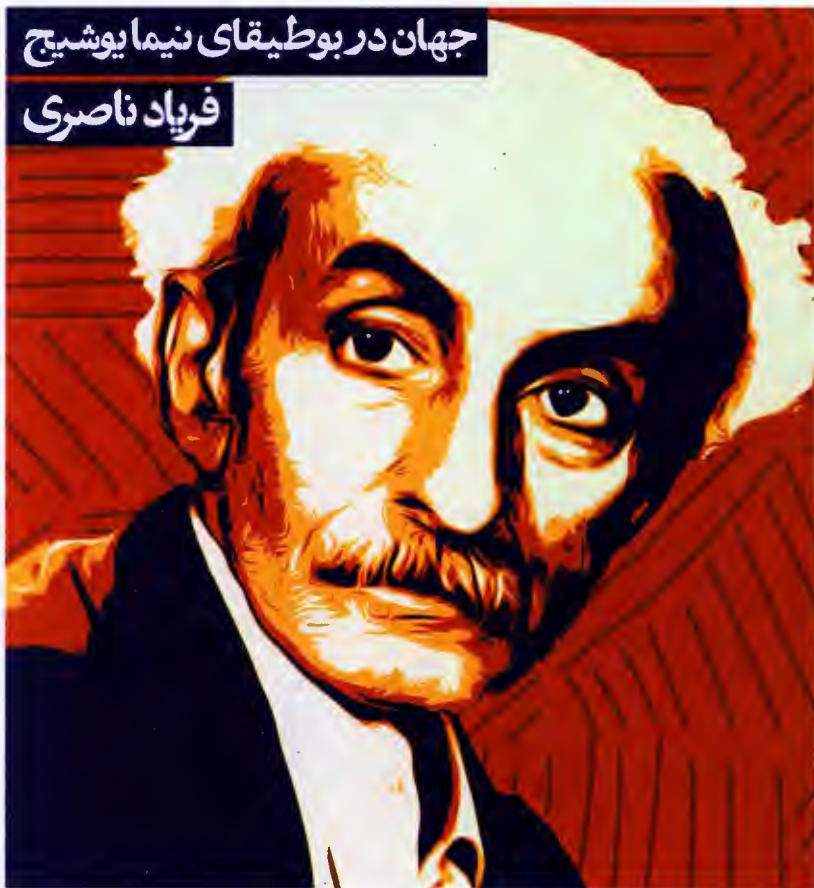




سرنوشت تازه

جهان در بوطیقای نیمایوشیج

فریاد ناصری



فشر حمت كلمه

ناشره تخصصى ادبىات و فلسفه

ناصری، فریاد، ۱۳۵۹ -	سرشناسه:
سرنوشت تازه: جهان در بوطیقای نیما یوشیج / فریاد ناصری.	عنوان و نام پدیدآور:
تهران: حکمت کلمه، ۱۴۰۱.	مشخصات نشر:
۲۸۴ ص.	مشخصات ظاهری:
۸-۲۴-۷۸۲۷-۶۳۲-۹۷۸	شابک:
فیبا	وضعیت فهرست نویسی:
جهان در بوطیقای نیما یوشیج.	عنوان دیگر:
نیما یوشیج، ۱۲۷۴ - ۱۳۳۸. --- نقد و تفسیر	موضوع:
Yushij, Nima -- Criticism and interpretation	موضوع:
شعر فارسی -- قرن ۱۴ -- تاریخ و نقد	موضوع:
Persian poetry -- 20th century -- History and criticism	
PIR۸۳۸۵	رده بندی کنگره:
۸۵۱/۶۲	رده بندی دیویی:
۸۹۵۷۰۹۸	شماره کتابشناسی ملی:
فیبا	اطلاعات رکورد کتابشناسی:



سرنوشت تازه

جهان در بوطیقای نیمایوشیج

فریاد ناصری



نشر حکمت کلمه

HEKMAT KALAME PUBLISHERS

سرنوشت تازه

جهان در بوطیقای نیمایوشیج

نویسنده: فریاد ناصری

طراح جلد و گرافیک: محسن توحیدیان

برگ آرا: محمد قائمی

ویرایش: کارگاه ادبی نشر حکمت کلمه

نوبت چاپ: اول - ۱۴۰۲

شمارگان: ۵۰۰ نسخه

قیمت: ۲۲۰۰۰۰ تومان

تمام حق و حقوق این اثر متعلق به نشر است و هر گونه کپی و برداشت از قصه‌ها به هر شکل ممنوع و منوط به کسب اجازه از ناشر است.

hekmatkalame.com

Email: hekmat.kalame@gmail.com

Telegram: @hekmatkalame

Instagram: @hekmatkalame

Tel: 09365243527

فهرست

۹	 مقدمه
۱۹	 فصل اول
۲۱	 جهان در اندیشه‌ی فلسفی
۲۱	 معنای جهان و واژگان مترادفش در فرهنگ‌نامه‌ها
۲۱	 معنای جهان و واژگان مترادفش در فرهنگ‌نامه‌های فارسی
۲۵	 جهان و واژگان مترادفش در فرهنگ‌نامه‌های انگلیسی
۲۶	 سیر مفهوم جهان در اندیشه‌ی فلسفی
۲۷	 جهان عینی
۳۲	 جهان ذهنی
۳۶	 جهان بین‌الذهانی
۴۱	 زیست‌جهان
۵۵	 فصل دوم
۵۷	 اوصاف عام مفهوم جهان نزد نیما
۵۷	 ایده‌ی گوهرین جهان خارج
۵۹	 در برابر جهان ذهنی
۶۵	 دیدن و پیکربندی
۷۰	 جهان عینی و گسست‌های آن در جهان نیما
۷۳	 جهان عینی یا جهان هماهنگ
۷۴	 گسست‌های باور به جهان عینی

۸۳	فصل سوم
۸۵	جهان به منزله‌ی طبیعت در بوطیق‌ای نیما
۸۵	ابهام در تعاریف اولیه و دلایل آن
۸۷	اختلاط نوشتار نظری با نوشتار خلاق
۹۶	عدم تعریف دقیق اصطلاحات
۱۰۱	زادگاه و زیستگاه نیما
۱۰۷	تطور نظری و بینشی
۱۱۲	مسئله‌ی طبیعت در نزد نیما
۱۲۶	طبیعت و دسته‌بندی آن در آثار نیما
۱۲۶	طبیعت به معنای محیط طبیعی و اشیای طبیعی
۱۳۲	طبیعت به معنای ویژگی اصلی چیزها
۱۳۹	طبیعت به معنای نهاد و ذات چیزها
۱۶۶	زمین و حیث مکانی طبیعت
۱۷۰	مکانیت: شهر و روستا و مفهوم منظره
۱۷۲	طبیعت، عمل و معرفت
۱۷۴	طبیعت و جدل درونی، عقل علمی و احساسات رمانتیک
۱۷۷	طبیعت: امری علمی با موازین ثابت
۱۸۰	طبیعت و اشیا
۱۸۲	طبیعت، اجتماع و تکامل
۱۸۹	فصل چهارم
۱۹۱	طبیعت در شعر و نثر نیما
۱۹۱	مظاهر طبیعی، جهان عینی نیما
۱۹۲	طبیعت: بستر فهم امور

