

An analysis of Dr. Davari's reading of the relationship between Islamic philosophy and the contemporary world

Malek Shojaei Jeshvaghani*

Abstract

Thinking about the possibilities and limitations of the tradition of Islamic philosophy in the contemporary world is one of the central themes of the intellectual currents of the Islamic world and especially Iran today. although basically Davari's education and academic background is in the Department of Western Philosophy of Tehran University, however, from the time of defending his doctoral thesis entitled "Practical wisdom of Plato and Aristotle and its influence on Farabi's political philosophy" in 1969 until the publication of the last work entitled "My conversations with mine shadows " (first published in 2023) - that is, for more than five decades - has always thought about the status of Islamic philosophy in the contemporary intellectual discourse. Davari has devoted all his efforts to overcome this Orientalist reading that makes Islamic philosophy appear to be a mere imitation of the Greek philosophical tradition, and he did not want to justify the opinions of Islamic philosophers as if philosophical thinking ends with this tradition. And everyone should philosophize within its macro framework; Because these two ways of thinking interrupt our relationship with the past and require a promise to stop thinking. What, if we only engage ourselves in researching the quantity and quality of obtaining, adapting and influencing philosophies, we will inevitably remain bound by shadows.

Keywords: Islamic philosophy, orientalism, Greek philosophy, modernity, contemporary iran.

* Associate Professor, Contemporary Intercultural Studies, Research Institute of Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran, malekmind@yahoo.com

Date received: 23/04/2024, Date of acceptance: 23/07/2024



Introduction

Hans Diebreder "Bibliography of Islamic Philosophy" deals with the historiography of Islamic philosophy, from the time of publication of the first work by De Boer until our time. He has analyzed the assumptions of Orientalists in the historiography of Islamic philosophy and outlined the history of Orientalist writings about Islamic philosophy and expressed its strengths and weaknesses. Daiber considers the most important features of the Orientalist approach (such as De Boer, Goldziher, Max Horton, etc.) in the historiography of Islamic philosophy to be neglecting the interaction of philosophy with Islamic words, emphasizing Platonic elements over Aristotelian elements, and paying little attention to the religious context. Islamic philosophy and exaggeration about the role of ethnic (Semitic) elements in the development of Islamic philosophy. Sharif, Nasr, Mehdi Khan, Tawfiq Ebrahim and others) believes that these works are more descriptive than critical and historical and in those historical-comparative studies about the Greek background of Islamic philosophy are generally ignored and exaggerated emphasis is placed on the originality of Islamic philosophy. considers it to be the reaction of Muslim scholars to the European-centered historiographical approach to Islamic philosophy. (ibid., xxviii).

Materials & Methods

Dr. Davari's reading of Islamic philosophy and its position in contemporary history and culture, whose main paradigm is the modern and Europe-centered discourse, while paying attention to the status and nature of contemporary Western philosophy and culture, tries to explore the possibilities of Islamic philosophy in dialogue with issues and Think about contemporary culture. This attention to Islamic philosophy has existed in different intellectual periods of Dr. Davari, including in books such as Farabi, the founder of Islamic philosophy (1354, first edition) and Maqam of philosophy in the period of Islamic Iranian history (1st edition, 1356) and later in our book and the history of philosophy Islamic (1389). According to Dr. Davari's analysis in his book "Ma and the History of Islamic Philosophy" (2009).

Discussion & Result

The survey of Islamic philosophy was directed to the sky rather than to the earth. He quoted Cicero as saying that Socrates brought philosophy from heaven to earth, and that Socrates has two talents: one earthly and the other heavenward. The first talent realized the modernity system and the second talent achieved the return to the sky (p. 25).

29 Abstract

Philosophy in the west of the Islamic world took the first path with Ibn Rushd, and Asan was placed on the path of Spinoza, Hume and Kant, and the second talent was actualized in the east of the Islamic world, especially in Iran. But now that modernity has fallen into disrepair in its own land and experts are talking about the weakness of its principles, the modernists have taken modernity and its philosophy as their goal and blame the philosophies that did not lead to it. This criticism is caused by an abstract understanding of the wisdom of the Enlightenment period and the desire to achieve it. Every fruit on a tree and every tree has its roots in the land that provides the conditions for planting and harvesting that tree. Philosophy cannot be cut and separated from its own world and it can be taken anywhere and kept fresh there. New philosophy is from that world of modernity and Christian and Islamic philosophy is from that world of Christianity and Islam. The type of metaphilosophy (METAPHILOSOPHY) and the perception we have about "philosophy of philosophy" are decisive in the reading we present of the position of Islamic philosophy in the contemporary world. In Dr. Davari's metaphilosophy, philosophy is not a set of correct rules about the inherent symptoms of existence, but rather a historical thinking. If the philosophers of the Islamic world had interfered in philosophy due to considerations, their philosophy would not have balance, proportion, and order, and it would not find durability and historical validity, but it would be an incoherent set of discussions and issues, which, because it did not have a solid foundation, would be carried away by the smallest wind of opposition. Therefore, the work of philosophy in the Islamic world did not end with the transfer and translation of the works of the predecessor philosophers, but this historical approach to Greek thought with a new interpretation that started from the beginning led to the emergence of another form of philosophy. The philosophers of the Islamic world considered the problems of Greek philosophy with They interpreted new principles and established a philosophy that, like any other form of philosophy, was an absolute and universal philosophy in the eyes of its owners. The division of philosophy according to the Greek, Middle Ages, Islamic and New eras has been done in the new era. In addition to this division, the thousand-year-old philosophy of the Islamic world can be called the Islamic-Iranian philosophy. Islamic philosophy, like the Greek philosophy, which considered the consistency of the just (human) Medina, thought about the place of man and his life in a divine but rational system.

Conclusion

The philosophers of the Islamic world learned from the Greeks the concepts of existence, nature, cause, causality, step, essence, width, change, movement, stillness, civil system, and moral virtues from the Greeks, and to some opinions and thoughts of Alexandrians and in general The debates that took place in the history of philosophy in the five hundred years after Plotinus were more or less accessible. The result of his discussion is that, firstly: Greek philosophy observes the perfection of human existence in Medina and guides the education of the people of Medina. Second: Islamic philosophy. It did not emerge by manipulating the opinions of Plato, Aristotle and the Neo-Platonists, but it is the first great and important intersection between two cultures and philosophies that are connected with the spirit of the Iranian-Islamic world. and it has been with this talent and desire that he has tried and worked hard with philosophy in the field of religious thinking. Fourth: Philosophers of the Islamic world interpreted Greek philosophy with regard to the horizon that was opened with Islam, and of course, in this interpretation, they did not ignore the wisdom of their ancestors in Iran before Islam. Ibn Sina spoke of Eastern wisdom, and Suhrawardi considered the essence of his philosophy to have been learned from Khosravani's wisdom, and finally, he was involved in the consistency of philosophy of the Islamic period of ancient Iran, Sufism and mysticism from the beginning, and this involvement and presence gradually reached its peak in Mulla Sadra and his followers. If it is possible to stand somewhere in the current history of the world and have a dialogue with the philosophers of the past, those philosophers no longer belong to the past but are contemporary. The difference between philosophies and science is that science depends on its history in any case. Ptolemy has known history and the world, and for this reason his book is no longer taught, but Plato can be a contemporary philosopher. This ruling is also true for Farabi, Suhrawardi, Ibn Sina, and Mulla Sadra. If we read and memorize the texts of these philosophers and teach them to others, they will repeat the learned words and expressions. It is obvious that the text belongs to the past, but if, as Leo Strauss said, we read the hieroglyphics or, to be more precise, the gaps between the statements and the contents between the lines, and by reading them we reflect on the text, that text comes alive in time and speaks to its reader. All philosophers have unsaid and unwritten things. The task of the successor philosopher is to search for the unsaid of the predecessor. In Islamic philosophy, how should one search for the unsaid when a philosophy has traveled a thousand-year path, what path has it not taken and which words are left unsaid?

31 Abstract

Bibliography

- Black, Deborah, "Farabi, Life and Works", translated by Mashiat Ala'i, Zibashenakht Journal, No. 5, 2001, pp. 115-132. [in persian].
- Pourhassan, Qasem, *Farabi and Book of Letters (Kitab Al-Huruf): An Essay on Farabi's Linguistic-Philosophical Reflections*, Sadra Islamic Wisdom Foundation, 2022. [in persian].
- Pourhassan, Qasem, *Farabi and the Philosophical Reading of Book of Letters (Kitab Al-Huruf)*, Journal of History of Philosophy, Vol. 7, No. 2, Fall 2016, pp. 7-28. [in persian].
- Jaberi, Mohammad Abed, *Orientalism and Islamic Philosophy*, Method and Attitude, translated by Ismail Baghestani, Aineh Pajoush Magazine, No. 74, June and July 2002[in persian].
- Jaberi, Mohammad Abed, *We and Heritage*, *Contemporary Readings in Our Philosophical Heritage*, Arab Cultural Center, Sixth Edition, 1993[in persian].
- Davari Ardekani, Reza, *We and the History of Islamic Philosophy*, Islamic Culture and Thought Research Institute, 2009[in persian].
- Davari Ardekani, Reza, *Challenge with the Philosopher: Philosophy in the Age of Dependence*, narrated by Dr. Reza Davari Ardakani, with the effort and writing of: Ali Khorsandi Taskoeh, Tehran, Institute for Social Cultural Studies, 2009. [in persian].
- Davari Ardekani, Reza, *The Practical Wisdom of Plato and Aristotle and Its Impact on Farabi's Political Philosophy*, Doctoral Thesis of Dr. Davari, 2011. [in persian].
- Davari Ardekani, Reza, *Defense of Philosophy*, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance, Office of Cultural Research and Planning, 1987. [in persian].
- Davari Ardekani, Reza, *The Path of Modernity and New Science in Iran*, Tehran: Waiting for Another Tomorrow, 1391. [in persian].
- Davari Ardekani, Reza, *Farabi*, Tehran: Tarh-e-No, 1995. [in persian].
- Davari Ardekani, Reza, *Farabi*, Philosopher of Culture, Tehran, Saqi, 1382. [in persian].
- Davari Ardekani, Reza, *Comparative Philosophy*, Saqi Publishing, 1382. [in persian].
- Davari Ardekani, Reza, *The Position of Philosophy in the History of the Islamic Period of Iran*, Cultural Studies and Planning Office, 1977[in persian].
- Davari Ardekani, Reza, *Conversations with Mine shadows*, Pegah Rouzager-e-Nou Publications, 2023. [in persian].
- Gilson, Etienne, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, translated by Reza Gandami Nasrabadi, Samt Publications and the University of Religions and Sects, 1990[in persian].
- Shahidi, Fateme, *Being and existence in Farabi's Book of Letters*, Javidan Khurd Magazine, No. 25, Spring and Summer 1994, pp. 55-76. [in persian].
- Farabi, Abu Nasr, *Opinions of the People of the Virtuous City*, Cairo, Al-Hejazi Press, 1988 AH. [in persian].
- Farabi, Abu Nasr, *Book of Letters*, edited by Mohsen Mahdi, Beirut, Dar Al-Mashreq, 1990 AD. [in persian].

- Carbon, *Iranian and Comparative Philosophy*, translated by Javad Tabatabaei, Toos, 1980[in persian].
- Critchley, Simon, *Continental Philosophy*, translated by Khashayar Deyhimi, Mahi Publishing, 2018. [in persian].
- Lyman, Oliver, *Orientalism and Islamic Philosophy*, translated by Mohammad Saeidi Mehr, in source number 25. [in persian].
- Moradkhani, Ali, *Review of Our Book and the History of Islamic Philosophy*, 2018. [in persian].
- Madadpour, Mohammad, *Religious Wisdom and Hellenization in the Islamic World*, Tehran, Oriental Studies Center, 1995. [in persian].
- Nasr, Seyyed Hossein, *History of Islamic Philosophy*, Vol. 1, translated by the Translators Group, Tehran, Hekmat Publications, 2004. [in persian].
- Hashemi, Mohammad Mansour, *Identity Thinkers and the Intellectual Heritage of Ahmad Fardid*, Kavir Publications, 2005. [in persian].
- Hegel, Wilhelm Friedrich, *History of Philosophy*, Hegel, 3 volumes, translated by Ziba Jabali, Shafi'i Publications, 2009. [in persian].
- Corbin, H. (1993) *History of Islamic Philosophy*, trans. L. Sherrard, London: Kegan Paul International[in persian].
- Daiber, Hans, *Bibliography of Islamic Philosophy*, 2vols, Brill publisher, Leiden , Boston, 2007.
- Gutas, Dimitri, *The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy*, British Journal of Middle Eastern Studies, Vol. 29, No. 1 (May, 2002), pp. 5-25.

تحلیلی بر خوانش دکتر داوری از مناسبات فلسفه اسلامی و عالم معاصر

مالک شجاعی جشقانی*

چکیده

تامل در باب امکانات و محدودیت‌های سنت فلسفه اسلامی در عالم معاصر یکی از مضامین محوری جریان‌های فکری عالم اسلام و به ویژه ایران امروز است. هر چند عمده آثار دکتر داوری اردکانی به‌عنوان یکی از فلاسفه معاصر ایران در باب فلسفه و علوم انسانی غرب بوده و اساساً تحصیلات و سوابق آموزشی ایشان در گروه فلسفه غرب دانشگاه تهران است. معیناً از زمان دفاع از رساله دکتری با عنوان «حکمت عملی افلاطون و ارسطو و تأثیر آن در فلسفه سیاسی فارابی» در سال ۱۳۴۶ تا زمان انتشار کتاب «گفت‌وگوهای با سایه/م» (۱۴۰۲) - بیش از پنج دهه - همواره به وضع فلسفه اسلامی در گفتمان فکری معاصر اندیشیده است. دکتر داوری همه تلاش خود را مصروف این نکته کرده تا از این خوانش شرق‌شناسانه عبور کند که فلسفه اسلامی را مقلد صرف سنت فلسفی یونان جلوه دهد و نیز نخواسته است آرای فلاسفه اسلامی را چنان توجیه کند که گویی تفکر فلسفی با این سنت تمام می‌شود و همه باید در چارچوب کلان آن فلسفه‌ورزی کنند؛ زیرا این دو نحوه‌ی تلقی نسبت ما را با گذشته قطع می‌کند و مستلزم قول به تعطیل تفکر است. و اگر هم خود را صرفاً مصروف به پژوهش در کم و کیف اخذ و اقتباس و تأثیر فلسفه‌ها کنیم ناگزیر در بند ظواهر خواهیم ماند. نکته کلیدی در این خوانش آن است که فلسفه مجموعه احکام درست درباره اعراض ذاتی وجود نیست بلکه تفکری تاریخی است. فلاسفه جهان اسلام اگر به اقتضای ملاحظات الاهیاتی و فرهنگی در آموزه‌های فلسفی دخل و تصرف تصنعی می‌کردند، نظام فلسفی‌اشان تعادل و تناسب و نظم نداشت و دوام و اعتبار تاریخی پیدا نمی‌کرد بلکه مجموعه‌ای نامنسجم و گزینشی از مباحث و

* دانشیار گروه مطالعات میان فرهنگی معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران،
malekmind@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۰۴، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۰۲



مسائل می‌شد که چون بنیاد استوار نداشت در مواجهه با نقدهای حداقلی از میدان به در می‌رفت. فلسفه در عالم اسلامی به صرف انتقال و ترجمه آثار فیلسوفان سلف پایان نیافت بلکه این رویکرد تاریخی به تفکر یونانی با تفسیر تازه‌ای که از مبادی شد به پدید آمدن صورت دیگری از فلسفه مجال داد.

کلیدواژه‌ها: فلسفه اسلامی، داوری اردکانی، شرق شناسی، فلسفه یونان، تجدد، معاصرت.

۱. مقدمه

هانس دایپر در «کتابشناسی فلسفه اسلامی» (۲۰۰۷) به جریان شناسی تاریخنگاری فلسفه اسلامی، از زمان انتشار اولین اثر توسط دی بور تا روزگار ما پرداخته است. وی به تحلیل مفروضات مستشرقان در تاریخنگاری فلسفه اسلامی و ترسیم سیر تاریخی مکتوبات شرق‌شناسانه در باب فلسفه اسلامی و بیان نقاط قوت و ضعف آن پرداخته است. دایپر مهم‌ترین ویژگی‌های رویکرد شرق‌شناسانه (کسانی چون دی بور، گلدزیهر، ماکس هورتن و...) در تاریخنگاری فلسفه اسلامی را غفلت از تعامل فلسفه با کلام اسلامی، برجسته نمودن عناصر افلاطونی نسبت به عناصر ارسطویی، کم توجهی نسبت به زمینه دینی فلسفه اسلامی و اغراق در باب نقش عناصر قومی (سامی) در تکوین فلسفه اسلامی می‌داند. (دایپر، xxxiii) وی ضمن اشاره به تاریخ فلسفه‌هایی که با رویکردی غیر شرق‌شناسانه نوشته شده (فی المثل آثار هانری کربن، بدوی، شیخ، شریف، نصر، مهدی خان، توفیق ابراهیم و دیگران) معتقد است که این آثار بیشتر توصیفی است تا نقادانه و تاریخی و در آن مطالعات تاریخی - تطبیقی در مورد پیشینه یونانی فلسفه اسلامی عموماً نادیده انگاشته شده و تاکید اغراق آمیزی بر اصالت فلسفه اسلامی می‌شود. دایپر این دیدگاه را تاحدی واکنش محققان مسلمان به نگرش تاریخنگاری اروپا محورد در باب فلسفه اسلامی میدانند. (همان، xxviii).

صورتبندی رویکرد دکتر داوری به مقام تاریخی فلسفه در عالم اسلامی در قیاس با سایر رویکردها به ما تصویر روشن تری از دیدگاه ایشان ارائه می‌دهد. در اینجا مشخصاً به روایت هانری کربن و دکتر سید حسین نصر به عنوان دو دیدگاه غالب اشاراتی خواهیم داشت. ویژگی مشترک هر سه دیدگاه کربن، نصر و داوری آن است که در مقابل نگاه شرق‌شناسانه و اروپا محور به فلسفه اسلامی طرح جدی خود را می‌یابند. رویکرد شرق‌شناسانه تا زمان انتشار کتاب *تاریخ فلسفه اسلامی* (۱۹۶۴) اثر هانری کربن (با همکاری دکتر نصر و عثمان یحیی) رویکرد غالب و بی‌رقیب است. طبق تحلیل دیمتری گوتاس با گذشت دهه‌ها از

انتشار کتاب کربن هنوز نود در صد از آثار اروپایی در باب فلسفه اسلامی عمدتاً به فلسفه اسلامی از کندی تا ابن رشد می پردازند و حتی در آثار متأخر همچون سیر فلسفه در جهان اسلام/ماجد فخری (۱۹۷۰)، بخش فلسفه پس از ابن رشد به کمتر از بیست صفحه میرسد. (گوتاس ۸)، رویکرد دوم، رویکرد اشراقی هانری کربن است؛ توجه جدی به فلسفه عرفانی سهروردی، فهم کربن را نه فقط از تاریخ فلسفه اسلامی بلکه کلیت تمدن اسلامی متأثر ساخته است. لذاوی این حلقه مفقوده (فلسفه مشرقی) در رویکرد شرق شناسانه به تاریخ فلسفه اسلامی را نمایانگر «تصویر حقیقی اسلام» می داند. البته عرفانی بودن فلسفه اسلامی در سنت شرق شناسانه ریشه دارد، اما آنچه در رویکرد کربن حائز اهمیت است تأکید او بر این نکته است که در اسلام، تاریخ فلسفه و تاریخ معنویت جدایی ناپذیرند و فلسفه اسلامی، بالذات مرتبط با واقعیت معنوی اسلام است. با این تلقی کربن از فلسفه اسلامی است که تمایز معهود و تاریخی میان کلام (یا الاهیات) و فلسفه، برداشته میشود و با ابداع حکمت نبوی (Theosophy) از این تمایز مقبول در سنت فلسفه و فرهنگ مسیحی و اسلامی، عبور میکند. دکتر نصر به این نکته اشاره میکند که واژه «حکمت نبوی» رانخستین بار او و کربن به کار برده اند (نصر ولیم، ۱۳۸۳، ۷۲). با بر داشتن تمایز میان کلام (یا الاهیات) و فلسفه است که کربن چرخشی جدی در تاریخنگاری فلسفه اسلامی ایجاد می کند و مرزهای مشهور میان کلام و فلسفه و حتی عرفان اسلامی فرو می ریزد. قلب تپنده فلسفه اسلامی از نظر کربن «نبوت و وحی نبوی» است.

خوانش دکتر داوری از فلسفه اسلامی و مقام آن در تاریخ و فرهنگ معاصر که پارادایم عمده آن گفتمان متجدد و اروپا محور است، می کوشد تا ضمن توجه به وضعیت و سرشت فلسفه و فرهنگ معاصر غربی، به امکانات فلسفه اسلامی در گفت و گو با مسائل و فرهنگ معاصر بیندیشد. این توجه به فلسفه اسلامی در ادوار مختلف فکری دکتر داوری وجود داشته است از جمله در کتاب هایی نظیر *فارابی مؤسس فلسفه اسلامی* (۱۳۵۴) و *مقام فلسفه در دوره تاریخ ایران اسلامی* (۱۳۵۶) و بعد تر در کتاب *ما و تاریخ فلسفه اسلامی* (۱۳۸۹). طبق تحلیل دکتر داوری نگاه فلسفه اسلامی پیش از آن که به زمین دوخته شده باشد معطوف به آسمان بود. داوری ضمن نقادی رویکردهای شرق شناسانه و اسکولاستیک به فلسفه در عالم اسلامی، به طرح بحث فلسفی در باب شأن فلسفه در تمدن اسلامی و ماهیت فلسفه اسلامی و بررسی تشابه ها و تفاوت های آن با فلسفه های یونانی و جدید و معاصر غربی می پردازد و می کوشد تا ضمن تبیین فلسفی نسبت این فلسفه با تاریخ و تمدن اسلام، وجوه معاصرت فلسفه اسلامی در افق فلسفه و فرهنگ جدید و معاصر و امکانات و محدودیت های آن را طرح کند.

۲. فارابی‌پژوهی در بستر خوانش معاصر از فلسفه اسلامی

داوری ضمن اشاره به رساله دکتری خود با عنوان «حکمت عملی افلاطون و ارسطو و تأثیر آن در فلسفه سیاسی فارابی» که سال ۱۳۴۶ به راهنمایی مرحوم دکتر یحیی مهدوی در گروه فلسفه دانشگاه تهران ارائه کرده، آورده است که

وقتی رساله دکترم را می‌نوشتم در شورای گروه فلسفه که دانشجویان دکتری هم در آن حضور داشتند گزارشی دادم در جمع حاضر در آن مجلس که همه فاضل و آشنا با فلسفه بودند تنها یک نفر درس فلسفه اسلامی خوانده بود و فلسفه اسلامی می‌دانست و اتفاقاً او بود که گفتار مرا نپسندید و آن را تفسیر به رأی خواند (داوری، ۱۳۷۴، ۱۹).

فلسفه مدنی فارابی (۱۳۵۴) کتابی است که در اصل رساله دکتری ایشان بوده و ویراست جدید آن با عنوان فارابی در سال ۱۳۷۴ منتشر شده است. ایشان به جهت علاقه‌ای که به تبیین وضع فلسفه در ایران دوره اسلامی و در تمدن اسلامی داشته است و دارد به فارابی در مقام مؤسس فلسفه اسلامی توجه خاصی کرده است. به ویژه اینکه یکی از مسائل مورد علاقه داوری فلسفه سیاست بوده است و فارابی از معدود فیلسوفان اسلامی است که به سیاست پرداخته و به تدوین فلسفه مدنی متناسب با آرمان‌های اسلامی همت گماشته است. جمع آراء یونانی و اسلامی و کوشش‌های فیلسوفان مسلمان برای تأسیس فلسفه تمدن اسلامی - که الزاماً صبغه یونانی نداشته باشد. مورد عنایت داوری قرار گرفته و او را به بحث و فحص درباره مقام فلسفه در تمدن اسلامی سوق داده است. داوری با برشمردن اختلاف نظرهای فارابی با تفکر یونانی بدین نتیجه می‌رسد که فارابی فیلسوف مؤسس در تمدن اسلامی است: «توجهی که فارابی به تمدن و به مدینه می‌کند، مؤید این امر است، چه این توجه از خصوصیات همه مؤسسان فلسفه از افلاطون تا هگل است و فارابی را می‌توان مؤسس فلسفه دوره اسلامی دانست.» (داوری، ۱۳۷۴، ۱۹) توجه به فلسفه اسلامی و فارابی در دیگر آثار دکتر داوری هم حضور دارد از جمله در فارابی: مؤسس فلسفه اسلامی (۱۳۵۴) و مقام فلسفه در دوره تاریخ ایران اسلامی (۱۳۵۶) و بعدتر در کتاب ما و تاریخ فلسفه اسلامی (۱۳۸۹). موضوعی که هرچند می‌توانسته موضوع کتاب مستقل و پرمایه‌ای باشد، در صورت مجمل فعلی هم تأمل‌انگیز و درخور توجه است. کتاب دوم هم بحثی است کلی‌تر درباره شأن فلسفه در تمدن اسلامی که به ماهیت فلسفه اسلامی و بررسی تشابهات و تفاوت‌های آن با فلسفه‌های یونانی و جدید می‌پردازد و می‌کوشد نسبت این فلسفه را با تاریخ و تمدن اسلام بازنماید. اگرچه این اثر

از حیث تتبع و تحقیق جای کار بسیار بیشتری داشته است، به رغم این در شناخت موضوع مورد بحث بصیرت بخش است.

کتاب *فارابی* که مستخرج از رساله دکتری ایشان در گروه فلسفه دانشگاه تهران در سال ۱۳۴۶ است متوجه این پرسش اساسی که فارابی در تاریخ فلسفه چه مقامی دارد و مقصود حقیقی او که اصرار داشته است آن را از نااهل مخفی بدارد چیست. دکتر داوری همه تلاش خود را مصروف این نکته کرده تا از این خوانش شرق شناسانه عبور کند که فارابی را مقلد صرف افلاطون و ارسطو و افلوطین جلوه دهد و نیز نخواستہ است آرای او را چنان توجیه کند که گویی تفکر فلسفی با او تمام می شود و همه باید از رأی و نظر او متابعت کنند زیرا این دو نحوه ی تلقی نسبت ما را با گذشته قطع می کند و مستلزم قول به تعطیل تفکر است. چه، اگر هم خود را صرفاً مصروف به پژوهش در کم و کیف اخذ و اقتباس و تأثیر فلسفه ها کنیم ناگزیر در بند ظواهر می مانیم. و اگر یک سیستم فلسفی را متضمن مجموعه ی حقایقی بدانیم که می تواند همیشه و در همه جا متبع همگان باشد، خیال خود و دیگران را از این جهت راحت کرده ایم که گذشتگان به جای ما تفکر کرده اند و از این زحمت معاف هستیم. به نظر دکتر داوری اگر ندانیم که فارابی چه نسبتی با یونانیان دارد و ما چه نسبتی با او داریم مقاصد فلسفه ی او را در نمی یابیم. به عبارت دیگر، فهم معانی و مقاصد فلسفه او از فهم نسبتی که ما با او و او با فلاسفه ی متقدم دارد منفک نیست، بلکه این دو لازم و ملزوم یکدیگرند. این مقصود به صرف مطالعه در آثار فارابی و کتبی که در باب فلسفه ی او نوشته اند حاصل نمی شود. اگر قبل از پرسش از ذات و ماهیت فلسفه و تاریخ فلسفه به مطالعه ی آثار یک فیلسوف پردازیم ممکن است عالم فلسفه بشویم و بتوانیم کلمات آن فیلسوف را تکرار و شرح کنیم و به دیگران هم بیاموزیم، اما محرم سر او نمی شویم و مقصد باطنی او را در نمی یابیم. بنیاد تحلیل دکتر داوری آن است که فلسفه فرع بر نسبت خاص انسان با حقیقت وجود است و این نسبت خاص در ادوار مختلف تاریخ فلسفه (دوره ی یونانی، دوره ی قرون وسطی، اعم از قرون وسطای اسلامی و قرون وسطای مسیحی، و دوره جدید که با رنسانس شروع می شود) صورتهای مختلف داشته است. مسائل فلسفه ی مدنی فارابی هم بر همین بنیاد مطرح شده است. دکتر داوری درصدد نشان دادن این معناست که فارابی فلسفه ی یونانی را بر مبنای اصول تازه ای تفسیر کرد و به مدد آن اصول، مسئله ی نسبت دیانت و فلسفه را مطرح کرد. آن اصول تازه چه بود؟ پاسخ دکتر داوری آن است که موضوع فلسفه «وجود» یا «موجود» است و مسائل آن، عوارض ذاتی وجود. یعنی پرسش اول فلسفه این است که موجود چیست و چرا

موجودات هستند، بر حسب اینکه چه جوابی به این پرسش داده شود فلسفه‌ها متفاوت می‌شود. ارسطو به این پرسش جوابی داده است که عین جواب افلاطون نیست و پاسخ فارابی هم با پاسخ دو استاد یونانی فلسفه متفاوت است. به نظر فارابی وجود خداست و اوست که به ماهیات وجود بخشیده است.

محسن مهدی که پژوهش‌های مهمی در باب آثار فارابی دارد به این نتیجه رسیده است که فارابی «کتاب الحروف» خود را در پاسخ ابوسعید سیرافی نوشته و این ابوسعید فقیه و متکلم و جدلی بزرگی بود که با متی بن یونس مناظره کرده و در مناظره - چنان که ابوحیان توحیدی روایت می‌کند - بر متی بن یونس غلبه کرده است. فارابی این شکست را شکست یک منطقی در برابر یک نحوی جدلی نمی‌داند؛ به نظر او در مناظره‌ی ابوسعید و متی بن یونس، یک عالم زبان و بلاغت که در عین حال اهل جدل است، بر یک مرد منطقی که زبان عربی را خوب نمی‌دانسته و به دقایق آن آشنا نبوده و پیروز شده است. فارابی در بخش دوم کتاب الحروف به بحث در باب خاستگاه‌های زبان، تاریخ فلسفه و مناسبت‌های میان فلسفه و دین می‌پردازد. از دیدگاه فارابی، دین بیان حقیقتی فلسفی است به زبان آشنای مردم که از ابزار فنون منطقی بلاغت و بوطیقا بهره می‌گیرد؛ تا آنجا که بحث مزبور طرحی آرمانی است برای تکمیل یک واژگان فلسفی از زبان عوام و استقرار دینی درخور ترجمان دوباره نتایج آن به زبان مردم از بعدی هنجاری یا دستوری برخوردار است. فارابی در بخش‌هایی که با هدف طرح واقعیت تاریخی مواجهه اسلام با فلسفه یونانی نگاشته است به طیف متنوع منشعب از الگوی آرمانی تکاملی می‌پردازد که در آن فلسفه و دین یک قوم از بستر تکامل منطقی و زبانی آن برنمی‌خیزد، بلکه از فرهنگ دیگری صادر می‌شوند (بلک، ۱۱۷، ۱۳۸۰).

در میان اصطلاحات فلسفی که محل بحث فارابی در کتاب الحروف هست، دو اصطلاح «وجود» و «موجود» موقعیتی کانونی دارند. در بیان وجه اهمیت این دو اصطلاح برای طرح فکری فارابی به دو نکته باید توجه داشت: نخست جایگاه کلیدی‌ای است که این دو اصطلاح در علوم نظری و به طور خاص در مابعدالطبیعه دارند. موجود و به تعبیری دقیق‌تر وجود از روزگار ارسطو صریحا موضوع کلیدی مابعدالطبیعه دانسته شده بود و عمده مباحث حول آن شکل گرفته بود. برای کسانی که به ترجمه فلسفه یونانی به زبان عربی پرداخته‌اند طبیعی است که انتقال معنایی و زبانی آن به فرهنگ و زبان عربی - اسلامی، دغدغه‌ای محوری باشد. دوم اینکه به تصریح فارابی، زبان عربی فاقد کلمه‌ای بوده که معادلی دقیق برای این دو اصطلاح کلیدی در زبان یونانی باشد به گونه‌ای که بتواند همه نقش‌های معنایی و دلالتی آن‌ها

در زبان یونانی را داشته باشد. در نتیجه مترجمان و فیلسوفان مسلمان عرب‌زبان برای اینکه بتوانند بخش مهمی از معانی فلسفی را انتقال دهند، بر معانی عرفی و عادی این دو لفظ در زبان عربی افزوده‌اند و سپس آنها را به فلسفه منتقل کرده‌اند (شهیدی، ۱۳۹۳، ۵۷).

باید توجه داشت که //الحروف فارابی اثری صرفاً زبان‌شناسانه نیست بلکه حیثیت فلسفی آن از اهمیت بنیادین برخوردار است. الحروف تنها شرحی بر مابعدالطبیعه ارسطو نیست و نباید ابتکارات و ابداعات فارابی در این نوشته مورد غفلت قرار گیرد. چنانکه پژوهش‌های معاصر نشان داده است، الحروف سرشت نزاع‌های کلام و فلسفه و نحو و منطق که به مدت دویست سال در دنیای اسلام جریان داشت را بازنمایی، صورتبندی و ای بسا برای پاسخ‌بدان ارائه طریق می‌کند (پورحسن، ۱۴۰۰، ۴۳):

//الحروف در وهله اول واکنشی به مخالفان فلسفه و جریان عقلی‌گرایانه در فهم شریعت است. فارابی با زبان‌شناسی آغاز کرده و در پرتو آن اندیشه منطقی و معرفتی را تبیین نموده و سرانجام به اندیشه هستی‌شناسی می‌رسد. او در //الحروف تأکید دارد که عدم التفات به بنیان‌های زبانی چه آسیب‌هایی می‌تواند در مباحث معرفتی و هستی‌شناسی بیار آورد و پژوهش‌های زبانی چگونه می‌تواند شالوده‌های فلسفی را آشکار ساخته و عمق ببخشد. (پورحسن، ۱۳۹۵، ۷)

فارابی در باب دوم الحروف در دو فصل از پیوند حکمت و شریعت (الصله بین الفلسفه و المله) نشان می‌دهد که راهی جز دفاع فلسفی از نظریه سازگاری نیست و دین غیرعقلانی، توهم است و می‌کوشد تا بنیان‌های اساسی شریعت را بر عقل و برهان استوار سازد.

غالب پژوهشگرانی که درباره آراء و آثار فارابی مطالعه کرده‌اند به این نتیجه رسیده‌اند که فارابی تحت تأثیر تعالیم اسلامی نبوت را قبول کرده و آن را با اصول فلسفه یونانی جمع کرده است. این دیدگاه بعضاً مشهور که فارابی مراعات اوضاع و ملاحظات کرده و به توجیه دین بر طبق فلسفه پرداخته است، باخوانش دقیق الحروف با تردید جدی مواجه خواهد شد. بحث فلسفی نبوت در فلسفه فارابی و اخلاف او، جزء مسائلی نیست که به طور حاشیه‌ای و تصنعی و طرداً للباب آمده باشد و در تلائم با مباحث و مسائل دیگر نباشد. تفسیر فلسفی نبوت توسط فارابی را نباید به گونه‌ای تفسیر کرد که فیلسوف به قصد رفع تکلیف و برای این‌که موضوع را متنفی سازد یا آراء خود را در نظر عامه موجه جلوه دهد، به خلط الفاظ فلسفه و شریعت اقدام کرده است و فارغ از مبادی و اصول مختار، و بر اساس دغدغه‌های دینی و غیر برهانی فلسفه را بر دیانت غالب کند. باید توجه داشت که فارابی در دوره‌ای به احیای فلسفه پرداخته است که

ملت و دیانت، بنیاد و محور همه امور است؛ در این وضعیت فیلسوف باید به نحو فلسفی نسبت دین و فلسفه را معین کند و از آنجا که از سویی تقدم را به فلسفه می‌دهد و از سوی دیگر دین را محاکات فلسفه یا قائم مقام آن در میان عوام می‌داند، به تفکر درباره آن پردازد:

عظمت معلم ثانی در این است که جداً به این مر مهم قیام کرده و چنان از عهده برآمده است که فلاسفه بعد از او در این مورد جز شرح و تفصیل کلمات او کاری نکرده‌اند و عنوان معلم ثانی به هر جهت که به او داده باشند وجه حقیقی آن اطلاق فلسفه بر تمام علوم و معارف و تاسیس فلسفه اسلامی است (داوری، ۱۳۷۴، ۲۶۰).

وقتی با این مبنا، دیدگاه فارابی مورد بررسی قرار می‌گیرد، دیگر مورد ندارد فیلسوف را مورد انتقاد قرار دهیم که چرا عقل فعال را عین ملک وحی دانسته و به اعتباری مقام فیلسوف را برتر از مرتبه نبی قرار داده است. زیرا این قول، اختصاص به فارابی ندارد و در اقوال همه فلاسفه اسلامی لااقل به صورت مضمّر و بسیار اجمالی آمده است. تفاوت رأی فارابی با اخلاف او در این است که در عین اجمال صراحت بیش‌تر دارد و از جهت همین صراحت مورد ملامت قرار گرفته است. فارابی هرگز به نحوی که رازی انکار نبوت کرده وارد در بحث مطالب نشده و اگر در المدینه الفاضله گفته است که عقول ثوانی ملائکه نیستند و قول به عینیت این دو را جزو آراء اهل مئتن ضاله ذکر کرده است (فارابی، ۱۳۶۸، ۴۵) مقصودش نفی و انکار مطلق عالم ملکوت نیست؛ حاصل کلام فارابی در کتاب الحروف این است که امور دینی مثال فلسفه است و اگر این مثال به عنوان حق تلقی شود و اقوایل دینی اصل باشد؛ نتیجه‌اش دوری از حق است (حق در این جا به معنای حکم درست و مطابق با واقع است)؛ اما اگر آن‌ها را به عنوان تقلید و مثال در نظر آورند، در طریق صواب اند. پس فارابی مخالفی ندارد که ملائکه را عقول ثوانی بدانند؛ به شرط آنکه مراد از ملائکه، چنانکه در فصول الحکم آمده، صور علمی ابداعی باشد و عالم امر، عالم صور مجرد از ماده.

فارابی برخلاف برخی جریان‌ها که با دین به معارضه برخاسته‌اند، آن را بسیار مهم و جدی تلقی کرده و به جای این‌که به رد ظواهر شریعت پردازد، فلسفه را باطن دیانت قرار داده و به التقاط دین و فلسفه پرداخته است. دین غیر از فلسفه است و چون فارابی اصالت را به فلسفه می‌دهد، ناگزیر اقوال دینی را بر این اساس تأویل می‌کند؛ توضیح مطلب اینکه نبوت در نظر اهل دیانت، از اوصافی نیست که بازگشتش به شخص نبی باشد و احدی نمی‌تواند به مدد علم، به کسب درجه نبوت برسد. نبوت استعداد نفسانی هم نیست که کسی واجد آن استعداد شود و

تحلیلی بر خوانش دکتر داوری از مناسبات ... (مالک شجاعی جشوقانی) ۴۱

استحقاق اتصال به روحانیات پیدا کند؛ بلکه رحمت الهی است که خدا به هر یک از بندگان که بخواهد ارزانی می‌دارد.

فارابی با تفسیر این اصول، همه‌ی مسائل فلسفه‌ی یونانی را مطابق با آن و به روش خود شرح کرده و به این اندازه هم اکتفا نکرده و به تفسیر دیانت و تصوف بر مبنای فلسفه پرداخته است. با توجه به این نکات می‌توان گفت که فارابی مؤسس فلسفه‌ی اسلامی است و توجهی که به تمدن به مدینه می‌کند مؤید این امر است؛ چه، این توجه از خصوصیات همه‌ی مؤسسان فلسفه از افلاطون تا هگل است و فارابی را می‌توان مؤسس فلسفه‌ی دوره‌ی اسلامی دانست (داوری، ۱۳۷۹، ۳۴).

راهی که فارابی گشود راه فلسفه در جهانی بود که قانون و نظام زندگیش قانون و نظام دینی بود. در این راه دین و فلسفه هر دو صورتی خاص پیدا کردند اما نه دین فلسفه شد و نه فلسفه را کسی به جای دین گرفت آنچه واقع شد این بود که دین و فلسفه در کنار هم قرار گرفتند و فلسفه‌ای به وجود آمد که دین را تأیید می‌کرد. از نظر دکتر داوری کار بزرگ فارابی هم این بود که راه را برای در کنار هم قرار گرفتن دین و فلسفه باز کرد یا درست بگوییم راهی گشود که فلسفه به دیار اسلام بیاید و این کاری عظیم بود (داوری، ۱۴۰۲، ۱۷).

عظمت این کار را نه شرق شناسی درک کرد و نه پژوهندگانی که روش پژوهش شرق شناسی را دنبال کردند گویی آمدن فلسفه به دیار اسلام و قرار گرفتن آن در کنار دین یک امر عادی و بدون مشکل بوده است خدای خالق در فلسفه یونانی جایی نداشت و ماهیت، مخلوق نبود. با تصرف و تلقی فارابی ماهیت به امر امکانی و مخلوق تبدیل شد.

۳. تقدیر سنت فلسفه اسلامی در وضع تجدد مآبی

در کتاب وضع کنونی تفکر در ایران که به یک معنا مانیفست فکری دکتر داوری است آمده که:

اکنون ما در وضعی هستیم که گذشته غرب آینده ماست، و چون نه با گذشته قومی خود و نه با گذشته غرب تماس حقیقی نداریم، این آینده موهوم است و به همین اعتبار ما بی تاریخ هستیم. پس برون شد از این بن بست در تماس حقیقی با گذشته قومی خود و گذشته غرب میسر است چراکه «بدون انس با سابقه تفکر دانند؛ اکنون نمی‌توان شد. (داوری، ۱۳۵۸، ۱۰).

ایشان تصریح می‌کند که:

قصد دفاع از عادات و رسوم قومی ندارم و می‌دانم قومی که دچار انحطاط است بی‌اعتقاد و دروغگو و ریاکار و چاپلوس و بی‌حمیت می‌شود، ولی این حکم کلی است و نباید آن را به ایرانیان اختصاص داد. (داوری، ۱۳۵۸، ۲۹).

طبق تلقی دکتر داوری:

منظور از فلسفه اسلامی، فلسفه‌ای نیست که موافق با دیانت باشد زیرا چنین فلسفه‌ای وجود ندارد مگر آنکه مراد علم کلام باشد... مسامحتاً می‌توانیم فلسفه اسماعیلیه را نوعی فلسفه دینی بدانیم زیرا آنان سعی کردند فلسفه را به استخدام اقوال مذهبی خود درآورند... این قبیل فلسفه‌ها که آرا و اقوال و اعتقادات فرقه‌ای بر آن مبتنی می‌شود هرگز فلسفه اصیل نیست و همین قسم فلسفه است که در دوره جدید در غرب صورت و عنوان ایدئولوژی پیدا کرده است (داوری، ۱۳۵۶، ۵۸).

داوری صراحتاً ملاکی برای تمایز فیلسوف اصیل از محقق و شارح فلسفه ارائه می‌کند:

آنکه پرسش‌ها و پاسخ‌های اسلاف را تکرار می‌کند فیلسوف نیست؛ در هر دوره‌ای امور و مسائلی هست که در گذشته نبوده و فیلسوف از ماهیت این امور هم پرسش می‌کند. کندی در تمدن اسلامی علاوه بر مسائلی که در فلسفه یونانی مطرح بود پرسشی نکرد و نپرسید حق و حقیقت چیست، دیانت چیست، مدینه دینی چیست و از آنچه در تمدن اسلامی وجود داشت پرسش نکرد و این توفیق طرح مسائل نصیب فارابی شد (همان: ۵۶).

طبق این تحلیل، اگر فارابی و فلاسفه قرون وسطی در آرا و اقوال خود با یونانیان اختلاف دارند از آن جهت است که وجه و جلوه دیگری از وجود غیر از آن که بر یونانیان مکشوف شده بود دریافت‌ه بودند و با این یافت بود که توانستند مسائل تازه مطرح کنند و به مسائلی که در فلسفه یونانی هم مطرح بود معنای تازه بدهند به تبع همین یافت بود که مسائل حدوث و قدم و واجب و ممکن و ترکیب ممکن از وجود و ماهیت و... مطرح شد و مسائلی مانند مساله علت و معلول معنی تازه پیدا کرد و بحث در امور و علوم و معارف تازه شروع شد. هرچند در بحث از ماهیت دین و مدینه و علوم و معارف اسلامی مشکلاتی پیش آمد (همان: ۵۷).

دکتر داوری براساس این نظر که:

هر دوره تاریخی با اصول و مبادی خاصی آغاز می‌شود و وقتی این اصول از اعتبار و اثربخشی افتاد، دوره تاریخ پایان یافته است. اما قومی که تاریخ آن پایان یافته است چه بسا با تفکر اصول تازه‌ای وضع می‌کند یا آن را از دیگران فرا می‌گیرد و به هر حال تاریخ تازه‌ای را آغاز می‌کند. این تاریخ از حیث ذات و ماهیت با تاریخ قدیم متفاوت است و اصول و

تحلیلی بر خوانش دکتر داوری از مناسبات ... (مالک شجاعی جشوقانی) ۴۳

قواعد و احکام معتبر در آن را با اصول و قواعد و مناسبات و معاملات دوره گذشته نباید در هم آمیخت. (داوری، ۱۳۵۸، ۹).

این سؤال را طرح و بررسی می‌کند که: «تاریخ قدیم ما کی و کجا پایان یافته و تاریخ جدید چگونه آغاز شده است.» (داوری، ۱۳۵۸، ۹).

روشن است که مبنای او از سویی ریشه در تاریخی نگری فیلسوفان آلمانی و از سوی دیگر پیوند با گسسته بینی اپیستمه‌ها در نظر میشل فوکو دارد. او براین مبنا از نسبت اقوام غیرغربی با تاریخ تجدید سؤال می‌کند و می‌نویسد:

تاریخ جدید غرب چنان نبود که قومی به اختیار به آن رو کند و قوم دیگر از آن روی بگرداند، بلکه تمام مردم عالم می‌بایست وارد این تاریخ شوند. پس با توجه به بسط قهری تاریخ غرب گفته‌ام که سیر درست در طریق غرب بهتر از واماندگی و درماندگی است. من غرب را با صورت‌های خیالی تمدن که مردمان خود را بدان مشغول می‌دارند و با تاریخی که ممکن بود به جای تاریخ غربی آغاز شود یا چه بسا در آینده آغاز خواهد شد، نمی‌سنجم، زیرا در باب این تاریخ‌های ذهنی و وهمی هیچکس چیزی نمی‌داند، بلکه وضع غرب و به خصوص قرن نوزدهم اروپا را با وضع اقوامی که از گذشته رانده و از غرب مانده‌اند و ناگزیر باید اسیر و مقهور باشند، سنجیده‌ام. من بیان درماندگی می‌کنم و این درماندگی را در همه جا در شعر و فلسفه و ادب و زبان و... می‌بینم. (داوری، ۱۳۵۸، ۱۰).

داوری تحلیل شرایط را بر دو مبنای عمده انجام می‌دهد، یکی بر مبنای مقایسه وضع زبان و ادب و فرهنگ دوره جدید ایران در مقایسه با دوره ماقبل مدرن آن، و دیگر بر مبنای توجه به فلسفه غرب به طور کلی و فلسفه جدید به صورت ویژه. بر مبنای اول، او مثلاً به شعر نوی فارسی در برابر شعر سنتی توجه می‌کند و متذکر این نکته می‌شود که شعر نو صرفاً در صورت تغییر نیافته، بلکه تغییر در صورت آن، حاکی از تغییری اساسی‌تر است، ایشان بر مبنای این نظر که اساس تمدن جدید فلسفه است، به فلسفه جدید به نحو جدی توجه می‌کند: «اساس تمدن جدید فلسفه است و فلسفه بر تمام انحاء تفکر غالب شده است» (داوری، ۱۳۵۸، ۳۶).

برای شناخت دنیای مدرن، شناخت فلسفه ضروری است. تحلیل دکتر داوری از فلسفه اسلامی در بستر فهمی است که وی از سرشت و سرنوشت تجدید دارد، در این چارچوب تحلیلی فلسفه اسلامی درست در زمانی که تاریخ تجدید آغاز می‌شد منازل آخر مسیر اتحاد دین و فلسفه را پیمود. به گونه‌ای که در پایان این راه و در فلسفه صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، علم کلام و فلسفه مشاء و حکمت اشراق و تصوف نظری در حکمت متعالیه ملاصدرا جمع

شد. در این سیر تاریخی، تفکر شأن قدسی پیدا کرد. نکته تامل برانگیز آن است که وقتی در ایران فلسفه اسلامی به این مرحله رسید، در غرب تاریخ دیگری آغاز شد که مسیر معکوس داشت. هم فلسفه اسلامی و هم فلسفه غربی با رجوع به یونان طرح جدی خود را یافتند اما فلسفه اسلامی در پرتو آموزه های وحیانی و متأثر از گفتمان کلام و عرفان به سمت و سویی رفت و فلسفه غربی پس از رنسانس به سوی وضع متجدد و اومانیزم همبسته با آن سیر کرد. تاریخ تجدد نیز با بازگشت به فلسفه یونانی آغاز شده بود اما تفسیرش بر مبنای سوبژکتیویته قرار داشت. یونانیان بنای جهانی را گذاشتند که در آن نظم عقلی حاکم است و باید باشد. در دوره فلسفه اسلامی و در قرون وسطی فلسفه یونانی به دو نحو متفاوت با عالم دینی پیوند خورد و وجهه دین پیدا کرد اما رنسانس و آغاز دنیای جدید با بازگشت به عهد یونان و تفکر یونانی صورت گرفت. گویی قرون وسطی و دوره اسلامی میان پرده ای زائد و انحرافی بوده است.

