

A Study of Confucius's Political Ideas in the Formation of the Utopia

Seyyed Said Reza Montazeri^{*}

Narges Khandel^{**}

(Received: 2020-06-04; Accepted: 2020-09-02)

Abstract

How to draw the ideal world and the components of achieving it has been always one of the fundamental human questions. Among these, the political thought of Confucius and his ideal world in ancient China has a special place. He considers the formation of the utopia to be possible when the moral principles, practice of Lee's principle, the rule of the wise ruler and the amendments are carried out in it. He believes that the utopia in China will be achieved by imitating the golden and mythical age of ancient China, teaching moral virtues to rulers and setting them as role models for society. In this research, using an analytical and theoretical approach, we try to study the political components of the utopia theory in the Confucianism and answer the question: What is the method and plan of Confucius to reach the utopia?

Keywords: Political Thought, Utopia, Confucius, Ren, Lee, Amendments.

* Assistant Professor, Department of Religions and Mysticism, Farabi Campus, University of Tehran, Qom, Iran (Corresponding Author), ssmontazery@ut.ac.ir.

** PhD Student in Religions and Mysticism, Islamic Azad University, Qom, Iran, khandel.narges@gmail.com.

پژوهش‌های ادیبانی

«مقاله پژوهشی»

سال نهم، شماره هجدهم، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، ص ۱۶۹-۱۸۶

بررسی اندیشه‌های سیاسی کنفوسیوس در شکل‌گیری آرمان‌شهر

سید سعیدرضا منتظری*

نرگس خاندل**

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۳/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۶/۱۲]

چکیده

ترسیم جهان آرمانی و مؤلفه‌های دست‌یابی به آن همواره یکی از پرسش‌های اساسی بشر است. در این میان اندیشه سیاسی کنفوسیوس و جهان آرمانی‌اش در چین باستان جایگاه ویژه‌ای دارد. وی شکل‌گیری جامعه آرمانی را این‌گونه می‌سیر می‌داند که اصول اخلاقی و عمل به اصل لی، حکمرانی حاکم حکیم و اصلاح نام‌ها در آن انجام پذیرد. او معتقد است آرمان‌شهر در چین با الگوبرداری از دوران طلایی و اسطوره‌ای چین باستان و آموزش فضیلت‌های اخلاقی به حاکمان و الگو قراردادن آنها برای جامعه محقق خواهد شد. در این پژوهش می‌کوشیم با رویکردی تحلیلی و نظری مؤلفه‌های سیاسی و نظریه آرمان‌شهر در آیین کنفوسیوس را بررسی کنیم و به این پرسش پاسخ دهیم که: روش و برنامه کنفوسیوس برای رسیدن به آرمان‌شهر چیست؟

کلیدواژه‌ها: اندیشه سیاسی، آرمان‌شهر، کنفوسیوس، رن، لی، اصلاح نام‌ها.

* استادیار گروه ادیان و عرفان، پردیس فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران (نویسنده مسئول)

ssmontazery@ut.ac.ir

** دانشجوی دکتری ادیان و عرفان، دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم، قم، ایران khandel.narges@gmail.com

درآمد

آرمان در جامعه تصویری از نظم‌ی فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اخلاقی است که اکثریت مردم در تنظیم رفتار خود آن را مرجع می‌دانند و از آن با عنوان نظم‌ی عالی یاد می‌کنند. آرمان‌شهر نیز بر اساس فلسفه‌های سیاسی متفاوت ممکن است نظام اجتماعی خوب و دست‌یافتنی‌ای باشد یا خیالی از کمال مطلوب دست‌نیافتنی. با توجه به تعریف‌ها و فلسفه‌های سیاسی متفاوت، آرمان‌شهر هر گونه نظم اجتماعی آرمانی است که در اندیشه سیاسی ریشه دارد (آشوری، ۱۳۹۷: ۳۸). اندیشه سیاسی چین باستان جایگاه ویژه‌ای در میان تمدن‌های باستانی دارد، اگرچه به اندازه اندیشه سیاسی در یونان باستان و ایران باستان متحول نشده است، اما نمی‌توان از جلوه‌های پُرصلابتش چشم‌پوشید؛ چینی‌ها قرن‌ها خود را باهوش‌تر، لایق‌تر و فرهیخته‌تر از سایر مردم جهان می‌دانستند. در چنین تفکری جامعه، فرد، اخلاق و عملکردهای روزانه مردم و زندگی در اکنون بسیار مهم بوده است. می‌توان گفت در چین باستان محور اساسی اندیشه سیاسی، انسان، روابط خانوادگی، حکومت و اتحاد اجتماعی است (Creel, 1937: 17).

اندیشه سیاسی در چین باستان سه دوره مهم را طی کرده است. دوره اول، ظهور پادشاهان اسطوره‌ای بعد از آشفتگی اولیه است. در نوشته‌های باستانی نام امپراتوران اسطوره‌ای همچون یائو (Yao)، شون (Shun)، یو (Yu) مؤسس سلسله هسیا (Hsia)، تانک (Tank) مؤسس سلسله شانگ (Shang) و ون (Wen) مؤسس سلسله چو (Chou) می‌درخشد؛ امپراتورانی که با فضیلت و با احتیاط و تمرکز فرمانروایی کرده‌اند و نظامی برای سعادت جامعه خویش بنا نهاده‌اند (پولادی، ۱۳۹۴: ۷۶). این دوران به عصر زرین و دوره «صلح بزرگ» یا «تای‌پینگ» (Tai Ping) مشهور است. همگام با افول قدرت خاندان چو در سال ۷۷۱ ق.م. دوره دوم اندیشه سیاسی با جنگ‌های خونین آغاز شد که پانصد سال طول کشید. این دوران بر اساس تاریخ‌نگاری کنفوسیوس به دوران بهار و خزان معروف است و نیمه دوم این دوران، که زوال دوران ملوک‌الطوایفی است، به نام «دول متنازع»، «ایالت‌های متحارب» یا «روزگار صد مکتب» شناخته می‌شود (همان: ۷۷).

دوران بهار و خزان دوران ملوک‌الطوایفی است. در این دوران یکپارچگی حکومت مرکزی از بین رفت و ایالت‌های بزرگ‌تر و قوی‌تر، ایالت‌های کوچک‌تر را به سرزمین‌هایشان افزودند و اشراف به تدریج از امتیازات طبقاتی و مالکیت زمین محروم شدند. اشراف محروم‌شده از امتیازات با تخصص‌های گوناگون وارد جامعه شدند و کم‌کم تمایز میان اشراف و عوام کم‌رنگ شد. درهای آموزش به روی مردم عادی باز شد. در این زمان بعضی از اشراف فتودال، نخبگی سیاسی،

اجتماعی و فرهنگی را به صورت یک‌جا داشتند (Hsiao, 1996: 5). این دوران اگرچه از نظر سیاسی دورانی متلاطم بود اما از نظر اندیشه‌ورزی فلسفی، سیاسی و دینی زاینده‌گی شگفت‌انگیزی داشت (پولادی، ۱۳۹۴: ۷۹).

