



نقدی بر وضعیت متون و برنامه درسی دانشگاهی فلسفه معاصر در ایران

مالک شجاعی جشوقانی^۱

هیأت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ایران

در این مقاله منظور از فلسفه معاصر دقیقاً معادل فارسی عنوان رایج و معیار آن یعنی (Contemporary Philosophy) در محافل و متون آکادمیک جهان است و آگاهانه ناظر به فلسفه معاصر اروپایی است. مقاله در گام اول به شرایط امکانی و مفهوم‌شناسی فلسفه معاصر می‌پردازد و گام بعدی به تحلیل مسائل و روندهای فلسفه معاصر (با تأکید بر فلسفه قاره‌ای) اختصاص دارد. متناسب با مبنایی که در این دو بخش مقدماتی اتخاذ شده، به بررسی تحلیلی - انتقادی سیر برنامه‌ریزی آموزشی فلسفه معاصر در ایران (از دارالمعلمین تا روزگار ما) می‌پردازد. بخش عمده و پایانی مقاله ضمن تحلیلی بر اهم منابع فلسفه معاصر در زبان فارسی به بیان نقاط قوت و ضعف آموزش فلسفه معاصر (با تأکید بر برنامه‌ها و متون) اختصاص دارد.

واژه‌های کلیدی: فلسفه معاصر، متون و منابع دانشگاهی، ایران معاصر، رویکرد انتقادی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

^۱ malekmind@yahoo.com

برای این که حق فلسفه را ادا کرده باشم فاش می‌گویم تنها فلسفه می‌تواند زندگی خصوصی و اجتماعی آدمیان را سامان بخشد. از این رو آدمیان هنگامی از بدبختی رهایی می‌یابند که یا فیلسوفان راستین زمامدار جامعه شوند یا کسانی که زمام امور جامعه را به دست دارند به فلسفه روی آورند و در آن تعمق کنند.^۱

مقدمه

عنوان فلسفه معاصر اشاره به تقسیم‌بندی مشهور اما نه چندان دقیق تاریخ فلسفه غربی به چهار دوره دارد. معمولاً از چهار دوره ۱. فلسفه یونان و روم (۶ ق م - ۴) ۲. فلسفه قرون وسطی ۳. فلسفه جدید و ۴. فلسفه معاصر سخن می‌گویند. به لحاظ زمانی نمی‌توان مرزبندی دقیقی برای پایان یک دوره و شروع دوره دیگر تعیین کرد، اما معمولاً از اواخر قرن نوزدهم به عنوان زمانی برای آغاز دوره فلسفه معاصر یاد می‌کنند.

شاید بتوان در تعبیری عام‌تر به این تصویر و تلقی رسید که فلسفه معاصر دوره‌ای در تاریخ فلسفه غرب است که در پایان قرن نوزدهم و با حرفه‌ای شدن این رشته و ظهور فلسفه تحلیلی و قاره‌ای آغاز شده‌است. سیر حرفه‌ای شدن فلسفه از دانشگاه‌های آلمان آغاز می‌شود و سپس به انگلیس و آمریکا می‌رسد.^۲

پرسش کانتی از امکان طرح فلسفه معاصر

یکی از مفسران مشهور فلسفه قاره‌ای گفته است که «بخش عمده تفاوت میان دو جریان عمده فلسفه معاصر یعنی فلسفه تحلیلی و فلسفه قاره‌ای صرفاً بازمی‌گردد به این که چگونه کانت را بخوانیم و چه قدر» و این که «واپسین فیلسوف بزرگ مشترک میان هر دو فلسفه تحلیلی و قاره‌ای و اعلام‌کننده آغاز جدایی راه این دو فلسفه از هم» کانت است.^۳

در تاریخ فلسفه غرب از افلاطون (در برخی محاورات از جمله تیمائوس) تا قرون وسطی و فلسفه دوره اسلامی و اوایل دوره جدید «زمان» بیش‌تر به عنوان یک مسئله فلسفی - بعضاً مسئله فرعی و نه بنیادین - مطرح بود، اما با کانت و در فلسفه کانت است که زمان دیگر صرفاً یک مسئله در کنار سایر مسائل فلسفی نیست، بلکه چنان که پاره‌ای مفسران با استناد به آثاری چون نقد عقل محض نشان داده‌اند کانت با مشروط کردن قضایای تألیفی ماتقدم (یعنی قضایای علمی) به زمان و مکان و برگرداندن

^۱ - دوره آثار افلاطون، جلد سوم، ترجمه محمدحسن لطفی، نامه هفتم، انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۶، ص ۱۸۴۵.

^۲ - برای مطالعه بیش‌تر در باب مفهوم، اقتضانات و پیامدهای حرفه‌ای شدن فلسفه در دوره معاصر با تأکید بر تجربه فلسفه در دانشگاه‌های آمریکا، کتاب زیر سودمند و خواندنی است؛

Campbell, James, *A Thoughtful Profession: The Early Years of the American Philosophical Association*. Open Court Publishing (2006). pp. 35-37.

^۳ - کریچلی، سایمون، فلسفه قاره‌ای، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: نشر ماهی، ۱۳۸۷، ص ۳۷.

مکان به زمان، چنان منزلتی به زمان بخشیده که فلسفه با آن قوام می‌یابد و زمان نه فقط شرط ادراک حسی ما بلکه شرط امکانی اطلاق مفاهیم بر اشیاء است.^۱

این تحول، پیش زمینه و شرط تاریخی شدن تفکر است و با بسط و تحول این ایده در تفکر ایده‌آلیسم آلمانی و به‌ویژه تاریخی شدن فلسفه در پدیدارشناسی روح هگل است که طرح تعبیری از قبیل «فلسفه معاصر» ممکن می‌شود؛

اگر زمان در قوام علم و تفکر دخالت دارد دیگر یک مفهوم انتزاعی یا یک امر مجرد نیست بلکه باید آن را در تاریخ تفکر جستجو کرد... (کانت در مقاله منور الفکری چیست؟ به صراحت عقل را امری تاریخی دانسته است) بلکه عالم بشری به طور کلی زمانی و تاریخی است... مع هذا این معنی که اندیشه و تفکر زمانی و تاریخی است قدری دیر عنوان و مطرح شده است، اما به هر حال اگر فلسفه تاریخی است فلسفه هر عصر باید پیوند ناگسستنی با آن عصر داشته باشد.^۲

هیدگر به تفصیل در مقدمه هستی و زمان به طرح و بسط این نکته می‌پردازد که هر چند پرسش محوری فلسفه «هستی» بوده و هست، اما آن چه در عصر کنونی اهمیت طرح جدی دارد این پرسش است که «آیا ما در دوره معاصر پاسخی برای این پرسش داریم که حقیقتاً از «هستی» چه معنایی را مراد می‌کنیم» و بلافاصله پاسخ می‌دهد که «نه. اصلاً»^۳

مسائل و روندهای محوری فلسفه معاصر

ایون شرت در بحث از تمایز سنت فلسفه تحلیلی و قاره‌ای^۴، وجه فارق سنت فلسفه قاره‌ای را آن می‌داند که این سنت برخلاف سنت تحلیلی «برخاسته از اومانیسیم» است و در مقابل سنت تحلیلی هم «بسیاری از دغدغه‌های اومانستی را فدای مسائل علمی کرده است»^۵.

گفتگوی جدی و انتقادی بر سر علم جدید (و عقلانیت و مدرنیته و سوپراکتیویته متناسب و در تلائم با آن) است. با این توضیح که فلاسفه تحلیلی عمدتاً در اردوگاه دفاع فلسفی از آن و فلاسفه قاره‌ای در اردوگاه نقادی آن هستند؛

^۱ - Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. trans. and eds. Paul Guyer and Allen Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, A19/B33-A49/B73, ...

^۲ - فلسفه معاصر ایران، رضا داوری اردکانی، انتشارات سخن، ۱۳۹۰، صص ۲۳۰-۲۳۱.

^۳ - *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson, Oxford: Blackwell, 1962, p.19.

^۴ - این تمایز البته دقیق و اجماعی نیست و ظاهراً سابقه آن به اواسط دهه ۱۹۷۰ آن هم در برخی دپارتمان‌های فلسفه اسکس و وارویک در آمریکا برمی‌گردد. رک

Critchley, Simon (1999), "Introduction: what is continental philosophy?", in Critchley, Simon; Schroder, William, *A Companion to Continental Philosophy*, Blackwell Companions to Philosophy, Malden, MA: Blackwell Publishing Ltd, p. 4 .

^۵ - فلسفه علوم اجتماعی قاره‌ای، ایون شرت، ترجمه هادی جلیلی، نشرنی، ۱۳۸۷، ص ۱۴.

