



In Search of Harmony

A Sociopolitical Reconstruction of Confucius' Intellectual System

Milad Azamimaram¹ 

1. Assistant Professor, Department of Religions and Mysticism, Faculty of Theology, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: miladazamimaram@ut.ac.ir

Abstract

Undoubtedly, Confucius is one of the greatest and most influential figures in the Far Eastern history of thought. Like other Eastern sages, however, he conveyed his teachings to his students orally and in the form of aphorisms and brief sayings, and he never tried to organize them into a systematic structure, as is the way of Western philosophers. This has caused serious disagreements among scholars about his role and his teachings. The author of present article argues that Confucius is, first of all, a social theorist and not a philosopher or a moral teacher or a religious leader. His central doctrine is harmony (He') and his other thoughts and teachings should be re-examined according to this doctrine. According to Confucius' thought and analysis, if first the ruling class and then the populace recognize their duties towards others (Zheng-Ming), and regard their responsibilities as a religious duty (Li), and their motivation, performing their responsibilities, be not profiteering but compassion and human-heartedness (Ren), and if they carry out their duties in a good form and appropriate way (Yi), they will be a nobleman and exemplary person (Jun-Zi) and so their society will be in order, and the Harmony will be realized.

Keywords: He', Li, Ren, Social Theorist, Yi, Zheng-ming.

Introduction

The “confused order” of Confucius's words has caused the recognition of his personality type and hence the systematic reconstruction of his teachings to be a point of controversy; so that sometimes researchers have abandoned such controversies and considered Confucius simultaneously as a “historical figure”, “spiritual leader”, “philosopher”, “political reformer”, “teacher” and a “person” (see Peimin Ni, Confucius: the Man and the Way of Gong-fu). Translated works in Persian, despite their useful and sometime good report of Confucius's teachings, have not systematically analyzed his role and have not reconstructed his teachings based on this analysis. This shortcomings motivated the author to try to investigate the socio-historical situation of Confucius (part 1-2), then take this analysis as a guide to recognize his role (part 2-2), and finally, based on this typology, to systematize his basic teachings (Part 2-3 to the end).

Research Findings

Zhou dynasty (1027-249 BC) was comprised of several states and each state had its own ruler. “As time went on, it was recognized that the kings of Zhou did not really have strength to control all of the conquered land, even in the form of feudalism. . Power was



constantly kept shifting hands, and war and strife were the norms of the time during the two centuries prior to Confucius' birth. Violence and intrigue characterized the political scene, and opportunism took the place of morality" (Koller, 2018: 351-352). In such circumstances, the concern of any social theorist is to find a way out from this chaotic situation: "If the world had the Way, I would not be involved in changing it" (Analects, 18: 6). Therefore, Confucius is basically and primarily a social theorist, not a philosopher or a moralist, even though his teachings have some philosophical and moral connotations. Furthermore, the reason why ancient Chinese interested in philosophy and the special quality of this philosophy, which is primarily Phronesis, is rooted in the certain social situation that prevailed during the periods of "Spring and Autumn" (481-770 BC) and "Warring States" (221-481 BC).

Conclusion

If Confucius is a social theorist and his "ultimate concern" is society, his teachings should be reconstructed on the basis of this typology: harmony (He) is his basic teaching, and his strategy was "refining and extracting cultural resources"; hence he tried to collect, edit, interpret, and reconstruct this cultural heritage. He formulated the ideal of Jun-Zi for two reasons: first to criticize the king and populace of the time, and second to define the ideal type of a king and person. If first of all the kings and governors and in the second place, the populace follow the way of Jun-Zi, harmony will definitely return to the society: a society in which people will have different roles and will know their responsibilities (Zheng-Ming), see their roles and responsibilities as a religious ritual (Li), their intention and purpose, when acting, will not be and profiteering or benefit-seeking, but compassion and human-heartedness (Ren), and so their actions will have a good form and appropriate way (Yi).

References

- Chan, Alan (2014). An online course under the title of "Explorations in Confucian Philosophy". Singapore: Nanyang Technological University.
- Fingarrete, Herbert (1998), *Confucius: Secular as Sacred*, Illinois: Waveland Press, Inc.
- Koller, John M. (2018). *Asian Philosophies*. 7th edition. New York: Routledge.
- LaFleur, Robert André (2016). *Books That Matter: The Analects of Confucius*. United States: The Teaching Company.
- Lai, Karyn (2002). *Confucius and the Analects: New Essays*. Oxford: Oxford University Press.
- Li, Chenyang (2014). *The Confucian Philosophy of Harmony*: London & New York. Routledge.
- Ni, Peimin (2016). *Confucius: the Man and the Way of Gongfu*. London & New York: Rowman & Littlefield.
- Ni, Peimin (2017). *Understanding the Analects of Confucius: A New Translation of Lunyu with Annotations*. New York: State University of New York Press.

Print ISSN: 2228-5563
online ISSN: 2588-4816

Religions and Mysticism

University of Tehran
Faculty of Theology
and Islamic Studies



Van Norden, Bryan W. (2002). *Confucius and the Analects: New Essays*. Oxford: Oxford University Press.

Cite this article: Azamimaram, M. (2024). In Search of Harmony: A Sociopolitical Reconstruction of Confucius' Intellectual System. *Religions and Mysticism*, 57 (1), 39-62. (in Persian)

Publisher: University of Tehran Press.

Authors retain the copyright and full publishing rights.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jrm.2024.371382.630497>



Article Type: Research Paper

Received: 23-Jan-2024

Received in revised form: 3-Feb-2024

Accepted: 21-Apr-2024

Published online: 31-Aug-2024



در جست‌وجوی همسازی

بازسازی اجتماعی - سیاسی دستگاه فکری کنفوسیوس

میلاد اعظمی مرام^۱

۱. استادیار، گروه ادیان و عرفان، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: miladazamimaram@ut.ac.ir

چکیده

بی‌تردید کنفوسیوس در زمره بزرگ‌ترین و تأثیرگذارترین شخصیت‌های تاریخ اندیشه شرق دور است. با این حال، او چنان‌که رویه حکمای شرق است، تعالیم خود را در قالب کلمات قصار و حکمت‌هایی موجز به شاگردان انتقال داد و هرگز نکوشید آن‌ها را، چنان‌که رویه فیلسوفان غرب است، در قالب ساختاری نظام‌مند ارائه دهد. همین امر باعث شده است تا محققان درباره شخصیت و تعالیم او اختلاف‌نظرهای جدی داشته باشند. نویسنده مقاله پیش‌رو مدعی است، کنفوسیوس پیش از هر چیز، یک نظریه‌پرداز و مصلح اجتماعی است، نه یک فیلسوف یا یک معلم اخلاق یا یک رهبر دینی. مطابق این خوانش، آموزه محوری او همسازی (هی) است و سایر اندیشه‌ها و تعالیم وی را باید در نسبت با این آموزه بازخوانی کرد. به اعتقاد کنفوسیوس، اگر در وهله نخست طبقه حاکم و سپس عموم مردم وظایف خود را در قبال دیگران به‌درستی بشناسند (جنگمینک)، پایبندی به وظایف خود را همچو یک تکلیف دینی قلمداد کنند (لی)، انگیزه آن‌ها از انجام وظایف نه کسب منفعت و سودجویی، بلکه شفقت و انسان‌دوستی باشد (رن)، و وظایف خود را به صحیح‌ترین صورت ممکن عملی سازند (یی)، انسان کامل و سرمشق (جُنْشِه) خواهند بود؛ بدین‌سان جامعه نیز به سامان خواهد شد و همسازی تحقق خواهد یافت.

کلیدواژه‌ها: نظریه‌پرداز اجتماعی، هی، جنگمینک، لی، رن، یی، جُنْشِه.

استناد: اعظمی مرام، میلاد (۱۴۰۳). در جست‌وجوی همسازی: بازسازی اجتماعی - سیاسی دستگاه فکری کنفوسیوس. ادیان و عرفان، ۵۷ (۱)، ۳۹-۶۲.

نوع مقاله: علمی-پژوهشی

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۰۳

حق چاپ و حقوق نشر برای نویسندگان محفوظ است.

بازنگری: ۱۴۰۲/۱۱/۱۴

DOI: <https://doi.org/10.22059/jrm.2024.371382.630497>

پذیرش: ۱۴۰۳/۰۲/۰۲

انتشار: ۱۴۰۳/۰۶/۱۰



مقدمه

نظم پریشان سخنان کنفوسیوس باعث شده است شناخت نوع شخصیت او و ازاین‌رو، بازسازی نظام‌مند تعالیم وی محل مناقشه باشد و محققان دیدگاه‌های متفاوتی را در این باب ابراز کنند. این اختلاف‌نظرها به حدی است که گاه محققان چنین مناقشاتی را کنار گذاشته و کنفوسیوس را شخصیتی چندوجهی دانسته‌اند. برای نمونه، پیمین نی (Peimin Ni) در کنفوسیوس: شخص او و داؤی گُنکفو^۱ فصول کتاب خود را بر مبنای ابعاد مختلف شخصیت کنفوسیوس تحت عناوین زیر سامان داده است: کنفوسیوس «به‌مثابه شخصیتی تاریخی»، «به‌مثابه رهبری روحانی»، «به‌مثابه فیلسوف»، «به‌مثابه مصلح سیاسی»، «به‌مثابه آموزگار» و «به‌مثابه یک شخص». کرل نیز در کنفوسیوس و طریقه چینی (۱۳۸۰) همین خط‌مشی را دنبال می‌کند و عناوین کنفوسیوس «به‌عنوان یک انسان»، «به‌عنوان معلم»، «به‌عنوان دانشمند»، «به‌عنوان فیلسوف» و «به‌عنوان مصلح» را برای شماری از فصول خود برگزیده است. سایر کتاب‌های ترجمه‌شده به زبان فارسی نیز علی‌رغم ارائه گزارشی مفید و مناسب از تعالیم کنفوسیوس، بررسی نظام‌مندی از سنخ شخصیت او و بازسازی تعالیم وی بر مبنای این سنخ‌شناسی بیان نداشته‌اند. این کتاب‌ها عمدتاً درباره تاریخ اندیشه و فلسفه چین بوده و تنها صفحات محدودی یا حداکثر یک فصل را به تعالیم کنفوسیوس اختصاص داده‌اند. برای مثال، در تاریخ فلسفه چین (۱۳۸۰) نوشته فانگ یولان، فصل چهارم با عنوان «کنفوسیوس معلم اول» (از صفحه ۵۱ تا ۶۵)، و در تاریخ اندیشه در چین (۱۴۰۱) نوشته هرلی گلستر کرل، فصل سوم با عنوان «کنفوسیوس و تلاش برای سعادت انسان» (از صفحه ۴۳ تا ۶۴) به اندیشه‌های کنفوسیوس اختصاص یافته است. در این آثار، نویسندگان پس از مقدمه‌ای مختصر، برخی از تعالیم کنفوسیوس را گاه به شیوه فرهنگ‌های اصطلاحات تخصصی تعریف کرده و توضیح داده‌اند و برخوردی نظام‌مند در شناسایی سنخ شخصیت و تعالیم وی نداشته‌اند. همین کاستی، انگیزه نویسنده شد تا بکوشد، نخست به بررسی موقعیت تاریخی-اجتماعی کنفوسیوس بپردازد (بخش ۱)، سپس این بررسی را راهنمایی برای شناخت سنخ شخصیت وی بگیرد (بخش ۲)، و در نهایت به‌مدد این سنخ‌شناسی، تعالیم او را به نحوی نظام‌مند بازسازی کند (بخش ۳ تا پایان).

