

«خود و دیگری» در اندیشه نیما^۱

احسام سلطانی،* محمدجواد زاهدی**

(تاریخ دریافت ۹۶/۰۳/۲۷، تاریخ پذیرش ۹۷/۰۳/۱۵)

چکیده: به دلیل سرشت اجتماعی انسان، اساساً تنهایی ناممکن است. اجتماع، نه با «من» بلکه با یک انسان دیگر، با «تو»، شکل می‌گیرد. باختین از جمله افرادی است که در مباحثی که پیش می‌کشد به این امر اشاره می‌کند که وجود دیگری شالوده شکل‌گیری "خود" است. در مقاله حاضر به «خود» و «دیگری» در اندیشه نیما پرداخته شده است. منظور از دیگری، صدا و زبانی متفاوت نسبت به صدا و زبان «من» است. در این مقاله سعی شده است تا سویه‌های مختلف و متفاوت این موضوع مورد بررسی قرار گیرد. برای این کار از آراء میخائیل باختین، متفکر روس، استفاده شده است. تحقیق حاضر بر رویکرد کیفی استوار است و از روش‌های تحلیل گفتمان، تحلیل محتوای کیفی و تحلیل مضمون نیز استفاده شده است. یافته‌های تحقیق بازگویی آن است که نیما با پیش کشیدن مباحثی درباره «خود» و «دیگری» از جمله شاعران پس از مشروطه در ایران است که به این مسئله به طور جدی پرداخته است اما به دلیل تعلق خاطری که به دیالکتیک هگل دارد، در مراحل بعدی کار خود، تفاوت میان «من» و «دیگری» را به نفع جهانی یک‌پارچه، منسجم و وحدت‌یافته مصادره می‌کند.

مفاهیم کلیدی: منطق گفت و گویی؛ مکالمه گرایی؛ «من»؛ «دیگری»؛ گفتمان مسلط.

۱. این مقاله مستخرج از پایان نامه‌ای است درباره «دیگری در شعر نیما» که زیر نظر و با راهنمایی استاد گرانقدر آقای دکتر فرهنگ ارشاد در دانشگاه پیام نور انجام شده است.

ehsamsoltani@yahoo.com

M_zahedi@pnu.ac.ir

*. کارشناس ارشد جامعه‌شناسی

** . هیات علمی دانشگاه پیام نور تهران

مقدمه

اجتماع، نه با «من» بلکه با حضور انسان‌های دیگر شکل می‌گیرد. زندگی اجتماعی بدون حضور «دیگری» ناممکن است. «من» و «دیگری» در زبان و از طریق زبان با هم ارتباط برقرار می‌کنند. و چیزی که در این جا مهم و قابل تأمل است، چگونگی این ارتباط است.

به نظر می‌رسد در ادبیات ایران، درک روشنی از «دیگری» وجود ندارد. به نظر می‌رسد ما به عنوان افراد این جامعه می‌آموزیم تا دیگری را نادیده بگیریم. از سوی دیگر، نادیده گرفتن «دیگری» را هم نادیده می‌گیریم. این مسئله نه تنها ریشه در تاریخ فرهنگ ما دارد، بلکه ساختارها و نهادهای موجود هم به تثبیت این وضعیت کمک کرده و به طرق مختلف درصدد گسترش آن برمی‌آیند.

جهان انسان ایرانی بر ایده و تفکر انتزاعی استوار است و جسم‌مندی و موقعیت‌مندی انسان تأثیر اندکی در آن دارد. در چنین شرایطی است که گویی همه‌چیز به «من» واگذار می‌شود و تنها مرجع فکری و رفتاری افراد در روابط اجتماعی، «من» به مثابه یک الگوی سامان دهنده فکری و رفتاری است. در این جا «من» ارتباط خود را با «دیگری» از دست می‌دهد، تفکر انتزاعی و تحمیل آن بر زندگی عملی نتیجه‌ای جز این هم ندارد. به سخن دیگر، تنها در زندگی عملی است که می‌توان به حضور مهم و تاثیرگذار «دیگری» پی برد. اما وقتی که زندگی روزمره زیر سلطه‌ی تفکر انتزاعی قرار بگیرد، نه تنها «دیگری» و صدای متفاوت دیده و شنیده نمی‌شود، بلکه معمولاً مورد حمله هم قرار می‌گیرد، چرا که در جهانی که زیر سلطه‌ی تفکر انتزاعی است، جایی برای حضور صدای متفاوت و پیش‌بینی نشده وجود ندارد.

از مشروطه به بعد در جامعه ایران نوع نگاه به زمان، مکان، انسان، جهان و هستی تا حدودی تغییر کرد. اما نمی‌توان گفت که این تغییرات در همه ابعاد اجتماعی نمود پیدا کردند؛ چرا که مخالفت‌های بسیاری برای جلوگیری از بیداری مردم، از سوی افراد صاحب نفوذ پایگاه اجتماعی قدرت‌مند، شکل گرفت. هنوز هم، نه تنها در افراد صاحب نفوذ بلکه در خود مردم و افراد جامعه، مقاومت در مقابل تغییر دیده می‌شود. به هر ترتیب، در بخش‌هایی از جامعه، به‌رغم مقاومت‌ها و کشمکش‌های بسیار، شکل‌های تازه‌ای از زندگی نمود پیدا کرد و به هیچ‌وجه نمی‌توان آن را انکار کرد. اندیشه نیما تا حدودی آشکارکننده این تحول است. بررسی اندیشه و نوع نگاه نیما به ما کمک می‌کند که به شناختی نسبی از دوره او برسیم و از طرف دیگر، تفاوت آن را با جهان پیشین (قبل از مشروطه) درک کنیم.

پیشینه تحقیق

محمد مختاری یکی از نخستین افرادی است که برای فهم دقیق از «دیگری» و نحوه برقراری ارتباط با او، و چگونگی حضور «دیگری» در شعر معاصر، تلاش فراوانی از خود نشان داده است. او

نادیده گرفتن «دیگری» در جامعه ایران را، عارضه‌ای فرهنگی و اجتماعی می‌داند که ریشه آن در تاریخ ایران نهفته است. مختاری یکی از ویژگی‌های دیرینه فرهنگ ایرانی را رابطه نابرابر میان افراد جامعه می‌داند. در این فرهنگ همواره حق و حقیقت را باید نزد کسانی جست‌وجو کرد که در بالاترین جایگاه قرار گرفته‌اند و افراد دیگر کمترین بهره از آن برده‌اند. او می‌نویسد: «خواه این شبان - رمگی درون یک خانواده باشد خواه در حد یک محله یا روستا و صنف و گروه و طبقه و شهر و کشور و خواه در یک فرقه و جنبش و دعوت و... اصل، برقراری قداست آن بالایی است» (مختاری، ۱۳۹۴؛ ۹۸).

مختاری در کتاب «انسان در شعر معاصر» می‌نویسد: «ادبیات اخلاقی و پندآمیز ما، اساس خطاب خود را به گونه‌ای فردی برآورده است. گویی «فرد» در یک مدار خودبسنده و بی‌رابطه یا در خلاء و مجزا از مجموعه نظام اجتماعی و فرهنگی می‌زید. به آنچه کمتر عنایت می‌شود، همان نظم قدرت و سلسله‌مراتب است که حقی است تخطی ناپذیر. و همه‌چیز در سیطره آن است. از همین جاست که تناقض پیچیده و همه‌جانبه این رویکرد اخلاقی، از هر گوشه بیرون می‌زند» (مختاری، ۱۳۹۲؛ ۱۲۹).

«در مصاف با دیگری» عنوان مقاله‌ای از یوسف اباذری و شاپور بهیمان است که در آن به بازخوانی سه رمان فارسی در پرتو گفتمان غرب‌زدگی پرداخته‌اند. در مقاله یاد شده «دو رمان شازده احتجاب و بره گمشده راعی از هوشنگ گلشیری و نیز سووشون سیمین دانشور بر بستر گفتمانی یک دوره خاص، یعنی دهه ۴۰ بازخوانی شده است.» در این مقاله آمده است: «این گفتمان را می‌توان گفتمان غرب‌زدگی نامید که شامل موتیف‌های مختلفی است از قبیل حسرت بر سنت و از دست رفتن یک‌پارچگی آن: تحقیر روشن‌فکر طرفدار غرب و کوشش برای ارائه دادن تعریفی جدید از او، بیزاری از غرب و عامل همه ویرانی‌ها و مصیبت‌ها، چه مادی و چه معنوی دانستن آن و از این قبیل». اباذری و بهیمان بر این عقیده هستند که «متنی که همه این موتیف‌ها را در خود جا داده است، کتاب غرب‌زدگی جلال آل‌احمد است». آل‌احمد در کتاب غرب‌زدگی، غرب را توطئه‌گری می‌داند که درصدد نابود کردن و ضربه زدن به اسلام است. به همین دلیل باید به خویشتن خویش، یعنی سنت ایرانی - اسلامی خود بازگشت و به دیگری (غرب) پشت کرد (اباذری و دیگران، ۱۳۸۶).

