

جستاری در مفهوم آرمانشهر از دیدگاه مهدی اخوان ثالث

یوسف عالی عباس آباد* - استادیار دانشگاه پیام نور واحد گرمسار، سمنان، ایران.

صدیقه سلیمانی - استادیار دانشگاه پیام نور واحد گرمسار، سمنان، ایران.

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

چکیده

موضوع مقاله، آرمانشهر در اندیشه‌ی مهدی اخوان ثالث است. این پژوهش در پی جواب دادن به این سؤال است که در شعر اخوان ثالث، آرمانشهر چه مؤلفه‌هایی دارد؟ این مؤلفه‌ها در اندیشه و شعر او به چه صورتی به کار رفته است؟ دامنه‌ی مفاهیم آرمانشهر به کدام 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 طرح شده 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 در خصوص شعر اخوان نوشته شده، و برای نگارنده امکان دسترسی به آنها وجود داشته، مطالعه شده است.

واژگان کلیدی: آرمانشهر، شعر و اندیشه، اخوان ثالث.

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

اوتوپایی تلقی کنیم. فقط آن جهت‌گیری‌های فراتر از واقعیت را باید اوتوپایی بینگاریم که هرگاه به عرصه‌ی عمل درمی‌آیند، میل دارند نظم اشیا و امور حاکم در زمان را به طور جزئی یا کلی درهم بپاشند. (مانهایم، ۱۳۸۱، ص ۲۵۶)

وقتی تفکر آرزومندانه‌ی بشر در نظر گرفته 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 دامن 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، یک نمونه‌ی شهری می‌سازد و اگر به گذشته پناه ببرد، نمونه‌ی دیگر شهری می‌سازد. نوستالژی، همان راه‌کار انسان در پناه‌بردن به گذشته است. نوستالژی به «غم غربت» ترجمه شده است. با اینکه این واژه، 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 متنوع آن در فرهنگ‌های علوم انسانی به این صورت است. نوستالژی: غم غربت، حسرت و دلتنگی به گذشته و آنگهی اشتیاق مفرط برای بازگشت به گذشته، 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)

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»، 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 مانند کالبدند و اعضای آن به یکدیگر وابسته‌اند و بلکه آن بدنی که هر عضوی در جهت بقا و دوام بدن وظیفه‌ی خود را انجام دهد. و «همان‌طور که اعضای بدن مختلف است و هر یک باید عهده‌دار وظیفه شوند بعضی بالطبع برتر از دیگران اند و یک عضو 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 اوتوپایی 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 را که با موقعیت آنی و مستقیم ناسازگاری دارد و از حدود آن فراتر می‌رود و در این معنی از واقعیت فاصله می‌گیرد،



اصل واژه utopia یونانی است و معنی آن «جایی که وجود ندارد» یا «ناکجاآباد» می‌باشد. اتوپیا Utopia واژه‌ای است مرکب از OU (او) یونانی به معنای «نفی» و کلمه TOPOS (توپوس) به معنای «مکان» می‌باشد؛ بنابراین از لحاظ لغوی به معنای «لامکان» می‌باشد. آرمان‌شهر نمادی از یک واقعیت آرمانی و بدون کاستی است. همچنین می‌تواند نمایانگر حقیقتی دست نیافتنی باشد. از افلاطون به عنوان 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 به عنوان بنیانگذار این اندیشه نام برده می‌شود.

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 - 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 هر فرد 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. آرکائیسیم (باستان‌گرایی)؛ ۷. پناه‌بردن به آرمانشهر. یادآوری می‌شود که دو عنصر «بو» و «صدا» در تداعی گذشته‌ها و به تبع آن در تحریک عاطفه‌های نوستالژیکی انسان بسیار مؤثر است.

