

مؤلفه‌های بنیادین اندیشهٔ عدم خشونت در دائوئیسم؛

خوانشی در چهارچوب فرهنگ چینی

سیدمحسن علوی پور*

عبدالرسول حسینی فر**

چکیده

مفهوم عدم خشونت در فرهنگ چینی از زمینه‌های قابل توجهی برخوردار است و عموم مکاتب فکری در این فرهنگ به نوعی بدان تمایل دارند. با این حال، دائوئیسم، به‌منزلهٔ یکی از مکاتب محوری در فرهنگ و تفکر چینی، با بهره‌گیری از استعارهٔ «دائو» (به معنای «راه») در مفهومی بسیط که متناقض‌ها را در بر می‌گیرد از شجاعت دست‌یابی به معرفت «یک بودن» همه‌چیز و «بی‌عملی» منطبق با طبیعت، به‌منزلهٔ رویه‌ای برای پرهیز از خشونت و سامان‌دهی جامعه‌ای مبتنی بر هم‌دلی و مهربانی، بهره می‌گیرد. در مقاله حاضر بر آن‌ایم که، ضمن بررسی زمینه‌های اجتماعی و فکری شکل‌گیری دائوئیسم در تفکر چینی، جلوه‌های «عدم خشونت» را در کتاب *دائو در جینگ* بررسی کنیم. بدین منظور، نخست با بررسی فرهنگ چینی و جریان‌های فکری رقیب دائوئیسم در این فرهنگ (کنفوسیوس‌گرایی و بودیسم)، پیشینهٔ مفهوم «دائو» بررسی می‌شود و در ادامه، با تحلیل محتوای پاره‌های مختلف *دائو در جینگ* آموزهٔ مورد نظر بررسی خواهد شد.

کلیدواژه‌ها: دائوئیسم، عدم خشونت، بی‌عملی، یک بودن، دائو.

۱. مقدمه

شکل‌گیری آیین‌های جدید در هر فرهنگی غالباً منوط به بحران‌هایی در دل آن فرهنگ

* استادیار علوم سیاسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، alavipour@ihcs.ac.ir

** استادیار علوم سیاسی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، hasanifar@lihu.usb.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۳/۱، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۵/۳۰

است که نیاز به هوایی تازه و رویکردی نوین را در میان مردم تسری بخشد و البته آیین نوپا نیز فقط در صورتی امکان موفقیت خواهد داشت که پاسخ درخوری را برای آن بحران ارائه کند و نشان دهد که در صورت پیروی از سبک زندگی جدید می‌توان بر مشکلات غلبه کرد و به سامان مطلوب جامعه نزدیک شد. چنین رویکردی می‌بایست در درجهٔ نخست ریشه در سنت‌ها و رسوم جاری و یا قدیمی فراموش شدهٔ آن جامعه داشته باشد و در درجهٔ دوم نویدبخش بازگشت آرامش و صلح باشد، اگرچه این رجعت نیازمند خون‌ریزی و پالوده‌سازی اجتماع باشد! البته این یگانه شرط بالندگی و تداوم آیین‌ها نیست. آیین‌ها برای عمق یافتن و ماندگاری در سنت فرهنگی نیازمند آن‌اند که، علاوه بر ارائهٔ راه‌حلی برای بحران‌های موجود، صورت جامعه‌ای مطلوب را ترسیم کنند که در صورت پیروی از آیین می‌توان بدان دست یافت. بر این اساس، هرچه صورت مطلوب ارائه‌شده با آرمان‌ها و سویه‌های سبک زندگی اجتماع هم‌خوانی بیشتری داشته باشد، امکان تعمیق و پایداری در مقابل سخت‌گیری‌های متعصبان را بیشتر خواهد کرد. در نتیجه، اگر درمان‌های معرفی‌شده در هماهنگی با وضعیت آرمانی ترسیم‌شده برای جامعه دست‌یافتنی‌تر و واقعی‌تر به نظر آید، آیین نوظهور مورد اقبال بیشتری قرار خواهد گرفت و ژرفای تاریخی خود را گسترش خواهد داد.

در تمدن چینی نیز، طی تاریخ بنا به اقتضای زمانی و موقعیت اجتماعی، آیین‌هایی ظهور و گسترش یافته‌اند که، ضمن ارائهٔ مفصل‌بندی‌هایی نوین از ارزش‌ها و آداب سنتی تاریخی، امکان رهایی از ناملایمات و مصائب زمانه را فراهم آورده‌اند. این آیین‌ها جملگی مبتنی بر برخی اصول و ارزش‌های بنیادین برسانندهٔ فرهنگ چینی‌اند که شامل: الف) پیوند آسمان و انسان، ب) پیوند نظر و عمل، و ج) پیوند احساس و رویکرد می‌شوند. در این میان، پیوند انسان و آسمان اشاره دارد به رابطه‌ای که انسان با عالم برقرار می‌کند و در آن انسان به‌مثابهٔ محور و مرکز کیهان عمل می‌کند. در این چهارچوب، انسان فرزانه خود را با راه (دائو)ی آسمانی هماهنگ می‌کند و منطبق بر آن گام برمی‌دارد. از این رو، انسان، که وساطت زمین و آسمان را بر عهده دارد، باید تلاش کند با بهبود و اصلاح خویشتن به فرایند متداوم تحول و تغییر در عالم مدد رساند. این کار مستلزم عمل بر مبنای معیارها و اصول بنیادین و رسیدن به جایگاه معنوی مشخص است (Tang, 1991: 161). بر این اساس، استعارهٔ راه (دائو) در تمامی آموزه‌های چینی به منزلهٔ مبنایی برای زیست سعادت‌مندانهٔ انسان قلمداد شده است. در مقالهٔ حاضر بر آن‌ايم که، ضمن بررسی مؤلفه‌های سه مکتب تأثیرگذار در فرهنگ و اندیشهٔ چینی

(کنفوسیوس گرایی، بودیسم، و دائویسم) و نسبت آن‌ها با یکدیگر زمینه‌های شکل‌گیری اندیشه عدم خشونت در اندیشه دائویی و جلوه‌های آن در کتاب *دائو د جینگ* (متن محوری این مکتب) را بازخوانی کنیم.

۲. کنفوسیوس گرایی و بودیسم

هریک از مذاهب و آیین‌های چینی رویکردهای متفاوتی را به امکان تحقق ارزش‌های مطلوب خویش برمی‌گزینند و از این رو، طی تاریخ نه‌تنها در رقابت مداوم با یکدیگر به سر می‌برند، که در مواقعی نیز بنا به موقعیت و دشواری‌های جامعه و پاسخی که برای بحران‌های محوری ارائه می‌کنند، می‌توانند در رقابت با دیگر آیین‌ها جایگاه بالادستی بیابند و حتی در تلاش برای سرکوب و به حاشیه راندن، ولو موقتی، دیگر آیین‌ها موفق باشند. در میان انواع آیین‌های برآمده در تاریخ تمدن چینی شاید بتوان سه آیین محوری را به‌منزله آیین‌های تثبیت‌شده طی تاریخ معرفی کرد؛ اگرچه هر یک ممکن است در برهه‌هایی از تاریخ دچار تزلزل و حاشیه‌نشینی شده باشند، اما تا آن حد در جان و فرهنگ چینی متنغذند که همواره امکان بازگشت و سیطره آن‌ها بر سبک زندگی جامعه وجود دارد. این سه آیین عبارت‌اند از: کنفوسیوسیسم، دائویسم، و بودیسم.

