

ادیان شرق و دموکراسی*

ترجمه نسترن پاشایی

آیین بودا^۱ و دموکراسی

آیین بودا نظامی دینی است بر شالوده آموزه بودای تاریخی، سیدارته گئوتمه^۲ (ح ۵۶۳ - ح ۴۸۳ ق.م). این آیین در اصل در هند پدید آمد اما بعدها به شکل‌های گوناگون در مناطق پهناور آسیا گسترش یافت. اصطلاحی است همه‌فراگیر برای یک نظام دینی بسیار متکثر؛ دربرگیرنده آیین بودای محافظه‌کار. تیره‌واده^۳ سری لانکا و جنوب شرقی آسیا، آیین بودای آزادمنشانه‌تر مه‌ایانه شرق آسیا، و آیین بودای خاص فهم^۴ تبتی^۵. از این سه شاخه، شاخه تیره‌واده که دارنده بخشی از نظریه اصلی است، همراه با شکل‌های اولیه نهادهای دینی آن، در متن دموکراسی از اهمیت خاصی برخوردار است.

نفوذ سیاسی جدید

آیین بودای تیره‌واده در طی تاریخ طولانی‌اش عمیقاً درگیر توسعه و مشروعیت قدرت سیاسی در سری لانکا، برمه (میانمار)، تایلند، لائوس و کامبوج بوده است. در تاریخ پس از جنگ جهانی دوم، آیین بودا بر طبق قانون اساسی کشورهای سلطنتی مستقل تایلند و

* این مدخل‌ها برگرفته است از:

The Encyclopaedia of the Democracy, ed: Semur Martim, Lipset, Routledge, UK, 1995.

1. Buddhism

2. Siddhartha Gautama

3. Theravada

4. esoteric

5. Tantric

کامبوج، تبدیل به یک دین دولتی شد، در حالی که سری لانکا و برمه بر سر این مسئله قانونی که آیا باید به آیین بودا، به مثابه یک دین دولتی، یک پایگاه ممتاز اعطا شود یا نه، دچار بحران‌های سیاسی سختی شدند. در طی نخستین سال‌های استقلال سری لانکا و برمه، این مسئله به ترور رهبران سیاسی و سقوط حکومت‌ها منجر شد.

به نظر می‌رسد که در چین نوین شکل‌های چینی آیین بودای مه‌ایانه - که فقط یک مؤلفه از سه گانه دینی چینی، یعنی آیین کُنْفُو سیوُس، آیین بودا و آیین دائو هستند - نقش محدودی در میدان سیاسی داشته‌اند. شاید به استثنای جنبش‌های معترض سیاسی، مانند آنچه در ویتنام رهبانان بودایی برای اعتراض به جنگ ویتنام در دهه ۱۹۶۰ دست به خودسوزی می‌زدند، قسمت اعظم فرقه‌های بودایی مه‌ایانه آسیا به سیاست بی‌اعتنا هستند. سوكا گکایی^۱ یک استثنا است. این سازمان بودایی غیرروحانی ژاپنی جهت‌گیری سیاسی نیرومندی دارد. از طرف دیگر، آیین بودای تبت از نظر تاریخی منش سیاسی نیرومندی از خود نشان داده است. در آیین بودای تبتی، رهبر دینی در حکم رهبر سیاسی است، که نمونه‌اش دالایی لاما است.

به طور کلی، ارتباط تاریخی تنگاتنگی میان آیین بودا و حکومت دموکراتیک نبوده است. با این همه، گرایش برخی اصول آیین بودا به آن است که از اعمال محدودیت‌های عمومی بر مراجع قدرت حمایت کند. یکی از اینها مفهوم دمه‌دراجه^۲ است، که بازدارنده شاه از ستمگری است؛ دیگری مفهوم «برگزیده بزرگ» است، که شاه را ملزم می‌کند که نظم جهانی را به سود رعایایش حفظ کند. مفهوم دموکراسی را شکل دنیایی شده اصول اساسی کلام مسیحی خوانده‌اند. به عبارت دیگر، در حوزه دنیایی، قدرت کامله مردم قانون‌گذاران حکومت دموکراتیک جایگزین خواست خداوند شده است. چگونه آیین بودا با این مفهوم غربی دموکراسی، که دیری است مورد احترام است، مرتبط شده است؟

انجمن بودایی

اصول آغازین آیین بودا یک جهت‌گیری نیرومند نخبه‌گرا داشت. این اصول [نخست] در هند به رهبانان تربیت‌یافته عرضه شد تا آنان را یاری کند که با تلاش خودشان به مقصد نهایی رهایی از رنج برسند. آیین بودا در این جست‌وجوی روحی نه پیش فرضی از یک

خدا دارد و نه از یک منجی؛ اما به جای آن، رستگاری از طریق خودرهایی را عرضه می‌کند؛ چنان که به روشنی در یکی از شعرهای کتاب مقدس *دَمَه پَدَه*^۱ آمده است: «تنها هر انسانی خود می‌تواند سرور. خویش باشد؛ که می‌تواند از بیرون سرور او باشد؟» در زمینه کنونی می‌توان گفت که این حکم، که به وضوح بیان‌کننده احترام به شأن انسان است، شرط بنیادی دموکراسی است.

اساس اجتماعی پیوستگی تاریخی آیین بودا، در شکل آغازینش، انجمنی بود معروف به *سَنگه*.^۲ اصطلاح *سَنگه* در آغاز اشاره بود به یک جمهوری. قبیله‌ای اشرافی. هند شمالی. این انجمن، مرکزی برای تمرینات روحی رهبانان بودایی فراهم آورد. آیین بودا از این نظر در میان دین‌های باستانی هند یگه است که رهبانان آن، به جای آن که زندگی پرسه‌گردی، ریاضت. در تنهایی را پیش بگیرند، معمولاً به سازمان دینی *سَنگه* می‌پیوستند. *سَنگه* پیرامون یک قانون‌نامه رفتار به نام *وینیه*^۳ یا «آنچه جدا می‌کند» شکل گرفته است. این اصطلاح به خوبی منش دیرنشینی دینی را منعکس می‌کند که اعضای هسته‌ای‌اش در تمام موارد از راه معمول زندگی «جداشده» اند. اعضای *سَنگه* سفت و سخت *وینیه* را دنبال می‌کرده‌اند؛ *وینیه* دستورهای کانونی شده (شرعی) است که به حصول غایی رهایی روحی یا نیروانته^۴ هدایت می‌کند.

سَنگه در شکل اصلی‌اش نهادی خودمختار و دموکراتیک بود. هر عضوی از این پیکره خودمختار در تصمیم‌گیری بر سر سازگاری گروه با *وینیه* نظر می‌داد و حق داشت نظراتش را در مورد اداره روزانه اجتماع دیرنشین بیان کند. اختلافات درون *سَنگه* بر طبق *وینیه* حل و فصل می‌شد. مجموعه‌ای از قواعد برای رهبانان بودایی، که هسته *وینیه* را نشان می‌دهد، فهرستی به دست می‌دهد مشتمل بر هفت مورد حل و فصل شکایت درباره گناهان، از جمله «ابطال شکایت از طریق حکم اکثریت». این عمل شبیه به اصل حکومت اکثریت در تصمیم‌گیری دموکراسی غربی است.

اعضای *سَنگه*، *یگوه* خوانده می‌شوند که به معنای «دریوزه‌کننده غذا» است. به طور سنتی، رهبانان از نظر اقتصادی تولیدکننده نبودند و برای معیشتشان به خیرات «خانه‌خدایان» وابسته بودند. چنین اجتماعاتی که از نظر مادی وابسته بودند،

1. Dhammapada

2. sangha

3. Vinaya

4. nirvana

5. bhikkhu

قابل اعتمادترین حامیانشان را در بین شاهان بودایی پیدا می‌کردند. اینان سوگند یاد می‌کردند که آسایش مادی و نیز اخلاقی رهبانان را فراهم کنند. اما ارتباط بین شاه و سنگه یکطرفه نبود، بلکه دوجانبه بود، به این معنا که حمایت شاه از سنگه کمک می‌کرد که حکومتش مشروعیت پیدا کند. هر شاه بودایی می‌توانست خود را «مدافع دوستدار ایمان» و تأمین‌کننده اجتماع رهبانان اعلام کند و از این طریق مشروعیت سیاسی‌اش را تقویت کند؛ چرا که این اجتماع بدون حمایت او از میان می‌رفت.

تایلند و سنگه جدید

تایلند برجسته‌ترین نمونه را در این زمینه که آیین بودا چگونه در توسعه دموکراتیک مؤثر بوده است، به دست می‌دهد. سنگه باستانی ساختار قرص و محکمی نداشت. سازمانش تنها چنین مراتبی داشت: مثل راهب پیش‌کسوت و تازه‌کار، بیگویی مشرف کامل و نومرید، استاد و شاگرد. اجتماعات جدید عموماً ساختار محکمی دارند. یک سنگه راجه^۱ یا سنگه نیکه^۲ («شاه» یا «فرمانروای» سنگه) در رأس قرار می‌گیرد و شورایی از رهبانان پیش‌کسوت او را یاری می‌کنند.

در طی یک دهه بعد از انقلاب مشروطیت ۱۹۳۲، سنگه تایی (تایلندی) به تقلید از نهادهای دموکراتیک غیردینی، که تازه شناخته شده بودند، تجدید نظری را در ساختار اداری‌اش آغاز کرد. بنا بر قانون اداره سنگه ۱۹۴۱ پادشاهی تایلند، سنگه تایی بر طبق اصل تفکیک سه قوه از نو سازمان‌دهی شد، که این مشابه شکل نوپدید مبتنی بر قانون اساسی حکومت تایی بود که جایگزین پادشاهی مطلق دهه قبل شده بود. سنگه نوسازمان تایی همچنان در بالاترین مقامش یک سنگه راجه داشت، اما زیر نظر او سه نهاد مجلس سنگه (شاخه مقننه)، دولت سنگه (شاخه مجریه) و دادگاه‌های سنگه (شاخه قضایی) قرار گرفته بودند. چهل و پنج عضو مجلس به تناسب از بین دو فرقه نماینده سنگه تایی انتخاب می‌شدند. این دو فرقه یکی بزرگ و سنتی بود به نام مهانیکایی^۳ و دیگری تمایوت^۴، که کوچک‌تر اما بانفوذتر بود (به دلیل بستگی‌اش به دربار). در نتیجه کل ساختار اداری سنگه تایی رنگ دموکراسی به خود گرفت.