مقاله «بررسی تطبیقی نظریه گفتمانی نیمایوشیج و میخائیل باختین» از قدسیه رضوانیان و «گفت‌وگو در شعر فروغ فرخزاد با تکیه بر آراء باختین» از علی اکبر باقری و مرضیه حقیقی و همچنین چند مقاله دیگر در این زمینه - البته نه با تأکید بر حضور «دیگری» در شعر - نوشته شده است که در اغلب آن‌ها به دلیل ادراک نادرست از مباحث باختین، مشکلاتی اساسی وجود دارد. به

طور مثال در چکیده مقاله خانم قدسیه رضوانیان آمده است: «مکالمه‌گرایی بنیان نظریه نیماست که از آن به روایت نمایشی تعبیر می‌کند.» وی در جای دیگری می‌نویسد: «ماهیت نمایش چنان که باختین معتقد است، مکالمه‌ای است.» ایشان نمی‌گویند باختین در کدام کتاب یا مقاله چنین چیزی گفته است اما آنچه پیداست این است که او شناخت دقیقی از آراء باختین ندارد. باختین هیچ ژانری جز رمان را چندصدایی و مکالمه‌ای نمی‌داند. هرچند که او در هر متنی مکالمه را جست‌وجو می‌کرد و معتقد بود که ما اساساً در درون مکالمه هستیم، تنها رمان را ثبت‌کننده صداها می‌داند. خانم رضوانیان در مقدمه مقاله خود می‌گوید: «مکالمه از کلیتی بافتی تشکیل می‌شود که حاوی کلام گوینده و دیگری است.» کلیتی بافتی یعنی چه؟ متاسفانه در این جا هم مشخص نمی‌کند که باختین در کدامیک از آثار خود چنین چیزی درباره مکالمه بیان کرده است. در سراسر این مقاله تلاش می‌شود تا نظریه نیما و باختین آن چنان به هم نزدیک شوند که کمتر تفاوتی میان آن‌ها دیده شود. رضوانیان در بخش نتیجه‌گیری مقاله خود می‌نویسد: «بستر به نسبت هم‌سان باختین، نظریه‌پرداز علوم اجتماعی و نیما، نظریه‌پرداز شعر نو فارسی، و نیز دو زبانی هر دو نظریه‌پرداز و البته متفکر، ارائه نظریه‌ای هم‌گون را سبب شده است.» برای کسی که اندک شناختی از این دو متفکر دارد کاملاً بدیهی و روشن است که چقدر میان این دو تفاوت وجود دارد و «همگون» دانستن آراء باختین و نیما یک خطای بزرگ است. اما آن چه بیش از هر چیز دیگری در این مقاله نادیده گرفته می‌شود، تفاوت میان دیالکتیک و مکالمه است که باختین بسیار بر آن تأکید دارد. متاسفانه ایشان با بی‌توجهی به این موضوع درصدد تطبیق دادن نظریات نیما و باختین است. در پایان مقاله حاضر به این موضوع خواهیم پرداخت.

مبانی نظری

مروری بر آراء باختین

باختین می‌نویسد: من با آشکار کردن خود بر «غیر» و از طریق شخص او و با کمک اوست که به خودآگاهی دست می‌یابم و خودم می‌شوم. مهم‌ترین کنش‌ها، آن‌ها که بنیان خودآگاهی ما را تشکیل می‌دهند، تنها در رابطه با خودآگاهی دیگر، آن که «شما» خطاب می‌شود، تعیین می‌پذیرند. بریدن از دیگران، جدا کردن خود و حبس کردن خود، این‌ها علل اساسی از دست دادن خویشتن خود است... در نتیجه، هر تجربه درونی بر مرز بین خود و غیر استوار است. هر تجربه درونی‌ای در مواجهه با غیر است که تحقق می‌پذیرد و این مواجهه، ذاتی هر تجربه درونی است... موجودیت انسان که شامل موجودیت درونی و بیرونی اوست عبارت است از ارتباط ژرف. بودن یعنی ارتباط حاصل کردن... بودن یعنی بودن برای غیر و از طریق او، برای خود. (باختین/ تودوروف، ۱۳۹۱؛ ۱۵۰)

متفکران بسیاری از قرن بیستم به بعد درباره «دیگری» و اهمیت او نوشته‌اند. گادامر، سارتر، لویناس، دریدا، هوسرل، مید، لاکان و باختین را می‌توان از جمله کسانی دانست که در این زمینه بحث‌های متفاوتی مطرح کرده‌اند. در این‌جا پرداختن به نظرات متفاوت همه این متفکران ما را از هدف اصلی خود دور می‌کند. در این پژوهش بیش از هر متفکر دیگری از نظریات باختین استفاده شده است. بنابراین سعی می‌کنیم در ادامه بیشتر بر نظریات باختین متمرکز شویم و برخی از آرای او را به واسطه اختلاف‌هایی که با دیگر متفکران مهم این عصر دارد، بررسی کنیم. (۱)

۱. در این بخش می‌توانستیم فقط به آرای باختین رجوع کنیم یا از طریق مباحثی که تودوروف و هولکویست مطرح کرده‌اند به آرای باختین و منتقدان او بپردازیم. با وجود این، پس از شنیدن سخنان دکتر یوسف اباذری که طی چند جلسه در یکی از کلاس‌های خود در دانشگاه تهران به آراء باختین پرداخته بود، مخالفان باختین بیش از پیش توجهم را به خود جلب کردند. در واقع چیزی که بیشتر توجهم را جلب کرد نقش مهم مخالفان باختین در فهم نظریاتش بود. حتی تودوروف و هولکویست و دیگر افرادی که درباره آثار او نوشته‌اند از این موضوع غافل نبوده‌اند. اما نخست از طریق نکاتی که دکتر اباذری در کلاس خود به صورت شفاهی مطرح کرده بودند، آگاهی یافتیم که می‌توان با دست گذاشتن بر مکالمه‌گرا بودن باختین و همچنین نگاه متفاوت او به ایدئولوژی و... تفاوت نگاه او با مارکس، فروید، نیچه و... را برجسته کرد. و از همین رهگذر، او و مخالفانش را بهتر شناخت. از ایشان بسیار ممنونم.

دیگری در ذهنیت‌گرایی افراطی

باختین برتری بخشیدن به تفکر انتزاعی را از خصوصیات جهان مدرن و نتیجه کم‌توجهی به زندگی روزمره می‌داند. مایکل گاردینر در مقاله «تخیل معمولی باختین» می‌نویسد:

«باختین متذکر شده است که تاریخ تفکر غربی در زمان‌هایی با دیدگاه‌هایی نشان خورده است که اعتبار تجربه جسمانی و زنده را به نفع برساخته‌های نظری غامض و مبهم رد کرده‌اند. افلاطون‌گرایی، مثال ازلی این دیدگاه است. به هر تقدیر، از نظر باختین صور تفکر مدرن‌اند که به نظام‌مندترین شیوه آنچه را او «بودن به عنوان رخداد» - یعنی بودن یا وجودی که تجربه در حال استمرار زنده آن را برساخته است - می‌نامد از شناخت انتزاعی جدا کرده است تا دومی را امتیاز بخشد. از نظر باختین خواست فراتر رفتن از زندگی روزمره با توسل به انتزاعات نظری خصلت ویژه ایام مدرن و می‌توان گفت خصلت انحصاری قرون نوزدهم و بیستم است» (گاردینر، ۱۳۸۱).

ذهنیت‌گرایی افراطی موجب نادیده گرفتن «دیگری» می‌شود. دوگرایی بین ذهن و عین که بخش‌های زیادی از عصر مدرن را درگیر خود کرده، به انحاء مختلف در جامعه ایران نیز وجود داشته و دارد. تفکر عرفانی و دینی از نمونه‌های بارز این نوع نگاه به جهان است. باختین معتقد است که بی‌اعتنایی به امر روزمره و جسم‌مندی و موقعیت‌مندی انسان از پیامدهای تفکر انتزاعی است. او بر این باور است که این جان‌پناه کاذب و دروغین که همان اندیشه انتزاعی یا اندیشه نظری است با پست و مبتذل جلوه دادن امور روزمره، جایگاهی برتر برای خود قائل می‌شود و با این عقیده که زندگی روزمره مملو از عادت‌هاست آن را نادیده می‌گیرد. انسان از این طریق نه تنها صمیمیت خود را با جهانی که در آن زندگی می‌کند از دست می‌دهد بلکه کاملاً با جهان بیگانه می‌شود. در چنین شرایطی انسان همواره باید پاسخ‌گوی قاعده‌هایی باشد که از پیش تعیین شده‌اند. او معتقد است که انسان تنها در شرایطی می‌تواند پاسخ‌گو باشد و مسئولانه عمل کند که با زیست جهان خود درگیر شود و به طور کلی در آن مشارکت کند. انسان با مشارکت فعال خود در جهان ساخته می‌شود. تفکر انتزاعی، این مشارکت و در واقع اصل حیاتی را از انسان می‌گیرد و منکر موقعیت‌مندی و جسم‌مندی انسان می‌شود. لازمه توجه به امور روزمره و زندگی معمولی توجه به «دیگری» است؛ چرا که این قلمرو بدون «دیگری» دست‌رس‌ناپذیر است. من از طریق «دیگری» به شناخت می‌رسم. در واقع شناخت، بدون «دیگری» غیرممکن است. در اندیشه انتزاعی اصل و اساس چیز دیگری است؛ جهان روزمره پست و مبتذل است؛ پس معنا و مفهومی اصیل هم نمی‌توان در آن جست‌وجو کرد. تنها راهی که باقی می‌ماند رجوع به ذهن است و نظریه‌پردازی. از این نظر، باختین با کانت، مارکس، فروید و حتی نیچه اختلاف‌های اساسی دارد.

گاردینر در مقاله یاده شده می‌نویسد:

«این عبارت وصف گفته فراموش نشدنی و مکرر باختین است: هیچ «جان‌پناهی» در هستی نیست، ما نمی‌توانیم اعمال خود را با توسل به انتزاعاتی همچون احکام مسلم، ناخودآگاه و یا ماموریت تاریخی پرولتاریا توجیه کنیم. همچنین نمی‌توانیم صرفاً از روی عادت و عرف دست به عمل بزنیم. توسل به چیزهایی که گفته شد، پناه بردن به همان جان‌پناهی است که ما با رفتن به آن از مسئولیت خود طفره می‌رویم. ما به هر موردی که توسل بجوییم، عملی پاسخ‌گویانه انجام نداده‌ایم بلکه رفتاری تکنیکی یا ابزاری در پیش گرفته‌ایم، رفتاری که از معنای وجودی و قابلیت پاسخ‌گویی تهی است» (گاردینر، ۱۳۸۱).

تودوروف در کتاب «منطق گفت‌وگویی» بیشتر به اختلاف‌های میان مارکس، فروید و باختین پرداخته است و می‌توان برای آگاهی بیشتر از این موضوع به کتاب فوق مراجعه کرد.

