

متافیزیک در حکمت دائویی و کنفوسیوسی^۱

طاهره توگلی

دانشجوی دکتری ادیان و عرفان تطبیقی
دانشگاه آزاد اسلامی - واحد علوم و تحقیقات

چکیده

ساختار فکری دو مکتب کنفوسیوسی و دائویی مشابه است؛ بدین معنا که هیچ یک از آن دو نه در پی وضع قواعد فلسفی - منطقی و اصول اعتقادی جزم آور بوده‌اند، و نه به مسائل انتزاعی و معقولات ثانوی و کلیات عقلی پرداخته‌اند؛ بلکه توجه هر دو به امور محسوس و جاری در زندگی و هر آنچه که قابل تجربه برای انسان می‌باشد، بوده است. به همین جهت مفهوم "متافیزیک" نیز در چین کمی متفاوت است از آنچه که در فلسفه یونان باستان و سپس در عالم اسلامی شاهد آن هستیم. از مهمترین موضوعات متافیزیک، تبیین حقیقت غایی است که در بیشتر موارد دارای نوعی تقدس برای انسان‌ها می‌باشد. دو مفهومی که از این نظر در این دو مکتب قابل بررسی هستند عبارتند از تی ین یا آسمان و دائو. هر دو مکتب به تثلیث آسمان، زمین و انسان توجه داشته‌اند و بر ایجاد نوعی سازگاری و توازن میان این سه وجه تأکید دارند. اما وجه تمایز آن دو بیشتر در نحوه تفسیرشان از دائوست. کنفوسیوس به کمال اخلاقی انسان‌ها و حسن نظام اجتماعی نظر داشت و دائو را نیز در بطن سنت و جامعه می‌شناخت. حال آن که در مکتب دائویی، دائو محور تفسیر هر چیز و حقیقتی ماورائی است که انسان باید جریان موزون آن را بپذیرد و خود را با آن هماهنگ کند. در نتیجه، سعادت انسان نه در جامعه بلکه در طبیعت معنا می‌یابد. طبیعت، در تفکر چین هم پدیده‌های مادی و هم امور غیر مادی را در دو ساحت انسان و آسمان فرا می‌گیرد. در نهایت آن که می‌توان مکتب کنفوسیوسی را نوعی انسان‌مداری دانست که اگر به مسائل متافیزیکی توجه می‌کرد، به جهت تأثیر آنها بر انسان و جامعه انسانی بوده است و مکتب دائویی را نوعی طبیعت‌گرایی می‌توان خواند که دارای رویکرد متافیزیکی است و نگرش انسان را به ماوراء محسوسات و ظواهر فرا می‌خواند.

کلید واژه‌ها:

متافیزیک؛ کنفوسیوس؛ لائوزی؛ دائو؛ تی ین (آسمان)؛ طبیعت؛ جامعه

^۱. برگرفته از رساله دکتری؛ تاریخ وصول ۱۳۸۶/۱۰/۲۵، تاریخ تصویب ۱۳۸۶/۱۲/۲۲

مقدمه: معرفی دو مکتب کنفوسیوسی و دائویی و اهمّ اندیشه‌های آنها

هرگاه از حکمت چین باستان سخن به میان آید، قطعاً نام کنفوسیوس و دائو باوران نیز به دنبال آن مطرح می‌شود. اگر نگوییم که بذر و دانهٔ فکر خردمندانهٔ چینی در این دو مکتب شکل گرفته، اما بی تردید می‌توان ادعا نمود که در این دو بستر رشد و پرورش یافته است. دیگر فرزندگان و حکیمان این پهنهٔ فرهنگی سترگ را باید در سایهٔ این دو مکتب و با در نظر داشتن نفوذ و تأثیرات این دو جریان فکری شناخت. از آن جایی که بحث متافیزیک کاملاً درآمیخته با دیگر آموزه‌های این دو مکتب است، ابتدا مختصری به معرفی اهمّ دیدگاه‌های آن دو می‌پردازیم و سپس موضوع متافیزیک را از نگاه این دو مکتب بررسی می‌کنیم.

کنفوسیوس را می‌توان شناخته‌ترین چهرهٔ فرهنگ و سنت عظیم چین دانست. نام اصلی این حکیم "کونگ زی"^۱ است که در زبان انگلیسی به "کنفوسیوس"^۲ معروف شده است. "زی" به معنای استاد، پیر، و معلّم، لقبی است که به اکثر حکمای باستانی چین اعطاء شده است.

کنفوسیوس در ۵۵۱ پیش از میلاد در ایالت لو^۳ واقع در شرق چین و در خانواده‌ای که سابقهٔ اشرافی و وابستگی به دربار داشتند، چشم به جهان گشود. او در جوانی به دستگاه حکومتی لو راه یافت، و زمانی که به پنجاه سالگی رسید صاحب مقامی والا در دستگاه حکومتی شد؛ ولی بر اثر یک دسیسه بازی سیاسی، مجبور شد از مقام خویش استعفا دهد و راه تبعید در پیش گیرد. از آن پس مدت سیزده سال آواره و در به در از استانی به استان دیگر می‌رفت به این امید که فرصتی بیابد تا طرح اصلاح اجتماعی و سیاسی خود را تحقق بخشد و به زبان دیگر از قوهٔ به فعل درآورد. اما در هیچ جا کامیاب نشد و سرانجام در سالخوردگی به لو بازگشت و سه سال پس از آن در ۴۷۹ پیش از میلاد درگذشت (فانگ، ۱۳۸۰، صص ۵۱-۵۲).

این حکیم برجسته را می‌توان پایه گذار مکتبی دانست که منسوب به نام خود اوست و توسط متفکران برجسته‌ای که از شاگردان و پیروان خود او بوده‌اند، از جمله منسیوس^۴ (منگ زی)^۵ و شون زی دنبال شده است. خود کنفوسیوس اقدام به تألیف هیچ اثر فلسفی نکرد اما آراء و دیدگاه‌های او توسط شاگردانش در کتابی با عنوان منتخبات^۶ (لون یو)^۷ که مجموعه‌ای از گفته‌های اوست، جمع آوری شده است.

سیمایی که از کنفوسیوس در منتخبات وجود دارد، تصویر آموزگاری سنت گرا و جامع الاطراف است که درصدد تعلیم میراث فرهنگی کهن به شاگردان خویش است. او خود را یک "خبر رسان" می‌خواند و نه یک "بنیانگذار" (Confucius, ch. 7: 1). جای حیرت است که وی علیرغم قدمتی بیش از ۲۵۰۰ سال، عصر خود را دورهٔ مدرن و نوین چین می‌خواند و این دلالت بر قدمت و درازای فرهنگ این سرزمین می‌کند. کنفوسیوس به شدت بر سنت‌های دیرینه، متون کهن و گفته‌های حکمای باستان تأکید می‌ورزد و وظیفهٔ خود را انتقال همین گنجینهٔ گرانبها به طالبان می‌داند، اما در عین حال نباید از ابداعات، ابتکارات و تفسیرهای نوین وی در حوزهٔ حکمت عملی، اخلاق، و رویکرد او نسبت به انسان و جامعه غافل شد. این نوآوری‌ها تا بدان جا بوده است که وی را "معلم اول" لقب داده‌اند (فانگ، ۱۳۸۰، ص ۶۵).

کنفوسیوس، انسان را صرفاً در تعامل با هم‌نوعان خود یا به عبارت بهتر، انسان را از آن حیث که موجودی جمعی است در محور تفکرات خود قرار می‌دهد، و نه انسان به ما هو انسان را. دغدغهٔ اصلی او و دیگر حکمای هم مسلک وی نحوهٔ هماهنگی هرچه بهتر انسان با دیگران و محیط پیرامون خود برای برخوردار گشتن از یک زندگی خوب و مناسب است. مهمترین آموزه‌های کنفوسیوس همگی برای بهبودی بخشیدن به اوضاع زندگی انسان‌ها تبیین شده‌اند و از این حیث حکمت کنفوسیوس را باید نوعی حکمت عملی و فلسفهٔ اخلاق دانست. نظام اخلاقی کنفوسیوسی، در پی تعالی بخشیدن به روابط آدمی است. گام اول این نظام، پرورش فرد و خود است و هدف نهایی تحقق یافتن عشق خالصانه نسبت به همهٔ انسانهاست.

مهمترین مفاهیم و آموزه‌های او که در منتخبات آمده‌اند و مربوط به نگاه او به انسان و جامعهٔ انسانی می‌شوند را می‌توان این گونه برشمرد:

۱- ژن^۸ (انسان دوستی یا انسانیت): کنفوسیوس ژن را "دوست داشتن دیگران" معنا می‌کند (Confucius, ch. 12: 2). هر انسانی نسبت به دیگر افراد جامعه وظایفی دارد که باید آنها را انجام دهد. اساس انجام این وظایف، انسان دوستی است. هرچه که فردی در این فضیلت کامل‌تر باشد، بهتر قادر خواهد بود وظایف خویش را در جامعه انجام دهد.

