

## A Critical Encounter with the Concerns of Academic Philosophy in Iran

**Hossein Mesbahian**

Assistant Prof., University of Tehran, Tehran, Iran. Email: mesbahian@ut.ac.ir

Received: 2022-04-11	Revised: 2023-06-16	Accepted: 2023-12-31	Published: 2023-03-19
<b>Citation:</b> Mesbahian, H. (2023). A Critical Encounter with the Concerns of Academic Philosophy in Iran. <i>Foundations of Education</i> , 12(2), 5-35. doi: 10.22067/fedu.2023.76163.1150			

### Abstract

Relying on research and scholarship in the department of philosophy at the University of Tehran, this article seeks to formulate the essential elements of philosophy as an academic discipline and critically examine these elements on the basis of what can be called the “contemporaneity of philosophizing”. In this article, the department of philosophy at the University of Tehran is characterized as the paradigm of academic philosophy—which is due both to its status as the first officially established department of philosophy in Iran, and to the fact that it was the institution in which many current professors of philosophy from other universities have cultivated their knowledge and education. For this reason, focusing on the educational and research concerns of the department of philosophy at the University of Tehran can be an illuminating and pathbreaking inquiry for understanding academic philosophy. This article identifies four crucial components in the 100-year history of the department of philosophy at the University of Tehran which, taken together, can more or less be construed as the distinctive elements of academic philosophy in Iran. In short, these factors are: 1) the centrality of metaphysical issues; 2) the strong presence of Islamic philosophy, including its history and tools (the Arabic language as well as Islamic Theology, logic and mysticism); 3) the permanent presence of comparative philosophy in all of its forms (and thus a dialectic-centric philosophy); 4) concerns about contemporary philosophical issues; 5) the gradual shift towards specialization and technical approaches to history and philosophy in both research and education; and 6) The involvement of some figures from the Philosophy Department in the structure of political power. This article accordingly asks the following questions: to what extent are the issues examined from in each of these five components contemporary philosophical issues? Has the method of reading philosophy in academia given rise to the possibility of inviting to philosophize? Can academic philosophy be concerned with the “conditions for the possibility of establishing philosophical thought in Iran”? Can it participate in shaping such conditions? As a final consideration, this article argues that shedding light on these questions requires critically examining one more distinct, but related issue—namely the relationship between academic philosophy and power.

**Keywords:** academic philosophy, metaphysical issues, comparative philosophy, philosophizing, contemporaneity.

### Synopsis

The academic discipline of philosophy in Iran has a rich and multifaceted history, traditionally traced back to the establishment of Dar-ol-Moalemin Central in 1940 A.D. (1319 Hijri Shamsi). This paper demarcates the evolution of Iranian philosophical academia into four significant epochs, each shaped by seminal events and contributing distinct dynamics to the narrative of the country's philosophical development.

The first epoch, marked by the founding of Dar-ol-Moalemin Central, initiated formal philosophical education in Iran. The second epoch began with the establishment of the



University of Tehran in 1955, solidifying philosophy as a recognized discipline within academic institutions and fostering more extensive philosophical discourse. The initiation of the doctoral program in philosophy in 1978 signaled the third epoch, underscoring the significance of philosophical inquiry at the pinnacle of academic pursuit. The final epoch, surrounding the 1978 revolution and the Cultural Revolution that saw universities' closure and reopening, highlighted the philosophical domain's resilience amidst sociopolitical turmoil, thus reinforcing its crucial role in Iran's intellectual and academic spheres.

The evolution of academic philosophy in Iran is significantly attributed to University of Tehran, given its influential role in molding the discipline's academic aspect. The Department's influence is particularly apparent considering that out of around 120 individuals who earned a PhD from the University of Tehran, 83 have served as faculty members at various Iranian universities. These universities, led by the University of Tehran, include Shahid Beheshti University, Allameh Tabataba'i University, the Research Institute for Humanities and Cultural Studies, Farabi Campus of the University of Tehran in Qom, Imam Khomeini International University, Tabriz University, and Isfahan University, amongst others.

Despite these historical milestones and accomplishments, the unique identity of academic philosophy in Iran, particularly as represented by University of Tehran, hinges upon its emphases in education and research on specific philosophical domains. These domains, ranked by significance, include metaphysical issues, Islamic philosophical issues, applied philosophy issues, and to a lesser extent, contemporary philosophical concerns.

The outcome of these domain emphases initially resulted in research confrontations, demonstrating that Iranian academic philosophy's concerns extend beyond the aforementioned four areas. This evolution reveals a gradual shift from a generalized approach towards a more specialized and technical one. Subsequently, critical confrontations occurred, advocating for a contemporary approach to philosophizing. It is argued that the academic philosophical landscape in Iran has overlooked the importance of providing conditions conducive to philosophizing. This omission, alongside other structural issues, has hampered the emergence of internationally recognized philosophers and hindered the direction of philosophy teaching and research towards addressing national and global issues. The paper concludes by highlighting the need for a renewed focus on fostering philosophical thinking that is responsive to the evolving societal and global contexts.

### **Conclusion: Embracing Contemporaneity in Philosophy**

This paper has ventured into the domain of academic philosophy, guided by the principle of "contemporaneity in philosophy reading and practice" (Agamben, 2020, p. 39-54). It has navigated the intricate concepts of "contemporaneity" and "contemporary thought," widely analyzed by scholars like Foucault (1991), Badiou (2018), and Agamben (2020). These philosophers characterize philosophical contemporaneity as the capacity to comprehend and critically assess the current era while advancing non-contemporaneous propositions.

In aligning with Nietzsche's (1997, p. 59) interpretation of contemporaneity, the discussion suggests that a contemporary individual perceives their era's flaws while envisaging future possibilities. This perspective prompts several pivotal questions: How much has the philosophy community embraced this understanding of contemporaneity? How effectively are today's philosophical concerns addressed within academic philosophy? Does the current philosophy reading create avenues for philosophical practice? Can academic philosophy in Iran fulfill the prerequisites for philosophical thought and actively contribute?

Addressing these questions has necessitated a comparative analysis between academic philosophy and philosophies beyond academia. Often, the latter criticize academic philosophy for its focus on technical, fruitless endeavors, disconnected from contemporary issues, and for merely providing tools for thought.

The paper has argued for contextualizing discussions on philosophy, education, and pedagogy in Iran within a contemporary understanding. Philosophical conversations should focus on timely issues, maintaining a principled approach rather than being overly academic. The perspective that philosophy serves as a response to human dissatisfaction with the current

state aligns with the historical progression of philosophical thought and the philosophy of philosophy itself.

The role of "responsibility" in education, although sidelined by twentieth-century structural ideologies, has been underscored as critical in modern debates, including Derrida's. This responsibility, rather than relying on dominant reasoning or fixed laws, should echo Freire's pedagogical approach, fostering continuous innovation, exploration, and knowledge acquisition through interaction.

The conventional banking model of education, which positions the teacher as a depositor and the student as a passive recipient (Mesbahian, 2011), diverges from the proposed approach. The paper advocates for challenging the prevalent professor-student relationship and exploring alternative methods. Regular reassessment of the nature of universities, the essence of philosophy, and teaching methodologies is advocated (Mesbahian & Norris, 2017, p. 12). Following Derrida's viewpoint, university mentors should engage in dialogue concerning these concepts' implications for education, thereby challenging stagnant positions. This interlaces ethics with philosophical contemplation, underscoring the inherent moral positioning that emerges from posing a question (Mesbahian, 2008, p. 33).



## پژوهش نامه مبانی تعلیم و تربیت



مقاله پژوهشی

<https://fedu.um.ac.ir>

دسترسی آزاد

## مواجهه‌های انتقادی با دغدغه‌های فلسفه دانشگاهی در ایران

حسین مصباحیان

استادیار، دانشگاه تهران، تهران، ایران. [mesbahian@ut.ac.ir](mailto:mesbahian@ut.ac.ir)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۱/۲۲	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۳/۲۶	تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۱۰	تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۱۲/۲۸
<b>استناد:</b> مصباحیان، حسین. (۱۴۰۱). مواجهه‌های انتقادی با دغدغه‌های فلسفه دانشگاهی در ایران. پژوهش نامه مبانی تعلیم و تربیت، ۱۲(۲)، ۵-۳۵. doi: 10.22067/fedu.2023.76163.1150			

## چکیده

در این مقاله تلاش شده است با تکیه بر پژوهش‌ها و آموزش‌هایی که در گروه فلسفه دانشگاه تهران صورت گرفته است، عناصر و مؤلفه‌های فلسفه دانشگاهی در ایران صورت‌بندی شوند و بر پایه اصل «معاصر بودن در فلسفه ورزی» مورد بررسی انتقادی قرار گیرند. گروه فلسفه دانشگاه تهران، در این نوشته، از آن رو نماد فلسفه دانشگاهی قلمداد شده است که این نهاد، نخستین گروه رسمی و تثبیت شده فلسفه در ایران بوده و بسیاری از استادانی که در دیگر گروه‌های فلسفه در سطح کشور مشغول تدریس شده‌اند از دانش‌آموختگان این گروه بوده‌اند. از این رو توجه به دغدغه‌های آموزشی-پژوهشی این گروه می‌تواند در فهم پدیدار فلسفه دانشگاهی ایران بینش‌آفرین و رهگشا باشد. در این مقاله بحث شده است که از پیشینه یک صدساله گروه فلسفه دانشگاه تهران شش ویژگی قابل استخراج است که کمابیش می‌توانند در پیوند با یکدیگر عناصر و مؤلفه‌های فلسفه دانشگاهی در ایران به شمار آیند. این عناصر عبارت‌اند از: ۱. کانونی‌بودن توجه به مسائل مابعدالطبیعی؛ ۲. حضور پررنگ فلسفه اسلامی، تاریخ و لوازم آن (زبان عربی، منطق، کلام و عرفان اسلامی)؛ ۳. حضور دائمی فلسفه تطبیقی با همه تنوع‌تاش؛ ۴. دغدغه‌هایی ناظر بر مسائل فلسفی معاصر (در مقیاسی به مراتب کمتر از سه ویژگی پیشین)؛ ۵. جهت‌گیری تدریجی و بطئی از رویکردی عمومی و کلی به رویکردی تخصصی و فنی با تاریخ و مسائل فلسفی در هر دو حوزه آموزش و پژوهش؛ و ۶. حضور برخی از چهره‌های گروه فلسفه در ساختار قدرت سیاسی. مؤلفه‌های مذکور در بخشی دیگر از این مقاله با این پرسش‌ها مواجه شده‌اند که تا چه حد مسائلی که فلسفه دانشگاهی در حوزه‌های مذکور با آن‌ها سروکار داشته است، مسائل فلسفی امروز آن حوزه‌ها بوده‌اند؟ شیوه فلسفه خوانی در فلسفه دانشگاهی آیا اصولاً واجد امکانی برای دعوت به فلسفه‌ورزی بوده است؟ اگر قرار بر صورت‌بندی «شرایط امکان تأسیس تفکر فلسفی در ایران» باشد، فلسفه دانشگاهی آیا می‌تواند خود را همراه چنین دغدغه‌های بدانند و مشارکتی در آن داشته باشد؟

**واژه‌های کلیدی:** فلسفه دانشگاهی، مسائل مابعدالطبیعی، فلسفه تطبیقی، فلسفه ورزی، معاصر بودن.

## ۱- مقدمه

نقطه آغاز فلسفه دانشگاهی در ایران، به معنای وسیع این مفهوم را می‌توان در سال تأسیس دارالمعلمین مرکزی در ۱۲۹۸ شمسی قرار داد و در پی آن سه رویداد دیگر را که نقشی تعیین کننده در تکوین فلسفه دانشگاهی در ایران داشته‌اند، برجسته ساخت. این رویدادها عبارت‌اند از: تأسیس دانشگاه تهران در سال ۱۳۱۳، تأسیس مقطع دکتری فلسفه در سال ۱۳۳۶، انقلاب سال ۱۳۵۷ و حوادث همراه آن یعنی تعطیلی دانشگاه در سال ۱۳۵۹ و بازگشایی آن در سال ۱۳۶۲ که به دوره انقلاب فرهنگی موسوم شد. بر پایه چهار رویداد اثرگذار مذکور، می‌توان چهار دوره مشخص برای فلسفه دانشگاهی ایران قائل شد.

دوره نخست از آغاز تأسیس دارالمعلمین مرکزی در ۱۲۹۸ تا تأسیس دانشگاه تهران در ۱۳۱۳ به طول می‌انجامد. البته در این میان دارالمعلمین عالی در ۱۳۰۷ یا آنچه بعدتر در سال ۱۳۱۲ دانش سرای عالی خوانده شد نیز پدید آمدند. اما علیرغم تمامی تغییرات ساختاری در این دوره، فضای کلی آنچه رشته «فلسفه و علوم تربیتی» خوانده می‌شود فضایی است متمرکز بر آموزش عمومی و مقدماتی فلسفه مدرن که بیشتر در همراهی با درس‌های روان‌شناسی و جامعه‌شناسی و اخلاق و زیباشناسی طرح می‌شود. آنچه در این دوره آشکار است، تأثیر معلمان فرانسوی همچون ژان هیتیه<sup>۱</sup> در معرفی متن کتاب فلیسین شاله<sup>۲</sup> است که بخشی از آن در سال ۱۳۲۳ توسط یحیی مهدوی ترجمه می‌شود و پیش از آن نیز مرجع تدریس هیتیه و پس از او صادق رضازاده شفق است. (Arab & Mohammad Khani, 2009) در این دوران گرچه سید کاظم عصار نیز که از استادان برجسته فلسفه اسلامی است، در گروه حضور دارد اما توجه به دانش‌نامه‌های لیسانس دانشجویان روشن می‌سازد که درس فلسفه اسلامی نقش چندان پررنگی در آموزش این دانشجویان ندارد. علی‌اکبر سیاسی هم که در اواخر این دوران به دانش سرای عالی می‌پیوندد، با اهمیت فوق‌العاده‌ای که به تقدم بحث‌های روان‌شناختی همچون علم‌النفس جدید بر بحث‌های فلسفه اولی می‌دهد همان راهی را دنبال می‌کند که کتاب فلیسین شاله گشوده بود. یحیی مهدوی در این باره می‌نویسد: «[در دارالمعلمین] استادان فرنگی آوردند برای تدریس فلسفه و تاریخ ادبیات فرانسه؛ البته این کار برای همه شاگردان خیلی مشکل ایجاد می‌کرد. استاد فرانسوی به زبان فرانسوی سخن می‌گفت و هیچ‌یک از شاگردان سخن او را نمی‌فهمید. فرانسه ما در آن حد نبود که حرف‌های او را بفهمیم. ... پس از اعتصاب قرار شد موسیو هیتیه فقط فرانسه درس بدهند و مرحوم دکتر شفق فلسفه را هم [علاوه بر تاریخ ادبیات و تاریخ قدیم ایران] درس بدهند که ایشان با روان‌شناسی شروع کردند و از همان کتاب فلیسین شاله که همان معلم فرانسوی خواسته بود استفاده کردند؛ البته به فارسی.» (Arab & Mohammad Khani, 2009, pp. 17-18)

دوره دوم که از تأسیس دانشگاه تهران در سال ۱۳۱۳ تا آغاز تأسیس مقطع دکتری گروه فلسفه در سال ۱۳۳۶ را در بر می‌گیرد، دورانی است با حضور مؤثر و پررنگ سه استاد برجسته یعنی علی‌اکبر سیاسی،

1. Jean Hytier

2. Felicien Challave

غلامحسین صدیقی و یحیی مهدوی که هر سه دانش‌آموختگان دانشگاه‌های فرانسوی بودند و توجه فراوانی به بحث‌های روان‌شناسی و جامعه‌شناسی داشتند. در این دوران، نخستین متن‌های ترجمه‌ای - تألیفی در زمینه فلسفه علمی، روان‌شناسی و جامعه‌شناسی توسط این استادان به فارسی ترجمه می‌شود و راهی گشوده می‌شود که «فلسفه» و «علوم تربیتی» از هم جدا شوند و در نهایت سه رشته مستقل فلسفه، روان‌شناسی و جامعه‌شناسی در دانشگاه تهران شکل بگیرند. آنچه در این دوره انجام می‌شود بیشتر، چاپ کتاب درباره این رشته‌ها به صورت جداگانه و نیز جدا ساختن رشته فلسفه یا فلسفه محض از رشته فلسفه و علوم تربیتی است که می‌توان آن را نخستین گام برای استقلال گروه فلسفه از علوم تربیتی دانست. با این حال از آن‌جا که در این دوران دانشجویان فلسفه چه در دانشکده ادبیات و چه در دانش‌سرای عالی همگی تا سطح لیسانس آموزش می‌دیدند، توجه زیادی به فلسفه در سطح دانشگاهی و پژوهشی دیده نمی‌شود و بیشتر ادامه همان روندی را شاهد هستیم که در دوره نخست آغاز شده بود.

