



A Transition from Passive Nihilism in Akhavan's Poetry

Ramin Moharrami^{*1}, Chiman Fathi²

1. Professor of Persian Language and Literature, University of Mohaghegh Ardabili.
2. PhD of Persian Language and Literature, University of Mohaghegh Ardabili.

Abstract

The nihilistic transition in Akhavan's poetry is the main focus of this research. Akhavan's poetry, with its modern philosophical background, contains profound meanings that make it worthy of analysis beyond the ordinary. One of the most obvious of these meanings is the dialectic of hope and despair. Akhavan's acquaintance with the ideas of modern Europe, like for instance, the philosophical ideas of Friedrich Nietzsche, led us to analyze the tendencies of the nihilistic transition of his poetry considering Nietzsche's "transition from passive nihilism to active nihilism". Upon analysis it became clear that Akhavan's poetic thought reflects Nietzschean nihilism, as it can be traced in his views such as denying the metaphysical tendency and relying on the human will of elitism, specific views of morality, becoming, and also eternal return, considered as the way to create the superman. Thus, the results of the research showed that Akhavan's poetry, seemingly is a reflection of a kind of passive imagery. However, with a closer look, it became clear that his poems have specific formal and semantic features based on which the emotion of despair and nihilistic thought became active rather than being passive. The method of the current study was qualitative and the approach to analysis was a philosophical critique approach and it also adopted a descriptive approach.

Received: 12/09/2020
Accepted: 05/03/2021

* Corresponding Author's E-mail:
moharrami@uma.ac.ir



Keywords: nihilistic transition, Akhavan, Nietzsche, metaphysics, destiny (metaphorical truth), becoming

Introduction

One of the dominant themes of contemporary Persian poetry is the dialectic of "hope" and "despair", which, above all, is the result of the socio-political factors of the age, which sometimes lead to specific philosophical insights. One of the contemporary poets of Persian is Mehdi Akhavan Sales, whose poetry is often associated with socio-political themes, but after a while, his political grief and national ideal moved towards philosophical grief and a genuine human ideal which by taking ontological questions, finally confronts his poetry with a nihilistic vision. Part of this insight is the result of the Akhavan's acquaintance with the philosophical ideas of Nietzsche (1844-1900) (see: Akhavan Sales, 1981: 146-145; Akhavan Sales, 1990: 337, 89, 40). In this regard, Nietzsche seeks to unload human knowledge from mere rationalism and replace it with emotions and feelings. He spoke in the language of life and comprehensively acknowledged life through "the will to power" and the belief in "becoming" and "eternal return" in order to re-evaluate the values of the superhuman. Like Nietzsche, Akhavan separates his path from its contemporaries.

Theoretical Background

Asadollahi and Fathi (2020), in an article, examining the types of Nietzschean nihilism in Feroz Farrokhzad's poetry and analyzing the tendencies of his poetry, have acknowledged life in its specific nihilistic transition. The difference between this research and the present article expresses the different poetic thought and behavior of contemporary Persian poets with a desperate context and the nihilistic culture of their time. Mousavi and Homayoun (2009) have also investigated Nietzsche's passive absurdity in the *Blind Owl*. Given the



theoretical foundations of Nietzschean nihilism, the authors have shown that the narrator in this work, despite much effort, is finally unable to free himself from passive nihilism and to change to active nihilism unlike Zoroaster Nietzsche.

Objectives and Questions

The main objective of the current study is denying the continuity of absolute passive nihilism and proving the organic flow of general nihilism in Akhavan's poetry - which, like Nietzsche's system of nihilism, begins with passive nihilism but ends with active nihilism. We call this approach the "nihilistic transition" in Akhavan's poetry. Therefore, this article intends to answer the following question: What are the methods or tendencies of Akhavan's poetry in acknowledging life in the approach of Nietzschean nihilism and how do they manifest themselves?

Analysis and Discussion

In general, denial and despair are the major themes in Akhavan's poetry. However, one can also detect a stability in his thoughts. Both of these contradicting views shape his worldview (Mokhtari, 2000: 458 - 459). Thus, although in most of Akhavan's poems a concept of futility can be seen, he also embraces life:

Whatever you want to do, you know yourself / if it is useless,
or whatever it is, how many and why, / this is and there is no
other./ Death says: Hmm! How useless! / Life says: But you
have to live again, / you have to live, / you have to live!”
(Akhavan, 1991: 178)

In summary, the transition from passive nihilism to active one can be traced in these themes: Akhavan's poetic thought and style in dealing with metaphysics, the metaphorical truth in the Akhavan's view on destiny, and the manifestations of becoming and eternal return in his poetry.



References

- Akhavan Sales, Mehdi (1981). *From this Avesta*, fifth edition, Tehran: Morvarid.
- Akhavan Sales, Mehdi (1990). *Innovations and the gift and meeting of Nima Yoshij*, second edition, Tehran: Bozorgmehr.
- Akhavan Sales, Mehdi (1991). *In the small autumn yard in prison; Life says but you have to live ...; Hell but cold*, Tehran: Bozorgmehr.
- Assadollahi, Khodabakhsh and Chiman Fathi (2020). "Comparative analysis of Forough Farrokhzad's poetry and Nietzschean nihilism". *Research of contemporary literature of world*. No.1.pp. 29-60.
- Mokhtari, Mohammad (2000). *Man in Contemporary Poetry or Understanding the Presence of the Other*, Tehran: Toos.
- Mousavi, Seyed Kazem and Fatemeh Homayoun (2009). "Passive nonsense in the blind owl." *Journal of Literary Criticism*. No. 8. pp. 111-139.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

گذار از نیهیلیسم منفعل در شعر مهدی اخوان ثالث

رامین محرمی*

استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه محقق اردبیلی

چیمین فتحی

دکترای زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه محقق اردبیلی

چکیده

گذار نیهیلیستی در شعر اخوان مسئله اصلی این پژوهش است. شعر اخوان با داشتن جان‌مایه‌های فلسفی مدرن، دربردارنده معانی ژرفی است که آن را درخور تحلیل‌هایی فراتر از مرز معمول می‌کند. یکی از بارزترین این معانی دیالکتیک امید و ناامیدی است. آشنایی اخوان با اندیشه‌های جریان‌ساز عصر مدرن اروپا، از جمله اندیشه‌های فلسفی فریدریش نیچه، نگارندگان را برآن داشت تا در تحلیل این دیالکتیک، گرایش‌های گذار نیهیلیستی شعر او را در رهیافت «گذر از نیهیلیسم منفعل به نیهیلیسم فعال» نیچه‌ای بررسی کنند. این واکاوی نشان می‌دهد اندیشه شعری اخوان در این مقوله به طرز شگفت‌بازتاب شیوه‌هایی از رهیافت گذار نیهیلیسم نیچه‌ای، همچون انکار گرایش متافیزیکی و تکیه بر اراده انسانی، نگره‌های اخلاقی، صیوریت، عدم جزمیت و بازگشت جاودان است که راه آفرینش ابرانسان و تصدیق همه‌جانبه زندگی است. براساس یافته‌های پژوهش، شعر اخوان اگرچه ابتدا بازتاب گونه‌ای نیست‌انگاری منفعل به نظر می‌رسد، در تحلیلی ژرف‌تر معلوم می‌گردد که اشعار او از ویژگی‌های فرمی و معنایی خاصی

* نویسنده مسئول: moharami@uma.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۱۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۶/۲۲

برخورد دارند که عاطفه یأس و اندیشه نیهیلیستی را از چشم اندازی منفعل به ساحتی فعال می‌کشاند تا مخاطب نکته‌سنج آن را از جریان گذاری نیهیلیستی درمقابل جمود یأسی ساکن آگاه سازد. روش تحقیق کیفی و رویکرد ناظر بر تحلیل‌ها رویکرد نقد فلسفی از گونه فلسفه غیرمفهومی و گاهی رویکرد توصیفی با تکیه بر گزاره‌های شاعرانه آن دو است.

واژه‌های کلیدی: اخوان، گذار نیهیلیستی، نیچه، متافیزیک، تقدیرگرایی (حقیقت

استعاری)، صیورت.

۱. مقدمه

یکی از درون‌مایه‌های غالب شعر معاصر ایران، دیالکتیک «امید» و «ناامیدی» است که بیش از هرچیز نتیجه عوامل سیاسی اجتماعی عصر است که گاهی به بینش‌های خاص فلسفی راه می‌یابد. از جمله شاعران معاصر ایران مهدی اخوان ثالث است که اگرچه حال و هوای شعرش اغلب با درون‌مایه‌های سیاسی اجتماعی پیوند خورده است، پس از چندی، اندوه سیاسی و آرمان ملی او به سوی اندوهی فلسفی و آرمانی بشری و اصیل پیش می‌رود که با دربرداشتن هزاران پرسش هستی‌شناسانه، سرانجام شعر او را با بینشی نیهیلیستی مواجه می‌کند. در این زمینه، شباهت اخوان به خیام انکارنشده است. اما آشنایی ایران با اروپا و نظام اجتماعی آن از زمان مشروطیت - که شعرش پیش‌زمینه شعر معاصر فارسی است - سبب بازتاب جریان‌های فکری مدرن در اندیشه شعری بسیاری از شاعران معاصر گشت.