۲- لی^۹ (آداب و مناسک): معنای اصلی لی، شریعت و آیین دینی است. اما در

فرهنگ چین به آیین‌های غیر دینی مانند آیین‌های رسمی و حکومتی نیز لی اطلاق می‌شد. کنفوسیوس فضیلت غایی را با غلبه بر خودمحوری که بازگشت به آداب و قوانین رفتاری (لی) را در پی دارد یکی می‌گیرد (Confucius, ch. 12: 1). لی دربردارنده تمامی قواعد رفتاری از ساده‌ترین آنها گرفته تا پیچیده‌ترین می‌باشد. رعایت تابوها، تقدیم قربانی به مردگان، حتی تبادل احساسات و عواطف همگی در حیطة لی هستند. در واقع لی تمامی رفتارهای خردمندانه آدمی را در بر می‌گیرد و به گفته شون زی - حکیم مکتب کنفوسیوسی در قرن سوم و چهارم پیش از میلاد - «هر آن چیزی است که نظامی فراگیر را جهت پیوند دادن آسمان و زمین با توازن و تعادل موجب می‌شود و علائق و تنفرهای آدمی و خشم و شادی او را متعادل و متناسب می‌نماید» (Nylan, 2003, vol. 1, p 356).

۳- بی^{۱۰} (درستی): در منتخبات آمده است: «انسان والا درستی را به عنوان جوهره و ذات خود می‌داند و آن را در عمل بر مبنای لی متحقق می‌سازد» (Confucius, ch. 15: 10). آموزه بی را همچون احساس اخلاقی درونی و وجدان دانسته‌اند که حتی رعایت لی از آن نشأت می‌گیرد (Liu, 2006, p. 59).

۴- جونگ^{۱۱} (وفاداری): وفاداری عبارت است از نوعی احساس یا تمایل در فرد برای خدمت صادقانه به مافوق خود - خواه در خانواده یا در جامعه (Liu, 2006, p. 49). کنفوسیوس در چندین جا از جونگ سخن گفته است: (Cf. Confucius, ch. 7: 24; 1: 8; 14: 12).

۵- شو^{۱۲} (همدلی و یکدلی): از کنفوسیوس نقل شده است: «هرچه را که برای خود نمی‌پسندی بر دیگران نیز روا مدار» (Confucius, ch. 12: 2). این همان جوهره اصل شو یا نوع دوستی است.

با توجه به مفاهیم مذکور که مهمترین آموزه‌های کنفوسیوسی هستند متوجه می‌شویم که تا چه حد نگاه کنفوسیوس به انسان و جامعه بوده و کمال هر یک را در پرتو سعادت دیگری می‌دیده است. او انسان را به عنوان موجودی اجتماعی می‌دید، بر جایگاه فرد در جامعه تأکید می‌کرد، بر کمال اخلاقی انسان‌ها و حسن نظام اجتماعی نظر داشت و در اصلاح زندگی اجتماعی انسان‌ها نیز بسیار موفق بود. از نظر او، انسان معیار و ملاک همه چیز است و با کسب تعالی اخلاقی می‌تواند همتای

آسمان شود و وظیفه خود را که عبارت از ایجاد یا حفظ هماهنگی و توازن در اجزای عالم و جامعه بشری است با موفقیت به انجام رساند. بنابر دیدگاه کنفوسیوس، آسمان صرفاً بر مبنای عملکرد اخلاقی انسان توفیق سعادت را به انسان‌ها در جامعه اعطاء می‌کند و بدون کوشش انسانی هیچ پرتوی از حقیقت و سعادت در جامعه انسانی نخواهد تابید.

زمان پیدایش مکتب دائویی پس از کنفوسیوس است، اگرچه عناصر و مفاهیم تشکیل دهنده این مکتب بسیار پیشتر از کنفوسیوس موجود بوده است. بنیانگذار این مکتب حکیمی است ملقب به "لائوزی"^{۱۳} به معنای "استاد پیر".

قدیمی‌ترین منبعی که در آن نام لائوزی آمده است، کتاب «گزارشات تاریخی»^{۱۴} (شی - جی)^{۱۵} می‌باشد که حدود ۱۱۰ سال پیش از میلاد توسط سی‌ما چین^{۱۶} (۱۴۵ - ۸۵ پ. م.) به نگارش درآمده است. این اثر، کهن‌ترین کتاب در باب تاریخ عمومی چین است که اخباری درباره لائوزی در اختیار ما قرار می‌دهد. خود سی‌ما چین نیز اطلاعات نامطمئن و متناقضی درباره این شخصیت در اختیار داشته است و از این‌رو در اثر خود نیز این تردید و ابهام را پنهان نمی‌دارد و نظریات متنوعی را با این اعتراف که هیچ‌کس به درستی چیزی در این‌باره نمی‌داند، مطرح می‌کند (Kaltenmark, 1968, p. 19). نام اصلی او را لائودان^{۱۷} (لائوتان) یا لی ار^{۱۸} گفته‌اند. روایات سنتی، لائوزی را معاصر کنفوسیوس می‌دانند اما به احتمال زیاد او سال‌ها پس از کنفوسیوس و حدود قرن چهارم پیش از میلاد می‌زیسته است. وی مدتی مسؤولیت ضبط اسناد تاریخی را در دربار سلسه جو^{۱۹} برعهده داشت اما نهایتاً آن جا را رها می‌کند و به صورت گمنام زندگی خود را ادامه می‌دهد. آنچه از لائوزی در دست ماست بسیار مبهم و نامطمئن است؛ این امر تا حد زیادی به خود وی باز می‌گردد که سعی در گمنام زیستن داشته است.

کتاب منسوب بدو دائو ده جینگ^{۲۰} نام دارد که به معنای کتاب مقدس دائو (راه) و ده (فضیلت) است. این کتاب مشتمل بر ۵۰۰۰ واژه چینی است و حاوی عبارات کوتاه فلسفی - عرفانی عمیق و سرشار از حکمت است. این اثر حکمی جزء موجزترین کتب کلاسیک چین و در عین حال از تأثیر گذارترین آنها بر این فرهنگ دیرپا به شمار می‌آید.

محور مباحث دائو ده جینگ، "دائو" یا همان مفهومی است که این کتاب و آیین بدان منسوب شده‌اند. البته این مفهوم در چین وجود داشته و برای مردم واژه غربی نبوده است، اما لائوزی کاملاً بدان رنگ و معنای دیگری می‌بخشد و آن را در بستر فکری نوینی قرار می‌دهد که در ادامه مقاله به تفصیل بدان خواهیم پرداخت.

از ویژگی‌های مشترک دو مکتب کنفوسیوسی و دائویی این است که هر دو بر ایجاد نوعی سازگاری و توازن میان آسمان، زمین و انسان تأکید دارند. به گفته جوزف ادلر: «هر دو مکتب نوعی تفکر را که به «اندام‌وارگی»^{۲۱} شهرت دارد و چیزها را به واسطه ارتباط حقیقی‌شان با کل‌های بزرگ‌تری تعریف می‌کند (مثل عضوی در یک پیکر)، به نمایش می‌گذارند. از حیث تاریخی نیز هر دو مکتب در دوره "ایالات در حال جنگ"^{۲۲} به‌عنوان طراحان راه‌حلی برای رهایی از آشفتگی آن دوره به ظهور رسیدند

(Adler, 2002, p. 43)

جایگاه مباحث متافیزیکی در چین باستان

فلسفه در سنت چینی حوزه جداگانه‌ای از ساحت فکر و عمل انسانی به شمار نمی‌رفته است، بلکه در حقیقت همان مطالعه تمامی امور انسانی را در بر می‌گرفته و بیشتر به عنوان نوعی حکمت هم در جنبه نظری و هم در جنبه عملی فهمیده می‌شده است.

به اعتقاد وینگ‌چان، مسأله دوری چینیان از مباحث انتزاعی، در واژه‌گزینی آنها نیز نمودار شده است. او بیان می‌دارد: «واژه چینی معادل فلسفه، "چی" (جی)^{۲۳} می‌باشد که تقریباً هم معنی با حکمت یا "سوفیا"^{۲۴} در یونانی است. از نظر ریشه‌شناسی، این واژه در بردارنده دو کلمه «دهان» و «دست» می‌باشد و از این‌رو، واژه‌ها و رفتارها را به ذهن می‌رساند... اما به هر صورت، فلسفه از مبنا به عنوان خرد و حکمت فهمیده شده است... فلسفه در چین، به زندگی روزمره و عمل معمول آدمی اختصاص دارد. به همین دلیل است که چینی‌ها واژه خاصی برای فلسفه جدا از زبان هرروزه و فراتر از فهم و درک معمول انسان‌ها ایجاد نکرده‌اند...» (Chan, 1967, p. 16).

