

بیرونی و رسالهٔ أمونیوس  
به نام: اختلاف الأقاویل فی المبادئی<sup>۱</sup>

(آقای حسین ضیائی سخنرانی خود را در ساعت ۶/۲۰  
بعد از ظهر روز دوشنبه ۱۳۵۲/۶/۲۸ ایاد کرده است.)

پیش از آنکه خواندن مقاله‌ام را شروع کنم، بر خود واجب میدانم از مراحم استاد سید محسن مهدی که نسخهٔ عکسی رسالهٔ أمونیوس یعنی رکن اصلی این مقاله را در اختیارم گذاشته‌اند، تشکر نمایم. قصد من در این مقاله آنستکه دربارهٔ یکی از مسائل مهم فلسفهٔ نوافلاطونی که در ضمن یکی از مبادی فکری بیرونی در تجسسهای علمی او نیز بوده است بحث کنم. این اصل فکری دارای اهمیت بسیار است، خصوصاً اگر بخواهیم روش علمی بیرونی را در تحقیق دربارهٔ روابط بین مذهب و فلسفه بطور دقیق مورد سنجش قرار داده‌آن را درک کنیم. فرصتی است تا بدین وسیله رسالهٔ مهم أمونیوس را که تنها ترجمه عربی آن باقیمانده است معرفی کنیم، با این توجه که بیرونی تنها

متفکر اسلامی است که به اسم بدان رساله اشاره کرده است.   
 أمونیوس مهمترین فیلسوف مکتب فلسفی اسکندرانی است که   
 در اواخر قرن پنجم و اوایل قرن ششم میلادی میزیسته است. وی که استاد   
 یحیی نحوی (John Philoponus) و المپیودوروس (Olympiodorus)   
 بوده است، در آتن شاگردی برقلس (Proclus) را نموده و سرانجام   
 بجانشینی پدر خود هر میاس (Hermias) در کرسی ریاست مدرسه فلسفی   
 اسکندریه جای گرفته است. أمونیوس تقارن آیین مسیحیت و دانش   
 فلسفه را برقرار کرد. او در جهان اسلام دارای نامی بلند آوازه بود و   
 این شهرت در منابعی چون «فهرست ابن الندیم»<sup>۲</sup> و بخصوص در اشاره‌یی   
 که فارابی در رساله «الجمع بین رأیی الحکیمین»<sup>۳</sup> خود به رساله   
 أمونیوس درباره صانع<sup>۴</sup> نموده آشکار است. رساله اخیر تعلیم أمونیوس   
 را در مورد اینکه علت اولای ارسطاطالیسی همان خالق جهان است در   
 ذهن ما بیدار میکند.

تا آنجا که من اطلاع دارم، بیرونی تنها دانشمند اسلامی است   
 که رساله أمونیوس یعنی «اختلاف الأقاویل فی المبادی»<sup>۵</sup> را بعنوان   
 یکی از متونی که مورد استفاده اش قرار گرفته است نام میبرد.<sup>۶</sup> این رساله   
 مورد استفاده متفکرین دیگری نیز قرار گرفته است بدون آنکه ذکر   
 از آن در آثار خود بیاورند، از آن جمله میتوان از ابوحاتم رازی<sup>۷</sup>،   
 ابویعقوب سجستانی<sup>۸</sup> و بخصوص شهرستانی<sup>۹</sup> نام برد. بدینسان، اگر   
 روش تحقیقی دقیق بیرونی نمیبود، اصالت متن رساله أمونیوس را که   
 در شهر استامبول یافته شده است؛ دشوار مینمود.   
 بیرونی در سه مورد از متن أمونیوس استفاده کرده و این استفاده

را ذکر کرده است.<sup>۱۰</sup>

مورد اول در کتاب «الآثار الباقیه»<sup>۱۱</sup> اوست که در آن اشاره به رساله أمونیوس میکند و از آن بعنوان «آراء الفلاسفة» یاد میکند و در این مورد، قسمتی از متن را ذکر میکند که درباره دو تن از شاگردان فیثاغورس است البته بگمان او که برای تدریس راه سفر را بسوی شرق پیش گرفته بودند. بگفته أمونیوس یکی از این شاگردان فلاسیوس یا قلانوس<sup>۱۲</sup> نامی بوده است که به هند سفر کرده و مدت هفت سالی براهمنی را تعلیم میداده است. این براهمن تنها اندکی از دانش فلسفه را از قلانوس فرامیگیرد، و پس از مرگ استاد، تنها قادر به درک تجسم آیین تجربیدی او میشود و نه خود آن، چنانچه میگوید «جسم قوله»<sup>۱۵</sup>.

