نسبت میدهند یک قسمت اغراق است و مختصر اعسال جالب توجه انهدا رتیجی عادی است.

متوازی با ایران در هند در قرون وسطی بین طوایف مسلمان و غیر مسلمان هند بواسطه جمع بودن شرایط لازم، عرفان شیوع داشت. سید علی رضائی دکنی بسال ۱۱۹۰ هجری سید معصوم علی شاه راهب افغانستان و ایران و عراق برای دعوت فرستاد. بالاخره در کرمانشاه امراکشند. عجلان اثری از صفی علیشاهها و کتبابهای داده میشود که دارند از میان میروند.

از اینجا به بعد دیگر نباید برای عرفان ایران و شرق استقلال و اختصاص قائل شد، چه تمام شعب تمدن اروپائی و افکار مادی آن قهرا دارد در ایران نفوذ میکند و از این به بعد مدرا افکار و عقاید در ایران با دنیا تمام خواهد بود.

میتوان پیش بینی کرد عرفان فعلی اروپا که در حال احتضار است و با عوض شدن اوضاع مادی

د نیامحدوم خواهد شد، مدت کوتاهی بعنوان ارمغان غرب به ایران نفوذ کند و صوفی‌مآبهای ایسران مدتی هم عرفان شرق و غرب را بهم مربوط کنند ولی چون دیگر دنیا باین حرفها میدان ندهد مقلد و مرجع تقلید هر دو باهم نابود خواهند شد. دنیا دیگر بوعظ این عرفا که از دنیا گذشته فقط صبح تا شام عقب تهیهی وسائل خوشی و مختصر (خیلی مختصر) تنخواه میباشند گوش نمیدهد.

تمام عقاید قرون وسطی در مالک غرب لباس عیسویت در برداشت یعنی نفوذ مذهب تمام متفکرین را مجبور کرده بود که عقاید خود را با عیسویت توافق دهند. کتب فلسفی قرون وسطی به سکولاستیک معروف است.

سکولاستیکون ابتدا به معلمین هفت فن صرف و نحو، منطق، علم حساب و موسیقی، هیئت، حساب و هندسه اطلاق میشد. امروزه سکولاستیک گاه بمعنی اعم به تمام عقاید مربوط به عیسویت اطلاق میشود. در حالت اخیر سکولاستیک نظیر مکتب متکلمین اسلامی خواهد بود. قرون وسطی، چنانکه میدانیم، دوری ملوک الطوائفی است. طبقه متوسط نسبت به یونان قدیم کمتر شده است. هر امیر یکده رعیت دارد. رعایا که با غلامهای قرون قدیمه مقام اجتماعی متفاوتی دارند اراضی را کشت و زرع میکنند. از صنعت تقریباً اثری نیست.

طبقه متوسط، تاجر و صنعتگر خیلی کم است. علم مخصوص کلیسا و کشیش، فنون نظامی و جنگی مخصوص طبقه اعیانست. علت مادی جنگها این بوده است که نفوس قبائل مختلفه رو بترایید گذاشته تجاوز از سرزمین اصلی و هجوم به طوائف اطراف شروع شده است. البته بدبختی که از این نزاعها تولید میشد مانع این بود که علم و صنعت پیشرفت کند.

در جنگها شجاعت شخصی اهمیت زیاد داشت. از اینرو آموختن سواری، تیراندازی و شکار غیره اهمیت مخصوص پیدا کرد. این تشغولات اعیان و کارپرزحمت و تولید مواد ضروری دهقان را متوجه خود و غرق در خرافات کرده برای علم جهانی نگذاشته بود. تا قرن دهم میلادی صرف نظر از تعلیمات عیسویت از عقاید فلسفی مهم مکتب "نئوپلاتنیسم" است که معتقد است تمام این اشیا فقط اسمی دارند و اسامی در خیال میباشند و پشت سر این اسامی بنفقه حقیقی وجود ندارد. یگانه جاست لال تازه شروع نمیکیم. خواننده‌ی ما بنابر آنچه که شرح داده شد میدانند که علل مادی قرون وسطی جز این افکار نباید تولید کند، مگر در حالات استثنائی که اتفاقاً شرایط محیط بجهت تولید افکار مخالف مساعد باشد. حقیقتاً هم جسته جسته عقاید مخالف مکتب مزبور که "رالیسم" نامیده میشود در قرون وسطی وجود دارند. این مکتب بیک حقیقتی که ماورا انسان موجود است معتقد میباشند. از قرن دهم بعد عقاید عرفانی که شامل عناصر عیسویت است دیده میشود مثلاً (ارپوزنا) معتقد است تمام اشیا (اماناسیون) از خود ا میباشند (از خود امتساعد شده اند).

عرفان قرون وسطی در غرب از یک طرف به "اوگوستین" و از طرف دیگر به "نئوپلاتنیسم" و فلوپون ارتباط پیدا میکند و عقاید "پاتنه‌یسم". این مکتب که مخالف تثلیث بوده و "اب" و "ابن" و "روح القدس" را یکی میدانند مخالف تعلیمات کلیسا است.

همین مخالفت از نظر مادی مهم است، زیرا چنانکه در عرفان شرق نیز دیدیم که اولین حلقه با وضاع موجود با اعتقاد بوجدات وجود شروع میشود یعنی علل مادی در متفکرین مخالف مولد این فکراست. عرفان اولیه غرب در قرون وسطی که از خود کلیسا شروع میشود (از باکون) البته ابتدا دارای عشق مذهبی است و این عقیده در جنگهای صلیبی را مادی خود را بازی میگرد و هنوز مخالف صریح مذهب نبود. از مهمترین این عرفا برنهاره (۱۰۹۱ تا ۱۱۵۳) است که عقیده داشت بالاترین درجات سعادت و روحانیت معراج براسرار روح به آسمان و مراجعت شیرین از سرزمین اجساد به اقلیم ارواح تسلیم شدن به خدا و استهلاک شدن در اوست. فقط بیک جذبهای عرفانی شخص میتواند در اقیانوس

لایتنهای حقیقت غرق شود.

از قرن سیزدهم بعد تا قرن ۱۷ بتدریج اوضاع ملوک الطوائفی صورت
دیگری بخود میگیرد. در نتیجه سیاست و صلتی و جنگهای متبادی تفرکز
در بعضی نقاط پیدا شده ممالک بالنسبه وسع تشکیل میشود.
تشکیل ممالک فرانسه، آلمان، انگلیس، ایتالیا، اتریش و روسیه
در قرون جدید، شروع تجارت خارجی، تهیهی مستملکات در خارج
اروپا، پیدا شدن ممالک تجارتی (مانند هلند) مقارن این دوره است.

طبقه متوسط و تاجران و شهرها پیدا میشوند. صنعتگران و مستقل وجود دارند. شالوده‌ی
مانوفاکتور که مدتی زیادی علیه یکجا برای یک صاحب کار تولید کنند نیز ریخته میشود. این تغییر مادیات
تغییر عقاید نیز لازم دارد. در قرون ۱۳ تا ۱۷ عقاید عرفان و ایده‌السم ادامه دارد. توپاس داکوت
میگوید بالاترین هدف بشر سعادت است و دولت سعادت اساسی را نمیتواند ایجاد کند و این وظیفه را
باید کلیسایی که مستقیماً از طرف خدا معین میشود عهده دار گردد. کوزانوس (قرن جدید) عقیده
داشت که نیل بحقیقت چهار مرحله دارد: ۱- مدرکات حسی، ۲- ترتیب زمانی و مکانی و تعدادی،
۳- عقل، ۴- ذوق عرفانی.

اما بالاخره اجتماعی که دارای مراکز مانوفاکتوری صنعت و حکومت‌های مرکزی و در حال ترقی
باشد محتاج بیک سلسله افکار مادی تری است. باجمعات هواشی و توهمات و فانتزیها نمیتوان جامعه
را ترقی داد.

از اینرو در قرن ۱۷ و ۱۸ علمای طبیعی مانند جوردانو برونو (۱۵۴۸ تا ۱۶۰۰)، گالیله
(۱۵۶۴ تا ۱۶۴۲) و فرانسیم بکون (۱۵۶۱ تا ۱۶۲۶) که به تجارب اهمیت میدادند و همچنین
افکار راسیونالیسم پیدا میشوند. طرفداران مکتب اخیر به عقل و استدلال ایمان و عقیده دارند. مهمترین
آنها عبارتند از: دکارت (۱۵۹۶ تا ۱۶۵۰)، سینوزا (۱۶۳۲ تا ۱۶۷۷)، لایب نیتس (۱۶۴۶ تا ۱۷۱۶).
بعضی از افکار متفکرین مزبور از کرمینتم:

۱- جوردانو برونو میگوید: «علت العلل عقل کلی است، دنیا مرکز ندارد، سه حد اقل مهم است:
۱- ماده اصلی که یک نوع و اساس تمام اشیا است؛
۲- اتم که جزء لایتجزی برای ماده است؛
۳- یک جزء آخر برای مکان که تمام صیر ازان ساخته شده است».

تعلیمات برونو برخلاف کلیسا بود و به همین جهت استبداد کلیسا و مراطعمی آتش کرد.
گالیله عالم ریاضی، فیزیک و هیئت نیز میبایستی بر علیه کلیسا و طرفداران ارسطو بجنگد. او
نیز تحت فشار سانسور مذهبی و انجمنیسیون بود و با انکار عقیده علمی (راجع به دوران زمین که مخالف
انجیل بود) خود را از ظلمت برونو خلاص کرد.

البته ما باز زندگی هر یک از این اشخاص و علل مادی تولید شدن این معتقدات را در آنها
شرح نمیدهم تا مطلب طولانی نشود. ولی باید متوجه باشیم که چه علت مادی و دوباره برای ریاضی و
هیئت و قوانین طبیعی و فیزیک اهمیت ایجاد کرده بود که برونو، گالیله، دکارت، لایب نیتس طرفدار
این علوم مخصوصاً ریاضی و اهمیت استدلال بودند. چون بواسطهی تمرکز قوا که خود تحت تأثیر یک
سلسله عوامل دیگر بوجود آمده بود. تجارت، صنعت و تولید مواد بواسطه مانوفاکتور و تجارت رونق گرفته
بود، و احتیاج مادی پیشرفت این علوم را ایجاد میکرد. این دوره شبیه به دوره فلسفه‌ی
طبیعی یونان است.

کیمت که اهمیت ریاضی و فیزیک را در صنعت و تجارت نداند. اگر گفته شود که بشر قسرو

وسطی چرا احتیاج به این علوم و علما نداشت جوابش واضح است: در آن دوره هنوز وضعیت اجتماعی برای تولید و ترقی صنعت و تجارت مساعد نبود.

فرانسویس بکون میگوید: «اما من علم برای مجهز کردن بشر در جنگ با طبیعت بوسیله ی -
 اکتشافات است.» این عالم مادی و بنابر ارسطو بود. دکارت میگوید هر علم جزئی از علم کلی است و
 اهمیت هر علم بسته به کامل بودن است لال آنست و علم ریاضی بنابر این از همه کاملتر است.
 برای فهمیدن طبیعت بایستی چهار اصل ذیل عمل کرد:

- ۱- هر چه روشن و واضح نیست حقیقی فرض نشود؛
- ۲- هر مسئله حتی المقدور بمسائل کوچکتر تقسیم شود؛
- ۳- در حل مسئله باید با ساده ترین اجزا شروع کرد؛
- ۴- با شعردن دقیق و واضح باید کرد که هیچ جز فراموش نشده است.

دکارت میگوید هر فکر کردن باید باشك شروع شود اما در يك چیز ماشك نداریم و آن عبارتست از اینکه ماشك میکنم و چون یقین باشك میکنم پس خود مان موجودیم. من فکر میکنم پس هستم. انسان يك موجود متفکر است.

خلاصه در تمام اظهارات دکارت و سایر اسیونالیست ها آثار جزئی ماتریالیسم دیده میشود. البته شرایط مادی دوره ی دکارت و سپینوزا نمیتوانسته است عقاید مادی را از این کاملتر نموده اند. دو سال قبل بمناسبت سال سیصدم تولد سپینوزا عقاید این متفکر مورد مطالعه ی متفکرین مادی قرار گرفت. مطابق این تحقیقات در بارخ سپینوزا نیز آثار عقاید مادی ولی بشکل خیلی ناقصی (جبرا) وجود دارد. برای مادیون جای تعجب نیست که سپینوزا (همچنین دکارت) از محیط خود وقتی بیرون می آیند که تجارت و مافوقات در آن محیط تاحدی ترقی کرده است. از جمله عقاید مادی سپینوزا جبری بودن اوست (رجوع به مقاله جبر و اختیار) و عقیده به استدلال و منطق و ریاضی دارد. راجع به روح و جسم میگوید يك موجودند که گاه بدن صفت فکر کردن و گاه صفت حجم داشتن نسبت داده میشود. بعضی از مادیون عصر حاضر از راه اشتباه گفته اند سپینوزا ماتریالیسم کامل بوده است. البته این اشخاص نفهمیده اند و عقیده ی ماتریالیسم کامل امروز را تا درجی ماتریالیسم ناقص ۲۰۰ سال قبل تنزل داده اند. يك سلسله تکامل علوم و اجتماع در عرض این ۲۰۰ سال عقاید مادی و طریقه ی دیالکتیک را از آن حد بیابایی امروز رسانیده است. اگر سپینوزا را مادی کامل بدانیم باید برای تأثیر تکامل اجتماع و علم ۲۰۰ سال در افکار و عقاید خود هیچ ارزشی قائل نشویم و این خود کساملا مخالف اصول مادی است.

لایب نیتس میگوید دو نوع واقع داریم، اولاً واقع عقلی که ضروری است و خلاف آن ممکن نیست (مانند قوانین ریاضی)، دیگر واقع تجربی که خلاف آن ممکن است (مانند قوانین طبیعی). در اینجا يك نکته لازم است تذکر داده شود و آن اینکه اگر تمام شرایط يك قضیه ی تجربی بدون هیچ کم و زیاد موجود شود خلاف واقعی که مشاهده شده است محال خواهد بود.

مثلاً اگر فقط اکتفا کنیم به بگوئیم آب در صد درجه ی حرارت میجوشد، ممکن است خلاف آن دیده شود، مثلاً با تغییر دادن فشار بالای ظرف یا حل کردن جسی در آب و غیره. ولی اگر جمیع شرایط دوباره کاملاً ایجاد شود بایستی قهراً نتیجه هم دوباره تکرار شود و عوض شدن نتیجه ی تجربه مخالف عقل خواهد بود. توماس هوبس (۱۵۸۸-۱۶۷۹) میگوید اگر حلقه ای که بجهه آنرا بسا چوب میزند و میچرخاند روح داشت او هم خیال میکرد که آزاد است.

نزد تمام این متفکرین موضوع حکومت اهمیت پیدا کرده است. همین هوبس میگوید حکومت آن

اراده ایست که تمام اقرااد اداره ی خود را در تحت قرار اد های معین تسلیم آن نمایند . البته هو بیس به طبقات مختلف که تحت يك حكومت بودند نمیتوانست توجه كند .

در قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم دو سلسله عقاید متنازی د پسند ماد یات قرون ۱۸ و ۱۹ میشود . دلیل ماد یان نیز واضح است : حكومت های مركزی در نتیجه ی جنبش های عمومی که جنبه ی دموکراسی دارند مورد تهدید واقع شده بودند ، و لسی همین جنبش ها هم خود محل اتکا عقیده لازم داشتند .

متفکرین ارتجاعی واید آلیست و عارف طرقد ارحفظ حالت موجود ، ولی متفکرین ترقی خواه ماد ی بودند . از دستهی اول برکلی ، هیوم ، لوك ، آدام سميث و از نویسندگان ماد ی قرن ۱۸ و ۱۹ مونتسکیو و لستر و هگوبوده اند . از فلسفه ی مهم ماد ی این دوره دیدرو و دولامتری میباشد . کیست که کسی فلسفه بداند و از مباحثات طویل دائره المعارف نویسماطلع نباشد ؟

دیدرو و دالامبر در راهی دو وصف مخالف قرار گرفته بودند . بالاخره فتح فکری که متنازی بافتح اجتماعی انقلاب فرانسه بود نصیب دیدرو شد . تعجب نکنید چرا این مباحثات در فرانسه شد . چون اوضاع ماد ی و اقتصادی فرانسه جلوتر رفته و شرایط اجتماعی به جهت تشکیل دوره ی صنعتی فراهم آمده بود .

از قرن نوزدهم تا امروز نیز یک دوره ی دیگر عقاید عرفان ترقی نموده باز تنزل کرد . همان طبقه که دیدرو و مونتسکیو را پیرانده بود حالا فیثسته (۱۷۲۲-۱۸۱۴) ، فیثرن (۱۸۰۱-۱۸۸۷) ، شلینگ (۱۷۷۵-۱۸۵۴) ، كانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴) و هگل (۱۷۷۰ تا ۱۸۳۱) و بالاخره برکسون امروز را بنظهور رسانید . آما در همین حال علوم طبیعی و تجربی ، صنعت و متنازی با آنها اجتماعات ترقی زیاد کرده بشر را موفق نموده که يك اسلوب منطقی قوی و عقیده ی فلسفی کلی که بتواند حل تمام مشکلات علمی و عملی را عهده د ار شود برای خود اتخاذ نماید . عقیده ی ماد ی که بدین ترتیب تشکیل شد باز تحت تاثیر ماد یات و عوامل اجتماعی بود . ولی يك نکته ی مهم اینست که در تشکیل این عقیده علم و اجتماع بحدی رسیده بود که امکان داشت عقیده ی کلی خود را از اشتباهات سابق خلاص کند ، زیرا بر حلهای رسیده بود که علم و اجتماع خط سیر تکامل جدیدی را اتخاذ نماید .

عقاید ماد ی امروز بدین ترتیب بلك پیشرقت علوم مختلفه مخصوصا علوم طبیعی ، پسیكولوژی ، و سوسیولوژی تشکیل گردید . فوبیرباخ از فلسفه و عده ی زیادی (تقریبا عموم) از علمای طبیعی مانند داروین ، لامارك ، پاستور ، بلاگ ، فروید و عده های از علمای اجتماع پیشرو این فکر بودند . با آنکه مقدمات اساسی این فکر بوسیله ی علوم طبیعی تهیه شد نتیجه گیری صحیح بلك سوسیولوژی ممکن گردید . حال میخواهیم عناصر عرفان راد رهريك از متفکرین قرون ۱۸ و ۱۹ و ۲۰ پیدا کرده بالاخره اضحلال آنرا نشان دهیم .

لوك ، برکلی و هیوم هر سه طرفدار " آمپیرسم " بوده اند . این مكتب میخواهد بیان کند . واقع آنست که تجربه نشان میدهد . این متفکرین میخواهند صحت حقایقی را که در ما را " تجربه بوسیله ی استدلال صرف نتیجه میشود انکار کنند . (لوك از میان این متفکرین به ماد یات نزد یكراست و نسبت به دیگران تا حدی جنبه ی ترقی دارد) . خلاصه همانطور که عارف میگوید :

پای استدلایان جوبین بود پای جوبین سخت بی تمکین بود

اینها هم همین عقیده راد رلیاس دیگر بیان کرده اند . لوك میگوید " ما فوق درجات شناختن آنست که با تجربه حاصل میشود . لوك در يك كتاب میخواهد نشان دهد که عیسویت شامل تمام ضروریات عقلی است . برکلی میگوید فکر کردن غیرمادی و حالت روح است ، قانون علت و معلول که بتوان

بلكم آن قوانین کلی بدست آورد صحت عمومی ندارد، چون صرف عادت ما را معتقد کرده است که همواره پس از قضایای معین قضایای معلوم دیگر ظاهر شوند و این خود فقط اعتقاد است. پس موضوع جیسرو اختیار هم حل میشود و شك و تردید را نمیتوان رد کرد.

اماد رتین حال باید تذکر داده شود که لوك از میان فلاسفه ی این قرن انگلیس از همه به اصول مادی نزدیکتر است. در لستینگ و كانت و بعضی دیگر از فلاسفه ی آلمان دو عنصر متضاد دیده میشود یعنی مشخص متفکرین قرن ۱۸ در آلمان گاه به نعل و گاه به میخ زدن است و ما از روی اصول مادی خود این موضوع را بخوبی میتوانیم بفهمیم.

بدین ترتیب که محیط آلمان در این عصر هنوز کاملاً برای برطرف کردن اصول فئودالیسم حاضر نشده بود و خود این محیط به پرورش دادن اصول عرفان مآبی مساعد بود. ولی افکارش بدو و متحد دیگر همسایه ی نزدیک (فرانسه) ممکن بود که در آلمان بی اثر بماند؟ نه! چون متفکرین فرانسه جلو تر بودند مادی تر فکر میکردند. به همین جهت مثلاً لستینگ جبری است. در كانت که کاملاً ایده آلیست است دسته دسته اشعار ده آلیسم دیده میشود.

كانت بوجود اشیا ماوراء انسان معتقد است و میگوید بایستی تحقیق شود که فکر مادر تجسمی که ما از طبیعت میگیریم چه تاثری دارد. ولی وقتی که كانت این تحقیق را میکند بر حسب موقعیت اجتماعی و طبقاتی خود به نتیجه ی غلط میرسد که ما با ماوراء انسان کاری نداریم و فقط باید دنیا را مطابق فکر خود برای پیشرفت انسان تفسیر کنیم. یعنی كانت هر همان دیوار ضخیم معروف را مابین انسان و حقیقت کشیده، مشکلات و مجهولات را بتاریکی پشت آن دیوار میفرستد و به همین جهت كانت "اگنوستیسیست" یعنی منکر امکان دانستن حقیقت است. در فیشته و شلینگ تحقیق "من" اساس فلسفه را تشکیل میدهد و این مشخص ایده آلیستی آنهاست. شلینگ میگوید دنیا را باید مطابق ارتباطی که در دریافت میشود فهمید. در هگل ایده آلیسم بعد از اعلام رسیده آثار عرفان و پائته شیم نیز در وی دیده میشود. تمام این فلاسفه صادق اند بادره ای که ما شنیدیم و علوم طبیعی ترقی زیاد میکند و زندگانی مادی از این علم و صنعت ناگزیر است. ولی علم و صنعت با تحقیر استلال و منطق نمیتواند ترقی کند. پس در عین اینکه عقاید وحدت وجود توأماً بودن خدا و طبیعت و اخلاق عرفانی رواج دارد در ضمن علاقه به مذهب و اسلوب علمی و منطقی زیاد است و اختلاف مهم عرفان در وی جدید با قرون وسطی در همین است که در عرفان جدید استلال و منطق تحقیق نمیشود، بلکه ترقی میکند و اسلوب دیالکتیک در هگل خیلی کامل میگردد.

هگل به تکامل و نمود ریالکتیک معتقد است و تکامل را با قانون تکامل در ضدین (رجوع به مقالهی تکامل وارث، شمارهی دوم مجله ی دنیا) بیان میکند. جز اینکه برای وی آنچه که تکامل پیدا میکند خود قضایای ماوراء انسان نبوده بلکه حالات روحی (که بعقیده ی هگل درجات شناختن است) کامل میشود. از اشخاصی که همین نظریات هگل را تعقیب کردند اند یکی لوتسه (۱۸۱۷-۱۸۸۱) است که میگوید شخصیت اساس مطلق عالم است. دیگر فیشتر (۱۸۰۱-۱۸۸۷) این عالم در عین اینکه در پسگویی فیشتر زیاد کار کرده و عقیده دارد این علم باید معرفه النفس را کاملاً از روی اصول ریاضی و تجربی تشریح کند. از طرف دیگر بواسطه ی عوامل خارجی نمیتواند خود را از دام عرفان بیرون کشد و میگوید مجموع تمام روحها یک روح محیط بر عالم را تشکیل میدهد.

این عقیده ی پرنور و پر شعف ریور است که عقیده ی شپ و تاریخ ماتریالیسم و اتمیسم را (که فقط برای فیشتر و مکانیک ماده نافع است) عقب میزند.

در شوپنهاور، هارتمان و نیچه نیز عناصر عرفان و یاش و نوسیدی وجود دارد. هارتمان میگوید اگر ما برای لذت و الم خود يك بیلان تهیه کنیم خواهیم دید که الم بیش از لذت

است و هر قدر رشتباهات مادر زندگی بیشتر بر طرف می‌شود بیشتر حقیقت این یاش پی می‌یریم.
 بنابراین بحقیق هی شو پنهانور در افراد بی منطقی (اراده) به منطق (قط تجسم) بد لحیثود
 و حال آنکه شناختن دنیا بما می‌فهماند که بجای محو کردن خود بایستی خود را تسلیم تکامل عالم که هدف
 آن محو شدن کلیهی عالم در هم و از خود بیخود شدن عمومی است، نمود.

مربوط باین عقاید مکتب‌های "سپیریتوالیسم" در فرانسه، "سپیریتسم"
 (اعتقاد به عالم ارواح) در انگلیس و آمریکا شیوع کامل پیدا میکند. نیمه ی
 دوم قرن نوزدهم در وهی شروع بحرانها و بینکاریهاست. همانتهایی که
 فریاد دموکراسی و آزادی عمومی می‌زند باز بیک راه بن بست مواجه شده
 بود. سرمایه ی تجارتی صنعتی برای آنکه عمل اجتماعی خود را انجام
 دهد محتاج دموکراسی بود. ولی این دموکراسی در مراحل بعد باعث رجعت همین تکامل شده و وسائل
 اضحلال اثر افراهم میکرد. علوم طبیعی و صنعتی بواسطه ی احتیاجات مادی خاصیت توسعه ی سرمایه
 ترقی زیاد کرده است.

چون دوره ی یاش است باید عقاید عرفان شیوع داشته باشد، ولی در عین حال این عرفان باید
 لباس قرن نوزدهم و بیستم اروپا و آمریکا را در برگیرد و الانمی تواند هادی بشر متدن آنروز باشد.
 یک چنین دوره ای امثال فلاماریون و برگون (متولد ۱۸۵۹ و از سال ۱۸۹۰ به بعد
 معلم در پاریس و اکنون فوت کرده) را لازم دارد. از تالیفات مهم برگون که عقاید ویرا واضح میکند،
 یکی تکامل خلق کننده (سال ۱۹۰۷) و دیگری آخرین تالیف مهم وی "دو منبع مذهب و اخلاق" است.
 کتاب اخیر برگون که جوهر روحانیت طبقات وامانده ی بشر امروز است یک فعه ی دیگر
 ایمان مارا به اصول عقاید مادی محکمتر می‌ماید. حقیقتا این کتاب اضحلال یک طبقه و گسسته شدن
 زنجیر فکری و علمی ویرا واضح میکند. گرهارد هاویت مان شاعر آلمانی که تقریبا ۷۰ سال دارد در ایام
 جوانی که هنوز بحران و بد بختی اجتماعی بعد امروز ترسیده بود و خود او هم جوان و امید وار بود کتاب
 "نسا جان" را تالیف نموده حالا در تالیفات اخیر خود میخواهد یک حالت انحطاط و اضحلال
 را واضح کند.

این شاعر حق دارد، زیرا محیطی که افکار برگون بخواهد آنرا هدایت کند قهرارو به اضحلال
 میرود منتها هاویت مان در یک نکته ی مهم اشتباه میکند. محیط مغرب زمین عموما رو به اضحلال
 نمیرود، زیرا دلیلی نیست که تکامل اجتماعات و علوم ناگهان از خط سیر خود منحرف شنود،
 بلکه فکسرو طبقه ی معین یعنی برگون و هاویت مان در آن به اضحلال می‌روند. از این قبیل اند
 آنست که میگوید ترقی مایه ی بد بختی بشر شده است، برای کسب سعادت باید رو به قهقرا سیر کرد.
 کاپرلینگ عقیده دارد که آفتاب از منطق بیشتر حقایق را واضح میکند.

