



Extended Abstract

DOI:10.22099/JBA.2025.50757.4547

Akhavan-Sales and Romantic Regression; Considerations on the Theoretical Foundations of Mahdi Akhavan- Sales' Archaism

Jafar Fasaie* 

Somayeh Rezaie 

Rasoul Mohammadi 

Introduction

Many scholars consider Mehdi Akhavan-Sales to be one of the most devout adherents to tradition in contemporary Persian poetry. Research indicates that this theory, generally based on textual evidence derived from the surface structure of Akhavan-Sales' poetry, has evolved into a dominant narrative in contemporary scholarship. The key question now is whether this inclination towards tradition, often described as archaism or Iranism, in its original and conventional sense –a dynamic discourse aimed at recreating a new order in various societal spheres– is also present and active in Akhavan-Sales' intellectual framework and, consequently, in the deep structure of his poetry. In other words, does Mehdi Akhavan-Sales' Iranism align with the specific goals and ideals of Iranism in the Constitutional Revolution and in the discursive context and political atmosphere of post-Constitutional Iran? To answer this question, Akhavan-Sales' poetry has been subjected to a content analysis that goes beyond the horizontal axis of the poem. The results obtained from the interpretation and explanation of these works show that although Akhavan-Sales extensively refers to the discourse of ancient Iran, particularly its myths and symbols –at the level of the surface structure of the poem– he has not translated and conveyed the philosophical and theoretical dimensions of this discourse in his intellectual system. Akhavan-Sales' poetry is at a significant distance

* Assistant Prof of Persian Language and Literature, Higher Education Center of Eghlid, Eghlid, Iran. (Corresponding author).

jfasaei@yahoo.com.

Article Info: Received: 2024-07-22, **Accepted:** 2025-02-01



COPYRIGHTS ©2025 The author(s). This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution (CC BY-NC 4.0), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, as long as the original authors and source are cited. No permission is required from the authors or the publisher.

from the fundamental components embedded in the discourse of ancient Iran, such as hope, light, the concept of the sacred, eschatology, and the triumph of good. For this very reason, Akhavan-Sales' traditionalism, as a purely romantic regression, has rebelled against its own origin and purpose –namely, the creation of practice and agency.

Methodology and historical research

This research, in terms of its objective, is a fundamental study conducted by the use of a qualitative approach. The aim of this research is to go beyond the surface structure of the poetry and reach deeper layers of the text. The works examined include parts of Akhavan-Sales' first book of poetry, *Arghanun*, up to the book *To You, O Ancient Land and Homeland, I Am Devoted*, with a greater emphasis on Akhavan's more recent poems. In terms of data collection, this research is theoretical, and data was collected through library research and note-taking. The data was analyzed using qualitative content analysis.

Numerous dissertations, books, and articles have been written about Akhavan-Sales. Regarding Akhavan's inclination towards ancient Iran, the following can be mentioned: Moradi and Abdroyani (2011), in an article titled "Heritage in the Poetry of Mehdi Akhavan-Sales and Amal Dunqal," have examined and compared heritage and mythology in the poetry of the two poets (Moradi & Abdroyani, 2011: 32-33). Esmaeili (2016), in an article titled "Temporal Norm Violation in Akhavan-Sales' Poetry," argues that archaism is one of Akhavan's linguistic and stylistic features, stemming from his familiarity with classical Persian literature, his frustration and despair, and consequently his refuge in antiquity and mythology (see Esmaeili, 2016: 33). Modarresi and Ahmadvand (2004), in an article titled "The Reflection of Archaism in Akhavan-Sales' Free Verse," have concluded that Akhavan has a strongly archaistic approach in his free verse, and this approach is not limited to his use of archaic words, but he also demonstrates his interest and mastery of the literature of ancient Iran, especially Khorasan, by using archaic syntactic structures in his poems (see Modarresi & Ahmadvand, 2004: 69). Ahmadpour (2007), in an article titled "Language and Archaistic Uses in the Poetry of Mehdi Akhavan-Sales," has enumerated the main reasons for Akhavan's approach to archaism.

A review of these and some of the other points that will be presented in the analysis shows that Akhavan is an archaist inclined towards the discourse of pre-Islamic Iran. The book *Suddenly, Which Star Is Setting?* also presents the theories of prominent scholars regarding Akhavan and his archaism, all of which point to Akhavan's archaism.

This article will show that although Akhavan-Sales extensively refers to the discourse of ancient Iran, particularly its myths and symbols at the surface level of the poems, he has not translated and conveyed the philosophical and theoretical dimensions of this discourse in his intellectual system.

Results and Discussion

Archaism, as defined so far, is oriented towards a specific goal. Archaism, and more specifically Iranism, in its specific and conventional definitions, means paying attention to and respecting past traditions in order

to recreate a new order. This issue was particularly raised during the Constitutional Revolution and its function, in addition to raising awareness, was to develop a program to escape from backwardness and create a new order in various aspects of society. From such a perspective, many researchers, without paying attention to the vertical axis of poetry and based only on the surface structure of the poem and the signs present in this section, have concluded that Akhavan-Sales is a completely Iranist poet. In this article, we will show that what is presented as Iranism in Akhavan-Sales' poetry among researchers is in conflict with the internal logic of archaism and Iranism, and Akhavan's return to ancient traditions is merely a romantic regression lacking a foundation.

Conclusion

According to the findings of this article, Akhavan-Sales has transferred the elements and symbols of ancient Iran to the level of language and into the realm of his poetry. However, by neglecting the philosophical and theoretical aspects of the discourse of ancient Iran, he has diverted archaism into a different path that can be seen as a rebellion against Iran and tradition. From this perspective, Akhavan's poetry is at a significant distance from the fundamental components embedded in the discourse of ancient Iran, such as hope, light, the concept of the sacred, eschatology, and the triumph of good over evil. If in ancient Iran, especially in Zoroastrian traditions, the final victory belongs to the camp of Ahura Mazda in the conflict between good and evil, in Akhavan's poetry, this issue takes on a different aspect. In Mehdi Akhavan-Sales' poetry, the complete victory belongs to Ahriman, and only stagnation and inevitable deadlock are evident in the landscapes of society. Akhavan is not unaware of history. Our argument is not about his ignorance of history. The discussion is about the transfer of theoretical foundations, and in this article, we have shown that Akhavan has not transferred these very important and decisive foundations into his poetry.

Keywords: Akhavan-Sales, ancient Iran, archaism, agency, dualism, Ahura Mazda, Ahriman

References

- Abrahamian, Y. (1998). *Iran between two revolutions* (K. Firouzmand et al., Trans.). Tehran: Markaz. [in Persian]
- Ahmadpour, A. (2008). Language and archaic uses in the poems of Mehdi Akhavan-Sales. *Specialized Quarterly of Persian Literature, Islamic Azad University of Mashhad*. [in Persian]
- Akhavan-Sales, M. (1984). *From this Avesta* (13th ed.). Tehran: Morvarid Publications. [in Persian]
- Akhavan-Sales, M. (1988). *Arghanun* (7th ed.). Tehran: Morvarid Publications. [in Persian]
- Akhavan-Sales, M. (1991a). *Hell, but cold* (9th ed.). Tehran: Winter. [in Persian]
- Akhavan-Sales, M. (1991b). *I love you, O ancient one, and the one who loves you* (3rd ed.). Tehran: Morvarid Publications. [in Persian]
- Akhavan-Sales, M. (1991c). *In the small fall courtyard in prison* (11th ed.). Tehran: Winter. [in Persian]

- Akhavan-Sales, M. (2003). *The end of the Shahnameh* (16th ed.). Tehran: Morvarid Publications. [in Persian]
- Akhavan-Sales, M. (2004). *Winter* (20th ed.). Tehran: Morvarid Publications. [in Persian]
- Amouzgar, Z. (2007). *Mythological history of Iran*. Tehran: Samt. [in Persian]
- Amouzgar, Z., & Tafazzoli, A. (2001). *The myth of Zoroaster's life*. Tehran: Babol Bookstore. [in Persian]
- Arab Golpayegani, E. (2008). *Mythology of ancient Iran*. Tehran: Hirmand. [in Persian]
- Azargoshasb, A. (1982). *Response to accusations of dualism, fire worship, and incest*. Tehran: Foruhar. [in Persian]
- Bahar, M. (1998). *From myth to history*. Tehran: Cheshmeh. [in Persian]
- Christensen, A. (1976). *Kianian* (Z. Safa, Trans.). Tehran: Translation and Publishing House. [in Persian]
- Dastgheib, A. A. (1993). *A look at Mehdi Akhavan-Sales*. Tehran: Morvarid. [in Persian]
- Delashaw, M. L. (1987). *The coded language of family stories* (J. Sattari, Trans.). Tehran: Toos. [in Persian]
- Duchenne-Giman, J. (1999). *Ormazd and the Devil: The adventure of dualism in ancient times* (A. Bagheri, Trans.). Tehran: Foruzan. [in Persian]
- Futohi Rudmoejani, M. (2006). *Rhetoric of image*. Tehran: Sokhan. [in Persian]
- Ghasemzadeh, M. & Daraya, S. (2001). *Suddenly the sunset of which star: Memoir of Mehdi Akhavan-Sales*. Tehran: Bozorgmehr. [in Persian]
- Ismailpour, A. (1982). *The myth of creation in the Manichaean religion* (4th ed.). Tehran: Karvan. [in Persian]
- Ismaeili, Z. (1996). Temporal abnormality (archaism) in the poems of the Third Brotherhood. *Studies in Literature, Mysticism and Philosophy* 2(2), 32–55. [in Persian]
- Jalali Naini, S. M. R. (2005). *The Thanaviyan in ancient times*. Tehran: Tahori. [in Persian]
- Kakhi, M. (2009). *The leafless garden: Memoir of Mehdi Akhavan-Sales* (2nd ed.). Tehran: Winter. [in Persian]
- Katouzian, M. A. (2003). *Political economy of Iran from constitutionalism to the end of the Pahlavi dynasty* (M. R. Nafisi & K. Azizi, Trans.). Tehran: Markaz. [in Persian]
- Kazem Khanloo, N., & Beiranvand, N. (2015). Analysis of epic myths in the poetry of Akhavan-Sales. *Quarterly Journal of Shahriar Studies*, 1(4), 216–244. [in Persian]
- Khorasani, S. (2013). *Iranian culture in the works of Mehdi Akhavan-Sales*. Tehran: Tarfneh. [in Persian]
- Khosravi, K. (1989). *Mazdak* (Ch. II). Sweden: Afsaneh Publishing. [in Persian]
- Meshkoor, M. J. (2008). *Summary of religions* (7th ed.). Tehran: Sharq. [in Persian]
- Modaresi, F., & Ahmadvand, G. H. (2005). Reflection of archaism in the poems of Nimai Akhavan-Sales. *Scientific Research Journal of the Faculty of Literature and Humanities, University of Isfahan*, 2(41), 45–. [in Persian]
- Mohammadi Amoli, M. R. (1998). *The voice of Chagor: Life and poetry of Mehdi Akhavan-Sales*. Tehran: Sales Publishing House. [in Persian]
- Mohammadi, M. H. (1995). *Dictionary of modern poetry allusions*. Tehran: Mitra. [in Persian]

