

ای. زاموشکین

اخلاق

در چین و هند باستان

ترجمه ب. کیوان



یامگار

نقد و بررسی ۶

اخلاق در چین و هند باستان

بامداد

سازمان نشر کتاب

-
- ☐ اخلاق در چین و هند باستان
 - ☐ انتشارات بامداد. خیابان شاه آباد، کوچه مهندس الممالک
 - ☐ چاپ اول
 - ☐ چاپخانه رامین
 - ☐ تابستان پنجاه و چهار
 - ☐ تهران، ایران

ای. زاموشکین

اخلاق در چین و هند باستان

ترجمه ب. کیوان



اخلاق در هند باستان

پیدایش اولین آئین‌های فلسفی و آغاز مبارزه ماده‌گرایی و الحاد علیه دین و انگارگرایی در اندیشه هندباستان بدوره‌ای خیلی دور (از قرن نهم تا قرن چهارم پیش از میلاد) باز می‌گردد و با صورت‌بندی جامعه طبقاتی (برده‌داری) راست می‌آید.

مشخصه اساسی دوره برده‌داری در هند این است که تحت شرایط خاص کشتکاری، برخی عناصر نظام پدرسالاری بالانخص اجتماع^۱ کشاورزی تا دیرزمانی دوام آورده است. یکی از متفکران در این باره می‌گوید «در اینجا اولین شرط کشتکاری آبیاری مصنوعی است. بنا براین، آبیاری از اموریست که اجتماعات، ایالت‌ها یا حکومت‌های مرکزی بآن می‌پرداختند».

تحت تأثیر این شرایط مالکیت خصوصی بر زمین تا مدتی نتوانست در سرزمین هند آزادانه گسترش یابد. آنچه که وجود داشت استفاده خصوصی از زمین بود که به حکومت تعلق داشت. بملاحظه ویژگی‌های نظام اقتصادی در هند عضو اجتماع نیز متعلق به مالک

۱- Communauté «اجتماع» نامی است که بر زندگی منظم گروهی که در محلی سکونت نسبتاً با دوام دارند، اطلاق می‌شود.
زمینه جامعه‌شناسی ا.ح. آریان‌پور صفحه ۲۱۹.

زمین بود، یعنی به اشرافیت کلانی و حکمروایان مستبد وابسته بود. یکی دیگر از متفکران ضمن تشریح وضع اجتماع هندی یادآور می‌شود، اولاً در آمیختگی کشتکاری و پیشه‌ها، ثانیاً دوام تقسیم کار ابتدایی که با پیدایش هراجماع تازه‌ای تکرار می‌شد، طرح کاملاً مستعدی از تولید بدست می‌دهد. هر يك از این اجتماعات که يك واحد اقتصادی را تشکیل می‌دادند، بخود متکی بودند. قسمت عمده محصولات بمصرف میرسید و بخشی از آن بعنوان مالیات جنسی بحکومت داده می‌شد. این متفکر تأکید می‌کند که قانون تقسیم کار در این اجتماع با نفوذ وسلطه بی‌چون و چرای قانونی از طبیعت نمایان می‌گردید: «سادگی سازمان تولیدی این اجتماعات که بخود متکی بودند و همیشه بهمان صورت بوجود می‌آمدند و هرگاه بتصادفی از میان می‌رفتند دوباره در همان مکان و با همان نام بر پا می‌شدند، کلید ثبات جامعه‌های آسیائی را برای ما فراهم می‌آورند؛ ثباتی که بنحو شگفت‌انگیزی با انقراض و احیاء مداوم حکومت‌های آسیائی و تغییرات شدید سلسله‌های آنها در تباین است. ساخت عناصر اساسی اقتصادی از آسیب همه‌توفان‌های بخش سیاسی برکنار می‌ماند».

این مشخصه‌ها، ویژگی جامعه طبقاتی را در هندباستان، بسویژه در آمیختگی بی‌سابقه مناسبات برده‌داری را با صورت‌های بهره‌کشی فئودالی که برای این جامعه نمونه‌وار است، غیان می‌دارند.

تقسیم کار و مناسبات اجتماعی در این اجتماعات به آسانی

اخلاق در هندباستان / ۷

بصورت کاست‌های موروثی در می‌آمد. کاست فرادست، کاست برهمنان یعنی پیشوایان مذهبی بود. اینها وسیله ارتباط انسان‌ها و خدایان محسوب می‌شدند. وانگهی، از آنجا که برهمنان بطور کلی صاحب معلومات در کشاورزی، ستاره‌شناسی، جغرافیا، طب و غیره بودند، در زندگی اجتماعی این عصر تأثیر شگرفی داشتند. اشرافیت نظامی، کاست **کشاتریا** ها را تشکیل می‌داد. این دو کاست فرادست از اخلاف خانواده‌های اشرافی بودند که در دوره تجزیه کمون ابتدائی از اجتماع جدا شدند. توده اصلی اعضای اجتماع، کاست **وسپاها** را تشکیل می‌داد. کاست **فرو دست سودرا** ها از اخلاف قبیله‌های مغلوب و پراکنده جنگ‌ها و اعضای از هم پاشیده اجتماع^۲ بودند.

مختصاتاتی که بنیان‌گذار فلسفه علمی بطور کلی از مناسبات اجتماعی هندباستان و مخصوصاً از اجتماع^۳ باستانی هند بدست می‌دهد، امکان فهم برخی ویژگی‌های زندگی معنوی هندباستان و درک چگونگی گسترش اندیشه فلسفی این سرزمین را آسان می‌سازد. این متفکر بخصوص توضیح می‌دهد که چرا یکی از صورت‌های

۱- Caste

۲- Communauté

۳- موضوع عبارت از تصورات مذهبی هندباستان است که دروداها، مجموعه افسانه‌ها، نیایش‌ها، سرودها و دستورات خاص مراسم قربانی انعکاس یافته است. وداها در هزاره‌های سوم و دوم پیش از میلاد نوشته شده و به چهار بخش تقسیم گردیده است: **ریگ** - ودا کتاب سرودها که از قدیمی‌ترین بخش است، **ساما** - ودا کتاب آوازاها، **یاجور** - ودا کتاب مراسم قربانی و **آتاروان** - ودا کتاب او رادوادعیه.

اساطیری مذهبی هند موسوم به ادراک ودائی جهان، سلطه خود را تا دیرزمانی حتی پس از فرو ریختن نظام کلانی حفظ کرده است. اومی نویسد «.... با وجود این نباید فراموش کنیم که این اجتماعات آرام کشاورزی که در اولین نگاه اینقدر بی آزار جلوه می کنند، همواره شالوده محکم استبداد شرقی بودند. این اجتماعات خرد بشری را در تنگ ترین حلقه های خود بزنجیر می کشیدند و از آن سلاح فرمانبرداری برای خرافه پرستی و پذیرش قواعد سنتی می ساختند، عقل را از هر دامنه و ابتکار تاریخی باز می داشتند و بجای اعتلای انسان به مقام فرمانروائی بر رویدادهای خارجی او را در قبال این وقایع به انقیاد وامی داشتند....»

دین که در گسترش فلسفه، اخلاق، اندیشه ها و آئین های سیاسی و همه جنبه های زندگی اجتماعی تأثیر شگرفی داشت، نیروی واپس گرا و بس فعالی جلوه می نمود. آئین دینی و دها که انعکاس خیالپرستانه و تحریف شده اشکال فوق العاده ثابت مناسبات اجتماعی است، در حفظ و توجیه این مناسبات تلاش می ورزید.

وداها، برهمنها (اولین هزاره پیش از میلاد) و بویره اوپانیشادها (از قرن نهم تا هفتم پیش از میلاد) پایه های ایدئولوژی دین ایده آلیستی برهمنیسم را طرح ریزی کرده و اصول اساسی آن را تدوین نمودند. اوپانیشادها که این اصول را بمثابة «وحی الهی» (سروتی) می دانستند، پایه های سیستم های فلسفی و اخلاقی ایده آلیستی آینده را پی ریزی کردند.

طبق این اصول واقعیت آغازین برهما خداست که در اوپانیشادها غالباً بعنوان روح مطلق جهانی توصیف شده و از هر شکلی فارغ است. برهما آفریدگار و خردمند اصلی است که همه چیز را بگردش درمی آورد و با رسوخ در همه پدیده ها سراسر جهان را زیر سیطره خود دارد. در انسان واقعیت نخستین روح جاویدانی و فنا ناپذیر آتمانا است که آن را باید جزئی از خدایا تجسمی از آن دانست.

سه اصل اساسی سانسارا، کارما، و موکشا ارکان آئین دینی و ایده آلیستی اوپانیشادها را تشکیل می دهند.

سانسارا اصل تناسخ یا انتقال روح (آتمانا) است. طبق این اصل روح جاویدان در جسم انسان زندانی است و پس از مرگ، روح بجسم دیگر منتقل می شود و دوباره تولد می یابد. ممکن است در جسم انسان دیگر یا در جسم حیوان و یا حتی نبات حلول کند. آئین سانسارا پایه منطقی اصل کارماست. کارما قانون عمومی اخلاقی و عرفانی است که بر حسب آن سرنوشت انسان در این جهان بگذشته اش ارتباط دارد. روح در هر حلول تازه وارد کالبدی می گردد که شایسته اوست. رفتار انسان در زندگی سپری شده وضع او را معلوم می دارد. تجدید حیات روح ممکن است کیفری برای گناهان دست یازیده و یا پاداشی برای اعمال نیک گذشته باشد.

طبق آئین اوپانیشادها انسان در زندگی این جهانی و فعالیت های روزانه کاملاً تابع قانون کارما است. با وجود این، روح

بشری تظاهری از برهماست. بنابراین، برهما در خارج و مستقل از قانون کارما وجود دارد. بدین جهت روح بشری می‌تواند از قید سانسارا آزاد باشد و خود را از سلطه کارما برهاند و بخدا تقرب جوید. این استخلاص روح را **موکشا** گویند. حصول موکشابت باعث قطع سانسارا می‌شود و پس از مرگ، از تجدید حیات معاف می‌گردد. طبق آئین اوپانیساده‌ها، زندگی این جهان هیچ و پوچ است. انسان باید این نکته را بفهمد و از مادیات چشم پوشد یا حداقل نسبت به آن بی‌تفاوت بماند و از خواهش‌ها و تمایلات خود در - گذرد و همواره اصول دین را فرا راه خویش قرار دهد. در چنین صورتی است که او می‌تواند نسبت به پیوستگی روحش با خدا امیدوار باشد و به موکشا واصل گردد که بنا به آئین اوپانیساده‌ها عالی‌ترین مفهوم زندگی بشری است. موکشا عالیت‌ترین ملاک پارسائی است. نیکی و احسان، انسان را بسر منزل موکشا می‌رساند و شرو بدی سبب پای‌بندی انسان به جیفه دنیوی و امور مادی می‌گردد. اصول سانسارا، کارما و موکشا، شالوده اخلاق دینی برهمن - گرائی را تشکیل می‌دهند. این اخلاق شکیبائی و تسلیم طلبی در قبال آلام و مصائب دنیوی را موعظه می‌کند.

بیشتر نظام‌های فلسفی و اخلاقی هند منجمله بودیسم و جاینیسم^۱ با وجود بی‌باوری نسبت به وداها، از سه اصل مورد بحث تأثیر گرفته‌اند. تنها مکتب مادی چارواکا^۲ است که علیه این اصول،

۱ - Djainisme

۲ - Tcharyaka

منظم و آشکارا قد بر افراخت.

اصول سانسارا، کارما و موکشا بیانگر ضعف و ناتوانی انسان‌ها و اعضای جامعه هندی در مقابل طبیعت^۱ و قبل از همه در مقابل شرایط اجتماعی است. در حقیقت اصول دینی و اخلاقی اوپانیساده‌ها این شرایط را توجیه نموده و اندیشه‌های تسلیم طلبی و خفت‌پذیری را به انسان تلقین می‌کند. **رادهاکویشان**، مورخ فلسفه هند در این باره اشاره صریح و آشکاری دارد. او می‌نویسد: «هیچ آئینی دقیق‌تر از تئوری کارما برای زندگی و رفتار وجود ندارد. آنچه که در روی زمین بر ما حادث می‌شود باید با رضامندی آن را پذیرفت، زیرا این رویدادها ماحصل اعمال گذشته ماست.»

وانگهی، اندیشه‌های سانسارا، کارما و موکشامانند سایر تصورات مذهبی وسیله‌ای برای تسلی و تسکین قشرهای ستمکش جامعه باستانی هند بود. مثلاً آئین موکشا تنها مبین رؤیای رهایی از شرایط سخت زندگی و بیرون شدن از شرایط محتوم قانون تقسیم کار در کاست‌ها و رهایی از سرنوشت تغییرناپذیر نسل‌ها است. اصل تناسخ بیانگر آرزوی انسان‌های وابسته به کاست‌های فرودست است که شاید روزی بتوانند سرنوشت‌شان را با سرنوشت نمایندگان کاست‌های فرادست تعویض نمایند. کارما اعتقاد به مجازات ستمگران را بیان می‌کند.

علاوه بر فلسفه مذهبی و انگارگرایی، ماده‌گرایی نیز در هند باستان گسترش می‌یافت.

۱- اشکال درج‌زنده تولید، گسترش علوم طبیعی را ترمز می‌نمود.

ماده‌گرایی در فلسفه در جریان مبارزه علیه مذهب شکل گرفت. این جریان ریشه‌های عمیقی در زندگی اجتماعی داشت و بر آن متکی بود و به انعکاس و تعمیم دست‌آوردهای بشری (گسترش علوم طبیعی چون هیأت‌شناسی، علم مکانیک، طب و ریاضی) می‌پرداخت. این جریان فلسفی با مبارزه‌گروه‌های پیشرو جامعه برده‌داری در راه پیشرفت شناخت‌های بشری و نابودی کاست‌ها که موجب جدائی انسان‌ها بودند، عمیقاً پیوند داشت. بدون شک پایه‌های اساسی اجتماعی این جنبش را توده‌کثیر مردم شهرها تشکیل می‌داد که محصول از هم پاشیدن اجتماعات کشاورزی و فقر دهقانان بود. همانطور که می‌شود! مورخ مشهور فلسفه اشاره می‌کند «مفاهیم ماده‌گرایی از زمان‌های قدیم.... در میان مردم بی‌چیز و خرده‌پا رواج داشت.»^۱

در هند، جریان‌های ماده‌گرایی در فلسفه و براه افتادن مبارزه علیه دین و انگارگرایی فلسفی در فاصله قرن نهم تا چهارم پیش از میلاد صورت‌بندی شده است. انعکاس و نشانه‌های این مبارزه در اولین اسناد فرهنگ هند چون وداها، اوپانیشادها، حماسه‌های ماهابهاراتا و رامایانا، قوانین مانو و اولین متن‌های ادبی بودیسم و جاینیسم ملاحظه می‌شود. مبارزه ماده‌گرایی و انگارگرایی از قرن ششم تا قرن چهارم پیش از میلاد با تشکیل مکتب‌های مهم فلسفی هند-باستان (دارسانا) ها وسعت بی‌سابقه‌ای می‌گیرد. این مبارزه در درون

1. M.U. Mishra, History of Indian Philosophy, Vol. 1. Allahabad. 1957, P. 190.

اغلب مکتب‌های فلسفی چون سیستم‌های فی‌یایا، وائی‌سه‌شی‌کا، سام‌خی‌یا، می‌مان‌سا، بودیسم ابتدائی و غیره نیز منعکس شده‌است. ولی در میان این مکتب‌ها، تنها مکتب چارواک‌هاست که عقایدش را در زمینه ماده‌گرایی آشکارا و برحسب روش معین اعلام می‌دارد. در این فصل، آئین اخلاقی ماده‌گرایان هند باستان، چارواک‌ها مورد مطالعه و بررسی قرار می‌گیرد.