آنچه که از آن سخن رفت عسته اساسی پندار أمونیوس است. بزعم او فلسفه دانشی است تجربیدی و دین در معنای مطلق خود تجسمی از آن دانش. او همچنان بهنگام بحث در مورد مجوس<sup>۱۶</sup> خاطر نشان می کند که مذهب فیثاغورس روحانی است در حالی که مذهب مجوس جسمانی است.<sup>۱۷</sup>

در این مرحله سؤالی مطرح میشود و آن در مورد چگونگی استفاده دقیق است که بیرونی از متن أمونیوس نموده است. بمنظور پاسخ باین سؤال، میبایست که در خود متن أمونیوس با تعمق بیشتری بتحقیق پرداخت. پایه این متن بر رابطه میان دین و فلسفه استوار است و راجع به مسئله ابداع؛ مسئله ابداع از شیء یا لاشیء، پویایی خالق، مبدع اول، مسئله فیض و بخصوص مسئله رابطه میان حق و حکمت سخن میگوید. تحقیقی است که عقاید دینی را تجسمی<sup>۱۸</sup> از حقائق فلسفی تجربیدی میداند. معنا و اهمیت چنین تحقیقی برای بیرونی کاملاً واضح

و روشن است. زیرا او چنانکه برهمگان آشکار است، سعی بر آن داشته است که ارتباط و هماهنگی میان سنت هند، فلسفه یونان، عقاید مذهبی یونانیان، اندیشه‌های صوفی و آیین مسیحیت را بثبوت برساند. در فصل هفتم کتاب «فی تحقیق ماللهند» که عنوان: «فی کیفیة الخلاص من الدنيا و صفت الطريق المؤدی الیه»<sup>۱۹</sup> (یعنی در چگونگی رهایی از دنیا و راه بردن بدان) بر خود دارد بیرونی دوبار متن امونیوس را ذکر میکنند.<sup>۲۰</sup> این فصل خود فصلی اساسی را در کتاب «فی تحقیق ماللهند» تشکیل میدهد. در اینجا بیرونی معتقد است که مفهوم «مکشا» (Moksha) و مقام معرفت صوفیه و مفهوم اتصال با علت اولی (علت العلل) در فلسفه یونانی و همچنین فیض، اساساً یکسان میباشند. این مشابهت از آن جهت است که همگی توجه بسوی انجام و غایتی مشترک دارند. بدینسان مشابهت آنها در سطحی تجربیدی است اما در مرحله عمل با یکدیگر متفاوتند. این دریافت علمی در کتاب «فی تحقیق ماللهند» اساسی است، همانطور که از پیش گفتار خود بیرونی برمیآید آنجا که مینویسد «این کتاب بمنظور برانگیختن یک مجادله نگاشته نشده است، قصد من آنست که نظریات هندو را همانگونه که براستی هستند، درمقابل خواننده قرار دهم و در ارتباط با آنها فرضیات مشابهی را از یونانیان ذکر خواهم کرد که بمنظور نمایاندن ارتباط و هماهنگی میان آنها است»<sup>۲۱</sup>. همچنین بخوبی آشکار است که او فلسفه را چون تجسمی مجرد و کلی میدانسته است که هدف آن کشف معانی است. بدنبال این نظر میتوان عبارتی از خود او را ذکر کرد. میگوید:

«یونانیان فلاسفه‌ای را در اختیار داشته‌اند که برای آنها مبانی

را ذکر کرده است.<sup>۱۰</sup>

مورد اول در کتاب «الآثار الباقیه»<sup>۱۱</sup> اوست که در آن اشاره به رساله اُمونیوس میکند و از آن بعنوان «آراء الفلاسفة» یاد میکند و در این مورد، قسمتی از متن را ذکر میکند که دربارهٔ دو تن از شاگردان فیثاغورس است البته بگمان او که برای تدریس راه سفر را بسوی شرق پیش گرفته بودند. بگفتهٔ اُمونیوس یکی از این شاگردان فلاسیوس یا قلانوس<sup>۱۲</sup> نامی بوده است که به هند سفر کرده و مدت هفت سالی براهمنی را تعلیم میداده است. این براهمن تنها آنسوی از دانش فلسفه را از قلانوس فرامیگیرد، و پس از مرگ استاد، تنها قادر به درک تجسم آیین تجربیدی او میشود و نه خود آن، چنانچه میگوید «جسم قوله»<sup>۱۵</sup>.

آنچه که از آن سخن رفت عسته اساسی پندار اُمونیوس است. بزعم او فلسفه دانشی است تجربیدی و دین در معنای مطلق خود تجسمی از آن دانش. او همچنان بهنگام بحث در مورد مجوس<sup>۱۶</sup> خاطر نشان می کند که مذهب فیثاغورس روحانی است در حالیکه مذهب مجوس جسمانی است.<sup>۱۷</sup>

در این مرحله سؤالی مطرح میشود و آن در مورد چگونگی استفادهٔ دقیقی است که بیرونی از متن اُمونیوس نموده است. بمنظور پاسخ باین سؤال، میبایست که در خود متن اُمونیوس با تعمق بیشتری بتحقیق پرداخت. پایه این متن بر رابطهٔ میان دین و فلسفه استوار است و راجع به مسئله ابداع؛ مسئله ابداع از شیء بالاشیء، پویایی خالق، مبدع اول، مسئله فیض و بخصوص مسئله رابطهٔ میان حق و حکمت سخن میگوید. تحقیقی است که عقاید دینی را تجسمی<sup>۱۸</sup> از حقائق فلسفی تجربیدی میداند. معنا و اهمیت چنین تحقیقی برای بیرونی کاملاً واضح

و روشن است. زیرا او چنانکه بر همگان آشکار است، سعی بر آن داشته است که ارتباط و هماهنگی میان سنت هند، فلسفه یونان، عقاید مذهبی یونانیان، اندیشه‌های صوفی و آیین مسیحیت را بثبوت برساند. در فصل هفتم کتاب «فی تحقیق ماللهند» که عنوان: «فی کیفیة الخلاص من الدنيا و صفت الطریق المؤدی الیه»<sup>۱۹</sup> (یعنی در چگونگی رهایی از دنیا و راه بردن بدان) بر خود دارد بیرونی دوبار متن آمونیوس را ذکر میکند.<sup>۲۰</sup> این فصل خود فصلی اساسی را در کتاب «فی تحقیق ماللهند» تشکیل میدهد. در اینجا بیرونی معتقد است که مفهوم «مکشا» (Moksha) و مقام معرفت صوفیة و مفهوم اتصال با علت اولی (علت العلل) در فلسفه یونانی و همچنین فیض، اساساً یکسان میباشند. این مشابهت از آن جهت است که همگی توجه بسوی انجام و غایتی مشترک دارند. بدینسان مشابهت آنها در سطحی تجربیدی است اما در مرحله عمل با یکدیگر متفاوتند. این دریافت علمی در کتاب «فی تحقیق ماللهند» اساسی است، همانطور که از پیش گفتار خود بیرونی برمیآید آنجا که مینویسد «این کتاب بمنظور برانگیختن يك مجادله نگاشته نشده است، قصد من آنست که نظریات هندو را همانگونه که برآستی هستند، در مقابل خواننده قرار دهم و در ارتباط با آنها فرضیات مشابهی را از یونانیان ذکر خواهم کرد که بمنظور نمایاندن ارتباط و هماهنگی میان آنها است»<sup>۲۱</sup>. همچنین بخوبی آشکار است که او فلسفه را چون تجسمی مجرد و کلی میدانسته است که هدف آن کشف معانی است. یدنبالاً این نظر میتوان عبارتی از خود او را ذکر کرد. میگوید:

«یونانیان فلاسفه‌ای را در اختیار داشته‌اند که برای آنها مبانی

دانش را روشن و کشف میکرده‌اند»<sup>۲۲</sup>.

بنظر بنده چنین می‌آید که بیرونی آن مطالب را بمنظور هماهنگ ساختن نظام‌های مختلف نگاشته است و کوشش او نهدر سطحی قراردادی بلکه در سطحی بالاتر انجام می‌گرفته است. یعنی آنجا که میتوان حقایق طبیعی را باز یافت.

او بخصوص به ارتباط کلی میان روحانی و جسمانی اشاره میکند بدین معنی که قلمرو مثال و عمل، مجرد را در خود مجسم میکند. چنین تجسمی، مجرد را بعد میبخشد و این بعد به تفاوت‌های محسوسی منتهی میشود که در قلمرو جسمانی جای دارند و باز هنگامیکه مشاهده آن تفاوتها در مجرد فی نفسه غیر ممکن است.

در همین فصل، میتوان از نوشته بیرونی چنین استنباط کرد که رهایی از طریق هندی عملی‌ترین، از طریق صوفی روحانی‌ترین و از طریق یونانی عقلانی‌ترین آنها است<sup>۲۳</sup>.

بیرونی از رساله آمونیوس در مطرح کردن دو گرایش مجزا در فلسفه یونانی استفاده میکند.

یکی از آن دو، عقلانی‌تر است و راه بسوی رهایی میبرد و از طریق اتصال با علت اولی مشخص شده است. در این مورد بیرونی بگفته آمونیوس تکیه میکند که خود از فیثاغورس چنین نقل کرده است: «بگذار امیال و کوششهای تو در این جهان بسوی اتصال با علت اولی هدایت شوند که علت علت وجودت است. و تو بخاطر آن به جاودانگی خواهی رسید، از تباهی و فساد و انهدام رهایی می‌بایی و بسوی جهان احساس حقیقی و سرور و عزت واقعی و شادی و لذت جاودانه گام بر خواهی داشت»<sup>۲۴</sup>.

فیثاغورس يك رشته علت و معلول در عوالم طبیعت و روح و عقل را با حواس خود مورد بررسی قرار میدهد و ملاحظه میکند که علت همیشه از معلول کامل تر است. در نتیجه این مشاهده روش تعلیمی را پیشنهاد میکند که کاملترین در همه عوالم علت اولی است.

باز بگفته بیرونی در همین فصل دومین طریق بسوی رهایی بزعم یونانیان طریق فیض است. بدین منظور او باز بذكری از اُمونیوس میپردازد: «انباد قلیس و آنان که بعد از او بودند تا هر قل بدین رأی بودند که نفوس ناپاک همیشه آمیخته با این دنیا باقی میمانند تا اینکه از نفس کلی استغاثه کرده و آن نفس کلی به عقل تضرع کرده و همچنین عقل به باری تا اینکه باری از نور خود بدان افاضه کرده و عقل از آن نور به نفس کلی افاضه میکند و نفس کلی در این عالم بوده و نفس میخواهد که از افاضه عقل برخوردار شود تا اینکه نفس جزئی از کلی معاونت گرفته و به آن متصل میشود و بعالم آن ملحق و این الحاق و اتصال بعد از دهور کثیری است که بر آن نفس جزئی میگردد تا اینکه بدانجائی میرسد که در آنجا مکان و زمان نیست و نیست آنجا شیئی از این عالم مانند درد و یا شادی منقطع»<sup>۲۵</sup>.

گفته بالا مفهوم انباد قلیسی «قهر» را کاملاً روشن میکند. این عقیده فلسفی بر این معنا استوار است که رهایی تنها با دخالت نیرویی برتر یعنی نفس کلی انجام پذیر است. نیرویی که فیض را از باری و بتوسط عقل کل دریافت میدارد و انوار را به انقاس جزئی میرساند. بدیهی است که این طریق یعنی طریق فیض از صعود عقلانی معلول به علت در مسیر علت اولی متفاوت است، ولی توجه شود که



دانش را روشن و کشف میکرده‌اند»<sup>۲۲</sup>.

بنظر بنده چنین می‌آید که بیرونی آن مطالب را بمنظور هماهنگ ساختن نظام‌های مختلف نگاشته است و کوشش او نه در سطحی قراردادی بلکه در سطحی بالاتر انجام می‌گرفته است. یعنی آنجا که میتوان حقایق طبیعی را باز یافت.

او بخصوص به ارتباط کلی میان روحانی و جسمانی اشاره میکند بدین معنی که قلمرو مثال و عمل، مجرد را در خود مجسم میکند. چنین تجسمی، مجرد را بعد میبخشد و این بعد به تفاوت‌های محسوسی منتهی میشود که در قلمرو جسمانی جای دارند و باز هنگامیکه مشاهده آن تفاوتها در مجرد فی نفسه غیر ممکن است.

در همین فصل، میتوان از نوشته بیرونی چنین استنباط کرد که رهایی از طریق هندی عملی‌ترین، از طریق صوفی روحانی‌ترین و از طریق یونانی عقلانی‌ترین آنها است<sup>۲۳</sup>.

بیرونی از رسالهٔ آمونیوس در مطرح کردن دوگرایش مجزا در فلسفه یونانی استفاده میکند.

یکی از آن دو، عقلانی‌تر است و راه بسوی رهایی میبرد و از طریق اتصال با علت اولی مشخص شده است. در این مورد بیرونی بگفته آمونیوس تکیه میکند که خود از فیثاغورس چنین نقل کرده است: «بگذار امیال و کوششهای تو در این جهان بسوی اتصال با علت اولی هدایت شوند که علت علت وجودتست. و تو بخاطر آن به جاودانگی خواهی رسید، از تباهی و فساد و انهدام رهایی می‌یابی و بسوی جهان احساس حقیقی و سرور و عزت واقعی و شادی و لذت جاودانه گام بر خواهی داشت»<sup>۲۴</sup>.

فیثاغورس يك رشته علت و معلول در عوالم طبیعت و روح و عقل را با حواس خود مورد بررسی قرار میدهد و ملاحظه میکند که علت همیشه از معلول کامل تر است. در نتیجه این مشاهده روش تعلیمی را پیشنهاد میکند که کاملترین در همه عوالم علت اولی است.

باز بگفته بیرونی در همین فصل دومین طریق بسوی رهایی بزعم یونانیان طریق فیض است. بدین منظور او باز بذكری از آمونیوس میپردازد: «انباد قلیس و آنان که بعد از او بودند تا هرقل بدین رأی بودند که نفوس ناپاک همیشه آمیخته با این دنیا باقی میمانند تا اینکه از نفس کلی استغاثه کرده و آن نفس کلی به عقل تضرع کرده و همچنین عقل به باری تا اینکه باری از نور خود بدان افاضه کرده و عقل از آن نور به نفس کلی افاضه میکند و نفس کلی در این عالم بوده و نفس میخواهد که از افاضه عقل برخوردار شود تا اینکه نفس جزئی از کلی معاونت گرفته و به آن متصل میشود و بعالم آن ملحق و این الحاق و اتصال بعد از دهور کثیری است که بر آن نفس جزئی میگردد تا اینکه بدانجائی میرسد که در آنجا مکان و زمان نیست و نیست آنجا شیئی از این عالم مانند درد و یا شادی منقطع»<sup>۲۵</sup>.

گفته بالا مفهوم انباد قلیسی «قهر» را کاملاً روشن میکند. این عقیده فلسفی بر این معنا استوار است که رهایی تنها با دخالت نیرویی برتر یعنی نفس کلی انجام پذیر است. نیرویی که فیض را از باری و بتوسط عقل کل دریافت میدارد و انوار را به انقاس جزئی میرساند. بدیهی است که این طریق یعنی طریق فیض از صعود عقلانی معلول به علت در مسیر علت اولی متفاوت است، ولی توجه شود که

نتیجه یکسان میباشد. از طرفی اتصال نتیجه شادی ولذت جاودانه دارد، در حالیکه فیض، وصول نفس به جاودانگی است که در آنجا برزی مکان و زمان محلی نیست. ملاحظه شود که این فرجام نیز با جاودانگی مشابهت دارد که صوفیان با وصول بمقام معرفتی به آن دست میابند، آنجا که نفس در معرض هیچ تبدیل و فساد قرار نخواهد گرفت. وصول به مقام معرفتی که از آنچه مخفی است و نیز از جهان برتر آگاهی دارد و پدیده‌های شکفت بیار خواهد آورد<sup>۲۶</sup>. و باز این فرجام شاید همان است که انسان در مقام مکشا (Moksha) بدان دست یافته است. بزعم مکشا، هنگامیکه موجودی به چنین درجه‌ی دست یابد، نیروی روحانی او بر نیروی جسمانی غالب خواهد شد و به او مژده توانایی انجام هشت کار مختلف را خواهد داد<sup>۲۷</sup>. این هشت کار مختلف (ثمانیه اشیاء)<sup>۲۸</sup> مظهر جدایی نفس از ماده و دوامی است که در نتیجه رهایی عاید آن خواهد شد.

برداشت بیرونی در تصور این توحید مجرد از بسیاری از جهات، در عالم اسلام یکتا است. بدون شك مجادلات اشعری و یا ابن حزم و یا ابن بابویه بدینسان نبوده است همچنان که در آمدی تاریخی را چون یعقوبی یا مسعودی شامل آن روش نیست. روش او با روش فهرست نویسانی چون ابن الندیم و ابوالمعالی و نیز با درآمد تطبیقی شهرستانی متفاوت است<sup>۲۹</sup>.

ولی میتوان متذکر شد که در مذهب اسلام سنتی موجود است که برداشت بیرونی با آن مشابهتی، هرچند نه عمیق، دارد و آن سنت اوائل فلسفه کلامی اسماعیلیه است که سعی در هماهنگی فلسفه و ادیان

دارای کتاب داشته‌اند. برداشت کاملاً علمی بیرونی که از مشخصات  
نبوغ اوست در جهان اسماعیلیان ادامه نیافت زیرا که این جهان کُل  
بک قطعیت مذهبی و جدلی بخودگرفت.

با این همه روش بیرونی و مبانی فکری او که امروز بدان اشاره  
شد، پس از خودش، مورد استفاده چندتن قرار گرفت. از آنجمله میتوان  
مهمترین آنها را که شاید شاهزاده داراشکوه که از تیموریان هندوستان  
است نام برد. اما بنظر بنده برداشت علمی بیرونی در اکتشاف حقیقت  
تا امروز در جهان اسلام بی همتا مانده است.

## ضمیمہ یک

- Chronology, material published by S. H. Taqizadeh in B. S.O. S. v, VIII (1935-37), p. 950, L. 1-19
- و حکى ذلك امونىوس فى كتابه الذى عمله فى آراء الفلاسفة أن كان لفيثاغورس تلميذان يقال لأحدهما فلايوس و الآخر فيلو كوس. فأما فلايوس فان صار الى بلاد الهند و تلمذله برهمين الذى ينسب عليه البراهمة سبع سنين و تلقى عنه رأى فيثاغورس فلما مات فلايوس اخذ برهمين آراءه على مذهب فيثاغورس و اما فيلو كوس فان صار الى بسابل فلقبه وارطوش المعروف بزرادشت ابن پور كشمب المشهور به سفيد تومان و اخذ منه المذهب فلامات فيلكوس دخل بزرادشت جبل سپلان و مكث فيه سنين حتى نفق كتابه و احدث ما احدث.
- Ammonius, fol. 119  
V. L. 12-15
- ولم يذهبوا مذهب فيثاغورس لأن مذهبه كان مذهبا روحانيا و مذهب المجوس جسمانيا هذا ما كان من الدعوى تلميذ فيثاغورث الذى كان يدعى فلنجس و يعرف بمريوس fol. 120 r, L. 8-10
- فلما دخل الميندس وهو مانخس مملكة الفرس تلميذ زارطوس و هو الذى يعرف بزرادشت fol. 120 v, L. 6-12
- و دخل تلميذ آخر لفيثاغورس يقال له فلانوس من أهل ايتالية فى مدينة الهند فاشاع رأى فيثاغورس و مذهبه فى الروحانية البسيطة فتلمذ رجل من أهل الهندية يقال له برحمنش سبع سنين فتوفى

فلانوس. فلما توفي عنه معلمه زاغ  
عن رأيه قليلا و ذلك أنه جسم  
قوله. وكان الذي أظهر من رأيه  
بمدينة الهند أنا ذاكره

fol. 121 r, L. 15-121 v. L. 5

فلما صارتلميذ فيثاغورس الى  
الهند الذي يدعى فلانوس اشاع راى  
فيثاغورس وكان برحمنش رجلا  
جيد الذهن راغبا في معرفة العوالم  
العلوية فلما توفي فلانوس ترأس  
برحمنش على أهل الهند فكار  
يرغب الناس في تلطيف الأبدال و  
تهذيب الأنفس

fol. 122 r. L. 1-4

فدرس أهل الهند هذا القول  
ورسخ في عقولهم ثم توفي عنهم  
برحمنش. فلما توفي عنهم  
تجسم القول في عقولهم لشدة  
الحرص و العجلة في اللحاق  
بذلك العالم

## ضميمة دو

India, Haydar Abad,  
1958, p. 64, L. 19-p. 65,  
L.2

و قال امونيوس اما انباد قلس  
ومن تقدمه الى هرقل فانهم رأوا أن  
الأنفس الدنسة تبقى بالعالم متشبهة  
حتى تستغيث بالنفس الكلية فتتضرع  
لها العقل و العقل الى البارىء  
فيفيض من نوره عليه و يفيض  
العقل منه على النفس الكلية و هي  
فى هذا العالم فتستضيء به حتى  
تعين الجزئية الكلية و تتصل بها  
فتلحق بعالمها الا أن ذلك بعد  
دهور كثيرة تمر عليها ثم تصير الى  
حيث لا مكان ولا زمان ولا شىء  
مما هذا العالم من تعب أو من  
سرور منقطع.

Ammonius, fol. 130r. L. 4-15

فأما انباد قليس و من كان  
قبله الى هرقل فكانوا يقولون  
انها تبقى فى هذا العالم متشابهة  
حتى استعانت بالنفس الكلية  
التي هي كليتها فاذا استعانت النفي  
الجزئية بالنفس الكلية تضرعت  
النفس الكلية الى العقل و تضرع  
العقل الى البارى فيسبح البارى  
على العقل نوره و يسبح العقل  
على نفس الكل و تسبح النفس  
الكلية على هذا العالم نورها  
الذى قبلت من البارى فتستضيء  
بالأنفس فيستضيء هذا العالم  
مرة أخرى حتى تعين الأنفس  
الجزئية النفس الكلية فيتصل و تلحق  
بعالمها الا أن ذلك بعد دهور كثيرة.  
و كان يقول ليس هناك ثبات لهذه  
الاشياء التي فى العالم.

## ضميمة سه

India. Haydar Abad  
1958, p. 64, L. 9-14

فان امونيوس حكي عن  
فيثاءورس قوله: ليكن حرصكم  
واجتهادكم في هذا العالم على-  
الاتصال بالعلّة الأولى التي هي علّة  
علتكم ليكون بقاءكم دائما وتنجون  
من الفساد والدثور وتصيرون الى  
عالم الحى الحق والعز الحق  
في سرور و لذات غير منقطعة

Ammonius, fol. 121 r.  
L. 9-13

فليكن حرصكم واجتهادكم  
في هذا العالم على الاتصال بالعلّة  
الأولى التي هي علّة علتكم حتى،  
يكون بقاءكم ودوامكم طويلا  
بعد الامن لكم من الفساد والدثور  
وتصيره في العالم الحق والسرور  
الحق والعز الحق و لكون سروركم  
ولذاتكم دائمة متصله غير منقطعة



## یادداشت‌هایی که در متن این مقاله به آنها اشاره شده است

۱- در این مقاله اولین باری است که بنحو کاملی به نبوغ فکری و روش علمی بیرونی در استفاده‌ای که از متن مهم آمونیوس کرده اشاره میشود این رساله در استانبول پیدا شده و نسخه آن در آياصوفیه شماره ۲۴۵۵/۴ برگت ۱۵۷ و الی ۱۳۵ ظ. موجود میباشد. استاد سید محسن مهدی مرحمت فرمودند و نسخه عکسی خود را در اختیار اینجانب قرار دادند. تا بحال دوبار، و آنهم بعنوان زیرنویس از این رساله و ربط آن به بیرونی یاد شده:  
بار اول در کتاب پرفسور اشترن:

S. M. Stern. *Isaac Israeli*, Oxford, 1958

ص ۷۵ زیر نویس شماره ۱

بار دوم پرفسور پترز در:

F. E. Peters. *Aristotle and the Arabs* :

*The Aristotolian Tradition in Islam* New York, 1968.

در ص ۱۲۳، فقط به قسمتی که در «فی تحقیق مال‌الهند» میباشد اشاره‌ای

مختصر کرده.

۲- قدیمیترین متن موجود اسلامی که در آن از آمونیوس نام برده شده

همانا «فهرست» ابن‌الندیم میباشد.

ر. ک. به «الفهرست» تصحیح فلوگل، لیزیگت، ۱۸۷۱. ص ۲۵۳ سطر

۱۹ الی ۲۳. در آنجا ابن‌الندیم از آمونیوس نام برده چنین مینویسد: «قال

اسحق ابن حنین فی تاریخه انه من الفلاسفة الذین بعد جالینوس و قد فر

کتب ارسطاليس و قد ذکرنا الموجود منها عند ذکر کتب ارسطاليس و من

کبه بعد ذلك کتاب شرح مذاهب ارسطاليس فی الصانع، کتاب فی اغراض

ارسطاليس فی کته، کتاب حجة ارسطاليس فی التوحيد». در اینجا وارد بحث

بفرنجی که ممکن است درباره هویت آمونیوس قرن ۵ یعنی آمونیوس پسر هریماس و آیا اینکه آمونیوس دیگری است نمی‌شویم امکان این هست که این‌الندیم هر دوی آنها را در یکجا وبدون تفکیک آورده باشد.

نیز ر. ک. به «المهرست للندیم». تحقیق رضا تجدید. تهران، ۱۳۵۰ ص ۴۰۹ سطر ۵، ص ۳۱۳ سطر ۲۳، ص ۳۱۴ سطر ۱ الی ۴. ایضاً ر. ک. به:

*The Fihrist of al-Nadim*. Ed. B. Dodge, Colombia, 1970.

مجلد دوم: ص ۹۵۹ در آنجا بحثی مختصر درباره آمونیوس شده است. قفطی در «تاریخ الحکما» خود تصحیح جولیس لیرت. لیزیک، ۱۹۰۳. همان ذکری را میکند که این‌الندیم کرده. ولی در ص ۳۵ سطر ۵ چاپ مذکور به آمونیوس لقب رومی می‌دهد. و در ص ۱۶۹ سطر ۱۵، الی ص ۱۷۰ سطر ۳ قفطی از او بنام الحوموس ذکر کرده که اشتباهی است. نام حومویوس را مترجم فارسی «تاریخ الحکما» بعنوان تصحیح اضافه میکند.

ر. ک. به: «تاریخ الحکما قفطی: ترجمه فارسی از قرن یازدهم هجری». تصحیح بهین دارائی. دانشگاه. ۱۳۴۷ ص ۳۳۳ سطر ۳ الی ۹.

برای ذکر ملخصتی از آمونیوس ر. ک. به کتاب عبدالرحمان بدوی:

*La Transmission de la philosophie Greque au monde Arahe*. Paris, 1968

ص ۱۰۷. ولی بدوی از رساله مورد نظر ما در این مقاله نامی نبرده است. ۳- ر. ک.:

*Alfarabi's Philosophische Abhandlungen*- Ed. Fr. Dieterici, Leiden, 1890.