سپنگر صاحب کتاب "انحطاط مغرب زمین" معتقد به فضا و قدر است و اریواراد رحبال
 انحطاط می‌بیند و چنانکه گنیم حق دارد چون او و هقطارانش در عین اینکه مغرب زمین قطعا در
 حال ترقی است در حال انحطاط می‌باشند.
 از میان اینها به برگون بیشتر توجه کنیم.

برگون رایا بد مشخصی عرفان قرن بیستم شمرد. بنابراین قدری در عقاید این متفکر دقت
 می‌نمایم تا در حقیقت به عرفان قرن بیستم مغرب زمین آشنا شویم.
 کتاب "دو منبع مذهب و اخلاق" دارای چهار فصل است: جبر در اخلاق، مذهب ستاتیک
 (ساکن)، مذهب دینامیک (در حال تکامل) و بالاخره مکانیک و عرفان. در بحث اول برگون مانند
 تمام عرفا معتقد به جبری بودن اخلاق است (ولی جبری تقدیری)، اما من عقاید این بحث براینست

که اجبار اخلاقی مانع بیولوژیک د ارد یعنی اساس آن در خود روح است.
 با این بیان برگون میخواد از اهمیت تا "میراجتماع در اخلاق یکاهد و حال آنکه بعقید می ما
 چون انسان حیوان اجتماعی است زندگانی در اجتماع یکی از ضروریات حیات وی است و همین ضرورت
 مانند سایر ضروریات بیولوژیک تا "میرا ساسی در مفهوم اخلاق برای وی خواهد داشت.
 نتیجه ای که برگون از این عقیده میخواد بگیرد واضح است. مقصود وی اینست که روح مافوق
 اجتماع است و باید آنرا از قفس اجتماع آزاد نمود.

در بحث دوم اساس فکرمولف اینست که واضح کند استلال غلط است، انسان یک قوه ی
 فانتزی و توهم مخصوص دارد که بوی حقایق را می نماید. علو حیاتی (دم حیات) که در یک فرد
 دمید می شود، عالم تاریک حقایق برای وی روشن میگردد. واقعا فکر کنید استلال در کوچکترین اسیر،
 حیات فردی و اجتماعی بشر تا "مین میکند. استلال را امر احقانه تلقی کردن و قدرت و هم "دم
 روح القدس را هادی و چراغ راه انسان دانستن علامت تنزل و سیر به قهقرانیست ؟ در بحث سوم
 کتاب برگون برای دم حیات موهومی خود که آنرا موجود مستقل میدانند یکنوع تکامل قائل است.
 چون برگون منکر تکامل اصول یا لکتیک که امروز نموکافی کرده است نمیتواند بشود، آن اصول رابط
 ناقص برای تکامل دم روح القدس یکار میرسد. مانظریات مادی خود را راجع به عرفان یونان و عیسویت
 قرون وسطی بیان کردیم.

البته برگون قضایا را نوع دیگر تفسیر میکند. بنظر وی عقاید عرفان در نتیجه ی تکامل یک عامل
 سری پیدا میشود که مراحل اولیه ی آن در یونان "دیونیسیم" و "ارلیسم" است. دیونیسوس ابتدا
 خدای شراب نبود بعد شد، زیرا آن مستی که او در روح ایجاد میکرد بی شباهت به مستی شراب نبود.
 تکامل دم حیاتی از مراحل مزبور گذشته به عرفان فیثاغورث افلاطون، قلوطن و بالاخره به عرفان عیسویت
 میرسد. در اینجا برگون بانو که دماغش بد یوار میخورد. کسی که طرفدار تکامل است یک فعه در عیسویت
 فکر خود را ترمز میکند. هالت ! بمقصود رسیدیم.

ما فوق مراحل عرفان، عیسویت است. جلوتر نباید رفت. اینجا ما را عقل است و اینجا وطن عشاق
 و هدف آمال از خود بیخودان است !

خیانتند می ماباید خالفاقیسه کند. یک فرماندهی هروقت بدید یک عقیده در فلان مرحله ی تاریخی
 تغییر کرد، آنرا بمیل و دلخواه و اراده ی دم روح القدس نسبت نداده، قهر تحقیق مینماید. یک ام
 علل مادی این تغییر را ایجاد نمود. اما برگون خیال میکند یک موجود موهوم یعنی دم روح القدس
 خودش بخود میخورد، چون خودش خوشش می آید، کامل میشود. بعقیده ی وی یکی از خواص
 روح اینست که "جزی و مستقل و مافوق ماده بوده، هروقت دلش خواست از مستی دیونیسیم به عدد
 پرستی فیثاغورث و مثل پرستی افلاطون میومد و یک قوه ی غیر مرئی و سری دوباره عرفان را تا عارفان
 قلوطن کاملتر میکند. هنوز عرفان قلوطن هم آخرین درجه ی تکامل نیست. چه بعقیده ی برگون، عارف
 بزرگ آن شخصیتی است که از حدود امکان تجاوز کرده عمل خدائی را داده دهد (باز کلماتی که جز
 ظاهر در پس پرده چیزی ندارند) اگر قلوطن جلوتر رفته بود بمنزلی که در آن جا اراده ی فردی بسا
 اراده ی خدائی توانمیشود میرسید.

واقعا فکر کنید این عامل سری ما را "الطبیعه که این عرفای قرن بیستم بدان قائل اند با آن
 تئوری اجنه و ارواح ملل نیم وحشی چه اختلاف اساسی دارد؟ اینها پاشه ی مالاریا و طفیلی مولد
 مرض رانمی دیند به اجنه و ارواح قائل میشدند و آنها چون علل بحرانشا و بدبختی های اجتماعی و
 اقتصاد ی رانمی بینند قهرا باین قوای سری معتقد میشوند. برگون راجع به عرفان هندی میگوید "در هند
 مذاهب مختلف بر همانیم، بودیسم همانیم وجود داشت" (ولی برگون لازم ندارد اختلاف ایسن

مذاهب و علل مادی ظهور اختلاف آنها را تشریح کند). «بودا برای انسان، آزاد شدن از مادیات را وعظ میکرد و برای خدایان نیز این آزادی را ضروری میدانست. انسان و خدایان از یک نوع و محکوم به یک نوع قدرات میباشند. این عقیده شبیه به عقیده ی برگون ماست. انسان با طرف خود موجودات فانیتری متشعشع میکند که همراه و مانند خود انسان دارای زندگی که عاقلتر از زندگی خود انسانست میباشند. البته متفکرین هند تا این حد ترقی نکرده بودند، ولی هر کس براه تصوف افتاد انسان و خدایان را با هم توانم میداند».

برای صوفی شدن و برون جستن از طبیعت دم روح القدس لازم است، ولی این دم ممکن است ناقص باشد. هندوها برای جستن از دام طبیعت دو طریق بکار میبردند. طریقه ی اول بهین ایرانیها و هندوها (قبل از تجزیه) مشترک و در آن يك عمل فیثولویك و پسیکولویك بود. است و آن عبارت از این است که مشروبى باسم "سوما" بکار میبردند که برای آنها يك حالت نشئه تولید کند (شبیه به دوزخ وحدت و جرس). این مستی مانند مستی شراب دوزینوس بود. از طرف دیگر بعد ها يك سلسله تمرینات بجهت معوق گذاشتن اعمال روح و کند کردن حواس انجام میدادند تا اینکه يك حالت نشئه ی خدائی شبیه به يك حالت هیپنوز در آنها پیدا شود. چنانکه واضح است عرفان با مواد مخدره کاملاً با صحبت چشمك میزند. همین عرفان معلوم است هادی کدام دسته بشر باید باشد؟ حالت هیپنوز بنفسه تصوف نیست ولی میتواند بالاخره بدان منجر شود یا مقدمه ی آن باشد. عملیات "یوگا" برای تولید این نشئه و فلج کردن عقل و برای رسیدن بدان حالت جذب شده است.

با وجود مجاهدات زیاد هندوها برای شناختن طبیعت و زندگی باز علم آنها از علوم یونانی عقب تر ماند، زیرا اطلاعات در نظر آنها وسیله بود نه هدف. در زمان برهمنیم زندگی را يك درد میدانستند بودیسم جلوتر رفته دلیل این درد را در میل و عطش برای زندگی پیدا کرد. برهمنیم عقیده داشت برای پیدا کردن حقیقت با یستی بیک کسی که یکبار دیده است نگاه کرد. بودیسم که کاملتر و صوفی تر بود عقیده داشت با کشتن میل و لذت میتوان به حقیقت رسید و این امر با یستی نامتد و اسلوب معینی صورت بگیرد. بودیسم نیز هنوز تصوف کامل نیست چه تصوف عمل خلق کردن و عشق میباشد. بودیسم تسلیم کامل و سری خود را نمیشناخته، یعنی به مؤثر بودن اعمال انسان معتقد و مطمئن نبوده است. این اطمینان که در تصوف عیسویت موجود است بعد ها در هند تاحدی دیده میشود ولی پس از آنکه عیسویت ظهور کرد اثر خود را در بودیسم (بعد ها در اسلام) بخشید. این اطمینان و اعتماد کامل که در تصوف عیسویت دیده میشود، این تمدن صنعتی امروزی ما را تولید کرد (۱۱). این اعتماد در تصوف بودیسم موقعی که هندوها کاملاً مقهور طبیعت بودند نمیتوانست وجود داشته باشد. در تصوف کامل دیگر روح جذب خود نشده، بلکه خود را برای محبت عیسوی باز میکند و ایستادن اختراعات و تشکیلات اجتماعی مغرب زمین به تصوف قدرت رسیدن به انتهای سیر خود را میدهد. علت آنکه نه در یونان و نه در هند تصوف نتوانست به قله ی کامل خود برسد از یک طرف نقصان اطلاعات و از طرف دیگر مخالفت محیط مادی و ضیق نظریات زمان بود.

خلاصه ی عقاید برگون اینست که تصوف از خمره تشرینی فلاسفه ی یونان و جرس کشی صوفیسان هند ترقی کرد. در تصوف عیسویت به متناهی ترقی خود رسید. مقدسات عیسویت مانند زاندارک و کاترین دوسین در قله ی این ترقی میباشند. ما هم افتخار این سبایقه ها را که او برای عقیده ی خود قائل است با و واگذار میکنیم. ولی با آنکه يك اروپاست و يك برگون، ما خواننده ی خود را متوجه چند نکته ی مهم میکنیم: برای این شخص آخر ترقی بشر ثیل به تصوف عیسویت است که او خود را در آن مرحله میداند یعنی دیگر بعد از این مرحله دنیائی نمیبیند. او هیچ لازم نمیداند که دلیل بیان کند

چرا بر همانیم به بود یسم یا همانیم یا عیسویت او تبدیل شد ؟ چرا آن عیسویت از روز اول ظهیر نکرد و چرا این دم از اول در بشر دیده نشد ؟ تصوف چه احتیاج به تکامل داشت ؟ چرا دنیا یکدفعه به آخر تکامل رسید ؟ چرا عیسویت با تصوف عملی او این صنعت عظیم را در قرون وسطی نتوانست ایجاد کند ؟

اماد رعین اینکه مادیات را مومنند اند و تصور میکنند که دم حیاتی مستقلی ساری و جاری است ، باز اشتباهانگهائی میگوید : « مادیات زندگی هندی به مادیات یا مادیات آنها بود » . حال مادیات نوع عرفان بود یسم را معلوم میکنند ، چرا بنا بر معتقد بود که بسد بخشی اجتماعی موجود و یسم برگون از علاج مادی مولد افکار صوفیانه ی وی است ؟ بسد یسم حسد اعلای عرفان نیست چه عاری از عمل است و این عرفان شخص را از زندگی انسانی جدا میکند ، ولی بر زندگی خدائی نمیرساند . درجه ی کامل عرفان بعقیده ی برگون باید از آری عمل محبت ، قدرت ایجاد و خلق باشد . و این خواص در عرفان عیسویت موجود است . « اعمال عارف ظاهراً طبیعی بنظر نمی آید و آنرا با امراض و حالات غیر طبیعی اشتباه میکنند و این بواسطه ی توجه عمیق روح بیک تغییر و تبدیل است .

روح که در این توجه عمیق بواسطه ی جریانی که آنرا می کشد تکان شدید می خورد و دیگر بطرف خود بر نمیگردد . یک لحظه از سلطه ی قانونی که می خواهد شخص و مکان را مربوط بیکدیگر بداند بخارج پرواز نمینماید و میایستد مثل اینکه یک صوت غمغمی او را صدا میکند . بعد بدون اراده میگذارد که میراستقیماً جلو ببرند . او قوه ای که میرا می کشد مستقیماً رک نمیکند ولی آنرا بطرز غیر قابل بیان و تشریح احساس مینماید . در این موقع است آن شادی عظیم . این خداست و این حال جذبه است . تمام تاریکی ها روشن هستند . حالت روحانیت پیش میرود . خدا ما میخیزد . وجد و شغف انتباهت دارد . ولی اگر بواسطه ی فکر و احساس روح در خدا مستهلک شود چیزی از آن در خارج باقی مینماید و این اراده است . پس زندگانی روح هنوز هم خدائی نشده است ، زیرا روح بطور مبهم میدانند و این دانستن و بیاد زغال سکون متزلزل میکند . اینجا است مشخص عرفان کامل . این عالمی است که دم حیاتی می خواهد از حالت جذبه که برای دیدن و متناثر شدن مهم است جلوتر رفته بخواستن نیز برسد تا روح کاملاً با خدا یکی گردد . از آن بعد زندگانی فراوانی موجود است . از آن حال نعتیوان چیزی گفت و آنرا نمیتوان یاد داد . ولی پس از مراجعت از آسمان و از آن حالت جذبه عارف یک محبت یک محبت خدائی یعنی یک محبت از ورا خدا با افراد پیدا میکند (اتخاذ از قلوبن) . این محبت آن محبت برادری که حکما با استدلال میگویند نیست . این محبت و عشق بی دلیل خدائی است . با این محبت بایستی جامعه را ترقی داد و بسک شریعت و انسانیت خدائی ایجاد کرد . این عمل نباید با تبلیغ دین و عموم صورت گیرد ، بلکه بایستی از نزد یک خواص رابعالم روحانی جلب کرد تا یک انجمن روحانی تشکیل شود و جامعه را اداره نماید . این عشق و جامعه ی خدائی همانست که عیسویت می خواهد . عیسویت و عرفان لازم و ملزوم یکدیگرند . عیسویت از مذهب پیروز که محلی بود شروع نموده عالمگیر شد . اثبات عرفان فقط با تجربه است . وجود این دم حیاتی و تکامل خلق کننده نتیجه ی ترقی بیولوژی است . اگر عالمی می خواهد فرمول برای عرفان قائل شود خواهد گفت خدا عشق است و موضوع عشق است فقط با این بیان عرفان تعریف نمیشود

لازم نیست ما از این بیانات برگون زیاد تر نقل کنیم . آنچه را که او خدا اعلای عرفان خود میدانند شعرای بیکار مشرق زمین هم در قرون وسطی گفته اند . این کلمه ی عشق ، عشق ، باز هم عشق یکدفعه دیگر هم عشق را نقد رفته اند و نوشته اند و پرستیده اند و گاه بجای بت و صنم و خدا گذاشته اند که یک فکر منطقی از شنیدن این بت موهوم خیالی واقعاً شمشیر است . برگون در محبت چهارم از این بیانات خود می خواهد استفاده ی اجتماعی کند ، واضح است بچه نحو : « دموکراسی که تاکنون ادعا میشد غلط است . دموکراسی حقیقی شخصیت مطبوعه ی و ثابت بودن است . اجتماع ممکن است بحال اولیسه ی اجتماع برگردد » . سیر قهقرائی یکی از نتایج مسلم این عرفانست ! پس از آن برگون وارد موضوعات اجتماعی میشود و میگوید :

جنگ بد است و بعضی از جنگها حقیقی و برخی مجازی است... اگر ملل بزمان هم آشنا باشند از نفرت کاسته میشود... امید داریم جامعهی ملل بخوبی از عهد میوظیفه ی خود برآید... اگر ملتی کثرت نفوس داشته باشد و ملل دیگر ازاد نفوس را نبینند چسبه خواهد کرد؟ اگر ملتی سرحد خود را برای واردات معالک دیگر ببندد چه میشود؟... این تجمل مایه ی بدبختی بشر شده است... با آنکه روح عرفانی از بشریت امروز دور است باز خواهد آمد... در تاریخ ماهیج مانعی نیست که با اراده ی ازیان نرود... تاریخ قانون ندارد (بشنوید!!!)... تجمل اساس این اختراعاتست ولی ایست اختراعات بیتهایت نمیتواند جلو رود، زیرا اختراع تازه احتیاج تازه هم تولید میکند... علم بواسطه ی احتیاج مادی انسان بوجود نیامده است و الا انسان کاملاً مادی همیشه (مثل اینکه نشده است)... علم خود مدیر نیست، بلکه هرچه بشر از وی خواستگاری داده (این صحیح، ولی چرا بشر از علم بآختصاص، فلان موضوع را خواسته و فلان موضوع دیگر را خواسته است؟ جز احتیاج مادی دلیل دیگری هم برای این انتخاب نبوده است؟)... صنعت بار بشر را سبک نکرده است (!!)... صنعت ضروریات بشر را تولید نمیکند ایراد بسیار به ماشینیم اینست که تجمل را زیاد و فاصله ی بین کار و سرمایه را بیشتر کرده است (این ایراد را به ماشین باید گرفت یا بطرز استفاده از آن؟)... اگر بشر سر بخواهد از زمین بالاتر آید برای وی ابزار قوی که محل اکتفا باشد لازم است (غرض تصوف است) و اگر بخواهد از ماده مجرد شود باید پاریوی آن بگذارد (باز از این عبارت پردازی هاشم "قدس بشکن جوطاوسان" یکی برپیر برین بالا)... عرفان فقط در افراد ممتاز میتواند باشد که دستجات زیاد را بدنیال خود میکشند*.

برگمون پس از بیانات زیادی که گفته شد آخرین کتاب خود را بنام "تأین تاریخ" با عنوان اینکه عمل مهم عالم، ساختن خدا یا نیست، تمام میکند. از تمام آنچه بیان شد عقیده ی برگمون که ضمهنا خلاصه عقاید تمام عرفان پرست هاست، واضح میشود. بدین ترتیب که روح موجود مستقی است که تکامل آن درجات دارد. مافوق درجات این تکامل خداست. (اشعار مولوی در صفحه ی ۶۸ این تکامل را واضح میکند). چون دم روحانی باعث پیشرفت است پس تمام ترقیات بشر بواسطه ی پیدا شدن افراد محدودی است که این دم در آنها کاملتر است. علما و هنرمندان بزرگ (امثال بشوون موسیقی دان معروف) در نتیجه ی این دم بوجود می آیند. عرفان عیسویت مافوق عرفانهاست.

اگر کسی بعالل مادی تولید شدن این افکار توجه کنیم اولاً خواهیم فهمید چرا برگمون بعقیده ی وجود و پائنه شیم که یکی از مشخصات مهم عرفانست توجه ننمودیم. لایلیست که اختلاف شد بین طبقات مردم وجود دارد که بنظر برگمون صحیحست و عقیده ی صحت این اختلاف باعث سست شدن عقاید پائنه شیم است. برگمون میگوید عرفان عیسویت کاملتر است و در مذاهب دیگر مثلاً اسلام منشأ عرفان را از مصطفی یا علی میدانند، کدام حق دارند؟

همین شك يك موضوع را بی شك مسلم میکند و آن اینکه هر صوفی مآب در هر محیط که متولد شود تربیت شد برای مذاهب آن محیط عرفان کامل عقیده دارد. برگمون که خیال میکند دم روحانی مافوق تائیرات محیط است خبرند از اگر خود را در رستمستان یا بیت المقدس تربیت کرده بودند که مال عرفان را برای اسلام یا مذاهب یهود قائل میشد.

میگوید پیشرفت تمدن بشر توسط ذوق عرفانی بوده است، و حال آنکه مراجعه بتاریخ نشان میدهد هر دوره که ذوق عرفانی شیوع داشته است علوم مثبت و بالنتیجه ترقیات بشر را که یا روبه فقر

میرفته است. کافیت که قرشهای درونی شیوع عرفان را در ایران و انحطاط آنرا در سالهای ترقی معالک غرب در نظر بیاورد.

اگر حقیقتیک دم روحانی وجود دارد که در هر کسی کاملتر باشد بهتر بحقیقت پی میرسد پس چرا

عقاید عرفای کامل با هم توافق ندارند ؟

این اختلافات که تا شرمذ هب و محیط در آنها محسوس و واضح است برای چیست ؟ میگویند دم روحانی در امثال پتهوون قدرت موسیقی ایجاد کرده است. اهمیت پتهوون و مابه الامتياز وی با يك چوئانی که زیر رختی در بیابان يك نی ليك ساد و میوازند. سنقونی های اوست. برای زدن سنقونی های پتهوون اسبابهای موسیقی کامل مانند پیانو و ارگ لازم است. برای درست کردن این اسبابها صنعت باید بد رجعی معینی از کمال رسیده باشد. از طرف دیگر در شناختن يك سنقونی پتهوون مثلا ۱۵۰ نفر مشغولند. این ۱۵۰ نفر وقتی میتوانند سنقونی بزنند که مشغولان موسیقی زدن باشد. اگر اینطور شد با یستی جامعه این ۱۵۰ نفر را تشاعیه کند و از عمل آنها استفاده نماید. جامعه وقتی میتواند عسده ی زیادی از این افراد را نان بدهد که وسائل تولید باندازه ی کافی پیشرفت کرده و ضمانت رسوم دوق موسیقی ایجاد شده باشد.

پس واضح میشود که مشخص اثر يك موسیقی دان بستگی بد رجعی تكامل دم روحانی ندارد، منوط بد رجعی تكامل وسائل ماد محیط وی میباشد. اگر بگوئید این دم روحانی در هر محیط بنوع مخصوص در رمایید با داعای اولی خود مخالفت کرده، بیا شرم محیط در دم روحانی خیالی و عدم استقلال وی اعتراف نموده اند. برای رد اینکه اساسا این دم روحانی که اینها ادعا دارند بی موضوع است دلائل علمی زیاد است، متنها چیزی که هست فرض يك دم روحانی مثل اینست که یکنفر ادعا کند در تمام اجسام شیطانك های کوچکی وجود دارد که رنگ و بو ندارند و چون ایز هستند آنها را نمیتوان گرفت و چون ریز هستند دیده نمیشوند.

شما این فرضیه را بطور رد میکنید ؟ اگر بگوئید این شیطانك ها را چرا من نمی بینم طرف جواب خواهد داد که من از اول گفتم که اینها غیر مرئی هستند و اگر بگوئید چرا بدست نمی آیند باز نظیر این جواب را خواهد داد. باید پرسید که اساسا چه داعی برای فرض چنین وجود مبهم داشته است ؟

شخص معتقد به دم روحانی که حکم شیطانك لیز و ریز را دارد بدین سؤال نمیتواند جواب دهد، ولی یقیندهی ما چنانکه گفتیم و در خاتمه نیز اشاره خواهیم کرد عوامل مادی محیط قهرا وی را مجبور میکند که این خرافات را بپذیرد همانطور که همین عوامل روزی بشر را به جن پرستی مجبور کرده بود. نظیر این قضایا برای فلاسوفون نیز وجود دارد. راجع به عقاید جن گیری این عالم در کتابهای "قبل از مرگ"، "بعد از مرگ"، "کراتراف مرگ" میتوانیم وقت کنیم. زیاد با هر کون مشغول شدیم چون شاخص است. برای تمام کردن مطلب متذکر می شویم که نظیر این عقاید بشکل سپیریتسم (ارواح پرستی) و تثوونی و غیره شیوع دارد. سپیریتسم مخصوصا در امریکا رواج پیدا کرده است.

طرفداران این عقیده، ارواح اموات را حاضر میکنند و از آنها سؤالات می نمایند. خلاصه جن گیری کولیهای نیم وحشی به لباس تمدن امریکائی ملیس شده است. و جای تعجب نیست که از میان اینهمه عقاید علمی، سپیریتسم در ایران شیوع یافته یا کتاب "خدادر طبیعت" فلاسوفون ترجمه شود. یکی روح ریز را حاضر میکند، دیگری بكمك روح از شیخ خبر میدهد و هکذا. تثوونی يك شکل جدید عیسویت است که تمام افراد بشر را به برادری دعوت میکند. عموما اصناف كوچك که از یک طرف بد بختیها سارا احساس میکنند و از طرف دیگر وضعیت آجته ای با آنها اجازه نمیدهد که جاری صاحب رفیع بد بختی و سیر تکاملی اجتماع را ببینند با این عقاید معتقد میشوند. تثوونی ها که عموما بی باک و مساند هاهستند در هر جمیع شده آرزو میکنند ایکاش بشر ملائکه میشد، ایکاش بفرار جم میکردند، به بیکارها

کارمیدادند و هکذا. بعضی از شرقی ها که در اروپا زندگی می کردند و آسوده ای دارند بر حسب خواص نژادی خود، بسبب ولایت و به درویشی و فلاکت گردیده اند. خلاصه طبقاتی هم وجود دارند که مجبورند اینطور فکر کنند.

حال به اصول عقاید مادی توجه میکنیم. آخرین صحبت ما راجع به ماتریالیسم در خصوص راسیونالیست ها (دکارت و سینیورا) بود. در قرن هیجدهم این عقیده لازم بود تا جامعه یک قسم بزرگ بردارد، زیرا مشخص مادیات قرن هیجدهم اروپا ترقی در هر صحنه صنعتی است. این ترقی، آزادی عقیده و آزادی تفکر و پیشرفت علم و صنعت را لازم دارد. عقاید مادی قرن هیجدهم اروپا در نتیجه همین احتیاج مادی پیدا شد. مخصوصاً چون فرانسه جلوتر بود این افکار ابتدا در آنجا نمودند.

اسپیکلوپدیکست ها که دیده رو (۱۷۱۳-۱۷۸۴) متفکر مادی زبردست در رأس آنها قرار گرفته نمونه ای افکار قرن هیجدهم میباشند. در تالیف اثره المعارف تقریباً تمام متفکرین مهم وقت که همه بر پایه ای علوم طبیعی و ریاضی فکر میکردند شرکت داشتند. متفکرین کاملاً مادی تا "پوزیتیویست" های محتاط میان آنها وجود داشت.

دیده روبا دالامبر که نیز از کارکنان مهم دایرة المعارف بود مباحثات مفصل داشت و نتیجه این مباحثات طبیعتاً بتفغ دیده رو و اصول مادی بود، زیرا زمان، پیشرفت عقاید مادی را ایجاد میکرد. دایرة المعارف یک دوره لغت استدلالی علوم و صنایع بود که در ۲۸ جلد منتشر شد (پاریس ۱۷۵۱-۱۷۷۲) و بعد ها ۴ جلد متمم و ۲ جلد فهرست بدان اضافه شد. از همکاران مهم دایرة المعارف غیر از دو شخص منیر، مونتسکیو، ولتر، روسو که بعد ها مخالف شد، مشور، کریسم، هوا باخ، تیرگو و غیره بودند. از نظر مادی چیزی که در دایرة المعارف مهم است اینست که تمام متفکرین و افکار عمومی بر علیه اوضاع موجود کلیسا و حکومت بودند. اگر چه از ترس تاحدی پوشیده و مقصود خود را ادا کرده اند، ولی مخالفت آنها بخوبی واضح است. این دایرة المعارف ان رهبر فکری بود که انقلاب فرانسه را ایجاد کرد و پیشوای فکری برای تمام اروپا شد. پس دایرة المعارف مظهر فکری احتیاجات صنعتی زمان بود. ولتر تحت نفوذ امپیریسم "لوک" و نظریه مکانیک نیوتون بوده، ماورا طبیعت را، ولو مصنوعی باشد، برای اداره ای جامعه ای بشر لازم میدانست و گفته است "اگر خدا ای هم وجود نمیداشت میبایستی آنرا اختراع کرد."

