

بررسی مقایسه‌ای مبانی متافیزیکی نظریه‌ی سیاسی

در ایران و چین باستان

دال سیونگ یو^۱

(تاریخ دریافت: ۹۴/۲/۷ - تاریخ تصویب: ۹۴/۳/۲۶)

چکیده

اگر کیهان‌شناسی عصر آگاهی اسطوره‌ای را پایه‌ی نخستین شکل متافیزیک و بنیاد رشد یک جهان‌شناسی منسجم به‌شمار آوریم، هم در تمدن چین و هم در تمدن ایران باستان نظریه‌ی سیاسی با یک منظومه‌ی متافیزیکی در پیوند انداموار قرار گرفته است. با توجه به شباهت‌های قابل توجهی منظومه‌های کیهان‌شناسی در میان نخستین اقوام تمدن‌ساز هم‌چون چینی‌ها، هندی‌ها، مصری‌ها و ایرانی‌ها مقایسه‌ی مبانی متافیزیکی نظریه‌ی سیاسی تمدن‌های باستانی می‌تواند موضوع جالب توجهی در مطالعات حوزه‌ی اندیشه‌ی سیاسی باشد. این نوشته نگاهی فشرده و تطبیقی به مبانی متافیزیکی نظریه‌ی سیاسی در کیهان‌شناسی چین و ایران دارد. پرسش اصلی این است که در دو تمدن کهن چین و ایران نظریه‌ی سیاسی با مبانی متافیزیکی آنها چه رابطه‌ای داشته است و در مقام مقایسه این ارتباط را چگونه می‌توان مفهوم‌بندی کرد؟ این مطالعه می‌تواند به درک بهتر ما از سرشت اندیشه سیاسی در دوره آغازین تمدن بشر کمک کند.

کلیدواژه‌ها: کیهان‌شناسی، منظومه‌ی متافیزیکی، نظریه‌ی سیاسی، معادباوری، دوگانه‌باوری جهان‌شناختی.



بهار ۱۳۹۴
سال اول، شماره ۱

۱. استاد دپارتمان مطالعات ایرانی، دانشگاه مطالعات خارجی هانکوک کره جنوبی (dsyu@hufs.ac.kr)

این مقاله برگرفته از طرحی پژوهشی با حمایت مالی دانشگاه مطالعات خارجی هانکوک است، که در سال ۲۰۱۵ انجام شده است.

چین و ایران دو تمدن باستانی هستند که هر یک فرهنگ بزرگ و پایداری را در تاریخ جهان پدید آورده‌اند. هر یک از این دو تمدن در عین حال نمایشگر سنخ متفاوتی از جهان‌بینی در طلوع تمدن خود هستند؛ یکی جهان‌بینی مبتنی بر محور اخلاق (چین) و دیگری جهان‌بینی مبتنی بر محور دین (ایران). بر همین مبنا هر یک از این دو جهان‌بینی مسیر خاصی را در تکامل جهان‌شناسی و متافیزیک پیچوده‌اند. از آنجایی که در عهد باستان اندیشه سیاسی حول مفهوم زمامدار سیاسی سامان گرفته بود و زمامدار سیاسی جزئی از منظومه‌ی جهان‌شناسی شمرده می‌شد؛ مقایسه‌ی نظریه‌ی زمامداری در دو جهان‌شناسی متفاوت چینی و ایرانی می‌تواند موضوع جالبی برای مطالعه در اندیشه سیاسی به‌طور عام و اندیشه سیاسی این دو تمدن به‌طور خاص باشد.

در آغاز تمدن بشر، متافیزیک در شکل ابتدایی خود در کیهان‌شناسی یا جهان‌شناسی ظاهر شد و رشد کرد. به این ترتیب در اینجا ما اساساً با کیهان‌شناسی یا جهان‌شناسی این دو تمدن و رابطه‌ی اندیشه‌ی سیاسی با این جهان‌شناسی‌ها سروکار داریم. جهان‌شناسی‌ها منظومه‌هایی هستند که قلمروهای گوناگون ایده‌ها، چه ایده‌هایی مربوط به مبدا و غایت هستی و چه ایده‌های اجتماعی، سیاسی و اخلاقی را با یکدیگر پیوند می‌دهند. جهان‌شناسی‌ها در واقع سامان‌هایی عملی حیات اجتماعی و سیاسی را به شیوه‌ی خود تئوریزه کرده‌اند. آنها از مظاهر از خودبیگانگی بشر در این مرحله از تکامل ذهنی هستند، به این معنی که سامان زندگی واقعی را به نظام کیهانی بازتابانده‌اند. از آنجا که کیهان‌شناسی‌ها در آفرینش فکری بشر همواره در مسیر تحول و تکامل بوده‌اند، نمی‌توان برای آنها یک چارچوب زمانی و هویتی بسته تعیین کرد؛ با این حال مرزهای مفهومی آنها قابل شناسایی و تعریف است. ما در اینجا از مفهوم جهان‌شناسی چینی و ایرانی به صیغه مفرد سخن می‌گوییم؛ ضمن اینکه به وجه تحوّل آن و سهم اندیشه‌ها و اندیشمندان مختلف در بسط و تکامل آنها واقف هستیم و به آن اشاره خواهیم داشت. نظر ما این است که



صرفنظر از تحول در اجزا تفصیلی و مفهومی جهان‌شناسی‌های هر يك از این دو تمدن، در عین حال می‌توان در کلیات، به‌عنوان يك منظومه، هویت مشخصی برای هر يك از آنها شناسایی کرد؛ در اینجا متوجه وجوه کلی جهان‌شناسی‌ها هستیم که ضمن تحول در بسیاری از جزئیات، در مجموع هویت واحدی را به نمایش می‌گذارند.

