

**Time and thinking about time in the political thought and poetry of
the Akhavan-Sales**

Mehrabano Hesari ¹
Javad Mehraban Ghazal Hesar²
Mohammad Shah Badiazadeh ³

Received: 25 April 2023
Reception: 10 July 2023

Abstract

The category of time, as one of the intellectual concerns of man, has always occupied the human mind in various periods. Time is considered one of the important philosophical topics, although many sages and theologians have thought and talked about it, but due to the complexities, differences and contradictions of experts' opinions about it, as well as its wide scope, the need for profound research is felt in this field. Literature is one of the most important sources of time. Poets and writers in different periods have used the element of time to suit the prevailing atmosphere. Akhavan-Sales is one of the contemporary poets whose poems have a broad reflection of time; Therefore, the purpose of the current research, which was conducted in a descriptive-analytical way, is time and thinking about time in the thought and poetry of the third. The results of the research show that, in general, the time in the poetry of the Akhavan-Sales is chronological, moment-by-moment and linear. He has used the word night the most in processing partial times. In the context of mythical or cyclical time, the poet adheres to several categories: the brilliant past, lateness, everyday life, hope for the future, desire for immortality and immortality. The turning point is the use of time in his narrative poems. He has considered three categories: order, continuity and frequency in composing this type of poems. In general, in the poems of Akhavan, we see a person who is subject to time and is more inclined to escape from the present and the future to the past, which reminds him of the happy days that he hopes to return.

Key words: Akhavan-Sales, time, time thinking, mythical time, narrative time.

¹PhD student of lyrical language and literature, Mashhad Branch, Islamic Azad University, Mashhad, Iran

²Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Mashhad Branch, Islamic Azad University, Mashhad, Iran (corresponding author)

³Assistant Professor (Retired), Department of Persian Language and Literature, Mashhad Branch, Islamic Azad University, Mashhad, Iran

<http://doi.org/10.30510/pscci.2024.481026.1092>

زمان و زمان‌اندیشی در اندیشه سیاسی و شعر اخوان ثالث

مهربانو حصاری^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۰۳

جواد مهربان قزل حصار^۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۰۵

محمد شاه بدیع‌زاده^۳

چکیده

مقوله‌ی زمان به عنوان یکی از دغدغه‌های فکری انسان، همواره ذهن آدمی را در دوره‌های گوناگون به خود مشغول ساخته است. زمان از مباحث مهم فلسفی به‌شمار می‌رود که اگرچه حکیمان و متکلمان فراوانی پیرامون آن لن‌دیشیده و سخن رانده‌اند، اما هنوز به دلیل پیچیدگی‌ها، تفاوت و تناقضات آرای صاحب‌نظران پیرامون آن و نیز دامنه‌ی گسترده‌ی آن، نیاز به پژوهش‌های ژرف‌اندیشانه در این زمینه احساس می‌شود. ادبیات یکی از آب‌شخورهای مهم زمان به‌شمار می‌رود. شاعران و نویسندگان در دوره‌های گوناگون، به فراخور فضای حاکم، از عنصر زمان بهره برده‌اند. اخوان ثالث از جمله شاعران معاصر است که زمان در اشعارش بازتابی گسترده دارد؛ لذا، هدف از انجام پژوهش حاضر که به شیوه‌ی توصیفی-تحلیلی انجام شده، زمان و زمان‌اندیشی در اندیشه و شعر اخوان ثالث است. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که بطور کلی زمان در شعر اخوان ثالث، زمان گاه‌شمارانه و لحظه به لحظه و خطی است. وی در پردازش زمان‌های جزئی، بیش از همه از واژه‌ی شب بهره برده است. در زمینه‌ی زمان اسطوره‌ای یا چرخه‌ای، شاعر به چندین مقوله پایبند است: گذشته‌ی درخشان، دیرکردگی، روزمرگی، امید به آینده، میل به نامیرایی و جاودانگی. نقطه‌ی عطف کاربرد زمان در اشعار روایی اوست. وی در سرایش این دست از اشعار سه مقوله‌ی: نظم، تداوم و بسامد را در نظر داشته است. در مجموع در اشعار اخوان، انسانی را می‌بینیم که مقهور زمان است و بیشتر بر آن است تا از حال و آینده به گذشته‌ای بگریزد که برای او یادآور روزهای خوشی است که امید به بازگشت آن دارد.

واژگان کلیدی: اخوان ثالث، زمان، زمان‌اندیشی، زمان اسطوره‌ای، زمان روایی.

^۱ دانشجوی دکتری زبان و ادبیات غنایی، واحد مشهد، دانشگاه آزاد اسلامی، مشهد، ایران mehrbanoohesari@yahoo.com

^۲ استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد مشهد، دانشگاه آزاد اسلامی، مشهد، ایران (نویسنده مسئول) drjavadmehraban@gmail.com

^۳ استادیار (بازنشسته) گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد مشهد، دانشگاه آزاد اسلامی، مشهد، ایران shahbadizadeh.mohammad@gmail.com

مقدمه

زمان در طول تاریخ یکی از دغدغه‌های اصلی ذهن بشر بوده و با گذشت زمان با جریان‌های مختلفی پیوند یافته است. دو وجه مهم زمانکه سایر وجوه آن را تحت تأثیر خود قرار می‌دهند عبارتند از «وجود» و «ماهیت زمان». برخی محققان این پرسش را مطرح می‌کنند که آیا زمان در عالم خارج وجود دارد یا امری ساخته و پرداخته‌ی ذهن ماست؟ (مطهری، ۱۳۸۰: ۲ / ۱۸۱). متون فلسفی و دینی سرشار از مباحثی مبتنی بر زمان هستند و در هریک از آن‌ها زمان به شیوه‌ای خاص تعریف شده است. برای مثال در «وداها» به‌عنوان یکی از متون دینی هندویان، زمان پدیدآورنده‌ی تمام چیزهایی معرفی شده که بوده‌اند و خواهند بود و نیز کریشنا نقل خود را زمانی نیرومند می‌داند که ویران‌کننده‌ی جهان است ولی برای حفظ جهان در این عالم حضور یافته است (شایگان، ۱۴۰۲: ۱۴۹). در متون دینی زرتشتی نیز زمان دوگونه است: زمان بی‌کران و زمان کران‌مند. طبق این متون، در آغاز هرمز به آفرینش زمان بی‌کران دست‌یازیده بود، اما پس از آمیختگی اهریمن با خدایان، زمان تا نیستی اهریمن کران‌مند شد. در این هنگام زمان به بی‌کرانگی آمیخته می‌شود و آفریدگان هرمزد به پاکی با هرمز جاودانه می‌گردند: «چنین گوید در این که زمان نیرومندتر از هر دو آفرینش است. آفرینش هرمزد و نیز آن اهریمن. زمان یابنده جریان کارهاست. زمان از نیک یابندگان یابنده‌تر است. زمان از آگاهان آگاه‌تر است چنانکه داوری به زمان توان کردن» (فرنیغ دادگی، ۱۴۰۲: ۳۶). برای نخستین بار افلاطون به تعریف زمان در نسبت با ابدیت - بی‌زمانی پرداخته است. وی در رساله‌ی خود تحت عنوان تیمائوس دیدگاهش را پیرامون زمان مطرح ساخته و می‌گوید: خالق این جهان برای آنکه نظم و نظام لازم را به جهان ببخشد، از ابدیت که علی‌الدوام در حال وحدت و سکون است، تصویر متداولی ساخت که بر طبق کثرت عدد پیوسته در حرکت است و این همان است که ما زمان می‌نامیم. خالق این جهان روزها، ماه‌ها و سال‌ها را که پیش از پیدایش جهان وجود نداشتند، به موازات ترکیب و آفرینش جهان پدید آورد (افلاطون، ۱۴۰۱: ۳ / ۱۸۲۱). از دیدگاه افلاطون زمان به معنای چیزی که ابزار سنجش است و یا چیزیکه به‌وسیله‌ی چیزی دیگر سنجیده می‌شود، نیست؛ بلکه به باور او گردش افلاک و سیارات جهت نشان دادن زمان خود را با زمان هماهنگ ساخت تا فرزندان آدم بتوانند کیفیت و کمیت زمان را دریابند. در واقع سخن افلاطون درباره‌ی ذات زمان نیست بلکه پیرامون نشانه‌های آن است (شایگان، ۱۴۰۲: ۳۵). دیدگاه ارسطو، شاگرد افلاطون در تقابل با نظر وی قرار دارد. وی به پیروی از افلاطون، بر این باور است که: زمان رابطه‌ی ذاتی با عدد دارد، اما دیدگاه افلاطون را که زمان همان حرکت فلک جهان یا کیهان است، رد می‌کند. زیرا لازمی این سخن آن است که اولاً، بخشی از حرکت فلک را زمان نداریم، درحالی‌که بخش‌های دیگر حرکت نیز زمان‌اند، ثانیاً، اگر فلک‌های متعددی وجود داشته باشند، زمان هم باید متعدد باشد، که بنظر ارسطو بی‌معناست. ارسطو همچنین

دیدگاهی را که زمان را عین فلک جهان می‌داند، رد می‌کند، زیرا بر این دلیل ناموجه مبتنی است که چون هرچیز، هم در زمان است و هم در فلک، ناگزیر زمان، همان فلک است (برن، ۱۳۷۳: ۱۵۷).

