

کارکرد تمثیلی و کهن‌الگویی آب در نزد لائوتسه و فردوسی

شهرام تقی پور^۱، بابک عباسی^۲، شهلا اسلامی^۳

چکیده

پژوهش حاضر با این رویکرد که موضوع نگاه انسان به چیستی و کیستی خود در جهان هستی، موضوعی پایان‌نپذیرفته در تاریخ تفکر آدمی است و مسائلی از قبیل زیست‌محیط و افزایش جمعیت، موضوع رابطه انسان با طبیعت و بازنگری رهیافت‌های پیشین را بیش از پیش ملزم به خوانش کرده است، ضمن بررسی اندیشه‌های دو اندیشمند در کتاب‌های شاهنامه و دائوده‌جینگ و معنای استعاره و تمثیل با کهن‌الگو و همچنین جایگاه موضوع آب در اندیشه بشری و به‌ویژه فرهنگ‌های ایران و چین، یعنی لائوتسه از چین و فردوسی از ایران، مورد بررسی قرار گرفته است. نتایج بررسی‌های ما گویای آن است که در نزد لائوتسه، طبیعت محوریت داشته و در نزد فردوسی، انسان محوریت داشته است. لائوتسه به زبان تمثیل و استعاره و فردوسی به زبان کهن‌الگوها، به طبیعت به‌عنوان جزو لاینفک تفکر و نگاه انسان به خویش می‌نگریستند. لائوتسه می‌گفت انسان باید طبیعت را به‌مثابه آموزگار خود قرار دهد و فردوسی می‌گفت که انسان بایستی طبیعت را مهار کرده و به‌عنوان سکوی صعود خود در نظر گیرد. هر دوی این‌ها، به‌روزی انسان و نگرانی طبیعت را در اندیشه داشتند؛ اما راه رسیدن به آن‌ها را متفاوت می‌دیدند. پرسش و پاسخی که هنوز هم معتبر است.

کلیدواژه‌ها: آب، لائوتسه، فردوسی، کهن‌الگو

مقدمه

ایران و چین، هر دو، از قطب‌های متکثر فرهنگ در سپیده‌دم تاریخ بودند. تفاوت بین ایران و چین، در تفاوت جغرافیای آن‌ها نبود؛ بلکه، تفاوت در دو دیدگاه نسبت به جهان هستی بود. این تفاوت‌ها با پدیده مدرن جهانی شدن تا حد زیادی رنگ باخته‌اند اما آن‌جا که موضوع فلسفی چیستی و کیستی انسان در طبیعت و رابطه او با طبیعت و به‌خصوص موضوع بسیار مهم و روزافزون آب در میان است، دیدگاه‌های کهن و لزوم بازخوانی دیدگاه‌های کهن، دگرباره جان می‌یابند. جستار حاضر، نگاهی از این رویکرد دارد: کارکرد تمثیلی و کهن‌الگویی آب در نزد لائوتسه و فردوسی تصور بر این است که پژوهش‌هایی از این دست، می‌تواند نگاه انسان به طبیعت را در جهت درست آن سامان داده و آینده‌ای بهینه را برای انسان رقم زند.

پیشینه پژوهش

با بررسی‌های به‌عمل‌آمده، تاکنون هیچ پژوهشی پیرامون موضوع جستار حاضر صورت نگرفته است؛ اما از برخی پژوهش‌ها که برخی جنبه‌های پژوهش حاضر را در برمی‌گیرند، می‌توان به شرح زیر نام برد: خالقی مطلق، جلال (۱۳۶۹). تطهیر معنوی با آب در شاهنامه. در: کلک آبان ۱۳۶۹ شماره ۸. اسفندیاری مهنی، فاطمه و خدیجه خدایاری (۱۳۹۱). جنبه خیر و شر و جاندارانگاری آب در شاهنامه. در: مطالعات داستانی سال اول پاییز ۱۳۹۱ شماره ۱. حیدری، دریا (۱۳۹۲). سوگند در شاهنامه و ارتباط اساطیری آن با آب و آتش. در: پژوهشنامه ادب حماسی سال نهم پاییز و زمستان ۱۳۹۲ شماره ۱۶. محسنی‌نیا، ناصر و عاطفه امیری‌فر (۱۳۹۳). از هیرمند تا تیبیر «رمزگشایی اسطوره‌ای آب در شاهنامه و انه‌اید ویرژیل» در: ادب و زبان دوره ۱۷ بهار و تابستان ۱۳۹۳ شماره ۳۵. قائمی، فرزاد و ابوالقاسم قوام، محمدجعفر یاحق (۱۳۸۹). تحلیل نقش نمادین اسطوره آب و نمودهای آن در شاهنامه فردوسی بر اساس روش نقد اسطوره‌ای. در: جستارهای ادبی ۱۳۸۹ شماره ۲ (پیاپی ۱۶۵). امینی ثانی، مهری و امیرحسین ماحوزی (۱۳۹۵). پرواز یک اسطوره از حماسه تا عرفان مقایسه داستان آب حیات، خضر و اسکندر در خوانش حماسی فردوسی در شاهنامه و خوانش عرفانی عطار در الهی‌نامه. در: پژوهشنامه ادب حماسی سال دوازدهم بهار و تابستان

۱۳۹۵ شماره ۲۱. راسخی، فروزان (۱۳۷۸). ارتباط انسان و طبیعت از نگاه اسلام و آیین دائو. در: هفت آسمان ۱۳۷۸ شماره ۲.

آب در فرهنگ بشری

تردیدی نیست که آب، اساسی‌ترین ماده موجود در زندگی انسان‌هاست و زندگی انسان در کنار و کرانه‌های آن تکوین یافته و به فرهنگ‌های بشری، اثری پابرجا نهاده است. در گذار زمان، شاید از نقش و ارج بسیاری از نمودهای طبیعت کاسته شده اما مورد آب، یک استثناست. نه تنها از آن کاسته نشده، بلکه برآورد می‌شود که در آینده بر اهمیت آن افزوده شود. برخی جنبه‌های فیزیکی و قابلیت‌های آب، موجب شده است که به شکلی نیمه‌جاندار یا نیمه‌هوشمند پدیدار شود. دین‌داران، شاعران، ادیبان و فرزندگان به‌گونه‌ای از آب یاد کرده و یا آن را مخاطب خود نهاده‌اند که گویا آب دارای هوش، هوس و جان است و هر حرکت و حالتی که از او سرزند و یا بروکارگر افتد، کنش و واکنشی آگاهانه و فرجام‌جویانه است. مصریان، تمدن خود را هدیه نیل می‌دانستند و به همین‌گونه، اقوام میانرودان، دجله و فرات را، هندیان، گنگ را و چینیان، رود زرد را می‌ستودند و در ستایش آن، به زبان دین و ادب و فلسفه، نغزگویی می‌کردند. شبیه بدانچه که هم‌اینک نیز، اروپاییان، دانوب آبی را به دیده گهواره فرهنگ کهن هالشتات می‌نگرند. گرچه در درون مرزهای سیاسی کنونی ایران، رود سترگ و بزرگی نبود، اما جغرافیای خاص ایران و خشکسالی‌های بسیار، ارج آب را دوچندان می‌کرده و بین آب و خدا، پیوند مینوی قائل می‌شدند. نخستین دین منسجم ایران باستان، دین مهرپرستی بود که به نام آناهیتا [ناهید، میترا، مهر] شناخته می‌شد و به ایزدبانوی آب‌ها نیز شناخته می‌شد که آبان ماه، سال هشتم از گاه‌شماری خورشیدی، به نام او بود (بهار، ۱۳۶۲: ۱۵۲). همان‌گونه که آب به مرزهای ایران محدود نمی‌شد، نیایش ایزدبانوی آن نیز از مرزها فراتر می‌رفت. در ارمنستان با نام آناهیت (Anahit) و در یونان با نام آنائیتیس (anaitis) و در هند با نام اردوی‌سور آناهیتا (Arədvī Sūrā Anāhitā) مورد پرستش بود پس از برآمدن آیین زرتشت نیز ارجمندی آب همچنان جایگاه خود را حفظ کرد (Boyce: ۱۰۰۳).