۱۹۵	جهان هول، جهان پدیدارین
۱۹۸	این همان شدن جهان ادبی و طبیعی با ترکیب
۲۰۰	جهان عینی طبیعی بی قاب، انسان نا نگرا
۲۰۴	سایه‌ی ذهن بر جهان اعیان و ابهام
۲۱۰	جهان زندگی و محوشدن خیالات مهیب
۲۱۳	سخت‌سری فرم‌های کهن
۲۱۶	تنش و تعادل میان واقعیت و خیال
۲۲۰	ذهنی‌گرایی کلیشه‌ای یا جهان ذهنی فرد
۲۲۳	به‌زبان آمدن هستی و درون
۲۲۶	ورود چهره‌ی انسان
۲۲۹	فصل پنجم
۲۳۱	جهان انسانی نزد نیما
۲۳۱	خودشدن
۲۳۹	چهره‌ی انسان در جهان و مراوده‌اش با غیر نزد نیما
۲۵۱	جهان در مقام شبکه‌ای از نسبت‌های جزئی
۲۵۳	تلاش برای نجات جهان از سایه‌ی ذهنیات
۲۵۷	بازگشت به ابهام با تصرف در اشیا
۲۵۹	جهان پدیدارین
۲۶۱	شعر: مذهبی برای جهان آینده
۲۶۵	نتیجه‌گیری
۲۷۸	فهرست منابع
۲۸۳	Abstract

مقدمه

شاید برای مخاطب کمی غریب باشد که کسی در آثار شاعر و ادیبی به دنبال مفهوم جهان و جایگاه آن بگردد، چراکه عادت‌ها و عرف‌ها و دسته‌بندی‌های متعارف به ما می‌گویند برای چنین امری باید در رسالات و نوشته‌های فیلسوفان کاوش کرد و در همان حدود فلسفی، مفهوم جهان را روشن کرد. نه مگر شناختن جهان و به تعریف آوردنش امری کلی است، و کار فلسفه در تعریفی روشن کردن کلیات؟ پس هر که برای به دست دادن چنین مفاهیمی به سراغ شعر و ادبیات برود، راه را اشتباه آمده است.

در برابر چنین تعریضی چه پاسخی باید داد؟ نخست اینکه، در سنت زبان فارسی شعر تا همین حدود نزدیک عهده‌دار بیان بخش عظیمی از جهان فکری و نظری ما بوده است، حتی پوسته و ظاهرش را به کتاب‌هایی چون فرهنگ لغت‌ها می‌داده است تا نوآموزان با ضرب‌آهنگ و وزن لغات را بیاموزند. در ساحت‌های برین هم، شاعران و حکیمانی بوده‌اند صاحب اندیشه که نظم و نثرشان آکنده از مفاهیم اندیشگانی و فلسفی بوده است. آیا لازم است یادآور

شویم که نه مگر خیام و مولوی و عطار و حافظ در شعر و با شعرشان اندیشیده‌اند؟ از سوی دیگر بسیار بارها دیده‌ایم که مرزهای بین شعر و ادبیات و فلسفه در هم شده است و در آثار برخی تفکیک این‌ها سخت دشوار. چه کسی می‌تواند بگوید آنچه از زرتشت باقی مانده فلسفه است یا سخنانی دینی یا گونه‌ای از گونه‌های ادبیات کهن؟ اوپانیساده‌ها چه؟ فیلیپ ویل رایت^۱ در مقدمه‌ی کتاب هراکلیتس می‌نویسد: «نخستین بارقه‌های فلسفی را می‌توان در برخی ظهورات موجود در اثر هسیود به نام آثار و ایام و نیز اشعار غنایی هومر (تا آن‌جا که تاریخ آن‌ها را نشان می‌دهد) و نیز در قطعاتی از گفته‌های منسوب به اورپید تحت نام «طبیعت شناسان» یافت» (ویل رایت، ۱۳۹۰: ۳۸). پس بیراه نرفته‌ایم اگر در جست‌وجوی آنچه که فکر می‌کنیم فیلسوفان باید تعریف و روشن‌ش کنند، به سراغ شاعری چون نیما رفته‌ایم.

تا به این جا روشن شد که سودای این رساله سودایی فلسفی است و آن هم عیان کردن تعریف جهان و جایگاهش در بوطیقای شعری نیماست. اما این پرسش پیش می‌آید که چرا این سودا و جهد؟ یک پاسخ این است: حرف و سخنی آشکار و پنهان در تمام مقالات و کتاب‌هایی که درباره‌ی نیما نوشته شده وجود دارد بدین مضمون که نیما بنیان و اساس شعر فارسی را دگرگون کرد، هرچند که احمد کریمی حکاک می‌نویسد: «[نیما و پیروان و ستایشگرانش] خود را در حال خلق نظام جدیدی تصور می‌کردند که می‌بایست در مقابل پیشینه‌ی پایدار سنتی هزارساله عرض اندام کند. حتی امروز هم اکثریت عظیمی از ایرانیان اهل ادبیات تلقی‌شان این است که فرآیند تجدد ادبی در فرهنگ ایرانیان اساساً با نیما آغاز شده است نه این‌که

1.. Philip Wheelwright

در آثار او به کمال رسیده باشد» (کریمی حکاک، ۱۳۸۴: ۴۱۰). البته خود نیما بارها نخستینگی خود را رد و نفی کرده و کریمی حکاک بیشتر گناه شاگردان را به پای استاد هم نوشته است اما در این حرف با او هم رأی و نظرم که نیما خود را در حال خلق نظام جدیدی تصور می‌کرده است و تصور و تصویری که از خود داشته غلط نبوده است و این نقض و ردّ این هم نیست که او خود را در ادامه‌ی سنت نو شدن ببیند. سخن کریمی حکاک همان‌طور که در پانویست کتابش آورده، بیشتر درباره‌ی شاگردان و پیروان و ستاینندگان نیما صادق و صائب است. درباره‌ی اخوان ثالث که نوشته است: «نیما یوشیج شاعر بزرگ عصر ما و پدر و پیر و پیشوای شعر نوین فارسی دری تاجیکی» (اخوان ثالث، ۱۳۷۶: یازده) و هموست که در مقاله‌ی «نقطه‌ی تحول» می‌نویسد: «ما از نیما یوشیج آغاز می‌کنیم که اگر نقطه‌ای بشناسیم، یا بخواهیم بشناسیم برای تحول شعر جدید فارسی، اوست و در اوست آنچه اصلی و حقیقی است، و در آثار اوست که همه‌ی عناصر لازم تحول را می‌توانیم ببینیم و نشان دهیم. دگرگونی شعر ما و افتادنش به طریق تازه در حقیقت نقطه‌ای روشن‌تر از نیما ندارد» (اخوان ثالث، ۱۳۷۶: ۲۳).