منبع نخست ما در این بازسازی، همسو با عموم محققان این حوزه، بازخوانی لون‌یو^۲ است: «محققان اجماع دارند که معتبرترین منبع برای شناخت دیدگاه خود استاد، یا دست‌کم مکتب اولیه کنفوسیوسی، مجموعه گفت‌وگوها و سخنان قصاری است تحت عنوان چینی لون‌یو که جیمز لگ آن را به گزیده‌ها (Analects) و آرتور ویلی به سخنان برگزیده (Selected Sayings) ترجمه کرده‌اند» (Schwartz, 1985: 61)؛ بسیاری از محققان دیگر، از جمله بری و بلوم، معتقدند «مکالمات

^۱. Confucius: the Man and the Way of Gongfu (2016)

^۲. Lun-yü

مهم‌ترین منبع برای فهم اندیشه کنفوسیوس و سنت منتسب به اوست». (de Bary & Bloom, 1999: 42) در مقاله پیش‌رو، برای نقل سخنان کنفوسیوس از ترجمه انگلیسی لون‌یو^۳ به قلم پیمین نی استفاده شده‌است.

۱. تشویش در جامعه و ضرورت اصلاح آن

تاریخ چین را می‌توان براساس اسناد تجربی به‌جامانده (اسناد باستان‌شناختی نظیر ظروف برنزی، سفالینه‌ها، گورها، استخوان‌های پیشگویی، و ...) به دو دوره کلی تقسیم نمود: ۱. دوره اساطیری، و ۲. دوره تاریخی. منظور از دوره اساطیری زمانی است که جز داستان‌ها و روایت‌های درون فرهنگی، اسناد تجربی قابل استنادی از آن بر جای نیست. به بیان دیگر، «تواریخ سنتی و معمول چین، شرح نسبتاً روشن و هم‌مانندی درباره اصل و تحول پیشین تمدن چین به دست می‌دهد، ولی این شرح‌ها در نظر دانشمندان امروزی، دیگر به منزله تاریخ محسوب نمی‌شود» (فیتس‌جرالد، ۱۳۶۷: ۱۷). مطابق این اسطوره‌ها، ابتدا ۱۲ خاقان آسمان (به مدت ۱۸ هزار سال)، سپس ۱۲ خاقان زمین (هر یک به مدت ۱۸ هزار سال)، سپس ۹ خاقان (مجموعاً به مدت ۴۵۶۰۰ سال)، سپس ۵ خاقان با نام‌های هوانگ‌دی (Huangdi)، چوان‌سو (Zhuānxū)، کو (Ku)، یائو (Yao)، و شون (Shun) بر چین حکم راندند (همان: ۱۸۱۷)، و نیز در ایام سلطنت این خاقان‌ها بود که آنچه اقتصاد، فرهنگ، هنر و در یک کلام تمدن می‌نامیم، به مردم چین عرضه شد (نک. LaFleur, 2010: 23). آخرین سلسله این دوره، شیا (Xia) با قدمت ۲۲۰۰ تا ۱۶۰۰ ق.م^۴ است که خاقان شون، و گاه پسر فاضل و کاردان او، یو (Yu)، را بنیان‌گذار آن دانسته‌اند.

به دلیل کشفیات گسترده باستان‌شناختی، خوشبختانه کمیت و کیفیت دانش ما درباره دوره تاریخی چین وضعیت به‌مراتب بهتری دارد. اسناد تجربی قابل استنادی (دست‌کم از سده سیزدهم ق.م) از این دوره بر جای مانده که می‌تواند کمک‌کار ما در بازسازی تاریخ، فرهنگ و دین چین در دوران تاریخی باشد. سلسله شائنگ (۱۶۰۰-۱۰۴۶ ق.م) نخستین سلسله‌ای است که چهره آن از گردوغبار پیشاتاریخ کاملاً زدوده شده‌است (Van Norden: 2002: 4). همین‌طور امروز می‌دانیم که در میانه سده یازدهم ق.م سلسله جو (Zhou) (۲۴۹-۱۰۲۷ ق.م) توانست سلسله شائنگ را شکست دهد و قدرت را در دست گیرد. جو گستره سرزمین وسیعی از خاور دور را تصاحب کرد، اما باید توجه داشت که ساختار سیاسی امپراتوری جو، به معنایی که در ایران و روم باستان سراغ داریم، نبود. در واقع، سلسله جو «ابزار لازم برای مدیریت تمام سرزمین‌های فتح‌شده را در قالب یک دولت مرکزی نداشت؛ از این‌رو، مدیریت مناطق فتح‌شده را بر اساس پیمان‌هایی به فرمانروایان و گماشتگان خود

^۳ Ni, Peimin (2017). *Understanding the Analects of Confucius: A New Translation of Lunyu with Annotations*. New York: State University of New York Press.

^۴ محققان درباره تاریخ دقیق ظهور و سقوط سلسله‌های شیا، شانگ و جو اختلاف‌نظرهایی نسبتاً جزئی دارند.

واگذار نمود، به آنها زمین بخشید و از این زمین داران موهبت یافته جدید، خواستار هم‌پیمانی و همکاری بود» (Koller, 2018: 351). به بیان دیگر، سلسله جو عملاً به ایالت‌هایی تقسیم می‌شد و هر ایالتی ارباب خود را داشت، و این اربابان خراج‌گزار خاقان جو بودند و از حمایت‌های نظامی و سیاسی او برخوردار می‌شدند. از این رو، برخی محققان به درستی یادآور شده‌اند که نباید خاقان جو را امپراتور یا هوانگ‌دی (Huang Di) خواند. «هوانگ دی» اصطلاح جدیدتری است و به احتمال زیاد در زمان سلسله چین (Qin) (۲۲۱-۲۰۷ ق.م) وضع شد. سلسله چین، هم سلسله جو را سرنگون ساخت و جانشین آن شد، و هم به نظام ملوک‌الطوایفی آن پایان داد و برای نخستین بار ایالت‌های متفرق را در قالب یک امپراتوری مرکزی واحد سازمان بخشید (فیتس جرال، ۱۳۶۷: ۶۶).

به هر روی، پس از دوران زرین خاقان‌های نخستین سلسله جو - خاقان ون (King Wen)، خاقان وو (King Wu)، دوک جو^۵، و ... - به تدریج جو قدرت و اقتدار درونی خود را از دست داد و زمینه برای التهاب و تشویش اجتماعی فراهم گشت:

با گذشت زمان روشن شد که خاقان‌های آن [جو] به‌واقع توان کنترل تمام سرزمین‌های فتح‌شده را، هرچند به شکل نظام ملوک‌الطوایفی، ندارند. التهاب و ناآرامی بیشتر و بیشتر شد. اربابان فتودال علیه یکدیگر شدند، و رعایا هرگاه می‌اندیشیدند اربابان قدرت و کفایت لازم را ندارند، سر به شورش برمی‌داشتند. چون ایالت‌های همسایه به‌واسطه نبرد و ستیز ضعیف شدند، اربابان توانا تر و دور دست‌تر به آنها هجوم بردند قدرت مدام دست به دست می‌شد و نبرد و ستیزه طی دو سده پیش از تولد کنفوسیوس هنجار زمانه شد. دسیسه و خشونت، مشخصه صحنه سیاسی و فرصت‌طلبی جایگزین اخلاقیات شد. این دسیسه‌ها و نبردهای برخاسته از آن، فقر، رنج و مرگ بسیار به بار آورد (Koller, 2018: 351-352).

مطابق یک منبع تاریخی، «تنها در یک بازه ۲۵۹ ساله، حدود ۵۴۰ جنگ بین ایالت‌ها و بیش از ۱۳۰ جنگ مدنی بزرگ» رخ داد (Lewis, 1989: 36). در چنین شرایطی، هر متفکر متعهد دغدغه‌مندی در جست‌وجوی راه برون‌رفت جامعه از این وضعیت نابسامان خواهد بود و کنفوسیوس از این قاعده مستثنا نیست. «مطلقاً تردید ندارم کنفوسیوس، اندیشمند متعهدی بود که از شرایط قهقرایی جامعه آن روز به تنگ آمده و می‌خواست تغییری مثبت ایجاد کند» (Chan, 2014a). خود او می‌گوید، «اگر جهان مطابق دائو می‌بود، دل مشغول تغییر آن نمی‌گشتم» (مکالمات، ۱۸: ۶). از این رو، او اساساً و در وهله نخست مصلح / نظریه‌پرداز اجتماعی است، نه یک فیلسوف یا معلم اخلاق، هرچند تعالیم

^۵ پس از مرگ دومین خاقان سلسله جو، خاقان وو (King Wu)، فرمانروایی به فرزند سیزده ساله او، خاقان چوک (King Cheng)، رسید که در حوزه سیاست و فرمانروایی، فردی خام و فاقد اقتدار بود، در نتیجه، زمینه برای بروز آشوب‌ها و التهاب‌های اجتماعی فراهم شد. با این حال، عموی او دان دوک جو (Zhou gong Dan) توانست با کاردانی و اقتدار، نظم را به جامعه بازگرداند و کمک‌کار برادرزاده در کار سیاست باشد. دان، که دوک جو (Zhou gong /Duke of Zhou) نیز نامیده می‌شود، از شخصیت‌های مهم تاریخ چین و چهره‌ای محبوب و سرمشق در نظام فکری کنفوسیوس است.

او نشانی از اندیشه‌های فلسفی و آموزه‌های اخلاقی دارد: «جماعت انسان‌ها؛ این البته برای کنفوسیوس یک "دغدغه غایی" بود» (Fingarrete, 1998: 17). این نکته در باب خاستگاه و سرشت تقریباً همه مکاتب فکری چین باستان از سده هفتم ق.م به این سو صادق است.

نگارنده مدعی است، اندیشه فلسفی چینیان باستان برآیند شرایط تاریخی، سیاسی و اجتماعی خاص آن دوران است و نباید تحلیلی غیرتاریخی از فلسفه‌ورزی ایشان داشت و آن را به خصلت صرفاً روان‌شناختی آنان نسبت داد. برای مثال، فانگ یولان می‌نویسد: «اگر چینی‌ها چندان رغبتی به دین نداشته‌اند، علتش توجه زیاد آن‌ها به فلسفه بوده است. چینی‌ها مردمی متدین نیستند، زیرا فلسفی می‌اندیشند. در فلسفه است که اشتیاق خود را برای آنچه ماوراء جهان ملموس کنونی است، ارضا می‌کنند» (یولان، ۱۳۸۰: ۸). چنین به نظر می‌رسد که او، علی‌رغم اشاره‌های پراکنده به وضعیت تاریخی چین باستان، میل آنان به فلسفه را برخاسته از «روح» این قوم می‌داند و نگاهی غیرتاریخی و تحلیلی روان‌شناختی از فلسفه‌ورزی چینیان دارد، حال آنکه نویسنده مقاله پیش‌رو مدعی است، علت اقبال آنان به فلسفه و کیفیت ویژه این فلسفه، که عمدتاً عبارت از حکمت عملی است، ریشه در وضعیت تاریخی، اجتماعی و سیاسی خاصی دارد که در ادوار «بهار و خزان» (۴۸۱-۷۷۰ ق.م) و «ایالت‌های در حال جنگ» (۴۸۱-۲۲۱ ق.م) بر آن سرزمین حاکم بود.