نوستالژی و خاطره ارتباط تنگاتنگی با هم دارند. داشتن خاطره برای هر فرد طبیعی است؛ اما وقتی یادآوری خاطرات برای شخص به حدی برسد که او را به واقعیت موجود بدبین کند، شخص احساس نوستالژی و دلتنگی می‌کند. این همان حالت روانی است که خاطره‌شناسان آن را «تراکم خاطره» (Recohection) می‌نامند. طیف دیگر این حالت کمبود خاطره است که روان‌پزشکان آن را فراموشی (Forgetting) می‌گویند. خاطره یادآوری گذشته است و عمدتاً مفهوم فردی و شخصی دارد. بر این اساس خاطره به دونوع خاصه‌ی فردی و خاطره‌ی جمعی تقسیم می‌شود. ری (Ray) در مقاله‌ای با عنوان «خاطره، فراموشی و نوستالژی در خانواده‌درمانی حس

این اصطلاح در ابتدا مربوط به حوزه‌ی روانشناسی بود و در درمان سربازانی به کار می‌رفت که بر اثر دور شدن از خانواده و کشور خود دچار نوعی بیماری و افسردگی می‌شدند؛ ولی رفته‌رفته به سایر حوزه‌ها مخصوصاً علوم انسانی و هنر نیز کشیده شد و منتقدان در آثار شاعران و هنرمندان به جستجو در خصوص 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 هر قرن تنها مقدار بسیار کمی 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 از گذشته را در اثر خود منعکس می‌کند؛ اما در نوستالژی فردی مستمر، شاعر یا نویسنده در سراسر اثر خویش تمام و کمال به گذشته‌ی 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 رومی شوند یا سلامتشان به خطر می‌افتد یا به پی‌ری 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. آزرده‌گی از محیط و زمان موجود و فرار به سوی فضاها یا زمین‌های 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

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 هر طرف مرا احاطه داشت و به تندی برق در من می‌گشتند. هر خیالی مرا به کارمخ—صوصی 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 در کتابی با عنوان «خاطره‌ی جمعی» به گونه‌ای عمیق به مفهوم خاطره‌ی جمعی توجه می‌کند و جنبه‌های مختلف آن را برمی‌شمارد. وی این واقعیت را یادآور می‌شود که با وجود شخصی بودن خاطره، آن را با دیگران تقسیم می‌کنیم. خاطره‌ای که به اشتراک گذاشته می‌شود. مقامی اجتماعی می‌یابد. اگر من نوعی می‌توانم خاطراتم را بازگو کنم، به این دلیل است که بازگو کردن یک عمل اجتماعی است. عملی اجتماعی که آنرا خاطره‌ی یمی را به دیگری متصل می‌سازد و چیزی را سبب می‌شود که 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 تمدن بشری دارد. «آرمان-شهر جایی است دست‌نیافتنی که تصوّر آن همواره در افق آرزوی بشر نمونه‌ی خیر برین و زیبایی و رستگاری بوده است و یکی از آرزوهای آدمی در درازنای تاریخ، دست‌یابی به جامعه‌ای بوده که در آن رستگاری خویش را تحقق بخشد. هنگامی که بشر از بند اسطوره‌ها رست 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 - اسلامی نیز به انحاء گوناگون با آرمانشهرهای ساخته و پرداخته‌ی عارفان، فیلسوفان و شاعران مواجه هستیم. می‌توان از ابونصر فارابی و «مدینه‌ی فاضله»ی او و شهاب‌الدین سهروردی و آرمانشهر «ناکجا آباد» و «اقلیم هشتم» (در کتاب «آواز پر جبرئیل») یاد کرد. طرح آرمانشهر و ساخته و پرداخته شدن آن در ذهن انسان‌ها، مستقیماً با اوضاع سیاسی، اجتماعی و اقتصادی حاکم بر جامعه و بر جهان، همچنین با روحیات 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 آن دو پناه‌بردن به گذشته.

