مدیریت شهری
شماره ۳۴ بهار ۱۳۹۳
No.33 Autumn 2013
۳۵۹-۳۷۲
زمان دریافت مقاله: ۱/ ۴/ ۱۳۹۲ زمان پذیرش نهایی: ۳/ ۸/ ۱۳۹۲

جستاری در مفهوم آرمانشهر از دیدگاه مهدی اخوان ثالث

یوسف عالی عباس‌آباد*- استادیار دانشگاه پیام نور واحد گرمسار، سمنان، ایران.
صدیقه سلیمانی- استادیار دانشگاه پیام نور واحد گرمسار، سمنان، ایران.

چکیده
موضوع مقاله، آرمانشهر در اندیشه‌ی مهدی اخوان ثالث است. این پژوهش درپیِ جواب‌دادن به این سؤال است که در شعر اخوان ثالث، آرمانشهر چه مؤلفه‌هایی دارد؟ این مؤلفه‌ها در اندیشه و شعر او به چه صورتی به‌کار رفته است؟ دامنه‌ی مفاهیم آرمانشهر به‌کدام مبانی محدود می‌شود و هنگام بررسی و تبیین اصطلاحات آرمانشهر در شعر اخوان، چه تعریفی از آنها می‌توان کرد و ساختار آنها را تعیین نمود. در این مقاله، تحلیل محتوایی (Content Analysis) شیوه‌ی بررسی اشعار است که با استفاده از آن و تجزیه و تحلیل داده‌های متن، به ابعاد گوناگون سؤال‌های طرح‌شده پاسخ داده شده است. برای تجزیه و تحلیل داده‌ها، بیشتر آثار اخوان ثالث مطالعه و مبانی آرمانشهر تحلیل و دسته‌بندی شد؛ همچنین، تمام کتاب‌ها و مقاله‌هایی که درخصوص شعر اخوان نوشته شده، و برای نگارنده امکان دسترسی به آنها وجود داشته، مطالعه شده است.
واژگان کلیدی: آرمانشهر، شعر و اندیشه، اخوان ثالث.

Essay on the concept of cognitive concept Iranian utopian vision of Mehdi Akhavan

Abstract
Subject Utopia is the thought Mehdi Akhavan. This study sought to examine the Akhavan poetry, utopia utilities? These components are used to thinking of her poetry in what form? The extent to which the principles of limited notions of utopia and utopian terms in the expressions of Muslim poetry, how to define them, and the structure can be identified. In this paper, we analyze the content (Content Analysis) method is used to study the lyrics and analyze data, text, dimensions questions have been answered. For data analysis, most of the basics of reading and utopian Akhavan the analysis and classification. Also, all the books and articles written about Muslim poetry, and I have access to them, have been studied.
Key Words: Utopia, poems and thoughts, Akhavan

* نویسنده مسئول مکاتبات، شماره تماس: ۰۹۱۲۸۲۶۱۰۶۵، رایانامه: yosef_aali@yahoo.com

[Downloaded from ijurm.imo.org.ir on 2026-11-02]

مقدمه

آرمانشهر، مدینه‌ی فاضله یا اوتوپیا، مکانی است که در آن عوامل مزاحمی که موجود در طبیعت و مکانی که انسان در آن زندگی می‌کند، هستند، وجود ندارند و جایی بسیار متعالی و باصفا و پاکی است. «یوتوپیا[1]، واژه‌ای یونانی است که تامس مور آن را ساخته است از ریشه‌ی uo- topos به معنای «هیچستان» یا به زبان شهاب‌الدین سهروردی، ناکجاآباد که کنایه‌ای طنزآمیز از eu- topos (خوبستان) در آن است.» (مور، ۱۳۶۱، ص ۱۶)

فارابی، مدینه‌ی فاضله را به بدن تام‌الاعضاء تشبیه کرده است نه هربدنی؛ زیرا مدینه‌های جاهله نیز مانندکالبدند و اعضای آن به یکدیگر وابسته‌اند و بلکه آن بدنی که هر عضوی در جهت بقاء و دوام بدن وظیفه‌ی خود را انجام دهد. و «همان‌طورکه اعضای بدن مختلف است و هریک باید عهده‌دار وظیفه شوند بعضی بالطبع برتر از دیگران‌اند و یک‌عضو است که فرمانده و رئیس اول است که قلب باشد و اعضای دیگر از لحاظ مراتب، متفاوت‌اند.» (فارابی، ۱۳۶۱، ص ۴۶)

تفکر آرزومندانه همواره در امور انسانی خودنمایی کرده است. هرگاه خیال در واقعیت بیرونی موجود ارضا نشود به مکان‌ها و دوره‌هایی پناه می‌جوید که برپایه‌ی آرزو بنا شده‌اند. کارل مانهایم درباره‌ی این حس انسان معتقد است: «حالت ذهن یا چگونگی اندیشه، هنگامی اوتوپیایی است که با حالت واقعیتی که این حالت ذهنی در آن به ظهور می‌رسد ناسازگار باشد. این ناسازگاری همواره از این نکته هویداست که چنین حالت ذهنی در تجربه و اندیشه و در عمل، معطوف به موضوعاتی است که در موقعیت فعلی وجود ندارد؛ لیکن نباید حالتی از ذهن راکه با موقعیت آنی و مستقیم ناسازگاری دارد و از حدود آن فراتر می‌رود و در این معنی از واقعیت فاصله می‌گیرد، اوتوپیایی تلقی کنیم. فقط آن جهت‌گیری‌های فراتر از واقعیت را باید اوتوپیایی بینگاریم که هرگاه به عرصه‌ی عمل درمی‌آیند، میل دارند نظم اشیا و امور حاکم در زمان را به طور جزئی یاکلی درهم بپاشند.» (مانهایم، ۱۳۸۱، ص ۲۵۶)

وقتی تفکر آرزومندانه‌ی بشر در نظرگرفته می‌شود که با وضعیت موجود سازگار نیست و انسان به دنبال ساخت وطن و شهر دلخواه خویش است که با مبانی فکری او سازگاری داشته باشد، مشاهده می‌شود که اعتراضی بر پایه‌ها و تمام ابعاد شهری است که در آن زندگی می‌کند. از این جهت است که غم غربت دامان او را می‌گیرد. ممکن است به گذشته یا به آینده پناه ببرد. اگر به آینده و شهر دلخواه خود برود که هیچ‌حدّ و رسمی در گذشته بر آن متصور نبود، یک‌نمونه‌ی شهری می‌سازد و اگر به‌گذشته پناه ببرد، نمونه‌ی دیگر شهری می‌سازد. نوستالژی، همان راه‌کار انسان در پناه‌بردن به‌گذشته است. نوستالژی به «غم غربت» ترجمه شده است. با اینکه این‌واژه، تقریباً به تازگی وارد حوزه‌های گوناگون هنر و علوم شده است به هیچ‌وجه نوظهور نیست. واژه‌ی نوستالژی در فرهنگ آکسفورد به معنی احساس رنج و حسرت نسبت به آن چیزی است که گذشته و از دست رفته است. (Hornby, 2003 P.840)

حاصل معنی این اصطلاح با توجه به معنی‌های متنوّع آن در فرهنگ‌های علوم انسانی به این صورت است. نوستالژی: غم غربت، حسرت و دلتنگی به گذشته وآنگهی اشتیاق مفرط برای بازگشت به‌گذشته، احساس حسرت و دلتنگی برای وطن، خانواده، دوران خوش کودکی، اوضاع خوش سیاسی، اقتصادی و مذهبی در گذشته و ... (رک، آشوری: فرهنگ علوم انسانی)؛ (باطنی، ۱۳۶۸)

اصل واژه utopia یونانی است و معنی آن «جایی که وجود ندارد» یا «ناکجاآباد» می‌باشد. اتوپیا Utopia واژه‌ای است مرکب از OU (او) یونانی به‌معنای «نفی» و کلمه TOPOS(توپوس) به‌معنای «مکان» می‌باشد؛ بنابراین از لحاظ لغوی به معنای «لامکان» می‌باشد. آرمان‌شهر نمادی از یک واقعیت آرمانی و بدون‌کاستی است. همچنین می‌تواند نمایانگر حقیقتی دست نیافتنی باشد. از افلاطون به‌عنوان نخستین فیلسوف آرمان‌گرای اندیشه غرب نام می‌برند. در واقع آرمان‌شهر با مفهوم ایده افلاطون هماهنگی کامل دارد. این اندیشه وی را می‌توان در رساله جمهوریش یافت. در رساله جمهوری، افلاطون سیاست را به عرصه‌های گسترده‌تری همچون دولت و قانون اساسی بسط می‌دهد. افلاطون خطوط اصلی که برای سازماندهی یک شهر آرمانی لازم است را به تصویر می‌کشد؛ به همین سبب از وی به‌عنوان بنیانگذار این اندیشه نام برده می‌شود.