از علمای کاملاً مادی یکی دولا متری (۱۷۰۹-۱۷۵۱) است که مادی بودن روح را ادعا کرد و دلیل ادعای این طبیب این بود که در مرض ارتباط کامل تغییرات مادی و روحی را ملاحظه میکرد. چون شغل خود را از دست داد مجبور شد به هلند برود. در آنجا کتاب "انسان ماشین" را تالیف کرد. پس از مدتی مجبور شد از آنجا هم خارج شود. بعد به برلین آمد و عضو آکادمی شد و در آنجا مرد.

کتاب هوا باخ (۱۷۲۳-۱۷۸۹) موسوم به "دستگاه طبیعت" مرجع مادیون قرن هیجدهم فرانسه بود. اما یکده از متفکرین بودند که خرابی اوضاع عمومی و کلیسا را می دیدند، تیسر قسی پسیکولوژی (معرفه النفس)، علوم طبیعی و مکانیک متقابل چشم آنها صورت میگرفت، وایسی آنها بواسطه ی وضعیت اجتماعی خود نمیتوانستند کاملاً مادی فکر کنند. از آنجا عقیده ی "پوزیتیویسم" و "سانسوالیسم" پیش آمد که اساساً مخالف متافیزیک بودند و فقط تجربه و مدارک حسی را حقیقت میدانستند. از آنجمله بودند دالامبر، کوند لاک، روسو و غیره. در قرن بعد که یکبار دیگر اوضاع مادی محیط نموده آلیم را ضروری مینماید و ایده آلست های معروف (کانت، شلینگ، فیخته و هگل) پیدا میشوند، پوزیتیویسم هم خود را عقب سر ایده آلیم میکشد. بعقیده ی ما پوزیتیویسم عبارت از ایده آلیم دوره ی ترقی علوم مثبت (علوم طبیعی) و صنعت است.

یعنی در دوره ای که از یک طرف بواسطه ی ضروریات مادی، علوم طبیعی و صنعت باید ترقی

کند و از طرف دیگر محیط اجتماعی نگهداری ایده ه آلیسم را ایجاد مینماید ، قهر عتاید پوزیتیویسم ظاهر میشود . از علمای مهم پوزیتیویسم در قرن نوزدهم یکی " اگوست کنت " (۱۷۹۷-۱۸۵۸) است . بر او یک علم وجود دارد و آن یک دایره المعارف منظم است . مکتبی که با اسم مکتب پسیکولوژی معروف است نیز نظیر این مکتب میباشد . مثلاً " فریدریک هربرت " جز این مکتب است (۱۷۷۶-۱۸۳۱) که بعد از ایده آلیسم هگل تحت تاثیر پیشرفت پسیکولوژی پیدا شده است . او میگوید اگر ارجاع به مفهوم " من " دقیق فکر کنیم ایده آلیسم را مغلوب میکنیم . تجسمات روحی از روی اساس دقیق مکانیک صورت میگیرد . وظیفه ی فلسفه دقیق کردن مفهومات است . چنانکه واضح است این مکتب پسیکولوژی نیز مانند مکتب پوزیتیویسم و اگوستیسیسم (عقیده ی عدم قدرت بشر به درک حقیقت) گاه به نعل و گاه به میخ میزند . ماتعام این عتاید را حد فاصل بین ماتریالیسم و ایده آلیسم قرار میدهیم . هائری پوانکاره (وفات ۱۹۱۲) نیز جز این دستجات از متفکرین است .

اشاره کردیم دایره المعارف و اصول مادی آن رهبر فکری تولید دیره ی صنعتی شده ، نیز بیان نمیدیم چون دیره ی صنعتی قهرایک مساله بد بختی هاما مانند بیکارها ، بحرانها ، جنگهای خونین (بواسطه ای رقابت بازارهای تجارتی) تولید میکند ، د ر طبقه ی مایوس عتاید عرفان بوجود آمد . اما تمام طبقات مایوس نبودند ، بلکه یک دسته ی امیدوار پیشرفت مادی و علمی و مطمئن بقدرت بشر بجهت استخلاص خود از جنگ و بدبختیهای اجتماعی نیز پیدا شده بودند .

همان وضعیت مادی که برای این دسته آن امیدواری را تولید میکرد قهران از نظر فلسفی نیز آنها را بعقاید مادی میکشید . اما وقتیکه این افکار مادی میتوانست تشکیل شود ، علوم و صنایع مخصوصا پسیکولوژی و سوسیولوژی ترقی کافی کرده بودند . یعنی قوانین عمومی طبیعی د روح و اجتماع نیز که تا آنوقت بسا د یواری عظیم خود را از دنیای بیچان جدا کرده بودند ، کشف شده بودند .

طبیعی است حالا د دیگر عتاید مادی با پایه ی اساسی تر از عتاید مادی قرون قدیمه یا وسطی یا راسیونالیسم قرون جدید یا اصول مادی دایره المعارف قرن ۱۸ تشکیل شد . علی الخصوص پیشرفت اسلوب منطق د یالک نیک که هگل (بواسطه ی احتیاج مادی محیط) آنرا زیاده نموداده بود در این تکمیل علم مادی کمک کرد و اصول مادی منطق علم بدین ترتیب تشکیل شد . اگرچه در تشکیل ایسین عتاید مادی علمای بزرگ طبیعی مانند پاستور ، داروین ، بلانک ، هلم هولتس و فروید خدمت زیساد کرده اند ، ولی د زمین حال تد وین یک اسلوب کامل و مربوط به علوم ، اول دفعه بوسیله ی علمای مبرز سوسیولوژی د ر نیمه ی اخیر قرن گذشته صورت گرفت . اهمیت اصول مادی و منطق د رایست که به تشاد تئوریها در علوم ، مانند بحرانهای اجتماعی خاتمه خواهد داد (۴) . هنوز تطبیق این اصول بسا تمام قسمت های علمی مخصوصا علوم طبیعی و بالا بردن مقام این تئوری کار زیاد لازم دارد . و یک میدان وسیع کار برای متفکرین مادیست

خواننده ی ما اکنون میفهمد که چرا ما بعنوان بیان عتاید عرفان انگشت خود خلاصه و نتیجه را در وسط تاریخ به پیشانی یک عارف یا روی یک کتاب عرفان نگذاشتیم ، چون مامادی هستیم . برای ما یک قضیه ی مجرد چیزی د ر وسط تاریخ وجود ندارد . ما فلسفه ی مادی تاریخ را بعنوان یک عصب و شریان اصلی در نظر گرفته نمود عتاید را اعم از عرفان یا غیر آن مطالعه نمودیم . تا محل و موقعیت عرفان در میان تمام عتاید واضح شود .

(*) رجوع به رساله ی تئوریهای علم

از آنچه گفته شد بطور کلی نتیجه می شود که انسان جزئی از طبیعت است . در نتیجه ی احتیاج مادی و بعضی پیش آمد ها از طبیعت اطلاعاتی پیدا میکند . باز احتیاج وی را مجبور میکند که این اطلاعات را طبقه بندی نموده از آنها نتایج و قوانین کلی بدست آورد .

در این طبقه بندی نتیجه گیری و تشکیل عقاید کلی ، محیط مادی مخصوصاً محیط اجتماعی زیاده موثر است . این تعمیم اطلاعات در بشر ساده ابتدا بشکل اعتقاد به اجنه و ارواح ، بعد بحالست مذهب ، بعد فلسفه و علم صورت گرفته است .

تاثير اجتماع در افکار عموماً بدین ترتیب است که طبقه ی خوشبخت ، اگر در مقابل خود يك طبقه ی بدبخت ببیند ، معتقد بروح و اهمیت مخصوص و درجات آن میشود تا با استدلال برای سعادت خود حقانیت ادعا کند . مخصوصاً اگر طبقه ی مزبور رو با انحطاط باشد این عقاید خیلی شدید میشود .

مخصوصاً موقع یاش ، عقاید عرفان که اساس آن تحقیر لذات جسمانی ، اعتقاد به ابدی بودن روح و پائنه نسیم و وحدت وجود است ، پیدا میشود .

اگر دسته ی بدبخت هم در مقابل امید ی نداشته باشد ، به عرفان متوسل میشود تا لذت را که در دسترس او نیست تحقیر کند و با عقیده ی وحدت وجود اختلاف موجود بین او و يك خوشبخت را مبهمی و ظاهری کند . پس عقیده ی وحدت وجود يك نوع حمله به دشمن ولو در خیال و تحقیر لذات بسراری تسلی خویش است .

چنانکه بشر دوره ی دهقانی ، یونان زمان سقراط و افلاطون ، روم اول عیسویت ، هند وستان زمان بودا ، چین زمان لائوتسه ، ایران دوره ی میترائیسم ، ممالک زبردست عرب قرن اول و دوم هجری ایران از قرن ششم تا دوازدهم هجری ، اروپا در قرون وسطی طبیعتاً عارف و آیده آلیست . اروپای قرن ۱۹ متوسل به عرفان شده است .

دسته ای که رویه ترقی است یا در خود امید پیشرفت می بینند ، مادی فکر میکند و عموماً باید توجه کرد که تفکر مادی ی بکلی طبیعی بشر است و اگر بدبختی اجتماعی بشر را مجبور نکند بشر قطعاً مادی فکر نمی نماید . عقاید بشر در دوره ی صیادی ، علمای طبیعی یونان ، لوکایاتا در هند و مادی در چین ، عقاید مادی ایران قدیم ، طبیعیون شرق در قرون وسطی ، راسیونالیسم قرون جدید در اروپا ، مائترائیسم قرن ۱۸ در اروپا و اصول مادی منطقی قرن ۱۹ و ۲۰ در دنیا مادی است .

اصول مادی و منطقی امروز بشر به تمام علوم ، صنایع ، اجتماعات و هنر ارتباط کامل داده و اورا از خرافات ، اعم از اینکه در قسمت طبیعی یا بیولوژی یا پسیکولوژی یا سوسیولوژی باشد ، خلاص کرده بوی راه خوشبختی را نشان داده است .

مطابق این اصول همانطور که بشر بقوای مهم در طبیعت غلبه نموده است بر اجتماع خود نیز غالب خواهد آمد . جلوتر رفتن و پیشرفت ، نظر کلی متفکرین این مکتب است . اگر آیده آلیست و صوفی ، بدبختی بشر را از ماشین میدانند و به درهم شکستن آن قنوی میدهند ، متفکر مادی چون صحیح فکر میکنند ، میدانند که ماشین اسلحه مایه ی پیشرفت بشر است و يك سلسله ی منظم تکامل انرا بدین پساسیسه رسانده است .

بدبختی موجود از پیچ و مهره و دقیق کار کردن ماشین نیست بلکه بهما سطحی موقعیت غلبه

اجتماعی آنست .

برای خوشبختی بشر در هم شکستن ماشین انحطاط و عقب رفتن است . یکندم باید جلوتر رفته

موقعیت غلط ماشین را باید در هم شکست .

بشر از نظر مادی

هرماشینی را که با آن کار میکنیم باید خوب بشناسیم * ما نازنده هستیم یا خود سروکار داریم ، پس خود را شناختن برای هرکس ضروریست *
ما بشر و بنابراین خود مان را از سه نقطه ی نظر میتوانیم مورد مطالعه قرار دهیم :

- (۱) از نظر بیولوژی
- (۲) از نظر پسیکولوژی
- (۳) از نظر سوسیولوژی

در بیولوژی از خواص حیاتی ، در پسیکولوژی از خواص روحی و در سوسیولوژی از خواص اجتماعی و اجتماع بشر وقت میکنیم *
انسان در آخرین مرحله ی تکامل سلسله ی متوالی نبات و حیوانست * خواص حیاتی نبات و حیوان و خواص روحی حیوان از خواص ماده یعنی نتیجه ی ارتباط زمانی و مکانی مخصوص اجزای الکتریسته ی مثبت و منفی است * مغایطه کنندگان عرفان مشرب که از در اسم الکترن و حرکت آنها را در داخل اتم شنیده اند قریباً میزنند همه چیز ذی روح است * دم روحانی در تمام موجودات وجود دارد * البته سلسله ی این بیان واضح است * ابتدا حرکت و حیات و روح را از هم تشخیص نمیدهند و نمیدانند که نفس متحرک اتمومیل متوفیات را بواسطه ی وجود حرکت نمیتوان زند نامید *
حرکت و حیات مفهومات جداگانه میباشد * سلول که کوچکترین اجزاء مرکب کننده ی موجودات زنده است از ماده بوجود آمده و خاصیت جذب و دفع ماده را دارد * سول بعضی خاصیت متأثر شدن و انتقال آثار خارجی را دارا میباشد و از این حیث بیک صفحه ی عکاسی یا هادی حرارت و الکتریسیته شبیه است * خواص سلول و موجودات زنده ابتدا بنظر بشر عجیب بود و بشر تصمیم گرفت ساختن موادی که در ماشین بدن تهیه میشود در لابراتوار عملاً محال است * این صد بزرگ صد سال پیش شکست و اول دفعه امرو را در لابراتوار ساختند * از آن بعد در عرض صد سال بشر بوسیله ی شیمی آلی آنقدر ترکیب " آلی " ساخت که فقط برای اسامی آن ترکیبات جلد های ضخیم کتاب لازم است * پیشرفت ساختن ماده ی خود سلول افتاد و جوهرها (اسید های) معینی را بهم ترکیب نمود * امروز ساختن سول تقریباً جز مسائل حل شده ی علوم طبیعی است *
خاصیت مهم اختصاصی سلول حفظ و تکامل خود و نسل است (۱) * این خاصیت نیز مانند وزن

(*) باید متوجه بود که این خاصیت حفظ و تکامل خود و نسل که سلول داراست چیز عجیب و غریبی نبوده بلکه در نتیجه ی خاصیت ماده ی شیمیوتروپسم ، اثر تروپسم و شیمیوتاکسم است که دارا میباشد * اتفاقاً این ترکیب بخصوص شیمیائی خاصیت جذب و دفع و یا نتیجه ی زندگی را پیدا کرده است *

و حجم و غیره برای این ساختمان مخصوص ماده از خواص طبیعی است. جز اینکه خاصیت مزبور مشخص جسم زنده است، سایر خواص اعم از ارادی، غریزی، طبیعی (در موجودات کاملتر) تظاهرات این خاصیت میباشند.

اگر بخواهیم به پسیکولوژی بشردقت کنیم باید ابتدا قدری به جهاز عصبی دقت نمائیم، زیرا اثرات روحی خاصیت این دستگاه است. آحاد سلسله عصبی که اثرات تشکیل میدهند "نورون" نامیده میشوند "نورون" تقریباً به بزرگی میکرون است (میکرون هزارم میامتراست). داخل سلول عصبی الیاف دیده میشود که دسته دسته از اطراف سلول خارج شده و زائده هائی تشکیل میدهند. این زائده ها "داندیریت" نامیده میشود. یکی از زائده ها طولی است که "سیلندر اخی" نام دارد. سلول عصبی آثار را بوسیله داندیریت ها گرفته بوسیله سیلندر اخی بخارج نقل میکند. تشکیل سلسله عصبی در داخل جنین بدین ترتیب است که در محلی که بعد ها مغز جنین خواهد شد یک برآمدگی پیدا میشود و به سه قسمت منقسم میگردد.

بعد جز اول و سوم هر کدام دو جز میشوند. بدین ترتیب پنج قسمت بوجود میآید. جز اول نیمکره های دماغ بزرگ، چهارم دماغ کوچک و پنجم بصل النخاع را تشکیل میدهد. دوم و سوم زائده های بعدی دماغ بزرگ میشوند. دنباله ی بصل النخاع رشته ی طویل عصبی بوجود است که نخاع باشد. از دماغ و نخاع ۳۲ جفت عصب (۱۲ از دماغ و ۲۰ از نخاع) خارج میشود و با اطراف بدن تقسیم میگردد.

یک دسته اعصاب موسوم به جهاز سمپاتیکوس یا دستگاه اعصاب نباتی در بدن موجود است که با جهاز عصبی اصلی بدن مربوط بوده و حرکات یا ارادی قلب و معده و ریه را انجام میدهد. نیمکره های دماغ بزرگ چنین خورده گیهای دارد که روی آنها پرده های شائز احاطه نموده و ناقص شیرهای مغز ادامه دارد. شیارها نیمکره هارا به تقسیمات معینی تقسیم نموده اند. خاصیت یک عدد از نقاط این تقسیمات معلوم و عددی دیگر تحت مطالعه علمی است. باز در اینجا مجبوریم یک موضوع خارج از مطلب را تذکر دهیم. گاه یک عدد پیدا میشوند که تحت نام "یونسفایف" طبقاتی خود در علم هم تغلب میکنند و دروغ میگویند. در روشی در علم و قیاسات اقسام کذب است. مثلاً در علوم اقتصادی یک طریقه ی مهم تحقیقات علمی تهیه ی احصائیه و مقایسه ی آنها و بحث در آنهاست. یک روز "ادوارد برنشتاین" خواست ترهات خود را در علم اقتصاد ثابت کند، ولسی احصائیه ها مخالف ادعای وی را نشان میدادند. مثلاً او میخواست ثابت کند سرمایه متمرکز پیدا نمیکند و حال آنکه احصائیه های موجود برخلاف این ادعا را نشان میدادند. پس این مرد مقدس چه کرد؟ کار آسانی کرد. احصائیه از خود جعل نمود و با احصائیه های معمول حرف خود را ثابت کرد. "کانوتسکی" در جوابی که بوی میدهد از این دزدی و تغلب علمی اظهار حیرت میکند و احصائیه های رسمی دولتی را که بکلی مخالف با احصائیه های معمول آن موئن است جلو او میگذارد. یک نویسنده ی متفکر را می بینیم که خود مینویسد:

"با آنکه حقیقت تصاویر واقعیت خارج در مغز ما میباشند، مطابق آنچه که در موضوع ادوارد برنشتاین دیده میشود ممکن است تصاویر معکوس آن واقعیت باشند..."

حال به موضوع اصلی خود متوجه میشویم. گفتیم عمل بعضی قسمتهای مغز معلوم و عمل بعضی قسمتهای آن مجهول و تحت مطالعه است. این مطالعات بدین ترتیب صورت میگیرد که در یک نقطه معین مغز حیوانی عملی بجای آورده و اثرات را اعمال موجود مطالعه مینمایند یا آنکه مغز مریضهای روحی را مورد دقت قرار میدهند. این طریقه های تجربی از قرن هفدهم بعد روز بروز کاملاً رشد و هر روز

کاملتر میشود. حال فکرنکند اگر کسی معلومات ناقص علوم قدیمه ی یونان را که جزئی از آن در قسرون وسطی بحر می ترجمه شده است آخر علم بداند و مطابق آن معلومات بهیوس برای وهم، حافظه و حی، خالصه الشعرا و غیره در مغز مرکز قائل شود و برای این مراکز مجهول بیخودی خواص خشکی و تری، گرمی و سردی نسبت دهد و لاطافات خود را در مجالس و کرسیهای خطابه بیک مشت مردم ساده لوح تاقین نماید آیا کمتر از "برن شتاین" دزدی و تقلب نمیده است؟

در دوره های گذشته روح را موجود مستقل میدانستند. حکما قدیم یونان مانند بقراط محل روح را در سلسله عصبی میدانستند. دکارت روح را موجود سیالی فرض میکرد. عرفان عقیده داشت روح بنسب جسم عاشق میشود. علم جدید خط قرمز بروی این موهومات کشیده ثابت نمیده است که روح بعنوان موجود مستقل وجود ندارد، بلکه مجموعه ای از خواص ماده است.

هوش، ذکاوت و اراده از خواص طبقه ی خاکستری خارج از دماغ بزرگ است. اگر دماغ کبوتری را بردارند نمی میرد، ولی اراده ی وی سلب میشود. مثلاً اگر غذا بدهند میخورد و هضم میکند و اگر ندهند و دانه را نزنند وی بریزند، نمیخورد و از گرسنگی میمیرد. وزن متوسط تمام مغز سردر انسان ۱۳۶۱ الی ۱۸۰۰ کیلوگرم است. خود دماغ بزرگ ۲۰۰ کیلوگرم وزن دارد. ملاحظه کرده اند که وزن دماغهای گاو، اسب، پیسمارک، کانت، شیلر، کیدی، لنین، گرونیول از ۹۲ تا ۲۰۰ کیلوگرم است.

وزن نسبی یعنی نسبت وزن دماغ به وزن تمام بدن در انسان $\frac{1}{40}$ و در میمون $\frac{1}{12}$ و در حیوانات دیگر کمتر است. هر قدر سطح دماغ بیشتر باشد ماده ی خاکستری آن زیاد تر است و خاصیت آن نیز قوی تر است. اگر یک خاصیت مخصوص مغز نمو زیاد کرد شخص آثار مهم از خود ظاهر میکند و این اشخاص زنی بشمار میروند. ولی ممکن است قدرتهای مختلف اشخاص باندازه ی متناسب کامل شده باشد و زنی شخص منیر از یک زنی مشهور بیشتر باشد، ولی آثار برجسته ای از وی بظهور نرسد. عده ی نقاط مجهول سطح دماغ بزرگ بدرج کم میشود. واضح شده است که هوش و ذکاوت مرکز مخصوص ندارد، بلکه از خواص عمومی سطح دماغ است. موقع فکرت کردن تغییرات مادی در سطح دماغ بیشتر میشود، خون متوجه دماغ میگردد، مغز بیشتر غذا میگیرد و بیشتر مواد فسفوری پس میدهد بطوریکه در ادارات شخص فکرتکننده مقدار این ماده بیشتر میشود. موقع خواب که مغز کار ذکاوت انجام نمیدهد، کمتر غذا میگیرد. این خود دلیلی بر مادی بودن آثار فکری است. دماغ کوچک اعمال را منظم میکند و اگر این عضو برداشته شود اعمال بدن غیر منظم میشود. اعمال قلبی و تنفسی با اصل نخاع است و به همین جهت بدن این عضو زندگانی محال است. از نخاع اعصاب حس و حرکت خارج میشود. حرکات انعکاسی یعنی حرکات بلا ارادی (مانند چشمت زدن موقع نزدیک شدن یک شیئی به چشم) بوسیله اعصاب نخاعی است.

حرکت ارادی از ارتکامل حرکت انعکاسی بوجود میآید. مثلاً حرکات دست بجهت انعکاسی است، ولی نتایج مفید یا مضر این حرکات بدماغ میرسد و بکلی تجربه حرکت انعکاسی بحرکت ارادی که مرکز آن مغز است تبدیل میشود. باز اینجا یک دلیل بزرگ برای اثبات تکامل خواص ساده بخواص بفرنج روحی داریم.

مراکز اعمال سمپاتیکیوس عمل خود را مستقلاً انجام میدهند. اگر قلبی را از بدن خارج کنیم تا مدت حرکت خود را ادامه میدهد. اعصاب آثار خارجی را بدماغ و احکام دماغ را به محیط بدن میرساند. اعصاب در مقابل آثار فیزیکی و فیزیولوژیکی و روحی متاثر میشوند. اول دفعه گالوانی انسر قضایای فیزیکی را مشاهده نمود. اثر تری ایزوهای H در جوجه ها و شیرینی شیرات دو کربن ها و اثر مواد معطره در شامه واضح میکند که متاثر شدن اعصاب و نوع انتقال اثر در طول عصب فیزیکی و شیمیایی است.

سرعت انتقال اثر در اعصاب ۲۲ الی ۶۴ متر است. این سرعت را با اسبابهای اندازه گیری بسا تجربه میتوان معلوم کرد. با شخص امتحان شدنی تر میگذرانند که بمجرد دیدن يك خدا در روی پرده ی سینما آترباخواند. شما به اسبابی وی "کاید لب" طوری متصل میکنند که بمجرد باز شدن لب جسیان الکتریسته برقرار شود. مدت زمان فاصله بین نوشته شدن خط و اتصال جریان الکتریک را روی یک استوانه اندازه میگیرند. مواد مخدره اعصاب را ضعیف و بعضی معدوم میکنند.

حال بدخواص روحی بشر قدری توجه کنیم. تمام آثار روحی که از ما ظاهر میشود دارای قوانین کلی است یعنی هر مقدار معلوم علت یک مقدار معلوم معلول دارد. بنابراین اسلوب اندازه گیری در علم روح نیز مانند سایر علوم اسباب تحقیقات علمی ما را تشکیل میدهد. تمام آثار روحی اعم از اثر نیز، صوت، بو، طعم، درد، خوشی، حافظه، توجه، هوش، ترس، رحمت، محبت، هیجان و غیره تمام مقدار دارند و آنها را میتوان اندازه گرفت و واحد مقیاس برای آنها تعیین کرد. در مراحل اولیه ی علم روح که این خواص تجربه و تحصیل نشده و اجزای تشکیلات بخرنج روحی بر ما نامعلوم بود، این امر مشکل بسا یا محال بنظر میامد، ولی امروزه در اغلب موارد این موضوع اندازه گیری حل شده و بقیه ی موارد در شرف حل شدن است.

البته هنوز هم بنظر شاخصی که با طرز تفکر علمی آشنا نیستند این سنجش برای تمام موارد محال جلوه میکند. باید متوجه بود که دیدن مهمترین وسیله ی ارتباط بشر با محیط خارج است و به همین جهت بشر تمام قضایا را به قضایای قابل رؤیت تبدیل نموده و آنها را اندازه گیری میکند. درجه ی حرارت را در میزان الحراره بوسیله ی حرکت جیوه، قوه را در ترازو بوسیله ی شاهین، زمان را در ساعت بوسیله ی حرکت عقرب، خواص الکتریک را در ولت متر با حرکت یک عقرب معلوم میسازند. در هزاران موارد دیگر را بر اتار و صنعت و زندگی معمولی تمام قضایا را با چشم اندازه میگیرند. انسان بدون دیدن در خیال هم مکان و میدان رؤیت را بهتر در جسم میکند. به همین جهت در ترجمه اغلب مفهومات را به مفهوم مکانی تبدیل میسازند. یک صورت بنظرش بلند (که مفهوم مکانی و قابل رؤیت است) جلوه میکند. صدای زیر بجه بنظرش روشن و صدای بم بیه بنظرش تاریک است. در موضوع زمان میگوید شب دراز. اگر صوتی ایجاد شود و خاموش شود بنظر شخص صوت هم مانند خاموش شدن یک شعله به تدریج خاموش میشود.

