

## در آمدی بر صورتبندی اخلاق سیاسی در تاریخ فلسفه چین (با تأکید بر چین باستان)

علی آقاجانی\*

### چکیده

تاریخ اندیشه در چین از زمان پیدایش و سپس تحول و تکامل آن، همواره ریشه اخلاقی و سیاسی داشته است. وابستگی ارزش و اعتبار دولت و حاکمیت به حیثیت اخلاقی آن، وجه اشتراک میان تمامی فیلسوفان سیاسی چین، با وجود همه تفاوت‌های نظری آنان است. آنها میکوشیدند از این راه به اصول اخلاقی دست یابند تا بتوانند چینیان را مقید به هماهنگی با حکومتی آرمانی نمایند. بر این اساس، با اذعان به غموض زبانی و معنایی و نظریات مختلف صاحب‌نظران، نوشتار حاضر با روش تطبیقی، به مسئله ماهیت اخلاق سیاسی و ارتباط آن با دولت در فلسفه سیاسی چین (با تأکید بر چین باستان) میپردازد و با این فرضیه پیش میرود که با وجود دیدگاه‌های کلی و مشترک، رویکردهای متفاوتی درباره چستی و چگونگی اخلاق سیاسی و ارتباط آن با نهاد دولت و وظایف و اختیارات اخلاقی-سیاسی آن وجود دارد. اختلاف میان رویکردها را میتوان از سویی در هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی، و از سوی دیگر، در رابطه اخلاق و سیاست، ماهیت دولت، مشروعیت دولت و وظایف دولت پیگیری کرد. بعنوان مثال، در مسئله ماهیت دولت، لائوتزه، یانگ تزو و تسونگ تزو که تائوئیست هستند، منتقد نهاد دولتند و آن را بنوعی شر غیرضروری میدانند که جز افزودن بر پیچیدگی و خرابی اوضاع، ثمری

۱۰۳

\* استادیار گروه علوم سیاسی، پژوهشکده علوم اجتماعی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران؛ aqajani@rihu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۲/۳۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱/۱۳ نوع مقاله: پژوهشی



DOR: 20.1001.1.20089589.1402.13.4.8.1

سال ۱۳، شماره ۴  
بهار ۱۴۰۲  
صفحات ۱۲۸-۱۰۳

ندارد؛ از اینرو به دولت حداقلی و نبود یک قدرت متمرکز و دارای سلطه رأی داده و هماهنگی سیاسی بشر با طبیعت غیرمتمرکز را تجویز میکنند. در طرف مقابل، کنفوسیوس، منسیوس، تونگ چونگ شو، هان فی تسو و چو هسی، دولت را خیر ضروری میدانند و وظایف اخلاقی-سیاسی حداکثری برایش قائلند.

**کلیدواژگان:** اخلاق سیاسی، تاریخ فلسفه سیاسی چین، بررسی تطبیقی، پارادایم، منسیوس، کنفوسیوس، تائو.

\* \* \*

## مقدمه

هدف متفکران و اندیشمندی که مکاتب فکری چین را بنا نهادند، اخلاقی-سیاسی بود. آنها کوشیدند تا از این راه بر اصول اخلاقی دست یابند و بتوانند چینیان را مقید به هماهنگی با حکومتی آرمانی نمایند. در همه ادوار، مشکل سازمان سیاسی حکومت هیچگاه مورد توجه قرار نگرفت، زیرا حکمرانی وسیله‌ی طبیعی و اجتناب‌ناپذیر برای اعمال قدرت تلقی میشد. در این میان آنچه مورد بحث و بررسی قرار داشت، اصول اخلاقی بود که حکمرانی باید بر پایه آن استوار میشد. بسیاری از پژوهشگران فلسفه چین معتقدند فلسفه در چین، فلسفه طبیعی و اخلاقی است و در آن کمتر نشانی از فلسفه ماوراءالطبیعه و فرا اخلاقی وجود دارد (یولان، ۱۳۸۰: ۱۲-۴). اگرچه برخی نیز به وجود ادیان در چین معتقدند.

اندیشه در چین از زمان پیدایش و سپس تحول و تکامل آن، ریشه و اساس اخلاقی و سیاسی داشته، زیرا در نهایت حوزه عمل آن به انسان و رابطه‌اش با اجتماع و دستورالعمل زندگی روزمره اجتماعی اختصاص دارد. از سوی دیگر، مباحث اخلاقی محور بسیاری از مجادلات و دیدگاه‌های نظری و سیاسی بوده است. بهمین دلیل متفکران چینی همگی دارای دیدگاه‌هایی با صبغه اخلاق سیاسی و اجتماعی بوده‌اند و همگی تفلسف اخلاقی داشته‌اند. در سده ششم و پنجم پیش از میلاد مسیح، چین نیز مانند هند، ایران و یونان نوابغ درخشانی در فلسفه و ادب داشته است. در سده‌های اولیه عصر فتودالی چین، اندیشه سیاسی منظم وجود نداشت، اما آنگاه که نظام فتودالی رو به زوال گذاشت، متفکران اخلاقی-سیاسی در صدد عقلانی نمودن نهادها و قرارگذاشته‌های نظام فتودالی برآمدند.

از قرن پنجم تا قرن سوم پیش از میلاد که نظام ملوک‌الطوایفی بر سرزمین پهناور چین حاکم بود، مکاتب اندیشگی بسیاری پدید آمدند که چینیها آنها را «مکاتب صدگانه» مینامند. این عدد بیانگر فزونی این مکتبه‌ها در آن دوران است (Goodrich, 1957: p. 125). «مکتب

۱۰۴



سال ۱۳، شماره ۴  
بهار ۱۴۰۲

بین-یانگ چیا» یا «بین-یانگ»، یکی از این مکاتب است که از زمره مکاتب کیهان‌شناسی بوده و از افراد فعال در زمینه امور غریبه سرچشمه گرفته بود. دومین مکتب «چوچیا» یا «مکتب فرزندگان» است که به «کنفوسیانیسم» نامبردار است و از ادیبان نشئت گرفته است. «موچیا» یا «مکتب موهیست»، مکتب دیگری است که منشأ آن در سلحشوران بوده است (یو-لان، ۱۳۸۰: ۴۱). چهارمین مکتب «مینگ چیا» یا مکتب نامهاست که به تمایز میان نامها و امور مسلم و ارتباطشان با یکدیگر میپرداخت. «فاچیا» یا «مکتب قانون پرستان»، بعنوان پنجمین مکتب، از صاحبان فن، یا سیاستمداران برگرفته شده بود. ششمین مکتب «تاتوته چیا» یا «مکتب طریقه و نیروی آن» است که به «تائوئیسم» مشهورند و نشئت گرفته از راهبان بوده است (یو-لان، ۱۳۸۰: ۴۲).

از این مکاتب ششگانه، دو مکتب نامها و بین یانگ که بصورت افراطی بر ظاهر و باطن تأکید داشتند، از میان رفتند و چهار مکتب دیگر باقی ماندند و تأثیراتی مهم بر فکر و فرهنگ و سیاست چینی برجای گذاشتند (رجایی، ۱۳۷۲: ۱۶۹). البته هر کدام از این مکاتب نیز شعبه‌ها و گونه‌هایی یافتند و سیر تحول و تطور خود را پیمودند، مانند آیینهای نوکنفوسیوس و نوتائوئیسم. نکته مهم و اساسی در اندیشه چینی آنست که بدنبال زیستی بهتر برای انسان، با هدف رساندن او به سعادت است و همین امر، آن را با اخلاق سیاسی پیوندی وثیق داده است.

از سوی دیگر، فلسفه غربی به پنج حوزه مطالعه منطق، هنر، اخلاق، سیاست و متافیزیک تقسیم میشود ولی فلسفه چینی خیلی کم خود را از نیازهای اخلاقی و عملی جدا کرده است. همچنین فلسفه غربی از تضاد عاملهای متفاوت جهانی یعنی از تضاد میان مفهومهای انسانی و خدایی، آرمانی و واقعی، جامعه و فرد، قدرت و آزادی تأثیر پذیرفته است ولی نشانه فلسفه چینی نه تضاد بلکه پیوستگی جهان است. چنینها انسان را جزئی از جهان و جهان را جزئی از هستی انسان میدانند (جای، ۱۳۸۷: ۱۹). همچنین فلسفه چینی آمیزه‌ی از مفهومهای ایدئالیستی و واقع‌بینانه اخلاقی-متافیزیکی است. این تا حدی از تماس میان دو نظام بزرگ اندیشه چینی، تائو (دائو) و کنفوسیوس حاصل شده است.

بنابراین، مقاله پیش‌رو ضمن پاسخ به این پرسش که مبانی و پیامدهای اخلاق سیاسی در تاریخ فلسفه چین (با تأکید بر چین باستان) چیست، بر پایه روش تطبیقی بر آنست که با وجود رویکردهای اشتراکی کلی اما معیارهای (پارادایمهای) متفاوتی درباره چینیستی و چگونگی اخلاق سیاسی و ارتباط آن با نهاد سیاست و وظایف و اختیارات اخلاقی دولت وجود دارد. این تفاوت در هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی از سویی و رابطه اخلاق و سیاست، ماهیت دولت،



مشروعیت دولت، و وظایف آن از سوی دیگر تبلور یافته است. نوشتار حاضر بیشتر به فلسفه در چین باستان (و البته نه تمامی مکاتب بلکه مهمترین جریانهای مرتبط با مسئله پژوهش) میپردازد، بجز یک استثنا که آن نیز چو هسی متفکر برجسته نوکنفوسیوسی بدلیل نقش اساسی او در بازسازی میراث کهن چینی و عطف توجه بنیادین وی به تفکر باستان است. توجه به این نکته نیز ضروری است که با توجه به گستردگی و پیچیدگی و غموض زبانی و معنایی فلسفه چینی، این مقاله بعنوان مقدمه‌یی ناتمام برای این موضوع است و ممکن است به برخی از اندیشوران، موضوعات و مسائل پرداخته نشده یا بیانی رسا نیافته باشد. ضمن آنکه دیدگاههای متفاوت و گاه متضادی نیز در تمام زمینه‌ها وجود دارد. همچنین منابع به زبان فارسی بسیار اندک و به زبان چینی و انگلیسی قابل توجه است اما چندان در دسترس نیست که البته به برخی از آنها در متن و منابع اشاره شده است.

### چارچوب روشی

چارچوب روشی در پژوهش حاضر، مطالعه تطبیقی است. مطالعه تطبیقی، بمنظور مقایسه دو یا چند چیز و با هدف کشف چیزی درباره یک یا همه چیزهایی که با هم مقایسه میشوند، بکار میرود. مارش و استوکر نیز معتقدند راه آزمون نظریات، استفاده از روش تطبیقی است تا با ذکر تفاوتها، نقصها و خصوصیات احصاء شوند (مارش و استوکر، ۱۳۸۴: ۲۸۷).

