

مفهوم جامعه از دیدگاه کنفوسیوس

یوسف جعفر زاده^۱

چکیده

جامعه دوران کنفوسیوس مشحون از درگیریها و جنگهای ایالات چین باستان با یکدیگر، آشفتگی و نابسامانی روابط خانوادگی، ناامنی، رقابت، ستمکاری، ضعف حکومت و فساد اخلاقی بود. کنفوسیوس برای اصلاح این وضع، جامعه مشقی را مطرح کرد که خاقانهای باستانی (واسطوره‌ای) «یانو»، «شون» و «یو» در هزاره سوم قبل از میلاد ایجاد کرده بودند و یکبار دیگر در اوایل سلسله «چو» توسط شاه «ون» و فرزندش «وو» در تاریخ چین باستان محقق شده بود.

جامعه مورد نظر او در واقع خانواده‌ای بزرگ است که بر ساختاری سلسله مراتبی، مشتمل بر روابط پنجگانه پدر با فرزند، شوهر با زن، برادر بزرگتر با برادر کوچکتر، دوست با دوست و شاه با وزیر مبتنی است. در این جامعه انسانها به یکدیگر احترام می‌گذارند و نسبت به همدیگر عشق می‌ورزند. ریشه چنین جامعه‌ای از خانواده آسمانی و کیهانی-آسمان به منزله پدر، زمین مادر و حاکم فرزند - شروع می‌شود و سپس در سایه «تقوای فرزندی» حاکم، به مراتب پایین‌تر جامعه و حتی به حوزه ارواح نیاکان در آسمان نیز گسترش می‌یابد. از دیدگاه کنفوسیوس، جامعه از آن حیث که بستر و مرکز ظهور اراده آسمان (tien) و به تعبیر دقیق‌تر خانواده آسمان است، مقدس و رمز حیات می‌باشد؛ به طوری که در جامعه با انجام آداب و مناسک اجتماعی (li)، انسانیت (jen) به وجود می‌آید و آن نیز به نوبه خود باعث هماهنگی و رشد آسمان، زمین و انسان می‌گردد و از نزول هر گونه بلایای آسمانی بر جامعه جلوگیری می‌کند و در نتیجه، آرامش، سعادت و خوشبختی را نصیب انسانها می‌سازد.

کلید واژه‌ها

آسمان، فرزند آسمان، خاقانهای باستانی، خانواده، سلسله مراتب اجتماعی، اصلاح عناوین، جن، لی، د، دائو، داتونگ، سعادت.

در مقاله حاضر، دیدگاه کنفوسیوس (حکیم و فیلسوف چین باستان ۴۷۹-۵۵۱ ق.م) در مورد جامعه بر مبنای روش پدیدار شناسی دین^۱، از نظر جهت، شکل و محتوا مورد بررسی و تحلیل قرار می‌گیرد.

از آن جا که در پدیدار شناسی، شناخت زمینه تاریخی یا حوزه نامقدس (profane) برای فهم بهتر عرصه مقدس (sacred) ضروری است، برای فهم آراء کنفوسیوس در مورد جامعه مقدس (sacred society) نیز ابتدا باید به طور اجمالی زمینه‌های تاریخی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی آراء او در متن تاریخ چین باستان را مورد بررسی قرار داد. تاریخ‌های سنتی چین باستان، شرح نسبتاً روشن و یکسانی درباره اصل و تحول تمدن چین باستان به دست می‌دهند، ولی این شرح دیگر در نظر محققان کنونی به منزله تاریخ محسوب نمی‌شود. بر اساس روایات سنتی، جهان (چین) در آغاز تحت فرمان دوازده خاقان بود، که مدت هیجده هزار سال فرمانروایی کردند. پس از آن، در هزاره سوم قبل از میلاد خاقانهای فوشی (Fu Hsi)، شن نونگ (Shen Nung) و هوانگ تی (Huangti) به سلطنت رسیدند. فوشی و دو جانشین او مخترعان همه هنرها و صنایع بودند. فوشی (قرن ۲۹ ق.م) همراه با ملکه هوشمند خود، راه و رسم ازدواج، خنیاگری، خط نویسی، نقاشی،

(intentionality)

sacred ()

Weber, Max *The Religion of China*, Free Press, New York, 1964:

) « »

ماهگیری، اهلی کردن حیوانات و پرورش کرم ابریشم را به قوم خود آموخت^۱. فوشی همچنین برای چیرگی بر رویدادهای جهان، هشت سه خطی را از روی خطوط پشت لاک یک سنگ پشت اختراع کرد^۲. از او به عنوان قهرمان چین نیز یاد می‌شود.

شن نونگ، کشاورز آسمانی، نخستین کسی بود که در زمین زراعت کرد. هوانگ تی یا امپراتور زرد، قدیمترین فرمانروایی است که «سوما چین» مورخ او را می‌شناسد. از دیدگاه سوماچین، فرمانروایان قبل از هوانگ تی، موجوداتی آسمانی با بدن مار و سر انسان بودند و فقط هوانگ تی فرمانروای انسانی بود. هوانگ تی تقویم، تقسیم اراضی، تاریخ نویسی، مغناطیس و چرخ را اختراع کرد. در زمان هوانگ تی و چهار جانشین او چون شیو (Chuan Hsiu)، کو (Ku)، یائو (Yao) و شون (Shun)، مردم که تا آن زمان در توحش زندگی می‌کردند، صنایع و شیوه‌های تمدن را فرا گرفتند. این پنج خاقان حکیم نه تنها انواع حکومت، بلکه انواع قربانیهایی که می‌بایستی به خدایان، کوهها و جویبارها تقدیم می‌شد و نیز اصول اخلاق و حسن سلوک را تعیین کردند. این همان عصر طلایی بود که طی آن حکومت جهان کامل بود^۳.

شو چینگ به عنوان یکی از متون کلاسیک باستانی چین، گزارش خود را از یائو شروع می‌کند. یائو فردی فرزانه، محترم، متفکر، طبیعی و بدون کوشش، صادق و مودب بود. او به نه طبقه از خویشاوندان خود عشق می‌ورزید. او مردم قلمرو خود را تهذیب و تنظیم نمود

۱. دورانت، ویل، تاریخ تمدن، جلد اول، ترجمه احمد آرام، ع. پاشایی و امیرحسین آریان پور، تهران علمی و فرهنگی ۱۳۶۵، ص ۷۲۰.

۲. دگوشی ژرف به بی چینگ، ترجمه و تدوین فرامرز جواهر نیا، تهران، بدیهه، ۱۳۷۸، ص ۲۲.

۳. جرالده، فیتز؛ تاریخ فرهنگ چین، ترجمه اسماعیل دولتشاهی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷، صص ۱۸-۱۷:

و در نتیجه مردم فرزانه شدند و هماهنگی بزرگ در سطح جهان ایجاد شد. او همچنین پهنای آسمان، حرکات و ظهورات خورشید، ماه، ستارگان و فضاها را جمع به منطقه البروج را ترسیم و تنظیم کرد. او به برادرانش دستور داد که دوره سال را تکمیل و تنظیم کنند، اما فرزندش را ناصادق و بی‌کفایت دانست و شون را، علی‌رغم اینکه فرزند مردی نابینا بود و پدرش خود رای و نافرهیخته، مادرش ناصادق و برادر ناتنی‌اش متکبر بود، اما در سایه تقوای فرزندی توانسته بود در هماهنگی با آنها زندگی کند و آنها را از شرارت باز دارد، به جانشینی خود برگزید.^۱

شون نیز فردی عمیق، عاقل، فرزانه، فاضل، آرام، مودب و واقعاً صادق بود. او به دقت و زیبایی پنج وظیفه اصلی را مطرح کرد که در سطح وسیعی مورد تبعیت قرار گرفتند. شون امور هر بخش اداری را بر حسب فصل مناسب آن تنظیم کرد. وی جانشینی خود را به یو (Yu) واگذار کرد، و بعد از مرگ به آسمان رفت.^۲

یو سزاوار این انتخاب بود، زیرا او در نتیجه کار عظیم خود سیلابهایی را که سراسر امپراتوری را تقریباً تا بلندترین تپه‌ها فرا گرفته بود مهار کرد.^۳ او با شکافتن نه کوه، نه رودخانه را از طغیان باز داشت و نه دریاچه به وجود آورد. چینیان می‌گویند: اگر یو نبود ما امروز همه ماهی بودیم! یو در این کار سیزده سال رنج برد و آنها را با چنان دقتی که حتی یک بار قبل از اتمام کارها واردخانه خود نشد، هر چند در خلال کار سه بار از برابر خانه خود گذشت و صدای گریه فرزندان خود را شنید. لذا وظیفه شناسی او نیز در حد بسیار

1. *Shu King*, trans. by James Legge, In the Sacred Books of the East, vol. 3, I, I - iii, pp. 32 - 36.

2. *Ibid*, II, I - v, pp. 38-45.

3. *The Works of Mencius*, trans. by James Legge, in The Chinese Classics, vol. 4 III, ii, ix, 4, p. 279.

عالی بود. او پس از جلوگیری از سیلابها، راهها را طی کرد و نظم (دائو) را در نه ایالت جهان برقرار نمود. بدین ترتیب او زمین را برای انسانها سرو سامان بخشید و آن را قابل زیستن نمود^۱.

یو موسس سلسله شیا (Hsia)، نخستین سلسله چینی است، زیرا پس از مرگ او مردم اصرار کردند که فرزندش را به عنوان فرمانروای خویش بشناسند و وزیر او بنام ای (I) را که یو اختیارات خود را به وی تفویض کرده بود، از کار برانداختند^۲.

بر طبق روایات معمول، سلطنت یو در سال ۲۲۰۵ ق.م بوده است، ولی بر طبق تاریخ دیگری، یعنی «تاریخ کتابهای خیزران»^۳ وی در سال ۱۹۸۹ ق.م سلطنت می کرده است. سلسله شیا که به وسیله یو تاسیس شد، تا سال ۱۵۵۷ ق.م (۱۷۷۶ ق.م) ادامه یافت و طی آن هفده نفر فرمانروایی کردند. از تاریخ دقیق این سلسله اطلاع چندانی درست نیست، فقط جزئیات بیشتری درباره سقوط آخرین فرمانروای شیا ذکر شده است. جیه (Chieh)، آخرین فرمانروای سلسله شیا، جباری بود که ستمگری او مردم را از وی متنفر و اشراف را خشمگین ساخت. در نتیجه، فردی بنام، تانگ (Tang) شورش کرد و آن جبار را شکست داد و سلسله تازه‌ای بنام شانگ (Shang)، که گاهی بین Yin هم خوانده می‌شود) تاسیس نمود. جانشینان او تا سال ۱۰۵۰ ق.م (۱۱۲۲ ق.م) یعنی تا زمانی که بوسیله سلسله چو از کار بر افتادند، در چین سلطنت کردند.

1. cf. Shu King ;II, v, 1, pp.46-52.

