

نگاهی

به تاریخ

فلسفه اسلامی



● مهرانگیز اوحدی

این کتاب حاوی هفتاد و یک مقاله از پنجاه نویسنده برجسته از کشورهای مختلف جهان است. نویسنده‌گان که در نخستین بخش کتاب به کوتاهی معرفی شده‌اند، اغلب استادان فلسفه اسلامی در دانشگاه‌های معتبر جهان و دارای تألیفاتی متعدد در رشته‌های مختلف دین، فلسفه، و به ویژه فلسفه اسلامی هستند. از جمله دکتر سید حسین نصر، دانشمند برجسته ایرانی که در دانشگاه‌های تهران، ماساچوست و هاروارد تحصیل کرده و در چندین دانشگاه در خاورمیانه و در ایالات متحده تدریس داشته است. او هم‌اکنون استاد کرسی فلسفه اسلامی در دانشگاه جورج واشنگتن امریکاست و کتاب‌های متعدد در زمینه اسلام، فلسفه و فلسفه اسلامی نگاشته است.

از بارزترین وجوه اهمیت این کتاب سعه صدر و دیدگاه گسترده‌ای است که تدوین‌کنندگان آن در فراهم آوردن مقاله‌های گوناگون و متنوع با قلم نویسندگان مختلف از سراسر جهان داشته‌اند؛ نویسندگانی که هر یک «گرایش‌ها و شیوه‌های متفاوتی را که در روزگار ما در قلمروی مطالعات فلسفه اسلامی رایج است در نوشته‌های خویش منعکس ساخته‌اند.» در واقع گردآورندگان این کتاب کوشیده‌اند تا شیوه‌ای نوین را در تدوین کتاب عرضه دارند و خود در این زمینه چنین می‌نویسند:

«متعارف‌ترین رویکردی که تاکنون از سوی پژوهشگران، در زمینه تاریخ فلسفه اسلامی عرضه شده است، مطرح ساختن اندیشه‌های پیشگامان فلسفه اسلامی در قلمروی خاص زمانی و تخصص‌های ویژه آنان بوده است. این رویکرد، البته دارای امتیازاتی از جمله معرفی چهره‌های برجسته فلسفه و نیز بیان ارتباط فلسفه اسلامی با دیگر جنبه‌های دانش و

بخش اول: معرفی کتاب

کتاب تاریخ فلسفه اسلامی زیر نظر دکتر سیدحسین نصر و پروفیسور البورلیمن کتاب ارزشمندی است که در دو جلد انتشار یافته و موسسه انتشارات آرایه در تهران آن را اقصت کرده است.

فرهنگ معاصر این بزرگان است. اما از سوی دیگر، به کار گرفتن این شیوه بیش از آنچه آرا و عقاید فلسفی را مورد بررسی قرار دهد، بر شخصیت و فردیت اندیشمندان تأکید می‌ورزد و گاه نیز دارای این خطر خواهد بود که فلسفه اسلامی را، نه به صورت بخشی از تاریخ فلسفه بلکه به مثابه بخشی از سیر تاریخی اندیشه‌ها ارزیابی کند.^۲

دکتر سیدحسین نصر و پروفیسور لیمن چنین ادامه می‌دهند:

«در این کتاب، ما در مقام ویراستار، به فلسفه اسلامی، همانند سنت فلسفی پویایی می‌نگریم که در عین حال باید ارتباط آن را با دیگر پیشرفت‌های عقلی تمدن اسلامی پیش چشم داشته باشیم. در حقیقت فلسفه اسلامی بدان دسته از مسایل عقلی می‌پردازد که نه الزاماً متعلق به نویسنده‌های خاص یا دوره‌ای معین، بلکه در برگیرنده مفاهیمی جهانی است. از این رو در گردآوری این کتاب کوشیده‌ایم تا همان گونه که به شخصیت خاص فیلسوفان می‌پردازیم بر حقایق فلسفی نیز تأکید ورزیم و موضوع را بسان مجموعه‌ای منسجم مورد بررسی قرار دهیم؛ موضوعی که گاه تمامی بزرگانی را که با عنوان فیلسوف اسلامی شهرت یافته‌اند در بر نمی‌گیرد. از میان مجموعه عظیم و گران سنگ اندیشه‌هایی که سازنده فلسفه اسلامی متفکران خاص، حقایق معین و جنبش‌های فرهنگی - ادبی ویژه‌ای است، آنهایی را برگزیده‌ایم که از دیدگاه ما از همه برجسته‌تر بوده‌اند.»^۳

کتاب به دو بخش کلی تقسیم می‌شود:

الف. بخش اول دارای شش فصل با عنوان‌های اصلی زیر:

۱. دین از جهت یافت فرهنگی و استدلالی (حاوی ده مقاله در زمینه‌های عمومی فلسفه و عنوان‌هایی نظیر: معنا و مفهوم فلسفه در اسلام؛ قرآن و حدیث، سرچشمه و الهام بخش فلسفه اسلامی؛ انتقال فلسفه یونان به جهان اسلام و ...)