از فیلسوفان بنام و اثرگذار قرن نوزدهم اروپا فریدریش نیچه (۱۸۴۴-۱۹۰۰م) است که شاید بتوان او را «فیلسوف‌ترین شاعر» یا «شاعرترین فیلسوف» خواند. نیچه متفکری است که می‌خواهد با بهره‌یابی از «اراده معطوف به قدرت»، از نیهیلیسم غالب بر روزگار خود عبور کند. او هنر را «اراده معطوف به قدرت» می‌داند که همه ارزش‌های کهن را نفی و ارزش‌های تازه‌ای را خلق می‌کند. اخوان ثالث (۱۳۶۰: ۱۴۵-۱۴۶) خود

در مؤخره از این اوستا به اسم چند تن از اندیشمندان و شاعران دنیای شرق و غرب اشاره می‌کند که نام نیچه نیز در این میان به چشم می‌خورد. این مورد و سه مورد دیگری که وی در کتاب *بدایع و بدعت‌ها و عطا و تقای نیما یوشیج* (اخوان ثالث، ۱۳۶۹: ۴۰، ۸۹ و ۳۳۷) از نیچه نقل قول می‌کند و یا درباره او به اختصار سخن می‌گوید، بی‌تردید نشانه‌آشنایی این شاعر معاصر ایرانی با اندیشه‌های نیچه است. به نظر ما، اصولاً تفاوت اصلی شعر کلاسیک خیامی با گونه معاصر آن - که بیش از هر جای دیگر خود را در شعر اخوان نشان می‌دهد و در شکل‌گیری دست‌کم بخشی از «سبک اخوانی» نقش اساسی داشته - همین آشنایی وی با اندیشه‌های جریان‌ساز عصر مدرن اروپایی است که در ایجاد درون‌مایه شعری او، یعنی یأس و نیست‌انگاری و به‌ویژه شیوه برخورد با آن، تأثیری بسزا گذاشته است. در این باره، نیچه که فرهنگ دوران معاصر را در مواجهه با بحران نیهیلیسم می‌دید، در نظام اندیشگی خود برای غلبه بر این بحران درصدد خالی کردن میدان معرفت بشری از تعقل‌گرایی صرف و وارد کردن عواطف و احساسات به جای آن و به زبان حیات سخن گفتن و تصدیق همه‌جانبه زندگی به وسیله «خواست قدرت» و باور به «صیروت» و «بازگشت جاودانه» برآمد تا بدین ترتیب، به ارزیابی دوباره ارزش‌ها و آفرینش آبرانسان بپردازد. اخوان نیز، همچون نیچه، اگرچه در آغاز راه از گونه‌ای نیست‌انگاری منفعل سخن می‌گوید، در پایان، راه خود را از تباهی‌زدگان هم‌عصرش، همچون نصرت رحمانی و صادق هدایت، جدا می‌کند.

بنابراین انکار پیوستگی جریان نیهیلیسم مطلقاً منفعل و اثبات جریان اندام‌وار گونه‌ای نیهیلیسم کلی در شعر اخوان - که همچون سامانه نیهیلیسم نیچه‌ای، از نیهیلیسمی منفعل آغاز اما به نیهیلیسمی فعال می‌رسد و قادر به «آری‌گویی به زندگی» است - مسئله اصلی این پژوهش است. ما این رهیافت را «گذار نیهیلیستی» در شعر اخوان می‌نامیم. از این رو پرسش مقاله به این شرح است:

- روش‌ها یا گرایش‌های شعر اخوان به تصدیق زندگی در رهیافت گذار نیهیلیسم نیچه‌ای کدام‌اند و چگونه نمود می‌یابند؟

۱-۱. پیشینه تحقیق

در پیشینه نظری، اسداللهی و فتحی (۱۳۹۹) در مقاله‌ای به بررسی نمود انواع نیهیلیسم نیچه‌ای در شعر فروغ فرخزاد و تحلیل گرایش‌های شعر او به تصدیق زندگی در گذار خاص نیهیلیستی آن پرداخته‌اند. تفاوت این پژوهش با مقاله حاضر بیانگر اندیشه و رفتار شعری متفاوت شاعران معاصر ایران با بستر یأس‌آور و فرهنگ نیست‌انگاری زمانه آن‌هاست.^۱ موسوی و همایون (۱۳۸۸) نیز در واکاوی پوچ‌انگاری منفعل نیچه‌ای در بوف کور هدایت، با توجه به بنیان‌های نظری نیهیلیسم نیچه‌ای، نشان داده‌اند که راوی در این اثر، با وجود تلاش بسیار، سرانجام قادر نیست خود را از نیست‌انگاری منفعل برهاند و همچون زرتشت نیچه، به نیست‌انگاری فعال تبدیل گردد.

در پیشینه عملی، حیدری (۱۳۹۳) با بررسی اشعار اخوان نشان می‌دهد در بسیاری از اشعار او، با نوعی تأمل فیلسوفانه و نیم‌فیلسوفانه مواجهیم. او در این پژوهش، موضوعات هستی و هستن، مفهوم خدا، فلسفه زندگی، مرگ‌اندیشی و پوچ‌گرایی را بررسی کرده است. مصلح (۱۳۹۱) با اشاره به ضرورت توجه به وضع فرهنگ و اندیشه غربی و نمایندگان آن به منظور فهم بهتر شعر ایران دوره معاصر و نیز با اشاره به شأن خاص نیچه در بین متفکران عهد مدرن، نقطه اشتراک نیچه و اخوان را درک حضوری آن دو از واژگونی ارزش‌ها و نیهیلیسم در دوران معاصرشان می‌داند. وی در این نوشته کوتاه به شکلی گذرا و غیرمنسجم فقط به چند نمونه مشترک لفظی مانند مسیح، خدا و قدیسان در گزین‌گویی‌های نیچه و شعر «زمستان» اخوان اشاره می‌کند و با همین اظهارات کوتاه، در پایان بدون استدلالی، چنین ادعا می‌کند: با وجود تمام شباهت‌ها بین این دو اندیشمند، آن دو تفاوتی اساسی دارند و آن ناهمسانی در «نحوه مخاطبه» است؛

چراکه از دید او، در چنین گفت زرتشت نیچه، هم گوینده و هم مخاطب انسان است؛ اما در شعر اخوان، به رغم لحن گستاخانه شاعر، مخاطب خداست. به نظر ما، اگرچه نتیجه نویسنده از یادداشت‌های خود درست است، متناسب با عنوان نوشته وی نیست. آقاخانی (۱۳۹۱) اشعار اخوان را در سه حوزه عواطف شخصی، عواطف سیاسی اجتماعی و عواطف فلسفی دسته‌بندی و وجه نیهیلیستی عاطفه را در هر سه حوزه با عنوان اندوه و یأس فلسفی بررسی کرده است. بنابراین به نظر می‌رسد پژوهش‌هایی که تاکنون به موضوع عاطفه یأس در شعر اخوان پرداخته‌اند، اغلب محصول درکی ساده‌انگارانه از عاطفه یأس یا نومییدی در شعر اخوان و فاقد هرگونه یافته پژوهشی یا انتقادی‌اند؛ زیرا منجر به شناخت فردیت فلسفی هنری شعر اخوان و جایگاه گرایش و نگرش زیبایی‌شناختی مدرن فلسفی شعر معاصر فارسی نشده‌اند و نمی‌توان از آن‌ها به گستردگی آگاهی، چندجانبگی نگرش و تحلیل‌گری نوآورانه نگارندگانشان دست یافت (ر.ک: فتوحی‌رودم‌معجی، ۱۳۹۲: ۸). اغلب این تحقیقات فقط به بیان گونه‌ای یأس یا نومییدی در شعر اخوان پرداخته‌اند که در بهترین حالت، فقط به بیان نوعی «نیهیلیسم منفعل» منجر می‌شود؛ درحالی که تلاش پژوهش حاضر اساساً برای انکار پیوستگی جریان نیهیلیسم مطلقاً منفعل و بیان جریان نوعی نیهیلیسم در شعر اخوان است که همچون نیهیلیسم نیچه‌ای، به نیهیلیسمی فعال می‌رسد و قادر به آری-گویی به پویش و جریان زندگی است.

۲-۱. مبانی نظری

۱-۲-۱. نیهیلیسم

در فلسفه، بی‌معنی‌انگاری به معنای انکار داشتن معنی و ارزش برای هستی جهان است. بی‌معنی‌انگاری، هیچ‌انگاری، نیست‌انگاری یا نیهیلیسم^۲ هم گفته‌اند. اساساً بی‌معنی‌انگاری به

هر نوع دیدگاه فلسفی گفته می‌شود که وجود یک بنیان عینی (ابژکتیو) برای نظام ارزشی بشر را رد کند (Encyclopedia Britannica, 2008: Nihilism).

۲-۲-۱. نیهیلیسم منفعل

نیچه در کتاب *اراده معطوف به قدرت*، در تعریف نیهیلیسم منفعل می‌گوید: «هیچ‌انگاری همچون افت و پسرفت قدرت روح: همچون هیچ‌انگاری منفعل» (۱۳۸۶: ۳۸). بنابراین، این گونه از نیهیلیسم ناشی از نفی ارزش‌های فرهنگی اخلاقی با رویکردی متافیزیکی است و به احساس پوچی و بی‌معنایی و بی‌غایتی ختم می‌شود (مددپور، ۱۳۸۷: ۳۸).

۳-۲-۱. نیهیلیسم فعال

هیچ‌انگاری فعال «همچون نشانه‌ای از قدرت فزونی‌یافته روح» است (نیچه، ۱۳۸۶: ۳۸) در برابر نیهیلیسم منفعل یا احساس یأس، سرخوردگی و نومیدی. نزد نیچه، «نیست‌انگاری فعال اوج نیروی نسبی است که همچون نیرویی تحکم‌آمیز برای ویران‌سازی نیست‌انگاری منفعل عمل می‌کند» (روزن، ۱۳۹۲: ۳۴). بنابراین از نظر نیچه، نیهیلیسم هم نشانه ضعف است و هم نشانه قدرت. دیدگاه نیچه به هنر در پی دیدگاه نیهیلیستی او شکل گرفته که مؤید نیهیلیسم فعال است. به عبارت دیگر:

اساس فلسفه نیچه، به‌رغم خاستگاه درونی آن که نیهیلیستی است، در جمع‌بندی کامل سراسر هنری است و به دنبال آفریدن آن انسانی است که از یک پرتاب به سوی پرتاب دیگر حرکت کند و اگر گام نخستین ویرانگر است، گام بعدی شدیداً سازنده است (براهنی، ۱۳۷۳: ۹۱).

