تأملی در ادبیات مفهومی و رویکردهای هرمنوتیک

تأویل‌گرایی افراطی موجب بروز قرائت‌های انحرافی در دین است

تحلیل

حسین مطلق

ماهیت تأویل‌گرایی

از هرمنوتیک (یا تأویل‌گرایی) تعاریف متعدد و مختلفی صورت گرفته است و هر زاویه از نگاه علمی یا فلسفی به گونه‌ای به طرح آن پرداخته‌اند اما آنچه تعریف رایج و مصطلح در علوم شناختی از تأویل‌گرایی ارائه شده، آن را نوعی روش پژوهش در علوم انسانی و اجتماعی می‌داند که بحث اصلی آن «چگونه فهمیدن» یک موضوع و نحوه انتقال یک محتوا از فردی به فرد دیگر است. معتقدان به هرمنوتیک برآنند که هیچ متن یا گفتاری آنچنان که نویسنده یا گوینده در ذهن داشته است به فرد دیگر منتقل نمی‌شود و در واقع خواننده هر متن یا شنونده هر مطلب، «فهم خود» از مطلب بیان‌شده را ادراک می‌کند. همچنان که در یک نقاشی ممکن است نقاش مفهومی را به تصویر بکشد اما هر بیننده‌ای درکی متناسب با فهم خود از موضوع نقاشی داشته باشد. لذا هیچ دو نفری را نمی‌توان یافت که برداشت عین یکدیگر از مفهوم مشترک داشته باشند. حتی موضوع از این فراتر می‌رود و در حوزه زبان‌شناسی این گونه مطرح می‌شود که به دلیل اقتضائات زبان‌شناختی و محدودیت‌های آن، فرد منتقل‌کننده نیز نمی‌تواند عین مفهوم مورد نظر خویش را در قالب کلمات بیان کند و لذا همان زمان ارائه یا نگارش محتوا، از مفهوم ذاتی خویش فاصله می‌گیرد. به دنبال موضوع تأویل‌گرایی، مباحثی پیرامون عینی یا انتزاعی بودن معرفت، میزان نسبی بودن معرفت، زبان‌مندی و تاریخ‌مندی فهم و امکان تجربه جهان‌زیست‌های پیشین، تأثیر ساخت معنایی در فهم و نقادی متون مطرح می‌شود که در دایره این علم مورد بررسی قرار می‌گیرد. برای شناخت بهتر مفهوم تأویل‌گرایی، باید به رویکردهای مختلف هرمنوتیکی در تاریخ فلسفه غرب رجوع کرد.

رویکردهای تأویل‌گرا

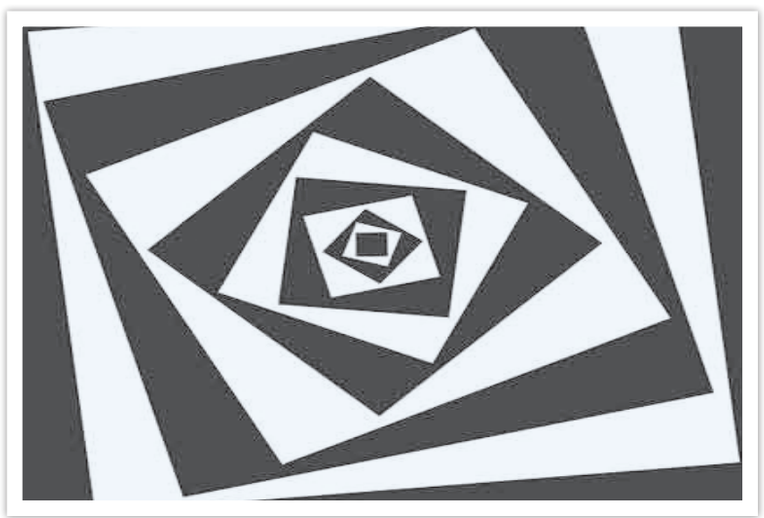
موضوع هرمنوتیک در فلسفه غرب، طی ادواری تکامل یافته است. نگرش اولیه به موضوع «هرمنوتیک متن» است که توسط اشلایرماخر مطرح شد و به کارکرد تأویل‌گرایی در حوزه متون می‌پردازد. ممکن نبودن کنار گذاشتن پیش‌داوری‌ها، اصالت دادن به معنای نهایی متن و تلاش برای تشخیص نیت مؤلّف برای فهم مفهوم واقعی از ویژگی‌های هرمنوتیک اشلایرماخر هستند. برخی روش‌های اجتهاد شیعی را که می‌کوشند با تحلیل متون دینی (آیات و روایات) نیت شارع را از طرح موضوعات استخراج نموده و به عنوان قواعدی برای افتا مطرح کنند از همین جنس می‌دانند. دیدگاه‌های اشلایرماخر بعدها توسط فردریش نیچه تشریح و تکمیل شد و این فیلسوف پسامدرن زبان را ناتوان از انتقال «حقیقت غایی» معرفی کرد و این اندیشه را پیش کشید که هرچه برای ما مانده، صرفاً تفسیر است.