[Downloaded from ijurm.imo.org.ir on 2026-11-02]

این اصطلاح در ابتدا مربوط به حوزه‌ی روانشناسی بود و در درمان سربازانی به کار می‌رفت که براثر دورشدن از خانواده و کشور خود دچار نوعی بیماری و افسردگی می‌شدند؛ ولی رفته‌رفته به سایر حوزه‌ها مخصوصاً علوم انسانی و هنر نیزکشیده شد و منتقدان در آثار شاعران و هنرمندان به جستجودرخصوص این موضوع و چگونگی بروز این رفتار ناخودآگاه پرداختند.

در روانشناسی یونگ، نوستالژی عبارت است از «تجربه‌های اجداد ما در طی میلیون‌ها سال که بسیاری از آنها ناگفته باقی مانده است و یا انعکاس رویدادهای جهان ماقبل تاریخ که گذشت هرقرن تنها مقدار بسیارکمی به آن می‌افزاید.» (راس، ۱۳۷۱، ص ۹۸)

ناخودآگاه جمعی بین تمام انسان‌ها مشترک است و صورت‌های ازلی را در خود ذخیره می‌کند. نوستالژی به دونوع فردی و اجتماعی تقسیم می‌شود. نوستالژی فردی که به لحاظ زمانی به نوستالژی فردی آنی و نوستالژی فردی مستمر تقسیم می‌شود. در نوستالژی فردی آنی، نویسنده یا شاعر لحظه یا لحظاتی ازگذشته را در اثر خود منعکس می‌کند؛ اما در نوستالژی فردی مستمر، شاعر یا نویسنده در سراسر اثر خویش تمام و کمال به‌گذشته‌ی خود می‌پردازد.

از دیدگاه آسیب‌شناسی روانی، نوستالژی به رؤیایی اطلاق می‌شود که از دوران گذشته نشأت بگیرد. گذشته‌ای که دیگر وجود ندارد و بازسازی آن ممکن نیست. وقتی افراد در دورانی از زندگی خود با موانعی رو به رو می‌شوند یا سلامتشان به خطر می‌افتد یا به پیـــری می‌رسند اولین واکنش آن هم راهی برای گریز است؛ اما در بسیاری از اوقات در واقعیت عینی راهی برای گریز نیاید، بازگشت به گذشته‌ای را آرزو می‌کنند که در آن زندگی پرشکوهی داشته‌اند.

از اصول مکتب رمانتیک که می‌توان تفکرات نوستالژی را در آن دید، اصل «گریز و سیاحت» است. آزردگی از محیط و زمان موجود و فرار به سوی فضاها یا زمان‌های دیگر، دعوت به سفر تاریخی یا جغرافیایی، سفر واقعی یا بر روی بال‌های خیال از مشخصات آثار رمانتیک‌هاست. (سید-حسینی، ۱۳۶۶، ص ۹۲)

در این سیر و سفرهای جغرافیایی و تاریخی فکر نویسنده و شاعر به سرزمین‌ها و نقاط دوردست سفر می‌کند. در سفر تاریخی، شاعر و نویسنده روح خود را به سوی قرون پراحساس و جلال و جبروت وسطی و رنسانس پرواز می‌دهد که از نظر فردریش شلگل (Schlegel) «دوره‌ی پهلوانان و عشق و افسانه‌ی پریان و خالق پدیده‌ای به نام رمانتیسم بود.» (سه‌پر ـ لووی، ۱۳۸۳، ص ۱۳۲)

علاوه بر سفرهای جغرافیایی و تاریخی، شاعر و نویسنده‌ی رمانتیک سفرهای واقعی نیز دارد و حاطرات این سفرها را در آثار خود منعکس می‌کند. رمانتیک‌ها در سفرهای رؤیایی خود در آرزوی یافتن محیطی زیبا و مجلل و بالاخره آن زیبای مطلوب هستند که هنرمند رمانتیک آرزوی نیل به آن را دارد. این نوستالژی برای «فردوس گمشده»، اغلب با جستجو برای آنچه گم شده و از کف رفته است، همراه است. از نظر لوکاچ (Lokag) عصر طلایی رمانتیک‌ها نه فقط به گذشته متعلق است؛ بلکه هدف نیز هست و وظیفه‌ی هرفرد رسیدن به آن است. (همان، ص ۱۳۳)

مؤلفه‌های اصلی غم غربت عبارت‌اند از: ۱. دلتنگی برای گذشته؛ ۲.گرایش مفرط به بازگشتن به وطن و زادگاه؛ ۳. بیان خاطرات همراه با افسوس و حسرت؛ ۴. پناه‌بردن به دوران کودکی و یادکرد حسرت‌آمیز آن؛ ۵. اسطوره‌پردازی؛ ۶. آرکائیسم (باستان‌گرایی)؛ ۷. پناه‌بردن به آرمانشهر. یادآوری می‌شودکه دوعنصر «بو» و «صدا» در تداعی گذشته‌ها و به تبع آن در تحریک عاطفه‌های نوستالژیکی انسان بسیارمؤثر است.

نوستالژی و خاطره ارتباط تنگاتنگی با هم دارند. داشتن خاطره برای هرفرد طبیعی است؛ اما وقتی یادآوری خاطرات برای شخص به حدی برسدکه او را به واقعیت موجود بدبین‌کند، شخص احساس نوستالژی و دلتنگی می‌کند. این همان حالت روانی است‌که خاطره‌شناسان آن را «تراکم خاطره» (Recohection) می‌نامند. طیف دیگراین حالت‌کمبود خاطره است‌که روان‌پزشکان آن را فراموشی (Forgeting) می‌گویند. خاطره یادآوری گذشته است و عمدتاً مفهوم فردی و شخصی دارد. براین اساس خاطره به دونوع خاصره‌ی فردی و خاطره‌ی جمعی تقسیم می‌شود. ری (Ray) در مقاله‌ای با عنوان «خاطره، فراموشی و نوستالژیا در خانواده‌درمانی حس

[Downloaded from ijurm.imo.org.ir on 2026-11-02]

دلتنگی را مهم‌ترین عامل تحولات و ارتباطات خانوادگی می‌داند. (Ray, 1996. p. 82)

نیما یوشیج در یادداشتی با عنوان «روزهای بچگی» چنین می‌نویسد: «چه روزهای خوشی است! هرگز فراموش نمی‌کنم روزهای بچگی را که به سرعت می‌گذشت. خیالات گوناگون از هرطرف مرا احاطه داشت و به تندی برق در من می‌گشتند. هرخیالی مرا به‌کار مخـــصوصی مایل می‌ساخت ... خیالات بچگانه، خیالات مقدسی است. شقاوت و خطاکاری در باطن آنها راه ندارد.» (طاهباز، ۱۳۸۰، ص ۱۹۳)

موریس هالبواکس (M. Halbowax)، جامعه‌شناس فرانسوی درکتابی با عنوان «خاطره‌ی جمعی» به‌گونه‌ای عمیق به مفهوم خاطره‌ی جمعی توجه می‌کند و جنبه‌های مختلف آن را برمی‌شمارد. وی این واقعیت را یادآور می‌شودکه با وجود شخصی‌بودن خاطره، آن را با دیگران تقسیم می‌کنیم. خاطره‌ای‌که به اشتراک‌گذاشته می‌شود. مقامی‌اجتماعی می‌یابد. اگر من نوعی می‌توانم خاطراتم را بازگوکنم، به این دلیل است که بازگوکردن یک‌عمل اجتماعی است. عملی اجتماعی‌که آناً خاطره‌ی یمی را به دیگری متصل می‌سازد و چیزی را سبب می‌شودکه می‌توان آن را تبادل خاطره نامید. (رک، شریفیان: «بررسی فرایند نوستالژی در اشعار سهراب سپهری»، مجله‌ی علمی – پژوهشی زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سیستان و بلوچستان، سال پنجم، بهار و تابستان ۱۳۸۶، ۵۱- ۷۳)

اندیشه‌ی وجود آرمانشهر از اندیشه‌های دفاعی بشر در برابر سختی‌ها و مشکلات روزگار بوده است. وجود آرمانشهر یا مدینه‌ی فاضله، پیشینه‌ای به قدمت تمدّن بشری دارد. «آرمانـــشهر جایی است دست‌نیافتنی که تصوّر آن همواره در افق آرزوی بشر نمونه‌ی خیر برین و زیبایی و رستگاری بوده است و یکی از آرزوهای آدمی‌در درازنـــای تاریخ، دست‌یابی به جامعه‌ای بوده‌که در آن رستگاری خویش را تحقق بخشد. هنگامی‌که بشر از بند اسطوره‌ها رَست و آرزوهای خود را در پرتو دانش دست‌یافتنی دانست، تصور شهر آرمانی را از دیار اسطوره‌ها به قلمرو خرد آورد.» (اصیل، ۱۳۸۱، ص ۱۸)