۴-۲-۱. حقیقت

بنیادی‌ترین پرسش معرفت‌شناختی همواره این است که ما، به‌مثابه فاعل شناسا (سوژه)، با جهان، یعنی موضوع شناسا (ابژه)، چگونه ارتباط برقرار می‌کنیم و شناخت ما از جهان چگونه است. از نظر نیچه، میان سوژه و ابژه رابطه‌ای حقیقی برقرار نیست و آنچه آن‌ها را به یکدیگر

می‌پیوندد، نوعی نسبت استعاری است که نمی‌تواند حقیقت اشیا را منعکس کند؛ اما در همین حد رابطه استعاری و مجازی می‌تواند حقیقتی هنری و زیبایی‌شناختی به ما ارائه دهد که این شناخت یگانه‌شناخت ممکن، واقعی و قابل اعتماد از جهان عینی است (نیچه، ۱۳۸۲: ۷۵-۷۷).

۱-۲-۵. دگردیسی‌های جان

نیچه در کتاب *چنین گفت زرتشت*، از زبان زرتشت به ما می‌آموزاند که چگونه جان باید از مرحله انقیاد و بندگی شترگونه خویش گذر کند و با خشونت وحشیانه شیر به واژگونی ارزش‌ها و شکستن لوح‌های کهن پردازد و آن‌گاه با پویش کودکانه و معصومیت و بی‌گناهی جان کودک شده خود و با داشتن خواست قدرت، دست به آفرینش ارزش‌های نو بزند (نیچه، ۱۳۹۳: ۳۷-۳۹). بنابراین مراتب یا مراحل دگردیسی جان در فلسفه نیچه به ترتیب شتر، شیر و کودک است. بدین ترتیب، با طی مراتب دگردیسی نام‌برده، انسان نیچه‌ای از اخلاق بردگان به اخلاق سروران نائل می‌آید.

۲. بحث و بررسی

۲-۱. جریان گذار نیهیلیستی در شعر اخوان

از یک سو نومیدی و نیست‌انگاری بنیادی‌ترین بن‌مایه شعر و اندیشه اخوان است. این اندیشه در شعر و جهان‌بینی او در شکل‌گیری بسیاری از بینش‌ها و گرایش‌های وی به انسان، زندگی و هستی کارگر بوده است. اندوه اخوان در آغاز اغلب اندوهی سیاسی اجتماعی است که با وجه غالب ملی‌گرایی رخ می‌نماید؛ سپس شعر او اندک‌اندک مضامین سیاسی را به مضامین اجتماعی و در پایان به مفهومی فلسفی می‌کشد. بنابراین می‌توان گفت اخوان با تمام وجود، نومیدی فردی و جمعی را به جان می‌آزماید و خواسته و ناخواسته حواله‌گوی عصر نیست‌انگاری در هر سه وجه فردی، قومی و جمعی می‌شود (میرشکاک، ۱۳۹۳: ۳۰۴). این مراتب گاهی در یک مجموعه و حتی در طول یک شعر او به وضوح جلوه می‌کند و گاهی میان اندیشه

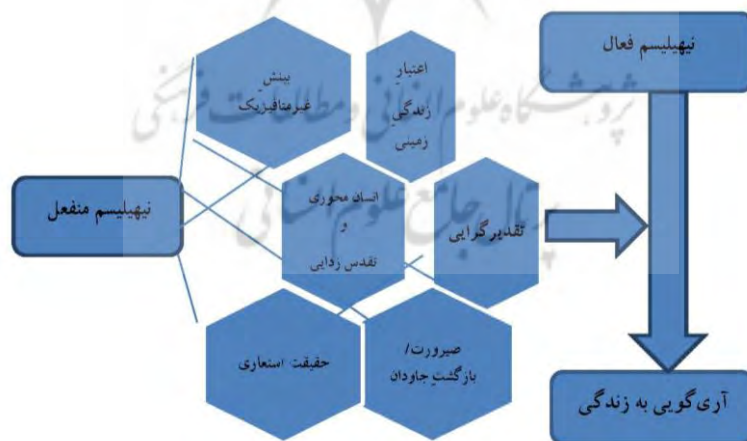
اجتماعی شکست و اندوه فلسفی او تعادل و توازن پدید می‌آید؛ اما در نهایت این حس فلسفی است که چیرگی می‌یابد و اساساً این «جهان و زندگی است که در کیفیت و هویت خویش، ذهن شاعر را به درد می‌آورد» (مختاری، ۱۳۷۹: ۴۶۷). از سوی دیگر نباید فراموش کرد که اگر نفی همه‌جانبه‌ای شعر و اندیشه‌ی اخوان را در خود فروگرفته و در شعرش به نفی دوران، نومی‌دی، تنهایی بشری، عبث بودن عمر و زندگی و... پرداخته است، یک اندیشه‌ی اثبات نیز در شعرهای او به چشم می‌خورد و این دوسویه‌ی اندیشگی، باهم، جهان‌بینی او را درباره‌ی انسان و هستی ارائه می‌دهد (همان، ۴۵۸-۴۵۹). اگرچه در اغلب اشعار اخوان، با حفظ ارزش حرکت، نوعی مفهوم بیهودگی یا بی‌غایتی نیز دیده می‌شود، او گاهی پس از خستگی از طرح پرسش‌های بی‌پاسخ و گاهی میان شک و یقین از عبث‌بودگی، بدون هیچ بهانه و گرایشی، روشن و سراسر است به زندگی آری می‌گوید:

هرچه خواهی کن، تو خود دانی / گر عبث، یا هرچه باشد چندو چون، / این است و جز این نیست. / مرگ گوید: هوم! چه بیهوده! / زندگی می‌گوید: اما باز باید زیست، / باید زیست، / باید زیست!... (اخوان، ۱۳۷۰: ۱۷۸).

گاهی نیز اخوان شعرش را با واژگانی فسرده و عباراتی راکد آغاز می‌کند و بسیاری از خصوصیات فرد نیهیلیست نیمه‌جان را - که «عمر بی‌حادثه بی‌جر و جوش»ی را بی‌هیچ «اضطراب» و «تپش» و «خون‌دلی» سپری کرده است - بیان می‌کند؛ اما در پایان آرزوی پویایی و سیلان، سرکشی و مرزشکنی و سرازیر شدن در رود زندگی را با وجود سختی‌های سنگ‌آسای مسیر آن، به صراحت تمام فریاد می‌زند:

ای خوشا آمدن از سنگ برون، / سر خود را به سر سنگ زدن. / گر بود دشت، گذشتن هموار، / ور بُود درّه سرازیر شدن. / ای خوشا زیر و زبرها دیدن، / راه پر بیم و بلا پیمودن. / روز و شب رفتن و رفتن شب و روز، / جلوه‌گاهِ ابدیت بودن (اخوان‌ثالث، ۱۳۷۸: ۴۴).

بنابراین اندوه فلسفی اخوان اگرچه در نگاه نخست به صورت نیهیلیسم منفعل و نومیدی صرف رخ می‌نماید، به زودی در نگاه مخاطب، صورتی دیگر به خود می‌گیرد. اساساً در شعر اخوان، این گره‌خوردگی انفعال و امتناع (مقاومت) سیاسی (مختاری، ۱۳۷۸: ۷۶) است که راه را برای گذر از نیهیلیسم منفعل به نیهیلیسم فعال هموار می‌سازد. همان‌طور که نیچه در برابر بحران نیهیلیسم فرهنگ دوران معاصر که به علت غلبه تفکر مفهومی سقراطی و سیطره اخلاق‌گرایی مسیحیت رخ داده بود، راه‌حل آفرینش آبرانسان را برای خلق زیبایی‌شناختی ارزش‌های نوین در گذاری نیهیلیستی و رسیدن به نیهیلیسمی فعال ارائه می‌دهد، اخوان نیز «پس از گذراندن نومیدی‌ها و شکوه‌ها، چاووشی خوان کاروان انسان‌ها می‌شود» (آشوری، ۱۳۸۷: ۲۷۱) و کششی برپایه اندیشه‌های شاعرانه به سوی نوعی تعالی زیبایی‌شناسانه (همان، ۲۶۸)، او را به خوبی پذیرای پویایی و جاری شدن در رود زندگی می‌سازد. این درون‌مایه‌های اندیشگی در شعر اخوان که به رهیافت گذار نیهیلیسم نیچه‌ای ره می‌برد و گذار نیهیلیستی اندیشه شعری او را از یاسی منفعل به نیهیلیسمی فعال نشان می‌دهد، عبارت‌اند از: اندیشه و شیوه شعری اخوان در برخورد با متافیزیک، حقیقت استعاری در تقدیرگرایی و پرسشگری اخوان و جلوه‌های صیروت و بازگشت جاودان همان در شعر او.



شکل ۱. شبکه گذار نیهیلیستی در بینش شعری اخوان

۱-۱-۲. اندیشه و شیوه شعری اخوان در مواجهه با متافیزیک

به طور کلی یکی از ویژگی‌های عصر جدید تغییر دیدگاه انسان معاصر از آسمان و تفکر متافیزیک به زمین و جهان مادی با همه ابعاد آن است (زرقانی، ۱۳۹۴: ۴۷). به عبارت دیگر در عهد معاصر، اغلب مسائل مربوط به هستی و حیات رنگ و بوی متافیزیک و فرانسائی خود را ازدست می‌دهد و از چشم‌اندازی انسانی نگرسته می‌شود. طبیعتاً در پی آن، در شعر شاعران پارسی‌گوی معاصر نیز درون‌مایه‌های نو و مضامین تازه‌ای مطرح می‌گردد که برطبق آن، ماهیت آسمانی و فرانسائی شعر کلاسیک به ماهیتی انسان‌محور در شعر معاصر تغییر می‌یابد. اگر دسته‌بندی مباحث متافیزیک را به چیستی خدا و هستی همچون وجود یا عدم وجود خدا، چیستی انسان همچون جبر و اختیار، و چیستی جهان همچون ثبات و تغییر (هالینگ‌دیل، ۱۳۸۷: ۶۱-۶۲) بپذیریم، در این صورت باید بگوییم شعر اخوان با همه این مسائل روبه‌رو می‌شود و به شیوه خاص خود و زمانه خود به آن می‌پردازد. این شیوه خاص در واقع بازتاب «بینش و فرهنگ تراژیک»^۳ اخوان در برابر فرهنگ تئوریک و متافیزیک است و عبارت‌اند از: توجه به آزادی و اصالت انسانی، تقدس‌زدایی از برخی اسامی و اصطلاحات دینی و ماورایی، و اهمیت توجه به زندگی زمینی و جسمانی.

