

انسان آرمانی از منظر مکاتب خاور دور*

دکتر فیاض قرائی

دانشکده الهیات، دانشگاه فردوسی مشهد

E-mail: f. gharaei @ ferdowsi.um.ac.ir

چکیده

در این نوشتار اوصاف و خصالت انسان آرمانی از منظر سه مکتب مهم خاور دور یعنی دائویزم، کنفوسیائیزم و شیتوییزم (که دو مکتب اول چینی اند و مکتب آخر ژاپنی است) تحت عناوین زیر مورد بررسی قرار می‌گیرد:

- ۱- انسان آرمانی دائوییزم را می‌توان از دو دیدگاه مورد بررسی قرار داد:
 - از دیدگاه لائوزه، به عنوان بنیان‌گذار و مهمترین نظریه‌پرداز مکتب دائوییزم.
 - از دیدگاه جوانگ زه، به عنوان مهمترین مروج تفکر دائویی.
 - ۲- انسان آرمانی کنفوسیائیزم را می‌توان از سه دیدگاه مورد بررسی قرار داد:
 - از دیدگاه کنفوسیوس، بنیان‌گذار مکتب کنفوسیائیزم.
 - از دیدگاه منسیوس، مروج آرمان‌گرایی مکتب کنفوسیائیزم.
 - از دیدگاه سون زه، مروج واقع‌گرایی مکتب کنفوسیائیزم.
 - ۳- انسان آرمانی شیتوییزم
- سپس در حد مجال به تطبیق و مقایسه دیدگاههای آنها در باب انسان آرمانی پرداخته می‌شود.

کلیدواژه‌ها: دائوییزم، کنفوسیائیزم، شیتوییزم، لائوزه.

*- تاریخ وصول: ۸۲/۱/۲۷؛ تاریخ تصویب نهایی: ۸۲/۷/۱۵.

مقدمه

یکی از اهداف مهم هر دین و مکتبی ارائه طرح و برنامه برای پرورش انسانی نمونه و الگو است تا معیاری برای دستیابی به خصال نیک انسانی و سرمشقی برای همگان باشد. منظور این مقال نیز از انسان آرمانی، شرح اوصاف انسان نمونه و سرمشق از دیدگاه مکاتب خاور دور است، یعنی انسانی از آن نوع که باید بود. هر مکتبی با توجه به اصول و مبانی و اهداف نهایی خود نام ویژه‌ای بر انسان آرمانی خود نهاده و به شرح اوصاف و خصال و نحوه مشی و سلوک او پرداخته است. اما این که چرا از اصطلاح «انسان آرمانی» برای وصف چنین انسانی استفاده شده است به این دلیل است که به نظر می‌رسد این عنوان به نحوی قدر جامع و مشترک همه عناوین خاص دیگری است که مکاتب و ادیان مختلف بر این نوع از انسان نهاده‌اند و لذا عنوان «انسان آرمانی» تعارضی با آن عناوین خاص ندارد. ولی عنوان «انسان کامل» فاقد این ویژگی است و اطلاق آن بر این نوع از انسان در همه ادیان و مکاتب، خالی از خلل و مسامحه نیست. زیرا اگر چه ممکن است عنوان «انسان کامل» در دین اسلام و به خصوص در عرفان اسلامی برای اطلاق به انسان نمونه و آرمانی، با توجه به تعالیم و آموزه‌های اسلامی و دورنمایی که اسلام از اوصاف و خصال انسانی می‌دهد، کاملاً گویا و روشن باشد، ولی با توجه به تصویر و تعریفی که ادیان و مکاتبی همچون بودیزم و دائویزم از انسان آرمانی خود ارائه می‌دهند عنوان «انسان کامل» وافی به مقصود نیست. زیرا هرگز آن کمال مورد نظر اسلام و عرفان اسلامی، مد نظر این مکاتب نبوده و حتی در تعارض با آموزه‌ها و تعالیم این مکاتب است که تفصیل این مطلب را باید در شرح انسان آرمانی تک تک ادیان و مکاتب جست و جو کرد. شایان ذکر است که همین اشکال بر معادلهای انگلیسی «انسان کامل»، از قبیل *perfect man* و *superman* نیز وارد است.

در این مقاله، انسان آرمانی از منظر ادیان خاور دور یعنی دائویزم، کنفوسیائیزم و شیتویزم مورد بررسی قرار می‌گیرد و سپس در حلد مجال به تطبیق آنها پرداخته می‌شود.

۱ - انسان آرمانی از منظر دائوییزم

«دائو» (dao) در لغت به معنی «راه»، «بستر رودخانه»، و در اصطلاح، قانون ثابتی است که جهان طبیعت بر اساس آن و بر بستر آن حرکت می‌کند و هماهنگی و توازن حاکم بر جهان، نتیجه حرکت آن بر اساس دائو است. مکتب دائوییزم سیر هستی را بر اساس قانون دائو به عنوان ناموس جهان آفرینش توجیه و تفسیر می‌کند و رستگاری انسان را در گرو هماهنگی و همراهی با سیر ساده و طبیعی دائو می‌داند. این مکتب از قرن ششم قبل از میلاد به عنوان مکتب فکری مستقلی شروع به نشو و نما نموده و در قرن دوم میلادی به عنوان آیینی عمومی رسمیت یافته است.

انسان آرمانی دائوییزم را می‌توان از دو دیدگاه مورد بررسی قرار داد:

- از دیدگاه لائوزه، بنیان‌گذار و مهمترین نظریه پرداز مکتب دائوییزم

- از دیدگاه جوانگ زه، مهمترین مروج تفکر دائویی

۱ - ۱. انسان آرمانی از دیدگاه لائوزه (Lao Zi)^۱

«لائوزه» به معنی «استاد پیر»، و اسم اصلی او «لای دان» (Lai Dan) بوده است. حکیم لائوزه به عنوان بنیان‌گذار این مکتب، در سال ۶۰۴ قبل از میلاد، در بخش مرکزی چین، در ایالت جان (Zhan) که اکنون هونان (Honan) نام دارد به دنیا آمد. یکی از مورخان نامی چین که تقریباً سیصد سال پس از لائوزه می‌زیسته در شرح احوال او می‌نویسد: «لائوزه اهل حکمت و پرهیز بود. مرام او پوشیده داشتن خود و بی‌نامی بود.» (هیوم، ۱۸۷) لائوزه که از دیدار مشتاقان انبوه خود ملول شده و آن را مانع سیر باطنی خود می‌دانست بی‌نام و نشان ترک دار و دیار کرد. سرنوشت حکیم پس از

۱. مبنای آوانگاری اصطلاحات و اسامی ادیان خاور دور در این نوشتار بر اساس سیستم آوانگاری «پین یین» (Pin Yin) است.

آن هجرت گمنامانه مشخص نیست و برخی را اعتقاد بر این است که او در سال ۵۱۷ قبل از میلاد رخت از جهان بریسته است.

رساله لائوزه تحت عنوان «دائو ده جینگ» (Dao De Jing) مهمترین کتاب مکتب دائو است. اساس رساله «دائو ده جینگ» بر اصل دائو استوار است و این رساله دارای ساختاری سامانمند و مرتب نبوده و مطالب حکمت‌آمیز آن به صورت عباراتی کوتاه (کلمات قصار) و تمثیلی در ۸۱ بند کوتاه آمده است و در آن حتی یک اسم خاص دیده نمی‌شود و گویی عمد بر بی‌نامی و گمنامی گوینده عبارات بوده است. این رساله علی‌رغم شهرت جهانی که دارد، دارای حجمی کم و حدود پنج هزار کلمه است و در بر گیرنده تعالیم لائوزه و به عبارتی تعالیم مکتب دائو است.

انسان از دیدگاه مکتب دائو موجودی آزاد و مختار است و می‌تواند انجام هر کاری را اراده کند، اما انسانی که می‌خواهد راه راستی پیش گیرد باید بر طبق دائو که همان اقتضای طبیعت و ساده‌ترین راه است سیر کند. بنابراین انسان راستین باید هر آنچه را که اقتضای طبیعت است انجام دهد و از هر آنچه که بر خلاف اقتضای طبیعت است که بخواهد بر خلاف مسیر جریان رودخانه خروشان شنا کند و چنین فردی سرانجامی جز شکست ندارد. همچنان که اگر انسان کمایی را با تمام توان تا آن جا که می‌تواند بکشد، هر چند بخواهد نمی‌تواند مدت زیادی آن را به همان حال نگه دارد.

انسانی که دائو یا راه طبیعت را بر می‌گزیند، باید سادگی اختیار کند، چون راه طبیعت ساده‌ترین راهها و خروج از سادگی سد راه فرزاتگی است. بنابراین قدرت و ثروت انسان را از رسیدن به مقصد باز می‌دارد و حتی فراتر از این، علم و عمل نیز انسان را از رسیدن به سر منزل مقصود باز می‌دارد. چون علم باعث تشویش خاطر و سلب آرامش می‌شود و عمل نیز نوعی مقاومت در برابر روند طبیعی دائو است. به این جهت است که در «دائو ده جینگ» می‌خوانیم: «پنج رنگ چشم را کور می‌کند، پنج صدا گوش را کر می‌کند، پنج مزه چشایی را ناتوان می‌کند، کامجوییها دل را آشفته می‌دارد،

زیرپرستی رفتار را به بی‌راهه می‌برد» (لائوزه، بند ۱۲). فرد برین همه چیز را به راه طبیعی آن وا می‌گذارد و تسلیم طبیعت می‌شود که به این حالت «وو وی» (Wu Wei) یا «بی‌کرداری» و یا «تسلیم» می‌گویند. یعنی این که تنها کردار انسان برین، بی‌کرداری در برابر طبیعت است و چنین فردی خوشدل و آرام است. انسان برین تهی از خود، عاری از اوصاف بشری و بی‌رنگ بی‌رنگ می‌شود و به «وو» (Wu) (تهی وارگی، عدم) می‌رسد.^۱ انسان برین که تسلیم دانو است همانند آب نرم و روان است که هر جا برود به سادگی در بستر همان جا روان است و آن گاه که از کوه جاری شود رودی خروشان می‌شود، از صخره‌ها و موانع می‌گذرد و پیروز می‌گردد. لائوزه می‌گوید: «هیچ چیز در جهان نرمتر و روانتر از آب نیست ولی حتی سخت‌ترین چیزها نمی‌تواند بر آن چیره شود.» (همان، بند ۷۸). همو در مورد انسانهای برین پیشین می‌گوید: «آنان با دانو هماهنگ شده دید موشکافانه و نافذی داشتند ... لکن فروتن و افتاده بودند همانند یخی که آب می‌شود. رفتار آنان ساده بود و پاک، همانند گنبد طبیعی یک درخت، دل‌هایشان پهناور بود و ژرف، همانند درهای گشاده، نظرهایشان بی‌غرضانه و بردبارانه بود، همانند آبهای آشفته.» (همان، بند ۱۵).

