

# دنيا

## ویژه نامه ارانی

### در این شماره :

صفحه

۵	ارانی
۹	دکتر ارانی و مجله "دنيا" : خاطرات
۱۴	بیاد ارانی
۱۵	ماتریالیسم دیا لکتیک
۵۲	عرفان و اصول مادی
۸۶	بشر از نظر مادی
۱۱۸	برخی یاد آورها و توضیحات

نشریه ی شوریک و سیاسی کمیته ی مرکزی حزب تودک ایران  
هر سه ماه یکبار تحت نظر هیئت تحریریه منتشر میشود.  
دوره ی دوم  
شماره ی چهارم  
سال دهم  
زمستان سال ۱۳۴۸



دکتر تقی ارانی

## ارانی

د رزیرکاچهای بلند بیرده رنگ  
برمنگویی ، بسایه ی دیوار آجری  
مردی نشسته بود ،  
چشمان خویشرا بسوی طاق آسمان  
( کاتجا ، فراز زندان ، گسترده بود بال )  
خاموش د وخته  
وز های پهبوی عادی زندان گسستمرد .

■

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

■

د رچنگک دشمنان قوی پنجه ، لحظه ای  
اندیشه اش نبود که جاننش فنا شود  
گوئی شتاب داشت :  
دل را بیگ برنده ی خونین بدل کند  
د رمذبح زمان  
بهرنجات توده ی زحمت فنا شود .

■

وقت غروب چون زر خورشید شامگاه

دیوار اطلاعاتی و کارنگ کرد و بید  
برخواست ،  
وان سایه های تیره ی شیگیر  
سیمای برصابت او را  
با نقشهای خویش پرآزنگ کرده بید .

■

گوشی تنابری است بچشمانم  
افراخته تراست از این کاجهای پیر  
بادست خویش لمس کند طاق آسمان  
در زیر پای او  
هرسود وند و چون حشراتی ز موج بیم  
انبوه دشمنان !

■

هر که که مرد جلوه ی تاریخ محسرا  
در آنگینه ی دل تجدید میکند  
خود را که خرد و خوار و سپنج است ، آن زمان  
گردی سترک و قادر و جاوید میکند  
ورنه بموج موج زمان ، قوم بیشمار  
آیند و بگذرند  
کی باقبیله ای که ارانی است زان شمار  
اینان برابرند !

این شماره ی دنیا که دردست دارید "ویژه نامه" ایست که  
بیاد بود می امین سال شهادت دکتر تقی ارانی رهبر فقید زحمتکشان ایران منتشر  
میشود. ما این شماره را بخاطره ی او و بخاطره ی همه ی شهیدان حزب و جنبش  
رهائی بخش ایران اهدا می کنیم. در این شماره رفیق ایرج اسکندری از هم زمان  
دکتر ارانی خاطرات خود را در باره ی تا "سیمس" مجله ی "دنیا" نقل می کنند و  
سیمس 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، ارث" و بخشی از "تئوری های علم" ) را نیز در صحتاً  
مجله ی دنیا منعکس کنیم و بدینسان خوانندگان دنیا را با آثار ارزنده ی یکی از  
پیشگامترین مروجان مارکسیسم در ایران آشنا سازیم. در باره 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 می دهیم.  
تردید نیست که خوانندگان "دنیا" بویژه نسل جوانی که جویای حقیقت  
انقلابی است ارثیه 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  
در باره ی آثار چاپ شده ی ارانی داده ایم که نظر خوانندگان را بدانها جلب  
میکنیم.  
"دنیا"

در خصوص "تک تک" نیز باید گفت که این کتاب نیز در واقع یک کتاب  
مفصل و جامع است که در آن به بررسی و تحلیل مسائل علمی و فلسفی  
در زمینه‌های مختلف پرداخته شده است. این کتاب به گونه‌ای  
نویسه شده که برای عموم مردم قابل فهم و استفاده باشد.  
در این کتاب به بررسی مسائل علمی و فلسفی در زمینه‌های  
مختلف پرداخته شده است. این کتاب به گونه‌ای  
نویسه شده که برای عموم مردم قابل فهم و استفاده باشد.  
در این کتاب به بررسی مسائل علمی و فلسفی در زمینه‌های  
مختلف پرداخته شده است. این کتاب به گونه‌ای  
نویسه شده که برای عموم مردم قابل فهم و استفاده باشد.  
در این کتاب به بررسی مسائل علمی و فلسفی در زمینه‌های  
مختلف پرداخته شده است. این کتاب به گونه‌ای  
نویسه شده که برای عموم مردم قابل فهم و استفاده باشد.  
در این کتاب به بررسی مسائل علمی و فلسفی در زمینه‌های  
مختلف پرداخته شده است. این کتاب به گونه‌ای  
نویسه شده که برای عموم مردم قابل فهم و استفاده باشد.

"تنها ماتریالیسم عمیق و قوی یعنی "ماتریالیسم  
دیالکتیک" و اصول مادی و منطقی می‌تواند بنا  
به تئوری متحد الشکلی تضاد علوم را مرتفع سازد و  
بدون شک در سایه‌ی همین اصول و اساسی،  
علم و اجتماع صورت جدیدی بخود گرفتند و  
ترقیات سریعی که از دایره‌ی ادراک متفکرین  
امروز خارج است، خواهد نمود."

ت. اژانی - "تئوریهای 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 با ایران 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 به 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 بیانیه 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 با ایران مراجعت نمایم بهمین سبب همواره در عدد بودم که از فرصتی استفاده کرده مجدداً به اروپا برگردم تا این تقسیم تحصیلی را تکمیل کنم . در تابستان سال ۱۳۱۱ قرار بود آخرین دستهی دانشجویان دولتی اعزام اروپا شوند . من نیز نام خود را در عدد او طلبان مسابقه ثبت نمودم .

روزی که برای معاینه ی پزشکی تعیین شده بود به مدرسه ی " دارالفنون " برای انجام این تشریفات رفتم ، ولی دیدم اعلامی بدیوارچسبانده 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 سربالاشنیدم . موضوع را یکی از دو طلبان که با من در الان مدرسه قدم میزد در میان گذاشته گفت نمیدانم چرا حق شرکت در مسابقه را از من سلب کرده اند و هر چه مراجعه میکنم دلیلی هم ذکر نمیکنند . آن دانشجوی از راه چاره جویی بمن گفت : در میان متحین استاد ی وجود دارد که در نیکی و کمک به دانشجویان معروف است و توانی از او استعاده کنی . نام او 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 ندیده بودم از آن جوان خواهش کردم که هر وقت این استاد نیک وارد شد و را بمن نشان دهد . چیزی نگذشت که آن دانشجو مردی عینکی را که با تبسم شیرینی جواب سلام دانشجویان را میداد و از هر يك بفرآخور حال احوالی میپرسید بمن نشان داد و گفت همین شخصی است که دکتر ارانی است . من پیش رفتن و سلام کردم و گفتم آقای دکتر من نام اسکندری است و میخواستم شما برای رفع اشکال کارم 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 ، اضرائی هم نباید بکنی زیرا ممکن است برایت مشکلات دیگری درست کنند . باید صبر کرد و از فرصت دیگری استفاده نمود . سپس

آهسته بمن گفت کجا میتوانیم 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 متقیانه مطالعه کنیم که در شرایط کنونی ایران از چه طریق و با چه اسلوب میتوان فعالیت کرد . پس از مد اکرا مفصل و بررسی امکانات هردو و باین نتیجه رسیدیم که در شرایط آنروزی ایران نخستین قدم باید ایجاد نشریه ای باشد که بتواند بنحوی از انجا اصول مارکسیسم - لنینیسم را تبلیغ کند ، عده ای از جوانان و دانشجویان پیشرو و کارگران با سواد را جمع سازد و سپس از میان شایسته ترین آنها افرادی برای فعالیتهای سازمانی انتخاب شوند . د کتر ارائی اظهار کرد که برای وی گرفتن امتیاز انتشار مجله های علمی از وزارت فرهنگ امکان پذیر است و میتوان از آن بدین منظر استفاده نمود . قرار شد هردوی ما در این باره فکر کرده فردای آنروز از تو بیکدیگر ملاقات کنیم و تصمیم نهائی اتخاذ نمائیم . چون در آن هنگام مجله ای در فرانسه بنام "Mondes" تحت مدیریت هاتری پاروس کمیونیست و نویسنده معروف فرانسوی منتشر میشد و شماره هائی از آن نزد من بود بنظرم رسید که ترجمه ای این نام برای نشریه ای که در نظر دارم مناسب است و فردای آنروز در ملاقات با د کتر ارائی 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 و 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 لاقول در بادی امر جلب نکند ، پناهی پیشنهاد د کتر ارائی قرار شد با بزرگ علوی برادر مرثی علوی نیز تمامی حاصل شود و او نیز به همکاری دعوت گردید . من شخصا بزرگ علوی را نمیشناختم ولی د کتر ارائی با او آشنا بود و خود تبیل کرد که او را بمنشناسد . دعوت کرد و جلسه ای سه نفری ما در باره ای چگونگی راه انداختن مجله تصمیم قطعی اتخاذ نماید .

جلسه ای سه نفری پس از چند روز تشکیل گردید . معلوم بود که د کتر ارائی 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 ارائی بنا بر توصیه ای مرثی 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 ارائی مسئله ای انتشار مجله ای را با علوی در میان گذاشته و سپس باو گفته بود اگر موفق شویم این اسکندری را ببینیم میتوانیم سه نفری مبادرت به انتشار مجله کنیم ( ظاهرا د کتر ارائی 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 گردید . است . ولی چون بعقیده است که د کتر ارائی 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 ارائی 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 بقی ارائی ، بزرگ علوی و ایرج اسکندری باشد ولسی



بغیر از دکتر ارانی نام دو نفر دیگر افتخار نگردد و همکاران احتمالی دیگر مجله قسط  
دکتر ارانی را بنامند؛

۴- مقالاتی که نوشته میشود، یا ماضی، مستحار باشد و بغیر از دکتر ارانی که حق دارد یا ماضی  
واقعی خود نیز مقاله بنویسد کسی نام واقعی امضا کنندگان مقالات را نماند؛

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

۶- تصمیم گرفته شد تحلیلی مسائل برپایه‌ی جهان بینی مارکسیستی و اصول مارکسیسم  
باشد، ولی در مقالات بطور آشکار ذکر آژان نشود و حتی المقدور از بکار بردن  
اصطلاحات ویژه‌ی کمونیستی اجتناب گردد تا زمینه‌ای برای کشف هدف مجله بدست  
یابند و دولت داده نشود؛

۷- بمنظور منحرف ساختن توجه یابان قرار شد برخی مقالات صرفاً علمی و فنی نیز درج شود و  
این قبیل مقالات بویژه از طرف افراد دانشمندی که هیچگونه سابقه‌ای در جنبش  
کمونیستی نداشته اند نوشته شود. در این زمینه دکتر ارانی نظریه‌ی آشناهایی نزدیکی که با  
مخالف فرهنگی و علمی آنوقت داشت، تعقل نمود که خود چنین افرادی را بیاید و از آنها  
بخواهد تا مقالات علمی در رشته‌های مانند ریاضیات، فیزیک، شیمی، بیولوژی و غیره  
برای درج در مجله‌ی دنیای نو بیاورند و با نام حقیقی آنان چاپ شود. مقاله‌ای که تحت  
عنوان "ماکسیمو و می نیمو انگرالها" یا امضا، دکتر افشار و بافرمولهای عرض و طول  
ریاضی که در سرمقاله‌ی یکی از شماره‌های دنیای نو چاپ و منتشر شد نمونه‌ای از موارد  
اجرا، این تصمیم است؛

۸- قرار شد مخارج چاپ و انتشار مجله در مرحله‌ی اول از راه کمک ماسه نفر و سپس از طریق  
جلب اعانات بعنوان حق اشتراک تأمین شود. مخارج مجله بهین ۵۰ تا ۶۰ تومان در  
ماه برآورد شد و مقرر گردید هر کدام از ماسه نفر بقرآخر درآمدی که در دست آمدن مخارج  
مجله کمک نماید. بدیبهی است چون دکتر ارانی در آن هنگام حقوق بیشتری دریافت میکرد  
سهم عمده‌ی مخارج چاپ و انتشار نیز بعهده‌ی او افتاد؛

۹- نظر بلژوم پنهانکاری قرار شد که ارتباط با چاپخانه و کلیه‌ی مسائل فنی مجله که با محیط  
خارج ارتباط پیدا میکند شخصاً بوسیله‌ی دکتر ارانی انجام شود.

شخصیت فرهنگی و علمی دکتر ارانی و نفوذش در دستگاه فرهنگی آژمان موجب شد که اجازة  
انتشار مجله‌ی دنیای نو بوسیله‌ی او کمتر از دو ماه و بتصویب رسید و بدین طریق تدارک نخستین  
شماره‌ی مجله دنیای نو در دسترس جمعی سه نفری قرار گرفت.

در این جلسه از طرف دکتر ارانی يك سلسله پیشنهاد در باره‌ی عمده‌ترین مسائلی که باید  
در چند شماره‌ی آینده درج شود مطرح گردید و ما دو نفر نیز هر يك پیشنهادهایی بان افزودیم.  
نتیجه آن شد که نقشه‌ی 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 مجله‌ی دنیای نو بر نشر اندیشه‌های مارکسیسم - لنینیسم این بود که روشنفکران  
و دانشجویان را از اثره‌ی تاثرآمیز ارتجاعی خارج ساخته، افکار نوآندیشه‌های مترقی را در  
میان آنها نفوذ دهد، ناچار شیوه‌ای اختیار شد که بویژه نسبت به "مردمداران" علم و ادب آژمان

و عالم نمایانی که مدعی انحصار دانش و بینش بودند و بزهر خرافات مذهبی و تحریک احساسات ملی میخواستند مردم را از واقعیات موجود زمان دور داشته ، شور توأموختن و هیجان انقلابی جوانان را در آیدرمان و دریای منجمد افکار گذشته غرق سازند ، جنبه ای گزنده و شدید اعتراضی داشت .  
 اگرچه امروز میتوان در مورد بکار بردن این شیوه به برخی از مسائل مطروحه در مجله ی دنیاواز جمله در مورد شعرای بزرگی چون فردوسی و سعدی و حافظ بادیده ای انتقادی نگریست و آثارش روی زانندی تلقی نمود ، ولی بهر حال برای قضاوت صحیح درباره ی آن باید همواره محیط و شرایط ایران را در دوران حکومت مطلقه ی 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 مجله ی دنیا گردید ، دو واکنش متضاد بوجود آورد . در حالیکه گروه عالم نمایان و روحانیان مرتجعی که علم و دانش را منحصر بخود دانسته ، آنرا وسیله ی نان درآری خود کرده بودند ، با تمام قوا علیه مجله ی دنیا برخاستند ، روشنگران و جوانان دانشجو استقبال گرمی از آن نمودند به دفاع آن پرداختند . هنوز چند شماره از مجله ی دنیا نگذشته بود که شنیده شد عده ای به هیئت وزیران شکایت کرده مدعی شده اند مجله ی دنیا به تبلیغ بیدینی بین جوانان همت گماشته و باید آنرا ممنوع ساخت . بظهوریکه در آنزمان به اطلاع داده شد گویا داور که در آنموقع وزیر ادگستری بود با این پیشنهاد مخالفت کرده و اظهار داشته بود " عده ای از جوانان دارند اندیشه های نوی را منتشر میکنند ، نباید جلوی آنها گرفت " . خواه این نقل قول صحیح باشد یا نادرست ، بهر حال مسلم آنست که هیئت وزیران تصمیمی علیه مجله ی دنیا اتخاذ نکرد و عایرغم تمام دشواریها مجله ی دنیا توانست تا دو سال بحیات خود ادامه دهد . کسانیکه با اوضاع ایران را در آنروزگار آشنائی دارند و محیط اختیاتی که هم اکنون بر کشور ما مستولی است می بینند این حقیقت را تصدیق میکنند که انتشار علنی چنین مجله ای با این خصوصیات در مدت بیش از دو سال خود بمنزله ی یک اقدام مهم سازمانی و سیاسی است .

پس از آنکه شماره ی اول انتشار یافت ماهنامه نفرگمان 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 اقطاع کنیم و مراقب اوضاع باشیم . در صورتیکه پس از دو هفته خبری نشد باز دور هم جمع شده شماره ی دوم را تدارک کنیم . دو هفته منقضی شد و اثری از توجه پلیس دیده نشد . شماره دوم تدارک گردید و بچاپ رسید . پس از انتشار هر شماره هیئت تحریریه ی سه نفری جمع میشد و ضمن تبادل نظر راجع به مندرجات و تا شیر شماره های گذشته طرح شماره ی آینده را مریخت . ماهنامه نشر وظیفه داشتیم که در محیط کار خود برای مجله ی دنیا بنحوی مقتضی تبلیغ نمود . در اطراف مسائل مطروحه حتی المقدور مباحثه ایجاد کنیم . این اقدام را ماهنامه نفرگمان تداری که در شرایط آنروز امکان پذیر بود مطلقاً 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 بهر کلی در میان افراد مایلیاً متوسط ، که بمناسبت مقام قضائی و ارتباطات شخصی با من در تماس بودند و بهیژه در میان آن عده که از تحصیل کردگان اروپا که با من هم دوره بیده و با ایران مراجعت کرده بودند .

مجله ی دنیا در نتیجه ی شخصیت علمی و فعالیت مؤثر در کتزارانی و مسائل بدیعیه که در آن محیط اختیاتی افکار مطرح میساخت توجه بسیاری از جوانان دانشجو را بخود جلب نموده بود . برای اینکه بتوان از این تا بهره مند اکثر استفاد را نمود چنین قرار شد که دکتر ارانی روزهای دو و شنبه ی هر هفته رابه پذیرائی دانشجویان و امثالخاصی که در مورد مسائل مطروحه در مجله ی دنیا سوالاتی داشتند تخصیص دهد و بدین طریق رابطه ی زنده ای بین عده ای از خوانندگان دنیا و ناشرین آن

برقرار شود. برای آنکه جلسات روزهای دوشنبه توجه پلیس راجلب نکند هر دانشجوئی نیز که سئوالاتی در باره ی امر درسی خود داشت بوسیله ی دکترارائی 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 دکترارائی توضیحاتی بدهد و بحثی در اطراف این مسائل بین حاضرین انجام شود.

تا آنجاکه من بخاطر دارم این جلسات حتی پس از پایان تشریحی دنیادامه داشت و از لحاظ پیشرفت فکری در میان جوانان دانشجوئی که در این جلسات شرکت داشتند تا شورشهای نمود بطوریکه پس از دو سال نحوه ی استدلال و برخورد به مسائل در سطحی به مراتب عالیتر قرارگرفت 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 دکترارائی حوزه های چند نفری جداگانه بوجود آمد. برای مطالعه این حوزه ها کتابهایی که بزبان فرانسه در انموقع انتشار یافته و دردسترس بود، از جمله الفبا کونونیم و ماتریالیسم تاریخی و غیره معین گردید. من شخصاً چند کتاب از این قبیل که در آنهنگام در دسترس بود و کتب متداول کونونیمی بشمار میآمد و بوسیله ی حزب کونونیم فرانسه و از زبان روسی بفرانسه ترجمه و نشر شده بود از اروپا همراه خود آورده بودم. این کتب در اختیار دکترارائی قرارگرفت 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 دنیارادرتحول افکار و سازماندهی بخوبی نشان داد و برای نخستین بار پلیس ایران باحیرت دریافت که میتوان با استفاده ی درست از قوانین موجود حتی در محیط خفقان افکار و سانسور پلیسی حکومت مطلقه، تبلیغات پراگنده ای در جهت عکس سیاست حکومت نمود و از دستبرد پلیس ایمن ماند.

# بیاد ارانی

بهرد یار که باغ است و باغیانی نیست  
مصون ز صد مت آفات ناگهانی نیست

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

شعار کارگران از کرمیها بگذر  
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 کردارش  
طریق دیگر تجلیل و قدر دانی نیست

براه توده بباید ز جان و دل کوشید  
و گرنه خلق خریدار خوشبانی 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 سنی را از غرسنی تشخیص میدهد، برای تغذیه وحش حیوانات دیگر را شکار می نماید، خود را از خطر سباع 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 اندازه میگیرد و بالاخره چون اطفال آسمان را تعاشق نموده حرکات و تغییرات کواکب را مورد توجه قرار میدهد و بدین طریق بر اطلاعات خود از دنیای خارج روز بروز می افزاید، ولی در هر حال این اطلاعاتی را که کسب میکند همواره از نظر مادی و برای رفع احتیاجات ضروری و حیاتی است و اگر حیوانا در طی عملیات خود به اطلاع مفید دیگری مصادف شود از آن نیز برای حفظ بقا، وحش استمداد مینماید.

لیکن مجموع این اطلاعات را نمیتوان علم نامید، زیرا هنوز انسان از روابط کلی را کشف نکرده است. علم به معنی تمام وقتی پیدا میشود که حیات مادی و حواشی ضروری انسان تا اندازه ای تا همین و فکر بشر نیز در اثر کار کردن رفته رفته تقویت شود و بالاخره برای نفس علم احتیاج جدیدی تولید میکند 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 توانست و روابط طت و معلول طبیعت پی برده و در اثر همان حواشی آنها را یکدیگر مربوط نمود، از آن ناموس یا قانون یعنی حکم کلی کشف مینماید و بدین طریق علم بمعنی صحیح کلمه پیدا میشود.

اوضاع مادی روز بروز در تکامل است و رفته رفته به همین نسبت بیشتر ترقی میکند، زیرا تعدد روابط طت و معلولی که از طبیعت پیدا نموده است زیاد تر شده و چنانکه متذکر شدیم در اثر توسعه‌ی قوای ذهنی و فکری منطقی انسان دقتتر و محکمتر میگردد، ولی در این ضمن چون در اثر تکامل اوضاع مادی منازعاتی بین طبقات مختلف اجتماع حاصل میشود ناچار دوره‌های اجتماعی بشر که نماینده‌ی طبقه‌ی فاتح است جانشین دوره‌ی اجتماعی سابق میگردد و در 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 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 زمین رفته معدوم میگردد.

چنانکه مجله‌ی دنیا در مقالات (عرفان و اصول مادی) شرح نمود تنها فکری که در سر 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 دقتتر شده در صورتیکه افکار مخالف چون بیومستی بر نظر بیست

ارتجاعی بوده در عوم دوره هاتقریباً بامختصر اختلاف بیک شکل بروز نموده 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 منطقی مخصوص باسوم دیالکتیک (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 مکتبست بدون اینکه توجهی بتاريخ شود فقط عقیده‌ی فعلی ماتریالیسم را تشریح نمود و از طرف دیگر میتوان سیر تکامل افکار بشر را تا دوره‌ی حاضر شرح داد. اگرچه از نظر منطقی مادی شق ثانی صحیح تر است لیکن نظر باینکه مجله‌ی دیاد رشمارات اول، سوم و چهارم تحت عنوان عرفان و اصول مسادی 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 درگاه منتقل نشود، حصول علم نسبت بان شیئی غیر ممکن است. حال باید دید که این ذهن ما چگونه صور اشیا را در خود می‌پذیرد. آیا این اشیا صدق خارجی دارند و یا اینکه وجود ماهیت آنها صرفاً 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 عیناً 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 طبقه‌ی 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. دسته‌ی اول از حکما که در لسان فلسفی به ایده‌الیزم موسومند معتقد هستند که دنیای خارج واقعیتی نداشته و اشیا جز در ذهن ماصداق خارجی ندارند. دسته‌ی دیگری از فلاسفه بعکس عقیده دارند که دنیای خارج از ذهن واقعیت دارد و این دسته خدید بچندین گروه تقسیم میگردد.

۱) اسپریتوالیزم هم میگویند بغير از دنیای مادی خارجی جوهر دیگری که با ماده سنخیت ندارند موجود است و روح نام دارد و لذت اطلعم را بدون فرض وجود این دو جوهر (ماده و روح) نمیتوان درک نمود. این فلاسفه را از همین لحاظ تنوی یاد والیزم نیز میگویند.

۲) دسته‌ی دیگری از فلاسفه که بوجود واقعی دنیای خارج ایمان دارند به مادیون (ماتریالیست ها) موسومند. این علما معتقدند که 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 بخواه‌ی خوش به دو تیره تقسیم میشود: اول ماتریالیسم متافیزیکی که بدنیای مکانیک و مادی‌ی مطلق معتقد است. دوم ماتریالیسم دیالکتیک که فعلاً آخرین درجه‌ی تکامل عقاید فلسفی است و بدنیای مادی متغیر و لایتنهایی ایمان دارد که تمام عناصر آن نسبت بیکدیگر آثار متقابل دارند. در نتیجه‌ی تصادمات بین این عناصر تغییرات و تحولات تولید

\* در نوشته‌های ایرانی 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 میخواهیم عقاید مثبت ماتریالیسم دیاکریه تیگ را بیان کنیم، لیکن چون اگر کسی آشنا بمسائل فلسفی نباشد بدین مقدمه از اقامه ی دلیل بر واقعیت دنیای خارج تعجب خواهد کرد و نظر باینکه جلوه از عقاید ضد ماتریالیسم ایدیه آلیست همسا 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 عو میکند، چراغی که روشنایی میدهد و خلاصه کلیه ی آنچه که بوسیله ی حواس من درک میشوند چطور 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 اولاد و پیچیده 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 نمائیم.

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 بی 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:

چطور ممکنست دنیای خارج را واقع دانست و حال آنکه هر لحظه حواس مانا قسب یکنه یکنه کند؟ فرض کنیم آب نیم گرمی داشته باشیم اگر دست راست من سرد نباشد 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 مطلق 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 جسمی دیگری ببیند. آیا این مثال با مثال سابق الذکر فرق دارد؟ واگر مثال اول کافی برای اثبات ذهنی بودن درجه ی حرارت است چطور 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 بما بقه مانند ، 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 !

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

دیگری از فلاسفه ی اید ه آلیست بنحو دیگری در این باب استدلال میکند و میگوید :

مقصود از اینکه جمعی در خارج واقعیت دارند چیست ؟ این جسم باید یا مرکب از اجزایی باشد یا نباشد . اگر فرض کنیم مرکب از اجزایی 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 آنها را 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 نباید آنرا مرکب از حاصل جمع احسان و اجزایی دانست که آنرا تشکیل داده اند و مجموع این آحاد مساوی با بزرگترین عدد خواهد شد و پرواضح 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 برکلی نیست . برای فهم استدلال کانت در این خصوص لازم است مقدمه ای ذکر شود :

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

هرگاه از موضوع قضیه نتوان بوسیله ی تجللی فوراً بی به معمول برد آن قضیه را ترکیبی خوانند . مثال :  $A+B$  نیز  $C$  است . این قضیه ترکیبی است ، زیرا خلافت 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 قضایاییکه با وجود اینکه معمول آنها از تجللی موضوع مستفاد نمیشود ،



ضروری هستند و بنابراین محتاج با استدلال نیستند. مثل اینکه قضیه ی (خط مستقیم اقصی فاصله است از نقطه ای بنقطه ی دیگر) ضروریست یعنی خلافش ممکن نیست پس تجربی نمیتواند باشد، زیرا آنچه که تجربی است ممکن است (اینجا ممکن بمعنی منطقی کلمه است)، لیکن از طرف دیگر همین قضیه ترکیبی است، زیرا بعضی تحلیل (خط مستقیم) نمیتوان بی به اقصی فاصله برد، پس قضیه در عین حال ترکیبی و غیر تجربی است!

گرچه وجود اینگونه قضایا 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: «ماهیچ موضوعی را نمیتوانیم قبل از تجربه درک کنیم، مگر اینکه ذهن خود را در آن دخالت داد، باشیم». مثلاً وقتی میگوئیم که خط مستقیم اقصی فاصله است و یا اینکه زمان بیش 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 اینجا بنظور استنباط میشود که زمان و مکان در خارج واقعیتی نداشته و فقط صور ذهنی ما هستند.

شرح کلیه اقسام ایده آلیسم از موضوع مقاله ی ما خارج و باعث اطاله ی کلام خواهد شد، زیرا ایده آلیسم اشعاعات بسیار پیدا کرده و هرفیلسوف 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 لایب نیتس عالم را مرکب از احاد روحانی کوچکی به اسم "موند" نامیده است، میدانند و شویپن هابورد نیا را مجموعی از اراده و تصورات نگاه داشته است. هر کسی طبق مذاق و مشرب خود حدس زده و دنیای بخیال خویش ساخته است. ولی از همه عجیب تر و در عین حال با منطقی ایده آلیسم موافق تر عقیده ی "سولایپ سیمس" یا ایده آلیسم انفرادیست. اینجاد یکرکار بالا گرفته، نه تنها اشیا و اجسام موجود آذهنی هستند، بلکه انسانهای دیگر نیز ماسوای خود م وجود خارجی ندارند، زیرا بنا بر عقیده ی آنها:

من مستقیماً جز وجد انم هیچ چیز را درک نمیکم، مدركات من همواره با واسطه است، پس فقط وجد ان خودم که حضورا 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!!

گرچه بی پایگی این عقاید در نظر عقل سلیم بقدری واضح است که احتیاجی با قامه ی دلیل و پرهیز بر علیه آن نیست، لیکن برای اینکه این دلایل بچ و لفظی 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 تشبیر داد و خشن را از اضمحلال قطعی حفظ نمود. و دوستی این عقاید بوسیده و منسند رس را جمبیده اند، بطور خلاصه بشرح دلایل اثبات واقعیت دنیای خارج میگردانیم.

هر کسی میدانند که ی 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 ۸ و ۹)

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 اجزا<sup>۱</sup> 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 بنا بر عقیده می آید مالمیست ها دنیای خارجی مظهرانست در اثر یک سلسله تغییرات مادی بظهور رسیده و بنابراین نمیتواند مولد یا موجد آن باشد.

از طرف دیگر علم فیزیولوژی ( علم حیات و اعضا<sup>۲</sup> ) ثابت کرده است که احساس ملازمه یا وجود عضو دارد و بنابراین هر احساسی که در مارتولید میشود مربوط بیک از اعضا<sup>۳</sup> ماست، و چندان مانیز مربوط با اعضا<sup>۴</sup> است یا بطور خلاصه وابسته بچشم ماست.

پس معلوم میشود که جسم من موجود<sup>۵</sup> است. برای اینکه خلاف آید ه آلیسم ثابت شود همینقدر زکافی است که یک جسم در دنیا وجود داشته باشد؛ زیرا اگر منطبق 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 بعلاوه اساساً در صورتیکه وجود یک جسم در خارج امکان پذیر است چه دلیل در آرد بیش از یکی نباشد؟ و در حقیقت این فرض غریبی است که شخص جسم خود را واقعی دانسته و منکر وجود دیگران شود. زیرا بخوبی مذهب است که جسم ما بدون استعانت از اجسام خارجی قابل نشو و نماییست. مثلاً برای محافظت بدنم لازم است که از اجسام خارج (مواد غذایی) استمداد کنم. اینا باید گفت جسم من واقعیت دارد ولی آیکوشتی که من برای تقویت و بقا<sup>۶</sup> این جسم میخورم آید مالمی است؟! و یا اینکه این آبگوشت وقتی واقعیت پیدا میکند که جزء بدن میشود! واقعا باید اذعان کرد که سخیف تر از این عقیده غیر ممکن است، مثل اینکه قائل شویم اسبی از گاه و بیگاه خیالی زندگانی نماید!

چنانکه دیدیم یکی از اشکالات آید ه آلیسمت ه موضوع عدم شناسائی 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<sup>۷</sup> میماند؟

از این مرحله گذشته، جای تردید نیست که احساسی مالمی است. مسلم است وقتی که سمن چیزی را دیدیم، احساس دیدن خارج از من نیست. ولی آیا این امر دلیل است بر اینکه اساساً غیراز 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 خصایس 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<sup>۸</sup> 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 کنم که روح من ملون است!

یک شیئی بنا بر موقع و وضعیت هزار نوع تحول و تغییر پیدا میکند، ولی همواره تغییرات حاصله مربوط بخود آن چیز هستند، نه شیئی دیگر. یک کعبه را بجای یک هرم بگذاریم، هر چاکه باشد و هر وضعیت یا محیطی فرض شود، این دو حجم از هم متمایز خواهند بود. اگر من صورتی را در آینه های مختلف نگاه کنم یک آئینه مرا دراز و دیگری پهن و سومی طرز دیگر جلوه دهد، آباتغییری در صورت و قیافه ی من پیدا میشود؟ پس معلوم میشود که این احساس که در من از رنگ گل پایوی آن تولید میشود تشبها<sup>۹</sup> ذهنی نیست، بلکه در خارج نیز وجود دارد. و بهمین علت تغییرات محیط و وضعیت وجدان من تا موقعیکه تغییری در خودش حاصل نشده است تا<sup>۱۰</sup> تغییری در اواصل موضوعند آرد.

حال ممکن است بگوئید این مالمی که برای رنگ زرد و آزان نتیجه گرفتید صحیح نیست، زیرا

رنك همواره با جسم توأم است و اینکه تغییر نمیکنند از نظر اینست که جسم تغییر نکرد و است و الازنك جز در ذهن وجود ندارد؛ برای اینکه مطلب روشنتر شود، احساس دیگری را مورد مطالعه قرار میدهیم. مثلا احساس صوت. فرض کنید يك نوت موسیقی مثلا (لا) بگوش من خورد. البته احساس صوت چنانکه گفتیم از نظر اثری که در وجود آن حاصل میشود ذهنی است؛ ولی آیا نفس صوت (یعنی اینکسه "لا" از "سول" و "دو" مثلا تمایز است) از احساس این صوت در من مجزا نیست؟ چرا، زیرا کسه وجود آن فقط صوت را احساس میکند ولی لا یا سول و یا دو را نمیتواند تولید نماید. من نمیتوانم بگویم که گام موسیقی عین منست؛ زیرا وجود آن 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. مثلا احساس طعم اغذیه از تغییراتی که در آلات مخصوصه ذائقه در اثر خوردن غذا تولید میشود، حاصل میگردد. بو و حرارت نیز هر يك نمایندگی تغییراتی هستند که در اعضا مربوطه با آنها تولید میشود، یعنی احساس مزه، بو، حرارت و غیره در ما پیدا نمیشود، مگر اینکه این تغییرات که علل خارجی دارند حادث گردند.

دلایلی که بر کلی برای اثبات خطای حواس ظاهری ما اقامه نموده، بهیچوجه مثبت عدم واقعیت دنیای خارج نیست؛ زیرا بفرض اینکه حواس ما هم مانند ماهیت اشیا، فریب دهند، نمیتوان منطقاً از آن استنتاج نمود که دنیای خارج وجود ندارد، چه اگر ما فرضا 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 تا اینکه تکامل علم بماقدماتی که نور عیارت از حرکات ارتعاشی است. آیا از اینکه ما مدتها بر ماهیت نور واقف بودیم، میتوان استنباط کرد که نور وجود خارجی ندارد؟

دلایلی را نیز 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، یا الکترون واقعی قائل نشویم. و بنا بر این هیچ نوع حرکت واقعی را نیز 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 بدانیم! اینجا است که سر اید و الیسم افشا شده و محش باز میشود؛ زیرا البته اگر حرکت واقعی در خارج وجود نداشته باشد، تکامل بظهور 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 ابدی بهره و آنکه از لذایذ متعم است الی الابد در همین وضعیت مخلد خواهد بود!!

از طرف دیگر ما اگر بخواهیم نتایج آثار منطقی این عقیده را کاملاً تعقیب کنیم ناچار باید به کلیهی شوریه های علوم طبیعی پشت پا زد و تمام علم و صنعت بشر امروز را نفی کنیم. فرض کنیم دستگاه تلفنی است و بخواهیم آنرا طبق فلسفه ی اید و الیسمها تشریح کنیم. فیزیک بمانیا آموزد که صوت عبارتست از يك سلسله ارتعاشاتی که عصب گوش ما را متاثر کرده و تولید احساس سمع میکند و تلفن الی اسبیب که این ارتعاشات را از مسافتات یا وسائل معینی که آثار هر يك 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 مادر يك صوت میکنیم؟

لابد اگر از اید و الیسم جواب این سؤال را بخواهند یا چه جرات آثار تلفنی را حاصل بمعجزه و سحر و جادو نماید و یا اینکه خود را یکبار راحت کرده و وجود تلفن را نیز منکر شود، یعنی خلاصه یکبار

قلم بر روی کلیه ی اطلاعات و معلومات بشر 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 رنگه فلسفی بخود گرفته و بهمین نظر هرجا از تفسیر و تعبیر منطقی قضایا بدمانده و عاجز میشود دست توسل بدمانسان قوای " اسرار آمیز " مافوق طبیعت زده و خود را یکباره از قید هزنوع منطقی میرهاند .

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

مانسبت بحركات اعضا خود علم حضوری داریم ، باین معنی که در خود مان احساس حرکت اعضا خویش را میکنیم . حال فرض کنیم که غفلتا یکی از حرکات آزاد اعضا ما در حین انجام وظیفه ی خود بایمتمد ، غفلا باید این ایستادن حرکت غلطی داشته باشد و چون نمیتوان تصور کرد و حضورانیز عالم باین نیستیم که خود مان علت این وقسه در حرکت باشیم ، لذا لازمت که این علت خارج از ما باشد .

این استدلال استوارت میل را ماتعقیب میکنیم :

میدانیم که هرگاه اراده در طی حرکت خود به طایقی برخورد عکس العملی در او تولید میشود که ما آنرا مقاومت مینامیم ، یعنی محض اینکه علت خارجی ما را از حرکت بازداشت ، برای اینکه آن عایق را مرتفع سازیم ، در مقاومتی تولید میگردد 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 علامت بروز میکند مثل کشش اعصاب و تغییر رنگ صورت و حرکات تند و سریع و غیره . عین همین علامت و آثار را ما در طرف مقابل خود مشاهده میکنیم . اینامتیوان از این علامت و آثار بی سببهاست حالات روحی بین خود و طرف برادر ؟ البته همانطور که ما از تکلم بی بوجود فکر میرسیم همانطور هم منطقی باید از وجود این علامت و آثار به بودن قوه و مقاومتی در نزد طرف مقابل قائل شویم . از این علامت بی بوجود قوه و مقاومت میرسیم و از مقاومتی که از طرف مقابل ما بروز میکند غفلا باید مقاومت طرف از حرکت ممنوع میشوند و چون این عایق و مانع را در خود مان احساس نمیکنیم ، ناچار طبق قانون کلی طبیعت بر وجود طرف مقابل واقف خواهیم گردید .