آنچه ما از آن به‌عنوان جهان‌شناسی چینی و ایرانی یاد می‌کنیم، در دوره‌ای از تاریخ این دو تمدن پدید آمده است که هم‌زمان با ابتدای نرج‌گیری این دو تمدن در قالب اسطوره‌ها، حاسه‌ها و آیین‌ها شکل گرفته و در دوره‌ای که به نام دوران باستان این دو تمدن شناخته می‌شوند در نوشته‌های فلسفی و کلامی (یزدان‌شناسی) تکامل یافته‌اند. در این زمینه در چین گنجینه‌ی بزرگی از نوشته‌ها طی سال‌های قرن ششم تا قرن دوم پیش از میلاد باقی مانده است؛ اما در ایران چنین گنجینه‌ای به‌جا نمانده یا به‌دست نیامده است و آنچه به آن دسترسی داریم غیر از اسطوره‌ها، همه متعلق به دوره متأخرتر است. بنابراین در مورد مطالعه‌ی جهان‌شناسی ایرانی ما بیشتر متکی به اسطوره‌ها، آیین‌ها، متون دینی (مثل اوستا) و تفسیرهای آنها هستیم؛ درحالی‌که در چین نوشته‌های بسیار از مکتب‌های بسیار رشد یافته باقی مانده است. با این حال ما وارد مباحث مکتب‌های بزرگ فلسفی نمی‌شویم و تنها به سنت‌های کیهان‌شناسی و برخی نوشته‌های متمرکز بر جهان‌شناسی در بعضی از مکتب‌های فلسفی معروف، مثل مکتب کنفوسیوسی، بسنده می‌کنیم. بررسی جهان‌شناسی چینی در مکتب‌های فلسفی، خود موضوع مفصل و مهمی است که در این نوشته‌ی مختصر نمی‌گنجد. ما واژه کیهانی‌شناسی (Cosmology) و دین‌شناسان را که اغلب به‌صورت تلویحی به‌کار می‌رود؛ برای مشخصه‌ی اصلی شکل آگاهی اسطوره‌ای و به‌عنوان پایه‌ی اولیه‌ی متافیزیک به‌کار برده‌ایم. واژه جهان‌شناسی نیز هم معادل دیگری برای کیهان‌شناسی است و هم‌شکل تکامل یافته‌تر آن، که همراه با تکامل جهان‌بینی فلسفی از یک‌سو و جهان‌بینی دینی از سوی دیگر در درون آنها جذب شد.



جهان‌شناسی و ایده سیاسی

گرچه در آغاز تاریخ تمدن بشر، از جمله تمدن چین و ایران، نوشته‌های قابل توجهی در حوزه‌ای که بتوان بر آن نام اندیشه سیاسی گذاشت، در دست نداریم (و اساساً نمی‌توانسته است وجود داشته باشد)، با این حال بدون تردید می‌توان گفت ایده سیاسی جزو اساسی تمام کیهان‌شناسی‌ها حتی در دوره‌ی غلبه جهان‌بینی اسطوره‌ای بوده است. اقوامی که وارد مراحل اولیه‌ی تمدن‌سازی و انفکاک اجتماعی شده بودند و شکل‌های اولیه دولت در میان آنها پیدا شده بود با پرسش‌هایی چون سرشت اقتدار سیاسی، سرچشمه‌ی مشروعیت سیاسی، ماهیت تکلیف سیاسی، خاستگاه نهادهای اجتماعی، منزلت و منشا قانون و مهم‌تر از همه فهم و توجیه نابرابری‌های سیاسی روبه‌رو شده و برای این پرسش‌ها به جستجوی پاسخ‌هایی برآمده بودند. در نخستین مراحل تکامل آگاهی بشر اسطوره‌ها در قالب زبان روایی، کنایه، استعاره، تمثیل و نماد برای فهم این مسایل و بیان و انتقال آن تلاش کرده‌اند.

کیهان‌شناسی‌های باستان و نظام‌های جهان‌شناسی برآمده از آنها، هسته‌ی مرکزی یک سامان نظری هستند که دغدغه‌های اقوام سازنده تمدن‌های باستانی را منعکس کرده‌اند. کیهان‌شناسی‌ها ایده‌هایی را که ما امروزه آنها را در قالب مفاهیمی چون اقتدار سیاسی، منبع مشروعیت سیاسی، هنجارهای اجتماعی، شکل‌های زمامداری و رهبری سیاسی و نسبت زمامداری زمینی با نیروهای فراطبیعی بیان می‌کنیم، به‌شیوه‌ی خود جمع‌بندی، بازسازی و بیان کرده‌اند. با توجه به آمیختگی امر اجتماعی و امر فرهنگی در دوره‌ی جهان‌بینی اسطوره‌ای، گاهی از جمله در تمدن ایران، چگونگی سامان‌های سیاسی و اجتماعی را به‌سبب نبود گزارش‌های دقیق تاریخی باید در قالب‌های خاص آگاهی اسطوره‌ای (اسطوره‌ها، حاسه‌ها، آیین‌ها و آموزه‌های دینی) جستجو کرد. از این ذخایر فرهنگی که حوادث ویران‌گر تاریخ را پشت‌سر گذاشته‌اند و برای ما باقی مانده‌اند، می‌توان برای بازسازی نوعی نظام نظری در قالبی از سنخ جهان‌شناسی بهره گرفت. بشر همواره سامان عملی نظام زندگی خود را با



هبره‌گیری از فرهنگ نمادی در سامانی از نظام ایده‌ها بازتاب داده است. گرچه نسبت سامان عملی زندگی با نظام نظری آن نسبتی دیالکتیکی و دوسویه است؛ با این حال در این دیالکتیک سامان‌های عملی را باید نقطه ارجاع و نظام‌های نظری را بازتاب آن به‌شمار آورد. بشر سامان عملی زندگی خود را در سامان نظری کیهانی بازتابانده است تا به این ترتیب به آن وجهی قدسی، ازلی و ابدی دهد. کیهان‌شناسی نظامی از هستی را در شکل آرمانی و منشایی آسمانی طرح کرده که در آن هستی خاکی و افلاکی از نظم واحدی، که آن را منطبق بر عدل و اعتدال می‌دانست، پیروی می‌کند. در واقعیت امر این عدل آرمانی توجیه ناخودآگاه پیدایش تمایز و تبعیض و فاصله طبقاتی در سامان زندگی واقعی بوده است.

بسترهای رشد نظام‌های جهان‌شناسی در چین و ایران

پیش از پرداختن به نظام‌های جهان‌شناسی و اندیشه‌ی سیاسی در چین و ایران بد نیست ابتدا به این نکته اشاره کنیم که جهان‌شناسی در چین و ایران هر یک در بستری متفاوت رشد کردند. گرچه کیهان‌شناسی و جهان‌شناسی ملحوظ در آن‌ها در ایران و هم در چین از نظام اساطیری برخاستند، اما جریان رشد و تکامل آنها هر یک در بستر متفاوتی قرار گرفت. در چین جهان‌شناسی و اندیشه‌ی سیاسی در درون سنتی پرورش یافت که به سنت فرزانی مشهور است؛ در حالی‌که در ایران سنت دینی بستر اصلی تکامل معرفت و اندیشه قرار گرفت. سنت فرزانی در چین نوعی جهان‌بینی را رشد داد که جهان‌بینی اخلاقی نامیده می‌شود؛ در حالی‌که در ایران نوع دیگری از جهان‌بینی شکل گرفت که جهان‌بینی دینی نامیده شده است. در مقام مقایسه می‌توان گفت در غرب (یونان، روم، اروپا) نوع سومی از جهان‌بینی تکامل یافت که جهان‌بینی فلسفی و ماوراءالطبیعه به معنی اخص نامیده شده است. به این ترتیب می‌توان گفت در مسیر تکامل سه تمدن چینی، ایرانی-اسلامی و غربی ما با سه نوع



جهان‌بینی اخلاقی، دینی و فلسفی روبه‌رو هستیم که هر یک سنخ متمایزی را می‌سازند.