گمان نمی‌کنم نیازی باشد بیش از این نشان دهیم که آن تصور آشکار و پنهان که اشاره کردیم چقدر وسیع و گسترده پیرامون کار و بار نیما وجود دارد. ما چه بپذیریم نیما آغازگر بوده و چه بدانیم که او نقطه‌ای از نقاط مهم و کمالی روند رشد ادبیات فارسی است از زیر یک نکته نمی‌توانیم شانه خالی کنیم و آن نمود و تجلی تغییرات در کار و بار نیماست و این خود خبر از همان تحول بنیادین می‌دهد. اما آیا با بررسی عروض و آرایه و چند و چون ادبی شعر نیما می‌توانیم

خیالی راحت فراهم کنیم که دریافته‌ایم چگونه شعر ما در نیما چنین تحول به‌کمالی را تجربه کرده است؟ باور ما در این رساله این است که هیچ‌کدام از بررسی‌های تا امروز، پیرامون آثار نیما نتوانسته است که نشان دهد بر اساس کدام تغییرات فکری و فلسفی‌ای، نیما موفق به ایجاد چنین تحولات بنیادینی شده است. حرف ما این نیست که به‌جز بررسی ادبی هیچ‌گونه بررسی دیگری درباره‌ی آثار نیما وجود ندارد، بلکه نقطه‌ی بحث اینجاست که بیشتر این بررسی‌ها در حوزه‌ی ادبی هستند و آن‌هایی هم که پا را فراتر گذاشته‌اند در حوزه‌های سیاسی و اجتماعی ورود کرده‌اند. به عبارت دیگر، آنچه تا به امروز درباره‌ی تحول بزرگ شعر فارسی بیان و منتشر شده است بیش از آنکه نظر به تغییرات بنیادین در اساس فکری این تحول داشته باشند به تحولات صوری مآجرا نظر داشته‌اند. نگارنده معتقد نیست، این نیما بود که به‌تنهایی توانست نظام کهن شعر فارسی را از اریکه‌ی تسلط پایین بکشد و بوطیقای تازه‌ای را بنیان نهد، بلکه نیما چهره‌ی یک روند تحول بود. نقطه‌ی عطف و به‌عبارتی دیگر تمام‌کننده‌ی این روند تحول. تمام‌کننده نیز نه به‌معنای خاتمه‌دهنده‌ی تحول که به‌معنای آن کسی که طرح نهایی تحول را، روشن، بر پیشخوان چشم‌ها و ذهن‌ها نهاد. اما همان‌طور که ذکر شد، در بررسی این روند و تحول بیشتر تغییرات در شکل صوری شعر بررسی شده است و نادر است گزارش‌هایی که نظر به تحولات نظام‌های فکری داشته باشند. بیشینه‌ی کتاب‌ها و رسالات در این باب با گزاره‌های کلی و مشابهی شروع می‌شوند. گزاره‌هایی چون نمونه‌هایی که از اخوان ثالث ذکر شد، اما هیچ‌کدام گزارشی از این نظام فکر و زیست تازه به دست نمی‌دهند، از این که این نظام فکر و زیست، این ساحت عظیم که جهان شاعر است، پیش

از این چگونه بوده و اکنون چگونه است؟ قصد این گزارش بررسی این ساحت است. ساحت عظیم تازه‌ی فارسی؛ این جهان تازه‌ای که در جغرافیای ما رخ نشان می‌دهد و در زبان فارسی مرزهای تازه و وسیع‌تری تعریف می‌کند. جهانی که در آن دیگر قالب‌های کهن شعری توان بیان تمام کنج‌ها و گوشه‌های زندگی و فکر انسان ایرانی را ندارد و باید جامه‌ی دیگری به تن شعر - این کهن‌ترین ابزار و رسانه‌ی فکر و گفت فارسی - برید و دوخت، جامه‌ای که با این جهان تازه هم‌خوان و هم‌خان و هم‌خون باشد. می‌خواهیم تفاوت‌ها و تمایزهای جهانی را که به حماسه عرصه و ضرورت می‌داد، جهانی که به غزل و مثنوی و رباعی و مخمس و مسقط میدان می‌داد با جهانی که در آن تقارن‌ها و ریتم‌های کهن در یک ساحت شکسته شده است، در بوطیقای نیما بررسی کنیم. اما چرا گفته شد تقارن‌ها و ریتم‌ها در یک ساحت شکسته شد و نه در تمام ساحت‌ها؟ این را می‌شود در رفتار نیما با وزن عروضی شعر دید. نیما تکرار دوریِ ارکان عروضی را شکست، اما همچنان رکن‌ها را حفظ کرد؛ پایی در گذشته و دستی به‌سوی آینده. اما آن جهان به عرصه آمده چگونه جهانی بود که به فکر و زبان فارسی چنین امکانی داد؟ برای شناخت این جهان نوآمده پیش از هر چیز لازم است خود جهان را بشناسیم. جهان چیست؟ به چه معناست؟ تطوراتش را بجوییم و پی بگیریم تا برسیم به نیما تا ببینیم نیما از جهان چه تصویری دارد؟ اما این به‌تنهایی با درنگ در معناهای نظری لفظ جهان و تصورات پیرامونش به‌دست‌آمدنی نیست برای این کار می‌شود تمهیداتی اندیشید و تحدیداتی به کار بست. همان‌طور که از خود جهان می‌آغازیم ناگزیریم طبیعت، این نزدیک‌ترین مفهوم عظیم به آن، را هم پی بگیریم. جزیی‌تر که

بینیم، مفاهیم ریزتری به عرصه می‌آیند که جغرافیای جهانِ نیمایی را محصور می‌کنند. از این قرار، می‌پرسیم متونِ نیما طبیعت را در ساحت سخن و شرح چطور می‌گویند؟ و چطور دوباره برمی‌سازند در ساحت جهان متن؟ جهان در آن ساحت شرح و سخن چه حضور و نسبتی دارد؟ و در ساحت دوباره بر ساخته شدن چه شکل و شمایلی از بودن را به خود می‌گیرد؟ در جهانی که نیما در بوطیقای خویش عرضه می‌دارد شبکه‌ی نسبت‌های میان انسان با انسان، انسان با طبیعت و انسان با مصنوعات چگونه است؟ این بررسی زمینه‌ای فراهم می‌کند برای راه یافتن به آن افق فکری که در گستره‌اش بوطیقایی نو زاده شده است.

به این ترتیب، پرسش‌های اصلی این پژوهش از این قرارند:

جهان در بوطیقای نیما چیست و چه اوصافی دارد؟ جهانی که نیما در بوطیقای خویش عرضه می‌کند چه نسبت‌هایی با ذهن دارد؟ جهان نیما از چه جهاتی از درک معاصران و پیشینیانش از جهان فاصله می‌گیرد؟ جهانی که نیما گزارش می‌دهد در چه تجربه‌هایی خود را آشکار می‌کند؟ انسان، حیوان، گیاه و اشیا و افعال و صفات این‌ها در جهان نیما چه بروزها و جایگاهی دارند؟

می‌شود گفت ما در تمام فصول این کتاب با این پرسش‌ها رودررو می‌شویم - گاه آشکارا و گاه به‌طور ضمنی - و هر بار با توجه به تطورات مفهومی نیما سعی می‌کنیم پاسخی درخور برای آن‌ها بیابیم. پاسخی که از دل خوانش نوشته‌های نیما و منابع موجود و مرتبط با مسئله‌ی ما از دل روشی توصیفی-تحلیلی به دست آمده‌اند.

