

روایتی گشوده و تفسیری بی پایان

کاری زشت تر از این نیست که از یک فیلسوف و اندیشمند پیامبری دروغین ساخته شود که کلید رهایی و نجات انسانها را در دست دارد و به همه مسائل پاسخ می‌دهد.

(پیش گفتار صص ۷)

۱- مطلب را با عنوان کتاب آغاز می‌کنم. آن هم آغازی بسیار ابتدایی و ساده به سبک دانشجویان سال اولی: **هایدگر و پرسش بنیادین*** هایدگر یک اگزیستانسیالیست آلمانی است، که ابتدا به ساکن و من عنده اگزیستانسیالیست نشده است. با تأملات انتقادی و پژوهشهای دقیق و پیوسته و خلاق در تاریخ فلسفه غرب از دوران پیشاسقراطیان تا پس از نئوکانتیان و تحلیلها و... به پختگی رسیده و اندیشه‌ای ممتاز به بار آورده است. در ضمن او یک فیلسوف قرن بیستمی هم هست که به خاطر خوش خدمتیهای عملی و نظری اش به هیتلر و حزب نازی تا حد زیادی در عرصه تاریخ تفکر جنجال برانگیخت. در این دو سه دهه اخیر جنجالهایش در ایران بیشتر هیاهو به پا کرد تا اندیشه‌های فلسفی اش. از اندیشه‌هایش هم فقط آن قدر طرح می‌شد که همخوان با تئوریهای روزآمد متفکرین رسمی دانشگاه باشد. به همین دلیل هایدگر فیلسوف تقریباً برای دانشجویان فلسفه ناشناخته ماند. حرفی هم اگر از این فیلسوف بوده واگویه‌هایی

جسته و گریخته و ناقص از برخی آثار دور از دسترس بود که جز به سردرگمی و گیجی دانشجوی و ناشناخته تر ماندن این فیلسوف نینجامید. هایدگر بیشتر در ترکیب ناخوش فرجام سیاست و فلسفه به دانشجوی ایرانی شناسانده شدند در هیئت یک فیلسوف تأویل گرا و هستی‌اندیش انسان‌محور. در ضمن این فیلسوف اگزیستانسیالیست کمی کاتولیک بود و کمی هم پروتستان. اما به مرور تأثیر آموزه‌های یزدان‌شناسانه از اندیشه اش به کلی رخت بربست و رفت.

اما درباره پرسش بنیادین باید گفت به نظر هایدگر وظیفه فلسفه یافتن پاسخها و تشریح چگونگیها نیست. بلکه در انداختن و طرح پرسشهای تازه است. هر پرسشی باید بتواند افاق تازه‌ای از چیستی هستی به روی انسان بگشاید. پس پرسش اصلی و بنیادین فلسفه برای هایدگر «چیستی هستی» است؛ او می‌پرسد «چرا چیزها هستند به جای اینکه نباشند؟» این پرسش بعدها به دو پرسش تبدیل می‌شود: حقیقت هستی چیست؟ معنای هستی چیست؟ در جست‌وجوی این معنا هایدگر به انسانی می‌رسد که در «جهان هستن» ویژگی ممتاز و نهایی اوست. یعنی که معنا و حقیقت هستی بیرون از معنا و حقیقت انسان و جهان، که در هم تنیده‌اند، نیست.



کتاب سوم و... تقریباً همه آراء فلسفی هایدگر را در دوره اول تفکر فلسفی اش شرح و تأویل می کند، با محور قرار دادن متن هستی و زمان که یکی از مهم ترین آثار این فیلسوف است. زبان سخت و نوآورانه هایدگر به اضافه حجم زیاد کتاب هستی و زمان، دانشجویان فلسفه را از مواجهه مستقیم با این اثر می رماند (هرچند که هنوز ترجمه این اثر به دست خوانندگان نرسیده اما وعده اش رسیده است). بابک احمدی باشیوه تقریباً نیمه آکادمیک، حتی الامکان زبانش را ساده و عامه فهم می کند تا بیشترین طیف خوانندگان فلسفی قادر به فهم غیرمستقیم این اثر مهم فلسفی بشوند. به همین سبب شاید برای بعضیها، این اثر بیش از آنکه معرفی و پژوهشی درباره خود هایدگر و پرسش بنیادین و بازخوانی کتاب هستی و زمان باشد، طرح و ترسیم چهره هایدگر در قامت فهم و دخالت های تأویل گرایانه مؤلف است. اما مگر خود هایدگر، خود پرسش بنیادین، خود هستی و زمان، دارای یک معنای در بسته و قطعی و محدودی است که همه باید تلاش کنند تا فقط همان یک معنا را دریابند و لاغیر؟ چنین برداشتی با تأملات هایدگر همخوانی ندارد، زیرا به نظر او: «معنا امری بیگانه برای مخاطب نیست که فقط تلاش کند تا آن را بفهمد. او می تواند معنا را بسازد.» (ص ۴۴۵)

این توضیح مختصری بود درباره عنوان کتاب. زیر عنوان عکسی سفید و سیاه از هایدگر چاپ شده است. پیرمردی آرام و خندان لم داده بر صندلی راحتی اش در باغی پردرخت که احتمالاً باید در زادگاهش، روستای مسکیرش باشد. تألیف و ترکیب عنوان و تصویر در زمینه مشکی، در مجموع طراحی روی جلد را شیک و جذاب کرده است. صفحه شکیل فهرست نیز بسیار جمع و جور و متناسب حروف نگاری شده است. در واقع اجرای فنی و هنری کتاب در حد مطلوبی است و رضایت خواننده را به خوبی جلب می کند و سلیقه ناشر را در ارائه کاری خوب در فرمی مناسب و زیبا نشان می دهد.

۲- مؤلف در پنج بخش کلی با عنوان کتاب اول، کتاب دوم،

همچنین هایدگر نمی‌پنداشت که: «معنا از ذهن من به ذهن تو منتقل می‌شود. معنا اشتراک من و تو در مورد امری است» (ص ۴۵۹) طبق این عبارتهای هرمنوتیکی می‌توان گفت **هایدگر و پرسش بنیادین** تلاش بابک احمدی است برای فهم معنایی که پیشتر هایدگر در سمت و سوی تدقیق و تفهیم آن کوشیده بود و نیز حاصل معنای مشترکی است که در تعامل میان متن هایدگر و خوانش مؤلف پدید آمده است. پس یک واگویه محض هایدگر با ابتناء بر کتاب **هستی و زمان** نیست. شرح آن نظریات از افق معنا و فهم احمدی است. شرحی که با ارائه دانش وسیع همراه می‌شود به پیروی از هایدگر که «اکنون» را تهی و بی‌ارتباط با گذشته و آینده نمی‌دانست و این سه ساحت زمانی را گسست‌ناپذیر می‌انگاشت. هایدگر احمدی و پرسش بنیادین او را هم به عنوان یک لحظهٔ اکتونی از پیوستگی و ارجاع به گذشته‌های دور و نزدیک ناگزیر است.

