

## آراء الفلاسفه منسوب به أمونیوس

دکتر عبدالمجید حیرت سجادی\*

در مقاله‌ی حاضر یکی از منابع اولیه‌ی تاریخ‌نگاری فیلسوفان یونانی در جهان اسلام، با عنوان آراء الفلاسفه، یا اختلاف الأقاویل فی المبادی، معرفی شده است که از آن نسخه‌ی خطی منحصر به فردی باقی مانده است. در سده‌های نخستین اسلامی آراء الفلاسفه را، به غلط، ترجمه‌ی عربی اثری از أمونیوس می‌پنداشته‌اند، اما اهمیت و تأثیر این رساله در استنادها و اقتباسهایی که دانشمندان برجسته اسلامی نظیر بیرونی و شهرستانی از آن داشته‌اند، آشکار می‌شود. نتیجه‌ی توجه به جایگاه أمونیوس 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.

**واژه‌های کلیدی:** آراء الفلاسفه، أمونیوس، تاریخ‌نگاری فلسفه، فلسفه نوافلاطونی.

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 متن‌پژوهانه 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<sup>۱</sup>، 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 اسرائیلی به آن استناد کرده است (کرمر<sup>۲</sup> ۱۹۸۶: ۸۸). پس از او نیز برخی محققان دیگر مانند واکر<sup>۳</sup> (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 الفلاسفه*، 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 الفلاسفه* 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 ویژگیهایی که میان استادان متأثر از مکتب افلوپین (د ۲۷۰م) مشترک بود، پیوند خورد. این

1 Sezgin

2 Kraemer

3 Walker

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 فرفورئوس و پیروان او که به ارسطو می‌پرداختند، برداشتی نوافلاطونی از ارسطو شکل گرفت. از این گذشته، پاره‌ای عناصر دینی نیز از طریق فرفورئوس 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 گنوستیسیم 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<sup>۱</sup> 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، 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 ۴۴۰م در اسکندریه به دنیا آمد. همانند پدرش برای آموختن فلسفه به آتن رفت و در آنجا به محضر درس پروکلس (د ۴۸۵م)، راه یافت و سپس به همراه پدرش به اسکندریه بازگشت. پس از درگذشت هرمیاس در سال ۴۸۵م ریاست مدرسه‌ی فلسفی اسکندریه به آمونیوس رسید (مرلن<sup>۲</sup> ۱۹۷۰، ج ۱: ۱۳۷)، و او تا پایان عمر یعنی تا سال ۵۱۷م، و به روایتی ۵۲۱م،

1 Peters

2 Merlan

این سمت را بر عهده داشت. در مکتب او شاگردان نامداری پرورش یافتند که از آن جمله سیمپلیکیوس، جان فیلوپونوس<sup>۱</sup> (یحیی نحوی در منابع اسلامی)، آسلیپوس، داماسکیوس و الیمپودوروس را می‌توان نام برد.

آمونوس 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 آمونوس ساکاس، استاد افلوپین، بازمی‌گشت، سنت سازگاری‌بخشی ارسطویی با نام او شناخته می‌شود (دوهیم ۱۹۸۹: ۳۱-۳۳). این کوشش شامل تلفیق دو وجه از سازگاری‌بخشی بوده است: نخست سازگاری‌بخشی بزرگتر میان افلاطون و ارسطو، و دوم میان بخشهایی در درون فلسفه‌ی ارسطو برای رفع پاره‌ای تعارضهای ظاهری (ویسنوفسکی<sup>۲</sup> ۲۰۰۳: ۱۵، ۶۴).

آمونوس 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 فرفورئوس، که مدخل بسیار مهمی به کتاب مقولات ارسطو به شمار می‌آمده است؛ ۲. شرح مقولات ارسطو؛ ۳. شرح بر باری ارمینئاس (= عبارت) ارسطو؛ ۴. شرح بر تحلیلات نخستین ارسطو، که متشکل از درس‌گفتارهای او درباره‌ی نظریه‌ی قیاس است. آمونوس، علاوه بر این، در ریاضیات و نجوم آثار مهمی داشته است (وایلدبرگ<sup>۳</sup> 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).

1. Joannes Grammatikos/John Philoponos
2. Wisnovsky
3. Wildberg

گفته شده است که تقسیم سه‌گانه‌ی فلسفه‌ی نظری، و تقسیم ریاضیات به چهار شعبه‌ی حساب، هندسه، نجوم و موسیقی از ابتکارات اوست (همانجا).

تأثیر آمونیوس بر فلسفه‌ی قرون وسطی<sup>۱</sup> 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 *باری‌ارمیناس* به لاتینی ترجمه شد و تأثیر مهمی بر اندیشه‌ی ارسطویی توماس آکویناس بر جای نهاد (همانجا).

### آمونیوس و اثر منسوب به او در جهان اسلام

آمونیوس در اوایل شرح خود بر *ایساغوجی* فروریوس 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 (وایلدبرگ ۱۹۹۸: ۲۰۹؛ کرمر ۱۹۸۶: ۲۴۷). دیدگاهی که در زبان نوافلاطونیان جهان اسلام به «تَشَبَه 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 آمونیوس 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 آمونیوس پی

برد. ویسنوفسکی تأثیر این میراث آمونیوس را بر ابن سینا موضوع بحث قرار داده است (ر.ک. فهرست منابع).

وجه دیگر این خصلت اسکندرانی ترجمه متنهایی حاوی اندیشه‌های نوافلاطونی و گاه رمزآلود زیر نام ارسطو بود، با این پیش فرض 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 ترجمه *مابعدالطبیعه*ی اصیل او بوده باشد.

*آراء الفلاسفه*، 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 الفلاسفه* 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 *الخیر 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 استكمال، از آلایشهای 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 راه‌هایی و سعادت‌نهایی 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 اینک از آن جز همین نسخه‌ی عربی به نام آمونیوس در دست نیست، به گواهی چند گزارش تاریخی می‌توان گفت که آمونیوس 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 آمونیوس به آن استناد می‌کرده‌اند.

ابن‌ندیم در *الفهرست* از شرح آمونیوس 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 قبل‌الکثره، فی‌الکثره و بعد‌الکثره اعتبار کرد، ریشه در اندیشه‌ی آمونیوس داشته است (ولفسن<sup>۱</sup>: ۱۹۷۹: ۳۴-۳۵).

ابن‌ندیم همچنین از دو شرح اسکندر افرویدیسی و آمونیوس 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 افرویدیسی و تفسیر آمونیوس 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 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 ارسطالیس [ارسطاطالیس] فی الصانع، کتاب فی أغراض ارسطالیس فی کتبه، و حجه ارسطالیس فی التوحید* (همان ۳۱۴). از این میان، شرح *مذهب ارسطاطالیس فی الصانع* به عربی ترجمه شده و مورد توجه بوده است، چنانکه فارابی در *الجمع بین رأیی 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 الحکمه* نام آمونیوس در شمار فیلسوفان پس از عهد جالینوس آمده و در بخش اقوال حکیمانه 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 الحکمه* 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 (ابن‌ابی‌اصیبه ۱۸۸۲، ج ۲: ۱۶۰). این اطلاعاتی که بر محور یحیی نحوی در برخی منابع دیگر نیز روایت شده، به‌ویژه 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*ی 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 فیلیکوس. قلیوس به بلاد هند رفت و برخمش \_ که برافهمه 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 فیلیکوس 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 فیلیکوس

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 آمونوس 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 رهایی‌بخش 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.<sup>۱</sup> از دید او همه‌ی این سنتها در یک نقطه که همان یکتاپرستی و نیل به عالم غلوی است به هم می‌رسند، هرچند باورهای عامه‌مردمان 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 آمونوس نقل کرده است که:

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، ۱۳۷۷ق/۱۹۵۸م، ۶۶/۱).

«پس باید در این جهان حرص و جهد بورزید که به علت نخستین، که علت علت شماسست، 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 الفلاسفه* 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 انبذقلس (= 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 برند 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 الفلاسفه* 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 الفلاسفه* بوده است، *الأمد علی الأبد* ابوالحسن عامری نیشابوری (د ۳۸۱ق) است که با نگرشی نوافلاطونی 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 فلسفه‌ی یونان به شمار می‌رود، چنانکه مأخذ منابع اصلی پس از خود، مانند *صوان الحکمه*ی ابوسلیمان سجستانی و *طبقات الأمم* قاضی صاعد اندلسی بوده است (ابوسلیمان ۱۹۷۹: ۵-۷). عامری در بیان آراء امپدکلس، قولی را از او درباره‌ی وضع افلاک در نشئه‌ی دیگر و رابطه‌ی آن با سرنوشت نفوس نقل می‌کند. سخنی که درباره‌ی گرفتاری نفوس ناپاک در احاطه‌ی 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 درباره‌ی سقراط \_ که تنها در مضمون با آن متن مشابهت دارد، متکی بر *آراء الفلاسفة* دانست.

علاوه بر *الأمم*، و استفاده‌ی 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 نظریه‌ی نوافلاطونی صدور و رابطه‌ی ابداع الهی با مراتب موجودات است، مشابهت‌هایی با آنچه در رساله‌ی 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 *الأمم* بوده، نخستین بار در مقاله‌ی متأخرترش به این نسبت توجه داده و *آراء الفلاسفة* را در کنار *اثولوجیا* و کتاب *العلل* در زمره‌ی منابع عامری ذکر کرده است (روسن<sup>۱</sup> ۱۹۹۶، ج ۱: ۲۲۰).

سهم *آراء الفلاسفة* در شکل‌گیری وجه فلسفی اندیشه‌ی 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 الذهبیه* 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 ردّ اعتقاد به قدمای خمسه، یعنی عقیده خاص رازی، اختصاص 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 دامنه 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 «فی اختلاف الفلاسفة فی المبادی» نهاده است که آشکارا برگرفته از نامی است که در مقدمه اثر منسوب به آمونیوس به آن داده شده است، یعنی *اختلاف الأقاویل فی المبادی*. 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 ۳۶۱ ق) 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 الخیر المحض* منسوب به پروکلس، در شمار منابع الهام این متفکر اسماعیلی دانست. مضامینی از *آراء الفلاسفه* که از طریق کتاب *المحصل*، اثر مهم و از میان رفته‌ی محمد نسفی به متن اسماعیلی دیگری به نام *شجره‌الیقین* 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 الفلاسفه*، برگ 108a؛ نیز ر.ک. عبادن (منسوب) ۱۴۰۲ / ۱۹۸۲: ۹۳، ۱۱۶-۱۱۷).

یکی از مهم‌ترین آثاری که به طرزی آشکار، از *آراء الفلاسفه* 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، انبازقلس، فیثاغورس، سقراط و افلاطون) و حکمای صاحب اقوال حکمت‌آمیز اختصاص دارد، عمدتاً برگرفته از *آراء* است، چنانکه بیشترین اختلاف دو متن به اشتغال *الملل* بر گزین‌گویی‌های 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، مقایسه‌ی 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 «مربوس» 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 الفلاسفه 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 الفلاسفه را در معرفی فیلسوفان یونان در برخی از منابع متأخرتر تاریخ فلسفه می‌یابیم، از جمله در نزهة الأرواح یا تاریخ الحكماء شهرزوری (تألیف در ۳۸۷ق). روشن نیست که عباراتی از شهرزوری که با متن آراء انطابق 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 شهرزوری 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)، اباذقلس (ص ۲۰۷، ۲۰۸)، زنون (ص ۳۴۴)، انکسیمانس (ص ۳۵۵)، ذیمقراطیس (ص ۳۵۹-۳۶۰)).

از منابع مهم دیگری که حاوی گزارشهایی برگرفته از آراء الفلاسفه است، رساله فی الحدوث صدرالمتألهین 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، آناکسیمنس، امپدوکلس و فیثاغورس. اسنادهای متعدد به شهرستانی در مواضع دیگر این رساله (صدرالدین شیرازی ۱۳۷۸ش: ۲۰-۲۱، ۱۶۵، ۲۳۵)، احتمال واسطه بودن شهرستانی را در نقل عبارات آراء الفلاسفه تقویت می‌کند.