آخرین فرمانروای سلسله شانگ، چوشین نام داشت. وی مردی بسیار نیرومند، تیزبین، خوش سخن، زیرک، ولی فاسد بود.^۱ وی فرمانروای غرب را که در تاریخ به شاه ون (King Wan) معروف است و پدر موسس سلسله چو بود، به زندان افکند. ولی افراد قبیله چو، با فرستادن دختری زیبا و اسبی اصیل با چهار ارابه به پیش او، «ون» را از زندان نجات دادند. ون سرانجام با کمک فرزندش «وو» (Wu) توانست چوشین را شکست دهد و سلسله شانگ را براندازد. بدین ترتیب سلسله چو در سال ۱۰۵۰ ق. م (۱۱۲۲ ق. م) بر سرکار آمد.

پادشاه ون خصایل بسیار نیکویی داشت و به پادشاه فرهنگی معروف است.^۲

او توانست با ترکیب هشت سه خطی، شصت و چهار شش خطی یی چینگ را بدست آورد.^۳ او به همراه فرزندش «وو» جامعه آرمانی دوران یائو، شون و یورا دوباره در تاریخ چین باستان احیا کرد. پس از مرگ به آسمان رفت و اینک در آسمان درخشان است.^۴

پسر او، شاه وو، مانند پدرش نه تنها به لحاظ سیاسی بلکه در امور خانوادگی نیز فرمانروایی خوب و درستکار بود. او وظایف پنجگانه را به مردم تعلیم داد و نیز رفاه اقتصادی مردم را تامین نمود و آنها را به انجام مراسم سوگواری و قربانی سوق داد.^۵ وی بر اهمیت تعهدات

2. Confucian Analects, trans. by James Legge, in *The Chinese Classics*, vol. 1, v, x, xiv, p. 178.

4. Shih King; trans. by James Legge, in *The Sacred Books of The East*, vol. 3, I, od I p. 377.

5. Shu King ; v 17, 3 p.137 .

خانوادگی تاکید می‌کرد و از باده گساری نفرت داشت و به خاطر اصرارش بر رعایت بر عدالت مشهور بود.^۱

بطور کلی جامعه اولیه‌ی چو جامعه‌ای ایده‌آل و پر رونق بود که در آن هنجارهای زندگی بسیار بالا بود، مردم در صلح و صفا زندگی می‌کردند، پادشاهان، شاهزادگان و حاکمان محلی بر طبق درجاتشان وظیفه‌ی خود را به طور کامل انجام می‌دادند، آئین‌ها و موسیقی رشد می‌کرد، دزدان و راهزنان نابود شده بودند، نظم جامعه بسیار عالی و هماهنگ بود، مردم نیازهای همدیگر را بر می‌آوردند و به همدیگر عشق می‌ورزیدند.^۲

دردوره‌های بعد، پادشاهان سلسله چو نمی‌توانستند قلمرو خود را به صورت ایالتی کاملاً متمرکز اداره کنند، زیرا این کار مستلزم شبکه‌ی ارتباطی مناسب، نظام پولی قابل اجراء و تجربه‌ی سیاسی بسیار بود که آنان فاقد آن بودند. از این رو، آنها بخش وسیعی از سرزمینشان را قطعه قطعه کردند و به خویشاوندان حکمران چو و روسای اصلی قبایل دیگر که در این پیروزی به آنها کمک کرده بودند، سپردند. در نتیجه، نظامی ملوک الطوائفی بوجود آمد که در آن هر متحدی آزاد بود تا مطابق میل خود بر قلمرو خویش حکومت کند، البته مشروط بر آنکه صلح کشور را مختل نکند، خراج معینی به پادشاه بپردازد و در هنگام لزوم برای جنگیدن در خدمت پادشاه، سپاه خویش را رهبری کند.

با کهنسال شدن سلسله چو، اعقاب اولین سرکردگان ملوک الطوائفی دیگر ناگزیر به همکاری متقابل نبودند و به تدریج به فرمانهای پادشاه کمتر اعتنا می‌کردند و دایم با یکدیگر می‌جنگیدند و بدین طریق ایالت‌های بزرگ و قدرتمند، قلمرو همسایگان

2.Nansen, Huang; « confucius and confucianism», *companion En. Of Asian Philosophy*, ed. by Brian Carr and Indira Mahlingam. p 537.

ضعیف‌ترشان را تصرف می‌کردند. در سال ۷۷۱ ق.م از اتحاد موقت امیران ملوک الطوائفی و قبایل وحشی لشکری تشکیل شد و به پایتخت چو حمله کرد. پادشاه به قتل رسید و دوره چوی غربی به سرآمد. پادشاهان بعدی پایتخت خود را به لویانگ (Loyang) در شرق چین انتقال دادند و بدین ترتیب دوره «چوی شرقی» آغاز گشت و از این زمان به بعد پادشاهان این سلسله بیش از عروسک‌انی در دست زیر دستان مقتدرشان نبودند. مورخ استفن‌ها و (Stafen Haw) می‌نویسد: «در آغاز این دوره حدود ۱۷۰ دولت وجود داشت که اکثر آنها کوچک بودند. پادشاهی‌های بزرگ شروع به بلعیدن پادشاهی‌های کوچک کردند و دولتها به جان هم افتادند»^۱. در این زمان، جنگ میان ایالت‌های بزرگ تقریباً به صورت امری دائمی در آمده بود^۲. خود ایالت لو، موطن کنفوسیوس، بیست و یک بار مورد حمله قرار گرفت. حتی از یک و نیم قرن قبل از تولد کنفوسیوس، قدرت امیران لو در دست سه خاندان منگ (Meng)، شو (Shu) و چی (Chi) قرار داشت و امیر بازیچه دست آنها بود. بدین ترتیب، نه تنها در «لو»، بلکه در ایالات دیگر نیز تقریباً هیچ نظم و اقتداری وجود نداشت، مگر قدرت دهشت انگیزی که دائماً جابه‌جا می‌شد. بطور کلی ارزشهای باستانی در معرض شک و تردید قرار گرفته، یا به کناری نهاده شده بود. نه قانونی وجود داشت و نه زندگی انسان از ارزشی برخوردار بود. در این زمان، انواع و اقسام مجازات‌های سخت رایج بود. رشوه خواری در تمام سطوح دیده می‌شد. حتی خویشاوندان نیز نمی‌توانستند به یکدیگر اعتماد کنند. در میان نجبا زنانی محصنه و حتی زنا با محارم تقریباً معمول بود.

2. cf. *the Ch'un Ts'ew; trans.* by James Legge, in *The Chinese Classics*, vol. v, pp. 8, 15, 19, 22, 39, 68, 42, 45, 51, 58, 62, 64, 66, 68, 74, 75, 79, 83, 92,

بی اخلاقی در روابط میان افراد نیز شایع بود. منسیوس می گوید: «جهان رو به زوال و فساد رفت و اصول زندگی سست شدند، سخنان هرزه و اعمال ظالمانه متداول شد و نمونه آن وزیرانی بودند که به حاکمان خود خیانت می کردند و فرزندان که پدران خود را می کشتند.»^۱ ماموران سیاسی ممکن بود در ماموریتشان به قتل برسند. اکثر مردم رعیت بودند و در برابر اشراف هیچ حقی نداشتند. اشراف رعایا را به کار می گرفتند و از آنها مالیاتهای سنگین دریافت می کردند و آنها را تنبیه کرده و به قتل می رساندند. آنها درختان را برای سوختن از بن می بریدند، مزارع را عریان می کردند و با خشونت تمام خراج می طلبیدند. این همه، وقایع پیش پا افتاده زمان صلح بود. جنگهای کثیر الوقوع آلام و مصائب شدیدی به همراه داشت. مثلاً در سال ۵۹۳ ق. م پایتخت ایالت سونگ آنقدر در محاصره قرار گرفت که اهالی آن به خوردن گوشت کودکان پرداختند. اما چون نمی توانستند بچه های خود را بخورند، آنان را قبل از کشتن با بچه های دیگران عوض می کردند.^۲

از طرف دیگر از بین رفتن تدریجی قدرت حکومت مرکزی نیز از هر جهت بر مشکلات مردم افزود. با گذر زمان و تا حدی به علت رسم تعدد زوجات، عده اشراف بی نهایت افزایش یافت و از اشراف درجه دو گرفته تا سران ایالات ملوک الطوائفی و خراجگزاران آنها زندگی تجملی را پیشه کردند و بدین ترتیب فقر و بدبختی گریبان مردم را گرفت.^۳ در چنین اوضاع و احوالی بود که حکیمان و فیلسوفان زیادی جهت اصلاح جامعه و رفع مشکلات مردم به ظهور کردند، بطوریکه در عصر چون چو (بهار و پاییز) (۴۸۱-۷۲۲

1. *The Works of Mencius*, III, ii, ix, 7, p. 281.

2. *Tso Chuan*; Trans. by James Legge in *The Chinese Classics*, vol. v, Fifteenth Years of Duke Seuen, pp. 327 - 328.

ق. م) صد مکتب فلسفی ظهور رسید که یکی از مهم ترین آنها مکتب کنفو سیوس بود. کنفوسیوس در سال بیست و یکم حکومت سیانگ (Duke Seang) در سال ۵۵۱ ق. م در ایالت لو متولد شد^۱. نیاکان او احتمالاً از اشراف زمان خود بودند که موقعیت خود را از دست داده بودند. پدر کنفوسیوس در سه سالگی او درگذشت و از آن پس، در زیر چتر حمایت مادرش قرار گرفت و توسط او آموزش دید. سپس در نوجوانی خود به شکلی خستگی ناپذیر به یادگیری پرداخت. مهارت او در هنرهای ششگانه دوران خود، یعنی مراسم مذهبی، موسیقی، کمان گیری، اربه رانی، خوشنویسی و حساب، و همچنین آشنایی او با سنتهای باستانی بویژه شعر و تاریخ او را قادر ساخت تا در سی سالگی درصدد اصلاح جامعه دوران خود برآید.

جامعه دوران کنفوسیوس به هیچ وجه مطلوب او نبود. در واقع، جامعه مطلوب او جامعه سرمشقی بود که خاقانهای اولیه یائو، شون و یو در هزاره سوم قبل از میلاد داشته اند^۲ و یکبار دیگر در اوایل سلسله چو توسط امپراتور «ون» و فرزندش «وو» از سال ۱۰۵۰ ق. م به بعد در تاریخ چین باستان محقق شده بود^۳. نشانه جامعه سرمشق او، هماهنگی، آرامش و سعادت انسانها بود و او می خواست با پیروی از آن سرمشق باستانی، یکبار دیگر این خصوصیات را به جامعه انسانی باز گرداند^۴.

کنفوسیوس به شدت می کوشید تا انسانها را از حوزه «جامعه طبیعی» که مبتنی بر جهالت، آشفتگی و درگیری بود^۵، به حوزه «جامعه فرهنگی» که مبتنی بر آگاهی، آرامش و سعادت

1. Tso Chuan; P.492 .
 2. cf : Analects ; 3 /14;8/18-21;12/22,15/5&7;20/10
 3. Ibid , 9/5
 4. Ibid, 7/19 ;11/1.
 5. Ibid , 7/25.