۳- کتاب که به انتهای رسد، خوانندهٔ همچون منی دیگر به هایدگر و تفکرش به عنوان ابژه‌ای بیرون از خود نمی‌نگرد که مجبور شود در یک تلاش ذهنی و علمی انتیک او را بشناسد، بلکه با او درگیری درونی پیدامی‌کند. در این درگیری درونی به جای اینکه در فراز و نشیب اصطلاحات گاه بسیار دور و گاه نزدیکش گرفتار شود، به لحاظ روحی و اندیشه‌ای گرفتار حالت و معنای کلی اثرش می‌شود. شاید به تعبیر هایدگر بتوان گفت، هر اثر او حالتی است که آدمی در موقعیتهای خاص و روحیه‌های متفاوت دچارش می‌شود و بیشتر رابطهٔ وجودی و هستی‌شناسانه با آن پیدامی‌کند نه رابطهٔ بیرونی و انتیک. برای مثال آثاری همچون **تأملات دکارت**، **سببش خرد ناب کانت**، **اخلاق اسپینوزا**، **مقدمه‌ای بر پدیدارشناسی هوسرل** و... برای من خواننده جنبهٔ کاملاً انتیک دارد. بیشتر ذهن و اندیشه رادریگر می‌سازد نه وجود و روان و هستی آدمی را. در واقع به تعبیر هوسرل خواننده اینجاست و اثر آنجا بیرون از اوست. در مورد آثار هایدگر اما این طور نیست. حتی متنی مثل **درآمدی به متافیزیک** با توجه به بخش مفصل آن دربارهٔ تبارشناسی واژگان که کاملاً تخصصی است، باز هم اثری انتیک و ابژیک نیست. اثری هستی‌شناسانه و به زبان هایدگر انتولوژیک است. من خواننده را با خود درگیر می‌سازد و در خود فرومی‌کشد. من و اثر در دو جای مختلف نیستیم، هر دو در یکجا گرفتار می‌شویم. در اینجا قصد نشان دادن تمایز اثر و متن هایدگر است بر خواننده با هر اثر غیر هایدگری دیگر و این تمایز گذاری به هیچ وجه جنبهٔ ارزش گذاری ندارد. خیلی ساده مسئله این است که آثار هایدگر به رغم ظاهر سنگین و دشوار و زبان خودساخته و ناشناخته او، بیشتر با حس درونی و احوالات انسانی نزدیکی می‌جوید تا اندیشه‌های محض مدرسی که ممکن است زبان سخت و پیچیده‌ای هم نداشته باشد، مثل متن دکارت.

۴- حجم سنگین اثر اجازه نمی‌دهد که پایه پای مؤلف در تک تک فصول پنج کتابش تأمل کنیم و به بررسی چکیده هر فصل بپردازیم، از این رو به برخی از مهم‌ترین مفاهیم فلسفی هایدگر که در این اثر کاویده شده، اشاره خواهد شد. نویسنده می‌نویسد که کتاب حاضر همهٔ مباحث **هستی و زمان** را در بر دارد به جز مبحث مربوط به تاریخ را و این بحث در کتاب مستقل

دیگری به نام **هایدگر و تاریخ هستی** **آمده است که همزمان با کتاب حاضر به چاپ رسیده است. تنظیم مطالب کتاب متناسب با فصل بندی کتاب **هستی و زمان** است. در هر فصل احمدی به ترتیب بندهایی از همان بخش کتاب را شرح و تأویل می‌کند، بی آنکه خود را مقید سازد که دقیقاً و عین به عین متن هایدگر را نقل کند. به همین دلیل متن احمدی به دشواری متن هایدگر نمی‌رسد، البته در بعضی از مباحث به خصوص مبحث زمان، فهم مطلب سخت می‌شود. علاوه بر دلیلی که نویسنده برای دشواری این بخش ذکر می‌کند (یعنی فشرده‌گی و دشواری در متن اصلی) باید گفت، نویسنده هم در این قسمت بیشتر متکی بر اصطلاحات خاص هایدگری بوده و خود کمتر شرح و تأویل می‌کند. در بیشترین فصول کتاب خواننده با نارسایی مفاهیم روبه‌رو نمی‌شود، اما در بحث از زمان و ارتباطش با وجود، مطالب با تحلیل و بازگشودگی کمتری به خواننده ارائه می‌شود. در حالی که این بخش از مباحث هایدگر از اهمیت خاصی برخوردار است. به خصوص از این جهت که هایدگر نه عارف بوده و نه حکیم الهی و نه یزدان‌شناس و نه باورمند به وجود مطلق و



یگانه‌ای که بیرون از هستی انسان بتواند باشد. اما به رغم همهٔ این «نه‌ها»، لحن و حالت و توصیف فلسفی او از رابطهٔ زمان و هستی (که در دوا این یگانه می‌شوند) تا حدودی ذهن خواننده را به نوعی ساحت یزدان‌شناسانه انسان محور نزدیک می‌سازد. احتمالاً همین لحن و حالت است که سبب می‌شود تا برخی از هایدگر شناسان با تمرکز و توجه به این مباحث آراء او را به عرفان و الهیات نزدیک ببینند و به برداشتهای فرجام‌باورانه از آراء او در مورد زمان و رابطه‌اش با هستی برسند. البته احمدی به چنین برداشتهایی نزدیک نمی‌شود و دربارهٔ آنها سخنی نمی‌گوید و به همان شرح مجمل و تا حدودی دشوار اکتفا می‌کند. شاید به این دلیل که مسئلهٔ زمان و هستی در دومین کتاب از سه گانه‌اش یعنی **هایدگر و تاریخ هستی** به طور مفصل به بحث درمی‌آید.