دوره سوم که از سال ۱۳۳۶ شروع می‌شود و تا انقلاب سال ۱۳۵۷ به طول می‌انجامد، یکی از مهم‌ترین دوره‌های گروه فلسفه است. یکی از مهم‌ترین رخدادهای این دوره تأسیس مقطع دکتری فلسفه در سال ۱۳۳۶ است. رخدادی که می‌توان آن را گام بلندی در گسترش گروه فلسفه دانست. زیرا با تأسیس مقطع دکتری در این دهه و تأسیس مقطع فوق‌لیسانس در دهه چهل، مسیر جدیدی در پژوهش فلسفه آغاز می‌شود که نتیجه آن در پایان‌نامه‌های فوق‌لیسانس و رساله‌های دکتری قابل مشاهده است. در نخستین سال‌های این دوره است که سید حسین نصر به کار گرفته می‌شود. او که چند سال پس از استخدام به ریاست دانشکده ادبیات و علوم انسانی می‌رسد (در سال ۱۳۴۷) در به کار گرفته شدن سید احمد فرید در گروه فلسفه نقش مهمی ایفا می‌کند. علاوه بر این، نصر زمینه‌ای را فراهم می‌کند تا هانری کربن و توجه او به فلسفه اسلامی متأخر و نیز فلسفه تطبیقی و البته رهیافت پدیدارشناختی هرمنوتیکی هایدگری، در گروه فلسفه مورد توجه قرار گیرد و در تحولات بعدی گروه تأثیر جدی بگذارد. فرید نیز در تطبیق عرفان اسلامی با اندیشه‌های هایدگری راه دیگری را به موازات این راه می‌گشاید که شاگردان و علاقه‌مندان به او همچون ابوالحسن جلیلی و رضا داوری آن را ادامه می‌دهند. با این حال رویکرد پژوهش‌محور مهدوی نیز در کار استادانی چون منوچهر بزرگمهر، علیمراد داوودی و کریم مجتهدی و تا حدی محسن جهانگیری ادامه می‌یابد.

اما فراز چهارم تاریخ گروه فلسفه را باید به تبع تحولات انقلاب ۱۳۵۷ فرازی کاملاً متفاوت با دوره‌های پیشین دانست. این دوره از سال ۱۳۵۷ شروع می‌شود و پس از سه سال تعطیلی به دلیل انقلاب فرهنگی (۱۳۵۹-۱۳۶۲) تا کنون ادامه پیدا می‌کند. در این دوره سردرگمی‌های کلی ناشی از انقلاب فرهنگی و همچنین حضور سه تن از استادان رسمی گروه فلسفه (احمد احمدی و رضا داوری اردکانی و نصرالله پورجوادی) در شواری انقلاب فرهنگی را در خود جای داده است. اخراج تعدادی از استادان نسل‌های قبلی (کسانی مانند جلیلی، دوستدار، رقابی) و بازنشستگی بسیاری از چهره‌های اصلی نسل سوم استادان فلسفه (خوانساری، مجتهدی، جهانگیری، دینانی، داوری و پورجوادی) از دیگر رخدادهای مهم این دوره به حساب

می‌آیند. در همین دوره است که سرفصل‌های دروس تغییر می‌یابد و در سال ۱۳۶۶ رسماً ابلاغ و اجرایی می‌شود. سرفصل‌هایی که سه دهه می‌پایند و پس از آن بار دیگر در سال ۱۳۹۶ تغییر می‌یابند. علاوه بر دو بار تغییر سرفصل دروس، یکی از مهم‌ترین نکات قابل توجه این دوره افزایش چشمگیر فارغ‌التحصیلان دکتری، نسبت به دوره قبلی است. از بین ۱۲۱ رساله دکتری که در فاصله سال‌های ۱۳۴۲ تا ۱۳۹۹ نوشته و دفاع می‌شوند، یک‌صد و ده رساله مربوط به همین دوره چهارم است. در حالی که در کل ۱۵ سال پیش از انقلاب (از ۴۲ تا ۵۷) فقط ۱۱ رساله دکتری دفاع می‌شود و در ۱۵ سال اول پس از انقلاب (از ۵۷ تا ۷۲) فقط پنج رساله دفاع می‌شود، در پانزده سال سوم (از ۱۳۷۲ تا ۱۳۸۹) ناگهان این تعداد به ۵۹ می‌رسد. روندی که با شتاب بیشتر در آخرین دهه این دوره (از ۱۳۸۹ تا ۱۳۹۹) ادامه می‌یابد (۴۶ رساله در طی حدود نه سال). توجه به پیشینه یک‌صد ساله گروه فلسفه دانشگاه تهران نشان می‌دهد که این گروه تأثیر تعیین‌کننده‌ای در شکل‌گیری فلسفه «دانشگاهی» ایران داشته است.<sup>۱</sup>

صرف نظر از آن پیشینه تاریخی و این کارنامه، آنچه می‌تواند هویت تمایز بخش فلسفه دانشگاهی، احتمالاً با پرچم‌داری گروه فلسفه دانشگاه تهران، در مقایسه با فلسفه‌ای که در خارج از دانشگاه جریان داشته است به شمار آید، تأکیدی است که هم در آموزش و هم در پژوهش بر روی قلمروها و حوزه‌های خاصی از فلسفه وجود داشته است. این قلمروها به ترتیب عبارت‌اند از مسائل مابعدالطبیعی، مسائل فلسفه اسلامی، مسائل فلسفه تطبیقی و تا حدی مسائل فلسفی معاصر. آنچه بدین ترتیب در پی می‌آیند، در گام نخست مواجهاتی هستند پژوهشی تا نشان داده شود که دغدغه‌های فلسفه دانشگاهی در ایران در مجموع خارج از چهار حوزه مذکور یک تغییر روشی تدریجی و بطئی از رویکردی عمومی و کلی به رویکردی تخصصی و فنی نبوده است و در گام بعدی مواجهاتی هستند انتقادی بر پایه اصل «معاصر بودن در فلسفه ورزشی» تا نشان داده شود که فلسفه دانشگاهی در ایران در مجموع اعتدای چندانی به تأمین شرایط امکان فلسفه‌ورزی نداشته است و همین امر به همراه مشکلات ساختاری دیگر سبب شده است که نه شارحی از فیلسوفی یا فلسفه‌ای در طراز جهانی بتواند در آن ظهور کند و نه سمت‌وسوی آموزش و پژوهش فلسفه بتواند در جهت اندیشیدن فلسفی به مسائل مبتلابه ملی و جهانی هدایت شوند.

۱. فقط کافی است بدانیم که از بین حدود یک‌صد و بیست نفری که در مقطع دکتری از دانشگاه تهران فارغ‌التحصیل شده‌اند، هشتاد و سه تن از آنان در دانشگاه‌های مختلف کشور به عنوان عضو هیئت علمی به کار گرفته شده‌اند. دانشگاه تهران با به کارگیری هجده تن از فارغ‌التحصیلان خود در صدر است و در پی آن به ترتیب دانشگاه شهید بهشتی (۶ نفر)، دانشگاه علامه طباطبایی (۶ نفر)، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (۶ نفر)، پردیس فارابی دانشگاه تهران واقع در شهر قم (۵ نفر)، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (۴ نفر)، دانشگاه تبریز (۳ نفر)، دانشگاه اصفهان (۲ نفر) قرار دارند. گو اینکه علاوه بر این، بیست و هفت نفر دیگر نیز در سایر مراکز آموزشی فلسفه کشور به کار گرفته شده‌اند. برای اطلاعات بیشتر می‌توان به اثری با عنوان اولیه در آمدی بر سیر تکوینی گروه فلسفه دانشگاه تهران مراجعه کرد که توسط آقایان دکتر محمدتقی طباطبائی، وحید احمدی، سید اشکان خطیبی و نگارنده این سطور تألیف و توسط انتشارات جهاد دانشگاهی در دست انتشار است. در تنظیم این مقاله هم عمیقاً وامدار همکاران مذکور هستم.

### توجه به مسائل مابعدالطبیعی

توجه خاص به مسائل مابعدالطبیعی و تلاش برای تعمیق و توسعه آن در آموزش و پژوهش یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های فلسفه دانشگاهی است. منظور از مسائل مابعدالطبیعی گستره‌ای از مسائل است که ذیل دو زمینه هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی یا به‌طور کلی ذیل بحث از فلسفه نخستین طرح شده‌اند؛ مسائلی همچون مسئله وجود، زمان، علیت، وحدت و کثرت، عینیت و غیریت، کلیات، چیستی شناخت و شرایط امکان آن، درجات شناخت، مسئله روش و انواع آن، نسبت ذهن و بدن و نیز مسائل متأخرتری که شاید در نگاه نخست چندان مربوط به فلسفه نخستین نیابند؛ مسائلی همچون چیستی فلسفه، پایان مابعدالطبیعه، حیات، زبان، ارزش، قدرت، فرهنگ، سرمایه و تفاوت. به این فهرست می‌توان تفکر درباره نسبت فلسفه با دیگر دانش‌ها و به ویژه علوم انسانی و همچنین تفکر درباره نسبت آن با زندگی اجتماعی را نیز افزود.

کمیت آثاری که در زمینه مابعدالطبیعه در گروه فلسفه تألیف و ترجمه شده است به خودی خود اهمیت کم‌نظیر مابعدالطبیعه را در این گروه به‌خوبی نشان می‌دهد. این آثار را می‌توان در سه دسته جای داد: تألیف، ترجمه و رساله. از میان تألیف‌ها یکی از نخستین نوشته‌های استادان گروه فلسفه کتاب *فلسفه چیست؟* نوشته رضا داووری اردکانی است که نخستین بار در سال ۱۳۵۹ منتشر شد. داوری در این کتاب به طرح «پرسش در باب ماهیت فلسفه» (Davari Ardakani, 1995, p.9) و به تبع آن مابعدالطبیعه پرداخته است. در همین زمینه همچنین می‌توان از کتاب *مابعدالطبیعه چگونه ممکن است؟* نام برد که مهدی قوام صفری در سال ۱۳۸۶ منتشر کرد تا نشان دهد «مابعدالطبیعه ممکن است و علاوه بر این، نیز روشن سازد که چرا ممکن است» (Ghavam Safari, 2007, p.17). پیش از این، سید حمید طالب‌زاده در سال ۱۳۸۳، *نیچه و پرسش مابعدالطبیعه* را منتشر کرده بود و از آن پیش‌تر نیز می‌توان به کتاب *وجود رابط و مستقل در فلسفه اسلامی* نوشته غلامحسین دینانی اشاره کرد که نخستین بار به سال ۱۳۶۲ منتشر شده بود.<sup>۱</sup>

۲. همچنین می‌توان به کتاب *تناهی استعلایی: پژوهشی درباره هستی‌شناسی بنیادین هایدگر* نوشته احمد رجیبی نیز اشاره کرد که در سال ۱۳۹۸ منتشر شده است و در آن «مسئله تناهی با توجه به هستی‌شناسی و مباحث هستی‌شناسانه هایدگر به معنای مضیق آن به بحث گذاشته شده است» (Rajabi, 2019, p.15). آخرین اثری که در همین زمینه می‌توان نام برد، کتاب *پرسش وجود: برگردان و شرح درآمد وجود و زمان مارتین هایدگر* است که در سال ۱۳۹۹ با ترجمه و تألیف سید محمدرضا حسینی بهشتی و زینب انصاری نجف‌آبادی منتشر شد. تدوین شرح این کتاب از جمله بر اساس شرح فریدریش ویلهلم فن هرمان بر هشت بند نخست وجود و زمان هایدگر صورت پذیرفته است. در این بهره‌گیری، مؤلفان کوشیده‌اند متن فن هرمان را «از آن خود» سازند و مطالب را به فارسی روشن و منسجم بیان کنند. (Hosseini Beheshti, 2020, p. 5) در تمام این سال‌ها، نگارش مقالاتی با موضوع مابعدالطبیعه را نیز می‌توان همچون بخشی جدایی‌ناپذیر از فعالیت استادان گروه ردیابی کرد؛ مقالاتی از این قبیل: «وجود و تکثر آن» (۱۳۳۸) نوشته سید حسین نصر؛ «اضطراب متافیزیک در دوره معاصر» (۱۳۵۵) نوشته علی مراد داوودی؛ «الهیات از نظر ابن‌سینا» (۱۳۵۶) نوشته محمد خوانساری؛ «علم جدید و مبانی نظری مابعدالطبیعه در فیزیک اسحاق نیوتون» (۱۳۶۵) و «رابطه مابعدالطبیعه و روش در نظام فکری دکارت» (۱۳۸۱) نوشته کریم مجتهدی؛ «جداول تطبیقی فصولی از الهیات و نفس در کتاب‌های نجاه، المبدأ و المعاد، شفاء، رساله فی النفس» (۱۳۶۶) نوشته یحیی مهدوی؛ «مسائل فلسفه اولی و برهان لم» (۱۳۶۹)، «مفاهیم ثانوی و



پرداختن به مابعدالطبیعه همچون یکی از کانون‌های اصلی توجه، دو جلوه دیگر نیز در گروه فلسفه دانشگاه تهران دارد: یکی آثار ترجمه‌شده و دیگری رساله‌های نوشته‌شده. در زمینه نخست می‌توان به آثاری از این دست اشاره کرد: *فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه* (تهران، ۱۳۴۷) و *هستی‌شناسی* (تهران، ۱۳۷۸) نوشته پل فولکیه و نیز *مابعدالطبیعه* (تهران، ۱۳۷۰) نوشته ژان وال به ترجمه یحیی مهدوی؛ *شناسایی و هستی* (تهران، ۱۳۴۷) نوشته لئون مینار و ترجمه علی‌مراد داوودی؛ *تمهیدات: مقدمه‌ای برای هر مابعدالطبیعه آینده که به‌عنوان یک علم عرضه شود* (تهران، ۱۳۶۷) نوشته ایمانوئل کانت و ترجمه غلامعلی حداد عادل؛ *اخلاق* (تهران، ۱۳۷۶) و *شرح اصول فلسفه دکارت و تفکرات مابعدالطبیعی* (تهران، ۱۳۸۲) نوشته بندیکت اسپینوزا و ترجمه محسن جهانگیری؛ *تأملات در فلسفه اولی* (تهران، ۱۳۶۹) نوشته رنه دکارت، *نقد تفکر فلسفی غرب* (تهران، ۱۳۹۳) نوشته اتین ژیلسون و *پایه‌گذاری برای مابعدالطبیعه اخلاق* (تهران، ۱۳۹۹) نوشته ایمانوئل کانت (با ویراستاری سید محمدرضا حسینی بهشتی) به ترجمه احمد احمدی؛ شرحی بر *تمهیدات کانت: مقدمه‌ای به فلسفه انتقادی* (تهران، ۱۳۷۵) نوشته ماکس آپل و ترجمه سید محمدرضا حسینی بهشتی؛ *هستی در اندیشه فیلسوفان* (تهران، ۱۳۸۵) ترجمه سید حمید طالب‌زاده و *فرهنگ‌نامه تاریخی مفاهیم فلسفه* (تهران، ۱۳۹۴) نوشته گتفرید گابریل، کارل فرید گروندر و یواخیم ریتز در سه جلد که جلد دوم آن گزیده‌ای از مفاهیم در مابعدالطبیعه است و سرویراستاری آن را سید محمدرضا حسینی بهشتی بر عهده داشته است و بعضی دیگر از اعضای هیئت علمی یا فارغ‌التحصیلان گروه فلسفه همچون احمد رجبی در ترجمه و تدوین آن همکاری داشته‌اند. مهدی قوام صفری نیز نقشی پررنگ در توجه به مابعدالطبیعه، فلسفه یونان و همچنین فلسفه اسلامی در گروه فلسفه دانشگاه تهران در سال‌های پس از انقلاب داشته است.<sup>۱</sup> کمیت رساله‌های

امکان مابعدالطبیعه» (۱۳۷۷)، «جایگاه الهیات در طبقه‌بندی ارسطو از علم» (۱۳۷۲) نوشته مهدی قوام صفری؛ «طبیعت به‌صورت نظام حالات در فلسفه اسپینوزا» (۱۳۷۵) نوشته محسن جهانگیری؛ «نگاهی به مبانی مابعدالطبیعه اراده» (۱۳۸۴)، «متناهی و نامتناهی» (۱۳۸۵) و «نقدی بر طریق توماس آکوینسی در اصالت وجود» (۱۳۹۰) نوشته سید حمید طالب‌زاده؛ «درباره غرب و پرسش از وجود» (۱۳۹۴) و «مسئله تمایز و معنای دوگانه وجود در تفکر دکارت» (۱۳۹۵) نوشته محمدتقی طباطبائی؛ «تأهی آغازین زمان‌مندی و گشودگی دازاین در وجود و زمان هایدگر» (با همکاری سید محمدرضا حسینی بهشتی) (۱۳۹۵) نوشته احمد رجبی؛ «حقیقت و توجیه» (۱۳۸۹) نوشته سعیده کوبک؛ «هستی-داد: نخستین کتاب پارسی در هستی‌شناسی» (۱۳۹۷) از نصرالله پورجوادی؛ «تمایز وجود و ماهیت نزد ابن‌سینا، ذهنی یا خارجی» (۱۳۹۷) نوشته مصطفی زالی؛ «مابعدالطبیعه (متافیزیک) چیست؟» (۱۳۹۹) نوشته رضا داوری اردکانی.