بود، عبور دهد^۱. «فرهنگ» در نزد کنفوسیوس امری ماقبل طبیعت و بلکه فوق طبیعی است که خاقانهای اولیه و باستانی جهان، و نه انسانهای معمولی، آن را پدید آورده‌اند و تمام ارزشهای واقعی، معنا دار و سعادت بخش انسان در آن نهفته است. کنفوسیوس برای نشان دادن این فرهنگ باستانی (و مقدس)، تمام متون کلاسیک باستانی پراکنده نظیر لی چی (Liki)، یی چینگ (Yi King)، شی چینگ (Shih King)، شو چینگ (Shu King) شیائو چینگ (Hsiao king) و چون چیو (Chun Tsew) را تدوین و ویراستاری نمود^۲ تا بتواند عملاً انسانها را با جامعه مورد نظر خود به دقت آشنا سازد. او حتی زندگی خود را وقف تعلیم ادبیات باستانی نمود و شاگردان زیادی را پرورش کرد تا بتوانند از طریق ورود به حوزه حاکمیت، جامعه مورد نظر او را محقق سازند. کنفوسیوس خود نیز با جدیت به دنبال رسیدن به پست و مقام عالی در حکومت بود و برای این منظور دائماً از ایالتی به ایالت دیگر سفر می کرد تا شاید منصبی در حکومت به او واگذار شود و او بتواند از این طریق جامعه مورد نظر خود را تحقق بخشد. با این همه، گر چه در بعضی از مقاطع سمتهایی به او واگذار شد، ولی چندان دوامی نداشت.

بطور کلی جامعه مطلوب کنفوسیوس جامعه‌ای است که نه در متن تاریخ معمول، بلکه در متن تاریخ مقدس باستانی جریان دارد^۳. تاریخ مقدس تاریخی است که هر چیز مهم، معنا دار و سعادت بخش در آن اتفاق افتاده است و یک تاریخ سر مشق است و باید مبنای تمام

1. Ibid , 5/14 ;13/19.

. به نظر برخی از دانشمندان چینی و اروپایی دستاورد خاص و کار عمده کنفوسیوس، تصحیح منظم و مصلحت گرایانه اطلاعات موجود، با در نظر گرفتن « تناسب» در متون کلاسیک و نشان دادن تأملات اخلاقی در مورد آداب دانی در پیروزی و شکست، به جای ستایش صرف از قهرمانان و بزرگداشت غرور آمیز پیروزی بود. (Weber, Max; op. cit. p.112.) چنانکه اتو فرانکه (Otto Franke) چین شناس آلمانی، نشان داد که کنفوسیوس در چون چیو حوادث تاریخی را جعل کرده تا تصویر مورد نظرش را از حکمرانی آرمانی مجسم سازد. (Bendix , Reinhard ; Max weber , New York , 1960 , p . 136.)

3. Analects; 2/11.

رفتار انسان و نهادهای اجتماعی، فرهنگی و سیاسی قرار بگیرد^۱. کنفوسیوس به شدت می‌کوشید جامعه موجود در متن تاریخ مقدس (خاقانهای اولیه باستانی) را با تمام ویژگیهای آن احیاء کند و به نسلهای بعد انتقال دهد.

شکل و محتوای جامعه مطلوب کنفوسیوس

جامعه مطلوب کنفوسیوس بر سلسله مراتب اجتماعی مبتنی است. کنفوسیوس الگوی این سلسله مراتب اجتماعی را در پنج مرتبه خلاصه و بیان کرده است^۲: رابطه پدر و فرزند، شوهر و زن، برادر بزرگتر و برادر کوچکتر، دوست با دوست و شاه با وزیر. این سلسله مراتب اجتماعی بر محوریت «خانواده»، و به عبارت دقیقتر «خانواده آسمانی»، یعنی آسمان به منزله پدر، زمین به منزله مادر و حاکم به منزله فرزند، شروع می‌شود و بعد در سایه «تقوای فرزندی» حاکم، در کل اندام جامعه گسترش می‌یابد^۳، به طوریکه در متن جامعه روابط افراد بر مبنای یکی از این روابط پنجگانه تنظیم می‌شود. به طور کلی، جامعه مطلوب کنفوسیوس یک «خانواده بزرگ» است و آن در حقیقت توسعه عموها، داینها، خواهران و برادران می‌باشد، بطوریکه معلم پدر دانش آموزان، همکلاسی بزرگ برادر دیگر دانش آموزان، حاکم پدر و مادر مردم، و خود نیز فرزند آسمان (tien) است^۴. البته از

۱. نک: الباده، میرچا، آیینها و نمادهای آشنا سازی، ترجمه نصرالله زنگونی، تهران، آگاه، ۱۳۶۸، صص ۲۱-.

2. Cf. *Shu King*, v, ix, p 169; LiKi; trans. by James Legge, in *The Sacred Books of the East*, vol. 27. III, v, 28, p. 24 8; *The Doctrine of the Mean*; trans. by James Legge, in *The chinese classics*, vol. 1, xx, 8, pp. 406-407.

3. cf: Liki, vol 27, VII, ii, pp. 379-380; *The Works of Menicus*, III, I, iv, 8, pp. 251-252.

4. D.C Lau and Roger T. Ames; "Confucius", *En. of Philosophy*, Routledge, vol 2, p. 567.

دیدگاه کنفوسیوس فرزند آسمان بودن به مفهوم فرزند طبیعی نیست، بلکه کسی می‌تواند فرزند آسمان محسوب شود که بتواند پیوند روحانی خود را با خاقانهای اولیه حفظ کند و این، تنها در سایه ایجاد جامعه سرمشق خاقانهای اولیه میسر است و به همین دلیل بود که در چین، امپراتور به هیچ وجه به عنوان «خدای زنده» در روی زمین مطرح نشد.

جامعه مورد نظر کنفوسیوس به معنای گذرا از روابط غریزی و روی آوردن به روابط اجتماعی - فرهنگی است و در آن همه روابط انسانها از این نگاه مورد توجه قرار می‌گیرد. چنانکه خاقانهای اولیه، یائو و شون، حاکمیت خود را نه به فرزند طبیعی خودشان، بلکه به شخص شایسته‌ای که توانایی ایجاد جامعه مطلوب آنها را داشت و در واقع فرزند حقیقی آنها محسوب می‌شد، واگذار کردند. انحرافات و آشفتگی‌ها در تاریخ از زمانی آغاز شد که خاقان یو به اصرار بسیار مردم، حکومت را نه به وزیر شایسته خود، بلکه به فرزندش سپرد.

دامنه جامعه بزرگ خانواده محور مورد نظر کنفوسیوس به حوزه ارواح مردگان در آسمان نیز گسترش می‌یابد. از دیدگاه کنفوسیوس، خانواده از اولین نیای خود تا آخرین نسل، در مجموع یک واحد را تشکیل می‌دهد و پیوند ناگسستگی آن برای حصول آرامش و سعادت، هم برای زندگان و هم برای مردگان حائز کمال اهمیت است^۱. شاید بتوان گفت که در تصور کنفوسیوس ارواح نیاکان در آسمان، نسخه جامعه زمینی را تشکیل می‌دهند و متناسب با سلسله مراتب اجتماعی سابق خود و نیز قربانیها و نذورات اعقاب شان، با محوریت روح خاقان اولیه به موجودیت خود ادامه می‌دهند^۲ و این البته صرفنظر از واقعیت آن، در استحکام جامعه زمینی تاثیر فراوان داشت. از دیدگاه کنفوسیوس، ارواح نیاکان در

۱. واخ، یو آخیم، جامعه شناسی دین، ترجمه جمشید آزادگان، تهران، سمت، ۱۳۸۰، ص .

2. Legge, James; "Introduction to She King", *The Chinese Classics* vol. 4, p. 133

سرنوشت جامعه زمینی دخالت می‌کنند و زندگان باید برای جلب رضایت آنها در جهت اصلاح و سودمندی جامعه، به آنها قربانی و نذورات تقدیم کنند.^۱

بطور کلی، هم نحوه بودن ارواح نیاکان در آسمان به عملکرد اعقاب آنها بستگی داشت و هم نوع زندگی اعقاب در این دنیا به خشنودی یا عدم خشنودی ارواح نیاکان متکی بود. اگر اعقاب صادقانه به پیشگاه ارواح نیاکان، قربانی و نذورات تقدیم می‌کردند، در این صورت ارواح خشنود می‌شدند و سعادت و خوشبختی زندگان را تضمین می‌نمودند^۲، و در غیر این صورت ارواح خشمگین و ناآرام می‌شدند. تمام بدبختی‌های طبیعت و غیره به ارواحی نسبت داده می‌شد که از عدم توجه مقامات دولتی به آداب دانی آیینی خشمگین بودند. در چنین مواردی ارواح خشمگین فقط با اجرای درست آیینها و تقدیم قربانی و نذورات آرام می‌شدند.^۳

در تفکر کنفوسیوس، وجود انسان با مرگ پایان نمی‌پذیرد، بلکه ارواح در حالتی فرا طبیعی به موجودیت خود ادامه می‌دهند. گر چه چینیان باستان بر طبق اصل یین-یانگ معتقد بودند که هیچ چیزی در طبیعت نابود نمی‌شود، بلکه تغییر حالت داده و در فرایند یین-یانگ دور می‌خورد، ولی از آن جاکه در چین نظریه تناسخ مطرح نشده است، می‌توان گفت ارواح اگر چه مشمول اصل یین-یانگ هستند و به دو دسته ارواح خوب (shen) و ارواح بد (kwei) تقسیم می‌شوند، ولی به لحاظ وجودی از عوارض این عالم منقطع‌اند و در مرتبه‌ای ماورالطبیعی به موجودیت روحانی خود ادامه می‌دهند.

1. *Analects*; 3/12

2. *Shu King*, iv, i, p. 99.

3. Bendix, Reinhard; op. cit., p. 148.

در سلسله مراتب اجتماعی مورد نظر کنفوسیوس، بعضی از ارتباطات خانوادگی، نظیر رابطه خواهر و برادر، و مادر و فرزند مفقود است و این به خاطر نگرش خانواده پدر سالار کنفوسیوس می‌باشد. در نظر کنفوسیوس، پدر رهبر حقیقی خانواده و به منزله آسمان در جهان است^۱ و وظیفه دارد اراده آسمان را در خانواده تحقق بخشد. از آن حیث که کنفوسیوس از طبیعت که نماد زن و انفعال است، فاصله می‌گیرد و به جامعه که نماد مرد و فعالیت است روی می‌آورد، جنبه پدر سالاری در نگرش او قوت می‌گیرد. البته منظور از پدر سالاری صرفاً سلطه پدر نیست، بلکه سلطه شوهر بر اعضای خانواده، سلطه خویشاوند بزرگتر بر خویشاوندان، سلطه پیران بر جوانان، سلطه برادر بزرگتر بر برادر کوچکتر، سلطه شاه بر وزیران و ماموران دولتی،^۲ و بطور کلی سلطه آسمان به عنوان پدر بر زمین به عنوان مادر و انسانها به عنوان فرزندان می‌باشد.