از میان این سه آیین کنفوسیوسیسم گرایی قدمتی دیرینه‌تر دارد و حتی می‌توان مدعی شد آیین‌های دیگر، در فرایند تدوین و تکوین خود، ناگزیر از نشان دادن واکنش به آموزه‌های کنفوسیوس بوده‌اند. این آیین بر تلاش برای بازیابی سنت باستانی از طریق ارائه آگاهانه ارزش‌های آن در قالب زبان معاصر مبتنی است، که مبدع آن، کنفوسیوس، بنا بر روایت‌هایی خود از تبار خانواده سلطنتی سونگ به شمار می‌رفت (فیتس جرال، ۱۳۸۴: ۳۴)، هرچند برخی محققان بر آن‌اند که این نسبت ناشی از تلاش مؤمنانه پیروان وی برای افزودن بر قدرت و رفعت مقام وی بوده و فاقد حقیقت تاریخی است (برای نمونه ← کریل، ۱۳۹۳: ۴۳)؛ از این رو، این آیین بر آن است که «تاریخ به معنای اخص با کسانی آغاز می‌شود که جامعه، حکومت، آداب و رسوم، و قوانین را بنیاد نهاده‌اند» (یاسپرس، ۱۳۶۳: ۱۴). بدین ترتیب، به‌دنبال آن است که از طریق ارائه «قوانین اخلاقی و سیاسی»، به‌منزله راه‌نمایی برای طبقه حاکم و به‌ویژه شخص حاکم «که پیوسته با عقل کلی جهان مربوط می‌باشد»، فضایل ساده اخلاقی مانند «عدالت و درست‌کاری و تفکر و صداقت و خلوص نیت و میانه‌روی و اطمینان و اعتماد» را در جامعه ترویج کند (کاظم‌زاده ایرانشهر، ۱۳۴۷: ۱-۳۰). از این طریق، وی به‌دنبال آن بود که جامعه‌ای مبتنی بر روابط درونی متقابل میان حاکمان و مردم تشکیل

دهد. جامعه‌ای که در آن «امپراتور همانند پدری دل‌سوز به مراقبت از رعیت مشغول باشد و رعیت نیز چونان فرزندان عاشق از دستورات او تبعیت کنند؛ جامعه‌ای که در آن جوانان از مهتران و دانایان، و زن از مرد اطاعت کنند و تمامی این‌ها به حیات نظام‌مند و هماهنگ در خانواده رهنمون شود» (Hartz et al., 2009: 22). بر این اساس، وی از مفهوم «لی» به معنای «آیین‌ها و آداب و تشریفات؛ مراسم مذهبی؛ و قوانین نزاکت»، که از قدیم به مراسم دینی هدیهٔ قربانی اطلاق می‌شد، بهره برد و آن را به‌مثابهٔ مبنایی برای برساختن جامعه‌ای نیک‌سامان و مقید به سلسله‌مراتب اجتماعی در جایگاه مفهومی سیاسی و فلسفی به کار برد. بر این اساس، مطابق آموزه‌های کنفوسیوس، «لی» به مفهومی بدل شد که معنای آن «در مورد فرد عبارت بود از هدایت رفتارهای او در راه‌هایی از لحاظ اجتماعی، مقبول و مفید» و «در حقیقت لی نوعی چرخ اعتدال رفتار بود که مانع افراط و تفریط می‌شد و بدین ترتیب انسان را به رفتار متعادل و مفید اجتماعی هدایت می‌کرد» (کریل، ۱۳۸۰: ۱۰۴-۱۰۶).

در واقع می‌توان گفت وی با جامعه‌ای روبه‌رو بود که در آن، اگرچه نظم مرسوم در ظاهر هم‌چنان دست‌نخورده باقی مانده بود، اما در بطن خویش سیری رو به زوال داشت و «به سرعت به سوی انحطاط می‌رفت» (فیتس جرال، ۱۳۸۴: ۷۱). از این رو، وی در تبیین اجرای صحیح «لی»، در پاسخی طعنه‌آمیز به یکی از شاگردان دربارهٔ جوهرهٔ «لی» چنین می‌گوید:

در کار مراسم و تشریفات که شخص در هر حال در بخشی از مراسم مرتکب اشتباه می‌شود، بهتر آن است که بی‌اندازه صرفه‌جو باشد تا به طرز مبتذلی متظاهر و جلوه‌فروش. در خاک‌سپاری‌ها و مراسم سوگواری بهتر است که سوگواران واقعاً احساس اندوه کنند تا این‌که در اجرای صحیح و جزء‌به‌جزء مراسم دقت و وسواس به خرج دهند (کریل، ۱۳۹۳: ۴۹).

در واقع، کنفوسیوس در درجهٔ نخست متأثر از رواج دورویی و پیروی متزورانه از احکام و هنجارها، بدون توجه به روح آن‌ها، بود؛ امری که می‌توانست مانع از هم‌سازی جامعهٔ انسانی با «راه (دائوی) آسمان» و در نتیجه به قهر طبیعت و بروز فجایع متعدد رهنمون شود (آرمسترانگ، ۱۳۸۶: ۸۷). این در حالی است که در اندیشهٔ باستانی چینی، انسان همواره به‌منزلهٔ جزئی از طبیعت می‌بایست در فرایند اتحاد زمین و آسمان تلاش کند و در این کار، به جای فتح طبیعت، بر انطباق با آن تأکید شده است. این اتحاد و انطباق با طبیعت تا آن حد مورد تأکید چینی‌ها بوده است که حتی در ترتیبات سیاسی و اقتصادی نیز بر اساس آن عمل می‌کردند. برای مثال، سازمان‌کنش‌گری سیاسی بر مبنای شش مقام «آسمان، زمین، بهار، تابستان، پاییز، و زمستان» مبتنی است و بر این اساس،

پرداخت انعام و پاداش محدود به مقام بهار و تابستان است و مجازات‌ها محدود به پاییز و زمستان (چنگ، ۱۳۸۸: ۱۱۰). با این حال، تهی شدن آیین‌ها از روح معنایی خود باعث شد که متفکری چون کنفوسیوس با این دغدغه مواجه باشد که چگونه می‌توان دوباره به هماهنگی با دائوی آسمان دست یافت.

این در حالی است که در عرصه سیاسی نیز اگرچه تمامی امیران استان‌های مختلف کشور ملزم به تبعیت از «فرزند آسمان» یا پادشاه کشور بودند، و حتی در دربار تشریفات دقیقی برای ترسیم روابط آن‌ها با پادشاه رعایت می‌شد، در عمل و در نتیجه انحطاط قدرت سلطنتی در قرون هفتم و هشتم پیش از میلاد، هم امیران مناطق متعدد از پیروی از فرزند آسمان تخطی می‌کردند (همان) و هم مردم در نسبت میان پادشاه و خدایان به تردید دچار شده بودند و سنت دیرپای پیوند آسمان و زمین از طریق فغفور (پادشاه) مورد تشکیک واقع شد (آرمسترانگ، ۱۳۸۶: ۹۵). ظهور کنفوسیوس در چنین جامعه‌ای و در مواجهه با چنین بحرانی وی را به تأمل در امکان اصلاح ساختارهای قدرت و رهایی از این ظاهرگرایی درون‌تهی رهنمون می‌شود و در نتیجه وی اهتمام خویش را به تنبه طبقه اشرافی و حاکمان معطوف می‌کند و به دنبال آن است که، با اتخاذ رویکردی انتقادی به اندیشه‌های جاری در ساختارهای حکومتی، آن دسته از اندیشه‌های جاودانی که از درون تهی شده‌اند و در زمانه معاصر جز تقلیدی ناشیانه از آن‌ها دیده نمی‌شود با روشنی و جلای پیشین بازآرایی شوند و معیار و مبنای قانون‌گذاری قرار گیرند (یاسپرس، ۱۳۶۳: ۱۵). در واقع، چنان‌که کالینز اشاره می‌کند:

کنفوسیوس‌گرایی فرقه‌ای مختص به یک طبقه خاص بود، امتیاز و خصیصه چینی‌های اصیل. آن را می‌توان در بهترین حالت یک فرامذهب دانست. به تعبیری، سیاست نجبا برای سروری و مدیریت آیین‌های رسمی و فرهنگ‌های مرسوم محلی؛ دغدغه اصلی آن به‌ویژه تقویت فرهنگ نیاکان در میان خانواده‌ها بود، استفاده از تشویق‌ها و تنبیه‌های رسمی حکومتی به‌منظور تضمین این‌که توده مردم هم‌چنان حول آیین‌هایی [گرد می‌آیند] که آن‌ها را به سلسله‌مراتب خانوادگی، و از طریق آن‌ها به حکومت محلی پای‌بند می‌سازد. نیروهای اداری کنفوسیوسی آگاهانه سنت‌گرایی و محلی‌گرایی را در راستای اهداف کنترل دولت مرکزی تنظیم کرده بودند (Collins, 2002: 274).

از سوی دیگر، دو آیین رقیب، یعنی دائویسم و بودیسم، به جای تمرکز بر طبقه اشراف، مخاطب خود را عامه مردم قرار دادند و در نتیجه در آموزه‌های خود بر «تربیت خویش از طریق تفکر» (در بودیسم) و «تربیت جسم» (در دائویسم) تأکید داشتند

(یان‌شین و بینگ‌جیه، ۱۳۹۱: ۴۵). بر این اساس، این دو رویکرد موفقیت خود را مدیون بذل توجه به دهقانان خرده‌پا و درک این نکته بودند که عامهٔ مردم با وجود تفرق از نظم و ترتیب دقیق (یعنی آموزه‌های محوری کنفوسیوس) آموزه‌هایی را می‌جستند که «منکر علایق خانوادگی و وظایف عمومی بود» (فیتس‌جرالد، ۱۳۸۴: ۱۰۶)؛ در نتیجه، به دنبال ایجاد تغییرات در جامعه‌ای بودند که پیش‌تر فقط بر تمرکز منابع در دست خانواده‌های اشرافی متکی بود و اینک بر پایهٔ آموزه‌هایی که نافی رسوم وراثت خانوادگی به شمار می‌رفت، می‌توانست در جهت اصلاح ساختارها و بنیان‌های اقتصادی و فرهنگی خویش گام بردارد (Collins, 2002: 277).