به گفته بسیاری از چین‌شناسان، مهمترین ویژگی فلسفه چینی انسان‌مدار بودن آن است (Cf. Peerenboom, 1993, p. 206; Lo, 1967, vol. 1, p. 557).

هرچند که این حقیقت واحد در دو مکتب کنفوسیوسی و دائویی تفسیری کاملاً متفاوت می‌یابد. اما باید توجه داشت که در فلسفه چین، مفاهیم منسجم یا نظریه‌های روشمند فلسفی مبنی بر تعریف فرد، خود، نفس و مانند اینها وجود ندارد. هدف عمده متفکران چین، ارائه بهترین خط مشی‌ها برای زندگی انسان‌هاست و نه بحث کردن درباره مفهومی خاص از خود (Chakravarthi, 2005, p. 73). درحقیقت، نگاه آنان رویکردی واقع‌بینانه و عینی‌گرا به انسان و حتی هستی است که از هرگونه ورود به حوزه مباحث انتزاعی یا ارائه تعاریف عام، کلی و منطقی از انسان و کیهان گریز دارد و سعادت آدمی را در همین دنیایی که در آن می‌زید می‌جوید. می‌توان گفت که دو مکتب کنفوسیوسی و دائویی، زندگی را همچون هنر می‌بینند تا یک علم، و هر دو بیشتر طرفدار نوعی زیبایی‌شناسی و حُسن و تناسب هستند تا نظامی منطقی.

یک عبارتی به کنفوسیوس منسوب است که می‌گوید: «به جای آن که به تاریکی لعنت بفریستید، یک شمع روشن کنید.» حال این عبارت چه از کنفوسیوس باشد و چه از او نباشد، کاملاً با چارچوب فکری او سازگار است و در واقع به این مفهوم است که به جای آن که ارواح یا نیروهای جادویی را عامل شکست خود تلقی کنید، وظیفه خود را انجام دهید، زیرا موفقیت شما صرفاً از این طریق میسر است. از دیدگاه کنفوسیوس، حقیقت معنا و سعادت انسان بدون عملکرد اخلاقی او آشکار نمی‌شود و سرنوشت انسان به وسیله عمل اخلاقی خود او رقم می‌خورد (Ching, 1987, vol. 4, p. 41). از نظر او انسان فقط از طریق تقویت قوای اخلاقی و درستکاری است که می‌تواند به قدرتی ورای نیروی ارواح و خدایان دست یابد، تمامی اجزای عالم را موزون و هماهنگ کند و سعادت و آرامش انسان‌ها در جامعه و نشاط و طراوت را در طبیعت فراهم نماید. او راه حصول این فضایل را نه با تکیه بر قوای متافیزیکی و ماورائی، بلکه کاملاً محسوس و عینی می‌دانست.

در متنی منسوب به یک متفکر افسانه‌ای به نام زی چان که گفته شده پیش از کنفوسیوس می‌زیسته، آمده است که زندگی یک انسان ابتدا به واسطه جنبه‌های زمینی (پو) تغییر می‌کند و آن گاه به واسطه جنبه‌های آسمانی (هون). انسانی که زندگی خوبی داشته باشد، جنبه‌های دیگر نیز در حیاتش تقویت می‌شوند.

(Chakravarthi, 2005, pp. 72-3).

فلسفه شرق، معنوی و پیوند خورده با زندگی است. در فلسفه چین، مسائل نه چندان به کمک عقل انتزاعی، بلکه با توجه به اصول و نُرْم‌های ثابت تاریخی و کهن حل می‌شوند. از این رو، هر کس که این نُرْم‌ها را انکار کند، غیرمعقول پنداشته می‌شود و عقلانیت، با تبعیت از همین اصول محک می‌خورد (Scharfstein, 1998, p. 35). این سخن به خصوص درباره حکمای کنفوسیوسی صدق می‌کند. تمامی تلاش این گروه از متفکران، آموختن و فهم صحیح سنت و انتقال بی کم و کاست آن به آیندگان بوده است. تمامی آنچه که حکمت ناب و اصیل شمرده می‌شود، در دوران کهن توسط خردمندان اولیّه بازگو شده است و هنر حکیم امروز فهم و نقل آنها و البته ارائه تفسیری مناسب می‌باشد. زبان نیز به عنوان ابزاری دیده می‌شده که بر مبنای عرف اختراع شده است و باید در تقویت و تحکیم نظام اخلاقی و احکام مثبت اجتماعی استفاده شود.

متافیزیک چینی ساده و غیر نظام یافته است. درحقیقت، فیلسوفان چینی از آنجایی به متافیزیک می‌پرداخته‌اند که به اخلاق و حوزه اجتماعی مربوط می‌شده است و به زندگی خوب و اخلاقی یا در واقع نتایج عملی متافیزیک توجه داشته است... اصطلاحات اصلی و مهم موجود در مکاتب مختلف مثل لی، یین، یانگ، ژن و... همگی واژه‌هایی معمول هستند که با جنبه‌های گوناگون زندگی مانند حکومت، هنر، پزشکی و مانند اینها پیوند خورده‌اند (Chan, 1967, pp. 16-146).

می‌توان گفت که مسائل مهم متافیزیک مانند شناخت خدا، زمان، مکان، روح، ماده، نفس، کیهان و عوالم دیگر، و مانند اینها تنها پس از ورود دین بودایی به طور جدی وارد حوزه تفکر چین شد و از این رو در دو مکتب نوکنفوسیوسی و نودائویی نه تنها به مباحث بدیع فلسفی برمی‌خوریم، بلکه می‌توان تفاسیر متافیزیکی از مفاهیم نخستین را نیز مشاهده نمود.

برای مثال همانطور که پیشتر گفته شد، "لی" در معنای اولیّه خود برای شریعت و آیین به کار می‌رود، حال آن که در دوره‌های بعد به نظامی فراگیر و اصلی کیهانی اطلاق می‌شود که همه چیز را دربر می‌گیرد، همه چیز را اداره و کنترل می‌کند، و علّت ماورای هر چیزی است. آن برابر با ذات و جوهر، ملاک و معیار عالی هر چیز یا

به عبارت دیگر همان نهایت عظیم یا "تای جی" است. خود علّت پیدایش خود و ازلی - ابدی است. دربردارنده همه چیز در آن واحد است (*ibid.*, p. 137).

البته این سخنان بدین معنا نیست که تا پیش از ورود آیین بودایی به چین هیچگونه مفاهیم متافیزیکی وجود نداشته است، بلکه صرفاً این پیشینه بیان شد تا مخاطب بداند که آنچه در فلسفه یونان تحت عنوان متافیزیک مشخص شده و به عالم اسلامی نیز راه یافته است، بسی متفاوت از ساختار فکری چینیان است و از ابتدا باید به این نکته توجه داشت که مفاهیم و موضوعاتی که توسط محققان چین شناس "متافیزیکی" شناخته شده‌اند را باید در همین بستر مطالعه کرد و شناخت.

فانگ یولان، چین شناس برجسته در رابطه با جایگاه متافیزیک در حکمت چین، فلسفه چینی را "فلسفه دنیوی-ماورائی" می‌نامد. او معتقد است که فلسفه دو نوع است: "فلسفه مابعدالطبیعی یا فرا دنیوی"^{۲۵} و دوم "فلسفه این-دنیایی"^{۲۶}. نوع اول، فلسفه‌ای است که دنیا را مذموم می‌داند و به حیات دیگری توجه دارد و مرتبط با متعال است. اما نوع دوم، ناظر بر ارتباطات اجتماعی و زندگی این دنیاست. وی بیان می‌دارد: «از نگاه فلسفه‌های دنیوی، فلسفه فرا دنیوی بسیار ایده‌آل‌گرا، منفی و بدون کارآیی عملی است و از نگاه فلسفه فرا دنیوی، فلسفه این دنیایی بسیار تجربه‌گرا، ظاهری و سطحی و چه بسا مثبت است، اما قدم‌زدن سریع انسانی را می‌ماند که مسیر غلطی را در پیش گرفته است و هرچه سریع‌تر قدم برمی‌دارد، بیشتر از جاده اصلی دور می‌شود. بسیاری می‌گویند فلسفه چینی یک فلسفه این دنیایی است. نمی‌توان گفت که این نظریه صد درصد صحیح یا غلط است. از نگاهی سطحی، این گفته تقریباً صحیح است. زیرا مکاتب گوناگون چینی، مستقیم یا غیرمستقیم حکومت و اخلاق را در نظر می‌گیرند و به نظر می‌رسد که بر جامعه تأکید دارند و نه بر عالم، به عملکرد روزانه انسانها و ارتباطات انسانی آنها توجه دارند و نه به دوزخ و بهشت، حیات فعلی را می‌بینند و نه حیات عالم دیگر را... اما این برداشت، تنها یک نگاه سطحی و ظاهری است. اگر به مبانی اصلی این سنت توجه شود، نمی‌توان گفت که کاملاً این دنیایی هستند؛ همان طور که نمی‌توان گفت کاملاً مابعدالطبیعی می‌باشند. می‌توان از اصطلاح دیگری استفاده کرد و آن را "فلسفه دنیوی-ماورائی"^{۲۷} نامید، یعنی هم متعلق به این دنیا دانست و هم مربوط به دنیای دیگر» (Fung, 1947).

