

Research Paper

Ibn Rushd's Middle Commentary on Aristotle's Poetics and the Conflicts between Philosophy, Revelation, and Poetry

Gholamreza Esfahani*

¹ Ph. D in Persian Language and Literature, Islamic Azad University of Iran, Mashhad Branch 10.22080/lpr.2024.27389.1047

Received:
July 08, 2024
Accepted:
August 30, 2024
Available online:
August 31, 2024

Keywords:
Natural nation, unnatural nation, the conflict between philosophy and poetry, revelation, religious books, Arab poetry

Abstract

The so-called 'conflict between philosophy and poetry', as can be seen in Plato and Aristotle, has two dimensions: first, to place poetry in a position inferior to philosophy, and second, to absorb poetry in philosophy. The purpose of this study is to draw the main lines of Ibn Rushd's argument, based on a kind of close reading, in the work known as Middle Commentary on Aristotle's Poetics so that based on them, the claim that Ibn Rushd, following Plato and Aristotle (each in his own way), depicted this conflict in the mentioned work. When this conflict reaches the tradition of Muslim philosophers in the Middle Ages, specifically Ibn Rushd, it is divided into two conflicts: first, the conflict between revelation and poetry, and second, the conflict between philosophy and revelation/poetry. It should be noted that the distinction that Ibn Rushd himself makes between natural nations [al-umam al-ṭabīyyah] and so-called unnatural nations is a pivotal distinction for the present research.

*Corresponding Author: Gholamreza Esfahani

Address: Ph. D in Persian Language and Literature,
Islamic Azad University of Iran

Email: gholamrezaesfahani387@gmail.com

علمی

کشاکش فلسفه، وحی و شعر در تلخیص الشعر ابن رشد

غلامرضا اصفهانی^{*۱}

^۱ دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی ایران، واحد مشهد



10.22080/lpr.2024.27389.1047

چکیده

کشاکش فلسفه و شعر، آن‌گونه که در فلسفه افلاطون و ارسطو آن را می‌بینیم، دو بعد دارد: اول، قرار دادن شعر در جایگاهی فروتر از فلسفه، و دوم، جذب شعر در فلسفه. قصد این مقاله قصد ترسیم خطوط محوری استدلال ابن رشد، بر مبنای نوعی خوانش از نزدیک (close reading)، در اثر مشهور به تلخیص الشعر ابن رشد است تا بر اساس آن‌ها این ادعا پیش نهاده شود که ابن رشد به پی‌روی از افلاطون و نیز ارسطو (هر کدام به شیوه خود) این کشاکش را در اثر نام برده تصویر کرده‌است. با این تفاوت مهم که وقتی ابن کشاکش به سنت فیلسوفان مسلمان در قرون میانه و به طور خاص به ابن رشد می‌رسد خود به دو کشاکش تقسیم می‌شود: نخست، کشاکش وحی و شعر، و دوم، کشاکش فلسفه و وحی/شعر. نکته قابل توجه این‌که تمایزی که خود ابن رشد بین امت‌های طبیعی [الأمم الطبيعية] و اقوام به اصطلاح غیرطبیعی قائل است، برای این مقاله در حکم تمایزی محوری لحاظ شده‌است.

تاریخ دریافت:

۱۸ تیر ۱۴۰۳

تاریخ پذیرش:

۹ شهریور ۱۴۰۳

تاریخ انتشار:

۱۰ شهریور ۱۴۰۳

کلیدواژه‌ها:

أمم طبیعی، أمم غیرطبیعی، کشاکش فلسفه و شعر، وحی، کتب دینی، شعر عرب.

* نویسنده مسئول: غلامرضا اصفهانی

آدرس: دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی ایران، واحد مشهد
ایمیل: gholamrezaesfahani387@gmail.com

۱ مقدمه

نیز است که شخصیت سقراط در آن شرکت ندارد. سخن‌گوی اصلی، به جای سقراط، در این دیالوگ شخصیتی به نام «بیگانه آنتی» (آئنا یوس کسنوس) است. با این‌همه طنین استدلال‌های سقراطی در کلام بیگانه آنتی نیز هویدا است و بیهوده نیست که ارسطو در سیاست میان بیگانه آنتی و سقراط تمایزی نمی‌گذارد (نک: Ibid: ۲). افلاطون در قوانین، از زبان بیگانه آنتی، درباره شاعران تراژدی‌پرداز چنین آورده‌است:

اکنون درباره آن‌چه که شاعران جدی (سپودایوس) ما خوانده می‌شوند، یعنی تراژدی‌پردازان، تصور کن برخی از ایشان نزد ما بیایند و پرسش‌هایی نظیر این بپرسند که «ای بیگانگان (کسنوی)! آیا ما می‌توانیم یا نمی‌توانیم به دیدار شهر و سرزمین شما بیاییم و به کار شعر درآییم؟ یا [این‌که] شما چه تصمیمی در این باره گرفته‌اید؟»، بهترین پاسخ برای این مردان الهام‌آلود (ثیویس آندرا) با نظر به این موضوع چیست؟ بنا به داوری من پاسخ باید چنین باشد: «ای نژاده‌ترین بیگانگان (هوی آریستوی، فانی، تون کسنون)! ما خودمان، به قدر استطاعت‌مان، در کار برساختن تراژدی‌ای هستیم که هم‌زمان زیباترین (کالیستس) و نیکوترین (آریستس) است، دست‌کم تمامت شهرسامانی (پولیتیا) ما در قالب بازنمای زیباترین و بهترین زندگانی رقم خورده، که در عالم واقع، بنا به تأکید ما، همانا تراژدی راستین (آلیس تراگویدیا) است. بنابراین ما خودمان برسازندگان همان چیزی هستیم که شما برمی‌سازید، رقیبان هنری (آنتی‌تخنوی) شما و هم‌آوردان (آنتاگونیستای) تان بر سر زیباترین نمایش (کالیستوس دراماتوس)، که امید ما بر آن است، قانون راستین (نوموس آلیس) باشد و تنها

افلاطون در دیالوگ جمهوری (۶۰۷) (باز زبان سقراط به کهن کشاکشی اشاره می‌کند که از دیرباز میان فلسفه و شعر برقرار بوده‌است. این نکته گذشته از آن که پرتوی بر تفاوت‌های میان رویکرد افلاطون و ارسطو، به‌رغم شباهت‌های بنیادین ایشان، به مقوله شعر می‌اندازد، دست‌مایه‌ای قابل اتکا برای اندریافت نگرینستار ویژه فیلسوفان مسلمان قرون میانه به شعر، مشخصاً ابن‌رشد در تلخیص‌الشعر، نیز فراهم می‌آورد. چارلز باترورث در مقدمه‌ای که بر ترجمه انگلیسی خود از اثر نام‌برده نگاشته‌است خاطر نشان می‌کند که «ابن‌رشد در مقایسه با ارسطو دریافتی بس مضیق‌تر از کاربرد شعر دارد، دریافتی که خیلی نزدیک است به آنچه سقراط در جمهوری پیش می‌گذارد» (Butterworth, ۲۰۰۰: ۲۲). بنابراین، ابن‌رشد با آن‌که در حال تلخیص و ترجمه و شرح رساله‌ای از معلم اول است اما در عین حال رویکرد افلاطونی خود به شعر را نیز فرو نمی‌گذارد. هم‌چنین این گزاره باترورث پیشاپیش متضمن این معنای مهم است که میان رویکرد [سقراط] افلاطون، و رویکرد ارسطو در درباره شعریات به مقوله شعر تفاوتی بنیادین در کار است. اما رد پای آن تفاوت را در کجا می‌توان جست؟ بسا که لازم باشد برای پیدا کردن آن رد پای دیالوگ دیگری از افلاطون مراجعه شود که در آن‌جا نیز موضوع شعر به بحث گذاشته می‌شود: قوانین. دیالوگ قوانین افلاطون، تنها دیالوگی که با واژه خدا (ثئوس) آغاز می‌شود، و لئو اشتراوس آن را توأمان سیاسی‌ترین و پرهیزگاران‌ترین (= دینی‌ترین) اثر افلاطون می‌خواند (Strauss, ۱۹۷۵: ۱ and ۲)، هم‌چنین تنها دیالوگ از میان دیالوگ‌های افلاطونی

^۱ عین عبارت افلاطون چنین است: παλαιὰ μὲν τις ἀφορὰ φιλοσοφία τε καὶ ποιητικὴ را به «کهن کشاکش فلسفه و شعر» ترجمه کرد.

^۲ در این‌جا موضع سقراط افلاطون در جمهوری نسبت به شعر موضع افلاطون قلمداد شده‌است و عجالتاً پیچیدگی‌های تفسیری ناظر به تفاوت سقراط افلاطون و خود افلاطون کنار نهاده شده‌است.

^۳ اشتراوس اشاره می‌کند که خود سرشت سیاسی مؤگد دیالوگ قوانین به ما نشان می‌دهد که چرا سقراط نمی‌بایست در این دیالوگ حضور داشته باشد. زیرا *دایمونین* سقراط، چنان‌که در *آپولوژی* افلاطون (۳۱۳-۳۲۳) بدان اشاره می‌شود، او را از پرداختن به فعالیت سیاسی بازداشته بود (نک: Strauss, ۱۹۷۵: ۱).

به‌عنوان نگاه‌بان تراژدی باستانی تثبیت می‌کند. ارسطو دست‌اندرکار سرایش شعری یکسره جدید نیست، اما افلاطون هست. بی آن که قرار باشد به بحثی غیرروشن‌مندانه در باب نسبت «شعر قانون‌گذار» افلاطونی و آنچه در قرون بعد به‌عنوان شریعت و حیانی تمامت قرون میانه را درنوردد دامن زده شود، در عین حال باید نمی‌توان انکار کرد که از دیگرسوی شواهد متنی نیز اجازه نمی‌دهند ریشه‌های افلاطونی الهیات و حیانی، خصوصاً در باب سرنوشت شعر، یکسره نادیده گرفته گردد. تبدیل شدن شعر به یکی از انواع قیاس‌های منطقی نزد فیلسوفان مسلمان قرون میانه، و یافتن سرشتی تعلیمی در پی‌روی از وحی، و هم‌چنین نزدیک شدن سرشت شعر به خطابه و در نتیجه تبدیل شدن به ابزار تعلیم عمومی، با ظهور وحی به‌مثابه کلام قانون‌گذار و شکل‌گیری مدینه و حیانی بی‌ارتباط نیست. کهن کشاکش فلسفه و شعر در جهان باستان جای خودش را به مواجهه فلسفه و وحی می‌دهد. پوپیتس یا صنعت‌گر/سازنده باستانی در قرون میانه به شاعر بدل می‌گردد. از لحاظ ریشه‌شناسانه نیز واژه نخست به «ساختن/صناعت کردن» بازمی‌گردد و واژه دوم به «فهمیدن/درک کردن». خود این تمایز ریشه‌شناسانه که باترورث بدان اشاره کرده‌است (نک. Butterworth, ۲۰۰۰: ۵) می‌تواند گویای نکته‌ای ظریف درباره این انتقال مهم فرهنگی از جهان باستان به قرون میانه باشد: شاعر قرون میانه شانی متعالی، بگو افلاطون‌گرایانه، پیدا کرده‌است. به همین سبب است که ابن‌رشد در تلخیص الشعر خود، ذائقه افلاطونی را نیز چاشنی کار ترجمه و تلخیص رساله ارسطو می‌کند و ضمن ترجمه اثر گران‌سنگ ارسطو هم‌زمان مقدمات لازم را برای فراخواندن شعر عرب به الگوپذیری از ابرکلام قانون‌گذار قرون میانه، یعنی کلام وحی، فراهم می‌آورد و سپس در آثار دیگرش، برای نمونه در فصل المقال، با پیش کشیدن مسئله تأویل، به فرونشاندن کشاکش فلسفه و وحی همت می‌گمارد. در مقام آوردن پیشینه نگرگاه ابن‌رشد به مقوله

همان بر حسب طبیعت (پفوکین) شایستگی به پایان رسیدن (آپوتیلین) را دارد. پس گمان مدارید که ما به سادگی شما را رخصت خواهیم داد که در برابر ما بر سر بازار صحنه‌آرایی کنید و [یا این‌که] به هنرپیشگان دست‌آموزتان اجازت خواهیم داد که با آحان و آواهای خوش‌آهنگ‌شان، بالاتر از صدای ما، زنان و کودکان و همه عام مردم را آواز سر دهند و درباره رسومات نه بدان سان که ما سخن می‌گوییم سخن بگویند، بلکه به‌عکس، چیزهایی بگویند که در پیشینه موارد خلاف باشد (Laws, ۸۱۷) (a-c-ترجمه فارسی و تأکیدها از این قلم است).

این فقره از قوانین، که در واقع مکمل ایرادها و انتقادهای سقراط افلاطون در جمهوری بر مقوله شعر است، کاملاً نشان می‌دهد که اگر سقراط در جمهوری در «عالم سخن» در کار ساختن زیباشهر (کالیپولیس) بود، اما بیگانه آنتی در عالم واقع، در قوانین، دست اندر کار سرایش شعری جدید است که قرار است به دوران سلطه تراژدی‌های کهن پایان بدهد. این شعر جدید که «تراژدی راستین» نام دارد بی‌گمان نتیجه ازدواج انتقادات سقراط افلاطون بر تراژدی است با تراژدی کهن؛ یا به عبارت دیگر، تراژدی افلاطونی است. این تراژدی پالوده افلاطونی، که در قرون میانه نسخه افلاطون برای بهترین شعر قلمداد می‌شده‌است، همانا در حکم «قانون راستین (نوموس آئیس)» نیز است. این اقدام افلاطون از دید لئو اشتراوس نوعی «پیش‌بینی وحی» است. از دید او افلاطون در فراروند ترسیم دولت‌شهر راستین دست به پیش‌بینی وحی می‌زند (نک. Strauss, ۱۹۹۵: ۱۲۸). اگر قرار باشد، در همین‌جا، تمایزی ظریف میان مواجهه افلاطون و ارسطو با شعر، به‌رغم شباهت‌های بنیادین‌شان، برقرار شود ای‌بسا آن تمایز همین باشد که افلاطون زمینه‌های ظهور شعری از اساس جدید را پی‌ریزی می‌کند؛ شعری که حاصل جمع متافیزیکی افلاطونی و تراژدی باستانی است. اما ارسطو در این باب محافظه‌کارتر از افلاطون به نظر می‌رسد. ارسطو با نگارش درباره شعریات، صرفاً جایگاه فلسفه را در قالب نقد ادبی

فهمی تمام‌وکمال از پیش‌بینی را تعلیم می‌دهد. بنابراین ترسیم افلاطونی می‌بایست بر مبنای وحی بالفعل اصلاح می‌گردید، [یعنی بر مبنای] دولت‌شهر راستین» (Ibid, ۱۲۸). و از دید او درست به همین جهت است که فیلسوفان قرون میانه تمامت جهد فلسفی خود را معطوف به وحی می‌کنند و فلسفه‌ای سراسر متافیزیکی را، در مقایسه با فلسفه اخلاقی-سیاسی افلاطونی، پدید می‌آورند (نک. Ibid, ۱۳۳).