در عصر حاضر نقد کوژیتو که بنای موضوعیت نفسانی (سویژکتیویته)^۱ با آن آغاز و تحکیم شده است مطلب مهم بیشتر فلسفه‌هاست... اکنون همه بزرگان و معاریف تفکر معاصر، نقادان تجدیددند اما تجدید (مدرنیته) را از مواضع مختلف و با وجهه نظرهای متفاوت نقد می‌کنند. این نقادان را می‌توان به سه گروه تقسیم کرد. گروهی که به نقد اساس عالم مدرن پرداخته‌اند و کم‌وبیش در نقد خود به نیچه نظر دارند زیرا نقد تمامیت مدرنیته با نیچه آغاز شده است. گروه دوم به نقد آثار و عوارض تجدید می‌پردازند و گروه سوم به ماهیت و عوارض تجدید کاری ندارند بلکه عالم متجدد را عالم شیطانی می‌دانند و چشم‌انداز و افق امید و آینده بشر را روشن نمی‌بینند. این‌ها پیشرفت‌های علم و تکنولوژی را به چیزی نمی‌گیرند.^۲

ورود فلسفه به چنین فضایی عمدتاً میراثی کانتی است که البته در بخش‌هایی عمده از فلسفه معاصر (فلسفه تحلیلی) حضور جدی دارد؛

کانت موفق شده بود فلسفه را از میدان نبردی که متافیزیک‌های متخاصم با یکدیگر وی را در آن از حرکت باز داشته بودند برهاند و کاری کند که فلسفه «در راه مطمئن علم» وارد شود. رسالت فیلسوف از این پس این نخواهد بود که به برپایی چارچوب‌های نظورزانه بی‌ثمر و به همان اندازه دلخواسته همت گمارد بلکه عبارت خواهد بود از همگامی با کار علم از راه روشن کردن مفاهیم علمی.^۳

بازآفرینی و بازسازی مسائل و روش‌های فلسفه براساس مدل علم جدید، پروژه فلسفی مشترک اصحاب حلقه وین، فلاسفه تحلیلی و حتی کسانی چون هوسرل متقدم بود. در سنت قاره‌ای که کسانی چون هیدگر، نیچه، ریکور، فوکو، دریدا و... تفلسف می‌کنند به جهت تعلق به این سنت اومانستی، سه روند کلی و تعیین‌کننده در نوع فلسفه‌ورزی، رویکردها و نوع طرح مسائل و طبیعتاً پاسخ بدان به چشم می‌خورد؛

۱. نخست این‌که این فلاسفه فهم خود را متکی بر قرائت آثار افلاطون، ارسطو، سبسون و ... می‌کنند. به همین جهت است که با نگاهی به رساله‌های دکتری فلاسفه قاره‌ای می‌توان این رویکرد بازخوانی کلاسیک‌های یونان را به خوبی مشاهده کرد.
۲. دومین روند در این سبک فلسفه‌ورزی آن است که این سنت به جد معتقد است که فلسفه معاصر، از گذشته سرچشمه می‌گیرد و گذشته، سرچشمه فهم زمان حال است. طبق این تلقی هدف فلاسفه‌ای چون هگل، نیچه، دیلتای، هوسرل و هیدگر و فوکو از خوانش تاریخی

^۱-Subjectivity

^۲ - فلسفه معاصر ایران، ۱۳۹۰، رضا داوری اردکانی، صص ۲۴۰.

^۳ - تاریخ فلسفه در قرن بیستم، کریستیان دولاکامپالانی، ترجمه باقر پرهام، ۱۳۸۰. صص ۳۲.

فلسفه غربی، صرفاً تاملاتی در باب گذشته بماهو گذشته نیست بلکه دقیقاً ناظر به وضع انضمامی «حال» است و سنگ محک فلسفه در سنت قاره‌ای، مسئلهٔ پراکسیس^۱ است و به همین جهت فلسفه معاصر معطوف به نقد شرایط حاضر، و به سمت این خواست معطوف به رهایی بخشی که وضع امور به گونه‌ای دیگر باشند است. همین ویژگی است که فلسفه معاصر را در مقام طبابت فرهنگی و تامل متعهدانه در باب «بحران»^۲ های زمانه می‌نشانند.

«بحران» به اشکال مختلف در سرتاسر سنت ایده‌آلیسم آلمانی، مارکسیسم، پدیدارشناسی، روان‌کاوی و مکتب فرانکفورت حضور جدی دارد. این بحران را حتی می‌توان در بخش‌هایی از سنت فلسفهٔ تحلیلی که خودآگاه‌تر هستند - فی‌المثل مانیفست ۱۹۹۲ حلقه وین - دید. در بخش عمده‌ای از سنت قاره‌ای، فلسفه به معنای نقد زمان حاضر و ارتقای آگاهی متأملانه بر زمان حاضری است که گرفتار بحران است؛ بحران ایمان در جهان بورژوازی فرهنگ (کرکگور)، بحران در علوم اروپایی (هوسرل)، بحران در علوم انسانی (فوکو)، بحران در نیهیلیسم (نیچه)، بحران در فراموشی «هستی» (هیدگر)، بحران در جامعه بورژوا - سرمایه‌داری (مارکس)، بحران در سلطه عقلانیت ابزاری و سلطهٔ طبیعت (مکتب فرانکفورت) و چه هر بحران دیگری.^۳ با این نگاه است که فلسفه معاصر به تأملی جدی در باب تاریخ، فرهنگ و جامعه تبدیل می‌شود.

۳. سومین روند توجه به اهمیت «معنا» ست و این که اساساً جهان بشری را معنادار می‌یابند. این معنا شامل معنای اخلاقی، زیبایی شناختی و حتی معنوی می‌شود. از همین جاست که به یک مضمون محوری در سنت قاره‌ای (به‌ویژه در سنت هرمنوتیکی) می‌رسیم که جهان انسانی را جهانی زبانی، تاریخی و فرهنگی - اجتماعی می‌یابند.^۴

آموزش فلسفهٔ معاصر در ایران

تا قبل از تأسیس دانشگاه تهران - در سال ۱۳۱۳ ه.ش - آرای فلاسفه غربی با اهداف و اغراضی عمدتاً ایدئولوژیک و سیاسی و در قالب مقالات و یادداشت‌ها در روزنامه‌ها و مباحث روشنفکری و حوزهٔ عمومی بوده و به جز کتاب سیر حکمت در اروپا که بدان اشاره خواهیم کرد، کتابی درسی در حوزهٔ فلسفه جدید و معاصر غربی منتشر نشده‌است.

از حدود یک‌صدوپنجاه سال پیش فلسفهٔ جدید غربی از دو طریق یا بهتر بگوییم به وسیلهٔ دو گروه در زبان ما وارد شده است: یک گروه معلمان و دانشمندان بودند که به آثار فلسفی درسی و آکادمیک توجه کردند و بعضی کتاب‌ها و مقالات فلسفه را به زبان فارسی ترجمه کردند. گروه دیگر هم گرچه اهل فضل و ادب بودند، اما توجهشان به تمدن جدید و سیاست‌های جهان متجدد بود. این‌ها

^۱ - praxis.

^۲ - Crisis.

^۳ - کریچلی، سایمون، فلسفه قاره‌ای، ترجمهٔ خشایار دیهیمی، تهران: نشر ماهی، ۱۳۸۷. صص ۱۰۷-۱۰۸.

^۴ - فلسفهٔ علوم اجتماعی قاره‌ای، ایون شرت، ترجمهٔ هادی جلیلی، نشرنی، ۱۳۸۷. صص ۱۳-۲۵.

اگرچیزی از فلسفه در مقالات خود آوردند مقصود اصلی‌شان تعلیم فلسفه نبود بلکه عبارات فلسفی را که در ضمن مطالب ایدئولوژی و سیاسی آمده بود نقل می‌کردند و اتفاقاً بعضی از آنان مثل آخوندزاده و سید جمال‌الدین اسدآبادی و میرزا آقاخان کرمانی توجه کرده بودند که فلسفه برای بنیاد کردن نظم جهان جدید و تغییر نظام‌های حکومتی یک ضرورت است.^۱

قبل از تأسیس دانشگاه تهران قسمت ادبی دارالمعلمین مرکزی و دارالمعلمین عالی (۱۳۰۷) مشتمل بر دو رشته «فلسفه و ادبیات» و «تاریخ و جغرافیا» بوده‌است.^۲ در طرح اولیه پیشنهادی دانشگاه تهران به سال ۱۳۱۲ که به وسیله علی‌اکبر سیاسی، دکتر حسابی، دکتر رهنما و دکتر شفق تدوین و به دولت ارائه می‌شود، ساختار دانشگاه در قالب پنج دانشکده علوم معقول و منقول، علوم طبیعی و ریاضی، ادبیات و فلسفه و علوم تربیتی، طب و شعب و فروع آن، حقوق و علوم سیاسی و اقتصادی پیشنهاد می‌شود. طرحی که نهایتاً در ۸ خرداد ۱۳۱۳ به تصویب می‌رسد.^۳

در سال تحصیلی ۱۳۱۱-۱۳۱۲ رشته‌های تحصیلی فلسفه و ادبیات به دو رشته مستقل «ادبیات فارسی» و «فلسفه و علوم تربیتی» تفکیک می‌شود. برخی از اساتید فلسفه در این مقطع نامدارانی چون دکتر علی‌اکبر سیاسی استاد روانشناسی، دکتر رضازاده شفق استاد تاریخ و کلیات فلسفه، سید محمدکاظم عصار استاد کلیات فلسفه قدیم، محمدحسین فاضل تونی استاد عربی، دکتر هاز استاد فلسفه جدید و ... هستند. در آذرماه ۱۳۳۶ نخستین دوره دکتری فلسفه در دانشکده ادبیات دانشگاه تهران آغاز به کار می‌کند.^۴ در خردادماه سال ۱۳۴۱ کرسی تاریخ فلسفه باستان به کرسی‌های دانشکده ادبیات افزوده شد و در سال تحصیلی ۴۵-۱۳۴۴ دوره فوق لیسانس فلسفه راه اندازی شد.