تقریباً همسان با مفهومی که امروزه در فقه اسلامی از آن به احکام امضایی یاد می‌شود. آناهیتا در دین نو ایرانی، سپنتایی خود را نگه داشت و جدای از یادکردهای بسیار او در

اوستا، فراز و فرگردی به نام آبان یشت نیز بدو اختصاص یافت. در آنجا او را به صورت دختری زیبا و برومند است. راست‌بالا و خوش‌اندام و آزاده نژادی که کمر بند بر میان بسته و کفش‌های درخشان پوشیده و با بندهای زرین آن‌ها را بسته و زینت‌های فراوان دارد. او با چهار اسب بزرگ سپید، یکرنگ و یک نژاد، به ستیزه همه دشمنان (مردمان، دیوان، جادوان و پریان...) روی می‌آورد و بر آن ستمکاران چیره می‌شود و این اسب‌ها نمودار باد و ابر و باران و تگرگ هستند. آن‌ها در آبان یشت در کرده‌های مختلف ستوده شده و توصیف گردیده است و پیکر تراشانی که نقش‌هایی از او را آفریده‌اند، گاهی به صورت دختری زیبا و بلندبالا و گُرد و دارای زینت‌های فراوان و گاهی به چهره زنی لمیده بر بستر و گاهی نیز با وظیفه جنگاوری و پشتیبانی و زورمند خود به شکل دختری نمودار ساخته‌اند که بر گردونه‌ای سوار است و چهار اسب سفید یکرنگ را می‌راند (فروهوشی، ۱۳۷۰: ۱۷۰ - ۱۷۱).

ارجمندی آب در آیین زرتشت، میراث دین مهرپرستی نبود. در آیین نو نیز سفارش می‌شد که آب را بپایند و بپالایند. هرودوت درباره اهمیت آب در بین مردم ایران زمین می‌گوید: ایرانیان در میان رود بول نمی‌کنند، در آب تفو نمی‌اندازند. در آن دست نمی‌شویند و متحمل هم نمی‌شوند که دیگری آن را به کتافتی آلوده کند. آن‌ها احترامات بسیاری از آب منظور می‌دانند (علی‌پورمند و طاووسی، ۱۳۸۹: ۳۷). استرابون گفتار هرودوت را تصریح کرده و می‌گوید که ایرانیان هنگامی که قصد انجام قربانی برای آب را دارند، در کنار جویبارها حفره‌ای حفر می‌کنند و بسیار دقت می‌کنند که آب به وسیله خون آلوده نشود (هینلز، ۱۳۶۸: ۷۴). وی می‌افزاید که ایرانیان هنگام پرستش آن‌ها این جملات را تکرار می‌کردند: «می‌ستایم آب را که آفریده اهورامزدا است. ویستاییم همه آب‌های پاک را که داده اهورامزدا است. ستایشگرم آب پاک سودرسان زندگی‌ساز را، ستایشگرم آن اردویسور اناهیته را، آن نگهبان شایسته آب‌های نیالوده گیتی را. همه آب‌های ناآلود و پاک که از ابرها سرازیر شده و بر سینه زمین همچون رودها، چشمه‌سارها، دریاها و دریاچه‌ها آرام یافته‌اند. آرام در زمین‌های هفت کشور و می‌بیمایند زندگی‌بالنده را» (بنی‌اسد، ۱۳۹۷: ۱۵۴).

اردویسور الهه آب در اوستا، از سپنتاترین ایزدان اوستایی بود و نیایش‌هایی بدو در نامه اوستا است. در خرده‌اوستا چنین آمده است: «نماز به تو ای اردویسور اناهته خالص و

سودمندترین... با خشنودی به دادار اورمزد که نورمند و خورده‌مند است و به امشاسفندان و به آب‌های وه پیداکرده اورمزد و به آب اردویسور نام رود که خالص «اشو» است و به همه آب‌های پیداکرده اورمزد و به تمام اروان پیداکرده اورمزد و به تمام ایزدان اشوئی ینوئی و گیتی و به فره‌وهران اشوان که غالب زورآوردند و به فره‌وهران یوریودکیشان و به فره‌وهران تمام زرتشتیان رایشن و نیایش و خشنودی و ستایش کردن پسند می‌دارم؛ که پر روان و تندرستی‌دهنده و دورکننده بدی و نجاست و روان‌باشنده به خواهش اورمزد است و لایق ستایش کردن به مخلوقات جسمانی و لایق نیایش کردن برای مخلوقات جسمانی، یعنی به مخلوقات جسمانی لایق است که ستایش کند ای آب اردویسور!» (خرده/اوستا، ۱۳۴۲: ۱۷۹).

آب و اعتقادات عامه آب در نزد ایرانیان بسیار گرامی بوده و از نظر اهمیت پس از آتش قرار داشته است؛ به‌طوری که آتشکده‌ها را در نزدیکی چشمه‌های آب می‌ساخته‌اند تا به هنگام پرستش ایزد آذر، آب را هم ستایش کنند؛ همچنین در ایران باستان، آلوده کردن آب روان یا آبی که در مخزن بزرگی جای دارد، از گناهان بزرگ به حساب می‌آمد. بطوری که روی جوی‌ها و نهرها پل می‌بستند تا حیوانات در هنگام گذشتن از جوی، آن را گل نکنند. اعتقاد دیگر ایرانیان باستان آن بود که آب از کره زمهریر فرود می‌آید و برای پرورش اهل جهان است؛ چنانکه در کتاب خرده اوستا، در بخش نماز به آب، این‌گونه آمده است: «نماز به آب اردویسور ویژه، یعنی آب رود «دایتی» را که وه و بهتر است در سرزمین ایران که مستغنی است از صفت و نماز به آن آب پاک اردویسور که از کره زمهریر برمی‌آید و بر تمام روی زمین روان می‌گردد که همه جانبازان اهل جهان و همگی ساکن و تمامی مکان از آن پرورش می‌یابند» (جنیدی، ۱۳۹۴: ۷۶). همچنین معتقد بودند که گردونه اناهیتا را چهار اسب یکسان زیبا «باد و ابر و باران و ژاله» باشند، می‌رانند (همان: ۱۷۷).

آب در اندیشه فردوسی

مفهوم کهن‌الگو

یونگ کهن‌الگو را به معنی «تصاویر و رسوبات روانی ناشی از تجارب مکرری که اجداد و نیاکان بشر از سر گذرانده‌اند به کار برد، بنا به عقیده یونگ این تصاویر بدوی، در ناخودآگاه قومی نسل بشر جا دارد و به شکل اسطوره، مذهب، خواب، اوهام شخصی و نمودهای دیگر

در آثار ادبی انعکاس می‌یابد. از آن پس صورت ازلی در ارتباط با ادبیات، به داستان‌ها، شخصیت و تصاویری عطف می‌شود که در آثار مختلف در اسطوره‌ها و حتی در احوال شعیره‌گونه رفتارهای اجتماعی بازتاب یافته‌اند.» (داد، ۱۳۸۵: ۳۳۴)

«منظور از کهن‌الگو آن است که خودش به تنهایی غیرقابل مشاهده است؛ ولی دارای آثاری به نام تصاویر ذهنی و اندیشه‌های کهن است که تجسم فردی آن را ممکن می‌سازد» (پالمر، ۱۳۸۵: ۱۷۱). کهن‌الگوها صورتی ازلی و مشترک را که در ناخودآگاهی جمعی همه نوع بشر موجود است، مطرح کرده‌اند. هنگام خواندن این کهن‌الگوها، چند هزارسالگی در ما متبلور و آوای هزاره‌ها در ما طنین‌انداز می‌شود. یکی از کهن‌الگوها گذر از آب است. آب، دریا رودخانه و... بیانگر زندگی، زایش، پالایش، ناخودآگاه، جنبه‌های زنانه یا مادرانه است و گذشتن از آب، نشانگر زایش دیگریار، ورود به دنیای تازه، یا گذر به دوره‌ای دیگر از زندگی و یا سرانجام، مرگ است (شایگان‌فر، ۱۳۸۴: ۱۵۰).

