



Journal of Philosophical Investigations



University of Tabriz

On Contemporary Iranian Philosophy

Masoud Omid 

Associate Professor, Department of Philosophy, University of Tabriz, Tabriz, Iran. E-mail: Masoud_omid1345@yahoo.com

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 28 December 2025

Received in revised form 22

February 2026

Accepted 21 April 2026

Published online 14 July 2026

Keywords:

History of Iranian Philosophy,
Philosophical Modernity,
Philosophical Encounter with
Modernity, New Philosophical
Awareness, New Philosophical
Issues, New Philosophical
Currents

ABSTRACT

Iran possesses a distinctive classical heritage: Peripatetic (Mashāʾī), Illuminationist (Ishrāqī), Sadrian currents, and, for some, its classical schools (Khorasan, Shiraz, Tabriz, Isfahan, etc.). Recently, however, its theoretical-philosophical encounter with modernity and modern philosophies has generated new grounds and capacities, prompting philosophical reflections distinct from its long tradition. Over the past century, Iranians have turned to novel subjects, problems, methods, and approaches. Manifestly, contemporary Iran is undergoing new experiences and has entered a new atmosphere. Negatively, these new capacities, subjects, issues, discussions, experiences, and atmosphere are neither identically nor wholly containable within, subsumable under, or interpretable in terms of the heritage. Positively, the time has come to propose an independent field: "contemporary Iranian philosophy." This raises fundamental questions: first, what precisely is the meaning, content, referent, limits, and scope of this new atmosphere and experience? Second, can we speak of founding something new and distinct under this name? As an introductory treatment, this article addresses these aspects and answers these questions. It affirms the meaningfulness and possibility of such a field. The problematic of tradition and modernity has, in turn, led to the problem of contemporary Iranian philosophy.

Cite this article: Omid, M. (2026). On Contemporary Iranian Philosophy. *Journal of Philosophical Investigations*, 20 (55), 373-406. <https://doi.org/10.22034/jpiut.2026.70920.4393>



© The Author(s).

Publisher: University of Tabriz.

Extended Abstract

Can we speak of something called "contemporary Iranian philosophy"? For some, this question may seem unexpected or untimely, yet it is precisely the right moment to address it seriously. The core issue is how to understand and define the vast corpus of Iranian philosophical and theoretical efforts that have accumulated over the past century and a half in response to modernity and modern philosophies—efforts that continue to grow at an ever-increasing pace. What should this body of work be called? In contemporary Iran, alongside translations, paraphrases, imitations, and copies of modern philosophical works, we encounter a swelling volume of ideas, debates, reflections, research, perceptions, explanations, interpretations, and philosophical currents.

Historically, Iranian life and its various levels of consciousness were determined and nourished by tradition; consequently, lived experiences, awareness, and capacities were defined within the same context and limits. However, over the last century and a half, Iranian life has gradually changed due to its encounter with modernity, and this transformation has persisted—albeit with varying intensity and a few interruptions. Thus, we are faced with two aspects or identities in describing Iranian life or Iranianness: the traditional and the modern. Accordingly, we can also speak of two corresponding life-worlds: traditional life and modern life.

In the contemporary period, Iranian life has been transformed by new lived awarenesses acquired in the shadow of modernity. This transformation has, in turn, provided the basis for a gradual shift in philosophical awareness. The new Iranian life cannot be seamlessly molded into traditional philosophical frameworks; hence, it has embarked upon new philosophical experiences and lines of thought. To honor and sustain this new trajectory and atmosphere, these emerging philosophical awarenesses must be systematized, theorized, and formulated. They must also be considered, reflected upon, researched, and taught in academic and research centers. It should also be noted that the challenge of tradition and modernity—as a fundamental problematic of Iranian life—has given rise to new philosophical issues and debates, thereby opening the horizon of philosophical problems. In other words, the problematic of tradition and modernity has led to what we may call the problem of contemporary Iranian philosophy.

The new philosophical activities in contemporary Iran can be categorized into three types of encounters (involving explanation, interpretation, criticism, comparison, etc.): tradition with tradition (philosophical heritage with itself), tradition with modernity, and modernity with modernity. The relationship of tradition with tradition refers to those philosophical studies, researches, and reflections that engage with the issues of the philosophical heritage based on traditional understanding, interpretation, and explanation—that is, understanding tradition on its own terms. This occurs within the circle of possibilities, capacities, and resources of the philosophical heritage in relation to itself.

Within the field of contemporary Iranian philosophy, we can identify six new philosophical movements capable of confronting, debating, and producing philosophical works in response to modern philosophies. Naturally, each of these movements may encompass multiple circles and tendencies:

1. **The new Islamic philosophy movement**, comprising thinkers in Islamic philosophy who have engaged philosophically with modernity.

2. **Traditionalism**, which posits eternal truths across all ages and geographies—i.e., the Perennial Philosophy. In Iran, its most significant representative is Hossein Nasr, with works such as *The Heart of Islam*, *The Need for Sacred Science, Knowledge and Spirituality*, and *In Search of the Sacred*. Traditionalists believe in universal, eternal truths, which they term Perennial Wisdom.
3. **The academic philosophical trend**, originating from university philosophy departments. This trend is familiar with Western history and philosophy and is more or less acquainted with its historical and contemporary currents (Continental, Analytic, Pragmatist, etc.).
4. **The non-religious intellectual current and religious neo-thought**, which, while primarily focused on reforming public or religious culture, have a more or less philosophical coloring and have raised theoretical and philosophical issues through their works.
5. **A group of researchers, translators, and philosophical thinkers** who, relatively independent of formal institutional frameworks and while maintaining specific approaches, engage in reflection, research, teaching, and translation in philosophy. Their main inclination is to cultivate general thought and reasoning through translation, analysis, explanation, and especially criticism.
6. **The Iranian Marxist movement**, which has had—and still retains—the capacity to propose and examine new philosophical theories and perspectives from its own standpoint.

Finally, it must be said that Iranians have entered a new horizon of thought and action. They are striving to understand and test novel ideas and practices. In this regard, the philosophical approach can be extremely helpful, pathbreaking, and directional. It is contemporary Iranian philosophy that must undertake this crucial task to the best of its ability. However, it should be borne in mind that Iranian culture, beyond its traditional philosophical anchorage where the old great ships have moored, is endeavoring to construct a new philosophical anchorage to accommodate new medium-sized and small vessels—in the hope that, over time, it will gradually grow into a great anchorage.



در باب فلسفه معاصر ایران

مسعود امید

دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران. رایانامه: Masoud_omid1345@yahoo.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۰۷ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۲/۰۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۰۱ تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۴/۲۴ کلیدواژه‌ها: تاریخ فلسفه ایران، مدرنیته فلسفی، مواجهه فلسفی با مدرنیته، آگاهی فلسفی جدید، مسایل فلسفی جدید، جریان‌های فلسفی جدید	ایران بهره‌مند از میراث فلسفی کلاسیک و بزرگ خود، یعنی جریان‌های فلسفی (مشائی، اشراقی و صدرایی) و حتی به باور برخی، مکاتب فلسفی کلاسیک (مکتب خراسان، شیراز، تبریز و اصفهان و...) است. با این حال، ایران در دوره اخیر و در پرتو مواجهه نظری و فلسفی با مدرنیته و فلسفه‌های جدید، شاهد ظهور زمینه‌ها و ظرفیت‌های تازه‌ای بوده و به تبع آن، تأملات و تحقیقات فلسفی متفاوتی از سنت دیرپای خود را تجربه کرده است. ایرانیان در صد و اندی سال اخیر، به موضوعات، مسائل، روش‌ها و رویکردهای فلسفی نوینی روی آورده‌اند. آنچه در باب وضعیت فلسفی ایران معاصر آشکار است، آن است که ایران معاصر در حال از سر گذراندن تجربیات فلسفی جدیدی است و در حال وهوای فلسفی تازه‌ای قرار گرفته است. از جهت سلبی، می‌توان به روشنی ادعا کرد که ظرفیت‌ها، موضوعات، مسائل، مباحث نو، تجربیات و حال وهوای جدید فلسفی، نه عیناً و نه کلاً، امکان تطبیق، گنجایش، اندراج در میراث فلسفی یا تأویل به آن را ندارند. اما از جهت ایجابی، به نظر می‌رسد که اکنون زمان آن فرا رسیده است تا زمینه طرح حوزه‌ای مستقل به نام «فلسفه معاصر ایران» فراهم آید. البته اذعان به این وجه اخیر و ایجابی، مستلزم طرح و پاسخ به پرسش‌هایی اساسی است، از قبیل اینکه: اولاً، معنا، محتوا، مصداق، حدود و ثغور این حال وهوا و تجربه جدید فلسفی چیست؟ و ثانیاً، آیا می‌توان از امکان بنیادگذاری چیزی نو و متمایز از میراث فلسفی، به نام فلسفه معاصر ایران، سخن گفت؟ این مقاله که به مثابه یک درآمد است، عهده‌دار پرداختن به دو وجه فوق و پاسخ تفصیلی به پرسش‌های مذکور می‌باشد. این مقاله با معنی‌داری و امکان حوزه‌ای مستقل و فلسفی به نام «فلسفه معاصر ایران» موافق است. به نظر می‌رسد که پروبلماتیک سنت و تجدد، در ادامه به پروبلم فلسفه معاصر ایران انجامیده است.

استناد: امید، مسعود. (۱۴۰۵). در باب فلسفه معاصر ایران، پژوهش‌های فلسفی، ۲۰ (۵۵)، ۳۷۳-۴۰۶. <https://doi.org/10.22034/jpiut.2026.70920.4393>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه تبریز.

مقدمه

آیا می‌توان از مقوله‌ای به نام «فلسفه معاصر ایران» سخن گفت؟ این پرسش، هرچند برای برخی نابه‌هنگام و غریب می‌نماید، اما به‌هرروی بی‌هنگام نیست؛ بلکه برعکس، ضرورتی است که دیر یا زود باید با آن روبه‌رو شد، حتی اگر طرحش در زمان‌های نامتعارف رخ دهد. مسئله بنیادین آن است که انبوه تکاپوهای فلسفی و نظری ایرانیان در یک سده و نیم اخیر - که در بوطیقای مواجهه با مدرنیته و نظام‌های فکری نوین شکل گرفته و شتابی روزافزون یافته است - را چگونه باید شناخت، تعریف کرد و نام نهاد؟

در فضای فکری ایران معاصر، ترجمه‌ها، گرته‌برداری‌ها و تقلیدهای فلسفی از چشم‌اندازهای مدرن، تنها یک سوی ماجراست. سوی دیگر، جریانی پرشتاب از ایده‌پردازی، مباحث نظری، تأملات بکر، تحقیقات نوپدید، شروح بدیع، تفاسیر تازه و گفتارهایی سیال است که در کنار هم، پیکره‌ای فزاینده و چندلایه را پدید آورده‌اند. این پیکره، با آنکه رگه‌هایی از تقلید و اقتباس در آن دیده می‌شود، در ذات خویش از میراث کلاسیک فلسفه اسلامی متمایز است و نمی‌توان آن را عیناً در چارچوب سنت دیروزین گنجاند.

این حجم فلسفی، همچون چندضلعی‌ست بی‌نام با هندسه‌ای ناموزون و ساختاری نامتوازن؛ شاکله‌ای مبهم و سرشار از ابهام دارد - چنانکه گویی به «بازی آزاد قوا» در زیبایی‌شناسی کانت می‌ماند که خاستگاه حکمی بی‌حاصل قطعی اما سرشار از پویایی است و همین پویایی ناخشنود و پیش‌رونده، او را از هر ایستایی و یکنواختی می‌رهاند. این پدیده نظری بی‌همتا را چه باید نامید؟ گمان می‌رود که اکنون زمان پاسخ‌گویی جدی به این پرسش اساسی فرارسیده است. هر تأمل موشکافانه و فلسفی در این باره، می‌تواند ماهیت و سمت‌وسوی آگاهی فلسفی امروز ما را روشن‌تر کند و جایگاه ما را در نسبت با سنت دیرینه‌مان بازتعریف نماید. اگر چنین تأملی به رسمیت‌شناختن حوزه‌ای مستقل - مثلاً با عنوان «فلسفه معاصر ایران» - بینجامد، پیامدهای نظری چشمگیری در پی خواهد داشت، از قبیل بازنگری در دوره‌بندی تاریخ فلسفه ایران به دو مقطع «پیشاتجدد» و «تجدد»؛ و نیز نتایج عملی عینی، همچون گنجاندن واحد درسی جدید در نظام دانشگاهی کشور.

این نوشتار، در مقام درآمدی بر این مسئله، می‌کوشد تا با پرهیز از کلی‌گویی، پاسخی شفاف، موجز و راهگشا بیابد؛ پاسخی که هرچند ابتدایی است، اما دریچه‌ای به‌روی نقد و توسعه بیشتر بگشاید. امید آنکه صاحب‌نظران فلسفه و تاریخ فلسفه، با نقد و بسط این گفتار، بر ژرفا و گستره آن بیفزایند و این زمینه نوپا را به خانه‌ای برای اندیشیدن بدل کنند.

۱. تمایز ایران از ایرانیت

ایران در بُعد فیزیکی، صرفاً یک جغرافیاست، اما در بُعد انسانی، حامل معنا و هویتی ویژه از زندگی است؛ یعنی کانونی جغرافیایی برای تجربه‌های زیسته و آگاهی‌های انسانی خاصی که به‌تدریج در مسیر تاریخ شکل گرفته‌اند. پس جغرافیای ایران با ایرانیت ایران متفاوت است، هرچند حامل آن به‌شمار می‌رود. اولی ناظر بر مختصات مکانی (طول و عرض جغرافیایی) است و دومی ناظر بر نوع، هویت، معنا، ماهیت و سبک خاصی از زندگی. این معنا، هویت و سبک خاص - یعنی ایرانیت - زاده تجربه‌ها و آگاهی‌های زیسته‌ای است که در بستر تاریخ گرد آمده، متراکم شده و آن را پدید آورده‌اند. به بیان دیگر، ایرانیت همان زندگی خاص ایرانی است با مراتب، سطوح و اضلاع گوناگون آگاهی‌های زیسته‌اش. ایرانیت، ماهیتی انتزاعی و ثابت ندارد، بلکه مفهومی انضمامی، سیال و تاریخی است. از این‌رو، ایرانیت همچون چندضلعی‌ست که مرکز آن زندگی و اضلاعش آگاهی‌های زیسته آن هستند. با توجه به این سطوح و اضلاع، زندگی ایرانی از سوژکتیویته‌ای ویژه برخوردار است (سوژکتیویته زندگی ایرانی).

۲. وضعیت جدید ایران: مواجهه با مدرنیته و تحول در ایرانیت یا سوژگی‌ت‌زده زندگی ایرانی

زندگی ایرانی و سطوح و اضلاع آگاهی آن پیشتر در سنت تقرر داشت و از آن تغذیه می‌کرد و بالتبع، تجربیات زیسته و آگاهی‌ها و ظرفیت‌های آن نیز در همان زمینه و حد و ظرفیت تعریف و تعیین می‌شد، اما زندگی ایرانی در یک و نیم سده اخیر به دلیل مواجهه با تجدد، موضوع تغییر تدریجی گردیده است و این تغییر همچنان (کم و بیش و با وقفه‌هایی چند) ادامه داشته و دارد. با این وصف ما با دو معنا و دو هویت یا دو وجه در توصیف زندگی ایرانی یا ایرانیت ایرانی مواجه هستیم: سنتی و مدرن. بر این اساس می‌توان از دو معنا و هویت از زندگی نیز سخن گفت: زندگی سنتی و زندگی مدرن.

حال سوال مهم و اساسی آن است که مواجهه با تجدد کدام جنبه‌ها و ظرفیت‌ها و آگاهی‌های زیسته سنتی را تحت تاثیر قرار داده است تا از خلال آنها یا از پی آنها هویتی به نام زندگی مدرن ایرانی یا ایرانیت جدید متولد شده است؟ پاسخ این است که مهم‌ترین و اساسی‌ترین آگاهی‌های زیسته ایرانی درگیر مواجهه با مدرنیته بوده‌اند و این مواجهه به تدریج سبب تحول در سطوح آگاهی زندگی ایرانیان شده است. در ادامه مجموعه این تحولات تدریجی در آگاهی‌ها سبب تولد وضعیت جدیدی در زندگی ایرانیان با عنوان ایرانیت جدید گردیده است. مراحل تدریجی مواجهه اضلاع آگاهی‌های زندگی سنتی ایرانی یا ایرانیت سنتی با تجدد، در دوران اخیر را، می‌توان بدین گونه در نظر گرفت:

نخستین مرحله و سطح مواجهه آگاهی ایرانی با مدرنیته، در آغاز از نوع فنی بود. این آگاهی فنی در آغاز از نوع مهارتی و حرفه‌ای^۱ با استفاده از ابزارهای نو و شیوه‌های جدید بود و مربوط به حوزه پزشکی، مهندسی، اداری، داروسازی، معماری، شهرداری، راه سازی، انبارداری، امور نظامی و... می‌شد، اما پس از آن، آگاهی فنی به سطح آگاهی ماشینی^۲ رسید و آنگاه در حال ورود به آگاهی تکنولوژیکی^۳ است.

نخستین مواجهه تاریخی که از نوع فنی و در سطح آگاهی فنی بود نخست از طریق دارالفنون (۱۲۳۰ خورشیدی) / ۱۸۵۱ میلادی) آغاز شد و سپس با تاسیس پلی تکنیک (۱۳۳۶ خورشیدی) و آنگاه دانشگاه صنعتی شریف (۱۳۴۴ خورشیدی) ادامه و ارتقا یافت. در مرحله آگاهی فنی، متعلق جدید آگاهی، انواع و اقسام فنون جدید بودند. آگاهی فنی جدید توانست به تدریج و در اکثر قریب به اتفاق موارد بر آگاهی فنی سنتی فائق آید. آگاهی فنی جدید بر خلاف آگاهی فنی سنتی معطوف به حداکثر سرعت، دقت، تصرف و تاثیر و... در امور زندگی و طبیعت بود. به بیان ساده فنونی مانند نجاری، آهنگری، راه سازی، اسلحه سازی، نظامی گری، تدریس، مغازه داری، شهرداری، قنادی، رنگ رزی، کفش دوزی و... دچار تحول بنیادی شدند.

در دهه‌های بعدی، سطح آگاهی فنی کم و بیش از سطح مهارت‌های نو به سطح آگاهی ماشینی رسید و سپس تر و در تراز بالاتر در حال تحول به سطح آگاهی تکنولوژیک است. نتیجه مجموع این سطح از آگاهی‌های فنی جدید، تولید شیوه‌ها، ابزارها، تدبیرها، ارزش‌ها و محصولات فنی جدید در سطوح مختلف و عالی تر از قبیل رادیو، سینما، فضای مجازی، هوش مصنوعی و... گردید. مهم‌ترین تفاوت آگاهی ماشینی جدید با آگاهی فنی سنتی نه در شدت و ضعف مهارت بلکه در دانش بنیاد بودن آن است، اما وجه تمایز آگاهی تکنولوژیکی جدیدتر در هوش (مصنوعی) بنیاد بودن آن است که آن را هم از آگاهی مهارتی سنتی و هم آگاهی فنی مدرن ولی ماشینی (صنعتی صرف)، هر دو، متمایز می‌کند. آگاهی تکنولوژیک در پیوند با آگاهی سبیرنتیک^۴ است.