۱-۱-۲-۱. انسان

مسئله اصلی در مواجهه اخوان با متافیزیک انسان است؛ حتی می‌توان گفت سخن گفتن اخوان از خدا و جهان نیز بهانه‌ای برای پرداختن به مسائل بنیادین حیات انسانی است. حتی دلیل اخوان برای سخن گفتن از دین یا مذهبی خاص اغلب توجه ویژه آن دین به معیارهای انسانی در عمل و کردار است و نه ظواهر قشری آن؛ بنابراین هر جا که او در شعر خود ظاهراً دین یا مذهبی را بر دیگری برتری می‌دهد، تنها به سبب رویکرد ویژه آن دین به انسان، اصالت، شرافت، حقوق و آزادی‌های اوست. شاید به

همین دلیل است که اخوان در شعر «میراث»، اصالت انسانی را بر دین و حاکمیت سلطه ترجیح می‌دهد و از اینکه پیشینیانش ساده‌مردانی بوده‌اند بی‌آنکه به دین یا دولتی مرتبط باشند، خرسند است:

من یقین دارم که در رگ‌های من خون رسولی یا امامی نیست/ نیز خون هیچ خان و پادشاهی نیست/ وین ندیم ژنده‌پیرم دوش با من گفت/ کاندرین بی‌فخر بودن‌ها گناهی نیست/ .../ کو، کدامین جبّه زربفت می‌شناسی تو/ کز مرقع‌پوستین کهنه من پاک‌تر باشد؟/ با کدامین خلعتش آیا بدل سازم/ که نه در سودا ضرر باشد؟ (اخوان ثالث، ۱۳۹۰: ۳۶-۳۷).

۲-۱-۱-۲. خدا و مقدسات

اگرچه اخوان در بعضی از اشعارش به ستایش خداوند و پیامبر (ص) پرداخته، به نظر می‌رسد تجربه شکست در شعر او فضای کلی غالب بر شعرش را به فضایی انتقادی و عصیان‌آمیز و اغلب پُرتردید بدل کرده که تنها مقدمه یا شیوه‌ای برای پرورش و گسترش اندیشه‌های معاصر انسان‌مدارانه و آزادی‌خواهانه است و نه انکاری کفرآمیز. بنابراین می‌توان گفت اخوان نه در پی انکار، بلکه به دنبال یافتن پاسخ پرسش‌های هستی‌شناختی خویش است (ر.ک: حیدری، ۱۳۹۲: ۱۳-۸۱). درحقیقت عصیان یا اعتراض شعری اخوان برای دستیابی بشر به اندیشه آزادی و آزادگی است. اعتراض او به مباحثی همچون نظام احسن، شیطان، گناه آدمی و مواردی از این دست که در میان سروده‌هایش به چشم می‌خورد، از سویی بیانگر نگرش ویژه و آرمانی او به جهان و از سوی دیگر به شهادت شعرش، بیانی ویژه از نجوا و نیایش با خداست. او در یکی از این اشعار، خود را به سبب شیوه نگاه و بیان ویژه‌اش، «آزاده‌مرد بی‌ریا» می‌خواند (اخوان ثالث، ۱۳۸۹: ۱۶۴-۱۶۷). از این روست که می‌توان گفت نیچه و اخوان هرچند هر دو همواره رویی به خدا، دین و قدیسان دارند، تفاوت در نحوه مخاطبه آن‌هاست؛

گویی مخاطب نیچه همواره انسان است؛ اما اخوان هرچند گاهی اعتراض و سخن خود را به شیوه‌ای گستاخانه اظهار می‌کند، مخاطب او خداست (مصلح، ۱۳۹۱: ۲۳۰-۲۳۳).

یکی از اشعاری که نشانه‌های دیدگاه غیرمتافیزیک اخوان را در آن می‌توان دید، «چاووشی» است. در این شعر، اخوان به‌گونه‌ای آشکار و پنهان، مسیر حرکت و سفر زندگی خود را راهی غیرمتافیزیک معرفی می‌کند. در شعر مذکور، شاعر یکسره از محیط و جای کنونی خود می‌نالند و تصمیم بر آغاز پیمایش راهی دیگر دارد و به هر آن کس که مانند او از اینجا و اکنون خود ناخرسند و نالان است، سه راه متفاوت را نشان می‌دهد:

نخستین: راه نوش و راحت و شادی / ... / دو دیگر راه: نیمش ننگ، نیمش نام / ... / سه دیگر: راه بی‌برگشت، بی‌فرجام (اخوان‌ثالث، ۱۳۷۸: ۶۴).

اما خود راه سوم، یعنی بی‌فرجامی، را برمی‌گزیند و سپس این راه را تعریف و توصیف می‌کند. اساساً «در هیچ‌یک از این سه وضعیت، نشانی از تقدس نیست» (میرشکاک، ۱۳۹۳: ۲۸۱). او در این بند از شعر، آگاهانه مسیر انتخابی‌اش را از مسیر متافیزیک و آسمانی جدا می‌کند و با لحنی طنزآمیز، «آسمان پاک» را «چراگاه مسیح» و دیگران و خود را از جمله «زشتانی» می‌نامد که هرگز نه اصالت و نه إفاده این راه آسمانی را نفهمیده است:

بهل کاین آسمان پاک، / چراگاه کسانی چون مسیح و دیگران باشد: / که زشتانی چو من هرگز ندانند و ندانستند کآن خوبان / پدرشان کیست؟ / و یا سود و ثمرشان چیست؟ (اخوان‌ثالث، ۱۳۷۸: ۶۵).

به‌نظر می‌رسد شاعر با بیان این نکته که او هرگز قادر به شناختن «پدر» آنها و درک «سود و ثمر» آنان و راهشان نبوده است، درواقع بر بی‌اصالتی یک راه متافیزیک

تأکید می‌کند؛ همچنان‌که در بند پیش‌تر نیز به سمت و سوی سفر خود که «به سوی پهن‌دشت بی‌خداوندی‌ست»، اشاره می‌نماید:

تو دانی کاین سفر هرگز به سوی آسمان‌ها نیست. / ... / به سوی پهن‌دشت بی‌خداوندی‌ست (همان، ۶۴-۶۵).

به گواهی این شعر، گویی اخوان به طرزی شگفت در انکار ارجاع‌های متافیزیکی برای مقابله با نیهیلیسم، با نیچه هم‌پیمان است؛ چراکه به نظر نیچه در عصر حاضر، همه ارزش‌ها بی‌ارزش شده و «مرگ خدا» فرارسیده که مراد او درحقیقت مرگ دیدگاه و اخلاق مسیحی نسبت به زندگی و جهان است. بنابراین «خدا مرده است»؛ یعنی دنیای فراحسی و ارزش‌های آن بی‌تأثیر و فاقد حیات شده و متافیزیک به نقطه پایان رسیده - است (Richardson, 1974: 362). هایدگر (۱۳۷۸: ۲۶۳) نیز ضمن انکار معنای بی‌ایمانی صرف از استعاره کفرآمیز نیچه، معتقد است منظور از خدا در «استعاره مرگ خدا» صرف خدای مسیحی نیست، بلکه نزد نیچه، «خدا» نامی است برای قلمروی فراحسی «ایده».

۲-۱-۱-۳. زندگی زمینی

بیش‌تئوریک و متافیزیک و توجه به قلمروی فراحسی - که از زمان افلاطون اعتبار یافت و طبق آن عالم ماوراء عالم حقیقی و سعادت و عالم حسی عالم دروغین و شقاوت نام گرفت - با ظهور مسیحیت ادامه یافت؛ چراکه به بیان نیچه، در مسیحیت نیز ایمان به خداوند به بی‌رمقی و تئوکمایگی زندگی آدمیان می‌انجامد و جبران آن به وسیله اعتقاد ورزیدن به بهشت اخروی، از ارزش و حیثیت حیات جسمانی می‌کاهد (کاپلستون، ۱۳۸۲: ۴۱۰). در همین راستا، اخوان هم در جایی می‌گوید: «به اعتقاد من آنچه مهم است، اتکا به زمین و انسان است و ریشه داشتن در خاکی؛ خاک، خاک انسانی. والسلام» (اخوان ثالث، ۱۳۸۳: ۵۵). دینی که اخوان و نیچه از آن امتناع می-

جویند، اغلب با جنبشِ نبضِ زندگیِ طبیعی و اصیل در نبرد است؛ از این رو اخوان در شعر فوق، بلافاصله پس از نام بردن از مقصد سفر خود، یعنی «پهن‌دشتِ بی‌خداوندی»، حال خود را در این سرزمین زنده‌ زندگی‌بخش این‌گونه توصیف می‌کند:

تو دانی کاین سفر هرگز به‌سوی آسمان‌ها نیست / ... / به‌سوی پهن‌دشتِ بی‌خداوندی‌ست / که با هر جنبشِ نبضم / هزاران اخترش پژمرده و پرپر به خاک افتند (اخوان‌ثالث، ۱۳۷۸: ۶۴-۶۵).