(pp. 1-4)

در چین باستان کتابی که بیشترین شباهت را به فلسفه دارد، کتاب یی جینگ^{۲۸} یا تغییرات^{۲۹} است که کاربرد آن در پیشگویی بوده است. آنگونه که وینگ چان می گوید، پیش گویی در چین باستان هیچ ربطی به مابعدالطبیعه گرایی یا وحی و الهام ندارد. در حقیقت، پیش گویی نقش فلسفه را در جامعه اولیه چین اجرا می نمود؛ زیرا به دنبال تصمیم گیری برای عمل بود؛ همان چیزی که هدف فلسفه چینی بوده است (Chan, 1967, p. 16). این کتاب از آنجایی برای ما حائز اهمیت بیشتری است که خاستگاه مهمترین مفاهیم دینی و فلسفی چینیان در دو مکتب کنفوسیوسی و دائویی بوده، اگرچه که تفسیر و پردازش آنان با یکدیگر تفاوت داشته است.

می توان گفت که از قرن چهارم و سوم پیش از میلاد مقولات و مباحث انتزاعی منسجم تر و بیشتر در چین مطرح می شوند. (Hughes, 1967, p. 85) مباحثی همچون نسبت کوچک و بزرگ، ووشینگ یا پنج عنصر حیات، یین و یانگ یا دو قوه پنهان اما عامل در هر چیز، چی یا انرژی حیات، و چینگ یا تغییر و تبدیل دائمی، و در نهایت لایتناهی و واحد بودن از یک سو و عدم محسوب شدن از سوی دیگر، از جمله مهمترین مقولات متافیزیکی در دو مکتب کنفوسیوسی و دائویی هستند که از اساس در کتاب یی جینگ مطرح شده اند، اما پردازش بیشتر آنها در این دوران و خصوصاً در مکتب دائویی بوده است. از آن جایی که نمی توان تمامی این موضوعات را به تفصیل بررسی نمود، در این مقاله صرفاً به یکی از مهمترین موضوعات متافیزیک یعنی نحوه تفسیر حقیقت غایی می پردازیم.

در فلسفه و حکمت چین باستان، دو مفهوم یافت می شوند که فراتر از عینیات و واقعیات هستند و انعکاسی از معانی غایی در آن دو دیده می شود. آن دو مفهوم عبارتند از "تی یین" و "دائو". اصطلاح دائو تعداد دفعات بیشتری نسبت به همتای خود به کار رفته است و این نشان از اهمیّت بیشتر دائو برای چینی ها دارد. در ادامه مقاله این دو اصطلاح را از دیدگاه دو مکتب کنفوسیوسی و دائویی شرح خواهیم داد.

۱. تی یین یا آسمان در چین باستان

در چین باستان خصوصاً تا پیش از کنفوسیوس، مردم عامی به ارواح و نیروهای

جادویی اعتقاد داشتند و آنها را مسلط بر اوضاع عالم می پنداشتند. از این رو جهت جلب محبت آنان و نیز جلوگیری از خشم و غضبشان نذورات و قربانی بدن ها تقدیم می نمودند. در این بین مردم به وجود متعال متشخصی به نام "شنگ دی"^{۳۰} نیز به عنوان خدای برتر که حاکم بر تمامی قوای طبیعی و روحانی بود اعتقاد داشتند (Ching, 1993, p.33). این نام، واژه‌ای است که اکنون برای ترجمه کلمه "خدا" به زبان چینی به کار می‌رود. اما این اعتقاد عامیانه هیچگاه وارد قلمرو فلسفه نشد (Liu, 2006, p. 1).

در اندیشه متفکران چین باستان هیچ تصویری از "خالق" کیهان، خلقت از روی اراده، و یا تنظیم کننده امور و پدیده‌های طبیعی وجود نداشت. دین آنها بیشتر نوعی پرستش طبیعت بود اگرچه که از پرستش خدایان و الهگان در یونان باستان که هریک نمادی از پدیده‌های طبیعی بودند تفاوت داشت. در حقیقت، چینیان باستان اعتقاد داشتند که نوعی مطابقت و تشابه معنوی بین عالم طبیعت و عالم انسانی وجود دارد. از نظر آنان، کیهان مجموعه‌ای هماهنگ و منسجم دیده می‌شد که تمامی اجزای آن متصل به یک کل منظم یکپارچه و در تعامل با یکدیگر است. آنچه که در بالای سر انسان‌هاست، آسمان و آنچه که زیر پای آنها قرار دارد، زمین است. در این بین، "تی‌ین"^{۳۱} یا آسمان، قلمروی معنوی برای چینیان و شایسته پرستش به حساب می‌آمد (Cf. Liu, 2006, p. 2).

منظور از تی‌ین، صرفاً آسمان بالای سر انسان‌های روی زمین نبود؛ تمامی پدیده‌های طبیعی مرتبط با آسمان مثل خورشید، باران، ابر، رعد و برق و مانند اینها همگی در مفهوم تی‌ین جای می‌گرفتند. زمین نیز به سطحی که همه چیز بر روی آن قرار دارد اطلاق می‌شد. اما در عین حال تی‌ین هیچ‌گونه قلمرو ملکوتی موجود در مفهوم مسیحی را نیز دربر نمی‌گرفت. توجه به این نکته ضروری است که در زبان انگلیسی دو واژه Heaven و sky برای آسمان به کار می‌رود که اولی، در مسیحیت معنای ملکوت نیز می‌دهد و همچنین دارای بار معنوی است و برای ترجمه تی‌ین از آن استفاده می‌شود (بر خلاف sky). حال آن که در زبان فارسی تنها یک معادل برای آن وجود دارد. منظور از تی‌ین، مجموعه اجرام آسمانی و پدیده‌های موجود در آن بود. تی‌ین یا آسمان نزد کنفوسیوس نمادی از صفات خلاقیت، ثبات، استواری و

تزلزل‌ناپذیری بود. او و پیروانش "حکیم" را "همتای آسمان" و حاکم حقیقی را "فرزند آسمان" می‌خواندند. کنفوسیوس والاترین وظیفه انسانی را در یاری رساندن به امر خلقت و تقویت دیگر موجودات زنده می‌دانست. وظیفه ای که درحقیقت، غایت نهایی آسمان و زمین محسوب می‌شد. آسمان و زمین به عنوان موجوداتی اخلاقی و دارای اراده بودند و انسان نیز مابین این دو ملزم به ادامه دادن این وظیفه اخلاقی می‌باشد. آسمان، زمین و انسان مجموعاً تثلیثی را به وجود می‌آورند که تشکیل دهنده ساختار کیهانی است. از نظر کنفوسیوس، اگر انسان بتواند وظیفه خود را درست به انجام رساند، همتای آسمان می‌شود (Cf. Liu, pp. 87, 34-5).

از نظر چینیان باستان، عالم عبارت بود از مجموعه آسمان و زمین و هر آنچه که بین آنها قرار دارد. آنان هیچ آغازی برای عالم متصور نبودند، و نزدشان جهان ازلی و قدیم بوده و همیشه وجود داشته است. چینیان به هیچ شری در طبیعت اعتقاد نداشتند. بلاای طبیعی یا به عنوان بخشی از گسترش طبیعی عالم محسوب می‌شدند، و یا انحرافی از توازن ضروری و اولیة عالم دیده می‌شدند که در اثر اختلال و آشفتگی در عالم انسانی ایجاد شده‌اند. پس تمامی اجزای این عالم در تعامل متقابلی با یکدیگر هستند که دارای نظم کیهانی هماهنگی است (Cf. Liu, 2006, p.2). به گفته کالتنمارک: «سازگار شدن با این نظم کیهانی لازمه حکمت در سراسر اندیشه چینی است» (Kaltenmark 1969, p.46).