سنت آگوستین از جمله حکیمان پس از مسیحیت در کتاب اعترافات می‌گوید: پس زمان چیست؟ تا آنگاه که کسی از من پرسیده است، نیک می‌دانم که چیست، اما اگر کسی از من بپرسد و من درصدد آن برآیم که توضیح دهم که چیست، نمی‌دانم و به کلی آشفته می‌شوم... من اعتراف می‌کنم که هنوز نمی‌دانم زمان چیست (آگوستین قدیس، ۱۳۹۷: دفتر یازدهم، بند ۱۴). براساس این دیدگاه می‌توان گفت که آگوستین به زمان تاریخی اعتقادی ندارد و گذشته و آینده در اکنون ابدی آغاز و پایان می‌یابند. از دیدگاه او تقسیم زمان به گذشته، حال و آینده درست نیست. وی مساله مهم خود را کشف سرشت بنیادین زمان می‌داند و اینکه زمان چه توانایی دارد. وی می‌گوید شاید بهتر باشد که بگوییم سه زمان وجود دارد: حال امور گذشته که همان حافظه است، حال امور حاضر که ادراک بلاواسطه و حال امور آینده که انتظار است (همان: بند ۲۵).

دکارت تعریف ارسطویی از زمان را تصحیح کرده است و آن را امری جدا از حرکت دانسته است، زیرا مدت چیزی که تندتر حرکت می‌کند با مدت چیزی که کندتر حرکت می‌کند، متفاوت نیست. پس زمان امری است که چون جدا از حرکت است، وجود دارد. اما زمان از آن جهت که اشیا مدت و دوام دارند، نباید از آن‌ها جدا انگاشته (وال، ۱۳۹۷: ۳۰۶). از دیدگاه هیوم، تصور زمان چیزی جز انتزاع محض نیست. برگسن نیز دریافت که آنچه فیلسوفان و دانشمندان فیزیک و ریاضیات از زمان می‌فهمند بر فضا قابل انطباق است. اوصافی چون کمیت، قابلیت انقسام و قابلیت اندازه‌گیری که آن‌ها برای زمان برمی‌شمرند، به کلی از ساخت زمان حقیقی که برگسن آن را «دیرند» می‌نامید به دور است. آنچه برگسن از زمان حقیقی یا دیرند می‌فهمید به توالی خاصی از حالات وجدان برمی‌گشت و اصلاً امری نبود که مستقل از انسان و ناظر خودآگاه معنا داشته باشد. برگسن برای ارائه تصویر دقیقی از دیرند، تحلیلی از معنای عدد و فضا ارائه داد تا نشان دهد که زمان حقیقی هیچ نسبتی با عدد قابل شمارش و فضای قابل انقسام ندارد. متدولوژی برگسن برای تحقیق در این مسأله درون بینی یا شهود است. از این‌رو برگسن با دریافت بی‌واسطه وجدان درمی‌یابد که دیرند ناب یا زمان حقیقی عبارت است از توالی دگرگونی‌های کیفی، درهم ذوب شده، درهم نفوذ کرده، بدون حد و مرز دقیقی از هم، بدون هیچ میلی به بیرون شدن از هم و بی‌هیچ ارتباط و نسبتی با عدد. اما اینکه چرا ما نمی‌توانیم زمان غیرقابل اندازه‌گیری را تصور کنیم به علت مأنوس بودن با فضا و بلکه غوطه‌ور بودن در فضا است والا زمان حقیقی یا دیرند قابل اندازه‌گیری نیست. در واقع آن چیزی را که می‌شماریم و اندازه می‌گیریم لحظات زمان نیست، بلکه تعداد همزمانی‌ها است (برگسن، ۱۳۶۸: ۸۳؛ ابراهیمی دینانی و پیرمرادی، ۱۳۷۹: ۹۵).

زمان در فلسفه‌ی دکارت برخلاف نظر ارسطو که ساختار زمان را «متصل» می‌دید، یک ماهیت «منفصل» دارد. او برخلاف ارسطو براین باور بود که زمان از واحدهای منفک شکل گرفته است که ذهن ما آن‌ها را در کنار هم قرار می‌دهد و یک واحد مرکب می‌سازد (جباری، ۱۴۰۲: ۴). وی در تأمل سوم از کتاب «تأملات» در مورد ماهیت زمان بیان می‌دارد که: تمام ایام حیات مرا می‌توان به اجزای بی‌نهایتی تقسیم کرد که هیچ‌کدام از آن‌ها به هیچ روی بستگی به دیگری نداشته باشد و بنابراین، از اینکه من لندکی قبل وجود داشته‌ام، لازم نمی‌آید که هم‌اکنون باید موجود باشم (دکارت، ۱۴۰۲: ۸۱). هایدگر مشهورترین فیلسوف قرن بیستم میلادی، زمان را به سه نوع زمان روزمره و زمان طبیعی و زمان جهانی تقسیم می‌کند. وی در بحث زمان روزمره می‌گوید که زمان آن چیزی است که اتفاقات در آن رخ می‌دهند. زمان در موجود تغییرپذیر اتفاق می‌افتد. پس تغییر در زمان است. تکرار دوره‌ای است. هر دوره تداوم زمانی یکسانی دارد. ما می‌توانیم مسیر زمانی را به دلخواه خود تقسیم کنیم. هر نقطه اکتونی زمانی بر دیگری امتیاز ندارد و اکتونی پیش‌تر و پس‌تر (بعدتر) از خود دارد. زمان یکسان و همگن است. ساعت چه مدت و چه مقدار را نشان نمی‌دهد بلکه عدد ثبت شده اکنون است. هایدگر می‌پرسد که این اکنون چیست و آیا من انسان بر آن چیرگی و احاطه دارم یا نه؟ آیا این اکنون من هستم یا فرد دیگری است؟ اگر اینطور باشد پس زمان خود من هستم و هر فرد دیگر نیز زمان است و ما همگی در باهم بودنمان زمان هستیم و هیچکس و هرکس خواهیم شد. از نظر وی مفهوم زمان را می‌توان در ابدیت یافت و پیش شرط آن اشراف و درک کامل ابدیت است (هایدگر، ۱۴۰۲: ۳۴).

در تمدن اسلامی، زمان چرخه‌هایی هدفمند هستند که نگاه آن به گذشته معطوف است (عبّاس، ۱۳۸۴: ۱۴۹). در میان فلاسفه‌ی مسلمان، برخی چون فارابی و ابن سینا مبتنی بر رویکرد ارسطویی، زمان را مقوله‌ای متعلق به حوزه‌ی طبیعیات دانسته‌اند و برخی چون امام فخر رازی، با تکیه بر رویکرد افلاطونی، آن را در زمره‌ی مقولات مابعدالطبیعی به‌شمار آورده‌اند. در حکمت اسلامی بحث وجود زمان و نحوه‌ی وجود زمان از اهمیت بسیاری برخوردار است. پیرامون وجود زمان دو نظریه وجود دارد:

- نفی وجود زمان و قول به زمان موهوم که نظریه‌ای کلامی است و در

فلسفه‌ی اسلامی به تفصیل مورد مناقشه و نقد قرار گرفته است

- نظریه‌ی وجود زمان که رای حکیمان مسلمان است

باورمندان به نظریه‌ی دوم به دو گروه تقسیم می‌شوند: گروهی معتقدند که زمان به برهان نیاز دارد و گروهی آن را امری بدیهی دانسته که تنها نیازمند تنبیه است (کدیور، ۱۳۷۴: ۹۲-۹۵). نظریه‌های گوناگونی پیرامون زمان وجود دارد که در نگاهی کلی می‌توان آن‌ها را به این‌گونه دسته‌بندی کرد (هاشمی و مصلح، ۱۴۰۱: ۲):

- ✓ زیستی/فرهنگی بودن
- ✓ عینی/ذهنی بودن
- ✓ واقعی/نسبتی بودن
- ✓ بسیط/مركب بودن
- ✓ پیوستاری/گسستاری بودن
- ✓ خطی/چرخه‌ای بودن
- ✓ آغاز و انجام داشتن/نداشتن

پیشینه‌ی پژوهش

از جمله پژوهش‌های صورت گرفته پیرامون مقوله‌ی زمان در ادبیات و به‌ویژه اشعار اخوان ثالث، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

کرمی و همکاران (۱۴۰۱) در مطالعه‌ای به «تحلیل نظام‌مندی استعاره مفهومی زمان، در اشعار محمدجواد محبت و پرتو کرمانشاهی» پرداخته و دریافتند در آثار شاعران مذکور، زمان به صورت‌های مختلفی عینی می‌گردد، پرتو کرمانشاهی زمان را به صورت انسانی خون‌ریز و محمدجواد محبت، زمان را به صورت انسانی سخاوتمند می‌بیند، نگاه دو شاعر به مقوله زمان در بحث حیوان‌نگاری نیز بسیار به هم نزدیک است و با دیدی منفی به زمان می‌نگرند. گاهی زمان در اشعارشان به صورت پرده و حایل جلوه می‌کند و گاهی به صورت اشیاء قابل شمارش؛ آنان از زمان به عنوان مکانی محصور یاد می‌کنند که نگرش هر یک در این امر متفاوت است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که نگاه محمدجواد محبت و پرتو کرمانشاهی در عینی‌سازی مفهوم زمان با امور طبیعت نیز نمود بارزی دارد.