در نظام فکری کنفوسیوس، زنان نه تنها جایگاه عمده ای ندارند، بلکه در صورت خروج از چارچوب خانوادگی برای جامعه مطلوب او آفت محسوب می‌شوند، زیرا «متانت و وقار مرد» که عنصر اصلی ساختار جامعه مطلوب کنفوسیوس، تحت تاثیر سبک سری زنان برهم می‌خورد و به همین دلیل کنفوسیوس معتقد است که جای مناسب زنان درون خانه و جای مناسب مردان در بیرون خانه است.

در شی چینگ عنوان شده است که مردی عاقل دیوارهای یک شهر را می‌سازد، اما یک زنی عاقل آن را ویران می‌کند. زنی عاقل ممکن است قابل تحسین باشد، اما بهتر از یک جغد نیست. زنی زبان دراز عامل اصلی بی نظمی و آشوب است. بی نظمی و آشوب از آسمان

۱. در آمدی بر تعلیم و تربیت اسلامی، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ج اول، تهران سمت، ۱۳۸۲، ص ۶۴.

۲. ویر، ماکس، دین، قدرت، جامعه، ترجمه احمد تدین، تهران، هرمس، ۱۳۸۲، ص ۳۳۶.

نمی آید بلکه بوسیله زن ایجاد می شود. زنان و خدمتکاران قابل تعلیم نیستند^۱، لذا زن باید ساده و نادان و مطیع صرف شوهر باشد. زن عاقل به احتمال زیاد موجب نفرین در خانواده است^۲. کنفوسیوس می گفت: «من در برخورد با دو گروه مشکل دارم، یکی زنان و دیگری خدمتکاران. اگر با روی خوش با آنها برخورد کنی نافرمانی می کنند و اگر از آنها فاصله بگیری، می رنجند»^۳.

انسان برتر مورد نظر کنفوسیوس از وسوسه های زیبایی زنان اجتناب می کند. در زمانی که کنفوسیوس وزیر جنایی ایالت لو بود، حاکم چی برای جلوگیری از پیشرفت ایالت لو، توطئه ای چید و ۸۰ دختر زیبا و ۱۲۰ اسب به دربار لو فرستاد. حاکم با دختران به حرمسرا رفت و دربار ۳ روز تعطیل شد. در نتیجه کنفوسیوس آنجا را ترک کرد^۴. اینجاست که او گفت: «از زبان زن برحذر باشید که دیر یا زود شما را نیش خواهد زد، از دیدار زن برحذر باشید که دامن شما را خواهد گرفت. من فرار می کنم»^۵.

از دیدگاه کنفوسیوس، ابزار ایجاد سلسله مراتب اجتماعی تعلیم و تربیت همگانی است^۶. او سلسله مراتب را جزء لاینفک جامعه و بلکه استخوان بندی آن می دانست^۷، اما بر این باور بود که باید از صافی تعلیم و تربیت همگانی بگذرد. وی همچنین بر این برخلاف تصور برخی، این سلسله مراتب مانند طبقات اشرافی بر تولد و وراثت مبتنی نیست، بلکه بر شایسته

1. She King (The book of Poetry); trans. by James Legge, in *The Chinese Classics*. vol. 4, III, iii, x, 3, p.561.

2. Ibid, introduction of James Legge, p. 138.

3. *Analects*, 17/23.

4. Ibid, 18/4.

5. Szema Chien; «The Life of Confucius (from Shiki)», in *The Book of "The Wisdom of Confucius"*, ed. and trans. by Lin Yutang, pp.46-47.

6. *Analects*, 15/38.

7. *Like*, op. cit., vol. 27, viii, ii, i, P. 404.

سالاری و مرتبه علمی و آگاهی اشخاص تکیه دارد. البته بدیهی است که شایسته سالاری تنها هنگامی میسر می‌شود که صاحبان مراتب اجتماعی مختلف بعد از تعلیم و تربیت همگانی تعیین شوند، در حالیکه در نزد طبقات اشرافی و فئودال زمان کنفوسیوس، آموزش خصوصی و مخصوص اشراف بوده است.

کنفوسیوس خود معلم بود و بدون توجه به پایگاه اجتماعی و ثروت به همگان آموزش می‌داد^۱، اما از آموزش افرادی که حرف او را نمی‌فهمیدند، خودداری می‌کرد^۲. به همین خاطر او پیام خود را مستقیماً به توده‌های مردم ابلاغ نکرد. محتوای تعلیم و تربیت کنفوسیوس همسو با جامعه مورد نظر او، و شامل تربیت خانوادگی و احترام به والدین و بزرگترها، شعر، موسیقی، تاریخ، ادبیات و آداب و رسوم می‌شد. شاید بتوان گفت که آموزش از دیدگاه کنفوسیوس به کشف قوانین اخلاقی کیهان ناظر بود که خود را در جامعه متجلی می‌ساخت.

کنفوسیوس برای تصحیح مراتب اجتماعی، نظریه «اصلاح عناوین» را مطرح کرد^۳. در جامعه دوران او، چون افراد با عنوان خود منطبق نبودند، ساختار جامعه دچار آشفتگی و درهم ریختگی شده بود. برای مثال غاصب یا قاتلی را «دوک» می‌نامیدند و در نتیجه مردم نمی‌توانستند درست را از نادرست تشخیص دهند، وجدانشان لکه دار می‌شد و حس شرم را از دست می‌دادند. از دیدگاه کنفوسیوس اولین ظلم در دنیا از ظلم بر کلمات شروع می‌شود. وقتی کلمه‌ای در جای مناسب و درست خود بکار برده نشود، ظلم بر کلمه به دامن اجتماع گسترش می‌یابد. از این رو کنفوسیوس می‌گفت: «شاه باید شاه، وزیر باید

1. *Analects*. 7/7 ; and also see : ص 98 . کریل، کنفوسیوس و طریقه چینی، ص 98 .

2. *Analects* . 7/8 .

3. *Ibid*, 12/11; 13/3; and also cf. Szema chien, art. cit and op. cit, p. 59.

وزیر، پدر باید پدر، و فرزند باید فرزند باشد.^۱ از دیدگاه او، اگر در خانواده و جامعه، عنوان و مرتبه اجتماعی هر کس با ویژگی‌ها و استعداد‌های شخصی او منطبق باشد و هر شخصی وظیفه اجتماعی خاص خود را بطور کامل و درست انجام دهد، آن وقت جامعه اصلاح می‌گردد. البته تقسیمات سخت وظیفه‌ای در نزد کنفوسیوس به معنای این نیست که شخص نمی‌تواند از یک مرتبه اجتماعی به مرتبه دیگر عبور کند، بلکه بدین معناست که وقتی شخصی مقامی را به عهده می‌گیرد، نباید به امور دیگری غیر از وظیفه خود بپردازد.^۲ به نظر کنفوسیوس این وظیفه حکومت است که با تعلیم و تربیت صحیح و همگانی، افراد را در جامعه در جای مناسب خود قرار دهد^۳ و در فصول مناسب استخدام کند و در نتیجه، از وقوع جرم و جنایت و آشفتنگی در جامعه جلوگیری نماید.^۴ اما اگر حکومت از این وظیفه خود قصور بورزد، حق مجازات مردم را ندارد،^۵ زیرا فساد ذاتی انسانها نیست،^۶ بلکه از فقدان آموزش صحیح همگانی و عدم اصلاح عناوین از ناحیه حاکم غیر حکیم منشاء می‌گیرد. از دوره هان به بعد که کنفوسیانیسم دین دولتی شد، امتحانات استخدامی باعث نهادینه شدن نظم سلسله مراتب اجتماعی در جامعه چینی گردید.^۷

از دیدگاه کنفوسیوس، باید بین سلسله مراتب اجتماعی احترام و عشق متقابل حاکم باشد. عشق مورد نظر کنفوسیوس صرفاً در چارچوب خانواده و جامعه مطرح است و عشق به امر ماوراء الطبیعی و «تعالی عشق» در دیدگاه او دیده نمی‌شود؛ این همان چیزی است که

1. *Yi king*, trans. by James Legge, in *The Sacred Books of the East*, vol. 16, appendixes, II, xxxvii, 3, p. 242; *Analects*, 12/11.

2. Munro, Donald J.; *The Concept of Man in Early China*, p. 26.

3. *Analects*, 12/17.

4. *Ibid*, 2/19, 18/12.

5. *Ibid*, 20/2.

6. *Shu King*; v, xxi, iii, p. 234.

7. Bendix, Reinhard; op. cit., p. 137.

احتمالاً نوکنفوسیوسی ها در صدد طرح آن بر آمدند، اما تحت تاثیر ذهن دنیا گرای چینی، دیدگاه آنها در این مورد بیشتر به فلسفه تبدیل شد تا عرفان.

از نظر کنفوسیوس انسانها باید در جامعه بر مبنای قاعده شو (shu)، یعنی « آنچه بر خود نمی پسندی برای دیگران هم میسند»^۱، با یکدیگر رفتار کنند. از طرف دیگر آنها باید چونگ (chung) را رعایت کنند، یعنی بهترین و متعادلترین کار را انجام دهند. به نظر او « پدر باید نسبت به پسر مهربان باشد و پسر نسبت به پدر مطیع، برادر بزرگتر نسبت به برادر کوچکتر به لطف و مدارا رفتار نماید و برادر کوچک در مقابل خاضع و متواضع باشد، شوهر نسبت به زن عادل و زن نسبت به شوهر مطیع باشد، دوستان نسبت به همدیگر صمیمی و وفادار باشند و نیز حاکم با اتباع خود به نرمی و مهربانی رفتار کند و اتباع نسبت به او وفادار باشند.»

کنفوسیوس بر خلاف موتزو که به عشق یکسان معتقد بود، بر این باور بود که عشق یکسان قابل عملی شدن نیست. از این رو، او به عشق ذو مراتبی باور داشت که از رابطه بسیار صمیمی به صمیمی، و از نزدیک به دور گسترش می یابد.^۲ البته منظور او این نبود که نباید همه را دوست داشته باشید، بلکه معتقد بود که عشق باید ذو مراتب باشد و به روش درست ابراز گردد.

دلایل کنفوسیوس برای عشق ذو مراتب به شرح زیر است^۳: ۱- عشق بدون تمایز، طبیعی نیست، برای مثال او قربانی به نیاکان دیگران را چاپلوسی می دانست. ۲- عشق بدون تمایز، درست نیست، زیرا بر انکار پدر خود شخص دلالت می کند و در این صورت انسان

1. *Analects*, 5/10, 6/28, 12/2, 15/24.

چن، لی فو، ۸۵ کنفوسیوس، ترجمه گیتی وزیری، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۷۳، جلد اول، ص ۱۲۴.

3. Peimin Ni, *On Confucius*, pp. 35-37.

هیچ تفاوتی با حیوانات ندارد^۱. ۳- عشق بدون تمایز اغلب غیر ممکن است. ۴- به لحاظ آموزش اخلاقی هم مصلحت در آن است که کار از ریشه شروع شود و جایی که ریشه استحکام یافت، ساقه و تنه رشد می‌کند و ریشه، همان رفتار مناسب با اعضای خانواده و به عبارت دقیق‌تر، تقوای فرزندی است. تقوای فرزندی موضع اساسی فلسفی و راستین است. با تقوای فرزندی در خانواده و جامعه انسانیت رشد می‌کند و آن بنوبه خود سبب هماهنگی و تداوم ضربان بین - یانگ و حیات در کیهان می‌شود و از این طریق سعادت انسان در هستی تضمین می‌گردد.