۱. برای درک بهتر «وو» که لائوزه در وصف انسان آرمانی خود به کار می‌برد به تمثیل مشهور «نی» در بی‌نامه مولوی رومی در ابتدای مثنوی (تصحیح استعلامی، دفتر اول، ابیات ۱-۲، ۴) اشاره کرد که در آن مولوی انسان آرمانی را به «نی» بریده از نیستان تشبیه می‌کند و یکی از وجه شبه‌های مهم در این تمثیل میان انسان و نی، خالی از خود شدن است. یعنی این که تا زمانی که درون نی خالی نشود نوایی از آن بر نمی‌خیزد، تا زمانی هم که انسان عاری از انانیت و خالی از خود نشود ناله فراق از اصل خود سر نخواهد داد و اصل به اصل خویش نخواهد شد:

بشنو از نی چون شکایت می‌کند	از جداییها حکایت می‌کند
کز نیستان تا مرا بریده‌اند	از تقیرم مرد و زن نالیده‌اند
هر کسی کو دور ماند از اصل خویش	باز جوید روزگار وصل خویش

الته لازم به ذکر است که تعبیر و یا مضمون «از خود خالی شدن» و «تصفیه باطن» در باب انسان کامل عرفان اسلامی، به نوعی در تعالیم همه صوفیان آمده است.

انسان برین هر چند ساده و فروتن و تسلیم دائو است ولی زیون و ناتوان نیست، بلکه همان تسلیم و سادگی، نیرویی به او می‌بخشد که دیگران از آن بی‌بهره‌اند و نه تنها انسانهای دیگر بلکه حتی درندگان نیز نخواهند توانست بر او چیره شوند. لذا لائوزه می‌گوید: «شنیده‌ام که هر کس به راز حیات پی برد [انسان برین شود] اگر با کسرگدنی مهیب یا بیری درنده رو به رو شود و یا در دست دشمنان خون خوار اسیر گردد، به سلاحی برای دفاع از خود نیاز ندارد. کسرگدن نمی‌تواند شاخ خود را در پیکر او فرو کند، ببر نمی‌تواند پنجه خود را بر بدن او اندازد و دشمن خون خوار نیز نمی‌تواند شمشیر در بدن او فرو کند، چون در بدن او نقطه‌ای وجود نخواهد داشت که مرگ بتواند در آن رخنه کند.» (همان، بند ۵۰).

انسان برین لائوزه هم تواناست و هم فروتن، و مهرورزی شیوه اوست. لذا او می‌گوید: «من به آنها که به من نیکی کنند نیکی می‌کنم، به آنها نیز که به من نیکی نمی‌کنند نیکی می‌کنم و چنین است که نیکی پایدار می‌ماند و بس.» (همان، بند ۴۹).

۲- ۱. انسان آرمانی از دیدگاه جوانگ زه (Zhuang Zi)

«جوانگ زه» یکی از حکمای به نام چین و پس از لائوزه، به عنوان بزرگترین حکیم مکتب دائو و برترین شارح تعالیم لائوزه، مهمترین نقش را در ترویج این مکتب داشته است. جوانگ زه در قرن چهارم قبل از میلاد (حدوداً بین سالهای ۳۹۶ تا ۲۸۶ قبل از میلاد)، در ایالت کوچک منگ (Meng) زندگی می‌کرده است. او دارای شخصیتی شوخ و بذله گو بود و تعالیم خود را با داستان و تمثیل بیان می‌کرد. مجموعه تفاسیر و تعالیم او در کتابی به نام خودش، «جوانگ زه»، گرد آمده که دارای ۳۳ فصل است و در قرن سوم قبل از میلاد گردآوری شده است. جوانگ زه علاوه بر این که تعالیم کلی و مبانی لائوزه را پذیرفته و آنها را شرح و تفسیر کرده، دارای نظرات جدید و ویژه‌ای هم در آیین دائو بوده است. او با محور قرار

دادن یکی از اصول مهم خود یعنی اصل «سرور» و «شادی» و تحلیل آن، به اصول دیگری چون علم نسبی و علم مطلق می‌رسد. نخستین فصل از کتاب او با عنوان «سیر با سرور» (سیر شادمانه) به تحلیل درک مراتب سرور و شادی می‌پردازد. طبق نظر جوانگ زه سرور دارای دو مرتبه است: «سرور نسبی» و «سرور مطلق». درک انسان آرمانی جوانگ زه در گرو درک این دو مفهوم است که شرح هر یک در زیر می‌آید:

شادی و سرور نسبی: سرور نسبی با سیر طبیعی و روند آزاد طبیعت انسان حاصل می‌شود و راه رشد انسان بهره‌گیری از تواناییهای طبیعی خود است. طبیعت سرچشمه سرور و شادی است اما انسان بر سر راه طبیعت مانع ایجاد می‌کند و از رشد و پویایی باز می‌ماند. جوانگ زه می‌گوید: «آنچه از طبیعت است درونی است، آنچه از انسان است برونی است ... گاوان نر و اسبان که باید چهار پا داشته باشند همان چیزی است که از طبیعت است. این که باید بر سر اسب افسار بست. یا ریسمانی از بینی گاو عبور داد، از انسان است.» (جوانگ زه، بند ۸). باید به خاطر داشت که هر چند پدیده‌ها در طبیعت و توانایی طبیعی خود با یکدیگر فرق دارند، اما اگر از توانایی خود بهره‌گیری کامل کنند، همه به یکسان شاد و مسرور خواهند شد. مثلاً توانایی یک پرنده کوچک با یک پرنده بزرگ متفاوت است. یکی می‌تواند هزاران فرسنگ پرواز کند در حالی که دیگری به زحمت می‌تواند خود را از درختی به درخت دیگر برساند. با این حال هر دو پرنده زمانی از انجام کاری که دوست دارند به یک اندازه خوشحال می‌شوند. بنابراین همسانی مطلق در طبیعت پدیده‌ها وجود ندارد و نیازی هم به این همسانی وجود ندارد (جای چو و جای وینبرگ، ص ۱۴۲). چنان که جوانگ زه می‌گوید: «پاهای اردک کوتاه است ولی اگر ما بکوشیم آنها را دراز کنیم اردک درد خواهد کشید. ساقهای درنا بلند است ولی اگر ما بخواهیم آنها را کوتاه کنیم آن پرنده اندوهگین خواهد شد. بنابراین ما نباید آنچه را طبیعت دراز خلق کرده کوتاه کنیم و به همین ترتیب نباید بکوشیم که کوتاه را دراز کنیم.» (جوانگ زه، بند ۸).

اما سرور نسبی انسان که حاصل بهره‌گیری از توانایی طبیعی است گاهی به مانع بر می‌خورد، مثل بیماری، پیری و مرگ. انسان در این مواقع چگونه خود را مسرور نماید؟ جوانگ زه می‌گوید اگر انسان در این موارد در ماهیت پدیده‌های جهان درست به تأمل بنشیند و دریابد که این موانع نیز از اصول طبیعت هستند و تخطی از آنها ممکن نیست و حکم عقل را به حکم احساس ترجیح می‌دهد، می‌تواند از میزان ترس و اندوه خود بکاهد. همچنان که داستانی در این مورد درباره‌ی خود جوانگ زه نقل شده است. می‌گویند هنگامی که همسر جوانگ زه درگذشت، یکی از دوستانش برای تسلیت پیش او رفت اما وقتی با شگفتی دید که جوانگ زه بر روی زمین نشسته و مشغول خواندن و نواختن است، از وی پرسید که چگونه تا این حد نسبت به مرگ همسرش بی‌اعتناست، جوانگ زه گفت: «به محض آن که او جان سپرد من محزون شدم، اما زود به تأمل در این باره نشستم و دیدم همسرم اول نبود، نه جوهر داشت و نه صورت داشت، ولی تحت تأثیر عواملی او ابتدا جوهر و سپس صورت پیدا کرد، و اکنون تحت تأثیر عوامل دیگری او مرده است. سراسر این روند مانند توالی چهار فصل بهار، تابستان، پاییز و زمستان است. اکنون او به آرامش رسیده است و اگر من گریه و شیون کنم به جهل خود در زمینه قوانین طبیعت اقرار کرده‌ام، از این رو از گریه و شیون خودداری کردم.» (همان، بند ۱۸). منظور آن است که او به هنگام جهل اندوهگین شد، اما وقتی به تأمل نشست با عقل خود توانست بر احساس خود غلبه کند و از حزن درآید و شاد شود (جای چو و جای وینبرگ، ص ۱۴۶).

سرور نسبی حاصل علم نسبی است و به سبب همین علم و دانش نسبی است که هر فردی دیگری را به خطا و خود را به صواب می‌پندارد. علم نسبی متمایز آفرین است. چون پدیده‌ها همواره در حال تغییرند و جنبه‌های متعددی دارند و هر کس در حالی و از جایی به یک پدیده می‌نگرد و حالات و جوانب دیگر بر او مغفولند؛ لذا چنین می‌پندارد که تنها او بر صواب است. از این جاست که در مورد پدیده‌ای واحد،

دیدگاه‌های متعدد وجود دارد. بنابراین علم نسبی به انسان دیدگاهی نسبی می‌دهد و بر انسانهای معمولی اصل تسیب حاکم است و هر دیدگاهی بالنسبه درست و بالنسبه نادرست است، و درست مطلق و نادرست مطلق نداریم. از این زوست که نقل شده است که جوانگ زه به خواب دید که پروانه است و به این سو و آن سو پرکشان، و نمی‌دانست که او جوانگ زه است. او ناگهان از خواب بیدار شد و باز خود را جوانگ زه یافت، ولی دیگر نمی‌دانست که آیا او جوانگ زه است و خواب می‌بیند که پروانه است، و یا او پروانه است که خواب می‌بیند جوانگ زه است.

