

کتاب الاعلام بمناقب الاسلام

کتابی است در موضوع «تطبیق عقل و دین» و مسئله «اتحاد عاقل و معقول» از فیلسوف اسلامی در قرن چهارم هجری قمری، ابوالحسن عامری نیشابوری. او ظاهراً اولین کسی است که در این زمینه، تألیفی مستقل دارد. این اثر او، مربوط به دوران کمال فکری اوست. نویسنده در این کتاب، برتری اسلام بر سایر ادیان را بررسی نموده و در آخر، به شبهه های دشمنان اسلام پاسخ گفته است.

گزیده هایی از کتاب از نظر نویسنده :

- 1- طبق نظر ابوالحسن، «دین صحیح و عقل صریح» با هم منافات ندارند و اتحاد بین ایندو حلال بسیاری از مشکلات است. مقصود او از «دین صحیح» دینی است که از هر گونه تحریف دور و به طور مستقیم از سرچشمه وحی، نشأت گرفته باشد. نیز «عقل صریح» عقل خالص به دور از هرگونه شائبه اوهم است. این فیلسوف آشنا به اصطلاحات منطق، نقل را ماده عقل می داند و معتقد است که در فهم حقایق الهی و معارف دینی و ابراز آن، نقل بدون عقل و عقل بدون نقل، مفید و منشأ اثر نیستند. گویا وی با این روش خود، می خواسته بین عقل گرایان و اهل نقل سازش و اتحاد برقرار کند.
- 2- فلسفه: عامری بر معقول بودن احکام دینی تأکید و هماهنگی میان فلسفه و دین را بطور مفصل، مورد بحث و بررسی قرار داده و از سخنان منکران این مسئله، انتقاد می کند.
- 3- حدیث: نقش حدیث در فهم حقایق الهی: با اینکه ابوالحسن، عقل و استدلال را در فهم حقایق مهم میداند، لیکن از اهمیت نقل و نقش حدیث در این زمینه غافل نیست. علم حدیث نسبت به سایر علوم دینی، در مقام اساس و ماده و به سایر علوم، مقدم است زیرا اخبار و احادیثی که در مورد همه رشته های علوم وارد است یا از کتب آسمانی یا نقل از پیامبران و پیشوایان دینی و یا میراث بزرگان و حکیمان است، بنابراین از این مهم نباید غافل شد.

رد شبهات:

- قسمت پایانی کتاب، شبهاتی است که نویسنده آنها را رد کرد و جواب داده است. برخی از آنها:
- 1- اینکه پیشرفت اسلام را به شمشیر نسبت داده اند. ج: در پاسخ این شبهه، وی جهاد توصیه کرده است و...
 - 2- اختلافات فرقه ای مسلمانان را به حساب اسلام می گذاشتند.
 - 3- بیان قرآن را مبهم می دانستند. ج: عامری ابهامات قرآنی را تحلیل و تقسیم بندی کرده و هر یک را به جای خود موجه دانسته است و این خود امتیازی است که قرآن، عقول ممتاز را راضی می سازد و کتاب دینی لازم نیست که حتما عوام فهم باشد.

دیدگاه صاحب نظران:

ابوسلیمان سجستانی: او را هم رای گروه اخوان الصفا میداند.

ابوحیان توحیدی: چون "ابوزید بلخی" را فیلسوف زیدی و استاد عامری می داند، در مورد عامری می گوید که وی هدف بلخی را دنبال کرده و از همین رو در سرگردانی بود، به صورتی که گاه به "ابن عمید" پناه می برد و گاه به سپهسالار نیشابور. رویهمرفته در مورد این نویسنده، سخنان مبهم زیاد گفته شده گویا او با محافل و باورهای صوفیان آشنا و مأنوس بوده است. او را قشریان معاصرش به دلیل اعتقاد به قدم عالم و مسائلی از این قبیل به الحاد متهم و قصد جان او را کردند.

معرفی اجمالی نویسنده:

ابوالحسن محمدبن ابی ذر یوسف، عامری نیشابوری، فیلسوف، عارف و منطق دان قرن چهارم هـ ق حدود سال 300 هـ ق در شهر نیشابور (خراسان) بدنیا آمد. مقدمات علوم دینی را همانجا آموخت، سپس سفری به یکی از قرای بلخ کرد. آنجا نزد "ابوزید بلخی" فیلسوف را یاد گرفت و بعد از مرگ او، به بخارا رفت و بعد به «چاچ» و آنجا فقه و کلام آموخت و مجدداً به بخارا برگشت. وی در فاصله سالهای 342 تا 352 هـ ق، در نیشابور اقامت کرد و سال 353 هـ ق به شهر ری رفت و 5 سال ساکن شد و همانجا به تدریس و تألیف مشغول و خدمت ابوعلی مسکویه و آنجا از حمایت و محضر "ابوالفضل ابن عمید" وزیر آل بویه و فرزندش "ابوالفتح" برخوردار شد. دو گزارش از مسافرت‌های او به بغداد در سالهای قبل از 360 و 364 هـ ق شده است. اگر چه در بغداد با کم لطفی دانشمندان آنجا مواجه شد و آزرده خاطر به نیشابور برگشت. ابوالحسن سال 381 در گذشت.

عامری از مهمترین فلاسفه ای است که در فاصله زمانی دو فیلسوف بزرگ یعنی فارابی و ابن سینا بوده است. او علاوه بر اینکه در فلسفه صاحب نظر بود و کتب و رسائل مهمی در این زمینه داشت در باب اخلاق و دین، تحقیق و بررسی کرده و اثرات ارزشمندی از خود دارد. کتاب «الاعلام بمناقب الاسلام» از مقام و منزلت دین اسلام گفته است.

منابع

محمد ابن شاکر کتبی- فوات الوفيات

دائرة المعارف بزرگ اسلامی به نقل از: الاعلام به مناقب الاسلام، الامدعلی الابد، مجله معارف مرکز نشر دانشگاهی

The virtues of Islam

The great work "The virtues of Islam" (al- Aalam Bi Manaqib al Islam) is a book on two basic philosophical problems " unity between the wise and the intellectual" and "correspondence between intellect and religion" . Written by the philosopher " Abul Hasan Ameri Neishabouri" intending superiority of Islam to other religions and also responding to the doubts related to.

According to the author, "the true religion" is the one which is revealed from Divine source: "The explicit intellect" refers to the one which is devoid of doubt (about Islamic teachings).

According to "Amari" Islamic teaching could not be achieved unless by the help of both "Revelation" and "intellect".

The author confirms the harmony between philosophy and religion he also highly emphasizes on the intellectual aspect of religious commandments.

"Ameri" considers the influential role of Prophetic traditions (Hadith) in comprehension of Islamic tenets.

At the end of the book, the author rejects the misgivings expressed about

Islam, and responds to them.

The author

Abul Hasan Muhammad Ameri Neishabouri great Persian philosopher, mystic and logician in the 10th century. He was born in Neishabour – Iran.

