

Research Paper

The Nature of Didan (Seeing): Bijan Elahi's Approach to Nature in Light of Martin Heidegger's Existential Thought

Ghodsieh Rezvanian^{1*}, Mohammadreza Mohammadi²

¹ Professor of Persian Language and Literature, Faculty of Persian Literature and Foreign Languages, University of Mazandaran, Babolsar, Iran.

² M.A. in Persian Language and Literature, University of Mazandaran, Babolsar, Iran.



10.22080/lpr.2025.29304.1112

Received:

May 25, 2025

Accepted:

August 18, 2025

Available online:

February 26, 2026

Keywords:

Seeing Nature, Heidegger, Bijan Elahi, Existence

Abstract

Nature has always been the most fundamental ground for humanity's encounter with existence and establishing a relation to it. Such an encounter may take a conceptual form, mediated through the mind (the subject), in which case nature is reduced to a mere object, framed and interpreted through conceptual methods and theoretical structures. Yet, another mode of encounter with nature exists: an existential engagement grounded in presence and communion, one that transcends mental and theoretical constructs. This mode of encounter serves as a reminder of the thinking of existence and of the truth of being within existence—namely, that truth emerges from phenomena themselves, by and of their own accord, rather than through concepts imposed upon them by human cognition. Employing a qualitative content analysis approach, the present study examines this existential relation to nature and being in Bijan Elahi's poetry collection *Didan (Seeing)*, drawing upon Heidegger's existential thought. The findings demonstrate that nature functions as the realm of the immediacy of existence, and that the nature-oriented poetic language of Elahi provides a medium for disclosing the truth of existence.

***Corresponding Author:** Ghodsieh Rezvanian
Address: Professor of Persian Language and Literature, Faculty of Persian Literature and Foreign Languages, University of Mazandaran, Babolsar, Iran.

Email: ghrezvan@umz.ac.ir

Extended Abstract

1. Introduction

Nature has always been the most important context for human encounters with existence and establishing a relationship with it. This encounter can be conceptual through the lens of the mind (subject), and nature is also, in this case, merely the object of conceptual methods and frameworks. But the other encounter is an existential engagement with nature, grounded in presence and connection, and a movement beyond the confines of mental and theoretical frameworks. This mode of encounter serves as a reminder of the idea of existence, and of the truth of existence itself; a truth that emerges from within phenomena, by its own accord, rather than through concepts imposed upon them by human beings. In this sense, language becomes the site where the truth of existence is disclosed. For this reason, Heidegger calls language the “house of Being” and considers its most authentic form to be “poetry.” This approach, which Heidegger terms phenomenology, emerges from the necessity of ontology and the fundamental task of questioning Being and existence. As Heidegger sees it, the task of the ontological path is primarily “to distinguish Being from beings and to explicate Being itself” (Heidegger, 2016, p. 37). Here, Heidegger characterizes his ontological method as the distinction between Being and beings, more broadly referred to as the “ontological difference.” In other words, the Being of any entity always precedes it as a necessary condition for its existence. Accordingly, Heidegger understands phenomenology as the methodological ground of ontology .and the inquiry into Being and existence

This research, employing the qualitative content analysis, examines this existential

relationship with nature and existence in Bijan Elahi’s poetry collection *Didan* in light of Heidegger’s existential thought, and shows that nature constitutes the immediacy of existence, while Elahi’s nature-centered poetic language functions as a site for the disclosure of the truth of existence..

2. Purpose, Literature Review, and Method

The objective of this study, while elucidating Bijan Elahi’s profound philosophical perspective on nature and its relationship with the truth of existence, seeks to engage the audience with a distinctive form of poetry. This poetry extends beyond mere aesthetic appreciation to address the contemporary condition, where the modern subject’s neglect of the truth of Being has rendered life devoid of meaning. Accordingly, Elahi’s poetic work invites readers into a deeper contemplation of Being itself and the ontological foundations of existence.

Phenomenology, from Heidegger’s perspective, is understood as an “ontological approach,” comprising “steps toward a way of access to Being as such and the fulfillment of its structures” (Heidegger, 2013, p. 403). In this sense, phenomenology articulates a mode of thinking—almost a grammar—that can be summarized in the slogan “toward the things themselves” (Heidegger, 2016, p. 37). The understanding of Being, which transcends any particular being and any determinate mode of beings, is made possible through a singular and exceptional being. This being is none other than *Dasein*, which holds ontological precedence over all beings in relation to the “greatest question”—the inquiry into

the meaning of Being and the possibility of its interpretation. Dasein not only reflects upon Being and safeguards it, but also stands as the addressee of Being itself. It is not a being separate from nature; rather, Dasein exists in an ontological relation with things, phenomena, and nature. Nature, therefore, is not merely an object but a dimension of the world within which human beings find themselves and dwell.

Heidegger emphasizes that we experience nature primarily through its practical involvement, lived experience, agency, and meaning in everyday life, rather than solely through abstract or scientific frameworks. Phenomenology deepens our understanding of nature by challenging any quantitative, empirical, abstract, and dualistic perspective toward nature and the world, exposing such viewpoints as sources of both theoretical and practical crises. Through its critique of dominant conceptions of nature—shaped by Cartesian thinking and the expansion of modern science—phenomenology opens the path toward a renewed understanding of nature. This novel understanding revolves around new ideas such as the lifeworld (*Lebenswelt*), lived experience, and the phenomenological horizon.

This existential “thinking,” in its authentic sense, must be expressed through language. Therefore, Heidegger refers to language as the “house of Being”, with thinkers and poets serving as the guardians of this dwelling. Within Heidegger’s distinctive discourse, this understanding of language emerges as a fundamental phenomenon, standing in opposition to the conceptual and theoretical language of metaphysics. For Heidegger, the fundamental and revealing essence of language, its authentic mode, is “poetry.” He further maintains that a work

of art brings Being into the realm of presence. The present research argues that Elahi’s poetry constitutes precisely such a work, one that establishes a relation with the truth of Being.

3. Discussion

Nature has always been a central concern in contemporary poetry, particularly within two influential movements: Romanticism and Symbolism. Through qualitative content analysis, this study examines the ontological relationship between nature and Being in Bijan Elahi’s poetry collection *Didan*, through the lens of Heideggerian existential thought and phenomenology. The findings demonstrate that nature constitutes an immediate dimension of existence, and that Elahi’s nature-centered poetic language serves as a vehicle for unfolding the truth of Being.

While nature serves as a central motif in Romanticism, the Romantic poet’s approach to nature is typically distant, descriptive, and instrumental. In contrast, Symbolism deepens this perspective but often treats nature’s symbolic function as a secondary feature. Elahi’s poetry, however, reveals a fundamentally different encounter with nature, characterized by the discovery or retrieval of a primordial reality, distinct from inner imagination or conceptual-subjective cognition.

This existential relation with nature is exemplified in five selected poems from *Didan*, each highlighting a specific aspect of Elahi’s ontological engagement:

- Nature and the summons of presence
- Nature as the domain of poetic liberation

- Nature as the sanctuary of Being
- Speaking in unison with the elements of Being
- Shepherding and safeguarding Being

These themes illustrate how Elahi's poetry, by employing language as the "house of Being" (following Heidegger's concept), creates a profound closeness between humans, nature, and existence itself.

Nevertheless, the study acknowledges the need for stronger coherence between the theoretical foundations and the qualitative content analysis. Grounding the poetic analysis explicitly in core Heideggerian concepts—such as Dasein, the ontological difference, and the revealing function of language—would enhance both the depth and clarity of the research.

4. Conclusion

The poems analyzed herein reveal that Bijan Elahi's engagement with nature transcends a merely reflective or instrumental attitude; he does not use nature as a means to achieve personal or external objectives. Rather, Elahi's encounter with nature manifests as an existential form of thinking grounded in

ontological inquiry. In this profound confrontation with nature, the poet—as both a thinker and guardian of the sanctity of the truth of Being—continually calls upon humans to recognize the imperative of ontological reflection.

It is nature itself, along with the inherent truth, that unfolds and reveals itself authentically. In this dynamic, humans function less as spokespersons of the world and more as receptive interlocutors and silent witnesses. This mode of thought aligns with Heidegger's lifelong philosophical pursuit centered on his distinctive phenomenological "way"—namely, hermeneutic phenomenology—which involves a relational and interpretative engagement with phenomena. This entails dwelling within the realm of phenomena, remaining attuned to their manifestation, and standing on the threshold of their disclosure and the revelation of their essential truth.

This ontological framework deepens our understanding of Elahi's poetic language, portraying it not merely as descriptive or symbolic, but as a medium through which the truth of Being is invoked and intimated. Ultimately, these poems invite readers into a contemplative space, encouraging an authentic encounter with existence itself.

علمی

طبیعتِ "دیدن" (رویکرد بیژن الهی به طبیعت با نظر به تفکر وجودی مارتین هایدگر)

قدسیه رضوانیان^{۱*}، محمدرضا محمدی^۲

^۱ استاد زبان و ادبیات فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه مازندران.
^۲ کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه مازندران.