۲. کنفوسیوس به عنوان نظریه‌پرداز اجتماعی

برای روشن شدن بحث باید «نظریه اجتماعی»^۶ را از «نظریه جامعه‌شناختی»^۷ بازشناخت. نظریه‌های اجتماعی «بیشتر دل‌مشغول نقد و بازسازی‌اند» (Allan, 2006: x). به بیان دیگر، «نظریه‌پردازان اجتماعی خود را مفسران و منتقدانی اجتماعی می‌دانند و بیشتر دغدغه صورت‌بندی نقدهای نظری درباره جامعه [...] دارند تا تبیین حیات اجتماعی اهداف آن‌ها اساساً و حتی منحصراً سیاسی است» (Sanderson, 2005: 2). در اینجا، منظور از «سیاسی» معنای تخصصی‌واژه نیست، بلکه معنایی عام از آن افاده شده است و اصولاً امور و مناسبات فرد و جامعه و نیز ساختار اجتماعی و حکومتی جامعه مد نظر است. ازاین‌رو، «سیاسی» در اینجا به معنی «جست‌وجو و تلاش برای [ایجاد] نظم در زیست انسانی»^۸ است. زیست انسانی در اینجا به معنای هر دو جنبه جدایی‌ناپذیر فردی و اجتماعی است» (دیویس، ۱۳۸۷: ۲۴۲). خلاصه اینکه، نظریه اجتماعی در پی «طرح مواضع کلی درباره حیات اجتماعی در سطح کلان است و نظریه‌ای علمی درباره جامعه نیست؛ آن همواره موضوعات و مسائلی را مبهم باقی می‌گذارد، گزاره‌هایش لزوماً ابطال‌پذیر نیست، و با ارزش‌های فرد پیوند وثیقی دارد» (محدثی و باب‌الحوایجی، ۱۳۸۷: ۳۹).

۶. social theory

۷. sociological theory

۸. human existence

در مقابل، نظریه‌های جامعه‌شناختی «بیشتر دل‌مشغول توصیف و تبیین تجربی رفتار اجتماعی‌اند» (Allan, 2006: x). برخلاف نظریه‌های اجتماعی، سرشت آن‌ها تجربی است تا فلسفی، و بیشتر تخصصی‌اند تا عمومی. در واقع، «نظریه‌پردازان جامعه‌شناختی بیشتر دل‌مشغول فهم جامعه‌اند تا نقد و بازسازی آن. آن‌ها می‌خواهند به جامعه‌شناسی علمی، دست‌کم در معنای وسیع آن، ملتزم باشند» (Sanderson, 2005: 2-3). در نتیجه، «ابهام، مشخصه اصلی آن نیست، بلکه مطلوب آن است که خالی از ابهام، ابطال‌پذیر و آزمون‌پذیر باشد؛ فرضیه‌های پژوهشی مشخصی را عرضه نماید؛ تا حد ممکن روند تحول امور را پیش‌بینی کند؛ و هم‌شکلی‌ها و قواعد حاکم بر پدیده‌های اجتماعی مورد بررسی را کشف و صورت‌بندی نماید؛ و بالاخره همه این ویژگی‌ها را از نوعی صورت‌بندی منطقی و فارق از ارزش اخذ نماید» (محدثی و باب‌الحوایجی، ۱۳۸۷: ۳۹).

براساس این تمییز، اکنون می‌توان دریافت که درک کنفوسیوس از جامعه، اجتماعی است نه جامعه‌شناختی. او به نقد وضعیت موجود می‌پردازد و در جست‌وجوی راهی برای بازسازی جامعه خود است. تحلیل او از روابط فردی و مناسبات اجتماعی محصول تأملات و درنگ‌های اوست نه بررسی موردی تجربی. او جامعه‌شناس در معنای آکادمیک نیست، چنان‌که فیلسوف در معنای تخصصی هم نیست. برای آنکه تفکری را فلسفه بدانیم، باید بایسته‌هایی داشته باشد: موضوع آن فلسفی باشد، به بیانی فلسفی عرضه شود، قابلیت انتزاعی اندیشیدن بالایی داشته باشد، تفکرات پایه را پرورده باشد، مسائل و موضوعات غایی را (مبدأ، معاد، رنج، سرشت انسان، معنای زندگی، و ...) بررسی کرده و به آنها پاسخ داده باشد، و غیره. اگر به مکالمات کنفوسیوس توجه کنیم، می‌بینیم بیان او فلسفی نیست، از تفکر انتزاعی پرهیز دارد و می‌کوشد در حریم مسائل عینی و انضمامی بماند، برخی مسائل و موضوعات غایی را مغفول گذاشته یا چندان که باید پرورده‌است.

از این رو، نویسنده موافق این تحلیل آلن چن نیست که «باید کنفوسیوس را فیلسوف نظام‌مندی همچو کانت دانست که احتمالاً کتاب‌های مختلفی در باب موضوعات گوناگون نوشت» (Chan, 2014e). با عنایت به مطالب پیشین، نویسنده مدعی است کنفوسیوس در وهله نخست یک نظریه‌پرداز اجتماعی است نه یک فیلسوف یا معلم اخلاق، و این سخن را نه تنها کسر شأن و شخصیت او نمی‌داند، بلکه آن را راهبر به شناخت بهتر سرشت و جهت‌گیری اندیشه‌های کنفوسیوس می‌پندارد: «اندیشه‌های موجود در مکالمات ... بیانگر دغدغه‌های مردی است که عمیقاً دل‌مشغول وضعیت جامعه خود است و غایت قصوای او بهبود آن می‌باشد» (LaFleur, 2016: 7).

۳. در جست‌وجوی همسازی

مطابق این خوانش از اندیشه‌های کنفوسیوس، مقصود نهایی او نه پی‌ریزی یک نظام فلسفی یا صورت‌بندی یک مکتب اخلاقی صرف، بلکه تحقق همسازی (he: 和) در جامعه‌است: «همسازی (harmony) عزیزترین آرمان اخلاقی و اجتماعی در فرهنگ چین و به‌ویژه در آیین کنفوسیوسی

است» (Li, 2014: 1)؛ «ارزش برین همسازی اجتماعی بر عموم صفحات مکالمات سایه افکنده و جهت‌گیری غایی آن را نشان می‌دهد» (Sarkissian, 2014: 95). کوشش کنفوسیوس را باید همسو با آن جریان‌های بزرگ مستقل و هم‌زمانی در نظر گرفت که کارل یاسپرس را به صورت‌بندی نظریه «عصر محوری» کشاند؛ آن زمان که «مردم آفت انحطاط را به چشم می‌بینند و می‌خواهند از راه به دست آوردن بینش و تربیت و دگرگون ساختن اوضاع درصدد چارچویی برآیند؛ و از طریق طرح نقشه و برنامه، بر جریان امور تسلط یابند و وضع درست را دوباره بازگردانند، یا برای نخستین بار وضعی تازه برقرار سازند صاحب‌نظران می‌کوشند تا بهترین راه همزیستی افراد بشری و همچنین بهترین راه اداره آنان را بیابند» (یاسپرس، ۱۳۷۳: ۲۰). تأکید کنفوسیوس بر همسازی چندان بود که در آیین کنفوسیوسی، همسازی الگویی همه‌شمول برای فهم جسم، جامعه و جهان شد و بیماری، آشوب و بی‌نظمی همچو ناسازی (disharmony) فهم گردید: «همسازی از مهم‌ترین ارزش‌های آیین کنفوسیوسی است. آیین کنفوسیوسی بر ارزش‌هایی همچون سربلندی، پیروزی و سلطه فردی تأکیدی ندارد، بلکه در جست‌وجوی همزیستی همسازانه کل است، خواه این کل خود شخص باشد (مثلاً همسازی میان بدن و ذهن) یا خانواده یا جامعه یا کیهان» (Ni, 2017: 55).

کنفوسیوس اندیشمندی متعهد و فرزند زمانه بود و می‌دید که «حاکمان ایالت‌های در حال جنگ برای تصرف سرزمین و قدرت یکدیگر رقابت می‌کردند و جنگ همه جا را فرا گرفته بود» (de Bary, 1999: 41-42) و در زمان او، «خصوصیت‌های شدیدی میان ایالت‌ها بود که به جنگ‌هایی وحشیانه و خونین انجامید و ویرانی کینه‌توزانه‌ای بر جامعه تحمیل نمود. این دوران، به‌واسطه فساد حکومتی گسترده ملازم با آن و فروپاشی نظم اجتماعی و زوال اخلاقی، از تاریک‌ترین دوره‌های تاریخ چین است» (Koller, 2018: 400). از این رو، تأکید محوری کنفوسیوس بر همسازی، دقیقاً محصول همین وضعیت بیرونی است: جامعه در زمانه او صحنه آشوب و جنگ و خون‌ریزی و جنون کشتار بود؛ در نتیجه او می‌کوشید همسازی را به جامعه بازگرداند تا مردم بتوانند در نظم و صلح و مدارا با همدیگر زندگی کنند و به این طریق زمینه همزیستی و بهزیستی مردم مهیا گردد.

اما نباید این اشتباه شرق‌شناسان را دنبال کرد که همسازی یعنی مطابقت صرف با یک نظم کیهانی. چنانکه لی در فلسفه کنفوسیوسی همسازی^۹ به‌درستی این نکته را یادآور می‌شود و می‌گوید، «غربی‌ها و چینیان معاصر - تحت تأثیر خوانشی وبری از آیین کنفوسیوسی به‌مثابه کوششی برای انطباق با عالمی مبتنی بر یک نظم کیهانی ثابت - تفسیر نظام‌مند اشتباهی از همسازی کنفوسیوسی داشته و گمان برده‌اند، پیش‌فرض آن باور به یک طرح عظیم و ثابت از اشیاست که از پیش در جهان هست و انسان‌ها باید با آن سازگار شوند»، حال آنکه پژوهش او نشان می‌دهد «همسازی کنفوسیوسی فرایندی پویا و زایا است که می‌کوشد از مجرای خلاقیت و تحول متقابل، تفاوت‌ها را متوازن سازد و مصالحه بخشد» (Li, 2014: 1). پیمین نی نیز چنین تفسیری دارد: «پیش‌فرض همسازی، دیدن

^۹. *The Confucian Philosophy of Harmony* (2013)

تفاوت‌ها و پذیرش آن‌هاست. بخش‌های متفاوت یک کل همساز با یکدیگر در تعامل‌اند، در یکدیگر می‌تند، و باعث پیشرفت یکدیگر می‌شوند، بدون آنکه یکتایی‌شان را قربانی کنند» (Ni, 2017: 55).