حاصل اندیشه‌ورزی روشنفکران و متفکران، پیش‌کشیدن اندیشه و برنامه‌ای نو برای اداره کشور، هماهنگی بین حکومت و مردم، و مسئولیت حاکمان در برابر مردم بود. در پاسخ به این پرسش‌ها مکاتب مختلفی متولد شدند که آیین کنفوسیوس و آیین دائو از مهم‌ترین‌های مجموعه صد مکتب‌اند (یولان، ۱۳۸۰: ۳۸-۳۹). آیین کنفوسیوس و آیین دائو در آموزه‌های خود به عصر طلایی اشاره می‌کنند و تحقق آن را بازگشت به دوران صلح یا هماهنگی بزرگ می‌دانند؛ در فصل لی یون از کتاب لی جی، عصر طلایی را در دوران باستان این‌گونه توصیف می‌کنند (Eliade, 1987: 251):

آنگاه که راه بزرگ را تعقیب می‌کردند، روحی مشترک و عمومی بر تمام جهان فرمان می‌راند. آنها مردان مستعد، بافضیلت و شایسته را برای حکومت برمی‌گزیدند. سخنانشان صادقانه بود و فقط هماهنگی را گسترش می‌دادند. از این‌رو، مردم فقط و فقط والدین خود را دوست نداشتند و فقط با پسران خود به عنوان فرزند رفتار نمی‌کردند. برای سال‌خوردگان، تدارک کافی تا هنگام مرگ و برای نیرومندان، کار و برای جوانان، اسباب رشد فراهم می‌شد. آنها با بیوگان، یتیمان، بی‌فرزندان و کسانی که بیماری زمین‌گیرشان کرده بود، همدردی و مهربانی می‌کردند تا از آنها به قدر کافی حمایت کرده باشند. مردان، کار مناسب خویش و زنان خانه خود را داشتند. اشیا را جمع‌آوری می‌کردند؛ چون دوست نمی‌داشتند بدون استفاده این طرف و آن طرف بیفتند، اما نمی‌خواستند آنها را برای لذت خویش انبار کنند. نیرویشان را به کار می‌بستند و دوست نداشتند آن را به کار نبرند، اما نه صرفاً به منظور بهره‌برداری شخصی. بدین ترتیب خودخواهی سرکوب می‌شد و مجال رشد نمی‌یافت. راهزنان، دزدان و خائنان سرکش ظاهر نمی‌شدند و بنابراین در خانه‌ها باز بود و بسته نمی‌شد. این زمانی است که ما آن را «اتحاد بزرگ» می‌نامیم (Legge, 1999: 364).

کنفوسیوس با مطالعه عصر اساطیری و امپراتوران اسطوره‌ای و بررسی نظام سیاسی، فرهنگی و اجتماعی چین باستان، برنامه‌ای مدون برای رسیدن به هماهنگی بزرگ تدوین کرد. از نظر کنفوسیوس، احیای اندیشه سیاسی دوران باستان و آموزش و پرورش حکومت و جامعه تنها راه رسیدن به آرمان‌شهر و صلح بزرگ است.

۱. شکل‌گیری اندیشه سیاسی کنفوسیوس

استاد کونگ (Kung) یا کنفوسیوس در سال‌های ۴۷۹-۵۵۱ ق.م. در چو-فو (Chu Fu) در کشور فنودالی کوچک لو (Lu) در استان شانتونگ امروزی در چین متولد شد (مینگ، ۱۳۹۷: ۱۲). وی در دوران جنگ‌های داخلی و اوضاع پر آشوب بی‌خانمانی، بیماری، کشتار و جنایت به دست حاکمان می‌زیست. اگرچه نسبی اشرافی داشت اما بدون مرتبه و مقام و در وضعیتی کاملاً معمولی زندگی می‌کرد و برای امرار معاش حتی به کارهای پست نیز راضی می‌شد (Kaizuka, 2002: 13). کنفوسیوس معتقد بود جهان از مدار نظم خارج شده و برای بازگرداندن نظم و آرامش و رفاه تغییرات بنیادین لازم است (کریل، ۱۳۹۳: ۴۴). او برای ایجاد تغییرات بنیادین، نظریاتی اصلاحی در زمینه اجتماعی، سیاسی، آموزش و تربیت مردم مطرح کرد (Yuan, 2007: 17).

کنفوسیوس در دوران زندگی‌اش نتوانست بر مقامات دولتی و فرمانروایان تأثیر بگذارد. بنابراین، همت خود را صرف آموزش و پرورش شاگردان با استعداد و کوشایی کرد که هم جامع‌الاطراف باشند و هم به درد دولت و جامعه بخورند (یولان، ۱۳۸۰: ۵۴). او در روند آموزشی خویش از کارکرد سنتی تحصیلات فاصله گرفت تا شاگردانی را تربیت کند که در هر دولتی بتوانند مشغول به کار شوند و نقش پویایی در دگرگونی آن دولت داشته باشند و موجبات رفع احتیاجات و رفاه مردم را فراهم کنند (کریل، ۱۳۹۳: ۴۶-۴۷). راهی که کنفوسیوس برای تربیت و پرورش و احیای مجدد جامعه و حکومت برگزید الگوبرداری از حکومت‌های اسطوره‌ای دوران باستان بود.

در نگاه کنفوسیوس، تاریخ با اسطوره‌های فوهی (Fu Hi) یا شن‌نونگ (Chen Nong) (کشاورزان مینوی) یا هوانگ‌تی (Houang Ti) (نخستین خاقان) آغاز نمی‌شود، بلکه تاریخ با کسانی آغاز می‌شود که جامعه، حکومت و آداب و رسوم را پی‌نهادند. فرمانروایانی هستند که بهترین جانشین را برای خود برگزیده‌اند و جامعه در دوران آنها در وضعیت مطلوبی قرار داشته است. این تذکر لازم است که کنفوسیوس از دوران باستان همه چیز را انتخاب نکرد و نیک و بد را از هم متمایز می‌دانست (یاسپرس، ۱۳۸۸: ۱۴-۱۷). وی در دوران باستان در پی ریشه‌هایی بود که حس می‌کرد به ژرف‌ترین نیازهای انسان، یعنی به تعلق داشتن، رابطه‌داشتن و میانه‌روی مربوط می‌شوند (مینگ و دیگران، ۱۳۹۷: ۸). کنفوسیوس آموزه‌های دوران باستان را با نگاهی جدید و تفسیری نو احیا کرد. وی اصول اخلاقی و اصول حکمرانی را از آموزه‌های دوران باستان استخراج کرد و برای تدوین نظریه سیاسی جدید از آن الهام گرفت (پولادی، ۱۳۹۴: ۸۹). کنفوسیوس با الهام از آموزه‌های دوران باستان نظریه جامعی پیش کشید که قسمت اعظم آن توجیه منطقی و بیان نظری نظام خانوادگی و