افلاطون، دولت آرمانی و مدینه‌ی فاضله‌ی خود را تحت تأثیر شکست آتن در جنگ پلوپونز پی افکند. در ادب و فرهنگ ایرانی – اسلامی‌نیز به انحاء گوناگون با آرمانشهرهای ساخته و پرداخته‌ی عارفان، فیلسوفان و شاعران مواجه هستیم. می‌توان از ابونصر فارابی و «مدینه‌ی فاضله»ی او و شهاب‌الدّین سهروردی و آرمانشهر «ناکجاآباد» و «اقلیم هشتم» (درکتاب «آواز پر جبرئیل») یاد کرد. طرح آرمانشهر و ساخته و پرداخته‌شدن آن در ذهـــن انسان‌ها، مستقیماً با اوضاع سیاسی، اجتماعی و اقتصادی حاکم بر جامعه و بر جهان، همچنین با روحیّات انسان‌ها ارتباط دارد. آرمانشهر نیز مانند اسطوره‌گرایی و پناه‌بردن به دوران کودکی، اندیشه‌ی دفاعی انسان برای گریز از حال است؛ ولی از جهت شکل‌گیری و فرایند، در نقطه‌ی مقابل اسطوره‌گرایی و دلتنگی برای گذشته قرار دارد. آرمانشهر در واقع پناه‌بردن به آینده است و آن‌دو پناه‌بردن به گذشته.

یادآوری می‌شودکه اخوان با طنز به ساختار آرمانشهر افلاطون اشاره‌کرده است:

دریغا،کی،کجا،کو، های هیهات
که تا آدم شود این غول مجنون
وگر صدبار روحش را بشویی
به حمامی‌که پر لیف است و صابون
اگر یک‌دم از او غافل بمانی
دوباره می‌شود خرچنگ و طاعون
بدینسان با خیال آرمانشهر
چه خندستانه‌اندیشد فلاطون (اخوان: تورا ای‌کهن بوم و بر دوست دارم ۳۲۴)

یکی از بن‌مایه‌های ادبیّات کهن فارسی، مسئله غربت روح است. این موضوع در آثار بسیاری از شاعران و عارفان مانند سنایی، عطار و مولوی طرح و بررسی شده است. غربت روح به سبب هبوط و دورشدن آن از وطن مألوف بوده است. وطن در این دیدگاه صرفاً به معنی زادگاه یا خاستگاه و محل پرورش است. اصولاً در اعتقاد گذشتگان، وطن معنی خاصی داشته است. دکتر شفیعی‌کدکنی درباره‌ی تلقی گذشتگان از وطن می‌گوید: «تلقی قدما از وطن به هیچ‌وجه همانند تلقی‌ای نیست که ما بعد از انقلاب کبیر فرانسه داریم. وطن برای

[Downloaded from ijurm.imo.org.ir on 2026-11-02]

مسلمانان یا دهی و شهری بوده که در آن متولد شده بودند یا همه‌ی عالم اسلامی است که نمونه‌ی خوب آن در اندیشه‌ی اقبال لاهوری دیده می‌شود ...که بهترین تصویرکننده‌ی انترناسیونالیسم و جهان‌وطنی اسلامی است.» (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۷۹، ص ۳۶)

در بادی امر چنان به نظر می‌رسد که مسئله‌ی غربت روح و جدایی آن از وطن اصلی و غمی که از این راه گریبان بشر را گرفته و او را به ناله و شکایت واداشته است، با مؤلفه‌هایی که برای نوستالژی برشمردیم هم‌سانی دارد. از طرفی هم میرچا الیاده، در توضیح و یا بررسی تجربه‌های عرفانی جوامع باستانی و تمایل عمیق آنان برای بازیافتن حالت آزادی و سعادت پیش از هبوط، نیز درباره‌ی مسیحیّت و عرفان موجود در آن، از مفهوم «نوستالژی» استفاده می‌کند. (رک، الیاده، ۱۳۷۴، ص ۶۵)

در شعر معاصر، به جز چند شاعر درجه‌اول، مانند سهراب سپهری، منوچهر آتشی، بسیاری از شاعری آرمانشهر خود را با نوستالژی همراه کرده‌اند. به عنوان نمونه به شعر رحمانی توجه شود:

به خواندن «نی‌نامه‌ی» مولا معتادم
با خواندنش احساس می‌کنم نوستالژی چیست
و میکروب آن را در گاهواره‌ی من کشت کرده‌اند.
(رحمانی، ۱۳۸۵، ص ۵۲۱)

پیشینه موضوع

«تامس مُور» تألیف آرمانشهر خود را ملهم از سبک جمهوری افلاطون می‌دانست (دولتشهر، پولیتئیا، مشهور به کالی- پولیس که به رس- پوبلیکا یا جمهوری لاتینی و فارسی ترجمه شده است). مدینه فاضله فارابی نیز برداشتی اسلامی (شیعی) از جمهوری افلاطون بود. میان فوزیسیسم یونانی و اومانیسم رنسانس، تئودیسه یا عدل الهی ادیان توحیدی ابراهیمی وساطت می‌کند. کمال‌جویی ابراهیم یک مسیر فرش شده از پُرسشگری است و یقین‌یابی او نه ریشه در صُور ایدئال و معقولات مُفارق دارد و نه به عقل خودبنیاد و بسنده به تنهایی وابسته است.

در تفکر غربی از روزگار افلاطون تا آلدوس هکسلی جورج ارول، مدینه فاضله یا اتوپی، جزیی از تفکر فلسفی و صورتی از آن بوده است (داوری، ۱۳۵۶، ص ۳۶-۳۷). به نظر افلاطون باید اساس اخلاقیاتِ حاکم، حکمت، فضیلت و رعایت عدالت باشد، اما معمولاً صاحبان قدرتهای مادی لذت‌طلب می‌شوند و قوّه قهر و غلبه آنها طالب برتری و ستمگری است، و بالاخره جامع رذایل اخلاقی می‌شوند و بدین جهت نمی‌توانند حاکم باشند، بنابراین طبقه حاکمه باید خویشتن‌دار، عادل، حکیم و بافضیلت باشد؛ و این است معنی اِریستُکرات و یا اشراف (فارابی، ۱۳۵۸، ص ۳۶).

فهم این خط سیر، از دولتشهر مثالی باستان تا مدینه فاضله سده‌های میانه و تا اوتوپیاها و ضداتوپی‌های مدرن، بدون توجه به چنین جهش یا گسست معرفت شناختی ممکن نیست:

از میان پژوهشهای اخیر، می‌توان به کتاب ژان-ایو لاکروا پیرامون «**اوتوپیای توماس مور و سنت افلاطونی**» اشاره کرد که نشان می‌دهد چگونه «از افلاطون تا اوتوپیا، نه تنها با دو فلسفه هستی‌گوناگون، بلکه با دو فلسفه عمل متفاوت سروکار داریم». لاکروا به اهمیت شوک ابن‌سینا برای اروپای قرون وسطی و حرکت آفرینی ابن‌رشد و مقام فارابی و جایگاه تعیین کننده دولتشهر برین وی تأکید می‌کند، اما بررسی نوآوری آنها را به پژوهش‌های مستقل آتی موکول می‌کند و می‌پردازد به آثار و تبعات این نظریات نزد دانس اسکات و اوکام و غیره، تا نشان دهد که چرا اتوپیای جدید افلاطونی نیست. مهم‌ترین تفاوت هستی‌شناختی، درک مقام ایده یا ایدُس در نزد بنیانگذار فلسفه افلاطون است که این صور معقول وجودی واقعی و جداگانه دارند. عرصه و موضوع عقل (یا خرد، نوس)، به خلاف رأی (زعم، ظنّ، دوکسا)، نه محسوسات متغییر بلکه امور واقعی لایتغیّر یعنی ایده‌ها است، و اگر واقعیت از آن ایده هاست، آرمانشهر هرگز نمی‌تواند بصورت کامل در جهان محسوسات سایه‌وار تحقق پذیرد؛ و تنها مدلی از برای رونوشت‌ها یا کپی‌های اینجا و اکنونی است. برخی از صاحب نظران همچون لئو اشتراوس برآنند که «دولتشهر-در-کلام» افلاطونیِ ایدئال- تیپی منطقی برای تأسیس فلسفه سیاسی است که طبع امر سیاسی را تبیین می‌کند و نه بهترین نظام را. به هر حال، آنچه اندیشه و زندگی افلاطون می‌آموزد اهمیت سیاست

[Downloaded from ijurm.imo.org.ir on 2026-11-02]