در بین موجوداتی که به واسطه آسمان و زمین با طبایع مختلف پدید آمده‌اند، انسان شریف‌ترین آنهاست. شین جونگ یائو در اهمیت جایگاه انسان در دیدگاه کنفوسیوس بیان داشته است: «در نظام فکری کنفوسیوس، انسان در محور تثلیث آسمان و زمین و انسان قرار دارد. این سه قدرت با یکدیگر در کیهانی منسجم و یکپارچه عمل می‌کنند، به طوری که آسمان موجودات و پدیده‌ها را به وجود می‌آورد، زمین آنها را پرورش می‌دهد و انسان‌ها آنها را به کمال می‌رسانند. راه آسمان یین-یانگ، راه زمین محصول دادن، و راه انسان‌ها انسانیت و درستکاری نامیده می‌شود. در این میان فقط درستکاری و قدرت اخلاقی انسان است که سبب می‌شود یین و یانگ در طبیعت و جامعه به طور موزون و هماهنگ عمل نمایند و موجبات

خوشبختی و سعادت انسان‌ها در عرصه هستی حاصل شود". (Yao, 2000, p. 139)

۲. تفسیر دائو در دو مکتب کنفوسیوسی و دائویی

این جاست که تفاوت مهم این دو جریان فکری یا وجود همسانی‌ها و اشتراکاتشان خصوصاً در روش و نگرش، آشکار می‌شود. مهمترین نوآوری دائوباوران، در فهم و تبیین نوین آنها از مفهوم دائوست. دائوباوران رویه کاملاً متمایزی از کنفوسیوسی‌ها اتخاذ کرده و نگاه نوینی را به هستی عرضه می‌کنند. اما دائو به چه معناست؟ دائو، به معنای راه و مسیری است که نظام هستی برای تمام مخلوقات می‌گستراند و در حقیقت به راه صحیح زندگی هر موجودی دائو اطلاق می‌شود. هدف حکیم چینی نیز آن است که به بهترین وجه ممکن با نظام هستی و دائو هماهنگ و همراه شود. طبق کیهان‌شناسی چینی، عالم توسط مجموعه‌ای از مفاهیم بنیادین و اصلی که به وحدت و کثرت، زمان و مکان، عالم صغیر و عالم کبیر ارتباط داشت، اداره می‌شد. اتحاد انسان به عنوان یک فرد با کل هستی، در سراسر فلسفه چین دیده می‌شود. در مکتب دائویی، اتحاد انسان با طبیعت همیشه به عنوان یک مطلوب و آرمان نگریده شده است. خصوصاً در دوره هان (۲۰۲ پ.م. - ۲۲۰ م.) ارتباط انسان و عالم، ارتباط میان عالم صغیر و عالم کبیر دیده می‌شده است. به همین دلیل گفته شده است که هر که خود را ارتقا بخشد، عالم را ارتقا بخشیده است و بالعکس (Chan, 1967, p. 140).

مفهوم دائو، اختصاص به مکتب دائویی نداشت، بلکه به تمام حوادث و جریانات تفکر چینی مربوط می‌شد و در فرهنگ و تاریخ چین، خواه پیش از مکتب دائویی یا معاصر آن، از دائوهای مختلفی سخن رانده شده است. از جمله مهمترین دائو در قلمرو کیهان‌شناسی "تی ین دائو"^{۳۳} (راه آسمان) است که عبارت است از مجموعه هنجارهای آسمان که خود را از طریق جریان خورشید و اجرام آسمانی آشکار می‌کند. دائوی آسمان در تعامل با قلمرو انسانی و طبیعی قرار دارد و به عنوان اصل هدایت‌کننده کیهان است. انسان‌ها از حیث اخلاقی موظفند که این هنجارها را رعایت کنند و بدان‌ها احترام گذارند، راه آسمان نیز به چنین افرادی و نیز آنانی که

فضیلت خود را حفظ کنند و پایبند شعائر باشند، لطف و رحمت می‌بخشد. در قلمرو انسانی، مهمترین دائو "وانگ دائو"^{۳۳} (راه پادشاهان) است که مبتنی بر انصاف و درستی می‌باشد. "دائوی سلطنتی" تنها مخصوص حکومت بود تا نظم طبیعی دائوی آسمان را که به واسطه بی‌نظمی‌ها به مخاطره افتاده است، توسط شعائر و آداب حفاظت نماید. از اصطلاحات دیگر، "ژن دائو"^{۳۴} یا راه انسانی است. سامر در ادامه بیان می‌دارد دائویی که کنفوسیوس از آن صحبت می‌کند، ناظر به راه آسمان و متمرکز در قلمرو کیهانی نیست، بلکه بالعکس او دائو را یک آرمان اخلاقی می‌دید که در بستر تقابلات انسانی و قلمرو بشری تحقق می‌یابد. (Sommer, 2003, vol. 1, p. 177; Baldrian, 1987, vol. 14, p.)

کنفوسیوس و منسیوس، دائو را در نظام اجتماعی و فعالیت‌های انسانی و جمعی می‌دیدند و تحقق هدف خود را در پایبندی به مجموعه‌ای از مناسک و دستورات (لی)، خیرخواهی (ژن)، انسان‌دوستی، و احترام به نظام خانوادگی (شیائو)^{۳۵} می‌دانستند (Carmody, 1996, pp. 103-104). بهترین نقطه شروع برای بیان دیدگاه کنفوسیوس راجع به دائو این گفته مشهور اوست که: «این موجود انسانی است که قادر است دائو را وسعت بخشد، نه آنکه دائو قادر باشد تا انسان را وسعت بخشد.» این گفته نشان می‌دهد که دائو برای کنفوسیوس مستقل از عمل انسان یا مقدم بر آن نیست، بلکه خلاصه نرم‌ها و هنجارهای فرهنگش است. دائو انباشته متون مقدس، شعائر، مناسک، قوانین و کلیه اعمالی که دستیابی به نظم را ممکن می‌سازند یا در یک کلمه "سنت" می‌باشد. اگرچه بدین معنا دائو مخلوق است، اما یک عینی است که در معرض تصمیم افراد گوناگون قرار نمی‌گیرد. ارتباط دائو و تی‌ین نیز در مکتب کنفوسیوسی بسیار ساده است: "ژن دائو"^{۳۶} یا راه انسانی که سنت فرهنگی قاعده‌مند است، همان "تی‌ین دائو" یا راه آسمان می‌باشد (Chakravarthi, 2005, pp. 44-5).

کنفوسیوس دل‌باخته دائوی قدما بود و سعی در ترویج آن داشت. در حقیقت، کنفوسیوس یک سنت‌گرا و پیرو حکمای بزرگ کهن و باستانی بود. وی اعتقاد داشت که دائو توسط برخی حکمای اولیه در عصر طلایی کشف و محقق شده است و اعتقادات، اعمال و رفتارها و خصوصاً شعائر آن حکمای اولیه، که در بردارنده دائوست،

در مجموعه‌ای از کتب مقدّس حفاظت شده است. کنفوسیوس رسالت خود را در حفظ، احیاء و تبلیغ همین دائو یا راه پیشینیان می‌دانست. از این‌رو، می‌توان گفت کنفوسیوسی‌ها نیز دائوییست بوده‌اند به معنای حامیان «راه» (دائوی) کهن و باستانی.

به عبارت دیگر، دائو برای کنفوسیوس و پیروان او، چیزی فراتر از مجموعه شعائر و سنت مقدّس نبود. آنان دائو را نه در آسمان یا در قالب مفاهیم انتزاعی، بلکه کاملاً در بستر زمان و مکان تاریخ جستجو می‌کردند و خواهان تحقّق بخشیدن همه جانبه آن بودند.

حال آنکه در مکتب دائویی تحقّق دائو نه در اجتماع، بلکه در طبیعت ممکن و میسر است. باید بدین نکته مهم توجه داشت که طبیعت در مکتب دائویی معنای فراگیر و وسیع دارد و تمامی اجزاء و پدیده‌های کیهان اعمّ از عینی و غیر عینی را در بر می‌گیرد. واژه "دائو" که پیش از لائوزی در فرهنگ چینی در قالب راه آسمان و راه عالم انسانی به کار می‌رفت و وجهی کاملاً عینی داشت، در دائوده جینگ معنای متافیزیکی عمیقی می‌یابد. لائوزی مکرراً بر سختی توصیف دائو تأکید می‌کند و آن را راز اعلی و مبهم و گنگ می‌خواند (Laozi, ch. 21). توصیفاتی نیز که وی از دائو ارائه می‌دهد، بسیار مبهم و رازگونه‌اند و دلالت بر توصیف‌ناپذیری آن دارند؛ این بخش از گفته‌های او بسیار به الهیات سلبی موجود در عرفان مسیحی و اسلامی و تناقض نماهای عارفان وحدت‌گرا نزدیک می‌شود. بند آغازین دائوده جینگ چنین است:

«دائویی (راهی) که آن را بتوان به گام سپرد، دائوی پایا و لایتغیر نیست. نامی که تواند نام‌گذارده شود، نام پایا و لایتغیر نیست. آن گاه که بی نام باشد، خاستگاه آسمان و زمین است. آن گاه که نام داشته باشد، مادر ده هزار چیز^{۳۷} است.»

(Laozi, ch. 1)

در حقیقت، واژه "دائو" از نظر لائوزی نماد آن حقیقتی است که توصیف‌ناپذیر است. ماهیتی که دائو نامیده می‌شود، پیش از عالم به وجود آمده است، فراتر از زمان و مکان و معرفت بشری است و محض وجود است (Cf. Spencer, 1963, p. 99).

also Lau, 1963, p. 18). به گفته ایزوتسو «این کتاب از این جهت اثر برجسته‌ای است که می‌کوشد در بالاترین حد ممکن حقیقت مطلق (دائو) را که بالذات وصف ناشدنی است ترسیم و معرفی کند» (Izutsu, 1983, p. 376).

