

**اشاره:** دکتر رضا داروی اردکانی یکی از اندیشمندان بزرگ معاصر به شمار می‌آید که نسل معاصر راه یابی به جهان رازواره‌اندیشه‌های مارتین هایدگر را وامدار اوست. کتاب ماه فلسفه از محضر ایشان که علی‌رغم ضیق وقت امکان این گفت‌وگوی عالمانه را فراهم آوردند و نیز از دکتر محمد رضا اسدی که در مقام پرسش‌گر ما را یاری دادند، بسیار سپاسگزار است.

کتاب ماه فلسفه

۱. مستحضرید که اگر بخواهیم به زبان هایدگر سخن بگوییم، باید گفت از نگاه او دازاین بدون عالم نیست و دازاین در عالم به سر می‌برد، اما اگر بخواهیم از نگاه هایدگر عالمی را که ما در آن به سر می‌بریم، توصیف و تبیین نماییم، چه مؤلفه‌هایی برای این عالم می‌توان ذکر کرد؟ و اساساً عالم ما چگونه عالمی است؟

وقتی گفته می‌شود که دازاین در عالم به سر می‌برد، گرچه سخن نادرستی نیست، اما ممکن است کسی گمان کند که دازاین مثل سببی که در جعبه یا آبی که در لیوان است، در عالم قرار دارد. دازاین چیزی در عالم و جزئی از آن نیست، بلکه عین در عالم بودن است. یعنی عالم بدون دازاین و دازاین بدون عالم قوام و حتی معنی ندارد. عالم، عالم دازاین است و دازاین با عالم دازاین می‌شود. عالمی که ما در آن به سر می‌بریم، به نظر هایدگر عالمی است که بر مدار علم تکنولوژیک می‌گردد. این عالم اوصاف و صفات و شئون دارد، اما از مؤلفه‌های آن نمی‌توان سخن گفت، نه این‌که این عالم بسیط باشد. عالم متجدد نه فقط مجال تفاوت‌ها و اختلاف‌های ظاهری است، بلکه در درون باطن هم پُر از تعارض است تا اینجا معنی را درنیابیم معنی تفاوت تعویق در اقوال و آثار لیوتار و دریدا و... را در نمی‌یابیم. اگر این تعارض‌ها به آسانی درک نمی‌شوند، از آن روست که معمولاً یک وجه بر وجود دیگر غالب می‌شود، چنان‌که از دو قرن پیش قدرت ظاهر و غالب در جهان متجدد، قدرت علم تکنولوژیک است. به زبان شاعرانه می‌توان روزگار تجدد را شب درازی دانست که با نور مهتاب علم روشن شده است. البته اخلاف پست مدرن هایدگر این شب روشن را با تعبیر و اوصاف متفاوت وصف کرده‌اند.

۲. هایدگر در رسالهٔ پایان فلسفه و وظیفهٔ تفکر از پایان فلسفه به مثابهٔ جایگاهی که در آن فلسفه (یا بفرمایید متافیزیک) به نهایی‌ترین امکاناتش می‌رسد، سخن می‌گوید. در این نگرش شاید پایان لزوماً به معنای کامل شدن نباشد، اما نمی‌توان منکر شد که اگر ما سخن از پایان می‌گوییم، باید روشن شود ملاک و معیار به پایان رسیدن چیست؟ و اساساً چه هنگامی

## هستی از منظر هایدگر

در گفت‌وگو با  
دکتر رضا داروی اردکانی





ممکن است ما بتوانیم از پایان چیزی سخن بگوییم؟ به گمان جناب عالی اولاً آیا هایدگر میزانی برای تبیین این ادعا دارد که متافیزیک به نهایه‌ی ترین مرحله ظهور امکاناتش رسیده است؟ و ثانیاً فارغ از نگاه هایدگر، متفکری که خودش حلقه‌ای از حلقات تاریخ ظهور امکانات تفکر محسوب می‌شود، چگونه ممکن است در دوره پایان دانستن یا آغاز یک راه دیگر دانستن را تشخیص دهد؟