نگرش دیگر به تأویل‌گرایی که در آثار ویلهلم دیلتای یافت می‌شود، «هرمنوتیک روش‌شناسانه» است. این رویکرد دنبال شناخت متن یا معنای متن نیست. این تأویل‌گرایی از دامن الفاظ و دستور زبان خارج شده و رنگ روانشناسی و تاریخ‌شناسی به خود می‌گیرد. تأویل‌گرایی دیلتای، تفسیری است از حیات تاریخی انسان که مرکزیت ایده او «تفاوت قائل شدن میان روش شناخت در علوم انسانی و علوم طبیعی» است. این گرایش، به نقد ورود پوزیتیویسم به حوزه علوم انسان‌شناسی می‌پردازد و معتقد است گزاره‌های علوم انسانی باید با روش خود ادراک شوند که به ویژگی‌های انسانی افراد نیز در پژوهش و تحقیق اهمیت می‌دهند. دیلتای ویژگی‌هایی که بر مبنای آن می‌توان به شناخت و تفسیر حیات اجتماعی پرداخت را تحت عنوان مقولات عام حیات بیان می‌دارد که برخی از آنان عبارتند از: «روابط میان رفتارهای درونی و بیرونی» (مثل نمود رفتار درونی به اسم شادی با رفتار ظاهری خندیدن)، «معنا» (درک رفتار در بستر تاریخ)، «ارزش» (تجربه در زمان حال) و «هدف» (درک از طریق سهیم شدن در آینده). هرمنوتیک دیلتای در واقع به دنبال روشی در علوم انسانی است که در محتواهای ارائه شده در این حوزه، انسان (محقق) بتواند خود را در زندگی ذهنی و درونی مؤلف جای دهد و حقیقت مفاهیم را از این طریق ادراک کند.

رویکرد اشلایرماخر و دیلتای رویکردهای کلاسیک به هرمنوتیک شناخته می‌شوند و در مقابل رویکردهای مدرن قرار می‌گیرند. مهم‌ترین رویکرد مدرن در تأویل‌گرایی را می‌توان متعلق به هایدگر دانست. رویکرد هایدگر در هرمنوتیک «فلسفی» است. هایدگر برخلاف دیلتای، هرمنوتیک را نه به مثابه روش، بلکه آن را یک نوع بینش می‌داند. در واقع وی معتقد است تأویل‌گرایی در نوع نگاه و تلقی پژوهشگر از هستی و محیط پیرامونی کاملاً تأثیرگذار است. در این دیدگاه برخلاف نگرش سنتی به تأویل‌گرایی، نیت نویسنده یا روش و موضوع مورد پژوهش در ادراک و فهم واقعی از کنه یک موضوع چندان تأثیرگذار نیست، بلکه همه فهم‌ها و قرائت‌ها از یک متن می‌توانند معتبر باشند. لذا معیار معین و قطعی برای فهم گزاره صحیح از ناصحیح در تأویل متون نداریم و اینجاست که نسبت در فهم متون رسمیت می‌یابد. چون هر تفسیری که از یک متن ارائه می‌شود، طبعاً از داوری و مفروضات مفسران آن متن آن هم زمینه تاریخی متعلق به آن دوره نشئت می‌گیرد؛ لذا هر فهم و تفسیری نسبی قلمداد می‌شود. در تأویل‌گرایی هایدگری، برخلاف گزاره «می‌اندیشم پس هستم»، گزاره «هستم پس می‌اندیشم» مطرح می‌شود؛ به این معنا که هر فرد، بهره‌ای از فهم معنی «تجربه بودن» (دازاین) دارد اما از عهده تبیین فهم خویش برنمی‌آید. این فهم حتی می‌تواند به طریق انکشاف و شهود برای انسان نمایانده شود و کسی نمی‌تواند به استناد سایر منطق‌ها این فهم را غلط بداند.