* * *

مکتب مادی چارواک‌ها (لوکایاتی‌کا)^۱ ها یکی از کهن‌ترین و بنا به برخی شواهد، حتی قدیمی‌ترین فلسفه هند بشمار می‌رود. پروفیسور رادهاکریشنن در این باره می‌گوید: «ماده‌گرایی بقدر فلسفه دارای قدمت است. رد پای این تئوری در دوره ماقبل‌بودائی نیز دیده می‌شود. جوانه‌های ماده‌گرایی در سرودهای ریگ - ودا بچشم می‌خورد».^۲ این نظریه از طرف برخی دیگر از مورخین فلسفه

۱ - معنی درست این واژه‌ها هنوز روشن نشده، برخی‌ها کلمه «چارواک» را اسم خاص می‌دانند. برخی‌ها می‌گویند چارواک بمعنی «سخن مفهوم» است که از واژه‌های («چارو» - مفهوم و «واک» - کلمه یا سخن) ترکیب یافته. گروهی می‌گویند این واژه بمعنی «چهار کلمه» ترکیبی از واژه‌های («چارو» - چهار و «واک» - کلمه) است که نظریه این مکتب را در خصوص تشکیل عالم از چهار عنصر مادی بیان می‌کند. بالاخره دسته‌ای نیز عقیده دارند که این واژه از کلمه «چارو» بمعنی «خوردن» بوجود آمده که بقول مخالفین این مکتب با قانون اخلاقی ارضای تمایلات نفسانی پیوستگی دارد. واژه «لوکایاتا» بمعنی «عقیده افراد ساده‌لوح» و یا «هنر مباحثه، سوفسطائی» (Rhys Davids) است که از طرف مخالفان باین مکتب داده شده.

۲- رادهاکریشنن، فلسفه هند، جلد اول، صفحه ۲۷۷، لندن ۱۹۴۸.

چون د. شاستری و م. میسرا مورد تأیید قرار گرفته است.

بدست دادن تاریخ پیدایش کاملاً دقیق مکتب چارواکاها غیر ممکن است، زیرا بین آثار فلسفی عهدباستان اسنادی در دست نیست که بوسیله خود ماده گرایان نگاشته شده باشد. محتملاً این آثار در دوره بعد توسط نمایندگان آئین های ایده آلیستی و مذهبی نابود گردیده، باینهمه تأثیر این مکتب مادی باستانی آنقدر چشم گیر است که در تمام آثار مهم مکتب های دیگر فلسفی شرح و نقد آن وجود دارد.

تجزیه و تحلیل علمی اندیشه های ماده گرایان هندباستان بواسطه فقدان اسناد واقعی بسیار دشوار است، زیرا شرح این مفاهیم در آثار مخالفین آنان اغلب جنبه يك جانبه و حتی تحریف آمیز دارد.

در حقیقت، محدودیت آشنائی ما با نمایندگان فلسفی چارواکاها ناشی از موجود نبودن اسناد واقعی است. فیلسوف هائی چون حکیم جبلی که در رامایانا از او یاد شده، آژیتا کسا - کامبلی، پوراندارا، بهاگوری و دیگران از جمله کسانی هستند که در برخی از اسناد نامشان ذکر گردیده است.^۱ طبق روایت های موجود، بنیان گذار مکتب چارواکاها حکیم برهاسپاتی است که کلمات قصار زیادی را باو نسبت می دهند.

مفهوم آفرینی چارواکاها سرشار از آتئیسیم و ذهن نفی وانکار

1. M. Roy, Histoire de la Philosophie indienne, PP. 163--164, Moscou 1958 (éd russe)

باورهای دینی و میتولوژیکی است. آکادمیسین ف. شچرباتسکی هندشناس مشهور روس در این باره می نویسد «شاید، در هیچ جا، ذهن نفی و عصیان در قبال قیودات مرسوم اخلاقی و دین وابسته بآن به شیوه ماده گرایان هند مؤثر و نمایان ابراز نشده است»^۱

چارواکها آمریت کتب مقدس (سروتی) را آشکارا نفی می کردند. بعقیده آنان، وداها بهیچ وجه منشأ خدائی و ماوراء الطبیعه ای ندارند، بلکه ساخته و پرداخته پیشوایان چیره دست و فریبکار هستند. برهنه ها (پیشوایان مذهبی) از آنجهت این آئین دینی را بوجود آوردند که منافع آزمندان و خود پرستانه خویش را تأمین نمایند و افراد مؤمن و عقب مانده را بفریهند. در یک سند قدیمی آمده است: «وداهای سه گانه: ریگ - ودا، یاجور - ودا و ساما - ودا چیزی جز یاوه های دروغ پردازان نیستند.»^۲ در سند قدیمی دیگری از قول پرهاس پاتی روایت شده که «خالقین وداهای سه گانه در زمره شعبده بازان، فریبکاران و شیاطین قرار دارند»^۳

فیلسوفان مکتب چارواکها دین را مانند داروی مخدر زیان بخش می دانستند. بعقیده آنان استغائها و نیایش های ملکوتی

1. F. Chtcherbatski, Histoire du Materialisme en inde "Vostotchnyié Zapiski", T. 1. PP. 1-2.

۲ - مستخرج از کتاب

M. Mishra, History of Indian Philosophy, Vol. 1.P. 206.

۳- مستخرج از کتاب رادها کریشنان فلسفه هند جلد اول صفحه ۲۸۳.

لندن ۱۹۴۸.

بیانگر امیدهای عبث افراد ناتوان، ضعیف النفس و درمانده است.^۱ چارواکاها عقیده خود را علیه هر نوع آداب مذهبی، مراسم دین و دائی و بویژه مراسم قربانی آشکارا ابراز می کردند. مثلاً دین و دائی تعلیم می دهد که هنگام تشییع جنازه باید قربانی داد تا روح در سفر بهشت گرسنه نباشد. چارواکاها در این مورد می گفتند، سیر کردن روح در سفر بهشت با قربانی دادن در روی زمین، درست مانند سیر کردن افراد گرسنه ای است که در طبقه اول نشسته اند و ما خوراکی ها را در زیر زمین پنهان کنیم.^۲

چارواکاها باور به نیروی ماوراء الطبیعه، فنا ناپذیری روح و زندگی پیش از تولد و پس از مرگ را آشکارا نفی می کردند. «چیزی بنام لاهوت، رستگاری آخرت و روح دنیای باقی وجود ندارد».^۳

چارواکاها با انکار ماوراء الطبیعه تأیید می نمودند که یگانه دنیای موجود، دنیای مادی، جهان اشیاء محسوس و مستقل از شعور ماست که تنهاییاری اعضای حسی به ادراک درمی آیند. اندیشه های چارواکاها درباره ساخت کیهان و تحول آن، به قدیمی ترین ادراک خود بخودی جهان تعلق دارد. طبق این آئین، همه اشیاء

1. D. Shastri, a Short History of Indian Materialism, Sensationalism and Hedonism, Calcutta 1957, P. 25.

2. S. Chatterjee and D. Datta, An Introduction to Indian Philosophy, Calcutta 1950, P. 69.

۳- س. رادها کریشان، فلسفه هند، جلد اول صفحه ۲۴۹. لندن ۱۹۴۸

محسوس، از جاندار و بی جان از چهار عنصر اولیه مادی («بھوتا»)
آب، هوا، زمین و آتش ترکیب یافته است.^۱

فرزانگان این مکتب می گفتند که جهان جاویدانست و بر
حسب قوانین خاص خود گسترش می یابد.

چارواکاها زندگی صوفی منشانه و قوانین کارما را که مدعی
تبیین تنوع اشیاء و پدیده هاست، نفی می کردند و ستایشگر آتین
علت گرایی ساده «اسوابهاوا - وادا» بودند.^۲

این مسأله در فلسفه چارواکاها (برحسب اسناد قدیمی) با
نمونه های زیر مدلل و آشکار می گردد.

«چه کسی تیزی خار، طبیعت ویژه گوزن یا پرنده، مزه شیرین
نیشکر و طعم تلخ لاله گل را آفریده است؟ این خصوصیت هارا باید
از سرشت پابرجای این پدیده ها دانست».^۳

«چه کسی به آب طراوت، به آتش حرارت، به هوا ملایمت
داده است؟ هیچکس. اینها محصول طبیعت خود این پدیده ها هستند».^۴

۱ - برخی ها می گویند چارواکاها متکی به اتم گرایی ساده بودند و
عناصر اولیه مادی را مرکب از اجزاء نامرئی می دانستند:

D. Shastri, A short History of Indian Materialism.
P. 13.

با وجود این، ممکن است، اندیشه های اتم گرایی، در مرحله عالی تر
تحول ماده گرایی هندباستان پدید آمده باشد.

۲ - یکی از قدیمی ترین آئین های مادی هند است که در اوپانیشادها از
آن یاد شده. اسوابهاوا بمعنی جوهر است که ماده گرایان هندباستان آن را
بمثابه طبیعت موجود هر شیئی و پدیده در نظر می گرفتند.

۳ - مستخرج از کتاب میسرا

History of Indian Philosophy, Vol, I, P. 198.

۴ - همانجا صفحه ۱۹۸.

«چرا همواره برخی‌ها توانا و برخی ناتوان هستند و گروهی نیز خلقت شگفت‌انگیزی دارند؟ این واقعیت بوسیله خود این پدیده‌ها توجیه و تبیین می‌گردد»^۱

در آئین «اسواب‌هاوا - وادا»ی ماده‌گرایان هندباستان، ما با یکی از کهن‌ترین تجربه در تاریخ فلسفه روبروئیم که جهان را برحسب قوانین گسترش مخصوص آن تعبیر می‌نماید. این آئین بدون شك علاوه بر تحول منطقی - گسترش ذاتی پدیده‌ها - به موضوع اتفاق و لحظه این تحول نیز توجه داشت. پروفیسور میسرا عقیده دارد که طبق آئین چارواکاها «همه جوهرها، چه آلی و غیر آلی، محصول چهارعنصر ابتدائی ماده یا محصول طبیعت پا بر جای خود این جوهرها یا قانون حدوث هستند»^۲.

چنانکه می‌دانیم رابطه ماده و شعور مسئله اساسی فلسفه را تشکیل می‌دهد. چارواکاها این مسئله را با دید ماده‌گرایی خود - بخودی و ساده حل می‌کردند. در نظر آنان شعور، خصوصیتی از **ایک** جوهر روحی مستقل نبود، بلکه آن را محصول ماده و مشتق از عناصر ابتدائی‌اش می‌دانستند. بعقیده آنان شعور ترکیب معینی از عناصر ابتدائی است که پس از تجزیه از بین می‌رود. شعور محصول تن و ارگان‌های جسمانی است و بدون تن وجود خارجی ندارد. در یکی از اوپانیشادها از قول ماده‌گرایان گفته شده «شعور پس از

۱- همانجا صفحه ۱۹۸.

۲- همانجا صفحه ۲۱۵.

مرگ وجود ندارد»^۱

«با مرگ انسان، عناصری که از خاک است به خاک، از مایع است به آب، از حرارت است به آتش و از نفخه است به هوا باز می گردد و استعدادهایش در فضا مستحیل می شود. دانا و نادان هنگامی که جسمشان تجزیه شود، دیگر وجود خارجی ندارند»^۲.

بدون شك اندیشه های ماده گرایان هندباستان در مسأله رابطه شعور و تن دستخوش دگرگونی زیادی شده است. ابتداء شعور، مستقیم با تن انسانی یکی دانسته می شد و عناصر ابتدائی تشکیل دهنده تن بمثابة تجهیزات بی واسطه اندیشه تلقی می گردید. طبق آئین چارواکها شعور، اندیشه به «دم زنده» وابسته است، و بعد آن را به روح («مانا») ربط می دادند. «دم زنده» و روح («مانا») از عناصر ابتدائی هستند و اعضای شعور را تشکیل می دهند. روح «مانا» مانند شیئی مادی است، ولی مادیت آن ویژه، ظریف و متفاوت با شکل خشن جسمانی است که حتی بر فعالیت های خود نیز فرمان می راند. ^۳ این تحول در اندیشه های چارواکها بیانگر کوشش هایی است که آنان در زمینه بحث بسیار عمیق پیرامون مسأله بغرنج شعور از خودنشان داده اند. در عین حال شناخت علمی بسیار ناچیز چارواکها نسبت به ماده و روند اندیشه،

۱- مستخرج از کتاب میثرا:

History of Indian Philosophy, Vol, I, P. 215.

2. T.W. Rhys Davids, Dialogues of the Buddha, London 1893, PP. 73--74.

3. D. Shastri, A Short History of Indian Materialism..., P. 32.

خصوصیت ساده ماده گرایانه آنان را آشکار می سازد.

اندیشه های چارواکها در زمینه تئوری شناخت، به وجه نمایانی با آئین های مکتب های ایده آلیستی در تضاد بود. مثلاً، با اینکه، مکتب های معروف به ارتدکس^۱، ادراک حسی، استقراء و تصدیق را سرچشمه های اصلی شناخت می دانستند، ولی اغلب تصدیق و استقراء را بمثابة سرچشمه های شناخت مستقل در جای اول قرار می دادند. بعکس چارواکها عقیده داشتند که ادراک بی واسطه جهان بیاری اعضای حسی، یگانه وسیله شناخت مستقل است. در قطعه ای که طبق روایت، آن را به برهاس پاتی نسبت می دهند، گفته شده: «ادراک مستقیم تنها راه شناخت است.»^۲

طبق نظر چارواکها ادراک بوسیله حواس پنجگانه صورت می گیرد. (اگرچه این فلسفه در مراحل نخستین، ادراک بصری رایگانه شکل ادراک می دانست.)

متفکرین این مکتب معتقد بودند که صحت و واقعیت این یا آن اندیشه باید بوسیله تجربه حسی بی واسطه انسان مورد تأیید قرار گیرد. در بسیاری از تألیفات تاریخ فلسفه هند، چارواکها از آن جهت مورد سرزنش قرار می گیرند که وجود آنچه را که مستقیم به ادراک در نمی آیند، انکار می کنند. با اینهمه آئین چارواکهای هندباستان هیچ وجه اشتراکی بانسبی گرائی^۳ ندارد. پروفیسور میشر

۱- مکتب هائی که به آمریت و دها گردن می نهادند.

۲- طبق روایت تاریخی و فلسفی هند مکتب هائی که در شمار ارتدکس قرار داشتند عبارتند از: فیایا، وسه شی کا، یو کا، سام خیا، می مانسا و ودانتا.