تعبیر تنیدی و تیزی در بو و طعم هم نظیر امثله ی مزبور است. در طبیعت واقعی تغییرات و قضایای زیاد اتفاق میافتد، ولی یکده ی محدود آنها میتوانند دستگاه عصبی انسان (و حیوان) را متاثر سازند. تا اثرات مهم انسان در مقابل طبیعت خارجی عبارتند از اختلال در مقابل امواج نرانی، عسده ی ارزش امواج اثر در هر ثانیه ممکن است خیلی زیاد یا خیلی کم باشد. اگر عده ی ارزشهای امواج اتسار عده های معلومی باشند، شبکه ی چشم انسان را متاثر میسازند. بواسطه ی اختلاف عده، ارزشهای معی نور در چشم مانا، اثر الوان مختلف را ایجاد میکند. اگر عده ی ارزشهای اثر غیر از این باشد در چشم اثر رؤیت تولید نمیکند مانند امواج حرارتی، ما را "بنفش، الکتریکی، اشعه ۰۰۰ و غیره که موجب اثر میباشند ولی چون عده ی ارزشهای آنها بیشتر یا کمتر از ارزشهای امواج الوان است دیده نمیشوند. ۲- تا اثر در مقابل امواج صوتی هوا یا اجسام دیگر. اگر عده ی ارزشهای معی هوا در هر ثانیه بین ۱۶ و ۴۰۰۰۰ باشد در گوش انسان اثر صوتی تولید میکند، ولی اگر خارج از این اعداد باشد اثر صوتی ندارد. ولی امواج صوتی هوا هم مانند امواج ما را "نری اثر آثار دیگری دارند. هر قدر ارزش بیشتر باشد صوت در گوش زیر تر است. پس زیر و بمی در صوت مانند رنگ در نور است. ۳- تا اثر در مقابل ذراتی که از اجسام متصاعد شده در مخاط بینی حل شده، اثر بوی ایجاد میکند. ۴- تا اثر در مقابل ترکیبات شیمیایی که در زبان و کام تا "تیر می نمایند، طعم را تولید میکند. نوع طعم و بو هم مانند

صوت و نیروی بستگی ساختمان مادی قضیه و علت مؤثر دارد. ۵- تا ۶- در مقابل قوای اصطکاک و قوای فشار بوسیله ی پوست. ۶- تا ۷- در مقابل گرما بوسیله ی پوست. ۷- تا ۸- در مقابل وضعیت نسبی مکانی اشیا مجاز. انسان بوسیله ی این تا ۹- ثرات تعادل و وضعیت مکانی خود را می فهمد و بالاخره تا ۱۰- در مقابل قوای داخلی بدن. انسان بوسیله ی این لامسه ی داخلی از حرکات اعضا در داخل بدن مطلع میشود. هر قسمت بدن در مقابل قضایای خارجی حساسیت خاص پیدا کرده است. اعضای که حامل این آثار مختلفه میباشند اختلاف ساختمان پیدا نکردند و اندکی تخصص تشاهد رانتهای عصب است یعنی اگر انتهای سامعه را بحدی که الان مرکز رویت در مغز است متصل کنیم مطابق این فسرص صوت را میتوانیم بشنیم و به همین ترتیب نور را میتوانیم بشنوم. چنانکه ذکر شد میدان و قلمرو هر يك از تا ۱۱- ثرات محدود است فقط انواع مخصوص قضایای طبیعت سلسله ی عصبی را متاثر میسازند. ولی هر قضیه را میتوان پس از يك سلسله جوییل یا کوتاه متوالی تخیرات وارد میدان قابل تا ۱۲- تر نمود. قلمرو و اقسام مختلفی ی تا ۱۳- ثرات متفاوت است، ولی البته وسیعتر از حد اقل لازم است. مقدار بسیار کوچک عنصر نائتریوم (Na) بوسیله ی شعله ی زرد و مقدار بسیار کوچک مرکاپتان بواسطه ی بوی نافذ قابل درك میباشند.

بدیهی است هر قدر علت فیزیکی و طبیعی قویتر باشد اثر آن در سلسله ی عصبی یعنی اثر روحی آن نیز بیشتر است. مثلا تا ۱۴- ثرات روشنایی و شمع بیش از تا ۱۵- ثرات روشنایی يك شمع است. ولی تجربه قانون ذیل را نشان میدهد که اگر عامل مؤثر فیزیکی به نسبت عمل تصاعد دهند سی ترقی کند تا ۱۶- ثرات روحی با تصاعد عددی ترقی مینماید یعنی اگر نور هائی شدت ۱ و ۲ و ۳ و ۴ و ۵ و ۶ و ۷ و ۸ و ۹ و ۱۰ و غیره شمع تولید شود، اگر شخصی تعداد شمع ها را نداند آنها را ۱ و ۲ و ۳ و غیره واحد تصور خواهد نمود. همینطور است تا ۱۷- ثرات چند وزنه یا چند درجه حرارت یا چند صوت و غیره.

اگر عامل طبیعی خارجی موجود نباشد و ما بوسیله ی اراده ی داخلی يك تا ۱۸- ثرات در فکر ایجاد کنیم مثلا خورشید، درخت، صوتی و یا بوی راد در نظر تولید نمائیم، این قضیه را تجسم گویند. قدرت مجسم کردن یعنی دوباره تولید کردن آثار گذشته، بدون علت خارجی یکی از خواص روحی است که قدرت های دیگر روحی مخصوصا حافظه که ذیلا بدان اشاره خواهد شد در آن عمل کمک زیاد میکنند. اختلاف تا ۱۹- ثرات با تجسم در اینست که در تجسم عموما قضا یا محوتر میباشند ولی در مقابل يك قسمت مخصوص قضیه قوی تر است.

مثلا ما میتوانیم يك قسمت صورت دوست خود را واضح تر مجسم نمائیم. تا ۲۰- ثرات و تجسم وسیله ی تولید صبر روحی میباشد.

هر تا ۲۱- ثرات با تجسم همواره با احساسات همراه است یعنی هر رنگ یا بو و غیره یا خوش آیند و یا نامطبوع است و یا انتظاری تولید میکند یا شخص را از انتظار خلاص میکند. مثلا وقتی که اسم شخصی را میروند فقط صوتی نمیشنود، بلکه حالتی هم برای وی دست میدهد.

ممکن است احساس شدت یا ضعف، تهییج یا تسکین و امثال اینها همراه تا ۲۲- ثرات و تجسم باشد. تا ۲۳- ثرات، تجسمات و احساسات میدان شروع صبر بخرنج ترین قضایای روحی میباشند. در بعضی موارد غیر طبیعی تجسمات در فکر حالات اغراق و غیر معمولی پیدا میکنند. مثلا يك صوت بینهایت شدید و یا يك جسم بسیار کوچک جلوه میکند. تجسمات را در این حالت مخصوص تجسمات مینامند.

حال به قدرتهای روحی که در تولید تا ۲۴- ثرات، تجسمات و احساسات مؤثر میباشند توجه میمائیم. این قدرتها عبارتند از: شعور، توجه، حافظه و عادت. سلسله ی عصبی بواسطه ی خاصیت شعوره یکی از خواص اوست از وجود خود مطلع است و خود را از محیط خود بعنوان يك موجود مستقل و واحد جدا میسازد. شعور اساسی ترین خاصیت موجود زنده است که بوسیله ی آن از وجود

خود مطلع است و بوسیله ی آن از وجود تا " ثرات "، تجسمات و احساسات بخود و محیط خارج واقعی می رسد. شخص خودهای مختلف برای خود قائل است. گاه خود را بعنوان يك موجود زنده، گاه بعنوان يك فرد اجتماعی، گاه بیاد ایام بچگی بعنوان يك طفل و غیره از طبیعت کلی جدا می سازد. ماده ی بدن شخص دائما در تغییر است و خواص و حالات و عادات او نیز دائما در تغییر می باشند. معذک شخص تازه است برای خود يك شخصیت مستقل قائل است که خود را مسئول تمام احوال و امضاهای خود میدانند و متوقع یاد اش و جزای کارهای خویش است. این خود دائمی بواسطه ی یکنوع جریان قدرت و شعور است یعنی همانطور که با وجود تغییر آب و مسیر يك رودخانه شخصیت خود را از دست نهد شعور هم در شخص يك خود دائمی که نظیر مفهوم رودخانه در مثال منبر است تولید می نماید و خلاصه ارتباط زمانی اجزا باعث میشود که وجود تغییر اجزا خود يك مفهوم ثابت می آید و توجه آن قدرت روحی است که شعور را تیزتر و مترکم تر می سازد. برای مقایسه میتوان شعور را با دیدن و توجه را در دوختن چشم بیک نقطه ای نظیر گرفت.

بواسطه ی شعور ما از وجود خود و محیط خارج مطلع می شویم، ولی بواسطه ی قدرت توجه خود میتوانیم قوای خود را در يك نقطه از طبیعت مترکم تر نموده اجزا و عوامل بیشتری در آن نقطه درك کنیم.

دیدن اطلاع ما بواسطه ی قدرت شعور وسیع ولی کم عمق است و بوسیله ی توجه میدان تنگتر و در مقابل دقیقتر میگردد. متوجه شدن بیک موضوع اساس بیولوژی دارد. یعنی نفع یا ضرر يك قضیه نسبت بحفظ حیات خود و نسل عامل مهم در جلب توجه يك موجود است.

حرکت و تغییر در قضا یا بیشتر جلب توجه میکنند، زیرا احتمال خیر و شر جدید در هر تغییر وجود دارد. تجربه بمانشان میدهد اگر دو قضیه در آن واحد تولید شوند یکی برای موجود مفید و دیگری مضر باشد و درجه ی نفع و ضرر هر دو قضیه مساوی باشد، عموماً موجود زنده بدفع ضرر نبرد اخته متوجه جالب قضیه ی مفید میشود. "گفته" میگوید به علامت تهدید کننده کسی توجه ندارد، ولی توجه بطرفا فریبده و تملق کننده جلب میشود. در عمل توجه، حالت خود موجود زنده هم موثر است، یعنی اگر شخص مثلاً بواسطه ی يك سلسله پیش آمدهائی میل بشناختن پرده های موسیقی یا اقسام الوان یا انواع پارچه کرده باشد در قضایائی که مصادف بشود بجزئیاتی که طرف میل او می باشد بیشتر متوجه میشود توجه بوسیله ی تا " ثرات وجود پیدا میکند. یعنی موقعی که ما متوجه يك قضیه هستیم یکی از انواع سابق الذکر تا " ثرات بطرز واضح در حالت روحی ما وجود دارد.

در صورتیکه چنانکه خواهیم دید عامل مهم در حفظه تجسمات می باشد توجه با سرعت تغییر سر می نماید. موقع مطالعه ما از هر کلمه به کلمه ی دیگر متوجه می شویم. موقع تصحیح اوراق مطبوعه گاه متوجه املا و غیره متوجه معنی کلمات می شویم.

تا " ثرات و تجسمات و احساسات و همین قدرت شعور که تا حال ذکر شد تاحدی طبیعی است و از نسل به نسل انتقال می یابد و حالات غیر طبیعی را که پیدا میشود با معالجات طبی باید از میان برد. ولی توجه و اغلب خواص دیگری که ذیلاً ذکر میشود اهمیت پد آگوری دارد. زیرا بوسیله ی تعلیم و تربیت میتوان در آنها تغییراتی پیش آورد. بایستی از ابتدا طفل را عادات داد که توجه دائمی داشته باشد، یعنی حال شعور با وضعیت مبهم در يك میدان وسیع شعور پراکنده و پخش نشود، بلکه شعور دائماً از يك نقطه بقطعه ی دیگر متمرکز پیدا کند یعنی متوجه شود. دیگر اینکه قدرت توجه طفل را باید تقویت کرد یعنی اشخاص باید عادات کنند که در داخل يك قضیه حتی القدر اجزا بیشتری پیدا کنند یعنی بتوانند بنقاط بیشتری توجه نمایند. يك نقاش در يك پرده ی نقاشی متوجه خطوط الوان زیباتری میشود و حال آنکه يك موسیقی دان در يك آهنگ موسیقی اجزا بیشتری را پیدا میکند. تربیت قدرت توجه چشم و گوش

مولد این خاصیت است.

اگر شعیر بوسیله ی تا* ثرات در يك نقطه تیز شود حالت تولید شده را توجه مینامیم. ولی ممکن است بوسیله ی تجسمات شعورها بدون اینکه تا* ثرات و عوامل فیزیکی خارجی موجود باشد بیک نقطه جمع کنیم. این قدرت را حافظه میگوئیم.

حافظه قدرت دوباره تولید کردن قضایای گذشته است که وقتی ماموجه آن بوده ایم. پس چنانکه واضح است نسبت حافظه بتوجه مانند نسبت تجسمات به تا* ثرات است. چون مسا قضایائی را که در فکر سابقه دارند میتوانیم تولید کنیم، معلوم میشود هر قضیه که یک دفعه در رمزها تولید میشود اثری از خود در سلسله ی عصبی ماباقی میگذارد.

بدیهی است این اثر مادی است، یعنی يك سلسله تخیرات در داخل سلولهای مراکز عصبی در ارتباط الکترون. های داخل اتم آنها پیدا میشود.

اگر د قضیه در آن واحد تولید شوند باختصاص آثار آنها در رمز یک نوع ارتباط پیدا میکنند. نوع فیزیولوژیک این ارتباط ها معلوم نیست. ولی مسلم است که اگر یکی از د قضیه در رمز تولید شود اثر آن بواسطه ی آن جاده ی ارتباطی قضیه ی دیگر نیز تولید مینماید. مثلا منظره شایک و صدای تیر و بی باروت چون مجاور هم در رمز اثری از خود باقی میگذارد یکی از آنها باعث تولید د و اثر دیگر خواهد بود. چون عده ی نروین ها بالغ بر ۹ میلیارد است میتوان قبول کرد برای تمام قضایائی که یک دفعه در فکر پیدا میشوند جاده های ارتباطی بوجود میاید و عدد مزبور برای اینکار کاملاً کافی است.

پاتالوژی و مرض در اشکال دوباره تولید کردن قضایا بواسطه ی اختلال در جاده های ارتباطی است. بعضی مریضهای حافظه اسم اسبابی، مثلا کارد، را فراموش میکنند ولی بمجرد اینکه اسباب مزبور بکار برده شود، مثلا با آن چیزی ببرند، اسم کار یادشان می آید. از اینجاء واضح میشود که ارتباط بین کلمه ی کارد و منظره ی کارد مختل شده، ولی ارتباط بین عمل بریدن و کلمه ی کارد سالم باقی مساند. است. فراموشی عبارت از آنست که جاده های ارتباطی و آثار مادی قضایا در رمز بتدریج محو ترمیشوند و از وضوح آنها کاسته میشود.

مخصوصاً پیدا شدن تغییرات قضایای جدید باعث محو تری شدن آثار کهنه ترمیگرد د، ولی شیخ اثر مادی و جاده ی ارتباطی در رمز کاملاً از بین نمیرود. و بعد از چندین سال ممکن است يك قضیه بواسطه ی يك عامل خارجی دوباره در فکر پیدا شود. اثر قضایای جدید را بواسطه ی امتحان مسا د میتوان نشان داد. اگر شخص بخواهد چند شعر حفظ کند آسانست ولی اگر خواست عده ی زیادی بر آن بیافزاید جاده های ارتباطی اصلی نیز ضایع میشوند.

تا* ثرات ارتباطات موجود را بدین ترتیب میتوان نشان داد. اگر قضیه A در فکر یا B ارتباط قوی پیدا کند و بعد بخواهیم A را با C ارتباط دهیم مشکلتر خواهد بود. مثلا اگر معنی کلمه ای را غلط یاد بگیریم آموختن معنی صحیح آن مشکلتر از حالتی است که از ابتدا معنی صحیح آموخته شود، زیرا در کردن کلمه ی "A" معنی غلط "B" اشکال دارد.

وجود ارتباط A و B تولید ارتباط A و C "معنی صحیح" را دشوار میکند. حافظه از نظر پد اگویی اهمیت دارد. باید جدیت شود طفل آسانتر بین قضایا ارتباط تولید کند و بوسیله ی جاده های ارتباطی آسانتر قضایا را دوباره در فکر تولید نماید. آنچه ممکن است باید از تولید ارتباطات زائد و بیفایده جلوگیری شود. حفظ کردن اشعار بی معنی، اسامی دراز فسیل ها، اسامی اشخاص و تاریخهای بی اهمیت، اعداد و فرمولهای زاید بیفایده مانع تولید ارتباطهای لازم و مفید میشود. دیگر اینکه عمل دوباره تولید کردن اشکال پیدا میکند.

در تدریس باید قدرت مشاهده و ملاحظه و تجربه و تعقل جوانان را زیاد تر کرد. حفظ کردن

برای موارد خیلی ضروری مانند حفظ لغات در آلسنه، قوانین مهم در علوم و غیره منحصر باشد. برای این قبیل موارد هم بایستی طریقه‌های علمی حفظ کردن را که در کتب تعلیم و تربیت بیان میشود بآنها آمیخت تا آنکه حتی المقدور قدرت کثری در اینکار لازم باشد.

برای انداد و اسامی ضروری باید بعد اول مخصوص رجوع شود. نوع حافظه‌ی اشخاص متفاوت است. يك نقاش حافظه‌ی رؤیت قوی دارد. حال آنکه قدرت حافظه‌ی گوش در موسیقی دان بهتر است. بعضی از دیدن مطالب کتاب و برخی از شنیدن مطالب بهتر موضوعات را حفظ میکنند. در امتحانات حافظه باید خصوصیات حافظه‌ی هر شخصی در نظر گرفته شود.

خراب شدن حافظه عال مادی دیگر نیز دارد، مثلاً بیهوشی متعفن و گازهای سمی حافظه را کم میکند مخصوصاً گاز O_2 اکسید نغال که در اروپا بواسطه‌ی وجود گاز چراغ و در ایران بواسطه‌ی احتراق ناقص نغال در بخاریها و غیره تنفس میشود در حافظه موثر است و آثار مری در مراکز عصبی باقی میگذارد.

در این اواخر يك عالم ملاحظه نموده بود که حافظه اش بکلی خراب شده بستمیکه در يك عمل ضرب و تقسیم میبایستی از اسپستان خود کمک بگیرد. بعد معالیم کرده بود که در نتیجه‌ی وجوب حیوه زیاد در لایراتوار و تنفس بخارجیوه بدین مرض مبتلا شده است. در کردن حیوه و تجدید هسومای خوب بتدریج مرض را از بین برد. در تعقیب این قضیه بوسیله‌ی امتحاناتی که بوسیله‌ی نگارنده‌ی این مقاله بعمل آمد واضح شد که حقیقتاً بخارجیوه درسی و همت درجه حرارت (حرارت بدن) در ماده تنسی تین که در سلسله‌ی عصبی زیاد است بواسطه‌ی خواص سطحی "اسمپسیون" پیدا میکند.

تمام مطالعات سابق الذکر دلیل است بر اینکه حقیقتاً تشکیل جاده‌های ارتباطی حافظه در مغز فقط يك قضیه‌ی کاملاً مادیست و بواسطه‌ی تأثیرات مادی تغییر مییابد. اگر بواسطه‌ی تکرار متوالی يك قضیه يك عمل بدوون اشکال تولید شود، عادت نامیده میشود. عادت و تکرار زیاد عمل حافظه را سهل ولی توجه را کند میکند، یعنی عجیب‌ترین چیزها و قتیکه زیاد تکرار شود دیگر توجه را جلب نمیکند و قضایای محیط ما بمراتب متنوع تراز آنچه که ما خیال میکنیم هستند ولی عادت خصوصیت آنها را سلب میکند.

تأثیرات و تجسمات همراه با احساسات و تأثیر قدرت‌های شعور، توجه، حافظه و عبادات محتوی فکر ما میگردد. پس از آن در داخل فکر فعل و انفعالات جدیدی روی این محتویات "عمل" میشود و بواسطه‌ی این اعمال محتویات بخرنج تری از آن قضایای ساده بوجود میآید.

وقتیكه بيك ایزی نگاه میکنید بجزء دیدن ابر عمل تأثیر رؤیت یعنی نقش شدن تصویر ابر روی شبکیه و انتقال آن به مغز صورت میگردد.

پس از بدتی نگاه کردن شخص، حیوانی یا انسانی دیگر از توده‌های ابر (بتصویر خود) تشکیل میدهد همینطور است وقتی که ستارگان را در آسمان بحالت صبر مخصوص آسمان بهم مربوط میسازیم. یا اینکه پس از شنیدن صوتی بعد از بدتی خصوصیات آهنگ را پیدا میکنیم. اینجا هم تأثیر یعنی شنیدن صوت قهر صورت گرفته ولی بعداً يك سلسله عملیات جدید در فکر شروع شده است.

عملی را که فکر برای تشکیل این صور بخرنج جدید انجام میدهد، درك اصطلاح کرده‌ایم. بنابراین درك کاملتر از آن تأثیرات و تجسمات است، زیرا پس از آنکه فکر در قضیه‌ی مستزمر تصرف نموده و صورت مستقل جدیدی بوجود آورد درك صورت میگردد.

يك نکته‌ی مهم در اینجا برای تمام مقاله تذکر داده میشود: قضایایی را که در روح پیدا میشوند در اینجا جد آگاهانه شرح میدهم. مثلاً از تأثیر، تجسم، درك، احساس و غیره صحبت میکنیم. این طریقه فقط برای تجربه و تحصیل قضایای بخرنج است و گرنه هر تأثیر یا تجسم همراه يك احساس است.

و بالاخره يك درك يا قضاياي بغرنج تردی گیری که تشریح خواهد شد، بدل میگردد.
 دیاالکتیک درك (۴) جزئی تئوری دیاالکتیک عمومی نگارنده بطور وضوح تشریح و بیسان
 میگردد که صور مدرکته حاصل جمع مقدار اجزاء مرکب کنند، نمیشاند، بلکه اجزاء پس از جمع شدن
 مانند ترکیب شیمیایی حاصل جمع مستقلی دارند که خواص آن نه فقط با خواص اجسام مرکب کنند،
 فرق دارد، بلکه بستگی تامی بطور ارتباط زمانی و مکانی آن اجزاء دارد. و نیز کیفیات تکر درك کنند
 آن اجزاء در صورت درك شده دخیل است.

با اشتراك انواع تا شرات و تجسمات درك مكان و زمان، ماده، کیفیت و کمیت بوجود میآید،
 یعنی از واقعیت که طبیعت واقع موجود در خارج انسان است، این حقیقتها در فکر پیدا میشوند. این
 حقیقت های نسبی (مقاله ماتریالیسم دیاالکتیک در قسمت ارزش معلومات بشر) تابع قوانین دیاالکتیک
 و دینامیسم و روبرو تکامل میباشند. راجع به حقایق زمان و مکان و ماده بوسیله ی تئوری نسبی و اتم
 و کوانتا دقیقتر شده است.

قدرت مهم فکر در عمل درك تشخیص و تعمیم میباشد. فکر میتواند در صورتی که بینهایت جزئی
 تشخیصی بدهد و یا آنکه از اجزاء بینهایت زیاد صور واحدی تشکیل دهد.
 ذکا عبارت از این قدرت تجزیه و ترکیب است. هر قدر موقعیت يك قضیه میان قضاياي دیگر
 سریعتر معین شده، ارتباط آن با قضاياي بیشتری معلوم گردد، قدرت ذکا بیشتر است. ذکا
 و درجه ی تکامل آن بستگی ساختمان مادی سلسله ی عصبی هر فرد دارد.

قدرت تمیز و ترکیب در انسان پیش از حیوانات دیگر است و این امر بواسطه ی تکامل مادی
 سلسله ی عصبی است. مقاله ی دیاالکتیک این موضوع را بطور وضوح تشریح میکند.

امتحان استعداد افراد و استعداد معدّل نژاد هانشان میده که برای کار اجتماعی و بین
 المللی اقتصاد بشر در روی کره ی زمین اختلاف استعداد های منزه فاحش و مهم نیست. کار متوسط
 تولیدی اجتماعی استعداد متوسط فردی و نژادی لازم ندارد. و برای انجام کار منزه و استفاده از آن
 تمام افراد و نژاد ها خاصیت مساوی دارند.

غشایی، رحم، خشم، غضب، انتقام، دفع مضر و بالاخره هیجان که همراه اغلب
 قضاياي سابق الذکر میباشد، چون مطابق آنچه که ذیلا تشریح میشود، انسان حیوان اجتماعی است،
 اجتماع نیز بنوعی ی خود در افراد تا میسر نموده يك سلسله صور بغرنج مرکب از احساسات اجتماعی مانند
 تداکاری اجتماعی، علاقه ی علمی و صنعتی، خود نمائی، وجدان، وظیفه، شرافت، اخلاق، میل
 شدیدی بصنایع ظرف (عموما تحت تاثر میل تناسلی) و غیره تولید مینماید. شرح این صور احساسی
 مربوط با اجتماع و باید در بحث اجتماع ذکر شود.

هر چیز که برای میل اصلی حفظ فرد و نسل و میل های ثانوی مانند میل های اجتماعی که
 اسم برده شد مفید باشد، تولید لذت مینماید، میل به جلب مفید، درجات میل، طلب، علاقه،
 محبت، عشق و جذب را میتواند دارا باشد. خوشی حالتی است که پس از جلب مفید و یا امید به جلب
 آن برای موجود پیدا میشود. عشق تناسلی یعنی میل مفرط زن به مرد و مرد به زن از نظر تولید مثل در

(۴) دیاالکتیک عبارت از روش خاصی از استدلال است که در تمام علوم منجمه پسیکولوژی بکار میرسد

بعضی موارد مخصوصاً در موجودات حیوان که از يك طرف تحت تاثير قوه ی شدید بیولوژیک و از یکطرف بی تجربه میباشند ممکن است حالت شدیدی را پیدا کنند. این میل شدیدی را محبت و اگر شدیدی تر باشد عشق مینامند که پس از رفع احتیاج زائل میشود.

باز عرفان بابها در اینجا سفسطه کرد و میگویند تمام عالم تشکیلات عشق است. ستارگان کسبه یکدیگر را جذب مینمایند عاشق یکدیگرند. البته بابا این دسته که با کلمات بازی میکنند اصطلاحات دقیق را بهر از غلط بجای هم بکار میبرند و لفاظی میکنند کاری ندارند ازین. اینها اتم را هم زنده میدانند چون میگویند مدالیک تحقیقات جدید الکترون داخل اتم متحرک است. یعنی مفهوم حرکت و زندگی را تشخیص نمیدهند و نفس متحرک در اتم و میل متوفیات را چون متحرک است زنده میدانند. قوای جاذبه در طبیعت انواع دارند و غرض ما از مفهوم عشق قوه ی جاذبه ی فیزیکی مانند جاذبه ی دوتی نوع الکتریسیته یا جرم نیست. عشق بطور اختصاصی علاقه ی شدیدی زنده برای جلب مفید است. این علاقه ممکن است فقط برای حفظ خود باشد مانند عشق گربه به گوشت، یا تحت تاثير احساسات تناسلی پیدا شود مانند عشق يك زن و مرد جوان و نیز ممکن است تحت تاثير احساسات اجتماعی باشد مانند عشق برادر یا پسر یا گسرافا زپهل برای انجام يك نقشهی صنعتی. البته عرفا برای عشق معنویات قائلند و تمیز بینند چرا که مرد پیر و زن پیر با صبرتهای چین خورده و قوای ضعیف و تجربه ی زیاد دیگر عاشق هم نمیشوند. علت این اعتقاد عرفان مابین است که در حالات خاصی عشق تناسلی شدیدی شده علاقه جلب مفید قری را تحت الشعاع قرار میدهد و همین مسئله باعث شده است که يك عده اشخاص سطحی و بی منطق يك چنین جاذبه ی کاملاً طبیعی و مادی را یکی روحانی و معنوی پندارند. بخصوص در مشرق زمین دوری زن و مرد از هم به شهرت يك صبرته عرفانی شدیدی داده است و معشوقه های خیالی و فانتزی با کمر باریک تراز مو و صورت مدور چو ماه، زلفی چون مار یا عقرب، نغمهی مانند خرطوم فیل در ادبیات مشرق زمین جلوه گرفته است. کار بجای رسید که معنویت پرستان حقیقت فلسفی را که موضوع تفکراتشان بود به بصورت بت و صنایع که واجد تمام شرایط مزبور است درآورد و اند. چنانکه واضح است این احساسات نیز محصول میل تناسلی قری و تاثير اجتماعی در دوره های عرفانیست.

