



Scientific-research Biannual Journal of
Islamic Philosophy

Vol. 11, Issue 2, successive No. 21, fall - winter 2026

Criticizing a Critique: A Critical Analysis of the Article “Contemporary Islamic Philosophy and the Challenges Ahead”¹

Rouhollah Sourī²

ABSTRACT

Some proponents of Western philosophy deem Islamic philosophy to be static and ineffective. In his article “Contemporary Islamic Philosophy and the Challenges Ahead”, Dr. Qodratollah Qorbani compiles the majority of the critiques in this domain, presenting them across eleven thematic axes. The present study undertakes a critical analysis of the aforementioned critiques; its principal findings are as follows: 1. The indicators of dynamism have been selected without any underlying logic, solely because they are attributed to Western philosophy—a selection that constitutes begging the question (*muṣādara ‘alā al-maṭlūb*). 2. Several of these indicators are self-defeating, while others are redundant. 3. “Diversity in philosophical method and subject matter” is an entirely flawed indicator that culminates in academic chaos. 4. The “abstract nature of Islamic philosophy” does not equate to mere mental fabrication; rather, it signifies the apprehension of deeper layers of reality that elude others. 5. Seeking “independence” from the erroneous assertions of predecessors is a truism, whereas seeking independence from their correct assertions is an irrational approach. 6. “Avoiding dogmatism” is a commendable practice that both Western and Islamic philosophies require to maintain their dynamism. 7. The indicators of “addressing the questions of contemporary humanity,” “practical applicability,” “engagement with other domains of knowledge and philosophical schools,” “the capacity to generate applied philosophies”, and “theorizing instead of imitation” are indeed beneficial; however, Islamic philosophy, much like Western philosophy, possesses certain degrees of these elements while lacking others. Therefore, their absolute negation in relation to Islamic philosophy is unjustified.

KEYWORDS: Islamic philosophy, western philosophy, dynamism, efficacy, critique.

1. **Received:** 2025.September.10 | **Accepted:** 2025.October.13

2. Assistant Professor, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, Kharazmi University, Tehran, Iran; **Email:** souri@khu.ac.ir

زیجر

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال یازدهم / شماره دوم / پیاپی ۲۱ / پاییز - زمستان ۱۴۰۴

نقادی یک نقد: تحلیل انتقادی مقاله «فلسفه اسلامی معاصر و چالش‌های پیش‌رو»^۱

روح‌الله سوری^۲

چکیده

برخی علاقه‌مندان فلسفه غرب، فلسفه اسلامی را ناپویا و ناکارآمد می‌شمارند. نویسندگان مقاله «فلسفه اسلامی معاصر و چالش‌های پیش‌رو» بیش‌تر نقدهای این حوزه را جمع‌آوری و در یازده محور ارائه می‌دهد. پژوهش پیش‌رو به تحلیل انتقادی نقدهای یادشده پرداخته و مهم‌ترین نتایج آن عبارتند از: ۱. مؤلفه‌های پویایی بدون هیچ منطقی و تنها به‌دلیل اتصاف فلسفه غرب به آنها، انتخاب شده‌اند (مصادره به‌مطلوب). ۲. برخی مؤلفه‌ها خودشکن و برخی تکراری هستند. ۳. «تنوع در روش و موضوع فلسفه»، مؤلفه کاملاً نادرستی است که به هرج و مرج علمی می‌انجامد. ۴. «انتزاعی بودن فلسفه اسلامی» به‌مثابه ذهن‌بافی نیست، بل به‌معنای یافتن لایه‌های ژرف‌تری از واقعیت است که دیگران نمی‌یابند. ۵. «استقلال‌جویی» از سخنان نادرست گذشتگان، بدیهی و استقلال از سخنان درست گذشتگان، رویکرد نامعقولی است. ۶. «پرهیز از جزم‌گرایی» شیوه پسندیده‌ای است که هردو فلسفه غرب و اسلامی، برای پویایی به آن نیاز دارند. ۷. مؤلفه‌های «ارتباط با پرسش‌های انسان معاصر»، «کاربردی بودن»، «تعامل با حوزه‌های معرفتی و مکاتب فلسفی دیگر»، «امکان تولید فلسفه مضاف» و «نظریه‌پردازی به‌جای تقلید» سودمندند، اما فلسفه اسلامی مانند فلسفه غرب، واجد مراتبی از آنها و فاقد مراتبی دیگر است. سلب مطلق آنها از فلسفه اسلامی نارواست.

کلیدواژگان: فلسفه اسلامی، فلسفه غرب، پویایی، کارآمدی، نقادی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۱۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۲۱

۲. استادیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران: souri@khu.ac.ir

مقدمه

«فلسفه اسلامی» یکی از مکتب‌های فلسفی در جهان معاصر است. این فلسفه از ترجمه متون یونانی با محوریت ارسطو و متون نوافلاطونی با محوریت فلوطین، آغاز شد، اما به تدریج با تحول فراوانی در روش و محتوا روبرو شد که نام‌گذاری آن به فلسفه اسلامی را روا ساخت. مهم‌ترین این تغییرها عبارتند از: ۱. افزودن مسئله‌هایی به کلی جدید. ۲. تقریر جدید از مسئله‌های پیشین. ۳. ارائه لوازم جدید برای تقریرهای پیشین. ۴. افزودن براهین جدید برای تقریرهای پیشین. ۵. نقد و حذف برخی نظریات پیشین (بنگرید: مطهری، ۱۴۱۸: ۲۶/۵؛ عبودیت، ۱۳۸۲: ۳۲-۳۳). به گونه‌ای که مسئله‌های فلسفی، پیش و پس از ورود به جهان اسلام از دویست به هفتصد مورد افزایش یافت (مطهری، ۱۴۱۸: ۳۶/۶). قید «اسلامی» در ترکیب «فلسفه اسلامی» دست‌کم به معنای «جغرافیای جهان اسلام» یا «فلسفه مختص به مسلمانان» اشاره دارد. اما در خوانش‌های حداکثری «فلسفه برخاسته از سنت و فرهنگ اسلام» نیز اراده شده است. به هر روی، فلسفه اسلامی مختصاتی دارد که آن را از فلسفه‌های دیگر متمایز کرده و مکتب فلسفی ویژه‌ای را پدیدار می‌کند. حکمت مشاء، حکمت اشراق و حکمت متعالیه، سه مکتب جزئی در کلان‌مکتب فلسفه اسلامی‌اند که هر یک تقریباً، ارتقاء یافته دیگری هستند.

از سوی دیگر فلسفه غرب خود مجموعه‌ای از رویکردهای متفاوت فلسفی است و دامنه گسترده‌ای از مکتب‌های گوناگون را فرا می‌گیرد؛ از عقل‌گرایی تا تجربه‌گرایی، نقادی کانت، ایدئالیسم هگلی، پدیدارشناسی هوسرلی، اگزیستانس سارتری و هایدگری، هرمنوتیک دیلتای و گادامری، پوزیتیویسم منطقی و مکاتب پس‌اساختارگرا یا پس‌امدرن و... مکتب‌های موجود در فلسفه غرب، معمولاً رابطه‌ای عرضی (نه طولی) دارند؛ بیش‌تر این مکتب‌ها به لحاظ روش، موضوع، مسائل و... تفاوت‌های بنیادینی با مکاتب دیگر دارند که اجتماع آنها تحت نامی واحد را دشوار می‌سازد. اما به هر روی، این رویکردهای گوناگون که معمولاً در مغرب‌زمین پدید آمده‌اند، «فلسفه غرب» نامیده می‌شوند.

پیروان فلسفه اسلامی و غرب در ایران، نقدهای گوناگونی به یکدیگر وارد کرده و کاستی‌های دیگری را گوشزد نموده‌اند. مسئله «پویایی» و «کارآمدی» یکی از مهم‌ترین محورهای این گفتگوهاست. برخی علاقه‌مندان فلسفه غرب بر این باورند که فلسفه اسلامی ناپویا و ناکارآمد است. در این باره مقاله‌ها و کتاب‌های زیادی نگاشته شده است. دکتر قدرت‌الله قربانی در مقاله «فلسفه اسلامی معاصر و چالش‌های پیش‌رو» (قربانی، ۱۴۰۳: ۳۹-۸۲) بیش‌تر نقدهای مربوط به پویایی و کارآمدی را جمع‌آوری کرده و در یازده محور ارائه داده است. وی هر مؤلفه را با گونه‌ای مقایسه میان فلسفه اسلامی و غرب

به پایان می‌رساند.

پژوهش پیش‌رو با تمرکز بر مقاله یادشده و با روش تحلیلی-انتقادی به بررسی نقدهای وارد بر فلسفه اسلامی پرداخته و می‌کوشد بدون جانب‌گیری و تنها بر پایه سنجه عقل، به داوری آنها بنشیند. برای این منظور، نخست مبانی و اصول موضوعه بحث تبیین می‌شوند، سپس دیدگاه کلان و کلی مقاله مورد نقادی قرار گرفته و سرانجام هریک از محورهای یازده‌گانه جدا جدا بررسی می‌شوند. بی‌گمان نقد یک دیدگاه، تنها به معنای نقد همان نظریه است، نه نظریه‌پرداز. از این‌رو ضمن احترام به نویسنده، محتوای مقاله بررسی و نقادی می‌شود.

۱. اصول و مبانی بحث

بررسی و نقادی محتوای مقاله، گاه به بحث‌هایی بنیادین کشیده می‌شود که مبانی و اصول اختلاف‌های روین هستند. از آنجاکه این مبانی در مواضع متعددی بهره‌گیری می‌شوند، برای پرهیز از تکرار در آغاز مقاله تبیین می‌شوند. برخی از مهم‌ترین مبانی و اصول بحث، عبارتند از:

۱-۱. نقش پیشینه فرهنگی در انتخاب مسائل فلسفی

مهم‌ترین اختلاف نظر فیلسوفان مسلمان و غربی، بر دوگونه است: ۱. داوری متفاوت در مسئله واحد. ۲. اولویت بخشی به مسئله‌های گوناگون. نوع یکم ویژه اختلاف‌های درونی یک مکتب است؛ مانند داوری حکمت متعالیه و مشاء، درباره «امر اصیل»، «حقیقت علیت» و... این اختلاف‌ها گرچه مهم و تاثیرگذارند اما سبب خروج از الگوواره (پارادایم) فلسفه اسلامی نمی‌شوند. اما اختلاف‌های نوع دوم مهم‌تر و بنیادی‌ترند. تغایر فلسفه اسلامی و غرب، معمولاً به آن‌ها وابسته است؛ زیرا هر فلسفه مجموعه‌ای از مسائل هم‌گن است که باهم پیوند دارند و نظام خاصی از مسائل را پدید می‌آورند.

صدرالمتألهین با انتخاب «اصالت وجود» یک نظام خاص بنیان نهاد، که مسائل بعدی او «تشکیک وجود» و... است. اما کانت با انتخاب مسئله «معرفت» نظام دیگری بنا نهاد که مسائل بعدی او را به گونه‌ای متفاوت رقم می‌زند. فیلسوفان در بستری علمی، فرهنگی، تمدنی و... رشد می‌کنند که مسائلی را برای آنها برجسته و مسائل دیگری را کم‌اهمیت می‌نماید. اگر همه مسئله‌های فلسفی را به یک جورچین (جدول) هزاروجهی همانند کنیم، هر فیلسوفی با توجه به عقبه فکری- فرهنگی خویش، تنها به شماری از مسائل جذب می‌شود. انتخاب اولیه در مسائل فلسفی، دامنه انتخاب‌های بعدی فیلسوف را تنگ کرده

و به تدریج نظام فلسفی او را تعیین می‌بخشد. گرچه فلسفه در مقام داوری تنها به سنجه عقل، پشت می‌دهد اما در مقام گردآوری از سنت و فرهنگ خویش متأثر است.

اختلاف نوع یکم و دوم، تفاوت مهم‌تری دارند؛ زیرا «داوری متفاوت در یک مسئله» به رویارویی مستقیم دو فیلسوف کشیده می‌شود که به آسانی برداشته نمی‌شود. اما «اولویت‌بخشی متفاوت به مسائل» چنین نیست؛ شاید اگر کانت با پرسش‌های ملاصدرا رویارو بود پاسخ‌های او را برمی‌گزید و اگر ملاصدرا در برابر پرسش کانت قرار می‌گرفت دغدغه او را ارج می‌نهاد. بنابراین نمی‌توان هیچ‌یک را به بی‌توجهی به مسئله دیگری، متهم کرد؛ زیرا آنها در مقام گردآوری به مسائلی روی آورده‌اند که اقتضای فرهنگ و تمدن‌شان بوده و باید پاسخ می‌یافتند. بلی، امروز که دغدغه معرفت در فیلسوفان مسلمان پیدا شده، می‌توان حکمت متعالیه را برای پاسخ به این پرسش بسیج کرد، اما دیروز چنین پرسشی نبوده که پاسخ داده شود. هم‌چنین می‌توان ضرورت اصالت وجود را به فیلسوفان اگزیستانسیالیست (Existentialist) گوشزد نمود تا به این مسئله پاسخی شایسته دهند.

۲-۱. نقش پیشینه فرهنگی در مقام «گردآوری» و «داوری»

عقبه فکری، بخشی از هویت فیلسوف است و او را رها نمی‌کند. به‌راستی چرا من و شما در نخستین رویارویی با یک مسئله، پیش از هرگونه اقامه برهان، به یک پیش‌داوری اولیه روی می‌آوریم؟ گویی از ژرفای وجود مایلیم که پاسخ الف یا ب، درست باشد. سپس با بررسی دلیل‌ها، آن فرضیه اولیه تایید یا تکذیب می‌شود. تمایل به چیزی پس از بررسی دلیل‌ها، معقول است، اما تمایل نخستین که پیش از هرگونه دلیل‌جویی، از ژرفای وجودمان می‌روید نکته غریبی است. بلی، ما از سنت و تمدنی برخاسته‌ایم که هم در گردآوری مسئله‌ها و هم در داوری آنها، خود را بروز می‌دهد. تجرد کامل از عقبه فکری-فرهنگی کار دشواری است که شاید ابرانسان‌هایی با ریاضت‌های خاص به آن دست یابند. اما چنین توانایی در بیش‌تر فیلسوفان دیده نمی‌شود.

تأثیرزدایی از عقبه، در مقام گردآوری نه ممکن است و نه حتی ممدوح؛ اگر ذهن ما سویه خاصی نداشته باشد هیچ الهامی برای حل مسئله نداریم. همین نداهای گنگ درونی هستند که ما را به مسائل جدید یا راه‌حل‌های جدید برای مسائل پیشین، می‌کشانند. چیزی که باید مدیریت شود تأثیر عقبه فرهنگی بر مقام گردآوری است. در اینجا نیز الهاماتی از درون می‌رویند اما باید آنها را در ترازوی عقل سنجید و تنها پس از تایید عقل، پذیرفت.

۳-۱. علم، به مثابه مجموعه گزاره‌های منسجم

واژه «علم» معناهای گوناگونی دارد؛ گاه به معنای تک‌گزاره‌ای است که یک آگاهی خاص از موضوعی مشخص به دست می‌دهد؛ برای نمونه: «اکنون روز است». اما گاه به معنای مجموعه‌ای از گزاره‌های هم‌گن است که ارتباط و انسجام ویژه‌ای دارند؛ مانند «علم فیزیک»، «علم فلسفه» و... اکنون، چه معیاری مشخص می‌کند کدام مسئله‌ها جزء یک علم باشند و کدام یک به دیگری ملحق شوند؟ بی‌گمان جامعیت و مانعیت یک علم، نسبت به مسائل خود به معیارهای دقیقی نیاز دارد. وگرنه مرزهای علوم درهم می‌شکند، مسائل خلط می‌شوند و دانشمندان در زمینه‌هایی که تخصص ندارند نظرهایی سست و بی‌پایه ارائه می‌کنند. اساساً طبقه‌بندی علوم توسط ارسطو، فارابی و... به همین منظور انجام شده است. آنها دریافتند که مسائل پراکنده و نامنسجم، مایه هرج و مرج‌اند و باید هر خوشه از مسائل هم‌گن در یک علم ویژه قرار گیرند تا با موشکافی بیش‌تری بررسی شوند.

معیارهای زیادی در این باره ارائه شده که مهم‌ترین آنها موضوع، روش و مسائل است؛ برای نمونه موضوع فلسفه، به معنای متافیزیک «موجود از جهت موجودبودن» و روش آن «برهان» است. اکنون اگر برخی مسائل این علم، مانند کم منفصل و متصل، تا جایی پیش روند که دیگر در این موضوع و روش نگنجد چه باید کرد؟ ازسویی بشر کنج‌کاو کشف آنهاست و از سوی دیگر موضوع و روش، اجازه بررسی نمی‌دهد. در اینجا دوروی کرد متصور است: ۱. بی‌توجهی به ضوابط علمی و طرح مباحث علم ریاضی و فیزیک، در فلسفه؛ در این فرض، مسائلی که سنخ جدیدی داشته و به روش جدیدی برای پژوهش نیاز دارند، با همان سنخ و روش فلسفی کنکاش می‌شوند. در نتیجه بادقت بررسی نمی‌شوند و پاسخ‌های درستی دریافت نمی‌کنند. ۲. تولد یک دانش جدید برای پرداختن به مسائل جدید: در این فرض، دانشی جدید با موضوع، روش و مسائل جدید زاییده می‌شود تا مسائل جدید را با دقت و تمرکز بیش‌تری بررسی کند؛ مانند پیدایش هندسه، فیزیک و روان‌شناسی از متن مسائل فلسفی. نباید فراموش کرد که یک علم، نمی‌تواند به همه مسائل جهان پاسخ دهد. چنین توقعی ازسوی مردم «خیال‌پردازی» و از سوی عالم «خودهمه‌پنداری» است.

۴-۱. معنای درست و نادرست «انتزاعی‌بودن» فلسفه

فرض کنید یک چوپان و یک دکترای عمران را به اتاقی در یک برج بلندمرتبه دعوت کنیم و از هر دو بخواهیم آن‌چه می‌بینند را توصیف کنند. چوپان می‌گوید: دیوار، پنجره، درب، صندلی، میز و... دکترای

عمران می‌گوید: آلیاژ فولادی که در ستون‌های این برج به کار رفته چنین است. نوع بتون آن چنان است ... اکنون این دو پاسخ را بسنجید: هردو درست است و هیچ‌یک دروغ نگفته‌اند. اما چوپان تنها ظاهر اتاق را توصیف می‌کند و دانشمند گنج و سیمان را شکافته و باطن دیوار را توصیف می‌کند. درواقع دانشمند با چشم مهندسی خود، می‌تواند واقعیت‌هایی را مشاهده کند که چوپان با چشم ظاهری آنها را نمی‌بیند. به دیگر سخن: ذهن دانشمند لایه‌های ژرف‌تری از واقعیت را برمی‌گیرد؛ لایه‌هایی که در دسترس مردم عادی نیست، اما واقعی است. شاید چوپان اعتراض کند که این خیال‌بافی است؛ زیرا اگر چنین واقعیتی موجود بود من نیز می‌یافتم. اما این اعتراض وارد نیست.

اکنون لایه‌هایی از واقعیت را فرض کنید که حتی متخصص عمران یا فیزیک‌دان نمی‌توانند آنها را دریابند، مانند حقیقت علیت، حرکت جوهری و... تنها کسی می‌تواند این ساحت‌های ژرف از واقعیت را دریابد که یک ذهن به شدت انتزاعی داشته باشد؛ یعنی بتواند لایه‌های ژرف و درهم‌تنیده واقعیت را یکی‌یکی بگشاید و قانون حاکم بر هریک را استخراج نماید. این همان کاری است که فیلسوف انجام می‌دهد. او موجودها را نه از جهت ماهیت‌های متمایز آنها که موضوع علوم گوناگون است، بل از جهت متن وجودی‌شان بررسی می‌کند.

برخی اعتراض می‌کنند که هیچ دانشی به چنین یافته‌هایی دست نیافته، پس شاید از اساس این یافته‌ها خیال‌بافی باشند. در پاسخ می‌گوییم: اولاً: نیافتن، اعم از نبودن است. ثانیاً: فیلسوف برای دستیابی به این یافته‌ها، روش‌های معتبری به کار بسته که رعایت آنها به کشف‌های درست می‌انجامد. نیافتن این لایه‌ها توسط علوم دیگر، به دلیل وظایفی است که هر علم به‌دوش دارد. این وظایف، روش‌های شایسته خود را می‌طلبند و روش‌ها توانایی یک علم برای کشف لایه‌های خاصی از واقعیت را مشخص می‌کنند. بنابراین انتزاع‌های فلسفی خیال‌بافی ذهنی نیست، بل نشان می‌دهد که موضوع و روش فلسفه، توان یافتن چنین حقایقی را دارد.

ثالثاً: مفهوم، بازتاب امری خارجی در ذهن آدمی است. مفهوم‌ها دوگونه‌اند: جزئی و کلی. از آن‌جاکه مفهوم کلی را عقل می‌یابد آن را «معقول» می‌نامند. معقول‌ها دوگونه‌اند: ۱. اولی: که از روزنه اندام‌های حسی، در قالب یک مفهوم جزئی، وارد ذهن می‌شوند و سپس در فرایند «تجريد» از عوارض مُشخّصه‌هایایی یافته و کلی می‌گردند. از آن‌جاکه معقول اولی از خارج به ذهن می‌آید، بی‌گمان مابازاء خارجی دارد. ۲. ثانوی: که در ذهن، با تحلیل معقول‌های اولی، تولید می‌شوند؛ مانند پیدایش مفهوم «علیت» از تحلیل مفهوم «آتش» و «گرما». مفهوم «علیت» با هیچ‌یک از اندام‌های حسی یافته نشده و از خارج به

ذهن نیامده است. بل با سنجش رابطه آتش و گرما، مفهوم علیت در ذهن متولد شده است. بنابراین معقول ثانوی، مابازاء ذهنی (نه خارجی) دارد و «انتزاعی» است (بنگرید: ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۸۱/۱؛ سبزواری، ۱۳۶۹: ۲۴۵/۲-۲۴۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۶: ۴۶ و ۷۰؛ غفاری، ۱۳۸۰: ۳۰۵؛ مطهری، ۱۴۱۸: ۲۶۶/۵ و ۲۷۴/۵).

معقول ثانوی خود دوگونه است: ۱-۲. ثانی فلسفی: که منشاء انتزاعی در خارج دارد. ۲-۲. ثانی منطقی: که حتی منشاء انتزاع آن نیز ذهنی است. اگر پنج سیب روبروی ما باشد، مفهوم «سیب» مابازاء خارجی دارد و معقول اولی (غیرانتزاعی) است. اما مفهوم «پنج» مابازاء خارجی ندارد و معقول ثانوی (انتزاعی) است. اما واقعیت خارجی به گونه ای است که نمی توان سیب های روبرو را به «چهار» یا «شش» متصف کرد. گرچه عدد پنج، مابازائی در خارج ندارد اما منشاء انتزاع خارجی دارد؛ زیرا واقعیت سیب های روبرو به ذهن ما تحمیل می کند که این پنج عدد سیب است، نه چهار و نه شش.^۱

معقول های ثانوی فلسفی گرچه انتزاعی هستند، اما واقعیت (نفس الامر) دارند. بنابراین ذهن بافته و خیالی نیستند. بل، با نگاه موشکافانه آنها نیز خارجی اند اما به گونه ای که از راه اندام حسی، وارد ذهن نشده اند. اگر ما تجربه گرا (Empiricist) نباشیم «واقعی بودن» اعم از «ورود به ذهن از راه اندام حسی» است. همه مفهوم هایی که محور مابعدالطبیعة (وجودشناسی برهانی) قرار می گیرند چنین اند؛ مانند وجود، وجوب، علیت و... این ها انتزاعی به معنای دوم اند که ریشه در جهان خارج دارند، اما از راه اندام حسی به ذهن نیامده اند بلکه با تحلیل معقول های اولی (مفهوم های غیرانتزاعی) یا واکاوی علم حضوری، در ذهن بازتاب یافته اند (بنگرید: سوری، ۱۳۹۳: ۱۸۹-۱۹۰).

۲. نقادی مدعای کلی «ناپویایی و ناکارآمدی فلسفه اسلامی»

پس از تبیین مبانی و اصول موضوعه، نخست مدعای کلان مقاله یادشده و سپس محورهای یازده گانه به تفصیل بررسی می شوند. نقادی مدعای کلان به شرح ذیل است:

۲-۱. مؤلفه های پویایی و مصادره به مطلوب

مهم ترین کاستی آن است که مقاله بدون هیچ معیار و سنجه ای، یازده نکته را به عنوان مؤلفه های پویایی

۱. یادآوری: «عدد» در فلسفه منشاء، مفهوم ماهوی است و در خارج مابازاء دارد. اما درواقع چنین نیست. اما به هر روی، عدد در اینجا به عنوان مثال یاد شده و در مثال مناقشه نیست.

معرفی می‌کند. سپس با سلب این مؤلفه‌ها از فلسفه اسلامی، ناپویایی و ناکارآمدی آن را نتیجه می‌گیرد. اما سخن اینجاست که چه منطقی بر انتخاب مؤلفه‌های یازده‌گانه حاکم است؟! درواقع این نکات، ویژگی‌های فلسفه غرب‌اند که با گونه‌ای مصادره به مطلوب، به‌عنوان مؤلفه‌های پویایی قلم‌داد شده‌اند و چون فلسفه اسلامی همه یا برخی از آنها را ندارد ناپویا و ناکارآمد معرفی می‌شود! نویسنده محترم نیز تصریح می‌کند که این مؤلفه‌ها با استقراء ویژگی‌های فلسفه غرب به‌دست آمده‌اند (قربانی، ۱۴۰۳: ۴۴). این مانند آن است که مدیر یک اداره، همه ویژگی‌های رفتاری خود را به‌مثابه مؤلفه‌های یک مدیر موفق، قلم‌داد کند. آن‌گاه به موفقیت خود و ناموفقیت دیگران حکم نماید. این رویکرد گونه‌ای «خودهمه‌پنداری» است؛ زیرا چنین مدیری، خود و ویژگی‌های مدیریتی خود را به‌مثابه همه ویژگی‌های لازم برای مدیریت موفق، گرفته است. به‌هرروی قاضی، نمی‌تواند و نباید یکی از طرفین دعوا باشد. بلی، اگر با یک روش منطقی به گردآوری مؤلفه‌های پویایی بپردازیم شاید برخی از مؤلفه‌های یادشده معتبر شمرده شوند. اما در رویکرد کنونی تنها دلیل اعتبار مؤلفه‌های پویایی، اتصاف فلسفه‌های غربی به آنهاست. این رویکرد به نوعی جزم‌اندیشی (Dogmatism) دچار است؛ زیرا می‌گوید: اگر مانند من نیستی و ویژگی‌های مرا نداری، پس پویا نیستی. این پیش‌داوری و جانب‌داری، خود مهم‌ترین عامل بازدارنده از پویایی است.

۲-۲. تلقی «فلسفه غرب» به‌مثابه یک علم

با دریغ، مقاله یادشده همه فلسفه‌های موجود در جهان غرب را به‌عنوان علمی واحد قلم‌داد می‌کند، درحالی‌که ما با فلسفه‌هایی جداگانه روبرویم که هریک هویت و ماهیت متفاوتی دارند. آیا می‌توان «تجربه‌گرایی» را با «عقل‌گرایی ارسطویی» و «ایدئالیسم افلاطونی» در یک مجموعه گنجانده؟ یا «ایدئالیسم هگلی» را با «ایدئالیسم کانتی» به‌عنوان یک علم قلم‌داد کرد؟ این علوم در موضوع، روش و غایت، تفاوت‌های بنیادینی دارند. خود فیلسوفان غربی نیز چنین تفسیری را برنمی‌تابند. بنابراین علم واحدی به نام فلسفه غرب، وجود خارجی ندارد. حتی اگر مؤلفه‌های پویایی معتبر و واقعی باشند، هرگز همه آنها بر هیچ‌یک از فلسفه‌های غربی صدق نمی‌کند و هر فلسفه‌ای، بخشی را نخواهد داشت؛ برای نمونه: نخستین و مهم‌ترین مؤلفه پیشنهادی «تنوع روش و...» است. آیا پوزیتیویست (Positivist) و آمپیریسیت (Empiricist) روشی غیر از تجربه حسی را به رسمیت می‌شناسند؟! بنابراین این ادعا که فلسفه غرب کاملاً پویاست و فلسفه اسلامی برای پویایی باید همانند آن باشد، مدعای نادرستی است؛ زیرا

همه مؤلفه‌های ادعایی، در هیچ‌یک از فلسفه‌های غربی جمع نمی‌شود و هیچ‌کدام پویایی مورد ادعا را ندارند.

۲-۳. نقد فلسفه اسلامی بدون تصور درستی از آن

همان‌گونه که تصدیق یک مدعا به تصور دقیق آن نیاز دارد، تکذیب نیز درگرو تصور دقیق مسئله است. داوری بود و نبود مؤلفه‌های پویایی در یک فلسفه، به شناخت درست آن فلسفه وابسته است. ما نمی‌گوییم فلسفه اسلامی به همه معانی پویاست. بل می‌گوییم: داوری این نکته به شناخت درست فلسفه و فیلسوفان اسلامی نیاز دارد؛ چیزی که مقاله یادشده بهره‌چندانی از آن ندارد؛ برای نمونه می‌گوید:

«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 ابن‌سینا 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... اما متأسفانه... در تداوم تاریخی سنت فلسفی اسلامی، از تعداد موضوعات فلسفه اسلامی کاسته می‌شود، بطوری‌که در سنت فلسفی ملاصدرا... 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» (قربانی، ۱۴۰۳: ۴۶-۴۷).

برابر متن بالا، در نگاه ارسطو موضوع فلسفه «وجود مطلق» بود و در عین حال، همه علوم عقلی را فرا می‌گرفت؛ یعنی: ۱. اخلاق فردی. ۲. تدبیر منزل. ۳. سیاست مُدُن. ۴. الهیات (فلسفه اولی؛ متافیزیک؛ مابعدالطبیعه). ۴. ریاضیات. ۵. طبیعیات. به روایت مقاله یادشده، همه این علوم جزء فلسفه‌ای بودند که موضوع آن «وجود مطلق» بود! ارسطو با بلندنظری از همه این علوم در فلسفه بحث می‌کرد اما ملاصدرا با تنگ‌نظری بیش‌تر آنها را کنار نهاده و تنها از متافیزیک سخن گفته است.

این یک تلقی نارواست؛ زیرا میان فلسفه عام و خاص، خلط کرده است. فلسفه خاص که موضوع آن «وجود مطلق» است، تنها و تنها متافیزیک (مابعدالطبیعه) است و هیچ‌یک از علوم دیگر را فرا نمی‌گیرد (ارسطو، ۱۴۲۷: ۱۲۱ و ۴۲۴). عنوانی که همه علوم یادشده را فرا می‌گیرد «فلسفه عام» است که موضوع آن «وجود مطلق» نیست (همان: ۲۳۷-۲۴۲ و ۴۳۳-۴۳۵). بلی، ارسطو و فارابی فیلسوف عام بودند

و از همه علوم بحث می‌کردند. اما رفته‌رفته با فزاینده‌گی و پیچیدگی مسائل هر علم، دیگر کسی نمی‌توانست در مطلق علوم سرآمد باشد و تنها در یک یا چند علم صاحب‌نظر می‌شد؛ تخصصی‌شدن علوم دقیقاً به همین معناست. به‌هرروی کسی که می‌خواهد پویایی و کارآمدی فلسفه اسلامی را اندازه بگیرد، دست‌کم باید تفاوت فلسفه عام و خاص و موضوع آنها را در فلسفه ارسطویی و اسلامی بداند. بدون این اطلاعات اولیه، داوری به بی‌راهه خواهد رفت. نویسنده در جای دیگری می‌گوید:

«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» (قربانی، ۱۴۰۳: ۴۹؛ اوحدی، ۱۴۰۲: ۱۴۰).

در سخنان بالا، خوانشی سست از فلسفه اسلامی برجسته شده تا به آسانی نقد شود. خوانشی که در زمان ابن‌سینا و متن شفا، متوقف مانده است. این همان «مغالطه پهلوان‌پنبه» است که سست‌ترین تقریر یک مکتب (یا آموزه) را مطرح کرده و با نقدهای فراوان آن را در ذهن مخاطب تحقیر می‌کند. البته نویسنده در کنار نقدهای فراوان، اشاره کوتاهی به جریان نوصدراپی کرده، اما آن را نیز ناپسندیده می‌شمارد (قربانی، ۱۴۰۳: ۵۱). او می‌گوید:

«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» (همان: ۵۰). «آخرین کتب منتشره در حوزه فلسفه اسلامی معاصر... تقریباً همه یا اکثر مباحث آنها همان موضوعات و مسائل سنت فلسفی به ارث رسیده از گذشته، به ویژه از حکمت متعالیه ملاصدراست... اهمیت قابل توجه این آثار ارائه برخی نوآوری‌ها در درون سنت فلسفی اسلامی است نه بیرون از آن... آنها در بیان نظریات و دیدگاه‌های فلسفی خود تقریباً همان چهاچوب صدراپی یا سنت فلسفی اسلامی را حفظ کرده‌اند... که با مسائل مبتلی به کنونی ما ارتباط چندانی ندارند» (همان: ۵۱-۵۲).

گویا نویسنده محترم با حجم زیاد کتاب‌ها، مقاله‌ها و نشست‌های علمی که برای نیازهای روز منتشر شده، آشنایی ندارد. یک جستجوی کوتاه سیاهه بلندی از آثار مربوطه را به‌دست می‌دهد. اکنون از همه مقاله‌ها، نشست‌های علمی و کتاب‌های درجه دو و سه چشم‌پوشی می‌شود و تنها به برخی کتاب‌های فیلسوفان برجسته معاصر در این باره اشاره می‌گردد:

علامه طباطبائی: ۱. اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ ۲. اعجاز قرآن؛ ۳. رسالت تشیع در دنیای امروز؛ گفتگوهایی با هانری کربن؛ ۴. بررسی‌های اسلامی؛ ۵. روابط اجتماعی در اسلام؛ استاد مطهری: ۶. فلسفه اخلاق؛ ۷. جامعه و تاریخ؛ ۸. انقلاب اسلامی از دیدگاه فلسفه تاریخ؛ ۹. اسلام و مسئله ملیت؛ ۱۰. عدل الهی؛ ۱۱. انسان و ایمان؛ ۱۲. وحی و نبوت؛ ۱۳. خدا در اندیشه انسان؛ ۱۴. علل گرایش به مادی‌گری؛ ۱۵. هدف زندگی؛ ۱۶. انسان و سرنوشت؛ ۱۷. مسئله شناخت؛ ۱۸. مسئله حجاب؛ ۱۹. نظام حقوق زن در اسلام؛ ۲۰. اخلاق جنسی؛ ۲۱. مسئله ربا و بانک؛ ۲۲. زن و مسائل قضایی و سیاسی؛ ۲۳. نظری به نظام اقتصادی اسلام؛ ۲۴. خدمات متقابل اسلام و ایران؛ ۲۵. فلسفه تاریخ؛ ۲۶. انحطاط و ترقی تمدن‌ها.

استاد جوادی آملی: ۲۷. نسبت دین و دنیا؛ ۲۸. انتظار بشر از دین؛ ۲۹. منزلت عقل در هندسه معرفت دینی؛ ۳۰. حق و تکلیف در اسلام؛ ۳۱. شریعت در آینه معرفت. علامه جعفری: ۳۲. ارتباط انسان و جهان؛ ۳۳. ایده‌آل زندگی و زندگی ایده‌آل؛ ۳۴. اخلاق و مذهب؛ ۳۵. وجدان؛ ۳۶. ارکان تعلیم و تربیت؛ ۳۷. بررسی و نقد نظریات دیوید هیوم در چهار موضوع فلسفی؛ ۳۸. توضیح و بررسی مصاحبه برتراند راسل - وایت؛ ۳۹. بررسی و نقد برگزیده افکار برتراند راسل؛ ۴۰. بررسی و نقد کتاب «سرگذشت اندیشه‌ها»؛ ۴۱. موسیقی از دیدگاه فلسفی و روانی؛ ۴۲. همگرایی دین و دانش؛ ۴۳. تحقیقی در فلسفه علم؛ ۴۴. حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب؛ ۴۵. حکمت اصول سیاسی اسلام؛ ۴۶. الامر بین الامرین؛ ۴۷. جبر و اختیار؛ ۴۸. فلسفه دین؛ ۴۹. علم و دین در حیات معقول؛ ۵۰. شناخت از دیدگاه علمی و قرآن؛ ۵۱. بررسی فقهی و حقوقی طرح ژنوم انسانی.

علامه حسن‌زاده آملی: ۵۲. قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارد؛ ۵۳. رساله رؤیا؛ ۵۴. رساله نفس‌الامر؛ ۵۵. شرح العیون فی شرح العیون [نفس‌شناسی تطبیقی: فلسفی، عرفانی و دینی]؛ ۵۶. رساله خیرالاثر در ردّ جبر و قدر؛ ۵۷. فصل الخطاب فی عدم تحریف الكتاب ربّ الارباب [عدم تحریف قرآن]؛ ۵۸. تصحیح و تعلیق اصول اقلیدس [هندسه]؛ ۵۹. دروس هیئت و دیگر رشته‌های ریاضی؛ ۶۰. رساله فی الصبح و الشفق.

استاد مصباح یزدی: ۶۱. آزادی؛ ناگفته‌ها و نکته‌ها؛ ۶۲. ایدئولوژی تطبیقی؛ ۶۳. پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی؛ ۶۴. تعدد قرائت‌ها؛ ۶۵. جامعه و تاریخ در قرآن؛ ۶۶. جامعیت قرآن؛ ۶۷. حقوق و سیاست در قرآن؛ ۶۸. دین و آزادی؛ ۶۹. رابطه علم و دین؛ ۷۰. فلسفه اخلاق؛ ۷۱. قلمرو دین؛ ۷۲. معرفت‌شناسی انتقادی؛ ۷۳. نقدی فشرده بر اصول مارکسیسم؛ ۷۴. نقد و بررسی مکاتب اخلاقی.

سیدیدالله یزدان‌پناه: ۷۵. چیستی و نحوه وجود فرهنگ؛ ۷۶. تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی. حمید پارسانیا: ۷۷. سنت، ایدئولوژی و علم؛ ۷۸. علم و فلسفه؛ ۷۹. حقیقت و دموکراسی؛ ۸۰. سکولاریسم، مبانی معرفتی و سیمای اجتماعی سکولاریسم و معنویت؛ ۸۱. جامعه‌شناسی معرفت و علم؛ ۸۲. پلورالیسم: زمینه‌های عقیدتی و اجتماعی؛ ۸۳. عرفان و سیاست. احمد واعظی: ۸۴. درآمدی بر هرمنوتیک؛ ۸۵. هرمنوتیک حقوقی. محمد فنائی اشکوری: ۸۶. مقدمه‌ای بر فلسفه اسلامی معاصر؛ ۸۷. درآمدی بر فلسفه عرفان و...

شاید گفته شود: این آثار به‌رقم پرشماری از دقت کافی برخوردار نبوده و به نتایج مطلوب نرسیده‌اند. در پاسخ می‌گوییم: مراد از «دقت کافی» و «نتایج مطلوب» چیست؟ و با چه معیاری اندازه‌گیری می‌شود؟ اگر مراد آن باشد که این آثار به نتایجی مانند فلسفه غرب، نرسیده‌اند بلی آنها نادقیق‌اند. اما این همان مصادره به مطلوبی است که نادرستی آن پیش‌تر بیان شد.

۴-۲. خلط مباحث آموزشی و محتوایی

مسئله آموزش فعال و دوسویه، یکی از دغدغه‌های همه رشته‌های علمی است. از آن‌جاکه گردآوری محفوظات علمی بایسته اما ناپسند است، متخصصان روش تدریس (تکنولوژی آموزشی)، سفارش می‌کنند: فرایند آموزش به جای ارائه داده‌های علمی، دانش‌جویان را به کشف آنها ترغیب می‌کند. این شیوه پسندیده گاه با مقاومت برخی استادان در مدرسه، حوزه و دانشگاه، روبرو می‌شود. آموزش حفظ‌محور به فلسفه اسلامی اختصاص ندارد و در رشته‌های دیگری مانند فیزیک، شیمی و فلسفه غرب نیز دیده می‌شود. برخی استادان فلسفه غرب، حریمی قدسی برای آن قائل‌اند که هیچ‌کس را شایسته نقد آن نمی‌بینند. از نگاه ایشان، فلسفه غرب تنها باید فهمیده (حفظ) شود. درواقع این کاستی، به روش آموزش علم مربوط است، نه محتوای درونی آن. هر دانشی که محفوظ‌محور آموخته شود مخاطب این نقد قرار می‌گیرد و انتساب آن به علمی خاص مانند فلسفه اسلامی، نارواست. بااین‌همه مقاله یادشده می‌گوید:

در زمینه روش فلسفه‌آموزی هم سبک سنتی فلسفه اسلامی متأسفانه مفید فایده نیست، زیرا امکان طرح پرسش و مسئله‌سازی و مسئله‌یابی را به قدر کافی فراهم نمی‌سازد (قربانی، ۱۴۰۳: ۴۸؛ علی‌پور، ۱۳۹۶: ۱۰۳). آشنایی با تاریخ فلسفه و بیان دیدگاه‌های این یا آن فیلسوف، همت اصلی دانشجو و استاد شده است، اما فلسفیدن و اندیشه‌ورزی و بالابردن توان ذهنی دانشجویان، محور فعالیت‌های

دانشگاه‌های ما نیست (قربانی، ۱۴۰۳: ۵۱؛ انواری، ۱۳۹۲: ۵-۶). بایستی شیوه سنتی ناکارآمد در مواردی چون: آموزش متن محور، تکیه بر خواندن متون عربی... تمرکز بر حکمت متعالیه و نظایر آن کنار گذاشته شود، بلکه تاکید بر پرسش محوری و... در دستورکار قرار گیرد (قربانی، ۱۴۰۳: ۷۹).

۵-۲. خودشنی برخی مؤلفه‌ها

مؤلفه‌های پیشنهادی، در مواردی خودشنی (خودمتناقض) هستند؛ برای نمونه: مؤلفه یکم به «تنوع در روش، موضوع، مسائل، رویکردها و نظریات» سفارش می‌کند. اما مؤلفه هشتم به «استقلال از آموزه‌های الهیاتی و ایدئولوژی‌های دینی» فرامی‌خواند. اگر قرار است برابر مؤلفه یکم، در همه چیز از جمله روش کسب معرفت، تنوع قائل شویم، باید وحی را به‌عنوان یکی از روش‌های کسب معرفت که در قالب متون دینی گزارش می‌شود، بپذیریم. اکنون اگر برابر مؤلفه هشتم، از روش دینی پرهیز کنیم، درواقع تنوع روشی را از دست داده‌ایم. هم‌چنین مؤلفه یکم با هفتم (تولید فلسفه‌های مضاف) نیز نمی‌سازد؛ زیرا اگر قرار است پاسخ به پرسش‌های درجه دو و سه را به فلسفه‌های مضاف بسپاریم، دیگر چرا در فلسفه مادر، به‌تنوع روش و... روی آوریم؟ هدف تنوع در روش و... پاسخگویی به نیازهایی است که فلسفه‌های مضاف بدان پاسخ خواهد داد. بنابراین به تنوع در روش، نیازی نیست.

۶-۲. تکراری بودن برخی مؤلفه‌ها

مؤلفه نهم (نظریه‌پردازی به‌جای شرح‌نویسی) دقیقاً تکرار مؤلفه پنجم (استقلال از مکتب‌های پیشین) است. یک متن پژوهشی باید با دقت نوشته شده و از تکرار محتوا با عنوان‌های گوناگون، خودداری نماید. اگر یک مکتب فلسفی، به‌جای نظریه‌پردازی، به شرح‌نویسی آثار گذشتگان روی آورد، دقیقاً به این معناست که از مکتب‌های پیشین استقلال ندارد و برعکس. بنابراین تکرار این محتوا با دو عنوان متفاوت چه دلیلی دارد؟ آیا حاصل شتاب در نگارش و سستی در انسجام مطالب است؟ یا میل ناخودآگاه به تکثیر عنوان‌ها برای تضعیف یک سنت فلسفی؟

مؤلفه ششم (تعامل با حوزه‌های معرفتی دیگر) و دهم (امکان گفتگو با مکاتب فلسفی دیگر) نیز تا حدود زیادی تکراری هستند؛ زیرا مراد از «تعامل» در مؤلفه ششم، چیزی جز «گفتگو» در مؤلفه دهم نیست؛ چراکه تعامل علمی راهی جز گفتگوی اندیشه‌ها ندارد. وانگهی «مکاتب فلسفی دیگر» در مؤلفه دهم، مهم‌ترین مصادیق «حوزه‌های معرفتی دیگر» در مؤلفه ششم است. بنابراین، مؤلفه دهم یا عین

ششم است، یا بخشی از آن. هم‌چنین مؤلفه یازدهم (خودانتقادگری و دوری از جزم‌گرایی) نیز گرچه با عنوان خاصی از مؤلفه‌های پیشین، برابر نیست، اما محتوای آن بارها در مؤلفه‌های پنجم، ششم، نهم و دهم تکرار شده است.

۲-۷. کاربست واژگان منفی و جانب‌داری پنهان

تکرار عنوان‌های منفی و جانب‌دارانه بدون پرداخت عمیق آنها، به گونه‌ای بدبینی در مخاطب می‌انجامد که پایه علمی ندارد. بهتر بود که این ادعاها به جای تکرار بی‌دلیل، به گونه دقیق و علمی ثابت می‌شدند. برای نمونه می‌توان به عبارات ذیل توجه کرد:

«فلسفه اسلامی معاصر با چه چالش‌های مهمی مواجه است که موجب توقف، ایستایی و عدم پویایی آن شده است (قربانی، ۱۴۰۳: ۴۴). می‌توان با نسبت‌سنجی فلسفه معاصر اسلامی با آن [فلسفه غرب]، دلایل عقب‌ماندگی و عدم کارایی فلسفه اسلامی معاصر را از منظرهای مختلف مورد داوری قرار داد (همان: ۴۵). وقتی که وضعیت فلسفه اسلامی معاصر با فلسفه معاصر غرب سنجیده می‌شود به نتایج ناگواری می‌رسیم (همان: ۴۹).

۳. نقادی تفصیلی مدعا برپایه نقدهای یازده‌گانه

پس از نقادی مدعای کلان مقاله، به نقادی تفصیلی هر مؤلفه پرداخته می‌شود. در هر بخش، نخست گزارش کوتاهی از مدعای مقاله یادشده ارائه شده^۱ و سپس مورد نقادی قرار می‌گیرد. نقادی تفصیلی به شرح ذیل است:

۳-۱. نقادی مؤلفه یکم: «تنوع در روش، موضوع، مسائل، رویکردها و نظریات»

به‌باور مقاله یادشده، مهم‌ترین مؤلفه پویایی و کارآمدی فلسفه، تنوع در روش، موضوع، مسائل، رویکردها و نظریات است. این مؤلفه‌ای است که فلسفه غرب آن را دارد و فلسفه اسلامی ندارد (قربانی، ۱۴۰۳، ۴۸-۴۵). این مدعا با سه نقد مهم روبروست:

۱. دانش واحدی به نام فلسفه غرب، وجود خارجی ندارد. ما در جهان غرب، با فلسفه‌های گوناگونی روبرویم که هرگز زیر پرچم واحدی جمع نمی‌شوند. اگر به هریک آن‌گونه که هستند بنگری روش، موضوع و مسائل ویژه‌ای دارند که با دیگری متفاوت است. اما اگر همه را یک علم بینداری،

۱. در مقام نقل مدعا، هم به مقاله یادشده و هم به منابعی که از آن‌ها بهره برده است، استناد می‌شود.

آنگاه علمی واحد با روش‌های گوناگون خواهی داشت که تنها در تصور تو موجود است. در نتیجه این مدعا سالبه به انتفای موضوع است؛ یعنی فلسفه واحد غربی، در کار نیست تا از تنوع روش ... آن بحث شود.

۲. علم، به معنای مجموعه‌ای از گزاره‌های هم‌گن است که برخی مسائل در آن مطرح شده و برخی طرح نمی‌شود. وگرنه هرج و مرج علمی رخ داده و مسائل در علومی که شایستگی ندارند، به گونه ناقص مطرح می‌شوند و پاسخ‌های نادرست می‌یابند. طبقه‌بندی علوم توسط ارسطو، فارابی و دیگران برای جلوگیری از همین هرج و مرج علمی بود. با کمال شگفتی، مقاله یادشده، هر مرزی که میان علوم بود، را برمی‌دارد و این را به مثابه پویایی فلسفه می‌انگارد. گویی فیلسوف با غروری پوشالین، قصد دارد همه مشکلات بشریت را یک‌تنه حل کند؛ مشکلاتی که صبغه پزشکی، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و... دارند. نویسنده می‌گوید:

«فلسفه [باید] 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 (قربانی، ۱۴۰۳: ۴۵). تنوع روش‌ها از اهمیت بالایی در فلسفه معاصر غرب برخوردار است؛ در این زمینه روش‌های عقلی، تجربی، شهودی، پدیدارشناسانه، هرمنوتیکی، و نظایر آن، که موجب گسترگی کارکرد این فلسفه شده است، قابل توجه است. به همین دلیل فلسفه معاصر غرب قابلیت بکارگیری در اکثر ابعاد زندگی انسان معاصر را دارد (همان: ۴۶؛ اصغری، ۱۳۹۹: ۲۵-۱۳).

۳. اگر فلسفه غرب، با تنوع روشی به پویایی و کارآمدی رسیده و به پرسش‌های انسان معاصر پاسخ داده است، این موج پوچ‌گرایی، بحران هویت و افزایش خودکشی، برای چیست؟ وجود این مشکلات، نشانه ناکارآمدی در حل آنهاست؛ حتی به‌رغم تنوع در روش، موضوع و...

شاید پرسیده شود: مسئله‌هایی هستند که در مرز هیچ علمی نمی‌گنجند؛ چنان‌که نه کاملاً فلسفی هستند و نه کاملاً روان‌شناسی. اگر مرزهای موضوعی، روشی و... اجازه ندهند که فلسفه، روان‌شناسی و علوم دیگر به این مسئله‌ها پاسخ دهند، بی‌پاسخ می‌مانند. در پاسخ می‌گوییم: در اینجا علوم جدید و میان‌رشته‌ای تولید می‌شوند تا بتوانند مسائل برجا مانده را بررسی کنند. ارسطو نیز در دوران باستان، مسائلی یافت که طبیعی و ریاضی نبوده، اما بنیادی‌تر از آنها بودند. از این‌رو مابعدالطبیعه (فلسفه خاص) را تعریف کرد تا به آن مسائل پاسخ دهد؛ یعنی به‌جای اینکه دامنه علوم طبیعی را بی‌جهت بگستراند و مسائل نامرتبط را در آن بگنجانند، علم جدیدی متولد ساخت تا با روشی جدید که مناسب آن مسائل



است، بدان‌ها پاسخ دهد. امروز نیز به‌جای گسترش نابجای موضوع و روش فلسفه، که به هرج و مرج علمی می‌انجامد، باید علوم جدیدی با موضوع‌ها و روش‌هایی جدید، تعریف شوند تا مسائل برجا مانده را بررسی کنند. پیدایش «کلام جدید» در سنت اسلامی و «علوم شناختی» در جهان غرب، به همین دلیل است.