شاعر در جمله پایانی این بند، گویی پس از انکار عالم متافیزیک، نبض زندگی خود را در جنبش و زندگانی خود را پُرشور می‌بیند؛ همان‌گونه که اَبرانسان نیچه‌ای در مرحله نیهیلیسم فعال یا مثبت که ناشی از رهایی از سنن گذشته و وضع ارزش‌های جدید بر بنیاد پاس‌داشت زندگی است (مددپور، ۱۳۸۷: ۳۸)، رخ می‌نمایاند. اخوان نیز در ادامه این شعر، شور و شادی و گرمی مقصد خویش را توصیف می‌کند:

بیا ره‌توشه برداریم. / قدم در راه بگذاریم. / به‌سوی سرزمین‌هایی که دیدارش، / بسانِ شعله آتش، / دواند در رگم خونِ نشیطِ زنده بیدار، / نه این خونی که دارم؛ پیر و سرد و تیره و بیمار (اخوان‌ثالث، ۱۳۷۸: ۶۵).

و آن‌گاه اخوان ضرورت پیوندش با طبیعت ناب نیالوده به مصلحت‌های متافیزیکی و عقلانی را که خونِ گرمِ شادی و «آری‌گویی به زندگی» را در رگ‌هایش جاری می‌سازد، این‌گونه فریاد می‌زند:

بیا تا راه بسپاریم / به‌سوی سبزه‌زارانی که نه کس کشته، ندروده / به‌سوی سرزمین‌هایی که در آن هرچه بینی بکر و دوشیزه‌ست / ... / به‌سوی آفتابِ شاد صحرايي، / که نگذارد تهی از خونِ گرمِ خویشتن جایی (همان، ۶۹).

در همین راستا، باید گفت اخوان با داشتن دیدگاهی غیرمتافیزیک، مفهوم «عشق» را نیز با دیدی زمینی می‌نگرد. اساساً فرودآوردن مفاهیمی مانند عشق از آسمان به زمین و

توصیف عشق‌های دنیوی و مسائل جسمانی آن و بهره‌وری هرچه بیشتر از حیات مادی و فیزیکی در برابر ذهنیت‌های متافیزیکی نشان می‌دهد که اخوان نیز نیچه‌آسا حقیقت انسان را خارج از وجود انسانی، غرایز، عواطف و احساسات او نمی‌داند. این حقیقت نزد نیچه بیانگر قدرت ارزش‌های طبیعی است. او شادی و التذاذ جسمانی را به‌عنوان ارزش طبیعی می‌ستاید (کلنبرگر، ۱۳۸۴: ۱۳۱) و به‌جای صعود افلاطونی، نوعی فرود به زمین و ریشه‌های زندگی را می‌آموزاند. نزد اخوان نیز، عنصر «عشق» که «تا حدودی ارو تیک است» (میرشکاک، ۱۳۹۳: ۲۴۱)، با جسمیت‌ستایی و زمینی‌بودگی نیچه‌ای همخوان است. عشقی که اخوان از آن سخن می‌گوید، اغلب نوعی «عشق زنده با همه جسمیت و جنسیت روشنش» (مختاری، ۱۳۷۹: ۵۱۶) است:

امشب دلم آرزوی تو دارد / تن زنده، دل زنده، جان جمله خواهش، / ... / در اوج شور هوس، اوج مستی، / ... / خواهی دلم جویی، اما همه تن پرستی، / ... (اخوان ثالث، ۱۳۷۰: ۲۶-۲۷).

۲-۱-۲. حقیقت استعاری در تقدیرگرایی و پرسشگری اخوان

در سروده‌های اخوان، شواهدی یافت می‌شود که نشان‌دهنده گرایش او به آیین باستان است؛ از جمله سیطره تقدیر و سرنوشت. تقدیرگرایی اخوان اغلب از گونه زروانی است و با استعاره‌ها و تعبیرهای زبانی همچون سپهر، زمان، روزگار و فلک بیان می‌شود (مختاری، ۱۳۷۹: ۴۸۹). با این حال، آنچه اهمیت دارد، نوسان امید و ناامیدی در اندیشه شعری اخوان و گذار نیهیلیستی او در مواجهه با تقدیر است. در مواجهه با تقدیر همه‌توان شاید تنها چیزی که بتواند سبب جریان این گذار گردد و شاعر را از نیهیلیسمی کنش‌پذیر به نیهیلیسمی کنشگر برساند، باور نداشتن حقیقتی مطلق در برابر حقیقتی استعاری باشد؛ چراکه اگر تقدیر تعبیری از رابطه ما با جهان باشد، از سویی ناتوانی غیرعلی، کور و بی‌اساس ما در مقابل جبر و سلطه بی‌امان آن نشان می‌دهد که

این رابطه، رابطه‌ای استعاری است؛ پس میان ما و جهان رابطه‌ای حقیقی برقرار نیست؛ بنابراین کشف حقیقت اشیا برای ما ممکن نیست (نیچه، ۱۳۸۰: ۷۵) و از سوی دیگر حضور همین حقیقت استعاری، به‌مثابه هنر، نوید گذر از تباهی به تلاش است؛ زیرا همچنان‌که نیچه گفته است، فقط با بینشی زیبایی‌شناختی می‌توان ارزش‌های کهن و رفتار انقبادی شترمآبانه را با گذر از عصیان و طغیانی شیرگونه، به آفرینش و تازگی کودکانه بدل کرد. این دوگانگی رفتاری، یعنی یأس و حرکت، درمقابل تقدیر و حقیقت استعاری در بسیاری از اشعار اخوان قابل دریافت است. اما به‌نظر ما، از میان اشعار اخوان، «کتیبه» (۱۳۷۸: ۱۲۹-۱۳۳) روشن‌ترین نمود نوسان امید و ناامیدی بشر در برابر تقدیر است. در این سروده، شاعر نخست با نشان دادن بسته شدن افراد با زنجیری مشترک، اسارت انسان با زنجیر جبر و تقدیر (عباسی و کیل‌آبادی، ۱۳۹۲: ۸۳) را تبیین کرده؛ اما سپس به بیان تلاش و تکاپوی آن‌ها برای رهایی و دریافت راز هستی پرداخته است. به‌طور کلی در این شعر، در خوانشی رمزگشایانه، سه منظومه توصیفی را می‌توان دریافت کرد که عبارت‌اند از: تقدیر محتوم، ناامیدی و تردید، امیدواری و تلاش (نبی‌لو، ۱۳۹۸: ۲۹۹). بنابراین از سویی صحنه‌ای که اخوان توصیف می‌کند، گویی بازتاب مراحل دگردیسی جان در فلسفه نیچه است:

ابتدا، انبوه زنجیریان، تسلیم و خاموش‌اند و اسیر بند تقدیر (مرحله شتر)؛ ناگهان شنیدن صدایی موجب پدید آمدن شک و پرسش در ذهن آن‌ها می‌شود و آن‌ها را نسبت به وضعیت کنونی‌شان، به ناخرسندی و در نتیجه تلاش برای یافتن راز هستی می‌کشاند (مرحله شیر)؛

اما سرانجام آنچه آنان بدان پی می‌برند، فقط این است که اولاً رازی به‌مثابه حقیقت مطلق وجود ندارد و ثانیاً این استعاره که بر تخته‌سنگ نوشته شده، فریبی بیش نیست؛ فریبی که در ساختار بازی برپایه تجربه‌ای تراژیک و زیبایی‌شناسانه، از سویی پیام‌آور ضرورت خلق و آفرینندگی (مرحله کودک) درمقابل پذیرش بی‌چون‌وچرای

گذشته و بازگشت به گذشته و کهنگی است و از سوی دیگر مخاطب به زودی درمی یابد که جماعت زنجیریان در آخر به هیچ آفرینندگی ای دست نمی یابند غیر از اینکه اساساً «آفرینش، دروغی والا یا تفسیری از بازگشت جاودانه» است (روزن، ۱۳۹۲: ۴۳). تصویر برگرداندن تخته سنگ و دیدن همان نوشته (استعاره) بر سوبه دیگر آن شاید سخن از «بازتولیدی پنهان در قالب تولید» دارد؛ «اما این پنهان سازی که نیچه اغلب تحت عنوان «هنر» از آن یاد می کند، ارزشمندتر از حقیقت است؛ چراکه انگیزشی به زندگی است» (همان، ۴۳). این انگیزش به زندگی در سروده بالا، نخست در حرکت و تلاش زنجیریان برای رها شدن از بند زنجیر برای خواندن تخته سنگ و سپس در آگاهی آن ها از استعاری بودن حقیقت و هنری بودن راز هستی رخ می نماید. بدین ترتیب، آنچه سبب قرابت باور اخوان و نیچه در این باره است، اولاً عدم تسلیم مطلق افراد «کتیبه» در برابر تقدیر و باور به ادامه راه در قالب تلاش و تکاپو و بنابراین گذر از نیهیلیسم منفعل به فعال و ثانیاً آگاه گشتن انسان ها از استعاری یا هنری بودن حقیقت به مثابه بازی است.

به نظر می رسد مسئله حقیقت در اشعار اخوان، افزون بر محتوای متن، در فرم و ساختار زبانی متن نیز نمود می یابد. این نمود حضور پُربسامد قالب پرسش در اغلب اشعار اوست که اغلب پاسخی قطعی برای آن ها نمی یابد. بدیهی است دست نیافتن به پاسخ قطعی بیانگر عدم باور به قطعیت و جزمیتی ثابت در اندیشه شعری اوست؛ زیرا اساساً پرسیدن تا وقتی موضوعیت دارد که میان ذهن پرسشگر و موضوع پرسش شده شکاف و فاصله ای باشد و این بدین معناست که سوژه (ذهنیت) و ابژه (عینیت) برهم منطبق نیستند. از این رو اصولاً در شعر اخوان، علاوه بر بازتاب محتوایی نبود حقیقتی مطلق در صراحت گویی های او مبنی بر باور به بیهودگی، پرسش های بسیاری که خود شاعر بارها به بی پاسخی آن ها اقرار می کند، بیانگر ایمان نداشتن او به وجود حقیقتی مطلق در صورت (فرم) شعر اوست. به علاوه به جز شعرهایی که شاعر با وضوح و

صراحت بر ندانستن و نیافتن پاسخ پرسش‌های خود اذعان می‌کند، آرزو کردنِ شاعر برای پی بردن به راز هستی در عباراتی همچون «کاش می‌دانستم...» شاهی بر بی‌پاسخی پرسش‌های او و در نتیجه بی‌باوری او به حقیقت مطلق است.