مذهب بودایی، که نسبت به دو رقیب خود در چین جوان‌تر است، در اوایل عصر مسیحی و در اواخر دوران سلسلهٔ هان (که به «عصر هرج‌ومرج» مشهور است)، در زمانی که به‌هم‌ریختگی‌های سیاسی و اجتماعی زمینهٔ مساعدی را برای ظهور ایده‌ها و رویه‌های مذهبی جدید فراهم کرد (Chan and Lo, 2010: 11)، از هند به این کشور وارد شد و خیلی زود توانست عامهٔ مردم را متأثر کند. چنان‌که کریل می‌گوید:

برای همهٔ چینی‌ها، چه آن‌ها که دین بودایی را پذیرفتند و چه آن‌ها که آن را رد کردند، ورود دین بودایی به مفهوم ورود نگرشی تازه به جهان بود [و] کل تفکر چینی تا اندازه‌ای رو به تغییر نهاد. به مدت تقریباً یک‌هزار سال، فکر و ذهن چینی بیش از هر چیز تحت نفوذ و تسلط دین بودایی قرار گرفت (کریل، ۱۳۹۳: ۲۱۵-۲۱۶).

این نفوذ تا بدان‌جا مؤثر بود که تاریخ مذهبی چین را به دو دورهٔ بودایی و پیشابودایی تقسیم کرده‌اند (فیتس‌جرالد، ۱۳۸۴: ۳۰).

دربارهٔ آیین بودایی واردشده به چین شایان تذکر است که بودیسم اولیه، که در هنگام ورود به چین حدود چهار یا پنج قرن از ظهور آن می‌گذشت، در اوایل قرن نخست میلادی به دو فرقهٔ هینه‌یانه (به معنای «گردونهٔ کوچک») و مهاییانه (به معنای «گردونهٔ بزرگ») تقسیم شد. هینه‌یانه لقبی است که مهاییانه‌ای‌ها به مخالفان خود داده‌اند و شامل کسانی می‌شود که به اصول ساده و اولیهٔ بودیسم (که آن را به شخص بودا منسوب می‌دارند) پای‌بند مانده‌اند و مهاییانه را مشتمل بر عقاید ساختگی و اضافی‌ای می‌دانند که به بودیسم ارتدوکس افزوده شده است و البته با آن نسبتی ندارد و بیش‌تر متأثر از عقایدی است که از پیش از بودا در هندوستان رواج داشته است. در این آیین، بودا نه یک خدا که صرفاً مردی است که به کمال دست یافته و کرمهٔ رنج را، که مسبب دچار شدن بشر به مصیبت و دشواری در تناسخ‌های متوالی است، به دور افکنده است و از این رو قواعدی مانند دعا،

ورد، و قربانی در این آیین جایی ندارد. این در حالی است که پیروان مهایانه بر آن‌اند که بودا تنها یک فرد نیست، بلکه بوداهای گذشته و آینده در فرایند پالودگی به تدریج به خدایانی مبدل می‌شوند که «به دعا‌های بشر گوش خواهند داد و به کمک مردم خواهند شتافت و از دریافت قربانی و بخور خوش‌بو لذت خواهند برد» (همان: ۳۱۲). از سوی دیگر، مهایانه‌ای‌ها هینه‌یانه را مشتمل بر «پوست تعالیم بودا» می‌دانند که «جان آیین را درنیافته‌اند» و از این رو، آنان را در زمره «بیرونیان» از آیین می‌دانند (پاشایی، ۱۳۸۰: ۲۵).

این دو آیین هریک در مرزهای جغرافیایی مشخصی گسترش یافته‌اند که در نتیجه، مهایانه به «آیین بودای شمالی»، که شامل کشورهایی چون نپال، تبت، چین، ژاپن، تایلند، و میانمار است، مشهور است و آیین هینه‌یانه با گسترش در هند و سری‌لانکا به «آیین بودای جنوبی» شهرت دارد که البته در این کشورها نیز هواداران بسیاری ندارد (همان). در این میان، بودیسم در صورت مهایانه به چین وارد شد. بنا به افسانه‌های چینی، شاه مینگ، که از جمله نوآوران مذهبی پرشور است و همانند دیگر پادشاهان سلسله هان «همیشه برای پذیرفتن خدای جدید آمادگی داشت»، در خواب خدایی نیرومند را در غرب مشاهده کرد و در نتیجه، برای آوردن آیین پرستش این خدا، سفیرانی را به هند فرستاد که آن‌ها در بازگشت تمثال‌هایی از بودا و کتاب‌های سانسکریت با خود به ارمغان آوردند و این آثار به زبان چینی ترجمه شد (Zürcher, 2007: 22). با این حال، بنا به نظر فیتس‌جرالد، با توجه به این‌که عمده مترجمان منابع این مذهب از ملت‌های دیگر آسیایی شامل هندی‌ها، تورانی‌ها، پارتی‌ها، و کوشانی‌ها بودند، این آیین در دوران سلسله هان چندان مورد اقبال عمومی قرار نگرفت؛

از عجایب پایتخت به شمار می‌رفت [که] تعلیمات آن در دست خارجیان بود، و به نظر نمی‌رسد که تأثیر محسوسی خواه بر توده مردم و خواه بر طبقه تحصیل کرده، که سخت پای‌بند کنفوسیوسی بود، کرده باشد ... [در واقع،] نخستین تماس [آیین بودا و چینیان] به نتایج مشهودی نینجامید (فیتس‌جرالد، ۱۳۸۴: ۳۱۳).

مولیر (1: Mollier, 2008)، در تبیین علت این شکست، به تمدن سابقه‌دار و پیشرفته چینی اشاره می‌کند که در زمان ورود بودیسم دست‌کم پنج یا شش قرن از بالیدن آن می‌گذشت و سنت‌های فکری، فلسفی، و مذهبی خاص خود را داشت و این در حالی است که مواجهه با آیین‌های ریشه‌دار و پویایی مانند کنفوسیوسیسم و دائویی خود دشواری‌های دیگری را نیز در این مسیر ایجاد می‌کرد. با این حال، تحولات دوران پایانی سلسله هان و فرار بسیاری از محققان کنفوسیوسی، که هم‌چنان از پادشاهان چینی حمایت

می‌کردند و مخالف متجاوزان تاتار بودند، از ایالات شمالی تصرف‌شده از سوی تاتارها باعث شد که این فرمان‌روایان نوپا، که خود را نیازمند طبقه‌ای تحصیل‌کرده برای مساعدت در ادارهٔ امور می‌دیدند، راهبان بودایی را در کنف حمایت خویش بگیرند و زمینه را برای ترقی و گسترش آیین بودیسم در شمال چین فراهم آورند (فیتس جرالده، ۱۳۸۴: ۳۱۴). در این زمان، دیرهای بودایی در ایالت‌های شمالی رشد درخور توجهی پیدا کردند و زمین‌های متعددی به‌صورت وقفی به آن‌ها واگذار شد. در واقع، دیرهای بودایی به مکان‌هایی برای کارگزاران حاکمان در کنترل و سامان‌دهی مجدد اسکان افراد در نواحی غارت‌شده و تأسیس شهرهای جدید در نواحی مرزی مبدل شدند و در فرایندهای اقتصادی نقش قابل توجهی پیدا کردند (Collins, 2002: 161-162). با این حال، رشد بودیسم در چین همیشه هم با آرامش و سهولت میسر نبود و گزارش‌های متعددی از آزارها و تعقیب‌هایی در دست است که با تحریک و حمایت آیین‌های رقیب، به‌ویژه معابد دائوئی، علیه بوداییان صورت می‌گرفت (فیتس جرالده، ۱۳۸۴: فصل دوازدهم؛ Collins, 2002: ch. 4).

در هر صورت، نکتهٔ درخور توجه آن است که، با توجه به تسلط نداشتن چینی‌ها به زبان سانسکریت در آن زمان، آموزه‌های بودایی به‌صورت مخدوش و مبتنی بر ترجمه و برداشت آزاد و «فهم‌ناپذیر» به این کشور وارد شد و مهم‌ترین تأثیر این امر دوری فزایندهٔ این آیین از اصل هندی و به خدمت گرفتن مفاهیم و مقولات فکری و فلسفی چینی از سوی این آیین به‌منظور ارائهٔ خوانشی قابل درک برای مخاطبان چینی خود بود. در نتیجه: تمامی این عوامل در چینی شدن فراگیر بودیسم حتی در میان حلقه‌های راهبان نقش ایفا کرد و به شکل‌گیری بودیسمی با نقاب چینی، هضم‌شده در ذهن چینی، و قالب‌یافته در چهارچوب الگوهای فکر چینی رهنمون شد (Zürcher, 2007: 2).