^۱ thecnical

^۲ professional

^۳ mechanical

^۴ technological

^۵ cybernetics

خلاصه زندگی ایرانی در دوره جدید تا حال، وارد آگاهی فنی جدید یعنی نو مهارتی و کم و بیش، آگاهی ماشینی و تکنولوژیک شده است.

دومین مرحله سطح مواجهه، از نوع عملی^۱ بود و به ظهور آگاهی عملی منجر شد. آگاهی عملی جدید در دوره مشروطه، نخست و عمدتاً در سطح سیاسی و آنگاه کم و بیش در سطح حقوقی و اخلاقی شکل گرفت. مهم‌ترین تحول در حوزه آگاهی سیاسی بود که اسباب سقوط سلطنت قاجار را فراهم آورد. ایرانیان در این دوره در قالب کنشگران سیاسی ظاهر شدند. جریان تحول آگاهی سیاسی در ادامه خود سبب پیدایش احزاب سیاسی (حزب سوسیال (اجتماعیون)، حزب تجدد، حزب اصلاح طلبان، حزب کمونیست، جبهه ملی، نهضت آزادی، حزب توده و...)، شکل‌گیری نهضت ملی شدن نفت و بروز انقلاب اسلامی و اصلاح‌گرایی سیاسی پس از آن گردید. گفتنی است که آگاهی سیاسی در ایران هنوز در حال تحول ورشد و تکامل است. بذر آگاهی حقوقی نیز با تنظیم حقوق مدرن و تاسیس دادگستری و تدریس و تالیف آثار حقوقی جدید (لنگرودی، کاتوزیان و...) کاشته شد. آگاهی اخلاقی جدید نیز درصدد تغییر وضعیت خود بود که در آثاری مانند نظریه اعتبارات (طباطبایی)، وجدان (جعفری) و دانش و ارزش (سروش) خود را نشان داد. نکته مهمی که در مورد هر سه سطح از آگاهی گفتنی است آن است که هر سه سطح مذکور از آگاهی کم و بیش متضمن نوعی خودآیینی است. یعنی ما با نوعی طرح و تمرین خودآیینی سیاسی و حقوقی و اخلاقی بر محورهای منفعت، فایده، عدالت و آزادی سروکار داریم. به بیان دیگر طرح اخلاق جدید (بر اساس خود فهمی و خودآیینی اخلاقی و بر محور اعتبار، وجدان یا فایده و موفقیت فردی و اجتماعی) و سیاست جدید (بر اساس ملی‌گرایانه و فایده‌گرایانه و حتی اسلام‌گرایانه با رویکردهای جدید و حتی ماکیاولیستی) و حقوق و آزادی جدید (بر اساس حاکمیت قانون و برابری و عدالت و نیز تقدم و اهمیت حق مداری در عین موضوعیت و اهمیت وظیفه مداری) سبب تغییر در آگاهی عملی سنتی گردید.

سومین مرحله سطح مواجهه، از نوع زیبایی‌شناختی بود و به ظهور آگاهی زیبایی‌شناختی نو منجر گردید. آگاهی زیبایی‌شناختی جدید با ظهور عکاسی، نقاشی نو، فیلم، معماری نو، شعر نو (مثلاً قرار گرفتن آهنگ و موسیقی شعر به جای وزن و قافیه شعر) و موسیقی نو (مانند پاپ و رپ) و ... شکل گرفت.

چهارمین مرحله سطح مواجهه از نوع علمی بود و به آگاهی علمی جدید انجامید. این آگاهی که با تاسیس دارالمعلمین عالی (۱۳۰۷ ش) و دانشسراها (۱۳۱۴ ش) و دانشگاه‌ها (۱۳۱۳ ش، سال تاسیس رسمی دانشگاه تهران) شکل گرفت. در این مرحله با طرح و ظهور علوم جدید (پایه، طبیعی و انسانی) زمینه تغییر در آگاهی علمی فراهم آمد. درک ماهیت و تحول علم جدید در ایران به کندی صورت گرفته است. نیز آگاهی علمی در نفوذ به هسته زندگی ایرانی و حضور در آن خیلی بطئی و کند بوده است. سوژکتیویته علمی آگاهی ایرانی فعال شده است اما هنوز تاثیر و حضور ملموسی در متن زندگی او ندارد. مثلاً مفهوم دانش بنیادی یکی از مفاهیم پایه برای حضور علم در زندگی ایرانی است که چند صباحی است مطرح شده و به جد گرفته می‌شود. آگاهی علمی ایرانی هنوز به جد به طرح و هضم مفهوم زندگی دانش بنیاد نپرداخته است.

پنجمین مرحله سطح مواجهه از نوع اقتصادی بود و به آگاهی اقتصادی جدید منتهی شد. آگاهی اقتصادی ایران از نوع فتودالی و مبتنی بر زمین و دام بود. این آگاهی بر محور رابطه و نسبت ارباب-رعیت شکل گرفته بود. پس از آن این آگاهی به سرمایه داری ساده و مبتنی بر کارخانه و ماشین تحول یافت. این آگاهی بر محور رابطه و نسبت کارفرما-کارگر شکل گرفت. آگاهی اقتصادی در دوره جدید کلاً بر اساس نسبت کارفرما-کارگر-ماشین بود ولی پس براساس نسبت هوش مصنوعی-

^۱ practical

انسان-ماشین یا هوش مصنوعی-انسان خواهد بود. امروزه در ایران با حرکت اقتصاد به سوی مافیا و قاچاق و رانت، آگاهی اقتصادی کارفرما-کارگر محور در سپهر الیگارش^۱ و مافیایی و نه در فضای سرمایه داری و بازار آزاد تعریف می‌شود.

ششمین مرحله سطح مواجهه از نوع بروکراتیک بود و به ظهور آگاهی بروکراتیک انجامید. در آگاهی‌های زندگی سنتی چیزی به نام نهاد و اداره و سازمان و تشکیلات اداری بی‌معنی بود. زندگی مدرن اساسا با تکیه بر سازماندهی فعالیت‌های آموزشی، پژوهشی، شهری، اقتصادی، سیاسی، هنری و... در قالب تشکیلات اداری و مقررات و قوانین رسمی اداری امکان‌پذیر است و این امر اسباب ظهور آگاهی بروکراتیک در زندگی ایرانی شده است. قوام این نوع آگاهی بر اساس رابطه و نسبت رئیس/مدیر-کارمند است.

هفتمین مرحله سطح مواجهه از نوع فلسفی بود و به تولد آگاهی نظری و فلسفی جدید منجر شد. تغییر آگاهی فلسفی سنتی به نو با پیدایش جریان ترجمه و نیز تاسیس گروه‌های فلسفه در دانشگاه‌ها و حلقه‌های فلسفی و انجمن‌ها و موسسات فلسفی و با طرح و گفتگو با اندیشه‌ها و دیدگاه‌های فلسفه‌های جدید و چاپ و نشر آنها صورت گرفت.

هشتمین مرحله سطح مواجهه از نوع دینی و معنوی بود و به آگاهی جدید دینی و معنوی منجر شد. این تحول مربوط به آگاهی دینی و معنوی یعنی در حوزه دینداری و دین‌شناسی (تاریخ، تعریف، کارکرد، حوزه عمل و... دین) و عرفان بود. در سایه ورود تفسیرهای جدید از دین و آشنایی با عرفان‌های نوظهور، تحولاتی در فهم و برداشت از این دو حوزه صورت گرفت. گفتنی است که تحول در حوزه دین‌شناسی در دوره قاجار با طرح اصلاحات دینی (نزد شیخ هادی نجم‌آبادی و...) و سپس از نوع تاسیس فرقه‌های جدید دینی بود مانند شیخیه و بابیه و بهائیه و سپس در دوره پهلوی از طریق تفسیرهای جدید از دین (مثلا نزد شریعت سنگلجی، شریعتی و...) (نبوی رضوی، ج ۱، ۱۴۰۱، دیپاچه). بعد از انقلاب نیز تحول آگاهی دینی، نخست در حوزه معرفت و حیانی یا دینی (مثلا با نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت سروش) و آنگاه در ارتباط با خود وحی قرار گرفت (مثلا به عنوان رویاهای رسولان در خود دین و وابستگی و ارتباط آنها به شخصیت رسولان و نیز طرح امکان رویاهای جدید دینی در اعصار بعد به دلیل نفی معنای یک طرفه و از سوی خدا بودگی در باب وحی نزد سروش).

نهمین مرحله سطح مواجهه از نوع ایدئولوژیک است و به پیدایش آگاهی ایدئولوژیک منجر شد. مواجهات خاص سیاسی و اجتماعی با مدرنیته (موافق یا مخالف با آن)، منجر به تحول آگاهی سیاسی به سطح ایدئولوژیک شد. در این حالت خود مدرنیته موضوعی برای مواجهه ایدئولوژیک شد. آگاهی‌های ایدئولوژیک و جریان‌های ایدئولوژیک، یا درون‌زا (با منشایت درون فرهنگی) بودند یا برون‌زا (با منشایت برون فرهنگی). حرکت‌های درون‌زا را می‌توان در هر سه دوره قاجار، پهلوی و انقلاب اسلامی یافت. در دوره قاجار با طرح ایدئولوژی باستان گرایی (آرکائیسم: آخوندزاده، میرزا آقاخان کرمانی) و در دوره پهلوی با ایدئولوژی ناسیونالیسم باستان گرایانه (حسین کاظم زاده مدیر روزنامه ایرانشهر، ذبیح منصور، ابراهیم پورداوود و...) و در آستانه یا دوره انقلاب اسلامی با ایدئولوژی اسلام گرایی (اسلامیسم: شریعتی، خمینی و...) که کم و بیش در نظر یا عمل، فارغ از تاثر از دیدگاه چپی نیز نبوده است، مواجهیم. آگاهی‌های ایدئولوژیک برون‌زا مربوط به احزابی از قبیل حزب توده، فداییان خلق و... بود که کاملا تحت تاثیر مارکسیسم بوده‌اند (مثلا نزد ارانی، طبری، کیانوری؛ البته با حفظ برداشت‌های وطنی و بومی از مارکسیسم).

گفتنی است که در ایران معاصر، البته در دوره تکوین آگاهی فلسفی جدید، در پاسخ به این سطح از آگاهی ایدئولوژیک و در برابر آن، با ظهور سطحی از آگاهی مواجه بوده‌ایم که معطوف به تشکیل یک آگاهی فلسفی - معنوی بوده است. در دوره پهلوی با تلاش‌هایی برای تکوین و تاسیس و تثبیت نوعی آگاهی که می‌توان آن را آگاهی فلسفی-معنوی دانست، نیز روبرو بودیم

¹ oligarchy

مانند حلقه هانری کربن، طباطبایی، شایگان، نصر و... در ادامه و در دوره پس از انقلاب اسلامی، این جریان خود را در قالب پروژه‌ای جدید با عنوان عقلانیت و معنویت نشان داده است (نزد مصطفی ملکیان).

دهمین مرحله سطح مواجهه از نوع رسانه‌ای است و نتیجه آن تولد آگاهی رسانه‌ای است. نکته نخست آنکه، در زندگی سنتی آگاهی از خود، جامعه و جهان و رخدادها و اوضاع و احوال آنها عمدتاً به نحو بی‌واسطه و به شیوه‌های حضوری، تجربی و فیزیکی بوده است، اما ارتباط آگاهی در دوره جدید دچار واسطگی شده است. حتی معنای این واسطگی هم، سنتی و ساده نیست بلکه به معنای مدرن و جدید است. این واسطگی از نوع رسانه‌ای است. واسطگی رسانه‌ای در بطن خود از نوعی گزینش، روایت، دید، زاویه و... برخوردار است. دومین نکته در سطح آگاهی رسانه‌ای مفهوم پیوند آگاهی با آگاهی‌های دیگر در سطح گسترده است. سومین ویژگی آگاهی رسانه‌ای مجازی شدن آن است.

گفتنی است که دیگر اقسام آگاهی نیز در ایران معاصر دچار تحول شده است یا در معرض تحول است از قبیل بدن آگاهی، مرگ آگاهی، آگاهی جنسی و جنسیتی، آگاهی غذایی و... این تغییرات به گونه‌ای است که یا کلاً متحول شده است یا حداقل حقایق و اعتبارات جدیدی وارد آنها شده است.

برای نمونه در باب بدن آگاهی باید گفت: بدن در زندگی سنتی تحت سلطه، اشراف و تدبیر دو مرجع فقه و طب سنتی بود. آگاهی فرد از بدنش از فیلتر فقه و طب سنتی می‌گذشت و به بیان دیگر بدن آگاهی‌اش اساساً فقهی و طبّی از نوع سنتی بود. از این رو حتی مفهوم سلامت (دینی و طبّی) از این طریق تعریف می‌شد، اما به تدریج بدن آگاهی و به تبع آن تعریف سلامت، تحول یافت و فارغ از این دو مرجع شکل گرفت. بدن آگاهی به نحو بی‌واسطه و از خلال زندگی و براساس پزشکی جدید و دانش زیست‌شناسی نیز اعتبار و موضوعیت یافت. در این حالت بدن آگاهی فقهی و دینی موخر از بدن آگاهی جدید قرار می‌گیرد.

۳. زندگی جدید ایرانی: محل تلاقی آگاهی‌های جدید و مساله ناخشنودی آگاهی جدید

با توجه به نکات فوق، دو اتفاق اساسی در زندگی سنتی ایرانی رخ داده است: نخست آنکه، زندگی سنتی ایرانی یا ایرانیت سنتی در وضعیت جدید خودش یعنی زندگی‌اش در دوره جدید محل حضور و تلاقی آگاهی‌های جدید و بی‌سابقه‌ای شده است. از این رو می‌توان گفت ما با تولد زندگی نو و ایرانیت جدیدی در بطن یا جنب ایرانیت قدیم مواجه هستیم.

دوم آنکه، زندگی ایرانی نسبت به آگاهی‌های جدید خود در مرحله ناخشنودی است. به بیان دیگر زندگی ایرانی نسبت به آگاهی‌های مدرن خود هم از جهت کمی (تعداد لازم آگاهی‌ها) و هم کیفی (تعریف و ماهیت دقیق آنها) و نیز از جهت کاربردی (حوزه کاربرد آگاهی‌ها)، در حالت ناخشنودی و نابسندگی و ناتمامیت به سر می‌برد. به همین جهت متوجه لزوم تکثیر و تعمیق آگاهی‌های جدید بوده است و کم و بیش مشغول بدان است. گفتنی است که مراد از ناخشنودی آگاهی جدید، در نسبت با آگاهی سنتی نیست و نیز به معنای نوستالژی نیست، بلکه مربوط به ناقص بودن و ناتمام بودن آن و نیازمندی به توسعه و پیشرفت و کمال است. اساساً آگاهی مدرن حتی در جوامع توسعه یافته، نوعی آگاهی سیال و پویاست و نمی‌توان لزوماً نقطه سکون و ثباتی برای آن در نظر گرفت چه رسد به جوامع در حال توسعه یا توسعه نیافته.

۴. جریان‌های فلسفی ایران معاصر

مواجهه فلسفی با مدرنیته به دنبال خود سبب شکل‌گیری تدریجی ظرفیت‌های فلسفی جدیدی در ایران معاصر، علاوه بر ظرفیت فلسفی کلاسیک و مرسوم، شده است. اینکه این ظرفیت‌ها را تحت چه عنوانی باید قرار داد خود محل تامل است. در تاریخ فلسفه و کلام اسلامی برای دسته‌بندی محققان در حوزه علوم و دانش‌ها از عناوین خاصی استفاده شده است مثلاً در حوزه

کلام و فلسفه بر حسب ملل و نحل (مثلا در ملل و نحل شهرستانی) یا در فلسفه بر حسب حکما (در تاریخ الحکمای قفطی) یا بر حسب مکاتب در فلسفه (مکتب شیراز و تبریز و اصفهان) یا در عرفان بر حسب مکتب (مکتب خراسان، نجف، اصفهان) یا بر حسب سبک در شعر (سبک خراسانی، هندی، عراقی) یا بر حسب طبقه در تفسیر (طبقه اول: اصحاب رسول، طبقه دوم: تابعان و...)، اما اصطلاحی که در دوره جدید برای مجموعه‌ای از فیلسوفان اطلاق می‌شود عبارت از جریان و جنبش است مانند philosophical movement، اما خود این اصطلاح کلی قابل اطلاق بر جریان‌های مشخص فلسفی نیز هست مانند جریان تحلیلی^۱ یا جریان و جنبش پدیدارشناسی^۲ مثلا در اثری که با عنوان جنبش پدیدارشناسی به چاپ رسیده است یکی از معانی کلی جنبش، اندراج مولفه‌هایی از قبیل پویایی، وجود چند جریان فرعی و مبدائیت واحد در معنای آن است (اسپیلبرگ، ج ۱، ۱۳۹۱، ۴۲).

مفهوم جریان و جنبش با مفاهیم کلاسیکی چون طبقه، مکتب و سبک یکسان نیست، هرچند در برخی معانی با آنها شباهت دارد؛ چرا که در تعریف جریان نیز گاهی به اشتراک در سبک و شیوه اشاره شده است. با این حال، مفهوم جریان و جنبش، مفهومی موسع‌تر است و افزون بر وجوه یادشده، می‌توان در آن بر وحدت ایده نیز تأکید کرد. مهم‌ترین تفاوت مفهوم جریان با دیگر مفاهیم کلاسیک، دربرگیری سیال‌بودگی و پویایی در آن است که خود از ویژگی‌های تحقیقات فلسفی جدید و به‌طور کلی، مدرنیته به شمار می‌رود. به عبارت دیگر، مفاهیم مربوط به دسته‌بندی فیلسوفان در دوره کلاسیک، مفاهیمی ایستا هستند، درحالی‌که مفهوم مدرن جریان و جنبش، مفهومی پویاست. گویی مفهوم جریان، از پیش، سیلان، پویایی و تغییر را نسبت به مبدأ و آغاز خود، و نیز عدم‌تعیین، کثرت، تعدد، گذرایی و حتی کم‌ویش ابهام را در پیش‌فرض خود دارد. با این وصف و با لحاظ برخی از مؤلفه‌های یادشده، برای فهم وضعیت خاص فلسفی ایران معاصر، بهتر است از اصطلاح «جریان» استفاده کنیم، هرچند لازم است تا حد امکان، مراد خود را از آن مشخص سازیم.