فارابی، چنان‌که در بالا اشاره شد، در الحروف گزارشی زمان‌مندانه و تکوینی از سیر پیدایش الفاظ تا انواع صناعات و فنون قیاسی و سپس فلسفه و دین ارائه می‌دهد. وی فصل بیستم الحروف را با تمایزی میان عوام یا جمهور مردم، و خواص آغاز می‌کند و تأکید می‌کند که «روشن است که عامه مردم از حیث زمانی مقدم بر خواص هستند (وَ بَيِّنُ أَنَّ الْعَوَامَ وَالْجُمُهورَ هُمُ أَسْبَقُ فِي الزَّمَانِ مِنَ الْخَوَاصِّ)» (الحروف، بند ۱۱۴). دو فصل بعد، فارابی، فصل بیست‌ودوم الحروف را دقیقاً با همان عبارتی شروع می‌کند که فصل بیستم را با آن آغازیده بود و این بار تأکید می‌کند که «روشن است که همه معانی معقول نزد ایشان [= این امت] خطاب‌اند (وَ بَيِّنُ أَنَّ الْمَعَانِيَ الْمَعْقُولَةَ عِنْدَ هَؤُلَاءِ هِيَ كُلُّهَا خُطَبِيَّةٌ)» و سپس در ادامه می‌افزاید که «[معانی] خطاب‌ی [بر همه انواع معانی دیگر از لحاظ زمانی] مقدم است (فَالْخُطَبِيَّةُ هِيَ سَابِقَةٌ أَوْلَى)» (همان، بند ۱۲۹). بنابراین مردم و صناعت قیاسی ویژه ایشان، یعنی خطابه، هردو، دارای صفتی مشترکند: بر امور دیگر تقدّم زمانی دارند. اما وی در این گزارش ژنتیک (= تکوینی) - که شاید بتوان گفت با گزارش ایدتیک (~ منطقی) وی در مقدمه المنطقیات تفاوتی ظریف دارد- هم‌چنان که پیدایش خواص را از دل تکوین عوام بیرون می‌آورد پیدایش صناعات قیاسی را نیز نتیجه رشد تکوینی لفظ و سپس خطابه به سمت شعر و بعد از آن به سمت جدل و سفسطه و برهان

جاری در سنت فلسفی مسلمانان قرون میانه، پیش از پرداختن به تلخیص الشّعر، لازم است اشاره‌ای بسیار کوتاه در همین باره به رساله الحروف معلّم ثانی بشود؛ زیرا گذار از افلاطون و ارسطو به ابن‌رشد بی میان‌جی بنیان‌گذار فلسفه سیاسی اسلامی، یعنی فارابی، گذاری شتاب‌زده به نظر خواهد رسید.

مطالعه الحروف فارابی، در ادامه استدلال محوری بالا، نشان می‌دهد که چگونه فارابی پیش‌بینی افلاطونی مبنی بر شکل‌گیری نوعی شعر جدید را در پرتو دین وحیانی تکمیل و موجه می‌کند. فارابی در الحروف پس از ارائه گزارشی تکوینی از چگونگی پدید آمدن انواع قیاس از خطابه تا برهان، به نسبت فلسفه و دین می‌پردازد و خاطر نشان می‌کند که دین صحیح (= أَلْمَلَّةُ الصَّحِيحَةُ فِي غَايَةِ الْجُودَةِ) دینی است که تابع فلسفه باشد (الحروف، بند ۱۴۷). این همان شعر پیش‌بینی شده افلاطونی است که کاملاً متأثر از ذائقه فلسفی، در معنای افلاطونی کلمه، است. لئو اشتراوس نیز با تحلیل این اقدام فارابی ذیل «علم الّنبی» (= پیام‌برشناسی) او نشان می‌دهد که چگونه فارابی ریاست مدینه را به دست کسی می‌سپارد که شعاع حقایق خورشیدوار امور را، نه صرفاً در آینه‌ها و برکه‌ها، بلکه مستقیماً و به واسطه عقل فعّال درک می‌کند. این شخص کسی است که توأمان هم از فلسفه و هم از نبوت‌گری برخوردار است: نبی (نک. Strauss, ۱۹۹۵: ۱۲۶). بر این اساس، ناگفته پیداست که نسخه پیام‌بر-فیلسوف فارابی در قرون میانه برای ریاست بر مدینه فاضله دگرپسیده همان نسخه فیلسوف-شاعر افلاطونی است. جای‌گاه شعر باستانی به وحی واگذار شده‌است؛ امری که پیش‌بینی «افلاطون الهی» برای سده‌های پس از او بود. تنها نکته‌ای که وجود دارد فیلسوفان قرون میانه در دوران تحقق این پیش‌بینی می‌زیند و به تعبیر اشتراوس: «این صرفاً تحقق [یک امر] است که

^۱ عنوانی که محسن مهدی در اثر مشهور خود با عنوان *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy* به فارابی داده‌است.

می‌کند که دین صحیح و نیکو دینی است که تابع فلسفه باشد و پس از تفکیک انواع صناعات قیاسی یکی پس از دیگری به وجود آمده باشد (فَإِذَا كَانَتْ أَلْمَلَةُ تَابِعَةً لِلْفَلْسَفَةِ الَّتِي كَمَلَتْ بَعْدَ أَنْ تَمَيَّزَتْ أَلصَّنَائِعُ أَلْقِيَاسِيَّةُ كَلَّهَا بَعْضُهَا عَن بَعْضِ عَلَيَّ أَلْجَهَتِ وَأَلتَّرْتِيبِ أَلَّذِي أقتَصَيْنَا كَانَتْ مِلَّةٌ صَحِيحَةٌ فِي غَايَةِ جَوْدَةٍ) (همان). بدین ترتیب فارابی، در گزارشی تکوینی، شیوه پدید آمدن دین را از پس رشد و کمال انواع صناعات قیاسی، که مقدم‌ترین آن‌ها خطابه است، و متعلق به عموم مردم است، توصیف می‌کند و آن دین را که در نتیجه صناعت قانون‌گذاری پدید آمده است در شرایطی بهترین دین قلمداد می‌کند که تابع فلسفه باشد. این فقرات از الحروف فارابی شباهتی درنگ‌برانگیز با فقراتی دارد که از قوانین افلاطون نقل شد. بنابراین، فارابی که خود توجهی ویژه به دیالوگ قوانین افلاطون داشته است (نک. Strauss، ۱۹۹۵: ۱۲۵)، در این فقرات از الحروف سیر تکوین پیش‌بینی تحقق‌یافته افلاطونی درباره پدید آمدن شعر راستین قانون‌گذار، یعنی وحی، را در گزارشی زمان‌مندانانه صورت‌بندی نظری کرده است. مقدمات بالا می‌تواند به این دریافت یاری برساند که چرا ابن‌رشد در تلخیص الشعر خود پای کلام وحی و نمونه‌های قرآنی را به تلخیص رساله‌ای کهن از ارسطو درباره شعر باز می‌کند.

در میان همه آثار ابن‌رشد تلخیص الشعر او سرنوشتی پر فراز و نشیب‌تر از همه داشته است. در سنت غرب نخست بار، پیش از آن‌که در سال ۱۲۷۸م درباره شعریات [= فن شعر] ارسطو به قلم ویلیام موروبوکه‌ای مستقیماً از یونانی ترجمه بشود، هرمانوس آلماتوس در ۱۲۵۶م تلخیص الشعر ابن‌رشد را به لاتین ترجمه کرد. بنابراین سنت غرب برای نخستین بار از طریق همین تلخیص ابن‌رشد به درباره شعریات ارسطو دست یافت. اما از همان آغاز بسیاری از دانشوران، این اثر را گرفتار نوعی کژفهمی از درباره شعریات ارسطو قلمداد می‌کرده‌اند. با این‌همه، دانشورانی نیز بوده‌اند که در این باره

قلمداد می‌کند. در گزارش او وقتی این سیر تکوینی طی می‌شود و فلسفه به شکل فلسفه‌ای که در روزگار ارسطو بود به کمال نظری خود می‌رسد سرانجام شأنی تعلیمی پیدا می‌کند و این تعلیم یا به شکل خاص ارائه می‌شود که صرفاً برهانی است و یا به شکل عام که خطابی، جدلی یا شعری است (وَ يَكُونُ تَعْلِيمُهَا تَعْلِيمًا خَاصًّا وَ تَعْلِيمًا مُشْتَرَكًا لِجَمِيعٍ. فَأَلتَّعْلِيمِ أَلْخَاصُّ هُوَ بِأَلطَّرِيقِ أَلْبُرْهَانِيَّةِ فَقَطْ، وَ أَلْمُشْتَرِكِ أَلَّذِي هُوَ أَلْعَامُّ فَهُوَ بِأَلطَّرِيقِ أَلْجَدَلِيَّةِ أَوْ بِأَلْخَطْبِيَّةِ أَوْ بِأَلشَّعْرِيَّةِ) (همان، بند ۱۴۳). سپس وی، از این میان، به کارگیری روش‌های خطابی و شعری را برای آموزش عموم مناسب‌تر می‌بیند (أَنَّ أَلْخَطْبِيَّةَ وَ أَلْجَدَلِيَّةَ أَحْرَى أَنْ تَسْتَعْمَلَا فِي تَعْلِيمِ أَلْجُمْهُورِ) (همان). فارابی در این موضع ناگاه از صناعتی سخن به میان می‌آورد که آن را صناعت قانون‌گذاری (صناعت وضع التواميس) می‌نامد (همان، بند ۱۴۴). صناعت قانون‌گذاری از دید او صناعتی است که توان استنباط یک‌یک اعمال مدنی سودمندی را دارد که برای نیل عموم به نیک‌بختی ضروری است؛ و اگر این صناعت به هدف ویژه خود دست یابد آن‌گاه دینی برای مردم پدید خواهد آمد که ایشان را به نیک‌بختی رهنمون خواهد شد (فَإِذَا وَضِعَتِ أَلتَّوَامِيسُ فِي هَذَيْنِ أَلصَّنْفَيْنِ وَ أُنْصَافَ إِلَيْهَا أَلطَّرِيقِ الَّتِي بَهَا يُقْتَنَعُ وَ يُعَلَّمُ وَ يُؤَدَّبُ أَلْجُمْهُورُ فَقَدْ حَصَلَتْ أَلْمِلَّةُ الَّتِي بَهَا عُلْمُ أَلْجُمْهُورِ وَ أَدَّبُوا وَ أُخْذُوا بِكُلِّ مَا يَنَالُونَ بِهِ أَلسَّعَادَةَ) (همان). سپس برای استنباط احکام و دفاع عقلی از این دین دانش‌های فقه و کلام به وجود می‌آیند و باز این دانش‌ها برای پاسخ‌گویی به شبهات و اقناع عمومی به روش خطابی نیازمند می‌گردند. و بدین ترتیب این سیر تکوینی از روش‌های خطابی آغاز و به روش‌های خطابی نیز ختم می‌گردد.

در این‌جا فارابی بحث از پیدایش صناعات و فنون قیاسی را به پایان می‌برد و وارد فصل بیست و چهارم می‌گردد تا به پیوند میان دین و فلسفه (أَلصَّلَةُ بَيْنَ أَلْمِلَّةِ وَ أَلْفَلْسَفَةِ) بپردازد (همان، بند ۱۴۷). در این موضع، چنان‌که در بالا نیز اشاره شد، فارابی تصریح

^۲ Hermannus Alemannus

^۱ William of Moerbeke

تمرکز می‌شود و هم بر عمل استدلال یا سخن ابن‌رشد. بنابراین کل این خوانش را می‌توان تحلیلی از سخن و «عمل سخن» ابن‌رشد در تلخیص الشعر وی دانست.

۲ بحث

۲/۱^۳ تمایز اُم طبعی و اُم غیرطبعی نزد ابن‌رشد و رابطه آن با کشاکش وحی و شعر

۲/۱/۱ تمایز اُم طبعی و اُم غیرطبعی
ابن‌رشد در تلخیص الشعر خود کشاکشی را میان کلام وحی و شعر عرب ترسیم کرده که خود ریشه در تقابلی دارد که وی میان اُم طبعی و اُم غیرطبعی برقرار کرده‌است. بر این اساس، شایسته است که نخست نگاهی دقیق‌تر به این تمایز انداخته شود. چنان که باترورث در مقدمه خود بر ترجمه انگلیسی تلخیص الشعر آورده‌است، ابن‌رشد در سه موضع از این اثر به تمایز نام‌برده اشاره می‌کند (Butterworth, ۲۰۰۰: ۴۲، همچنین نک. ۱۹۸۷: ۳۶). افزون بر این ابن‌رشد در شرحی که بر جمهوری افلاطون با عنوان تلخیص السیاسة نگاشته‌است نیز به این تمایز اشاره کرده‌است (Lerner, ۱۹۷۴: ۱۳)؛ و در هر دو مورد یونانیان را در عداد اُم طبعی و اُم غیرطبعی قرار داده‌است، اگرچه برای نمونه آندلسیان را مستثنی نموده‌است. نخستین موضعی که ابن‌رشد در آن به این تمایز اشاره می‌کند ذیل بحث از عوامل موجد کلام محاکاتی یعنی (۱) التَّغْم

عقیده‌ای مخالف با عقیده دانشوران پیش‌گفته داشته‌اند. در میان دانشوران دسته دوم، چارلز باترورث، پژوهش‌گر، مصحح و فیلسف دان آمریکایی را می‌توان از برجسته‌ترین ایشان در شمار آورد. مقاله جاری از میان این دو دسته دانشوران بیش‌تر به نگرینستار دسته دوم گرایش دارد.

مایکل دیویس، در مقدمه ترجمه انگلیسی‌ای که به همراه سث بندرتی از درباره شعریات ارسطو به دست داده‌است اظهار می‌دارد که درباره شعریات ارسطو «تقلیدی زیرکانه از تراژدی است» (Seth Bernardete and Michael Davis, ۲۰۰۲: XXX). موضوعی که یکی از اهداف اصلی ایشان برای ترجمه دوباره اثر نام‌برده قلمداد شده‌است. این مدعا که درباره شعریات ارسطو «تقلید زیرکانه‌ای از تراژدی است» می‌تواند پیامدهای پژوهشی فراوانی در پی داشته باشد که یکی از آن‌ها این است که درباره شعریات ارسطو به‌مثابه رساله‌ای فلسفی هم‌زمان، اگر نگوییم اثری شاعرانه، اثری است محاکاتی. اما چرا اثری فلسفی درباره شعر باید هم‌زمان اثری شاعرانه نیز باشد؟ آیا این صرفاً یک ترفند بلاغی است یا ضرورتی فلسفی در این نوآوری در کار است؟ یقیناً تا آن‌جا که درخور متنی فلسفی است دیویس جانب فرضیه دوم را می‌گیرد. اکنون با در نظر داشتن این نکته به تلخیص الشعر ابن‌رشد پرداخته می‌شود.

خوانش پیش رو از تلخیص الشعر ابن‌رشد در دو بخش ارائه می‌گردد: (۱) تمایز اُم طبعی و اُم غیرطبعی نزد ابن‌رشد و رابطه آن با کشاکش وحی و شعر. (۲) کشاکش فلسفه و وحی/شعر: تلخیص الشعر ابن‌رشد همچون تقلیدی زیرکانه از مدیح [= ألمدیح]. این نکته نیز درخور یادآوری است که در هر دو این بخش‌ها هم‌زمان هم بر استدلال ابن‌رشد

ارسطو، درباره شعریات، ترجمه انگلیسی از سث بندرتی و مایکل دیویس، ترجمه فارسی از غلامرضا اصفهانی، انتشارات شب‌خیز، تهران، ۱۴۰۲.

۵ imitative

۱ Charles Butterworth

۲ Michael Davis

۳ Seth Bernardete

۴ این ترجمه از درباره شعریات ارسطو به فارسی ترجمه شده‌است و با مشخصات کتاب‌شناختی زیر در دسترس است:

طبیعی است^۲ و به امت‌های طبیعی اختصاص دارد (وَ لِذَلِكَ كَانَتْ صِنَاعَةُ الشَّعْرِ أَقْرَبَ إِلَى الْفَلْسَفَةِ مِنْ صِنَاعَةِ إِخْتِرَاعِ الْأَمْثَالِ. وَ هَذَا الَّذِي قَالَهُ هُوَ بِحَسَبِ عَادَتِهِمْ فِي الشَّعْرِ الَّذِي يَشْبَهُ أَنْ يَكُونَ هُوَ الْأَمْرُ الطَّبِيعِيُّ لِلْأَمَمِ الطَّبِيعِيِّ) (ترجمه فارسی از این قلم) (همان، بند ۳۸).

بنابراین آن نوع از شعر نیز که در مقایسه با صناعت اختراع امثال به فلسفه نزدیک‌تر است نیز شعری است که به امت‌های طبیعی اختصاص دارد. در نهایت، سومین موضعی که ابن‌رشد بار دیگر بر این تمایز مهم پای می‌فشارد ذیل بحث از فرم‌های شعری ویژه یونانیان و وزن‌های ویژه هر کدام از آن‌هاست. ابن‌رشد می‌نویسد:

... و همه این‌ها [فرم‌های شعری] ویژه ایشان است و همانند آن‌ها نزد ما وجود ندارد. خواه بدین سبب که اشاره او به چیزی است که با آنچه نزد اکثر امت‌ها است اشتراک ندارد و خواه بدین سبب که در این موارد برای عرب چیزی بیرون از طبیعت رخ داده‌است—و این محتمل‌تر است. با این‌همه او [ارسطو] آن‌چه را که ویژه ایشان است در کتابش ثبت نکرده بلکه چیزی را ثبت کرده که در میان امت‌های طبیعی مشترک است (وَ كُلُّ ذَلِكَ خَاصٌّ بِهِمْ وَ غَيْرٌ مَوْجُودٌ مِثَالُهُ عِنْدَنَا إِذَا لَانَ ذَلِكَ الَّذِي ذَكَرَ غَيْرٌ مُشْتَرِكٍ لِلْأَكْثَرِ الْأَمَمِ وَ إِذَا لَانَ عَرَضٌ لِلْعَرَبِ فِي هَذِهِ الْأَشْيَاءِ أَمْرٌ خَارِجٌ عَنِ الطَّبِيعِ، وَ هُوَ أَتَيْنُ، فَإِنَّهُ مَا كَانَ يُثْبِتُ فِي كِتَابِهِ هَذَا مَا هُوَ خَاصٌّ بِهِمْ بَلْ مَا هُوَ مُشْتَرِكٌ لِلْأَمَمِ الطَّبِيعِيِّ) (ترجمه فارسی از این قلم) (همان، بند ۱۰۰).

بر اساس واگویه بالا ابن‌رشد فرم‌های شعری یونانیان را نیز فرم‌هایی خاص امت‌های طبیعی قلمداد می‌کند و امت عرب را، به سبب آن‌که امری بیرون از طبیعت بر آن عارض گردیده‌است، جزو امت‌های طبیعی نمی‌داند. اکنون این پرسش به‌جا رخ می‌نماید که مناط تمایز امم طبیعی از امم

الْمُتَّفِقَةِ (هارمونیا) (۲) أَلْوَزْنِ (روتمولس) (و ۳) أَلْتَّشْبِيهِ (لوگوس) است که به ترتیب در فارسی به آهنگ، ایقاع، و کلام یا سخن نیز ترجمه شده‌اند و برابر است با فقره ۲۵a۱۴۴۷-۲۰ از درباره شعریات ارسطو. ابن‌رشد می‌نویسد:

تخییل و محاکات در سخنان شعری از طریق سه چیز ایجاد می‌شود: از طریق نغمه‌های هماهنگ، و از طریق وزن، و از طریق خود تشبیه. ... چراکه این در اشعار طبیعی است که این سه امر گرد هم می‌آیند و امور طبیعی فقط نزد امت‌های طبیعی یافته می‌شوند. و در شعر عرب لحن وجود ندارد، و یا فقط در آن وزن وجود دارد و یا وزن و محاکات با هم. (وَ أَلْتَّخْيِيلُ وَ أَلْمَحَاكَاةُ فِي الْأَقَاوِيلِ أَلشَّعْرِيَّةِ تَكُونُ مِنْ قِبَلِ ثَلَاثَةِ أَشْيَاءٍ، مِنْ قِبَلِ أَلتَّعْمِ أَلْمُتَّفِقَةِ وَ مِنْ قِبَلِ أَلْوَزْنِ وَ مِنْ قِبَلِ أَلتَّشْبِيهِ نَفْسُهُ. ... إِذْ كَانَتْ أَلشَّعْرُ الطَّبِيعِيِّ هِيَ مَا جُمِعَتْ أَلثَّلَاثَةُ أَلْأُمُورِ وَ أَلْأُمُورِ الطَّبِيعِيَِّّةِ إِنَّمَا تَوْجَدُ لِلْأَمَمِ الطَّبِيعِيِّينَ. فَإِنَّ أَلشَّعْرَ أَلْعَرَبِ لَيْسَ فِيهَا لَحْنٌ، وَ إِنَّمَا هِيَ إِذَا أَلْوَزْنِ فَقَطْ وَ إِذَا أَلْوَزْنِ وَ أَلْمَحَاكَاةِ مَعاً فِيهَا) (ترجمه فارسی از این قلم) (تلخیص الشَّعْرِ، بند ۴).

بر این اساس، ابن‌رشد شعر عرب را، از آن جهت که دارای آهنگ یا هارمونیا نیست، در عداد اشعار طبیعی که خاص امت‌های طبیعی است قرار نمی‌دهد. دومین موضعی که ابن‌رشد بر این تمایز تأکید می‌کند ذیل بحث از تمایز مشهوری است که ارسطو در فقره ۵b۱۴۵۱-۱ درباره شعریات میان شعر و تاریخ می‌گذارد و مبتنی بر آن شعر (پوپسیس) را فلسفی‌تر و بلندپایه‌تر از تاریخ (هیستوریا) قلمداد می‌کند. تعابیر ابن‌رشد در این موضع چنین است:

... و از همین روی است که صناعت شعر از صناعت اختراع امثال به فلسفه نزدیک‌تر است. و این چیزی است که او [ارسطو] آن را بر حسب عادت ایشان به شعری می‌گوید که به نظر می‌رسد امری

^۳ λόγος

^۱ ἁρμονία

^۲ ῥυθμός

-كَمَا يَقُولُ أَبُو نَصْرٍ- فِي أَلْتَّهْمِ وَ أَلْكُدِيَّةِ. وَ ذَلِكَ أَنَّ
الْتَّوَعِ الَّذِي يُسَمَّوْنَهُ أَلْتَّسِيبَ إِتْمَا هُوَ حَتَّى عَلَى
أَلْفُسُوقِ، وَ لِذَلِكَ يَنْبَغِي أَنْ يَتَجَنَّبَهُ أَوْلَادَانِ وَ يُؤَدَّبُونَ
مِنْ أَشْعَارِهِمْ بِمَا يَحْتَجُّ فِيهِ عَلَى أَلشَّجَاعَةِ وَ أَلْكَرَمِ
(ترجمه فارسی از این قلم) (تلخیص أَلشَّعْر، بند ۱۰).

ابن‌رشد فضیلت‌های قرآنی را به‌مثابه‌ی انواعی از فضایل مدنی در تقابل با فضایل بدوی اعراب قرار می‌دهد و شاعران عرب را فرامی‌خواند تا به سرودن فضیلت‌های قرآنی در مقام فضایی مدنی همت بگمارند. بنابراین با الگو قرار دادن فضیلت‌های قرآنی است که شاعران عرب می‌توانند به مدیح به‌مثابه‌ی نوعی فرم شعری دست بیابند. در همین راستا شاعران عرب، از دید ابن‌رشد، می‌بایست نمونه‌های قرآنی را برای الگو گرفتن پیش روی خود قرار دهند چراکه این نمونه‌ها سرشارند از بازشناسی [الإستدلال] و واژگونی [الإدارة] که دو ستون مدیح به شمار می‌آیند، و شعر عرب به ندرت از این دو خصیصه برخوردار است (نک. تلخیص أَلشَّعْر، بند ۷۰).

اما در کنار ابن‌خلدون، می‌توان از یکی دیگر از معاصران ابن‌رشد نیز برای روشن کردن معنای تمایز پیش‌گفته بهره برد: ابن‌میمون. فیلسوفی که دیدگاه او درباره‌ی شعر به دیدگاه ابن‌رشد نزدیکی معناداری دارد و چنان‌که شلومو پاینز، مصحح دلاله‌ی الحائرين ابن‌میمون، در مقدمه‌ی خود بر تصحیح این اثر می‌نویسد، ابن‌میمون «در تحشیه‌ای بر فقره‌ای از اسکندر افرویدیسی اذعان کرده‌است که شیوه‌ی زندگانی باستانی یونانیان برای اشاعه‌ی فلسفه بسی مناسب‌تر از ادیان وحیانی روزگار وی بوده‌است» (Pines, ۱۹۶۳: cxxiv). این دیدگاه ابن‌میمون نیز با دیدگاه ابن‌رشد در شرحی که با عنوان تلخیص أَلسِّيَاسَة بر جمهوری افلاطون نگاشته‌است

^۳ روشن است که ابن‌رشد أَلسِّيَاسَة را معادل آن‌گنوريسيس (περι πέτει α) و أَلدَّيَّةَ را معادل پریپتیا (αν ανωρι σι ς) و أَلمدیج را معادل تراگودیا [تراژدی] (τραγωδία) یونانی در متن درباره‌ی شعریات ارسطو به کار می‌برد.

^۴ Shlomo Pines (שלמה פינס)

غیرطبیعی چیست؟ ابن‌رشد، دست‌کم در تلخیص أَلشَّعْر، اشاره‌ی مستقیمی به این مطلب نمی‌کند. باترورث برای حل این معما به شرح محسن مهدی بر مقدمه‌ی ابن‌خلدون اشاره می‌کند؛ و آن گونه که از متن ابن‌خلدون برمی‌آید این تمایز به تمایز عرب بادیه‌نشین و عرب مدنی برمی‌گردد (نک. Butterworth, ۲۰۰۰: ۴۴). (ن.می‌توان گفت، شهر، جایی است که آدمیان طبیعت خود را در آن می‌پروراند و بادیه‌نشینان از چنین امکانی محرومند. چنان‌که ارسطو در سیاست ۳a1۲۵ می‌گوید: «آدمی برحسب طبیعت جان‌داری مدنی [= شهرگرا] است.» بنابراین، شهر به‌مثابه‌ی بهترین جای‌گاه برای مدنی بودن، شرط هرگونه زندگانی طبیعی یا طبیعی بودن است. بر این اساس، طبیعت بادیه‌نشینان دچار نقصان است زیرا ایشان به‌نحوی مدنی زندگی نمی‌کنند و فرهنگ [عُمران] ایشان در مقام نوعی فرهنگ بدوی [عُمران بدوی] صرفاً تحت تأثیر میل به قدرت، ثروت، و تجمل است که به مدنیّت [حَضَارَة] می‌گراید (نک. Mahdi, ۲۰۱۶: ۱۹۹). اکنون، با در نظر گرفتن آن‌چه ابن‌خلدون از معنای این تمایز در اختیار می‌گذارد، باید گفت ابن‌رشد در تلخیص أَلشَّعْر به نقد شاعران عرب، حتی شاعران پسا-اسلام، می‌پردازد چراکه ایشان فضیلت‌های مدنی را نمی‌ستایند—احتمالاً به این دلیل مهم که ایشان پی‌رو فرهنگ بدوی هستند. وی با ارجاع به ابونصر فارابی می‌نویسد:

... بیشینه‌ی شعرهای اعراب -چنان‌که ابونصر [فارابی] می‌گوید- درباره‌ی شکم‌بارگی و تقاضا است. و این همان نوع [شعری] است که آن را نسیب می‌نامند، که همانا به بدکارگی‌ها فرامی‌خواند. و به همین جهت لازم است که جوانان از آن کناره بگیرند و با شعرهایی تربیت بشوند که به دلیری و بخشندگی فرامی‌خوانند (أَكْثَرُ أَشْعَارِ أَلْعَرَبِ إِتْمَا هِيَ

^۱ "Man is by nature a political animal (ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον)".