- Mokhtari, M. (1993). *Man in modern poetry* (4th ed.). Tehran: Toos. [in Persian]
- Moradi, M. H., & Abderroviani, J. (1991). Studies in criticism and translation of Arabic language and literature. 1(1), 28–50. [in Persian]. <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.22519017.1390.1.1.2.5>
- Parmon, M. (1976). *An introduction to the course of philosophy in ancient Iran*. Tehran: Jahan Ketab. [in Persian]
- Pourdavoud, E. (1995). *The promised Sochians of Mazdasina*. Tehran: Foruhar. [in Persian]
- Sarkarati, B. (2008). *The hunted shadows*. Tehran: Qatreh. [in Persian]
- Shafiei-Kadkani, M. R. (2011). *The states and authorities of M. Omid*. Tehran: Sokhan. [in Persian]
- Shafiei-Kadkani, M. R. (2013). *With lamp and mirror: In search of the roots of the development of contemporary Iranian poetry, Part Four*. Tehran: Sokhan. [in Persian]
- Shahroui, S. (2015). Which drought does the dragon symbolize? *Kohnnameh Adab Parsi*, 6(4), 117–138. [in Persian]
- Si-Foltz, R. (2011). *The transition of spirituality from Iran-Zaman*. Qom: Adian Publications. [in Persian]
- Tabari, E. (2010). *Issues of culture, art, and language*. Tehran: Morvarid Publications. [in Persian]
- Tabari, E. (2014). *Among the sands and diamonds*. Kabul: State Committee for Publishing and Publishing. [in Persian]
- Vaez-zadeh, A. (2010). Manifestations of theism in the poetry of Akhavan, Forough and Shamlou. *Literary Studies*, 68, 25–49. [in Persian]
- Zarrinkoob, H. (1989). *Perspectives of modern Persian poetry*. Tehran: Toos Publications. [in Persian]



اخوان ثالث و رجعت رمانتیک؛ ملاحظاتی درباره‌ی مبانی نظری باستان‌گرایی مهدی اخوان ثالث

جعفر فسایی* 

سمیه رضایی** 

رسول محمدی*** 

چکیده

اخوان ثالث به‌زعم بسیاری از پژوهشگران، از دل‌سپردگان به سنت در عصر جدید به شمار می‌آید؛ بررسی‌ها نشان می‌دهد که این نظریه که عموماً بر اساس قراین متنی برآمده از روی‌ساخت شعر اخوان صورت‌بندی شده است، در پژوهش‌های معاصر به‌صورت یک کلان‌روایت پذیرفته‌شده درآمده است. اینک پرسش مهم و کلیدی اینجاست که آیا گرایش به سنت که از آن تحت‌عنوانی از قبیل باستان‌گرایی یا ایران‌گرایی یاد می‌شود، در معنای اصیل و مصطلح خود یعنی یک نوع گفتمان پویا ناظر بر بازآفرینی نظم جدید در ساحت‌ها و ابعاد مختلف جامعه، در منظومه فکری و متعاقباً در ژرف‌ساخت شعر اخوان نیز حضور و جریان دارد یا خیر؟ به عبارت دیگر آیا ایران‌گرایی مهدی اخوان ثالث، با رسالت‌ها و آرمان‌های معین ایران‌گرایی در نهضت مشروطه و در بافت گفتمانی و فضای سیاسی ایران پس‌امشروطه همسو است یا خیر؟ به‌منظور دستیابی به پاسخ این پرسش، اشعار اخوان ثالث مورد مطالعه و تحلیل محتوایی فراتر از محور افقی شعر قرار گرفته است. نتایج حاصل از دریافت و تشریح این آثار نشان می‌دهد که اخوان ثالث اگرچه به‌صورت گسترده به گفتمان ایران باستان و مشخصاً اسطوره‌ها و نمادهای آن ارجاع داده‌است، در سطح روی‌ساخت شعر، اما سویی‌ی فلسفی و نظری این گفتمان را در دستگاه فکری خود ترجمه و منتقل نساخته است. از این چشم‌انداز، شعر اخوان با مؤلفه‌های بنیادین مندرج در گفتمان ایران باستان از قبیل امیدواری، پیروزی نور بر تاریکی، حضور امر قدسی در مناسبات اجتماعی و زیست فردی، فرجام‌شناسی و غلبه‌ی خیر بر شر، در فاصله‌ی کاملاً

* استادیار زبان و ادبیات فارسی مرکز آموزش عالی اقلید، اقلید، ایران. jfasaei@yahoo.com (نویسنده‌ی مسئول)

** استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران s.rezaee@cfu.ac.ir

*** دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شیراز، شیراز، ایران rasoulmohammadi80@yahoo.com

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۳/۵/۱، تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۳/۱۱/۱۳



معناداری قرار دارد. درست به همین دلیل، سنت‌گرایی اخوان، به‌مثابه‌ی رجعتی صرفاً رمانتیک، علیه اصالت و رسالت خویش، یعنی خلق پراکنیس و عاملیت، شورش کرده است.

واژه‌های کلیدی: مهدی اخوان ثالث، ایران باستان، باستان‌گرایی، عاملیت، ثنویت.

۱. مقدمه

در حوزه‌ی علوم انسانی، مسائل همانند پازل‌هایی هستند که در کنار یکدیگر می‌نشینند و به‌طور کلی این مسائل را باید در چهارچوب یک منطق پازل‌گونه، یکپارچه و کلی فهم کرد. از همین چشم‌انداز، سخن از سنت و سنت‌گرایی در فرهنگ ایرانی، مستلزم شناخت و توجه به یک سلسله عوامل داخلی و بین‌المللی است. قطعاً جریانی که در غرب از قرن پانزدهم شکل گرفت که آن نیز خود حاصل جمع یک سلسله عوامل پیچیده بود و در ساحت نظر و عمل، مناسبات انسان را با هستی، با خداوند/ امر قدسی، با دیگری و با خود تغییر داد، در تمامی یاخته‌های اقتصادی، سیاسی و فرهنگی جوامع پیرامونی از جمله ایران تاثیرگذار بوده است. آنچه شفيعی‌کدکنی تحت عنوان ساختار ساختارها مطرح کرده است، در سطوح کلان و در ابعاد جهانی شاید بتواند این موارد را به خوبی توضیح دهد.

چنانچه باستان‌گرایی و توجه به سنت را نوعی تلاش برای تداوم‌بخشی و بازیابی المان‌ها، نمادها و مؤلفه‌های دوران باستان، در دوران معاصر بدانیم، می‌توان از جریانی سخن گفت که تحت یک سلسله شرایط و عوامل در مقطعی از تاریخ ایران آغاز شد و تحت تاثیر نیروهای بیرونی رشد کرد و در نهایت منشأ آثار متعددی در صحنه‌های مختلف اجتماعی، سیاسی و فرهنگی شد. شرایطی از قبیل سقوط سلسله‌ی مقتدر صفویان و سپس روی کار آمدن حکومت‌های شکننده‌ی ایلیاتی و محلی و در پی آن ظهور حاکمیت قاجار از دل هرج و مرج ناشی از فروپاشیدگی جامعه‌ی ایران و زمانی که با تمدن غرب برخورد می‌کرد و مفاهیم جدیدی همانند خودانتقادی، عقب‌افتادگی، انحطاط، پیشرفت، سنت‌گرایی و... از دل آن بیرون می‌آمد و گفتمان جدیدی را صورت‌بندی می‌کرد که صبغه و سابقه‌ی تاریخی چندانی نداشته است. از این چشم‌انداز، نیم‌نگاهی به تاریخ معاصر ایران نشان می‌دهد توجه به ایران باستان و سنت‌های گذشته، از آغاز مطرح شدن، یکی از راهبردهای اصلی نیروهای روشنفکر ایرانی برای برون‌رفت از وضعیت عقب‌ماندگی و وضعیت پیچیده‌ی انحطاط بوده است. در ایران به یک اعتبار باستان‌گرایی از دوره‌ی سرشار از تناقض و پیچیدگی مشروطه آغار می‌شود؛ از حسین‌قلی‌آقا و آخوندزاده‌ی سکولار و آقاخان کرمانی، تا تقی‌زاده و دیگران، هریک در خصوص باستان‌گرایی به‌مثابه‌ی راه برون‌رفت از وضعیت عقب‌ماندگی اجماع داشته‌اند. شدت این گرایش در این دوره، به‌نحوی بوده است که در میان نیروهای چپ نیز که در ابعاد جهانی می‌اندیشیدند، باعث ایجاد نوعی تناقض شده است (رک. آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۱۴۳).

قطعاً باستان‌گرایی در یک شکل و صورت واحد ظهور و بروز نداشته است و در این میان می‌توان چنین استدلال کرد که بخش کثیری از نیروهای روشنفکر در مورد مسئله‌ی باستان‌گرایی و ظرفیت‌های عظیم مندرج در آن، اشتراک نظر و عقیده داشته‌اند و اختلاف آن‌ها تنها در نحوه‌ی مواجهه با سنت بوده است (رک. کاتوزیان، ۱۳۷۲: ۱۲۵). این مسئله بدین معناست که سنت روشنگری و روشن‌فکری ایرانی، همواره در برابر تاریخ و سنت، موضعی منفعل و خنثی نداشته است بلکه در مواجهه‌ای فعالانه، آن را در ظرف مناسبات ایدئولوژیک خود به کار گرفته است. مهدی اخوان ثالث به‌عنوان یکی از قله‌های بلند شعر معاصر فارسی و عنصری برجسته از بدنه‌ی روشن‌فکری ایرانی، در امتداد چنین سستی قرار دارد.