تشکیل هر يك از مراحل سابق الذكر از یکطرف دیگر مرتبط به حالت روحی موجود است. میل صرف جلب شدن بطرف قضیه مفید است. اگر آثار عمل برای جلب مفید پیدا شوند میسر بدل به جالب میشود. محبت میل شدیدی است. میل و طالب و محبت اهمیت بیولوژی دارند و بهر برای حفظ موجود مفیدند. اگر میل بقدری شدت پیدا کند که يك قسمت از قوای دیگر روحی سلب شده قضایای مفید و مضر دیگر باندازه ی کافی توجه را جلب نکند مرحله ی عشق است. این مرحله غیر دلچسپی و يك نوع جنون میقتی است. جنون گسیستن ارتباطات لازم و اختلال تعادل قوه است. حالت جذبه و بیخود شدن، حالت اغراق شدیدی عشق یعنی جنون کامل است. در این حالت تاثيرات که وسیله اساسی ارتباط موجود با واقعیت خارج است بکلی ضعیف شده محتویات روحی بصر اشکال وهمی و فانتزی بدل میگردد. جذبه از امراض اجتماعیت یعنی در مراحل فلاکت مخصوص اجتماع جبراً پیدا میشود و از نظر تناسلی يك توده اهمیت بیولوژیک دارد (رجوع به مقاله ی عرفان و اصول مادی که بزودی جزو سلسله انتشارات منتشر میشود). با آنکه این حالت برای حفظ توده ی مزبور مفید است با وجود این حالت توده را باید غیر طبیعی دانست. غیر طبیعی در اینجا عبارت از آن انشعاب نوعی است که از جریان تکامل دیاکتیکی کلی خارج شده و به همین جهت محو میگردد.

جنبه ی بیولوژیک ترس توجه موجود زنده به عوامل مضر است. ترس یا اختصاص در موارد پیدا میشود که وسایل دفاع ضعیف تراز عوامل مهاجم تشخیص داده شود و حال آنکه صرف تشخیص مضر بودن نفرت است. چنانکه واضح است در قضایای مزبور قضایای بخرنج در کوه هزرا احساسات است.

رحم قضیه‌ی بفرنج تری است. يك قسمت از این قضیه كاملا احساس اجتماعی است. چون انسان اجتماعی است و فلاکت يك فرد مستقیم و یا غیر مستقیم بشر بحال آن اجتماع و افراد دیگر است جاذبه‌ی مادی سلسله‌ی عصبی را در موارد مخصوصی بحالتی در می‌آورد که همان حالت ترحم است. ترحم را میتوان به درد تشبیه کرد. درد آن احسان نامطلوبی است که به شخص وجود قضیه‌ی نامساعدی را نشان میدهد. ترحم وجود تضایعی را که من غیر مستقیم ممکن است نامساعد باشد خیر می‌دهد. این ارتباط ممکن است مخفی و در مابین شعور باشد و از اینرو بعضی بی شعوران وجود ترحم را نیز دلیل به جریان و سیلان روح ملکوتی بشر دانسته اند. اگر در حیوانات وقت کنیم جنبه‌ی اجتماعی ترحم واضح میشود. در حیوانات كاملا انفرادی آثاری از مفهوم ترحم مشهود نیست و حال آنکه کلاغ که بشکل ستجای زندگی میکند در مقابل نعره یکی از افراد خود حالات و اعمال مخصوصی نشان میدهد. ترحم علاوه بر علت غیر مستقیم اجتماعی ممکن است عمل مستقیم فردی مانند منظره‌ی نامطلوب یا موت ناهنجار و غیره داشته باشد. علت غیر مستقیم ترس مخفی از قیام بیچارگان و ابتلا شخصی پسه بدبختی است.

خشم و غضب و انتقام حالات احساسی موارد دفع آزار و خوشحالی و حال تحسین حالات مواقع استفاده از می‌دهد. تمام اینها ممکن است با هیچان همراه باشد. هیچان عبارتست از عمل شدید سلسله‌ی اعصاب که با سایر اعمال فیزیولوژی مانند حرکات گریه، خنده، هاپش قاب، جمع شدن خون در سر و غیره همراه است. خود نمائی و جاه طلبی خواصی هستند که تحت تأثیر اجتماع در افراد پیدا میشوند. جنبه‌ی بیولوژی این خواص که از نظر فردی جنبه‌ی مضری پیدا میکند واضح است و ممکن است بر مواقع دیگر فردی غالب آید.

فداکاری یا خصیصه‌ی احساسی بفرنجی است که احساسات اجتماعی اساس تشکیل آنست. در نتیجه‌ی احساس مخفی منافع مادی و تاحدی تربیت صحیح و منطقی دقیق ممکن است يك فرد به موضوع ارتباط محکم دخیل بین خود و اجتماع را تشخیص داده عملی که ظاهراً فقط بحال اجتماع و غیر مستقیم بحال خود او مفید است و صورت فداکاری دارد انجام دهد. بواسطه‌ی تأثیر يك مسأله عوامل خارجی ممکن است این حال تقویت پیدا کرده نفع فردی را تحت الشعاع قرار دهد. تمام عوامل تربیت و اجتماع باعث میشود که يك شخص فداکار از عمل و فداکاری خود بیش از عوامل دیگر لذت میبرد. احساسات مربوط بر راستی و درستی، عزت نفس، اجتناب از تعلق نامسا مادی و از آثار اجتماع میباشند. چنانکه در بحث اجتماع بیان خواهیم کرد تشکیل اجتماع در مرحله‌ی انسانی از مراحل حیوانات بواسطه‌ی تأثیر مادی محیط بوده است.

اعتقادات و کردار بشر محصول اجتماع و تحت تأثیر همین عامل قوی دارای خواص معینی است که از آنجمله میل بتکامل اجتماع است و در این امر انسان نفع مادی بزرگی از نظر حفظ فرد و نسل بطرز غریزی احساس میکند که بدون شك صحیح هم هست. راستی و درستی و عزت نفس و امثال اینها فداکاری است چه دروغ و دزد و متعلق نفع نزد دیگری دارند که اجتناب از آنها فداکاری لازم دارد که شرح آن گذشت.

هر قدر محیط مادی متفاوت کند و درجه‌ی تکامل و قدرت تشخیص منطقی بیشتر باشد و بدلیل مادی اجتماع بودن انسان و خواص مادی وی زیاد تر می‌گردد. این فداکاری اجتماعی هم گامات تربیت میگیرد. در ستکاری و عزت نفس در موضوع يك فرد که بفرض در گوشه‌ی ستاره‌ی جدی زندگی میکند صبرت خارجی ندارد، بلکه این خواص وقتی مفهوم پیدا میکنند که اجتماعی در کار باشد و چگونگی تشکیل اجتماع يك عامل مادی است پس این خواص جنبه‌ی مادی داشته فقط و فقط بواسطه‌ی میل

بحفظ انتظام تشکلات جامعه که نفع مادی آن عاید هر يك از افراد جامعه میگردد پیدا میشود . از اینرو چنانکه نظراً پیش بینی میشود و عملاً هم اینطور است باید در میان مادیون دیا لکتیک فعالیت اجتماعی یعنی صداقت ، صمیمیت ، چشم پوشی از نفع موقت شخصی و غیره بیش از افراد ایده آلیست و احساسات و عارف و عقیده پرستان باشد ، زیرا آنها ارتباط دقیق افراد را با هم و با جامعه بهتر تشخیص میدهند چه صرف يك سلسله تلقینات وهمی مانند اهریمن جهل ، فرشتهی اخلاق ، روح پاک ، زرد بن دل ، پاپس خفیه و غیره نمیتوانند قوای اجتماعی يك فرد را محکم کنند ، زیرا زرد بن دل از نظر تربیت اجتماعی همانقدر موهوم است که مسلط شدن بر آسمانها بوسیله ی سیمرغ و قالیچه . همانطور که طرز تفکر و اسلوب مادی در حقیقت این موهوم را محو کرد و عملاً وسائل پرواز را هم فراهم نمود . باید در اجتماع نیز وعده و وعید و تلقین و دستورات موهوم به تشریح و توضیح عمل مادی تشکیل اجتماع و تربیت و عادت دادن افراد به حفظ انتظام آن مبدل گردد .

تا اینجا واضح کردیم که به چه ترتیب محیط خارج در سلسله ی عصبی اثر مینماید و سلسله ی عصبی بر حسب ساختمان و محتویات خود هر وقت چگونه ضمیر مخرب قضا یی مربوط به ذکا* و احساسات را تشکیل میدهد . حال متذکر میشوم که پس از تشکیل ضمیر منزه سلسله ی عصبی نسبت به محیط خارج عکس العملی انجام میدهد که همان عمل و رفتار وی میباشد .

در اینجا البته از حرکات مربوط به تغییرات مادی بدن که جزء تغییرات طبیعت بیجان است ، صرف نظر میشود . جزء اساسی این عمل حرکت است . حرکت ممکن است انعکاسی ، ارادی و یا ماورا ارادی باشد . اگر باها را روی هم انداخته نزنند ه ی زانو ضربتی بر زمین یا بدن اختیار حرکت میکنند . هر حرکتی که بواسطه ی يك عامل خارجی بدن اختیار ما صورت گرفت حرکت انعکاسی است . از این حرکات انعکاسی در بدن زیاد است مانند طیش قلب در موارد مخصوص ، جمع شدن خون در سر بواسطه ی حرکت انعکاسی جهاز گردش خون و غیره . مرکز حرکت انعکاسی یا حرکات ارادی فرو قرار دارد ، وایی ممکن است نتیجه ی بعضی حرکات انعکاسی (مانند حرکات دست بجه) بعد از مغز رسیده به بصورت حرکات مرحله ی دیگر یعنی بصورت حرکات ارادی انجام شود (در زدن دست بطرف غذا) .

برای اثبات مادی بودن حرکات ارادی وجود حرکات انعکاسی وسیله ی مناسبی است ، چه بلا ارادی بودن این حرکات آنها را به حرکات نباتی که با قوانین حرکات طبیعت بیجان صورت میگیرد ، کاملاً شبیه میکند .

مرکز حرکات ارادی در مغز است و حال آنکه مرکز حرکات انعکاسی ناحیه ی سوب کورتیکال میباشد .

حرکات ارادی قبل از شروع بوسیله ی شعور برخورد شخص معلوم میشود و همین خود دسته ی ایده آلیست را به اشتباه انداخته و عقیده به اختیار و ارادی اراده را تولید کرده است . ما از شروع يك عمل ارادی مطلع میشویم ، ولی اگر تصمیم گرفتیم که آن کار را انجام ندهیم يك عامل جدید پیدا شده است که از علل عمل جدید باید شعورده شود . هر عمل پس از آنکه تولید شد معلول جبری تمام عوامل موجود در فکر بوده است که مادر لحظه ی شروع بواسطه ی شعور از آن مطلع بوده ایم .

حرکات ماورا ارادی عبارتند از حرکاتی که در حقیقت ارادی میباشد ، ولی عمل اراده در شعور ظاهر و واضح نیست ، بلکه در ماورا شعور است . مثلاً شخصی از تیر نازکی که روی جوی کم عمقی است با سانی عبور میکند ، ولی اگر همین تیر روی مجرای گودی قرار گیرد شخص میلرزد و میافتد . حرکتی که انجام میدهد (تمایل و افتادن) ماورا ارادی است یعنی با شعور ادخلی اراده تعادل صورت نگرفته ، بلکه ماورا شعور یعنی بدن اینک شخص از حکم مغز آگاه شود عضلات مربوط حرکتی انجام داده اند . حرکات ماورا ارادی در زندگی معمولی زیاد دیده میشود . اگر يك بچه ظرف پر آب یا شیر را در دست

گرفته بخواهد آنرا نریزد، ظرف، تقابل پیدا میکند و حال آنکه بدون این تصمیم ظرف مایل نمیشود. و چرخه سوار ناشی که میخواهد از يك سنگ سرچاده دوری کند، مستقیماً بطرف سنگ میرود. اگر د و آرنج را به هم تکیه داده و دست را مقابل هم نگاهدارد و بخود تلقین کند که یکی از دو دست بطرف بالا حرکت میکند حقیقتاً پس از مدتی بواسطه ی وجود حرکات مایه ا* ارادی دست بطرف بالا حرکت میکند. اگر چند نفر دور میزد دست خود را به هم تکیه داده بخود تلقین نمایند که میزد حرکت میکند، حقیقتاً میزد بواسطه ی حرکت مایه ا* ارادی عضلات دست قدری حرکت مینماید. چن گیرها از جهل عده ای استفاده کرده و چنین حرکات را به حاشردن ارواح و اجنه نسبت میدهند. تلقین باین تنزل که در منیر الفکرها وجود دارد، جای تعجب نیست که بجای اصول ساده و مادی، روح پرستی و سیریتیم پیرزهای امریکه رواج میگیرد.

تلقین انجام يك امر در اشخاص، تولید حرکات مایه ا* ارادی و یا اراده در مایه ا* شعور میکند. تا حال بتا* شری محیط و جذب و فعل و انفعالات آنها در سلسله ی عصبی و عکس العمل سلسله ی عصبی نسبت به محیط خارج توجه کردیم. اکنون بحالات اختلال در جریان مزبور متوجه میشویم:

اولاً خواب معمولی عیایات مشخص سلسله ی عصبی را که شجر و آگاه بودن از خواص آمنت بطور موقت معوق میکند. سلب قدرت شعور از سلسله ی عصبی بوسیله ی خواب طبیعی از خواص ساختار خود این دستگاه و دفاع آن در مقابل کار زیاد است، بدین معنی که بواسطه کار زیاد و ترشح شدن مواد مخدر مخصوص بدن سلسله ی عصبی بیهوش میشود. و بیهوشی عکس العمل کار حیاتی درونی است؛ ولی بیهوشی کار روحی را موقتاً تقویت میکند و هر وقت عوامل مؤثر در بیهوشی تمام میشود دستگاه عصبی بحال خود بر میگردد و باین بیهوش آمدن و بازگشت شعور عکس العمل بیهوشی است.

خواب دیدن بواسطه ی وجود محتویات و حالات مخصوص دستگاه عصبی است. هر قضیه که از فکر مادر حال بیداری تولید میشود اثری از خود میگذارد که بواسطه ی علل معین ممکن است در موقع خواب تهییج پیدا کرده در شعور که حال ضعیف دارد آشکار گردد (رجوع به مقاله ی خواب). بواسطه ی خواب میتوان از حالات گذشته ی روحی اطلاع پیدا کرد، ولی به آتیه نمیتوان پی برد. چنین اعتقاد ی (پیشگویی بوسیله ی خواب) نیز از جانی و ایدیه آلیستی است.

بوسیله ی هیپنوتیز میتوان حالت خواب را از راه تلقین ایجاد کرد، یعنی بوسیله ی اعمال مایه ا* ارادی که سابقاً به نظائر آن اشاره شد، همان اعمال را که باعث خواب طبیعی میشد تقلید کرده حالت بیهوشی ایجاد نمود. این خواب با خواب طبیعی اختلاف دارد و بعضی قدرتهای سلسله ی عصبی در این خواب بحال خود باقی میماند و مخصوصاً حالت عمومی شعور بحال خود باقیست و اراده سلب میشود. بدینوسیله میتوان مریض روحی که در حال هیپنوتیز است تلقین نمود که حرکات و اعمال مخصوص را انجام دهد. بدین ترتیب بعضی اعمال که اراده مانع آنها بود صورت گرفته مریض ممکن است معالجه شود. امراض بهمی ممکن است به سلسله ی عصبی و بنابراین به اعمال روحی متوجه شود.

در خاتمه ی این بحث پسیکولوژی تذکر میدهم که استعداد های مختلف افراد متفاوت است. مخصوصاً سه نوع مهم استعداد در اشخاص تشخیص میدهند و هر فرد ممکن است د ازا و یا فاقد يك یاد و یا هر سه استعداد باشد که عبارتند از:

- 1) استعداد ذکا* که غرض قوه ی استدلال و تجزیه و ترکیب باشد. این اشخاص مناطق دقیق دارند. داشتن حافظه نیز یکنوع استعداد ذکا* است ولی با وجود این چون استدلال مهمترین قضایای ذکا* است در اغلب موارد غرض از استعداد ذکا* همان قوه ی استدلال است.

(۲) استعداد احساسات - افرادی که دارای این استعدادند ذوق و سلیقه‌ی ظریف دارند.

(۳) استعداد عمل که ممکن است با هر دو یا یکی از دو استعداد مزبور توأم باشد - صاحبان این استعداد میتوانند يك نقشه را بواسطه مداومت و حوصله و دقت عملی کنند.

در اطفال باید هر سه استعداد را نموداد. برای انجام دادن کار اجتماعی از هر نوع استعداد حد متوسطی لازم است و تقریباً تمام افراد حد متوسط هر سه استعداد را دارا میباشند و بنابراین هر فرد میتواند سهم خود را در کار کلی اجتماعی بطرز متساوی انجام دهد. استعداد کلی هر فرد مجموع استعداد او - های مختلف اوست. در بعضی يك نوع استعداد خیلی نمود کرده استعداد دیگری تقریباً معدوم میگردد. این اشخاص از يك نقطه‌ی نظر ژنی میباشند.

ممکن است استعداد کلی يك فرد معمولی از مجموع استعداد های يك ژنی بیشتر باشد ولی چون تمام استعداد ها بیک اندازه نمودرده آثار مهمی از نقطه‌ی نظر يك استعداد مخصوص از وی ظاهر نشود چنانکه شیخ بهائی که دارای استعداد های متعدد بود میگوید غلبه کردم بر هر دو وقتی و غلبه کرد بر سر من هر دو وقتی.

بشر اجتماعی

حالت در بیولوژی و پسیکولوژی بشر در وقت کردیم، حال ارباب عنوان يك حیوان اجتماعی تحت مطالعه قرار میدهیم.

اول بفهمیم چرا انسان برخلاف اغلب حیوانات دیگر اجتماعی است. اختلاف اساسی انسان با حیوان ساختمان مغز و بنابراین قدرت منطق اوست، یعنی انسان قدرت تجزیه و ترکیب زیادتری دارد و بنابراین حفظ فرد و نسل خود را که خاصیت میز و مشخص موجودات زنده است بهتر انجام میدهد. علت مادی تشکیل اجتماع انسان بهتر تأمین کردن وسایل مادی و تناسلی برای افراد است. چون تحولات طبقات حیوانات بیکدیگر انقلابی است تشکیل شدن اجتماع هم باید باشد نه انسان توأم است. تمام آثار تاریخی ما واضح میکند که تا بشر بوده اجتماع نیز وجود داشته است.

يك موضوع را نباید فراموش کرد. اینطور نیست که چون انسان قدرت منطق داشته ابتدا انقصر کرده اهمیت اجتماع را از نظر حفظ فرد و نسل قهیمده، بعد اجتماع تشکیل داده است. انسان قبل از اینکه در خصوص اجتماع خود فکر کند اجتماعی بوده و اجتماع داشته است. اجتماع در فکر او و فکر او در تکامل اجتماع دائماً تائید متقابل کرده اند.

قبل از شروع موضوع اجتماع باید بیک نکته توجه کنیم. قدرت منطق انسان در وی قدرت تطبیق ایجاد کرده است. بوسیله‌ی این قدرت بشر میتواند تمام قضایای بفرنج روحی را بیک علامت اختصاری که لغت و کلمه باشد بشکل يك صوت ادانند و بوسیله‌ی همین صوت تجسم همان صبر روحی را در فرد دیگری ایجاد نماید. در مراحل کاملتر اجتماع میتواند همین علامت اختصاری را تصویر کنند بقسمی که افراد دیگر بواسطه‌ی دیدن همان خطوط و تصاویر صبر بفرنج روحی را تجسم نمایند. ایسن قدرت قهیمیدن و فهماندن که ارتباط بین افراد را آسان میکند يك عامل مهم برای تکامل اجتماع که جنبه‌ی بیولوژی دارد، گردیده است.

قدرت منطق وسیله‌ی تولید نطق و برعکس نطق نیز باعث دقت تر شدن قدرت تجزیه و ترکیب است. بواسطه‌ی این قدرت مفهوم های پیچیده را بصورت ساده درآورده آنها را بهم مربوط کرده مشهوراتی کلی تر و قوانینی عمومی تر تشکیل داده از احکام بهتر نتیجه‌ی منطقی میگیرد. ابتدا اشخاص و از خطوط بدون قوانین منظم تشکیل میشوند ولی در مراحل بعد بشر زبانها و خطوط را کاملاً دقیق و از روی حساب تدوین مینماید (زبان ریاضی و شیمی، خط، موسیقی و غیره). با آنکه عمل نطق جزو

حرکات اراد است ، بواسطه ی اهمیت اجتماعی آن در اینجا بدان اشاره کردیم . از طرف دیگر چون لغات زبان شامل افکار است ، از این حیث میتوان آنرا جز محصولات دستگاه فوقانی جامعه کسه در صفحات بعد بدان اشاره میشود ، تشریح کرد .

ابتدا به تشکیل اجتماع در مبد طبیعت توجه میکنیم . واضح است که اجتماع با تشکیل خانواده شروع میگردد و از همان موقع تقسیم کار نیز پیدا میشود . رابطه ی انسان با طبیعت و موقعیت خود وی در سلسله ی تکامل مولد اجتماع است . برای فهمیدن طرز تشکیل اجتماع بر رابطه ی انسان با طبیعت باید پی برد . انسان حیوانی است که دیگر بایستی جلب مواد از طبیعت بنماید و هیچ فرد واجتماعی بسد ون محیط مادی وجود ندارد و قوای موجود در طبیعت حاضر و آماده نیست و بشر باید بوسیله ی کار مواد و قوای موجود در طبیعت را بحالت قابل استفاده در آورد . از آنجا رابطه ی بشر با طبیعت تعیین میشود . رابطه ی بشر با طبیعت اولاً اعضا (دست ، پا ، انگشت و غیره) و ثانیاً وسایل تولیدی (سنگ ، چوب ، آهن ، ماشین) است که بشر از خود طبیعت گرفته است . پس وسایل تولید و کار رابطه ی بشر بسا محیط است . از شناختن وسایل تولید و نوع کار میتوان رابطه ی بشر با طبیعت فهمید ، چون بشعر بختبهای با طبیعت نمیچنگد و نزاع با طبیعت بصورت نزاع اجتماعی صورت میگیرد . درجه ی تکامل یک جامعه را باید از روی قدرت تولیدی آن فهمید . وسایل تولید و کار مفید مولد ضروریات وسایل رفاه است . اگر انتظام تولید مختل شود بشر رو ببقهقرامیرود . تشخیص مراحل تمدن که فقط و فقط منوط باین عمل تولید است مربوط بخود محصول نبوده ، بلکه بطرز تولید و نوع وسایل تولید مربوط است . یعنی ممکن است در جامعه غله تولید کنند ، در یکی رعیت با وسایل ساده برای ارباب و دیگری توده باماشین برای مصرف عمومی . در هر حال محصول غله است ولی این دو رژیم از نظر اجتماع و اقتصاد باهم اختلاف دارند . با اطمینان کامل میتوان قبول کرد که وسایل مادی تولیدی نوع اجتماع و طبیعت را واضح میکند . این وسایل مادی قدرت و ضریب کار اجتماع را معلوم میسازد . بهمین جهت است که آثار وسایل ادوار گذشته برای تحقیق ساختمان تمام جامعه ی آن ادوار حکم استخوان بندی حیوانات گذشته را برای تحقیق تشکیلات بدن آنها دارد .

مطابق تحقیق یک دانشمند اقتصادی بزرگ قرن نوزدهم ، وسیله ی تولید عبارت از شئی یا مجموعه ی اشیائی است که کارگر آنرا مابین خود و مصنوع (محصول کار) خود قرار میدهد و وسیله ی عمل وی بر روی این مصنوع میاشند . بدین ترتیب طبیعت عضوی از کارگر میشود و او این عضو را با وجود مخالفت انجیل باعشا " خود اضافه کرده میدان قدرت عملیات خود را وسیعتر میسازد .

واضح است که از ابتدای تاریخ تاکنون قدرت وسایل تولید د اشناد رتغییر بوده است ، در صورتی که طبیعت و وسایل موجود در آن تا حدی ثابت بنظر میرسد . بدیهی است که برای تحقیق علت و نوع این تکامل بایستی بخود جامعه نیز توجه کرد .

بشر و جامعه ی وی که محصول طبیعت خارج است و دوباره در آن (طبیعت) اثر میکند و وسایل ارتباطی جدیدی بین خود و طبیعت تهیه مینمایند .

همین وسایل ارتباط دوباره در جامعه تاثير نموده تغییراتی در آن پیش میآورد و بدین ترتیب تکامل بجلو میرود . بنابراین بجهت فهمیدن تکامل وسایل تولید که رابط طبیعت و جامعه میباشد باید عناصر و عوامل موجود در طبیعت را شناخت . عملاً دیده میشود که بعضی جوامع از نظر تولید و ارتباط با طبیعت سریعتر و برخی دیگر بطئی ترقی مینمایند . مکتب مادی این قضیه را بطور واضح در اختلاف جمیع عوامل مؤثر میداند . مثلاً در محیط ، وضع زمین ، درجه ی تکامل ملل مجاور ،

نسبت وسائل موجود در محیط يك جامعه به وسائل و مواد آن زمان . ضمناً اختصاصات نژادى كه محصول محيط است در تكامل تمدن مؤثر مى باشند . واضح است مطابق اصول دىالكتيك هر جزئى اثر اختلاف در يك عامل نيز بالاخره در صورت كلى قضيه پلا تاثير نيست ولى بايد ديد حقيقتاً كه امعامل مؤثر اساسى است . بىچاره ايد ه آليست تحت تاثير منافع طبقاتى در دستى آنچه را كه بحال وى مفيد است اصلى مىگرد . قبول كردن تئورى نژاد ها خيلى بحال وى مفيد است ، زيرا اگر آنرا قبول و در مغز يك عده جا كرد ، ميتواند براى عمليات غلط خود دليل تازه ي علمى بترشد .

تئورى نژاد ها مىگويد اختلاف درجهى تكامل تمدن (وسائل توليد) جوامع بواسطه ي اختلاف نژادى آنهاست .

پس اولاً نژاد هاى " تمدن " و " با استعداد " بايد ملل " وحشى " و " با استعداد " را كلى كنند : هندوستان ، هند و چين ، حبشه و ملل ديگر در شرق محصول كار خود را به ملل اروپا بد هند و اين امر نيز بايد درجائى باشد ، مثلاً تمام نژاد سياه و سرخ بايد زير دست نرازهه باشند ، نژاد زرد بالاتراز نژاد سياه و نژاد سفيد مافوق همه ي نژاد ها .

ثانياً در داخل نژاد سفيد نيز شعبه ي نژاد آريائى بر سامى و در داخل نژاد آريائى مثلاً شعبه ي رومى بر اسلاو و شعبه ي ژرمنى بر روى ترجيح دارد . اين طبقه بندى بسته باين است كه سه طرفدار تئورى نژاد ها خود از كدام نژاد باشند . ريش پهن (عالم نما) اگر انگليسى يا آلمانى باشند ادعاى منزه را خواهد كرد و اگر فرانسوى يا ايتاليائى باشند رومى را مافوق خواهد دانست . بلى طرفدارى تئورى نژاد ها واقعاً اسلحه ي خوبى براى جنگويان و طرفداران استعمار و استعماركاران پگران مياشند كتابى كه براى بعضى از نژاد ها خواص سرى قائل ميشود بى خود تا " لىف و بزناهاى مستعمراتى ترجمه نميشود ، بلكه هدفى را از نظر اصلى تعقيب مينمايد .