بعد از انقلاب اسلامی و به‌ویژه با سیاست‌های توسعه کمی وزارت علوم در ادوار مختلف و به‌ویژه در دهه هشتاد با گسترش کمی اعجاب‌آور دوره‌ها و گرایش‌های مختلف علوم انسانی در سراسر کشور مواجه‌ایم به گونه‌ای که رشته‌های علوم انسانی و اجتماعی در کنار رشته‌هایی چون ادبیات، الهیات و فلسفه^۵ به دلیل عدم نیاز به زیرساخت‌ها و سرمایه‌گذاری خاص، در همه نقاط کشور راه‌اندازی شده و این رشد کمی در سال‌های اخیر به توسعه دوره‌های تحصیلات تکمیلی (به ویژه دکتری) در سطوح

^۱ - فلسفه معاصر ایران، رضا داوری اردکانی، ۱۳۹۰، ص ۲۷۴.

^۲ - برای گزارش تفصیلی تأسیس و تکوین و توسعه دانشگاه تهران، رک: کتاب «تاریخ تحول دانشگاه تهران و مؤسسات عالی آموزشی ایران در عصر پهلوی. حسین محبوبی اردکانی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۰.

^۳ - سرگذشت و سوانح دانشگاه در ایران، مقصود فراستخواه، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۸۸، ص ۱۸۸.

^۴ . مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، سال پنجم، ش ۱ و ۲، مهر و دی ۱۳۳۶، صص ۲۵۴-۲۶۲.

^۵ . در یک بررسی مطالعاتی که نگارنده انجام داده است، تا پایان سال ۱۳۹۴، وزارت علوم مجوز راه اندازی فقط بیست و دو گرایش متنوع را در مقطع دکتری فلسفه، تصویب کرده‌است. این در حالی است که تا سال ۱۳۶۶ فقط یک گرایش دکتری و تا سال ۱۳۸۵ فقط ۵ گرایش وجود داشته و سهم عمده این توسعه فقط در بازه زمانی پنج سال (۱۳۸۶-۱۳۹۱) صورت گرفته است.

مختلف شده‌است. در سال ۱۳۸۵ اولین دوره رسمی دکتری فلسفه معاصر در دانشگاه تهران راه‌اندازی شد.

نخستین متن آموزشی فلسفه جدید که از زمان انتشار (۱۳۱۳-۱۳۲۰) منبع درسی فلسفه غرب در دانشگاه تهران بوده - و حتی هنوز هم در برخی از گروه‌های فلسفه هر چند به عنوان منبع فرعی تدریس می‌شود - کتاب سیر حکمت در اروپا نوشته محمدعلی فروغی است. دکتر کریم مجتهدی در مقاله «محمدعلی فروغی و سیر حکمت در اروپا» به این نکته تصریح می‌کند که کتاب سیر حکمت در اروپا از لحاظ تاریخی و در مسیر آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب که عمیق‌ترین صورت ارزیابی فرهنگ غربی است، اهمیت خاصی دارد و به لحاظ مواجهه ایرانیان با تجدد نقطه عطفی در تاریخ فرهنگ معاصر ایران به شمار می‌رود.

به نظر ایشان ترجمه مطالب فلسفی در سیر حکمت فروغی در سطح بسیار بالایی است و در نحوه برگرداندن اصطلاحات و مطالب مشکل و پیچیده زبان فرانسه مؤلف سیر حکمت نهایت استادی را به خرج داده‌است. مجتهدی برای پایان دادن به شایعاتی که کتاب فروغی را ترجمه و گرده‌برداری از برخی تاریخ فلسفه‌ها به زبان فرانسه هم‌چون تاریخ فلسفه آلفرد فویه و امیل برهیه دانسته‌اند، ضمن اشاره به فصول و مباحث مطرح‌شده در این دو تاریخ فلسفه به این نتیجه رسیده‌است که فروغی در نوشتن سیر حکمت از این آثار - به طور مستقیم - گرده‌برداری نکرده‌است.^۱

با بررسی فصل مربوط به فلسفه معاصر در سیر حکمت در اروپا (که در قیاس با فلسفه یونان، قرون وسطی و فلسفه جدید بخش ناچیزی را به خود اختصاص داده‌است) در می‌یابیم که شش جریان عمده فلسفه معاصر از نظر فروغی عبارتند از:

فلسفه علمی (فلسفه علم)

فلسفه دینی (فلسفه دین)

فلسفه انتقادی (پسا-کانتی)

ایدئالیسم و نوایدئالیسم

فلسفه‌های حیات و روح

پوزیتیویسم (فلسفه تحققی)

اینک بیان خود فروغی در شرح این شش جریان عمده را از نظر می‌گذرانیم:

در سیر حکمت در سی، چهل سال گذشته کار مشکل‌تر از پیش است. اشخاصی که تحقیقات فلسفی کرده‌اند، فراوان‌اند و مذاهب و آراء ایشان بسیار مختلف و متنشت است. کسانی که به علوم و فنون ریاضی و طبیعی اشتغال داشته و دارند، مبانی و اصول و نتایج حاصل از آن فنون را تکیه‌گاه نظر خود ساخته، آن‌چه را

^۱- آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب، کریم مجتهدی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۴ صص ۳۰۹-۳۴۱.

فلسفه علمی^۱ نامیده‌اند قوت داده‌اند. جماعتی پابند عقاید دینی مسیحی بوده و افکار جدید را به آن سو کشانیده تا بتوانند اصول دین (یا فلسفه دینی)^۲ را تأیید کنند. گروهی دنبال تعلیمات کانت و فلسفه نقادی^۳ را گرفته‌اند. بعضی مذهب اصالت معقول^۴ و مخصوصاً فلسفه هگل را پسندیده‌اند. برخی مذهب روحی^۵ و دوگانگی جسم و روح را دنبال کرده‌اند. بعضی وحدتی روحی یا مادی شده‌اند. بسیاری از دانشمندان به روش اگوست کنت رفته و فلسفه تحقیقی^۶ را اختیار کرده‌اند. از این جماعت بعضی مادی شده یعنی در مذهب مادی^۷ جازم بوده‌اند. برخی در مذهب مادی جزمی نشده و لیکن در تحقیقات خود امور باطنی را دخیل ساخته‌اند. این جمله در عین این‌که هر یک یکی از مسلک‌های پیشین را دنبال کرده‌اند در همان مسلک تصرفات نیز به عمل آورده و از خود عقاید و افکاری اظهار داشته‌اند. چنان‌که مثلاً فلان که به مذهب کانت رفته‌است، نمی‌توان گفت با وجود کانت از او بی‌نیازیم. یا دیگری که در اصالت معقول سخن گفته است نمی‌توانیم بگوییم هگل ما را از او مستغنی می‌سازد. زیرا مردمان با استعداد اروپا این صفت دارند که در هر کار به تقلید و تبعیت صرف از پیشینیان کمتر مقید می‌شوند. تنها به فرا گرفتن تعلیمات دیگران اکتفا نمی‌کنند و غالباً از فکر خود چیزی می‌افزایند یا افکار را منقلب می‌سازند.^۸

فروغی متوجه دشواری گزارش و در عین حال گستردگی و تنوع جریان‌های فلسفه معاصر اروپایی شده است. به نظر فروغی سیر فلسفه معاصر به گونه‌ای بوده که آن‌چه سابقاً و به لحاظ موضوعی ذیل فلسفه مطالعه می‌شد آهسته آهسته از فلسفه جدا شده و به نحو تخصصی‌تر و البته با روش‌شناسی تجربی در حوزه‌های علوم انسانی مدرن مثل روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و ... دنبال می‌شود. دکتر داوری اردکانی به وضع آموزش فلسفه جدید و معاصر در سال‌های مقارن و کمی بعد از رواج کتاب فروغی پرداخته‌اند:

وقتی من در سال ۱۳۳۴ دانشجوی فلسفه و علوم تربیتی دانشکده ادبیات دانشگاه تهران شدم، استادانی که فلسفه تدریس می‌کردند و به طور کلی کسانی که در ایران کم و بیش فلسفه می‌دانستند، فلسفه را

۱. philosophiescientifique (scientific philosophy).

۲. philosophiereligieuse (religious philosophy).

۳. Philosophie Critique (Critical Philosophy).

۴. Idealisme (Idealism).

۵. Spiritualisme (Spiritualism).

۶. Philosophie Positive (Positive Philosophy).

۷. Materialisme (Materialism).

۸- سیر حکمت در اروپا، انتشارات زوار، ۱۳۷۵، ص ۵۴۷.