1. sangha raja

2. sangha nayaka

3. Mahanikai

4. Tammayut

اما عمر این ساخت دموکراتیک کوتاه بود. دو دهه بعد، در طی رژیم خودکامه بسیار متمرکز فیلد مارشال ساریت تانارات،^۱ قانون سنگه دموکراتیک لغو شد. جایش را قانونی گرفت که خودسالاری سنتی شورای ریش سفیدان را از نو برقرار کرد.

حکومت بودایی

رد. یک عنصر دموکراتیک آیین بودای آغازین را می توان در مفهوم یکه «شاه برگزیده» آن پیدا کرد. این مفهوم در برخی کتاب های مقدس بودایی دیده می شود، که در آنها تصویری از یک شاه کهن به شکل مهاسماتا^۲ یا برگزیده بزرگ رسم شده است، که مردم او را برای حفظ نظم این جهانی انتخاب کرده اند. بر طبق کتاب مقدس، از مهاسماتا انتظار می رفت که در جایی که خشم روا است خشم بگیرد، آنچه را به حق باید نکوهش شود نکوهش کند، و آنان را که مستحق تبعیدند، تبعید کند. گفته می شد که برگزیده بزرگ سهمی از محصول مردم را در ازای خدمت شایسته اش به کسانی که انتخابش کرده بودند، می گرفت. در یک گاه نامه، که به پالی نوشته شده، آمده که بعضی از شاهان سیلانی سری لانکا از اخلاف مهاسماتا بودند.

یک جنبه مفهوم سنتی پادشاهی بودایی آن است که یک شاه بودایی خوب همیشه باید به مثابه حامی دمه^۳ [یا آیین] رفتار کند. دمه همان آموزه های بودای تاریخی است که عدالت اجتماعی را تشکیل می دهد. چون مردم بینند که او به وظایفی که از او انتظار می رود درست عمل می کند، او را به عنوان دمه راجه^۴ یا «شاه درستکاری» می ستایند. در اصل رضایت عام رعایای بودایی او است که به حکومت شاه بودایی مشروعیت می بخشد. در نتیجه، می توان این طور استدلال کرد که اگر داوری شود که شاه فاقد دمه است، وفاق عمومی می تواند او را از ادعای حکومتش محروم کند. چنین چیزی را در مورد تکسین شاه^۵ سیام (۱۷۶۷-۱۷۸۲) می توان دید. با آن که او در آزادسازی سیام از اشغال ارتش برمه کار سترگی کرده بود، اما به سبب رفتار ظالمانه اش، با این قضاوت که این رفتار برای یک شاه بودایی قابل توجیه نیست، سرانجام به دست همزمز پیشینش در جنگ اعدام شد. یکی از گاه نامه های سلطنتی این سؤال را مطرح می کند: اگر شاه

1. Sarit Thanarat

2. Mahasammata

3. dhamma

4. dhamma raja

5. King Taksin

فریب‌کار و نادرست‌کردار شود، چه می‌کنید؟ جواب وزیران این است که هر شاهی که رفتارش نادرست باشد، باید او را مانند خائنان مجازات کرد. این‌گاه‌نامه نمونه‌ای از مشارکت عمومی را در فرآیند سیاسی حکومت بودایی به دست می‌دهد.

مطابق با دَمَه سَتَم^۱ یا، قانون‌نامه مَنوئی. بودایی، که زمانی در بسیاری از قسمت‌های جنوب شرقی آسیا پذیرفته شده بود، شاه. آرمانی با استواری از ده فضیلت شاهانه پیروی می‌کند، پنج دستور عمومی (برای غیرروحانیان) را رعایت می‌کند، و در ایام مقدس مجموعه هشت دستور را به جا می‌آورد. او در زندگی مهربان و خیرخواه همه موجودات است. همچنین او چهار اصل عدالت را رعایت می‌کند، یعنی ارزیابی درستی یا نادرستی. هر عملی که با او شده است، دفاع از آنچه درست و راستین است، کسب مال فقط از راه‌های عادلانه، و حفظ رفاه کشور فقط از راه‌های عادلانه. خلاصه، چنین مقرر است که شاه بودایی همیشه زیر فشار اخلاقی رعایایش باشد. اگر شاه عادل نباشد، رعایایش ممکن است در یک قیام همگانی شرکت کنند و او را از تخت به زیر اندازند.

به نظر می‌رسد که مفهوم سنتی بودایی. رهبر سیاسی، که مکلف به پیروی از دَمَه یا «درستکاری» است، در فرهنگ سیاسی. بودایی. جدید. شرق آسیا بِن مایه پایداری باشد. این امر هم در مورد یک کشور پادشاهی با سلطنت مشروطه مانند تایلند، و هم در مورد یک جمهوری مانند برمه (میانمار)، لائوس و کامبوج صادق است. گاهی می‌شنویم که مردم (یا ارتش) چگونه حکومت یک کشور بودایی را که فساد آن معلوم شده، به سبب انحراف. از درستکاری بودایی تحت انتقاد شدید قرار می‌دهند. در دو دهه ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ در تایلند ایستگاه مخفی رادیوی کمونیستی از چنین منطقی پیروی می‌کرد، به این معنا که رژیم نظامی بانکوک را به نادرستکاری دینی محکوم می‌کرد. رهبران فاسدی چون تانوم کیتی کاجورن^۲ و پراپاس چاروساتیرا^۳ سرانجام به دنبال قیام دانشجویی ۱۹۷۳ خلع شدند.

حتی رهبرانی که به طور دموکراتیک انتخاب شده‌اند از حمله مردم در امان نیستند، البته اگر ثابت شود که نمی‌خواهند یا نمی‌توانند بر طبق آرمان‌های حکومت. مطابق. درستکاری زندگی کنند. در ۱۹۹۱ وقتی که معلوم شد حکومت چاتچای چون‌هاوان^۴ در

1. Dhamma Sattham

2. Thanom Kittikachorn

3. Prapas Charusathira

4. Chatchai Choonhavan

تایلند، بی‌نهایت فاسد است، مردم تایلند تلویحاً از شورای معروف به شورای ملی حافظ صلح حمایت کردند، که برای سرنگونی دولت به طور دموکراتیک انتخاب شده، به این بهانه که یک «دیکتاتوری پارلمانی» است، کودتایی را به اجرا درآورده بود. همین‌طور، سال بعد شهروندان طبقه متوسط بانکوک علیه دیکتاتوری ژنرال سوچیندا کرابرایون^۱ یکی از رهبران شورای ملی حافظ صلح، قیام کردند. اصطلاح سیاسی انگلیسی Legitimacy (مشروعیت) معمولاً در تایلند به «موافق درستی‌کاری بودن» ترجمه می‌شود.

دموکراسی بودایی

آزادی و برابری را اغلب دو رکن توأمان دموکراسی جدید خوانده‌اند. اما هرگاه که برابری برای بقای آزادی خطر ایجاد کند این دو ارزش ممکن است تعارض پیدا کنند. در اواسط دهه ۱۹۶۰ در ژاپن، با نظر به غلبه بر این تناقض دائمی، مفهوم جدیدی از «دموکراسی دمه‌ای» از سوی یکی از رهبران سوکاگاکایی ژاپن پیشنهاد شد. طرفداران آن مدعی‌اند که فقط از طریق آرمان سیاسی-دینی-توبوشو-میوگو^۲ یا «اتحاد شاه و بودا»، سرانجام دموکراسی دمه‌ای در سراسر جهان می‌تواند به دست آید، تا همزیستی مسالمت‌آمیز و هماهنگ آزادی و برابری را در جهان پدید آورد.

دموکراسی که در غرب زاییده شده و پرورده سنت یهودی-یونانی‌گرای^۳ اروپا بود، اکنون خواستار آن است که در سطح جهان به کار برده شود. هیچ کشوری در جهان امروز نمی‌تواند عضوی از خانواده ملت‌ها تلقی شود، مگر این که لااقل مدعی شود که دموکراتیک است. بنابراین، طبیعی و قابل درک است که کشوری با زمینه تاریخی و فرهنگی کاملاً متفاوت به دنبال یک نسخه خاص خود از این ساخت سیاسی غربی بگردد. دموکراسی بودایی شده فقط یکی از این نسخه‌های متفاوت دموکراسی خواهد بود.

آیین بودا این عقیده سیاسی را بر پیروانش تحمیل نمی‌کند، اما نظریات و سنن بودایی یک رگه دموکراتیک دارند. اصل بنیادی این دین هند باستانی عزت هر انسان است. سنت همیشه محترم دیرنشینی در آیین بودا رنگ دموکراتیک دارد، همان‌گونه که در خودمختاری سنگه منعکس شده است. مفهوم کهن «برگزیده بزرگ» کاربرد جدیدی

1. Suchinda Kraprayoon

2. Obutsu-myogo

3. Judeo-Hellenistic

برای دموکراسی مشارکتی فرض می‌کند. بودادسه بیگکو،^۱ یک رهبان بودایی و روشنفکر تایلندی، تا آن‌جا پیش می‌رود که مدعی می‌شود «دَمَه سالاری»^۲ بر دموکراسی برتری دارد، و اولی را شکل نهایی دومی می‌خواند. این که نسخه بودایی دموکراسی بتواند به کشورهای آسیایی یاری کند که به بقایشان ادامه دهند و به توسعه سیاسی بیشتر دست یابند یا نه، شاید به تساهل فرهنگی بقیه جهان بستگی داشته باشد.