چنان‌که دیدیم، آتشی که نیما برافروخت یا به‌قول خودش آبی که در خوابگاه مورچگان ریخت، از همان نخستین جلوه‌هایش تا امروز

سبب بحث و گفت‌های زیادی شده است. پژوهشگران بسیاری در این عرصه فعالیت کرده‌اند که کتاب‌شناسی و مقاله‌شناسی خود این امر، رساله‌ای مفصل لازم دارد. در این راه شاید بشود گفت جنتی عطایی، جلال آل‌احمد، اخوان ثالث از نخست کوشندگان بوده‌اند. اخوان به‌طور مشخص در دو کتاب عطا و لقای نیما یوشیج و بدعت‌ها و بدایع نیما یوشیج سعی کرد نکته‌به‌نکته، مویه‌مو شرح دهد که نیما چه کرده است اما بیشتر در شرح تازگی‌های صوری و شکلی این جهان ماند، که البته اقتضاء وقت و زمان بود و نتوانست از دریچه‌ی این شکل‌های تازه راهی به جهان تازه‌به‌گفت‌آمده بگشاید. هرچند که مقدمات چنین کاری را فراهم آورد. البته جلال آل‌احمد نیز در نشان‌دادن وجوهی از جهان نیما از پیش‌گامان است. بعد از این‌ها رضا براهنی، یدالله رویایی، محمد مختاری، علی باباچاهی و... بسیار کسان دیگر در یادداشت‌ها و مقالاتی کوشیده‌اند شرحی از کار و بار نیما در زبان فارسی به دست دهند در این میان احمد کریمی حکاک در آخرین مقاله‌ی کتاب طلّیعه‌ی تجدد در شعر فارسی به‌طور مفصل به نیما پرداخته است اما همان‌طور که گفته شد، این آثار بیشتر در شرح صورت و یا شرح تاریخی و اجتماعی آثار نیما کوشیده‌اند و کمتر نشانی از شرح جهان فکری نیما دارند. هرچند می‌شود لابه‌لاشان سطرها و حرف‌هایی یافت که اشارتی به ماجراست، به آن شکل که مد نظر این گزارش است.

چنانچه در فصل اول نخست با معانی لغوی جهان و مترادف‌های آن در فرهنگ‌های فارسی و انگلیسی آشنا می‌شویم که معبر عبور حرف است. سپس برای بررسی این مفهوم در میان فیلسوفان قرار بود این بررسی در سیری تاریخی انجام شود، اما بعد بر آن شدیم تا این

بررسی تاریخی را به بررسی‌ای مفهومی بدل کنیم تا از زیاده‌گویی ناگزیر چنین بحثی برهیم. پس تمامی نظریات را در چهار مفهوم کلان از جهان آوردیم تا هم شمول بحث حفظ شود هم از سیر خطی و تاریخی رها شویم. از این قرار مخاطب در فصل اول بعد از مواجهه با معانی فرهنگ‌نامه‌ای، نظریات فیلسوفان را در این چهار دسته خواهد خواند: نخست، جهان عینی؛ دوم، جهان ذهنی؛ سوم، جهان بین‌الذهانی و درنهایت، زیست جهان. دو دسته‌ی نخست فیلسوفان زیادی را در بر می‌گیرد. دو دسته‌ی دیگر اگرچه سابقه‌ی تاریخی کمی دارند و از جهاتی نیز هم‌پوشانند، اما در میان مفاهیم فلسفی حائز اهمیت قابل توجهی هستند.

در فصل بعدی اوصاف عام مفهوم جهان در بوطیقای نیما کشف و آشکار می‌شوند و به عرصه‌ی گفت می‌آیند. در این بخش با ایده‌های اساسی نیما در باب جهان آشنا می‌شویم. و پی می‌بریم، جهانی که نیما در می‌یابد و بدان توجه دارد، رخی مادی و عینی دارد و ظاهراً از هر چه ذهنی و غیر مادی است رویگردان است. او برای روشن کردن چرایی نظریاتش از مفهوم مهمی چون دیدن استفاده می‌کند و با این مفهوم است که ما را به دیدن جهان واقع و خارج دعوت می‌کند و در جاهایی کنایی ما را به دیدن دعوت می‌کند، چراکه باور دارد ما دید خوب نداریم و نمی‌بینیم و از طریق همین مفهوم است که آنچه می‌بیند - جهان مادی - را پیکربندی می‌کند. درنهایت اما، می‌بینیم که گسست‌های قابل توجهی در جهان عینی و باورش به آن وجود دارد و او با مفاهیمی چون نظم و هماهنگی می‌خواهد این گسست‌ها را رفع کند. هر چند که اثر ادبی افشاگر است و هر بار به شکلی ترک‌ها و گسست‌ها را فاش می‌سازد.

فصل بعدی اما قلب این گزارش است که حجم زیادی از متن را هم به خود اختصاص داده است: جهان به منزله‌ی طبیعت. در واقع، ما در این فصل درمی‌یابیم جهان‌شناسی نیما در ذیل و ظلِ مفهوم طبیعت امکان‌پذیر است. اما خود مفهوم طبیعت ثابت و روشن نیست. پس ناگزیر نخست چرایی وجود این ابهام در مفاهیم بررسی می‌شوند و به پیروی از آن‌ها معانی مختلف طبیعت و بروزهای گوناگون آن در سیر تاریخ خلاقه‌ی نیما به عرصه‌ی بحث می‌آید. از این قرار، چهار دلیل عمده برای چرایی مبهم‌شدن مفاهیم توضیح داده می‌شود و برای طبیعت هم چهار معنا و مفهوم ذکر می‌شود که هرکدام در دوره‌ای از کار و بار نیما بر آثار و افکارش سایه انداخته است. از مهم‌ترین بخش‌های این فصل بررسی طبیعت در معنای ناتورالیستی آن است که سبب روشن‌شدن بسیاری از آثار و افکارش می‌شود. در ادامه، مفاهیمی چون منظره، مکانیت و جایگاه آن در جهان، و نقش اشیا در بستر دریافت نیما از طبیعت به شرح درمی‌آیند.

فصل پایانی جهانِ انسانی را نزد نیما می‌کاود. در بخش نخست این فصل چهره‌ی انسان در نزد نیما آشکار می‌شود. انسانی که می‌خواهد خود شود. انسانی که خود شده است. جهان عینی و منظم را دریافته و اکنون جایگاه خود و دیگران را می‌خواهد روشن کند. انسانی که جهان را، طبیعت را، زمین را، اجتماع و اشیا را دریافته است و اکنون خود را می‌نگرد و همزمان نگرای دیگر انسان‌هاست. این انسان خود را چگونه درمی‌یابد و دیگران را چگونه؟ در این میان چگونگی حضور طبیعت در جهان انسانی و مناسبات آن‌ها را می‌خوانیم. تا از دل این مناسبات به مفهوم جهان زندگی در آثار و افکار نیما برسیم. جهان زندگی‌ای به تقریب که با چهره نشان دادنش

بیشینه‌ی کشمکش‌های فکری نیما را از بین می‌برد و با خود طمأنینه‌ی خاصی به جهان او عطا می‌کند. در این جا بارقه‌هایی مهم و تازه در جهان نیما دیده می‌شوند که همگی ناظر به آینده‌اند. تویی نیمایی که همیشه رو به پیش رو داشته و گوشش از صدای آیندگان پر بوده، نمی‌خواهد با مرگش آینده را از دست بدهد. پس فضایی دیگر و مذهبی نوراً پیش می‌گوید تا خود را با آثارش به آینده بیفکند. در این فصل می‌بینیم اگرچه او بارها در تلاشش برای به چنگ آوردن عینیات و امور واقع یا جهان عینی شکست خورده و هر بار به ناگزیر تغییری در عقایدش داده است، اما هنوز با جهان ذهنی سرِ جنگ و ناسازگاری دارد.