He travelled to Balkh and studied philosophy in the presence of “Abu Zayd Balkhi”, and then he continued his studies under the great philosopher and historian (932-1030).

Ameri passed away at the age of 81.

Sources

Islamic Encyclopedia

دوستی و محبت در فلسفه عامری و ابن سینا

فلسفه اسلامی

ابوالحسن عامری

تفاوت دوستی و محبت

ابن سینا

عشق طبیعی و اختیاری

فلسفه اسلامی

فلسفه ی اسلامی، عنوانی است که همواره محل اختلافات تاریخ نگاران بوده است. عده ای چون ارنست رنان، اساساً آن را صرفاً ملغمه ای از اندیشه های ارسطو و نوافلاطونیان می دانند و معتقدند که «اگر مجموعه افکار و عقایدی را که در مناطق امپراطوری اسلامی و در سرزمین هایی دور از شبه جزیره عربستان، به عنوان عکس العملی در برابر روحیه ی عربی به وجود آمد، "فلسفه ی اسلامی" بنامیم، جز خلط مبحثی ناستوده، چیز دیگری نخواهد بود.» در مقابل، گروهی دیگر از محققان به وجود فلسفه ی اسلامی اذعان دارند و هدف آن را "وفق دادن بین فلسفه ی ارسطو و افلاطون و بین عقل و دین" می دانند. در این تلاش، فیلسوفان مسلمان، به سه راه رفته اند: گروهی، چون ابوحامد غزالی، بر عدم امکان اتفاق میان دین و فلسفه تأکید دارند. گروهی دیگر، چون ابن رشد، این نگاه را می پذیرند و برتری را به فلسفه می دهند. دسته ی آخر، چون کندی و فارابی و ابن

سینا، به شرط فرق گذاشتن میان "عقاید عامه و خاصه" و همچنین تأویل آیات قرآن، آشتی میان دین و فلسفه را ممکن می‌دانند. نگاه فیلسوفان مسلمان به مقوله عشق و محبت و دوستی، چنان که در مواردی خود نیز به آن اذعان داشته‌اند، نگاه ارسطویی و گاه افلاطونی است که یگانه پرستی اسلامی و موضوعاتی چون رابطه‌ی بنده با پروردگار نیز بر آن مؤثر بوده است و در نهایت، نظریات خاص و بدیعی را (متأثر از جمع میان فلسفه‌ی یونانی و تعالیم اسلامی) پدید آورده است.

ابوالحسن عامری

به عنوان مثال می‌توان از ابوالحسن عامری، فیلسوف قرن چهارم هجری نام برد که در کتاب "السعاده و الاسعاد" به مقوله‌ی محبت و دوستی می‌پردازد. مباحث عامری در این زمینه، متأثر از اندیشه‌های ارسطو است و خود عامری نیز به آن اذعان دارد و در موارد متعددی به بیان نظریات ارسطو درباره‌ی موضوع می‌پردازد و خود را در مقام شارح نظرات وی می‌نماید. او محبت را به دو گونه‌ی "ذاتی" و "عرضیه" تقسیم می‌کند و می‌گوید که تمایل محبت ذاتیه به "شبییه" و تمایل محبت عرضیه به "اضداد" است. محبت ذاتیه، وصف حال "نفس ناطقه" است که هر چه چون خود بیابد را دوستی می‌دارد، چرا که محب "حق" و "صدق" است در حالی که "نفس شهوانیه" و "نفس غضبیه"، شبیه خود را دوست ندارند و بلکه کسی را دوست دارند که به آنها در رسیدن به مقصودشان کمک کند. عشق نیز "افراط در محبت" است. از نظر عامری، محبت، همانا "الفت" است و این مقوله ای است ضد "بغض و نفرت" که همانندی و موافقت، شرط اساسی آن است. ارتفاق در سفر و جنگ و سایر کارهای اشتراکی، موافقت، شفقت، سلامت نفس و نصیحت از جمله اسباب محبت هستند و در این میان، نصیحت مهمترین سبب محبت است و حتی می‌توان گفت که "نصیحت، همان دوستی است". پاکیزگی لباس نیز از جمله اسباب دوستی است، چرا که "ابتداء دوستی، لذتی است که از دیدار حاصل می‌آید" و در نهایت، "معاشرت" و هم نشینی، چنان که ارسطو نیز بدان اشاره کرده است، از اسباب دوستی و "فعل" آن است.

تفاوت دوستی و محبت

عامری با بیان نظر ارسطو درباره "خود دیگر" بودن دوستان برای یکدیگر، به بیان تفاوت میان دوستی و محبت می‌پردازد و می‌گوید «یک فرد نمی‌تواند دوستان زیادی داشته باشد، در حالی که می‌تواند به افراد زیادی محبت داشته باشد.» وی، با تکرار نظرات ارسطو در بیان ضرورت محبت و دوستی در زندگی انسان و بیان اینکه در فقر و مشکلات، ملجأ و پناهی جز دوست برای انسان نیست و اینکه دوست، با کلام و نگاه و تسلی خاطر در هنگام بروز مشکلات و ابتلا به حزن و اندوه، یاور انسان است و او را معزز می‌دارد، به بیان فضیلت محبت بر کرامت و عزت می‌پردازد و می‌گوید که «محبت، فضیلتی والاتر است و از کرامت بهتر، چرا که از خوبی‌هایی است که از دل انسان برمی‌آید و نه از خارج آن».

محبت فرزند به والدین، به دلیل آن است که آنها علت وجود او بوده‌اند و محبت والدین به فرزند نیز از آن رو است که او "خود دیگر" آنهاست. علت محبت زن و مرد نیز، حفظ نوع بشر (تولید مثل) می‌باشد. محبت میان اعضای مدینه نیز از آن روست که هیچ‌کسی نمی‌تواند به تنهایی احتیاجات خود را برآورد. اینها محبت‌های طبیعی هستند که عامری، به نقل از ارسطو، ذکر می‌کند. عامری، به پیروی از ارسطو، محبوب را بر سه قسم می‌داند: خیر و لذت و نفع. اما سپس اضافه می‌کند که لذت و نفع نیز تنها باید در راستای رسیدن به خیر باشند و تنها در این محبت، محبت معطوف به ذات محبوب است و نه چیزی غیر از آن. این محبت "ذاتی" است و تمام محبت را در خود دارد، یعنی هم خیر همنشین را به دنبال دارد و هم لذت و نفع او را. ارسطو معتقد بود خواستن بهترین خیر برای دوست (که همانا "خدا شدن" است) در دوستی ممکن نیست، چرا که در این صورت دوستی از بین

می رود، دوستی میان انسان و خدایان ممکن نیست. اما عامری می گوید از آنجایی که هر خیری که به دوست برسد، گویی به خود فرد رسیده است، انسان از فضیلت یافتن دوست بر خود اکراه ندارد. عامری در ادامه ی سخنان خود به ارائه ی روش هایی برای برخورد با دوستان و همچنین چگونگی معاشرت با آنها می پردازد.