یونه‌ئو ایشی^۳

آیین هندو و دموکراسی

یک نظام اجتماعی و مجموعه‌ای از باورهای دینی که در آغاز در هند و نپال یافت شد. آیین هندو بر باور به آموزه‌ای یا خدایی خاص بنا نشده است و عملاً گروهی از ادیان است که بر مفهوم نظم جهانی که همه چیز جزئی اصلی از آن است متمرکزند. بنابراین، آیین هندو، دربرگیرنده توازن مستمر علایق رقیب و تمرکز بر وظایف فردی در درون یک جهان‌بینی کلی پیچیده است.

آیین هندو، بیش از آن‌که عموماً فکر می‌کنند، بستگی تنگاتنگی با اندیشه دموکراسی دارد. در درون آیین هندو، فرمانروا و فرمانبردار، تولیدکننده و مشتری، زن و شوهر تضادهای دوتایی ساده نیستند، بلکه درگیر روابط پیچیده بده‌بستان‌اند که همان‌قدر که بر اخلاق مبتنی است بر قدرت هم متکی است، و هم بر حقوق و نیز بر وظایف بنا شده است. این نظام، چون آرمان‌گرا است، مسلماً بازدارنده سوءاستفاده‌های از قدرت نیست. اما در متن هندو، آگاهی یا شعور بزرگ‌تری پیدا می‌شود که عامل توازن‌بخشی فراهم می‌آورد که به سادگی می‌توان از آن غافل ماند، خصوصاً اگر شخص فقط بر یک نظریه یا جنبه متمرکز شود.

یک فرض این است که سنت هندو اجازه دموکراسی نمی‌دهد و آیین هندو به مثابه یک سنت فلسفی، که کاست‌زده و تسلیم‌طلب و مردسالار است، ذاتاً غیردموکراتیک است. اما این فرض رودرروی شاهد تا حدی گیج‌کننده دموکراسی کنش‌مند^۴ هند قرار می‌گیرد. معمای دموکراسی هند را شاید بتوان از این دو راه بهتر فهمید؛ یکی آن‌که نگاه

1. Buddhadasa Bhikkhu

2. dhammocracy

3. Yoneo Ishii

4. functioning

دقیق‌تری بیفکنیم به پشت برچسب‌های دنیاورز (سکولار^۱) و سوسیالیست هند نو، و دیگر آن‌که از جنبه‌های درست آیین هندو به مثابه یک نظام سنتی-مفهومی، تحلیلی به دست دهیم. این نظام بر وظایف بیش از حقوق تأکید دارد و بیشتر طالب کثرت است تا یکسانی.

البته هند نو یک کشور هندو نیست؛ تنها کشور هندو در جهان امروز نپال است. بنابراین، می‌توان این‌طور استدلال کرد که موفقیت دموکراتیک هند هیچ ربطی به آیین هندو ندارد و نتیجه پذیرش موفقیت‌آمیز مدل‌های غربی است. از میان نویسندگان آمریکایی‌ها ادعا کرده‌اند که نظام جدید «جانشین» سنت‌های هندی شده است. اما این تبیین به وضوح ساده‌تر و اروپامحورتر از آن است که متقاعدکننده باشد. آنچه در هند به مثابه دنیاورز و جدید تصویر شده است اساسش همچنان بسیار هندو است، و به این دلیل روشی که دموکراسی هندی بنا بر آن عمل می‌کند می‌تواند از مدل‌های غربی متمایز شود.

مفاهیم بنیادی

آیین هندو بر مفاهیم رینه^۲ (نظم جهان بزرگ [عالم اکبر]) و به‌طور چشمگیری بر مفهوم «درمه»^۳ (نظم جهان کوچک [عالم اصغر]) متمرکز است. «درمه» یعنی وظیفه هر فرد است که باید در هر زمان معین متناسب آن عمل کند. و این یک نظم مخلوق‌کلی را مجسم می‌کند که بی‌چون و چرا است و توضیح‌پذیر نیست. قطعاً وجود این جهان نظام‌مند را متکی بر خدایی نمی‌بینند که در مرکز (این عالم) قرار دارد. در واقع، هندوها بنا بر این گذاشته‌اند که دربارهٔ مسئول این نظم اختلاف داشته باشند و دموکراتیک‌ترین راه را انتخاب کرده‌اند تا در نهایت درست و غلط را براساس اعتماد به وجدان و حس خودداری هر فرد، به مثابه سرچشمه درمه، تعیین کنند. البته این رویکرد کاملاً در تضاد با مدل‌هایی قرار می‌گیرد که در آنها رهبران، از هر نوعی، مدعی‌اند که به‌طور منظم آنچه را مردم باید انجام دهند تعیین می‌کنند.

حتی اگر دنیا را حرص و شهوت قدرت برانگیزد، همان‌گونه که متون فرهنگی هندو دائماً بر آن تأکید می‌کنند، فرض بر این است که علایق نهایی کل نظام بر هر گونه منافع

خصوصی غلبه می‌کند. نیاز نظام‌مند به متعادل کردن ساختارهای قدرت و ضرورت پرهیز از هرج و مرج و سوءاستفاده از قدرت (که اغلب چون «قانون ماهیان» که در آن ماهی درشت‌تر بدون کنترل ماهی‌های کوچک‌تر را می‌بلعد تصویر می‌شود) به نظام پیچیده‌ای از کنترل و نظارت به مثابه هسته مفهومی دموکراسی هندو احتیاج دارد. اما حق هر فرد که صدایش شنیده شود و به حساب آورده شود، تابعی است از وظیفه هر کس در اطاعت از یک نظم بالاتر.

این دیدگاه به‌طورکلی برای تمام روابط انسانی تلویحاً بیان‌کننده چند نکته است، به این معنا که نه فقط ترجیحات فردی را پایین‌تر از علایق متعالی‌تر می‌داند و بر وظایف بیش از حقوق تأکید می‌کند، بلکه پایگاه‌های متفاوت مبتنی بر سن، جنس و موقعیت در نظام کاست را هم به رسمیت می‌شناسد. (این جا فقط جنبه‌های بسیار آشکار ذکر شده است.) معنای این در حوزه سیاسی این است که حتی قدرتمندترین فرمانروا هم وظایفی دارد و رفاه رعایا باید برای حکومتگران مهم باشد. به نظر نمی‌رسد که سنت هندو نمونه نظری انتخابات رسمی جهانی را توسعه داده باشد، اما شواهد زیادی هست که استقبال عمومی عنصر مهمی از حکم فرمانروا برای حکومت است (کِشْتَره^۱) که وابسته است به اصطلاح کاست سنتی فرمانروا (کِشْتَرِیه^۲). اقتدار حکومت کردن در هند باستان، همانند چین کُنْفُوسِیُوسی، از فرمانروا بازپس گرفته می‌شد اگر ثابت می‌شد که او ناکارآمد است یا دیده می‌شد که خلاف دَرْمه رفتار می‌کند. به این ترتیب، مخالفت با فرمانروایی غیراخلاقی یا مستبد کاری شایسته است. شکل‌های مختلف اعتراض و مخالفت سیاسی رسمی به این صورت مشروعیت پیدا می‌کنند.

برطبق نظریه هندو، صاحبان قدرت تکلیف دوگانه دارند: یکی محافظت از قلمرو خود در برابر حملات بیرونی، و دیگری ارتقای نظم دَرْمه‌ای در درون آن. فرمانروایان هندو باید این وظیفه را تکمیل کنند اما نه از این طریق که به رعایایشان مشروحاً بگویند که چه باید بکنند، بلکه باید به فرمان‌های موجود کارآیی بخشند و به دیگران توانایی بخشند که هر یک دَرْمه خود را به کمال رسانند. بدین ترتیب، فرمان از بالا، از سوی دولت، تحمیل نمی‌شود بلکه مستقل از آن وجود دارد و از پایین به صورت مجموعه‌ای از ده‌ها هزار جهان منظم کوچک از نو پدید می‌آید. این نظر کمابیش به شکل

اجتناب ناپذیری به مفهوم دولت کم‌گرا^۱ (طرفدار حداقل دخالت در کارها) منجر می‌شود، که بیشتر به حفاظت در برابر تهاجم خارجی و قدرت بازدارنده مجازات می‌پردازد. این نظر مشخص می‌کند که فرمانروا باید تا جایی که ممکن است کم‌تر در امور شخصی شهروندان دخالت کند. به عنوان مثال، دولت باید به قوانین شخصی احترام بگذارد. گرایش این قوانین به این است که براساس سنن دینی، محلی، کاستی و خانوادگی باقی بمانند.

قانون‌گرایی و برابری در هند

بر طبق قانون اساسی قدرتمند ۱۹۵۰، هند یک جمهوری دنیاورز و از ۱۹۷۶ جمهوری فدرال سوسیالیست است. استفاده از چنین برچسب‌هایی این حقیقت را که ارزش‌های هندو در دموکراسی هند نوکارا باقی می‌مانند پنهان می‌کند. هند دموکراسی پارلمانی را با به رسمیت شناختن آشکار نابرابری ترکیب می‌کند. وقتی که پای رأی‌گیری به میان آید، برابری در برابر قانون از نظر قانون اساسی تضمین و اعمال می‌شود و در یک نظام رأی‌گیری سراسری بزرگسالان برای مجلس عوام^۲ اعمال می‌شود. اما برای رفتار تبعیض‌گذار گروه‌های معین از مردم پیش‌بینی‌هایی شده است. به این ترتیب تعدادی از گروه‌هایی که از نظر تاریخی فاقد امتیاز بوده‌اند - که چشمگیرترین آنها «جوامع عقب‌افتاده» گوناگون، و نیز زنان و کودکان هستند - از طریق سیاست‌های تبعیض مثبت از رفتار ترجیحی برخوردار شده‌اند.