مقایسه دو یا چند پدیده (موضوع یا مسئله) در دامنه مشخص (تعیین محورهای بررسی در میان ابعاد مختلف آن پدیده) برای کشف نقاط اشتراک و اختلاف آنها، برای رسیدن به هدف تحقیق (دستیابی به شواهد بیشتر، یا دستیابی به نقطه مرکزی یا نقطه شروع حرکت، یا تعیین جهت حرکت و تصمیم‌سازی برای عکس‌العمل در برابر آن پدیده) است. مطالعات تطبیقی، شناخت یک پدیده در پرتو مقایسه است که با توصیف و تبیین نقاط اشتراک و نقاط اختلاف انجام میگردد. در مطالعات تطبیقی، صرف مقایسه کردن هدف نیست بلکه از کشف موارد تشابه و اختلاف باید به ملاک تشابه یا اختلاف رسید و براساس آن مسئله‌یی حل شود. در مطالعات تطبیقی، باید ابتدا مقایسه‌پذیری مواردی که قصد بررسی آنها را داریم اثبات شود. یافتن ضلعی مشترک میان مواردی که قصد تطبیق آنها را داریم، قدم اول در فرایند عملیاتی تطبیق است.

مطالعه تطبیقی، فرایندی چند مرحله‌یی است: (۱) تعریف مسئله، (۲) مشخص نمودن دامنه تطبیق، (۳) تنظیم فهرستی از تمام تشابه‌ها و تمایزها، (۴) بررسی علت وجود مشابهت یا اختلاف،

۱۰۶



و ۵) تلاش برای حل مسئله تحقیق. در این پژوهش بسیاری از این مراحل - بطور صریح یا مضمرا - بویژه تشابهات و افتراقات، در نظر گرفته شده و برخی نیز فرو گذاشته شده است.

## ۱. مبانی اخلاق سیاسی در فلسفه سیاسی چین (با تأکید بر چین باستان)

### ۱-۱. هستی‌شناسی

هستی‌شناسی<sup>۱</sup> شاخه‌یی از علم فلسفه است که به مطالعه ماهیت و ساختار واقعیت می‌پردازد. عبارت دیگر، هستی‌شناسی مرتبط با متافیزیک و بمعنای «مطالعه آنچه موجود است و آنچه باید فرض شود که وجود دارد، بمنظور نایل آمدن به یک توصیف متقاعدکننده از واقعیت» است. بر همین اساس، در فلسفه چین نگرش به ماورای ماده بعنوان هستی‌شناسی حائز اهمیت است و بایستی موضع مکاتب نسبت به این مقوله روشن شود.

اکثر اندیشمندان چینی، هستی‌شناسی را بعنوان مقوله‌یی اینجهانی و دنیوی انگاشته‌اند و البته برخی نیز آن را فراتر دانسته‌اند. دیدگاهی که بنظر قابل قبولتر می‌رسد، دیدگاه اندیشمند چینی فانگ یو-لان است. وی معتقد است فلسفه چینی را با ساده‌سازی افراطی نمیتوان درک کرد؛ تا آنجا که به اصول اساسی سنت این فلسفه مربوط میشود، این فلسفه نه بطور کامل اینجهانی است و نه بطور کامل آنجهانی؛ هم اینجهانی است و هم آنجهانی (یو-لان، ۱۳۸۰: ۱۲). فلسفه چینی با داشتن این نوع حالت روحی، در آن واحد هم واقع‌گرایانه و هم آرمان‌گرایانه است و در عین حال بسیار عملی؛ هرچند نه از لحاظ ظاهری، وظیفه و کارکرد فلسفه چینی، تلفیقی از این دو تضاد (اینجهانی و آنجهانی / واقع‌گرایی و آرمان‌گرایی) است.

مکتب تائوئیسم<sup>۲</sup> که بنیانگذار آن لائوتسه یا لائوتزه<sup>۳</sup> (اواخر قرن چهارم قبل از میلاد) است، بلحاظ هستی‌شناختی اساس و بنیاد آن «تائو» است که نمایانگر اصل اول یا علت غایی جهان هستی است و از ادراک و فهم انسان خارج است. با وجود نظریات وحدت وجودی لائوتزه، دو دیدگاه درباره رویکرد هستی‌شناسانه او وجود دارد: (۱) دیدگاهی که معتقد است علت غایی از نظر وی، اخلاقی و یزدانگرایانه نیست بلکه مفهومی طبیعت‌گرایانه است که بعدها چونانگ تسه<sup>۴</sup> از آن فراتر رفت و به خالق نامتشخص معتقد شد. (۲) دیدگاه دیگر، نظر پیشین را نظر مستشرقین و نادرست دانسته و بر آنست که دائو (تائو) در نظر (لائوتزه) حقیقتی بینام است که حتی نمیتوان

1. Ontologie
2. Taoism
3. Laozi
4. Chuang Tzu



علی آقاجانی؛ درآمدی بر صورتبندی اخلاق سیاسی در تاریخ فلسفه چین (با تأکید بر چین باستان)

برای او از عنوان «هستی» استفاده کرد، پس به او «نیستی» اطلاق میکند که «هستی» را هم در بر دارد. نیستی، هستی را می‌آفریند و هستی، موجودات را (لائوتزو، فصل ۴۰). دائو مادر همه موجودات (همان، فصل ۱) و نیای همه موجودات (همان، فصل ۴) و ریشه آسمان و زمین (همان، فصل ۶) است. دائو واحدی است که نه دیده میشود و نه شنیده میشود، نه لمس میشود (همان، فصل ۱۴) و دائو محل بازگشت همه موجودات عالم است (همان، فصل ۱۶ و ۲۸).

برای معنای اصطلاحی «دائو» در دائو ده‌جینگ معادلهای مطلق فلسفی، هستی متعالی، لوگوس و خدا بیان شده است. برخی معتقدند در دائو ده‌جینگ، میان دو مفهوم «دائو» و «ده» بطور کلی چهار رابطه برقرار است: «ده» شکل و تصویر «دائو» بدون شکل است؛ «ده» ویژگیهای فردی موجودات است که از «دائو» شکل گرفته‌اند؛ «ده» تجلی «دائو» در جهان مادی است؛ «ده» قدرت و فضیلتی است که پیرو «دائو» به آن دست می‌یابد. بر همین اساس، در اینکه آیا دائو خالق و بمتابه خداست یا نه، دیدگاههای گوناگونی وجود دارد (یائو، ۱۳۹۰: ۶۸-۷۳).

کنفوسیوس<sup>۱</sup> (۴۷۹-۵۵۱ ق.م) به مذهب معتقد بود اما توجه چندانی به آن نداشت. او میخواست دنیا را دلپذیر کند و به مسائلی که خارج از حیات آدمی بود، توجه نمیکرد. جولیا چینگ، کنفوسیونیزم را دینی با احکام و آیین عمومی و بر اساس کیش آسمان دانسته است (چینگ، ۱۳۸۳). برخی وی را همانند پیامبران عبری اما فاقد رسالت مشخص فردی از جانب خدا دانسته‌اند. این گروه معتقدند، اطمینان کنفوسیوس نسبت به قدرت آسمان که نگاهبان وی است و داشتن احساس مأموریت از جانب آسمان برای انسانها در مورد او به قوت پیامبران بنی‌اسرائیل است، اما خدا جایگاهی اندک در تعالیم وی داشته است. گرچه در نظر کنفوسیوس خدا دارای نقشی واقعی است و غایت و غرض خدا نیز مشخص است، اما التفات چندانی به آن ندارد (Rowley, 1956: pp. 125-126). هانس کونگ (۱۹۲۱-۱۹۲۸) با نظر پیشین مخالف بوده و کنفوسیوس را فرزانه و حکیمی میداند که فاقد شریعت وحدانی بوده است (kung & Ching, 1989: p. 111). ماکس وبر (۱۹۲۰-۱۸۶۴) نیز هستی‌شناسی چینی و کنفوسیوسی را غیر آنجهانی دانسته و معتقد است هرگز نبوت اخلاقی از جانب خدای آنجهانی و غیرخاکی وجود نداشته که داعیه‌های اخلاقی با خود داشته باشد و هیچ پیامبری تاکنون نبوده که مبعوث به ایجاد تحول و انقلاب در جان و روان چینیها شده باشد (Weber, 1946: pp. 229-230).

۱۰۸

1. Kong zi / Confucius



مو تزو (مو تی یا مو - زی)<sup>۱</sup> (۳۹۱-۴۷۰ ق.م) که از نظر جایگاه اجتماعی، ریشه در طبقه عیاران داشت و البته دارای تفاوتها و آراء دیگرگون با آنها نیز بود، یکی از مهمترین و برجسته‌ترین منتقدان کنفوسیوس بشمار میرود. بنا بعقیده او، اصول اعتقادی پیروان کنفوسیوس از چند جهت، تمام جهان را به خرابی میکشاند: ۱) پیروان کنفوسیوس به وجود خدا و ارواح اعتقاد دارند که نتیجه آن رنجش خدا و ارواح است. ۲) پیروان کنفوسیوس بر اجرای مراسم تشییع جنازه و سه سال عزاداری پس از مرگ والدین اصرار میورزند که بدین ترتیب ثروت و نیروی مردمان تلف خواهد شد. مخالفت او با سرنوشت یا تقدیر نیز از ارکان نظریه اوست، چراکه بنظر وی تقدیر با وضعیت گذشتگان، تجربه کنونی و نتایج آینده هماهنگ نیست (Ibid: pp. 204-205).

اما منسیوس<sup>۲</sup> (۲۸۹-۳۷۲ ق.م) دیدگاههای روشنتری در هستی‌شناسی دارد. در کتابی متعلق به وی، معنای واژه آسمان صراحتاً تکامل یافته است. منسیوس برخلاف کنفوسیوس که فقط اشارات پراکنده‌یی به رب‌النوع دارد و سخن از آسمان بر زبان می‌راند که البته بمثابه رب‌النوع متشخص نیست. در دیدگاه منسیوس، آسمان در دل و جان انسان جای دارد. هرگاه فرد نفس و ذات خود را شناخت، آسمان را هم خواهد شناخت. در این اعتقاد بکرات به منبع و اصل قوانین و ارزشهای اخلاقی اشاره شده است. با وجود این، منسیوس همچنان برای رسم قربانی کردن به پیشگاه پروردگار و اجداد، منزلت قائل است (Weber, 1946: p. 12).