اما این پرسش‌ها پیش می‌آید که دائو چیست اگر دائو نیست؟ اگر هیچ دائویی ثابت نیست، پس دائوی ثابت کدام است؟ دائو چگونه بی‌نام است اگر دائو نامیده شده است؟ اگر هیچ نمی‌توان درباره آن گفت، نقطه شروع گفتن چیزی درباره دائو کجاست؟ آیا عمل نفی، نوعی عمل اثبات و تصدیق نیست؟ آیا دائویی وجود دارد که لائو زی بخواهد درباره آن سخن بگوید؟

واقعیت این است که لائو زی سعی دارد که بگوید دائو چیست در قالب آنچه نیست. دائو جز نامی که از روی اضطرار به عنوان بدیل برگزیده شده، نمی‌باشد. لائو زی از روی اکراه آن را "دائو" می‌نامد، زیرا بدون آن که بدان اسمی دهد قادر نخواهد بود که به آن اشاره کند. رویکرد و ادبیات لائو زی کاملاً سلبی است و به شدت از هرگونه توصیف ایجابی پرهیز می‌کند. از آنجا که دائو بی‌نام و بی‌وصف است، پس کاملاً ورای زبان می‌باشد و زبان نمی‌تواند آن را تحت پوشش قرار دهد. اما از سوی دیگر ما مجبور به کارگیری زبان هستیم تا بتوانیم فهمی حداقلی از آن بیابیم. فانگ یولان نام این فهم حداقلی را "تخصیص قائل شدن" می‌گذارد. وی می‌نویسد:

«از آنجا که ما می‌خواهیم درباره دائو صحبت کنیم، مجبوریم نوعی تخصیص برای آن قائل شویم. از این رو آن را دائو می‌نامیم، که درحقیقت یک نام نیست. مانند این است که بگوییم دائو، دائوست. وقتی چیزی را می‌نامیم، منظورمان این است که آن شیء ویژگی‌هایی دارد که به واسطه آنها می‌تواند میز نامیده شود. اما آنگاه که ما دائو را دائو می‌نامیم، منظورمان این نیست که آن دارای صفات قابل نامگذاری است. آن صرفاً یک "تخصیص"^{۳۸} است. لائو زی در فصل ۲۱ گفته است: «از گذشته تاکنون، نام آن (دائو) از بودن بازنايستاده است و به‌عنوان آغاز همه چیز درک شده است». از آنجا که همیشه چیزهایی هستند، دائو هیچگاه از بودن نمی‌ایستد و بودنش متوقف نشده و نام دائو نیز هرگز ایستایی و سکون نیافته است. آن آغاز همه آغازها و آغاز همه چیز است. نامی که هرگز بودنش متوقف نمی‌شود، نامی پایاست و چنین نامی درحقیقت اصلاً نام نیست.» (Fung, 1948, p. 95)

دائوده جینگ در دوره‌ای تألیف شده است که متفکران آن بسیار پایبند و معتقد به کارکرد زبان در تبیین مطالب، ارتباط اسم و مسمی، و مرزکشی‌های زبان بودند. از این‌رو، این نوع رویکرد به زبان و ناکارآمد دانستن آن، از سویی هم یک نوآوری ویژه‌ای بوده است و هم آن که چه بسا عکس‌العملی در برابر جانبداری بی‌چون و چرا از زبان به حساب آید.

کنفوسیوس به شدت به کارکرد زبان جهت پیشبرد جامعه بشری اعتقاد داشت و این توانایی را در زبان می‌دید که فراهم آورنده یک نظام منسجم و سودمند باشد. پیروان مکتب مو نیز به مفهومی نوین و توسعه یافته از زبان تمایل داشتند که بتواند تصویری دقیق و نوین از عالم با تمامی جزئیاتش ارائه کند. در چنین دوره‌ای است که دائوده جینگ بر این نکته تأکید می‌کند که دائوی مطلق، و آنچه دائوی تعین یافته را موجب می‌شود، ورای زبان و وصف است. او این مرتبه را "وو" یا عدم می‌نامد؛ حقیقتی که به هیچ ماهیت متناهی تعین یافته‌ای شباهت ندارد (Schwartz, 1998, p. 192).

در بسیاری از سنت‌های عرفانی، داشتن نامی برای چیزی به معنای کنترل کردن و در اختیار داشتن آن بوده است. لائوزی به ما تعلیم می‌دهد که اگر قلمروی قابل نامیدن باشد، نمی‌تواند به عنوان حقیقت مطلق و غایی فرض شود.

از نگاه لائوزی، کلمات بدین دلیل وجود دارند تا صورت‌ها و اشکال را تفسیر و روشن کنند. آنگاه که کسی صورت‌ها را دریابد، کلمات می‌توانند فراموش شوند. صورت‌ها برای این وجود دارند که معنا را تحت پوشش قرار دهند و به ذهن برسانند. می‌توان این موضوع را با دام موجود برای شکار خرگوش‌ها مقایسه کرد. با شکار خرگوش، دام فراموش می‌شود. بنابراین کسی که می‌تواند کلمات را فراموش کند، کسی است که صورت‌ها را فهمیده است، و کسی که می‌تواند صورت‌ها را فراموش کند، کسی است که معنا را دریافته است. دستیابی به معنا در گرو فراموش کردن صورت و دستیابی به صورت در گرو فراموش کردن واژه هاست (Fung, 1983, p.184).

لائوزی درباره چیزی سخن می‌گوید که آن را "دائو" نامیده است اما با وجود این آن چیز حقیقتاً نمی‌تواند "دائو" نامیده شود زیرا اصلاً نمی‌تواند نامی به خود بگیرد. لائوزی در فصل ۲۵ کتاب، این مشکل خود را این گونه شرح می‌دهد:

«چیزی بود کامل، نامتمایز و تعریف نشده،
پیش از آسمان و زمین به وجود آمد.
چقدر آرام و بی شکل بود،
یگانه و تنها بر جای ایستاد بی آن که دستخوش تغییری شود.
به هر جا می‌رسد بدون آن که گزندی بر او رسد!
می‌توان آن را "مادر" همه موجودات دانست.
من به نام آن آگاه نیستم،
و به او عنوان "دائو" (راه، جریان) را می‌دهم.
تلاش می‌کنم که بدو نامی دهم، پس آن را "عظیم" می‌خوانم.»

لائوزی در این فصل نیز همانند فصل اول تصریح می‌کند که نام آن را نمی‌داند، اما لقبی به او می‌دهد که دلالت بر راه یا جریان دارد. او از مشخصه‌ای پدیداری سخن می‌گوید که البته متمایز از دیگر سنخ‌های تحوّل و تکامل است و آنگاه که این جریان پیش از ظهور آسمان و زمین است، بی نام و خاستگاه آن دو است و چون به ظهور موجودات می‌رسد، نام "مادر همه چیز" بر آن اطلاق می‌شود.

از آنجایی که دائوی ازلی و ابدی پیوسته در جریان است و برای فراتر رفتن از ابعاد متناهی خود دائماً در تغییر می‌باشد، هرچه تاکنون درباره‌ی دائو توصیف شده و به زبان آمده است، تنها می‌تواند آن بعد محدود دائو را به چنگ آورد که خود را به صورت متناهی ارائه می‌نماید. در این عبارات، لائوزی سعی می‌کند تا غیرممکن بودن به کارگیری عرف‌های زبانی و طرح‌های مفهومی ما را در تشخیص دائو نشان دهد. اسامی به هزاران چیز داده می‌شود تا ما بتوانیم آنها را از یکدیگر بازشناسیم. حقیقت عمل نام‌گذاری کردن، عمل تشخیص حدّ و مرزهاست، به همین دلیل است که نام‌گذاری برای دائوی بزرگ نامناسب است.

لائوزی بارها از سختی توصیف دائو سخن می‌راند. توصیفات نیز که وی از دائو ارائه می‌دهد، بسیار مبهم و رازگونه‌اند و دلالت بر توصیف‌ناپذیری آن دارند. برای مثال او در فصل ۲۱ می‌گوید:

«چه کسی می‌تواند از ماهیت دائو سخن بگوید؟
آن فراتر از تیررس دید و حسّ ماست.»

از زاویه دید ما دوری می کند و به حسّ ما در نمی آید...

بس ژرف است و تاریک و سراسر ابهام.»