یادآوری می‌شود که اخوان با طنز به ساختار آرمانشهر افلاطون اشاره کرده است:

دریغا، کی، کجا، کو، های هیهات

که تا آدم شود این غول مجنون

و گر صدبار رو حش را بشویی

به حمامی که پر لیف است و صابون

اگر یک دم از او غافل بمانی

دوباره می‌شود خرچنگ و طاعون

بدینسان با خیال آرمانشهر

چه خندستانه اندیشد فلاطون (اخوان: تورا ای کهن بوم و بردوست دارم ۳۲۴)

یکی از بن‌مایه‌های ادبیات 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 دور شدن 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 هیچ وجه همانند تلقی‌ای نیست که ما بعد از انقلاب کبیر فرانسه داریم. وطن برای

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 راه‌گریبان 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 باز یافتن حالت آزادی و سعادت پیش از هبوط، نیز درباره‌ی مسیحیت و عرفان موجود در آن، از مفهوم «نوستالژی» استفاده می‌کند. (رک، الیاده، ۱۳۷۴، ص ۶۵)

در شعر معاصر، به جز چند شاعر درجه اول، 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 مور» تألیف آرمانشهر خود را ملهم از سبک جمهوری افلاطون می‌دانست (دولت‌شهر، پولیتتیا، 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، تئودیه یا عدل الهی ادیان توحیدی ابراهیمی وساطت می‌کند. کمال جویی ابراهیم یک مسیر فرش شده از پرسشگری است و یقین‌یابی او نه ریشه در صور ایدئال و معقولات مفارق 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 اتوپیا، جزیی از تفکر فلسفی و

صورتی از آن بوده است (داوری، ۱۳۵۶، ص ۳۶-۳۷). به نظر افلاطون باید اساس اخلاقیات حاکم، حکمت، فضیلت و رعایت عدالت باشد، اما معمولاً صاحبان قدرتهای مادی لذت طلب می‌شوند و قوه 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 اریستوکرات و یا اشراف (فارابی، ۱۳۵۸، ص ۳۶).

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

از میان پژوهشهای اخیر، می‌توان به کتاب ژان - ایولاکروا پیرامون «اتوپیا‌ی توماس مور و سنت افلاطونی» اشاره کرد که نشان می‌دهد چگونه «از افلاطون تا اتوپیا، نه تنها با دو فلسفه هستی‌گوناگون، بلکه با دو فلسفه عمل متفاوت سروکار داریم». لاکروا به اهمیت شوک ابن سینا برای اروپای قرون وسطی و حرکت آفرینی ابن رشد 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 دانش اسکات و اوکام و غیره، تا نشان دهد که چرا اتوپیا‌ی جدید افلاطونی نیست. مهم‌ترین تفاوت هستی‌شناختی، درک مقام ایده یا ایدئوس در نزد بنیانگذار فلسفه افلاطون است که این صور معقول و جودی واقعی و جداگانه دارند. عرصه و موضوع عقل (یا خرد، نوس)، به خلاف رأی (زعم، ظن، دوکسا)، نه محسوسات متغییر بلکه امور واقعی لایتغیر 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 بر آنند که «دولت‌شهر - در - کلام» افلاطونی ایدئال - تپیی 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



فصلنامه مدیریت شهری
Urban Management
شماره ۳۴ بهار ۱۳۹۳
No.34 Spring 2014

۳۶۳

چونان طلاق نظام فکری او، نقد نظم موجود و نیز تلاش برای استقرار وضع مطلوب است. اشتباه یا شبهه او در غیاب «فیلسوف-شاه» مثالین و آسمانی، توهم فیلسوف شدن شاه زمینی است. نسبت حکمت و حکومت، چنانکه نبوت و شاهنشاهی مانع‌های 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-)شهراندیشی اساسی است، در قیاس با فقه که به مشروعیت و قانونمندی قدرت و یا سنت «مرآت الملوکی» که به اخلاق دولتمداری و دولتمردی می‌پردازد. هم از این رو، فارابی را بنیان‌گذار فلسفه سیاست در تمدن اسلامی خوانده‌اند. او هارمونی‌طلبی افلاطونی را با طبع اخلاق ایران و توحید اسلام و کمال‌جویی تشیع سازگارتر می‌یافت. و این انتخاب تنها ناشی از محدودیت منابع، مثلاً نشناختن سیاست ارسطو، نبود. سرمنشأ سیاست فضیلت را، غیر از منبع «فلاطونی- ارسطویی- فلوپینی» 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. آزادی و کرامت، مبارزه با ظلم و تحقیر و توهین. در این شهر، انسان به هیچ‌وجه تن به پستی نمی‌دهد و با عزت و آزادی زندگی می‌کند: من نتوانم چو شما عنکبوت شد کولی شوریده سرم 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 زمستان زده‌ی بی همه چیز می‌روم،
برده ز هر بادگرو. (همان: ۱۱۹)