براین اساس، نوشتار پیش‌رو به دنبال اثبات تأثیرپذیری مهدی اخوان ثالث از سنت‌های پیشین نیست و این مسئله در تحقیقات جداگانه و به صورت دقیق و علمی و به تواتر بیان شده است. مسئله‌ی اصلی و منظور نظر نویسندگان این سطور، نشان دادن نکته‌ی بسیار مهم دیگری است که از دیدرس تحقیقات انجام شده پنهان مانده و آن نحوه‌ی مواجهه و کیفیت چنین برخوردی است. بدین ترتیب سعی بر آن خواهد بود که با واکاوی و تحلیل دقیق شعر و اندیشه‌ی اخوان، سویه‌هایی از این مسئله‌ی مهم روشن گردد تا در تحلیل نهایی، نظریه‌های رایج و قالبی درخصوص یکی از مهم‌ترین شخصیت‌های ادبیات معاصر ایران تصحیح شود. گفتنی است در این مقاله مفهوم رجعت رمانتیک در نسبت با انتقال/ عدم انتقال مبانی نظری و فلسفی ایران باستان در شعر و اندیشه‌ی مهدی اخوان ثالث تبیین شده است و مسئله‌ی اصلی مقاله در پرتو این برداشت از سنت‌گرایی صورت‌بندی شده است. در حقیقت این مسئله مقدمه‌ای مقدر ناظر بر وجود سویه‌ها و ابعاد مختلف باستان‌گرایی دارد.

۱.۱. روش تحقیق

این تحقیق از نظر هدف، یک پژوهش بنیادی است که با رویکرد کیفی انجام شده است. در این پژوهش سعی بر آن بوده است که از سطح روی ساخت شعر عبور کنیم و به لایه‌های عمیق‌تری از متن برسیم. آثاری که بررسی شده است، شامل بخش‌هایی از نخستین دفتر شعر اخوان یعنی *ارغنون* تا دفتر *تو را ای کهن بوم* و *بر دوست دارم* می‌شود و در این میان بیشتر تکیه و تأکید بر شعرهای نو اخوان بوده است. این تحقیق به لحاظ گردآوری اطلاعات یک پژوهش نظری است و گردآوری اطلاعات به روش کتابخانه‌ای و فیش‌برداری انجام شده است. تجزیه و تحلیل اطلاعات به روش تحلیل محتوای کیفی انجام شده است. همچنین در مقاله‌ی حاضر، منظور از مبانی نظری ایران باستان، نوعی از تفکر است که پیدایش، استمرار و در نهایت فرجام هستی را به نحوی خاص توضیح می‌دهد. این اندیشه به وسیله‌ی مفهوم ثنویت و ظهورات آن صورت‌بندی شده است که در مقاله به عنوان نوعی متغیر برای سنجش باستان‌گرایی اخوان ثالث مورد استفاده قرار گرفته است.

۱.۲. پیشینه‌ی پژوهش

در مورد اخوان ثالث، رساله‌ها، کتاب‌ها و مقاله‌های متعددی نوشته شده است. درخصوص گرایش اخوان به ایران باستان، می‌توان به این موارد اشاره کرد:

مرادی و عبدروینی (۱۳۹۰) در مقاله‌ای با عنوان «میراث‌گرایی در شعر مهدی اخوان ثالث و امل دنقل»، میراث‌گرایی و اسطوره‌گرایی را در شعر دو شاعر بررسی و با یکدیگر مقایسه کرده‌اند: «اخوان با بهره‌گیری از فضا و لحنی روایی و داستانی، به بیان اندیشه‌های خود که از میراث باستانی اسطوره‌های کهن ایرانی سرچشمه می‌گیرد، روی می‌آورد» (مرادی و عبدروینی، ۱۳۹۰: ۳۲-۳۳).

اسماعیلی (۱۳۹۵) در مقاله‌ای با عنوان «هنجارگریزی زمانی در اشعار اخوان ثالث»، معتقد است که باستان‌گرایی یکی از ویژگی‌های زبانی و سبکی اخوان به شمار می‌آید که از آشنایی با ادبیات کلاسیک فارسی، از سرخوردگی و یأس و در نتیجه پناهنده شدن به باستان و اساطیر نشأت گرفته است (رک. اسماعیلی، ۱۳۹۵: ۳۳).

کاظم خانلو (۱۳۹۴)، در مقاله‌ای با عنوان «تحلیل اسطوره‌های حماسی در شعر اخوان ثالث» به این نتیجه رسیده است که اخوان ثالث با استفاده از تمثیل و نماد و اسطوره به تطبیق و بیان اوضاع و احوال روزگار خود پرداخته است و اسطوره‌های حماسی را برای این انتخاب می‌کند تا بتواند مقصود سیاسی و اجتماعی خود را به خواننده منتقل کند. مدرسی و احمدوند (۱۳۸۴) در مقاله‌ای با عنوان «بازتاب باستان‌گرایی در اشعار نیمایی اخوان ثالث» به این نتیجه رسیده‌اند که اخوان در اشعار نیمایی خود، رویکردی به شدت باستان‌گرایانه دارد و این رویکرد تنها به استفاده وی از واژه‌های کهن منحصر نمی‌شود، بلکه او با به کارگیری ساختارهای نحوی آرکائیک در اشعار خود، نشان می‌دهد که به ادبیات گذشته ایران و به خصوص خراسان علاقه و تسلط دارد (رک. مدرسی و احمدوند، ۱۳۸۴: ۶۹).

صائمه خراسانی (۱۳۹۲) در کتاب *فرهنگ ایرانی در آثار اخوان ثالث* بر اساس روی ساخت شعر اخوان، به باستان‌گرایی و اسطوره‌گرایی اخوان پرداخته است و دستاوردی بیشتر از آثار معرفی شده ندارد.

احمدپور (۱۳۸۷)، در مقاله‌ای با عنوان «زبان و کاربردهای باستان‌گرایانه در اشعار مهدی اخوان ثالث»، اصلی‌ترین دلایل رویکرد اخوان به باستان‌گرایی را برشمرده است.

بررسی این موارد و برخی از مواردی که متعاقباً در ضمن تحلیل‌ها می‌آید، نشان می‌دهد که طبق این پژوهش‌ها، مهدی اخوان ثالث یک باستان‌گرای مایل به گفتمان ایران پیش از اسلام است. آنچه که در پی خواهد آمد کوششی است برای تصحیح این مسئله.

۲. بحث و بررسی

چنان‌که پیش از این اشاره شد، باستان‌گرایی تجلیات متعددی دارد. این مقوله را می‌توان در سطحی از زبان و هنجارگرایی‌های زبانی و دستوری تا سطوح عمیق‌تر فکری و مفهومی بررسی کرد. در ادامه نخست نظریاتی که درخصوص ایران‌گرایی / باستان‌گرایی اخوان ثالث مطرح شده است بیان و طبقه‌بندی می‌گردد. این بخش در حقیقت چشم‌انداز روشنی از بحث را نشان می‌دهد و به‌عنوان نوعی نقشه‌ی راه، کلیت مقاله را راهبری می‌نماید. عناوینی که پس از این بخش می‌آید، مواردی است که فرضیه‌ی مقاله را اثبات می‌کند.

۲.۱. باستان‌گرایی اخوان در ترازو

گرایش اخوان به ایران باستان دست‌کم در ساحت کمی بسیار چشمگیر و برجسته است. به باور محمدی (۱۳۷۴)، «اخوان ثالث یکی از پرتلمیح‌ترین شاعران معاصر است. تلمیحات این شاعر تلمیحاتی است که رنگ ایرانی دارد. نقطه‌ی ثقل تلمیحات اخوان، تلمیحات ایرانی قبل از اسلام است» (محمدی، ۱۳۷۴: ۳۴). در همین راستا دستغیب می‌گوید: «امید داستان‌ها و اسطوره‌های کهن را به صحنه‌ی زندگی امروز می‌آورد. نام‌هایی مانند بهرام ورجاوند، اهورا، رستم، انیران، زال، سیمرغ، پشتون، میترا و... مفهوم‌های زرتشتی نیک و بد، اهورامزدا و اهریمن، فره ایزدی، سوشیانس، رستگاری و... شعر امید را آکنده از عناصر ملی و اساطیری کرده است» (دستغیب، ۱۳۷۳: ۵۹). به‌طور طبیعی این گونه گرایش به یک چشم‌انداز فرهنگی و تاریخی، باعث مطرح‌شدن نظرات متعددی از سوی پژوهشگران شده است. در یک تقسیم‌بندی کلی می‌توان این نظرات را در دو دسته قرار داد:

دسته‌ی نخست نظراتی است که عموماً براساس برداشت‌های برآمده از سطح روی‌ساخت شعر اخوان مطرح شده است. شعر و اندیشه‌ی اخوان در این ساحت، تقویت‌کننده‌ی نوعی ناسیونالیسم معطوف به وحدت و هم‌گرایی ملی به شمار می‌آید و از همین چشم‌انداز است که می‌توان رنگ‌وبوی نوعی ستایش‌گری را در این طیف از نظریات و تعاریف احساس کرد. شفיעی کدکنی شعر اخوان را رستاخیز واژه‌ها نامیده است. رستاخیزی که مفاهیم مُرده را از پس گذشت قرن‌ها دیگر بار زنده کرده است و جان تازه‌ای در کالبد زمانه دمیده است. شفיעی در خصوص اخوان می‌گوید: «اخوان به نظر من از آن نوادری است که در تاریخ فرهنگ هر ملتی به‌ندرت در هر قرن‌ی یکی دو تا پیدا می‌شوند که مظهر تجدد واقعی و حفظ سنت و جوانب درخشان سنت آن ملت هستند» (شفיעی کدکنی، ۱۳۹۰: ۱۰۱). شفיעی در خصوص اسطوره‌گرایی اخوان معتقد است: «یکی از برجسته‌ترین خصوصیات شعر اخوان، مسئله‌ی گرایش به اساطیر و ویژگی‌های زندگی ایرانی است» (شفיעی کدکنی، ۱۳۹۲: ۵۵۷). به باور دستغیب: «امید در زمینه‌ی زنده کردن واژگان کهن، جد بسیار دارد و نسبت به ارثیه‌ی ادب پارسی به‌جا و به‌حق بسیار سخت‌گیر است» (دستغیب، ۱۳۷۳: ۳۴). دستغیب به همین اعتبار اخوان را کلاسیک جدید می‌نامد و تعبیر خراسانی نو را برای سبک شعر او به کار می‌برد. غلامحسین یوسفی، اخوان را شیفته‌ی نمادها و نمایه‌های ملی-میهنی می‌داند و می‌گوید: «شعر اخوان بوی ایران و بوی خراسان می‌دهد» (کاخی، ۱۳۷۸: ۹۲). محمدرضا باطنی در خصوص باستان‌گرایی اخوان با بیانی ستایش‌آمیز می‌گوید: «اخوان ایران را می‌پرستید» (همان: ۱۲۲). به باور رستگار فسایی: «خمیرمایه‌ی تمام اندیشه‌های اخوان، عشق به ایران و انسانیت آزاد و سرافراز بوده است» (همان: ۲۶۱). رستگار فسایی تا جایی پیش می‌رود که اخوان را با ابوالقاسم فردوسی مقایسه می‌کند و می‌گوید: «افتخار اخوان به مظاهر با ارزش فرهنگ سرزمین خویش همان است که فردوسی می‌اندیشید و پیوسته به عظمت به‌حق سرزمینی می‌اندیشد که در هزاره‌های گذشته‌ی تاریخ خویش، از هفت‌خوان‌های مشکلات شکننده و نابودکننده گذر کرده است» (همان: ۲۶۲-۲۶۳). پورنامداریان علاقه‌ی اخوان به ملی‌گرایی را اغراق‌آمیز می‌داند (رک. همان: ۲۰۵۳) و نظر خرمشاهی نیز در کنار همین طیف از نظریات قرار می‌گیرد (همان: ۲۲۰). فتوحی نیز از همین چشم‌انداز، نگاه تاریخی اخوان را به‌مثابه‌ی ابزاری ژرفابخش به شعر، تلقی می‌کند (رک. فتوحی رودمجبنی، ۱۳۸۵: ۱۹۲).