تونگ چونگ شو<sup>۳</sup> (حدود ۱۷۹-۱۰۴ ق.م) نظریه‌پرداز بزرگ امپراتوری هان و آیین کنفوسیوس بود. وی مابعدالطبیعه را که عمدتاً از مکتب بین یانگ گرفته بود، با فلسفه سیاسی - اجتماعی آیین کنفوسیوس در هم آمیخت. او به ارتباط نزدیک میان زمین و آسمان معتقد بود (Mejzger, 1977: p. 194). از نظر تونگ چونگ شو، کیهان از ده جزء ساخته شده است؛ آسمان، زمین، بین یانگ، عناصر پنجگانه چوب، آتش، خاک، فلز، آب و نیز انسان. انسان هم از جنبه روانی و هم از جنبه جسمانی، نسخه دوم یا المثنی برای آسمان است و انسان، به‌مراه آسمان و زمین منشأ تمام اشیاء هستند (یولان، ۱۳۸۰: ۲۵۹).

کوئو هسیانگ<sup>۴</sup> (۲۵۲-۳۱۲ ق.م) یکی از متفکران آیین قانون جدید یا خردگرایان

1. Mo Tzo
2. Mèng Zǐ / Mencius
3. Tung-Chung-Shu
4. Kuo hsiang



علی آقاجانی؛ درآمدی بر صورتبندی اخلاق سیاسی در تاریخ فلسفه چین (با تأکید بر چین باستان)

است. او معتقد بود تائو «وو» است، یعنی هیچ یا هیچ بودن (همان: ۲۹۳). وی از لائوتسه و چوانگ تسه که به خالق نامتشخص معتقد بودند، فراتر رفت. کوئو، به نظریه توهوا<sup>۱</sup> باور داشت؛ یعنی اینکه هر چیزی بطور خودجوش خود را تولید میکند و آفریننده‌ی ندارد (همان: ۲۹۴). او طبیعت را منشأ همه چیز میدانست و به جبر تاریخی باور داشت (همان: ۲۹۶). هسیانگ کائنات را چونان موجودی تلقی میکند که پیوسته در حال تغییرات مداوم است.

چو هسی<sup>۲</sup> (۱۲۰۰-۱۱۳۰ م) یکی از نظریه‌پردازان مکتب نوکنفوسیوس در دوران پس از میلاد مسیح است که نظریاتش را میتوان تا حدودی شبیه آراء افلاطون در مورد مثل دانست. چو هسی بجای «مثل» از «لی» استفاده میکند. او میگوید یک شیء، مثالی است ملموس از «لی» خودش (ر.ک: نوری، ۱۴۰۰: ۳۰۴-۳۰۱)؛ یک «لی» برای هر چیز، خواه طبیعی و خواه مصنوعی؛ هر چیزی لی مخصوص به خودش را دارد که طبیعت آن را تشکیل میدهد؛ خواه ذی روح باشد، خواه نباشد. «لی» عبارتست از «چی» شیء، یعنی معیار والای آن. برای کائنات نیز بطور کلی باید معیاری غایی وجود داشته باشد که برترین و فراگیرترین است. آن در برگرفته توده‌ی ازلی برای تمام چیزهاست و برترین برآیند آنهاست (یولان، ۱۳۸۰: ۳۹۱). «لی» از نظر چو هسی نه فقط برآیند «لی» کائنات بطور کلی است بلکه در عین حال در نمونه‌های منفرد هر طبقه از اشیاء ذاتی است. لی مربوط به جهان مافوق شکلهاست. اما جهان محسوس با حضور «چه‌یی» که طرح «لی» بر آن تحمیل میشود، وجودش امکانپذیر میگردد. بنابراین «چه‌یی» برای فعالیتش به «لی» متکی است.

## ۲-۱. معرفت‌شناسی

هنگامیکه از معرفت‌شناسی سخن می‌گوییم، منظور راههای شناخت است. راههای شناخت نیز منحصر در سه منبع حس و تجربه، عقل و شهود است. بر همین اساس باید دید که فلسفه چه حکمی درباره این سه منبع دارد. بر اساس تحقیقات، بنظر می‌آید که همه مکاتب چینی بر هر سه منبع تأکید دارند و هر سه را منبعی برای شناخت در کنار هم میدانند، اما در تأکید و تقدم آنها تفاوت‌هایی وجود دارد.

در سنت کل نگر چینی، معرفت‌شناسی از هستی‌شناسی جدایی‌ناپذیر است، زیرا در نگاه این سنت به جهان، هر موضوع شناختی نیز خود شناخت است و بنابراین نحوه وجود آن،

1. Tuhua  
2. Zhu Xi



با درک ما از آن مرتبط است. از آنجاییکه این ارتباط دوسویه است - یعنی رابطه آنها، رابطه وابستگی و عزم یکطرفه نیست، بلکه تعاملی است که شامل وابستگی متقابل است - نمیتوانیم بگوییم که این یک مفهوم‌سازی یکپارچه‌گرایانه از جهان است. همان چیزی که در مورد ادراک جهان موجود میتوان گفت، برای درک و تفسیر آن نیز میتوان گفت. این را نمیتوان از وجود سالم، اما متغیر و کاملاً فردی اشیاء شناخت و جدا کرد.

معرفت‌شناسی چینی، جهان بیرونی را بعنوان شبکه‌یی از روابط منظم میدانست که ساختاری پویا تشکیل میداد. ذهن انسان نیز مطابق با این نظام ارگانیک فراگیر کیهانی، ساختار یافته بود. سازگاری متقابل بین ساختارهای کیهانی و ذهنی، پیش‌شرط اساسی ادراک انسان را نشان میدهد. به استثنای مکتب موهیزم<sup>۱</sup> - که تقسیم‌بندی‌هایی را در مورد اشیاء آنگونه که هستند و آنگونه که ظاهر میشوند، تشریح کرد - ذهن / قلب بعنوان اندام ذاتی ادراک بصورت پیوسته با پدیده‌های دنیای بیرون که خود را در مفهوم اشیاء - رویدادها تجلی میکردند، ادغام میشد. از اینرو، ادراک و شناخت انسان از واقعیت، بجای ایجاد خط مرزی روشن بین فاعل‌شناسا و متعلق شناخت، بیشتر بعنوان محصول تعامل منسجم، منظم، ساختاری و مکمل بین «قلب / ذهن» و «اشیاء / رویدادها» تلقی میشد. این تداوم دنیای درونی و بیرونی در معرفت‌شناسی کلاسیک چینی تا قرن یازدهم، یعنی تا نخستین فلسفه نئوکنفوسیوس که بیشتر توسعه یافت، حاکم بود.

«قلب / ذهن» انسان نه تنها بعنوان مفر مفهوم ذهن یا آگاهی و در نتیجه منبع احساسات و استدلال مطرح میشد، بلکه چینیهایی باستان آن را نوعی اندام حسی تلقی میکردند. منسیوس (منگ‌زی) حتی گاهی آن را بعنوان اندام حسی اصلی میدانست که مسئول انتخاب و تفسیر احساسات منتقل شده توسط سایر اندامهای حسی به آن است. به عبارت دیگر، درحالیکه دومی ادراک را قادر میسازد، ذهن / قلب، درک واقعیت خارجی یا بخشی از واقعیت را که توسط اندامهای حسی منتقل میشود، امکانپذیر مینماید.

۱۱۱

در نظام معرفتی تائویی، ارکان معرفت دارای سنخیت و وحدت هستند. شناخت امری ممکن و شناخت یقینی، در روند انحلال فردیت در تائوی بینام حاصل میشود. علم بمثابه نور است و شناخت را تحقق مبخشد اما حقیقت مطلق، فرانور است و امکان معرفت به آن وجود ندارد. در این رویکرد معرفتی، شهود و علم حضوری که میتواند وجود پویا، متغیر و سیال را ادراک نماید، جایگاهی ویژه‌یی دارد. معرفت، امری ذومراتب و حاصل تجربه

1. Mohism



علی آقاجانی؛ درآمدی بر صورت‌بندی اخلاق سیاسی در تاریخ فلسفه چین (با تأکید بر چین باستان)

تواجد و برطرف نمودن موانع معرفتی همچون ذات‌گرایی، عقل‌گرایی، زبان، توجه به بُعد مادی نفس، جهان و همچنین احساسات است و معیار صدق معرفت، تطابق معرفت با کنه هستی است. جوانگ دزو با سوفسطاییگری غربی، همه چیز را رؤیای بزرگ معرفتی میکند، اما این بدان معنی نیست که دستیابی به معرفت را غیرممکن میدانند یا برای شناخت ارزشی قائل نیست، بلکه او تنها اعتبار عقل را که منبع و ابزار معتبر معرفت نزد همگان است، زیر سؤال برده و گامی بسوی جنبه مثبت فلسفه تائو که عقل قادر به ادراک آن نیست، برمی‌دارد (حمزئیان و دیگران؛ ۱۳۹۸: ۱۵۰-۱۲۵).

مکتب و رهیافت کنفوسیوسی را در چین، مکتب جوچیا<sup>۱</sup> یا مکتب فرزنانگان دانسته‌اند. اینان استادان علوم ادبی باستانی و وارثان میراث فرهنگ باستان بشمار می‌آمدند که به مطالعه شش دانش کهن می‌پرداختند. آنها برای آموزش و دانش و تعلیم و تربیت اهمیت بسزایی قائل بودند. با دقت در تاریخ این فرزنانگان و شیوه فراگیری دانش نزد آنان، مشخص میشود که آنها به هر سه شناخت - یعنی تجربه، تعقل و شهود - توجه داشتند که به آن «مطالعه جامع» می‌گفتند (چن، ۱۳۷۳: ۱ / ۳۱-۳۰). تأملی در زندگانی و آموزه‌های منسیوس و کنفوسیوس این نکته را بخوبی نشان میدهد.

برخلاف کنفوسیوس، موتی وجود یک زبان ایدئال (ماهیت مفهوم مینگ) را که واقعیت (خارجی) و جامعه باید با آن سازگار شود، زیر سؤال برد. موهیستها بجای شکل‌دادن به تعاملات اجتماعی بر اساس معیارهای زبانی که بنظر حامیان کنفوسیانیزم ساختار اساسی نظم طبیعی و انسانیت را در بر میگیرد، رویکرد مخالف را اتخاذ نمودند و استدلال کردند از آنجاییکه زبان وسیله‌ی برای انتقال واقعیتهاست، این زبان است که باید خود را با آن واقعیتها سازگار کند، و نه برعکس. بگفته موتی، معیارهای چنین سازگاری‌ی باید براساس نیازهای واقعی اجتماعی باشد، نه براساس الگوهای ایدئال و بیگانه دوران گذشته. تضاد میان کنفوسیانیزم کلاسیک و موهیسم ارتدوکس در اینجا مشخص است، اولی از مواضع سنت‌گرایانه دفاع میکرد، درحالیکه دومی برای رویکردهای سودگرایانه‌تر استدلال می‌آورد.