شادی و سرور مطلق: سرور مطلق حاصل شهود وحدت انسان با جهان است و این نوع از وحدت نیاز به علم مطلق و درکی والا دارد. و شادی حاصل از چنین علمی است که مطلق است. و این مرتبه متعالی از علم، عین «ترک علم» و مافوق علم است و با اصل ترک علم در دائویزم برای رسیدن به مقصد نهایی منافاتی ندارد. به این صورت که بی‌علمی و ترک علم دارای دو مرحله اجمال و تفصیل است. ترک علم (بی‌علمی) اجمالی، مرتبه‌ای است مادون علم و عین جهل است. اما ترک علم (بی‌علمی) تفصیلی مافوق علم و عین بصیرت و علم ناب و درک ناب است و به این نوع بی‌علمی است که توصیه شده است.^۱ و این مرتبه از علم غیر از علم رسمی است که فقط انسانهای برین به این مرتبه از علم و معرفت دست می‌یابند. این علم نامحدود و مطلق است و علم دیدن از منظر دانوست. کسی که از منظر دائو به جهان و پدیده‌های آن می‌نگرد مثل کسی است که در مرکز دایره‌ای چنان ایستاده و تمام تحولات محیط دایره را درک

۱. این نوع از مراتب «بی‌علمی» را می‌توان با مراتب مختلف «حیرانی» در تصوف، به خصوص در بیانات مولوی در مثنوی (دفتر اول، آیات ۳۱۳ - ۳۱۴) که حیرانی را دارای دو مرتبه می‌داند مقایسه کرد: حیرانی مادون علم که عین جهل است و حیرانی مافوق علم که عین شهود است:

گه چنین بنماید و گه ضد این جز که حیرانی نباشد کار دین
نه چنان حیران که پشتش سوی اوست بل چنان حیران که غرق مست دوست

می‌کند. در این حالت فرقی بین این و آن نیست و این همان آن است و آن همان این است و این نوع از علم است که تمایزها را از بین می‌برد و وحدت آفرین است. کسی که از منظر دائو به پدیده‌ها می‌نگرد آنها را در عین متفاوت بودن، متحد و واحد می‌بیند. این دید نامحدود درست در مقابل دید محدود قرار دارد که جوانگ زه آن را به دید قورباغه‌ای تشبیه کرده است که در ته چاهی افتاده و آسمان را به اندازه دهنه چاه می‌بیند و می‌پندارد که وسعت آسمان به همان اندازه است. به عبارت دیگر فرق علم مطلق با علم نسبی آن است که علم مطلق تمایز زداست و علم نسبی و محدود تمایز زاست. و در سایه علم مطلق که عین بی‌علمی است (علم به معنی متداول آن که نسبی است) انسان خود را با هستی یکی دیده و به وحدت می‌رسد و این مرتبه وحدت شهود، فقط از آن انسانهای برین است و در این مرتبه است که انسانهای برین غرق در سرور مطلق می‌شوند و آرامش می‌یابند.

۲ - انسان آرمانی از منظر کنفوسیائیزم

کنفوسیائیزم به عنوان مهمترین مکتب چینی، در قرن ششم قبل از میلاد پدید آمد. این مکتب در اصل ریشه در مکتب «ژو جیا» (Ru Jia) یا مکتب «فرزانگان» که از افکار ادیبان سرچشمه گرفته است دارد. کنفوسیوس از آن چنان نقشی در نظریه‌پردازی و ترویج مکتب ژو برخوردار بوده است که این مکتب به نام او شناخته و مشهور شده است. مکتب کنفوسیوس مکتبی اجتماعی و بر اساس آداب نیاکان و آیین پیشینیان بوده و اصالتاً یک مکتب دینی با ویژگیهای خاص آن، از قبیل تأکید بر مبدأ آفرینش و سایر مباحث الهیاتی، به شمار نمی‌رود. هر چند در آن به ندرت از خدا هم اسمی به میان آمده باشد. البته بعدها این مکتب، رنگ دینی غلیظتری در طی تاریخ به خود گرفته و دارای آداب و شعایر دینی خاص و معابد نیز شده است. مکتب کنفوسیوس از میان مکاتب چینی بیشترین پیرو را داراست و چینیان برای این مکتب، به عنوان پاسدار آداب

نیاکان خود احترام ویژه‌ای قائلند.

انسان آرمانی کنفوسیائیزم را می‌توان از سه دیدگاه مورد بررسی قرار داد:

- از دیدگاه کنفوسیوس، بنیان‌گذار مکتب کنفوسیائیزم
- از دیدگاه منسیوس، مروج آرمان‌گرایی مکتب کنفوسیائیزم
- از دیدگاه سون زه، مروج واقع‌گرایی مکتب کنفوسیائیزم

۱- ۲. انسان آرمانی از دیدگاه کنفوسیوس (Confucius)

کنفوسیوس در سال ۵۵۱ قبل از میلاد در ایالت لو (Lu) (شانگ‌های کنونی) به دنیا آمد. نام خانوادگی او «کونگ» (Kong) بود و نام کوچکش را «چیو» (Qiu) نهادند. او بعدها به نام «کونگ فو زه» (Kong Fu Zi) به معنی «حکیم گرامی کونگ» مشهور شد و همین عنوان توسط فرانسویان مقیم چین در قرن هفدهم میلادی به کنفوسیوس تبدیل شد که امروزه به آن نام مشهور است. او در سال ۴۷۹ قبل از میلاد، در سن ۷۲ سالگی با احساس ناکامی درگذشت.

از دید کنفوسیوس هر اندازه که انسان از «هو» (Ho) یا هماهنگی و توازن برخوردار باشد به همان اندازه طریق انسان آرمانی را طی کرده است. البته هماهنگی انسان دارای دو بعد است: فردی و اجتماعی. منظور از هماهنگی فردی آن است که انسان بر طبق نهاد و فطرت خود عمل کند، بدین معنا که کاملاً انسانی عمل کند و در یک کلمه، انسان باشد. انسان به هر اندازه که در این امر موفق شود به همان میزان به هماهنگی با «آسمان» و در نتیجه به هماهنگی با موجودات دیگر و کل جهان هستی خواهد رسید. منظور از هماهنگی اجتماعی، داشتن روابط خوب با سایر افراد اجتماع است و این نوع هماهنگی پس از برقراری هماهنگی با آسمان (که در نتیجه هماهنگی فردی حاصل شده است) به دست می‌آید. در سایه هماهنگی اجتماعی افراد به خاطر سعادت کل جامعه، وظایف خود را نسبت به یکدیگر به نحو احسن انجام می‌دهند.

کنفوسیوس با توجه به مطالعات عمیق و گسترده‌ای که درباره چین باستان داشت فرهنگ آن را، فرهنگ آرمانی خود می‌دانست و فرهنگ چینی باستان در نظر او، از چنان عظمت و شکوهی برخوردار بود که همیشه غبطه اخلاق و آداب آن روزگاران را می‌خورد. او می‌گفت که اگر می‌خواهید مردم و جامعه از تباهی اخلاقی و فساد رهایی یابند راهی جز بازگشت به فرهنگ چین باستان و آداب و ادب نیاکان و سرمشق قرار دادن آنان نیست و تباهی امروز نیز نتیجه انحراف از سنتهای پیشینیان است. بنابراین کنفوسیوس عظمت مجدد چین را در بازگشت به آداب و سلوک مردم چین باستان می‌جست و خود را تنها انتقال دهنده فرهنگ باستانی چین می‌دانست و همین عقیده نیز اساس و شالوده مکتب او را تشکیل می‌دهد.

کنفوسیوس مکتب خود را که مبتنی بر آداب و اخلاق پیشینیان است با سامانندی ویژه‌ای ارائه داد که فرد بتواند به تناسب هماهنگی خود با این نظام سامانمند به انسان آرمانی تعریف شده نزدیک شود و انسان آرمانی که «جون زه» (Jun Zi) یا «انسان برتر» نامیده می‌شود، کسی است که خود را کاملاً با این نظام اخلاقی و تربیتی تطبیق داده باشد.

ابتدا به اجمال به ساختار نظام تربیتی کنفوسیوس و ارائه کلید واژه‌های آن می‌پردازیم و سپس به تفصیل درباره هر یک از این واژه‌ها بحث می‌کنیم تا در پرتو آن بتوانیم تصویری از انسان آرمانی او بدهیم.

طبق نظر کنفوسیوس انسان باید دو بعد فردی و اجتماعی هماهنگی ایجاد کند؛ به عبارت دیگر انسان باید در درون و بیرون خود (حیات درونی و حیات بیرونی) دارای هماهنگی باشد. هماهنگی باطنی به وسیله «ژن» (Ren) برقرار می‌شود و هماهنگی بیرونی به وسیله «لی» (Li) حاصل می‌شود. البته هماهنگی بیرونی از هماهنگی درونی سرچشمه می‌گیرد و متناسب با آن است و از طرف دیگر هماهنگی بیرونی بر هماهنگی درونی تأثیر دارد، یعنی درون و بیرون انسان از نوعی روابط متقابل و تعامل

برخوردارند.

تفصیل هر یک از مفاهیم کلیدی «ژن» و «ولی» به شرح زیر است:

– ژن: واژه «ژن» در لغت به معنای «مهر» و «نیکی» است و از نظر اصطلاحی در برخی از متون قبل از کنفوسیوس، ابتدا به معنای «محبت حاکم به رعیت» و سپس با اندکی توسع به معنای «حسن دل بستگی نسبت به سایر افراد» و «حسن عمیق هموعی با سایر انسانها» به کار رفته است. اما کنفوسیوس معنای اصطلاحی خاصی به این واژه بخشید و آن عبارت است از «کاملاً انسان بودن» و «انسانیت».