به هر رو، اختلاف باختین با متفکران بزرگی مثل مارکس، فروید و نیچه جنبه‌های دیگری هم دارد که در این جا به صورت اجمالی به این اختلاف نظرها اشاره می‌کنیم. گفتنی است که به این

دلیل به تفاوت آراء متفکران مورد اشاره پرداخته می‌شود که سه متفکر بزرگ قرن بیستم، یعنی مارکس، فروید و نیچه، اغلب متفکران این قرن را تحت تأثیر اندیشه خود قرار دادند و بیشتر اندیشمندان، آراء خود را یا در جهت تأیید نظرات این سه تنظیم کردند یا در تقابل با آن‌ها. به نوعی باختین را هم می‌توان جزو همین متفکران دانست. نگاه او به ایدئولوژی بسیار با نگاه مارکس، فروید و نیچه فرق دارد. به عبارتی باختین مکالمه‌گراست و به قول دکتر اباذری، متفکران مورد اشاره هیچ‌یک مکالمه‌گرا نیستند. و اتفاقاً این اختلاف از نوع نگاه‌شان به ایدئولوژی آغاز می‌شود. در مکالمه‌گرایی است که «دیگری» مهم دانسته می‌شود؛ چرا که مکالمه نه‌تنها به «من» بلکه به «دیگری» هم نیاز دارد و بدون او شکل نخواهد گرفت.

مارکس در کتاب فقر فلسفه و ایدئولوژی آلمانی نظرات خود را درباره ایدئولوژی مطرح می‌کند و بعد از آن در نوشته‌های دیگر خود به شرح و بسط این مفهوم می‌پردازد. ریمون آرون در کتاب «مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی» می‌گوید در اغلب مواقع منظور «مارکس از ایدئولوژی، آگاهی دروغین یا تصور دروغین یک طبقه اجتماعی از وضعیت خودش و از کل جامعه است» (آرون، ۱۳۸۷: ۲۲۳).

در تأیید نظر آرون می‌توان بیان کرد که مارکس معتقد است که طبقه حاکم که ابزار تولید را در دست دارد، جهانی جعلی و دروغین را به عنوان جهانی حقیقی به طبقه فرودست تحمیل می‌کند. این آگاهی دروغین باعث می‌شود که انسان از هر گونه ارتباط راستین و حقیقی با جهان دور شود. ایدئولوژی به افراد سرمایه‌دار و مالک کمک می‌کند که با در دست داشتن ابزار تولید افرادی را که فاقد سرمایه کافی هستند، به خدمت خود دربریاورند و آن‌ها را از حقوق انسانی خود که همانا آزادی و برابری است محروم کنند. در چنین شرایطی امکان گفت‌وگو وجود ندارد؛ چرا که ایدئولوژی باعث به وجود آمدن آگاهی کاذب در افراد شده است. تنها کاری که می‌توان انجام داد این است که افراد طبقه پایین را از وضعیتی که در آن قرار گرفته‌اند آگاه کرد. باید آن‌ها را آگاه کرد نه این‌که با آن‌ها گفت‌وگو کرد. و پس از متحد کردن و سازمان‌دهی افراد، جهان موجود را دگرگون کرد.

به هر ترتیب، ریمون آرون به نگاه مارکس نسبت به ایدئولوژی حمله می‌کند و آن را به چالش می‌کشد. او می‌گوید اگر به ناچار بپذیریم که ایدئولوژی، آگاهی کاذب است و عامل این آگاهی دروغین، طبقه است، این دریافت از ایدئولوژی دو اشکال دارد: «اگر طبقه‌ای به تبع موقعیت خویش، تصویری دروغین از جهان داشته باشد، چگونه فردی می‌تواند خود را از زنجیر اوهام یا این آگاهی دروغین آزاد سازد؟ و از سوی دیگر، اگر همه طبقات، طرز تفکر ناقص و جانبدارانه داشته باشند، دیگر حقیقتی باقی نخواهد ماند.» (آرون، ۱۳۸۷: ۲۲۳) و به قول اسنادر، اگر حقیقتی وجود نداشته باشد چگونه می‌توان قدرت را نقد کرد؟

پل ریکور در مقاله «احیای معنا یا کاهش توهم»، نوع نگاه مارکس، فروید و نیچه را به «آگاهی» همانند می‌داند. او در این مقاله می‌نویسد:

«... آن‌ها اساساً مصمم‌اند که کل آگاهی را آگاهی کاذب بدانند. از این‌رو آنان، هر یک به شیوه‌ای متفاوت، مجدداً به مسئله شک دکارتی بازمی‌گردند و آن را درباره اساس فلسفه دکارتی به‌کار می‌گیرند. فیلسوفی که در مکتب دکارت تعلیم دیده است می‌داند که می‌توان درباره همه‌چیز شک کرد و اشیاء همان نیستند که نشان می‌دهند: ولی شک نمی‌کند که آگاهی همان است که خود را به خود نشان می‌دهد: در آگاهی، معنا و آگاهی از معنا بر هم منطبق‌اند. از زمان مارکس، فروید و نیچه این مسئله هم مورد شبهه قرار گرفته است» (ریکور، ۱۳۸۵).

پل ریکور معتقد است که «آنچه مارکس می‌خواهد آزادکردن پراکسیس است از طریق فهمیدن ضرورت، ولی این آزادسازی از «بصیرت آگاه» که پیروزمندانه به اسطوره‌سازی آگاهی کاذب ضدحمله می‌کند جدایی‌ناپذیر است. آنچه نیچه می‌خواهد افزایش قدرت آدمی و احیای قدرت اوست: اما معنای اراده معطوف به قدرت باید با تأمل در کشف رمزهای «ابرمرد» و «بازگشت جاودان» و «دیونوسوس» انجام گیرد: مفاهیمی که بدون آن‌ها قدرت موردنظر وجود دارد ولی فقط خوشنوتی است دنیوی. آنچه فروید می‌خواهد این است که انسانی که مورد تحلیل روانی قرار می‌گیرد با درک معنایی که برایش بیگانه بوده است قلمرو آگاهی‌اش را وسعت بخشد و بهتر زندگی کند و در نهایت کمی آزادتر باشد و در صورت امکان شادتر زندگی کند» (ریکور، ۱۳۸۵).

به هر حال این متفکران، بر عکس باختین، هیچ‌کدام اعتقاد چندانی به مکالمه ندارند. باختین اما معتقد است که گفتمان‌های مختلفی در یک جامعه وجود دارد و هر یک از این گفتمان‌ها ویژگی‌های زبانی خاص خود را دارند. زبان‌های مختلف در جامعه بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند و به نوعی با هم مکالمه می‌کنند. از طرف دیگر، باختین ایدئولوژی را آگاهی کاذب نمی‌داند. به عبارتی منظور باختین از ایدئولوژی «مجموعه بازتاب‌ها و انعکاس‌های واقعیت اجتماعی و طبیعی است که در مغز انسان حفظ می‌شوند و مغز آن‌ها را از طریق کلمات، ترسیم‌ها و هر شکل دلالت‌گر دیگر بیان می‌کند و ثبات می‌بخشد» (باختین، ۱۳۹۱: ۳۶).

باختین بر این باور است که یکی از ویژگی‌های هر گفتمان، جهت‌گیری مکالمه‌ای آن است و این امر موجب پویایی و دگرگونی هر گفتمانی خواهد شد. او می‌گوید: «کلمه در تمامی جهات با کلمه بیگانه‌ای روبه‌رو می‌شود و چاره‌ای جز رویارویی با آن در قالب تعاملی پویا و پر تنش ندارد. فقط آدم اسطوره‌ای (حضرت آدم) واقعا می‌توانست به‌طور کامل از این جهت‌گیری درونی مکالمه‌ای با کلمه بیگانه موجود در موضوعات بگریزد، چون او با نخستین کلمه به جهانی بکر قدم گذاشت که هنوز به لحاظ کلامی مشروط نشده بود. گفتمان انسان تاریخی عینی چنین مزیتی ندارد، گفتمان انسان

فقط به‌طور مشروط و به میزان خاصی قادر است از این جهت‌گیری درونی روگردان شود.» (باختین، ۱۳۹۱: ۳۸۶).

باختین برای شرح و بسط نظریه خود درباره مکالمه به سراغ گونه‌های ادبی می‌رود و از این طریق رویکردهای خود را آشکار می‌کند. در این میان، او رمان را بیش از هر چیز دیگری ستایش می‌کند و معتقد است که در رمان، بخصوص در رمان‌های داستانی‌فلسفی، این خصوصیت - مکالمه - به اوج خود می‌رسد. از طرفی، باختین به هیچ عنوان نشانه را از ایدئولوژی و همچنین ارتباط اجتماعی جدا نمی‌کند و زبان را کاملاً ایدئولوژیک می‌داند. از این نظر با نگاه سوسور به زبان هم سرستیز دارد.

از نظر سوسور «زبان، تابعی از عملکرد شخص گوینده نیست بلکه محصولی است که فرد به صورت غیر فعال در ذهن خود ثبت می‌کند.» (سوسور، ۱۳۸۹: ۲۱) در واقع او معتقد است که فرد در گفتار آزادی بیشتری دارد. سوسور در بررسی‌های خود به ناهمگون بودن گفتار پی می‌برد و به همین دلیل است که این بخش از زبان را کنار می‌گذارد و سراغ نظام حاکم بر زبان می‌رود، نظامی که از قواعدی خاص شکل گرفته است و خود را بر افراد تحمیل می‌کند. در رویکرد سوسور با تقدم نظام زبان بر سوژه سخن‌گو مواجه هستیم. اما باختین این تقدم را نمی‌پذیرد. او هیچ‌چیز را مقدم بر هیچ‌چیز نمی‌داند و همواره از ارتباط و مکالمه می‌نویسد. برای او آغاز و پایانی وجود ندارد که موجب برتری یک چیز بر چیزی دیگر شود.

از طرف دیگر، گفتار برای باختین از اهمیتی اساسی برخوردار است. از نظر او یکی از ویژگی‌های گفتار (پاره‌گفتار) در زندگی روزمره این است که همواره درصد پاسخ گفتن به یک پاره‌گفتار است. به سخن دیگر، گفت‌وگومندی از خصوصیات بنیادی گفتار است که در زندگی روزمره خود را آشکار می‌کند. در این‌جا می‌توان به اهمیت سخن و گوینده سخن در این دیدگاه پی برد؛ چرا که در این‌جا انسان به عنوان موجودی سخن‌گو در جایگاهی قرار گرفته که ناگزیر به پاسخ‌گویی است، به این دلیل ساده که همواره مورد خطاب قرار می‌گیرد. از نظر او، انسان موجودی گشوده و زمان‌مند است که از طریق مکالمه به خود چهره می‌دهد. در واقع «خود» از طریق ارتباط و مکالمه شکل می‌گیرد؛ یعنی از طریق ارتباط با دیگری.