10.22080/lpr.2025.29304.1112

چکیده

طبیعت، همواره مهم‌ترین زمینه رویارویی آدمی با هستی و برقراری نسبت با آن بوده است. این مواجهه می‌تواند برخوردی مفهومی و از دریچه ذهن (سوژه) باشد و طبیعت نیز در این صورت صرفاً موضوع (ابژه) روش‌ها و چارچوب‌های مفهومی است. اما مواجهه دیگر، مواجهه وجودی با طبیعت در معنای حضور و پیوند با آن، و خارج شدن از بند مفاهیم ذهنی و نظری است که عامل تذکار اندیشه وجود، و حقیقت وجود در طبیعت است؛ این که حقیقت، خود و به اراده خود است که از دل پدیدارها ظهور پیدا می‌کند نه از طریق مفاهیمی که توسط آدمی بر آن‌ها تحمیل می‌شود. این پژوهش، به روش تحلیل محتوای کیفی، این نسبت وجودی با طبیعت و هستی را در مجموعه شعر دیدن بیژن الهی با نظر به تفکر وجودی و پدیدارشناسی هایدگر بررسی نموده و نشان می‌دهد که طبیعت، ساحت بی‌واسطگی وجود است و زبان شعر طبیعت‌محور الهی، محملی برای انکشاف حقیقت وجود است.

تاریخ دریافت:

۴ خرداد ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش:

۲۷ مرداد ۱۴۰۴

تاریخ انتشار:

۷ اسفند ۱۴۰۴

کلیدواژه‌ها:

بیژن الهی، اندیشه وجودی، پدیدارشناسی، هایدگر، مجموعه دیدن، طبیعت

* نویسنده مسئول: قدسیه رضوانیان

آدرس: استاد زبان و ادبیات فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی،
ایمیل: ghezvan@umz.ac.ir دانشگاه مازندران.

۱ مقدمه

طبیعت، منبع لایزال شعر فارسی است. برخورد با طبیعت در سنت ادبیات فارسی، اغلب حاصل نوعی "تصور" طبیعت و پدیده‌های طبیعی، و توصیف آن به شیوه‌ای زیبایی‌شناسانه است که در نتیجه این رویکرد، همه امور را به نفع التذاذ شخصی و درونی، مورد توجه قرار می‌دهد یا برای نیل به اهداف خود و به نفع التذاذ شخصی تقلیل می‌دهد؛ چه در برخوردهای تعلیمی و حکمی و عاشقانه با طبیعت، و چه در برخورد مؤمنانه. البته مواجهه عارفانه با طبیعت، شامل برخورد و نسبتی پرسش‌گرایانه با حقیقت پویای هستی است. اما به‌طور کلی در نگاه زیبایی‌شناسانه، مواجهه با طبیعت، گویی تنها در قالب برخورد یک نگرنده صرف است، نه یک زیستنده. به عبارتی در این رویکرد همه چیز «به احساس تحویل می‌شود و احساس نیز تأثر انسان در مقام سوژه در برابر اشیاء به حساب می‌آید» (صافیان، ۱۳۸۷: ۱۰).

اگر دوره معاصر شعر فارسی را که با نیما تثبیت شده، دوره تغییرات پارادایمیک بدانیم، در برخورد با طبیعت نیز، نیما را می‌توان به‌مثابه یک آغازگر مواجهه‌ای متفاوت با "طبیعت"، در تقابل با یک نگرنده صرف، در قامت برخوردی "حضور" "با" طبیعت دانست. انسان شعر نیما، آمیخته با طبیعت است و پیوسته "با" آن زندگی می‌کند، و فرصت ظهور و حضور طبیعت را از آن نمی‌گیرد. به عبارتی «نیما انسان را واسطه تباین در بین اجزای طبیعت می‌داند که وجودش جزء همان اجزا به شمار می‌آید» (اسماعیل پور مطلق، ۱۳۹۸: ۶۰). هرچند که همواره طبیعت و به‌طور کلی عالم هستی رازی است سر به مهر و آبیستن چیزهایی تازه، اما تنها در قدم نهادن در آن و آمیختن با آن است که می‌توان متوجه صداها و کردارهای رازآمیزش شد. در این نوع برخورد و مواجهه با طبیعت، «رمز و رازش را باید در دل و اندرون خود آن جست نه در بیرون و آن‌سوتر؛ در زمین نه در آسمان» (مسکوب، ۱۳۷۱: ۲۶). در حالی که «در شعر فارسی دگرگونی و نقش طبیعت در

گرداننده‌ای بیرون از خود او جست‌وجو می‌شد و زیبایی‌اش یا در همانندی با چهره و اندام‌های بیننده زیباپسند بود، و یا در ایجاد و بازتاب حسیات (احساسات و عواطف) و تأملات زیبای این نگرنده» (همان، ۲۶). در این دیدگاه تازه، برخلاف آنچه در سنت ادبیات فارسی بدان پرداخته شده، "درگیری و درهم‌تنیدگی" "با" طبیعت، به معنای تبدیل آن به ابزاری صرف در خدمت توصیفات شخصی، و دست‌مایه‌ای برای تصرف و استیلا نیست. چنان‌که این موضوع را در دیدگاه نیما به طبیعت می‌توان مشاهده کرد. پس از نیما نیز طبیعت در شعر شاعران اقلیم شعر نیمایی، هر یک در نسبتی به فراخور جهان‌بینی شاعر بوده است؛ گاه نماد مفاهیم سیاسی و اجتماعی و زمانی نیز رویکردی احساسی و همدلانه با طبیعت، که در مجموع بر وجود و حضور غیرقابل اغماض طبیعت در ضمیر شاعرانه دلالت دارد. این جستار بر آن است که طبیعت را از نظرگاه شعر بیژن الهی ببیند. اینکه نسبت شاعر و شعر او با طبیعت چگونه است؟ درگیری (درهم‌تنیدگی) الهی با طبیعت، در نهایت آیا به‌مثابه مواجهه شدن با نشانه‌ای است برای بیان اندیشه‌ای درونی و شخصی یا هدفی خاص، یا برخوردی است درگستره‌ای بنیادین و ساحتی وجودی؟ پاسخ به این سؤال در این پژوهش، حاصل رویکردی پدیدارشناختی است؛ همان تفکری که به‌مثابه مجالی است برای آشکارگی حقیقت پدیده‌ها، در معرض وجود آن‌ها قرار گرفتن، و نزدیک شدن به حقیقت گریزان آن‌ها؛ و این امر در رویکرد هایدگری‌اش که مبانی نظری این پژوهش را تشکیل می‌دهد؛ یعنی مواجهه‌ای پیشامفهوم‌ی، در معنای قرار گرفتن در آن - جایی که خود، بنیاد سوژه/ابژه و برخوردهای مفهومی و شناختی است.

۱/۱ پیشینه پژوهش

از آنجاکه رویکرد هایدگر به زبان و حقیقت وجود، مبحث نظری و فلسفی قابل‌تأملی است که محملی است برای خوانش اندیشمندانه ادبیات عرفانی

(Seiendes) است. موجودات اشیایی هستند که وجود دارند، اما وجود خود زمینه و امکان حضور همه موجودات است و نه یک شیء خاص یا مجموعه‌ای از ویژگی‌ها. وجودشناسی یعنی تأمل در معنای وجود به‌عنوان افقی که در آن همه موجودات فهمیده می‌شوند. او این مسئله را متذکر می‌شود که تاریخ اندیشه همواره از تمایز وجود و موجود غافل مانده و با توجه به کلی بودن ساحت "وجود"، پیوسته به بهانه وجودشناسی، در وجودشناسی محصور شده است. وجود همواره امری جدانشدنی از موجود است. به عبارتی "هست" بودن هر چیزی، پیوسته امری پیشینی و ضروری برای آن چیز است. هایدگر شیوه این وجودشناسی و پرسش از وجود و هستی را پدیدارشناسی می‌داند (هایدگر، ۱۳۹۵: ۳۷). پدیدارشناسی «بیانگر دستوری است که می‌تواند در [شعار] «به‌سوی خود چیزها» صورت‌بندی شود؛ [این دستور] در تقابل است با همه ساخته‌های پا در هوا به شبه پرسش‌هایی که غالباً طی نسل‌های متمادی به‌عنوان «مسائل» جولان داده‌اند» (همان: ۳۸). هایدگر توضیح پدیدارشناسی (فنونولوژی) را پیش‌از هر چیز در خود اصطلاح پدیدارشناسی می‌یابد. در بررسی واژگانی اصطلاح پدیدارشناسی نیز هایدگر به توضیح دو جزء «پدیده» و «لوگوس» می‌پردازد و آن را به ریشه یونانی «فاینومنون» و «لوگوس» برمی‌گرداند. ابتدا [فاینومنون] به معنای «خودنشان‌دهنده» و «آشکار» (هایدگر، ۱۳۹۵: ۳۸). هایدگر معتقد است «باید دلالت اصطلاح «پدیده» را به‌مثابه چیزی که خودش را - در - خودش - نشان می‌دهد، یعنی چیزی که آشکار است» (همان، ۳۸) در نظر داشت. در باب بخش دوم اصطلاح پدیدارشناسی یعنی لوگوس نیز، هایدگر دلالت اصیل آن را «گفتار» می‌داند و معتقد است که در طول تاریخ اندیشه، این دلالت اصیل (گفتار) همواره مستور مانده است. از دیدگاه هایدگر لوگوس به معنای گفتار یعنی آشکار ساختن چیزی که در گفتار «از آن گفته» می‌شود. به عبارتی گفتار در معنای «مجال دیدن دادن» (همان: ۴۴). باید متوجه بود که لوگوس در معنای "مجال دیدن دادن" در

فارسی، در ایران با اقبال پژوهشی مواجه شده است. شعر بیژن الهی یکی از متونی است که با این خوانش، وجهی عمیق تر می‌یابد که تاکنون پژوهشی در مورد شعر او از این دریچه صورت نگرفته است اما آثار زیر برخی، به ایضاح و تبیین نظریه زبان هایدگر و برخی به خوانش شعر مولوی با اتکا به این نظریه پرداخته‌اند:

- صافیان، محمد جواد و ناصر مومنی (۱۳۸۹). در مقاله «بررسی رابطه میان سکنی گزیدن و فراخواندن از نظر هایدگر»، به مسئله زبان و وجود از نظر هایدگر پرداخته؛ اینکه زبان ما، ابزار بیان ما نیست، زبان، همانا جهان است که ما را فرامی‌خواند و جهان، آشکارگی هستی است.