مراد از جریان فلسفی در اینجا عبارت است از: ظرفیت و پتانسیل فلسفی برای فلسفه‌خوانی، فلسفه‌ورزی و فلسفه‌سازی در مجموعه‌ای (و نه جمعیت خاص) از متفکران که منجر به تولید آثار فلسفی متناسب با آن مجموعه می‌شود. یک جریان فلسفی، ظرفیتی فلسفی است با مجموعه‌ای از فعالیت‌ها و آثار فلسفی متفکران که براساس رویکرد، روش، تأملات یا ایده خاص فلسفی، فعلیت یافته است. نظریه‌ورزی‌ها، پژوهش‌ها و تأملات فلسفی مجموعه‌ای از فلسفی‌اندیشان که با رویکرد، روش، ایده و... خاص، به تولید ایده‌ها، نظرات، دیدگاه‌ها و آثار فلسفی می‌انجامند، یک جریان فلسفی محسوب می‌شوند؛ مانند جریان‌های عقل‌گرایی، تجربه‌گرایی، روشنگری، رمانتیسیسم، پدیدارشناسی و تحلیلی. جریان فلسفی عنوانی است که دارای پویایی، شدت و ضعف، و سعه و ضیق است و می‌تواند شامل حرکت‌های خفیف، ضعیف و نحیف نیز بشود. در یک معنای عام، می‌توان گفت که جریان فلسفی، متضمن ظرفیتی فلسفی برای فعالیت فلسفی و فلسفه‌ورزی و تولید آثار فلسفی ویژه در مورد موضوعات و مسائل است. یک جریان یا گرایش فلسفی، دارای آثار، مکتوبات، حوزه درسی، سخنرانی و درس‌گفتار مربوط به خود است. بدین ترتیب، یک جریان فلسفی از دو وجه برخوردار است: وجه نرم‌افزاری (ظرفیت فلسفی و حال‌وهوای فکری مشترک - اعم از ایده، سبک، نظریه یا مکتب مشترک) و وجه سخت‌افزاری (مجموعه افراد، آثار، درس‌ها و...).

در حوزه فلسفه معاصر ایران می‌توان از شش جریان فلسفی جدید سخن گفت که قابلیت مواجهه و گفتگو و تولید اثر فلسفی در مواجهه با فلسفه‌های مدرن را دارند. البته هر یک از جریان‌های مذکور می‌تواند مشتمل بر حلقه‌ها و گرایش‌های متعددی باشد:

^۱ analytical movement

^۲ phenomenological movement

نخستین جریان مربوط به جريان فلسفه اسلامی نو^۱ است. مراد از جريان فلسفه اسلامی نو آن دسته از فلسفی اندیشان در حوزه فلسفه اسلامی هستند که به مواجهه فلسفی با فلسفه‌های مدرن پرداخته‌اند و عزم تولید ایده‌ها و آثار و مکتوبات فلسفی جدید و متفاوتی را دارند و به دنبال ایجاد حال و هوای کم و بیش متفاوتی در تفکر فلسفی سنتی و کلاسیک هستند. این جريان عمدتاً در حوزه‌های علمیه و نیز در دانشگاه‌ها حضور داشته و دارد. برخی از فلسفی اندیشان مربوط به این جريان عبارتند از: حایری یزدی کاوش‌های عقل نظری و عملی، طباطبایی اصول فلسفه و روش رئالیسم، شعرانی فلسفه اولی، نثر طوبی یا فرهنگ اصطلاحات، مطهری شرح اصول فلسفه و روش رئالیسم، دینانی قواعد کلی فلسفی، جوادی آملی رَحِیق مختوم در شرح اسفار، هانری کربن تاریخ فلسفه اسلامی، محقق بنیاد حکمت سبزواری، غفاری دروس اسفار، بررسی و نقد فلسفه کانت، یثربی تاریخ تحلیلی-انتقادی فلسفه اسلامی، دهباشی مقایسه ملاصدرا و وایتهد، حکمت درآمدی بر تاریخ فلسفه اسلامی، فلسفه تاریخ عقل، عابدی شاهرودی نقد قوه شناخت، عبودیت حکمت صدرایی، مصباح یزدی آموزش فلسفه، فیاضی درآمدی بر معرفت‌شناسی، پور حسن ابن‌سینا و خرد ایرانی، نصری با آثاری در مورد طباطبایی، جعفری، حایری یزدی، مطهری، صدوقی سها، غرویانی، شیروانی، محمدرضایی، خسروپناه و... .

جریان دوم را می‌توان جريان سنت‌گرایی^۲ دانست که معتقد به حقایق جاودان در تمام اعصار و تمام جغرافیاها هستند؛ یعنی به حکمت خالده^۳ باور دارند. در ایران مهم‌ترین متفکر مربوط به این جريان حسین نصر است با آثاری مانند قلب اسلام، نیاز به علم مقدس، معرفت و معنویت و در جستجوی امر قدسی و... . سنت‌گرایان به حقایقی همه جایی و همیشگی که آن را با عنوان حکمت خالده^۴ می‌نامند، باور دارند. این حقایق، صرفاً به دوره فلسفه و عرفان اسلامی محدود نمی‌شود و به همان شکل و قالب خاص آن مقید نیست. مبنای پذیرش حکمت خالده، عنصر تعقل در انسان است؛ تعقلی به معنای intellect یا همان عقل شهودی که متضمن بدیهیات اولیه است و به حقایقی یگانه و جهان‌شمول رهنمون می‌شود. این معنا از عقل، در تقابل با تفکر صرفاً استدلالی و گفتمانی قرار می‌گیرد.

محتوا و مصادیق حکمت خالده، دست‌کم در سه حوزه کلان قابل طرح است: نخست، مابعدالطبیعه که ناظر بر مراتب واقعیت (خدا، ملکوت الهی، امور نامحسوس انسانی و امور محسوس) است؛ دوم، انسان‌شناسی که مراتب انسان را در تناظر با مراتب هستی (بدن، ذهن، نفس و روح) بررسی می‌کند؛ و سوم، اخلاق که بر سه محور اساسی تواضع، احسان و صداقت استوار است. از دیگر صاحب‌نظران و چهره‌های شاخص این حوزه، می‌توان به غلامرضا اعوانی و پورجوادی اشاره کرد. از دیدگاه نصر، فلسفه و عرفان اسلامی، ادامه‌دهنده جريان اصیلی در تاریخ است که طی آن، حقیقتی مقدس و فراتر از مکان و زمان ملل و نحل، به گونه‌ای ثابت و در عین حال پیش‌رونده، همواره حضور داشته و دارد.

جریان سوم را می‌توان جريان فلسفی دانشگاهی دانست. خاستگاه این جريان گروه‌های فلسفه دانشگاه‌هاست. این جريان با تاریخ و فلسفه غرب آشناست و به جريان‌های تاریخی و معاصر آن (قاره‌ای، تحلیلی، پراگماتیستی و...) کم و بیش اشراف دارند. برخی از اعضای هیات علمی مربوط به گروه‌های فلسفه از این قبیل‌اند:

از دیگر چهره‌های شاخص این جريان، می‌توان به مهدوی با اثر مابعدالطبیعه ژان وال، بزرگمهر با فلسفه چیست، فردید با حکمت انسی، خراسانی با نخستین فیلسوفان یونان، داوری اردکانی با فلسفه چیست، جواد طباطبایی با تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، جهانگیری با اسپینوزا، مجتهدی با افکار کانت، احمدی با تأملات دکارت، عبادیان با گزیده زیبایی‌شناسی هگل،

^۱ new islomic philosophy

^۲ traditionalism

^۳ Perennial Philosophy

^۴ Perennial wisdom

شریعت‌مداری با منطق تنوری تحقیق دیویی، حداد عادل با تمهیدات، دهباشی با مقایسه وایتهد و صدر، صانعی با فلسفه دکارت، رشیدیان با پدیدارشناسی هوسرل، نوالی با وجود و زمان هایدگر، ایلخانی با فلسفه قرون وسطی، حمید وحید با فلسفه تحلیلی، پایا با فلسفه تحلیلی، شاپور اعتماد با دیدگاه‌ها و برهان‌ها، پازوکی با تاریخ فلسفه معاصر غرب، محمود خاتمی با مدخل‌های متعدد فلسفی (کانت، هرمنوتیک، زبان‌شناسی)، واله با متافیزیک و فلسفه زبان، محمدرضا بهشتی با پرسش وجود، عبدالکریمی با پایان تنولوژی، قوام صفری با نظریه صورت در ارسطو، فتحی با تاریخ فلسفه گاتری، علیا با کشف دیگر همراه با لویناس، رحمتی با کیمیای خرد، افضل‌ی با برهان وجودی و دیگران اشاره کرد که همگی در ذیل این جریان قرار می‌گیرند.

جریان چهارم مربوط به جریان روشنفکری غیردینی و نواندیشی دینی است ولی از جهت صبغه و جنبه کم و بیش فلسفی تفکر و آثار ایشان است. گرایش اصلی جریان روشنفکری، تغییر و اصلاح نظری و عملی فرهنگ عمومی یا فرهنگ دینی است؛ اما از خلال آثار آنها مباحث نظری و فلسفی نیز به ظهور رسیده است. این جریان از دوره مشروطه تا کنون در حال فعالیت بوده است و مطالعات و تفکرات آنها مشتمل بر تاملات و نکته‌ها و ایده‌ها و دیدگاه‌های نظری و فلسفی نیز بوده است. برخی از افراد متعلق به این جریان از این قبیل‌اند:

میرزا ملکم خان، مستشارالدوله تبریزی، آخوندزاده، طالبوف تبریزی، کسروی، تقی زاده، فروغی، آدمیت، بزرگ علوی، بهار، جمالزاده، هدایت، نخشب، پیمان، شاملو، براهنی، دانشور، بازرگان، طالقانی، جعفری (محمدتقی)، شریعتی، بهشتی (محمد)، سروش، شبستری، رضاقلی، کاتوزیان، نصری، محقق داماد، صفایی حائری (عین صاد)، فیرحی، فراستخواه، مختاری، پوینده، قادری، مردیها، کدیور، آیت‌اللهی، نراقی، سلطانی، فنایی، لگنهاوزن، گواهی، سلیمانی اردستانی، اسدی، جلیلی، قائمی نیا، باقری (خسرو) و

جریان پنجم، مجموعه محققان و مترجمان و در کل، فلسفی‌اندیشانی هستند که کم و بیش فارغ از چارچوب‌های رسمی و در عین حفظ رویکردهای خاص، به تامل و تحقیق و تدریس و ترجمه در حوزه فلسفه مشغول‌اند. گرایش اصلی این جریان تقویت تفکر و اندیشه در سطح عمومی از طریق ترجمه و تحلیل و توضیح و مخصوصاً نقد است. این جریان عمدتاً به تعمیق اندیشه و عمل در سطح عمومی می‌اندیشد. برخی از از متفکران مربوط به این جریان از این قبیل‌اند: شایگان، آشوری، رحیمی، اسلامی ندشن، عنایت، قیصری، نادرزاده، خرمشاهی، پرهام، علی قلی بیانی، فرهنگ رجایی، ملکیان، فولادوند، احمدی (بابک)، ادیب سلطانی، فرهادپور، دوستدار، آرام، مددی، نیکفر، موقن، معصومی همدانی، جمادی، دیهیمی، سعادت‌ی خمسه، فاطمی، سروش دباغ، خلجی، مالک حسینی، تدینی، فاضلی (محمد)، زاهد، ابراهیمی (زانیار)، عباسی (بابک)، پیکانی و

جریان ششم، جریان مارکسیسم ایرانی است که توانایی آن را داشت و دارد تا از منظر خاص خود به طرح و بررسی نظریات و دیدگاه‌های جدید فلسفی بپردازد. متفکرانی از قبیل تقی آرانی (پسیکولوژی روح یا علم الروح، بشر از نظر مادی، عرفان و اصول مادی)، احسان طبری (آموزش فلسفه علمی، دانش و بینش، نوشته‌های فلسفی و اجتماعی، شناخت و سنجش مارکسیسم)، انور خامه‌ای (دیالکتیک طبیعت و تاریخ، از خود بیگانگی و پراکسیس) در این جریان قرار می‌گیرند. نیز می‌توان از اسکندری، جوانشیری، حسن مرتضوی و کمال خسروی نیز نام برد. متفکرانی نیز هستند که می‌توان آنها را چپ نو نامید و تحت تاثیر مکتب فرانکفورت هستند از قبیل منوچهر آشتیانی، فرهادپور، اباذری و

در نهایت گفتنی است که در امر طرح جریان‌های فلسفی فوق سخن از مقدار قوت و ضعف یا مقدار نفوذ و عدم نفوذ آنها در فضای فلسفی ایران نیست بلکه نظر بر اصل وجود و حضور چنین جریان‌هایی در ایران معاصر به عنوان نیروهای جدید فلسفی در آن است.

۵. جریان فلسفی سنتی: فلسفه اسلامی کلاسیک

گفتمنی است که جریان فلسفه اسلامی سنتی که عیناً در قد و قامت و قالب فلسفه اسلامی اعصار پیشین عرض اندام کرده است و مشغول مطالعه و تحقیق به همان سبک و سیاق گذشته است، در زمره فلسفه معاصر ایران قرار نمی‌گیرد. این جریان را می‌توان جریان فلسفه اسلامی کلاسیک^۱ دانست. از آنجا که این جریان هیچ مواجهه فلسفی با فلسفه‌های مدرن و افق‌های جدید فلسفی نداشته است، در حوزه فلسفه معاصر ایران نمی‌گنجد. از جهت تاریخ فلسفه این جریان در مقطع تاریخی ماقبل فلسفه معاصر قرار می‌گیرد. این گرایش بر محور و به تقلید از سه شاخه سنتی مشایی، اشراقی و صدرایی شکل گرفته است و صرفاً عهده‌دار شرح و توضیح و انتقال همان محتوا و ساختار فلسفی به نسل‌های آتی است. برخی از افراد مربوط به این گرایش در صد و اندی ساله اخیر (به همراه برخی از آثار مهم آنها) را می‌توان چنین برشمرد:

از دیگر چهره‌های این جریان، می‌توان به علی مدرس زنوزی با اثر *بدایع‌الحکم*، میرزا مهدی آشتیانی با تعلیقه بر شرح منظومه، فاضل تونی با مجموعه درس‌گفتارها، روح‌الله خمینی با دروس شرح منظومه، جلال‌الدین آشتیانی با تعلیقه بر *شواهد‌الربوبیه*، تاریخ حکمای ایران و آرای ملاصدرا، حائری مازندرانی با حکمت بوعلی در پنج جلد، محمود شهابی با رهبر خرد در منطق و دروس اشارات، محمدرضا الهی قمشه‌ای با حکمت الهی، میرزای جلوه با دروس فلسفه ابن‌سینا، محمدکاظم عصار با شرح منظومه، جعفر سجادی با فرهنگ اصطلاحات فلسفی، حسن مصطفوی با شرح فلسفه ابن‌سینا، رضی شیرازی با دروس شرح منظومه، حسن ملکشاهی با ترجمه و شرح اشارات، حسینعلی منتظری با شرح منظومه، حسن‌زاده آملی با شرح اشارات و اسفار، جواد مصلح با تلخیص اسفار و ترجمه و شرح شواهد‌الربوبیه، احمد بهشتی با شرح اشارات، محمد خامنه‌ای، صدرالدین طاهری، ایمانپور، سید عرب و دیگران اشاره کرد که همگی در ذیل این جریان جای می‌گیرند.

در همین چارچوب، می‌توان به جریان موسوم به «مکتب تفکیک» نیز اشاره کرد که در پی تأسیس چیزی با عنوان «فلسفه دینی محض» بوده است. با این حال، این جریان به دو دلیل در حوزه فلسفه معاصر و جدید ایران جای نمی‌گیرد: نخست، روی‌گردانی از عقل فلسفی محض؛ و دوم، فقدان مواجهه با فلسفه‌های جدید (یا حتی نفی اصل چنین مواجهه‌ای). از منظر مکتب تفکیک، فلسفه در دل دین حضور دارد و نیازی به فلسفه اسلامی تاریخی، فلسفه غرب، یا مواجهه فلسفه اسلامی با فلسفه‌های غربی نیست. به‌باور ایشان، فلسفه اسلامی موجود، مبتنی بر فلسفه یونانی (به‌ویژه جریان نوافلاطونی) است، در حالی که باید به دنبال فلسفه‌ای کاملاً قرآنی و محمدی بود (حکیمی، ۱۳۹۰، ۲۷۳). ما دارای الهیات الهی هستیم و باید آن را مقدم بر الهیات بشری مورد توجه قرار دهیم. این مکتب به عقل الهی در برابر عقل ابزاری معتقد است. عقل الهی ما عید به الرحمان است و عابد و مومن و تابع متون الهی است (حکیمی، ۱۳۹۰، ۲۰۱) جواد تهرانی (با کتاب: عارف و صوفی چه می‌گویند) و محمدرضا حکیمی (در آثاری مانند: مکتب تفکیک، الهیات الهی و الهیات بشری) دارای این دیدگاه هستند.

۶. رویکردهای فلسفی جدید در ایران معاصر

در ایران معاصر می‌توان از رویکردها و رهیافت‌هایی (یا گرایش‌های مطالعاتی) جدیدی سخن گفت که اهل فلسفه تحقیق و بررسی موضوعات و مسایل فلسفی را بر اساس آنها انجام داده‌اند و کم و بیش آثار و مکتوباتی (ترجمه‌ای یا تالیفی) نیز براین اساس منتشر کرده‌اند. برخی از رویکردهای فلسفی معاصر ایران را می‌توان بدین ترتیب در نظر گرفت: رویکرد قاره‌ای

^۱ classic Islamic philosophy

^۲ approach

(پدیدارشناسی، هرمنوتیکی و پساپدیدارشناسی / هرمنوتیکی: هانری کربن، فردید، شایگان، رشیدیان، نوالی، بهشتی (محمدرضا)، احمدی (بابک)، ریخته گران، عبدالکریمی، ضیمران، پرویز ضیا شهابی، علیا، جوزی، دیباج، اردبیلی، صادقیه (فاطمه)، شاقول، فتح زاده)، رویکرد تحلیلی (بزرگمهر، موحد، سروش، حمید وحید، پایا، علوی نیا، اعتماد، صادق لاریجانی، نبوی، واله، سعیدی مهر، شیخ رضایی، احمدی افرمجان، حجتی، لگنهاوزن، سروش دباغ، باقری (خسرو)، اکبری، حجت (مینو)، نباتی (فریبا)، نظر نژاد (نرگس)، حاج حسینی، صادقی، علیزمانی، ذکیانی)، رویکرد متافیزیکی (طباطبایی، مطهری، جوادی آملی، مصباح یزدی، غفاری)، رویکرد متافیزیکی-تحلیلی (حایری یزدی، شاهرودی، مجید زمانی)، رویکرد معنوی-تحلیلی (ملکیان)، رویکرد هرمنوتیکی (محمد مجتهد شبستری)، رویکرد تاریخ فلسفه‌ای (فروغی، مهدوی، آشتیانی، زریاب خویی، خراسانی، داوری، جهانگیری، مجتهدی، نصر، غلامرضا اعوانی، پورجوادی، جواد طباطبایی، ایلخانی، صانعی، رشیدیان، ذاکر زاده، دادبه، نصری، خاتمی، حکمت، قوام صفری، طالب زاده، فتحی، ولی یاری، حنایی کاشانی، نصری، رحمتی، اکبریان، کلباسی، نوظهور، اصغری، شهرآیینی، رحیمیان، شهین اعوانی، حسامی فر، حسینی، دادجو)، رویکرد انسان‌شناختی (محمدتقی جعفری)، رویکرد هگلی (جواد طباطبایی) رویکرد اخلاقی-نظری (جعفری، سروش، ملکیان، جوادی، توکلی، عبدل آبادی، آل بویه، اترک، امید)، رویکرد اخلاقی-کاربردی/حرفه‌ای (فرامرز قراملکی)، رویکرد مارکسیستی (ارانی، طبری، خامه‌ای)، رویکرد چپ نوی قاره‌ای: هگلی، مکتب فرانکفورت (پرهام، فرهادپور، ابادری)، چپ نوی تحلیلی (بشیریه)، رویکرد میان رشته‌ای (مردیها، فراستخواه)، رویکرد تطبیقی (کربن، ایزوتسو، نصر، اعوانی، دهباشی، کاکایی، رحمتی)، رویکرد فرهنگی (مصلح، ماحوزی، شجاعی جشوقانی).