که یکی از بزرگترین متن شناسان سانسکریت است، عقیده دارد که چارواکاها «به امکان وجود آنچه که مستقیم به ادراک در نمی آیند، باور داشتند^۱». بعقیده آنان چنین پدیده‌هایی ممکن است موجود باشند، ولی تنها به اتکاء حواس می‌توان بوجود آنها یقین حاصل کرد.^۲

چارواکاها وجود عاملی را بعنوان سرچشمه مستقل شناخت که جدا از پراتیک و تجربه حسی باشد، قبول نداشتند.

جریان‌های ایده‌آلیستی در فلسفه، عامل و سرچشمه شناخت را در درجه اول با وحی الهی («سروتی») یا سنت وداها («اسمرتی») یکسان می‌دانستند. بدین جهت نفی چنین عاملی بعنوان سرچشمه مستقل شناخت از طرف چارواکاها نقش مرقی و پیشروئی ایفا کرده است. این انکار، مستقیم متوجه دین بود، زیرا دین به ستایش جزم‌گرائی و اسکولاستیک می‌پرداخت و تجربه را ناچیز می‌شمرد. می‌شرا می‌گوید «چون آنان (چارواکاها - نویسنده) ارزش تصدیق را نفی می‌کردند، وداها و ادبیات مبتنی بر آن را نمی‌پذیرفتند و بنا بر این فقط بوجود دنیائی باور داشتند که ادراک‌پذیر باشد.^۳»

در عین حال، چارواکاها منکر قیاس بعنوان سرچشمه مستقل شناخت بودند، ولی به احتمال، ضرورت اثبات روابط منطقی و سودجستن از قیاس را رد نمی‌کردند و فقط با مفهوم ایده‌آلیستی

1 و 2. M. U. Mishra, History of Indian Philosophy, Vol. I, P. 207.

این روابط که ابدی، تغییرناپذیر و رمزآمیز و انمود می‌شد، مخالف بودند و کنکاش‌های تجربیدی را که مورد استفادهٔ انگارگرایان در دفاع از دین بود، بی اعتبار می دانستند.

گوناراتنا یکی از مفسرین اثر قدیمی ساوارسانا زاموکایا

می گوید: «چارواکاها به این قیاس ها که مددکار انسان در امور روزانه هستند، گردن می نهادند و به قیاس هایی که بوسیلهٔ آن وجود زندگی ملکوتی اثبات می گردد، اعتقاد نداشتند... و آنها را برای زندگی روزمره مضر می دانستند^۱». **داسگوپتا** دلیل مادی پوراندارا را ذکر می کند که «فایدهٔ قیاس را در صورتی می پذیرفت که در راه مشخص کردن طبیعت اشیاء زمینی و امکان تجربهٔ مبتنی بر ادراک کوشش بعمل آید؛ ولی امکان سودجستن از قیاس را برای اثبات اصل عالم ملکوتی، هستی پس از مرگ یا قوانین کارما که به ادراک در نمی آیند، نفی می نمود^۲».

با اینهمه باید دانست که تئوری شناخت ماده گرایان هند که به حس گرایی^۳ ساده بسنده می کردند، دارای محدودیت معینی بود و تا حدودی اندیشهٔ مجرد را ناچیز می شمرد. از آنجا که آنان به درک صحیح دیالکتیک خاص و عام توانا نبودند، اندیشهٔ خود را روی خاص متمرکز می ساختند و توجهی به پیوستگی نداشتند و براین

-
1. M. U. Mishra, History of Indian Philosophy, Vol. I. P. 208.
 2. S. Dasgupta, A History of Indian Philosophy, Vol. III, Cambridge 1940. P. 536.
 3. Sensualisme.

اساس می‌کشیدند روی خصوصیت واحد و فردی اشیاء و پدیده‌های جهان عینی تأکید ورزیدند. این خصوصیت ویژه چارواکاها درمفاهیم اخلاقی آنان نیز تبلور یافته است.

* * *

آموزش اخلاقی ماده‌گرایان هندباستان مبتنی بر نفی مطلق اصول اخلاقی دینی و درجای اول نفی آئین موکشااست.

هدف زندگی بشری بهیچوجه راه‌جستن به بهشت و استخلاص روح پس از مرگ نیست. این نوع اعتقادات راتنها به این دلیل ساده که نیروی ماوراءالطبیعه، روح جاویدان و هستی پس از مرگ وجود خارجی ندارند، باید مردود دانست.

هستی پس از مرگ تنها می‌تواند از حیث پایان گرفتن همه رنج‌های بشری^۱، البته صرفاً بمفهوم خاتمه یافتن مطلق زندگی یعنی پایان پذیرفتن هر نوع فعالیت روحی و تجزیه ارگانیک به عناصر مادی تشکیل دهنده‌اش مورد نظر باشد. مرگ بطور طبیعی اتفاق می‌افتد و هیچ عاقلی به پیشواز آن نمی‌رود.

چارواکاها برخلاف برخی سیستم‌های فلسفی ایده‌آلیستی مانند یوگا و فرقه‌های معین بودائی معتقد بودند که روح هرگز نمی‌تواند از قید و بندهای تن و پیوستگی‌های خاص آن رهائی یابد، زیرا روح، شعور، از خصوصیت بارز جسم است و تنها در رابطه با بدن و اعضای حسی وجود خارجی دارد.

۱ - «مرگ تن باعث استخلاص است» مستخرج از کتاب :

چنانکه می‌دانیم اخلاق مذهبی، موکشا را هدف زندگی بشر قرار می‌دهد که براساس آن باید از نعمت‌های دنیوی چشم پوشید و نسبت به زندگی بی‌اعتنا بود. چارواکها علی‌رغم این موعظه‌ها اعلام می‌داشتند که هستی بشری در این جهان عبارت از برخورداری از حداکثر شادی و بعد اقل رسانیدن درد و رنج است. بنا به آموزش چارواکها، مفهوم هدف زندگی بشری به دو اصل «سوخا» و «دوخا» بستگی دارد. اصل اول به ارضای حواس و جسم و اصل دوم به پرهیز از ناراحتی‌های جسمانی اختصاص دارد^۱. شادی که ربطی به خدا ندارد، هدف عالی انسان است^۲.

بر اساس این اصل اساسی اخلاق چارواکها، ریاضت و رنج تن کاملاً نفی می‌گردد: «کسی که با روزه خود را رنجور می‌سازد، احمق و نادان است»^۳.

چارواکها علیه هر نوع پرستش رنج که از مختصات آئین‌های

1. S. K. Maitra, the Ethics of the Hindus, Calcutta 1956. P. 71.

۲ - شادی نعمت و خواست طبیعت است. کودکان جز به شادی‌ها بچیزی نمی‌اندیشند. جوانان جدی و روشن بین نیز در پی آن هستند. مرد با تقوی از پرهیزکاری لذت می‌برد و حتی کسانی که شادی را هدف تمایلات نمی‌دانند با افکار خود به رضایت معینی می‌رسند.
اقتباس از کتاب:

D. Shastri, A Short History of Indian Materialism..., PP. 28-29.

۳ - اقتباس از کتاب میشر:

History of Indian Philosophy Vol. 1. P. 212.

اخلاقی مذهبی (اعم از آئین‌های اخلاقی ودائی و بودائی) است، به مخالفت برمی‌خاستند. در اخلاق مذهبی، درد و رنج بمثابة انابه و استغفار تلقی می‌گردد. انسان برای رسیدن به شادی برتر یعنی واصل شدن به خدا این رنج را باید تحمل کند. «..... درد و رنج پیغام پروردگار است که عیب جهان و خصوصیت حادثی و نا پایدار زندگی دنیوی را آشکار می‌دارد.»^۱

اخلاق مذهبی با قائل شدن اولویت برای درد و رنجی که دمساز انسان است، چشم پوشی از شادی و نشاط را توصیه می‌کند و امور دنیوی را ناچیز می‌شمرد. در اوپانیشادها به این مطلب اشاره می‌شود که وجود درد و رنج در زندگی، خود دلیل کافی و قانع کننده‌ای برای پشت پا زدن به زندگی و نادیده گرفتن آن است. بودائی‌های نخستین، پوچی شادی‌ها را تبلیغ می‌کردند و محنت و سختی را یگانه چیز واقعی می‌دانستند.

چارواکاها با شناخت واقعیت، شادی‌ها و رنج‌ها، این مسأله را بترتیب دیگری حل می‌کردند. آنان بدواً این سؤال را پیش می‌کشیدند: آیا انسان صرفاً به این دلیل باید از زندگی چشم‌پوشد که دمساز با رنج و ناراحتی است؟

«آیا از شکار ماهی و خوردن آن بدین جهت باید صرف‌نظر کرد که تیغ و فلس دارد؟... آیا کسی هست، که از روشنائی ماه که جسم و جان را صفای دهد، به این خاطر لذت نبرد که روی آن لکه‌هائی

دیده می‌شود؟... آیا باید بدین جهت از لذت نسیم دلکش تابستان رو برتافت که اندکی آمیخته باگرد و غبار است؟^۱ چارواکاها می‌گفتند موضوع عبارت از استفاده معقولانه از شادی‌ها و پرهیز از رنج‌هایی می‌باشد که ناگزیر همراه آنهاست. بدین جهت نباید بخاطر ترس از مرارت و سختی، از شادی‌ها گریخت و در راه بهبود شرایط هستی‌بشری و دلپذیر نمودن هرچه بیشتر زندگی از کوشش باز ایستاد.

طبق آئین چارواکاها، رنج‌ها و منحت‌ها، شادی و خوشی را نفی نمی‌کنند. آنچه که امروز باعث ملال است، فردا شادی را به ارمغان می‌آورد.^۲ بعلاوه رنج اغلب شرط ناگزیر خوشی و شادی است. آنان کمال خوشبختی را در رابطه با دردها و رنج‌ها و در تضاد با آنها می‌دانستند.^۳

1. D. Shastri, A Short History of Indian Materialism..., PP. 30--31.

۲ - همانجا... صفحه ۳۳. «... دو عاشق که پس از فراقت طولانی بهم می‌رسند... اشک‌های زیادی ریخته‌اند و ناله‌های فراوانی سرداده‌اند. اکنون دیدارشان چنان شادی توصیف ناپذیری برانگیخته که گوئی هرگز از هم جدا نبوده‌اند.»

3. D. Shastri, A Short History of Indian Materialism..., P. 33.

«تنعمی که آسایش را فراهم می‌آورد، زمانی بمفهوم واقعی خود قدر و قیمت پیدا می‌کند که ماحصل کار سخت و دشوار باشد. اگر می‌خواهی از خوراكت لذت کاهلی ببری، اول باید احساس گرسنگی کنی. هر قدر از تشنگی رنج بیشتری ببری به همان اندازه از نوشیدن آب خنك لذت زیادتری خواهی برد.»

اخلاق در هندباستان / ۲۷

فلاسفه مادی می گفتند، خوشبختی و شادی هائی که بیگانه از هر نوع رنج باشد، غیر ممکن و حتی نامطبوع است، زیرا آنچه که امروز شادی می آفریند، سرانجام پس از کاربرد طولانی ممکن است رنج آفرین گردد.^۱

چارواکاها با اینکه بوجود رنج و اندوه در همه جا و همه چیز باور داشتند، ولی تأکید می کردند که در تحلیل نهائی، شادی در مقایسه با رنج، نقش مهم تری در زندگی انسان ایفاء می کند. بعقیده آنان اگر غیر از این باشد، باید پرسید که چرا انسان ها برای زیستن چنین حرارتی از خود نشان می دهند و تا این اندازه از مرگ بیم دارند؟ به ایشان بگوئید این دنیا را ترك گویند، بی درنگ خواهید دید که هیچکس کوچکترین تمایلی به این کار ندارد. این واقعیت نشان می دهد که انسان ها بزندگی بمثابه موجی از درد و رنج نمی نگرند. بدین جهت چارواکاها اندیشه عمیقاً خوش بینانه ای نسبت بجهان داشتند.^۲ بدینی^۳ که کم و بیش با اکثر سیستم های اخلاقی مذهبی

1. D. Shastri, A Short History of Indian Materialism...P. 33.

« حتی غذاهای بسیار لذیذ در صورت مصرف همیشگی تولید بیزاری می کنند».

۲- همانجا صفحه های ۲۶ و ۲۷

«چگونه می توان این جهان دلپذیر را «بدرود» گفت که مکان شادی ها و خوشی ها است؟ برگ های سبز چقدر لطیف و گل های سرخ چقدر زیبا هستند! آیا روشنائی خورشید شگفت انگیز نیست؟...»

3. S. Dasgupta, A History of Indian Philosophy, Vol. III, P. 550.

« محتملاً آئین آنان عاری از هر نوع بدینی است».

عجین است، با آئین آنان کاملاً بیگانه بود. خوش بینی چارواکاها محصول اعتقاد آنان بود. آنان برای هر فرد این امر را ممکن و منطقی می دانستند که در راه خوشبختی خود به تلاش برخیزند و شرایط زندگی را بسود خویش بهبود بخشند.

هنگامی که از شیوه مورد عمل چارواکاها در زمینه حل مسئله رابطه شادی و رنج صحبت می شود، باید یادآوری کرد که در قطعه ها و شواهدی که تا امروز باقی مانده، هیچ نشانه ای وجود ندارد که آنها برای یافتن ریشه های درد و رنج بشری، کوشش جدی ولو ناچیزی از خود نشان داده باشند. آنها مسئله شادی و رنج را که در دکترین ماده گرایان هندباستان جای بسیار مهمی دارد، بشیوه کلی و مجرد، و یا بر اثر نقطه نظر کاملاً پراتیکی حل می کردند.

لبه تیز آئین اخلاقی چارواکاها متوجه اخلاق دینی است که احساسات و طبیعت انسان و نیازهای طبیعی جسم او را ناچیز می انگارد. اگر او پانیشادها خود را مخالف لذات جسمانی و انمود می کردند، در عوض چارواکاها بطور اخلاقی به خوشی و شادی، مخصوصاً شادی هایی که از عشق جنسی فراهم می آیند، علاقه نشان می دادند. آنان سعی می کردند، ثابت کنند که خواش ها و تمایلات عشق جنسی جنبه طبیعی دارند، در صورتی که آئین های دینی آن را بمشابه چیز بی ارزش و ناشایست تلقی می کردند. شواهد و مدارك موجود تاریخی و فلسفی نشان می دهند که علی رغم برخی اتهامات ناروا، چارواکاها هرگز بسود هرزگی و وقاحت تبلیغ نمی کردند. بعکس آنها رفتار جلدی و انسانی در قبال عشق و زن

را تشویق می نمودند. د. شاستری در این باره می گوید، «شواهد نشان می دهند که چارواکها پرهیز از هر نوع کلام بی ادبانه و توهین آمیز نسبت به زن و همچنین مراقبت از آنان را توصیه می کردند.»^۱ بگفته شاستری: «آئین لوکیاتی کاهاتین درخشان و بهزیستی بود. بموهبت تأثیر آنهاست که در این دوره از تاریخ هند، معابد و دربار پادشاهان و همچنین شعر و هنر به شادی و لذات جسمانی گرایش دارند.»^۱ مفهوم شادی و رنج در اخلاق چارواکها با آئین تقوی و ملاک رفتار اخلاقی شان بهم پیوسته است. آئین های اخلاقی مذهبی هند باستان تقوی را مقابل شادی^۲ قرار می دادند. بعکس ساده گرایان هندباستان معتقد بودند که رفتار درست و پرهیز کارانه، بنحوی رفتار

1. D. Shastri, A Short History of Indian Materialism...P. 36.

۲- در «کاتای اوپانیشادها» گفته شده است: «نیکی یک چیز و شادی چیز دیگری است. آنها بشیوه های مختلف انسان را مجذوب می سازند و او را به هدف های مختلف رهنمون می شوند. کسی که نیکی را انتخاب می کند به عالیت ترین خوشبختی نائل می گردد. کسی که خوشی را برمی گزیند هدف را گم می کند»:

(S. K. Maitra, The Ethics of the Hindus, P. 277)

تقوی تابعیت از وظیفه را ایجاب می کند. (مفهوم وظیفه اجرای همه دستورات و قواعد و داها و ایدئولوژی برهمنی را دربر می گیرد) وظیفه عبارت از نفی کامل هر نوع انگیزه شادی و فایده طلبی است. یگانه پاداش و هدف، رفتار پرهیز کارانه موکشاست. «بنابراین، همواره به وظایف عمل کن، بی آنکه به پادافره بیاندیشی. کسی که بی چشم داشت به وظیفه اش بیاندیشد به عالی ترین خوشبختی نائل می گردد. (تکیه از من است - نویسنده): (Bhavadguita, III, 19, Voir Sivaswamy Aier, Evolution of Hindu Moral Ideals, Calcutta, 1935, P. 163.)