۱. قوام صفری با نگارش رساله‌ای درباره ارسطو که بعدتر با عنوان *نظریه صورت در فلسفه ارسطو* (۱۳۸۷) به چاپ رسید، سعی می‌کند سراسر مابعدالطبیعه ارسطو را بر اساس «آموزه صورت» تبیین کند؛ در عین حال تلاش می‌کند تا به طور ضمنی مبادی علوم انسانی را نیز از این منظر موردسنجش قرار دهد. (Ghavam Safari, 2016, p.11) توجه قوام صفری به فلسفه یونان، با ترجمه کتاب *تاریخ فلسفه یونان* از گاتری ادامه می‌یابد که از آثار جامع درباره فلسفه یونان به زبان فارسی است و در برگیرنده مباحثی از پیش از تالس و سرآغازهای اندیشه و فلسفه در یونان تا ارسطو است. نگارش کتاب *مابعدالطبیعه چگونه ممکن است؟* (۱۳۸۶) نیز نمایانگر بعدی دیگر از تلاش‌های قوام صفری برای دفاع از مابعدالطبیعه است؛ به ویژه آنکه این کتاب با نقد یکی از اصول معرفت‌شناسی غربی، یعنی جدایی حس از عقل یا «ثبوت منابع معرفت» آغاز می‌شود و با نقد صریح آرای کانت ادامه می‌یابد.

نوشته شده در مقطع دکتری با موضوع مابعدالطبیعه نیز نشانی دیگر از اهمیت فوق‌العاده مابعدالطبیعه در گروه فلسفه است.<sup>۱</sup>

از آنجا که فلسفه دانشگاهی به چستی فلسفه و چستی دانشگاه و وضع معاصر آن‌ها بی‌اعتناء یا کم‌اعتناء بوده است، مسائلی را مورد توجه قرار داده است که در بسیاری موارد اصولاً مسائل معاصر فلسفی نبوده‌اند. توجه به مسائل مابعدالطبیعی در فلسفه دانشگاهی، به طور مثال، عمدتاً بدون ارجاع به مباحث معاصر در مورد پرسش از متافیزیک پیش رفته است. پرسش‌هایی از این دست که آیا اصولاً طرح اندازی نظریه‌ها و دکترین‌های کلی یا فراروایت‌ها در زمانه پساها امکان‌پذیر است؟ آیا فهم متافیزیکی از حقیقت نباید جای خود را به فهم حقیقت بر مبنای تفاوت بدهد؟ چگونه می‌توان از حقایق متافیزیکی در زمانه‌ای سخن گفت که خود را بر پایه تجارب اقتدارگریز، بی‌هویت و بی‌نام‌ونشان، بی‌تکلیفی‌ها، نامعلومی‌ها، پادروایی‌ها و عدم تعین‌ها تعریف کرده است؟ چگونه اصولاً می‌توان ابهامات، دوگانگی‌ها، گسست‌ها و ترکیب آموزه‌های متنوع و متضاد را نادیده گرفت و با بی‌اعتنایی به تشکیک‌ها و تردیدها، بی‌اعتمادی‌ها و بی‌ایمانی‌ها و ناباوری‌ها نسبت به حقایق متافیزیکی و در شرایط ناممکن شدن غلط‌اندیشی همچنان از فراروایت‌های پرنفوذ متافیزیکی دفاع کرد؟

### حضور پرننگ فلسفه اسلامی

حضور پرننگ فلسفه اسلامی نیز یکی دیگر از مهم‌ترین ویژگی‌های گروه است که هم پیوسته بخشی

کانت در اینجا فیلسوفی است فطری‌گرا که به چیزی حمله می‌کند که فقط در نام مابعدالطبیعه است. (Ghavam Safari, 2007, p.15) قوام صفری تلاش می‌کند با بحث دربارهٔ چگونگی پیدایش مفهوم وجود و بازگشت به این مفهوم، امکان مابعدالطبیعه را پس از کانت اثبات کند که همان نشان دادن «درستی راه ارسطو و ابن‌سینا در قرار دادن وجود بماهو وجود به عنوان موضوع فلسفه» است.

۱. از میان رساله‌ها می‌توان به این عناوین اشاره کرد: «مابعدالطبیعه برادلی» (۱۳۵۵) نوشته میر عبدالحسین نقیب‌زاده به راهنمایی ابوالحسن جلیلی؛ «مفهوم جوهر در فلسفه اروپائی و در فلسفه اسلامی» (۱۳۵۹) نوشته فاطمه مظاهری تهرانی به راهنمایی محمد خوانساری؛ «نظر کانت دربارهٔ مابعدالطبیعه بر اساس کتاب تمهیدات کانت» (۱۳۶۴) نوشته غلامعلی حداد عادل به راهنمایی کریم مجتهدی؛ «سیر مابعدالطبیعه در تفکر غرب به تفسیر مارتین هایدگر» (۱۳۷۳) نوشته شهرام پازوکی به راهنمایی رضا داوری اردکانی؛ «مقایسه تفسیر توماس آکوئینی و ابن‌سینا دربارهٔ نظر ارسطو در مابعدالطبیعه دربارهٔ وجود و ماهیت» (۱۳۸۲) نوشته فاطمه فنا به راهنمایی کریم مجتهدی؛ «نوآوری‌های فلسفه اسلامی (ابن‌سینا) در مقایسه با فلسفه یونان (در قلمرو مابعدالطبیعه)» (۱۳۸۴) نوشته یارعلی کرد فیروزجائی به راهنمایی حسین غفاری؛ «مطالعات تطبیقی در مابعدالطبیعه ارسطو و ابن‌سینا» (۱۳۸۵) نوشته ابراهیم دادجو به راهنمایی مهدی قوام صفری؛ «زبان و منطق در اندیشه هگل» (۱۳۹۰) نوشته محمدتقی طباطبائی به راهنمایی سید حمید طالب‌زاده؛ «واکاوی اندیشه هایدگر در گذر از مابعدالطبیعه» (۱۳۹۳) نوشته مرضیه افراسیابی به راهنمایی محمود خاتمی؛ «رابطهٔ زمان و بنیاد (جهت) در نظر هایدگر» (۱۳۹۳) نوشته نیره سادات میرموسوی به راهنمایی سید محمدرضا حسینی بهشتی؛ «ضرورت و امکان تبیین امر مطلق در فلسفه هگل» (۱۳۹۵) نوشته مصطفی زالی به راهنمایی سید حمید طالب‌زاده؛ «تناهی و طرح استعلایی هستی‌شناسی بنیادین در اندیشه هایدگر» (۱۳۹۵) نوشته احمد رجبی به راهنمایی سید محمدرضا حسینی بهشتی و ...

از نوشته‌های استادان گروه فلسفه بوده است و هم در قالب واحدهای درسی کثیر و متنوع خود را نشان داده است. توجه به فلسفه اسلامی گاه به صورت تألیف کتاب است، گاه به صورت تألیف مقالات و گاه ترجمه و تصحیح آثار گذشتگان و گاه تدوین کتب درسی. در این بین سید حسین نصر، غلامحسین ابراهیمی دینانی و نصرالله پورجوادی به طور خاص دل‌مشغولی‌های ویژه‌ای درباره فلسفه و عرفان اسلامی داشته‌اند و بیش از همه در این زمینه اثر تألیف کرده‌اند. *نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت و مشارکت در نگارش تاریخ فلسفه اسلامی* «الیور لیمن» و همچنین *سه حکیم مسلمان*، از جمله آثار نصر در این زمینه است. دینانی نیز با نگارش *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، *دفتر عقل و آیت عشق و قواعد کلی در فلسفه اسلامی*، سهمی عمده توجه به فلسفه اسلامی داشته است. نصرالله پورجوادی نیز با رویکردی عرفانی، تفکر در جهان اسلام را دنبال کرده است: *سلطان طریقت: سوانح زندگی و شرح آثار احمد غزالی*، *زندگی و آثار شیخ ابوالحسن بستی* و دو مجدد از جمله آثار تألیفی پورجوادی در این زمینه است. رضا داوری اردکانی نیز آثاری در زمینه فلسفه اسلامی دارد که از آن جمله‌اند: *فارابی مؤسس فلسفه اسلامی*، *ما و تاریخ فلسفه اسلامی* که به طور ضمنی در ادامه کتاب قبلی نگاشته شده است و پاسخی است به عابدالجابری اندیشمند و نویسنده عرب نویسنده کتاب *نحن و التراث؛ عقل در حکمت مشاء: از ارسطو تا ابن سینا* از علی مراد داوودی؛ *سهروردی و افکار او: تأملی در منابع فلسفه اشراق* از کریم مجتهدی؛ و *محبی‌الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی* از محسن جهانگیری نیز از جمله کتب تألیفی استادان در این حوزه است. *اصول فلسفه اسلامی؛ تقریری نوین: معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی* از حسین غفاری و امیر مازیار که بخش نخست آن منتشر شده است و *مختارات من نصوص الفلاسفة الاسلامیة* از احمد احمدی و ابراهیمی دینانی دو نمونه دیگر از تلاش‌های استادان گروه فلسفه برای تهیه کتب درسی در زمینه فلسفه اسلامی است.<sup>۱</sup>

افزون بر این، نگاهی به سرفصل دروس نیز می‌تواند وزن و اهمیت فلسفه اسلامی را در گروه نشان

۱. تصحیح و فهرست‌نویسی و ترجمه کتب گذشتگان نیز بخش عمده‌ای از فعالیت‌های پژوهشی استادان گروه را به خود اختصاص داده است. تصحیح *ظفرنامه ابن سینا* از غلامحسین صدیقی؛ *فهرست نسخه‌های مصنفات ابن سینا* از یحیی مهدوی و *تصحیح مصنفات باباافضل کاشانی* به همراه جلال‌الدین مجتبی؛ *تصحیح ایقاظ‌النائمین ملاصدرا* از محمد خوانساری؛ *علم اخلاق اسلامی*؛ ترجمه کتاب *جامع السعادات مهدی نراقی* و ترجمه *الاصلاح ابی حاتم/احمد بن حمدان الرازی* از جلال‌الدین مجتبی؛ ترجمه *کسر اصنام الجاهلیه ملاصدرا* از محسن جهانگیری به همراه محمد خامنه‌ای و ترجمه *برهان شفا* و همچنین ترجمه و تصحیح *برهان علامه طباطبایی* از مهدی قوام صفری از جمله آثار گروه فلسفه در این زمینه است. افزون بر آنچه ذکر شد، می‌توان به مقالاتی نظیر «نظر عرفانی ابن سینا در حصول معرفت و وصول بحق» از علی اکبر سیاسی، «یک قصیده فلسفی فارسی» از غلامحسین صدیقی، «دو روایت سلامان و اقبال از نظر خواجه نصیرالدین طوسی» از ابوالقاسم پورحسینی، «کندی مؤسس حکمت مشاء در اسلام» از بهرام جمال پور، «نظر متکلمان معتزلی درباره صفات خداوند» از روح‌الله عالمی و «تمایز وجود و ماهیت نزد ابن سینا: ذهنی یا خارجی» از مصطفی زالی اشاره کرد. *کلام و جامعه در سده‌های دوم و سوم هجری: تاریخ اندیشه دینی در صدر اسلام* نیز از جمله کتب مهم در زمینه کلام اسلامی است که دو جلد اول آن به ویراستاری حسینی بهشتی ترجمه و منتشر شده است و به نظر می‌رسد با انتشار دیگر مجلدات آن، یکی از مفصل‌ترین منابع در زمینه تاریخ کلام به زبان فارسی پدید خواهد آمد.

دهد. از نخستین سال‌های شکل‌گیری گروه فلسفه تا به امروز، گرچه با درجاتی متفاوت، حضور پررنگ درس‌های مرتبط با فلسفه اسلامی در بین واحدهای آموزشی محسوس است. می‌توان درس‌هایی را که کسانی چون سید کاظم عصار و محمدحسین فاضل تونی (از استادان نسل اول که در دوره دوم نیز تدریس می‌کردند)، سید حسین نصر (از استادان نسل سوم) و غلامحسین ابراهیمی دینانی و با درجاتی، نصرالله پورجوادی (از استادان نسل چهارم) تدریس می‌کرده‌اند در چهارچوب پرداختن مستقل به سنن مختلف حکمت و فلسفه اسلامی جای داد. نسل اول آموزگاران فلسفه اسلامی، علاوه بر درس فلسفه، درس فقه و حوزه نیز خوانده بودند، به عنوان مثال عصار در سن ۲۹ سالگی به درجه عالی اجتهاد رسید و حدود ۱۴ سال، درس‌های گوناگون را به دانش‌آموزان آموخت و عاقبت، مجدداً به اروپا سفر کرد و با زبان و فلسفه غرب آشنایی کامل پیدا کرد و سپس به ایران برگشت و در مدرسه عالی سپهسالار و دانشکده‌های معقول و منقول (الهیات و معارف اسلامی) و ادبیات دانشگاه تهران کرسی تدریس فلسفه اسلامی را اخذ کرد. (kasemi, 1974, p. 934)

سیر دروس فلسفه اسلامی پس از انقلاب، به‌ویژه در سرفصل‌های مصوب سال‌های ۱۳۶۶ و ۱۳۹۶ تغییر معناداری را در جهت تقویت فلسفه اسلامی نشان می‌دهد. در سال ۱۳۶۶ از مجموع ۸۶ واحد درسی تخصصی، ۳۸ واحد به دروس مرتبط با فلسفه و کلام و عرفان اسلامی اختصاص داشته است: تاریخ فلسفه اسلامی (۸ واحد)، فلسفه اسلامی (۸ واحد)، متون فلسفی به زبان عربی (۸ واحد)، عرفان نظری (۴ واحد)، کلام اسلامی (۶ واحد)، فلسفه اخلاق در تفکر اسلامی (۲ واحد) و منتخب متون کلامی و فلسفی به زبان فارسی (۲ واحد) ارائه می‌شده است. در کنار درس کلام ۲، به ارزش ۲ واحد و نیز درس منتخب متون کلامی و فلسفی به زبان فارسی قید شده است که این درس به واحدهای اختیاری انتقال می‌یابد. اگر این انتقال موقعیت را رسمی تلقی کنیم، مجموع دروس فلسفه اسلامی ۳۴ واحد می‌شود. این در حالی است که در سال ۱۳۹۶ وضع فلسفه اسلامی در سرفصل کارشناسی رشته فلسفه کمی تغییر می‌کند و ۸ واحد درس با نام کلی متون فلسفی به زبان عربی به نام‌های تخصصی متون فلسفه مشاء، اشراق و حکمت متعالیه تغییر عنوان می‌دهند. در این سال از ۸۲ واحد درس تخصصی، ۳۸ واحد به فلسفه اسلامی اختصاص پیدا می‌کند: ۸ واحد تاریخ فلسفه اسلامی، ۴ واحد کلام اسلامی، ۴ واحد امور عامه، ۴ واحد الهیات بالمعنی الاخص، ۲ واحد متون فلسفه مشاء، ۲ واحد متون فلسفه اشراق، ۴ واحد متون حکمت متعالیه، ۲ واحد فلسفه اخلاق در تفکر اسلامی، ۴ واحد عرفان اسلامی، ۴ واحد مباحث معرفت در فلسفه اسلامی. بدین ترتیب، در مقایسه با سال ۱۳۶۶، به نظر می‌رسد که جز تغییر در عناوین دروس متون و نیز تغییر عنوان فلسفه اسلامی ۱ و ۲ به امور عامه و الهیات بالمعنی الاخص، درس مباحث معرفت در فلسفه اسلامی به ارزش ۴ واحد به درس‌های تخصصی اضافه می‌شود. درس منطق قدیم که در سال ۱۳۶۶ در دسته دروس تخصصی تعریف شده بود، در سال ۱۳۹۶ به دروس پایه انتقال می‌یابد و بدین ترتیب موقعیت الزامی بودن آن حفظ می‌شود.