۲. نخستین فیلسوفان اسلامی در مشرق زمین (با نُه مقاله درباره بزرگان فلسفه شرق چون کنفی، فارابی، محمدزکریای رازی، ابن سینا، غزالی و ...)

۳. فیلسوفان اسلامی در سرزمین‌های غرب اسلام (حاوی شش مقاله درباره فیلسوفانی چون ابن خلدون، ابن رشد، ابن باجه و ...)

۴. فلسفه و عرفان (دارای شش مقاله در زمینه‌های مختلف عرفان و بزرگان عرفان، مانند ابن عربی، شهاب‌الدین سهروردی، عین القضاة و ...)

۵. فلسفه در سده‌های متأخر (با شش مقاله در زمینه فلسفه اسلامی و فیلسوفان متعلق به سده‌های هفتم تا دوازدهم هجری)

۶. سنت فلسفه یهودیت در جهان فرهنگ اسلامی (حاوی نُه مقاله)

در زمینه بخش‌های تاریخی کتاب، گزینش ویراستاران صرفاً از جهت عرضه داشتن عقاید و رویکردهای متنوع و گوناگون در زمینه‌های مورد بحث بوده است با قید این نکته که «این عقاید الزاماً با دیدگاه خاص آنان برابر نیست.»^۴

ب. بخش دوم، دارای چهار فصل یا عناوین کلی زیر:
۱. فلسفه و وابسته‌های فلسفه (حاوی یازده مقاله با عنوان‌هایی نظیر: مابعدالطبیعیة، منطق، شناخت‌شناسی، فلسفه سیاسی، ادبیات، زبان، علوم تجربی، عرفان، اخلاق، زیبایی‌شناسی و قانون).

۲. روایات و تفسیرهای متأخر (با سه مقاله در زمینه‌های یهودیت و مسیحیت سده‌های میانه در اروپا؛ فلسفه جدید مغرب زمین، رساله شاعرانه: سرگذشت پژوهی)

۳. فلسفه اسلامی در دنیای جدید اسلام (حاوی هفت مقاله درباره کشورهای ایران، هندوستان، پاکستان، کشورهای عربی، مصر، ترکیه و آسیای جنوب شرقی)

۴. تفسیر فلسفه اسلامی در مغرب زمین (حاوی چهار مقاله)

بخش پایانی کتاب به معرفی آثار فلسفی برای مطالعه بیشتر و نیز فهرست منابع و مأخذ کتاب اختصاص یافته است.

نمونه‌ای که نگارنده برای ترجمه برگزیده است مقاله‌ای است با عنوان «ادبیات» از فصل اول، بخش دوم، نوشته استاد شمس اناتی^۶ و استاد سید عمران^۷، که از جهت دیدگاه خاص آنان نسبت به پیوند فلسفه و ادبیات دارای اهمیتی ویژه است.

اما در زمینه نگارش و ترجمه این مقاله یادآوری یک نکته ضروری می‌نماید و آن به کارگیری واژه «عربی» از سوی نویسندگان و استاد «عربی بودن» به فلسفه، شعر و اندیشه‌هایی است که به راستی و به دور از هرگونه تعصب، باید اگر نه آنها را با صفت «فارسی» یا «ایرانی» که دست کم با صفت «اسلامی» توصیف کرد. به سخنی دیگر با توجه بدین واقعیت غیرقابل انکار که در فلسفه، در شعر و به طور کلی در تمامی حوزه‌های اندیشه اسلامی، بیشتر اندیشمندان، شاعران و فلاسفه (به ویژه دو تن از سه فیلسوف مورد بحث در این مقاله) ایرانی بوده‌اند، مترجم به خود این اجازه را داده است تا اصطلاح «عربی» نویسندگان مقاله را در دو مورد به «اسلامی» بازگردانده یعنی به جای «اندیشه فیلسوفان عرب زبان»، «اندیشه فیلسوفان اسلامی» و به جای شعر عربی «شعر اسلامی (= فارسی و عربی) بگذارد.

و سرانجام ادای سپاس از استادگرانقدر جناب آقای دکتر اصغر داده سبب رهنمودهای ارزشمند ایشان در تنظیم این مقاله و به ویژه راهنمایی دریافتن برخی از معادل‌ها و اصطلاحات فلسفی.

پی‌نوشت‌ها:

۱. پروفیسور الیور لیمن در دانشگاه‌های آکسفورد و کمبریج انگلستان تحصیل کرد. و هم اکنون در دانشگاه جان مورز لیورپول دانشیار رشته فلسفه است.

۲. پیشگفتار کتاب حاضر، ص XVII

۳. همان.

۴. همان.

۵. همان.

۶. استاد شمس اناتی، استاد کرسی فلسفه اسلامی در دانشگاه ویلانووا و متخصص و مفسر آثار ابن‌سینا.

۷. الشید عمران، متخصص فرهنگ و تمدن اسلامی و زبان عربی.

بخش دوم: ادبیات چیست؟*

برای تعیین رابطه فلسفه اسلامی و ادبیات، نخستین کار ترسیم طرحی روشن از معنای فلسفه و معنای ادبیات خواهد بود.

متداول‌ترین تعریف فلسفه در تفکر فیلسوفان اسلامی [که عموماً به زبان عربی می‌نوشتند] تأکید بر این نکته است که فلسفه، حقایق تمامی موجودات را معلوم می‌دارد و این کار بر بنیاد ظرفیت انسانی صورت می‌پذیرد.

واژه ادب، که به طور متعارف ادبیات نامیده می‌شود، دارای معانی گوناگون است، بدین قرار:

(۱) راهنمایی در جهت رفتارهای درست و دوری از رفتارهای نادرست.

(۲) رفتارهای مناسب^۲

(۳) آگاهی از هنر سرودن شعر^۳

(۴) دانش زبان عربی، دانشی که انسان را یاری می‌کند تا در گفتارهای عربی، اعم از شفاهی یا کتبی، از لغزش به دور بماند.

(۵) دانش مطلق بدون قید و شرط^۴

دو تعریف نخستین از «ادب» را می‌توان به یک تعریف، یعنی دارا بودن رفتارهای درست، کاهش داد؛ سه تعریف دیگر عبارتند از دانش و آگاهی، البته در زمینه‌های مختلف: دانش سرودن شعر، دانش درست زبان عربی و دانش عام در تمامی زمینه‌ها. از این رو، می‌توان ادب را دارای دو معنای کلی دانست:

(۱) معنای عملی، که به رفتارهای درست می‌انجامد

(۲) معنای نظری که به دانش باز می‌گردد.

بنابراین دانش‌های فلسفه و ادب بر موضوع دستیابی انسان به حقایق امور و ارتباط آن با جنبه‌های عملی ادب و نیز بر وجوه مختلف نظری آن تمرکز می‌یابد.

بیشتر نوشته‌های فلسفی باقی مانده از زبان عربی، نوشته‌هایی که به یک یا بیش از یک جنبه از ادبیات می‌پردازد متعلق به فارابی، ابن‌سینا و ابن‌رشد است.

از آنجا که این سه شخصیت در اصل فیلسوف بوده‌اند، توجه اصلی آنان معطوف به تحقیق در زمینه شناخت انسان از حقایق پدیده‌هاست؛ شناختی که به اعتقاد فیلسوفان یاد شده، از اصول خوشبختی و شادی نهایی نوع انسان به شمار می‌آید. در هر حال، این دانش پیش از هر چیز در رفتارهایی مناسب تجلی می‌یابد. از سویی، تجلی رفتارهای مناسب تنها هنگامی میسر است که شخص، نوع خاصی از زبان را به کار گیرد؛ زبانی که خود، بازتاب گونه‌ای خاص از حقیقت است. به دلایلی که به زودی بدان می‌پردازیم، این فیلسوفان هر سه بر آن بوده‌اند که این زبان خاص، باید زبان شاعرانه باشد زیرا زبان شاعرانه بر بیشتر مردم تأثیر بسیار دارد.

بنابراین برای تحلیل دریافتی که فیلسوفان یاد شده از ارتباط فلسفه با ادبیات داشته‌اند، نخست باید به بررسی تصور کلی آنان بپردازیم از رابطه شناخت حقیقت موجودات با آنچه که به سلوک و به رفتاری شایسته و به مسأله زبان و به ویژه زبان شاعرانه می‌انجامد. البته دیدگاه کلی این فیلسوفان در زمینه

ارتباط فلسفه با زبان در فصل مربوط به منطق بررسی می‌شود و در این فصل، توجه ما بیشتر بر رابطه فلسفه با شعر خواهد بود و اینکه چگونه شعر سبب پدید آمدن رفتارهای مناسب می‌گردد؛ هرچند در صورت لزوم به انواع دیگر گفتارهایی که بدین بحث مربوط است نیز اشاره خواهد شد.