انسان را سازمان می‌دهد که حداکثر شادی برای او تأمین گردد. ولی رفتار نادرست و بیهوده باعث فزونی رنج‌ها و غصه‌هایی است که می‌توان از آن پرهیز کرد. در آئین چارواکاها تحصیل حداکثر شادی و زدودن رنج ملاک اخلاقی رفتار بشری است و نسبت به آمریت و داه‌ها و اصل موکشا هیچ اعتقاد و گرایشی وجود ندارد. این ملاک که قبل از هر چیز یک ملاک حس‌گرایانه است، به فلسفه‌مادی آنها متکی می‌باشد. چارواکاها در رفتار بشری قائل بوجود یک ضرورت طبیعی (نه الهی و عرفانی) بودند. به تعبیر آنان این ضرورت از خاستگاه اشتیاق طبیعی انسان در طلب شادی و گریز از رنج‌مایه می‌گیرد.

اگرچه بررسی مسائل اخلاقی با این شیوه سخت مبتدیانه است، ولی بعزت گرایش ضد مذهبی و بی‌باوری به نیروی ماوراء الطبیعه جنبه ترقیخواهانه دارد. در مرکز آئین اخلاقی ماده‌گرایان هندباستان انسان قرار دارد، نه نیروی آسمانی. این آئین از انسان نمی‌طلبد که به نیایش درآید، بنماز بایستد و با خدا یگانه شود، بلکه رفاه‌مادی وارضای امیال طبیعی او را توصیه می‌کند. بنابه روایتی، برهاس‌پاتی در این باره می‌گوید: «تمتع مادی وارضای خواهش‌های این جهانی دو هدف شاخص زندگی است»^۱

از آنجا که این آئین ارضای خواهش‌های طبیعی افراد را هدف زندگی و پایه رفتارشان قرار می‌داد، آنهایی که از این امکان

1. M. U. Mishra, History of Indian Philosophy, Vol. I, P. 206.

محروم بودند و جز فقر، گرسنگی و محرومیت از موهبت‌های طبیعی بهره‌ای نداشتند، در تئوری اخلاقی چارواکاها آرزوهای خود را متبلور می‌دیدند: «داشتن طلا، زمین و غیره، دعوت بیک ضیافت باشکوه، آرزوهای انسان‌های فقیر و گرسنه را تشکیل می‌دهند.^۱»

اگرچه چارواکاها خصوصیت اجتماعی قواعد اخلاقی را درک نکردند و بطور کلی انسان را بطور مجرد در خارج از جامعه بررسی می‌نمودند، ولی هرگز آشکارا منافع فرد را نقطه مقابل منافع جامعه قرار ندادند. بین مدارک مختلفی که به توصیف اخلاق چارواکاها می‌پردازند، تزهائی وجود دارند که ضرورت برقراری رابطه با هم‌نوعان را توصیه نموده و انزوای طلبی را سخت مورد انتقاد قرار می‌دهند. «قلب انسان بی‌دوست در این جهان پر جمعیت مانند بیابان خشک و بی‌حاصل، اندوهبار و غم‌انگیز است^۲». طبق مدارک مختلف، چارواکاها هر نوع فعالیت مفید اجتماعی را بمثابة عمل پرهیز-کارانه تلقی می‌نمودند. در کتاب قدیمی «سارواسیدهانانتاسانگ راها» مفاهیم مادی بدینگونه در بیان آمده‌اند: «تأسیس معابد، ترتیب مکان‌هایی برای توزیع آب و غذا بین فقرا، ساختن آب-انبارها و چاه‌ها، ایجاد باغهای تفریح و سایر اعمال نیکوکارانه، هنگامی اهمیت دارند که نیازهای مستمندان را برآورند، نه اینکه

بدلایل نامرئی سازمان داده شوند.^۱»

بنابراین، تجزیه و تحلیل عینی و بی طرفانه آئین چارواکها با وجود خصوصیت مجرد و اندیویدوآلیستی اخلاق آنان، بهیچوجه اجازه نمی دهد که آنها را متهم به خودپرستی افراطی نمایم و نفی منافع اجتماعی^۲ را به آنها نسبت دهیم.

در آئین چارواکها آنچه که نمونه وار است، احترام عمیق بکار، خوارشمردن هرنوع بیکارگی و طفیلی گری مخصوصاً در اشکال برهمائی است. داسگوپتا قطعه ای از کتاب قدیمی «نئی زاده‌ها کاریتا» را چنین ذکر می کند:

«تنها کسانی که بی بهره از خرد و استعداد کار هستند، معاش خود را از راه قربانی ها تأمین می کنند.... عبارت دیگر خاکستر مردگان را روی خود می پاشند.»^۳

آئین اخلاقی ماده گرایان هندباستان از انسان دعوت می نمود

1. M. U. Mishra, History of Indian Philosophy, Vol. I, P. 213.

۲- نمی توان با این عقیده پروفیسور س، رادهاکریشنان موافق بود که طبق نظر چارواکها «آنچه که پسندیده، پاک و عالی است و آنچه که ایجاد توجه و دلسوزی می کند، باعث بی اعتمادی می گردد.»

(S. Radhakrishnan, Indian Philosophy, Vol. I)

چندتن از فلاسفه هند مانند شاترجه و داتا، خودخواهی مطلق را که به چارواکها نسبت می دهند، قبول ندارند.

(S. Chatterjee et D. Datta, An Introduction to Indian Philosophy, Calcutta 1950, P. 70)

3. S. Dasgupta, A History of Indian Philosophy, Vol. III, P. 549.

که نه بخاطر نیروی آسمانی، بلکه برای خوشبختی زمینی که تنها در سایه کار مفید، دانش و سیاست فراهم می آید، بفعالیت پردازد. طبق روایت کتاب ساروا سیدهانتاسانگ راها «خواندن وداها، ایقان به سالوسی های زاهدان و پاشیدن خاکستر مردگان بر سر و تن، راههای مختلفی در زندگانی هستند که افراد بی فراست و ناتوان انتخاب می کنند. بدین جهت - بقول ماده گرایان - خردمند کسی است که برای بهره بردن از زندگی به راههای متعارف چون کشاورزی، دامپروری، تجارت، سیاست و مدیریت بپا ندیشد.»^۱

به احتمال زیاد، مسائل زندگی عملی، اقتصادی و سیاسی در آئین فلسفی ماده گرایان هندباستان جای مهمی داشته است. متأسفانه هنوز اطلاعات لازم و کافی در اختیار ما نیست که به اعتبار آن بتوانیم درباره مفاهیم و ادراکات اجتماعی و سیاسی چارواکاها با روشنی بیشتر داوری نمائیم. ولی در جهت گیری های ضد کاستی و ضد برهمنی این متفکران هیچ تردیدی وجود ندارد. آنها عقیده خود را علیه قدرت طلبی و امتیاز جوئی برهمن ها بروشنی ابراز می داشتند. و با نفی کاست ها و انحصار طلبی آنها ستایشگر اندیشه کلی برابری طبیعی انسان ها بودند. «آنها (منظور چارواکاها. - نویسنده) بر اساس اینکه در طبیعت، تمام انسان ها وضع برابری دارند، سلطه جوئی يك فرد و فرمانبری دیگری را امر غیر عادلانه

و نا درستی می‌دانستند^۱ « بعقیده چارواکاها اثبات یکدست بودن مطلق کاست‌ها غیر ممکن است، زیرا در پروسه طولانی تاریخ، از خانواده‌های مختلف ترکیبی از کاست‌ها بوجود آمده است^۲ ». بهمین دلیل آنها در زندگی مذهبی، اجتماعی و سیاسی مشتاق آزادی بودند^۳. آئین چارواکاها تنها در میان اعضای جامعه اشتراکی اولیه و توده‌های مردم شهرهای هندباستان که علیه کاست‌ها مبارزه می‌کردند، رواج نداشت، بلکه بازرگانان و عده‌ای از کشاورها نیز که خواستار نیروی مادی قدرتمند و محدودیت حقوق و امتیازات برهمن‌ها بودند، به این آئین گرایش داشتند.

یکی از خطوط مشخصه مفهوم آفرینی اخلاقی و فلسفی چارواکاها، وحدت ماهوی، تجانس و پیوستگی این مفاهیم است. این مسأله بارها از جانب محققین فلسفه هند تأیید شده است. مثلاً س. داسگوپتا در این باره می‌نویسد: «تمام مفاهیم اخلاقی آنها از آئین متافیزیکی عمومی و منطق‌شان منشأ می‌گیرد. (اصطلاح «متافیزیک» در اینجا به مفهوم سنتی هند و به مفهوم مسائل عمومی فلسفی و هستی‌شناسی بکار گرفته شده. - نویسنده.) طبق این مفاهیم چیزی جز اشیاء ملموس و شادی‌های حسی وجود ندارد. بنا براین

۱ - س - رادها کریشن، فلسفه هند، جلد اول صفحه ۲۸۲ لندن ۱۹۴۸

2. S. Dasgupta, A History of Indian Philosophy, Vol. III, P. 549.
3. S. Shastri, A Short History of Indian Materialism... P. 27.

گفتگو از واقعیت ماوراء حس یا فوق طبیعی بیهوده است.^۱
 بنوشته شاترجه ودانا «اخلاق چارواکها، تنها نتیجه ممکن
 متافیزیک مادی‌شان است.»^۲

در آغاز عصر جدید و مخصوصاً در قرون وسطی (مقارن
 قرن هفتم عصر ما) تأثیر مستقیم آئین فلسفی و اخلاقی چارواکها
 رفته رفته کاهش می‌یابد، زیرا نظام اجتماعی هند فتودالی مانع رشد
 دامنه‌دار و عمیق فلسفه مادی بود. در نظام فتودالی، نفوذ آئین‌های
 مذهبی ارتدوکس فزونی می‌گیرد. تحت این رابطه فلسفه هند و
 فلسفه قرون وسطائی اروپا خطوط مشترکی پیدا می‌کنند: اینجا و
 آنجا کم و بیش فلسفه در خدمت دین‌شناسی قرار می‌گیرد.

در آغاز عصر جدید و بویژه در قرون وسطی آئین‌های فلسفی
 و اخلاقی مذهبی و ایده‌آلیستی (نه تنها آئین‌های هندوئی بلکه همچنین
 آئین‌های ودائی) با تمام وسایل علیه فلسفه مادی و مخصوصاً علیه
 اخلاق ماده‌گرایان بحرکت درمی‌آیند و در این راه تا نابود کردن
 کتاب‌هایی که توسط چارواکها نوشته شده بود، پیش می‌روند. در
 این دوره مفاهیم اخلاقی ماده‌گرایان هندباستان بشدت در معرض
 تهمت و افترا قرار می‌گیرد و آگاهانه تحریف می‌شود. آنها ماده-
 گرایان را به‌اشاعه و تبلیغ خودپسندی لگام‌گسیخته، هرزگی،
 شهوت‌پرستی و شادی‌های ناستوده متهم می‌سازند.

-
1. S. Dasgupta, A History of Indian Philosophy, Vol. III, P. 550.
 2. S. Chatterjee et D. Datta, An Introduction to Indian Philosophy, Calcutta 1950, P. 69.

برخی از نمایندگان فلسفه بورژوائی اروپا نیز همین روش را در بررسی آئین چارواکاها بکار می گیرند.^۱

با وجود این، دست اندرکاران شایسته فلسفه و اخلاق هندی چون رادهاکریشن، شاترجه، داتا، مترا و غیره در باره درستی این اتهامات نسبت به چارواکاها که گویا مروج اندیشه های ناهنجار لذت جوئی بوده اند، ابراز تردید کرده، خاطر نشان می سازند که این اندیشه ها و نظریات ممکن است از طرف مخالفین آنها تقلید شده^۲ و یا بعداً کسانی که اصولاً هیچ اعتقادی به اصول ماده گرایی و الحاد نداشته اند، به نشر این افکار پرداخته اند. بنابراین باید نمایندگان واقعی فلسفه چارواکاها را از مروجین بعدی افکار آنان تمیز داد.^۳

با وجود قضاوت های يك جانبه ای که گاه در باره فلسفه و اخلاق چارواکاها به چشم می خورد، اکثر فلاسفه امروز هند تأکید می کنند که آئین چارواکاها در گسترش اندیشه هندی نقش مهمی ایفاء کرده است. جواهر لعل نهرو خصوصیت آتیه نستی مفاهیم چارواکاها و اهمیت آنها را در فلسفه هند با وضوح کامل روشن نموده است. او در این باره می نویسد: «ماده گرایان، نفوذ و آمریت

1. P. Deussen, Outlines of Indian Philosophy, Berlin 1907, PP. 45--46.

۲- «بدون شك قطعه های مذکور محتوی عناصر تقلیدی از مفاهیم و ادراکات چارواکاهاست. زیرا فلسفه ای که تا این حد طی قرن ها مورد توجه قرار گرفته نمی تواند تا این اندازه بصورت ابتدائی زنده و ناهنجار باشد» (س. رادهاکریشن، فلسفه هند، جلد اول، صفحه ۲۷۳)

3. S. K. Maitra, The Ethics of the Hindus, P. 272.

قواعد دینی را در فکر، مذهب و دین شناسی مورد انتقاد قرار می دادند و با خرده گیری از وداها، آئین کشیش ها و باورهای سنتی اعلام می داشتند که اعتقادات باید آزاد باشد و به فرضیه ها یا سنت های متکی نگردد. آنها علیه تمام اشکال خرافه پرستی و جادوگری قد برمی افراشتند. از حیث مقایسه می توان گفت که فکر کلی تئوری آنها شبیه اسلوب جدید مادی است. آنها می خواستند خود را از قید و بند گذشته، پرستش خدایان پنداری و استدلال درباره موضوعاتی که برای ادراک پذیرفتنی نیست، وارهانند^۱

ماده گرایان هندباستان از لحاظ اینکه برای نخستین بار خوشبختی دنیوی فرد و ضرورت ارضای نیازهای مادی و طبیعی اش را بعنوان شالوده و اساس اخلاق در مرکز توجه قرار دادند، نسبت به تدارك و تدوین اخلاق بشری كمك جدی و بسزائی نمودند.