چونان طاق نظام فکری او، نقد نظم موجود و نیز تلاش برای استقرار وضع مطلوب است. اشتباه یا شبهه او در غیاب «فیلسوف ـ شاه» مثالین و آسمانی، توهم فیلسوف شدن شاه زمینی است. نسبت حکمت و حکومت، چنانکه نبوت و شاهنشاهی مانعه‌ی الجمع یا به ذات متزاحم می‌نمایند. تاریخ فلسفه نشان می‌دهد که بسا فیلسوفان، از افلاطون تا هایدگر، به چنین چاله و چالشی افتاده و درافتاده‌اند. موضوع فلسفه سیاسی اما (دولت ـ)شهراندیشی اساسی است، در قیاس با فقه که به مشروعیّت و قانونمندی قدرت و یا سنّت «مرآت الملوکی» که به اخلاق دولتمداری و دولتمردی می‌پردازد. هم از این‌رو، فارابی را بنیان‌گذار فلسفه سیاست در تمدّن اسلامی خوانده‌اند. او هارمونی‌طلبی افلاطونی را با طبع اخلاق ایران و توحید اسلام و کمال‌جویی تشیع سازگارتر می‌یافت. و این انتخاب تنها ناشی از محدودیّت منابع، مثلاً نشناختن سیاست ارسطو، نبود. سرمنشأ سیاست فضیلت را، غیر از منبع «فلاطونی ـ ارسطویی ـ فلوطینی» که همچون «حکمت و علم زمان» مورد استفاده بود، به راهنمایی نشانه‌های «اسلام ایرانی و خصلت نبوی فلسفه اسلامی» (به تعبیر کُربن) می‌توان دریافت.

ساختار آرمانشهر مهدی اخوان ثالث

آرمانشهری که اخوان ساخته است حجم وسیعی دارد که در آن هم فرد و هم اجتماع فعلیت دارند. مقصود این است که در این شهر، هم فرد دارای موقعیت‌ها، خواست‌ها، فرایندها، ارتباطات و جز اینها هست و هم اجتماع دارای وضع و شکلی خاصی است که در ذیل به آنها اشاره می‌شود:

۱. ساختار فردی

۱. ۱. آزادگی و کرامت، مبارزه با ظلم و تحقیر و توهین. در این شهر، انسان به هیچ‌وجه تن به پستی نمی‌دهد و با عزت و آزادگی زندگی می‌کند:

من نتوانم چو شما عنکبوت شد
کولی شوریده‌سرم من، پرنده‌ام
زین گنه، ای روبهکان دغل!/ مرا
مرگ دهد توبه، که گرگ درنده‌ام. (اخوان، ۱۳۸۵، زمستان: ۶۴)
گرگ هاری شده‌ام
هرزه‌پوی و دله‌دو
شب درین دشت زمستان‌زده‌ی بی‌همه چیز می‌روم،
برده زِ هر بادگرو. (همان: ۱۱۹)

۱. ۲. **تنهایی**. با دقت در بیشتر شعرهای اخوان و شهر برساخته‌ی ذهن و زبان او به تنهایی برمی‌خوریم. در جاهایی از اشعار اخوان، به تنهایی، صریح‌تر و روشن‌تر تأکید شده است. تفاوت اصلی این نوع تنهایی با آنچه اخوان در جاهای دیگر سروده، فقدان تاریخیت تنهایی است. اینجا، یعنی در آن سوی پایان، در دیار نابودگان، نیست‌شدگان و دیار مرگ نیز تنها یک‌چیز حاکم است و آن همان تنهایی بزرگ است که گویی سیطره‌اش اینجا و آنجا نمی‌شناسد. چه این‌گونه‌اندیشیدن درباره‌ی تنهایی، که فاقد تاریخیّت است وام‌گرفتن از فلسفه‌های مدرن باشد، چه از اصالت ذهنی اخوان برخاسته باشد، این هم هست که وقتی نه از اینجا و نه از آنجای جهان، جز «هیچ» پیامی نیاید، دیگر همه‌جا راه بسته است و دیگر هرگز هیچ‌پیک و پیامی به جایی نمی‌رسد جز آوار تخته‌سنگ‌های بزرگ تنهایی. (رک، مختاری، ۴۸۴ :۱۳۷۲- ۴۸۵):

در آستانه‌ی گور خدا و شیطان ایستاده بودند
و هر یک هرآنچه به ما داده بودند
باز پس گرفتند ...
تنها، تنهایی بزرگ ما
که نه خداگرفت آن را، نه شیطان
با ما چون خشم ما به درون آمد
اکنون او
ــ این تنهایی بزرگ ــ
با ما شگفت گسترشی یافته
این است ماجرا
ما نوباوگان این عظمتیم. (اخوان، ۱۳۸۵، آخر شاهنامه: ۹۰- ۹۱)

۲. ساختار اجتماعی

آرمانشهری که اخوان ساخته است دارای ساختار اجتماعی قوی‌تر و پردامنه‌تری است. دین، فرهنگ، زبان

[Downloaded from ijurm.imo.org.ir on 2026-11-02]

و جامعه از مهم‌ترین‌بخش‌های این تمدن فکری اخوان است. بسامد ذهن و زبان اخوان در ساخت آرمانشهر خود به این‌ترتیب است:

۲. ۱. دین

به سبب مسایلی که در زندگی اخوان ثالث افتاد و با توجه به اتفاقاتی که در تاریخ معاصر ایران روی داد، و آشنایی و هم‌زمانی شاعر با آنها، اخوان ثالث را «شاعر شکست» نامیده‌اند. (رک، دریابندری، ۱۳۷۸، «اخوان شاعر شکست»، ۲۴۱- ۲۵۰)؛ (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۷۰، «تحلیلی از شعر امید»، ۹- ۶۲)

این تعبیر به‌گونه‌ای شامل بسیاری از ابعاد زندگی اخوان می‌شود. او برای نشان‌دادن شکست و ناامیدی و خط بطلان‌کشیدن بر بسیاری از چیزهایی که مردم به عنوان واقعیت مطلق به آنها نگاه می‌کرده‌اند، به اجتماع و تلخی‌ها و شکست‌های حاکم بر آن اشاره‌کرده است. به این سبب، اجتماعی که اخوان ثالث با این اوصاف مطرح کرده با سیاست حاکم بر جامعه، با ایران باستان و طرز تلقی خود او از زندگی و منش او، ارتباط مستقیمی پیدا کرده است.

اخوان، دوران میترائیسم را دوره‌ی شکوه و عظمت ایران قلمداد کرده است. میترائیسم یا آیین مهر، از دین‌های ایرانی پیش از اسلام است و محور اصلی آن بزرگداشت مهر (= خورشید) است. در این آیین، محراب (مهراب) یا مهرابه‌هایی بود که تصویر مهر بر آن نقش زده می‌شد و عبادتگاه آیین مهری بود. (رک، باقری، ۱۳۷۶، ص ۱۵۸)

روشنی‌های دروغین
ـ کاروان شعله‌های مرده در مرداب ـ
بر جبین قدسی محراب می‌بیند
یاد ایام شکوه و فخر و عصمت را
می‌سراید شاد
قصه‌ی غمگین غربت را ... (اخوان، ۱۳۸۵، آخر شاهنامه: ۷۱)

در هنگام تبیین دین زرتشتی به بسیاری از معارف و مقدسات آن اشاره کرده است. مانند: اهورا، امشاسپندان، هفت‌تن جاوید ورجاوند، دختو، اوستا، گاثاها، ایزدان، فرّ، آب، آذر، آتش، سرود آتش، سروش، سوشیانس، گفتار نیک، پندار نیک، کردار نیک، فَرَوَهر، مـزدیسنا، مشی و مشیانه، جشن‌های ایرانی مانند: جشن تیرگان و آبانگان و موارد دیگر. در تصویرپردازی‌های خود با مبانی آیین زرتشتی، نوعی نوستالژی و غم غربتی به ایران آن روزگار داشته و آن دوران را دوره‌ی شکوه و عظمت ایران می‌دانسته است. مقصود این است که استفاده‌ی اخوان از این عناصر محض تفنن‌های شاعر و ایماژها نبوده است؛ بلکه آنها مبیّن آیین زرتشتی ایران بوده است:

از اینجا نام او شد شهریار شهر سنگستان.
پریشان‌روز مسکین تیغ در دستش میان سنگ‌ها می‌گشت
و چون دیوانگان فریاد می‌زد «آی!»
و می‌افتاد و برمی‌خاست، گریان نعره می‌زد باز:
«دلیران من!» اما سنگ‌ها خاموش.
همان شهزاده است آری که دیگر سال‌های سال
ز بس دریا و کوه و دشت پیموده‌ست،
دلش سیر آمده از جان و جانش پیر و فرسوده‌ست.
و پنداردکه دیگر جست‌وجوها پوچ و بیهوده‌ست.
نه جوید زال زر را تا بسوزاند پر سیمرغ و پرسد
چاره و ترفند
نه دارد انتظار هفت‌تن جاوید ورجاوند
دگر بیزار حتی از دریغاگویی و نوحه
چو روح جغد گردان در مزارآجین این شب‌های بی‌ساحل.
ز سنگستان شومش برگرفته دل،
پناه آورده سوی سایه‌ی سدری؛
که رُسته درکنارکوه بی‌حاصل.
و سنگستان گمنامش
که روزی روزگاری شبچراغ روزگاران بود
نشید همگنانش، آفرین را و نیایش را،
سرود آتش و خورشید و باران بود ... (اخوان: از این اوستا ۲۲- ۲۳)

جاوید ورجاوند در اصل، بهرام ورجاوند است؛ ولی زرتشتیان بعدها، تعداد دیگری نیز به آن افزوده‌اند. از جمله پشیوتن که برای نجات‌بخشی از گنگ‌دژ به ایرانشهر می‌آید. از جمله جاودانان دیگرکه در بندهشن از آنان یاد شده، اُغریرُث، پسر پشنگ، به سیستان است که

[Downloaded from ijurm.imo.org.ir on 2026-11-02]

او را گُوبدشاه خوانند. فردخشت خمبیگان (xumbīgān fradaxšt ī) به دشت پیشانسه است. اشم یهمایی اوشت (ašem yahmāi ušt) نیز بدان جا، وَنِ جودبیش (wan ī judbēš) به ایرانویج، اوروتت‌نر (urwatat)، که پسر زرتشت است به وَرجمکرد. غیر از اینان جاودانان دیگری نیز هستند که از هوش رفته‌اند. مانند نرسی پسر ویونگهان (wīwanghān)، توس پسر نوذر، گیو پسر گودرز، بیرزد (bairazd) و اشوَزد (ašawazd)، پسر پورودخشت. ایشان به هنگام فرشگرد، به یاری سوشیانس آیند. دیگر سام یاکرشاسب است که ضحاک را خواهد کشت. در این فهرست نام کیخسرو نیست که خود از جاودانان است. نکته‌ی دیگر اینکه این فهرست تنها نام دوازده‌تن را دربر دارد و از سه‌مرد و پانزده‌زن دیگر نامی‌برده نشده است. (رک، بهار: پژوهشی در اساطیر ایران ۱۹۹ و ۲۸۹-۲۹۰)

و سرودم شعله‌ور می‌گشت
«آتش، ای آتش!»
ای همیشه‌تابناک، ای هرگزی‌سرکش!
درخت و سبزه، خاک و باد
و به آب روشنا سوگند/ ... (اخوان: سواحلی ۱۰۳)

آب روشنا، اشاره است به تقدس آب در نزد ایرانیان. «ایرانیان احترام آب را بیش از هرچیز واجب می‌شمردند. چنانکه صورت خود را با آب نمی‌شستند.» (اوشیدری: دانشنامه‌ی مزدیسنا ۴۶۸)

ـ در جامعه‌ی آرمانی اخوان، باشکوه‌ترین دین، مزدشتی است که خودش ساخته است. مزدشت، ترکیبی از مزدک و زرتشت است. از دید اخوان، «غرب»، عامل اصل بدبختی ملل شرق در دوسه‌قرن اخیر بوده است. او بارها و بارها، در آثارش فرنگان و دل‌باختگان به آیین فرنگان را به باد انتقاد گرفته است. این نوع تفکر در آن سال‌ها منحصر به اخوان نبوده است؛ بلکه گروهی از روشنفکران سرشناس آن دوره از جمله جلال آل‌احمد بدین‌گونه می‌اندیشیدند. اخوان که سیطره‌ی اعراب بر ایران را آغاز انحطاط و نگون‌بختی ایران و ایرانی می‌دانست، به ایران پیش از اسلام نظر داشت. او با دست‌چین‌کردن بخش‌هایی از آیین زرتشتی و بخش‌هایی از تفکرات و تعالیم اجتماعی و اخلاقی مزدک و مانی و بودا و با درهم آمیختن آنها با یکدیگر به آیین جدیدی دست یافته بود که خود آن را «مزدشتی» می‌نامید. او بدون ورود به جزئیات آرا و عقاید زرتشت، مزدک، مانی و بودا تنها به سویه‌ی کلی آرا و عقاید آنان نظر داشته است. اخوان خود درباره‌ی آن گفته است: «خلاصه عزیزم، من زرتشت و مزدک را آشتی دادم. اقتصاد و جامعه‌شناسی و بنیاد زیرین اجتماع مزدکی، اخلاقیات و اعتقادات به دنیای زیرین و بنیادهای زیبای افسانگی و اساطیری برین (اورمزد دادار آفریدگار، ایزدان و امشاسپندان و غیره) اینها هم زرتشتی، زهدیات، پرهیزکاری و پاره‌ای اخلاقیات هم مانوی هم بودایی ... چنین زندیق شریف و بزرگوار هوشیاری که من می‌شناسم در این حدود و حوالی ما، دیگر حاجت به بیرون از حریم ایران و حوزه‌ی اوستا ندارد.» (اخوان: صدای حیرت بیدار ۳۶)

مزدشت، رؤیاآرمان ایران بزرگ است که افغانستان و کهن‌سُغد و خوارزم و عراق و ارّان و قفقاز را نیز دربردارد و اخوان «نه غربی، نه شرقی، نه تازی» شدن را، برای سراپای ایران دوست دارد. مزدشت آخرین پناهگاه او، ترکیبی خوش از سه‌چیز: معنویت، دادگری و عشق به وطن است. دکتر شفیعی‌کدکنی در این خصوص معتقد است: «اگر به عمق قضیه‌ی مزدشت توجه‌کنیم، خواهیم دانست که مزدشت شکل‌گیری تناقض‌های روحی اخوان است. یعنی او برای اینکه خودش را، به ظاهر، از این تناقض (تناقض یا حبّ و بغض توأمان به ایران معاصر، تناقض در حوزه‌ی الهیات) نجات دهد مزدک و زرتشت را به عقیده‌ی خودش آشتی داده و بدین‌گونه اجتماع نقیضین عجیب و غریبی را تصویر کرده است.» (شفیعی‌کدکنی: «اخوان، اراده‌ی معطوف به آزادی»، باغ بی‌برگی ۲۷۳)

اخوان پس از گذراندن نومیدی‌ها و تلخ‌کامی‌ها و ناله‌ها و شکوه‌ها و دشنام‌دادن‌ها و حتی تا مرز خودکشی رفتن‌ها، ظاهراً پس از چندسالی سیر و سلوک در درون به سرمنزلی تازه می‌رسد و کشفی به او دست می‌دهد که (باز ظاهراً) نه تنها دستگیر او و دوای دردهای اوست؛ بلکه پیامی است برای اهل زمانه و اخوان چاووشخوان کاروان تازه‌ای است که از راه می‌رسد و رهاوردهای تازه‌ای از نیکی

[Downloaded from ijurm.imo.org.ir on 2026-11-02]

و پاکی و نجابت دارد که می‌باید اساس و مدار زندگی آدمیان شود. به نظر می‌رسد که اخوان جهان کامل اخلاقی خود را از نو بنا کرده است. و اما اخوان این رهاوردها را ازکدام دیار آورده است؟ از همین نزدیکی. این گنجی است که او در ویرانه‌های تاریخ همین سرزمین یافته است. می‌گوید، کمی دورتر، غبار تاریخ را بنشانید تا این خورشید نمایان شود ـ تابندگی تعلیمات زرتشت و مزدک. باید دیگر بار ایرانی شد تا به سرچشمه‌های نیکی و پاکی دست یافت. باید این تاریخ را از آلودگی سنگ و خاکی که «عرب» با آن آمیخته است پاک و پیراسته کرد آن وقت همه‌چیز به سامان خواهد آمد.