اما در انتهای این مقدمه بر من است که شکرگزار بزرگوارانی باشم که در شکل‌گیری این گزارش هر کدام به‌شکلی اثرناک بوده‌اند به‌خصوص جناب آقای دکتر مسعود علیا و همین‌طور دوست گرامی‌ام، بابک بیات، که کار را با چشم محبتش خواند تا خطایی در آن نماند و در نهایت محسن توحیدیان نازنین که کار را خواند و در پیراسته‌شدنش یاری کرد. بالاین همه آنکه راه می‌رود گم نیز می‌شود. اگر خطایی در کار بود به پای من است و مشتاقم که صدایتان را بشنوم.

فصل اول

جهان در اندیشه‌ی فلسفی

معنای جهان و واژگان مترادفش در فرهنگ‌نامه‌ها
معنای جهان و واژگان مترادفش در فرهنگ‌نامه‌های فارسی
زیستن شاید تنها راه دست‌یافتن به معنای چیزها باشد، اما برای به شرح
در آوردن کامل زیست چاره‌ای نیست جز بازگشت به دست‌ساخته‌های
بشری که در طول تاریخ صاحب سندیت و اعتبار شده‌اند. پس
برای به دست آوردن معنای جهان، چنان‌که انسان در طول زیستش
دریافته است، اول قدم مراجعه به فرهنگ‌ها و لغت‌نامه‌هاست که در
مداخل خاصی سعی کرده‌اند پرده از رخ «جهان» بردارند. از سوی
دیگر چون هدف اصلی این رساله بررسی جهان و جایگاه آن در نزد
نیما و بوعلی‌ای اوست، هم از راه آثار او بر ما روشن شده که بخش
مهمی از آبخورهای افکار نیما نظرگاه‌های ایرانی و نظرگاه‌های
غربی بوده است. از این رو ما نیز در ادامه‌ی جست‌وجوی خود
می‌کوشیم به اختصار پرده از این نظرگاه‌ها برگیریم و اشکال گوناگون
مفهوم‌پردازی جهان در اندیشه‌ی فلسفی را برشماریم تا سپس نسبت
اندیشه‌ی نیما را با آن‌ها روشن کنیم.

برای شروع، از دهخدا می‌آغازیم که هم یادکردی از دانشی مردی باشد هم اول دست را از جیب خود برون آوریم. در لغت‌نامه‌ی دهخدا چنین آمده است جهان یعنی: «عالم از زمین و کرات آسمانی، دنیا، گیتی، کیهان، عالم ظاهر» (دهخدا، ۱۳۴۲-۱۳۴۱: ۱۸۳۵). در ادامه آمده است که «در حال جستن، جهنده» (همان: ۱۸۳۷). در پاراهای دیگر این فرهنگ معانی کنایی و مجازی جهان مثل کنایه از مردم جهان بودن و در مجاز، به معنای حیات و زندگی و حتی تلفظ‌های قدیم پهلوی *gehan* و اوستایی *gaetha* نیز ذکر شده است. همان‌طور که می‌بینید جهان با دنیا تعریف شده است؛ پس ببینیم دنیا چیست؟ به همین سیاق، مدخل دنیا را در فرهنگ‌نامه‌ی دهخدا می‌جویم. دنیا یعنی «نزدیک‌تر، زن بسیار نزدیک‌شونده، ناکسی و زبونی. این جهان نزدیک، جهان، گیتی، جهانی که در آن هستیم. عالم مادی. عالم حاضر. نقیض آخرت» (همان: ۱۲۶۵). پس دنیا گیتی است و گیتی یعنی «جهان، کره‌ی زمین، عالم سفلی، کره‌ی خاکی، کره‌ی ارض... عالم ماده. ناسوت. عالم فنا... اوستا *gaetha*، پازند *geti* و *gethi* و *gith*، پهلوی *geteh* و *getah* و *getih*، *getik* (دنیوی)» (همان: ۱۶۸۷) برای دیگر واژه‌ای که به معنای جهان است، یعنی کیهان، اصحاب دهخدا نوشته‌اند «جهان. عالم. روزگار و دنیا... از کتب پارسیان استنباط افلاک می‌شود و گیتی به معنای عالم عناصر می‌آید» (همان: ۱۸۸۹) و عالم را چنین روشن کرده‌اند «کلیه‌ی مخلوقات. بعضی گویند آنچه در نه فلک است و در هر صنفی از اصناف خلق... اصطلاح فلسفه عبارت از ماسوی الله است یعنی جهان و آنچه آسمان محیط به آن است» (همان: ۷۶۶). البته با واژه‌ی عالم ترکیب‌های وصفی و

اضافی و اسم‌های مرکب زیادی در فارسی وجود دارد که هر کدام کنجی از معنا را روشن می‌کنند؛ به‌طور مثال: «عالم طبیعی (ترکیب وصفی، مرکب) مراد از عالم طبیعی مقابل عالم مجردات و عقول است که عالم شهادت باشد» (همان: ۷۷۱)، «عالم عقلی (ترکیب وصفی، مرکب) فلاسفه قائل به سه عالمند: ۱- عالم عقل که گاه در مقابل عالم خارج است و در این صورت مراد عالم ذهن است و گاه در مقابل عالم ماده یا نفس است که مراد عالم عقول مجرده است از عقل اول تا عقل دهم ۲- عالم نفس که گاه نفس انسان است و سایر قوای نفسانی است... ۳- عالم جرم که عالم ماده است اعم از فلکی و ارضی و زمان و زمانیات» (همان: ۷۷۱)، «عالم عنصری (ترکیب وصفی، مرکب) مراد عالم عناصر و جسمانیت است» (همان: ۷۷۲)، «عالم کبیر (ترکیب وصفی، مرکب) مراد جهان وجود است، روزگار و دهر و همه‌ی جهان» (همان: ۷۷۲)، «عالم کون و فساد (ترکیب اضافی، مرکب) کنایه از دنیای فانی و عالم سفلی است» (همان: ۷۷۲). در فرهنگ‌های ریشه‌شناختی هم چیزی بیش از آنچه تاکنون نقل کرده‌ایم به دست نمی‌آید. می‌شود گفت در هر نمونه تنها تکرار مفاهیم مداخل دهخداست با افزوده‌هایی پیرامون اینکه جهان معرب گیهان است یا نه و اشاره به واژه‌ی گیتی و تبار پهلوی و اوستایی لغت که خود همین معرب بودن هم محل تردید است. برای نمونه مداخل جهان در فرهنگ ریشه‌شناختی زبان فارسی را با هم می‌خوانیم. «جهان عالم از زمین و کرات آسمانی، دنیا، گیتی، گیهان (دهخدا)... ظاهراً به لغت گیهان... مربوط است... درهرحال، لغت جهان معرب گیهان نیست، زیرا لفظ جهان در زبان عربی نیامده است. هُرن پیش از این و آیلرس...