به‌رغم همه توجهات به فلسفه اسلامی، در کل تاریخ گروه فلسفه، حداقل در مقطع دکتری، هیچ رساله مستقلی در موضوعات فلسفه اسلامی نوشته نمی‌شود. معنای این امر طبیعتاً چیزی جز این نیست که گروه

فلسفه دانشگاه تهران وظیفه خود را تربیت متخصص در فلسفه اسلامی تعریف نکرده است یا در چنان جهتی پیش نرفته است. اهمیت فلسفه اسلامی در رویکرد تطبیقی است که خود را نشان می‌دهد.

مسائلی که در مورد فلسفه اسلامی، به عنوان دومین مؤلفه فلسفه دانشگاهی، مورد آموزش و پژوهش قرار می‌گیرند، نسبتی با وقایع مستحدثه دوران معاصر ندارند و عمدتاً ناظر بر منازعات فلسفی و کلامی کهن است. و این در حالی است که اگر قرار باشد اصطلاح فلسفه اسلامی دینی ناظر بر معانی و ایده‌های نهفته در عناصر به ظاهر متناقض خود باشد، چاره‌ای جز این ندارد که اول در سطح فلسفی توضیح دهد که جمع بین ذهن بنیادی (به مثابه ستون فلسفی مدرنیته) و خدا بنیادی (به مثابه ستون جهان‌بینی دینی) چگونه میسر است و شرایط امکان تأسیس چنین مواجهه‌ای با انسان و جهان چیست؟ فلسفه اسلامی، به رغم همه تنوع‌اتش، باید به جای مشغول شدن به بازی‌های مربع-مستطیل و با اعلام اینکه صفت دینی، همچون هر پسوند دیگری، توصیفی هویتی است، به ترسیم دقیق تمایزات این فلسفه با سایر جریانات فلسفی پردازد. این جریان اگر با سایر جریانات فلسفی تمایز دارد، تمایز آن بیش و پیش از همه در جوهر دین یعنی توحید است. اعتقاد به این اصل نیز نمی‌تواند به باوری خصوصی فروکاسته شود، چرا که چنین خصوصیتی نمی‌تواند پشتوانه نظری یک جریان فلسفی قرار بگیرد. برای درکی همه جانبه و واقع‌بینانه از مفاهیمی مانند فلسفه اسلامی، سرگذشت آن‌ها را باید تا به روزگار کنونی و تا در آخرین اندیشه‌های معاصر تعقیب کرد و به جابجایی‌های مداوم نقش و کارکرد مفاهیم، به عنوان نخستین درس تاریخ فلسفه، آگاه بود و بدان آگاهی داد. امروزه پس از قریب دو قرن تجربه فلسفه مدرن و به خلوت خانه‌ها رفتن نام خدا، به زبان هراکلیتوس اگر سخن بگوییم، نه فلسفه مدرن همان فلسفه مدعی است و نه خدا همچنان در چنگک نگاهبانانش اسیر. با این‌همه باید دانست که تعداد کمی از مباحثات فلسفی در خصوص فلسفه اسلامی، راه‌حل نزاع را در دسترس دارند. از این رو حداقل شرط احتیاط فلسفی این است که همچنان به موضوع نزاع اندیشیده شود تا سرگذشت مفاهیم تداوم یابد و در این مورد مشخص، پسوند اسلامی به مثابه پسوندی تمایز بخش، توضیح فلسفی خود را پیدا کند.

### ظهور فلسفه تطبیقی

توجه به مسائل مابعدالطبیعی (عمدتاً بر پایه مبانی فلسفه غربی) و توجه به سنن اسلامی فلسفه، زمینه‌های لازم و طبیعی را برای پی‌ریزی سنت تطبیقی فلسفه فراهم می‌آورد. شاید بتوان ظهور سنت تطبیقی فلسفه را به تلاش‌های سید حسین نصر در احیای فلسفه اسلامی هم در دانشگاه تهران و هم در انجمن شاهنشاهی فلسفه مرتبط دانست؛ تلاشی که به تدریج ضرورت اتخاذ رویکرد تطبیقی را آشکار کرد. می‌دانیم که نصر با آثار گنون و شماری دیگر از سنت‌گرایان غربی که ضد مدرنیته بودند، مانند کوماراسومی و فریتیوف شوان آشنا بود. آشنایی با افکار اینان، هسته مرکزی اندیشه‌های نصر علیه مدرنیته غربی را شکل داد. توجه خاص نصر به نظریه پردازی در زمینه احیای فرهنگ اسلامی و ایرانی در اهداف انجمن شاهنشاهی فلسفه هم بازتاب یافته بود: «تجدید حیات زندگی فکری سنتی ایران اسلامی؛ انتشار نوشته‌ها و مطالعات مربوط به ایران پیش و پس از اسلام؛ شناساندن گنجینه‌های فکری ایران در زمینه فلسفه، عرفان و مانند آن به جهان خارج؛ ممکن ساختن

پژوهش‌های گسترده در زمینه فلسفه تطبیقی؛ آگاه ساختن ایرانیان از سنت‌های فکری تمدن‌های دیگر شرق و غرب؛ تشویق رویارویی فکری با جهان مدرن و سرانجام، بحث درباره مسائل گوناگونی که انسان مدرن با آن روبه‌رو است از نظرگاه سنت». (Boroujerdi, 1998, p. 194) رویکرد مذکور در کتاب *معارف اسلامی در جهان معاصر* نیز بازتاب می‌یابد. نصر در آخرین فصل کتاب با عنوان «دین در جهان معاصر» می‌نویسد: «در وضع فعلی وظیفه ادیان شرقی مخصوصاً اسلام، بس خطیر و در عین حال حیاتی است. هم باید میراث دینی و فرهنگی و سنن آسمانی حفظ شود و هم به جهان امروز عرضه گردد.» (Nasr, 2009, p. 258) گرچه نمی‌توان به هیچ روی نقش نصر در شکل‌گیری سنت تطبیقی فلسفه را نادیده گرفت، ولی نمی‌توان او را مبدع فلسفه تطبیقی دانست. به عبارتی دقیق‌تر، شاید بتوان دغدغه‌های پدیدارشناختی هانری کربن را در اتخاذ رویکردی تطبیقی به همراه تأکید نصر بر احیای سنت اسلامی فلسفه زمینه‌ساز ظهور فلسفه تطبیقی دانست؛ ظهوری که در قالب سرفصلی درسی رسمیت می‌یابد. مطابق گزارش سالنامه دانشکده ادبیات سال ۱۳۴۶ سرفصل فلسفه تطبیقی همچون درسی نوپدید به واحدهای درسی گروه فلسفه اضافه می‌شود. (Year Book of Faculty of Letters and Humanities, 1967, pp. 186-208)

چند سال بعد، در سال ۱۳۵۳ نیز جلسات خصوصی مرتضی مطهری در فلسفه تطبیقی به پیشنهاد منوچهر بزرگمهر آغاز می‌شود. در سال‌های پس از انقلاب نیز جلساتی درباره فلسفه تطبیقی با حضور احمد احمدی، ابراهیمی دینانی، محقق داماد، عبدالکریم سروش، محمد مجتهد شبستری، کریم مجتهدی و چند تن از دانشجویان دکتری تشکیل می‌شود. در این جلسات سروش به دفاع از فلسفه غرب و دینانی و محقق داماد بیش از بقیه به بحث از فلسفه اسلامی می‌پرداخته‌اند. دینانی از میان فیلسوفان غربی بیش از همه هگل را به سبب توجه به حرکت و دیالکتیک مهم می‌داند. روند توجه به فلسفه تطبیقی در سال‌های بعد نیز ادامه می‌یابد و در سال ۱۳۶۶ دو واحد درس با عنوان *مابعدالطبیعه تطبیقی* برای دوره دکتری تعریف می‌شود و هدف از آن مقایسه فلسفه اسلامی با فلسفه غربی در مسائل اساسی فلسفه و علم *مابعدالطبیعه* ذکر می‌شود. این درس در آخرین بازنگری در سال ۱۳۹۶ حفظ می‌شود و برای همه گرایش‌های دکتری جزو دروس پیش‌نیاز است. بدین ترتیب، روشن است که پرداختن به نسبت اندیشه اسلامی به معنای کلی (اعم از عرفان و کلام و فلسفه اسلامی) با فلسفه غرب یکی از مسائل محوری گروه فلسفه بوده است که در بسیاری از آثار از جمله آثار تألیفی و ترجمه‌ای و رساله‌های دانشجویان قابل ردیابی است. گرچه این بررسی عموماً ذیل عنوان «تطبیق» طرح شده است، ولی معنایی که از «تطبیق» فهم می‌شده همیشه یکسان نبوده است: گاه فلسفه تطبیقی را به معنای کُرَبَنی آن (فلسفه مقایسه‌ای) به کار برده‌اند؛ گاه مراد از تطبیق، بررسی تأثیر و تأثرها بوده است و گاه مقصود رویکردی مدافعانه بوده که در آن کوشش اصلی، دفاع از وجاهت و حقانیت اندیشه اسلامی در برابر فلسفه غرب بوده است. با این‌همه، پرداختن به این نسبت را گاه به صورت غیر تطبیقی نیز می‌توان در کار استادان گروه یافت؛ از جمله طرح مفهوم «گفت‌وگو و اندیشیدن در میان» به جای «تطبیق» در کتاب

گفتگویی میان هگل و فیلسوفان اسلامی: صیرورت، دیالکتیک، ایدئالیسم. (Talebzadeh, 2017. P. 5)<sup>۱</sup>

در اهمیت سنت تطبیقی فلسفه در گروه همین بس که از حدود ۱۲۰ رساله دکتری که از سال ۱۳۴۱ تا ۱۳۹۸ در گروه دفاع شده است، موضوع ۳۷ رساله سنجش رابطه و نسبت فلسفه‌های اسلامی با فلسفه‌های غربی اعم از یونانی، مسیحی یا جدید و معاصر بوده است. با نگاهی به عناوین رساله‌ها می‌توان دریافت که نگاه تطبیقی به فلسفه و تلاش برای مقایسه و سنجش فلسفه‌های اسلامی در نسبت با فلسفه‌های غربی، اعم از یونانی، مسیحی (۲۰ رساله) یا مدرن و معاصر (۱۷ رساله)، از نظر کمی بیشترین تعداد رساله‌های دفاع شده را به خود اختصاص می‌دهد. این گرایش در دهه چهل شمسی، غلبه مطلق دارد و موضوع تمامی رساله‌ها تطبیقی است و در دهه پنجاه، گرایش غالب است و بیش از نیمی از رساله‌ها را در بر می‌گیرد. در دهه‌های هفتاد و هشتاد هم گرچه گرایش غالب نیست، ولی بر دیگر زمینه‌های پژوهشی برتری دارد. هرچند با رسیدن به دهه نود، گرچه همچنان به جد مورد توجه است، رتبه نخست را از دست می‌دهد. شاید بتوان بخشی از کم شدن علاقه به فلسفه تطبیقی را به بازنشستگی چهار تن از استادان راهنمای رساله‌های تطبیقی، یعنی محسن جهانگیری، رضا داوری، احمد احمدی و کریم مجتهدی مرتبط دانست. از میان استادان کنونی گروه، بیشتر حسین غفاری و مهدی قوام صفری رساله‌های مرتبط با این موضوع را در دهه ۹۰ راهنمایی کرده‌اند.<sup>۲</sup>

۱. در میان آثاری که عموماً با عنوان فلسفه تطبیقی به یکی از سه معنای پیش گفته یا به منظور درنگی بر امکان و چگونگی آن در گروه فلسفه نگارش شده است، می‌توان به این آثار اشاره کرد: علم‌النفس ابن سینا و تطبیق آن با روان‌شناسی جدید (تهران، ۱۳۳۳) نوشته علی اکبر سیاسی؛ «ترجمه کتاب نفس ارسطو و تحقیق درباره آن و مقایسه آراء ارسطو با آراء ابن سینا راجع به نفس و عقل» (رساله دکتری، ۱۳۴۲) نوشته علی مراد داوودی؛ «ترجمه اخلاق نیکوماخوسی از ارسطو و تطبیق آن با تهذیب الاخلاق مسکویه» (رساله دکتری، ۱۳۴۸) نوشته ابوالقاسم پورحسینی؛ «خدا در فلسفه ارسطو و ابن سینا» (رساله دکتری، ۱۳۴۶) نوشته سید جلال‌الدین مجتوی؛ «حکمت عملی افلاطون و ارسطو و تأثیر آن در فلسفه سیاسی افلاطون» (رساله دکتری، ۱۳۴۶)، «مقدمه‌ای برای ورود به بعضی مباحث تطبیقی در فلسفه» (۱۳۷۴)، «ادراک بسیط و ادراک مرکب در فلسفه ملاصدرا و در فلسفه لایب‌نیتس» (۱۳۷۹)، «آیا میان فلسفه اسلامی و پدیدارشناسی غربی می‌تواند دیالوگی برقرار شود؟» (۱۳۸۰)، «ملاصدرا و هم‌زمانی با فلسفه جدید» (۱۳۸۰)، «امکانات و محدودیت‌های فلسفه تطبیقی (۱) و (۲)» (۱۳۸۶) نوشته رضا داوری اردکانی؛ «تطبیق وحدت وجود در تصوف محی‌الدین ابن عربی و وحدت جوهر در فلسفه باروخ اسپینوزا» (رساله دکتری، ۱۳۵۲) نوشته محسن جهانگیری؛ «مبانی فلسفه تطبیقی از دیدگاه هانری کربن» (۱۳۸۴) نوشته محمدرضا ریخته‌گران؛ «وجه مبنای گرای ارسطویی - سینوی» (۱۳۸۴) نوشته مهدی قوام صفری؛ بررسی انتقادی و تطبیقی فلسفه نظری کانت: بررسی مبادی فلسفه نقاد و بحثی در ماهیت و امکان قضایای ترکیبی پیشینی (تهران، ۱۳۸۶)؛ بن‌لایه‌های شناخت (در نقد فلسفه کانت) (تهران، ۱۳۸۸) نوشته احمد احمدی؛ «درنگی بر نسبت ما با هگل» (۱۳۹۳) نوشته محمدتقی طباطبائی؛ «انفعال نفس و تغییر ذات مدرک: مسئله‌ای ارسطویی، ردیه‌ای سینوی و دفاعیه‌ای صدرایی» (۱۳۹۹) نوشته مصطفی زالی و ...

۲. یکی از این رساله‌ها، رساله دکتری «خودآگاهی نزد ملاصدرا و کانت» است که به قلم «فیلیپ (علی) لنسل» و مطابق طرح کوتوتل، طرح مشترک بین دانشگاه تهران و دانشگاه وین است. این رساله که به راهنمایی مشترک حسین غفاری و «کورت والتر تزایدلر» نوشته شده است، در دانشگاه وین دفاع شده است. نمونه دیگری از فعالیت‌هایی از این دست راهنمایی پایان‌نامه‌ای است با عنوان مطالعه انتقادی نظریه وجود در اندیشه ابن سینا و توماس آکوینسی بر اساس فلسفه صدرایی در دانشگاه سوربن. این پایان‌نامه

بدون اینکه قصد ورود همه‌جانبه به تحلیل چرایی توجه به فلسفه تطبیقی در میان باشد از ذکر دلیلی روشن نمی‌توان صرف‌نظر کرد و آن اینکه فلسفه غربی در ایران مهمان میزبانی بوده است که خود پیشینه‌ای طولانی در سنن مختلف اندیشه‌ورزی داشته است؛ کشوری با سنت دیرین فلسفی که گاه گفته شده است در هیچ تمدن شرقی، به استثنای تمدن هند، این اندازه آثار فلسفی در آن خلق نشده است. آثاری که فقط کتاب‌شناسی آن در مجموعه‌ای هیجده جلدی به نام *مجموعه کتاب‌شناسی جامع فلسفه در ایران*، در سه سرفصل بدین شرح در دست تهیه است: ۱. از قرن دوم تا قرن هفتم، دوران شکوفایی و تکوین فلسفه، از نهضت ترجمه تا خواجه نصیر طوسی؛ ۲. از نیمه دوم قرن هفتم تا نیمه قرن دهم، از دوران متکلم فیلسوفان مکتب شیراز، از کاتبی قزوینی تا داوود انطاکی؛ ۳. دوران عارف فیلسوفان مکتب اصفهان و سبزواری و تهران، از شیخ بهایی به بعد. برخی از مجلدات آن نیز به چاپ رسیده است. علاوه بر این، فیلسوفان معاصر سنت اسلامی - ایرانی در داخل و خارج از کشور بر غنای این ادبیات، یعنی ادبیات فلسفی سنت اسلامی افزوده‌اند. برخی از استادان گروه معتقدند که این گروه سعی کرده است به معنایی جامع فلسفه غرب را در بستر سنت فلسفه اسلامی فهم کند و به تبع آن فلسفه غرب را درونی کند و از حالت بیگانگی در بیاورد. اینکه گروه یا برخی از استادان آن تا چه حد توانسته باشند در چنان مسیری حرکت کنند، نیازمند پژوهش مستقلی است.