این آیین جدید همه‌چیز دارد. رسم و راه زندگی اخلاقی (شاید)، معتقدات ماوراءالطبیعی (اگر بخواهیم رجوع مکرر اخوان را به اورمزد دادار و ایزدان و امشاسپندان جدی بگیریم) و همچنین راه و رسم زندگی عملی ... گرفتاری این سلوک معنوی این است که اخوان وقتی از چاله‌ی «من» غم‌زده و حسرت‌کشیده خویش درمی‌آید تا به آفاقی متعالی‌تر پرواز کند در چاه سهمگین‌تر فرومی‌افتد و آن چاه «ما» هست. غرب‌زدگی اخوان او را، حتی تا سرحد بدترین اشکال نژادپرستی می‌کشاند. هرچه «ایرانی» است خوب و اهورایی‌ست و هرچه «عرب» است بد است و اهریمنی. بدون آنکه بگوید و بپرسد چرا. اخوان از تأثیرهای فکری نازیسم در روشنفکران دوره‌ی بیست‌ساله چیزی می‌گیرد و پس می‌دهد، بدون آنکه درباره‌ی آن تأمل کند. با این مقدمات است که اخوان از خودبینی و خودرایی شخص (من) می‌گذرد و به خودبینی و خودرایی قومی‌ما دچار می‌آید. اخوان به گذشته رجوع می‌کند؛ امّا این گذشته را می‌خواهد صرفاً با مفاهیم و احتیاج‌های امروز منطبق کند، بدون آنکه در مواریث گذشته حقیقتی دیگر جز حقایق زمانه بیابد. اخوان نمی‌تواند به بینشی شاعرانه ــ عارفانه برسد که از مرز اصالت بشر فرا می‌گذرد؛ بلکه آنچه در بازارکنونی کم می‌بیند فقط معجونی اخلاقی است که در داروخانه‌های امروز یافت نمی‌شود و باید آن را در عطاری‌های قدیم پیدا کرد و برای این کافی می‌داند که از هزار پیشه‌ی کتاب‌های گردگرفته چیزهایی را بیرون بکشد و با هم بیامیزد: چهل‌وپنج درصد آیین زردتشتی، سی‌درصد مزدکی، بقیه هم بودایی و مانوی. معجون حاضر است فقط یک‌اسم کم دارد. آن هم کاری ندارد. یک‌علامت اختصاری به سبک جدید: مزدک و زرتشت را با هم ترکیب می‌کنیم: مزدشتی! به این ترتیب، جست‌وجوی اخلاقی اخوان از آغاز محکوم به شکست است؛ زیرا مبتنی بر هیچ تفکر و تحقیقی نیست؛ بلکه صرفاً احساسات شخصی هادی آن است. و اگرچه او، خود را «چاووش‌خوان این کاروان بیداری و شرف، رادی و آزادی، کاروان بهزیستی امروزین و درخور امروز» می‌داند و «راه‌اندیشه و امل» را روشن می‌بیند و «اجرا و عمل» را «به عهده‌ی مردان کار و کارزار... تا ... روزگار و نوبت اجرا و عمل» وامی‌گذارد؛ ولی مجموعه‌ی شعرهای بعدی او، پاییز در زندان، نشان می‌دهد که در باربند اشتران این کاروان «خوبی» حتی بالاپوش یافت نمی‌شود که تن لرزان کاروان‌سالار را در این یخبندان یأس و درماندگی و هیچ‌انگاری (نهیلیسم) بپوشاند تا چه رسد به اینکه دستگیر دیگران در این ظلمات حیرت و دهشت باشد.[۲]

یادآوری می‌شود که اخوان علاوه بر اشاره به مزدشت در اشعارش به صورت سامان‌یافته در «مؤخره‌ی از این اوستا» به آن و علت ابداع آن پرداخته است:

بهایی نیست پیش من نه آن مُس را نه این بَه را
که من با نقد مزدشتم، بهای دیگری دارم ...
بهین آزادگر مزدشت، میوه‌ی مزدک و زردشت
که عالم را ز پیغامش رهای دیگری دارم (اخوان: سه‌کتاب ۲۱- ۲۳)

هوا را صاف‌ترکن تا رساند
به‌گوشَت این «چرا»ها را صدا به
به مزدشتان خود یاری رسان تا
کند اوضاعِ گیتی را بسا به
ببخشاگاهگه‌گر تند راندم
که تندی‌گاه اگر باشد بجا به (همان: تو را ای کهن بوم و بر دوست دارم ۴۲۴)

خدایی، مردمی، راهی مرا هست

۲. رک، آشوری: ناگه غروب کدامین‌ستاره: ۱۷۵- ۱۸۰)؛ برای اطلاع بیشتر، (رک، خویی: «چکاد برف‌پوش، با صدای پاک کوهستانی»، باغ بی‌برگی ۲۳۴؛ رحیمی: «صفحه‌ای از افکار اجتماعی ایران»، باغ بی‌برگی ۲۵۹؛ موسوی: مهدی اخوان ثالث ۶۸- ۷۰

[Downloaded from ijurm.imo.org.ir on 2026-11-02]

که پویانم در آن تنهای تنها
یکی آزاده‌مـردم، ساده‌اندیش
ندانم چند و چونِ مکر و فن‌ها
نه شرقیّ و نه غربیّ و نه تازی
همین‌گویم، نه پُر، چون پُرسخن‌ها
رهِ آزادگر مزدشت پویم
نه راه غرب و شرق و راهزن‌ها
ره آزادی و اشراق و شادی‌ست
ز چشمان خرد شسته وسن‌ها
نه راه منطقش تکفیر و شمشیر
ره بیگانه‌خویان، بی‌وطن‌ها
نه بستن پای مردم را، زن و مرد
ز هول و جهل و حاجت، با رسن‌ها
... تک و تنها رهِ مزدشت پویم/ نیازارم ز جور و سوءظن‌ها
(همان: ۲۹۱- ۲۹۲)

۲. ۲. ملیت ایرانی و زبان فارسی

به سبب مشکلات تاریخی، اجتماعی و سیاسی، زبان فارسی همواره در معرض ویرانی و فراموشی بود. دوعامل عمده‌ای که باعث دوام زبان فارسی وکارکرد آن شد تعصب ملیّت و قومیّت ایرانی دربرابر زبان عربی و عشق به آن زبان از طرف تمام نویسندگان و سخن‌گویان بود تا آن زبان احیا شود. این زبان از طلیعه‌ی مشروطیت با توجه به ملیّت و زبان ایرانی، در زمینه‌های تاریخ، سیاست، فنّ، شعر و جز اینها ابعادگسترده‌ای را به خود اختصاص داد. (رک، مسکوب، ۱۳۷۳، ص ۱۳۲- ۱۳۳ و ۲۱۰- ۲۱۱)

اخوان زبان آرکائیک دارد. برخی از منتقدان، زبان شعری اخوان را ستایش کرده‌اندکه او توانسته است به بهترین روش از ظرفیت‌های زبانی بهره‌برداری‌کند. «او به عنوان سبکی والا و متعالی، استفاده ازکلام را در خدمت محتوا درمی‌آورد به نحوی‌که هیچ‌کلمه‌ای در شعرش بی‌تفاوت نمی‌نماید. عادی‌ترین حرف عامیانه‌ی روزمرّه را با عالی‌ترین کلام گذشته‌های دور می‌خواند تا زمینه‌های جاری تحلیل غم غربت و تاریخ را حامی‌باشد.» (کریمی حکاک، ۱۳۷۰، ص ۲۶۹)

در آرمانشهر اخوان، زبان فارسی، از قدر و ارزش والایی برخوردار است وکسی نمی‌تواند به آن آسیب زند و نوشتار و گفتار سخیف و مغایر با اصول و مبانی فارسی داشته باشد:

شعرهای خوب و عالی را
راست‌گویم، راست
باید امروز از نوآیینان بی‌دردان
خواست
وز فلانک یا فلان مردان
آن طلایی مخمل‌آوایان خون‌سردان. (اخوان، ۱۳۸۵، سه‌کتاب، ص ۷۹)

اخوان به مرزهای ایران‌کهن نیز نگاه تعصب‌آمیزی دارد. در «مؤخره‌ی از این اوستا»که مانیفست شاعری اوست به جداشدن بخش‌هایی از ایران اعتراض دارد. زبان فارسی که در مناطق شمالی و شرقی ایران به آن صحبت می‌شود، به دیده‌ی خاصی می‌نگرد و در آرمانشهر خود نیز به نیکی از آنها یاد می‌کند و بر تصرف‌کنندگان سیاسی و عدوانی آنها می‌تازد. در این‌شهر، اهل توس و نیشابور که به سمرقند و بخارا می‌روند، احساس غربت و بیگانگی ندارند. آزادند. شعر می‌خوانند. شعر می‌سرایند. خیام، عطار و مولوی می‌خوانند. البته اینها در ذهن و شعر بیکران اخوان است نه در وضعیت موجود سمرقند و بخارا و بدین‌جهت‌از ابعاد درخشان و باشکوه آرمانشهر او به شمار می‌روند. (رک، اخوان، ۱۳۸۶، از این اوستا، ص ۱۶۶- ۱۷۵)