در چین اندیشه‌ی سیاسی اساساً بر جنبه‌های عملی متمرکز داشت و به اندیشه‌ورزی در حوزه نظری عنایت زیادی نداشت. در چین اخلاق عملی همان جایگاهی را در نظریه‌پردازی داشت که در غرب، فلسفه و در ایران، الهیات و عرفان داشتند. اگر در اندیشه‌ی یونان باستان و در جمهور افلاطون، قدرت با فلسفه و در ایران با فرهنگی پیوند داده شد، در چین قدرت با فرزانیگی به‌عنوان یک سنت اجتماعی نسبت پیدا کرد. در جمهور افلاطون، فیلسوف شاه، در حکمت چین، شهریار فرزانه و در ایران باستان، شهریار فرمند جایگاه زمامداری مطلوب را در اختیار دارند.

جهان‌شناسی چینی

در چین باستان دو سنت فکری متمایز در کیهان‌شناسی ظهور کرد. یکی در سلسله نوشتارهایی که به مکتب بین-یانگ معروف شد و دیگری در سلسله نوشته‌هایی که به نام «پیوست‌ها» شهرت گرفت. پیوست‌ها نوشته‌ها و تفسیرهایی بود که پیروان گمنام کنفوسیوس به متن کتاب معروفی به نام «تغییرات» افزودند. کتاب تغییرات خود یکی از نوشته‌های مهم در جهان‌شناسی چینی است. بعدها در دوره سوماتان این دو سنت با یکدیگر درآمیختند، به طوری که در کتاب سوابق تاریخی، یکی از منابع مهم جهان‌شناسی چینی این هر دو سنت به نام مکتب بین-یانگ خوانده شدند (فانگ‌یو-لان، ۱۳۸۰: ۱۷۴). آنچه از آن به‌عنوان جهان‌شناسی چینی یاد می‌کنیم تنها یک مکتب فکری از نوع نظریه‌ها و باورهایی نیست که تنها در میان گروهی از فرزندان چینی رشد کرده باشد و در میان آنها رواج داشته باشد. جهان‌شناسی چینی ضمن آنکه در آثار حکمای چینی، از جمله حکمای کنفوسیوسی رشد کرده و تکامل یافته، در عین حال به بخشی از باورهای عموم مردم نیز تبدیل شده است. در چین دو حوزه‌ی دین و اخلاق جدای از یکدیگر رشد کرده‌اند؛ به طوری که



مردم در حوزه‌ی اعتقادی تائو باور و در حوزه اخلاق غالباً کنفوسیوسی بودند. با این حال دین تائو در چین با دین در مفهوم متعارف تفاوت زیادی داشت. در کیان‌شناسی چینی کائنات به‌عنوان یک منظومه‌ی بزرگ به‌شمار می‌آید که سراسر قلمرویی پویندگی، نیروی حیاتی و مضمونی روحانی است و ارزش‌های آن به‌سمت نیکی تمایل دارد. زندگی با جهت‌گیری‌اش به‌سمت خیر، به‌سوی یک غایت و ماورای بزرگ به‌پیش می‌رود و نیروهای شر نمی‌توانند از پویندگی و پیشرفت‌اش باز دارند (Fung, 1980: 95). نیکی منشا خود را از خداوند، سپهر یا طبیعت (هر سه تقریباً به یک معنا) می‌گیرد. سپهر، مطلوب سعادت را به ما هدیه کرده است؛ اما برای تحقق عملی آن نیاز به تلاش انسانی است؛ انسان باید بکوشد تا با دوری از خودخواهی به موهبت آسانی و سرشت نیک حیات یاری رساند. در واقع سعادت امری انسانی است؛ زیرا ثمره‌ی تلاش انسان است. ذهن‌های روشن، پذیرای ارزش‌های ولایی هستند که از مراتب اعلائی کائنات به‌سوی انسان روان است؛ بشر با سایر عناصر سازنده حیات در نظمی متوازن قرار گرفته است (Fung, 1980: 95).

هنجار بزرگ

یکی از نخستین ایده‌های مربوط به کیان‌شناسی چینی در متنی به‌نام «هنجار بزرگ» (WU-Hsing) آمده است؛ این متن به قرن چهارم یا سوم پیش از میلاد تعلق دارد. بر اساس این نوشته، جهان هستی از نه جزء، تشکیل شده است که پنج جزء آن عناصر طبیعی شامل آب، خاک، آتش، چوب و فلز هستند. از ترکیب این عناصر، ظرفیت‌های گوناگون طبیعت برای آفرینش‌های گوناگون در عرصه حیات پدید می‌آید. هشتمین جزء از اجزاء نه‌گانه شامل نشانه‌های گوناگونی است که وظایف شهریار را نمایان می‌کند و او را در اداره امور راهنمایی می‌کند. نور خورشید، گرما، سرما، باران، باد و تناسب فصل، عناصری هستند که هرگاه به‌موقع رخ دهند باعث شکوفایی هستی و فراوانی نعمت‌های آن می‌شوند. هر یک از این عناصر در عین حال با یکی از صفات



شهریار تقارن دارند. باران به موقع با متانت شهریار، گرمای به موقع با هوش و نبوغ شهریار، نور آفتاب با انضباط شهریار و سرمای به موقع با ژرف نگری او پیوند دارند؛ کارهای درست شهریار با ظهور به موقع عناصر بالا و کارهای نادرست شهریار با ظهور بی موقع هر یک از آنها رابطه دارد. ظهور به موقع آنها موجب شکوفایی طبیعت و فراوانی محصول و بروز بی موقع آنها موجب آشفتنگی مظاهر طبیعت و نابودی محصول می شود؛ بروز بی موقع مظاهر بالا در عین حال، هشداري به شهریار است که رفتار خود را اصلاح کند تا موجب آشفتنگی نظم کیهان نشود (یو- لان، ۱۳۸۰: ۱۷۷). در کیهان شناسی چینی کائنات و جامعه‌ی سیاسی در پیوندي انداموار به سر می برند و هر دو تابع الگوی واحدی هستند که قانون مرکزی هر دوی آنها، اصل توازن و اعتدال است. چنان که خواهیم گفت در کیهان شناسی ایرانی نیز همین نگاه انداموار و پیوند متقابل نیروهای طبیعی، اجتماعی و سیاسی حاکم است.