پیش خود یا شاید به عنوان شهادت‌نامه و درس فرعی در دانشگاه‌های اروپا آموخته بودند. در آن زمان نه فقط در فلسفه جدید کتاب درسی خیلی کم بود بلکه در فلسفه اسلامی هم کتاب مناسب برای تدریس در دانشگاه وجود نداشت.^۱

عبارات فوق که تعبیری دست اول از تجربه زیسته یکی از اساتید فلسفه معاصر (و جزو نخستین دانشجویان فلسفه جدید و معاصر غربی) است به خوبی نشان دهنده سطح آموزش، پژوهش و کتاب‌های درسی فلسفه (اعم از اسلامی و غربی) می‌باشد. در ادامه همین عبارات منقول از دکتر داوری اردکانی به خوبی می‌توان سهم فلسفه معاصر از برنامه‌ریزی درسی دهه چهل تا دهه شصت را به خوبی دید:

در رشته فلسفه و علوم تربیتی ... صرف‌نظر از یک درس دو ساعته متون فلسفه و دو درس منطق و فلسفه اسلامی پنج درس دیگر در فلسفه داشتیم: سه درس تاریخ فلسفه (سال اول فلسفه یونان، سال دوم فلسفه قرون وسطی و سال سوم فلسفه جدید) و یک درس ما بعد الطبیعه و بالاخره یک درس اخلاق. تدریس درس تاریخ فلسفه یونان به عهده آقای دکتر غلامحسین صدیقی بود و تاریخ فلسفه قرون وسطی را آقای دکتر یحیی مهدوی تدریس می‌کردند. آقای دکتر صادق رضازاده شفق هم تاریخ فلسفه جدید درس می‌دادند. تدریس درس اخلاق به عهده آقای دکتر مظفربقائی کرمانی بود. هنوز من لیسانس نگرفته بودم که آقای دکتر فرید به جمع مدرسان رشته فلسفه اضافه شدند. ایشان بیشتر به فلسفه معاصر نظر داشتند و از نیچه و هیدگر و سارتر می‌گفتند.^۲

در برنامه کارشناسی فلسفه (مربوط به قبل از انقلاب اسلامی) از ۵۱ واحد الزامی دوره کارشناسی سه درس ۲ واحدی مرتبط با فلسفه معاصر تعریف شده‌است؛ ۱. فلسفه عمومی و شناخت روش‌های علوم (سال چهارم) ۲. تاریخ فلسفه جدید و معاصر از کانت تا امروز (سال چهارم)؛ ۳. متونی از آثار فلاسفه جدید و معاصر به زبان‌های فرانسه یا انگلیسی (سال چهارم) (جمعاً ۶ واحد) و در درس اختیاری هم عناوین مرتبط هم‌چون زیبایی‌شناسی و فلسفه هنر، فلسفه سیاست، فلسفه تطبیقی و فلسفه تعلیم و تربیت تصویب شده‌است.^۳

در اولین سرفصل کارشناسی فلسفه (بعد از انقلاب اسلامی) در سال ۱۳۶۶ که تا سال ۱۳۸۸ مبنای برنامه‌ریزی گروه‌های فلسفه بوده‌است از جمع ۸۶ واحد دروس تخصصی منطق جدید، فلسفه اخلاق در تفکر غربی، تاریخ فلسفه جدید و معاصر به ارزش ۲ واحد و فلسفه معاصر و مکاتب جدید قرن

^۱ - فلسفه معاصر ایران، رضا داوری اردکانی، ۱۳۹۰، صص ۲۵۹-۲۶۱.

^۲ - همان، صص ۲۶۱-۲۵۹.

^۳ - رک: راهنمای دانشکده ادبیات و علوم انسانی، سال تحصیلی ۱۳۴۶-۱۳۴۷. موجود در کتابخانه دانشکده ادبیات. ش ثبت ۰۸۹۶۵ صص ۱۳-۲۷.

بیستم و فلسفه علم به ارزش ۴ واحد (جمعا ۱۴ واحد) تصویب شده است. در دروس اختیاری هم مشابه برنامه قبل از انقلاب عناوین مرتبط هم چون زیبایی‌شناسی و فلسفه هنر، فلسفه سیاست، فلسفه تطبیقی و فلسفه تعلیم و تربیت حضور دارد.^۱ متأسفانه در شرح سرفصل هیچکدام از عناوین فوق منابع و متون درسی معرفی نشده است.

در سال ۱۳۷۶ سرفصل کارشناسی ارشد فلسفه تصویب می‌شود. در این سرفصل از ۲۰ واحد دروس تخصصی و الزامی فقط ۲ واحد فلسفه‌های اگزیستانس به فلسفه معاصر و از دروس اختیاری چهار درس ۲ واحدی فلسفه‌های تحلیلی و زبانی، فلسفه‌های حیات، فلسفه علم و فلسفه سیاست و حقوق به فلسفه معاصر اختصاص دارد. در این‌جا هم منابع و متون درسی فلسفه معاصر معرفی نشده‌اند. در اولین سرفصل مصوب دکتری فلسفه^۲ که تا قبل از سال ۱۳۸۵ در گروه‌های فلسفه دانشگاه‌های تهران، شهید بهشتی، علامه طباطبایی، اصفهان، دانشگاه آزاد اسلامی و ... مبنای برنامه‌ریزی آموزش فلسفه بوده است، از ۲۴ واحد (۲۰ واحد الزامی - چهار واحد اختیاری) به ترتیب در دروس الزامی فقط درس ۲ واحدی «فلسفه‌های اگزیستانس یا پدیدارشناسی» و در دروس اختیاری هم دو درس دو واحدی «فلسفه صلاح عملی» و «فلسفه‌های تحلیلی» به فلسفه معاصر اختصاص دارد.

در شرح سرفصل «فلسفه‌های اگزیستانس یا پدیدارشناسی» هدف از این درس آشنایی عمیق با این جریان فلسفه اگزیستانس دانسته شده که در فرهنگ و ادب هم تأثیر داشته و تأکید شده که باید رویکرد استاد در این درس انتقادی باشد. البته تأکید عمده بر فلاسفه‌ای چون کرکگور، یاسپرس، سارتر، هیدگر و گابریل مارسل است. ذیل پدیدارشناسی هم به جریان‌های مؤثر در پدیدارشناسی یعنی فلسفه‌های حیویتی (نیچه، زیمل، دیلتای و...) و فلسفه‌های نوکانتی (کوهن، ناتورپ، ریکرت و ...) و مفهوم‌شناسی پدیدارشناسی و بررسی آرای پدیدارشناسانی چون هوسرل، شلر و نسبت پدیدارشناسی و فلسفه معاصر شده است.

در هیچ‌کدام از این سرفصل‌ها منابع و متون درسی به زبان فارسی یا به زبان‌هایی اروپایی معرفی نشده است.^۳ در دروس اختیاری هم به خطوط کلی جریان پراگماتیسم و فلسفه تحلیلی و فیلسوفان شاخص این نحله‌ها - بدون معرفی منابع - اکتفا شده است.

در سال ۱۳۸۵ به‌طور همزمان در گروه فلسفه دانشگاه تهران دوره تخصصی دکتری فلسفه معاصر و در دانشگاه شهید بهشتی دوره تخصصی دکتری فلسفه جدید و معاصر راه‌اندازی می‌شود. در برنامه

^۱ - مشخصات کلی برنامه و سرفصل کارشناسی رشته فلسفه، کمیته فلسفه شورای عالی برنامه‌ریزی، مصوب نود و ششمین جلسه شورای عالی برنامه‌ریزی ۱۱/۷/۶۶.

^۲ - مشخصات کلی برنامه و سرفصل دکتری رشته فلسفه، کمیته فلسفه شورای عالی برنامه‌ریزی، مصوب نود و ششمین جلسه شورای عالی برنامه‌ریزی ۱۱/۷/۶۶.

^۳ - همان، صص ۳۰-۳۱.

مصوب دانشگاه تهران ۸ واحد دروس تخصصی و ۴ واحد (از ۱۴ واحد) دروس اختیاری ویژه فلسفه معاصر پیشنهاد شده است. یعنی در قیاس با برنامه قبلی علاوه بر آن که گرایش فلسفه معاصر مستقل از گرایش فلسفه محض تصویب شده به لحاظ کمی دروس الزامی ۴ برابر و دروس اختیاری (به لحاظ تنوع انتخاب دانشجویان) نزدیک به ۴ برابر توسعه یافته است. ضمن این که شرح درس‌ها دقیق‌تر و تفصیلی‌تر و منابع و متون درسی پیشنهادی هم معرفی شده‌اند. عناوین دروس الزامی عبارتند از ۴ درس دو واحدی، ریشه‌های فلسفه معاصر در فلسفه جدید، پدیدارشناسی، مدرنیسم و پست‌مدرن، اگزستانسیالیسم و در دروس اختیاری هم دروس فلسفه تحلیلی، هرمنوتیک، شناخت‌شناسی، معنی-شناسی در فلسفه منطق، فلسفه‌های نوکانتی و نوهگلی، مسائل مهم عرفان و کلام فلسفی و سمینار فلسفی طراحی شده است.^۱

نکته تأمل‌برانگیز در برنامه‌ریزی فوق، حضور کمرنگ و البته معنادار فلسفه تحلیلی و زیرشاخه‌های مهم آن مانند فلسفه علم، فلسفه دین، فلسفه تاریخ و ... در دروس اختیاری و نه الزامی و غلبه نگاه فلسفه قاره‌ای در کلیت برنامه‌ریزی است. شاید همین وضعیت حاشیه‌ای فلسفه تحلیلی در این برنامه و به‌طور کلی در سنت گروه فلسفه دانشگاه تهران بوده که ایده تأسیس دکتری فلسفه تحلیلی و دکتری فلسفه علم^۲ در جایی غیر از گروه فلسفه دانشگاه ما در کشور دنبال شده است.