در مکتب کنفوسیوس، «ژن» ام الفضایل و در برگزیده همه خوبیهاست و بنیادی‌ترین و کلیدی‌ترین مفهوم مکتب او و هسته تعالیم او به شمار می‌رود و دیگر تعالیم او از این مفهوم ریشه گرفته‌اند. ژن بیانگر آرمان کنفوسیوس در تربیت انسان، شکوفاندن استعدادهای انسانی و تعالی بخشیدن به شخصیت فرد است (همان، ۵۸). ژن بالاترین مرتبه اخلاق آرمانی بوده و فراتر از فهم مردم عادی است و مهم‌ترین ویژگی آن، همدلی و همدردی، حسن عمیق هموعی در پریشانیها و ناگواریها با سایر انسانهاست. فرد دارای ژن، فردی کاملاً انسان و دارای هر یک از فضایل انسانی در بالاترین مرتبه آن است. او آینه خوبیها و فضایل است. او در خانواده یک پدر حقیقی، یک پسر حقیقی و یک برادر واقعی است، در زندگی جمعی هر آنچه را که درست باشد انجام می‌دهد حتی اگر انجام آن به زیان او تمام شود. او به فرادستان خود وفادار و به سعادت مردم علاقه‌مند است. ژن با تأکید روابط انسانی، حاکم و فرمانروای خوب بودن، رعیت خود بودن، پدر و فرزند خوب بودن، برادر خوب بودن، زن و شوهر خوب بودن و همسایه خوب بودن را به انسان می‌آموزد و از مهربانی و دادگری حمایت می‌کند و می‌خواهد که مردم جهان را با یکدیگر برادر نگه دارد. در نظام کنفوسیوسی اگر چه ضروری است که همدلی انسان (ژن) نسبت به همه مردم ابراز شود ولی این همدلی نباید نسبت به همه، یکسان ابراز شود بلکه این همدلی ابتدا باید

نسبت به افراد خانواده و بستگان خونی و سپس نسبت به دیگران ابراز شود. چون در خانواده است که انسان یاد می‌گیرد چگونه احساس همدلی و همدردی خود را ابراز کند، و هنگامی که انسان در خانواده ابراز همدلی را آموخته و تجربه کرده باشد به طور طبیعی این حس همدلی در خارج از خانواده هم گسترش پیدا کرده و به همه افراد هم‌نوع سرایت خواهد کرد.

کنفوسیوس سخنان زیادی دربارهٔ ژن دارد، او می‌گفت: «ژن دوست داشتن دیگران است.» (کنفوسیوس، سخنان برگزیده، بخش ۱۲). نقل است که وقتی از کنفوسیوس دربارهٔ ژن پرسیدند، در ویژگیهای ژن گفت: «انسان دارای ژن، آرزوی تعالی خود و دیگران را دارد و در صدد آن است که خود و دیگران را به کمال برساند، او کسی است که بتواند در خویشتن وجه تشابهی برای رفتار با دیگران پیدا کند.» (همان، بخش ۶).

ژن دارای دو بعد است: بعد مثبت، بعد منفی. بعد مثبت ژن، «جونگ» (Zhong) نامیده می‌شود و منظور از آن «دیگران را به جای خود نهادن»، با توجه به جنبهٔ مثبت آن است؛ یعنی آنچه را انسان برای خود دوست دارد برای دیگران نیز دوست بدارد. بعد منفی ژن، «شو» (Shu) نامیده می‌شود و منظور از آن «خود را به جای دیگران نهادن»، با توجه به جنبهٔ منفی آن است؛ یعنی آنچه را انسان برای خود دوست ندارد برای دیگری نیز دوست نداشته باشد. این دو بعد، از «ژن» نشأت می‌گیرند و در زندگی باطنی و ظاهری انسان خود را نشان می‌دهند، درون انسان را آرامش و صفا، و روابط بیرونی او را با افراد دیگر بهبود می‌بخشند و زندگی آرام و پر مهری را برای انسان به ارمغان می‌آورند. «جونگ» و «شو» را با هم، «مربع سنجش» می‌گویند که میزان رعایت آن دو بهترین معیار برای انسان بودن و انسانی رفتار کردن است.

بعد مثبت ژن، «جونگ» (وظیفه‌شناسی) است. منظور از «جونگ» آن است که با دیگران چنان رفتار کن که دوست داری با خودت رفتار کنند، به عبارت دیگر آنچه به خود می‌پسندی برای دیگران هم بپسند. کسی که دارای «جونگ» است با دیگران

همدلی دارد و دل نگران هموعان خود است. چنین فردی منافع دیگران را بر منافع شخصی خود ترجیح می‌دهد و هرگز سود خود را در زیان دیگران نمی‌جوید. زیردستی که دارای «جونگ» است راحتی زیر دست خود را حتی به بهای از دست دادن راحتی خود فراهم می‌سازد. از طرف دیگر، او هیچ وقت از راستی و درستی عدول نمی‌کند، برای مثال اگر زیر دستش او را بین انجام کاری ناروا و از دست دادن موقعیت خود مخیر کند، او بی‌درنگ طرف حق و درستی را می‌گیرد و دست از موقعیت می‌کشد و درستی را بر خواسته ناروای زیر دست خود مقدم می‌دارد. درباره «جونگ»، در کتاب «نظریه اعتدال» چنین آمده است: «به گونه‌ای به پدر خود خدمت کن که انتظار داری پسر توست به تو خدمت کند ... به گونه‌ای به زیر دست خدمت کن که انتظار داری زیردستانت به تو خدمت کنند ... به گونه‌ای به برادر بزرگترت خدمت کن که انتظار داری برادر کوچکترت به تو خدمت کند ... در رفتار با دوستانت چنان باش که دوست داری آنان با تو چنان باشند.» (یو - لان فانگ، ۵۸ - ۵۹).

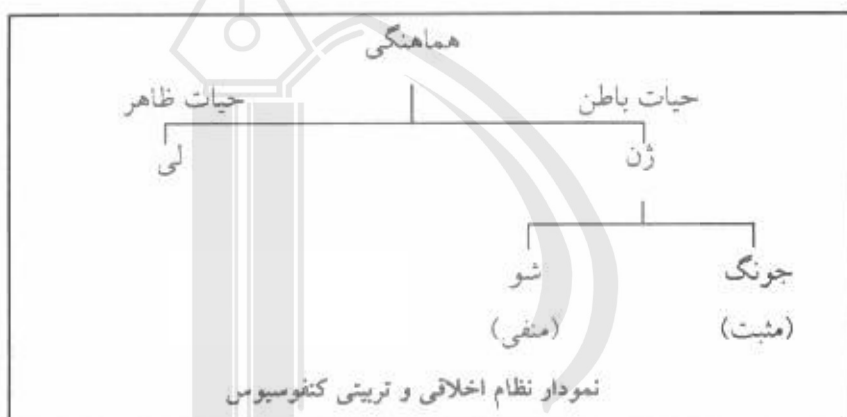
بعد منفی ژن، «شو» (نوع دوستی) است. منظور از «شو» آن است که آنچه را بر خویش روا نمی‌داری بر دیگران نیز روا مدار، به عبارت دیگر آنچه به خود نمی‌پسندی به دیگران هم مپسند. کسی که دارای شو است چون دیگران را به جای خویش می‌نهد، هرگز به آنها آسیب نمی‌رساند و چون درک درستی از انسانیت و انسانهای دیگر دارد، همدردی کامل با هموعان خود داشته و در نتیجه در صلح و آرامش زندگی می‌کند. درباره «شو»، در کتاب «آموزش بزرگ» چنین آمده است: «آنچه را از زیردستان خود دوست نداری نسبت به زیردستانت روا مدار. آنچه را دوست نداری زیردستانت داشته باشند، نسبت به زیردستانت روا مدار. آنچه را دوست نداری افراد پیش روی تو داشته باشند در مورد افراد پشت سرت به کار مگیر. آنچه را دوست نداری افراد پشت سر تو داشته باشند، در مورد افراد پیش رویت به کار میند. آنچه را در سمت راست دوست نداری، در سمت چپ به کار مبر. آنچه را دوست نداری در

سمت چپ باشد، در سمت راست به نمایش مگذار.» (همان، ۵۸).

به کار بستن «جونگ و شو» مساوی با به کار بستن «ژن» است. به این ترتیب اصل «جونگ و شو»، رکن رکن زندگی اخلاقی و تربیتی فرد است و هر کسی می‌تواند برای ارزیابی رفتار خود، از «مربع سنجش» (جونگ و شو) در باطن خود استفاده کند. در کتاب «سخنان برگزیده» آمده است: «استاد (کنفوسیوس) اظهار داشت: شن (Shen) (یکی از شاگردان او)! تمام تعالیم من به وسیله یک اصل به هم مرتبط هستند. شن پاسخ داد: به درستی چنین است. هنگامی که استاد جلسه درس را ترک کرد، شاگردان از شن پرسیدند: منظور استاد چه بود؟ شن پاسخ داد: تعالیم استاد در اصل «جونگ و شو» خلاصه می‌شود، همین است آنچه استاد گفت» (کنفوسیوس، سخنان برگزیده، بخش ۴). کنفوسیوس در سهولت به کارگیری اصل «ژن» (اصل جونگ و شو) گفت: «واقعاً ژن دور از ماست؟ من خواهان ژن هستم. اینک ژن در دسترس ماست.» (همان، بخش ۷).

لی: «لی» که بازتاب بیرون «ژن» و هدایت‌گر انسان در زندگی ظاهری و اجتماعی است، به طور خلاصه به معنای «آداب اجتماعی» و منظور از آن حفظ آداب اجتماعی نیاکان در چین باستان است. «لی» دارای معنایی وسیع و شامل تمام رفتارهایی است که فرد به اقتضای شرایط از خود بروز می‌دهد؛ چون افراد مختلف به اقتضای ادب، در زمانها و مکانهای مختلف، رفتارهای متفاوتی از خود نشان می‌دهند. مثلاً انسان نباید با بستگان خود همان گونه رفتار کند که با بیگانگان. لی شامل مصادیق مختلفی است از قبیل: آداب و رسوم رسمی اعم از دینی (مثل نیایش)، فردی (مثل آداب روزمره مانند سلام و خداحافظی) و اجتماعی (مثل مراسم قربانی)، آداب نحوه برخورد با دیگران، آداب نحوه لباس پوشیدن، آداب روابط مختلف اجتماعی مثل رابطه زبردست و زبردست و ... کنفوسیوس هر چند دل‌بسته آداب و رسوم بود لکن بر سادگی و کم هزینه بودن آنها بیشتر از تجمل و پر هزینه بودن، و بر توجه قلبی بیشتر از توجه به

جزئیات ظاهری تأکید داشت. او معتقد بود که به هر روی، انسان باید در هر شرایطی از خود بپرسد که چه رفتاری را بروز دهد. کنفوسیوس در کتاب «نظریهٔ اعتدال» می‌گوید: «ما باید محبت متناسبی را نسبت به بستگان خود ابراز کنیم و رعایت تناسب در ابراز محبت و حرمت نهادن، موجب ارجمندی قواعد آداب می‌شود. ابراز احترام متناسب با شوؤن افراد موجب استحکام پایه‌های آداب می‌شود.» (کنفوسیوس، نظریهٔ اعتدال، بخش ۲۰).