عین همین استدلال را ممکن است در باره ی حیوانات و موجودات دیگر کرد . وقتی ایده ه آلیست ما را مثلاً درد خفه انداخته محسوس کنند ، هر چند رهم 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 اینظرمستفاد میشود که عقیده ی ایده ه آلیسم از نظر فلسفی و منطقی غیرقابل قبول و بالنتیجه اثراچنانکه سابقانیز متذکر شدیم ، نمیتوان عقیده ی فلسفی طبقات مندرس دانست و یعنی طبقاتی که از نظر منافع طبقه ی خود میخواهند باین قبیل نظریات غلط و بزور عرفان و خرافاتیل توده رایج ثابت بودن وضعیت موجود امید واپرکرد و بيقول خود بدین طریق از تغییرات و تحولات غیرقابل اجتناب اجتماعی که مالا بضرر منافع طبقاتی آنها ختم خواهد شد جلوگیری نمایند . غافل از اینکه سیسل جبری تاریخ قابل انسد اد نیست و چنانکه در ابتدا <sup>۱</sup> این مقاله ذکر شد از همین نظر ایده ه آلیسم عومنا در اداری بروز و رسوخ میکند که بحرانهای شدید بنیان جامعه ی موجود را متزلزل نموده و بیسم آن میرود که طبقه ی حاکمه مضمحل گردد . و بهمین 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 عید ه 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 بیسان 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 ظم اجتماع باید قبل از هر چیز موضوع وجدانیات اجتماعی را تحقیق نماید. این نظریه ایده الیستی است. در علم اجتماع عیدینطبق سوسیولوژی جنبه ی علمی خود را از دست داده و بیک نوع عرفان یا مذاهب هبسی تبدیل میگردد و یحده ی ایده الیسم به افکار اهمیت میدهد که خود هیئت اجتماع را نیز غیرتادی و روحانی میدانند. بنظر ایده الیست ها جامعه مجموعه ایست از خواهش ها، احساسات، افکار و تمایلات انسانی که در اثر تلاقی بایکدیگر اشکال و صور بی نهایتی تولید مینمایند و بطور خلاصه جامعه بخودی 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 بشرایط و وضعیت خارجی حیات اوست و نیز ثابت کردیم که جامعه در سیر تکامل و ارتقا خویش از آزاد نیست و کراراً متذکر شدیم که هیئت اجتماع هم مثل انسان حاصل از طبیعت و بنا بر این وابسته به اوست، لذا برای افراد جامعه جز اینکه از طبیعت استمداد کرده و آنچه برای زندگی و بقایشان 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 شینسیم ( شماره ی اول مجله ی دنیا ) دیدیم مخصوص جوامعی است که در اثر تکامل تاریخی بدرجه ای رسیده اند که منظم میزان تولید کارخانه ی خویش می افزاید صرفاً از این نظر است که جیب خود 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 قرضش مازاد آن مالیاتش را بپردازد و مزد و نیز فقط برای اینکه از کرسکی نمیرد در کرام 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 در درجه ی تکامل آلات تولیدیه آن پایه و اساس بقا جوامع انسانی است. اگر این تولید ثروت نباشد هرگونه وجدان اجتماعی یا توسعه ی فکری غیر ممکن است، چنانکه خود فکر بدون وجود مغز متعبر نیست.

ماد رانیه مقاله ی مشروخی در خصوص اهمیت این عامل مهم و رل اجتماعی آن خواهیم نگاشت. فعلاً برای اینکه پر از مرحله دور نیتاده باشیم و جامعه که از حیث تمدن با هم مختلف باشند در نظر بگیریم: یکی را در حال توحش فرض نموده و دیگری را یکی از جوامع تمدن 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 چیدن 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 بگوئیم 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 میساید ، قادر خواهد بود که از قوای دماغی و فکر خویش استفاده نموده و به نتیجه "معنویات" رابرای خود تهیه نماید ، و هر چه مادیات روبه تکامل رود ، مسلم است که آسایش بشر بیشتر شده و بهالتبع بیشتر فرصت برای توسعه روحیات خود پیدا میکند. حال این مطابعت بجه کیفیت و درجه حد و است ، طرز تغییرات و تحولات اجتماعی چگونه است و بالاخره چطور کارهای روزانه ی زندگی اجتماعی مربوط به حیات اقتصادی است ، مسئله ایست که ماکوشه و کنار تابحال بان اشاره کرده و چنانکه بعد داده ایم در آنته مشروحانویسیه خواهیم نمود و فقط فعلا از مطالعات مختصر خود این نتیجه را میگیریم که اجتماع چنانکه آید و الیست هیا 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 عظم اجتماع .

ولی این نکته را نیز باید دانست که ماتریالیسم منکر فکر و آثار آن در اجتماع نیست ، حتی بنظر ماهر فکر وقتی در تذبذب و رسوخ کرد قوه ی عظیمی میشود ، لیکن ما مثل آید و الیست هانمیگوئیم چگونه مردم فکری میکنند ، بلکه از خود میپرسیم چطور شد مردم دارای این نوع فکر شده اند . ما بكمك ماتریالیسم بحثها میتوانیم تشریح کنیم چگونه در جوامع تمدن در یاها و کوهها کتاب نوشته میشود ، در صورتیکه در همان موقع در اجتماع وحشی صنعت کتابت هم هنوز مجهول است . ولی آید و الیسم با اسلوب خود اگر بخواهد این موضوع را توجیه کند ناچار است از قوای مافوق طبیعت استناد نموده ، بزور سحر و معجزه تقاضا 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 بدنیاجسومت میکند و تاریخ عالم یعنی دولت انجام دهند و نقشه ی اوست"

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

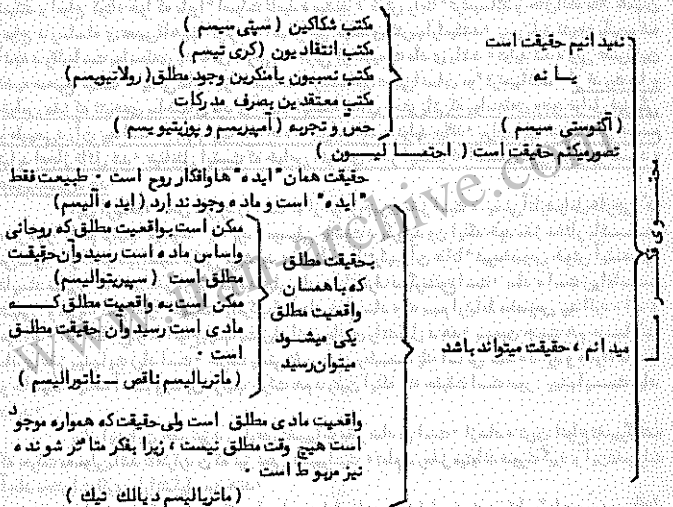
## ۲- ارزش معلومات بشر

حال باید درجه و جد معلومات بشر از نظر اصول مادی تشریح شده بعد اسلوب دیالکتیک که وسیله ی تحقیقات مکتب مسادی دیالکتیک 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 یک مهدا معین شروع نمود ، عقاید مخالف و موافق را بیان کرد و بعد رنج پاخر میسرند ، یعنی هر موضوع را با وضع 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 شماره ی "دنیا" تجدید چاپ شده است . هیئت تحریریه

یک موضوع آشنا شد. با وجود این ماد قسمت اول این مقاله و همچنین در اینجائاتحادی این اسلوب را کنار میگذاریم، زیرا این طرز تحقیق، مطلب را طولانی میکند و ضمناً مخالف عادت خوانندگان فارسی زبانست. بدین لحاظ ما ابتدا آخرین شماره و محصول عقاید یعنی فکرمثبت خود را بیان نموده، بعد عقاید مخالف را شرح میدهیم.

در شماره ی گذشته بیان شد که بجهت تعیین اختلاف عقاید دو نکته مهم است که یکی تحقیق واقعیت دنیای خارج و دیگری حقیقت مدركات ماسیما شد. در اینجا واضح کرده شد که طبیعت در خارج انسان وجود دارد، ضمناً به مکتب های مختلف هم اشاراتی شد. از نظر تحقیق حقیقت نیز اختلاف های موجود شبیه به اختلاف در موضوع واقعیت دنیای خارج است. جدول ذیل طبقه بندی مکتب های مختلفه است:



اگر تمام این انواع عقاید توجه کنید خواهید دید که هر یک از اختصاصات یک دوره ی تاریخی است که بستگی بطرز تولید و خواص مادی آن دوره دارد، مثلاً آگوستی سیسم و ایده آلیسم مخصوص طبقه متقدم در حال اضمحلال است.

سپیریتوالیسم از اختصاصات طبقه ی زبردست مائوس و مخالف، فکرمادی بطور کلی از خواص حال ترقی و مخصوص طبقات زبردست که در حال اخذ اقتدار و امیدواری میباشند است. نوع کامل آن مادی دیالک تیک است که برای جامعه طبقات نمیشناسد.

مطابق سبک اصلی مقاله ابتدا به شرح ماتریالیسم دیالک تیک و بعد به رد سایر مکتب های میرید ازیم.

هر يك از اجزا\* طبیعی که در خارج انسان موجود است بواسطه ی خواص موجود در خود در سایر اجزا\* تا\* تیرمیناید مثلا خورشید سیارات را جذب میکند ، نور میفرستد ، امواج حرارتی متشعشع میکند ، مکان را اشغال مینماید ، مکان خود را در زمان تغییر میدهد ، صغهی عکاسی را متا\* ترمیسازد و هکذا . از جمله در موجودات مخصوصی که موجودات زنده و يك دسته از آنها انسان نامیده میشود ، اثر مینماید چون افراد انسان دارای دستگاه مخصوصی موسوم به سلسله ی عصبی میباشد بعضی از خواص خورشید ، مثلا اگر امواجی که طول موجشان بین ۰.۴ و ۰.۸ میکرون\* هزارم میلیمتر است ، در شبکه ی چشم وی که دارای انتهای یک 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 هکذا . 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\* اصوات نامیده میشود ، گوش را متا\* ترمیسازد و حال آنکه مثلا همین امواج در سلسله ی عصبی ماهیها اثر کرده ، آنها را گنج میکند و اکثر بهار میگذرد . 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 اجزا\* طبیعت در سلسله ی عصبی انسان موجود ترمیساختند . 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 اشیائی مقرر 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 اینگونه خود مغز مختار باشد می شود ، اول مغز قهرا صوت مرکبی می شود ، ثانیا جبر از ترکیب آن ها تا\* ترمی مخصوص خوش آیند یا ناپسند میگیرد . ماده ی مغز از يك طرف خیلی ساده ، از طرف دیگر متنوع است . ساده است زیرا علم شیمی و فیزیک تمام اجزا\* طبیعت را مرکب از اجاد خیلی ساده که بهم ارتباط مخصوص پیدا کرده اند ، میداند . اما اجاد 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 ماده و خاصیت لاینفک 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 اجاد محتویات فکری ما را تشکیل میدهند .

راجع به اجاد ی که در فکر بواسطه ی عوامل خارجی تشکیل میشوند در کتاب\* راجع به دورینگ\* میخوانیم :

« . . . اشکال وجود راهیج وقت فکر از خود ایجاد نمیکند ، بلکه از طبیعت خارج آنها را اخذ کرده بهم مربوط میسازد . اصول و قوانین کلی مبداء\* شروع تحقیقات علمی نبوده بلکه نتیجه ی تحقیقات علمی میباشد . نه اینست که ما قوانین 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 ماده 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 ملاحظه کنیم. حقیقت را میتوان فهمید؟ تمام یا جزئی از حقیقت قابل شناخته شدن است؟ فکرمیتواند اشیا را اینهاست 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 یا یک شیئی دیگر، یا عبارت دیگر، تا<sup>۱</sup> غیرمقابل در وجه<sup>۲</sup> طبیعت است که یکی فکر و دیگری شیئی دیگر باشد. اگر دو شیئی در طبیعت در هم تا<sup>۳</sup> غیرمقابل کنند نمیتوان یکی را مو<sup>۴</sup> و دیگری را متا<sup>۵</sup> غیر دانست، بلکه هر دو در هم تا<sup>۶</sup> غیرمینمایند. 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 یک 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<sup>۷</sup> غیرمقابل اجزا<sup>۸</sup> است و هیچ تا<sup>۹</sup> غیر بدون تا<sup>۱۰</sup> غیرمخالف وجود ندارد. در همین تا<sup>۱۱</sup> غیر دو طرفی ماهیت هر دو شیئی واضح میشود. اگر یکطرف تا<sup>۱۲</sup> غیر نداشته باشد اساسا تا<sup>۱۳</sup> غیر وجود نخواهد داشت و معلوم خواهد شد که یک یا هر دو طرف وجود خارجی ندارند. پس چقدر بی مغز است اگر کتبهای مخالف مسا توقع دارند که فکر و اشیا<sup>۱۴</sup> در هم تا<sup>۱۵</sup> غیرنمایند، یعنی عمل شناختن صورت خارجی پیدا کنند بدون اینکه یک طرف تا<sup>۱۶</sup> غیر نداشته باشد یا متا<sup>۱۷</sup> تر نشود، یعنی فکر را تا<sup>۱۸</sup> غیر که از اشیا<sup>۱۹</sup> گرفته است تصرف نکند، بالاخره همین تصرف همان شناختن است و اگر یکی نباشد دیگری هم نخواهد بود. اینهاست که عقاب عین حقیقت، حقیقت مطلق و مفهومهای بوج<sup>۲۰</sup> دیگر نباشند مثل اینست که میخواهند عمل شناختن مانند عمل ذهنی صورت گیرد که نه مادی غنائی وارد معده شود و نه معدی بیرونی مواد غنائی اثر کند.

از اینجا واضح میشود نوع مخصوص ساختمان سلسله‌ی عصبی بطرز مخصوص در عمل شناختن مو<sup>۲۱</sup> شر خواهد بود، زیرا خود همین تا<sup>۲۲</sup> غیر شناختن است. ما میدانیم اعصاب انسان و حیوانات دیگر بطرز مختلف عمل مینمایند. بوی معین انسان را متشرف ولی حیوانی را جلب میکند. رنگ معین بنظر حیوان دیگر حال دیگری را دارد، یا اینکه آهنگ معین بگوش یکنفرخوش و بگوش دیگری نامطبوع است. درجه‌ی حرارت معین گاه بنظر سرد و گاه گرم جلوه میکند.

خلاصه تا<sup>۲۳</sup> غیر ساختمان سلسله‌ی عصبی را در شناختن میدانیم، ولی از اینجانباید نتیجه بگیریم چون نوع عصب در شناختن مو<sup>۲۴</sup> تر است پس عین حقیقت را نمیتوان شناخت، زیرا چنانکه ذکر کردیم مفهوم کلمه‌ی شناختن شامل همین تا<sup>۲۵</sup> غیر مخصوص هم هست. از طرف دیگر ما میدانیم که میدان عواملی که سلسله‌ی عصبی میتواند در مقابل آنها متا<sup>۲۶</sup> تر شود (غرض آن نوع تا<sup>۲۷</sup> تر 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. بملکه این قدرت اولاً بشر توانسته است بعد از محسوسات خود توسعه دهد، با میکروسکوپ، دوربین، میزان الحرارة، حساس، الکتروسکوپ و غیره خیلی از اشارات را که هیچ حیوان دیگری قادر بر بردن آن نیست درک 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 درک نمیکند، ولی فکر ما این خواص

راد صوت ونور پیدا میکنند. در اشیا نمیتوان خاصیتی پیدا کرد که ابداتامیری نداشته باشد، زیرا خاصیت همان داشتن تا شیراست.

اماتعام انواع خواص و تا شیرات زنجیری را تشکیل میدهند و قدم بقدم هر یک را میتوان بدین ترتیب کرد. و بالاخره هر خاصیت میتواند بیک خاصیت که بشیرتواند آنرا درک کند (مثلا حرکت) مبدل شود و بشر بوسیله اسبابهای علمی خود مستقیما یا بطور غیر مستقیم آنرا درک کند.

لازم است اشاره شود که بشر عموما تمام تغییرات را به حرکت مبدل نموده و با چشم آنرا درک میکند. حرارت را با حرکت ستون حیوه در میزان الحراره، قوه را با حرکت شاهین ترازو، زمان را با حرکت عقرب ساعت، خواص الکتریک را با حرکت عقرب ولت متر یا آمپر متر و یا الکتروسکوپ مبدل میسازد.

اطلاع پیدا کردن از تمام قضایا بفسه مجال نیست و هر قضیه میتواند بینهایت تغییرات کند و در یکی از حالات تغییر قابل درک باشد. حال بقیه می توان معلوم کرد که فلان حکم حقیقی است یا نه؟

معمولا 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. مثلا تاکنون می گفتند در طبیعت سه بعد: درازی، پهنی و گودی موجود است. حال مادر فیزیک میگویند 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 میشود.

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 فکرمراجع 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. معنای است حقیقتا هم تضاد موجود باشد بدون اینکه غلطی در کار باشد، یعنی تضاد منطقی وجود نداشته باشد و از تضاد موجود تصور شود که یک موضوع غلط است. مثلا در نیای سه بعدی با طبیعت چهار بعدی البته ظاهرا تضاد دارد و حال آنکه نمیتوان گفت اولی غلط است. اگر غلط بود ایشمه اکتشافات بر روی این پایه ی غلط نمیتوانست صورت حقیقی و علمی بخود گیرد، یعنی مکان سه بعدی هم دارای حقیقت بوده است.

اما اعلام 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 علا مربوط کنیم نه اینکه فقط در خود فکر کلمات را با هم مربوط سازیم. میگوئیم حکم وجود فانتزیها، جن، اژدها، قضیه الانکان غلط است، چون علا 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. از صحت حکم قانون کپلر مطمئن شد. علوم طبیعی و مادی امروز حقیقت دارد، زیرا مطابق مبادی خود در کارخانه علا ضروریات زندگی روزانه را تولید میکند. کافیسست به نور چراغ برق های اطراف خود، صدای رادیو و یا اتومبیلی که شمارا با سرعت معین حرکت میدهد، توجه کنید. خواهید دید مبادی این علوم یا فضایی واقعی ارتباط منظم دارند.

از صنعت و لابراتوار صرف نظر کردیم به جامعه توجه کنید. فرض کنید یکنفرد قرن گذشته پیش بینی کرد و باشد که استبداد اژدها سو استفاده میکند و تمدن را بقمه قمار سوق 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 شده بود، رژیم منزه به زن، کلیسا، بچه و مطیخ

رانتهاشغل 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 اینسن 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 . میگویم این حکم حقیقت اجتماعی مهی است . چون علا 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 کاملاً شناخت یاخیر ؟

يك چیز بی نهایت خاصیت دارد و البته در زمان و مکان محدود بی نهایت خاصیت رانیتوان آن درك کرد . شناختن يك شیئی تنها و تمام طبیعت باهم يك قشیه ی دائمی و متوالی است که بسا شناختن های نسبی کامل میشود . این سلسله زنجیر متوالی بینهایت شناختن کامل را مجسم میکند . از اینجا مفهوم صحیح و غلط هم واضح میگردد . در زندگی معمولی صحیح و غلط را کاملاً متضاد فرض نموده مقابل هم قرار میدهند . يك چیز یا صحیح است و یا غلط و شق ثالث وجود ندارد ، و حال آنکه مکتب مادی دیاك تيك در هر يك از مراحل سلسله ی متوالی شناختن يك جز صحیح و يك جز غلط معتقد است . بدین شرح ، چنانکه گفتیم شناختن درجه بدرجه کاملتر میشود یعنی فکراتیاطهای بیشتری مابین يك شیئی و اجزاء دیگر طبیعت پیدا میکنند . در هر يك از مراحل یکعده ارتباطات معلوم است و آن جز حقیقی این درجه شناختن است .

عده ی دیگر از ارتباطات رانامعی شناسیم و از همین جهه ی غلط شناختن پیدا میشود .  
دو مثال خیلی واضح به فهمیدن موضوع کمک میکند .  
در مقاله ی اول این شماره واضح کردیم که نیوتون در مکانیک خود قانون جاذبه ی جرم و قوانین حرکت را بیان نمود . حالا در قرن بیستم فرضیه ی نسبی نشان داده این قوانین باید عوض شود . حالا باید دید مکانیک نیوتون غلط بوده است یا صحیح ؟

مکتب ماجواب میدهد مکانیک نیوتون یکی از مراحل شناختن در سلسله ی متوالی و بینهایت شناختن کامل بود و مکانیک فرضیه ی نسبی نیز يك مرحله بعد در همین سلسله است .  
مکانیک نیوتون مقداری حقیقت و قدری غلط داشت ، یعنی دقیق نبود ، یعنی یکعده از عوامل ( تا ) ثیر سرعت در طول و جرم ) در این مکانیک مجهول بود . پس مکانیک نیوتون هم صحیح و هم غلط بود . صحیح بود زیرا مطابق تعریف سابق الذکر در یکعده از موارد با تجربه و عمل موافقت داشت . غلط بود زیرا در فرمولهای آن یکعده از عوامل مؤثر دخالت داده نشده بود .

اما مکانیک فرضیه ی نسبی آخرین حلقه ی سلسله ی زنجیر است ؟ البته نه . مکانیک نسبی هم بهمان دلیل هم صحیح و هم غلط است ، منتها سهم صحیح آن بیشتر از مکانیک نیوتون و غلط آن کمتر است و به شناختن کامل ( شناختن تمام عوامل ) نزدیکتر میباشد ، زیرا ارتباطات بیشتری را می شناسد .  
يك مثال دیگر فرضیه ی اتم است . قرن گذشته میگویم اتم جز لایتجزی و آخرین حد تجزیه ماده است . این ادعا هم صحیح و هم غلط بود . صحیح بود زیرا اصول صنعت عظیم شیئی بیرویان بناشد . تهیه ی مواد ملونه ، چربی ها ، صابون ، استخراج فلزات و هزاران محصول دیگر بكم همین فرض علی شد . چطور میتوان گفت چنین فرض غلط است ؟

اما در عین حال که حقیقت دارد غلط هم هست ، زیرا در آن چیز که اتم نامیده میشد ، اجزاء دیگر یعنی الکترون ، پروتون و غیره پیدا شد . امروز ما دستگاه ها و صور مخصوص اتم ( حالا

ل  
غرض از آن اسم خاص است نه جز ( لایتجزی ) داریم که حقیقت آن کاملتر از آنست که بود هم 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 " از طبیعت را کاملا شناخت ؟ در اینخصوص مکتب مادی جواب مثبت میدهد . جز اینکه تمام طبیعت  
خیلی بزرگ است و آنرا یکجا نمیتوان بلعید . برای شناختن تمام طبیعت بایستی اجزای آنرا شناخت . شناختن  
اجزای بوسیله علوم مختلف صورت میگردد که مطابق مشروحات گذشته روز بروز عمده ی  
ارتباطات بیشتری کشف مینماید و اجزای ریز تر و بیشتری درد اخلل صور مبهم پیدا میشوند  
و برعکس هم میتوان گفت شناختن تمام طبیعت مقدمه ی هر علم اختصاصی است . فرض اینکه تمام اشیا  
و جدتی 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 ما اهمیت تجربه ( بمعنی اعم ) را متذکر شدیم . مربوط بدین موضوع میتوانیم بفرهیم که پیشرو موقع  
تولید هیچ نوع فکر راجع بدنیای خارج ندارد . مفهوم درخت ، پنیر 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 غذایی در آن داخل شود . اگر بواسطه ی عناصر  
تاثر مانند شکر دیدن و شنیدن و غیره موضوعی پیدا شود ، قهرام کار میکند .

حال پس از آنکه عقاید مثبت خود را در باره ی واقعیت دنیای خارج و حقیقت بیان نمودیم ، به  
ردّ عقاید مخالف میپردازیم . و از این قسمت فقط بذکر افکار اساسی نمایندگان مهم مکتب های مخالف  
اکتفا میکنیم و چون انحراف از ماتریالیسم دیاک تیک تمام اینها را بیک نوع غلط دچار کردیم . است  
تفصیل خود داری میکنیم . از نزد یکتزین مکتب ها شروع کردیم و بتدریج به افکار دوتره مختلف بر میرویم .  
از مکتب هائیکه اسم بردیم شد از همه نزد یکتز به مکتب مادی دیاک تیک مکتب مادی متافیزیک  
است . اغلب علمای طبیعی که بقوانین طبیعی اشتهاستند مادی فکر میکنند ، ولی چون طرز تفکر در ای  
از آنها دیاک تیکی نیست ؛ دچار اشکال میشوند و فکری در ای زیاد از اینها هم بتدریج کاملا از مکتب  
مادی دور شده به ایده آلیسم میرسد .

از افکار کاملا مادی فویرباخ و دیسین گین را میتوان اسم برد که در اغلب موارد اصول افکار  
مادی را بنیاسیت دقت بیان کرده اند ، ولی چون به دیاک تیک اشتهاستند به بناتاشان 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 " لودویگ فویرباخ " و کتاب مربوط به دورینگ و فلاکت فلسفه جدید شده است که  
جزئی انحراف از خط مشی عمومی پیش نیاید .

مثلا دورینگ از اصول مادی لغزیده فکرش را منشا " قوانین طبیعی میداند و تطبیق این قوانین  
را بر طبیعت راه تکامل علم و رسیدن بحقیقت 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 فکری از ایند احقیقت  
ماده رایبه ما بفهماند و این همه تغییر در علم بشر بظهور نرسد . چنانکه توجه میکنید کمترین لغزش  
است یک فقره صحیح مادی را تا گرد آب ایده آلیسم تنزل دهد . این نوع مادی بودن جزا مفید نیست ؛ برای  
اینکه بین مادی متافیزیک و فکر بشر یک دیوار کشیده است و تصور میکند به عین حقیقت ماده ( بدون  
اینکه نوع فکر خیل باشد ) میتوان رسید و ماد مشروحات گذشته اشتباه این نوع تفکر را بیان کردیم .

چطور میتوان از شناختن صحت کرد و تا شیر فکر شناسند و راقرا موش نمود ؟

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

اگر حقیقت فقط در صورت ملحق شدن روح فردی بروح کلی عالم روحانی است، این درجات کسه ما در شناختن عملاً می بینم ، چه معنی دارد ؟ اگر روح با روح 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 شیر کد ام قوانین است ؟ چرا از ابتدا این جز بحقیقت کل بی نمی برد ؟ میگویند این روح باید زنده و شیرند 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 ؟ زنده و آن بچه وسیله است ؟ میگویند فلان خصال معین حکم رنگ را دارند که باید زنده شوند و خصلت دیگر را خوب و مانند سوهان و سباده و وسیله زنده شدن میدانند. بچه اعتبار و بچه مقیاس میزان یک خاصیت معنی را خوب و دیگری را بد دانست. د بروز متفکرین جامعه عزت و فضیلت و قناعت را خوب میدانستند و دسته ی دیگر امروز این خصائل را قبیح میشمارند. حال با کد ام اینها باید بحقیقت رسید ؟

سپیریتوالیست 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" غلط پیدایش این افکار را بیان کرده ایم.

قدری در تور بربرویم و متوجه "ایده آلیستها" و "آگوستی سیستها" بشسویم. واضح کردن اشتباهات این دستجات مهتر است ، چه مادی متافیزیک و سپیریتوالیست هم بالاخره تا این دره های عمیق پائین میاید و تمام این دستجات از نظر مکتب مادی دیالک 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 فکرا نمائی اساساً واقعیتی وجود ندارد که بتوان بحقیقت آن رسید یا نه. آگوستی سیست 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 رتغییر 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 انکار موجود تا حدی نتایج مثبت علمی 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 بانچه که ذکر کردیم از مراحل رسیدن به فکر مطلق میدانند و در اینجاییان 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 توجهی نمیشود و واحد مقیاس برای تعیین صحت و سقم در دست نمیدهد.

ما چه دلیل داریم که بگوئیم یک فکر A بقدر مطلق نزدیکتر است تا B ؟  
مکتب مادی مطابقت با عمل را اساس میگرد و حال آنکه ایده آلیسم هگل با همین عدم توجه به دنیای تجربه به زوال اساسی خود فتوی میدهد.

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

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

هیوم، از امپریستهای انگلیس میگوید: "موضوع وجود واقعیت خارج از آن محسوس خارج می کنم".

واضح است اگر بشر تمام اشکالات علمی خود را از ابتدا همین طور جواب داده بود هیچ دوره تمدن نادره ای 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 تائیرات اعصاب شروع میشود، ولی فسر فی اینها با مساد یون همین است که این نقطه را مبداء قرار میدهند. چون منکره واقعیت هستند بالتالیجه منکر حقیقت نیز میباشند و میگویند مانند آنیم که اعصاب ما صحیح متاثر میشوند یا نه. هیوم و سایر امپریستها 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 "تائیراتی را که در سلسله ای عصبی پیدا میشود شیئی" نسام گذاشته اند. انسان قبل از شروع به تفکر عمل نمیکرد. است. بجه از ابتدا ای تولید بدون فکر حسرات انعکاسی انجام میدهد. حیوان 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 امپریست که شیئی را فقط در فکر میداند برای بیان علت تولید عمل دچار تجارت پردازی میشود. برای مکتب ما وجود عمل و مفید بودن آن برای رفع ضروریات وسیله ی بزرگ بجهت تعیین صحت و سقم هرادعا و ضمنا بزرگترین اسلحه برای رد عقیده ای انکار واقعیت و حقیقت است. اگر چه به شیئی خاصیتی نسبت دهیم که بزم ما میبایستی فلان ضرورتی را بر طرف کند و نکرد، معلوم میشود که آن خاصیت حقیقی نبوده است، یعنی ارتباط صحیح با تعامل فیزیکی و طبیعی واقعی نداشته است و اگر بریکس 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 اختیار این محک یعنی تجربه معتقد باشیم تمام اشکالات باسانی 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 محک صحت قانون سقوط قرارداد. دیگر قضیه سهل است. اثبات صحت این محک مربوط به اثبات واقعیت دنیای خارج است که سابقا بیان شده است. اینجایم خواهیم با این محک

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 ها این 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 ولی 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 بود ، مطابق خیال آقایان استثنا پیدا نکرده است ، صحیح است و باصرف تصور اینکه ممکن است ابتدا هیوم متولد شود و بعد پدر او پسا ملت انگلیس وجود خارجی پیدا کند نمیتوان آن منکر حقیقت علت و معلول شد .

چنانکه در مقاله " فرضیهی نسبی " اشاره شده است نسبی بودن مفهوم زمان به بقیه السیف امریست هاویه " پوزیتیویست " های جدید اسلحه داده است که چون زمان در هر دو ستگاه بطور مشخصی اندازه گرفته میشود ، ممکن است در یکد ستگاه علت مقدم بر معلول و در دیگر ستگاه آن باشد و این دلیل عدم صحت قانون علت و معلول است . ما جواب این اشکال را در مقالهی مزبور داده ایم . بهمان نسبتی که زمان علت در دو ستگاههای 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 اشکالاتی خاصه و . . . نتیجه ی 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 آگوستی سیسم معتقد است که حقیقت مطلق نمیتوان رسید یعنی يك شیئی بنفسمه " قبول میکنند که فکر قدرت تعاس آنرا ندارد . در کتاب موسوم به " لیدوک فوریخ " به این ادعا قویترین جوابها داده شده است با این بیان : " . . . تا مدتی که مواد آلی فقط در بسدن حیوانات و نباتات ساخته بوجود میآید میتوانستیم آنها را شیئی بنفسمه بنامیم ، ولی از موقعیکه شیئی آلی تمام آن مواد را یکی بعد از دیگری میسازد ، نباید آنها را " شیئی برای ما " نامید ، زیرا علاوه بر ما با آن 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 سوارند ارد و حال آنکه کانت آنطرف دیوار را موضوع بحث قرار داده جنبه ی سری برای آن قائل میشود . ولی يك مادی چون با هزاران 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 فکر با آن ارتباط پیدا نکرده است " شیئی بنفسمه " است و هر وقت فکریا آن مربوط شد " شیئی برای ما " میشود و آن حقیقت سری کانت که هیوم از جسم آن میترسد ، برای مکتب مادی بکلی عادی و هر لحظه منطقی قابل فهم و درک است ، زیرا چنانکه گفتیم ما واقعیت طبیعت ابدی متخیر 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 اینجوا واضح میشود که مکتب ما بر خلاف 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 چه بر زمان و مکان مقداری از حقیقت را شامل است . هندسه ی اقلیدس برای ما يك حقیقت نسبی است ولی هندسه ی چهار بعدی يك حقیقت نسبی دیگر است که در سلسله ی تکامل حقیقت مرحله ی بالاتر را اشغال کرده است . یعنی اگر

هم مفهوم زمان در معرزه کانت بایک عالم امروز متفاوت باشد ، این امر دلیل برفقد آن واقعیت زمان نیست .  
مکتب ایده ه آلیسم و شکاکین اینچاهم مانند همه جا اشتباه کرده مفهوم و تصور زمان و مکان را در فکر بسا  
خود زمان و مکان فرق نگذاشته 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 سه  
اشتباه افتاده اند . کتاب "عقاید مادی و حسی انتقادی" از این انحراف باکمال 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 تئوریها کاملاً  
اشاره نشده ، شرح این قسمت‌ها را دایک تیک صومی عهده دار شده است ) .

از پوزیتیویستهای مهم ابتدا آگوست کنت را متذکر میشوم . این متفکر عقیده دارد که مافقط  
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- متافیزیک و ۳- پوزیتیویسم ( مثبت ) .  
یک مبداء علت برای تمام قضایا فرض میشود . دوره ی متافیزیک معتقد بقوانین بفرزنج  
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 با 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 والا او  
درازی 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 بزویای خانه هانفوذ مینماید ، در عین حال موقعیت اجتماعی ماشین تغییر  
میکند بقسمی که دوره ی صنعتی جدید فکر جدیدی را ایجاد میکند که برعکس با لاتواز پوزیتیویسم است و آن  
فکر مادی است . زیرا پوزیتیویسم بالاخره جز تکرار مکررات کانت و هیوم چیز دیگری نیست .

پوانکاره فیزیک و ریاضی دان معروف میگوید بدیهیات علوم مانده مدرکات حسی و نه حقیقتی  
می باشد ، بلکه قراردادی هستند و طوری انتخاب شده اند که مدرکات حسی را تفسیر کنند . چون قوانین  
علم قراردادی میباشد ، پس هیچ چیز از واقعیت و یا حقیقت را مایماند و فقط طرز نظر و رفتار  
بشر را معلوم میکنند . واقعیت معنی ندارد و ما بهر چه که در فکر تمام افراد بشر موجود است واقع  
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 میباشد ) 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 قضایا سهل تر  
میشود و الا خود آن حکم واقعیت ندارد .

ماخ فیزیک دان آلمانی مینویسد :

وظیفه ی علم عبارتست از کشف ۱- قوانین ارتباطات تجسمات (پسیکولوژی) ۲- قوانین

ارتباطات تا ممرات ( فیزیک ) ۳- تعیین ارتباطات تا ممرات با تجسمات (پسیکوفیزیک) .



اشتباه ماخ از همین تعریف واضح است. تا "تربارتمست ازحالتی 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 "شر و تجسم قبول کند بوجوب خارجی اذعان کرده است و اگر قبول نکند برای وی چه اختلافی بین تا "شر و تجسم وجود دارد؟ در اینصورت ماخ باید تمام علم را بسپولوری 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 رقایش حالات متنوع 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 بی برسد و در نیافتد از تجسمات شخص عبارت می باشد و بعقیده ی ماخ اعتقاد به واقعیت و حقیقت از خواص مادی است بوسیله ی عادت 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 از آن میگیرد بحال ایده آلیسم مضراست. حقیقت هم همین است. هر قدر علوم طبیعی و مادی پیشرفت پیشرفت میکند میدان لفاظی ایده آلیسم تنگتر میشود.

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

"در عین اینکه هیچ اشکالی ندارد هر عنصر فیزیکی را از عناصر روحی تشکیل داد، امکان ندارد از عناصر معمولی فیزیک امروز - جرم و حرکت - (با وجودی 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 دیاک تیک را تشخیص نداده است. ما خود در صفحات گذشته کامل 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 میاید و در آب شکسته دیده میشود. این تعبیر علم نیست بلکه نفس در تجربه است.

البته واضح است که صحت تصور و تعبیر در اینجا بهمورد است. یک مداد در شرایط مخصوص تا سیر معین دارد و در تحت شرایط دیگر باید هم تا "شر در کرد آشته 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 درد نیای واقعی است و نیای قضایا را از خواص فکر کردن میداند.

طرفداران کانت در آلمان و سپس نیوآلیست های 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 مدركات بشر شوند، نوع تجسمات را از خواص تفکر خواهند دانست. نفس این قانون غلط را ما باطنی که ی خود که سابقا بیان کرده ایم قسو 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 بعقیده ی ما دارای جزئی از حقیقت است و در عین حال تقریب دارد . اگر صرفه جوئی فکری بکنیم صلاح اینست که بگوئیم قانون منزه کاملاً دقیق است ، زیرا اگر تصحیحی راهه واندروال در عدد فشار و حجم بجای آورد (تاقانون رادقیق تر کند) قبول نمانیم معادله ی قانون از درجه ی سوم میشود و بیان و فهم آن مدت و زحمت بیشتری لازم آرد . همچنین باصرفه تر اینست که بگوئیم اتم تجزیه نمیشود و لزومی ند آرد که مکانیک مشکل چهار بعدی راهم براتی که اجزا زیاد آرد تطبیق کنیم . معذک در تمام حالات نظیر عمال ما این زحمت را جبراً قبول میکنیم یعنی قانون " اقتصاد تفکر " مانند هر قانونی دیگر که معلومات ما را فقط زاد می خواص فکری اند غلط است .

مکتب ماخ و پوزیتیویسم جدید در حقیقت فکر جدیدی ند آرد و همان افکار شك و تردید سابق را تکرار میکند و از اینرو برای پیشرفت علم ابد ا مقید نبوده تولید اشتباه کرده است .

از علمای طبیعی استوالد عالم فیزیک و شیمی ( صاحب تئوری انرژیك در فلسفه ) و شرودینگر نیز جز این دسته از متفکرین فلسفی میباشند یعنی از پیشوایان ایده ی تولوزی طبقاتی خود هستند . نسیون هم شبیه به پوزیتیویسمها چون فقط بفکر شناسند و اهمیت میدهند حقیقت را نسبی میداند ، ولی ما از تولید يك 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 . بعقیده ی ما درجه ی حقیقت هر ایده ی تولوزی مشروط بر زمان است و آنچه بلا شرط است اینک هر

تاریخ هر ایده ی تولوزی علمی ( برخلاف ایده ی تولوزی عقیده ای ) باید واقعیت یعنی با طبیعت مطلق نظیر میاشد . از یکطرف این حقیقت نسبی که ما میگوئیم غیر مشخص است و بواسطه ی همین غیر مشخصی بودن حقیقت است که علم بشر جامد و راکنده ماند است ، تکامل پیدا کرده است . ولی از طرف دیگر در عین حال باندازه ی کافی مشخص است که فکر مطلق را از انکار وجود حقیقت و واقعیت یعنی از تبعیست ایده آلیسم و آگوستیسیسم امثال کانت و هوم خلاص نماید . این اختلاف بین " ماتریالیسم دیالکتیک " و عقیده ی " نسبی فلسفی " را باید درست در نظر داشت .

همانطور که هگل گفته است دیالکتیک شامل یک جز " عقاید نسبی و نفی و شك 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 ند آرند . امروزه در دوره ای که ما هستیم در صف مخالف ، پوزیتیویسم و کتب های نزدیک بدان دیگر حجاب از روی خود برداشته اند و صورت عرفان پرگنظین از پس پرده نمایان شده است . بشر بوسیله ی ماتریالیسم دیالکتیک و نتایج آن ، در علم و صنعت و اجتماع تکامل و با عرفان و اعتقاد به اجته و ارواح بحد میتولوزی تنزل می یابد . ولی چون بشر روبه تکامل اجتماعی خود میرود البته تکرار فکراتح است .