کنفوسیوس تقوای فرزندی و عشق برادرانه را ریشه همه فضایل می‌دانست. از نظر او فرزند باید در رفتار عمومی اش نسبت به والدین اوج احترام را نشان دهد، در تغذیه و پرورش آنها اوج لذت را به مذاق آنها بچشانند، در موقع بیماری عمیقترین ناراحتی را در خود احساس و ابراز کند، در سوگواری آنها عمیقترین اندوه را داشته باشد و در قربانی به ارواح آنها بیشترین تشریفات را بکار بندد^۲. او همچنین می‌گفت: «بدنهای ما از پدران ماست و نباید آسیبی به آن برسانیم. این آغاز تقوای فرزندی است، و وقتی شخصیت خود را به وسیله تمرین تقوای فرزندی تکمیل کردیم، چنان است که گویی خود را در آینده مشهور ساخته‌ایم و والدین خود را سرافراز کرده‌ایم و این پایان تقوای فرزندی است»^۳.

از دیدگاه کنفوسیوس تقوای فرزندی باید در همه مراتب اجتماعی، یعنی در نزد فرزند آسمان، شاهزادگان، وزیران و ماموران عالی رتبه و پایین رتبه و مردم عادی رعایت شود^۴،

1. *The Works of Mencius*, III, ii, ix, 9, p.282.

2. *Hsiao king*, trans. by James Legge, in *The Sacred Books of The East*, vol. 3, x, p.480

3. *Ibid*, I, pp.466-467.

4. *Ibid*, II -vi, pp. 467-472.

تا از این طریق وظیفه فرزندی تمام انسانها نسبت به آسمان به عنوان پدر اداء شود و در مقابل، آسمان نیز سعادت خود را پدران به فرزندان خود در جامعه اعطاء کند. از دیدگاه کنفوسیوس، وقتی سلسله مراتب اجتماعی در جامعه ایجاد شد و گسترش یافت، به تعبیری نسیمی و یا موجی از صفا و صمیمیت در درون این مراتب اجتماعی شروع به وزیدن می کند که نقطه شروع آن از ناحیه حاکم حکیم است، که وظیفه دارد عناوین را در جامعه اصلاح کند. این نسیم جن (jen) یا انسانیت است، که مثل بادی از ناحیه حاکم می وزد و مردم در برابر آن مثل گیاه سرخم می کنند^۱. چنانچه خاقان شون به یو گفت: «من قادرم هر آنچه در حکومت بخواهم دنبال کنم و به دست آورم و مردم در هر کجا که باشند به من جواب بدهند، گویی اینکه بوسیله باد به جنبش در می آیند.^۲

انسانیت یا جن که هدف والای جامعه مطلوب کنفوسیوس بود، در روابط عمیق خویشاوندی حاکم متولد می شود و پس از آن در کل اندام جامعه تسری می یابد به معنای همکاری در خلق یک دور نمای فوق العاده زیبای زندگی است. نشانه ایجابی تحقق انسانیت در جامعه، عشق و احترام متقابل انسانها به یکدیگر و جنبه سلیبی تحقق آن، به وجود آمدن حس شرم در انسانها است. شرم عنصری فراگیر و در واقع رکن اصلی جامعه است و به جای قانون در تضمین سلامت جامعه عمل می کند.^۳ بطور کلی فرهنگ چین باستان، به عنوان «فرهنگ شرم» توصیف می شود. در این فرهنگ نگرانی و آگاهی از نظرات

1. *Analects*, 12/19.

2. *Shu king*, II, I, 1, p, 49.

3. *Analects*. 2/3

دیگران، شخص را از ارتکاب جرم باز می‌دارد و شخص همانی است که دیگران درباره او فکر می‌کنند.^۱

از دیدگاه کنفوسیوس، انسانها وقتی به ساحت انسانیت می‌رسند که از حوزه «انسان طبیعی» که تحت تاثیر زمان بعدی ساخته شده است، بگذرند و از سرمشق های باستانی و فوق انسانی یعنی خاقانهای اولیه پیروی کنند. از این رو، برای رسیدن به انسانیت تولدی دوباره لازم است و این تولد تولدی طبیعی و زیست شناسانه نیست^۲، بلکه تولدی ما فوق طبیعی و مقرون به علم و آگاهی به جامعه مقدس مورد نظر کنفوسیوس است.

از نظر کنفوسیوس، در صورت تحقق انسانیت، در مثلث آسمان، زمین و انسان، موازنه و هماهنگی ایجاد می‌شود و در نتیجه هر کدام از اینها می‌توانند بصورت کامل رشد و تعالی یابند که حاصل آن خوشبختی و سعادت انسانها در جامعه و ارواح در آسمان می‌باشد.

کنفوسیوس معتقد بود که برای حفظ و تثبیت سلسله مراتب اجتماعی، انسانها باید آداب و مناسک اجتماعی، یعنی لی (li) را رعایت کنند. لی کلیه رفتارهای اجتماعی است که اعضای ویژه جامعه را در درون روابطی معنا دار اداره می‌کند، مانند زبان مردم را قادر به ارتباط می‌سازد و آنها را نسبت به همدیگر در جای مناسب خود قرار می‌دهد.^۳

از دیدگاه کنفوسیوس لی سه کارکرد داشت:^۴ ۱- کارکرد دینی، انسانها با انجام لی با قدرتهای روحانی مشارکت می‌جویند. عقیده بر این است که اجرای منظم رقص و موسیقی با نذورات و قربانی ترکیب می‌شود و ارواح نیاکان را خوشحال می‌سازد و در نتیجه،

1. Shan Kman, Steven and Stephen Durrant; *The Siren and the Sage (Knowledge and Wisdom in Ancient Greece and China*, p. 31.

۲. الیاده، آیین‌ها و نمادهای آشنا سازی، ص ۱۸.

3. D.C. Lau and Roger T. Ames; cit, p. 568

4. Yao .Xinzhong, *An Introduction to Confucian*, p . 192.

موفقیت زندگان تضمین می‌گردد. ۲- کارکرد اجتماعی، با عمل به لی توسط پادشاه، قوانین آسمانی متحقق شده و صلح در جهان برقرار می‌گردد. ۳- کارکرد روان شناختی، عمل به لی در شخص نوعی هماهنگی ایجاد می‌کند. بطوریکه آداب و مناسک به مذاق او لذت بخش می‌گردد و در نتیجه انجام وظایف برای او دشوار نمی‌شود.

لی شامل دو جنبه وظیفه و ادب می‌شد؛ یعنی آنکه شخص باید وظیفه خود را نه به هر شکلی، بلکه بر طبق آداب و رسوم و مودبانه انجام دهد.^۱ از دیدگاه کنفو سیوس، در جامعه همه باید وظیفه اجتماعی خود را با صداقت وجدیت انجام دهند و نتیجه کار را به مینگ (ming) واگذار کنند. مینگ در نزد کنفو سیوس به معنای سرنوشت یا اراده آسمان بود. اما بعدها در نزد پیروان او به معنای کل شرایط موجود و نیروهای سراسر گیتی تعبیر شد. برای پیروزی بیرونی فعالیت‌های ما، همکاری این شرایط مورد نیاز است، اما این همکاری کاملاً خارج از اختیار ماست. از این رو بهترین چیزی که برای ما باقی می‌ماند فقط کوشش برای انجام دادن کاری است که ما موظف به انجام آن هستیم، بدون توجه به اینکه در این کار موفق می‌شویم یا نمی‌شویم. عمل کردن به این سبک را شناخت مینگ می‌گویند. کنفو سیوس می‌گفت: « کسی که از مینگ شناختی ندارد نمی‌تواند انسان برتر شود.»^۲ بدین ترتیب شناخت مینگ به معنای اجتناب ناپذیر بودن جهان، به همانگونه که هست، و در نتیجه نادیده گرفتن پیروزی یا شکستی است که برای ما پیش می‌آید. چنانچه بتوانیم بدین شیوه عمل کنیم، به یک معنا، هرگز شکست نمی‌خوریم. زیرا اگر ما وظیفه خود را بدون توجه به پیروزی یا شکست فعالیتمان انجام دهیم، آن وظیفه به خاطر نفس عمل ما از نظر اخلاقی محقق شده است. در نتیجه این امر، ما همیشه از نگرانی مربوط به

1. Creel, Herrlee G; *Chinese Thought (From Confucius to Mao Tsetung)*, p. 32.
2. *Analects*, 20/3.

پیروزی یا ترس مربوط به شکست آسوده خاطر خواهیم بود و بدین سان شاد کام خواهیم شد.^۱ کنفو سیوس می گفت: «مرد برتر همیشه خشنود است و مرد فروتر اندوهگین.»^۲

در حوزه اقتصادی نیز کنفوسیوس بر این باور است که ما باید وظیفه کاری خود را با صداقت و جدیت انجام دهیم و به در آمد حاصله از آن قناعت کنیم. گرچه کنفوسیوس از فقر و پستی متنفّر بود و رفاه اقتصادی را ضروری می دانست، اما رسیدن به آن را نه از هر راهی، بلکه صرفاً از طریق انجام وظیفه مجاز می شمرد.^۳

ازدواج از جمله آداب و رسوم مورد نظر کنفوسیوس بود که اساسی ترین عنصر برای تشکیل خانواده، به منزله زیر بنای جامعه کنفوسیوسی به شمار می آید. ازدواج از نظر کنفوسیوس به مثابه تکرار و تقلید پیوند آسمان و زمین در سطح جامعه است.^۴ لذا در آراء کنفوسیوس چیزی بنام طلاق مشاهده نمی شود. چینیان باستان با آنکه در هنگام ازدواج هیچ اختیاری نداشتند، بلکه این عمل در چارچوب روابط خویشاوندی در بین آنها صورت می گرفت، ولی در همان زمان در انتخاب دین از آزادی کامل برخوردار بودند. زیرا مرکز ثقل معنا برای آنها خانواده بود تا خداوند، به عبارت دیگر، ارده خداوند در خانواده متجلی می شد.

سوگواری از دیگر آداب مهم مورد نظر کنفوسیوس است. در «لی چی» فصلهای زیادی به سوگواری اختصاص یافته است. از دیدگاه کنفوسیوس فرزندان باید برای والدین خود به مدت سه سال سوگواری کنند^۵ و سوگواری آنها باید مقرون به ناراحتی و اندوهی عمیق

1. Ya-lan, Fung, *A Short History of Chinese Philosophy*, pp. 44-45.

2. *Analects*, 7/36

3. *Ibid*, 4/5.

4. Cf. Liki ; vol . 28 , xLl , pp , 428 - 434.

5. *Analects* , 1/11 , 4 /19 .