1. J. Nehru, The Discovery of Indian, Newyork 1946, PP. 87-88.

اخلاق در چین باستان

پیدایش اندیشه فلسفی در چین، مانند هند، با تجزیه جامعه اشتراکی اولیه و صورت بندی جامعه طبقاتی همزمان است. این تجزیه از هزاره دوم پیش از میلاد آغاز می گردد. از قرن هشتم تا قرن ششم پیش از میلاد حکومت های بزرگی در چین تشکیل می گردد که رفته رفته شکل استبداد شرقی پیدا می کنند. در این دوره طبقه های بهره کش بر بردگان و اعضای کمون ها فرمان می رانند.

درگیری های طبقاتی که مخصوصاً از قرن هفتم تا قرن پنجم پیش از میلاد شدت می گیرد، در بسط و گسترش اندیشه های فلسفی و اخلاقی چین باستان تأثیر عمیقی داشته است. در این درگیری، دین در دست طبقه های فرمانروا وسیله نیرومندی برای تحمیل مردم و انقیاد اخلاقی بود. در میان مظاهر مذهبی و افسانه ای، آئین عرفانی «عالم بالا» یا یزدانی دیده می شد که نه تنها ناظم تحول طبیعت، بلکه اداره کننده روابط اجتماعی و فردی در جامعه بود. پرستش نیاکان نقش مهمی در مذهب ایفاء می کرد.

در این زمان، پیشرفت علوم طبیعت چون ستاره شناسی، ریاضیات، هندسه، طب و غیره که مانند همه جا با گسترش تولید و

مبادلات همراه بود، به پیدایش مفاهیم مادی کمک نمود. در قرن-های هفتم و ششم پیش از میلاد با نام‌های متفکرین آزاد و ملحدی چون **فان اوآن چو** و **چن سیو** روبرو می‌شویم که علیه آئین «عالم-علوی» مبارزه می‌کردند و از حقوق فرد در تعیین سرنوشت خویش در روی زمین دفاع می‌نمودند.

اثر باستانی **ی - چینگ** («کتاب دگرگونی‌ها»، کتاب پیشگوئی) که بین قرن نهم و هفتم پیش از میلاد نگاشته شده، شامل يك سلسله مفاهیم فلسفی طبیعت است که ردپای ماده گرائی ساده‌ای در آن دیده می‌شود. مثلاً در این کتاب از پنج عنصر اولیه مادی جهان (زمین، آب، آتش، چوب و فلز) و اندیشه تغییر پذیری کلی که محصول مبارزه دنیوی متضاد «**یانگ**» روشنائی و «**ین**» تاریکی است، صحبت به میان آمده که می‌توان آن را از نمونه‌های آشکار ماده گرائی ساده دانست.

اثر **اینفو - چینگ** که تقریباً مربوط به همان دوره است، اندیشه‌ای را به میان می‌کشد که طبق آن يك قانون طبیعی بر جهان («**تائو**») حکومت می‌کند. این کتاب شامل اندیشه دیالکتیکی درباره وحدت زندگی و مرگ در تحول ناگزیر سراسر طبیعت است و علیه جاویدان بودن روح تزهائی را مطرح می‌سازد.

این ترها در گسترش ماده گرائی چین باستان و بسط آئین‌های اخلاقی که به آن تکیه خاصی می‌کردند، نقش بسیار مهمی داشته‌اند. در آغاز، فلسفه باستانی چین توجهش را روی مسائل اخلاقی متمرکز ساخت. در قرن‌های پنجم، چهارم و سوم پیش از میلاد ابتدا

در چین سیستم‌های مهم فلسفی و اخلاقی کنفوسیوسی، تائوئیزم، آئین‌های موتی، یانگ‌چو، فقیهان («فا-کیا») و غیره بوجود آمدند. در این دوره بین‌گرایش‌های مختلف فلسفی (ماده‌گرایی و ایده‌آلیستی) مبارزه حادی جریان داشت.

در این فصل ما بطور عمده به شرح آئین یانگ‌چو، ملحد و ماده‌گرای مشهور چین باستان می‌پردازیم. این متفکر در بسط ماده-گرایی خود بخودی در اخلاق و ایجاد یک سیستم اخلاقی بر پایه ماده‌گرایی و الحاد کوشش فراوانی نموده است.

اطلاعات ما درباره زندگی و فعالیت یانگ‌چو بسیار ناچیز است. بنا به روایت تاریخی چین، یانگ‌چو در دوره «چان کوئو» (از «سلاطین سلحشور» قرن پنجم تا سوم پیش از میلاد) می‌زیست. برخی منابع این دوره را نیمه دوم قرن پنجم و برخی نیمه اول قرن چهارم ذکر کرده‌اند.^۱ در این دوره در زندگی اجتماعی و اقتصادی پیشرفت‌های شگرفی حاصل گردید. رشد نیروهای مولده، شکفتگی شهرها و توسعه روابط تجارتي را در پی داشت. ساخت طبقاتی جامعه چین باستان دستخوش تغییرات چشم‌گیری شد. انقیاد اعضای اجتماعات اولیه و دولتمندی اشرافیت هرچه بیشتر فزونی گرفت. مالکیت اشتراکی بر زمین رفته رفته به مالکیت خصوصی بدل شد و زمین در معرض خرید و فروش قرار گرفت. مالکیت ارضی در

۱ - هوشی تاریخ ۴۴۰ تا ۳۶۰ و ایانگ چی چائو تاریخ ۴۴۰ تا ۳۸۹ پیش از میلاد را ذکر می‌کنند. در تاریخ فلسفه از سال‌های ۳۹۵ تا ۳۳۵ پیش از میلاد صحبت به میان آمده است.

دست زمین داران و شاهزادگان قدرتمند تمرکز یافت و به تحکیم قدرت اقتصادی و جدائی قلمرو شاهزادگان و تشکیل حکومت- های مستقل کمک نمود. بین قلمروهای مستقل شاهزاده نشین (که در بین آنها هفت قلمرو مهم تر از همه بود) جنگ های خونین و پایان ناپذیری در گرفت. بارسنگین این جنگ ها بر دوش مردم سنگینی می نمود. درحقیقت این دوره را باید دوره فقر و خانه خرابی و مبارزات حاد طبقه های فرا دست و فرو دست توصیف نمود.

در این دوره آئین های فلسفی و اخلاقی معینی بوجود آمدند که در جستجوی مفری برای رهایی از بحران های زندگی اجتماعی و سیاسی آن روزگار بودند. در این میان آئین فلسفی و اخلاقی یانگ- چو که توسط خود او و یارانش در میان مردم نشر می یافت، جای خاصی دارد. بین شاگردان و پیروان یانگ چو تنها می توان از **تسه هوآتسه و چانگ هی** (به استناد يك اثر قدیمی بنام **لونی شی- چونتسیو**) و **مانسیون یانگ** که در کتاب **لیه تسه** از او یاد شده نام برد. امامی توان حدس زد که تعداد شاگردان و هواداران یانگ چو خیلی زیاد بود. این موضوع از طرف نمایندگان مکتب های دیگر فلسفی چین باستان^۱ نیز تأیید شده است.

۱- در کتاب کنفوسیوسی منگ تسه می خوانیم « آئین های یانگ چو و موتی همه آحاد کشور را دربر می گرفتند. اگر عقاید و دآوری های مردم را شنیده باشی، ملاحظه خواهی کرد که آنها به آئین یانگ چو و موتی سخت گرایش دارند.»

(Meng-tseu, livre 111, 11e Partie, Chapitre VIII, P. 9.

Voir 1. Legge, The Chinese Classics, Oxford 1895,

متأسفانه آثار اصلی یانگ چو در دسترس ما نیست. اگرچنین آثاری هم بصورت نوشته وجود داشت، یقیناً مانند بسیاری از آثار ماده گرایان و ملحدین دوران باستان توسط مخالفینشان از بین رفته است.

منافع مهمی که ما را با مفاهیم فلسفی و اخلاقی یانگ چو آشنا می کند، قطعه هائی هستند که آئین این متفکر را تعبیر و تفسیر می کنند. این قطعه ها در کتاب های قدیمی فلسفی که دارای گرایش های دیگری هستند، ذکر شده، مانند کتاب **منگ تسه**، **چو آنک تسه**، **هان فی تسه**، **هو آئی ناته**، **لوئی شی چو آن تسو** و غیره

می گویند در اثر فلسفی لیه تسه که با روح تائوئیستی نگاشته شده و تقریباً مربوط به قرن سوم است، فصل مخصوصی (فصل هفتم) به شرح مفهوم آفرینی های یانگ چو اختصاص یافته است. اما بسیاری از دانشمندان جدید به درستی این فصل ایراد دارند و معتقدند که در این کتاب دکترین یانگ چو بطور تحریف آمیز و باروحي بدبینانه و رویگردان از زندگی اجتماعی تشریح گردیده. با اینهمه نفی کامل این اثر در بررسی ادراك یانگ چو از جهان، عملی اشتباه آمیز است. بسیاری از فلسفه شناسان چین نسبت به ارزش معینی که این فصل در ارائه برخی اطلاعات برای درك اندیشه های یانگ چو

Vol. II, P. 282.)

همچنین در کتاب هان فی تسه از مکتب «فا-کیا» آمده است «یانگ چو وموتی در سراسر دنیا مورد مطالعه قرار گرفته اند...»
(Han Fei-tseu, Partie XVIII, Chapifre 47).

دارد، معترف هستند، بشرطی که فصل مورد بحث بشیوه انتقادی مورد بررسی قرار گیرد.^۱ برخی تزه‌های فصل هفتم لیه تسو این نوع بررسی و ارزش‌یابی را تأیید می‌کنند. زیرا آنها بسیاری از دلایل و شواهدی را که در آثار قدیمی پیش گفته وجود دارند، بهم نزدیک و یا در خود منعکس می‌سازند.

* * *

بدون شك، يانگ چو بعنوان فيلسوف يك ملحد بود. اونسبت به وجود «عالم علوی» و الوهیت متعالی که در همه امور انسان‌ها دخالت داشته، کمک و یا مجازات‌شان می‌کند، بی‌باور بود. «برای من و تو هیچ کمکی از آسمان نازل نمی‌گردد... ما به این چیزها اعتقاد نداریم. بنابراین، افراد جادوگر و شفابخش چگونه می‌توانند به آن باور داشته باشند؟»^۲ يانگ چو نسبت به آنچه که اعتقاد به خدا بود، نه تنها با کنفوسیوسی‌ها، بلکه همچنین با پیروان موتی که به «اراده ملکوتی» گردن می‌نهادند، مخالفت می‌نمود.

يانگ چو زندگی پس از مرگ را قبول نداشت و معتقد بود

۱- بین‌آثاری که در این مورد وجود دارد، می‌توان از مقاله بسیار مهم آ. پتروف چین‌شناس مشهور «تحت عنوان يانگ چو متفکر آزاد اندیش چین باستان» نام برد.

(“Sovietskoié Vostokovédénie”, I, 1940)

[مؤلف این مبحث اگرچه در بسیاری جهات با نظریات پتروف موافق

نیست، ولی کوشیده است در موارد متعددی از این مقاله سودجوید.]

۲- مستخرج از اثر آ. پتروف، يانگ چو، متفکر آزاد اندیش چین باستان

(“Sovietskoié, Vostokovédénie, No I, 1940, P. 198).

که با مرگ، روح انسان از بین می‌رود. او عقایدش را علیه مذهب آباء اجدادی، تشریفات و آداب مذهبی‌شان آشکار ابراز می‌نمود. لازم به یادآوری است که اعتراض یانگ‌چو به آئین و آداب مذهبی آباء اجدادی به مفهوم تحقیر احساسات فرزندی نیست. «اگر ما یکدیگر را ترك می‌گوئیم، این به آن معنا نیست که از این حادثه غمگین و اندوهناك نشویم. اما از گذاردن مروارید و جواهرات در دهان [مردگان] امتناع کنید، لباس‌های ابریشمی قلابدوزی شده بتن [آنها] نبوشانید، گاو برای قربانی کردن نیاورید و اثاثیه‌گران-بهای خانه را بنمایش نگذارید»^۱.

انتقاد یانگ‌چو از آداب مذهبی نیاکان در درجه اول متوجه آئین کنفوسیوسی‌ها بود. در این مورد او با دکتربین موتی که مخالف تشریفات مذهبی بود، هم رأی است.

یانگ‌چو با نفی «عالم علوی» و جهان ارواح معتقد بود، تنها چیزی که وجود دارد، دنیای مادی، عالم طبیعت و جهان اشیاء محسوس است.

نقطه عزیمت ادراك یانگ‌چو از جهان، اندیشه ضرورت جاوید و طبیعی (تائو) در تحول طبیعت و همه پدیده‌های عالم است. این چیزی است که امکان می‌دهد، اندیشه‌های این متفکر را درباره طبیعت به دکتربین تائوئیزم ابتدائی^۲ خیلی نزدیک بدانیم. یانگ‌چو

۱- آ. پتروف، یانگ‌چو متفکر آزاداندیش چین باستان:

(“Sovietskoie Vostokovédénie”, No 1, 1940, P. 197).

۲- درباره وضع یانگ‌چو نسبت به تائوئیزم آراء بسیار مختلفی وجود ←

ضرورت طبیعی راهمچون قانون عمومی، بشکل کلی در نظر میگرفت که همهٔ پروسه‌های موجود در جهان، منجمله رفتار انسانی را تنظیم می‌کند. اندیشهٔ ضرورت طبیعی یانگ‌چو به اصل تغییرپذیری پدیده‌های طبیعت و جامعه تکیه دارد: «دانا و نادان، زشت و زیبا، کامیابی و ناکامی، درستی و نادرستی، خلاصه همه چیز فناپذیر است. [و تنها اختلاف این است] که برخی چیزها دیر و برخی زود از میان می‌روند.»^۱

در آئین یانگ‌چو (که قبل از هر چیز به زندگی بشری توجه داشت)

دارد. بنابر روایت تاریخی و فلسفی چین، لائوتسه حکیم چین باستان که طبق روایات مذهبی در قرن ششم و پنجم پیش از میلاد می‌زیست، بنیان‌گذار این مکتب است و یانگ‌چو طرفدار و حتی شاگرد او بشمار می‌رود. هواداران این نظریه به اثر باستانی چو آنگ‌تسه و سایر شواهد استناد می‌کنند. در این اواخر عده‌ای از فلاسفهٔ چین این عقیده را رواج داده‌اند که بنیان‌گذار تائوئیسم، یانگ‌چو بود.

(Voir Yang Young-Rouo, Histoire de Lidéologie de la Chine Antique, Editions de Littérature étrangère, 1957, éd. Russe.)

آنچه که یانگ‌چو را با سایر تائوئیست‌ها نزدیک می‌سازد، شناخت ضرورت طبیعی در جهان و انتقاد از تشریفات مذهبی است. یانگ‌چو بعنوان ماده‌گرای ساده، با گرایش عرفانی و ایده‌آلیستی تائوئیسم مخالف بود. در این مورد می‌توان به همان کتاب چو آنگ‌تسه استناد جست. این گرایش سرانجام به پیدایش مذهب تائوئیستی کمک نمود. از سوی دیگر یانگ‌چو از لحاظ اینکه شناخت های ماوراء حواس را قبول نداشت با بسیاری از تائوئیست‌ها مخالف بود.