دسته‌ی دیگر نظریاتی است که مقوله‌ی باستان‌گرایی اخوان را به‌صورت جدی مورد انتقاد قرار داده‌اند. رضا براهنی برخورد احساسی اخوان با ایران باستان را دست‌مایه‌ی نقد او قرار داده و می‌گوید: «اخوان به یک ایران پاک اولیه که سرپایش خوب است اعتقاد داشت و گمان می‌کرد که اگر این ایران دست‌نخورده باقی مانده بود، حتماً ما همه رستگار بودیم و اگر امید رستگاری نیست به دلیل این است که فرنگ و ترک و تازی نگذاشته‌اند» (کاخی، ۱۳۷۸: ۱۳۳). نادر ابراهیمی نیز باستان‌گرایی اخوان را مقوله‌ای نوستالژیک می‌داند و معتقد است که مهدی اخوان ثالث حسی شاعرانه و غیرواقع از گذشته دارد و تصویری ایده‌آل و آرمانی از گذشته ساخته است تا در سرمای زمستان بزرگ منجمد نشود و از پا درنیاید (همان: ۷۸).

احسان طبری که از چشم‌اندازی مارکسی به تاریخ می‌نگرد، باستان‌گرایی اخوان را به‌شدت مورد نقد قرار داده است (رک. طبری، ۱۳۵۹: ۲۴). طبری به تاریخی معتقد است که در حال تکوین است و موتور آن را تضادهای درونی به حرکت درمی‌آورد. این تاریخ اگرچه در مقاطعی با فراز و فرود همراه است، اما در کلیت خود رو به سمت گشایش دارد. نوعی گشایش که در رها شدن پرولتاریا از چنگال سرمایه‌داری تعین می‌یابد. به همین دلیل است که طبری تاریخ را در کلیت

خود امیدوارانه ارزیابی می‌کند و می‌گوید: «صدبار زهر یأس مرا می‌کشت، گر پادزهر من نشدی امید» (طبری، ۱۳۶۳: ۲۱). براین‌اساس نقد طبری بر اخوان بر پایه‌ی چنین استدلالی صورت گرفته است.

همان‌گونه که از این نقدها و نظریه‌ها برمی‌آید، ایران‌گرایی اخوان یا براساس روی‌ساخت شعر او ارزیابی شده است؛ یعنی اینکه به صرف اشاره به عناصر تاریخی و نمادهای اسطوره‌ای، او را باستان‌گرا بدانیم یا نقدها در شکل نقدهای عمدتاً ایدئولوژیک مطرح شده است. در ادامه براساس آنچه مبنای نظری گفتمان ایران باستان نامیده شده است، نسبت اخوان با این گفتمان ترسیم خواهد شد.

۲.۲. مبانی نظری ایران باستان

در ایران باستان یکی از مهم‌ترین مبانی تفکر و ادراک که عامل شکل‌دهنده‌ی شناخت و به‌طور کلی مقوم جهان‌بینی و زیست انسان ایرانی بوده، مفهوم ثنویت است. از منظر فلسفی اعتقاد به ثنویت این امکان را به انسان داده است که با برساخت یک دیگری، به تعریفی از خود و جهان پیرامون برسد. انسان با استفاده از این دیگری، هویت خود را صورت‌بندی و نسبت و فاصله‌ی خود را با آن دیگری ترسیم کرده است. در حقیقت انسان مطابق با گزاره‌ی «تعرف الاشياء باضدادها» همواره خوب را به‌وسیله‌ی بد، نور را به‌وسیله‌ی تاریکی و زشتی را به‌وسیله‌ی زیبایی درک می‌کرده است. از منظر تاریخی سابقه‌ی ثنویت به اقوام هند و ایرانی می‌رسد (رک. جلالی نایینی، ۱۳۸۴: ۲۵). در نزد این اقوام اشته «در سنسکریت رته، در فارسی کهن ارته و در اوستایی اشته که همگی با راستی در فارسی و Right در انگلیسی هم‌ریشه هستند» (سی‌فولتس، ۱۳۹۰: ۳۸) و دروغ یا دروج که یکی نظم کیهانی برخاسته از خرد و دیگری ناقض این نظم است، دو اصل بنیادین جهان هستند و جهان صحنه‌ی تقابل مستمر این دو اصل متضاد به حساب می‌آید. مطابق با این نوع از ثنویت ابتدایی جهان هستی به‌شکل یک نظام دوگانه صورت‌بندی می‌شود و این مسئله بعدها در آیین زرتشتی گسترش می‌یابد. (رک. آموزگار، ۱۳۸۶: ۲۲۱). در حقیقت آنچه بعدها تحت عنوان سپنت‌مینو و انگرمینو در گفتمان زرتشتی مطرح می‌شود، شکل تحول‌یافته‌ی همین ثنویت ابتدایی است. در برخی از متون اوستایی مثل گات‌ها به این مقوله اشاراتی شده است. بنابر این قاعده، سپنت‌مینو منشأ خوبی‌ها و خیرات و انگرمینو منشأ شرور و بدی‌هاست. در حقیقت این برداشت در خود واژگان مورد نظر نیز مستتر است. «سپنتا به معنای پاک و افزایشنده و سودرسان است و انگره به معنای ناپاک و کاهش‌دهنده و ویرانگر. واژه‌ی مینو نیز به معنای اندیشه و روح و نیرو است» (آذرگشسب، ۱۳۶۱: ۱۶-۱۷).

در گفتمان زرتشتی اساس و بنیان جهان به طرز کاملاً مشخص و برجسته‌ای بر روی ثنویت قرار گرفته است (رک. آموزگار و تفضلی، ۱۳۷۰: ۳۷-۳۸). بر همین اساس آفرینش جهان، استمرار جهان و در نهایت غایت جهان براساس همین ثنویت صورت‌بندی شده است. آنچه در این مقاله تحت عنوان مبنای نظری باستان‌گرایی به‌عنوان متغیر سنجش باستان‌گرایی اخوان ثالث استفاده شده است، همین آفرینش جهان، استمرار جهان و غایت جهان در گفتمان ایران باستان است که در مواردی مثل نور/روشنایی؛ امید/ناامیدی؛ خشک‌سالی/ترسالی؛ امر قدسی و فرجام‌شناسی تعیین یافته است. در ادامه با پرداختن به این موارد، نسبت شعر و اندیشه‌ی اخوان با گفتمان ایران باستان تا حد زیادی روشن خواهد گشت. این رویکرد به نوعی فراتر رفتن از روی‌ساخت شعر، گذر از قضاوت‌های مبتنی بر ظواهر کلام و در نهایت دستیابی به لایه‌های زیرین متن خواهد بود.

۲. ۳. اخوان ثالث و ثنویت نور / تاریکی مندرج در گفتمان ایران باستان

در کیهان‌شناسی ایران باستان، مسئله‌ی نور و تقابل آن با ظلمت و تاریکی جایگاه ویژه‌ای دارد. «در مذهب زرتشت، اهورامزدا نورالانوار است یعنی همه‌ی انوار جهان، از مقام اولوهیت او صادر شده است» (مشکور، ۱۳۸۰: ۳۰۸). در مانویت نیز مسئله‌ی نور مورد توجه بوده است: «مانی همواره به نور و رهایی از چنگال ظلمت می‌اندیشید و ارزشنگ مانی شرح نگارین اسطوره‌ی نور و ظلمت است» (اسماعیل‌پور، ۱۳۸۱: ۶۱). مزدکیان نیز به دست‌مایه‌ی اسطوره‌ی نور و تاریکی، به رادیکالیزه کردن آیین زرتشتی مبادرت کردند (رک. خسروی، ۱۳۶۹: ۵۶). مسئله‌ی نور همچنین در ادیان ابراهیمی و عرفان اسلامی نیز حضور قاطعی دارد.