به نظر می‌رسد که استراتژی‌های توسعه هند به طور ضمنی بیانگر آن است که هدف کشور هرگز برابری کامل تمام شهروندان نیست، بلکه هدف نابرابری متعادل است که خود مبتنی است بر مفاهیم هندو از وظایف فردی و پایگاه‌های تبعیضی. بنابراین، هند نو ظاهراً در درون یک ساختار غربی عمل می‌کند اما کارکرد آن تابع ترکیب اصول غربی و بومی است. قانون اساسی هند کشور را تحت یک تعهد محکم برای محافظت از حقوق گوناگون انسانی قرار می‌دهد اما به خاطر نیاز به در نظر گرفتن تکثر و پلورالیسم در هند نو برابری مطلق را مطالبه نمی‌کند. همچنین تمام شهروندان را تحت مجموعه‌ای از وظایف بنیادینی قرار می‌دهد که شامل وظایف پیشبرد هماهنگی و روح برادری مشترک

برای حفظ محیط و مهر ورزیدن به زندگان است.

پس دموکراسی هند نظام پیچیده‌ای از کنترل و نظارت است که برای اطمینان از یک کل هماهنگ که مبتنی بر اجزای مؤلفه بسیاری است، طراحی شده است. این نکته که این نظام عملاً به سود اشخاص و گروه‌هایی عمل می‌کند که از نظر اقتصادی و اجتماعی صاحب امتیازند، مسلماً در هند نه عجیب است و نه به تنهایی به مفاهیم هندو مربوط می‌شود. در بسیاری از فرهنگ‌های غیر غربی می‌توان به رسمیت شناختن آشکار نابرابری‌ها را در پایگاه و نیاز به متعادل کردن آنها دید.

گفته‌اند که قانون اساسی نماینده اراده جمعی مردم هند است. قانون اساسی قانون‌نامه رفتاری را برای کشور شکل می‌دهد که بالاتر از هر حکومتی است. این حقیقت که قانون اساسی چنین جدی گرفته شده و در طول سال‌ها چنین با خلاقیت تفسیر شده است سنگ‌گیری دموکراسی هند را نشان می‌دهد. از کارکرد این دموکراسی پیداست که یک نشای خارجی نیست بلکه یک چارچوب ارجاع دورگه هندی است که باید متناسب با شرایطش مطالعه شود.

تعجب دانشمندان سیاسی از داستان موفقیت دموکراتیک هند وسیعاً مولود بی‌خبری آنان از مفاهیم اساسی هندو (و گاهی هم مفاهیم اسلامی) است، که به مثابه نظام‌های ارزشی-مرکب، رو به تکامل نمودار شده است که پایه‌ای است برای راهی که هند نو در آن عمل می‌کند. موقعیت سنگری قانون اساسی نشان می‌دهد که حتی یک نیروی متمایزاً هندو مانند حزب بهاراتیا جاناتا^۱ (BJP، حزب مردم هند) هم احتمالش نمی‌رود که عملاً بتواند به دموکراسی هندی زیان برساند. ممکن است BJP نحوه بیان این دموکراسی را تغییر دهد ولی در جوهر آن تغییری ایجاد نمی‌کند. در واقع درک سریع عمومی از این امر که فسادپذیری سیاست‌پیشگان در جامعه هندو کم‌تر از رهبران دنیاورز نیست، سریعاً به امیدهای صعود بنیادگرایی هندو در هند پایان بخشید.

اکنون همگان متفق‌اند که هند نو فقط اسماً دنیاورز و سوسیالیست است. در پشت این برچسب‌های مصلحت‌آمیز، که با واکنش‌های ضداستعماری پنهان آمیخته است، نیروهای قدرتمند دموکراتیک کردن به کارشان ادامه می‌دهند، اما براساس اصول هندو یا بومی عمل می‌کنند بی‌آن‌که برده‌وار از مدل‌های غربی نسخه‌برداری کنند. وسیعاً دیده

می‌شود که مدل‌های غربی با تجربه استعماری و نژادپرستی شایع علیه هندیان. خارج از کشور از اعتبار افتاده است.

مفاهیم دولت و مفاهیم دموکراسی

عموماً در نوشته‌هایی که دربارهٔ دولت هندی نوشته‌اند برای حوزهٔ فرهنگی غیررسمی و مفاهیم «نامرئی» هندو ارزش پایینی قائل شده و دربارهٔ اهمیت ساختارهای سیاسی مرئی مبالغه کرده‌اند. دانشمندان سیاسی در تعریف «دولت» در هند باستان، بدون این که نامی از دموکراسی به میان آورند، به مشکلاتی برخورد کرده‌اند. در یک موقعیت استعماری، مناسب بود که برخی محققان مدعی شوند که هند سنتی توده‌ای از فرمانروایان بی‌وجدان کوتاه‌فکر داشته است، نه نظم سیاسی زنده و نه مسلماً دموکراسی، در حالی که دیگران فرمانروایان هند باستان را پادشاهان الهی آرمانی دانسته‌اند. چند پژوهش پیشگام دربارهٔ هند، که تحت نفوذ عقاید آغازین آن دانشمندان غربی بود که بیشتر به زبان‌شناسی گرایش داشتند، می‌خواستند نشان دهند که هند باستان ساختارهای سیاسی‌ای برابر با ساختارهای غرب را توسعه داده است، از جمله اشکال اولیهٔ دموکراسی را. این ادعاها بیشتر به راهکار ضد استعماری خدمت می‌کرد تا راهکار دانش‌پژوهی. دربارهٔ ابعاد دینی دولت هند کاملاً به‌عمد مبالغه شده است. همین فرآیند در مورد قانون هندی به‌کار رفته است؛ در نقش متون فرهنگی به مثابهٔ منابع قانون کشوری، بیش از حد غلو شده است. آنچه از دست رفته بود - یا بهتر بگوییم، هرگز توسعه نیافته بود - دیدگاه چندرشته‌ای نهادهای سیاسی هندو بود. این نقیصه به تصورات غلط جاری انجامیده است.

به عنوان مثال در پی کشف آرتّه‌شاستره^۱ در ۱۹۰۵، که کتاب راهنمای جامع هندی دربارهٔ علم سیاست است، پژوهش‌ها بر این فرض تأکید داشتند که مفهوم برجسته در این زمینه، آرتّه است که کسب ارزش دنیایی است، یعنی ثروت و قدرت. اما در چارچوب مفاهیم هندو، آرتّه همیشه مطیع مفهوم هسته‌ای دَرَمه مانده است. بدین ترتیب، حتی قدرتمندترین فرمانروایان هم نمی‌توانند فرمانروای «مطلق» باشند؛ مستبیدی که برتری دَرَمه را نادیده بگیرد نمونهٔ شکست‌خوردهٔ این نقش است. فرمانروای هندو، یعنی راجا،

چه خوشش بیاید چه نیاید، خادمِ دَرَمَه است، پاسخگویِ علایقِ درجه اول یک جهان منظم. در واقع، او به رعایایش خدمت می‌کند، چنان‌که مفهوم دقیق و ظایف فرمانروا (راجا دَرَمَه) این را به وضوح نشان می‌دهد. بیشتر نویسندگانی که دربارهٔ سیاست هندی نوشته‌اند نتوانستند این را به وضوح ببینند و به نکات فنی نهادی پناه برده‌اند و در مورد طبیعت اساسی حکومت هندی اطلاعات غلطی پیدا کرده‌اند.

آشکارترین مثال متأخر از چنین فقدانِ درکی، بررسی تحمیل وضعیت حالت فوق‌العاده به مدت ۱۸ ماه در ۱۹۷۵-۱۹۷۷ از سوی نخست‌وزیر ایندیرا گاندی بود. معلوم شد که حالت فوق‌العاده به دلیل اعتصابات و ناآرامی فزاینده اعلام شده است. ظاهراً حالت فوق‌العاده سبب تعلیق رسمی ساختارهای دموکراتیک شده، اما در واقع، که این نکته اخیراً فهمیده شد، گاندی - با کارش به صورت یک دیکتاتور خیرخواه - از حالت فوق‌العاده استفاده کرد تا اشکال مؤثرتری از کنترل دموکراتیک را در حکومت هندی معرفی کند.

برای فهم این موضوع، لازم است که چهل و دومین اصلاحیهٔ مهم قانون اساسی هند را مطالعه کنیم، که در ۱۹۷۶ به آن اضافه شد. از جمله، این اصلاحیه چند اصل راهنما را معرفی می‌کند، بر پایهٔ به رسمیت شناختن آشکار این‌که چارچوب سیاسی و قانونی موجود به اندازهٔ کافی برای حفظ عدالت برابر و دستیابی کافی به درمان‌های قانونی کاری انجام نداده است. این پیش‌بینی‌های نو چون پایه‌ای برای توسعهٔ علم قانون قدرتمند حقوق بشر هند عمل کرد؛ خصوصاً مسئولیت «دولت» را نسبت به شهروندانش بهبود بخشید. حالت فوق‌العادهٔ نخست‌وزیر گاندی ابداً تخریب دموکراسی هند نبود بلکه به آن نیرو بخشید، به این معنا که نه تنها از طریق شوک درمانی اپوزیسیون را به سوی فرمانروایی استبدادی‌اش کشاند، بلکه برای دموکراسی جدید هند هم بنیادهای مفهومی و ساختاری استوارتر و نیز یک علم قانون هندی جدید که مبتنی بر وظیفه بود ایجاد کرد.