در سرفصل برنامه درسی دکتری فلسفه جدید و معاصر دانشگاه شهید بهشتی تفاوت‌هایی با گروه فلسفه دانشگاه تهران به چشم می‌خورد. در این برنامه ۸ درس دو واحدی با عناوین دروس ویژه ۱ و ۲ و ۳، راسیونالیسم، کانت، هگل و ایده‌آلیسم آلمانی، مدرنیسم و پست‌مدرنیسم و فلسفه تحلیلی به چشم می‌خورد. طبق این برنامه درسی آن چه دقیقاً ناظر به فلسفه معاصر است همان دو درس مدرنیسم و پست‌مدرنیسم و فلسفه تحلیلی می‌باشد.^۳

وضعیت متون درسی فلسفه معاصر

با مراجعه به سایت کتابخانه ملی، موسسه خانه کتاب، کتابشناسی‌های فلسفی^۴، مجلات فلسفی و برنامه‌های درسی فلسفه می‌توان از نوعی رشد و توسعه کمی و حتی کیفی متون و برنامه‌های فلسفه معاصر در سال‌های پس از انقلاب و به‌ویژه از دهه هفتاد به این سو سخن گفت. ما در این جا طبقه‌بندی دکتر داوری از جریان شناسی تالیف و ترجمه متون درسی فلسفه جدید و معاصر را مبنا قرار می‌دهیم. ایشان از پنج جریان عمده سخن گفته‌اند:

^۱ - مشخصات کلی برنامه و سرفصل دکتری رشته فلسفه معاصر، گروه فلسفه دانشگاه تهران، ۱۳۸۵، صص ۱۰-۱۲.

^۲ - دوره دکتری فلسفه تحلیلی در مرکز تحقیقات فیزیک نظری و ریاضیات (پژوهشگاه دانش‌های بنیادی) و دوره دکتری فلسفه علم در دانشگاه صنعتی شریف- هر دو در سال ۱۳۸۶ تأسیس شد.

^۳ - مشخصات کلی برنامه و سرفصل دکتری رشته فلسفه جدید و معاصر، گروه فلسفه دانشگاه شهید بهشتی،

۱۳۸۵، صص ۲۳-۲

^۴ - مأخذشناسی فلسفه غرب، ۲ جلد، رحمتی، حسینعلی انتشارات پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۵.

- ۱- کتاب‌هایی که آشکارا با مقاصد سیاسی و ایدئولوژیک نوشته یا ترجمه شده‌است، مانند آثاری که حزب توده و احزاب کمونیست و مارکسیست منتشر کرده‌اند.
- ۲- آثاری که مترجمان حرفه‌ای بدون هیچ غرضی یا حتی گاهی بی‌هیچ علاقه‌ای ترجمه کرده‌اند مانند آثاری که مترجمان حرفه‌ای و اهل فضل مخصوصاً در دهه سی و چهل ترجمه کردند و البته غالباً بر اثر غلبه مد و احیاناً بر سبیل اتفاق ترجمه شد. مترجمان نامداری مثل پرویز داریوش، محمود صناعی، احمد آرام، مهندس رضا مشایخی، مهندس علیقلی بیانی، ادیب سلطانی و نجف دریا بندری به نظر دکتر داوری در این جریان می‌گنجند.
- ۳- ترجمه‌ها و تألیف‌هایی که به قصد استوار ساختن بنای جامعه مدنی و حکومت و حاکمیت ملی انجام شده‌است. مترجمان رساله‌های افلاطون یعنی دکتر کاویانی و دکتر لطفی معتقد شده بودند که تمام آثار مهم فلسفی را باید به زبان فارسی برگرداند. آنها به توصیه اکتفا نکردند، بلکه خود به ترجمه آثار افلاطون که استاد همه فیلسوفان است پرداختند.
- ۴- کتاب‌هایی که برای دانشگاه و دانشجویان به عنوان نوشته شده و در کلاس‌های درسی آموخته می‌شد و مؤلفان بر حسب وظیفه دانشگاهی و آموزشی و پژوهشی انجام دادند. مانند کتاب مبانی فلسفه دکتر علی‌اکبر سیاسی.
- ۵- آثاری که معرف یک حوزه خاصه فلسفه بودند و مترجمان و نویسندگان دانسته آثار را ترجمه یا تألیف کردند تا مبنای اقوال و افعالی را استوار کنند. گروه پنجم جامع اوصاف گروه‌های چهارگانه‌اند. این‌ها اکنون نماینده فلسفه کشورند یا لااقل در بازار کتاب فلسفه، کتاب‌های اینان بیشتر در ویرتین کتاب‌فروشی‌ها به چشم می‌خورد.^۱
- بعد از انتشار سیرحکمت در اروپا تاکنون، مهم‌ترین کتابی که در اوایل دهه پنجاه به آموزش مکاتب فلسفه معاصر پرداخته و تاکنون تجدید چاپ هم شده و جزو منابع درسی دانشگاهی است، کتاب «فلسفه معاصر اروپایی»^۲ نوشته بوخنسکی و با ترجمه دقیق اما نه چندان روان مرحوم شرف‌الدین خراسانی است.
- این کتاب به یک معنا قدیمی‌ترین و حتی شاید مناسب‌ترین متن برای روایت جریان‌های فلسفه معاصر باشد. نکته مهم این‌که مؤلف به خوبی متوجه این معنا شده که برای روایت انضمامی و مسئله محور از فلسفه معاصر باید به سراغ خاستگاه‌های این فلسفه در جنبش‌های فکری - فلسفی قرن نوزدهم یعنی فلسفه ایده‌آلیستی کانت و متفکرانی چون فیخته، شلینگ و هگل رفت. بوخنسکی با تفتن به همین نکته است که در بخش اول به این خاستگاه‌ها توجه می‌کند و تولد و تکوین مسائل فلسفی را در زمینه بحران‌های فیزیک نیوتنی و بحران ریاضیات قرن نوزدهم می‌کاود. نکته‌ای که کمتر در برنامه‌ریزی

^۱ - فلسفه معاصر ایران، رضا داوری اردکانی، انتشارات سخن، ۱۳۹۰ صص ۲۸۴-۲۹۰.

^۲ - فلسفه معاصر اروپایی، ام. بوخنسکی، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۵۲.

دروس فلسفه معاصر بدان توجه می‌شود. اگر از مؤلف کتاب بپرسیم که مهم‌ترین مکاتب و جریان‌های بنیادین فلسفه معاصر کدامند، به این پاسخ می‌رسیم:

مکاتب فکری - فلسفی‌ای که در استمرار روح روشنگری قرن هجدهم بسط یافته‌اند و مشخصاً فلسفه تحلیلی و مارکسیسم که به نوعی بسط ایده‌آلیسم هگلی و کانتی‌اند.

۲- مکاتب فکری - فلسفی‌ای که در گسست از حال و هوای فکری - فرهنگی و تجربه زیسته غرب در قرن نوزدهم هستند. شاخص‌ترین این مکاتب فلسفه‌های حیات، هرمنوتیک پراگماتیسم و پدیدارشناسی می‌باشند.

۳- مکاتب فکری - فلسفی که خاصّ قرن بیستم هستند و دقیقاً منظور بوخنسکی فلسفه‌های اگزیستانس با قرائت‌های مختلف (الهی، الحادی و لادری) و جریان‌های فلسفی معطوف به احیاء مابعدالطبیعه.

بوخنسکی علیرغم اذعان به این کثرت و نوعی واگرایی در فلسفه معاصر به مؤلفه‌های وحدت و نوعی همگرایی در این تنوع (وحدت در کثرت) هم اشاره می‌کند. این‌که هر سه جریان عمده نقدهای جدی به پوزیتیویسم دارند (پوپر، کوآین، دیلتای، هابرماس، هیدگر، گادامر ... همه به نوعی قاتلان پوزیتیویسم هستند، برخی تصریح کرده‌اند مانند کوآین و پوپر و برخی هم چون دیلتای و هابرماس و گادامر نشان داده‌اند). نکته دیگر این‌که نوعی تحلیل و توصیف پدیدارشناختی در جریان‌های عمده فلسفه معاصر به چشم می‌خورد. سه ویژگی مشترک دیگر جریان‌های فلسفه معاصر به روایت بوخنسکی رئالیستی بودن، کثرت‌گرایی و نوعی غلبه اکتیوالیسم است.

در تدریس فلسفه معاصر در ایران و متون و برنامه‌های درسی، بدون این‌که پوزیتیویسم و مبانی و زمینه و بسط معرفتی - فرهنگی آن در اروپای قرن نوزدهم تبیین شود، وارد نقادی شتابزده آن هم نوعی نقادی ناظر به تصویری کاریکاتوری و ناقص از پوزیتیویسم می‌شوند غافل از آن‌که پوزیتیویسم جدی‌ترین پایگاه فلسفی برای دفاع از علم جدید و عقلانیت متناسب با آن یعنی عقلانیت مدرن است و ناشکیبایی و شتابزدگی در نقد آن بدون فهم عمق مبانی و دلالت‌های آن تصویری مغشوش از تحولات معرفتی - فرهنگی غرب مدرن به مثابه خاستگاه نضج‌گیری مسائل فلسفه معاصر، فرا روی دانشجویان فلسفه قرار خواهد داد.

در بین آثار منتشرشده در حوزه آشنایی با مکاتب و جریان‌های فلسفه معاصر بعد از انقلاب، آثار برابن مگی به جهت رویکرد گفتگویی در طرح آرا و مسائل فلسفی و مهم‌تر از آن طرح مسئله با بزرگ‌ترین و یا شاخص‌ترین فیلسوفان معاصر (فلاسفه‌ای چون آیزایابریلین، آیر، هر، کوآین، جان سرل، جامسکی، پاتنام، دورکین و...) دلالت‌های آموزشی قابل اعتنایی دارد.