در گذشته اعتقاد بر این بود که هرکه از آب حیات بنوشد، نخواهد مرد (یاحقی ۱۳۸۹: ۱۲). ساختار اساطیر و داستان‌های قدیمی بیانگر آن است که گذر از آب، به‌عنوان نماد مرگ و زندگی بوده است (کویر ۱۳۸۶: ۱). در شاهنامه، آب در جایگاه اساطیری خود ظاهر می‌شود؛ که آن هم از کهن‌الگوی خود پیروی کرده و به ندرت می‌توان نقشی با ساختار کاملاً متفاوت برای این موضوع در شاهنامه یافت؛ اما در دائوده‌جینگ، آب در سازواره تمثیل و استعاره ظاهر می‌شود. جانمندانگاری، شاید در هر دو آن‌ها به چشم خورد اما در دائوده‌جینگ، برساخته شده و در شاهنامه به ارث می‌رسد. چنین است که در شاهنامه، ما داستان‌ها و فرمایه‌هایی را می‌بینیم که نمونه‌های آن را می‌توان در دیگر منابع مذهبی و ادبی نیز جست؛ بی‌آنکه از آن‌ها اثر پذیرفته و یا بر آن‌ها نهاده باشد. به‌طور مثال، کهن‌الگوی گذر از آب را که ما در جاهای مختلف شاهنامه می‌بینیم، در منابع کلاسیک دیگر نیز وجود دارد. در شاهنامه، چندین جای مختلف با این کهن‌الگو روبرویم: فریدون و اروندرود (فردوسی، ۱۳۷۸: ۱/۴۴)، سیاوش و رود جیحون (همان: ۶/۱۹۰، ۱۳۷۸: ۶/۹۸۸)، اردشیر (همان: ۷/۱۲۰۷)، رستم و هیرمند (فردوسی ۱۳۸۴: ۳۶۰)؛ و مشابه آن را می‌بینیم در: کتاب مقدس [عهد عتیق، سفر خروج

۱۷: ۱۳] کتاب مقدس ۲۰۱۴: ۹۱)، اودیسه هومر (بین سنت ۱۳۸۹: ۲۵؛ هومر ۱۳۸۱: ۱۸۳)، انه‌اید (ویرزیل، ۱۳۶۹: ۲۹۸)، کم‌دی الهی (دانتِه ۱۳۸۰: ۱۱۳، ۹۴۳).

کهن‌الگوی دیگری که در شاهنامه دیده می‌شود، «آب زندگانی» است. شاید این کهن‌الگو، از باستانی‌ترین نمونه‌های نوع خود باشد. آرزوی پیدا کردن اکسیر حیات و نوشدارویی که بتوان بدن به اهریمن مرگ چیره شد. شاید بتوان آن را تا نخستین تابش‌های سپیده‌دم تاریخ ردیابی کرد و هم‌اینک نیز بسیاری برآنند که بایستی چنین دستاوردی فراروی انسان باشد. داستان اسکندر افسانه‌ای که فردوسی بدان پرداخته است، به تلاش و چالش او برای یافتن آب زندگانی اشاره دارد (فردوسی ۱۳۸۸: ۶/۹۱). داستان اسکندر که گویا از روایتی ساختگی برگرفته شده است، در آثار دیگر شرقی به فراوانی دیده می‌شود و نویسندگان مجمل‌التواریخ، القصص، تاریخ طبری، تاریخ یعقوبی، تاریخ ثعالبی، تاریخ گردیزی و ادیبان بسیاری بدان پرداخته‌اند؛ اما بخش مربوط به جویش آب زندگانی، خوشایند بسیاری از شاعران بوده (برای مثال، در: سعدی، ۱۳۷۲: ۱۸۳) و با نکوهش چنین خواسته‌ای، مخاطب خود را به کرنش در برابر تقدیر و خواست خدا (که پذیرش مرگ است)، سفارش داده‌اند. برای این‌که به قرارگیری کهن‌الگوی آب زندگانی در شاهنامه، در درون زنجیره دراز کهن‌الگوهای مربوطه پی ببریم باید در نظر داشت که این نکته نیز در بسیاری از متون کلاسیک کهن دیده می‌شود: در حماسه سومری گیلگمش، در کتاب مقدس [عهد جدید، مکاشفه یوحنا ۶: ۲۱] (۲۰۱۴: ۱۶۳۸) و همچنین در «عیسی به‌عنوان آب زندگانی» (کویر ۱۳۸۶: ۱)، در اسطوره امرته (Amirta) هندی (شوالیه ۱۳۷۸: ۳۴۷) (که مطابق با امرداد ایرانی است و از آن به منشاء ماروت سامی گمان می‌رود) و سرانجام، شاید مهم‌ترین مورد واپسین آن، حکایت واقعی خوان پونسه د لئون ای فیگروا (۱۵۲۱ - ۱۴۷۴ upa ponce de figueroa) است که پس از کشف فلوریدا، به جستجوی آب زندگانی‌ای برآمد که حکایت آن را شنیده بود.

کهن‌الگوی آب در شاهنامه

از دیدگاه اساطیری، آب در مفهوم کلی آن (دریا، چشمه، رودخانه) و سرنوشت قهرمانان اساطیری نمادی از یویایی زندگی و محل بازایی و اشراق و استحاله (شوالیه، ۱۳۸۲: ۲۱۶) و یا تولد، مرگ و رستاخیز، تطهیر و رستگاری، رمز و راز روحانی و بی‌کرانگی، بی‌زمانی و

ابدیت و ضمیر ناهشیار دلالت می‌کنند (گرین و همکاران، ۱۳۷۶: ۱۶۲). فرمایه کیخسرو که در آن با آب پیوند می‌خورد، به بیان یونگ، با مفاهیم تشریف و مرگ و زاد دوباره قابل بررسی است. کیخسرو در گذار از دشواری‌های گوناگونی که فراراه او سربرمی‌آورند، یک‌بار با آزمون گذار از آب برای تشریف معنوی روی درو می‌شود. دشواری‌ای که پیش‌تر از این نیز در راه او پیدا شده بودند. نخست‌بار از آن‌ها، برای رسیدن به ایران، بدون کشتی از پهنای جیحون یرخروش، خود و یارانش را گذراند

به آب اندر افکند خسرو سپاه چو کشتی همی راند تا باژگاه

(فردوسی، ۱۳۷۶: ۳/۲۲۸)

و در دیگر جایی، کیخسرو لشکریان خود را برای ستیز با افراسیاب از دریا می‌گذراند: «گذشتند بر آب بر هفت ماه» (فردوسی، ۱۳۷۶: ۵/۳۵۲). در فرازی دیگر، وی آماج جستجوی گیو به دستور گودرز است. او را بر کنار چشمه‌ساری می‌یابد. ارتباط کیخسرو با آب، تنها به گذر از آب محدود نمی‌شود. سرنوشت کیخسرو با آب «نماد بازایی و جاودانگی» عجین شده است. گیو که از جانب گودرز مأمور جستجوی کیخسرو می‌شود، وی را در کنار چشمه‌ای می‌یابد. با ورود کیخسرو به ایران، خشک‌سالی به پایان می‌رسد باران فرا می‌رسد. افزون بر آن، در شاهنامه، بارها از شستشوی کیخسرو در آب و چشمه قبل از نبرد یا نیایش سخن می‌رود. عمیق‌ترین پیوند کیخسرو با آب که می‌توان از آن به کهن‌الگوی «مرگ و ولادت مجدد» و رسیدن به جاودانگی اشاره کرد، پایان شهریاری اوست که در چشمه‌ای سر و تن می‌شوید و پس از آن زندگی جاوید می‌یابد (ستاری و حقیقی ۱۳۹۳: ۱۲۴).