علاوه بر مفهوم زمان و رابطه اش با هستی، خواننده در موارد دیگری هم با عدم وضوح و روشنگری مواجه می شود. ممکن است این امر مربوط به اصل متن هایدگر باشد، به خصوص که او اساساً با ارائه تعاریف منطقی و دقیق مخالف است. از این رو گاه مفاهیمی پیش می کشد که اگر چه در ابتدا از هم متمایز و معلوم اند، اما در نهایت دچار تشابه می شوند. مثلاً در مورد توصیف حالت و روحیه، در ابتدا این دو مفهوم کاملاً از هم متمایزند، اما در ادامه شرح این تمایز از میان می رود و هر دو از امور انتولوژیک می شوند و حالت از روحیه سر درمی آورد و با آن یکی می شود.

۵- کتاب اول با روایتی از زندگی هایدگر شروع می شود. یعنی یک نوع زندگینامه نویسی که اگر چه برای خواننده مناسب است اما بر خلاف آموزه هایدگر است که می گفت: «کندو کاو در زندگی فیلسوفان جهت فهم فلسفه آنان سودی ندارد.» (ص ۱۶)، چون او زندگی را به معنای زندگینامه نویسی اش در سه جمله خلاصه می کرد: «به دنیا آمد، کار کرد و مُرد.» (ص ۱۶)

بعد از این شرح مختصر زندگی، شرح فلسفه او منطبق بر کتاب هستی و زمان آغاز می شود با طرح «پرسش بنیادین». این پرسش که «چرا هستندگان هستند، به جای اینکه نباشند؟» پرسشی علمی نیست که جواب علمی هم بطلبد. هایدگر پرسشهای علمی را «انتیک» و پرسشهای غیر علمی و هستی شناسانه را انتولوژیک می نامد. غرض اصلی از طرح این گونه پرسشها رسیدن به افقهای تازه و نیز افقهایی است که انسان پشت سر نهاده است. افقهایی که هر کدام بار پرسشی دیگر را بر دوش دارند نه پاسخی مفرد و یکه را. هر دوره و هر نظامی با زبان خاص خودش به این پرسش پاسخ می دهد. یعنی هر دوره ای از تاریخ تفکر، زبان خاص خودش را می طلبد. گویی زبان هم، به عنوان ابزار بیان و وسیله انتقال معانی، در گذر زمان فرسوده و از کار افتاده می شود و گنجایش بار تازه مفاهیم را ندارد. از این رو هایدگر برای انتقال مفاهیم مورد نظرش به بازسازی و خلق تازه در زبان آلمانی دست می یازد و زبانی کاملاً نا آشنا برای فلسفه اش برمی گزیند، زبانی که بیشتر متأثر از ریشه های پیشاسقراطی اصطلاحات فلسفی است. «دازاین» یکی از همان مفاهیمی است که به لحاظ لفظ و معنا ساخته و پرداخته هایدگر است. در پاسخگویی به پرسش «چرا هستندگان هستند به جای اینکه نباشند؟» معنای فارسی دازاین می شود «در جهان هستن» البته در ترجمه بابک احمدی. این دازاین یا انسان هایدگر در قالب «در جهان هستن»، ویژگیهایی دارد که مرز خود را با تعاریفی که از انسان ارائه شده از دوران تفکر کهن تا تفکر معاصر، جدایی سازد. دازاین هایدگر، حیوان ناطق به تعبیر علم منطق نیست. سوژه شک اندیش کانتی، سوژه شناسنده کانتی، سوژه استعلایی هوسرلی هم نیست که رابطه اش با جهان صرفاً یک رابطه شناختی باشد. انسان شناسایی نیست که پدیده ای مستقل و بیرون از خود را به نام جهان و هر چه در آن است، به نام ایژه، مورد شناخت قرار دهد. رابطه انسان و جهان در قلمرو تفکر هایدگر آن رابطه انتیک و علمی ای هم نیست که در تفکر فلاسفه ای همچون بیکن، هیوم و لاک به قصد تملک و اقتدار بر آن مطرح می شود با اینکه در بعضی موارد تاویل هایدگر از دازاین و رابطه اش با جهان به علت به کارگیری اصطلاحاتی مثل احساس، روحیه، حالت، ظاهراً به سوی مکتب

روان شناسی باوری میل می کند، اما تفسیرش از انسان تفسیری روان شناسیک نیست که رابطه اش را با جهان در حد شناختی مبتنی بر کنشهای ذهنی و روانی نزول دهد. بالاتر و برتر از همه اینها، حتی دیدگاه زندگی باور دیلتای هم در تعریف انسان و تحلیل رابطه اش با جهان برای هایدگر مطلوب نیفتاد. به نظر دیلتای انسان در زندگی است که می تواند به شناخت دست یابد. زندگی تجربه های زیسته است و همین تجربه ها، سرچشمه شناخت است نه مجموعه ای از مفاهیم انتزاعی و ذهنی که بر تجربه و شناخت و زندگی تحمیل می شود. هایدگر اگر چه این دیدگاه را برتر می پنداشت اما در جست و جوی چنان تعریف و چنان رابطه ای از انسان و جهان بود که هیچ دوگانگی و گسستی میان این دو پدید نیاید. او در جست و جوی اندیشه ای بود که از افق آن به انسان و جهان به گونه ای بنگرد که درون و برو نشان با هم یکی شود. یعنی انسان و جهان در درون یکدیگر باشند بی آنکه این درون و بیرون بر جدایی مکانی و فاصله فیزیکی دلالت داشته باشند. به همین دلیل دازاین را برگزید تا در جهان هستن انسان را نشان دهد. این مفهوم برای روشن سازی بیشتر باید بسط داده می شد و معنای هستن در جهان شکافته می شد. از اینجا است که مفاهیم تازه هایدگری یک به یک نمایان می شوند و هر کدام هم در ارتباط با همین دازاین است که حیثیت معنایی خود را پیدا می کنند. این «در جهان هستن» دارای دو حد است، یکی معطوف به گذشته و یکی رو به سوی آینده: «در جهان هستن» انسان از لحظه «از سوی زایش در هستن» تا لحظه «به سوی مرگ هستن» استمرار دارد. در استمرار و مداومت میان زایش و مرگ، انسان امکانهای متعددی دارد تا «هستن» خود را بسط و افزونی بخشد. در واقع انسان مجموعه ای از امکانهاست که هیچ حدی بر آن نمی توان قائل شد، مگر حد مرگ که مرگ هم خود یک امکان است. امکانی که فرصت بروز امکانهای دیگر را در لحظه وقوع از انسان می گیرد. اما این همه فهم و برداشت هایدگر از «به سوی مرگ هستن» نیست. به نظر هایدگر «مرگ» نقشی ساختاری در وجود (هستی) انسان دارد. از همان لحظه زایش، مرگ با آدمی همراه می شود. مرگ تنها یقین بنیادین (دازاین) انسان است. زیرا همه انسانها و همه موجودات زنده درست از لحظه ای که زاده می شوند با مرگ زاده می شوند. به نظر او ساختار بنیادین و اساس وجودی و هستن انسان، همین به سوی مرگ هستن است. انسان هست؛ اما هستی اش معطوف به مرگ است. توجه به مرگ به عنوان تنها یقین بنیادین، هایدگر را به نیهیلیسم و پوچ اندیشی نمی رساند. او اگر چه مرگ اندیش است، اما سیاه اندیش نیست و به پوچی باور ندارد. او مرگ را مهم ترین عامل در بروز و ظهور امکانها و توانمندیهای انسان می داند. چگونه؟ مرگ به عنوان یک یقین انسان را نگران می سازد. نگرانی او از مرگ است. از دست رفتن فرصت است که از همان لحظه تولد او را همراهی می کند و حضورش را قطعی تر از هر عامل زیستی دیگر اعلام می دارد. هر دمی که فرو می رود هم نشان از زندگی ای دارد که گذشت هم نشان از مرگی دارد که در راه است و می تواند با بازدم به همه امکانات او نقطه پایانی بگذارد. پس انسان نگران هستی می شود و امکانات بالقوه ای که هنوز کشف نکرده و به ظهور در نیآورده است. دامنه این امکانات با توجه به معنای دازاین یعنی در جهان