برطبق سنت، تحلیل دانشگاهی بر روی مستبد شرقی، یعنی راجا، متمرکز شده است. این دیدگاه به ساده‌سازی بیش از حد رؤیایی منجر می‌شود که معلول ترمکز سنتی در زمینهٔ تحقیق بر شخصیت‌های رهبری (که خودش غیردموکراتیک است) و ابهت شکوه شرقی بود. گمراه‌کننده است که راجا را فقط به معنای «شاه» بگیریم. همین

برچسب ممکن است برای رهبرانی هم به کار رود که فقط تا زمانی که از اقبال عمومی برخوردارند حکم حکومت دارند. به نظر می‌رسد که این امر به دو طریق سنجیده می‌شود: نخست، معمولاً در سطح محلی، این امر با توافق جمعی یا نمایندگان تعیین می‌شد که ادعای فرمانروایی یک رهبر خاص به سود درمه بود یا نه. دوم - گرچه این نظام حفاظت در برابر غاصبان را تضمین نمی‌کرد - مطالعات تاریخی نشان داده است که ساختارهای سیاسی در هند وسیعاً وابسته به شبکه‌های تحت‌الحمایه سیاسی بود که نظم سلسله مراتبی داشتند، از سطح روستاها و شهرها گرفته تا فرمانروایان محلی و منطقه‌ای. این شبکه‌ها به ندرت از یک نظام متحد شبه‌قاره‌ای تشکیل می‌شدند. چون موضع هر فرمانروا در این نظام نه تنها به قدرت و حمایت بلکه به اقبال عمومی - برخاسته از سران خاندان‌ها، گروه‌بندی‌های محلی و انجمن‌ها وابسته بود، می‌توان این‌طور استدلال کرد که این نظام - مشروعیت بخشیدن به فرمانروایان سیاسی همان‌قدر دموکراتیک است که یک نظام انتخاباتی رسمی. دست‌کم شکلی از آن است.

نهادهایی که برای غرب آشنا به نظر می‌رسند، شاید پیچیده‌تر از آن باشند که در نظر اول بوده‌اند. واقعیت‌های سیاست هندو را باید درون چارچوب مفاهیم اساسی هندو مطالعه کرد، که هم انعطاف‌پذیری قابل توجهی در مهاجرنشین‌های هندی بیرون از هندو و هم در خود هند از خود نشان داده‌اند. مطالعاتی که درباره شکل‌گیری دولت هندی صورت گرفته آشکارا بیش از حد بر کاست متمرکز شده است. این تمرکز - بر کاست، این واقعیت را که هر کسی می‌تواند رهبر شود دست‌کم می‌گیرد؛ و به این ترتیب مختصات کارکردی کشتی‌ریه را، که عضوی از کاست فرمانرواست، کسب می‌کند، اگرچه پایگاه آن را به دست نمی‌آورد.

دموکراسی در هند نو

در هند نو حق رأی همگانی از طریق قدرت. اعداد اثرات مهمی داشته است. سیاستمدارانی که به محرومان علاقه نشان می‌دهند ریسک بالا بردن توقعات غیر واقعی را ایجاد می‌کنند و باید این «رویکرد رفاهی» را با علائق نظام مستقر متوازن کنند. رشد طبقات متوسط هندی خطری را به وجود می‌آورد که شاید به بهای از میان رفتن مستمندان غلبه یابد و این همان مشکل آشنا در دموکراسی غربی است.

مفاهیم هندو، که نظارت بر تمام تکثرها را به شکل یک الگوی یکپارچه لازم نمی‌داند، کمک کرده است که هند نو همبسته باقی بماند. از دیدگاه دموکراسی، مشکلی نیست که (از یک جمعیت ۹۰۰ میلیونی) هند امروز بیش از ۱۰۰ میلیون نفرشان مسلمان باشند تا هندو. شاید برای برخی مسلمانان زندگی تحت سلطهٔ هندوان دشوار باشد و شاید بتوان از نارضایی آنان در سیاست داخلی بهره‌برداری کرد، همان‌طور که در کشمیر اتفاق افتاده است. اقلیت‌های دیگر اعتراضاتی علیه فرمانروایی مرکزیت‌یافتهٔ هندو کرده‌اند. برای نمونه، در هند شمال شرقی، جایی که جدایی‌طلبان سیک می‌خواهند خالصتان^۱ را به عنوان یک وطن مستقل در آن تأسیس کنند خشونت‌ریخ داده است.

دیگر آن‌که، چنان‌که باید درست نفهمیده‌اند که نارضایی اقلیت در هند، تا حد زیادی وابسته به مقاومت علیه نیروهای هم‌شکل مرکزیت‌دهنده است. به این ترتیب، سیک‌ها در واقع به این معترض‌اند که به عنوان هندو طبقه‌بندی شوند؛ درحالی‌که برای بسیاری از مسلمانان مشکل است که هویت اسلامی‌شان را با این امر وفق دهند که با آنان چونان هندی‌های دنیاورز رفتار شود. هند نو که در یک سازمان پیچیدهٔ فدرال قرار دارد و مشخصاً متفاوت از تجربهٔ ایالات متحد است و به نظر می‌رسد که نزدیک‌تر است به گذر آلمانی‌ها از انبوهی از ایالت‌های کوچک قرون وسطایی به یک جمهوری فدرال، با شکل‌های نوی از «تنگناهای درمه‌ای». باستان روبه‌رو است، یعنی با موقعیت‌هایی که در آنها عناصر به ظاهر ناسازگار باید سازگار شوند.

نظام سیاسی هند نو که دائماً تکثرهای پیچیده را در هر سطحی متعادل می‌کند، الگوهای قدیم نظم‌دهی را باز می‌آفریند، درحالی‌که بسیاری از سیاستمداران مصلحت را در این می‌بینند که از نحوهٔ بیان جدید دنیاورز و دموکراتیک استفاده کنند. بنابراین، باید آموخت که برای مطالعهٔ دموکراسی امروز هند عناصر بومی آن را «دید» که تا حد زیادی، اما نه منحصرأ، خاستگاهی هندو دارند.

بهترین مثال متأخر، مفهوم طرح دعوی منافع عمومی هند است. هم نویسندگان خارجی و هم هندی این را به «طرح دعوی اقدام اجتماعی» تفسیر کرده‌اند، که گونه‌ای از فنون داوری آمریکایی است که بر طرح دعوی گروهی و منافع محرومان متمرکز است. اما طرح دعوی منافع عمومی هندی، از حدود رسمی و مفهومی مدل‌های

خارجی پافراتر گذاشته است و تماماً - بی آن که سخن را دراز کنیم - به مفاهیم مسئولیت‌پذیری عمومی هندو متکی است. به عبارت دیگر، این یک شیوهٔ هندوی دموکراتیک کردن است که کفه‌اش به سود محرومان می‌چربد بی آن که ادعا کند که برای آنان حقوق برابر مطلق را تأمین می‌کند.

در این فرآیند، موانع جاافتاده را از سر راه رویهٔ قضایی برداشته‌اند تا دسترسی به دادگاه‌ها را اصلاح کنند، و هیئت‌های قضایی بالاتر آشکارا دادخواست‌های کتبی را ترغیب می‌کنند - و این کار عمدتاً از سوی قاضیانی صورت می‌گیرد که در سیاست فعال‌اند و بر ترکیب شیوهٔ بیان سوسیالیستی، حقوق بشری و هندو تکیه می‌کنند. برخی قضات که وجدانشان از گزارش‌های نقض حقوق بشر و سوءاستفاده از قدرت آزرده شده بود به میل خودشان عمل کرده‌اند. چنین فعالیت سیاسی - حقوقی در حد حرف باقی نمانده است. تمرکز بر اجرا را می‌توان خود گواهی بر دموکراتیک‌سازی نظام قانونی دانست.

البته چنین استراتژی‌هایی محدودیت‌های خاص خود را دارد. این استراتژی‌ها نمی‌توانند میلیون‌ها هندی مستضعف را تغذیه کنند. اما طرح دعوای منافع عمومی مشخصاً موازنهٔ قدرت بین فرمانروایان و فرمانبرداران را تحت تأثیر قرار داده است و بخشی است از «دموکراسی با مشخصه‌های هندو»^۱ جدید که در آن حق شنیده شدن، پیشینه‌های کهنی دارد. پاکستان شکل بسیار مشابه‌ای از طرح دعوا را توسعه داده است که متکی است بر نحوهٔ بیان اسلامی دربارهٔ ارزش‌های دموکراتیک و همچنین بیش از یک ابزار. اجرای مفاهیم به سبک غربی حقوق بشر است.

کشورهای جنوب آسیا عمیقاً درگیر ارزیابی مجدد آن مفاهیم سنتی هستند که اصول دموکراتیک را تقویت می‌کنند، و از این استدلال حمایت می‌کنند که فرهنگ و آیین هندو ذاتاً غیردموکراتیک نیستند. شاید فهم آن مشکل باشد، اما شاهد پیش‌روی ما است.

ورنر منسکی^۱

آیین کُنْفُو سِیُوس^۲ و دموکراسی

آیین کُنْفُو سِیُوس مکتب چینی اندیشهٔ سیاسی است که کُنْفُو سِیُوس (ح ۵۵۱-۴۷۹ ق م)

آن را بنیاد نهاد. اگرچه اصطلاح رایج چینی برای دموکراسی، که در لغت به معنای «حکومت مردم» است، تا قرن نوزدهم به واژگان چینی معرفی نشده بود، ولی اصول دموکراتیک حکومت به مدت هزاران سال بخشی از آیین کُنْفُوْسِیُوس بوده است.

کُنْفُوْسِیُوس از آرمان یک مشترک‌المنافع بزرگ [جمهوری بزرگ یا دا-دونگ] سخن می‌گفت که در آن نخبگان حکمران برگزیده می‌شوند و مرکب از مردم با قریحه و صاحب فضیلت‌اند. از آن زمان، دانشمندان چینی به عقاید کُنْفُوْسِیُوس به چشم سرآغاز پیشنهادهای اصلاحی سیاسی شان نگاه کرده‌اند، یعنی از مین سیوس^۱ در قرن سوم ق م، که عقاید کُنْفُوْسِیُوس را گسترش داد گرفته تا کانگ یووی^۲، دولتمرد و دانشمند کُنْفُوْسِیُوسی در قرن نوزدهم، که از مساوات‌طلبی افراطی، دموکراسی در سراسر جهان و لغو ملت-دولت‌ها حمایت می‌کرد.