اگرچه منسیوس از مواضع سنت‌گرایی ناب دفاع نمیکرد، اما او معرفت‌شناسی خود را شرح و بسط آموزه‌های سنتی کنفوسیوس میدانست. از نظر کیفی نیز میتوان آن را واکنشی جدید به رویکردهای سنتی دانست. از این نظر، منسیوس را میتوان در زمره پیشگامان معرفت‌شناسی جدید قرار داد که از مواضع جهانشمول حمایت میکرد. او برخلاف آنالکتهای کنفوسیوس، به

1. Juchia

مأموریت اولیهٔ زبان ایدئالی که جوهر واقعیت‌های موجود را در برمیگیرد، باور نداشت، بلکه نامها و مفاهیم زبانی را صرفاً ابزاری دلبخواه برای بیان واقعیت‌های اجتماعی ملموس (عینی) میدانست. با اینحال، آموزه‌های خود منسیوس مبتنی بر رویکردهای نسبیستی بود. او اصلاح‌طلبی موهیسم را بشدت محکوم کرد و استدلال نمود که نظام استانداردسازی کنفوسیوس همچنان بهترین راه ممکن برای تضمین یک جامعهٔ منظم و هماهنگ است.

فیلسوفان چینی، انواع مختلف دانش را از هم متمایز میکردند؛ مانند تمایز موهیستها بین دانش از طریق شنیدن، دانش از طریق تبیین و دانش با تجربهٔ شخصی، و تمایز منسیوس بین دانش از طریق حواس و دانش از راه تفکر. اما مهمتر از این، نگرانی چینیها در مورد چگونگی آماده‌سازی ذهن برای شناخت چیزهای بیرونی، آنگونه که هستند و بدون تعصب، بوده است. این را میتوان در نظریات دائوئیست در مورد تخلیه، یکپارچه‌سازی و آرام کردن ذهن مشاهده کرد. این مفاهیم بعدها توسط سونزی توسعه یافت.

از دیدگاه چو هسی طبیعت آدمی، «لی» انسانی است که جزء جدایی‌ناپذیر خرد است. «چه‌بی» به انسانها هستی واقعی و ملموس میبخشد. «لی» در همهٔ انسانها یکسان است اما «چه‌بی» آنها متفاوت است. در نظام چو هسی، طبیعت با ذهن فرق دارد. تفاوت میان ذهن و طبیعت اینست که ذهن واقعی است و طبیعت مجرد (همان : ۴۹) و ما نمیتوانیم طبیعت خود را بشناسیم جز از راه ذهن.

در چینی کلاسیک، «نسبی» و «مطلق» در یک پیوستار ظاهر میشوند. در عنصر تمایز نیافتۀ زمان، چی / اصل ماندگاری - که اولین بار در کتاب تغییرات ظاهر شد - ابعاد مادی (عینی) و معنوی (ذهنی) خود زندگی را بهم پیوند میدهد. چی، انرژی حیاتی، جوهر تمایزناپذیر زمان است. دائو یا راه، کلیت زمانی است که باید آن را شناسایی و در آن مشارکت کرد. این ماندگاری محض است که همیشه خود را بشکل دو اصل همه جانبه نشان میدهد: «بین»، اصل سکوت و «یانگ»، اصل فعالیت.

۱۱۳

با وجود این، دوگانه‌گرایی بین و یانگ نه بر مخالفت یا تضاد متقابل، بلکه بر یک هماهنگی زیربنایی استوار است. ترکیب این اصول پنج عنصر را ایجاد میکند و ترکیبات مختلف آنها، همه چیز جهان را تشکیل میدهد. «دائو» بیانگر ماهیت جهان و هر شخص است. این نیروی محرکهٔ حیاتی و انتزاعی جهان و «راه» مشخص و فردی هر انسان است. بعنوان یک مفهوم متافیزیکی، مفهوم دائو ابدی است. دائو قانون ابدی همهٔ حرکات و خود ماورای حرکت است و بهمین دلیل فراتر از خود تاریخ است. جهان، بیان یک



علی آقاجانی؛ درآمدی بر صورتبندی اخلاق سیاسی در تاریخ فلسفهٔ چین (با تأکید بر چین باستان)

رقص (حرکت هماهنگ) الهی و کیهانی از دو نیروی متضاد و در عین حال مکمل (بین و یانگ) است. بنابراین، همه تغییرات، چه طبیعی و چه مصنوعی، همیشه موزون و منظم و در نتیجه، سازنده‌اند.

در تفکر منسیوس، تجربه و امور تجربی بسیار حائز اهمیت است، بطوریکه بسیاری گمان کرده‌اند که حوزه اصلی تفکر او در تجربه زندگی و سعادت دنیوی است (چن، ۱۳۷۳: ۱/ ۳۰-۳۱). توجه منسیوس و کنفوسیوس به رفاه مردم و دادن دستورالعمل‌هایی که مربوط به زندگی رفاهی میشود، در این راستا قابل ارزیابی است. دستورالعمل‌های مفصل منسیوس درباره کشاورزی به «هوئی» پادشاه «لیانگ» قابل توجه است (جای، ۱۳۸۷: ۱۰۸-۱۰۷).

### ۳-۱. انسان‌شناسی

اندیشه چینی، اساساً بشردوستانه است. مرحله اول این نظام، پرداختن به تربیت نفس و هدف نهایی آن میل به انسانیت است، همچنین ذهن چینی بیشتر دنیوی و معتقد به تکثرگرایی آینی است. بنا به جمله‌ی معروف میان چینیها، «آیینها میتوانند بسیار باشند، ولی خرد یکی است» (پیرویان، ۱۳۸۱: ۲۵۸). بر همین اساس، دیدگاه‌های مختلفی در انسان‌شناسی در فلسفه چین و پیوند آن با ساحت جامعه، وجود دارد.

بنظر کنفوسیوس، طبیعت انسان نیک است و این نیک‌طبعی امکان تربیت آدمی را در چارچوب قواعد و اصول سنتی برای اداره امور جامعه فراهم میکند. انسان خوب، به شهریار خوب تبدیل میشود و شهریار خوب به جامعه خوب سمت‌وسو میبخشد و آن را محقق میسازد. بدین ترتیب دو جنبه مهم در اندیشه کنفوسیوس ظهور میکند؛ اخلاق‌گرایی و مهندسی اجتماعی در قالب سنت چینی (Yo-Lan, 1948: p. 59).

منسیوس، شارح و مفسر بزرگ کنفوسیوس نیز بر همین اعتقاد بود، اما هسون تزو/ تسو، دیگر شارح کنفوسیوس، بر طبع شر انسان تأکید داشت و کوشش در راه اصلاح جامعه را بیفایده میدانست. او در عین حال، برابری اخلاقی انسانها را میپذیرفت. منسیوس سه نظریه را که تا آن زمان وجود داشت، مطرح میکند: (۱) نخست آنکه طبیعت انسان نه خوب است نه بد. (۲) دومین نظریه مدعی بود طبیعت آدمی میتواند خوب یا بد باشد. به این معنا که در طبیعت آدمی هم عناصر خوب وجود دارد و هم عناصر بد. (۳) سومین نظریه معتقد بود طبیعت بعضی از آدمیان خوب است و بعضی بد. سرشت بشری در چین با کلمه Hsing /Xing شناخته میشود که مرکب از واژه‌ی برای ذهن یا

قلب و واژه دیگری برای حیات یا اولاد و اعقاب است (چینگ، ۱۳۸۳: ۱۱۹).

منسیوس بر این باور است که انسان مرد یا زنی است که نعمت حیات و تمامی موهبت‌های ذاتی بشری بویژه قوه مشترک درک و تشخیص اخلاقیات و امور معنوی را از آسمان دریافت کرده است. منسیوس معتقد است حس تشخیص صحیح و خطا در تمامی انسانها مشترک است و همین وجه ممیزه انسان با حیوان است. برابری و مساوات ذاتی انسانها برغم سلسله مراتب وجود دارد. به اعتقاد منسیوس انسانیت، درستکاری و فرزاندگی از بیرون با انسان نمی‌آمیزند بلکه در سرشت او نهادینه هستند. ما گاهی آنها را فراموش می‌کنیم، چون تفکر نمی‌کنیم؛ همچنانکه در سخنی اینگونه آمده است: «اگر بجوید آن را خواهید یافت و اگر از آن غافل بمانید آن را از دست خواهید داد».

در هر صورت اختلاف در ذات و سرشت انسان، موجب پیدایش دو مکتب فکری در فلسفه کنفوسیوس شد که یکی بر شرارت اولیه (هسون تزو) و دیگری بر نیک نهادی اولیه انسان (منسیوس) تأکید دارد. این دو اندیشه در مورد قابلیت کمال‌پذیری انسان متفق‌القولند. تزو بر مبنای واقع‌گرایی، تقسیم جامعه به فرمانروا، فرمانبردار را نتیجه اجتناب‌ناپذیر طبع شریب انسان میدانست (عالم، ۱۳۷۷: ۴۲). وی به جبر تاریخی معتقد نبود و بر اختیار و اراده انسان تأکید داشت. اگرچه هسون تزو در دوران اولیه کنفوسیانیسم متنقدتر از منسیوس بود اما تعالیم منسیوس تقریباً در قرن دوازدهم یا سیزدهم بعنوان تعالیم صحیح پذیرفته شد.

لاوتوزه معتقد بود تمامی نهادها ساخته دست انسانند. از نظر او همه هنجارها، معیارها و ارزشهای اخلاقی مخالف راه طبیعت است و همین منشأ بیچارگیها و نگون‌بختیهای بشر است. چوانگ تسو با همه قواعد و قوانینی که فیلسوفان و حکیمان آورده‌اند، مخالف بود. به عقیده او اگر خرد و دانش نباشد، دزدان بزرگ هم وجود نخواهند داشت (همان: ۶۱).

در کتاب منسیوس اعتقاد یانگ چو (قرن پنجم پیش از میلاد) چنین بیان شده که اگر دنیا را به انسان بدهند و به او بگویند در مقابل یک تار مو از سر خود بکن، او حاضر به این کار نخواهد شد (یو-لان، ۱۳۸۰: ۸۳). حفظ حیات و استفاده از آنچه در آن اصیل است و دوری از چیزی که ممکن است باعث دردسر شود، آن چیزی است که یانگ چو عرضه داشته است (همانجا). اندیشه اصلی وی عبارتست از «هر آدمی برای شخص خودش» و «خوار شمردن همه چیز و ارزش دادن به زندگی». از اینرو برخی وی را با اپیکور، فیلسوف لذت‌گرای یونانی مقایسه کرده‌اند (جای، ۱۳۸۷: ۱۷۳). برخی نیز وی را آغازگر مرحله اول دائوئیسم دانسته‌اند (یو-لان، ۱۳۸۰: ۸۶). از نظر یانگ چو انسان آزاد از مرگ هیچ بیمی ندارد جز اینکه بطور کامل از زیباییهای این

۱۱۵



علی آقاجانی؛ درآمدی بر صورت‌بندی اخلاق سیاسی در تاریخ فلسفه چین (با تأکید بر چین باستان)

جهان لذت ببرد و همه خوشیهای حال را کامل کند. انسان باید زندگی را همانگونه که پیش می‌آید بگذراند، آن را تحمل کند و بیشترین سود را از آن ببرد و غم چیزهای دیگر را نخورد. بنابراین هیچ قانون‌نامه اخلاقی و مقررات اجتماعی‌یی نباید در کار باشد که افراد را برخلاف میلشان در بند کند، چون خوشی تنها هدف زندگانی است (جای، ۱۳۸۷: ۱۷۴) و هیچ قانون اخلاقی یا مقررات اجتماعی‌یی که از بیرون تحمیل شده باشد، نمیتواند ادعاهای مطلق آن را بی‌ارزش کند (همانجا).