هستن از وجود خود فرد فراتر می رود. چرا که یک وجه دیگر از «در جهان هستن» با دیگری هستن است. که هایدگر «با هستن» را به کار می برد. خود حرف اضافه «با» نشان می دهد که باید رابطه انسان با دیگری باشد. یعنی انسان در هستن جهانی اش با دیگران شریک است. جهان فقط از آن او نیست. او و دیگری با هم در آن شریک اند. پس او نگران دیگری هم هست. هایدگر این نگرانی را «تیمار» می نامد. یک معنای تیمار در فارسی یعنی مراقبت توأم با دلواپسی و نگرانی. «تیمار داشت» را هم از همین تیمار می سازد. تیمار داشت حالت انسانی است که نگران خویش است و دیگری. (دازاین) انسان در چه صورتی به حالت تیمار داشت می رسد؟ انسان وقتی که به سوی مرگ هستن است، یعنی در انتظار مرگ است. این انتظار و انتظار مرگ به عنوان امکان نهایی ای که هر کس در این جهان در آن گرفتار است، خود می کند. این صدا همان «ندای وجود» است. این ندای وجودی فقط با یقین به مرگ امکان پذیر می شود. او به سوی دقیق تر این مفهوم می رود. او می گوید که «آوای وجود» نه درون جهان است نه بادیگر. آوای وجودی آسمانها و نه آوای وجودان. آوای وجودی دیگری من است در درون من. یا همان آوای دوست است. دوست نشانه دیگری بودن من است. «به زبان ساده می توان گفت «وجودان» که درونی ترین بهره وجودی هر کسی است نه امری اعطایی از سوی خداست و نه امر تعلیمی به واسطه مکتبها و دیگران است. «وجودان» همان دیگری درونی شده است در قالب دوست درونی. دوستی که هم به انتخاب و گزینش اصیل امکانهای دعوت می کند و هم از عدم انتخاب و عدم گزینش و تسلیم شدن به بیگانه و متهم می کند. در اینجا مشابهت یادی به چشم می خورد. در میان «وجودان» و «دوست» و «دوستی» و «گزینش» که ما داریم. در اینها هم گزینش در تیمارداری و آواز وجودی که خودش نیست. یعنی باید که دیگری هم در تیمارداشت هم هست. دوست بودن از دست رفتن وجودی را نیز به این معنا می بینیم. تیمارداری و آواز وجودی که «هرکس» است. و آواز وجودی که ناشی از تیمارداری به «هرکس» است. انسان که خودش نیست به «هرکس» است. «هرکس» کیست؟ همان آگوی رایج. همان آواز وجودی که در ساحت سیاست باشد چه در ساحت فرهنگ و اخلاق. به هر حال «هرکس» یک آگوی روزمره است. یک هر روز بودن است. یک به شکل همه است. همه ای که خود را «هرکس» اند. عدم گزینش که از این امکانهاست. تضادهای وجودی خود را همان شکل یکنواخت و یکنواختی می کند. فهم این سقوط و آواز وجودی و آغاز شنیدن ندای تیمارداری از آن روست که به نظر ما این با جهان رابطه ای هستی شناسانه و تیماردار گذر زمان و از دست رفتن آواز وجودی است. به همین سبب است که هایدگر با تیمارداری و تیمارداشت و تیمارداری، بحث زمان را با تیمارداری و در جست وجوی ارتباط هستی و زمان به

شرح و تأویل آن می پردازد. زایش و مرگ دو مفهومی اند که دازاین را به گذشته و آینده معطوف می کنند. یعنی گذشته و آینده در لحظه اکنون به اتحاد می رسند. گذشته به شکل تجربه های زیسته شده به انسان کمک می کند تا برای آینده اش طرح اندازی کند. همین طرحهایی که انسان در لحظه اکنون در ذهن می پرورد، خود در بردارنده لحظه آینده است. و این هر سه لحظه یعنی گذشته، اکنون، آینده بی آنکه همان معنای خطی گذشته را داشته باشد با وجود هستی به یگانگی می رسد و در قالب همان دازاین مطرح می گردد. انسان برون از این زمان نه با خودش، نه با جهان و نه با دیگری نمی تواند ارتباطی داشته باشد. اگر چه انسان در جهان هستن است و در این هستن با خود و دیگری و جهان ارتباط دارد، اما زمان همچون روح سیالی است که او را به جلو می راند و از سکون بازمی دارد. سیالیت زمان هم مرگ را به ارمان می آورد و هم هستی را. در واقع زمان سیالیت هستی انسان است از لحظه زایش تا لحظه مردن و انسان می تواند انتخاب اصیلی باشد در میانه این دو لحظه و یا «هرکسی» باشد بی خویش و شبیه همه در بی ادراکی از زمان، از هستی و از خویش. موجودی است که نه با خویش گفت و گو دارد نه با دیگری. نه «زمان بودگی» را می فهمد و نه «اکنون بودگی» را. چنین انسانی «حیثیت تاریخی» ندارد و آنکه حیثیت تاریخی ندارد، از خویش به عنوان یک امر انسانی آگاه نیست. زیرا با خبری تاریخی اصل و اساس با خبری کامل از هر امر انسانی است. با طرح مسئله زمان و تاریخ و ارتباط وجودی این دو با هستی انسان هایدگر وارد بحث تاریخ می شود و مباحثی مثل اصالت و تقدیر تاریخی آغاز می شود. که در این کتاب مجال پرداختن به آنها نبوده و در کتاب دوم احمدی به بحث گذاشته می شود.