اگر در جهان‌بینی ایران باستان، نور نماینده‌ی اهورامزدا است، در نقطه مقابل، تاریکی و ظلمت نماینده و برآمده از اهریمن است (رک. بهار، ۱۳۷۷: ۹۹-۱۰۰). فاعل خیر اهورامزدا و آن نور است و فاعل شر اهریمن و آن ظلمت است. این دو نیروی معارض در یک نزاع طولانی و در زمانی کرانمند به ستیز بی‌امان با یکدیگر می‌پردازند اما در نهایت پس از کشمکش‌های بسیار و پیکارهای طولانی، این نور است که مقتدرانه بر تاریکی غلبه می‌کند. به یک اعتبار غلبه‌ی نور بر تاریکی در گفتمان ایران باستان، به معنی غلبه‌ی خیر بر شر و اهورامزدا بر اهریمن است. حال اگر شعر اخوان را بر اساس تقابل میان نور و تاریکی بررسی کنیم به این نتیجه خواهیم رسید که شعر اخوان صحنه‌ی سیطره‌ی مقتدرانه‌ی زنگ و ظلام بر نور و روشنایی است. شعرهای اخوان در زمینه‌ای از تاریکی و شب فرو رفته است که از مقدمه‌ی آن‌ها مشخص است. آغاز شعر «مرد و مرکب»: «روز رفت و شب فراز آمد» (اخوان ثالث، ۱۳۸۳: ۲۸)؛ آغاز شعر «آن‌گاه پس از تندر»: «اما نمی‌دانی چه شب‌هایی سحر کردم» (همان: ۴۲)؛ آغاز شعر «چگور»: «وقتی که شب هنگام، گامی چند دور از من...» (همان: ۵۶)؛ آغاز شعر «پرستار»: «شب از شب‌های پاییزی‌ست» (همان: ۶۱)؛ آغاز شعر «سبز»: «با تو دیشب تا کجا رفتم» (همان: ۷۶)؛ آغاز شعر «نماز»: «خیره در آفاق و اسرار عزیز شب، چشم من بیدار و چشم عالمی در خواب» (همان: ۸۲)؛ آغاز شعر «و ندانستن»: «شست باران بهاران هر چه را هرجا بود؛ یک شب پاک اهورایی، بود و پیدا بود» (همان: ۸۵)؛ آغاز شعر «راستی، ای وای، آیا...»: «دگر ره شب آمد تا جهانی سیا کند» (همان: ۹۴)؛ آغاز شعر «ناگه غروب کداین ستاره»: «شب شهر را دیرگاهی ست تاریک و سرد و مه‌آلود کرده است» (همان: ۱۰۳)؛ شعر «یاد» از مجموعه‌ی زمستان: «هرگز فراموشم نخواهد گشت هرگز، آن شب که عالم، عالم لطف و صفا بود» (اخوان ثالث، ۱۳۸۳: ۲۲)؛ آغاز شعر «نغمه‌ی هم‌درد»: «باز آینه‌ی خورشید از آن اوج بلند، راست بر سنگ غروب آمد و آهسته شکست» (همان: ۲۴)؛ آغاز شعر «سترون»: «سیاهی از درون کاه‌دود پشت دریاها، برآمد با نگاهی حیل‌گر با اشکی آویزان» (همان: ۵۳)؛ آغاز شعر «در میکده» (همان: ۵۷)؛ فضای شعر «سگ‌ها و گرگ‌ها»: «سرود کلبه‌ی بی‌روزن شب، سرود برف و باران است امشب» (همان: ۷۴)؛ شعر «فریاد» که تماماً در فضای شب رخ می‌دهد: «تا سحرگاهان که می‌داند که بود من شود نابود» (همان: ۸۶)؛ شعر «اندوه»: «در شب دیوانه غمگین مانده دشت بی‌کران در زیر باران» (همان: ۹۳)؛ «قصه‌ای از شب»: «شب است، شبی آرام و باران‌خورده و تاریک» (همان: ۹۴)؛ شعر «زمستان»: «نگه جز پیش پا را دید نتواند که ره تاریک و لغزان است» (همان: ۱۰۷)؛ آغاز شعر «جرقه» (همان: ۱۱۵)؛ آغاز شعر «گزارش» (همان: ۱۱۰)؛ آغاز شعر «گرگ هار» (همان: ۱۱۹)؛ شعر «سرود پناهنده» (همان: ۱۳۷).

در مجموعه‌ی «آخر شاهنامه» هم روایت‌ها در شب جاری است؛ «غزل ۱»: (اخوان ثالث، ۱۳۸۲: ۲۷)؛ آغاز شعر «گله»:
«شب خامش است و خفته در انبان تنگ وی، شهر پلید کودن دون» (همان: ۵۰)؛ آغاز شعر «بازگشت زاغان» (همان: ۵۳)؛
آغاز شعر «وداع» (همان: ۸۴)؛ آغاز شعر «برف»: «پاسی از شب رفته بود و برف می‌بارید» (همان: ۱۰۰).

این‌ها تنها نمونه‌هایی از فضای تیره‌وتار حاکم بر شعر اخوان ثالث است. در حقیقت شعر اخوان با شب و تاریکی پیوند محکمی دارد و کمتر می‌توان در آن نشانی از روشنایی و نور یافت و اگر از صبح سخنی به میان می‌آید، صبحی است که درد شاعر را تازه می‌کند (رک. اخوان ثالث، ۱۳۸۷: ۲۹).

این مسئله اساساً با گفتمان ایران باستان در تضاد و تعارض است. در کیهان‌شناسی و جهان‌بینی ایران باستان، در یک زمان کرانمند دوازده‌هزار ساله، جز سه‌هزاره‌ی سوم که دوره‌ی طغیان اهریمن و سلطه‌ی تاریکی و شر است، بقیه‌ی دوران‌ها، نور و روشنایی و نیروهای اهورایی حاکم است. گویی شعر اخوان در مقطعی از تاریخ که اهریمن فرمانروایی جهان را در اختیار دارد، متوقف شده است.

۲.۴. اخوان ثالث و ثنویت امید/ ناامیدی

آریایی‌ها عقیده داشتند که باید با زشتی و پلیدی از طریق اعمال نیک مبارزه کرد و در نبردی که میان عناصر نیک و سودرسان طبیعت و نیروهای زیان‌بخش برقرار است، باید به کمک عناصر سودبخش شتافت. در حقیقت از این مسیر بود که پایه‌ی دین مزدایی شکل گرفت (رک. پرمون، ۱۳۵۵: ۲۶).

براین‌اساس نیروی بسیار قدرتمندی که آنها را به یاری جبهه‌ی خیر می‌رساند، چیزی جز امید نبوده است. در گفتمان ایران باستان امید و امیدواری، نوعی دال مرکزی است که به‌مثابه‌ی یک ابزار عمل می‌کند؛ ابزاری برای برون‌رفت از دشواری بحران‌ها. براین‌اساس در نزاع طولانی میان قوای خیر با نیروهای شر، ناامیدی اساساً جایگاهی ندارد و آن چیزی که برای گذر از پیچیدگی‌های دوران به کار می‌آید، امیدواری است. نبرد با اهریمن در فقدان امید و امیدواری، در نهایت به شکستی محتوم ختم خواهد شد. ایرانیان از موضعی امیدوارانه معتقد بودند در پایان جهان این اهورامزدا است که بر اهریمن غلبه می‌کند و این یعنی عدم پذیرش ناامیدی و رخوت و در عوض تجلی مقتدرانه‌ی امید. بااین‌حال شعر اخوان ثالث اساساً با چنین مفهومی بیگانه و ناآشنا است. محمد مختاری با ارجاع به ناامیدی اخوان که به انفعال و نفی آزادی انسان ختم می‌شود، می‌گوید: «طرح شکست در شعر اخوان یک نوع جهان‌شناسی است. یک گرایش در نفی است. از یک شکست و تنهایی اجتماعی در یک دوران سیاسی آغاز می‌شود اما به شکست و تنهایی بشری در کل جهان می‌انجامد. از نومیدی و سرخوردگی سیاسی و تلخی حرکت قطع‌شده و فروکوفته، به نفی مطلق حرکت و فقدان اراده‌ی آزاد در انسان، در زیر ستم و سیطره‌ی تقدیر کور می‌شود» (مختاری، ۱۳۹۲: ۴۵۵). اخوان ثالث، نومیدمردی نام او امید؛ کسی که نه به اختیار بلکه به پیشنهاد عبدالحسین نصرت اصفهانی تخلص امید را در کنار اسم خود یافت (رک. محمدی آملی، ۱۳۷۷: ۱۱۸)، فضای اشعارش با یأس و ناامیدی عمیق درآمیخته است. علی‌رغم اینکه او خود اعتقاد داشت که نامردمان فریب‌کار یا بعضی بی‌خبران ساده‌دل به اغوای ناکسان بر او تهمت یأس مطلق سیاه و بدبینی وحشتناک نهاده‌اند (رک. اخوان ثالث، ۱۳۸۳: ۱۸).

اخوان، ناامیدی خود را انکار می‌کند و در توجیه آن می‌گوید: «من می‌خواهم که ما مردم فراموش نکنیم که در چه وضع ناگوار و حال شوم زشتی به سر می‌بریم، می‌خواهم که ما مردم بدانیم و فراموش نکنیم که چه سرگرمی‌ها و اشتغالات ذهنی بیجانگی برای ما فراهم می‌آورند و چه فریب‌پراکنی و دروغ‌باران‌پلید و چرکینی در کار است برای تاراج بود و نبود مادی و معنوی‌مان» (همان: ۱۸). با این تفاسیر آنچه در اختیار ما است، اشعار اخوان است؛ اشعاری که عموماً از امید خالی است و کمتر می‌توان در آن روشنایی و نور را دید؛ شعر کتیبه (اسطوره‌ی پوچی) (رک. رشیدیان، ۱۳۷۰: ۱۱۵-۱۱۶)، قصه‌ی شهر سنگستان، زمستان، خوان هشتم و بسیاری از شعرهای دیگر اخوان، نمودار غایت ناامیدی از رهایی هستند. در غالب این اشعار اخوان، مردی که قنديل غم را مدام آویخته در سینه خود می‌داند، روزنه‌ای به ساحت امید نمی‌بیند. «اخوان شاعری‌ست که گویی جز نومی‌دی و ترس و شکست در دلش راه نیافته است» (زرین‌کوب، ۱۳۵۸: ۱۹۲). به باور محمدی آملی «اخوان در زندگی فرازونشیب‌های زیادی را پشت سر گذاشته بود و وجه غالب نگاه او به جهان‌نگاهی امیدوارانه نبود» (محمدی آملی، ۱۳۷۷: ۱۱۸). زرین‌کوب در توصیف شخصیت‌های قطعه‌ی «آخر شاهنامه» از کتاب آخر شاهنامه می‌گوید: «انسان‌هایی هستند که به فردایشان امیدی ندارند، تهدید شده و بی‌اعتمادند و خطوط زندگی‌شان گویی بر آب ترسیم شده است؛ انسان‌هایی که در قلب یکدیگر غریبند، در سرگردانی یکدیگر را می‌درند و از فرط بیماری به تماشای اعدام محکومین می‌روند» (زرین‌کوب، ۱۳۵۸، ج ۲: ۵۱۸).

چنان‌که مشخص است در سطح ژرف‌ساخت شعر اخوان، امید و عاملیت، حضور چندان برجسته‌ای ندارد. حتی در همان شعرهایی که در سطح روی‌ساخت به المان‌های ایران باستان، اسطوره‌ها و نمادهای آن اشاره شده است، این سویی بسیار مهم لحاظ نشده است. بنابراین در این موضوع نیز شاعری که به تعبیر دستغیب: «درحوزه‌ی نومی‌دی و شکست‌لنگر انداخته» (دستغیب، ۱۳۷۳: ۳۴)، نمی‌تواند نسبت دقیق و مشخصی با ایران باستان برقرار نماید. اینکه کودتای مرداد را بسیاری سرآغاز ناامیدی اخوان نامیده‌اند چندان دقیق نیست. خاطره‌ی نجف دریابندری از مراجعه‌ی اخوان در سال ۲۵ به احسان طبری و توصیه‌های شماتت‌گونه‌ی طبری به او، نشان می‌دهد گسل‌های ناامیدی در شخصیت او بسیار پیش‌تر از کودتای مردادماه وجود داشته است. اینکه هدایت گفته بود خودکشی با برخی به دنیا می‌آید شاید بتوان در خصوص ناامیدی و یأس مفرط اخوان همین مسئله را به کار گرفت که یأس و ناامیدی به همراه او به دنیا آمده است.