۷. مراکز و کانون‌های فلسفی در ایران معاصر

در ایران معاصر می‌توان از شکل‌گیری مراکز متعدد فلسفی نیز سخن گفت که کم و بیش درگیر موضوعات و مسایل جدید بوده و هستند از قبیل: انجمن‌های فلسفی مانند انجمن حکمت و فلسفه در تهران (نصر)، بنیاد فردید (مجموع موسسان)، بنیاد حکمت صدرا (محمد خامنه‌ای)، موسسه مطالعاتی بشیریه (بشیریه)، انجمن فلسفه دین (آیت‌اللهی)، انجمن فلسفه و فلسفه‌ورزی در تبریز (امید و پیکانی)، خانه حکمت در اصفهان (کرباسی زاده)، حلقه‌های فلسفی مانند: حلقه محمدحسین طباطبایی، حلقه فردیدیه، حلقه کیان (سروش)، حلقه آیین (بشیریه)، حلقه ملکیان، حلقه فلسفه پزشکی (منجمی، حیدری و نمازی) یا موسسات فرهنگی-فلسفی مانند: موسسه سه علامه در تبریز (امید و...).

۸. سه مواجهه فلسفی در ایران

فعالیت‌های فلسفی جدید ایران معاصر را می‌توان در قالب سه قسم مواجهه فلسفی (شرح، تفسیر، نقد، مقایسه و... فلسفی) در نظر گرفت: مواجهه در قالب نسبت سنت (میراث فلسفی) با سنت (میراث فلسفی)، سنت با مدرنیته، مدرنیته با مدرنیته. مراد از نسبت و مواجهه سنت با سنت آن دسته از مطالعات و تحقیقات و تأملات فلسفی است که مربوط به مسایل سنت فلسفی براساس فهم و تفسیر و تشریح سنتی از آنهاست (فهم سنت با سنت).

مواجهه سنت با سنت در دایره امکانات و ظرفیت‌ها و سرمایه‌های سنت فلسفی در نسبت به سنت فلسفی رخ می‌دهد. برای مثال آثاری که به تدقیق و تشریح و مقایسه و... دیدگاه‌های فیلسوفان اسلامی مانند ابن‌سینا و سهروردی و صدرا در باب مسایل خاص مورد نظر آنها براساس میراث فلسفی می‌پردازند، در این بخش قرار می‌گیرند. شرح خواجه نصیر از اشارات، شرح قطب الدین شیرازی از حکمه الاشراق و شرح سبزواری از صدرا از این قبیل است (این مواجهه مانند آن است که بانک‌های یک کشور بدون ارتباط به دیگر منابع مالی و بانک‌های خارج از کشور صرفاً در ارتباط مالی با هم باشند).

مواجهه فلسفی دوم در قالب نسبت فلسفی سنت با مدرنیته است. تفاوت این قسم با قسم پیشین آن است که در این حالت نخست اینکه، طرف رابطه سنت عوض شده است و از نسبت سنت با سنت به نسبت سنت با مدرنیته تغییر یافته است. دوم، معنای سنت دارای حد مضیق و محدودی نیست و تنها شامل سنت فلسفی نمی‌شود بلکه می‌تواند شامل ظرفیت‌های فلسفی و مضامین نظری مندرج در سنت و میراث ادبی، عرفانی، هنری، علوم دینی (علم اصول، تفسیر و...) و... نیز بگردد. سوم، امکان نگاه مدرن به سنت فلسفی نیز در این نوع مواجهه می‌گنجد. چهارم، آثار و محصولات فلسفی جدید و معاصر ایران که در نتیجه مواجهه با مدرنیته شکل گرفته اند، در زمره سنت و میراث و سرمایه فلسفی ایران، اما نه میراث فلسفی کلاسیک بلکه میراث فلسفی متاخر و معاصر، قرار می‌گیرند که به نوبه خود می‌توانند در مواجهه با مدرنیته بازخوانی، بازسازی و بازتولید شوند.

مواجهه فلسفی سوم در قالب نسبت فلسفی مدرنیته با مدرنیته است. در این مواجهه ظرفیت‌های فلسفی مدرنیته با خود مدرنیته و از منظر آن مورد تحقیق و تتبع قرار می‌گیرد. برای مثال تحقیق در دیدگاه یک فیلسوف مدرن در باب یک مساله و نیز نقد یا مقایسه آن با/ یا براساس دیدگاه دیگر فیلسوف مدرن در این قسم قرار می‌گیرد. مانند مساله شناخت در نظر کانت و هگل.

معنا، ماهیت و مخصوصا حدود و مرزهای فلسفی فلسفه جدید ایران بر اساس دو مواجهه اخیر تعیین می‌گردد.

۹. مسایل فلسفی در فلسفه جدید ایران

موضوعات و مسایل فلسفه جدید ایران عینا از نوع فلسفه کلاسیک نیست و اگر موضوع یا مساله مشترکی نیز در کار باشد از جهت رویکرد و روش و نتایج تحقیق، تفاوت‌ها و تمایزهایی را نشان می‌دهد. مسایلی از قبیل: زندگی انسان (و نه صرفا نفس انسانی)، اخلاق، حقوق، تاریخ، سیاست، اقتصاد، فرهنگ، امور وجودی، هنر و... از این قبیل‌اند. در واقع در فلسفه جدید و معاصر ایران از پرداختن به موضوعات و مسایلی از قبیل اصالت وجود یا ماهیت؟ چگونگی ربط حادث به قدیم، تجرد در مراتب در مراتب هستی، تجرد نفس و... خبری نیست. گفتنی است که در کنار مسایل اساسی فوق، مسایل خاص فلسفی مربوط به ایران معاصر جزو اولویت‌های فلسفه معاصر ایران است از قبیل فلسفه، زندگی، زن، اخلاق، حقوق، دولت، آزادی، خشونت، عدالت، دانشگاه، هنر، سیاست، نیهیلیسم، سوژه، دین، رفاه، و... .

گفتنی است که جهت کلی تفکر فلسفی جدید و معاصر ایران نه مربوط به رابطه سنت با سنت (فهم و تفسیر و... سنت از سنت) بلکه مواجهه و رابطه سنت با مدرنیته و ظرفیت‌های خود مدرنیته و نیز رابطه مدرنیته با مدرنیته (و حتی ظهور سطح پست مدرن در آن) و نیز مواجهه سنت با سنت در افق تجدد است (برای نمونه: مجید زمانی، حکمت متعالیه تحلیلی، ص ۲۹/ مواجهه با صدرا در افق ترکیب ابن عربی و هوسرل).

۱۰-۱. حوزه‌های فلسفی

تالیفات، ترجمه‌ها، تاملات و تحقیقات فلسفی جدید در ایران در چه حوزه‌های فلسفی بوده است؟ برخی از این حوزه‌ها از این قبیل‌اند: فلسفه فلسفه (فلسفه‌شناسی)، فلسفه اخلاق، فلسفه معرفت (معرفت‌شناسی)، فلسفه زبان، فلسفه تفسیر (هرمنوتیک)، فلسفه پدیدار (پدیدارشناسی)، فلسفه سیاست، فلسفه علوم طبیعی جدید، فلسفه علوم انسانی جدید، فلسفه تاریخ فلسفه، فلسفه دین، فلسفه هنر، فلسفه معنوی، فلسفه حقوق، فلسفه تکنولوژی، فلسفه هستی (هستی‌شناسی با تحلیلات جدید)، فلسفه تطبیقی، فلسفه اخلاقی، فلسفه دانشگاه و... .

همانگونه که ملاحظه می‌شود تمام این حوزه‌ها در تمایز با حوزه مطالعاتی فلسفه اسلامی کلاسیک است و هرگز هم از نظر کمیت مباحث و هم کیفیت و نوع مباحث، عینا قابل انطباق بر مباحث کلاسیک نیستند.

در ادامه به زمینه و پیشینه فلسفه جدید و معاصر ایران می‌پردازیم و به این دو سوال پاسخ می‌دهیم که آیا فلسفه جدید و معاصر ایران اولاً دارای زمینه‌ای تحقیقی هست؟ ثانیاً دارای پیشینه تحقیقی هست؟

۱۰-۲. زمینه

آیا زمینه‌ای تاریخی برای آنچه فلسفه جدید و معاصر ایران می‌خوانیم، وجود دارد؟ زمینه تاریخی، ناظر به مقام تحقق تاریخی در باب موضوع است و مربوط به امور انضمامی و اوضاع و احوال و بسترها و جریان‌ها و رویدادهای تاریخی و اجتماعی و... موثر بر تکوین موضوع مورد نظر یعنی بر فلسفه جدید و معاصر ایران است. بر این اساس سوال از زمینه فلسفه معاصر و جدید ایران پرسش از وضعیت‌ها و بسترها و پدیده‌های عینی و تاریخی دخیل در تکوین و تولد آن است. به بیان دیگر در این مقام سوال این است که اوضاع و احوال تاریخی و امور محقق تاریخی (تحقق و نه تحقیق تاریخی) در یک سده اخیر که منتهی و منجر به تولد تفکر فلسفی جدید شده است، چیست؟

مجموعه عواملی که می‌توان آنها را زمینه ساز تکوین و تولد فلسفه جدید ایران بدانیم از این قبیل است:

۱. وجود زمینه و ظرفیت فلسفه‌ورزی و گرایش فلسفی در فرهنگ ایرانی که خود محصول میراث فلسفی کلاسیک ما است. (میراث فلسفی صرفاً به مثابه بستری برای ظرفیت سازی فلسفی مورد نظر است.)

۲. استمرار و بقای زمینه و گرایش و ظرفیت تاریخی فلسفی تا دوره معاصر ایران.

۳. نهادینه شدن زمینه و گرایش و ظرفیت فلسفی در قالب مراکز و مقاطع آموزشی در دبیرستان و دانشگاه و موسسات و انجمن‌های فلسفی در ایران معاصر.

۴. مواجهه فلسفی با مدرنیته و فلسفه‌های مدرن در سده اخیر که به معنای مواجهه با موضوعات و مسایل فلسفی نو و بی سابقه و آنگاه پیدایش چالش‌های کاملاً جدید فلسفی بوده است.

به نظر می‌رسد که مهم‌ترین زمینه و عنصر تاریخی که سبب ظهور چیزی با عنوان فلسفه جدید ایران شده است همانا ظهور جریان مشروطه و آشنایی و مواجهه ایرانیان با محصولات فنی و عملی و نظری مدرنیته و به ویژه فلسفه‌های غربی است. اساساً این چالش‌های فلسفی مدرنیته است که سبب طرح چیزی با عنوان فلسفه جدید و معاصر ایران شده است. به بیان دیگر ایران با پروبلماتیک سنت و تجدد مواجه بوده است.

۵. ناخشنودی آگاهی فلسفی از میراث فلسفی و فلسفه کلاسیک اسلامی و قابلیت‌های آن در نسبت به

عالم و زندگی مدرن در جهان اسلام و در ایران

از حدود یک و نیم قرن پیش در نزد فلسفی اندیشان جهان اسلام و ایران نوعی احساس نابسندگی میراث فلسفی جهان اسلام و ایران در مواجهه با مدرنیته و مدرنیته فلسفی به وجود آمده است. شخصیت‌های تأثیرگذاری مانند جمال الدین اسدآبادی، اقبال لاهوری، محمد علی فروغی و... به کاستی و حتی در مواردی به عقیم بودن میراث فلسفی و تاریخی ما اذعان داشته‌اند. گفتنی است که با تمایز میان میراث فلسفی و ظرفیت و گرایش فلسفی ناشی از آن در یک فرهنگ فلسفی باید توجه داشت که صفت ضعف و کاستی و ناباروری و عدم خلاقیت متعلق به محتوای میراث فلسفی در فرهنگ ایرانی است و ربطی به وجود حال و هوای فلسفی در آن یا قابلیت آن برای ایجاد گرایش فلسفی ناشی از آن ندارد. اساساً چیزی به نام فلسفه جدید و معاصر ایران

تنها می‌تواند با وجود همین ظرفیت و گرایش فلسفی ناشی از فرهنگ فلسفی در تاریخ ایران، معنا و امکان داشته باشد. فلسفه کلاسیک اسلامی زمینه‌ساز (و نه پیشینه‌ساز) فلسفه جدید و معاصر ایران است.

شکل‌گیری تدریجی آگاهی فلسفی جدید با ویژگی‌هایی چون نوگرایی، نقدگرایی، تاریخ فلسفه گرایی، رویکرد تحلیلی و...

۶. ایجاد دو قطبی تفکر فلسفی قدیم/کلاسیک و تفکر فلسفی جدید/معاصر در ایران معاصر با ظهور

جریان‌های جدید فلسفی.

۷. تولد گروه‌های فلسفه، موسسات و مراکز و انجمن‌ها و حلقه‌ها و بنیادهای جدید فلسفی و تولید متون،

منابع، درس‌گفتارها و فصلنامه‌ها و... در حوزه مسایل جدید فلسفی و فلسفه‌های جدید و اشتغال تفکر فلسفی

معاصر ایران بدان‌ها

از مهم‌ترین زمینه‌های طرح و شکل‌گیری فلسفه جدید ایران، همانا طرح آن در قالب دانشگاهی و صورت آکادمیک یافتن این عنوان بوده است. بدین معنی که در این حالت عنوان فلسفه جدید و معاصر ایران در قالب یک واحد درسی و مشخص دانشگاهی فراهم آمده است و مورد تدریس قرار می‌گیرد. در همین راستا در جریان تدوین واحدهای درسی رشته کارشناسی ارشد فلسفه معاصر گروه فلسفه دانشگاه تبریز در دهه نود (به پیشنهاد اینجانب و با موافقت ریاست محترم وقت گروه فلسفه دکتر اصغری)، دو عنوان درسی مربوط به ایران معاصر با عنوان ۱. فلسفه معاصر/ایران ۲. فلسفه اخلاق/معاصر/ایران در این مجموعه واحدها گنجانده شد. با این وصف طرح فلسفه جدید و معاصر ایران به صورت آکادمیک زمینه مناسبی برای طرح، تکوین، تاسیس، تقویت، تحقیق و تدوین متون و تهیه آثار مناسب و غنی در این باب فراهم می‌آورد.

از جمله زمینه‌های جزئی و مشخص در پیدایش ایده و حوزه مطالعاتی ویژه تحت عنوان فلسفه جدید و معاصر ایران می‌توان به اموری از قبیل: تاسیس رشته‌ها و گرایش‌های متعدد فلسفی در دانشگاه‌ها، اقبال حوزه‌های علمیه به مباحث جدید فلسفی، کثرت ترجمه و تالیف کتب و مجلات و فصلنامه‌های فلسفی و وجود زمینه مساعد برای چالش و درگیری با مسایل فلسفی و ایده پردازی و نظرپردازی‌های فلسفی، اشاره کرد.

۸. تغییر وضعیت فلسفی معاصر ایران:

اساساً از جهت وضعیت فلسفی معاصر ایران امکان اطلاق فلسفه جدید و معاصر ایران به فلسفه کلاسیک منتفی است؛ چرا که در سایه مواجهات فلسفی جدید، عملاً در ایران معاصر حال و هوا و ظرفیت‌های فلسفی جدیدی رخ نموده است. بر اساس تفکر فلسفی سنتی و کلاسیک در ایران، متافیزیک با ظهور فیلسوفی مانند ملاصدرا به پایان راه خود رسیده است و بنابراین چیزی با عنوان فلسفه جدید و معاصر ایران نمی‌تواند معنا و موضوعیتی داشته باشد و حتی اگر چنین عنوانی را فرض یا اعتبار کنیم چیزی جز همان فلسفه صدرایی یا در بهترین حالت، نوصرداری نخواهد بود و باید در نهایت محتوای این حوزه مطالعاتی، به فلسفه صدرا ارجاع داده شود، اما در کنار این وضعیت فلسفی، چالش مدرنیته و مواجهه فلسفی و نظری با آن سبب ظهور اندیشه‌ها و جریان‌های فلسفی دیگری در ایران معاصر گردیده است که می‌توانند به فلسفه موجود و معاصر ایران معنای دیگری ببخشند و آن را به شیوه و با محتوای دیگری بامسمی سازند و موضوعیت مستقلی بدان بخشند و مانع از تطابق آن با جریان متافیزیک کلاسیک گردند.

البته طرح موضوعیت و معنای جدید و مستقل با عنوان فلسفه جدید و معاصر ایران، نافی حضور جریان فلسفه کلاسیک در ایران معاصر نخواهد بود و حتی همانگونه که گذشت نافی امکان اندراج فلسفه نوکلاسیک در تحت یکی از جریان‌های فلسفی مربوط به فلسفه جدید و معاصر ایران نخواهد بود.

۱۰-۳. پیشینه

آیا عنوان فلسفه جدید و معاصر ایران از جهت واژه، معنی، مفهوم و مصداق یا تعریف و تصدیق آن، دارای پیشینه‌ای تاریخی هست؟ پیشینه تاریخی، ناظر به تحقیق و تحقیقات تاریخی (ونه تحقق تاریخی) در باب موضوع مورد نظر است و مربوط به امور انتزاعی و ناظر به مرور ایده‌ها، مطالعات و پژوهش‌های گذشته و سابقه تحقیقاتی در باب موضوع مورد نظر یعنی فلسفه جدید و معاصر ایران است.

هرچند که پیشینه فلسفه معاصر ایران اساساً باید در منابع ایرانی سده اخیر جستجو شود، اما بی‌وجه نخواهد بود اگر در این باب نگاهی نیز به مکتوبات سیاحان، مستشرقان و ایران‌شناسان افکنده شود. باین حال، اکثر قریب به اتفاق این مکتوبات، معطوف به گزارش آداب، رسوم و باورهای ایرانیان بوده است و کمتر به تأملات فلسفی پرداخته‌اند. در این میان، برخی چون کنت دو گوینو، کنسول سفارت فرانسه در دوره قاجار، به تفکر فلسفی ایرانیان توجه نشان داده‌اند، اما در این موارد نیز بیشتر به اظهارنظر در باب وضعیت فلسفه سنتی و کلاسیک ایران بسنده کرده‌اند، یا به ورود آن به حوزه فلسفه‌های مدرن توصیه نموده‌اند (چون توصیه گوینو به ترجمه گفتار در روش دکارت به فارسی). از این رو، در این متون، ردپایی از طرح جریان فلسفی جدید در ایران دیده نمی‌شود.