شهرستانی و همکاران (۱۳۹۸) در پژوهشی با عنوان «مفهوم زمان اساطیری در شعر شاملو و اخوان ثالث» دریافتند که در برخی موارد، شاملو تحت تأثیر اساطیر بابل و اخوان تحت تأثیر اساطیر ایرانی است؛ در برخی موارد نیز هردو تحت تأثیر فضای ذهن اسطوره‌ای مشرق زمین‌اند و در مواردی نیز اسطوره‌های حاکم بر ذهن آن‌ها جهانی است و متعلق به هیچ قومیت و ملیتی نیست.

شهرستانی و همکاران (۱۳۹۸) در مقاله‌ی «زمان اساطیری در شعر فروغ فرخزاد و غاده السمان»، به این نتیجه رسیدند که درک فروغ فرخزاد و غاده السمان از زمان، مشترک و همسان است. این امر سبب آن شده است که مفاهیم منشعب از درک دایره‌وار زمان در شعر این دو تکرار شود؛ مفاهیمی همچون انتظار، دیرکردگی، گذشته بازگشتنی، حال تکراری و آینده‌محوری که از مهم‌ترین مفاهیم زمان اساطیری است و در شعر این دو شاعر بررسی و تحلیل شده است.

سعیدیان‌تبار (۱۳۹۷) در «بررسی مفهوم زمان در شعر محمود درویش و آدونیس» دریافت محمود درویش و آدونیس، برای رستن از چنبره‌ی زمان و پیوستن به جاودانگی، از شیوه‌هایی چون بازگشت به گذشته، اسطوره و عشق، یاری می‌طلبند. هرآینه، نگاه مشترک دو شاعر به مقوله زمان همراه با افق دید وسیع‌شان

از دغدغه‌های انسانی، می‌تواند گامی برای حرکت ادبیات امروز به سوی ادبیات جهانی تلقی شود.

کوشکی (۱۳۹۶)، با «بررسی تطبیقی استعاره مفهومی زمان در اشعار ناصر خسرو و اخوان ثالث» دریافت که نگرش این دو شاعر به زمان در برخی موارد متفاوت و در مواردی نیز مشابه است که می‌توان گفت این تفاوت نگرشی ناشی از تفاوت تجارب واقعی این دو شاعر از دنیای اطراف خود باشد.

کمال‌جو و همکاران (۱۳۹۵)، با «بررسی مفهوم زمان در شعر محمود درویش و قیصر امین‌پور» به این نتیجه دست یافتند که محمود درویش و قیصر امین‌پور برای رسیدن به جاودانگی و گریز از مرگ، به شیوه‌هایی مانند بازگشت به گذشته، اسطوره و عشق، پناه برده‌اند، که این امر بیانگر نگاه مشترک این دو شاعر به عنصر زمان است.

پارسی (۱۳۹۳)، در «تحلیل زمان در روایت‌های شعری مهدی اخوان‌ثالث»، دریافت که درنگ، گذشته‌نگری، آینده‌نگری و بسامد مکرر از مهمترین شگردهای زمانی است که شاعر به آن پرداخته است. گسترش روایت در اشعار اخوان با توصیفات بسیار عینی صورت گرفته است. این امر همسو با هدف شاعر از روایت‌پردازی است که قصد بالابردن روایت را تا سطح شعر داشته است. از سوی دیگر بهره‌گیری از شگردهای مذکور با محتوای روایت‌ها نیز همخوانی دارد. ارائه با درنگ در روایت‌هایی به چشم می‌خورد که محتوای آن‌ها نشانگر تکرار تاریخ و جبر آن و نومیادی انسان از تغییر آن است. همچنین بسامد مکرر را در روایت‌هایی با محتوای سوررئالیستی می‌توان مشاهده کرد. گاهی نیز شاعر با استفاده از بسامد مکرر نمادپردازی کرده است. بنابراین کارکرد شگردهای زمانی روایت در شعر اخوان متنوع و همسو با ساختار و محتوای آن‌هاست.

پشتکار و ناصری (۱۳۹۳)، در «بررسی تطبیقی مفهوم فلسفی زمان در ادبیات» به بررسی نظرات چند تن از نماینده‌نویسان، شاعران و رمان‌نویسان مختلف غربی و ایرانی در مورد اهمیت زمان بدون در نظر گرفتن مفهوم فلسفی (تسلسل در بحث) پرداختند.

دروذگریان و همکاران (۱۳۹۰)، در «تحلیل زمان روایی از دیدگاه روایت‌شناسی براساس نظریه زمان ژنت در داستان «بی‌وتن» اثر رضا امیرخانی» دریافتند درنگ توصیفی در روایت بی‌وتن کاربرد فراوانی دارد و به دو شکل است:

- درنگ توصیفی ذهنیت ارمیا در مورد سهراب و خاطرات جنگ در گذشته
- درنگ توصیفی ذهنیت (ارمیا، نویسنده، راوی) درباب موضوعات و مسائل مختلف زندگی

بسامد در روایت بی‌وتن جزء اساسی ذهنیت شخصیت ارمیا به‌شمار می‌آید و تکرار برساخت‌های ذهنی ارمیا از چند مقوله شکل می‌گیرد: گاه تکرارها براساس یک جمله است، گاه تکرارها براساس خاطره‌ای شخصی در گذشته

است که بمناسبت حادثه یا کنشی در ذهن ارمیا مرور می‌شود، گاه تکرارها براساس تفاوت ذهنی، فکری، فرهنگی، اجتماعی و سیاسی اشخاص است، یعنی تکرار تفاوت‌ها.

روش پژوهش

بنیان اساسی این پژوهش برپایه روش تحلیلی-توصیفی استوار شده است. روش گردآوری اطلاعات مبتنی بر روش کتابخانه‌ای و استفاده از منابع نوشتاری و روش تحلیل داده‌ها از نوع روش کیفی است. همچنین رویکرد اساسی ما در پیشبرد مباحث، مبتنی بر شیوه استدلال استقرایی (حرکت از جزء به کل) است.

یافته‌های پژوهش

زمان بیرونی

زمان جاری در شعر اخوان زمان بیرونی است. زمان بیرونی همان زمان تقویمی و تاریخی است که گذر آن مشخص است. زمان بیرونی، قابل اندازه‌گیری است و برمبنای دقایق و ثانیه‌ها سنجیده می‌شود که سرانجام این مسیر، مرگ و فنا شدن است. منظور از زمان بیرونی، واحدهای ساعت‌شمار است که براساس حرکت وضعی و انتقالی زمین تعیین شده است و مشهور به زمان واقعی، عینی و عمومی است (صهبا، ۱۳۸۷: ۹۴). این شکل از زمان در شعر شاعر زمانی خطی که با مرگ پایان می‌پذیرد و هیچ چیز خاصی در خود ندارد، مانند اژدهایی است که یادها را می‌بلعد و هیچ جز خاطره‌هایی دور به جا نمی‌گذارد. از دیدگاه وی زمان یگانه دشمن جهان است:

«که بود و کیست دشمنم / یگانه دشمن جهان / هم آشکار، هم نهان / همان روان بی‌امان، زمان، زمان، زمان / سیاه بیکران او، / دقیقه‌ها و لحظه‌ها / غروب و بامدادها / گذشته‌ها و یادها» (اخوان ثالث، ۱۳۸۷: ۲۳-۲۴).

اخوان به پاسداشت عمر و زندگی پرداخته و تنها از گذر شتاب‌ناک او گله‌مند است:

«عمر آینه بهشت، اما، آه / پیش از شب و روز تیره دی کوتاه» (اخوان ثالث، ۱۳۹۸: ۱۳).

یا درجای دیگر لحظه‌های عمرش را قطره‌های زرینی می‌دانند که در کام مرداب گذران این زندگی فرومی‌روند، مردابی که سیری ندارد و هر دم ملعمه‌ای را در خود فرو می‌بود:

«هر نفس لختی ز عمر من، بسان قطره‌ای زرین / می‌چکد در کام این مرداب عمر اوبار / چینه‌دان شوم و سیری ناپذیرش هر دم از من طعمه‌ای خواهد / بازمانده، جاودان، منقار وی چون غار / من ز عمر خویشتن هر لحظه‌ای را لاشه‌ای سازم / همچو ماهی سویش اندازم / سیر اما کی شود این پیر ماهی‌خوار؟» (اخوان ثالث، ۱۳۹۸: ۲۸۸).