این نمونه‌های متعدد از اتکای متون سده‌های چهارم تا ششم هجری بر آراء الفلاسفه‌ی 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:

۱. ابن ابی اصیبعه، عیون الأنباء فی طبقات الأطباء، قاهره، ۱۸۸۲ق.
۲. ابن ندیم، الفهرست، به کوشش رضا تجدد، تهران، ۱۳۵۰ش.
۳. ابوحاتم رازی، أعلام النبوة، به کوشش صلاح الصاوی و غلامرضا اعوانی، تهران، ۱۳۵۶ش.
۴. ابوالحسن عامری، الأمد علی الأبد، به کوشش اورت ک. روسن، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م.
۵. \_\_\_\_\_، رسائل ابوالحسن عامری، به کوشش سبحان خلیفات، با ترجمه فارسی مقدمه‌ها از مهدی تدین، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵ش.
۶. ابوریحان بیرونی، الآثار الباقیه، به کوشش پرویز اذکایی، تهران، ۱۳۸۰ش.
۷. \_\_\_\_\_، تحقیق ما للهند، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۷ق/۱۹۵۸م.
۸. ابوسلیمان سجستانی، منتخب صوان الحکمه، به کوشش دانلپ، پاریس، ۱۹۷۹م.
۹. ابویعقوب سجستانی، «کتاب الینابیع»، ضمن ایران و یمن، سه رساله اسماعیلی، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۴۰ش/۱۹۶۱م.
۱۰. حمید الدین کرمانی، الأقوال الذهبیه، به کوشش صلاح الصاوی، تهران، ۱۳۵۶ش.
۱۱. دوهم، بیار، مصادر الفلسفه العربیه، ترجمه‌ی ابویعرب المرزوقی، تونس، ۱۹۸۹م.
۱۲. سیف، انطوان، مصطلحات الفیلسوف الکندی، بیروت، ۲۰۰۳م.
۱۳. شهرزوری، محمد، نزهة الأرواح و روضة الأفراح، به کوشش عبدالکریم ابوشویرب، جمعیه‌الدعوة الاسلامیه العالمیه، ۱۳۹۸ق/۱۹۸۸م.
۱۴. شهرستانی، عبدالکریم، الملل و النحل، به کوشش محمد بن فتح الله بدران، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م.
۱۵. عبدان (منسوب)، شجره الیقین، به کوشش عارف تامر، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م.

۱۶. صدرالدین شیرازی، رساله فی الحدوث، به کوشش حسین موسویان، تهران، ۱۳۷۸ش.

۱۷. فارابی، الجمع بین رأیی الحکیمین، به کوشش آلبر نصری نادر، بیروت، ۱۹۶۸م.

۱۸. قطب الدین اشکوری، محبوب القلوب، به کوشش ابراهیم دیباجی و حامد صدقی، تهران، ۱۳۷۸ش.

۱۹. قفطی، علی، تاریخ الحکماء، به کوشش یولیوس لیپرت، لایپزیک، ۱۹۰۳م.

۲۰. کراوس، پاول، مقدمه رسائل فلسفیۀ لأبی بکر محمد بن زکریا الرازی، قاهره، ۱۹۳۹م.

21. Gutas, D., *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Leiden, 1988.
22. Kraemer, J. L., *Philosophy in the Renaissance of Islam: Abu Sulayman al-Sijistani and his Circle*, Leiden, 1986.
23. Merlan, Ph., "Ammonius, son of Hermias", *Dictionary of Scientific Biographies*, New York, 1970, vol. I.
24. Peters, F. E., "Greek and Syrian Backgrounds", *History of Islamic Philosophy*, ed. H. Nasr and O. Leaman, London, 1996.
25. Rowson, E. K., "Al-Amirī", *History of Islamic Philosophy*, ed. H. Nasr and O. Leaman, London, 1996.
26. Sezgin, F., *Geschichte des Arabischen Schriftums*, Leiden, 1974.
27. Walker, P., *Early Philosophical Shiism*, Cambridge, 1993.
28. Wildberg, Ch., "Ammonius, sun of Hermias", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London, 1998, Vol. I.
29. Wisnovsky, R., *Avicenna's Metaphysics in Context*, New York, 2003.
30. Wolfson, H. A., *Repercussions of the Kalam in Jewish Philosophy*, Harvard University Press, 1979.