لذا لازمه و پیش‌فرض دیدگاه هایدگر، نگاه نسبی‌گرایانه به حقیقت هستی است که دست‌کم در جهان‌بینی اسلامی مورد تأیید نیست. در تأویل‌گرایی هایدگر حتی مسیر برای تفسیرگرایی نیز مسدود و امکان انتقاد از متون سلب می‌شود چراکه هیچ تفسیری از یک متن را نمی‌توان مردود شمرد و ارزش همه تفاسیر طبق آن یکسان است.

> لازمه و پیش‌فرض دیدگاه هایدگر، نگاه نسبی‌گرایانه به حقیقت هستی است که دست‌کم در جهان‌بینی اسلامی مورد تأیید نیست



گرچه پس از هایدگر، نحله‌های فکری مختلف و متعدد دیگری در صدد مطرح کردن نگاه خود به مقوله تأویل‌گرایی برآمدند اما شاید بتوان گئورگ گادامر، شاگرد مارتین هایدگر را از زمره افرادی دانست که به تکمیل رویکرد هرمنوتیک فلسفی استاد خود پرداخت و مدعی شد که انسان بدون پیش‌داوری‌ها و پیش‌دانسته‌ها و پیش‌ساختارهای ذهنی خود نمی‌تواند به فهم و تفسیر از یک متن دست یابد. گادامر که می‌کوشد تا تأویل‌گرایی روش‌شناختی و فلسفی را به یکدیگر پیوند دهد اساساً با توجه به خاستگاه و سنت متفاوت انسان‌ها افکار و گزاره‌های وی تحت این موقعیت فرهنگی شکل می‌گیرد و با توجه به این تفاوت سنت، هیچ‌کس آنچه را دیگری می‌بیند به شکلی که او می‌بیند، نمی‌تواند ببیند زیرا یکسانی در نگاه مستلزم یکسانی سنت است و سنت هیچ دو نفری یکسان نیست. البته در نگاه او، انسان‌ها هنگامی در «موقعیت مکالمه» قرار می‌گیرند که دارای چشم‌انداز مشترکی باشند، ولی حتی در آن نقطه مشترک نیز دیدگاه آنها با یکدیگر متفاوت خواهد بود. از نگاه گادامر با شکل‌گیری تدریجی فهم، انسان در تعاملی مستمر با سنت قرار می‌گیرد و «سنت او» در تحولی دائم تعین می‌یابد.

گفتمان هرمنوتیک در دین

هرمنوتیک را می‌توان در واقع علمی دانست که نخست در تفسیر متون مذهبی مسیحی پدیدار گشت و سپس با گسترده شدن حوزه کارکردش برای تفسیر تمام متون به کار گرفته شد. در طول تحول مزبور نحله‌های مختلفی در این علم شکل گرفت که به ترتیب هرمنوتیک لغوی، روشی و فلسفی را شامل می‌شوند.