۱- آ- پتروف، «یانگ‌چو متفکر آزاداندیش چین باستان»:

(“Sovietskoié Vostokovédénie”, no I, 1940, P. 199).

اولین نمایش ضرورت طبیعی، قانون جهانشمول وحدت مرگ و زندگی است: زندگی با مرگ پیوند دارد و مرگ ناگزیر جانشین زندگی می‌گردد. زندگی مانند مرگ مظهر ضرورت یگانه طبیعت است. قانون زندگی و مرگ انسان را با طبیعت متحد می‌سازد و بیانگر وحدت بی‌چون و چرای آنهاست. انسان مانند تمام طبیعت از این ضرورت تبعیت می‌کند.

در عین حال، این قانون بیانگر وحدت همه انسان‌ها و وحدت طبیعت آنهاست. این تر در علم اخلاق یانگ‌چو نقش مهمی ایفاء می‌کند، زیرا برابری انسان‌ها را بر اساس اینکه همه آنها تابع قانون عمومی پیوستگی زندگی و مرگ هستند، ثابت می‌نماید.

قانون زندگی و مرگ يك سلاح تئوریکي در مبارزه علیه دین و عرفان‌گرایی است. این قانون روی افسانه‌های جاویدان بودن روح خط بطلان می‌کشد. «[طبق] قانون [طبیعت] جاودانگی در کار نیست... [طبق] قانون [طبیعت] زندگی جاوید وجود ندارد...»^۱ البته نمی‌توان با پتروف هم‌رأی شد که دکتربین یانگ‌چو در باره ضرورت طبیعی، با همه خصوصیت مترقیانه‌اش، آلوده به قدرگرائی^۲ است.

ظاهراً ضرورت طبیعی یانگ‌چو از لحاظ اینکه همه حوادث و اتفاقات جهان و زندگی انسان را تابع مطلق خود می‌نمود، اغلب

شکل سرنوشت و تقدیر پیدا می کرد. بدیهی است که یانگ چو نیز مانند سایر نمایندگان ماده گرایی باستان نتوانسته است تضاد بین ضرورت در جهان عینی و فعالیت آگاهانه، اجتماعی و دگرگون ساز انسان ها یعنی تضاد بین جبر و اختیار را حل نماید.

یانگ چو وحدت انسان و طبیعت را بدینگونه تأیید می نمود: اولاً- انسان مانند طبیعت از پنج عنصر تشکیل شده («انسان به زمین و آسمان شباهت دارد و جوهر پنج عنصر ثابت در او جمع آمده است»^۱).

ثانیاً- ارگانیسم انسان تابع ضرورت طبیعی است («.... ما بر «ذات» (جسم) خود تسلط نداریم. زیرا او متولد شده و ناگزیر رشد می یابد»^۲). انسان از دیدگاه یانگ چو بخشی از طبیعت است و تحت تسلط نیروهای طبیعت قرار دارد. «انسان های دوران باستان يك كلمه را خوب می شناختند. این کلمه سرنوشت است که من آن را هرگز از یاد نمی برم و می خواهم آن را بتو گوشزد کنم. دردوران ما نیز کوهی از ابهام و تردید برای کسی که فعالیت می کند و یا غیر فعال است، وجود دارد. امروز چیزی ناپدید می گردد و فردا چیز دیگری سر برمی آورد. بنابراین چه کسی می تواند به این علت ها راه یابد؟ همه اینها چیزی جز سرنوشت نیست»^۳.

۱- آ. پتروف، یانگ چو متفکر آزاداندیش چین باستان:
("Sovietskoie Vostokovédénie", No I, 1940, P. 198).

۲- همانجا صفحه های ۱۹۹-۱۹۸

۳- همانجا صفحه ۱۹۸

در مجموع حق با پتروف است، وقتی که ملاحظه می‌کند «سرنوشت» از دیدگاه یانگ‌چو «چیزی جز جوهر ذاتی طبیعت و ضرورت طبیعی که مثلاً در قانون جاوید زندگی و مرگ تجلی می‌کند، نیست»^۱

با اینهمه عناصر قدرگرائی در اندیشه یانگ‌چو، آنطور که برخی از تائوئیست‌ها به آن مفهوم ایده‌آلیستی و عرفانی می‌دادند، هیچگاه حالت انفعالی کامل، «غیر فعال بودن»، پرهیز از خوشبختی و «خودفراموشی» نداشته است. یانگ‌چو به توانائی انسان در پی-ریزی خوشبختی و تأمین سعادت‌اش در روی زمین و رشد آزادانه شخصیت باور داشت. او این آزادی را همچون فعالیت آگاهانه، اجتماعی و دگرگون‌ساز انسان‌ها که به شناخت قوانین عینی ره می‌جویند، تلقی می‌نمود. آزادی رشد بشری برای یانگ‌چو بمفهوم سازگاری انسان با ضرورت طبیعت خویش یعنی توافق با ضرورت ارگانیسم و نیازهای طبیعی‌اش بود.

یانگ‌چو به قدرت خردانسانی و دانائی انسان اعتقاد وایمان داشت. به همین دلیل قدرگرائی او را نباید مطلق دانست. «انسان عاقل‌ترین موجود زنده است. او باید به شناخت (دانائی) تکیه کند نه به نیرو و قدرت. شناخت (دانائی) برای انسان اهمیت حیاتی دارد و در حقیقت پاسدار «شخصیت» اوست. بدین جهت تا این

۱- آ. پتروف، یانگ‌چو متفکر آزاداندیش چین باستان

(“Sovietskoié Vostokovédénie” No I, 1940, 198)

اندازه ارزشمند است.^۱

یانگ چو تجربه حسی را وسیله اساسی شناخت ضرورت طبیعی و طبیعت انسان می‌دانت. او معتقد بود که شهادت حواس و ادراک‌های حسی برای فعالیت عملی انسان نقش اصلی و تعیین کننده دارند. حس گرائی^۲ یانگ چو باگرایش عرفانی و ایده‌آلیستی تائوئیسم که شناخت ماوراء حسی را به‌زیان شهادت اعضای حسی موعظه می‌نمود، مخالف بود و کنفوسیوس گرائی را نیز مردود می‌شناخت، زیرا آئین اخیر با وجود اعتراف به نقش تجربه حسی، معلومات «خردمندان کمال یافته» را در صدر هر نوع شناختی قرار می‌داد و آن را منطبق با معارف آسمانی می‌دانت.

از نظر یانگ چو احساسات و اندیشه انسان جنبه مادی دارند. استعداد حس کردن مانند استعداد اندیشیدن به طبیعت انسان مربوط می‌گردد. محتملاً او احساسات و ادراک‌های حسی را از اندیشه جدا نمی‌کرد و وحدت‌شان را در نظر می‌گرفت. بعقیده او احساسات و عقل جلوه‌های طبیعت انسان هستند و می‌توانند اندیشه عینی و درستی از جهان و نیازهای طبیعی‌اش بدست دهند. این ترها برای درك علم اخلاق یانگ چو اهمیت بسیار زیادی دارند.

ممکن است مفهوم آفرینی‌های معرفت‌شناسی^۳ یانگ چو، در مقیاس معینی باتئوری شناخت موتی نزدیک بوده باشند. تصادفی

نیست که چوانگ تسه آئین منطقی یانگ چو را با «دیالک تیک» موتی یکسان می‌داند. ما معتقدیم نظر پتروف در باره یانگ چو مبنی بر اینکه او به پژوهش‌های منطقی و مسأله شناخت توجهی نداشته، نظر تردیدآمیز و قابل بحثی است. بدون شك یانگ چو کوشیده است، مسأله دیالک تیک مفاهیم را در زمینه‌هایی چون رابطه مقوله‌های وحدت و اختلاف روشن سازد و ماهیت مفهوم خصوصیت یا کیفیت را مشخص نماید. در چوانگ تسه قطعه‌ای وجود دارد که در آن مؤلف «چشم پوشیدن از شناخت‌ها» را توصیه می‌کند و از روشی انتقادی سخن بمیان می‌آورد که از نظر او خاص مردانی است که «با فراهم آوردن توده‌ای از تزه‌های مبهم و نامربوط خود را با مفاهیم بی‌فایده خسته می‌کردند و می‌کوشیدند در باره محکمی و سفیدی، شباهت و بی‌شباهتی بی‌بحث پردازند. این مردان یانگ و موبودند»^۱

اطلاعات ناچیز موجود نشان می‌دهند که یانگ چو فیلسوف مبتکر و ژرف‌بینی بود و در پی ریزی يك آئین هم‌آهنگ و منظم و حل يك رشته از مسائل عام فلسفی منجمله مسائل معرفت‌شناسی کوشش‌های جدی و مهمی بعمل آورده است. مدارك و اسناد معتبری وجود دارند که قضاوت‌های يك‌جانبه و غرض‌آلود ایده‌آلیست‌ها را درباره یانگ چو که گویا مروج آئین اخلاقی پیش‌پا افتاده و

1. Chuang Tzu. Mystic, Moralist and Social Reformer.
Translated by H. A. Giles, Shanghai 1926, P. 100.

مبتذل بود، نفی می کنند.

یانگ چو وظیفه اصلی علم اخلاق را تحقق خوشبختی بشری می دانست. او بادرک فناپذیری انسان به ضرورت خوشبختی واقعی در روی زمین آگاهی یافت. « چرا بجیزی که پس از مرگ روی خواهد داد، خود را مشغول داریم؟ پس، اجازه بدهید از زندگی فعلی بهره مند شویم...»^۱

یانگ چو می کوشید انسان را از واهمه درمقابل مرگ و اراهانده و بی تفاوتی نسبت به مرگ را در او پرورش دهد. در لیه تسه گفته شده است «اگر مردن برای تو ناگزیر است، پس نسبت به مرگ بی تفاوت باش و آن را باشکیبائی تحمل کن»^۲

برای یانگ چو بی تفاوتی نسبت به مرگ بهیچوجه بمعنای نفی ارزش های زندگی و دعوت به تسلیم طلبی ارادی در مقابل عفريت مرگ نبود. مخصوصاً رفتار او در تقبیح خودکشی در این زمینه شاهد بسیار خوبی است.^۳

طبق آئین یانگ چو، مفهوم واقعی زندگی، شکفتگی هرچه

1. Chuang Tzu, Mystic, Moralism and Social Reformer. Translated by H. A. Giles, Shanghai 1926, P. 100.

۲- آ. پتروف، یانگ چو، متفکر آزاد اندیش چین باستان.

(“Sovietsoikoie Vostokovédénie”, No 1, 1940, P. 204).

3. J. Legge, The Chinese Classics, Vol. 11, P. 95.

کامل‌تر طبیعت بشری بر پایه ضرورت باطنی آن یعنی تحقق خواست‌ها و امیال طبیعی انسان است. این مفهوم تراضی علم اخلاق یانگ‌چو را تشکیل می‌دهد.

طبیعت بشری قبل از هر چیز خود را در گستره حواس وارضای امیال طبیعی که به اعضای حس مربوط است، منعکس می‌بیند. «گوش بشنیدن صدا، چشم بدیدن زیبایی و بینی به احساس بو گرایش دارند. هرگاه آنها را از شنیدن، دیدن و بوئیدن بازداریم، خود را از شنوایی، بینایی و بوئایی محروم داشته‌ایم.... بدن همواره جویای آرامش در نعمت و زیبایی است، محروم داشتن جسم از چنین موهبتی ناسازگاری با طبیعت است»^۱. آئین یانگ‌چو به حواس انسان اعتبار می‌دهد و خواستار شرایط لازم برای شگفتگی آزاد و بی‌دغدغه آن است.

این اصول بطور عینی با برداشت دین و ادراک‌های عرفانی تائوئیستی که متابعت از خواهش‌های طبیعی حواس را «تباه کردن» طبیعت واقعی انسان تصور می‌نمود، در تضاد بود. طبق اصول عرفانی تائوئیستی، مفهوم زندگی، یگانه شدن با قانون جهانشمول «تائو» است که تنها از راه تأمل در خویشتن، جذب شور و شغف باطنی و چشم‌پوشی از لذات جسمی واصل می‌گردد. در **چوآن‌گ تسه** بانمونه خاصی از مفاهیم مشابه روبرو می‌شویم که بجاست گفته شود،

۱- آ، پتروف، یانگ‌چو متفکر آزاداندیش چین باستان

(“Sovietskoié Vostokovédénie”, No 1, 1940, P. 200).

مستقیم علیه یانگ چو اقامه شده « پنج انگیزه برای تباهی [طبیعت انسان] وجود دارد. پنج رنگ چشم را تیره و تار می سازد و دیدگان را از روشن بینی باز می دارد. پنج شنوده گوش را می آشوبد و صحت شنوایی را از بین می برد. پنج بو، بینی را می آزارد و بویایی را مختل می سازد. پنج طعم بیزاری می آورد و حس چشائی را تغییر می دهد. و بالاخره، خوشی ها و ناخوشی ها [علاقه و نفرت] عقل را تیره می سازند و طبیعت انسان را تباه می کنند. این پنج عنصر که زندگی انسان را مسموم می سازند ، از دیدگاه یانگ و موچیز لازمی هستند^۱ .

یانگ چو با نظریه های کنفوسیوسی ها مخالف بود؛ اگرچه آنها به خصوصیت طبیعی امیال انسان که بوسیله اعضای حس تشخص می یابد ، اذعان داشتند، ولی طبق آنچه که در فرمان های اخلاقی کنفوسیوسی بیان شده، انسان باید از کاربرد تجربه حسی در رفتارش پرهیز نماید و قبل از هر چیز از اراده «عالم علوی» تبعیت کند. یکی از فلاسفه موسوم به هنگ تسه که در بین کنفوسیوسی ها مخالف اصلی یانگ چو بود، در این باره می نویسد «[میل] دهان به چیزهای خوشمزه، چشم به زیبایی، گوش به موسیقی، بینی به بوهای مطبوع، دست و پابه آسایش امری طبیعی است. اما این احساس ها تابع مشیت آسمان هستند. بدین جهت انسان کامل در باره آنها نمی گوید: این طبیعت

1. Chuang Tzu, Mystic, Moralist and Social Reformer. Translated by H. A. Giles, P. 155.

من است^۱».

یانگ چو می آموزد که ادراک حسی جهان با همه تنوع و غنای صورت‌ها، رنگ‌ها و نمودهایش باید الهام‌بخش رفتار انسان نسبت به زندگی‌اش باشد. این رفتار عبارت از ارضای حداکثر نیازهای جسمی و اخلاقی انسان است.

اصول اخلاقی یانگ چو در ادبیات تاریخی و فلسفی ایده‌آلیستی اغلب بمثابه (لذت‌گرایی^۲ بی‌بندوبار)، «جلافت» و حتی تبلیغ هرزگی و عیاشی نگریسته می‌شود. این نظریه بهیچ‌وجه قابل قبول نیست.