یانگ تسو با نگاهی شکاکانه به تاریخ، معتقد بود همه نامهای خوب و بد گمراه کننده‌اند. برای مثال یائو و شون شه‌یاران با فراست و فرزانه، نامهای خوب دارند اما در واقع تیره‌بخت‌ترین آفریدگانی هستند که بر روی زمین آمده‌اند. چیه و چو ستمگران نامدار، به بدی شه‌ره‌اند اما بیشترین لذت را از زندگی برده‌اند. همچنین نامها هرچه باشند، وجود واقعی ندارند و معیاری ثابت برای ارزشهای اخلاقی وجود ندارد (همانجا).

موتی انسان دوستی را اساس همه هنرهای اخلاقی دیگر میدانست و مهر یکسان و همگانی را یک وظیفه بشمار می‌آورد. این، اصل و اساس فلسفه اوست. مه‌ری که چنین فهمیده شود، پرکاربردتر از مه‌ری است که از انسانیت کنفوسیوس پیدا میشود. بنابر نظر کنفوسیوس، مه‌ر از حیث نیرومندی درجه‌های گوناگون آشکار میشود تا آنجا که درجه‌های گوناگون مه‌ر را چون وظیفه فرزندی و مه‌ر برادرانه و محبت همسری میتوان یافت. ولی موتی سخت معتقد بود مه‌ر باید به همه و بطور یکسان باشد و این نقطه تفاوت او با کنفوسیوس‌گرایان در تلقی از مه‌ر و محبت در جامعه آرمانی است.

نکته دیگر، تعلق خاطر موتی به فلسفه سودمندی است. او معتقد است «سود» چیزی است که از داشتنش خشنود می‌شویم و «زیان» چیزی است که از داشتنش بیزاریم (همان: ۱۹۴). با توجه به نظر وی، آنچه برای بیشتر مردم سودمند است، سود بشمار می‌آید و آنچه برای کمترین مردم سودمند است، زیان بشمار می‌آید.

در سوی دیگر بنظر قانون‌گرایان، انسان بدلیل سرشت و فطرتش، خودخواه و مادی است؛ حتی روابط نسبی و خونی نمیتواند مانع از خونخواهیهای انسان و منفعت‌پرستی او شود. قانون‌گرایان معتقد بودند بجای کوشش در راه تربیت و اصلاح فرد باید در پی ایجاد و تقویت اقتدار نهادهای حکومتی بود و بدلیل شرارت فطرت آدمی وضع قوانین سخت از الزامات است. تونگ چونگ شو با منسیوس که طبیعت انسان را خوب میداند، مخالف است. اما از آنجا که ماده بنیادی انسان را شر نمیداند، در نهایت به نظر منسیوس نزدیک

میشود (همان: ۲۶۱).

جدول (۱): مقایسه مبانی در فلسفه سیاسی چین (با تأکید بر چین باستان)

فیلسوف / معیار	هستی‌شناسی	معرفت شناسی	انسان‌شناسی
لائوتزه	علت غایی، اخلاقی و یزدانگرایانه نیست بلکه مفهومی طبیعت‌گراست. خالق نامتشخص	تجربه و عقل	همه نهادها و قرارگذاشته‌ها ساخته دست انسانند.
کنفوسیوس	به مذهب معتقد بود اما چندان توجهی به آن نداشت.	حس و تجربه، عقل و شهود	طبیعت انسان نیک است.
منسیوس	آسمان منبع و اصل قوانین و ارزشهای اخلاقی	حس و تجربه، عقل و شهود	طبیعت انسان نیک است.
تونگ چونگ شو	اعتقاد به ما بعدالطبیعه و آسمان	-	ماده بنیادی انسان شر نیست اما طبیعت شر است.
کوئو هسیانگ	طبیعت‌گرا. خلقت خودجوش	-	-
چوانگ تسو	خالق نامتشخص - اعتقاد به مثل	تجربه و شهود	-
چو هسی	-	حس، تجربه و عقل	-
مو تی (موتزو)	اعتقاد به وجود خدای متشخص	تجربه و عقل	طبع انسان شر است.
یانگ تسو <sup>۱</sup>	علت غایی، اخلاقی و یزدانگرایانه نیست بلکه مفهومی طبیعت‌گراست. خالق نامتشخص	تجربه و عقل	خودمختاری انسان
هان فی تسو <sup>۲</sup>	-	-	سرشت انسان شر و خودخواه است.
سوماتان <sup>۳</sup>	وحدت وجود	-	-
لیوهسین <sup>۴</sup>	وحدت وجود	-	-
هسون تزو <sup>۵</sup>	آسمان منبع و اصل قوانین و ارزشهای اخلاقی	حس و تجربه، عقل و شهود	طبیعت انسان شر است.

1. Yang Tsu
2. Han fei tzu
3. Sumatan
4. Leucine
5. Hsun Tzu



علی آقاجانی؛ درآمدی بر صورتبندی اخلاق سیاسی در تاریخ فلسفه چین (با تأکید بر چین باستان)

## ۲. چیستی اخلاق سیاسی (معطوف به دولت)

هدف متفکران و اندیشمندانی که مکاتب فکری چین را بنا نهادند، در وهله اول سیاسی بود. آنها کوشیدند تا از این راه به اصول اخلاقی‌یی دست یابند که بتوانند چینیان را مقید به هماهنگی با حکومتی آرمانی نمایند. در هیچ دوره‌یی، مشکل سازمان سیاسی حکومت مورد توجه و دقت قرار نگرفت، زیرا حکمران وسیله‌یی طبیعی و اجتناب‌ناپذیر برای اعمال قدرت تلقی میشد. در این میان، آنچه مورد بحث بود، اصول اخلاقی‌یی بود که حکمرانی باید بر پایه آن استوار میشد. تمامی متفکران چینی بر این باورند که جنبه اخلاقی فرمانروا، عاملی است که ارزش و اعتبار حکومت را تعیین میکند.

کنفوسیوس بر این باور است که بین اخلاق و سیاست افتراق و جدایی نیست و مسائل اصلی سیاسی، اخلاقی هم هستند. او به انسانیت و انسان‌دوستی یا «رن»، تربیت انسان طبق قواعد و قوانین یا «لی» و اصلاح عناوین و اصل شایسته‌گزینی و شایسته‌سالاری اعتقاد داشت و آنها را اصول اساسی در سیاست میدانست. برخی معتقدند فلسفه کنفوسیوس هم‌تراز با فلسفه سقراط، افلاطون و ارسطو بوده است (عالم، ۱۳۷۷: ۱۸). عشق دارای مراتب و حکومت حکیم-شهریار مشخصه ویژه اوست.

منسیوس، شارح و مفسر بزرگ کنفوسیوس نیز بر همین اعتقاد بود. مشخصه دیدگاه او، حکومت نیکخواه و پذیرش حق طغیان و انقلاب برای مردم در مقابل حاکمان ظالم است. از نظر منسیوس سیاست منشأ آسمانی دارد. خداوند مردمان ضعیف را آفریده و برای آنها حاکمانی تعیین کرده با این هدف که آنها را برای رسیدن به خدا یاری کنند. اما خداوند طوری امور را میبیند که بشر میبیند (Mencius, 1970: p. 45). از آنجا که در حکومت متمرکز، تمام احکام و قوانین از مرکز صادر میگردند، حکمران باید صاحب جرئت و خرد بسیار و نیز نمونه تقوا و فضیلت و شایسته احترام و اعتماد ملت باشد و این در صورتی است که تقوا داشته باشد و خود به ویژگیهای تقوا عمل کند، زیرا انسان تنها وقتی میتواند از دیگران صفات خوب را توقع کند که خود از آنها برخوردار باشد.

منسیوس معتقد است وقتی رفتار حاکم درست باشد، حکومت او بدون صدور فرمان قابل اجرا خواهد بود. اما اگر رفتار حاکم درست نباشد، او میتواند فرمانهایی صادر کند لیکن از آنها پیروی نخواهد شد (چن، ۱۳۷۳: ۱/ ۵۸۶). اما «هسون تزو» (تسو)، دیگر متفکر کنفوسیوسی بر طبع شرورانه در انسان تأکید داشت و تلاش در راه اصلاح جامعه را بیفایده میدانست. اما برابری اخلاقی انسانها را میپذیرفت.

۱۱۸





به اعتقاد منسیوس، برای بدست آوردن دولت و حکومت باید به مردم اعتبار داد و اعتماد کرد و محبتشان را بدست آورد و چیزی را بر آنها تحمیل نکرد. او بر این باور بود که مردم همانسان روی به حکمرانی نیکخواه می‌آورند که آب سراسییبی را. در نگرش منسیوس اصول اخلاقی حاکم بر دولت و حکومت است که باعث دوام و بسط نفوذ آن میشود و عدم رعایت این اصول موجب انحطاط و سقوط حکومت خواهد بود. از دیدگاه منسیوس رعایت اصول اخلاقی و قانون ضامن پایداری حکومت و انسجام آن است. او معتقد است اگر پادشاهی از بیحرمتی بیزار است، بهترین راه اینست که فضیلت و تقوا را پاس بدارد و از بین دانشمندان پرهیزگارتترین آنها را حرمت نهد و شایسته‌ترین آنها را مقام معتبر بخشد (همانجا: ۱/ ۵۸۶).

چوانگ تزو<sup>۱</sup> بر مبنای واقع‌گرایی، تقسیم جامعه به «فرمانروا و فرمانبردار» را نتیجه اجتناب‌ناپذیر طبع شریر انسان میدانست (عالم، ۱۳۷۷: ۴۲). وی به جبر تاریخی معتقد نبود و بر اختیار و اراده انسان تأکید داشت و حق حاکمیت مردم و امکان انقلاب علیه حاکم را پذیرفته بود (چن، ۱۳۷۳: ۱/ ۲۵).