^۲ برای اختلاف نظر ابن‌رشد با ابن‌باجه در این مورد نک. Rosenthal, ۱۹۶۲: ۱۷۵.

است، برحسب طبیعت جان‌دار سخن‌گوی [= حیوان ناطق] نیز است.

در ادامه با بررسی دقیق نمونه‌هایی که ابن‌رشد از شاعران عرب و از قرآن ذیل مباحث متنوع اجزای شعر می‌آورد، نشان داده خواهد شد که ابن‌رشد توأمان در حال پیش‌برد این تعارض ظاهری در لایه‌های زیرین معنایی متن تلخیص‌الشعر است.

۲/۱/۲ کشاکش [پنهان] وحی و شعر در تلخیص‌الشعر

توجه به شیوه مثال‌آوری ابن‌رشد در تلخیص‌الشعر برای مباحث گوناگون مربوط به اجزای شعر مهم‌ترین مساهمت را به تحلیل جاری از کشاکش پنهان شعر و وحی در این اثر دارد؛ به همین منظور شاکله اصلی استدلال این بخش از مقاله جاری وقف بررسی دقیق همین شاهد مثال‌ها خواهد شد. چراکه پژوهش جاری مثال‌های موجود در متن فلسفی را دستاویزی مهم برای راه بردن به قصد متعمدانه^۱ (deliberate intention) قلمداد می‌کند و همین راه بردن به قصد متعمدانه فیلسوف است که می‌تواند پرده از «عمل سخن» او بردارد.

الف) ابن‌رشد ذیل سه بحث از مباحث تلخیص‌الشعر مثال‌های خود را هم از قرآن برمی‌گزیند و هم از اشعار عرب. آن مباحث بدین شرحند:

۱. ذیل بحث از «تشبیه‌های غیرمأنوس» هم شاهد مثالی از قرآن (۲۴:۳۹) می‌آورد و هم از شعرِ امرؤ‌القیس (تلخیص‌الشعر، بند ۱۰۲).^۲

۲. ذیل بحث از «سه شیوه محاکات» نیز هم از قرآن (۳۳:۶ و ۴:۴۳) شاهد مثال می‌آورد و هم شاهد مثال‌هایی از اشعار ابو تمام، زهیر، و ذو الرمه ذکر می‌کند (همان، ۳).

شباهت‌های قابل‌توجهی دارد. عین سخنان ابن‌رشد در آن‌جا چنین است:

با وجود این، حتی اگر بپذیریم که ایشان [یونانیان] بالطبع مستعدترینان در کسب حکمت بوده‌اند، نمی‌توانیم این [واقعیت] را نیز انکار کنیم که افرادی همچون ایشان، یعنی کسانی که مستعد کسب حکمتند، به تفاریق پیدا می‌شده‌اند. اینان را در سرزمین‌های یونانی و هم‌سایگان آن‌ها، همچون این سرزمین ما، یعنی آندلس و سوریه و عراق و مصر، می‌توان پیدا کرد؛ هرچند بیشتر از همه در سرزمین‌های یونانی پیدا می‌شوند (ترجمه از این قلم) (Lerner ۱۹۷۴: ۱۳).

اکنون اگر این دیدگاه ابن‌میمون و ابن‌رشد در کنار واگویی‌های دیگر از ابن‌میمون در دلالة الحائرین قرار داده شود که مبتنی بر آن ابن‌میمون نصوصی که آدمی در تربیت خود چنان بدان‌ها خوگر می‌شود که نمی‌تواند به راحتی در آن‌ها شک کند را همچون مانعی در راه کسب حکمت تلقی می‌کند و تأکید می‌کند که این نصوص ویژه روزگار او هستند (Pines ۱۹۶۳: ۶۷)، باید گفت از دید ابن‌میمون، خوگر شدن به تربیت منبعت از متون شرعی خود همچون مانعی بر سر راه کسب حکمت در شمار می‌آید. بر این اساس در دیدگاه ابن‌میمون چیزی تا حدی، یا دست‌کم به ظاهر، متعارض با دیدگاه ابن‌خلدون دیده می‌شود. به عبارت دیگر فضایل متون شرعی از سویی باید سرلوحه کار شاعران قرار گیرد تا ایشان بتوانند با الگوگیری از آن‌ها فضایل مدنی را جای‌گزین فضایل بدوی کنند، و از دیگر سوی خود خوگر رفتن به این نصوص همچون مانعی بر سر راه طبیعت حکمت‌جوی طالبان مستعد حکمت عمل می‌کند. آدمی برحسب طبیعت جویای حکمت است چراکه چنان‌که ارسطو می‌گوید آدمی در کنار آن‌که برحسب طبیعت جان‌دار شهرگرا

^۲ یَهیلُ و یُدْرِی تَرْبَها وَ یُتَیِّرُهٗ/إِثَارَهٗ نَبَاتِ الْهَواجِرِ مُخِیْسِ
^۳ به ترتیب «هُوَ الْبَحْرُ مِنْ أَىِّ الْتَواحِیِ اَّتَیَّتَهٗ»، «وَ عَزَى اَفْرَاشِ
الْصَبَا وَ رَواجِلَهٗ»، «وَ رَمَلِ كَأَوراکِ اَلْعَداری.»

^۱ برای توضیحات بیشتر درباره «قصد متعمدانه»، نکات محسن مهدی در مقدمه اثرش با عنوان فلسفه تاریخ ابن‌خلدون روشن‌گر است. (Mahdi, 2016: 9):

۳. ذیل بحث از «بازشناسی و واژگونی در امور غیرجان‌دار» (= الأستدلال و الإدارة فی غیر المُنْتَفِسَةِ) فقط از متن‌بندی شاهد مثال می‌آورد (همان، بند ۴۵).

۴. ذیل بحث از «اجزای سه‌گانه مدیح که در شعر عرب پیدا می‌شوند»، صرفاً دو شاهد مثال از ابو تمام و ابوالطیب متن‌بندی می‌آورد (همان، بند ۴۹).

۵. ذیل بحث از «محاکات حالات نفس» صرفاً شاهد مثالی از ابوالطیب متن‌بندی می‌آورد (همان، بند ۶۲).

۶. ذیل بحث از «بهترین شیوه محاکات از لحاظ صنایع» شاهد مثال‌هایی از امرؤالقیس، ابوالطیب متن‌بندی، ابوتمام، و راجز، و شاعری دیگر می‌آورد (همان، بند ۶۴).

۷. ذیل بحث از «مثال‌های سخنورانه (= مثالات الخطیبة)» شاهد مثال‌هایی از ابوالطیب متن‌بندی و ابوفراس می‌آورد (همان، بند ۶۵).

۸. ذیل بحث از «محاکات از طریق حافظه (= المحاکاة التي تقع بالتذکر)» شاهد مثال‌هایی از متمم

۳. ذیل بحث از «انواع تغییرات» نیز هم شاهد مثال‌هایی از قرآن (۱۲:۸۲، ۱۳:۳۱، ۲:۱-۲، ۱۸:۱۲۴، ۲۰:۲۳، ۱۱:۴۲، ۳۸:۶، ۱۷۹:۲) می‌آورد و هم از اشعار نابغه ذبیانی و ابوالطیب متن‌بندی (همان، بند ۹۵).

ب) ذیل نوزده مبحث از مباحث تلخیص الشعرا صرفاً از اشعار شاعران عرب شاهد مثال می‌آورد و هیچ شاهد مثالی از آیات قرآنی ذکر نمی‌کند. آن مباحث به شرح زیرند:

۱. ذیل بحث از «الغلو الكاذب» به آوردن شاهد مثال از شعر شاعران عرب بسنده می‌کند و هیچ شاهد مثالی از قرآن به دست نمی‌دهد و ضمناً تأکید می‌کند که: «این در شعر شاعران عرب فراوان است و چیزی از این دست در کتاب عزیز [= قرآن] پیدا نمی‌شود (= وَ هَذَا كَثِيرٌ مَوْجُودٌ فِي أَشْعَارِ الْعَرَبِ. وَ لَيْسَ تَجِدُ فِي الْكِتَابِ الْعَزِيزِ مِنْهُ شَيْئاً)» (همان، بند ۶۸).

۲. ذیل بحث از «محاکات از امور موجود (= محاكاة الأمور الموجودة)» فقط از آعشی شاهد مثال می‌آورد و هم‌زمان این تأکید را نیز می‌افزاید که: «اگرچه به فضیلت فرانمی‌خواند (وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ عَلَى الطَّرِيقِ الْحَثَّ عَلَى الْفَضِيلَةِ)» (همان، بند ۳۹).

۱ به ترتیب (وَ لَا عَيْبَ فِيهِمْ غَيْرَ أَنْ شِوْفَهُمْ/بِهِنَّ فُلُولٌ مِنْ قِرَاعِ أَلْكَتَابِ)،

(فِيكَ الْخِصَامُ وَ أَنْتَ الْخِصْمُ وَ الْحَكْمُ).

۲ لَعْمَرَى لَقَدْ لَاحَتْ عَيْونُ نَوَاطِرُ/ إِلَى ضَوْءِ نَارِ الْبَلْفَاعِ تَحَرَّقُ تَشْبُ لِمَقْرورِينَ يَصْطَلِبَانَهَا/ وَ بَاتَ عَلَى الْتَارِ النَّدَى وَ الْمُحَلَّقُ وَضِيْعَى لَبَانٌ نَدَى أُمُّ تُحَالِفا/ بِأَسْحَمِ دَاجٍ عَوْضٌ لَا تَتَفَرَّقُ ۳ كَمْ زَوْرَةٍ لَكَ فِي الْأَعْرَابِ خَافِيَةٍ/ أَدَهَى وَ قَدْ رَقَدُوا مِنْ زَوْرَةِ الْأَذِيبِ

أزورهم و سواد اللیل یشفع لی/ و أنتنی و بیاض الصبح یغری بی

۴ به ترتیب (لَهَانَ عَلَيْنَا أَنْ نَقُولَ وَ تَفَعَّلَا)، (لِكُلِّ إِمْرِي مِنْ دَهْرِهِ مَا تَعَوَّدَا).

۵ أُنَاكَ يَكَادُ الرَّأْسَ يَجْحَدُ عُنْقَهُ/ وَ تَنْقُدُ تَحْتَ الرُّعْرِ مِنْهُ الْمَفَاصِلُ

يَقُومُ تَقْوِيمَ السَّمَاوَاتِ مَشِيئَةً/ إِلَيْكَ إِذَا مَا عَوَّجَتْهُ أَلْفَاكِلُ

۶ «كُمَيْتٍ كَانَتْهَا هِرَاوَةٌ مِنْوَالٍ» و

إِذَا أَقْبَلْتُ قُلْتُ ذِبَائُهُ مِنْ الْخَضِرِ مَغْمُومَةٍ فِي الْعُدْرِ وَ إِنْ أَدْبَرْتُ قُلْتُ أَتْفِيئَةً/ مُلْمَلَمَةً لَيْسَ فِيهَا أَثَرٌ

و «قَيْدِ الْأَوَابِدِ هَيْكَلٍ»

۷ وَ مَنْ وَجَدَ الْإِحْسَانَ قِيداً تَقِيداً.

۸ «لَا تَسْقِنِي مَاءَ الْمَلَامِ» و «كُتِبَ الْمَوْتُ رَأْبِياً وَ حَلِيباً»

۹ وَ السَّمْسُ مَا نَلَّةٌ وَ لَمَّا تَفَعَّلَ/ فَكَانَتْهَا فِي الْأَفْقِ عَيْنُ الْأَحْوَلِ

۱ وَ قَدْ عَلِمَ الرُّومُ الْأَشْقِيُونَ أَنَّهُمْ سَتَلِقَاهُمْ يَوْمًا وَ تَلْقَى الدَّمَسْتَقَا وَ كَانُوا كُفَّارًا وَ شَوْشُوا خَلْفَ حَائِطٍ/ وَ كُنْتُ كَسْبُورٍ عَلَيْهِمْ كَسَلِقَا

۱ «لَيْسَ أَلْتَكْحُلُ فِي الْعَيْنَيْنِ كَأَلْكَحْلِ» و «فِي طَلْعَةِ الشَّمْسِ مَا يُعْنِيكَ عَنْ رَحْلِ»

۱ نَحْنُ أَنَاشٌ لَا تَوْسَطُ عِنْدَنَا/ لَنَا الصَّبْرُ دُونَ الْعَالَمِينَ أَوْ الْقَبْرِ

تَهُونَ عَلَيْنَا فِي الْمَعَالِي نَفُوسُنَا/ وَ مَنْ حَطَبَ الْحَسَنَاءَ لَمْ يُغْلِهِ الْمَهْرُ

۲ غیرعفیفه و إما فیما ألقصد منه مطابقة التخیيل فقط)» (همان، بند ۷۱).

۱۲. ذیل بحث از «درهم‌پیچیدن (= رباط) و ازهم‌شکافتن (= حلّ ۲)» شاهد مثال‌هایی از ابوتمام، ابوالطیب متنبی، و زهیر می‌آورد (همان، بند ۷۳).