۱. ۲. تنهایی. با دقت در بیشتر شعرهای اخوان و شهر بر ساخته‌ی 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 تاریخت تنهایی است. اینجا، یعنی در آن سوی پایان، در دیار نابودگان، نیست‌شدگان و دیار مرگ نیز تنها یک چیز حاکم است و آن همان تنهایی بزرگ است که گویی سیطره‌اش اینجا و آنجا نمی‌شناسد. چه این‌گونه‌اندیشیدن درباره‌ی تنهایی، که فاقد تاریخت است و ام‌گرفتن از فلسفه‌های مدرن باشد، چه از اصالت ذهنی اخوان برخاسته باشد، این هم هست که وقتی نه از اینجا و نه از آنجا جهان، جز «هیچ» پیامی نیاید، دیگر همه جا 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 هر آنچه به ما داده بودند

باز پس گرفتند ...

تنها، تنهایی بزرگ ما

که نه خدا گرفت آن را، نه شیطان

با ما چون خشم ما به درون آمد

اکنون او

— این تنهایی بزرگ —

با ما شگفت‌گسترشی 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 پرمادانه‌تری است. دین، فرهنگ، زبان

و جامعه از مهم‌ترین بخش‌های این تمدن فکری اخوان است. بسامد ذهن و زبان اخوان در ساخت آرمانشهر خود به این ترتیب است:

۱.۲. 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)؛ (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۰، «تحلیلی از شعر امید»، ۹-۶۲)

این تعبیر به‌گونه‌ای شامل بسیاری از ابعاد زندگی اخوان می‌شود. او برای نشان دادن شکست و ناامیدی و خط بطلان کشیدن بر بسیاری از چیزهایی که مردم به عنوان واقعیت مطلق به آنها نگاه می‌کرده‌اند، به اجتماع و تلخی‌ها و شکست‌های حاکم بر آن اشاره کرده 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 میتراثیسم را دوره‌ی شکوه و عظمت ایران قلمداد کرده است. میتراثیسم 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

— کاروان شعله‌های مرده در مرداب —

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، هفت تن جاوید ورجاوند، دختو، اوستا، گائاه‌ها، ایزدان، فرّ، آب، آذر، آتش، سرود آتش، سروش، سوشیانس، گفتار نیک، پندار نیک، کردار نیک، فرّوهر،

—زدیسنا، 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 مبین آیین زرتشتی ایران بوده است:

از اینجا نام او شد شهریار شهر سنگستان.

پریشان روز 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 پندارد که دیگر جست و جوا پوچ و بیهوده‌ست.

نه جوید زال ز را تا بسوزاند پر سیمرغ و پرسد

چاره و ترفند

نه دارد انتظار هفت تن جاوید ورجاوند

دگر بیزار حتی از دریغاگویی و نوحه

چو روح جغد گردان در مزار آجین این شب‌های بی‌ساحل.

ز سنگستان شومش برگرفته دل،

پناه آورده سوی سایه‌ی سدّری؛

که رُسته در کنار کوه بی‌حاصل.