شاید پرسیده شود: گسترش دانش پیشین با پیدایش دانش جدید چه تفاوتی دارد؟ به‌هرروی، مسئله جدید با روش جدیدی بررسی می‌شود و تغییر نام چه سودی دارد؟ در پاسخ می‌گوییم: برداشتن مرزهای علمی و گستراندن موضوع، روش و... به اندازه مسائل جدید، پیامدهای ناشایستی دارد؛ زیرا اکنون دو روش در یک علم داریم که ممکن است مسائل مربوط به روش اول، با روش دوم بررسی شوند و برعکس. هرچه تنوع بیش‌تر باشد احتمال مغالطه افزوده می‌شود و علم را از اعتبار می‌اندازد. طبقه‌بندی علوم، برای پرهیز از این‌گونه خلط‌هاست.

۲-۳. نقادی مؤلفه دوم «ارتباط با پرسش‌ها و نیازهای فلسفی انسان معاصر»

این ارتباط، نکته سودمندی است، اما نه به آن معنا که مرز موضوع و روش فلسفه را از میان بردارد. بلی، فلسفه باید به نیازهای روز پاسخ دهد، اما به طریق فلسفی. مقاله یادشده نیز گاه به این نکته تصریح می‌کند (قربانی، ۱۴۰۳: ۴۹). اکنون اگر نیازها از موضوع و روش فلسفی، فراتر روند باید علم دیگری به آنها پاسخ دهد. شاید فیلسوف، نخستین کسی باشد که در آن علم جدید نیز نظریه‌پردازی کند. اما وحدت عالم، دلیل بر وحدت علم نیست. علوم می‌مانند «فلسفه دین»، «کلام جدید» و «علوم شناختی» معمولاً توسط فیلسوفان راه‌اندازی و ارتقاء یافته‌اند. اما در عین شباهت‌ها، موضوع و روش‌های متفاوتی دارند. اگر طبق ادعای مقاله یادشده، فلسفه اسلامی به برخی پرسش‌های اگزیستانسی پاسخ نمی‌دهد (همان: ۶۲)، آیا فلسفه تجربه‌گرا پاسخ می‌دهد؟ بی‌گمان خیر. بنابراین همه فلسفه‌های غربی نیز از مؤلفه دوم بهره ندارند.

وانگهی، نیازهای انسان‌ها در جوامع و فرهنگ‌های گوناگون متفاوت است. بنابراین توقع واکنش یک‌سان از سوی فلسفه غرب و اسلامی، نابجاست. آری، با تشدید تعامل‌های فرهنگی نیازهای فلسفی جوامع نیز به یکدیگر سرایت می‌کند. اما سرانجام تفاوت‌هایی درکار است و هیچ‌گاه همانندی کامل برقرار نمی‌شود. نباید توقع داشت که مسائل فلسفه اسلامی و غرب، کاملاً یکسان باشد. این توقع از تصور نادرست مبانی بحث، برمی‌خیزد.

۳-۳. نقادی مؤلفه سوم «عینی و انضمامی بودن»

به‌باور مقاله یادشده، «عینی بودن» به‌معنای توجه به سه متغیر «انسان»، «دنیا» و «علوم تجربی» است؛ یعنی فلسفه‌ای انسان‌محور که می‌کوشد دنیای انسان را به‌وسیله علوم تجربی آباد کند (قربانی، ۱۴۰۳: ۵۴؛ پازوکی، ۱۴۰۰: ۳-۶). فلسفه معاصر غرب چنین است، اما فلسفه اسلامی، ذهنی و انتزاعی است و کارها را ذهنی و بدون توجه به عالم واقع انجام می‌دهد (همان: ۵۵؛ علی‌پور، ۱۳۹۵: ۲۶۳-۲۶۴). فلسفه باید با مسائل و دردهای انسانی نسبت داشته باشد. بشر امروز در مسئله بی‌معنایی زندگی مانده است اما فیلسوفان همچنان بحث می‌کنند که موطن کلیات، ذهن آدمی است یا عالم مُثُل (قربانی، ۱۴۰۳: ۵۵؛ علی‌پور، ۱۳۹۵: ۳۴۵-۳۴۶).

این دیدگاه چند نقد مهم دارد: ۱. فلسفه موضوع و روشی دارد که نمی‌تواند از آن فراتر رود. اکنون اگر به علمی نیاز است که آبادانی دنیا را با علوم تجربی تأمین کند، آیا باید فلسفه را گستراند؟ یا علم جدیدی تعریف کرد؟ اگر ما مهمانی داریم که از تخت خواب‌مان بزرگ‌تر یا کوچک‌تر است، آیا باید او را در دستگاه شکنجه بکشیم یا بفشاریم، تا به اندازه تخت شود؟ یا اینکه تخت خواب جدیدی تهیه کنیم؟ ۲. گفته شد که مسائل انتزاعی در ذهن و بدون توجه به عالم واقعی شکل می‌گیرند. اما چنان‌که گذشت مسئله‌های انتزاعی، به تحلیل لایه‌های عمیق‌تری از واقعیت می‌پردازند که در دسترس ذهن‌های عادی نیست. بنابراین آنها نه تنها ذهنی و غیرواقعی نیستند، بل ژرف‌ترین ساحت‌های واقعیت بیرونی هستند. نیافتن آنها توسط دیگران، دلیل ناواقعی بودنشان نیست؛ چنان‌که نیروی الکتریسیته قرن‌ها از فهم مردم بیرون بود، اما واقعیت داشت. اگر بر ماشین زمان سوار شویم و به هزار سال پیش برگردیم، سخن از الکتریسیته خیال‌بافانه می‌نماید اما چنین نیست. گذشت که مفهوم‌های انتزاعی دو گونه‌اند و برخی واقعیتِ نفس‌الامری دارند.

۳-۴. نقادی مؤلفه چهارم «کاربردی بودن»

مقاله یادشده می‌گوید: کاربردی بودن فلسفه لزوماً به‌معنای «داشتن فلسفه عملی»، یا «مفید و موثر بودن»، یا «داشتن ابعاد اجتماعی» و «استفاده ابزاری در حوزه‌های زندگی انسان» نیست. بل فلسفه کاربردی غایت‌محور است و مسئله‌هایی را برمی‌گزیند که بنا به غایت، پرداختن به آنها ضرورت دارد (قربانی، ۱۴۰۳: ۵۷-۵۸؛ زاهدی، ۱۳۹۲: ۱۳۰-۱۳۴؛ علی‌پور، ۱۳۹۵: ۴۰). باین‌بیان بخش زیادی از فلسفه معاصر غربی کاربردی است؛ یعنی اهداف مشخصی را دنبال می‌کند که ضمن رویارویی با

واقعیات زندگی انسان معاصر غربی، می‌کوشد نحوه تأمل فلسفی درباره آنها را آموزش دهد. اما فلسفه اسلامی معاصر چنین نیست و الگویی کاربردی برای گسترش تأملات فلسفی درباره ابعاد مختلف زندگی انسان مسلمان نمی‌دهد؛ زیرا با واقعیت‌های زندگی امروز درگیر نشده تا دغدغه کاربردی‌سازی یافته‌های فلسفی را ایجاد کند (قربانی: ۵۸-۵۹؛ مسعودی، ۱۳۹۲: ۲۲۳-۲۲۴).

پیرامون این دیدگاه تأمل‌های مهمی در میان است: ۱. «کاربردی بودن» نکته سودمندی است، اما کاربرد هر علم، به‌فراخور آن معنا می‌شود. قرار نیست همه علوم در زندگی روزمره بشر، مستقیماً دخالت کنند. تأمین این هدف به برداشتن مرزهای موضوعی، روشی و... علوم می‌انجامد که به هرج و مرج علمی پیش‌ارسطویی باز می‌گردد. اگر مرزهای علوم برداشته شوند تفاوتی میان «فلسفه» با «هندسه» و «جبر» نیست و باید از جبر توقع داشت که دغدغه‌های روزمره بشر را درمان کند. اما کاربرد جبر حتی آن نیست که اتم را بشکافد یا داروی سرطان را کشف کند. بل آن است که قواعدی ارائه دهد که علوم دیگر با کاربست آنها به این اهداف دست یابند.

کاربرد «فلسفه» نیز آن نیست که همه دغدغه‌های روزمره بشری را پاسخ دهد. بل آن است که قواعدی ارائه دهد که علوم جزئی‌تر برپایه این قواعد و مانند آن، به دغدغه‌های روزمره انسان پاسخ دهند. این چندمین بار است که مقاله یادشده، قواعد طبقه‌بندی علوم را کنار می‌نهد و با هرج و مرج علمی، دامنه مسائل فلسفه را به‌اندازه مجهولات بشر، می‌گشاید.

۲. در سخنان بالا برخی معناهای «کاربردی بودن» نفی و برخی اثبات شده است، اما دوباره هیچ دلیلی بر این نفی و اثبات، ارائه نمی‌شود. واقعاً روشن نیست که چرا مدعایی بدون دلیل ارائه می‌شود و همگان باید آن را بپذیرند؟! چرا و با چه معیاری «داشتن فلسفه عملی»، «مفید و موثر بودن»، «داشتن ابعاد اجتماعی» و «استفاده ابزاری در حوزه‌های زندگی انسان» نشانه کاربردی بودن نیستند و «درگیر شدن با زندگی آدمی» هست؟ تنها معیار آن است که مقاله یادشده، پیشاپیش و بدون هیچ راستی‌آزمایی، باور دارد که ویژگی‌های فلسفه غرب، مؤلفه‌های پویایی هستند. بنابراین کاربردی بودن، تنها به همان معنا که فیلسوفان غربی اراده کرده‌اند، معتبر است و معناهای دیگر اعتباری ندارد!

۳. حتی اگر این انتخاب بی‌دلیل را بپذیریم، بازهم مشخص نیست که چرا فلسفه اسلامی از آن بی‌بهره است؟ آیا فلسفه اسلامی باید دغدغه‌های انسان غربی را پاسخ دهد یا شرقی؟ گذشت که عقبه فکری- فرهنگی فیلسوفان سهم زیادی در تعیین نظام مسئله‌های آنها دارد. بنابراین فلسفه اسلامی ملزم نیست برای کاربردی بودن، به دغدغه‌های انسان غربی پاسخ دهد. بلکه باید به دغدغه‌های مسلمانان

توجه کند که این نکته تا حدود زیادی (نه کاملاً) روی داده است. پیش‌تر حدود ۹۰ اثر که به این دغدغه‌ها پاسخ می‌دهند ارائه شدند که البته مشتی نمونه خروار بود.

۳-۵. نقادی مؤلفه پنجم «استقلال‌جویی از مکتب‌های فلسفی پیشین»

به‌باور مقاله یادشده: استقلال‌جویی از مکتب‌های فلسفی پیشین، از بارزترین مؤلفه‌های پویایی است. هر فلسفه باید بنیان‌هایی بسازد که از آن خود باشد، نه وام‌دار سنت‌های گذشته. حتی اگر ریشه در فلسفه پیشین دارد باید از مرزهای فکری آن بگذرد. باید پرسش‌های جدید طرح کند و ساختار جدیدی برای پاسخ به آنها ارائه دهد. تاجایی که تلاش برای ایجاد مکاتب جدید از صفات ذاتی فلسفه معاصر غرب است (قربانی، ۱۴۰۳: ۵۹-۶۰). اما فلسفه معاصر اسلامی بیش‌تر به شرح‌ها و تعلیقه‌های مختلف بر حکمت متعالیه اختصاص دارد. حتی پس از رویارویی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غربی از ۱۵۰ سال پیش، هنوز چرخش مهمی در فلسفه اسلامی دیده نمی‌شود (همان: ۶۰-۶۱؛ شیخ‌رضایی، ۱۳۹۲: ۱۴؛ علی‌پور، ۱۳۹۵: ۲۵۴).

این دیدگاه چند نقد مهم دارد: ۱. بی‌گمان نوآوری و فرازوی از دانش گذشتگان، امری پسندیده و لازمه پویایی است. اما نوآوری چیست؟ و چه معیارهایی دارد؟ مقاله یادشده سخنی در این باره ندارد و صرفاً ویژگی بارز فلسفه غرب؛ یعنی استقلال‌جویی از مکتب‌های پیشین را بدون هیچ استدلالی، به‌عنوان مؤلفه پویایی معرفی می‌کند. این همان مصادره به مطلوبی است که بارها تکرار شده است. ۲. اکنون اگر پیشینیان، سخن درستی داشتند آیا باید پذیرفت یا پشت‌سر انداخت؟ اگر بپذیریم عاقلانه رفتار کرده‌ایم، اما عنصر پویایی را از دست داده‌ایم. اگر نپذیریم، پویا هستیم اما عاقلانه رفتار نکرده‌ایم. گویا پویایی در برابر عقلانیت قرار دارد و باید یکی را فدای دیگری کرد! ۳. این تصمیم پیش از تفلسف، که باید از سخن گذشتگان عبور کرد، یک رویکرد کلامی و ایدئولوژیک است، درحالی‌که فیلسوف، جویای حقیقت است نه حرف جدید. درواقع این تصمیم پیشین، گونه‌ای تنگ‌نگری است که در قامت آزاداندیشی نمودار می‌شود.