اولاً، نباید فراموش کرد که یانگ چو با اینکه خواستار لذت‌های حسی بود، ولی علیه زیاده‌روی‌ها و هرزگی‌ها که از دیده‌گاه او و مکتبش ویرانگر طبیعت انسان است، به مقابله برمی‌خاست. کتاب **لوئی شی چون تسبو** در این باره گفتگوی **چان‌هو** را که یکی از هواداران یانگ چو بود با **هونگ تسه‌مئو** به میان می‌آورد. چان‌هو علیه عیاشی دادسختن می‌دهد و خواستار لگام زدن تمایلات بی‌بندوبار لذت‌جوئی است. همین گفتگو نیز در کتاب **باستانی سیون تسه** ذکر شده که در آن مئو بعنوان فردی خودپرست و خوش‌گذران که مانند حیوان وحشی رفتار می‌کند، توصیف شده و مورد انتقاد قرار گرفته است.

۱- آ. پتروف، یانگ چو متفکر آزاداندیش چین باستان:

(“Sovietskoie Vostokovédénie”, No 1, 1940, P. 190).

2. Hédonisme

بدین جهت باید با **یانگ یونگ کوئو** هم رأی بود که دربارهٔ **یانگ چو و هواداران** او **تسه هو آتسه و چان هو** گفته است که آنها با اینکه (انسان) را به «خود دوستی و دوست داشتن زندگی» فرا می خواندند، «بهیچوجه با هرزگی و بی بندوباری **مئو و توئوسیائو** روی موافق نداشتند»^۱.

ثانیاً، **یانگ چو** تنها خواستار اجابت تمایلات خاص اعضای حس نبود، او بهمان اندازه در زمینه ارضای نیازهای اخلاقی و معنوی پافشاری می نمود. شکفتگی کامل اندیشه مهم ترین نیاز طبیعت بشری است. «اندیشه به این گرایش دارد که آزادانه به هدف هایش واصل گردد. ایجاد مانع بر سر راه آن به انقیاد کشیدن طبیعت است...»^۲. بنابراین، اصول اخلاقی **یانگ چو** در درجهٔ اول بمعنای اجابت معقولانهٔ نیازهای جسمی و معنوی انسان است. بویژه اینکه رضایت و خوشبختی واقعی انسان تنها از راه لذت جوئی معقولانه تأمین می گردد. ماهیت مفاهیم اخلاقی **یانگ چو** لذت جوئی های ناهنجار نیست، بلکه خواست «صیانت طبیعت بشری بر پایهٔ تقوی و پاکیزگی های آن» است. اثر فلسفی باستانی **هو آئی نان تسه** که نسبت به درستی آن هیچ شک و تردید ندارد، همین امر را تأیید می کند.^۳

-
2. Yang Young-Kouo, Histoire de L'idéologie de la Chine Antique, P. 236.

۲- آ. پتروف، **یانگ چو**، متفکر آزاد اندیش چین باستان

(“Sovietskoié Vostokovédénie”, 1940, P. 200)

۳- **یانگ یونگ کوئو**، تاریخ ایدئولوژی چین باستان صفحه ۲۲۸

یانگک چو آئین کنفوسیوسی را درباره منشأ خدائی اخلاق مردود می‌داند. بزعم کنفوسیوسی‌ها «آسمان» قوانین و قواعد رفتار اجتماعی و فردی انسان («لی») را معین می‌دارد و آدمیان را برحسب رفتارشان کیفر و پاداش می‌دهد. همچنین در «لون‌ایو» (فصل پنجم و دوازدهم) گفته شد. است که «ثروت و نجات به آسمان بستگی دارد». طبق آئین کنفوسیوس مترجمین این «اخلاق آسمانی» انسان‌های «بلندپایه» و «فرزانگان» دوران باستان (در درجه اول پادشاهان افسانه‌ای لائو و شون) هستند که بنا براراده آسمان پیش از تولد به شناخت‌های اخلاقی‌شان نایل آمدند.

یانگک چو قواعد اخلاقی ملکوتی را بسبب اینکه از خارج به انسان‌ها تحمیل شده و فراتر از زندگی قرار دارد، نفی می‌کند. او برای رد این نظریه‌ها نمونه‌هایی می‌آورد که تباین و اختلاف بین «قواعد آسمانی» و موقعیت واقعی زندگی را آشکار می‌سازد. او در این باره اشاره می‌کند که انسان‌های دانا و پرهیزکار معمولاً بدبخت و جانیان و دغلکاران همواره خوشبخت هستند. «امروز از چهار حکیم (ایو، شون، چئو کونگ و کنفوسیوس^۱) نام برده می‌شود که تا پیش از مرگ زندگی بسیار سخت و ناگواری داشتند و مانند دیگر مردم چشم از جهان فرو بستند. دو جنایتکار (ستمگر) (چئوسن و تسه کوئی^۲) که عناصر فاسدی بودند، تا آخرین روز های زندگی غرق در لذت و شادی بودند و مانند همه راه مرگ را

در نور دیدند....^۱

یاحتمل مفهوم واقعی این قطعه‌ها علی‌رغم تفسیر برخی از تاریخ-نگاران فلسفی مخصوصاً پتروف هرگز این نبوده است که یانگ‌چو برای جنایتکارانی چون چئوسن و تسه کوئی برتری قائل بوده باشد، بلکه منظور افشای ماهیت «اراده‌آسمانی» در آئین اخلاقی کفوسیوسی بود و اینکه قواعد اخلاقی ملکوتی چیز موهوم و خود ساخته‌ای بیش نیست.

یانگ‌چو که نتوانست پایه‌ای اجتماعی برای اخلاق بیابد، اندیشه‌ی طبیعت فردی انسان را در مرکز آئین اخلاقی‌اش قرار داد که تنها بر حسب ضرورت طبیعی رشد می‌یابد. او می‌طلبد که انسان از طبیعت خاص خود آزادانه تبعیت کند. «انسان‌های بلندپایه‌ی دوران باستان می‌دانستند که زندگی چندان نمی‌باید و مرگ در آستانه است. بدین جهت در رفتارشان به [تمنیات] قلب خود پاسخ مثبت می‌دادند و در مقابل طبیعت سرلجاج نداشتند. آنچه را که باعث لذت‌های جسم‌شان بود واپس نمی‌زدند و هرگز برای شهرت عمل نمی‌کردند، بلکه دنباله‌رو طبیعت خود بودند و خود را به جریان آزاد وای می‌گذاشتند»^۲

آزادی انسان از دیدگاه یانگ‌چو هرگز جنبه‌ی علت ناگرائی^۳

1. J. Legge, The Chinese Classics, Vol. II, P. 97.

۲- آ. پتروف، یانگ‌چو متفکر آزاداندیش چین باستان:

(“Sovietskoié Vostokovédénie”, No 1, 1940, P. 200).

3. Indéterminisme

یا اراده گرائی^۱ نداشت، بلکه این آزادی بمفهوم تبعیت آزاد از نیازهای طبیعت بشری بود. درعین حال، آزادی انسان بمفهوم استخلاص از موانع خارجی بود که بر اثر روابط فرمانروائی و فرمانبرداری به شخصیت بشری تحمیل شده بود و با تحکیم دولت استبدادی و بوروکراتیک و تقسیم جامعهٔ چینی به طبقه‌های ناسازگار همواره بسط و توسعه می‌یافت. آزادی انسان رهائی از قیدوبند قراردادهای، قواعد و فرمان‌های اخلاق مرسوم را که وسیله‌ای برای تحکیم روابط فرمانروائی و فرمانبرداری در جامعه بود، توصیه می‌نمود.

هوآئی نان تسه خواست زیرین را به یانگ چو نسبت می‌دهد: «نگذاریم اشیاء خارجی شخصیت بشری را بانقیاد درآورند»^۲. در **لوئی شی چونتسیو** گفته شده است، **هوآ تسه** یکی از مریدان یانگ چو عقیده داشت که بهتری چیز «حفظ حیات» و بدترین چیز «رفتار خلاف زندگی» انسان است^۳.

به عقیده یانگ چو و مریدانش، این اخلاق رسمی است که «خلاف زندگی» عمل می‌نماید. کنفوسیوس گرائی یا بهتر بگوئیم جریان محافظه کارانه در کنفوسیوس گرائی، رفته رفته به اخلاق رسمی چین بدل شد. طبقه‌های فرمانروا برای اینکه مردم را فرمانبردار و

1. Volontarisme

2. Fung-Yu-Jan, A History of Chinese Philosophy, Vol. 1, Princeton 1952, P. 134.

3. Yang Young-Kouo, Histoire de L'idéologie de la Chine Antique, P. 234.

برده بار آورند و نظام بردگی و فئودالی، طبقه‌بندی و قوانین سخت روابط اجتماعی را جاوید سازند، از این جریان بنفع خود استفاده کردند. بدین جهت است که یانگ‌چو علیه اصول اساسی اخلاق کنفوسیوسی چون «بشریت» («جن») و «وظیفه» («ای») قد علم می‌کند.^۱

یانگ‌چو از اصل کنفوسیوسی «اصلاح نام‌ها» بشدت انتقاد می‌کرد. طبق آئین کنفوسیوس «اصلاح کردن نام‌ها» باین معناست که فرد بنابه موقعیت اجتماعی‌اش در مقام مفروض خود در

1. Men-Tseu, Livre III, IIe Partie, Chapitre VIII, P. 9. (J. Legge, The Chinese Classics, Vol. 11, P. 282.

اصل «بشریت» اصل اساسی کنفوسیوسی است. روابط فرمانروایی و فرمانبرداری انسان‌ها در خانواده پدرسالاری و دولت فئودالی و برده‌داری سنگ‌پایه این اصل را تشکیل می‌دهد. این اصل به مفهوم وفاداری و اطاعت شدید و کورکورانه کهتران از مهتران، زیردستان از زبردستان و همچنین به مفهوم ملاطفت و خیراندیشی بزرگترها نسبت به کوچکترها است.

طبق اصل «وظیفه» هر فرد در جامعه جای دقیقاً مشخصی دارد. در بالای جامعه، امیران، اشراف و مستخدمین دولت قرار دارند. آنها وظیفه دارند مردم را معقولانه و خیراندیشانه (یعنی بدون ستمگری بی‌فایده) رهبری کنند و نسبت به امثال خویش باطاعت و اداریت دارند. در پائین‌ترین مدارج اجتماعی، افراد «پست» یعنی مردم وجود دارند که موظف هستند فرمانبردار افراد «بلندپایه» باشند. این متابعت نه از روی اعمال جبر و خشونت، بلکه باید بر پایه پرورش حس وفاداری در مردم تحقق یابد. «کنفوسیوس می‌آموزد، روابط ارباب و زیردستانش باید شبیه روابط باد و علف باشد. یعنی هنگامی که باد می‌وزد علف باید سرخم کند.»

(J. Legge, the Chinese classics, Vol. I, P. 259).

جامعه قرارداد شده و بر حسب دستور العمل هائی رفتار نماید که طبقه بندی اجتماعی آن را مقرر داشته است. « اداره حکومت وقتى محقق مى گردد که شاهزاده يك شاهزاده، وزير يك وزير، پدريك پدر و فرزند يك فرزند باشد^۱ »

يانگ چو در مخالفت با كنفوسیوس مى آموخت كه « نام » (شهرت، مقام و عنوان) انسان توسط انسان ها به او داده مى شود و به هيچ وجه ناشى از قانون طبيعى نيست. براساس اين مفهوم آ. پتروف به نقل قطعه اى از ليه ته مى پردازد كه مباحث گوناگونى بين مورخين فلسفه برانگيخته است. « چيز واقعى هرگز نام ندارد، نام عارى از واقعيت است، نام يك چيز ساختگى است.... واقعيت مبتنى بر نام نيست...^۲ »، « كسى كه امروز نام (شهرت يا عنوانى) دارد، معروف و مورد توجه است. كسى كه نامش را از دست مى دهد، از توجه فرو مى افتد و خوار شمرده مى شود.

.... البته [تنها] كسانى كه پاى بند نام ها هستند و واقعيت را

فداى آن مى سازند، شايسته انزجار و تنفرند.^۳ »

به عقیده يانگ چو اسم هائی که انسان ها بر حسب مراتب اجتماعى متمایز مى سازند، با طبیعت انسان ها وفق ندارند. طبیعت

1. J. Legge, The Chinese Classics, Vol. I, P. 256.

۲- آ. پتروف، يانگ چو متفكر آزاداندیش چين باستان

("Sovietskoie Vostokovédénie", No I, 1940, P. 202)

۳- آ. پتروف، يانگ چو متفكر آزاداندیش چين باستان

("Sovietskoie Vostokovédénie", No 1, 1940, P. 200).

اخلاق در چین باستان / ۶۱

همه انسان‌ها همانند است، لذا «پست» و «عالی» ندارد. بدین جهت هیچ دلیل روشنی برای تقسیم انسان‌ها به افراد «پست» و «کاملاً دانا»، زبردست و زبردست وجود ندارد. جوهر انسان‌ها طبیعی است، یعنی از قانون عمومی تبعیت می‌کند. به این معنا چنین بنظر می‌آید که این قطعه را که اقتباس از لیه‌تسه است، مخصوصاً باید خوب درك نمود: «خردمندان، بی‌خردان، افراد بلندپایه و پائین‌مرتبه هرگز فی‌نفسه چنین نیستند. به عکس همه موجودات بشری به يك شیوه بدنیا می‌آیند و می‌میرند و در مقیاس برابری دانا و نادان، بلندپایه و پائین‌مرتبه هستند.^۱»

یانگ‌چو در مخالفت با قوانین اجتماعی طبقاتی که فرد را بانقیدارمی‌آورد، اصل ارزش فردی هر موجود بشری را، ارزش زندگی‌اش اعلام می‌نمود. او ستایشگر اصل فردگرایی بود و علیه هتک شخصیت انسان‌ها در يك حکومت بوروکراتیک و استبدادی، متابعت هستی فرد از «نام»‌اش و تبدیل انسان به آقا و برده مبارزه می‌نمود.

شکفتگی کامل طبیعت فردی هر انسان و «بارآوری زندگی» نکات اساسی نظریه یانگ‌چو را تشکیل می‌دهند. بدین جهت برای پیوستن به این نظریه يك رشته دلایل جدی وجود دارد که طبق آن باید قطعه‌ای را که از هان فی‌تسه اقتباس شده به یانگ‌چو نسبت داد. در این قطعه از فرزانه‌ای یاد می‌شود که «زندگی را مهم‌ترین چیز

تلقی می نمود.^۱

تاریخ نگاران فلسفه که تأکید و پیشنهاد می کنند ، «خود گرائی»^۲ در اخلاق یانگ چو در صدر قرار دارد، بنا به قاعده کلی و در جای نخست به قطعه ای استناد می کنند که از من تسه اقتباس شده: «اصل اساسی یانگ فیلسوف، «هر که برای خود» است. اگر باکندن موئی توانسته باشید برای دیگران مفید واقع شوید، نباید بچنین کاری دست یازید.»^۳ در هان فی تسه ، لوئی شی چون تسیو و لیه تسه مختصات مشابهی از «خود گرائی» یانگ چو دیده می شود. با اینهمه، چنین توصیفی از اندیشه های یانگ چو جنبه یک طرفه دارد. می توان تصور نمود که مخالفین یانگ چو عناصر خود گرائی در آئین او را به حد افراط و مبالغه نمایش داده اند.