بر این اساس، آیین بودایی اگرچه به رقیبی جدی و حتی در موارد متعددی غالب بر دو آیین دیگر، یعنی کنفوسیوسی و دائوئی، مبدل شد، اما در مفاهیم و رویکردها و حتی بهره‌گیری از اصطلاحات خاص فکری و فلسفی با آنان هم‌راه شد و در چهارچوب فرهنگ فراگیر چینی به حیات خویش ادامه داد؛ البته ویژگی‌های خاصی از قبیل دوری گزیدن از طبقات اشرافی و حاکم، به خدمت گرفتن زبان عامه، و تلاش برای جذب مردم طبقات پایین باعث شد که این آیین، اگرچه «هرگز به آن قدرت سیاسی و تسلطی که شبیه کلیساهای مسیحی در اروپا باشد دست نیافت»، به آیین زندگی جاری و حیات فردی بسیاری از چینی‌ها، حتی کسانی که در عرصهٔ قدرت به آموزه‌های کنفوسیوس پای‌بند بودند، تبدیل شود (فیتس جرالده، ۱۳۸۴: ۳۲۷-۳۲۸). نکتهٔ جالب توجه آن است که

در آموزه‌های چینی وارد شده به چین مفهوم کلاسیک چینی دائو (راه) به سرعت به خدمت گرفته شد و بوداییان با اعطای جایگاه رفیعی بدان، یعنی راهی که رسیدن به نیروانا از طریق آن میسر است (پاشایی، ۱۳۷۷: ۷۹)، این مفهوم را در دستگاه فکری و معنوی خویش مستقر کردند. اهمیت شگفت‌انگیز این مفهوم در چهارچوب اندیشه چینی و توجه تقریباً تمامی مکاتب فکری چین به این مقوله از جایگاه، اهمیت، و ظرفیت جدی آن برای تجلی بخشیدن به عناصر مهمی از نظام فکری این کشور خبر می‌دهد و بر این اساس، به نظر لازم است، ضمن کاوش در وجوه گوناگون معنایی آن، وجوه برسازنده آن را بررسی کنیم. از آن‌جا که بزرگ‌ترین و محوری‌ترین تجلی این مفهوم در چهارچوب مکتب دائویسم اتفاق افتاده است و لائوزه (هم‌چنین به لائودزو مشهور است)، بنیان‌گذار دائویسم، در کتاب دائو دِ جینگ، نظام فکری خود را بر پایه تبیین‌ناپذیری و توصیف‌ناپذیری این مفهوم بنا نهاده است، به نظر می‌رسد بررسی رویکرد این مکتب در این زمینه می‌تواند راه‌گشا باشد. چنان‌که در ادامه بررسی می‌شود، بیان‌ناپذیری دائو در دائویسم و امکان تأثیرگذاری از طریق بی‌عملی در این مکتب مؤلفه‌های بنیادینی‌اند که در نهایت، نظام سیاسی و اجتماعی مبتنی بر عدم خشونت را به‌مثابه‌ی هنجاری بنیادین برای یک جامعه نیک‌سامان عرضه می‌کنند و در نتیجه تحقق آن‌ها، پیوند مفاهیم انسان، زمین، آسمان، و دائو (به‌مثابه «هرچه که هست») (دائو^۱: ۲۵) و برقراری جامعه ایده‌آل میسر می‌شود.

۳. مؤلفه‌های بنیادین دائویسم

ظهور دائویسم را، به‌مثابه چهارچوبی فکری و مذهبی، به قرن ششم پیش از میلاد بازمی‌گردانند. با این حال، باید توجه داشت که ایده‌ها و تفکری که چهارچوب اندیشه دائویی بر مبنای آن شکل گرفته است قدمتی بس دیرینه‌تر دارد و می‌توان گفت که قدمت آن به اندازه تاریخ آرا و باورهای مردم چین است. بنابراین، بنا به روایت مؤمنان دائویست، مبدأ این اندیشه را می‌توان به حاکم حکیم، هوانگ جی (معروف به امپراتور زرد)، بازگرداند که به عصر پیشاتاریخی چین مربوط است و گفته می‌شود در سال‌های ۲۶۹۶ تا ۲۵۹۸ پیش از میلاد، نزدیک به یک‌صد سال، بر چین حکم‌روایی کرده است. در این روایت، هوانگ جی در سفری در کوهستان با پیر فرزانه‌ای روبه‌رو شد که وی را به سکونت در دائو و یا هماهنگی با کیهان فراخواند و به او وعده داد که در صورت تبعیت از فرامین آسمان می‌تواند عمری ۱۲۰۰ ساله بیابد. وی، در نتیجه تبعیت از این رهنمود، ۹۹ سال سلطنت کرد

و در این دوران نه فقط به حکمت و عدالت شهرت یافت که توانست با درمان بسیاری از بیماری‌ها و رام کردن حیوانات وحشی و بهره‌گیری مناسب از راهبردهای نظامی نامی نیک از خود به جای بگذارد. وی در پایان دوران حکومت خویش بر بال ازدهایی به آسمان رفت و زندگی جاودانه یافت (Hartz et al., 2009: 18-19).

با این حال، گسترش تاریخی و شکل‌گیری نظام‌مند دائویسم را به سال‌های ۵۰۰ پیش از میلاد و اواخر دوران هان بازمی‌گردانند که در آن جنگ و خشونت و هراس از تداوم وضعیت‌های نابه‌سامان اجتماعی در سراسر چین سایه افکنده بود؛ اگرچه بروز چنین رخدادی را متأثر از تحولات فناوری عصر آهن می‌دانند و این باور مطرح است که اختراع گاوآهن، واگن‌های ترابری، و سلاح‌های آتشین از جهات مختلف در این زمینه مؤثر بودند، این امر ضرورتاً نمی‌تواند تبیین‌گر دلایل گسترش دائویسم به‌منزلهٔ آیینی بدیل باشد؛ برای مثال، کوهن در تبیین این تحول چنین می‌گوید:

این امر نه فقط به افزایش فزایندهٔ تولیدات غذایی که خود عامل رشد بی‌رویهٔ جمعیت بود رهنمون شد، بلکه به تحرک اجتماعی و افزایش ثروت مردم، و ایجاد انگیزه برای کسب قدرت، املاک، و مستغلات بیش‌تر در آن‌ها منجر شد (Kohn, 2008: 8).

تانگ در بیان دلایل گسترش این آیین در آن زمان به موارد ذیل اشاره می‌کند:

- وخامت یافتن اوضاع اجتماعی در دوران هان: در پی گسترش فساد در ساختار اداری و حکومتی، در کنار بروز قحطی‌های متعدد که به ورشکستگی و مهاجرت‌های فراگیر رهنمون شد، در این دوران شورش‌های متعددی را در میان دهقانان شاهدیم که واکنش حاکمان به این رخدادها روی آوردن به ساحران و جادوگران بود. از سوی دیگر، از آن‌جا که «آشوب‌های اجتماعی غالباً به ایجاد دشواری و رنج‌های بیش‌تر برای طبقهٔ فرودست رهنمون می‌شود، [و از سوی دیگر، با توجه به این‌که] مردم هنگامی که دچار یأس و ناامیدی باشند، به امید بستن به نوعی قدرت معنوی روی می‌آورند»، جمع میان روی آوردن حاکمان به جادوگری و تمایل مردم فرودست به امیدهای معنوی زمینهٔ مساعدی را برای ظهور آیین مذهبی جدید در جامعه فراهم آورد.