۳-۱-۲. جلوه‌ها و جنبه‌های «صیروت» در شعر اخوان

صیروت (شدن) دریافت بنیادین نیچه از هستی است. نزد نیچه، هستی ایستمند و ساکن یا واقعیتهای ثابت که در مورد آن فقط بتوان گفت که «هست»، وجود ندارد و همه چیز سیال، گذران و درک‌ناپذیر است (یاسپرس، ۱۳۸۳: ۵۵۲). به عبارت دیگر، صیروت حرکتی بی‌سروته و همچون زمان دورانی، بی‌ابتدا و انتها و فاقد هرگونه قانونمندی است؛ از این رو صیروت حرکتی کور و خالی از معنا و بدون غایت است (نیچه، ۱۳۸۶: ۵۴۷). صیروت با این ویژگی‌ها در شعر اخوان جلوه‌ها و جنبه‌هایی دارد که در ادامه بیان شده است.

۱-۳-۱-۲. مفهوم اساطیری زمان

اصولاً یکی از جلوه‌های صیروت در شعر اخوان بازتاب باور به مفهوم اساطیری زمان است که خود یکی از نشانه‌های نوسان امید و ناامیدی در شعر اوست؛ چراکه زمان اساطیری اساساً ماهیتی متناقض و یا دست‌کم دوگانه دارد؛ از طرفی برطبق این بینش، زمان دورانی است و به تبع آن، روزگار دوباره و دوباره نو خواهد شد. اخوان نیز براساس باور به بازگشت و نوشوندگی روزگار، انتظار امیدوارانه خود را برای بازگشت سعادت روزگار گذشته بارها در اشعارش بیان کرده است (شهرستانی و دیگران، ۱۳۹۸: ۲۱۴-۲۱۵)؛ مثلاً:

من نمی‌دانم که چون یا چند، / من شنیده‌ام که در راه‌ست / مرکبی، بر آن نشسته مرد شوکت‌مند... (اخوان‌ثالث، ۱۳۶۰: ۳۶).

از طرف دیگر همین ماهیت زمان اساطیری که بی‌ابتدا و بی‌انتهای و خارج از تاریخ و زمان فلکی است و مایه دیرکردگی انتظار است، سبب می‌شود شاعر هستی را اسیرِ دام این چرخش زمانی بداند (شهرستانی و دیگران، ۱۳۹۸: ۲۲۸) و ناامیدانه شیکوه سر دهد که:

مگر آن هفت انوشه خوابشان بس نیست؟ / زمین گنبدید، آیا بر فراز آسمان کس نیست؟ (اخوان ثالث، ۱۳۶۰: ۲۴).

و یا:

همان شهزاده است آری که دیگر سال‌های سال / ز بس دریا و کوه و دشت
پیموده‌ست، / دلش سیر آمده از جان و جانش پیر و فرسوده‌ست. / و پندارد که دیگر
جست و جوها پوچ و فرسوده‌ست (همان، ۲۰).

۲-۱-۳. هستی در مستی

علاوه بر همسانی ماهیت زمان اساطیری و مفهوم صیوروت، اخوان در بسیاری از سروده‌های خود به صراحت هستی را بازبسته لحظه‌های ناپایدار مستی می‌داند؛ مثلاً در شعر «ماجرا کوتاه»، به گونه‌ای هوشمندانه از چند جنبه مقوله صیوروت نام می‌برد که یکی از آن‌ها تکرار التزام «مستی و هستی» است. می‌دانیم که بارزترین شاخصه حالِ مستی بی‌ثباتی و ناپایداری فرد مست است. بنابراین هستی‌ای که از حالِ ناپایدارِ مستی نتیجه شود، همان هستی معادل صیوروت (شدن) است:

من یقین دارم که در مستی / می‌تواند بود، اگر باشد / هستن و هستی (اخوان ثالث، ۱۳۷۰: ۱۲۸).

همچنین:

... کائنات آواز می‌خواند که: / [آنک مست! آنک مست!] / و آید از جوئی اثری پاسخ
و پژواک: / [اینک هست! اینک هست!] (همان، ۱۲۸).

و در ادامه همین بند، به وضوح تمام باورش به «شدن» را در برابر باور تاریخی دیگران به «بودن» بیان می‌کند:

گفت: «بودن؟ یا نبودن؟ پرس و جو این است» / ... گفت او از بودن، اما من / از شدن گویم (همان، ۱۲۸).

نزدیکی مفهوم صیروت با محتوای شعر اخوان زمانی قابل دریافت‌تر می‌گردد که به بندهای قبلی همین شعر نظری بیفکنیم. شاعر در آن‌ها به گونه‌ای پُر تکرار از چیستی و چونی هستی می‌پرسد و هربار در پاسخ به آن، گزاره ابهام‌آمیزی مبنی بر ندانستن پاسخ پرسش‌هایش می‌آورد؛ بدین معنا که گویی ابتدا به ندانستنش اقرار می‌کند؛ اما در پایان جمله با گذاشتن علامت پرسش، به همین ندانستن هم شک می‌کند؛ و گویی اساساً هیچ قطعیت و ثباتی در کار نیست، حتی در ندانستن و نهایتاً هرچه هست، همان عالم بی‌ثبات مستی است؛ چنان‌که شعر، خود با جلوه همین باور به هستی بی‌ثبات و ناپایدار عالم مستی پایان می‌یابد:

ما اگر مستیم / بی‌گمان هستیم (همان، ۱۲۹).

نمود بی‌هدفی این سیلان «شدن» نیز در بیشتر شعرهای اخوان به چشم می‌خورد. این باور به بیهودگی بیشتر در بهره‌یابی شاعر از بسامد واژه «هیچ»، پس از طرح پرسش‌های فلسفی و هستی‌شناسانه نمود می‌یابد. اصولاً پاسخ اخوان به این پرسش‌ها یا طرح پرسشی دیگر است که بیانگر پایان‌ناپذیری سرگردانی و شوریدگی بشر و تکرار ابدی تغییر و تنوع حقیقت‌های استعاره‌ای است و یا واژه «هیچ». مثلاً در شعر «آخر شاهنامه» می‌گوید:

هان، کنجاست، / پایتخت قرن؟ / ما برای فتح می‌آییم؟ / تا که هیچستانش بگشاییم...

(اخوان‌ثالث، ۱۳۷۸: ۱۰۹).

و یا:

بلی، هیچ است و دیگر هیچ / و گر جز هیچ باشد، پوچ / سعادت؟ آه... / تهی را با فریب آمیخته، و آنگاه / به دنبالش چنین پیموده چندین راه / تن تنها نشسته‌ای / - فریبان خویش را با هیچ - (همان، ۲۲۰-۲۲۱).

۲-۱-۳. بازگشت جاودان همان

در اندیشه نیچه، بازگشت جاودان نتیجهٔ سیروورت و حرکت بی‌سروته زمان دورانی و بنابراین مهم‌ترین نمود گسست ریشه‌ای نیچه از متافیزیک است؛ زیرا این استعاره همهٔ توصیف‌های متافیزیکی، مقولات ماهوی و مفهوم‌پردازی‌های علمی را پشت‌سر می‌گذارد و براساس آن، آنچه جاودانه بازمی‌گردد، خود بازی است؛ بازی بی‌اساس و توجیه‌ناپذیر نیروها و استعاره‌ها (فرهادپور، ۱۳۷۳: ۱۱۷-۱۱۸).

اخوان در شعر «سعادت؟ آه...»، به‌خوبی به بازی بی‌اساس نیروها اشاره می‌کند و هرچه هست را «همین بازی» می‌بیند:

... جز این چیزی که سرگرم کند در این بیابان نیست. / همین است و همین بازی است. / و دیگر هیچ و دیگر هیچ... (اخوان ثالث، ۱۳۷۸: ۲۱۹-۲۲۰).

نیچه در جایی دیگر می‌گوید:

قانون حفظ بقای انرژی طالب بازگشت ابدی است. [...] این جهان: هیولایی از انرژی، بدون آغاز، بی‌پایان؛ [...] به‌مثابهٔ بازی نیروها و اموج نیرو، هم‌زمان یکی و بسیار، در جایی درحال افزایش و در جایی دیگر درحال کاهش؛ دریایی از نیروهایی که با هم جریان می‌یابند و شتاب می‌گیرند تا ابد تغییر می‌کنند، تا ابد همچون سیل بازمی‌گردند (۱۳۸۶: ۷۳۱ و ۷۳۵).

اخوان نیز در شعر «شاتقی»، با ظرافت تمام همین اندیشه را بر سریر شعر نشانده است: راست پنداری / هستی و ناچیزی ما بود؛ / که بدین‌گونه / بود همسان داشت با نابود. / ... اینکه چیزی در فضا می‌کاست؛ / و اینکه چیزی داشت می‌افزود. / داشت می‌رفت آتش خورشید؛ / داشت می‌آمد شب چون دود (اخوان ثالث، ۱۳۷۸: ۲۳۷).

و در پایان همین شعر، به زیبایی و ظرافت، به تغییرها و بازگشت‌های ابدی اشاره می‌کند:

باز می‌رفتیم و می‌کردیم / رفته تا انجام را آغاز. / و دگر ره باز و دیگر بار، / باز... و باز... و باز (همان‌جا).

اخوان در شعر «گاهی اندیشم که شاید سنگ...» که از مرز بیهودگی گذشته است، این بار به بازگشت و تکرار عبث‌بودگی اشاره می‌کند:

... می‌وزد بادی، پری را می‌برد با خویش، / ... باد بسیار است و پر بسیار، یعنی این عبث جاری ست (اخوان ثالث، ۱۳۷۰: ۲۳۳).