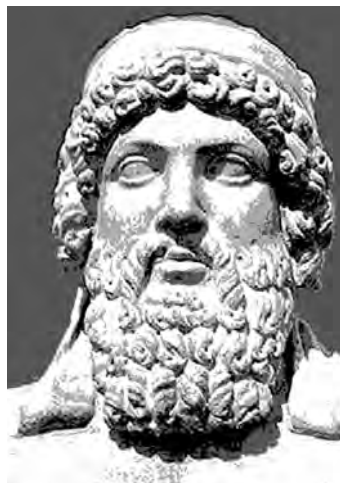
پایان فلسفه به معنی بسته شدن راه تفکر نیست. فلسفه‌ای که سقراط آن را از آسمان به زمین آورد، دو هزار سال میان زمین و آسمان در تردد بود تا در آغاز دوره جدید در مدینه غربی متمکن شد و با این تمکن بود که بشر جدید یا علم تکنولوژیک و سیاستی که اکنون جای فلسفه را گرفته است، به وجود آمد. درست بگوییم عالمی پدید آمد که آدمی در آن به نحو تازه‌ای سکونت گزید. این عالم فضای مناسبی برای پیدایش و بسط علم تکنولوژیک و سیاست و شیوه زندگی جدید بود. فلسفه، ظهور علم

و سیاست جدید را بشارت داد و وقتی آنها پدید آمدند، ره‌آموزشان شد تا این که به چنان رشد و غروری رسیدند که دیگر نیازی به ره‌آموز نمی‌دیدند. آنها اکنون خود رأی و خود مختارند و اگر عقلی دارند، عقل حاصل از نفوذ و تأثیر ره‌آموزشان است. فلسفه هم دیگر کاری جز نقد خود و جهانی که در آن تقریباً هیچ کاره است، ندارد. شاید بتوان گفت که تاریخ فلسفه، تاریخ ظهور بشری است که عقل را از آسمان ربوده و به تدریج آن را از آن خود ساخته و آن را برای تصرف چیزها و تحقق قدرت خود به کار برده است. مراد از پایان فلسفه این است که این راه اکنون پایان یافته و نه فقط کار فلسفه، بلکه کار آدمی - آدمی پدید آمده در تاریخ دو هزار و پانصد ساله - پایان یافته است. در چنین وضعی می‌توان در انتظار ولادت بشر جدید و عالم دیگری بود. عالم یونانی گرچه با ظهور سقراط و افلاطون و ارسطو به پایان خود رسید، اما دوهزار سال طول کشید تا اثر تفکر آنان در طراحی جهان دیگر ظاهر شود. البته قبل از دوره جدید جهان اسلامی و قرون وسطای مسیحی به فلسفه یونانی توجه کرده بودند و حتی کلیسا با برداشتی از تعلیم یونانیان قوام یافته بود و البته با رجوع مجدد به فلسفه یونانی بود که بساط قرون وسطی نیز برچیده شد. رفتن و پایان یافتن یک عالم و آمدن عالم دیگر همیشه یکسان و به یک صورت نبوده است، چنان که عالم یونانی پس از ظهور فلسفه در تفکر سقراط و افلاطون و ارسطو به تدریج رنگ باخت، اما قرون وسطی با نهضت فکری و تاریخی رنسانس و در نزاعی پر از قهر و خشونت به پایان رسید. برخوردهای شدیدتر از آن هم متحمل است؛ یعنی بعید نیست که یک عالم از خاکستر عالم سوخته و بر باد رفته برآید. آنچه اکنون پیدا است، این است که فلسفه دیگر هیچ داعیه‌ای ندارد و به انزوای دانشگاه پناه برده است و البته کوشش‌هایی که گاهی برای بهره‌برداری از آن در سیاست می‌شود، نتیجه‌ای ندارد و گاهی این کوشش‌ها ناظر به مقصودی نیست. جهان به اصطلاح مجازی و سیبرنتیسیم حاکم، همه چیز را در قلمرو خود می‌آورد و چه بسا که فلسفه هم در خدمت پُر حرفی و باوه‌گویی جهان سایبر درآید و مگر این جهان نمی‌تواند از وجود و مقولات و احکام تنجیزی اخلاقی بگوید. هایدگر تا آنجا که من می‌دانم چیزی درباره اوصاف تاریخ آینده نگفته و پایان یافتن یک تاریخ را پایان وجود آدمی نمی‌دانسته است.