۲. ۵. اخوان در نسبت با امر قدسی

ایمان به خداوند یا امر قدسی در چشم‌انداز تاریخی ایران، همواره مقوم و معنابخش حیات انسان بوده است. در ایران باستان، در حوزه‌ی الهیات گفتمان مسلط، ایمان به امر قدسی بوده است. این ایمان، انسان ایرانی را همواره در بزنگاه‌های دشوار زندگی و حیات، در مواجهه با خشونت‌های طبیعت و توحش دشمنان و بیگانگان یاری‌رسان بوده است. اهورامزدا، سرچشمه‌ی نیکی‌هاست؛ انسان یاریگر اوست و اوست که انسان را در نهایت به سرمنزل سعادت و نیکی رهنمون می‌شود. اگر از این چشم‌انداز به شعر اخوان بنگریم، به شاعری که به تعبیر محمد مختاری زندگی و زمان و جهان را در یک هماهنگی توطئه‌آمیز و بی‌رحمانه علیه انسان باز یافته است (رک. مختاری، ۱۳۹۲: ۴۹۲)، فقدان امر قدسی و تبعات ناشی از آن را در اندیشه و شعر او به روشنی خواهیم دید. شفيعی کدکنی معتقد بود که اخوان در حوزه‌ی الهیات حالات گوناگون زیادی داشت و بر همین اساس تعبیر «زیگزاگ‌های الهیاتی» را برای آن حالات به کار می‌گیرد. (رک. شفيعی کدکنی، ۱۳۹۰: ۹۴). برخی تحقیقات گرایش‌های کم‌رنگ اخوان را به الهیات نشان داده‌اند (رک. واعظ‌زاده و قوام، ۱۳۸۹:

۲۵-۳۷) و در واقع نیز در مواضعی از اشعار اخوان، خصوصا در *ارغنون* و *تو را ای کهن بوم* و *بر دوست دارم*، این گرایش‌ها وجود دارد؛ اما با این تفاسیر اگر وجه غالب را در نظر بگیریم، به صورت اخص در آثاری همانند *آخر شاهنامه*، *از این اوستا*، *زمستان* و ... که هنر و اندیشه اخوان در اوج مهارت و پختگی قرار دارد، باید اذعان داشت که به‌طور کلی اخوان به وجود خداوند یا امر قدسی به دیده‌ی تردید نگاه می‌کند. در مجموعه‌ی *از این اوستا* شعر «و ندانستن» در گفت‌وگویی که بین مزدک، زرتشت و بودا صورت می‌گیرد، اخوان به وجود خداوند تردید وارد می‌کند. در این شعر یک پرسش بنیادین مطرح می‌شود ناظر بر اینکه فراسوی دانستن و ندانستن چیست یا کیست؟ مزدک می‌گوید که من جز اینجایی که می‌بینم نمی‌دانم و زرتشت می‌گوید که آن سوی مرزهای مورد نظر اهورامزدا و اهریمن هستند و بودا به پهن‌دشت نیروانا اشاره می‌کند. شاعر باز می‌پرسد: پس خدا آنجاست؟ هان شاید خدا آنجاست؟ و در پایان، شاعر برای این پرسش و جست‌وجو، پاسخی نمی‌یابد. در شعر «هنگام» نیز همین مسئله تکرار می‌شود. اخوان در جایی دیگر می‌گوید: «مستم و دانم که هستم / ای همه هستی ز تو آیا تو هم هستی؟» (اخوان ثالث، ۱۳۸۳ الف: ۸۴).

قضیه‌ای که اخوان از آن بهره می‌گیرد تا به دستاویز آن خداوند را از صحنه‌ی زندگی و مناسبات اجتماعی حذف کند، با دو مقدمه آغاز می‌گردد: مقدمه‌ی اول: «وجود خداوند به معنی عدم ظلم و ستم و بی‌عدالتی است و به عبارتی، خداوند و بی‌عدالتی با یکدیگر قابل جمع نیستند»؛ مقدمه‌ی دوم: «جهان موجود، مجموعه‌ای سرشار از ظلم و ستم و بی‌عدالتی است». نتیجه‌ای که اخوان از این دو مقدمه می‌گیرد این است که پس خدایی وجود ندارد که توانایی مدیریت هستی را داشته باشد. «خدایا پر از کینه شد سینه‌ام / چو شب رنگ درد و دریغا گرفت / دل پاک‌روتر ز آینه‌ام // خدایا زمین سرد و بی‌نور شد / بی‌آزم شد، عشق از او دو رشد / کهن گور شد، مسخ شد، کور شد // مگر پشت این پرده‌ی آنگون / تو نشسته‌ای بر سریر سپهر، به دست اندرت چند و چون؟ // همه باغ‌ها پیر و پژمرده‌اند / همه راه‌ها مانده بی‌رهگذر / همه شمع و قندیل‌ها مرده‌اند // تو گر مرده‌ای جانشین تو کیست؟ / که پرسد که جوید؟ که فرمان دهد؟ / و گر زنده‌ای کاین پسندیده نیست» (اخوان ثالث، ۱۳۸۳ ب: ۱۱۰-۱۱۴). در حقیقت اخوان برای به‌حاشیه‌راندن امر قدسی، به برهان شر متمسک می‌شود.

شک به وجود خداوند در مجموعه‌ی *آخر شاهنامه* نیز تکرار می‌شود. اخوان ابتدا پیام‌آوران الهی و پیام‌هایشان را دروغین می‌داند و در پایان، به انکار خداوند می‌رسد (رک. اخوان ثالث، ۱۳۸۲: ۸۷-۸۹). در شعر «قصه‌ی شهر سنگستان» نیز دقیقا «قضیه»‌ای که در بالا ذکر شد، تکرار می‌شود. «مگر دیگر فروغ ایزدی آذر مقدس نیست؟ / مگر آن هفت انوشه خوابشان بس نیست؟ / زمین گندید؛ آیا بر فراز آسمان کس نیست؟» (اخوان ثالث، ۱۳۸۳ الف: ۲۶). این تردید در شعر «مایا» و شعر «صدا یا خدا» در مجموعه‌ی *در حیات کوچک پاییز در زندان* نیز تکرار شده است (اخوان ثالث، ۱۳۸۷ ب: ۱۱۵-۱۲۲).

مطابق با آنچه گفته شد، اخوان به وجود امر قدسی باور محتومی ندارد. این درست است که از اهورامزدا، فروغ و فره ایزدی، پشتون، کیخسرو، رهایی و رستگاری و سایر نمادهای ایران باستان سخن می‌گوید، اما تمام این موارد در سطح روی‌ساخت باقی مانده است و در این مورد اخوان اساسا به مبانی نظری گفتمان ایران باستان نزدیک نشده است. اگر در گفتمان ایران باستان، به دست‌مایه‌ی امر قدسی، احتمال رهایی و آزادی و زیست تا حدودی فراهم می‌گشت، این مسئله در شعر اخوان به طرز کاملاً متفاوتی تبلور یافته است و انسان در غیاب خداوند و امر قدسی در پشت بن‌بست نفوذناپذیر ناامیدی در انفعالی رخوتناک می‌نشیند.

۲. ۶. اخوان ثالث و پیکار خیر و شر

شرح نزاع و پیکار میان اهورامزدا و اهریمن یا خیر و شر، بازگوکنندۀ تقابل توحش و تمدن است. همان‌طور که پیش از این بیان شد جهان به اعتقاد ایرانیان باستان، صحنه‌ی پیکار است؛ پیکاری بزرگ و طولانی میان نیروهای خیر و قوای شر. بر همین اساس زیرساخت بسیاری از منابع و آثار را نیز تقابل همین خیر و شر تشکیل می‌دهد. بهمن سرکاراتی تقابل خیر و شر را در *شاهنامه*، در قالب نزاع و پیکار ایرانی و انیرانی می‌داند. ایرانیان غالباً شخصیت‌های اهورایی و خیرند و انیرانیان شخصیت‌های اهریمنی و شر (رک. سرکاراتی، ۱۳۸۷: ۱۶۶). به‌طور کلی می‌توان چنین استدلال کرد که «فلسفه‌ی زرتشت، یک اعتراض و مبارزه‌ی عظیم بر ضد شر است» (پرمون، ۱۳۵۵: ۴۶). زرتشت عالم هستی را همچون صحنه‌ی پیکار بین نیک و شر تصور نمود و در تعالیمش از زشتی و سیاهی نام می‌برد که از اهریمن فرمان می‌برند و آدمیان را از پرستش اهورامزدا باز می‌دارند. «در نبردی که بین خیر و شر درمی‌گیرد، پیروزی از آن خیر است، و آن‌که در زمین کشت‌وکار می‌کند، از نیکان و آن‌که اغنام و احشام را به غارت می‌برد، تجاوزگر است و در زمره‌ی پلیدان به شمار می‌آید» (همان: ۴۷-۴۸).

در شعر و اندیشه‌ی اخوان برخلاف روح آموزه‌ها و اعتقادات ایرانیان باستان، در نزاع نفس‌گیر و همواره در جریان میان خیر و شر، تفوق و برتری غالباً با نیروهای شر است. این مسئله در ژرف‌ساخت شعر اخوان به‌خوبی قابل ردیابی است و به همین دلیل است که دریابندری از او به عنوان شاعر شکست نام می‌برد (رک. کاخی، ۱۳۷۸: ۲۴۱-۲۵۰). غلبه‌ی اهریمن بر اهورامزدا در تاروپود شعر اخوان تنیده شده است. رستم یگانه امید ایران‌شهر به دست نابرداری خود، شغاد کشته می‌شود. شکست او در مرگش نیست بلکه در این است که می‌توانست انتقام بگیرد اما خود نخواست. زمین بر اثر غلبه‌ی شرور و فقدان امر قدسی، گندیده است. راستی، مغلوب دروغ است و شادی جلوه‌ای ندارد. شهریار شهر سنگستان، نه به دنبال سوزاندن پر سیم‌رغ است و نه به زال زر امیدی دارد. سرزمین کهنسال ایران، شکست‌خورده و نالان است. امیدها گسسته است. کاوه گم شده است و شاعر چشم به راه اسکندر، نماد تباهی و ویرانی نهایی ایران است. به‌طور کلی آنچه در گفتمان ایران باستان دلالت بر امیدواری و عاملیت دارد، مثل میترا، ناهید، پشتون و... در شعر اخوان ثالث بازگونه می‌گردد. بنابراین شعر اخوان از این جنبه نیز با گفتمان ایران باستان بسیار فاصله دارد و با آن بیگانه است.