۳-۱. اصلاح نام‌ها

جان لانگشاو آستین^{۱۰} (۱۹۶۰-۱۹۱۱)، فیلسوف تحلیلی و استاد کرسی اخلاق در دانشگاه آکسفورد، در سال ۱۹۵۸ مقاله‌ای نوشت تحت عنوان «انشایی - اخباری»^{۱۱} (۱۹۵۸) و در آن یادآور شد، تاکنون فیلسوفان چنین اندیشیده‌اند که گزاره‌ها یا یک وضع را توصیف می‌کنند یا از یک امر واقع خبر می‌دهند، و از این‌رو، یا صادق‌اند یا کاذب. این گزاره‌ها را می‌توان اظهارات اخباری (constative utterances) نامید. با این حال، جملات بسیاری هم هستند که بیانگر یک امر واقع یا توصیف یک وضع نیستند، بلکه با بیان آن‌ها کاری انجام می‌دهیم. برای مثال، ما با بیان «با شما پیمان دوستی می‌بندم» چیزی را توصیف یا واقع‌ای را بیان نمی‌کنیم، بلکه با آن کاری را انجام می‌دهیم. آستین این نوع از جملات را اظهارات انشایی (performative utterances) می‌نامد. با وجود این، او در چگونه با واژه‌ها کار انجام دهیم^{۱۲} از تحلیل فوق هم دست کشیده و مدعی شده‌است، هر دوی این اظهارات به‌طور یکسان کنش‌اند: «تحقیقات بعدی آستین نشان داد که تمایز میان اظهارات اخباری و اظهارات انشایی نیز نادرست است، زیرا اولاً به همان اندازه که اظهارات انشایی فعل‌اند، اظهارات اخباری نیز فعل‌اند ... ثانیاً گزاره‌های اخباری می‌توانند به‌صورت انشایی نیز بیان شوند ... بنابراین از نظر آستین، هر اظهار زبانی به‌نوعی یک فعل است. به این ترتیب، بخشی از تقسیم اولیه آستین، یعنی گزاره‌های انشایی، کل تقسیم را فراگرفت و به نظریه کلی افعال گفتاری منتهی شد» (عبداللهی، ۱۳۸۴: ۹۶). به باور او، ما با بیان جملات عملاً سه فعل و کنش متمایز انجام می‌دهیم: ۱) کنش بیانی: در این کنش چیزی به‌لحاظ زبانی معنادار را بیان می‌کنیم؛ ۲) کنش منظوری: در قالب جملات، منظور و مقصود خاصی را مدنظر داریم؛ و ۳) کنش تأثیری: گفتار ما در مخاطب تأثیر می‌گذارد. (Austin, 1962: 94-97). به بیان دیگر، «ما کلماتی را بر زبان جاری می‌کنیم (کنش بیانی)، از بیان‌شان قصد خاصی را دنبال می‌کنیم (کنش منظوری) و کلام ما بر مخاطب تأثیر می‌گذارد (کنش تأثیری)» (کاظمی، ۱۳۹۳: ۱۳).

مطابق تحلیل پیمین نی، «کنفوسیوس معتقد بود، همه یا دست‌کم اغلب اظهارات ما انشایی‌اند: آن‌ها کنش‌هایی هستند که از مجرای‌شان کارهایی صورت می‌گیرد، یا نتایج و پیامدهایی خواهند داشت. چون معنای این اظهارات توصیف واقع نیست، ارزیابی آن‌ها نه بر مبنای صدق یا کذب، بلکه بر اساس مناسب‌بودن یا مناسب‌نبودن، پذیرش‌پذیری یا پذیرش‌ناپذیری خواهد بود» (Ni, 2016: 70-71). کنفوسیوس تأکیدی فراوان بر چُنْگْمینْگ (zhengming: 正名) داشت، به معنای

¹⁰. John Langshaw Austin

¹¹. "Performative-Constate"

¹². How to Do Things with words (1962)

«اصلاح کردن یا سامان بخشیدن به نام‌ها» (rectification of names). «تسی‌لو بگفت: اگر ارباب ابالت وی عنان حکومت خویش را به شما بسپارد، اولویت شما چه خواهد بود؟ استاد بگفت: اولویت باید اصلاح نام‌ها باشد» (مکالمات، ۱۳: ۳). به گفته او، «بباید که خاقان خاقان باشد، وزیر وزیر باشد، پدر پدر باشد، پسر پسر باشد» (مکالمات، ۱۲: ۱۱). به اعتقاد او، نام‌ها بار و دلالت معنایی خاصی دارند و چون شخصی را نامی نهادیم (خاقان، وزیر، پدر، مرد، زن، پسر، دختر و ...) انتظار می‌رود پندار، گفتار و کردار او مطابق دلالت‌های آن نام باشد؛ نام‌ها واژه‌هایی پوک و خالی نیستند، بلکه الزامات و توقعات مشخصی را بر فرد صاحب آن نام تحمیل می‌کنند: «هر نامی در روابط اجتماعی بر یک سلسله از مسئولیت‌ها و وظایف دلالت دارد ... فردی که هر یک از این نام‌ها را بر خود دارد، باید مسئولیت‌ها و وظایف خود را به تناسب همان نام انجام دهد» (یولان، ۱۳۸۰: ۵۶).

بنابراین، تأکید کنفوسیوس بر اصلاح نام‌ها بیانگر آن است که وی تنوع و تفاوت را به رسمیت می‌شناسد و مقصود او از همسازی، یکسان‌سازی یا مطابقت با نظم کیهانی نیست. چنان‌که از استعاره همسازی برمی‌آید، در یک گروه موسیقی نوازندگان سازهای متفاوتی دارند و چون هر یک ساز خود را به درستی بنوازند، خروجی آن، علی‌رغم تنوع و تفاوت سازها، صدایی همساز خواهد بود:

این تفسیر به دو شیوه با فهم همسازی به مثابه صرف سازگاری تفاوت دارد. نخست، همسازی کنفوسیوسی یک «همسازی عمیق» است و شالوده‌ای متعال و ایستا را فرض نمی‌گیرد. کیهان کنفوسیوسی فاقد مفهومی مشابه با «مُثل» افلاطونی یا «اعداد» فیثاغورسی است و یک نظم از پیش مقرر جهت سازگاری با آن را فرض نمی‌گیرد. دوم، همسازی کنفوسیوسی با تنش خلاقانه همراه است. این فلسفه، تنش خلاقانه را تجلی ضروری تنوع در جهان و نیرویی پیشران به سوی همسازی می‌داند. همسازی فرایندی پویاست که در آن عناصر ناهمگون در قالب یک رابطه - که طی آن همدیگر را متوازن می‌سازند، کمک‌کار هم در روند پیشرفت‌اند و اغلب رابطه منفعت‌بخشی است - گرد هم می‌آیند (Li, 2014: 1).

۴. بازگشت به سرچشمه‌ها

حال که مقصود نهایی کنفوسیوس روشن شد (تحقق همسازی در جامعه) و دانستیم منظور او از همسازی نوعی تقسیم کار اجتماعی و تعریف وظایف و مسئولیت‌های متنوع و متفاوت اجتماعی است، اکنون باید راهبرد وی برای نیل به این مقصود را واکاوی نمود. در اینجا، راهبرد او ظاهراً همسو با راهبرد بسیاری از نظریه‌پردازان / مصلحان اجتماعی ملل مختلف است. برای مثال، «برنامه ادبی و فرهنگی اومانیزم را می‌توان در شعار بازگشت به سرچشمه‌ها (ad fontes) خلاصه نمود. نویسندگان اومانیزم اصطلاح اعصار میانه (Middle Ages) را وضع کردند تا امتیازات فرهنگی و فکری دوره مابین شکوه گذشته و روزگار حاضر را رد کنند» (McGrath, 2012: 40). یا در جهان اسلام بسیاری از نظریه‌پردازان / مصلحان اجتماعی شعار «بازگشت به خویشتن» و «تصفیه و استخراج منابع

فرهنگی» را سر دادند و از «فلسفه خودی» گفتند. راهبرد کنفوسیوس، همچو بسیاری از رهبران و پیشگامان اصلاح در ملل مختلف، بازخوانی و بازتفسیر گذشته بود.

در اینجا برخلاف کسانی که کنفوسیوس را محافظه‌کاری می‌دانند که می‌کوشید، موازین و اخلاقیات گذشته را به جامعه امروز خود بکشاند - «کنفوسیوس یک محافظه‌کار راستین بود و آرزوی تکرار گذشته یا دست‌کم بخش برجسته‌ای از آن را داشت» (Muesse, 2006: Lecture 2) - مدعی هستیم که برنامه او هرگز گذشته‌گرایی نبود؛ گذشته برای او راهبرد است نه هدف. مطابق تحلیل او، نظریه‌پرداز/مصلح اجتماعی باید گذشته را به‌دقت مطالعه و بازخوانی کرده و ذهن خود را از دانش و تجربیات گذشتگان انباشته سازد: «او که نوین را در پرتو گرمای دیرین کسب بکرده، البته که شایسته آموزگاری باشد» (مکالمات، ۲: ۱۱). چنین کسی قدرت تحلیل مسائل روز و بصیرت لازم برای پیش‌بینی رویدادهای پیش‌رو را خواهد داشت: «او که در باب رویدادهای پیشین بشنیده، رویدادهای پسین را بداند» (مکالمات، ۱: ۱۵). کنفوسیوس به گذشته عنایت داشت، چون معتقد بود «گذشته می‌تواند از آینده بگوید، زیرا نه گسست، که استمراری وجود دارد» (Ni, 2017: 111). در برنامه او، مطالعه گذشته فرایندی خلاقانه و فعالانه است (بازخوانی و بازتفسیر) با هدف کسب بصیرت و معرفت لازم (عبرت) و صورت‌بندی ابزاری جهت نقد و راهبری (هدایت/ چراغ راه): «شمار چامه‌ها سیصد باشد و یک سخن جان کلام‌شان: هان! بیراهه در پیش مگیر» (مکالمات، ۲: ۲).

۴-۱. کدامین گذشته؟

گفته شد که راهبرد کنفوسیوس بازخوانی و بازتفسیر گذشته برای تدوین برنامه‌ای جهت اصلاح بود. حال این پرسش پیش می‌آید که منظور او از گذشته چه ادواری بود و سیره کدام خاقان‌ها می‌توانست این امکان را در اختیار او بگذارد. به صورت مجمل می‌توان گفت، کنفوسیوس هم گذشته دور را در نظر داشت و هم گذشته نزدیک را. منظور از گذشته دور همان دوره اساطیری است که پیشتر از آن سخن رفت و خاقان‌هایی سرمشق و حکیم نظیر یائو، شون و یو در آن دوران می‌زیستند. «کنفوسیوس و بسیاری دیگر، داستان‌هایی از خاقان‌های حکیم گذشته نظیر یائو، شون و یو نقل می‌کردند گویی هیچ تردیدی در باب اعتبارشان نبود. باور بر این بود که این خاقان‌های حکیم، الگویی اخلاقی بودند و جامعه‌ای همساز تشکیل دادند» (Ni, 2016: 1).

برای مثال، در این داستان‌ها می‌خوانیم، یائو «خود را وقف مردم کرد و حتی استوانه‌ها و تابلوهایی برای عریضه‌نویسی و تظلم‌خواهی در سراسر قلمرو گذاشت و مردم می‌توانستند شکایت‌هایشان را در استوانه‌ها بیندازند یا بر روی تابلوها بنویسند و از مصائب و مشکلات خود بگویند. یائو کاملاً وقف مردم بود و با جان و دل کوشید صالحانه و اخلاق‌مدارانه حکم براند تا این ایالت روبه‌رشد، دچار تشویق و اختلال نگردد. چون یائو پیر شد، به پسران خود نگرست تا از میان‌شان یک نفر جانشین وی گردد، اما ناامید شد. از مشاوران خود پرسید، فرد نیک‌منشی را که بتواند با اخلاق و کاردانی بر امپراتوری

حکم براند به او معرفی کنند و آن‌ها فرماندهی به نام شون را معرفی کردند» (LaFleur, 2010: 23-24).