در مورد فلسفه تطبیقی، به عنوان سومین مؤلفه فلسفه دانشگاهی، نیز وضع کمابیش مانند دو حوزه پیشین است. نکاتی که در مقام تحلیل این تاریخ کوتاه فلسفه تطبیقی در نظام دانشگاهی باید در قالب پرسش طرح کرد و بررسی آن را به مطالعات بعدی سپرد، نکاتی از این دست است: آیا مفهوم فلسفه تطبیقی به اندازه کافی تدقیق شده است؟ با این توضیح که فلسفه اروپا محور یا خود را از طریق تعمیم نشان می‌دهد یا از طریق تطبیق، آیا فلسفه تطبیقی واکنشی در مقابل فلسفه اروپا محور و فراتر از آن خود یکی از اشکال ظهور فلسفه اروپا محور نیست؟ آیا مقایسه یک موضوع یا مفهوم بین دو سنت فلسفی غرب و شرق، شناسایی نقاط اشتراک بین آن‌ها و حتی فراتر از این دو، محلی کردن موضوع یا مفهوم و تبیین جایگاه آن در نظام فرهنگی سرزمین غیرغربی می‌تواند به فلسفه‌ورزی بیانجامد و نتایج درخور توجهی به بار آورد؟ آیا پیش از شناسایی شباهت‌ها، ضرورت ندارد به تفاوت‌ها بیشتر توجه شود و باب مسائل جدید در سنت اسلامی یا بومی فلسفه گشوده شود؟ بر فهرست این پرسش‌ها البته می‌توان و می‌باید پرسش‌های دیگری افزود و عامدانه بدان‌ها دامن زد.

### دغدغه‌هایی ناظر بر مسائل معاصر فلسفی

شاید بتوان توجه بعضی از استادان گروه فلسفه به بعضی مسائل کلان فلسفی زمانه در سطح ملی و بین‌المللی را ویژگی دیگر گروه فلسفه دانست. گرچه وزن و اعتبار آثار پدیدآمده در این حوزه در دوره‌های



مختلف یکسان نیست و میزان توجه به این مسائل و تنوع آثار پدید آمده در این حوزه نیز با سه حوزه پیشین قابل مقایسه نیست اما می‌توان نشانه‌هایی از توجه به مسائل مذکور را در آثار برخی استادان گروه فلسفه از نسل اول تاکنون ردیابی کرد. با این همه باید تأکید کرد که برخلاف سه رویکرد پیشین که رویکردهای غالب به حساب می‌آیند، رویکرد چهارم، به‌استثنای آثار سه استاد از نسل سوم (احمد فردید، رضا داوری اردکانی، آرامش دوستدار) و برخی از استادان نسل چهارم، رویکردی حاشیه‌ای است.

احتمالاً می‌توان آثاری مانند *ایران از نظر خاورشناسان و راه‌های ایران* از رضازاده شفق را حداقل به اعتبار عنوانی که او به‌ویژه برای مقاله خود انتخاب کرده است از قدیمی‌ترین نمونه‌های دغدغه‌هایی از این دست دانست. دیگر استاد نسل اول، محمدباقر هوشیار نیز ترجمه کتاب *اراده معطوف به قدرت* نیچه را به دغدغه‌های هویتی خود در سطح ملی و پدیده جنگ در سطح جهانی ربط می‌دهد و آن را زمینه‌ساز اندیشیدن به رابطه و نسبت اندیشه نیچه با «سرزمین پهناور ایران» و ژرف‌اندیشی بیشتر درباره علل جنگ‌های جهانی می‌داند. استادان دیگری مانند علی‌اکبر سیاسی از نسل اول، غلامحسین صدیقی و مظفر بقائی از نسل دوم با درجات و گرایش‌هایی متفاوت، توجهاتی به سطوحی مشخص از مسائل معاصر ملی داشته‌اند؛ گو اینکه اهمیت یا برجستگی آنان در حوزه‌های دیگری است. در نسل سوم استادان فلسفه نیز شاید بتوان شرق‌شناسی و جهان‌امروز از ابوالحسن جلیلی، دو اثر نیاز به علم مقدس و نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت از سید حسین نصر و سه اثر فلسفه و فرهنگ، آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب و مغولان و سرنوشت فرهنگی ایران از کریم مجتهدی را نشانه‌هایی از توجه به رابطه و نسبت سنن فرهنگی ایران با سنت‌های فکری - فلسفی غربیان و به‌تبع آن پرداختن به گره‌های فکری معاصر دانست.

غیر از استادان مذکور، سه استاد دیگر که در فاصله سال‌های ۱۳۴۶ تا ۱۳۵۲ جذب گروه می‌شوند، بیشترین توجه به مسائل کلان فلسفی معاصر را از خود نشان می‌دهند و هر یک به طریقی تأثیرهای دامنه‌داری هم در سطح دانشگاه و هم در عرصه‌های روشنفکری از خود به جا می‌گذارند. دو تن از این سه، یعنی احمد فردید و رضا داوری اردکانی کم‌وبیش با گرایش‌ها و رویکردهایی مشترک و نفر سوم، یعنی آرامش دوستدار با گرایشی کاملاً متفاوت و حتی مخالف با دو نفر اول، آثاری پدید می‌آورند که همچنان در سطحی وسیع محل توجه هستند. احمد فردید با طرح نظریه غرب‌زدگی که جلال آل احمد آن را رواج می‌دهد و عمومی می‌کند، خلق آثاری عمدتاً شفاهی در حوزه مسائل معاصر، به‌ویژه نسبت ما با غرب و نیز تربیت شاگردانی که برخی از آنان در گروه به کار گرفته می‌شوند و بعضاً دغدغه‌های استاد خود را پیگیری می‌کنند، یکی از تأثیرگذارترین استادان این حوزه از مسائل است. از آثار فردید در این حوزه‌ها می‌توان از «غرب‌زدگی و تزلزل ارکان و مبانی ۲۵۰۰ ساله آن در جهان کنونی»، *گزیده گفتارها و دیدار فرمی و فتوحات آخرالزمان* و نیز کتاب *غرب و غرب‌زدگی* که اخیراً منتشر شده است، نام برد.

به روشی مشابه، رضا داوری اردکانی که درگیری خود را با کلان مسئله این حوزه، یعنی چیستی فلسفه در کتاب *فلسفه چیست؟* آغاز می‌کند و با مسائل کلان دیگری در آثاری چون *درباره غرب و درباره علم*

و مسائل مربوط به «توسعه» پی می‌گیرد، از پرکارترین استادان این حوزه است. آثار اخیر او به‌ویژه در حوزه توسعه می‌تواند تغییر جهتی از توجه او به مسائلی کلی مانند رابطه و نسبت ما با غرب به مسئله‌ای خاص از این دسته مسائل، یعنی توسعه و توسعه‌نیافتگی به حساب آید.<sup>۱</sup> در زمینه توسعه و توسعه‌نیافتگی می‌توان داوری اردکانی را پرکارترین استاد نسل سوم در دوره چهارم تاریخ گروه فلسفه دانست. نقد فرهنگ و توسعه‌نیافتگی: از غرب‌زدگی تا توسعه‌نیافتگی در سه جلد، همچنین خرد سیاسی در زمان توسعه‌نیافتگی از جمله این آثار است. منصفانه است اگر گفته شود که اهمیت و نقش تأثیرگذار داوری نه در حوزه آموزش تخصصی فلسفه و نه حتی در پژوهش‌های تخصصی پیرامون مسئله‌ای از مسائل فلسفی یا فیلسوفی از فیلسوفان کلاسیک که در فلسفه‌ورزی پیرامون مسائل مبتلابه روزگار معاصر است؛ امری که خود به کرات بر آن تأکید کرده است.

آرامش دوستدار که رساله دکتری خود را درباره نیچه و با عنوان «متافیزیک اخلاق، تفسیری هستی‌شناختی از مسئله اخلاق در فلسفه اراده به قدرت نیچه» در سال ۱۹۷۱ در بن آلمان می‌نویسد، مواجهه‌های کاملاً متفاوت با مسائل فرهنگی در سطح ملی دارد. او که از سال ۱۳۵۲ تا ۱۳۵۹ عضو هیئت علمی گروه بوده است، از منتقدان شیوه تدریس فرید و اصطلاح‌پردازی‌های او بوده است. با این همه، دوستدار در تدریس بعضی از درس‌ها جانشین فرید می‌شود. دوستدار از سال ۱۳۵۹ ایران را به مقصد آلمان ترک می‌گوید. در همین سال کتاب ملاحظات فلسفی در دین و علم را منتشر می‌کند. از جمله مضامین مکرر اندیشه دوستدار، «امتناع تفکر»، «دین‌خویی» و «ناپرسایی» است. مشروح آرای او که از خلال این مضامین بسط می‌یابد، در کتاب‌هایی چون امتناع تفکر در فرهنگ دینی، درخشش‌های تیره و خویشاوندی پنهان قابل‌ردیابی است. در پی سفر یورگن هابرماس به ایران، دوستدار نامه‌ای انتقادآمیز به او می‌نویسد که پاسخ هابرماس را در پی دارد.

در نسل چهارم استادان گروه نیز توجه به برخی مسائل کلان در سطوح ملی و بشری وجود دارد. کتاب فلسفه جهان سوم از حیدر رقابی که به زبان انگلیسی نوشته می‌شود، ایران مظلوم: مجموعه سرمقاله‌های نشر دانش از نصرالله پورجوادی و مقاله‌های «از غرب‌زدگی تا توسعه‌نیافتگی؛ از فلسفه تا روشنفکری؛ سنجشی درون‌ماندگار» و «میرزا ملکم خان و اندیشه روش» هر دو از محمدتقی طباطبائی، پرسش فلسفی و ایرانی بودن چیست؟ از سید موسی دیباج، «ایران: شرق میانی» از محمدرضا ریخته‌گران، «بازآفرینی خویشتن: مواجهه‌ای فلسفی با تاریخ‌نگاری هویت فرهنگی» و «به رسمیت شناخته شدن در راه: مواجهه‌ای ساخت‌گشایانه با هویت ایرانی در جهان جهانی‌شده» (به زبان انگلیسی) هر دو از حسین مصباحیان از جمله آثاری است که ناظر بر دغدغه‌های فلسفی - فرهنگی در سطح ملی است.

۱. محمدتقی طباطبائی در مقاله «از غرب‌زدگی تا توسعه‌نیافتگی؛ از فلسفه تا روشنفکری» سنجشی درون‌ماندگار» این تغییر جهت را از زاویه‌ای دیگر بررسی کرده است. طباطبائی در این مقاله و در بعضی دیگر از مقالاتش می‌کوشد تحلیلی فلسفی درباره فهم متفکران ایران معاصر از نسبت ایران و جهان مدرن به دست دهد.

حسین مصباحیان در مقاله «بازآفرینی خویشتن: مواجهه‌ای فلسفی با تاریخ‌نگاری هویت فرهنگی» با به پرسش کشیدن تاریخ‌نگاری هویت فرهنگی نشان می‌دهد که هویت سه سطح به هم پیوسته دارد: فردی، ملی (با شاخصه فرهنگی در دنیای امروز) و انسانی. او «درباره نگرشی از هویت ملی فرهنگی بحث کرده است که تمایز ملی فرهنگی را در پیوند با این همانی انسانی قرار می‌دهد و مانع انحراف هویت به یکی از دو بیراهه‌های نسبی‌گرایی فرهنگی یا همه‌شمولی فرهنگ جهانی می‌شود.» (Mesbahian, 2021a, p. 255) او همچنین در مقاله «به رسمیت‌شناسی در راه» اظهار می‌کند که «با عطف توجه به «نسبی‌سازی هویت»، «به رسمیت‌شناسی مثبت دیگری»، «ارزش‌گذاری متقابل فرهنگ‌ها» و «ایجاد یک فرهنگ جهانی هنجاری» به عنوان چهار نوع اصلی روابط جهان‌وطنی و در نتیجه استفاده از اصطلاح جهان‌وطنی در یک فهرست معنایی پساغربی، من این امر را مطرح می‌کنم که هویت ایرانی شرایط پسا-اسلامیستی نیازمند یک نوع نزاع برای ارج‌شناسی است اگر که می‌خواهد به عنوان یک میانجی بین امر محلی و امر جهانی واقع شود»<sup>۱</sup> (Mesbahian, 2021b, p. 1).

موقعیت دین در دنیای معاصر نیز یکی دیگر از دل‌مشغولی‌های استادان این دوره بوده است. نقد و نظری بر بنیادگرایی دینی: مقدمه‌ای انتقادی بر تفسیرهای مدرن غربی از حسین غفاری و «انسان آرزوها و خدا به مثابه فراسوی هستی: روبه‌رویی فلسفه «خدا‌بنیاد» و «دیگری‌بنیاد» با «ذهن‌بنیاد» نوشته حسین مصباحیان را می‌توان نمونه‌هایی از این دل‌مشغولی دانست. او در این مقاله «به بررسی این پرسش پرداخته است که آیا خدا‌بنیادی، موضوع نقد مدرنیته، می‌تواند با طرح پرسش امکان اخلاقی خدا؟ به موضعی برای نقد مدرنیته تبدیل شود و با به چالش کشیدن انسان آرزوها - تعبیر میشل فوکو از سوژه مدرن - از طریق تفسیر معنوی هستی، آرزوهایی انسانی برای او بخواهد؟» او در ادامه می‌گوید که امروزه «نه سوژه همان سوژه مدعی است و نه نام خدا همچنان در چنگ نگاهبانانش اسیر است پس ضرورت دارد که رابطه ناتاریخی

۱. از جمله مسائلی که بعضی از استادان نسل چهارم گروه فلسفه به آن توجه نشان داده‌اند، مسئله دین و رابطه آن با مسائل ملی و اجتماعی است. در همین زمینه می‌توان به نزاعی اشاره کرد که در آن حسین غفاری در کتاب *نقد نظریه شریعت صامت* (۱۳۶۸) به نقد دو مقاله از عبدالکریم سروش، دیگر مدرس گروه فلسفه، پرداخت. غفاری در این کتاب آن دو مقاله را که عبدالکریم سروش با عنوان «قبض و بسط تئوریک شریعت» در تیر و اردیبهشت سال ۱۳۶۷ در مجله کیهان فرهنگی به چاپ رسانده بود، متضمن چنین مدعای قابل نقدی می‌داند: «تفکیک میان حقیقت شریعت که صامت است و رازی است سر به مهر و ناگشودنی و فهم ما از شریعت که البته بشری است و لاجرم نسبی و متحول...! و بدین سان راه را برای ابراز هر عقیده و بیانی نسبت به معارف و حقایق اسلامی گشودن!» (Gaffari, 2017, p. 14) دو کتاب دیگر ایشان نیز، یکی *معجزه عاشورا* (۱۳۹۲) و دیگری *تشیع: دین کامل و کمال دین* (۱۳۹۷) نشان از دغدغه‌ای مشابه در پرداختن به دین و مسائل ملی و اجتماعی مربوط به آن دارد. همچنین در همین زمینه می‌توان به تلاش‌های برخی از استادان گروه در ورود به مسئله نسبت علم و دین اشاره کرد. آثار زیر از سعید زیباکلام همگی کوشش‌هایی در چنین جهتی هستند: *علوم اجتماعی دیگری سازیم؟* (۱۳۸۴) *روش‌شناسی نظریه پردازی در علوم انسانی اجتماعی* (۱۳۸۹) *منظره، عقلانیت و آزادفکری* (۱۳۸۹) *در جستجوی علم باهوش علم* (۱۳۹۱) *تعریف علوم انسانی اجتماعی اسلامی* (۱۳۹۲) *انتزاع فقه و علوم اجتماعی* (۱۳۹۵).

و مکانیکی سوژه و نام خدا را از دو شکل سپری‌شده سنتی و مدرن آن عبور دهیم تا شرایط امکان تأسیس نظریه‌ای دیگر فراهم شود.» (Mesbahian, 2012, p. 120).

در سطح کلی‌تر رساله دکتری محمدرضا حسینی بهشتی با عنوان «تأملاتی روش‌شناختی درباره تحول مفهوم طبیعت» و مقاله او با عنوان «بحران طبیعت و هدف‌گذاری علوم» را می‌توان نشانه‌ای از توجه به خطرانی دانست که طبیعت را به نحو کلی و محیط طبیعی زیست بشر را بخصوص تهدید می‌کند. بهشتی از هر فرصتی استفاده می‌کند تا به بنیادی بودن، جدی بودن و حتی اصلی بودن این خطر برای بشر توجه دهد. مثلاً در روز جهانی فلسفه در سال ۱۳۹۴ از «نسبت فلسفه و طبیعت» سخن می‌گوید و در نشست روز جهانی فلسفه در سال ۱۳۹۹ در سخنرانی خود با عنوان «فلسفه و بحران‌های معاصر» اظهار شگفتی می‌کند که چرا جهان به اندازه کافی به خروج ترامپ از معاهده «زیست‌محیطی پاریس» واکنش نشان نداده است.