چو بهری ز تیره شب اندر چمید کی نامور پیش چشمه رسید

بر آن آب روشن سر و تن بشست همی خواند اندر نهان زند و اُست

چنین گفت با نامور بخردان که باشید پدرود تا جاودان

کنون چون برآرد سنان آفتاب مبینید دیگر مرا جز به خواب

(فردوسی، ۱۳۷۶: ۵/۴۱۳)

غوظه‌وری در آب که در زندگی‌نامه‌های اساطیری، مذهبی و افسانه‌ای‌ای چون زندگی سارگن پادشاه آشور (فروید ۱۳۴۸: ۵)، زندگی موسی پیامبر یهود (مسترهاکس ۱۳۸۳: ۱۴۹)،

زندگی داراب قهرمان افسانه‌ای ایران (صفا ۱۳۳۳: ۵۴۴) و حتی داستان فولکلوریک ترکمنی طاهر و زهره (ملانفس ۱۳۸۴: ۲۶؛ احمدزاده، ۱۳۹۲: ۱۲۹-۱۳۰) می‌بینیم. الیاده دین‌شناس نامدار، غوطه‌وری در آب را با انحلال و اضمحلال صورت و استقرار مجدد حالت نامتعین مقدم بر وجود، همسو دانسته و آن را از یک سو، زایش‌های نو از پی انحلال‌های پیاپی و همچنین، پدیداری امکانات نوین از پس آفرینشی دگرباره می‌داند (الیاده، ۱۳۸۵: ۱۸۹).

آب در آیین دائو کارکرد تمثیلی

اندرزگویان و پردازندگان داستان‌ها در دوره باستان و معاصر، گاهی برای جلب نظر مخاطبان‌شان از حکایات بی‌معنی استفاده می‌کردند (۶۷: ۱۹۸۶: Williams) یا به القای پیام‌های عجیب و غریب می‌پرداختند (۲۳: ۱۹۷۲: Bandker) در حکایات تمثیلی، صداها و دودمانی و جهان‌شمول که به تعبیر یونگ در زمره ناخودآگاه‌های جمعی ما هستند، از رهگذر قهرمانان نامی اسطوره، راه، راهکار یا نگرشی خاص را عرضه می‌کنند. نزدیک‌تر به ما، ستاره‌های ورزشی و فرهنگی و حیوانات بی‌شماری (شیرشاه، عقاب، شهپر و...) وجود دارند که منزله از هرگونه کاستی، جلوه‌نمایی می‌کنند. عناصری از این دست، خیال و پندار را در ناخودآگاه فاعل مخاطب بر خواهند انگیخت و بر راهکار پیشنهادی پای‌ورزی بیشتری خواهند نمود (صدرزاده، ۱۳۸۹: ۵۲).

به یک بیان، تمثیل به داستان آموزشی‌ای گفته می‌شود که قدرتمندانه اما غیرمستقیم، مفاهیم گوناگونی را از دیدگاهی غیرمنتظره یا غیرعادی می‌رساند که محتوای آن، نگاهی نو و رسایی تجربه‌ای نو است (۹۵: ۲۰۰۰: Owen) تمثیل، یکی از شیوه‌های کهن در آموزش و انتقال مفاهیم است. پیش از آن‌که راه‌های نوین آموزش بر ساخته شوند سبک‌هایی چون بیان مسئله به شیوه استعاره و تمثیل، موردپسند و پذیره آموزگاران و دانش‌آموزان بودند. در ایران باستان، متن هزار افسان (بن‌مایه هزارویک‌شب کنونی) و ترجمه پهلوی کلیله‌و‌دمنه و دیگر نامه‌هایی چون یوشت فریان و غیره، در یونان باستان، افسانه‌های ازوپ، در هند نیز متن سانسکریت کلیله‌و‌دمنه، مهابهارت، راماین و غیره، بیشتر بر محور بیان مطلب از راه تمثیل نگاشته شده بود. این‌ها و نظایر آن‌ها به دیگر سرزمین‌ها، جدای از ساختار تمثیل‌گونه یا

استعاره‌ی اساطیر، افسانه‌ها و ادبیات گویشی بودند که تقریباً همه اقوام و ملت‌ها آن‌ها را داشتند و حتی هویت فرهنگی و ملی خود را به آن‌ها موکول و محول می‌کردند. همه این‌ها، منابعی مهم و اساسی برای اندرزدهی و پیکربندی سازواره‌های ذهنی یک الگوی اخلاقی بودند.

توجه ارسطو به موضوع تمثیل، شاید قدیمی‌ترین اشاره به آن در تاریخ نقد ادبی باشد. وی در کتاب رتوریک، مثال داستانی را یکی از ابزارهای سخنگو برای اقناع می‌داند. ارسطو در کتاب دوم، باب بیستم، «مثال» را از مقوله استدلال عام شمرده و دو نوع از این صنعت را نام می‌برد: یادآوری وقایع پیشینی و ساختن مثل برای بیان حقایق. بدین گونه که سخنگو با برشمردن شواهد تاریخی و بر ساختن امثال، به استدلال می‌پردازد و مخاطبان خود را اقناع کرده و آنان را به کنشگری می‌انگیزد (ارسطو، ۱۳۷۱: ۱۵۱). در تمثیل‌ها، همه موجودات هستی در نقش فرابودگی و غیرطبیعی ظاهر می‌شوند. به گونه‌ای که همه جانداران غیرانسانی یا حیوانات، دارای هوش، حواس، میل، آرزو، حرص، آزه، تدبیر و تفکر هستند و گاهی بر انسان نیز می‌چربند. فزون بر موجودات زنده، بسیاری از نمودهای طبیعت نیز جاندار انگاشته می‌شدند. کوه، رود، دریا، باد، ابر، ماه، ستاره و خورشید برخوردار از ویژگی‌های روحی‌ای بودند که پیش‌تر گفته شد. سرتاسر داستان‌های شرقی و افسون و افسانه آنان، آکنده از این تمثیل‌هاست. پژوهشگران زمانه کنونی با کنکاش و ژرف‌کاوی در ساختار تمثیل‌ها، از آن با نام تفکر تمثیلی یاد کرده‌اند. بدین معنا که تفکر تمثیلی، شیوه‌ای مستقل از تفکر است (یارمحمدی واصل و همکاران، ۱۳۹۵: ۱۶).

انسان نخستین، تصویری امروزی از پیرامون خود نداشت و می‌پنداشت که تمییز ماهوی چندانی بین موجودات، حاصل نتواند بود. این است که جاندارانگاری سنگ و هوشمندی سگ، برای شنونده و گوینده، شگفت‌انگیز نبود. مدتی بس دراز سپری شد تا قائل گشته شود که این‌همانی؛ اینکه شیء خودش خودش است. آن وقت آمده‌اند چنین نتیجه گرفته‌اند که حکمت قدیم، فلسفه الهی و یا متافیزیک قائل به این‌همانی است یعنی قائل به این است که هر چیزی خودش خودش است. مگر ما نمی‌گوییم حمل شیء بر نفس ضروری است؟ اگر

از ما بیرسند که «الانسان انسان صادق است یا صادق نیست می‌گوییم صادق است، این از ابده بدیهیات است» (مطهری، ۱۳۱۹: ۳۱).

در عصر روشنگری نیز، جان لاک در باب این‌همانی نظریه‌پردازی کرد. او با بررسی اعیان بی‌جان، الماس را مثال زد که الماسی که امروز می‌بینیم، به اعتباری آن الماس دیروز خواهد بود که دربردارنده همه ذرات دیدار پیشین باشد. نیک روشن است که مثال مشابه او، پیش‌تر توسط هراکلیتوس بیان شده بود: در یک رودخانه، نتوان دو بار شنا کرد؛ چرا که در بار دوم، آب آن تعویض شده است. با این‌حال، اظهارات فلسفی آموزش به شیوه تمثیل را از اعتبار نینداختند و امروزه نیز بسیاری بر آن‌اند که تمثیل، اساس رشد مهارت‌های تفکر انتقادی است و حتی راهی درست‌تر از کاربرد تمثیل درست برای جان‌بخشی به یک مفهوم انتزاعی (تفکر انتقادی) و دریافت فکری آن توسط مخاطب، وجود ندارد (هلمبرگ، ۱۹۸۲؛ به نقل از یارمحمدی واصل و همکاران ۱۳۹۵: ۱۶).