فرمان های ماهانه

«فرمان های ماهانه» نام نوشته‌ای است متعلق به اواخر قرن سوم پیش از میلاد که با مکتب ین- یانگ پیوند دارد. این سند رهنمودی برای کارهایی است که مردم عادی و شهریار در هر یک از ماه‌های سال باید انجام دهند. منطق آن ضرورت هماهنگ کردن نیروهای اجتماعی و سیاسی با نیروهای طبیعی و ساختار کیهانی است. بنابه توصیه‌ی فرمان‌ها، شهریار برای هماهنگی با نیروهای طبیعی در هر ماه از سال باید کارهای معینی انجام دهد. انجام به موقع این کارها منطبق با طبع کائنات و موجب پاسداری از نظم و جلوگیری از بروز آشفتنگی است. مثلاً در نخستین ماه سال، شهریار باید بریدن درختان و انداختن لانه پرندگان را ممنوع کند؛ از عملیات جنگی خودداری کند و به ترویج سرمشق‌های تقوا در میان اتباع بپردازد. در سند آمده است که ناهماهنگ بودن اقدامات شهریار با درخواست‌های کیهانی موجب بروز ناهماهنگی بین جامعه و طبیعت خواهد شد و به بروز آشفتنگی منجر می شود.



هماهنگی و توازن

هماهنگی، توازن و تعادل از عمده‌ترین وجوه جهان‌شناسی چینی است. جهان چشمه‌ی جوشان انرژی و زندگی است؛ جوشش زندگی سرچشمه‌ی آفرینش و گوناگونی بی‌پایان است و روح زندگی در روح عشق جاودان تجلی پیدا می‌کند (Thome, 1980: 46). زندگی جوهری فعال است که در شیوه‌ای خلاق پیشرفت خود را به نمایش می‌گذارد. جوهر اولیه‌ی هستی از یک سو واحد و از سوی دیگر کثیر است؛ حیات رشته وجود است که در سراسر هستی از آسان، زمین و انسان را به یکدیگر پیوند زده است. نیروی آفرینندگی در تنوع لایتناهی مظاهر حیات کشیده شده است و همه آنها را به سوی فرجام جاودانگی به پیش می‌برد (Book of Change, II,8).

جوهر زندگی در اصل یکی است که به جریان‌ی بزرگ تبدیل می‌شود و در هستی‌های بی‌شمار و بی‌نهایت با اشکال بی‌شمار جاری می‌شود. لائوتزو می‌گوید: «تائو یک را آفرید؛ یک دو را آفرید؛ دو سه را آفرید و سه همه چیز را آفرید» (Thome, 1980: 48). کائنات عرصه‌ی فعالیت‌های بی‌شماری است که ذیل صورت واحد قرار می‌گیرد. او می‌گوید تائو یکتایی است که همه چیز را در بر می‌گیرد. اصل توازن و هماهنگی، اصلی بنیادی است که تجسم روح چینی است؛ این نگرش در موسیقی و شعر چینی نیز دیده می‌شود. این اصل، تاریخ و آداب اجتماعی چین را نیز شکل می‌دهد و همچنین متضمن این است که همه‌ی اشکال زندگی فردی واجد کرامت و ارزش شمرده شوند. با همه‌ی این اشکال باید با مهر و عشق برخورد کرد؛ چرا که همه‌ی مظاهر هستی، مستحق مهر و عشق هستند. تائو که سرچشمه اولیه‌ی حیات است در همه‌ی کائنات گسترده است و محدود به هیچ مرز خاصی نیست؛ رشته‌ای از بستگی همه‌ی صورت‌های زندگی را به یکدیگر پیوند می‌زند و همه‌ی این صورت‌ها، از معنا و ارزش برخوردارند (Book of Change, II,15). اصل هماهنگی و توازن، در حوزه‌ی فردی متضمن رسالت ما در پویش برای کمال است. حرکت کمالی که در همه‌ی اجزاء هستی وجود دارد، الگو و الهام‌بخش تلاش همگان



برای تلاش در جهت تعالی است. تحقق کامل هستی ما افراد انسان و همه‌ی موجودات در سایه‌ی روحیه‌ی انصاف، عدالت‌ورزی و دوری از خودخواهی امکان‌پذیر است. این اصل در زندگی سیاسی و اجتماعی نیز جلوه‌های خود را دارد. هماهنگی و توازن، متضمن برابری کامل تمام صورت‌های زندگی فردی و پاسداری از حیات و کرامت آن در همه‌ی شکل‌ها است و همه‌ی آن صورت‌ها به یکسان مستحق مهر و شفقت ما هستند (Book of Change, II,308).

این تفکر چینی در برابر تفکر غربی قرار می‌گیرد که کائنات را عرصه‌ی دوگانگی، تضاد و گوناگونی، از جمله دوگانگی بین نمود و جوهر قرار می‌دهد. در تمام عرصه‌های تجربه غربی از علم گرفته تا هنر، اخلاق و دولت، یک دوگانگی بنیادی بین انسان و جهان حضور دارد. تخالف بین انسان و جهان از اساسی‌ترین نوع تخالف‌ها می‌باشد؛ این تخالف نه قابل اجتناب است و نه قابل حل؛ زیرا در تحلیل نهایی این خود انسان است که در رابطه‌اش با جهان دچار شکاف است (Hröner, 1958: 56).

از آنچه در بالا گفته شد می‌توان دریافت که اساس جهان‌شناسی چینی مبتنی بر یگانگی و هماهنگی است؛ نیروی حرکت حیات در خلاق بودن بالذات زندگی است و آنچه شهریار باید انجام دهد در جهت همین نیروی پویندگی و کمال‌یابی است. کارهای شهریار باید از اصل هماهنگی و تعادل که اساس حیات است تبعیت کند. نویسندگان چینی چگونه حرکت در این مسیر را به تفصیل و با جزئیات بسیار بیان کرده‌اند؛ شهریار به‌عنوان فرزند فرزانه‌ی سپهر، این مسیر را می‌شناسد و در جهت آن جامعه را به پیش می‌برد.

جهان‌شناسی ایرانی

جهان‌شناسی ایرانی در بسیاری از وجوه خود با جهان‌شناسی چینی شباهت‌های قابل توجه دارد؛ ضمن آنکه در برخی وجوه نیز با این جهان‌شناسی اختلاف اساسی دارد. وجوهی که جهان‌شناسی ایرانی را به جهان‌شناسی چینی



پیوند می‌زند، مربوط به عناصری است که بسیاری از کیهان‌شناسی‌های باستان در آن وجوه اشتراک دارند. کیهان‌شناسی‌های بین‌النهرین باستان، مصر باستان، ایران باستان و چین باستان با برخورداری از خصوصیات که جزء سرشتی کیهان‌شناسی است در برخی از عناصر صوری کیهان‌شناسی هم‌چون ۱- ارجاع نظام هستی به کلیتی چون نظام کیهانی؛ ۲- حاکمیت یک قانون ازلی بر سراسر هستی، از جمله عرصه‌ی سیاسی و اخلاقی؛ ۳- پیوند سرشتی فرمانروایی آسمانی و زمینی و ۴- فضیلت فرزاندگی فرمانروایی زمینی، با یکدیگر اشتراک دارند. خصوصیت جاندارانگاری یا زنده‌پنداری سراسر مظاهر هستی که از اجزاء سرشتی کیهان‌شناسی عصر آگاهی اسطوره‌ای است در همه‌ی این کیهان‌شناسی‌ها به‌نحو آشکار دیده می‌شود.