۲. ۷. اخوان و دوگانه‌ی خشک‌سالی / ترسالی

گستره‌ی ایران از گذشته با خشک‌سالی و خست آسمان روبه‌رو بوده است. بر همین اساس اسطوره‌های ایرانی مطابق با شیوه‌ی زیست، طبیعت و ویژگی‌های خاص آن و مشخصاً خشک‌سالی، صورت‌بندی شده است (رک. دلاشو، ۱۳۶۶: ۱۴۷). ایرانیان باستان ابرها را به گله‌های گاو و زنان زیبا تشبیه می‌کردند. «ابرها مادر برق یعنی آتش آسمان‌اند و آنها رعد و برق باران‌زا هستند. آن ارواح پلید که مانع ریزش باران شده و گرسنگی و خشکی را به همراه دارند، در واقع گاودزد و زن‌دزد هستند و این دزدان آنها را به کلی محو و در غارهای تاریک خود محبوس می‌کنند. مطابق اساطیر آریایی ابرهای سیاه که در کنار آسمان دیده می‌شوند و شبیه قله‌های کوه و برج‌های کنگره‌دار قلعه‌ها هستند، زندان ابرهای بارانی هستند. در این زمان است که ایندر، مظهر رعد، سلاح درخشان بر تن کرده، اربابه‌ی جنگی خود را به اسبان خاکستری بسته و با دوست خود به نام باد یا وایو آماده جنگ می‌شود. زندانبانان، تاب مقاومت نیاورده، قله‌های کوه‌ها در هم فرو ریخته، اول گاوان خلاص می‌شوند و شیر خود را روی زمین می‌ریزند و بعد زنان زیباروی اسیر، رها می‌شوند و محمول خود را به

زمین تشنه تقدیم می‌کنند» (عرب گلبایگانی، ۱۳۷۶: ۷-۸). چنان‌که مشخص است در ایران باستان ایزدان آب، با اهریمنان آب، همواره در کشاکش و نزاع هستند اما در نهایت در پایان جهان این کشاکش به نفع ترسالی به اتمام می‌رسد.

در شعر اخوان ثالث، شاهد سیطره‌ی خشک‌سالی بر گستره‌ی ایران هستیم. در شعر سترون که استعاره‌ای از سترونی هستی است؛ ابرها در آسمان ظاهر می‌شوند و تشنگان سرشار از شوق به آسمان خیره می‌شوند اما این ابر که سر باریدن ندارد، فریبی بیش نیست: «خروش رعد غوغا کرد، با فریاد غول‌آسا// غریو از تشنگان برخاست: باران است... هی باران!// پس از هرگز... خدا را شکر. چندان بد نشد آخر...// ولی باران نیامد...» (اخوان ثالث، ۱۳۸۳: ۵۵-۵۶). در قصه‌ی شهر سنگستان به جای آب، دود از چاه سر برمی‌کند. شاعر از ابرها درخواست باران می‌کند. زیرا لبان خشک و عطشان‌ش از او شکایت می‌کنند. اما بارانی نمی‌بارد. گفتنی‌ست خشک‌سالی همیشه ناشی از عدم بارش باران نیست. قسم دیگر خشک‌سالی ناشی از یخبندان و سرما است کمااینکه این مسئله در اسطوره‌های ایرانی تبلور یافته است (رک. شهریوی، ۱۳۹۴: ۱۱۷).

از این چشم‌انداز شعرهایی همانند زمستان، سگ‌ها و گرگ‌ها نیز تداعی‌کننده‌ی خشک‌سالی سرمایه‌ی هستند. آنچه اهمیت دارد، این است که در دوگانه‌ی خشک‌سالی / ترسالی تمایل و ترجیح شعر اخوان به قطب خشک‌سالی است. مسئله‌ای که در تعارض با گفتمان غالب ایران باستان قرار دارد.

۲. ۸. اخوان و فرجام‌شناسی در سنت‌های ایرانی

در سنت‌های باستانی ایران، عمر جهان در یک زمان کرانمند، شامل چهار دوره‌ی سه‌هزار ساله می‌شود. در سه‌هزار ساله‌ی نخست، اهورامزدا، عالم فروهر یعنی عالم روحانی را خلق می‌کند. در سه‌هزار ساله‌ی دوم از روی صور عالم روحانی، جهان جسمانی فاقد گزند و آسیب خلق می‌شود. سه‌هزار ساله‌ی سوم اهریمن طغیان می‌کند و به تباه کردن موجودات می‌پردازد. در این دوره، بیماری و مرگ و تباهی توسط اهریمن گسترش می‌یابد. اما این دوران نیز به پایان خود می‌رسد و در سه‌هزاره‌ی پایانی از عمر جهان، زرتشت ظهور می‌کند و سوشیانس برمی‌آید. براین‌اساس جهان‌بینی ایران باستان مبتنی بر نوعی فرجام‌شناسی است که در آن امور هستی به رستگاری نهایی ختم می‌شود. کریستن‌سن می‌گوید: «اصل موضوع در این عقیده عبارت است از یک اندیشه کهن که مخصوصاً در میان اقوام هند و اروپایی رواج داشته است و راجع است به قهرمانی که بدون مرگ در خواب ممتدی فرورفته و در روز بلا و محنت عالمیان، از جای برمی‌خیزد تا ملت خود را به جانب پیروزی هدایت کند» (کریستن‌سن، ۱۳۵۵: ۸۰). مطابق با روایت‌های زرتشتی، زمانی که بلا یا و سختی‌ها به غایت خود می‌رسد، منجی موعود ظهور می‌کند. «در این زمان دوشیزه‌ای از خاندان بهروز، پسر فریان از کوه خدا به دریاچه‌ی کیانسو اندر آید. در آن آب تن بشوید و جرعه‌ای از آن نوشیده، از نطفه‌ی پیغمبر ایران بارور گردد. پس از انقضای نه ماه، سوشیانس پا به عرصه وجود گذارد» (پوردادود، ۱۳۷۴: ۴۷). گفتنی‌ست چنین عقیده‌ای در میان غالب اقوام بدوی و ادیان وجود داشته است (رک. دوشن گیمن، ۱۳۷۸: ۵۷).

در زمان ظهور منجی، دنیایی که در چنبره‌ی اهریمن و نیروهای اهریمنی گرفتار بوده است، نجات می‌یابد: «سوشیانس به سن سی سالگی به فیض مکالمه اهورا رسد و امانت رسالت مزدیسنا به وی واگذار شود. به واسطه‌ی غیرمتحرک ماندن خورشید در میان آسمان، در مدت سی شبانه‌روز به عالمیان ظهور سوشیانس بشارت داده خواهد شد. سوشیانس دارای فر کیانی است. درمان دروغ‌زدگان در دست اوست. غذایش از سرچشمه‌ی مینوی است. از پیکرش مانند خورشید چنان

فروغ بتابد که در دورترین کشور روی زمین نمودار باشد. از ظهور وی اهریمن نیست شود. در بامداد با یاوران جاودانی خویش کیخسرو، گیو و گودرز و توس و پشتون و... نماز صبح به جای آورد. آن‌گاه مردگان برخاستن آغاز کنند. جهان خوش و خرم شود. عالم معنوی روی نماید و راستی لوای پیروزی برافرازد» (پورداوود، ۱۳۷۴: ۴۷).

در آنچه میان سنت‌های ایرانی در خصوص پایان جهان مطرح است و آنچه در اندیشه‌ی اخوان می‌گذرد، اختلاف چشمگیر و بنیادینی وجود دارد؛ عناصری مثل سوشیانس، پشتون، بهرام ورجاوند (که در ادبیات مزدیسنا فرشته‌ی پیروزی و نگهبان فتح و نصرت است) اساساً عناصری منفعل و فاقد هر نوع کنشگری هستند. «دیگر جست‌وجوها پوچ و بیهوده است/ نه جوید زال زر را تا بسوزاند پر سیمرخ ... // نه دارد انتظار هفت تن جاوید ورجاوند» (اخوان ثالث، ۱۳۸۳ الف: ۲۲-۲۶). اخوان به تعبیر براهنی بیشتر شاعر بزرگ سرزنش جهان است (رک. قاسم‌زاده و دریایی، ۱۳۷۰: ۱۳۹). پشتون پسر گشتاسب و به تعبیر اسلامی ندوشن، پژواک عقل و خرد که از یاوران سوشیانس است، از نظر اخوان، پیکری سرد و بی‌روح را می‌ماند که از او نمی‌توان امید نجات‌بخشی و رهایی داشت. سام نریمان که به باور اخوان از جاودانان و یاوران منجی است، در برف جاودانه به سنگ سرد و سیاهی تبدیل شده است و امیدی به او و بازگشت او در روز موعود نیست. میترا با هزار گوش و ده‌هزار چشم و بازویی بلند که می‌تواند به همه سوی جهان دراز شود (رک. آموزگار، ۱۳۸۶: ۲۰)، با بازوانی شکسته، بر پیکر محتضر ایران نشسته است و مرثیه‌خوان اوست و شاعر حتی زال زر و سیمرخ را برای چاره‌جویی و ترفند فرامی‌خواند.

بنابراین اخوان درخصوص فرجام‌شناسی نیز اساساً تحت تأثیر گفتمان ایران باستان نیست. اگر در سه‌هزاره‌ی پایانی عمر جهان، نور اهورایی بر جهان انسان‌ها می‌تابد و نظم و پاکی و پالودگی آغازین به جهان باز می‌گردد و در نهایت نزاع ناسازها به نفع جبهه‌ی خیر به پایان می‌رسد، در شعر اخوان این مسئله کاملاً معکوس است. جهان شعر اخوان جهانیست از تهی سرشار؛ جهانی که مرثیه‌خوان خود است؛ جهانی بسته و مسدود؛ جهانی رختناک و خسته که در آغوش اهریمن آرام گرفته است و گذشته از توان، امید و رغبتی برای رهایی و آزادی ندارد.