اجتماعی است که می‌تواند فلسفه زندگی روزمره باشد. کنفوسیوس بر مسئولیت‌های اجتماعی در چارچوب جامعه صحه می‌گذارد. او به مینگ‌چیانو (Ming Chiao) (آموزش نام‌های دال بر روابط اجتماعی) ارزش می‌دهد و بر روابط پنج‌گانه شهریار- رعیت، پدر- پسر، شوهر- همسر، دوست- دوست و برادر بزرگ- برادر کوچک تأکید می‌کند (یولان، ۱۳۸۰: ۳۰). به این ترتیب جو چیا (Ju Chia) یا مکتب فرزندانگان در چین شکل گرفت؛ مکتبی که از نظر هگل فلسفه‌ای اخلاقی است و در آن فلسفه سوداگرانه وجود ندارد (Kimpel, 1963: 120-121).

۲. جایگاه اخلاق در اندیشه سیاسی کنفوسیوس

در عصر کنفوسیوس جنگ و شورش در بسیاری از مناطق چین حاکم بود و کیفی‌های سخت و سنگین باعث شده بود مردم به دنبال راه فرار از این کیفی‌ها باشند. از نظر کنفوسیوس، کیفی‌های سخت و سنگین صرفاً فایده کوتاه‌مدت بیرونی دارد و این قابلیت را ندارد که مردم را تربیت کند تا دیگر دچار خطا نشوند. همچنین، کنفوسیوس، در مکالمات، بر فضیلت‌های اخلاقی و عمل به سنت‌ها تأکید دارد. این نشان‌دهنده عمل نکردن به فضیلت‌های اخلاقی و فراگیر شدن ردایل اخلاقی در دوره او است (Berthrong, 2000: 3).

آیین کنفوسیوس، آیینی اخلاقی است که با قوانین فردی، اجتماعی و سیاسی رابطه‌ای عمیق دارد (Huang, 2009: 47). فلسفه سیاسی کنفوسیوس و آرای او در باب حکومت تقریباً مبهم است، اما با بازسازی خطوط فکری او و با کنار هم گذاشتن کلمات قصارش می‌توان به این نتیجه رسید که او معتقد بود حکومت باید رفاه و سعادت مردم را تأمین کند و در گام‌های بعدی حکومتی آرمانی تشکیل شود که موجبات صلح جهانی را فراهم کند (کریل، ۱۳۹۳: ۵۹). از نظر کنفوسیوس، شکل‌گیری جامعه آرمانی و از بین رفتن فساد، فقر و ناامنی فقط در سایه هدایت اخلاقی و حاکم‌شدن فضیلت‌های اخلاقی در جامعه امکان‌پذیر است. رفتار بر طبق فضیلت‌های اخلاقی یعنی رن (Ren) و انجام‌دادن وظایف بر اساس لی (Li) به اتحاد، برابری و برادری در جامعه می‌انجامد (Clark, 2011: 8-15).

واژه «رن» در زبان چینی به معنای انسان است. این واژه در دوره ملوک‌الطوایفی فقط برای طبقه اشراف به کار می‌رفت و بعدها برای مردم متمدن چین به کار رفت و مردم بی‌فرهنگ و ناهنجار و پرندگان و حیوانات از آن مستثنا بودند. در این دوران اصطلاح اخلاقی «رن» با نزاکت و ادب در ارتباط بود (زینر، ۱۳۸۹: ۵۸۷). تأکید استاد کونگ بر واژه «رن» و مفهوم مد نظر او از «رن» فراتر از

معنای «رن» در دوران قبل از کنفوسیوس بود. واژه «رن» بیش از صد مرتبه در کتاب لئون‌یو یا مکالمات تکرار شده و هر بار به معنایی جدید به کار رفته است که همه آن معانی زیرمجموعه انسانیت و خیرخواهی‌اند (پولادی، ۱۳۹۴: ۹۱).

در آیین کنفوسیوس، «دائو» (dao) راه انسانیت است و در قلب و درون انسان ریشه دارد. اگر درون انسان شیائوتی (xiao ti) وجود داشته باشد، انسان رن دائو (ren dao) می‌شود. یعنی رن در قلبش پدیدار می‌گردد. در سنت باستانی چین، شیائو (xiao) به معنای رفتار صحیح فرزندان با پدر و مادر است و حتی به معنای رفتار صحیح برادر کوچک‌تر با برادر بزرگ‌تر است، ولی در دوران فنودالی شیائوتی در معنای مهم‌ترین نیروی اخلاقی برای حفظ نظام و برقراری نظم در جامعه به کار می‌رفت (Yao, 2003: 500). خیرخواهی بهترین نوع رابطه بین دو انسان است. خیرخواهی همان شیائوتی است و کسی که شیائوتی داشته باشد، رن دائو را نیز دارد. این ترتیب همانند درختی است که از ریشه رشد می‌کند. شیائوتی از قلب و از درون انسان آغاز می‌شود و راه دائو را نشان می‌دهد. دائو نیز از قلب آغاز می‌شود و در اخلاق اجتماعی خود را آشکار می‌کند. رن اخلاقی درونی است که با آموزش شکل می‌گیرد و در طریقه دائو به اخلاق اجتماعی منتهی می‌شود. کنفوسیوس معانی متفاوتی مثل شجاعت، هماهنگی، سخاوت‌مندی، مهربانی و عمل به لی را برای رن برمی‌شمرد (Confucius, 2003: ch 14, par 5 & ch. 17, par. 21). وی حکمرانی را مستقرکردن نظم و فضیلت‌های اخلاقی در میان جامعه می‌داند و نیز فضیلت‌های اخلاقی و نظم باید در حکمران نهادینه شده باشد (Ibid.: ch. 17, par. 11). کنفوسیوس معتقد است اگر حاکمان و شاهزادگان بر اساس فضیلت‌های اخلاقی تربیت شوند و نظم و راستی و درستی در حاکم جلوه‌گر باشد به تدریج جامعه نیز تربیت و اصلاح می‌شود و جامعه آرمانی شکل می‌گیرد (Walshe, 1981: 16).