عقل مدرن و گرفتاری‌های آن، یکی دیگر از مسائل کلی است که موضوع توجه برخی از استادان این دوره گروه فلسفه بوده است. دو کتاب *عقل و استدلال* و *عقلانیت و افسانه‌های آرام‌بخش* از سعید زیباکلام و *مدرنیته و دیگری آن: مواجهه‌های انتقادی با تفسیر هابرماس از مدرنیته به مثابه پروژه‌ای ناتمام* از حسین مصباحیان را می‌توان شواهدی برای این توجه به‌شمار آورد. مصباحیان در کتاب «مدرنیته و دیگری آن»، می‌کوشد تا چهار حوزه را تبیین کند: «مسئله دیالکتیک روشنگری، میراث هگلی سوژگی‌کنیته به‌مثابه بنیاد فلسفی مدرنیته، میراث وبری عقلانیت غربی و در نهایت ادعای همه‌شمولی مدرنیته غربی از طریق آزادسازی توانش‌های ایده‌پروژه ناتمام مدرنیته.» و نهایتاً می‌کوشد تا «از طریق شناسایی معضلات فلسفه هابرماس در حوزه‌های مشخص بالا و تردید افکندن بر ادعای او مبنی بر همه‌شمولی مدرنیته غربی از طریق فهم غربی ما از جهان، گامی در جهت نقد و بررسی آرای او بردارد.» (Mesbahian, 2019, p. 10).

مسائلی مانند سرمایه‌داری، عدالت، فقر و حتی همه‌گیری کووید-۱۹ هم در سال‌های اخیر محل توجه بوده است. «عدالت به‌مثابه انصاف و آزادی وسیع اقتصادی: تأملی انتقادی در امکان آشتی دو سنت لیبرالیسم کلاسیک و والا» از مصطفی زالی، «درآمدی بر پدیدارشناسی فقر» و «درآمدی پدیدارشناختی بر بحران کووید-۱۹ با تأکید بر موقعیت‌های مرزی» از حسین مصباحیان را می‌توان نمونه‌هایی از این توجه تلقی کرد. مصباحیان در مقاله «پدیدارشناسی فقر» در صدد است تا نشان دهد که «هولناکی فقر نه در وجوهی از آن که در تجربه و یا توسط علوم مختلف پدیدار گشته‌اند که در وجه یا وجوه ناپیدای آن قرار دارد. اگر چنین باشد هراسناک بودن آن صدچندان می‌شود و ضرورت مواجهه با آن، با چیزی که انسانیت را از معنا تهی می‌سازد، تبدیل به امری آنی و عاجل می‌شود. وجوه پیدای فقر به اندازه کافی مهلک و کشنده است و اگر وجه ناپیدای آن مهیب‌تر از تظاهر آن باشد، جایی برای مماشات با آن باقی نمی‌ماند و مواجهه‌ای رادیکال با آن ضرورت می‌یابد.» (Mesbahian, 2020a, p. 80).

او همچنین در مقاله «درآمدی پدیدارشناختی بر بحران کووید-۱۹ با تأکید بر موقعیت‌های مرزی» چنین اظهار می‌کند که «همه‌گیری کووید-۱۹، شش سطح بحران رابطه انسان با خود، با فرهنگ ملی، با

طبیعت، با دیگری، با خدا و با علم را از پستو در آورده است و انسان را مجبور کرده است که در خود و در رابطه خود با غیر خود توقف کند. مقاله همچنین بر آن بوده است که «با شمردن دو خصلت اصلی موقعیت‌های مرزی یعنی تعارض و شکست و چهار موقعیت مشخص مرزی یعنی رنج، جدال، گناه و مرگ شرحی از بحران‌های ناشی از کرونا فراهم آورد و نشان دهد که بحران مذکور، نقش موقعیت‌های کلی و موقعیت‌های مرزی را جابه‌جا کرده است.» (Mesbahian, 2020b, p. 312).

توجه فلسفی به مسائل مهم معاصر، به عنوان چهارمین مؤلفه فلسفه دانشگاهی، صرف نظر از تشخیص مسئله و کیفیت مواجهه با مسائل، کمترین حجم پژوهش‌ها را به خود اختصاص داده است. علاوه بر این، چنین مسائلی اصولاً در حوزه آموزش فلسفه دانشگاهی راه نیافته است. این در حالی است که در بخش‌های فلسفه دانشگاه‌های دنیا، موضوعات زیر هم در حوزه آموزش و هم در حوزه پژوهش مورد توجه بنیادین قرار گرفته‌اند: ۱- مسئله شناسایی (مسئله به رسمیت شناخته شدن) در همه حوزه‌های فردی/ ملی/ فرهنگی ۲- مسئله سیاست (سیاست مبتنی بر منافع ملی یا وعده سیاست به تعبیر هانا آرنت: سیاست انسانی/ اخلاقی) و همه مسائل زیرمجموعه آن از استبداد تا دموکراسی‌های ناقص ۳- مسئله قدرت و ربط آن با معرفت ۴- مسئله رابطه انسان با حقیقت (مسئله بنیادگرایی‌ها) ۵- مسئله رابطه انسان با دیگری/ بحران اخلاقی در سطح فلسفی ۶- مسئله فناوری و سیادت آن بر انسان ۷- مسئله محیط‌زیست و گرمایش زمین ۸- مسئله نابرابری‌های جنسیتی. اگر چنین باشد، ضرورت دارد که انتخاب متون فلسفی برای ترجمه پیرامون مسائل فوق و مسائلی از آن دست باشد.

اما چند نکته در این قسمت شایان توجه است. نخست اینکه رویکردهای استادان به مسئله‌ای واحد مانند عقل یا دین، متفاوت و گاه حتی مخالف یکدیگر بوده است. دوم اینکه توجه به مسائل فلسفی روزگار معاصر به آنچه گفته شد، محدود نبوده است و حوزه‌های دیگری مانند «دیگری» و «زندگی» و «دانشگاه» و ... را هم در بر گرفته است. سوم اینکه گزارش عرضه‌شده دربرگیرنده همه خصایص گروه فلسفه به طور خاص و فلسفه دانشگاهی به طور عام نیست بنابراین باب پژوهش بیشتر در این باره را همچنان باید گشوده دانست.

### حرکت تدریجی و بطئی از رویکردی عمومی و کلی به رویکردی تخصصی

پنجمین و آخرین ویژگی‌ای که از مطالعه سیر تکوینی گروه فلسفه قابل استخراج است، حرکت تدریجی و بطئی از رویکردی عمومی و کلی به رویکردی تخصصی و فنی، هم در سرفصل‌های دروس و هم در حوزه علایق آموزشی و پژوهشی استادان است؛ فرایندی که نتایج خود را باز به تدریج و به آهستگی در پژوهش‌های استادان و روش‌های آموزش آنان نشان می‌دهد. در دوره اول تاریخ گروه فلسفه فقط دو درس با عنوان اختصاصی فلسفه (تاریخ فلسفه/ کلیات فلسفه)، دو درس با عنوان اختصاصی منطق (قدیم/ جدید) و یک درس با عنوان اختصاصی حکمت قدیم تدریس می‌شد. علایق آموزشی و پژوهشی

استادان این دوره هم در چهار محور توجه به ادبیات، روان‌شناسی، حکمت قدیم (اعم از فلسفه اسلامی و حکمت هندی) و کلیات فلسفه قابل صورت‌بندی است؛ رویکردهایی که نه تنها با فلسفه محض، بلکه حتی با رویکردی نظام‌مند و روش‌مند به تاریخ فلسفه فاصله زیادی داشتند. توجه خاص به ادبیات، نه فقط در برنامه‌درسی این دوره، بلکه در آثار و علایق برخی از استادان این دوره نیز به‌سادگی قابل‌ردیابی است. پژوهش‌های فلسفی در این دوره، بسیار کم‌شمار و گاه حتی کم‌اهمیت است. بنابراین در دوره اول با دروسی مواجه هستیم که حداکثر می‌توانند دروسی عمومی در حوزه فلسفه به‌شمار آیند و با استادانی مواجه هستیم که در کنار علایق مختلف، به فلسفه هم علاقه دارند. حتی تألیفات و ترجمه‌های صادق رضازاده شفق که فارغ‌التحصیل فلسفه از دانشگاه هومبولت برلین بود، تنوعی از حوزه‌هایی نظیر تاریخ و ادبیات و فلسفه را در برمی‌گرفت و در این میان فلسفه سهم عمده‌ای نداشت.

همین روند با درجاتی البته کمتر در فراز دوم تاریخ گروه فلسفه ادامه می‌یابد. نگاهی به کارنامه آموزشی و پژوهشی استادان گروه در این دوره نشان می‌دهد که استادان فلسفه به‌ویژه علی‌اکبر سیاسی و غلامحسین صدیقی، فلسفه را در پیوند با علوم انسانی - روان‌شناسی و جامعه‌شناسی - می‌بینند. همین پیوند با علوم انسانی، توضیح‌دهنده اهمیتی است که استادان این دوره به جنبه عملی فلسفه یا همان حکمت عملی - اخلاق و اجتماع و سیاست - مبذول می‌کنند که در این زمینه افزون بر استادان ذکرشده، بقائی نیز به آنان افزوده می‌شود. آنچه این دوره را از دوره پیشین متمایز می‌سازد، حضور فردی استثنایی به نام یحیی مهدوی است. می‌دانیم که صدیقی جامعه‌شناس بود و سیاسی روان‌شناس و بقائی بیشتر سیاست‌پژوه - اخلاق‌پژوه و علاوه بر آن فعالی سیاسی و اجتماعی. گرچه همه این استادان به همراه استادان نسل پیشین که در این دوره هم تدریس می‌کردند، دغدغه‌ها و فعالیت‌های آموزشی و پژوهشی در حوزه فلسفه داشتند، این فقط مهدوی بود که با تلاش‌های مدیریت، علمی و روش‌مند خود، هم توانست معمار بنای گروه فلسفه شود و هم آغازگر حرکت به‌سوی آموزش‌ها و پژوهش‌های تخصصی فلسفه؛ روندی که در دوره‌های پس از او هم به درجاتی ادامه یافت.

در دوره سوم گرچه مشکل بتوان پژوهشگری متخصص و متمرکز در زمینه‌ای خاص یافت که از حدود و ثغور سنت فلسفی خاصی خارج نشده باشد، ولی می‌توان استادانی را یافت که پژوهش‌ها و آموزش‌هایشان را به دوره‌ای خاص از تاریخ فلسفه محدود کرده باشند. مثلاً هم کسانی مانند علی‌مراد داوودی و ابوالقاسم پورحسینی را می‌توان یافت که در فلسفه باستان پژوهش کنند و همان را تدریس کنند، هم کسانی مانند ابوالحسن جلیلی و رضا داوری اردکانی و کریم مجتهدی و تنی چند از دیگر اعضای هیئت علمی یا استادان مدعو، چون منوچهر بزرگمهر را که فلسفه جدید و معاصر را تدریس کنند و در همان قلمرو نیز پژوهش کنند. بر این قلمروها می‌توان فلسفه اسلامی را هم افزود و سید حسین نصر و غلامحسین ابراهیمی دینانی را برجسته‌ترین نمایندگان آن دانست. از نظر سرفصل دروس نیز حرکت به سمت تخصصی‌تر شدن به‌ویژه پس از تأسیس مقطع دکتری در سال ۱۳۳۶ و استقلال رشته فلسفه از علوم تربیتی در دهه چهل کاملاً مشهود است. در این دوره درس‌هایی مانند تاریخ فلسفه یونان و پیش‌سقراطیان و تاریخ فلسفه جدید

از بیکن تا کانت که تماماً به آموزش تاریخ فلسفه مربوط‌اند، به سرفصل درس‌های دوره کارشناسی اضافه و سبب می‌شوند که تمرکز بر تاریخ فلسفه از تقسیم کلی قدیم و جدید به دوره‌هایی مشخص‌تر و به معنایی تخصصی‌تر هدایت شود. درس‌های جدیدی مانند فلسفه معاصر و انسان‌شناسی فلسفی نیز در دوره کارشناسی تعریف می‌شوند که می‌تواند نشانی از توجه بیشتر به وضع فلسفه در دنیای معاصر تلقی شود. گو اینکه علاوه بر این، در دوره کارشناسی ارشد نیز سرفصل‌هایی مانند فلاسفه تجربی انگلستان، فلسفه‌های اگزستانس، هگل و ایدئالیسم آلمانی و پدیدارشناسی به سرفصل‌ها افزوده می‌شوند که می‌توانند نشانه‌های دیگری از حرکت به سمت تخصصی‌تر شدن تلقی شوند.

در دوره چهارم که تا کنون ادامه دارد، حرکت به سمت تخصصی‌تر شدن، چه در تعریف سرفصل‌های دروس و چه در حوزه آموزش‌ها و پژوهش‌های استادان گروه، همچنان ادامه دارد. علایق آموزشی و پژوهشی استادان این دوره نیز هرچه بیشتر به سمت تخصصی شدن و در بعضی فقرات مسأله‌محور شدن گرایش پیدا می‌کند. گرچه تا تخصص‌گرایی کامل به معنای شناخته‌شده آن در محافل بین‌المللی فاصله همچنان زیاد است. به طور مثال ضرورت دارد که در مواجهه با رویکردهای مختلف فلسفه‌های قرن بیستم تدقیقی صورت گیرد. مثلاً هایدگر گاه در گروه فلسفه دانشگاه تهران و گاه در سایر مراکز فلسفی کشور، ذیل فلسفه‌های اگزستانس قرار داده می‌شود؛ در حالی که او از یک منظر ربط خود با سنت اگزستانسیالیستی فلسفه، به معنای شناخته شده آن را انکار می‌کند. اگر بدین ترتیب، قرار باشد اقتدایی به تفکیک رویکردهای مختلف فلسفی در قرن بیستم صورت گیرد، آنگاه احتمالاً کل فلسفه قرن بیستم در شش سرفصل، تماماً ذیل پدیدارشناسی تعریف و تدقیق خواهند شد: ۱. پدیدارشناسی استعلایی (با محوریت هوسرل)؛ ۲. پدیدارشناسی هستی‌شناختی (با محوریت هایدگر)؛ ۳. پدیدارشناسی اگزستانسیالیستی (کیرکه‌گور، یاسپرس، مارسل و سارتر)؛ ۴. پدیدارشناسی هرمنوتیکی (گادامر و ریکور)؛ ۵. پدیدارشناسی پساساختارگرایانه فرانسوی (دریدا و فوکو)؛ ۶. پدیدارشناسی اخلاقی (شلر و لویناس). اگر این تقسیم‌بندی اجرایی و عملی شود، هم استادان بهتر می‌توانند در چهارچوب علایق آموزشی و پژوهشی خود قرار گیرند و هم دانشجو می‌تواند اشتراکات و افتراقات سنن مذکور را دریابد و با نحوه به کار گرفتن روش پدیدارشناسی در مواجهه با مسائل مهم فلسفی و به تبع آن فلسفه ورزی در آن حوزه‌ها آشنا شود.

«حرکت تدریجی و بطئی از رویکردی عمومی و کلی به رویکردی تخصصی»، به عنوان پنجمین مؤلفه فلسفه دانشگاهی در ایران را گرچه باید اتفاقی خجسته دانست و از آن استقبال کرد، اما هم‌زمان باید هشدار داد که این رویکرد در جهات فنی و دل‌مشغولی‌های ناظر بر تاریخ فلسفه به کار گرفته نشود و در جهت پرتو افکندن روش‌مند بر مسائل مهم فلسفه معاصر هدایت شود. به تعبیر دریدا «برخلاف تصور ساده از فلسفه که در آن فلسفه ورزی مترادف با در افکندن پرسش دانسته می‌شود، من ترجیح می‌دهم که بگویم، لازمه فلسفه ورزی نه فقط طرح پرسش که دانستن این امر است که چگونه این پرسش طرح شود... آنچه فلسفه را از سایر معارف متمایز می‌سازد این است که فلسفه روشی از اندیشیدن یا تجربه‌ای از تفکر است که ما را وادار می‌سازد که به هستی

داری بیشتر خود و تفاوت مان با سایر هستنده‌ها، بیندیشیم» (Derrida, 2002, pp. 9-10).

به عبارت دیگر نمی‌توان و نباید فلسفه را فنی تلقی کرد همچون دندانپزشکی که آدمی با آموختن قواعد آن صاحب آن فن شود. فلسفه در واقع روایت دیگری از به هست آوردن نیستی، آشکار ساختن غیاب، ممکن گردانیدن ناممکن و پدیدار ساختن اقیانوسی است که فقط قله آن پیدا است. یک چنین تلقی‌ای از فلسفه نیازمند روشی است که می‌توان آن را در ساخت گشایی دریدا (در سطح اهداف آموزش) و در روش مشارکتی پائولو فریر به مثابه تکنیک‌های کاربردی آموزش جستجو کرد.