ثالثاً نتيجه ي مهم تئورى نژاد ها استعمال دقيق آن در داخل يك ملت است . ملت از طبقات تشكيل يافته است . با اختلاف فاحشى كه ميان نژاد ها موجود است چگونه ميتوان قبول نمود كه طبقات يك ملت مساوى باشند ، بئابر اين مقدرات تقسيم كار و محصول بايد نظير سياست استعماري باشد و وسائل توليد بايد دست عده ي معدودى قرار گيرد ، زيرا نژاد ه لياقت تصاحب آنرا ندارد (فقط لياقت بكار بردن آنرا ب نفع استعمار كنندگان خود دارد) .

مى بينيد چطور ايد ه آليست بد بخت از ميان يك سلسله عوامل مهم يك اختلاف جزئى را اختيار كرده با آب و تاب آنرا تئورى نژاد ها مينامد ، زيرا اين انتخاب از نظروى خيلى غافلانده است و هر چسا بدرد او مى خورد .

امام مكتب مادى بطلان اين ادعا را با سانس نشان ميهند . و تئيكه كوشيت ها و ملل قد يمي فكر يك تمدن داشتند تمدن ترين نژاد هاى امروزي هم وحشى بودند .

تمدن نژاد زرد چين قد پمتر از تمدن سفيد است . در ميان نژاد هاى سفيد اينده اشروع تمدن با نژاد سامى است . فقط يك ابله ميتواند قبول كند كه يك يهودى كم استعداد تراز يك آلمانى است يا تمدن امروزي راين از پرتغال يا تمدن ترك از بلغار كمتر است . ايد ه آليست براى اين حقايق كور است . روز نبرگ كه بايد با ترهات خود براى رژيم فاشيست تئورى " علمى " ايجاد كند خوبست كه به محله هاى وسط و شمال شهر برلين كه شايد هيچوقت گذر نكرده است برود . تحت تاثير فقر و فلاكت ، تنزل اخلاقى ، پناهنده شدن به آبهو ، مسكن كردن توده ي وسيع در خانه هاى تنگ و تاريك ، انحطاط بواسطه ي بيكارى يا كارد ر قضاى مسموم ، يك فرد آلمانى كه بحقيده ي وى مافوق تمام نژاد ها است مثل اينست كه مسخ و از حالت انساني خارج شده باشد .

مكتب مادى پشما مىگويد خود اختلاف درجات تمدن هزاران علت مادي دارد كه اختلاف نژاد

هم محکوم آنهاست و الا مثلاً لهای سابق الذکر عملاً وجود پیدا نمیکرد. تئوری نژاد تئوری طبقاتی است پس از اینکه رژیم اقتصادی حد پیدا شد و ملل با روابط دوستانه و بدون جنگهای صغی و طبقاتی زندگی کردند واضح خواهد شد که برای تقدم يك نژاد مخصوص هیچ سری وجود ندارد. از آنچه که گفته شد واضح میگردد بجهت تعیین ملل و عوامل تکامل جامعه و ارتباط آن با طبیعت و ارتباط اجزا آن باید بگرایستی بخود جامعه توجه نمود.

دو عامل ریشه‌ی تشکیل اجتماع است که یکی میل به حفظ فرد و دیگری میل به حفظ نسل است. بدیهی است این دو خاصیت حیوانی در انسان نیز وجود داشته است. این دو عامل که در حقیقت یکی میباشند در آن واحد بر روی یکدیگر تا میسر متقابل داشته اند، یعنی از یکطرف شرایط تولید مواد و از طرف دیگر شرایط تولید مثل خصوصیات جامعه را ایجاد کرد و جامعه مرکب دو باره در شرایط مسزور تا میسر میگردد.

ما بتکامل جامعه از هر دو نقطه‌ی نظر توجه مینمائیم. اگر هر يك را جداگانه مورد بحث قرار بدهیم از لحاظ اسلوب بیان موضوع است، و گرنه هر دو نوع تکامل يك تکامل واحد را که همان تکامل جامعه باشد تشکیل میدهند.

از نظر تولید مواد مطابق آنچه که از آثار گذشته بدست آمده بشر ابتدا ازندگان در هقانی جمعی داشته است، بدین معنی که وسائل تولید متعلق به جمع بوده و عموم در تولید و تقسیم شریک بوده اند. مراحل زندگی بشر را بدوره‌های وحشی، نیم وحشی و معدن تقسیم مینمایند. اختلاف این مراحل از نظر پایه‌ی تکنیک و وسائل تولید است. دوره‌ی وحشی بشر بالای درختان زندگی میکرد و بتدریج آدای صوت منظم و تشکیل نطق شروع شده. ماهیگیری و اختراع آتش که تقریباً با هم توانم است اول گوشه‌خواری است.

بواسطه‌ی ماهیگیری بشر همواره در سواحل زندگی میکرد و در امتداد سواحل به اقلیم‌های مختلف پراکنده شده است.

شکار در ابتدا وسیله‌ی منظم غذا نبود و زیرا انسان وسیله‌ی منظم شکارنداشته و نمیتوانست است به غذای شکار مطمئن باشد. در همین دوره آدم خواری هم دیده میشود. پس از مدتی تیر و کمان اختراع میشود و آدم خواری بتدریج از میان میرود و وضعیت دوره‌ی توحش برای ملل هر دو قساره (قاره‌ی قدیم یعنی آسیا و اروپا و آفریقا و قاره‌ی جدید یعنی امریکا و استرالیا) یکی است.

در دوره‌ی نیم وحشی کوزه‌گری شروع میشود و جلگه مسکن انسانست. ابتدا در سیدها را گل میگرفتند که از آتش محفوظ باشد و در اینجا پی بردند که گل رست بدون سبب داخلی هم قابل قبول شکل است. چرخ پا بدین ترتیب پیدا میشود، فلز استخراج میشود، شمشیر ساخته میشود که نظیر تیر و کمان دوره‌ی توحش است (اسلحه‌ی گاز و آتشی نمایندگی دوره‌ی تمدن و دوره‌ی معاصر است). دوره‌ی نیم وحشی در قاره‌ی جدید و قدیم یکی است، زیرا در این دوره تربیت نباتات و حیوانات شروع میشود و نباتات و حیوانات در قاره‌ها هم فرق دارند. در قاره‌ی قدیم حیوانات و غلات باستانی ذرت وجود دارد. (قاره‌ی قدیم از نباتات ذرت و از حیوانات فقط لانا ل). قاره‌ی جدید تا دوره‌ی اسپانیولی‌ها در مرحله‌ی نیم وحشی بود. در قاره‌ی قدیم تربیت مواشی بیشتر بدست سامی‌ها و آریائی‌ها بوده است. لغات مخصوص حیوانات در زبانهای آریائی اروپا و آسیایکی است. لغت "گاؤ" معلوم میشود که این لغات قبل از تجزیه شدن این نژاد ها معمول شده است. استعمال گوشت و شیر حیوان باعث شده است که نژاد سامی و آریائی بیشتر تکامل یابد. مغز نژادهایی که فقط نبات میخورد در مرکز يك کوچک مانده است.

محل زندگانی بشر در مرحله‌ی نیم وحشی جلگه است. بین النهرین، هند، جنوب روسیه.

همانطور که بشر وحشی از جنگل نمیتواند خارج شود، بشر نیم وحشی هم نمیتواند از وسط جلگه ها خارج شود و به جنگل برود. بشر نیم وحشی ابتدا حیوان را اهلی کرد، است و زراعت ظاهر ابتدا برای تغذیه حیوان بود، است.

دوره ی نیم وحشی تقریباً با اختراع گاوآهن تمام میشود. این اختراع یکی از قدم های مهم در اجتماع بشر است. قبل از آن اختراع بشر فقط در باغهای کوچک زراعت مختصر میکرد، است. از این بعد زراعت در مزارع وسیع شروع میشود. امکان زیاد شدن نفوس از این بیعد است. با علائم حرف هجاء دوره تاریخ و تمدن شروع میشود.

در آخر دوره ی نیم وحشیگری و شروع دوره ی تمدن، قبائل که دستجات طبیعی و خانوادگی باشند، وجود ندارند. طبقه ی زیر دست وجود ندارد. زن و مرد هیچکدام مقهور مادی یکدیگر نیستند. جنگ مابین قبائل و عشائر وجود دارد. قبیله ای ممکن بود از میان برود، ولی اسیر دائمی و باجگزار قبیله ی دیگر نمیشد. در این دوره جمعیت همه جا کم است. تربیت مواشی و تشکیل گله های حیوانات اهلی شروع میشود.

حیوانات اهلی ثروت مهمی را تشکیل میدهند. معاوضه ی اجناس بین افراد يك قبیله یا بین قبیله و قبیله ی دیگر در این دوره پیدا میشود. از اینجا احتیاج بیک جنس که حکم پول را داشته باشد ظاهر میشود. ابتدا گاو که مورد استعمال زیاد دارد بعنوان پول (جنسی که مبدأ مقایسه ی سایر اجناس است) بکار برده میشود.

مفرغ قسمتی از اشیا و ابزار این دوره را تشکیل میدهد، ولی چون با استحکام سنگهای سیلیسی نیست، هنوز بعضی اسلحه های سنگی نیز وجود دارد. در این دوره تحول به تمدن احتیاج بقسوی انسانی زیاد است، از اینرو اهمیت مخصوص به اسیر کردن افراد قبائل زیر دست داده میشود. اقتصاد باغلامان و اسرافقت مخصوص آخر این دوره است. تملك خصوصی یعنی انتقال پیدا کردن وسایل تولید يك قبیله به عده ی کوچکتر و بالاخره به اشخاص معین در اواخر دوره ی نیم وحشی است. ولی زمان آن در بین ملل مختلفه بدقت معلوم نیست. در هر صورت این پیش آمد انقلاب بزرگی در اوضاع اجتماعی پیش میآورد. ثروت زن سلب میشود، مقام زن تمدن به مراتب کمتر از مقام يك زن نیم وحشی میگردد، دوره ی چوپانی پیدا میشود، بتدریج تمام حقیق اجتماعی زن از بین میرود، زن فقط وسیله تولید بجه و حفظ اموال خصوصی مرد در خانه است.

از اینرو تا کنون زن نتوانسته است خود را از این اسارت خلاص کند.

احترامات زن در مالک "تمدن" فعلی ظاهر نیست، زن در تمدن ترین معالک هم تمام حقوق اجتماعی مرد را ندارد، بافاشیم رسماً زیر این احترامات ظاهری زده میشود.

زن فقط وقتی این حقوق را پیدا میکند که چهار دیوار محیط کوچک و محیط خانوادگی را بمیدان وسیع اجتماع بد ل سازد، یعنی برکنی حالا اجتماع وسیع بشر حکم خانواده را برای افراد پیدا کند. از نتایج تملك خصوصی تعیین دقیق وارث، بنابراین تشخیص دقیق پدر طفل است. تا زمان سولون^(۸) در تاریخ یونان اثری از ارث نیست. حقوق مادری بحقوق پدری تبدیل میشود. تضاد تقسیم کار بین زن و مرد، خانه و مزرعه پیدا میشود. تهیه اجناس برای معاوضه و تهیه ی پول و تجارت پیدا میشود. در جامعه، آزاد مقابل اسیر و فقیر مقابل غنی وجود پیدا میکند.

پول با آن جادوگری مخصوص که بمیل صاحب خود بتمام اجناس حتی به زن خوشرو و غلام قوی میتواند بد ل شود در جامعه عرض اندام میکند. از این بعد زن و غلام مال است یعنی میتوان

آنها خرید و فروخت یا هر کار دیگری که بایک شیئی میتوان انجام داد یا آنها میتوان انجام داد. طبقه ی
تجاری که پول یعنی آن جادوی عجیب و غریب را باسانی بمقدار زیاد صاحب میشود پیدا میشود.
اما گفتیم پول نیز جنس است و مانند هر جنسی دیگر محصول و نمایندگی کار یک عده از افراد
است. تجاری که بدین کار مفید اجتماعی صاحب آن میشوند حکم طفیلی را دارند از آنروز بعد مانند قارچ
کک که روی مرغانو میکند در سبب جامعه نشو و نما مینمایند و تا تولید کنند و صرف کنند مستقیماً با هم
مقابل نشوند این طفیلی ها وجود خواهند داشت.

مونوگامی (ظاهری) یعنی زناشویی یک مرد و یک زن، مالکیت خصوصی (آلات تولید)، ریاست
مرد، تشکیل خانواده، حقوق ارثی، تمام بیکدیگر ارتباط داخلی دارند و باهم شروع میشود و در حقیقت
لازم و ملزم یکدیگر میباشند. ابتدا اتمام افراد جامعه حق و وظیفه داشته اند، ولی با شروع این اونساع
یک طبقه فقط حق و طبقه ی دیگر وظیفه داشته اند.

از یکطرف دائرهای خانواده کوچک شده، واحد برای تشکیلات جامعه میشود. از طرف دیگر
عده های آحادی که جامعه را تشکیل میدهند زیاد تر باهم مرکب شده، جامعه ی وسیعتری ایجاد مینمایند
و جامعه در آن واحد تنگ و وسیع میشود. جمعیت در مراکز معین زیاد میگردد. چند قبیله بسبب ملست
تشکیل میدهند.

جنگ و ساجشوری یک حرمت مخصوص میشود. استحکامات در مراکز جمعیت ساخته میشود. در
داخل یک جامعه تجزیه شدن ملت بدیقات متضاد بطور وضوح صورت میگردد.
یک طبقه که مقتدر است تشکیلاتی با هم حکومت میدهند که اقتدار و تسلط خود را مسلط کند،
یعنی قدرتی که با تمام اجتماع عمومی التیام داشت از اجتماع خارج و اسلحه ی دست عده ی مخصوصی میشود
و با هم حکومت، استقلال پیدا میکند که ظاهراً غیر از طبقات موجود در جامعه و در حقیقت نمایندگی یک
طبقه از جامعه است. بوسیله ی جنگ اموال ملل دیگر را بشارت آوردن، زنان و مردان را اسیر کردن از
اخلاق مطلوب و شغل طبقه ی مقتدر، ولی کار کردن بیب و زشت و مخصوص طبقه ی پست است (یونس
تدیم).

در دوره ی قرون وسطی زراعت بیشتر رواج دارد.
سحر و جادوی پول در قرون قدیم که ایام جوانی پدایش پول است قوی تر است. تاجر دوره ی
قدیم را و تنزیل زیادتری در مقابل گروه گرفتن ملک دریافت میکند و به همین اندازه تاجر قرون قدیم
طفیلی تر است. توده ی تغییر روز بروز زیاد تر میشود. از همان شروع تولید جنس برای معاوضه، ابتدا ای
تعدیل آغاز میشود. و نوع مال التجاره و جنس حالت خاصی پیدا میکنند:

اول - پول که خاصیت جادویی آن را بیان کردیم،
دوم - کار بدنی که آن نیز از حیث جنس بودن خواصی مخصوص دارد. یک عده قوه ی بدن
خود را در مقابل مزد روزانه بعنوان جنس بیازار میآورند.

این دو جنس که در میان اجناس دیگر موقعیت مخصوص پیدا کرده اند کاملاً متضاد میباشند.
تضاد عده ی آنها در ریاست که اگر با A واحد پول مواد خام خریده شود و B واحد پول بکار
داده شود میتوان بجای $A + B$ واحد پول $A + B$ واحد پول بدست آورد بسمیکه $B - b$
زیاد تر از خرج اول باشد.

زیرا B واحد در مقابل کاری که حقیقتاً B واحد ارزش دارد داده شده. بدین
ترتیب $A + B$ واحد پول به $A + B$ واحد عوض شده یعنی مقدار آن باندازه ی $B - b$ که ارزش
اضافی نام دارد زیاد تر شده است. نقطه ی مقابل این خاصیت را کار نشان میدهند، یعنی کاری که

حقیقتاً B واحد ارزش دارد به b واحد پول تبدیل گردیده است. هر قدر تفاضل $B - b$ بیشتر باشد تضاد بین پول و کار یعنی درجه ای استغفار بیشتر است. جنس ناموقی که برای مصرف تولید میشود سدی نیست و این خاصیت عجیب نتیجه‌ی تولید برای معاوضه است. چنانکه واضح شد اولین تشکیلات اجتماعی تشکیلات قبیله است. باید ایشر طبقات، حکومت پیدا می‌شود. دموکراسی کامل قبیله از بین میرود. ابتدا اخذ قبیله تجزیه میشود. یک عدد هستند که اشتراف قبیله را تشکیل میدهند و عددی دیگر در خارج قبیله تولید می‌یابان جنس موسوم به کار میباشند. این دسته‌ی دوم در دم قدیم به پاپس معروف بودند که خارج از قبیله هستند. بعد با حکومت هرد و آنها را از بین برده و ارتباط جدیدی بین دو طبقه‌ی جامعه که یکی از آنهاریشه‌ی همین حکومت است ایجاد میکند.

در ممال ژرمن این حالت قبیله دیده نمیشود. حکومت محصول اوشاع یک جامعه است و تشکیل آن ربطی با اختلاف محلی خانواده نداشت. وضعیت مالکیت در داخل یک جامعه مواد آنست. قدرت حکومت با تضاد طبقات زیاد میشود. وضع مالیاتها از همان زمانهای قدیم مشهود است.

در دوره‌ی تشکیلات قبیله‌ای قوه‌ی مقننه و مجریه و قضائیه با خود قبیله توأم است و حال آنکه در حکومت‌ها پاپس و آلت مجریه تشکیلات مسافوقی جامعه میباشد. وجود این وضع از ابتدای تاریخ نبوده و تا آخر تاریخ هم نخواهد بود. و این دوره زندگانی کوتاه آن فاصله‌ی زمانی کوتاهی را از تاریخ کنونی بشر اشغال مینماید و طول مدت آن در مقابل تاریخ آینده در یک بی‌اهمیت تر و جزئی تر است. این ناموس اجتماعی نیز مانند ناموس دیگر روزی به سبزه تاریخ سپرده خواهد شد.

قطع شدن جامعه یعنی شدن تضاد در جنس، پول و کار باعث میشود که امروز عددی بیشتری از افراد معاوضه کنند، خود به جنس قابل معاوضه تبدیل شوند.

بدبختی‌های اتفاقی اجباراً در جامعه پیدا میشوند یعنی اتفاق و اخبار با هم جمع میشوند. چون جمع شدن اتفاق و اجبار از نظر اصول کلی مادی مهم است، ابتدا بیک مثال از علوم طبیعی توجه میکنیم. لیک از اصول دینامیک وحدت ضدین است. بنابراین امکان یکی شدن اتفاق و اجبار که ضد هم میباشند باید ضروری باشد و همینطور هم هست. اتفاق قضایائی را میگویند که با اجبار در آنها ارتباطی نتوان یافت و اجبار نتیجه شدن ضروری یک قضیه از قضیه‌ی دیگر است.

بحث در جبر و اختیار از نظر مادی باینجا میرسد که قضیه‌ی ارتباطی گویند که علت و اجبار آنرا ندانیم و الا تعام قضایای طبیعت جبر است. مجموع اتفاقات یک جبر کلی را تشکیل میدهند. در فیزیک کوششی راجع به فشار و درجه‌ی حرارت گازها یک تئوری موجود است که آنرا "تئوری سینتیک گازها" مینامند. مطابق این تئوری ملکولها "ذرات" گازها که به شکل گلوله‌های کوچک کروی الاستیک فرض میشوند داخل فضائی که پر از گاز است تماماً حرکت میکنند. این ذرات اتفاقاً یکی با دیگری تصادم پیدا میکنند. بعد با هم اتفاقاً باکری تصادم میکنند و بطرف دیگری پرت میشوند. بعد به کروی دیگری که همین مقدرات را داشته است میرسند و این مواجهه شدن با ذرات دیگر است. اگر داخل هر یک از این گلوله‌های مثل الاستیک یک مغز کوچک باشد از ای مغز یک ایده آلیست وجود داشت خیال میکرد که تمام قضایای اتفاقی است و در این هرج و مرج کجاست قانون جبر است حکم فرما باشد. اما ما میدانیم که این گاز در ظرف محدودی است و بنابراین حجم معین دارد و درجه‌ی حرارت معلومی در محیط اطراف آن موجود است.

این شرایط اجباراً باعث میشود که گلوله‌ها بطور کلی و متوسط انرژی حرکت معین داشته باشند و

مقدار معمول ضربت هائی که به جد از طرف وارد میآید مقدار مشخص باشند، یعنی گاز فشارمعاوبی که محصول ضربت های گلوله های منور است به جد از طرف داشته باشد. حقیقتاً هم دستور عمومی گازها که این ارتباط دقیق و اجباری (ضربت) را نشان میدهد یکی از مهمترین قوانین علوم طبیعی است.

حال به اتفاقات اجتماع توجه کنیم. فروشنده ها و خریدار را (مثل گلوله های لاستیکی مثال قبل) وارد بازار میشوند. این یکی به آن یکی مواجه میشود، بعد با یکی دیگر، اولی با شخص چهارمی و غیره. نتیجه ی این مواجه شدن ها مربوط به حالات و تفرمواجه شوند است. مثل اینکه نتیجه ضربت مکانیکی در گلوله مربوط به مقدار و جهت و سرعت و سایر خواص خود گلوله است.

این دو بیچاره و آن متفکر اقتصاد و اجتماعی بدبخت آید و آلیست خیال میکنند این مواجهه شدن اتفاقی است. گرانی و ارزانی جنس و سایر حالات ارتباط بین این دو و تفرمربوط به خوشی جنسی یا بدی جنس یعنی مربوط به پایی یا ناپایی "روح" این دو نفر است و گرنه هر دو نفر در عمل خود آزاد نسبی این حکم را در مورد فروشنده و جنس پول و فروشنده و جنس کار که با هم مواجه میشوند نیز صادق میدانند و مطابق تئوری آنها مذهب نوع اعانه و محصول پایی روح یکدیگر را معین است.

اگر یک متفکر مادی که قوانین جامعه را مانند قوانین فیزیکی و شیمیایی دقیق و جبری میدانند بخواهد اشخاص مزبور توجه کند باز قانون کلی مواجه شدن و رد شدن افراد مزبور را پیدا میکند، زیرا فقط یک متفکر مادی و دیالکتیک میتواند دقیق و علمی فکر کند و به سحر و جادو، خواص خاصیت آب دعا باشد یا رمال یا سحر پول پشت بپایزند، علل اجتماعی حریص شدن یک دسته را بخوبی میتوانیم بفهمیم و آینه اجتماع را پیش بینی کنیم. با وجود مخالفت های عدّه ی معلوم، بالاخره علم و صنعت و هنر که امر و زه کسب آن انحصار برای دسته ی مخصوص دارد، در دسترس عموم خواهد بود. بشر عیوب اجتماع خود را فهمیده است و میدانند که میتواند خود را از جنگال این نوع اجتماع که مخلوق خود بشر است خلاص کند.

"فروید" میگوید معالجه ی مرض روحی بدان ترتیب است که وجود مرض در شعور مریض ظاهر شود یعنی وجود مرض را بفهمد. این حکم در باره ی اجتماع نیز صادق است. متوجه شدن به عیب اجتماع قدم اول معالجه ی آنست. همانطور که موجودات مقتدر خیالی آسمان که مخلوق خود انسان بود بر زمین کشیده شدند، این تسلط سحرآمیز و کور کورانیه ی اجتماع بر فرد که نیز مخلوق آسمان است، از میان خواهد رفت. میتوانیم آنچه را که راجع به تکامل اجتماعی وسائل تولید گفتیم خلاصه کنیم:

چنانکه گفتیم وسائل تولید که در مراحل اولیه متعلق به جمع بود، بعد بواسطه ی یک سلسله عوامل که شرح آن خارج از موضوع این مقاله است (رجوع به مقاله ی ماشینیسیم و قیمت - کار - ارزش) این وسائل از طرف یک عدّه منصب میشود. از آن بعد در دخاله ی چنین اجتماعی که وسائل تولید دست عدّه ی محدود باشد نیز یک سلسله تغییرات دیالکتیک ظاهر میگردد. زندگانی ارباب و رعیت و غلام در قرون قدیمه و فئودالیسم در قرون وسطی و سرمایه داری در قرون جدید تکامل این نوع اجتماع است که در حقیقت آئین تریز برای جامعه (که "تریز" برای این تکامل باشد) خواهد بود. تریز جدید بر آئین تریز مزبور جامعه ی بی طبقات است. پس از آن نزاع طبقاتی از میان رفته، نزاع با طبیعت عامل تکامل جامعه باقی میماند.

حال به تکامل از نظر تولید مثل توجه میکنیم: تکامل مهم در تشکیل خانواده و مربوط به مسائل تناسلی نوع بشر است. ولی ممکن بود نوع تولید جامعه در نوع خانواده و پلانتا نیز باشد. البته نه! یعنی اگرچه خانواده اساساً بواسطه ی خاصیت حفظ نسل تشکیل یافته ولی این خود مرحله ی ثانسی

حفظ فرد است. بنابراین تاز تولید جامعه نیز بخاطر ثانوی در آن تأثیر کرد، در خانواده نیز مانند جامعه تقسیم کار، فرمانده و فرمانبردار شده است.

اولین تحقیقات علمی مهم راجع به خانواده از "باخ اوئن" شروع میشود. پس از آن "مک انان" و بعد "مورگان" و بالاخره "انگلس" این تحقیقات را کاملتر نمیکند. "کوفیش" "کارل کائوتسکی" نه فقط از این تحقیقات جلوتر رفته اند بلکه در تفسیرهای آخرین مرحله ی تحقیقات سابق مغلطه کرد. مقارن بادوره ای که وسائل تولید ضروریات زندگی عمومی بوده است در جامعه تعلم زن و مرد نیز یکدیگر تعلقی داشته اند، بلکه بهمین جهت رابطه پدر و فرزند ی مابین افراد وجود نداشته، بلکه جامعه "ماتریارکال" بوده است. بعد پدیدریخ مونوگامی و حقت بودن یک مرد و یک زن و بنابراین مشخص بودن پدر و پیداشدن ارتباط پدر خانواده "ماتریارکال" شروع میشود. (افسانه راجع به جنگ تر او کشتن پسر اگامنون مادر خود را و ترشه شدن او در محکمه ی خدایان یک چنین تحول را نشان میدهد. این دوره مقارن با تحسب شدن وسائل تولید بدست عده ی محدود میباشد.

مطابق تحقیقات علما سابق الذکر (مخصوصاً مورگان و انگلس) در دوره های قدیم هر چهار نوع خانواده وجود داشته است: زنشویی مشترک چند مرد محدود با چند زن محدود، زنشویی یک مرد با چند زن، یک زن با چند مرد و یک زن با یک مرد. نیز تحقیق شده است که در ادوار و محل های مخصوص در قبائل "اندوگامی" و در خانواده های داخل یک قبیله "اکسوکامی" وجود داشته است. اکسوکامی یعنی یک خانواده می قبیله، زن را از خانواده ی دیگر قبیله میدزدیده است. اندوگامی یعنی زنشویی اجباری بین زن و مرد یک قبیله صورت میگرفته است.