کتاب مردان/اندیشه مگی مشخصاً به فلسفه معاصر می‌پردازد و با طرح بحث از چیستی فلسفه در گفتگو با آیزایا برلین که از نمایندگان برجسته جریان تاریخنگاری اندیشه با نگاه به مسائل انضمامی انسان معاصر است آغاز می‌کند. برلین در پاسخ به پرسش مگی دربارهٔ محوریت زبان در فلسفه معاصر و

این‌که گاه فلاسفه معاصر متهم به لفاظی و زبان بازی شده‌اند - در حالی‌که کسی که افزون زده زبان است ما هستیم نه آن فلاسفه - می‌گوید:

همین‌طور است. به عقیده من این یکی از بزرگ‌ترین خدماتشان به بشر بوده است و به این جهت کسانی که می‌خواهند نحوه استفاده اولیه از زبان هم‌چنان حفظ شود و می‌ترسند که مبدا تحلیل آن به تضعیف تأثیرش بینجامد، این‌گونه فلاسفه را مردمی خطرناک می‌دانند. شاعر آلمانی هاینه می‌گفت فیلسوف آرام و ساکت را در کتابخانه‌اش نادیده نگیرید چون او ممکن است بسیار قوی پنجه و قهار باشد؛ اگر او را صرفاً آدم فضل فروشی سرگرم مشتی کارهای پیش پا افتاده بدانید، قدرتش را دست کم گرفته‌اید؛ اگر کانت خدای متکلمان عقلی مشرب را از ارزش و اعتبار نینداخته بود، روبسپیر گردن شاه را نمی‌زد. هاینه در آن زمان در فرانسه زندگی می‌کرد و به فرانسوی‌ها هشدار می‌داد که فلاسفه ایدئالیست آلمانی - یعنی پیروان فیشته و شلینگ و این قبیل افراد - مؤمنانی متعصب‌اند که نه ترس جلودارشان است و نه لذت جویی و روزی عاقبت خشمناک به پا خواهند خاست و یادگارهای بزرگ تمدن غرب را با خاک یکسان خواهند کرد. او می‌گفت که وقتی این یورش بزرگ فلسفی، اروپا را به ورطه‌ی جنگ و ویرانی سرنگون کند، انقلاب کبیر فرانسه در مقایسه بازی کودکانه‌ای به نظر خواهد رسید. هاینه شک نداشت که قدرت اندیشه‌های فلسفی، ولو به‌طور غیرمستقیم، ممکن است بسیار عظیم و دامنه‌دار باشد چون شخصاً از این موضوع تجربه کسب کرده بود و مثلاً سر درس - های هگل رفته بود. می‌دانست که فلاسفه برای ایجاد خیر یا شر قدرت عظیم دارند و از قهارترین قانون‌گذاران بشرنند، نه فقط مشتی افراد بی‌آزاری که سرشان به لفاظی گرم است.^۱

مگی متوجه این معنا هست که برای ورود به راه پر پیچ و خم فلسفه معاصر باید از تعریف و چیستی و کارکرد فلسفه در این‌جا و اکنون فرهنگ معاصر و نسبت آن با انسان معاصر پرسید. همین نکته اخیر در بسیاری از منابع درسی و سرفصل‌ها و رویه‌های اساتید در آموزش فلسفه در ایران مغفول افتاده است و دانشجویان - عمدتاً در مقطع کارشناسی - گمان می‌برند که به هر حال فلسفه، فلسفه است چه فلسفه یونان و قرون وسطی باشد، چه فلسفه اسلامی و خواه فلسفه مدرن و معاصر غربی... غافل از این نکته مهم که از ۱۹۶۰ به این سو بخش قابل‌اعتنایی از مباحثات و مناقشات فلسفی و ایضاً حجم قابل‌اعتنایی از مقالات و کتب یا صراحتاً در عنوان خود به پرسش از چیستی فلسفه می‌پردازند «فلسفه چیست؟» و یا در محتوا و ضمن مباحث خود به این مهم پرداخته‌اند و مشخص است که فلسفه

^۱ - مردان اندیشه، پدیدآورندگان فلسفه معاصر، براین مگی، ترجمه عزت‌الله فولادوند، انتشارات طرح نو، ۱۳۷۴، ص ۳۷.

در زمانه ما با پرسش‌ها و چالش‌های مرزی مواجه شده و تأملات فلسفی این بار نه صرفاً به مسائل محوری فلسفه (معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، ارزش‌شناسی و...) که دقیقاً متوجه خود فلسفه است. کتاب مردان اندیشه فقط به جریان‌های فلسفی معاصر همچون مکتب فرانکفورت، اگزیستانسیالیسم و فلسفه تحلیلی و... نپرداخته، بلکه به یک رویداد مهم در فلسفه معاصر که ظهور و توسعه فلسفه‌های انضمامی یا خاص یا به اصطلاح رایج اما نه چندان دقیق فلسفه‌های مضاف (همچون فلسفه اخلاق، فلسفه علم، فلسفه زبان، فلسفه سیاست، فلسفه ادبیات و فلسفه اجتماعی و...) هم التفاتی معنادار داشته‌است.

فلسفه‌های پست کانتی، فلسفه‌های انضمامی و ناظر به علم‌اند و شاید بتوان این نکته را هم افزود که فلسفه معاصر، فلسفه علم و فرهنگ و انسان و ناظر به علوم طبیعی (سنت تحلیلی) و ناظر به علوم انسانی (سنت قاره‌ای) هستند. بخش پایانی کتاب مگی در گفتگو با با آلن مونته‌فیوره و با عنوان «نظری عمومی به فلسفه در غرب» نکات قابل اعتنایی در باب سرشت و کارکرد و سرنوشت فلسفه معاصر غربی با توجه به تنوع مضامین و خاستگاه‌های متکثر و بعضاً متعارض فرهنگی - تاریخی آن دارد. فیوره در پاسخ به پرسش مگی که چرا در دو دهه اخیر بازار فلسفه تحلیلی فقط در کشورهای انگلیسی زبان و اسکاندیناوی رونق گرفته است؟ ضمن اشاره به این‌که البته در سال‌های اخیر کمی فضا تغییر کرده به این نکته اشاره می‌کند که:

تصور می‌کنم هر توضیح کافی باید فوق‌العاده پیچیده باشد. بدون شک ریشه‌های آن را باید در عوامل فرهنگی، عوامل اجتماعی، عوامل سیاسی و شاید عوامل اقتصادی و روابط متقابل همه این عوامل با یکدیگر جست‌وجو کرد... فلاسفه در هر دو سوی دریای مانس به یک مکتب مشترک لاتین زبان مراجعه می‌کردند. گسست این دو از کانت یعنی در آغاز قرن نوزدهم شروع شد ولی اگر بخواهیم به تفصیل ببینیم که این دو دستگی بین فیلسوفان بریتانیایی و فلاسفه بقیه اروپا چطور پیش آمده مسلماً باید تصویر فرهنگی و تاریخی بسیار وسیعی رسم کنیم... همین قدر می‌گوییم که به نظر من دلایل این امر فقط دلایل فکری یا جوشیده از درون خود فلسفه نیست و به عوامل نهادی هم بسیار مربوط می‌شود که یک نمونه آن ساختار دانشگاه‌ها و موقعیت گروه‌های فلسفه داخل آن‌هاست که در این کشور و در سایر کشورهای اروپایی بسیار با هم فرق دارند.^۱

این نکته اخیر فیوره (که بر آن به نحو ایرانیک تأکید کرده‌ایم) اگر در برنامه‌ریزی آموزشی و تدریس و تحقیق در فلسفه معاصر در ایران جدی‌تر گرفته شود، شاهد تحولی در شیوه مواجهه با متون فلسفی و حتی طرح مباحث فلسفی ناظر به افق فکری - فرهنگی ایران معاصر خواهیم بود.

بسته به این‌که تاریخ‌نگاری فلسفه معاصر از چه افق فکری - فرهنگی باشد، نوع روایت جهت‌گیری و افت و خیز متفاوتی پیدا خواهد کرد. فیلسوفان تحلیلی و محققانی که در آن پارادایم تنفس فکری

^۱ - مردان اندیشه، پدیدآورندگان فلسفه معاصر، براین مگی، ترجمه عزت‌الله فولادوند، انتشارات طرح نو، ۱۳۷۴، صص ۵۲۱-۵۲۲.

می‌کنند روایتی از مسائل مهم و فلاسفه معاصر و مکتب‌های فلسفی جدی و تأثیرگذار - و البته غیر مهم و غیر جدی و غیر تأثیرگذار - ارائه می‌دهند و آن محقق و مورخ فلسفه معاصر که به سنت هرمنوتیک گادامری - هیدگری و یا سنت هابرماسی و حتی نوتومیستی - مثل ژیلسون در کتاب نقد تفکر فلسفی غرب - تعلق خاطر دارد در مسیر و جهت دیگری مشی خواهد کرد.

این نکته شاید بدیهی اما سرنوشت‌ساز، در نوع انتخاب متون درسی برای آموزش فلسفه معاصر در ایران معمولاً چندان مورد اعتنا قرار نمی‌گیرد. برای یک فیلسوف تحلیلی که علی‌الاصول در چارچوب آرمان‌های علم و عقلانیت و زیست جهان‌روشنگری و مدرنیته - به نحو همدلانه و گاه مدافعه‌جویانه - می‌اندیشد و فلسفه می‌ورزد و می‌نویسد، فلسفه معاصر فلسفه ناظر به علم جدید است و فیلسوف معاصر یعنی فیلسوف علم. در حالی که برای یک فیلسوف قاره‌ای که علی‌الاصول در چارچوب نقادی معتدل، رادیکال یا بن‌افکنانه - ساختارشکنانه علم و عقلانیت و زیست جهان‌روشنگری و مدرنیته می‌اندیشد و فلسفه می‌ورزد و می‌نویسد، فلسفه معاصر فلسفه ناظر به نقادی علم جدید است و فیلسوف معاصر یعنی فیلسوف نقاد علم جدید.