کنفوسیوس معتقد بود که نابسامانیهای اجتماعی جامعه به این دلیل است که آداب و سنن چین باستان که موجب گرمی روابط انسانها می‌شد به دست فراموشی سپرده شده است و برای به سامان شدن جامعه چاره‌ای جز بازگشت به آداب و سنن پیشینیان و پاسداشت آن آداب و سنن نیست؛ چون پیشینیان به اعتدال و ادب رفتار می‌کردند و علاقه‌مند به سعادت همگان بودند. از این رو کنفوسیوس می‌گفت که اگر شرارت و بدی از کسی سر می‌زند نه به دلیل بد نهادی او، بلکه تنها به خاطر کوتاهی کردن او در انجام وظایف و رعایت آداب آن چنان که باید است. بنابراین برای برقراری هماهنگی رفتاری در جامعه باید آداب رفتاری با دقت ویژه‌ای انجام گیرد تا بدین وسیله روابط

افراد در جامعه بهتر شود و اخلاق اجتماعی به تعادل برسد. البته افراد نه تنها با گفتار و رفتار با یکدیگر ارتباط برقرار می‌کنند بلکه به کمک موسیقی نیز که قدرت حیرت‌انگیزی در تحریک عواطف انسانی دارد، می‌توانند به تعامل پردازند. البته منظور او از موسیقی نیز، موسیقی غیرتخدیری بود که بتواند الهام بخش روح و روان و تلطیف‌کننده احساس باشد. اما در هر حال کنفوسیوس تأکید داشت که نباید فراموش شود که آداب و همه این عوامل ارتباطی وقتی می‌تواند مؤثر باشد که انسان از گوهر انسانیت و صفای باطن برخوردار باشد. او می‌گفت: «اگر کسی گوهر انسانیت (ژن) نداشته باشد، آداب با او چه می‌تواند بکند؟ کسی که گوهر انسانی نداشته باشد موسیقی با او چه می‌تواند بکند؟ (کنفوسیوس، سخنان برگزیده، بخش ۳). بنا بر نظر او، «لی» اگر نشأت گرفته از درونی پاک باشد منشأ اثر خواهد بود و در این صورت خصلت نیک انسانی (ژن) جلوه‌گر خواهد شد و خود را نشان خواهد داد؛ و با رعایت صادقانه «لی» بنیان اجتماع محکم‌تر شده و مردم در صلح و مدارا زندگی خواهند کرد، همچنان که مردم چین باستان زندگی می‌کردند.

کنفوسیوس برای ایجاد اعتدال در جامعه، بر ایجاد روابط انسانی که از میراث و آداب چین باستان بوده، تأکید داشت و به همین منظور نظریه‌ای به نام «روابط پنجگانه» ارائه داد. «روابط پنجگانه» که از مصادیق بارز «لی» و نتیجه رعایت آن در جامعه است به ترتیب زیرند:

- ۱- رابطه پدر و پسر: باید دوستدار و مراقب پسر، و پسر نیز باید حرمت پدر را نگه دارد و فرمانبردار او باشد.
- ۲- رابطه شوهر و همسر: شوهر باید با همسر خود منصفانه رفتار کند و همسر نیز باید احترام شوهر را نگه داشته و فرمانبر او باشد.
- ۳- رابطه برادر بزرگ و برادر کوچک: برادر بزرگ باید مراقب برادر کوچک باشد و برادر کوچک برادر بزرگ را محترم بشمارد.

۴ - رابطه حاکم و رعیت: حاکم باید نسبت به رعیت مهر بورزد و رعیت نیز بساید وفادار به حاکم و فرمانبردار او باشد.

۵ - رابطه بزرگ و کوچک: بزرگ باید همیشه نسبت به کوچک مهرورزی کند و کوچک نیز باید همواره بزرگ را محترم بشمارد.

در خور ذکر است که فضایل پنجگانه کنفوسیوسی که مرتبط با خانواده یا رابطه اجتماعی است به اختصار چنین است (برثرانگ جان اچ و برثرانگ اولین ناگای، ۸۹):^۱

۱ - ژن (Ren): انسانیت؛ بدون انسانیت، فضیلتی بر جای نخواهد ماند.

۲ - یی (Yi): اعتدال و پرهیزگاری

۳ - لی (Li): آداب

۴ - جی (Zhi): حکمت

۵ - سین (Xin): صداقت در فکر، گفتار و رفتار.

فضایل سه گانه کنفوسیوسی نیز که مربوط به فرد انسانی است در «سخنان برگزیده» چنین آمده است (کنفوسیوس، سخنان برگزیده، فصل ۱۴):

۱ - حکمت، که شک و تردید (دو دلی) را از بین می برد.

۲ - محبت، که موجب آرامش و صفای باطن می شود.

۳ - شجاعت، که انسان را از ترس و بیم می رهاند.

اینک پس از پایان مباحث «ژن» و «لی»، که ارکان اصلی شناخت انسان آرمانی کنفوسیوسی است، جای آن دارد که به محبت «جون زه» (Jun Zi) یا «انسان برتر» دوباره اشاره شود. هر چند مباحث قبلی «ژن» و «لی» هم، شرح اوصاف و خصال «انسان برتر» است. واژه «جون زه» قبل از کنفوسیوس اساساً برای اشراف زاده‌ای به کار

1. Berthrong John H. & Evelyn Nagai. Confucianism. A Short Introduction.

می‌رفت که رفتاری نجیبانه و اشرافی داشت، ولی کنفوسیوس به این واژه معنای تازه‌ای بخشید که عبارت بود از «انسان برتر»، که انسان آرمانی کنفوسیوس و تجسم همه فضایل انسانی است. «چون زه» چون در باطن دارای «ژن» است، در ظاهر نیز «لی» از او متجلی می‌شود؛ به عبارت دیگر او آینه تمام نمای «ژن» و «لی» و جامع همه فضایل انسانی است. از نشانه‌های انسان برتر آن است که به پنج خصلت آراسته باشد: عزت نفس، علو همت، خلوص نیت، شوق عمل و نیکی رفتار. انسان برتر فروتن، مهربان، ساده، بی‌تکلیف، درست‌کار و عادل است. او همچنان که خود را اصلاح و تربیت کرده، در صدد اصلاح و تربیت دیگران نیز هست. او دارای اعتدال در فکر و عمل است و قبل از انجام هر کاری و گفتن هر سخنی تأمل می‌کند، در گفتار و کردار صداقت دارد و از زیا به دور است (ناس، ۳۸۵). او هر آنچه که می‌جوید در خود اوست؛ ولی انسان فرومایه آنچه می‌جوید در دیگری است. در کتاب «سخنان برگزیده» آمده است: «استاد گفت: همچنان که مرد برتر برای کشف آنچه درست به نظر می‌رسد سختیها را بر خود هموار می‌کند، مرد فرومایه برای دست‌یابی به آنچه که سودمند است سختیها را به جان می‌خورد.» (کنفوسیوس، سخنان برگزیده، بخش ۴). باز در همان کتاب می‌خوانیم: «استاد گفت: انسان برتر به صفات پسندیده دیگران توجه می‌کند و به صفات نکوهیده آنان توجه نمی‌کند؛ ولی مرد فرومایه درست بر عکس رفتار می‌کند.» (همان، بخش ۱۲).

۲-۲. انسان آرمانی از دیدگاه منسیوس (Mencius) آرمان‌گرا

«منسیوس» اسم فرنگی شده «منگ زه» (Meng Zi) (استاد منگ) است. منسیوس حدود صد سال پس از درگذشت کنفوسیوس در سال ۳۷۲ قبل از میلاد، در ایالت زو (Zu) به دنیا آمد. او در سه سالگی پدرش را از دست داد و مادرش پرورش و تربیت او را به عهده گرفت. منسیوس سرانجام در سال ۲۸۹ قبل از میلاد، در سن ۸۴ سالگی دیده از جهان فرو بست.

منسیوس بسیار علاقه‌مند به تعالیم کنفوسیوس بود و او را سرمشق زندگی خود قرار داد. او کتابی دارد به نام «منسیوس» یا «منگ زه» در هفت جلد، که حاوی تعالیم و گفت و گوهایش با حاکمان و مباحثاتش با شاگردان است (یو - لان فانگ، ۹۲). همین کتاب است که به عنوان یکی از «کتب چهارگانه» کنفوسیوسی مشهور گردید.

مهمترین نظریه منسیوس در باب انسان آرمانی «فطرت نیک» است. منسیوس معتقد است که سرشت و فطرت انسان گرایش به نیکی دارد؛ به عبارت دیگر انسان فطرتاً تمایل به انجام کارهای خوب و داشتن صفات پسندیده دارد و انسان آرمانی کسی است که از فطرت اولیه خود فاصله نگیرد. او با این فرض که انسان سرشتی نیک دارد انسان را دارای چهار «فضیلت آغازین» (همان، ۹۴) می‌داند:

- ۱ - حس همدردی و همنوعی، که سرآغاز انسان دوستی یا «ژن» (Ren) است.
 - ۲ - حس گناه و شرم، که سرآغاز درست‌کاری یا «یی» (Yi) است.
 - ۳ - حس فروتنی و گذشت، که سرآغاز آداب دانی یا «لی» (Li) است.
 - ۴ - حس تشخیص خطا و صواب، که سرآغاز حکمت یا «جی» (Zhi) است.
- منسیوس می‌گوید که فضایل چهارگانه مذکور میان همه انسانها مشترک است و حس همدردی، گناه و شرم، فروتنی و گذشت، و تشخیص خطا و صواب در نهاد همه انسانهاست؛ به عبارت دیگر انسان دوستی، درست‌کاری، آداب دانی و حکمت از بیرون با نهاد انسان نمی‌آیزد بلکه در نهاد آدمی سرشته است. اما گاهی انسان دچار غفلت می‌شود و این فضایل را فراموش می‌کند. همچنان که مثل مشهوری می‌گوید: «بجوی خواهی یافت، غفلت کنی از کف خواهی داد.» (جای چو و جای وینبرگ، ۹۰).