- غلبهٔ آیین کنفوسیوسی: آموزه‌های آیین کنفوسیوس بر پایهٔ تشکیل جامعهٔ فئودالی متحد و منظم بر مبنای تأمین منافع طبقات حاکم مبتنی بود و بر این اساس، بیش از آن‌که به وجه متافیزیکی آیین پردازد، معطوف به برقراری نظم این‌جهانی و تثبیت قدرت حاکمان بود. چنین امری، با توجه به ناتوانی از ترسیم ارتباط میان طبقهٔ فرودست با آسمان‌ها، باعث شد که آیین کنفوسیوسی دچار انحطاط و افول شود. در نتیجه، دائویسم،

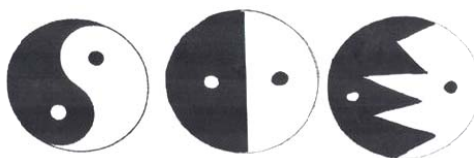
ضمن به خدمت گرفتن بسیاری از آموزه‌های مورد اجماع کنفوسیوسی، به سرعت مقبول افتاد و گسترش یافت؛ مانند ضرورت هماهنگی انسان و زمین و آسمان برای برقراری صلح و آرامش جاودانی، هم‌چنین اندیشه «پنج عنصر» برساننده چرخه عالم شامل: چوب و آتش و زمین و فلز و آب، که چوب آتش را تولید می‌کند و آتش زمین (خاکستر) را و زمین فلز را و فلز آب (شبنم به جای مانده بر آینه‌ای فلزی) را (کریل، ۱۳۹۳: ۲۰۱)، و در کنار آن تأکید بر دوگانه بین (زن) و یانگ (مرد) و ترجمه آن به زبان جدید به منزله مذهب رقیب و مخالف. وولف در تبیین دوگانه بین و یانگ توضیح می‌دهد که در تفسیر دائویی، بین (وجه تیره) تصویر بازنمایاننده رازآلودگی، شهود، و پایه‌های زنانه زندگی است؛ در حالی که، یانگ (وجه روشن) نمادی است از شفافیت، خردورزی، و وجه مردانه حیات. وجود نقطه‌ای از هریک از این دو وجه در دل وجه دیگر نمایانگر مقابله دائمی و فراگیری است که آن‌ها را از یک‌دیگر تفکیک‌ناپذیر و برای همیشه به هم وابسته می‌کند. در نتیجه، در دائوایسم امکان برقراری دوانگاری مرسوم در تفکر غربی وجود ندارد و با توجه به این که بر مبنای تعالیم دائو دِ جینگ وجوه زنانه و مردانه نقش مکمل یک‌دیگر را در فرایند خلقت بازی می‌کنند، لازم است انسان برای برقراری توازن و تعادل میان آن‌ها را بیاموزد (Wolfe, 2013: 5).

- گسترش بودیسم در میان چینی‌ها: گسترش بودیسم، به مثابه مذهبی بیگانه، در میان چینی‌ها باعث شد که تلاش برای ارائه بدیلی نظام‌مند و مبتنی بر فلسفه فراگیر فیزیکی و متافیزیکی زمینه را برای شکوفایی و تکوین دائوایسم، به مثابه مذهبی درونی و مبتنی بر آموزه‌های فرهنگی چین، فراهم آورد (Tang, 1991: 68-72).

مارتین بوبر چهار مفهوم بنیادین را در دائو محوری می‌داند و بر آن است که دائو، وو - وی (بی‌عملی و کاری نکردن)، یی (یک بودن)، و چی (شجاعت معرفت و فهمیدن) مؤلفه‌های اصلی تفکر دائویی‌اند که البته میان آن‌ها هم‌بستگی ذاتی برقرار است (کوارد و ابر، ۱۳۸۶: ۵۹). دائو، به مثابه مفهوم محوری این مکتب، اشاره به بنیاد و جوهره مبنایی عالم دارد که البته بیان‌ناپذیر و توصیف‌ناپذیر است. از سوی دیگر، معرفت ناب و شجاعت دست‌یابی به آن همانا بی‌عملی است که کسی توانایی دست‌یابی بدان را دارد که از یک بودن آگاه شود و این آگاهی فقط در صورتی میسر می‌شود که فرد «دائو را به‌طور مستقیم و کامل تجربه کند». در این صورت «او در جهان وحدت می‌بیند، ولی این نه به این معنی [است] که جهان چیزی است که از بیرون او را احاطه کرده و او به وحدت آن راه می‌یابد، بلکه وحدت جهان چیزی نیست جز بازتابی از وحدت خود او» (همان: ۶۰).

در صورت آگاهی یافتن انسان به این وحدت، وی درمی‌یابد که آنچه انسان باید انجام دهد «هیچ» است. او از زمین و آسمان می‌آموزد که آن‌ها بدون سخن گفتن «با تحسین‌برانگیزترین نظم‌ها» کار خود را پیش می‌برند و در نتیجه به این معرفت دست می‌یابد که با «کاری نکردن»، یعنی واگذاری امور به «عنصر خودانگیخته و شهودی و ناآگاهانه» خود، کارها را در انطباق طبیعت و بدون روی آوردن به حرص و میل به بهترین وجه انجام دهد. در نتیجه، برای چنین انسانی «مرگ و زندگی، و پایان و آغاز آرامش او را بیش از توالی روز و شب به هم نخواهد زد» (کریل، ۱۳۹۳: ۱۲۲، ۱۲۸).

دیگر وجه محوری در آموزه‌های دائویی تأکید بر هم‌پیوندی و نفوذ متداوم نرینگی و مادگی (روشنی و تاریکی) در یک‌دیگر است که در تصویر بین و یانگ به نمایش درآمده است. وولف (Wolfe, 2007: 3-5)، با ارائهٔ ۳ تصویر ممکن از رابطهٔ بین/یانگ در الگوی دائویی، نخستین آن‌ها را نماد جریان مکمل متضادهایی می‌داند که در جریان تعامل در عالم در پیوند بده - بستان دائمی قرار دارند. در حالی که، تصویر ۲ بازنمایانندهٔ شرایطی است که در آن تعامل میان شرکایی برقرار است که «ریگی به کفش خود دارند» و تمایلی به انعطاف نشان دادن در مواضع خویش ندارند. به تعبیر وولف، چنین وضعیتی در عرصهٔ سیاست به ظهور بن‌بست‌های تعاملی میان طرف‌های قدرت رهنمون می‌شود، اما در تصویر ۳ وضعیت به بروز خشونت منتهی می‌شود؛ خشونتی که شامل وجه فیزیکی نیز می‌شود، اما در کنش‌هایی از قبیل ارعاب، تعرض، تبعیض، سوءرفتار کلامی، و قلدرمآبی صورت روانی نیز به خود می‌گیرد.



تصویر ۱. تصاویر ممکن از رابطهٔ بین/یانگ در الگوی دائویی (Wolfe, 2007: 4).

در دائویسم خشونت اساساً بر پایهٔ وضعیت ذهنی و عاطفی فرد تعریف می‌شود نه بر اساس رفتارهای عینی او. چنان‌که ضرب‌المثلی دائویی می‌گوید: «برای دلی که با طبیعت یگانه است، حتی اگر بدن در تکاپو باشد، هیچ خشونتی در کار نیست، اما قلبی که با طبیعت یگانه نشود، حتی اگر بدن در استراحت باشد، همواره خشونت برقرار است». این در حالی است که دائویسم در بحث از توانایی و قدرت به آموزهٔ «چی» روی می‌آورد، مفهومی که به شجاعت درونی بازمی‌گردد. بنا به گفتهٔ وولف «قدرت فیزیکی عیان با کهولت سن تقلیل

می‌یابد، اما «چی» با افزایش سن قوت بیش‌تری می‌یابد و به فرد این امکان را می‌دهد که در برابر ناملایمات زندگی تاب آورد و نفوذ خود را بر دیگران افزون کند، نفوذی که حتی می‌تواند پس از مرگ فرد نیز تداوم یابد». نکته جالب توجه آن است که در فرهنگ غالب معاصر از مردان انتظار می‌رود که در تعامل با دیگران الگوی تصویر ۲ را برگزینند، چراکه نشان از قدرت، اقتدار، و سازش‌ناپذیری دارد. در مقابل، تصویر ۱ به منزله الگوی رابطه‌ای مبتنی بر ضعف و فقدان توانایی‌های راه‌بری طرد می‌شود. این در حالی است که در آموزه‌های داثویی فرد می‌آموزد که چگونه با «تسلیم شدن» بر متجاوز غلبه کند (ibid: 5-7).

باید توجه داشت که اندیشه داثویی، علاوه بر فرهنگ چینی، در مناطق دیگر جهان نیز اشاعه یافته است و در تعامل با مکاتب و مذاهب دیگر تأثیراتی را در برخی نحله‌های فکری این مکاتب از خود به جای می‌نهد. ایزوتسو (۱۳۸۵) در بررسی تطبیقی صوفیسم اسلامی، بر پایه آموزه‌های ابن‌عربی، و داثویسم به اشتراکات متعددی در میان آن‌ها اشاره می‌کند. برای مثال، وی، در بحث از رویکرد این دو مکتب به سیر تبدیل روحانی انسان، به اشتراک نظر آن‌ها در طبیعت رؤیاگونه چیزها تأکید دارد که این امر خود را در مراحل تهذیب نشان می‌دهد؛ «هم [د]اثویسم و هم تصوف به طور موجز مشتمل است بر آن‌که شخص خود را از همه رغبت‌ها و همین‌طور «استدلال عقلی» پاک کند» و در نتیجه به «خشتی‌سازی نفس» که «موضع عملی همه فعالیت‌های عقل و رغبت‌ها» است روی آورد (همان: ۵۱۲). از سوی دیگر، در «ساختار چندلایه‌ای حقیقت» نیز این اصل رؤیاگونه‌گی همه‌چیز وجهی مثبت می‌یابد:

که به وجود مرتبه وجودی بالاتری اعتراف دارد، مرتبه‌ای که در آن همه اشیا از حدود به‌ظاهر پابرجای خود محروم شده و بی‌شکلی طبیعی خود را به نمایش می‌گذارند. به گونه‌ای متضاد، این مرتبه رؤیامانند از وجود در نظام وجودشناسی ابن‌عربی «عالم مثل و خیال» نام دارد و در وجودشناسی [جوانگ زه] «درهم‌ریختگی» خوانده می‌شود (همان: ۵۱۸).