مطابق تحلیل و بازخوانی کنفوسیوس، دغدغه نهایی و اصلی خاقان‌های سرمشق پیشین، ایجاد همسازی در جامعه بود: «همسازی ارزنده‌ترین کارکرد عملی لی باشد. این بُود سرّ زیبایی سلوک خاقانان پیشین در امور خُرد و کلان» (مکالمات، ۱: ۱۱). آن‌ها حکومت خود را بر اخلاق، عدالت، کاردانی و استخدام نیروهای شایسته استوار ساختند، و از این‌رو «بر پهنه خاک حکم می‌راندند و بر آن تملک نداشتند، چه باشکوه بود سلوک‌شان» (مکالمات، ۸: ۱۸). در واقع، این خاقان‌های اساطیری «اغلب به‌مثابه الگوهای فرمانروایی اخلاق‌مدارانه یادآوری می‌شدند، به‌مثابه تصویری ایده‌آل و سنج‌ای برای ارزیابی فرمانروایان که‌تر در روزگاری نابسامان همچو ایام کنفوسیوس» (Muesse, 2006: Lecture 2).

افزون بر این خاقان‌های اساطیری، کنفوسیوس برای خاقان‌های تاریخی نخستین و پیشگام سلسله جو نیز ارزش و احترام بسیاری قائل بود و خود را از پیروان مشی ایشان می‌دانست: «جو به دو سلسله پیش نظر داشت. چه فرهنگ غنی و توسعه‌یافته‌ای! من پیرو جو باشم» (مکالمات، ۳: ۱۴). از نگاه او، «اوایل سلسله جو به‌مثابه آرمان‌شهری قلمداد می‌شد که می‌توانست الهام‌بخش اعصار بعدی باشد» (Van Norden, 2002: 5). او خاقان‌های نخستین سلسله جو غربی را - خاقان وو، خاقان ون، دوک جو، و ... - الگو می‌دانست و می‌کوشید با بازخوانی مشی آن‌ها چراغ راهی برای اصلاحات خود و اقبال مردم به آنها تدارک ببیند.

۴-۲. گردآوری و ویراست منابع

چون راهبرد کنفوسیوس، بازخوانی گذشته بود، می‌بایست ابزارهای لازم را تدارک می‌دید و این درست همان مقصودی است که با گردآوری و ویراست میراث گذشته محقق ساخت. محصول این مساعی به شش اثر کلاسیک انجامید که مواد و منابع درسی کنفوسیوس و شاگردان او، و نیز شاگردان شاگردانش شد: «علمای سنتی کنفوسیوسی با این متون، رشد و پرورش می‌یافتند و آن‌ها را با جان و دل می‌شناختند» (Chan, 2014d). این آثار عبارت‌اند از: کلاسیک چامه‌ها^{۱۳}، کلاسیک اسناد^{۱۴}، کلاسیک تغییرات^{۱۵}، بهار و خزان^{۱۶}، پیشینه‌های شعائر و مناسک^{۱۷}، و پیشینه‌های موسیقی^{۱۸}. از این میان، پنج اثر نخست در دست است و پیشینه‌های موسیقی باقی‌نمانده (یا آن را بخشی از پیشینه‌های شعائر و مناسک دانسته‌اند، نه اثری مستقل)، و از این‌رو، تعبیر رایج در سنت کنفوسیوسی عنوان «پنج

¹³. *Shijing: Classic of Odes*

¹⁴. *Shujing: Classic of Documents*

¹⁵. *Yijing: Classic of Changes*

¹⁶. *Chunqiu: Spring and Autumn*

¹⁷. *Liji: Records of Rites*

¹⁸. *Yueji: Records of Music*

کلاسیک»^{۱۹} است. موضوع این کلاسیک‌ها را می‌توان ذیل عنوان کلی فرهنگ (مشمول بر دین، تاریخ، سیاست و هنر) خلاصه نمود. در واقع، کنفوسیوس می‌کوشید، از مجرای «تصفیه و استخراج منابع فرهنگی» مواد و منابع لازم را برای بازسازی جامعه و تحقق همسازي در آن تدارک ببیند.

۵. اصلاح از رأس جامعه

حال که دانستیم کنفوسیوس در وهله نخست یک نظریه‌پرداز / مصلح اجتماعی است که می‌کوشید با رجوع به فرهنگ گذشته و بازخوانی آن همسازي را به جامعه پرآشوب و ازهم‌گسیخته زمان خود بازگرداند (پاسخ به پرسش «چه باید کرد؟»)، باید پاسخ او به پرسش «از کجا آغاز کنیم؟» را واکاوی نمود. مطابق تحلیل ما، کنفوسیوس می‌پنداشت اصلاحات مد نظر او باید از رأس جامعه آغاز شود و جامعه هدف او، طبقه حاکم بود. او جانب خاقان‌ها و دربار رفت و ظاهرأ تا پایان عمر، اصلاح از رأس جامعه را مهم‌تر و تأثیرگذارتر می‌دانست. چرایی این پاسخ او البته نیازمند توضیح است.

در اوایل هزاره نخست پیش از میلاد، سلسله جو توانست سلسله حاکم شانگ را سرنگون سازد و خود سکان سلطنت را در دست گیرد. تبیین این رخداد سیاسی بزرگ و توجیه آن در ذهن مردم البته بدون دشواری نبوده‌است. راه حل سلطنت جو برای مقابله با این دشواری، صورت‌بندی نظریه‌ای دینی-اخلاقی در باب ظهور و سقوط سلسله‌ها بود که محققان در این رابطه، دوک جو را مهم‌ترین شخصیت می‌دانند: «ظاهرأ دوک جو کارزاری تبلیغاتی به راه انداخت و مدعی شد "آسمان" (ti'an: 天) وکالت (ming: 命) فرمانروایی را از پادشاه شانگ گرفته و آن را به فرمانروایان بافضیلت جو بخشیده‌است. این آموزه بنیاد تفکر سیاسی چین برای سه هزار سال بعدی شد» (Van Norden: 2002: 4).

مقامات ایالت‌های جو با عنایت به سلسله‌مراتب‌شان در نظام سیاسی جامعه عناوینی متفاوت داشتند، با این حال خاقان‌های جو عمدتاً خود را «پسر آسمان» (ti'an-zi: 天子) می‌دانستند و ظاهرأ هیچ کسی جز آن‌ها شایسته عنوان خاقان (king: wang) قلمداد نمی‌شد. به لحاظ تاریخی، اصطلاح «پسر آسمان» «در اسناد کتیبه‌ای به‌جامانده از سلطنت خاقان مو (سلطنت در حدود ۹۷۶-۹۲۲ ق.م) به این سو رواج یافت» (Eno, 2009: 101). مطابق باور باستانی چینیان، «از آنجایی که رابطه مستقیم و محکمی بین جهان صغیر (انسان) و جهان کبیر (طبیعت) وجود دارد و از طرفی خاقان در مقام سنتی خود رابط بین زمین و آسمان به شمار می‌آید، اگر از وی خطا یا قصوری صادر شود، نظام طبیعت در هم می‌ریزد» (کالتنمارک، ۱۳۷۱: ۲۸).

این باور را می‌توان به‌روشنی در ایده‌نگار واژه وانگ (王) به معنای «خاقان» مشاهده نمود: خاقان رشته پیوند سه خط (نماینده آسمان، فضای میانه و زمین) است و چون این رشته پیوند شایستگی‌اش را از دست دهد، نظم جهان و جامعه مختل خواهد شد. به بیان دیگر، اگر جامعه آشفته و نابسامان

¹⁹. Wujing: Five Classics

است و اگر جهان نسبت به مردم خوش‌رو نیست (قحطی، خشک‌سالی، سیل، و...)، باید ریشه این آشفته‌گی و عسرت را در ناشایستگی و بی‌تقوایی پادشاه جست. حال که علت روشن شد، می‌توان در جست‌وجوی راه‌حل (برکناری خاقان و حتی سلسله او) برآمد.

مطابق این آموزه جدید، موسوم به «وکالت آسمان» (ti'an-ming: 天命)، «آسمان، وکالت را به فرد شایسته می‌دهد... و از آن چنین فهم شد که می‌توان خاقان بدسرشت یا ستم‌گر را سرنگون ساخت» (Ching, 1993: 45-46). به بیان دیگر، این نظریه «اجازه می‌دهد، اگر خاقان نشان داد که شایسته جایگاه‌اش نیست، او را به حق کنار زد؛ و کسی که جنبش برکناری چنین سلطنتی را رهبری می‌کند، تحت حمایت کامل "آسمان" خواهد بود» (Loewe, 2013: 609). در کلاسیک اسناد می‌خوانیم، دوک جو گفت:

آسمان بی‌هیچ تأسف و تأثیری سلسله یین^{۲۰} را ویران ساخت. بین وکالت آسمان را از دست بداد و ما، سلسله جو، آن را دریافت کردیم. ... آن‌ها که این وکالت را از دست بداده‌اند از آن باب بی‌بوده که احترام و فضیلت تابناک پدرانِ سلف‌شان را مرعی نداشته و استمرار نبخشیده‌اند (Chan, 1969: 5-6).

نیز در «اعلامیه دوک شائو»^{۲۱} در شو جینک می‌خوانیم:

آسمان عظیم، خدای والامقام، پسر کارگزار خویش را بدل بکرده و وکالت ایالت عظیم بین را ملغی ساخته. حال به یین بنگرید؛ «آسمان» آنان را هدایت بنمود، در جوارشان بیابستاد، قوتشان بداد، تا بکوشیدند عنايات «آسمان» را دریابند. لیک حال «وکالت» خویش را نقش بر زمین بکرده. حال پسرکی جوان بتواند تاج و تخت را تصاحب کند؛ بگذارید، و الا پیران و مجربان از یاد روند. از یین باید عبرت گرفتن دلیل آن بود که آنان با احترام فضیلت‌شان را پاس نداشته‌اند، و پیش‌تر «وکالت» خویش را نقش بر زمین بکردند (de Bary & Bloom, 1999: 35-36).

یا در کلاسیک چامه‌ها (چامه شماره ۲۳۵ تحت عنوان «خاقان ون»^{۲۲}) می‌خوانیم:

نیاکان خویش را از یاد مبر! / فضیلت خویش را بپرور. / بکوش تا همیشه همساز با وکالت آسمان بباشی. / برکات بسیار از برای خویش بجوید. / پیش از آنکه یین ارتش خویش را ببازد / خاقان‌های آن می‌توانستند همتایانی از برای ارباب والانشین^{۲۳} باشند. / یین را آیینۀ این عبرت دان / که [پاس‌داشت] آن وکالت بزرگ نه کاری است خُرد (Chan, 1969: 7).

^{۲۰} یین (Yin) نام دیگر سلسله شانگ (Shang) است.

^{۲۱} Announcement of the Duke of Shao

^{۲۲} King Wen

^{۲۳} ارباب والانشین (Lord on High) ترجمه واژه شانگ دی (Shang Di) است.

از این عبارات به روشنی برمی آید که خاقان‌های جو «اعتقاد داشتند "آسمان"^{۳۴} به واسطه فضیلت‌شان وکالت سلطنت را به آن‌ها بخشیده بود. اما اگر آن‌ها فضیلت‌شان را از دست دهند، آنان نیز همچو خاقان‌های پیشین شانک وکالت‌شان برای سلطنت را از دست خواهند داد» (Koller, 2018: 401). به بیان دیگر، نبایست تفسیری جبری و تقدیرگرایانه از آموزه وکالت آسمان داشت؛ چنین نیست که خدایی بوالهوس و بی‌منطقی سلطنت را به هر که بخواهد عطا کند، بلکه بالعکس، خاقان باید آراسته به فضیلت و پارسایی باشد: وکالت سلطنت «بسته به رهبری شایسته است» (Shaughnessy, 1993: 55).