زمان در نزد او نیروی چیره‌گر و شکارکننده‌ای است که انسان می‌خواهد از آن بگریزد، اما نمی‌تواند؛ مرداب، پیر ماهی‌خوار نمادهای مرحله زمانی مشخصی مثل

گذشته یا زمان حاضر نیستند، بلکه نماد نیروی معینی هستند که می‌خواهند وجود خود را در مقابل وجود انسانی متبلور کنند. میان این دو وجود تعارض و تضاد مستمری وجود دارد و پیروزی همیشه از آن این نیروست. اخوان گرچه خود را در مقابل این نیرو ضعیف می‌بیند، اما گاه با عشق و گاه با بازگشت به گذشته از بند آن می‌رهد. وی با وزش باد عشق خود را چون فاتحی تصور می‌کند که اکنون افسار ارباهی گرداننده‌ی زمان را در دست گرفته است:

«او دید من نیز دیدم/ مرد وزنی را که آرام و آهسته باهم/ چون تو تذر و جوان می‌چمیدند/ و پیچ پیچ و خنده و برق ایشان/ حتی بگو باد دامان ایشان/ می‌شد نهیبی که بیشک/ انگار گردنده چرخ زمان را/ -این پیر حسرت بی‌امان را- / از کار و گردش می‌انداخت مغلوب می‌کرد» (اخوان ثالث، ۱۳۷۰: ۹۸).

این لحظات که گویی از پیلله‌ی جان جهان لبریزند و شاعر از حس ناب بودن سرشار، برای او دوام چندانی ندارد و زمان آن را مقهور خویش می‌سازد و آرزوی شاعر این است که کاش این لحظات را جاودانه بودند:

«آه/ کاش می‌شد گاه،/ با خدا در آفرینش همعنائی کرد/ ناب نوشین لحظه‌ها را جاودانی کرد/ کاشکی یک روز، یک ساعت کور خود کوک زمان را خواب می‌شد کرد/ و گریزان سحر تصویر سعادت را/ -چون پریزادان روح عطر در شیشه- / خواب، وانگه قاب می‌شد کرد/ آه!» (اخوان ثالث، ۱۳۷۹: ۴۲).

اخوان شاعر درد و دردمندی است، درد او اگرچه به یک اعتبار درد خاص او نیست و درد یک نسل است، اما در زبان او بیان خاص خود را می‌یابد و شعر او بیان احوال نسلی است که زبان خود در شعر یک دهه و بویژه شعر اخوان یافت (محمدی آملی، ۱۳۸۹: ۱۳۷). این دردها که برآمده از شکست‌های شاعر در زندگی اجتماعی و شخصی اوست با گذر زمان شدت یافته است. وی با گرامی‌داشت گذشته، گاه در برابر شکست‌ها به گذشته برمی‌گردد. به باور آشوری «درواقع بازگشت به گذشته پرافتخار نوعی اسطوره‌ی نجات برای شاعر است. او می‌خواهد با این اسطوره‌سازی که ما فاتح قلعه‌های فخر تاریخیم و یادگار قصه‌های شاد و شیرینیم، از موقعیت‌های اجتماعی و سیاسی عصر خود و هم‌نسلانش سخن گوید (آشوری، ۱۳۸۴: ۱۹۰).

«ما/ یادگار عصمت غمگین اعصاریم/ ما/ راویان قصه‌های شاد و شیرینیم/ قصه‌های آسمان پاک/ نور جاری، آب/ سرد تاری، خاک/ قصه‌های خوش‌ترین پیغام/ از زلال جویبار روشن ایام/ قصه‌های بیشه، انبوه، پشتش کوه، پایش نهر/ قصه‌های دست گرم دوست در شب‌های سرد شهر/ ما/ کاروان ساغر و چنگیم/ لولیان چنگمان افسانه‌گوی زندگی مان، زندگی مان شعر و افسانه/ ساقیان مست مستانه/ هان، کجاست/ پایتخت قرن؟/ ما برای فتح می‌آییم/ تاکه هیچستانش بگشاییم» (اخوان ثالث، ۱۳۹۸: ۲۴).

در میان زمان‌های جزئی شب، مهمترین نقش را در شعر اخوان دارد. در اغلب شعرهای او شب حضور پررنگی دارد. در اکثر موارد، اجتماع را توصیف می‌کند.

وی به‌ویژه در اشعار سیاسی خود، شب را نماد ظلمت و سیاهی معرفی می‌کند و یا برای نشان دادن امید داشتن به رهایی از تاریکی، پایان یافتن آن را به طلوع سپیده‌ی صبح پیوند زده است. از نگاه او شب نمادی از اوضاع نابسامان جامعه است:

«شب خامش است و خفته در انبان تنگ وی / شهر پلیدِ کودنِ دون، شهر روسپی، / ناشسته دست و رو / برفِ غبار بر همه نقش و نگار او... / شب خامش است و مردم شهرِ غبارپوش / پیموده راه تا قللِ دوردستِ خواب... / شب خامش است و اینک، خامشتر ز شب، / ابری ملول می‌گذرد از فراز شهر» (اخوان ثالث، ۱۳۹۸: ۱۴-۱۶).

یکی دیگر از کاربردهای شب استفاده از این واژه برای بیان غم درونی شاعر است. اخوان برای به تصویر کشیدن ناکامی‌ها و نگون‌بختی‌های خویش از نماد شب استفاده می‌کند و آن را زمان یادآوری سیاه‌بختی‌های خویش می‌داند:

گرچه می‌دانم / که نمی‌دانم چه می‌جویم / باز امشب یادم آمد این... / آری اما این یقین دارم که می‌بینم / روز هر روزی همان زنجیره‌ی زرین / شب همان دل تیره‌ی تاری است... / نیز امشب یادم آمد باز کای بسا شب‌های مرگ‌اندود / که من و دل، این دو دردآلود / این دو بی‌اختر، دو شب فرسود... / و بدین سان این بسا شب‌های چونین شوم... / وای بسا شب‌ها که من فریاد را امداد می‌کردم... / شب همان تیره دل تاری است» (اخوان ثالث، ۱۳۸۷: ۵۷).

اخوان که در سال‌های نخستین شاعری خود، بویژه در دفتر شعر ارغنون، بیشتر به سرایش اشعار تغزلی پرداخته است، برای بیان عشق سرشار خویش، از میان زمان‌ها، بیشتر از همه شب را برگزیده است. برای نمونه وی در قصیده‌ی «رؤیا» در تمامی ابیات به جز یک بیت، از حالت‌ها خود در شب سخن می‌راند:

من امشب از گل سرخ چمن	که باغ حسن و طراوت شکفته در
شکفته ترم	نظرم...
نهال عمر من امشب شکفت و	دگر به شکوه ننالد درخت
نوبـر داد	بی‌ثمـرم...
به خنده شکرینت، زدیدن رخ تو	من امشب از گل سرخ چمن شکفته
ببند یک نفس، ای آسمان دریچه	ترم...
صـبـح	بر آفتاب، که امشب خوش است با
	قـمـرم

(اخوان ثالث، ۱۳۷۰: ۶۵-۶۶).

شب در اشعار اخوان، کاربردی مناسب برای بیان اندوه عاشقانه‌ی او نیز دارد؛ در واقع شاعر بیشتر از بیان شور عاشقانه در اشعار خویش، از حزن عاشقانه می‌گوید. برای نمونه شاعر در قصیده‌ی هذیان، غم تغزلی خود را چنین به نمایش درمی‌آورد:

امشب هنوز افسرده‌ام، زان غم که
دیشب داشتم
دیشب هنوز افسرده‌ام، زان غم که
دیشب داشتم
اما هنوز افسرده‌ام، زان غم که
دیشب داشتم
آورده‌ام
دیشب داشتم
(اخوان ثالث، ۱۳۷۰: ۵۴).

شب زمان مناسبی برای مناجات به‌شمار می‌رود. از این‌رو، اخوان در شعر زیر با پرداختن به ماجرای جنگ ایران و عراق، افزون بر تشویق دلاورمردان ایرانی، دعای خیر شبانه‌ی خویش را بدرقه‌ی راهشان نموده است:

فتح فرجام بی‌شک شماراست
ای دلیران همپای و همپو
برکنید از تن خلق محروم
خون عالم مکانِ چو زالو
از جهانخوارگان بازگیرید
دجله تا سیر دریا و آمو
خولند «امید» هر شب دعاتان
همچو زردشت و مزدک به مینو
(اخوان ثالث، ۱۳۷۰: ۵۹).