- روح‌الله رجبی و رضا سلیمان حشمت (۱۳۹۴). در مقاله «زبان در اندیشه هایدگر». با بررسی برخی از اصول تفکر هایدگر، تفاوت تلقی او از زبان را با تلقی متافیزیکی از زبان تبیین می‌کنند.

بالو، فرزاد و رضا رضاپور (۱۴۰۳) در مقاله «تأملی تازه درباره مفهوم «دیدن» با الهام از رویکرد هستی‌شناسانه هایدگر» به هم‌پوشانی دیدگاه مولوی و هایدگر در مورد دیدن حقیقت پرداخته‌اند.

۲ بحث

۲٫۱ مبانی نظری

۲٫۱٫۱ پدیدارشناسی؛ رویکرد هستی‌شناسی هایدگر

پدیدارشناسی خاص هایدگر، به‌طور کلی پس از طرح وجودشناسی و ضرورت پرسش از وجود و هستی به میان می‌آید. چنان‌که هایدگر وظیفه مسیر وجودشناسی را ابتدا «متمایزسازی هستی از هستنده و تبیین خود هستی» (هایدگر، ۱۳۹۵: ۳۷) می‌داند. هایدگر در این گزاره، از "راه" وجودشناسی‌اش تحت‌عنوان «متمایزسازی هستی از هستنده» یا به‌طور کلی "تمایز وجودشناختی" سخن می‌گوید. وجود (Sein) چیزی فراتر از موجودات

۱/۱/۱/۲ دازاین (انسان پرسش‌گر)

پدیدارشناسی هایدگر مستلزم وجود یک پرسش‌گر است. آن انسان پرسش‌گر که دغدغه وجود و هستی را دارد، در نظر هایدگر، «دازاین» نام دارد. و مسئله پرسش نیز به نوعی برقراری نسبت با وجود است که هایدگر از دریچه دازاین، رفته رفته در اندیشه‌اش سراغ وجود بما هو وجود را می‌گیرد. در توضیح دازاین و تفاوت آن با اصطلاح معمول از انسان، هایدگر از مهم‌ترین ویژگی دازاین یعنی «حقیقت‌آگزیستانس» یاد می‌کند. در نظر هایدگر «آگزیستانس به مثابه برون ایستایی دازاین، بر هستی و جهان گشوده است و این گشودگی، نسبت‌های وی با موجودات را راهبری می‌کند» (آزادانی و بهشتی، ۱۳۹۷: ۹-۱۰). از نظر او «گشودگی خصلت بنیادین دازاین است که موافق با آن، دازاین «آن جا»ی خویش است. گشودگی از طریق یافت حال، فهمیدن، و گفتار تقویم می‌شود» (هایدگر، ۱۳۹۵: ۲۸۶). گشودگی به معنای اعم به عنوان یک کیفیت هرمنوتیک، به ظهور هستی توسط دازاین اشاره دارد و این مسئله «در ساحت حضور و مواجهه با وجود و درافتادن در معنی موجودات است» (خاتمی، ۱۴۰۱: ۳۸۰). "در مواجهه با وجود" یعنی اینکه «ما چیزی را به نحو سوژکتیو نمی‌فهمیم، و انفتاحی برای ما حاصل می‌شود» (همان، ۳۷۶). این مطلب بیانگر آن است که بودن دازاین در - عالم، پیشی دارد بر ساحت نظری و سوژکتیویته‌اش. به عبارتی می‌توان گفت که سوژکتیویته آدمی تنها یک نحوه و گونه‌ای از وجود و حضور اوست. نه امری تعیین‌کننده به عنوان معرف دقیق وجود او. باید توجه داشت در اندیشه وجودمحور، وجود همواره به عنوان امری ماتقدم در ظهور است.

۲/۱/۲ نگهبانی "وجود" و نسبت با هستی

هایدگر در رساله نامه درباره انسان‌گرایی (۱۹۴۶) که پاسخی است به پرسش‌های فیلسوف فرانسوی، ژان بوفره، با توجه به وظیفه حقیقی انسان در دوران استیلای متافیزیک و تفکر سلطه‌گرایانه

ساحت‌التثیا (ناپوشیدگی) قرار می‌گیرد؛ و در این ساحت است که می‌تواند "صادق" یا "کاذب" باشد. اما از نظر هایدگر این صدق و کذب به معنای مطابقت امر درونی (ذهن - سوژه) و امر بیرونی (موضوع - ابره) نیست. بلکه این صدق و کذب به معنای پوشیدگی و ناپوشیدگی امری پویا به عنوان حقیقت، ذات ساحت "التثیا" به عنوان «ذات همه «ذات‌ها» است» (هایدگر، ۱۳۹۹: ۲۳۳) که در لوگوس و رویکرد اصیل آن تجلی می‌یابد. این رویکرد اصیل را هایدگر به طور عمیق‌تر در آثار متأخر خود تحت عنوان شیوه اصیل زبان یعنی شعر می‌داند و می‌اندیشد.

هایدگر برای تفکیک مفهوم «پدیده» مورد نظر خود از مفهوم عامیانه پدیده (صورت ظاهری) می‌پرسد که «چیست که پدیده‌شناسی باید مجال دیدن آن را بدهد؟ چیست که باید به معنایی ممتاز، «پدیده» نامیده شود؟ چیست که بنا بر ماهیتش، ضرورتاً موضوع نمایشی آشکار است؟ آشکار چیزی است که در وهله اول خود را نشان نمی‌دهد، پوشیده است اما ماهیتاً به آنچه خود را در وهله اول نشان می‌دهد، تعلق دارد، به گونه‌ای که معنا و بنیان آن را تشکیل می‌دهد» (هایدگر، ۱۳۸۹: ۴۷) یعنی هستی هستند. بنابراین پوشیدگی، مفهوم مکمل پدیده است و ایده دریافت و تبیین اصیل و شهودی پدیده در تقابل مستقیم با ساده‌لوحی نظاره تصادفی، بی‌واسطه و غیرتأملی قرار دارد» (همان: ۴۹) در نتیجه می‌توان گفت پدیدارشناسی از نظر هایدگر به عنوان "رویکرد هستی‌شناسی"، «گام‌هایی در راه‌یابی به وجود بماهو وجود و استیفای ساختارهای آن است» (هایدگر، ۱۳۹۲: ۴۰۳). درک هستی که فراتر از هر هستنده و تعیین ممکن موجود در هستنده قرار دارد توسط هستنده ممتاز ممکن است که همانا دازاین است که در برابر «مسئله اعظم» یعنی پرسش از معنای هستی و امکان تعبیر آن، نسبت به همه هستنده‌ها تقدم انتولوژیکی دارد.

همان عصر سوفسطاییان و افلاطون به قوت خود باقی است» (همان: ۳۰۳). هایدگر در "پرسش از تکنولوژی" این مسئله غلبه تکنیک را بیشتر مورد توجه قرار می‌دهد و بر آن تأکید می‌کند. در نهایت می‌توان گفت که در "نامه درباره انسان‌گرایی"، هایدگر به مسئله بحران امر "قرب" و نزدیکی به هستی از خلال اندیشه سلطه‌گرانه متافیزیک می‌پردازد. در این بین باید پرسید آیا اندیشه متافیزیکی مجال شنیدن زبان هستی را به انسان داده است؟ هایدگر برای پرداختن به این پرسش و این قبیل پرسش‌هاست که بر زبان تأکید می‌کند. او زبان رایج متافیزیک را برای این مهم پایان یافته می‌داند و پایانش را در ادای تمام و کمال شیوه نظری‌اش در مواجهه با هستی می‌بیند. بر این باور است که «انحطاط زبان - نتیجه روندی است که طبق آن، زبان زیر سیطره مابعدالطبیعه مدرن ذهنیت [سوبژکتیویته]، تقریباً به ناگزیر، از عنصرش بیرون رانده می‌شود. زبان هنوز از [نشان] دادن ماهیتش به ما، یعنی اینکه خانه حقیقت هستی است، امتناع می‌کند؛ بلکه بیش‌تر خودش را به مثابه ابزار سلطه بر هستنده به اراده صرف و به فعالیت ما تسلیم می‌کند» (هایدگر، ۱۳۹۴: ۳۰۶). آنچه مجال ظهور زبان در ماهیت وجودی‌اش را نیز فراهم می‌کند، از نظر هایدگر مسئله شنیدن یا به عبارتی مخاطب شدن است. «انسان نخست باید بگذارد به وسیله هستی از نو فرا خوانده شود، با پذیرش این خطر که در پاسخ به این فراخوان، فقط اندک چیزی، یا به ندرت چیزی برای گفتن داشته باشد» (همان: ۳۰۶). در این حال است که ماهیت وجودی زبان ظهور پیدا می‌کند. ماهیت وجودی زبان، آن امر مقومی است که «نسبت» انسان با وجود و هستی را به سرانجام می‌رساند؛ و به عنوان تجلی‌گاه وجود مطرح می‌گردد.