در حوزه متون ایرانی، مباحث نظری پیرامون موضوعات و مسائل جدید، به‌طور پیوسته از دوران مشروطه به بعد، بر زبان‌ها و قلم‌ها جاری بوده است؛ اما نگاه مجموعی به این مباحث، و سامان‌دهی، گردآوری، گزارش، تبیین، تحلیل و دسته‌بندی آنها، مربوط به سال‌های بعدی است. به‌طور کلی، از دهه پنجاه به بعد است که با طرح عنوانی چون «فلسفه ایرانی» و نیز تحلیل و جمع‌بندی اندیشه‌های نظری در باب مدرنیته مواجه می‌شویم؛ اما طرح چیزی با عنوان «تفکر فلسفی ایران معاصر» یا «فلسفه معاصر ایران» و نیز بررسی فلسفی و نظری مباحث جدید، عمدتاً از دهه هشتاد به بعد مطرح شده است. از همان دهه بود که ایده فلسفه معاصر ایران و مباحث مرتبط با آن به‌جد مطرح شد، در نوشته‌های فلسفی بازتاب یافت و تا حد ملموسی بر سر زبان‌ها افتاد. باین حال، هنوز در نزد برخی از فلسفی‌اندیشان معاصر ایران، عنوان «فلسفه جدید و معاصر ایران» اگرچه تا حدی به کار می‌رود و حتی برای برخی از موضوعیت برخوردار است، اما از حیث چارچوب، محتوا و مباحث، محل سؤال، نظر و تردید باقی مانده است و متأسفانه تاکنون مورد تأمل عمومی و وفاق جمعی قرار نگرفته است.

دلیل دوم آن است که در دهه‌های اخیر، آشنایی با فلسفه‌های جدید و نیز طرح مسائل نوین فلسفی، هنوز مراحل آغازین خود را می‌گذراند و از این رو، متفکران و فلسفی‌اندیشان ایرانی در مراحل اولیه طرح، درک و چالش با چنین دیدگاه‌هایی به‌سر می‌برند. به بیان دیگر، جریان تفکر فلسفی جدید در آغاز راه، در مرحله بذریابی و بذریابی بوده است و بنابراین، هنوز ایده‌های فلسفی و دیدگاه‌های نظری جدید، جوانه نزده بودند تا حول محوری با عنوان «فلسفه معاصر ایران» گرد هم آیند.

واقعیت آن است که در ایران معاصر، طی یک سده اخیر، مسئله چگونگی وضعیت فلسفی و تفکر فلسفی ایران - چه برای حوزویان و چه برای دانشگاهیان - به‌طور جدی و واقع‌بینانه مطرح نشده است. به عبارت دیگر، این پرسش‌های بنیادین که «ما در تفکر فلسفی معاصر خود به چه اندیشیده‌ایم و چگونه اندیشیده‌ایم؟» (داشته‌های فلسفی) و مهم‌تر از آن، «به چه امور مهمی نیندیشیده‌ایم؟» (نداشته‌های فلسفی)، هیچ‌گاه به‌درستی طرح نشده است.

به نظر می‌رسد که دلیل نخست و مهم این نیندیشیدن به وضعیت فلسفی معاصر خود (مثلاً با عنوان فلسفه جدید و معاصر ایران) آن است که بخشی از فلسفی‌اندیشان حوزوی و حتی دانشگاهی بر این باورند که تفکر فلسفی معاصر ما چیزی جز ادامه‌ی همان سنت فلسفی کلاسیک، به‌ویژه فلسفه صدرایی یا نوصدرایی، نیست؛ از این رو، ضرورتی ندارد که عنوانی ویژه با نام فلسفه

جدید و معاصر ایران مطرح شود و درباره آن تحقیق گردد. حتی اگر بخواهیم عنوان فلسفه جدید و معاصر ایران را نیز به کار ببریم، چیزی جز همان فلسفه کلاسیک و سنتی ما نیست و نخواهد بود - و حتی نباید باشد!

صرف نظر موانع طرح چیزی با عنوان فلسفه جدید و معاصر ایران، می‌توان از پیشینه اجمالی / کلی و تفصیلی / جزئی آن سخن گفت. پیشینه کلی فلسفه جدید و معاصر ایران را می‌توان براساس اموری دانست از قبیل: نخست، ظهور آگاهی نوین فلسفی در ایران و دوم، ظهور ایده‌ها و اصطلاحاتی چون معاصریت و زمانه فلسفی و نیز پیدایش اندیشه‌های جدید و موضوعیت آنها برای تحقیقات و تاملات فلسفی و سوم، ظهور ایده جریان‌شناسی فرهنگی و فلسفی و نیز اهمیت سیر تاریخی اندیشه‌های فلسفی و نظری ایران معاصر.

از جهت تفصیلی و تعیین موارد جزئی در باب پیشینه فلسفه جدید و معاصر ایران باید به دقت به خوانش منابع برای ردیابی آن پرداخت. در ادامه تلاش بر آن است تا در حد این نوشتار بدان می‌پردازیم:

۱۱. طرح اندیشه‌نگاری فکر و تولد واژه فلسفه ایرانی

نخستین تحقیقات منضبط و نظری که در باب تفکر معاصر ایران صورت گرفته است مربوط به نوعی تاریخ اندیشه‌نگاری است. به نظر می‌رسد که نخستین آثار مرتبط با اندیشه‌های نظری و فلسفی ایرانیان را باید در قالب و قامت تاریخ اندیشه‌نگاری‌ها و توضیح و تحلیل اندیشه‌ها جستجو کرد. بر این اساس نخستین اندیشه‌نگاری قابل اعتنا و منضبط و دقیق متفکران معاصر ایران را می‌توان در آثار فریدون آدمیت (۱۳۸۷-۱۳۹۹ خورشیدی) ملاحظه کرد در آثاری از قبیل *اندیشه ترقی و حکومت قانون*، *فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت*، *فکر دموکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت ایران*، *افکار اجتماعی، سیاسی و اقتصادی در آثار منتشر نشده دوران قاجار*، *تاریخ فکر: از سومر تا یونان و روم*، *ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران*، *انحطاط تاریخ نگاری در ایران*، *امیرکبیر و ایران*.

در آثار آدمیت با محورهای بنیادین روبه‌رویم که عبارت‌اند از: موضوعیت مسائل ایران معاصر، ضرورت پرداختن به عنصر ریشه‌ای فکر و تفکر در جریان‌های فکری ایران، توجه به بنیانگذاران ایران جدید (چون امیرکبیر)، و تحقیق مفصل در موضوعات جدید و سرنوشت‌ساز دوران معاصر از قبیل ترقی (پیشرفت)، حاکمیت قانون، ایدئولوژی و انحطاط. این آثار، به‌روشنی، مدخلی مناسب برای ورود به تاریخ خودآگاهی فلسفی جدید ایرانیان به‌شمار می‌روند و می‌توانند نقطه شروعی برای تأمل در سیر تکوین آگاهی انتقادی و نظری در ایران معاصر باشند. آدمیت در پیشگفتار کتاب *اندیشه ترقی* در باب متفاوت بودن و نو بودن تحقیق خود نسبت به آثار دیگر محققان می‌نویسد:

این رساله تازه‌ای است در تاریخ اندیشه‌های جدید اجتماعی و سیاسی ایران در ارتباط با سیاست ترقیخواهی و کارنامه اصلاحات از سال ۱۲۷۵ تا ۱۲۹۷ هجری. به تعبیر دیگر فصلی است در تحقیق ریشه‌های فکری نهضت ملی مشروطیت. به حقیقت، تاریخ تحول فکری و اجتماعی مشرق زمین مبحثی است که به زمان ما [در زمانه ما] در همه کشورهای مشرق زمین مورد مطالعه و استقرا واقع شده است - کشورهای که بنیادهای کهن اجتماعی شان در برخورد با فرهنگ و مدنیت مغرب تطور یافته اند... تحقیق در فلسفه اجتماعی جدید ایران را یازده سال پیش [سال ۱۳۴۰] با نشر کتاب *فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت* آغاز نهادم. پیش از آن هیچ اثر ایرانی و خارجی را که در زمینه بیان این معنی کوشیده باشد، سراغ ندارم. پس از آن چند رساله دیگر نوشتم و این رساله پنجمین است که همه در پروراندن آن مقصود نگارش یافته... این تصنیف بازنمای افکار طبقه اندیشمند زمان بود (آدمیت، ۱۳۸۵، ۷).

آدمیت در کتاب/اندیشه ترقی عنوان فصل نخست خود را به تحول ذهنی: نگرش عقلی اختصاص داده است. این عنوان ناظر به پی‌گیری و تحقیق در بنیادهای نظری و فلسفی و نگرش‌های فلسفی جریان‌های سیاسی و اقتصادی و... معاصر ایران از مشروطه به بعد است، اما مهم‌تر و گفتنی‌تر آنکه وی برای نخستین بار اصطلاح «فلسفه ایرانی» را در این اثر به کار برده است که با توجه به توضیحات وی، می‌توان این عنوان را به معنی فلسفه ورزی به سبک تحقیقات فلسفی جدید در اروپا توأم با ابتکارات و نوآوری‌های فلسفی دانست. پس از نظر آدمیت، فلسفه نو یا فلسفه معاصر ایران یعنی آن مجموعه مباحث فلسفی غربی و شرقی که با روش جدید پژوهش در فلسفه شکل گرفته‌اند و مشتمل بر نوآوری‌هایی هستند. ایشان معنی فلسفه ایرانی و نیز ارزیابی خود را از آن وضعیت چنین بیان کرده است:

تا امروز فلسفه ایرانی هیچ منظره جالب توجهی را نشان نداده. البته رساله‌های سودمندی در شناساندن فلسفه غرب ترجمه شده که در میان آنها ترجمه‌های خوب و عالی هم وجود دارند، اما تحقیق علمی بکر و ترقی دادن دانش [نوآوری فلسفی و افزودن بر مرزهای دانش فلسفه] غیر از ترجمه کردن و کتاب عمومی نوشتن است. تا حدی که من آگاهم تنها ایرانی که تتبع درجه اولی در فلسفه دارد فرهنگ ذبیح است [در باب شرح و توضیح فلسفه هیوم از جهت منطق، متافیزیک و ریاضیات منتشر شده در انگلستان]. کتابی که در فلسفه هیوم نوشته به عقیده اهل فن از معتبرترین تحقیقاتی است که به زبان انگلیسی درافکار آن حکیم انتشار یافته. [البته در این اندک زمان آشنایی با فلسفه‌های جدید،] انتظارش را نداریم که اهل فلسفه اندیشه بدیعی به معرفت فلسفی عرضه داشته باشند، اما معلمین فلسفه اسلامی ما هنوز هم یک کتاب خوب (به سبک تحقیقات انتقادی اروپایی) در تاریخ حکمت اسلامی [تاریخ فلسفه اسلامی] نوشته‌اند و آنچه [تا امروز در این باب] نوشته‌اند در معنی، رونویسی گفته‌های مغربیان است، بدون هیچ تصرف شخصی. این خود نشانه کم‌مایگی و فلج فکر فلسفی است. به علاوه هستند کسانی که به شارلاتانی [در عالم فلسفه و فلسفه بازی] شناخته گردیده‌اند که باید متوجه تفاوت آنها با اهل تحقیق در فلسفه بود [آدمیت، ۱۳۸۵، ۲۱ پاورقی].

گفتنی است که سپس‌تر هانری کربن نیز در طی سخنرانی‌هایی که در ایران به سال ۱۳۵۴ و ۱۳۵۵ داشت، اصطلاح فلسفه ایرانی را به کار برده بود. این سخنرانی‌ها تحت عنوان *فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی* به چاپ رسیده‌اند، اما فلسفه ایرانی در نزد کربن به معنای احیا و بازسازی از طریق پدیدارشناسی سنت فلسفی ایرانی یعنی مشایی، اشراقی و صدرایی است (کربن، ۱۳۶۹، ۱۲۵) و نه آنکه به معنای فلسفه‌ای جدید در نزد فلسفی اندیشان معاصر ایران باشد. شاید بتوان گفت که اساساً در نزد کربن و امثال وی فلسفه چیزی است متعلق به گذشته و نه معاصر. معاصر نمی‌تواند متضمن فلسفه باشد بلکه تنها در بهترین حالت کاشف از فلسفه گذشته تواند بود. برای مثال کربن توانسته است با شیوه پدیدارشناسی خاص خود (یعنی پدیدارشناسی متعالی و نه پدیدارشناسی استعلایی هوسرل یا پدیدارشناسی وجودی هایدگر) که محصول فلسفه معاصر غرب است، حقیقت فلسفی را در تاریخ فلسفه اسلامی و به ویژه نزد سهروردی مکشوف سازد و بیاید.

به بیان خود کربن، امروز فلسفه معاصر تنها می‌تواند کشف/المحجوب کند و تنها در مقام کشف الحقیقه از تاریخ فلسفه اسلامی است و نه تاسیس الحقیقه و تعریف الحقیقه. به نظر وی حرکت فلسفی امروز ما اولاً باید در نسبت به تاریخ فلسفه اسلامی باشد و ثانیاً از طریق پدیدارشناسی متعالی، صبغه انکشافی و تکمیلی داشته باشد و نه اکتشافی و تاسیسی. حتی به نظر

می‌رسد که وی برای امروز فلسفی ما ایرانیان، به چیزی از قبیل رویکرد تاسیسی در فارابی در نسبت به فلسفه یونان نیز قائل نیست. یعنی حداقل، تاسیس فلسفه‌ای در جمع میان فلسفه اسلامی و برخی فلسفه‌های جدید غرب (به شرط امکان). گفتنی است که آثار اندیشه‌نگاری در دهه‌های اخیر با توجه با درک اهمیت محوری مدرنیته، به نحو بی‌واسطه و مشخص براساس مواجهه با مدرنیته تنظیم و تدوین و تالیف شده‌اند مثلاً در آثاری از قبیل *ایرانیان و/اندیشه تجدید* (جمشید بهنام)، *تقریرهای رقیب درباره مدرنیته ایرانی* (مختار نوری)، *رویارویی با تجدید و گفتمان مدرنیته* (عبدالله نصری). نصری با توجه به پیچیدگی و اهمیت این مواجهه می‌نویسد:

این مفاهیم [مدرنیته، مدرنیسم و عالم مدرن] به ظاهر روشن و ساده می‌نمایند، اما در حاق واقع مفاهیمی بسیار پیچیده و دشوارند... محور اصلی این کتاب [رویارویی با تجدید] نحوه مواجهه ما ایرانیان با عالم جدید است. صرف نظر از روابط سیاسی با غرب، در مقطعی از تاریخ ناگزیر شدیم تا در باب عالم جدید به تامل [نظری و فلسفی] بپردازیم (نصری، ۱۳۸۶، ۱۶).

اما هنوز در این آثار نیز با طرح و بحث در باب چیزی به نام فلسفه جدید و معاصر ایران سروکار نداریم. اثر دیگری که می‌تواند تا حدی مربوط به پیشینه موضوع مورد نظر باشد مربوط به گزارش مواجهه آگاهی فلسفی معاصر ایران با فلسفه غرب است: *آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید* (کریم مجتهدی). این اثر اولاً خود را ذیل نسبت سنت و تجدید تعریف می‌کند (مجتهدی، ۱۳۷۹، ۱۸) و ثانیاً مشتمل بر طرح ایجاد تکانه‌های آگاهی فلسفی و نظری ایرانیان در مواجهه با مدرنیته است.

۱۲. طرح جریان‌شناسی فکری و تعیین و تعریف جریان‌های فلسفی معاصر ایران

تحقیقاتی که می‌توانند به نحو مشخص و نزدیک‌تر مربوط به پیشینه فلسفه جدید و معاصر ایران لحاظ شوند عبارت از مباحث و تحقیقاتی است که با عنوان فرهنگ معاصر ایران یا تفکر ایران معاصر یا جریان‌های فرهنگی ایران معاصر مطرح شده‌اند. در این میان درسگفتارهای *جریان‌شناسی فکری* (ملکیان، دوره اول، ۱۳۷۷-۱۳۷۶ و دوره دوم، ۱۳۸۷-۱۳۸۲) از برجستگی ویژه‌ای برخوردار بوده است و قابل اعتناست. در دوره نخست جریان‌شناسی فکری (سال ۷۶-۷۷)، تفکر معاصر ایران در ذیل پنج جریان کلی مطرح می‌شود که عبارتند از جریان‌های:

۱. سنت‌گرایی (حسین نصر، هادی شریفی، غلامرضا اعوانی و نصرالله پورجوادی)،

۲. هایدگری (احمد فردید و رضا داوری)،

۳. تجربه‌گرایی (سروش)،

۴. معنویت‌گرا: اخلاقی (محمد علی اسلامی ندوشن و مصطفی رحیمی)، روانشناختی (موج سوم روان‌شناسی با ترجمه آثار این موج توسط افرادی چون مهدی قرچه‌داغی و گیتی خوشدل)، عرفانی (عرفان سرخپوستی از نوع کارلوس کاستاندا و پائولو کوئیلو با ترجمه دل آرا قهرمان از این آثار / عرفان شرقی: داریوش شایگان، علی پاشایی، بهزاد برکت و هرمز ریاحی / هندوئیسم نوین یا مورتی‌گرایی: کریشنا مورتی با ترجمه جعفر مصفا)،

۵. عقلانیت و معنویت (مصطفی ملکیان)، اما در ادامه، در دوره دوم جریان‌شناسی که در سال‌های ۱۳۷۸ تا ۱۳۸۲ تدریس می‌شود، تنها به سه جریان عمده پرداخته می‌شود و دیگر جریان‌ها در ذیل آنها مورد توجه قرار می‌گیرد: جریان سنت‌گرایی، جریان تجدیدگرایی و جریان پسا تجدیدگرایی (اسماعیلی، ۱۳۹۴، ۶۵-۳۸).

امروز می‌توان این تقسیم‌بندی‌ها را کاملاً در ارتباط با معنا و محتوای فلسفه معاصر ایران و به عنوان پیشینه آن فهم کرد.

۱۳. طرح وضعیت تفکر فلسفی ایران و موضوعیت یافتن تفکر فلسفی ایران و تولد واژه فلسفه معاصر ایران

گام بعدی مربوط به انتشار دیدگاه‌ها و آثاری است که موضوع اصلی آنها عبارت است از وضعیت تفکر در ایران معاصر است. نخستین اثر در این رابطه تحت عنوان *شماره‌ای از تاریخ غرب زدگی ما (وضع کنونی تفکر در ایران)* است (رضا داوری). البته عنوان وضع کنونی تفکر در ایران عنوان فرعی این اثر است. این اثر یکبار در سال ۱۳۵۷ و بار دیگر در سال ۱۳۶۳ چاپ شده است و عناوین مقالات آن بدین ترتیب است: کلیاتی در باب آشنایی با تفکر اروپایی (علم و فلسفه)، شرقشناسی و بحران تفکر در ایران، وضع ما در برابر تاریخ غرب، وضع تاریخی فلسفه در ایران (نظر اجمالی به چگونگی سیر و بسط فلسفه اسلامی)، وضع فلسفه در روزگار ما، وضع کنونی شعر فارسی، وضع کنونی زبان فارسی. از نظر داوری مهم‌ترین آسیب تفکر معاصر ایران گرفتاری آن در حجاب غرب بودن و در قالب‌های غربی از قبیل فلسفه‌های غربی، شرق‌شناسی یا ایدئولوژی‌های غربی (مانند ناسیونالیسم یا مارکسیسم و...) اندیشیدن است.