۳. نتیجه‌گیری

باستان‌گرایی مطابق با تعاریفی که تاکنون از آن صورت گرفته است، روی در سوی هدفی خاص دارد. باستان‌گرایی و به صورت مشخص ایران‌گرایی در تعاریف خاص و مصطلح، به معنای توجه و ارج نهادن به سنت‌های گذشته، به‌منظور بازآفرینی نوعی نظم نوین است. این مسئله خصوصاً از دوره‌ی مشروطه مطرح شد و کارکرد آن نیز علاوه بر آگاهی‌بخشی، تدوین برنامه‌ای برای رهایی از شرایط عقب ماندگی و ایجاد نظامی نوین در ابعاد مختلف جامعه بود. از چنین چشم‌اندازی بسیاری از پژوهشگران بدون توجه به محور عمودی شعر و تنها براساس روی‌ساخت شعر و محور افقی آن و نشانه‌های موجود در این بخش، به این نتیجه رسیده‌اند که مهدی اخوان ثالث شاعری به‌تمام‌معنا ایران‌گرا است. در این مقاله نشان دادیم که آنچه در شعر اخوان ثالث به عنوان ایران‌گرایی میان پژوهشگران مطرح است، با منطق درونی باستان‌گرایی و ایران‌گرایی در تعارض است و رجعت اخوان به سنت‌های باستانی، صرفاً رجعتی رمانتیک و فاقد مبنا بوده است. اخوان ثالث، ایران باستان، عناصر و نمادهای آن را به سطح زبان و به ساحت شعر خود منتقل ساخته است؛ اما در این فرآیند با نادیده‌انگاشتن وجه فلسفی-نظری گفتمان ایران باستان، باستان‌گرایی را به مسیر دیگری وارد کرده است که می‌توان از آن به‌عنوان شورش علیه ایران و سنت یاد کرد. از این چشم‌انداز شعر اخوان با مؤلفه‌های بنیادین موجود در گفتمان ایران

باستان از قبیل امیدواری، غلبه‌ی نور بر ظلمت، مقوله‌ی امر قدسی، فرجام‌شناسی و تفوق خیر بر شر، در فاصله‌ی کاملاً معناداری قرار دارد. اگر در ایران باستان خصوصاً در سنت‌های زرتشتی در تقابل میان خیر و شر و اهورامزدا و اهریمن، پیروزی نهایی متعلق به جبهه‌ی اهورامزدا و ظهورات آن است، برعکس در شعر اخوان این مسئله جلوه‌ی دیگری دارد. در اشعار مهدی اخوان ثالث، غلبه‌ی کامل با اهریمن است و تنها انسداد و بن‌بست محتوم در چشم‌اندازهای جامعه هویدا است. اخوان از تاریخ بی‌اطلاع نیست و بحث مقاله بی‌اطلاعی اخوان از تاریخ نبوده است. بحث انتقال مبانی نظری است و در این مقاله نشان دادیم که اخوان این مبانی بسیار مهم و تعیین‌کننده را به درون شعر خود منتقل نکرده است.

منابع

- آبراهامیان، یرواند. (۱۳۷۷). *ایران بین دو انقلاب*. ترجمه‌ی کاظم فیروزمند و دیگران، تهران: مرکز.
- آذرگشسب، اردشیر. (۱۳۶۱). *پاسخ به اتهامات دوگانه‌پرستی، آتش‌پرستی و ازدواج با محارم*. تهران: فروهر.
- آموزگار، ژاله؛ فضل‌ی، احمد. (۱۳۷۰). *اسطوره‌ی زندگی زرتشت*. تهران: کتاب‌سرای بابل.
- آموزگار، ژاله. (۱۳۸۶). *تاریخ اساطیری ایران*. تهران: سمت.
- احمدپور، علی. (۱۳۸۷). «زبان و کاربردهای باستان‌گرایانه در اشعار مهدی اخوان ثالث». *ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی مشهد*، شماره‌ی ۱۹، صص ۸۷-۹۸. <https://ensani.ir/fa/article/261281>
- اخوان ثالث، مهدی. (۱۳۶۷). *ارغنون*. تهران: مروارید.
- _____ (۱۳۷۰). *تورا ای کهن بوم و بر دوست دارم*. تهران: مروارید.
- _____ (۱۳۸۲). *آخر شاهنامه*. تهران: مروارید.
- _____ (۱۳۸۳الف). *از این اوستا*. تهران: مروارید.
- _____ (۱۳۸۳ب). *زمستان*. تهران: مروارید.
- _____ (۱۳۸۷الف). *در حیاط کوچک پاییز در زندان*. تهران: زمستان.
- _____ (۱۳۸۷ب). *دوزخ اما سرد*. تهران: زمستان.
- اسماعیل‌پور، ابوالقاسم. (۱۳۸۱). *اسطوره‌آفرینش در آیین مانی*. تهران: کاروان.
- اسماعیلی، زیبا. (۱۳۹۵). «هنجارگریزی زمانی (باستان‌گرایی) در اشعار اخوان ثالث». *مطالعات ادبیات، عرفان و فلسفه*، دوره‌ی ۲، شماره‌ی ۲، صص ۳۲-۵۵. <https://irijournals.com/journals/literature/v2-i2-summer95>
- بهار، مهرداد. (۱۳۷۷). *از اسطوره تا تاریخ*. تهران: چشمه.
- پرمون، م. (۱۳۵۵). *درآمدی بر سیر فلسفه در ایران باستان*. تهران: جهان کتاب.
- پورداوود، ابراهیم. (۱۳۷۴). *سوشیانس موعود مزدیسنا*. تهران: فروهر.
- جلالی نایینی، سیدمحمدرضا. (۱۳۸۴). *ثنویان در عهد باستان*. تهران: طهوری.
- خراسانی، صائمه. (۱۳۹۲). *فرهنگ ایرانی در آثار مهدی اخوان ثالث*. تهران: ترفند.
- خسروی، خسرو. (۱۳۶۹). *مزدک*. سوئد: افسانه.
- دلاشو، م. لوفلر. (۱۳۶۶). *زبان رمزی قصه‌های پریوار*. ترجمه‌ی جلال ستاری، تهران: توس.

- دستغیب، عبدالعلی. (۱۳۷۳). نگاهی به مهدی اخوان ثالث. تهران: مروارید.
- دوشن گیمین، ژ. (۱۳۷۸). اورمزد و اهریمن ماجرای دوگانه‌باوری در عهد باستان. ترجمه‌ی عباس باقری، تهران: فروزان.
- رشیدیان، بهزاد. (۱۳۷۰). بینش اساطیری در شعر معاصر فارسی. تهران: گستره.
- زرین‌کوب، حمید. (۱۳۵۸). چشم‌انداز شعر نو فارسی. تهران: توس.
- سی‌فولتس، ریچارد. (۱۳۹۰). گذار معنویت از ایران زمین. قم: ادیان.
- سرکاراتی، بهمن. (۱۳۸۷). سایه‌های شکارشده. تهران: قطره.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۹۰). حالات و مقامات م. امید. تهران: سخن.
- _____ (۱۳۹۲). با چراغ و آینه، در جست‌وجوی ریشه‌های تحول شعر معاصر ایران. تهران: سخن.
- شهرویی، سعید. (۱۳۹۴). «اژدها نماد کدام خشک‌سالی؟». کهن‌نامه‌ی ادب پارسی، سال ۶، شماره‌ی ۴، صص ۱۱۷-۱۳۸.
- https://classicalit.ihcs.ac.ir/article_2248.html
- طبری، احسان. (۱۳۵۹). مسائلی از فرهنگ و هنر و زبان. تهران: مروارید.
- _____ (۱۳۶۳). از میان ریگ‌ها و الماس‌ها. کابل: کمیته‌ی دولتی طبع و نشر.
- عرب گلپایگانی، عصمت. (۱۳۷۶). اساطیر ایران باستان. تهران: هیرمند.
- فتوحی رودمعجنی، محمود. (۱۳۸۵). بلاغت تصویر. تهران: سخن.
- قاسم‌زاده، محمد؛ دریایی، سحر. (۱۳۷۰). ناگه غروب کدامین ستاره؛ یادنامه‌ی مهدی اخوان ثالث. تهران: بزرگمهر.
- کاتوزیان، محمدعلی. (۱۳۷۲). اقتصاد سیاسی ایران از مشروطیت تا پایان سلسله‌ی پهلوی. ترجمه‌ی محمدرضا نفیسی و کامبیز عزیزی، تهران: مرکز.
- کاخی، مرتضی (۱۳۷۸). باغ بی‌برگی؛ یادنامه‌ی مهدی اخوان ثالث. تهران: زمستان.
- کاظم خانلو، ناصر؛ بیرانوند، نسرين؛ سازمند، فهیمه. (۱۳۹۴). «تحلیل اسطوره‌های حماسی در شعر اخوان ثالث». کنفرانس ملی آینده‌پژوهی، علوم انسانی و توسعه، دوره‌ی ۱. <https://elmnet.ir/doc/20548982-81122>
- کریستن‌سن، آرتور. (۱۳۵۵). کیانیان. ترجمه‌ی ذبیح‌الله صفا، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- محمدی آملی، محمدرضا. (۱۳۷۷). آواز چگور، زندگی و شعر مهدی اخوان ثالث. تهران: ثالث.
- محمدی، محمدحسین. (۱۳۷۴). فرهنگ تلمیحات شعر معاصر. تهران: میترا.
- مختاری، محمد. (۱۳۹۲). انسان در شعر معاصر. تهران: توس.
- مرادی، محمدهادی؛ عبدروایانی، جواد. (۱۳۹۰). «میراث‌گرایی در شعر مهدی اخوان ثالث و امل دنقل». پژوهش‌های نقد و ترجمه‌ی زبان و ادبیات عربی، سال ۱، شماره‌ی ۱، صص ۲۸-۵۰.
- <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.22519017.1390.1.1.2.5>
- مدرسی، فاطمه؛ احمدوند، غلامحسین. (۱۳۸۴). «بازتاب باستان‌گرایی در اشعار نیمایی اخوان ثالث». ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، دوره‌ی ۲، شماره‌ی ۴۱، صص ۴۵-۷۲. <https://ensani.ir/fa/article/155827>
- مشکور، محمدجواد. (۱۳۸۰). خلاصه‌ی ادیان. تهران: شرق.
- واعظ‌زاده، عباس؛ قوام، ابوالقاسم. (۱۳۸۹). «جلوه‌های مختلف خدا‌باوری در شعر اخوان، فروغ و شاملو». جستارهای ادبی، شماره‌ی ۶۸، صص ۲۵-۴۹. https://jls.um.ac.ir/article_28960.html