اگر به طور جدی درباره ماهیت مفهوم آفرینی های یانگ چو به تأمل پردازیم، چنین بنظر می آید که این متفکر دستورالعمل «برای خود» را از آن جهت مطرح می ساخت که اصل «برای دیگران» در شرایط اجتماعی و سیاسی آن دوره قبل از هر چیز مفهومی جز «برای ارباب و صاحبان قدرت» نداشت.

تصادفی نیست اگر من تسه علیه آئین یانگ چو و دستورالعمل «برای خود» او به مقابله برمی خیزد. البته این مخالفت به خاطر دفاع

1. Fung-Yu-Jan, A History of Chinese Philosophy, Vol. I, P. 133

2. Egoisme

3. J. Legge, The Chinese Classics, Vol. II, P. 464.

از اصول کلی غیرپرستی^۱ نبود، بلکه هدف آن دفاع از قدرت حاکمه بود، «[اصل] یانگ چو [می توانست اینگونه بیان شود] - «برای خود» بودن. این به معنای نفی صاحبان قدرت بود^۲» من تسه بخاطر دفاع از حقوق و سلطه امیران فئودالی نه تنها با یانگ چو بلکه با موتی نیز مخالف بود. چنانکه می دانیم ایندو در جهات معین عقاید متفاوتی داشتند. (یانگ اصل خودگرایی «برای خود» و مو اصل غیر پرستی - «عشق عمومی» را پیشنهاد می نمودند). جالب است که من تسه پیوسته مفهوم آفرینی آنان را به عنوان اینکه به یکدیگر نزدیک اند و در مقیاس برابری با کنفوسیوس گرائی تضاد دارند، به هم مربوط می دانست. «اگر مانعی بر سر راه آئین های یانگ چو و موتی ایجاد نکنیم، جایی برای جلوه و پذیرش آئین کنفوسیوس باقی نمی ماند. و در این صورت آئین های نادرست، مردم را به اشتباه سوق می دهند و احساسات بشر دوستی و حس وظیفه را [در آنها] به انحطاط می کشند.... به خاطر واهمه از وقوع چنین رویدادی است که امر دفاع از آئین هائی را که فرزندان دوران باستان آموخته اند، بر عهده گرفته ام و علیه یانگ چو و موتی بپاخاسته ام... [این آئین ها] با انعکاس در خود آگاه [مردم] به فعالیت آنها زیان وارد می سازند و در این فعالیت تبلور می یابند و بالمال برای اداره حکومت زیان

1. Altruisme

۲- آ. پتروف، یانگ چو متفکر آزاداندیش چین باستان:

(“Sovietskoie Vostokovédénie”, No. 1, 1940, P. 189).

بخش خواهند بود^۱»

بنابراین، آنچه که من تسه به طور اساسی در آئین یانگ چو تشخیص می داد، وجوه اشتراك و نقاطی است که آن ها را بهم پیوند می دهد، نه آنچه که «خودگرایی» یانگ را از «عشق عمومی» مو متمایز می دارد. نمونه این پیوند فکری عبارت است از اندیشه های آنان علیه «اصول رهبری» فتودالی برای تأمین رشد آزاد افرادی که از حیث طبیعت برابرند و علیه قید و بندهایی که جامعه طبقاتی و دولت بوروکراتیک تحمیل می نمود.

اظهار نظر درباره پیوستگی مفاهیم اخلاقی یانگ چو و موتی نه تنها در تألیف من تسه، بلکه در آثار سایر نویسندگان باستان نیز دیده می شود. مثلاً در هان فی تسه گفته شده است: هر چند یانگ چو و موتی در سراسر دنیا مطالعه شده باشند، باز نمی توان عقایدشان را به کارگزاران دولت توصیه نمود^۲.

به عقیده یانگ چو، عنصر اصلی و پایه خانواده و دولت، شخصیتی است که آزادانه رشد می یابد. به گفته یانگ یونگ کونو، فیلسوف مشهور چینی، برداشت یانگ چو از مفهوم واقعی خود-گرایی این است که «اگر (این خودگرایی) به انسان خدمت نکند و

۱- آ. پتروف، یانگ چو، متفکر آزاد اندیش چین باستان.

(“Sovietskoie Vostokovédénie”, No 1, 1940, P. 189).

۲- اسناد درباره فلسفه هان فی تسه، ترجمه از آ. ایوانف، سن پترزبورگ

تنها در خدمت خانواده و دولت باشد، در این صورت خانواده و دولت پایه محکمی نخواهد داشت^۱

یانگ چو هنگامی که از شعار «برای خود» دفاع می کرد، در قبال اجابت نیازهای توده های فقیر جامعه باستانی که محروم از همه حقوق بودند، کمتر به ارضای نیازهای خاص خویش توجه داشت.^۲ یانگ چو متفکر مادی و آزاداندیش چین باستان نسبت به «همه آنهایی که از نابرابری و ستم اجتماع رنج می بردند» دلسوزی عمیقی داشت.^۳

فردگرایی یانگ چو را در هیچ موردی نباید يك فردگرایی مطلق تلقی کرد. ماهیت و خصوصیت اجتماعی این فردگرایی تنها بر اساس تجزیه و تحلیل روابط مشخص اجتماعی و مبارزه ایدئولوژیکی آن عصر ادراک پذیر است. تصادفی نیست که کنفوسیوسی ها و همچنین چو آنگ تسه، تائوئیست عرفان گرا (با وجود پذیرش برخی اصول یانگ چو) آئین اخلاقی او را شدیداً مورد انتقاد قرار داده اند. چو آنگ تسه هوادار فردگرایی و در عین حال مخالف یانگ چو بود. در چو آنگ تسه به قطعه «خصائص تان را در وجود خود حفظ

۱- یانگ یونگ کوئو، تاریخ ایدئولوژی چین باستان، صفحه ۲۳۶

۲- کوموژو به همین نقطه نظر اکتفاء می نمود

۳- یانگ هینگ شونگ، لائوتسه فیلسوف چین باستان و دکترین او. ("Voire Dix Articles Critiques", Recueil I, II Partie, Harbin 1947, P. 169.)

۴- یانگ هینگ شونگ، لائوتسه فیلسوف چین باستان و دکترین او.

آکادمی علوم ا.ج.ش.س. ۱۹۵۰ صفحه ۹.

کنید، چون دنیا از راه راست منحرف نمی‌شود» برخوردار می‌کنیم که در آن مؤلف با مفهوم آفرینی‌های موتی و یانگ و آنهایی که «خصائص خود را عریان می‌سازند»^۱ و می‌کوشند ارزش زندگی را در جهان خارج تأیید کنند، به مخالفت برخاسته‌است. چو آنگ‌تسه انسان را به محبوس شدن در خویشتن خویش، بی‌تفاوتی نسبت به محیط پیرامون و چشم‌پوشی از کسب معلومات فرامی‌خواند. نهایت اینکه فردگرایی افراطی چو آنگ‌تسه او را به‌طور منطقی به بیان اصل «تخلیه روح»، «فارغ شدن از «من» خویش و اعلام اندیشه عرفانی و اصل شدن روح به‌تائو که اصل یزدانی ایده‌آلی در جهان بشمار می‌رفت، سوق داده‌است. بدون شك چو آنگ‌تسه تشخیص می‌داد که اندیویدو آلیسم یانگ‌چو به‌طور بنیادی با اندیویدو آلیسم افراطی تفاوت دارد. زیرا آئین یانگ‌چو درباره رشد آزاد و متنوع شخصیت بشری به‌طور منطقی به انسان تلقین می‌نمود که از اشیائی که در زندگی و شرایط خارجی هستی‌اش او را در چنبره خود گرفته‌اند، به سزاواری سود جوید. یانگ‌چو خواهان گسترش مفاهیم و اندیشه بود. آئین او با بدبینی و روح‌گرایی^۲ بیگانه بود. در حقیقت می‌توان گفت که اصل اندیویدو آلیسم در اخلاق یانگ‌چو واکنشی بود در مقابل تشدید روابط طبقاتی در چین باستان و گسترش دولت استبدادی که اعضای آزاد جامعه اشتراکی را از همه حقوق محروم می‌نمود و آن‌ها را مطیع و منقاد امیران و اشرافیت فئودالی می‌ساخت.

1. Chuang Tzu. Mystic, Moralism and Social Reformer. Translated by H. A. Giles, P. 116.

2. Spiritualisme

این پروسه به تقسیم کار دایم التزاید و رشد تجارت بستگی داشت که از يك سو روابط پدرسالاری را در درون جامعه ابتدائی درهم می ریخت و فرد را به عنصر مستقلی بدل می ساخت و از سوی دیگر روابط اجتماعی جدیدی بر مبنای استثمار انسان از انسان بوجود می آورد. بدین جهت در این دوره مفاهیم اخلاقی نوینی پدید آمد که تلاش می نمود با شعار اندیویدو آلیسم و شعار « برای خود » وسیله ای برای رهائی انسان از روابط جدید فرمانروائی و فرمان برداری و نجات انسان از همه قید و بندهای اجتماعی باشد.

بنا بر این، اخلاق یانگ چو تلاشی بود برای آزادی شخصیت بشری از همه قیودات اجتماعی که بر حسب آن انسان از هیچ چیز جز ضرورت طبیعت فردیش نباید طبیعت کند. یانگ چو فروریختن جبری جامعه پدرسالاری و از هم پاشیدن روابط اجتماعی ویژه آن را تشخیص می داد، ولی نمی توانست این حقیقت را دریابد که بالاخره در آینده دور بشریت در نظام اجتماعی معین تاریخی همه امکانات لازم را برای رشد آزاد شخصیت و استعداد های فردی اش در اختیار خواهد داشت. او از نیرو های اجتماعی برقرار کننده چنین روابطی بی خبر بود، زیرا این نیرو هنوز در عرصه تولید و زندگی حضور نداشت. شعار « برای خود » و دعوت از انسان که به هیچ چیز جز نیرو و استعدادش نیاندیشد و صرفاً به زندگی خود پردازد، ناشی از همین امر است. این شعار تبلور روشنی از وضع روحی انسان عادی جامعه چینی در دوره جنگ های داخلی فتودالی، اختلاف های سیاسی، خانه خرابی و فقر عمومی است.

آئین اخلاقی یانگ چو با همه جهت گیری های ضد فئودالی، گرفتار محدودیت فکری تاریخی قابل ملاحظه ای بود که قبل از هر چیز خود را در تجرید و اندیویدو آلیسم او نمایان می سازد. این آئین بین سایر آئین ها تلاشی بود در جهت حل مسائل اجتماعی و اخلاقی که بر حسب رشد مناسبات طبقاتی در جامعه چین باستان مطرح می گردید.

کنفوسیوس گرائی و آئین موتی مسائل واحد را به شیوه های مختلف حل می کردند.

موتی و مکتب او شعار «عشق همگانی» و «منافع عمومی» را برای مطلوب کردن روابط پدرسالاری که در عرصه تاریخی به تلاشی و ناپودی می گرائید، به عنوان راه حل پیش می کشیدند. موئیست ها مانند یانگ چو خواهان بهبود شرایط زندگی توده های مردم بودند و علیه طبقه بندی اجتماعی و استبداد، ابراز عقیده می کردند. ولی آنها با اتکاء به «عالم علوی» درباره شعار اخلاقی خود اقامه دلیل می کردند. آئین موتی در مبارزه علیه استبداد اشراف و آزار مردم مورد استفاده محافل ترقی خواه بود. اما این آئین از حیث خصوصیت آشکارا جنبه خیالپرستانه داشت.

کنفوسیوس گرایان که روابط طبقاتی را چیز طبیعی و اجتناب ناپذیری می دانستند، در این تلاش بودند که این روابط را يك نوع تنوع جزئی پدرسالاری قلمداد کنند، اشکال استثمار مردم را قابل تحمل نمایند و تسلط اشراف فئودالی را تعمیم دهند. کنفوسیوس-

گرایان بابرخی بدی‌های اجتماعی (تجمل‌پرستی، ستمگری و غیره) سخت مخالف بودند. اندیشه‌های کنفوسیوس و مریدانش (من‌تسه و غیره) در زمینه تربیت اخلاقی انسان‌ها با روحیه‌ای سرشار از احترام متقابل، جوانمردی، تقوی، فروتنی، شهامت و غیره و همچنین آئین او درباره نقش شرایط خارجی زندگی در گسترش این خصائص اهمیت بسزائی داشته است. دعوت به تمرکز دولت و تبلیغ علیه جنگ‌ها نقش ترقی خواهانه‌ای ایفاء کرده‌اند. البته این عناصر مترقی در آئین کنفوسیوس هرگز نمی‌توانند گرایش محافظه-کارانه آن را که منجر به تبدیل اندیشه‌های کنفوسیوس به ایدئولوژی رسمی فتودالیسم چین گردید، مستور نگهدارند.

آئین‌های موتی، کنفوسیوس و یانگ‌چو وضعیت روحی گروه‌های مختلف اجتماعی در جامعه چین را منعکس می‌سازند. موتی اساساً آرمان پرداز دهقانان جامعه اشتراکی بود و تلاش می‌نمود مناسبات پدرسالاری کمون ابتدائی را پایدار نگهدارد.

یحتمل کنفوسیوس بیانگر منافع و وضعیت روحی اشراف و مستخدمین دولت بود که با روابط فتودالی پیوند داشت، روابطی که در بطن جامعه پدرسالاری چین باستان صورت بندی شده بود و همواره رشد می‌یافت. این گروه‌های اجتماعی به آنچه که زاینده و نگهدارنده روابط فرمانروائی و فرمانبرداری فتودالی بود، علاقمند بودند. البته آرمان‌شان در مرحله‌های اولیه هنوز خصوصیتی پدرسالاری داشت.

مفاهیم اخلاقی یانگ چو بین قشرهای استثمارشونده شهرها و پیشه‌وران که تازه از جامعه اشتراکی جدا شده بودند و علیه بی-حقوقی‌ها و ستم فئودال‌ها و دولت آنان اعتراض می‌کردند، انعکاس وسیعی داشت.

اندیشه‌های فلسفی و اخلاقی یانگ چو در گسترش فلسفه و ایدئولوژی چین^۱ نقش مهمی ایفاء نمود، اگرچه تأثیر مستقیم آن در قرون وسطی به تدریج کاستی گرفت.

اهمیت تاریخی اخلاق یانگ چو در این است که این علم در تاریخ چین اولین کوشش برای یافتن راهی بود که اخلاق را از قیودات مذهبی آزاد نماید، انسان را رهایی بخشد و شرایط مناسبی برای رشد آزاد شخصیت بشری فراهم آورد.

۱- مثلاً می‌توان پنداشت که اندیشه‌های یانگ چو در ادراک جهان-نگری سیون^۲ سه که یکی از نمایندگان برجسته فلسفه باستان (سه قرن پیش از میلاد) است تأثیر غیرمستقیمی داشته‌اند. چنانکه این متفکر به‌طور اساسی به ماده‌گرایی خودبخودی بسنده می‌نمود و در اخلاق به این تکیه می‌کرد که انسان يك «خود‌گرای» طبیعی است.

بنابراین، بررسی آتی مفهوم آفرینی‌های یانگ چو و تأثیر آن در تاریخ فلسفه چین یکی از وظیفه‌های بسیار مهم و سودمندی است که بر عهده تاریخ-نگاران است.

نقد و بررسی

۸

پاهنگار

سازمان نشر کتاب

۳۵ ریال