بنابراین، آموزه وکالت آسمان از جانب خاقان‌های جو صورت‌بندی شد تا از یک سو سرنگونی سلسله شانک را توجیه کنند و از سوی دیگر بر تخت نشستن خود را مشروعیت بخشند. استفاده سیاسی آنان از این آموزه را می‌توان با عنایت به این نکته استنباط کرد که ظاهراً توصیفات آن‌ها از سلوک غیراخلاقی و دین‌گریزی خاقان شانک مطابق با واقع نبوده است، زیرا «شواهد تاریخی حاکی از آن است که آخرین خاقان شانک در واقع فردی تن‌آسان و بیکار نبوده، بلکه بسیار فعال و پرمشغله بوده است ... وی علاقه شخصی عجیبی به این اعمال [مناسک دینی] داشته و ظاهراً در انجام آن‌ها بسیار دقیق و محتاط بوده است» (کرل، ۱۴۰۱: ۳۳).

بنابراین می‌توان مدعی شد، دربار جو کوشیده است تا با گزارشی نامعتبر و صورت‌بندی آموزه جدید «وکالت آسمان» قیام علیه شانک را توجیه و بر تخت نشستن خود را مشروعیت بخشد. در اینجا، «منظور از مشروعیت، دانش به لحاظ اجتماعی عینیت‌یافته‌ای است که برای توضیح و توجیه نظم اجتماعی به کار می‌رود» (برگر، ۱۳۹۷: ۶۳). خاقان‌های جو شیوه سنتی مشروعیت‌بخشی را در پیش گرفتند، با این فرمول که «بگذارید نظم نهادی به گونه‌ای تفسیر شود که تا حد ممکن خصلت برساخته‌بودن آن پنهان شود ... بگذارید افراد فراموش کنند که این نظم را انسان‌هایی به وجود آورده‌اند و بنا به رضایت آنان ادامه می‌یابد. اجازه دهید، باور کنند که در عمل با برنامه‌های نهادی، که بر آنان تحمیل شده است، ژرف‌ترین آرمان‌های هستی‌شان تحقق می‌یابد و خودشان را هماهنگ با نظم بنیادی عالم قرار می‌دهند. خلاصه اینکه باید مشروعیت‌های دینی ایجاد کرد» (همان، ۶۸).

با این عقبه فرهنگی که در دوره «بهار و خزان» در باور مردم خانه کرده بود و با عنایت به اینکه کنفوسیوس دوک جو را فرزانه‌ای اسوه می‌دانست، می‌توان پی برد که چرا کنفوسیوس برای پیشبرد اهداف خود متوجه خاقان‌های دربار شد. مطابق این باور، آشفتگی و هرج و مرج در سطح جامعه و در سپهر جهان نتیجه سلطنت افرادی است ناشایست، ناکارآمد و وظیفه‌شناس. راه کار چیست؟

^{۳۴} در دوره شانگ، والاترین نیروی ایزدستان را «دی» یا «شانگ دی» می‌خواندند. این عنوان، در سلسله جو از رواج افتاد و تعبیر «آسمان» (Ti'an: Heaven) جایگزین آن شد که مسبوق به سابقه نیست (در استخوان‌های پیشگویی دیده نمی‌شود) و گمان می‌رود وضع خود سلسله جو باشد (Eno, 2009: 70). سیطره و قدرت تیآن در تفکر دینی جو بسی بیش از همتای خود (دی) در سلسله شانگ بود (Ibid: 96).

جست‌وجو یا تربیت فرزانه‌ای شایسته، کاردان و وظیفه‌شناس برای سلطنت. در واقع، کنفوسیوس از قدیمی‌ترین و تأثیرگذارترین شخصیت‌هایی است که نظریهٔ «حکیم - حاکم» را شرح و بسط داد و برای تحقق واقعی آن رنج‌ها و مرارت‌ها کشید. اینکه شخصیت‌های الگویی مورد نظر کنفوسیوس خاقان بودند یا در طراز خاقان (شخصیت‌هایی نظیر یائو، شون، یو، خاقان ون، خاقان وو، دوک جو، و ...) نشان می‌دهد که او اصلاح از رأس جامعه را تأثیرگذار و مهم‌تر می‌دانست: «اگر مرا به کار بگمارند، در دوازده ماه وضعیت را مقبول و مناسب خواهم ساخت. در سه سال دستاوردهایی چشمگیر خواهم داشت» (مکالمات، ۱۳: ۱۰).

با این حال، نباید پنداشت کنفوسیوس هیچ عنایت یا نظری به قاعدهٔ هرم اجتماع ندارد؛ این تصویری نارواست. بسیاری از مباحث اخلاقی کنفوسیوس فی‌نفسه و بدون عنایت به جایگاه فرد در جامعه ترسیم شده‌اند، لیک بحث بر سر آن است که این فضائل اگر از جانب مردم رعایت شوند، جامعه زودتر و ماندگارتر به سامان خواهد شد یا از جانب دستگاه حاکم. مردم دعوت‌اند تا فضیلت‌مندانه زندگی کنند و باید چنین باشد، لیک مطابق فهم کنفوسیوس پاس‌داشت فضائل از جانب دستگاه حاکم، تأثیر فوری و ماندگارتری در سامان‌یافتن جامعه خواهد داشت، و مردم نیز از آن‌ها الگو خواهند گرفت: «او را که با فضیلت حکم براند بتوان با جدی، که بر جای خود است و دیگر اختران بر آستان آن سر فرود آرند، قیاس نمود» (مکالمات، ۲: ۱). مائو چیلینک^{۲۵} در شرح این گفتار از پیشینه‌های شعائر و مناسک نقل می‌کند که آمده‌است، «کنفوسیوس در پاسخ به پرسش دوک آی اهل لو^{۲۶} دربارهٔ حکمرانی، می‌گوید، آنچه را حاکم انجام دهد، مردم پیروی کنند. چگونه از آنچه او انجام ندهد، پیروی کنند؟» (Ni, 2017: 95). یا در مکالمات می‌خوانیم: «چون بلندپایه‌گان دل‌نگران خویشان خویش باشند، مردم آرزومند انسانیت خواهند شد. چون آنان آشنایان دیرین خود را ترک نگویند، مردم سنگ‌دل نخواهند شد» (مکالمات، ۸: ۲). یا در جایی دیگر می‌خوانیم، «جی کانگ‌تسه از استاد گُنْک در باب حکمرانی پرسید. استاد گُنْک پاسخ داد: حکمراندن همان درست‌بودن باشد. اگر شما درست راهبری کنید، چه کسی جرأت کند درست نباشد» (مکالمات، ۱۲: ۱۷). مطابق تحلیل کنفوسیوس، «فضیلت بلندپایه‌گان به باد ماند، و فضیلت عوام به گیاه. بی‌تردید گیاه خم بگردد چون باد بر آن بر وزد» (مکالمات، ۱۲: ۱۹). به بیان دیگر، «با شرافت معنوی است که آموزگار یا شاهزاده، دیگران را به مسیر دئو سوق می‌دهد» (Fingarrete, 1998: 27).

۶. آموزه‌های بنیادین

مطابق این خوانش، کنفوسیوس اصلاحات خود را بر چهار رکن استوار کرد: لی، رن، یی، و جُنْتسه.

²⁵. Mao Qiling

²⁶. Duke Ai of Lu

۶-۱. لی

در مکالمات ایده‌نگارهای متفاوتی با معانی گوناگون وجود دارد که لی (Li) تلفظ می‌شوند.^{۲۷} در اینجا، معیار ما ایده‌نگار 禮 در چینی ساده (و در چینی سنتی 禮) است که آن را به شعائر (rites)، مناسک (ritual)، نزاکت مناسک‌وار (ritual propriety)، و ... ترجمه کرده‌اند. لی ۷۵ مرتبه در مکالمات به کار رفته‌است که نشان از اهمیت آن در ذهن و زبان کنفوسیوس دارد: «جایگاه لی در سنت کنفوسیوسی چنان برجسته‌است که گاه آیین کنفوسیوسی را دین لی (li-jiao: 礼教) خوانده‌اند» (Ni, 2017: 50). لی در اصل به معنای کاسه یا ابزاری مناسکی بود، سپس به واسطه مجاز به علاقه جزئی، بر شعائر و مناسک دینی دلالت یافت. در مکالمات این معنا همچنان دیده می‌شود (برای مثال، ۳: ۴: ۳: ۱۵: ۳: ۱۷: ۹: ۳: ۱۷: ۱۱)، اما استعمال لی محدود به این معنا نیست و گفتارهایی می‌بینیم که بر فراگیری و جهان‌شمولی آن دلالت دارند: «نگرید اگر خلاف لی باشد؛ نشنید اگر خلاف لی باشد؛ نگوئید اگر خلاف لی باشد؛ انجام ندهید اگر خلاف لی باشد» (مکالمات، ۱۲: ۱)؛ «اگر لی را نشناسیم، چون بکوشیم مؤدب باشیم، پرتکلف خواهیم نمود؛ چون بکوشیم محتاط باشیم، کم‌دل خواهیم نمود؛ چون بکوشیم دلیر باشیم، سرکش خواهیم نمود؛ چون بکوشیم سراسر راست باشیم، گستاخ خواهیم نمود» (مکالمات، ۸: ۲). در اینجا، «لی بسط معنایی یافته و معنای کل سلوک و رفتار درست را گرفته‌است. می‌توان گفت، کنفوسیوس مفهوم لی را از محدودیت‌های دینی آن آزاد کرد و آن را به قلمرو زندگی روزانه آورد» (Chan, 2014b). به بیان دیگر، «گرچه لی خاستگاه دینی دارد، کنفوسیوس هوشمندانه این اصطلاح را به نحو جدید و بنیادینی بازتفسیر کرد. مطابق این تفسیر جدید، لی مفهوم جهان‌شمولی است که بخش درونی حیات آدمی را تشکیل می‌دهد» (Tan, 2013: 32). با وجود این، برخی این تحول و بسط معنایی را ابداع کنفوسیوس نمی‌دانند و معتقدند از پیش وجود داشته‌است. (برای مثال، نک. Shun, 2002: 53-54; Koller, 2018: 406-407).

دلالت‌های مختلف لی در مکالمات را می‌توان سامان داد و ادعا کرد که لی در دو معنای همبسته استعمال می‌شود: ۱). در معنایی حقیقی، که بر مناسک دینی دلالت دارد و پاس‌داشت آن تکلیف است و به همسازی اجتماعی مدد می‌رساند، و ۲) در معنایی استعاری، این نگرش که تمام رفتارهای تثبیت‌شده و پسندیده فردی و اجتماعی را باید همچو مناسک دینی پاس داشت. «به باور کنفوسیوس، لی الگوی آشکار و مفصل مراسم بزرگ تعاملات اجتماعی زندگی بشری است» (Fingarrete, 1998: 19). استعاره مناسک بر قداست، الزام‌آوری، الگومندی، حضور و فعالیت خالصانه، مشارکت عاطفی با دیگران، خودپروری و ... دلالت دارد. اگر همه افراد جامعه نقش‌ها و مسئولیت‌های خانوادگی و اجتماعی را همچو مناسکی دینی بدانند، همسازی به نحوی ارگانیک و پایدار به جامعه باز خواهد گشت و این بسیار بهتر از اداره جامعه با قانون خواهد بود: «چون عامه مردم را با مقررات اداری راهبری

²⁷. for example, 理, 禮, 利, 立, 離, and 力

کنید و با مجازات کیفری در نظم‌شان آرید، بکوشند تا گرفتار نگردند و آنان را احساس شرم نخواهد بود. چون آنان را با فضیلت راهبری کنید و با لی در نظم‌شان آرید، احساس شرم خواهند داشت و پرهیز پیشه کنند» (مکالمات، ۲: ۳).