۳. الگوی نظریه آرمان‌شهر کنفوسیوس

الگوی سیاسی کنفوسیوس عصر طلایی و اسطوره‌ای یائو و شون بود، اما کنفوسیوس برپایی حکومت آرمانی مد نظرش را مستلزم تقلید تام از آن دوران نمی‌دانست و می‌خواست جامعه را بر اساس مبنای اخلاقی مد نظر خود و مناسب با روزگار خود اصلاح کند (Zhang, 2000: 15). الگو بودن دوران طلایی یائو و شون به دلیل حکمرانی حاکم - حکیم است. یائو حکیمی بود که حکومت می‌کرد و به جای آنکه پسرش جانشین شود، او شون را که او نیز حکیم بود، به جانشینی برگزید (پولادی، ۱۳۹۴: ۹۷).

در آیین کنفوسیوس دو نوع حکومت تعریف شده است؛ حکومت حاکم - حکیم و حکومت حاکم نظامی. حکومت حاکم - حکیم بر تعلیم و تربیت اخلاقی استوار است و حکومت نظامی بر اساس قهر و اجبار است. حکومت حاکم - حکیم بر اساس اخلاق، مهرورزی و راست‌کیشی است و حکومت نظامی بر قهر و غلبه مبتنی است (Hsiao, 1979: 173). از نظر کنفوسیوس، هدف از تأسیس حکومت، سودرسانی و مراقبت و تأمین نیازهای اساسی مردم است. تأمین معاش بخشی از آموزه‌های اخلاقی و مهرورزی کنفوسیوس است. میزان توانایی حاکمان با کامیابی آنها در امر معاش سنجیده می‌شود. تأمین معاش می‌تواند با پایین نگه‌داشتن مالیات و عوارض، کم‌کردن هزینه دستگاه‌های دولتی و ایجاد اشتغال محقق شود (Railey, 2010: 48). اما وظیفه حکومت فقط فراوانی در غذا و لباس و مسکن نیست، بلکه مردم باید با شرافت و فضیلت زندگی کنند (پولادی، ۱۳۹۴: ۹۴). این هدف از طریق آموزش و پرورش حاکمان و مردم عادی محقق می‌شود. وقتی تأمین معاش و آموزش نتواند در جامعه نظم، امنیت، رفاه و سعادت ایجاد کند حکومت مجبور به وضع قانون و اعمال مجازات می‌شود. از نظر کنفوسیوس، مجازات و قانون زمانی وجود دارد که انسان فضایل اخلاقی را نیاموخته است و حس شرمساری در وجود افراد جامعه وجود ندارد. در این صورت قانون و مجازات صرفاً مانعی موقتی برای ارتکاب خطا و اشتباه است (Railey, 2010: 50).

کنفوسیوس معتقد بود وقتی حاکم - حکیم حکومت می‌کند مردم بر اساس دانو رفتار می‌کنند و جامعه به هماهنگی می‌رسد. به این ترتیب جامعه‌ای متحد، معتدل و اخلاقی شکل می‌گیرد، جامعه‌ای که مطلوب کنفوسیوس است. در چنین اوضاع و احوالی حکومتی جهانی به نام «داتونگ» شکل می‌گیرد (جای، ۱۳۶۹: ۴۳-۴۶).

«داتونگ» (Da Dong) به معنای خیر عمومی و وحدت بزرگ است و در مقابل آن «شیائوکانگ» (Xiao Kang) قرار دارد که به معنای رفاه کم و آسایش کوچک است. «داتونگ» هم توصیف جهانی آرمانی در عصر اساطیری یا تو و شون است و هم توصیف جامعه آرمانی در آینده و عصر صلح کامل و برابری است. هدف از شکل‌گیری «داتونگ» برآورده‌کردن خواسته‌های خودخواهانه و فردی نیست، بلکه رسیدن به منافع مشترک و خیر اجتماعی است. در «داتونگ»، «رن» به معنای عشق به دیگران و مراقبت و نگرانی برای رفاه دیگران و معیار سودمندی و سعادت است، به این معنا که شادکامی و وابستگی افراد جامعه بر اساس «رن» یا به تعبیری انسانیت، باعث همبستگی در جامعه است. در داتونگ به حداقل رساندن رنج و به حداکثر رساندن خوش‌بختی با تکامل اجتماعی و توسعه تاریخی ایجاد می‌شود. در داتونگ و جامعه آرمانی، دولتی جهانی تشکیل می‌شود و طبقات

اجتماعی از بین می‌روند. رفاه و برابری اجتماعی، اقتصادی و سیاسی حاصل می‌شود و مردم حداکثر استقلال و آزادی را خواهند داشت. افراد شایسته بر مردم حکومت می‌کنند و سالمندان زندگی مناسب و توأم با احترامی دارند. جوانان شغل مناسب دارند. آموزش و پرورش و تربیت در جامعه صورت می‌گیرد. مردم دروغ نمی‌گویند و دزدی و شورش وجود ندارد. مردم در صلح و آرامش اند و این معنای داتونگ و وحدت بزرگ است (Chen, 2011: 13-17). مهم‌ترین مؤلفه‌های اندیشه سیاسی کنفوسیوس برای رسیدن به جامعه آرمانی و اخلاقی و اصلاح امور، پرورش الگوهای اخلاقی، حکومت حاکم - حکیم، رعایت اصل لی و اصلاح نام‌ها است.

۴. مؤلفه‌های اندیشه سیاسی کنفوسیوس

الف. تربیت و پرورش الگوهای اخلاقی

در فلسفه سیاسی کنفوسیوس رفاه و سعادت جامعه هدف حکومت است. این هدف زمانی محقق خواهد شد که حکومت را مردانی لایق و حکیم به دست گیرند؛ چنین صلاحیتی ربطی به نژاد، ثروت و طبقه اجتماعی ندارد، بلکه به شخصیت، دانش و آگاهی انسان مربوط است. این امر با آموزش و پرورش و تربیت با استعدادترین افراد برای حکمرانی حاصل می‌شود (کریل، ۱۳۹۳: ۵۹). مردم عادی هم عصر کنفوسیوس، بی‌سواد و تعلیم‌ندیده بودند و تجربه سیاسی نداشتند؛ به همین دلیل کنفوسیوس معتقد بود اصلاحات باید از طبقات بالای اجتماع شروع شود. حاکمان باید تربیت شوند و به فضیلت‌ها و اصول اخلاقی پای‌بند باشند تا بتوانند الگوی خوب و کاملی برای جامعه به شمار آیند. به تدریج جامعه از حاکمان تأثیر می‌پذیرد و تربیت می‌شود. به این ترتیب فضیلت‌های اخلاقی در جامعه رشد می‌کند و تثبیت می‌شود (Walshe, 1981: 18).