۲،۱،۳ وجه وجودی و اصیل زبان

از نظر هایدگر ماهیت بنیادین و آشکارکننده زبان و وجه اصیل زبان، «شعر» است. «شعر، نامیدن

سوبژکتیویته مدرن «بر این امر پافشاری می‌کند که یک انسان‌گرایی حقیقی که فقط با ترک اندیشه سنتی میسر است، ماهیت انسان را به مثابه «قرب» به هستی می‌فهمد و انسان را به جای مهندس یا مدیر هستی به «شبان» هستی تبدیل می‌کند» (هایدگر، ۱۳۹۴: ۳۰۱). تحقق وظیفه انسان در جایگاه شبان «وجود» در برابر تأملات موجودبینانه (انتیک) متافیزیک، در گرو «نسبت» انسان با مسئله «اندیشه» یا «تفکر» است. «آنچه بیش از همه «هست» هستی است. اندیشه، رابطه هستی با ماهیت انسان را به سرانجام می‌رساند. اندیشه می‌گذارد تا به وسیله هستی فراخوانده شود تا حقیقت هستی را بگوید ... اندیشیدن متعهد به وسیله هستی برای هستی است» (همان: ۳۰۲). این «اندیشه» وجودی در مفهوم اصیل آن باید در زبان جاری شود. از همین رو هایدگر از زبان به عنوان «خانه هستی (وجود)» یاد می‌کند. این معنی از زبان است که در کلام خاص هایدگر به عنوان امری بنیادین، در برابر زبان مفهومی و نظری متافیزیک قرار می‌گیرد. چرا که «زبان مفهومی نه فقط جنبش و حیات (به قول برگسون) بلکه پیچیدگی و زایش را از طبیعت می‌گیرد و به جای آشکار کردن موجودات، پوشیدگی را افزون می‌کند» (هایدگر، ۱۳۹۱: ۳). هایدگر زبان اصیل ناپوشیدگی «حقیقت» (التثیا) را که همواره امکان نگهبانی وجود برای آدمی است «خانه هستی» می‌داند. «زبان، خانه هستی است. در ماوای آن، انسان سکونت دارد. اندیشمندان و شاعران نگاهبانان این ماوایند. نگهبانی‌شان به سرانجام رساندن افشاپذیری هستی است؛ زیرا با کلام‌شان این افشاپذیری را به زبان می‌آورند و آن را در زبان نگاه‌داری می‌کنند» (هایدگر، ۱۳۹۴: ۳۰۲). اما لازمه نسبت (در مفهوم درگیر شدن) این نوع اندیشه و نسبت حضوری با هستی از نظر هایدگر آن است که «باید خودمان را از تعبیر فنی [تکنیکی] اندیشه که ریشه‌های آن به افلاطون و ارسطو بازمی‌گردد رها سازیم... هستی، به مثابه عنصر اندیشه، در تعبیر فنی [تکنیکی] از اندیشه متروک شده است. "منطق" تقدیس این تعبیر است که از

قوای دیگرش از سخن گفتن نیز برخوردار است؛ بلکه این سخن گفتن است که به‌عنوان امری بنیادین همواره انسان را دربرمی‌گیرد و حضور او را یادآور می‌شود (۷۵:۱۳۸۹). این زبان است که امکان گفتن و "نسبت" را برای ما فراهم می‌کند. زبان است که انسان را با عالم، آشنا و محتوای عالم او را آشکار می‌سازد. زبان «خانه هستی» است، در یک هم‌پوشانی با "وجود" پیش‌از آنکه ما بر زبان استیلا داشته باشیم و آن را به تسخیر خود درآوریم، زبان است که در جایگاه پیشین و اساسی خود، ما را دربرگرفته و اجازه ورود به عالم را می‌دهد.

۲،۱،۴ تکنولوژی و احتجاب حقیقت

علاوه‌بر مفهوم اومانیسیم متعارف و ماهیت انسان در آن که هایدگر آن را بازتاب اندیشه‌ی سوپرتکتیویستی متافیزیک می‌داند، یکی دیگر از مباحثی که در قالب تفکر "سلطه" در مسئله مستوری و پوشیدگی حقیقت (کنش از خود رسته) قرار می‌گیرد، تکنولوژی و ابزار تکنیک است، مسئله تسخیر عالم و مخاطب هستی نشدن که هایدگر در "پرسش از تکنولوژی" (۱۹۵۳) آن را مطرح می‌کند. البته این امر به‌مثابه مخالفت هایدگر با تکنولوژی نیست؛ بلکه او معتقد است تفکری پشت این تکنولوژی جدید نهفته است که نیهیلیستی است (خاتمی، ۲۱۴:۱۳۸۶). هایدگر در بررسی مفهوم تکنولوژی، در پی یافتن منشأ این مفهوم در اندیشه باستانی‌اش، به دنبال کشف حجاب از "تکنیک" است؛ در مفهومی نه چنان که امروز از آن فهمیده می‌شود. بلکه امر "الثیا" در پیوند با "پؤسیس" در ساحتی بنیادین مورد نظر او است. در این ساحت پؤسیس «فقط به تولید دست‌افزاری یا به ظهور آوردن و به تصویر درآوردن هنری و شعری اطلاق نمی‌شود. بلکه فوزیس^۱ یعنی از خود بر آمدن هم، نوعی فرآوردن یا پؤسیس است» (هایدگر، ۷:۱۳۷۳). از خود بر آمدن یا فرآوردن، از قلمرویی برمی‌آید که

بنیاددهنده هستی و ماهیت تمامی چیزهاست. نه یک گفتار ساده، بلکه آن‌گونه (گفتاری) که به‌وسیله آن وارد گشودگی (فراخنا) می‌شود ... شعر زبان را به‌عنوان یک ماده کار در دسترس نمی‌گیرد، بلکه شعر زبان را نخست ممکن می‌سازد» (هایدگر، ۷۴:۱۳۷۴) «شعر والاترین و عزیزترین هنرها از نظر هایدگر است. آشکارا، او باور داشت که در برابر توانایی‌های هنر شاعری، هر هنر دیگری ناتوان از نمایان کردن هستی است» (احمدی، ۱۳۹۳:۶۳۳). در این رویکرد «زبان بیش از آنکه چیزی بگوید، چیزی را نشان می‌دهد. دلالت‌گر نیست، مکاشفه است» (احمدی، ۱۳۹۶:۵۲۸). به‌طور کلی نزد هایدگر زبان در آن ساحت بنیادین و آفرینش‌گرش، باید ابزاری مقوم (مقوم در تشکیل جهان من) در جهت انکشاف وجود باشد. «زبان را این وظیفه است که هستنده را در یک اثر آشکار سازد و نگهداری کند. در زبان آنچه ناب‌ترین و آنچه پوشیده‌ترین و همچنین آنچه معقد و عادی است، می‌تواند در کلمه بیان شود» (همان: ۶۹). رویکرد هایدگر به زبان در ساحتی بنیادین به‌مثابه رد استفاده و کاربرد روزمره یا استعاری از زبان نیست. بلکه ما را همواره به آن ساحت مغفول که این کاربردها از آن برمی‌آیند ارجاع می‌دهد. به همین دلیل زبان را محدود به وجه کاربردی آن نمی‌داند و آن را به‌عنوان امری مقوم مد نظر قرار می‌دهد. «زبان تنها یک کارافزار نیست که انسان در کنار بسیاری دیگر، آن را در تصاحب دارد، بلکه زبان نخست اصلاً این امکان را می‌بخشد که ما در میانه گشودگی هستنده بایستیم. فقط آنجا که زبان است جهان آنجاست ... زبان یک دارایی است به یک معنای آغازترین» (همان: ۷۰:۶۹). هایدگر در مقاله «زبان» (۱۹۵۰) با تکیه بر امر سخن گفتن به‌عنوان امکان ویژه انسان، به‌طور دقیق به ساحت بنیادین زبان تأکید کرده است. این که تأکید بر سخن گفتن یا قوه نطق به‌عنوان وجه تمایز انسان با سایر موجودات، به این معنا نیست که انسان در کنار

¹ physis

۲۱/۵ پدیدارشناسی طبیعت از نظر هایدگر

هایدگر با رویکردی هستی‌شناختی، مسئله وجود و بودن در جهان را برجسته می‌کند؛ انسان در جهان از نظر او معنا در بستر زندگی تاریخی و انضمامی شکل می‌گیرد. از همین رو انسان را موجودی جدای از طبیعت نمی‌داند؛ بلکه دازاین در پیوند وجودی با اشیا، پدیدارها و طبیعت است. طبیعت، ابژه‌ای صرف نیست بلکه وجهی از جهانی است که در آن، انسان خود را می‌یابد و با آن زندگی می‌کند... هایدگر تأکید می‌کند که ما طبیعت را از منظر کاربرد، زیست، کنشگری و معنای آن در زندگی عملی‌مان تجربه می‌کنیم، نه فقط به شیوه انتزاعی و علمی. برای مثال، در تجربه روزمره یک چکش یا یک درخت، ما آن را ابتدا به مثابه ابزاری معنادار و بخش فعالی از شبکه زیستی خود می‌بینیم، نه صرفاً مجموعه‌ای از خواص فیزیکی‌اش. بنابراین، طبیعت در نگاه پدیدارشناسی هایدگری، شبکه‌ای زنده از معانی، امکانی برای کنش، و بستری برای پدیداری وجودی انسان است. «نباید طبیعت را به عنوان چیزی صرفاً فرادستی فهمید یا آن را به عنوان قدرت طبیعت تلقی کرد. جنگل، انبار چوب است، کوه، معدن سنگ، رودخانه، نیروی آب، باد، بادی است در بادبان‌ها. با کشف «جهان پیرامونی» با «طبیعتی» که بدین‌گونه کشف شده روبرو می‌شویم. می‌توان از نوع هستی آن به مثابه دردست‌بودگی قطع نظر کرد و آن را منحصرراً در فرادست‌بودگی صرف‌اش کشف و تعیین کرد. اما این شیوه کشف طبیعت سبب می‌شود که طبیعت به مثابه چیزی پر از «جنب و جوش» که بر ما هجوم می‌آورد و ما را مفتون چشم‌اندازهایش می‌سازد، مخفی بماند. گیاهان گیاه‌شناس، گل‌های پرچین نیستند؛ «سرچشمه‌ای» که به شیوه‌ای جغرافیایی برای رودی تعیین می‌شود، همان چشمه‌سار جوشان از زمین نیست» (هایدگر، ۱۳۸۹: ۹۵)