۳. نمی‌شود از هایدگر سخن گفت، اما از نسبت او با جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کنیم، پرسش نکنیم. البته که هایدگر برای ما از ماهیت تفکر و نسبت آن با فلسفه و ماهیت تاریخ متافیزیک و تمدن غربی و ماهیت تکنیکی تفکر کنونی و نسبت تکنیکی انسان با دنیای کنونی و... حرفهای شنیدنی فراوانی دارد، اما به زعم شما چرا از میان دهها متفکر غربی که به فهم و تحلیل و نقد غرب و توسعه و تبیین و تعریف انسان و عالم جدید پرداخته اند، در جامعه ما فی الجمله نگاه هایدگر مورد توجه و اعتنا قرار می‌گیرد. شاید عده‌ای پاسخ دهند که چون تفکر هایدگر در پاره‌ای موارد هم راستا با نگاه انقلاب اسلامی در نقد توسعه غربی است یا شاید عده‌ای دیگر پاسخ دهند چون هایدگر بیش از متفکران دیگر غرب از معرّفان تفکر خودش در جامعه فکری ایران - قبل و بعد از انقلاب اسلامی - برخوردار بود، اما به نظر می‌رسد گرچه این پاسخها شاید خالی از حقیقت نباشد، اما شامل تمام حقیقت نیز نیست. زیرا متفکران متعدد دیگری هم در غرب بودند که افکارشان در نقد توسعه و تمدن غرب هم راستا با پاره‌ای از مبانی انقلاب اسلامی بود و در ایران هم شناخته شدند، اما مورد توجه واقع نشدند، همچنین معرّفان متفکران دیگری هم در ایران قبل و خصوصاً بعد از انقلاب بودند که افکار متعددی از برخی از فیلسوفان مغرب زمین را معرفی و بلکه مبلغی می‌کردند، اما نگاه‌های آن فیلسوفان بیشتر به صورت یک موزه فکری در ایران شناخته شد و نتوانست نسبتی با و جایگاهی در جامعه فکری ایران پیدا کند؟ به عقیده جناب عالی علت چه بود که تفکر هایدگر توانست چنین نسبتی با جامعه فکری ما پیدا نماید؟

من معتقد نیستم  
که جامعه ما به  
هایدگر توجه  
جدی و حتی  
بیشتر کرده باشد،  
ولی در این که این  
فیلسوف بیش  
از همه معاصران  
مورد اعتنای اهل  
فلسفه و استادان  
قرار گرفته است،  
نباید تردید کرد.  
این وضع اختصاص  
به کشور ما ندارد.  
وقتی فلسفه  
اروپایی و حتی  
فلسفه تحلیلی از  
تأثیر هایدگر  
بر کنار نمانده  
است، غیر طبیعی  
نیست که اهل  
فلسفه ما هم  
بکوشند با  
تفکر او  
آشنا شوند.

اگر فیلسوفانی  
مثل افلاطون و  
ارسطو و ابن سینا  
و دکارت آموزگار  
مردمان شده‌اند،  
از آن روست که  
گوششان به سخن  
زمان باز بوده  
است.