۴. نوآوری پنج قالب کلی دارد: الف. افزودن مسئله‌هایی به کلی جدید. ب. تقریر جدید از مسئله‌های پیشین. ج. براهین جدید برای تقریرهای پیشین. د. لوازم جدید برای تقریرهای پیشین. د. نقد نظریات پیشین. تنها قالب یکم و پنجم، به عبور از دانش گذشته و پیدایش مکتب جدید می‌انجامد. اما این گونه نوآوری بسیار نادر بوده و به دست نوابغ، بروز می‌یابد. بنابراین بیش‌تر نوآوری‌ها بر عقبه‌ای فکری-

فرهنگی استوارند که بدون آن پوشالین و نامقبول هستند. حتی نقد گذشتگان نیز، به گونه‌ای دیگر، در الگوواره (پارادایم) آنها اندیشیدن است. استقلال‌جویی، به معنای عبور مطلق، از مکتب‌های گذشته و طراحی مکتب جدید، دستاوردی جز تکثیر مکتب هم‌عرض و ناستوار نخواهد داشت. مکتب فلسفه اسلامی، طولی و تکاملی هستند؛ زیرا همه فلسفه به معنایی واحدند (روش و موضوع و...). اما مکتب فلسفه غرب، فلسفه به معانی گوناگون‌اند. هریک در تقابل با همه (یا بیش‌تر) مکتب دیگر پیدا شده‌اند. این دورویکرد متفاوت است که از دو فرهنگ و تمدن متفاوت حکایت دارد که یکی در پی تکمیل پیشینیان و دیگری به دنبال نفی همه چیز و اثبات خویش است.

۳-۶. نقادی مؤلفه ششم: «تعامل با حوزه‌های معرفتی دیگر»

مقاله یادشده معتقد است: تعامل، به معنای ارتباط دوسویه با علوم طبیعی، عرفان، کلام و علوم دینی، علوم اجتماعی، ادبیات و هنر است. هر فلسفه پویایی باید هم به معارف بشری مدد رساند و هم از پیشرفت‌ها و تحولات آنها درس‌آموزی کند (داوری، ۱۳۹۵: ۳۶-۴۰). فلسفه معاصر غرب چنین است اما فلسفه اسلامی گرچه در آغاز اینگونه بود، اما در ادامه با همه یا بیش‌تر علوم قطع ارتباط کرده و تنها با الهیات و عرفان پیوند دارد (قربانی، ۱۴۰۳: ۶۱-۶۳؛ فنایی، ۱۴۰۰: ۲۲۱).

پیرامون این دیدگاه چند تأمل وجود دارد: ۱. تعامل با علوم دیگر نکته مثبتی است و می‌تواند به پویایی یک علم بیانجامد. فلسفه اسلامی اندکی به این مهم پرداخته و نیازمند توجه بیشتر است؛ زیرا برخی نظریات فلسفی بر داده‌های تجربی استوارند؛ برای نمونه: حدوث جسمانی نفس، مبتنی بر تشکیل مزاج از عناصر متضاد است. طبیعی‌دانان گذشته، عنصر را به خاک، آب، هوا و آتش خلاصه می‌کردند، اما امروز سخن از مولکول‌ها، اتم‌ها، الکترون‌ها، کوارک‌ها و امواج الکترومغناطیسی است. بنابراین فلسفه نیز باید بحث مزاج را بر مصادیق جدید عنصر، پیاده کند.

۲. علوم تجربی، در گذشته حجم و پیچیدگی اندکی داشتند و فیلسوفانی چون پورسینا می‌توانستند به آسانی در آنها متخصص شوند. اما امروز این علوم بسیار فربه و پیچیده شده‌اند، به گونه‌ای که یک نفر حتی در دو رشته فیزیک و شیمی هم متخصص نخواهد شد، تا چه رسد به فیزیک و فلسفه. از این رو دانش‌های میان‌رشته‌ای مانند «فلسفه فیزیک» متولد می‌شوند تا متخصصان هر دو رشته بتوانند با گفتگوهای تخصصی به تفاهم دست یابند. البته این رشته‌ها نوپدیدند و راه درازی در پیش دارند.

۳. مقاله یادشده، با سهل‌انگاری و آسان‌پنداری، سفارش می‌کند فیلسوف چونان رستم تهمتن به

درنوردیدن همه مرزهای علمی بپردازد. این گونه توصیف‌ها بیش‌تر به افسانه‌ها می‌آید و در واقعیت، یک نفر حتی نمی‌تواند در دو گرایش فیزیک؛ مانند اخترنجوم و کوانتوم، متخصص شود، تا چه رسد به دو علم متفاوت؛ مانند فیزیک و فلسفه. ۴. تعامل با علوم دیگر، تنها در محدوده مرزی فلسفه ممکن است. اگر این تعامل تا جایی پیش رود که مرز فلسفه را درنوردد، نه تنها شایسته نیست که نکوهنده است؛ زیرا چنان‌که بارها گفته شد، به هرج و مرج علمی می‌انجامد.

۷-۳. نقادی مؤلفه هفتم: «امکان تولید فلسفه‌های مضاف»

مقاله یادشده می‌گوید: آینده فلسفه‌های کنونی به نقش فعال آنها در تاسیس فلسفه‌های مضاف بستگی دارد؛ زیرا فلسفه‌های مضاف به واقعیت نیازهای وجودی انسان امروز پی برده و درصدد تامین برآمدند. فلسفه‌های مضاف که همگی در فلسفه معاصر غرب ریشه دارند، نشانه شکوفایی، کارآمدی، پویایی و قابلیت‌های ارزشمند این فلسفه هستند. اما فلسفه اسلامی فاقد هرگونه فلسفه مضاف بالفعل است و با فلسفه‌های مضاف غربی نیز ارتباط چندان مستقیمی ندارد. محدود شدن فلسفه اسلامی به سه بخش هستی‌شناسی، الهیات و علم‌النفس، امکان پرداختن به موضوعات جدید را ستانده است (قربانی، ۱۴۰۳: ۶۳؛ مسعودی، ۱۳۹۲: ۲۲۲).

پیرامون این مؤلفه چند تأمل در میان است: ۱. توانایی تولید فلسفه‌های مضاف، نکته سودمندی است. اما اگر چنین راه معقولی برای پویایی یک فلسفه موجود است، چرا در مؤلفه یکم، به تنوع روشی درون فلسفه توصیه شد؟! اگر قرار باشد با گسترش در روش، موضوع و... فلسفه را به اندازه مجهولات بشری بگسترانیم، دیگر چه نیازی به فلسفه‌های مضاف است؟ و اگر فلسفه‌های مضاف، وظیفه مهم پاسخ به نیازهای شبه‌فلسفی را می‌پذیرند، دیگر چه نیازی به هرج و مرج علمی نهفته در تنوع روشی است؟ توصیه هم‌زمان به مؤلفه یکم و هفتم، تناقضی آشکار است؛ مانند پرنده‌ای که در پی رهایی از دام، دست و پا می‌زند و خود را بیشتر گرفتار می‌کند.

۲. البته فلسفه اسلامی به جای گسترش نابجای فلسفه مادر، به فلسفه‌های مضاف گرایش یافته است. اما این رویکرد دیرتر از فلسفه غرب، صورت پذیرفته و در گام‌های نخستین است. باین‌همه آثار زیادی در این باره تولید شده که با جستجوی بیش‌تر قابل دست‌یابی است. بهترین دلیل بر امکان چیزی، رخداد آن است و تولید فلسفه مضاف از فلسفه اسلامی، نشانه قابلیت این مکتب برای تولید آنهاست. برای آشنایی بیش‌تر به کتاب‌های ذیل بنگرید: «کتاب‌شناسی فلسفه‌های مضاف جلد چهارم: فلسفه اخلاق،

فلسفه حقوق، فلسفه فقه، فلسفه تاریخ، فلسفه تعلیم و تربیت، فلسفه هنر» (مرکز پژوهشی دائرةالمعارف علوم عقلی اسلام، ۱۳۹۳)، «کتاب‌شناسی فلسفه‌های مضاف جلد پنجم: فلسفه علوم، اجتماعی، زبان، ریاضی، علم، تحلیلی، معرفت‌شناسی و هرمنوتیک» (همان).

۳. شاید گفته شود: این آثار از دقت و استحکام کافی برخوردار نیستند. در پاسخ می‌گوییم: مراد از «دقت» و «استحکام کافی» چیست؟ و چه معیاری دارد؟ اگر این آثار به نتایج فلسفه غرب، نرسیده‌اند پس نادقیق‌اند؟! این مصادره به مطلوبی است که بارها تکرار شده است.

۸-۳. نقادی مؤلفه هشتم: «استقلال از آموزه‌های الهیاتی و ایدئولوژی‌های دینی»

مقاله یادشده باور دارد که: اتحاد یا پیوند فلسفه اسلامی با دین اسلام، آن را به گونه‌ای کلام اسلامی تبدیل کرده که در پی دفاع از آموزه‌های دینی است (داوری، ۱۳۹۵: ۱۵۸). این دو درهم ادغام شده‌اند و کلام اسلامی جدای از فلسفه اسلامی تحقق ندارد (مهدوی‌نژاد، ۱۳۹۲: ۲۶۰). فلسفی شدن کلام شیعه از سوی خواجه نصیرالدین طوسی و ادامه آن توسط ملاصدرا، کارکردها و تفاوت‌های کلام و فلسفه را از میان برداشته است. این رویکرد نادرست نتیجه سوءبرداشت از وظایف و قلمرو فلسفه و دین است که به فلسفه نگاه ایدئولوژیک می‌بخشد. فلسفه نباید رنگ تقدس بگیرد و از چنگال نقد بگریزد (قربانی، ۱۴۰۳: ۶۷-۶۴). فلسفه اسلامی به علت پیوند افراطی با کلام، تا حدود زیادی هویت فلسفی خود را از دست داده و امکان نقادی آزاد را کاهش داده است. هم‌چنین دفاع از آموزه‌های دینی را وظیفه خود شمرده و استفاده از آیات و روایات در افزون بر گردآوری، در مقام داوری نیز روا می‌شمارد (همان: ۶۷). این دیدگاه با نقدهای مهمی روبرو است: ۱. فلسفه اسلامی در مقام گردآوری افزون بر عقل، از وحی و شهود بهره می‌گیرد، اما در مقام داوری چیزی جز عقل را معتبر نمی‌داند. این رویکرد در حکمت مشاء روشن و بی‌نیاز از تبیین است. اکنون به سخنان ملاصدرا در این باره توجه کنید:

«إِنَّمَا الْبِرْهَانُ هُوَ الْمُتَّبِعُ فِي الْأَحْكَامِ الْعَقْلِيَّةِ؛ آن‌چه در مباحث عقلی [فلسفه] قابل پیروی است، تنها برهان است» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۹۱/۵ و ۴۷۵/۳). «الْمُتَّبِعُ هُوَ الْبِرْهَانُ دُونَ النِّقْلِ عَنْ أَوْلَنِكَ الْعَيَانِ؛ آن‌چه پیروی را سزااست برهان است، نه نقل از بزرگان» (همان: ۲۹۶/۵). «الْحَقُّ لَا يُعْرَفُ إِلَّا بِالْبِرْهَانِ لَا بِالرِّجَالِ؛ حقیقت تنها با برهان شناخته خواهد شد، نه [شهرت] مردان» (همان: ۴۷۵/۳). «الْبِرْهَانُ طَرِيقٌ مُوْتَقٌ بِهِ، مُوَصَّلٌ إِلَى الْوُقُوفِ عَلَى الْحَقِّ؛ برهان راه قابل اعتمادی است که به آگاهی از حقیقت، می‌انجامد» (ملاصدرا، بی‌تا: ۲۱). «الْعَقْلُ أَصْلُ النِّقْلِ، فَالْقَدْخُ فِي الْعَقْلِ لِأَجْلِ التَّصْحِيحِ النِّقْلِ، يَتَّعِزُّ الْقَدْخُ فِي الْعَقْلِ وَ النِّقْلِ مَعاً؛ عقل، ریشه نقل است. پس خدشه در عقل به منظور پاس‌داشت نقل، خدشه

در هردوی عقل و نقل است» (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۳۲۵/۳).