زمان اسطوره‌ای

در تفکر اساطیری زمان در گذار با یک رویداد خاص اعتبار می‌گیرد و طی روایت خاصی از هستی و نیستی و جاودانگی معنا می‌یابد. زمان اساطیری، مربوط به قبل از تاریخ است و غیرقابل تقسیم. زمان آغازین اسطوره به مرحله ابتدایی زندگی محدود و اجتماعی نمی‌رسد و هنگامی وجود پیدا می‌کند که زندگی محدود انسان ابتدایی شکل پیچیده‌تر و اجتماعی‌تری به خود می‌گیرد و زمانی که رویای انسان نیز شکل گرفته است. به باور الیاده «در عالم خیال همواره سمبل و نهادها تصاویر شخصیت‌هایی را داریم که سازنده‌ی واقعی اسطوره‌ها هستند» (الیاده، ۱۳۸۲: ۱۶). یکی از مسائلی که اکثر نظریه زمان پردازان اسطوره و اسطوره شناسان در مورد آن اتفاق نظر دارند، مسئله زمان اسطوره است. آنان بر این باورند که اسطوره‌ها به زمان خاصی تعلق ندارند؛ از همین‌روست که الیاده می‌گوید: اسطوره سرگذشت قدسی و مینوی است که در زمان اولین (زمان شگرف هدایت همه چیز و مبنای جهان) رخ داده است. به عبارت دیگر، زمان اساطیری در آغاز آفرینش است که ما از آن بی‌خبریم (الیاده، ۱۳۶۲: ۸۷). در بینش اساطیری، زمان حالتی دورانی (چرخه‌ای) دارد و این مهم به انسان بدوی این امکان را می‌دهد تا به آغازی نو و آفرینشی تازه امید داشته باشد و مبتنی بر این بینش پاک شدن از گناهان و رسیدن به جاودانگی را امکان‌پذیر تلقی کند (اسماعیل پور، ۱۳۷۸: ۲۴). در مقایسه با زمان عینی و آنچه مثلاً در روایت تاریخی به کار گرفته می‌شود، زمان اسطوره‌ای رشته‌ای از لحظات که در پی یکدیگر می‌آیند نیست، بلکه فقط یک زمان است که فی‌نفسه عینی نیست، یعنی توالی زمان‌ها نیست؛ بلکه فقط نسبت زمانی که در پیش می‌آید (زمان گذشته) می‌شود (کاسیرر، ۱۳۸۷: ۱۸۲). برخی بر

این باورند که زمان اساطیری به هیچ وجه وسیله‌ی سنجش انتزاعی واحدهایی چون دقیقه، ساعت و شبانه‌روز نیست، بلکه برحسب رویدادها و حوادث خطیر تعریف می‌شود. اعتبار زمان به رویداد یا حادثه تأثیرگذاری است که توانسته مبنای تحول واقع شود و سیر زمان را به پیش و پس از خود تقسیم کند (ضمیران، ۱۳۷۹: ۱۳۷). در بینش اساطیری ایرانیان باستان زمان تا به حدی ارزشمند بوده که آنان از اسطوره‌ای به نام «زُروان»^۱ داشته‌اند. زُروان به عنوان ایزد زمان، سرشتی دوگانه و جاودانه دارد و دو برادر توأمان اورمزد و اهریمن را در جان خود پرورش می‌دهد (سعادت، ۱۳۹۵: ۳۹۳). به باور کزّاری در کتاب رؤیا، حماسه، اسطوره:

ایرانیان کهن چرخه‌ هستی را زمانی دوازده هزارساله می‌دانسته‌اند... به همان سان که هر سال چهار بخش (فصل) دارد، در گاه‌شماری اسطوره‌ای نیز زمان دوازده هزارساله به چهار دوره بخش می‌شود، هر دوره سه هزارسال می‌پاید. آفرینش پس از سه هزاره‌ی نخستین که هر چیز «در توان» (بالقوه) است و هنوز به کردار آورده نشده است، از سه دوره‌ی جدا از یکدیگر می‌گذرد:

۱. «بندھشن»: آفرینش نخستین؛

۲. «گومپچشن»: آمیزش؛

۳. «ویچارشن»: جدایی.

در آغاز، نیکی و بدی از هم جدا بود و سرزمین فروغ از نیمروز (جنوب) به سرزمین تیرگی می‌رسید. روزگاری نیروهای تاریکی، دیوان به سالاری اهریمن، به سرزمین روشنی تاختند و آن را به تباهی کشیدند. بدین سان شگرفترین و زیانبارترین فاجعه‌ آفرینش رخ داد؛ نیکی با بدی درآمیخت؛ جهان هنوز در گومپچشن است... این کشمکش، بی‌هیچ سستی و درنگ می‌پاید تا پیروزی فرجامین، تا یکسره شدن کار در آفرینش آمیخته، تا «ویچارشن»؛ تا آن زمانکه ایران، توران را در هم کوبد و از کار و کوش و توان و توش بیندازد؛ تا کی خسروی برآید و افراسیاب را از پای درافگند (کزّاری، ۱۳۷۶: ۱۷).

زمان و چشم‌انتظاری

اخوان ثلث نیز چون پدران اساطیری خویش، به پلید آمدن روزگاری نو امید دارد. وی در شعر «قصه‌ی شهر سنگستان» چنین سروده است:

«مگر دیگر فروغ ایزدی، آذر، مقدس نیست؟ / مگر آن هفت انوشه خوابشان، بس نیست؟ / زمین گنبدید، آیا بر فراز آسمان کس نیست؟ / گسسته است زنجیر هزار اهریمنی تر ز آنکه در بند دماوندست / پشتون مرده است آیا؟ / و برف جاودان بارنده سام گرد را سنگ سیاهی کرده است آیا؟» (اخوان ثالث، ۱۳۶۰: ۲۴).

وی در سایه‌ی این انتظار، چشم به راه یک ناجی است تا تا جهان را به روزگار درخشان گذشته‌اش بازگرداند؛ از این رو گریزی به گذشته می‌زند و روزگاران

¹ Zorvan

خوب گذشته را که امید به بازگشت آن دارد برای مردم یادآور می‌شود و در شعر «مرد و مرکب» می‌گوید:

«من نمی‌دانم که چون یا چند / من شنیده‌ام که در راهست / مرکبی، بر آن نشسته
مرد شوکت‌مند... / مرد مردان مرد اما همچنان بر مرکب رامش / گرم سوی هیچ سو
می‌تاخت» (اخوان ثالث، ۱۳۶۰: ۳۶).

اخوان در اشعار خود پیام‌آورانی را می‌ستاید که مردم را به سوی سعادت راهنمایی می‌کنند. وی به دنبال روزگار آرمانی است که پیش از آن، آن را تجربه کرده است و برپایه‌ی باورمندی به نو شدن روزگار در بینش اساطیری، به تکرار آن ایمان دارد. وی در شعر «نغمه‌ی همدرد» می‌گوید:

«برو ای خواب، برو عیش مرا تیره مکن / خاطر من دستخوش زیر و بم زمزمه‌ای
ست / چشم بر دامن البرز سیاه دوخته‌ام / روح من منتظر آمدن مرغ شب است /
عشق در پنجه‌ی غم قلب مرا می‌فشرد / با تو ای خواب، نبرد من و دل زینت سبب
است» (اخوان ثالث، ۱۳۶۰: ۱۰۲).

وی ناامید از سر رسیدن این انتظار می‌گوید:

«کسی دیگر اینجا تو را بنده نیست / درین کهنه محراب تاریک، بس / فریبنده
هست و پرستنده نیست / علی رفت، زردشت فرمند خفت / شبان تو گم گشت، و
بودای پاک / رخ اندر شب نی روانان نهفت / نمانده ست جز من کسی بر زمین /
دگر ناکسانند و نامردمان / بلند آستان و پلید آستین / همه باغ‌ها پیر و پژمرده‌اند /
همه راه‌ها مانده بی‌رهگذر / همه شمع و / قندیل‌ها مرده‌اند / تو گر مرده‌ای، جانشین
تو کیست؟» (اخوان ثالث، ۱۳۶۰: ۱۰۲).

گاه شاعر از این انتظار خسته شده و در عین امید به نو شدن روزگار، از پایان نیافتن انتظار شکایت می‌کند:

دیدم دلا که یار نیامد	گرد آمد و سوار نیامد
بگداخت شمع و سوخت	و آن صبح زرنگار نیامد
ســـــــــــــــــراپـــــــــــــــــای	و آن ضیف نامدار نیامد
آراستیم خانه و خون را	غم خورد و غمگسار نیامد
دل را و شوق را و توان را	(اخوان ثالث، ۱۳۷۹: ۱۰۸).