در فلسفه سیاسی کنفوسیوس، حاکم خوب باید توان پرورش جامعه را در خود افزایش دهد؛ چراکه پرورش جامعه در گرو پرورش حاکم است (Confucius, 2003: ch. 14, par. 45). در چین باستان آموزش فقط حق طبقات بالای جامعه و اشراف بود. پسران حاکمان و اشراف، معلم خصوصی داشتند و کارمندانی که در دربار به کار مشغول می‌شدند، زیر نظر مافوقشان آموزش می‌دیدند. آموزش‌ها شامل فنون و مهارت‌هایی بود که فرد بتواند وظایف سنتی و حکومتی‌اش را انجام دهد (کریل، ۱۳۹۳: ۴۶). کنفوسیوس بر اساس اعتقادات فلسفی و اجتماعی‌اش تصمیم گرفت آموزش را از انحصار اشراف خارج کند و به آن جنبه عمومی ببخشد؛ چراکه معتقد بود اصلاح امور سیاسی و

اجتماعی و احیای اخلاق فردی، اجتماعی و سیاسی نیازمند آموزش و مهم‌تر از آن پرورش افراد مستعدی است که بتوانند برای جامعه الگو و سرمشق باشند. او ثروت و قدرت را مؤثرتر از سایر امور نمی‌داند بلکه انسانیت و مهرورزی را به عنوان صفاتی فردی، برای رهبری، همبستگی اجتماعی و نظم سیاسی لازم می‌داند. وی معتقد بود انسانیت و مهرورزی فقط در سایه آموزش و پرورش گسترش می‌یابد و همه‌گیر می‌شود (مینگ، ۱۳۹۷: ۱۲). کنفوسیوس بیش از آنچه دغدغه آموزش داشته باشد، دغدغه پرورش داشت. تعریف واژه «پرورش»، دغدغه واقعی کنفوسیوس است. در تعریف این واژه آمده است که پرورش به قصد رشد و توسعه عقلانی یا اخلاقی صورت می‌گیرد و به شکوفایی و قدرتمندی و نظم منجر خواهد شد (کریل، ۱۳۹۳: ۴۶).

در دیدگاه کنفوسیوس، انسان‌ها از لحاظ سرشت به یکدیگر نزدیک‌اند اما از لحاظ رفتاری با هم فاصله دارند (Confucius, 2003: ch. 17, par. 2). بنابراین، هر کس با هر درجه‌ای از ثروت و جایگاه اجتماعی نزد او می‌آید، او را آموزش می‌داد و از آموزش هیچ کس روی‌گردان نبود (Ibid.: ch. 7, par. 7). کنفوسیوس برای رسیدن به آرمان‌شهر مد نظرش صاحب‌منصبان جدیدی را پرورش داد که به جای نسب و طبقه اجتماعی، بر توانایی‌های ذهنی و شایستگی‌های اخلاقی خود متکی بودند (پولادی، ۱۳۹۴: ۸۸)، کسانی که بالقوه می‌توانستند حاکمانی حکیم باشند.

ب. حکومت حاکم - حکیم یا جونزی

در اندیشه کنفوسیوس، حاکم و فرمانروایی شایسته است که فضیلت‌ها را در خود پرورش داده و خود را به انسان کامل شبیه‌تر کرده باشد تا مردم از او سرمشق بگیرند و به همان شیوه رفتار کنند (Rainey, 2010: 49). در ادبیات و فرهنگ باستانی چین، دو مفهوم «چون‌تزو» (Jun zi) و «شیائورن» (Xiao Ren) وجود دارد؛ «چون‌تزو» به اشراف‌زاده یا مرد شریف و در بالاترین مرتبه انسان کامل و «شیائورن» به مرد فرومایه یا بی‌خرد یا مرد پست ترجمه می‌شود (Pines, 2017: 165). مرد خردمند یا انسان کامل هسته مرکزی نظریه سیاسی کنفوسیوس در رسیدن به حکومت مطلوب و مقدمه‌ای برای رسیدن به آرمان‌شهر است (پولادی، ۱۳۹۴: ۹۲).

در فرهنگ چین باستان اصطلاح «جونزی» (چون‌تزو) به کسی اطلاق می‌شد که به طبقه اجتماعی بالاتر از مردم عادی، یعنی اشراف‌زادگان، متعلق بود. چنین فردی بدون در نظر گرفتن خصوصیات اخلاقی و صرف تولد در طبقه اجتماعی خاص، بزرگ‌زاده و جونزی محسوب می‌شد؛ حتی اگر رفتارش زشت و رذیلانه بود باز هم جونزی بود (کریل، ۱۳۹۳: ۴۵)، اما جونزی

در نظر کنفوسیوس صرفاً اصالت نژاد نبود، بلکه از نظر او خیر، جمال و حقیقت در جونزی تجسم می‌یابد و جونزی کسی است که نجابت نژادی، آراستگی اصیل‌زادگان و رفتار حکیمان را دارد (یاسپرس، ۱۳۸۸: ۳۵). یکی از مهم‌ترین صفات جونزی تعهد به عدالت است. عدالت به این مفهوم که هر چیزی در جایگاه خودش قرار می‌گیرد و عدالت را از طریق عمل به آیین‌ها و به عنوان راهنما اجرا می‌کند و در تحقق آنها خود را متعهد می‌داند (Confucius, 2003: ch. 18, par. 15). جونزی در همه کارهایش متعادل است و دچار افراط یا تفریط نمی‌شود (Ibid.: ch. 1, par. 19). او کسی است که ابتدا عمل می‌کند و بعد حرف می‌زند (Ibid.: ch. 14, par. 2). او خیرخواه و دانا و شجاع است (Ibid.: ch. 14, par. 28). جونزی کسی است که با خودسازی و یادگیری برجسته می‌شود و به مقام والای انسان کامل نائل می‌گردد (Ibid.: ch. 15, par. 32). همچنین، جونزی علاوه بر شجره‌نامه و طبقه اجتماعی‌اش برای رسیدن به فضایل اخلاقی خود را پرورش داده است. در فلسفه کنفوسیوس، عنوان «انسان کامل» متعلق به عالی‌ترین مقام قدرت و لایق‌ترین فرد برای حکومت است. حاکم در جامعه همانند خورشیدگرفتگی و ماه‌گرفتگی است. اگر اشتباه کند مردم می‌بینند و اگر اصلاحات انجام دهد باز هم مردم آن را می‌بینند (Ibid.: ch. 21, par. 19). اگر جونزی یا انسان کامل بر مسند قدرت باشد، اصلاحاتش فراگیر می‌شود و اگر انسان بی‌خرد یا شیائورن بر مسند حکومت باشد اشتباهات و جنگ‌ها فراگیر می‌شود (Goldin, 2000: 17).