۳. نتیجه

شکست‌ها و سرخوردگی‌های سیاسی اجتماعی ایران معاصر، همچون شکست نهضت ملی در ۲۸ مرداد ۱۳۳۲، آغاز و بهانه‌ای شد تا اغلب شاعران معاصر را پس از یاسی اجتماعی با نیهیلیسمی فلسفی مواجه سازد. یکی از بزرگ‌ترین این شاعران، مهدی اخوان ثالث است که درون‌مایه غالب شعر او دیالکتیک «امید» و «ناامیدی» است؛ بدین - معنا که اگر دیگرانی از هم‌قطاران وی در آثار و اندیشه خود به بیراهه انفعال و سکون راه می‌برند، اخوان از مسیر نوسان امید و ناامیدی، با گذر از نیهیلیسم منفعل به نیهیلیسم فعال، به جریان رود زندگی می‌رسد. از میان فیلسوفان بنام اروپایی، فیلسوف و اندیشمندی که در برابر اندیشه‌های مطلقاً تاریک و بدبینانه هم‌عصران خود، همچون استادش شوپنهاور، ایده عبور از نیهیلیسم منفعل به نیهیلیسم فعال را از راه بینشی زیبایی‌شناسانه مطرح کرده، فریدریش نیچه است. به نظر می‌رسد آشنایی اخوان با اندیشه‌های نیچه که در چندی از آثار وی اشارت‌هایی بدان شده، اندیشه شعری اخوان را با شاخص‌ترین شیوه‌های رهیافت‌گذار نیهیلیسم نیچه‌ای، مانند انکار گرایش متافیزیکی و تکیه بر بینش تراژیک و اراده انسانی، صیوررت و بازگشت جاودان،

هماهنگ کرده که راه آفرینش ابرانسان و تصدیق همه‌جانبه زندگی است. حاصل این تطبیق نشان می‌دهد:

۱. شیوه شعری اخوان در مواجهه با متافیزیک سلبی است. رویکرد او اغلب غیرمتافیزیک، انسان‌مدارانه و تقدس‌زدا و فضای غالب بر شعر او به‌طور کلی فضایی انتقادی، عصیان‌آمیز و پُرتردید است که در واقع مقدمه یا شیوه‌ای برای گسترش اندیشه‌های معاصر انسان‌محور و آزادی‌خواهانه است، نه انکاری کفرآمیز. بینش و فرهنگ «تراژیک» اخوان که هماوا با فرهنگ مطلوب نیچه، در برابر فرهنگ تئوریک و متافیزیک قرار گرفته، در گرایش‌های توجه به آزادی و اصالت انسانی، تقدس‌زدایی از برخی اسامی و اصطلاحات دینی و ماورائی و اهمیت توجه به جریان زندگی اصیل زمینی، در شعر او به‌روشنی بازتاب یافته است.

۲. اگر تقدیر تعبیری از رابطه ما با جهان باشد، ناتوانی کور و غیرعلی ما در مقابل جبر و سلطه بی‌امان آن نشان می‌دهد این رابطه، رابطه‌ای استعاری، و تقدیرگرایی صورتی از حقیقت استعاری است؛ بنابراین باور اخوان به تلاش و مبارزه با تقدیر نیز که در شعر او بازتاب یافته، صورتی دیگر از تعارض اگزیستانسیال بشر در برابر تقدیر همه‌توان در اندیشه نیچه و نبرد انسان مجبور با نیست‌انگاری حاصل از آن از راه هنر، به‌مثابه حقیقتی استعاری است. البته افزون‌بر محتوا، صورت حقیقت استعاری نیز در فرم و ساختار شعر اخوان در بسامد بالای جملات پرسشی اغلب بی‌پاسخ - که خود بیانگر تطبیق‌ناپذیری سوژه و ابژه و وجود فاصله میان آن‌هاست - نمود یافته که خود به‌تنهایی نشانه ناباوری شاعر به حقیقتی مطلق و به‌جای آن داشتن دریافتی از حقیقتی استعاری و هنری است.

۳. مفاهیم «صیوررت» و «بازگشت جاودان همان» در شعر اخوان در مباحثی مانند این نمود یافته است: ماهیت دورانی و نوشونده زمان اساطیری؛ بی‌ثباتی و ناپایداری عالم مستی که اخوان آن را عین هستی یا هست بودن می‌پندارد؛ بیان صریح اخوان

درباب باور به «شدن» در برابر «بودن»؛ باورمندی عبث‌بودگی در بهره‌یابی شاعر از بسامد بالای واژه «هیچ» در بسیاری اشعار در پاسخ به پرسش‌های هستی‌شناختی انسان و سرانجام اشارات صریح بازگشت مداوم بازی بی‌اساس و توجیه‌ناپذیر نیروها و استعاره‌ها در شعر اخوان که در فلسفه نیچه معادل «بازگشت جاودان همان» است. بدیهی است پی بردن به بی‌ثباتی حیات و هستی آدمی را پذیرای اغتنام فرصت و آماده‌ی بهره‌جویی از آنات رونده می‌سازد تا بدین ترتیب با مستی و هستی خود در برابر احساس یأس و ناامیدی، خود را به جریان رود زندگی بسپارد.

پی‌نوشت‌ها

۱. شاید بتوان گفت این دو مقاله تلاشی است برای به‌دست دادن نوعی چشم‌انداز فلسفی از گوشه‌ای از بستر نیهیلیسمی شعر معاصر ایران (ر.ک: اسداللهی و فتحی، ۱۳۹۹: ۲۹-۶۰).
۲. برگرفته از nihil لاتین به معنای هیچ.
۳. منظور از بینش یا فرهنگ تراژیک نیچه‌ای فرهنگی است که با داشتن دیدگاهی غیرمتافیزیک و توجیهی صرفاً زیبایی‌شناختی از زندگی، در پی براندازی فرهنگ تئوریک افلاطونی مسیحی است که خواستار تباهی زندگی دنیوی به امید سعادت اخروی است.

منابع

- آشوری، داریوش (۱۳۸۷). «سپری در سلوک معنوی مهدی اخوان‌ثالث» در شهریار شهر سنگستان (نقد و تحلیل اشعار مهدی اخوان‌ثالث (م. امید) به اهتمام شهریار شاهین‌دژی. تهران: سخن. صص ۲۶۵-۲۷۸.
- آقاخانی، الهه (۱۳۹۱). بررسی عنصر عاطفه در اشعار مهدی اخوان‌ثالث. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه ایلام. ایلام.
- اخوان‌ثالث، مهدی (۱۳۶۰). از این اوستا. چ ۵. تهران: مروارید.
- _____ (۱۳۶۹). بدایع و بدعت‌ها و عطا و لقای نیما یوشیج. چ ۲. تهران: بزرگمهر.

- _____ (۱۳۷۰). در حیاط کوچک پاییز در زندان؛ زندگی می‌گوید اما باید زیست...
دوزخ اما سرد. تهران: بزرگمهر.
- _____ (۱۳۸۳). صدای حیرت بیدار. به کوشش مرتضی کاخی. تهران: زمستان.
- _____ (۱۳۸۹). تو را ای کهن‌بوم‌وبر دوست دارم. تهران: مروارید.
- _____ (۱۳۹۰). آخر شاهنامه. تهران: زمستان.
- _____ (۱۳۹۱). مهدی، زمستان. تهران: زمستان.
- اسپینکز، لی (۱۳۸۸). فریدریش نیچه. ترجمه رضا ولی‌یاری. تهران: نشر مرکز.
- اسداللهی، خدابخش و چیمین فتحی (۱۳۹۹). «تحلیل تطبیقی شعر فروغ فرخ‌زاد و نیهیلیسم نیچه‌ای». پژوهش ادبیات معاصر جهان. ۲۵. ش ۱. صص ۲۹-۶۰.
- براهنی، رضا (۱۳۷۳). رؤیای بیدار. تهران: قطره.
- حیدری، رسول (۱۳۹۲). نقد و تحلیل رویکردهای دینی در شعر معاصر (با تکیه بر اشعار اخوان ثالث، امین‌پور، شاملو، شفیع‌کدکنی و شهریار). رساله دکتری. دانشگاه اصفهان. اصفهان.
- _____ (۱۳۹۳). «تأملات فلسفی و هستی‌شناسانه در شعر مهدی اخوان ثالث». فصلنامه دُرّ دری (ادبیات غنایی، عرفانی). دانشگاه آزاد اسلامی واحد نجف‌آباد. س ۴. ش ۱۲. صص ۲۹-۴۴.
- روزن، استنلی (۱۳۹۲). نقاب روشنگری. ترجمه مرتضی نوری. تهران: نشر مرکز.
- زرقانی، سید مهدی (۱۳۹۴). چشم‌انداز شعر معاصر ایران. تهران: نشر ثالث.
- شهرستانی، علیرضا و دیگران (۱۳۹۸). «مفهوم 'زمان اساطیری' در شعر شاملو و اخوان ثالث». ادبیات پارسی معاصر. س ۹. ش ۲. صص ۲۰۷-۲۳۴.
- عباسی‌وکیل‌آبادی، فهیمه (۱۳۹۲). نگاه متفاوت به مقدسات در شعر معاصر با تکیه بر اشعار (فرخزاد، سپهری، اخوان ثالث و شاملو). پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه سیستان و بلوچستان. زاهدان.
- فتوحی‌رودم‌عجنی، محمود (۱۳۹۲). «یادداشت سردبیر: نقدهای نیمه‌کاره‌ای که به انتشار نمی‌رسند!». فصلنامه نقد ادبی. س ۶. ش ۲۱. صص ۷-۸.