بعدها مجموعه مقالاتی نیز در راستای اثر فوق با عنوان *فلسفه معاصر ایران* در دو نوبت، نخست در سال ۱۳۸۴ و سپس با افزودن مقالاتی دیگر در سال ۱۳۹۰ منتشر گردیده است که حاوی مروری کلی در باب وضعیت فلسفه و اندیشه‌های فلسفی معاصر ایران است. در واقع عنوان فلسفه معاصر ایران نخستین بار در این اثر به کار رفته است، اما اولاً تحقق این عنوان مشروط است به ملاک‌ها و تجویزاتی که مؤلف مطرح کرده است، یعنی گویی تنها یک فرض و ایده است و نه امر محقق. ثانیاً عنوان معاصر در اینجا لزوماً به معنای جدید نیست. ثالثاً به نظر می‌رسد که در نهایت، به نظر می‌رسد که مراد مؤلف از این عنوان بیشتر بحث و بررسی در باب وضعیت تفکر فلسفی معاصر است تا طرح و طراحی چیزی با عنوان فلسفه جدید و معاصر ایران! در باب محتوای اثر پیشین و اخیر باید گفت که این آثار نه معطوف به بیان ایده‌ها و اندیشه‌ها و آرای معاصران بلکه عمدتاً در حال و هوای بیان وضعیت تفکر فلسفی معاصر ایران و آسیب‌ها و نقطه ضعف‌ها و دشواری‌های آن است:

اگر در فصول این دفتر گزارش آرای صاحب‌نظران معاصر نیامده است بدان جهت است که تهیه چنین گزارشی آسان نیست... (داوری، ۱۳۹۰، ۱۱).

گفتنی است که این اثر اساساً وظیفه خود را آسیب‌شناسی فلسفه معاصر قرار داده است تا گزارشی طبقه‌بندی شده و منظم و منقح از ایده‌ها و اندیشه‌ها و تلاش‌های فلسفی معاصر (مثلاً از نوع کار ملکیان) (داوری، ۱۳۹۰، ۲۵ و ۱۳) چنانکه گذشت، اساساً این دیدگاه - که در دوره‌ی معاصر و به سبب ایدئولوژیک‌زدگی تفکر فلسفی شکل گرفته است - چه‌بسا چیزی به نام تفکر یا تفکر فلسفی را به رسمیت نشناسد تا بتواند گزارشی از آن به دست دهد؛ خاصه اینکه مؤلف بر پایان فلسفه نیز پای می‌فشارد. عناوین مقالات مستقل این اثر به ترتیب عبارت‌اند از: «ملاحظات در باره وضع فلسفه در ایران»، «ورود فلسفه جدید به ایران»، «چرا فلسفه می‌آموزیم»، «توهم کارآمدی بعضی فلسفه‌ها»، «در درس فلسفه چه می‌آموزیم»، «جایگاه فلسفه در ایران و جهان»، «نیاز ما به فلسفه اسلامی»، «عالمان در برابر فیلسوفان یا در کنار آنها؟»، «فلسفه معاصر»، «فلسفه معاصر ایران»، «گزارش تاریخ فلسفه جدید در کشور ما»، «هرمنوتیک در فلسفه و ادبیات دینی معاصر» و «ملاحظات در باره شرق‌شناسی».

در عین حال که این اثر به عنوان یک کتاب مستقل و تحقیقی در باب فلسفه معاصر ایران محسوب نمی‌شود و از چارچوب‌بندی و تنظیم و دسته‌بندی مرسوم در تحقیقات فلسفی، محروم است و در حکم مجموعه‌ای از مقالات است، اما با این وصف این اثر

توانسته است تا حدی چشم‌اندازهای اولیه را، البته از منظر خاص و با لحاظ ملاک‌های فلسفی خاص مولف، در باب مبحث فلسفه معاصر ایران ارائه دهد. گویی مؤلف با گزینش و چاپ این مجموعه از مقالات خواسته است تا برخی از موضوعات مربوط به مبحث فلسفه معاصر ایران را از نظر خود نیز بیان کند. این مقالات، هم متضمن توصیفی کلی از وضعیت تفکر فلسفی ایران هستند و هم مشتمل بر ملاک‌ها و تجویزها و توصیه‌هایی برای شکل‌گیری چیزی با عنوان فلسفه معاصر ایران می‌باشند. مهم‌ترین توصیه این اثر در باب تکوین و تاسیس چیزی با عنوان فلسفه معاصر ایران، فهم ماهیت فلسفه در عصر جدید، فهم فلسفه‌های جدید غرب و فهم عالم و نظم جدیدی است که در آن به سر می‌برم. دیگر توصیه‌های جزیی در تقویت و تاسیس چیزی با عنوان فلسفه جدید ایران عبارتند از: تمایزگذاری میان فلسفه و حوزه‌های دیگر، پرهیز از سیاست‌زدگی و ایدئولوژی‌زدگی، روی آوری انتقادی در فلسفه، امکان ره‌آموزی فلسفه برای سیاست، علم و تکنولوژی و

اثر دیگر مربوط به وضعیت تفکر معاصر ایران است که چند صاحب نظر در مورد آن به ارائه دیدگاه‌های خود پرداخته‌اند (افروغ، ۱۳۸۰). در ادامه به گزارش مختصری در باب این دیدگاه‌ها می‌پردازیم:

دیدگاه نخست بر آن است که در ایران در نسبت با تفکر دو جریان کلی وجود دارد: جریانی که تفکر را بدون ایدئولوژی منحصراً می‌انگارد [مانند مارکسیست‌ها و برخی از روشنفکران] و جریانی که سیطره ایدئولوژی را نشانی از غیبت تفکر می‌داند. در عین حال که در باب تفکر نمی‌توان دستورالعمل صادر کرد ولی می‌توان گفت که به طور کلی ما نیازمند کاربرد هر دو خرد پوزیتیویستی (در علوم تجربی) و خرد هرمنوتیکی (در علوم انسانی) هستیم و در عالم تفکر باید هر دو را به کار ببریم. تفکر فلسفی ما با دو مساله مهم روبروست: نخست، نفوذ فرهنگ غرب و مساله هویت فرهنگی خودمان و دوم، مساله رویارویی با قدرت سیاسی و استبداد.

از جهت ارزیابی و داوری در باب تفکر معاصر ایران باید گفت که تحول ملموسی در ایران در رجوع به مباحث فلسفی و ترجمه آثار فلسفه غرب به چشم می‌خورد. در عین حال که ترجمه‌ها تحت تاثیر ایدئولوژی‌ها و گرایش‌های شخصی و در نتیجه عموماً گزینشی بوده و هست ولی میزان استقبال از آنها فزونی گرفته است. نکته مهمی که رخ داده است اینکه ایدئولوژی محوری و احساس خودکفایی فلسفی از طریق ایدئولوژی، به دلیل پیشرفت ترجمه‌های فلسفی و پیدایش دید انتقادی به متون و دیدگاه‌های ایدئولوژیک در حال تضعیف و تضعیف است. این به معنای گذر تدریجی از تفکرایدئولوژیک به تفکر فلسفی است. در باب ترجمه این مشکل وجود دارد که مترجمان فلسفی ما مشارکت فعالی نسبت به متون فلسفی ندارند و در مقام منتقل‌کننده صرف به ایفای نقش می‌پردازند. مترجمان فلسفی در جهان اسلام خودشان بر حسب همان متون (ارسطویی یا افلاطونی یا...) می‌اندیشیدند و بنابراین خودشان در تحکیم اندیشه فلسفی در فرهنگ جهان اسلام نقش داشتند، اما اکثر مترجمان معاصر خودشان فارغ از اندیشه فلسفی مورد ترجمه خود و بدون ورود و تعلق به سپهر فلسفی متن خود به فعالیت مشغولند.

در باب روش‌شناسی تفکر معاصر ایران در برابر اندیشه‌های فلسفی جدید چند نکته گفتنی است:

۱. سود بردن از روش مونتاژی مانند خوانش و جمع‌بندی آرای برتراندراسل یا سارتر. البته باید افزود که این خود یک فعالیت فلسفی محسوب می‌شود و برای رسیدن به تراز فعالیت‌های عالی فلسفی نیاز به این فعالیت‌های اولیه فلسفی هست و نباید ارزش آن را در آغاز راه نادیده گرفت.

۲. روش خودآموزی در باب فلسفه‌های جدید. این ریاضیت شخصی و خودآموزی و اتکا به شهود شخصی در فهم مباحث فلسفی سبب غیرحرفه‌ای و آماتور بار آمدن اهل فلسفه می‌شود. البته ظهور این پدیده به دلیل نارسایی در نظام آموزشی فلسفه و عدم امکان اشباع آموزشی و پژوهشی آن نهفته است که به نوبه خود سبب دلسردی مخاطب و

دانشجو و در نهایت منجر به دامن زدن به پدیده خودآموزی می‌گردد. مشکلی که در تفکر فلسفی معاصر به چشم می‌خورد اینکه فلسفه در فرهنگ ما جنبه سطحی و ظاهری یافته است و نهادینه نشده است و ما اساساً نمی‌دانیم که با فلسفه چکار باید کرد و کارکرد آن چیست؟

دیدگاه دوم بر آن است که در برابر تفکر فلسفی در گذشته و حال جهان اسلام و بالتبع ایران دو مانع عمده وجود داشته است: مانع نخست، تفکر باید در قالب خاصی که از سوی دین یک، دو و گاهی سه تعیین شده است، محصور بماند. مراد از دین یک، متون مقدس دینی است دین دو به معنای شروح و تبیین‌ها و تفسیرهایی که در طول تاریخ عالمان از متون مقدس دینی عرضه کرده‌اند و دین سه یعنی دین به صورتی که در عالم واقع و در مقام عمل تحقق پیدا کرده است. به بیان دیگر فلسفه باید خود را از تئولوژی رها کند و این به نفع هر دو است. این مانع سبب عدم رشد تفکر می‌شود. جرئت دانستن و پرسیدن باید داشت. مانع دوم، وجود نگرش انفسی و محوریت نفس و درون‌نگری و معرفت‌النفس است [مانند رویکرد عرفانی به نفس یا تکیه بر علم حضوری]. وجود این نگرش برای رشد علوم و فلسفه کافی نیست. ما نیازمند نگرش آفاقی و محوریت طبیعت و تاریخ و... نیز هستیم.

تفکر فلسفی امروز ما نیازمند بر داشتن دو گام تدریجی است تا به تفکر استقلالی برسد: نخست، گرتة برداری از فلسفه‌های جدید غرب [وام‌گیری از طریق ترجمه و اخذ آرای فلسفی] و دوم، تمرین تفکر انتقادی. از نظر وی ارزش یک فکر فلسفی نه در بند زمان است (گذشته یا امروز) و نه در بند مکان (شرقی یا غربی). یک فکر فلسفی می‌تواند صحیح باشد خواه در گذشته یا امروز و یا در شرق یا غرب (ملکیان، ۱۳۸۰، ۶۳-۳۴).

اثر تحقیقی دیگری با عنوان *فقر تفکر و متفکران فقیر* نیز به مساله وضعیت تفکر در ایران معاصر پرداخته است. از نظر مؤلف در باب تفکر فلسفی معاصر به چند مورد باید توجه داشت:

۱. لزوم توجه به تمایز میان تولید و تکمیل اندیشه و فکر و اهمیت تولید فکر به جای تکمیل فکر. تکمیل فکر مربوط به رفع ابهام یا بسط تفکر موجود از گذشته است ولی تولید فکر مربوط به ایجاد و تاسیس یک فکر نو است.

۲. لزوم توجه به تمایز تولید موضوعات بکر و جدید و تولید راه تفکر جدید و اهمیت تولید راه و روش جدید برای تولید فکر است. اساساً اینکه ما نتوانسته ایم موضوعات نوینی برای تفکر بیابیم به دلیل نبود روش و شیوه جدید تفکر بوده است. البته در تفکر معاصر ایران، نقد و انتقاد فلسفی نیز روشمند نیست.

۳. لزوم توجه به تمایز میان نظریه پردازی و حقیقت طلبی و اهمیت حقیقت طلبی. دغدغه حقیقت طلبی باید بر دغدغه تئوری پردازی غلبه نماید. باید مجذوب حقیقت بود تا مقتون یا فریفته تئوری سازی خویشتن.

۴. لزوم توجه به تمایز انواع تفکر موجود و عدم خلط میان آنها. تفکر یا از نوع تاسیسی است (افق گشایی جدید، روش جدید و بی‌سابقه و غیرتکراری) یا ترکیبی (التقاطی) یا تقلیدی است. البته هر نوع از تفکر ارزش خاص خود را دارد و نقش خاصی را ایفا می‌کند.

۵. لزوم برقراری نسبت تفکر فلسفی با دین. هر نوع تفکر تاسیسی یا ترکیبی یا تقلیدی باید نسبت خود را با دین روشن سازد و حداقل در نسبت تناسبی باشد و نه تقابلی.

۶ رابطه تفکر فلسفی ما با تفکر فلسفی غرب در عین حال که باید روشمند باشد ولی لزوماً از نوع پلکانی و ترتیبی و بالتبع مستلزم تقلید و تکرار از تمام مراحل فکری غرب نیست؛ یعنی رابطه با فلسفه غرب مانند اجرای دوره‌های آموزشی از کلاس اول تا کلاس دوازدهم نیست، بلکه این رابطه از نوع شبکه‌ای و مانند حل جدول یا پازل است. یعنی می‌توان یک پازل و جدول را به نحو طولی یا عرضی یا... پر کرد (اسدی، ۱۳۸۴، فصل اول، دوم و پنجم).

مقاله‌ای نیز با عنوان *تفکر فلسفی در ایران معاصر* در سال ۱۳۸۴ منتشر شده است که مساله اصلی آن وضعیت تفکر فلسفی در ایران معاصر است. نظر مقاله بر آن است که تفکر فلسفی معاصر ایران از وضعیتی تعارض آمیز برخوردار است. یعنی تفکر فلسفی معاصر ایران صرفاً درگیر سنت فلسفی یا صرفاً تفکر جدید فلسفی نیست بلکه در گیرودار تردد میان این دو است. چرا که در نقطه برخورد و تلاقی دو عالم سنت و مدرنیته قرار گرفته است یا گرفتار شده است. این مقاله در عین اذعان به فقدان تشخص فلسفه معاصر ایران در قالب یک نظام یا قامت فیلسوفی خاص، به وجود جریانی با این عنوان اذعان می‌کند. این جریان خاص و ویژه متمایز از جریان فلسفی کلاسیک است و اساساً به سبب تلاقی اندیشه فلسفی معاصر با اندیشه‌ها و جریان‌های مدرن شکل گرفته است. مسایل یا تعارضات مهمی که تفکر فلسفی معاصر ایران در سایه این تلاقی درگیر آن است عبارتند از: معنا و چیستی فلسفه، نسبت فلسفه با دین، نسبت فلسفه با سیاست (مصلح، ۱۳۸۴، ۶۰-۴۳).

یکی از مطرح‌ترین آثاری که در باب آسیب‌شناسی تفکر به معنای عام (روشنفکری) و تفکر به معنای خاص (فلسفی) در ایران منتشر شده است عبارت از *درخشش‌های تیره* است. این اثر بر این نظر است که اعتیاد به دین یا به تعبیر دیگر دین خویی و روزمرگی ایرانیان مانع گشوده شدن پرسشگری و ذهن پرسشگر به روی آنهاست. قوام تفکر فلسفی و علمی به پرسش است ولی نه قوام دین. تفکر در سطح روشنفکری و فلسفی به دلیل روزمرگی و دین گرایی خاص خودش، زمینه مساله داری و پرسش داری را از دست داده است (دوستدار، ۱۳۷۷، مقدمه). بر اساس این دیدگاه و امثال وی، تفکر در ایران امتناع ذاتی دارد.

گفتنی است که عده‌ای برآن‌اند که در عین سترگی موانع تفکر فلسفی، این امور عارضی‌اند و تلاش‌های فلسفی متنوع ایرانیان نشان از آن دارد که می‌توان از بسترهای اولیه و جدید فلسفی در ایران سخن گفت. یکی از شیوه‌های زمینه ساز برای رفع و عبور از مانع مورد نظر، اشتغال فلسفی اندیشان معاصر به موضوعات و مسایل غیردینی است.

حال که سخن در باب آسیب‌های تفکر فلسفی معاصر ایران است به نظر می‌رسد که می‌توان ردپای چیزی به نام *متافیزیک خویی* و عشق مفرط به متافیزیک را نیز در بخشی از تفکر فلسفی معاصر ایران ملاحظه کرد. کانت از علقه عقل به متافیزیک سخن می‌گفت و فلسفی اندیشان را به کنترل و مدیریت آن دعوت می‌کرد اما اگر علقه کنترل شده متعارف به متافیزیک جای خود را به خوی متافیزیکی و عشق آتشین به متافیزیک دهد به گونه‌ای که فلسفه را جز در متافیزیک سنتی نبیند و در هر فلسفه جدیدی به دنبال متافیزیک باشد، تفکر فلسفی ایران معاصر را دچار دشواری (ابهام، ابهام، سوتفاهم و... فلسفی) خواهد کرد.

اثر دیگری با عنوان *ماجرای فلسفه در ایران معاصر* در سال ۱۳۹۱ نیز منتشر شده است که می‌توان آن را بررسی وضعیت تفکر معاصر با تکیه بر گروه فلسفه دانشگاه تهران و وضعیت متعطلان فلسفی معاصر یا افکار فلسفی معاصران یا فلسفی اندیشان معاصر دانست. این اثر با رویکردی انتقادی به نقش گروه فلسفه دانشگاه تهران و اعضای آن و نیز به اندیشه‌های فلسفی اندیشان معاصر پرداخته است. از نظر این اثر، مهم‌ترین مشکلات پیش روی اندیشه فلسفی معاصر ایران عبارتند از: ابهام در مرز میان فلسفه و الهیات، ورود دین به عرصه فلسفه از طریق جایگزینی مفاهیم دینی به جای مفاهیم فلسفی ناب، دامن زدن بر ضدیت با فلسفه‌های مدرن و وارد ساختن جریان معارضة و مخالفت با فلسفه‌ها به عرصه عمومی است. وی در ادامه در این اثر به دو عنوان فلسفه چیست و جوهر شعر و تاملاتی در *عالم هولدرلین* پرداخته است (یزدچی، ۱۳۹۱، پیشگفتار).

تمام آثار فوق که با عنوان وضعیت تفکر فلسفی ایران معاصر مطرح شدند در عین حال که به تفکر فلسفی معاصر ایران پرداختند اما مشتمل بر جمع‌بندی تفکر معاصر ایران در ذیل عنوان فلسفه جدید و معاصر ایران نبوده‌اند.

۱۴. طرح مجموعه تحقیقات فلسفی جدید در ایران و تولد مطالعات و شاخه‌های خاص فلسفی در ایران

در مرحله بعد می‌توان از آثاری نام برد که دقیقاً متمرکز در مباحث فلسفی معاصراند و گویی چیزی به نام فلسفه جدید و معاصر ایران را در پیش فرض دارند یا کم و بیش بدان تصریح کرده‌اند. به بیان دیگر آثاری که اختصاصاً به توصیف و تحلیل اندیشه‌های فلسفی معاصر در حوزه‌ها و رشته‌های خاص فلسفی پرداخته‌اند مانند *فلسفه اخلاق در ایران معاصر*. این اثر در حکم یک تاریخ فلسفه معاصر ایران با محوریت یک حوزه مطالعاتی در ایران یعنی فلسفه اخلاق در ایران معاصر است. در مقدمه این اثر به طور مشخص به تمایز و استقلال و وزن و ارزش فلسفی اخلاق‌شناسی فلسفی ایران معاصر نسبت به اخلاق‌شناسی ایران در ادوار گذشته و بنابراین نو بودن چنین جریانی اذعان شده است.