و سنگستان گمنامش

که روزی روزگاری شبچراغ روزگاران بود

نشید همگانش، 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 نجات بخشی از گنگ‌دژ به ایرانشهر می‌آید. از جمله جاودانان دیگر که در بندهشن از آنان یاد شده، اُغریزُت، پسر پشنگ، به سیستان است که



فصلنامه مدیریت شهری
Urban Management
شماره ۳۴ بهار ۱۳۹۳
No.34 Spring 2014

■ ۳۶۵ ■

او را گوید شاه 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، اوروتت نر (urwatat)، که پسر زرتشت است به وَرجمکرد. غیر از اینان جاودانان دیگری نیز هستند که از هوش رفته‌اند. مانند نرسی پسر ویونگهان (wīwānghān)، توس پسر نوذر، گیو پسر گودرز، بیرزد (bairazd) و اشَوَزَد (ašawazd)، پسر پورودخشت. ایشان به هنگام فرسگرد، به یاری سوشیانس آیند. دیگر سام یا کرشاسب است که ضحاک را خواهد کشت. در این فهرست نام کیخسرو نیست که خود از جاودانان است. نکته‌ی دیگر اینکه این فهرست تنها نام دوازده تن را دربر دارد و از سه مرد و پانزده زن دیگر نامی برده نشده است. (رک، بهار: پژوهشی در اساطیر ایران ۱۹۹ و ۲۸۹-۲۹۰)

و سرودم شعله‌ور می‌گشت

«آتش، ای آتش!»

ای همیشه تابناک، ای هرگز سرکش!

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 هر چیز واجب می‌شمردند. چنانکه صورت خود را با آب نمی‌شستند.» (اوشیدری: دانشنامه‌ی مزدیسنا ۴۶۸)

— 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 دست‌چین کردن 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 (اورمزد‌دادار 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 اوستان ندارد.» (اخوان: صدای حیرت‌بیدار 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 سرپای ایران دوست دارد. مزدشت آخرین پناهگاه او، ترکیبی خوش از سه چیز: معنویت، دادگری و عشق به وطن است. دکتر شفیع کدکنی در این خصوص معتقد است: «اگر به عمق قضیه‌ی مزدشت توجه کنیم، 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.» (شفیع کدکنی: «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

گردگرفته چیزهایی را بیرون بکشد و با هم بیامیزد: چهل و پنج درصد آیین زردتشتی، سی درصد مزدکی، بقیه هم بودایی و مانوی. معجون حاضر است فقط یک اسم کم دارد. آن هم کاری ندارد. یک علامت 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 اگر چه او، خود را «چاووش خوان 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 کاروان سالار 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 سامان یافته در «مؤخره‌ی از این اوستا» به آن و علت ابداع آن پرداخته است: بهایی نیست پیش من نه آن مُس را نه این به را که من با نقد مزدشتم، بهای دیگری دارم... بهین آزادگر مزدشت، میوه‌ی مزدک و زردشت که عالم راز پیغامش رهای دیگری دارم (اخوان: سه‌کتاب ۲۱-۲۳)

هوا را صاف تر کن تا رساند
به گوشت این «چرا»ها را صدا به
به مزدستان خود یاری رسان تا
کند اوضاع گیتی را بسا به
ببخشاگاه که گرتند راند
که تندی گاه اگر باشد بجا به (همان: تورا ای کهن بوم و بر دوست دارم ۴۲۴)

خدایی، مردمی، راهی مرا هست

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 از کدام 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 - 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 همه چیز به سامان خواهد آمد.

این آیین جدید همه چیز 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 متعالی تر پرواز کند در چاه سهمگین تر فرومی‌افتد و آن چاه «ما» هست. غرب‌زدگی اخوان او را، حتی تا سرحد بدترین اشکال نژادپرستی می‌کشانند. هر چه «ایرانی» است خوب و اهورایی ست و هر چه «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 قومی ما دچار می‌آید. اخوان به گذشته رجوع می‌کند؛ اما 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 - عارفانه برسد که از مرز اصالت بشر فرا می‌گذرد؛ بلکه آنچه در بازار کنونی 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

۲. رک، آشوری: ناگه غروب کدامین ستاره: 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