باشد.^۱ آنها در این مدت باید از بسیاری لذتها پرهیز کنند تا جلوی حسادت و خشم ارواح مردگان گرفته شود.^۲

کنفوسیوس برای اولین بار در تاریخ چین باستان، روی قبر شاخص (یا سنگ قبر به تعبیر امروزی) گذاشت تا مراسم سوگواری در محل خاصی تمرکز یابد.^۳ سوگواری در استحکام خانواده و کسب مجدد آرامش و معنا برای بازماندگان نقش مهمی داشت.

از جمله آداب و رسوم دیگر مورد نظر کنفو سیوس تقدیم قربانی و نذورات به ارواح نیاکان است.^۴ از نظر کنفو سیوس قربانی به مثابه گونه‌ای ملاقات مجدد قربانی کننده و قربانی شونده است. در هنگام قربانی گویا شخص دستورات پدر و مادر را می شنود و هدایت می شود.^۵ لذا شخص باید زمینه روحی پاکی برای این ملاقات در خود فراهم کند، و از نظر او انجام دادن درست وظیفه فرزندی این زمینه را فراهم می کند.

کنفوسیوس قربانیهای انسانی دوران خود را به شدت محکوم کرد و فقط قربانی حیوانات و اشیاء را به ارواح مردگان را مجاز دانست. از دیدگاه او حق قربانی به درگاه آسمان یا ارواح زمینی فقط به خاقان اختصاص داشت^۶ و مردم عادی چنین حقی نداشتند. بطور کلی، در جامعه مورد نظر کنفوسیوس معبد یا محل عبادت برای عموم مردم وجود ندارد، بلکه فقط حاکمان معبد ویژه ای دارند^۷ که در آنجا به انجام مراسم قربانی و تقدیم نذورات به ارواح نیاکان می پردازند و از این طریق، بطور مداوم جامعه را طرح ریزی و تقویت

1. Ibid, 3/4.

.وبر، ماکس، دین، قدرت، جامعه، ص ۳۱۱.

3. Liki ; vol . 27, II , I , I , vi , p . 123 .

4. cf : I bid , vol . 28, xx-xxii, pp. 201 – 254.

5. Ibid , xxi , p. 215 .

. ناس ، جان بایر، تاریخ جامع ادیان، ص ۳۳۹ .

7. Liki ; vol . 28 , xx , 5 , p. 206.

می‌کنند. در جامعه مطلوب کنفوسیوس، مقدس (sacred) و نامقدس (profane) از همدیگر جدا نیستند، بلکه به عبارتی، خود متن جامعه معبد و مقدس است و لزومی ندارد که افراد در مواقع خاصی از سال در محل خاصی به نام معبد اجتماع کنند و به حوزه مقدس وارد شود، بلکه آنها همیشه در متن مقدس اند و از تجربه اوج خود در جامعه، احساس آرامش و سعادت میکنند. به همین دلیل در نظام فکری کنفوسیوس معبدی وجود ندارد. از طرف دیگر، گناه نیز در تفکر کنفوسیوس بی معناست، زیرا گناه در جایی است که مقدس و نامقدس از همدیگر جدا باشند، در حالیکه در تفکر کنفوسیوس انسانها همیشه در متن مقدس اند و اگر جرمی و خطایی اتفاق بیفتد، ناشی از این است که هنوز در آن امر جامعه مقدس بطور کامل محقق نشده است و عناوین افراد در جامعه توسط حاکم اصلاح نشده و افراد در جای مناسب خود قرار نگرفته اند.

کنفوسیوس همچنین برای هماهنگی و تعالی جامعه، شعر و موسیقی را ضروری می‌دانست.^۱ او می‌گفت: «ذهن انسان از طریق شعر برانگیخته می‌شود، بوسیله آداب ثبات می‌یابد و با موسیقی به کمال می‌رسد.»^۲

از دیدگاه کنفوسیوس هماهنگی و اتحاد هدف موسیقی، و تفاوت و تمایز هدف مراسم است. در نتیجه هماهنگی، عشق متقابل حاصل می‌شود و در نتیجه تفاوت و تمایز، احترام متقابل. موسیقی از درون می‌آید و مراسم از بیرون، موسیقی سبب آرامش ذهنی می‌شود و مراسم لطافت رفتاری بوجود می‌آورد. در سطح کیهان، موسیقی بین آسمان و زمین هماهنگی ایجاد می‌کند و مراسم باعث تمایز آسمان و زمین می‌شود. در حوزه مرئی مراسم و موسیقی، و در حوزه نامرئی ارواح و خدایان عمل می‌کنند، که حاصل آن عشق و احترام

1. *Analects*, 3/25, 7/13.

2. *Ibid*, 8/8.

متقابل بین انسانهاست.^۱ کنفوسیوس با نگاه انتقادی موسیقی چنگ (Cheng) را مضر می‌داندست و موسیقی شائو (Shao) را ترویج می‌کرد.^۲ از طرف دیگر از نظر کنفوسیوس برای تأثیر گذاری بر آسمان و به حرکت در آوردن موجودات روحانی هیچ چیز بهتر از شعر نیست.^۳ شعر در انسان حس مشارکت در کیهان را ایجاد می‌کند و انسان را با جهان، طبیعت و خانواده هماهنگ می‌سازد و به تعبیر دیگر تجربه وحدت را به انسان می‌دهد.^۴ کنفوسیوس شعر، تاریخ، مراسم و موسیقی را به شاگردان خود تعلیم می‌داد و بسیاری از آنها در این حوزه ها استاد شدند.

به طور کلی، آداب و رسوم مورد نظر کنفوسیوس، ناظر به تشریفات، تجمل گرایی و ولخرجی طبقه مرفهی از جامعه نیست- چیزی که موتزو می‌گفت-، بلکه ناظر به حفظ و تثبیت سلسله مراتب اجتماعی و نهادینه کردن انسانیت در جامعه است و ضرورت آن برای جامعه، مانند ضرورت روح برای جسم است.

عناصر مهم دیگری که کنفوسیوس در جامعه بر آن تأکید داشت، تقوا (de)، راه (dao) و هماهنگی بزرگ (datong) بود. از دیدگاه کنفوسیوس تقوا یا de اصلی ترین فضیلتی بود که انسان کامل مورد نظر کنفوسیوس (چون تزو- Chun Tzu) باید به آن نائل می‌شد. در لی چی، de یا virtue به معنای (to get) و (to obtain) آمده است، که در اثر تربیت و پرورش اخلاقی در قلب و ذهن انسان حاصل می‌شود، به عبارت دیگر، طبیعتی است که بعد از تربیت شخصی موفقیت آمیز ایجاد گردد^۵. برای مثال، اگر شخص

1. Li ki; vol.28, XVII,I,15-19,pp,98-99.

2. *Analects*, 3/25.

3. *Shih King, The Saerd Books of the East*, vol. 3,p.277.

4. Shankman, Steven and Stephen Durrant; op. cit, p.24.

5. A.S. Cau; "Confucian Philosophy(Chinese)", *En. Of Philosophy*, Routledge, vol. 2,p.538.

پدر یا فرزند نمونه و خوبی باشد و به نیاکان خود قربانی کند، می‌تواند سرمشقی برای مردم باشد. همین «قدرت سرمشق و نمونه» است که کنفوسیوس آن را de می‌نامید که باعث می‌شود مردم با الهام از آن به رفتار اجتماعی خاصی متمایل شوند.^۱ از طرف دیگر، تقوا در خود شخص قدرتی ایجاد می‌کند که او را در حوزه وظیفه خاص خود متمرکز می‌سازد و از توجه به امور بیرون از وظیفه باز می‌دارد. لذا کنفوسیوس به حکومت de به جای حکومت قانون در روابط انسانها معتقد بود و کمال آن را در اعتدال (Chung) می‌دانست.^۲

کنفوسیوس در مورد دائو می‌گفت: «اگر کسی صبحگاه دائو را بشنود، شامگاه می‌تواند بدون تأسف بمیرد».^۳ دائو در واقع راه ورود به جامعه مطلوب کنفوسیوس است. دائو آن جاده بزرگی است که به جامعه مبتنی بر احترام و عشق متقابل منتهی می‌شود و شامل گستره وسیعی از فضایل است که انسانها باید واجد آن باشند. همه فضایل مورد نظر کنفوسیوس از قبیل علم، سوگواری، قربانی به ارواح نیاکان، احترام به والدین، صداقت، وفاداری، نیکخواهی، وظیفه فرزندی و غیره، از یک سونمونه دائو و از سوی دیگر اجزای دائو بودند. به عبارت دیگر، هم هر کدام از فضائل راه انسان به سوی جامعه را هموار می‌کنند و هم دائو مانند بدن انسان چیزی بیش از حاصل جمع اجزای خویش است، زیرا به علت نوعی «ترکیب تازه»، دارای منش و قدرتی از آن خود می‌گردد.^۴ در حقیقت دائو راه زندگی و هستی است که از مجموع فضائل مطلوب کنفوسیوس، برای پویندگان به سوی جامعه مطلوب و مقدس او ترسیم و هموار می‌گردد. کارکرد دائو از دیدگاه کنفوسیوس شبیه

1. D.C.Lau and Roger T.Ames; art. cit, p.568.

2. *The Doctrine of the Mean*; trans. By James Legge, in *The Chinese Classics*, vol. 1,III, p. 387.

3. *Analects*, 4/8.

کارکرد ایمان برای مسیحیان است^۱، ایمان راهی است به سوی خدا و دائو راهی است به سوی جامعه سعادت‌مند.

از دیدگاه کنفوسیوس دائو یا راه زندگی برای انسانها، توسط قدرتی بیرونی دیکته نمی‌شود، بلکه خود انسانها در ساختن آن مشارکت می‌جویند.

«آن راه نیست که مردم را گسترش می‌دهد، بلکه این مردم‌اند که راه را گسترش می‌دهند»^۲.

دائو راهی است که از زندگی مان می‌گذرد، جاده ای است که بر می‌گزینیم، گرچه فرهنگ و نهادهای این راه را از گذشتگان می‌گیریم، اما هر نسلی باید خودش سازنده راه باشد و کوششهای گذشتگان را ادامه دهد^۳.

با آنکه از دیدگاه کنفوسیوس در هستی راههای مختلفی همچون راه آسمان، راه زمین، راه طبیعت و راه انسان وجود دارند، ولی همه آنها در راه جامعه به یکدیگر می‌پیوندند و به یک «هماهنگی بزرگ» منجر می‌شوند که بارنز و بکر از آن به مونیسم اجتماعی (Social monism) تعبیر می‌کنند^۴ و حاصل آن فضایی آکنده از آرامش، سعادت و بطور کلی، معنا برای انسانهاست. بدین ترتیب، از دیدگاه کنفوسیوس جامعه چهارراه و مرکز هستی است و به تعبیر دیگر غایت قصوای هستی و تجلی گاه معنا و سعادت غایی برای انسانها محسوب می‌شود. لذا تنها راهی که کنفوسیوس درباره آن بحث می‌کرد، راه جامعه بود و راههای دیگر را نه به طور مستقل، بلکه به تناسب ارتباط آنها با راه جامعه مورد بررسی قرار

1. Ibid, *Chinese Thought*, p.147.

2. *Analects*, 15/29.