به بیان دیگر این نکته مطرح شده است که ایران معاصر شاهد شکل‌گیری دوره جدیدی در اخلاق‌شناسی و اخلاق پژوهی فلسفی است. دلیل این امر تحول و تغییر در رویکردها، روش‌ها، منابع، گستره و عمق اخلاق‌شناسی معاصر ایران است. تنظیم دیدگاه‌ها در این اثر بر حسب تقدم و تاخر تاریخی بوده است یعنی به ترتیب پس از اشارتی به دوره یونان و طرح دیدگاه‌های افلاطون، ارسطو و اپیکور، وارد دوره معاصر شده است.

در دوره معاصر نخست به فلسفه اخلاق مارکسیستی و در ادامه به دیدگاه‌های طباطبایی، جعفری، سروش، حائری یزدی، مطهری، مصباح یزدی، سبحانی، ملکیان، داوری، جوادی آملی، لاریجانی و... پرداخته شده است (*امید، ۱۳۸۸، مقدمه*). اثر دیگری که در این حال و هواست عبارت از *تأملات ایرانی* (حسین کاجی) است. نیز می‌توان از آثاری نام برد که به سیر تاریخی عناوین و مباحث جدید از قبیل دولت، قانون، حقوق، سیاست، شهروندی، اخلاق، فلسفه، دین و... در تاریخ ایران معاصر می‌پردازند مانند *مواجهه اندیشمندان مسلمان معاصر ایران با نظام جدید حقوق بشر* (عبدالرحیم سلیمانی اردستانی)، *تاریخ مفهوم عدالت اجتماعی در دوران مشروطه* (سمیه توحید لو)، *تحول مفهوم دولت در ایران معاصر* (داود بیات)، *مفهوم قانون در ایران معاصر* (داود فیروزی).

۱۵. ارتقای تحقیقات در باب وضعیت فلسفی معاصر ایران و تذکر به وجود آگاهی فلسفی جدید و جریان‌های فلسفی جدید

در دهه اخیر در آثار مربوط به تفکر نظری و فلسفی معاصر ایران شیوه‌های جدید تحقیق به چشم می‌خورد که بدون آنکه به چیزی با عنوان فلسفه معاصر ایران تصریح کنند به وضعیت تفکر فلسفی معاصر ایران پرداخته‌اند. همین امر سبب تذکر و عمق یافتن آگاهی فلسفی جدید و تذکر و تثبیت نسبت به جریان‌های نظری و فلسفی شده است.

اثر نخست با عنوان *گفتمان‌های نظری معاصر ایران* است. این اثر در قالب مفهوم گفتمان به گفتمان‌های نظری ایران معاصر می‌پردازد یعنی: ایدئولوژیکی (شریعتی)، هایدگری (فردید)، سنت گرایانانه (نصر)، علم گرایانه (بازرگان)، هرمنوتیکی (شبستری) و معرفت‌شناسانه (سروش) (*روحانی، ۱۳۹۷، ۴-۶*).

اثر دوم با عنوان *پدیدارشناسی نخستین مراحل خودآگاهی فلسفی ما* است. در این اثر نظر بر این است تا نوع خودآگاهی فلسفی ما (و نه ایدئولوژیک و نه سیاسی) در مواجهه با مدرنیته و با روش پدیدارشناسی مورد تحقیق قرار گیرد. از نظر مؤلف در پرتو فعالیت‌های فلسفی اندیشان ما خودآگاهی نویی در دوره معاصر شکل گرفته است (*زارع شیرین‌کندی، ۱۳۹۶، مقدمه و ۱۳*).

اثر سوم که با رویکرد پدیدارشناختی به مساله ظهور اندیشه و تفکر جدید در ایران معاصر پرداخته است، *انکشاف فرنگ*: پدیدارشناسی تاریخ اندیشه جدید ایران (۱۲۸۵-۱۳۸۵) است. این اثر، تحقیقی در پدیداری و انکشاف اندیشه جدید ایرانی در مواجهه با مدرنیته و از خلال سیاحت نامه‌های فارسی است. از نظر مولف، این مواجهه چنان قوی و گسترده است که می‌توان آن را عصر روشنگری/ ایرانی دانست. نیز نظر بر آن است که با نگاه بلومبرگی، از آنجا که عصر جدید ایران از طریق تاکید بر حکومت قانون و...، پاسخی مناسب به مساله تاریخی و تمدنی ایران داده است و در ادامه آن است، از این رو جریان روشنگری می‌تواند نسبت به اندیشه و تاریخ قدیم، مشروعیت داشته باشد (معمد دزفولی، ۱۴۰۲، پیش گفتار).

اثر چهارم با عنوان *تاریخ فکری ایران معاصر* است. این اثر تحقیقی است که در کنار و نه در ادامه تاریخ نگاری فکر و اندیشه در نزد آدمیت محسوب می‌شود. تحقیق از نوع اول (تاریخ نگاری فکر آدمیت) به دنبال بیان آرای متفکران در یک دوره است ولی تحقیق از نوع دوم، در پی آشنایی با یک دوره تاریخی از خلال افکار متفکران آن است. در واقع در دو اثر با تمایز میان آشنایی با افکار متفکران یک دوره با آشنایی با یک دوره در افکار متفکران آن دوره سروکار داریم. این اثر تحقیق خود را به مقطع زمانی از ۱۳۲۰ تا ۱۳۵۷ اختصاص داده است و آن را در سه دوره و از خلال متفکران مربوط به هر یک از ادوار، مورد مطالعه قرار می‌دهد. هدف، کشف مختصات بنیادین فکری هر دوره از خلال افکار متفکران هر دوره است (منوچهری، ۱۴۰۰، پیشگفتار).

با توجه به زمینه و پیشینه فوق در باب تفکر فلسفی معاصر ایران باید به این نکته مهم توجه داشت که در این میان و تا حال هنوز هیچ تحقیق یا اثر مستقل فلسفی در باب فلسفه جدید و معاصر ایران که ناظر به تعریف و تاریخ آگاهی فلسفی جدید و سیر آن در یک یا دو سده اخیر باشد، منتشر نشده است و به بیان دیگر در ایران تا این مرحله، تحقیقی تحت عنوان فلسفه جدید و معاصر ایران که به طور منظم و منقح به طبقه بندی و گزارش ایده‌ها و اندیشه‌های فلسفی بپردازد، منتشر نشده است. البته چنانکه گذشت در این باب آثاری در قالب تاریخ اندیشه نگاری صرف یا جریان‌شناسی فکری و یا فکرناسی موضوعی فلسفی یا تحت عنوان وضعیت تفکر فلسفی ایران و... منتشر شده‌اند (برای نمونه: ملکیان، ۱۳۸۵، ۶۵ به بعد)، اما این آثار تنها در حکم پیشینه آن چیزی محسوب می‌شوند که نامش فلسفه جدید و معاصر ایران است و نه خود آن! خلاصه در این میان ما با اثری تحقیقی، پرمحتوا، مفصل، مستقل، چارچوب دار، منضبط و فصل‌بندی شده در این باب سروکار نداریم. به بیان دیگر در عین حال که در صد ساله اخیر در زمینه‌های خاصی، کم و بیش شاهد جریان اندیشه نگاری متفکران و فلسفی اندیشان معاصر ایران هستیم اما نمی‌توان در این میان به تحقیقی دقیق و جامع تحت عنوان فلسفه جدید و معاصر ایران، اشاره داشت. حال با لحاظ این پیشینه و زمینه به همین دلیل برای جبران این کاستی این نوشتار درصدد ارائه یک طرح کلی و به عنوان یک مدخل به تعریف و تعیین فلسفه جدید و معاصر ایران پرداخته است و در ادامه به ارائه معنای فلسفه جدید و معاصر ایران در ذیل زمینه و پیشینه آن می‌پردازد.

۱۶. تقویم معنای فلسفه معاصر ایران بر حسب مواجهه فلسفی با مدرنیته

بر اساس دوگانه‌های مفهومی «زمینه با وضعیت» و «پیشینه با آگاهی»، می‌توان گفت: در وهله نخست، با توجه به زمینه تاریخی فلسفه جدید و معاصر ایران، این فلسفه، خود وضعیتی فلسفی نوین به شمار می‌آید؛ و در وهله دوم، برحسب پیشینه تاریخی و مختصات تازه‌ای که دارد، گونه‌ای آگاهی فلسفی جدید محسوب می‌شود.

وضعیت فلسفی جدید ایران معاصر، براساس مواجهه فلسفی آن با مدرنیته و سپس جریان‌ها، ظرفیت‌ها و فعالیت‌های فلسفی برآمده از آن قابل توصیف است. گفتنی است که این مجموعه - یعنی وضعیت ناشی از مواجهه و آنگاه جریان‌ها، ظرفیت‌ها و

فعالیت‌های تابع آن - عیناً مسبوق به سابقه مشابهی نیست. با این حال، آگاهی فلسفی جدید نیز برحسب پیشینه خاص خود، به‌عنوان مجموعه تحقیقات، ایده‌ها، نظریات، مکتوبات، تدریسات، درس‌گفتارها و واحدهای درسی فلسفی که در بستر مواجهه با مدرنیته شکل گرفته‌اند، قابل تعریف است. به‌بیانی دیگر، فلسفه جدید ایران از دو وجه برخوردار است: وجه سخت‌افزاری، یعنی وضعیت ویژه فلسفی (ناشی از زمینه خاص)، و وجه نرم‌افزاری، یعنی آگاهی ویژه فلسفی (ناشی از پیشینه خاص). این دو وجه در کنار یکدیگر، چیزی را که «فلسفه جدید و معاصر ایران» نامیده می‌شود، معنی‌دار و ممکن می‌سازند.

با توجه به ظهور آگاهی فلسفی جدید در ایران معاصر و جهت‌گیری متمایز آن نسبت به آگاهی فلسفی کلاسیک - که به‌وضوح تحت تأثیر مواجهه نظری و فلسفی با مدرنیته صورت گرفته است - می‌توان قوام و تقویم تاریخی فلسفه جدید ایران را همان مواجهه فلسفی با مدرنیته دانست. به عبارت روشن‌تر، ایده‌ها، اندیشه‌ها، آثار و دیدگاه‌های فلسفی جدید در ایران معاصر، در پیوند و مواجهه با مدرنیته شکل گرفته‌اند و تلاش‌ها و فعالیت‌های فلسفی جدید در ایران معاصر، مرهون همین مواجهه فلسفی و نظری با فلسفه‌های مدرن بوده است. بنابراین، اگر به دنبال چیزی به نام فلسفه جدید و معاصر ایران هستیم، باید آن را در ذیل همین آگاهی فلسفی جدید و در همین مواجهه جستجو کنیم، نه در جای دیگر. اگر در جستجوی معنایی برای فلسفه معاصر ایران هستیم، باید آن را عیناً در نسبت فلسفی ایرانیان با مدرنیته فهم کنیم.

بدین ترتیب، می‌توان فلسفه جدید و معاصر ایران را چنین تعریف کرد: مجموعه فعالیت‌ها، آثار و نتایج فلسفی ایران معاصر که حاصل مواجهه با مدرنیته است. به عبارت دیگر، فلسفه معاصر ایران، مجموعه تلاش‌ها و دیدگاه‌های فلسفی برآمده از مواجهه فلسفی ایرانیان با مدرنیته در سده اخیر است، خواه از موضع سنت باشد، خواه از موضع مدرنیته. فلسفه جدید ایران، یک تاریخ زیسته نو است؛ محصول تاریخ زیسته فلسفی جدیدی که در نسبت با مدرنیته شکل گرفته است.

۱۷. تمایز فلسفه کلاسیک و جدید ایران

در ادامه به نحو تاکیدی گفتنی است که فلسفه کلاسیک و سنتی ایران عیناً نمی‌تواند معنا و مدلولی برای واژه و اصطلاح فلسفه جدید و معاصر ایران باشد. به دلایلی چند:

۱. تردیدهای جدی از امکان حضور موثر و فلسفی آن در مواجهه با زندگی و اندیشه و عمل جدید وجود دارد.
۲. ماهیت و سنخ مسایل و مباحث آن به دوران دیگری یعنی دوره کلاسیک مربوط است. بنابراین کاربرد فلسفه کلاسیک در مورد مباحث جدید مانند آن است که ما برای واژه جدید، معنا و مدلول قدیمی معرفی کنیم. مثلاً برای فهم واژه همبرگر، از معنی و مدلول کوبیده یا کتلت سود ببریم.
۳. در تاریخ فلسفه و از جهت نگرش تاریخ فلسفه‌ای، اساساً معنای اصطلاح فلسفه جدید و معاصر با فلسفه کلاسیک و قدیم یکسان نیست.
۴. وقتی که ما با تلاش‌ها و فعالیت و مباحث جدید فلسفی در ایران معاصر مواجهیم که در تمایز و تفاوت اساسی با حوزه فلسفه کلاسیک است، نمی‌توانیم به هم معنایی و هم مدلولی و هم مصداقی این دو حوزه اذعان کرد.
۵. همانگونه که گذشت رویکردها و روش‌های فلسفی موجود در فلسفه جدید ایران متنوع بوده (از قبیل: تحلیلی، پدیدارشناختی، هرمنوتیکی، اخلاقی، پراگماتیستی، معنوی، تحلیلی-متافیزیکی و...) و عیناً در قالب رویکردها و روش‌های سنت فلسفی قرار نمی‌گیرند.

۱۸. نسبت فلسفه کلاسیک و فلسفه جدید ایران

چگونه می‌توان به نحو واقع بینانه و در عین حال کارکردگرایانه نسبتی میان دو حوزه میراث فلسفی یا فلسفه کلاسیک با فلسفه جدید ایران برقرار کرد؟ با توجه به مباحث و نکات پیشین که ناظر به تمایز زمینه‌ای و پیشینه‌ای و بالتبع تمایز توصیفی و تعریفی این دو حوزه است، می‌توان در وهله نخست ولی به نحو اساسی، از نسبت بسترسازی و زمینه‌سازی و ظرفیت‌سازی کلی فلسفه کلاسیک نسبت به فلسفه جدید ایران سخن گفت. بدین معنی که فلسفه کلاسیک نقش ایجاد کننده ظرفیت فلسفه ورزی و حفظ کننده حال و هوای فلسفی برای فرهنگ و تمدن ایرانی را داشته است و از این طریق زمینه را برای ورود به مرحله دیگری از تفکر فلسفی مهیا ساخته است. به بیان دیگر در این مقام، نقش آفرینی سنت فلسفی صرفاً به عنوان و در حد انتقال دهنده ظرفیت فلسفه ورزی و حال و هوای فلسفی به دوره معاصر بوده است.

وظیفه سنت فلسفی عهده‌داری انتقال محتوای فلسفی و بالتبع انتقال دیدگاه‌ها، چشم‌اندازها، روش‌ها، حصارها و مرزهای خود به دوره معاصر و جدید نیست بلکه منتقل کننده ظرفیت، روحیه و حال و هوای فلسفی برای دوره جدید است. اینکه ما می‌توانیم با مدرنیته مواجهه فلسفی داشته باشیم مرهون همین ویژگی و کارکرد میراث فلسفی ماست. در مقام مقایسه، این سخن شبیه سخن مورخان فلسفه غرب است که تمدن اسلامی را منتقل کننده قوی و مناسبی برای میراث یونانی و رومی به غرب می‌دانستند. حال متناظر با آن به نظر می‌رسد که امروز، کارکرد سنت فلسفی ما در نسبت به فلسفه جدید ایران، انتقال اصل فلسفه ورزی و فعالیت فلسفی و حال و هوای فلسفی است تا فلسفه‌ها و دیدگاه‌ها و نظریات فلسفی. این قابلیت فلسفه ورزی همچون سرمایه‌ای است که سبب تسهیل و تعمیق مواجهه فلسفی ما با مدرنیته می‌شود. این دیدگاه را می‌توان در قالب دو تمثیل بهتر دریافت:

۱. نسبت میراث فلسفی به فلسفه جدید ایران مانند هوا نسبت به پرواز کبوتر است و نه قفس نسبت به کبوتر، میراث همان مقدار باید حضور داشته باشد تا به پرواز فلسفی کمک کند، همین و بس.

۲. نسبت میراث فلسفی به فیلسوفان، مهارت آموزی فلسفی باشد نه فلسفه آموزی. نقش میراث فلسفی در مواجهه با اقیانوس مدرنیته، آن است که به ما مهارت ماهیگیری را یاد بدهد و نه آنکه به ما ماهی بدهد! آموزگار فلسفه ورزی باشد تا فلسفه بخشی.

در وهله دوم اما با توسع در معنای میراث فلسفی، به گونه‌ای که شامل حوزه‌های ادبی و عرفانی و اصولی، تفسیری و ... نیز بشود، می‌توان از امکان بازی گری و نقش آفرینی برای تدارک محتوایی برای فلسفه جدید ایران نیز سخن گفت، اما تحقق این مورد اخیر نیازمند صرف تلاش مضاعف و کاربرد رویکردها و شیوه‌های مدرن در باب میراث، از سوی فلسفی اندیشان این دیار است.

۱۹. منابع و متون

آیا می‌توان منابع و متونی را برای فلسفه جدید و معاصر ایران (یا حتی تاریخ آن) تعیین و معرفی کرد؟ پاسخ به این پرسش مثبت است. مجموعه آثار حاصل از مواجهه نظری و فلسفی محققان ایران معاصر با مدرنیته را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: آثار دسته اول، مربوط به دیدگاه‌های خود محققان و متفکران شش جریان فلسفی معاصر است (اندیشه‌سازی)؛ و آثار دسته دوم، مربوط به تحقیقات معطوف به دیدگاه‌ها و پژوهش‌های دسته اول است (اندیشه‌نگاری فکری یا تاریخ فلسفه معاصر). آثار دسته دوم، در قالب طرح تک‌اندیشمند، جریان، یا چنداندیشمند به نگارش درآمده‌اند. در واقع، در دهه‌های اخیر، مطالعات و تحقیقاتی در حال انجام است که به سیر تاریخی مواجهه نظری و فلسفی ایرانیان با مقوله‌ها، مسائل و مباحث مدرن می‌پردازد.

گفتنی است که بیشتر آثار دسته دوم که به تاریخ‌نگاری اندیشه‌های معاصر پرداخته‌اند، نخست، بدون لحاظ جریان‌های فلسفی - یعنی جریان محور نبوده‌اند - و دوم، بدون لحاظ عنصر پیوستگی تحقیق شده‌اند. به بیان دیگر، رویکرد تاریخ‌نگاری اندیشه‌ها، به‌طور عمده، غیر جریان‌گرا و نیز غیرتاریخی، گسسته و تفکیکی است و به تأثیر و تأثر و پیوستگی تاریخی در موضوع مورد تحقیق خود التفات و عنایتی ندارد. نکته مهم آنکه، تنظیم، تدوین و تألیف آثاری با رویکرد تاریخی، به شکل‌گیری چیزی با عنوان «تاریخ فلسفه جدید و معاصر ایران» (تاریخ جریان‌های فلسفی ایران معاصر) در کنار «فلسفه جدید و معاصر ایران» (به‌عنوان جریان‌های مشخص و موجود فلسفی ایران) نیز می‌انجامد.