۶. کتاب اول از سه گانه بابک احمدی را که خواندم، این پرسش در ذهنم به جا ماند که هایدگر به رغم انتقادات بی گیرانه اش به مبانی متافیزیک مدرن، از جمله سوپرتکتیویته و اصالت بخشیدن به دوگانگی سوژه و ابژه، خود گرفتار همین سوپرتکتیویته است. زیرا این دازاین است که پرسش بنیادین از هستی دارد. مگر پرسش و پرسشگری وصف سوژه نیست؟ و مگر نه اینکه این وصف، مورد پرسش خود را در حد ابژه تقلیل می دهد. پس در هستی و زمان هم هایدگر دچار همان دوانگاری عصر مدرن شده است. هستی همچون ابژه ای ناشناخته و فراموش شده است و دازاین با پرسش از بنیادین هستی می تواند آن را از قلمرو فراموشی و ظلمت به قلمرو روشنایی در آورد. پس همچنان، همه کاره سوژه است. کتاب دوم از این سه گانه را که خواندم، پرسش فوق، تا حدود زیادی محو شد و رنگ باخت. هستی تاریخی دارد که طول عمرش خیلی بیشتر و بیشتر از موقعی است که دازاین در هستی درخشد. مسئله اینجاست که هستی پیش از پیدایش انسان (دازاین) در فراموشی و خاموشی بود. هستی بود و بر همه جادامن گسترده بود. درست مثل آسمان، مثل جنگل، مثل راه، اما کسی نبود که به آن بیندیشد. انسان که آمد، هستی هم از فراموشی و خاموشی بیرون آمد. نخستین مواجهه انسان با هستی مواجهه ای هستی شناسانه و بنیادین بود. در این مواجهه پرسشگرانه هم انسان تاریخی شد و هم هستی از فراموشی بیرون آمد. اما این آشکارگی چندان دوام نیاورد و بار

دیگر با ورود انسان به قلمرو متافیزیک، هستی تاریک شد و از یادها گریخت. پس طبق نگره هایدگر، تاریخ هستی اکنون سومین دوره خود را می گذراند. دوره نخست فراموشی پیش از حضور انسان بود. دوره دوم توجه به هستی از سوی دازاین بود و در آشکارگی قرار گرفتن هستی. دوره سوم که از افلاطون آغاز گشت و تاکنون هم ادامه دارد، باز دوره فراموشی است. این تقسیم بندی بیش از آنکه امری بیرون از هستی و سوژکتیو باشد برخاسته از تقدیر تاریخی هستی است. یکجا تقدیر بر فراموشی است و جای دیگر تقدیر بر پیدایی و آشکارگی است. اما حقیقت این تقدیر و چرایی اش در فلسفه هایدگر مورد توجه قرار نمی گیرد. او هنوز، شرایط تاریخی را برای پرسشهایی ابتدایی تر نیز مساعد نمی داند تا چه رسد به چنین پرسشی. به هر حال برای هایدگر یک چیز مسلم است: «تاریخ هستی و دوره های آن زندگی ای یک سر مستقل از انسان دارند.» (ص ۱۸۵)

تا اینجا معلوم شد که چرا بابک احمدی در انتخاب عنوان کتابش «تاریخ هستی» را در مرکز توجه قرار داده است. «تاریخ هستی» همچون «پرسش بنیادین» دو فراز بسیار مهم و اصلی در فلسفه هایدگر است. به این معنا که با ایستادن بر این دو فراز می توان به تصویری کلی از اندیشه هایدگر دست یافت. اما این تصویر کلان مثل تصویرهای جغرافیایی گنگ و مبهم نیست. وارد کتاب بابک احمدی که می شوی به اجزای ریز و درشت و تناسب میان آنها در تفکر این فیلسوف معاصر آلمانی پی میبری.

۷- این کتاب هم مثل کتاب اول از سه گانه اش در پنج بخش کلی تحت عنوان پنج کتاب، تألیف یافته است. متن هایدگر و پرسش بنیادین با توجه به اینکه نوعی بازخوانی و تأویل کتاب هستی و زمان بود، فقط به آراء دوره اول این فیلسوف نظر داشت. اما در اثر دوم، بابک احمدی آراء هایدگر را در دوره دوم (میانی) و سوم بررسی می کند. منظور از دوره میانی، دوره دگرگونی و چرخش فکری هایدگر است. در دوره اول یعنی در سالهای ۱۹۲۷-۱۹۰۷ حاصل اندیشه او خواه ناخواه نوعی سوژه باوری دکارتی بود. زیرا به دازاین جایگاه ویژه ای در هستی بخشیده بود و هستی را از منظر پرسش دازاین در پرتو روشنایی قرار می داد. اما این، نتیجه مطلوب هایدگر نبود. کوشید به گونه ای فلسفه خود را شرح و تفصیل دهد که به کلی از معنا و مفهوم دکارتی سوژه - ابژه فاصله بگیرد. طرح «تاریخ هستی» به جای «تاریخ دازاین» و فراتر بردن زمان مندی هستی به خیلی پیشتر از زمانی که دازاین هستی یافت، این فاصله گیری از متافیزیک سوژه باور دکارتی مدرن را جدی تر نشان داد.