بازگشت به آغاز

مبتنی بر اساطیر ایرانی، گذشته‌ای نیک و بدون رنج مانند زمان پادشاهی جمشید برای مردم وجود داشته که میل بازگشت به آن دوران را در ضمیر ناخودآگاه ایرانیان زنده نگه داشته است و از این روست که شاعران نیز در اشعار خود گریزی به این مسأله داشته و دارند. به باور کزّاری:

بر پایه باورهای باستانی، آفرینش در چنبر و چرخه‌ای در گذارست. پس از فراز و فرودهای بسیار، پس از آمیختن‌ها و آلودن‌های پی در پی، پس از آنکه جهان نیک از آن پاکی و روشنی و سپیدی آغازین خود دور افتاده، سر انجام پس از گذار از

چرخه‌ای سترگ، به آن جای نخستین باز می‌گردد. انجام و آغاز یکی می‌شود. با پیوستن انجام و آغاز به یکدیگر چنبری پدید می‌آید که نشانه‌ای از چرخه و دوره‌ای از آفرینش است. چنبر یا چرخه، پروده‌ترین و به آیین‌ترین شکل هندسی ست. آغاز و انجام در آن گم شده است. هر نقطه روی چنبر می‌تواند آغازی باشد برای چرخه‌ای، و نیز انجامی. آنچه در آن چون و چرایی نیست اینست که در چنبر یا چرخه، آغاز و انجام به هم می‌پیوندند و بدینگونه، بوندگی و کمال، پدیدار می‌شود و چرخش و گذاری که روزگاری آغاز شده، به فرجام می‌رسد؛ و خواست و آرمان این چرخش که کمالست به دست می‌آید. در این چنبر پوینده پرشور چون به آغاز و خاستگاه خویش رسیده، به آرامش و غنودگی نخستین دست می‌یابد. بر این اساس آفرینش جز پویه‌ای تفت و تند میان دو آرامی جاوید نیست. یکی آرامش پیش از پویه و دیگر آرامش پس از آن. در دو سوی این پویه هرچه هست سادگی و یگپارچگی و همگون‌نست. از اینرو تکاپو و تب‌وتابی در آن نیست. این دو سوی غنوده و آرام، مینوی ست که گیتی را در میان گرفته است و گیتی پهنه تکاپو و تلاش ست. سرنوشت گیتی اینست که از آرامش نخستین جدا شود، شوریده و آسیمه، اما سویمند و به آیین، چرخه‌ای را بپیماید تا سرانجام بتواند به آرامش نخستین باز رسد (کزازی، ۱۳۷۶: ۲۲-۲۳). در واقع از دیدگاه اساطیری، نوشودگی و زمان چرخه‌ای امری یقینی است و انسان بدوی «تنها زمانی که می‌شناسد، زمان آغازین است، یعنی زمانی که بازآفریننده مدام وقایع امروزی است و مادام که آئین به درستی انجام شود، آدم بدوی جهان را هر روز، از نو می‌آفریند و آفرینش او... نوعی آفرینش دائمی است؛ زیرا کلام خلاق اساطیری جهان او را دائم از نو تجدید می‌کند (شایگان، ۱۳۹۳: ۱۴۱). اخوان ثالث نیز در اشعار خود از گذشته‌ی شیرینی که امید به بازگشت آن دارد سخن می‌گوید. این مهم با واژه‌ی «دیشب» در غزل زیر نمایان شده است:

دیشب به مراد دل رسیدم من	او را به هزار حيله دیدم من
آهو شدم و به دشت دیدارش	همراه نگاه خود چریدم من...
می‌خواند مرا به نام و از شعرم	می‌داد نشان و می‌شنیدم من...
زین بیش چه گویمت «امید»	دیشب به مراد دل رسیدم من

(اخوان ثالث، ۱۳۷۹: ۸۸).

وی همچنین در شعر «یاد»، نخستین شعر از دفتر زمستان با تکیه بر تفکرات مزدستی خود که ترکیبی از معنویت زردشت و اشتراکی‌گری مزدک با نیم‌نگاهی به اخلاقیات بودا و مانوی است (جعفری جزی، ۱۳۹۸: ۴۰) به آن گذشته‌ی درخشان اشاره می‌کند:

«هرگز فراموشم نخواهد گشت، هرگز/ آن شب که عالم، عالم لطف و صفا بود/
من بودم و توران و هستی لذتی داشت/ وز شوق چشمک می زد و رویش به ما
بود/ ماه از خلال ابرهای پاره پاره.../ من بودم و توران و هستی لذتی داشت/
آرامشی خوش بود، چون آرامش صلح/ آن خلوت شیرین و اندک ماجرا را/

فناپذیری. ب: غوطه‌وری عرفان در زمان دوری (مرگ و باززایی بی‌پایان). انسان با تسلیم شدن به آهنگ اسرارآمیز به‌وسیله چرخه ابدی طبیعت، به‌ویژه چرخه فصول به گونه‌ای از جاودانگی دست می‌یابد» (رنک به نقل از قبادی، ۱۳۸۸: ۳۲-۳۳).

اخوان از جمله شاعرانی است که از مرگ گریزان است و میل به جاودانگی دارد. وی در دفتر شعر آخر شاهنامه، در شعر «چون سبوی تشنه» می‌گوید:

«از تهی سرشار، / جویبار لحظه‌ها جاریست / چون سبوی تشنه کاندرا خواب بیند آب، واندر آب بیند سنگ، / دوستان و دشمنان را می‌شناسم من / زندگی را دوست می‌دارم؛ مرگ را دشمن» (اخوان ثالث، ۱۳۸۱: ۱۰).

وی در دفتر در حیات کوچک پاییز، در زندان در پایان شعر «ماجرا کوتاه» می‌گوید: «خالی هر لحظه را سرشار باید کرد از هستی، / زنده باید زیست در آنات میرنده، / با خلوص ناب تر مستی. / چیست جز این؟ / نیست جز این راه» (اخوان ثالث، ۱۳۸۵: ۲۶۶).

وی در اشعارش، به‌ویژه در دفتر شعر ارغنون، به واسطه‌ی میل به جاودانگی و نگاه نفرت‌آلودی که به مرگ دارد، از آن همواره به بدی و با القاب بد یاد می‌کند: «تلخ است خوردن زهر، خاص از ساغر مرگ» (اخوان ثالث، ۱۳۷۰: ۱۹۶).

«شبیخون زد اجل، چون دشمنی شوم» (همان: ۱۹۵).

«گاه تیغ مرگ هم دشوار می‌آید فرود» (همان: ۳۲۳).

«تا مرگ - این حقیقت بی‌رحم - بس نماند» (همان: ۳۲).

زمان روایی

روایت، یکی از مهمترین حوزه‌های نظریه نوین ادبی به شمار می‌رود. تحقیقاتی که در قرن بیستم در زمینه‌ی روایت، خاصه توسط اروپاییان صورت گرفته، در حکم پایه و اساس برای جنبش (ساختارگرایی) بوده که در نهایت علم روایت‌شناسی را پایه‌گذاری کرده است (ویستر، ۱۳۸۰: ۷۶). هدف نهایی روایت‌شناسی کشف الگوی جامع روایت است که تمامی روش‌های ممکن روایت داستان‌ها را در برگیرد. در واقع همین روش‌ها هستند که تولید معنا را میسر می‌کنند (برتنس، ۱۳۸۴: ۸۶).

در میان اشعار اخوان ثالث، آن دسته از سروده‌هایی که ساختار روایی دارند، در زمره‌ی موفق‌ترین آثار او به‌شمار می‌روند. ساختار شکل شعر اخوان عمدتاً بر نقل قصه‌ای متکی است. این قصه در درون یک روایت جای دارد و اخوان همواره خود راوی این قصه‌های از یاد رفته است. ژنت سه عامل قصه، داستان و روایت را از هم متمایز می‌کند. او متأثر از شکل‌گرایان روس، قصه را یکی از جنبه‌های روایت می‌داند و آن را ترتیب واقعی روایت ارزیابی می‌کند. اخوان در همه روایت‌ها یک قصه را به عنوان اصل روایت قرار می‌دهد (محمدی آملی، ۱۳۸۹: ۱۹۸). با توجه به آنکه که ساختار هر یک از این منظومه‌ها یک روایت است عناصر کاربردی علوم روایت‌شناسی داستان مثل: زاویه دید، شخصیت و شیوه‌های

شخصیت‌پردازی، مکالمه، صحنه و زمان در آن‌ها قابل بررسی است. زمان در این منظومه‌ها برخلاف منظومه‌های روایی کلاسیک که اغلب فرضی و تصویری است. در توصیف صحنه داستان حضور می‌یابد به گونه‌ای که بدون آن گامی ادامه روایت داستان غیرممکن به نظر می‌رسد. اخوان خود در مستلزم رعایت فرم معمولی زبان روایی قصه‌ها نمی‌کند. از این رو زمان، مکان و شخصیت‌ها در یک مدار بسته قصه حضور نمی‌یابند تا خواننده آن‌ها را به ترتیب در قصه‌ها بیابد، بلکه ذهن راوی ذهنی سیال و فراگیر است که همه اجزای هستی را در برمی‌گیرد (محمدی آملی، ۱۳۸۹: ۳۰۰).

تأثیرگذارترین نظریه‌پرداز جدید درباره زمان متن، ژرار ژنت است (تولان، ۱۳۹۳: ۷۹). بر اساس نظریه او، میان زمان گاه شمارانه سطح داستان و زمان نه الزاماً گاه شمارانه سطح متن، رابطه برقرار است. زمان داستان، رابطه گاه شمارانه میان حوادث داستان است بدان گونه که در اصل رخ داده است و زمان متن، چگونگی جایگزین کردن این حوادث. ژنت بر اساس این رابطه، معتقد به سه نوع رابطه زمانی میان زمان سطح داستان و زمان سطح متن است:

۱. نظم یا ترتیب: ژنت روایت را براساس زمان آن به سه دسته گذشته‌نگر، آینده‌نگر (مقدم) و لحظه به لحظه حضوری تقسیم می‌کند؛
۲. تداوم یا دیرش: نسبت بین زمان و حجم متن که در شتاب داستان کاربرد دارد؛
۳. بسامد: ژنت برای تشریح رابطه بین دفعات تکرار یک رخداد در جهان داستان و دفعاتی که این رخداد عملاً روایت می‌شود، از تکرار استفاده کرده است (حری، ۱۳۹۱: ۵۴).