۶-۲. رن

قول به قداست و الزام‌آوری نقش‌ها، مسئولیت‌ها، آداب‌ورسوم تثبیت‌شده و تلقی خود به مثابه فردی حاضر در مناسک دینی، دست‌کم دو آسیب بالقوه را به همراه دارد: ممکن است، ۱. جامعه گرفتار فرمالیسم و ظاهرگرایی شود، یا ۲. افراد به ظاهرفریبی و ریاکاری متمایل گردند. صورت‌بندی مفهوم رن در اندیشه کنفوسیوس تلاشی است برای مقابله با این آسیب‌های بالقوه: «او را که بویی از رن نشنیده‌است با لی چه کار؟» (مکالمات، ۳: ۳). رن (Ren: 仁) از اصطلاحات کلیدی و پربسامد اندیشه کنفوسیوس است که ۱۰۹ مرتبه در مکالمات تکرار شده‌است.

محققان معادل‌های متفاوتی برای ترجمه اصطلاح رن برگزیده‌اند: «انسانیت» (humanity)، «آدمیت» (humaneness)، «خیرخواهی» (benevolence)، «محبت» (love)، «انسان‌دلی» (human-heartedness)، و غیره. در باب معنای اولیه این اصطلاح نیز اختلاف‌نظر وجود دارد. برخی رن را کیفیت، ویژگی و خصیصه‌ای دانسته‌اند که تمایزبخش یک اشراف‌زاده از دیگران است. برخی رن را به معنای مهر و محبت و مهربانی، به‌ویژه محبت فرمانروایان نسبت به زیردستان خود دانسته‌اند. در مکالمات «رن هم در معنایی محدود برای اشاره به صفت پسندیده‌ای از میان دیگر صفات به کار رفته، و هم در معنایی وسیع‌تر برای اشاره به آرمان اخلاقی فراگیری که تمام صفات پسندیده را شامل می‌گردد» (Shun, 2002: 53). در واقع، کنفوسیوس واضع این اصطلاح نبود، اما پی‌رنگ اشراف‌سالارانه آن را زدود و «آن را کیفیتی دانست که همه انسان‌ها فارغ از جایگاه اجتماعی‌شان قادر به کسب آن هستند» (Ni, 2017: 33؛ برای بحث بیشتر در باب رن، برای مثال نک. Lai, 2002: 83-94; Tan, 2013: 74-102).

از این‌رو به باور کنفوسیوس، صرف پاس‌داشت لی موجد همسازی نیست، بلکه لی باید برخاسته از رن باشد. هدف غایی نباید صرف انجام عمل باشد، بلکه عمل باید برخاسته از محبت، خیرخواهی، شفقت، انسان‌دلی و انسانیت باشد (رن). «لی بدون رن در بهترین حالت، نوعی عمل خودکار مناسکی خواهد بود که نمی‌تواند نتیجه دلخواه همسازی و بهزیستی اجتماعی را به بار آورد. در مقام عمل، یقیناً می‌توان از لی سوءاستفاده و تظاهر به صداقت و یک‌دلی کرد. در نتیجه، لی دقیقاً عملی ظاهرگرایانه و مناسک‌گرایانه خواهد شد، عاری از هر گونه معنای واقعی. اما در مقام نظر، هرگاه رن الهام‌بخش لی باشد، می‌توان بر این نقیصه چیره شد» (Chan, 2014c). به باور او، اگر سرچشمه تمام رفتارهای ما رن باشد، همزیستی و همسازی به خانه و جامعه باز خواهد گشت: «حُنک کُنک از رن پیرسید. استاد گفت: چون بیرون روی، چنان باش که گویی به پیش‌باز میهمانی بزرگ می‌روی؛ چون دیگران را به

کار گماری، چنان باش که گویی قربانی گزاری بزرگی را رهبر باشی؛ آنچه را بر خود روا نداری، بر دیگران روا مدار. آنگاه نه در دولت نه در خانه، هیچ آزدگی و بیزاری نخواهی دید» (مکالمات، ۱۲: ۲).

مطابق این تحلیل، لی مقدم بر رن است و صورت‌بندی رن را می‌توان نتیجه آسیب‌شناسی کنفوسیوس از تبعات ناخواسته تأکید بر لی دانست. این تحلیل، همسو با خوانش هربرت فینگرت در کنفوسیوس: امر سکولار همچو امر مقدس^{۲۸} و مخالف با تفسیر جان کولر است که می‌گوید «کنفوسیوس رن را اولی می‌دانست» (Koller, 2018: 432) و «رن شالوده و بستر لی است» (همان: ۴۰۶؛ برای بحث بیشتر در باب نسبت لی و رن، برای مثال نک. Shun, 2002: 53-72).

۶-۳. یی

چنان‌که گفته شد، کنفوسیوس همه را به پاس‌داشت نقش‌ها و مسئولیت‌های خانوادگی و اجتماعی به‌مثابه مناسک دینی دعوت می‌کرد (لی)، و برای پیشگیری از ظاهرگرایی و در نتیجه، ظاهرفریبی مدعی شد، این پاس‌داشت باید از سر صدق و اخلاص و انسانیت باشد (رن)، نه منفعت‌طلبی و سودجویی. با این حال، صرف لی و رن برای نیل به همسازی بسنده نیست. شاید فرد به اعمال خود ملتزم باشد و مخلصانه به انجام آنها مبادرت ورزد، اما اگر این اعمال مخلصانه و تکلیف‌گونه به صورت نادرست و ناپسند اجرا شوند نه تنها مسبب همسازی نخواهند شد، بلکه به ناسازی خواهد انجامید. صورت‌بندی مفهوم یی (Yi) در اندیشه کنفوسیوس تلاشی است برای مقابله با این آسیب بالقوه.

واژه یی (در چینی ساده 义، و در چینی سنتی 義) در اصل برای اشاره به آراستگی شخص در مراسم دینی و نیز شایستگی و تناسب پیشکش‌های دینی به کار می‌رفت. ظاهراً کنفوسیوس این اصطلاح را از پی‌رنگ دینی آن جدا ساخت، و یی را در معنای حسن سلوک و رفتار مناسب و شایسته به کار بُرد. محققان در ترجمه یی اتفاق نظر ندارند و آن را به صورت، شایسته (good form)، درستی (rightness)، درست‌پیشگی (righteousness)، تناسب و برازندگی (appropriateness)، و ... ترجمه کرده‌اند. یی آن صورت زیبایی ظاهر است که باید خروجی لی و رن باشد. روابط و تعاملات اجتماعی، سرشت پیچیده و درهم‌تنیده‌ای دارند. صرف همت و صداقت ما برای انجام عمل کافی نیست، بلکه باید مخاطب‌سنج، موقعیت‌شناس، و ... باشد تا همت و صداقت ما به عملی درست، مناسب و شایسته بیانجامد: «عنصر یی، به‌ویژه در معنای آنچه شایسته‌است، مشخص می‌کند که چگونه دلسوزی باید از مجرای تصمیم‌های مناسب بگذرد و در قالب اعمالی درست ابراز گردد» (Chan, 2014f). با مفهوم یی تثلیت رفتار اجتماعی تکمیل می‌شود: لی به کنش ملتزم می‌کند، رن صداقت و سرچشمه آن را به چالش می‌کشد، و یی خواستار کنشی شایسته و مناسب است.

²⁸. Confucius: Secular as Sacred (1998)

۶-۴. جُنْتَسِه

جُنْتَسِه (junzi: 君子) در اصل تعبیری بود برای اشاره به پسر فرومانروا یا صاحبان مناصب والا (Ni, 2017: 63; Tan, 2013: 103-104). بنابراین، هم دلالت جنسیتی داشت، هم دلالت‌های نژادی و طبقاتی. کنفوسیوس دلالت‌های مذکور این اصطلاح را زدود و آن را سرشار از دلالت‌های اخلاقی نمود و برای اشاره به انسان ایده‌آل برنامه خود به کار برد. جُنْتَسِه ۱۰۷ بار در مکالمات ذکر شده است و آن را به اسوه (exemplary person)، شریف (nobleman)، نجیب (gentleman)، شخص برتر (superior person) و ... ترجمه کرده‌اند. اما جُنْتَسِه کیست؟ هر که مکارم اخلاق را در خود محقق سازد. در مکالمات صفات و ویژگی‌های اخلاقی متنوعی برای جُنْتَسِه آمده است (برای مثال، مکالمات، ۴: ۱۴؛ ۶: ۱۸؛ ۸: ۴؛ ۷: ۳۷؛ ۱۳: ۲۳؛ ۱۵: ۱۵، ۲۱، ۲۲، ۲۳؛ ۱۸: ۱۰؛ ۱۹: ۲۱؛ و ...). او فردی است پایبند به ادب فرزندی و مهر برادری (مکالمات، ۱: ۲)، متین، ثقه و نقدپذیر (مکالمات، ۱: ۸)، به دور از شکم‌بارگی و راحت‌طلبی، کم‌گوی و گزیده‌گوی، صحبت‌جوی نیکان، شیفته یادگیری (مکالمات، ۱: ۱۴)، مرد عمل نه سخن (مکالمات، ۲: ۱۳) و اهل مدارا نه جانبداری (مکالمات، ۲: ۱۴)، و

علاوه بر سایر صفات اخلاقی و با عنایت به خوانشی که تاکنون از تعالیم کنفوسیوس داشته‌ایم، جُنْتَسِه در وهله نخست شخصی است که مطابق لی رفتار کند (مکالمات، ۱۵: ۱۸)، «علیه رن گام بر ندارد» (مکالمات، ۴: ۵)، جانب بی را بگیرد (مکالمات، ۴: ۱۰) و بی انگیزه او باشد (مکالمات، ۴: ۱۶)، و در نتیجه موجد همسازی است (مکالمات، ۱۳: ۲۳). انسان ایده‌آل کنفوسیوس، تارک دنیا یا انسان کامل عالم زهد عرفانی نیست، بلکه عضوی متعهد (لی)، مخلص (رن) و درست‌پیشه (بی) در خانه و جامعه است. (برای بحث بیشتر در باب جُنْتَسِه، برای مثال نک. Tan, 2013: 103-122).