۸- در کتاب یکم با عنوان «چرخش و رویداد»، بعد از شرح دقیق مفهوم چرخش به عنوان دگرگونی در تفکر هایدگر و نیز به عنوان مقوله ای در فلسفه او، مفاهیم اصلی دوران دگرگونی هایدگر بررسی و بازخوانی می شود از خلال آثاری که در این دوره نگارش یافته اند. مفاهیمی همچون حقیقت، گوهر، بنیاد، نیستی و بالاخره رویداد از آن خود کنند. به نظر می رسد که در این دوره هایدگر به گونه ای از هستی سخن می گوید که راه ورود امر قدسی به این ساحت را باز می گذارد. اگرچه هنوز خیلی فاصله دارد تا برسد به چنین امری و اگرچه هنوز در این دوران به هستی یزدان شناسانه توجهی ندارد، اما طرح تاریخ هستی و ارتباط آن با

نیستی، طرح فراموشی نخستین هستی (یا بهتر است بگوییم خاموشی هستی) و سپس دوره ناپوشیدگی اش در ارتباط تعمق و روزانه انسان با آن و سرانجام طرح «رویداد از آن خود کننده» که به نوعی با مطلق و امر منحصر به فرد که می تواند قدسی و غیر قدسی باشد، مشابهت دارد. چنین طرحی اندک اندک فلسفه او را آماده تأویل پذیری یزدان شناسانه می کند.

۹- در کتاب دوم با عنوان «در تاریخ هستی» به شکلی مبسوط و مشروح با انتقادات بنیادین هایدگر با متافیزیک مواجه می شویم. او مبانی متافیزیک را از خلال آراء فلاسفه قدیم و جدید بیرون می کشد و مشابهت این مبانی را آشکار می سازد و فلسفه دکارت، کانت، ارسطو، افلاطون، هگل و... را نقادی می کند. نیچه را نیز واپسین متافیزیسیست می نامد. به نظر او هستی که در دوره متافیزیک از افلاطون شروع و به نیچه ختم شده است، علاوه بر فراموشی دچار تهیدستی معنایی نیز شده است. معنای نیهیلیسم همین تهیدستی هستی است که با افلاطون آغاز می شود و با نیچه به اوج می رسد. به نظر هایدگر سرآغاز نیهیلیسم آن «روزی نیست که خدا کشته شد، بل روزی است که ارزشی ناشی از یک چشم انداز خاص و متکی به خواست قدرتی مشخص خود را همچون ارزش برای تمام دوران نمایاند. علت نیهیلیسم و در نتیجه سرآغاز تاریخی آن دوران است. اخلاق مسیحی و حتی دورتر از آن سرچشمه این اخلاق یعنی افلاطون گرایی باید آغاز نیهیلیسم محسوب شوند.» (ص ۳۰۷) هایدگر در تشریح و تحلیل نیهیلیسم تا جایی پیش می رود که حتی خواست چیرگی بر نیهیلیسم را باز نیهیلیسم می داند. زیرا چنین خواستی مبتنی بر ارزشهای جهان شمول و کامل است. خواست چنین ارزشهایی خود یک نوع بیان نیهیلیسم است.

این طوری است که تلاش نیچه را برای طرح ارزشهای کامل و جایگزین کردن آنها به جای ارزشهای قدیم، تلاشی نیهیلیستی می داند. ارزش گذاری نیچه به نظر هایدگر بر محور قدرت می گردد و این قدرت به ابر انسان برمی گردد و این ابر انسان همان سوژه دکارتی است که به جای وصف شک کردن و اندیشیدن با قدرت توصیف می شود. (ص ۳۰۸)

۱۰- کتاب دوم به خصوص دو فصل «نیهیلیسم» و «تصویر جهان و تکنولوژی» از خواندنی ترین فصلهای کتاب است. خواننده در این فصلها فقط با برداشت و فهم هایدگر از نیهیلیسم یا هر مقوله دیگری مواجه نمی شود. فقط از نقد او بر فلاسفه دیگر آگاهی نمی یابد. فقط دانش فلسفی و تاریخی اش درباره فلاسفه عصر جدید گسترش نمی یابد، بلکه خوانش و فهم او دگرگون می شود. در واقع خواننده با خواندن این دو کتاب، تأمل و وزیدن در یک اثر فلسفی را تمرین می کند و می آموزد که خوانش یک اثر فلسفی (یا هر اثر دیگری در زمینه های دیگر) به معنای گزینش متن و همسو کردن آن با خواست و اراده خوانشگر و بازخوان نیست. خوانشی می تواند همه جانبگی یک متن فلسفی را بکاود که فقط از یک سوی برگزیده به متن ننگرد و کمتر در صدد کشف همسوییهای متن و بازخوان برآید. برعکس سویه های ناخوانده و ناهمسو را بیشتر بجوید. حتی اگر در کشف و طرح این سویه های ناخوانده، چندان روشنگر عمل نکند و همچنان خواننده و متن جدید را در ابهام رها سازد. ابهامی که مرز میان

یافته‌های بازخوان و تأویل گرا را با اصل متن یا متون متداخل گاه محدود می‌سازد.

۱۱. همان‌طور که گفته شد در کتاب دوم بیشتر با نقادی مبانی مدرنیته با چشم‌اندازی نیهیلیستی مواجهیم. نقد اول، نقد تلقی سوژه (انسان) همچون امر متعالی است. این تلقی از انسان و ذهن باوری استعلایی، منجر به باوری غیرانتقادی به عقل انسان می‌شود به عنوان یگانه کاشف و شناسنده جهان هستی. از این تلقی سوژه همچون امر متعالی به تلقی جهان و طبیعت همچون ابژه می‌رسیم. ابژه عبارت است از کشف طبیعت همچون متعلق سلطه پیش رونده انسان. در این انتقاد رگه‌هایی از گرایش زیست-بومی هایدگر به طور کم رنگ به چشم می‌خورد. انتقاد دوم به زبان و کارکرد دوانگارانۀ متافیزیکی‌اش باز می‌گردد. به نظر هایدگر زبان متافیزیک و در نتیجه زبان مدرنیته، هستی‌مندانه، روشن‌گر و یادآور نیست. برخلاف زبان یونانی که هستی‌مند بود و افشاگر و زندگی‌بخش:

«چیزها فقط از راه زبان و واژه، آن چه هستند می‌شوند و می‌مانند. یونانیان هستی را از راه تجربه فراشدهای طبیعی کشف نکرده بودند. درست برعکس آنها به خاطر تجربه‌ای اصیل از هستی و از راه اندیشه‌ای سازنده به هستی همچون آشکارگی خودبسنده خود آشکاری بردند. زبان آنها در بیان این نکته هیچ کم نمی‌آورد. زبانی اندیشمندانه یعنی هم فلسفی و هم شاعرانه بود. واژه‌ها از تجربه‌ها پدید می‌آیند. همچون گیاهان که از خاک، واژه‌ها چون گیاهان نیازمند مراقبت اند.» (ص ۹۵ و ۹۴)

این رویکرد زبان‌شناسانه هایدگر به فلسفه و متقابلاً رویکرد فلسفی‌اش به زبان، معناها و افقهای تازه‌ای به زبان بخشید. زبان برای هایدگر شأنی ابراری و حیثیتی قراردادی ندارد. او به تأسی از فلسفه یونان، زبان را عامل گشایش روح انسانها به روی یکدیگر و به روی هستی می‌داند. در واقع زبان شأن حقیقت‌نما دارنده گزارش‌گرانه، زبان جایگاه حقیقت و یازنمانده آن است.