- فرهادپور، مراد (۱۳۷۳). «نکاتی درباره فلسفه فریدریش نیچه». *ارغنون*. ش ۳. صص ۱۰۱-۱۱۹.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۲). *تاریخ فلسفه از فیثته تا نیچه* ج ۷. ترجمه داریوش آشوری. تهران: علمی و فرهنگی.
- کلنبرگر، جیمز (۱۳۸۴). *کرگور و نیچه*. ترجمه ابوتراب سهراب و الهام عطاردی. تهران: نگاه.
- مختاری، محمد (۱۳۷۸). *چشم مرکب (نواندیشی از نگاه شعر معاصر)*. تهران: توس.
- _____ (۱۳۷۹). *انسان در شعر معاصر یا درک حضور دیگری*. تهران: توس.
- مددپور، محمد (۱۳۸۷). *بحران نیهیلیسم فکری و هنری نیچه*. تهران: بین‌الملل.
- مصلح، علی اصغر (۱۳۹۱). «زمستان در برهوت؛ بررسی نیهیلیسم نیچه در شعر زمستان اخوان». *سوره اندیشه*. ش ۶۲ و ۶۳. صص ۲۳۰-۲۳۳.
- موسوی، سید کاظم و فاطمه همایون (۱۳۸۸). «پوچ‌انگاری منفعل در بوف کور». *فصلنامه نقد ادبی*. ش ۸. صص ۱۱۱-۱۳۹.
- میرشکاک، یوسفعلی (۱۳۹۳). *نیست‌انگاری و شعر معاصر*. تهران: روزگار نو.
- نبی‌لو، علیرضا (۱۳۹۸). «خوانش نشانه‌شناختی کتیبه اخوان». *پژوهش ادبیات معاصر جهان*. ۲۴د. ش ۱. صص ۲۸۳-۳۰۵.
- نیچه، فریدریش (۱۳۸۰). *فلسفه، معرفت و حقیقت*. ترجمه مراد فرهادپور. تهران: هرمس.
- _____ (۱۳۸۲). *نیست‌انگاری اروپایی*. ترجمه محمدباقر هوشیار. آبادان: نشر پرسش.
- _____ (۱۳۸۶). *اراده معطوف به قدرت*. ترجمه مجید شریف. تهران: جامی.
- _____ (۱۳۹۳). *چنین گفت زرتشت*. ترجمه داریوش آشوری. تهران: آگه.
- هالینگ‌دیل، ر. ج. (۱۳۸۷). *تاریخ فلسفه غرب*. ترجمه عبدالحسین آذرنگ. تهران: ققنوس.
- هایدگر، مارتین (۱۳۷۸). *راه‌های جنگلی*. ترجمه منوچهر اسدی. تهران: درج.
- یاسپرس، کارل (۱۳۸۳). *نیچه*. ترجمه سیاوش جمادی. تهران: ققنوس.

Abasi vakil-Abadi, F. (2013). *Nehhh-e Mtt ff vvet ee Mtttttttt rrr ' ' ' er-e M ' ' eer āā Tekyeh rrr ' ' ' rr-e Farokhzad, Sepehri, Akhavan Sales & Shamlu*). M.A.Thesis. University of Sistan & Baluchestan. Zahedan. [in Persian]

- Agha-khani, E. (2012). *Barrasi-ye Onsor-e eeefeh aar '''' rr-e Mahdi-ye Ahkavan Sales*. M.A. Thesis. University of Ilam. Ilam. [in Persian]
- Akhavan-sales, M. (1981). *zz in vvettā*. Tehran: Morwarid Publication. [in Persian]
- _____ (1990). *dddyy'e va ee ''ett āā va 'ett ā o Leāā-ye Nima Yushij*. 2nd Ed. Tehran: Bozorgmehr Publication. [in Persian]
- _____ (1991). *rrr Hyytt -e Kuchak-e Peeez rrr Ze;;;; Zeeeeii Miyyydd mmmā āāz yyydd iist;; Dkkkkh mmmā dddd*. Tehran: Bozorgmehr Publication. [in Persian]
- _____ (1999). *Āhhhh hss zz Tddd... Tennnn*. Sohkan Publication. [in Persian]
- _____ (2004). *eeāā-ye Heyrat-e rrrrr*. Selected. Kakhi. M. Tehran: Zemestān Publication. [in Persian]
- _____ (2010). *To ra ey Kohan- Bmmo Brr Dttt Dāmmm* Tehran: Morwarid Publication. [in Persian]
- _____ (2011). *kkrrr -e āāāh-Nmneh*. Tehran: Zemestān Publication. [in Persian]
- _____ (2012). *Zemettnn*. Tehran: Zemestān Publication. [in Persian]
- Asadollahi, Kh. & Ch. Fathi (2020). "Tahlil-e Tatbighi-ye She'r-e Forugh Farokhzad & Nihilism-e Nietzschei". *Pajuhesh-e yyyyyyy M' eer-e Jnnnn*. No. 1. pp. 29-60. [in Persian]
- Ashuri, D. (2008). "Seyri dar Soluk-e Ma'navi-ye Mahdi-ye Akavan Sales" in *iiiiii i rr-e Shahr-e eeeee eān*. Tehran: Sokhan Publication. pp. 265-278. [in Persian]
- Baraheni, R. (1994). *'' eyā-ye rrrrr*. Tehran: Qhatreh Publication. [in Persian]
- Copleston, F. (2003). *r iii kh-e Falsafeh az Fichte ta Nietzsche*. Ashuri (Tr.). Tehran: Elmi va Farhangi Publication. [in Persian]
- Encyclopedia Britannica* (2008). *Ultimate Reference Suite*. Chicago: nihilism.
- Farhad-pur, M. (1994). "Nokāti Darbāre-ye Falsafe-ye Friedrich Nietzsche". *Arghanun*. No. 3. pp. 101-119. [in Persian]
- Fotuhi-ye Roudme'jani, M. (2013). "Yad-dāsht-e Sardabir: Naqd-hā-ye Nime-Kāre-I ke be Enteshār Nemiresand!". *Fasl-Nmme-ye Naqd-e Adabi*. No. 21. pp. 7-8. [in Persian]

- Haling Dale, R.J. (2008). *Tiii kh-e Falsafe- ye Gharb*. Zarin-Kub (Tr.). Tehran: QoQnus Publication. [in Persian]
- Heidegger, M. (1999). *hhh-ha-ye Jangali*. Asadi (Tr.). Tehran: Dorj Publication. [in Persian]
- Heydari, R. (2013). *Naqd o Tahlil-e Roykerd-ha-ye Diii aar eee 'r-e M''eer (āā Tekyeh rrr ' ' ' ' rr-e Akhavan Sales, Amin-pur, Shamlu, ffff i 'i-Kadkani & Shahriyar)*. Ph.D Thesis. University of Isfahan, Isfahan. [in Persian]
- Heydari, R. (2014). "Taammolāt-e Falsafi va Hasti- Shenāsāne dar She'r-e Mahdi Akhavan Sales". *Fasl-Nmṁe-ye Elmi- Takhassosi-ye Dorr-e Dari (yyyyyy-ye eeeiii - fff iii)*. University of Āzād-e Eslāmi, Najafābād. No. 12. pp. 29-44. [in Persian]
- Jaspers, K. (2004). *Nietzsche*. Jamadi (Tr.). Tehran: QoQnus Publication. [in Persian]
- Kellenberger, J. (2005). *Kierkegaard va Nietzsche*. Sohrab & Atarodi (Trans.). Tehran: Negāh Publication. [in Persian]
- Madad-pur, M. (2008). *oonnnn-e Nihilism-e Fekri va Honari-ye Nietzsche*. Tehran: Beyn-ol- Melal Publication. [in Persian]
- Mir-Shakak, J. (2014). *Nist- āāāāii va ' ' ' er-e M''eer*. Tehran: Ruzgār-e No Publication. [in Persian]
- Mokhtari, M. (1999). *Chashm-e Morakab (No- iii hli zz Nehhh-e ' ' ' er-e M''eer)*. Tehran: Tus Publication. [in Persian]
- _____ (2000). *nnnnn rrr ' ' ' er-e M''eer ya Dkkk-e Hozur-e Digari*. Tehran: Tus Publication. [in Persian]
- Musavi, S.K. & F. Homayun (2009). "Puch- Engāri-ye Monfa'el dar Buf-e Kur". *Fasl-Nmṁe-ye Naqd-e Adabi*. No. 8. pp. 111-139. [in Persian]
- Nabi-lu, A. (2020). "Khānesh-e Neshāne- Shenākhti-ye Katibe-ye Akhavan". *Pajuhesh-e Adaii ytt M''eer-e Jnnnn*. No. 1. pp. 283- 305. [in Persian]
- Nietzsche, F. (2001). *Fll fff e,, M''eefft va Hiiii hhtt*. Farhad-pur (Tr.). Tehran: Hermes Publication. [in Persian]
- _____ (2003). *Nist- nniiii -ye Oiiii*. Hushyar (Tr.). Abadan: Porsesh Publication. [in Persian]
- _____ (2007). *iiii -ie M''tff ee Gttttt*. Sharif (Tr.). Tehran: Jāmi Publication. [in Persian]
- _____ (2014). *Chonin Goft Zartosht*. Ashuri (Tr.). Tehran: Āgah Publication. [in Persian]

- Richardson, W. (1974). *Heidegger, through Phenomenology to thought*. Martinus Nijhoff: Leiden
- Rosen, S. (2013). *Nebbbb-e Roshangari*. Nuri (Tr.). Tehran: Markaz Publication. [in Persian]
- Shahrestani, A. et al. (2019). "Mafhum-e "Zamān-e Asātiri" dar She'r-e Shamlu & Akhavan Sales". *yyyyyy Psssi-ye M'' eer*. No. 2. pp. 207-234. [in Persian]
- Spinks, L. (2009). *Friedrich Nietzsche*. Vali-Yari (Tr.). Tehran: Markaz Publication. [in Persian]
- Zarghani, M. (2015). *Czzzzzzzzzz -z '' er-e Mo'āser-e Iran*. Tehran: Sāles Publication. [in Persian]





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی