



Contemporary Islamic Philosophy and Its Challenges¹

Qodratullah Qorbani²

Abstract

Contemporary Islamic philosophy faces significant challenges across a variety of dimensions and contexts. Some of these challenges include: (1) a lack of diversity in methods, topics, issues, approaches, and theories; (2) insufficient engagement with the philosophical questions of contemporary individuals; (3) a lack of practical applicability; (4) a tendency towards abstraction without concreteness; (5) reliance on previous philosophical schools; (6) inadequate interaction with other domains of human knowledge; (7) insufficient capacity for the development of applied philosophies; (8) dependence on theological doctrines and religious ideologies; (9) a focus on theoretical innovation over exegesis; (10) limited engagement with other philosophical traditions and the adoption of their insights; and (12) a lack of self-criticism and an aversion to dogmatism. This study shows that the crisis of contemporary Islamic philosophy arises from its inability to address these foundational challenges. Specifically, it lacks sufficient breadth in topics and issues, fails to engage adequately with the philosophical inquiries of contemporary Muslims, and does not represent an objective or practical philosophy, remaining heavily reliant on past philosophical traditions. Additionally, it still suffers from an overemphasis on interpretation and commentary. There exists an illogical blending and conflation between contemporary Islamic philosophy and Islamic theology, and it lacks

¹ . **Research Paper**, Received: 5/11/2024; Confirmed: 19/11/2024.

² . Professor of Philosophy, Department of Philosophy, Kharazmi University, Tehran, Iran. (qodratullahqorbani@khu.ac.ir).

meaningful and essential engagement with other aspects of Muslim life and human knowledge. Furthermore, contemporary Islamic philosophy lacks a strong critical approach and does not engage in constructive dialogue with other philosophical traditions. This study seeks to propose solutions to help contemporary Islamic philosophy address these challenges, such as by focusing on issues raised in contemporary Western philosophy, embracing applied philosophies, striving for independence from Islamic theology, and adopting a more concrete, practical, and critical approach.

Keywords: Contemporary Islamic Philosophy, Contemporary Western Philosophy, Applied philosophies, Efficacy, Islamic Theology.

1. Introduction

Today, we face not only the question of whether contemporary Islamic philosophy exists but also whether it is dynamic and practically effective. If it has potential, the challenge is to actualize this through the efforts of contemporary philosophers. In fact, in facing the dynamic state of contemporary Western philosophy and the relatively static state of contemporary Islamic philosophy, we encounter the fundamental question of what the criteria and standards of a dynamic and effective philosophy are. Given the dynamism of contemporary Western philosophy in all its dimensions, how can the criteria for the dynamism and effectiveness of contemporary Islamic philosophy be measured and assessed?

Considering this reality, this research adopts an inductive method to extract certain criteria and attempts to evaluate to what extent contemporary Islamic philosophy, quantitatively and qualitatively, possesses these criteria, in comparison with contemporary Western philosophy. Conducting such a criteria assessment can open a new perspective in diagnosing the issues of contemporary Islamic philosophy from a meta-philosophical viewpoint. By considering the realization of a dynamic philosophy in the contemporary world, it allows for the assessment of contemporary Islamic philosophy relative to it, thus providing grounds for judging the reasons for the backwardness and ineffectiveness of contemporary Islamic philosophy from various perspectives. The criteria in question are as follows: 1. Diversity in methods, topics, issues, approaches, and theories, 2. Relevance to the questions of contemporary humanity, 3. Practical applicability, 4. Concreteness and specificity, 5. Independence from previous philosophical schools, 6. Interaction with other fields of human knowledge, 7. Potential to produce supplementary philosophies, 8. Independence from theological teachings and religious ideologies, 9. Theorizing instead of mere

commentary and annotation, 10. Potential for dialogue with other philosophical schools, 11. Absorbing the capabilities of other philosophical schools, 12. Self-criticism and avoidance of dogmatism.

Considering the totality of the aforementioned criteria allows for the quantitative and qualitative distinction of the general characteristics of a dynamic and effective philosophy or philosophical school from a static or ineffective philosophical school. At the end of this introduction, it is important to note that the dynamism of a philosophy does not necessarily mean its complete success in responding to the needs and questions of contemporary humanity, although such an expectation is desirable. Rather, it means the capability of this philosophy to engage practically and deeply with the needs and questions of contemporary humanity. It may be somewhat successful in addressing these needs and questions, and in some cases, it may not be successful, but the future horizon for resolving the philosophical issues of humanity remains open to it.

Conclusion

Considering the unfavorable state of contemporary Islamic philosophy, its lagging behind the philosophical developments and progress of recent centuries, and its tangible encounter with the dynamism and effectiveness of contemporary Western philosophy, the following suggested solutions may help address the problems of contemporary Islamic philosophy and pave the way for its dynamism and effectiveness:

1. Shift from Traditional Ontology to New Inquiry: Redefine philosophy, specifically contemporary Islamic philosophy, from traditional ontology to a new meaning centered on questioning.
2. Broaden the Understanding that Philosophy is a Human Knowledge: Contemporary Islamic philosophy should primarily address the tangible and concrete issues of contemporary Muslim individuals rather than solely teaching them about afterlife living, which is the responsibility of theology and mysticism, not philosophy.
3. Attention to Contemporary Realities and Challenges: Contemporary Islamic philosophy should offer philosophical solutions to these challenges. Successfully engaging deeply with these challenges will both distance contemporary Islamic philosophy from abstraction and subjectivity and demonstrate its practical and effective dimensions.
4. Interaction with Other Domains of Human Knowledge: This necessity is crucial for updating contemporary Islamic philosophy and equipping it with the latest scientific theories and discoveries worldwide.

5. Desanctification of Islamic Philosophy: Philosophy, being a human knowledge, must be distinct from both religion and theology. Since the foundations, principles, theories, goals, issues, methods, and scope of philosophy differ from theology, even if they have some similarities. This separation does not imply conflict or opposition but highlights the difference in their foundations, approaches, and goals. Despite this, the dialogical nature of philosophy necessitates that it continually engages in dialogue with religion and theology.
6. Necessity of an Independent Approach in Philosophizing and Moving Away from Traditionalism: Hence, contemporary Islamic philosophy is neither Ibn Sina's Peripatetic philosophy, nor Suhrawardi's Illuminative philosophy, nor Mulla Sadra's Transcendent Wisdom; it is our current philosophy, addressing our issues, and should independently explore contemporary Muslim concerns without lingering in past philosophical traditions. Although the insights of past philosophical traditions illuminate our philosophical future, they do not mean stagnation in the past.
7. Necessity of Reproducing Supplementary Philosophies: Therefore, efforts to establish supplementary philosophies within the context of Islamic philosophical tradition, such as Islamic philosophy of religion, Islamic philosophy of ethics, Islamic political philosophy, Islamic philosophy of art, and similar fields, are very necessary, effective, and practical.
8. Necessity of a Meta-philosophical Approach to the Islamic Philosophical Tradition, Especially Contemporary Islamic Philosophy: Always view the philosophical stream from a meta-philosophical perspective to recognize its strengths and weaknesses. This requires promoting a continuous critical approach to philosophical theories, avoiding dogmatism, and refraining from idolizing philosophers and their schools.

References

- Abdolrasoul Uboudiyat, (2006), *An Introduction to the System of Sadrian Wisdom*, Tehran: SAMT and Imam Khomeinin Education and Research Institute.
- Bahman Pazouki, (2021), *History of Contemporary Western Philosophy*, Tehran: Iranian Institute of Philosophy and Wisdom Research.
- Dariush Shayegan (2007), *Under the Skies of the World* (translated by Nazi Azima), Tehran: Forouzan Publishing.
- Ebeahim Alipour, Ebrahim (ed.), (2017), *Essentials and Requirements of Islamic Philosophy*, Qom: Islamic Sciences and Culture Academy Publications.
- Gholamhossein Ebrahimi Dinani, (2001), *Ayeneh-haye Filsuf* (Mirrors of a Philosopher), edited by Abdollah Nasri, Tehran: Soroush Publications.



فلسفه اسلامی معاصر و چالش‌های پیش‌روی آن^۱

قدرت الله قربانی^۲

چکیده

فلسفه اسلامی معاصر در ابعاد و زمینه‌های مختلفی با چالش‌های مهمی مواجه است، برخی از این چالش‌ها عبارتند از: ۱. عدم تنوع در روش‌ها، موضوعات، مسائل، رویکردها و نظریات آن، ۲. عدم ارتباط آن با پرسش‌های فلسفی انسان معاصر، ۳. کاربردی نبودن، ۴. انتزاعیت و انضمامی نبودن، ۵. مشکل وابستگی به مکاتب فلسفی قبلی، ۶. عدم تعامل کافی آن با دیگر حوزه‌های معرفتی بشر، ۷. عدم ظرفیت بالفعل لازم برای تولید فلسفه‌های مضاف، ۸. عدم استقلال از آموزه‌های الهیاتی و ایدئولوژی‌های دینی، ۹. نظریه‌پردازی به جای شرح-نویسی، ۱۰. عدم گفتگو با مکاتب فلسفی دیگر و جذب قابلیت‌های آنها، و ۱۲. عدم خودانتقادگری و دوری از جزم‌گرایی. در این تحقیق نشان داده می‌شود که بحران فلسفه اسلامی معاصر در مواجهه با چالش‌های اساسی مزبور است، به این معنا که نه تکثر قابل قبولی در موضوعات و مسائل دارد، نه با پرسش‌های فلسفی انسان مسلمان سروکار دارد، نه یک فلسفه عینی و کاربردی است؛ بلکه شدیداً به سنت فلسفی گذشته وابسته است. ضمن اینکه هنوز هم دچار مشکل شرح و حاشیه‌نویسی است. بین فلسفه اسلامی معاصر و الهیات

۱. مقاله پژوهشی، تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۸/۱۵ تاریخ تایید علمی: ۱۴۰۳/۸/۲۹.

۲. استاد گروه فلسفه دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران، (qodratullahqorbani@khu.ac.ir).



اسلامی نوعی خلط و پیوند غیرمنطقی وجود دارد. همچنین با دیگر زوایای زندگی انسان مسلمان و معارف بشری ارتباط لازم و معنادار ندارد. و اینکه رویکرد انتقادی قوی‌ای در فلسفه اسلامی معاصر وجود ندارد و با دیگر مکاتب فلسفی در گفتگوی سازنده نیست. در این تحقیق تلاش می‌شود راه کارهایی پیشنهادی برای برون‌شد فلسفه اسلامی معاصر از چالش‌های پیش‌رو معرفی گردد، از جمله آنها توجه به مسائل طرح شده از سوی فلسفه معاصر غرب، اقبال به فلسفه‌های مضاف، و استقلال‌جویی از الهیات اسلامی، و اتخاذ رویکرد عینی، کاربردی و انتقادی بسیار مهم هستند.

کلیدواژگان: فلسفه اسلامی معاصر، فلسفه معاصر غرب، فلسفه‌های مضاف، کارآمدی، الهیات اسلامی.

۱. مقدمه

امروزه ما نه تنها با پرسش از وجود و عدم وجود فلسفه اسلامی معاصر مواجه هستیم، بلکه حتی با پذیرش وجود آن، با این مسئله مهم مواجه‌ایم که آیا فلسفه اسلامی معاصر یک فلسفه پویا و دارای کارآمدی بالفعل است، یا اینکه بالقوه برخی قابلیت‌های یک مکتب فلسفی پویا را داراست که بایستی آن قابلیت‌ها با تلاش فیلسوفان معاصر فعلیت یابند؟ در واقع در مواجهه با وضعیت نسبتاً پویای فلسفه معاصر غرب و وضعیت نسبتاً ایستای فلسفه اسلامی معاصر، ما با این پرسش اساسی مواجه هستیم که فلسفه اسلامی معاصر با چه چالش‌های مهمی مواجه است که موجب توقف، ایستایی و عدم پویایی آن شده است؟ با نظر به این واقعیت در این تحقیق به روش استقرایی، برخی معیارهایی استخراج گردیده و تلاش شده با نظر به کمیت و کیفیت وجود این معیارها در فلسفه معاصر غرب، تحلیل شود که فلسفه اسلامی معاصر تاچه حد به لحاظ کمی و کیفی از این معیارها برخوردار است؟ این معیارسنجی می‌تواند در آسیب‌شناسی فلسفه اسلامی معاصر از منظر فرافلسفی، افقی جدید بگشاید به این معنا که با نظر به تحقق یک فلسفه پویا در جهان معاصر، می‌توان با نسبت‌سنجی فلسفه معاصر اسلامی

با آن، دلایل عقب‌ماندگی و عدم کارآیی فلسفه اسلامی معاصر را از منظرهای مختلف مورد داوری قرار داد، که همان چالش‌های کنونی آن هستند. معیارهای مورد نظر عبارتند از: ۱. تنوع در روش‌ها، موضوعات، مسائل، رویکردها و نظریات، ۲. ارتباط با پرسش‌های فلسفی انسان معاصر، ۳. کاربردی بودن، ۴. عینی و انضمامی بودن، ۵. استقلال‌جویی از مکاتب فلسفی قبلی، ۶. تعامل با دیگر حوزه‌های معرفتی بشر، ۷. امکان تولید فلسفه‌های مضاف، ۸. استقلال از آموزه‌های الهیاتی و ایدئولوژی‌های دینی، ۹. نظریه‌پردازی به‌جای حاشیه‌نویسی و شرح‌نویسی، ۱۰. امکان گفتگو با مکاتب فلسفی دیگر، ۱۱. جذب قابلیت‌های مکاتب فلسفی دیگر، ۱۲. خودانتقادی و دوری از جزم‌گرایی. ملاحظهٔ مجموع معیارهای مذکور این قابلیت را دارد تا به لحاظ کمی و کیفی اوصاف کلی یک فلسفه یا مکتب فلسفی پویا و کارآمد را از یک فلسفه ایستا یا مکتب فلسفی ناکارآمد بازشناسد. در پایان این مقدمه تذکر این مهم لازم است که پویایی یک فلسفه به‌معنای موفقیت تام آن در پاسخ‌دهی به نیازها و پرسش‌های انسان معاصر نیست، اگرچه چنین انتظاری از آن مطلوب است؛ بلکه به‌معنای قابلیت این فلسفه برای مواجههٔ عینی و درگیری عمیق با نیازها و پرسش‌های فلسفی انسان معاصر است، حال ممکن است در پاسخ‌دهی به نیازها و پرسش‌های مربوطه تا حدودی موفق باشد و در برخی موارد هم موفق نباشد، ولی افق آینده برای گشودن گره‌های فلسفی انسان معاصر برایش بسته نیست.

۲. تنوع

یکی از ویژگی‌های فلسفه اسلامی معاصر، عدم تنوع نهفته در ابعاد مختلف آن است. منظور از تنوع، می‌تواند تنوع در موضوعات، مسائل، نظریات، قلمروها، روش‌ها، و شیوهٔ آموزش و پژوهش آن باشد. منظور از تنوع در موضوع، یعنی آن فلسفه خود را به لحاظ مفهومی و مصداقی به موضوعی خاص محدود نسازد، بلکه طیف گسترده‌ای از موضوعات را دربرگیرد. همچنین توانایی پاسخ‌گویی به مسائل مختلف زندگی انسان از زوایای مختلفی را

داشته باشد. علاوه بر این چنین فلسفه‌ای می‌تواند طیف گسترده‌ای از نظریات را پوشش داده، به قلمروهای مختلف مادی و غیرمادی، اجتماعی و فردی، دینی و غیردینی، علمی و فراعلمی، و نظایر آن قابل اطلاق باشد. همچنین از ویژگی‌های یک فلسفه کارآمد قابلیت آن در استفاده از روش‌های مختلف در دو مقام گردآوری اطلاعات و نظریات، و داوری آنها برای توجیه معرفتی و راستی‌آزمایی است. همچنین تنوع در شیوه‌های آموزش با نظر به تفاوت سطوح مخاطبان فلسفه و تنوع در پژوهش، که منجر به نتایج جدید و بدیع می‌گردد، دارای ارزش خاص خود است.

وقتی که فلسفه معاصر غرب مورد ملاحظه قرار داده شود، مشخص می‌گردد که آن تنوع لازم را به لحاظ موضوعات، روش‌ها، قلمروها، نظریات، مسائل و نظایر آن دارد. در فلسفه معاصر غرب هر موضوعی که قابلیت تفکر فلسفی بر روی آن وجود داشته باشد، موضوع مطالعه است؛ به همین دلیل این فلسفه با مسائل مختلف و متنوعی روبروست، ولی آنها را از منظر فلسفی مطالعه می‌کند و پاسخ می‌دهد. همچنین تنوع روش‌ها از اهمیت بالایی در فلسفه معاصر غرب برخوردار است؛ در این زمینه روش‌های عقلی، تجربی، شهودی، پدیدار-شناسانه، هرمنوتیکی، و نظایر آن، که موجب گسترده‌گی کارکرد این فلسفه شده است، قابل توجه است. به همین دلیل فلسفه معاصر غرب قابلیت به کارگیری در اکثر ابعاد زندگی انسان معاصر را دارد (اصغری، ۱۳۹۹، صص ۱۳-۲۵).

وقتی فلسفه اسلامی معاصر با معیارهای فلسفه معاصر غرب سنجیده می‌شود، مشخص می‌شود که موضوع فلسفه اسلامی معاصر نه تنها وسعت نیافته، بلکه محدودتر هم شده است. از آنجاکه تعریف فلسفه در فلسفه اسلامی براساس موضوع آن انجام می‌شود و گفته می‌شود که فلسفه، شناخت مطلق وجود یا هستی‌شناسی کلی است، که این تعریف از ارسطو به ابن-سینا و فارابی رسیده است، در سنت فلسفی ارسطو این تعریف شامل مطالعه موجود مجرد و مادی، جهان طبیعت و مابعدالطبیعه و علوم طبیعی، ریاضی و مابعدالطبیعی، و نیز حوزه‌های

اجتماع، سیاست، اخلاق، هنر و نظایر آن می‌شود (فناپی، ۱۴۰۰، ص ۲۴-۲۷). اگرچه فیلسوفان متقدم مسلمان، مانند فارابی و ابن‌سینا طبق چنین تعریفی به مصادیق مذکور فلسفه می‌پرداختند، اما متأسفانه ملاحظه می‌شود با حفظ تعریف موضوعی فلسفه بر مطالعه اوصاف کلی وجود و موجود، در تداوم تاریخی سنت فلسفی اسلامی، از تعداد موضوعات فلسفه اسلامی کاسته می‌شود، به طوری که در سنت فلسفی ملاصدرا، که فلسفه اسلامی معاصر نیز تا حدود زیادی پیرو آن است، موضوعاتی چون طبیعت، سیاست، انسان‌شناسی، اجتماع، هنر، علم، و نظایر آن از دایره موضوعی فلسفه خارج می‌گردند و فلسفه عمدتاً به مابعدالطبیعه به معنای مطالعه احکام کلی وجود، الهیات به معنای شناخت اوصاف الهی و علم النفس فلسفی محدود می‌گردد (ملاصدرا، ۱۳۷۵، ص ۱۹-۲۰). محدودیت موضوعی فلسفه در سنت اسلامی، که متأثر از عوامل متعدد معرفتی و غیر معرفتی طی قرون گذشته است، موجب محدود شدن مسائل فلسفه اسلامی صدرایی و سپس فلسفه اسلامی معاصر به موضوعات خاص مابعدالطبیعی، الهیاتی و معرفت‌النفس می‌شود. پس کاهش قلمرو فلسفه اسلامی و انحصار روش آن عمدتاً در روش عقلی، اعم از استدلال عقلانی و شهود عقلانی، از چالش‌های مهم پیش‌روی آن است (مهدوی‌نژاد، ۱۳۹۲، ص ۲۶۲-۲۶۷). در واقع آنچه که در تاریخ فلسفه اسلامی تا دوره معاصر رخ می‌دهد. محدودیت در قلمرو موضوعی، مسائل، نظریات، و روش‌های به کار رفته در فلسفه است. البته اگرچه فیلسوفان مسلمان بر تعداد مسائل فلسفی به ارث رسیده از سنت یونانی افزودند، اما محدودیت موضوعی فلسفه اسلامی در مقایسه با فلسفه غرب، موجب تنگ‌تر شدن عرصه نظریه‌پردازی برای آن در حوزه‌های مختلف فلسفی گردیده است. برای مثال در حالی که فارابی به عنوان مؤسس فلسفه اسلامی به موضوعاتی چون سیاست، اخلاق، اجتماع، هنر، علوم، و نظایر آن توجه خاصی در فلسفه خود داشت، متأسفانه در فلسفه اسلامی معاصر تأمل فلسفی و نظریه‌پردازی فلسفی در چنین موضوعاتی، یا انجام نمی‌شوند یا بسیار نحیف و امری ثانوی تلقی می‌شوند، بلکه هستی‌شناسی و الهیات

و مباحث نفس و قیامت، جای همه آنها را گرفته است (فنایی، ۱۴۰۰، ص ۲۰۸). در زمینه روش فلسفه‌آموزی هم سبک سنتی فلسفه اسلامی متأسفانه مفید فایده نیست، زیرا امکان طرح پرسش و مسأله‌سازی و مسأله‌یابی را به قدر کافی فراهم نمی‌سازد. به گفته دینانی، سبک سنتی ما در فلسفه بسیار اشتباه است. زیرا در این سبک طالب فلسفه فقط چیزهایی را می‌آموزد، اما ذهن او پرسش‌گر و نقاد بار نمی‌آید. فیاضی نیز معتقد است که باید کتاب‌های درسی ما همراه با رشد فکری جامعه جهانی تغییر کند. او تأکید دارد که نباید کتاب‌های گذشتگان همچنان محور تدریس باشد (علی‌پور، ۱۳۹۶، ص ۱۰۳، ۲۲۱). فنایی اشکوری نیز تأکید دارد که متأسفانه کمیت‌گرایی آفاقی دارد که دامن‌گیر حوزه علمی هم شده است، و اینکه ما امروزه فلسفه‌دان داریم، اما فیلسوف فلسفه‌ورز کم شده است (فنایی، ۱۴۰۰، ص ۲۲۰).

نتیجه اینکه اگرچه به لحاظ تعریف موضوع فلسفه، فلسفه اسلامی همان تعریف ارسطویی را به لحاظ مفهومی حفظ کرده است، اما به لحاظ مصداق موضوع فلسفه، در طول تاریخ فلسفه اسلامی از تعداد مصداق آن کاسته شده است، تا آنجا که حتی در فلسفه اسلامی معاصر موضوع آن عمدتاً به احکام وجود، الهیات خاص و علم النفس محدود شده است. پیامد چنین رخدادی محدودیت در مسائل، نظریات، روش‌ها، قلمروها و کاربردهای فلسفه اسلامی معاصر در مقایسه با فلسفه معاصر غرب است. در زمینه روش به طور خاص می‌توان به تنوع روش‌های به کار رفته در فلسفه‌های جدید و معاصر غرب اشاره کرد، از جمله روش «استدلال از راه بهترین تبیین» که کاربردهای زیادی در فلسفه دارد ولی فلسفه اسلامی معاصر خود را از بهره‌مندی از چنین روش‌های محروم کرده است (فنایی، ۱۴۰۰، ص ۲۱۹؛ علی‌پور، ۱۳۹۶، ص ۳۴۳).

۳. ارتباط با پرسش‌ها و نیازهای فلسفی انسان معاصر

به یقین می‌توان گفت ارتباط عمیق با پرسش‌ها و نیازهای فلسفی انسان معاصر از مهم‌ترین و اساسی‌ترین معیارهای یک فلسفه پویا و کارآمد است، چرا که فلسفه در مقام پرسش‌گری، دغدغه واکاوی پرسش‌های فلسفی انسان معاصر را برعهده دارد. این ویژگی به‌طور خاص صفت ذاتی فلسفه‌های جدید و به‌ویژه معاصر غرب است. در واقع رمز پویایی و کارآمدی فلسفه معاصر غرب از آن روست که تلاش دارد پرسش‌ها و نیازهای فلسفی انسان معاصر را در حوزه‌های مختلف به‌طریق فلسفی مورد تأمل قرار دهد، فارغ از اینکه در پاسخ‌دهی به آنها چقدر موفق باشد. به همین دلیل است که امروزه مسائل مهمی چون پوچی، الحاد، عسرت انسان، ندانم‌انگاری، نسبی‌گرایی معرفتی، اخلاقی و دینی، ناامیدی و بحران معنای زندگی، خودکشی، سعادت و خوشبختی، عدالت و آزادی، همجنس‌گرایی، نژادپرستی، استعمار و استبداد، سکولاریسم و مادی‌گرایی، مسائل فناوری و نظایر آن، از جمله موضوعات و پرسش‌ها و چالش‌های اساسی فلسفه معاصر غرب هستند. ظهور فلسفه‌های اگزیستانس، پدیدارشناسی، پوزیتیویسم، شهودگرایی، ساختارگرایی و پساساختارگرایی، هرمنوتیک و فلسفه‌های مضاف در غرب معاصر همگی نشان از پیوند عمیق این فلسفه با نیازها و پرسش‌های فلسفی انسان معاصر دارد (اصغری، ۱۳۹۹، ص ۲۳-۲۵).

در مقابل وقتی که وضعیت فلسفه اسلامی معاصر با فلسفه معاصر غرب سنجیده می‌شود به نتایج ناگواری می‌رسیم، از جمله اینکه فلسفه اسلامی معاصر، با نیازها و پرسش‌های فلسفی انسان مسلمان معاصر پیوندی ندارد. از دید برخی اندیشمندان، یک خوانش مهم از فلسفه اسلامی معاصر، خوانش سنتی است که از قدیم در حوزه‌های ما متن الهیات شفا را می‌خواندند و اکنون هم می‌خوانند. این خوانش منقطع از زندگی امروزه ماست؛ یعنی برای کسانی که آن متن را می‌خوانند فرقی ندارد که بوعلی در چه قرنی زندگی می‌کرد و تصور می‌کنند که او حقایق ازلی و ابدی عالم را در ساحت فلسفه و حکمت گفته است (اوحدی، ۱۴۰۲، ص ۱۴۰). در واقع، فلسفه اسلامی بیشتر از اینکه مسأله‌محور باشد، موضوع‌محور

است. این فلسفه نه قادر است به پرسش‌های اگزیستانسی انسان معاصر پاسخ دهد، نه درباره چالش‌هایی چون الحاد، نسبی‌گرایی، ناامیدی، خودکشی، نژادپرستی، حقوق بشر، عدالت و آزادی، استبداد و استعمار و نظایر آن پاسخ‌های مشخص و آماده‌ای دارد (داوری، ۱۳۹۵، صص ۲۱-۲۲). به گفته رضا داوری، فلسفه‌ای که ما داریم نه از وضع ما چیزی می‌گوید و نه مایه تذکر است (همان، ص ۳۴). اساسا فلسفه اسلامی معاصر به لحاظ محتوا صفت معاصریت را ندارد، زیرا محتوای آن ناظر به دغدغه‌ها و چالش‌های فکری و فلسفی زمانه انسان معاصر نیست. برای نمونه در حالیکه مهم‌ترین دغدغه‌های انسان معاصر در تأملات اگزیستانسیالیستی (وجودی) بروز می‌یابد، اساسا فلسفه اسلامی معاصر فاقد بخشی درباره اوصاف اگزیستا-نسیالیستی انسان است تا بتواند درباره آن نظریه‌پردازی کند (مهدوی‌نژاد، ۱۳۹۲، ص ۲۵۴-۲۵۵). همچنین پرسش‌هایی چون الحاد، پوچی، ناامیدی، خودکشی، عدالت اجتماعی و سیاسی به معنای جدید، معنای زندگی و خوشبختی و حقوق بشر جدید تاکنون برای فلسفه اسلامی طرح نشده است تا اینکه فیلسوفان مسلمان درباره آن تأمل کرده و پاسخ‌هایی بالقوه یا بالفعل داشته باشند (علی‌پور، ۱۳۹۶، ص ۳۵؛ انواری، ۱۳۹۲، صص ۸-۹). بر این مشکلات بایستی عدم مواجهه فیلسوفان مسلمان طی یکی دو قرن اخیر با مسائل و پرسش‌های جامعه را نیز افزود؛ یعنی متأسفانه فیلسوفان مسلمان ما عمدتاً جدای از مسائل و نیازهای مهم مردم جامعه مسلمان و غافل از ارتباط مسائل ما با مسائل جامعه غربی می‌زیستند (علی‌پور، ۱۳۹۶، صص ۲۶۶، ۳۱۹، ۳۴۵). در واقع با نظر به جهان غرب می‌توان گفت، داستان تکثیر فلسفه‌های جدید، داستان گوش سپردن فلسفه‌های نوین غربی به نیازهای به‌ویژه جدید در روزگار مدرن و معاصر است و اگر این اتفاق در سرزمین‌های اسلامی روی نداده است به دلیل آن است که یا آن نیازها دیده و شنیده نشده است و یا اگر هم دیده شده‌اند، نسبتی میان آن نیازها و سؤال‌ها با فلسفه اسلامی برقرار نشده است (مسعودی، ۱۳۹۲، ص ۲۲۴).

در نتیجه عمده تلاش فیلسوفان مسلمان قرون اخیر شرح و بسط همان سنت فلسفی گذشته بود نه اینکه با پرسش‌های روز مواجه بودند. در این زمینه، یعنی تداوم نسبی وضعیت ناگوار فلسفه اسلامی طی دو قرن گذشته تاکنون، گفته شده که: «امروزه آشنایی با تاریخ فلسفه و بیان دیدگاه‌های این یا آن فیلسوف، همت اصلی دانشجو و استاد شده است، اما فلسفیدن و اندیشه‌ورزی و بالا بردن توان ذهنی دانشجویان، محور فعالیت‌های دانشگاه‌های ما نیست. واضح است کسی که فقط اطلاعات فلسفی دایره‌المعارفی دارد، در اولین حضور خود در جامعه، به ناتوانی خود در برآوردن نیاز جامعه واقف می‌شود» (انواری، ۱۳۹۲، ص ۵-۶).

البته در ایران معاصر، خوشبختانه با فیلسوفان مسلمانی، چون علامه طباطبایی و آیت الله مطهری و برخی شاگردان آنها مواجه هستیم، که تلاش داشته و دارند تا پرسش‌های فلسفی انسان مسلمان را که بعضاً منشأ غربی دارند پاسخ دهند. اگرچه چنین مواجهه و رویکردی مبارک و ارزشمند است و توسط برخی شاگردان آنها در ایران دنبال می‌شود، اما هنوز آنچنان رشد و توسعه نیافته که بتوان از مواجهه و درگیری واقعی فلسفه اسلامی معاصر با نیازها و پرسش‌های فلسفی انسان معاصر سخن گفت. شاهد ادعای نویسنده آخرین کتب منتشره در حوزه فلسفه اسلامی معاصر توسط اندیشمندان زمانه کنونی است که تقریباً همه یا اکثر مباحث آنها همان موضوعات و مسائل سنت فلسفی به ارث رسیده از گذشته، به ویژه از حکمت متعالیه ملاصدراست، البته اهمیت قابل توجه این آثار ارائه برخی نوآوری‌ها در درون سنت فلسفی اسلامی است، نه بیرون از آن، و لذا با نیازها و پرسش‌های انسان معاصر مسلمان ارتباط چندانی ندارند. در این زمینه برای نمونه می‌توان به آرای آیت‌الله جوادی آملی، آیت الله مصباح یزدی، آیت الله فیاضی، آیت الله علی ربانی گلپایگانی و آقای سیدیدالله یزدان‌پناه اشاره کرد که آنها در بیان نظریات و دیدگاه‌های فلسفی خود تقریباً همان چهاچوب صدرایی یا سنت فلسفی اسلامی را حفظ کرده‌اند، بلکه تنها در برخی موضوعات آن نقدهایی وارد کرده یا درباب برخی موضوعات فلسفی اسلامی نظریات جدید داده‌اند،

اما ظاهراً از حدود و مرزهای مسائل و موضوعات فلسفه اسلامی سنتی، به‌ویژه حکمت متعالیه ملاحظه‌ای خارج نشده‌اند، که با مسائل مبتلابه کنونی ما ارتباط چندانی ندارند.

در اینجا بایستی به دو ملاحظه و رویداد مهم توجه خاص داشته باشیم، زیرا آنها نوع نسبت فلسفه اسلامی معاصر با نیازها و پرسش‌های فلسفی کنونی را بهتر و شفاف‌تر بیان می‌کنند؛ ملاحظه اول نقش روشنفکران ایرانی معاصر در طرح پرسش‌های جدید فلسفی و دینی در جامعه ایرانی است، و ملاحظه دوم نوع واکنش علمای دینی معاصر به آن پرسش‌هاست، علمایی که به لحاظ فلسفی و کلامی عمدتاً در سنت فلسفی حکمت متعالیه ملاحظه‌ای و کلام شیعه می‌اندیشند. از نیمه دوم قرن بیستم، به‌ویژه پس از پیروزی انقلاب اسلامی در ایران در سال ۱۳۵۷، ما شاهد ظهور روشنفکرانی بودیم که پرسش‌های جدید فلسفی و دینی را در جامعه ایرانی طرح کردند که قبلاً سابقه چندانی نداشت؛ پرسش‌هایی درباره عدالت، آزادی، هرمنوتیک معرفت دینی، تجربه دینی و نبوی، عقلانیت و معنویت، اخلاق سکولار، عقلانیت جدید، کثرت‌گرایی دینی، نقد حکومت، حقوق بشری، و نظایر آن، که طرح چنین پرسش‌هایی جامعه فلسفی و دینی ما را با چالش‌های فلسفی و اعتقادی جدیدی مواجه کرد. اینکه منشأ این پرسش‌ها تفکر و فلسفه جدید و معاصر غربی است شاید چندان مهم نباشد، بلکه آنچه مهم است اعتقاد روشنفکران دینی بر ضرورت مواجهه عینی عالمان جامعه ما با چنین پرسش‌هایی و ایجاد توافق با تحولات بزرگ فلسفی جهانی است که شامل حال ما هم می‌شود. بنابراین پاسخ عمده روشنفکران دینی جامعه ایرانی طی ۵۰ سال گذشته به پرسش‌های مذکور، سازگاری با آنها، یعنی اینکه این پرسش‌ها که دارای منشأ غربی هستند، در واقع نیازها و پرسش‌های ما هم هستند، در نتیجه تلاش آنها برای ارائه نظریه‌های جدید فلسفی و بعضاً دینی با نظر به واقعیت عینی این پرسش‌ها بود. دیدگاه‌های روشنفکرانی چون سید احمد فردید، رضا داوری اردکانی، عبدالکریم سروش، مصطفی ملکیان، محمد مجتهد شبستری، محسن کدیور و هم‌فکران آنها در این راستا قابل فهم و ارزیابی است. اما ملاحظه دوم نحوه

مواجهه فیلسوفان مسلمان جامعه ایرانی طی ۵ دهه گذشته با این واقعیت بود. متأسفانه عمده این فیلسوفان که از طیف علمای حوزوی بودند، به‌جای توجه عمیق به ماهیت پرسش‌های فلسفی و دینی جدید، که توسط روشنفکران طرح شده بود، اولاً عمدتاً این پرسش‌ها را بیشتر بعنوان «شبهه» تلقی کردند نه پرسش واقعی، لذا ضمن تخطئه برخی روشنفکران، به‌جای اینکه در بستر فلسفه اسلامی و به روش فیلسوفانه درباره این پرسش‌ها فلسفه‌ورزی کنند، عمدتاً تلاش کردند به روش کلامی و با رجوع به سنت کلامی، قرآنی، روایی آنها را پاسخ دهند. این مواجهه نابجای عالمان دینی جامعه ما با پرسش‌های فلسفی و دینی جدید، که بعضاً برخی از اینها فیلسوف مسلمان نیز بودند، موجب دو پیامد جالب شد، اول اینکه متأسفانه فلسفه اسلامی معاصر نتوانست خود را درگیر فهم و پاسخ‌دهی عمیق به پرسش‌های فلسفی-دینی جدید کند. شاهد این ادعا عدم وجود چنین مباحثی در عمده آثار منتشره فلسفی فیلسوفان مسلمان حوزوی دهه‌های اخیر است. دوم، موجب ظهور دانش علم کلام جدید در جامعه فلسفی و کلامی ایران شد. در واقع کلام جدید مولود تلاش‌های دغدغه‌مندانه و حتی ایدئولوژیک روشنفکران و عالمان دینی ما در طرح پرسش‌های دینی و فلسفی جدید دارای منشأ غربی است، اگرچه نوع مواجهه روشنفکران دینی با عالمان دینی ما و نتایج‌شان متفاوت بود، اما در مجموع موجب تولد و شکوفایی کلام جدید شد. اما از آنجا که تلاش فیلسوفان و عالمان عمدتاً حوزوی ما در پاسخ‌دهی به این پرسش‌های جدید، بیشتر کلامی بود تا تأملات فلسفی، به همین دلیل تاکنون فلسفه اسلامی معاصر در این زمینه چندان موفقیتی کسب نکرده است، اما به دو دلیل افق این مسأله برای آن گشوده است: اول اینکه با گذشت زمان و بسط ابعاد مختلف پرسش‌های روشنفکران دینی معاصر امکان تأملات فلسفی به دور از منافع و پیش‌فرض‌های دینی بیشتر می‌شود، دوم اینکه ظرفیت‌های بالقوه خوبی در سنت فلسفه اسلامی وجود دارد که در صورت درگیر شدن این فلسفه با این پرسش‌ها، آن ظرفیت‌ها

به فعلیت می‌رسند و لذا می‌توان از فلسفه دین با رویکرد اسلامی سخن گفت که قطعاً کارآمدی بیشتری از کلام جدید با رویکرد اسلامی دارد.

۴. عینی و انضمامی بودن

نکته دیگر در باب یک فلسفه پویا صفت عینی و انضمامی بودن آن است. با نظر به تحولات تاریخ فلسفه در جهان غرب و اسلام می‌توان به برخی صفات یک فلسفه عینی و انضمامی توجه داشت. فلسفه عینی فلسفه‌ای است که با موضوعات و مسائل عینی زندگی روزمره مردم ارتباط مستقیم داشته باشد و پیوند خود را با مسائل اجتماعی مردم حفظ کند. این ویژگی عمدتاً در فلسفه جدید و معاصر اروپا وجود دارد. علت عینی بودن فلسفه جدید و معاصر توجه خاص آن به سه متغیر انسان، دنیا و علوم تجربی است؛ یعنی آن، یک فلسفه انسان‌محور است که تلاش دارد، دنیای انسان را برای تمهید خوشبختی او آباد کند و بهترین وسیله برای این مهم را توجه به علوم تجربی می‌داند (پازوکی، ۱۴۰۰، صص ۳-۶). اهمیت عینی بودن فلسفه در جهان غرب به قدری زیاد است که برخی اندیشمندان فلسفه غربی را پایه و اساس ظهور علم و فناوری جدید و جدایی دنیای جدید از عالم باستان می‌دانند (هایدگر، ۱۳۷۷، صص ۱۴-۱۷). داوری در این زمینه، فلسفه اروپایی را ره‌آموز علم و تمدن جدید می‌داند. از نظر او فلسفه غربی واقعیت یا باطن واقعیت عالم کنونی است. به همین دلیل فلسفه غربی توانست ره‌گشای علم و تکنولوژی جدید شود (داوری، ۱۳۹۵، صص ۳۷، ۷۳). دقیقاً به همین دلیل است که فلسفه جدید و معاصر غرب دارای جنبه کاربردی است؛ نه اینکه صرفاً جنبه نظرورازانه داشته باشد.

در مقابل عمده موضوعات و مسائل فلسفه اسلامی معاصر، دارای صفت ذهنی بودن و انتزاعی است و نه تنها به‌طور مستقیم ارتباط چندانی با زندگی انسان مسلمان معاصر ندارد؛ بلکه به‌طور غیرمستقیم نیز یافتن چنین ارتباطی سخت است. پس انتزاعیت و ذهنی بودن صفت مهم فلسفه اسلامی معاصر است. در چنین فلسفه‌ای به مباحثی مانند احساس تنهایی و ترس آگاهی،

تقصیر و غربت، یأس و ناامیدی، اضطراب و تشویش، شادی و افسردگی، معنای زندگی، وجدان، آزادی، تصمیم و انتخاب، دل‌شوره، هیبت و دلهره مرگ، مسئولیت و تفرد، تعالی و سقوط و امثال آن توجه چندانی نمی‌شود. همچنین بایستی متذکر شد که فلسفه اسلامی از میان سه ساحت معرفتی، اخلاقی و عاطفی، تنها به ساحت معرفتی توجه دارد و به اهمیت دو ساحت عاطفی و اخلاقی (ارادی) توجه چندانی ندارد. به همین دلیل نمی‌توان از انسان‌شناسی فلسفی پویا در سنت فلسفه اسلامی دفاع کرد. علاوه بر این فلسفه اسلامی به علت ویژگی انتزاعی بودن آن، نمی‌تواند بر سرشت تراژیک وجود و حیات انسانی فائق آید و شناختی عمیق از آلام و دردهای انسان مسلمان معاصر داشته باشد (مهدوی‌نژاد، ۱۳۹۲، ص ۲۵۸). به گفته یحیی یثربی، امروزه فلسفه در جامعه ما بیشتر به صورت تحلیل ذهنی انجام می‌پذیرد و این بخش عمده آفات و مشکلات فلسفه امروز ماست. ما خیلی ذهن‌گرایی داریم. بخش عمده اشکال ما این است که کارها را ذهنی و بدون توجه به عالم واقع انجام می‌دهیم (علی‌پور، ۱۳۹۵، ص ۲۶۳-۲۶۴). در تأیید چنین رویکردی، مصطفی ملکیان نیز تأکید دارد که فلسفه باید با مسائل بشر روزگار ما ربط و نسبت داشته باشد. فلسفه باید به عمق درد انسان برسد و نباید آن را در لفافه بپیچد. فلسفه نباید به مسائلی پردازد که اگر حل بشود یا نشود چندان تأثیری در وضع و حال امروزی ندارد. بلکه باید به مسائلی پردازد که فوری و فوری‌اند. او نقد خود را از فلسفه اسلامی معاصر اینگونه نشان می‌دهد که بشر امروز در مسأله بی‌معنایی زندگی مانده است و ما همچنان درباره اینکه موطن «کلیات» در ذهن آدمی است یا در عالم مُثُل بحث می‌کنیم (علی‌پور، ۱۳۹۵، ص ۳۴۵-۳۴۶).

نتیجه اینکه نگاه به مباحث مهم طرح شده در کتب فلسفه اسلامی، دقیقاً این ویژگی را نشان می‌دهد. وقتی که تلاش فیلسوفان مسلمان در مواردی چون: اثبات اصالت حقیقت وجود در برابر اعتباریت ماهیت، مسأله مجعول و عروض وجود برماهیت، انحاء تصور ماهیت، رابطه ماهیت با وجود، اوصاف کلی وجود ذهنی، تقسیم هستی به واجب، ممکن و مقابل آنها عدم،

مباحث اختصاصی عدم، تحلیل‌های عقلانی رابطه علت و معلول، مباحث وجود و اوصاف واجب الوجود، اقسام وجوب، امکان و امتناع بالغیر، بالذات، و بالقیاس، مباحث کلیات ماهوی، منطقی و فلسفی، مباحث جوهر و عرض، مباحث وحدت و کثرت، و نظایر آن مورد دقت قرار می‌گیرد، این‌طور به ذهن متبادر می‌شود که گویی این انسان‌های فرهیخته در عالمی دیگر غیر از کره زمین زیست می‌کنند و برای انسان‌های دیگر غیر از آدمیان کنونی تأملات فلسفی دارند. به عبارت دیگر اگر هم اکنون از برخی فیلسوفان مسلمان پرسیده شود که تفکیک جوهر و عرض یا اعتبارات ماهیت یا حتی وجود از ماهیت و اقسام آنها صرف تصور ذهنی شماست یا اینکه با واقعیت‌های جهان عینی ارتباط عمیقی دارد، به نظر می‌رسد پاسخ قانع‌کننده‌ای وجود نداشته باشد. به همین دلیل، برخی از اندیشمندان دو خصلت فارغ از زمان و تاریخ بودن را ویژگی یک فلسفه انتزاعی می‌دانند (داوری، ۱۳۹۵، ص ۲۵)، که البته بایستی به آن فارغ بودن از توجه به اوضاع انسان ساکن در عالم خاکی را هم افزود؛ یعنی فلسفه انتزاعی فلسفه‌ای است که معلوم نیست برای انسان کدام زمانه و کدام عالم فلسفه‌ورزی می‌کند.

در علت‌یابی این مشکل ممکن است برخی بر صفت انتزاعی بودن فلسفه یونانی اشاره کنند که ریشه فلسفه اسلامی است. اگرچه از منظر ما انسان قرن ۲۱ ممکن است، برخی ابعاد فلسفه یونانی انتزاعی بوده باشد، ولی عیبی بر آنها نیست، چون بشر آن زمان به اندازه انسان امروز پیشرفت علمی و فلسفی نکرده بود. در حالی که فلسفه اسلامی معاصر نتیجه ۱۴ قرن تأملات فلسفی و تأثیرپذیری از سنت یونانی، رومی، ایرانی، آموزه‌های قرآنی و عرفانی و کلامی است. بنابراین هم اکنون فلسفه اسلامی معاصر با این چالش بزرگ مواجه است که عمده مباحث آن صرف تحلیل‌های عقلانی و ذهنی است که بود و نبود آنها تأثیری در زندگی

مردم ندارند و بیشتر فیلسوفان مسلمان هم فارغ از واقعیت‌های زندگی مردم مشغول فلسفه-ورزی در بسط همین تحلیل‌های ذهنی و عقلی‌اند، بدون اینکه نسبت آن را با مسائل و دغدغه‌های زندگی مردم مورد توجه قرار دهند.

از سوی دیگر، رشد تدریجی انتزاعیت در فلسفه اسلامی می‌تواند معلول عوامل معرفتی و غیرمعرفتی متعدد باشد. به نظر می‌رسد نقش عوامل اجتماعی، سیاسی و دینی در این زمینه قابل توجه باشد. در واقع در حالی که فلسفه اسلامی اولیه تلاش داشت تأملات عینی فلسفی داشته باشد و مطالعه امور اجتماعی، معرفت بشری، سیاست و هنر وجهه همت آن قرار داشت، تاریخ این فلسفه به ما می‌گوید که تحت فشار حاکمان سیاسی و عالمان متشرع، به‌ویژه فقها و متکلمان، بخش مهمی از کارکرد عینی فلسفه اسلامی از آن ستانده شد و آن عمدتاً به مباحث ذهنی مابعدالطبیعی وجودشناسی، خداشناسی و آخرت‌شناسی و نفس-شناسی محدود گردیده است. در این زمینه برخی فقها اینگونه وانمود می‌کردند که بررسی مسئله اخلاق و سیاست برعهده فقیه است (علی‌پور، ۱۳۹۵، ص ۱۲۰). به این عوامل بایستی نقش پررنگ مخالفان فلسفه را نیز افزود که باعث دوری فلسفه اسلامی از واقعیت‌های اجتماعی شدند. همچنین تحولاتی چون حمله مغول‌ها و فروپاشی تمدن اسلامی، افول عصر طلایی اسلام و عقب ماندگی علمی و تمدنی مسلمانان و رشد تصوف و عرفان، و پیوند آنها با فلسفه اسلامی در قالب حکمت اشراقی و حکمت متعالیه نیز بی‌تأثیر نبودند. به همین دلیل است که آموزش فلسفه به خواص و حفظ اسرار فلسفی از دستبرد عوام و به کارگیری زبان رمزی و پیچیده توسط فیلسوفان مسلمان نیز در این خصوص قابل فهم است (فتحی، ۱۳۹۲، ص ۱۵۸-۱۵۹).

۵. کاربردی بودن

کاربردی بودن فلسفه می‌تواند معانی مختلفی داشته باشد و اینکه کاربردی بودن لزوماً به معنای فلسفه عملی نیست. چه‌بسا فلسفه‌ای دارای بخش عملی باشد، اما لزوماً کاربردی نباشد.

در اینجا لازم است تذکر داده شود که کاربردی بودن یک فلسفه لزوماً به معنای مفید یا مؤثر بودن آن نیز نیست. همچنین کاربردی بودن یک فلسفه به معنای استفاده ابزاری از آن در حوزه‌های مختلف زندگی انسان نیست. با این ملاحظات می‌توان گفت کاربردی بودن یک فلسفه ناظر به اهداف شکل‌گیری آن فلسفه است. پس «فلسفه کاربردی رویکردی غایت‌محور دارد و در نتیجه از میان موضوعات و مسأله‌های فلسفی، رویکردی گزینشی را برمی‌گزیند؛ به این معنا که از میان مسائل مختلف به مسأله‌هایی می‌پردازد که بنا به غایت در نظر گرفته شده‌اند، لذا پرداختن به آنها ضرورت دارد. بنابراین مفهوم کاربردی بودن فلسفه یا فلسفه کاربردی کاملاً به هدف برنامه‌ریزان و سیاست‌گذاران آموزش فلسفه گره می‌خورد» (زاهدی، ۱۳۹۲، صص ۱۳۰-۱۳۴). براین اساس، کاربردی بودن یک فلسفه لزوماً به ابعاد اجتماعی آن مربوط نیست، بلکه به غایات و اهداف کاربردی‌ای ارتباط دارد که فلسفه مورد نظر ناظر به آن شکل گرفته است (علی‌پور، ۱۳۹۵، ص ۴۰؛ فنایی، ۱۴۰۰، ص ۲۲۰).

با این ملاحظه تقریباً بخش بزرگی، نه لزوماً همه بخش‌های، فلسفه جدید و معاصر غربی کاربردی است؛ یعنی در طرح مباحث مهم آن، اعم از معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، فلسفه سیاسی، فلسفه هنر، فلسفه اخلاق، فلسفه دین و نظایر آن، اهداف و غایات مشخصی وجود داشته است که منجر به ظهور بخش‌های فرعی نیز گردیده است. به همین دلیل، امروزه ما شاهد بخش‌ها و ابعاد مهم کاربردی فلسفه غربی هستیم؛ بخش‌هایی چون فلسفه برای کودکان، فلسفه حقوق بشر، فلسفه فیلم و سینما، فلسفه اخلاق حرفه‌ای، فلسفه صلح، فلسفه گفتگو، فلسفه دوستی، فلسفه زندگی، فلسفه امید و نظایر آن که ضمن مواجهه عینی آنها با واقعیات زندگی انسان معاصر غربی، تلاش دارند تا نحوه برخورد کاربردی ما را با چنین واقعیاتی به‌ویژه تأمل فلسفی درباره آنها را آموزش دهند.

اما متأسفانه نه در فلسفه سنتی اسلامی و نه در فلسفه اسلامی معاصر چنین قابلیت بالفعلی وجود ندارد؛ یعنی از محتوای هستی‌شناسانه، خداشناسانه یا علم النفس فلسفی اسلامی سنتی

و معاصر الگویی کاربردی برای گسترش تأملات فلسفی درباره ابعاد مختلف زندگی انسان مسلمان، قابل استخراج نیست، زیرا اساساً فلسفه اسلامی با واقعیات زندگی امروز درگیر نشده است تا در فیلسوفان مسلمان ما دغدغه کاربردی‌سازی بخشی از یافته‌های فلسفی ایجاد گردد (مسعودی، ۱۳۹۲، ص ۲۲۳-۲۲۴). در مقابل مخالفت تاریخی علمای قشری و ظاهرین و برخی سیاستمداران حاکم و نسبت دادن ارتداد و امثال آن به فیلسوفان مسلمان، نه تنها موجب انزوای اجتماعی آنها شده است، بلکه منجر به عدم دخالت آنها در آن دسته از مسائل اجتماعی و بعضاً دینی شده است که ظاهراً در قلمرو دخالت آن دسته از علما یا سیاستمداران حاکم قرار دارد. در این زمینه، به گفته ملکیان، در زمینه حوزه‌های عملی لاغرتین بخش-های فلسفه اسلامی، بخش اخلاق و حقوق است؛ در حالی که زندگی عملی با اخلاق و حقوق سروکار دارد. حقوق به معنای عام آن که شامل حقوق اقتصادی، حقوق اساسی، حقوق سیاسی، حقوق قضایی، حقوق جزایی و حقوق اجتماعی می‌شود و نیز اخلاق در فلسفه ما جایی ندارند (علی‌پور، ۱۳۹۵، ص ۳۶۴).

۶. استقلال جویی از مکاتب فلسفی قبلی

از ویژگی‌های بارز یک فلسفه پویا استقلال‌جویی آن از مکاتب فلسفی قبلی است؛ یعنی چنین فلسفه‌ای بایستی بنیان‌هایی بسازد که از آن خود باشد، نه اینکه عمدتاً وام‌دار سنت‌های فلسفی گذشته باشد. بایستی توجه داشت که استقلال‌جویی از سنت‌های گذشته و مکاتب فلسفی پیشین به معنای انقطاع کامل از گذشته نیست، زیرا همه فلسفه‌ها کمابیش در گذشته خود ریشه دارند و از آن تغذیه می‌کنند، بلکه به معنای عبور از مرزهای فکری سنت گذشته و ایجاد یک سنت فکری جدید است که این از طریق طرح پرسش‌های جدید و ایجاد ساختار جدید برای مطالعه آنها امکان‌پذیر می‌گردد. چنین ویژگی‌ای به‌طور خاص در فلسفه جدید و معاصر غرب وجود دارد. در این زمینه، فیلسوفانی چون دکارت و لاک و بیکن به عنوان بنیانگذاران فلسفه جدید همواره تلاش داشتند تا مدرنیته و فلسفه جدید را بر مبنای

جدیدی با مؤلفه‌های جدید بنا کنند که در این زمینه اصل خودبنیادی دکارت دارای اهمیت زیادی است (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۲۷-۳۰). همچنین ظهور مکاتب فلسفی عقل‌گرایی، تجربه‌گرایی، نقادی کانت، ایدئالیسم هگلی، پدیدارشناسی هوسرلی، اگزیستانسیالیسم سارتری و هایدگری، هرمنوتیک دیلتای و گادامری، پوزیتیویسم منطقی و مکاتب پساساختارگرا یا پسامدرن، فلسفه‌های قاره‌ای و تحلیلی، با همه تنوعات آنها نشان می‌دهد که تلاش برای ایجاد مکاتب جدید فلسفی و عدم اتکا و اکتفا به توان‌مندی‌های مکاتب فلسفی قبلی از صفات ذاتی فلسفه جدید و معاصر غرب است. این ویژگی موجب پویایی و سرزندگی فلسفه معاصر غرب شده و برای آن این امکان را فراهم ساخته است تا با هر پرسش جدیدی از منظری جدید وارد گفتگو شود. در واقع برای یک فلسفه پویا و مستقل، همه ابواب مواجهه با پرسش‌های جدید باز است و آن گشودگی خاصی برای امکان‌های نو دارد. ولی متأسفانه فلسفه اسلامی معاصر اوصاف یک فلسفه مستقل از سنت فلسفی گذشته را ندارد. آنچه که به عنوان فلسفه نو صدرایی یا فلسفه اسلامی معاصر در ایران شناخته می‌شود، در وجه غالب آن شرح و تعلیقه‌های مختلف بر حکمت متعالیه صدرای، در کنار شروح متعدد دیگر بر حکمت مشاء ابن‌سینا و اشراق سهروردی است. در تأیید این دیدگاه، به گفته یثربی، فلسفه ما فلسفه سده‌های گذشته است. ترکیبی از فلسفه ملاصدرا، ابن‌سینا و ابن‌عربی است. بنابراین ناظر به مسائل اجتماعی نیست و نمی‌تواند پاسخ‌گوی مسائل امروز ما باشد. او بر ما این اشکال را وارد می‌کند که هنوز بر گذشتگان تکیه می‌کنیم و اینکه فیلسوفان زمانه ما فرزند زمان خودمان نیستند (علی‌پور، ۱۳۹۵، ۲۵۴، ۲۷۰).

در واقع، تاریخ ۴ قرن فلسفه اسلامی پس از حکمت متعالیه ملاصدرا نشان می‌دهد که هنوز هم عمده تلاش فیلسوفان مسلمان این ۴ قرن برای شناخت دقیق آموزه‌های حکمت متعالیه ملاصدرا مصروف می‌گردد. حتی با وجود مواجهه ایرانیان با امواج فلسفه‌های جدید غربی از حدود ۱۵۰ سال پیش تاکنون و افزایش آگاهی‌شان از افکار فیلسوفان جدید و معاصر

غرب، هنوز هم چرخش مهمی در سنت فلسفی اسلامی ما به وجود نیامده است و ما همواره مشغول شرح و توضیح و بسط اجزای فلسفه ملاصدرا هستیم. در این زمینه، برخی اندیشمندان و فیلسوفان ایرانی، ممکن است این پیش‌فرض ذهنی را داشته باشند که به دلیل جامعیت مکتب فلسفی ملاصدرا، که حاصل ترکیب چهار جریان عمده حکمت مشائی، اشراقی و عرفان نظری و کلام شیعه است، نیازی به تأسیس مکتب فلسفی جدید نیست (نبویان، ۱۴۰۰، ص ۲۵-۳۰)، بلکه عمده همت ما بایستی صرف ایضاح و شرح و توضیح آموزه‌های حکمت متعالیه صدرایی قرار گیرد تا مقصود حاصل گردد. در حالی که با اذعان به ارزش خاص حکمت صدرایی بایستی توجه داشت که شرایط قرن حاضر برای جامعه مسلمانان با شرایط و مقتضیات زمانه ملاصدرا تفاوت‌های بارزی دارد که لازمه آن بنیان‌گذاری یک فلسفه جدید اسلامی برای مواجهه با مسائل و چالش‌های جدید است. خلاصه اینکه مشکل اساسی فلسفه اسلامی معاصر، گذشته‌گرایی آن و توقف در سنت گذشته فلسفی، سیطره گفتمان حکمت متعالیه بر آن و عدم استقلال‌جویی از سنت فلسفی گذشته برای تأسیس یک نظام فلسفی جدید است (شیخ رضایی، ۱۳۹۲، ص ۱۴؛ علی‌پور، ۱۳۹۵، ص ۲۵۴).

۷. تعامل با دیگر حوزه‌های معرفتی

تعامل با دیگر حوزه‌های معرفتی موجب غنا و پویایی یک فلسفه می‌گردد. منظور از تعامل ارتباط دوسویه با علوم طبیعی، عرفان، کلام و علوم دینی، علوم اجتماعی و ادبیات و هنر است. بر این اساس، هر فلسفه پویایی بایستی هم به معارف بشری مدد رساند و هم از پیشرفت‌ها و تحولات آنها درس‌آموزی کند، که موجب فره شدن آن فلسفه می‌گردد. در این زمینه، فلسفه جدید و معاصر غربی نمونه خوبی است. فلسفه جدید غرب به گواهی تاریخ آن با همه علوم دیگر در تعامل مستقیم بود و هنوز نیز هست (داوری، ۱۳۹۵، ص ۳۶-۴۰). در واقع مزیت بزرگ فلسفه معاصر غرب گفتگوی مستمر و متقابل آن با علوم بشری به‌ویژه علوم طبیعی چون فیزیک و زیست‌شناسی است که هم موجب اعطای رویکرد فلسفی به

دانشمندان و هم بهره‌مندی از نظریات علوم تجربی در نظریه‌پردازی فلسفی شده است. اهمیت این امر امروزه در توجه خاص فلسفه معاصر به ماهیت علم جدید و فناوری ناشی از آن آشکار است. ضمن اینکه این واقعیت تاریخی انکارناپذیر است که علت رشد علوم طبیعی در دوره مدرن نوع نگاه خاص انسان جدید به خودش، یعنی انسان‌محوری، و به اهمیت و اولویت طبیعت بود که خود دلیل بر پیوند عمیق فلسفه غربی با علوم طبیعی و انسانی جدید است.

در مقابل وقتی وضعیت فلسفه اسلامی معاصر مورد مطالعه قرار می‌گیرد مشاهده می‌شود که در فرایند تاریخی بسط فلسفه اسلامی، آن نه تنها برخی شاخه‌های مهم خود را از دست داده است، بلکه ارتباط خود را با تحولات علوم بشری و حوزه‌های معرفتی دیگر نیز از دست داده است. در حالیکه فلسفه اسلامی اولیه با حوزه‌های معرفتی چون علوم اجتماعی و سیاسی، و علوم طبیعی چون فیزیک و پزشکی و ریاضی دارای ارتباط خوبی بود، متأسفانه فلسفه اسلامی معاصر تقریباً با همه یا اکثر این علوم قطع ارتباط کرده است و امروزه عمدتاً با الهیات و عرفان پیوند دارد (فناپی، ۱۴۰۰، ص ۲۲۱). تاسف‌بارتر اینکه بسط تاریخی فلسفه اسلامی تحت تأثیر عوامل معرفتی و غیرمعرفتی متعدد موجب از دست دادن برخی بخش‌های مهم آن در حوزه اخلاق، سیاست، طبیعت‌شناسی و معرفت‌شناسی گردیده است. همچنین عزلت‌نشینی فلسفه اسلامی و دوری آن از تحولات معرفتی و فلسفی جهانی موجب شده تا نتواند به ابعاد جدید فلسفی زندگی انسان مسلمان به‌ویژه از منظر اگزیستانسیالیستی توجه نماید (علی‌پور، ۱۳۹۵، ص ۸۲، ۲۶۳، ۲۶۴). این تجربه تلخ انقطاع فلسفه اسلامی از تحولات معرفتی جهان نشان می‌دهد که لازمه پویایی هر فلسفه‌ای زیستن در واقعیت‌های زندگی آدمیان است نه تعالی جستن یا عزلت‌گزیدن از آنها و نظریه‌پردازی در اموری که دغدغه بسیاری از آدمیان نیست. این تجربه همچنین نشان می‌دهد که فلسفه علم بشری است و قصد دارد از بستر امکانات و قابلیت‌های بشری ما را به تفکر و تعالی و سلوک الی الله دعوت کند.

نتیجه اینکه فلسفه‌ای که از واقعیت‌های عینی زندگی انسان امروز آگاه نیست، توان دعوت او به تفکر، تعالی و سفر به سوی خدا را ندارد.

۸. امکان تولید فلسفه‌های مضاف

پیدایش فلسفه‌های مضاف، که همگی در فلسفه معاصر غرب ریشه دارند، نشان دهنده نه تنها شکوفایی و کارآمدی، بلکه پویایی و قابلیت‌های ارزشمند این فلسفه است. به جرات می‌توان گفت آینده فلسفه‌های کنونی به نقش فعال آنها در تأسیس فلسفه‌های مضاف وابسته است. در واقع نقش عینی و تأثیرگذار فلسفه‌های مضاف باعث گردیده است تا آنها به عنوان مهم‌ترین و کاربردی‌ترین بخش یک فلسفه پویا به حساب آیند. براین اساس می‌توان ملاحظه کرد که ظهور انواع فلسفه‌های مضاف از درون فلسفه معاصر غرب دلیل بر پویایی آن است، زیرا چنین فلسفه‌هایی توانسته‌اند به واقعیت‌های نیازهای معرفتی و وجودی انسان امروز پی ببرند.

در مقابل فلسفه اسلامی معاصر وضعیت خوبی ندارد. این فلسفه در شرایط کنونی فاقد هرگونه فلسفه مضاف بالفعل است و با فلسفه‌های مضاف غربی هم ارتباط چندان مستقیمی ندارد (مسعودی، ۱۳۹۲، ص ۲۲۲). در واقع محدود شدن فلسفه اسلامی معاصر به سه بخش هستی‌شناسی، الهیات و علم النفس، امکان پرداختن آن را به موضوعات جدید سلب کرده است. به عبارت دیگر، عدم گفتگوی متقابل فلسفه اسلامی معاصر با دیگر فلسفه‌های معاصر به‌طور طبیعی منجر به عدم قابلیت بالفعل آن برای ایجاد فلسفه‌های مضاف شده است. نتیجه چنین واقعیت ناگواری نحیف و لاغر شدن فلسفه اسلامی معاصر و محدود شدن آن به سه حوزه هستی‌شناسی، الهیات و علم النفس است که آن هم به دلیل عدم مطابقت با نیازهای کنونی انسان مسلمان چندان کارآیی ندارد.

۹. استقلال از آموزه‌های الهیاتی و ایدئولوژی‌های دینی

یکی از چالش‌های بزرگ فلسفه اسلامی در طول تاریخ طولانی آن مسأله پیوند یا جدایی آن از دین اسلام است. این اتحاد یا پیوند با (یا بعضاً جدایی و استقلال از) دین اسلام در برخی موارد این دیدگاه را میان برخی محققین این‌طور تقویت کرده است که گویی فلسفه اسلامی در واقع نوعی الهیات و کلام اسلامی است و به‌جای الهیات اسلامی، کارکرد دفاع از نظام اعتقادات دینی را برعهده دارد. در نتیجه فلسفه اسلامی بیشتر از آنکه فلسفه باشد، کلام است و نقش دفاع از نظام اعتقادات دینی را برعهده دارد. برخی محققین هم اساساً صفت «اسلامی» بودن را برای فلسفه اسلامی نمی‌پذیرند و فلسفه را رهای از قید دینی یا سرزمینی می‌دانند (داوری، ۱۳۹۵، ص ۱۵۸). در هر حال آشکارسازی نسبت فلسفه اسلامی با الهیات و دین اسلام مسأله بسیار مهمی است و می‌تواند گره‌گشای بسیاری از مشکلات فلسفی ما باشد. با این حال این واقعیت تاریخی انکارناپذیر است که فلسفه اسلامی در درون سنت اسلامی در سرزمین‌های اسلامی، توسط فیلسوفان مسلمان، تحت تأثیر آموزه‌های اسلامی و با بهره‌مندی از سنت فلسفی یونانی در قرون نهم و دهم میلادی شکل گرفت (نصر، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۵۵-۶۵). چه بسا اگر اسلام در قرن ششم میلادی در خاورمیانه ظهور نمی‌کرد، دو قرن پس از آن هم فلسفه‌ای توسط مسلمانان ایجاد نمی‌گردید. این واقعیت، یعنی رشد و تکون فلسفه اسلامی در درون جهان بینی اسلامی، ما را با این پرسش مهم مواجه ساخته است که این فلسفه، تا چه حدی «اسلامی» است و درباره نظام اعتقادات اسلامی چه کارکردی دارد؟ همچنین ما با این پرسش مهم مواجه هستیم که چه وجوه تفاوت و اشتراکی بین فلسفه اسلامی و کلام اسلامی وجود دارد؟ زیرا تأکید بر کارکردهای دینی فلسفه اسلامی ممکن است به این نتیجه منجر شود که گویا فلسفه اسلامی وظایف کلام اسلامی را ایفا می‌کند. پس یا این دو درهم ادغام شده‌اند یا وجود کلام اسلامی جدای از فلسفه اسلامی معنا ندارد (مهدوی نژاد، ۱۳۹۲، ص ۲۶۰). این نتیجه‌گیری موقعی تقویت می‌گردد که تاریخ فلسفه اسلامی به ما می‌گوید که فلسفی شدن کلام شیعه توسط خواجه نصیرالدین طوسی و

ترکیب نظام‌وار چهار جریان فکری اسلامی، یعنی حکمت مشاء، حکمت اشراق، کلام شیعه و عرفان نظری، توسط ملاصدرا، در قالب حکمت متعالیه، موجب شده است که کارکردها و تفاوت‌های کلام و فلسفه به‌طور خاص و مجزا در سنت اسلامی یا از بین برود یا نادیده گرفته شود (عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۵۴-۵۵). لذا به‌طور طبیعی کارکرد کلام شیعه نیز از فلسفه اسلامی طلب شده و می‌شود. جالب است که این سرنوشت فلسفه اسلامی با موارد مذکور قبلی، یعنی محدود شدن فلسفه اسلامی در هستی‌شناسی، الهیات و علم النفس، و دوری آن از پرسش‌ها و نیازهای زمانه و غیرکاربردی بودن آن، تطابق تاریخی دارد. در این زمینه برخی اندیشمندان تلاش دارند تا فلسفه اسلامی را به‌طور کامل با وحی قرآنی پیوند داده و آنها را یکی سازند. آنها از نوعی «هستی‌شناسی قدسی» سخن می‌گویند که برتر از هستی‌شناسی عقلی است، و اینکه تلاش فلاسفه و حکمای الهی نهایتاً برای نیل به حقایق برتری است که توسط وحی در هستی‌شناسی قدسی بیان شده است. در این دیدگاه، هستی-شناسی قدسی، معیار و میزان فلسفه است، نه از باب تعبد و تقلید، بلکه از آن رو که فیلسوف می‌داند دین متن واقع را بیان کرده است. در این رویکرد با ارجاع به نظر ملاصدرا، مرگ را شایسته فلسفه‌ای می‌دانند که قوانین آن با کتاب (قرآن) و سنت مطابق نباشد (یزدان‌پناه، ۱۴۰۲، ص ۲۶۷). در مقابل دیدگاهی را داریم که معتقد است فلسفه نباید رنگ تقدس به خود بگیرد، برای اینکه چیزی که مقدس بشود، قابل نقد نیست و امر مقدس را نمی‌شود نقادی کرد، درحالی‌که حیات فلسفه در نقد است (دینانی، ۱۳۸۰، ص ۲۰۰). در واقع پیوند سرنوشت فلسفه و کلام در سنت اسلامی موجب تقدس‌بخشی به هر دو، از بین رفتن امکان نقد یکدیگر، از بین رفتن زمینه طرح پرسش از یکدیگر و توقف یکی در دیگری شده است. در این زمینه، یثربی معتقد است آنهایی که فلسفه را با حکمت اشراقی و عرفان آمیختند، مسیر را منحرف کردند. فلسفه متعهد نیست از دین دفاع کند. فلسفه شناسایی می‌کند و هر امری را حق یافت از آن دفاع می‌کند و اگر امری را ناحق یافت، آن را رها می‌کند. به گفته

دینانی، فلسفه در واقع پرسش از حقیقت است و اگر به منظور دفاع از دین باشد، دیگر فلسفه نیست، بلکه کلام است (علی‌پور، ۱۳۹۶، صص ۱۲۴، ۲۷۳، ۲۹۹). به گفته نصرالله حکمت، اگر قداست دین را به فلسفه سرایت دهید، حاصلش این است که چون و چرا فیلسوف سراغ دین می‌رود و دین چون و چرا پیدا می‌کند و آنجا که باید چون و چرا پیدا کند، مقدس می‌شود (اوحدی، ۱۴۰۲، ص ۱۴۸).

روایتی که درباره نسبت فلسفه اسلامی با دین اسلام بیان شد به نظر می‌رسد ناشی از سوء- برداشت‌ها از وظایف و قلمرو فلسفه و دین، هر دوست. این رویکرد اشتباه به ماهیت و کارکرد فلسفه و دین یا کلام، منجر به خلط قلمرو آن دو شده است که نگاه ایدئولوژیک به فلسفه را نتیجه داده است و نهایتاً فلسفه اسلامی را در کارکرد کلامی‌اش، یعنی دفاع از نظام اعتقادات دینی، محصور نموده است. برای گره‌گشایی از این مشکل اشاره به چند مسأله مهم لازم است.

اول اینکه، فلسفه معرفتی بشری است و در حد طاقت بشری ما. پس امکان خطا در آن ربطی به نظام اعتقادی فیلسوف ندارد. دوم اینکه فلسفه علم جستجوی حقیقت است، در حالی که دین در قالب وحی معرفتی‌کننده حقیقت است. پس پیوند فلسفه با دین به علت تفاوت سطوح آنها، ممکن نیست. سوم اینکه ارتباط فلسفه با دانش دین، یعنی علم کلام یا الهیات ممکن و میسر است نه با خود دین، اگرچه کلام یا الهیات نیز فهمی بشری از پیام وحی است. چهارم اینکه هدف الهیات، دفاع از نظام اعتقادی‌ای است که متکلم به آن معتقد است؛ ولی هدف فلسفه جستجوی حقیقت است. پنجم اینکه دین حقیقتی و حیانی و مقدس است؛ اما فلسفه امری بشری است که تقدس‌بردار نیست. همچنین فهم دینداران از دین امری متکثر و غیرمقدس است (علی‌پور، ۱۳۹۶، صص ۳۴۱، ۲۹۹، ۳۲۳، ۳۵۰). ششم اینکه در فلسفه و کلام، دو مقام گردآوری اطلاعات و نظریات داریم و داوری درباره آنها. در هر دو مورد فلسفه و کلام، در مقام گردآوری می‌توان از هر منبعی، اعم از دین یا غیردین، اطلاعات لازم را

به‌دست آورد، اما مقام داوری فلسفه تنها با عقل استدلالی میسر است، ولی مقام داوری کلام و الهیات علاوه بر عقل، به وحی، نقل معتبر، شهود یقینی، اسناد تاریخی معتبر و امثال آن میسر است.

با این ملاحظات می‌توان گفت یکی از معیارهای مهم یک فلسفه پویا استقلال آن از دین و نظام‌های اعتقادی است. پس، در این‌جا منظور از استقلال، تباین یا تضاد یا تقابل فلسفه با الهیات نیست، بلکه منظور آن است که در مجموع مبانی، روش‌ها، قلمروها، نظریات، موضوعات، هدف و غایت یک فلسفه لزوماً هم‌سان با الهیات یا کلام نیست، اگرچه به‌واسطه گفتگوی مستمر و متقابل نظام‌های فلسفی و کلامی با همدیگر امکان اعطای بصیرت‌های جدیدی به یکدیگر همواره گشوده است. نتیجه اینکه پیوند غیرمنطقی فلسفه اسلامی با کلام شیعی از عصر خواجه نصیر الدین طوسی تا کنون و تکمیل آن توسط ملاصدرا منجر به این نتیجه ناگوار شده است که به‌طور خاص تفکیک رویکرد فلسفه اسلامی از کلام اسلامی، به ویژه در مباحث خداشناسی و آخرت‌شناسی و پیامبرشناسی بسیار مشکل شده است. این پدیده باعث کلامی شدن فلسفه اسلامی و از دست دادن کارکرد فلسفی آن شده است؛ یعنی از آنجا که فلسفه جستجوی آزادانه حقیقت است، وقتی در اکثر مسائل مهم خود با کلام یکی می‌شود، دیگر پرسش از حقیقت‌جویی فلسفی آزادانه معنا ندارد.

خلاصه اینکه، موارد فوق مشکل اصلی فلسفه اسلامی معاصر است؛ یعنی فلسفه اسلامی معاصر به علت پیوند افراطی با کلام اسلامی، تاحدودی هویت فلسفی خود را از دست داده است، به علت کلامی شدن، جنبه تقریباً تقدس یافته است و امکان نقادی آزادانه نظرات فیلسوفان مسلمان کمتر شده است. همچنین امکان نقد کلام اسلامی از سوی فیلسوفان مسلمان نیز سلب شده است؛ بلکه بیشتر، دفاع از کلام اسلامی را وظیفه خود می‌دانند. ضمن اینکه استفاده از آیات و روایات نه تنها به مقام گردآوری داده‌های فلسفی، بلکه به مقام داوری فلسفی هم سرایت یافته است. سخن آخر اینکه، فلسفه اسلامی معاصر به شدت تحت

تأثیر الهیات اسلامی است و به همین دلیل تاحدود زیادی خاصیت و کارکرد فلسفی خود را دست داده است که نیازمند بازسازی است.

۱۰. نظریه پردازی به جای حاشیه‌نویسی و شرح‌نویسی

یکی از اوصاف مهم یک فلسفه مستقل تلاش برای نظریه پردازی‌های جدید برای پاسخ‌گویی به پرسش‌ها و نیازهای انسان معاصر و گشودن افق‌های نو برای اوست. در واقع، ارائه نظریات جدید نشان دهنده تقلاي یک نظام فلسفی برای حل پرسش‌ها و بحران‌هایی است که انسان معاصر با آنها درگیر است. به همین دلیل یکی از اوصاف مهم فلسفه معاصر غرب درگیر شدن آن با زوایای مختلف زندگی انسان معاصر و ارائه نظریات جدید برای حل بحران‌های پیش‌روی اوست. توجه به شاخه‌های جدید فلسفه معاصر غرب با عنوان کلی فلسفه‌های مضاف، یعنی فلسفه‌های علم، اخلاق، دین، هنر، سیاست، منطق، تاریخ، علوم انسانی، و نظایر آن، به واقع نشان از تلاش این فلسفه برای مواجهه تخصصی‌تر با مسائل مختلف و پیچیده زندگی انسان معاصر غربی است. تنوع این شاخه‌ها و زیرشاخه‌های آنها نشان دهنده اهمیت زیاد کاوش در زوایای پیدا و پنهان زندگی آدمی است که فلسفه معاصر غرب تلاش دارد تا آن را از منظر فلسفی بررسی نماید. نکته مهم در این زمینه عدم توقف فیلسوفان معاصر غرب در نظریات گذشتگان و عدم اکتفا به صرف شرح و توضیح آثار و افکار آنان است. البته در فلسفه معاصر غرب نیز برخی آثار فیلسوفان گذشته، چون افلاطون، ارسطو، آکویناس، آگوستین، دکارت، کانت، هگل و امثال آنها، مورد شرح و توضیح واقع می‌شود، اما فیلسوفان معاصر هیچ‌گاه خود را در مرزهای افکار گذشتگان متوقف نساخته‌اند، بلکه بازخوانی افکار آنها برای به کارگیری برخی عناصر فلسفه آنها برای پاسخ‌دهی به پرسش‌های معاصر است. به همین دلیل به لحاظ نظریه پردازی نیز فلسفه معاصر غرب فلسفه‌ای پویا است. در مقابل فلسفه اسلامی معاصر که تداوم همان سنت فلسفی اسلامی گذشته است، وضعیت نامطلوبی دارد. حتی با وجود مواجهه فیلسوفان مسلمان متأخر و بعضاً معاصر با امواج افکار

جدید و معاصر فلسفی غرب، هنوز هم تعداد قابل توجهی از آنها ضمن بی‌توجهی به فلسفه-های جدید و معاصر غربی و بعضاً ناچیز انگاشتن آنها (داوری، ۱۳۹۵، ص ۵۹-۶۰)، تلاش اصلی خود را مصروف شرح، توضیح و حاشیه‌نویسی بر آثار اصلی فیلسوفان مسلمان گذشته می‌کنند. تعداد شرح‌هایی که بر اشارات و شفای ابن‌سینا، حکمه الاشراق سهروردی و اسفار یا شواهد ملاصدرا، و حتی بدایه الحکمه و نهایه الحکمه علامه طباطبائی نوشته شده و هنوز نیز در کتاب‌هایی با مجلدات کثیر و قطور ادامه دارد، خود گویای غرق شدن فلسفه اسلامی معاصر در مسائل سنت فلسفی گذشته و مرعوبیت اندیشمندان ما نسبت به عظمت فکری فیلسوفان گذشته‌ماست (انواری، ۱۳۹۲، ص ۳؛ داوری، ۱۳۹۵، ص ۱۱). این تعظیم و تکریم اندیشه فیلسوفان بزرگ سنت ما، مانند فارابی، ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا، به قدری در ذهن شارحان و حاشیه‌نویسان معاصر غلبه کرده، که اینها را دچار نوعی خودکوچک‌بینی و حقارت فکری نموده است. به همین دلیل به طور خاص ۴ قرن است که در ایران بر افکار ملاصدرا و حکمت متعالیه او شرح و حاشیه نوشته می‌شود و کمتر کسی جسارت عبور از او و نگاه به فلسفه اسلامی از منظری ورای حکمت متعالیه یافته است. در این زمینه برخی اندیشمندان معاصر معتقدند که ملاصدرا اوج قله حکمت و فلسفه اسلامی است و هر چه که لازم بود گفته است، لذا رسالت ما یافتن، فهمیدن و شرح آموزه‌های حکمت متعالیه اوست. برخی حتی با تقدس‌بخشی به حکمت متعالیه صدرا انتقاد بر نظام فلسفی او را هم بر نمی‌تابند (علی‌پور، ۱۳۹۶ ص ۱۰۴، ۳۱۰). به این مشکلات بایستی اصرار برخی فیلسوفان مسلمان معاصر بر عربی‌نویسی را نیز افزود که نه تنها موجب افزایش مشکلات طلاب و دانشجویان در فهم متون فلسفی اسلامی می‌گردد، بلکه وقت زیادی را از آنها بابت یادگیری زبان عربی می‌گیرد. این مشکل با معضل اصرار فیلسوفان معاصر بر متن‌خوانی نیز ارتباط دارد، یعنی هنوز نیز این دیدگاه سنتی وجود دارد که کسی صاحب اندیشه در آراء یک فیلسوف مسلمان است که متون اصلی فلسفی او را، که معمولاً به زبان عربی است، به‌طور کامل چه‌بسا همراه

با برخی شروح خوانده باشد، که برای نمونه با لحاظ اسفار ۹ جلدی ملاصدرا، یادگیری همه بخش‌های آن توسط یک دانشجو یا طلبه ممکن است بخش زیادی از عمر او را بگیرد، بدون اینکه برای او پیشاپیش این پرسش طرح شود که اصولاً چه نیازی به یادگیری همه بخش‌های اسفار است؟ یا بدون اینکه اساساً در ذهن دانشجو و طلبه بی‌چاره، درباره مطالب اسفار، پرسشی فلسفی مهمی شکل گرفته باشد.

حال تکلیف چنین فلسفه‌ای که دچار کلاف سردرگم حاشیه‌نویسی، شرح‌نویسی، تعلیقه‌نویسی و امثال آن شده است، مشخص است: اول اینکه، چنین فلسفه‌ای فقط شارح و معلم فلسفه تربیت می‌کند نه متفکر و فیلسوف نوآور، چون توقف در حجاب اندیشه بزرگان دوران گذشته، مانع رشد جسارت و تهور لازم برای نقد و نوآوری است (شیخ رضایی، همان، ص ۱۴۳؛ علی‌پور، ۱۳۹۶ ص ۵۴). دوم اینکه چنین فلسفه‌ای از درک مسائل فلسفی و فکری مبتلا به معاصر ناتوان می‌شود، چون عمده تلاش آن مصروف فهم متون فلسفی گذشتگان و نیت فیلسوفان اعصار پیشین است. سوم اینکه چنین فلسفه‌ای افق روشنی برای نگاه به آینده ندارد، بلکه هر روز از واقعیات جامعه به دور مانده، نهایتاً به فلسفه عزلت‌نشین، بی‌خاصیت و بی‌حرکت تبدیل می‌گردد (فنائی، ۱۴۰۰، ص ۲۰۷).

متأسفانه این وضعیت فلسفه اسلامی معاصر امروزه در جامعه ایران است که هنوز هم فیلسوفان معاصر ما بر شرح و توضیح کتب مهم سنت فلسفی گذشته اصرار دارند؛ شرح‌هایی که درباره شواهد و اسفار ملاصدرا یا شفا ابن سینا و نظایر آن هنوز نیز آشکار می‌شوند، نمونه گویای ادعای ماست. خلاصه مطلب اینکه مهم‌ترین معضل ناشی از شرح و حاشیه‌نویسی ممانعت آن از شکل‌گیری پرسش فلسفی، معلم و شارح و مقلد بار آوردن فلسفه آموزان، ممانعت از شکل‌گیری رویکرد انتقادی و نوآوری فلسفی و غرق شدن فلسفه آموز در عظمت فلسفی و شخصیتی فیلسوفان بزرگ گذشته است. نهایتاً اینکه امکان نگاه فرافلسفی را از ما سلب می‌کند، در نتیجه حداکثر توان ما اندیشیدن و تنفس کردن در درون حصارهای سنت فلسفی

گذشته است و توان عبور از آن و یافتن منظری فراستی را نداریم که نتیجه آن رکود و عقب ماندگی فلسفی است.