ابن سینا

ابن سینا نیز از جمله فیلسوفان اسلامی است که به محبت و عشق توجه خاص نشان داده است و رساله ای را نیز به همین نام، "رساله فی العشق" معروف به "رساله ی عشقیه" به نگارش در آورده است. به نظر می رسد این رساله، که در آن از تکاپوی عشق در سراسر کائنات بحث می شود، بخشی از پیکره ی نظام فکری اوست که شاید بعدها تکمیل شده باشد. ابن سینا در این رساله که به 7 فصل تقسیم شده است، عشق را نه چیزی منحصر به انسان، که ساری و جاری در تمام موجودات، از افلاک و عناصر گرفته تا موالید سه گانه (معدنیات و نباتات و حیوان) می داند. حتی می توان گفت که همین عشق، سبب وجودی موجودات است از نظر وی، هر موجودی، بنا به طبیعت خود به سوی کمال، که همانا خیر اوست، متمایل است.

نسبت مراتب موجودات و عشق

موجودات را می توان در سه سطح کلی دسته بندی کرد: آنچه که کمال را در خود دارد؛ آنچه ناقص است و چیزی میان این دو حالت. این گروه سوم را نمی توان به حقیقت از وجود بهره مند دانست و ابن سینا می گوید که ذکر نام آنها در اینجا تنها در "مجاز" ممکن است. اما آنچه ناقص است، "شوق طبیعی و عشقی غریزی" برای رسیدن به کمال دارند و این عشق هرگز از این موجودات جدا نمی شود و اگر چنین نمی بود نیز نیاز به عشقی دیگر بود تا این عشق کلی را حفظ نماید خیر، معشوق بالذات است و اگر تمایل به رسیدن به این معشوق نبود، هیچ حرکت و تلاشی از حیج موجودی سر نمی زد و این عشق به خیر است که موجودات را به جنبش وامی دارد. خیر خود نیز عاشق خیر است و عشق خود در حقیقت چیزی نیست جز "نیکخواهی برای نیک (استحسان الحسن)". خیر اول [خداوند باری تعالی] نیز همین گونه عاشق خود است و عشق او به خود، کامل ترین عشق هاست. ابن سینا برای عشق در میان موجودات، مراتبی را برمی شمارد و از عشق نباتی به عشق حیوانی و از آن به عالم انسانی و در نهایت عشق به علت اولی و معشوق نخستین می رسد. در نفس نباتی، سه قسمت یافت می شود: قوه ی تغذیه، قوه ی رشد و نمو و قوه ی تولید مثل و هر کدام از این قوا، خود مبدأ شوق و عشقی هستند. به عنوان مثال، قوه تولید مثل، مبدأ شوق و عشق به فراهم آوردن شرایط برای به وجود آمدن دگری است که "از اوست (هو منه)". نیروی عشق خواستار تمرکز و وحدت است و این تمرکز در نفوس حیوانی بیش از نفوس نباتی است. در نفوس حیوانی قوه "حاسه" به کار گرفته می شود و از این رو، به واسطه این قوه، نسبت به بعضی چیزها الفت پیدا می کند و نسبت به چیزهایی دیگر کراهت.

عشق طبیعی و اختیاری

عشق، به طور کلی بر دو نوع است: طبیعی و اختیاری (همان). عشق نباتات، از جمله عشق های طبیعی است (که در آن هر موجودی، به اتصال به مکان طبیعی خود که همانا کمال آن است، تمایل دارد) و عشق عالم حیوانات، اختیاری و این دومین، افضل است. چرا که در آن قوه ی حاسه به کار رفته است و مختص حیوان است. در حالی که عشق طبیعی به همه ی موجودات تعلق دارد. اما به نظر می رسد آنچه از بیان تمام اینها منظور نظر ابن سینا بوده است، ذکر "معشوق اول" و نشان دادن قرب به او به عنوان ملاک ارزش هر چیز. البته او اهمیت دستیابی به و لمس معشوق و

همچنین معانقه با وی را نیز برای عاشق غیر طبیعی نمی داند، ولی در نهایت اینها را نیز در چارچوب عشق موجود به "زیبایی (جمیله)" می داند. با توجه به اینکه زیبایی از نظر ابن سینا همان "کمال" است، دوباره توجه خود را به "علت اولی" برمی گرداند و با بیان اینکه دارا بودن تمام خیرها و کمالات، از خصایص لازم علت اولی است، عشق به او را برای "نفوس متألهه" امری طبیعی می شناسد. تحقق شعور در انسان، به وحدت و تمرکز نیروی عشق مدد می رساند و از اینرو، دریافت شوق غریزی و عشق به علت اولی، امری مختص انسان می باشد. در نهایت نیز، ابن سینا، با اسناد این جمله به پروردگار باری تعالی، مبنی بر اینکه "هر که عاشق من شود، من نیز عاشق او خواهم شد (عشقتی و عشقته)"، هر نوع اهمال در پیمودن راه این عشق جایز نمی داند و به تشبیه به "ملک اعظم"، که رضای او نیز در همین تشبیه است، توصیه می کند.

چنان که دیده شد، سخن گفتن از عشق و محبت و دوستی در میان فلاسفه ی اسلامی بی سابقه نیست. گروهی از این فلاسفه، چون ابن سینا، عشق را در چارچوب دستگاه معرفت شناسی دینی خود جای می دهند و گروهی دیگر نیز، چون عامری، آن را بیشتر در چارچوب روابط اخلاقی اعضای جامعه مورد توجه قرار می دهند. علاوه بر اینها، گروهی از فلاسفه ی مسلمان نیز که به فلسفه ی سیاسی اهتمام بیشتری داشته اند، محبت و دوستی را در چارچوب نظریه ی سیاسی خود مطرح نموده اند و بر لزوم آن در جامعه برای دستیابی به جامعه سالم و مناسب زندگی تأکید نموده اند. فارابی و خواجه نصیرالدین طوسی از جمله این اندیشمندان هستند.

منابع

محمد اقبال لاهوری- سیر فلسفه در ایران- ترجمه ا. ح. آریانپور- چاپ پنجم- تهران- انتشارات امیرکبیر

حنا الفاخوری و خلیل الجر- تاریخ فلسفه در جهان اسلامی- ترجمه عبدالمحمد آیتی- چاپ دوم- کتاب زمان

ابن سینا- جامع البدائع- چاپ اول- مصر- مطبعه السعاده

ابوالحسن عامری- السعاده و الاسعاد- به کتابت و مباحثرت مجتبی مینوی- ویسبادن آلمان- انتشارات دانشگاه تهران

ابوالحسن عامری فیلسوفی در میانه فارابی و ابن سینا (دین و فلسفه)

تفکر فارابی

شاگردان مستقیم کندی

عزیمت به غرب و بازگشت به شرق

عامری فیلسوفی در میانه فارابی و ابن سینا

تلاش برای هماهنگی دین و فلسفه

تفکر فارابی

تفکر فارابی در پیچیدگی روش شناختیش، مهارت مابعدالطبیعی و رهیافت مشخص و اختصاصی به مسأله دین و حیانی، نه تنها پیشرفتی نسبت به فکر کندی است بلکه بریدن و گسستن از آن است. پیشرفت های جمعی مترجمان بغداد، و به خصوص انضباط عقلانی حوزه فلسفی بغداد با رهبری متی بن یونس استاد فارابی، به نظر می رسد که کندی را در نقش یک آغازگر ابتدایی که از اهمیتی تاریخی برخوردار است لیکن از لحاظ تأثیر فلسفی ثابت و پایدار چندان اهمیتی ندارد و می گذارد. اما اینکه بر خلاف این باشد از آثار برجسته ترین پیرو او، فیلسوف خراسانی ابوالحسن محمد بن یوسف عامری (متوفی 992/381)، روشن و آشکار است.

شاگردان مستقیم کندی

درباره شاگردان مستقیم کندی بالنسبه کم می دانیم، و تنها در خصوص دو تن از آنان می توان چیزی بیش از اشاره گفت. احمد بن طیب سرخسی (متوفی 381-889) مؤلف برومند و پربار آثار فلسفی، علمی و ادبی بوده و از حمایت و تشویق خلیفه المعتضد برخوردار بود ولی بعداً زندانی و سپس به جرم لغزش ها و تخلفات سیاسی اعدام شد؛ ظاهراً هیچ یک از آثار وی باقی نمانده و ما هیچ مدرک مستقیمی درباره شاگردان وی در دست نداریم. شاگرد تا اندازه ای بهتر شناخته شده او ابوزید خراسانی بلخی (متوفی 934/322) است که، پس از چند سالی تحصیل و مطالعه با کندی در عراق، به زادبوم خود بلخ بازگشت، جایی که کتاب های زیادی در بسیاری از زمینه ها و رشته ها از جمله مطالب فلسفی، علمی و ادبی، علاوه بر دین و علم کلام، نوشت. محققان جدید به ویژه از کتاب بانفوذ و مؤثر جغرافیایی بلخی آگاه شدند، اما رساله ای درباره پزشکی و علم اخلاق، با عنوان نگهداری بدن و نفس، نیز از وی باقی مانده است. میراث کندی توسط دو شاگرد معروف بلخی، ابن فریقون ناشناخته و گمنام، مؤلف خلاصه ای از علوم، و عامری، به نسل بعد منتقل شد.

عزیمت به غرب و بازگشت به شرق

عامری، مانند بلخی، بومی ایران شرقی بود و بیشتر عمر خود را در آنجا گذرانید. چون وی در 992/381 درگذشته است، وقتی با استاد سالخورده خود به تحصیل و مطالعه مشغول بود باید مردی خیلی جوان بوده باشد و فقط دو دهه پس از مرگ استاد بود که به غرب عزیمت کرد و پنج سالی را در ری، در دربار آل بویه نزد وزیر ابن عمید (متوفی 970/360) مشوق و حامی فلاسفه که ابن مسکویه (متوفی 1030/421) را نیز به سمت کتابدار خود استخدام کرد، گذرانید. عامری از ری به بغداد دست کم دو دیدار کرد، جایی که با فلاسفه حوزه آنجا که یحیی بن عدی مسیحی (متوفی 974/364) آن را رهبری می کرد در تماس و ارتباط بود. لیکن بنابر نظر توحیدی (متوفی 1023/414) طنزنویس و وقایع نگار برجسته حیات عقلانی در بغداد آن زمان، عامری مورد استقبال و اعتنای همقطاران بغدادیش، که با وی همچون یک شخص ساده محلی رفتار می کردند، قرار نگرفت و به زودی به سوی جامعه شرق که بیشتر با آن همخو و هم مشرب بود بازگشت. در سال های سپس تر، عامری از التفات و مساعدت شخصیت های برجسته قلمرو سامانیان خراسان و ماوراء النهر برخوردار شد، و در مرکز دودمان آن سلسله، یعنی بخارا، و هم در شهر مهم آن، یعنی نیشابور، اقامت گزید و در آنجا در 992/381 درگذشت.

عامری فیلسوفی در میانه فارابی و ابن سینا

عنوان های حدود بیست و پنج اثر عامری شناخته شده است، و از این میان شش (یا، با اعتماد بر سندی مشکوک، هفت) تای آنها موجود بوده و منتشر شده اند. پس عامری، به استثناء احتمالاً این مسکویه، در نیم قرن بین فارابی و ابن سینا فیلسوف مسلمانی است که دارای اسناد و مدارک بیشتری است. اینکه وی خود را به عنوان ادامه دهنده «حوزه» کندی می دانست نه تنها از اظهارات صریح خود او روشن است، وی کندی و بلخی را می ستاید، و فکر آنان را در مقابل «یاوه گویی ها» ابوبکر رازی (متوفی 925/313) قرار می دهد، و از ذکر فارابی یا دیگر فلاسفه بغداد خودداری می کند. بلکه هم از رشته و حوزه و هم از محتوای مجموعه آثار او آشکار است. لااقل پاره های غیر کامل شروح او را درباره اجزاء ارغنون ارسطویی و برخی عناوینی که حاکی از بحث مستقیم درباره مباحث فیزیک و متافیزیک ارسطویی و نوافلاطونی است، علاوه بر دیگر عناوینی (مانند بسیاری از آثار کندی و بلخی) که با موضوعاتی غیر فلسفی مثل طب، باغبانی علمی و روش ها و طریقه های نیکو سر و کار دارند، در دست داریم.

تلاش برای هماهنگی دین و فلسفه

قابل توجه و شگفت آور است که عامری از آثار باقی مانده خود بیش از همه علاقه مند است ثابت کند که چگونه فلسفه می تواند برای مسائل کلام و الهیات کارا باشد، و چگونه فلسفه و اسلام نه تنها می توانند سازگار باشند بلکه راه هایی مکمل هم برای رسیدن به حقیقت اند. عامری، در این رویکرد، و در رفتار و سلوک بالنسبه محافظه کارانه اش با خود اسلام، است که خویشتن را طرفدار کندی نشان می دهد.