تمثیل آب در گفتارهای فلسفی و حکمی دیگر اندیشمندان چینی نیز وجود داشت. در اینجا می‌توان از تمثیل هویان ده‌ارمادها تو (Huayan Dharmadhātu (Huayan Fajie Guan Men 華嚴法界觀門) در تمثیل قلمرو تجربه و بوچی در آیین بودا (شاخه چینی آن) نام برد (البته به دوشون (۶۴۰-۵۰۷) Dushun 杜順 هم نسبت داده شده است). گوینده، در بخش آخر از سه‌گانه خود گوید: همان‌طور که هیچ آبی بدون امواج وجود ندارد، امواج نیز چیزی جز از آب نیستند؛ با این حال می‌توانیم فقط روی موج تمرکز کنیم یا فقط روی آب. نکته این است که تعیین موج همانند تعیین آب نیست، با این حال این نام‌گذاری‌ها مانع یکدیگر نمی‌شوند. همین واقعیت را می‌توان بیانگر پدیده‌های تجربه روزمره و بوچی دانست (Stanford, ۲۰۱۵: ۱۶)

تمثیل‌ها یا استعاره‌ها بیانگر سه کارکرد اصلی‌اند: بیان، تأثیرگذاری بر ادراک و یادگیری. تمثیل، به‌عنوان ابزاری زبانی برای بیان، وسیله‌ای کارا برای انتقال مفاهیم، برقراری ارتباط، انتقال و تدوین معنای موردنظر است. تمثیل‌ها با ارائه انعطاف‌پذیری، قابلیت بیان و روشی برای گسترش زبان، اصطلاحات تحت‌اللفظی را نیز گسترش می‌دهند (Chen and Holt ۲۰۰۲: ۱۵۴)

استعاره، به‌عنوان یک وسیله زبانی، بر نحوه ادراک مطالب و فهم ما از جهان تأثیر می‌گذارد. گفته‌های استعاری به‌عنوان راهی برای مشاهده و درک عمل می‌کند. استفاده از استعاره‌ها با فراهم آوردن هدف، تمرکز و تثبیت مرجع لازم برای درک و تفسیر دنیای مغشوش بیرونی، به راهنمایی و تجمیع یافته‌ها یاری می‌کند. استعاره‌ها نه تنها تصویری از واقعیت را فرادید ما می‌نهند، بلکه تمرکز ما را برای برداشت‌های جدیدی پیکربندی می‌کنند. این فرایند تغییر شکل ادراک «آزادی از تفسیرهای قدیمی و جاافتاده و جدایی از شیوه‌های متعارف یا سنتی تفکر و رفتار را فراهم می‌کند» (Bendar & Hinline ۱۹۸۲: ۱۲)

اگر بخواهیم چرخه‌ای از تمثیل‌ها در ذهن خود مجسم کنیم، می‌توان آن‌ها را در شش سطح شامل فرآینسان (فرشته، حور، پری، غلمان، نیمف و...)، انسان (در نوع مثالی خود؛ فارغ از ارزش‌های اخلاقی)، فروانسان (دیو، غول، آل، جن، شیاطین و سایر موجودات اهریمنی آزاررسان)، جانداران (همه موجودات زنده غیر از انسان) طبیعت (عالم جمادات: آب، باد، خاک، دریا، کوه، سنگ و...)، کیهان (خورشید، ماه، ستاره، شهاب و...) قرار دهیم که بین آن‌ها تعین و تکلف صورت می‌گیرد. در یک دیدگاه، تعین و تکلف بین این‌ها، به صورت سلسله‌مراتبی روی می‌دهد که انسان به‌عنوان گوینده، نقطه کانونی آن است و می‌تواند به صعود یا سقوط وی بیانجامد (شکل ۱). در دیدگاه دوم، دگردیسی انسان ممکن است بدون سلسله‌مراتب و به صورت انعکاسی روی دهد (شکل ۲). نمونه‌های بسیار مختلفی از این را می‌توان در داستان‌های عامیانه، امثال و حکم، اشعار، احادیث مذهبی و منابع ادبی یافت. شعر معروف مولوی را می‌توان با چرخه تمثیل یکم انطباق داد:

وز نما مردم به حیوان برزدم	از جمادی مردم و نامی شدم
پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم	مردم از حیوانی و آدم شدم
تا بر آرم از ملائک پر و سر	حمله دیگر بمیرم از بشر
کل شیء هالک الا وجهه	وز ملک هم بایدم جستن ز جو
آنچ اندر وهم ناید آن شوم	بار دیگر از ملک قربان شوم
گویدم که انا الیه را جعون	پس عدم کردم چون ارغنون

(مولوی، ۱۳۶۳: ۹۵)

و باز، به دیگر جایی گوید که:

آمده اول به اقلیم جماد
سال‌ها اندر نباتی عمر کرد
وز نباتی چون به حیوانی فتاد
هم چنین اقلیم تا اقلیم رفت
عقل‌های او لینش یاد نیست
گر چو خفته گشت و شد ناسی ز پیش
وز جمادی در نباتی او فتاد
وز جمادی یاد ناورد از نبرد
نامدش حال نباتی هیچ یاد
تا شد اکنون عاقل و دانا و زفت
هم ازین عقلش تحول کردنی است
کی گذارندش در آن نسیان خویش
(همان: ۹۶)



چرخه تمثیل ۲ (مضاعف) چرخه تمثیل ۱ (تضاعدی)

تمثیل آب در اندیشه لائوتسه

با بررسی دائو ده جینگ، متوجه می‌شویم که نویسنده آن با استفاده از استعاره آب برای ترسیم معنای تائو نقش یک سخنور کارآموده را بازی می‌کند. وی می‌کوشد خوانندگان را ترغیب کند تا استدلال‌های خود را در مورد بهترین راه تغییر هرج و مرج اجتماعی تغییر دهند. لائوتسه با پردازش تمثیل آب در دائو ده جینگ، تلاش می‌کند معنای موردنظر خود را که

همان دأو است، به مخاطب خود فهمانده و آنان را به درک شرایط جامعه وادارد. این امر در شرایطی بود که اشاره مستقیم به وضعیت جامعه، ممکن بود پیامدهای ناخوشایندی دربرداشته باشد؛ وی با استعاره آب، نکات ظریف اجتماعی، سیاسی و فلسفی را به هم‌میهنان خود گوشزد می‌کرد و صدا البته اینکه، گفتار وی، آکنده از نکات اخلاقی برای منش، کنش و گویش نیک بود.

آب، به‌عنوان تشبیهی برای تائو، این طرح‌های مفهومی را به دسته‌های ملموس‌تر و قابل‌درک‌تری تبدیل می‌کند که در هر دو سطح اجتماعی و اجتماعی - رفتاری عمل می‌کنند؛ بنابراین، به‌عنوان یک پدیده قابل‌مشاهده تجربی، آب ساختاری را فرامی‌خواند که به مردم کمک می‌کند تا با اندیشه‌های دأو ده جینگ ارتباط ذهنی برقرار کنند.

کتاب دأو ده جینگ، عموماً یک کتاب عرفانی محسوب می‌شود؛ زیرا که گفته می‌شود آیین دأو فراتر از کلمات است. با این حال، این کتاب مشحون از مباحث فلسفی، اخلاق، کیهان‌شناسی و هستی‌شناسی است. ویژگی گفته‌شده، آن را به سطح منبعی برای زندگی و آیین زیستن، فراز برده است. کلمه دأو که لائوتسه بر آن اشاره می‌کند، به معنی راه معنی شده است و منظور از آن، راه و رسم زندگی درست است که لائوتسه مدعی آن بود. در فرهنگ ایرانی - اسلامی این واژه را می‌توان با واژه طریقت هم‌سنجی کرد که در هر دوی آن‌ها، راه سعادت معنوی مدنظر است. در آیین لائوتسه، دأو به روش، حقیقت، اصل و واقعیت نیز اشاره شد.