ژان لاکوست در کتاب فلسفه در قرن بیستم به دلیل تعلق خاطر به مکتب فرانکفورت و به‌ویژه هابرماس، روایت متفاوتی از جریان‌های فلسفی قرن بیستم ارائه داده‌است. به نظر لاکوست، فیلسوف معاصر کسی است که به مسائل معاصر می‌اندیشد و تصریح کرده که ملاک وی در گزینش فلاسفه و جریان‌های فکری همین مینا بوده‌است. به نظر لاکوست هر چند با تنوع مبادی، مقاصد، مسائل و محتوا، روش و حتی زبان فلاسفه معاصر غربی مواجهیم اگرچه نمی‌توان برای فلسفه معاصر خاستگاه واحد و مشترکی پیدا کرد، ولی می‌توان با احتیاط به نفع این گزاره استدلال کرد که فرگه و نیچه خاستگاه مشترک فلسفه معاصر هستند.^۱

استدلال لاکوست آن است که علیرغم تفاوت‌های جدی فرگه و نیچه، هر دو یک مسئله محوری مشترک دارند و آن این‌که اساساً متافیزیک را به‌مثابه نوعی گفتار (Discourse) نقد کرده‌اند و در نتیجه به نوعی نقادی زبان و فلسفه زبان رسیده‌اند. تفاوت در آن جاست که گاه این نقادی زبان، ناظر به نقادی زبان «علم جدید» (فرگه و سنت تحلیلی) و یا ناظر به نقادی زبان «فرهنگ» به مثابه ابزار تفهیم و تفاهم اجتماعی (نیچه و سنت قاره‌ای) است.^۲

نکته دیگر این‌که فلسفه معاصر وارد گفتگویی انتقادی با وقایع فکری و فرهنگی و سیاسی روزگار وارد شده است. این ویژگی فلسفه معاصر خصلت و ویژگی متمایزی به سبک فلسفه‌ورزی فلاسفه معاصر بخشیده و به آنان این امکان را داده است که از یک طرف به اقتضات حرفه‌ای رشته خود پایبند باشند - یعنی به طرح پرسش‌های بنیادین فلسفی بپردازند - و از سوی دیگر در زیست جهان سیاسی و اجتماعی خود منشا اثر باشند. این ویژگی فلسفه معاصر نه فقط در چهره‌های برجسته فلسفه قاره‌ای

^۱ - فلسفه در قرن بیستم، ژان لاکوست، ترجمه رضا داوری اردکانی، انتشارات سمت، ۱۳۷۶، صص ۲۲-۲۳.

^۲ - همان.

هم‌چون سارتر، فوکو، دریدا، هابرماس و ... که حتی در کار و بار فکری و کارنامه عملی برخی از چهره‌های سرشناس فلسفه تحلیلی همچون برتراند راسل هم به چشم می‌خورد. البته چنان‌که پاره‌ای از مفسران فلسفه معاصر به درستی اشاره کرده‌اند این ویژگی شاید برای فیلسوفان تحلیلی صرفاً انتخابی شخصی یا متفنانانه باشد اما برای فلاسفه قاره‌ای نوعی جهت‌گیری جدی ریشه‌دار در نوع خاص فلسفه‌ورزی آنان است.^۱

همین دیدگاه را کامپالانی و البته با توسعه و تفصیل بیش‌تری در روایت خود از فلسفه معاصر مبنا قرار داده‌است. وی از دو نگاه کلان به فلسفه و از جمله فلسفه معاصر سخن می‌گوید و یکی را تأیید و مبنای روایت خود از تاریخ فلسفه در قرن بیستم می‌داند. این دو نگاه در پاسخ به پرسش از نسبت میان فلسفه و تاریخ‌اش جدیت می‌یابد، این‌که آیا فلاسفه باید به تاریخ فلسفه اهتمام بورزند یا نگاه تاریخی به فلسفه و فلاسفه سابق - و حتی معاصر - صرفاً یک انتخاب شخصی و سلیقه‌ای است، فارغ از زمان و مکان و این‌جا و اکنون تاریخ ما؟ آن‌چه به نظر وی مبنای روایت ما از فیلسوفان معاصر - قاعدتاً باید - قرار گیرد، نوعی متافلسفه و نسبت فلسفه با وضع انضمامی تاریخی این حوزه معرفتی است:

فلسفه بیرون از تاریخ خودش وجود ندارد. فلسفه با مجموعه متونی که از خلال آن‌ها به بیان در آمده‌است یکی است و فرقی با آن‌ها ندارد و فلسفیدن، نخست عبارتست از سر و کله زدن با همین متون: به عبارت دیگر، فلسفه رویارو شدن با مشکل‌های طرح شده در همین متون یا برنهادهای بیان شده در آن‌هاست برای از سر گرفتن آن‌ها یا برای مشخص کردن وضع خود در قبال آن‌ها... در این صورت تاریخ فلسفه به عنوان کاری در بازخوانی انتقادی آثار بزرگ گذشته به لحظه استراتژیکی اساسی، در جریان فعالیت فلسفی به معنای خاص کلمه، تبدیل خواهد شد.^۲

این مبنا در عین حال که روایتگر نوعی متافلسفه و تمهید مبنایی برای تاریخ‌نگاری فلسفه است، می‌تواند مبنایی برای شیوه آموزش فلسفه معاصر و ترسیم نحوه صحیح مواجهه با متون و آرای فیلسوفان باشد. در آموزش رسمی فلسفه در کشور ما به دلیل غلبه نوع خاصی از متافلسفه و تلقی عمدتاً تحلیلی - استدلالی از فلسفه که با محوریت استدلال و برهان‌های منطقی است، نگاه فوق‌کمر محل اعتنا و به‌مثابه مبنایی برای آموزش و پژوهش فلسفی است. این فقدان نگاه انضمامی به فلسفه را در برخی نزاع‌ها و مناقشات درون - و برون آکادمی فلسفه می‌توان دید فی‌المثل وقتی استادی در گروه فلسفه یکی از معتبرترین دانشگاه ایران، برای دهه‌هاست اصرار دارد که فی‌المثل آنچه ویلیام جیمز، ژاک دریدا، میشل فوکو و ... گفته‌اند و نوشته‌اند «فلسفه» نیست و نقد ادبی و روان‌شناسی فرهنگی و نهایتاً شبه فلسفه است.

^۱ -An Introduction to modern European philosophy , edited by Jenny Teichman and Graham White, 2nd ed,1998, Macmillan.pp14-15.

^۲ - تاریخ فلسفه در قرن بیستم، کریستیان دولاکامپالانی، ترجمه باقر پرهام، ۱۳۸۰. ص ۱۲.

آن چه همچون راهبردی بنیادین در خوانش متون فلاسفه معاصر غربی فراروی کامپالانی بوده، توجه به پس‌زمینه (context) وجودی (existential) و جامعه‌شناختی - فرهنگی متون فلسفی است. در کنار بنیادهای نظری و میراث فلسفی‌ای که از یونان و قرون وسطی تا فلسفه روشنگری و مابعد آن به‌مثابه بنیادی معرفتی برای شکل‌گیری پرسش‌ها و پاسخ‌های فلسفه معاصر است، باید به رویدادهایی تعیین‌کننده در سرشت فلسفه معاصر همچون دو جنگ جهانی اول و دوم، انقلاب ۱۹۱۷، جریان نازیسم و کمونیسم، پدیده آوشوتیس، هیروشیما از سویی و شکل‌گیری و توسعه حوزه‌های دانشی چون مردم‌شناسی، زبان‌شناسی، روان‌کاوی در قرن نوزدهم و بحران‌های جدی در باب فلسفه ریاضیات و بنیادهای فلسفی حساب، نوزایش منطق در قرن نوزدهم در تکوین مسائل، روش‌ها و امکانات و محدودیت‌های فلسفه معاصر توجه داشت.

جمع‌بندی و پیشنهاد:

پیش‌تر اشاره شد که دو جریان فلسفه معاصر ریشه در کانت دارند با این که از خوانش کانت در ایران حدود ۱۳۰ سال می‌گذرد^۱ و مطالعات کانتی از پر رونق‌ترین حوزه‌هاست به گونه‌ای که از کانت و درباره کانت بیش از هر فیلسوف دیگری کتاب، مقاله و پایان‌نامه منتشر شده‌است^۲ با این حال در مطالعات فلسفی در گروه‌های فلسفه ایران توجه به کانت تحلیلی و کانت نقد اول بیشتر بوده و کانت نقد دوم و سوم و کانت آن‌چنان که در رساله روشنگری (که اتفاقاً مورد توجه جدی فلسفه معاصر بوده) بازتاب چندانی در تأملات و پژوهش‌های ایرانیان نداشته‌است. غلبه خوانش اپیستمولوژیک از کانت در ایران چندان مجال ورود به کانت قاره‌ای و به تبع آن عمده جریان‌های فلسفه معاصر در متون و برنامه‌های درسی را نداده‌است. در خوانش فلاسفه قاره‌ای از کانت بیشتر تأکید بر پرسش‌های اخلاقی و زیبایی-شناختی نقد دوم و نقد سوم (نقد عقل عملی و نقد قوه حکم) است در حالی که عمده تأکیدها در خوانش تحلیلی از کانت بر پرسش‌ها و وجوه معرفت‌شناسانه نقد اول (نقد عقل محض) است.^۳

نکته دیگر این که امروز در گروه‌های فلسفه در دانشگاه‌های ایران عمدتاً آموزش تاریخ محور یا متن محور - و در برخی موارد جزوه محور - است و از دستاوردهای خود فلسفه برای آموزش فلسفه معاصر کم‌تر استفاده می‌شود. این در حالی است که از سال ۲۰۰۰ تصویر جدیدی از آموزش فلسفه - به ویژه در آلمان - ظهور کرده و دپارتمان‌های فلسفه کوشیده‌اند تا از توانایی‌های بالقوه آموزش فلسفه و روش‌های خاص آموزش فلسفی (مخصوصاً در حوزه‌های فلسفه تحلیلی، پدیدارشناسی، دیالکتیک،

^۱ - ظاهراً اولین اشاره به آرای کانت در «بدایع‌الحکم» آقا علی مدرس زنوزی به سال ۱۳۰۷ قمری است.