3. D.C. Lau and Roger T. Ames; art.cit,p.567.

۴. اچ.ای. بارنز و اچ. بکر، تاریخ اندیشه اجتماعی، ترجمه و اقتباس جواد یوسفیان و علی اصغر مجیدی، ص ۶۱.

می داد. او در باره آسمان، اعم از خلقت یا پایان جهان بحثی نکرد؛ چیزی که نو کنفوسیوسیهها در دوره های بعدی به تأثیر از دین بودائی و تائوئیسم بطور مبسوط در باره آن بحث کردند. یکبار یکی از شاگردان کنفوسیوس از او در مورد زمان قبل از آسمان و زمین پرسید. وی پاسخ داد: «گذشته همان گونه بوده که اکنون هست و از این نظر زمان گذشته و حال فرقی ندارند، همه حرکت دوری دائو^۱ است^۲. آنچه مهم است، نحوه سازگاری و هماهنگی انسانها با یکدیگر در جامعه و با آسمان و زمین است». کنفوسیوس در یکی از ملاقاتهای خود با لائوتزو، به او گفت: «شما چنان نگاه می کنید که گویا هیچ دغدغه ای در مورد چیزی ندارید و گویا جامعه انسانها را ترک کرده اید.» لائوتزو جواب داد: «من از فکر کردن در باره آغاز اشیاء لذت می برم.»^۳

کنفوسیوس درباره راه طبیعت، زمین و انسان نیز بحث مستقلی نکرده است. هماهنگی بزرگ مورد نظر کنفوسیوس که از آن به داتونگ (datong) تعبیر می شد، همان راه جامعه است که در چارچوب سلسله مراتب اجتماعی در جامعه، و نه در برابری اجتماعی، پدید می آید^۴؛ بطوریکه هر شخص در جامعه نقش منحصر به فرد خود را دارد، ولی در عین حال افراد در مجموعه ای از روابط جمعی سودمند و لذت بخش زندگی می کنند. هماهنگی در واقع دریافت بیشترین لذت از درون تفاوت های اجتماعی است و کارکرد آن شبیه موسیقی است. در موسیقی نت های متفاوت در رابطه ای منظم و هماهنگ، عالیترین لذت را به گوش شنونده می رسانند. از این نظر، موسیقی یکی از سرمشق های جامعه کنفوسیوس بود

. در اینجا دائو در معنای مورد نظر چوانگ تزو آمده نه کنفوسیوس.

2. *The Writings of Kwang-Tze*; trans. by James Legge, in *The Sacred Books of the East*, vol. 40, XXII, ii, XV, p. 71.

3. *Ibid.*, XXI, ii, XIV, pp. 46-49.

4. Peimin Ni; *On Confucius*, p. 67.

که باید به افراد تعلیم داده می‌شد. از دیدگاه کنفوسیوس هماهنگی حالتی ایستا ندارد، بلکه نتیجه تغییرات دائمی و آشتی در گیریها و تفاوتهاست.^۱

در کتاب لی، چی «هماهنگی بزرگ» اینگونه توصیف می‌شود: «هنگامی که طریقه بزرگ مورد پیروی قرار گرفت و روح مشترک و عمومی بر همه کسانی که در زیر آسمان هستند حاکم شد، افراد شایسته و توانا و با تقوا به عنوان صاحب مقام و وظیفه انتخاب گشتند، صداقت و اعتماد در گفتگوها متداول گشت و هر آنچه پرورش یافت، از موازنه و هماهنگی برخوردار بود، مردم فقط والدین خود را دوست نداشتند و فقط با فرزندان خود به صورت فرزند رفتار نکردند، آذوقه سالخوردهگان تا زمان مرگشان آماده گردید، افراد توانا به کار گرفته شدند، و جوانان امکان به رشد و نمو یافتند. از بیوه زنان و مردان زن مرده، یتیمان، پیران محروم از فرزند، و همچنین بیماران و از کار افتادگان، همگی به خوبی نگهداری شد، مردان نقشهای مناسب خود را داشتند و زنان خانه خود را، آنگاه، گرچه مردم از دیدن ریخت و پاش و تبذیر بیزار بودند، لیکن الزاماً ثروت را برای استفاده خودشان نگه نمی داشتند. گرچه از بکار نبردن منتهای کوشش خود بیزار بودند، لیکن الزاماً منتهای کوشش خود را وقف مقاصد خود نمی کردند، بدین ترتیب، توطئه های شرارت آمیز فرو می نشست و غارتگران و دزدان و دیگر عناصر متمرده به پا نمی خاستند و بدین سبب نیازی به بستن درهای خارجی نبود. این دوره را دوره «هماهنگی بزرگ» می خواندند.^۲»

در نظام فکری کنفوسیوس آسمان (Tien) نقش خاصی دارد. آسمان منشاء همه کاینات و همان خداوند متعالی است.^۳ و به عنوان نیروی اخلاقی برتر و مافوق پدرا نه توصیف می‌شود.

1. Yao, Xinzong; op.cit, p.178.

2. Li Ki; vol. 27, VII, I, 2, PP.364-366.

3. J.J.M.De Groot; "Confucian Rreligion", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. by Hastings, vol.4,p.13.

گرچه نزد سلسلهٔ چو، آسمان ویژگیهای یک نیای برتر را داشته و به عنوان پدر همه نیاکان تصور می‌شد.^۱ برخی از محققان بر آنند که سه خاقان یائو، شون و یوی مورد نظر کنفوسیوس، همگی نشانهٔ یک هستی اعلی، یعنی یک خدای متشخص اند. ولی برخی دیگر ترجیح می‌دهند که آنها را ارواح اجدادی محسوب بدانند که منزلتشان پایین‌تر از هستی اعلی است.^۲ از دیدگاه کنفوسیوس ارواح نیاکان نیز پس از مرگ، به بارگاه آسمان راه یافته و به عنوان واسطهٔ بین حاکم و خداوند عمل می‌کنند. آسمان نه از نظر خالقیت و ویژگیهای درونی آن، بلکه صرفاً از حیث ظهور اراده اش در جامعه، مورد توجه کنفوسیوس بود. از دیدگاه کنفوسیوس، جامعه مرکز ظهور ارادهٔ آسمان است^۳ و انسانها باید از طریق رعایت تقوای فرزندی و دیگر آداب و رسوم اجتماعی برای تحقق ارادهٔ او که ناظر به خوشبختی و سعادت آنها در جامعه است، کوشش کنند. از نظر کنفوسیوس حاکم به عنوان فرزند آسمان، محور جامعه شمرده می‌شود و بنابر ارادهٔ آسمان به منزلهٔ پدر، جهان زیر آسمان را اداره می‌کند. کنفوسیوس می‌گفت: «حاکم به عنوان فرزند آسمان، به مثابهٔ قلب مردم است و مردم جسم اویند^۴ و او با انجام درست آیین‌ها و ادارهٔ خوب کشور باعث رشد آسمان و زمین و انسانها می‌گردد.»^۵

از دیدگاه کنفوسیوس، تا زمانی که حاکم در اجرای ارادهٔ آسمانی می‌کوشید و به انجام دقیق مناسک، تشریفات، قربانیا و بطور کلی رعایت اصول دادگری نسبت به مردم اهتمام

۱. چینگ، جولیا، همان کتاب، ص ۶۳.

۲. همو، ص ۴۹.

۳. نک: و. گ بوروا و م. ل. تیتارنکو، مقدمه ای بر سیر فلسفه چین باستان، ترجمه مجید کلکته چی، ص ۲۵.

4. Li Ki; VOL.28,XXX,17,P.359.

5. Ibid; XXVIII,II,22,P.319.

می ورزید، همواره حمایت آسمان را به همراه داشت. اما اگر او در اجرای میثاق آسمانی قصور می ورزید و فسق و فجور و سستی در آداب و رسوم، و بی اعتنایی نسبت به امور مردم را پیشه می کرد، بلایای آسمانی نظیر سیل، طوفان، طاعون، قحطی و غیره به عنوان نشانه ناخرسندی آسمان بر کشور نازل می شد و در نتیجه آسمان حاکم را خلع می نمود و حاکم حکیم دیگری را برای فرزندی خود جهت حکومت در روی زمین انتخاب می کرد. ترقی و زوال هر سلسله خاقانی در چین باستان با همین نظریه توجیه و تعلیل می شد. چنانکه سلسله شیا به عنوان اولین سلسله خاقانی به علت عیاشی و بیرحمی در بار خاقانی توسط تانگ، مؤسس سلسله شانگ و به عنوان فرزند آسمان، منقرض شد. این سلسله نیز به نوبه خود به دلیل مشابهی بوسیله سلسله چو بر افتاد.^۱ کنفوسیوس برای ایجاد جامعه مطلوب به هیچ وجه معتقد به نظریه انقلاب نبود، بلکه به اصلاحاتی باور داشت که باید از طریق ورود شاگردانش به حوزه حاکمیت به عنوان وزیر یا مشاور، و در نتیجه اصلاح حاکمیت، اعمال می شد.^۲ از این رو، در نظر او وزیر عالیترین مسئولیت اخلاقی را به عهده داشت.^۳ کنفوسیوس کار براندازی و انقلاب را فقط حق آسمان می دانست و برای مردم چنین حقی قایل نبود. زیرا از نظر او، اولاً مردم با انقلاب علیه حاکم سنت نافرمانی پیشه می کنند و هر زمان به دلیل واهی علیه حاکم قیام می کنند، در حالیکه وظیفه آنها صرفاً اطاعت از حاکم است و بس. ثانیاً، آسمان تا زمان ظهور حاکم حکیم، حاکم فاسد را بر نمی اندازد. زیرا در

۱. ناس، جان بایر، تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۱، صص ۳۳۰-۳۲۹

Weber, Max; op.cit, pp. 31-32 ;

2. Creel . Herrlee G.; op.cit, p.28.

3. Ibid, p.41.

صورت بر اندازی حاکم فاسد، کشور دچار هرج و مرج می‌شود و حکومت حاکم فاسد بهتر از هرج و مرج است.

منسیوس، مفسر آراء کنفوسیوس (۲۸۹ - ۳۷۲ ق.م.)، در این مورد موضعی خلاف نظر کنفوسیوس اتخاذ کرد. از دیدگاه او آسمان همان اراده مردم است و مردم بیشترین اهمیت و حاکم کمترین اهمیت را در حکومت داراست. حتی او حکیمان باستانی یائو و شون را انسانهای عادی و از نسل قبایل وحشی می‌دانست.^۱ منسیوس نهاد پادشاهی را نه یک نهاد آسمانی، بلکه صرفاً وظیفه‌ای عادی تلقی می‌کرد، از این رو، بر این باور بود که در صورت حکومت نادرست و اختناق سیاسی از طرف حاکم، مردم بطور مشروع حق انقلاب دارند.^۲ یکی دیگر از مفسران آراء کنفوسیوس بنام شون تزو (۲۳۸-۲۹۸ ق.م.) به نقد آراء منسیوس در این مورد پرداخت و آسمان را نه اراده مردم بلکه جزئی از طبیعت شمرد. از دیدگاه او آسمان هیچ تأثیری در سرنوشت انسانها ندارد و حیات و خوشبختی انسانها در دست خود آنها است.^۳ به نظر نگارنده فاصله آراء کنفوسیوس با منسیوس و شون تزو، فاصله حکمت با فلسفه سیاسی است.