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

مالین طبیعت واقعی را مادی میدانیم نه روحانی . دقت در ساختن مادی مغز و سلسله

اعصاب و تخصص یافتن انشعابات عصبی در مقابل نور شدن از آثار خارجی ما را بدین فکر هدایت میکند .

هیچ قضیه ی روحی بدون قضایای فیزیکی و شیمیایی صورت نمیگیرد . و بدین طریق علم نشان میدهد قضایا

روحی نیز جز یک سلسله فعل و انفعالات فیزیکی و شیمیایی نیست و روح داشتن یعنی قدرت بانجام

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 همه ی ما از شیطانک های ریز و لیز که با هیچ حسی

درک نمیشوند پر است . هیچیک از این دو ادعا را نمیتوان رد کرد ، ولی ما بهیچ کدام معتقد نیستیم ،

زیرا دلیل و داعی بجهت فرض کردن چنین موجودات را نداریم . از اینجا واضح میشود که " طبیعت

مادی " و من را نباید در مقابل هم و هم وزن بیاک دیگر قرارداد . " من " حالت خاص طبیعت مادی است .

ماده ( بمعنی اعم یعنی طبیعت واقعی موجود ) مجموعه ی کامل اجزا خود است درین اینکه

هریک از حواس خود است فقط هر یک از این اجزا نیست . )

سلسله ی عصبی خاصیت آنرا در که در مقابل طبیعت متغیر و متغیر نوع مخصوص متاثر شود

و عکس العملی انجام دهد . این اعمال را اعمال روحی و محتوی این تا ثیرات را حقیقت می نامیم ،

پس موضوع این که آیا میتوان بحقیقت رسید یا نه ، غلط است .

حقیقت از تا " تیر مقابل روح و ماده وجود می آید و بانفی یکی ( عدم تا " تیر روح ) تا " تیر مقابل

یعنی حقیقت معدوم میشود . خود عمل فکر کردن واقعی مطلق است یعنی مانند تمام اجزا طبیعت واقعا

وجود خارجی دارد و ارتباط تا " تیر مقابل دو شیئی ( فکر و طبیعت ) است ، ولی محتوی فکر حقیقتی

است که دائما در تغییر ولی در عین حال همواره حقیقت است و از نظر حقیقت بودن روبه تکامل است

و این تکامل تابینهایت ادامه دارد .

حال به شرح قسمت سوم مقاله ی خود یعنی تحقیق اصول منطقی دیالک تیک میپردازیم .

۳- اصول دیالک تیک

اگر سلسله ی عصبی موجودات زنده را از پست ترین تا کاملترین آنها یعنی انسان دقت کنیم ،

تکامل منظم تشخیص خواهیم داد . یعنی خواهیم دید سلسله ی عصبی ( همراه ساختن کلی موجودات )

دوره بسدوره تکامل تدریجی پیدا کرده و بعد بحالت شدید و انقلابی تغییر نموده ، دوره ی جدید

شروع شده است . البته در حواس سلسله ی عصبی نیز عین این تکامل بظهور رسیده است .

ظهور سلسله ی عصبی در حیوانات بخود یکی از این حالات تغییر شدید و تحول انقلابی یک دوره

بدوره ی دیگر یعنی تکامل نباتات حیوانات . در خود حیوانات بدون اینکه تمام مراحل را شرح دهیم ،

به موضوع مربوط به مقاله یعنی به تکامل سلسله ی عصبی حیوانات بپردازیم تا سلسله ی عصبی انسان

اشاره می کنیم .

از حواس سلسله ی عصبی حیوانات بالاتر تمیز و ترکیب است . مثلا میمون میتواند بعضی چیزها

را از میان اشیا دیگر جدا کرده ، بیرون آورد و بعد با چیز دیگری ترکیب کند . این قضیه را بر وسیله ی

یک تجربه ی پسیکولوژی بدین ترتیب میتوان نشان داد : در داخل یک اطاق در ارتفاع زمین که میمون

بآن دسترس نداشته باشد میوه قرار داده و ضمناً در یک گوشه ی اطاق میان اشیا مختلف یک حصا

میگذاریم . بعد میمونی را وارد اطاق میکنیم . تجربه نشان میدهد که میمون پس از دیدن میوه و میل به

اخذ آن با طراف خود مدتی نگاه کرده و صابرانه داشته با آن میوه را پیش می آورد . یعنی در مرحله ی اول

میوم قدرت تشخیص و تمیز دارد که عصاره 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 سلسله 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 پهراتب بیشتری را جدا 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 موله 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 نمود 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 بشیر طرز استفاده از آنها را نمیدانسته و قضایای طبیعت را کاملاً به هم ارتباط نمیداد. این دوره بسیار کوتاه بوده است، قسمی که تا حدی که ما از تاریخ بشر اطلاع داریم از قدیمترین 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 قضایای که مخصوصاً در زندگی مادی وی تاثر 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 مینموده است، علت میتراشد. 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 یا اقمیت خارج از انسان باشد نداند. 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 تاثر وجود ارباب انواع، بتها اهریمن شر و با عامل خیر، خلاصه تمام ارتباط های دوره های میتولوژی و عقیده پرستی جزو 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 مادوروی علت و معلولی جامد اسم میگذاریم. در این دوره استدلال بشری به رابطه ی علت و معلولی متوجه شده است. یعنی فهمیده است که اگر در قضیه عده ی دفعات بسیار زیاد بد نیال 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 آتش و احتراق خوب بد نیال هم تولید شوند، یک مرتبه هم خوب بی آتش بسوزد یا یا آتش در صورت جمع بودن جمیع شرایط نسوزد. مادر علم از ابتدا ای تاریخ تمدن بشر تا امروز ملیونها 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 بامید اینکه یکروز شاید از توی حباب چراغ یک قارچ سبز خواهد شد و استثنائی بوجود خواهد آمد، پشت پایتکامل علم برنیم؟ اما یک ایده ایست به همین امید نشسته و اگر تیری هم بمغزش فرورود 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 قضیه ی متوالی در زمان وجود داشته باشد که رابطه ی آنها طاعت نباشد مثل ازخانه خارج شدن من در فلان آن و عبور يك اتوموبیل از مقابل من در يك لحظه ی بعد ، ولی عکس این حال محال است ، یعنی حتما 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 نقطه ی زمان یعنی " آن " وجود خارجی نداشت ، پس مابین علت و معلول هیچ آن فاصله نیست یعنی همزمان 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 فاصله ی زمانی موجود نباشد ، ولی در هر حال شروع یکی درست همان لحظه ی 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 یا وجود این مانعیتوانیم بگوئیم که هر دو خط يك مکان 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 اید ه آلیست ها ) و انحراف و مغلطه ( از طرف سکولاستیک ) شده ، از مراحل پانزدهم قدیم تمدن بشر خدمات مهم خود را انجام داده است . علمای طبیعی و مادی تمام ادوار ( رجوع به مقاله ی عرفان و اصول مادی ) که متفکرین دوره های تشرقی بوده اند به کمک این قانون نتیجه گیری میکردند .

نقص بزرگی علت و معلول جامد اینست که با آنکه در این طرز تفکر به اصل علت و معلول و قضیه ی برد ه شده است ولی مفهوم هاد را این نوع استدلال یکلی جامد و لایتغیر 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 جامعه ی 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 کرد . کاملاً نخواهد شد . منطق برای بشر صحت مطلق داشت و ابتدا 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 سبباً بتغییر مفهومات متوجه نبود ، است و زمان را منیر موضوع نمیدانند حق دارد ( رجوع به شوارق مناظره استادیاتلیدی یعنی یوعلی بایهمن یار ) ، زیرا محیط هنوز بدانجا تکامل پیدا نکرده بود ، ولی امروز اگر با ملاحظه ی وجود تکامل واضح در ماده ، سلول ، دسته ی حیوانات ، در اجتماع بشر ، در روحيات يك فرد و غیره کسی با منطق جامد فکر کرد ، قطعاً جاهل است . ما در اینجا شرح نمیدهم که چه عوامل اجتماعی یکدسته از علمای دروغی را مجبور باین طرز تفکر ارتجاعی میکند .

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 با 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 ، دانه ، ضربه 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 . درد يالك تيك چنانکه خواهیم دید این نوع استدلال مفید

بنظر نیاید، 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 انسانست یا جسم 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 دیا لک تیک عدّه به مفهومات میبرد آرد و میداند که در حقیقت هر مفهوم جزئی از تمام طبیعت و در تحت تا میسر 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 بکمال ملاحظه، تجربه، تشکیل قوانین عمومی و پیش بینی کردن بکمال این قوانین است. هر یک از جمله ها و یا احکامی که مادر زندگی روزانه یکسار میسر بیان یکی از ارتباطات است که آن بیان در تغییر میباشند. پس هیچیک از احکام مادامی 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 داعمی دانسته بسر روی آن استدلال مینمایند و مامید آنیم 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 اشراقیون مثل شهاب الدین اشراق کسره تمام صفات را ضروری داعمی 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 دیا لک 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 استثنای نیشناسد و در افکار خود خیلی مادی است.

بالاخره آخرین دوره که تا امروز در طرز استدلال می بینیم دوره ی دیا لک تیک است. البته دیا لک تیک تمام اصول منطق جامد را نفی نکرده بلکه طرز استدلال را کاملتر نموده است. اساس دیا لک تیک بر اصل ذیل است: ماد منطبق جامد هر یک از اجزاء طبیعت را جامد قرض کرده مفهومی های مختلف را تشکیل میدادیم و باب تصور در منطق جامد یعنی بر بیخک 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 بکمال 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. عدّه زیادی از عوامل مشکله ی تصور یعنی تصدیقهای بی نهایت زیاده که بالقوه در یک تصور موجود است، فراموش میشد و یکی از حالات ناقص تصور تصدیق نامیده میشد. دیا لک تیک این جمود تصور و این اختلا تصور و تصدیق را از میان برده، منطق جدید را تشکیل داده است. در دیا لک 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 میگردد.

یک نکته ی مهم را باید تذکر داد. نه اینست که ما فکر کرده ایم که اگر استدلال دیا لک تیکی باشد، بصره ی تفکر ماست، 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 بنفسه وجود دارد، برای ماحقیقت تکاپو و منطق دیا لک تیک را تولید نموده است، یعنی آن مفهوم که برای ماحقیقت ارتباط اجزاء طبیعت است تکامل پیدا کرده است. اشاره کردیم که استدلال با ارتباط فانتزی و با منطق جامد تا امروز ادامه دارد. حال اضافه میکنیم که نطفه های دیا لک تیک نیز از دوره های قدیم تمدن بشر دیده میشود جز اینکه چون علوم و

اطلاعات بشرکافی نبود. اسلوب د یالک تیک شو نمود. تا آنکه از قرن ۱۸ بعد محیط شو آثار اچاپ نمود. است.

دقت کنید که د و مفهوم راهم باید یک مخلوط نکنید. اگر صحبت از د یالک تیک در طبیعت باشد غرض واقعیت د یالک تیک یعنی تا\* اثر متقابل اجزا\* طبیعت و تکاپوی آنها بد وین ارتباط به طرز تفکر بشر است، و اگر از اسلوب د یالک تیک باشد غرض تصور پیری 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 صرفنظر از نطفه 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\* 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\* متوالی و تانسیر آنها در هم توجه کرده اند. هر اکلیت میکهد در یک روخانه دو دغه نمیتوان وارد شد. یعنی متوجه تا\* تیر مفهوم جریان در مفهوم روخانه شده است. افلاطون و ارسطو بنا\* تیر اجزا\* 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 (کسه اقتصاد باغلامان را آخرین درجه ی تکامل اجتماع میدانست) د یالک تیک هگل بود که در استدلال هم تا\* تیر اجزا\* مجاور و هم تا\* تیر اجزا\* متوالی را در نظر گرفت. با آنکه هگل بهر دو اصل مهم د یالک تیک توجه کرده بود، با وجود این تفکر وی دچار 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 یکا بر مید. اما امید انیم اید و الیسم قطعاً فکر را در یک حد معینی نگساه میدارده که بالاتر از آن روحانیت نمیتوان رفت. همین ایستادن در یک نقطه ی معین د یالک تیک هگل را محدود کرده است بقسمی 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 د نیاراد رهم میشکند و تکامل تکاپویی را در زمان و مکان از هر طرف نامحدود میداند. این نامحدودی در طبیعت واقعیت دارد و یک مادی بگفک حقیقت د یالک تیک (که نیز نظیر با ارتباط واقعی اجزا\* طبیعت است)، به حقیقت نامحدودی طبیعت از هر طرف در زمان و مکان پی برده است.

مخصوصاً متذکر شویم ترقی رسته های مختلف علوم ملاحظه ای، تکامل در طبیعت بیجان، دست 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 د ایزین 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 تکاپویی 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 سایر قوانین د یالک تیک از این اصل نتیجه میشوند. 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 باشد 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 باهم متفاوت و از یک نقطه ی نظر متضاد میباشند. این تضاد مطلق و اتحاد مطلق دو چیز در آن واحد حکم فرماست. این قانون در باره 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 باهم 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 گونه اینک باهم 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 شایانه روز طول کشید، در مفهوم شایانه روز از نظر واحد زمان بودن آن از ش ساعات شب و روز کاملا یکسان است. همینطور است وحدت مفهوم مرد و زن در مفهوم انسان و وحدت ایده و آلیسم و ماتریالیسم از نظر ایده و تئوری بودن و وحدت مفهوم های طبیعی و مصنوعی از نظر اینکه هر مصنوعی هم بالاخره جزئی از محصولات طبیعت و طبیعی است. فهم ایسین 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 جز بفرنج ترن مسائل میگردد. مثلا تئوری نژادها یک شاهکار علمی رژیم استبدادی جدید است.

در کتاب روزنبرک میخوانید: تاریخ نزاع های بششس تاریخ نزاع های نژاد است. اختلاف نژاد هیچوقت محوشدن نیست و همیشه وجود خواهد داشت. نژاد "عالی" (بعقیده ی روزنبرک فقط نژاد آلمانی) باید حکومت کند. البته طرفداران تئوری نژادها جلوسر میروند و ادعا دارند که درد اصل یک نژاد هم اختلافاتی که میان طبقات مختلف موجود است، مسلم و مطلق و دائمی است. بنظر ایسین متفکرین این اختلافات از هر نقطه ی نظر حتی از نظر استحقاق استفاده از جامعه موجود میباشد. این بیچاره که طرفدار تئوری نژادهاست چشم باز نمیکند که بیهند 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 منطبق معمولی نیز دور کرده است. اصول منطبق جامد موجود را جامد ترین نماید. 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 یک 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 ذکا و سایر خواص دو فرد بی برد؟ منطق دیالک تیک بدون اینکه قوانین منطبق جامد را کاملا رد کند، آنرا تصحیح مینماید. مثلا اشکال موضوع فوق را بدین ترتیب بر طرف میکند که میگوید: انگلیسی سفید پوست و لایق زندگی مستقل، هندی سیاه پوست و لایق زندگی مستقل است. سیاه و سفید از نظر رنگ بی سوست متضاد میباشند.



پس انگلیسی لایق زندگی مستقل و هندی لایق زندگی مستقل از نظر پوست بدن متضاد میباشند یعنی مطابق اصل اول دیاک تیک انگلیسی و هندی از نظر رنگ پوست بدن مطلقا متضاد و از نظر لیاقت داشتن بزندگی ملی مستقل مطلقا مساوی میباشند. عین این قضیه در باره ی تضاد یهودی و آلمانی، آلمانی و فرانسوی و طبقه ی "عالی" و "پست" صادق است.

حالا تعجب نخواهید کرد در همانجاکه تئوری نژادها بکمک منطق جامد حکم فرماست، وحدت دیاک تیکی زن و مرد در مفهوم انسان که ابتدا بنظر شما خیلی ساده جلوه کرد، باکمال صراحت نفسی 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 بچه بیرون ریختن را وظیفه ی زن قرار میدهد. حالای فهمید که بشر ترقیخواه برای پیش بردن همان تقابلی که شما صحبت انرا مسلم و بدیهی فرض میکردید، باید نزاعها و فداکارهای زیاد 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 میزدند یعنی خودشان را گول میزنند و غایت به محدودی بدنیج طبیعت ثانی یکعده از افراد بشر میگرد و اینرا یکتوح مرض اجتماعی باید تلقی کرد.

البته ممکن است اتفاق افتد که نفع مادی مانع تفکر دیاک تیک نشده بلکه عدم تعین اشکالی تولید کند. مثالی فکر تعین نکردن 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 دیاک تیک کرده اند اشکال را برطرف میکند. مثلا 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 برده که خواص روحی یک دسته ی مخصوص از خواص ماده است. جمع شدن غلط و صحیح را در بحث حقیقت نسبی بیان کردیم و گفتیم مثلا مکانیک نیوتون در عین حال صحیح و غلط است. صحیح است زیرا بوسیله ی آن نتایج صحیح علمی که صحت آن مسلم است بدست میآوریم و غلط است، زیرا تا "فیر سرعت در ستاره راد رتوانین در نظر نگرفته است."

میتوان بوسیله ی چند مثال کس قضیه یعنی تجزیه شدن وحدت را بفهمیم های متضاد نشان داد: در یک انبار غله یا برنج دانه های گندم یا برنج هر قدر هم شبیه هم باشند شما نمیتوانید دانه های گندم را کاملاً بطور دقیق شبیه هم باشند پیدا کنید. مطابق این اصل دو چیز در طبیعت چون اقلاب بطور ضروری از حیث زمان و مکان باهم متفاوت میباشند یکی نمیتواند این حکم در باره ی افراد بشر، بزرگهای یک درخت، گلهای یک باغ و یا لایحه در باره ی کوچکترین جزء ماده که ماتکون میباشیم یعنی در باره ی الکترونها نیز صادق است. اگرچه ما هنوز نمیتوانیم دوالکترون را در مقابل هم گذاشته باهم بسنجیم ولی باکمال اطمینان میتوانیم بگوئیم دو الکترون کاملاً شبیه و متعادل در تمام طبیعت پیدا نمیشود. حالاکه ما پیشتر راجع به مولکول و اتم اطلاع داریم، این حکم را در باره ی آنها با وضوح بیشتری صادق میبینیم.

این تشخیصی بواسطه ی همان قدرت تمیز و ترکیب است که انسان و حیوانات دیگر از هم جدا میکند، یعنی انسان برخلاف حیوان نمیتواند 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 و وحدت

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

حتمناً اصل اول دیاک تیک باکنال سادگی که شما برای آن تصور میکنید برای شفاتاره است و خواهید دید از این بی بعد چقدر طرز تفکر شما در سایه ی این اصل و اصول دیگر دیاک تیک که جمله ی دنیا بشما میآموزد دقت و محکمتر خواهد شد. این اصل را شما در تمام حکم ها باستانی جمله های شبیه به  $A = A$  که در آن موضوع و محمول یکیت پیدا خواهید کرد. البته جمله ی 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 جمله ی مثبت انسان حیوان است در آن واحد انسان معادل با حیوان و در همین حال متضاد آن قرارداد شده میشود، زیرا اولاً نسبت است این دو مفهوم 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 تجربه ی 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 تکران واقعیت را بحالت چنین قانونی، برای ما حکم حقیقت را دارد. درک میکند. ریشه ی این حقیقت در ارتباط خود فکر با طبیعت خارج است چه فکر، خود را در این حال جزئی از طبیعت و ضمن نقطه ی مقابل طبیعت خارج میداند.

یک حالت خاص اصل اول دیاک تیک وحدت و مخالفت کیمیت و کیفیت است. اگر چه 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 در آورده اند. ولی ما در اینجا بعنوان حالت خاص قانون اول بیان میکنیم. در طبیعت واقعی جزو و کل هم واقعیت دارد و ایس واقعیت هم در فکر بشر تصویری دارد. در ارتباط اجزا واقعی بواسطه ی تعداد اجزائی که با هم مرکب میشوند حقیقت کیمیت برای فکر پیدا میشود و کاملاً یکی نبودن تمام اجزا یعنی عدم تساوی کلیه ی عوامل مشکله ی اجزا و طبیعت (که واقعیت دارند) در فکر بحالت حقیقت کیفیت تصویر مینماید.

این حالت خاص اصل اول میخواهد واضح کند که کیمیت و کیفیت با آنکه مخالفند بیکدیگر تبدیل میشوند یعنی تغییر کیمیت سبب تغییر کیفیت و تغییر کیفیت باعث تغییر کیمیت میشود. دلیل این امر وحدت دو مفهوم کیمیت 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 جزو سایر اجزا کل میباشند. امثله ی این قانون در زندگی معمولی شما دست. همه میداند که می زبانی از سموم اگر باندازه کمی بیک شخصی داده شود در موارد معین مفید است و از حد معینی که گذشت مهلك میشود. تغییر کیمیت بکلی باعث تغییر خاصیت میشود. بادست یک لاستیک را بکشید، هر قدر قوه زیاد تر میشود لاستیک طویلتر میگردد یعنی تغییر کیمی است. ولی اگر کیمیت 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 اگر ۲ کیلوگرم قوه خاصیت پاره کردن پیدا میکند. تغییر مقدار انرژی حرکت مولکولهای یک جسم مثلاً آب تا حدتی باعث تغییر درجه ی حرارت میشود و از حد معین بپا لاهین تغییر کیمیت باعث تغییر کیفیت میشود یعنی انرژی حرکت مولکولها باعث تبخیر آب میشود. بهترین مثل در علوم طبیعی اتم است. تمام اتمها از اجاد الکتریسته تشکیل یافته اند که اختلاف کیمیت یعنی اختلاف تعداد اجاد و فواصل آنها سرعت آنها باعث اختلاف کیفیت میشود و اجسام بی نهایت متنوع (بسا کیفیت های متفاوت) بواسطه ی اختلاف کمی تولید میگردند. در بیولوژی سلول حکم اتم را در فیزیک

و شیمی دارد. اختلاف کمیته سلول تولید اختلاف کیفیتی در موجود زنده میکند. اثر فشار الکتریک که بر قطبین یک محلول الکترولیت، مثلا محلول نمک طعام، گذاشته میشود کوچک باشد تجزیه الکترولیتی 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 (سرخلاف محلول هادی ای که تجزیه نمیشود) یک عامل شد محرک تولید میکند. همینطور است در اقتصاد، اگر مقداری پول بتدریج رویهم ذخیره شود، بمجرد اینکه از حد معین تجاوز کرد، خاصیت سرمایه را پیدا میکند یعنی بوسیله آن میتوان اضافه ارزش تهیه کرد. اضافه ارزش فضل مقدار کار بر مقدار مزد است. اما بمجرد اینکه این خاصیت پول تغییر کرد در نوعی آن نیز تغییر پیدا شده خاصیت جمع و تمرکز پیدا میکند. یک مثل عم در پسیکولوژی موضوع را واضح میکند. بیک نفر پنج اسم یا پنج عدد را متوالی بگویند و بخواهید که شخص مزبور آن پنج کلمه را فرواد و باره اد آکند. خواهید دید که صحیح اد میکند. ولی در امتحان دیگر ده ای کلمات را هفت اختیار کنید خواهید دید آن پنج کلمه ای اول را هم نمیتواند اد آکند، یعنی اعناقف 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 یک سیب، یک گلایبی و یک هلو یا هم باشند تا مدتی 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 یک را نفی کرده بگوئیم سه عدد میوه. واضح است در اینصورت در هر یک از این سه عدد آن خاصیت مخصوص سیب بودن، گلایی بودن و هلو بودن نفی شده است.

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

اصل دوم در پالک تیک اصل تکامل در رشد یا قانون تکاپوی طبیعت است. واقعیت "ماد" زمان و مکان، چون زمان را در بر دارد قهر 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 فکر ما بصورت حقیقت قانون تکاپوی طبیعت تصویر میشود. این قانون را بدلیلی گسه ذکر خواهد شد قانون نفی نشه ای این قانون را هر اکلیت بدین ترتیب بیان کرده: "نزاع ماد، هر پیشرفت است." "هگل آنرا تکمیل نموده و گفته است "تضاد هر قشیه را جلو میبرد." هر اکلیت طبیعت را به شعله ای آتشی که صعود نموده به اوج رسیده پائین آمده و دوباره شروع صعود میکند تشبیه نموده است. بیان اینکه "دو دفعه وارد یک رودخانه نمیتوان شد" موضوع تغییر دائمی بودن یک شیئی (رودخانه) را نشان میدهد.

این قانون را جمع حرکت (تغییر) واقعی اشیا، واقعی و حرکت حقایق (تساوی واقعیت) در فکر است و بیان میکند تمام اشیا در حال حرکت و تغییر و تکامل میباشد و با عبارت دیگر تمام اشیا قشیه یعنی عمل و فعل و انفعالات، استادن، جمود و ثابت ماندن نسبی و محدود، ولی حرکت و تغییر دائمی و بیحد است.

دیالک تیک هر اکلیت ساده بود و فقط وجود تغییر را بیان میکرد، ولی اصل دوم دیالک تیک 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 ای قبل را نفی میکند و تا تغییر موجود است این نفی هم وجود دارد. اما چون میخواهند واضح کنند خاصیت هر لحظه که بواسطه نفی خاصیت لحظه ای 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 بخواهند این قانون را بعنوان يك قانون تفکر بیان کنند بصورت ذیل دربی آورند ، يك حكم یعنی يك جمله یا يك مفهوم نقطه ی شروع قرار داده میشود و تز نامیده میشود و ما آنرا حكم اصطلاح میکنیم . این حكم بواسطه ی تکامل واقعی درخود طبیعت ثابت نماند ، معدوم میشود . حکمی که فکر ما را راجع به این نفی بیان میکند آنرا **انفی** تز میگویند که ما آنرا **ضد** **حكم** مینامیم . اما ضد حكم هم بواسطه ی پیدایش شرایطی که در اشخاص 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** تز میگویند 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 یالك 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 تا<sup>۱</sup>ثیر کرده است و بنابراین حكم مرکب که از نفی ضد حكم بدست میآید تا<sup>۲</sup>ثیر جمیع شرایط جدید را نیز در بر دارد ، یعنی یکدرجه کاملتر از حكم اولیه ی مرحله ی قبل است . بهمین 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 فرض مجموع د یالك تیکی یعنی جمع باد نظر گرفتن شرایط جدید است . در تکامل ، قضایا را يك در میان حكم و ضد حكم اسم نیکذ ارم ، بلکه هر جمله ی حكم بوسیله ی نفی ، در مقابل حكم اصلی ضد حكم میشود و همین ضد حكم بانا<sup>۳</sup>ثیر شرایط ، حكم مرکب این مرحله و حكم برای مرحله ی بعد است . عمل نفی در تکامل د یالك تیکی کار مهمی انجام میدهد و مخصوصا بایستی متوجه اهمیت آن بود . ما در اینجا این نکته را تذکر میدهم که بعد در نتیجه کوسری اجتماعی تولید اشتباه نشود . بدون نفی حكم اصلی ، یعنی بدون تشکیل ضد حكم ، حكم مرکب تولید نمیشود . نباید تصور کرد که در طبیعت اختلافی بین حكم و حكم مرکب صورت میگیرد و قدیم و جدید يك قضیه ی بخصوص ، هر دو میتوانند با هم باشند . از این بیان دو باره نباید تصور کرد که قدم ( حكم اولی ) بکلی معدوم میشود . بلکه حكم مرکب در حالت پتانسیل 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 دم روحانی که از عرفان دیونیزیوسی به فلوطن رسیده و مراحل مختلفه ی خود را طی کرده ، به عرفان عیسویت میرسد . اما برگزین توجه نمیکند آباد راین 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 بیند . از اقدار برگزین چنین برمیآید که او هر مرحله را نفی نمیکند بلکه تصور میکند هر مرحله معدوم میشود و مرحله ی نو کاملا 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 جرمود بدل میگردد . غرض از تذکر این نکات اینست که اصل دوم د یالك تيك برای خوانندگ واضح شده اشتباه و اشکالی باقی نماند . ظل تولید اشتباه برای برگزین عرفانی و ایده و آلیست بودن او است . کسی که معتقد بتکامل دم روحانی سری است باید بفکر علت و معلول منظم پشت پازده طر قد ار پیدایش مراحل عاری از ارتباط و بالاخره نیل باخرین درجه ی کمال یعنی از نظر ما نیل به نقطه ی جرمود و مرک باشد .

اما عمل نفی در د یالك تيك مادی نفی مطلق و معدوم کردن کلی نیست بلکه نفی نسبی و جزئی است .

چنانکه گهتیم وسیله ی سنجش ما برای تشخیص حقیقت تجربه و امتحان بود. با این وسیله ما متوانیم نشان دهیم که دیالک تیک ماکس تراست از دو نظر سابق الذکر یعنی دو نوع سابق الذکر دیالک تیک ناقص و غلط است یعنی دیالک تیک مادی مطابقت کاملتری با تکامل واقعی طبیعت دارد.

نوع اول اشتباه انکار عمل نفی در تکامل بود. انکار کسبیه پوست که محیط آنها را به علاقه مند ی 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 ه آلیسم اغراق شده و عرفان دچار این اشکال میشود. هر دو 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 هر دو نظریه مخالف یا تجربه و عمل یعنی غلط میباشند و چون دیالک تیک مادی آنچه را که علاقه مند دید میباشند دقیقاً بیان میکنند، پس صحیح است.

بایک مثال تجربی صحت دیالک تیک مادی و اشتباه دو نظریه ی دیگر واضح میشود. تخم 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 عملاً محال است. اگر کسی خواست تخم بماند ممکن است که بجای کاشتستن 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 با نفی کامل عرفان قلوطن عرفان عیسویت تولید میشود و یا تصور نماید که از مردن (معدوم شدن) حال جماد حال نبات بوجود میآید، 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 فرضها صحیح بودند تکامل وجود نداشت. همینطور اگر کسی تکامل دیالک تیکی جامععی پشیراد نظر گیریم 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 دیالک تیک طرفداران حقیقی تجدید جامعه ی بشری میباشند که در آن واحد هم از گذشته ها استفاد کرده و در ضمن هم فقط در روی گذشته ها نمی ایستد.

اصل دوم دیالک تیک ارتباط کامل با اصل اول دارد. اصل اول راجع به نفوذ ضدین مشهوری است که برای مدت کوتاه ساکن فرض 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 با تغییر راجزها واقعی طبیعت میباشد، پس هر دو 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 که نظیر واقعیت است مطابقت دقیقتری داشته باشد. در هر استدلال و فکر هر دو اصل با هم دخالت مینمایند. مطابق اصل اول باید موقعیت هر شیئی در لحظه ی تعیین میان سایر اشیا و مطابق اصل دوم باید موقعیت دو شیئی در سلسله ی تکامل خود آن مورد توجه باشد.

از این دو اصل دیالک 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 دیالکتیک در منطق جامد بیان شده است. در اینجا بطور کلی تذکریمد هم در کتاب مزبور در اساس ساختن منطق تغییر داده میشود. اختلاف معمولی بین تصور و تصدیق از میان رفته هر دو یکی میشوند، زیرا یک تصور

د يالك تيكي مجموعه یی جميع تصدیق های ممکنه است ، ولی درهمین حال يك اختلاف د يالك تيكي که غير از اختلاف فعلی است ، بین تصور و تصدیق باقی میماند و آن همان اختلاف کل باجزء خویش است . ثانیاً خود تصور ( و بنابراین تصدیق ) حالت جمود خود را از دست داده میدل به تغییری میشود که از هر لحظه تالحمه ی دیگر تکامل د يالك تيكي 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 باین معرفت نیز منظره ی جدیدی میگردد . وقتیکه د و تصدیق (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 د و تصور موقعیت د يالك تيكي خاصی پیدا میکند ، بایستی انتخاب آنچه که بعنوان حد وسط حذف میشود نیز د يالك تيكي باشد بدینوسیله استدلال جمود خود را از دست داده و با واقعیت تطابق تری میگردد . در منطق د يالك تيكي ابتدا بایستی موضوع واقعیت واضح شود و قوانین تغییر و علت و معلول د يالك تيكي ، تاثير متقابل د يالك تيكي ، ارتباط کبی ، ارتباط کیفی مورد دقت قرار گیرد . بعدد منطق بروی حقیقتی که از این واقعیت هاد فکر موجود است بناشود .

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

د يالك تيكي عمومی ( جز سلسله ی اصول علوم دقیقه ) تاثير د يالك تيكي را در پیشرفت علوم و حالت دقیق قوانین د يالك تيكي بیان میکند . در اینجا بدگرچند مثال از تئوری د يالك تيكي 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 قضا هم خاصیت نیستند و يك طول واقعی فقط وقتی بطور دقیق معین و مشخص است که امتداد آن در قضا معلوم باشد ، یعنی طول تابعی از امتداد است و این خود د يالك تيكي در مکانیک میباشد . مباد تصور کنید که يك طول در امتداد معین مقداری واقعی خود را دارد و اگر امتداد آن تغییر کرد طول واقعی آن غلط میشود . اگر اینطور فکر کردیم د يالك تيكي را مثل ماخ فقهیده 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 هرد قضیه ی دیگر در هم 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 يالك تيكي مکان است . اگر هم لورنتس به اصول د يالك تيكي توجه نکرده ، آنرا يك قضیه ی مخصوص از قضایای کلی بداند ما بطور وضوح باید آنرا حالت مخصوص د يالك تيكي عمومی بدانیم . به همین ترتیب میتوان واضح کرد که این شتاب در حقیقت به د يالك تيكي زمان توجه کرده و جمود را از ساعت و زمان سلب نموده است . یعنی فرمول ارتباط  $t$  و  $t'$  صفحه ی ۲۳۰ نمایند . د يالك تيكي زمانست جز اینکه این شتابین و لورنتس فقط در يك گوشه ی کوچک طبیعت به د يالك تيكي توجه مینمایند و د يالك تيكي عمومی تمام این قضایا را حالت خاص يك اصل عمومی میدانند .

د يالك تيكي جرم از فرمول بین  $m$  و  $m_0$  صفحه ی ۲۳۱ واضح میشود . جرم تابع سرعت هرد استگا است و فرمول مزبور د يالك تيكي جرم را نشان میدهد . جرم مطابق فرمول صفحه ی ۲۳۴ تابع زمان و مکان است . این سه مفهوم را مطابق اصل اول د يالك تيكي بيك مفهوم میتوان میدل نمود . مسو لوف د يالك تيكي عمومی بدین موضوع توجه مخصوص کرده ثابت میکند که مکان ، زمان و ماده با وجود اختلاف

فاحشی که در ارند يك وحدت كه همان واقعیت واحد است تشکیل میدهند. این واقعیت واحد که مفهوم تغییر (بواسطه ی مفهوم زمان در وحدت متغیر) رانیز بطور ضروری در برید ارد 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 دیاک 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 منطق خود را مسجل میکنند. غرض مکتب مادی از ماده همان وحدت واقعی متغیر است نه جرم فیزیکی. در فهمیدن امواج الکترومغناطیس نیز منطق دیاک تیک يك میکند. طول موجها مطابق تجربه جمیع قواصل متوالی اعداد و مقادیر پراپید اتمیکند و حال آنکه تئوری صرف این توالی را ضروری میداند. تئوری دینامیک امواج چون امواج را در حالت تکاپوشی 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 تیدرن ساده ترین اتم هاست. هراتم از هسته ی مثبت و الکترونها ی منفی اطراف (مانند سیاراتی که روی مدارشان دور خورشید میگردند) تشکیل یافته است. چند ماه است که علاوه بر بار الکتریسته ی مثبت و الکترون (بار منفی) آحاد دیگر "پوزیترون" و "نوترون" نیسز در ساختمان اتم پیدا شده است.

پوزیترون عبارتست از واحد مثبت و نهیترین عبارتست از واحد خنثی (رجوع به مجله شماره ۱۰). چون البته تیدرن حکم اجزا مستقل اساس ساختمان اتمهای دیگر را در مطابق اصول علم و مکانیک جامد بایستی وزن اتمی جمیع اجسام يك عدد صحیح برابر اتم تیدرن باشد و حال آنکه عملا اینطور نیست. مثلا اتم هلیم که صرف نظر از اتم تیدرن کوچکترین اتمهاست کاملا چهار برابر اتم تیدرن نیست و همینطور است سایر اتمها. دیاک تیک بخوبی این مطلب را بیان میکند و اگر جز این باشد بایستد تعجب کرد. چنانکه بیان کردیم دیاک تیک تغییر کمی و کیفی متصل و لاینفک میداند. بطور میتوان چند جز را مجاور قرار داد بقسمی که مجموع، فقط حاصل جمع کمی اجزا باشد. دیاک تیک واضح میکند که جمیع اجزا و قتیکه مقابل اجزا دیگر قرار میگیرند دیگر معادل حالات دیگر خود نیستند. زیرا تا شیرد ارند و این دیاک تیک (رجوع به مقاله ی اتم و بعد چهارم شماره ی اول) بخوبی میتواند مکانیک داخل اتم را واضح نماید.

همین مطالعه ی دقیق دیاک تیکی را که ماده را تم کوچکترین اجزا قابل درک خود بجای آوریم میتوانیم در مکانیک آسمانها نیز بکار ببریم.

درونیم بشر را به دیاک تیک و تکامل موجودات زند و متوجه کرده است. در یک ستارهاز حیوانات يك خاصیت آنقدر تکامل تد ریجی پیدا میکند که يك مرحله را خاتمه داده است و دیگر حیوانات را ایجاد میکنند. (مقاله ی تکامل شماره ی دوم) آثاری که از حیوانات روی سنگها و بیخ 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 چیزی در طبیعت در تغییر است و خود ماهم علا جسی حیوان و نبات را تغییر میدهم. در زمین اصل تکاپو را فقط در یک جز از طبیعت یعنی در موجودات زند دیده است. علوم طبیعی دیاک تیک عمومی امروز از روی اصول کلی دیاک تیک در آرونیم رانیز در قیتر مینماید و واضح میکند که قطعات حویل يك مرحله ی تکامل پس مرحله ی دیگر ابتدا تد ریجی و در يك نقطه ی معین شدید و فوری بوده است. از رن پیش به تکاپو و دیاک تیک اجتماع نیز توجه شده است. این اجتماعات که امروز با این

ترتیب اداره میشوند همواره بحالت فعلی خود نبوده اند. روزی در یونان و روم قدیم یلامان کار میکردند و آزاد هابریانها تسلط داشتند. در قرون وسطی ملوک الطوائفی در اروپا و تاجدی در آسیا حاکم فرمایند. در ایتالیا و آلمان امروز قاشسیم رواج دارد.

تمام این رژیم ها همواره همانطوریکه امروز هستند بوده اند؟ نه. لذا باید فهمید حالات مختلفه ی اجتماعات با هم بدون ارتباط میباشند و یک مرحله ی اجتماعی بوسیله ی معجزه بیک مرحله ی دیگر تبدیل میشود یا اینکه حقیقتا رشته ی زنجیر ارتباط مابین رژیم های اجتماعی موجود است. مکتب مادی که علت و معلول را کلی میداند قهرا قبول میکند که تاغل تغییر نباشد تغییر صورت نمیگیرد. 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 آید هی 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 مقصد 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 یار 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 عد هی زیادی پیدا کرد.