۲. کاریست وحی و شهود، در حکمت متعالیه الگوهای خاصی دارد که هرگز فلسفه را به کلام، یا عرفان نظری تبدیل نمی‌کند؛ زیرا سرانجام، این عقل برهانی است که مدعای فلسفی را تصدیق یا تکذیب می‌نماید. این روش‌ها یا صرفاً به تصور دقیق‌تر مسئله یاری می‌دهند، یا به عقل برای تصدیق و تکذیب مدعا مشورت می‌دهند، اما هرگز به جای عقل داوری نمی‌کنند. تفصیل این مدعا به تحقیق جداگانه‌ای نیاز دارد که در این مختصر نمی‌گنجد (بنگرید: سوری، ۱۴۰۲: ۶۲۱-۶۲۴).

۳. پرسش: همه این راه‌کارها با هر توجیهی که باشد، تایید آن است که فلسفه اسلامی تحت تاثیر دین و عرفان است. پاسخ: کدام فیلسوف، تحت تاثیر فرهنگ و تمدن خود نیست؟! تاثیرپذیری از عقبه فکری - فرهنگی نه تنها نکوهیده نیست، بل ستوده است؛ زیرا فیلسوف باید به مسئله‌ها و دغدغه‌های جامعه خویش پاسخ دهد. بلی، داوری فیلسوف، نباید جانب‌دارانه باشد و فلسفه اسلامی اینگونه نیست؛ برای نمونه: ملاصدرا در بحث جنجالی «معاد جسمانی» به جسم مثالی (برزخی) قائل است که با اعتراض شدید متکلمان روبرو می‌شود. با این همه هنگامی که دلیل‌های موجود، صدرا را به چنین تفسیری می‌کشاند آن را با همه وجود می‌پذیرد و ظواهر متون دینی را به سود عقل، تاویل می‌کند. اکنون چگونه می‌توان پذیرفت که حکمت متعالیه، همانند کلام، صرفاً از آموزهای دینی دفاع کرده است؟!

۴. شاید گفته شود: استقلال فلسفه از دین، به معنای مخالفت نیست. بل انتخاب مسائلی دیگر است که به نتایج متفاوت بیانجامد. در پاسخ می‌گوییم: وجود خدا، عالم فرامادی، تجرد نفس، زندگی پس از مرگ و... مسئله‌های مهمی هستند که بشر از آغاز تاکنون با آنها سروکار دارد. آیا چون دین به این مسائل پرداخته، فیلسوف باید از آنها فرار کند؟ اگر خیر، آن‌گاه اگر فیلسوف برپایه روش عقلی خود به نتایجی همانند مدعاهای دینی دست یافت، باید برهان خویش را انکار نماید؟ اگر خیر، آن‌گاه فلسفه او به سبب همانندی با مدعاهای دینی، ناپویا و ناکارآمد است؟

۹-۳. نقادی مؤلفه نهم: «نظریه پردازی به جای شرح نویسی»

مقاله یادشده می‌گوید: یکی از اوصاف فلسفه غرب درگیر شدن با زوایای مختلف زندگی انسان معاصر و ارائه نظریات جدید برای حل آنهاست. در فلسفه معاصر غرب نیز آثار گذشتگان بررسی می‌شود، اما برای به کارگیری برخی عناصر آنها برای پاسخ‌دهی به پرسش‌های معاصر. اما فلسفه اسلامی اولاً: فقط شارح، معلم و مقلد تربیت می‌کند نه متفکر و فیلسوف نوآور. ثانیاً: با تقلیدمحوری زمینه نگاه فرافلسفی

را می‌بندد. ثالثاً: از درک مسائل فلسفی و فکری مبتلابه معاصر ناتوان می‌شود. رابعاً: افق روشنی برای نگاه به آینده ندارد و سرانجام به فلسفه‌ای عزلت‌نشین، بی‌خاصیت و بی‌تحرك تبدیل می‌گردد (قربانی، ۱۴۰۳: ۷۰-۶۸؛ داوری، ۱۳۹۵: ۵۹-۶۰؛ انواری، ۱۳۹۲: ۳؛ فنایی، ۱۴۰۰: ۲۰۷).

پیرامون این مؤلفه چند تأمل وجود دارد: ۱. شرح‌نویسی آفتی در رشته‌های گوناگون علمی است که راه آزاداندیشی و نگاه به افق‌های تازه را می‌بندد. این به محتوای درونی فلسفه اسلامی ربطی ندارد و گریبان‌گیر رشته‌های گوناگون است. گرچه این کاستی در فلسفه اسلامی زیاد است، اما بخش زیادی از مروجان فلسفه غرب نیز مدعاها و متون غربی را مسلم پنداشته و هدفی جز فهمیدن آنها ندارند. برخلاف نسل‌های گذشته، استادان جوان فلسفه اسلامی، به افق‌های نو و بحث‌های میان‌رشته‌ای روی آورده‌اند. درواقع عقبه فکری- فرهنگی آنها در انتخاب نظام مسئله‌ها نقش دارد و با تغییر الگوواره‌ها (پارادایم‌ها) تمدنی، نظام مسائل نیز تغییر می‌کند. اما سرانجام فرهنگ غنی ایرانی- اسلامی، به هیچ فرهنگ مهاجمی تبدیل نشده و نخواهد شد. بل عناصر سودمند آنها را گرفته و خرج بالندگی خویش می‌کند. بنابراین:

۲. نظریه‌پردازی افراطی به معنای تصمیم‌پیشین برای براندازی یک مکتب و راه‌اندازی مکتب جدید، در عقلانیت اسلامی جایی ندارد، همان‌گونه که تعبد به متونی که مقدس نیستند نیز نارواست. باید متون گذشته را با چشم‌پوشی از جایگاه نویسنده نگریست، نکته‌های مثبت را گرفت و کاستی‌ها را کرد. اگر پیامد این رویکرد تاسیس مکتب جدیدی است، باید گردن نهاد و اگر نیست باید مکتب پیشین را تکامل بخشید. تاکنون ضرورتی برای ایجاد مکتب جدید احساس نشده اما حکمت متعالیه با نقدها و تکامل فراوانی روبرو شده است. آموزه‌های نوصدراییانی چون سیدیدالله یزدان‌پناه، غلام‌رضا فیاضی، حمید پارسانیا، علی اکبر رشاد و... نشانه روشن این مدعا هستند.

۳. امروزه تأکید زیادی برای فراگیری زبان انگلیسی وجود دارد؛ زیرا خواندن ترجمه فلسفه‌های غربی، نابسند است. استادان سفارش می‌کنند که متون اصلی باید به زبان اصلی خوانده شوند. این سفارش درستی است؛ زیرا ترجمه‌ها نمی‌توانند همه بار معنایی را جابجا کنند. بااین‌بیان روشن است که فلسفه اسلامی را باید به زبان عربی آموخت. ترجمه فارسی متون عربی، دقت کافی را ندارند و نوشتن متون جدید فارسی اقبال لازم را نخواهد داشت؛ چنان‌که نوشتن متن فارسی یا حتی انگلیسی درباره فلسفه کانت، هرگز جای متون آلمانی که به قلم خود اوست، را نخواهد گرفت.

۱۰-۳. نقادی مؤلفه دهم: «امکان گفتگو با مکاتب فلسفی دیگر»

مقاله یادشده باورمند است: هیچ مکتب فلسفی کامل نیست و برای تکامل به گفتگو با فلسفه‌های دیگر نیاز دارد. بستن پنجره‌های ارتباطی نشانه شکست فکری است و فلسفه پویا به استقبال دیدگاه‌های دیگر، حتی دیدگاه مخالف خواهد رفت (محمودی، ۱۳۹۲: ۱۹۹). توانایی‌ها و محدودیت‌های یک فلسفه زمانی آشکارتر می‌گردد که با دیگران گفتگو می‌کند. نمونه آشکار آن گفتگوی متفکران مسلمان با فلسفه یونانی، ایرانی، مصری و افزودن آموزه‌های اسلامی به آن بود. هم‌چنین مطالعات شرق‌شناسی در غرب که سابقه شش‌صد ساله دارد. فیلسوفان اسلامی، به‌ویژه حوزوی، به‌دلیل رویکرد انحصاری و ناچیزانگاری فلسفه غربی، اقبال چندانی برای شناخت آن ندارند (داوری، ۱۳۹۵: ۳۴۲). این غفلت به رفتاری منفعلانه منجر شده که ما منتظر دریافت پرسش‌ها از فلسفه معاصر غرب هستیم تا ببینیم چکار باید کرد (علی‌پور، ۱۳۹۶: ۳۶۰ و ۵۷ و ۶۰؛ قربانی، ۱۴۰۳: ۷۱-۷۳).

در این‌باره تأمل‌های مهمی وجود دارد: ۱. گفتگو و تعامل مکاتب فلسفی، نکته سومندی است. اما گفتگو دو طرف دارد و باید با احترام متقابل و حسن نیت همراه باشد. خودهمه‌پنداری و ناچیزانگاری دیگران، مانع گفتگو است. شاید برخی استادان فلسفه اسلامی چنین نگاهی به فلسفه غرب داشته باشند، اما این نگاه ازسوی فیلسوفان غربی، شدیدتر است. اینجانب تجربه تلخی در این‌باره دارم که شایان یادآوری است: روزی دانشجویی نزد بنده آمده و برای نشستی مشترک با یکی از استادان فلسفه غرب دعوت کرد. بنده استقبال کرده و موضوع را پرسیدم. موضوع رویکردی انتقادی به فلسفه اسلامی داشت و محورهای متعددی ارائه شده بود. پیشنهاد من این بود که به‌جای طرح چندین محور در یک نشست، یکی از محورها (یا تک‌تک محورها در نشست‌هایی جداگانه) بررسی شوند تا بحث متمرکز و مفیدی صورت پذیرد. دانشجو قول داد که این نکته را با استاد دیگر مطرح می‌کند اما هرگز باز نگشت. پس از چندی که او را دیدم گفتم: استاد دیگر نپذیرفت و جلسه تعطیل شد. گویی مرا دعوت کرده بود که تنها نقدهای سلسله‌وار او را بشنوم.

۲. با دریغ فلسفه غرب، شناخت دقیقی از فلسفه اسلامی ندارد و در فلسفه ابن‌رشد و ابن‌سینا متوقف مانده است. بیش‌تر فیلسوفان غربی با اوج حکمت متعالیه آشنا نیستند و در نتیجه دلیلی برای بررسی و گفتگو با فیلسوفان مسلمان نمی‌بینند. اما در موارد نادری که این آشنایی روی می‌دهد نتایج جالبی دارد. حسین نصر می‌گوید:

«هانری کربن به من گفت: نقطه عطف زندگی فلسفی او آن روزی بود که در دانشگاه سوربن سر

کلاس ماسینیون نشسته بود. ماسینیون از علاقه کربن هم به فلسفه و هم به هایدگر و کسانی مانند او آگاه بود و علاقه معنوی کربن را به فلسفه خوب می‌شناخت. او در پایان کلاس، کتاب کهنه‌ای را از جیب بیرون آورد و درحالی‌که آن را به کربن می‌داد، گفت: این کتاب گمشده توست. این کتاب چاپ سنگی بود از حکمة الاشراق شیخ شهاب‌الدین سهروردی. در آن زمان کربن زبان عربی را قبلاً آموخته بود و آن را به خوبی می‌دانست. او گفت: من شروع به خواندن این کتاب کردم و کل زندگی‌ام دگرگون شد و دریافتم که گمشده حقیقی من نه هایدگر بل که این کتاب بود. او منتقد سرسخت اگزیستانسیالیسم بود. زمانی کربن گفت: وجود برای اگزیستانسیالیست‌ها به مرگ رهنمون می‌شود، درحالی‌که در فلسفه ملاصدرا و فلسفه ایرانی اسلامی راه به تعالی می‌گشاید و همواره رو به سوی مراتب بالاتر دارد (نصر، ۱۳۹۳: ۱۵۴).

۳. البته گفتگوی فلسفه اسلامی و غرب، اگر بر آشنایی کامل طرفین با دیگری متوقف شود هرگز رخ نمی‌دهد؛ زیرا آشنایی عمیق، مطالعات جامع و زمان بسیاری می‌خواهد که برای هردو طرف، تقریباً ناممکن است. حتی در درون فلسفه غرب، متخصصان کانت، آشنایی عمیقی با هایدگر ندارند. بنابراین باید اندکی آسان گرفت و از توسن خود همه‌پنداری پیاپی شد، و صادقانه به دیگری گوش داد تا چارچوب گفتگو شکل بگیرد. اگر طرفین، تنها در پی تفهیم حقانیت خویش به دیگری باشند، گفتگوی علمی هرگز روی نمی‌دهد.

۱۱-۳. نقادی مؤلفه یازدهم: «خودانتقادی و دوری از جزم‌گرایی»

به‌باور مقاله یادشده: بخش وسیعی از فلسفه اسلامی به توضیح گذشتگان اختصاص یافته و هیچ رویکرد اساسی انتقادی به حکمت متعالیه، ظهور نکرده است. درحالی‌که اساس فلسفه بر نقادی است. فلسفه‌ای که نقد نشود مرده است. یکی از عوامل این جزم‌انگاری، پیوند فلسفه اسلامی با الهیات شیعی و تقدس آن بود؛ زیرا تقدس، نقدناپذیر است (صانعی، ۱۳۷۷: ۴؛ حائری، ۱۳۷۹: ۶۹). اگر کسی جرات کند و نظرات فیلسوف بزرگی مانند ملاصدرا را نقد کند، طرفداران او با تحقیر و توهین، منتقد را به نفهمیدن متهم می‌کنند. از سوی دیگر، فلسفه اسلامی به فلسفه فلسفه (فرافلسفه) نمی‌پردازد؛ یعنی بحث‌های معرفت‌شناسانه درباره میزان و حدود اعتبار استدلال‌های فلسفی که علمی درجه دوم است، ندارد (قربانی، ۱۴۰۳: ۷۳-۷۵).