۱۳. ذیل بحث از «افزودن امور بیرونی به شعر» شاهد مثالی از شعر عرب می‌آورد (همان، بند ۷۷).

۱۴. ذیل بحث از «انواع اسم» شاهد مثال‌هایی از ابوالطیب متنبی می‌آورد (همان، بند ۸۸).

۱۵. ذیل بحث از «توافق الفاظ و توازن معانی با یکدیگر (= موافقة الألفاظ بعضها لبعض فی المقدار و مُعادلة المعانی بعضها لبعض و موازنتها)» شاهد مثال‌هایی از ابوالطیب متنبی و برخی شاعران دیگر عرب می‌آورد (همان، بند ۹۲).

۱۶. ذیل بحث از «توازن در اجزای کلام» (= الموازنة فی أجزاء القول) شاهد مثال‌هایی از کمیت،

بن نویره، قیس مجنون،^۱ خنساء، الهذلی، امرؤالقیس و بختری می‌آورد (همان، بند ۶۶).^{۶۵}

۹. ذیل بحث از «نوع چهارم محاکات (= التّوع التّابع من المّحاكاة)» شاهد مثالی از امرؤالقیس می‌آورد (همان، بند ۶۷).

۱۰. ذیل بحث از «مخاطب قرار دادن جمادات در مقام موجودات ناطق» (= إقامة الجمادات مقام التّاطقین فی مخاطبتهم)» شاهد مثال‌هایی از قیس بن ملوح، ذوالرّمه، و عنتره می‌آورد (همان، بند ۶۹).

۱۱. ذیل بحث از «توصیف محسوس (= وَصْفُ أَلْشَیء ... كَأَنَّهُ محسوس و منظور إلیه)» شاهد مثال‌هایی از امرؤالقیس و ذوالرّمه می‌آورد و اشاره می‌کند که «این شیوه از تخییل نزد شاعران عرب یا درباره اعمال غیرپرهیزگارانه یافته می‌شود یا این‌که قصد از آن صرفاً تخییل است و بس» (إنّما یوجدُ هذا التّحو من التّخییل للعرب إما فی أفعال

فَقُلْتُ يَمِينُ اللَّهِ أَبْرَحُ قَاعِدًا / وَ لَوْ قُطِعُوا رَأْسِي لَدَيْكَ وَ أَوْصَالِي
۱ وَ سَقِطَ كَعْبَيْنِ الدَّبِيكِ عَاوَرْتُ صَحْبَتِي / أَبَاهَا وَهَيَّأْنَا لِمَوْقِفِهَا وَكُرًّا
فَقُلْتُ لَهُ أَرْفَعُهَا إِلَيْكَ وَ أَحْيِيهَا / بِرُوحِكَ وَ افْتَنَّهُ لَهُ قَيْتَهُ قَدْرًا
وَ ظَاهِرَ لَهَا مَن يَابِسِ الشَّخْتِ وَ اسْتَعِنَ / عَلَيَّهَا الصَّبَا وَ أَجْعَلَ
يَدَيْكَ لَهَا سِتْرًا

۱ رباط و حلّ را ابن‌رشد در ازای دسیس (δ ε σ ι ς) و لوسیسی (λ υ σ ι ς) یونانی در متن درباره شعریات آورده‌است.

۱ عامی و عام‌العیس بین ودیقه / مسجوده و توفه صیخود
حتی أعادُرُ كلَّ یوم بالفلی / للطیر عبداً من بنات العید
هیئات منها روضة محمودة / حتی تناخ بأحمد المحمود

۱ مَرَّتْ بِنَا بَيْنَ تَرْبِيئِهَا فَقُلْتُ لَهَا مَن / أَيْنَ جَانِسُ هَذَا الشَّادِنُ
الْعَرَبَا

فاستضحكت ثم قالت كالمُعغيث يري / ليث الشري و هو من
عجل أذ انتسبا

۱ دَعُ ذَا وَعَدَّ الْقَوْلَ فِي هَرَمِ

۱ إِنَّ الَّذِي شَرَفْتَ مِنْ أَجْلِهِ / يَزِعُ هَذَا أَنَّهُ كَاذِبٌ

۱ «إِذَا كَانَ مَا تَنْوِيهِ فِعْلًا مُضَارِعًا / مَضَى قَبْلَ أَنْ تَلْقَى عَلَيْهِ
الْجَوَائِمُ» و «تَفَاوَحَ مِسْكُ الْغَانِيَاتِ وَرَنَدُهُ».

۱ عَلَى قَدْرِ أَهْلِ الْعَزَمِ تَأْتِي الْعَزَائِمُ / وَ تَأْتِي عَلَى قَدْرِ الْكِرَامِ
الْمَكَارِمُ

۲ تَكَامَلَ فِيهَا الدَّلُّ وَ أَلْسَنَتُ

۱ وَقَالُوا أَنْبَكِي كُلَّ قَبْرِ رَأَيْتَهُ / لِقَبْرِ ثَوِي بَيْنَ أَلْوَى وَالدِ كَادِكِ
فَقُلْتُ لَهُمْ إِنَّ الْأَسَى يَبِيعُ الْأَسَى / دَعَوْنِي فِهَذَا كَلِّهِ قَبْرُ مَالِكِ
۲ وَدَاعِ دَعَا إِذْ نَحْنُ بِالْخَيْفِ مِنْ مَنِي / فَهَيَّجَ أَحْزَانُ الْفُؤَادِ مَا يُدْرِي
دَعَا يَأْسَمُ لَيْلِي غَيْرَهَا فَكَأَنَّمَا / أُنَارُ بَلْبَلِي طَائِرًا كَانُ فِي صُدْرِي
۳ يَذْكُرُنِي طُلُوعَ الشَّمْسِ صَحْرًا / وَأَذْكُرُهُ لِكُلِّ غُرُوبِ شَمْسِي
۴ أَبِي الصَّبْرِ أَنِّي لَا يَزَالُ يُهَيِّجُنِي مَبِيتُ لَنَا / فِيمَا مَضَى وَ مَقْبِلُ
وَ أَنِّي إِذَا مَا الصُّبْحُ آتَسْتُ صَوْنَهُ / يُعَاوِدُنِي جُنْحُ عَلَيَّ ثَقِيلُ
۵ قَفَا نَبِكِ مِنْ ذِكْرِي حَبِيبٍ وَ مَنزَلِي

۶ خَلَا نَاطِرِي مِنْ طَيْفِهِ بَعْدَ شَخْصِهِ / فَيَا عَجَبًا لِلدَّهْرِ فَقَدْ عَلَيَّ
فَقَدِرُ

۷ وَ تَعْرِفُ فِيهِ مِنْ أَبِيهِ شَمَائِلًا

۸ وَ أَجْهَشْتُ لِلتُّوبَادِ لَمَّا رَأَيْتَهُ / وَ كَبُرَ لِلرَّحْمَنِ حِينُ رَأْنِي

فَقُلْتُ لَهُ أَيْنَ الَّذِينَ عَهَدْتَهُمْ / حَوَالِيكَ فِي أَمْنٍ وَ خَفِضَ زَمَانِ
فَقَالَ مَضُوا وَ اسْتَوْدَعُونِي بِلَادَهُمْ / وَ مَنْ ذَا الَّذِي عَلَيَّ الْخَدَثَانِ

۹ وَ قَفَّتْ عَلَيَّ رُبْعَ لِمِيَّةٍ نَاقَتِي / فَمَا رَلْتُ أَبِي عِنْدَهُ وَ أَخَاطَبْتُهُ
وَ أَسْقِيهِ حَتَّى كَادَ مِمَّا أَبْتُهُ / تَكَلَّمَنِي أَجْجَارُهُ وَ مَلَأَ عَيْبُهُ

۱ أَعْيَاكَ رَضْمُ الدَّارِ لَمْ يَتَكَلَّمْ / حَتَّى تَكَلَّمَ كَالأَصَمِّ الأَعْجَمِ

يَا دَارَ إِبِلَةَ بِالْجَوَاءِ تَكَلَّمِي / وَ عَمِي ضَبَا حَا دَارَ عِبِلَةَ وَ اسَلَّمِي

۱ سَمَوْتُ إِيَّهَا بَعْدَ مَا نَامَ أَهْلُهَا / سَمَمُوا حَبَابَ أَلْمَاءِ حَالًا عَلَيَّ حَالِ
فَقَالَتْ سَبَاكَ اللَّهُ إِنَّكَ فَاضِحِي / أَلَسْتَ تَرَى الشَّمَارَ وَ النَّاسَ

أَحْوَالِي

سَخْنَى از این دست بیاورند را از آنان مستثنی کرده‌است (وَ لَكُونِ أَشْعَارَ أَعْرَبِ خَلِيَّةٍ مِنْ مَدَائِحِ الْأَفْعَالِ الْفَاضِلَةِ وَ ذَمِّ الْأَتْقَانِ أَنْحَى الْكِتَابِ الْعَزِيزِ عَلَيْهِمْ وَأَسْتثنَى مِنْهُمْ مَنْ ضَرَبَ قَوْلُهُ إِلَى هَذَا الْجِنْسِ) «(همان، بند ۷۰)».

۲. ذیل بحث از «إبدال» به آوردن شاهد مثالی از قرآن (۱۸۷: ۲) بسنده می‌کند و می‌افزاید: «این تنها در شعر نادری از شاعران یافته می‌شود. زیرا به کار بستن روشن‌ترین و محتمل‌ترین اموری از این دست نشانه‌ی مهارت است. و این نوع همان است که سخنان شعری و تیزفهمی را با هم جمع می‌کند - مایه‌ی دل‌انگیز شدن است (و هذا لا يوجد إلا في النادر من الشعراء. و ذلك أن استعمال الأبيّن من هذه الأشياء والأشبه هو دليل المهارّة. و هذا الصنف هو الذي يجمع إلى جودة الإفهام فعل الأقبول الشعريّة—أعني تحريك النفس)» (همان، بند ۹۶).

تحلیل این شاهد مثال‌ها نکاتِ درخورِ درنگی درباره‌ی رابطه‌ی وحی و شعر در اثر جاری پیش روی ما می‌گذارد. پیش از هرچیز، ابن‌رشد در نخستین فقره‌های اثرش «شعر» و «قول شعری» را در کنار هم می‌نشانند (= فكل شعر و كل قول شعري فهو إما هجاء و إما مديح) (همان، بند ۳). سپس در ادامه وقتی نوبت به آوردن شاهد مثال می‌رسد نخست از قرآن مثال می‌آورد و سپس از شعر عرب. این که ابن‌رشد از «قول شعری» سخن می‌گوید و سپس برای آن از قرآن مثال می‌آورد، نشان می‌دهد از دید او قرآن دارای «اقوال شعری»، یا به عبارتی، سخنانی است که وجوه اشتراکی با عناصر شاعرانه دارند. بر این اساس، شعر و وحی از ابتدای این اثر چنان تصویر شده‌است که برخوردار از نوعی صحن

إمرؤالقيس ، و ابوالطيب متنبّي^۱ می‌آورد (همان، بند ۹۳).

۱۷. ذیل بحث از «تغییر» شاهد مثال‌هایی از ابن معتز و دیگر شاعران عرب می‌آورد (همان؛ بند ۹۴).

۱۸. ذیل بحث از «اشعارِ روایی» (= أشعارُ الْقِصَصِيَّةِ) شاهد مثالی از أسود بن يعفر می‌آورد اما هم‌زمان خاطر نشان می‌کند که: «این نوع محاکات از وجود در زبان عرب اندک‌شمار است اما در عوض در کتب دینی فراوان است (وَ مُحَاكَاةُ هَذَا أَلْتَّوَعِ مَنْ أَلْوَجُودِ قَلِيلٌ فِي لِسَانِ أَعْرَبٍ وَ هُوَ كَثِيرٌ فِي أَلْكَتَبِ الشَّرْعِيَّةِ)» (همان، بند ۹۸).

۱۹. و سرانجام در سرتاسر بحث از «انواع شش‌گانه خطاها» از شاعران عرب شاهد مثال می‌آورد (همان، بندهای ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۰۹).

ج ذیل دو بحث زیر صرفاً از قرآن شاهد مثال می‌آورد و هیچ شاهد مثالی از شاعران عرب ذکر نمی‌کند:

۱. ذیل بحث از «بازشناسی عالی و واژگونی» (الاستدلالُ أَلْفَاضِلِ وَ الْإِدَارَةُ) شاهد مثال‌هایی از قرآن (۲۶-۲۸: ۱۴، ۲۶۱: ۲) می‌آورد و ضمناً خاطر نشان می‌کند که: «این نوع از بازشناسی - منظوم ستایش اعمال خوب و نکوهش اعمال ناخوب است - مکرراً در قرآن پیدا می‌شود ... و به ندرت در اشعار عرب یافته می‌گردد» (وَ أَكْثَرُ مَا يَوْجَدُ هَذَا أَلْتَّوَعِ مِنْ أَلِإِسْتِدْلَالِ فِي أَلْكِتَابِ أَلْعَزِيزِ - أعني في مدح الأفعال أَلْفَاضِلَةِ وَ ذَمِّ أَلْفَعَالِ أَلْغَيْرِ فَاضِلَةٍ - وَ هُوَ قَلِيلٌ فِي أَشْعَارِ أَعْرَبٍ) و در نهایت چنین می‌افزاید که «زیرا شعرهای عرب از ستایش اعمال خوب و نکوهش کژی‌هایی که قرآن از آن‌ها بازداشته‌است تهی است و کسانی که

أَرْضِ أَلْخَوْرَتِقِ وَأَلْسَدِيرِ وَ بَارِقِ/وَأَلْقَصْرِ ذِي أَلشُّرْفَاتِ مِنْ سِنْدَادِ نَزَلُوا بِأَنْقَرَةَ بِسَيْلِ عَلَيْهِمْ/مَاءِ أَلْفِرَاتِ يُجِيءُ مِنْ أَطْوَادِ جَزْتِ أَلرِّيَّاحِ عَلَيَّ مَحَلِّ دِيَارِهِمْ/فَكَأَنَّمَا كَانُوا عَلَيَّ مِيْعَادِ فَأَرَى أَلتَّعِيمِ وَ كَلَّ مَا يُلْهِي بِهِ/يَوْمًا يَصِيرُ أَلِي بَلِي وَ نِفَادِ

۵ وَ أَزْوَاجُهُ أَمْهَاتِهِمْ.