در شکل آگاهی اسطوره‌ای پرسش‌های پایه‌ای انسان، مثل منشاء هستی و جایگاه انسان در نظام هستی در رجوع به کلیت کیهانی پاسخ داده می‌شد (Frankdort, 1961) و همه‌ی قلمرو هستی جاندار با یکدیگر در پیوند انداموار تصور می‌شد؛ در واقع سه قلمرو طبیعت، جامعه و فرد انسان از یکدیگر متمایز شمرده نمی‌شد. در تمام نظام‌های اندیشه‌ی کیهان‌شناسی برای نظم یک جوهر مجرد در نظر گرفته شده است که به نوبه‌ی خود با نظام کیهانی پیوند داده شده است. این جوهر در نظام‌های کیهان‌شناسی مختلف با واژه‌های چون ارته (هند باستان) اشه (ایران باستان) تائو (چین باستان) و مه‌آت (مصر باستان) و مثل اینها خوانده شده است. این مفهوم شکل آرمانی شده ضرورت نظم و قاعده برای زندگی بوده است.

همان‌شناسی ایرانی در چند خصوصیت با همان‌شناسی چین اختلاف عمده دارد و از آن متمایز می‌شود؛ از جمله این خصوصیات عبارتند: ۱- آرمان رستگاری نهایی؛ ۲- معادباوری؛ ۳- منشا کیهانی نظام منزلت و تکلیف؛ ۴- دوگانه‌باوری جوهری و ۵- منجی‌باوری که با معادباوری و دوگانه‌انگاری جوهری پیوند دارد. دوگانه‌باوری در تمام نظام‌های کیهان‌شناختی یکی از مشخصات مهم محسوب می‌شود. اما دوگانه‌باوری در بینش ایرانی در مراحل



متأخر دوره باستان به سمت يك دوگانه باوري جوهری کشیده شد که در جهان شناسی چینی و جهان شناسی هندی دیده نمی شود. با اینکه آموزش های زردشت و آکنشی یگانه باورانه به باورهای کهن مبنی بر تعدد خدایان بر کثرت نیروی حاکم بر هستی بود؛ دین مزدایی که از درون تعالیم زردشتی نشو و نما کرد به سوی دوگانه باوري از نوع جوهری آن کشیده شد. دوگانه باوري دین مزدایی را در دوره ساسانی، از این جهت «دوگانه باوري جوهری» می خوانند که به دو اصل جداگانه ی نیکی و بدی و دو آفریننده ی متفاوت مثل اهورامزدا و اهریمن باور دارد. این دو جوهر یا دو هستی مند در جدال آشتی ناپذیر با یکدیگر قرار دارند، جدالی که در نهایت با پیروزی قطعی نیکی بر بدی و اهورامزدا بر اهریمن ختم می شود. باور این است که با این پیروزی ریشه ی شر و آشفتنگی کنده خواهد شد و جهان به یگانگی خواهد رسید و تنها از این طریق است که بدی از جهان رخت بر خواهد بست (دوشن گین، ۱۳۸۵: ۱۰۵).

در یکی از پرنفوذترین جهان شناسی های چینی که مکتب یین-یانگ خوانده شده است نیز، چنان که گفتیم، دو عنصر یین و یانگ به عنوان دو عنصر متضاد سازنده ی سراسر هستی هستند. اما یین و یانگ برخلاف نور و ظلمت و اهورامزدا و اهریمن در یزدان شناخت مزدایی بیش از آنکه نافی یکدیگر باشند مکمل یکدیگرند. یین و یانگ هر يك جهانی متفاوت نیستند که رودرویی یکدیگر قرار گرفته باشند. یانگ به عنوان آسمان و یین به عنوان زمین، روحی هستند که هستی را می سازند و وجود یکی بی دیگری میسر نیست؛ در حالی که حضور اهریمن موجب بروز بی نظمی و آشفتنگی در جهان هستی می شود و کار اهورامزدا پیش از شکست اهریمن به ثمر نمی رسد.

رستگاری و رستاخیز

ایرانیان نخستین اقوامی هستند که بینشی یزدان شناختی از تاریخ ارائه داده اند؛ این نگرش بر دین های کلمبی و مسیحی نیز تأثیر گذاشته است و این دین ها



نیز بینشی الهی از تاریخ در کلام خود دارند. چنین بینشی مبتنی بر فلسفه‌ای از تاریخ است که تاریخ را به صورت فراگردي داراي نقطه آغاز، مسیر معین و نقطه‌ی انجام تصویر می‌کند. در جهان‌شناسی ایرانی نوعی دور کیبانی تصویر شده است که متضمن جدال نیکی و بدی، نور و تاریکی و سپنده‌مینو و انگره‌مینو، اورمزد و اهریمن است که سرانجام به پیروزی خیر بر شر ختم می‌شود. تقدیر و تکلیف بشر از این جدال جدا نیست؛ تکلیف بشر در یاری رساندن به نیروهای خیر برای پیروزی خیر بر شر، خوبی بر بدی و نور بر تاریکی را تضمین می‌کند. «ویدن گرن» از دین‌پژوهان بزرگ می‌گوید که بینش معادگرایانه در دین‌ها و اعتقادات غربی از بینش ایرانی سرچشمه گرفته است و آموزه‌ی دور تاریخی و رستاخیز نهایی به‌طور مشخص ایرانی است (ویدن گرن، ۱۳۷۷: ۴۸۲). چنان‌که او می‌گوید دین‌های ایرانی در تمام وجوه و شکل‌هایش دین رستگاری است و همه چیز متمرکز بر آرمان رستگاری فردی و جمعی است؛ در واقع مرحله‌ی عالی کمال انسانی در رستاخیز نهایی و سرمنزل رستگاری میسر می‌شود.