به این ترتیب اگر رویکرد غالب به طبیعت در عصر مدرن - که آن را صرفاً «منبع» یا «ابزاری» برای

یونانیان به آن ال‌تیا^۱ می‌گویند؛ قلمروی نامستوری و کشف حجاب (همان: ۷). هایدگر منشأ کلمه تکنولوژی و تکنیک را در زبان یونانی می‌داند. به عبارتی «تکنیتون^۲ عبارت است از امری که به تخته^۳ تعلق دارد... تخته به فرا آوردن تعلق دارد، به پوئیسیس؛ تخته امری شاعرانه (پوئتیک) است» (همان: ۸). در این دیدگاه هایدگر معتقد است تخته در دوره‌ای تنها به تکنولوژی مربوط نمی‌شد، بلکه به انکشاف و ظهور حقیقت نیز اطلاق می‌شده است (همان: ۲۸).

هایدگر بر آن است «بین این میل بیدار شده به سلطه‌طلبی و مرکزیت یافتن سوژه انسانی نوعی ارتباط وجود دارد که پیش از این سابقه نداشته است» (هایدگر، ۱۹۷۷ : ۱۲۸) امروزه ماهیت تکنولوژی آن چیزی نیست که بتوان آن را به مثابه انکشاف حقیقت یا تخته در نسبت با عالم در نظر گرفت. هایدگر ماهیت تکنولوژی در جهان نهیلیست را گشتل^۴ می‌داند. آن چیزی که تعیین کننده کشف نسبت انسان در برخورد با عالم است. به نظر هایدگر «آن ندای متعرضی را نیز که آدمیان را گرد هم می‌آورد تا امر از خود کشف حجاب‌کننده را همچون منبع ثابت، انضباط بخشد، [گشتل یا اسکلت‌بندی، چارچوب بندی، شبکه‌بندی] می‌خوانیم» (همان: ۱۶). از نظر هایدگر «هرجا این انضباط مستولی است، امکان هر انکشاف دیگری هم سلب می‌شود» (همان: ۲۱). به طور کلی در گشتل، انسان به گونه‌ای مفهومی و نظری در برابر طبیعت، یا بر روی "زمین" قرار می‌گیرد. در این برخورد، نسبتی که با طبیعت برقرار می‌شود، نه نسبتی به مثابه انس یا کشف و پرده برداشتن از وجود به مثابه خویش است، بلکه به گونه‌ای سلطه‌گرایانه و تسخیرکننده است. هایدگر در برابر گشتل است که از مفهوم تخته یاد می‌کند؛ به عنوان کشف حجاب از حقیقت یا امکان مخاطب هستی شدن. و شعر، که تجلی تخته است.

³ techne
⁴ Gestell

¹ aletheia
² echnikon

چالش کشیده و آن را منشا بحران‌های نظری و عملی معرفی می‌کند. نقد پدیدارشناسی از تفکر رایج درباره‌ی طبیعت که تحت‌تأثیر نگرش دکارتی از جهان و زمینه‌ی رشد تفکر علمی است، راه را برای ظهور فهم دیگری از طبیعت می‌گشاید. این فهم نوین بر گرد ایده‌های جدیدی چون زیست - جهان، تجربه‌ی زیسته، افق پدیدارشناختی می‌چرخد. بر این اساس جهانی که ما در آن زیست می‌کنیم جهان مفهوم‌های انتزاعی نیست، آن‌گونه که ما در دستگاه مفهومی علوم طبیعی می‌بینیم، بلکه جهانی است که ما آن را به شکلی متفاوت تجربه می‌کنیم.

بستگی و وابستگی ما با محیط چنان است که هیچ‌گاه قادر نخواهیم بود که با گسستن پیوند خود با آن، آن

را چون یک ابژه و به‌صورت عینی مورد مطالعه قرار دهیم. در نگاه هوسرل، جهان همواره در پیوند میان

سوژه - ابژه آشکار می‌شود. نادیده گرفتن این پیوند به بیگانگی از جهان خواهد انجامید. هوسرل بر آن است

که جهانی که علم جدید معرفی می‌کند از مفهوم‌هایی چون اندازه، شکل و حرکت بهره می‌گیرد. این جهان

هیچ‌گاه به تجربه‌ی ما در نمی‌آید، بلکه جهانی که ما تجربه می‌کنیم، جهان صداها، رنگ‌ها، بوها و مزه‌هاست (بردی و همکاران، ۲۰۰۰: ۵۱)

«نگرش هنری مورد نظر هایدگر، نگرش معطوف به انکشاف حقیقت است. این نگرش با پرهیز از هر نوع

ایجاد استیلا و غلبه، نوعی مواجهه و نسبت طبیعی با چیزها برقرار می‌سازد. در این مواجهه، انسان به‌مثابه

مخاطب چیزها، آن‌ها را به عرصه‌ی ظهور فرامی‌خواند. به نظر هایدگر اعمال اراده‌ی آدمی خود زمینه‌ای است برای

بهربرداری می‌بیند به از خودبیگانگی انسان و تخریب طبیعت می‌انجامد، بازاندیشی پدیدارشناسانه به ما کمک می‌کند تا طبیعت را نه به‌عنوان موضوع مصرف، بلکه به‌منزله‌ی حضور و پدیده‌ای زنده و دارای شأن خود تجربه کنیم. انسان و طبیعت، هویت خود را در تعامل دائمی و در بستری از معناهای زیسته می‌یابند.

از طرفی در فلسفه متأخر هایدگر، او نقد نگرش انسان‌محور به طبیعت را مطرح می‌کند و خواهان بازاندیشی هستی‌شناسانه به رابطه‌ی انسان و طبیعت است، اهمیت زیادی به تجربه‌ی زیسته و معنابخشی انسان به طبیعت می‌دهد. او انسان و طبیعت را به‌عنوان دو بُعد متمایز در یک رابطه‌ی پیچیده معرفی می‌کند نه به‌عنوان جزء و کل، بلکه در نسبت دیالکتیکی با هم می‌بیند. طبیعت بخشی از زیست‌جهان انسان است اما موجودیت مستقلی دارد و بخشی از وجود انسانی به معنای هویتی و وجودی آن نیست. تأکید هایدگر بر «وجود انضمامی» و «پدیدارشناسی هستی» است که از فلسفه‌ی مدرن و دوگانه‌انگاری سوژه و ابژه فاصله می‌گیرد اما هویت وجود انسان و طبیعت را کاملاً یکی نمی‌داند

هایدگر برخلاف دکارتی‌ها که انسان را جدا از طبیعت می‌دانستند و نیز برخلاف این فرض که طبیعت بخشی ذاتی از وجود انسان است، بین انسان و طبیعت نسبت دوگانه و دیالکتیکی قائل است که در آن هر یک دارای هویت جداگانه و مستقل، اما درهم تنیده و در تعامل‌اند. «تعامل سوژه - ابژه حاکی از آن است که در پدیدارشناسی نه ابژه بدون سوژه وجود دارد و نه سوژه بدون ابژه. به سخن دیگر، سوژه همواره به ابژه‌ای می‌اندیشد. آگاهی همواره آگاهی به چیزی است. هوسرل این چگونگی را حیث التفاتی می‌خواند» (موهانتی، ۲۰۰۶: ۶۹).

پدیدارشناسی از این جهت فهم ما را نسبت به طبیعت عمق می‌بخشد که هر نوع نگاه کمی، تجربی، انتزاعی و دوگانه‌گرا به طبیعت و جهان را به