۶ هُوَ أَلْبَحْرُ مِنْ أَى أَلتَّوَّاحِي أَلتَّيْتَهُ.

۱ كَأْتِي لَمْ أُرْكَبْ جَوَادًا لَدَّةً/وَلَمْ أَتَبَطَّنْ كَاعِبًا ذَاتَ خَلْخَالِ وَ لَمْ أَسْبَأْ أَلرَّقَّ أَلرَّوِيَّ وَ لَمْ أَقُلْ/لِخَيْلِي كُرِّي كَرَّةً بَعْدَ إِجْفَالِ ۲ وَ قَفَّتْ وَمَا فِي أَلْمَوْتِ شَكٌّ لِوَاقِفٍ/كَأَنَّكَ فِي جَفْنِ أَلرَّدَى وَ هُوَ نَائِمٌ

تَمَّرَ بِكَ أَلْأَبْطَالُ كَلْمِي هَزِيمَةً/وَ وَجْهَكَ وَصَّاحٌ وَ تَعْرَكَ بِأَمِّ

۳ يَا دَاؤُ أَيْنَ ظَبَاؤُكَ أَللُّعْسُ/قَدْ كَانِ لِي فِي إِنْسَهَا أُنْسُ

۴ مَاذَا أَوْمَلُ بَعْدَ آلِ مُحَرَّقِ/زَكُوا مَنَازِلَهُمْ وَ بَعْدَ إِيَادِ

استعداد آن را دارد به کمال انسانی دست بیابد (ترجمه فارسی از این قلم) (Lerner, ۱۹۷۴: ۱۱).

سپس در شاهد مثال‌های شماره‌های ۲ و ۳ از گروه «الف» به راه‌هایی پرداخته می‌شود که وحی و شعر از طریق آن‌ها خود را عرضه می‌کنند: «محاکات» و «تغییرات». به عبارتی، می‌توان گفت قرآن و شعر عرب، هردو، از فنون شاعرانه و سخنورانه بهره می‌گیرند.

اما گروه «ب» از شاهد مثال‌ها. در مباحث مربوط به این گروه، ابن‌رشد با آوردن شاهد مثال‌هایی منحصر به شعر عرب ذیل مباحث گوناگون به سرزنش شاعران عرب و ستایش قرآن یا کتب دینی می‌پردازد (برای نمونه نک. شماره‌های ۱، ۲، ۱۱، ۱۸). مباحثی که برخی از آن‌ها حتی عنوانی دارد که از لحاظ اخلاقی منفی است: «الغلو الکاذب» (شماره ۱). افزون بر این موارد، ابن‌رشد سرزنش خود از شاعران عرب را در فقراتی که اساساً در بردارنده هیچ گونه شاهد مثالی، چه از قرآن و چه از شعر عرب، نیست نیز ادامه می‌دهد. برای نمونه ذیل بحث از «انواع چهارگانه مدیح» چنین می‌نویسد:

بایسته است بدانی که هیچ یک از نمونه‌های این انواع چهارگانه مدیح از برای اعمال ارادی نیکو در شعر شاعران عرب پیدا نمی‌شود؛ در حالی که، در قرآن فراوان یافته می‌شوند (وَ يَنْبَغِي أَنْ تَعْلَمَ أَنْ أَمْثَالَ / أَنْوَاعِ هَذِهِ أَلْمَدَائِحِ الْأَرْبَعَةِ لِلْفِعْلِ الْإِرَادِيِّ الْفَاضِلِ غَيْرِ مَوْجُودَةٍ فِي أَشْعَارِ الْعَرَبِ وَإِنَّمَا هِيَ مَوْجُودَةٌ فِي كِتَابِ الْعَزِيزِ كَثِيرًا) (ترجمه فارسی از این قلم) (تلخیص الشعر، بند ۷۴).

صرف‌نظر از قرآن، ابن‌رشد برخی از عناصر شعر که به‌ندرت در شعر شاعران عرب دیده می‌شود را در «کتاب‌های دینی (الکُتُبُ الشَّرْعِيَّةُ)» یافتنی می‌داند.^۱ بر این اساس، وی در کنار قرآن این متون دینی را نیز، از لحاظ برخی عناصر شاعرانه، همچون الگوی شاعرانگی برای شاعران عرب معرفی می‌کند.

^۱ المکتوبات الشَّرْعِيَّةُ (بند ۵۶) نیز برای اشاره به این متون بهره می‌گیرد.

مشترکند. بنابراین آیات قرآن را می‌توان، از جهتی، «اقوالی شاعرانه» قلمداد کرد.

اکنون با این مقدمه، تحلیل گروه «الف» از شاهد مثال‌ها می‌تواند کارآمد باشد. در این گروه، سه مبحث ارائه شده‌است که در آن‌ها، مبتنی بر شاهد مثال‌ها، قرآن و شعر عرب، دارای نوعی اشتراکند. شماره ۱ اختصاص دارد به «تشبیه‌های غیرمأنوس» که ابن‌رشد در آن بحث می‌کوشد فهم خود از بحث ارسطو در این باره را بیان کند. ابن‌رشد می‌نویسد: «بنا به فهم من، ارسطو این مطلب را به این دلیل می‌گوید که امت‌ها در تشبیهاتشان خصایص ویژه خود را در نظر می‌گیرند (وَ إِنَّمَا قَالَ ذَلِكَ - فِيمَا أَحْسَبُ - لِأَنَّ لِلْأُمَّمِ فِي تَشْبِيهَاتِهِمْ عَوَائِدُ خَاصَّةً) و سپس شاهد مثالی از امرؤ القیس می‌آورد (همان، بند ۱۰۲)». آنچه از این فقره برمی‌آید این است که وحی و شعر در این امر مشترکند که هر دو ریشه در عرف دارند. بنابراین، وحی و شعر، هر دو اولاً و به‌ذات از زبانی مأنوس بهره می‌گیرند، و برای هردوی آن‌ها شایسته نیست که از زبانی نامأنوس استفاده کنند «(زیرا امر نامأنوس توافق‌پذیر نیست) (فَإِنَّ غَيْرِ مَعْتَادٍ مُنْكَرٍ) (همان، بند ۱۰۱)». دلیل این امر را نیز می‌توان در این نکته دانست که مخاطبان هردوی وحی و شعر عموم مردمند. واگویی زیر از ابن‌رشد در تلخیص السیاسة در این راستا روشن‌گر است:

وی [= انسان فضیلت‌مند]، در تعلیم حکمت به عامه از روش‌های سخنورانه و شاعرانه بهره می‌گیرد، زیرا ایشان [= عامه مردم] از این لحاظ در یکی از این دو حالت قرار می‌گیرند: یا آن حکمت‌ها [= حقایق نظری] را از طریق استدلال‌های برهانی فرامی‌گیرند، و یا اصلاً دانشی درباره آن‌ها ندارند. [حالت] نخست [برای عامه مردم] ناممکن است. حالت دوم ممکن است—چراکه شایسته است که هر کس به میزانی که متناسب با طبیعت او است و به قدری که

^۱ ابن‌رشد از تعابیر دیگری همچون «سخنان دینی (= الْأَقْوَالُ الشَّرْعِيَّةُ)» (بندهای ۲۴، ۲۷، ۵۱) و «نوشته‌های دینی (=

مهم‌ترین مثال درباره‌ی این موضوع بحث «اشعار روایی (= الْأَشْعَارُ الْقِصَصِيَّةُ)» است که ابن‌رشد مکرراً از وجود این عنصر شاعرانه در کتاب‌های دینی خبر می‌دهد (برای نمونه، نک. بند ۹۸)؛ و به‌رغم عدم وضوح منظور ابن‌رشد از مصداق این کتاب‌های دینی دست‌کم یک نکته واضح است: «کتاب‌های دینی» بی‌تردید متونی شرعی هستند که محتوای آن‌ها بیش از آن‌که به شعر عرب نزدیک باشد به قرآن نزدیک است. بنابراین، کشاکش وحی و شعر در تلخیص الشَّعْر ابن‌رشد در واقع کشاکشی است که میان قرآن و کتاب‌های دینی در یک سوی و اشعار شاعران عرب در دیگر سوی برقرار است.

اما گروه «ج» از شاهد مثال‌ها تنها در بردارنده‌ی دو مبحث است، که هر دو، برای مقصود مورد نظر در تحلیل جاری کارآمدند. مبحث نخست به «بازشناسی (= اَلِإِسْتِدْلَال) عالی و واژگونی (اَلْإِدَارَةُ)» اختصاص دارد. چنان‌که پیش‌تر گفته شد، ابن‌رشد در اثر خود اَلِإِسْتِدْلَال را همچون معادلی برای آناگنورسیس و اَلِإِدَارَةُ را همچون معادلی برای پریپتیا ی ارسطویی به کار می‌برد. بنابراین همچنان‌که آناگنورسیس و پریپتیا دو ستون قصه (= موثوس) در تراژدی هستند (Poetics, 10b1425)، اَلِإِسْتِدْلَال و اَلْإِدَارَةُ نیز دو ستون قصه (= اَلْخُرَافَةُ) در مدیح به شمار می‌آیند (تلخیص الشعر، بند ۲۵). بنابراین ابن‌رشد برای «بازشناسی عالی و واژگونی»، که مهم‌ترین اجزای قصه‌اند، از قرآن شاهد مثال می‌آورد و نه از شعر عرب. این نکته کاملاً تقویت‌کننده‌ی استدلال محوری ابن‌رشد در اثر او است. اگر قرآن قرار است الگوی شاعرانگی شاعران

عرب باشد، شاهد مثال مهم‌ترین اجزای شعر را نیز باید در قرآن جست و نه در اشعار عرب. در نمونه دوم از گروه «ج» نیز ابن‌رشد از مهارتی سخن می‌گوید که، به تعبیر او، «به ندرت در شعر شاعران عرب پیدا می‌شود». وی برای توضیح کارکرد این مهارت بی‌درنگ از اصطلاح «تَحْرِيكُ اَلنَّفْسِ» استفاده می‌کند. این اصطلاح را می‌توان معادل دقیقی برای پَسُوخَاوُگِيَا ی یونانی در متون افلاطون و ارسطو دانست که تحت‌اللفظی به معنای «احضار روح»، یا «خَلْجَانِ نَفْسِ» است. به‌طور کلی ابن‌رشد «تَحْرِيكُ اَلنَّفْسِ» را کارکرد سخنان شاعرانه قلمداد می‌کند (همان، بند ۹۶). طنز ماجرا این‌جا است که شاعران عرب در آن عنصر شاعرانه‌ای کم‌ترین مهارت را دارند که مهم‌ترین ویژگی سخنان شاعرانه است، و افزون بر آن، باید آن مهارت را از کتابی بیاموزند که بارها و بارها از شاعرانگی تبری جسته است (نک. ۳۶:۶۹، ۵۲:۳۰، ۲۱:۵، ۳۶:۳۶). در این‌جا به نظر می‌رسد کشاکش وحی و شعر، در بطن هرگونه تحلیل فلسفی از امر شاعرانه، قرار دارد. به عبارت دیگر، شعر راستین را باید در منطقه‌ای اندر میان شعر بَدَوِی و کلام وحیانی جست‌وجو کرد.

داشته باشد. شوربختانه، ابن‌رشد چیزی که پرتوی بیش از این بر ملاحظات او در این باره بیندازد به ما نمی‌گوید (Butterworth, ۲۰۰۰: ۴۱-۲).

ψυχαγωγία^۲

^۳ این اصطلاح یونانی، چنان‌که بندرتی می‌گوید، در هیچ جای دیگر در متون ارسطو به کار نرفته است (Benardete, 2002: 22n). برای نمونه‌های دیگر کاربرد «تَحْرِيكُ اَلنَّفْسِ» در متون ابن‌رشد (نک. 4-83: Butterworth, 1977).