که پویانم در آن تنهای تنها
یکی آزاده مردم، ساده اندیش
ندانم چند و چون مکر و فن ها
نه شرقی و نه غربی و نه تازی
همین گویم، نه پُر، چون پُرسخن ها
ره آزادگر مزدشت پویم
نه راه غرب و شرق و راهزن ها
ره آزادی و اشراق و شادی ست
ز چشمان خرد شسته و سن ها
نه راه منطقش تکفیر و شمشیر
ره بیگانه خویان، بی وطن ها
نه بستن پای مردم را، زن و مرد
ز هول و جهل و حاجت، بارسن ها
... تک و تنها ره مزدشت پویم / نیازم ز جور و سوء ظن ها
(همان: ۲۹۱-۲۹۲)

۲. ملیت ایرانی و زبان فارسی

به سبب مشکلات تاریخی، اجتماعی و سیاسی، زبان فارسی همواره در معرض ویرانی و فراموشی بود. دو عامل عمده ای که باعث دوام زبان فارسی و کارکرد آن شد تعصب ملیت و قومیت ایرانی در برابر زبان عربی و عشق به آن زبان از طرف تمام نویسندگان و سخن گوینان بود تا آن زبان احیا شود. این زبان از طلیعه‌ی مشروطیت با توجه به ملیت و زبان ایرانی، در زمینه‌های تاریخ، سیاست، فن، شعر و جز اینها ابعاد گسترده‌ای 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 کرده‌اند که او توانسته است به بهترین روش از ظرفیت‌های زبانی بهره‌برداری کند. «او به عنوان سبکی والا و متعالی، استفاده از کلام را در خدمت محتوا درمی‌آورد به نحوی که هیچ کلمه‌ای در شعرش بی تفاوت نمی‌نماید. عادی‌ترین حرف عامیانه‌ی روزمره را با عالی‌ترین کلام گذشته‌های دور می‌خواند تا زمینه‌های جاری تحلیل غم غربت و تاریخ را حامی باشد.» (کریمی حکاک، ۱۳۷۰، ص ۲۶۹)

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

باشد:
شعرهای خوب و عالی را
راست گویم، راست
باید امروز از نوآیینان بی‌دردان
خواست
وز فلانک یا فلان مردان

آن طلایی مخمل‌آویان خون‌سردان. (اخوان، ۱۳۸۵، سه‌کتاب، ص ۷۹)

اخوان به مرزهای ایران کهن نیز نگاه تعصب‌آمیزی دارد. در «مؤخره‌ی از این اوستا» که مانیفست شاعری اوست به جداسدن 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 این شهر، 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 بدین جهت از ابعاد درخشان و باشکوه آرمانشهر او به شمار می‌روند. (رک، اخوان، ۱۳۸۶، از این اوستا، ص ۱۶۶-۱۷۵)

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

گذشته‌ای که از آن «ما» بوده است و اکنون دیگر از آن 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 له و فاسد شده و خون‌ها تبخیرگشته 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 به کشتی‌های خشم بادبان از خون،
ما، برای فتح سوی پایتخت قرن می‌آییم.
تا که هیچستان نه‌توی فراخ این غبار آلود غم را
با چکاک مهیب تیغ‌هامان، تیز
غرّش زهره‌دران کوس‌هامان، سهم
پرّش خارا شکاف تیرهامان، تند؛
نیک بگشاییم.
شیشه‌های عمر دیوان را

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 هر قرن
ما

یادگار عصمت غمگین اعصاریم. (اخوان، ۱۳۸۶، آخر شاهنامه: ۷۴)

۳.۲. 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 این گونه 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 هزاران سال پشتوانه‌ی علمی و فرهنگی در برابر جهانیان می‌نهد. بار عاطفی آخر شاهنامه، ژرف‌ترین احساس خوارشدگی مردم است. اخوان در این قطعه، بر ضد 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

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)

از طلسم قلعه‌ی پنهان، ز چنگ پاسداران فسون‌گروشان،
جلد بر باییم.

برزمین کوبیم.