در قرن بیستم، در چین و مناطق دیگر بحث بر سر طبیعت آیین کُنْفُوْسِیُوس و اثر آن بر آینده چین و جهان متمرکز شده است. برخی چین‌شناسان در غرب آیین کُنْفُوْسِیُوس را به مثابه نیرویی از رونق‌افتاده و منفی نفی کرده‌اند، چراکه ملت‌های آسیایی را از تجدد باز می‌دارد. در طی جنبش چهارم مه، یعنی انقلابی روشنفکرانه که به دنبال جنگ جهانی اول چین را فراگرفت، دانشمندان چینی موضعی مشابه گرفتند. اما اهمیت کنونی آیین کُنْفُوْسِیُوس در چندین جامعه آسیایی-نودموکراتیک - خصوصاً تایوان، هنگ‌کنگ و سنگاپور - غرب و چین را بر آن داشته که درباره اهمیت آیین کُنْفُوْسِیُوس و سازگاری آن با آرمان‌های دموکراتیک جدید بازنگری کنند.

آرمان‌های دموکراتیک کُنْفُوْسِیُوسی - که با سنت‌های فرمانروایی اروپایی در تضاد است - در مفهوم حکم آسمان تجسم می‌یابد. این مفهوم امپراتور را نه تنها پسر آسمان [همان فغفور = بگپور] بلکه اولین خادم کشور تصور می‌کند. مین سیوس این عقیده را گسترش داد، با این بیان که امپراتور ممکن است تا زمانی فرمانروایی کند که پاسخگوی نیازهای مردم باشد. اگر او در این رسالت شکست بخورد، هر فرد عادی ممکن است سعی کند او را خلع کند و نقش او را به عنوان رهبر به عهده بگیرد. بدین سان، حکم کُنْفُوْسِیُوسی با این عقیده اروپایی درباره شاه که می‌گوید تاج و تخت بنا بر اصل و نسب و سلاله خونی شاه حق الهی اوست تقابل شدیدی دارد.

کنفوسیوس و آرمان‌های کنفوسیوسی

کنفوسیوس در لو^۱ مرکز فرهنگ جوو^۲ و شهر چوفو^۳ کنونی در استان شاندونگ^۴ به دنیا آمد. در سه سالگی پدرش را از دست داد و بیشتر به راهنمایی مادرش به خودآموزی پرداخت. بیشتر عمرش در سفر میان فرمانروایانی گذشت که با هم در جنگ بودند. به دنبال مخدومی می‌گشت و فلسفه سیاسی اش را در تلاش به پیشبرد صلح تبیین می‌کرد. پس از پنجاه سالگی بود که وارد حکومت شد و به منصب وزیر دادگستری ارتقا یافت. اما پس از فقط سه سال ناگزیر از استعفا شد و بار دیگر به ناچار سفر از ایالتی به ایالت دیگر را در پیش گرفت تا مخدومی دیگر بیابد. کنفوسیوس در تمام عمر سه هدف داشت: به حکومت خدمت کند، جوانان را آموزش دهد، و فرهنگ چینی را برای آیندگان ثبت کند. کنفوسیوس، که حامی بزرگ نظم و منزلت بود، با تأکید بر مسئولیت‌هایی که ضروری روابط انسانی است، بر ضد آشوب فزاینده در چین موعظه می‌کرد: یعنی روابط بین حکمران و رعیت، پدر و پسر، زن و شوهر، برادر بزرگ و کوچک، دوست و دوست. او عقیده داشت که اولین گام به سوی ایجاد تغییر در یک جهان بی‌نظم آن است که هر فرد مقام خاص خود را در جامعه بازشناسد و آن را به کمال برساند. مفهوم حقوق فردی انسان (آن‌گونه که در دموکراسی غربی تعریف شده) برای کنفوسیوس تابعی است از این حس تعهد اجتماعی. قراردادی که بر مسئولیت فرد در برابر گروه بزرگ‌تر، مثل خانواده و ملت، تأکید می‌کند.

کنفوسیوس عقیده داشت که جهان در سه مرحله توسعه می‌یابد: مرحله اول عصر بی‌نظمی خواهد بود؛ دومی دورانی خواهد بود که تمام کشورها بهره‌بردن از نظم و صلح را آغاز خواهند کرد؛ و در سومین مرحله مشترک المنافع بزرگ پدید خواهد آمد. بدین ترتیب، کنفوسیوس باور داشت که مشترک المنافع بزرگ برترین آرمان جامعه است؛ چرا که در آن نخبگانی صاحب قریحه و هنرور برای حکمرانی انتخاب خواهند شد. این نخبگان باید آزادگانی [چون‌زه] باشند که آموزش ادبی و نیز اخلاقی دیده‌اند، که این بر حقیقت، درستکاری و ارتقای حکومت عادل تأکید دارد. کنفوسیوس با بریدن از سنت،

1. Lu

2. Zhou

3. Qufu

4. Shandong

عقیده داشت که انسان بیشتر به دلیل منشش آزاده است، تا به خاطر اصل و نسبش. از نخبگان حکمران انتظار می‌رفت که با بالاترین درجه مسئولیت اخلاقی، به مثابه یک سرمشق اخلاق برای تمام مردم، عمل کنند. در عوض، این نخبگان واجد قدرت‌های اطاعت‌طلبی از رعایا خواهند بود. کُنْفُوسیُوس این نظام را در آن وضعیت جاری جنگ بین امیران فتودال و خاندان‌های اشرافی بهترین گزینه می‌دانست.

کُنْفُوسیُوس از رِن^۱ - انسانیت یا خیرخواهی - به عنوان برترین نیک حمایت می‌کرد. او انسان آزاده یا برتر را موجودی آرمانی و پرورش‌زندگی را عالی‌ترین وظیفه انسان می‌دانست. کُنْفُوسیُوس برای فرد کمال اخلاقی و برای جامعه سلوک درست مبتنی بر اخلاق را تأکید می‌کرد.

رِن بیانگر این نکات است: آرمان کُنْفُوسیُوسی - پرورش - خیرخواهی، توسعه توانایی‌های شخص، تعالی شخصیت خود، و جانبداری از حق تربیت، حق معیشت، و حق تحرک اجتماعی و سیاسی بدون امتیاز طبقاتی. رِن ممکن است از طریق رفتار فرزندی و عشق برادری پرورش یابد، که کُنْفُوسیُوس آنها را بنیاد جامعه می‌دانست. اگر سلسله‌های متوالی رفتار فرزندی و عشق برادری را به کار می‌بستند، پیوند همبستگی اجتماعی و بستگی بین نسل‌ها می‌بود. اختلافات باید از طریق فرایند توافق طرفین حل شود. بدین ترتیب، در اثر نفوذ آیین کُنْفُوسیُوس بود که دولت چین توسعه یک حکومت مبتنی بر وفاق را بر پیروی کردن از مدل قانون‌گرا تر و رقابتی غربی ترجیح داد.

چون رِن در مورد فرمانروا و فرمانبردار یکسان به کار می‌رفت نماینده یک آرمان نو و دموکراتیک جامعه بود. اما کُنْفُوسیُوس یک آرمان‌گرای صرف نبود. او همچنین طرحی از سه عنصر اصلی یک حکومت خوب ارائه داد که عمل به رِن را ممکن می‌ساخت: یعنی فراوانی کالاها، تسلیحات مناسب و اعتماد مردم. کُنْفُوسیُوس عقیده داشت که از این سه، اعتماد مردم، که به گفته ایشان بدون او حکومتی وجود نخواهد داشت، برترین است. مَن سیُوس بعداً این نظریه را به شکل آموزه فرمانروایی مردم بسط داد.

کُنْفُوسیُوس هم به دلیل آرزویش برای نظم در جامعه چینی و هم بیزاری از آشوب حاکم بر زمانه‌اش، بر فرمانروا زیاد تأکید می‌کرد، که این به زیان فرمانبرداران بود. گرچه آموزه کُنْفُوسیُوسی وابسته به آرمان‌های مساوات‌طلب رِن و نیز بسیاری اصول دیگر بود،

متأسفانه بسیاری از فرمانروایان چین ندیده گرفتن اصول دموکراتیک تر را انتخاب کردند و به جای آن بر جنبه‌های اطاعت طلبی آیین کُنْفُو سیوُس متمرکز شدند.

شاگردان و شارحان کُنْفُو سیوُس

مین سیوُس^۱ (ح ۳۷۲-ح ۲۸۹ ق م) عقاید کُنْفُو سیوُس را در زمینه نقش مردم در حکومت در آموزه فرمانروایی مردم بسط داد. مین سیوُس نزدیک زادگاه کُنْفُو سیوُس در شاندونگ به جهان آمد، و این هنگام زمانه اختلافات داخلی و بی ثباتی سیاسی بود. از شاگردان کُنْفُو سیوُس تعلیم گرفت. او نیز، همچون کُنْفُو سیوُس، بیشتر عمرش را در سفر گذراند و امیران فئودال را در زمینه اصلاحات اجتماعی و سیاسی راه می نمود. او نیز، چون کُنْفُو سیوُس، نتوانست برای آموزه‌های سیاسی اش حامی ای پیدا کند و ناگزیر شد که در آخرین سال‌های عمرش به تدریس و نوشتن دل خوش کند. گرچه مین سیوُس در طول عمرش از حمایت سیاسی برخوردار نشد، اما بعدها فرهیختگان چینی او را فرزانه ثانی خواندند، یعنی او را بزرگ‌ترین فیلسوف بعد از کُنْفُو سیوُس به شمار آوردند. مین سیوُس می‌گوید که حکومت خوب باید از پایین یعنی از مردم برخیزد، به جای این که از طبقه حاکم به پایین برود. مردم نه تنها ریشه‌اند بلکه داور فرجامین حکومت هم هستند. عنصر اصلی این آموزه، نظریه کُنْفُو سیوُسی حکم آسمان است که مین سیوُس آن را بسط داد. چون نظر مردم در امور کشور از بالاترین اهمیت برخوردار است، پس حق دارند که پادشاه بدنهاد را خلع کنند. از این رو، مین سیوُس به نفع قیام‌های مردمی گذشته سخن می‌گفت که به فروکشیدن حاکمان [سلسله‌های] جیه^۲ و جوو^۳ انجامید؛ چرا که خودکامگی و دزدی آنها از مردم سبب شد که حکم آسمان را از دست بدهند. مین سیوُس بیش از هر چیز بر وظیفه فرمانروا بر غنی کردن مردم تأکید داشت با این استدلال که تا گرسنگی و سرما آیین زمانه است، فضیلت و صلح پدید نمی‌آید. در چنین شرایطی قیام حق مردم بود، چون فرمانروا حق ذاتی بر حکومت نداشت. او مسئولان حکومتی را هم به چشم خادمان دولتی مردم نگاه می‌کرد که مسئولیت فرمانروا را در پرورش مردم بر دوش می‌کشند، نه آن که نوکران خاص او باشند.