در پسیکولوژی (معرفت النفس) هم دیالک تیک اسلوب اساسی تحقیق باید باشد. عمل "درک" که از کتاب چهارم اصول علوم دقیقه تشریح میشود در حقیقت دیالک تیک تا "ثیرات رابیان میکند. چند نقطه یا چند خط رابیان انواع مختلف میتوان ترکیب نمود. هویت و مقام هر خط وقتی معلوم میشود که طرز ارتباط آن با سایر اجزا شکل معلوم گردد. در کتاب منبر نشان داده میشود که عد هی 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 مزبوسه 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. نظریه فرهود در پسیکولوژی تناسلی بدون شک مهمترین نوع استعمال دیالک تیک در پسیکولوژی است و نظیر نظریه ی داروین در بیولوژی، تفسیر مادی تاریخ در اجتماع و دیالک تیک مکان و زمان در فرضیه نسبی است. مطابق این نظریه دو میلی یکی میل برقع احتیاج غذایی و دیگری برقع 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 مهمل اجتماع حالت مخصوص پیدا کرده از ظرف دیگر در



خود اجتماع تا\* غیر متقابل دارد. يك سلسله از فنون های اجتماعی بواسطه همین خاصیت میل تناسلی است. درید آگوزی دیالك تيك نوع فكر يك طفل اهمیت مخصوص پیدا میکند ، زیرا دیالك تيك نشان میدهد که بچه محصول يك تكامل مخصوص یکی از اجزای اجتماع و بنابراین تابع آنست. بازی شطرنج يك بازی کاملاً دیالك تيك است که در آن هر يك از مهره ها بطور وضوح خواص جامدند آشته در هر نطخ کار مخصوصی انجام میدهد. چنانکه پیش گفتیم اگر شما بیک شخص پنج کلمه بد نیال هم بگوئید میتواند دوباره این پنج کلمه را بشمارد پس بدهد. ولی اگر هشت کلمه گفتید همان پنج کلمه ی اول را هم فراموش میکند. یعنی خاصیت پنج کلمه ی اول بر حسب اینکه بد نیال آنها سه کلمه ی دیگر اضافه شود یانه متفاوت است. چنانکه اشاره کردیم دیالك تيك عمومی یا سلسله ی علوم دقیقه تمام این قضایا را با تفصیل شرح میدهد و این امثله ی معدود را برای این بیان کردیم که خواننده ی خود را طرز تفکر دیالك تيكی بیاموزیم تا در هر رشته با منطقی و دقیقتری تحقیق کند ، زیرا تربیت فکر خوانندگان جوان نظر اساسی مجله ی

د نیا است.

www.iran-archive.com

# عرفان و اصول مادی

تاسیس محیط مادی در عقاید — نظراجمالی باوضاع مادی پیمان از ۲۰۰۰ تا ۷۵۰ سال قبل از میلاد — ظهور اولین آثار تصوف و دوری افسانه ها — ظهور فلاسفه ی طبیعی پیمان — تغییرات مادی واجتماعی در پیمان از ۷۵۰ تا حدود ۳۰۰ سال قبل از میلاد — ظهور دوری سقراط ، افلاطون ، ارسطو و رواقیین — 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 ، درجهی حرارت ، رطوبت و غیره) تغییر کند در ساختمان و طرز عمل اعضا موجود زنده نیز تغییرات نظیر بظهور میرسد . مغز نیز کاملاً تابع این قانون است . اما اجتماع نیز

تا \* تیر محیط مادی در عقاید

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 \* تیر متقابل دارند . اگر دو برادر رد و قفو 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 بیا یکدیگر 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 دیاک تیک آخرین قله ی نو عقاید بشر تا امروز است .

واضح است این عقیده در عرض یکروز یا یکسال ناگهان پیدا نشد ، بلکه نتیجه ی یک سلسله تکامل دائمی و متوالی میباشد . تصوف از عقایدی است که در ضمن این تکامل پیدا شده و در ادوار تاریخی ما

ملل مختلفه صورتی بخود گرفته است و امروز بند ریج از میان میرود. چنانکه خواهیم دید در رموردی که شرایط زمانی و مکانی تحقیر استدلال و منطقی را ایجاب نینموده و بشر و جامعه در خود ضعف و عجز احساس میکرد و است این عقیده و 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، عزت، اقیون و جنون ادعای خدای و تشویق مردی پرندگانی مادی و نزاع برای حفظ حیانتست، زیرا عرفای شرق برای کشف حقیقت مضمون "بنگی زدییم و سرناالحق شد آشکار" را شعار خود قرار داده اند. ضنامندگرمیشویم که ما از ابتدا برای عرفان و تصوف تعریف معینی بیان نینکنیم، زیرا در هر یک از دوره های تاریخی عرفان تعریف مخصوص پیدا میکند. مثلاً عرفان افلاطون در "مثل قلوطن در مشاهده"، عرفان هندی در "نفس کشی"، عرفان اسلام در "ذوق عرفانی و عرفان پرگمون در دم خدای است".

خواننده ی ما اگر هنوز ماتریالیست نباشد تعجب خواهد کرد چرا ما بجای اشعار صوفیانه و عرفا ابتدا طرز فلاح و تجارت و مادیات یونان را شرح میدهم. ولی مجله ی "دنیا" خواننده را با اسلوب تفکرواستدلال 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 طبیعی مقدّماتی 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 بهانه از نژاد سفید بودند از طرف شمال به شبه جزیره ی یونان آمد. بتدریج وسائل طبیعی 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 بتدریج دهات یونانی بزرگتر شده و 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 بهم متحد بودند. این وضع نسیب نتیجه ی تپا شرمحیط بود. قطعه قطعه بودن یونان بواسطه ی کوهها از یکطرف و یکی بودن مسافت 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 سیاه، مصر و ایتالیا افتادند. اسرائیلی که در جنگها نصیب شهرهای یونانی میشد موضوع مهمی در تمدن یونان قدیم شد. کارهای بدنی مزارع و پارو زدن کشتیهای تجارتی بمعهد 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 بیک 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 مراسم آن ها

چون در دوره میزورهنش یونانیها زیاد مقهور طبیعت بودند و روابط غلبت و معلولی قضا یا ارادی شناختند ناچار برای هر قسمی که مایلند که مانند خود انسان ذریوع باید باشد قائل میشدند. خدا یا ندهات و شهرهای یونانی و طبقه ی روحانیین و رب النوع پرستی و دوره ی افسانه هاتحت تا\* نیز این عوامل بظهور رسید. برای مشغول کردن اشراف و تیرانها و ادای 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 یقا\* جاوداتی 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 زندقانی تجملی متمولین بود. همه بایستی ناممکن است ساده زندگی 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. "دیویزیوسم" 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.

ظهور فلاسفه ی طبیعی یونان

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 غلبت و معلول بین آنها و قوانین تفکر و غیره تحقیقات کنند. این متفکرین یونان بواسطه ی بسط تجارت یاد نیای وسیعتری آشنا شد و نظریات جامع تری بدقتی پیدا کرده بودند. بهمین جهت در تاریخ یونان بعد از دوره ی افسانه هاتصوف مقدمانی دوره ی فلاسفه ی طبیعی دیده میشود. این علم\* فنونی را که احتیاجات مادی تجار تری و صنعتی یونان ایجاد میکرد تحقیق مینمودند و بهمین دلیل هم متفکرین میزور پیدا شدند. این فلاسفه بر طبقه روحانیون و خدا یان دوره ی افسانه هابودند. این مخالفت نیز باقیام بودیسم علیه برهن هادر هتند و با ظهور لاتوسه و کینفوتسه در چین نظیر میاشد. تمام این قیامها با تشکیل يك طبقه از هاتقین آزاد و يك حکومت مرکزی مطابق میاشد.

قدیمترین متفکر طبیعی که ما میشناسیم طالسم ملطی بوده. "ملط" و "افسوس" در آن زمان از حیث تمدن از سایر شهرهای یونانی آسیای صغیر و شهرهای خود شبه جزیره ی یونان جلو تر بودند یعنی امکان مسافرت و دیدن دنیا ی 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 تجار تری خود به مدیترانه و بحریسه مسافرت نمودند، آب و رسوم مسل مختلف را میدیدند، عبادت ملی خود بطرز انتقاد مینگرستند.

فلسفه ی طبیعی که در تحت تا\* نیز این عوامل مادی بظهور رسید میخواست بجای فانتزیمساو افسانه های اجته و ارواح روحانیین، استدلال و کشف روابط غلبت و معلول را اسلوب تحقیق قرار دهد.

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

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

علمای این فنون اغلب از همان طبقه‌ی متولین و تجار بودند که این علوم مستقیماً بنفع آنها تمام میشد. طالسی اولین کسوف را پیش بینی کرد. او اساس هرچیز را از آب میدانست. چون طالسی فکر مادی و منطقی داشت موفق شده بود وحدت اساس تمام موجودات بی ببرد و این فکر امروز هم اساس علوم طبیعی دقیق (فیزیک، شیمی و فیزیکیوشیمی) را تشکیل میدهد. بدیهی است بتدریج بنوعی اقامت طالسی و مجاورت داعمی وی با آب و ملاحظاتی او راجع به حیوانات آبی در نظر طالسی که آب را اساس طبیعت میدانست موثر بوده است. این عالم در ضمن مسافرتهای خود به مصر اصول هیئت و ریاضی را از کهنه‌ی مصر آموخت. کهنه برای تعیین مواقع جزو و مد نیل که از نقطه‌ی نظر زراعت مصر اهمیت مادی مخصوصی داشت مجبور به مطالعات جوی و همچنین بجهت ساختن معابد و اهرام مجبور به تحقیق اصول ریاضی و مساحی بودند. این معلومات بتدریج به یونان رسید. بعد از طالسی آناکسیماندر، هراکلیدس و مکتب "اتمیستها" مخصوصاً دموکریت (ذیعقراط) و اپیدوکلس پیروان فلسفه‌ی طبیعی و تفسیر مادی دنیا بودند. آناکسیماندر اساس عالم را از ماده‌ی بی صورت میدانست. هر اکلیت اساس "دیالکتیک" و قانون تکامل را بیان کرد.

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

طبیعت و اجتماع در اثنا در تغییر است. یونان نیز همواره بیک حال نبود. اوضاع مادی یونان طرز تولید مواد و وضع زندگی مادی و متوازی با آن طرز تفکر اجتماع تغییر می‌کرد. از ۷۵۰ تا ۳۹۰ سال قبل از میلاد اوج ترقی خود رسید. حال که خواننده‌ی ما بتدریج با فکر مادی آشنا گردید، کنجکاو خواهد شد که چه تغییرات مادی باعث گردید که در یونان دوباره مکتب علمی فلسفه‌ی طبیعی بتصوف افلاطون و رواقیون مبدل گردد.

اشاره کردیم که در یونان قدیم تولید محصول بعهده‌ی غلامان بود. این طرز تولید بتدریج به منتها درجه‌ی ترقی خود رسید. در ضمن مابین تولید و متوسط و طبقه‌ی ملاک نیز اختلافات بعیمان آمد و علاوه بر اختلاف آزاد و بند و مخالفت بین آزاد فقیر و آزاد غنی پیدا شد. اصلاحات "سولون" کجیم خود جزو طبقه‌ی 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 ۴۶۰ قبل از میلاد شروع میشود و موفقیت یونانیها در این جنگ باعث عظمت تمدن یونانی را در آن زمان نشان میدهد. دوره "تیسستکل" و دوره‌ی مشعشع "پریکلس" اوج ترقی این تمدن است. ایجاد مدارس، شیوع پهلوانی، تئاتر، درام، پیدا شدن طعامی مانند هرد و نشان ترقیات این دوره میباشد.

بعد بتدریج تمدن یونان در تحت تاثیر عواملی که خود ایجاد کرده بود روبه تنزل گذاشت. اقتصاد باغلامان پس از آنکه باوج ترقی خود رسید باره بن بست می‌مواجه شد که جز اضمحلال چاره‌ی دیگری نداشت. اگرچه اختلاف دیموکراسی و اریستوکراسی در یونان وجود داشت ولی این اختلاف مهم نبود، بلکه اساس اختلافات بین آزاد و بند بود. آزاد فقیر و غنی هرد و بار دوش غلامان بودند.

حقوق اجتماعی غلامان از یک حیوان که فقط قدرت نطق داشت بیشتر نبود. اما طلی که باعث اضمحلال این وضعیت شد عبارت بود از :

۱- یونانیها برای حفظ اجتماع خود مجبور بودند با زهم اسرا از خارج جلب کنند. این قنیه در قرن جدید در امریکانیز که با کار بومیان اسیر اداره میشد ثابت گردید. برای جلب غلامان یونانیها مجبور به جنگ بودند. هر شهر نشین میبایستی معیشت خود، اسب، مہتر، و خانوادہ می خود را در ضمن جنگ نیز اداره کند. بدین ترتیب شهری فقیر و حکومت ضعیف میشد. ولی خودداری از جنگ محال بود، زیرا این کوتاهی و مغلوبیت منجر به اسارت خود شهری و خانوادہ می او دردست اجانب میگردد.

۲- در این دوره کارکردن عیب بود. کار فقط وظیفہ می اسیر است. آزاد نباید کار کند. البته چنین جامعہ نمی توانست حیات خود را ادامه دهد. یک ستم فقیر آزاد از حکومت وظیفہ میگرفتند و بیکار بودند. حکومت خود دارای اسرای دولتی بود. زندگانی این وظیفہ خواران بیکارا اداره میکرد. مالیاتی که 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 که میگفتند تئوری و حرف و کاری از اسلوب تحقیق علمی بود. واضح است چنین علم هم نمیتواند ترقی کرده و احتیاجات جامعہ را برطرف کند.

۳- چون اختلاف بین فقرا و متولین آزاد شد ترمیشد زنجیر اساحتاد فکری آنها بتدریج سست تر گردید.

۴- چون اسرا با بیکار میگردد نمیکنند 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 اقتصاد و اسپارت درجه ی اول راجائز گردید. آن نیز بنوبه ی خود مقررات آتن را طلی کرد.

بیکاری که در نتیجه ی اوضاع اجتماعی سابق الذکر برای یک دسته پیدا شده 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 بکنوع شک و تردید راجع بصحت مذاهب و صداقت خدایان یونانی تولید کرد. این ضعف باز در جامعہ عقاید تصوف را رونق داد.

ظہور تصوف و  
ایده الہیسم  
افلاطون و  
ارسطو و  
رواقیون

تصوف فیثاغورث بدنیال همان تصوف دیونیسیم و اورفیسیم ظاهر شده بعقاید سقراط و افلاطون منتهی گردید. برای متفکرین این دوره یونان برخلاف زمان فلاسوف ی طبیعی، دیگر قشایای طبیعت مهم نبود، بلکه موضوعات اجتماعی از قبیل خوبی، بدی، انسان، وظیفہ جامعہ، اخلاق و غیره درجه ی اول اهمیت راجائز شدند. اخلاق اساس مویزله های سقراط بود. نقص اداره ی جامعہ را سقراط در تربیت غلط امرا میدانست و بزرگترین راه حل اجتماعی که بنظر وی رسید این بود که نصیحت کند امرا را صوح تربیت کنند، ولی غافل بود که جامعہ ای که بد آن ترتیبب اداره میشد محکوم باضمحلال بود و تربیت صحیح امرانیز آنرا نمیتوانست خلاص کند. سقراط مخالف لذات جسمانی بود و میگفت نه خوشی بلکه خوبی هدف انسانست. بعقیده ی سقراط چون خوبی دانستی 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 یکروز قبل از آنکه جام زهر را بنوشد در مجلس راجع به بقا و اتمی روح و نظ میگرد و میگفت فیلسوف نباید از مرگ بترسد چه بوسیله ی مرگ بزرگترین آرزوهای وی که جدا شدن روح از جسم است صورت عملی بخشد بگیرد. البته واضح است اداره جامعه بوسیله غلامان، توالی جنگها، فقری که ازان نتیجه میشود بایکاری، عززد ر مقابل تنزل و اضحلال فاحش جامعه باید هم مولد این قبیل افکار باشد که سقراط بخود و مستمعین خود باید که سر جاید انی تسلیم دهد. سقراط در سال ۳۹۹ قبل از میلاد مرد و کرسی خطابه در آتن به افلاطون رسید. افلاطون خود از استوگرات بود و از طرف مسا در نسبت وی به سولون میرسید. وضعیت مادی وی بد و مجال مسافرت به صرو سیراکوز و استفاد ه از علوم خارج داد. آکادمی آتن را سال ۳۸۸ تا ۳۴۸ میس کرد که در آنجا علوم طبیعی و سیاسی تد ریس میشد. حیات افلاطون و ارسطو مضاد ف با تنزل تمدن آتن است و بنابراین اساس تعلیمات آنها فاید مالیم است و مکتب آنها تا ۳ بیتریز در تمام قرون وسطی وجود داشته.

افلاطون میگفت حقیقت در دگرگات مانیتست، بلکه مثل (اید ه ها) جارد انی میاشند که مافوق تمام آنها اید " خیر است. دگرگات موقتی نتیجه صور" مثل صلی و روحانی میاشند. بدین ترتیب افلاطون منکر ماده و دنیای مابور مثل بود. مثل نه فقط اساس بلکه عامل و مقیاس تغییرات نیز میاشد.

افلاطون در کتاب موسوم به "جمهوری" راجع به غلامان عقیده دارد که ایند سه "جمهوریکار هستند و جامعه باستی توسط غلامان اداره شود. البته این نظرها جتماعی با آن نظریه فلسفی توافق دارد.

ارسطو قدری جلوتر رفته عقل را اساس تمام تغییرات میداند. عقیده ارسطو نسبت به غلامان جنبه ارجاعی، ولی از نقطه نظر تکمیل منطق و توانین تفکر، جنبه ترقی داشته. وجود تمام این عقاید روحانی بواسطه این بود که متفکرین منور برای نجات جامعه خود چاره مادی در مقابل نمی دیدند.

تصوف افلاطون در مکتب اسکندریه و رواقیون کاملتر میشد.

نقطه تصوف که بطور شریواضح در د یونیس و اوریسیسم و مکتب فیثاغورث و افلاطون وجود داشته، در اینجا کاملاً آشکار میشد. بعقیده پلوتینوس (فلوین) برای رسیدن به حقیقت روح باید حالت "جذب" پیدا مشاهده. *Extrahere* مخصوص پیدا کند تا وجود خود را احساس نموده خود را در مقابل خدا و منور بنمرد آید بیند. بعقیده وی این حالت "مشاهده" یا از خود بیخود شدن منتهیاحد پیشرفت بشر است و جلوتر رفتن تنزل خواهد بود و یکسره وی برتر بریدن باعث خواهد شد که فروغ تجلی برههال صوفی را بسوزاند.

مقام این حالت جذب 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 *Blanc* مینامند و تصوف پلوتین را ماحصل اولیهی تصوف میپندارد. علت اینکه صوفی چرس، افیون، دوغ و حدت و مواد مخدره را جایز بلکه ضروری میداند، برای تولید یکمکب بجهت تولید آن حالت جذب است. این تصوف دوره اخیر تمدن یونان قدیم بعد حاجز 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 بجهت فروش، محصول تولید مینمودند. این توده نیز قوانین طبیعت را نمیشناخت و بقوای سحر و جاد و و خدایان متعدد معتقد بود.

اختلاف بین افراد چندان زیاد نبود، ولی "برهمن" ها که متعدد ای امور مذهی مانند قربانی بی مناسبت نیست متذکر شویم چون معرب پلوتین (فلوین) با اسم افلاطون شبیه است علمای اسلامی قرون وسطی آیند و غیر باهام اشتباه کرده خود را چاراشکال نموده اند. بعضی از اصحاب منیسر امروز نیز که خیال میکنند فلسفه میداند هنوز در این اشتباه باقی هستند.

و غیره بودند افتد آرد اشتند . یک سته از نژاد سفید آریه ها از شمال هند هجوم آورد ، به یومیان هندی را غلام و بند می خود کردند . این غلامان " سود را " نامیده میشدند و کارهای بدنی را انجام میدادند . یک سته از تنجیواعیان و تجارد رجامعه پیدا شد که رقیب قدرت برهمن هاگردید شنبه با نچه که در یونان میان شد ، بتد ریج در هند نیز طبقات مختلفه ، پول ، معامله ، تجارت با اشیا تجلی و فروش غلامان پیدا شد . یک مشخص مهم جامعه هندی در تشکیل شدن حرفتاشی است ، یعنی هر قدر حرفت پیدا روچند اد خود را تعقیب میکرد عضو هر صنف فقط میتوانست با عضو صنف خود وصلت کند . هر صنف اد آب مذ هبی رسوم مخصوص را جمع بلیا می خویرا و غیره داشت . قوانین صنفی زندگی افراد صنف را اداره میکرد .

تشکیل زندگی صنفی در مصر قدیم نیز دیده شده است . در هند ب صنف وازنا ارتنگ گفته میشد . علت اساسی تولید چنین اجتماع این بود که سفید پوستان آریایی میخواستند با سیاهان جنوبی و غلامان مخلوط نشوند . این نژاد صنفی بتد ریج پیشرفت کرد و چهار صنف مهم که بترتیب قدرت برهمن ها ، جنگیها ، تجار و دهاقین آزاد و الاخره " سود را " ها باشند تشکیل گردید . اساس تفکر هند بر روی همین اصول تقسیم مادی کار اجتماعی است .

از روی نوع اداره ی اجتماع عقاید هندی را بخوبی میتوان فهمید . تمام عقاید عمومی تصوف و ماتریالیسم رهند پس مهمترین موضوع اجتماع برای او اینست که در لیل تولد در یک صنف یا صنف دیگر زاید آگند . هر شندی مایل به پیدا کردن این معما بود ، زیرا فقط بدین وسیله میتوانست مقررات خود را تعیین کند و یا تغییر دهد . کشف این معما در قسری لازم داشت :

۱- ارتباط وضعیت صنفی کنونی فرد با وضعیت صنفی گذشته و وضع صنفی آینده ی وی . بطور طبیعی از این وضعیت عقیده ی رحلت روح از یک بدن بدین دیگر و تسلسل مسدود روح باصطلاح هندی " سائنزارا " بظهور رسیده . یکی از دلایل صحت این مدعا اینست در مصر قدیم نیز که تقسیم اصنافی بود و وجود داشت عقاید تکرار تولد یک فرد و رحلت روح به اجساد مختلف دیده میشد .

۲- " کورما " که نتیجه ی " سائنزارا " است ، یعنی تولید شخص در یک صنف معین ، منوط به اعمال وی است . هر هندی عقیده داشت اگر من در صنف کنونی خود خوب رفتار کنم در آئینه مکنست در صنف بالاتر و آلا در صنف پست ترحتی بشکل حیوان یا نبات متولد شوم . مخصوصا اگر خیلی خوب رفتار کنم مکنست بشکل خدا یا پهلوان و باره ظاهرشوم . خلاصه چون برای یک هندی عملا تغییر شغل و صنف و مقررات اجتماعی دیگر ممکن نبود ، قهرا بوسیله ی تصورات ، خیالات و فانتزیها بدین عمل اقدام میکرد . بجز این اختلاف طبقات و تشکیل اصناف در هند شروع میشد این دو عقیده اساس مذ هب هندیها میگردد .

مذ هب بودیسم قیام بر علیه زندگانی اصنافی و بر علیه قدرت برهمن هاست ، ولی این قیام هنوز بصورت مذ هبی داشت . " بودا " از صنف دروم و از اشراف ساد ه بود و برخلاف آنچه که ادعا میشود پسر پادشاهی نبود . مهم اینست که بودا جز " طبقه ای بود که منافع مادی آن با برهمن ها مخالفت داشت . قدرت و وسائل راحتی مادی برهمن ها بواسطه ی حق قربانی کردن تا همین میشد . البته برهمن ها مردم را قربانی تشویق میکردند و وعده میدادند هر کس زیاد قربانی کرد جز " اصناف بالاتر متولد خواهد شد . چنانکه میدانیم امروز هم کشیش کاتولیک و معطارانیش در مذ هب دیگر از این سخن وعده های زیاد میدهند . اساس قیام بودا نیز بر علیه همین عقیده بود . میگفت قربانی علت خلاصی از صنف پست تر نیست ، بلکه دانستن اد آب مذ هبی 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 تفکر 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. بود یسم در تحت تا "تیرتوالم 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 بود یسم عقیده‌ی ماتریالیسم هند بود که تقریباً همزمان با بود یسم و در حدود سالهای ۵۰۰ قبل از میلاد در هند رواج داشت. اگر چه اطلاعات ما راجع باین ماتریالیسم فقط از روی آثار برهنمن هاست که مخالف آن بودند، ولی در هر حال وجود عقیده‌ی ماتریالیسم در هند قدیم بطور واضح معلوم است. این عقیده را "لوکایانا" (دنیای مینامیدند، و آن برخلاف علم برهنمن 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 در هند این علم مخصوص اشخاصی است که در دنیا فقط خوردن و نوشیدن را اساس میدانند. ماتریالیست های هند شدیدی ترین حملات را به برهنمن ها میکردند و مقصود آنها شکستن اقتدار برهنمنها و ایجاد يك اجتماع آزاد از مذهب بود. علت ظهور این عقیده تشکیل شدن یک دسته تاجر و اهمل صنعت در جامعه بود که بعلت تکی تود به زندگی مستقیا بفر آنها تمام میشد. ماتریالیسم هند دیگر از صورت مذهب خارج شده يك حالت علمی بخود گرفته بود. مطابق آن منشا تمام معلومات بشسر تجارب حواس ظاهری اوست. ماتریالیسم هند به شخص مذهب معتقد نیست. مطابق این عقیده هر قضیه‌ی فکری فقط يك قضیه‌ی مادی است.

برای ماده مانند یوناننها چهار عنصر قائل بودند. ماده موجود حقیقی و قابل شناختن است. معاد و بقا جاودانی روح وجود ندارد. برهنمن ها که این وعظ ها را میکنند کاذبند و میخواهند از قربانی- هائی که بحیله از تود میگیرند زندگی راحت بکنند. البته ماتریالیسم بر ضد بود یسم نیز بود. یکی از عقاید مهم بود یسم این بود که در دنیا هر چیز الم و مشتق است. لذات فقط ظاهری میباشد و باید آنها را دور انداخت. ماتریالیست ها باین عقیده جواب میدادند که لذت الم و خوشی و ناخوشی اجبارا با هم وجود دارند. یکی بودن دیگری ممکن نیست. در نتیجه‌ی مباحثات فلسفی زیاد در هند قدیم منطق نیز که "نیایا" 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 بود. خدای عیسویت که خدای يك ملت کوچک (یهودها) بود ترقی نمود و خستدای عمومی دنیای متدن ن قدیم شد. قوانین تاریخ بقدری ثابت و عمومی است که اگر موضوع مسیح هم نبود، در هر حال این مقام برای يك خدای کوچک 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 مالک 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 وعد می آخرت میداد برای اسرای رومی بسیمار مناسب بود ، زیرا ایندسته بدتری مقهور بودند که در یکامید خلاص و انداره ای اجتماع بدست آنها بدست آوردند داشت . چنانکه در یونان قدیم در بدیم 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 قسمت های پیش دیدیم آثار عرفان در یونان از د یونیسیم و اورفیسیم به فیثاغورث ، افلاطون ، مکتب اسکندریه و قلوطن و بعد به عیسویت میرسد و در همدان آثار عرفان در برجا 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 رانرچین 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 . آژان بعد عهد آهن شروع میشود . در قرنهای ۶ و ۵ و ۴ قبل از میلاد ( که فلسفه ی هند و یونان در حال بحران بود ) در چین فلسفه ترقی میکند . چون در چین از ابتدا طبقه ی مخصوص روحانیون وجود نداشت جنگ بین فلسفه و مذهب دیده نمیشود . در جامعه ی چین قدیم در سلسله نژادهای دائمی اولاً بین خود امرواضاجان املاک ثانیاً بین ملاکین و دهاقین ( در طبقه ی مهم جامعه ی چین ) دیده میشود . بدبختی بزرگ بود می چین از این نژاد های دائمی و مالیاتهای سنگین بوده است . مالیات بر آهن و نمک در قرن هفتم قبل از میلاد در چین وجود داشته است .

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

لائوتسه در چین با بودا در همدند قدیم و گانندی در همدند 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 یک عامل پیشرفت ولی گانندی برای امروز یک عنصر ارتجاع و تزلزل است . در افکار تمام این متفکرین یک عنصر عرفان و بیعلاقگی بمادیات که اسباب تسلی 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 " شان تونگ " بود . اومیخواست 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 بد آلیست و طرفدار حفظ اوضاع زمان خود یعنی ارتجاعی بوده است و بنابراین عقاید وی بدون مخالفت مذهب دلتی و ملی چین قدیم گردید .

" مو-تی " پس از کونگتسه ( کونفوتسه ) ( در حدود ۵۰۰ سال قبل از میلاد ) برخلاف دو متفکر سابق الذکر کاملاً مادی و طرفدار اقدام علی است . ولی بطور غلط میخواهد اصلاحات را از بسا لا شروع کند . ظهیر مو-تی مصادف بادوره ایست که در چین بدتاریج تهیه ی مال التجاره و تولید اجناس برای فروش شیوع کامل یافته و یک طبقه ی متوسط تاجر و پولسدر نیز در جامعه وجود پیدا کرده است . بدنسلسله ی عقاید مادی مو-تی منطقی ها ( مینگ گوا ) ظاهر میشوند .

این اصول منطقی و مادی با نسبه ساده مدت د و هزار سال یعنی تا امروز اسلحه ی ترقی خواهان چین در مقابل افکار ارتجاعی کوفتوسه بوده است و افکار مادی منطقی کامل امروز در دانشپندان میشو  
 از اختصاصات مهم اوضاع طبیعی ایران تضاد زیاد آب و هوای آن بر حسب  
 اوضاع مادی و عقاید زمان و مکانست . در يك محل درد و فصل كاملا متفاوت حتی در ساعاتی  
 مختلف يك شبانه روز آب و هوا كاملا متفاوت و در يك زمان درد و محصول  
 با نسبه نزد يك نیز اوضاع جوی و طبیعی بلكی مختلف دیده میشود . از طرف  
 دیگر خشکی و كم آبی قسمت اعظم این سرزمین و محدود بودن دره های مساعد و خوش آب و هوای نیز  
 از اختصاصات طبیعی ایرناست .

واضح است این اختصاصات در وهله ی اول در طرز تفکر و زندگی ایرانیان تا شیراناسی داشته  
 است . شرایط طبیعی سابق الذکر چنانکه میدانیم موجب زندگی ایلاتی و چادرنشینی است .  
 به همین جهت چادرنشینی هنوز هم در ایلات ایران باقیست . تبدیل شدن چادرنشینی به  
 زندگی دهقانی و شهری يك قدم ترقی در زندگی ایرانی باید محسوب شود . عقاید زردشت ( تولد پیش از  
 ۶۰۰ سال قبل از میلاد ) يك 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 و است  
 و لازم نیست ما شرح دهیم چگونه این مذهب نیز كاملا در تحت تا شیراناسی مادی محیط ظاهر  
 شده است .

احترام سگ برای باستانی گله و احترام گاو برای زراعت و احترام به آب و درخت در سرزمین گرم  
 و خشک صرفا بواسطه ی احتیاج مادی است . اگر صرف ترحم بوجودات زند و از نظر اخلاقی مورد توجه  
 زردشت بود ، ممکن بود بجای سگ و گاو مثلا موسمار و وزغ را برای احترام پیشنهاد کند . چون مذهب  
 زردشت مادیست اصولا عاری از مفاصل عرفانست ، منتها این مذهب نیز مانند سایر مذاهب بعد هاد سخاو  
 پیشاد های تاریخ شده است .

د ر ایران قدیم طبقه ی روحانیون زردشتی ( مغها ) قدرت زیاد داشتند . طبقه ی اعیان که شاه  
 در رایش آنها قرار گرفته بود وجود داشت . ثروت عده ی مملکت محصولات قلاحتی بود و هفتان بود می اصلی  
 را تشکیل میداد . زمان سیروس و کامبیز مالیات منظم وجود نداشت ، ولی از زمان داریوش از ایسالات  
 مالیاتهای معین اخذ میشد .

ساتراپها مامور بود تا این مبلغ را به خزانه ی مرکزی برسانند . مامورین دولتی حقوق نداشتند  
 میبایستی از پولهای که از مردم دریافت میکنند برای خود وسیله ی معاشی تهیه کنند . این وضع تا مدتی  
 قبل در ایران باقی بود . حکام بمركز بیگلر بیگی ها بحکام و فرانشا شها به بیگلر بیگی هاق 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 خصوصا در زمان نوشیروان  
 مالیات بزمین و درخت و حیوانات بسته شده بود که ممکن بود بواسطه ی پول تا میده شود ( مسعودی ،  
 شاهنامه ی فردوسی ) . علاوه بر این از ثروت هر شخصی نیز مالیات گرفته میشد و غیر زردشتیها يك نوع  
 جزیه نیز می برداختند . مقدار مالیاتها بر بزرگتر بواسطه ی احتیاج جنگی زیاد تر میشد . تملك خصوصی  
 و انتقال ثمنی بواسطه ی ارث وجود داشت . اعیان از مملو شدن بانده اجتناب داشتند . زناشوی  
 بامادر و خواهر از این لحاظ میان این طبقه وجود داشته است . قشون از يك قسمت سوار و يك قسمت  
 مهم پیاده تشکیل شده بود . پیاده همواره از هاقین بود که موقع جنگ اعزام میشدند . تا زمان خسرو پرویز  
 جمل داما رو بتزاید بود و جنگها باروم شرقی نیز وجود داشت . این فشار مالیاتی و جنگی بساعت

میشود بتدریج نظریه سقراط در یونان، عیسویت در روم، بودا در هند، لائوتسه در چین در ایران  
نیست 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 (میترازم محل پیروان) میترائیسم ترک دین و جان و مال و نام و ننگ را در طریق عشق اول منزل  
میداند. طرفداران مذهب میترائیسم پس از طی ۷ مرحله بمقام پیرو رسیدند و شراب را تا خط هفتم  
جام مخطط برمیگردند. هفت درجهی طریقت منور بترتیب عبارتند از چوبیسوس، اوکوت و شسریت  
سولتا، لیون، پروسیان (پارما)، هیلیدور موس و بالاخره پسر. مذهب مانی (۲۴۱ میلادی) زمان  
ساسانیان باز جنبه عرفانی دارد و یک مذهب والیست است. البته طریقت میترائیسم و مانی چون  
تحت عوامل متفاوت تولید شده اند باهم اختلاف دارند که شرح آن اینجا ممکن نیست. بالاخره مذهب  
مادی مزدک زمان ساسانیان ظهور میکند (در حدود ۵۰۰ میلادی). ظهور مزدک عکس العمل قشار  
و استبداد روحانیون (مغها) و نجبا زمان بودی. گردیدن قباد اول باین مذهب چندان موضوع مهم  
نیست، زیرا مخالفت مغها با وی او را به پناه آوردن بذهب مزدک مجبور میکرد. مال و زن که بهترین  
وسلهی خوشی مغها و نجبا بود مورد حملهی مزدک واقع شد و مزدک بیه برداشتن حد و از تملک  
خصوصی مال و زن اقدام کرد. ظهور مزدک در ایران با ظهور موتی در چین نظیر است. ظهور اسلام  
که برای نو تاریخ ایران یک قضیهی ناگهانی بود بتمام اوضاع متلاشی مادی و روحی زمان ساسانی خاتمه  
داد. دل مذهب مزدک بدین ترتیب موقتی شد.

اگرچه خواهیم 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 شرقی در قبیله زندگی میکرد و قبائل باهم در نزاع بودند. در ایام جاهلیت  
قرن اول هجری پادشاهان نیز هر کدام بر چند قبیله سلطنت میکردند.

آسمان و ستاره و بیت پرستی مذهب آنها بود. تمام اینها نتیجهی اوضاع  
مادی عربستان بود. بتدریج تجارت شیوع پیدا میکند و در حدود ۴۰۰ شهر در عربستان تشکیل میگردد.  
علاوه بر بیت های قبیله ای بیت 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 یک طایفه ی عرب که تاجر یا مستحفظ بتخانگی مکه 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 مسا  
است با موقعی که در ایران فشار مالیات و مغها و اعیان که مزدک را بظهور رسانید بعد اعلای رسیده بود.  
خرافات دینی، سنگینی مالیات، فقدان امنیت عمومی، فقری که از جنگهای یاروم نتیجه شد  
بود، عیاشیها و جماعات 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 قضاها برای ممالک روم نیز

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

واضح است با شرحی که بان شد درد وهی خلفای راشدین و اموییه میدان و مجال برای عرفان باقی و بیکاری باقی نیست. در وهی جنگه پیشرفت و امیدواری، قدرت برای ظهور عقاید عرفانی مجال نمیدهد. اما از طرف دیگر اسما علم هم در این دوره رواج و شیوع نداشته است.

مطالعهی علل مادی ظهور افکار در یونان و چین و هند و ایران قدیم  
بما نشان داد در هر مورد که یک طبقه در خود قدرت پیشرفت می بینند و  
دلیلی برای فریفتن خود ندارند مادی، منطقی و دقیق فکر میکنند و اگر  
زیر دست و وسیلهی مادی هم برای استخلاص خودنداشت ناچار بتصور  
و آرزوها و فانتزی میپردازند و آید هالیم 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 موتی 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، توستودی (روسیه ی تزاری) و میترائیسم و مذهب مانی در ایران تمام محصولات دورهی پایش میباشند.

درد وهی اسلامی نیز عین این قضایا بدیه میشود.

فشار بنی امیه و تجمل پرستی آنها و جنگهای بی دریغی 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 مافوق مادی میباشند) را نسبت به اسلام بدبین کرده بود.

این د سته چون علاج مادی در مقابل نمیدیدند، رهاش شروع بمخالفت کردند. پذیراز ذکر این مخالفت پوشید هی عرفا عقاید واضح زندا قه و طبیعیون را بیان خواهیم کرد. البته وسائلی که بنی امیه برای اد ازمی ممالک اسلامی داشتند نمیتوانست تمام مستملکات را اداره کند. بنابراین تجزیه شروع شد. بنی عباس جز اندلس بسایر ممالک اسلامی مستولی شدند و اندلس بد سته یک شعبه از امویها افتاد. در زمان بنی عباس هم بد سته ریح ایالات ایران و مصر خود را از مرکز خلفا آزاد کردند.