اختلاف نظر باختین با سوسور از آن‌جا آغاز می‌شود که سوسور نظام زبان را بر گفتار ترجیح می‌دهد. باختین معتقد است که سخن در زندگی روزمره به طور مستقل عمل نمی‌کند و همواره جهت خاصی دارد؛ یعنی موقعیت‌مند است و خصوصیتی برون کلامی دارد. به همین دلیل بدون توجه به موقعیت کلام و جهت آن در زندگی روزمره نمی‌توان به معنای آن نیز پی برد. اما سوسور موقعیت‌ها و زمینه‌هایی را که کلمات در آن قرار می‌گیرند در نظر نمی‌گیرد. درحالی‌که برای

باختین، بحث درباره زبان از همین جا آغاز می‌شود؛ از جایی که سوسور مایل نیست به آن توجهی نشان دهد.

به طور کلی، از نظر باختین، هر گفتاری با گفتارهای دیگر ارتباط دارد. هر فردی با چشم‌های یک فرد دیگر قادر به دیدن و شناخت خود است. او می‌نویسد: «من» در سخن تحقق نمی‌یابد مگر با تکیه بر «ما». (باختین، ۱۳۷۳؛ ۷۰) گفتنی است که منظور او از مکالمه، مکالمه میان دو شخص خاص نیست، منظور او از مکالمه، بیشتر مکالمه میان دو گفتمان یا دو دیدگاه و زبان است. او معتقد است که هر کلمه‌ای با موضوع خود ارتباطی ژرف دارد و از موضوع خود جدایی‌ناپذیر است. دیدگاه‌ها و جهان‌بینی‌های مختلفی در کلمه‌ها تنه‌نشین شده‌اند و کلمه در هر موقعیتی که قرار گیرد، نگاه‌ها و دیدگاه‌های متفاوتی را با خود می‌آورد. این امر خود نوعی مکالمه ایجاد می‌کند؛ مکالمه‌ای که وابسته به زمان و مکان است.

مسئله اساسی برای باختین، زبان نیست بلکه زبان‌هاست. او معتقد است ما با زبان‌های مختلفی در جامعه روبرو هستیم. پزشک، سیاستمدار، بازاری و... هر کدام زبان خاص خود را به کار می‌برند. هر انسانی به طور معمول در طول روز با زبان‌های مختلفی حرف می‌زند. او در کتاب «تخیل مکالمه‌ای» می‌نویسد:

«بنابراین یک روستایی بی‌سواد نیز، با وجود این که فرسنگ‌ها از شهر فاصله دارد و ساده‌دلانه در یک دنیای روزمره ساکن و از دید او تنزل‌ناپذیر به سر می‌برد در چندین نظام زبانی زندگی کرده است: او خدا را به یک زبان می‌خواند (باختین در اینجا در داخل پراتز به زبان اسلونی کتاب مقدس اشاره می‌کند و می‌توان در جامعه ایران، به زبان عربی قرآن اشاره کرد)، با زبان دیگری شعر می‌خواند، با خانوادهاش به زبان سومی سخن می‌گوید و هنگامی که دادخواستی را خطاب به صاحب‌منصبان محلی به یک میرزانبویس دیکته می‌کند، می‌کوشد به زبان چهارمی لب به سخن بگشاید (زبان رسمی - فاضلان، زبان «اسناد») (باختین، ۱۳۹۱: ۳۸۶).

روش تحقیق

در این تحقیق نوشته‌های نیما (اعم از شعر، مقاله، یادداشت، کتاب و...) با الهام از روش تحلیل گفتمان، تحلیل محتوای کیفی و تحلیل مضمون، بر مبنای آراء باختین تحلیل می‌شود. آیزایا برلین معتقد است: «ما با استفاده از واژه‌ها فکر می‌کنیم و واژه‌ها خود گاهی به معنی عمل و کردار است و بنابراین بررسی زبان مساوی بررسی فکر و حتی سراسر دیدگاه‌ها و طرز زندگی است.» حتی از لحاظ لغوی هم گفتمان چنین مفهومی دارد: «ریشه مفهوم گفتمان (di course) فعل یونانی (discurrere) به معنی حرکت سریع در جهات مختلف است. گرچه این مفهوم به معنی تجلی

زبان در گفتار یا نوشتار به کار برده می‌شود، همان‌طور که از ریشه آن پیداست، در علم بیان کلاسیک بر زبان به عنوان حرکت و عمل تأکید می‌شده است» (عضدانلو، ۷۲).

گفتمان در صد سال اخیر در نقد ادبی، روانشناسی، فلسفه، جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی و... کاربرد بسیاری داشته است و در هر زمینه‌ای تعاریف خاصی از آن شده است. بر همین اساس شاید بتوان گفت که این مفهوم بسیار سیال و تعریف‌گریز است و هرگز نمی‌توان به تعریفی مشخص از آن رسید. فوکو گفتمان را به طور کلی «مجموعه‌ای از جملات و گزاره‌ها» می‌داند و از طرفی معتقد است که گفتمان است که به شیوه سخن گفتن در هر دوره‌ای جهت می‌دهد. «مفاهیم و قواعد موضوعات و دانش و معرفت نیز تابع همین فرایندها هستند. فوکو در بررسی علوم انسانی از طریق دیرینه‌شناسی به این نتیجه می‌رسد که هر آنچه هست، اعم از سوژه انسانی، موضوع علم و خود علم و رویه‌های آن، برساخته‌های گفتمانی هستند» (کلانتری، ۱۳۹۱: ۱۱۳).

با وجود این، باختین وقتی که از گفتمان حرف می‌زند، بیشتر یک صدا را در نظر دارد که هر فرد با به کارگیری لغات و کلماتی خاص، صدای خود را از دیگر صداها متمایز می‌کند. این امر نشان دهنده جهان‌بینی‌ها، زبان‌ها و دیدگاه‌های مختلف در هر جامعه است که گفتمان به طور خاص به آن‌ها سامان می‌بخشد. گفتنی است که باختین به هیچ عنوان نگاهی بسته به گفتمان‌ها ندارد بلکه معتقد است که ماهیت آن‌ها گفت‌وگویی است و در واقع گشودگی آن‌ها خبر از دگرگونی‌های مدام می‌دهد.

تکثرگرایی و بسترسازی برای شکل‌گیری مکالمه

برخی از اساسی‌ترین مولفه‌هایی که موجب تکثرگرایی و بسترسازی برای شکل‌گیری مکالمه می‌شوند عبارتند از: ۱. پرسش و پاسخ؛ ۲. همدلی و هم‌حسی با دیگران؛ ۳. نسبت‌اندیشی؛ ۴. تجربه‌گرایی و دور شدن از تفکر انتزاعی؛ ۵. از خود به دیگری و از دیگری به خود رسیدن؛ ۶. فراروی از «من» محوری؛ ۷. توانایی شنیدن صدای مخالف و پذیرفتن آن به مثابه صدایی متفاوت؛ ۸. توجه به زمان حال و آینده؛ ۹. توجه ویژه به خاطره و تخیل؛ ۱۰. توجه خاص به ماهیت گفت‌وگویی زبان و هستی اجتماعی انسان؛ ۱۱. توجه به زمان‌مندی و موقعیت‌مندی انسان و زبان؛ ۱۲. توجه به زیست جهان آدمی در زندگی روزمره؛ ۱۳. تقدس‌زدایی از جهان و توجه خاص به پدیده‌های عینی و ملموس؛ ۱۴. صمیمیت با جهان و زبان در زندگی روزمره.

جایگاه خود و دیگری در اندیشه نیما

فرم زندگی انسان ایرانی در دوره‌های پیشین، نشان دهنده حاکمیت تفکر انتزاعی بر زندگی روزمره و رفتارهای اجتماعی است. از طرفی، زمان هم در زندگی افراد نقش مهمی نداشته است.

مراد از این‌که زمان در زندگی افراد نقش مهمی نداشته این است که در دوره‌های قبل، با توجه به چشم‌اندازی که از زندگی انسان ایرانی ارائه شد مرجع‌هایی برای عمل کردن ایجاد شده بود که همواره افراد ملزم به پاسخ‌دهی به آن‌ها بودند. سنت، آداب و رسوم و هنجارهای اجتماعی هم از آن مرجع‌ها دفاع بی‌قیدوشرط می‌کردند. دین و عرفان از یک طرف و قواعد و سنت‌های اجتماعی که در ارتباط با این امور شکل گرفته بودند و شکل حکومت‌داری در ایران و همچنین نوع نگاه مردم به زندگی از سوی دیگر، همگی در یک نقطه به هم می‌رسیدند و آن هم اهمیت ندادن یا نادیده گرفتن «دیگری» بوده است. مرجع‌نهایی افراد برای پاسخ دادن به هر موقعیتی، «من» بوده است و این یکی از خصوصیات بارز ساختار اندیشه در جامعه ایران در دوره‌های پیشین است. این خصوصیت برگرفته از همان تفکر انتزاعی و بی‌توجهی به امور روزمره است. حال آن‌که زندگی روزمره و زیست جهان آدمی بدون حضور «دیگری» شکل کاملی به خود نمی‌گیرد. به قول باختین، دیگران همواره در زیست جهان «من» نقش مهمی دارند و وقتی که «دیگری» را در عرصه اجتماعی نادیده بگیریم، در واقع خود را نادیده گرفته‌ایم.

به نظر می‌رسد که نیما به محدودیت‌های تفکر انتزاعی پی برده بود و درصدد پاسخ دادن به آن‌ها بود. تأکید او بر عینت در شعر و همچنین پافشاری او برای گره زدن شعر با زندگی و عمل، این ادعا را تأیید می‌کند. در مقاله ارزش احساسات در زندگی هنرپیشگان و همچنین حرف‌های همسایه و دیگر آثارش به این امر پرداخته است.