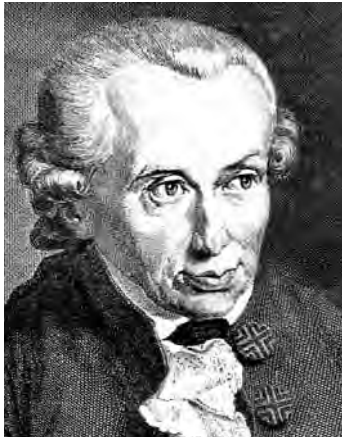
من معتقد نیستم که جامعه ما به هایدگر توجه جدی و حتی بیشتر کرده باشد، ولی در این که این فیلسوف بیش از همه معاصران مورد اعتنای اهل فلسفه و استادان قرار گرفته است، نباید تردید کرد. این وضع اختصاص به کشور ما ندارد. وقتی فلسفه اروپایی و حتی فلسفه تحلیلی از تأثیر هایدگر برکنار نمانده است، غیر طبیعی نیست که اهل فلسفه ما هم بکوشند با تفکر او آشنا شوند. وقتی می‌پرسند چرا اثر فلان تفکر آشکارتر و پایدارتر است، قاعده پاسخ این است که تفکرش اصیل‌تر و اثر گذارتر بوده است. سقراط و افلاطون و ارسطو شاگردان بسیار داشتند که بعضی از آنها صاحب‌نظر بودند، اما ما امروز از آنها چیزی نمی‌دانیم و اگر افلاطون نام بعضی از شاگردان سقراط را نیاورده بود، آن نام‌ها را هم نمی‌شناختیم. ما ابن سینا را می‌شناسیم، اما از کار و اندیشه شیخ ابوالقاسم کرمانی کمتر خبر داریم. حتی مردان بزرگی مثل معصومی و بهمینار در سایه ابن سینا کم جلوه شده‌اند. فلسفه، زبان زمان و تاریخ است و مراد از زمان، زمان تقویم نجومی و روز و ماه و سال و قرن نیست. زمان سال و ماه به نحوی فرع و سایه فانی زمان باقی است. زمان فانی سخن و زبان ندارد، بلکه زبان و فن و علم را می‌آموزد.

فیلسوفان سخنگویان زمان باقی‌اند و سخنی که می‌گویند، جوهر ماندگاری دارد و به این جهت پایدار می‌ماند. اگر فیلسوفانی مثل افلاطون و ارسطو و ابن سینا و دکارت آموزگار مردمان شده‌اند، از آن روست که گوششان به سخن زمان باز بوده است. ما متفکرانی را می‌شناسیم که به آسانی نمی‌توانیم آراشان را بپذیریم و حتی از بیان و توجیه این که چه گفته‌اند و سخنشان چه اهمیت دارد، در می‌مانیم. مع هذا آنها ماندگار شده‌اند و هم‌چنان صاحب نفوذند. گویی تفکر در زبان آنان تحقق و تعیین یافته است و می‌یابد. این امر چگونه ممکن می‌شود؟ گفتیم که متفکران سخنگویان تاریخند. پس آنها باید تعلق به آینده داشته باشند. در این صورت، بزرگی و ماندگاری فیلسوف و فلسفه هم به این تعلق راجع می‌شود. در فلسفه و بخصوص در فلسفه معاصر کسانی هستند که به وضع موجود پیرایه می‌بندند و بی‌اعتنا به آینده و البته بی‌خبر از آن خوش بینانه از پاسداری زمان حال می‌گویند و احیاناً با آرامش بخشیدن به مردمان مورد توجه قرار می‌گیرند، اما این توجه بسیار کوتاه است. فیلسوف حقیقی نگران آینده است و آینده را می‌جوید. این آینده‌جویی و آینده‌بینی ورای خوش‌بینی و بدبینی است و با ایدئولوژی نباید اشتباه شود. فیلسوفان بزرگ، همگی رو به آینده داشته‌اند شاید هایدگر هم در زمره آنان باشد. البته او مثل افلاطون و ارسطو و فارابی و اوگوستن قدیمی و بیکن و دکارت و کانت و هگل طراح آینده نبوده و صرفاً از انتظار گفته است. پس طبیعی بود که بر خلاف استادش هوسرل داعیه تجدید عهد فلسفه داشته باشد و بخواهد بنای فلسفه تازه‌ای بگذارد. درس مهم او درس وجود و زمان و تاریخ و ماهیت تاریخی فلسفه است. در طی مدتی بیش از دوهزار سال، زمان، مسأله‌ای از مسائل علم طبیعت تلقی می‌شد. پرسش از ماهیت فلسفه نیز مربوط به پایان آن است. این مباحث کم و بیش آثار سیاسی و فرهنگی داشته است، اما به قصد دگرگون کردن سیاست و جامعه گفته نشده است. ما اگر اهل فلسفه باشیم، دفاع از یک سیاست یا مخالفت با آن را با فلسفه اشتباه نمی‌کنیم. فیلسوف می‌تواند از تاریخ و زمانی که در آن به سر می‌برد، دفاع کند، به شرط این که به باطن آن عالم رجوع کند و استواری باطن را نشان دهد. دفاع از ظاهر یک عالم، فلسفه نیست، بلکه وجهی از ایدئولوژی است. هایدگر در درس‌های خود عالم جدید و متجدد را نفی نکرده است. او تمامیت یافتن این عالم را نشان داده است. فیلسوفان دوره جدید تا قرن نوزدهم طراحان مدرنیته و تحکیم‌کنندگان بنیاد آن بودند و به عنوان آموزگاران دوره جدید مورد تصدیق و تأیید و تعظیم قرار می‌گیرند، اما هایدگر به جای طراحی آینده، زمان را آینده می‌داند و به آینده بینی دعوت می‌کند. فهم فلسفه‌ای که نه طراحی آینده و نه دفاع از گذشته و حال باشد، دشوار است. مع هذا اهمیت و اعتبار تفکر زمان در نظر هایدگر را هم در همه جا می‌توان درک کرد و حتی نشانه‌های اهمیت آن در تاریخ توسعه و توسعه‌یافتگی نیز ظاهر شده است. اگر