در جهان غرب نیز، وولف (Wolfe, 2007: 2) با بررسی تطبیقی آیین‌های داثویی و مسیحی، ضمن طرح دعوی تأثیر احتمالی داثویسم در مسیحیت، این تأثیرگذاری را در «واژگونه‌سازی» ارزش‌های نظام‌مندی می‌داند که ما در چهارچوب زندگی روزمره خود بدان‌ها عادت داریم. بر این اساس، او با اشاره به این‌که برخلاف امر مرسوم مخاطبان حضرت عیسی (ع) نه پادشاهان و امرا که شبانانی بیابان‌گرد بودند و هم‌چنین نظر به متن مقدس، مانند گزاره انجیل متی (۱۹: ۳۰) مبنی بر این‌که «آن‌ها که واپسین‌اند نخستین خواهند بود و نخستین‌ها، واپسین»، اشاره انجیل مرقس (۱۰: ۱۵) به توصیه

مسیح به حواریون برای بازگشت به کودکی و کودکانگی: «هرکه نخواهد مانند کودکی به سوی خدا بیاید، هرگز از ملکوت خداوند برخوردار نخواهد شد»، و حکم انجیل لوقا (۱۴: ۱۱) مبنی بر آن که «هرکه بکوشد خود را بزرگ جلوه دهد، خوار خواهد شد، اما کسی که خود را فروتن سازد، سربلند خواهد گردید»، این موارد را در زمرهٔ تأثیرات و رد پای آیین دائو در سنت مسیحی معرفی می‌کند و با اتکا به همین دعوی تأکید می‌کند که «بسیاری از اصول بیان‌شده در دائویسم اصولی میان‌فرهنگی هستند».

هم‌چنین کوارد و ابر (۱۳۸۶) نیز در بررسی تأثیرات آموزه‌های دائویی در اندیشه‌های کارل گوستاو یونگ، روان‌درمان‌گر آلمانی، و مارتین بوبر، متألهٔ یهودی، به این نکته اشاره می‌کنند که در نگاه یونگ، هدف آموزه‌های دائویی «یعنی برقراری مجدد تعادل میان یانگ و یین در [د]ائو، و هدف خود وی [= یونگ] در روان‌درمان‌گری، یعنی برقراری تعادل میان امور متضاد در تجربهٔ «خود»، فرایندهایی هستند که به موازات هم قرار دارند» (همان: ۱۶). این امر دربارهٔ بوبر نیز صادق است و وی، که فصول متعدد کتاب *جوانگ زه* و هشت فصل از کتاب *دائو در جینگ* را به آلمانی برگردانده بود، بر اهمیت بی‌عملی در آموزه‌های دائویستی تأکید می‌کند و معتقد است معرفت حاصل از آن «فرد را به گونهٔ دیگری از زیستن رهنمون می‌شود: راه «شخص کامل»» (همان: ۶۱) و بر این اساس، وحدت عرفانی مورد نظر در آیین‌های عرفانی یهودی را در انطباق با آموزه‌های دائویی می‌بیند.

با این حال، باید توجه داشت که در چین ظهور دائویسم، به‌منزلهٔ آموزهٔ رقیب در برابر کنفوسیوس‌گرایی و روابط پرفراز و نشیب آن با بودیسم، زمینه‌ای را فراهم آورد که این مذهب در فرایند تاریخی به‌منزلهٔ یکی از مهم‌ترین سنت‌های فکری، مذهبی، و فلسفی در چهارچوب فرهنگ چینی مطرح شود. همان‌گونه که پیش‌تر نیز بیان شد، اصطلاح دائو قدمتی بس بیش‌تر از دائویسم و آموزه‌های بنیان‌گذاران آن دارد. در واقع، چنان‌که بوریک (Burik, 2009: 88-89) اشاره می‌کند، می‌توان مدعی شد تمامی استادان و متفکران بزرگ کلاسیک چین به نوعی «دائویست» بوده‌اند و همواره چیستی دائو و این‌که انسان از چه «دائو»یی باید پیروی کند در زمرهٔ مسائل بنیادین آن‌ها بوده است. با این حال، فلسفهٔ رسمی دائویسم بیش‌تر در آموزه‌های دو استاد بزرگ، لائو زه و جوانگ زه، تبلور یافته است که نگارش کتاب *دائو در جینگ* به اولی منتسب است و از دومی نیز متنی با نام خود وی وجود دارد که دائویست‌ها در کار خود بدان‌ها رجوع می‌کنند. در ادامه، با توجه به جایگاه و اهمیت ویژهٔ کتاب *دائو در جینگ* و محوریت آن در شناخت اندیشهٔ دائویی، مفهوم «عدم خشونت» و جایگاه آن در اندیشهٔ دائویی را در این کتاب پی‌گیری می‌کنیم.

۴. دائودِ جینگ و اندیشهٔ عدم خشونت

مفهوم دائو در رسم الخط کهن چینی مرکب از سه جزء است که به ترتیب شامل تصویر یک راه، یک سر انسان، و یک پای انسان است (پاشایی، ۱۳۷۷: ۷۸). اگرچه این تصویر می‌تواند نماد انسانی در راه باشد، پاشایی با مطالعهٔ دیگر متون کهن چینی تأکید دارد که سر نمادی است از انسان پیش‌رو و راه‌بر و پا نمادی است از رهروی که در پی راه‌نما و مرشد گام برمی‌دارد. بر این اساس، «راه»ی که در مفهوم دائو مد نظر است راهی است که پیمودن آن با تمسک به دلیل راه و پیروی از قدم‌های او میسر است، اما این «راه» چیست؟ و «د» هم‌راه آن کدام است؟

دائودِ جینگ، در همان آغاز پاسخ نهایی را در باب چستی «دائو» به‌صراحت و طنازی عرضه می‌کند: «دائویی که از او بگویند، خود دائو نیست» (دائو: ۱)، اما «د» باز می‌گردد به ظرفیت‌های اخلاقی و فکری فرد برای عمل به دائو. در واقع، در چین باستان، د در اصل اشاره به قدرت‌های جادویی فرد داشته و از بار اخلاقی بی‌بهره بوده است، اما به مرور زمان و با ظهور مکتب‌های متعدد فکری و اخلاقی در چین، اخلاق به وجه اصلی د بدل شد (پاشایی، ۱۳۷۷: ۶۴). در نهایت، در دائوئیسم بود که صورت فضیلت اخلاقی بدان اطلاق شد. چنان‌که وانگ بر آن است که در منابع دائویی:

[در واقع] دائو تقسیم نشده، همه‌جا حاضر، توصیف‌ناشدنی است و از هر گونه داوری یا مقصود اخلاقی رهاست؛ و د ظرفیت فرد برای عمل کردن بر مبنای دائو است که همانا رهایی از داوری و تمایل آگاهانه است (Wang, 2000: 146).

بر این اساس، روشن است که آنچه در دائوئیسم با آن روبه‌رویم دستورهایی آشکار و مستقیم نیست، بلکه، چنان‌که پیش‌تر نیز اشاره شد، دائو از طریق مؤلفه‌هایی مانند بی‌کنشی، درک یک بودن، و شجاعت فهمیدن تحقق می‌یابد که از آن میان، به‌ویژه بی‌کنشی اهمیت قابل توجهی را در ترسیم خط‌مشی سیاست و مواجهه با اعضای جامعه و حتی دشمنان ایفا می‌کند و بر اساس آن، هرگونه مقابلهٔ خشونت‌آمیز با دیگران مذمت می‌شود با این تأکید که فرد، با اتکا به فضیلت (چی) معرفت به این حقیقت که نفوذ در سخت‌ترین چیزها نیز فقط با اتکا به نرم‌ترین ورود امکان‌پذیر است (دائو: ۴۳، ۷۸)، درمی‌یابد که چگونه بدون کوچک‌ترین تلاشی، برای تغییر در روند طبیعی امور، به گونه‌ای عمل کند که در انطباق با آسمان باشد و در نتیجه، امور سامان یابد. هایاشی و همکاران (Hayashi et al., 1998: 107) یادآور می‌شوند که مفهوم «طبیعی» در دائوئیسم به معنای یلگی و رهایی فرد برای دنباله‌روی از امیال خویش نیست، بلکه به «شیوهٔ

بودن فرزانه‌ای که جامعه را به واسطهٔ کنار گذاشتن مداخلات و اجازه دادن به اعضای اجتماع برای آن که در مسیر رشد و تکوینی مطلقاً خودبه‌خودی گام بردارند، به‌گونه‌ای ایده‌آل رهبری می‌کند» باز می‌گردد. شیوه‌ای که بر پایهٔ آن مداخله نکردن حاکم در امور مردمان، مشخصاً به تحول، اصلاح، و کام‌یابی و سعادت آن‌ها رهنمون می‌شود و امکان هرچه ساده‌تر شدن و بی‌پیرایگی را برای‌شان فراهم می‌آورد.