گرایش اخوان به ایران‌کهن، چه در طرز به‌کارگیری زبان (= آرکائیسم) و چه در نحوه‌ی به کارگیری اساطیر و آیین‌های مربوط به آن، برخاسته از نوستالژی او به آن دوران وگذشته‌ی باشکوه سرزمین خویش است. شگرد اخوان، تأسیس مدینه‌ی فاضله‌ای نه در مکان و زمان نامعلوم؛ بلکه با افراد و زمان‌های اسطوره‌ای است که ماهیّت آنها به نحوی معلوم همگان است. روان و اندیشه‌ی اخوان ثالث، دست به یک‌نوع جابه‌جایی میان زمان حال و گذشته‌ی فردی شاعر با جهان آرمانی و پهلوانی گذشته زده است. می‌توان گفت‌که هرچیزی‌که شکست (چه سیاسی و چه غیرسیاسی) از اخوان گرفته و روح سرکش و رفیع او را تحقیرکرده، او با پناه‌بردن به گذشته و ترسیم ایران باستان در اندیشه‌ی خود و به وسیله‌ی ابزارهای آن جهانِ از دست رفته، جایگزین‌شان کرده است. او در تمام اجزاء و مبانی هستی به‌گذشته و

[Downloaded from ijurm.imo.org.ir on 2026-11-02]

گریز از حال گرایش قلبی داشته است. ملیت ایرانی در آرمانشهر او بر صدر نشسته است و با افتخار تمام از آن یاد می‌کند:

ما فاتحان قلعه‌های فخر تاریخیم
شاهدان شهرهای شوکت هرقرن
ما
یادگار عصمت غمگین اعصاریم. (اخوان، ۱۳۸۶، آخر شاهنامه: ۷۴)

۲. ۳. جامعه‌ی ایرانی

آرمانشهری که اخوان در حوزه‌ی اجتماع، سیاست و جامعه‌ی ایرانی پی نهاده است، بر پایه‌ی اعتراض بر حالتی است که در آن زندگی می‌کند. او چهارچوب جامعه‌ی فعلی را در هم می‌شکند. بر وضع موجود اعتراض می‌کند و همگان را به سمت و سوی رهایی و آزادگی فرامی‌خواند. سرفصل بسیاری از اشعارش را در این محدوده قرار داده است. شعرهای «کتیبه»، «آنگاه پس از تندر»، «آخر شاهنامه»، «زمستان» و ... بر این‌گونه است. به شعر «آخر شاهنامه» اشاره می‌شود. (رک، اخوان: آخر شاهنامه ۷۰-۷۷)

آخر شاهنامه، حماسه‌ی قرن است. این شعر، حماسه‌ای است در بیان رنج و درد و شکست و یأس مردم ایران در دهه‌ی ۱۳۳۰. اخوان در این شعر، ایران را با هزاران‌سال پشتوانه‌ی علمی و فرهنگی در برابر جهانیان می‌نهد. بار عاطفی آخر شاهنامه، ژرف‌ترین احساس خوارشدگی مردم است. اخوان در این قطعه، برضد این حقارت ملتش عصیان می‌کند. این خوارشدگی، نه از خوارشدگی اندیشگی، که به حالت دانسته‌ی انسان به اصطلاح پیشرفته‌ی امروز در برابر سرنوشت جهانی خویش است؛ بلکه «خوارشدگی عاطفی» که حالت شاعرانه انسان به اصطلاح واپس‌مانده‌ی - یا واپس نگاه‌داشته‌شده‌ی - امروزین در برابر انسان به اصطلاح پیشرفته‌ی امروزین است. امید، در آخر شاهنامه، خود را در اکنونی بی‌پناه باز می‌یابد اکنونی که در میدان گذشته‌ای که از آنِ «ما» بوده است و اکنون دیگر از آنِ ما نیست، آویخته است. اکنونی معلق در فضا از بودن و نبودن. «آخر شاهنامه» شعری است برزخی و امید در این شعر، شاعری است در میان برزخ. فروغ درباره‌ی این شعر می‌گوید: «این قطعه از دنیایی سخن می‌گوید که در آن روزها خفقان گرفته، زندگی لِه و فاسد شده و خون‌ها تبخیر گشته است. قصه‌ی تنهایی انسان را می‌گوید که علیرغم همه جهش‌های مبهوت‌کننده‌ی فکری‌شان در زمینه‌های مختلف با معنویتی حقیر و ذلیل سر و کار ندارند ... انسان‌هایی که به فردایشان امیدی ندارند، تهدید شده و بی‌اعتمادند و خطوط زندگی‌شان گویی بر آب ترسیم شده است. انسان‌هایی که در قلب یکدیگر غریب‌اند. در سرگردانی یکدیگر را می‌درند و از فرط بیماری به تماشای اعدام محکومان می‌روند. در فراموشی خواب‌مانندی که چون طغیان آب سراسر اندیشه‌اش را فرامی‌گیرد با نگاهی مجذوب و سحرشده در زیبایی‌های گذشته که، اکنون بی‌حرمت و لگدمال شده‌اند، خیره می‌شود و با غروری ساده‌لوح و خوش‌بین که حاصل آن خیرگی است، فریاد می‌کشد ... و سرانجام در سردی و تاریکی محیطش که از لاشه و زباله انباشته شده است، چشم می‌گشاید و بن بست را می‌بیند. اکنون دیگر «فتح» آن معنی پیر و کهنه‌ی خود را از دست داده است... او چنگش را که آواز فتح می‌کند سرزنش می‌کند و به تسلیم و خاموشی می‌گراید.»[۳] (فرخزاد: شناخت‌نامه‌ی فروغ ۴۶۵)

بر به‌کشتی‌های خشم بادبان از خون،
ما، برای فتح سوی پایتخت قرن می‌آییم.
تاکه هیچستان نُه‌توی فراخ این غبارآلود غم را
با چکاک مهیب تیغ‌هامان، تیز
غرّش زهره‌دران کوس‌هامان، سهم
پرّش خاراشکاف تیرهامان، تند؛
نیک بگشاییم.
شیشه‌های عمر دیوان را

۳. برای اطلاع بیشتر، (رک، دستغیب: نگاهی به مهدی اخوان ثالث ۱۳۷؛ ابراهیمی: «آن شعوبی دیگر»، باغ بی‌برگی ۷۹-۸۰؛ عدنانی: «تأملاتی در شعر اخوان»، باغ بی‌برگی ۲۸۵؛ محمدی آملی: آواز چگور ۱۳۶-۱۳۷؛ زرقانی: «اخوان در خیمه‌ی خیام»، مجله‌ی دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی مشهد، سال ۳۸، شماره‌ی ۴، ۳۸؛ خویی: «پیشگفتاری بر شعر آخر شاهنامه»، ناگه غروب کدامین ستاره ۲۷۴-۲۸۱)

[Downloaded from ijurm.imo.org.ir on 2026-11-02]

از طلسم قلعه‌ی پنهان، ز چنگ پاسداران فسون‌گرشان،
جَلد برباییم.
بر زمین کوبیم.
ور زمین –گهواره‌ی فرسوده‌ی آفاق –
دست نرم سبزه‌هایش را به پیش آرد
تاکه سنگ از ما نهان دارد،
چهره‌اش را ژرف بشخاییم.
ما
فاتحان قلعه‌های فخر تاریخیم،
شاهدان شهرهای شوکت هرقرن ...
«آه، دیگر ما
فاتحان گوژپشت و پیر را مانیم.
بر به‌کشتی‌های موج بادبان ازکف،
دل به یاد بره‌های فرّهی، در دشت ایام تهی، بسته،
تیغ‌هامان زنگ‌خورد وکهنه و خسته،
کوس‌هامان جاودان خاموش،
تیرهامان بال بشکسته» ... (اخوان: آخر شاهنامه ۷۳-۷۶۵)

باید گفت که ابعاد آرمانشهر اخوان فقط به مواردی که برشمردیم، خلاصه نمی‌شود. او چه به صورت گسترده و چه به صورت خلاصه به برخی دیگر از مبانی رؤیاآرمان خود اشاره کرده است. موسیقی ایرانی –که موسیقی سنتی و مقامی خراسان جایگاه خاصی دارد ـ فرهنگ و اسطوره‌ی ایرانی، دین اسلامی– مخصوصاً بارگاه امام رضا (ع) – و جز اینها از آن موراد است.