خود لائوزی به دلیل مستقیمی بر عدم امکان توصیف دائو اشاره نمی کند، اما از عبارات دیگر او می توان فهمید که دلیل مشکل بودن توصیف دائو آن است که دائو در فضای ذهنی ما جای نمی گیرد. ذهن آدمی بر مبنای ایجاد و تشخیص تشابهات و تمایزات در میان چیزها شکل گرفته است، اما دائو ورای همه تمایزها و تقسیم‌هاست و از این رو اسیر مفاهیم نمی شود. به دلیل غیرقابل درک بودن، نامتمایز بودن و ورای توصیفات بودن ماهیت دائو، نمی توان اسمی را نیز بدان نسبت داد. همو در فصل ۳۲ می گوید:

«دائو، که لایتغیر است، نامی ندارد

اگرچه آن در بساطت اولیّه خود ممکن است کوچک باشد،

اما کلّ عالم را پروای آن نیست تا همچون وزیری در خدمت او باشد...

به محض آن که اقدام به عمل می کند، نام دارد.

آن گاه که آن نام را دارد، (انسان‌ها) می توانند بفهمند که در او می توانند بیارامند.

هنگامی که آنان می فهمند که در او بیاسایند،

می توانند رها از هرگونه بیم شکست یا خطایی باشند.

ارتباط دائو با کلّ عالم همانند رودخانه‌های بزرگ و دریاها

با نهرها و جویبارهای درّه‌هاست.»

شاید مختصرترین و رساترین بیان را بتوان در عبارت اسپنسر یافت که می گوید:

«دائو "نماد" چیزی است که توصیف‌ناپذیر است» (Spencer, 1963, p. 99).

نهایت این که در شناخت دائو، به راز اعلی، تاریکی و گنگی، آرامش و تهیگی می‌رسیم. شاید یکی از زیباترین و عرفانی‌ترین تمثیل‌های دائوده جینگ را بتوان در فصل ۲۰ آن یافت. آنجا که از استیلای تاریکی راز غایی بر انسان سخن می‌گوید. طبق آن فصل، دائوی بی‌نام به آغوش مادر تشبیه می‌شود و حکیم و عارف حقیقی به طفلی آرام و بی‌پناه که همه چیز خود را از دست داده است و از درون این گستره پر رمز و راز و مبهم، فقط در پی سیراب شدن از شیر این مادر و تغذیه از اوست؛ بی آن که به چون و چرا و گفت و گویی بپردازد. در واقع مقام شناخت حقیقت غایی، جایگاه

تسلیم و سپردن خویش برای وجدان و نوشیدن است و نه موضع سخن راندن و توصیف و شرح.

اگرچه در هر دو مکتب دائویی و کنفوسیوسی دائو چارچوب تعیین‌کننده نوع زندگی است، اما کنفوسیوس این چارچوب را درون نظام اجتماعی انسان می‌داند و دائوباوران، آن را در آغوش بی‌حدّ و مرز طبیعت می‌بینند. جامعه آنان، قلمرو وسیع‌تر طبیعت است (Carr & Ivanhoe, 2000, p. 7).

در حکمت دائویی، انسان نه در جامعه، بلکه در طبیعت ظهور و بروز می‌یابد. توازن و هماهنگی کاملی در کلیّه اجزای طبیعت وجود دارد و انسان نیز به عنوان جزئی از آن باید همسان و همراه با طبیعت شود. این رویکرد حکمای دائویی به طبیعت در چین بسیار نافذ بوده است، به طوری که متفکران، شاعران، هنرمندان، و حتی عامه مردم همگی عاشق طبیعتند و گم شدن در آغوش مادر زمین با تمام کوه‌ها و رودخانه‌ها و دیگر اجزایش را می‌توان به شفافیت در آثارشان دریافت. در حقیقت می‌توان گفت طبیعت یک کلی است که انسان به عنوان یک جزء فقط با سرسپردگی در برابر آن می‌تواند به آرامش و سعادت دست یابد. هر چیزی در این عالم دارای یک جریان و سیلان طبیعی است و حیات در داخل همین جریان است که معنا می‌یابد. هرگونه تلاشی جهت متوقف کردن یا معکوس کردن این حرکت طبیعی محکوم به شکست خواهد بود. بیماری، پیری، مرگ و امثال اینها جریان طبیعتند و حکیم کسی است که به سهولت و با آرامش هر صحنه‌ای از زندگی را که با آن روبرو می‌شود، در آغوش کشد و موزون و هماهنگ با آهنگ آن حرکت کند. این توجه خاص به طبیعت در هنر چین کاملاً نمود دارد. برای مثال حجم وسیعی از آثار برجسته در نقاشی چینیان را طبیعت به خود اختصاص می‌دهد که در آنها یا از انسان خبری نیست و یا این که انسان‌ها بسیار ریز و کوچک در دل طبیعت بکر به تصویر کشیده می‌شوند. این برتری طبیعت بر انسان در ادبیات و شعر چین نیز خود را نشان می‌دهد. به گونه‌ای که از حیث زیبایی‌شناختی، اشعاری که به توصیف زیبارویان می‌پردازند، به هیچ عنوان قابل مقایسه با تعابیر بلند شاعرانه‌ای که در وصف پدیده‌های طبیعی سروده شده‌اند نیستند. برخلاف آن چه در توصیفات ادبی و شاعرانه دیگر فرهنگ‌ها به ویژه ادبیات ایران زمین قابل رؤیت است.

ولی مکتب دائویی جایگاه انسان را از بطن جامعه بیرون کشید و به وسعتی فراگیرتر، یعنی بطن طبیعت فراخواند. بدیهی است که چنین چرخشی، دارای آموزه‌ها و انگاره‌های خاص خود نیز بوده که نمی‌توانسته است چندان سازگار و همسان با ذهن نظام‌مند اجتماعی روزگار خود باشد. اگر کنفوسیوس سعی در اصلاح نظام جمعی داشت، لائوزی در شناساندن فرد انسانی کوشید و باور داشت اگر هر فردی خود را بشناسد و اصلاح و تهذیب کند، نیازی به اصلاح جامعه و وضع قوانین نخواهد بود. مکتب دائویی را می‌توان از این جهت چرخشی از بیرون به درون، از گروه به فرد و از اجتماع به طبیعت دانست. به گفته نومن: «مکتب دائویی به شدت بر جایگاه انسان در طبیعت نظر دارد. این مکتب می‌آموزد که دائو بیش از هر چیز نه از طریق زندگی درستکارانه یا از طریق عمل، بلکه از طریق آرامش مکشوف می‌شود و ارزش و فضیلت نه با تلاش‌های مجدانه، بلکه با تسلیم محض شدن در برابر قدرت دائو حاصل می‌آید» (Nauman, 1979, p. 68).

طرح یک دیدگاه طبیعت‌گرایانه از عالم در آن دوره‌های باستان (حدود قرن ششم پ.م.) حقیقتاً یک فعل انقلابی بوده است. مفهوم کهن "آسمان" (تی ین) یا "خدای متعال" (تی)، کاملاً الوهیتی انسان‌وار را به ذهن متبادر می‌نمود و حاکی از ارتباط انسان، عالم، و قدرتی متعالی بود. اما با مکتب دائویی، دیدگاه فلسفی کاملاً نوینی ارائه شد که از اصل و خاستگاهی نامتعیّن سخن می‌گفت. این اصل جدید که دائو نام گرفت، فرایند و جریانی پایدار و همیشگی، لایتغیّر و کاملاً مسلّط و غالب است. این دیدگاه را می‌توان برداشتی متافیزیکی از طبیعت دانست (Shih, 1967, p. 110). در این مکتب به نوعی شاهد همه خدایی طبیعت‌گرایانه هستیم.

جمع بندی

ویژگی‌های خاص تفکر چینی موجب شده است که فلسفه و دین در این سرزمین بسیار متفاوت از فرهنگ‌های دیگر باشد. در کیهان‌شناسی یا جهان‌شناسی حکمت چینی، نگاه به عقب باز نمی‌گردد تا درصدد کشف راز آفرینش باشد یا نقطه مبهم آغاز خلقت را جستجو کند؛ بلکه بر این مسأله متمرکز می‌شود که چگونه باید در این

عالم زندگی کرد. نگاه چینیان به گذشته، رویکردی تاریخی است و نه آن که بخواهد از طرح خلقت سخنی بگوید یا شناختی حاصل نماید. از این رو، پرسش از خود متوجه تربیت و پرورش لازم برای زندگی مناسب و شایسته در همین عالم است. البته باید به این نکته بسیار مهم توجه داشت که چنین انسانی یک انسان مادی و دور از ماوراء یا ضدّ متافیزیک نیست. چینی‌ها به دنبال آن نیستند تا فردیت را به سطح کارکردهای زیستی، مادی، و جسمانی فرو کاهند. برخلاف جریان غالب در فلسفه یونان که مبنایش با ریاضیات، منطق و تئوری‌های استنتاجی گره خورده، بستر حکمت چینی بر پایه تجربیات معمول و شهود شکل گرفته است. چه بسا به همین دلیل باشد که زبان آثار حکیمانه و فلسفی نیز بیشتر خطابه و شعر و گفتگوست تا سبک کتابت رساله‌های غامض فلسفی. مبنای حکمت و وجه تمایز دو مکتب دائویی و کنفوسیوسی در همین بستر است که روشن می‌شود: حکمت دائویی بیشتر تمایل به عرفان و شهود لایه‌های باطنی و مکتوم در عالم ظاهر و پدیدار دارد، حال آن که کنفوسیوسی‌ها فراتر از همان ظاهر عالم عین دغدغه‌ای نداشتند و نهایت سعادت انسان را زندگی در جامعه‌ای اخلاقی می‌دانستند.