این حرف‌ها وجهی داشته باشد، هایدگر را بیشتر در ردیف افلاطون و فارابی و سنت اوگوستن می‌توان قرار داد و نه هم ردیف بیکن و دکارت و کانت. افلاطون و ارسطو گرچه بشارت نظم عقلی در سیاست دارند، با فلسفه خود بیشتر عهد قدیم را سست کردند؛ اما بیکن و دکارت با درک و دریافت تازه‌ای از عقل و انسان بنای عهد جدید را گذاشتند. هایدگر هم بیشتر بر هم زن عهد آماده ساز آینده است، نه استوار کننده یک عهد. این سخن اگر ستایش باشد، معنی اش این نیست (بلکه آشکارا غیر از این است) که فلسفه هایدگر مجموعه احکام درست است و باید آن احکام را پذیرفت. جهان در دو هزار و پانصد سال پیش و به خصوص از رنسانس تا کنون با فلسفه دگرگون شده است. دگرگونی‌ها واقعه است، نه رأی و نظر یا حکم و عقیده. ممکن است کسانی از آن چه در تاریخ پیش آمده است، راضی و خشنود نباشند یا برعکس آن را سیر استکمالی علم و فهم و وجود بشر بدانند، ولی در هر صورت از درستی و نادرستی در تاریخ نمی‌توان گفت



پایان فلسفه  
به معنی بسته  
شدن راه تفکر  
نیست. فلسفه‌ای  
که سقراط آن را  
از آسمان به زمین  
آورد، دو هزار سال  
میان زمین و  
آسمان در تردد  
بود تا در آغاز دوره  
جدید در مدینه  
غربی متمکن شد  
و با این تمکن بود  
که بشر جدید یا  
علم تکنولوژیک و  
سیاستی که اکنون  
جای فلسفه را  
گرفته است،  
به وجود آمد.



فیلسوفان چنان که گفته شد سخنگویان تاریخند. راستی آیا اعتبار فلسفه را با میزان تاریخ باید سنجید یا با میزان فلسفه باید درباره تاریخ حکم کرد؟ مثلاً فلسفه کانت نه درست است نه نادرست، بلکه فلسفه بنیانگذار زمان تجدد است. هایدگر هم به زمان پایان تجدد تعلق دارد. درباره این دو فلسفه چگونه می‌توان و باید حکم کرد؟ شاید بگویند تا این‌جا سخنان نظر و عمل با هم خلط می‌شود و فلسفه تا حد علم عملی تنزل می‌یابد. این حکم مبتنی بر اصل جدایی نظر و عمل است. من فکر می‌کنم برای ورود در سیاست تفکر آینده باید از این جدایی گذشت.

