

آراء الفلاسفة منسوب به أمونيوس

دکتر عبدالمجید حیرت سجادی*

در مقاله‌ی حاضر یکی از منابع اولیه‌ی تاریخ‌نگاری فیلسوفان یونانی در جهان اسلام، با عنوان *آراء الفلاسفة*، یا *اختلاف الأقبال فی المبادی*، معرفی شده است که از آن نسخه‌ی خطی منحصر به فردی باقی مانده است. در سده‌های نخستین اسلامی *آراء الفلاسفة* را، به غلط، ترجمه‌ی عربی اثری از آمونیوس می‌پنداشته‌اند، اما اهمیت و تأثیر این رساله در استنادها و اقتباسهایی که دانشمندان برجسته‌ی اسلامی نظیر بیرونی و شهرستانی از آن داشته‌اند، آشکار می‌شود. نتیجه‌ی توجه به جایگاه آمونیوس هرمیایی و مروری بر مضامین نقل شده در این اثر نشان می‌دهد که باید آن را علاوه بر وجه تاریخ‌نگارانه‌اش در ردیف متون منحولی قرار داد که گرایش فلسفی مسلط نوافلاطونی را در دوره‌ی تکوین فلسفه‌ی اسلامی بازتاب می‌دهند.

واژه های کلیدی: آراء الفلاسفة، آمونیوس، تاریخ‌نگاری فلسفه، فلسفه نوافلاطونی.

* استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد شهرری

یکی از فصول مهم در پژوهش تاریخ فلسفه‌ی اسلامی، بررسی چگونگی انتقال میراث کهن یونانی است که دست‌مایه‌های ارزشمندی برای فلسفه و علوم در قرون نخستین اسلامی فراهم آورده است. پیشبرد پژوهش‌های جامع‌تر در این زمینه مستلزم شناخت متونی است که بخشی از این میراث را تشکیل می‌داده‌اند و در عین حال شایسته‌ی توجه بیشتری بوده‌اند. در پرتو این بررسی‌های متنی پژوهانه است که می‌توان به تصویر خاصی که از شخصیت‌ها و اندیشه‌های باستانی در ذهن متفکران مسلمان شکل گرفته بوده است، بهتر پی برد. به مدد همین تصویر، شناخت دقیق‌تری از زبان مفهومی و عقلی متداول در دانش‌های مختلف به دست می‌آید، زیرا این زبان که اجزای مهمی از آن حاصل کوشش مترجمان در برگردان اصطلاحات به زبان عربی بوده، در زبان دانش‌هایی نیز که اصالتاً دینی به شمار می‌رفتند، سهم انکارناپذیری داشته است، چنانکه بسیاری از اصطلاحات وضع شده در ترجمه‌های عربی متون منطقی و فلسفی در بحث‌های کلامی قرون نخستین به کار گرفته شده‌اند.

یکی از منابع این آشنایی دوران‌ساز با متفکران یونان رساله‌ی *آراء الفلاسفة* منسوب به آمونیوس است. از این رساله که در مقدمه‌ی آن *اختلاف الأقاویل فی المبادی* نیز نامیده شده است، اکنون تنها یک نسخه‌ی خطی باقی مانده است که بخش چهارم (برگ‌های 107 b تا 120 a) از مجموعه‌ی خطی شماره‌ی ۲۴۵۰، متعلق به کتابخانه‌ی ایاصوفیای استانبول، را تشکیل می‌دهد (برای معرفی این نسخه ر.ک. سزگین^۱

1. Sezgin

۱۹۷۴، ج ۵: ۱۸۸). تاریخ کتابت این نسخه با توجه به عدم دسترسی به اصل نسخه یا فهرستی تفصیلی از مخطوطات کتابخانه‌ی ایاصوفیا بر ما معلوم نیست، اما وجود اغلاط فراوان در این نسخه نشان می‌دهد که آن را کاتبی نامسلط به زبان عربی و شاید ناآشنا به موضوع فراهم کرده است. کشف این نسخه نخستین بار به دست اشترن صورت گرفته و او در تحقیق خود درباره‌ی فلسفه‌ی اسحاق اسراییلی به آن استناد کرده است (کرمر^۱: ۱۹۸۶: ۸۸). پس از او نیز برخی محققان دیگر مانند واکر^۲ (۱۹۹۳: ۳۹) در مطالعات اسماعیلی به آن توجه کرده‌اند. از این متن هیچ نشانی در زبان مبدأ در دست نیست و قرائن موجود انتساب آن به آمونیوس را نیز تأیید نمی‌کند.

در این تحقیق پس از مروری بر زمینه‌های پیدایش اثری با ویژگیهای *آراء الفلاسفة*، نشان داده می‌شود که این رساله دستکم از اوایل سده‌ی چهارم تا سده‌ی ششم هجری اثری معروف و مورد استناد دانشمندان مسلمان بوده است و برخی از مهم‌ترین منابع تاریخ فلسفه و عقاید به نحوی بر گزارشهای آن متکی بوده‌اند.

برای شناخت زمینه‌های این مکتب فکری و پیدایش رساله‌ی *آراء الفلاسفة* نمی‌توان اهمیت منشأ غیر تاریخی انتساب آن را به آمونیوس اسکندرانی نادیده گرفت. این شهرت در حقیقت نوعی تناسب با خاستگاه و گرایش کلی آمونیوس واقعی داشته است. نخست باید توجه داشت که حوزه‌ی اسکندریه پس از افول مدارس فلسفی یونان از آغاز سده‌ی سوم میلادی، به تدریج از مرکزیت مهمی برخوردار شد و با

2. Kraemer

1. Walker

ویژگی‌هایی که میان استادان متأثر از مکتب افلوپین (د ۲۷۰م) مشترک بود، پیوند خورد. این ویژگیها مایه‌ی حفظ و بقای این حوزه در سراسر دورانی گردید که تا پس از زوال حوزه‌ی آتن و فتوحات مسلمانان تداوم داشت. مکتب اسکندریه، به همین ترتیب، در نهضت ترجمه نیز عمده‌ترین رشته‌ی پیوند میان فلسفه‌ی یونان و جهان اسلام را تشکیل داد، به گونه‌ای که برخی از خصلت‌های یونانی‌مآب آن در جریان انتقال علوم یونانی بر گرایش‌های فیلسوفان مسلمان تأثیر نهاد.

جریان غالب در مدرسه‌ی اسکندریه به افلاطون‌گرایی تعلق داشت، چنانکه در کار فرفوریوس و پیروان او که به ارسطو می‌پرداختند، برداشتی نوافلاطونی از ارسطو شکل گرفت. از این گذشته، پاره‌ای عناصر دینی نیز از طریق فرفوریوس فضای فکری اسکندریه را تحت تأثیر قرار داد. این فضای دینی در دوره‌های بعد شدت بیشتری یافت و به ظهور برخی تعالیم التقاطی انجامید که متأثر از الهیات مسیحی، عناصری از گنوستیسیزم و علوم غریبه بود. چنین التقاطی هم به فلسفه‌ای که شارحان بعدی افلاطون، مانند یامبلیخوس و پروکلس تعلیم می‌دادند، راه یافته بود و هم به برنامه‌ی آموزشی مدارس نفوذ کرده بود، چنانکه در این مدارس پس از متون ارسطویی و افلاطونی موادی از نوعی الهیات آمیخته با علوم غریبه آموخته می‌شد (پیترز^۱ ۱۹۹۶: ۴۷). بدین ترتیب، از آن دوره گرایش به تلفیق عناصر فکری و فرهنگی متفاوت، به صورت خصلتی کم‌وبیش مشترک میان جریان‌های مختلف اسکندرانی در فلسفه و الهیات درآمد. این خصلت شامل سازگاری بخشیدن بین عقل و وحی،

1. Peters

افلاطون و کتاب مقدس، و افلاطون و ارسطو می‌شد. آمونیوس، که اغلب برای تمایز از دو آمونیوس مشهور دیگر «آمونیوس پسر هرمیاس» نامیده می‌شود، در سال ۴۴۰ م در اسکندریه به دنیا آمد. همانند پدرش برای آموختن فلسفه به آتن رفت و در آنجا به محضر درس پروکلس (د ۴۸۵ م)، راه یافت و سپس به همراه پدرش به اسکندریه بازگشت. پس از درگذشت هرمیاس در سال ۴۸۵ م ریاست مدرسه‌ی فلسفی اسکندریه به آمونیوس رسید (مرلن^۱ ۱۹۷۰، ج ۱: ۱۳۷)، و او تا پایان عمر یعنی تا سال ۵۱۷ م، و به روایتی ۵۲۱ م، این سمت را بر عهده داشت. در مکتب او شاگردان نامداری پرورش یافتند که از آن جمله سیمپلیکیوس، جان فیلوپونوس^۲ (یحیی نحوی در منابع اسلامی)، آسلپیوس، داماسکیوس و الیمپیودوروس را می‌توان نام برد.

آمونیوس در احیای مکتب ارسطویی اسکندریه سهم مهمی ایفا کرد. وی از منظری نوافلاطونی شرحهایی بر آثار گوناگون ارسطو نگاشت و نظامی از ارسطوی نوافلاطونی شده ارائه کرد. هرچند سابقه‌ی گرایش به این نوع هماهنگی در حوزه‌ی اسکندریه به آمونیوس ساکاس، استاد افلوپین، بازمی‌گشت، سنت سازگاری بخشی ارسطویی با نام او شناخته می‌شود (دوهیم ۱۹۸۹: ۳۱-۳۳). این کوشش شامل تلفیق دو وجه از سازگاری بخشی بوده است: نخست سازگاری بخشی بزرگتر میان افلاطون و ارسطو، و دوم میان بخشهایی در درون فلسفه‌ی ارسطو برای رفع پاره‌ای تعارضهای ظاهری (ویسنوفسکی^۳ ۲۰۰۳: ۱۵، ۶۴).

2. Merlan

². Joannes Grammatikos/John Philoponos

³. Wisnovsky

آمونئوس نگارش آثار خود را پس از درگذشت استادش پروکلس آغاز کرد. از این آثار آنچه باقی مانده و به صورت تحقیقی انتشار یافته عبارت است از: ۱. شرح *ایساغوجی* فرفوریوس، که مدخل بسیار مهمی به کتاب مقولات ارسطو به شمار می‌آمده است؛ ۲. شرح مقولات ارسطو؛ ۳. شرح *بر باری / رمیناس (= عبارت)* ارسطو؛ ۴. شرح بر تحلیلات نخستین ارسطو، که متشکل از درس‌گفتارهای او درباره‌ی نظریه‌ی قیاس است. آمونئوس، علاوه بر این، در ریاضیات و نجوم آثار مهمی داشته است (وایلدبرگ^۱ ۱۹۹۸، ج ۱: ۲۰۹؛ سزگین ۱۹۷۴، ج ۵: ۱۸۷).

از آثار وی دو شرح بر آثار ارسطو، *درباره‌ی آسمان* و *آثار علوی*، و نیز شرح بر *گرگیاس* افلاطون از میان رفته‌اند. امروز نشانی از شرح‌های دیگری که او احتمالاً بر افلاطون داشته است، در دست نداریم (وایلدبرگ، همانجا؛ مرلن ۱۹۷۰، ج ۱: ۱۳۷). گفته شده است که تقسیم سه‌گانه‌ی فلسفه‌ی نظری، و تقسیم ریاضیات به چهار شعبه‌ی حساب، هندسه، نجوم و موسیقی از ابتکارات اوست (همانجا).

تأثیر آمونئوس بر فلسفه‌ی قرون وسطی از نسل شاگردان بی‌واسطه‌ی او تا اواخر آن دوران ادامه یافت. فیلوپونوس به رغم آنکه در مسئله‌ی ازلیت عالم یکسره با عقیده‌ی وی و اسلافش به مخالفت برخاست، در نخستین شرح‌هایش بر ارسطو از او تأثیر پذیرفت. در سده‌های بعد نیز با احیای دوباره‌ی سنت ارسطویی، شرح‌های او بیشتر مورد توجه قرار گرفت. از جمله شرح او بر *باری / رمیناس* به لاتینی ترجمه شد و تأثیر مهمی بر اندیشه‌ی ارسطویی توماس آکوئیناس بر جای نهاد (همانجا).

^۱. Wildberg

آمونئوس و اثر منسوب به او در جهان اسلام

آمونئوس در اوایل شرح خود بر *ایساغوجی* فرفورئوس شش تعریف را از فلسفه مطابق دیدگاه نوافلاطونیان بازگو می‌کند. در آنجا از این نظریه سخن به میان می‌آید که در جریان فلسفه ورزی، نفس آمادگی انقطاع از بدن می‌یابد و با الوهیت همانند می‌گردد. چنین سیری مایه‌ی اتصال به برترین رکن جهان‌نگری نوافلاطونی یعنی واحد است (وایدبرگ ۱۹۹۸: ۲۰۹؛ کرمر ۱۹۸۶: ۲۴۷). دیدگاهی که که در زبان نوافلاطونیان جهان اسلام به «تشبّه به اله» تعبیر می‌شود، در همین رساله‌ی *آراء الفلاسفة* نیز انعکاس یافته است.

گرایش مشائیان اسکندرانی به افلاطونی ساختن ارسطو و حلّ تضادها در ملغمه‌ی نوافلاطونیگری، که با نام آمونئوس پیوند خورده بود، از رهگذر ترجمه‌ی متون، به کانونهای فرهنگی جهان اسلام راه پیدا کرد. این نحوه‌ی آشنایی با فلسفه‌ی یونان سبب شد که در نظر فیلسوفان بزرگ مسلمان، تمایزهای آشکار فیلسوفان یونان در حقیقت فلسفی واحدی حلّ و محو شود، به گونه‌ای که افلاطون و ارسطو هر یک واجد مرتبه‌ای و بیانی از آن حقیقت به شمار آیند. کتاب *الجمع بین رأیی الحکیمین فارابی نموداری* است از این دیدگاه سازگاری‌بخش، که در آن می‌توان به تأثیر آمونئوس پی برد. ویسنوفسکی تأثیر این میراث آمونئوس را بر ابن‌سینا موضوع بحث قرار داده است (ر.ک. فهرست منابع).

وجه دیگر این خصلت اسکندرانی ترجمه‌ی متنهایی حاوی اندیشه‌های نوافلاطونی و گاه رمزآلود زیر نام ارسطو بود، با این پیش‌فرض که اندیشه‌های این بزرگترین حکیم یونان می‌بایست به نتایجی در الهیات، از آن گونه که در

متونی از این دست منعکس است، منتهی شده باشد. بنابراین، جای شگفتی نیست که نفوذ ترجمه‌ی عربی اثری چون *اثولوجیا*، که امروزه آن را به عنوان ارسطوی منحول می‌شناسیم، در تاریخ فلسفه‌ی اسلامی عمیق‌تر از ترجمه‌ی *مابعدالطبیعه‌ی اصیل* او بوده باشد.

آراء الفلاسفة، که در جهان اسلام اثری از آمونیوس پنداشته می‌شده است، از دو حیث بازتاب دهنده‌ی همان خصلت نوافلاطونی است: نخست از جهت شیوه‌ی خاص عقایدنگاران‌ه‌ای که بیش از آنکه بر اصالت تاریخی متکی باشد، عقاید و آراء فیلسوفان کهن را از نگاه وحدت‌بخش یک نوافلاطونی علاقه‌مند به تلفیق میان سرچشمه‌های گوناگون فلسفه و الهیات و عرفان روایت کرده است. دوم از این جهت که حاوی بیانی از جهان‌شناسی نوافلاطونی آمیخته با نوعی باطن‌گرایی دینی است. ویژگی نخست به نحو کلی در سایر منابع عقایدنگاری به چشم می‌خورد، جز آنکه آراء *الفلاسفة* دارای پیچیدگی و غرابت بیشتری در گزارش اندیشه‌ها و روابط آنها با یکدیگر است. در مورد ویژگی دوم نیز، این اثر را می‌توان در مقیاسی کوچک‌تر هم‌سنخ با متونی چون *اثولوجیا* و *الخير المحض* تلقی کرد. این آثار همگی به نحوی غیر تاریخی به فیلسوفان بزرگ انتساب داشته‌اند و از همین حیث یکی از گرایشهای فکری مهم را در قرون نخستین اسلامی بازتاب می‌دهند.

عقایدی که در این رساله به فیلسوفان یونان نسبت داده شده است، عمدتاً بر محور نظریه‌ی «صدور» یا فیض دور می‌زند. مبدأ یا علت نخستین عالم هستی هر آنچه را جز اوست، به نحو ابداع پدید آورده است. در رأس فیضان وجود، عقل قرار دارد که واحد، بسیط، و تغیرناپذیر

است. عقل در این معنای وجودشناختی، برترین مخلوق و رمز برقراری نظام عالم است. بر همه چیز، جز ذات مبدع خویش، احاطه‌ی وجودی و معرفتی دارد، اما به نحو کلی و بدون تأثر از جزئیات. مرتبه‌ی فروتر از عقل، از آن نفس است که تابش نور ابداع را از عقل دریافت می‌کند. جایگاه نفس در میانه‌ی عالم عقلی بی‌زمان و بی‌تغییر، و جهان زمانی و فسادپذیر طبیعت است. نفس آنگاه که به حرکت اشتیاقی‌اش به سوی عقل متمایل می‌شود، از او کسب‌صور می‌کند و آنگاه که شوق او متوجه آثار جزئی خویش می‌شود، عالم طبیعت را در مادونش پدید می‌آورد. بدین گونه، همه‌ی موجودات هم در حدوث و هم در بقای خود نیازمند آن عقل کلی‌اند و مرتبه‌ی وجودی هر یک از آنها با بهره‌ای که از روحانیت و بساطت او دارند، تعیین می‌شود.

بر این اساس، نفس جزئی باید در مسیر استکمال، از آرایش‌های جهان اجرام و ابدان تهذیب شود و دوباره به موطن اصلی‌اش که نفس کلی و اتصال به عقل است، دست یابد. بنابراین، در اینجا با نوعی از جهان‌شناسی مواجهیم که معرفت به اشیاء و مبدأ آفرینش را با طریق عملی کمال پیوند می‌دهد و غایتی که دنبال می‌کند، نشان دادن راه رهایی و سعادت نهایی نفس است.

آراء الفلاسفة حاوی گزارش‌هایی از دیدگاه‌های فلسفی درباره‌ی این مقولات است، اما در این اثر، همانند عقایدنگاری‌های دیگری از این گونه، آرائی به فیلسوفان یونان نسبت داده می‌شود که پاره‌ای از آنها یا در تاریخ فلسفه شناخته شده نیستند و یا با تصویری که از افکار و علایق آنان داریم، هم‌خوانی ندارند. در این میان

کوششهایی نیز صورت می‌گیرد تا برخی عقاید مخالف، به مدد تأویل و توجیه با اصول این مکتب سازگاری پیدا کنند. به رغم اینکه از *آراء الفلاسفة* به ندرت در منابع کهن نامی برده شده است و اینکه از آن جز همین نسخه‌ی عربی به نام *آمونئوس* در دست نیست، به گواهی چند گزارش تاریخی می‌توان گفت که *آمونئوس* هرمیایی برای فلاسفه‌ی اسلامی شخصیتی ناشناخته نبوده است. علاوه بر این، احتمالاً نویسندگانی که در آثار مهم خود از این رساله بهره‌ی مستقیم برده‌اند، به عنوان اثری از *آمونئوس* به آن استناد می‌کرده‌اند.

ابن‌ندیم در *الفهرست* از شرح *آمونئوس بر قاطیغوریاس* (= مقولات) ارسطو نام برده است (۱۳۵۰ش، ص ۳۱۰؛ نیز ر.ک. قفطی، ۱۹۰۳، ص ۳۷). به احتمال بسیار، ترجمه‌ای عربی از این اثر در دست فیلسوفان مسلمان بوده است، چنانکه ولفسن نشان داده است که نظریه‌ی ابن‌سینا در بحث کلیات، دایر بر اینکه آنها را می‌توان با سه نحوه‌ی وجود قبل *الکثرة*، فی *الکثرة* و بعد *الکثرة* اعتبار کرد، ریشه در اندیشه‌ی *آمونئوس* داشته است (ولفسن^۱ ۱۹۷۹: ۳۴-۳۵).

ابن‌ندیم همچنین از دو شرح اسکندر افرودیسی و *آمونئوس بر طوبیقا* (= جدل) ارسطو یاد کرده و از وجود ترجمه‌های عربی آن دو به قلم اسحاق بن حنین خبر داده است. به گزارش ابن‌ندیم، یحیی بن عدی (د ۳۶۴ ق) در آغاز شرح خود بر *طوبیقا* می‌گوید که تنها به چند بخش از تفسیر اسکندر افرودیسی و تفسیر *آمونئوس* بر چهار فصل نخست *طوبیقا* دسترسی داشته و از آن دو بهره گرفته است. به گفته‌ی او، یحیی بن عدی در خلال این شرح، عبارات مترجم

^۱. Wolfson

دو تفسیر مذکور را اصلاح کرده است (ابن‌ن‌دیم ۱۳۵۰ش: ۳۱۰).

ابن‌ن‌دیم در جای دیگری، از اسحاق بن حنین نقل کرده است که آمونیوس از فلاسفه پس از جالینوس بود و از کتابهای ارسطو تفسیرهایی به دست داد. ابن‌ن‌دیم عناوین این آثار دیگر را از آمونیوس، به ذکر شرحهای او بر ارسطو افزوده است: شرح مذهب *أرسطاليس* [ارسطاطاليس] فی الصانع، کتاب فی أغراض *أرسطاليس* فی کتبه، و حجة *أرسطاليس* فی التوحيد (همان ۳۱۴). از این میان، شرح مذهب *أرسطاطاليس* فی الصانع به عربی ترجمه شده و مورد توجه بوده است، چنانکه فارابی در *الجمع بین رأی* الحکیمین می‌گوید که آمونیوس رساله مفرده‌ای در ذکر اقوال این دو حکیم، یعنی افلاطون و ارسطو، در اثبات صانع دارد که شهرت آن ما را از طرح مطالب آن در این موضوع بی‌نیاز می‌کند. فارابی این اثر را به جهت اعتدال آن ستوده است (فارابی ۱۹۶۸: ۱۰۲).

در منتخب *صوان الحکمة* نام آمونیوس در شمار فیلسوفان پس از عهد جالینوس آمده و در بخش اقوال حکیمان دو جمله از او نقل شده است (ابوسلیمان سجستانی ۱۹۷۹: ۲۶، ۸۷). در مواضع دیگری از این منابع، از آمونیوس به مناسبت معرفی یحیی نحوی یا جان فیلوپونوس سخن به میان آمده است. از جمله در حاشیه‌ی یکی از نسخه‌های خطی *صوان الحکمة* از ابوسلیمان نقل شده است که یحیی نحوی نزد آمونیوس، و آمونیوس نزد پروکلوس درس خوانده بود (کرمر ۱۹۸۶: ۹۷). ابن ابی‌اصیبه نیز به نقل از یادداشتهای ابوسلیمان می‌گوید که یحیی نحوی نصرانی و اهل اسکندریه بود و شاگرد آمونیوس بود (ابن ابی‌اصیبه ۱۸۸۲، ج ۲: ۱۴۰).