فلسفه جدید بدون اینکه با قرون وسطی و دوره اسلامی مستقیماً در آویزد و معارضه کند، طرحی جدید در انداخت. در این فلسفه بشر در مرکز وجود قرار داشت. علم و سیاست جدید هم که همزمان با فلسفه جدید و متناسب با آن پدید آمده بود، در سایه خود بنیادی قرار داشت. به این جهت از همان زمان این تلقی پیدا و غالب شد که علم و سیاست جدید برای بشر و در خدمت اوست. فرانسیس بیکن هر دو روی عالم جدید را دیده بود (داوری، ۱۳۸۹، ۱۴).

دکتر داوری با تفکیک وضع تجدد (Modernity) و وضع تجدد مآبی (Modernization) که اولی ناظر به تجربه غرب و دومی ناظر به تجربه فرهنگ های غیروپایی و از جمله ایران و اسلام پس از مواجهه با تجدد غربی است به سه مواجهه ممکن در وضع تجدد مآبی اشاره میکند:

وجه اول: نفی و انکار گذشته و اصرار در لزوم پیروی بی چون و چرا از رسوم جهان متجدد غربی؛ وجه دوم مخالفت با فرهنگ و سیاست غربی و قبول و تایید رسوم فراگرفته از جهان توسعه یافته و اقبال به تکنولوژی و علم تکنولوژیک. وجه سوم: که هنوز چنان که باید جایگاه مناسبی در تفکر فلسفی پیدا نکرده است. جست و جوی راه با تذکر به مآثر تاریخی و درک امکان های کنونی است (همان، ۴۵).

در وضع سوم هست که می توان به معاصرت فلسفه اسلامی اندیشید چرا که فلسفه و عرفان و معارف اسلامی اگر از حجاب فهم تجدد مآب برون آید راه آینده را روشن می سازد.

در این وجه ناخوانده‌ها و نانوشته‌های فلسفه اسلامی کم‌کم به زبان می‌آید تا نارسایی‌ها و نقصان‌های جهان یک ساختی مدرن را آشکار سازد و طرح عالمی در افکند که در آن پیوند گسیخته میان زمین و آسمان دوباره برقرار شود. داوری تصریح می‌کند که خوانش ایدئولوژیک از فلسفه اسلامی نه تنها به کارآمدتر شدن این سنت نمی‌انجامد بلکه در این صورت به نتیجه‌ای جز تحویل و تنزل فلسفه به ایدئولوژی نمی‌رسیم و با رجوع به سوابق تفکر و تجدید عهد با فلسفه اسلامی در ما تعلق خاطر و همت پدید می‌آورد و دست‌ها و زبان‌ها را هماهنگ می‌سازد. در یک جمله بگویم تجدید عهد تاریخی هم‌زمان شدن با متفکران گذشته است. در این هم‌زمانی است که از فلسفه اسلامی بعضی درس‌های ناآموخته‌اش را می‌توان فراگرفت.

۴. مناسبات زیست جهانی فکری ما و سنت تاریخی فلسفه اسلامی

کتاب «ما و تاریخ فلسفه اسلامی» دکتر داوری در سه بخش با عناوین قوام و تاسیس فلسفه اسلامی (بخش اول)، گزارش مختصر تاریخ فلسفه اسلامی (بخش دوم) و وضع فلسفه در ایران و مقام فلسفه اسلامی (بخش سوم) درواقع نقد و تحلیل نگاه متجددان به فلسفه‌های گذشته و درک آنها از اسلاف و توجه به سیر فلسفه اسلامی و مقام تاریخی در قیاس با فلسفه یونانی و جدید است (داوری، ۱۳۸۹، ۱۹).

دکتر داوری با اشاره به قول لئو اشتراوس که گفته است مسیحیت در دادگاه فلسفه حاضر شد و به قصد توجیه و تطهیر خود به دفاع از آورده خویش پرداخت اما در عالم اسلامی قصه بالعکس بود معتقد است که اگر فلسفه مسیحی در سیر خود راه به فلسفه جدید برد و دست کم آسان از هم گسیخت فلسفه اسلامی در پاسخ به دادگاه شریعت، اسلامی شد و اسلامی ماند (همان، ۲۱). فلسفه اسلامی به معنای درست آن نمی‌توانست یکسره نگاه خود را به زمین بدوزد چرا که شریعت اسلامی پیش از آن قدری حق زمین را پرداخته بود به عبارتی ساکنان و مردمان عالم اسلامی در عمل گرفتار اضطراب نبودند و شریعت زندگی آنها را سرو سامانی داده بود. لذا نگاه فلسفه اسلامی پیش از آن که به زمین دوخته شده باشد معطوف به آسمان بود. دکتر داوری به نقل از سیسرون آورده اند که سقراط فلسفه را از آسمان به زمین آورد. ایشان آورده سقراط را واجد دو استعداد می‌داند: یکی زمینی و دیگری رو به سوی آسمان. استعداد اول نظام تجدد (modernity) را محقق کرد و استعداد دوم بازگشت به آسمان را؛ بطوری که فلسفه در غرب عالم اسلام با این رشد به راه اول رفت و آسان در مسیر اسپینوزا و هیوم و کانت قرارگرفت و استعداد دوم در شرق عالم اسلام خاصه ایران زمین فعلیت یافت. اما اکنون که

تجدد در زمین خود دچار فتور شده و صاحب نظران از سستی در اصول آن سخن می‌گویند متجدد مآبان تجدد و فلسفه آن را غایت خویش گرفته و فلسفه‌هایی را که راه بدان نبرده‌اند ملامت و سرزنش می‌کنند. این ملامت ناشی از دریافت انتزاعی از عقل دوره روشنگری و سودای حصول آن است. هر میوه‌ای بر درختی و هر درختی ریشه در زمینی دارد که شرایط کاشت و داشت و برداشت آن درخت را مهیا می‌کند. فلسفه را نمی‌توان از عالم خود برید و جدا کرد و هر کجا برد و آنجا شاداب نگه داشت فلسفه جدید از آن عالم تجدد و فلسفه مسیحی و اسلامی از آن عالم مسیحیت و اسلامی است. کتاب *ما و تاریخ فلسفه اسلامی* ما را به هم‌زمانی با فلسفه اسلامی دعوت می‌کند و بر آن است که با این هم‌زمانی میتوان فلسفه اسلامی را در وقت آن دید و با این دید و دریافت فلسفه اسلامی فلسفه معاصر ما می‌شود آنچه فلسفه اسلامی را اسلامی می‌کند همان است که با تاریخ فلسفه غربی چه در صورت یونانی آن و چه در صورت جدید آن همخوان نیست تامل در این ناهمخوانی همانا تعیین مقام و موقع فلسفه اسلامی در تاریخ فلسفه است (مرادخانی، ۱۳۹۷، ۳۴). فلسفه اسلامی ما را در اتصال به آسمان وجود مهیا می‌سازد. فلسفه اسلامی بواسطه گشودگی رو به آسمان و جود راه تجدید عهد ما می‌آموزد اما تجدید عهد را نباید با ارتجاع و بازگشت به گذشته خلط کرد. تجدید عهد برعهده گرفتن رسالتی است که هنوز ادا نشده است و بایست ادا شود و این جز با هم‌زمانی با متفکران گذشته حاصل نمی‌شود. نکته مهم در تحلیل داورى آن است که گرچه اندیشه تاریخی در آغاز تفکر فلسفی جایی نداشته و در این اواخر و در دوره جدید ظاهر شده است اما فلسفه از آغاز، به زمان و تاریخ و فرهنگ تعلق داشته است. به آثار افلاطون و ارسطو نظر کنیم تا دریابیم که تفکر آنان اشکارا ناظر به پایداری یونانی برای طرح بهترین نحوه زندگی در بهترین مدینه ممکن بوده است. اگر ارسطو گفت الهیات اشرف علوم است زیرا که بی‌سودترین آنهاست نمی‌خواست بگوید که الهیات با وجود و زندگی بشر نسبت ندارد بلکه نظرش این بود که کمال آدمی نه در سود و سودا بلکه در گذشت از آنهاست. علم در نظر فیلسوف دانستنی‌های پراکنده و جدا از یکدیگر نیست بلکه یک وحدت است و این وحدت از بالاترین تا پست‌ترین مراتب وجود را در بر می‌گیرد. اسلاف ما در ایران نیز وقتی به فلسفه یونانی توجه کردند و آن را فراگرفتند (و این توجه به فلسفه خود حادثه مهم و قابل تأملی است) در عین اینکه جوهر آن را حفظ کردند مبادی و مسائالش را با درک جهان خود دریافتند و تفسیر کردند. فلسفه اسلامی از تلاقی میان دو روح و دو فرهنگ که تفاوت ذاتی با یکدیگر داشتند به وجود آمد. تفاوت این دو روح را بعضی فیلسوفان و نویسندگان به صراحت ذکر و تصدیق کرده‌اند.

در فلسفه اسلامی این دو روح به یکدیگر نزدیک شدند و امکان هم‌سخنی پیدا کردند. با توجه به این معنی فلسفه اسلامی یک فلسفه میان فرهنگی است. بعد از افلاطون و ارسطو و از زمان رواقیان و افلوپین همه فلسفه‌ها میان فرهنگی است. منتهی در زمانی که تفکر دچار افسردگی و جمود و قشریت می‌شود نیروی میان فرهنگی بودنش را از دست می‌دهد. اکنون این نیرو رو به ضعف دارد اما هنوز می‌توان به آن امید داشت. استادان فلسفه اسلامی مسائل و مبادی فلسفه خود را می‌شناسند اما اینکه فلسفه اسلامی بر مبنای کدام اصول و چگونه بنیاد شده است و اساسی‌ترین مسائل آن کدامند و از کجا آمده‌اند و مخصوصاً به تحولی که در زبان فلسفه و در تعبیر و قضایا به وجود آمده است، در نظرشان اهمیت چندان ندارد و به آن توجه نکرده‌اند. در مقابل بعضی از شرق‌شناسان و اسلام‌شناسان نیز فلسفه اسلامی را تقلیدی از فلسفه یونانی دانسته و وجوه اختلاف را به دستکاری در آراء یونانیان (به حکم رعایت اصول اعتقادی اسلامی و حفظ ظاهر) بازگردانده‌اند. کاش اینها یک بار از خود می‌پرسیدند که انگیزه جهان اسلام از توجه به فلسفه چه بود و این طلب از کجا آمد. جای انکار ندارد که فیلسوفان جهان اسلام، فلسفه را از یونانیان آموختند اما در مرحله آموزش متوقف نشدند و به علم آموختنی اکتفا نکردند بلکه با تنفس در هوای جهان خود و در هم‌سخنی با استادان یونانی تفکر کردند و به فلسفه‌ای که با فرهنگ ایرانی - اسلامی تناسب داشت رسیدند. در این تحول همچنان بحث در وجود و اعراض ذاتی آن بود. یعنی فیلسوفان جهان اسلام هم موضوع و مسائل فلسفه را وجود و اعراض ذاتی آن دانستند اما همه این‌ها در نظرشان جلوه‌ای تازه یافت. این جلوه با جهان ایرانی - اسلامی و فرهنگ آن مناسبت داشت و به تدریج این مناسبت و توافق به جایی رسید که فلسفه دیگر بیگانه نبود و حتی تعلیم آن در برنامه درسی مدارس دینی قرار گرفت و لااقل در کشور ما بومی شد.