شاید رساترین گواه و شاهد نظریات عامری درباره عقل و وحی مشهورترین اثر او الأعلام بمناب الإسلام (بیان و عرضه مزایای اسلام) است. وی در این اثر، با مخاطب ساختن عامه مردم، پژوهش و تحقیق عقلی عقیده و عمل دینی را به نمایش می گذارد و بر پایه ادعای خود که قصد و غرض نهایی از معرفت عمل با فضیلت است، در مقایسه برنامه ریزی شده اسلام با دیگر ادیان می کوشد نشان دهد که چگونه اسلام در رسیدن به این هدف از رقبای خود موفق تر است. عامری، در فصول مقدماتی خود، فایده هم علوم غیر دینی، که به وسیله علوم چهارگانه (حساب و هندسه و موسیقی و هیئت) نمایش داده شده است، و هم علوم دینی، سنت، قانون (شریعت) و کلام (الهیات)، را مورد بازنگری قرار می دهد، و از ارزش هر یک از این دو گونه معرفت بر ضد حملات طرفداران و پیروان گونه دیگر دفاع می کند؛ وی، به علاوه، بر ارزش مساوی هر یک از علوم دینی اصرار می ورزد، و از مطالعه قانون (شریعت) علیه سنت گرایان محافظه کار، از مطالعه کلام (الهیات) بر ضد فقهای محافظه کار، و از مطالعه سنت در مقابل فقها و متکلمین عقل گرا حمایت می کند. او بعضی فلاسفه، اهل تصنع و تکلف کاذب، و «باطنیان» (که منظور او برخی حلقه ها و انجمن های اسماعیلی است) را که ادعا می کنند کسی که به قدر کافی روشن شده باشد می تواند از رعایت و انجام تکالیف دینی صرف نظر کند، به ویژه مورد انتقاد قرار می دهد.

به طور کلی، عامری به برتری و تفوق دین بر علوم غیر دینی معتقد است، در حالی که عقل می تواند به ارزش و اعتبار معرفت و حیاتی گواهی دهد، پیامبران فوق حکما هستند. او سپس چند فصل ویژه این کتاب را وقف نشان دادن برتری و توفیق اسلام نسبت مسیحیت، یهودیت، کیش مجوس و مانویت در خصوص عقاید، شعائر و مراسم عبادات، سازمان سیاسی، ساختار اجتماعی و تلاش عقلانی می کند؛ و در یک ضمیمه، از اسلام در مقابل حملات راجع به تصویب ضمنی تجاوز و شدت عمل، فرقه گرایی و تعصب گروهی، ابهام کتاب مقدس آن و ادعای دشوار و مشکوک آن که در کتاب مقدس یهودی و مسیحی از پیش نشان و بشارت آن داده شده است، دفاع می کند.

Amiri as a philosopher in the middle of Farabi and Ibn Sina ('s time)

In its methodological sophistication, its metaphysical elaboration and its distinctive approach to the problem of revealed religion, the thought of al-Farabi represents not only an advance on that of al-Kindi but a break with it. The cumulative achievements of the Baghdad translators, and in particular the intellectual discipline of the Baghdad philosophical school led by al-Farabi's teacher Matta ibn Yunus, would seem to relegate the earlier al-Kindi to the role of a primitive initiator, enjoying some historical importance but little if any abiding philosophical influence. That such was not case, however, is clear from the works of his most prominent epigone, the Khurasanian philosopher Abu'l-Hasan Muhammad ibn Yusuf al-Amiri (d.381/992)

Kindi's immediate pupils

Of al-Kindi's immediate pupils we know relatively little, and only two of them can be said to be more than shadows. Ahmad ibn al-Tayyib al-Sarakhsi (d.286/899) was a prolific author of philosophical, scientific and literary works who enjoyed the patronage of the caliph al-Mu'taid but was subsequently imprisoned and then executed for political offences, none of his works appears to be extant, and we have no direct evidence for any of his students. (See Franz Rosenthal, Ahmad b.at-Tayyib as-Sarahsi (New Haven, 1943). Somewhat better known is the Khurasanian Abu Zayd al-Balkhi (d.322/ 934), who after studying for some years with al-Kindi in Iraq, returned to his native Balkh, where he wrote extensively in many fields, including philosophy, science and literary topics, as well as religion and theology. (See Encyclopaedia of Islam, new edition (Leiden and London, 1954), s.v."al-Balkhi, Abu Zaya," E. K. Rowson, "The Philosopher as Litterateur: al-Tawhidi and His Predecessors", Zeitschrift fur Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften ,6 (1990): 50-92.) Modern scholars have been chiefly aware of al-Balkhi's influential geographical work, but a treatise on medicine and ethics, entitled Sustenance for Body and Soul, has also been preserved. (Masalih al-abdan wa'l-anfus, facsimile edition (Frankfurt am Main, 1984). The legacy of al-Kindi was carried on the following generation by two known pupils of al-Balkhi, the obscure Ibn Farghun, (See Encyclopaedia of Islam, new edition, Supplement, s.v. "Ibn Farighun.") author of a Compendium of the Sciences, (Ibn Fari'un, Jawami' al-ulum, facsimile edition (Frankfurt am Main.985). and al-Amiri.

setting out for the west and coming back to the East

Like al-Balkhi, al-Amiri was a native of eastern Iran, and spent most of his life there. As he died only in 381/992, he must have been a very young man when he studied with his aged master, and it was only some two decades after the latter's death that he set out for the West, spending some five years in Rayy, at the court of the Buyid vizier Ibn al-Amid (d.360/970), a patron of philosophers who also employed Ibn Miskawayk (d.421/1030) as his librarian. From Rayy, al-Amiri made at least two visits to Baghdad, where he came into contact with the philosophers of the local school, now led by the Christian Yahya ibn Adi (d. 364/974). but according to al-Tawhid (d.414/1023), the brilliant and sardonic chronicler of intellectual life in the city at this time, al-Amiri was not well received by his Baghdad colleagues, who treated him as an unsophisticated provincial, and he soon retreated to the more congenial society of the East. In his later years al-Amiri enjoyed the favour of prominent figures in the Samanid realm of Khurasan and Transoxania, and resided both in the dynasty's capital, Bukhara, and its leading city, Nishapur, where he died in 381/992. (For al-Amiri's biography, see Everett K. Rowson. *A Muslim Philosopher on the Soul and Its Fate: al-Amiri's Kitab al-Amad ala l-abad* (New Haven, 1988): 3-7, and Joel L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival during the Buyid Age* (Leiden, 1986): 233-41.)

Amiri as a philosopher in the middle of Farabi and Ibn Sina's time

The titles of some twenty-five of al-Amiri's works are known, and of these six (or seven, depending on a contested attribution) are extant and have been published. With the possible exception of Ibn Miskawayh, then, al-Amiri is the best-documented Muslim philosopher from the half century between al-Farabi and Ibn Sina. That he perceived himself as continuing a Kindi "school" is clear not only from his own explicit statements – he praises al-Kindi and al-Balkhi, contrasting their thought with the "raving" of Abu Bakr al-Razi (d.313/925) and avoiding any mention of al-Farabi or other Baghdad philosophers- but also from both the range and content of his oeuvre. We have fragmentary evidence for his commentaries on parts, at least of the Aristotelian *Organon*, and some titles which suggest direct treatment of topics in Aristotelian and Neoplatonic physics and metaphysics, as well as other titles concerned-like many of al-Kindi's and al-Balkhi's works –with such non philosophical subjects as medicine, horticulture and good manners.