۱.۱ امکان گفتگو با مکاتب فلسفی دیگر

یکی از اوصاف مهم یک فلسفه پویا و کارآمد قابلیت گفتگوی مستمر آن با نظام‌های فلسفی دیگر در تمدن‌های دیگر بشری است. علت و اهمیت این مسأله آن است که هیچ فلسفه یا مکتب فلسفی‌ای کامل نیست، بلکه ناقص بوده و برای تکمیل تدریجی خود نیازمند گفتگوی متقابل با فلسفه‌های دیگر است (علی‌پور، ۱۳۹۶ ص ۳۶۰). به گفته داوری، ما برای اینکه در تفکر معاصر شریک شویم، باید با فیلسوفان یونانی، و با فلسفه و حکمت اسلامی، و با فلسفه دکارت، کانت و هگل و با فلسفه معاصر آشنا و مانوس شویم. بدون این آشنایی نمی‌توان به‌طور جدی در ساحت تفکر فلسفی وارد شد (داوری، ۱۳۹۵، ص ۳۶۸). در واقع به نظر می‌رسد خودداری از گفتگو و بستن پنجره‌های ارتباطی با جهان اندیشه‌ها، نشانی از ضعف و قبول شکست فکری و فرهنگی است. فرهنگی که سخنی برای عرضه به جهان داشته باشد، همواره از گفتمان گفتگو استقبال خواهد کرد. سخن و ایده دیگران را خواهد شنید و سخن خود را هم بیان خواهد کرد. به همین نحو فلسفه‌ای که از گفتگو روی برتابد مرگ خود را اعلام کرده است. فلسفه پویا و زنده همواره به استقبال شنیدن دیدگاه‌های دیگر، حتی دیدگاه‌های مخالف و منتقدش خواهد رفت (محمودی، ۱۳۹۲، ص ۱۹۹). در واقع حدود، توانایی‌ها و محدودیت‌های یک فلسفه زمانی آشکارتر می‌گردد که آن با به رسمیت شناختن فلسفه‌های دیگر به برقراری ارتباط گفتگویی با آنها پردازد. این واقعیتی است که بارها در تاریخ تمدن بشری رخ داده است، نمونه آشکار آن تکون و شکوفایی فلسفه اسلامی در قرون نهم تا دهم میلادی در سرزمین‌های اسلامی است که حاصل تعامل و گفتگوی متفکران مسلمان با فلسفه یونانی، ایرانی، مصری و افزودن آموزه‌های اسلامی به آن بود (پیترز، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۷۵-۸۰). همچنین ظهور فلسفه جدید غرب که حاصل بهره‌مندی آنها از فلسفه‌ها و

تمدن‌های شرقی، به‌ویژه فلسفه و تمدن مسلمانان بود. علاوه بر این ظهور مطالعات شرق-شناسی در غرب که سابقه شش صد تا هفت ساله دارد نیز ریشه در نیاز تمدن و فلسفه غربی در شناختن شرق در همه ابعاد آن دارد.

اما متأسفانه وضعیت در فلسفه اسلامی معاصر نامطلوب است؛ به این معنا که متصدیان اصلی فلسفه اسلامی در کشور ما یا شناختی از فلسفه‌های جدید و معاصر غربی ندارند یا علاقه چندانی به برقراری فرایند گفتگو با آنها ندارند. جالب است که از حدود ۱۵۰ سال پیش که افکار فیلسوفان جدید و سپس معاصر غربی وارد ایران شده است، در میان صاحب نظران و فیلسوفان ایرانی، به‌ویژه حوزوی، اقبال چندانی برای شناخت آنها دیده نمی‌شود. ممکن است علت این امر رویکرد انحصاری دایره المعارفی به سنت فلسفی اسلامی و ناچیز انگاشتن فلسفه غربی باشد (داوری، ۱۳۹۵، ص ۳۴۲). اما تحولات نیم قرن اخیر نشان داده است که نه تنها فلسفه‌های جدید و معاصر غربی ناچیز نیستند، بلکه توانسته‌اند به گفتمان غالب جهانی تبدیل شوند. متأسفانه نتیجه چنین غفلت یا احساس عدم نیاز فیلسوفان ما به شناخت و گفتگو با فلسفه‌های غربی به رفتار منفعلانه فلسفی ما منجر شده است؛ یعنی امروزه ما نه تنها در سنت فلسفه اسلامی معاصر خود قادر به شناخت پرسش‌های فلسفی انسان مسلمان معاصر نیستیم، بلکه منفعلانه منتظر دریافت پرسش‌ها از سنت فلسفه معاصر غرب هستیم تا ببینیم چه کار می‌شود انجام داد. از سوی دیگر فلسفه اسلامی ما از سنت تمدنی و فلسفی شرقی هم شناخت چندانی ندارد و در نتیجه بین آنها تاکنون گفتگوی مهمی شکل نگرفته است (علی‌پور، ۱۳۹۶ ص ۳۶۰، ۵۷، ۶۰). از موارد تأسف بارتر اینکه فیلسوفان مسلمان ایرانی حتی با تحولات فلسفه اسلامی در دیگر کشورهای مسلمان، مانند هند، پاکستان، ترکیه، مصر، لبنان و عراق هم ارتباط چندانی ندارند و باهم در گفتگوی متقابل قرار ندارند. گویی فلسفه اسلامی در مرزهای ما فقط برای ماست و اهمیتی ندارد که دیگران در این زمینه چه فکر می‌کنند و چه کارهایی انجام می‌دهند. در این زمینه یک نمونه گفتگوی جالب ولی متأسفانه ناتمام گزارش

داریوش شایگان از توجه مرحوم علامه طباطبایی به حکمت و ادیان شرقی است. شایگان می‌گوید: «ما با علامه طباطبایی تجربه‌ای را گذرانیدیم که احتمالاً در جهان اسلامی یگانه و بی‌نظیر است: پژوهش‌های تطبیقی مذاهب جهان به هدایت و ارشاد ایشان. ترجمه‌های انجیل، ترجمه فارسی اوپانیشادها، سوتراهای بودایی، تائوته چینگ را بررسی می‌کردیم. استاد با چنان حالت کشف و شهودی به تفسیر متون می‌پرداخت که گویی خود در نوشتن این متون شرکت داشته است. هرگز در آنها تضادی با روح عرفان اسلامی نمی‌دید. با فلسفه هند همان قدر اُخت و آمیخته بود که با جهان چینی و مسیحی...، یک‌بار او را به ویلایی در ساحل خزر دعوت کردم. مثل همیشه بحث فلسفه و رابطه میان دیدن و دانستن در میان بود. من در آن ایام نوشته‌های یونگ را زیاد می‌خواندم و در آن زمان در کتاب *انسان در جستجوی روان* غرق بودم. علامه طباطبایی خواست بداند که کتاب درباره چیست، من در دو کلام برایش لُب مطالب کتاب را شرح دادم. استاد آنچنان از شرح و توضیح مطالب کتاب به وجد آمد که همانجا خواست کتاب حتماً به فارسی ترجمه شود. سپس افزود: زیرا باید جهان را شناخت. ما نمی‌توانیم خود را در برج‌های عاج‌مان محصور و منزوی کنیم» (شایگان، ۱۳۸۶، ص ۹۴-۹۵).

۱۲. خودانتقادی و دوری از جزم‌گرایی

در این زمینه نیز فلسفه اسلامی معاصر با بحران اساسی مواجه است؛ یعنی بخش وسیعی از سنت فلسفی ما از عصر فارابی تاکنون به شرح توضیح نظام‌های فلسفی و افکار فیلسوفان مسلمان گذشته صرف شده است تا اینکه نقدهای اساسی وجود داشته باشد. البته نقدهای برخی متکلمان مسلمان از فیلسوفان مسلمان در قرون اولیه ضمن اینکه از منظر کلامی بود، در هر حال برکات زیادی داشت، اگرچه نقدهای اساسی غزالی و تکفیر فیلسوفان مسلمان به

علت پشتوانه کلامی و دینی غزالی بیشتر از اینکه موجب بالندگی فلسفه اسلامی شود، موجب رکود آن شد، که خود جای بررسی جداگانه دارد. اما فارغ از این مورد و برخی تنگناهای دینی و سیاسی که فیلسوفان مسلمان داشتند و از این بابت معذور بودند، جو حاکم بر فضای فلسفی جامعه ایرانی، به‌ویژه پس از تلاش‌های کلامی و فلسفی خواجه نصیرالدین طوسی در فلسفی کردن کلام، به سمت شرح و حاشیه‌نویسی متمایل شد تا اینکه رویکرد انتقادی به افکار فیلسوفان مسلمان گسترش یابد. این روند متأسفانه با ظهور حکمت متعالیه ملاصدرا، که تلاقی چهار جریان حکمت مشاء، حکمت اشراق، عرفان نظری و الهیات شیعه بود، تقویت شد تا آنجا که باوجود برخی منتقدان ملاصدرا در قرون پس از او، تاکنون هیچ رویکرد اساسی انتقادی به فلسفه اسلامی معاصر که نماینده حکمت متعالیه صدرایی است، ظهور نکرده است. یکی از علل اصلی این امر پیوند فلسفه اسلامی با الهیات شیعی و تقدس یافتن آن و صاحب مکتب آن و مشکلات مربوط به نقد آن بود. با نظر به ملاحظات فوق، به اعتقاد دینانی، هر فلسفه‌ای که نقد نشود، مرده است. اساس فلسفه بر فلسفه‌ورزی است و فلسفه‌ورزی همراه با نقد و بررسی است (علی‌پور، ۱۳۹۶، ص ۱۲۶). همچنین گفته شده که: «فلسفه از بدو ورود به حوزه فرهنگ و اعتقادات ما، با عقاید دینی ما پیوند خورد و در نتیجه پیوند با دین به صورت یک فلسفه مقدس درآمد. خاصیت تقدس که هیچگاه با دیدگاه انتقادی جمع نمی‌شود، جنبه نقدپذیری را از آن حذف کرد» (صانعی، ۱۳۷۷، ص ۴). داوری از وضعیت چنین فلسفه‌ای به انجماد فکر فلسفی تعبیر می‌کند که حاصل آن جسم بی‌نشاط و بی‌جان فلسفه است، ولی راهی به جان ندارد. از دید او وجود فلسفه بی‌جان و ضعیف نشان وضع رکود و توقف است (داوری، همان، ص ۷۴، ۷۵). حائری یزدی در این زمینه می‌گوید: «از سال‌ها قبل، روش تحقیقی و اجتهادی فلسفه اسلامی رو به ضعف و انحطاط گذاشته و

به‌جای تحقیقات علمی و نقادی، بیشتر دانشمندان به شرح و توضیح سخنان پیشینیان پرداخته‌اند. منظور ما نیاز به تخریب و هدم از یک سو، به‌واسطه نقادی‌های جدی و تأسیس سازندگی در پی آن است» (حائری، ۱۳۷۹، ص ۶۹).

بر این مشکلات بایستی این را هم افزود که اساساً ما در سنت فلسفه اسلامی، فلسفه فلسفه نداریم، یعنی بحث معرفت‌شناسانه درباره میزان و حدود اعتبار استدلال‌های فلسفی نداریم که یک علم درجه دوم است. به گفته ملکیان، هیچ فیلسوف مسلمان تاکنون به روش‌های استدلال، روش‌های نقد، روش‌های دفاع و روش‌های تبیین فلسفی ما نظر نیاورده است و به لحاظ فلسفی درباره درستی یا نادرستی آن بحث نکرده است (علی‌پور، ۱۳۹۶، ص ۳۶۸). در چنین فلسفه‌ای آنچه مهم است عظمت شخصیت فیلسوف مسلمان است و وظیفه ما تکریم و حتی تعبد فلسفی نسبت به اوست (مرادی، ۱۳۹۲، ص ۲۰۷). در چنین شرایطی اگر هم کسی جرئت کند و نظرات فیلسوف بزرگی، مانند ملاصدرا یا علامه طباطبایی، را نقد کند، طرفداران آن فیلسوفان با تحقیر و توهین به شخص منتقد، او را به نفهمیدن افکار آن فیلسوفان متهم می‌کنند. بنابراین مشکل اصلی فلسفه اسلامی معاصر ضعف فزاینده در زمینه فرهنگ نقد و عدم توجه به نظرات منتقدین و مخالفین فلسفه اسلامی است (انواری، ۱۳۹۲، ص ۲۰؛ علی‌پور، ۱۳۹۶، ص ۳۸ و ۳۶۸ و ۴۳۱).

۱۳. نتیجه‌گیری و راه‌کارهای پیشنهادی

با نظر به وضعیت نامطلوب فلسفه اسلامی معاصر و عقب‌ماندگی آن از تحولات و پیشرفت‌های فلسفی چند قرن اخیر و مواجهه عینی آن با پویایی و کارآمدی بالفعل فلسفه معاصر غرب، به نظر می‌رسد راه‌کارهای پیشنهادی زیر بتواند گره‌گشای برخی از مشکلات فلسفه اسلامی معاصر و زمینه‌ساز پویایی و کارآمدی آن باشد:

۱. عبور از تعریف فلسفه به هستی‌شناسی سنتی، به تعریف جدید به معنای پرسش‌گری؛ به این معنا که وظیفه فلسفه، در اینجا فلسفه اسلامی معاصر، طرح پرسش‌گری درباره همه امور و مسائل زندگی انسان است نه صرف پرداختن به هستی‌شناسی و مابعدالطبیعه. این‌گونه بسط در معنای فلسفه اسلامی معاصر، یعنی ایجاد گشودگی فلسفی آن به روی همه موضوعات و مسائل کنونی انسان معاصر، موجب درگیر شدن آن در مشکلات و دغدغه‌های انسان مسلمان معاصر می‌گردد و آن را از دایره تنگ موضوعات الهیاتی و مابعدالطبیعی نجات می‌دهد.