این اطلاعاتی که بر محور یحیی نحوی در برخی منابع دیگر نیز روایت شده، به ویژه از این جهت شهرت یافته است که در ادامه، زندگی یحیی نحوی را به صورت باورناپذیری متصل به دوره‌ی اسلامی نشان می‌دهد (ر.ک. ابوسلیمان ۱۹۷۹: ۱۱۰-۱۱۱).

آشنایی مسلمانان با آمونیوس احتمالاً بیش از آنکه مبتنی بر این گزارش‌های مربوط به زندگی و آثار آمونیوس باشد، از طریق شناخت *آراء الفلاسفه* منسوب به وی، و استفاده از آن به عنوان یکی از منابع اطلاع از فیلسوفان کهن بوده است. یکی از شواهد آشکار این آشنایی نقل قول‌های ابوریحان بیرونی از این اثر با ذکر نام است. وی در *الآثار الباقیه* می‌گوید: «یونانیان می‌پنداشتند _ و آمونیوس در کتابی که درباره‌ی *آراء فلاسفه* نوشته، همان را حکایت کرده است _ که فیثاغورس دو شاگرد داشت یکی به نام قلیوس و دیگری به نام فیلکوس. قلیوس به بلاد هند رفت و برخمش _ که برآهمه منسوب به اویند _ هفت سال نزد او شاگردی کرد و رأی فیثاغورس را از او فراگرفت. وقتی قلیوس درگذشت، برخمش آرائی را ابراز کرد که خود بر مذهب فیثاغورس افزوده بود. اما فیلکوس به بابل رفت و وارطوش معروف به زرادشت بن بورشاسب مشهور به سفید تومان او را ملاقات کرد و آن مذهب را از او فراگرفت. چون فیلکوس درگذشت، زرادشت وارد کوه سبلان شد و چند سال در آنجا ماند تا آنکه کتابش را آماده ساخت و کرد آنچه کرد» (بیرونی ۱۳۸۰ش: ۲۴۸).

این عبارات کتاب بیرونی با فقراتی از *آراء الفلاسفه* موجود (برگ 120a-120b) هماهنگی دارد، بدون اینکه با عین عبارات آن منطبق باشد. نکته‌ی قابل توجه در این نقل

بیرونی این است که وی خبر آمونیوس را درباره‌ی شاگردی زرتشت در مکتب فیثاغورس بدون نقد و نظری در کتاب خود آورده است، در حالی که ظاهراً هیچ سند دیگری این نسبت را تأیید نمی‌کند.

بیرونی فصل هفتم (ز) از کتاب *فی تحقیق ما للهند* را به «کیفیت رهایی از دنیا و صفت راه منتهی به آن» اختصاص داده است. وی مفهوم «موکش» (= موکشا) را به معرفت رهایی بخش پیوند می‌دهد و ارتباط آن را با «فرجام» که معنای لغوی این واژه است، بیان می‌کند (بیرونی ۱۳۷۷/۱۹۵۸، ج ۱: ۵۳). روح کلی حاکم بر روش بیرونی و به‌ویژه بر این فصل، نشان دادن هماهنگی میان سنتهای هند و یونان در طراز فلسفی است که با تصوف اسلامی نیز همخوانی دارد^۱. از دید او همه‌ی این سنتها در یک نقطه که همان یکتاپرستی و نیل به عالم علوی است به هم می‌رسند، هرچند باورهای عامه‌ی مردمان آنها در گذر زمان به بتپرستی و اختلاف باورها و آیینها کشیده شده است (همان، ج ۱: ۲۰-۲۵).

سنت یونانی در دو مسیر به این رهایی راه برده است. مسیر نخست بر سلوک عقلانی تکیه دارد و نفس را به توجه و اتصال به علت العلل یا علت اولی هدایت می‌کند. در این باره بیرونی عین سخن فیثاغورس را از آمونیوس نقل کرده

^۱ بیرونی سلوک صوفیه را در اشتغال به حق با طریقه‌ی پاتانجل مقایسه می‌کند، از این رو که آنها می‌گفته‌اند مادام که اشاره می‌کنی موحد نیستی، تا آنگاه که حق با فنا ساختن آن از تو بر اشارت تو مستولی گردد و دیگر نه اشاره کننده‌ای ماند نه اشاره‌ای. از چند قولی که در اینجا مورد استناد بیرونی است، این سخن ابوبکر شبلی است که «از کل خلع شو تا به کلیت خویش به ما متصل شوی. در این صورت وجود خواهی داشت بی آنکه اخبار تو از ما باشد، و فعل تو همان فعل ما خواهد بود» (بیرونی، ۱۳۷۷/ق ۱۹۵۸، م ۱/۶۶).

است که: «پس باید در این جهان حرص و جهد بورزید که به علت نخستین، که علت علت شماست، متصل شوید تا بقا و دوامتان دراز گردد از پس آنکه از تباهی و زوال ایمنی یافته باشید و به عالم حسن حقیقی و سرور حقیقی و عزت حقیقی راه یابید و شادمانی و خوشی‌تان دائم و پیوسته و بی‌گسست بماند» (همان، ج ۱: ۶۴). در دنباله‌ی نقل بیرونی این گفته نیز از فیثاغورس آورده شده است که شاید متعلق به نسخه‌ی متفاوتی از *آراء الفلاسفة* باشد: «کیف ترجون الاستغناء مع لبس الأبدان و کیف تنالون العتق و أنتم فیها محبوسون» (چگونه در عین آمیختگی به ابدان، به استغنا امید بسته‌اید و چگونه در حالی که تخته‌بند آنید، به رهایی دست می‌یابید)؟

مسیر دومی که فلاسفه‌ی یونان، به گفته‌ی بیرونی، برای رهایی نشان می‌داده‌اند، بر اندیشه‌ی فیض و سریان آن از عالم بالا به نفس انسانی مبتنی بوده است. بیرونی با استناد به آمونیوس می‌گوید که انباذقلس (= امپدوکلس) و پیشینیان او تا زمان هرقل (= هراکلیتوس) بر این عقیده بودند که نفوس آلوده در جهان به حالت وابستگی باقی می‌مانند تا آنکه به نفس کلی استغاثه برنند و او برای ایشان به نزد عقل تضرع کند و به همین گونه عقل به نزد باری. پس او از نور خویش بر عقل افاضه می‌کند و عقل بر نفس کلی. نفس جزئی از او روشنی می‌گیرد تا آنکه جزئی با کلی دیدار کند و به آن اتصال یابد و به عالم او بپیوندد. اما این اتصال پس از مراحل درازی که بر او می‌گذرد حاصل خواهد شد. سپس او روانه‌ی جایی بی‌مکان و بی‌زمان می‌شود که در آن هیچ چیزی از رنج یا شادی ناپایدار این جهان نیست (همان، ج ۱: ۶۴-۶۵).