Attempt for harmonizing religion with philosophy

But it is striking that in his extant works al- Amiri is concerned above all to show how philosophy can be applied to questions of theological nature, and how philosophy and Islam can be not only reconciled but treated as complementary avenues to truth. It is this approach, and in his relatively conservative treatment of Islam itself, that al- Amiri shows himself to be true Kindian.

Perhaps the most eloquent testimony to al- Amiri's views on reason and revelation in his best – known work, *An Exposition on the Merits of Islam*. (Al- l'lam bi-manaqib al- Islam, ed. A. Ghorab (Cairo, 1967.) Addressing himself to a lay audience, he argues in this work for a rational investigation of religious belief and praxis, and on the basis of his claim that ultimate purpose of knowledge is virtuous action, attempts in programmatic comparison of Islam with other religions to show how Islam is more successful than its rivals at achieving this goal. In his introductory chapters, al-Amiri reviews the utility of both the secular sciences – represented by the quadrivium- and the religious sciences- Tradition, Law and Theology – and defends the value of each of these two kinds of knowledge against attacks from adherents of the other, he further insists on the equal validity of each of the religious sciences, supporting the study of Law against conservative traditionists, of Theology against conservative jurists and of Tradition against rationalizing jurists and theologians. Singled out by him for particular criticism are philosophers, pseudo- sophisticates and “esoterists” (by which he means certain Isma'ili circles) who claim that the sufficiently enlightened can dispense with observance of religions duties. In general, al- Amiri maintains the superiority of the religious to the secular sciences, while reason can testify to the validity of revelatory knowledge, prophets are superior to sages. He then devotes individual chapters of this book to showing Islam's superiority to Christianity, Judaism, Magianism and Manichaeism with respect to belief, ritual, political organization, social structure and intellectual endeavor, and in an appendix defends Islam against attacks on its purported approval of violence, its factionalism, the ambiguity of its Scripture and its problematic claim to having been prefigured in Jewish and Christian Scripture.

Religion and philosophy between Ikhwan al-safa and Baghdad school

There is an apparent reference to this work in an account by al-Tawhid of a celebrated altercation between al-Maqdisi, a member of the Brethren of Purity (Ikhwan al-Safa', see next chapter), and the religious conservative al- Jariri, in

which the latter's arguments point up the basic difference in attitude towards the revealed religion between members of the Kindi school and Baghdad philosophers. (Al-Tawhidi, *al-Imta' wa'l-mu'anasah*, ed. A. Amin and A. al-Zayn (Cairo, 1953), 2: 13-23, see Joel L. Kramer, *Philosophy in the Renaissance of Islam: Abu Sulayman al-Sijistani and His Circle* (Leiden, 1986): 230-43, Humanism: 168-74, 237f, Rowson, *A Muslim Philosopher*. 22- 4.) Attacking the Brethren for their to harmonize philosophy with the religious law, al-Jariri refers to previous attempts to do something of a similar nature, giving three specific examples: Abu Zayd al-Balkhi, who compared philosophy and to the Shari'ah to an mother and a wet-nurse, Abu Tammam al-Nisaburi, an obscure philosopher with Isma'ili ties, and al-Amiri, whom al-Jariri describes as persecuted for his godless views, forced to seek sanctuary with Ibn al-Amid, and attempting to gain favour with the masses by writing books in support of Islam. In this same passage, al-Tawhid depicts his master, Abu Sulayman al-Sijistani of the Baghdad school of philosophy, as equally opposed to the kind of harmonization envisaged by the Brethren, albeit for reason very different from those of al-Jariri: in contradistinction to such philosophers as al-Balkhi and al-Amiri, the interconfessional Baghdad school found it in their interest to keep their the domain of revealed religion as possible.

Applying philosophical arguments for defending of Islam

Besides his general defence of Islam, al-Amiri also applied philosophical arguments to specific theological questions, as can be seen most clearly from his discussion of the fate of the individual soul after death in the book *On the Afterlife*. (Al-Amad ala'l-abad, in E. K. Rowson, *A Muslim Philosopher*.) Relying heavily on lost Neoplatonic commentary on Plato's *Phaedo*, al-Amir reproduces in this work a series of standard arguments for the immortality of the soul, accompanied by a survey of Aristotelian psychology as modified in the Alexandrian Neoplatonic tradition. Granting that the pagan Greek philosophers did not acknowledge the resurrection of the body, although they accepted both the immortality of the soul and its reward and punishment in the afterlife, al-Amiri present the Qur'anic revelation concerning the Garden and the Fire as a necessary supplement to philosophical analysis, providing crucial information inaccessible to the unaided human intellect, but retains a prudent agnosticism about the exact form of bodily resurrection. In the introductory chapters of this work he offers a survey of early Greek philosophy, summarizing the lives and opinions of Empedocles, Pythagoras, Socrates, Plato and Aristotle, and asserting historical connections between the prophetic and philosophical

traditions, these chapters proved to be the single most influential piece of all of al- Amiri's work, reappearing in some form in most of the major doxographies of the following centuries.

Intellectual explanation of free will and predestination

In another pair of work, al- Amiri applies Aristotelian and Neoplatonic concepts to the fraught question of will and predestination. The Deliverance of Mankind from the Problem of Predestination and Free Will, (Inqadh al- bashar min al- jabr wa'l –gadar, ed. S. Khalifat, Rasa'il Abi'l –Hasan al- Amiri wa- shadharatuhu'l –falsafiyah (Amman, 1988): 247-71.) the earlier of the two, focuses on this question as formulated by Islamic theologians, but attempts to resolve it through an analysis of Aristotelian causation, the conclusion is presented as a "middle path" between the two extremes, and identified with a celebrated pronouncement by Abu Hanifah denying both divine compulsion (jabr) and unrestricted human delegation of power (tafwid). Here, as elsewhere in al- Amiri's writings, his theological affiliation seems to be essentially Maturidite, the Mu'tazilites are occasionally attacked by name, the Ash'arites more obliquely by doctrine but anonymously. In this work al- Amiri also explicitly reiterates a fundamental doctrine of al-Kindi, identifying God's act of creation ex nihilo (ibda) as a unique form of causation, distinct from and superior to the four Aristotelian causes. In his later Determination of the Various Aspects of Predestination (Al- Taqrir li- awjuh al-taqdir ,ed.. S. Khalifat, op. cit.: 301-41.) he repeats many of these arguments, but treats the entire questions in a more purely philosophical way, relying particularly on Aristotle's discussion of change in the Physics.

Optics

An ostensibly more technical work, Vision and the Visible is primarily devoted to reviewing various Greek theories in optics and the physiology of vision, yet here again al- Amiri shows his concern with theological questions, launching into a spirited attack on theological occasionalism, and framing the entire discussion with two laments on the anti- intellectualism of the present day.