یک متفکر مادی میتواند با فکر منطقی خود پیش بینی کند که در قلمرو عباسی باختصاص میسان 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 بان 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 یکطرف عرفان و اصول آید هالیم در مراکز نامید و مایوس و از طرف دیگر افکار طبیعیون و زندا قه و فلا سفه در ممالک دور از مرکز یا از اقوام مغلوب و غیر عرب امید واری بتحصیل استقلال. از عرفای معروف این دوره معروف کرخی، منصور حلاج، با یزید بسطامی و جمعی دیگر (حسن بصری، ابوهاشم صوفی کوفی سفیان ثوری، سقطی، امام جعفر صادق، جنید شیلی تقریبا تمام در قرن دوم بوده اند) این اسامی را بعد ها که عرفا خواسته اند تذکره بنویسند تذکره شده نسبت بر طبقی منصور حلاج را بمعروفه کرخی و بخلفای راشدین (شعبه به امیرالمومنین علی) رسانیده اند. ولی این شجره بندی تذکره نویسها

دلیل این نیست که واقعا عرفان در صد اسلام یا زمان اموی بهار و آج داشته است.  
م  
وضع مادی و 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 بردهاقتین و صنعتگران متوسط و تاجرها و فرمانروائی میکنند. مذهب اسلام بایستی احتیاج فکری تمام این ملل را برطرف کند و لی ادب و ضروریات مادی این ملل با قوانین آزمون مشکل بود و امرای محلی بهر وسیله بود میخواهند خود را خلاص کنند.

این میل امرای ایرانی بشقوقیت تشیع منجر شد و در حقیقت امرای ایرانی با مرکز بغداد یکنوع انقلاب داشتند بقسمی که پیشروان امامیه در بغداد نفوذ داشتند و در مقابل خلفا از عصیان امرای زیر دست خلاص شده بودند. این اختلاف بِنفع خلیفه و چند امیر بود ولی نمیتوانست احتیاج عمومی را برطرف کند. توده که تحت فشار بود بایستی یک وسیله خواه نخواست در رقابتی و خیال بر علیه امتیازات یک ملت یا طبقه می محبوب خدا اقیام کند. در این کتب یونانی (ارسطو و افلاطون) بحر بی ترجمه شد و با سابقا جنبه‌های ایده الهیستی این متفکرین را متذکر شدیم. تحت تاثر این عوامل عقاید وحدت وجود، حلول 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 ماورا طبیعت را با دیوار ضخیم بیسار گودال عمیقی از هم دور کند. وحدت وجود عقیده ای بود که بیان میکرد تمام اشیا باصانع یک وجودند. حلول عقیده می 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 کسبه بالاخره انکار اختلاف اساسی بین صنوع 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 کاملا بضرر مادی آنها بود. منصور حلاج از طبقه متوسط بود و "انالحق" گفتن او حقیقتا دعای خدائی نبود، بلکه قیام بر علیه قدرت و اهمیت مخصوص خدا بود و اگر یک مرکز مقتدر خلافت بدست حامد بن ابی العباس مروان خلیفه مقتدر عباسی اقدام به کشتن وی میکند (سال ۳۰۹ هجری) کاملا 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 روش خانقاه ها بهم اسرار خود را میگویند و از ترس استبداد پیش عموم سناکت بودند و خود را مخزن اسرار نهانی میدانستند و میگفتند هر که را اسرار حق آموختند لب مهر کردند و دهانش دختند.

رویه همرفته باید در نظر داشت که این طرفداران عرفان از طبقه متوسط بودند. این طبقه می متوسط عرفان ماب که در حقیقت به اصول عقاید اسلام پشت پا زدند با اینکه با عقاید پانته نیز خود را با اسلام پوشانیدند 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 فکر را پذیرفتند. مهم اینست که توده ای دهقان با این 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 فرقه مسلمان شمارند.

ذکر شد که بنی امیه برای مدت زیاد نمیتوانستند ملل متنوع را زیر دست خود نگاهدارند. فکرا استقلال در امرای محلی و ولایات در دست شد بد شد و بود و برای علی کردن نقشه خود این امر احس احترام بوطن و مذهب قدیم و ادب ملی را در توده تولید مینمودند. لازمه این استقلال طلبی این بود که در مقابل قدرت مادی و قدرت روحی یعنی اهمیت عقاید مسرکز

علل مادی نظم هر زمانه،  
طبیعیون و فلاسفه از  
قرن اول تا ششم

مخالفت شود.

با وجود تعصب زیاد، چنانکه دیدیم، ابتدا عرفا مخالفت خود را واضح کردند. تشیع نیز در نتیجهی این مخالفتها پدید آمد.

چون تشیع محتاج به امام است و امامهای تشیع بواسطهی تعقیب و ظلم خلفاکشته میشدند، تئوری فعلی امامت پدید آمد. مخالفت تشیع و قسمت عدوی عرفان از ایران بود (مثلا جده بایزید بسطامی گریزنده است).

ولی مخالفت شدید تر از آن از طرف زنادقه، 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 مقدّماتی مانند بقضا و قدر معتقد شدند. بعد ها عقیده‌ی جبر حالت علمی بخود میگرد.

زنادقه که یک صف مخالف را تشکیل میدادند یک عده بعد اهل قدیمی مانند مذهب مانی معتقد بودند و در عقاید مخالفتی آنها با زنادقه آثار عرفان (مخالفت ما یوس) دیده میشود. حال آنکه بعضی دیگر مانند عبد اله 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 زنادقه است نیز در مخالفت صریح است، چنانکه اشاره به کعبه نمود. به امام جعفر صادق میگوید:

"الاکم تدوسون بهذا البیدرو و تلوزون بهذا الحجر و تعبدون هذا البيت المرفوع بالظوب و العدر و تهرون لون حوله هروله البعیر اذا انقر الا ان من فکرفی هذا علم ان هذا فعل السعیه غیر حکیم ولادی نظر فقل فانت امن هذا الا مروا بک راسه و نظامه"

حکایت معروفی 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 مبارت مزبور نشان میدهد که زنادقه یک قدم جلو تر رفته باخود این مخالفین نیز مخالفت داشتند و چنانکه خواهیم دید علمای طبیعی در مخالفت شدید و منظم از زنادقه هم جلوتر بودند.

فکر ابوالعلاء معری که از زنادقه بود از نسبت ذیل معلوم میشود:

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

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

اما فلسفه - فیلسوف بطور کلی باشخاصی 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 دایره‌ی اید و آلیسم قدم بیرون ننگد. اشتند مانند بو علی سینا (۹۸۰ - ۳۷۰ میلادی) که طرفدار فلسفه‌ی مشاء (فلسفه‌ی ارسطو در مقابل فلسفه‌ی اشراق که فلسفه‌ی 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 تأثیر داشته است.

«جمله‌های کتاب "شفا" و «نقطهای» اشارات» بوسیله سینه مباحث مهم قرن سوم و چهارم هجری را واضح میکند. شفا دارای چهار جمله 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 نطق و منطق این کتاب دارای ده نهج است. ده نطق عبارتست از جوهر اجسام، جهات و اجسام، نفس ارضیه و مناویه فی الوجود و علله، فی الصنع و الابداع فی الغایات و مبادیها و فی الترتیب، فی التجرد، فی البهجة و السعادة، مقامات العارفين و اسرار الایات.

از طبیعیون مهم یکی حکیم ابوانشهری است که کاملاً مادیست و برای ماده اجزا را لایتجزی قائل است و ماده را قدیم میدانند نه محدث. بعقیده وی وی چون هیولی (ماده) قدیمی است پس مکان نیز قدیمی است. صریحتر از ابوانشهری محد زکریای رازی دارای عقاید مادی و از اصحاب هیولی است که معتقد است هیولی دارای اجزا، بسیط ذاتی ايجاد 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 است لال و منطق بود جنبه‌ی ترقی‌دارد. این حکم راجع به فلاسفه‌ی قرون وسطی نیز صادق است.

در حقیقت فلاسفه‌ی استدلالی ولی‌ایده‌الیه است را با یستی حد فاصل مابین عرفا و مادیون قرار داد، چنانکه واقعه‌ام ارسطو از افلاطون به مادیون نزد یکتر است. خود عرفان هم بواسطه‌ی عقیده‌ی پائنه‌ی شیم و وحدت قائل شدن مابین صانع و مصنوع از مذهیبها به مادیون نزد یکتر است. بهمین جهت هم باید معتقد بود که عرفا، زنادقه، فلاسفه و مادیون تمام یک صف مخالف را در مقابل مذهیبی مسا تشکیل میدادند.

این مذهیبها در دوره‌ی عباسی از حیث رل تاریخی با مذهیبهای 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، بایزید بسطامی، معروف کرخی، منصور حلاج و ذوالنون بصری (وفات ۲۴۵) مقارن دوره‌ی است که هنوز بین خلفا و امرای جزا اختلاف شدید وجود نداشتند و اقتدار خلفا مانع اینست که مخالفین عملاً شروع با اقدام کنند.

خانواده‌های ایرانی قرقه‌ی امامیه با فرق تسنن در حال اختلاف می‌باشند و ایرانیهای شیعه حتی در امیر دیوانی‌بنی عباسی دخالت داشتند (برک‌ها و نو بخت‌ها). بواسطه‌ی وجود همین علل هم بود که همچنان زمان منصور حلاج 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 آیات مطابقت میدهند و هر چه مخالف با آن باشد رد مینمایند. خیام در فصلی از روضه القلوب 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 میشود. این تحریر وی نیز نتیجه‌ی تاثر محیط وی است. مکتب متکلمون در شرق نظیر مکتب اسکولاستیک در غرب است.



هر دو مکتب می‌خواهند افکار فلسفی را با مذہب (اولی با اسلام ، دومی با عیسویت) توافق دهند  
 از اشخاصی که خیلی می‌خواستند مذہب را با علم آشتی دهد یکی ناصر خسرو است که در رد قدیمی بودن  
 ماد میگوید به دو دلیل اصحاب هیولای اشتباه کرده اند . دلیل اول آنست که این معنی مخالف تسول  
 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 اود عیبی 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 دلایل دندانشکن (۱) زیاد دارد . عرفان در قرئشهای ۵ و ۶ تأخدا بی رونق است  
 زیرا راه برای حمله صریح علی بازاست ، ولی پس از آن دوباره يك نضج ثانوی میگردد .

حالات مغول و عشایر شرقی دیکر با ایران در تحت نام شیرا احتیاجات مادی  
 این عشایر و مخصوصا عدم استطاعت مسکن اصلی ایالت مزبور بتجدد یسعی  
 جمعیت ریز افزون ایالت نژاد زرد شروع شد و مانند حالات طوائف ژرمن  
 به روم يك انحراف ناگهانی و موقتی در تکامل تاریخی ممالک اسلامی پیش  
 آورد . وضعیت ممالک 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 قشون در خود جمع کرده خود را از نامیه 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 ممالک غیر اسلامی را حمل و نقل میکرد . چنانکه  
 دیدیم احتیاج امرا و طبقه متوسط به رهائی از باجگداری ، آنها را بیکرا استقلال مذہبی و مخالفت  
 با بغداد انداخت . تشیع در مرحله اول مخالفت هنوز لباسی مذهبیهی در بر داشت ، ولی بتدریج  
 این مخالفت در تحت لوای عرفا ، زنادقه و طیبعیون صورت شدیدی بخود گرفته بود .

در سال ۶۵۶ مرکز خلافت بدست مغول درهم شکست . بعد از حمله مغول نیز جنگهای  
 متناوبی بین خود امرا همه جا مخصوصاً سرزمین کم آب ایران بکنلی ویران کرده بود . دهقان از دست  
 قشون امرا و یا حمله عشایر امنست 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 میشود . در آسیای صغیر نیز در ضمن بدست آل عثمان یسک  
 امپراطوری که در حقیقت جانشین مرکز خلافت است بوجود میآید و در آندهی نیز خلافت بنی امیه از  
 میان میرود .

حالا دیکر احتیاج به عقاید عرفانی از بابت مخالفت نیست ، بلکه مردم بواسطه هجوم و حملات  
 مغول و جنگهای دائمی ملوک الطوائفی و مالیاتها بستموده آمد ، بودند و محتاج به عقیده تسلیت آمیز  
 تحقیر دنیا و آخرت بر ممتی بودند . نظیر این فلاکت بواسطه عدم قدرت مراکز خلافت در تمام قلمرو  
 عباس 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 الکبیه" است . در ایران شیخ فریدالدین عطار و مولوی (۶۴ -  
 ۶۷۲) مقام مهم در عرفان پیدا کرده اند و خواندن مثنوی مولوی بعد ها بتدریج - - - -  
 ادب تصوف گردید .

شیخ صفی الدین اردبیلی (جد صفویه) و نعمت الله ولی ماهانی کرمانی نیز از شاهان برتصوف میباشند. اگر وضع زندگی نبی و محیط مادی هر یک از اشخاص مزبور را در قمت کنیم خواهیم دید حقیقتا این قرون در همه جا برای پیروش عرفان مساعد میباشند 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 نوا در مازتست	ما جو کوهیم و صدا در مازتست
ما جو شطرنجیم اندر برد و مات	برد و مات مازتوای خوش صفات (این اضافهی خوش صفات از نظر حفظ وزن شعراست و جز فکر اصلی نیست)
یاد ما و بود ما از 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 اربابینم اشتباه کرده اند. این اشعار مولوی مضمون تکامل دم روحانی بر کمون است که در آخر مقاله بدان اشاره خواهد شد. آن اشعار اینست :

از جمادی مردم و نامی شد م	از نماز مردم ز حیوان مسرزد م
مردم از حیوانی و آدم شد م	پس چه ترسم کی ز مردم نکم شد م
حمله ی دیگر میرن از بشر	تا بر آرم از ملا تک بسال و هر
بارد یگر از ملاک پران شوم	آنچه اندرو هم ناید آن شوم

چنانکه واضح است این عرفان درجات مزبور تکامل (نباتی، حیوانی، انسانی، ملکی و بالاخره عدوت به بندگی) را برای یک روح معتقد بوده اند. نظیر این تکرار که محصول دوره ی فلاکت زندگی است در هند قدیم نیز دیدیم . حافظ که کمال مطلوب را در خود انسان میداند میگوید :

سالها در طلب جام جم از ما میکرد  
آنچه خود داشت ز بیگانه تمنای میکرد  
در قطع علائق و تجرد میگوید :

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

چنانکه واضح است این عرفان نمیتوانستند بفهمند که انسان ازهرچه رنگ تعلق پذیرد نمیتواند آزاد باشد. اولاً انسان نمیتواند از قید قوای مادی مانند تا شیر جاذبهی زمین و فشار جو آزاد باشد. نیز انسان نمیتواند از همان عقاید (مانند عقیده ی تجرد خود این عرفا) که وضعیت مخصوص اجتماع و طسرسز 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 عزلت 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 تاحدی مولوی عرفان میترائیم 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 زبانیان تکامل موجودات زنده فرض کردن خبط است، زیرا در اوین و هفتاد و نهم ترقی زیاد علوم طبیعی و پیدا شدن عد می زیاد از افسیل ها ( آشنای سنگ شده می موجودات زنده ) و مقایسه می دقیق زمان آنها با یکدیگر موقوف شد که نشان دهند در تحت تاثیر شرایط محیط موجودات تغییر شکل میدهند و از یک دسته طبقه می دیگر بوجود میاید. این مطلب چه مناسبت دارد به عقاید یک عارف که تکامل عالم روحانی و درجات آن و نیل موجود را به مبدأ مجهول ( آنچه اندر وهم ناید ) بیان می نماید. 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 شمارا گول میزند همان میکروب امراض است که اروپائیها کشف کرده اند.

راجع به حافظ میگویند مثلا در بیت :

بایل شاخ سرو به گلپانک پہلوی میخواند دوش در مس مقامات معنوی

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

یعنی بیا که آتش موسی نمود رخ تا از درخت نکته می تو حید 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 هدایت 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 توده می و سعی میخورد است اشعار این شعرا رل مبهمی بازی کرده است. از عبارت سعدی : " ظاهر در روشی جامه زنده است و موی ناسترده و حقیقت آن دل زنده است و نفس مرده " بخوبی واضح میشد که در روشی در آن دوره از صفات پسندیده بوده است. آن نفس کشی و تحقیر لذات که نتیجه مستقیم فقر است، چنانکه دیدیم، در سایر دوره های قدیم قریب وجود داشت. از عرفای مهم دیگر این دوره حکیم سنائی صاحب حدیقه الحقیقه و طریق التحقیق ( وفات ۵۹۰ هـ ) و نجم الدین کبری ( وفات ۶۱۸ ) و نجیب الدین ( وفات ۶۷۸ ) میباشند. بدین ترتیب چند قرن محیط بد بختی و فلاکت مادی مسالك شرق مهد مناسبی برای پرورش عرفان بود.

صوفی ها به سلسله ها تقسیم میشوند که یکی از آنها سلسله شاه نعمت اله ولی است. و مولوی ها تا این اواخر در اسلامبول وجود داشتند. ما بین این تحقیر کنندگان لذت اندر نیوی برای قطب و سلسله شدن رقابت های شدید پیدا میشود. مثل اینکه عرفای امریز ایران و ترکستان هم تعلیمین تکاپوی در پای کرده از لذات دنیا نقطه به اتومومیل و پارک و حقوق رتبه های دیوانی اکتفا نموده اند. بالآخره صوفیه که از خاندان می عرفان بودند پس از جنگ و خونریزی و بی اعتباری بیخیمی دنیا !!! سلطنت و تاج و تخت ایرانرا بدست میگیرند و از ترس اینکه مباد سلسله های دیگر عرفان رقیب آنها شوند بد آنها فشار می آورند. زهی بی اعتباری که به دنیا ! یک سته از عرفای زمان صوفیه موسوم به نقطوی ها که طریقه ار عرفان قدیم ایران و حافظ بودند مجبور میشوند از ایران به هند مهاجرت نمایند. کتاب دبستان الفنا هب از آثار نقطوی هاست. در تمام این دوره هاعلم 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 فلسفه اشراق و مشاء توجه میکند و تحت تاثیر شیخ عرفان

زمان خود از اختلاط تمام این عقاید فلسفه که حکمت متعالیه مینامد بیرون می آورد و کتاب اسفار اربعه را تألیف میکند. البته این کتاب و این فلسفه از نقطه نظر پیشرفت علوم دنیا برخلاف تألیفات بوعلی نمیتوانست مهم باشند. زیرا در قرون جدید و متدیکه بازار علم در اروپا رونق گرفت تا تألیفات بوعلی سینا موجود بود و حال آنکه اسفار یونانی تألیف میشد که علم و فلسفه ی اروپا به مراتب از مرحله ی محیط ملامد راجلوتر رفته بود. نفوذ تمدن اروپائی بایران در روی اهمیت فلسفه ی ملامد را راکوتاه کرد. سلسل تصوف هر کدام اجزای خانقاه، قطب و آداب مخصوصی داشتند. آداب صوفی تصوف شرقی دو نوع است :

اول- آداب باطنی یا اخلاق صوفی،

ثانی- آداب ظاهری.

راجع به اخلاق صوفی عرفا کلمات زیاد دارند. از جمله معروف کرخی گفته : «التصوف هوا لآخذ بالحقایق و الیاس عنافی ایدی الخلاق».

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

ابوحسین شیرازی گفته : «التصوف ترك الخلق و افراد الهیه».

دیگری گفته : «التصوف مبني على ثلاث خصال : التمسك بالقر و الانتظار و التحقيق بالبدل و الايثار و ترك التعرض و الاختيار».

و هم او گفته است : «ترك التفاضل بين الصيئين».

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

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

ابوعباس نهبانندی گفته است : «نهاية القرب بداية التصوف».

راجع به آداب ظاهری تصوف نورعلی شاه در مقدمه ی رساله ی اصول دین و فروع دین ظاهری و باطنی خود میگوید :

«اما بعد بدین که بر هر مکتبی واجب است که . . . با ادب تمام در حلقه اسلام درآمد

با ازجاده شریعت بیرون نگذارد و عاشقانه سردر طوق اطاعت نهاد جز طریق بندگی

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

نهاده آنرا بازچه نپندارد»

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

«ای درویش چون معانی اصول و بیان فروع را دانستی و یاد آ آن کمرهت بستی،

اکنون دل را از پریشانی جمع کن و جان را پیرانه یک شمع های صحبت بگذارد و دست

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

میچیند هدف باشی، لالی متلائی از ابر نیسان می چکد - صد ف باشی، تصویر ناکرده تصدیق

من مکن، اصول و فروعی که گذشت ظاهر بود، حاصل آزان پریشان جمعیت خاطر بود،

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

است این ناب، 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 کنند می و سوسا :

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

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

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 هستی برآورد و به آتش نیستی در بوته صدق بگذازی و از غل و غش خواهش نفس آماره بکلی خالص سازی و بد از اضراب مودت بنقش محبت مسکوک نمائی و تسپاری جز بخزانهای بی انتهای خدای "راز غل و غش نفس بکن نقد دل خالص" تا قابل خزینه حق شود.

— سوم نیت و نیت آنست که احرام جرم صدق بقدری و دست اخلاص از روی عجز گشائی و با زبان بی زبانی بجناب عزت مآب احدیت عرض نمائی: "الهی اگر من گناه کارم تسو غفاری".

راجع بترتیب آورد و اندک 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 جوی شکستن و در دیک عمومی بره یا خروس بریان کردن را شرح دهیم موضوع پر طولانی میشود.

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

بگذریم یک سلسله عادات جدید که لازمی جتنی عرفان نیست، تحت نام "شیر سار" عوامل محیط، مانند استعمال چرس، تنگ و دوغ و وحدت در خانقاه معمول میشود. این مواد مخدر بواسطه اثری که در سلسله عصبی دارند بجهت تولید حالت شوق و جذب کمال مینمایند. بیعلتگی به نطفه این راه را بیان طریقت عشق و پرستش کنندگان زبانی را (که نطفه اولین مرحله آنست) بحالت درویشان کسه دیده اند، در میآورد. میلیونها طایفه و جانور همراه این جسمه های حقیقت و مظاهر عالم روحانوسی حرکت میکنند. بوق، من تشاء، تیریزین و کسکول گدائی و مسائل مادی این دسته را تشکیل میدهد. در اویش نیز که جز طبقات عرفانی هستند دارای تشکیلات میباشد و تحت اوامر "نقیب" خود هستند. اگر کسی بگوید غرض از عرفان این نیست باید گفت اگر غرض این نباشد یا اینجا میکشاند، مثل اینکه همه جاکشاند، است. از دستجات دیگری که جز "نهالهای غرضی عرفان" قرون وسطی است فرقه علی الهی میباشد. چون علی مرشد اولی بشعار میرود اغراق فوق العاده در نظر این دسته علی را بحکم خدای 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 سایر قدرتهای خارق العاده که بدین دسته نسبت میدهند یک قسمت اغراق است و مختصر اعسال جالب توجه انهدا رتجیبی 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 در کتیبه سال ۱۱۹۰ هجری سید معصوم علی شاه رابه افغانستان و ایران عراق برای دعوت فرستاد. بالاخره در کرمانشاه امراکشتمند. عجلالتا اثری از صفی علیشاهیها و کتبابیها دیده میشود که در انداز میان میروند.

از اینجا 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 بعد مقدار افکار و عقاید در ایران با دنیا توأم 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 ایسرائیل مدتی هم عرفان شرق و غرب را بسهم مربوط کنند ولی چون د یگرد نیا باین حرفها میدان نیند همد مقلد و مرجع تقلید هرد و باهم نایب خواهند شد . دنیا د یگر بوعظ این عرفا که از دنیا گذارنده فقط صبح تا شام عقب تهیهی وسائل خوشی و مختصر (خیلی مختصر) تنخواه میباشند گوش نیند همد .

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

عرفان غرب در قرون وسطی

سکولاستیکون ابتدا به معلمین هفت فن صرف و نحو ، منطق ، علم حساب و موسیقی ، هریست ، حساب و هند سه 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 از 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 بود که نفوس قبائل مختلفه رو بترایند 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 زیره اهمیت مخصوص پیدا کرد . این مشغولیات اعیان و کارپرزحمت و تولید مواد ضروری در همان راه 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 "توماس نالیسم" است که معتقد است تمام این اشیا فقط اسمی دارند و اسامی در خیال میباشند و پشت سر این اسامی بنقشه حقیقی وجود ندارند . بگرایندگان استدلال تازه شروع نمیکشیم . خواننده‌های ما بنابراین آنچه که شرح داده شد میدانند که علل مادی قرون وسطی جز اینست 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 میباشد . از قرن دهم بعد عقاید عرفانی کسه شامل عناصر عیسویت است دیده میشود مثلاً (روزنا) معتقد است تمام اشیا (اما ناسیون) از خود آ میباشند (از خود امتساعد شده اند) .

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

همین مخالفت از نظر مآخیلی مهم است ، زیرا چنانکه در عرفان شرق نیز دیدیم که اولین حلقه باوضاع موجود با اعتقاد بوجدات وجود شروع میشود یعنی علل مادی در متکبرین مخالف مولد این فکر است . 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 رول 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 پر اسرار 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

لا یتناهی حقیقت غرق شود.

از قرن سیزدهم بعد تا قرن ۱۷ بتدریج اوضاع ملوک الطوائفی صورت	مركزی‌تواند در قرون
دیگری بخود میگرد. در نتیجهی سیاست وصلتی و جنگهای متبادی تفرکز	جدید، ظهور افکار
در بعضی نقاط پیدا شده ممالک بالنسبه وسع تشکیل میشود.	راسیونالیسم و
تشکیل ممالک فرانسه، آلمان، انگلیس، ایتالیا، اطریش و روسیه	ماتریالیسم
در قرون جدید، شروع تجارت خارجی، تهیهی مستملکات درخسارج	
اروپا، پیدا شدن ممالک تجارتی (مانند هلند) مقارن این دوره است.	

طبقه متوسط و تاجرد رشرها پیدا میشوند. صنعتگر تنها و مستقل وجود دارد. شالوده‌ی مانوفاکتوری که عده‌ی زیادی علیه یک صاحب‌کار تولید کنند نیز ریخته میشود. این تغییر مادیات تغییر عقاید نیز لازم دارد. در قرون ۱۳ تا ۱۷ عقاید عرفان و ایده‌الیم ادامه دارد. توپاس داکوتن میگوید با لاتین 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 عهده‌دار گردد. کوزانوس (ترونی 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 با لازمه اجتماعی که دارای مراکز مانوفاکتوری صنعت و حکومت‌های مرکزی و در حال ترقی باشد محتاج بیک سلسله افکار مادی تری است. با جسمیات هوایی و توهمات و فانتزیها نمیتوان جامعه را ترقی داد.

از ایشرو در قرون ۱۷ و ۱۶ علمای طبیعی مانند جوردانو برونو (۱۵۴۸ تا ۱۶۰۰)، گالیله (۱۵۶۴ تا ۱۶۴۲) و فرانسویس 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: کارت (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 صبر ازان ساخته شده است.»

تعلیمات برونو برخلاف کلیسا بود و به همین جهت استبداد کلیسا و مراطعمعی آتش کرد. گالیله عالم ریاضی، فیزیک و هیت نیز میبایستی بر علیه کلیسا و طرفداران ارسطو بجنگد. او نیز تحت فشار سانسوردهی و انژیسیون بود و با انکار عقیده عقلی (راجع به دوران زمین که مخالف انجیل بود) خود را از ظنی مقدرات 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 هیت 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 مانوفاکتوری و تجارت رونق گرفته بود، و احتیاج مادی پیشرفت این علوم را ایجاد میکرد. این دوره شبیه به دوره‌ی فلسفیه‌ی طبیعی یونان است.

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

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 -  
اكتشافات است» این عالم مادی و تبلیه 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- باشعردن دقیق و واضح باید کرد که هیچ چیز فراموش نشده است.

دکارت میگوید هر فکر کردن باید باشک شروع شود اما در یک چیز ماشک نداریم و آن عبارتست از اینکه ماشک میکنم و چون بیقیمت ماشک میکنم پس خود مان موجودیم. من فکر میکنم پس هستم - انسان یک موجود متفکر است»

خلاصه در تمام اظهارات دکارت و سایر اسپینوزالیست ها آثار جزئی ماتریالیسم دیده میشود. البته شرایط مادی در هر ی دکارت و اسپینوزا نمیتوانسته است عقاید مادی را از این کاملتر نموده اند و سال قبل بمناسبت سال سیصدم تولد اسپینوزا عقاید این متفکر مورد مطالعه ای متفکرین مادی قرار گرفت. مطابق این تحقیقات در بارخ اسپینوزا نیز آثار عقاید مادی ولی بشکل خیلی ناقصی (جبر) وجود دارد. برای مادیون جای تعجب نیست که اسپینوزا (همچنین دکارت) از محیط خود وقتی بیرون می آیند که تجارت و مافوقاتر در آن محیط تاحدی ترقی کرده است. از جمله عقاید مادی اسپینوزا جبری بودن اوست (رجوع به مقاله جبر و اختیار) و عقیده به استدلال و منطق و ریاضی دارد. راجع به روح و جسم میگوید «یک موجود ندکه گاه بدن صفت فکر کردن و گاه صفت حجم داشتن نسبت داده میشود». بعضی از مادیون عصر حاضر از راه اشتباه گفته اند اسپینوزا ماتریالیست کامل بوده است. البته این اشخاص نفهمیده اند و عقیده ای ماتریالیسم کامل امروز را تا درجه ای ماتریالیسم ناقص ۲۰۰ سال قبل تنزل داده اند. یک سلسله تکامل علوم و اجتماع در عرض این ۲۰۰ سال عقاید مادی و طریقه ی دیالکتیک را از آن حد بیپایایی امروز رسانیده است. اگر اسپینوزا را مادی کامل بدانیم باید بسرای تا شیر 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 در 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 یک نکته لازم است تذکر داده شود و آن اینکه اگر تمام شرایط یک 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 جسمی 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. توما 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 اقراء اداره ی خود را در تحت قرار اد های معین تسلیم آن نمایند . البته هوبس به طبقات مختلف که تحت يك حکومت بودند نمیتوانست توجه کند .

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

متفکرین اجتماعی واید آلیست و عارف طرفدار حفظ حالت موجود ، ولی متفکرین ترقی خواه ماد ی بودند . از دستهی اول برکلی ، هیوم ، لوک ، آدام سمیت و از نویسندگان ماد ی قرن ۱۸ و ۱۹ مونتسکیو و ولتر و هگلو بودند . از فلسفه ی این مباحثات طویل دائره المعارف نویسه اطالع نباشد ؟

دیدرو و دالامبر در امری دو وصف مخالف قرار گرفته بودند . بالاخره فتح فکری کیه متنازی بافتح اجتماعی انقلاب فرانسه بود نصیب دیدرو شد . تعجب نکند چرا این مباحثات در فرانسه شد . چون اوضاع ماد ی و اقتصاد ی فرانسه جلوتر رفته و شرایط اجتماعی بجهت تشکیل دوره ی صنعتی فراهم آمده بود .

از قرن نوزدهم تا امروز نیز یکد روی دیگر عقاید عرفان ترقی نموده بازتئول کرد . همان طبقه که دیدرو و مونتسکیو را پیرانده بود حالا فیثته (۱۷۲۲-۱۸۱۴) ، فیثنر (۱۸۰۱-۱۸۸۷) ، شلینگ (۱۷۷۵-۱۸۵۴) ، کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴) و هگل (۱۷۷۰ تا ۱۸۳۱) و بالاخره برگسون امروز را بظهور رسانید . آمارد رین حال علوم طبیعی و تجربی ، صنعت و متنازی با آنها اجتماعات ترقی زیاد کرده بشر را موفق نموده که يك اساسی منطقی قوی و عقیده ی فلسفی کلی که بتواند حل تمام مشکلات علمی و عملی را عهده د ارشود برای خود اتخاذ نماید . عقیده ی ماد ی که بدین ترتیب تشکیل شد باز تحت تاثیر بیروا یات و عوامل اجتماعی بود . ولی يك نکته ی مهم اینست که در تشکیل این عقیده علم و اجتماع بحدی رسید ، بود که امکان داشت عقیده ی کلی خود را از اشتباهات سابق خلاص کند ، زیرا بمرحله ای رسیده بود که علم و اجتماع خط سیر تکامل جدیدی را اتخاذ نماید .

عقاید ماد ی امروز بدین ترتیب بنگک پیشرفت علوم مختلفه مخصوصا علوم طبیعی ، میکولوژی ، و سوسیولوژی تشکیل گردید . قوپرناخ از فلسفه و عد ی زیادی ( تقریبا عموم ) از علمای طبیعی مانسند داروین ، لامارک ، پاستور ، بلا تیک ، فروید و عد های از علمای اجتماع پیشرو این فکر بودند . با آنکسه مقدمات اساسی این فکر بوسیله ی علوم طبیعی تهیه شد نتیجه گیری صحیح بنگک سوسیولوژی ممکن گردید . حال میخواهیم عناصر عرفان راد رهبريك از متفکرین قرون ۱۸ و ۱۹ و ۲۰ یاد کرده بالاخره اضحلال آنرا نشان دهیم .

لوک ، برکلی و هیوم هر سه طرفدار " آمپیرسم " بوده اند . این مکتب 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 . ( لوک از میان این متفکرین به ماد یات نزد یکنراست و نسبت به دیگران تا حدی جنبه ی ترقی دارد ) . خلاصه همانطور که عارف میگوید :

پای استد لالیان جو بین بود پای جو بین سخت بی تمکین بود

اینها هم همین عقیده راد رلیاس دیگر بیان کرده اند . لوک میگوید " ما فوق درجات شناختن آنست که با تجربه حاصل میشود " لوک در يك کتاب 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

بلكه 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.

امادرتین حال باید تذکر داده شود که لوك از میان فلاسفه ی این قرن انگلیس از همه به اصول مادی نزدیکتر است. در لسینگ 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 ديك همسایه ی نزدیک (فرانسه) ممکن بود که در آلمان بی اثر بماند؟ نه! چون متفکرین فرانسه جلو تر بودند مادی تر فکر میکردند. بهمین جهت مثلاً لسینگ جبری است. در كانت که کاملاً ایده آلیست است جسته جسته اشارات ده آلیسم دیده میشود.

كانت بوجود اشیا ماورا انسان معتقد است و میگوید بایستی تحقیق شود که فکر ما در جسمی 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 ماورا 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 بهمین جهت كانت "آگوستینیست" یعنی منکر امکان دانستن حقیقت است. در فیثته 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 اعلان رسیده آثار عرفان و پانته تیسم نیز در وی دیده میشود. تمام این فلاسفه مصادف اند با دوره ای که ما شنیم و علوم طبیعی ترقی زیاد میکند و زندگانی مادی از این علم و صنعت ناگزیر است. ولی علم و صنعت با تحقیق استلال و منطق نمیتواند ترقی کند. پس در عین اینکه عقائد وحدت وجود توأم بودن خدا و طبیعت و اخلاق عرفانی رواج دارد در ضمن علاقه به مداوله و علم و منطقی زیادت است و اختلاف مهم عرفان در وهی 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، شعاری دوم جمله ی دنیا) بیان میکند. جز اینکه برای وی آنچه که تکامل پیدا میکند خود قضایای ماورا انسان نبوده بلکه حالات روحی (که بعقیده ی هگل درجات شناختن است) کامل میشود. از اشخاصی که همین نظریات هگل را تعقیب کرده اند یکی لوتسه (۱۸۱۷-۱۸۸۱) است که میگوید شخصیت اساس مطلق عالم است. دیگر فیشر (۱۸۰۱-۱۸۸۷) این عالم در عین اینکه در پسیگوفیزیک زیاد کار کرده و عقیده دارد این علم باید معرفه النفس را کاملاً از روی اصول ریاضی درجه بی 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 پرنیز و پرشعاف ریور است که عقیده ی شپ و تاریخ ماتریالیسم و اتمیسم را (که فقط برای فیزیک و مکانیک ماده نافع است) عقب میزنند.

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

است و هر قدر راسخات ماد رزنگی بیشتر بر طرف میشود بیشتر بحقیقت این یاش پی میریم.  
 بنابراین بحقید هی شو پنهور در افراد بی منطقی (اراده) به منطوق (قط تجسم) بد لحیثود  
 و حال آنکه شناختن دنیا بما مقید اند که بجای جو کردن خود بایستی خود را تسلیم تکامل عالم که هدف  
 آن جو شدن کلیهی عالم در هم و از خود بیخود شدن عمومی است، نمود.

مروضا باین عقاید مکتب های "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. همانتهائی کسه  
 فریاد دموکراسی و آزادی عمومی میزند باز بیک راه بن بست مواجه شده  
 بودند. سرمایه ی تجارتهی صنعتی برای آنکه عمل اجتماعی خود را انجام  
 دهد محتاج دموکراسی بود. ولی این دموکراسی در مراحل بعد باعث زحمت همین تکامل شده و وسائل  
 اضحلال اثر افراهم میکند. علوم طبیعی و صنعتی بواسطهی احتیاجات مادی خاصیت توسعهی سرمایه،  
 ترقی زیاد کرده است.

چون در وهی یاش است باید عقاید عرفان شیوع داشته باشد، ولی در عین حال این عرفان باید  
 لباس قرن نوزدهم و بیستم اروپا و امریکارادر برگیرد و لائمیثواند هادی بشرتمدن آنروز باشد.  
 یک چنین دوره ای امثال فلاماریون و برگون (متولد ۱۸۵۹ و از سال ۱۸۹۰ بیعسد  
 معلم در پاریس و اکنون فوت کرده) را لازم دارد. از تالیفات مهم برگون که عقاید ویرا واضح میکند،  
 یکی تکامل خلقی 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 دیگری  
 ایمان مارا به اصول عقاید مادی محکمتر مینماید. 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  
 "ساجان" 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 آنراهد آیت 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 منحسرف شنسود،  
 بلکه فکسرو طبقهی معین یعنی برگون و هاویت مان در آن به اضحلال میروند. از این قبیل اند  
 آنست که میگوید ترقی مایهی بد بختی بشر شده است، برای کسب سعادت باید رو به قهقراسیر کرد.  
 کاینزلیک عقیده دارد که آفتاب از منطوق بیشتر حقایق را واضح میکند.

سپنگلر صاحب کتاب "انحطاط مغرب زمین" معتقد به فضا و قدر است و اروپاراد رحمال  
 انحطاط می بیند و چنانکه گفتیم حق دارد چون او و همقطارانش در عین اینکه مغرب زمین قطعا در  
 حال ترقی است در حال انحطاط میباشند.

از میان اینها به برگون بیشتر توجه کنیم.  
 برگون رایاید مشخصی عرفان قرن بیستم شمرد. بنابراین قدری در عقاید این متفکر دقت  
 مینمائیم 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 بر اینست

که اجبار اخلاقی مامنیع بیولوژیک د آرد یعنی اساس آن در خود روح است .  
با این بیان برگسون میخواید از اهمیت تا " شیراجتماع در اخلاق بکاهد و حال آنکه بعقیده می ما  
چون انسان حیوان اجتماعی است زندگانی در اجتماع یکی از ضروریات حیات وی است و همین ضرورت  
مانند سایر ضروریات بیولوژیک تا " شیرا اساسی در مفهوم اخلاق برای وی خواهد داشت .  
نتیجه ای که برگسون از این عقیده میخواید بگیرد واضح است . مقصود وی اینست که روح مافوق  
اجتماع است و باید آنرا از قفس اجتماع آزاد نمود .