نیما، انسان را موجودی زمان‌مند و موقعیت‌مند می‌داند و تحولات و دگرگونی‌ها را از این زاویه تحلیل می‌کند. زمان در اندیشه او روبه جلو حرکت می‌کند؛ چنان‌که طبیعت و واقعیت هستی چنین است. در دوره‌های قبل، زمان شکل ثابت و ایستایی داشت. این امر حتی از طریق قالب‌های شعری نیز قابل مشاهده است. در غزل و دیگر قالب‌ها، عموماً با زمانی روبه جلو مواجه نیستیم. کلمات و ابیات هر شعری روبه آن ایده و تعریف از پیش تعیین شده دارند و شعر هر چه بیشتر خود را به آن نزدیک کند بر اعتبار خود می‌افزاید. انسان در شعر کلاسیک اغلب مکان‌مند و زمان‌مند نبوده و زندگی روزمره از اعتبار خاصی برخوردار نیست تا شعر به طرف آن حرکت کند. نیما در یکی از نامه‌های خود می‌نویسد: «ملت ما دید خوب ندارد. عادت ملت ما نیست که به خارج توجه داشته باشد، بلکه نظر او همیشه به حالت درونی خود بوده است. در ادبیات و به‌همپای آن در موسیقی که بیان می‌کنند نه وصف. شلوغ پلوغی در اشعار وصفی ما هم به همین سبب است. تشبیه زلف به چوگان و گونه به ارغوان و ترکیب این دو مضمون که: گر چوگان زنی بر ارغوان. این گوینده که از خارج روگردان است در عین بهره گرفتن از وصف خارج، باز به درون خود می‌پردازد» (نیما، ۱۳۸۵: ۱۳۹).

او در نامه دیگری می‌نویسد: «به شما گفته بودم که شعر قدیم ما سوپزکتیو است؛ یعنی با باطن و حالات باطنی سروکار دارد. در آن مناظر ظاهری نمونه فعل و انفعالی است که در باطن گوینده

صورت گرفته و نمی‌خواهد چندان متوجه آن چیزهایی باشد که در خارج وجود دارد. بنابراین نه به‌کار ساختن نمایشنامه می‌خورد نه به‌کار این که دکلمه شود» (نیما، ۱۳۸۵: ۱۴۵).

این سر در خود فرو بردن که نیما به آن اشاره می‌کند، نتیجه‌ای جز انزوا و انفعال ندارد. از طرفی، تفکر عرفانی هم این ویژگی را تقویت کرده است. ارتباط سلطه و استبداد با ذهنیت‌گرایی انکارناپذیر است. تحمیل کردن نوع خاصی از نگاه و تفکر بر زندگی انکارکنندهٔ زمان‌مندی و موقعیت‌مندی انسان است. در چنین نگاهی انسان همواره رو به ذهنیت خاص خود دارد نه موقعیتی که در آن قرار گرفته است. گفتنی است که این ذهنیت‌گرایی خصوصیتی اجتماعی دارد و هیچ‌کدام از افراد جامعه از آن بی‌بهره نیستند. توجه به زندگی روزمره ما را متوجه حضور «دیگری» می‌کند. زیست جهان ما عمیقاً به حضور انسان‌های دیگر وابسته است و درک این موضوع نیاز به دیدی تازه دارد که هنوز جامعهٔ ما از آن بهره کافی و وافی ندارد.

نیما بخش زیادی از تلاش خود را در «حرف‌های همسایه»، صرف پاسخ‌گویی به مسائلی می‌کند که زمانهٔ او پیش کشیده است. او در دومین نامهٔ خود می‌نویسد: «عزیز من! باید بتوانی به‌جای سنگی نشسته ادوار گذشته را که توفان زمین با تو گذارنیده، به تن حس کنی. باید یک جام شراب بشوی که وقتی افتاد و شکست لرزش شکستن را به تن حس کنی» (نیما، ۱۳۸۵: ۱۰۹).

نیما از حس کردن ادوار گذشته حرف می‌زند؛ از جدا شدن از خود. اما چگونه می‌توان ادوار گذشته را حس کرد؟ آیا مگر غیر از این است که همه چیز اساساً از طریق زبان و کلمه حس کردنی می‌شود؟ آیا ادوار گذشته و هر آنچه بر انسان رفته است در جایی غیر از «کلمه» خانه کرده است؟ کلمه مکانی برای آن ادوار گذشته است که نیما از آن سخن می‌گوید. گذشته، خانه‌ای جز کلمه ندارد. در هر کلمه‌ای صداهای گوناگونی وجود دارد؛ صداهایی که اگر به آن‌ها گوش بسپاریم به ما از موقعیت‌ها، حرکت زمان و دوره‌های مختلف تاریخی خواهند گفت؛ از دیدگاه‌ها و جهان‌بینی‌هایی که در ادوار مختلف وجود داشته‌اند. نیما در این نامه و در اغلب نامه‌هایش، در حال پاسخ دادن به صداهایی است که از دوره‌های قبل به گوش می‌رسند. او با پیش کشیدن این موضوع که شاعر کسی است که بتواند از خودش جدا شود، قصد دارد پاسخی به تک‌گویی و ذهنیت‌گرایی شاعران پیش از خود بدهد. او بر ارتباط میان خود و دیگری تأکید می‌کند؛ چیزی که تا پیش از او کمتر به آن توجه شده بود.

در جای دیگری از همین نامه آمده است: «دیدن در جوانی فرق دارد تا در سن زیادتر. دیدن در حال ایمان فرق دارد با عدم ایمان. دیدن برای این که حتماً در آن بمانی یا دیدن برای این که از آن بگذری. دیدن در حال غرور، دیدن به‌حال انصاف، دیدن در حال واقعه، دیدن در حال سیر، در حال سلامتی و غیرسلامتی، از روی علاقه یا غیر آن.» (نیما، ۱۳۸۵: ۱۰۹)

نیما با اشاره به این تفاوت‌ها در طرز دیدن، خصوصیات را از دوره خود برجسته می‌کند. انسان موجودی جسم‌مند و موقعیت‌مند است و نباید با تحمیل ذهنیتی خاص، عرصه عمل را بر آدمی تنگ کرد. نحوه دیدن و عمل کردن آدمی در هر موقعیتی به نحوه ارتباط او با آن موقعیت بستگی دارد. هر موقعیتی امکان‌های تازه‌ای پیش‌روی ما قرار می‌دهد و اگر به این امر توجه نکنیم آینده را از دست خواهیم داد. چرا که در این شرایط تنها راهی که باقی می‌ماند پناه بردن به اندوخته‌های فکری پیشین است و به نوعی تحمیل کردن‌شان بر هر موقعیتی. این جاست که زمان گذشته اساس کار قرار می‌گیرد و امر نو که حاصل ارتباط فعال با موقعیت‌های مختلف است نادیده گرفته می‌شود. پذیرش موقعیت‌مندی و جسم‌مندی آدمی، مساوی است با پذیرش زندگی و عمل؛ مساوی است با ارتباط فعال و تاثیرگذار در زندگی. برای نیما، شاعر کسی است که بتواند موقعیت‌ها و نگاه‌های متفاوت را در اجتماع درونی کند و شعری بنویسد که چکیده‌ای از تمام آن‌ها را در خود داشته باشد؛ یعنی نه این‌که از خود به خود برسد بلکه از خود به دیگری و از دیگری به خود برسد.

در دوازدهمین نامه خود می‌نویسد: «قبول نکردن، توانایی نیست. توانایی در این است که خود را به جای دیگران بگذاریم و از دریچه چشم آن‌ها نگاه کنیم. اگر کار آن‌ها را قبول نداریم، بتوانیم مثل آن‌ها حظی را که آن‌ها از کار خود می‌برند، برده باشیم. شما اگر این هنر را ندارید بدانید که در کار خودتان هم چندان قدرت تام و تمام ندارید. شاعر باید خودش و همه کس باشد. موقتاً بتواند از خود جدا شود. عمده این است. همین را دستاویز کرده به شما نصیحت می‌کنم این‌قدر خودپسند، مغرور و از خود راضی نباشید. اینکه دل نمی‌کنید از خودتان جدا شوید، علتش این است. حالت دوم که مره کار دیگران را، مثل خودشان، نمی‌فهمید از حالت اول اثر گرفته است، ولی برای من و شما این عجز، عیب است» (نیما، ۱۳۸۵: ۱۱۹). نیما در تقابل با نگاه «من» محورانه‌ای که در تاریخ فرهنگ ایرانی ریشه دارد، از جدا شدن از خود می‌نویسد؛ یعنی از جدا شدن از زبان و گفتمانی سخن می‌گوید که فرد در درون آن قرار گرفته است و از ارتباط فعال با افراد دیگری که هر کدام داری نوع خاصی از نگاه و زبان هستند دور مانده. اما چگونه می‌توان خود را به جای دیگران گذاشت و با چشم آن‌ها به جهان نگاه کرد؟ جواب شاید خیلی ساده باشد: از طریق همدلی. اما همدلی کردن و خود را جای دیگران گذاشتن ساده نیست. برای این کار، شاعر به تخیلی خلاق نیاز دارد و باید درک عمیقی از خود و دیگری داشته باشد. جدا شدن از خود لازمه هر ارتباطی است. نیما با در نظر گرفتن این امر، در وهله نخست تک‌گویی و مرکزیت‌گرایی در شعر قبل از خود را به چالش می‌کشد و بعد به تفاوت میان «خود و دیگری» مشروعیت می‌بخشد. او می‌نویسد «موقتاً» باید بتوان از خود جدا شد. کلمه «موقتاً» در این‌جا بسیار مهم است. با اشاره به یکی از مباحثی که باختین در این زمینه بیان می‌کند، سعی می‌کنیم به اهمیت این نکته بپردازیم. تودوروف به نقل از باختین، در کتاب «منطق گفتگویی میخائیل باختین»، می‌نویسد: «در صورتی که من با دیگری یکی گرفته شود، آن‌گاه که به

عوض دو فرد تنها یک فرد باقی بماند، چه غنایی حاصل می‌شود؟ من چه چیزی به دست می‌آورم اگر دیگری در من یکی شود؟ او تنها آنچه را من می‌دانم و می‌بینم، می‌داند و می‌بیند. او تنها ابعاد تراژیک زندگی مرا درون خود تکرار می‌کند، پس بگذار بیرون بایستد زیرا تنها از آن جاست که می‌تواند آن چه را من از چشم‌انداز خودم نمی‌بینم و نمی‌دانم، ببیند و بداند. تنها این‌گونه او می‌تواند به رخداد زندگی من به طور اساسی غنای بیشتری ببخشد. در ادغام صرف و با غیر و زندگی وی، من نیز فقط می‌توانم گوهر تراژیک آن را تکرار کنم و افزونی بخشم و به عبارت دقیق‌تر، صرفاً آن را مضاعف کنم. از این منظر صرفاً باید از طریق ارتباط با «دیگری» به «خود» دست یافت و تفاوت میان «من» و «دیگری» نباید از میان برداشته شود. نیما در نامه بیست‌وهشتم می‌نویسد: «دو قدرت، به طور متناوب اما دائمی، باید در شما باشد: خارج شدن از خود و توانستن به خود درآمدن» (نیما، ۱۳۸۵: ۱۳۷).