«پس فرزانه بی آن که دخالت کند به کارها سروسامان می‌بخشد و بی آن که سخنی گوید تعلیم می‌دهد» (دائو: ۲). در واقع، چنان‌که پاشایی اشاره می‌کند:

اگر چیزها صاف و طبیعی باشند و به اصطلاح اصطکاکی در هیچ قسمت نباشد، یک حالت کمال مطلوب ایجاد می‌شود که در آن، شاید در هر جزئی از این کل به کمال رشد برسد ... وقوع چیزها همیشه در طبیعت نامحسوس است. انسان، خاصه انسان والا که در دائو دِ جینگ فرزانه یا فرمان‌رواست، باید در رفتار از این سرمشق پیروی کند، اما اگر فرمان‌روا خودسرانه عمل کند و اگر در رفتار آیینی درست ناکام شود، همه‌گونه پدیدهٔ خلاف طبیعت پیدا خواهد شد. پس فرمان‌روا اصلاً نباید دست به عملی بزند، یعنی نباید دانسته کاری کند که خلاف طبیعت چیزها باشد. این را وو - وی خوانند که آمیزه‌ای است از بی‌کنشی و ناکوشندگی و کاری نکردن و بی‌عملی و دخالت نکردن (پاشایی، ۱۳۷۷: ۶۴).

در نتیجه، برای چنین فرزانه‌ای «چون در جهان با کسی به ستیزه بر نمی‌خیزد، کسی نیز نمی‌تواند خلاف او باشد» (دائو: ۲۲).

پس «کنش چون از طریق بی‌کنشی باشد، کسی ناپرورده نخواهد بود» (دائو: ۳). بر این اساس، فرد فرزانه همانند آب عمل می‌کند که «نیکی کند ده‌هزارگان [= همه چیزها] را، با آنان به ستیزه برنخیزد. پیوسته در پستی‌هایی آرام گیرد که مردمان را از آن‌ها بیزاری است. بدین‌سان به دائو نزدیک است» (دائو: ۸). در این بی‌کنشی، آگاهی به ضرورت یکی‌بودگی با همگان و رهایی از «من»، در برابر «دیگری»، از جمله مؤلفه‌های مهم دیگری است که امکان رهایی از پلیدی‌ها را ممکن خواهد کرد. در واقع، فرزانه‌انگانه دائویست از جمله جوانگ زه «معنویت هم‌دلی» را موعظه می‌کردند و به اعتقاد آنان فرد فرزانه اساساً ناخودپرست است.

با این توضیح که «انسان کامل خود ندارد». او مردم دیگر را «من» می‌انگاشت. «مردم می‌نالند، پس او هم می‌نالند، او هر چیزی را هستی خود می‌بیند»، چون که او همهٔ حس خود را به‌منزلهٔ چیزی جداگانه و خاص از کف داده بود (آرمسترانگ، ۱۳۸۶: ۳۵۱).

چنین فرزانه ای از نیک‌خواهی و دعوی دادگری نیز فارغ می‌شود و در نتیجه، بر مبنای این راه‌بری هم‌دلانه، «مردمان دیگر باره یک‌دیگر را دوست خواهند داشت» (دائو: ۱۹).
دائو در بیان طریقه رسیدن به چنین ایده‌آلی باز هم بر استعاره «آب» تأکید می‌کند و با اشاره به این‌که رود و دریا، از آن‌جا که در برابر دیگر آب‌ها فروتنی اختیار می‌کنند، راه‌بر آن‌ها می‌شوند و آب‌های کوه‌ساران را در خود حل می‌کنند؛ فضیلت امیر و فرمان‌روای نیکوروش را در «افتادگی و فروتنی» وی می‌یابد و چنین توصیه می‌کند: «چون [فرمان‌روا] بخواهد پیشاپیش مردمانش باشد، نخست در قفای آنان می‌ایستد. چون او در مقام بلند باشد، مردمان اقتدارش را حس نمی‌کنند» (همان: ۶۶). بر این اساس، وظیفه فرمان‌راندن بر سرزمین مبتنی بر «یک» دیدن همگان است و نفی «دوینی» میان خود و دیگری (همان: ۲۸)، که منشأ آغازین هر نوع خشونت است. *دائو* در جینگ نگرانی خود از امکان بی‌سامانی جامعه، به واسطه مداخله حکومت در امور آن و اعمال اجبار برای تغییر وضعیت طبیعی آن، را چنین بیان می‌کند:

هر گاه وظیفه فرمان‌راندن به سرزمینی را به عهده گیرد و به حکم دادن برخیزد، بیم آن دارم که نتواند آن را به سامانی برساند. ملک، ظرفی روحانی است و نباید در آن دست برد. در آن دست بردن، به ناکامی می‌انجامد. آن را گرفتن، از کف دادن است (همان: ۲۹).
در نتیجه، حاکم خوب و فرزانه آگاه است که نباید به جنگ‌افزارها و ابزار خشونت متکی باشد، چراکه «هر کجا سپاهیان گرد آیند، آشوب پدید می‌آید» (همان: ۳۰)، و هم‌چنین در صورت ظفر یافتن در کارزار نیز نتیجه آن را جز رنج و تباهی برای جامعه انسانی چیزی نداند، چراکه در هر حال، «از پس هر کارزاری بزرگ، قحط‌سالی آید» (همان). پس باید همواره نسبت به این آموزه پرهیز از خشونت هوشیار باشد که حتی در صورت پیروزی در جنگ نیز شکوه بخشیدن به این پیروزی خلاف‌آمد طبع دائو است: «چون آن را شکوه بخشد، پیداست که در کشتار مردمان خوشی می‌جوید. اگر در کشتار مردمان خوشی جوید، هرگز به گیتی روی کام‌گاری نبیند» (همان: ۳۱).

بی‌عملی بر پایه تعالیم دائو مستلزم پرهیز از آسیب رساندن به دیگران و اکراه از جنگ است: «نخست به دیگران نمی‌تازم به گستاخی، بلکه چون به من حمله آورند دست به کار می‌شوم» (همان: ۶۹). بر پایه این آموزه‌ها می‌توان به این نتیجه رسید که حکومتی که بر مبنای اصول اخلاقی دائو بنیان نهاده شود نمی‌تواند با حکومتی که مبتنی بر نیروی نظامی و خودخواهی است هم‌زیستی کند و در نتیجه، در این رویکرد اخلاق می‌باید جای نیروی نظامی را بگیرد. این تحول در حکومت در برتری اخلاقی حاکمان جدید و فساد حاکمان

پیشین متجلی است. نمونهٔ تاریخی این تحول را می‌توان در مؤسس سلسلهٔ شانگ، یعنی تانگ، و امیر زو (Duke of Zhou) مشاهده کرد که «هر دو توانسته بودند با اتکا بر به زبان آوردن سخنان محبت‌آمیز و عمل بر پایهٔ دائوی (راه) نیکی به قدرت و سلطنت دست یابند» (Wang, 2000: 147)؛ چنان‌که در دائو نیز می‌خوانیم:

هیچ شوم‌بختی سخت‌تر از ناخواسته گرفتار جنگ شدن نیست. ناخواسته گرفتار جنگ شدن خلاف تعالیم بنیادین من است در باب «مهر»، «ترک [آز و حرص]»، و «هرگز در جهان آرزوی سر بودن در سر نداشتن». پس، دو سپاه چون در کارزار به هم رسند، آن که مهربان است ظفر یابد (دائو: ۶۹).