در ادامه برای نمونه برخی از آثاری از دسته دوم مربوط به فلسفه معاصر ایران را می‌توان بدین ترتیب برشمرد:

اندیشه ترقی و حکومت قانون، فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت، فکر دموکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت ایران (فریدون آدمیت)، *جریان‌شناسی فرهنگی معاصر* (مصطفی ملکیان)، *آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب* (کریم مجتهدی)، *تاریخ فکری ایران معاصر* (عباس منوچهری)، *اخلاق در ایران* (مقصود فراستخواه)، *فلسفه معاصر ایران* (رضا داوری)، *رویارویی با تجدید* (عبدالله نصری)، *تاملات ایرانی/ گفتگوها* (حسین کاجی)، *مساله ایران* (مقصود فراستخواه)، *سرآغازهای تجدیدشناسی فلسفی در ایران معاصر: فروغی* (مالک شجاعی جشوقانی)، *تاریخ فرهنگی ایران مدرن* (نعمت الله فاضلی)، *ملت، دولت و قانون* (جواد طباطبایی)، *تاریخ مفهوم عدالت اجتماعی در دوران مشروطه* (سمیه توحید لو)، *مواجهه اندیشمندان مسلمان معاصر ایران با نظام جدید حقوق بشر* (عبدالرحیم سلیمانی اردستانی)، *فلسفه اخلاق در ایران معاصر* (مسعود امید)، *تحول مفهوم دولت در ایران معاصر* (داود بیات)، *روشنفکران ایرانی و مسئله زبان* (فرزاد بالو)، *اندیشه اصلاح دین در ایران* (مقداد نبوی رضوی)، *دین‌شناسی معاصر* (مجید محمدی)، *بازخوانی تجدید و مدرنیته در مطبوعات ایران دوره قاجار* (مهدیه حمزه ای)، *روشنفکران ایرانی و سنت: بررسی عادت واره‌های چپ و هگلی* (علی علی حسینی)، *تجدد و قانون‌گرایی در اندیشه مستشارالدوله* (حامد عامری)، *مدرنیته سیاسی در ایران: تولد نخستین دولت-ملت ایرانی* (سالار کاشانی)، *مفهوم قانون در ایران معاصر* (داود فیروزی)، *دولت مدرن و بحران قانون* (داود فیروزی)، *مفهوم فردیت در اسلام ایرانی* (فرشته احمدی و نادر احمدی)، *بنیاد فلسفه سیاسی در ایران: عصر مشروطیت* (موسی نجفی)، *روشنفکران ایرانی و غرب* (مهرداد بروجردی)، *روشنفکران مذهبی و عقل مدرن* (تقی رحمانی)، *سنت، مدرنیته، پست مدرن / مجموعه گفتگوها* (اکبر گنجی)، *تاملی در مدرنیته ایرانی* (علی میرسپاسی)، *کیستی ما* (حسین کاجی)، *تقریرهای رقیب درباره مدرنیته ایرانی: اعتراض، وفاداری* (مختار نوری)، *ما و راه دشوار تجدید* (رضا داوری)، *سوثرکتیوین فلسفه اسلامی معاصر ایران* (مسعود امید)، *حاج سیاح و کشف آزادی: تبارشناسی سوژه مدرن ایران* (علی فردوسی)، *اندیشه و اندیشه ورزی* (فرهنگ رجایی)، *متافیزیک شعر / فلسفه شعر نو ایران* (مهدی مظفری ساوجی) و

۲۰. امکان و فعلیت بنیادگذاری فلسفه جدید و معاصر ایران

در نهایت، به پاسخ پرسش‌های بنیادین این نوشتار می‌رسیم: آیا بنیادگذاری فلسفه جدید و معاصر ایران امکان‌پذیر است؟ و آیا می‌توان به‌طور بالفعل از حوزه‌ای با این عنوان سخن گفت؟ به‌نظر می‌رسد که با توجه به وجود زمینه فلسفی، پیشینه واقعی و متمایز برای فعالیت‌های فلسفی معاصر ایران، می‌توان به هر دو پرسش پاسخ مثبت داد. به‌بیانی روشن‌تر، نخست آنکه شرایط امکان چیزی به‌نام فلسفه معاصر ایران، از طریق طرح زمینه، پیشینه، جریان‌ها، رویکردها، موضوعات و مسائل آن، تبیین و ترسیم شده است و بدین‌سان، امکان فلسفه جدید ایران به‌درستی تأیید می‌گردد؛ همان‌گونه که کانت، پس از ظهور فیزیک نیوتن، از شرایط استعلایی آن پرسش کرد. دوم، این مقدمات، معنایی ویژه و مشخص برای فلسفه معاصر ایران به‌دست می‌دهند. سوم، ما عملاً در درون چیزی با عنوان فلسفه جدید و معاصر ایران جای داریم و در فضای آن نفس می‌کشیم. چهارم، همین نوشتار، خود

گواهی است بر اینکه مراحل نخستین بنیادگذاری این حوزه - به مثابه مجموعه جریان‌ها، گرایش‌ها، حلقه‌ها و مطالعات فلسفی جدید ایران - عملاً طی شده است و اکنون زمان بسط، تدقیق و نهادینه‌سازی آن فرا رسیده است.

نتیجه‌گیری

زندگی حقیقتی است که در سپهر آگاهی‌های زیسته خود تقرر می‌یابد و بر اساس آن‌ها قوام می‌گیرد؛ از این‌رو، با دگرگونی این آگاهی‌ها، نه تنها سبک زندگی، بلکه خود ماهیت و معنای آن نیز دستخوش تحول می‌شود. در دوره معاصر، زندگی ایرانی در پرتو آگاهی‌های جدیدی که از خلال مواجهه با تجدد کسب کرده است، دگرگون شده و این دگرگونی، زمینه‌ساز تحول تدریجی آگاهی فلسفی ایرانیان نیز گردیده است.

زندگی جدید ایرانی دیگر امکان قالب‌بندی و اندراج در آگاهی فلسفی سنتی را ندارد و از همین‌رو، به‌سوی تجربیات و تفکرات فلسفی تازه‌ای رهسپار شده است. از این‌رو، برای ارج‌نهادن به این مسیر نوین و استمرار آن، ناگزیر از تنظیم، نظریه‌پردازی و تدوین این آگاهی‌های فلسفی جدید و گنجاندن آنها در مراکز آموزشی و پژوهشی هستیم. افزون بر این، چالش سنت و تجدد، به مثابه پروبلماتیک بنیادین زندگی ایرانی، موجب ظهور مسائل و مباحث فلسفی تازه‌ای گشته و سرانجام به افق پروبلم‌های فلسفی انجامیده است؛ به عبارت دیگر، پروبلماتیک سنت و تجدد به چیزی منتهی شده که می‌توان آن را «پروبلم فلسفه معاصر ایران» نامید.

در ادامه، مهم‌ترین نتایجی که از این نوشتار قابل استخراج است، در یازده بند جمع‌بندی می‌شود:

۱. اصطلاح و عنوان تازه‌ای برای سامان‌دهی فعالیت‌های فلسفی ایران معاصر، عملاً متولد شده یا در شرف تکوین است: «فلسفه جدید و معاصر ایران». این عنوان، بیانگر وضعیت فلسفی مبتنی بر سه مؤلفه مواجهه با مدرنیته، آگاهی فلسفی جدید و جریان‌های تازه‌پدید فلسفی است و بر همین اساس می‌توان آن را فهم و تعریف کرد.
۲. در تاریخ تفکر فلسفی ایران می‌توان از دو دوره متمایز سخن گفت: پیشاتجدد و تجدد.
۳. این فلسفه از حیث امکان عینی (برپایه زمینه تاریخی آن)، امکان علمی (برپایه پیشینه موجود) و نیز فعلیت آن (وجود مجموعه جریان‌های فلسفی نوین) قابل طرح است.
۴. با تکیه بر بند پیشین، می‌توان به بنیادگذاری و تأسیس فلسفه معاصر ایران بر پایه ظرفیت‌های نوین فلسفی اندیشید؛ بدین معنا که بذریه فعالیت‌های جدید فلسفی در ایران پاشیده شده است و اکنون با دوره جدیدی از فلسفه‌ورزی روبه‌رویم که شایسته تولید متون و آثار متناسب با خود است.
۵. فلسفه جدید و معاصر ایران به معنای حضور موضوعات، مسائل، جریان‌ها و دیدگاه‌هایی است که با موضوعات فلسفه کلاسیک در ایران معاصر تفاوت دارد. میان دو عنوان «فلسفه کلاسیک ایران» و «فلسفه معاصر و جدید ایران» نسبت ترادف یا تساوق برقرار نیست؛ این دو عنوان نه هم‌معنا هستند، نه هم‌مدلول و نه هم‌مصادق. فلسفه کلاسیک ایران، ظرفیتی متمایز در زمان حال است، اما عیناً فلسفه جدید نیست. همچنین نسبت فلسفه اسلامی کلاسیک به فلسفه جدید ایران، عیناً مانند نسبت شعر کلاسیک به شعر نو نیست، بلکه تا حدی شبیه به نسبت کلام قدیم به کلام جدید است. از این‌رو، می‌توان این دو حوزه را همچون دو خط موازی در یک صفحه تصور کرد که البته تلاقی آن‌ها در نقاطی چند، بستگی به توسع در معنای میراث فلسفی و کاربست روش‌ها، رویکردها و چشم‌اندازهای جدید در آن میراث موسع دارد.

۶. محتوا و فرم فلسفه معاصر ایران را نمی‌توان در قالب فلسفه‌های کلاسیک ایران، یعنی به صورت نظام‌وار، متافیزیکی، انتزاعی، انحصاری، وحدت‌گرا و یکدست فهمید؛ بلکه باید آن را غیرنظام‌وار، جزیره‌ای، خوشه‌ای، غیرمتافیزیکی، معطوف به امور انضمامی، کثرت‌گرا و سیال در نظر گرفت.
 ۷. فلسفه جدید و معاصر ایران در حدّ و اندازه مکاتبِ بزرگ (چون افلاطونی، رواقی، مشائی، اشراقی، صدرایی، هگلی) یا جریان‌های کلاسیکِ مدرن (چون عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی) و یا جریان‌های معاصر (چون تحلیلی و قاره‌ای) نیست. با عنایت به افولِ عصرِ نظام‌ها و سیستم‌های فلسفی، می‌توان گفت که فلسفه معاصر ایران، هرچند مجموعه‌ای از نظام‌ها نیست، اما مجموعه‌ای از ظرفیت‌ها، فعالیت‌ها، دیدگاه‌ها و متون فلسفی ویژه خود را دارد؛ در مقام تمثیل، نه جنگلی با درختانی تناور و کهن، بلکه جنگلی است مرکب از درختچه‌ها و خوشه‌های گیاهی.
 ۸. نقطه قوت فلسفه جدید ایران، در تکرار، گشودگی و انعطاف‌پذیری آن برای فعالیت‌های گوناگون فلسفی است و برخلاف فلسفه کلاسیک، به بحث از وجود و عوارض تحلیلی آن محدود و مقید نمی‌شود.
 ۹. از حیث آسیب‌شناسی، به دلیل نونهال بودن این فلسفه، همچنان از هندسه نامشخص، پراکندگی و کاستی‌های فلسفی رنج می‌برد. وضعیت کنونی آن را می‌توان به وضعیت ادبیات جدید ایران (شعر، داستان و رمان نو) از دهه ۱۳۳۰ به بعد تشبیه کرد که در مرحله شکل‌گیری اولیه، تولید، تجمع و تحدید تدریجی ایده‌ها، اندیشه‌ها، آثار و منابع خود بود.
 ۱۰. با تمرکز بر جریان‌های فلسفی و فعالیت‌های نظری دو سده اخیر، می‌توان مقدمه و درآمدی بر تاریخ فلسفه معاصر ایران تدوین کرد؛ چه به صورت جریان‌محور، موضوع‌محور یا مسئله‌محور. در این چارچوب، می‌توان به دیدگاه‌ها، تحلیل‌ها و استدلال‌های صاحب‌نظران در باب مفاهیمی چون فلسفه، هنر، دولت، قانون، عدالت، زبان، اخلاق، حقوق، دین، معنویت، عقل، علم، اقتصاد و دانشگاه پرداخت و نقطه آغاز این دیدگاه‌ها، تحول تاریخی آن‌ها و تأثیر و تأثر متقابلشان را نشان داد.
 ۱۱. تز تمایز و استقلال تاریخ فلسفه معاصر ایران از تاریخ فلسفه کلاسیک ایران، همچون طرحی نخستین و بذرگونه است که باید از خلال نقد و بحث آبیاری گردد و به‌منزله پروژه‌ای فلسفی برای فلسفی‌اندیشان ایران معاصر تلقی شود که شایسته تأمل و بررسی ژرف است.
- در پایان باید گفت که ایرانیان هم‌اکنون وارد افق اندیشه و عمل نو شده‌اند و برای فهم و آزمون اندیشه‌ها و اعمال جدید در تلاش‌اند. در این میان، رویکرد فلسفی می‌تواند بسی راهگشا، مسیرساز و جهت‌بخش باشد و این فلسفه معاصر ایران است که باید در حدّ ظرفیت‌های خود، این وظیفه خطیر را عهده‌دار گردد. با این حال، باید این نکته را نیز در نظر داشت که فرهنگ ایرانی، علاوه بر برخورداری از لنگرگاه فلسفی سنتی که کشتی‌های بزرگ دیروز در آن پهلو گرفته‌اند، اینک درصدد ساختن لنگرگاه فلسفی جدیدی است تا به قایق‌های متوسط و کوچک امروز نیز رخصت پهلوگیری دهد؛ به امید آنکه در آینده و به تدریج، این لنگرگاه نوپا نیز به لنگرگاهی بزرگ و استوار مبدل گردد.

منابع

- آدمیت، فریدون. (۱۳۸۵). *اندیشه ترقی*. تهران: خوارزمی.
- اسپیلبرگ، هربرت. (۱۳۹۱). *جنبش پدیدارشناسی، درآمدی تاریخی*. ج. ۱ و ۲، ترجمه مسعود علیا، تهران: مینوی خرد.
- اسدی، محمدرضا. (۱۳۸۴). *فقر تفکر و متفکران فقیر*. تهران: اندیشه امروز.
- اسماعیلی، حمیدرضا. (۱۳۹۴). *اصلاحات به روایت حلقه ملکیان*. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- افروغ، عماد. (۱۳۸۰). وضعیت تفکر در ایران معاصر، *سروش/اندیشه*، شماره ۱، ۶۳-۸۱.

- امید، مسعود. (۱۳۸۸). *فلسفه اخلاق در ایران معاصر*. تهران: علم.
- حکیمی، محمدرضا. (۱۳۸۶). *الهیات الهی و الهیات بشری*. قم: نشر دلیل ما.
- داوری، رضا. (۱۳۹۰). *فلسفه معاصر ایران*. تهران: انتشارات سخن.
- دوستدار، آرامش. (۱۳۷۷). *درخشش‌های تیره*. پاریس: نشر خاوران.
- روحانی، حسین. (۱۳۹۷). *گفتمان‌های نظری معاصر ایران*. تهران: نقد فرهنگ.
- زارع شیرین‌کندی، محمد. (۱۳۹۶). *پدیدارشناسی نخستین مراحل خودآگاهی فلسفی ما*. تهران: هرمس.
- زمانی، مجید. (۱۴۰۳). *حکمت متعالیه تحلیلی*. تهران: نگاه معاصر.
- کربن، هانری. (۱۳۶۹). *فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی*. ترجمه جواد طباطبایی، تهران: توس.
- مجتهدی، کریم. (۱۳۷۹). *آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- مصلح، علی اصغر. (۱۳۸۴). *تفکر فلسفی در ایران معاصر*. حکمت و فلسفه، ۱(۳)، ۴۳-۶۰.
- <https://doi.org/10.22054/wph.2005.6696>
- معمد دزفولی، فرامرز. (۱۴۰۲). *انکشاف فرنگ: پدیدارشناسی تاریخ اندیشه جدید ایران (۱۸۱۵-۱۲۸۵)*. تهران: نگاه معاصر.
- ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۵). *مشتاقی و مهجوری*. تهران: نگاه معاصر.
- منوچهری، عباس. (۱۴۰۰). *تاریخ فکری ایران معاصر*. تهران: روزنه.
- نبوی رضوی، مقداد. (۱۴۰۱). *اندیشه اصلاح دین در ایران (ج ۱ و ۲)*. تهران: شیرازه.
- نصری، عبدالله. (۱۳۸۶). *رویارویی با تجدد و گفتمان مدرنیته*. تهران: نشر علم.
- یزدچی، صدیق. (۲۰۱۳). *ماجرای فلسفه در ایران معاصر*. آلمان: نشر فروغ.

References

- Adamiyat, F. (2006). *The Idea of Progress*, Tehran: Kharazmi. (in Persian)
- Afroogh, E. (2001). The State of Thought in Contemporary Iran, *Soroush Andisheh*, No. 1, 63-81.
- Asadi, M. R. (2005). *Poverty of Thought and Poor Thinkers*, Tehran: Andishe-ye Emroz.
- Corbin, H. (1990). *Iranian Philosophy and Comparative Philosophy* (J. Tabatabai, Trans.). Tehran: Tous. (in Persian)
- Davari, R. (2011). *Contemporary Iranian Philosophy*, Tehran: Sokhan.
- Dostdar, A. (1998). *Dark Gleams*, Paris: Khavaran. (in Persian)
- Esmaili, H. (2015). *Reforms as Narrated by Malekian's Circle*, Tehran: Center for Islamic Revolution Documents. (in Persian)
- Hakimi, M. R. (2007). *Divine Theology and Human Theology*. Qom: Dalil-e Ma. (in Persian)
- Malekian, M. (2006). *Longing and Exile*. Tehran: Negah-e Mo'aser. (in Persian)
- Manoochehri, A. (2021). *Intellectual History of Contemporary Iran*. Tehran: Rowzaneh. (in Persian)
- Mojtahedi, K. (2000). *The Iranians' Introduction to Modern Western Philosophies*. Tehran: Research Institute for Islamic Culture and Thought. (in Persian)
- Mosleh, A. A. (2005). Philosophical Thought in Contemporary Iran, *Wisdom and Philosophy*, 1(3), 43-60. <https://doi.org/10.22054/wph.2005.6696>
- Motamed Dezfouli, F. (2023). *The Unfolding of the West: A Phenomenology of the History of Modern Iranian Thought (1806-1906)*. Tehran: Negah-e Mo'aser. (in Persian)
- Nabavi Razavi, M. (2022). *The Idea of Religious Reform in Iran* (Vols. 1-2). Tehran: Shirazeh. (in Persian)
- Nasri, A. (2007). *Confronting Modernity and the Discourse of Modernity*. Tehran: Elm. (in Persian)
- Omid, M. (2009). *Moral Philosophy in Contemporary Iran*, Tehran: Elm. (in Persian)
- Rouhani, H. (2018). *Contemporary Theoretical Discourses in Iran*. Tehran: Naqd-e Farhang. (in Persian)

- Spielberg, H. (2012). *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction* (Vols. 1–2), M. Olia, Trans. Tehran: Minavi-ye Kherad. (in Persian)
- Yazdchi, S. (2013). *The Story of Philosophy in Contemporary Iran*. Germany: Forugh. (in Persian)
- Zamani, M. (2024). *Analytical Transcendent Philosophy*. Tehran: Negah-e Mo'aser. (in Persian)
- Zare Shirinkandi, M. (2017). *Phenomenology of the Early Stages of Our Philosophical Self-Consciousness*, Tehran: Hermes. (in Persian)