در این مجال به بررسی عنصر زمان روایی در شعر «خوان هشتم» اخوان ثالث می‌پردازیم:

این روایت به گونه‌ای آغاز می‌شود که گویی این قصه از میانه قصه‌ای دیگر در حال بیان شدن است:

«... یادم آمد، هان/ داشتم می‌گفتم آتشب نیز/ سورت سرمای دی بیدادها می‌کرد» (اخوان ثالث، ۱۳۹۲: ۷۵).

در این شعر راوی با خواننده خود به گونه‌ای رفتار می‌کند که انگار با او زندگی می‌کند. این منظومه دارای ساختار قصه در قصه و تو در تو است. این روایت دو راوی دارد به همین خاطر در بررسی عنصر زمان، روایت هر یک از این دو راوی به صورت مجزا مورد بررسی قرار می‌گیرد. زمان در روایت اول در عین این که گذشته‌نگر است (روایت میان خاطره‌ای است که در گذشته اتفاق افتاده و زمان تمام فعل‌ها نیز گذشته است)، لحظه به لحظه و حضوری نیز می‌باشد. زمان روایت شب است، شبی زمستانی که سوز وحشتناک برف بیداد می‌کند. او روایتش را با توصیف شب زمستانی بسیار سردی، که القاکننده‌ی دلسردی و دل‌مردگی خود شاعر است، آغاز می‌کند و سرانجام از این سرما به قهوه خانهای گرم و روشن که دم همگان گرمابخش آن است، پناه می‌آورد. در قهوه‌خانه راوی دوم-

نقال- در حال تعریف کردن قصه خودش است. کل روایت نقال گذشته‌نگر است. او داستانی را که به گذشته‌ای بسیار دور مربوط است، روایت می‌کند، اما در روایت او تغییرات زیادی وارد شده و به نوعی داستان او باز روایی داستان کهن محسوب می‌شود. او خوان هشتم هفتخوانی را روایت می‌کند که فردوسی سال‌ها پیش روایت کرده. خوان هشتم از دیدگاه راوی، جنگ رستم با نابرداری‌ها، نارفتی‌ها و در آخر با مرگ است. راوی با تأمل در گذشته در جستجوی پاسخی به ناامیدی‌های زمانه خویش است. رستم خوان هشتم راوی در واقع نماد پهلوان روزگار شاعر است. روزگاری که در آن رستم‌ها دیگر پیروز نیستند، درحالی‌که می‌توانند پیروز باشند اما نمی‌خواهند و به مرگ محکوم‌اند:

«ور بپرسی راست، گویم راست / قصه بی‌شک راست می‌گوید / می‌توانست او اگر می‌خواست / ... لیک» (اخوان ثالث، ۱۳۹۲: ۸۰).

از آغاز قصه راوی دوم به بعد، راوی اول فقط به توصیف حرکات و نحوه‌ی سخن گفتن نقال می‌پردازد. او با توصیف‌هایی دقیق و البته طولانی صحنه‌هایی نمایشی را در داستان خود خلق کرده است و با این مک‌های توصیفی داستان را دارای شتابی منفی کرده است. از آنجاکه کارکرد سنجش شتاب یک روایت تا حدودی پی بردن به تفکر نقال را کش بدهد تا ما را مجذوب کند و به این سبب با قصه راوی دوم- نقال- ارتباط بهتری برقرار کنیم. در قصه راوی دوم تکرار شتابی منفی به داستان داده است. راوی دوم در سه مرحله تکرار را در توصیفات خود به کار می‌برد. گویا می‌خواهد زمان را از حرکت بازدارد تا مخاطب بهتر به این سه چیز نگاه کند. مرحله‌ی اول توصیف شخصیت اصلی داستان، یعنی رستم، است. او با استعارات گوناگون به توصیف رستم می‌پردازد و مدام او را می‌ستاید: «آن خداوند و سوار رخس بی‌مانند / آنکه نامش، چون هم‌آوردی طلب می‌کرد، / در به چار ارکان میدان‌های عالم لرزه می‌افکند، / آنکه هرگز کس نبودش مرد در ناورد، / آن زبردست دلاور، پیر شیر افکن، / آنکه بر رخشش تو گفتی کوه بر کوه است در میدان / بیشه‌ای شیرست در جوشن؛ / آنکه هرگز- چو کلید گنج مروارید - / گم نمی‌شد از لبش لبخند، / خواه روز صلح و بسته مهر را پیمان / خواه روز جنگ و خورده بهر کین سوگند» (اخوان ثالث، ۱۳۹۲: ۷۶).

با این تکرارها دوباره مکتبی طولانی که زمان داستان پیش می‌آید. انگار که راوی است ما را می‌گیرد و به سر چاه می‌برد و درون چاه را نشان مان می‌دهد. مرحله‌ی سوم تکرار مربوط به توصیف رخس و زمان مرگ رخس در کنار رستم است: «رخس را می‌دید و می‌پائید / رخس، آن طاق عزیز، آن تایی بی‌همتا / رخس رخشنده، با هزاران یادهای روشن و زنده... / گفت در دل: "رخس، طفلک رخس! / آه / این نخستین بار شاید بود / کان کلید گنج مروارید او گم شد... / باز چشم او به رخس افتاد، اما... / وای / دید، / رخس زیبا، رخس غیرتمند، / رخس بی‌مانند / با هزارش یاد بود خوب، خوابیده ست / آنچنان که راستی گوئی / آن هزارش یاد بود خوب را در خواب می‌دیده ست» (اخوان ثالث، ۱۳۹۲: ۷۸).

داستان راوی دوم پایانی مشخص ندارد. همانطور که راوی اول روایت داستان را با آغازی مشخص شروع نکرد. می‌توان خط سیر کل داستان را «روایت‌گر دوره گذار از پهلوانی به نابرداری (ناجوانمردی) باشد». همچنان که راوی‌ها در همان شب سرد زمستانی می‌مانند و این شب در هیچ جای روایت به روزختم نمی‌شود. پهلوانی‌ها مانند روز به پایان خود رسیده‌اند و اینک شب سرد نابرداری حکم فرماست. حتی پهلوان قصه با این که می‌تواند آن قدر اسیر درد ناجوانمردی است که نمی‌خواهد کاری کند:

«قصه می‌گوید/ این برایش سخت آسان بود و ساده بود/ همچنانکه می‌توانست او - اگر می‌خواست - / کان کمند شصت خم خویش بگشاید/ و بیندازد به بالا، بر درختی، گیره‌ای، سنگی / و فراز آید/ ور پرسی راست، گویم راست/ قصه بی‌شک راست می‌گوید/ می‌توانست او اگر می‌خواست / ..لیک» (اخوان ثالث، ۱۳۹۲: ۸۰).

نتیجه‌گیری

زمان مبحثی فلسفی است که همواره در دوره‌های گوناگون تاریخ، ذهن انسان را به خود مشغول ساخته است و اگرچه نظرات حکیمان و متکلمان بسیاری پیرامون آن نظر داده‌اند، اما هنوز ابهاماتی پیرامون آن وجود دارد. با گذر زمان، این مفهوم به جریان‌های گوناگونی راه یافت که ادبیات و از جمله شعر یکی از این جریان‌ها به‌شمار می‌رود. از میان شعرای معاصر، اخوان ثالث شاعری است که می‌توان گفت مقهور زمان بوده است. زمان در شعر او، زمان گاه‌شمارانه و لحظه به لحظه و خطی است. وی در پردازش زمان در اشعارش به شکل‌های مختلفی از زمان توجه داشته است:

۱. زمان‌های جزئی: وی در بیان زمان‌های جزئی بیش از همه از واژه‌ی شب بهره برده که این مهم نیز رشته در فضای حاکم بر جامعه‌ی آن روزگار به ویژه از منظر سیاسی، دارد.

۲. زمان‌های اسطوره‌ای: در زمینه‌ی زمان اسطوره‌ای یا چرخه‌ای، شاعر به چندین مقوله از جمله: چشم‌انتظاری، دیرکردگی، بازگشت به گذشته‌ی درخشان، روزمرگی، امید به آینده و میل به نامیرایی و جاودانگی نظر داشته است.

۳. زمان روایی: برجسته‌ترین کاربرد زمان در اشعار روایی اخوان قابل مشاهده است. وی در سرایش اشعار روایی خویش سه مقوله‌ی: نظم، تداوم و بسامد را در آن گنجانده است.

درنگاهی کلی، اشعار اخوان از او انسانی را به‌نمایش درآورده که زمان بر او مسلط است. شاعر مدام در تلاش است تا از حال و آینده به گذشته‌ای بگریزد که برای او یادآور روزهای خوشی است و امید به بازگشت آن دارد.