۵. امکانات و محدودیت‌های دیالوگ میان فلسفه معاصر و فلسفه اسلامی

از «تاریخیت» (Historicity) به عنوان یکی از تفاوت‌های مهم و بنیادین فلسفه معاصر با سنت فلسفه اسلامی می‌توان سخن گفت؛ مسئله «تاریخ» در سنت قاره‌ای و بویژه سنت مابعد کانتی - هامان، هردو بیش از همه هگل - در کانون مسائل فلسفی قرار می‌گیرد. تصدیق تاریخیت، مستلزم دو نکته است؛

۱. متناهی بودن بنیادین سوژه انسانی؛ یعنی اینکه هیچ منظر خدایی و یا بیرون از تجربه بشری وجود ندارد که بتوان از آن منظر یا موضع به داوری تجربه‌های انسانی نشست و

ویژگی‌هایش را معنی کرد. حتی اگر هم چنین منظر و موضعی وجود دارد، ما چیزی از آن نمی‌دانیم.

۲. خصلت مطلقاً احتمالی تجربه انسانی؛ یعنی تجربه انسانی، مطلقاً انسانی بوده و انسان‌ها خودشان می‌سازند و باز می‌سازند و شرایط این ساختن و باز ساختن تجربه، بنا به تعریف احتمالی هستند. وقتی انسان، سوژه‌ای متناهی تلقی شود که در شبکه‌ای احتمالی از تاریخ، فرهنگ و جامعه قرار دارد، آن وقت می‌توان ویژگی مشترک میان بسیاری از فیلسوفان سنت قاره‌ای را درک کرد و آن ویژگی، خواست و اراده دیگر گونه کردن امور است. اگر تجربه انسانی، یک مخلوق احتمالی است، پس این امکان وجود دارد که آن را به گونه‌هایی دیگر از نو خلق کرد. این خواست فلسفه ورزی، هنر، شعر یا تفکر دگرگون کننده است که توانایی پرداختن به «حال حاضر»، نقد آن و نهایتاً نجاتش را دارد. حتی هدف فلاسفه‌ای چون هوسرل و هیدگر از تأمل در سنت تاریخی فلسفه غربی، واریسی گذشته در مقام گذشته نیست، بلکه واریسی «حال» و دقیقاً بررسی «بحران حال» می باشد. عیناً همین نکته را می‌توان در باب تأمل هگل در تاریخ «روان» - پدیدارشناسی روح - و برداشت نیچه از نیهیلیسم گفت. همین واقعیت، تا حدودی توضیح دهنده این معنا است که مضمون «بحران» به اشکال مختلف در سرتاسر سنت ایده‌آلیسم آلمانی، مارکسیسم، پدیدارشناسی، روان‌کاوی و مکتب فرانکفورت حضور جدی دارد. این بحران را حتی می‌توان در بخش‌هایی از سنت فلسفه تحلیلی که خودآگاه‌تر هستند - فی‌المثل در مانیفست ۱۹۹۲ حلقه وین - دید.

در بخش عمده‌ای از سنت فلسفه قاره‌ای، فلسفه به معنای نقد زمان حاضر و ارتقای آگاهی متأملانه بر زمان حاضری است که گرفتار بحران است؛ بحران ایمان در جهان بورژوازی فرهنگ (کرکگور)، بحران علوم اروپایی (هوسرل)، بحران در علوم انسانی (فوکو)، بحران نیهیلیسم (نیچه)، بحران فراموشی «هستی» (هیدگر)، بحران در جامعه بورژوا - سرمایه‌داری (مارکس)، بحران در سلطه عقلانیت ابزاری (مکتب فرانکفورت) و هر بحران دیگری. با این نگاه است که فلسفه به تاملی جدی در باب تاریخ، فرهنگ و جامعه تبدیل می‌شود و فلسفه‌ورزی منجر به بیداری آگاهی نقادانه گشته و هدفی رهایی‌بخش پیدا می‌کند. در یک کلام در این تلقی، فلسفه نقد است و نقد نوعی نقد پراکسیس موجود است چراکه به نظرمی رسد پراکسیس موجود، غیر واقعی، غیر آزاد، غیر اصیل و غیر عادلانه است (کریچلی، ۱۳۹۷، ۱۰۷).

دکتر داوری در بین سنت های فلسفی معاصر ، پدیدارشناسی را یکی از زمینه های فلسفی مستعد برای طرح گفت و گو با سنت فلسفه اسلامی می داند . البته داوری خوانشی خاص از این سنت دارد ؛ اینکه پدیدارشناسی صرف یک حوزه فلسفی در کنار دیگر حوزه ها نیست بلکه آغاز و زمینه تحولی بزرگ در تفکر جهان متجدد است. ادموند هوسرل به این دریافت رسیده بود که در فلسفه غربی انحرافی روی داده است که باید تدارک شود و در پایان عمر در رساله بحران این دغدغه را بیان می کرد. هوسرل در ابتدا امیدوار بود که عهد فلسفه را تجدید کند زیرا فکر می کرد که بدون فلسفه تمدن اروپایی استوار نمی ماند و البته مرادش از تمدن اروپایی «عالم متجدد» بود.

داوری به نقل از هانری کربن در یکی از (کنفرانس ها) درس های خود که در دسامبر ۱۹۷۴ در دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران ایراد کرد در تعریف پدیدارشناسی می آورد که:

پدیدارشناسی عبارت است از حفظ ظاهر و پدیدار، حفظ ظاهر از طریق جدا کردن یا پرده برداشتن و ظاهر ساختن امر پوشیده ای که در این ظاهر آشکار می شود. پس فهم عمیق پدیدار و پدیدارشناسی بیان این مطلب است که نادیدنی در زیر پوشش دیدنی وجود دارد. در این راه باید اجازه و امکان داد که پدیدار چنان که بر فاعل پدیدارشناسی آشکار می شود، آشکار شود و این سیری است مغایر با سیر معمولی تاریخ فلسفه و نقد تاریخی (کربن، ۱۳۶۹، ۱۷)

او سپس این تعریف را بر آثار تفکر بعضی از متفکران دوره اسلامی و بر عناوین کتب آنان اطلاق کرده است. اینکه ماهیت در تفکر متفکران اسلامی و به خصوص در نظر فلاسفه همان است که هوسرل در نظر داشته است جای درنگ و تأمل دارد و البته کشف محجوب اسماعیلیان و متصوفه را نمی توان با انکشاف پدیدارشناسان و مخصوصاً هیدگر یکی دانست. داوری در تقابل با تحلیل کربن تضریح می کند که فلسفه و عرفان اسلامی پدیدارشناسی به معنی هوسرلی لفظ و حتی مقدمه آن نیست زیرا پدیدارشناسی در زمینه تفکر فلسفی جدید روییده و در پی دکارت و کانت ظهور کرده است منتهی دکارت در صدر تاریخ تجدد طرحی در انداخت که در آن کشف محجوب مورد نداشت زیرا همه چیز در کوژیتو ظاهر می شد به این معنی که دکارت با طرح تباین روان و ماده یکی از قواعد مهم فلسفه قدیم یعنی سنخیت میان عالم و معلوم را رها کرد. با این طرح فلسفه به دشواری می توانست علم به ماهیات اشیا با این وصف ، داوری به قیاس ناپذیری پدیدارشناسی و سنت

فلسفی دوره اسلامی رای نمی دهد و به برخی محورهای اشاره می کند که می تواند توسط استادان فلسفه اسلامی و فیلسوفان پدیدارشناس مورد تأمل قرار گیرد یا زمینه دیالوگ میان آنان باشد؛

۱. فلاسفه اسلامی به صراحت از حیث التفاتی ذهن و نفس ناطقه بحث نکرده اند اما وقتی در نفس آدمی شأنی به نام نفس ناطقه ممتاز می شود پیداست که نفس ناطقه چیزی جز نفس به اعتبار توجه و التفاتش به اشیا نیست.

۲. ملا صدرا (در کتاب مباه و معاد) از قول ارسطو نقل کرده است که هرکس جویای حکمت است باید از فطرت اول به فطرت ثانی سفر کند زیرا در فطرت ثانی است که می توان معقولات ثانیه را ادراک کرد. فطرت اول فطرت اشتغال به امور هر روزی و عادات و مشهورات است. پیداست کسی که از مصلحت اندیشی و ملاحظه کاری آزاد نشده باشد و در بند سودای سود و زیان و داشته های مرسوم باشد به حقایق و ماهیات اشیا التفاتی ندارد چنان که فیلسوف نیز در وقت تفکر از امور عادی هر روزی آزاد است. آزادی از فطرت اول شرط ورود به فطرت ثانی (فلسفی) است اما این بدان معنی نیست که فیلسوف فطرت اول را به کلی ترک می گوید. در پدیدارشناسی از فطرت اول و فطرت ثانی بحث نشده است اما درک و دریافت ماهیت در نظر پدیدارشناس موقوف به تعلیق وجود اشیا است

۳. در پدیدارشناسی نیز علم مسبوق به یک نحوه تلقی و وجهه نظر است و اپوخه (تعلیق و توقف حکم) بدون آن صورت نمی گیرد.