چنان‌که در مباحث پیشین دیدیم، جهان‌بینی چینی فاقد نظریه‌ی رستاخیز به شیوه‌ای است که در بینش ایرانی از شاخصه‌های مهم است. در جهان‌بینی چینی کمال انسانی در همین جهان و در مسیر تحول همین جهان صورت می‌پذیرد. کائنات محل جوشش نیروهای خلاقه است که سرچشمه حرکت خلاقه انسان و مسیر کمال‌یابی او است. در جهان‌بینی چینی جهان عرصه‌ی بی‌پایان نیروی خلاقه، تغییر و ظهور نوبه‌نو است (Fang, 1980: 51). فرآیند بی‌وقفه‌ی تغییر، که حرکت خلاق تائو به‌مثابه قانون کائنات را تشکیل می‌دهد، کمال‌یابی بی‌بازگشت و پیشرفت تمام پدیده‌ها را در مسیر کمال‌جویی به نمایش می‌گذارد؛ تغییر بی‌وقفه‌ی زمان و هماهنگی سراسری کائنات که تجلی تائو است، منشا خلق و خلاقیت ابدی است و کمال به‌معنی هم‌سازی کامل با تائو است.



منجی باوری

منجی باوری در کیهان‌شناسی ایرانی با بینش رستاخیزی پیوند دارد. در این جهان‌شناسی آموزه‌ای درباره دور‌کیانی وجود دارد که براساس آن گفته می‌شود پیدایش شر در دنیایی که در اصل خوب بوده است تعادل کیانی را به هم زده و جهان را دچار بحران کرده است. برای حل این بحران و بازگشت جهان به حالت تعادل، باید ریشه شر از جهان کنده شود. دوگانه باوری جوهری جهان‌شناسی مزدایی نیز با همین بینش مرتبط است. بنابه جهان‌بینی مزدایی، اورمزد و اهریمن هر یک یاران خود را خلق می‌کنند تا جدال آن دو را به پیش ببرند؛ اورمزد عقل را می‌آفریند و اهریمن آرزو را. عقل، انسان را به سوی نیکی و آرزو به سوی بدی هدایت می‌کند؛ پیروی انسان از عقل موجب می‌شود که سرانجام نیروهای اهورایی پیروز شوند و پیروزی نهایی با ظهور یک منجی و یاری انسان از او به دست می‌آید.

تقسیم جهان به دو گوهر متمایز (اهورایی، اهریمنی) و جدال بنیادین آنها از ویژگی‌های جهان‌شناسی ایرانی است. در جهان‌شناسی چینی (و همچنین جهان‌شناسی هندی) نیز رودرویی خدایان و دیوان وجود دارد، اما این رودرویی با یگانگی جهان در تعارض قرار نمی‌گیرد. در جهان‌شناسی چینی (و همچنین هندی) هماهنگی کائنات اصل بنیادین است؛ در ذهنیت ایرانی است که دو سو، یکی هستی و آفرینش اصل اساسی است. ورود شر به جهان، کائنات را دچار دوگانگی و آشفتگی کرده است و یگانگی جهان با رستاخیز فرجامین میسر می‌شود (کوورجی کوباجی، ۱۳۸۳: ۴۰۰). در جهان‌شناسی ایرانی همچنین برخلاف اندیشه‌ی یونانی، دور‌کیانی متضمن دور و تکرار ابدی و همین‌طور برخلاف کال پاس (Calpas) هندی مبتنی بر بازگشت همیشگی نیست (زهر، ۱۳۸۵: ۱۸۱). دور‌کیانی در جهان‌شناسی ایرانی به رستاخیز و رستگاری نهایی برای نیکوکاران و نابودی همیشگی بدکاران و در نهایت حاکمیت اشته و شهریاری نهایی اهورامزدا ختم می‌شود. منجی باوری در آیین‌های ایرانی ریشه‌ای کهن دارد و به دین زرتشتی محدود نمی‌شود؛ در آیین مهر که از



کهن‌ترین آیین‌های ایرانی است؛ آموزه‌ی منجی نقش برجسته‌ای داشته است (بویل، ۱۳۸۵: ۹۰). در مورد منجی در اوستا دو تفسیر متفاوت وجود دارد؛ در گاتاها، قدیمی‌ترین بخش اوستا، از سوشیانت سخن به میان آمده است که بسیاری از مفسران او را منجی به‌شمار آورده‌اند؛ زردشتیان در دوره‌های متأخرتر نیز همین تعبیر را از این واژه داشته‌اند. اما زرتشتیان، ایران‌شناس معروف با این برداشت موافق نیست و سوشیانت را با خود زردشت همسان می‌گیرد. وی معتقد است که زردشت به پیاده کردن تعالیم خود در همین جهان امیدوار بود، در آنچه از سرودهای قدیمی اوستا به نام گاتاها بر می‌آید، بینش معادی دیده نمی‌شود (زرتشت، ۱۹۷۵: ۷۶). در بخش‌های متأخر اوستا، به‌ویژه در یشت‌ها، که در باورهای خدانشناسی بازگشتی به اعتقادات پیشا زردشتی است، به‌روشنی از نجات بخش سخن گفته شده است. در یشت‌ها تاریخ عالم از گیاه مرته (کیومرث) آغاز می‌شود و تا ظهور منجی به پایان می‌رسد. با رسیدن جهان به سرانجام خود، حیاتی نو آغاز می‌شود که فارغ از آسیب‌های اهریمن (مثل بیماری، پیری و مرگ) است و با جاودانگی همراه است. در زامیاد یشت، نیز روایت دیگری از منجی آمده است. در شاهنامه فردوسی که از حماسه‌ی زامیاد یشت الهام گرفته است چنین آمده است که کیخسرو، شهیار و پهلوان حماسی ایران کسی که اقوام ایرانی را متحد کرد و افراسیاب دشمن ایرانیان را شکست داد، روزی به همراه پهلوانان خود که از نظر پنهان شده‌اند ظهور خواهند کرد و جهان را از ستم خواهند زدود.

شهیار زمینی و شهیار آسمانی

در جهان‌شناسی ایرانی نیز شهیاری جزئی از یک نظام منسجم کیهانی محسوب می‌شود. در ایران نیز نظام زمینی در پیوندی ارگانیک با نظام آسمانی انگاشته می‌شد و تابع یک قانون سراسری به‌شمار می‌آمد که بر سراسر کائنات حکمفرماست و الگوی اداره‌ی نظام زمینی نیز تابعی از الگوی نظام کیهانی شمرده می‌شد؛ در واقع فرمانروایی زمینی طلعتی از فرمانروای آسمانی بود. در



جهان‌شناسی مصری، بین‌النهرین و هندی نیز شهریار، هم نسبت خاصی با فرمانروایان آسمانی داشت و هم دارای رسالت خاصی از جانب آنها شمرده می‌شد. در جهان‌شناسی مصری شهریار (فرعون) خود را از زمره‌ی خدایان و سلاله‌ی آنان به‌شمار می‌آورد و منویات او به منزله‌ی منویات کیهانی به‌حساب می‌آمد. در بین‌النهرین شهریار نمایندگی خدایان فرمانروای آسمانی را داشت و فرمان آنها را در قلمرو زمینی خود به اجرا می‌گذاشت (Jacobsen, 1961). در جهان‌شناسی ایرانی، شهریار برگزیده خدایان آسمانی شمرده می‌شد و شهریار خود را مجری احکام ایزدان به‌شمار می‌آورد. اینکه هر یک از اینها نسبت رابطه‌ی خود را با خدایان با چه نشانه‌هایی بیان می‌کردند خود بحث مفصلی است.