^۲ - طرح پژوهشی سی سال فلسفه در ایران (۱۳۵۸-۱۳۸۸)، شهین اعوانی و همکاران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۲. صص ۶۶-۶۹.

^۳ - Routledge History of Philosophy, Twentieth-Century Continental Philosophy, Richard Kearney, Routledge, 2005, P2.

هرمنوتیک، ساختارگرایی و شالوده‌شکنی^۱) برای تدریس خود فلسفه بهره گیرند.^۲

با اشاره به تأکید دکتر نصر در گفتاری با عنوان وضعیت کنونی فلسفه در جهان اسلام به پایان می‌برم. ایشان معتقد است که از زمان جنگ جهانی دوم و مواجهه با استعمار به این سو هر چند کشورهای اسلامی متوجه اهمیت آزادی سیاسی شده‌اند، اما با شکل دیگری از سلطه که جنس فرهنگی و فلسفی دارد مواجه شده‌اند. این سلطه در قالب مکاتب فلسفی همچون پوزیتیویسم و مارکسیسم و ... بازتولید شده‌است. در این نبرد میان الگوهای متجدد غربی و سنت اسلامی، تربیت اندیشمندان و فلاسفه‌ای که پای در سنت فلسفی اسلامی دارند و به گفتگوی نقادانه با فلسفه و علم معاصر غربی می‌پردازند از ضرورت‌های فرهنگی زمانه ماست.^۳ حتی اگر لزوماً با مینای سنت‌گرایانه و نقادی رادیکال دکتر نصر نسبت به فلسفه و تجدد غربی هم‌داستان نباشیم، می‌توان با توجه به طرح و انتشار مباحث فلسفه اسلامی در جهان معاصر^۴ پیشنهاد ارائه حداقل یک درس دو واحدی با عنوان «فلسفه اسلامی معاصر» به منظور زمینه‌سازی برای گفتگوی ثمر بخش میان فلسفه معاصر اسلامی و غربی و ارتقای کیفی آموزش فلسفه در ایران معاصر را داد.



^۱ - analytical philosophy, phenomenology, dialectics, hermeneutics, deconstruction and constructivism.

^۲ - Teaching Philosophy in Europe and North America, United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, 2011, p75.

^۳ - اسلام سنتی در دنیای متجدد، سیدحسین نصر، ترجمه محمدصالحی، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۶-۳۲۶-۳۲۵.

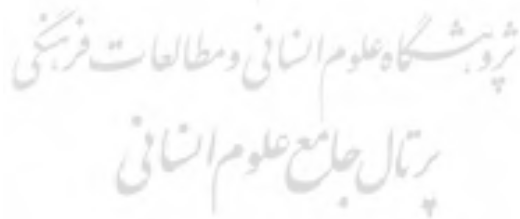
^۴ - به عنوان نمونه یکی از آخرین آثار منتشر شده در این حوزه که متأسفانه مشابه آن در منابع درسی فلسفه معاصر غایب است و لااقل ما نظیری برای آن در زبان فارسی نمی‌شناسیم، این کتاب شایسته ترجمه است.

Khaled El-Rouayheb & Sabine Schmidtke. (2017), *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy*, 706 pp.

منابع

۱. دوره آثار افلاطون، جلد سوم، ترجمه محمدحسن لطفی، انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۶.
۲. لاکوست، ژان (۱۳۷۶). فلسفه در قرن بیستم، ترجمه رضا داوری اردکانی، انتشارات سمت.
۳. بوخنسکی ا. م. (۱۳۵۲). فلسفه معاصر اروپایی، ترجمه شرفالدین خراسانی، انتشارات علمی فرهنگی.
۴. داوری اردکانی، رضا (۱۳۹۰). فلسفه معاصر ایران، تهران: انتشارات سخن.
۵. مگی، براین (۱۳۷۴). مردان اندیشه، پدید آورندگان فلسفه معاصر، ترجمه عزت‌الله فولادوند، انتشارات طرح نو.
۶. نصر، سید حسین (۱۳۸۶). اسلام سنتی در دنیای متجدد، ترجمه محمدصالحی، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۶.
۷. اعوانی، شهین و همکاران (۱۳۹۲). طرح پژوهشی سی سال فلسفه در ایران (۱۳۵۸-۱۳۸۸)، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۸. رحمتی، حسینعلی (۱۳۹۵). مآخذشناسی فلسفه غرب، ۲ جلد، تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۹. سیر حکمت در اروپا، محمد علی فروغی، انتشارات زوار، ۱۳۷۵.
۱۰. آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب، کریم مجتهدی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی، ۱۳۸۴.
۱۱. فلسفه علوم اجتماعی قاره‌ای، ایون شرت، ترجمه هادی جلیلی، نشرنی، ۱۳۸۷.
۱۲. فلسفه قاره‌ای، سایمون کریچلی، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: نشر ماهی، ۱۳۸۷.
۱۳. مشخصات کلی برنامه و سرفصل دکتری رشته فلسفه جدید و معاصر، گروه فلسفه دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۸۵.
۱۴. مشخصات کلی برنامه و سرفصل دکتری رشته فلسفه معاصر، گروه فلسفه دانشگاه تهران، ۱۳۸۵.
۱۵. مشخصات کلی برنامه و سرفصل کارشناسی رشته فلسفه، کمیته فلسفه شورای عالی برنامه ریزی، مصوب نود و ششمین جلسه شورای عالی برنامه ریزی ۶۶/۷/۱۱.
۱۶. مشخصات کلی برنامه و سرفصل دکتری رشته فلسفه، کمیته فلسفه شورای عالی برنامه ریزی، مصوب نود و ششمین جلسه شورای عالی برنامه ریزی ۶۶/۷/۱۱.
۱۷. راهنمای دانشکده ادبیات و علوم انسانی، سال تحصیلی ۱۳۴۶-۱۳۴۷. موجود در کتابخانه دانشکده ادبیات. ش ثبت ۰۸۹۶۵.
۱۸. تاریخ تحول دانشگاه تهران و موسسات عالی آموزشی ایران در عصر پهلوی، حسین محبوبی اردکانی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۰.
۱۹. سرگذشت و سوانح دانشگاه در ایران، مقصود فراستخواه، موسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۸۸.
۲۰. مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، سال پنجم، ش ۱ و ۲، مهر و دی ۱۳۳۶.

21. Teaching Philosophy in Europe and North America, United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, 2011 .
22. Khaled El-Rouayheb & Sabine Schmidtke, The Oxford Handbook of Islamic Philosophy. 2017 .
23. Routledge History of Philosophy, Twentieth-Century Continental Philosophy, Richard Kearney, Routledge, 2005 .
24. An Introduction to modern European philosophy , edited by Jenny Teichman and Graham White, 2nd ed, Macmillan, 1998 .
25. Being and Time ,trans. John Macquarrie and Edward Robinson, Oxford: Blackwell, 1962 .
26. Critchley, Simon , "Introduction: what is continental philosophy?", in Critchley, Simon; Schroder, William, A Companion to Continental Philosophy, Blackwell Companions to Philosophy, Malden, MA: Blackwell Publishing Ltd. 1999 .
27. Kant, Immanuel. Critique of Pure Reason. trans. and eds. Paul Guyer and Allen Wood . Cambridge: Cambridge University Press, 1998 .
28. Campbell, James, A Thoughtful Profession: The Early Years of the American Philosophical Association. Open Court Publishing , 2006 .





Literature and Academic Curriculum of Contemporary Philosophy in Iran Critical review

Malek Shojaei Jeshvaghani¹

PhD., Faculty member of Institute for Humanities and Cultural Studies, Iran.

In this paper, the concept of contemporary philosophy is precisely the Persian equivalent of its standard usage, in the world of academic circles and texts, European Contemporary Philosophy. The first step deals with the contextual conditions and nature of contemporary philosophy, and the next step is to analyze the problems and main trends of contemporary philosophy (with an emphasis on contemporary continental philosophy), and in accordance with the basis taken in these two preliminary steps, the analytical-critical review of the course syllabus and curriculum in Iranian contemporary philosophy. The main and final part of the paper, while analyzing the important origins of contemporary philosophy in Iran, is to highlight the strengths and weaknesses of the teaching of contemporary philosophy (with emphasis on curriculum and texts).

Keywords: Contemporary Philosophy, Literature and Academic Resources, Contemporary Iran, Critical Approach.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

¹ E-mail: malekmind@yahoo.com