آگوستین قدیس از حکما و فلاسفه معروف اوایل قرون وسطی است که نخستین بار به صورت مشخص «هرمنوتیک متن» را به عنوان یک علم مطرح کرد. وی پس از ورود به کلیسا، نظرات خود در خصوص تفسیر کتاب مقدس و مسائل کلامی و عقلی را ابراز کرد. به اعتقاد وی، آشنایی مفسر کتاب مقدس با زبان‌های مختلف عربی، یونانی و لاتین ضرورت دارد چراکه تأویل‌گرایی، از تفاوت معانی اولیه یا جوهری هر واژه با معنی رمزی (قابل تفسیر) آن شروع می‌شود. چنانچه در اساس خاصی که در کتاب مقدس مطرح شده است، معانی رمزگونه‌ای نهفته است. مثلاً «خلقت جهان در شش روز» عبارتی است حاوی رمزگونگی که باید آن را تفسیر کرد. (حال محققی می‌تواند با رویکرد تفسیر علمی خود این مراحل را با نگاه علوم طبیعی و با ادله تجربی بررسی کند و محقق دیگری این عبارت را انکشاف حقیقت عالم در سیر معرفتی خود طی شش روز بداند). آگوستین روش‌شناسی صحیح برای درک کتاب مقدس را البته استفاده از خود کتاب مقدس (متن به متن) می‌دانست.

> هرمنوتیک را می‌توان در واقع علمی دانست که نخست در تفسیر متون مذهبی مسیحی پدیدار گشت و سپس با گسترده شدن حوزه کارکردش برای تفسیر تمام متون به کار گرفته شد. در طول تحول مزبور نحله‌های مختلفی در این علم شکل گرفت که به ترتیب هرمنوتیک لغوی، روشی و فلسفی را شامل می‌شوند

با این نگرش تأویل‌گرایانه در اروپای سده‌های میانه نه‌تنها در سخن و متون دینی بلکه در تمامی دانش و فلسفه، رنگ تأویل به خود گرفتند و روش تأویل به مجموعه متون گسترش یافت و شماری از فیلسوفان به شرح و تأویل اندیشه‌ها و آثار دشوار خویش پرداختند. اصل تفسیر متون دینی در زمان ظهور نهضت پروتستانتیسم بار دیگر مطرح شد. در این هنگام اصلاح‌طلبان پروتستان در مقابل اصرار کاتولیک‌ها مبنی بر اینکه کلیسا و سنت و ودایع فرهنگی در مباحثی چون تفهم و تفسیر نصوص مقدسه مرجعیت دارند اظهار داشتند که عبارات کتاب مقدس به افهام مردمان نزدیک است و ثانیاً برای فهم آن کتاب به چیز دیگری جز خود آن حاجت نیست. به عبارتی هر فرد می‌تواند کتاب مقدس را برای خود بدون نیاز به مرجعی بیرونی تفسیر کند. رویکرد تأویل‌گرایی مد نظر پروتستان‌ها چنانچه اشاره شد، بعداً توسط فلاسفه و تشریح رویکردهای هرمنوتیکی خاصه تأویل‌گرایی متون شلایرماخر نیز مطرح و پررنگ شد و در کنار این دو، بسط دو علم مهم «حقوق» و «زبان‌شناسی» منجر به تکمیل نظریات هرمنوتیکی در خصوص تفسیر متون شد.

نقد رویکرد تأویل‌گرایانه در فهم متون اسلامی

تفسیر در معنای توضیح و تفصیل مفاهیم کتب دینی در تاریخ اسلامی نیز از همان ابتدا مطرح بوده و مورد توجه علمای مسلمان به منظور تفهیم و انتقال بهتر حقیقت مفاهیم قرآن استفاده شده است، اما رویکرد هرمنوتیک یا تأویل‌گرایی که به واسطه عدم امکان انتقال همه مفاهیم ذهنی گوینده در قالب کلمات یا فهم متفاوت هر انسان از یک متن، برداشت و حقیقت واحد مستخرج از متون مقدس را منتفی بداند، مورد انتقاد است چراکه طبق چنین رویکردی، قرائت‌های مختلف و گاه متضاد از متون دینی رسمیت می‌یابد و از آن جا که ذهنیت مفسران متعدد است، لذا تفاسیر نیز می‌توانند هر یک جهتی را بپیمایند و هیچ تفضل یا امکان نقدی برای این تفاسیر نمی‌توان متصور بود. همین موضع مجال را برای «تفسیر به رأی» متن قرآن هموار می‌سازد در حالی که رویکرد تفسیری شیعه متکی بر تفسیر متن بر اساس سایر آیات و روایات وارده از ناحیه حضرات عقول عالم هستی (پیامبر و ائمه اطهار علیهم‌السلام) است. گرچه دخالت ذهنیات مفسر در موضوع تفسیر امری اجتناب‌ناپذیر بوده و مفسر دست‌کم معین می‌کند تا به کدام بعد از ابعاد متن، اهمیت و بار محتوایی بیشتری دهد؛ لکن این حد از رویکرد تأویل‌گرایی لازمه ورود به تفسیر است و اما نکته مهم، باز گذاشتن باب انتقاد به تفاسیر و تطابق آنها با عقل و سنت و پرهیز از بستن این باب به بهانه «نسبی‌گرایی» است.