۱۲. در شرح و خوانش بابک احمدی مشاهده می‌کنیم که هایدگر هم به لحاظ زبان، هم منظر، هم موضوع و هم روش، رویکردی متفاوت به مدرنیته و دستاوردهای آن و همچنین نسبت به فلاسفه قدیم و جدید دارد. مواجهه پسا-متافیزیکی او به مدرنیته محکم‌تر از دیگر جنبه‌های مواجهه‌اش با مدرنیته به نظر می‌رسد. هایدگر گوهر مدرنیته را درخواست و اراده و قدرت سوژه در تصرف و تسلط جهان می‌داند، تسلطی تمامیت‌خواه. اما در این انتقاد این پرسش همچنان باقی می‌ماند که متافیزیک خیلی پیشتر از آنکه مجهز به عقلانیت مدرن شود (همان‌طور که هایدگر گفته از افلاطون و ارسطو) دچار فراموشی هستی شده است. اگر فراموشی هستی یکی از اتهامات اصلی متافیزیک باشد، این اتهام پیش از آنکه منسوب به مدرنیته باشد، منسوب می‌شود به فلاسفه کلاسیک یونان. یونانی‌زدگی هایدگر در بازگشت به فلسفه ماقبل سقراطی و نادیده گرفتن تقدیر تاریخی و روحیه دورانی که فلسفه را از توجه به هستی در یونان پیش سقراطی به غفلت از هستی در یونان پس از سقراط مبتلا کرد، اشکالی است که به هیچ وجه در میدان دید و پژوهش بابک احمدی قرار نگرفته است. حتی طبق شرح و تفسیر هایدگر از تاریخ هستی و بهایی که به تقدیر تاریخی و گریزناپذیری آن می‌دهد، نادیده گرفتن فاصله

تاریخی افلاطون تا دکارت در تحلیل مدرنیته، نکته کم بهایی در فلسفه هایدگر نیست که از نگاه مؤلف دور مانده باشد.

۱۳. انتقاد دیگر هایدگر به مدرنیته از منظر تکنولوژی است. معاندت او با تکنولوژی فقط در قلمرو تحلیل فلسفی و هستی‌شناسانه باقی نمی‌ماند. بلکه در زندگی عینی و سیاسی او بسیار نقش دارد، اگرچه اول از راه فلسفه و متافیزیک وارد می‌شود. اوج تکنولوژی که شاید فرجام نهایی مدرنیته و متافیزیک باشد، در فرآیند نیست انگارانه تکنولوژی در بیان تصویری جهان قابل مشاهده است. جهان همچون یک تصویر، بیان و تأویل حقیقت به گونه‌ای است که گویی هیچ پیشینه تاریخی‌ای ندارد. در جهان کاسته شده در قالب تصویر، هستی بی‌تاریخ است. سرآغاز و سرانجامی ندارد. جهانی که در تصویری بگنجد در واقع خود جهان نیست. بلکه فقط تصویری



از جهان از یک منظر خاص است. هر علمی از نگاه خود به گونه‌ای خاص و محدود جهان را می‌بیند. تصویر جهان فقط یک تصویر از جهان است نه همه جهان، اما این تصویر یک بعدی تکنولوژیک به جای همه جهان نشسته است و رابطه شنیداری و هستی‌مندانه و تأمل‌ورزانه، انسان و جهان را به یک کنش دیداری محض سوژه-ابژه کاهش داده است. بدین سان جهان در اندازه همین تصویر محاسبه‌پذیر می‌شود. یعنی جهان و آنچه در آن است در اندازه‌های خرد و کلان قابل اندازه‌گیری و شناسایی می‌شوند. شناسایی کمی و محاسبه‌پذیری جهان، حاصل همان ایده تکنولوژی است که فرجام مدرنیته و تقابل سوژه-ابژه است. از این رو حتی شناسایی و دانایی هم دیگر معنای اولیه خود را از دست می‌دهد و تبدیل می‌شود به پژوهش محض. موضوع علم در پژوهش محض، دیگریک هستند مستقل نیست، بلکه تبدیل به هستند ای شمارش‌پذیر، محاسبه‌پذیر و مفید فایده می‌گردد. این اتفاق نمی‌افتد مگر در رابطه دیداری سوژه و ابژه. در این

معنای علم جدید، این فقط ابژه نیست که به حد یک تصویر، یک باز نمود کاهش می یابد، انسان هم با تبدیل شدن به سوژه، از جایگاه دازاین، در حد یک تصویر سوژه نزول می یابد. نقش تکنولوژی در این تصویرسازی و کاستن شأن هستندگان چیست؟ یکسان سازی همه چیز است. به واسطه تکنولوژی همه انسانها و همه ابژه ها در قالب باز نمود و تصویر، یکسان می شوند. از نگاه تکنولوژی، بنابه نگاه کمیت بین و محاسبه گر، یک ابژه و یک چیز فقط تا جایی به حساب می آید که همچنان به عنوان منبع ذخیره کارآیی داشته باشد. پس فایده نگری به این معنا همه جهان و طبیعت را فقط در محدوده بهره وری قابل اتکامی داند. فقط از این منظر است که به همه چیز می نگرد. به همین دلیل هم می توان گفت که نقد هایدگر بر تکنولوژی به نوعی متمایل به ایده های زیست بومی است.