### حضور برخی از چهره‌های گروه فلسفه در ساختار قدرت سیاسی

نخستین مسئله‌ای که در مطالعه تاریخچه گروه فلسفه از آغاز تا کنون به چشم می‌آید و نمی‌توان دیده بر آن فرو بست، مشارکت بعضی از چهره‌های تأثیرگذار گروه فلسفه در ساختار قدرت سیاسی است. مثلاً صادق رضازاده شفق در دور اول و چهارم نماینده انتصابی مجلس سنا و در دور پنجم و ششم نماینده انتخابی این مجلس از حوزه تبریز بود. در مجموع از «سال ۱۳۲۸ که مجلس سنا در ایران تشکیل شد و شفق در آن سناتور انتصابی تهران بود، پنج دوره نماینده مجلس سنا بود.» (Agheli, 2001, p. 729) یکی از پیشنهاد‌های شفق در دوره چهارم مجلس سنا، اختصاص لقب آریامهر برای محمدرضا پهلوی بود؛ پیشنهادی که در جلسه مشترک بین دو مجلس سنا و مجلس شورای ملی در سال ۱۳۴۴ به تصویب رسید. گفته‌اند که محمدرضا پهلوی به او اعتماد داشت و او را بسیار دوست می‌داشت. او همچنین در وصف سفر شاهنشاه آریامهر به آمریکا نیز اشعاری سرود که در کتاب «سرود مهر» او موجود است. (Rezazadeh Shafagh, 1963, p. 72) مشاغل دولتی علی‌اکبر سیاسی نیز گرچه برخلاف شفق عمدتاً خصلت فرهنگی داشت؛ ولی او نیز در ساختار قدرت بود و مشاغل مهمی به عهده داشت. اولین سمت دولتی سیاسی ریاست اداره تعلیمات عالی وزارت فرهنگ بود. بعد از آن به ترتیب در سال ۱۳۲۱ در کابینه احمد قوام، در سال ۱۳۲۲ در کابینه علی سهیلی و در سال ۱۳۲۷-۱۳۲۶ در کابینه ابراهیم حکیمی وزیر فرهنگ بود. در سال ۱۳۲۸ نیز در کابینه ساعد به وزارت امور خارجه منصوب شد. او علاوه بر این در فاصله سال‌های ۱۳۳۳-۱۳۲۱ به مدت دوازده سال ریاست دانشگاه تهران را به عهده داشت. سید حسین نصر هم آن‌چنان که محققان نوشته‌اند، معتمد دربار بود و حتی برای مأموریت‌های علمی و همکاری با دانشگاه اورشلیم نیز به تأیید ساواک از طرف دانشگاه تهران معرفی شده بود. نصر در سال ۱۳۵۱ به ریاست دانشگاه آریامهر سابق رسید. «زمانی هم فرمانی مبنی بر اعطای لقب سفیر شاهنشاه را دریافت کرد.» (Jafariyan, 2013).

علاوه بر این، پس از آن که هوشنگ نهاوندی رئیس وقت دفتر فرح به عنوان وزیر علوم و آموزش عالی در کابینه شریف امامی منصوب شد، نصر جای او را گرفت. نصر در توجیه پذیرش این سمت می‌گوید: «من به سراغ ملکه نرفتم؛ بلکه او بود که از من خواست تا رئیس دفتر ویژه ایشان بشوم... با ملکه سالیان سال در چندین طرح - حتی پیش از آن که رئیس دفترش باشم - کار کرده بودم. او درباره بسیاری از امور با من مشورت می‌کرد و از نظر فکری به او نزدیک بودم... با رفتن نهاوندی به کابینه شریف امامی، فرح مرا



فراخواند و گفت: دوست دارم شما را جایگزین نهایندی کنم... من با نظر به وضعیت کشور و دیدگاه‌های علما بود که این مقام را البته بنا به شرایطی خاص پذیرفتم... احساس می‌کردم که تنها کسی بودم که می‌توانستم همچون میانجی به ایجاد موقعیتی کمک کنم که در آن مثلاً آیت‌الله خمینی با شاه مصالحه کنند و نوعی حکومت سلطنتی اسلامی برپا گردد که در آن علما نیز درباره امور مملکتی اظهار نظر کنند؛ اما ساختار منشور دچار تحول نشود.» (Ibid)

علاوه بر سه استاد نامبرده که در دوران پهلوی در ساختار قدرت بودند، استادان دیگری نظیر رضا داوری اردکانی و احمد احمدی و غلامعلی حداد عادل و علی اردشیر لاریجانی هر یک به طریقی و احتمالاً هر کدام به دلیلی در ساختار قدرت پس از انقلاب مشارکت کردند. تحلیل ابعاد این واقعیت، رابطه و نسبت آن با درکی که هریک از آنان از فلسفه داشتند و اهدافی که هریک از مشارکت در ساختار سیاسی قدرت داشتند و دارند، موضوعاتی هستند که باید مستقلاً به آن‌ها پرداخت. آنچه اما علی‌الحساب باید مورد تأکید قرار گیرد این است که یکی از اصلی‌ترین مؤلفه‌های ایده دانشگاه، استقلال آن از دولت است. یاسپرس دانشگاه را دولتی در دولت معرفی می‌کند و فصلی از کتاب *ایده دانشگاه* را به شرح و توصیف ضرورت این استقلال اختصاص می‌دهد. (Jaspers, 1959)

حضور برخی از چهره‌های گروه در ساختار سیاسی قدرت را می‌توان بهانه‌ای قرار داد برای تحلیل فلسفی ابعاد گوناگون قدرت و به تبع آن چرایی و چگونگی رابطه و نسبتی که اهل فلسفه با آن برقرار می‌کنند. فلسفه بنا به سنت همواره ناقد قدرت بوده است و حتی فیلسوفان محافظه کاری مانند کانت حداقل نامه‌هایی اعتراضی خطاب به اهالی قدرت در کارنامه خود دارند. بنابراین فیلسوف یا معلم فلسفه آنگاه که در کنار قدرت قرار می‌گیرد، در معرض این پرسش قرار می‌گیرد که بر پایه چه درکی از فلسفه یا چه مبانی‌ای چنین کرده است. فقط کافی است پذیرش ریاست دانشگاه فرایبورگ توسط هایدگر را به یاد آوریم و ادبیات وسیعی که این حضور ایجاد کرده است را مورد توجه قرار دهیم. اگر نظرگاه‌های فلسفی هایدگر روی آموزش عالی مسئول این تصمیم‌گیری بود که هایدگر اولین رئیس نازی دانشگاه فرایبورگ در سال ۱۹۳۳ شود، یکی از پرسش‌ها می‌تواند این‌گونه مطرح شود که: آیا هایدگر از این تجربه که او بعدها آن را «بزرگ‌ترین حماقت زندگی»، خواند، چیزی آموخت؟ آیا او نظرگاه‌های فلسفی خود را که منجر به این اشتباه سیاسی شده بود، تغییر داد؟ آیا همان‌گونه که هایدگر در مصاحبه با اشپینگل (فقط یک خدا می‌تواند ما را نجات دهد) می‌گوید او از راه دانشگاه به این تصمیم سیاسی (همکاری با قدرت) رسیده است؟ هایدگر در دهه ۱۹۲۰، تلاش می‌کند که هم به فراخوان رمانتیک نیچه‌ای - اشپینگری به روشنفکران مبنی بر کمک به حیات مجدد بخشیدن به ملت آلمان از طریق پرورش یک رهبری قهرمانانه پاسخ دهد و هم به تقاضای ریاضت کشانه وبر که دانشگاهیان باید همچنان بر سنت سخت‌گیر تحقیقات دانشگاهی پافشاری کنند و خود را به آن منحصر کنند. در نتیجه هایدگر فراخوان اشپینگل را می‌پذیرد ولی آن را از طریق نظرگاه‌های وبر به وظیفه دانشگاه و معرفت‌دانشگاهی صورت‌بندی می‌کند. نتیجه چنین ترکیب قابل اعتراضی از اشپینگل و

وبر، نوعی از رمانتیک ریاضت کشانه می‌شود. این تنش ناپایدار نگاه هایدگر را به دانشگاه در دهه ۱۹۲۰ شکل می‌دهد. تثنی که پایدار نمی‌ماند و در پایان دهه، نیچه رمانتیک، وبر محقق را آرام‌آرام از ذهن هایدگر بیرون می‌اندازد. دانشگاهی که هایدگر در رویای خود می‌دید می‌بایست ایده فیخته‌ای و همبولتی دانشگاه را در هم می‌آمیخت تا آنجا که اعضای دانشگاه در همان حال که در حال جستجوی رسمی دانشگاهی برای معرفت بودند، در همان حال در اندیشه پروردن انسان‌های تراز نوین بودند. طراز نوین بودن نیز از نظر هایدگر باید در ربط با نوعی از کمال‌گرایی وجودشناسانه درک شود. کمال‌گرایی وجودشناسانه‌ای که به موجب آن، دانشجویان می‌آموزند که چگونه صلاحیت‌ها و قابلیت‌های منحصر به فرد برای آشکارسازی هستی را از طریق ساخت گشایی پرسش‌های اونتولوژیکی افزایش دهند و توسعه بخشند. بدین ترتیب، می‌بینیم که نظرگاه هایدگر در مورد رابطه علم و فلسفه نقش مهمی در هدف دوگانه او در مورد دانشگاه (یگانگی معرفت و ساختن انسان طراز نوین) ایفاء می‌کند و همین رویکرد او به دانشگاه است که او را به سمت پذیرش ریاست دانشگاه و همکاری با قدرت سوق می‌دهد. پرسش، بدین ترتیب، این است که آیا حضور کسانی مانند صادق رضازاده شفق و علی‌اکبر سیاسی، گرچه از دو پایگاه متفاوت، (از نسل اول)، غلامحسین صدیقی (از نسل دوم)، سید حسین نصر (از نسل سوم) و رضا داوری اردکانی، غلامعلی حداد عادل و علی اردشیر لاریجانی (از نسل چهارم) را نباید بهانه‌ای برای به میدان آوردن رابطه و نسبت فلسفه و قدرت ساخت و به مباحث جدید و معاصر این حوزه دامن زد؟ اهمیت این موضوع زمانی آشکارتر می‌شود که بدانیم برداشت حقوقی- فلسفی از قدرت (به عنوان امری سرکوبگر)، امروزه برداشتی متعلق به دوران روشنگری دانسته می‌شود. میشل فوکو به طور مثال، می‌نویسد: امروزه قدرت در سراسر جامعه پراکنده است و در تصرف هیچ کس نیست و آثار مثبت دارد. قدرت تمام ارکان جامعه و شئون زندگی انسانی را تحت تأثیر قرار داده است و چون چنین است حتی خانواده نیز از دادوستدهای مناسبات قدرت برکنار نیست. قدرت حتی تعیین‌کننده نوع دوستی، نوع مناسبات زن و مرد و نوع رابطه فرزندان با والدین است و چون چنین است، متکثر است. او این ایده را که قدرت پدیده‌ای است «عظیم و هولناک و ساختاری است یکپارچه و در انحصار دولت یا حکومت»، انکار می‌کند و می‌گوید در دنیای معاصر ما تنها با «سیاست‌های خرد قدرت» (micropolitics of power) سروکار داریم: اجرای قدرت در نهادهای مختلف محلی و بومی؛ زندان‌ها، بیمارستان‌ها، تیمارستان‌ها، دانشگاه‌ها، حتی منزل. هر جا که قدرت وجود دارد و اعمال می‌شود، در آنجا مقاومت نیز صورت می‌گیرد و تنها راه مقاومت در برابر قدرت، مقاومت محلی و بومی است (Foucault, 1979, p. 178).

### ملاحظات پایانی: مواجهه‌های انتقادی

موضوع این قسمت مقاله ارزیابی دغدغه‌های فلسفه دانشگاهی بر پایه اصل «معاصر بودن در فلسفه خوانی و فلسفه ورزی» است. «معاصر بودن» و «معاصر اندیشی» پیچیدگی‌هایی دارد که متفکران زیادی از فوکو (Foucault, 1991, pp. 76-100) (Foucault, 1991, pp. 76-100) و آگامبن (Agamben, 2020, pp. 39-54) و

بدیو (Badiou, 2018) بدان پرداخته‌اند. پرسش در چنین سطحی این است که اگر قرار باشد ما به لحاظ فلسفی معاصر باشیم، این معاصر بودن چه ابعاد و ویژگی‌هایی دارد. یکی از مهم‌ترین خصایص معاصر بودن از منظر فلسفی، این است که زمانه معاصر درک شود ولی در همان حال طرحی ناهم‌زمان با عصر معاصر نیز درافکنده شود. از آگامبن می‌آموزیم که معاصر واقعی کسی است که الزاماً همراه زمانه خود نیست و ادعاهای زمانه خود را بدون پرسشگری نمی‌پذیرد. این ویژگی این امکان را در اختیار اندیشه‌ورز معاصر قرار می‌دهد که زمانه خود را به صورت ریشه‌ای و رادیکال نقد کند و افق‌های جدیدی بگشاید. نیچه با چنین درکی از مفهوم معاصر بودن، در پاراگراف‌های آغازین تأمل دوم کتاب *تأملات نابهنگام* خود می‌نویسد: این تأملات نابهنگام است چراکه درصدد است آنچه این عصر به آن افتخار می‌کند را به‌مثابه رنجوری و نقصان فهم کند و فرهنگ تاریخی‌اش را موردنقد بنیادی قرار دهد. (Nietzsche, 1997, p. 59)

(Agamben, 2020, pp. 39-54)

معاصر از این رو کسی است که تاریکی‌های زمانه خود را می‌بیند و طرح‌هایی برای آینده در می‌افکند. معاصر بودن، بدین ترتیب، نوعی رابطه ویژه با زمانه است که در آن فرد فاصله خود را با زمانه حفظ می‌کند تا بتواند از طریق نقد ریشه‌ای و رادیکال آن، زمینه را برای ظهور امکانات جدیدتر فراهم آورد. اگر این درک از معاصر بودن را بپذیریم پرسش‌هایی که از چنین مواجهه‌ای سر بر می‌آورند، می‌تواند عبارت باشند از: اگر مبانی اصلی معاصر بودن فلسفی را شناخت تاریکی عصر، ناهم‌زمانی با عصر و نابهنگام بودن بدانیم و با این سخن همراه باشیم که «آن‌هایی که حقیقتاً متعلق به این زمان‌اند، کسانی هستند که نه کاملاً با این زمان تقارن دارند و نه خود را با خواست‌های آن هماهنگ می‌سازند و دقیقاً به دلیل همین موقعیت و از خلال این ناپوستگی است که این افراد بیش از دیگران قادر به درک و فراچنگ آوردن زمان خویش‌اند»، آنگاه این پرسش در افق قرار می‌گیرد که آیا اصولاً گروه فلسفه توانسته است خود را تا حدی به این نگرش معاصر بودن نزدیک کند؟ تا چه حد مسائلی که فلسفه دانشگاهی در حوزه‌هایی که در متن مقاله مورد بحث قرار گرفت، مسائل فلسفی امروز آن حوزه‌ها بوده‌اند؟ شیوه فلسفه خوانی در فلسفه دانشگاهی آیا اصولاً واجد امکانی برای دعوت به فلسفه‌ورزی بوده است؟ اگر قرار بر صورت‌بندی «شرایط امکان تأسیس تفکر فلسفی در ایران» باشد، فلسفه دانشگاهی آیا می‌تواند خود را همراه چنین دغدغه‌ای بداند و مشارکتی در آن داشته باشد؟ این پرسش‌ها به نوبه خود می‌توانند چهار پرسش مهم فلسفی درباره فلسفه را بار دیگر به میدان آورند و در کانون توجهات بنیادین پژوهشگران فلسفه قرار دهند: فلسفه چیست؟ (پرسش از چیستی و ذات)؛ چرا باید فلسفه ورزی کرد؟ (پرسش از چرایی یا غایت فلسفه)؛ چگونه باید فلسفه ورزی کرد؟ (پرسش از چگونگی فلسفه ورزی یا پرسش از متدولوژی‌های فلسفه ورزی) و آیا فلسفه به پایان رسیده است؟ (پرسش از وضع فلسفه) (Mesbahian & Norris, 2017, p. 12)

با در نظر داشتن چنین پرسش‌هایی، زمانی می‌توان فلسفه دانشگاهی را به نحوی جدی تحلیل کرد که این فلسفه در مقایسه با فلسفه‌ای قرار گیرد که در خارج از دانشگاه جریان داشته است و دارد؛ فلسفه‌ای که گاه فلسفه دانشگاهی را به دل‌مشغولی‌های فنی، تکنیکی، بی‌ثمر و بی‌ربط به مسائل عصر حاضر متهم می‌کند

و اهمیتش را دست بالا در فراهم آوردن لوازمی برای اندیشیدن می‌داند. در چنین جهتی و در ارجاع به چهار پرسش اصلی ناظر بر فلسفه فلسفه (متافلسفه)، چند ملاحظه انتقادی را می‌توان طرح کرد و توسعه و تعمیق آن را به مطالعات بعدی سپرد.