خارج شدن از خود اگر با بازگشت به خود همراه نباشد، نتیجه‌ای جز از دست دادن «خود» ندارد؛ چرا که در این صورت خود را به نفع «دیگری» مصادره می‌کنیم و این نوع دیگری از سلطه را رقم خواهد زد. نیما به درستی روی این نکته تأکید می‌کند که نه تنها باید بتوان از خود جدا شد بلکه باید بتوان به خود نیز برگشت. این امر باعث می‌شود که به درک بهتر و عمیق‌تری از خود و دیگری برسیم. به تفاوت میان «من» و «دیگری» می‌توان به عنوان عاملی برای کشف راه‌های تازه نگاه کرد و نباید این امر را با بی‌ملاحظگی نادیده گرفت. این تفاوت، تفاوت میان دو فرد نیست، بلکه تفاوت میان دو فرهنگ است که برای رسیدن به خود باید آن را در نظر گرفت.

اما آیا نیما پس از مشروعیت بخشیدن به تفاوت میان «خود» و «دیگری»، همچنان این تفاوت را در سراسر کار خود در نظر می‌گیرد یا این تفاوت را به نفع یک وجود وحدت یافته، منسجم و واحد از میان برمی‌دارد؟

زمان در اندیشه نیما، آن خصوصیت پیشین خود را از دست داده است و کاملاً روبه جلو حرکت می‌کند. به همین دلیل هم هست که از انسان موقعیت‌مند حرف می‌زند. او حتی گاه تا جایی پیش می‌رود که احساسات و تصورات انسان‌های دوره‌های قبل و زندگی‌شان را مرحله‌ای از کودکی انسان می‌داند. در نامه سی‌وسوم می‌نویسد: «پرسیدی چه مزیتی متأخرین بر متقدمین دارا هستند؟ اگر منکر تکامل تدریجی باشی، هیچ مزیتی. اما هنر از یک نقطه حرکت کرده این نقطه روزبه‌روز بزرگ شده و هستی دیگر که بزرگتر است فراهم آورده و اگر هر هستی را شامل فوایدی بدانی، بسیار رنگ‌ها و چیزها بر نقطه اول خواهد افزود. این است بنیان کار. یکی راه می‌پیماید و در هر قدم به جایی ندیده می‌رسد و چیزی در می‌یابد. در عالم هنر هم همین را باید در نظر گرفت. هنر امروز بارها دقیق‌تر است.» (نیما، ۱۳۸۵: ۱۴۳)

نیما بسیار بر نگاه تکامل‌گرایانه خود تأکید می‌کند. او معتقد است که هر چه زمان بیشتری بگذرد درک عمیق‌تر و ژرف‌تری از هنر به دست می‌آید و این یعنی این که او به پیشرفت اعتقاد دارد؛ پیشرفتی که با گذشت زمان به دست می‌آید. سوالی که در این جا مطرح می‌شود این است که آیا هر تغییر و حرکتی، لزوماً منجر به پیشرفت می‌شود یا نه؟

نیما در نامهٔ چهل‌ودوم می‌نویسد: «این فکر را از منطق مادی گرفته‌ام و اصل علمی است که هیچ چیز نتیجهٔ خودش نیست بلکه نتیجهٔ خودش با دیگران است» (نیما، ۱۳۸۵: ۱۵۳). نیما در این جا بیش از هر چیز دیگری بر ارتباط میان ابیات شعر تأکید می‌کند؛ ارتباطی که باید به صورت طبیعی شکل بگیرد نه مصنوعی و از طریق «قواعد عروضی یا موزیکی یا هجایی». از نظر نیما، ذوق و حس باید سطر را بسازند نه قواعدی از پیش تعیین شده. از طرفی، به طور مثال، در اشعار قدیم امکان تأثیرگذاری بیت یا مصرع بر دیگر ابیات اندک است؛ چرا که ارتباطی که میان ابیات وجود دارد کاملاً سلسله‌مراتبی است و به طور کلی از بالا به پایین تنظیم شده است. ابیات در موقعیت برابری نسبت به هم قرار ندارند. در واقع قواعدی که برای هر نوع شعری تنظیم شده است، این امکان را نمی‌دهد که ارتباط به صورت طبیعی شکل بگیرد. وزن و قواعد عروضی نقش پدر را در شعر قدیم بازی می‌کند و به مثابه یک «من» مقتدر، خود را بر تمام ابعاد شعر تحمیل می‌کند. آیا در جامعه‌ای که درون‌گرایی، مرکزیت‌گرایی، تک‌صدایی و خودرأیی بیشترین توجه را به خود جلب می‌کند و اهمیتی برای «دیگری» قائل نیست، از شعر، انتظار دیگری باید داشت؟

در شعر، یکی از عواملی که باعث می‌شود نتوان از کلمات و زبان‌های مختلف در جامعه آن چنان که باید استفاده کرد، تأکید بیش از اندازه بر موسیقی است. اصرار بیش از حد بر موسیقی باعث می‌شود که سطر به طور محض تابع موسیقی باشد. در این حالت، هر کلمه‌ای اجازهٔ ورود به شعر را نخواهد داشت مگر این که موسیقی شعر به آن اجازهٔ ورود دهد. به طور کلی، در چنین شرایطی، موسیقی است که سطر را می‌سازد نه کلمات و زبان‌های مختلف که نمایندهٔ گفتمان‌های مختلفی در جامعه‌اند. نیما در نامهٔ پنجاه‌وششم می‌نویسد: «... تمام کوشش من این است که حالت طبیعی نثر را در شعر ایجاد کنم. در این صورت شعر از انقیاد با موسیقی مقید ما رها می‌شود. شعر جهانی است سوا و موسیقی سوا. در یک جا که به هم می‌رسند می‌توان برای شعر آهنگ ساخت، اما شعر، آهنگ نیست. همچنین برای آهنگی می‌توان شعر به وجود آورد، اما شعر، موسیقی نیست.» (نیما، ۱۳۸۵؛ ۱۶۹)

نیما در خیلی از نامه‌های خود به این امر اشاره می‌کند. تا جایی که در نامهٔ صدو هشتم می‌نویسد: «شعر سنتی ما، مثل موسیقی ما، وصف‌الحالی است و به حد اعلائی خود سو بژکتیو. بنابراین نمی‌تواند محرک احساساتی، مثلاً غم‌انگیز یا شادی‌افزا باشد؛ مگر این که با حالت ذهنی کسی وفق بدهد. زیرا چیزی را مجسم نمی‌کند، بلکه به یاد می‌آورد. این است که من می‌گویم برای دکلامه شدن به رسم امروز، مناسب نیست.» (نیما، ۱۳۸۵؛ ۲۳۷)

حرف نیما را می‌توان این‌گونه تفسیر کرد که شعر کلاسیک به بیرون و صدای دیگری توجه کافی ندارد. او در این‌جا از «به یاد آوردن» می‌نویسد. این نکته‌ای اساسی و مهم است. او شعر و موسیقی ایرانی را وصف‌الحالی می‌داند و از این طریق به این نتیجه می‌رسد که شعر و موسیقی ما، به خاطره و گذشته تعلق خاطر بیشتری دارند تا به زمان حال و آینده؛ منظور از این‌که موسیقی و شعر ما به خاطره و گذشته وابسته‌اند چیست؟ در پاسخ می‌توان گفت که اگر به موقعیت‌های فردی و جمعی و همچنین به زمان‌مندی و جسم‌مندی انسان توجه شود، چیزی که همواره مورد توجه قرار خواهد گرفت این است: «شدن» و نوع زیست و زندگی روزمره آدمی که مدام در حال تغییر است و در هر موقعیتی، با توجه به آن موقعیت، باید مواضع خاصی اتخاذ کرد. این امر ما را از جزم‌اندیشی دور می‌کند و به سمت یک جهان نسبی می‌کشاند. چیزی که باعث ترجیح دادن خاطره و گذشته بر زمان حال و آینده می‌شود، سلطه امور ذهنی و درونی بر امور بیرونی و عینی است. گفتنی است که چیزی که موجب به یادآوردن می‌شود، خاطره و به نوعی حافظه است. به سخن دیگر، انگار شعر و حتی جامعه ایران که همواره خود را از طریق شعر به یاد آورده است، جان‌پناهی جز حافظه و خاطره ندارد و بخشی از این موضوع به معرفت‌شناسی و شناخت انسان ایرانی نسبت به جهان هم مربوط است.

با آن‌که نیما در آغاز تفاوت میان «من» و «دیگری» را می‌پذیرد و کوشش می‌کند که به آن توجه خاصی نشان دهد، در اندیشه او، «دیگری» صدای خودش را پیدا نمی‌کند؛ یعنی او تا مرحله هم‌حسی و هم‌دلی با دیگران و حتی اشیاء پیش می‌رود اما پس از آن تلاشی برای جلو رفتن نمی‌کند. او همواره تلاش می‌کند خود را به جای دیگران بگذارد، و این کار را به دیگر شاعران زمان خود هم پیشنهاد می‌کند، تا رنج دیگران را مثل خود آن‌ها فهم کند و به واقع دهان آن‌ها باشد. اما باید توجه داشت که این از مراحل اولیه کار است و کار در این‌جا به پایان نمی‌رسد. «من» به هیچ عنوان نمی‌تواند نماینده خوبی برای «دیگری» باشد. مثلاً به این بخش از شعر «خونریزی» توجه کنید:

من به تن دردم نیست

یک تب سرکش، تنها پیکرم ساخته و دانم این را که چرا

و چرا هر رگ من از تن من سفت و سقط شلاقی ست

که فرو آمده سوزان

دمبدم در تن من.

تن من یا تن مردم، همه را با تن من ساخته‌اند

و به یک جور و صفت می‌دانم

که درین معرکه انداخته‌اند (نیما، ۱۳۸۴: ۷۵۹).