مورگان اول کسی است که خانواده های دوری ماقبل تاریخ را بطور علمی تحقیق کرده است. در تحقیقات این عالم چند نکته مهم است: دلیل تصورات اشخاصی که عقیده دارند انسان ابتدا اجفست زندگی میکرد اینست که انسان از تکامل حیوانات دیگر پیدا شده است و خاصیت جفت بودن در حیوانات دیده میشود پس باید در انسان هم باشد. این عقیده بکلی غلط است، بلکه هزاران عامل دیگر هم در انسان مؤثر است.

مثلاً پرندگان در موقع تخمگذاری جفت زندگی میکنند، زیرا ماده در موقع تخم و پراندن جوجه محتاج کمک است. این عامل بیولوژیک که غریزه ی کمک باشد علت تشکیل شدن جفت است و حال آنکه در حیوانات دیگر هم نوع ارتباط نر و ماده مشهود است. چنانکه در مبحث تکامل رژیم تولید بیان کردیم انسان مانند حیوانات دیگر از حیث ساختمان بدن زیاد مسلح نبوده است و میل به حفظ بقا فرد که اولی تر از میل تناسلی است او را مجبور به تشکیل دستجات میکند. دست جمعی زندگی کردن در اغلب حیوانات دیگر هم دیده میشود. این نوع زندگی مخالف با تشکیل خانواده که جفت جفت و مجزا شدن است میباشد. در این دستجات اولیه قهر حسادت تناسلی به نزدیکان نمیتوانسته است موجود باشد، زیرا اگر برود زندگی دست جمعی بهم میخورد و این خود مخالف با منافع حفظ بقا فرد بود. زندگی با دستجات با تشکیل خانواده متضاد است. اگر آن باشد این نیست و اگر این شرح شود آن دیگر سری از میان میرود.

واقعا هم در تاریخ همینطور دیده میشود. بنابراین تفسیر اولین شکل خانواده باید زنشویی دست جمعی باشد یعنی یک دست مرد با یک دست زن زنشویی عمومی داشته باشند. این طرز حقیقتاً وجود داشته است و علت اینکه جز مورگان و انگلس دیگران بدین نکته متعرض نمیشوند اینست که قبیح بودن این وضعیت از نظر اجتماع امروز آنها را چنان میترساند که نمیتوانند اصلاً بدین نکته توجه کنند.

مورگان بواسطه ی وضعیت مخصوص قوم و خویشی که بین خانواده های بومی امریکا پیدا است متوجه این نکته گردیده. در تمام بومیهای امریکا و هند دیده میشود که بچه های دو برادر بهم

برادر و خواهر خطاب میکنند و این بچه‌ها برادرهای اولی را اعم از اینکه پدر یا عمو باشد پد رسیدند. همینطوری بچه‌های د و خواهر بهم برادر و خواهر و این بچه‌ها بد و خواهر اصلی اعم از اینکه مادر یا خاله یا آنها باشند مادر خطاب میکنند. ولی بچه‌های یک برادر و خواهر همدیگر را پسر عمو و دختر دایی خطاب میکنند. این بچه‌ها یا ن خواهر و برادر اصلی عمو و دایی میگویند. این ارتباطات چون در تمام بومیان دیده میشود، صرف یک عبارت سطحی نیست، بلکه عملاً دیده میشود که این نسبتها از نظر ارتباط اجتماعی هم موضوع خارجی دارد.

در بومیهای جزیره‌ای هاوایی که یک مرحله پست تراست دیده میشود که در آنجا بچه‌های یک برادر و یک خواهر بهم برادر و خواهر خطاب میکنند.

میرگان عقیده دارد پس باید یک نوع خانواده هم قبل از مرحله‌ی خانواده‌ی بومیهای هاوایی موجود باشد بقسمی که میتوان شروع و تکامل ارتباطات خانوادگی را بدین ترتیب بیان کرد: در دستجات اولیه ابتدا زناشویی دسته جمعی وجود داشته است. بنظر میآید که این زناشویی اولیه عاری از نظم و ترتیب باشد. اگر هم بوده خیلی کوتاه بوده است و اثری از آن عملاً دیده نمیشود.

ولی برعکس چنانکه ارتباط خانوادگی بومیهای هاوایی و بعد از آن بومیهای امریکا و هند برمیآید ابتدا زناشویی دسته جمعی اینطور بوده است که یک گله انسان افراد یک نسل یعنی برادر، خواهر، پسر عمو، دختر عمو، پسر دایی و... با هم زناشویی جمعی داشته اند ولی زناشویی این نسل با نسل پیر قبل و با نسل جوان بعد که اطفال همین نسل باشند ممنوع بوده است. (بومیان هاوایی) علت این منع بطور واضح اختلاف سن است. یک دوره‌ی بعد زناشویی محدود تر میشد و زناشویی برادر و خواهر منع میگردد. یعنی در یک نسل همه‌ی مردها شوهرهای همه‌ی زنهای بوده اند جز خواهران تنی خود (بومیان نیویریک که میرگان خود میان آنها زندگی کرده است ارتباطات و نسبتهای سابق الذکر را داشته اند).

از اینجا بدلیل زندگی اکسوکامی نیز واضح میشود. یک دسته مرد در یک گله چون نمیتوانسته اند شوهر خواهران خود باشند باید دسته زن از گله‌ی دیگر (که نیز برای برادران خود در همان گله ممنوع بودند) زناشویی جمعی میکردند. چون این امر از نظر جامعه‌ی امروز بسیار قبیح است متفکرین و جو آنرا نمیتوانسته اند حد می بزنند. "گوته" در "فاوست" و "واگنر" در اپرای معروف "نیلونگن" اشاره میکنند که بیوفایی (بمعنی امروز) در حضور خدایان دوره‌ی قدیم وجود نداشته است. این اشتباه را پیشروان مکتب مادی تذکر داده اند.

پس از آن دوره جفت بودن مرد و زن (اعم از اینکه یک مرد و چند زن و یا یک زن و چند مرد) و پس از آن مرحله مونوگامی یعنی زناشویی یک مرد با یک زن دیده میشود. مطابق تشریحات سابق الذکر تشکیل خانواده‌ی خصوصی با وجود گله متضاد است. واقعاً هم تشکیل خانواده جفت و مونوگامی وقتی دیده میشود که اجتماع بشر باندازه‌ی کافی ترقی کرده و محتاج وجود گله نیست.

بند رنج بی‌استه‌ای زیاد شدن اقوام دیگر زناشویی جمعی کمتر شده زناشویی جفت شروع میشود. زناشویی یک مرد و چند زن و چند مرد جز این زناشویی است.

در تمام این ادوار زن محترم است و رئیس. برخلاف ادعای جهال زن کنیز مرد نبوده و در دستگاه خانواده‌ی عموئی زن فرمانده بوده است و حال آنکه ممکن بود مردی را از یک خانواده بیرون کنند و مجبور شود به خانواده‌ی عموئی دیگری برود.

جفت شدن زناشویی بدین ترتیب است که زناحاق پیدا میکنند که خود را از جامعه برای یکسره مرد معین بخرند.

در امریکای زناشویی جفت آزاد آخرین نوع زناشویی است، ولی در قاره‌ی قدیم مونوگامی شروع شده

است، علت این تقیه اینست که بتدریج تمول خصوصی افراد زیاد شده و محتاج سرپرستی است. زن در خانه سرپرست اموال مرد است. از اینجاست شروع میشود که زناشویی جمعی مقارن باد زوره ی توحش و زناشویی جفت (با تشام حالات تعدد زن برای يك مرد و مرد برای يك زن) معاصر باد زوره ی نیم وحشی و مونوگامی (تعداد يك زن بیک مرد) از آثار دوره ی تمدن است. درد زوره های وحشی و نیم وحشی اقتدار و اهمیت زن بیشتر بوده. به همین جهت عدّه ی زیادی خدایان و ربه النوع های زن وجود داشته است.

اهمیت حقیقی زن درد زوره ی منور بر مراتب پیش از احترامات ظاهری، خانم های عروسك مادر دوره ی تمدن است. با شروع مونوگامی و دوره ی تمدن تسلط مرد بر زن نیز شروع میشود (رجوع به کتاب ادب از همز). در این دوره پهلوانان "مرد" اهمیت درجه اول دارند. پیداشدن غلامان در طرز تولید اجتماعی عامل مهمی در این اوضاع قرون قدیم بوده است.

زن دك يك حال اسارت را مانند غلامان پیدا میکند، در صورتیکه درد زوره های وحشی و نیم وحشی، زنی هم مثل مرد آزاد بوده است. بمجرد اینکه تمكك خصوصی در زناشویی پیدا میشود نقطه ی کاملاً متقابل آن که فحشا و عیوبیت کامل زن باشد ظاهر میگردد. هر قدر مونوگامی در ظاهر شد پند سر میشود فحشا هم قویتر میگردد.

تا آنکه در شهرهای بزرگ "تمدن" صنف مهمی از زنهار که جامعه تمام خواص انسانی را جبر هیکل از آنها سلب کرده است، بعنوان صنف فاحشه دیده میشود.

بنابر این شرایط موجود در این جوامع غلط سبب ایجاد فحشا است که از یک طرف بواسطه ی فقر مادی و از طرف دیگر بواسطه ی حالت مخصوص مونوگامی عدّه ای از زنهار مجبور میکنند که با عیوبیت دادن کامل (بالشرط) زنی خید فقط در مقابل پول اعاشه کنند.

اصلاح این مرض اجتماعی باید با اصلاحات که از ریشه و اساس در جامعه صورت خواهد گرفت توأم باشد.

مفهوم معاشقه (بمعنی روماتیک آن) که به میل تناسلی بشر يك حال عرفانی و کبريائی میده در عهد مونوگامی ظاهر میشود و عشق بمعنی دوره ی تمدن درد زوره های وحشی و نیم وحشیگری موجود نیست. در زناشویی جمعی دوره ی توحش هم البته انتخاب جفت وجود داشته، ولی بحال معاشقه ی قرون وسطی نبوده است.

چنانکه واضح است درد زوره ی وحشی و نیم وحشیگری قدرت زن در خانواده، بنوعی خود بیشتر از مرد و هر کدام در شعبه ی کار خود (مرد در جنگل و زن در خانه) ارباب و فرمانده بوده اند. با شروع دوره ی تمدن زن آلت تولید بچه و حفظ اموال برای شوهر خود میشود. دثره ی زناشویی جمعی بتدریج کوچکتر و بالاخره معدوم میشود، ولی فقط برای زن. امروز هم در حقیقت هنوز مونوگامی نیست، خیانت زناشویی اگر از طرف زن باشد کاملاً مخالف با اخلاق و مستحق مجازات شدیدی است، ولی برای مرد ایراد مهمی نیست (اگرچه افتخارات شمرده نشود). در قرون وسطی مونوگامی با ازدواجهای اجباری که در نتیجه ی سیاست های خانوادگی پیدا شده بود و تفکر ابوسله ی يك کاغذ پاره که در عین حال يك زن جبر حکم اجتماعی بود تا آخر عمر در خارج یکدیگر نمیداد. در قرون معاصر ظاهر معاشقه در کار است، ولی اقتصادیات مانند سیاست خانوادگی قرون وسطی در حقیقت این اختیار را نیز با جباریت پیدا نموده است.

این فشار و اجبار مخصوصاً به زن وارد میشود، زیرا زن تحت تسلط مادی مرد است. در این دوره هابم برای مرد و مخصوصاً برای زن زناشویی محصول و نتیجه ی محبت نیست، بلکه محبت است که در ضمن زناشویی اجباری باید تولید شود. این نوع مونوگامی بطور ضروری با فحشا لازم و ملزوم یکدیگرند. یعنی این نوع زناشویی اجباری که ظاهراً بطور انتخاب بین يك زن و يك مرد صورت میگردد، قهر فحشا را تولید میکند. نه فقط روحیه و ارزش اجتماعی یک سته ی معین از زنهار (فواحش) خیلی پایین میآید،

بلکه روحیه‌ی مرد هاتنزل فاحش میکند. الواطی و لپو و لعب اجباری تمام مرد هارامبتلا میکند. برای تغییر این وضعیت باید اوضاع مادی تغییر کند.

زن باید با مرد دارای حقوق مساوی اجتماعی باشد. فرش این نیست که زن عین مرد باشد، بلکه اینست که زن بعنوان متخصص در یک رشته از کارهای اجتماعی دارای تمام حقوق متخصصین دیگر باشد و انتخاب هر نوع تخصص برای وی ممکن گردد. در این صورت ممکن است مونوگامی حقیقی یعنی تعلق حقیقی فقط یک مرد به فقط یک زن حقیقتاً وجود خارجی پیدا کند. زیرا فقط در این صورت ممکن است یک طرف از اسارت طرف دیگر خلاص شده عقد و طلاق آسان بر روی میل تناسلی دوطرف باشد.

پس از آنکه از یک طرف تکامل طرز تولید و از طرف دیگر تکامل خانواده را فهمیدیم به تکامل در دستگاه قوانین اجتماع توجه مینماییم.

جامعه از افراد تشکیل یافته است. اما هر صورت بفرنجی که از آحاد تشکیل یافته است در واقع ممکن است داشته باشد. حالت اول اینکه آحاد در تشکیل صورت مرکب عمل شبیه و مساوی انجام دهند مانند دانه های کبریت در اخل یک قطی کبریت و یاد آنه های گندم یک خروار غله و نیز ممکن است وظیفه و عمل آحاد باید یک متفاوت باشد مانند سلولهای یک بدن انسان را تشکیل داده اند. ما این نوع صورتهای مرکب را دستگاه مینامیم و جامعه نیز یک دستگاه است و عمل اجزاء مرکب کننده ی آن کاملاً یکی نیست. هر فرد جامعه با فرد دیگر از حیث ارتباط و وسائل تولید، با افراد دیگر فرق دارد. یکی پدر خانواده، دیگری زن و اسیر و محکوم رئیس خانواده، یکی فروشنده، یکی کارخیز بوسیله ی عمل زراعت و دیگری صاحب کار و زمین یعنی وسائل تولید، یکی صاحب سهام یک کارخانه است، یکی فروشنده و دلال و دیگری مأمور اجرای تبلیغات برای حفظ منافع طبقه ی مخصوص پشت کرسی کلیسا و مسجد است. تمام این افراد با کارهای متنوع خود در دستگاه جامعه را تشکیل میدهند. پس جامعه را میتوان چنین تعریف کرد:

جامعه در فاصله ی معینی از زمان و مکان در سگاهی است که ارتباط مادی متقابل افراد را در این فاصله از زمان و مکان در بردارد. این ارتباط متقابل است و در مدت زمان معین دوام دارد. اساس این ارتباط کار است. کار از یک طرف وسیله ی ارتباط افراد در جامعه و از طرف دیگر وسیله ی ارتباط جامعه با طبیعت است. لوازم زندگانی بشر در طبیعت بحال حاضر و آماده نیست، بلکه بشر بوسیله ی کار آنها را به صور قابل استفاده در میآورد و این رابطه ی جامعه ی وی با محیط مادی است.

از طرف دیگر کار لازم برای تولید محصولات اجتماعی مابین افراد بطور معین تقسیم میشود و این تقسیم کار و محصول آن، ارتباط بین افراد را نشان میدهد. فهمیدیم که فرد و اجتماع با هم فقط رابطه ی جزئی و کل را دارند، بلکه جامعه در سگاهی است و هر فرد در اخل آن مقام و موقعیت مشخص دارد.

همانطور که از توده کردن پیچ و مهره و جوب و جرم یک ماشین بوجود نیاید، بلکه هر جزو هر چرخ باید در مقام خود قرار گیرد، از توده کردن افراد نیز جامعه تشکیل نمیشود. هر فرد را نمیتوان جزا، خارج از جامعه و مستقل فرض کرد. خاصیت فرد وقتی مشخص میشود که مقام آن در تمام دستگاه جامعه معین باشد. چون انسان همواره اجتماعی بود، پس اجتماع همیشه مهد نشو و نمای بشر بوده است. بنابراین با سانی میتوان فهمید که انسان همواره تحت تأثیر عوامل اجتماعی که مانع فرد است بوده و آن آزادی روح، پرواز روح مجرد به آسمان ها و لاطاعات دیگر عرفاً صرفاً بواسطه ی جهل آنها نسبت به بشر و اجتماع است. اما از طرف دیگر نباید اشتباهات تصور کرد که اثر فرد در جامعه صفر است. البته اجتماع از افراد تشکیل یافته و خصوصیات روحی و شخصی افراد، هر قدر هم کوچک و ریز و

بی اهمیت باشد بالاخره جزء عوامل مشخص اجتماع است. بنابراین واضح میشود که محیط مؤثر در تفکر است و نوع فکر در جامعه تأثیر دارد.

پس عوامل خارجی و مادی محیط مشخص جریان و تکامل جامعه است. و فکر افراد در این حلقه‌ی متوالی یک حلقه‌ی معلوم را تشکیل میدهد و ایدها عامل اساسی نیست. افراد مجبورند ممکن است نتوانند بفهمند چرا مقام یک رهبر حزبی و سیاسی، یک سردار و یا یک پیغمبر را اینقدر بنفوذ و پائین میآوریم. البته کار این افراد نسبت بیک عده‌ی زیاد از افراد دیگر مهم است ولی مختصر فکر در تئوریک نشان میدهد که تاجران اجتماع که نتیجه یک تکامل طولانی است یک چنین مقامی را ایجاد نکنند افراد نمیتوانند منشأ اثر باشند.

رهبر سیاسی وقتی موضوع پیدا میکند که حزب سیاسی در کار باشد، ولی حزب سیاسی وسط کورلوت یا بین زمین و آسمان پیدا نمیشود. باید یک طبقه با منافع معین موجود باشد تا حزبی تشکیل دهی و وجود رهبری را ایجاد کند. همین حکم در باره‌ی سایر افراد نیز صادق است تا تکامل ماشین و اتوماتیک معین ترشد مختصری با خواص معلوم ظاهر نمیشود.

از تکامل جامعه میتوان تکامل فرد را کم و بیش پیش بینی کرد، ولی عکس این عمل اید امکن نیست. جامعه دائما در تغییر و عموماً در حال سیر تکامل بوده است.

ارتباط کار افراد قهراً با یک ارتباط فکری همراه است، زیرا اجزاء این دستگاه کار که عبارت از افراد انسان باشند شعور دارند و بنابراین از تکاپوی جریان انجام کار آگاه و باهم در ارتباط فکری میباشند. علت مادی تکامل طبق نیز بدین ترتیب معلوم میشود. محتویات فکر یک فرد محصول تمام عوامل محیط یعنی طبیعت و اجتماع است. بدین ترتیب یک طبقه و یک جامعه دارای یک فکر طبقه‌ای و یا اجتماعی است که اکتل تجلیات و تظاهرات خاصیت روحی بشر است. بواسطه‌ی وجود این تظاهرات است که دیده میشود جامعه علاوه بر بی و بنیان اصلی که دستگاه تولید و ارتباط کار باشد یک دستگاه ارتباط فغانی و سطحی نیز دارد که همین اکتل تجلیات یعنی مذهب، علم، قوانین و اخلاق و بالاخره هنر باشد.

البته این دید دستگاه فوقانی و تحتانی در هم تافتن متقابل دارند. دستگاه تحتانی یعنی ارتباط کار و تولید حکم اساس و اصل دستگاه فوقانی حکم تظاهرات ثانوی را دارد. دستگاه تولید و اوضاع مادی محیط مولد افکار، عقاید، عادات، رسوم، ذوق و سلیقه است ولی این قنون‌های ثانوی و بسیار نسبت بد دستگاه تولید عکس العملی انجام داده در تعادل بین اجزاء جامعه و طبیعت بین اجزای جامعه تغییرات تولید مینمایند. دستگاه تولید و کار جدید و باره در قنون‌های دستگاه فوقانی اثر مینماید و این امر بر ترتیب دوام پیدا میکند.

اگر قدری بجای توجه کنیم خواهیم دید که جامعه از اشیا و اشخاص تشکیل یافته است، ولی این اشیا و اشخاص را برای تشکیل جامعه روی هم انباشته نکرده اند، بلکه ساختمان اشیا و نوع ارتباط آنها با اشخاص و همچنین افکار اشخاص نسبت به اشیا و جامعه و طبیعت بر حسب زمان و مکان متغیر است و بنابراین اختصاصات جامعه بوسیله‌ی اشیا و اشخاص، رابطه‌ی اشیا و اشخاص و بالاخره افکار اشخاص معلوم میگردد. اشیا و ارتباط آنها با افراد، ساختمان اساسی و افکار اشخاص در دستگاه فوقانی را تشکیل میدهد. ولی تمام این دستگاه تحت یک تشکیلات کلی است که جامعه نامیده میشود. بنابراین جهت تعیین درجه‌ی تکامل یک جامعه در تئوریک نیست که یک رشته‌ی باریک قضایای اجتماعی را اساس مقایسه قرار دهیم، ولی کاملاً هم غلط نیست اگر کسی مقدار صیون یا کاغذی را که در زمان معین در جامعه مصرف میشود ایداً مقایسه قرار دهد. ولی این سنجش کاملاً دقیق نیست، زیرا هر یک از اینها یک جزء از اوضاع اجتماعی را نشان میدهد. مقایسه‌ی دقیق وقتی صورت نمیگیرد که وسائل

تولید را با خواص و ارتباطات اجتماعی آنها پیدا* مقایسه قرار دهیم، زیرا تمام ثنوین های اجتماعی محصول این ریشه ی مادی اجتماع است.

يك عده بیچاره تصور میکنند تمدن هند و یا ایران قدیم با آنكه وسائل تولید خیلی ناقص بود ه، كاملتر از تمدن صنعتی امریکای امروز است. ولی اندك دقت واضح میکند دستورات اوستا، مذاکرات رای و برهمن از نظر زندگی امروز دیناری ارزش ندارد. فکری که آئین بزرگ جاوه میکرد برای اطفال دبستانی امروزی سبک و مشحک است. نصایح و راهنمایی های جهانداریه به بشر در نیای امروز که شروع به تشکیل جامعه های بی طبقات کرده است، هیچ است و از حیث وسائل مادی هم که قشبه واضح است. از نظرا ما این دو موضوع اساساً از هم جدا نمیشوند. افکار مادی دیاکرتیک که قویترین و دقیقترین دستگاه منظم فکر بشر است در زمان افلاطون یا قرون وسطی حتی در دوره ی صنعتی قرن هیجده هم نمیتوانست بوجود بیاید، زیرا اساس مادی تولید برای این دستگاه فوقانی فکری فراهم نشده بود و برعکس مدیحه سرائی مثل قرون وسطی هم نمیتواند جز آثار صنایع ظرفیه بشمار رود. اگر شما در ایران چهار نفر کاسه پس و کلاش با سم شاعر و ادیب میشناسید نباید تصور کنید که اینها مشخص درجه ی تمدن امروزی هستند. اینها بقیه السیف تنزل روحی و اخلاقی پوسیده ی تاریخ میشانند. چنانکه می بینید تمام شعب جامعه بهم مربوط است و ادعای اینکه تمدن قدیم بالاتر از تمدن امروزی است "شونینسم" (*) و کهنه پرستی و ارتجاع است.

حال به آثار فکری بشر که دستگاه فوقانی نامیدیم توجه مینمائیم. تشکیلات سیاسی و اجتماعی حد فاصل بین قضایای دستگاه تولید و تمدن فکری است. تمدن فکری شامل سیاست، آداب و رسوم، حقوق و قوانین، مذهب، علم، هنر و صنایع ظرفیه است. تاریخ اجتماع بشر تاکنون تاریخ نزاع طبقات بوده است، یعنی در داخل يك جامعه اختلاف طبقات و اختلاف منافع طبقاتی وجود داشته است.

حکومت دستگاهی است که بوسیله ی طبقه ی قویتر تشکیل شده و استیلا آن را بر طبقه ی زیرت تأمین میکند. تشکیلات قانونگذاری و قضائی، رهبری تعلیم و تربیت و ذوق هنری تحت قدرت و است است. بنابراین واضح است که در جامعه ی طبقاتی قوانین، طرق حفظ حقوق، آداب و رسوم، مفهومیهای خوب و بد، زشت و زیبای اخلاقی، تولید افکار و اطفال و افراد و ذوق صنایع ظرفیه نیز تمام طبقاتی بوده و بفتح طبقه ی معین خواهد بود. نباید آید ه ایست شده تصور کرد که چنین دستگاه خوشی و سعادت تمام افراد را تأمین خواهد کرد.

يك ملت يك دستگاه متحد و یکنواخت نیست. در داخل ملت طبقات و منافع متضاد و نسبت اکثریت و اقلیت آنها را باید در نظر گرفت. جنگ ها بین طبقات مقتدر و ملت است و اینجام اختلاف منافع مادی، مولد این جنگهاست.

نزاعهای تاریخی برخلاف عقاید فاشیستهای بیچاره نزاعهای نژادی نیست، زیرا چه بسا نژاد های متفاوت که بواسطه ی اشتراك منافع مادی باهم میازند (آلمانی و فرانسوی در سورین) وجه بسا ملل هم نژاد که ساختار منافع میچکنند (آمریکا و انگلیس و همچنین چین و ژاپون) در دستگاه فوقانی جوامع طبقاتی غیر از حکومت مهمترین تشکیلات عبارت از احزاب طبقاتی است و علاوه بر این تشکیلات هسته ی (مانند اتحادیه ی مهند سین، اطباء و غیره) نیز جز این نوع آثار فکری دستگاه فوقانی است.

در جامعه ی بی طبقات حکومت بخودی خود میبرد و تشکیلات حزبی طبقاتی از میان میرود، ولی يك تشکیلات بجهت تنظیم عمل تولید و تقسیم ایجاد میشود. در این تشکیلات تمام افراد شرکت

(*) شونینسم - شکل اغراق آمیز وطن پرستی

مینمایند. پس بجاست که شعار جدید " اداره کردن بدست صنعت‌مدیر و تربیت افراد برای شرکت در صنعت مدیرانست ".

دیگر از اکتل تجاریات فکری عادات ، رسوم ، قوانین و اخلاق است. واضح است تمام این‌ها تنوع‌های اجتماع نیز تاکنون تحت تأثیر مهمترین عامل قومی اجتماع یعنی اختلاف طبقات و مطابق با نسبت زحمت تولید و استفاده از محصول بوده است. بنام قوانینی که در دوره‌های مختلف بین ملسل متنوع وضع شده است رجوع کنید. با آنکه توجه خواهید فهمید که تمام آنها برای حفظ منافع يك طبقه است و جنبه‌ی مطلق ندارد. شاید به‌ای بیچاره عدل را يك مفهوم مطلق و عدل‌ها را تشکیلات آسمانی‌اند و ولی اگر در عدالت محکمه‌های مختلف توجه کنید خواهید دید یک نفر مقابل يك محکمه بعنوان قتل و زردی و فساد محکوم به اعدام میشود ، ولی در يك محیط و یاد و زده‌ی دیگر جمعه‌ی همان شخص بعنوان اینکه از با شرف ترین افراد بشر بوده است برپا میشود. دلیل این امر چیست ؟

بطور واضح دلیل این قضیه اینست که این محاکم طبقاتی و این عدل نسبی است. حتی کوچکترین آداب و رسوم مانند کلاه گذاشتن یا کلاه برداشتن ، لباس نام دار مخصوص (فرانک) را لباس مجامع مخصوص قرار دادن و نظایر اینها تمام طبقاتی و نسبی میباشند.