نتایج

نویسنده مدعی است، به شرط اتخاذ یک روش‌شناسی مشخص، می‌توان علی‌رغم نظم پریشان سخنان کنفوسیوس، بازسازی نظام‌مندی از تعالیم محوری او ارائه کرد. به این منظور، نخست زمینه و زمانه کنفوسیوس واکاوی شد، با این باور که اندیشه‌ها به یکباره، از خلأ و صدفه‌وار شکل نمی‌گیرند، بلکه زمان‌مند و مکان‌مند هستند، ولو دلالت‌شان لازمان و لامکان باشد. عصر منتهی به ظهور کنفوسیوس عرصه «خشم و چپاول و تندخویی و دست‌یازی» بود، و او به‌عنوان فرزند زمانه، وضعیت را بالعینه می‌دید، دغدغه‌هایی برخاسته از آن داشت، کوله‌باری پر از فرهنگ پیشین برگرفت و در جست‌وجوی برون‌رفت از وضعیت موجود برآمد. مطابق این خوانش، کنفوسیوس در وهله نخست نه فیلسوف یا معلم اخلاق، بلکه نظریه‌پرداز/مصلح اجتماعی است و همسازی (هی) دال محوری تعالیم او. راهبرد او، همچو بسیاری از مصلحان اجتماعی ملل مختلف، «تصفیه و استخراج منابع فرهنگی» بود و از این رو به گردآوری، ویراست، تفسیر، و بازخوانی میراث فرهنگی خود پرداخت. مقصود او هرگز گذشته‌گرایی

محض یا بازسازی حال بر مبنای گذشته نبود، بلکه رجوع به گذشته تنها منزلی در مسیر راهبرد وی بود. در واقع، بازخوانی گذشته معیار و دستاویزی برای نقد وضعیت موجود در اختیار وی قرار می‌داد. کنفوسیوس فرزند زمانه خود بود و می‌دانست که آشوب اجتماعی برخاسته از حضور افرادی ناصالح و ناشایست در رأس حکومت است. او می‌پنداشت، فعل حاکمان تأثیر فوری و ماندگارتری در نیل به همسازی خواهد داشت و از این رو دربار و حاکمان را به عنوان جامعه هدف خود برگزید. کنفوسیوس از یک سو برای نقد حاکمان و مردم زمانه، و از سوی دیگر برای تعریف حاکم و شخصیت ایده‌آل خود مفهوم جنتسه را صورت‌بندی کرد. جنتسه البته شخصی است آراسته به مکارم اخلاق. با این حال و با عنایت به خوانشی که داشتیم، جنتسه در وهله نخست استاد لی، برانگیخته با رن و دلبسته یی است. اشتیاق وی به رفتار نیک (لی) برخاسته از پندار نیک (رن) اوست و این اشتیاق و پندار را با ظهوری نیک (یی) همراه می‌سازد. اگر حاکمان به طریق اولی و نیز مردم به تبع آنها سلوک جنتسه را در پیش گیرند، یقیناً و قهراً همسازی (هی) به جامعه باز خواهد گشت: جامعه‌ای که در آن اشخاص نقش‌های متفاوتی خواهند داشت و مسئولیت‌های‌شان را خواهند شناخت (اصلاح نام‌ها)، نگاهی مناسب و دینی به نقش‌ها، مسئولیت‌ها و دلالت‌های آن‌ها خواهند داشت (لی)، نیت و مقصودشان به‌هنگام عمل نه منفعت و سودجویی، بلکه شفقت و انسان‌دلی است (رن)، و البته اعمال‌شان ظهور و نمود و سیمایی شایسته و مناسب خواهد داشت (یی).

منابع

- برگر، پیتر (۱۳۹۷). سایبان مقدس: عناصر نظریه جامعه‌شناختی دین. ترجمه ابوالفضل مرشدی. تهران: ثالث.
- دیویس، چارلز (۱۳۸۷). دین و ساختن جامعه: جستارهایی در الاهیات اجتماعی. ترجمه حسن محدثی و حسین باب‌الحوائجی. تهران: یادآوران.
- فیتس جرال، چارلز پاتریک (۱۳۶۷). تاریخ فرهنگ چین. ترجمه اسماعیل دولت‌شاهی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- عبداللهی، محمد علی (تابستان ۱۳۸۴). "نظریه افعال گفتاری". فصل‌نامه پژوهش‌های فلسفی کلامی. سال ششم. شماره ۲۴. صص ۱۱۹-۹۱.
- کالتنمارک، اودیل (۱۳۷۱). ادبیات چین. ترجمه افضل وثوقی. مشهد: آستان قدس رضوی.
- کاظمی، فروغ (بهار و تابستان ۱۳۹۳). "جستاری در نهج‌البلاغه از منظر نظریه زبانی کارگفت". دوفصل‌نامه صحیفه‌مبین. سال بیستم. شماره ۵۵. صص ۳۸-۷.
- کریل، هرلی گلسنر (۱۴۰۱). تاریخ اندیشه در چین: از کنفوسیوس تا مانو دسه-دونگ. ترجمه مرضیه سلیمانی. تهران: نشر ماهی.
- محدثی، حسن، باب‌الحوائجی، حسین (۱۳۸۷). "گفتار مترجم"، در دین و ساختن جامعه: جستارهایی در الاهیات اجتماعی. نوشته چارلز دیویس. ترجمه حسن محدثی و حسین باب‌الحوائجی. تهران: یادآوران.
- یاسپرس، کارل (۱۳۷۳). آغاز و انجام تاریخ. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
- یولان، فانگ (۱۳۸۰). تاریخ فلسفه چین. ترجمه فرید جواهرکلام. تهران: فرزانه‌روز.

References

- Allan, Kenneth (2006). *Contemporary Social and Sociological Theory: Visualizing Social World*. California: SAGE Publications.
- Austin, J. L. (1962). *How to do things with words*. Oxford: Oxford University Press.
- Chan, Alan (2014a). "Discerning the Dao or Way of Confucius". In an online course under the title of *Explorations in Confucian Philosophy*. Singapore: Nanyang Technological University.

Chan, Alan (2014b). "Priority of Li". In an online course under the title of *Explorations in Confucian Philosophy*. Singapore: Nanyang Technological University.

Chan, Alan (2014c). "The Bond between Ren and Li". In an online course under the title of *Explorations in Confucian Philosophy*. Singapore: Nanyang Technological University.

Chan, Alan (2014d). "The Classical Tradition before Confucius: The Six Arts and the Six Classics". In an online course under the title of *Explorations in Confucian Philosophy*. Singapore: Nanyang Technological University.

Chan, Alan (2014e). "The Exemplary Junzi". In an online course under the title of *Explorations in Confucian Philosophy*. Singapore: Nanyang Technological University.

Chan, Alan (2014f). "The Responsive Mediation of Rightness". In an online course under the title of *Explorations in Confucian Philosophy*. Singapore: Nanyang Technological University.

Chan, Wing-Tsit (1969). *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton: Princeton University Press.

Ching, Julia (1993). *Chinese Religions*. London: The Macmillan Press LTD.

de Bary, William Theodore & Bloom, Irene (1999). *Sources of Chinese Tradition: From Earliest Times to 1600*. Volume 1. United States: Columbia University Press.

Edo, Robert (2009). "Shang State Religion". In *Early Chinese Religion I: Shang through Han (1250 BC-220 AD)*. Edited by John Lagerwey & Marc Kalinowski. Leiden: Brill.

Edward L. Shaughnessy (1993). "The Duke of Zhou's retirement in the east and the beginnings of the ministerial-monarchial debate in Chinese political philosophy". *Early China* 18, pp. 41-72.

Fingarrete, Herbert (1998). *Confucius: Secular as Sacred*. Illinois: Waveland Press, Inc.

Koller, John M. (2018). *Asian Philosophies*. 7th edition. New York: Routledge²⁹.

LaFleur, Robert André (2016). *Books That Matter: The Analects of Confucius*. United States: The Teaching Company.

LaFleur, Robert André (2010). "History". In *China* edited by Robert André LaFleur. United States & Elsewhere: ABC-CLIO.

Lai, Karyn (2002). "Ren: An Exemplary Life". *Confucius and the Analects: New Essays*. Oxford: Oxford University Press.

²⁹. ارجاعات مربوط به این اثر مطابق با شماره صفحات فایل پی دی اف است.

- Lewis, Mark Edward (1989). *Sanctioned Violence in Early China*. New York: State University of New York Press.
- Li, Chenyang (2014). *The Confucian Philosophy of Harmony*. London & New York: Routledge.
- Loewe, Michael (2013). "Tian Ming". In *The Encyclopedia of Confucianism*. Edited by Xinzhong Yao. New York: Routledge.
- McGrath, Alister E. (2012). *Reformation Thought: A Introduction*. UK: Wiley-Blackwell.
- Ni, Peimin (2016). *Confucius: the Man and the Way of Gongfu*. London & New York: Rowman & Littlefield.
- Ni, Peimin (2017). *Understanding the Analects of Confucius: A New Translation of Lunyu with Annotations*. New York: State University of New York Press.
- Sanderson, S. K. (2005). "Reforming theoretical work in sociology: A modest proposal". *Perspectives* 28 (2), 1-4.
- Sarkissian, Hagop (2014). "Ritual and Rightness in the *Analects*". In *Dao Companion to the Analects*. Netherlands: Springer.
- Schwartz, Benjamin Isadore (1985). *The World of Thought in Ancient China*. Harvard: Harvard University Press.
- Shun, Kwong-Loi (2002). "Ren and Li in the *Analects*", In *Confucius and the Analects: New Essays*. Oxford: Oxford University Press.
- Tan, Charlene (2013). *Confucius*. London: Bloomsbury Academic.
- Van Norden, Bryan W. (2002). *Confucius and the Analects: New Essays*. Oxford: Oxford University Press.
- Berger, Peter (2018). Sayeban-e Moghadas: Anaser-e Nazariye-ye Jameshenakhti-e Din [The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion]. trans. Abolfazl-e Morshedi. Tehran: Thaleth Press. (in Persian)
- Davis, Charles (2008). Din va Sakhten-e Jame'e: Jostarhaei dar Elahiyat-e Ejtemaei [Religion and the Making of Society: Essays in Social Theology]. trans. Hasan-e Mohadesi va Hosein Bab-ol Havaeji. Tehran: Yadavaran Pres. (in Persian)
- Fitzgerald, Charles Patrick (1988). *Tarikh-e Farhang-e Chin [China: A Short Cultural History]*. trans. Esmaeil-e Dolatshahi. Tehran: Elmi va Farhangi Press. (in Persian)
- Abdollahi, Mohammad Ali (2005). "Nazariye-ye Af'al-e Goftari" ["Theory of Speech Acts"]. *Faslname-ye Pazhoeshhaye Falsafi-Kalami [Journal of Philosophical Theological Research]*. 6 (24). pp. 119-191. (in Persian)

Kaltenmark, Odile (1992). *Adabiyat-e Chin* [*Chinese Literature*]. trans. Afzal-e Vothoghi. Mashhad: Atstan-e Ghods Press. (on Persian)

Kazemi, Forogh (2014). “Jostari dar Nahj ol-Balaghe az Manzar-e Nazariyey Zabani-ye KarGoft”. *DoFaslName-ye Sahife-ye Mobin*. 20 (55). pp. 7-38. (in Persian)

Creel, Herrlee Glessner (2022), *Tarikh-e Andishe dar Chin: az Konfiosius ta Mao Tsê-tung* [*Chinese Thought: from Confucius to Mao Tsê-tung*]. trans. Marziye Soleymani, Tehran: Mahi Press. (in Persian)

Hasan-e Mohadesi va Hosein Bab-ol Havaeji (2008). “Goftar-e Motarjem” [“Translators Notes”]. *Din va Sakhten-e Jame’e: Jostarhaei dar Elahiyat-e Ejtemaei* [*Religion and the Making of Society: Essays in Social Theology*]. Charles Davis. trans. Hasan-e Mohadesi va Hosein Bab-ol Havaeji. Tehran: Yadavaran Pres. (in Persian)

Jaspers, Karl (1994). *Aghaz va Anjam-e Tarikh* [*The Origin and Goal of History*]. trans. Mohammad Hasan Lotfi, Tehran: Kharazmi Press. (in Persian)

Youlan, Feng (2001). *Tarikh-e Falsafe-ye Chin* [*A Short History of Chinese Philosophy*]. trans. Farid-e JavaherKalam. Tehran: FarzanRoz Pree. (in Persian)