۲. بسط این اندیشه که فلسفه معرفتی بشری است. بنابراین رسالت اصلی آن پرداختن به مسائل این دنیایی انسان، اعم از مادی و غیرمادی است. به عبارت دیگر، وظیفه فلسفه، تحقیق و تأمل فلسفی در مسائل و دغدغه‌های دنیوی انسان است. پس فلسفه اسلامی معاصر نیز بایستی ابتدا به همین مسائل ملموس و عینی انسان مسلمان معاصر بپردازد، نه اینکه این‌گونه مسائل را رها سازد و به او اندیشه زیست‌اخروی را تعلیم دهد که وظیفه الهیات و عرفان است؛ نه فلسفه. پس توجه و تمرکز به موضوعات دنیوی زندگی انسان و دیگر موضوعات معنوی که معنادهنده به زندگی این دنیایی انسان هستند، وظیفه فلسفه است که بایستی به آن فیلسوفانه بنگرد. به‌طور خاص تحلیل دغدغه‌های وجودی و اگزستانسیالیستی انسان وظیفه اصلی فلسفه است که چنین دغدغه‌هایی هم جنبه دنیوی دارند و هم اخروی.

۳. توجه به واقعیت‌ها و چالش‌های قرن حاضر که اگرچه دارای منشأ غربی هستند؛ اما به علت بی‌معنا شدن مرزهای زمانی و مکانی شرق و غرب، هم اکنون دغدغه انسان مسلمان معاصر هم هستند. چالش‌های مهمی چون الحاد، پوچی، بی‌معنایی زندگی، خودکشی، ناامیدی، نسبی‌گرایی معرفتی و اخلاقی، تکثر دینی، فرهنگی و سیاسی، عدالت اجتماعی، نقد حکومت، دموکراسی و لزوم حکومت مردم، اصالت زندگی خصوصی

مردم، سکولاریسم، مسائل فناوری جدید، و نظایر آن، امروزه واقعیت‌ها و چالش‌های زندگی انسان مسلمان معاصر هستند که فلسفه اسلامی معاصر بایستی برای آنها راه‌کار فلسفی پیشنهاد کند. موفقیت این فلسفه در درگیری عمیق با این چالش‌ها هم موجب دوری فلسفه اسلامی معاصر از انتزاعیت و ذهنی بودن می‌شود و هم ابعاد کاربردی و کارآمدی آن را نشان می‌دهد.

۴. تعامل با دیگر حوزه‌های معرفت بشری؛ به این معنا که فربه شدن و غنای فلسفه اسلامی معاصر در گرو تعامل و داد و ستد با همهٔ معارف بشری است. این تعامل هم موجب استفاده فلسفه اسلامی معاصر از یافته‌های جدید علوم دیگر و هم موجب اعطای بصیرت‌های فلسفی به آن علوم است. این مسأله برای به‌روز شدن فلسفه اسلامی معاصر و مجهز شدن آن به آخرین نظریات و یافته‌های علمی جهان امروز بسیار ضروری و مؤثر است. این نیاز به معنای گفتگو با دیگر ابعاد و قلمروهای زندگی بشری نیز است. به عبارت دیگر، اساساً فلسفه، در اینجا فلسفه اسلامی معاصر، معرفتی گفتگویی است یعنی تنها در جریان گفتگوی با دیگر معارف بشری و ابعاد دیگر زندگی انسان معاصر است که بر غنای این مکتب فلسفی افزوده می‌گردد. براین اساس اتخاذ رویکرد گفتگو برای فلسفه اسلامی معاصر هم با معارف بشری و هم با نهادهای مختلف اجتماعی، مانند نهاد سیاست و حکومت، هنر، دین، اقتصاد، و نظایر آن بسیار کارگشاست.

۵. تقدس‌زدایی از فلسفه اسلامی؛ به این معنا که لازمهٔ بشری بودن فلسفه این است که هم از دین و هم از الهیات و معرفت دینی ناشی از الهیات تفکیک شود. زیرا مبانی، اصول، نظریات، غایات، مسائل، روش‌ها و قلمرو فلسفه لزوماً با الهیات و کلام متفاوت است، اگرچه در برخی موارد اندک مشابهتی با هم دارند، البته جدایی فلسفه از الهیات به معنای تباین یا تعارض یا تنافر آنها نیست؛ بلکه به معنای تفاوت مبانی، رویکرد و غایات آنهاست. با این حال خصلت گفتگویی فلسفه، در اینجا فلسفه اسلامی، ضروری می‌سازد

تا همواره با دین و الهیات در گفتگوی متقابل و مستمر باشد، به این معنا که الهیات اسلامی و دین اسلام می‌توانند در مقام گردآوری داده‌ها و نظریات فلسفی نقش مؤثری داشته باشند، اما مقام صدق و توجیه نظریات فلسفی با ارجاع به متون دینی و آموزه‌های الهیاتی ممکن نیست و چنین استفاده‌ای موجب صدمه زدن به دین و اعتقادات دینی و تقدس‌بخشی به نظام فلسفی می‌گردد. در این زمینه، به‌طور خاص بایستی مسائل مربوط به فلسفه اسلامی از الهیات اسلامی تفکیک گردد و آنها به عنوان دو دانش متفاوت و جدای از هم مورد مطالعه و پژوهش قرار گیرند.

۶. ضرورت اتخاذ رویکرد استقلالی در فلسفه‌ورزی و عبور از گذشته‌گرایی؛ به این معنا که اگرچه میراث سنتی فلسفی اسلامی ارزشمند است، اما ارزشمندی آن به معنای توقف فلسفه اسلامی معاصر در آن و عدم نوآوری نیست. بلکه فلسفه اسلامی معاصر با نگاه رو به آینده مسائل پیش‌روی خود را ببیند و با پرسش‌گری درباره آینده بتواند از سنت فلسفی گذشته نیز در مقام پاسخ‌گویی استفاده نماید. پس فلسفه اسلامی معاصر، نه فلسفه مشایی ابن‌سیناست، نه فلسفه اشراقی سهروردی است و نه حکمت متعالیه ملاصدراست، بلکه فلسفه اکنون ماست، ناظر به مسائل ما و بایستی با استقلال تمام مسائل کنونی انسان مسلمان معاصر را کاوش کند و در گذشته فلسفی توقف نکند. اگرچه بصیرت‌های سنت فلسفی گذشته چراغ راه آینده فلسفی ماست، اما این به معنای توقف در گذشته نیست.

۷. ضرورت بازتولید فلسفه‌های مضاف؛ به این معنا که آینده فلسفه در جهان معاصر به نحوه کارآیی فلسفه‌های مضاف وابسته است. زیرا این فلسفه‌ها با تنوع ارزشمند خود و ارتباط وثیق با معارف مختلف بشری هم درک درست و عمیقی از مسائل فلسفی انسان دارند و هم توانایی بیشتری برای گره‌گشایی از مشکلات او. به همین دلیل تلاش برای تأسیس فلسفه‌های مضاف در بستر سنت فلسفی اسلامی، مانند فلسفه دین اسلامی، فلسفه اخلاق اسلامی، فلسفه سیاست اسلامی، فلسفه هنر اسلامی، و نظایر آن بسیار ضروری و مؤثر و

- کارآمد است. ضمن اینکه در این زمینه میراث فلسفی گذشته اسلامی می‌تواند مورد استفاده فراوان قرار گیرد که نتیجه آن کاربردی‌سازی فلسفه اسلامی معاصر نیز هست.
۸. تغییرات اساسی در شیوه آموزش و پژوهش فلسفه اسلامی در دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه دینی؛ به این معنا که بایستی شیوه سنتی ناکارآمد در مواردی چون: آموزش متن-محور، تکیه بر خواندن متون عربی، صرف وقت فراوان برای خواندن مجلدات زیاد کتاب یک فیلسوف مانند اسفار ملاصدرا، صرف وقت زیاد برای مطالعه یک مکتب فلسفی، تمرکز بر حکمت متعالیه و نظایر آن کنار گذاشته شود، بلکه تأکید بر پرسش-محوری و زبان ملی فارسی، یعنی دعوت به فلسفه‌ورزی به زبان رایج، نه فلسفه‌آموزی بدون پرسش با زبان ثقیل عربی، بایستی در دستور کار قرار گیرد. همچنین اکتفا به شرح-ها و حاشیه‌های انجام شده، خودداری از شرح‌های جدید و تلاش برای تولید نظریه‌های جدید فلسفی نه شرح نظریات قبلی و عدم توقف در آنها لازم است.
۹. ضرورت ایجاد رویکرد فرافلسفی به سنت فلسفی اسلامی و به‌ویژه فلسفه اسلامی معاصر، به این معنا که بایستی همواره از منظر فرافلسفی جریان فلسفی خود را نگاه کنیم تا قوت‌ها و ضعف‌های آن به‌خوبی شناخته شود. در این زمینه ترویج اتخاذ رویکرد نقادی مداوم نظریات فلسفی و دوری از جزم‌گرایی، عدم پرستش فیلسوفان و مکاتب فلسفی آنها مورد نیاز است. لازمه موفقیت در اتخاذ چنین رویکردهایی اقبال به گفتگوی فلسفه اسلامی معاصر هم با جریان‌های بزرگ فلسفی جهان، مانند فلسفه معاصر غرب و هم با جریان‌های درون سنت اسلامی، مانند فقه، الهیات، تفسیر، عرفان، حدیث، و نظایر آن است. ضمن اینکه گفتگو بایستی منفعلانه صرف نباشد، بلکه متقابل باشد، یعنی بین فلسفه اسلامی معاصر و معارف دیگر بشری داد و ستد و تعامل متقابل وجود داشته باشد.
۱۰. نهایتاً اینکه هیچ فلسفه‌ای، از جمله فلسفه اسلامی، چه سنت قبلی، چه معاصر، پایان راه نیست. بلکه هر فلسفه‌ای وظیفه پرسش‌افکنی و گشایش افق‌های جدید را دارد. پس نه

فلسفه معاصر غرب در پایان راه است و نه فلسفه اسلامی معاصر راهی نیموده است، بلکه هر دو در راه افق‌گشایی از آینده انسان معاصر هستند. به عبارت دیگر می‌توان گفت فلسفه نوعی تفکر است و تفکر کردن، یعنی انسان موجودی در راه کمال و تعالی است. پس آینده برای فلسفه اسلامی معاصر گشوده است؛ کافی است فیلسوفان معاصر با چشم باز آینده را ببینند و برای آن طرح‌اندازی کنند.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۰)، آئینه‌های فیلسوف، به کوشش عبدالله نصری، تهران، انتشارات سروش.
- اصغری، محمد (۱۳۹۹)، درآمدی بر فلسفه‌های معاصر غرب، تهران، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- انواری، سعید (۱۳۹۲)، نقد و بررسی وضعیت کنونی فلسفه اسلامی، در: وضعیت فلسفه در ایران معاصر، تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- اوحدی، مرتضی (به کوشش) (۱۴۰۲)، فلسفه اسلامی در افق معاصرت، (مصاحبه با نصرالله حکمت)، تهران، انتشارات نقد فرهنگ.
- پازوکی، بهمن (۱۴۰۰)، تاریخ فلسفه معاصر غرب، تهران، انتشارات موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- پیترز، اف. ای. (۱۳۸۹)، پیشینه یونانی و سریانی، (ترجمه سید محمد حکاک)، در: تاریخ فلسفه اسلامی، به کوشش: سید حسین نصر و الیور لیمن، تهران، انتشارات حکمت، ج ۱.
- حائری یزدی، مهدی (۱۳۷۹)، آفاق فلسفه، به کوشش مسعود رضوی، تهران، نشر فرزاد.

- فتحی، حسن (۱۳۹۲)، فلسفه در آموزش عالی ایران؛ اکنون و آینده، در: وضعیت فلسفه در ایران معاصر، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۹۵)، فلسفه معاصر ایران، تهران، انتشارات سخن.
- شایگان، داریوش (۱۳۸۶)، زیر آسمان‌های جهان، ترجمه نازی عظیم‌ا، تهران، نشر فروزان.
- شیخ رضایی، حسین (۱۳۹۲)، نگاهی به نظام آموزش فلسفه، در: وضعیت فلسفه در ایران معاصر، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- صانعی دره بیدی، منوچهر (۱۳۷۷)، نگرش انتقادی بر روش تحقیق و تفکر در فلسفه اسلامی، مجله نامه مفید، ش ۱۵.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۵)، درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، انتشارات سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، تهران، ج ۱.
- علی‌پور، ابراهیم (به کوشش) (۱۳۹۶)، هست‌ها و بایسته‌های فلسفه اسلامی، قم، انتشارات پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- فنایی اشکوری، محمد (۱۴۰۰)، تفکر فلسفی، قم، انتشارات مجمع عالی حکمت اسلامی.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰)، تاریخ فلسفه، ترجمه غلامرضا اغوانی، تهران، انتشارات سروش و علمی و فرهنگی، ج ۴.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۸)، تاریخ فلسفه، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ج ۳.
- زاهدی، محمدصادق (۱۳۹۲)، معنا و امکان فلسفه کاربردی، در: وضعیت فلسفه در ایران معاصر، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

- محمودی، حسین (۱۳۹۲)، معرفی برخی خला‌های مبنایی و روشی در آموزش فلسفه در ایران، در: وضعیت فلسفه در ایران معاصر، تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- مرادی، حسن (۱۳۹۲)، وضعیت آموزش فلسفه اسلامی در حوزه و دانشگاه، در: وضعیت فلسفه در ایران معاصر، تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- مسعودی، جهانگیر (۱۳۹۲)، فلسفه اسلامی و سندروم انزوا و تصلب شرایی ارتباطی، در: وضعیت فلسفه در ایران معاصر، تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد (۱۳۷۵)، شواهد الربوبیه، ترجمه جواد مصلح، تهران، انتشارات سروش.
- مهدوی نژاد، محمد حسین (۱۳۹۲)، آسیب‌شناسی فلسفه اسلامی، در: وضعیت فلسفه در ایران معاصر، تهران، انتشارات موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- نصر، سید حسین (۱۳۸۹)، قرآن و حدیث به عنوان سرچشمه و منبع الهام فلسفه اسلامی، (ترجمه مهدی دهباشی) در: تاریخ فلسفه اسلامی، به کوشش: سید حسین نصر و الیور لیمن، تهران، انتشارات حکمت.
- هایدگر، مارتین (۱۳۷۷)، عصر تصویر جهان، ترجمه یوسف اباذری، مجله ارغنون، ش ۱۲.
- یزدان‌پناه، سید یدالله (۱۴۰۲)، تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی، قم، انتشارات آل-احمد، دفتر اول.