گفتارهای لائوتسه در دأو ده جینگ، اشارات ممتد و مستمری به تمثیل و استعاره آب دارند. حکیم برای تفهیم آموزه‌های خود، استعاره آب را بسیار مناسب می‌یافت. جایی نیز بین راه و آب پیوند می‌زد و به مفهوم استعاره می‌گفت که: روح دأو مانند رودخانه‌ای است که دائماً در یک دره جریان دارد، روح دره (تائو) هرگز نمی‌میرد - مداوم است و به نظر می‌رسد که همیشه موجود است. از آن استفاده کنید و دیگر هرگز آن را فرسوده نخواهید کرد. (فصل ششم دأو ده جینگ؛ به نقل از: ۱۵۶: ۲۰۰۲. *Chen and Holt*).

برای درک دقیق فضای پدیداری آراء لائوتسه، باید به رویدادهای تاریخ چین در آن زمان نگاه انداخت. جنگ‌های داخلی بین خاندان‌های فرمانروا، زندگی را بر باشندگان آن

مناطق دشوار کرده بود. راه پیش‌رو برای یک کنشگر اجتماعی، این بود که یا به یاری یکایک آسیب‌دیدگان بپردازد و یا این‌که به شناخت ریشه‌ای درد جامعه و درمان آن بپردازد. لائوتسه راه دوم را برگزید. وی به‌عنوان یک فیلسوف، تلاش کرد که آموزه‌هایی راهگشا بیابد و آن را به زبانی قابل‌فهم، فراروی شهروندان بگذارد. ساخت جامعه‌ای آرمانی از دیدگاه او به‌سادگی امکان‌پذیر بود: بگذارید یک کشور کوچک با تعداد کمی وجود داشته باشد بگذارید مردم دوباره طناب بزنند و از آن‌ها استفاده کنند (۱۵۸: ۲۰۰۲: *Chen and Holt*)

لائوتسه برای رسیدن به آرمان خود، سامانه‌ای فلسفی بنا نهاد که سه هدف را نشانه گرفته بود: الف) نکوهش کردار فرمانروایان و حکمرانان برای رفتار نانسانی خود؛ ب) آموزش و ترغیب مردمان به اندیشیدن در مورد وضعیت نابسامان جامعه؛ پ) نمود راهکارهایی فراروی مردم و حکمرانان، برای برون آمدن از آن وضعیت

استعاره و تمثیل آب در گفتار لائوتسه، منحصر به فرد نبود؛ او از تمثیل‌های گوناگونی نظیر تمثیل نوزاد، زن، دره یا آجر تراش‌ناخورده استفاده می‌کرد اما تمثیل آب، رایج‌ترین آن‌ها بود (۱۱۳: ۱۹۶۳: *Chan*). در سامانه فلسفی وی، آب به‌عنوان انعطاف‌پذیرترین و قدرتمندترین استعاره‌ها است؛ چرا که: بهترین چیز مانند آب است. آب خوب است از همه چیز سود می‌برد و با آن‌ها رقابت نمی‌کند. در مکان‌های (پست) ساکن است که همگان، آنجاها آن‌ها را می‌نکوهند. از این روست که بسیار نزدیک به تائو است (فصل ۸). لائوتسه در جایی دیگر به زبان استعاره‌ها گوید که: تائو در جهان را می‌توان با رودخانه‌ها و نهرهایی که به دریا سرازیرند، مقایسه کرد (بخش ۳۲)؛ و تائو بزرگ [مانند آب] به همه جا سرازیر می‌شود. ممکن است به چپ یا راست برود. همه چیز برای زندگی به آن بستگی دارد (*Chen and Holt* ۲۰۰۲: ۱۵۹)

خلأیی که از آن به نیستی و شونیات‌ه نیز تعبیر شده، جای پای مهمی در سامانه فلسفی لائوتسه دارد. این انگاره، احتمالاً از طریق فرهنگ هندی بدان اقلیم راه یافته و در هنر، موسیقی و ادبیات چین نیز اثر گذارده است. به دید او، این تهیگی است که بستر لازم برای هستی را آماده می‌سازد. چنین رویکردی در عرفان ایرانی، شاید با مفهوم فقر نسبت داشته باشد. لائوتسه برای تفهیم این بن‌مایه اساسی، متوسل به استعاره آب می‌شود. وی گوید که

راهرو دائو، بایستی از آب پیروی کند؛ زیرا آب شبیه دائو است؛ چرا که از ویژگی‌هایی چون خلأ، سودمندی، از خودگذشتگی، پایان‌ناپذیری و پرهیز از رقابت، تنها در آب دیده می‌شود. همه زیندگان، وابسته به آب هستند و آب از آن‌ها دوری نمی‌تابد. آب همه‌چیز را مهرورزی می‌کند و می‌خوراند اما داعیه چیرگی و برتری بر آن‌ها ندارد. این ویژگی‌ها در راهبر خردمند دائو نیز هست و این‌هاست که او را به بزرگی می‌رساند. در آیین دائو، برای رسیدن به تهیگی کامل (Zhi xu)، سه راه هست: عمل در عین بی‌عملی (Wu wei)، نبود کشش (Wu yu) و سرانجام، ناخودبودگی (Wu shen). لائوتسه، همه این‌ها را در آب می‌دید و آن را استعاره مناسبی برای رساندن منظور خود می‌یافت

کنش در عین بی‌کنشی، پیروی آب‌گونه از طبیعت است؛ یعنی باید کنش خود را با طبیعت همخوان و همانند ساخت. در توصیف نبود کشش، نویسنده دائو ده جینگ گوید که بایستی خودخواهی را فروکاست و از فزایش خواست‌ها و کشش‌ها پیشگیری کرد. ما در آب است که نبود کشش‌های روانی‌ای چون آرزو، شهوت، مال‌اندوزی و خودستایی را سراغ داریم. سرانجام، ناخودبودگی را بدین‌گونه بیان می‌کند که باید از بودن برای خود و مرهون و موقوف خود بودن پرهیز داشت. لائوتسه، زمین و آسمان و البته آب را از این‌رو جاودانه می‌دانست که تنها برای خود نیستند و از آن دیگرها هم هستند (۱۶۲-۱۵۹: ۲۰۰۲). (Chen and Holt). گویا در اندیشه لائوتسه، کردار حاکمان مهم‌تر بود و از آن‌رو، اشارات استعاری و تمثیل‌وار فراوانی به آب می‌کرد.

در دید لائوتسه، عالی‌ترین فضائل از آن آب هستند. هر که به پژوهیدن آیین دائو بپردازد، بی‌گمان با استعاره و تمثیل آب رودررو خواهد شد و این پرسش را فراروی خواهد یافت که لائوتسه، چرا آب را بر سایر استعاره‌ها ترجیح داده است. لائوتسه در دا دائو تزه جینگ، هفت فضیلت ممتاز برای مفهوم استعاری آب برمی‌شمارد از خلال روایت‌های بازمانده منسوب به او، می‌تواند این موارد را استخراج کرد:

در مکان مناسب بودن: آب به طور طبیعی به پایین‌ترین نقطه در مسیر خود سرازیر می‌شود. این نکته، تمثیل خوبی برای یک فرد فروتن است؛ چرا که شخص خودخواه و خودپسند، برخلاف او به بلندجاها کشش دارد و می‌خواهد در چشم‌رس دیگران باشد.

رویاری با انسان خودخواه، انسان فروتن، ویژگی‌هایی آوار دارد. آب نیازی به خودنمایی، دروغ یا خودبرتربینی ندارد و همان است که است و ما باید ویژگی‌های آن را در خود پیوریم.