در این مجموعه فارابی در رساله «الجمع بین رایبی الحکیمین» خود دوبار از آمونیوس نام میرد.

یکبار در ص ۲۴ سطر ۲۴ از رساله مشهور آمونیوس درباره صانع، با فهرست چاپ فلوگل، ص ۲۵۳ سطر ۲۲ تطبیق شود. بار دیگر فارابی در ص ۱۰ سطر ۴ از آمونیوس بعنوان حلال مسئله‌ای منطقی نام میرد. ر. ک. به صفحات ۳۸۹ الی ۴۲۴ در:

Mr. Soreth 'Zum infiniten Pradikaf im Zehnten

«Kapitel der Aristotelischen Hermeneutik.»

*Islamic Philosophy and the Classical Tradition. Edited by  
S. M. Stern, Albert Hourani and Vivian Brown.  
Columbia, S.C., 1972.*

۴- ر. ك. به مقاله استاد سيد محسن مهدی:

«Alfarabi against philoponus». *JNES*, V. 26, n.9 (1964),  
صفحات ۲۳۳ الی ۲۶۵. استاد مهدی در این مقاله بحث جامعی درباره سنت  
فلسفی ای که در اسکندر به متداول بوده و سهمی را که آمونیوس در آن داشته کرده است،  
د- ر. ك. به نسخه خطی استانیول که در بالا به آن اشاره شده است این  
رساله را ناسخ آن که گویا از اشاره ای که به صاحب الزمان کرده شیعی و یا  
اسماعیلی بوده در برگ ۱۵۷ ظ. بنام «اختلاف الاقاول فی المبادی» متذکر  
شده. ولی در برگ ۱۵۷، عنوان آن چنین است: «آراء الفلاسفة باختلاف الاقاول  
فی المبادی. فی الباری». اینطور بنظر میرسد که تنها نسخه عربی این متن مهم  
فلسفی در دست است. برای اطلاع از متون یونانی یافت شده آمونیوس. ر. ك. به:

Pauly-Wissowa, V. 1 و Sarton. *Introduction to the  
History of Science*, V. 1, p. 421.

۶- ر. ك. به متونی که سيد حسن تقی زاده از «آثار الباقیه» بیرونی چاپ

کرده ص ۵۹۵ سطر ۱، در:

«A New contribution to the Materials Concerning  
the Life of Zoroaster». *B. S. O.S.*, V. VIII (1935-37), pp.  
947-954.

۷- ابوحاتم رازی داعی الدعاة ری. در اواخر قرن سوم و اوائل قرن  
چهارم بوده او از متن آمونیوس که در دست است در کتاب «اعلام النبوة» خویش  
استفاده کرده. ر. ك. به نسخه خطی المسجد الکبیر در صنعاء شماره ۷۱۵۸.  
برای اطلاع از احوال ابوحاتم رازی ر. ك. به «الفهرست» تصحیح فلوگل ص  
۱۸۸ الی ۱۸۹. و نیز ر. ك. به بر کلمن ضمیمه اول ص ۳۲۳. کتاب «اعلام النبوة»  
رازی یکی از متون بسیار مهم اسماعیلیه است، قسمتی از آنرا پل کراوس در:

«Reziana II». *Orientalia*, 1936

در صفحات ۳۵ الی ۵۶ و ۳۵۸ الی ۳۷۸ چاپ کرده. و نیز حسین واعظزاده تلخیص از آنرا بفارسی برگردانده و در فرهنگ ایران زمین مجلد دوم، ۱۳۳۳، در صفحات ۲۵۹ الی ۲۶۵ چاپ کرده.

۸- برای مثال ر. ك. به «ینبوع ۳۳» در «کتاب البنایع» که آنرا کرین جزو کتاب «ایران و یمن» در سال ۱۳۴۵ چاپ کرده، ص ۷۶ سطر ۱۵ الی ۷۹ سطر ۶. این قسمت با نسخه خطی آمونیوس برگ ۱۵۸ و، و بعد از آن مطابقت میکند. ابویعقوب سجستانی، جانشین ابوحاتم رازی شد و عنوان داعی الدعاهری را بر خود گرفت. ر. ك. «الفهرست» تصحیح فلوگل، ص ۱۸۹ الی ۱۹۰، و بر کلدن. ضمیمه اول ص ۳۲۳ الی ۳۲۴ و سزگین، مجلد اول ص ۵۴۷ و ۵۴۸. ۹- شهرستانی در «ملل و نحل تصحیح کسورتون، لیزیک، ۱۸۴۶ از متن آمونیوس استفاده بسیاری کرده. برای مثال شرحی که بر انبیا دقلیس نوشته. ص ۲۶۰ سطر الی ۲۶۱ سطر ۸ با متن آمونیوس برگ ۱۵۹ ظ، سطر ۱ الی ۱۱۰ و، سطر ۱۵ مطابقت کاملی دارد.

۱۰- ر. ك. به ضمايم سه گانه ای که در ذیل این مقاله آمده.

۱۱- ر. ك. سید حسن تقی زاده، مذکور در بالا، ص ۹۵۰ سطر ۲۰۱.

۱۲- متن آمونیوس از قلاتوس نام میرد. برگ ۱۲۵ ظ، سطر ۷. ولی

در متنی که سید حسن تقی زاده چاپ کرده نام او فلاویوس میباشد، ص ۹۵۰ سطر ۲.