نتیجه گیری و جمع‌بندی

اخوان شاعر چیره‌دستی بود. از مکتب‌سازترین شاعران معاصر است که در طرح و قوام «سمبولیسم اجتماعی» قَدَرمایه بوده است. شاعر معترضی است. هرچند به عناوین «شاعر شکست» و «م. امیدِ ناامید» شهره شده؛ اما ذهن و روان او چندان درگیر این ناامیدی‌های فرساینده و مرگ‌بار نشد. برای اعتراض به حال، به‌گذشته و آینده پناه برد. از اسطوره‌های ایرانی با حرمت یادکرد و تصویرهای بدیع و بکری از آنها ساخت. درخصوص پناه‌بردن به آینده نیز رؤیاآرمان و آرمانشهری ساخت که قوانین آن منحصر به فرد است و هیچ‌گونه بی‌عدالتی، ظلم، فساد، بی‌حرمتی، شکسته‌شدن اندیشه، شخصیت و حرمت انسان در آن دیده نمی‌شود. مدینه‌ی فاضله‌ای است که دین، سیاست، اندیشه و تمام ابعاد شهری آن باشکوه است. اگر زبان اخوان در ساخت مدینه‌ی فاضله واکاوی شود، یا به صورت جدّی است و یا به صورت طنز. طنز اخوان، چندان هم خنده‌دار و فرح‌بخش نیست. مالامال از نیش‌ها و زخم‌های اجتماعی است که در آن زندگی می‌کرد. زبان جدّی اخوان نیز در بسیاری از موارد، همراه با تحسّر و حیرت است. حیرت در ازدست‌رفتن چنان شکوه و مایه‌که شاعر در ذهن خود دست به بازسازی آنها می‌زند و آرمانشهری را بنا می‌نهد.

منابع و ماخذ

۱. آشوری، داریوش (۱۳۸۱) فرهنگ علوم انسانی، تهران، مرکز.
۲. ــــــــــ (۱۳۷۰) «سیری در سلوک معنوی مهدی اخوان ثالث»، ناگه غروب کدامین‌ستاره، یادنامه‌ی مهدی اخوان ثالث، تهران، بزرگمهر.
۳. ابراهیمی، نادر (۱۳۷۹) «آن شعوبی دیگر»، باغ بی‌برگی، یادنامه‌ی مهدی اخوان ثالث، به اهتمام مرتضی کاخی، تهران، ناشران.
۴. اخوان ثالث، مهدی (۱۳۸۵) آخر شاهنامه، تهران، زمستان.
۵. ــــــــــ (۱۳۸۶) ارغنون، تهران، زمستان.
۶. ــــــــــ (۱۳۸۶) از این اوستا، تهران، زمستان.
۷. ــــــــــ (۱۳۷۶) بدعت‌ها و بدایع نیما یوشیج، تهران، زمستان.
۸. ــــــــــ (۱۳۷۱) تورا ای کهن بوم و بر دوست دارم، تهران، مروارید.
۹. ــــــــــ (۱۳۸۵) سه‌کتاب، مجموعه‌ی در حیاط کوچک پاییز، در زندان؛ زندگی می‌گوید، اما باز باید زیست ...؛ دوزخ، اما سرد، تهران، زمستان.
۱۰. ــــــــــ (۱۳۸۵) سواحلی و خوزیات، تهران، زمستان.
۱۱. ــــــــــ (۱۳۸۲) صدای حیرت بیدار (گفت‌وگوها)، زیر نظر مرتضی کاخی، تهران، زمستان.

[Downloaded from ijurm.imo.org.ir on 2026-11-02]

۱۲. اصیل، حجت‌الله (۱۳۸۱) آرمانشهر در اندیشه‌ی ایرانی، تهران، چشمه.
۱۳. الیاده، میرچا (۱۳۷۴) اسطوره، رؤیا، راز، ترجمه‌ی رؤیا منجم، تهران، فکر روز.
۱۴. اوشیدری، جهانگیر (۱۳۷۱) دانشنامه‌ی مزدیسنا، تهران، مرکز.
۱۵. باطنی، محمدرضا و گروه نویسندگان (۱۳۶۸) واژه‌نامه‌ی روانشناسی و زمینه‌های وابسته، تهران، فرهنگ معاصر.
۱۶. باقری، مهری (۱۳۷۶) دین‌های ایرانی پیش از اسلام، تبریز، دانشگاه تبریز.
۱۷. بهار، مهرداد (۱۳۷۸) پژوهشی در اساطیر ایران، گردآورنده و ویراستار ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران، آگاه.
۱۸. خویی، اسماعیل (۱۳۷۰) «پیشگفتاری بر شعر آخر شاهنامه»، ناگه غروب کدامین‌ستاره، یادنامه‌ی مهدی اخوان ثالث، تهران، بزرگمهر.
۱۹. دریابندری، نجف (۱۳۷۹) «اخوان، شاعر شکست»، باغ بی‌برگی، یادنامه‌ی مهدی اخوان ثالث، به اهتمام مرتضی کاخی، تهران، ناشران.
۲۰. دستغیب، عبدالعلی (۱۳۷۳) نگاهی به مهدی اخوان ثالث، تهران، مروارید.
۲۱. راس، آلن. ا. (۱۳۷۵) روان‌شناسی شخصیت (نظریه‌ها و فرآیندها)، ترجمه‌ی سیاوش جمال‌فر، تهران، روان.
۲۲. رحمانی، نصرت (۱۳۸۵) مجموعه‌اشعار، تهران، نگاه.
۲۳. رحیمی، مصطفی (۱۳۷۹) «صفحه‌ای از افکار اجتماعی اخوان»، باغ بی‌برگی، یادنامه‌ی مهدی اخوان ثالث، به اهتمام مرتضی کاخی، تهران، ناشران.
۲۴. زرقانی، مهدی (۱۳۸۴) «اخوان در خیمه‌ی خیام» مجله‌ی دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی مشهد، سال ۳۸، شماره‌ی ۴.
۲۵. سه‌یر، رابرت ــ میشل لووی (۱۳۸۳) «رمانتیسم و تفکر اجتماعی»، ارغنون، شماره‌ی ۲، تهران، سازمان چاپ
۲۶. سیدحسینی، رضا (۱۳۶۶) مکتب‌های ادبی، تهران، نگاه.
۲۷. شریفیان، مهدی (۱۳۸۶) «بررسی فرایند نوستالژی در اشعار سهراب سپهری»، مجله‌ی علمی ــ پژوهشی زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سیستان و بلوچستان، سال پنجم، بهار و تابستان، ۵۱- ۷۳.
۲۸. شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۷۹) «اخوان، اراده‌ی معطوف به آزادی»، باغ بی‌برگی، یادنامه‌ی مهدی اخوان ثالث، به اهتمام مرتضی کاخی، تهران، ناشران.
۲۹. ــــــــــــــــــ (۱۳۸۰) ادوار شعر فارسی، تهران، سخن.
۳۰. ــــــــــــــــــ (۱۳۷۰) «تحلیلی از شعر امید»، ناگه غروب کدامین‌ستاره، یادنامه‌ی مهدی اخوان ثالث، تهران، بزرگمهر.
۳۱. طاهباز، سیروس (۱۳۸۰) کماندار بزرگ کوهستان، تهران، ثالث.
۳۲. عدنانی، فرزین (۱۳۷۹) «تأملاتی در شعر اخوان»، باغ بی‌برگی، یادنامه‌ی مهدی اخوان ثالث، به اهتمام مرتضی کاخی، تهران، ناشران.
۳۳. فارابی، ابونصر محمد (۱۳۶۱) اندیشه‌های اهل مدینه‌ی فاضله، ترجمه و تحشیه از دکتر سیدمحمدجعفر سجادی، تهران، طهوری.
۳۴. فرخزاد، فروغ (۱۳۷۹) «آخر شاهنامه»، شناخت‌نامه‌ی فروغ فرخزاد، به کوشش شهناز مرادی کوچی، تهران، قطره.
۳۵. کریمی حکاک، احمد (۱۳۷۰) «اخوان در تداوم سنت‌ها»، ترجمه‌ی فرامرز سلیمانی، [یادنامه‌ی اخوان ثالث] ناگه غروب کدامین ستاره، تهران، بزرگمهر، ۲۶۹- ۲۷۱.
۳۶. مانهایم، کارل (۱۳۸۰) ایدئولوژی و اتوپیا، مقدمه‌ای بر جامعه شناسی شناخت، ترجمه‌ی فریبرز مجیدی، تهران، سمت.
۳۷. محمدی آملی، محمدرضا (۱۳۸۵) آواز چگور، تهران، ثالث.
۳۸. مختاری، محمد (۱۳۷۲) انسان در شعر معاصر، تهران، توس.
۳۹. مسکوب، شاهرخ (۱۳۷۳) هویت ایرانی و زبان فارسی، تهران، باغ آینه.

[Downloaded from ijurm.imo.org.ir on 2026-11-02]

۴۰. مور، تامس (۱۳۶۱) آرمانشهر (یوتوپیا)، ترجمه‌ی داریوش آشوری ـ نادر افشار نادری، تهران، خوارزمی.
۴۱. موسوی، حافظ (۱۳۸۱) مهدی اخوان ثالث، تهران، نشر قصه.

1. Hornby, A.S.(2003). Oxford Advanced Learners Dictionary Oxford University Press.
2. Ray, yvelin. (1996). Memoire oublittr nostal-giaen thapic: va demander a mammy, elletc rccontera Journal – Article.

[Downloaded from ijurm.imo.org.ir on 2026-11-02]