ورزمین - گهواره‌ی فرسوده‌ی آفاق -

دست نرم سبزه‌هایش را به پیش آرد

تا که سنگ از ما نهدان دارد،

چهره‌اش را ژرف بشخاییم.

ما

فاتحان قلعه‌های فخر تاریخیم،

شاهدان شهرهای شوکت هر قرن ...

«آه، دیگر ما

فاتحان گوژپشت و پیر را مانیم.

بر به کشتی‌های موج بادبان از کف،

دل به یاد بره‌های فره‌ی، در دشت ایام تهی، بسته،

تیغ هامان زنگ خورد و کهنه و خسته،

کوس هامان 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 - فرهنگ و

اسطوره‌ی ایرانی، دین اسلامی - مخصوصاً بارگاه امام

رضا (ع) - و جز اینها از آن موارد است.

نتیجه‌گیری و جمع‌بندی

اخوان شاعر چیره‌دستی بود. از مکتب‌سازترین شاعران

معاصر است که در طرح و قوام «سمبولیسم اجتماعی»

قَدَر مایه بوده است. شاعر معترضی است. هر چند به

عناوین «شاعر شکست» و «م. امید ناامید» شهره شده؛ اما

ذهن و روان او چندان درگیر این ناامیدی‌های فرساینده و

مرگ‌بار نشد. برای اعتراض به حال، به گذشته و آینده پناه

برد. از اسطوره‌های ایرانی با حرمت یادکرد و تصویرهای

بدیع و بکری از آنها ساخت. در خصوص 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 جدی است و یا به صورت طنز. طنز

اخوان، چندان هم خنده‌دار و فرح‌بخش نیست. مالا مال

از نیش‌ها و زخم‌های اجتماعی است که در آن زندگی

می‌کرد. زبان جدی 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 مآخذ

۱. آشوری، داریوش (۱۳۸۱) فرهنگ علوم انسانی، تهران، مرکز.

۲. ----- (۱۳۷۰) «سیری در سلوک معنوی مهدی اخوان ثالث»، ناگه غروب کدامین ستاره، 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. ----- (۱۳۸۶) ارغنون، تهران، زمستان.

۶. ----- (۱۳۸۶) از این اوستا، تهران، زمستان.

۷. ----- (۱۳۷۶) بدعت‌ها و بدایع نیما یوشیج، تهران، زمستان.

۸. ----- (۱۳۷۱) تورا ای کهن بوم و بردوست دارم، تهران، مروارید.

۹. ----- (۱۳۸۵) سه‌کتاب، مجموعه‌ی در حیات کوچک پاییز، در زندان؛ زندگی می‌گوید، اما باز باید زیست ...؛ دوزخ، اما سرد، تهران، زمستان.

۱۰. ----- (۱۳۸۵) سواحلی و خوزیات، تهران، زمستان.

۱۱. ----- (۱۳۸۲) صدای حیرت بیدار (گفت‌وگوها)، زیر نظر مرتضی کاخی، تهران، زمستان.

۱۲. اصیل، حجت‌الله (۱۳۸۱) آرمانشهر در اندیشه‌ی ایرانی، تهران، چشمه.
۱۳. الیاده، میرچا (۱۳۷۴) اسطوره، رؤیا، راز، ترجمه‌ی رؤیا منجم، تهران، فکرروز.
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 کدامین ستاره، 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 فرایندها)، 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 - 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 - 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. _____ (۱۳۸۰) ادوار شعر فارسی، تهران، سخن.
۳۰. _____ (۱۳۷۰) «تحلیلی از شعر امید»، ناگه غروب کدامین ستاره، 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 جامعه‌شناسی 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.

۴۰. مور، تامس (۱۳۶۱) آرمانشهر (یوتوپیا)، ترجمه‌ی
داریوش آشوری – نادرافشار 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 nostalgiae thapic: va demander a mammy, ellete recontera Journal – Article.



فصلنامه مدیریت شهری
Urban Management
شماره ۳۴ بهار ۱۳۹۳
No.34 Spring 2014

■ ۳۷۲ ■