در فلسفه کنفوسیوس آرمان جونزی رسیدن به نظم اخلاقی و نظم سیاسی است. او مردی معتمد و قاطع و در عین حال مهربان و ملایم است (Confucius, 2003: ch. 13, par. 20-28). در هنگام مواجهه با دشمن جانش را فدا می‌کند و با مردم به عدالت رفتار می‌کند (Ibid.: ch. 19, par. 1). کنفوسیوس در مقابل انسان کامل یا مرد خردمند، مرد بی‌خرد را معرفی می‌کند. او مردی متکبر و خشن است (Ibid.: ch. 13, par. 26). مرد بی‌خرد دچار حماقت و خودبرتربینی از جهت اصالت است. مرد بی‌خرد به جای اصلاح خود در پی اصلاح دیگران است (Ibid.: ch. 15, par. 21). او با جامعه و با طبیعت در هماهنگی نیست (Ibid.: ch. 23, par. 13) و نمی‌تواند با سختی‌های حکومت‌داری روبه‌رو شود و کارهای بزرگ و اصلاحات اساسی را در جامعه انجام دهد (Ibid.: ch. 15, par. 2 & 34). در توصیف کنفوسیوس از مرد خردمند و مرد بی‌خرد، ممکن است تصور شود که مرد بی‌خرد از طبقه پایین اجتماعی است، اما نوع آموزش کنفوسیوس به شاگردانش و نوع پذیرش شاگردان بر اساس توانایی‌ها و فضایل اخلاقی خط بطلانی بر این نوع نگاه است (Goldin, 2000: 139-140).

تعبیر اخلاقی، سیاسی و اجتماعی کنفوسیوس درباره مرد خردمند و مرد بی‌خرد ناقض یکدیگر نیستند، بلکه مکمل یکدیگرند؛ صفات مرد خردمند باید این‌گونه باشد و این‌گونه نباشد، به این معنا که فضایل اخلاقی باید در طبقه حاکم نهادینه شود تا طبقه حاکم بتواند جامعه را به سعادت و صلح و آرامش برساند. در تفکر کنفوسیوس آرمان‌شهر می‌تواند در سایه حضور حاکمی خردمند و فرزانه شکل بگیرد (Brindley, 2009: 53). کنفوسیوس معتقد است حاکم خوب و اثرگذار در جامعه، حاکمی است که بر اساس اخلاق و انسانیت حکومت کند. از آنجایی که انسان موجودی اجتماعی است و روابط و رفتارها بر هم اثرگذارند، حاکم خوب همانند ستاره قطبی انسان‌ها را پیرامون خود نگه می‌دارد و بر آنها اثر می‌گذارد: «شهریاری مبتنی بر اخلاق فردی است. شهریاری که بر اساس اخلاق حکومت می‌کند مانند ستاره قطبی است که خود با آرامش در حال حرکت است و ستارگان دیگر به دور او در چرخش و حرکت اند» (Confucius, 2003: ch. 2, par. 1). در اندیشه کنفوسیوس، حاکم خوب و آرمانی باید شریف و امین باشد و خصلت‌هایش به انسان کامل نزدیک‌تر باشد: «اگر مردان شریف را بر فراز مردان فریبکار و دون‌پایه قرار دهید مردم از شما تبعیت می‌کنند و اگر مردان دون‌پایه را بر فراز مردم شریف قرار دهید، مردم از شما حمایت و تبعیت نخواهند کرد» (Ibid.: ch. 2, par. 19).

بنا بر فلسفه سیاسی کنفوسیوس، حاکم خوب باید بر اساس عدالت، درست‌کاری، صداقت و خلوص نیت حکومت کند و از همه مهم‌تر باید بر اساس میانه‌روی حکم براند و بین اعضای جامعه هماهنگی ایجاد کند (Kiang, 1993: 22). هماهنگی در فلسفه سیاسی کنفوسیوس به معنای دوری از افراط و تفریط و تصمیم‌گیری بر اساس میانه‌روی و تعادل است. حاکم خوب از نظر کنفوسیوس حاکم - حکیم است و اگر حاکم - حکیم یافت نشود، مرد شریف یا انسان کامل بهترین گزینه خواهد بود و اگر انسان کامل هم یافت نشود مردی که دارای رن و خیرخواهی و ثبات در رفتار است می‌تواند حاکم خوبی باشد (Confucius, 2003: ch. 7, par. 26).

ج. رعایت اصل لی

از نظر کنفوسیوس، بهترین حاکم، حاکمی است که جامعه را بر اساس اصل لی رهبری می‌کند و شعائر و آداب را در جامعه گسترش می‌دهد. معنای اولیه «لی» قربانی کردن است. همچنین، «لی» به معنای آداب معاشرت نیز به کار می‌رود. در آیین کنفوسیوس، «لی» معنا و مفهوم گسترده‌تری یافت. کنفوسیوس «لی» را برای شعائر و مناسک و قواعد آداب‌دانی به کار برد و برداشت‌ها و تفسیرهای وسیع‌تری از این کلمه پیش کشید که شامل پاکی و طهارت، ادب و

انسانیت، رسوم و تشریفات، عبادت و مناسک و اعمال اجتماعی است. از نظر کنفوسیوس، «لی» به معنای آرمان نظام اجتماعی است (کریل، ۱۳۹۳: ۴۸-۴۹). همچنین، این اصطلاح در درون خود مفهوم نظم و قاعده، الگو و نقش، نظم و سامان و حتی انسجام و وحدت را نیز دارد. این کلمه آیین‌های اجتماعی، روابط پنج‌گانه و آداب حاکم بر این روابط را نیز شامل می‌شود و می‌توان گفت «لی» الگو و اصل ارتباطات اجتماعی است (Yao, 2003: 354-355). در اندیشه کنفوسیوس، «لی» باعث مشارکت و اعتماد و احترام بین اعضای جامعه می‌شود (یاسپرس، ۱۳۸۸: ۳۴). اگر «لی» بر روابط پنج‌گانه حاکم شود، اعتدال و سازگاری در جامعه ایجاد خواهد شد و باعث نظم در امور و حسن روابط اجتماعی می‌شود (Mathews, 2010: 19). کنفوسیوس معتقد است قوانین و مجازات‌های حکومتی نمی‌توانند باعث اعتدال و هماهنگی اجتماعی شوند، اما اگر آداب «لی» با خیرخواهی «رن» جمع شوند، جامعه سود خواهد برد و جمع «رن» با «لی» فقط با آموزش و شناخت اخلاق به دست خواهد آمد (Rainey, 2010: 45). وی می‌گوید:

اگر با قوانین بر مردم حکومت کنید و با عتاب و مجازات آنها را به پیروی از قانون ملزم کنید مردم از ایجاد اغتشاش و آشوب اجتناب می‌کنند، اما هیچ احساس شرمساری ندارند. اگر بر آنها با نفوذ اخلاقی حکومت کنید و آنها را با قوانین و فضیلت‌های رفتاری ملزم سازید، احساس شرمساری خواهند داشت و با طیب خاطر به شما می‌پیوندند (Confucius, 2003: ch. 2, par. 3).