منابع

- ۱) ابراهیمی دینانی، غلام‌حسین و پیرمرادی، محمدجواد (۱۳۷۹)، «مفهوم زمان در فلسفه برگسن»، نشریه‌ی مدرس علوم انسانی، دوره‌ی ۴، شماره‌ی ۴: ۹۵-۱۰۸.
- ۲) اخوان ثالث، مهدی (۱۳۶۰)، از این اوستا، تهران: مروارید.
- ۳) _____ (۱۳۷۰)، ارغنون، تهران: مروارید.
- ۴) _____ (۱۳۷۹)، دوزخ اما سرد، تهران: زمستان.
- ۵) _____ (۱۳۸۱)، آخر شاهنامه، تهران: زمستان، مروارید.
- ۶) _____ (۱۳۸۷)، زمستان، تهران: زمستان.
- ۷) _____ (۱۳۸۹)، تو را ای کهن بوم و بر دوست دارم، تهران: مروارید.
- ۸) _____ (۱۳۹۲)، سه کتاب: در حیاط کوچک پاییز، در زندان، زندگی می‌گوید: اما باز باید زیست ...، دوزخ، اما سرد، تهران: زمستان.
- ۹) افلاطون (۱۴۰۱)، دوره آثار افلاطون، ترجمه‌ی محمدحسن لطفی، رضا کاویانی، چاپ پنجم، تهران: خوارزمی.
- ۱۰) الیاده، میرچا (۱۳۸۲)، اسطوره، رؤیا، راز، ترجمه‌ی رؤیا منجم، تهران: فکر روز.
- ۱۱) آگوستین قدیس (۱۳۹۷)، اعترافات آگوستین قدیس، ترجمه‌ی افسانه نجاتی، چاپ چهارم، تهران: پیام امروز.
- ۱۲) برتنس. هانس (۱۳۸۴)، مبانی نظریه ادبی، ترجمه: محمد رضا ابوالقاسمی، چاپ اول، تهران: ماهی.
- ۱۳) برگسن، هانری لوئی (۱۳۶۸)، پژوهش در نهاد زمان و اثبات اختیار رهیافتی به نخستین داده‌های وجدان، ترجمه‌ی علی قلی بیانی، چاپ اول، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- ۱۴) برن، ژان (۱۳۷۳)، ارسطو و حکمت مشائی، ترجمه‌ی سیدابوالقاسم پورحسینی، چاپ اول، تهران: امیرکبیر.
- ۱۵) پارسا، شمس (۱۳۹۳)، «تحلیل زمان در روایت‌های شعری مهدی اخوان ثالث (با تکیه بر مجموعه اشعار از این اوستا)»، پژوهش‌های نقد ادبی و سبک‌شناسی، دوره‌ی ۵، شماره‌ی ۱۷: ۶۱-۶۲.
- ۱۶) پشتکار، کیان و ناصری، نوشین (۱۳۹۳)، «بررسی تطبیقی مفهوم فلسفی زمان در ادبیات»، نشریه‌ی مطالعات ادبیات تطبیقی، سال ۸، شماره‌ی ۳۱: ۴۱-۵۷.
- ۱۷) تولان، مایکل (۱۳۹۳)، روایت‌شناسی، درآمدی بر زبان شناختی-انتقادی. ترجمه: سیده فاطمه علوی و فاطمه نعمتی. چاپ دوم، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت).
- ۱۸) جباری، اکبر (۱۴۰۲)، «گذشته، حال، آینده»، نشریه‌ی سوره، دوره‌ی ۷۴-۷۵، شماره‌ی ۱۵.
- ۱۹) حرّی، ابوالفضل (۱۳۹۱)، روایت‌شناسی: راهنمای درک و تحلیل ادبیات داستانی، چاپ اول، تهران: لقاء النور.

- ۲۰) درودگریان، فرهاد؛ زمان احمدی، محمدرضا و حدادی، الهام (۱۳۹۰)، «تحلیل زمان روایی از دیدگاه روایت‌شناسی بر اساس نظریه زمان ژنت در داستان بی و تن اثر رضا امیرخانی»، نشریه‌ی سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی (بهار ادب)، دوره‌ی ۴، شماره‌ی ۳: ۱۲۷-۱۳۸.
- ۲۱) دکارت، رنه (۱۴۰۲)، تأملات در فلسفه‌ی اولی، ترجمه‌ی احمد احمدی، چاپ هفدهم، تهران: سمت.
- ۲۲) سعادت، اسماعیل (۱۳۹۵)، دانشنامه‌ی زبان و ادب پارسی، جلد ۱، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی
- ۲۳) سعیدیان‌تبار، محمد (۱۳۹۷)، «بررسی مفهوم زمان در شعر محمود درویش و آدوینس»، چهارمین همایش بین‌المللی افق‌های نوین در علوم انسانی و مدیریت.
- ۲۴) شایگان، داریوش (۱۴۰۲)، بت‌های ذهنی و خاطره‌ی ازلی، چاپ چهارم، تهران: فروزان روز.
- ۲۵) شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۷)، این کیمیای هستی، تهران: سخن.
- ۲۶) شهرستانی، علیرضا؛ کزازی، میر جلال‌الدین و سپهوندی، مسعود (۱۳۹۸)، «زمان اساطیری در شعر فروغ فرخزاد و غاده‌السّمان»، مجله‌ی کاوشنامه‌ی ادبیات تطبیقی، دوره‌ی ۹، شماره‌ی ۳: ۴۹-۶۳.
- ۲۷) شهرستانی، علیرضا؛ کزازی، میر جلال‌الدین و سپهوندی، مسعود (۱۳۹۸)، «مفهوم زمان اساطیری در شعر شاملو و اخوان ثالث»، مجله‌ی ادبیات پارسی معاصر، دوره‌ی ۹، شماره‌ی ۲: ۲۰۷-۲۳۴.
- ۲۸) ضیمران، محمود (۱۳۷۹)، گذر از جهان اسطوره به فلسفه، تهران: هرمس.
- ۲۹) عبّاس، احسان (۱۳۸۴)، رویکردهای شعر معاصر عرب، ترجمه‌ی حبیب اله عبّاسی، چاپ اول، تهران: سخن.
- ۳۰) فرنبرگ دادگی (۱۴۰۲)، بندهش، ترجمه‌ی مهرداد بهار، چاپ هشتم، تهران: توس.
- ۳۱) کدیور، محسن (۱۳۷۴)، «تحلیل و نقد نظریه‌ی موهوم بودن زمان»، نشریه‌ی نامه‌ی مفید، شماره‌ی ۱: ۸۹-۱۳۴.
- ۳۲) کرمی، هاشم؛ علی‌اکبری، نسرین و نقشبندی، زانیار (۱۴۰۱)، «تحلیل نظام‌مندی استعاره‌ی مفهومی زمان، در اشعار محمد جواد محبت و پرتو کرمانشاهی»، پژوهش‌های بین‌رشته‌ای ادبی، دوره‌ی ۴، شماره‌ی ۸: ۳۱۳-۳۴۱.
- ۳۳) کزازی، میرجلال‌الدین (۱۳۷۶)، رؤیا، حماسه، اسطوره، تهران: مرکز.
- ۳۴) کمال‌جو، مصطفی؛ فقیه عبدالهی، حمیده و یزدان‌پناه، مهرعلی (۱۳۹۵)، «بررسی مفهوم زمان در شعر محمود درویش و قیصر امین‌پور»، نشریه‌ی پژوهش‌های ادبیات تطبیقی، دوره‌ی ۴، شماره‌ی ۲: ۱۰۹-۱۳۲.
- ۳۵) کوشکی، فاطمه (۱۳۹۶)، «بررسی تطبیقی استعاره‌ی مفهومی زمان در اشعار ناصر خسرو و اخوان ثالث»، نشریه‌ی مطالعات زبان‌ها و گویش‌های غرب ایران، دوره‌ی ۵، شماره‌ی ۱۹: ۳۷-۶۱.
- ۳۶) محمدی آملی، محمدرضا (۱۳۸۹)، آواز چگور، چاپ اول، تهران: ثالث.

- ۳۷) مطهری، مرتضی (۱۳۸۰)، حرکت و زمان در فلسفه اسلامی: درس‌های اسفار، چاپ اول، تهران: حکمت.
- ۳۸) نشریه‌ی پژوهش‌های نقد ادبی و سبک‌شناسی، شماره‌ی ۱۷: ۴۱-۶۲.
- ۳۹) وال، ژان آندره (۱۳۹۷)، بحث در مابعدالطبیعه، ترجمه‌ی یحیی مهدوی، چاپ سوم، تهران: خوارزمی.
- ۴۰) ویستر، راجر (۱۳۸۰)، درآمدی بر پژوهش نظریه‌ی ادبی، ترجمه: مجتبی ویسی، چاپ اول، تهران: سپیده سحر.
- ۴۱) هایدگر، مارتین (۱۴۰۲)، مفهوم زمان و چند اثر دیگر، ترجمه‌ی علی عبدالهی، چاپ یازدهم، تهران: نگاه.