چنان‌که گفته شد، در جهان‌شناسی چین، شهریار جایگاه خاصی در نظام کائنات دارد. او شهریار فرزانه است و این فرزاندگی او را در پیوند خاصی با نظام کیهانی قرار می‌دهد. تفاوتی که بین شهریار ایرانی و شهریار چینی وجود دارد، صرفنظر از بینش وحدت‌انگاری چین، به جایگاه مشخص شهریار در نظام فرزاندگی - که در سنت چینی وضعیتی نهادینه دارد- مربوط می‌شود. در چین نوشته‌های پرشمار و بسیار مفصل از نویسندگان و فیلسوفان کوچک و بزرگ باقی مانده است که در آنها سنت فرزاندگی به روشنی تعریف و تثبیت شده است. علاوه بر این به دو دلیل عمده در چین نوشته‌های بسیار زیادی در مورد وظایف عملی فرمانروا و تفصیل کامل در مورد برنامه‌ی عمل او باقی مانده است؛ یکی گرایش عمومی اندیشه‌ی چینی به اخلاق عملی و جنبه‌های عملی اندیشه و دیگری، وجود میراث بزرگی از نوشته‌های حکما که دسترسی ما به بسیاری از جزئیات در موضوعات سیاسی را میسر می‌کند.

منشاء الهی منزلت اجتماعی و سیاسی

توضیح مشروعیت فرمانروا و منزلت‌های فردی و اجتماعی جزئی از هر جهان‌شناسی است. در این خصوص جهان‌شناسی ایرانی از جهاتی با



همان‌شناسی چینی دارای نقاط اشتراك است و از جهاتی دیگر از آن متمایز می‌شود. جماعت‌های بشری در آغاز تاریخ در آیین‌ها و باورهای خود رهبران سیاسی خود را برخوردار از موهبت‌های خاص و به سبب آن بهره‌مند از توانایی‌های خاص تصویر می‌کردند. این موهبت‌ها و توانایی‌ها غالباً به ظرفیت‌های ماوراءطبیعی پهلو می‌زند. امیل دورکهایم، جامعه‌شناس نامدار فرانسوی، ماهیت و علت‌های این پنداشت‌ها را به تفصیل مورد بررسی قرار داده است و به لحاظ جامعه‌شناختی تبیین کرده است. چنان‌که او توضیح می‌دهد قبایل بدوی سرکردگان و رهبران خود را دارای توانایی‌های خاصی می‌دانستند که ناشی از برخورداري آنها از نیروی خاصی به نام مانا بوده است.

در باورهای کهن ایران از دیرباز مفهومی به نام خوره و فره، وجود داشت که به یکی از اجزای عمده‌ی همان‌شناسی ایران تبدیل شد و در شکل‌های تازه در مکتب‌های فلسفی، کلامی و حتی عرفانی نیز جایگاهی یافت و در باز نمودهای نوبه‌نو ظاهر شد. گرچه مفهوم فره و شکل متأخر آن یعنی فر، در وهله‌ی نخست با نام موهبتی مربوط به شهریاران پیوند داشت، اما فره، خاص شهریاران نیست. آنچه خاص شهریاران است فره شهریاری است که دیگران از آن برخوردار نیستند. اما همه‌ی مردم برحسب جایگاهی که در سامان اجتماعی دارند، به تناسب همان جایگاه از فره برخوردارند، چنان‌که به واسطه همین فره از آن جایگاه بهره‌مند شده و به انجام وظایف مربوط به آن مکلف هستند. شهریاران، پهلوانان، پیشوایان، طبقات اجتماعی هر يك فره خاص خود را دارند. شهریاران از فره‌ای برخوردارند که از آن به عنوان فره شهریاری یاد می‌شود. آنها به واسطه‌ی برخورداري از این عنایت ایزدی می‌توانند بر وفق آیین ارته، یا اشه به برپا داشتن نظام داد، قیام کنند؛ بهره‌مندی از فره شهریاری و عمل بر وفق آیین داد، با یکدیگر پیوند دارند. فره در دوره‌ی شاهنشاهی ایران در نمادها، تصاویر و اشیا خاصی باز نمایش بیرونی پیدا کرد. این نماد، شکل تغییر یافته‌ای از نمادی بود که در تمدن مصر ابداع شده بود؛ مصریان نیلوفر آبی را به عنوان نشانه‌های پویندگی برای نماد بهره‌مندی از عنایت ماوراءطبیعی



به کار گرفته بودند. هخامنشیان این نماد را از پادشاهان بین‌النهرین گرفتند و به نوبه‌ی خود تغییراتی در آن دادند و به نماد فره برای خود تبدیل کردند (سودآور، ۱۳۶۴: ۱۰۰). بعدها نیز نشان‌های مختلفی مثل دییم، باره، دستار و سربند به عنوان نماد فره، در ایران ظاهر شد و غیر از شهریاران، گروه‌های منزلتی و طبقات اجتماعی منزلت خود را با نشان‌هایی که به منزله‌ی نماد فره خاص آنها بود نمایش دادند. مفهوم فره در جهان‌شناسی ایرانی نسبت به جهان‌شناسی چینی و دیگر جهان‌شناسی‌ها، جلوه‌های بارزتری داشته است. در دوره‌ی باستان حتی کیش‌هایی مرتبط با پرستش فره وجود داشت (کورچی کوباجی، ۱۳۷۱: ۳۵۱). ایرانیان حتی برای قومیت خود قائل به فره‌ی خاص به نام فره آریایی، فره کیهانی بودند.