د. اصلاح نام‌ها

از دیگر مؤلفه‌های اندیشه سیاسی کنفوسیوس برای رسیدن به جامعه آرمانی، اصلاح نام‌ها است. اصلاح نام‌ها در زبان امروزی به معنای تنظیم مجدد امور است. همچنین، به معنای تعیین اختیارات و وظایف شهربار و وزیران، محدودکردن افراط و تفریط، جلوگیری از رقابت بین فرمانروایان ایالت‌ها و به طور کلی نظم‌دادن به اصول اقتدار حکومتی است (پولادی، ۱۳۹۴: ۹۰). برای نظم‌دادن به اصول اقتدار حکومتی هر کسی و هر چیزی باید با نامی که بدان خوانده می‌شود تطابق داشته باشد. هر نامی دربرگیرنده فضای خاصی است که ماهیت و مقام آن را تشکیل می‌دهد و در تناسب با هر نامی برای هر فردی مسئولیت و وظایفی شناخته می‌شود که اگر بر اساس آنها رفتار کند می‌تواند نظم و سعادت را در جامعه برقرار کند (یولان، ۱۳۸۰: ۵۶). «فردی از کنفوسیوس درباره اصول درست فرمانروایی پرسید و او پاسخ داد: فرمانروا باید فرمانروا باشد، وزیر باید وزیر

باشد، پدر باید پدر باشد، فرزند نیز باید فرزند باشد» (Confucius, 2003: ch. 12, par. 11). نام اشیا یا افراد باید مطابق با ذات و جوهر ایدئال خود باشد. جوهر و ذات حاکم باید ایدئال مقام حاکم باشد. «وظیفه هر حکومت سر و سامان دادن به امور و اوضاع کشوری است، به نحوی که هر فردی موافق مقام و موقعیتش رفتار کند و وظایف خود را به جا بیاورد» (Ibid.: ch. 12, par. 1).

نتیجه

دوران زندگی کنفوسیوس، دوران آشفتگی سیاسی و اجتماعی بود، دورانی که نظم اجتماعی و نظم سیاسی دچار فساد شده بود. در اندیشه سیاسی کنفوسیوس تغییر جامعه و حرکت به سوی آرمان‌شهر تدریجی است، اما اصالت با انسان است. اگر انسان تغییر کند و آموزش ببیند و بر اساس فضیلت‌های اخلاقی رفتار کند، ابتدا خود، سپس جامعه و بعد دولت و حکومت را تغییر می‌دهد و به تدریج به جامعه آرمانی و آرمان‌شهر دست می‌یابد. در این اوضاع و احوال پرسش مهمی پیش روی کنفوسیوس قرار داشت که چگونه می‌توان اوضاع آشفته و بی‌نظم را سامان بخشید و همچنان اصالت را به انسان داد. کنفوسیوس راهکار خود را بر دو پایه سنت حکیمانه و فرهنگ بنا کرد. سنت حکیمانه همان حکومت مطلوب و حاکمیت حاکم - حکیم است، حاکمی که قدرت و مشروعیتش از آگاهی و دانش و خرد است. در اندیشه سیاسی کنفوسیوس اصلاح حکومت و جامعه با اصلاح حاکم و آموزش جامعه امکان‌پذیر است. فرهنگ، داشتن استنباط عالی از کائنات و درک روابط اساسی انسانی است. ممکن است روابط انسانی تحت شرایطی تغییر کند اما ماهیت آرمانی‌شان تغییر نمی‌کند؛ چراکه فرهنگ بر پایه تداوم ارزش‌های فرهنگی و هنجارهای اجتماعی بنا شده است. کنفوسیوس اصول اخلاقی و حکمرانی درست را الگوبرداری از دوران باستان می‌دانست و معتقد بود استخراج اصول اخلاقی و حکمرانی از دوران باستان و آموزش آنها به افراد با استعداد، فلسفه زندگی روزمره را می‌سازد و بنیان نظام خانوادگی و اجتماعی را محکم می‌کند؛ انسان، خانواده، جامعه و حکومت در آرمان‌شهر کنفوسیوسی به یکدیگر وابسته‌اند. اصول اخلاقی، نظم‌دهنده جامعه و حکومت است و ایجاد آرمان‌شهر با عمل به اصول اخلاقی و نهادینه شدن آنها در انسان، جامعه و حکومت امکان‌پذیر خواهد بود.

منابع

- آشوری، داریوش (۱۳۹۷). دانش‌نامه سیاسی، تهران: مروارید.
- پولادی، کمال (۱۳۹۴). اندیشه سیاسی در شرق باستان، تهران: مرکز، چاپ اول.
- جای، چو؛ جای، وینبرگ (۱۳۶۹). تاریخ فلسفه چین، ترجمه: ع. پاشایی، تهران: گفتار.
- زینر، رابرت چارلز (۱۳۸۹). دانش‌نامه فشرده ادیان زنده، ترجمه: نزهت صفای اصفهانی، تهران: مرکز.
- کریل، هرلی گلستر (۱۳۹۳). تاریخ اندیشه در چین، ترجمه: مرضیه سلیمانی، تهران: ماهی، چاپ اول.
- مینگ، دووی؛ استریکمن، مایکل؛ رینولدز، فرانک (۱۳۹۷). آیین‌های کنفوسیوس، دانو و بودا، ترجمه: غلام‌رضا شیخ‌زین‌الدین، تهران: مروارید، چاپ چهارم.
- یاسپرس، کارل (۱۳۸۸). کنفوسیوس، ترجمه: احمد سمیعی، تهران: خوارزمی، چاپ دوم.
- یولان، فانگ (۱۳۸۰). تاریخ فلسفه چین، ترجمه: فرید جواهرکلام، تهران: فرزانه، چاپ اول.
- Berthrong, John H. (2000). *Confucianism*, England: One World Oxford.
- Brindley, Erica (2009). "Why Use an ox-cleaver to Carve a Chicken?: The Sociology of the Junzi Ideal in the Lunyu", in: *Philosophy East and West*, 59 (1): 47-70.
- Chen, Ahy (2011). *The Concept of Datong in Chinese Philosophy as an Expression of the Idea of the Common Good*, translated by Albert H. Y. Chen, University of Hong Kong, pp. 1-21.
- Clark, Anthony E. (2011). *China's Saints*, Bethlehem: Lehigh University Press.
- Confucius (2003). *Analects*, Translated by Edward Slingerland, Hackett Publishing Company.
- Creel, H. G. (1937). *Studies in Early Chinese Culture*, Baltimore: First Series.
- Eliade, Mircea (1987). *The Encyclopedia of Religion*, vol. 4, New York: Collier Macmillan Publisher, London.
- Goldin, Paul. R (2000), "The View of Women in Early Confucianism", in: *Li Chenyang (ed). The Sage and the Second Sex: Confucianism, Ethics, and Gender*, Chicago: open court, pp. 62–133.
- Hsiao, King (1996). *The Sacred Books of The East*, translated by Jame Legge, Edited by Max Muller, vol. 3, Delhi.
- Huang, Paolas (2009). *Confronting Confucian Understandings of The Christian Doctrine of Salvation*, vol. 3, Boston: Brall.