۱۴. انتقاد بعدی هایدگر به مدرنیته در ادامه همان منطق یکسان سازی و یکدستی و همانستی همه چیز، حتی انسانهاست. اگر تکنولوژی طبیعت و جهان را یکدست می کند، ایدئولوژی انسانها را یکدست و یکسان می سازد. به این معنا ایدئولوژی محصول دوران مدرن و سلطه تکنولوژی است. پس مبارزه هایدگر با تکنولوژی، مبارزه با ایدئولوژی است. بابک احمدی در اینجا به گونه ای انتقادی، نقض مخالفت هایدگر را با همه انواع ایدئولوژیها نشان می دهد و می پرسد، چرا فقط مارکسیسم و لیبرالیسم؟ چرا فقط آمریکا و شوروی؟ چرا نه نژادپرستیهای گوناگون؟ بابک احمدی به رغم انتقاد ملایمی که به این وجه از ستیزه گری هایدگر با تکنولوژی دارد، تأکید می کند بر اینکه انتقاد هایدگر از تکنولوژی معطوف به گذشته و ناشی از گذشته پرستی نیست. احمدی این تأکید را می آورد تا نشان دهد که هایدگر «فن هراس» نیست.

البته اگر بخواهیم ایده های انتقادی هایدگر را نسبت به مدرنیته و دستاوردهایش از جمله تکنولوژی، ایدئولوژی و یکسان سازی همه چیز... با گرایشهای سیاسی و زندگی عملی او و نیز گرایشش به زندگی آرام و محافظه کارانه روستایی بسنجیم، در این صورت گرفتار همان دعوای بی سرانجامی خواهیم شد که تا چند سال پیش در عرصه مباحث دانشگاهی شاهد بودیم. اساساً چنین مقایسه ها و سنجشهایی به فهم یک اندیشه راهگشا نیست. اگر چه ممکن است به کار شناخت یک شخصیت بیاید، اما مطمئناً راه را بر شناخت روشن و دانایی شفاف یک اثر و یک متفکر می بندد. به نظر می رسد که روش بابک احمدی در جداسازی این دو حیطه از هم برای شناسایی فلسفه هایدگر، کارآمدتر باشد. اهمیت روش این مؤلف به خصوص از این جهت است که از منظر فلسفه سیاست به آراء هایدگر نمی نگرد بلکه از منظر کاملاً نظری و غیرسیاست عملی به او می پردازد و همه ابعاد تاریک و روشن او را به مقابل دید خوانندگانش می آورد.

۱۵. در پایان لازم است چند نکته درباره مؤلف و اثرش ذکر

شود:

یکی از امتیازات نثر و لحن بابک احمدی در بازبودگی آن است. اثر او، اثری بسته به روی خواننده نیست. خواننده به مفهوم کلاسیک، شاگردی نیست که باید مقداری دانش قطعی با تمسک

به روشی یگانه و بدون تأمل ورزی به دست آورد. متن او جریان سیالی است که وقتی ذهن خواننده با آن درگیر می شود، در یک حالت پذیرندگی باقی نمی ماند. فقط در داده های متن متوقف نمی شود. بلکه از خلال این داده ها و با کنکاش ذهنی خود در ارتباط با متن، به تازه ترهایی در متن دست می یابد که نویسنده به طور پیشینی آنها را در دل اثرش نگنجانده است. در چنین تقابل پیش رونده ای نه تنها دامنه دانش و اندیشه فلسفی خواننده گسترش می یابد، بلکه نگاه انتقادی او هم تقویت می شود. گویی مؤلف از خلال اثرش چگونگی بازخوانی یک متن را تعلیم می دهد به شیوه ای که آموزش پذیر در آن نقش فعال دارد نه منفعل. خواننده اثر احمدی یک مصرف کننده و یک گیرنده محض نیست. بده بستان اطلاعاتی هم نمی کند. بلکه بیشتر به چگونه خواندن یک متن و نیاز آن به متون دیگر پی می برد. در این رابطه مستقل با متن، خواننده لزوماً همان زیسته های ذهنی بابک احمدی را تکرار نمی کند. بلکه هایدگر احمدی را از نو و به شیوه خود و با فهم پذیری خاص خود می شناسد.

نکته دوم در رویکرد خاص مؤلف به هایدگر نهفته است. به مفهوم هایدگری باید گفت که هایدگر برای بابک احمدی تبدیل به یک ابژه مورد پژوهش نمی شود. یعنی تبدیل به ابژه ای نمی شود که فقط از یک منظر قابلیت آن مورد بررسی قرار گیرد. هایدگر برای مؤلف بیشتر یک تفکر سیال و دائماً در حال دگرگونی است. او بی آنکه بخواهد نسبت به این تحولات پیش داوری کند، به بازنمایی آنها می پردازد؛ رعایت همه جوانب و زوایایی که به این تحولات و دگرگوئیها انجامیده است. بنابراین در این اثر خواننده صرفاً با واگوییهای متعدد از هایدگر روبه رو نمی شود، بلکه با خوانشی تطبیقی و انتقادی روبه رو است. حاصل بازخوانش معتدل احمدی، پرتوافکنی بر تمامیت آراء فلسفی و سیاسی هایدگر است. امتیاز دیگر این رویکرد انتقادی، همان طور که قبلاً گفته شد، غلبه نگاه تحلیلی فلسفی بر نگاه سیاسی - فلسفی است. یعنی نگاهی که فلسفه را در خدمت سیاست می گیرد. احمدی آراء سیاسی هایدگر را نیز در بستر آراء فلسفی اش بر می رسد.

برخلاف برخی هایدگرشناسان ایرانی که فلسفه او را از منظر سیاست روز مطرح می کنند آن هم در جامعه ای که بنابه دلایل سیاسی و انقلابی در شرایط رادیکال ضد مدرنیته قرار دارد. باری بازخوانی بابک احمدی از مارتین هایدگر، ارائه مجموعه ای از درسهای کلیشه ای و مسدود هایدگرشناسی به مفهوم رایج کلمه نیست. بلکه روایتی است گشوده و تفسیری بی پایان به روی خواننده. در هر توصیفی که ارائه می دهد، لحنش چندان محتمل است که راه را بر روی ذهن خواننده باز می گذارد تا خود به تفسیرهای محتمل دیگر دست یابد. عدم قطعیت، خصوصیت برجسته هایدگرشناسی احمدی است. به همین دلیل روایت او از هایدگر به گونه ای نیست که گویی یگانه رویکرد شناختی به او باشد.

پانوشتها:

* هایدگر و پرورش بنیادین، بابک احمدی، نشر مرکز، چاپ اول

۱۳۸۱

** هایدگر و تاریخ هستی، بابک احمدی، نشر مرکز، چاپ اول ۱۳۸۱.