پیرامون این مؤلفه تأمل‌های درمیان است: ۱. خودانتقادی زمینه رشد یک فرد و مکتب فکری است. اما فلسفه اسلامی تنها مکتبی نیست که در این مورد کاستی دارد؛ مکاتب غربی نیز کم و بیش، چنین‌اند.

بلی، در فلسفه‌های غربی «نقدکردن» سهم زیادی دارد، اما نقدپذیری، خیر. آن فلسفه‌ها چون متعدد و در عرض یکدیگرند، ناگزیر با نقادی یکدیگر سامان یافته‌اند. آری، اگر فلسفه اسلامی نیز مجموعه‌ای از مکاتب هم‌عرض بود ناگزیر چنین بود، و اگر فلسفه‌های غربی به‌جای رابطه عرضی، طولی بودند، آنها نیز فاقد افراط در نقادی بودند. بنابراین شدت و ضعف نقدمحوری، به فرهنگ، تمدن و سنت‌هایی که یک فلسفه از آنها برخاسته مرتبط است. نمی‌توان و نباید یک نسخه را به همه تحمیل کرد. آنچه گفته شد، به‌معنای تایید وضعیت موجود در فلسفه اسلامی نیست، بل به‌معنای نقد این کاستی در فلسفه اسلامی و غربی است.

۲. اگر فیلسوفان بعدی، به‌راستی و از روی صدق، دلیل‌های مکتب پیشین را بررسی کرده و درست یافتند اکنون چه باید کرد؟ آیا باید برای خودنمایی، نکات ارزنده پیشین را نفی کرد یا نادیده گرفت و طرحی نو در انداخت؟ یا منطقی و اخلاقی رفتار کرد و سخن درست پیشینیان را پذیرفت؟ اگر فیلسوفان معاصر، پس از بررسی‌های دقیق، بخش زیادی از سخنان ملاصدرا را درست یافته و تصدیق کرده‌اند آیا باید به جزم‌انگاری و کهنه‌پرستی متهم شوند؟ آیا فیلسوف می‌تواند چیزی که درست می‌داند را انکار کند؟

۳. بلی این جمله که «منتقدان صدرا، فلسفه او را خوب نفهمیده‌اند» ظاهر خوشی ندارد، اما همین جمله درباره منتقدان کانت نیز گفته می‌شود. نکته اینجاست که فیلسوفان نظام‌ساز، معمولاً به‌سختی فهمیده می‌شوند؛ زیرا یافتن هر مسئله از فلسفه ایشان، درگرو تصور دقیق همه مسائل پیشین است. اگر مبانی روشن نباشند، نتایج روشن نمی‌شوند. بنابراین مراد از جمله یادشده توهین و تحقیر نیست، بل مراد آن است که یک آموزه صدرايي را نمی‌توان به‌تنهایی دریافت. باید آن را در منظومه حکمی صدرا دید و مبانی بحث را گذراند تا تصور درست مسئله، به‌دست آید. آنگاه خیلی از پرسش‌ها و تردیدها، خودبه‌خود رنگ می‌بازد.

۴. با این همه فیلسوفان اسلامی بخش‌هایی از سخنان پیشینیان را نقد و طرح‌های جای‌گزینی معرفی کرده‌اند؛ برای نمونه: ملاصدرا در بسیاری از مباحث روشی و محتوایی با پورسینا مخالفت می‌کند و دیدگاه‌های تازه‌ای ارائه می‌دهد. استاد جوادی آملی در «رحیق مختوم» و «عقلانیت شهود»، پس از توضیح مراد ملاصدرا و محیی‌الدین، تأملات انتقادی خود را تحت عنوان «اشارات» مطرح می‌کند. غلامرضا فیاضی نیز در بسیاری موارد انتقادهای صریحی دارد. یدالله یزدان‌پناه در «تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی» و «مختصات حکمت متعالیه» و احد فرامرز قراملکی در «روش‌شناسی فلسفه ملاصدرا» نکات سودمند فرافلسفی درباره حکمت متعالیه بیان می‌کنند.

نتیجه‌گیری

استادان فلسفه اسلامی و غرب، نقدهای زیادی به یکدیگر دارند. یکی از محورهای این گفتگو پویایی و کارآمدی فلسفه است. دکتر قدرت‌الله قربانی بیش‌تر نقدهای مربوط به پویایی را در مقاله «فلسفه اسلامی معاصر و چالش‌های پیش‌رو» جمع‌آوری کرده و در یازده محور ارائه داده است. این مقاله با کاستی‌هایی روبرو است که پژوهش‌کنونی با روش تحلیلی - انتقادی به بررسی آنها می‌پردازد. نقدهای مربوط به مدعای کلان مقاله عبارتند از: ۱. مقاله، بدون هیچ استدلال و راستی‌آزمایی، ویژگی‌های فلسفه غرب را به عنوان مؤلفه‌های پویایی ارائه می‌دهد (مصادره به مطلوب). ۲. فلسفه غرب، مجموعه‌ای از علوم گوناگون است که هریک بخشی از مؤلفه‌ها را دارد و بخشی را ندارد. اما مقاله آن را علمی واحد و دارای همه مؤلفه‌ها انگاشته است. ۳. تکذیب یک مکتب، مانند تصدیق، درگرو تصور دقیق آن است، اما نویسنده تصور دقیقی از فلسفه اسلامی ندارد. ۴. برخی نقدها، در حیطه نکات آموزشی است که اختصاصی به فلسفه اسلامی ندارد. ۵. برخی مؤلفه‌ها خودشکن و برخی تکراری هستند.

نقد تفصیلی و جداگانه مؤلفه‌ها به شرح ذیل است: ۱. تنوع در روش، موضوع و... مؤلفه نادرستی است که به هرج و مرج علمی می‌انجامد. ۲. ارتباط با پرسش‌های انسان معاصر سودمند است، اما تاجایی که به خروج از مرزهای فلسفی نیانجامد. وگرنه باید مسئله را به علوم میان‌رشته‌ای سپرد. ۳. پرهیز از مسائل انتزاعی، مؤلفه نادرستی است؛ زیرا مفاهیم انتزاعی، ذهن‌باخته نیستند، بل لایه‌های ژرف‌تر واقعیت‌اند که از دسترس ذهن عادی بیرون است. ۴. کاربردی بودن، مؤلفه درستی است، اما کاربرد هر دانش، شایسته تعریف اوست. نباید توقع داشت که دانش‌های زیرساختی، به مسائل روبنایی پاسخ دهند. ۵. استقلال‌جویی از مکاتب پیشین، مؤلفه نامعقولی است؛ زیرا اگر پیشینیان سخن درستی دارند چرا باید تکذیب یا نادیده گرفته شوند؟ ۶. تعامل با حوزه‌های دیگر معرفتی، مؤلفه مقبولی است، اما با پیچیدگی و پرشماری مسائل علوم، تعامل را دشوار می‌کند. ۷. تولید فلسفه‌های مضاف نیز نکته سودمندی است و فلسفه اسلامی این راه را آغاز کرده است. ۸. استقلال از آموزه‌ها دینی در مقام داوری، نادرست است و در مقام گردآوری درست بوده، اما رخ نداده است. ۹. نظریه‌پردازی به جای حاشیه‌پردازی، مؤلفه شایسته‌ای است. اما هردو فلسفه غرب و اسلامی باید به آن توجه کنند البته بدون زیاده‌روی. ۱۰. امکان گفتگو با فلسفه‌های دیگر مؤلفه شایسته‌ای است و هردو فلسفه غرب و اسلامی باید به آن ملتزم باشند. ۱۱. «خودانتقادگروی و پرهیز از جزم‌گرایی» نیز مؤلفه پسندیده‌ای است و هیچ فلسفه‌ای نباید چنین باشد؛ چه غرب، چه اسلامی.

منابع

۱. ارسطو (۱۴۲۷ق) *مابعدالطبیعة؛ متافیزیک*، ترجمه: محمدحسن لطفی، طرح نو، تهران.
۲. اصغری، محمد (۱۳۹۹)، *درآمدی بر فلسفه‌های معاصر غرب*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران.
۳. انواری، سعید (۱۳۹۲)، *نقد و بررسی وضعیت کنونی فلسفه اسلامی*، در: وضعیت فلسفه در ایران معاصر، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران.
۴. اوحدی، مرتضی (۱۴۰۲)، *فلسفه اسلامی در افق معاصرت؛ مصاحبه با نصرالله حکمت*، انتشارات نقد فرهنگ، تهران.
۵. پازوکی، بهمن (۱۴۰۰)، *تاریخ فلسفه معاصر غرب*، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران.
۶. داوری اردکانی، رضا (۱۳۹۵)، *فلسفه معاصر ایران*، انتشارات سخن، تهران.
۷. زاهدی، محمدصادق (۱۳۹۲)، *معنا و امکان فلسفه کاربردی*، در: وضعیت فلسفه در ایران معاصر، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران.
۸. سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۹ق)، *شرح‌المنظومة*، تعلیقه: حسن‌زاده آملی، نشر ناب، تهران.
۹. سوری، روح‌الله (۱۳۹۳)، *اصالت وجود در فرایند فهم*، مجله «حکمت اسلامی»، دوره ۱، شماره ۱، ص ۱۸۵-۲۱۵.
۱۰. — (۱۴۰۲)، *پیوند تشکیکی عرفان و برهان و پیامدهای تعامل دوسویه آنها*، مجله «پژوهش‌های هستی‌شناختی»، دوره ۱۲، شماره ۲، ص ۶۰۱-۶۳۰.
۱۱. شیخ‌رضایی، حسین (۱۳۹۲)، *نگاهی به نظام آموزش فلسفه*، در: وضعیت فلسفه در ایران معاصر، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران.
۱۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۶ق)، *نهاية الحکمة*، جماعة المدرسین، قم.
۱۳. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۲)، *آیا فلسفه اسلامی داریم؟*، مجله «معرفت فلسفی»، دوره ۱، شماره ۱، ص ۲۷-۴۲.
۱۴. علی‌پور، ابراهیم (۱۳۹۶)، *هست‌ها و بایسته‌های فلسفه اسلامی*، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم.
۱۵. غفاری، سیدمحمدخالد (۱۳۸۰)، *فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق*، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران.

۱۶. فنایی اشکوری، محمد (۱۴۰۰)، *تفکر فلسفی*، انتشارات مجمع عالی حکمت اسلامی، قم.
۱۷. قربانی، قدرت‌الله (۱۴۰۳)، *فلسفه اسلامی معاصر و چالش‌های پیش‌روی آن*، مجله «پژوهش‌های مابعدالطبیعی»، دوره ۵، شماره ۲، ص ۳۹-۸۳.
۱۸. مرکز پژوهشی دائرةالمعارف علوم عقلی اسلام (۱۳۹۳)، *کتاب‌شناسی فلسفه‌های مضاف* (جلد ۴: فلسفه اخلاق، فلسفه حقوق، فلسفه فقه، فلسفه تاریخ، فلسفه تعلیم و تربیت، فلسفه هنر) مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، قم.
۱۹. — (۱۳۹۳)، *کتاب‌شناسی فلسفه‌های مضاف* (جلد ۵: فلسفه علوم اجتماعی، زبان، ریاضی، علم، تحلیلی، معرفت‌شناسی و هرمنوتیک) مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، قم.
۲۰. مسعودی، جهانگیر (۱۳۹۲)، *فلسفه اسلامی و سندروم انزوا و تصلب شرایین ارتباطی*، در: وضعیت فلسفه در ایران معاصر، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران.
۲۱. مطهری، مرتضی (۱۴۱۸ق)، *مجموعه آثار*، جلد ۵ و ۶، انتشارات صدرا، تهران.
۲۲. ملاصدرا (۱۳۶۶)، *شرح اصول الکافی*، پژوهشگاه انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران.
۲۳. — (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، دار إحياء التراث، بیروت.
۲۴. — (بی‌تا)، *الحاشیة علی الهیات الشفاء*، بیدار، قم.
۲۵. مهدوی‌نژاد، محمدحسین (۱۳۹۲)، *آسیب‌شناسی فلسفه اسلامی*، در: وضعیت فلسفه در ایران معاصر، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران.
۲۶. نصر، سیدحسین (۱۳۹۳)، *در جستجوی امر قدسی: گفتگوی رامین جهان‌بگلو با سیدحسین نصر*، به‌کوشش رامین جهان‌بگلو، نشر نی، تهران.