بجز بیرونی، در متون دیگری که در آنها از *آراء الفلاسفة* به عنوان منبعی برای تاریخ اندیشه‌ها استفاده شده، ذکری از آمونیوس و این اثر او به میان نیامده است، اما برخی از این متون از جهت تأثیری که در منابع بعدی داشته‌اند، حائز اهمیت‌اند. یکی از این متون که برخی از گزارشهای آن مبتنی بر *آراء الفلاسفة* بوده است، *الأمم علی الأبد* ابوالحسن عامری نیشابوری (د ۳۸۱ق) است که با نگرشی نو افلاطونی در موضوع حیات پس از مرگ نوشته شده است. وی فصلهای سوم و چهارم این کتاب را به نخستین فیلسوفان اختصاص می‌دهد و بر ذکر احوال و افکار پنج فیلسوف یونان، امپدکلس، فیثاغورس، سقراط، افلاطون و ارسطو، تمرکز می‌کند. مطالب این دو فصل، با همه اختصار، از مهم‌ترین منابع تاریخ فلسفه یونان به شمار می‌رود، چنانکه مأخذ منابع اصلی پس از خود، مانند *صوان الحکمه* ابوسلیمان سجستانی و *طبقات الأمم* قاضی صاعد اندلسی بوده است (ابوسلیمان ۱۹۷۹: ۵-۷). عامری در بیان *آراء امپدکلس*، قولی را از او درباره وضع افلاک در نشئه‌ی دیگر و رابطه‌ی آن با سرنوشت نفوس نقل می‌کند. سخنی که درباره‌ی گرفتاری نفوس ناپاک در احاطه کواکب پراکنده شده و ملتهب به او نسبت می‌دهد و اینکه نفوس پاک دارای آسمانی نورانی و به مثابه زمین‌اند، همانندی بسیار نزدیکی با عبارتی از *آراء الفلاسفة* دارد که شکی در اخذ آن از این متن باقی نمی‌گذارد. در این صورت می‌توان بخشهای دیگری از *الأمم* را نیز _ برای نمونه روایتهایی درباره سقراط _ که تنها در مضمون با آن متن مشابهت دارد، متکی بر *آراء الفلاسفة* دانست.

علاوه بر *الأمد*، و استفاده تاریخی از *آراء الفلاسفة*، مضامین نوافلاطونی این متن در اثر دیگری از ابوالحسن عامری با عنوان *الفصول فی المعالم الإلهیة* منعکس شده است. صرف نظر از تفاوت سبک نگارش این رساله با متن مورد بحث، محتوای این رساله که بیانی منظم از نظریه نوافلاطونی صدور و رابطه ابداع الهی با مراتب موجودات است، مشابهتهایی با آنچه در رساله منسوب به آمونیوس آمده است نشان می‌دهد، به‌ویژه در توضیح آرائی که در این رساله از امپدوکلس نقل شده و با عقاید گزارشگر آن همخوانی دارد. روسن که محقق و ویراستار *الأمد* بوده، نخستین بار در مقاله متأخرترش به این نسبت توجه داده و *آراء الفلاسفة* را در کنار *اثولوجیا* و *کتاب العلل* در زمره منابع عامری ذکر کرده است (روسن^۱ ۱۹۹۶، ج ۱: ۲۲۰).

سهم *آراء الفلاسفة* در شکل‌گیری وجه فلسفی اندیشه اسماعیلی درخور توجه بیشتری است. در این حوزه باید نخست به *أعلام النبوة*، اثر ابوحاتم رازی (د ۳۲۲ ق) داعی مشهور اسماعیلی، پرداخت که گزارشی از مناظرات او با متفکری است که در خلال متن از او به عنوان «ملحد» یاد می‌شود. حمیدالدین کرمانی (د ۴۱۲ ق)، فیلسوف اسماعیلی، در *الاقوال الذهبیة* این شخص را محمد بن زکریای رازی معرفی کرده و تحقیقات پاول کراوس نیز مؤید این انتساب است (حمید الدین کرمانی ۱۳۵۶ش: ۲-۳، ۹؛ کراوس ۱۹۳۹: ۲۹۲). یکی از قرائن این انتساب بحثی است که ابوحاتم به رد اعتقاد به قدمای خمسه، یعنی عقیده خاص رازی، اختصاص

1. Rowson

داده است. از سوی دیگر، موضوع محوری کار او که دفاع از نبوت بوده است، شبهاتی را هدف می‌گیرد که در آن دوران به محمد بن زکریا در انکار نبوت نسبت می‌داده‌اند. ابوحاتم به همین مناسبت دامنۀ بحث را گسترش داده و در اثبات نیازمندی به منبع وحی، به سرشت اختلاف برانگیز اندیشه‌های فلسفی تمسک کرده است. بدین گونه، در *أعلام النبوة* با نوعی از کاربرد جدلی میراث عقایدنگاری مواجهیم که هدف آن نفی اعتبار از عقل مستقل فلسفی است.