منسیوس در تأکید بر رفتن به راه فطرت اولیه می‌گوید: «کسی که فاقد حس همدردی است انسان نیست، کسی که فاقد حس شرم و گناه است انسان نیست، کسی که فاقد حس فروتنی و گذشت است انسان نیست، کسی که فاقد حس تشخیص و خطا و صواب است انسان نیست ... از آن جا که همه انسانها چهار فضیلت آغازین

را در سرشت خود دارند، پس باید یاد بگیرند که چگونه آنها را پرورش دهند و به کمال برسانند. نتیجه آن به سان آتشی فروزان و یا همانند چشمه‌ای جوشان است. بگذارید آنها درست تکامل یابند و آن گاه بتوانند همگان را در درون دریا‌های چهارگانه جهان محافظت کنند. اگر آنها را از تکامل باز دارید انسانها حتی نخواهند توانست به پدر و مادر خود نیز خدمت کنند» (منسیوس، فصل ۶).

منسیوس دلیل نیک سرشتی انسان را، وجود احساسهای نیکی می‌داند که در سرشت همه انسانهاست و ابراز آنها برای همگان قابل مشاهده و فهم است. او برای روشنی مطلب مثالی می‌آورد: اگر چند تنی ناگهان ببینند که کودکی در چاه افتاده است هراسناک و اندوهگین می‌شوند و بی‌درنگ اقدام به نجات کودک می‌کنند، بدون آن که چشم‌داشتی به سپاسگزاری و پاداش والدین کودک و یا تحسین مردم داشته باشند. بنابراین اگر کسی خلاف این رفتار کند حس همدلی، گناه و شرم، فروتنی و گذشت، و تشخیص خطا و صواب را از دست داده و عاری از انسانیت شده است (جای چو و جای وینبرگ، ۹۴).

منسیوس می‌گوید اگر افرادی دیده می‌شوند که خلق و خوی انسانی ندارند به این دلیل نیست که از ابتدا دارای حسهای چهارگانه انسانی نبوده‌اند، بلکه به این دلیل است که آن حسها را در اثر غفلت از کف داده‌اند. او مثالی می‌زند و در آن انسان نیک سرشت را به کوهی سرسبز و زیبا تشبیه می‌کند و می‌گوید: اگر کوهی که در اثر بارش باران و تابش آفتاب سرسبز و خرم شده است، چراگاه دام و طیور گردد، پس از مدتی تبدیل به کوهی خشک و عور می‌شود. مردمی که اینک آن کوه را می‌بینند می‌پندارند که هرگز این کوه حالت سرسبزی نداشته است، حال آن که طبیعت اولیه آن بدین گونه نبوده است. انسان نیز فطرتاً نیک است و اگر اینک چنین نیست به این دلیل است که حسهای چهارگانه فطری خود را از دست داده است، همان گونه که کوه سرسبزی خود را از دست داده است. بنابراین اگر روند غفلت آدمی از حسهای فطری خود ادامه یابد

او خوبی بهیمی پیدا خواهد کرد و فرقی با ماکیان و ددان نخواهد داشت (همان، ۹۲). منسیوس در پاسخ این پرسش که اگر همگان دارای فطرت نیکند پس چرا از نظر تعالی اخلاقی یکسان نیستند و چرا عده‌ای فطرت اولیه خود را از دست می‌دهند، می‌گوید که این به دلیل تأثیر محیط و نحوه تربیت انسان است و محیط و تربیت از کودکی بر انسان تأثیر به‌سزایی دارند (ناس، ۴۰۲). محیط و تربیت بد، انسان را دچار غفلت از فضایل فطری (چهارگانه) خود می‌کند و محیط و تربیت خوب موجب رشد آن فضایل می‌گردد. از این روست که منسیوس بر تربیت تأکید بسیار داشت و آن را مهم‌ترین وسیله برای تعالی اخلاقی می‌داند.

مهم‌ترین دستورالعمل منسیوس برای تعالی اخلاقی این بود که انسان باید فضایل چهارگانه را در خود پرورش دهد و به کمال برساند. او می‌گفت جای تأسف دارد که وقتی انسانها ماکیان و سگ خویش را گم می‌کنند می‌دانند که باید دنبال آن بگردند، ولی وقتی که دل خود را از دست می‌دهند در صدد جست و جوی آن بر نمی‌آیند. مراد از آموختن علم چیست؟ جست و جوی دل گم گشته و از کف رفته. بالاترین وظیفه انسانی آن است که اگر دل از کف داد، ابتدا باید آن را به کف آورد و به سرشت اولیه باز گردد، سپس در پی پرورش و تکامل آن باشد و پس از آن به اشاعه نیکبها پردازد. مثلاً با سالخوردگان خانواده‌اش چنان که باید رفتار کند و این رفتار را به دیگر خانواده‌ها نیز سرایت دهد (جای چو و جای وینبرگ، ۹۵).

منسیوس با دیدی راز و رزانه معتقد است که باطن انسان آن چنان با عظمت است که همه چیز را در خود دارد و هیچ لذتی فراتر از درک آن نیست. انسان باید بکوشد خود را بشناسد و درک کند و راه خودشناسی نیز عمل به «جونگ و شو» است. به عبارت دیگر انسان از راه تعالی اخلاقی می‌تواند به این خودشناسی نایل آید. در این صورت انسان نه تنها «آسمان» (خدا) را می‌شناسد بلکه می‌تواند با او به وحدت برسد و یکی شود. چون انسان با عمل به «جونگ و شو» خودخواهی خود را کم و کمتر

می‌کند تا جایی که دیگر تمایزی بین خود و دیگران حس نمی‌کند، و فراتر از این در می‌یابد که تمایزی بین او و جهان هستی وجود ندارد و او با کائنات هستی یکی شده است و همه چیز در باطن خو اوست (یو - لان فانگ، ۱۰۴). بنابراین برای شناخت جهان باید خود را شناخت و نه بالعکس، چون «خود» روزه شناخت تمام هستی است. به عبارت دیگر انسان با تعالی فکری خود (خودشناسی) می‌تواند طبیعت را بشناسد و با شناخت طبیعت خود، آسمان (خدا) را بشناسد (سون زه، فصل ۱۷).

منسیوس از گوهر انسان، تعبیر به «چی» (Qi) یا «نیروی حیات» می‌کند که نیرویی است حیات بخش و بی‌نهایت بزرگ و نیرومند. او معتقد است که انسان باید در خودشناسی خود، با برداشتن موانع راه تعالی، این نیروی شگفت و گوهری را دریابد و با درک آن به حکمرانی بر آنچه بین زمین و آسمان است نایل شود (ناس، ۴۰۴).

۳-۲. انسان آرمانی از دیدگاه سون زه (Sun Zi) واقع‌گرا

نام اصلی «سون زه»، «کوانگ» (Kuang) و لقب او «سون چینگ» (Sun Qing) است. او اندکی قبل از منسیوس و احتمالاً در سال ۲۹۸ قبل از میلاد به دنیا آمد. جوانی سون زه در ایالت ین (Yen) طی شد. سرانجام سون زه (احتمالاً) در سال ۲۳۸ قبل از میلاد درگذشت.

سون زه تقریباً همه عمر خود را وقف تحقیق و تألیف کرد و نتیجه‌اش کتابی به نام «سون زه» شد. این کتاب ابتدا ۳۲۲ گفتار داشت، اما بعدها تلخیص گردید و دارای ۳۲ گفتار شد (جای چو و جای وینرگ، ۲۰۷).

مهمترین نظریه سون زه، «فطرت بد» است که در پرتو فهم آن می‌توان انسان آرمانی او را نیز دریافت. سون زه بر خلاف منسیوس معتقد بود که انسان دارای فطرت بد است و فطرتاً گرایش به بدی دارد. او می‌گفت که آسمان سرشت اولیه انسان را به او داده است و آن آموختنی و اکتسابی نیست، بنابراین انتخاب انسان هم در آن تأثیری

ندارد؛ آنچه چشم بتواند ببیند و گوش بتواند بشنود، سرشت انسان است؛ هر چه بتوان دید به چشم وابسته است و هر چه بتوان شنید به گوش وابسته است، پس آنچه را که چشم می‌بیند و گوش می‌شنود آموختنی نیست. او معتقد بود که درست است انسان بد فطرت است و در این فطرت اولیه انتخابی نداشته است، اما این پایان راه انسان نیست، بلکه انسان با «تربیت» (حاصل پیروی از «لسی») که امری اکتسابی و انتخابی است می‌تواند دارای تعالی اخلاقی شود و خود را به انسان آرمانی برساند. بنابراین هم فطرت اولیه و هم تربیت ثانویه ضرورت دارند، چون از یک طرف اگر فطرت و سرشت اولیه نبود، چیزی نبود که موضوع تربیت واقع و تربیت بر آن عارض شود، و از طرف دیگر اگر تربیت نبود تا فطرت بد اولیه را تغییر دهد، فطرت اولیه نمی‌توانست خود به خود زیبا و متعالی شود (همان، ۲۱۰). سون زه در توضیح مطلب می‌گوید که انسانها بنا به فطرت‌شان سود جویی می‌کنند، رشک و کینه می‌ورزند، با گوش و چشم شهوت‌رانی می‌کنند و خشونت به خرج می‌دهند، اما این فطرت بد به کمک تربیت، نیک می‌شود. همچنان که باید به چوب کج بخار داد تا قابلیت خم شدن پیدا کند و راست شود، و فلز کند نیز باید کوفته شود تا تیز گردد (همان، ۲۱۱ - ۲۱۲). از این رو انسان نباید از تربیت خود غافل شود، او باید نزد مربیان خوب شاگردی کند، با دوستان خوب همشین شود، از مربیان خوب، هنر و فضیلت بیاموزد و از دوستان خوب، وفاداری، امانت، شرافت و پاک‌دامنی بیاموزد.

سون زه علی‌رغم اعتقاد به فطرت بد داشتن انسان، برای او عظمت و بزرگی‌های قبایل است. چون بنا بر نظر او، انسان با این که بد فطرت است ولی این توانایی فطری را هم دارد که با تلاش در تربیت خود بر خلاف فطرت اولیه سیر کند و با تربیت خود سرشت اولیه خود را تهذیب کند و خود را به صفات پسندیده بیاراید، و این کار تنها از انسان ساخته است (یو - لان فانگ، ۱۹۱). لذا او می‌گوید انسان به اندازه آسمان و زمین اهمیت دارد: «آسمان فصلهای خاص خود را، زمین منابع خاص خود را و انسان

شخصیت و منش [حاصل تربیت] خود را دارد و این است معنای آنچه که گفته می‌شود انسان قادر است اتحادی سه گانه [با آسمان و زمین] تشکیل دهد.» (سون زه، فصل ۱۷). انسان به گونه‌ای آفریده شده است که می‌تواند دو نوع رفتار از خود بروز دهد، یکی رفتاری ساده که وابسته به فطرت اولیه است، و یکی هم رفتاری پیچیده که اکتسابی و حاصل تربیت است.

سون زه رعایت «الی» را ضامن سعادت انسان و جامعه می‌داند. به طور خلاصه تحلیل سون زه در ضرورت «الی» (مجموعه مقررات و آداب اخلاقی در زمینه فردی و اجتماعی)، که هم می‌تواند موجب تربیت انسان در بعد اجتماعی و هم می‌تواند موجب تهذیب نفس در بعد فردی شود، این گونه است:

اولاً انسان از یک طرف، چون فطرتاً بد و دارای غرایز سرکش است، به سوی بدیها و شرارتها کشیده و موجودی خودخواه و زیاده طلب می‌شود و همین موجب تنش و درگیری با دیگران می‌شود.

ثانیاً انسان از طرف دیگر، هم موجودی اجتماعی و هم موجودی فرهنگی است. اجتماعی بودن انسان به دو دلیل ضروری است: یکی به دلیل برآورده ساختن نیازهای خود در زندگی روزمره، و دیگر به دلیل ایجاد اتحاد برای پیروزی در مقابل دشمنان. فرهنگی بودن انسان نیز به اقتضای انسان بودن اوست، چون انسان به صرف این که دارای دو پوست و پوشش پوشیده از مو نیست نمی‌تواند به طور حقیقی انسان تلقی شود، بلکه به اقتضای انسان بودن خود باید ویژگی دیگری هم داشته باشد که آن ویژگی، داشتن رابطه شایسته و انسانی با دیگر انسانهاست. در هر دو صورت (اجتماعی بودن و فرهنگی بودن انسان)، انسان نیاز به مقرراتی دارد تا او را که موجودی زیاده خواه و دارای غرایز سرکش است با دیگر انسانها (که آنها نیز این گونه‌اند) به طور مسالمت‌آمیز و بدون مشاجره و درگیری در کنار هم قرار دهد، و این مقررات مورد نیاز، همان «الی» است. پس به طور خلاصه انسان برای مهار غرایز خود ناچار است که

به لی کردن نهد (یو - لان فانگ، ۱۹۳ - ۱۹۶).

سون زه البته برای تعالی انسان، در کنار «لی» عوامل دیگری را هم، مانند موسیقی و وجدان (دل) توصیه می‌کند، یا این استدلال که: «لی» غرایز انسان را تنظیم می‌کند، موسیقی غرایز را تلطیف می‌کند و وجدان غرایز را تعدیل و منقاد عقل می‌کند (جای چو و جای وینبرگ، ۲۱۵).

۳ - انسان آرمانی از منظر شینتوییزم

آیین شینتو، آیین سستی و بومی کشور ژاپن است. کلمه شینتو (Shinto) در اصل از دو کلمه چینی «شن» (shen) به معنی «ارواح» یا «خدایان»، و «دائو» (dao) به معنی «راه» تشکیل شده و در مجموع به معنی «راه ارواح» یا «راه خدایان» است. کلمه چینی «شن» معادل کلمه ژاپنی «کامی» (Kami) است. کامی در لغت به معنای «والا و قدسی» و در اصطلاح به معنای برخوردار بودن همه پدیده‌های طبیعی از نوعی روح قدسی است و در فرهنگ ژاپنی شامل همه پدیده‌های طبیعی از قبیل خورشید، ماه، رودخانه، کوه، درخت، حیوان، روح نیاکان (شامل ارواح خاندان امپراطوری، ارواح خانواده در گذشته، ارواح مشاهیر، ارواح رهبران قبائل، ارواح قهرمانان و ارواح کسانی که در راه شرافتمندانه‌ای جان باخته‌اند) و با کمی توسع شامل همه خدایان ژاپنی که تعداد آنها به هزاران هزار می‌رسد می‌شود (ویر رابرت اف، جهان مذهبی «ادیان در جوامع امروز»، ج ۲، ۵۲۳).

شینتو بر اساس اعتقادی کهن و اساطیری که همه پدیده‌های طبیعی را دارای روح می‌داند، بنا شده است. از این رو شینتوییزم حاصل روند تکاملی این اعتقاد کهن و اساطیری و تلفیقی از روح پرستی و طبیعت پرستی است. در این آیین ارواح خاندان امپراطوری و ارواح خانواده و مشاهیر و قهرمانان از قداست خاصی برخوردار بوده و قابل پرستش است. آیین شینتو آیینی سیاسی، ملی و مذهبی ژاپن بوده و همواره در

تاریخ سیاسی ژاپن عامل تعیین کننده و اثرگذاری بوده است.

همچنان که گفته شد از آنجا که شینتوییزم مکتبی غالباً سیاسی است، انسان آرمانی آن نیز رنگ و بوی سیاسی دارد و تعالیم و آموزه‌های خود را در این باب در دو سطح «عام» و «خاص» ارائه می‌دهد:

– آموزه‌های سطح عوام: شینتوییزم در این زمینه از نظام گسترده و پیچیده‌ای برخوردار نیست و مضامین آن اخلاقی و بسیار ساده است. یکی از نصایح اخلاقی شینتو این است: «کسی که حقیقت را بگوید زیان نخواهد دید. کسی که باطل است لطمه خواهد خورد.» (ناس، ۲۱۶). در کتاب «نیهون کی» (Nihon Ki) (جلد دوم) چنین آمده است: «پر خوری را کنار بگذار و امیال خریصانه را از خود دور کن. از آنچه که بد است بر حذر باش و به آنچه نیک است مشتاق باش. از خشم و غضب و نگاههای خشم‌آلود بپرهیز. حسود نباش.» (همان) در متون شینتویی گناهایی که به خاطر آنها تطهیر سرزمین ژاپن ضروری شد، چنین آمده است: «پوست کردن حیوان به صورت زنده، از بین بردن تقسیمات شالیزارها، پر کردن جویبهای آبیاری، ازدواج بین طبقات برتر و فروتر، آمیزش با چارپایان، آمیزش با سگها، آمیزش با ماکیان» (همان، ۲۳۰) باز در جای دیگر جرایمی که امپراتور به خاطر آنها مراسم تطهیر مردم را انجام می‌دهد چنین ذکر می‌شود که بعضی از جرایم جنبه آسمانی دارند مثل: از بین بردن تقسیمات شالیزارها، پر کردن جویبهای آبیاری، پوست کردن حیوان به صورت زنده، و برخی از جرایم نیز جنبه زمینی دارند مثل: مجروح ساختن موجودات زنده، بریدن قسمتی از بدن مردگان، زنا با مادر یا خواهر یا مادر زن و یا نادرستی، کشتن حیوانات، سحر و جادو (هیوم، ۲۳۱).

– آموزه‌های سطح خواص: این سطح آموزه‌ها ویژه جنگاوران و سپاهیان به نام «سامورای» (Samurai) است که در قرون یازدهم و دوازدهم میلادی در نظام فئودالی پدید آمدند و زیردستان حاکمان زمین دار یا طبقه «دایمیو» (Daimyu) (نامداران)

بودند. آداب ویژه این جنگاوران که «بوشیدو» (bushido) یا «آیین جوانمردی» و یا «شیوه دلاوری» نام داشت عبارت بود از: «قدرت تصمیم‌گیری به موقع با اعتماد به نفس» و «کشتن بی‌درنگ خود در وقت مقتضی». بوشیدو تلفیقی از اصول و مبانی سه دین شیتویزیم، بودیزم و کنفوسیائیزم است. به طور کلی می‌شود گفت که این آیین، وفاداری را از شیتویزیم (که در آن وفاداری به امپراتور به عنوان شخصیتی الهی ضروری است)، مطیع بودن را از کنفوسیائیزم (که در آن اطاعت فرودست از فرادست ضروری است) و خویشن داری را از بودیزم (که در آن تسلط بر خویش ضروری است) وام گرفته است. اصول بوشیدو در طی تاریخ به صورت مکتوب نبوده و سینه به سینه و نسل به نسل منتقل شده است. برخی از محققان آیین بوشیدو را در هشت صفت خلاصه کرده‌اند (ناس، ۴۳۹ - ۴۴۰):

- ۱ - وفاداری: دلاور نسبت به فرادست خود، به ویژه امپراتور وفادار است.
- ۲ - حق شناسی: دلاور نسبت به وطن خود و امپراتور حق شناس است.
- ۳ - رشادت: دلاور در راه وطن و خدمت به امپراتور از جان خود نیز دریغ نمی‌کند.
- ۴ - عدالت: دلاور در انجام وظیفه عادلانه رفتار می‌کند.
- ۵ - صداقت: دلاور از بیم اذیت و آزار دروغ نمی‌گوید.
- ۶ - ادب: دلاور در هر حالی حتی نسبت به دشمن خود مؤدب است.
- ۷ - متانت: دلاور حتی در حالت هیجان روحی، فتانت خود را از دست نمی‌دهد و عواطف خود را ظاهر نمی‌سازد.
- ۸ - شرافت: دلاور یا باید شرافتمندانه بجنگد و پیروز شود و یا جوانمردانه خود را بکشد.