در مبحث دوم اساس فرموله اینست که واضح کند است لال غلط است ، انسان یک قوه ی  
فانتزی و توهم مخصوص د ارد که بوی حقایق را می نمایاند . علو حیاتی ( دم حیات ) که در یک فرد  
د میده میشود ، عالم تاریک حقایق برای وی روشن میگردد . واقعا فکر کنید است لال در کوچکترین اسیر ،  
حیات فردی و اجتماعی بشر را تا " مین میکند . است لال را امر احقانه تلقی کردن و قدرت و هم " دم  
روح القدس " راهادی و چراغ راه انسان د انستن علامت نازل و سیر به قهقرانیست ؟ در مبحث سوم  
کتاب برگسون برای دم حیات موهومی خود که آنرا موجود مستقل میدانند یکتبع تکامل قائل است .  
چون برگسون منکر تکامل اصول د یالکتیک که امریز نمو کافی کرده است نمیتواند بشود ، آن اصول رابطه  
ناقص برای تکامل دم روح القدس بکار میرسد . مانظریات مادی خود را راجع به عرفان یونان و عیسویت  
قرون وسطی بیان کردیم .

البته برگسون قضایا را نوع دیگر تفسیر میکند . بنظر وی عقاید عرفان در نتیجهی تکامل یک عامل  
سری پیدا میشود که مراحل اولیهی آن در یونان " د یونیسیم " و " اورفیسیم " است . د یونیسوس 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 گذرشته به عرفان فیثاغورث افلاطون ، فلوطن و بالاخره به عرفان عیسویت  
میرسد . در اینجا برگسون بانوگ د ماعش بد یوار میخورد . کسی که طرفد ارتکامل است یکد قعه در عیسویت  
فکر خود را ترمز میکند . هالت | بمقصود رسیدیم .

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

خیانتند می ما باید حالا قیاسه کند . یک فرمادی هروقت د ید یک عقیده در فلان مرحلهی تاریخی  
تغییر کرد ، اثرا بمیل و دلخواه و اراده ی دم روح القدس نسبت نداده ، قهرا تحقیق مینماید . کد ام  
علل مادی این تغییر را ایجاد نمود . اما برگسون خیال میکند یک موجود موهوم یعنی دم روح القدس  
خودش بخود ی خود ، چون خودش خوشش می آید ، کامل میشود | بعقیده ی وی یکی از خواص  
روح اینست که " جزئی و مستقل و مافوق ماده بوده ، هروقت دلش خواست از مستی د یونیسیم به عدد  
پرستی فیثاغورث و مثل پرستی افلاطون میسود و یک قوه ی غیر مرئی و سری دوباره عرفان را تا عرفان  
فلوطن کاملتر میکند . هنوز عرفان فلوطن هم آخرین درجهی تکامل نیست . چه بعقیده ی برگسون ، عارف  
بزرگ آن شخصیتی است که از حدود امکان تجاوز کرده عمل خدائی را نداده د هد ( باز کلماتی که جز  
ظاهر در پس پرده چیزی ند ارد ) اگر فلوطن جلوتر رفته بود بمنزلی که در آن جا اراده ی فردی بسا  
اراده ی خدائی توأم میشود 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 پیشه ی ما لاریا و طفیلی مولد  
مرض رانمی د یدند به اجنه و ارواح قائل میشدند و آنها چون علل بحرانشها و بد بختی های اجتماعی و  
اقتصادی را نمی بینند قهرا با این قوای سری معتقد میشوند . برگسون راجع به عرفان هند میگوید " در هند  
مذاهب مختلف بر همانیم ، بودیسم همانیم وجود داشت " ( ولی برگسون 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 مقدرات میباشند». این عقیده شبیه به عقیده ی برگون ماست. انسان با طرف خود موجودات فانتزی متشعشع میکند که همراه و مانند خود انسان دارای زندگی که عالیتر از زندگی خود انسانست میباشد البته متفکرین هند تا این حد ترقی نکرده بودند، ولی هر کس براه تصوف افتاد انسان و خدایان را با هم توأم میداند.

برای صوفی شدن و برون جستن از طبیعت دم روح القدس لازم است، ولی این دم ممکن است ناقص باشد. هند بهای برای جستن از دم طبیعت در طریقه بکار میبرند. طریقه ی اول بین ایرانیها و هند بهای (قبل از تجزیه) مشترک و در آن یک عمل فیثولوجیک و پسیکولوجیک بوده است و آن عبارت از این است که مشروب با سم "سوما" بکار میبردند که برای آنها یک حالت نشئه تولید کند (شبیه به دوغ وحدت و جرس). این مستی مانند مستی شراب در یونیوس بود. از طرف دیگر بعد های یک سلسله تمرینات بجهت معوق گذاشتن اعمال روح و کند کردن حواس انجام میدادند تا اینکه یک حالت نشئه ی خدائی شبیه بیک حالت هیپنوز در آنها پیدا شود (چنانکه واضح است عرفان با مواد مخدره کاملاً با صحبت چشمک میزند. همین عرفان معلوم است هادی کدام دسته بشر باید باشد) حالت هیپنوز بنفسه تصوف نیست ولی میتواند بالاخره بدان منجر شد. 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 هند بهای برای شناختن طبیعت و زندگی با علم آنها از علوم یونانی عقب تر ماند، زیرا اطلاعات در نظرات آنها وسیله بود که هدف در زمان برهمنیم زندگی را یک درد میداند بود یسم جلوتر رفته دلیل این درد را در میل و عطش برای زندگی پیدا کرد. برهمنیم عقیده داشت برای پیدا کردن حقیقت با یستی بنگ کسی که یکبار دیده است نگاه کرد. بود یسم 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. بود یسم نیز هنوز تصوف کامل نیست چه تصوف عمل خلق کردن و عشق میباشد. بود یسم تسلیم کامل و سری خود را نمیشناخته، یعنی به مومنان خود اعمال انسان محققند و مطمئن نبود. این اطمینان که در تصوف عیسویت موجود است بعد هاد دهند تا حدی دیده میشود ولی پس از آنکه عیسویت ظهور کرد اثر خود را در بود یسم (بعد هاد را سلام) بخشید. این اطمینان و اعتماد کامل که در تصوف عیسویت دیده میشود، این تمدن صنعتی امریزی مارا تولید کرد (۱۱) این اعتماد در تصوف بود یسم موقعی که هند بهای کاملاً مقهور طبیعت بودند نمیتوانست وجود داشته باشد.

در تصوف کامل دیگر روح جذب خود نشده، بلکه خود را برای محبت عمومی 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 نشینی فلسفی یونان و جرس کشی صوفیسان هند ترقی کرده در تصوف عیسویت به متهاوج ترقی خود رسید. مقدمات عیسویت مانند زاندارک و کاترین دوسین در قله ی این ترقی میباشند. ماهم افتخار این سایقه هاراکه او برای عقیده ی خود قائل است با او واگذار میکنیم. ولی با آنکه یک اروپاست و یک برگون، ما خواننده ی خود را متوجه چند نکته ی مهم میکنیم: برای این شخص آخر ترقی بشر نیل به تصوف عیسویت است که او خود را در آن مرحله میدانند یعنی دیگر بعد از این مرحله در نیایی نمی بینند. او هیچ لازم نمیداند که دلیل بیان کند.

چرا بر همانیسم به بودیسم یا همانیسم یا عیسویت او تبدیل شد ؟ چرا آن عیسویت از روز اول ظهور کرد 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 یا تصوف عملی او این صنعت عظیم را در قرون وسطی نتوانست ایجاد کند ؟

اماد بعین اینکه مادیات را مومن نمیداند و تصور میکند که دم حیاتی مستقلی ساری و جاری است ، باز آنها را تا کجائی میگوید : « مادیات زندگی هندی به مادیات ما نمیآید » . حال مادیات نوع عرفان بودیسم را معلوم میکنند ، چرا آنها را معتقد بود که بسد بخشی اجتماعی موجود و بسا من برگون از علاج مادی مولد افکار صوفیانه ی وی است ؟ بسود بیسم حسد اعلای عرفان نیست چه عاری از عمل است و این عرفان شخص را از زندگی انسانی جدا میکند ، ولی بر زندگی خدائی نرسد . 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 ظاهرا 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 بوسیله ی جریانی که آنرا میگذرد تکان شدید میخورد دیگر بطرف خود بر نمیگردد . یک لحظه از سلطه ی قانونی که میخواهد شخص و مکان را مربوط بیکدیگر بداند بخارج پرواز مینماید و میایستد مثل اینکه یک صوت غمگین او را صدا میکند . بعد بدون اراده میگذرد که میراستقیما جلو ببرد . او توه ای که بر میآید مستقیما رد نمیکند ولی آنرا بطرز غیر قابل بیان و تشریح احساس مینماید . در این موقع است آن شادی عظیم . این خداست و این حال جذب است . تمام تاریکی ها روشن هستند . حالت روحانیت پیش میروید . خدا ما میخندد . وجد و شغف آنهاست . ولی اگر بوسیله ی فکر و احساس ، روح در خد استملک شود چیزی از آن در خارج باقی مینماید و این اراده است . پس زندگی 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 علامتی است که دم حیاتی میخواهد از حالت جذب که برای دیدن و متناثر شدن مهم است جلوتر رفته بخواستن نیز برسد تا روح کاملا بخدا یکی گردد . از آن بعد زندگی فراوانی موجود است . از آن حال نمیتوان چیزی گفت و آنرا نمیتوان یاد داد . ولی پس از مراجعت از آسمان و از آن حالت جذب عارف یک محبت یک محبت خدائی یعنی یک محبت از ورا خدا یا افراد پیدا میکنند ( اتخاذ از قلوبن ) . این محبت آن محبت برادری که حکما با استدلالمیگویند 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 در توده و عموم صورت گیرد ، بلکه بایستی از توده ی 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 میخواهد . عیسویت و عرفان لازم و ملزوم یکدیگرند . عیسویت از مذهب یهود که محلی بود شروع نموده و عالمگیر شد . اثبات عرفان فقط با تجربه است . وجود این دم حیاتی و تکامل خلق کننده نتیجه ی ترقی بیولوژی است . اگر عالمی بخواهد 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 گفته اند و نوشته اند و پرستیدند و اندک گاه بجای بت و صنم و خدا گذاشته اند که یک فکر منطقی از شنیدن این بت موهوم خیالی واقعا شمشیر است . برگون در محبت چهارم از این بیانات خود میخواهد استفاده ی اجتماعی کند ، واضح است بچه نحو : « دموکراسی که تاکنون ادعا میشد غلط است . دموکراسی حقیقی شخصیت مطبوعه بند ی و ثابت بودن است . اجتماع ممکن است بحال اولیسه ی اجتماع برگردد . سیر قهرانی 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 میزبانی خود  
 برآید . . . اگر ملتی کثرت نفوس داشته باشد و ملل دیگر مزاد نفوس را نبند برند چسبه  
 خواهد کرد ؟ اگر مملکتی سرحد خود را برای واردات معالک دیگر ببندد چه میشود . . . ؟  
 این تجمل مایهی بد بختی بشر شده است . . . با آنکه روح عرفانی از بشریت امروز دور  
 است باز خواهد آمد . . . در تاریخ ماهریج مانعی نیست که با اراده از میان نرود . . .  
 تاریخ قانون ندارد ( بشنود !!! ) . . . تجمل اساس این اختراعاتست ولی ایستادن  
 اختراعات بیتهایت نمیتواند جلو رود ، زیرا اختراع تازه احتیاج تازه هم تولید میکند . . .  
 علم بواسطهی احتیاج مادی انسان بوجود نیامده است و الا انسان کاملاً نادان همیشه  
 ( مثل اینکه نشده است ) . . . علم خود مدیر نیست ، بلکه هر چه بشر از وی خواستگفت  
 داده ( این صحیح ، ولی چرا بشر از علم با اختصاص فلان موضوع را خواسته و فلان موضوع  
 دیگر را نخواست است ؟ جز احتیاج مادی در لیل دیگری هم برای این انتخاب بود . . .  
 است ؟ ) . . . صنعت بار بشر را بسبب نکرده است ( !!! ) . . . صنعت ضروریات بشر را تولید نمیکند  
 ایراد مسأله ماشینیم اینست که تجمل را زیاد و فاصلهی بین کار و سرمایه را بیشتر  
 کرده است ( این ایراد رایج ماشین باید گرفت یا بطرز استفاده از آن ؟ ) . . . اثر بیشتر  
 بخواید از زمین بالاتر آید برای وی ابزار قوی که محل اتکا باشد لازم است ( غرض تصوف  
 است ) و اگر بخواید از ماده مجرد شود باید پاروی آن بگذارد ( باز از این عبارت پردازی  
 هاملت " نفس بشکن جوطاوسان یکی بریز بر این بالا " ) . . . عرفان فقط در افراد ممتاز  
 میتواند باشد که در سنتجات زیاد را بدنیال خود میکشند .

برگمون پس از بیانات زیادی که گفته شد آخرین کتاب خود را بنام " تاریخ باصورتیکه  
 عمل مهم عالم ، ساختن خدا یا نیست ، تمام میکند . از تمام آنچه بیان شد عقیده ی برگمون که ضمناً خلاصه  
 عقاید تمام عرفان پرست هاست ، واضح میشود . بدین ترتیب که روح موجود مستقلی است که تکامل آن  
 درجات دارد . مافوق درجات این تکامل خداست . ( اشعار مولوی در صفحهی 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 بتهوون موسیقی دان معروف ) در نتیجهی این دم بوجود می -  
 آیند . عرفان عیسویت مافوق عرفانهاست .

اگر کسی بعلال مادی تولید شدن این افکار توجه کنیم اولاً خواهیم فهمید چرا برگمون یقیندهی و حجت  
 وجود و پائنه شمس که یکی از مشخصات مهم عرفانست توجه ننمود . دلیل اینست که اختلاف شدیدی بین طبقات  
 مردم وجود دارد که بنظر برگمون صحیحست و عقیده بصحت این اختلاف باعث سست شدن عقاید پائنه -  
 شمس 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 و  
 تربیت شد برای مذاهب آن محیط عرفان کامل عقیده ندارد . برگمون که خیال میکند دم روحانی مافوق  
 تا " شیرات محیط است خیرند از اگر خود ارا در رستمستان یا بیت المقدس تربیت کرده بودند کمال 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 باانتیجه ترقیات بشر را در آن دوره قهقرا

میرفته است. کانیست که قرشهای دوروی شیوع عرفان را در ایران و انحطاط آنرا در سالهای ترقی معسالك غرب در نظر بیاورید.

اگر حقیقتا یک دم روحانی وجود دارد که در هر کسی کاملتر باشد بهتر بحقیقت پی میبرد پس چرا

عقاید عرفای کامل با هم توافق ندارند ؟

این اختلافات که تا<sup>۲</sup> شرمذهب 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 الامتیاز وی با یک حیوانی که زید رختی در بیابان نی لیک ساد ه میوازند. سنفونی های اوست. برای زدن سنفونی های پتهوون اسبابهای موسیقی کامل مانند پیانو و ارگ لازم است. برای درست کردن این اسبابها صنعت باید بد رجعی معینی ازگمال رسیده باشد. از طرف دیگر در نواختن یک سنفونی پتهوون مثلا ۱۵۰ نفر مشغولند. این ۱۵۰ نفر وقتی میتوانند سنفونی بزنند که شغلشان موسیقی زدن باشد. اگر اینطور شد بایستی جامعه این ۱۵۰ نفر را تعاضه 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 رعموم ذوق موسیقی ایجاد شده باشد.

پس واضح میشود که مشخص اثر یک موسیقی دان بستگی بد رجعی تکامل دم روحانی ندارد. منوط بد رجعی تکامل وسائل ماد محیط وی میباشد. اگر بگویند این دم روحانی در هر محیط بنوع مخصوص در رمایید با داعای اولی خود مخالفت کرده، بتا<sup>۳</sup> ثیر محیط در دم روحانی خیالی و عدم استقلال وی اعتراف نموده اند. برای رتد اینکه اساسا این دم روحانی که اینها ادعا دارند بی موضوع است دلائل علمی زیاد است. متنها چیزی که هست فرض یک دم روحانی مثل اینست که یکنفر ادعا کند در تمام اجسام شیطا نك های کوچکی وجود دارد که رنگ و بو ند آرند و چون لیز هستند آنها را نمیتوان گرفت و چون ریز هستند دیده نمیشوند.

شما این فرضیه را بطور رتد میکنید ؟ اگر بگوئید این شیطا نك 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 آید باز نظیر این جواب را خواهد داد. باید پرسید که اساسا چه داعی برای فرض چنین وجود موهوم داشته است ؟

شخص معتقد به دم روحانی که حکم شیطا نك لیز و ریز را در بدن سوال نمیتواند جواب دهد، ولی ی عقیده ی ما چنانکه گفتیم و در خاتمه نیز اشاره خواهیم کرد عوامل مادی محیط قهرا وی را مجبور میکند که این خرافات را بپذیرد همان نظره 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"، که را طراف مرگ" میتوانیم دقت کنیم. زیاد با هر کوم مشغول شدیم چون شاخص است. برای تمام کردن مطلب متذکر میشوم که نظیر این عقاید بشکل سپیریتسم (ارواح پرستی) و تئوزوفی و غیره شیوع دارد. سپیریتسم خصوصا در امریکا رواج پیدا کرده است.

طرفداران این عقیده، ارواح اموات را حاضر میکنند و از آنها سوالات مینمایند. خلاصه جن گیری کولهای 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 "خد اد طبیعت" فلاسوفون ترجمه شود. یکی روح ریز را حاضر میکنند، دیگری بکک روح از شیب خیر میدهد و هکذا. تئوزوفی یک شکل جدید عیسویت است که تمام افراد بشر را به برادری دعوت میکند. عموما اصناف کوچک که از یک طرف بد بختیها سارا احسا ر می نمایند و از طرف دد بیروصعیت اجتهای با آنها اجازه نمیدهد که چاره ی صحیح رفع بد بختی و سعیر تکاملی اجتماع را ببینند با این عقاید معتقد میشوند. تئوزوف ها که عموما بیها یا و مسانده ها هستند در هر جمیع شده آرزو میکنند ایکاش بشر ملائکه میشد، ایکاش بقرار جم میگردند، به بیگانهها



کارمیدادند و هکذا. بعضی از شرقی ها که در اروپا زندگی می کنند و آسوده ای دارند بر حسب خواص زیادی خود بسبب همت باین افکار 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 صحت ما را جمع به ماتریالیسم در خصوص راسیونالیست ها (دکارت و سینیورا) بود. در قرن هیجدهم این عقیده لازم بود تا جامعه یک قدم بزرگ بردارد، زیرا مشخص مادیات قرن هیجدهم اروپا ترقی در هر صحنه است. این ترقی، آزادی عقیده و آزادی تملک 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.

اسنیکلو پد بیست هاکه دیده رو (۱۷۱۳-۱۷۸۴) متفکر مادی زبردست در رأس آنها قرار گرفته نمونه ای افکار قرن هیجدهم میباشد. در تالیفات او 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 رو با 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 است. لالی 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 نهر، مونتسکیو، ولتر، روسو که بعد ها مخالف شد، مشور، کریسم، هولباخ، تورگو 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. اگرچه از ترس تاحدی پوشیده مقصود خود را ادا کرده اند، ولی مخالفت آنها بخوبی واضح است. این دایرة المعارف آن رهبر فکری بود که انقلاب فرانسه را ایجاد کرد و پیشوای فکری برای تمام اروپا شد. پس دایرة المعارف منظر فکری احتیاجات صنعتی زمان بود. ولتر تحت نفوذ امپیریسم "لوک" و نظریه مکانیک نیوتون بود، ماوراء طبیعت را، ولو مصنوعی باشد، برای اداره ای جامعه ای بشر لازم میدانست و گفته است "اگر خدائی هم وجود نمیداشت میایستی آنرا اختراع کرد."

از علمای کاملاً مادی یکی دو لامتری (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 هولباخ (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، تشریفاتی پسیکولوژی (معرفة النفس)، علوم طبیعی و مکانیک متقابل چشم آنها صورت میگرفت، وایسی آنها بواسطه ای وضعیت اجتماعی خود نمیتوانستند کاملاً مادی فکر کنند. از آنجا عقیده ای "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 نمو آید، الیسم را ضروری مینماید و آید الیست های معروف (کانت، شلینگ، فیخته و هگل) پیدا میشوند، پوزیتیویسم هم خود را عقب سر آید الیسم میکشد. بعقیده ای ما پوزیتیویسم عبارت از آید الیسم دوره ای ترقی علوم مثبت (علوم طبیعی) و صنعت است.

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

کند و از طرف دیگر محیط اجتماعی نگهد آری ایده ایسم را ایجاد مینماید ، قهر عتاید پوزیتیویسم ظاهر میشود . از علمای مهتم پوزیتیویسم در قرن نوزدهم یکی " اوگوست 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 ایسم هگل تحت تاثیر پیشرفت پسیکولوژی پیدا شده است . او میگوید اگر رجوع به مفهومیوم " من " دقیق فکر کنیم ایده ایسم را مغلوب میکنیم . تجسمات روحی از روی اساس دقیق مکانیک صورت میگردد . وظیفه ی فلسفه دقیق کردن مفهومات است . چنانکه واضح است این مکتب پسیکولوژی نیز مانند مکتب پوزیتیویسم و اگوستیسیسم ( عقیده ی عدم قدرت بشریه درک حقیقت ) گاه به نحل و گاه به میخ میزند . ماتعام این عتاید را حد فاصل بین ماتریالیسم و ایده ایسم 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 ، بجرانها ، جنگهای خونین ( بواسطه ای رقابت بازارهای تجارتی ) تولید میکند ، در طبقه ی مایوس عتاید عرفان بوجود آمد . ماتعام طبقات مایوس نبودند ، بلکه یک دسته ی امیدوار پیشرفت مادی و عملی و مطمئن بقدرت بشر بجهت استخلاص خود از جنگ و بدبختیهای اجتماعی نیز پیدا شده بود .

همان وضعیت مادی که برای این دسته آن امیدواری را تولید میکرد قهران نظر فلسفی نیز آنها را بعقاید مادی میکشید . اما وقتیکه این اختار مادی میتوانست تشکیل شود ، علوم و صنایع مخصوصا پسیکولوژی و سوسیولوژی ترقی کافتی کرده بود . یعنی قوانین عمومی طبیعی در روح و اجتماع نیز که تا آنوقت بسا دیواری عظیم خود را از ثنای بیجان جدا کرده بودند ، کشف شده بود .

طبیعی است حالا دیگر عتاید مادی با پایه ی اساسی تراز عتاید مادی قرون قدیمه یا وسطی یا راسیونالیسم قرون جدید یا اصول مادی دایره المعارف قرن ۱۸ تشکیل شد . علی الخصوص پیشرفت اسلوب منطقی دیا لکتیک که هگل ( بواسطه ی احتیاج مادی محیط ) آنرا زیاد نمود ، داده بود در این تکمیل علم مادی کمک کرد و اصول مادی منطقی علم بدین ترتیب تشکیل شد . اگرچه در تشکیل ایسین عتاید مادی علمای بزرگ طبیعی مانند باستر ، داروین ، بلانک ، هلم هولتس و فروید خدمت زیساد کرده اند ، ولی در عین حال تدوین یک اسلوب کامل و مربوط به علوم ، اول دفعه بواسطه ی علمای بزرگ سوسیولوژی در نیمه ی اخیر قرن گذشته صورت گرفت . اهمیت اصول مادی و منطقی در اینست که به تضاد تشویرها در علوم ، مانند بجرانهای اجتماعی خاتمه خواهد داد ( \* ) . هنوز تطبیق این اصول بسا تمام قسمتهای 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 انکت 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 مجزی در 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 نمیدیم . تا محل و موقعیت عرفان در میان تمام عتاید واضح شود .

( \* ) رجوع به رساله ی تئوریهای علم

از آنچه گفته شد بطور کلی نتیجه میشود که انسان جزئی از طبیعت است. در نتیجهی احتیاج مادی و بعضی پیش آمدها از طبیعت اطلاعاتی پیدا میکند. باز احتیاج وی را جبر 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 زیاد مؤثر 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 عوام بدین ترتیب است که طبقه‌ی خوشبخت، اگر در مقابل خود يك طبقه‌ی بدبخت ببیند، معتقد بروح و اهمیت مخصوص و درجات آن میشود تا با استدلال برای سعادت خود حقانیت ادعا کند. مخصوصاً اگر طبقه‌ی زیرین رو با انحطاط باشد این عقاید خیلی شدید میشود.

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

اگر دسته‌ی بدبخت هم در مقابل امید نداشته باشد، به عرفان متوسل میشود تا لذتی را که در دسترس او نیست تحقیر کند و با عقیده‌ی وحدت وجود اختلاف موجود بین او و يك خوشبخت را مبهمی و ظاهری کند. پس عقیده‌ی وحدت وجود يك نوع حمله به دشمن ولو در خیال و تحقیر لذات بسیاری تسلی‌خویش است.

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

دسته‌ای که رویه ترقی است یا در خود امید پیشرفت می‌بینند، مادی فکر میکند و عموماً باید توجه کرد که تفکر مادی بکلی طبیعی، بشر است و اگر بدبختی اجتماعی بشر را جبر نکند بشر قطعاً مادی فکر نمی‌کند. عقاید بشر در دوره‌ی صیادی، علمای طبیعی یونان، لوکایاتا در هند، مودتی در چین، عقاید مادی ایران قدیم، طبیعین شرق در قرون وسطی، راسیونالیسم قرون جدید در اروپا، ماتریالیسم قرن ۱۸ در اروپا و اصول مادی منطقی قرن ۱۹ و ۲۰ در دنیا کاملاً مادی است.

اصول مادی و منطقی امروز بشر به تمام علوم، صنایع، اجتماعات و هنر ارتباط کامل داده و اوزاخرافات، 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 ایده‌آلیست و صوفی، بدبختی بشر از ماشین میدانند و به درهم شکستن آن فتوی میدهند، متفکر مادی چون صحیح فکر میکند، میدانند که ماشین اسلحه‌مایه‌ی پیشرفت بشر است و يك سلسله‌ی منظم تکامل، انرا بدین پیسایسه رسانده است.

بدبختی موجود از پیچ و مهره و دقیق کار کردن ماشین نیست بلکه بهما سطحی موقعیت غلبت اجتماعی آنست.

برای خوشبختی بشر در هم شکستن ماشین انحطاط و عقب رفتن است. یکندم باید جلوتر رفته موقعیت غلبت 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 خودمان 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 • مغایه کنندگان عرفان مشرب که از در اسم الکترتون و حرکت آنها راد را داخل اتم شنیده اند قریباً میزنند همه چیز ذیروح 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 اتمومبیل متوفیات را بواسطه ی وجود حرکت نمیتوان زند نامید •

حرکت و حیات مفهومات جداگانه میباشد • سلول که کوچکترین اجزای مرکب کننده ی موجودات زنده است از ماده وجود آمده و خاصیت جذب و دفع ماده راد دارد • سول بعضی خاصیت متأثر شدن و انتقال آثار خارجی راد از میانشد و از این حیث بیک صفحه ی عکاسی یا هادی حرارت و الکتریسته 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 سد بزرگ صد سال پیش شکست و اول دفعه اوره راد را براتوار ساختند • از آن بعد در عرض صد سال بشر بوسیله ی شیعی آلی آنقدر ترکیب "آلی" ساخت که فقط برای اسامی آن ترکیبات جلد های ضخیم کتاب لازم است • پیشرفتگر 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 (۹) • این خاصیت نیز مانند وزن

---

(\*) باید متوجه بود که این خاصیت حفظ و تکامل خود و نسل که سول در راست چیز عجیب و غریبی بود بلکه در نتیجه ی خاصیت ماده ی شیمیوتروپیسیم ، اثر تروپیسیم و شیمیوتاکسیم است که در آزمایشها اتفاقاً این ترکیب بخصوص شیمیائی خاصیت جذب و دفع و بالنتیجه 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 نامتحرک) تظاهرات این خاصیت میباشند.

اگر بخواهیم به پسیکولوژی بشردقت کنیم باید ابتدا اقدری به جهاز عصبی دقت نمائیم، زیرا اثرات روحی خاصیت این دستگاه است. آحاد سلسله‌ی عصبی که اثرات تشکیل‌میدهند "نیرون" نامیده میشوند "نیرون" تقریباً به بزرگی میکرون است (میکرون هزارم میمتر است). داخل سلول عصبی ایلاف دیده میشود که دسته دسته از اجزای سلول خارج شده زائده‌هائی تشکیل میدهند. این زائده‌ها "داندیریت" نامیده میشود. یکی از زائده‌ها طویل است که "سیلندر اراکی" نام دارد. سلول عصبی آثار را بوسیله‌ی داندیریت‌ها گرفته بوسیله‌ی سیلندر اراکی بخارج نقل میکند. تشکیل سلسله‌ی عصبی در داخل جنین بدین ترتیب است که در محلی که بعد ها مغز جنین خواهد شد یک برآمدگی پیدا میشود و بسمت قسمت تقسیم میگردد.

بعد جز اول و سوم هر کدام دو جز میشود. بدین ترتیب پنج قسمت بوجود میآید. جز اول نیمکره‌های دماغ بزرگ، چهارم دماغ کوچک و پنجم بصل النخاع را تشکیل میدهد. دوم و سوم زائده‌های بعدی دماغ بزرگ میشوند. دنباله‌ی بصل النخاع رشته‌ی طویل عصبی موجود است کسه نخاع باشد. از دماغ و نخاع ۳۲ جفت عصب (۱۲ از دماغ و ۲۱ از نخاع) خارج میشود و با اطراف بدن تقسیم میگردد.

یک دسته اعصاب موسوم به جهاز سمپاتیکوس یاد دستگاه اعصاب نباتی در بدن موجود است که با جهاز عصبی اصلی بدن مربوط بوده و حرکات با ارادی قلب و معده و ریه را انجام میدهد. نیمکره‌های دماغ بزرگ چنین خوردگی‌هایی دارد که روی آنها پرده‌های مثلثی احاطه نموده و تا قعر شیارهای مغز ادامه دارد. شیارها نیمکره‌ها را به تقسیمات معینی تقسیم نموده اند. خاصیت یک عدد از نقاط این تقسیمات معلوم و عددی دیگر تحت مطالعه‌ی علمی است. باز در اینجا مجبوریم یک موضوع خارج از مطلب را تذکر دهیم. گاه یک عدد پیدا میشوند که تحت نام "یونسفاف طیفاتی" خود در علم هم تغلب میکنند و دروغ میگویند. در روشی در علم و قیاس‌های اقسام کتاب است. مثلاً در علم اقتصاد یک طریقه‌ی مهم تحقیقات علمی تهیه‌ی احصائیه و مقایسه‌ی آنها و بحث در آنهاست. یک روز "ادوارد برنشتاین" خواست ترهات خود را در علم اقتصاد ثابت کند، ولسی احصائیه‌ها مخالف ادعای وی را نشان میدادند. مثلاً او میخواست ثابت کند سرمایه متمرکز پیدا نمیکند و حال آنکه احصائیه‌های موجود برخلاف این ادعا نشان میدادند. پس این مرد مقدس چه کرد؟ کار آسانی کرد. احصائیه از خود جعل نمود و با احصائیه‌های معمول حرف خود را ثابت کرد. "کانوتسکی" در جوابی که بوی میداد از این دزدی و تغلب علمی اظهار حیرت میکند و احصائیه‌های رسمی دولتی را که یکی مخالف احصائیه‌های معمول آن موئن است جلو او میگذارد. یک نویسنده‌ی متفکر ما در کتاب 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 میگردد که در یک نقطه معین مغز حیوانی عملی بجای آورده اثرات را در اعمال موجود مطالعه مینمایند یا آنکه مغز مریض‌های روحی را مورد دقت قرار میدهند. این طریقه‌های تجربی از قرن هفدهم بعد روز بروز کاملاً رشد و هسر روز

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

در دوره های گذشته روح را موجود مستقل میدانستند . حکما " قدیم یونان مانند بقراط محل روح را در مسالهی عصبی میدانستند . دکارت روح را موجود سیالی فرض میکرد . عرفان عقیده داشت روح بنسبه جسم عاشق میشود . علم جدید خط قرمز بروی این موهومات کشیده ثابت نموده است که روح بعنصوان 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 غذایند دهند نمی خورد و هضم نمیکند و اگر ندهند و دانه را نزنند وی بریزند ، نمی خورد و از گرسنگی می میرد . وزن متوسط تمام مغز سرد زانسان ۱۳۶۱ الی ۱۴۱۰ کیلوگرم است . خود دماغ بزرگ ۲ کیلوگرم وزن دارد . ملاحظه کرده اند که وزن دماغهای گاو ، بسمارک ، کانت ، شیلر ، کیدی ، لنین ، گروبول از ۹۲ تا ۲۲۱ 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 منبر از یک زنی مشهور بیشتر باشد ، ولی آثار برجسته ای از وی بظهور نرسد . عده ی نقاط مجهول سطح دماغ بزرگ بد ریج کم میشود . واضح شده است که هوش و ذکاوت مرکز مخصوص ندارد ، بلکه از خواص عمومی سطح دماغ است . موقع فکرت کردن تغییرات ماده ی در سطح دماغ بیشتر میشود ، خون متوجه دماغ میگردد ، مغز بیشتر غذا میگیرد و بیشتر مواد فسفوری پس میدهد بطوریکه در ادرار شخص فکرت کننده مقدار این ماده بیشتر میشود . موقع خواب که مغز کار ذکاوت انجام نمیدهد ، کمتر غذا میگیرد . این خود دلیلی بر ماده ی بدن 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 بهمین جهت بدن این عضو زندگانی محال است . از نخاع اعصاب حس و حرکت خارج میشود . حرکات انعکاسی یعنی حرکات بلا اراده ی ( مانند جشمک 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 بکمک تجربه حرکت انعکاسی بحرکت ارادی که مرکز آن مغز است تبدیل میشود . باز اینجا یک دلیل بزرگ برای اثبات تکامل خواص ساده ی خواص بغرنج روحی داریم .

مراکز اعمال سمپاتیکیوس عمل خود را مستقلاً انجام میدهند . اگر قلبی را از بدن خارج کنیم نتایج حرکت خود را ادامه میدهد . اعصاب آثار خارجی را بدماغ و احکام دماغ را به محیط بدن میبرند . اعصاب در مقابل آثار فیزیکی و فیزیولوژیکی و روحی متاثر میشوند . اول دفعه گالوانی انسر قضایای فیزیکی را مشاهده نمود . اثر ترشی اینوسهای II در جوجه ها و شیرینی شیرات در وکرین ها با اثر مواد معطره در شامه واضح میکند که متاثر شدن اعصاب و نوع انتقال اثر در طول عصب فیزیکیوشیمیایی است .

سرعت انتقال اثر در اعصاب ۳۲ الی ۶۴ متر است. این سرعت را با اسبابهای اندازه گیری بسا تجربه میتوان معلوم کرد. با شخص امتحان شدنی تر میگذارد که بمجرد دیدن يك خط در روی پرده ی سینما آنرا بخواند. 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 یسک استوانه اندازه میگیرند. مواد سخدره 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 يك مقدار معلوم معلول دارد. بنابراین اسلوب اندازه گیری در علم روح نیز مانند سایر علوم اساسی تحقیقات علمی ما را تشکیل میدهد. تمام آثار روحی اعم از اثر نور، صوت، بو، طعم، درد، خوشتی، حافظه، توجه، هوش، ترس، رحم، 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 یسا یا محال بنظر میآید، 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 بهمین جهت بشر تمام قضا یا را به قضایای قابل رویت 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 عقربک، خواص الکتریک را در ولت متر با حرکت يك عقربک معلوم میسازند. در هزاران موارد دیگر را بر ابزار و صنعت و زندگی معمولی تمام قضا یا را با چشم اندازه میگیرند. انسان بدون دیدن در خیال هم مکان و میدان رویت را بهتر جسم میکند. بهمین جهت در ترجمه اغلب مفهومات را به مفهوم مکانی تبدیل میسازند. يك صورت بنظرش بلند (که مفهوم مکانی و قابل رویت است) جلوه میکند. صدای زیر چه بنظرش روشن و صدای بم بر بنظرش تاریک است. در موضوع زمان میگوید شب دراز. اگر صوتی ایجاد شود و خاموش شود بنظر شخص صوت هم مانند خاموش شدن يك شعله بتدریج خاموش میشود.

تعبیر تندی 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 اختلاط در مقابل امواج نوری، 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 موج نور چشم ما را شیرالوان مختلف را ایجاد میکند. اگر عده ی ارزشهای اثر غیر از این باشد در چشم اثر رویت تولید نمیکند مانند امواج حرارتی، ما را "بنفش، الکتریکی، اشعه ۰۰۰ و غیره که موجهای 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 موج 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 زیرتر 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 "خیر میمانند، طعم را تولید میکند. نوع طعم و بو هم مانند

صوت و نبر بستگی ساختمان مادی قضیه و علت مؤثر دارد. ۵- تا ۶- فرد مقابل قوای اصطکاک و قوای فشار بوسیله ی پوست. ۶- تا ۷- فرد مقابل گرمابوسیله ی پوست. ۷- تا ۸- فرد مقابل وضعیت نسبی مکانی اشیا مجاز. انسان بوسیله ی این تا ۹- اثرات تعادل و وضعیت مکانی خود را می فهمد و بلاخره تا ۱۰- فرد 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. اعصابی که حامل این آثار مختلفه میباشد اختلاف ساختمان پیدا نکرده اند گویا تخصص تنهاد رانتهای حس است یعنی اگر انتهای سامعه را بحدلی که الان مرکز رویت در مغز است متصل کنیم مطابق این فرض صوت را میتوانیم بشنیم و به همین ترتیب نور را میتوانیم بشنوم. چنانکه ذکر شد میدان و قلمرو هر یک از تا ۱۱- اثرات محدود است فقط انواع مخصوص قضایای طبیعت سلسله ی عصبی را متاثر میسازند. ولی هر قضیه را میتوان پس از یک سلسله طویل یا کوتاه متوالی تغییرات وارد میدان قابل تا ۱۲- تر نمود. قلمرو و اقسام مختلفی ی تا ۱۳- اثرات 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 درک 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- اثر روشنی و شمع بیش از تا ۱۵- اثر روشنی یک شمع است. ولی تجربه قانون ذیل را نشان میدهد که اگر عامل مؤثر فیزیکی به نسبت عمل تصاعد دهند سی ترقی کند تا ۱۶- اثر روحی با تصاعد عددی ترقی مینماید یعنی اگر نبرهائی 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- اثر چند وزنه یا چند درجه حرارت یا چند صوت و غیره.

اگر عامل طبیعی خارجی موجود نباشد و ما بوسیله ی اراده ی داخلی یک تا ۱۸- اثر در فکر ایجاد کنیم مثلا خورشید، درخت، صوتی و یا بویی را 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- اثر با تجسم در اینست که در تجسم عموماً قضا یا محور میباشند ولی در مقابل یک قسمت مخصوص قضیه قوی تر است.

مثالاً میتوانیم یک قسمت صورت دوست خود را واضح تر مجسم نمائیم. تا ۲۰- اثر و تجسم سلسله ی تولید صبر روحی میباشد.

هرتا ۲۱- اثر یا 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 انتظاری خالص میکند. مثلا وقتی که اسم شخصی را میبرند فقط صوتی نمیشود، بلکه حالتی هم برای وی دست میدهد.

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

حال به قدرتهای روحی که در تولید تا ۲۴- اثرات، تجسمات و احساسات مؤثر میباشند توجه مینمائیم. 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 یک 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<sup>۱</sup> ثرات ، تجسمات و احساسات بخود و محیط خارج واقعی بی میرد . شخص خود های 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 میسازد . ماده ی بدن شخص دائما در تغییر است و خواص و حالات و عادات او نیز دائما در تغییر میباشند . معدنك 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 جریسان قدرت و شعور است یعنی همانطور که با وجود تغییر آب و مسیر يك رودخانه شخصیت خود را از دست نمیدهد شعور هم در شخص يك خود دائمی که نظیر مفهوم رودخانه در مثال مهوراست تولید مینماید و خلاصه ارتباط زمانی اجزا<sup>۲</sup> باعث میشود که وجود تغییر اجزا<sup>۳</sup> خود يك مفهوم ثابت مینماید و توجه آن قدرت روحی است که شعور آتیزتر و متراکم تر میسازد . برای مقایسه میتوان شعور را با دیدن و توجه را درختن چشم بیک نقطه ای نظیر گرفت .

بواسطه ی شعور ما از وجود خود و محیط خارج مطلع میشویم ، ولی بواسطه ی قدرت توجه خود میتوانیم قوای خود را در يك نقطه از طبیعت متراکم تر نموده اجزا<sup>۴</sup> 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 وجودی دارد . تجربه بمانشان میدهد اگر در قضیه در آن واحد تولید شوند یکی برای موجود مفید و دیگری مضر باشد و درجه ی نفع و ضرر هردو قضیه مساوی باشد ، عموماً موجود زنده بدفع ضرر نبرد اخته متوجه جالب قضیه ی مفید میشود . "گفته " میگویند به علامت تبدیلا کنند که کسی توجه ندارد ، ولی توجه بطرفا فریبده و تعلق 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 قضیاتی که مصادف میشود بجزئیاتی که طرف میل اومیاشند بیشتر متوجه میشود توجه بوسیله ی تا<sup>۵</sup> ثرات وجود پیدا میکند . یعنی موقعی که ما متوجه يك قضیه هستیم یکی از انواع سابق الذکر تا<sup>۶</sup> ثرات بطرز واضح در حالت روحی ما وجود دارد .

در صورتیکه چنانکه خواهیم دید عامل مهم در حافظه تجسمات میباشد توجه با سرعت تغییر سر مینماید . موقع مطالعه ما از هر کلمه یا از دیگر متوجه میشویم . موقع تصحیح اوراق مطبوعه گاه متوجه املا<sup>۷</sup> و فهار متوجه معنی کلمات میشویم .

تا<sup>۸</sup> 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 ذیلا ذکر میشود اهمیت پداگژی دارد ، زیرا بوسیله ی تعلیم و تربیت میتوان در آنها تغییراتی پیش آورد . با یستی از ابتدا طفل را عادات داد که توجه دائمی داشته باشد ، یعنی حال شعور با وضعیت مهم در يك میدان وسیع شعور پراکنده و پخش نشود ، بلکه شعور دائما از يك نقطه بنقطه ی دیگر متركز 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<sup>۹</sup> 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<sup>۱۰</sup> بیشتری را پیدا میکند . تربیت قدرت توجه چشم و گوش

مولد این خاصیت است.

اگر شعری 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 ما قضایائی را که در تفکر سابقه دارند میتوانیم تولید کنیم. معلوم میشود هر قضیه که یک فعه در رمزها تولید میشود اثری از خود در سلسله ی عصبی ماباقی میگذارد.

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

اگر در قضیه در آن واحد تولید شوند با اختصاص آثار آنها در رمز یک نوع ارتباط پیدا میکنند. نوع فیزیولوژیک این ارتباط معلوم نیست. ولی مسلم است که اگر یکی از دو 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 بوی باروت چون مجاور هم در رمز اثری از خود باقی میگذارد یکی از آنها باعث تولید و اثر دیگر خواهد بود. چون عده ی نروین هابالغ ۹ میلیارد است میتوان قبول کرد برای تمام قضایائی که یک فعه 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 اختلاف در جاده های ارتباطی است. بعضی مریضهای حافظه اسم اسبابی، مثلا کارد، را فراموش مینموند ولی بمجرد اینکه اسباب دیگر برده شود، مثلا با آن چیزی بپردازند، اسم کاربردشان می آید. از اینجا 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 تری میشوند و از وضوح آنها کاسته میشود.

مخصوصاً پیدا شدن تغییرات قضایای جدید باعث محو شدن آثار کهنه تری میگردد، ولی شیخ اشترامدی 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 مساند 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.

تأثیر ارتباطات موجود را بدین ترتیب میتوان نشان داد. اگر قضیه A در فکر یا B ارتباطی قوی پیدا کند و بعد بخواهیم A را یا C ارتباط دهم 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 آگوستی 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 فسیلها، 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 طریقہ های علمی حفظ کردن را که در کتب تعلیم و تربیت بیان میشود با آنها آمیخت تا آنکه حتی المقدور قدرت کثرتی در اینکار لازم باشد .

برای انداد و اسامی ضروری باید بعد اول مخصوص رجوع شید . نوع حافظه ی اشخاص متفاوت است . يك نقاش حافظه ی رویت قوی دارد . حال آنکه قدرت حافظه ی 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 حافظه ی 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 CO اکسید ذغال که در اروپا بواسطه ی وجود گاز چراغ و در ایران بواسطه ی احتراق ناقص ذغال 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 بقمیکه در يك عمل ضرب و تقسیم میبایستی از اسپستان خود کمک بگیرد . بعد معالیم کرده بود که در نتیجه ی وجود جویوه زیاد در لابر اتوار و تنفس بخارجیوه بدین مرض مبتلا شده است . در کردن جویوه و تجدید هضم ای خوب بتدریج مرض را از زمین برد . در تعقیب این قضیه بوسیله ی امتحاناتی که بوسیله ی نگارنده ی این مقاله بعمل آمد واضح شد که حقیقتاً بخارجیوه درسی و همت درجه حرارت (حرارت بدن) در ماده تنسی تین که در سلسله ی عصبی زیاد است بواسطه ی خواص سطحی "اسمپسیون" پیدا میکند .

تمام مطالعات سابق الذکر دلیل است بر اینکه حقیقتاً تشکیل جاده های ارتباطی حافظه در مغز فقط يك قضیه ی کاملاً مادیست و بواسطه ی تاثيرات مادی تغییر مییابد . اگر بواسطه ی تکرار متوالی يك قضیه يك عمل بدوون اشکال توایید شید ، عادت نامیده میشود . عادت و تکرار زیاد عمل حافظه را سهل ولی توجه را کند میکند ، یعنی عجیب ترین چیزها وقتیکه زیاد تکرار شود دیگر توجه را جلب نمیکند و قضایای محیط ما بمراتب متنوع تر از آنچه که ما خیال میکنیم هستند ولی عادت خصوصیت آنها را سلب میکند .

تاثيرات و تجسمات همراه با احساسات و تاثير قدرت های شعور ، توجه ، حافظه و عبادت محتوی فکر را میگردد . پس از آن درد اخل فکر فعل و انفعالات جدیدی روی این محتویات عمل میشود و بواسطه ی این اعمال محتویات بخرنج تری از آن قضایای ساده بوجود میآید . وقتیکه يك ایزی نگاه میکنند بجزرد دیدن ابر عمل تاثير رویت یعنی نقش شدن تصویر ابرس روی شبکیه و انتقال آن به مغز صورت میگردد .

پس از مدتی نگاه کردن در شخص ، حیوانی یا ششی دیگر از توده های ابر (بتصویر خود) تشکیل میدهد همینطور است وقتی که ستارگان زار را سمان بحالت صبر مخصوص آسمان بهم مربوط میسازیم . یا اینکه پس از شنیدن صوتی بعد از مدتی خصوصیات آنها را یاد میکنیم . اینها هم تاثير 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 کرده ایم . بنابراین درك کاملتر از تاثيرات و تجسمات است ، زیرا پس از آنکه فکر رد و قضیه ی مستزیر تصرف نموده و صورت مستقل جدیدی بوجود آورد درك صورت میگردد .

يك نکته ی مهم در اینجا برای تمام مقاله تذکر داد میشود : قضایای را که در روح پیدا میشوند در اینجا جداگانه شرح میدهم . مثلاً از تاثير ، تجسم ، درك ، احساس و غیره صحبت میکنیم . این طریقہ فقط برای تجربه و تحصیل قضایای بخرنج است و گرنه هر تاثير یا تجسم همراه يك احساس است

و بالاخره بیک درک یا قضاای بیخبرنج ترد یگری که تشریح خواهد شد ، بدل میگردد .  
 دیا لکتیک درک (۴) جزئی تئوری دیا لکتیک عمومی نگارنده بطور وضوح تشریح و بیسان  
 میگردد که صور مدرکسه حاصل جمع مقد ارجزا مرکب کنند ه نمیشاند ، بلکه اجزا پس از جمع شدن  
 مانند ترکیب شیمیائی حاصل جمع مستقلی دارند که خواص آن نه فقط با خواص اجسام مرکب کنند ه  
 نرق دارد ، بلکه بستگی تامی بطرز ارتباط زمانی و مکانی آن اجزا دارد . و نیز کیفیات تکر درک کنند  
 ان اجزا در صورت درک شده دخیل است .

با اشتراك انواع تا شرآت و تجسمات درک مکان 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 ی ماتریالیسم دیا لکتیک در قسمت ارزش معلومات بشر) تابع توانین دیا لکتیک  
 و دلائل متغیر و روبره تکامل میباشند . راجح بحقایق زمان و مکان و ماده بوسیله ی تئوری نسبی و اتم  
 و کوانتا دقیقتر شده است .

قدرت مهم فکر در عمل درک تشخیصی و تعمیم میباشد . فکر میتواند در صورتی که بینهایت جزئی  
 تشخیصی بدهد و یا آنکه اجزا بینهایت زیاد صور واحدی تشکیل دهد .  
 ذکا عمارت از این قدرت تجزیه و ترکیب است . هر قدر موقعیت یک قضیه میان قضاای دیگر  
 سریعتر معین شده ، ارتباط آن با عده ی قضاای 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 بیش از حیوانات دیگر است و این امر بواسطه ی تکامل مسادی  
 سلسله ی عصبی است . مقاله ی دیا لکتیک این موضوع را بطور وضوح تشریح میکند .

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

غمگینی ، رحم ، خشم ، غضب ، انتقام ، دفع مضر و بالاخره هیجان که همراه اغلب  
 قضاای سابق الذکر میباشد ، چون مطابق آنچه که ذیلا تشریح میشود ، انسان حیوان اجتماعیت ،  
 اجتماع نیز بنوعی ی خود در افراد تا شیر نموده یک سلسله صور بیخبرنج مرکب از احساسات اجتماعی مانند  
 تد اکاری اجتماعی ، علاقه ی علمی و صنعتی ، خود نمائی ، وجدان ، وظیفه ، شرافت ، اخلاق ، میل  
 شد بد بصنایع ظرف (عموما تحت تا شیر میل تناسلی) و غیره تولید مینماید . شرح این صور احساسی  
 مربوط با اجتماع و باید در مبحث اجتماع ذکر شود .

هر چیز که برای میل اصلی حفظ فرد و نسل و میل های ثانوی مانند میل های اجتماعی کسه  
 اسم برده شد مفید باشد ، تولید لذت مینماید ، میل به جلب مفید ، درجات میل ، طلب ، علاقه ،  
 محبت ، عشق و جذب را میتوانند 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) دیا لکتیک عبارت از روش خاصی از استدلال است که در تمام علوم منجمه پسیکولوژی بکار میسرود

بعضی موارد مخصوصاً در موجودات حیوان که از یک طرف تحت تاثر 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 عرفات ما بهما در اینجا سفسطه کرد و میگویند تمام عالم تشکیلات عشق است. ستارگان کسبه یکدیگر را جذب مینمایند عاشق یکدیگرند. البته ما با این دسته که با کلمات بازی میکنند اصطلاحات دقیق را بهارز غلط بجای هم بکار میبرند و لفاظی میکنند کاری ندارند ازین. اینها اتم را هم زنده میدانند چون میگویند مدالیق تحقیقات جدید الکترود داخل اتم متحرک است. یعنی مفهوم حرکت و زندگی را تشخیص نمیدهند و نفس متحرک در اتم همیمل متوهمات 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 د و نوع الکتریسیته یا جرم نیست. عشق بطور اختصاصی علقه ی شدیدی زنده برای جلب مفید است. این علقه ممکن است فقط برای حفظ خود باشد مانند عشق گربه به گوشت، یا تحت تاثر احساسات تناسلی پیدا شود مانند عشق یک زن و مرد جوان، و نیز ممکن است تحت تاثر احساسات اجتماعی باشد مانند عشق برنارد پایسی و یا گسراف زپمان برای انجام یک نقشی صنعتی. البته عرفا برای عشق معنویات تأملند و نمیفهمند چرا یک مرد پیر و زن پیر با صبرتهای چین خورده و قوای ضعیف و تجربه ی زیاد دیگر عاشق هم نمیشوند. علت این اعتقاد عرفان ما بجهت اینست که در حالات خاصی عشق تناسلی شدیدی شده علقه جلب مفید قوه ی را تحت الشعاع قرار میدهد و همین مسئله باعث شده است که یک عده اشخاص سطحی و بی منطق یک 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 یک صبرته عرفانی شدیدی داده است و معشوقه های خیالی و فانتزی با کسر باریک تراز مو و صورت مدور چو ماه، زلفی چون مار یا عقرب، نجیبی مانند خرطوم فیل در ادبیات مشرق زمین جلوه گرفته است. کار بجای رسیده که معنویت پرستان حقیقت فلسفی را که موضوع تفکراتشان بود به بصورت بت و صنمی که واجد تمام شرایط مزبور است در آورده اند. چنانکه واضح است این احساسات نیز محصول میل تناسلی فردی و تاثر اجتماعی در دوره های عرفانیست.

تشکیل هر یک از مراحل سابق الذکر از یکطرف دیگر مربوط به حالت روحی موجود است.

میل صرف جلب شدن بطرف قضیه مفید است. اگر آثار عمل برای جلب مفید پیدا شود میسزل میل به جلب میشود. محبت میل شدیدی است. میل و طالب و محبت اهمیت بیولوژی دارند و بهسرای حفظ موجود مفیدند. اگر میل بقدری شدت پیدا کند که یک 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 دلچسبی و یک نوع جنون میقتی است. چون گسستن ارتباطات لازم و اختلال تعادل قوه است. حالت جذب و بیخود شدن، حالت اغراق شده ی عشق یعنی جنون کامل است. در این حالت تاثرات که وسیله اساسی ارتباط موجود با واقعیت خارج است بکلی ضعیف شده و محتویات روحی بصر اشکال وهمسی و فانتزی میل میگردد. جذب از امراض اجتماعیت یعنی در مراحل فلاکت مخصوص اجتماع جبراً پیدا میشود و از نظر تناسلی یک توده اهمیت بیولوژیک دارد (رجوع به مقاله ی عرفان و اصول مادی که بزودی جزو سلسله انتشارات منتشر میشود). باآنکه 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 قضاای مزبور قضاای یغرنج درک همزه احساسات است.

رحم قضیه‌ی بخرنج تری است. یک قسمت از این قضیه کاملاً احساس اجتماعی است. چون انسان اجتماعی است و فلاکت یک فرد مستقیم یا غیرمستقیم بشر بحال آن اجتماع و افراد دیگر است جاذبه‌ی مادی سلسله‌ی عصبی را در موارد مخصوصی بحالتی درمیآورد که همان حالت ترحم است. ترحم را میتوان به درد تشبیه کرد. درد آن احساس نامطبوعی است که به شخص وجود قضیه‌ی نامساعدی را نشان میدهد. ترحم وجود قضایای را که من غیرمستقیم ممکن است نامساعد باشد خیرمیدهد. این ارتباط ممکن است مخفی و درمرازا شعور باشد و ازاینرو 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 کاملاً انفرادی آثاری از مفهوم ترحم مشهود نیست و حال آنکه کلاغ که بشکل دستچا زندگی میکند در مقابل نعره یکی از افراد خود حالات و اعمال مخصوصی نشان میدهد. ترحم علاوه بر علت غیرمستقیم اجتماعی ممکن است عمل مستقیم فردی مانند منظرهی نامطبوع یا صوت ناهنجار و غیره داشته باشد. علت غیرمستقیم ترس مخفی از قیام بیچارگان و ابتلا شخصی پسه بدبختی است.

خشم و غضب و انتقام حالات احساسی موارد دفاع از مضر و خوشحالی و حال تحسین حالات مواقع استفاده از میدان است. تمام اینها ممکن است باهیجان همراه باشد. هیجان عبارتست از عمل شدید سلسله‌ی اعصاب که با سایر اعمال فیزیولوژی مانند حرکات گریه، خنده، آهپش قلب، 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 مضر پیدا میکند واضح است و ممکن است بر مناطق دیگر فردی غالب آید.

فداکاری یا خصمانه‌ی یک قضیه‌ی احساسی بخرنجی است که احساسات اجتماعی اساس تشکیل آنست. در نتیجه‌ی احساس مخفی منافع مادی و تاجدی تربیت صحیح و منطقی دقیق ممکن است یک فرد با موضوع ارتباط محکم در اخلاقی بین خود و اجتماع را تشخیص داده عملی که ظاهراً فقط بحال اجتماع و غیرمستقیم بحال خود او مفید است و صورت فداکاری دارد انجام دهد. بواسطه‌ی تأثیر یک سلسله عوامل خارجی ممکن است این حالت تثویت پیدا کرده نفع فردی را تحت الشعاع قرار دهد. تمام عوامل تربیت و اجتماع باعث میشود که یک شخص فداکار از عمل و فداکاری خود بیش از عوامل دیگر لذت میبرد. احساسات مربوط بر راستی و درستی، عزت نفس، اجتناب از تعلق تماماً 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.

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

هر قدر محیط مادی تقاضا کند و درجه‌ی تکامل و قدرت تشخیص منطقی بیشتر باشد و بدلیل نادانی اجتماع بودن انسان و خواص مادی وی زیادتر می‌برد، این فداکاری اجتماعی هم کاملاً تربیت میگردد. در ستکاری و عزت نفس در موضوع یک فرد که بقرض در گوشه‌ی ستاره‌ی جدی زندگی میکند صورت خارجی ندارد، بلکه این خواص وقتی مفهوم پیدا میکنند که اجتماعی در کار باشد و چگونگی تشکیل اجتماع یک عامل مادی است پس این خواص جنبه‌ی مادی داشته فقط و فقط بواسطه‌ی میل

بحفظ انتظام تشکيلات جامعه که نفع مادی آن عاید هر يك از افراد جامعه میگردد پدید آید . از این رو 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 موقتی شخصی و غیره بیش از افراد آید . آریست 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 محور 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 بچه ترتیب محیط خارج در سلسله ی عصبی اثر مینماید و سلسله ی عصبی بر حسب ساختمان و محتویات خود هر وقت چگونه صبر مخرب قضا یی مربوط به ذکا\* و احساسات را تشکیل میدهد . حال متذکر می شویم که پس از تشکیل صبر منزه سلسله ی عصبی نسبت به محیط خارج عکس العملی انجام میدهد که همان عفل و رفتار وی میباشد .

در اینجا البته از حرکات مربوط به تغییرات مادی بدن که جزو تغییرات طبیعت بیجان است ، صرف نظر میشود . جزو اساسی این عمل حرکت است . حرکت ممکن است انعکاسی ، آزادی و یا ماورا\* آزادی باشد . اگر باها را روی هم انداخته زیرکند ه ی ژانو 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 آزادی فرود آرد ، واپسی ممکن است نتیجه ی بعضی حرکات انعکاسی ( مانند حرکات دست بچه ) بعد از مغز رسیده به جسم صورت حرکات مرحله ی دیگر یعنی بصورت حرکات آزادی انجام شود ( دراز کردن دست بطرف غذا ) .

برای اثبات مادی بودن حرکات آزادی وجود حرکات انعکاسی وسیله ی مناسبی است ، چسبه بلا آزادی بودن این حرکات آنها را به حرکات نباتی که با قوانین حرکات طبیعت بیجان صورت میگردد ، کاملاً شبیه میکنند .

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

حرکات آزادی قبل از شروع بوسیله ی شعور برخورد شخص معلوم میشود و همین خود دسته ی آید ه آریست رابه اشتباه انداخته و عقیده به اختیار و آزادی اراده را تولید کرده است . ما از شروع يك عمل آزادی مطلع میشویم ، ولی اگر تصمیم گرفتیم که آن کار را انجام ندهیم يك عامل جدید پدید آمده 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\* آزادی عبارتند از حرکاتی که در حقیقت آزادی 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 زمین تیر روی مجرای گودی قرار گیرد شخص میلرزد و میافتد . حرکتی که انجام میدهد ( تمایل و افتادن ) ماورا\* آزادی است یعنی با شعور ادخلی اراده تعادل صورت نگرفته ، بلکه ماورا\* شعور یعنی بدن اینکه شخص از حکم مغز آگاه شود عضلات مربوط حرکتی انجام داده اند . حرکات ماورا\* آزادی در زندگی معمولی زیاد دیده میشود . اگر يك بچه ظرف پر آب یا شیر را در دست

گرفته بخواهد آنرا نیز بد، ظرف تعاقب پیدا میکند و حال آنکه بدون این تصمیم ظرف مایل نمیشود. در وجه سوار ناشی که میخواهد از یک سنگ سرچاهه دوری کند، مستقیماً بطرف سنگ میرود. اگر در آورنج را بمیز 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 ماورا<sup>\*</sup> ارادی دست بطرف بالا حرکت میکند. اگر چند نفر در هر میز دست خود را بمیز تکیه داده و بخود تلقین نمایند که میز حرکت میکند، حقیقتاً میز بواسطه ی حرکت ماورا<sup>\*</sup> ارادی عضلات دست قدری حرکت مینماید. چنانچه اگر از جهل عده ای استفاده کرده و چنین حرکات را به حاضرین 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 سیرتینیم پیرزندهای امریکسا رواج میگیرد.

تلقین انجام یک امر در اشخاص، تولید حرکات ماورا<sup>\*</sup> ارادی و یا اراده در ماورا<sup>\*</sup> شعور میکند. تا حال بتا<sup>\*</sup> شریحی 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 عملیات مشخص سلسله ی عصبی را که شعور و آگاه بودن از خواص آنست 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 ما در حال بیداری تولید میشود اثری از خود میگذارد که بواسطه ی عاقل 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 دی (پیشگویی بوسیله ی خواب) نیز ارتجاعی و ایده آلیستی است.

بوسیله ی هیپنوتیز میتوان حالت خواب را از راه تلقین ایجاد کرد، یعنی بوسیله ی اعمال ماورا<sup>\*</sup> 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 مغز را 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 مغز ممکن است معالجه شود. امراض مهمی 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. خصوصاً سه نوع مهم استعداد در اشخاص تشخیص میدهند و هر فرد ممکن است درازا و یا فاقد یک یاد و یا هر سه استعداد باشد که عبارتند از:

- ۱) استعداد ذکا<sup>\*</sup> که غرض قوه ی استدلال و تجزیه و ترکیب باشد. این اشخاص منطقی و دقیق دارند. داشتن حافظه نیز یکنوع استعداد ذکا<sup>\*</sup> است ولی با وجود این چون استدلال مهمترین قضایای ذکا<sup>\*</sup> است در اغلب موارد غرض از استعداد ذکا<sup>\*</sup> همان قوه ی استدلال است.



- ۲) استعداد احساسات - افرادی که دارای این استعدادند ذوق و سلیقه‌ی ظریف دارند.
- ۳) استعداد عمل که ممکن است باهرد و 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 های مختلف اوست. در بعضی يك نوع استعداد خیلی نمود کرده و استعداد دیگر 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 نمودرند آثار مهمی از نقطه‌ی نظر يك استعداد مخصوص از وی ظاهر نشود چنانکه شیخ بهایی که دارای استعداد های متعدد بود میگوید غلبه کردم بر هر دو وقتی و غلبه کرد بر سر من هر دو وقتی.

### بشر اجتماعی

تا حال در بیولوژی و پسیکولوژی بشردقت کردیم، حال اگر بعنوان 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 تا همین 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 و معاصرین 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 افسوس کرده اهمیت اجتماع را از نظر حفظ فرد و نسل قهמיד، 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 دامنات شیرمقابل 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 بخرنج روحی را بیک علامت اختصاری که لغت و کلمه باشد بشکل يك صوت ادانند و بوسیله‌ی همین صوت جسم همان صبر روحی را در فرد دیگری ایجاد نماید. در مراحل کاملتر اجتماع میتوانند همین علامت اختصاری را تصویر کنند بقسمی که افراد دیگر بواسطه‌ی دیدن همان خطوط و تصاویر صبر بخرنج روحی را همس نمیانند. ایسن قدرت قهמידن و فهماندن که ارتباط بین افراد را انسان میکند يك عامل مهم برای تکامل اجتماع که جنبه‌ی بیولوژی دارد، گردیده است.

قدرت منطق وسیله‌ی تولید نطق و برعکس نطق نیز باعث دقتفردن قدرت تجزیه و ترکیب است. بواسطه‌ی این قدرت مفهوم های پیچیده را بصورت ساده در آورده آنها را بهم مربوط کرده مشهوراتی کلی تر و قوانینی عمومی تر تشکیل داده از احکام بهترین نتیجه‌ی منطقی میگردد. ابتدا انعام زبانها و 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 جزسز

حرکات آزاد 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 اجتماعی بسد ون محیط مادی وجود ندارد و قوای موجود در طبیعت حاضر و آماد ه 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 وسائل تولیدی ( سنگ ، چوب ، آهن ، ماشین ) است که بشر از خود طبیعت گرفته است . پس وسائل تولید و کار رابطه ی بشر بسا محیط است . از شناختن وسائل تولید و نوع کار میتوان رابطه ی بشر با طبیعت فهمید ، چون بشسر بخشهایی با طبیعت نمی جنگد و نزاع با طبیعت بصورت نزاع اجتماعی صورت میگیرد . درجه ی تکامل یک جامعه را باید از روی قدرت تولیدی آن فهمید . وسائل تولید و کار مفید مولد ضروریات و وسائل 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 وسائل تولید مربوط است . یعنی ممکن است در جامعه غله تولید کنند ، در یکی رعیت با وسائل ساده برای ارباب و دیگری توده با ماشین 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 وسائل مادی تولیدی نوع اجتماع و طبیعت را واضح میکند .

این وسائل مادی قدرت و ضریب کار اجتماع را معلوم میسازد . بهمین جهت است که آثار و سائل 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 و سیمیه ی تولید عبارت از شئی بسا 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 انجیسل با اعضا\* خود اضافه کرد . میدان قدرت عملیات خود را وسیعتر میسازد .

واضح است که از ابتدای تاریخ تاکنون قدرت وسائل تولید د اتماد رتغییر بده است ، در صورتیکه طبیعت و وسائل 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 باره در آن ( طبیعت ) اثر میکند و وسائل ارتباطی جدیدی بین خود و طبیعت تهیه مینمایند .

همین وسائل ارتباطی دوباره در جامعه تا\* شیرنموده تغییراتی در آن پیش میآورد و بدین ترتیب تکامل بجلو میرود . بنابراین بجهت فهمیدن تکامل وسائل 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 ميشوند . واضح است مطابق اصول دياكتيك هر جزئى اثر اختلاف در يك عامل نيز بالاخره در صورت كلي قضيه پلانتاثيرنيست ولى بايد ديد حقيقتاً كه امعوامل مؤثر اساسى است . بيجا راه ايد ه آليست تحت تاثير منافع طبقاتى در دستى آنچه را كه بحال وى مفيد است اصلى ميگردد . قبول كردن تئورى نژاد ها خيلى بحال وى مفيد است ، زيرا اگر آنرا قبول و در مخرج يك عد ه جا كرد ، ميتواند براى عمليات غلط خود دليل تازه ي علمى بترشد .

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

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

ثانياً درد اخل نژاد سفيد نيز شعبه ي نژاد آريائى بر سامى و درد اخل نژاد آريائى مشتملاً شعبه ي رومى بر اسلاو و شعبه ي ژرمنى بر روى ترجيح دارد . اين طبقه بندي بسته باين است كه سه طرفدار تئورى نژاد ها خود از کدام 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 . بلئى طرفدارى تئورى نژاد ها واقعاً سلحه ي خوبى براى جنگجويان و طرفداران استعمار و استعماركاران ديگران ميشد . كتابى كه براى بعضى از نژاد ها خواص سرى قائل ميشود بيخود تا " ليف و بزهاى مستعمراتى ترجمه نميشود ، بلكه هدى را از نظر اصلى تعقيب مينمايد .

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

مىبينيد چطور ايد ه آليست بد بخت از ميان يك سلسله عوامل مهم يك اختلاف جزئى را اختيار كرد ه با آب و تاب آنرا تئورى نژاد ها مينامد ، زيرا اين انتخاب از نظرى خيلى غاقلانه است و هرچسا بدرد او ميخورد .

امامكتب مادى بطلان اين ادعا را با سائى نشان ميدهد . و تيكه 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 ابتدا اشروع تمدن با نژاد سامى است . فقط يك ابله ميتواند قبول كند كه يك يهودى كم استعداد تر از يك آلمانى است يا تمدن امروزي راين از پرتقال 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 ، پناهند ه شدن به آبهو ، مسكن كردن توده ي وسيع در خانه هاى تنگ و تاريك ، انحطاط بواسطه ي بيكارى يا كار در فضاي مسوم ، يك فرد آلمانى كه بحقيده ي وى مافوق تمام نژاد ها است مثل اينست كه مسخ و از جالت انساني خارج شده باشد .

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

هم محکوم آنهاست و الامثالهای سابق الذکر عملاً وجود پیدا نمیکرد. تئوری نژاد تئوری طبقاتی است. پس از اینکه رژیم اعتمادی جدید 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 یکدیگر بایستی 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 کرده و جامعه مرکب د و باره در شرایط مسزور تا میسر میگردد.

با تکامل جامعه از هر دو نقطه‌ی نظر توجه مینمائیم. اگر هر یک را جداگانه مورد بحث قرار بدهیم از لحاظ اسلوب بیان موضوع است، وگرنه 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 دهقانی جمععی 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. در دوره‌ی وحشی بشر بالای درختان زندگی میکرد و بتدریج آدای صوت منظم و تشکیل نطق شروع شده. ماهیگیری و اختراع آتش که تقریباً هم‌توا م 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، زیرا انسان وسیله‌ی منظم شکارنداشته و نمیتوانسته است به غذای شکار مطمئن باشد. در همین دوره آدم خواری هم دیده میشود. پس از مدتی شیروکمان اختراع میشود و آدم خواری بتدریج از میان میرود و وضعیت دوره‌ی نوحش برای ملل هرد و 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 نوحش 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 د قاره‌ی با 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 آریایی‌ها بوده است. لغات مخصوص حیوانات در زبانهای آریایی اروپا و آسیایکی است. لغت "گاو" 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 آریایی بیشتر تکامل یابد. مغز نژاد هایی که فقط نبات میخورند در مرکز يك کوچک مانده است.

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

هما نظیر 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 ظاهراً ابتدا برای تغذیه حیوان بوده 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 متمرکز میکرد ، است . از این بعد زراعت در مزارع وسیع شروع میشود . امکان زیاد شدن نفوس از این بیعد است . با علامت حرف هجاء دوره تاریخ و تمدن شروع میشود .

در آخر دوره ی نیم وحشیگری و شروع دوره ی تمدن ، قباثل که دستجات طبیعی و خانوادگی باشند ، وجود ندارند . طبقه ی زیر دست وجود ندارد . زن و مرد هیچکدام مقهور مادی یکدیگر نیستند . جنگ مابین قباثل 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 میدهد . معاوضه ی اجناس بین افراد یک 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 مبادا مقایسه ی سایر اجناس است) بکار برده میشود .

مفرغ قسمتی از اشیاء 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 تحویل به تمدن احتیاج بقسوی انسانی زیاد است ، از اینرو اهمیت مخصوص به اسیر کردن افراد قباثل زیر دست داده میشود . اقتصاد باغلامان و اسرافقت مخصوص آخر این دوره است . تملک خصوصی یعنی انتقال پیدا نکردن وسائل تولید یک 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 بعراتب کمتر از مقام یک 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 امروز تا کنون زن نتوانسته است خود را از این اسارت خلاص کند .

احترامات زن در مالک "تمدن" فعلی ظاهر است ، 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 بعبودان وسیع اجتماع بد ل سازد ، یعنی برکنی بحالا اجتماع وسیع بشر حکم خانوادگی را برای افراد پیدا کند . از نتایج تملک خصوصی تعیین دقیق وارث ، بنابراین تشخیص دقیق پدر طفل است . تا زمان سولون<sup>(۸)</sup> 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 با یک شیئی میتوان انجام داد با آنها میتوان انجام داد. طبقه ی تجار که پول یعنی آن جادوی عجیب و غریب را با سانی بمقدار زیاد صاحب میشوند پیدا میشوند. اما وقتی پول نیز جنس است و مانند هر جنس دیگر محصول و نمایندگی کار یک عده از آنها را است. تجار که بدین کار مفید اجتماعی صاحب آن میشوند حکم طبیبی را دارند، از آن روز بعد مانند تاجر کتک که روی برپا نمیکند در صدد جامعه نشو و نما مینمایند و تا تولید کنند و صرف کنند مستقیماً با هم مقابل نشوند این طبیبی را وجود خواهند داشت.

مونیگامی (ظاهری) یعنی زناشویی یک مرد و یک زن، مالکیت خصوصی (آلات تولید)، ریاست مرد، تشکیل خانواده، حقوق ارشی، تمام بیکدیگر ارتباط داخلی دارند و با هم شروع میشود و در حقیقت لازم و ملزوم 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 یک طرف دائره ی خانواده کوچک شده، واحد برای تشکیلات جامعه میشود. از طرف دیگر عده ی آحادی که جامعه را تشکیل میدهند زیاد تر با هم مرکب شده، جامعه ی وسیعتری ایجاد مینمایند و جامعه در آن واحد تنگ و وسیع میشود. جمعیت در مراکز معین زیاد میگردد. چند قبیله بسک ملسات تشکیل میدهند.

جنگ و ساحشوری یک حرمت مخصوص میشود. استحکامات در مراکز جمعیت ساخته میشود. داخل یک جامعه تجزیه شدن ملت حقیقات 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 با هر اغراض 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 (یونسان قدیم).

در دوره ی قرون وسطی زراعت بیشتر رواج دارد. سحر و جادوی پول در قرون قدیم که ایام حیوانی پدایش پول است قوی تر است. تاجر دوره ی قدیم ربا و تنزیل زیاد تری در مقابل گروه گرفتن ملک در ریافت میکند و به همین اندازه تاجر قرون قدیم طفیلی تر است. توده ی فقیر روز بروز زیاد تر میشود. از همان شروع تولید جنس برای معاوضه، ابتدا ای تمدن آغاز میشود. دو 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 بیابازار میآورند.

این دو جنس که در میان اجناس دیگر موقعیت مخصوص پیدا کرده اند کاملاً متضاد میباشند. تضاد عده ی آنها در ریاست است که اگر با A واحد پول مواد خام خریده شود و B واحد پول بکار داده شود میتوان بجای B + A واحد پول A + B واحد پول بدست آورد بقیه B - b زیرا ب ترا B واحد در مقابل کاری که حقیقتاً B واحد ارزش دارد داده شده. بدین ترتیب B + A واحد پول به A + B واحد عوض شده یعنی مقدار آن باندازه ی B - b است 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 ی استثمار بیشتر است. جنس ناموقی که برای مصرف تولید میشود سدی نیست و این خاصیت عجیب نتیجه ی تولید برای معاوضه است.

چنانکه واضح شد اولین تشکیلات اجتماعی تشکیلات قبیله ایست. با پیدا شدن طبقات و حکومت پیدا میشود. دموکراسی کامل قبیله از بین میرود. ابتدا خود قبیله تجزیه میشود. یک عدّه هستند که اشرف قبیله را تشکیل میدهند و عدّه ی دیگر در خارج قبیله تولید میسازند جنس موسوم بسه کار میباشند. این دسته ی دوم در دم قدم به پاپس معروف بودند که خارج از قبیله هستند. بعد بسا حکومت هرد و آنها را از بین برده و ارتباط جدیدی بین دو طبقه ی جامعه که یکی از آنها ریشه ی همین حکومت است ایجاد میکند.

در زمان زمین این حالت قبیله دیده نمیشود.

حکومت محصول اوضاع یک جامعه است و تشکیل آن ربطی باختلاف محلی خانواده نماند. وضع مالکیت در داخل یک جامعه مواد آنست. قدرت حکومت با تضاد طبقات زیاد میشود. و وضع مالیاتها از همان زمانهای قدیم مشهود است.

در دوره ی تشکیلات قبیله ای قوه ی مقننه و مجریه و قضائیه یا خود قبیله توأم است و حال آنکه در حکومت ها پاپس و آلت مجریه تشکیلات مسافوق جامعه میباشد.

وجود این وضع از ابتدای تاریخ نبوده و تا آخر تاریخ هم نخواهد بود. و این دوره زندگانی کوتاه آن فاصله ی زمانی کوتاهی را از تاریخ کنونی بشر اشغال مینماید و طول مدت آن در مقابل تاریخ آینده دیگر بی اهمیت تر و جزئی تر است. این ناموس اجتماعی نیز مانند ناموس دیگر روزی به سیزه تاریخ سپرده خواهد شد.

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

بدبختی های اتفاقی اجباراً در جامعه پیدا میشود یعنی اتفاق و اجبار 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 قضایایی را میگویند که با اهرار آنها ارتباطی نتوان یافت و اجبار نتیجه شدن ضروری یک قضیه از قضیه ی دیگر است.

بخت در جبر و اختیار از نظر مادی باینجامیرسد که قضیه ای را اتفاق میگویند که علت و اجبار آنرا ندانیم و الاعام قضایای طبیعت جبریتست. مجموع اتفاقات یک جبر کلی را تشکیل میدهند.

در زمین کوشیمی راجع به فشار و درجه ی حرارت گازها یک تئوری موجود است که آنرا تئوری سینتیک گازها مینامند. مطابق این تئوری ملکولها ذرات گازها که گزهاکه بشکل گلوله های کوچک کروی الاستیک فرض میشوند داخل فضای 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 کوهی دیگر که همین مقدرات راداشته است میرسند و این مواجهه شدن آنها در تمام رگاز است. اگر داخل هر یک از این گلوله های مثل الاستیک یک مغز کوچک باندازه ای مغز یک اید به آلیست وجود داشت خیال میکرد که تمام قضایای اتفاقی است و در این هرج و مرج کجامکن است قانون جبرستی حکمفرما باشد. اما ما میدانیم که این گاز در ظرف محدودی است و بنابراین حجم معین دارد و درجه ی حرارت معاوی در محیط اطراف آن موجود است.