احساس ژرفای بسیار: لائوتسه بین عمق آبگیرها با انسان‌های فرهیخته، همانندی می‌بیند. در نگاه نخست، آنان را نیز به درستی نتوان دریافت. شناخت ژرفایی شگرف آنان، زمان‌بر است. به تعبیری، آنان چون گنج‌های غرق‌شده در ژرفای آبگیرها هستند. به زودی نمی‌شود گنجینه آن‌ها را فرادید خود یافت؛ بایست در دوستی با آن‌ها درست بود و زمان برد تا گنج وجود آنان را دریافت و به زیرکی و فراست، آن ژرفا و ویژگی را در خود بازپرورد.

مهرورزی بسیار داشتن: لائوتسه چنین تمثیل می‌کند که یک رودخانه، سراسر زمین را درمی‌نوردد و همه جاندارانی را که بر مسیر و راه خود بیند، جان می‌بخشد. همه گیاهان و جانداران از آب رودخانه بهره‌مند می‌شوند. حال این‌که رودخانه از کارکرد خود هیچ چشم‌داشت و ستایش و آفرین‌گویی‌ای ندارد. ویژگی ممتاز رودخانه را بسنجید با کسانی که هیچ کار نیکی را بدون چشم‌داشت و ستایش و دریافت هزینه‌ای انجام نمی‌دهند. ویژگی آب در برابر این کسان، مهربانی بی‌چشم‌داشت و بی‌قیدوشرط است.

سخنگویی راست و بی‌دروغ: لائوتسه، سخنگویی بی‌آلایش و بی‌دروغ آب را در هنگام ایستایی و سکون آن به استعاره می‌جوید. بدین‌گونه که آب در این هنگام، چونان آینه‌ای، همه آنچه را که در پیرامونش است، بازمی‌تاباند. جویندگان تائو نیز بایستی از آن درس گیرند و راستی را به همان روشنی و زلالی، بدانانی فرامایند که در پی آموزه‌های تائو هستند. راهبر آیین تائو، با آرامش و روشنی در گفتارش، سخن درست می‌گوید و این ویژگی نیک، دیگران را به پیروی از آنان راست‌گویی و درست‌جویی برانگیخته و موجب کرنش و احترام دیگران در برابر او می‌شود.

فرمانروایی خردمندانه: همه جانداران هستی از آب بهره‌ور می‌شوند و زیست‌شان به آب وابسته است. در حالی که آب به همه آن‌ها به دیده یکسان می‌نگرد و در انجام خویشکاری خود، تفاوتی در هیچ‌کدام ندیده و در مورد آن‌ها نیز هیچ قضاوتی روا نمی‌دارد. حتی در کار

خود، به مقادیر از پیش تعیین شده نیز نگاه نمی‌کند. لائوتسه، مخاطب خود را با این پرسش روبرو می‌یازد که آیا ما نمی‌توانیم از این ویژگی آب نیز درس نیکی و درستکاری بیاموزیم؟، پاسخ لائوتسه، آری است: ما باید با هرکسی به دیده دادگرانه و یکسان برخورد نماییم؛ این، همان است که دولت آرمانی دائواز دل آن برمی‌آید. درست بدان گونه که آب آن را فراروی ما می‌نهد.

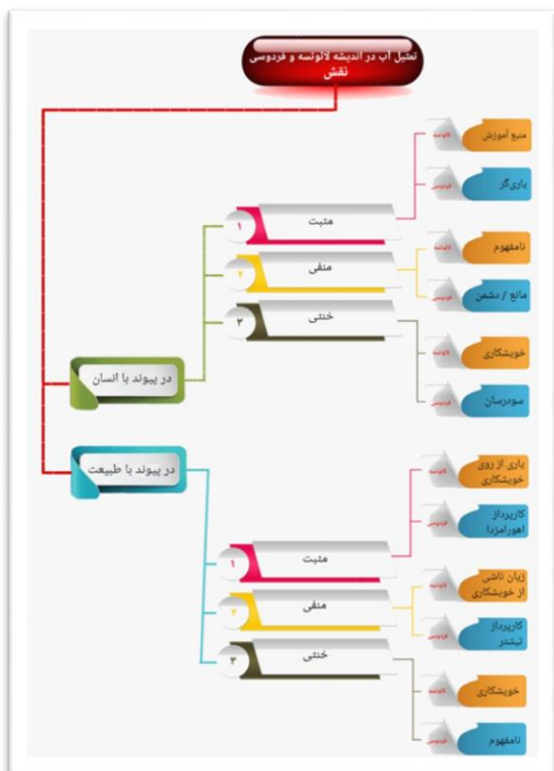
هماهنگی با قابلیت عالی: انعطاف‌پذیری فوق‌العاده آب، مورد توجه لائوتسه بوده است. آب در راه‌سازی به سوی هدف و مقصد خویش، همه مشکلات و دشواری‌های خود را از سر راهش برمی‌زداید؛ در حالی که خود دچار هیچ سختی و دشواری نمی‌شود. آب می‌تواند با شتاب بسیار، کندی و ایستایی، از بالا و پایین راه بجوید. فزون بر آن که آب به شکل جامع خود محدود و دربند نمی‌شود؛ آب می‌تواند یخ بزند یا بخار شود. این‌ها درس خوبی برای انسان است که بتواند با انعطاف‌پذیری، قابلیت انجام کارهایی بسیار بزرگ‌تر و گسترده‌تری را خواهد داشت.

وقت‌شناسی و انطباق با موقعیت زمانی: آب از دید بنیان‌گذار دائوتسیم، خود را با زمان و موقعیت‌های فصلی هماهنگ ساخته و طبق آن خود را در طبیعت می‌نمایاند. به تابستان، باران می‌بارد اما به هنگام زمستان، نمی‌توان جز برف را ببوسید. آب به ما می‌آموزاند که هر کاری را زمانی هست و کار در جز از زمان خود نباید کرد.

نتیجه‌گیری

بیشتر ادبا و اندرزگویان، برای برقراری ارتباط تفاهم با جامعه مورد هدف خود، از زبان استعاره، تمثیل یا کهن‌الگوها بهره می‌جویند. هر دو شخص فردوسی و لائوتسه، از این روش‌ها استفاده کرده‌اند. لائوتسه به تمثیل و استعاره بیشتر علاقه داشت و فردوسی هم به جایگاه‌های کهن‌الگویی انگاره‌های خودی گرایش داشت. فردوسی بر محوریت انسان و لائوتسه بر فضیلت آب تأکید می‌ورزید. در نزد فردوسی انسان به منزله کنشگر بود و در نزد لائوتسه، آب به مثابه منبع الهام بود. در نزد فردوسی، انسان بایستی به‌عنوان فرمانروای طبیعت درمی‌آمد و آن را مهار می‌کرد و در نزد لائوتسه، انسان باید به طبیعت به‌عنوان الگوی خود

می‌نگریست. این موارد را در دو محور نقش و کارکرد، در شکل‌های شماره ۳ و ۴ زیر می‌توان دید.