Amiri's attempt for presenting a philosophical system

While various aspects of al- Amiri's philosophical tenets emerge in all these works, the only extant example of something approximating an exposition of a philosophical system is his Chapters on Metaphysical Topics, (Fusul fi'l – ma'alim al-ilahiyyah, ed.S. Khalifat, op. cit. 261-79.see also E.K. Rowson, "As

Unpublished Work by al- Amiri and the Date of the Arabic De causis”, Journal of the American Oriental Society, 104(1984): 193-9.) Which consists primarily of a paraphrase of the celebrated Liber de causis, itself a reworking of Proclus’s Elements of Theology. While recognizing, like al- Kindi, the basic hypostases of Plinian Neoplatonism, al- Amiri’s system lacks both the complexities of Proclean henads and the cascading intellects associated with the celestial spheres which are found in al- Faradi and Ibn Sina. His concentration on the hypostasis of Soul, its intermediary position in the universe and the ethical consequences of this position, is most comparable to what we find in the ethical works of his contemporary Ibn Miskawayk, with whom he undoubtedly shared some basic sources.

Greet effect of Greek (philosophical) sources on Amiri’s thought

Although he rarely cites Greek philosophers or their works by name, al- Amiri clearly had access to wide range of translated Greek materials, particularly pseudonymous ones. Besides the De causis, he quotes passages from the Theology of Aristotle, the Liber de pomo, and the bizarre doxography of pseudo- Ammonius, and the influence of other, unidentifiable works is detectable throughout his oeuvre. The span of Greek sources at his command would be increased even more if we could be sure of his authorship of the work entitled On Happiness and its Creation in Human Life, (Al- Sa’adah wa’l –isad, facsimile of copy by M. Minovi (Wiesbaden, 1957-8), for the problem of attribution, see Rowson, A. in *Philosopher*. 15-17.) a major doxography of ethical and political thought in which extensive citations from Plato and Aristotle, as well as various pre-Socratics and later Greek philosophers, are juxtaposed with others from Sassanian wisdom literature and from the Qur’an and Hadith major Islamic religious figures and Arabic poets, to form a coherent disquisition on happiness in both the individual and the polity

H.

Al- Amiri’s interpretation of Greek philosophy as a whole and his particular brand of Neoplatonism, can be widely paralleled in works by his contemporaries, in particular Ibn Miskawayh and, with reservations the Brethren of Purity, but in his particular concern to convince the religiously committed of the acceptability and utility of this philosophy, he appears to be the last representative of trend initiated by al- Kindi, To the extent a reconciliation between philosophy and Islam of enduring influence was to be achieved, it was on very different basis, that of the thought of another

Khurasanian philosopher from the next generation, Ibn Sina, Ibn Sina had little use for any his predecessors, with the exception of al-Farabi, and he attacked the Kindians in general as well as al-Amiri by name, (See Dimitri Gutas, Avicenna and the Aristotelian Tradition (Leiden, 1988): 292) whether, and in what ways, al-Amiri's thought may nevertheless have contributed to Ibn Sina's new synthesis is a question in need of further investigation.

Sources

History of Islamic philosophy – seyed Hossein Nasr- pages:216to220

For Tahoor Encyclopedia - 2014

ابوالحسن عامری فیلسوفی در میانه فارابی و ابن سینا (نظام فلسفی)

:

دین و فلسفه در میان اخوان الصفا و حوزه بغداد

استفاده از استدلالات فلسفی برای دفاع از اسلام

تبیین عقلانی مسأله اراده آزاد و سرنوشت

تلاش عامری برای ارائه نظام فلسفی

تأثیر وسیع منابع یونانی بر تفکر عامری

دین و فلسفه در میان اخوان الصفا و حوزه بغداد

توحیدی در تبیین مجادله ای مشهور بین مقدسی، عضدی از برادران پاکی و صفا و جریری، محافظه کار دینی، به این اثر اشاره صریحی کرده است؛ در این اثر استدلالات جریری به اختلاف اساسی در طرز فکر و رویکرد نسبت به دین وحی شده بین اعضاء حوزه کندی و فلاسفه بغداد اشاره دارد. جریری به «اخوان» به خاطر کوشش آنان در سازش و هماهنگ سازی فلسفه با قانون دینی حمله می کند و با اشاره به کوشش های قبل از آنان، برای کاری با ماهیت مشابه، سه نمونه ویژه را ارائه می دهد: ابوزید بلخی، که فلسفه و شریعت را با مادر و دایه مقایسه کرده، ابوتمام نیشابوری، فیلسوفی گمنام و نامعلوم با پیوندهای اسماعیلی، و عامری، که جریری او را کسی معرفی می کند که به خاطر نظریات بی دینانه و خدانشناسانه اش مورد اذیت و آزار بود، و مجبور شد در جست و جوی پناهگاه به ابن عمید پناهنده شود، و کوشید توجه و التفات عامه مردم را با نوشتن کتاب هایی در حمایت از اسلام به دست آورد.

در همین فرقه، توحیدی استاد خود ابوسلیمان سجستانی، از حوزه فلسفی بغداد، را کسی توصیف می کند که او نیز مخالف آن نوع توافق و هماهنگ سازی توسط «اخوان» بود، اگرچه به دلایلی خیلی متفاوت از دلایل جریری. در تشخیص و فرق گذاری فلاسفه ای نظیر بلخی و عامری، حوزه بغداد

ضمناً در علاقه آنان این را یافت که بحث های فلسفی خود را تا آنجا که ممکن است از قلمرو دین و حیانی دور نگاه می دارند.

استفاده از استدلال فلسفی برای دفاع از اسلام

عامری، علاوه بر دفاع کلی از اسلام، استدلال فلسفی را نیز برای مسائل خاص کلامی به کار می برد، چنانکه این را می توان به وضوح کامل از بحث او درباره سرنوشت نفس فردی پس از مرگ در کتابش درباره بعد از زندگی) الأمَد الی الأبد (مشاهده کرد. عامری در این اثر، با اعتماد بر یک شرح مفقود نوافلاطونی از فایدون افلاطون، یک سلسله استدلال متداول و قبول شده در ورود جاودانگی نفس را، همراه با مطالعه و بررسی اجمالی علم النفس ارسطویی آن گونه که در سنت افلاطونی اسکندرانی تغییر یافته و اصلاح شده است، دوباره اقامه می کند. با این فرض که فلاسفه مشرک یونانی رستاخیز تن را تصدیق نمی کردند، هر چند هم جاودانگی نفس و هم پاداش و کیفر آن را در بعد از زندگی قبول داشتند، عامری وحی قرآنی درباره بهشت و دوزخ را به عنوان مکمل ضروری برای تحلیل فلسفی معرفی می کند، با این قید که آگاهی قطعی برای عقل یاری نشده انسانی غیر قابل دسترسی است، لیکن یک نظریه لادریه احتیاط آمیز را پیرامون صورت دقیق رستاخیز بدنی نگاه می دارد. در فصول مقدماتی این اثر بررسی و مطالعه ای درباره فلسفه یونانی ارائه می دهد، شرح زندگی و عقاید امپدکلس، فیثاغورس، سقراط، افلاطون و ارسطو را خلاصه می کند، و روابط تاریخی بین سنت های نبوی و فلسفی را اظهار می دارد؛ این فصول ثابت می کنند که مؤثرترین قطعه تمام اثر عامری هستند، و به صورتی در اغلی عقاید نگاری های مهم قرن های آینده دوباره نمودار می شوند.