مختاری در کتاب «انسان در شعر معاصر» می‌نویسد: «عشق نمود ناب و نهایی همبستگی آدمیان است. انسان به شیوه‌ای سطحی و تصادفی، و با تفکری صرفاً درون‌گرایانه، به دیگری نمی‌پیوندد. رابطه

بی‌واسطه چشم‌انداز اوست. از این رو نیما در شعر، به ویژه در شعرهای عاشقانه‌اش، می‌کوشد یگانگی با انسان (معشوق) و این‌همانی با طبیعت (جهان) را با هم ترکیب کند. انسان تنهایی را بر نمی‌تابد. و عشق چشم‌انداز اصلی اوست. عشق به همراه و همدم خاص، و عشق به همراهان و همدمان عام. عشق به انسان در کلیت خود این روح غنایی را سرشار کرده است. و ایمان به پیروزی در جزء به جزء ذهن او نشان همین عشق است. تلاش انسان‌گرایانه شاعر آن است که زبان درد و زبان تنهایی را به زبان عشق و زبان یگانگی پیوندد. زبان شعر همان زبان همبستگی میان انسان‌هاست. خواه همبستگی در جامعه و خواه اتحاد با طبیعت. زبان انسان در شعر به وحدت می‌رسد. همچنان که در عشق با انسان دیگر به وحدت می‌رسد.» (مختاری، ۱۳۹۲؛ ۲۶۴ - ۲۶۵) در ادامه، مختاری به بخشی از شعر «پی دارو چوپان» ارجاع می‌دهد:

من ترا بوده‌ام آن‌گونه که تو

بوده‌ای نیز مرا

همچو دو کفه نارنج بریده به نهانش دستی

وین دمش داده همان دست نهان پیوستی. (نیما، ۱۳۸۴؛ ۵۸۱)

مختاری به خوبی نشان می‌دهد که شعر نیما چه خصوصیتی دارد. او به درستی به این نکته اشاره می‌کند که «نیما در شعر، به ویژه در شعرهای عاشقانه‌اش، می‌کوشد یگانگی با انسان (معشوق) و این‌همانی با طبیعت (جهان) را با هم ترکیب کند.» در واقع، مختاری هم اعتقادی جز این ندارد و او با تحلیل شعر نیما، هم دیدگاه خود را نسبت به نحوه ارتباط با دیگری بیان می‌کند و هم رویکرد نیما را آشکار می‌کند. گفتنی است که مختاری از نظر معرفت‌شناسی به «دیگری» در شعر معاصر پرداخته است. او می‌نویسد: «... من در این بررسی فقط در پی نقد معرفت‌شناسی شعر معاصر در زمینه مسائل انسانی‌ام و بس.» (مختاری، ۱۳۹۲؛ ۲۳) از نظر معرفت‌شناسی کار مختاری قابل تحسین است. بسیاری از مشکلات موجود در شعر معاصر ایران، مربوط به حوزه معرفت‌شناسی است. اگر خیلی از شعرها نمود عینی ندارند، اگر تن در شعر نمود آشکاری ندارد، اگر جسم‌مندی و موقعیت‌مندی انسان نادیده گرفته می‌شود و شعرها اغلب انتزاعی‌اند، همه و همه به حوزه معرفت‌شناسی مربوط می‌شود. یکی از ویژگی‌های انسان ایرانی - گو آن‌که این را شاید نتوان به همه تعمیم داد اما بدون تردید گفتمان غالب همین است - نادیده گرفتن امور عینی برای رسیدن به یک زندگی والاتر و مهم‌تر است. لاقلاً می‌توان این‌گونه بیان کرد که انسان ایرانی همواره در چنین مسیری قدم برداشته است، در مسیر نادیده گرفتن و پشت کردن به زیست جهان واقعی. عرفان، دین و همچنین نظام‌های سیاسی در ایران - و حتی متفکرانی نظیر آل‌احمد، شریعتی، نراقی و شایگان که نسبت به دیگری (غرب) سر ستیز داشتند و انسان ایرانی را تشویق می‌کردند که به

هویت اصلی خود برگردد - در این مسیر گام برداشته‌اند. شکل و نحوه نگاه ما به جهان وارونه است. شناخت ما از جهان، حاصل بی‌اعتنایی به جهان است، بی‌اعتنایی به جهانی که در آن هستیم. اخلاقیات، ارزش‌ها، گرایش‌ها و نگرش‌ها در جامعه ایران، بسیار تحت تأثیر چنین نگاهی به جهان است. حقیقت برای انسان ایرانی جای دیگری است. جایی که کمترین نسبت را با جهان موجود دارد. زمان، مکان و همه چیز آن با جهان موجود متفاوت است. انسان ایرانی، به دلایل تاریخی و فرهنگی، بیشتر در آرزوها و رویاهایش زندگی می‌کند تا در جهانی که در آن هست.

با وجود این، یکی از مشکلاتی که در نقد مختاری وجود دارد، نوع نگاه او به زبان و انسان است. او بیشتر به دنبال وحدت است تا هر چیز دیگری. او می‌نویسد: «زبان انسان در شعر به وحدت می‌رسد. همچنان که در عشق با انسان دیگر...». «دیگری» در چنین نگاهی چه جایگاهی دارد؟ آیا دیگری به نفع وحدت مصادره نمی‌شود؟ آیا این نگاه نشأت گرفته از واقعیتی است که در عشق یا در زبان شعر پدیدار می‌شود؟

نتیجه‌گیری

در اندیشه نیما، اگر تر را به عنوان «من» در نظر بگیریم و آنتی‌تر را «دیگری»، با ادغام شدن این دو که یک سنتز را به وجود می‌آورد، تفاوت میان «من» و «دیگری» از بین می‌رود و یک جهان و آگاهی واحد مبنای همه چیز می‌شود. نیما به تفاوت میان «من» و «دیگری» اهمیت می‌دهد و حتی سعی می‌کند به آن مشروعیت بیشتری ببخشد اما تلاشی برای حفظ این «تفاوت» نمی‌کند و آن را با تأکید بر یک آگاهی و جهان وحدت‌یافته و یک‌پارچه نادیده می‌گیرد. این‌جاست که باید گفت تفکر نیما، همان‌طور که خود او در نامه‌هایش عنوان می‌کند، دیالکتیکی است نه گفت‌وگویی. نیما به اندیشه دیالکتیکی هگل تعلق خاطر زیادی دارد و میان اندیشه دیالکتیکی، آن هم از نوع هگلی‌اش، با اندیشه گفت‌وگویی باختین تفاوت‌های مهمی وجود دارد. این موضوع در شعر او هم تأثیر عمیقی بر جا گذاشته است. یکی از خصوصیات بارز اندیشه گفت‌وگویی ناتمامی و نافرجامی آن است و پایانی برای آن نمی‌توان متصور شد و همواره روبه سوی آینده دارد. اما دیالکتیک هگلی در نقطه‌ای به خود پایان خواهد داد و این نظام فکری بسته تناقضات و تفاوت‌های انسانی را در خود حل خواهد کرد و همه‌چیز را به نفع جهانی یک‌پارچه و وحدت‌یافته مصادره می‌کند. در شعر نیما هم، «دیگری» صدای مستقلی ندارد و همچنان زیرسایه «من» قرار دارد؛ چرا که او با ادغام کردن «من» و «دیگری» جهانی وحدت‌یافته و یک‌پارچه را نشان می‌دهد که حاصل یک جهان‌بینی مسلط بر متن است. هر تناقض و تفاوتی که در هستی و جهان آدمی وجود دارد، تنها می‌تواند در این جهان‌بینی یک‌پارچه خود را نشان دهد.

گفتمان رسمی و مسلط در ایران که کوشش می‌کند در همه جا حضور بی‌واسطه و تک‌گویانه‌ای داشته باشد، همواره هدف‌های خود را براساس اصول خاصی پیگیری کرده است. تمرکز بر وحدت و یک‌پارچگی از ابزارهای مفهومی این گفتمان است که از طریق آن‌ها صداها و متفاوت را خفه می‌کند. زبان رسمی (فارسی) در خدمت گفتمان مسلط است و راه را برای نفوذ بیشتر این گفتمان در ابعاد مختلف اجتماع هموار می‌کند. گفتمان مسلط و رسمی، «دیگری» را دشمن خود می‌داند؛ چرا که تنها امر مهم برای او وحدت و یک‌پارچگی است و از جایی که چهره «دیگری» از طریق تفاوتی که با «من» دارد بازشناخته می‌شود، همیشه سرزنش و طرد می‌شود. دیگری در این گفتمان، موجودی ناپه‌نجان است که موجب برهم زدن نظم اجتماعی می‌شود. «دیگری» تهدید کننده وحدت و یک‌پارچگی است. به سخن دیگر، گفتمان رسمی از طریق «طرد» و «حذف» به خود هویت می‌بخشد؛ طرد و حذف تفاوت. این گفتمان با تأکید افراطی بر امور مشترک و جمعی و تحمیل آن بر افراد، هر امر متفاوتی را کنار می‌گذارد و آن را دشمن خود می‌داند. یک‌پارچگی و وحدت با نفی «دیگری» به وجود می‌آید. این گفتمان با انکار ارتباط و تعامل میان «من» و «دیگری»، درصدد تعمیم دادن اصولی از پیش مشخص بر تمام افراد است. در این گفتمان، تحمیل اندیشه انتزاعی بر زندگی عملی کاملاً مشخص و بدیهی است. اما زندگی روزمره چیزی غیر از این را نشان می‌دهد و یکی از دلایلی هم که زندگی روزمره از سوی گفتمان رسمی نادیده گرفته می‌شود همین است. ارتباط من با دیگری از طریق تفاوت شکل می‌گیرد. تفاوت میان من و دیگری در زندگی روزمره نمود آشکاری دارد. گفتمان رسمی با نادیده گرفتن این تفاوت، که در زندگی عملی وجود دارد، زندگی عملی را به نفع مفاهیمی خاص مصادره می‌کند و آن را به سطحی مشخص تقلیل می‌دهد. گفتمان رسمی و مسلط تلاش می‌کند از «من» موجودی بسازد که همواره نسبت به هر غریبه‌ای به عنوان یک تهدید نگاه کند؛ هر چیزی که خارج از محدوده شناخت «من» قرار بگیرد، نوعی انحراف و کج‌روی محسوب می‌شود و به همین دلیل ناپه‌نجان است. از این نظر، انحراف از آن اصول تعریف شده و مشخص، که الگوی‌های زیادی برای نحوه رفتار کردن افراد ایجاد می‌کند، موجب می‌شود که نظم و وحدت اجتماعی به هم بخورد و جامعه از هم بپاشد. فرد در این گفتمان چیزی جز ابزاری در خدمت هدف‌های جمع نیست و به هیچ عنوان فردیت او در نظر گرفته نمی‌شود. از خصوصیات دیگر این گفتمان این است که بر خانواده، به مثابه یکی از نهادهای اجتماعی، بسیار اصرار می‌ورزد؛ به این دلیل ساده که افراد در خانواده بر مبنای همان اصول تعریف شده تربیت می‌شوند و به راحتی آن اصول را درونی می‌کنند. و از طرف دیگر، در درون هر خانواده نوعی از سلسله‌مراتب وجود دارد که این گفتمان به نهادینه شدن آن در افراد بسیار نیاز دارد.