همچنین با نگاه تأویل‌گرایانه مدرن به موضوع تفسیر متون دینی امکان اعتبارسنجی تفاسیر کمرنگ می‌شود چراکه عمل فهم بین احتمال ترکیب‌های بی‌پایان و در نتیجه، امکان قرائت‌ها و تفسیرهای مختلف و بی‌انتها از متن وجود دارد و به عبارتی هیچ‌گونه فهم ثابت و غیرسیالی وجود ندارد و درک نهایی و تغییرناپذیر از متن نداریم.

نهایت آن که تأویل‌گرایی در متون دینی، به تدریج موجب اعتباربخشی به همه فرقه‌های انحرافی و برداشت آنان از قرآن می‌شود چراکه همه فرق دینی به‌اتفاق ادعای صحت نظر و تفسیر خود را نسبت به همه برداشت‌های دیگر از دین دارند و اعتباربخشی به نگاه تأویل‌گرایی موجب می‌شود ملاک و معیاری برای انحرافی بودن ادعای آنان نتوان یافت و راه محاجه منطقی با تفکرات ناصواب بسته می‌شود.

درنگ

چگونه می‌توان از وضعیت گسسته‌خردی امروزی رهید؟

خودِ فلسفی ما مرده است

حامد صفاریان

امروز ما آشکارا در وضعیت گسسته‌خردی هستیم و خرد فلسفی ما از جایی به بعد مرده است و ما از آن نقطه به بعد فاقد سنت فلسفی زنده هستیم. اکنون و پس از سده‌ها، خردِ ما که روزگاری حقیقتش را از اتصال به خداوند یعنی از خردِ باری می‌گرفت، در مواجهه سهمگین با پدیدارهای خِردِ خودبنیادِ مدرن، نه‌تنها آن اتصال پیشین را سُست و خدشه‌دارشده می‌بیند، بلکه از آن رو که هر چه دست و پا می‌زند نمی‌تواند با خرد خودبنیاد مدرن هم‌سَری کند، به گسستگی خود نیز پی برده و حتی به خردی بودنِ خود نیز بدگمان شده است. این گسسته‌خردی، چنان که پیشتر نیز ذکر شد، خود را کمابیش در همه شئون نظری و عملی زندگی ما، از جمله در همین نحوه مواجهه ما با سنت فلسفی غرب که خاستگاه و اقلیمِ بالیدن آن خرد مدرن خودبنیاد مورد نظر است، به نمایش گذاشته است.

نقطه مقابل این گسسته‌خردی، فرآیند حرکت خِرد در تاریخ فلسفه غرب و جلوه‌های آن در بسیاری از شئون زندگی انسان غربی و نیز در بنیان‌های نظری آن است، که به‌رغم همه فراز و نشیب‌ها، لایه‌های بیرونی فرآیند خودْخود را حرکت‌دهندگی خرد را که ما از درک روابط درونی آن عاجز مانده‌ایم، در هیئت سویه‌های تمدنی، نظام‌های سیاسی، قوای صنعتی و نظامی و غیره به رخ ما می‌کشد و در همین خودْخود را حرکت‌دهندگی است که چونان امری زنده در برابر گسسته‌خردی مرده و منجمدِ ما و همه جلوه‌های بیرونی آشفته آن خودنمایی می‌کند.