^۱ باترورث درباره‌ی منظور ابن‌رشد از «کتاب‌های دینی» پرسشی طرح می‌کند. وی می‌نویسد:

... روشن نیست منظور ابن‌رشد چیست. اگر منظور او چیزی غیر از قرآن است، چه کتبی را مراد دارد؟ اگرچه تواریخی از این دست در کتاب‌های سموئیل ۱-۱۱، پادشاهان ۱-۱۱، سفر پیدایش ۱-۱۱ از عهد عتیق به چشم می‌خورد که به وضوح کیفیتی روایی دارند، همچنان‌که در انجیل و اعمال رسولان نیز وجود دارد، علی‌العموم چنین پنداشته نمی‌شود که در شیوه محاکات در این متون امری شاعرانه وجود

۲،۲ کشاکش فلسفه و وحی/شعر: تلخیص الشعر ابن‌رشد همچون تقلیدی زیرکانه از مدیح

۲،۲،۱ کشاکش فلسفه و وحی/شعر

ارسطو در فقره بسیار مشهوری از درباره شعریات (۶b1۴۵۱) شعر را فلسفی‌تر از تاریخ (= هیستوریا) قلمداد می‌کند. صرف‌نظر از منظور حقیقی ارسطو از هیستوریا، این نکته واضح است که وی شعر را در بهترین حالت امری نزدیک به فلسفه و نه در تراز آن قلمداد کرده‌است (نک. Butterworth, ۲۰۰۰: ۱۴). ابن‌رشد نیز، به تبع ارسطو، همین گزاره را در تلخیص الشعر خود تکرار می‌کند، و بی‌درنگ می‌افزاید «آن‌چه ارسطو در این‌جا گفته‌است، و با عرف ایشان انطباق دارد، ظاهراً امری طبیعی و مختص امت‌های طبیعی است (وَ هَذَا الَّذِي قَالَهُ هُوَ بِحَسَبِ عَادَتِهِمْ فِي الشَّعْرِ الَّذِي يَشْبَهُ أَنْ يَكُونَ هُوَ الْأَمْرُ الطَّبِيعِيُّ لِلْأُمَّمِ الطَّبِيعِيَّةِ) (تلخیص الشعر، بند ۳۸). چنان‌که در بخش قبلی اشاره شد، شعر عرب، از دید ابن‌رشد، در عداد اشعار اُمم طبیعی نیست. پس، با توجه به واگویه بالا، شعر عرب نمی‌تواند مصداق آن نوع از شعر باشد که نزدیک به فلسفه قلمداد می‌شود. اما از آن‌جا که ابن‌رشد در تلاش است تا قرآن را همچون الگویی برای شعر عرب معرفی کند، بنابراین، احتمالاً قرآن باید مصداق آن چیزی باشد که نزدیک به فلسفه است؛ و اگر چنین باشد، می‌توان گفت ابن‌رشد در اثر خود تلویحاً میان فلسفه و وحی از یک‌سوی و -به طریق اولی- میان فلسفه و شعر عرب از دیگر سوی، کشاکشی برقرار کرده‌است. وی کشاکش اولی را به این سبب برقرار کرده‌است که کلام وحی را، در بهترین حالت، چیزی نزدیک به فلسفه معرفی کرده‌است و نه در تراز آن. و کشاکش دومی را به این سبب برقرار کرده‌است که ضمن نکوهش شعر عرب و ستایش قرآن در موضوع مدیح

خود تلخیص الشعر را، در مقام رساله‌ای فلسفی، به گونه‌ای مدیح تبدیل کرده‌است، اقدامی که در نظر ابن‌رشد شعر عرب از آن عاجز است—یعنی ستایش فضیلت و نکوهش رذیلت. بر این اساس، فلسفه بر شعری از نوع شعر عرب نیز برتری دارد زیرا فلسفه، در این‌جا، توانسته‌است فضیلت را بستاید و رذیلت را بنکوهد. در همین راستا، شایسته است به سخنی اشاره شود که ابن‌رشد در سرآغاز تلخیص الشعر درباره موضوع «تعلیم» آورده‌است:

تعلیم صرفاً منحصر به فیلسوف نیست؛ مردمان غیر از فیلسوف نیز اندکی از آن بهره‌مندند. چراکه، تا جایی که رابطه‌ای میان فرد تعلیم‌دهنده و فردی دیگر که تعلیم می‌بیند وجود داشته باشد به‌طور طبیعی تعلیم رخ می‌نماید. اکنون وقتی تصاویری وجود دارد که بر مقایسه اشیا یی که قبلاً حواس آن‌ها را دریافت کرده‌است دلالت دارد، واضح است که برای تسریع درک و پذیرش به کار می‌روند و این‌که از طریق لذت ناشی از تقلید، ادراک را ایجاد کرده‌اند. پس این دلیل نخستین به وجود آمدن شعر است. دلیل دوم نیز لذتی است که آدمی به‌نحو طبیعی از وزن و آهنگ دریافت می‌کند (فَإِنَّ التَّعْلِيمَ لَيْسَ إِتْمَا يَوْجَدُ لِلْفِيلَسُوفِ فَقَطْ، بَلْ وَ لِلنَّاسِ فِي ذَلِكَ مُشَارَكَةٌ يَسِيرَةٌ مَعَ الْفِيلَسُوفِ. وَ ذَلِكَ أَنَّهُ يَوْجَدُ التَّعْلِيمَ بِالطَّبِيعِ يَصْدِرُ مِنْ إِنْسَانٍ إِلَى إِنْسَانٍ بِحَسَبِ قِيَاسِ ذَلِكَ الْإِنْسَانِ الْمَعْلَمِ مِنَ الْإِنْسَانِ الْمُتَعَلِّمِ. وَ الْإِشَارَاتُ لِمَا كَانَتْ إِتْمَا تَسْتَعْمَلُ لِمَوْضِعِ الْمُسَارَعَةِ إِلَى الْفَهْمِ وَالْقَبُولِ لَهُ وَ أَنَّهَا إِتْمَا تَفْهَمُ بِمَا فِيهَا مِنْ الْأَلْذَانِ لِمَوْضِعِ التَّخْيِيلِ الَّذِي فِيهَا. فَهَذِهِ هِيَ الْعِلَّةُ الْأُولَى الْمَوْلَدَةَ لِلشَّعْرِ. وَ أَمَّا الْعِلَّةُ الثَّانِيَّةُ فَالْتِدَادُ الْإِنْسَانِ أَيْضاً بِالطَّبِيعِ بِالْوَزْنِ وَ الْأَلْحَانِ) (ترجمه فارسی از این قلم) (همان، بند ۱۳).

چنان‌که روشن است ابن‌رشد با در میان آوردن بحث «تعلیم» تلویحاً میان فیلسوفان و

^۳ اصطلاحی که ابن‌رشد به عنوان معادل هیستوریا در اثر خود به کار می‌برد صناعت «اختراع الأمثال» است (تلخیص الشعر، بند ۳۸).

۱ σ τ ο ρ ι α

^۲ برای جزئیاتی درباره جدیت ارسطو در برقراری این تمایز (نک. Bartky, 2002: 445n)، و همچنین برای جزئیاتی درباره معادل مثل برای هیستوریا در متن ابن‌رشد (نک. Gould, ۲۰۱۴: ۵).

در این مبحث، ابن‌رشد ضمن بحث درباره‌ی اندازه‌ی مدیح و اجزای آن، وضعیت را با وضعیت «تعلیم برهانی» مقایسه می‌کند و بار دیگر از واژه «تعلیم» استفاده می‌کند. وی تأکید دارد که مدیح، همچون «تعلیم برهانی»، نه باید کوتاه باشد و نه دراز. سپس بلافاصله همان وضعیت را با «درنگریستن به پدیده‌ای محسوس» مقایسه می‌کند، که در آن فاصله‌ی درنگ‌رنده با پدیده باید همچنان نه زیاده کوتاه باشد و نه زیاده دراز. می‌توان گفت مدیح و تعلیم برهانی در این موضوع مشترکند که هر دو به بهترین شکل به پدیده‌ی محسوس درمی‌نگرند. تلخیص‌الشعر ابن‌رشد تعلیم برهانی‌ای است که به بهترین شکل به شعر عرب، به‌مثابه‌ی پدیده‌ای محسوس، درمی‌نگرد. چنان‌که روشن است، ابن‌رشد بر آن نیست که صرفاً تلخیصی از درباره‌ی شعریات ارسطو فراهم آورد. وی به شواهد مثال‌هایی از قرآن و شعر عرب همچون پدیده‌هایی محسوس درمی‌نگرد تا «تعلیم برهانی»‌ای فراهم آورد که کشاکش وحی و شعر را از یک‌سوی و کشاکش فلسفه و وحی/شعر را از دیگرسوی در درون خود حمل می‌کند.

۲،۲،۲ تلخیص‌الشعر همچون تقلیدی زیرکانه از مدیح

فلسفه و شعر، چنان‌که ابن‌رشد نشان داد، هر دو تعلیمی‌اند. فلسفه به‌وسیله‌ی قیاس برهانی دست به تعلیم می‌زند حال آن‌که ابزار شعر قیاس‌های شعری، خطابی، و سفسطی است. به عبارتی، ابزار اولی برهان است و ابزار دومی محاکات یا تخییل. تلخیص‌الشعر ابن‌رشد تعلیمی برهانی است درباره‌ی محاکات، اما هم‌زمان خودش محاکاتی از مدیح در مقام نوعی فرم شعری نیز است. چراکه فقط با التفات به پدیده‌های محسوس است که این رساله قادر خواهد بود نقاط قوت و ضعف شعر عرب را به مخاطبان آن نشان بدهد و سپس شاعران عرب را فراخواند تا «تعلیم بدهند» و به این وسیله شعری همچون اشعار امت‌های طبیعی را صناعت کنند.

غیرفیلسوفان تمایز می‌گذارد. از دید او، تردیدی در این نیست که فیلسوفان معلّمند، اما در مورد غیرفیلسوفان نیز هر جا رابطه‌ی معلّمی و متعلّمی میان ایشان و دیگری برقرار گردد ایشان نیز معلّم خواهند بود. پس از طرح این مطلب، وی بی‌درنگ به بحث از شعر روی می‌آورد و «تعلیم» را همچون «علّت نخستین به وجود آمدن شعر» قلمداد می‌کند. این نکته دو پیامد مهم برای تحلیل جاری در بر دارد. نخست این‌که شعر از دید ابن‌رشد اساساً صنعتی تعلیمی است، و دوم این‌که خود تلخیص‌الشعر، هم در مقام رساله‌ای فلسفی و هم در مقام تقلیدی از مدیح، به طریق اولی اثری تعلیمی نیز است. برای آن‌که این مطلب بهتر درک شود شایسته است به فقره‌ای دیگر از تلخیص‌الشعر نیز اشاره گردد:

در این باب، وضعیت در مورد کلام شاعرانه همچون وضعیت در مورد تعلیم برهانی است—منظورم این است که اگر تعلیم به مدت زمانی کوتاه اختصاص داشته باشد، به‌خوبی درک نمی‌گردد؛ همچنین است اگر به مدت زمانی درازتر از آنچه درخور آن است اختصاص داشته باشد، زیرا فراموشی بر فرد متعلّم غالب خواهد شد. این وضعیت همچون وضعیت درنگریستن به پدیده‌ای عینی است—منظورم این است این‌که بهتر آن است که به پدیده‌ی محسوس چنان نگریسته شود که فاصله‌ای متوسط میان نگرنده و پدیده‌ی مورد نظر برقرار باشد، نه چنان‌که آن پدیده در فاصله‌ای دور باشد و نه در فاصله‌ای زیاده نزدیک (وَ أَلْحَالِ فِي مُخَاطَبَةِ الشَّعْرِيَّةِ فِي ذَلِكَ كَأَلْحَالِ فِي التَّلْخِيفِ أَلْبَرْهَانِي—أَعْنَى أَنَّ التَّلْخِيفَ إِذَا كَانَ قَصِيرَ الْمُدَّةِ لَمْ يَكُنْ أَلْفَهْمَ جَيِّدًا وَ لَا إِذَا كَانَ أَطْوَلَ مِمَّا يَنْبَغِي لِأَنَّهُ يَلْجِئُ الْمُتَعَلِّمَ فِي ذَلِكَ أَلْنِسْيَانِ. وَ أَلْحَالِ فِي ذَلِكَ كَأَلْحَالِ فِي نَظَرِ إِلَى أَلْمَحْسُوسِ—أَعْنَى أَنَّ أَلنَّظَرَ إِلَى أَلْمَحْسُوسِ إِذَا كَانَ بَيْنَ أَلنَّظَرِ وَ بَيْنَهُ بَعْدُ مُتَوَسِّطًا، لَا إِذَا كَانَ بَعِيدًا مِنْهُ جِدًّا وَ لَا إِذَا كَانَ قَرِيبًا مِنْهُ جِدًّا) (ترجمه فارسی از این قلم) (همان، بند ۳۴).

را بازنمایی کند و نخست از بازنمایی نگون‌بختی و افرادِ نگون‌بخت می‌آغازد، و بعد از آن به بازنمایی افرادِ نیک‌بخت بازمی‌گردد، و این کار را از طریقِ ضدّ آن چیزی انجام می‌دهد که به واسطه‌اش افرادِ نگون‌بخت را بازنمایی کرده بود. و اما بازشناسی صرفاً بازنمایی چیزی است (قال: وَ أَعْنَى بِالْإِدَارَةِ مُحَاكَاةٌ ضِدُّ الْمَقْصُودِ مَدْحُهُ أَوَّلًا بِمَا يَنْفَرُ النَّفْسِ عَنْهُ، ثُمَّ يَنْتَقِلُ مِنْهُ إِلَى مُحَاكَاةِ الْمَمْدُوحِ نَفْسَهُ—مثل آنکه إِذَا أَرَادَ أَنْ يُحَاكِيَ السَّعَادَةَ وَ أَهْلَهَا يَبْتَدَأُ أَوَّلًا بِمُحَاكَاةِ الشَّقَاوَةِ وَ أَهْلِهَا ثُمَّ يَنْتَقِلُ إِلَى مُحَاكَاةِ أَهْلِ السَّعَادَةِ وَ ذَلِكَ بِضِدِّ مَا حَاكِيَ بِهِ أَهْلَ الشَّقَاوَةِ. وَ أَمَّا الْإِسْتِدْلَالُ فَهُوَ مُحَاكَاةُ الشَّيْءِ فَقَط) (ترجمه فارسی از این قلم) (همان، بند ۴۲).

اگر عجالاً شاهد مثال‌های ابن‌رشد در تلخیص الشعر را معادل بازنمایی‌های شاعرانه‌ی اثری محاکاتی در نظر بگیریم، آن‌گاه خواهیم دید که این شاهد مثال‌ها کارکردی شبیه به واژگونی (= الإداره) و بازشناسی (= الاستدلال) دارند. برای نمونه، وی شاهد مثال‌هایی سرزنش‌آلود از شعر عرب به دست می‌دهد تا مخاطب خود را از مطالعه آن آثار سرخورده کند، و سپس در مقابل شاهد مثال‌های دیگری از شعر عرب و از قرآن عرضه می‌کند تا مخاطب را به مطالعه آثار از این دست برانگیزاند. این اقدام، در نوع خودش، همان کارکردِ واژگونی و بازشناسی را دارد چراکه خود وی می‌نویسد: «او [= ارسطو] گفت: بازشناسی انسانی و واژگونی به کار گرفته می‌شوند تا ایجادِ خواهش (= طلب) و واژنش (= هرب) کنند» (همان، بند ۴۶).