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

مقدار معمولی ضربت هائی که به جد از طرف وارد میآید مقدار یرمخص باشد ، یعنی گاز فشار معمولی که محصول ضربت های گلوله های منوراست 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 . فروشند 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 باشخص چهارمی و غیره . نتیجه ی این مواجه شدن ها مربوط به حالات د و نفرمواجه شوند ه است . مثل اینکه نتیجه ضربت مکانیکی در گلوله مربوط بقدر از و امتداد و جهت و سرعت و سایر خواص خود گلوله است .

این دو بیچاره و آن متفکر اقتصاد ی و اجتماعی بدبخت آید ه آلیست خیال میکنند این مواجهه شدن اتفاقی است . گرانی و ارزانی جنس و سایر حالات ارتباط بین این دو و نفرمربوط به خوشی جنسی یا بدی جنس یعنی مربوط به پاک ی یا ناپاک ی "روح" این دو نفر است وگرنه هرد و نفر در عمل خود آزاد نسین این حکم را در مورد فروشنده ه ی جنس پول و فروشنده ه ی جنس کار که باهم مواجه میشوند نیز صادق میدانند و مطابق تئوری آنها مژد یک نوع اعانه و محصول پاک ی روح یکعد ه ی معین است .

اگر یک متفکر مدعی که قوانین جامعه را مانند قوانین فیزیکی و شیمی دقیق و جبری میدانند بخواهد اشخاص مزبور توجه کند باز قانون کلی مواجهه شدن و رد شدن افراد مزبور را پیدا میکند ، زیرا فقط یک متفکر مدعی و دیالکتیک میتواند دقیق و علمی فکر کند و به سحر و جاد و خواه خاصیت آب دعا باشد یا رمال یا سحر پول پشت بپایزند ، علل اجتماعی حریص شدن یک دسته را بخوبی میتوانیم بفهمیم و آید ه اجتماع را پیش بینی کنیم . با وجود مخالفت های عد ه 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 فهمید ه است و میدانند که میتواند خود را از جنگال این نوع اجتماع که مخلوق خود بشر است خلاص کند .

"فریود" میگوید معالجه ی مرض روحی بدن ترتیب است که وجود مرض در شعور مرضی ظاهر شود یعنی وجود مرض را بنهد . 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 کشید ه شدند ، این تسلط سحرآمیز و کور کوران ه 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 ه 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 عد ه غصب میشود . از آن بعد در داخله ی چنین اجتماعی که وسائل تولید دست عد ه ی محدود باشد نیز یک سلسله تغییرات دیالکتیک بظهور میرسد . زندگی آریاب 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 آنتی تزی برای جامعه ( که "تزی" برای این تکامل باشد) خواهد بود . تزی جدید بر آنتی تزی 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 ميسل تناسلی نوع بشر است . ولی ممکن بود نوع تولید جامعه در نوع خانواده ه بلا تا ۲ نیز باشد . البته نسه ای یعنی اگر چه خانواده ه اساساً بواسطه ی خاصیت حفظ نسل تشکیل یافته ولی این خود مرحله ی تناسلی



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

اولین تحقیقات علمی مهم راجع به خانواده از "باخ اوپن" شروع میشود. پس از آن "ماک انان" و بعد "مورگان" و بالاخره "انگلس" این تحقیقات را کاملتر نمینمایند. "کوفیشتر" "کارل کائوتسکی" نه فقط از این تحقیقات جلوتر نرفته اند بلکه در تفسیرمادی آخرین مرحله ی تحقیقات سابق مقلطه کرد. مقارن بادوره ای که وسائل تولید ضروریات زندگی عمومی بوده است در جامعه تعلم زن و مرد نیز بیکدیگر تعلق داشته اند، بلکه بهمین جهت رابطه پدر و فرزند ی مابین افراد وجود نداشته، بلکه جامعه "ماتریارکال" بوده است. بعد بتدریج مونوگامی و حقت بودن یک مرد و یک زن و بنابراین مشخص بودن پدر و پیداشدن ارتباط پدر خانواده و "ماتریارکال" شروع میشود. (افسانه راجع به جنگ تر او کشتن پسر اگامنون ماد ر خود راو تیره شدن او در محکمه ی خدا ایان یک چنین تحول را نشان میدهد. این دوره مقارن باخصی شدن وسائل تولید بدست عده ی محدود میباشد.

مطابق تحقیقات عامه سابق الذکر (مخصوصا مورگان و انگلس) در دوره های قدیم هر چهار نوع خانواده وجود داشته است: زناشویی مشترک چند مرد محدود با چند زن محدود، زناشویی 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 می دیگر قبیله میدزدیده است. اندوگامی یعنی زناشویی اجبارا بین زن و مرد یک قبیله صورت میگرفته است.

مورگان اول کسی است که خانواده های دوره ی 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 موثر است.

مثلا بپردازان در موقع تخمگذاری جفت زندگی میکنند، زیرا ماده در موقع تخم و پروانندن جوجه محتاج کمک است. این عامل بیولوژیک که غریزه ی کمک باشد علت تشکیل شدن جفت است و حال آنکه در حیوانات در بقا 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. دسته جمعی زندگی کردن در اغلب حیوانات در بقا 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 دسته جمعی بهم میخورد و این خود مخالف با منافع حفظ بقا فرد بود. زندگی با دستجات با تشکیل خانواده متضاد است. اگران باشد این نیست و اگر این شرح شود آن دیکسری از میان میرود.

واقعاهم در تاریخ همینطور دیده میشود. بنابراین تفسیر اولین شکل خانواده باید زناشویی دسته جمعی باشد یعنی یک دسته مرد با یک دسته زن زناشویی عمومی داشته باشند. این طرز حقیقتا 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 اصلا بدین نکته توجه کنند.

مورگان بواسطه ی وضعیت مخصوص قوم و خویشی که بین خانواده های بومی امریکا پیدا شده 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 تم از اینکه پدر یا عمو باشد پد رسیدند  
 همینطور بچه‌های د و خواهر بهم برادر و خواهر و این بچه‌ها بد و خواهر اصلی ام اینکه مادر ریسا  
 خاله ی آنها باشند مادر خطاب میکنند . ولی بچه‌های يك برادر و خواهر همدیگر را پسر عمو و دختر  
 داعی خطاب میکنند . این بچه‌ها یان خواهر و برادر اصلی عمه و دایمی میگویند . این ارتباطات چون  
 در تمام بومیان دیده میشود ، صرف يك عبارت سطحی نیست ؛ بلکه عملا دیده میشود که این نسبتها  
 از نظر ارتباط اجتماعی هم موضوع خارجی دارد .

در بومیهای جزیره ی هاوائی که يك مرحله پست تر است دیده میشود که در آنجا بچه‌های يك  
 برادر و يك خواهر بهم برادر و خواهر خطاب میکنند .

میرگان عقیده دارد پس باید یکنوع خانواده هم قبل از مرحله ی خانواده ی بومیهای هاوائی  
 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 عملا دیده نمیشود .

ولی برعکس چنانکه ارتباط خانوادگی بومیهای هاوائی و بعد از آن بومیهای امریکا و هند برمیآید  
 ابتدا زناشویی دسته جمعی اینطور بوده است که يك گله انسان افراد يك نسل یعنی برادر ، خواهر ،  
 پسر عمو ، دختر عمو ، پسر دایمی و ... با هم زناشویی جمعی داشته اند ولی زناشویی این نسل با نسل  
 پیر قبل و با نسل جوان بعد که احوال همین نسل باشند متنوع بوده است . (بومیان هاوائی) علت این  
 منع بطور واضح اختلاف سن است . يك دوره ی بعد زناشویی محدود تر میشد و زناشویی برادر و خواهر  
 منع میگردد . یعنی در يك نسل همه ی مردها شوهرهای همه ی زنهابوده اند جز خواهران تنی خود  
 (بومیان نیویرنگ 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 يك گله چون نمیتوانسته اند  
 شوهرخواهران خود باشند با يك دسته زن از گله ی دیگر (که نیز برای برادران خود در همان گله ممنوع  
 بودند ) زناشویی جمعی میکردند . چون این امر از نظر جامعه ی امروز بسیار قبیح است متفکرین و چو  
 آنرا نمیتوانسته اند حد می بزنند "گوتة" در "قاوست" و "واگنز" در اهای معروف " نیلونگن" اشاره  
 میکنند که بوفائی (معنی امروز) در حضور خدا یان دوره ی 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 يك مرد و چند زن و یا يك زن و چند مرد ) و  
 پس از آن مرحله مونوگامی یعنی زناشویی يك مرد با يك زن دیده میشود . مطابق تشریحات سابق الذكر  
 تشکیل خانواده ی خصوصی با وجود گله متضاد است . و آنها هم تشکیل خانواده جفت و مونوگامی وقتی  
 دیده میشود که اجتماع بشر باندازه ی کافی ترقی کرده و محتاج وجود گله نیست .

بند ریج بیاسطه ی زیاد شدن اقوام دیگر زناشویی جمعی کمتر شده و زناشویی جفت شروع میشود .  
 زناشویی يك مرد و چند زن و چند مرد جز این زناشویی است .

در تمام این ادوار زن محترم است و رئیس . برخلاف ادعای جهال زن کتیز مرد نبوده و در  
 دستگاه خانواده ی عمومی زن فرمانده بوده است و حال آنکه ممکن بود مردی را از يك خانواده بیرون  
 کنند و مجبور شود به خانواده ی عمومی دیگری برود .  
 جفت شدن زناشویی بدین ترتیب است که زنها حق پیدا میکنند که خود را از جامعه برای يسك  
 مرد معین بخرند .

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

است. علت این تقیه اینست که بند ریج معمول خصوصاً افراد زیاد شده و محتاج سرپرستی است. زن در خانه سرپرست اموال مرد است. از اینجاشروع میشود که زناشویی جمعی مقارن باد زوره ی توحش و زناشویی حجت (با تشامام 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 او را همیت زن بیشتر بوده. بهمین جهت عدّه ی زیادی خدایان و ربه النوع های زن وجود داشته است.

اهمیت حقیقی زن درد زوره ی منور به مراتب پیش از احترامات ظاهری: خانم های عروسك ما درد زوره 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. پنداشدن غلامان در طرز توایه اجتماعی عامل مهمی در این اوضاع قرون قدیم بوده است.

زن دك يك حال اسارت را مانند غلامان پند میکند، در صورتیکه درد زوره های وحشی و نیم وحشی برای زن هم مثل مرد آزاد بوده است. بمجرد اینکه تمكك خصوصاً در زناشویی پند آمیخته نقطه ی کاملاً متقابل آن که فحشا و عمویت کامل زن باشد ظاهر میگردد. هر قدر مونوگامی در ظاهر رشد ید تسر میشود فحشا هم قویتر میگردد.

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

بنا بر این شرایط موجود در این جوامع غلط سبب ایجاد فحشا است که از یکطرف بواسطه فقر مادی و از طرف دیگر بواسطه ی حالت مخصوص مونوگامی عدّه ای از زنهار را مجبور میکند که با عمو میت 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 خواهند گرفت توأم باشد.

مفهوم معاشقه (بمعنی رومانتيك 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 حجت وجود داشته، ولی بحال معاشقه ی قرون وسطی نبوده است.

چنانکه واضح است درد زوره ی وحشی و نیم وحشیگری قدرت زن در خانواده بنوع 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. دائره ی زناشویی جمعی بد ریج 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 شدیده است، ولی برای مرد ایراد مهمی نیست (اگرچه افتخارات شمرده نشود). در قرون وسطی مونوگامی با زود اوجهی اجباری که

در نتیجه ی سیاست های خانوادگی پیدا شده بود و تفکر ابوسلیه ی يك کاغذ پاره که در عین حال يك زن بجز حکم اجتماعی بید تأخر عد در خار یکد بگریمید. در قرون معاصر ظاهر معاشقه در کار است، ولی

اقتصادیات مانند سیاست خانوادگی قرون وسطی در حقیقت این اختیار را نیز اجبارتبدیل نموده است. این فشار و اجبار مخصوصاً به زن وارد میشود، زیرا زن تحت تسلط مادی مرد است. در این دوره هاهم

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 بظهور ضروری با فحشا لازم و ملزوم یکد بگرند. یعنی

این نوع زناشویی اجباری که ظاهراً بظهور انتخاب بین يك زن و يك مرد صورت میگردد، قهر افحشا را توایه میکند. نه فقط روحیه و ارزش اجتماعی یکد سته ی معین از زنهار (فواخس) خیلی پایین میآید،

بلکه روحیه‌ی مرد هاتنزل فاحش میکند. مواظب و لهو و لعب اجباری تمام مردهار مبتلا میکند. برای تغییر این وضعیت باید اوضاع مادی تغییر کند.

زن باید با مرد دارای حقوق مساوی اجتماعی باشد. فرض 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 تعلسق 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 دو طرف باشد.

پس از آنکه از یکطرف تکامل طرز تولید و از طرف دیگر تکامل خانواده را فهمیدیم به تکامل دستگاه فوقانی اجتماع توجه مینمائیم.

جامعه از افراد تشکیل یافته است. اما هر صورت بفرنجی که از آحاد تشکیل یافته است دو حالت 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 قطبی کبریت و یاد آنکه های گندم یک خروار غله و نیز ممکن است وظیفه و عمل آحاد بایکدی 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 اجزا مرکب کننده‌ی 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 بوسیله‌ی عمل زراعت و دیگری صاحب‌کار و زمین یعنی وسائل تولید، یکی صاحب سهام یک کارخانه است، یکی فروشنده و دلال و دیگری مأمور اجرای تبلیغات برای حفظ منافع طبقه‌ی مخصوص پشت کرسی کلیسا و مسجد است. تمام این افراد با کارهای متنوع خود دستگاه جامعه را تشکیل میدهند. پس جامعه را میتوان چنین تعریف کرد:

جامعه در فاصله‌ی معینی از زمان و مکان دستگاهی 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 یکطرف وسیله‌ی ارتباط افراد در جامعه و از طرف دیگر وسیله‌ی ارتباط جامعه با طبیعت است. لوازم زندگانی بشر در طبیعت بحال حاضر و آماده نیست، بلکه بشر بوسیله‌ی کار آنها را به صور قابل استفاده در میآورد و این رابطه‌ی جامعه‌ی 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 رابطه‌ی جزئی و کل را دارند، بلکه جامعه دستگاهی است و هر فرد در اخل آن مقام و موقعیت مشخص دارد.

همانطور که از توده کردن بیج و مهره و جو ب و جرم یک ماشین بوجود میآید، 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 بواسطه‌ی 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 جزو عوامل مشخص اجتماع است. بنابراین واضح میشود که محیط مؤثر در تفکر است و نوع فکر در جامعه تأدازه ی خود تا فیرد آرد.

پس عوامل خارجی و مادی محیط مشخص جریان و تکامل جامعه است و فکر افراد در این حلقه ی متوالی يك حلقه ی معلوم را تشکیل میدهد و ایداً عامل اساسی نیست. افکار مجرد ممکن است نتوانند بفهمند چرا مقام يك رهبر حزبی و سیاسی، يك سردار و یا يك پیغمبر را ایقدر بنظر انسان پائین میآوریم. البته کار این افراد نسبت بیک عده ی زیاد از افراد دیگر مهم است ولی مختصر فکر در تئقی نشان میدهد که تا جریان اجتماع که نتیجه يك تکامل طولانی است يك چنین مقامی را ایجاد نکند افراد نمیتوانند منشا 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 يك طبقه با منافع معین موجود باشد تا حزبی تشکیل دهد و وجود رهبری را ایجاد کند. همین حکم در باره ی سایر افراد نیز صادق است تا تکامل ماشین و اتوماتیک بد معین ترند مخترعی با خواص معلوم ظاهر نمیشود.

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

ارتباط کار افراد قهراً با يك ارتباط فکری همراه است، زیرا اجزا این دستگاه کار که عبارت از افراد انسان باشند شعور آرد و بنابراین از تکاپوی جریان انجام کار آگاه و با هم در ارتباط فکسری میباشند. علت مادی تکامل نطق نیز بدین ترتیب معلوم میشود. سختیات فکر يك فرد محصول تمام عوامل محیط یعنی طبیعت و اجتماع است. بدین ترتیب يك طبقه و يك جامعه دارای يك فکر طبقاتی و یا اجتماعی است که اکمل تجلیات و ظاهرات خاصیت روحی بشر است. بواسطه ی وجود این ظاهرات است که دیده میشود جامعه علاوه بر بی و بنیان اصلی که دستگاه تولید و ارتباط کار باشد يك دستگاه ارتباط فغانی و سطحی نیز آرد که همین اکمل تجلیات یعنی مذهب، علم، قوانین اخلاقی و بالاخره هنر باشد.

البته این دید دستگاه فوقانی و تحتانی در هم تا فیر متقابل دارند. دستگاه تحتانی یعنی ارتباط کار و تولید حکم اساسی و اصل بد دستگاه فوقانی حکم تظاهر ثانوی را آرد. دستگاه تولید و اوضاع مادی محیط مولد افکار، عقاید، عادات، رسوم، ذوق و سلیقه است ولی این فنومن های ثانوی د و بسیار نسبت بد دستگاه تولید عکس العملی انجام داده در تعادل بین اجزا جامعه و طبیعت بین اجزای جامعه تغییرات تولید مینمایند. دستگاه تولید و کار جدید د و باره در فنومن های دستگاه فوقانی اثر مینماید و این امر بر ترتیب د و ام 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 بوسیله ی اشیا و اشخاص، رابطه ی اشیا و اشخاص و بالاخره افکار اشخاص معلوم میگردد. اشیا و ارتباط آنها با افراد، ساختمان اساسی و افکار اشخاص د دستگاه فوقانی را تشکیل میدهد. ولی تمام این دستگاه تحت يك تشکیلات کلی است که جامعه نامیده میشود. بنابراین بجهت تعیین درجه ی تکامل يك جامعه در تئقی نیست که یک رشته ی 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 در تئقی نیست، زیرا هر يك از اینها يك جزو از اوضاع اجتماعی را نشان میدهد. مقایسه ی در تئقی وقتی صورت نمیگیرد که وسائل

تولید را با خواص و ارتباطات اجتماعی آنها پیدا\* مقایسه قرار دهیم، زیراتمام نهمین 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 بوده، كاملتر از تمدن صنعتی امریکای امروز است. ولی اندك وقت واضح میکند دستورات اوستا، مذاکرات رای و برهمن از نظر زندگی امروز دیناری ارزش ندارد. فکری که آنروز بزرگ جاوه میکرد برای اطلاق دینستای امروزی سبک و مضحك است. نصایح و راهنمایی های جهانداري به بشر در دینای امروز که شروع به تشکیل جامعه های بی طبقات کرده است بچوب است و از حیث وسائل مادی هم که قشبه واضح است. از نظر ما این دو موضوع اساساً از هم جدا نمیشوند. افکار مادی دیاکتیک 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 مدیجسه سرائی مثل قرون وسطی هم نمیتواند جز آثار صنایع ظریفه بشمار رود. اگر شما در ایران چهار نفر کاسه پشم 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 میباشند. 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 در 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 ظریفه است. تاریخ اجتماع بشر تا کنون تاریخ نزاع طبقات بوده است، یعنی درد اخل 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 دولت 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 در اطفال و افراد و ذوق صنایع ظریف نیز تمام طبقاتی بوده و بشفع طبقه ی معین خواهد بود. نباید اید 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. درد اخل ملت طبقات و منافع متضاد و نسبت اکثریت و اقلیت آنها را باید در نظر گرفت. جنگ ها بین طبقات مقتدر دولت 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 میسازند (آلمانی و فرانسوی در سورین) وجه بسا ملل هم نژاد که سزاخلاف منافع میبچینند (امریکا 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 هستنی (مانند اتحادیه ی مهندسين، اطباء و غیره) نیز جز این نوع آثار فکری دستگاه فوقانی است.

در جامعه ی بی طبقات حکومت بخود ی 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 شعارجدید " اداره کردن بدست صنعت مدیرو تربیت افراد برای شرکت در صنعت برپائند "

دیگر از اکتل تجاریات فکری عادات ، رسوم ، قوانین و اخلاق است. واضح است تمام این مناسبات اجتماعی نیز تاکنون تحت تاثر تیره بهترین عامل قومی اجتماع یعنی اختلاف طبقات و مطابق با نسبت زحمت تولید و استفاده از محصول بوده است. بنام قوانینی که در دوره های مختلف بین ملسل متنوع وضع شده است رجوع کنید . با اندک توجه خواهید فهمید که تمام آنها برای حفظ منافع يك طبقه است و جنبه ی منافی ندارد. شاید به ای بیچاره عدل رایك مفهوم مطلق و عدلیه هار از تشکیلات آسمانی بد اند ، ولی اگر در عادات محکمه های مختلف توجه کنید خواهید دید یکنفر در مقابل يك محکمه بعنوان قتل و دزدی و فساد محکوم به اعدام میشود ، ولی در يك محیط و یاد و نره ی دیگر جسمه ی همان شخص بعنوان اینکه از باشرف ترین افراد بشر بوده است برپامیشود . 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 ، ایاس نام دار مخصوص (فرانک) را لباس مجامع مخصوص قرار دادن و نظایر اینها تمام طبقاتی و نسبی میباشند .

طریقه ی تعیین حق بوسیله ی دوشل و یا نظیر تربیت بچه امیرهای دوره ی قعود الیسم در دوره بهره‌روازی مردم تسخرو واقع میشود و قوانین و آداب این دوره نیز بنوبه ی خود در دوره ی بعد نسخ میگردد در يك جامعه ی بی طبقات قوانین و آداب و رسوم و اخلاق جنبه ی 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 ، میل های اجتماعی دارد و این امیال در تشکیلات جامعه ، ولو بطور نادانسته ، موثر است .

اما جامعه و این شعور اجتماعی دامتاد رتخیر 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 طرفداری آزادی عقیده میشود و میخواهد مطبوعات و نطق را آزاد کند . فکر کهنه که طرفداری بدم تخیر است با آن مخالف میگردد . بنابراین آزادی ریشه ی مادی اجتماعی دارد . در انقلاب فرانسه قعود الیسم کهنه پرست و بهره‌روازی تازه نفس طرفدار آزادی بود . آزادی از قید سات بشمار میرفت و فد اکاران اجتماع در راه آزادی جان میدادند .

آزادی پرستش میشود . ادبیات قرن هیجدهم فرانسه تقریباً تمام وقت بیان این موضوع بود . اما در دوره ی جدید آن تازه نفس ها کهنه پرست میشوند و چون طبقه ی تازه نفس جدید از آزادی بسرای پیشرفت خود استفاده مینماید آزاد یخواه و آزاد یخواهان دیروز 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 منشاء فساد است ، قاشسیم به مجرمین سیاسی یعنی اشخاصی که جانی و خاکی نبود بلکه با کمال شرافت و قد آکاری طرفدار يك عقیده (خواه صحیح خواه غلط) میباشند بدون محاکمه در محبس های جدید الاختراع هزاران نفری شکنجه دادن و کشتن را بمصالح جامعه میداند . اینها مخالف حقوق " آزلی " هستند . یعنی میگویند ممالک باید فراریان سیاسی را بهم ردد کنند تا سرانهاد ممالک اصلی خودشان در کمال راحتی بریده شود . خلاصه همان عقیده ی آزادی مقلد در بروز امروز جز جنبایات درجه اول و در شمار اعمال مذموم مانند قتل و سرقت و غیره شده است . بد بختی امروزی بشر دیگر کمتر با سیل های 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 مناسبات های دستگاه فوقانی جامعه است توجه مینمائیم . 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 می‌شود و با حرکات انعکاسی و آزاد مفید را برای حفظ فرد و نسل جلب و ضرر را دفع می‌نماید. است و همین اعمال و تجربیات اساس علم و اطلاع وی می‌آید، یعنی اول عمل کرده و بعد علم پیدا کرده است. بواسطه ی ملاحظات و تجارب متعدد که ناشی از احتیاجات مادی وی بود، اندیشه به ارتباط بعضی قضایای طبیعت مانند تناوب شبانه ریز و فصل، زیاده باران در بهار و زرد شدن درختان در خزان، مردن و غیره متوجه شده است. در ضمن یک سلسله قضایای اتفاقی نیز مانند رعد و برق و نظایر آنها توجه بشر را جلب کرده است. قضایای شبیه به ناخوشی، تولد مرگ نیز از نظر زندگی مادی بشر مهم بود. توجه وی را جلب می‌کرد. 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 نمود. 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 تا شریع می‌آید. زیاد شدن تعداد تجسرات و ملاحظات قهرا بشر را مجبور به طبقه بندی آنها و ترکیب آنها و استنباط قوانین و اصول کلی می‌نماید. در عین حال این تکامل در مبدأ اجتماع صورت گرفته. اجتماع خود دارای طرز تولید و طبقات معین و مشخص است. آیا در ترکیب اطلاعات تجربی و استنباط قوانین کلی ممکن است عوامل اجتماع بلا تا شریع 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 با قضایای طبیعت مواجه است و دچار فلسفه بافی نگردیده است. وقتی که در سطح زمین امر کوچک برقابت فرمائید می‌توانید مشاهده کنید که به انواع و اقسام مختلف 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 لطیف که روح باشد اعتقاد پیدا می‌کند (اعتقاد بقا، روح بزرگان واجدا و خدایان و انتقال آن از یک جسد به جسد دیگر از همان دوره ی نیم وحشی شروع می‌شود). تئوژنی و عرتان امروز با تمام عبارت پند ازها از معتقدات دوره ی بشر نیم وحشی قدیمی جلوتر رفته است. وقتی که رژیم اقتصاد در سطح زمین عوض می‌شود، ملوک الطوائفی از میان رفته امپراطورها و سیاست هسای جهانگیرانه پیدا می‌شود، رئیس رب النوع هانیز مانند امپراطور زمین معتقد، جبار، گاه مهربان و گاه خشمگین است. در این دوره ها و دوره ی فلسفه ی اید و الیسم بشر فقط یکم 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 با سرمایه داری اعم از کلیسا و معبد و غیره یار د رجات روحانی و یادربود چه و غیره با هم قرق 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 تر می‌شود خصوصیات شخص رب النوع معتقد در دوره ی فئودالیسم محو تر و حالت وی روحانی تر می‌گردد. عالم نیز مانند بازار تجارت یک عامل مؤثر منفی و غیره می‌شود که نوع و علت تا شریعان بر بشره جهول است پیسدا



میکند. مکتب مادی همه جایانهایت دقت تا شراقتصاد جامعه را در خصوصیات عقاید مذهبی نشان میدهد. يك موضوع با پستی با نهایت دقت در نظر گرفته شود. اغلب دیده میشود که در معنی دقیق اصطلاح و کلمات را در هم میکنند. این امر درباره 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 يك د ستگاه 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 دائمی و صحیح و لای تغییر میداند. این مجموعه ی عقاید يك سلسله عبادات مانند قربانی، دعا و غیره برای پیروان خود وظیفه قرار میدهند. اجرای این اعمال محتاج يك سلسله تشکیلات اجتماعی است که کارکنان آن يك صنف مخصوص یعنی صنف روحانی را تشکیل میدهند. پس د ستگاه 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 اجتماعی بشر را که حفظ بقا است مذهب مینامند جلوگیری شود.

دوره ی نظریات کلی که ارتکامل مذهب تشکیل میشود دوره ی فلسفه است که نیز یکی از اکمیل تجلیات فکر بشر است، یعنی جزو د ستگاه 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، د عقاید مذهبی مطابق با خصوصیات تعبدی 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 يك از علوم منوط بد رجه ی تکنیک و تمدن بشر است. از طرف دیگر تکامل تکنیک تحت تا شراوضاع اجتماع و احتیاج بوسائل تولید معین است و بالاخره آن فکری که میخواهد اطلاعات را عمومیت دهد خود جزو يك طبقه از طبقات جامعه و تحت تا شرا 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 بد رجه ی فلسفه تکامل پیدا میکند. در دوره ی فلسفه بمعنی اخص تمام علوم جزو فلسفه است ولی بعد چون میدان هر يك وسیع میشود از فلسفه جدا میشود.

از آن بعد 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 يك فرد نمیتواند تمام علوم را بطور دقیق بداند. ولی برای فهم و بحث دقیق نتایج کلی باید اقلایك علم اختصاصی را بخواهی دانست. از طرف دیگر تخصص در يك فن بدون آشنائی به اصول کلی افراد بشر را به ما شینبهای بشعیر تبدیل میکند. پس قهراً فلسفه ی لفاظی از بین رفته و هر علم بسا اصول کلی و فلسفه ی آن تحصیل میشود. در جدیدترین جامعه ها فلسفه با علوم اجتماعی، اقتصاد، پسیکولوژی، بیولوژی، شیمی، فیزیک، ریاضی تحصیل میشود. از این معلوم میشود که صریحترین مناسط در دستگاه فوقانی در جامعه ی امروزی بشر تشکیلات علمی یعنی ارا لاجلم ها، لابراتوارها، کتابخانه ها و غیره میباشد.

و طرز تحقیقات علمی و صنعتی درجه ی تمدن بشر امروز را نشان میدهند. مهد علم قرن بیستم (که فلسفه هم جزو آنست) د دیگر گوشه ی اطاق فیلسوف منجمی یا صومعه ی عارف نبود، بلکه فضای کارخانه و لابراتوار موزع است. از این مشروحات واضح میشود که عقاید کلی بواسطه ی خاصیت روحانی بشر پیدا اند، از تجارب روزانه بوجود میاید. غرض از عقاید کلی يك د ستگاه کلی از افکار، احساسات

قوانین ، رفتار و عملیات است . هر دستگاه عقاید کلی که در یک جامعه شیوع یافت روحیات جامعه نامیده میشود . و اگر تدریس شده حالت منظم بخوبی بگیرد در اصطلاح علمی " اید ه مولوژی " اطلاق میگردد . در جامعه ی طبقاتی ممکن نیست که تمام طبقات دارای روحیات و اید ه مولوژی مساوی باشند . فقط فاشیسم کورته نظرمیتواند اشتباهاتصهرکند که یک جامعه با وجود تمام اختلافات طبقاتی ممکن است یک ملت واحد باروحیات و اید ه مولوژی یکنواخت تشکیل دهد . روحیات و اید ه مولوژی هر طبقه محصول وضعیت اجتماعی و مادی و سیاسی و اقتصادی آن طبقه است . بدیهی است که در صورت برخورد دستگاه عقوالتی میتوان خطوط مشخصی فنیمن بنا را معلوم کرد .

حال بنوع دیگر از نمونه های دستگاه عقوالتی که هنر " صنایع خاریف " 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 معالوم ترکیب شده در شخص معین احساس مخصوصی ایجاد مینماید . اید ه الیستها در اینجا بحساب خودشان یک اسلحه ی تیز بر علیه مکتب مادی پدید آمده اند . میگویند لذت از زیبایی تصویر صورت جزوا 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 ه هنگام شب چشم سیاح جهانگرد را متوجه عظمت و زیبایی 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 آزمایشات بنظرمیآید توجه میکنیم . یک سنتونی از بهترین یک شاهکار هنر موسیقی است که در گوش تمرین کرده و متدن تا " شیر بسیار قوی میکند . حال ببینیم 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 نوازند که تشکیلات جامعه به آنها اجازه و امکان داده است که فقط متخصص این کار باشند . فقط وقتی که جامعه تا حد معینی تکامل پدید کرده باشد پدید آمدن یک دسته موسیقی دان و حرقت موسیقی ممکن است .

ثالثا یک قطعه در آرای 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 اندازه گرفتن نیست ، اگر قدری منطقی داشته باشند ، میفهمند که تمام اختلافات و تا " ثیرات در همان اندازه گیری است . عدد ارتعاشات صوت در فلان محل مخصوص از آهنگ موسیقی اگر تغییر کند زیبایی بکلی زائل میشود .

رابعا هر قطعه موسیقی یا نقاشی یک احساسات معین مذهبی ، جنکی و غیره را میتواند تولید کند ( مانند بحر جز از بحر اشعار عربی ) . همین محتوی خو ارزش مادی اجتماعی دارد . شجاعت ، جنگ ، مذهب و غیره تمام تحت تا " ثیر مادیات تولید شده در حالت خاص پدید آمده 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 پدید آرند ، احساس منور ایجاد میشود . احساس و شخص احساس کننده تابع صرف قوانین مادی محیط است

میباشند. ترکیب الوان خواه بواسطه ی مفید بودن یا غنایت یا تولید احساسات شبیه به احساسات آزاد ی، موقیقت و غیره تا<sup>۱</sup> شیرینتری خود را انجام میدهند. عامل مهم در تائ<sup>۲</sup> ثیرات موسیقی اثر آریاز نظر تناسلی است که به فیزیولوژی آن باید بهترتد تبق شود.

از آنچه گفته شد معلوم میشود علت زیبائی راد رارزش قطعه ی هنر از نقطه ی نظر مفید بودن برای حفظ بقا<sup>۳</sup> فرد و نسل<sup>۴</sup> در حالت شعور و فکر متأ<sup>۵</sup> ثر شونده باید جستجو کرد. چون تکنیک، وسائل تواید، ساختمان جامعه، افکار و عقاید افراد جامعه بر حسب مکان و د ائما بر حسب زمان متغیر است، پس زیبائی مفهوم نسبی پیدا کرده آن نیز مانند خود جامعه در تکامل میباشد. درجه ی تعد ن جامعه ی ما نیز وقتی جلوتر رفت یخود ی خود در عده ی زیاد ی از آثار گذشته محو شدن اثر زیبائی (مخصوصا آنچه مربوط بجامعه است) مشاهده خواهد گردید. این آثار از آن بیعد فقط ارزش تاریخی خواهند داشت. اثری 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 کترتقی 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 وولوژیک - گاه برخی احکام یا استدلالات، تعریقات 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 سیر تکامل اجتماع قائل شده (و حتی اینجا و آنجا تا "شیرات فریود یسم که مکتب روانی متد اول روز بود در برخی استدلالاتی دیده میشود) با دقت و احتیاط برخورد کند. استنباط د کتر از مسئله ی ژریمی نیسیم (جبر اجتماعی) نیز طوریست که بنظر میرسد به دیا لکتیک ضرورت و تصادف و تا "شیر متقابل آنها در سیر تکاملی تاریخ بعد کافی پیکرانه توجه نداشته است. در توصیف فعالیت دماغی و قوای نفسانی انسان نیز گاه تا "شیر ماتریالیسم ماقبل مارکس احساس میگردد. از آنجاکه 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، دانشمندترین و نیرومندترین مروج مارکسیست بود و چنین شخصی در تاریخ جنبش انقلابی ما همانند نداشت و تا امروز نیز در مجموع خود تکرار نشده باقی ماند ما ست. محدودیت تاریخی برخی از نظریات ارانی امریست مفهومی و تا "شیری در نقش فوق العاده ی این نظریات در تکامل تفکر مارکسیستی در ایران نمیتواند داشته باشد.

۲) متا "مفاهمه جمله 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 واریسی عمومی این نسخه ها نشان داد که ابهامات و اغلاط در کلمات و عبارات کم نیست و گاه تصحیح مجاز روی قرینه د شوار بود. با اینحال ما کوشیدیم متن را هر چه منقح تر عرضه داریم. خوانندگان عزیز توجه خواهند کرد که د کتر گاه اصطلاحاتی را بکار برده است که امروزه با اصطلاحات دیگری بجای آنها داریم (مثلا مانند "دستگاه قوتانی" بجای "رونا" یا "ملوک العواطفی" بجای "تئود ایسم" و غیره). در مورد نام برخی کتابها ترجمه ی ارانی با ترجمه ی امروزی متفاوتهایی دارد (مثلا مانند "راجع به دورینگ" بجای "آنتی دورینگ" یا "ضد دورینگ") و "لیدویک فویرباخ" بجای "لیدویک فویرباخ و پایان فلسفه ی کلاسیک آلمان" و "فلسفک فلسفه" بجای "فقر فلسفه" و "عقاید مادی و حسی - انتقادی" بجای "ماتریالیسم و امپریوتیسیسم". موارد اختلاف اصطلاحات و تعبیرات نسبت به آنچه امروزه متد اول است، فراوانست و ما در این موارد تخییری وارد نساخته ایم و بچنین 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 خواستار دانستن معانی آنها هستند. ما ذیلا این عبارات را با ترجمه ذکر میکنیم:

"الاکم تد و سون یهد الابدید رو تلوزون یهد الحجر و تعبدون هذ الالبیت المرفوع بالظوب و العالدر و تهر و اون جوله هروله البعیر اذا اغز الا و من فکر فی هذ ا علم ان هذ ا فعل الله به غیر حکیم و لاذی نظر فعمل تانت آمن هذ الامر و ابوک را"سه و نظامه" یعنی: "زنها را تا چند بر این خرمن پایکو بی می کنید چه

این سنگواره پناه می‌برد و این خانهی افراشته از خشت و گل‌رامی پرستید و بگردن هروله می‌کشید چون شتری که تغییر برآورد. هشتاد که هر که در این بیاند یشد اند که اینکار نادانی است که خرد مند و تیز نظر نیست. پس تو بگو که بدین ایمان آوردی و بدرت سردار سازمانده آن بود. " ائشان اهل الارض، ذو عقل بلا - دین و آخر دین لا عقل له " یعنی: " مردم این جهان برد و گروهند، یک گروه خردمند که دین ندارند و دیگری دیندار که خرد ندارند. " التصوف ترك الدعاوی و كتمان المعانی " یعنی: " صوفیگری ترك دعوی و پوشاندن معنی است. " التصوف ترك الخلق و افراد الهمة " یعنی: " صوفیگری ترك مردم و وارستگی از اندوه آنانست. " التصوف یعنی 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 الشیین " 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. [ ۲ ] ( 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 ترمیم شود: " صوفیگری حق است هر کس که حقیقت را بر تو افزود، تصوف را به تو افزود. " ) " التصوف ترك كل حظ للنفس " یعنی: " صوفیگری ترك هر گونه حظ و بهره مندی برای خویش است. " نهایی فقر به ایته 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. متأسفانه مادر این ویژه نامه محل کافی برای انجام این عمل در اختیارند اشتیم و رفع مشکلاتی از این نوع راه همت و مراجعه می‌خوانندگان و امیدواریم " دنیا "

## لطفا تصحیح کنید!

در " مفاهیم و اصطلاحات سیاسی و اقتصادی و فلسفی " لطفاً معادل‌ها و اغلاط جایی زیرین را اصلاح فرمائید ( شماره ی سوم، سال دهم ).

صفحه	استقراء	صفحه	غلط	صحیح
۹۹	Induction	۹۹	Mythlogie	Mythologie
۱۰۰	قیاس Deduction	۱۰۱	classe	class
۱۰۹	تجوم Astrologie	۱۰۱	Abenteuertum	Abenteuerertum
		۱۰۳	digmatism	dogmatism
	هیئت Astronomie	۹۹	classesse	classless

DONYA

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

Price: 50 Cents

Druckerei "Salzland"

325 Stassfurt

مجله‌ی "دنیا"

ارگان تئوریک و سیاسی کمیته مرکزی حزب تودهایران

چاپخانه‌ی "زالنس‌لاند"، ۳۲۵ شتاسفورت

دوره‌ی دوم

سال دهم

شماره‌ی چهارم

زمستان سال ۱۳۴۸

بهادرایران ۰۴ ریال

در خارج معادل ارزی همین مبلغ