طریقه‌ی تعیین حق بوسیله‌ی دوشل و یا نظری تربیت بچه امیرهای دوره‌ی قیود الیسم در دوره‌ی بهرروازی مورد تسخر واقع میشود و قوانین و آداب این دوره نیز بوسیله‌ی خود در دوره‌ی بعد نسخ میگردد در يك جامعه‌ی بی طبقات قوانین و آداب و رسوم و اخلاق جنبه‌ی طبقاتی خود را از دست میدهد و آنچه که فقط برای حفظ منافع طبقاتی است از بین میرود. يك مثال واضح در موضوع آزادی است. بشر چون حیوان اجتماعی است ، میل‌های اجتماعی دارد و این امیال در تشکیلات جامعه ، ولو بطور نادانسته ، مؤثر است.

اما جامعه و این شعور اجتماعی دامن‌دار تغییر است و دیاکتیک اجتماع در همین تضاد تازه پیا کهنه است. يك سامانه نزاع‌های منظم تازه با کهنه وجود دارد. فکر تازه برای اینکه بتواند اثر خود را ظاهر کند طرفدار آزادی عقیده میشود و میخواهد مطبوعات و نطق را آزاد کند. فکر کهنه که طرفدار جهود و دم تغییر است با آن مخالف میگردد. بنابراین آزادی ریشه‌ی مادی اجتماعی دارد. در انقلاب فرانسه قیود الیسم کهنه پرست و بهرروازی تازه نفس طرفدار آزادی بود. آزادی از قید سات بشمار میرفت و فد اکاران اجتماع در راه آزادی جان میدادند.

آزادی پرستش میشد. ادبیات قرن هیجدهم فرانسه تقریباً تمام وقت باین موضوع بود. اما در دوره‌ی جدید آن تازه نفس ها کهنه پرست میشوند و چون طبقه‌ی تازه نفس جدید از آزادی بسرای پیشرفت خود استفاده مینماید آزاد میخواهد و آزاد میخواهد و دیرین مخالف اصول پارلمانی و آزادی میشوند و دلایل فلسفی برای خزر کردن میتراشند. میگویند اکثریت بشر جاهل است ، باید جامعه را مانند يك کله گوسفند اداره کرد. پارلمان منشأ فساد است. قاشسیم به مجرمین سیاسی یعنی اشخاصی که جانی و خاکی نبوده بلکه با کمال شرافت و قد آکاری طرفدار يك عقیده (خواه صحیح خواه غلط) میباشند بدون محاکمه در محبس‌های جدید الاخراج هزاران نفری شکنجه دادن و کشتن را بصالح جامعه میدانند. اینها مخالف حقوق "آزلی" هستند. یعنی میگویند ممالک باید قراربان سیاسی را بشمار رد کنند تا سرانجام ممالک اصلی خودشان در کمال راحتی برده شود. خلاصه همان عقیده‌ی آزادی مطلق در بروز امروز جز جنایات درجه اول و در شمار اعمال مذموم مانند قتل و سرقت و غیره شده است. بد بختی امروزی بشر دیگر کمتر با سیل‌های امراض و یا خطرهای طبیعی مانند زلزله و طوفان است ، بلکه این عوامل داخلی اجتماع خود بزرگترین سم میباشند و تمام افراد بشر باید ابتدا بر رفع آن بپردازند. حال به مذ هب و علم که جز نمون‌های دستگاه فوقانی جامعه است توجه مینماییم. بشر از

تکامل موجود زنده حالت فعلی خود را پیدا کرده است.

انسان قبل از اینکه استدلال کند و قضایا را بهم ربط دهد دارای خواص حیوانی و نباتی و جمادی بوده یعنی مثلاً گرسنه می‌شده و با حرکات انعکاسی و آزاد مفید را برای حفظ فرد و نسل جلب و ضرر را دفع می‌نموده است و همین اعمال و تجربیات اساس علم و اطلاع وی می‌باشد، یعنی اول عمل کرده و بعد علم پیدا کرده است. بواسطه ی ملاحظات و تجارب متعدد که ناشی از احتیاجات مادی وی بوده، اندیشه به ارتباط بعضی قضایای طبیعت مانند تناوب شبانه روز و فصل، زیاده باریان در بهار و زرد شدن درختان در خزان، مردن و غیره متوجه شده است. در ضمن یک سلسله قضایای اتفاقی نیز مانند رد و برق و نظایر آنها توجه بشر را جلب کرده است. قضایای شبیه به ناخوشی، تولد، مرگ نیز از نظر زندگی مادی بشر مهم بوده و متوجه وی را جلب می‌کرده است. بطور خلاصه در درجه ی اول مادیات و احتیاجات زندگی و در درجه ی دوم بعضی اتفاقات بشر را مجبور به ملاحظه و کشف روابط بین قضایای طبیعت نموده بدین ترتیب علم تشکیل شده است. پس مادیات زندگی، مولد اساسی علم است. اما یک سلسله قضایای دیگر نیز بشو به ی خود در نوع تکامل علم تأثیر می‌نماید. زیاد شدن تعداد تجسریات و ملاحظات قهراً بشر را مجبور به طبقه بندی آنها و ترکیب آنها و استنباط قوانین و اصول کلی می‌نماید. در همین حال این تکامل در مذهب اجتماع صورت گرفته. اجتماع خود دارای طریق تولید و طبقات معین و مشخص است. آیا در ترکیب اطلاعات تجربی و استنباط قوانین کلی ممکن است عوامل اجتماع بلا تأثیر باشند؟ البته نه! یعنی این عقاید کلی از یک طرف محصول همان ملاحظات مادی روزانه و از طرف دیگر محصول حالت اقتصادی جامعه است. این عقاید کلی که بدین ترتیب تشکیل می‌شود البته موازی با عوامل مولد خود یعنی تجارب بشر و رژیم اقتصادی و اجتماعات تکامل دیاکتیکی پیدا می‌کند. عقاید کلی ابتدا بصورت میتالوژی، بعد مذهب، پس از آن فلسفه و بالاخره بحالت اصول منطقی و دیاکتیک علم در می‌آید. چنانکه واضح است میتالوژی، مذهب، فلسفه و علم نیز تمام شعب دیگر دستگاه فوقانی اجتماع محصول مادیات محیط است.

در دوره ی صیادی و ماهیگیری افکار بشر خیلی مادی است و هنوز مستقیماً باقضایای طبیعت مواجه است و دچار فلسفه بافی نگردیده است. وقتی که در سطح زمین امرای کوچک بر قبائل فرمانروایی می‌کنند بشر هم به ارباب انواع و خدایان متعدد معتقد است. چون در زندگی روزانه ی خود مرگ افراد دیگر بشر و حیوانات را می‌بیند و علم وی باندازه ای نیست که بداند روح و حیات از خواص ماده است، لاجرم بوجود یک موجود مستقل و لطیف که روح باشد اعتقاد پیدا می‌کند (اعتقاد بقاء روح بزرگان واجدا و خدایان و انتقال آن از یک جسد به جسد دیگر از همان دوره ی نیم وحشی شروع می‌شود). تثویفی و عرتان امروز با تمام عبارت پند از میا از معتقدات دوره ی بشر نیم وحشی قدیمی جلوتر رفته است. وقتی که رژیم اقتصادی در سطح زمین عوض می‌شود، ملوک الطوائفی از میان رفته امپراطوریها و سیاست هبسی جهاگیرانه پیدا می‌شود، رئیس رب النوع هانیز مانند امپراطور زمین مقتدر، جبار، گاه مهربان و گاه خشکین است. در این دوره ها و دوره ی فلسفه ی اید و الیسم بشر فقط یکمک عقیده می‌خواهد قوانین کلی را قبول کند و حال آنکه در دوره ی علمی، دانستن و کشف روابط علت و معلول مورد توجه بشر است.

پیدايش و خصوصیات میتالوژی و مذهب نیز مانند سایر شعب تجلیات کامل روحی منوط بوضع مادی جامعه است یعنی تشکیلات مذهب در دوره ی ملوک الطوائفی یا سرمایه داری اعم از کلیسا و معبد و غیره یا در درجات روحانی و یا در بده و غیره با هم فرق داشته است. هر قدر در جامعه ی صنعتی معاوضه جلوتر می‌رود و حاکمیت شخص در زمین غیر محسوس تر و اثر عوامل مهم (مانند پول) سری تری می‌شود خصوصیات شخص رب النوع مقتدر در دوره ی فئودالیسم محو تر و حالت وی روحانی تر می‌گردد. عالم نیز مانند بازار تجارت یک عامل مؤثر مخفی و غیر مری که نوع و علت تأثیر آن بر بشر مجهول است پیسدا

میکند. مکتب مادی همه جایانهایت دقت تا "تیر اقتصاد جامعه را در خصوصیات عقاید مذهبی نشان میدهد یک موضوع بایستی با نهایت دقت در نظر گرفته شود. اغلب دیده میشود که در معنی دقیق اصطلاح و کلمات را در هم میکنند. این امر در باره ی مذهب نیز صادق است. باید دقت کرد که مفهوم کلمه ی مذهب با نهایت دقت از مفهوم کلمات "فلسفه" و "علم" جدا شود. مذهب عبارت از یک دستگاه عقیده است که به ارث از نسل به نسل انتقال مییابد و با آنکه حقیقتاً دائماً در تخیر است، معتقدین و پیشویان آنرا جامد و دائماً صحیح و لا یتغیر میدانند. این مجموعه ی عقاید یک سلسله عبادات مانند قربانی، دعا و غیره برای پیروان خود وظیفه قرار میدهند. اجرای این اعمال محتاج یک سلسله تشکیلات اجتماعی است که کارکنان آن یک صنف مخصوص یعنی صنف روحانی را تشکیل میدهند. پس دستگاه عقاید شامل عبادات که توسط تشکیلات روحانی اجرا میشود مذهب است. اگر کسی بخواهد این کلمه را بمعنای دیگر بکار برد، مفهوم دیگری برای آن قائل شود و پس از اخذ نتیجه آنرا دوباره بمعنی اولی استعمال کند مغلطه کرده است. غرض از این تذکر اینست که از مغلطه ی احتمالی که مثلاً تئوری اتم یا شعور و جد از اجتماع بشر را که حفظ بقا است مذهب مینامند جلوگیری شود.

دوره ی نظریات کلی که ارتکامل مذهب تشکیل میشود در دوره ی فلسفه است که نیز یکی از اتمل تجلیات فکر بشر است، یعنی جزو دستگاه فوقانی است. پس از آنکه تعداد اطلاعات بشر زیاد شد احتیاج به طبقه بندی و تعمیم آنها پیدا میشود. و فلسفه به عنوان علم علوم ظاهر میشود، در عقاید مذهبی مطابق با خصوصیات تبعیدی احترام، پرستش، شخص پرستی و غیره. چون فلسفه ارتباط مستقیم بسا مادیات ندارد فقط تجربه ی دقیق علمی میتواند ارتباط آنرا با مادیات نشان دهد. اولاً فلسفه اطلاعات بشر را عمومیت میدهد پس اطلاعات علوم جداگانه در نوع آن دخالت اساسی دارد. اما پایه ی هر یک از علوم منوط بدرجه ی تکنیک و تعدن بشر است. از طرف دیگر تکمیل تکنیک تحت تا "تیر اوضاع اجتماع و احتیاج بوسائل تولید معین است و بالاخره آن فکری که میخواهد اطلاعات را عمومیت دهد خود جزو یک طبقه از طبقات جامعه و تحت تا "تیر عقاید اسلاف و طبقاتی است. بنابراین نوع افکار فلسفی کاملاً محصول اوضاع مادی محیط و اجتماع است.

دوره ی میتولوژی به دوره ی مذهب و این یکی بدوره ی فلسفه تکامل پیدا میکند. در دوره ی فلسفه بمعنی اخص تمام علوم جزو فلسفه است ولی بعد چون میدان هر یک وسیع میشود از فلسفه جدا میشود.

از آن بیبعد دوره ی علمی شروع میشود مادر دوره ی علمی زندگی میکنیم. اختصاص دوره ی علمی اینست که فیلسوف بمعنی قرون وسطی و قدیمه نمیتواند وجود داشته باشد، زیرا دامنه ی علم بقدری وسیع است که یک فرد نمیتواند تمام علوم را بطور دقیق بداند. ولی برای فهم و بحث دقیق نتایج کلی باید اقلاً یک علم اختصاصی را بخواهی دانست. از طرف دیگر تخصص در یک فن بدون آشنائی به اصول کلی افراد بشر را به ماشینهای بشعیر تبدیل میکند. پس قهراً فلسفه ی لفاظی از بین رفته و هر علم بسا اصول کلی و فلسفه ی آن تحصیل میشود. در چندین ترین جامعه ها فلسفه با علوم اجتماعی، اقتصادی، پسیکولوژی، بیولوژی، شیمی، فیزیک، ریاضی تحصیل میشود. از این معلوم میشود که مهمترین مناسط در دستگاه فوقانی در جامعه ی امروزی بشر تشکیلات علمی یعنی اراک علم ها، لابراتوارها، کتابخانه ها و غیره میباشد.

و طرز تحقیقات علمی و صنعتی درجه ی تعدن بشر امروز را نشان میدهند. مهد علم قرن بیستم (که فلسفه هم جزو آنست) دیگر گوشه ی اطاق فیلسوف منجم یا صنعتی عارف نبوده، بلکه فضای کارخانه و لابراتوار موزع است. از این مشروحات واضح میشود که عقاید کلی بواسطه ی خاصیت روحانی بشر پیدا نشده، از تجارب روزانه بوجود میاید. غرض از عقاید کلی یک دستگاه کلی از افکار، احساسات

قوانین ، رفتار و عملیات است . هرد دستگاه عقاید کلی که در یک جامعه شیوع یافت روحیات جامعه نامیده میشود . و اگر تردیدین شده . حالت منظم بخوبی بگیرد در اصطلاح علمی " اید هولوژی " اطلاق میگردد . در جامعه ی طبقاتی ممکن نیست که تمام طبقات دارای روحیات و اید ه لوژی مساوی باشند . فقط فاشیسم کوشه نظرمیتواند اشتباهاتصنمکند که یک جامعه با وجود تمام اختلافات طبقاتی ممکن است یک ملت واحد با روحیات و اید هولوژی یکنواخت تشکیل دهد . روحیات و اید هولوژی هر طبقه محصول وضعیت اجتماعی و مادی و سیاسی و اقتصادی آن طبقه است . بدیهی است که در صورت برخورد دستگاه قوانین میتوان خطوط مشخص فنیسم هارامعلوم کرد .

حال بنوع دیگر از فنون های دستگاه قوانین که هنر " صنایع ظریف " باشد متوجه میشویم .

هنر عبارت از یک قطعه ی مرکب مادی است (اعم از اینکه اجزا " مرکب خطوط الوان ، اصوات ، اجسام یا غیره باشد) که وسیله ی سرایت و انتقال احساسات است . پس یک قطعه هنر اجزا " مادی دارد که باهم بترتیب زمانی و مکانی معلوم ترکیب شده در شخص معین احساس مخصوصی ایجاد مینماید . اید ه الیستها در اینجا بحساب خودشان یک اسلحه ی تیز بر علیه مکتب مادی پیداکرده اند . میگویند لذت از زیبایی تصویر صورت جزو در آب صاف یک دریاچه که از پشت درختان دیده میشود و یاد آنه های بلوری برف قله ی دماوند که در مقابل آفتاب درخشند و هنگام شب چشم سیاح جهانگرد رامتوجه عظمت و زیبائی این قله ی مهیب میسازد ، شهر و هیجانی که از شنیدن فلان شعر یا قطعه ی موسیقی تولید میشود چه جنبه ی مادی دارد ؟ برای یک فکر دقیق منطقی تحقیق ارتباط مادی قطعات هنر هیچ اشکالی ندارد . بیکی از شعب هنر مثل موسیقی که خیلی در روزمادیات بنظرمآید توجه میکنیم . یک ستفونی از بهوشن یک شاهکار هنرموسیقی است که در گوش تمرین کرده و متدن تا " شیر بسیار قوی میکند . حال بینیم این قطعه هنر چطور محصول مادی محیط است .

اولا ساختمان پیانو ، ارگ و یک سلسله دیگر از اسبابها بدرجه ی تکنیک جامعه بستگی دارد . ثانیا یک دسته اشخاصی آنها را می سازند که تشکیلات جامعه به آنها اجازه و امکان داده است که فقط متخصص این کار باشند . فقط وقتی که جامعه تا حد معینی تکامل پیداکرده باشد پیداشدن یک دسته موسیقی دان و حرقت موسیقی ممکن است .

ثالثا یک قطعه دارای موسیقی ، آهنگ و اسلوب مخصوص است یعنی اصوات آن دارای نظم و ترتیب معلومی است . اختلاف اصوات از لحاظ ارتفاع (زیر و بمی) ، شدت و طنین و ترتیب یعنی توالی اصوات مختلف با فاصله های زمانی معین در ردیف منظم آنها ایجاد کرده است . پس آن بیچارگانی که خیال میکنند لذت ، خوش آمدن ، درجه ی زیبایی قابل انداز گرفتن نیست ، اگر قدری منطقی داشته باشند ، میفهمند که تمام اختلافات و تا " ثیرات در همان انداز گیری است . عدد ارتعاشات صوت در فلان محل مخصوص از آهنگ موسیقی اگر تغییر کند زیبایی بکلی زائل میشود .

رابعا هر قطعه موسیقی یا نغاشی یک احساسات معین مذهبی ، جنسی و غیره رامیتواند تولید کند (مانند بحر جز از بحر اشعار عربی) . همین محتوی خو ارزش مادی اجتماعی دارد . شجاعت ، جنگ ، مذهب و غیره تمام تحت تا " ثیرمادیات تولید شده حالت خاص پیداکرده اند .

چنانکه گفتیم هنر قطعه ایست که وسیله ی سرایت دادن احساسات میباشد . خود قطعه ی هنر و آن فکری که این قطعه در آن اثر مینماید ، اگر همه باهم ارتباط و توافق مخصوص پیداکرند ، احساس منبر ایجاد میشود . احساس و شخص احساس کننده تابع صرف قوانین مادی محیطست

میباشد. ترکیب الوان خواه بواسطه ی مفید بودن یا غرایب یا تولید احساسات شبیه به احساسات آزاد ی، موافقت و غیره تا به تیرهتری خود را انجام میدهند. عامل مهم در تاءثیرات موسیقی اثر آریاز نظر تناسلی است که به فیزیولوژی آن باید بهتر تدقیق شود.

از آنچه گفته شد معلوم میشود علت زیبایی رادارزش قطعه ی هنر از نقطه ی نظر مفید بودن برای حفظ بقا، فرد و نسل و در حالت شعور و فکر متاءثر شده باید جستجو کرد. چون تکفیک، وسائل تولید، ساختمان جامعه، افکار و عقاید افراد جامعه بر حسب مکان و د ائمه بر حسب زمان متغیر است، پس زیبایی مفهوم نسبی پیدا کرده آن نیز مانند خود جامعه در تکامل میباشد. درجه ی تمدن جامعه ی ما نیز وقتی جلوتر رفت بخودی خود در عده ی زیادی از آثار گذشته مجو شدن اثر زیبایی (مخصوصا آنچه مربوط بجامعه است) مشاهده خواهد گردید. این آثار از آن بعد فقط ارزش تاریخی خواهند داشت. انروز ارزش مطالب مجله ی دنیا که امروز مورد مخالفت طبقاتی جمعی است واضح خواهد شد.



www.iran-archive.com

۱) برای توضیح نکات مختلف نوشته های رهبر فقید د کثرتی ارانی و بیان برخی ارزیابیها در باره ی آنها نگارش مقاله یا مقالاتی ضرور است. در اینجا فقط میخواهیم این نکته را تصریح کنیم که در آثار ارانی - علی رغم ارزش و اهمیت انکارناپذیر آنها از جهت علمی واید ه و لویونیک - گاه برخی احکام یا استدلالات، تعریفات و اصطلاحات دیده میشود که باندازه ی کافی از لحاظ جهان بینی مارکسیستی بلیغ نیست. مثلاً خواننده ی عزیز باید به نقش بیش از حد واقع که در کتاب برای عوامل روحی در تعیین میر تکامل اجتماع قائل شده (و حتی اینجا و آنجا تائید ثرات فروید یسم که مکتب روانی متد اول روز بود در برخی استدلالات وی دیده میشود) با دقت و احتیاط برخورد کند. استنباط د کتر از مسئله ی ژریمی (جبر اجتماع) نیز طریقیست که بنظر میرسد به دیا لکتیک ضرورت و تضاد ف و تا ه شیر مقابل آنها در سیر تکاملی تاریخ بعد کافی پیکرانه توجه نداشته است. در توصیف فعالیت دماغی و قوای نفسانی انسان نیز گاه تا ه شیر ماتریالیسم مقابل مارکس احساس میگردد. از آنجا که آثار ارانی بحق میتواند افزار آموزشی و منبغ کسب معرفت برای آموزندگان مارکسیسم باشد، تذکار این نکات را سودمند دانستیم. تکرار میکنیم:

ارانی در زمان و مکان مربوط بخود عمیقترین، دانشمند ترین و نیرومند ترین مروج مارکسیست بود و چنین شخصی در تاریخ جنبش انقلابی ما همانند داشت و تا امروز نیز در مجموع خود تکرار نشده باقی ماند ما ست. محدودیت تاریخی برخی از نظریات ارانی امریست مفهومی و تا ه شیر در نقش فوق العاده ی این نظریات در تکامل تفکر مارکسیستی در ایران نمیتواند داشته باشد.

۲) متا ه مقانه مجله دنیا (دوره ی اول) در دست ما نبود و ما آثار ارانی را از روی نسخه های چاپی که در دوران فعالیت علنی حزب ما نشر یافته اخذ کرده ایم. یک واری عومی این نسخه ها نشان داد که ابهامات و اغلاط در کلمات و عبارات کم نیست و گاه تصحیح از روی قرینه دشوار بود. با اینحال ما کوشیدیم متن را هر چه منقح تر عرضه داریم. خوانندگان عزیز توجه خواهند کرد که د کتر گاه اصطلاحات را بتکرار برده است که امروزه با اصطلاحات دیگری بجای آنها داریم (مثلاً مانند د دستگاه قوای. بجای "رونا" یا "ملوک الطوائفی" بجای "قوای ایسم" و غیره). در مورد نام برخی کتابها ترجمه ی ارانی با ترجمه ی امروزی متفاوتهایی دارد (مثلاً مانند "راجع به دورینگ" بجای "آنتی دورینگ" یا "فند دورینگ") و "لیدویک فویرباخ" بجای "لیدویک فویرباخ و پایان فلسفه ی کلاسیک آلمان" و "فلاکت فلسفه" بجای "فقر فلسفه" و "عقاید مادی و حسی - انتقادی" بجای "ماتریالیسم و امپریوریسم". موارد اختلاف اصطلاحات و تعبیرات نسبت به آنچه امروزه متد اول است، فراوانست و ما در این موارد تخییری وارد نساخته ایم و بجهت کار ذیحق نیز نبوده ایم.

۳) در ترفان و اصول مادی که در آن ارانی به انطباق اسلوب ماتریالیسم تاریخی بر بررسی تاریخ تفکر در ایران پرداخته و وسعت معلومات و احاطه ی خود را بر منابع تاریخی و ادبی و فکری کشور ما عرضه داشته اطلاعات و نکات جالب و مفید بسیاری بدست داده است، برخی عبارات عربی آمده است که خوانندگان بیشک خوا ستارد انستن معانی آنها هستند. ما ذیلا این عبارات را با ترجمه ذکر میکنیم:

"الاکم تد و سون یهذ الابد روتلوزون یهذ الحجر و تعبدون هذ الالبیت المرقوع بالمطوب و المند روتلوزون اون جوله هروله البعیر از اغزلالا و من فکر فی هذ العلم ان هذ ا فعل الله فی غیر حکیم و لا ذی نظر ففعل هانت آمن هذ الامر و ابوک را ه و نظامه" یعنی: "زنها را تاجد بر این خرمن پایکوبی می کنید چه

این سنگواره پناه می‌برد و این خانه‌ی افرشته از خشت و گل‌رامی پرستید و بگردن هروله می‌کشید چون شتری که بغیر برآورد. هشد ارکه هرکه در این بیاند یشد اند که اینک نادانی است که خرد مند و تیز نظر نیست. پس تو بگو که بدین ایمان آوردی و بدرت سردار سازمند ه آن بود. " اشنان اهل الارض، ذو عقل بلا - دین و آخر دین لاقول له " یعنی: " مردم این جهان برد و گروهند، یک گروه خردمند که بدین دندارد و دیگری دیندار که خرد ندارد. " التصوف ترك الدعاوى و كتمان المعانى " یعنی: " صوفیگری ترك دعوى و پوشاندن معنی است. " التصوف ترك الخلق و افراد الهمة " یعنی: " صوفیگری ترك مردم و وارستگی از اندوه آنانست. " التصوف معنی علی شالك خصال: التصمك بالفقر و الافتقار التحقیق بالبدل و الاثار و ترك التعرض و الاختیار " یعنی: " صوفیگری بر سه خصلت مبتنی است: چنگ زدن در فقر و رومی، دست زدن به بخشایش و از خود گذشتگی و خود داری از تعرض و اختیار. " ترك التفاضل بین الخیین " یعنی: " خود داری از برتری نهادن بین دو چیز. " التصوف هو الحق، من زاد عليك بالخلق، زاد عليك بالتصوف " یعنی: " صوفیگری حق است آنکس که بر تواز جهت خلقت افزود از جهت تصوف افزود (۴). " (در متن چاپ شده چنین آمده و امکان مراجعه به اصل نیست ولی تصور میرود باید " خلق " را هم " حق " نوشت و سپس معنی منطقی ترمیشود: " صوفیگری حق است هر کس که حقیقت را بر تو افزود، تصوف را به تو افزود. ") " التصوف ترك كل حظ للنفس " یعنی: " صوفیگری ترك هرگونه حظ و بهره مندی برای خویش است. " " نهایتا لفقربا یتة التصوف " یعنی: " پایان فقر آغاز تصوف است. "

(۴) در متون آثار نام تعداد کثیری اشخاص و مکاتب آمده است که برخی در خود متن همراه با توضیح است و برخی به توضیحات اضافی نیازمند. مطلوب است که در صورت چاپ جداگانه‌ی آثار ارانی این نامها در حاشیه معرفی شوند. تا سقانه مادر این ویژه نامه محل کافی برای انجام این عمل در اختیارند اشتیم و رفع مشکلاتی از این نوع راه همت و مراجعه‌ی خوانندگان و امیدواریم. " دنیا "

لطفا تصحیح کنید!

در " مفاهیم و اصطلاحات سیاسی و اقتصادی و فلسفی " لطفا معاد لها و اغلاط جایی زیرین را اصلاح فرمائید (شماره‌ی سوم، سال دهم).

صفحه	استقراء	صفحه	غلط	صحیح
۹۹	Induction	۹۹	Mythlogie	Mythologie
۱۰۰	Deduction	۱۰۱	classe	class
۱۰۱	Astrologie	۱۰۱	Abenteuertum	Abenteuerum
		۱۰۲	digmatism	dogmatism
	Astronomie	۹۹	classlesse	classless

DONYA

Political and Theoretical Organ
of the Central Committee of the
Tudeh Party of Iran

Price: 50 Cents

Druckerei "Salzland"

325 Stassfurt

مجله ی "دنیا"

ارگان تئوریک و سیاسی کمیته مرکزی حزب تودهایران

چاپخانه ی "زالزلاند"، ۳۲۵ شتاسفورت

دوره ی دوم

سال دهم

شماره ی چهارم

زمستان سال ۱۳۴۸

بهادرایران ۴۰ ریال

در خارج معادل ارزی همین مبلغ