جهان را معرب گِهان (یا گیهان) دانسته‌اند» (حسن دوست، ۱۳۹۳: ۹۸۰).

در ادامه، به دلیل ذکر نام طبیعت در مترادف با جهان، اهمیت این مفهوم در کل این رساله به آن و چند واژه‌ی دیگر که در فرهنگ‌ها و دانش‌نامه‌های فارسی مترادف جهان آمده‌اند، نگاهی می‌اندازیم. در فرهنگ‌های دهخدا و معین و... مدخل طبیعت بسیار مفصل است که ما در این جا خلاصه‌ای از آن شروح مفصل را به دست می‌دهیم. از این قرار که طبیعت یعنی «سرشت که مردم بر آن آفریده شده. نهاد. آب و گل. خوی. گوهر. سلیقه. فطرت. خلقت. طبع. ذات. طینت... عنصر. طبایع اربعه... مزاج... در عرف علمای رسوم (تعریفات) طبیعت یکی از قوای نفسانی کلی است... قوه‌ی ساریه در اجسام که بدان جسم به کمال طبیعی خود می‌رسد... قوه‌ی مدبره‌ی همه‌ی چیزها در عالم طبیعی... مبدأ حرکت قوا که در او شعور باشد... طبیعت. حقیقت الهی است که فعاله‌ی همه‌ی صور باشد... قوه‌ای که تدبیر بدن آدمی کند بی اراده و شعوری... خاصیت... از زیر فلک قمر تا مرکز زمین... آن بخش از جهان که ساخته‌ی دست آدمی نیست» (دهخدا، ۱۳۴۲-۱۳۴۱: ۵۲۸).

از دیگر واژه‌هایی که رسای معنای جهانند می‌توان به دهر و ساحت و سپهر اشاره کرد. دهخدا دهر را به معنای روزگار می‌گیرد. ترکیبی چون «دهر نکوهی» را بدگویی و شکایت از بخت و دنیا معنی می‌کند. ساحت در دهخدا به معنای فضا و مکان ذکر می‌شود (همان: ۵۵۵) و سپهر در دهخدا آسمان معنی شده که از واژه‌ی باستانی «سپهره» گرفته شده است و مجازاً به معنای روزگار و زمانه است (همان: ۱۱۰۳).

جهان و واژگان مترادفش در فرهنگ‌نامه‌های انگلیسی در ادامه، نگاهی به معنای جهان و واژگان مترادف آن در فرهنگ‌نامه‌ها و دانش‌نامه‌های انگلیسی، می‌اندازیم و در بیشینه‌ی این فرهنگ‌ها ما ترجمه‌ی مدخل universe را ذکر می‌کنیم و در کنار این مدخل ترجمه‌ی مدخل world را نیز می‌آوریم. در Yourdictionaryart جهان را چنین شرح کرده‌اند: «جهان طیف‌های مختلفی از همه چیز است از ماده و انرژی تا فضا... به یک معنا تمام چیزهایی که وجود دارند... گاه در معنای زمین یا عرصه‌ی فعالیت انسان... گاه در معنای عرصه‌ای خاص از عرصه‌های اندیشه و عمل، یک سیستم و چارچوب خاص و جدا... همه‌ی فضالزمان به‌عنوان یک کل، مفهومی از نژادی انسانی در دوره‌ای تاریخی... حوزه‌ی مورد علاقه، فعالیت و درک» (Yourdictionaryart, universe) در پارایی دیگر آمده است: «کلّیت اشیاء شناخته شده و یا موجود در فضا، کیهان، عالم... تمام جهان به‌ویژه با اشاره به بشریت؛ جهان به معنای آدمیان، بشریت... جهان و یا حوزه‌ای که در آن چیزی وجود دارد... مجموعه‌ای از تمام اشیاء... کلان مجموعه‌های مفهومی و علمی مثل جهان ریاضیات» (همان). در دانش‌نامه‌ی Webster ذیل واژه‌ی universe نوشته‌اند: «همه چیز موجود در فضا از ستارگان و حیات تا کهکشان‌ها... منطقه‌ای از فضا یا بخشی از کیهان که ما در آن زندگی می‌کنیم... مجموعه‌ای از مردم، مکان و تجارب که با چیزهای خاصی پیوند دارند... تمام پدیده‌های قابل مشاهده‌ی به‌وجودآمده توسط قدرت الهی... جهان تجربه‌های انسانی... کل کیهان آسمانی... یک رشته‌ی مجزا یا ساحت فکری یا واقعیت که سیستم مستقل خود را دارد... مجموعه‌ای که شامل تمام عناصر مربوط به یک موضوع می‌شود» (Merriam-webster,).

universe). برای آخرین نمونه، مختصری از مدخل universe از دانش‌نامه‌ی Oxford dictionaries را نقل می‌کنیم: «تمام مواد و فضای موجود... حوزه‌ی خاص فعالیت یا تجربه... واژه‌ای برگرفته از فرانسوی کهن و زبان لاتین» (Oxford dictionaries, universe). نقل این مدخل‌ها از فرهنگ‌نامه‌های فارسی و انگلیسی جز هدایت ما به سوی اندرونی و معنای واژه‌ی جهان حسن دیگری هم دارد و آن آشکارکردن دو نوع نگاه و اندیشه است در معنایابی و معناجویی برای چیزها. همان‌طور که می‌بینید در جهان غربی «جهان» شرح بیشتری دارد تا در زبان فارسی اما این لزوماً به این معنا نیست که در زبان فارسی زیست عمیقی از «جهان» وجود نداشته و ندارد، بلکه به‌زعم نگارنده نوری بر این زیسته‌ها و زیستن‌ها نیفتاده است. کافی‌ست همتی باشد تا با بررسی متون و اسناد موجود و دم دست، از جمله شعر و نثر آشکار شود که در فارسی جهان از کجاست تا به کجا؟^۱

سیر مفهوم جهان در اندیشه‌ی فلسفی

عنوان این بخش در خود گستره‌ای را دارد که هر تلاشی جز یک رساله‌ی تاریخی مفصل برای کاوش آن محکوم به شکست است. از همین رو برای به حداقل رساندن کاستی‌ها و ضعف‌ها طبق دسته‌بندی مفهومی ذیل، این بخش را سامان می‌دهیم.