Kaizuka, Shigeki (2002). *Confucius: His Life and Thought*, translated by Geoffery Bownas, New York, Macmillan Company.

Kiang, Paul (1933). *The Social Aspects of Confucianism and Taoism*, Boston University.

Kimpel, Ben (1963). *A Vital Guide to Hegel's Philosophy of History*, Boston: Student Outlines Company.

Legge, James (1999). *The Sacred Book of China, The Wordsworth of Encyclopedia of world Religion*, vol. 27, Great Britain.

Mathews, Warren (2010). *World Religions*, Belmont: WadsWorth.

Pines, Yuri (2017). *Confucius's Elitism*, Hebrew University of Jerusalem.

Rainey, Lee Dian (2010). *Confucius and Confucianism, the Essentials*, New Jersey: Wiley-Black Well.

Walshe, W. Gilbert (1981). "Confucius", in: *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Edited by James Hastings, vol. 3, Edinburgh: T. and T. Clarck LTD.

Yao, Xin Zhong (2003). *Encyclopedia of Confucianism*, London and New York: Routledge Curzon.

Yuan Xiang, Xu (2007). *Confucius a Philosopher for the Ages*, Beijing: Intercontinental Press.

Zhang, Wei-bin (2000). *On Adam Smith and Confucius*, New York: Nova Science Publishers.

References

- Ashuri, Dariyush. 2018. *Daneshnameh Siyasi (Encyclopedia of Politics)*, Tehran: Morwarid.
- Berthrong, John H. 2000. *Confucianism*, England: One World Oxford.
- Brindley, Erica. 2009. "Why Use an ox-cleaver to Carve a Chicken?: The Sociology of the Junzi Ideal in the Lunyu", in: *Philosophy East and West*, 59 (1): 47-70.
- Chai, Chu; Chai, Winberg. 1990. *Tarikh Falsafeh Chin (The Story of Chinese Philosophy)*, Translated by A. Pashayi, Tehran: Speech. [in Farsi]
- Chen, Ahy. 2011. *The Concept of Datong in Chinese Philosophy as an Expression of the Idea of the Common Good*, translated by Albert H. Y. Chen, University of Hong Kong, pp. 1-21.
- Clark, Anthony E. 2011. *China's Saints*, Bethlehem: Lehigh University Press.
- Confucius. 2003. *Analects*, Translated by Edward Slingerland, Hackett Publishing Company.
- Creel, H. G. 1937. *Studies in Early Chinese Culture*, Baltimore: First Series.
- Creel, Herrlee Glessner. 2014. *Tarikh Andisheh dar Chin (Chinese Thought from Confucius to Mao)*, Translated by Marziyeh Soleymani, Tehran: Mahi, First Edition. [in Farsi]
- Eliade, Mircea. 1987. *The Encyclopedia of Religion*, vol. 4, New York: Collier Macmillan Publisher, London.
- Goldin, Paul. R. 2000. "The View of Women in Early Confucianism", in: *Li Chenyang (ed). The Sage and the Second Sex: Confucianism, Ethics, and Gender*, Chicago: Open Court, pp. 62-133.
- Hsiao, King .1996. *The Sacred Books of The East*, Translated by Jame Legge, Edited by Max Muller, vol. 3, Delhi.
- Huang, Paolas .2009. *Confronting Confucian Understandings of the Christian Doctrine of Salvation*, vol. 3, Boston: Brall.
- Jaspers, Karl. 2009. *Confucius*, Translated by Ahmad Sami'i, Tehran: Kharazmi, Second Edition. [in Farsi]
- Kaizuka, Shigeki. 2002. *Confucius: His Life and Thought*, Translated by Geoffery Bownas, Macmillan Company, New York.
- Kiang, Paul. 1933. *The Social Aspects of Confucianism and Taoism*, Boston University.

- Kimpel, Ben. 1963. *A Vital Guide to Hegel's Philosophy of History*, Boston: Student Outlines Company.
- Legge, James. 1999. *The Sacred Book of China, The Wordsworth of Encyclopedia of world Religion*, vol. 27, Great Britain.
- Mathews, Warren. 2010. *World Religions*, Belmont: WadsWorth.
- Ming, Do Wei; Strickman, Michael; Reynolds, Frank. 2018. *Ayinhay Konfosiyyus, Dao wa Buda (The Cults of Confucius, Dao and Buddha)*, Translated by Gholam Reza Sheikh Zeyn al-Din, Tehran: Morwarid, Fourth Edition. [in Farsi]
- Pines, Yuri. 2017. *Confucius's Elitism*, Hebrew University of Jerusalem.
- Puladi, Kamal. 2015. *Andisheh Siyasi dar Shargh Bastan (Political Thought in the Ancient East)*, Tehran: Center, First Edition. [in Farsi]
- Rainey, Lee Dian. 2010. *Confucius and Confucianism, the Essentials*, New Jersey: Wiley-Black Well.
- Walshe, W. Gilbert. 1981. "Confucius", in: *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Edited by James Hastings, vol. 3, Edinburgh: T. and T. Clarck LTD.
- Yao, Xin Zhong. 2003. *Encyclopedia of Confucianism*, London and New York: Routledge Curzon.
- Yuan Xiang, Xu. 2007. *Confucius a Philosopher for the Ages*, Beijing: Intercontinental Press.
- Yu-Lan, Feng. 2001. *Tarikh Falsafeh Chin (History of Chinese Philosophy)*, Translated by Farid Jawaher Kalam, Tehran: Farzan, First Edition. [in Farsi]
- Zaehner, Robert Charles. 2010. *Daneshnameh Feshordeh Adyan Zende (The Concise Encyclopedia of Living Faiths)*, Translated by Nozhat Safay Isfahani, Tehran: Center. [in Farsi]
- Zhang, Wei-bin. 2000. *On Adam Smith and Confucius*, New York: Nova Science Publishers.