اکنون می‌توان پرسید چرا تلخیص الشعر ابن‌رشد ساختاری همچون ساختارِ مدیح دارد؟ ای بسا باید در پاسخ گفت که موضوع این اثر از چنین اقتضایی برخوردار است. وی این موضوع را چنین معرفی می‌کند:

... صناعاتِ محاکاتی یا آن‌ها که عمل تخیل را ایجاد می‌کنند سه تاینند: صناعتِ آهنگ، صناعتِ وزن، و صناعتِ ساختنِ سخنانِ محاکاتی. این آخری همان صناعتِ منطقی‌ای است که در این کتاب

تلخیص الشعر از جهاتی گوناگون به تقلید از مدیح می‌پردازد. ابن‌رشد در توافق با ارسطو می‌نویسد:

آنچه شاعر از زبان خود می‌گوید در مقایسه با آنچه به زبان محاکات می‌گوید باید مختصر باشد، همان‌گونه که هومر می‌گفت. به‌واقع، وی می‌بایست مقدمه‌ای مختصر بسازد و سپس رهسپار آن چیزی بشود که قصد محاکاتش را دارد بی آن‌که هیچ امرِ غیرمأنوسی را در کلام بیامیزد، چراکه امر غیرمأنوس توافق‌ناپذیر است (وَ يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ مَا يَأْتِي بِهِ الشَّاعِرُ مِنَ الْكَلَامِ يَسِيرًا بِالْإِضَافَةِ إِلَى الْكَلَامِ الْمُحَاكِي كَمَا كَانَ يَفْعَلُ بِهِ أُمِيرِش. فَإِنَّهُ إِثْمًا كَانَ يَفْعَلُ صَدْرًا يَسِيرًا، ثُمَّ يَتَخَلَّصُ إِلَى مَا يُرِيدُ مُحَاكَاةً إِلَى مَا يُرِيدُ مُحَاكَاةً، ثُمَّ يَتَخَلَّصُ إِلَى مَا يُرِيدُ مُحَاكَاةً مِنْ غَيْرِ أَنْ يَأْتِيَ فِي ذَلِكَ بِشَيْءٍ لَمْ يَعْتَدَ لَكِنْ مَا قَدْ اعْتَدَى فَإِنَّ غَيْرَ الْمُعْتَادِ مُنْكَرٌ) (ترجمه فارسی از این قلم) (همان، بند ۱۰۱).

بر همین قیاس خود ابن‌رشد در تلخیص الشعر نخستین بندهای فصل نخست اثرش را به بیان قصد خویش اختصاص داده و سپس از بند سوم بی‌درنگ شاهد مثال‌های قرآنی و شعر عرب را وارد متن کرده‌است—احتمالاً به این دلیل که «امرِ غیرمأنوس توافق‌ناپذیر است». با آن‌که وی در حال نگارش تلخیصی از درباره شعریاتِ ارسطو است هیچ شاهد مثالِ غیرعربی‌ای را ذیل مباحث مربوط به شعر وارد متن خود نکرده‌است و همواره سرگرم تعلیم برهانی خود در عینِ نگرستن به پدیده‌های محسوس است. افزون بر این، چنان‌که زینبده مدیح است، این کار را از طریقِ بازشناسی (= الاستدلال) و واژگونی (= الإداره) انجام می‌دهد. پیش از هرچیز شایسته است به تعریفِ خودِ ابن‌رشد از این دو اصطلاح مهم توجه شود:

وی [= ارسطو] گفته‌است: منظور من از بازشناسی، نخست بازنمایی وارونه آن چیزی که قرار است ستایش بشود است از طریق آنچه که نفس را خوش نمی‌آید، و سپس برگشتن به بازنمایی خود آن چیزی است که ستایش گردیده‌است—همچون زمانی که فرد می‌خواهد نیک‌بختی و افرادِ نیک‌بخت

تقلیدی از شعر به شمار می‌آید، اما شعری که به شعر امت‌های طبیعی نزدیک است؛ و درست به همین دلیل مهم است که این اثر کشاکش فلسفه، وحی، و شعر را در دل خود حمل می‌کند. اثری درباره شعر که از لحاظ تعداد واحدهای تشکیل‌دهنده آن، به نحوی نمادین، در مقام دوم پس از کلام وحی قرار می‌گیرد چراکه تعداد بندهای آن ۱۱۳ تا است—یکی کم‌تر از تعداد سوره‌های قرآن.

۳ نتیجه

مطالعه دقیق دیالوگ‌های افلاطونی با محوریت موضوع شعر از یک‌سوی و درباره شعریات ارسطو از دیگرسوی نشان می‌دهد که هم افلاطون و هم ارسطو بحث از شعر را ذیل «کهن کشاکش فلسفه و شعر» طرح می‌کنند. چنان که دیده شد ابن‌رشد نیز به تبع فلاسفه اقدمین، یعنی افلاطون و ارسطو، در طرح مسئله شعر در تلخیص الشعر خود بر همان راه می‌رود. بنابراین بدون در نظر گرفتن این نکته محوری دشوار بتوان به فهم دقیقی از موضع فیلسوفان نام‌برده یونان از یک‌سوی و فیلسوفان مسلمان قرون میانه، مشخصاً فارابی و ابن‌رشد، از دیگرسوی دست یافت. پژوهش حاضر کوشیده‌است ضمن نشان دادن ردپای این تأثیرپذیری از فیلسوفان باستان در متون فیلسوفان مسلمان قرون میانه، در مقام مطالعه موردی، به خوانش تلخیص الشعر ابن‌رشد بپردازد و ضمن تحلیل این اثر نشان دهد که چگونه «کهن کشاکش فلسفه و شعر» به مثابه درون‌مایه محوری فلسفه باستان درباره شعر، در سنت فلسفی مسلمانان قرون میانه، و پس از ظهور وحی، به دو کشاکش فلسفه و شعر/وحی از یک‌سوی و شعر و وحی از دیگرسوی تبدیل می‌شود. خوانش تلخیص ابن‌رشد نشان می‌دهد که فیلسوف مسلمان آندلسی با جای‌گزین کردن «المدیح» به جای «تراژدی» باستانی «ألّهجاء» به جای «کمدی» از یک‌سوی در حال ترجمه اصطلاحات شعری یونان باستان به زبان عربی است

درباره آن پژوهش خواهیم کرد (فَالصَّنَاعَاتُ الْمُحَيَّلَةُ أَوْ الَّتِي تَفْعَلُ فِعْلَ التَّخْيِيلِ ثَلَاثَةٌ، صِنَاعَةُ الَّلْحَنِ وَ صِنَاعَةُ أَلْوَزِنِ وَ صِنَاعَةُ عَمَلِ الْأَقَاوِيلِ الْمُحَاكِيَّةِ، وَ هَذِهِ هِيَ الصَّنَاعَةُ الْمُنطَقِيَّةُ الَّتِي نَنْظُرُ فِيهَا / فِي هَذَا الْكِتَابِ) (ترجمه فارسی از این قلم) (همان، بند ۴).

چنان‌که دیده می‌شود، ابن‌رشد موضوع این اثر را، که همان صناعت برساختن سخنان محاکاتی باشد، به مثابه صناعتی منطقی قلمداد کرد. می‌توان گفت، به تبع ارسطو، در نظر ابن‌رشد نیز محاکات نوعی صناعت منطقی قلمداد می‌شود (نک. Butterworth، ۲۰۰۰: ۴۲) که «تعلیم» در حکم علت نخستین ایجاد آن است (نک. بند ۱۳). اکنون اگر تلخیص الشعر ابن‌رشد تقلیدی از مدیح باشد، منطقی‌اً باید رساله‌ای تعلیمی نیز باشد. که هست.

اگر ابن‌رشد صرفاً با استفاده از قیاس‌های برهانی در این اثر به تعلیم می‌پرداخت تعلیم وی صرفاً منحصر می‌شد به تحلیل شعر. اما، از آن‌جا که امت عرب، بنا به فهم خود او، امتی طبیعی نیست، وی ناگزیر باید این رساله را هم‌زمان که به اسلوبی تحلیلی می‌نویسد به اسلوبی تعلیمی نیز بنویسد. باید آن را تحلیلی بنویسد زیرا اثر وی اثری است که به پژوهش درباره شعر پژوهش می‌کند. اما در عین حال، باید آن را تعلیمی بنویسد زیرا امت عرب واجد آن نوع از شعر، همچون شعر یونانی، نیست که رساله‌ای به سان درباره شعریات ارسطو بتوان برای آن نگاشت. ابن‌رشد به تلخیص الشعر خود سرشتی تعلیمی می‌دهد تا هم‌زمان که مدیح را تعلیم می‌دهد آن را موضوع پژوهش نیز قرار دهد. این موضوع که در بردارنده نوعی گذار از شعر بد به شعر خوب است می‌تواند همچون واسطه‌ای برای سازگار کردن درون‌مایه اخراج شاعران در تلخیص السیاسة او و عطف نظر بدیشان در تلخیص الشعر نیز مورد توجه قرار گیرد—گذار از نسیب به مدیح در شعر عرب.

اکنون با یادآوری سخن مایکل دیویس پیرامون درباره شعریات ارسطو می‌توان این پژوهش را به پایان برد و خاطر نشان کرد که تلخیص الشعر ابن‌رشد همچون درباره شعریات ارسطو در نوع خود

و از دیگرسوی انتقالِ فرمی شعر باستان به شعر قرون میانه را مد نظر قرار می‌دهد. تمایزِ بنیادی میان «امم طبیعی» و «امم غیرطبیعی» از سوی ابن‌رشد در این متن کاملاً حاکی از آن است که فیلسوف آندلسی کاملاً به تفاوت‌های زمینۀ ادبی یونان باستان و امت عربی آگاه است و چنان نیست که دشواریِ ادراکِ پیچیدگی‌های ناظر به فهم فرم‌های شعری باستانی، مشخصاً تراژدی و کمدی، راه را بر فهم دقیق او از جایگاه شعر در طرح فلسفی‌ای که در ادامۀ سنت یونانی در میان فیلسوفان مسلمان تداوم یافته‌است ببندد. ابن‌رشد در این تلخیص ضمن جذب امّاتِ نگرگاه معلّم اول به شعر، با اذعان به تفاوت‌های بنیادی میان امت عرب و یونانیان، شعر عرب را به الگوپذیری از شاعرانگی کتب شرعی، و در رأس آن‌ها قرآن، فرامی‌خواند تا امکان مدنی شدن، و بنابراین طبیعی شدن، شعر عرب را فراهم آورد. شعر عرب در اثر بدوی بودن و بنابراین عدم التفات خود به فضایل مدنی اساساً قابلیت تحلیل شعری بر مبنای طرح ارسطویی را ندارد و ابن‌رشد به این مهم آگاه است. حال آن‌که کتب شرعی، و در رأس آن‌ها قرآن، از لحاظ نام‌برده دارای ویژگی‌های مزبور است. به همین جهت است که سرشت مدنی تراژدی باستان در نظر ابن‌رشد به سرشتی تعلیمی بدل می‌شود، زیرا شعر عرب از لحاظ مدنیت مادون کلام وحی قرار می‌گیرد. با این همه نکته پیش‌گفته مانع از آن نمی‌شود که ابن‌رشد، به تأسی از ارسطو، کشاکش بنیادین فلسفه و شعر، در این‌جا وحی (به‌مثابه الگوی شاعرانگی)، را نیز از یاد ببرد و چنان‌که نشان داده شد به‌نحو ضمنی التفات خود به مقولۀ مزبور را نشان می‌دهد.

منابع

- Averroes on Plato's Republic, translated with an introduction and notes by Ralph Lerner, Cornell University Press. ۱۹۷۴
- Averroes' Three Short Commentaries on Aristotle's "Topics", "Rhetoric", and "Poetics", Edited and Translated by Charles Butterworth, Albany State University Press, ۱۹۷۷
- Herodotus and the Philosophy of Empire, Ann Ward, Baylor University Press, ۲۰۰۸
- Ibn Khaldūn's Philosophy of History, A study in the philosophic foundation of the science of culture, Muhsin Mahdi, Routledge, ۱۹۵۷
- Complete Works of Plato, Edited with Introduction and Notes John. M. Cooper, Hackett Publishing Company, ۱۹۹۷
- Philosophy and Law, Leo Strauss, Contributions to the Understanding of Maimonides and his Predecessors, Translated with an Introduction by Eve Adler, State University of New York, ۱۹۹۵
- Plato and the Politics of Aristotle's Poetics, Elliot Bartky, The review of Politics, ۵۴(۴): ۶۲۰-۵۸۹, ۱۹۹۲
- Political Thought in Medieval Islam, An introductory outline, Erwin Rosenthal, Cambridge, ۱۹۶۲
- تلخیص السیاسة الأفلاطون (محاورة الجمهوریة)، ابن رشد، نقله الى العربیة د. حسن مجید العبیدی و فاطمة کاظم‌الذهبی، دارالطلیعة للطباعة و النشر بیروت، الطبعة الأولى، ۱۹۹۸.
- تلخیص کتاب الشعر، ابن رشد، تحقیق الدكتور تشارلس بترورث، الدكتور أحمد عبدالمجید هریدی، مرکز تحقیق التراث ۱۹۸۷.
- کتاب ألقوف، فارابی، حَقَّقَهُ و قَدَّمَ لَهُ و عَلَّقَ عَلَیْهِ، محسن مهدی، دار ألمشرق بیروت، لبنان، ۱۹۸۶م.
- Aristotle and the Politics of Herodotus's "History", Elliot Bartky, The Review of Politics, vol. ۶۴, No. ۳(Summer) pp. ۴۶۸-۴۴۵, ۲۰۰۲
- Aristotle's "Poetics" in the Fourteenth Century, William F. Boggess, Studies in Philology, vol. ۶۷, No. ۳, pp. ۲۹۴-۲۷۸, July ۱۹۷۰
- Aristotle's On Poetics, translated by Seth Benardete and Michael Davis, Introduction by Michael Davis, St. Augustine's Press, South Bend, Indiana, ۲۰۰۲
- Averroes' Middle Commentary on Aristotle's poetics, translated and introduced by Charles Butterworth, ST. Augustine's Press, South Bend, Indiana. ۲۰۰۰

Politics, Aristotle, with an English Translation by H. Rackham, M.A., Harvard University Press, ۱۹۵۹

The Argument and the Action of Plato's Laws, Leo Strauss, The University of Chicago Press, Chicago and London, ۱۹۷۵

The Guide for the Perplexed, Moses Maimonides, Translated and with an introduction and Notes by Sholmo Pines, the university of Chicago Press, ۱۹۶۳