ملاحظه اول اینکه پرسش‌های چهارگانه ناظر بر فلسفه فلسفه اصولاً در فلسفه دانشگاهی راه پیدا نکرده است و به بحرانی که فلسفه در دوران معاصر با آن مواجه است توجهی نشده است. آموزش و پژوهش در فلسفه دانشگاهی بر پایه تلقی‌ای از فلسفه پیگیری می‌شود که تلقی معاصر از فلسفه نیست. فلسفه معاصر را می‌توان در کی از فلسفه دانست که بی‌اعتباری تعاریف تاریخی و پیشین از فلسفه را دریافته باشد و به بحرانی که فلسفه در جهان معاصر با آن مواجه است، آگاهی یافته باشد. به تعبیر هایدگر «پرسش از ماهیت چیزی هنگامی پدید می‌آید که آنچه از ماهیتش پرسش می‌شود، مبهم شده باشد و در عین حال نسبت انسان با آنچه از آن پرسش می‌کند، دچار نوسان یا حتی تزلزل شود.» (Heidegger, 1958, p. 43)

فلسفه دانشگاهی ولی اصولاً معلوم نیست بحران فلسفه را در دستور کار خود قرار داده باشد. در کی که از فلسفه در فلسفه دانشگاهی در جریان است عمدتاً در چهارچوب تعریف ارسطویی فلسفه به مثابه «علم علت‌ها، اصل‌های اولیه و غایت هر آنچه هست، چنان که هست» و یا متافیزیک پساارسطویی یا فلسفه به مثابه شناخت خود معرفت (حدود و ثغور ذهن) از دکارت تا کانت تا «مطلق‌انگاری» هگل؛ و حداکثر هستی‌شناسی فنومنولوژیک که در آن تمام موضوع فلسفه و ساختار فلسفه عبارت از انتولوژی می‌شود، محدود مانده است. این در حالی است که فلسفه در جهان معاصر به کولی وشی و حیرت آغازین خود بازگشته است و پایان نظام‌های فلسفی و پایان تمامی توهمات جزمی و جاه‌طلبانه یا ایدئالیستی-راسیونالیستی فلسفی-متافیزیکی را اعلام کرده است. آن چه بر جای مانده است فقط و فقط، خرد صرف است. خردی که حد-و-مرز خود را می‌شناسد و دیگر هیچ دعوی غیرمشروعی ندارد. از هم این‌رو است که کار چنین خردی تازه آغاز شده است. و نقش آن دیگر نه فقط تحلیل‌گری انتقادی، بلکه حتی وا-سازی و قفل-و-زنگار شکنی و شفاف‌سازی است. و این وضع فلسفه در زمانه پساها است. وضعی که فلسفه دانشگاهی به آن توجهی نداشته است.

ملاحظه دوم اینکه، فلسفه دانشگاهی همچنان که به تأمل بر نخستین مؤلفه خود یعنی فلسفه اعتنائی نداشته است، به دومین مؤلفه خود یعنی دانشگاه هم بی‌اعتناء بوده است. یکی از مهم‌ترین وظایف فلسفه دانشگاهی به تعبیر یاسپرس این است که مدام دانشگاه را مورد بازپرسی و نقد قرار دهد و از افول و زوال آن جلوگیری کند. از نظر یاسپرس حتی بهترین دانشگاه‌ها مستعد آن هستند که سریعاً رو به زوال گذارند. دانشگاه باید از طریق بازنگری فعالیت‌های خود، اطمینان حاصل کند که وظایف و اهداف منطبق با ایده دانشگاه را فراموش نکرده است. (Jaspers, 1959, p. 70) دانشگاه در این معنا، محلی است که ۱. انسان می‌تواند آزادانه در آن به تحقیق و تدریس بپردازد و این معنای اصلی دانشگاه است. ۲. این معنا (آزادی) در اصل در یکایک اساتید و دانشجویان شکل می‌گیرد و تنها در مرتبه دوم است که در شکل‌های مختلف نهاد دانشگاه تبلور می‌یابد. ۳. پایداری ایده یا معنای دانشگاه به سه عامل تدریس، تحقیق و فضای فرهنگی خلاق

وابسته است. ۴. افراد (مدیران، اساتید، دانشجویان، کارکنان) به یکدیگر وابستگی درونی دارند و از سوی دیگر این افراد به نحوی عمیق به دانشگاه وابسته‌اند و به آن تعلق دارند. ۵. دانشگاه همواره مستقل از دولت است. دانشگاه دولت در دولت است. ۶. دانشگاه واقعی همواره خود را مورد بازپرسی و نقد قرار می‌دهد و از افول و زوال خود جلوگیری می‌کند. بنابراین نخستین شرط امکان آموزش فلسفه در دانشگاه، وجود دانشگاهی با این ویژگی‌ها است، یا به عبارت دیگر افرادی که به دانشگاه احساس تعلق می‌کنند، احتمالاً مسئولیت دارند که دانشگاه را به سمت چنین معنایی حرکت دهند؛ مسئولیتی که مورد توجه فلسفه دانشگاهی نبوده است.

سومین و آخرین ملاحظه این نوشته را باید به شرایط امکان تأسیس تفکر فلسفی در ایران اختصاص داد. می‌دانیم که یکی از نخستین افرادی که درباره شرایط امکان تأسیس معرفت بحث کرد، ایمانوئل کانت بود. پس از کانت فوکو نیز که اثر معروف کانت، یعنی انسان‌شناسی از نقطه نظری پراگماتیسمی را به فرانسه ترجمه کرده بود، در سه اثر معروف خود یعنی *پیدایش کلینیک* (1963)، *نظم‌اشیاء* (1966) و *دیرینه‌شناسی دانش* (1969)، پرسش از شرایط امکان دانش را پیگیری می‌کند، با این تفاوت که برخلاف کانت که دغدغه و مسئله‌اش سوژه‌ی استعلایی است، در فوکو اولیه، این ساختار است که اصل سامان دهنده‌ی دانش تلقی می‌شود. ساختاری که فوکو از آن سخن می‌گوید اولاً برخلاف مارکسیست‌های ساختارگرا مثل آلتوسر، اجتماعی - اقتصادی نیست، بلکه زبانی - گفتمانی است، ثانیاً برخلاف خود ساختارگراها که ساخت‌ها را بی‌زمان می‌بینند، ساختی که معرفت را می‌سازد، تاریخ‌مند است نه فراتر از تاریخ و همین است که فوکو را به نیچه وصل می‌کند. فوکو در حقیقت بر خلاف کانت در نقدهای سه‌گانه به شرایط امکان شناخت و فراروی از محدودیت‌ها می‌اندیشد و ادعا می‌کند که باید دریافت که کدام یک از محدودیت‌ها ضروری است و نمی‌توان با آن سر ستیز داشت. فوکو اصطلاح دیرینه‌شناسی را از کانت وام می‌گیرد و قصد دارد ریشه‌یابی کانت از شرایط امکان شناخت معرفت را به مثابه امری تاریخی در نظر بگیرد.

با در نظر داشتن چنین مقدمه‌ای، این نوشته شرایط امکان تأسیس تفکر فلسفی در ایران را در فهم معاصر از «فلسفه»، «فلسفه آموزش» و «روش آموزش» می‌داند. به این معنا که قبل از هر چیزی باید به فهم معاصر فلسفه و روش آموزش آن‌ها ارجاع داده شود تا مباحث حوزه فلسفه، به تفننی دانشگاهی تبدیل نشود و به «اصل مطالب» که مسائل مبتلا به هر عصری است، پرداخته شود. گرچه غریب می‌نماید که فلسفه به عنوان بازتابی از دل‌تنگی‌های آدمی برای جایی که نیست و نیز نارضایتی او از وضعی که در آن به سر می‌برد تلقی شود اما این تعریف علاوه بر اینکه با تاریخ بلند فلسفه و تحولات تفکر فلسفی سازگاری کاملی دارد با فلسفه فلسفه نیز در انطباق است. به روشی مشابه، علیرغم اینکه مسئله «مسئولیت» در امر آموزش، احتمالاً تحت تأثیر مخرب و منفی مکاتب، موسوم به ایدئولوژی‌های قرن بیستم به حاشیه رانده شده و بحث شده است که در امر آموزش نباید عناصر اخلاقی - نظیر مسئولیت - را دخالت داد ولی بحث‌های جدید در باب آموزش و از جمله بحث دریدا - خنثی و مستقل بودن آموزش را هم ناممکن و هم نامطلوب می‌دانند. دریدا از طریق ساخت گشایی فلسفه موجود و سخن گفتن از «فلسفه در راه»، به بلندترین صدای ممکن ادعا می‌کند

که هیچ کس نمی‌تواند این ادعا را به فلسفه نسبت دهد که فلسفه رها و مبرا از مسئولیت است. این مسئولیت اما نه با اتکا به عقل و قانون سلطه یافته که از طریق ارجاع به ماهیت فلسفه آموزش میسر است. روشی که به تعبیر فریره نه تنها خواندن کلمه که خواندن جهان را نیز می‌آموزد و تعلیم می‌دهد که دانش تنها از طریق ابتکار و ابداع مداوم، از طریق پژوهش خستگی‌ناپذیر، بی‌تاب و امیدوارانه انسان در جهان، با جهان و با یکدیگر حاصل می‌شود. چنین روشی، به هیچ رو با نظام آموزشی به مثابه بانکداری که در آن معلم ذخیره گذار و دانشجو ذخیره شونده، تلقی می‌شود، سازگار نیست. بنابراین روشی قابل دفاع است که در آن رابطه خدایگانی و بندگی بین استاد و دانشجو مورد مخالفت بنیادی قرار گیرد. (Mesbahian, 2011) نهایت اینکه احتمالاً یکی از راه‌های ارتقاء آموزش فلسفه در دانشگاه این است که چستی دانشگاه، چستی فلسفه، چستی آموزش و روش آموزش آن، همواره مورد پرسش قرار گیرد و وضع غالب و تعاریف قالبی از این مفاهیم به نفع موقعیت «در راه» و «نیندیشیده» آن‌ها حرکت داده شود. به زبان دریدا اگر سخن بگوییم، مریدان دانشگاه مسئول هستند که در مقابل دانشگاه و روش‌های آموزشی موجود، از معانی و از مفاهیم این دو در راه آن‌ها سخن بگویند. اخلاق و تأمل فلسفی در هم تنیده‌اند و شخص حتی زمانی که شروع به طرح پرسش می‌کند پیشاپیش خود را در یک وضعیت بهتر یا بدتر، از نقطه نظر اخلاقی قرار داده است، وضعیتی که واجد حدی از مسئولیت است. (Mesbahian, 2008, p. 33)

#### References:

- Agamben, G. (2020). "What is the Contemporary?" In "What Is an Apparatus?" and Other Essays (pp. 39-54). Stanford University Press.
- Aqili, Baqir. (2001). *Biography of contemporary Iranian political and military figures, Volume 2*, Tehran: Speech Publishing in collaboration with science Publishing. (In Persian)
- Arab, Seyed Hassan and Ali Asghar Mohammadkhani (2009), *Mahdavi Nameh: Celebration Letter of Dr. Yahya Mahdavi*. Tehran: Hermes (In Persian)
- Badiou, A. (2018). *The century*. John Wiley & Sons.
- Boroujerdi, Mehrzad (1998). *Iranian and Western intellectuals*. Translated by Jamshid Shirazi; Tehran, Farzan. (In Persian)
- Davari Ardaekani, Reza. (1995). *What is Philosophy?* Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. (In Persian)
- Derrida, Jacques (2002) *Who's Afraid of Philosophy? Right to Philosophy 1*, Jan Plug, trans. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Faculty of Letters and Humanities. (1967). *Year Book of Faculty of Letters and Humanities*. Tehran: Tehran university publication. (In Persian)
- Foucault, M. (1979). *Discipline and Punish: The Birth of a Prison* (trans. Sheridan, A.) Penguin: Harmondsworth.
- Foucault, M. (1991). "Nietzsche, genealogy, history." In P. Rabinow (Ed.), *The Foucault reader* (pp. 76-100). London: Penguin.
- Ghaffari, Hossein (2017). *A Critique of theory of Shaariate samet*. Tehran: Hekmat Publication. (In Persian)
- Ghavam Safari, Mahdi. (2016). *Theory of Form in Aristotle's Philosophy*. Tehran: entesharat hekmat. (In Persian)
- Ghavam Safari, Mehdi. (2007). *How metaphysics is possible?* Tehran: Research Institute for

- Islamic Culture and Thought. (In Persian)
- Heidegger, Martin. *What Is Philosophy?* Translated by Jean T. Wilde and William Kluback, New Haven, College and University Press, 1958.
- Hosseini Beheshti, Seyyed Mohammad Reza and Ansari, Zeinab. (2020). *Question of Being: Translation and interpretation of Heidegger's introduction to Being and Time*. Tehran: Elmi publication. (In Persian)
- Jafarian, Rasool (2013). *Religious-political spectrum and organizations of Iran* (from the coming to power of Mohammad Reza Shah to the victory of the Islamic Revolution, 1357-1320). Tehran. Publication of science. (In Persian)
- Jaspers, Carl. (1995). *My Philosophical Biography*, (Ezatollah Fooladvand, Trans.). Farzan Publishing, Tehran. (In Persian)
- Jaspers, Karl (1959). *The Idea of the University: An Existentialist Argument for an Institution Concerned with Freedom*. (H. A. T. Reiche and H. F. Vanderschmidt Trans.). Boston: Beacon Press.
- Kasemi, Nosratollah. (1974). "Contemporary Obituaries" (Professor Mohammad Kazem Assar), Gohar, Issue 22. (In Persian)
- Mesbahian, Hossein, & Norris, Trevor. (2017). *Dieter Misgeld: A philosopher's journey from hermeneutics to emancipatory politics*: Springer.
- Mesbahian, Hossein. (2010). "The necessary Conditions for the Possibility of Teaching Philosophy at the University, *Falsafeh*, (*Journal of Philosophy*), University of Tehran, 37:4 (Winter 2010), 21-36. (In Persian)
- Mesbahian, Hossein. (2011). "The Necessary Conditions for Encountering the Humanities," *Rethinking the Humanities in Iran, Institute for Humanities & Cultural Studies*. 475-505. (In Persian)
- Mesbahian, Hossein. (2019). *Modernity and its "other": A Critical encounter with Habermas's interpretation of modernity as an unfinished project* (Tehran: Agah, 2019). (In Persian)
- Mesbahian, Hossein. (2012). "The Man of Desires and Name of God as the Otherwise than Being: God's Subjectivity and Subjectivity as "other-in-the-Self" versus Human Subjectivity," *Jostarha-ye Falsafeh-ye Din (Philosophy of Religion Studies)*, 1:1 Spring-Summer 2012), 119-134. (In Persian)
- Mesbahian, Hossein. (2020). "Phenomenology of Poverty", Iran Farda Magazine, No. 59, Continuous Issue 131.80-82. (In Persian)
- Mesbahian, Hossein. (2020). "A Phenomenological Encounter with the Covid 19 Crisis Focused on Boundary Situations." *Journal of Philosophical Investigations*, 14, 31, 305-331. (In Persian)
- Mesbahian, Hossein. (2021), "Reinventing the Self: A Philosophical Encounter with the Historiography of Cultural Identity". *Historical Perspective & Historiography*, 29, 23, 255-274. (In Persian)
- Mesbahian, Hossein. (2021). "Recognition to Come: Towards a Deconstructive Encounter with Iranian Identity in a Globalized World", *Religions*. 12(1), 52.
- Nasr, Seyed Hossein (2009) *Islamic Studies in the Contemporary World*; Tehran, Scientific and Cultural Publications. (In Persian)
- Nietzsche, F. (1997). *Untimely meditations*. Cambridge University Press.
- Rajabi, Ahmad (2019). *Transcendental Finitude. An Investigation about Heidegger's fundamental ontology*. Tehran: Hermes publication. (In Persian)
- Rezazadeh Shafaq, Sadegh. (1963). *Anthem of Mehr*. Tehran: Published by Ibn Sina. (In Persian)
- Talebzadeh, Seyyed Hamid. (2017). *A Dialogue between Hegel and Muslim Philosophers*. Tehran: Hermes Publication. (In Persian)