۱. برای رعایت سیر و نظم نوشته‌گذاری هم بر ویکی‌پدیای انگلیسی می‌اندازیم. با اینکه می‌دانیم برای اهل نظر سندیت ندارد تا ببینیم در آنجا چه شرحی از جهان عایدمان می‌شود: «تمام فضلیزمان... هر آنچه در فضلیزمان موجود است... جهان قابل مشاهده. جهان به عنوان چیزی که وجود دارد و وجود داشته است و خواهد داشت... تمام زندگی، ایده‌ها و علوم چون ریاضیات و منطق» (ویکی‌پدیای انگلیسی، universe) همان‌طور که می‌بینید این جا نیز تکرار شرح فرهنگ‌های لاتین ذکر شده است. تنها نکته‌ی قابل توجه در شرح ویکی‌پدیای انگلیسی اشاره‌اش به تعاریف فیلسوفان پیشاسقراطی از جهان است. فیلسوفانی که اندیشیدن را با اندیشیدن در معنای جهان آغاز می‌کنند. روال و روشی که بعدها تا حدود زیادی به فراموشی سپرده شد تا به نوعی با نقد نیچه و کار و بار فلسفی متفکرانی چون هوسرل و هایدگر دوباره جهان به عرصه‌ی فکر بازگردد. در ادامه، برای جلوگیری از دراز دامنه شدن حرف از ذکر جزیه جزه اندیشه‌ی فیلسوفان احترام می‌ورزیم، اما بیان مجملی از دیدگاه‌های متنوع در این زمینه به دست می‌دهیم.

۱. جهان عینی

۲. جهان ذهنی (یا سوژکتیو هر شخص)

۳. جهان بین‌الذهانی

۴. زیست‌جهان

این چهار عنوان کلی می‌توانند به ما کمک کنند تا به شکلی مختصر اما تا حدودی جامع نشان دهیم که فیلسوفان در طول تاریخ از جهان چه تعریف و تصویری داشته‌اند.

جهان عینی

این عنوان در واقع جهانی را به تصویر می‌کشد که وجود خارجی دارد و به استقلال از دنیای درونی و ذهنی انسان‌ها ثبوت دارد؛ هر چیز قابل لمس و قابل نشان‌دادن و اندازه‌گیری، هر چیزی که بشود با دست نشان داد و بر سر بود و وجودش توافق کرد. هیچ فیلسوفی بنا به ذات فکر کردن این قدر واضح و روشن نمی‌تواند در درون مرزها بگنجد. ولی هر تحقیقی ناچار از کمی مداراست تا بتواند از دل کلیات تفکیک‌ها را مشخص کند. برای جستن آن اندیشه‌ها و اندیشمندان که از جهان چنین باور و تصویری دارند، اول قدم مواجه شدن با فیلسوفان پیشاسقراطی است. فیلسوفان پیشاسقراطی از جهان درک خاصی مبتنی بر این تصور داشتند که جهان با تمام کثرت‌هایش می‌تواند در یک اصل نهایی تبیین شود، به عبارتی دیگر آن‌ها معتقد به آرخه یا بنیاد بودند و این تصور تقریباً تمام جهان پیشاسقراطی را احاطه کرده است. به طور کلی این فیلسوفان را به سه بخش می‌توان تقسیم کرد: فیلسوفان مکتب ملطیه، فیثاغورث و پیروانش و فیلسوفان مکتب الثائی. ما در این جا فهرست‌وار نگاه این فیلسوفان را ذکر می‌کنیم. این نکته هم خالی از لطف نیست که بدانیم فلسفه و نگاه این فیلسوفان

بیش‌تر در عنوان کلی فلسفه‌ی طبیعت بررسی می‌شود. نخستین این فیلسوفان طالس است که باور داشت آب مبداء و منشأ اشیا است و هر چیزی در این جهان مایه‌ای از آب در خود دارد و تخم هر چیزی طبیعتی مرطوب دارد و این آب خودبه‌خود صاحب حرکت است. از نظر طالس طبیعت پر از خدایان است. بعد از طالس ملطی، آناکسیمندر شاگرد اوست که به باور او جهان از «آپایرون» ساخته شده است. بنا به یک تعبیر، ماده‌ای بی‌شکل و بی‌حد و ازلی که سرچشمه‌ی تمام چیزهاست. سومین فیلسوف آناکسیمنس است، او ماده‌المواد جهان را هوا می‌دانست و هوا در حرکتی دوگانه که غلظت و رقت است همه‌ی چیزها را به وجود می‌آورد. در کنار ملطی‌ها، این فیثاغورث و شاگردان او هستند که جهان را شرح و تبیین می‌کنند آن هم بر اساس و پایه‌ی اعداد. در شرح فیثاغورثیان همه چیز جهان بر پایه‌ی اعداد به وجود آمده است. امپدوکلس نیز جهان را بر ساخته‌ی چهار عنصر می‌دانست. دموکریتوس و اتمیست‌ها جهان را بر ساخته از اتم در حال حرکت می‌دانستند. نکته‌ی مهم این سیر گذر از شرح ماده‌الموادی از یک ماده به سمت یک مفهوم و وضعیت است چنان‌که در نظر هراکلیتوس جهان به صورت تغییر دیده و فهمیده می‌شود هرچند که آن نگاه ماده‌الموادی هنوز با عنصر آتش در نظام فلسفی او باقی‌ست اما دیگر به آن شکل ساده و یکسویه‌نگر نیست، بلکه آتش عنصری ایزدی است و انسان با داشتن این عنصر در خود در اندرون نظام و نظم‌ی جهانی است و هم این آتش است که بی‌قراری و صیوررت و تغییر مدام است. فهم تمثیلی این نگاه ناظر به تغییر مدام، آن جمله‌ی معروف هراکلیتوس است که هیچ‌کس نمی‌تواند از یک رودخانه دوبار بگذرد. درنهایت جهان در نظر هراکلیتوس به

صورت تغییر دیده و فهمیده می‌شود. اما در نظر پارمنیدس جهان چیزی نیست جز وحدت و ثبات. فیلسوفان پیشاسقراطی به همین چند تن محدود نمی‌شوند و سوفسطاییان را هم نباید از یاد برد. از سوفسطاییان در بخش جهان ذهنی نمونه‌هایی ذکر خواهد شد. همان‌طور که گفته شد، فیلسوفان پیشاسقراطی همه با واقعیتی در پیش رو درگیر بودند و قصد شرح و توضیح آن را داشتند که آنچه پیش روست چرا هست؟ و چرا این‌گونه است؟ و نزد آن‌ها فکر به تمامی با زندگی و زیست در پیوند بود. با افلاطون جهان دوباره می‌شود. جهان عینی پیش رویمان بدل می‌شود به عالمی که هستی‌راستین ندارد و در جایی بین هستی و نیستی به سر می‌برد. هستی‌راستین نزد افلاطون متعلق به جهان ایده‌هاست. ارسطو سعی می‌کند با نقد جهان افلاطونی اصل را دوباره به خود چیزها و درون آن‌ها بازگرداند. او آن را جوهر می‌نامد، اما دوگانه‌ی دیگری می‌سازد: صورت و ماده، که در این دوگانه صورت خبر از درونِ اصیل هر چیز می‌دهد و «ماده خاصیت طبیعی هر جوهر خاص است» (لاوین، ۱۳۸۶: ۱۰۵) در تعریف پارمنیدس جهان جایی بود که در آن چیزها هستند و هست همان است که هست. در تعریف افلاطون جهان جایی‌ست که سایه‌ها و تصاویر چیزهای واقعاً واقعی (Ontos on) در آن وجود دارد به عبارت دیگر، جهان محسوس و عینی تقلیدی‌ست از چیزهای واقعاً واقعی که در جهان معقول وجود دارند اما در تقریر ارسطویی جهان محل رشد و تکوین و زوال چیزهاست، زندگی در ظرفیت و مکانیت جهان است که امکان دارد. جهان ارسطویی جهان کون و فساد است. جهانی که در آن کون و فساد امکان وقوع می‌یابند و فاصله‌ی بین این کون و فساد که تنها در این جهان امکان دارد، زندگی