بر این اساس، جامعه‌ای که بر پایهٔ آموزه‌های دائو و تعهد به فضیلت در شکل گیرد مبرا از هر نوع خشونت و فشار بر دیگران است و هرگز تمایلی به وقوع جنگ و ستیز ندارد و راه‌هایی خویش را در انطباق با طبیعت می‌داند که وی را به تشبه به نرم‌ترین‌های جهان (آب) در مواجهه با سخت‌ترین مشکلات و مصائب فرامی‌خواند. این جامعه، سرزمینی هست کوچک و مردمانش اندک‌اند. ابزارهای بی‌شمار در آن هست، اما کسی به کارشان نمی‌برد. مردمان زندگی را دوست می‌دارند و هیچ‌کس را میل به دوردست نیست. زورق‌ها و اربه‌ها در دسترس دارند، اما در آن‌ها نمی‌نشینند. جنگ‌افزارهای خوب دارند، اما به کارشان نمی‌گیرند. مردمان به روزگارانی بازمی‌گردند که ثبت چیزها را رشته‌های گره‌خورده به کار می‌بردند. از خورش‌های خوب لذت می‌برند و در جامه‌هاشان زیبا می‌نمایند. از خانه‌هاشان شادند و از سنت‌هاشان خشنود. اگرچه امیرنشین همسایه در دیدرس است و آواز خروسان و پارس سگان [آن] به گوش می‌آید، اما مردمان تمامی عمر را سپری می‌کنند بی‌آن‌که راه سفر به این سو و آن‌سو را در پیش گرفته باشند (همان: ۸۰).

۵. نتیجه‌گیری

بررسی مؤلفه‌های اندیشهٔ عدم خشونت در آیین دائویی مستلزم آشنایی با ریشه‌های آن در اندیشهٔ چینی است که خود در فرایند داد و ستد فکری و فرهنگی با دیگر مکاتب فکری، به‌ویژه کنفوسیوس‌گرایی و بودیسم، تطور یافته است. چنان‌که تبیین شد، زمینه‌های شکل‌گیری، اهداف، مخاطبان، و مؤلفه‌های بنیادین هر یک از این مکاتب وجه خاصی از جامعهٔ چینی را برجسته می‌کند، اما می‌توان مدعی شد که مفهوم «دائو» (به معنای «راه») در میان همهٔ آن‌ها به‌منزلهٔ مؤلفه‌ای مشترک مد نظر قرار گرفته شده است. به

تعبیر دیگر، باید گفت هر سه مکتب دائو را در فرایند دستیابی به سعادت و حیات نیک‌سامان فردی و اجتماعی اولویت داده‌اند، اما از میان آن‌ها دائویسم با بخشیدن معنایی جدید به مفهوم «دائو» و مبرا کردن آن از هر معنایی، که قابل بیان و توصیف باشد، آن را در جایگاهی والا و مبنای زندگی منطبق با طبیعت قرار داده است. بر این اساس، دائو نه طبیعت است و نه غیر از آن؛ دائو هیچ است و همه‌چیز! چنین مفهومی که درون خود چنان است که تمامی متناقض‌ها را در بر می‌گیرد می‌تواند مبنایی برای پرهیز از هر نوع خشونت، زور، و فشار باشد، چراکه در آن «دو»یی نیست و در یافتن «یک بودن» همه‌چیز محوریت دارد. حیات منطبق با دائو که فارغ از هر نوع «من» است و در آن فرد ایده‌آل (یعنی فرمان‌روا) نیز فقط به دنبال همگنی و یکی بودن با کل جامعه است، حیاتی است که روی آوردن به ابزارهای خشونت را مذموم می‌داند و به شجاعت این درک (چی) رسیده است که فقط با نرم بودن و تشبه به نرم‌ترین‌ها (آب) است که می‌تواند بر سخت‌ترین دشواری‌ها و آشوب‌های جهان فائق آید و البته باید به یاد داشت که نفس ظهور آشوب نیز خود مؤید نبود انطباق با طبیعت است و ظفر یافتن خشونت‌آمیز بر آن نیز نباید منبعی برای شادی باشد؛ فقط «مهربانی» و «هم‌دلی» است که می‌تواند «یکی بودن» اعضای جامعه را در استعاره «دریا» و «رود» محقق کند و تحقق چنین اجتماعی منوط به افتادگی رهبر جامعه در برابر همگان و «بی‌عملی» او در هر موقعیتی است که می‌تواند به انحراف از قواعد طبیعت رهنمون شود.

پی‌نوشت

۱. سوره‌های کتاب *دائو دِ جینگ* از سوی پاشایی (۱۳۷۷) منتشر شده است. در این مقاله برای اشاره به آن‌ها از نام «دائو» و شماره سوره استفاده می‌شود.

منابع

- اناجیل چهارگانه.
- آرمسترانگ، کرن (۱۳۸۶). *دگرگونی بزرگ*، ترجمه ع. پاشایی و نسترن پاشایی، تهران: فراروان.
- ایزوتسو، توشی‌هیکو (۱۳۸۵). *صوفیسم و تائویسم*، ترجمه محمدجواد گوهری، تهران: روزنه.
- پاشایی، ع. (۱۳۷۷). *دائو: راهی برای تفکر، برگردان و تحقیق: دائو دِ جینگ*، تهران: نشر چشمه.
- پاشایی، ع. (۱۳۸۰). *فراسوی فرزاندگی (پرگیا پارمیتا)*، تهران: نگاه معاصر.

چنگ، جین‌کای (۱۳۸۸). «چهار اندیشهٔ مهم از فرهنگ سنتی چین و به‌کارگیری آن در جهان امروز»، در: چین در آیین فرهنگ، تهیه‌کننده: سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی، مرکز مطالعات فرهنگی – بین‌المللی، تهران.

فیتس جرالده، چارلز پاتریک (۱۳۸۴). تاریخ فرهنگ چین، ترجمهٔ اسماعیل دولتشاهی، تهران: علمی و فرهنگی.

کاظم‌زاده ایرانشهر، حسین (۱۳۴۷). منتخب مکالمات کنفوسیوس، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

کریل، اچ. جی. (۱۳۸۰). کنفوسیوس و طریقهٔ چینی، ترجمهٔ گیتی وزیری، تهران: سروش.

کریل، اچ. جی. (۱۳۹۳). تاریخ اندیشه در چین، ترجمهٔ مرضیه سلیمانی، تهران: نشر ماهی.

کوارد، هرولد و ایرنه ابر (۱۳۸۶). یونگ، بویر و تائوئیسم، ترجمهٔ ابراهیم موسی‌پور، تهران: جوانهٔ توس.

یاسپرس، کارل (۱۳۶۳). کنفوسیوس، ترجمهٔ احمد سمیعی، تهران: خوارزمی.

یان‌شین، سای و لو بینگ‌جیه (۱۳۹۱). معماری چین، ترجمهٔ هاله نبوی، تهران: پژوهشکدهٔ هنر فرهنگستان هنر جمهوری اسلامی ایران.

- Bokenkamp, Stephen R. (2010). "Imagining Community: Family Values and Morality in the Lingbao Scriptures", in: *Philosophy and Religion in Early Medieval China*, Chan and Lo (eds.), Albany, New York: State University of New York.
- Burik, Steven (2009). *The End of Comparative Philosophy and the Task of Comparative Thinking; Heidegger, Derrida, and Daoism*, Albany: State University of New York.
- Chan, Alan K. L. and Yuet-Keung Lo (2010). *Philosophy and Religion in Early Medieval China*, Albany, New York: State University of New York.
- Collins, Randall (2002). *Sociology of Philosophies*, Cambridge, Massachusetts, and London: Harvard University Press.
- Hartz, Paula R., Joanne O'Brien, and Martin Palmer (2009). *Daosim*, New York: Chelsea House Publications.
- Hayashi, Sachiko et al. (1998). "Client-Centered Therapy in Japan: Fujio Tomoda and Taoism", in: *Journal of Humanistic Psychology*, 38 (103).
- Kohn, Livia (2008). *Introducing Daoism*, London and New York: Routledge.
- Mollier, Christine (2008). *Buddhism and Taoism face to face: Scripture, Titual, and Iconographic Exchange in Medieval China*, University of Hawaii Press.
- Sivin, Nathan (1995). "State, Cosmos, and Body in the Last Three Centuries B.C.", in: *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 55, No. 1, Cambridge, Massachusetts: Harvard-Yenching Institute.
- Tang, Yijie (1991). *Confucianism, Buddhism, Daoism, Christianity and Chinese Culture*, Washington, D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy.
- Wang, Aihe (2000). *Cosmology and Political Culture in Early China*, Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, Sao Paulo: Cambridge University Press.
- Wolfe, G. (2007). *Taoism, Fatherhood and Nonviolence*, available on: www.bsu.edu/libraries/virtualpress/wolfe/word/taoismandnonviolence.pdf, Last Seen: 19 Jan. 2016.

Wolfe, G. (2013). *Peace Is a Verb as Well as a Noun, the Path as Well as the Goal*, available on: www.humiliationstudies.org/documents/WolfeNY13meetingPeace.pdf, Last Seen: 19 Jan. 2016.

Zürcher, Erik (2007). *The Buddhist Conquest of China: the Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*, Leiden: Brill.