حال در چنین وضعیتی، نخستین پرسشی که به ذهن خطور می‌کند آن است که آیا خروج از وضع کنونی و فراگذشتن به وضعیتی دیگر برای ما کاری شدنی است؟ آیا خرد که روزگاری در منزل ما مأوا داشت- و صد افسوس روزی او را به دست خویش بیرون راندیم- اکنون نزد دیگران منزل گرفته و برای همیشه در آنجا سکنی گزیده است؟ آیا ما فراموش‌شدگان، تباه‌شدگان، جاماندگان و به‌حال‌خود رهاشدگانِ تاریخ به قول هگل از حیث مفهومی پایان‌یافتهِ خِردِ هستیم؟

تدارک پاسخ برای پرسش‌هایی از این دست پیش از آن که بر بستری از جنس نظریه شکل گیرد، بر بومی از جنس امید نقش می‌بندد چراکه نظریه‌پردازی در وضعیت گسسته‌خردی اساساً ممتنع است. بنابراین، ترسیم امیدوارانه وضعیتی آرمانی، که هنوز به هیچ ضرورت عقلی و تاریخی برای متحقق‌شدن پشت‌گرم نیست، همه آن چیزی است که امروز می‌توان از آن سخن گفت؛ وضعیتی که بسا هیچ‌گاه محقق نگردد.

اگرچه کار فلسفه پیشگویی آینده نیست اما با این حال نمی‌توان یکسره از گشایش باب این امکان منطقی ناامید شد: ای‌بسا مفهومِ خِرد همه امکانات خود را در سنت فلسفهِ غرب پدیدار نکرده باشد و به یک معنا در غرب به پایان راه مفهومی خود نرسیده باشد، یا اگر هم رسیده، ای‌بسا هنوز ترکیباتی از برخی تجلیات آن نابالفعل و معطل مانده باشند. شاید شئوناتی از خرد چشم به راه بستری دیگر برای ظهور باشند؛ بستری که غرب دیگر پذیرای آن نیست. بسا که غرب هر چه در چنته امکان داشته است به منصه ظهور و به ساحت فعلیت رسانده باشد و شاید ما، بی‌آن‌که خود بدانیم، قابلیت‌هایی در زهدان زبان و فرهنگ خویش نهفته داشته باشیم و بتوانیم بالیدن و به ثمر نشستن بذرهایی دیگر از خرد را در اقلیم خود میزبان باشیم. شاید درخت مفهوم خرد اگر خاکی تازه یابد شاخ و برگی نورسته از آن بدمد! دقیقاً به همین دلیل است که ما ناگزیریم پیش از آن‌که به سنت خود مراجعه کنیم به فلسفه غرب نظر افکنیم و در از آنِ خود کردنِ این فلسفه بکوشیم. پیش از چنین از آنِ خودکردنی، هر شبه‌اندیشه به‌ظاهر نوآورانه فلسفی که از ما صادر گردد، خود به خود در ذیل و ظلّ فلسفه غرب قرار خواهد گرفت.

> ای‌بسا مفهومِ خِرد همه امکانات خود را در سَنَت فلسفه غرب پدیدار نکرده باشد و به یک معنا در غرب به پایان راه مفهومی خود نرسیده باشد، یا اگر هم رسیده، ای‌بسا هنوز ترکیباتی از برخی تجلیات آن نابالفعل و معطل مانده باشند