تبیین عقلانی مسأله اراده آزاد و سرنوشت

عامری، در جفت دیگری از آثار خود، مفاهیم ارسطویی و نوافلاطونی را درباره مسأله اراده آزاد و سرنوشت و تقدیر به کار می برد. رهایی بشر از مسأله سرنوشت و اراده آزاد (انقاذ البشر من الجبر و القدر)، در نخستین اثر از این دو، بر این مسأله آن گونه که نزد متکلمین اسلامی تنظیم و صورت بندی شده است متمرکز می شود، لیکن می کوشد تا آن را از راه تحلیل علیت ارسطویی حل کند؛ نتیجه به عنوان «حد وسط» بین دو حد افراط و تفریط معرفی شده، و با اظهار نظر رسمی (فتوا) مشهور ابوحنیفه که منکر جبر الهی و واگذاری (تفویض) قدرت غیرمحدود و آزاد است یکی گرفته شده است. در اینجا و در نوشته های دیگر عامری، به نظر می رسد که وی اساساً به ماتریدی پیوستگی و قرابت کلامی دارد، معتزله گهگاه به نام، و اشعریان بیشتر به طور غیر مستقیم با ذکر نظریه شان ولی بی نام، مورد حمله قرار گرفته اند. در این اثر، عامری همچنین صریحاً عقیده و آموزه بنیادین کندی را تکرار می کند، در حالی که فعل آفرینش خداوند از هیچ (ابداع) را، به عنوان یگانه صورت علیت از چهار علت ارسطویی متمایز و برتر می داند. در اثر سپس تر خود، تعیین جنبه های گوناگون تقدیر، بسیاری از این دلایل را تکرار می کند، لیکن تمام مسئله را به روشی صرفاً فلسفی تر بیان می کند، در حالی که به ویژه بر بحث ارسطو از صدفه در طبیعیات (فیزیک) تکیه می کند.

اثری به ظاهر فنی تر، ابصار و مبصر (رؤیت و مرئی)، اصولاً به بازنگری نظریه های مختلف یونانی در علم مناظر و مرایا (علم نور و بصر) و فیزیولوژی رؤیت اختصاص دارد؛ با وجود این، در اینجا باز هم عامری علاقه خود را به مسائل کلامی نشان می دهد، و بر نظریه کلامی علل موقعی حمله دلیرانه ای کرده، و بحث تام و تمامی را با دو اظهار تأسف درباره مذهب ضد عقلی روزگار خود طرح و تنظیم می کند.

تلاش عامری برای ارائه نظام فلسفی

در حالی که جنبه های گوناگون عقاید فلسفی عامری در همه آثارش ظاهر است، تنها نمونه باقی مانده از چیزی قریب به عرضه نظامی فلسفی، اثر وی به نام فصولی بر مطالب مابعدالطبیعی (الفصول فی المعالم الالهیه) است، که اصولاً شامل شرح و تفسیر کتاب مشهور به کتاب العیالاست، خود این کتاب تلخیصی آزاد از اصول الهیات پروکلوس است. عامری در حالی که همچون کندی، فرض های اساسی مذهب نوافلاطونیفلوطینی را تصدیق می کند، نظامش هم فاقد پیچیدگی های واحدهای (هنادس) پروکلینی و هم فاقد عقول فیاضه ای است که با افلاک آسمانی موجود در فلسفه های فارابی و ابن سینا مرتبط هستند. تمرکز او بر فرض نفس جهانی، نظریه وسائط در جهان و نتایج اخلاقی این نظریه، نسبت به آنچه در آثار اخلاقی هم عصر او ابن مسکویه می یابیم، که با وی بدون تردید در برخی منابع اساسی شریک بود، بسیار قابل مقایسه است.

تأثیر وسیع منابع یونانی بر تفکر عامری

هر چند عامری به ندرت از فلاسفه یونانی یا از آثار آنان به نام یاد می کند، معلوم است که به سلسله وسیعی از مطالب ترجمه شده یونانی، به ویژه آثاری با اسم مستعار، دسترسی داشت. وی، علاوه بر درباره علل، قطعاتی از الهیات ارسطو، کتاب میوه پروری، عقاید نگاری عجیب و غریب آمونیوس مجعول را نقل می کند، و نفوذ و تأثیر دیگر آثاری که اصلیت آنها ناشناخته است در سراسر مجموعه آثار او کشف شدنی است.

اگر درباره اصلیت اثر او با عنوان درباره سعادت و پدید آوردن آن در زندگانی انسانی (السعادة و الاسعاد) مطمئن شویم، با توجه به عقایدنگاری فکر سیاسی و اخلاقی مهمی که در آن نقل قول های جامع و گسترده از افلاطون و ارسطو و همچنین از فلاسفه متعدد پیش از سقراط و فلاسفه متأخر یونانی، که با دیگر اقوام از ادبیات حکیمانه ساسانی و از قرآن و حدیث، شخصیت های بزرگ دینی اسلامی و شاعران عرب در کنار هم جمع شده اند تا رساله ای منسجم درباره سعادت فرد و جامعه فراهم آید، پهنای منابع یونانی به موجب تسلط او حتی بیشتر افزایش خواهد یافت. شرح و تفسیر عامری از فلسفه یونانی به طور کلی و نشان و داغ ویژه مذهب نوافلاطونی بر وی، می تواند در آثار معاصرانش، به خصوص ابن مسکویه و، با قید و شرطهایی، اخوان الصفا، به نحو گسترده نظیر و همانند داشته باشد، لیکن، در علاقه خاص وی به متقاعد کردن قابلیت قبول و سودمندی این فلسفه از لحاظ دینی، به نظر می رسد که او آخرین نماینده روشی است که کندی آغاز کرد.

با اینکه تا اندازه ای سازش و توافق بین فلسفه و اسلام تأثیری با دوام حاصل کرده بود، اما این امر بر مبنای خیلی متفاوتی مبتنی بود، یعنی بر فکر یک فیلسوف دیگر خراسانی به نام ابن سینا از نسل بعد. ابن سینا نام اسلاف خود را به استثنای فارابی، کم به کار می برد؛ و پیروان کندی را به طور کلی و عامری را به نام مورد حمله و انتقاد قرار داده است؛ با وجود این، اینکه آیا، و در چه راه هایی، فکر عامری به تألیف و ترکیب جدید ابن سینا کمک کرده است مسأله ای است که نیازمند پژوهش بیشتر است.

منابع

اورت ک. راوسون- تاریخ فلسفه اسلامی- ترجمه دکتر سیدجلال الدین مجتبوی- صفحه 375-382