لائوتزه تمامی نهادها را ساخته دست انسان میداند و بسوی نوعی دولت‌ستیزی و آنارشسیسم بمعنای فقدان سلطه مرکزی حرکت میکند و در واقع با مهندسی اجتماعی مخالف است. از نظر لائوتزه بحران سیاسی آن روز چین، دو عامل داشت: یکی پیچیده‌بودن نهادهای اجتماعی و سیاسی و دیگری فعالیت بیش از حد طبقه حاکم. راه‌حل وی، محدود نمودن هر دو حوزه است (رجایی، ۱۳۷۲: ۱۸۲). جهان او جهان منظم و همگون از دست‌رفته گذشته است که برعکس نظر کنفوسیوس با مهندسی اجتماعی احیا نمیشود بلکه با کنار آمدن با آنست که سر و سامان میگیرد.

یانگ تسو (زه) و چوانگ تسو (زه) نیز همان راه لائوتزه را ادامه دادند. یانگ تسو آهنگ بازگشت به وضع طبیعی را سر میداد. او زندگی در نام و افتخار، خانواده و ثروت را موجب سلب آسایش معرفی میکند (عالم، ۱۳۷۷: ۵۱). چوانگ تسو با همه قواعد و قوانینی که فیلسوفان و حکیمان آورده‌اند؛ مخالف بود (همان: ۶۱). به اعتقاد او حکومت نه تنها شری غیرضروری که آغازگر جنگ و بزرگترین ویرانگر زندگی آنهاست.

موتی یا (موتزه) خوب و درست را «فراگیری متقابل» و نادرست را «تبعیض متقابل» میدانست (یو-لان، ۱۳۸۰: ۸۰). وی همانند هابز به دولت مطلقه باور داشت و نخستین

1. Chuang Tzū / Zhuāng Zǐ



وظیفه دولت را یکسان کردن معیارها میدانست و اصالت سود را در رساندن بیشترین سود به بیشترین افراد تلقی مینمود. او برخلاف کنفوسیوس به حکومت حکیم و فیلسوف اعتقاد نداشت (عالم، ۱۳۷۷: ۷۵). اما سرچشمه قدرت و مشروعیت را دو منبع اراده مردم و اراده خداوند میدانست (یولان، ۱۳۸۰: ۷۸). با این حال به اطاعت مطلق از حاکم و دولت فرامیخواند (همان: ۸۰). بنظر او، ثروت و جمعیت برای کشور و مردم سودمند است و اساس حکومت خوب افزایش هردوی آنهاست.

هان فی تسو برجسته‌ترین متفکر مکتب قانونگراست. در نظریه وی اخلاق و سیاست از یکدیگر جداست. حرف اصلی قانونگرایان این بود که یک نظام اجتماعی مبتنی بر مقررات و قواعد بسیار مؤثر باید جای جامعه فتودالی و در حال زوال آن روز چین را بگیرد. بنظر «هان فی تزو» حاکمی میتواند موفق شود که عملکرد خود را بر دسته‌یی از قوانین علمی و مفید استوار نماید (Waston, 1967: p. 70). از نظر وی ویژگی اصلی دولت، قدرت و زور، یعنی «چیه»<sup>۱</sup> یا اقتدار حاکمیت است. او معتقد بود پایه و اساس حکمرانی یک حاکم، قدرت حاکمیتی است که بر مردم اعمال میکند نه حسن نیت و یا برتری فکری او. از دیدگاه هان فی تسو حکومت قانون، حکومت بر مردم میانه‌حال (متوسط) است، زیرا اکثریت مردم که میانه‌حاند، اگر پاداش بگیرند کردار نیک پیدا خواهند کرد و اگر خود را در معرض مجازات ببینند از زشتی پرهیز خواهند نمود. به اعتقاد او بیماریهای جامعه سیاسی ناشی از نبودن خرد و فضیلت فرمانروایان نیست که در هر حال اندکند، بلکه مربوط به فقدان نظام حقوقی‌یی است که خود بخود کار کند.

وی هیچ اصل جاویدانی برای دولت نمیپذیرد، همانطور که نظام حقوقی را نیز متغیر میداند. وی بر این باور است که اهمیت و هنر حکومت (شویا شیه) در آنست که قوانین را بسته به زمان تغییر دهد (Lin, 1942: p. 114). از دیدگاه او کانون هر مدیریتی در شخص حاکم است و او باید افراد مناسب را در مقامهای مناسب بگمارد. وی معتقد بود تضاد عمیقی میان منافع نهایی فرمانروا و فرمانبردار وجود دارد و فرمانروا پیوسته باید در برابر آنان از خود دفاع کند. او در همین راستا اندرزهایی به حاکم میدهد که بیشباهت به اندرزهایی ماکیاولی نیست (Ibid: p. 117). هدف نهایی مدیریت بنظر هان فی تسو، ایجاد سازش میان نامها و واقعیتها، یعنی گفتار و کردار است. برخی او را با ماکیاولی یا بدن و منتسکیو در فلسفه غرب مقایسه کرده‌اند (عالم، ۱۳۷۷: ۹۵). در تفکر قانونگرایان به

۱۲۰

1. Chieh

تمایزات طبقاتی توجهی نمیشود؛ هر فردی در برابر فرمانروا و قانون، با فرد دیگر مساوی است. در این نظر اشراف در ردیف دیگران قرار دارند.

در حوزه فلسفه چین، نیمه دوم قرن سوم پیش از میلاد، گرایش شدیدی بسوی التقاط‌گرایی<sup>۱</sup> پدید آمد. لوشیه چه اون چيو كتاب اصلی مربوط به این مکتب که عمدتاً تلفیق و ترکیب تعالیم آیین کنفوسیوس و آیین تائو بود، در آن دوران تدوین شد. مردم در آن زمان بدلیل وجود جنگ طی قرون متمادی، آرزومند وحدتی سیاسی بودند که در اندیشه‌های این فیلسوفان متبلور است (یو-لان، ۱۳۸۰: ۲۴۹).

تونگ چونگ شو (۱۰۴-۱۷۹ق.م) نظریه‌پرداز بزرگ امپراتوری هان و آیین کنفوسیوس بود. وی مابعدالطبیعه را که عمدتاً از مکتب «یین یانگ» نشئت گرفته بود، با فلسفه سیاسی - اجتماعی آیین کنفوسیوس در هم آمیخت. او به ارتباط نزدیک میان زمین و آسمان معتقد بود (Mejzger, 1977: p. 194). تونگ چونگ شو به سه ارتباط اصلی اعتقاد داشت و آنها را سه «کانگ» بمعنای «ریسمان» میخواند (Ibid: 117)؛ بدین ترتیب «شهریار» کانگ رعیت، «شوهر» کانگ زن، و «پدر» کانگ فرزند است.

پنج هنجار (چه آنگ) هم وجود دارد که عبارتند از «جن» (بشردوستی)، «یی» (پرهیزگاری) «لی» (کار درست شعائر، قانون)، «چی» (خرد) و «هسین» (ایمان کامل). پنج «چه آنگ» فضیلت‌های شخصی است و سه «کانگ» اصول اخلاقی اجتماعی (Bary, 1981: p. 95). انسان باید ذات خود را در راستای اصول اخلاقی کمال بخشد اما بتنهایی از عهده این کار برنمی‌آید. بنابراین وظیفه حکومت است که برای نیل به این کمال به آنها کمک کند؛ وظیفه‌ی که آسمان بر عهده آن گذاشته است (یو-لان، ۱۳۸۰: ۲۶۲). حاکم از راه احسان، پاداش، تنبیه و اعدام که مقابل فصول بهار، تابستان، پاییز و زمستانند، فرمانروایی میکند. سازمان حکومتی نیز باید منطبق بر الگوی فصول چهارگانه باشد (همان: ۲۶۳). از آنجا که ارتباط میان آسمان و انسان صمیمانه و نزدیک است، خطا کاریهای انسان نتیجه تجلی پدیده‌های نابهنجار در عالم طبیعت است. همچنین هنگامیکه در حکومت انسانی خطایی رخ دهد، این مسئله ناخشنودی و خشم آسمان را فراهم می‌آورد که از راه بلایای طبیعی بروز میکند (همان: ۲۶۳-۲۶۴).

هسیانگ کوئو، کائنات را چونان موجودی تلقی میکند که پیوسته در حال تغییرات مداوم است. جامعه نیز همواره در معرض تغییرات پی‌درپی است، نیازمندیهای انسانی

1. Eclecticism



علی آقاجانی؛ درآمدی بر صورتبندی اخلاق سیاسی در تاریخ فلسفه چین (با تأکید بر چین باستان)

پیوسته در حال تغییر است، نهادها و اخلاقیاتی که برای دوره‌ی مناسبند، ممکن است برای دوره‌ی دیگر مناسب نباشند. جامعه همراه با موقعیتها تغییر میکند. هنگامیکه موقعیتها تغییر میکند، نهادها و اصول اخلاقی نیز پا به پای آنها باید تغییر کنند. نو و کهنه با یکدیگر فرق دارند زیرا زمانهایشان متفاوت است.

بنابراین از نظر وی اخلاق، امری نسبی است. از دیدگاه او، هنگامیکه تغییری در شرایط اجتماعی رخ میدهد، نهادها و اخلاقیات جدید بطور خودجوش ظاهر میشوند. در این حال باید به آنها اجازه فعالیت داد که این بمعنای دوری از طبیعت و بدون فعالیت بودن (وو-وی) است. مخالفت با آنها و حفظ نهادها و اخلاقیات قدیم بمعنی تصنعی بودن و فعال بودن (یو-وی) است (همان: ۲۹۸). بنظر هسیانگ کوئو اگر آدمی در فعالیتهايش اجازه دهد که استعداد طبیعیش کاملاً و آزادانه بکار افتد، او «وو-وی» است و در غیر اینصورت او «یو-وی» است.

چو هسی از پیشقراولان نوکنفوسیوسی پس از دوره باستان، «لی» را برای روابط اجتماعی نیز قائل است، مثلاً به «لی» ارتباط میان شه‌ریار و رعیت معتقد است. محرک اول از میان «لی» و «چه‌ای» در درون لی قرار دارد. بدین ترتیب که در دنیای وسیع «لی» که خود فاقد اراده و قدرت آفرینندگی است، «لی» حرکت و سکون وجود دارند. «لی» حرکت، حرکت نمیکند اما بمحض آنکه «چه‌ای» دریافت میکند خود «چه‌ای» شروع به حرکت یا سکون میکند. چو هسی برای دولت و حکومت نیز «لی» مخصوص به آن قائل است. اگر فعالیت‌های دولت سازمان و همخوان با آن باشد، پایدار و موفق خواهد بود و گرنه به آشفتگی منجر میشود (ر.ک: Liang, 1980). این «لی» اساس حکومت است همانگونه که حکیم - شه‌ریاران پیشین تعلیم میدادند و عمل میکردند. بدین ترتیب دیدگاه چو هسی نیز مبتنی بر نظریه فیلسوف شه‌ریار و یا شه‌ریار - فیلسوف است (یو-لان، ۱۳۸۰: ۴۰۳).