«طبیعتی که در آثار رمانتیک‌ها حضور دارد صرفاً طبیعت بیرونی نیست. رمانتیک‌ها با بهره بردن از ذهن‌گرایی، ایده-آلیسم، تخیل و فردیت خلاق خود با طبیعت رویاروی می‌شوند» (جعفری جزی: ۱۳۷۸، ۲۹۶). از همین راه است که برای مثال می‌توان گفت، تعامل شاعر رمانتیک با طبیعت، محدود به صرف تعامل نیست؛ بلکه در اینجا طبیعت، موقعیتی را فراهم می‌کند برای پرداختن شاعر به موضوعات درونی و انسانی خویش. یا به عبارتی طبیعت، انگیزه‌ای یا محرکی است برای اندیشه‌ی شاعر. پدیدار بیرونی طبیعت برای شاعر، تبدیل می‌شود به سمبلی درونی (همان: ۲۹۸-۲۹۹) اما این سودمندی تصویر برای بیان احساس، وجهی کارکردی به طبیعت می‌دهد. «سمبولیست‌ها نیز در «سوبژکتیویسم» عمیقی غوطه‌ور بودند و همه‌چیز را از پشت منشور خراب‌کننده‌ی تخیل‌آمیزشان تماشا می‌کردند» (سید-حسینی: ۱۳۸۱، ۵۴۳/۲). آنچه در نظر سمبولیست‌ها مقدم بر نسبت حضوری‌شان با پدیده‌های بیرونی، و عالم اطراف است، جز "خیال متحرک" نیست. نزد آن‌ها پدیده‌ها چیزهای متحرکی هستند که تنها به واسطه‌ی حواس (حسیات باطنی) آن‌ها درک می‌شود. بدین ترتیب اشیاء نزدشان عبارت است از آنچه که ادراکات آن‌ها ساخته. یا به عبارت دیگر، پدیده‌ها نزد آن‌ها چیزی نیستند جز انعکاس و تجلیات درونی‌شان (همان: ۵۴۴). در رویکرد سمبولیسم به طبیعت، مسئله‌ی اصالت ادراک و تصور در مواجهه با پدیده‌های بیرونی از جمله طبیعت مطرح است. به‌طور کلی توجه به بحث اصالت تصور و پرسش از آن نیز به‌مثابه‌ی گام نهادن در "راه"ی است که در مفهوم هایدگری‌اش، همواره از آن به‌مثابه‌ی کوره‌راه پیدا و ناپیدای "وجود"، و "پرسش" از آن، یاد شده است. اما در شعر بیژن الهی «نسبت» با هستی در مغایرت با رویکرد مکاتب رمانتیسم و سمبولیسم به مسئله‌ی طبیعت، مواجهه‌ای است از نوع کشف، یا بازیابی امری پیشینی، جدای از مسئله‌ی تصور درونی یا به عبارتی شناخت براساس گستره‌ای مفهومی و سوبژکتیویستی. اکنون می‌پردازیم به مسئله‌ی

کتمان حقیقت. تا آنجایی که این تلقی به طبیعت ارتباط دارد، هرگونه اعمال اراده‌ی استیلاگرانه، مانع از

آن خواهد شد که انسان مخاطب طبیعت گردد. ویرانی طبیعت یکی از پیامدهای اعمال اراده‌ی معطوف به

قدرت انسان است. به نظر هایدگر یک اثر هنری عالم را به عرصه‌ی حضور می‌کشانند» (صفارحیدری، ۱۳۹۸: ۱۷).

۲،۲ بحث اصلی

۲،۲،۱ رویکرد بیژن الهی به طبیعت

طبیعت در شعر معاصر، همواره عنصری محوری بوده است. در دو جریان قدرتمند شعر معاصر، یعنی رمانتیسم و سمبولیسم، طبیعت، اساس زیبایی‌شناختی شعر واقع شده است. گرچه طبیعت در رمانتیسم موتیف اصلی شعر است اما رویکرد شاعر رمانتیک به طبیعت، نگاهی از فاصله، توصیفی و ابزاری است. در رویکرد سمبولیسم این نگاه تعمیق می‌شود اما بهره‌گیری نمادین از طبیعت، وجهی ثانوی بدان می‌بخشد. درواقع شاعر رمانتیک و سمبولیست با طبیعت بسان موجود رفتار کرده است نه وجود. گرچه معدود شاعرانی به همدلی و چه‌بسا یگانگی با طبیعت هم رسیده‌اند اما آنچه مسئله‌ی این جستار است در همین تمایز مواجهه با وجود و موجود است. اینجا سخن از طبیعت گفتن، زیستن، و غرق عناصر طبیعت شدن در مفهوم رویکرد رمانتیک و سمبولیک نیست. سخن بر سر برقراری نسبت با وجود و هستی در ساحتی از تفکر و اندیشه است نه امری به‌مثابه‌ی تقدم برخورداری سوبژکتیو با ابژه‌ای بیرونی؛ و یا به‌طور کلی تقدم بحث سوژه/ابژه بر مواجهه‌ی پیشینی آدمی "با" عالم. حال آنکه در رمانتیسم و سمبولیسم، نسبت با عالم، نسبتی است درونی، یا به عبارتی نسبتی است از رهگذر حواس باطنی.

مفهومی‌اش را از "بی‌واسطگی" در عطر " علف " و حضور در حریم آن یادآوری می‌کند:

- دعا برای آرامش:

صور می‌دمند و بهار دمیده /... من به سیاهی
پوستم کمی بد کردم که بوسه پذیرفتم/ و به مویم
که اسب‌ها به زبان، به لیس، یکسو کرده‌اند/ به
اتاقم که دری دارد/ چه عالی‌ست اتاقی که دری دارد/
دری که می‌توان گشود و شنید که صور می‌دمند

و اکنون باد، از آن در، می‌آید و موی مرا به سوی
دگر می‌خواباند/ متأسفم اسب‌ها/ از آن نگاه، از آن
زبان ساکت سرخ مؤدب/ و این دری‌ست که باد به
هم نمی‌زند، همیشه باز است./ بهار دمیده، میوه
می‌دمند.../ اسب‌ها که نشخوار می‌کنند/
می‌خواهند/ عطر علف را باز به یاد من آرند و عتاب
کنند؟/ چیست جز عطر علف/ باد که از دور
می‌رسد؟

(الهی، ۱۳۹۸: ۱۱)

۲،۲،۱،۲ طبیعت، ساحت رهایی شعر (آوازِ روش)

در شعر "آواز روش"، امری حضوری مورد توجه قرار
می‌گیرد که در آن کلمات و الفاظ شعر، منادی آن
است. کلماتی که عادتاً به کار نرفته، بلکه به‌مثابه
چیزی تازه، چیزی به‌منزله "رهایی"، و قدم نهادن در
"راه"ی که مجال آشکارگی است به کار رفته. شاعر
در این شعر، پیام‌آور "خرامش" در این "راه" است
و از ما می‌خواهد آنجایی باشیم که به تعبیر سپهری
"پشت دانایی" است و در پیمایش باید، ندانسته
سرود هستی، سرود طبیعت شویم. سرود طبیعت
شدن، رهایی از مواجهه مفهومی، و تنها گوش
سپردن به «خس و خس علف‌هاست / در
سراشویی»، برای آن «که می‌خواهی آن جا باشی».
"آنجا"یی که طبیعت، حقیقت وجود، در نسبت با

طبیعت در مجموعه دیدن بیژن الهی در برخی اشعار
این مجموعه که شاعر همواره در این شعرها، در
ساحتی هم‌عنان، و در پیوند با طبیعت، نه در
جایگاه تنها یک فاعل شناسا، در "متن عناصر"
طبیعت دیده می‌شود.

۲،۲،۱،۱ طبیعت و فراخوان حضور در شعر «دعا برای آرامش»

عنوان شعر مورد بحث «دعا برای آرامش» است.
شاعر در سراسر این شعر به‌دنبال چه می‌گردد و از
چه چیزی سخن می‌گوید؟ یا مهم‌تر اینکه آرامش مد
نظرش را در چه می‌جوید که این‌گونه به نوعی،
خواهان "تذکار" و یادآوری آن است؟ شاعر گویی در
درون کلماتش به‌دنبال امری است که غفلت از آن،
او را به تذکار آرامش واداشته. شاعر در این کلمات،
آرامش و مفهوم آرام گرفتن را در پی برخوردش با
پدیده‌هایی که درون آن‌ها جای‌گرفته، از رهگذر
ذهن (امر ذهنی)، و تصورات آگاهی شخصی‌اش،
نمی‌جوید. به عبارتی، آرامش را در بیرون از
فراایافت‌های ذهن و تصورات خودساخته آن
می‌جوید. این آرامیدن را باید در حضور، و در پیوند
با "طبیعت" دنبال کرد؛ در گستره‌ای که باید
مخاطب و نیوشای آن (طبیعت) بود. شاعر خواهان
این پیوند "با" طبیعت است هنگامی که در پی
شنیدن فراخوان آن شده؛ پیوندی که از درِ اتاقش،
او را به سوی طبیعت و صدای پاکش فرامی‌خواند، و
او را در "سمت" پدیده‌هایش می‌کشاند.

چه عالی‌ست اتاقی که دری دارد/ دری که
می‌توان گشود و شنید که صور می‌دمند و اکنون باد،
از آن در، می‌آید و موی مرا به سوی دگر می‌خواباند».

پا نهادن به بیرون این در است که شاعر را، و
به‌طور کلی آدمی را "مغلوب" طبیعت می‌کند، و نه
چیره بر آن. به عبارت دیگر، آدمی را در مواجهه‌ای
غیرمفهومی یا پیشامفهومی، در نسبتی جدای از
برخوردی بر پایه دوگانه سوژه/ ابژه "با" طبیعت قرار
می‌دهد. در این مفهوم، این طبیعت است که گویی
آدمی را عتاب، و پیوسته غفلت سلطه-محورانه

قاصدک‌هایی همواره / از گمشدگانی دیگر / به
گمشدگانی دیگر. (همان: ۶۷)

این طبیعت و عناصرش مادری را فرا یاد می‌آورد
که فرزند از جان برآمده‌اش را به‌سوی خود می‌خواند.
فرزندى که تنها در غفلت فریافت‌های پی در پی، و
دغدغه‌پرور و سلطه‌گرایانه‌اش در جهان به سر
می‌برد و فرصتی را نیز برای فراخوان طبیعت باقی
نگذاشته است.