ابوحاتم عنوان فصل دوم را «في اختلاف الفلاسفة في المبادي» نهاده است که آشکارا برگرفته از نامی است که در مقدمۀ اثر منسوب به آمونیوس به آن داده شده است، یعنی *اختلاف الأقباط في المبادي*. اغلب آگاهی‌هایی که در *أعلام* درباره فیلسوفان یونان آمده است، متکی بر بخش‌های پراکنده‌ای از متن *آراء* است. شاید فقرات کوتاهی در نقل اقوالی از آناکسیمندروس، سقراط، افلاطون و ارسطو و ذکر چند نام ناشناخته را بتوان مهم‌ترین موارد استثنا تلقی کرد. در مواضعی که با متن مورد بحث تطابق دارد، عین عبارات به صورت کوتاه شده، و در عین حال صحیح‌تر و گاه دور از دشواریهای متن اصلی در *أعلام* آمده است.

شواهد تأثیر *آراء الفلاسفة* بر متفکران اسماعیلی به کتاب ابوحاتم محدود نمی‌شود. اثر دیگری که از این دیدگاه می‌تواند مورد بررسی قرار گیرد، کتاب *الینابیع ابویعقوب سجستانی* (د ۳۶۱ق) است. ارتباطی که میان این دو متن دیده می‌شود، برخلاف اغلب نمونه‌های دیگر، ناظر به بهره‌گیری از مفاهیم و استدلال‌های *آراء الفلاسفة*، در طراحی نظام جهان‌شناختی اسماعیلی است و نه به گزارش تاریخی

اندیشه‌های یونانی. از این حیث می‌توان رساله‌ی منسوب به آمونیوس را در کنار آثار نوافلاطونی مهمی چون *اثولوجیا* و *الحیر المحض* منسوب به پروکلس، در شمار منابع الهام این متفکر اسماعیلی دانست. مضامینی از *آراء الفلاسفة* که از طریق کتاب *المحصل*، اثر مهم و از میان رفته‌ی محمد نسفی به متن اسماعیلی دیگری به نام *شجرة الیقین* راه یافته است، نشان‌ه‌ی رواج گسترده‌ای است که این اثر به‌ویژه در محافل عقل‌گرای اسماعیلی داشته است (برای نمونه ر.ک. ابویعقوب سجستانی ۱۳۴۰ش / ۱۹۶۱: ۷۶-۷۹؛ قس. *آراء الفلاسفة*، برگ 108a؛ نیز ر.ک. عبدان (منسوب) ۱۴۰۲ / ۱۹۸۲: ۹۳، ۱۱۶-۱۱۷).

یکی از مهم‌ترین آثار که به طرزی آشکار، از *آراء الفلاسفة* تأثیر گرفته است، *الملل و النحل* شهرستانی (د ۵۴۸ق) است. در این کتاب، مطالب دو باب نخست از بخش مربوط به فیلسوفان، که به ترتیب به حکمای هفت‌گانه (تالس، انکساغورس، انکسیمانس، انباذقلس، فیثاغورس، سقراط و افلاطون) و حکمای صاحب اقوال حکمت‌آمیز اختصاص دارد، عمدتاً برگرفته از *آراء* است، چنانکه بیشترین اختلاف دو متن به اشمال *الملل* بر گزین‌گویه‌های حکیمان بازمی‌گردد. در برخی موارد نیز تفصیلهای شهرستانی چیزی بیش از توضیح فقراتی از *آراء* نیست.

این گونه اقتباس از متن نخستین، جز در مواردی چون نظریه‌ی اعداد فیثاغورس، بر درج عین عبارات متکی بوده است. بدین ترتیب، متن موجود می‌تواند در بازخوانی و رفع برخی از ابهامهای *الملل* به کار آید، مانند نام «خرینوس» که همان خروسیپوس یا «خرسبوس» بنا به ضبط *آراء* است (شهرستانی ۱۳۷۵ / ۱۹۵۶، ج ۲: ۸۶؛ *آراء*، برگ 124b). با

این همه، مقایسه دو اثر نشان می‌دهد که نسخه‌ای که شهرستانی از آراء در دست داشته، روی هم‌رفته، بسیار صحیح‌تر بوده است. گذشته از عبارات اقوال، برخی نامها نیز احتمالاً در *الملل* به صورتی درست‌تر آمده است، از جمله نام «مرزنوش» در برابر «مزیوس» که در آراء گفته می‌شود یکی از دو شاگرد فیثاغورس بوده و قول به ثنویت مبتنی بر نور و ظلمت از اوست. نام دیگر او به ضبط آراء «فلنجس»، و به ضبط شهرستانی «فلنکس» ثبت شده است (شهرستانی ۱۳۵۷/۱۹۵۶، ج ۲: ۸۸؛ آراء، برگ 119b، 120a).

متنی به اهمیت و نفوذ *الملل و النحل* می‌تواند نموداری از تأثیر آراء *الفلاسفة* بر تصور حکما و متکلمان از فیلسوفان یونان باشد. این ویژگی آنگاه روشن‌تر خواهد شد که میزان اتکای برخی از منابع بعدی تاریخ فلسفه و گزارشهای یونانی برخی متون دیگر را بر کتاب شهرستانی تعیین کنیم.

در این میان، پاره‌هایی از عبارات آراء *الفلاسفة* را در معرفی فیلسوفان یونان در برخی از منابع متأخرتر تاریخ فلسفه می‌یابیم، از جمله در *نزهة الأرواح* یا *تاریخ الحکماء* شهرزوری (تألیف در ۶۸۷ق). روشن نیست که عباراتی از شهرزوری که با متن آراء انطباق دارند (ر.ک. شهرزوری ۱۳۹۸/۱۹۸۸: ۴۲-۴۳، ۹۴-۹۵، ۱۷۹-۱۸۰)، از چه طریقی به این رساله راه یافته‌اند، اما به قرینه‌ی برخی اسنادهای شهروزی به شهرستانی، می‌توان احتمال داد که این عبارات برگرفته از *الملل و النحل* باشند. همین حدس را با قوت بیشتری در مورد محبوب *القلوب قطب الدین اشکوری* (د حدود ۱۰۹۷ق) نیز می‌توان طرح کرد (ر.ک. اشکوری ۱۳۷۸ش، ج ۱: فصلهای مربوط به تالس (ص ۳۵۰،

(۳۵۱)، فیثاغورس (ص ۲۲۷، ۲۳۵)، انبازقلس (ص ۲۰۷، ۲۰۸)، زنون (ص ۳۴۴)، انکسیمانس (ص ۳۵۵)، ذیمقراطیس (ص ۳۵۹-۳۶۰).