یکی از مهمترین اصول بوشیدو و رعایت ویژگی هشتم (که ذکر شد) است. به این ترتیب که یک جنگاور و دلاور همیشه باید بکوشد که شرافتمندانه زندگی کند و در

مبارزات برای پیروزی مردانه بجنگند و در شکست نیز آماده خودکشی باشد. به همین دلیل یک سامورای واقعی همیشه دو قطعه شمشیر به همراه خود دارد: یکی بلند برای جنگیدن و کشتن، و دیگری کوتاه (خنجر) برای خودکشی به هنگام شکست و ننگ. خودکشی مردانه به هنگام شکست و ذلت اصطلاحاً «هاراکیری» (Harakiri) یا «خودکشی با رضایت خاطر» نامیده می‌شود. در هاراکیری شخص آداب نپایش به جا آورده و به حالت تمرکز نشسته و با خون سردی شکم خود را با خنجر از بالا به پایین می‌برد. هاراکیری آن چنان در فرهنگ و سنت ژاپنی اثر گذار بوده، که در طی تاریخ بارها افراد عام و خاص اقدام به این عمل نموده‌اند، حتی این نوع اقدام در تاریخ معاصر ژاپن نیز مشاهده می‌شود.

۴- مقایسه‌ای اجمالی بین این سه دیدگاه

مقایسه بین دیدگاه‌های سه مکتب دائوییزم، کنفوسیائیزم و شیئتوییزم در باب انسان آرمانی را می‌توان از دو منظر مد نظر قرار داد:

منظر اول - مقایسه بین دیدگاه‌های دو مکتب چینی (دائوییزم و کنفوسیائیزم) با مکتب ژاپنی (شیئتوییزم) در باب انسان آرمانی
 منظر دوم - مقایسه بین دیدگاه‌های دائوییزم و کنفوسیائیزم در باب انسان آرمانی

۱- ۴. مقایسه بین دیدگاه‌های دو مکتب چینی (دائوییزم و کنفوسیائیزم) با مکتب ژاپنی (شیئتوییزم) در باب انسان آرمانی

از این منظر می‌توان گفت دو تفاوت اساسی و مبنایی بین مکاتب چینی و ژاپنی وجود دارد:

۱- انسان آرمانی مکاتب چینی بسی فره‌تر و عمیق‌تر از انسان آرمانی سطحی نگر شیئتوییزم است. این تفاوت دیدگاهی می‌تواند دلایل متعددی داشته باشد. دلیل بارز آن، غنا و قدمت بیشتر تمدن چینی نسبت به تمدن ژاپنی است که در میزان بالندگی فکری

و فرهنگی آن دو تمدن قطعاً مؤثر بوده است. در توضیح این مطلب باید گفت که چین در طول تاریخ جهان یکی از کهن‌ترین و غنی‌ترین تمدنهای جهان و نیز تنها تمدنی است که در طی تاریخ پیوستگی و تداوم خود را حفظ کرده است. چین تمدنی هفت هزار ساله دارد. بعد از یک سلسله اساطیری به نام سیا (Xia) که از حدود قرن بیست و یکم قبل از میلاد تا حدود قرن شانزدهم قبل از میلاد بر چین حکومت کرده‌اند، در تاریخ چین حدود پانزده سلسله متوالی از خاقانان از حدود قرن شانزدهم قبل از میلاد تا اوایل قرن بیستم میلادی (سال ۱۹۱۱) بر چین حکمرانی کرده‌اند. در مقابل، تمدن ژاپن از قرن هفتم قبل از میلاد شروع می‌شود که حدود ده قرن آن (تا قرن ششم میلادی) تقریباً اساطیری است و تاریخ واقعی آن از نیمه‌های قرن ششم میلادی شروع می‌شود. ژاپن از حدود قرن سوم میلادی در اثر ارتباطی که با چین داشته، در زمینه‌های مختلف تحت تأثیر فرهنگ چینی قرار می‌گیرد که در قرن ششم میلادی این تأثیر پذیری شدت پیدا می‌کند و شیئتویزم تحت تأثیر ادیان چینی از قبیل دانویزم، کنفوسیائیزم و بودیزم قرار می‌گیرد. از طرف دیگر مکاتب دانویزم و کنفوسیائیزم در قرن ششم قبل از میلاد شکل می‌گیرند، در حالی که در این زمان شیئتویزم شکل یافته‌ای وجود نداشته است و پاره‌ای از اعتقاد اساطیری دین و آیین مردم بدوی ژاپن بوده که بعدها همین اعتقادات در رقابت با مکاتب چینی و برای جلوگیری از استیلای آنها، مبنای شکل‌گیری شیئتویزم واقع شده است. پس به هر صورت پشتوانه فکری و فرهنگی چین غنی‌تر از ژاپن، و ژاپن از نظر فکری و فرهنگی وام‌دار تمدن چین است و بازتاب همه اینها در دیدگاه آن دو تمدن در باب انسان آرمانی طبیعی است.

۲- انسان آرمانی مکاتب چینی مسالمت جو و آرامش طلب، و انسان آرمانی مکتب ژاپنی ستیزه‌جو و اقتدارگرا به نظر می‌رسد. به نظر می‌رسد که دلیل این امر تاریخ پر از جنگ و ستیز قوم ژاپنی در جزیره دور افتاده آن روزگاران باشد که آنان را به یکی از متعصب‌ترین و ستیزه‌جوترین اقوام جهان تبدیل کرده است و لذا انسان آرمانی آنها

نیز رنگ و بوی سیاسی و نظامی داشته و انسان آرمانی شجاع‌ترین جنگجویان از ساموریان است که به موقع دست از جان می‌شوید و هاراکیری می‌کند.

۲-۴. مقایسه بین دیدگاه‌های دائویزم و کنفوسیانیزم در باب انسان آرمانی

تفاوت‌های عمده این دو دیدگاه را می‌توان در موارد زیر خلاصه کرد:

- ۱- انسان آرمانی دائویزم نظر به طبیعت و راه ساده و بی‌آلایش آن دارد و از آن الهام می‌گیرد، در حالی که انسان آرمانی کنفوسیانیزم به گذشته چین باستان و عظمت پیشین آن نظر داشته و از سنت نیاکان و پیشینیان الهام می‌گیرد.
- ۲- انسان آرمانی دائویزم درون‌گرا و جامعه‌گریز است و انسان آرمانی کنفوسیانیزم برون‌گرا و جامعه‌گراست.
- ۳- انسان آرمانی دائویزم گریزان از تفاخر به علم و آداب و سیر از فرهنگ و فضل فروشی است، در حالی که انسان آرمانی کنفوسیانیزم مبادی آداب، حافظ سنت و در بند رسوم نیاکان است.
- ۴- انسان آرمانی دائویزم انسانی راز ورز و عرفانی، و انسان آرمانی کنفوسیانیزم انسانی اخلاقی - تربیت است.

منابع

- اباذری یوسف و ...؛ *ادیان جهان باستان*، دو جلد (جلد اول، چین و هند)، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۲.
- ایزونسو توشیهیکو؛ *صوفیسم و تائویسم*، ترجمه محمد جواد گوهری، انتشارات روزنه، تهران، ۱۳۷۸.
- جای چو و جای وینبرگ؛ *تاریخ فلسفه چین*، ترجمه ع. پاشایی، نشر گفتار، تهران، ۱۳۶۹.
- دورانت ویل؛ *تاریخ تمدن* (جلد اول، مشرق زمین گامواره تمدن)، ترجمه احمد آرام و ...، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۷۲.

- شاله فیلسین؛ تاریخ مختصر ادیان بزرگ، ترجمه منوچهر خدایار محبی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۴۶.
- شریعتی علی؛ تاریخ و شناخت ادیان، دو جلد، شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۷۰.
- کالتمارک ماکس؛ لائوتزه و آیین دائو، ترجمه شهرنوش پارسى پور، انتشارات به نگار، تهران، ۱۳۶۹.
- گنون رنه؛ اسلام و تائوئیسم، ترجمه دل آرا قهرمان، نشر آبی، تهران، ۱۳۷۹.
- لائودزه؛ دائو د چینگ، ترجمه هرمز ریاحی و بهرام برکت، نشر نو، تهران، ۱۳۶۳.
- لوکانیاته تی؛ سخن بودا، ترجمه ع. پاشایی، نشر میترا، تهران، ۱۳۷۸.
- منسکی ورنر و ...؛ اخلاق در شش دین جهان، ترجمه محمد حسین وقار، انتشارات اطلاعات، تهران، ۱۳۷۸.
- نامس جان بی؛ تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی اصغر حکمت، شرکت انتشارات علمی فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵.
- ویبر رابرت اف ویراسته؛ جهان مذهبی (ادیان در جوامع امروز) (دو جلد)، ترجمه عبدالرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۴.
- هاردی فرید هلم ویراسته؛ ادیان آسیا، ترجمه عبدالرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۶.
- هیوم رابرت ا؛ ادیان زنده جهان، ترجمه عبدالرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۶.
- یو- لان فانگ؛ تاریخ فلسفه چین، ترجمه فرید جواهر کلام، نشر و پژوهش فرزانه روز، تهران، ۱۳۸۰.
- Bancraft Anne, *Religions of the East*, Heineman Ltd., London, 1974.
- Berthrong John H. & Evelyn Nagai, *Confucianism, A Short Introduction*, Eneworld, 1999.
- Bocking Brian, *A Popular Dictionary of Shinto*, Curzon, 1997.
- Eliade Mircea Ed. By, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Charles Scriber's Sons, n.d., New York, 1953.
- Marquette Jacques De, *Introduction to Comparative Mysticism*, Bombay, 1965.

- Smart Ninian, *The Religions Experience of Mankind*, Charles Scirber's Sons, New York, 1975.
- Spencer Sidney, *Mysticism in World Religion*, Baltimore, 1963.
- Strong John S., *The Buddha, A Short Biography*, Oneworld, 2001.