مرحوم تقی زاده این فلاویوس را فیلولائوس (Philolaus)، فیثاغورسی

مشهور دانسته.

ر. ك. تقی زاده، مذکور در بالا، ص ۹۵۳. زیر نویس شماره ۲.

۱۳- متن از بر حمنش یا بر حمنش نام میرد، که گویا تحریض باشد. مثلاً ر. ك.

برگ ۱۲۵ ظ، سطر ۱۵.

۱۴- ر. ك. زیر نویس شماره ۱۲ در بالا.

۱۵ ر. ك. برگ ۱۲۵ ظ، سطر ۱۵:

فلما توفی عنه معلمه زاغ عن رابه فلیلا و ذلك انه جسم قوله.

۱۶- برگ ۱۱۹ ظ. و ما بعد آن

۱۷- برگ ۱۱۹ ظ. سطر ۱۳ و ۱۴

۱۸- ر. ك. بد زیر نویس شماره ۱۵ در بالا.

۱۹- اینجانب از چاپ «فی تحقیق ماللهند» ۱۹۵۸ جلدآباد استفاده کرده‌ام و تمام صفحات به آن چاپ رجوع داده میشود که از این به بعد بمنوان «ماللهند» یاد خواهد شد.

۲۰- ر. ک. به ضمايم سه گانه‌ای که در ذیل این مقاله آمده.

۲۱- ر. ک. به «ماللهند» ص ۵، سطر ۹ الی ۱۲:

وليس الكتاب كتاب حجاج و جدل حتى أستعمل فيه بإسراد حجج الخصوم و مناقضته الزائغ منهم عن الحق و انما هو كتاب حکايت فاورد کلام الهند علی و جهة و اضيف اليه مالليونانين من مثله لتعريف المقاربه بينهم.

۲۲- ر. ک. به «ماللهند» ص ۱۸، سطر ۱۵ و ۱۶:

ولكن اليونانين فازوا بالفلسفة الذين كانوا في ناحيتهم حتى تفحو الهم الأصول

۲۳- ر. ک. به «ماللهند» ص ۵۳، سطر ۹ و به بعد و نیز مقایسه شود با

ص ۵۴، سطر ۸ الی ۱۷.

۲۴- ر. ک. به «ماللهند» ص ۶۴ سطر ۹ الی ۱۴. عین عربی این

عبارت در ضمیمه دوم این مقاله آورده شده.

۲۵- ر. ک. به «ماللهند» ص ۶۴، سطر ۱۹ الی ص ۶۵، سطر ۰۲. عین

عربی این عبارت در ضمیمه سوم این مقاله آورده شده.

۲۶- ر. ک. به «ماللهند» ص ۵۲، سطر ۱۷ الی ص ۵۳. سطر ۰۱.

کلیه عبارت عربی برای اطلاع طالبین بدین صورت است:

و الی مثل هذا اشارات الصوفية فی العارف اذا وصل الی مقام المعرفة

فانهم يزعمون انه يحصل له روحان، قديمة لايجرى عليها تغير و اختلاف بها يعلم

الغيب و يفعل المعجز. و أخرى بشرية للتغير و التكوين.

۲۷- ر. ک. به «ماللهند» ص ۵۲، سطر ۹ الی ۱۰.

۲۸- برای اطلاع بیشتر طالبین عبارات عربی را متذکر میشویم:

و من بلغ هذه الغاية غلبت قوته النفسية علی قوته البدنية فضع الاقتدار علی

ثمانية اشیاء بحصولها يقع الاستغناء فمحال أن يستغنى أحد عما يعجزه، واحد تلك

الثمانية الثمکن من تلطيف البدن حتى نحفي عن الاعين و الثاني الثمکن من تخفيفه

حتى يستوی عنده و طی الشوك و الوحل و التراب و الثالث الثمکن من تعظيمه

حتى يره في صورته هائلة عجيبة و الرابع الثمکن من التراسی علی ايسة فرقه

طلب و السابغ خضوع المرؤوسين و طاعتهم و الثامن الطوائف المسافات بينه و بين المقاصد الثاسعة.

۲۹- جفری (A. Jeffrey) در مقاله خود:

'al- Birûni's contribution to comparative Religion'.

*al - Birûni's Commomoration volume*. Calcutta, 1951. pp. 175-160.

میگوید ص ۷۶ که بیرونی جزو سنی که فقط روش تطبیقی را بکار میبرد قرار گرفته.

اینجانب عقیده دارم که تمام نظریات او درباره بیرونی صدق نمیکند. شاید بهتر باشد که نظریه او را که درباره مطالعات تطبیقی ادیان گفته با نظریات شهرستانی وفق دهیم و نه با نظریات بیرونی.

۳۰- آقای دکتر داریوش شایگان اثر مهم دارا شکوه یعنی «مجمع البحرین» را تجزیه و تحلیل کرده.  
ر. ک. به رساله دکتری او:

'Les relations de l'Hindouï"sme et du Soufisme d'apres le

*Majma 'al- Babrayn de Dara Shukûh*

These de doctorat de 3' cycle. Ecole pratique des Hautes Etudes, V section, 1968.

تلخیص از این رساله در:

*Annuaire*. Ecole pratique des Hautes Etudes, V' Section, V. IXXVI (1968-69) pp. 231-253.

چاپ شده است.