۴. ملا صدرا در کتاب سفار، ادراک را به ادراک بسیط و ادراک مرکب تقسیم کرده است و این تقسیم در اندیشه لایب نیس نیز آمده است. در نظر هر دو فیلسوف ادراک مرکب ادراک ادراک است و حال آنکه در ادراک بسیط ادراک کننده می داند اما نمی داند که می داند یعنی به علم خود علم ندارد ولی حقیقت ادراک بسیط با این بیان شناخته نمی شود و حتی ممکن است بپندارند که ادراک بسیط مرتبه ناقص علم است (داوری، ۱۳۸۴، ۱۴).

۶. جمع بندی نهایی و نتیجه گیری

نوع متافلسفه (METAPHILOSOPHY) و تلقی ای که در باب «فلسفه فلسفه» داریم در خوانشی که از جایگاه فلسفه اسلامی در عالم معاصر ارائه می دهیم تعیین کننده است. در متافلسفه دکتر داوری، فلسفه مجموعه احکام درست درباره اعراض ذاتی وجود نیست بلکه تفکری تاریخی است؛ فیلسوفان جهان اسلام اگر به اقتضای ملاحظات در فلسفه دخالت کرده بودند، فلسفه شان تعادل و تناسب و نظم نداشت و دوام و اعتبار تاریخی پیدا نمی کرد بلکه مجموعه ای ناهماهنگ از مباحث و مسائل می شد که چون بنیاد استوار نداشت کوچک ترین باد مخالف آن را با خود می برد. پس کار فلسفه در جهان اسلام به صرف انتقال و ترجمه آثار فیلسوفان سلف پایان نیافت بلکه این رویکرد تاریخی به تفکر یونانی با تفسیر تازه ای که از مبادی شد به پدید آمدن صورت دیگری از فلسفه مودی شد. فیلسوفان جهان اسلام مسائل فلسفه یونانی را با نظر به مبادی تازه تفسیر کردند و فلسفه ای بنا نهادند که مثل هر صورت دیگری از فلسفه در نظر صاحبانش فلسفه مطلق و جهانی بود. تقسیم فلسفه بر حسب دوران های یونانی و قرون وسطی و اسلامی و جدید در دوره جدید صورت گرفته است. در جنب این تقسیم فلسفه هزار ساله جهان اسلام را می توان فلسفه اسلامی - ایرانی خواند. فلسفه اسلامی مثل فلسفه یونانی که به قوام مدینه عادلّه (انسانی) نظر داشت به جایگاه انسان و زندگی او در یک نظام خدایی اما عقلی می اندیشید. فیلسوفان جهان اسلام طرح چستی موجودات و مفاهیم وجود و ماهیت و علت و علیت و حدوث و قدم و جوهر و عرض و تغییر و حرکت و سکون و نظام مدنی و فضائل اخلاقی را از یونانیان آموختند و به بعضی آراء و افکار اسکندرانیان و به طور کلی مباحثی که در طی پانصد سال پس از افلوپین در تاریخ فلسفه پیش آمده بود کم و بیش دسترسی پیدا کردند. حاصل بحث ایشان آن است که اولاً: فلسفه یونانی ناظر به کمال وجود انسانی در مدینه و ره آموز تربیت اهل مدینه است. ثانیاً: فلسفه اسلامی با دستکاری در آراء افلاطون و ارسطو و نوافلاطونیان پدید نیامده است بلکه اولین تلاقی بزرگ و مهم میان دو فرهنگ و فلسفه ای است که با روح جهان ایرانی - اسلامی پیوند دارد. ثالثاً: فلسفه دوره اسلامی از آغاز استعداد آن را داشته است که به دین نزدیک شود و با این استعداد و تمایل بوده است که در جمع انحاء تفکر دینی با فلسفه سعی و اهتمام کرده است. رابعاً: فیلسوفان جهان اسلام فلسفه یونانی را با نظر به افقی که با اسلام گشوده شده بود، تفسیر کردند و البته در این تفسیر به حکمت نیاکان خود در ایران قبل از اسلام نیز بی اعتنا نبودند. ابن سینا از حکمت مشرقی می گفت و سهروردی جوهر فلسفه خود را فراگرفته از حکمت خسروانی می دانست و بالاخره

در قوام فلسفه دوره اسلامی تفکر ایران باستان و تصوف و عرفان از ابتدا دخالت داشته و این دخالت و حضور به تدریج در ملاصدرا و اتباع وی اوج یافته است. اگر بتوان در جایی از تاریخ کنونی جهان ایستاد و با فیلسوفان گذشته از در هم زبانی (دیالوگ) درآمد، آن فیلسوفان دیگر به گذشته تعلق ندارند بلکه معاصرند. فلسفه‌ها با علم این تفاوت را دارند که علم در هر صورت به تاریخ خود وابسته است. بطلمیوس، تاریخ و جهان، معلوم و معین دارد و به این جهت اکنون دیگر کتاب او تدریس نمی‌شود اما افلاطون می‌تواند فیلسوف معاصر باشد. این حکم در مورد فارابی و سهروردی و ابن‌سینا و ملاصدرا هم صادق است. اگر متون این فلاسفه را می‌خوانیم و حفظ می‌کنیم و به دیگران می‌آموزیم و آنها هم آموخته‌ها و الفاظ و عبارات را تکرار می‌کنند. پیداست که متن به گذشته تعلق دارد اما اگر به قول لئو اشتراوس پنهان‌نگاری‌ها یا درست بگوییم فواصل گفته‌ها و مطالب بین سطور را می‌خوانیم و با خواندن آنها در متن تأمل می‌کنیم، آن متن در زمان زنده می‌شود و با خواننده خود سخن می‌گوید. همه فیلسوفان ناگفته‌ها و نا نوشته‌ها دارند. وظیفه فیلسوف خلف این است که ناگفته‌های سلف را جست‌وجو کند.

کتاب‌نامه

- بلک، دهورا، «فارابی، زندگی و آثار»، ترجمه مشیت علایی، مجله زیباشناخت، شماره ۵، ۱۳۸۰، صص ۱۱۵-۱۳۲.
- پورحسن، قاسم، *فارابی و الحروف: جستاری در تاملات زبانی - فلسفی فارابی*، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۴۰۰.
- پورحسن، قاسم، *فارابی و خوانش فلسفی از الحروف*، مجله تاریخ فلسفه، س ۷، ش ۲، پائیز ۱۳۹۵، صص ۷-۲۸.
- جابری، محمد عابد، *خاورشناسی و فلسفه اسلامی*، روش و نگرش، ترجمه اسماعیل باغستانی، مجله آئینه پژوهش، ش ۷۴، خرداد و تیر ۱۳۸۱.
- جابری، محمد عابد، *نحن والتراث، قراءات معاصره فی تراثنا الفلسفی*، المركز الثقافی العربی، الطبعة السادسة، ۱۹۹۳.

داوری اردکانی، رضا، *ما و تاریخ فلسفه اسلامی*، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹.

داوری اردکانی، رضا، *چالش با فیلسوف: فلسفه در روزگار فروبستگی به روایت دکتر رضا داوری اردکانی*، به کوشش و نگارش: علی خورسندی طاسکوه، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی اجتماعی، ۱۳۸۸.

تحلیلی بر خوانش دکتر داوری از مناسبات ... (مالک شجاعی جشوقانی) ۵۳

داوری اردکانی، رضا، حکمت عملی افلاطون و ارسطو و تاثیر آن در فلسفه سیاسی فارابی، پایان نامه دکتری دکتر داوری، ۱۳۴۶.

داوری اردکانی، رضا، دفاع از فلسفه، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، دفتر پژوهش ها و برنامه ریزی فرهنگی، ۱۳۶۶.

داوری اردکانی، رضا، سیر تعجّد و علم جدید در ایران، تهران: در انتظار فردایی دیگر، ۱۳۹۱.

داوری اردکانی، رضا، فارابی، تهران: طرح نو، ۱۳۷۴.

داوری اردکانی، رضا، فارابی، فیلسوف فرهنگ، تهران، ساقی، ۱۳۸۲.

داوری اردکانی، رضا، فلسفه تطبیقی، نشر ساقی، ۱۳۸۲.

داوری اردکانی، رضا، مقام فلسفه در تاریخ دوره اسلامی ایران، دفتر مطالعات و برنامه ریزی فرهنگی، ۱۳۵۶

داوری اردکانی، رضا، گفت وگوهای با سایه ام، انتشارات پگاه روزگار نو، ۱۴۰۲

ژیلسون، اتین، تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطی، ترجمه رضاگندمی نصر آبادی، انتشارات سمت و دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۹

شهیدی، فاطمه، موجود و وجود در کتاب الحروف فارابی، مجله جاویدان خرد، ش ۲۵، بهار و تابستان ۱۳۹۳، صص ۵۵-۷۶.

فارابی، ابونصر، آراء اهل المدينة الفاضله، قاهره، مطبعة الحجازی، ۱۳۶۸ق.

فارابی، ابونصر، الحروف، تصحیح محسن مهدی، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۹۰م.

کربن، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ترجمه جواد طباطبایی، توس، ۱۳۶۹

کریچلی، سایمون، فلسفه قاره ای، ترجمه خشایار دیهیمی، نشر ماهی، ۱۳۹۷.

لیمن، الیور، شرق شناسی و فلسفه اسلامی، ترجمه محمدسعیدی مهر، در منبع شماره ۲۵.

مرادخانی، علی، بررسی کتاب ما و تاریخ فلسفه اسلامی، ۱۳۹۷.

مددپور، محمد، حکمت دینی و یونان زدگی در عالم اسلام، تهران، مرکز مطالعات شرقی، ۱۳۷۴.

نصر، سیدحسین والیورلیمن، تاریخ فلسفه اسلامی، ج ۱ ترجمه گروه مترجمان، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۳.

هاشمی، محمدمنصور، هویت اندیشان و میراث فکری احمد فردید، انتشارات کویر، ۱۳۸۴.

هگل، ویلهلم فردریش، تاریخ فلسفه، هگل، ۳جلد، ترجمه زیبا جبلی، انتشارات شفیعی، ۱۳۸۹.

Corbin, H. (1993) *History of Islamic Philosophy*, trans. L. Sherrard, London: Kegan Paul International.

Daiber, Hans, *Bibliography of Islamic Philosophy*, 2vols, Brill publisher, Leiden , Boston, 2007.

Gutas, Dimitri, The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy, *British Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 29, No. 1 (May, 2002), pp. 5-25.