۴. مستحضرید که هایدگر معتقد است در تاریخ فکر و فرهنگ غرب، تفکر به فلسفه و فلسفه به علم و علم به تکنیک، انحلال و تنزل پیدا کرد. بنابراین این، علم تجربی جدید - اعم از علوم انسانی اش و علوم طبیعی اش - محصول انحراف تفکر است. به زعم شما اولاً این

سخن تا چه حد قابل دفاع است؟ البته منکر نمی‌شویم که علم تجربی جدید، علم تکنیکی است، اما آیا واقعاً تمام تفکر به فلسفه و تمام فلسفه به علم و نهایتاً تکنیک انحلال یافت؟ و ثانیاً علم تجربی جدید با چنین ساختار تاریخی که با تفکر و فلسفه در مغرب زمین دارد، چه نسبتی با فلسفه و متافیزیک در جامعه و تاریخ فکری ایران - که البته لزوماً این تاریخ تافته‌ای جدا بافته از شاکله تمدن بشری نیست - می‌تواند داشته باشد؟

هایدگر و هیچ کس دیگر نمی‌تواند برای تاریخ تکلیف معین کند و بگوید که کجا درست سیر کرده و کی و کجا از راه راست منحرف شده است. چیزی که هایدگر می‌گوید این است که با فلسفه دایره امکان‌ها در عالم بشری وسعت یافته و در دوره جدید زمینه برای پدید آمدن علم تکنولوژیک (تکنوسیناس) و سیاست و شیوه زندگی مدرن فراهم شده است. اگر گفته می‌شود که علم و تکنولوژی جای فلسفه را گرفته است، مراد تحول این به آن نیست. فلسفه صورتی از تفکر است، اما علم جدید با فلسفه یکی نیست و از تکنولوژی هم منفک نمی‌شود. در مورد نسبت کنونی علم با فلسفه در جهان توسعه نیافته نمی‌دانیم هایدگر چه نظری داشته است و گمان نمی‌کنم درباره علم و تکنولوژی در جهان در حال توسعه چیزی گفته باشد. غربی‌ها به جهان غیرغربی و به کار و بار مردم بیرون از جغرافیای فرهنگی و تاریخی غرب چندان علاقه و توجهی ندارند حتی اکنون هم که مسأله توسعه حاد شده است، هم‌چنان بی‌توجهی ادامه دارد، ولی نظر من این است که علم تکنولوژیک اگر از مدد فلسفه برخوردار نباشد یا از آن محروم مانده باشد، به دشواری می‌تواند بنیاد استوار پیدا کند و شاید در بهترین صورت مشارکتی در بازار تولید و مصرف اطلاعات علمی - تکنیکی باشد. احتمال و امکان دیگر تبدیل و تحول علم به مقاله سازی بی‌حاصل است. اکنون علم در هیچ جای جهان دیگر صورت طراحی‌های نظری وسیع چنان‌که تا نیمه قرن بیستم داشت ندارد، بلکه کار علم تولید جهانی اطلاعات علمی است. چیزی که شاید گفتنش زاید باشد، این است که نسبت میان علم و فلسفه به صرف اتخاذ تصمیم برقرار نمی‌شود و هر علمی با هر فلسفه‌ای تناسب ندارد.

۵. تمایل داشتیم پرسش‌های انضمامی دیگری هم در رابطه با نسبت تفکر هایدگر و مسائل فکری خودمان را نیز در محضر جناب عالی مطرح نماییم و از نقطه نظرات شما بهره مند شویم، اما ترجیح می‌دهیم بیش از این اسباب خستگی خاطر شما را فراهم ننماییم، اما در عین حال دوست داریم در انتهای پرسش و پاسخ‌ها اگر مطلب دیگری را برای تذکر سودمند می‌دانید، دریغ نفرمایید و بیان بفرمایید.

مشکلی که در فلسفه معاصر وجود دارد، اشتباه فلسفه با مباحث ایدئولوژیک و فرهنگی و سیاسی و تاریخی است. من وقتی به مجلس درس میشل فوکو در کلژ دو فرانس رفتم، نه مجلس درس شبیه مجلس درس فلسفه بود و نه سخنان استاد در ظاهر رنگ و بوی فلسفه داشت. او تاریخ زندان می‌گفت و گاهی احساس می‌کردم که یک ادیب مورخ حقوق‌دان، تاریخ حقوق می‌گوید. کم‌کم ملتفت شدم که در آن گزارش تاریخی، جوهر تاریخ جدید جستجو می‌شود. در مقابل نویسندگانی هم هستند که سیاست و تاریخ و مباحث فرهنگی و اجتماعی را با فلسفه می‌آریند و به آنها نام



هایدگر را بیشتر

در ردیف افلاطون

و فارابی و سنت

او گوستن می‌توان

قرار داد و نه هم

ردیف بیکن و

دکارت و کانت.