مسئله دیگری که لازم است به آن اشاره شود، نوع نگاه نیما به زمان و نحوه حرکت آن است. او بر زمان‌مندی و موقعیت‌مندی انسان بسیار تأکید می‌کند و زمان از نظر وی دایره‌وار حرکت نمی‌کند. با وجود این، نیما تکامل گراست. او در نوشته‌های خود بارها به کودکی انسان در دوره‌های پیشین اشاره

می‌کند و معتقد است که خیلی از مسائل مطرح شده و حتی احساساتی که در آن دوران بروز یافته‌اند، و نوع مواجهه آدمی با هستی و جهان، نشان دهنده کودکی انسان است. اگر پیامدهای نظری چنین رویکردی را در نظر بگیریم، به مفهوم پیشرفت می‌رسیم. به سخن دیگر، نیما به پیشرفت معتقد است و هر دوره را تکامل‌یافته‌تر از دوره قبل می‌داند. در این‌جا شباهت‌هایی میان اندیشه او و هگل دیده می‌شود. مایکل هولکویست در کتاب «مکالمه‌گرایی» می‌نویسد: «در تاریخ باختین معیاری که مراحل بالاتر آگاهی را می‌توان با آن سنجید یگانگی و وحدت مورد نظر هگل و لوکاچ نیست، بلکه چندگانگی و تنوع است. تفاوت اساسی دیگر در فهم مکالمه‌گرایی از مفهوم پیشرفت خوابیده است: به جای آگاهی وحدت‌گرا یا نوعی آگاهی که به طور دائم همچون موجی خروشان و فرارونده پیش می‌رود و ما آن را نزد هگل و لوکاچ می‌یابیم، مکالمه‌گرایی تاریخ را همانند پیکاری دائمی میان تک‌گویی و مکالمه (مونولوگ و دیالوگ) می‌بیند و امکان بازگشت یا وارونگی دائمی را نیز در نظر می‌گیرد.» (هولکویست، ۱۳۹۵؛ ۱۲۳)

نیما از این نظر بیشتر وامدار اندیشه‌های هگل است و توجه اندکی به مکالمه‌گرایی دارد. نیما به «دیگری» همچون موضوعی برای شناسایی نگاه می‌کند. او در وهله اول بر خارج شدن از «خود» تأکید می‌کند و از همین طریق مقدمات کار را مهیا می‌کند؛ یعنی تلاش می‌کند تا خود را جای او، یک انسان دیگر یا یک شیء، بگذارد و پس از دریافت دقیق از موضوع خود، به خود بازمی‌گردد تا نظامی وحدت‌یافته و منسجم را شکل دهد. این وحدت از طریق نادیده گرفتن تفاوت و حذف تفاوت به وجود می‌آید. از آنجا که او وامدار فیلسوفی ایدئالیست به نام هگل است، به شکل دیالکتیکی سعی در پر کردن شکاف میان «خود» و «دیگری» دارد. و نتیجه کار چیزی جز مصادره کردن «دیگری»، و تفاوت او با «من»، نیست. در این‌جا «دیگری»، این بار به شیوه‌ای متفاوت، باز به نفع «من» در حال مصادره شدن است و حق متفاوت بودن از او گرفته می‌شود. نیما حتی در رویکردی که نسبت به زمان و تاریخ دارد هگلی است. او معتقد به پیشرفت است و بر این باور است که انسان دوره کودکی خود را گذرانده است و به آگاهی بیشتری رسیده است. او بارها در نامه‌های خود بیان می‌کند که تکامل‌گراست و همین مسئله یک بار دیگر نگاه خطی و هگلی او را نسبت به تاریخ آشکار می‌کند.

«من» به دلیل جایگاه و موقعیت منحصربه‌فردی که در زبان و به تعبیر هولکویست در «وجود» اشغال کرده، با «دیگری» متفاوت است. زمان و مکان هر شخص به او اجازه می‌دهد تا از دیدگاه و زاویه‌ای خاص به جهان بنگرد. کوشش برای وحدت و یک‌پارچگی، کوشش برای نادیده گرفتن موقعیت خاص و منحصربه‌فرد «من» و «دیگری» در زبان است.

هر پاره‌گفتاری پاسخی به پاره‌گفتارهای دیگر است. در واقع، «من» حاصل نسبتی است که با پاره‌گفتارهای دیگر دارد. باختین بر این نکته بسیار تأکید می‌کند و بودن را به مثابه ارتباط ژرف با غیر و به مثابه رویداد در نظر می‌گیرد؛ رویدادی گشوده و باز که همواره توانایی فراروی از خود را دارد. مکالمه

در این سطح از زبان رخ می‌دهد. در جایی که پاره‌گفتارها بهم می‌رسند و با ارتباطی فعال به خود شکل می‌دهند. نحوه ادراک «من» از «دیگری» و «دیگری» از «من» به جایی بستگی دارد که هر کدام در مکان و زمان اشغال کرده‌ایم. موقعیت من به من اجازه نمی‌دهد که به همه چیز اشراف کامل داشته باشم و همه چیز را ببینم، همچنان که موقعیت دیگری از چنین موضوعی پرده برمی‌دارد. هر یک از ما، من و دیگری، برای فهم و ادراک بیشتر از خود و موقعیت خود، به هم وابسته هستیم.

اما این اشارت‌ها نباید موجب غفلت از کار مهم و بزرگی شود که نیما انجام داد. نیما فرزند زمان خود بود و دریافت عمیقی از تاریخ و مسائل روز داشت. تلاش‌های او برای شنیده شدن صدای دیگری ستایش‌انگیز است و بدون شک او یکی از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین نظریه‌پردازان و شاعران پیشرو در شعر فارسی است. با این‌که نیما در آغاز تفاوت میان «من» و «دیگری» را می‌پذیرد و کوشش می‌کند که به آن توجه خاصی نشان دهد، در اندیشه او، «دیگری» صدای خودش را نمی‌یابد؛ یعنی او تا مرحله هم‌حسی و همدلی با دیگران و حتی اشیاء پیش می‌رود اما پس از آن کوشش بیشتری برای جلو رفتن نمی‌کند. او همواره می‌کوشد تا خود را به جای دیگران بگذارد، و این کار را به دیگر شاعران زمان خود هم توصیه می‌کند، تا رنج دیگران را مثل خود آن‌ها فهم کند و به واقع دهان آن‌ها باشد. اما باید توجه داشت که این از مراحل اولیه کار است و کار در این‌جا به پایان نمی‌رسد. به هر رو، من نیما نمی‌تواند نماینده خوب و کامل دیگری هم عصر او باشد.

منابع

- آرون، ر (۱۳۸۷)، مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی، ترجمه باقر پرهام، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ نهم.
- اباذری و دیگران. (۱۳۸۶)، در مصاف با دیگری.
- باختین، م (۱۳۹۱)، تخیل مکالمه‌ای، ترجمه رویا پورآذر، تهران: نشر نی، چاپ سوم.
- باختین، م (۱۳۷۳)، سودای مکالمه، خنده، آزادی، ترجمه محمدجعفر پوینده، تهران: نشر چشمه، چاپ اول.
- تودوروف، ت (۱۳۹۱)، منطق گفت‌وگویی، ترجمه داریوش کریمی، تهران: نشر مرکز، چاپ دوم.
- دو وینیو، ژ (۱۳۷۹)، جامعه‌شناسی هنر، ترجمه مهدی سبحانی، تهران: نشر مرکز، چاپ اول.
- فراستخواه، م (۱۳۹۴)، ما ایرانیان، تهران: نشر نی، چاپ اول.
- قاضی‌مرادی، (۱۳۹۵)، در پیرامون خودمداری ایرانیان، تهران: نشر اختران، چاپ ششم.
- قاضی‌مرادی، ح (۱۳۸۷)، در ستایش شرم، تهران: نشر اختران، چاپ پنجم.
- قاضی‌مرادی، ح (۱۳۹۲)، شوق گفت‌وگو و گستردگی فرهنگ تک‌گویی در میان ایرانیان، تهران: نشر دات، چاپ دوم.

- کلانتری، ع (۱۳۹۱)، گفتمان از سه منظر زبان‌شناسی، فلسفی و جامعه‌شناختی، تهران: نشر جامعه‌شناسان، چاپ اول.
- ریکور، پ (۱۳۸۵)، احیای معنا یا کاهش توهم، ترجمه هاله لاجوردی.
- سوسور، ف (۱۳۸۹)، دوره زبان‌شناسی عمومی، ترجمه کوروش صفوی، تهران: نشر هرمس، چاپ سوم.
- عضدانلو، ح (۱۳۷۲)، درآمدی بر گفتمان یا گفتمانی درباره گفتمان.
- گاردینر، م (۱۳۸۱)، تخیل معمولی باختین، ترجمه یوسف ابادری.
- مختاری، م (۱۳۹۲)، انسان در شعر معاصر، تهران: نشر توس، چاپ چهارم.
- هولکویست، م (۱۳۹۵)، مکالمه‌گرایی، میخائیل باختین و جهان‌ش، ترجمه مهدی امیرخانلو، تهران: نشر نیلوفر، چاپ اول.
- یوشیج، ن (۱۳۸۵)، درباره هنر و شعر و شاعری، تهران: نشر نگاه، چاپ اول.
- یوشیج، ن (۱۳۸۴)، مجموعه کامل اشعار، گردآوری سیروس طاهباز، تهران: نشر نگاه، چاپ هفتم.