در فلسفه چینی، یک جریان اصلی تفکر وجود دارد. این سنت آن است که به نوع خاصی از عالی‌ترین شکل حیات که از ارتباطات روزانه انسان‌ها جدا نیست اشاره دارد. بنابراین، هم به این دنیا تعلق دارد و هم به عالم دیگر. فیلسوفان چین اعتقاد داشتند که عالی‌ترین شکل حیات، ناظر به هر دو عالم است و انسان‌هایی که به هر دو عالم توجه داشته باشند، حکیم‌اند. در تاریخ چین، فیلسوفانی مؤثرتر بوده‌اند که جهت ترکیب هر دو وجه متعال و معمول تلاش داشته‌اند.

در پایان می‌توان گفت این دو سنت فکری با آن که رقابای جدی یکدیگر بودند، اما همزمان یکدیگر را کامل نیز نمودند. مکتب کنفوسیوسی با آن که انسان را از ماوراء و زمین را از آسمان جدا نمی‌کند، اما سعادت جامعه انسانی و توازن عالم - اعم از عینی و غیر عینی - را فقط در گرو تعالی اخلاقی انسان‌ها و انجام شایسته وظایفشان می‌بیند. کنفوسیوس هدف و وظیفه خود را معرفی و توصیف دائویی ثابتی می‌داند که برگرفته از بطن سنت و جامعه است و همچون نوعی قاعده عقلی و منطقی، قابلیت آن را دارد که رفتار آدمی را به نحو کاملاً مطلوبی هدایت کند. در حالی که مکتب

دائویی با رویکرد طبیعت‌گرایانه خود، قلمرو حضور انسان را وسیع‌تر از جامعه می‌کند و به آغوش طبیعت وارد می‌نماید. این مکتب با ارائه مفهومی نوین از دائو به عنوان حقیقتی ازلی-ابدی و غیر قابل توصیف، دریچه نوینی از ارتباط انسان با متافیزیک را می‌گشاید که به جای توصیه به عمل و فعالیت، انسان‌ها را به بی‌کنشی و تسلیم محض شدن در برابر جریان طبیعت فرا می‌خواند.

یادداشت‌ها:

^۱. Kongzi 孔子

^۲. Confucius

^۳. Lu

^۴. Mencius

^۵. Mengzi 孟子

^۶. *Analects*

^۷. *Lun-yu* 论语

^۸. ren 人

^۹. Li 礼

^{۱۰}. Yi 义

^{۱۱}. Zhong 忠

^{۱۲}. Shu

^{۱۳}. Laozi 老子

این نام در ترجمه‌های زبان فارسی بیشتر به صورت "لائوتزه"، "لائوتزو" و "لائوتسه" آمده است. در حالی که تلفظ صحیح آن بنا بر آوانگاری چینی به شیوه جدید و پذیرفته شده که "پین یین" نام دارد، لائوزی می‌باشد.

^{۱۴}. *Historical records*

^{۱۵}. *Shi-ji* 史籍

- ۱۶. Si-ma Qian
- ۱۷. Lao Dan
- ۱۸. Li Er
- ۱۹. Zhou
- ۲۰. Daodejing 道德经
- ۲۱. organicism
- ۲۲. Warring States
- ۲۳. Zhi 指 (Chih)
- ۲۴. Sophia
- ۲۵. other-worldly philosophy
- ۲۶. this-worldly philosophy
- ۲۷. world-transcending
- ۲۸. *Yijing* 易景
- ۲۹. *The Book of Changes*
- ۳۰. Shang-di
- ۳۱. Tian 天
- ۳۲. Tian Dao 天道
- ۳۳. Wang Dao 王道
- ۳۴. Ren Dao 人道
- ۳۵. Xiao 孝
- ۳۶. Ren Dao 人道
- ۳۷. منظور از واژه "ده هزار چیز" که در *دائوده جینگ* بارها آمده است، موجودات بی‌شمار تعیین یافته می‌باشد.
- ۳۸. Designation

فهرست منابع:

الف - فارسی

فانگ، یو-لان (۱۳۸۰)، *تاریخ فلسفه چین*، ترجمه فرید جواهر کلام، تهران: فرزانه.

ب - انگلیسی

1. Adler, Joseph (2002), *Chinese Religions*, London & New York: Routledge.
2. Baldrian, Farzeen (1987), "Taoism", in Mircea Eliade (ed.), *Encyclopedia of Religion*, New York: Macmillan Publisher.
3. Carmody, Denis Lardner and John Tully (1996), *Mysticism: Holiness, East and West*, New York: Oxford University Press.
4. Carr, Karen and Philip Ivanhoe (2000), *The Sense of Antirationalism: The Religious Thought of Zhuangzi and Kierkegaard*, New York & London: Seven Bridges Press.
5. Chakravarthi, Ram-Prasad (2005), *Eastern Philosophy*, London: Weidenfeld & Nicolson.
6. Chan, Wing-tsit (1967), "Chinese Theory and Practice, with Special Reference to Humanism", in Charles A. Moore (ed.), *The Chinese Mind: Essentials of Chinese Philosophy and Culture*, Honolulu: University of Hawaii Press.
7. Chan, Wing-tsit (1967), "Synthesis in Chinese Metaphysics", in Charles A. Moore (ed.), *The Chinese Mind: Essentials of Chinese Philosophy and Culture*, Honolulu: University of Hawaii Press.
8. Ching, Julia (1987), "Confucius", in Mircea Eliade (ed.), *Encyclopedia of Religion*, New York: Macmillan Publisher.

9. Ching, Julia (1993), *Chinese Religions*, London: The Macmillan Press.
10. Confucius, *Confucian Analects*, Translated by James Legge, New York: Dover Publications 1971.
11. Fung, Yu- Lan (1947), *The Spirit of Chinese Philosophy*, trans. by E. R. Hughes, Oxford University.
12. Fung, Yu- Lan (1948), *A Short History of Philosophy*, New York: Free Press.
13. Fung, Yu- Lan (1983), *A History of Chinese Philosophy*, trans. D. Bodde, Princeton: Princeton University Press .
14. Hughes, E. R. (1967), "Epistemological Methods in Chinese Philosophy", in Charles A. Moore (ed.), *The Chinese Mind: Essentials of Chinese Philosophy and Culture*, Honolulu: University of Hawaii Press.
15. Izutsu, Toshihiko, (1983), *Sufism and Taoism*, California & London: University of California Press.
16. Kaltenmark, Max (1969), *Lao Tzu and Taoism*, trans. from French by Roger Greaves, Standford: Standford University Press.
17. Laozi, *Tao Te Ching*, Translated by James Legge, UK: Grange books.
18. Lau, D. C. (trans. With textual notes) (1963), *Lao Tzu: Tao Te Ching*, London: Penguin Books.
19. Liu, Jeeloo (2006), *An Introduction to Chinese Philosophy from Ancient Philosophy to Chinese Buddhism*, USA & UK: Blackwell.
20. Lo, Chia-luen (1967), "General Characteristics of Chinese Thought", in S. Radhakrishnan (ed.), *History of Philosophy Eastern and Western*, London: George Allen & Unwin LTD.

21. Nauman, Elmo (1979), *Dictionary of Asian Philosophy*, London: Routledge & Kegan Paul.
22. Nylan, Michael (2003), "Li", in Xinzhong Yao (ed.), *Routledge Curzon Encyclopedia of Confucianism*, London and New York: Routledge Curzon.
23. Peerenboom, R. P. (1993), *Law and Morality in Ancient China*, State University of New York.
24. Scharfstein, Ben-Ami (1998), *A Comparative History of World Philosophy, from the Upanishads to Kant*, State University of New York Press.
25. Schwartz, Benjamin (1998), "The Thought of the Tao-te-ching", in Livia Kohn and Michael Lafargue, *Lao-tzu and the Tao-te-ching*, Albany: State University of New York Press.
26. Shih, Hu (1967), "The Scientific Spirit and Method in Chinese Philosophy", in Charles A. Moore (ed.), *The Chinese Mind: Essentials of Chinese Philosophy and Culture*, Honolulu: University of Hawaii Press.
27. Sommer, Deborah (2003), "Dao", in Xinzhong Yao (ed.), *Routledge Curzon Encyclopedia of Confucianism*, London and New York: Routledge Curzon.
28. Spencer, Sidney (1963), *Mysticism in World Religions*, Australia: Penguin Books.
29. Yao, Xinzhong (2000), *An Introduction to Confucianism*, Cambridge University Press.