از منابع مهم دیگری که حاوی گزارش‌هایی برگرفته از *آراء الفلاسفة* است، *رسالة فی الحدوث صدرالمألهین* است. خاتمه‌ی نسبتاً مفصل این اثر به ذکر اقوال حکمای باستان در باب حدوث عالم اختصاص دارد که در نوع خود از منابع مهم به شمار می‌تواند رفت. در این بخش نقل‌های بسیاری، از این اثر بدون ذکر مأخذ آمده است، از جمله درباره‌ی تالس، آناکسیمانس، امپدوکلس و فیثاغورس. استنادهای متعدد به شهرستانی در مواضع دیگر این رساله (صدرالدین شیرازی ۱۳۷۸ش: ۲۰-۲۱، ۱۶۵، ۲۳۵)، احتمال واسطه بودن شهرستانی را در نقل عبارات *آراء الفلاسفة* تقویت می‌کند. این نمونه‌های متعدد از اتکای متون سده‌های چهارم تا ششم هجری بر *آراء الفلاسفة* منسوب به آمونیوس شاهی است آشکار بر تداول این متن در حوزه‌های علمی مختلف، و نیز وجود نسخه‌های پرشماری صحیح‌تر از آنچه امروز به دست ما رسیده است. علاوه بر این، خطبه‌ی آغازین و توضیح کوتاهی که در سطور نخست از نسخه‌ی موجود آمده است، نشان می‌دهد که نسخه‌ی مبنا در محافل شیعی، و به احتمال بسیار اسماعیلی، رواج داشته و با انگیزه‌های اعتقادی استنساخ می‌شده است.

منابع:

- ابن ابی‌اصیبعه، *عیون الأنباء فی طبقات الأطباء*، قاهره، ۱۸۸۲ق.
- ابن‌ندیم، *الفهرست*، به کوشش رضا تجدد، تهران، ۱۳۵۰ش.

- ابوحاتم رازی، *أعلام النبوة*، به کوشش صلاح الصاوی و غلامرضا اعوانی، تهران، ۱۳۵۶ش.
- ابوالحسن عامری، *الأمد على الأبد*، به کوشش اورت ک. روسن، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م.
- _____، *رسائل ابوالحسن عامری*، به کوشش سحبان خلیفات، با ترجمه فارسی مقدمه ها از مهدی تدین، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵ش.
- ابوریحان بیرونی، *الآثار الباقية*، به کوشش پرویز اذکایی، تهران، ۱۳۸۰ش.
- _____، *تحقیق ما للهند*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۷ق/۱۹۵۸م.
- ابوسلیمان سجستانی، *منتخب صوان الحکمة*، به کوشش دانلپ، پاریس، ۱۹۷۹م.
- ابویعقوب سجستانی، «*کتاب الینابیع*»، ضمن *ایران و یمن، سه رساله اسماعیلی*، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۴۰ش/۱۹۶۱م.
- حمید الدین کرمانی، *الأقوال الذهبية*، به کوشش صلاح الصاوی، تهران، ۱۳۵۶ش.
- دوهم، بیار، *مصادر الفلسفة العربية*، ترجمه ی ابویعرب المرزوقی، تونس، ۱۹۸۹م.
- سیف، انطوان، *مصطلحات الفيلسوف الكندی*، بیروت، ۲۰۰۳م.
- شهرزوری، محمد، *نزهة الأرواح و روضة الأفراح*، به کوشش عبدالکریم ابوشویرب، *جمعية الدعوة الإسلامية العالمية*، ۱۳۹۸ق/۱۹۸۸م.
- شهرستانی، عبدالکریم، *الملل و النحل*، به کوشش محمد بن فتح الله بدران، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م.

- عبدان (منسوب)، شجرة اليقين، به كوشش عارف تامر، بيروت، ١٤٠٢ق/١٩٨٢م.
- صدرالدين شيرازى، رسالة فى الحدوث، به كوشش حسين موسويان، تهران، ١٣٧٨ش.
- فارابى، الجمع بين رأيى الحكيمين، به كوشش آلبر نصرى نادر، بيروت، ١٩٦٨م.
- قطب الدين اشكورى، محبوب القلوب، به كوشش ابراهيم ديباچى و حامد صدقى، تهران، ١٣٧٨ش.
- قفطى، على، تاريخ الحكماء، به كوشش يوليوس ليپرت، لايبزيك، ١٩٠٣م.
- كراوس، پاول، مقدمه رسائل فلسفية لأبى بكر محمد بن زكريا الرازى، قاهره، ١٩٣٩م.

- Gutas, D., *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Leiden, 1988.
- Kraemer, J. L., *Philosophy in the Renaissance of Islam: Abu Sulayman al-Sijistani and his Circle*, Leiden, 1986.
- Merlan, Ph., "Ammonius, son of Hermias", *Dictionary of Scientific Biographies*, New York, 1970, vol. I.
- Peters, F. E., "Greek and Syrian Backgrounds", *History of Islamic Philosophy*, ed. H. Nasr and O. Leaman, London, 1996.
- Rowson, E. K., "Al-Amirī", *History of Islamic Philosophy*, ed. H. Nasr and O. Leaman, London, 1996.
- Sezgin, F., *Geschichte des Arabischen Schriftums*, Leiden, 1974.
- Walker, P., *Early Philosophical Shiism*, Cambridge, 1993.
- Wildberg, Ch., "Ammonius, sun of Hermias", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London, 1998, Vol. I.
- Wisnovsky, R., *Avicenna's Metaphysics in Context*, New York, 2003.

- Wolfson, H. A., *Repercussions of the Kalam in Jewish Philosophy*, Harvard University Press, 1979.