سومین توسعه‌دهنده بزرگ اندیشه کُنْفُو سیوُسی سیون زه فیلسوف بود که زندگی اش

به مثابه مصلح اجتماعی و سیاسی بسیار شبیه گنفو سیوس بود. با این که تاریخ دقیق تولد و مرگ سیون زه معلوم نیست، عقیده بر این است که او در دوره دولت‌های جنگنده (۴۰۲-۲۲۱ ق م) زنده، و شاهد پایان یافتن آن بود، یعنی موقعی که دولت چین بر دولت‌های رقیب غلبه کرد و برای اولین بار کشور را متحد کرد (در ۲۲۱ ق م). سیون زه، مثل مین سیوس، باور داشت که مردم راضی و غنی اساس حکومت‌اند. همچنین عقیده داشت که فرمانروا فقط از طریق منش شریفش می‌تواند فرمانبرداری مردم را به دست آورد، نه از راه زور و ستم. بدین ترتیب، سیون زه می‌اندیشید که قدرت فرمانروا برگرفته از خواست کلی مردم است، نه آن که مأموریت خاصی از سوی آسمان باشد.

او، همانند مین سیوس، از حق مردم در قیام علیه پادشاهی که در این چهار وظیفه‌اش شکست بخورد، حمایت می‌کرد. آن چهار عبارت‌اند از: پرورش مردم، حکومت کردن، به خدمت گرفتن و حفاظت کردن از آنان. اما، در حالی که مین سیوس جناح آرمان‌گرای آیین گنفو سیوس را ارائه می‌داد، سیون زه عمل‌گرا بود و بر کنترل اجتماعی برای متوازن کردن چیزی که او آن را ضعف اساسی نهاد انسان می‌دانست، تأکید داشت.

کشور امپراتوری چین

آیین گنفو سیوس درست بعد از این که نظام امپراتوری تحت سلسله‌های چین^۱ (۲۵۵-۲۰۶ ق م) و هن^۲ (۲۰۵ ق م-۲۲۰ م) یکپارچه شد، نافذترین فلسفه چین شد. اولین امپراتور [سلسله] چین یک فرمانروای تندخوی قانون‌گرا بود که اقدامات شدیدی برای از میان بردن آموزه‌های خطرناک، سوزاندن کتاب‌ها و زنده به گور کردن دانشمندان در پیش گرفت. گرچه فرمانروایان هن روش‌های خشن [سلسله] چین را نفی کردند، اما فرزاندگی حفظ وحدت سیاسی از طریق وحدت اندیشه را نیز دریافتند. وودی،^۳ امپراتور [سلسله] هن، بر اساس توصیه‌های دانشمندان گنفو سیوسی هن، هیئتی از دانشمندان را در پنج رشته در دربار امپراتوری سازمان داد که هر بخشی به یکی از پنج کهن‌نامه گنفو سیوسی می‌پرداخت. هیئت در نیمه دوم قرن اول ق م از پنجاه به ۳۰۰۰ دانشمند و در قرن دوم میلادی به ۳۰۰۰۰ افزایش یافت. در همان زمان، بسیاری از دانشمندان دیگر آیین گنفو سیوس هم در مناطق حاشیه‌ای سراسر چین برگمارده شده بودند. این

دانشمندان ستون فقرات نخبگان چین شدند.

همچنین امپراتوران هُن یک نظام امتحانی را بر اساس پنج کهن‌نامه آیین کُنْفُو سیوُس بنا نهادند که می‌گویند تا قرن اول میلادی هر ساله صد دانشمند از طریق فرآیندی مثل امتحانات دولتی جدید وارد نظام حکومتی می‌شدند، و این در طی سلسله‌های متوالی ادامه یافت. این نظام امتحانی کُنْفُو سیووسی با گشودن راه‌های تحرک اقتصادی، اجتماعی و سیاسی به مردم عادی کمک می‌کرد که از سلطه فئودال‌ها رها شوند. در طی سلسله هُن، از طریق این امتحانات چندین فرد عادی تا مقام نخست‌وزیری چین رسیدند.

گرچه عقاید کُنْفُو سیووسی در نهادهای سازمان‌یافته دموکراتیک تحول نیافت، اما آیین کُنْفُو سیوُس چین را به ساختارهای دولتی و خانوادگی مجزا تقسیم کرد، که با هم ملت-دولت را شکل دادند. در رأس امپراتوری چین دولت دیوان‌سالار قرار داشت، که در آن دانشمند کُنْفُو سیووسی مسئولیت‌های سیاسی اختصاصی را زیر نظر امپراتور بر عهده داشت. در قاعده این نظام یک جامعه متمرکز بر خویشاوندی قرار داشت که ریاست آن با قاضی بخش بود.

بنابر آیین کُنْفُو سیوُس، مردم چین باید به دولت و خانواده وفاداری نشان دهند. برای نمونه، قاضیان بخش‌ها، که اغلب ریش‌سفیدان قبیله بودند، نمی‌بایست خواسته‌های نامفهوم دولت را که بر خلاف رفاه مناطق و خانواده‌هایشان بود، به اجرا بگذارند. بدین ترتیب، نظام‌های خویشاوندی موجود در چین، در طی سلسله‌ها، سپری در برابر تاکتیک‌های اعمال زور دولت امپراتوری شد.

از سلسله هُن به بعد، نظام سیاسی چین پیش‌بینی‌هایی برای توزیع قوا کرده است. گرچه امپراتور، به عنوان سرچشمه تمام نیروها، حق انحصاری برای استفاده از قوه‌های مقننه، مجریه و قضاییه داشته است، ولی وزیرانش برای تضمین یک حکومت مؤثر و شریف، مستقلاً از نیروهای بازرسی و اعلام جرم استفاده می‌کردند. برای نمونه، از بازرسان امپراتوری انتظار می‌رفت که اعضای دولت از جمله امپراتور را زیر نظر داشته باشند و در صورت لزوم از آنان انتقاد کنند. امپراتور چین، مانند پادشاه بریتانیا، بالاتر از قانون قرار می‌گرفت ولی تابع محدودیت‌های نهادها و اعمال اخلاقی و رسوم کُنْفُو سیووسی بود. گرچه این تفکیک قدرت امپراتور (شاه) از دیوان‌سالاری در طی

سلسله مینگ^۱ (۱۳۶۸-۱۶۴۴) دستخوش خلل‌هایی شد، مثل موقعی که منصب نخست‌وزیری برچیده شد، با این‌همه، برای قرن‌ها سیمای اساسی حکومت سنتی چین باقی ماند.

با گذشت زمان، محتوای آیین گُنْفُو سیوُس دستخوش دگرذیسی‌های بی‌شمار شد. گاهی از تأکید بر بسیاری از اندیشه‌های اولیه دموکراتیک گُنْفُو سیوُسی کاسته می‌شد یا آنها ندیده گرفته می‌شدند. در زمان‌های دیگر، گروه کوچکی از دانشمندان یا حتی فقط یک دانشمند به اندیشه فرمانروایی مردم معتقد بودند. نمونه‌اش هوانگ زوُنْگ سی^۲ (۱۶۰۹-۱۶۹۵) است. هوانگ از گرایش فزاینده چین به استبداد در طول سلسله مینگ انتقاد کرد و ضعف سیاسی و اقتصادی قرن هفدهم چین را در اولین اثر مهمش به نام طرحی برای امیر تحلیل کرد.

هوانگ در میان گُنْفُو سیوُسی‌ها نادر بود، از این نظر که بیشتر به شکل یا نظام حکومت اهمیت می‌داد تا فقط به منش اخلاقی فرمانروا و مقاماتش. با آن که گُنْفُو سیوُسی‌ها از نظر تاریخی مفهوم قانون را ندیده می‌گرفتند یا با آن دشمنی می‌ورزیدند و آن را با مفاهیم خودکامگی قانون‌گرایان خشن سلسله چین مرتبط می‌دانستند، هوانگ بر اهمیت قانون در بازدارندگی از فساد نخبگان حاکم و نیز در فرایند امتحان خدمات کشوری تأکید داشت.

متأسفانه خواست‌های هوانگ گوش شنوایی نداشت و پیروان چندانی نیافت. چین تحت سلسله چینگ^۳، که رهبری آن با منچو^۴ها (۱۶۴۴-۱۹۱۱) آخرین سلسله قبل از جمهوری بود، در جهت اطاعت طلبی فزاینده یک استبداد به اصطلاح خیرخواهانه توسعه یافت. با این کار، چین از آرمان‌های دموکراتیک گُنْفُو سیوُسی دور شد، در حالی که در تعهدش به مفاهیم گُنْفُو سیوُسی یک رهبر نیرومند، که نگاهیان به‌روزی مردم باشد، باقی ماند.

چالش تجدد

در سال‌های پایانی قرن نوزدهم، مسئله دموکراسی برای چین بار دیگر مطرح شد، این بار از سوی کانگ یو ووی^۴ (۱۸۵۸-۱۹۲۷) آخرین دانشمند بزرگ گُنْفُو سیوُسی چین.

1. Ming

2. Huang Zongxi

3. Qing

4. Kang Youwei

کانگ در یک سلسله از دادخواست‌هایی که به امپراتور عرضه کرده بود و آخرین آنها در ۱۸۹۸ نوشته شده بود، برنامه کاملی از اصلاح را مطرح کرد که شامل پذیرش یک قانون اساسی، ایجاد یک پارلمان و بازنگری کل نظام آموزشی بود. او امپراتور را متقاعد کرد که این اصلاحات برای بقای چین ضروری است.