منابع

الف) کتاب‌ها

- احمدزاده (تیلیم خانلی)، حمید (۱۳۹۲). طاهر - زهره داستانی. ویراستار: بهروز ایمانی. تبریز: ندای شمس.
- ارسطو (۱۳۷۱). رتوریک (فن خطابه). ترجمه پرخیده ملکی. تهران: اقبال.
- الیاده، میرچا. (۱۳۸۵). رساله در تاریخ ادیان، ترجمه جلال ستاری، تهران: سروش
- بهار، مهرداد (۱۳۶۲). پژوهشی در اساطیر ایران. تهران: توس.
- پالم، مایکل، (۱۳۸۵). «فروید، یونگ و دین»، (ترجمه: محمد دهگان پور، غلام رضا محمودی)، نشر رشد.
- پین سنت، جان، (۱۳۸۰)، «اساطیر یونان»، (ترجمه باجلان فرخی)، نشر اساطیر.
- جنیدی، فریدون (۱۳۹۴). زروان: سنجش زمان در ایران باستان. چاپ دوم. تهران: بلخ.
- خرده اوستا (۱۳۴۱). ترجمه موبد تیرانداز. بی‌جا: خرد شهریار.
- خوان پونسه د لئون ای فیگروا (به اسپانیایی: Juan Ponce de León y Figueroa) (۱۴۷۴-۱۵۲۱).
- داد، سیما، (۱۳۸۵)، «فرهنگ اصطلاحات ادبی»، نشر مروارید.
- دانت، آلیگیری، (۱۳۸۰)، «کمدی الهی»، نشر امیر کبیر.
- دایرةالمعارف بزرگ اسلامی. آب حیات. (نسخه آنلاین: <http://lib.eshia.ir/۲۳۰۲۲/۱/۱۴> (at: ۲۲. ۱۱. ۲۰۲۰)
- سعدی، شیخ مصلح‌الدین (۱۳۷۲). بوستان. تصحیح و توضیح: غلامحسین یوسفی. چاپ سوم. تهران: سخن.
- شایگان فر، حمیدرضا، (۱۳۸۴)، «نقد ادبی»، نشر دستان.
- شوالیه، ژان و آلن گبران (۱۳۷۷). فرهنگ نمادها. ترجمه سودابه فضائلی. تهران: جیحون.
- _____ (۱۳۸۲). فرهنگ نمادها، ترجمه سودابه فضائلی، تهران: جیحون.
- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۳۳). حماسه‌سرایی در ایران؛ از قدیمی‌ترین عهد تاریخی تا قرن چهاردهم هجری. تهران: پیروز.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۷۸). شاهنامه. زیر نظر: ا. برتلس، ع. نوشین، ع. آذر، تصحیح متن به اهتمام رستم علی یف، آ. برتلس، م. عثمانوف. ۹ جلد در ۴ مجلد. تهران: سوره مهر.
- _____ (۱۳۸۴). شاهنامه (بر اساس نسخه مسکو). تهران: پیمان.
- _____ (۱۳۸۸). شاهنامه. به کوشش جلال خالقی مطلق و همکاران. تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- _____ (۱۳۷۶). شاهنامه فردوسی، به کوشش سعید حمیدیان، تهران: قطره.
- فروید، زیگموند (۱۳۴۸). موسی و یکتاپرستی. ترجمه قاسم خاتمی. تهران: پیروز.
- فره‌وشی، بهرام (۱۳۷۰). ایران‌ویج. تهران: دانشگاه تهران.
- کتاب مقدس (۲۰۱۴). ترجمه هزاره نو. چاپ دوم. بریتانیا: ایلام. (کتاب مقدس ۲۰۱۴: ۷۷). سفر خروج ۲: ۳-۶.
- کوپر، جی. سی. (۱۳۸۶). فرهنگ مصور نمادهای سنتی. ترجمه ملیحه کرباسیان. تهران: نشر نو.
- گرین، ویلفرد؛ لیبر، ارل؛ مورگان، لی؛ ویلینگهم، جان. (۱۳۷۶). مبانی نقد ادبی، ترجمه فرزانه طاهری، تهران: نیلوفر.
- مسترهاکس (۱۳۸۳). قاموس کتاب مقدس. چاپ دوم. تهران: اساطیر.

- مطهری، مرتضی (۱۳۸۹). مجموعه آثار شهید مطهری، جلد ۱۱. چاپ ششم. تهران: صدرا.
- ملائفس (۱۳۸۴). داستان زهره - طاهیر. به همت حاج مراد دوردی قاضی. مشهد: گل نشر.
- مولوی، جلال الدین (۱۳۶۳) مثنوی مولوی، به کوشش رینولد نیکلسون. با مقدمه نصرالله پورجوادی. تهران: امیرکبیر.
- ویرژیل (۱۳۶۹). انه‌اید. ترجمه میرجلال‌الدین کزازی. تهران: مرکز
- هومر، (۱۳۸۱)، «اودیسه»، (ترجمه میرجلال‌الدین کزازی)، نشر مرکز.
- هینلز، جان (۱۳۶۸). شناخت اساطیر ایران. ترجمه ژاله آموزگار. تهران: نشر چشمه.
- یاحقی، محمدجعفر (۱۳۸۹). فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها در ادبیات فارسی. چاپ سوم. تهران: معاصر.

(ب) مقالات

- بنی اسد، زینب (۱۳۹۷). «اسطوره آب و باران در ادیان ایران باستان و هند». مطالعات ادبیات، عرفان و فلسفه. شماره ۲۰. صص: ۱۵۳ - ۱۷۲.
- زارعی، منیر و فریبا رشیدی (۱۳۹۵). بررسی اسطوره هاروت و ماروت در مثنوی معنوی. در: فصلنامه عرفانیات در ادب فارسی. دوره ۷، شماره ۲۷ - (۴-۱۳۹۵). صص: ۷۳-۸۹.
- ستاری، رضا و مرصیه حقیقی (۱۳۹۳). نقد کهن‌الگویی ریشه‌های دوگانه انگاری اسطوره‌ای در شاهنامه فردوسی. در: متن‌شناسی ادب فارسی، سال ششم، بهار، شماره ۱ (پیاپی ۲۱). صص: ۱۱۱-۱۳۰
- صدرزاده، ماندانا (۱۳۸۹). نقش قصه‌های تمثیلی در تعلیم و تربیت. در: فصلنامه زبان و ادبیات تطبیقی، دوره ۱، شماره ۱، بهار. صص: ۴۹ -
- علی پورمند، حسن؛ طاووسی، محمود (۱۳۸۹). ایزدبانوی آب، آناهیتا. کتاب ماه هنر، مرداد ۱۳۸۹. شماره ۱۴۳. صص: ۳۶ - ۴۷.
- یارمحمدی‌واصل، مسیب؛ فرهادی، مهران؛ یعقوبی، افسانه (۱۳۹۵). مطالعه اثربخشی تفکر انتقادی به شیوه تمثیل و چرخه کاریلوس و فرایندهای شناختی استنباط، ارزشیابی، استدلال استقرایی و استدلال قیاسی.. در: رویکردهای نوین آموزشی، دانشکده علوم تربیتی و روان‌شناسی دانشگاه اصفهان، سال ۱۱، شماره ۱، شماره پیاپی ۳۳. بهار و تابستان. صص: ۸۱ - ۱۰۴

- Bandler, Richard. Et John Grinder. (۱۹۷۲). *Les secrets de la communication*. Montréal: Éditions de l'Homme.
- Bednar, D. A., & Hineline, J. (۱۹۸۲). *The management of meaning through metaphors*. Paper presented at the Academy of Management, New York.
- Chan, W. -T. (۱۹۶۳). *The way of Lao Tzu*. Indianapolis, IN: The Bobbs-Merrill.
- Chang, C. C. (۱۹۶۶). *Lao Tzu*. Taipei: Shieh Chi.
- Chen, Guo-Ming & Holt, G. Richard (۲۰۰۲). *Persuasion through the Water Metaphor in Dao De Jing*. In: *Intercultural Communication Studies XI-1* ۲۰۰۲. Pp: ۱۵۲-۱۷۱.
- M. Boyce, M. L. Chaumont, C. Bier, "ANĀHĪD," *Encyclopædia Iranica*, 1/۹, pp. ۱۰۰۲-۱۰۱۱, available online at: <https://iranicaonline.org/articles/anhid> (in: ۱۵ Nov. ۲۰۲۰).
- Owen, J. G. (۲۰۰۰). *Does the generation effect occur for pictures?* *The American Journal of Psychology*, ۱۱۳(۱), ۹۵-۱۲۱.
- Stanford, *Encyclopedia of Philosophy*. *Metaphysics in Chinese Philosophy* (۲۰۱۵). Available at: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Available at: <https://plato.stanford.edu/entries/chinese-metaphysics/> (in: ۱۵ Nov. ۲۰۲۰).
- Williams, Linda V. (۱۹۸۴). *Deux cerveaux pour apprendre, le gauche ET le droit*. Paris: les Editions d'organisations.