است. بعد از این جهان ارسطویی و بر مسیر خطی تاریخ نقطه‌ی پر اهمیت دیگر، جهانی‌ست که مسیحیت آن را بنا بر مبانی الهیاتی‌اش تعریف می‌کند. خود جهان مسیحی نیز با جهان فلسفی و متافیزیک فربه‌اش چندین قرن بر اذهان اروپایی و جهان حکم فرماست؛ اما با ظهور دکارت و فلسفه‌اش تصور جهان به نقطه‌ی عطفی می‌رسد و دکارت در تأملات‌اش نه تنها نشان می‌دهد که «جهان مادی وجود دارد، بلکه دقیقاً نشان داد که این جهان آن کیفیاتی را داراست که علم نوین آن‌ها را تصدیق می‌کند و چیزی نیست جز ذراتی که اندازه و شکل دارند و مطابق قوانین مکانیک حرکت می‌کنند. دکارت با این ادعا که جهان مادی از طریق قوانین مطلقاً هندسی و مکانیک قابل شناخت است، مبانی فیزیک و ریاضی معاصر را پی‌ریزی کرد» (همان: ۱۶۱). با این‌همه جهان دکارتی نیز نتوانست آن وحدت اولیه، آن روشنی و انسجام جهانی را پیدا کند که جهان یونان باستان داشت. جهانی آشکار که در آن ظاهراً بین چیزها و نام‌هایشان هیچ فاصله‌ای نبود. در این‌جا نیز دکارت جهانی را نمایان می‌کند که دو شقه و دو پاره است: پاره‌ای در ذهن و پاره‌ای در ماده. بعد از دکارت این تجربه‌گرایانی چون بارکلی، لاک و هیوم هستند که می‌خواهند جهان جهان قابل سنجش و قابل مشاهده باشد، اما این مسیر از اندیشه نیز جهان را از دست‌های انسان دورتر کرد و ندا داد: «جهان مادی فقط در ادراک‌های ما وجود دارد» (همان: ۱۹۳) اکنون نوبت هیوم بود تا جهان دوگانه‌ی افلاطونی و دکارتی را براندازد و چنین حرفی را در دهان فیلو شخصیت کتاب مناظره در باره‌ی دین طبیعی بگذارد: «جهان آشکارا به یک جانور و یا گیاه همانندتر است تا یک ساعت یا دستگاه بافندگی» (هیوم، ۱۳۸۸: ۱۰۴) ادامه‌ی این نگاه مشاهده‌ی

ضعف‌ها و تاریکی‌های جهانی‌ست که نه تنها عالمانه نیست، بلکه پر از ایراد و سستی ساخت و ایجاد است، جهانی با «طبیعتی کور» که در تولید مثلش فرزندانی علیل پس می‌اندازد. این استدلال‌ها چیزی نیست جز جداکردن دست جهان از دست‌های خدا.

از دیگر فیلسوفانی که می‌توان به تعبیری در دسته‌ی واقع‌گرایان یا کسانی قرار داد که به وجود مستقل جهان خارج از ذهن انسان باور دارند می‌شود مارکس را نام برد. هر چند ریشه‌های ایده‌آلیستی تفکر هگلی او به تمامی مانع از این دسته‌بندی است، همان‌طور که نئومارکسیست‌هایی چون لوکاخ با توجه به همین ریشه‌ها رنگ و بوی ذهنی جهان فلسفی مارکس را بیشتر نشان دادند.

همان‌طور که می‌بینید کاملاً آرام و تدریجی بر خطی پیش می‌رویم که اگرچه ممکن است هیچ معنایی از پیشرفت را در خود نداشته باشد اما حرکت را دقیقاً نشان می‌دهد. حرکتی که از پیشاسقراطیان برای تعریف جهان آغاز شده و تاکنون آمده است و اکنون لحظه‌ای تاریخی است که ما در قلب جهان مدرن ایستاده‌ایم، اما جهان مدرن دقیقاً چگونه جهانی‌ست؟ جهانی که مری اونز از قول جامعه‌شناسان چنین روایتش می‌کند: جهانی که «سراسر کروی زمین را در برگرفته [است و] ما دیگر در جامعه‌های جداگانه زندگی نمی‌کنیم، بلکه در یک جهان می‌زییم» (مری اُونز، ۱۳۹۳: ۱۰) اما آیا نمی‌شود پرسید این جهان مدرن از کجا آغاز شد؟ کی تمام جهان را در برگرفت؟ در واقع این جا باید پیش از هر چیز قلب مفهوم مدرن را دریابیم. صفتی که جهان را وصف می‌کند. این جهان مدرن شده آرایش از این صفت است که می‌گیرد. پس راه‌های اندیشیدن به این جهان نیز باید مدرن باشند تا درک ما از جهان مدرن شود و این دیگر

گزاره‌ای بدیهی است که وجه مشخصه‌ی امر مدرن اهمیت یافتن تجربه‌ی فردی است. هیوم ما را به جهانی حیوانی و غریزی رساند، به جهانی که تنها در تجربه‌های عادت شده معنادار است.

جهان ذهنی

در برابر جهان عینی که بر اساس تجربیات و قوانین علمی دنیای مشترک انسان‌ها را بر می‌سازد، جهان دیگری نیز وجود دارد که قوانینش را نه بر اساس اعیان خارجی و جسمانی حاضر در بیرون، بلکه از خود می‌گیرد. اگر به معنایی کلی گونه‌های مختلف ایده‌آلیسم را بخواهیم در یک جا گرد کنیم چنین نامی چندان هم بیراه نیست اما اگر از جهان ذهنی نه آن دسته از اندیشه‌های فلسفی صرف بلکه هر نوع اندیشه‌ای را مد نظر داشته باشیم که از جهان خارج سلب نظر کرده است آن وقت شاید آوردن نام بسیاری از فیلسوفان در این بخش چندان درست نباشد. نباید از یاد ببریم که قصد ما در این جا نه پژوهش فلسفی صرف در باب جهان بلکه تمهید و مقدمه‌ای است برای ورود به جهان در بوطیقای ادبی نیما یوشیج. نیما به طور ضمنی در بیشتر نوشته‌هایش فلسفه‌های ایده‌آلیستی را فلسفه‌های ذهنی می‌داند. حال چقدر چنین دسته‌بندی‌ای را در جزئیات درست بدانیم یا نه، نگارنده نیز بر این باور است که به هر حال آن‌ها که در عالم متافیزیک به سر می‌برند در کنجی از جهان ذهنی خانه دارند. چنان‌که برای نشان دادن نمونه‌های چنین اندیشه‌ای در بخش پیشین از یونان باستان آغازیدیم، این جا نیز چنین می‌کنیم. اول قدم سوفسطاییانند. سوفسطاییان نه چون فیلسوفان پیشاسقراطی یاد شده در پی تبیین جهان بودند، بلکه آن‌ها آموزگاران فضایی بودند که یاری‌رسان شهروندان یونان بود تا نقش‌های خود را به بهترین شکل ایفا کنند.