اما اگر بخواهیم کماکان بر پایه تقلیدِ صرف به آنچه فلسفه‌ورزی‌اش می‌پنداریم بپردازیم، کماکان درجا خواهیم زد، چراکه ذاتی هر تقلیدی فاصله حاصله از گونه‌ای جاماندگی است. باری ما در حال حاضر مقلدانی بیش نیستیم و این تقلیدگری در همه ارکان زندگی ما ریشه دوانده است، از صنعت و سیاست و فرهنگ‌مان گرفته تا مواجهه ما با فلسفه در دانشگاه‌هایمان. همان‌گونه که چرخ مونتاژ وارداتی و تقلیدی صنایع‌مان به‌درستی نمی‌چرخد و ثمر نمی‌دهد، از دانشگاه‌های وارداتی و تقلیدی ما نیز تاکنون چیزی جز محصولاتی مونتاژی و زهوار دررفته بیرون نیامده است. آری، فلسفه دانشگاهی هم در ایران به همان اندازه صنایع لاستیک و لگن و لوله از جنس جاماندگی و تقلید است! چنین است که همه سنبه زدن‌ها و زورچپان کردن‌های ما برای بومی کردن و ایرانی کردن و اسلامی کردن فلسفه و علوم انسانی ناکام مانده است. سنت مرده ما که ذات آن تقلید از دیگری است هیچ‌گاه با این نسخه‌های فرمایشی فلسفه را از آنِ خود نتوان کرد. آنچه از آنِ ما بود یونیورسیتی نبود. ما علم و فلسفه را در مدرسه‌ها و حوزه‌های علمیه و نزد عُلمای خویش، به زبان‌های بومی و علمی خودمان و بر بستر یک سنت زنده و پویا و زاینده می‌آموختیم؛ سنتی که در همه شئون تمدنی زندگی ما جاری و حتی به خارج از مرزهای آن ساری بود. پس چه شد که این سنت، مرده‌ریگی شد که وُرّاث، از به ارث بردن و در اختیار داشتن آن در برابر محصولات یونیورسیتی‌های وارداتی شرم می‌کنند؟ چه شده است که فلسفه غرب خوانده‌های پُرفیس و افاده ما در همان دانشگاه‌های تقلیدی تاریخ فلسفه‌ها را ازبر می‌کنند و پس از فراغت از تحصیل در همان آشفته‌بازاری که ذکر آن رفت دست‌چندم‌ترین آثار بی‌ربط‌ترین نویسندگان غربی را برای ما ترجمه و در بازار حلواحلوا می‌کنند، اما هیچ نقطه اتصالی با سنت فلسفی پیشین ما ندارند و در بهترین حالت مُشتی تاریخ فلسفه‌دان‌های جهان سومی درجه‌سه‌اند؟

پاسخ به این پرسش‌ها هرچه باشد، نباید از یاد برد که ارجاع به سنت مطلقاً به معنای ارتجاع نیست. چنان‌که گفته شد، بازگشت به سنت تنها از رهگذر اکنون ممکن است و نقطه عزیمت در این حرکت نه گذشته، بلکه دقیقه اکنون است. رجوع به سنت به‌معنای برگرفتن و حفظ و رفع و ارتقای آن عنصری است که از جایی به‌بعد صرفاً نفی شده است بی آن که حفظ شده و ارتقا یافته باشد؛ و این کار تنها از جایگاه و منظر اکنون ممکن است. لازمه این نظر کردن به اکنون آن است که ابتدا سنت فلسفی غرب را برگرفته و آن را، نه مقلدانه و مترجمانه بلکه مجتهدانه و مؤلفانه، هضم و از آنِ خود کنیم.

آنچه مسلم است، ما فلسفه نمی‌خوانیم که صرفاً فلسفه خوانده باشیم؛ این همان بی‌غایتی و مُردگی، یا همان تاریخ فلسفه‌دانی است! پرداختن به فلسفه برای ما در حکم یک ضرورت و یک وظیفه تاریخی است برای به نظریه درآوردن وضعیت گسسته خردی‌مان و سپس فراگذشتن از آن و بازگشتن به راه خرد؛ بازگشتی برای ترمیم آن شکافی که از یک‌سو ما را از سنتِ فرومرده فلسفی خودمان و از سوی دیگر، ما را از فرآیند حرکت خِرد خودبنیاد مدرن جدا افکنده است؛ همان شکافی که به‌جرئت می‌توان گفت- و پیش از این نیز بسیار گفته‌اند و پس از این نیز بسیار باید گفت- یکی از مهم‌ترین خاستگاه‌های نگون‌بختی‌های انسانِ ایرانی عصر حاضر است.

خبرگزاری مهر