### ۳. تشابهات و اشتراکات فیلسوفان سیاسی چین در اخلاق سیاسی

میان فیلسوفان سیاسی چین هم در قالب مکتب و هم بشکل انفرادی - اشتراکاتی در فلسفه آنها وجود دارد. گرچه شاید در موارد اندکی همه آنها اجماع داشته باشند. عمدتاً نیز اجماع در کلیات است و در جزئیات اختلافات گسترده یا قابل توجهی دارند. اهمیت نهاد خانواده، و اهمیت نهاد اخلاق هم در شکل فردی و هم در شکل اجتماعی و سیاسی نقطه اجماع تمامی فیلسوفان چین است. در اهمیت و ضرورت نهاد دولت، اکثریت آنان به جز

لائوتزه (همان: ۱۳۷) و بویژه چوانگ تسه (همان: ۱۴۳) اتفاق نظر دارند. اینان رویکرد آنارشیستی داشته و دولت را شر غیرضروری میدانند.

در هستی‌شناسی تائوئیست‌هایی مانند یانگ چو، لائوتزه، و چوانگ تسو و نیز غیرتائوئیست‌هایی مانند کوئو هسیانگ طبیعت‌گرایانی هستند که در انکار علت غایی اخلاقی و یزدانگرایانه مشترکند. در حالیکه هسون تزو، موتی (موتزو)، کنفوسیوس، منسیوس، و تونگ چونگ شو در اعتقاد اجمالی یا تفصیلی به آسمان اشتراک دارند.

اما در مورد رابطه اخلاق و سیاست که نظریه‌های جدایی اخلاق از سیاست، تبعیت اخلاق از سیاست، اخلاق دو سطحی، و یگانگی اخلاق و سیاست را میتوان متصور شد فیلسوفان مکتب کنفوسیوس مانند منسیوس به یگانگی این دو معتقدند. موتی نیز با وجود اختلافات بسیار با کنفوسیوس در این مسئله مشترک است. گرچه رویکردی دیگر دارد. مکتب التقاط‌گرایی نیز به هم‌آمیزی اخلاق و سیاست معتقد است. دیدگاه تونگ چونگ شو نیز در همین راستاست (Bary, 1981: p. 95). چو هسی نیز تا حدود زیادی با این آموزه موافق است. بر خلاف هان‌فی‌تسو، هسیانگ کوئو، چوانگ تسو و یانگ زو و عده‌ی دیگری که بگونه دیگر می‌اندیشند.

در ماهیت دولت، کنفوسیوس، منسیوس، موتی، هسون تزو، هان‌فی‌تسو، و تونگ چونگ شو اشتراک نظر فراوان دارند. اینان وجود دولت و حاکم را لازم و ضروری و با اهمیت میدانند. از منظر اینان وجود دولت خیر ضروری است و اکثراً آن را موهبت آسمان دانسته و سرشت خدایگانی برای آن قائلند و آن را سایه آسمان یا فرزند آسمان می‌انگارند. در مشروعیت دولت، کنفوسیوس و منسیوس و هسون تزو پای آسمان را بمیان می‌آورند. اینها بر اعطاء حاکمیت توسط آسمان تأکید دارند که وجه شباهت آنهاست. نسبت به وظایف دولت قانون‌گرایان و کنفوسیوس‌گرایان و التقاط‌گرایان در وظایف حداکثری دولت مشترکند. در حالیکه تائوئیست‌ها مانند لائوتزه و تسونگ تزو و یانگ زه در مطلق بیعملی دولت و عدم انجام هیچ کنشی سهیمند.

۱۳۳

#### ۴. تفاوتها و افتراقهای فیلسوفان سیاسی چین در اخلاق سیاسی

در هستی‌شناسی، طبیعت‌گرایان مقابل آسمان‌گرایان و معتقدان خلقت قرار می‌گیرند؛ گرچه در قراردادن افراد و جریانها ذیل این عناوین اختلاف نظر شدیدی نیز وجود دارد. بر همین اساس در معرفت‌شناسی، معتقدان به آسمان «شهود» را نیز جزو منابع معرفت می‌شمرند، حال آنکه طبیعت‌گرایان چندان اعتقادی به آن ندارند. در انسان‌شناسی منسیوس که فطرت را اصل



علی‌آقاجانی؛ درآمدی بر صورتبندی اخلاق سیاسی در تاریخ فلسفه چین (با تأکید بر چین باستان)

وجود انسان دانسته و آن را نیک می‌شمارد، بطور واضحی در مقابل موتی، از منتقدان مکتب کنفوسیوس و هسون تزو، از شارحان مکتب کنفوسیوس قرار می‌گیرد. در نسبت اخلاق و سیاست لائوتسو یا لائوتزه، کنفوسیوس، منسیوس، تونگ چونگ شو، موتی (موتزه)، هسون تزو، یانگ تزه، و تسونگ تزه به پیوستگی و یگانگی این دو معتقدند. هان‌فی‌تسو به جدایی و گسستگی مطلق و کوئوهسیانگ به نسبی بودن اخلاق سیاسی باور دارند. این در حالیست که چو هسی به اخلاق دو سطحی باور دارد و کوئوهسیانگ به نسبی بودن اخلاق سیاسی معتقد است.

در ماهیت دولت لائوتسو یا لائوتزه، یانگ تزه، تسونگ تزه که تائوئیست هستند، بنظر میرسد دولت را شر غیرضروری دانسته که جز بر پیچیدگی و خرابی اوضاع نمی‌افزاید. از اینرو به بی‌دولتی و فقدان سلطه (هژمون) مرکزی کنترلگر رأی داده و هماهنگی سیاسی بشر با طبیعت غیرمتمرکز را تجویز میکنند. گرچه برخی نیز آراء آنها را نه در نفی دولت که در نقد ریشه‌یی معایب آن می‌انگارند. در مقابل، کنفوسیوس، منسیوس، تونگ چونگ شو، هان‌فی‌تسو، و چو هسی دولت را خیر ضروری میدانند.

در مقوله مشروعیت دولت، تائوئیستها (لائوتزه، یانگ تزه، تسونگ تزه) آن را یکسره و بطور مطلق فاقد هرگونه مشروعیت می‌شمارند. کنفوسیوس مشروعیت دولت را از آسمان و خدادادی میدانند. منسیوس، تونگ چونگ شو و موتی (موتزه) به مشروعیت دوپایه آسمان / مردم معتقدند. هسون تزو و هان‌فی‌تسو مردم را منشأ قدرت و دولت می‌شناسند، اما در اینکه مردم حق انقلاب دارند یا نه کنفوسیوس، موتی، و هان‌فی‌تسو به حق انقلاب در مقابل حاکم و دولت اعتقادی ندارند. در مقابل، منسیوس، کوئوهسیانگ و هسون تزو بصراحت و تائوئیستها به تلویح بدان معتقدند.

اما در رابطه با وظایف و کارکرد دولت، تائوئیستها مبتنی بر اندیشه دولت‌ستیزی یا دولت‌گریزی خود آن را فاقد هر گونه وظیفه و اختیار دانسته و به واگذاری کامل امور به مردم اعتقادی راسخ دارند. در مقابل آنان کنفوسیوس، منسیوس، تونگ چونگ شو، و هسون تزو وظایف حداکثری برای دولت قائل بوده و وظیفه تأمین امنیت، ثروت و رفاه و حتی فضیلت‌های اخلاقی را متوجه دولت دانسته و مجاز به دخالت میدانند. کوئوهسیانگ وظایف و اختیارات دولت را وابسته به شرایط و در تردد میان حداکثری-حداقلی میدانند. موتی وظایف دولت را حداقلی و منحصر به تأمین امنیت در نظر می‌گیرد. اما چو هسی بر آن است که تأمین امنیت و ثروت رفاه بر عهده دولت و حاکم است اما وظیفه‌یی و اختیاری نسبت به فضیلت‌های اخلاقی ندارد و آن بر عهده و اختیار خود مردم است.

جدول (۲): افتراقات

شخصیت / معیار	رابطه اخلاق و سیاست	ماهیت دولت	مشروعیت دولت	وظایف دولت
لائوتزه	پیوستگی و یگانگی	شر غیر ضروری- بی دولتی	حکومت و دولت فاقد هر گونه مشروعیت	فاقد هر گونه وظیفه و اختیار- واگذاری کامل امور به مردم
کنفوسیوس	پیوستگی و یگانگی	خیر ضروری	آسمان	وظایف حداکثری- تأمین امنیت- ثروت- فضیلت
منسیوس	پیوستگی و یگانگی	خیر ضروری	دوپایه آسمان/مردم- حق انقلاب	وظایف حداکثری- تأمین امنیت- ثروت- فضیلت
تونگ چونگ شو	پیوستگی و یگانگی	خیر ضروری	آسمان-مردم	وظایف حداکثری- تأمین امنیت- ثروت- فضیلت
کوئو هسیانگ	نسبی بودن اخلاق سیاسی	متغیر و سیال- متغیر و هماهنگ با تغییرات- خیر غیر ضروری	مردم و طبیعت- مشروعیت به کارآمدی- امکان انقلاب	حداکثری- حداقلی- وابسته به شرایط
موتی (موتزو)	پیوستگی و یگانگی	مطلقه- شر ضروری	مردم- آسمان- قراردادی- عدم حق انقلاب	وظایف حداقلی- تأمین امنیت
هسون تزو	پیوستگی و یگانگی	شر ضروری- غیرمطلقه	مردم- حق انقلاب	وظایف حداکثری- تأمین امنیت- ثروت- فضیلت
هان فی تسو	جدایی و گسستگی نسبی بودن اخلاق سیاسی	خیر ضروری- مطلقه-	مردم- عدم حق انقلاب	وظایف حداکثری- تأمین امنیت- ثروت- فضیلت
چو هسی	اخلاق دو سطحی	خیر ضروری	مشروعیت به کارآمدی و هماهنگی با سرشت حکومت و طبیعت	تأمین امنیت- ثروت- عدم وظیفه نسبت به فضیلت
یانگ تزه	پیوستگی و یگانگی	شر غیر ضروری- بی دولتی	حکومت و دولت فاقد هر گونه مشروعیت	فاقد هر گونه وظیفه و اختیار- واگذاری کامل امور به مردم
تسونگ تزه <sup>۱</sup>	پیوستگی و یگانگی	شر غیر ضروری- بی دولتی	حکومت و دولت فاقد هر گونه مشروعیت	فاقد هر گونه وظیفه و اختیار- واگذاری کامل امور به مردم