در جهان‌بینی‌های عهد باستان نظام رده‌بندی اجتماعی یعنی تقسیم جامعه به طبقات نیز یکی از اجزاء اصلی جهان‌شناسی بوده است. در جهان‌شناسی ایرانی و جهان‌شناسی چینی توضیح و توجیهی برای چگونگی رده‌بندی اجتماعی آمده است که تقسیم جامعه به طبقات گوناگون و همی ماورالطبیعی دارد و منشا آن به اراده نیروهای ماورالطبیعی نسبت داده شده است. در باورهای ایران بین سلسله مراتب اجتماعی و تقسیم کار بین طبقات سه‌گانه و سلسله مراتب کیهانی و تقسیم کار بین خدایان تناظر جالبی وجود دارد. ایران‌شناس و دین‌پژوه نامدار، دومزیل که در باب اسطوره‌ها و ادیان آریایی تحقیق کرده، در کیهان‌شناسی هند و ایرانی سه دسته از ایزدان را شناسایی کرده است که هر یک مظهر کارکردی خاص و طبقه‌ی خاصی محسوب می‌شده‌اند. به عقیده او میتره و ورونه مظهر طبقه‌ی دین‌یاران (روحانیان - موبدان)، ایندره مظهر طبقه‌ی رزمیاران (جنگاوران) و ناسیته مظهر طبقه تولیدکنندگان (کشاورزان، دامداران) به شمار می‌آمده است (ویدن گرن، ۱۳۷۷: ۱۴۲). زرن، دین‌پژوه دیگر، نیز می‌گوید که جامعه‌ی ایرانی همانند جامعه‌ی خویشاوندش در هند به شیوه‌ای روشن به سه طبقه اصلی موبدان، جنگاوران و توده‌های کشاورز



تقسیم می‌شد که هر یک از آنها در دستگاه ایزدی خاص خود را داشته‌اند.

در اسطوره‌های کهن چینی نیز نظام لایه‌بندی اجتماعی از نوعی وجه قدسی برخوردار بود. در یکی از اسطوره‌های کهن چینی آمده است که انسان را ایزدبانویی به نام گرا، از گِل سفالگری که با ورز دادن خاک رُس به دست می‌آید ساخته است. در این اسطوره آدم‌هایی که با خاک رس زرد ساخته می‌شوند به طبقه حاکم یا اشراف و آدم‌هایی که از خاک تیره ساخته می‌شوند به توده‌های مردم تبدیل می‌شوند (بیدل، ۱۳۸۴: ۱۵). آدم‌هایی که از گِل زرد ساخته می‌شوند، به طبقه اشراف و طبقه حاکم متعلق هستند و خدای خاص خود را دارند که هوانگ‌وی خوانده می‌شود؛ هوانگ‌وی بعدها در آیین تائو به خدای بزرگ تبدیل می‌شود.

نتیجه

ایده‌های سیاسی در تاریخ بشر از همان ابتدا با سازه‌های فکری متافیزیکی - متافیزیک به هر دو معنا، هم به معنی ایده‌های کیهان‌شناسی به مفهوم اخص و هم نظوروزی در قالب باورهای مربوط به نیروهای فراطبیعی - پیوند انداموار داشته است. پایه‌های تفکر بشر از جمله به عصر آگاهی اسطوره‌ای می‌رسد و بخشی از کارکرد اسطوره‌ها مشروعیت‌بخشی به قدرت سیاسی بوده است. کیهان‌شناسی پاره‌های اندیشه در باره‌ی وجوه مختلف زندگی را در یک نظام کم و بیش منسجم جمع می‌کرده است؛ یکی از این وجوه، مربوط به زندگی سیاسی بوده است که اساساً حول مفهوم رهبری سیاسی متمرکز می‌شد.

در متافیزیک ایرانی، رهبری سیاسی با نظام فکری دوگانه‌باوری و دین‌رستگاری پیوند برقرار و در ادامه‌ی کیهان‌شناسی اولیه جایگاه میانجی بین جماعت از یک سو و نظام کیهانی از سوی دیگر را حفظ کرد. در ایران تفکر دوگانه‌انگار مزدایی، متضمن تصور جدایی بنیاد و نیروی خیر و شر و یک رستاخیز نهایی برای پایان دادن به عمر نیروهای شر و حاکم کردن نیروی خیر



است. تفکر دوگانه‌انگار ایرانی مستلزم تصور موعود و منجی و رهبر سیاسی به‌عنوان مقامی مرتبط با رستاخیز نهایی است. اما تفکر چینی از نوع تفکر یگانه‌انگار است و برای نیروهای بدی جایگاه بنیادی قایل نیست. در این تفکر تمام حیات عرصه‌ی پویندگی و هماهنگی است و همان فارغ از مزاحمت نیروهای شر در مسیر زاینده‌گی دایمی به پیش می‌رود. در تمدن چینی عرصه‌ی زندگی سیاسی به حوزه‌ی اخلاق عمل محدود شده و از حوزه دین‌شناسی مستقل ماند. از همین‌رو در حکمتی که از قرن ششم تا دوم پیش از میلاد به اوج شکوفایی رسید و برای دوره‌های بعد نیز کم و بیش جایگاه برتر را حفظ کرد، رهبری سیاسی در حوزه‌ی اخلاق عملی مورد بحث قرار گرفت. در حکمت چینی رهبری سیاسی به‌طور آرمایی به طبقه‌ی فرزندان تعلق دارد و رهبر فرزانه جایی در یک رستاخیز نهایی و نجات ابدی ندارد.

منابع

- بویل، جان (۱۳۸۵)، «صخره زاغ، یک غار مرمی در فولکور ارمنی»، در **دین مهر در جهان باستان**، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران: انتشارات توس.
- دوشن، گیمین (۱۳۸۵)، **اورمزد و اهریمن**، ترجمه عباس باقری، تهران: نشر فرزانه.
- زهر، آر، سی. (۱۳۸۵)، **زروان**، ترجمه تیمور قادری، تهران: فکر روز.
- زهر، آر، سی. (۱۳۷۵)، **طلوع و غروب زردشتی‌گری**، ترجمه تیمور قادری، تهران: فکر روز.
- سودآور، ابوالعلاء (۱۳۶۴)، **فره ایزدی**، تهران: امیرکبیر.
- کورچی کوباجی، جهانگیر (۱۳۸۳)، **بنیادهای اسطوره و حماسه ایران**، ترجمه جلیل دوستخواه، تهران: نشر قطره.
- یو-لان-فانگ (۱۳۸۰)، **تاریخ فلسفه‌ی چین**، ترجمه مزید جواهر کلام، تهران: نشر-فرزانه.
- ویدن گرن، گئو (۱۳۷۷)، **دین‌های ایرانی**، ترجمه‌ی منوچهر فرهنگ، تهران: آگاه‌ایده.

Book of Change (1964), Richard Wilhelm's German Trans into English by Cary Bayness, Bollinger Series XIX.



بررسی مقایسه‌ای مبانی متافیزیکی ... ۲۱

Frankfort, Henry (1961), **before philosophy**, London, Pelican.

Fung, yu-lan, (1952), **a history of Chinese Philosophy**, eng, Trans, Derk Bodde, London: George Allen and Unwin.

Hröner, Richard (1958), **Culture and Faith**, University of Chicago Press.

Jacobsen, thorkild (1961), "Mesopotamia" in Frankfort, Henry, **before philosophy**, London, Pelican.

Thome, Fang (1980), **The Chinese view of life**, Taipei: Linking Publishing co, Ltd.



بهار ۱۳۹۴
سال اول، شماره ۱