۲،۲،۱،۴ هم‌زیانی با عناصر وجود (نحو محو)

در «نحو محو» از مجموعه گاهان که در شعرهای این
مجموعه گذشته از طبیعت به معنای عام آن، حضور
معنوی جانوران نیز مشاهده می‌شود، در شعرهایی
شاعر محیط علف، و به‌طور کلی طبیعت و برخورد
بی‌واسطه با آن‌ها را، این‌بار در حضور، و نسبت "با"
این جانوران دنبال می‌کند و خود را در میان ساحت
اصلی‌شان، درحالی‌که گوش سپرده به صدایشان
می‌جوید. به نوعی شاعر خواهان پذیرفتن خویش از
جانب آن‌هاست:

عقاب

آن پرنده که بالای کوه / خانه ساخته / از برف
همیشگی / نمی‌شود شناخته. / می‌گوید بیا، بیا / چرا
نیایی اینجا؟ / می‌داند نمی‌شود به پا آمد، می‌داند.
می‌داند میان راه می‌افتم / او هم این را می‌خواهد /
تا بیاید مرا بلند کند، / ببرد آن بالا، رنگ برف کند.
(همان: ۱۴۰)

شاعر ساحت طبیعی جانوران پیش رویش را
سراسر به‌منزله ندایی و دعوتی می‌یابد. آنچه که در
این میان است، مجال ظهور یا انکشاف امر محجوب
در امروز است. «نحو محو» علاوه‌بر ظهور طبیعت
جانورانش و صدای آن‌ها، در گستره‌ای وجودی، در
"رجوع" به سرچشمه‌های فولکلور و اساطیری آن‌ها
نیز سیر می‌کند؛ گستره‌ای در مقایسه با رفتار انسان
امروز، که محل پیدایی و ناپیدایی حقیقت آن
سرچشمه‌ها است.

تو، تو را دربرمی‌گیرد، و تو در تعهدی، به پاسداشت
آن برمی‌آیی.

- آوازِ روش

کف دست خود توانی بود / که بازگشایی / و تو را
نسیم پیش می‌راند / - وزیده از دماوند / که جویایی
و / که می‌خواهی آنجا باشی / پا برهنه / تنها با برف
- / پیش می‌راند و ندانسته سروده می‌شوی / واژه
ایستاده رنگ‌های گونه‌گون می‌گیرد / ایستاده آری،
اما ... / تَلَوْنِي که رفتارست / خُنْكَای این سروده از
همه‌جا سخت درخشیده‌ست / تَکِ دره‌ها.

رؤیا چه دراز می‌شود / و می‌رسد به جاده‌یی که
میان کوه پیچیده؛ / آن‌گاه / خَشْ و خَشْ علف‌هاست /
در سراسیمی.

(همان: ۱۴)

۲،۲،۱،۳ طبیعت به‌مثابه مامن وجود «گورانی»

شعر کوتاه «گورانی» شعری است که می‌توان گفت
تنها به‌مثابه در صدای طبیعت غرق شدن و نیوشای
آن بودن، و در مواجهه‌ای پاک با آن قرار گرفتن است.

از بلندی بادگیر / مَرّه فرود را به زمزمه آوردن /
در گوش آتشی سپید، در چمن؛ / و خفتن و خفتن /
مست از صدای درها و از صدای باد. (همان: ۵۵)

«در تنبلی لطیف» چمن خفتن، و در معرض گیاه
بودن، بی‌آنکه در پی چیزی باشیم که بر آن بیافزاییم،
و همچنین مست از صدای باد که پیوسته به‌منزله
صدای طبیعت، ندایی است به‌عنوان گوش ندادن به
هر صدای مزاحمی در برخورد با هیئت خالص
طبیعت. نهایتاً. آن چیزی که همواره به‌مثابه "تذکر"
یا "تفکر" مورد توجه قرار می‌گیرد، تأکید بر این امر
رهایی حقیقت علف است که پیوسته طبیعت را
به‌عنوان پناه، و ساحت آرامش وجودی آدمی جلوه
می‌دهد؛ همچون بند اول شعر «از افق آغاز کرده»:

- آخر باد را یکی / (مادری انگار) بر سرم /
می‌ایستاند: بامی / که وقفه می‌دهد شیرین / به

۲۲/۱/۵ شبانی و پاس‌داشت وجود

بیژن الهی در دفتر علف دیمی از مجموعه علف ایام که اولین شعر آن نیز بدین نام آمده، گویی فرصتی یافته است برای امر مخاطب طبیعت شدن، و در طبیعت زیستن:

به یاد سبزی‌ست / که سبزیست / نگو سبزیست
/ سبز می‌شود که بگوید / سبز می‌شود / نگو سبز
می‌شود / نگو در خرابه، نگو در باغ .. / نه بگو بندی،
نه بگو آزاد .. / بر همین بام هم یکی / باد می‌خورد
آخر / علف دیمی / علف دیمی‌ست / نه به اسمی
دیگر.

(همان: ۱۷۷)

علف دیمی ناظر بر مسئله امر بنیادین یا به عبارتی امر پیشینی است. نوعی مواجهه که در تفکر پدیدارشناسی هایدگری (بدون این هدف که اشاره به یک تأثیرپذیری مستقیم شاعر باشد) به عنوان وجودشناسی بنیادین مطرح است. شعر، نمودار توجه بیژن الهی به "تفکر بنیادین و وجودی" است. اینکه پدیدارها در ساحتی پیشین از آنچه که در متعلق آگاهی ما قرار بگیرند، برای ما حضور دارند. به عبارت دیگر پدیده‌ها، همواره ذیل مفاهیمی قرار می‌گیرند که آن‌ها را آگاهی و فرایافت‌های آگاهی صورت‌بندی کرده است. اما نکته اینجاست که برای مجال ظهور حقیقت وجود بماهو وجود آنچه که در معرض آن هستیم، فارغ از فراساخته‌ها و نام‌گذاری‌های شخصی آگاهی، باید در پی آنجایی بود که:

علف دیمی / علف دیمی‌ست، / نه به اسمی دیگر .

علف دیمی، همانا وجود خودبنیادی است که رها در باد، از هر نوع تعلقی آزاد است. او تجلی وجود است. «بی‌واسطگی». با عالم است که نزدیکی و تناسب این تفکر و تذکر حضوری همانا شبانی و پاس‌داشت وجود است.

نمونه دیگر این "تفکر بی‌واسطگی" در شعر «در دامنه‌ها» دیده می‌شود که گواهی بر حضوری بنیادی و پیشینی در نسبت با طبیعت است.

گندمی باد می‌دهم / گاه می‌برید بادها و دورها /
جرقه جرقه می‌شکوفانید / نه به تو، به این چه
هرزابه‌های بهاره دست دست می‌گردانند / هوا
می‌کنم بگویم تو - / و ناگهان ناپدید می‌شوید / در
علف‌های نیم‌گرم . (همان: ۱۷۹)

تنها، مسحور و مجذوب گاه بربادرفته و رفتار آب شدن در علفزار، و خطاب آنچه که هرزآب‌ها به دل علف‌ها فرومی‌برند، آدمی را به تفکر، و پاس‌داشت و شبانی حقیقتی وامی‌دارد که شاعر به یادآوری و تذکار آن، در زبان شعر همت گماشته است. به طور کلی در شعر بیژن الهی در مواجهه "با" طبیعت، همواره به جایی و مأمنی در طبیعت برای آدمی به مثابه انکشاف "حقیقت وجود" تأکید شده است. در این شعرها، "بی‌واسطگی" و پیوند آدمی با طبیعت، و نگاه غیرسلطه‌گرایانه‌اش نسبت به آن است که برای او به منزله تذکار حقیقت وجود است. طبیعت پیوسته وجودی غافلگیرکننده دارد. بدین معنی که گام نهادن در آن به مثابه گام نهادن در "راه" تاریک - روشن حقیقت وجود است. "راه" تاریک - روشن به این منظور که حقیقت وجود و هستی، همواره فارغ است از کشف‌های واضح و گزاره‌های مفهومی صدق و کذب که به منزله حکمی قاطع بر حقیقت تحمیل می‌شوند. اما سخن اینجاست که این طبیعت است که در بند نیست و در عین حال در بند نمی‌دارد چیزی را، چونان که انسان تکنیکال امروز درصدد به بند کشیدن چیزها، و تحمیل حقیقت خودساخته و مقطعی خویش بر آن‌ها است. طبیعت به مثابه خویش، همواره الگو، و پناه انسان غافل امروز، برای کشف حقیقت پیشانظری پدیده‌ها است. به عبارت دیگر، طبیعت، همان راه پیدا و ناپیدا، نامستور و مستور حقیقت وجود است؛ راه "هیچ‌جا". راه پرسش از امر غیرواضح و غیرقاطع حقیقت:

۳ نتیجه

مواجهه بیژن الهی با طبیعت از نوع تفکر انعکاسی نیست؛ یعنی او طبیعت را برای نیل به اهداف خود به کار نمی‌گیرد. مواجهه الهی با طبیعت را می‌توان حاصل تفکری وجودی دانست؛ به این معنا که در این رویارویی با طبیعت، شاعر در قامت متفکر، و پاسدار حریم حقیقت وجود، آدمی را همواره به ضرورت وجوداندیشی تذکار می‌دهد. به عبارتی آنچه نسبت انسان با طبیعت و هستی را در یک ساحت بی‌واسطگی و پیوند، و غیرسلطه‌گرایانه قرار می‌دهد، بودن او در - عالم به‌عنوان یک امر پیشینی، در معنای توجه به غلبه و گستردگی وجود و حضور، و نسبت با عالم هستی است. آنچه وضعیت نقادانه این رویکرد به هستی را بیان می‌کند، نقد حقیقت‌اندیشی ازمنظر یک روش متقن و ثابت‌شده ذهنی و مفهومی است. به عبارتی در پی این نقد، بیان این موضوع که آدمی پیش‌از آن که برخوردش با عالم هستی برخوردی سوژه محور در قالب فاعلی شناسا باشد، در - عالم - هست و این بودن، پیشینی بودن حقیقت وجود را مطرح می‌سازد. بدین ترتیب پیش‌از اینکه آدمی طبیعت و حقیقت پدیدارهای آن را براساس روش‌های مفهومی‌اش کشف کند، این طبیعت و حقیقت طبیعت است که خود را آشکار می‌سازد. به نوعی در این رویارویی، انسان بیشتر از آنکه سخنگوی عالم هستی باشد، مخاطب عالم هستی، و نیوشای ساکت آن است. اما همان‌طور که در این پژوهش بدان پرداخته شد، مایه نظری این پژوهش را وجوداندیشی هایدگر رقم زده است؛ تفکری که هایدگر در سراسر اندیشه‌اش مبداء و اساس آن را در "راه" پدیدارشناسی خاصش جستجو می‌کند. یعنی پدیدارشناسی هرمنوتیک، به معنای نسبت و مواجهه با پدیدارها، فهم (نسبت) آن‌ها و به عبارتی دقیق‌تر، در ساحت آن‌ها قرار گرفتن و در سمیت روشنای ظهور و آشکارگی حقیقت آن‌ها بودن. تفکری که پیوسته در آن برخورد شخصی، کشف شخصی، و تجلی وجود در رویارویی با پدیدارها بیان می‌گردد. این موضوع نیز برای هر

- راه از میان علف گرفته‌ام/ که راه پوش و راه
افزاست / راه‌های فراوان رفته‌ام/ که برده‌ام به جا و
نبرده هیچ‌جا (همان: ۱۹۹)

موتیف «علف» در شعر بیژن الهی، گویی دال مرکزی ناپوشیدگی حقیقت طبیعت است. علف، گیاهی خودرو است، بی‌آنکه تحت اراده و سلطه سوژه‌ای باشد و یا حتی سوژه‌ای شبانی‌اش بکند. رها و قائم به وجود خویش. حضورش قابل‌انکار نیست و حقیقت وجودش، بنیادین است. علف شاید همان صورت پیشینی «گل شبدر» است که سپهری ما را به بدن آن فرامی‌خواند. علف که راه‌پوش است. ایهام راه‌پوش که درعین حال بر پوشیدگی حقیقت اشاره دارد با صفت راه‌افزا که همچنان واجد ایهام است وضعیتی سایه‌روشن را تصویر می‌کند؛ همان پوشیدگی و ناپوشیدگی حقیقت. این حقیقت بنیادین سیال، به صورت عطری وجود خویش را پدیدار می‌سازد که دیدنش، چشمی از جنس درون می‌خواهد و همنورد باد است که خود از همان گونه وجود است. چنان‌که باد نیز، وجودی از همان جنسی است که با خود عطر علف به همراه دارد. پیوندی که در شعر سهراب سپهری، در تصویر دیگری گشوده می‌شود:

من نمازم را وقتی می‌خوانم/ که اذانش را باد،
گفته باشد سر گلدسته سرو/ من نمازم را پی "تکبیره
الاحرام" علف می‌خوانم

نیروی که در «علف» وجود دارد، اسطوره حضور را هدایت می‌کند؛ حضوری قدسی که دیگر عناصر وجود در گذر از عطر وجودش، دگردیسی می‌یابند. شاعر با دیدن حقیقت وجود علف، و با بخشیدن قدرت معنوی به او، موجودیتش را به وجود تبدیل می‌کند؛ وجودی در قامت اسطوره. بیژن الهی جنگی از ترجمه شعر شاعران جهان فراهم آورده است با عنوان: دره علف هزار رنگ؛ استعاره‌ای که روح شعر را با روح طبیعت زایا و سیال به یگانگی می‌رساند.

مسئله‌ای است که تذکار آن همواره در حقیقتِ زبان (هنر، شعر) جاری است. البته شعر در این رویکرد، صرفاً به آن کلام منظوم یا قالب شعری خاص اطلاق نمی‌گردد، بلکه شعر آن کلام اصیل است که یادآور امر وجود است؛ و این می‌تواند انواع مختلفی داشته باشد که همگی در قلمرو زبان است و از طرفی نیز صرفاً محصور در امری مکتوب نیست.

انسانی به‌عنوان امری هرمنوتیک، متفاوت از دیگران است. در این رویکرد، تقلید و انتخابِ انتخاب‌های دیگران، محلی از بحث ندارد، بلکه تنها به‌عنوان یک رویکرد یا افق در کنار دیگر افق‌های مشترکِ آدمی موردتوجه است. باید توجه داشت آنچه که این موضوع را در سراسر تفکر هایدگر به‌عنوان امری مستحکم و پیونددهنده قرار می‌دهد، مسئله "زبان" است. به عبارتی طرح این مطلب که مخاطب هستی شدن و نگهبانِ حقیقت وجود گشتن،

منابع

- آزادانی، زکیه و بهشتی، سید محمدرضا (۱۳۹۷). "آزادی آگزیستانسیال و آزادی استعلایی در اندیشه هایدگر". حکمت و فلسفه، س ۱۴، ش ۱، صص ۲۴-۷.
- احمدی، بابک (۱۳۹۶). حقیقت و زیبایی. تهران: مرکز. — (۱۳۹۳). هایدگر و تاریخ هستی. تهران: مرکز. اسماعیل پور، ابوالقاسم (۱۳۹۸). شعر و شهود. تهران: هیرمند.
- الهی، بیژن (۱۳۹۸). دیدن. تهران: بیدگل. — (۱۳۹۸). نیت خیر. تهران: بیدگل. — (۱۳۹۵). درهٔ علف هزار رنگ (جنگی از گردانده‌های بیژن الهی). تهران: بیدگل.
- بالو، فرزاد، رضاپور، رضا (۱۴۰۳). «تأملی تازه دربارهٔ مفهوم «دیدن» (ادراک مشاهدتی) در اندیشهٔ مولانا با الهام از رویکرد هستی‌شناسانهٔ هایدگر». جستارهای نوین ادبی، سال پنجاه و هفتم، ش ۲. صص ۴۹-۷۳
- جعفری جزی، مسعود (۱۳۷۸). سیر رمانتیسیم در اروپا. تهران: نشر مرکز.
- خاتمی، محمود (۱۳۸۶). مدخل فلسفه غربی معاصر. تهران: نشر علم.
- (۱۴۰۱). گادامر و مسأله هرمنوتیک. تهران: نشر علم.
- رجبی، روح اله و رضا سلیمان حشمت (۱۳۹۴). «زبان در اندیشه هایدگر». حکمت و فلسفه. س ۱۱، ش ۴. صص ۴۰-۲۳.
- سید حسینی، رضا (۱۳۸۱). مکتب‌های ادبی. تهران: نشر مرکز.
- صافیان، محمد جواد و ناصر مومنی (۱۳۸۹). «بررسی رابطه میان سکنی گزیدن و فراخواندن از نظر هایدگر»، حکمت و فلسفه. س ۶، ش ۲، صص ۶۸-۵۵
- صافیان، محمد جواد (۱۳۸۷). «نگاهی به روش تحقیق پدیدارشناختی - هرمنوتیک هایدگر پیرامون کار هنری». پژوهش‌نامه فرهنگستان هنر، ش ۸. صص ۲۵-۹
- صفارحیدری، حجت، سعید صفارحیدری (۱۳۹۸). «تأملی پدیدارشناختی درباره نسبت طبیعت‌گردی و تخریب محیط زیست: با تأکید بر اندیشه‌های فلسفی هایدگر»، برنامه‌ریزی و توسعه گردشگری. س ۸، ش ۲۸. صص ۸-۳۲
- مسکوب، شاهرخ (۱۳۷۱). «افسانه طبیعت». مجله کلک نقد ادبی. ش ۳۵ و ۳۶. صص ۲۲ - ۵۱
- نیما یوشیج (۱۳۷۶). مجموعهٔ کامل نامه‌های نیما یوشیج، به کوشش سیروس طاهباز. تهران: نشر علم.
- هایدگر، مارتین (۱۳۹۹). پارمنیدس، ترجمهٔ طالب جابری. انتشارات سمت.
- (۱۳۷۳). «پرسش از تکنولوژی»، ترجمهٔ شاپور اعتماد. فصلنامه فلسفی - ادبی - فرهنگی ارغنون، ش ۱. صص ۱-۳۰.
- (۱۳۹۱). زبان خانه وجود، ترجمهٔ جهانبخش ناصری با مقدمهٔ رضا داوری اردکانی. تهران: هرمس.
- (۱۳۸۹). شعر، زبان و اندیشه‌ی رهایی، ترجمهٔ عباس منوچهری. تهران: مولی.
- (۱۳۹۲). مسائل اساسی پدیدارشناسی، ترجمهٔ پرویزضیاء شهابی. تهران: مینوی خرد.

_____ (۱۳۹۴). نامه دربارهٔ انسان گرایی- از
مدرنیسم تا پست مدرنیسم، ترجمهٔ
عبدالکریم رشیدیان. تهران: نشر نی.

_____ (۱۳۹۵). هستی و زمان، ترجمهٔ- عبدالکریم
رشیدیان. تهران: نشر نی.

References

- Heidegger, M. (2013). *Fundamental Problems of Phenomenology* (P. Zia Shahaži, Trans.). (Tehran: Minu-e-Kherad Publishing
- Heidegger, M. (2016). *Being and Time* (A. Rashidian, Trans.). Tehran: Ney Publishing