در مجموع باید گفت که جامعه از آن حیث که بستر و مرکز ظهور اراده آسمان (tien) است، از دیدگاه کنفوسیوس رمز حیات و مقدس (sacred) است و به همین دلیل غایت (intentionality) و ساختار ماهوی و ذاتی تعالیم کنفوسیوس می‌باشد. خاقانهای باستانی که کنفوسیوس آنها را سرمشق جامعه مطلوب خود قرار می‌دهد، شاید همان

1. cf. *The Works of Mencius*, IV, II, I, p. 316.

2. Yu-Lan, Fung; op. cit, p.77.

۳. و.گ. بوروا و م.ل. تیتارنکو، همان کتاب، صص ۴۸-۴۶.

خدایان خالق کیهان و جامعه انسانی بوده باشند^۱ و هر کدام از آنها جنبه خاصی از همان آسمان‌اند. در هر حال، کنفوسیوس با اعطای چهره تاریخی به آنها و کشاندن آنها به صحنه آغازین تاریخ، توانست مبنای تاریخی مقدسی برای آراء خود فراهم آورد.^۲

بدین ترتیب در تفکر کنفوسیوس، هم جامعه جنبه قدسی به خود می‌گیرد و هم کشور چین از آن نظر که محل ظهور خاقانهای اولیه و محل تحقق جامعه مقدس است، مرکز جهان و خود دنیا محسوب می‌شود.^۳ و عبارات «هرچه در زیر آسمان» و «هر چه در درون چهاردریا» به این کشور اطلاق می‌گردد و مردمان اطراف چین بربر و وحشی شناخته می‌شوند، در صورتیکه آنها الزاماً مردمی از نژاد دیگر نبودند، بلکه فرق آنها این بود که طبق فرهنگ چین عمل نمی‌کردند. لذا به دلیل اینکه هم خود جامعه چینی و هم بعد زمانی و مکانی آن جنبه قدسی داشت، از دوران کنفوسیوس تا پایان قرن گذشته هیچ متفکر چینی تن به سفر به کشورهای دیگر نداد.^۴ اما از آن حیث که جامعه مورد نظر کنفوسیوس باید به طور عملی در متن همین دنیا و بر مبنای جامعه خاقانهای اولیه تقلید و تکرار می‌شد، جنبه قدسی آن کمتر خود را با ویژگیهای رازآلود، هیبت و جذبه (ویژگیهای مورد نظر رودلف اتو در پدیده‌های مقدس) که عمدتاً ویژگی تجربه‌های دینی و عرفانی فرا دنیوی است، نشان می‌داد؛ و خود را بیشتر با ویژگیهای آرامش و سعادت بخشی نمایان می‌ساخت.

۱. کنفوسیوس با آنکه بارها در آنالکت از یائوشون یاد کرده، ولی لقب Tí (خدا) را در مورد آنها بکار نبرده است، ولی در شوچینگ این لقب در مورد یائو و شون بکار رفته است.

۲. و.گ. بوروا و م. ل. تیتارنکو، همان کتاب، ص ۶.

۳. الیاده، مقدس و نامقدس، ترجمه نصرالله زنگویی، ص ۳۴؛ Yu-lan, Fung: op.cit, p. 16

4. Ibid, p. 17.

5. Allen, Douglas; "Phenomenology of Religion", *Encyclopedia of Religion*, ed. by Mircea Eliade, vol; . 11, p.277.

زیرا در تجربیات دینی و عرفانی فردنیوی بین انسان و امر مقدس فاصله‌ای وجود دارد و انسان در برابر مقدس قرار می‌گیرد و از این رو، مقدس با ویژگیهای رازآلود، هیبت و جذبه خودش را به او نشان می‌دهد، در حالیکه در نظر کنفوسیوس، چون انسانها در متن جامعه و نه در برابر آن زندگی می‌کنند، از آرامش، سعادت و خوشبختی برخوردارند و فقط در موقعی که شخص خطایی انجام می‌دهد و در برابر جامعه مقدس قرار می‌گیرد، احساس شرم می‌کند. در چنین حالتی است که جامعه با ویژگی‌های هیبت و جذبه، خود را به شخص نشان می‌دهد. البته از دیدگاه کنفوسیوس، مسیر جامعه (دائو) وسیع، دور و راز آلود است و تنها موضع انسان برای حرکت در این مسیر در جهت تداوم سعادت خود، پیمودن مسیر وظیفه است.^۱

1. *The Doctrine of the Mean*; op.cit, VII,1,P.391.

منابع و مأخذ:

- اچ. ای. بارنز و اچ. بکر، تاریخ اندیشه اجتماعی (از جامعه ابتدائی تا جامعه جدید)، ترجمه و اقتباس جواد یوسفیان و علی اصغر مجیدی، جلد اول، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۴.
- اچ. جی. کریل، کنفوسیوس و طریقهٔ چینی، ترجمه گیتی وزیری، تهران، سروش، ۱۳۸۰.
- الیاده، میرچا، آیین ها و نهادهای آشناسازی، ترجمه نصرالله زنگویی، تهران، آگاه، ۱۳۶۸.
- -----، مقدس و نامقدس، ترجمه نصرالله زنگویی، تهران، سروش، ۱۳۷۵.
- جرالده، فیتز، تاریخ فرهنگ چین، ترجمه اسماعیل دولتشاهی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷.
- چن، لی فو، راه کنفوسیوس، ترجمه گیتی وزیری، جلد اول، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۷۳.
- چینگ، جولیا، ادیان چین، ترجمه حمیدرضا ارشدی، تهران، باز، ۱۳۷۸.
- درآمدی بر تعلیم و تربیت اسلامی، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، جلد اول، تهران، سمت، ۱۳۸۲.
- دورانت، ویل، تاریخ تمدن (مشرق زمین، گاهواره تمدن)، ترجمه احمد آرام، ع. پاشایی و امیرحسین آریانپور، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵.
- ژون گو، یان، کنفوسیوس «حکیم» طبقات ارتجاعی (تحلیلی بر کنفوسیانیسم)، تهران کاوش، بی تا.
- ناس، جان بایر، تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- نگرشی ژرف به بی چینگ، ترجمه و تدوین فرامرز جواهر نیا، تهران، بدیبه، ۱۳۷۸.
- واخ، یواخیم؛ جامعه شناسی دین، ترجمه جمشید آزادگان، تهران، سمت، ۱۳۷۲.
- ویر، ماکس، دین، قدرت، جامعه، ترجمه احمد تدین، تهران، هرمس، ۱۳۸۲.
- و.گ. بوروا و م.ل. تیتارنکو با، مقدمه ای بر سیر فلسفهٔ چین باستان، ترجمه مجید کلکته چی، تهران، پیام، ۱۳۵۵.
- هال، النورج، چین باستان، ترجمه مهدی حقیقت خواه، تهران، ققنوس، ۱۳۸۱.
- Adler, Joseph A, *Chinese Religions*, London, 2002.

- A. S.Lau; "confucian philosophy(chinese)", *Encyclopedia of Philosophy*, Routledge. Vol.2,ed. By Edward Craig, London and New york, 1998.
- Allen , Duglas; "Phenomenology of Religion" , *Encyclopedia of Religion*, ed. By Mircea Eliade, vol.11, Newyork, 1987.
- Bendix , Reinhard; "Max Weber; An Intellectual Portrait" ; Doubleday & Company , Inc, Garden City , Newyork, 1960.
- Confucius (Analects)*,;Translation by Arthur Waley , NewYork. 1976.
- Confucian Analects, Translation by James Legge, in the *Chinese Classics*, vol. 1, Hong kong, 1970.
- Creel, Herrlee . G., *Chinese Thought From Confucius to Mao* (Tse-tung), Chicago Press, 1975.
- Dawson , Ray mond, *Confucius* , Oxford, 1981.
- D.C. Lau and Roger T. Ames; "Confucius" , *Encyclopedia of Philosophy* , Routledge,ed.by Edward Craig, London and NowYork. Vol.2.1998.
- De Bary, Wm, Theodore, *Sources of Chinese Tradition*, NewYork and London, vol. 1, 1966.
- Hstao king*, Ttranslation by James Legge, *In The Ssacred Books of the East* , ed. By Max Muller, vol.3, Delhi,1996.
- J.J.M. Degroot; "Confucian Religion" , *Encyclopedia of Religion and Ethies* , ed. By James Hastings, vol.4, Edinburgh,1911.
- Munro, Donald j., the Concept of Man in Early China, Stanford, California, 1969.
- Nansen, Huang; "Confucius and Confucianism",*Companion Encyclopedia of Asian Philosophy* , ed. By Brain Carr and Indira Mahlingam, London and NewYork,1997.
- Peimin Ni; On Confucius. United States,2002.
- She king* (the book of poetry), trans by James Leggge in *The Chinese Classics*, vol. 4, Hong kong , 1970.
- Shih king*, trans by James Legge. *in The Sacred Books of The East*, ed. by Max Muller , Vol. 3, Delhi,1996.
- Shankman, Steven and Stephen Durrant, *The Siren and the Sage (Knowledge and Wisdom in Anciant Greece and China)*, London and New York 2000.
- Shu king*, trans by James Legge, *In The Sacred Books of The East* , ed . by Max Muller, Vol. 3,delhi, 1996.

- Szema Chien; “ The Life of Confucius (From Book of Shiki)”, in *The Book of The Wisdom of Confucius*, ed. and trans. by Lin Yutang, Newyork, 1943.
- The Great Learning*, trans by James Legge, in *the Chinese Classics*, Vol.1, Hing kong , 1970.
- The Doctrine of The Mean*, trans by James Legge , in *The Chinese Classics*, Vol. 1, Hong kong, 1970.
- The Tao Teh king*; trans by James Legge, in *The Sacred Books of the East* , ed. By Max Muller, Vol. 39, Delhi, 1993
- The Ch'un Ts'ew With The Tso Chuan*, Translation by James Legge, In *The Chinese Classics*, Vol. 5, Hong kong. 1970.
- The Works of Mencius*; trans by James Legge, in *The Chinese Classics* , Vol. 2. Hong kong, 1970.
- The Writings of Kwang-tze*, trans by Jame Legge, in *The Sacred Books of The East* , ed. By Max Maller, Vol. 40, Delhi, 1994.
- Weber, Max, *The Religion of China (Confucianism and Taoism)*, Free Press, New York, 1964.
- Yi King*, trans by James Legge, in *The Sacred Books of The East*, ed. By Max Muller, Vol. 16, Delhi, 1994.
- Yu-Lan, Fung, *A Short History of Chinese Philosophy*, by, Derk Bodde, Now York. 1948.
- Xinzhong, Yao, *An Introduction to Confucianism*, Cambridge, 2000.