۱۲۵

1. Tsung Tsu



علی آقاجانی؛ درآمدی بر صورتبندی اخلاق سیاسی در تاریخ فلسفه چین (با تأکید بر چین باستان)

سال ۱۳، شماره ۴  
بهار ۱۴۰۲  
صفحات ۱۲۸-۱۰۳

## جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در این نوشتار، نگاهی گذرا بر تاریخ پرفراز و نشیب اخلاق سیاسی در فلسفه چین با همه پیچیدگیها، سادگیها، انظار مختلف و رویکردهای گوناگون داشتیم. تاریخ فلسفه در چین (با تأکید بر چین باستان) وجه غالبش فلسفه اخلاق زندگی اینجهانی و متعاقب آن فلسفه نهادهای اجتماعی و سیاسی با رویکرد اخلاقی و بتعبیر فارابی حکمت عملی است. از همین حیث اخلاق بمثابه امر اجتماعی جایگاه مهم در تاریخ فلسفه‌ورزی می‌یابد. بدین ترتیب وابستگی ارزش و اعتبار دولت و حاکمیت به حیثیت اخلاقی آن وجه اشتراک میان تمامی فیلسوفان سیاسی چین با همه تفاوت‌های نظری آنها درباره چستی و چگونگی اخلاق سیاسی و ارتباط آن با نهاد دولت و وظایف و اختیارات اخلاقی سیاسی آن است. این تفاوت در هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، و انسان‌شناسی از سویی و رابطه اخلاق و سیاست، ماهیت دولت، مشروعیت دولت، و وظایف دولت از سوی دیگر تبلور یافته است. بر این اساس، بلحاظ تاریخی رویکردهای مختلف در مبانی نظری به تفاوت در رویکردها به اخلاق سیاسی می‌انجامد. هستی‌شناسی کنفوسیوس و منسیوس مبنی بر هماهنگی میان زمین و آسمان به یگانگی و امتزاج اخلاق و سیاست انجامیده است. همچنین انسان‌شناسی نیک‌نهادانه آنان بویژه منسیوس امکان تربیت سیاسی و اختیار و آزادی انسان، حکومت مبتنی بر رضایت مردم و حق انقلاب را نتیجه داده است بگونه‌یی که مسائل اصلی سیاسی را اخلاقی هم محسوب میدارند و منسیوس برای ملت حق طغیان و انقلاب در مقابل حاکمیت و دولت ظالم قائل است. اما هسون تزو متفکر دیگر کنفوسیوسی بر طبع شر در انسان تأکید داشت و کوشش در راه اصلاح جامعه را بیفایده میدانست. اما برابری اخلاقی انسانها را میپذیرفت. اینگونه از انسان‌شناسی واقع‌گرایی سیاسی شبیه هابز و غلبه سلطه دولت را به‌مراه داشته است.

دیدگاه لائوتسو که نوعی از وحدت وجود را باز میتاباند و با رویکردی هستی‌شناختی توجه به طبیعت خودگردان را دربر دارد، علت غایی را نه یزدانگرایانه بلکه مفهومی خودسامان‌مییپندارد و این باور به نوعی آنارشسیسم (بمعنای فقدان تسلط حکومت) و تقلیل نقش دولت می‌گراید. بر این اساس جهان، بیطرف، متعادل، ناب و ساده است و اگر جهان، طبیعی است پس انسان نباید غیرطبیعی باشد و استقرار دولت منافی طبیعت خودگردان و غیرطبیعی است و هیچ وظیفه و اختیاری برای مداخله در امور انسانها ندارد. موتزو معیار قضاوت درباره هر عمل را سودمندی آن دانسته است. او به عشق و مهربانی همگانی، مساوی (برخلاف مکتب کنفوسیوس) و البته متقابل، معتقد بود. به اعتقاد او صلح دائمی



در چنین صورتی برپا خواهد شد. انسان‌شناسی سودگرایانه متزو منجر به پذیرش مشروط دولت بعنوان نهادی نافع و البته نفی طبقاتی شدن جامعه و سیاست شده است. انسان‌شناسی بدبینانه و شرانگارانه قانون‌گرایان، نظریهٔ ایجاد و تقویت اقتدار نهادهای حکومتی و قفس آهنین قانون بجای کوشش در راه تربیت و اصلاح فرد را در پی داشت. بنا بر نظر تونگ چونگ شو انسان باید ذات خود را در راستای اصول اخلاقی کمال بخشد ولی بتنهایی از عهدهٔ کمال اخلاقی بر نمی‌آید و وظیفهٔ حکومت اینست که به او کمک کنند. احسان، پاداش، تنبیه و اعدام برابر با فصلهای بهار، تابستان، پاییز و زمستانند. براساس هستی‌شناسی متغیر و ناپایدار کوئو هسیانگ که کائنات را چونان موجودی تلقی میکند که پیوسته در حال تغییرات مداوم است، جامعه و نیازمندیهای انسانی نیز همواره در معرض تغییرات پی‌درپی است، از اینرو نهادهای اخلاق و سیاستی که برای دوره‌ی مناسبند، ممکن است برای دورهٔ دیگر مناسب نباشند. از سوی دیگر در دیدگاه چو هسی با دوگانهٔ فطرت و طبیعت در انسان‌شناسی مواجهیم که لی (فطرت) برای تمام انسانها یکسان است اما چهای (طبیعت) آنها متفاوت است. بدینگونه نظر چو هسی نیز همانند کنفوسیوس، منسیوس، و هسون تزو مبتنی بر نظریهٔ فیلسوف - شهریار یا شهریار - فیلسوف است. حال آنکه موتی و قانون‌گرایانی مانند هان‌فی‌تسو از سویی و تائوگرایانی مانند چوانگ تزو هرکدام با دلایلی متفاوت، هیچ اعتقادی به فیلسوف - پادشاه بمثابه امر اخلاقی ندارند.

## منابع

- ال. لای، کارین (۱۳۹۰) «سرچشمه‌های فلسفه چینی»، ترجمه مصطفی امیری، کتاب ماه فلسفه شماره ۵۴، ص ۵۴-۴۷.
- پیرویان، ویلیام (۱۳۸۱) سیر تحول اندیشهٔ سیاسی در شرق باستان، تهران: سمت.
- توکلی، طاهره (۱۳۹۱) «توصیف ناپذیری دائو از نگاه حکمای چین باستان»، تاریخ فلسفه، سال سوم - شماره ۲، ص ۷۰-۵۱.
- جای، چو؛ جای، وینبرگ (۱۳۸۷) تاریخ فلسفه چین باستان، ترجمهٔ ع. پاشایی، تهران: مازیار.
- چن، لی فو (۱۳۷۳) راه کنفوسیوس، ترجمهٔ گیتی وزیری، مشهد: آستان قدس رضوی.
- چینگ، جولیا (۱۳۸۳) ادیان چین، ترجمهٔ حمید رضا ارشدی، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- حمزتیان، عظیم؛ سلمانی، یاسمن؛ شاهنگیان، نوری‌السادات (۱۳۹۸) «تحلیل و ارائه نظام معرفت‌شناسی تائویی»، پژوهشنامه ادیان، شماره ۲۶، ص ۱۵۰-۱۲۵.
- رجایی، فرهنگ (۱۳۷۲) تحول اندیشهٔ سیاسی در شرق باستان، تهران: قدس.



عالم، عبدالرحمن (۱۳۷۷) اندیشه سیاسی چین باستان، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.  
 کریل، اچ.جی (۱۳۸۰) کنفوسیوس و طریقه چینی، تهران: سروش.  
 کنفوسیوس (۱۳۷۵) مکالمات، ترجمه کاظم زاده ایرانشهر، تهران: علمی و فرهنگی.  
 لائوتزو (۱۴۰۰) داتو ده جینگ، ترجمه اسماعیل رادپور، تهران: زندگی روزانه.  
 مارش، دیوید؛ استوکر، جری (۱۳۸۴) روش و نظریه در علوم سیاسی، ترجمه امیرمحمد حاجی‌یوسفی، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.  
 منسیوس (۱۴۰۰) کتاب منسیوس، ترجمه احسان دوست‌محمدی، تهران: فقتوس.  
 نظریور، حامد (۱۳۹۹) «مقایسه حکمت» در کتاب حکمت با «ده» در داتوده جینگ»، حکمت و فلسفه، شماره ۶۱، ص ۱۴۷-۱۲۳.  
 نوری، مرجان؛ شاهنگیان، نوری‌سادات (۱۴۰۰) «بررسی مفاهیم اصلی نظام کیهانی-اخلاقی نوکنفوسیوسی»، جاویدان خرد، شماره ۴۰، ص ۳۱۴-۲۹۱.  
 یائو، یانگ (۱۳۹۰) «فلسفه چینی در عصر جهانی شدن»، ترجمه امیرحسین تقی‌پورجاوی، کتاب ماه فلسفه، ش ۵۳، ص ۷۳-۶۸.  
 یو-لان، فانگ (۱۳۸۰) تاریخ فلسفه چین، فرید جواهرکلام، تهران: فرزانه.

Bary. W.T. (1981). *Neo Confucian Orthodoxy and the learning of the mind – and – heart*. New York: Columbia University Press.  
 Goodrich, C. (1957). *A short history of the Chinese people*. London: Gerge Allen & unmin Ltd.  
 Greel, H. Gishen Pu-hui (1974). *Aehinese Politicat Philosopher of the fourth century BC*. Chcagoi university of Chicago Press.  
 Hsiao, K.-C. (1979). *History of Chinese political thought*. princeton University press.  
 Kung, H & Ching, J. (1989). *Christianity and Chinese Religions*. NewYork: Double day.  
 Liang, C. (1980). *History of Chinese Political Thought*. London: kegan Paul.  
 Lin, M. (1942). *Men and Ideas*. Washington: Kennikat Press/ port.,  
 Max Weber (1946). *The Religion of China: Canfucianism and Taoism*. New York: free press.  
 Mejjzer, T.A. (1977). *Escap from predicament: Neo Conficainism and China's evolving political culture*. New Yourk: Comlumvia University press,  
 Mencius (1970). *The works of Mencius*. Iames Legge. New Yourk.  
 Mencius (1970). *The works of Mencis*. Iames Legge. New Yourk.  
 Rowley H.H. (1956). *Prophecy and religion in ancient China and Israel*. London: Athlone Press.  
 Waston, B.(Trans)(1967). *Basic Writing of Mo Tzu, Hsun Tzo, and Han fei Tzu*, New Yourk: Colomba University press.  
 Weber, M. (1946). *Essays in Saciology*. New York: Oxford.  
 Yo-Lan, Fung (1948). *A short history of Chinese philosophy*, New Yourk: The Macmillan press.

۱۲۸



سال ۱۳، شماره ۴  
 بهار ۱۴۰۲