افلاطون و ارسطو

گرچه بشارت نظم

عقلی در سیاست

دارند، با فلسفه

خود بیشتر عهد

قدیم را سست

کردند؛ اما بیکن

و دکارت با درک

و دریافت تازه‌ای

از عقل و انسان

بنای عهد جدید

را گذاشتند.

هایدگر هم

بیشتر بر هم زن

عهد آماده ساز

آینده است، نه

استوار کننده

یک عهد.

فیلسوف حقیقی  
نگران آینده است  
و آینده را می جوید.  
این آینده جویی و  
آینده بینی و رای  
خوش بینی و بد بینی  
است و با ایدئولوژی  
نباید اشتباه شود.  
فیلسوفان بزرگ،  
همگی رو به آینده  
داشته اند شاید  
هایدگر هم در زمره  
آنان باشد. البته  
او مثل افلاطون و  
ارسطو و فارابی و  
اوگوستن قدیمی  
و بیکن و دکارت و  
کانت و هگل طراح  
آینده نبوده و صرفاً  
از انتظار گفته است.



فلسفه می دهند. فلسفه هیچ وقت مثل زمان ما پروای زمان نداشته است. درست است که زمان در طبیعات قدیم همواره مطرح بوده است، اما زمانی که مقدار حرکت است، مسأله فلسفه نیست. شاید اصلاً زمان نمی تواند مسأله فلسفه باشد. زمان در فلسفه جدید هر وقت مطرح شده، سایه وجود بوده است. اما باز زمان مشهور زمان فیزیک و زمان تاریخ نگاری است و مشکل این است که این زمان را به جای زمان باقی می گیرند و صفات زمان باقی را به آن نسبت می دهند. فیلسوفان قدیم، زمان به معنی مقدار حرکت را مری مردمان و تعیین کننده حدود و شرایط امکان های او نمی دانستند. اکنون خلط مراتب زمان موجب درهم آمیختگی فلسفه با مباحث سیاسی و اجتماعی شده است. این وضع گاهی به فهم و خرد آسیب می رساند. این فهم بدی است که اگر با من نیستی، دشمن منی: من همواره تجدد و غرب را مهم می دانسته ام، اما به ابدی بودن عهد تجدد قائل نبوده ام و گاهی به مناسبت موقع و مقام شدت یا مطلق انگاشتن تجدد مخالفت کرده ام. این مخالفت با یک رأی و نه دشمنی با مدرنیته است. ما نیاز داریم زبان های هنر و دین و فلسفه و اخلاق و سیاست و علم و جدل و خطابه و... را بازشناسیم و سخن را به صرف این که ناظر به یک مطلب سیاسی یا متضمن بعضی تعابیر فلسفی است، سیاسی و فلسفی ندانیم. برای درک ماهیت زمان و تاریخ باید از حجاب های سیاست و جامعه و تکنولوژی گذشت. ورود در این مباحث ضرورت دارد، اما همه مباحث سیاست و جامعه را نمی توان فلسفه دانست. در کشور ما فلسفه دو صورت دارد: یکی صورت رسمی که در حوزه ها و دانشگاه ها تدریس می شود. این صورت فلسفه باید باشد. زیرا بدون آشنایی با تاریخ فلسفه و آثار و آرای فیلسوفان، فلسفه نمی توان داشت. صورت دیگر سخنان اجتماعی و سیاسی احياناً آمیخته به کلمات و تعبیرهای فلسفی است. اینها فلسفه نیست. شاید بگویند دریدا و آگامبن و بسیاری دیگر از مشاهیر معاصر فلسفه به مسائل جامعه کنونی نظر داشته اند و دارند. این درست است و فیلسوف باید به جامعه و زمان خود نظر داشته باشد، ولی نظر داشتن فیلسوف به جامعه با نظر داشتن رسمی تفاوت دارد. فیلسوف در نظر خود از ظاهر به باطن می رود چنان که فیلسوفان نامدار غربی به جای دفاع از مدرنیته و شئون آن یا مخالفت و معارضه با سوسیالیسم و لیبرالیسم و... در پی درک و شناخت زمان تجددند حتی بعضی از آنان مدافع مدرنیته هم باشند، کم و بیش توجهی به تاریخ آن نیز دارند. ما هم نیاز داریم که زمان عالم خود را بشناسیم. هر زمانی با عهدهی قوام می یابد و به همین جهت، دوران های تاریخی را عهد هم نامیده اند. عهد ما با چیست و با کیست؟ غرب در آغاز تاریخ جدید خود با خود یعنی با من متفکر و شبه متعالی (و نه چنان که می گویند با حرص و شهوت و...) عهد بست. با استحکام و قوت یافتن این عهد، به تدریج عهدهای دیگر در همه جای جهان سست و در مواردی شکسته شد. اکنون فیلسوف غربی به عهد قدیم و سست شدن و شکسته شدن آنها کاری ندارد. زیرا او هنوز زمان و تاریخ خود را حتی اگر به چو و چرا در آن پرداخته باشند، مطلق می انگارد و می خواهد که همه جهان عهد غربی را مطلق بینگارند. ما باید به عهد قدیم خود فکر کنیم و ببینیم با عهد گذشته چه نسبتی داریم. در این که این عهد از یکصد و پنجاه سال پیش در برابر عهد تجدد قرار گرفته است، بحث نمی کنیم. زیرا ما هم مثل همه مردم جهان به غرب رو کردیم و به آثاری که بر عهد غربی مترتب شده بود، مایل شدیم. ولی ظاهراً در آن عهد شرکت موثر نکردیم و به این جهت عهد و زمان ما عهد و زمان محض مدرنیته نشد. آیا ما در همان زمان و عهد قبل از مشروطه به سر می بریم؟ فیلسوف باید زمان و عهد خود را بجوید و در آن تأمل کند و البته زمان را در حوادث و وقایع و سخن ها و کارهای مردمان و در سیاست و نحوه زندگی می توان و باید شناخت. اگر من در چهل سال اخیر عمرم به تاریخ سیاست و فرهنگ و علم و جامعه پرداخته ام، قصد مطالعه و تتبع در تاریخ و سیاست و... نبوده است، بلکه در جستجوی درک زمان و عهدهی بوده ام که در آن به سر می بریم. در جوانی با این که به قدر کافی فلسفه اسلامی نیاموخته بودیم (و هنوز هنر متأسفانه نیاموختیم) به نظرم رسید که باید بدانیم فلسفه اسلامی چگونه آغاز شده است و ما چه نیازی به فلسفه داشته ایم و چه نسبتی با آن پیدا کرده ایم. به عبارت دیگر فلسفه در تاریخ اسلامی ما چه شأن و مقامی داشته است. این مطالعه اگر ادامه یابد، ممکن است ما را به درک بهتر تاریخ دوره اسلامی و چگونگی مواجهه با غرب متجدد نایل سازد و به هر حال شرط قرار گرفتن در برابر افق آینده است. اگر این درک و تذکر نباشد، عهد و آینده ای بنیاد نمی شود و گشایش نمی یابد و مردمان چاره ای جز تقلید ندارند و اکنون و زمان حال و شب و روز و هنوز را دوره و تکرار می کنند. عهد تاریخی مایه ثبات و شرط همت و خرد و عزم است و اگر عهد گسیخته یا سست باشد، کار قوم به پریشانی و پراکندگی می کشد. اکنون به نظر من مطلب اصلی فلسفه ما باید شناخت زمان غربی و بی عهدهی یا سست عهدهی دوران توسعه نیافتگی و جستجوی زمان و تاریخی باشد که بتوان در آن سکنی گزید.



مشکلی که  
در فلسفه معاصر  
وجود دارد،  
اشتباه فلسفه با  
مباحث ایدئولوژیک  
و فرهنگی و سیاسی  
و تاریخی است.  
من وقتی به مجلس  
درس میشل فوکو در  
کلژ دو فرانس رفتم، نه  
مجلس درس شبیه  
مجلس درس فلسفه  
بود و نه سخنان استاد  
در ظاهر رنگ و بوی  
فلسفه داشت.