در تابستان ۱۸۹۸ «گوانگ‌سیو»^۱ امپراتور سلسله چینگ، بر اساس پیشنهادهای کانگ، یک سلسله فرمان‌های اصلاحی صادر کرد که آغازگر چیزی شد که به اصلاح صد روزه (از ۱۱ ژوئن تا ۲۰ سپتامبر) معروف است. شاید مهم‌ترین آنها کوشش کانگ برای از نو زنده کردن مفهوم مشترک‌المنافع کنفوسیوس در نظریه نوین یک جهان بود. کانگ بر آن بود که تکامل به سوی یک جهان غایی (سومین مرحله تکاملی که کنفوسیوس پیشگویی کرده بود) فرآیندی طولانی و تدریجی خواهد بود که شامل برداشتن «نه مرز» جهان معاصر است: ملت، طبقه، نژاد، جنس، خانواده، شغل، بی‌نظمی (نابرابری)، نوع (تفکیک مردم از حیوانات) و رنج. کانگ نمودار بلندی از اصول کنفوسیوسی سه دوره درست کرد که بخشی از اندیشه‌اش در زمینه متحدکردن ملت‌های مختلف تحت یک پارلمان جهانی بود. گرچه کودتای دربار پایان زودرسی برای اصلاحات کانگ پدید آورد، اما کوشش او را در ایجاد یک حکومت جهانی مبتنی بر مفهوم وحدت، برابری و صلح باید افزوده بزرگی به تاریخ اندیشه سیاسی دانست، همان‌گونه که نوشته‌اش از رساله‌های جالب در زمینه دموکراسی با مشخصات کنفوسیوسی باقی ماند.

پس از سقوط سلسله چینگ و تأسیس جمهوری در ۱۹۱۱، آیین کنفوسیوس بارها آماج حمله شد. تظاهرات جنبش چهارم مه ۱۹۱۹ به رهبری دانشجویان به تهاجم دامنه‌دار بت‌شکنانه به سنت کنفوسیوسی انجامید. بسیاری از اصلاح‌طلبان برجسته آن زمان طرفداران دو آتشه علم و دموکراسی غربی بودند که آیین کنفوسیوس را به چشم یک سنت‌گرایی ارتجاعی نگاه می‌کردند. مناظره‌های روشنفکرانه دوران جمهوری خواهی وسیعاً بر دو اردوگاه متمرکز بود: کنفوسیوسی‌ها در برابر طرفداران غرب‌گرایی. اما جنبشی که می‌خواست غربی‌شدن یکپارچه را به چین بیاورد، ناگهان با تأسیس حکومت کمونیستی به رهبری مائو تسه‌دونگ^۲ در ۱۹۴۹ پایان یافت.

گرچه یک سنت طولانی دشمنی با دین و فلسفه مستقر در چین معاصر وجود داشته

است، اما سنت کُنْفُوسِیُوسِی را در حمایت از ایدئولوژی کمونیستی گنجانده بودند. خود مائو اساساً تحت نفوذ دو دانشمند کُنْفُوسِیُوسِی یعنی کانگ یووی^۱ و لیانگ چیچائو^۲ بود. مائو در نوشته‌هایش خصوصاً دو عنصر آیین کُنْفُوسِیُوسِی را وام می‌گیرد: یکی این اندیشه که دانش باید منجر به عمل شود و عمل باید بر اساس دانش باشد، و دیگری آرمان مشترک‌المنافع بود که مائو آن را با کمونیسم یکی می‌دانست. چون مائو تلاش می‌کرد که ایدئولوژی‌اش را از گذشته چین جدا نگه دارد، به خاطر این مفاهیم، اعتباری برای آیین کُنْفُوسِیُوسِی قائل نبود. وانگهی، در طی قیام سیاسی خشونت‌آمیز انقلاب فرهنگی (۱۹۶۶-۱۹۷۶)، حکومت یک بسیج زهرآگین ضد کُنْفُوسِیُوسِی در سراسر چین به راه انداخت.

از اواخر دهه ۱۹۷۰ رهبر برجسته چین، دنگ شیائوپینگ^۳ و دنباله‌روهایش به سیاستی چسبیدند تا چیزی را حفظ کنند که آن را بهترین بخش میراث فرهنگی آیین کُنْفُوسِیُوسِی می‌دانستند. آنان از اخلاق و ادبیات کُنْفُوسِیُوسِی استفاده کردند تا نظریات دنگ را روشن‌گری کنند، مانند آرزو برای نظم اجتماعی و سیاسی، و حس یک مشترک‌المنافع جدید که با پرورش توانایی‌های فرد و گسترش خدمات فرد به حزب و جامعه رهبری می‌شد. حکومت میلیون‌ها دلار برای تعمیر معابد و بناهای کُنْفُوسِیُوسِی و اخلافش، که در طی دوران مائویی به دست گاردهای سرخ آسیب دیده بود، هزینه کرد. چین تا نیمه‌های دهه ۱۹۹۰ نشانه‌های مشخصی از تجدید حیات مطالعات کُنْفُوسِیُوسِی تحت عنوان گسترده «سوسیالیسم با ویژگی‌های چینی» نشان داد. در طی جنبش اصلاحی دهه ۱۹۸۰ و آغاز دهه ۱۹۹۰ کم‌کم از نو مقالاتی درباره آیین کُنْفُوسِیُوسِی در روزنامه‌های چینی چاپ می‌شد. آیین کُنْفُوسِیُوسِی در واقع یک بازگشت نظری بود تا برای کمونیسم یک لنگر اخلاقی نو فراهم کند. حکومت از گردهم‌آیی‌ها و همایش‌های بسیاری حمایت می‌کرد تا تفسیرهای جدیدی از آیین کُنْفُوسِیُوسِی را به سیاست‌های دنگ شیائوپینگ پیوندزند.

تجدید حیات اصول کُنْفُوسِیُوسِی در آسیای شرقی

آیین کُنْفُوسِیُوسِی آن سوی مرزهای بوملاد. چین، مشخصاً از دهه ۱۹۶۰ توسعه یافت،

همچنان که کشورهای معروف به چهار ببر کنارهٔ اقیانوس آرام، یعنی هنگ کنگ، تایوان، سنگاپور و کرهٔ جنوبی، اندیشه‌های کُنْفُوسیوسی را به درجات مختلف در ساختارهای حکومتی و اجتماعی جوامع سریعاً نوشونده‌شان گنجانده‌اند. حکومت‌ها، فرمانروای اطاعت طلب، خیرخواه سنتی را با پارلمانی که به طریقهٔ دموکراتیک انتخاب شده بود، ترکیب کردند و نخبگان بافضیلتی را از طریق نظام امتحانی خدمات کشوری به کار برگماشتند تا یک دیوان‌سالاری مستقل از سیاستمداران را ایجاد کنند.

ارتباط بین منطقه‌ای دانشمندان کُنْفُوسیوسی این حوزه‌ها به تبادلات روشنفکرانهٔ فعالی منجر شده است. کالج آسیای نو دانشگاه چینی^۱ در هنگ کنگ که بر اصل تجدید حیات روح راستین آیین کُنْفُوسیوس بنیاد شده بود، در هماهنگی کوشش‌های منطقه‌ای برای پیشبرد دانش کُنْفُوسیوسی نقش کلیدی داشت و در مطالعهٔ ابعاد گوناگون فرهنگ کُنْفُوسیوسی نسل نوی از دانشمندان را پرورده است.

آیین کُنْفُوسیوس در تایوان بخشی از برنامهٔ قیومت تحت حکومت چیانگ کای‌شک^۲ در ارتباط با سیاست ضدکمونیستی آن بود. در واقع، حکومت ۲۸ سپتامبر را به عنوان روز تولد کُنْفُوسیوس تعیین و آن را تعطیل ملی اعلام کرد. علاقه به آیین کُنْفُوسیوس در دههٔ ۱۹۷۰ افزایش یافت، همان‌طور که نسل جدیدی از دانشمندان جوان ترغیب شدند تا روح آیین کُنْفُوسیوس را در جهان نوین بررسی کنند.

در سنگاپور، علاقه به اخلاق و جهان‌بینی سنگاپوری‌های جوان حکومت را تشویق کرد که در دههٔ ۱۹۸۰ آیین کُنْفُوسیوس را وارد برنامهٔ درسی مدارس کند. دانشمندان و متخصصان آیین کُنْفُوسیوس از ایالات متحد آمریکا، چین و تایوان دعوت شدند تا برای توسعهٔ یک برنامهٔ درسی الگو به وزارت آموزش و پرورش کمک کنند. در اثر ترغیب لی کوان یو^۳ رهبر پیش‌کسوت و نخست‌وزیر پیشین، در ۱۹۹۱ اخلاق کُنْفُوسیوسی را در بین اصولی که «ایدئولوژی ملی» کشور را شکل می‌داد پذیرفتند.

گرچه آیین کُنْفُوسیوس در طی هزاران سال وسیعاً تکامل یافت، ولی به شکل یک فلسفهٔ سیاسی پرتحرک در دموکراسی‌های نوین آسیایی باقی ماند. دید تاریخی غربی از آیین کُنْفُوسیوس به مثابهٔ یک نظام اخلاق، به ظاهر دینی باید همپای افزایش درک و

1. The New Asia College of the Chinese University

2. Chiang Kai-shek

3. Lee Kuan Yew

تماس غرب با آسیا گسترش یابد. آیین گنفوسیوس، به مثابه یک نظریه سیاسی، بر فرمانروایی مردم و بر فداکاری حکومت برای رفاه مردمش اصرار می‌ورزد. به این ترتیب، آیین گنفوسیوس در شکل آرمانی‌اش صرفاً فرمانروایی مردم نیست، بلکه بیشتر حکومت مردم یا دموکراسی است.

وینبرگ جای^۱ و می‌لی جای^۲