به منظور دریافت دیدگاه فیلسوفان نامبرده در زمینه شناخت انسان از حقیقت پدیده‌ها و ضرورت دریافت ارتباط با شعر با رفتارهای شایسته، بهتر است نخست دیدگاه آنان از جهت ساختمان روان انسان (نفس) و نقش و وظیفه یکایک اجزای آن مورد بررسی قرار گیرد.

ساختمان و وظیفه نفس انسان

بر بنیاد دیدگاه فیلسوفان اسلامی، نفس انسان مرکب از سه بخش است: نفس نباتی، نفس حیوانی و نفس ناطقه. نخستین بخش، عهده‌دار تغذیه، رشد و تولیدمثل است؛ دومین بخش عهده‌دار دریافت (-احساس) و حرکت انسان و سومین بخش، پاسخ‌گوی مسأله شناخت و اندیشه انسانی است. این تقسیم‌بندی البته بدان معنا نیست که انسان برای شناخت، به بخش‌های اول و دوم نفس خویش نیازمند نیست. نفس حیوانی نقش برجسته‌ای در جهت آماده‌سازی او در کسب دانش ایفا می‌کند و دست کم یکی از نیروهای آن (یعنی نیروی خیال) - به گونه‌ای که به زودی خواهیم دید - می‌تواند برخی از انواع دانش را به دست آورد.

حواس نیز خود بر دو گونه است: حواس بیرونی یا قوای ذهنی و نیروهای درونی یا حواس باطنی. فارابی، ابن‌سینا و ابن‌رشد بر این امر توافق دارند که انسان دارای پنج حس ظاهری است: بساواپی، چشایی، بویایی، شنوایی و بینایی. وظیفه این حواس، گردآوری مواد و در نتیجه صورت‌های ویژه‌ای از پدیده‌های بیرونی است، وظیفه‌ای که تنها هنگامی برای این حواس میسر است که آن پدیده‌ها حضور داشته باشند. زیه اصطلاح مواجه با حواس باشند. از سوی دیگر حواس باطنی نیز - بر بنیاد باور این فیلسوفان - متعدد است. برای مثال از دیدگاه ابن‌سینا و فارابی حواس باطنی خود بر پنج گونه است: حس مشترک، قوه خیال، قوه واهمه، قوه حافظه و قوه متصرفه^۵. ابن‌رشد، همانند استادش ابن‌باجه، حواس باطنی را به سه حس کاهش می‌دهد: حس مشترک، نیروی خیال و حافظه. نقش حواس باطنی هم متنوع‌تر و هم پیچیده‌تر از نقش حواس بیرونی است. به سبب همین تنوع و پیچیدگی - به ویژه در آثار ابن‌سینا - است که در این گفتار تنها دیدگاهی کلی از نقش و وظیفه حواس باطنی به دست خواهیم داد. بنابراین، به جزئیات نظریات و تفاوت باورهای فیلسوفان نمی‌پردازیم مگر آنکه ارتباطی با موضوع مورد بحث داشته باشد.

نقش حواس باطنی، عبارت است از دریافت صورت‌های مادی از حواس ظاهری و پالایش آنها از

وابستگی‌های مادی تا اندازه‌ای که میسر است. البته برای این کار، حواس باطنی نیازی به حضور پدیده‌های خارجی ندارند.

حس مشترک تمامی صورت‌های مادی را از حواس ظاهری دریافت می‌کند. تفاوت حس مشترک با حواس ظاهری در این است که حس مشترک تمامی دریافت‌های حواس بیرونی را با هم ادراک می‌کند و برای این دریافت به حضور پدیده‌های بیرونی نیز نیاز ندارد. نیروی خیال دارای دو نقش اساسی است، نخست نقشی شناخت‌شناسانه و دوم نقشی اخلاقی، که هر دو نقش مورد بررسی ما قرار می‌گیرد.

نقش شناخت‌شناسانه نیروی خیال عبارت است از عملکرد او که بسیار شبیه عملکرد پست‌خانه مرکزی است؛ یعنی جایی که تمامی اطلاعات را از تمامی نیروهای همسایه خویش دریافت می‌دارد و پس از آنکه همه را با کیفیت خاص خود مهربان می‌زند، آنها را در مسیرهای مختلف پخش می‌کند. نیروی خیال از حس مشترک، صورت‌های مادی پدیده‌های خارجی را دریافت می‌کند (بر بنیاد باور فارابی و ابن سینا این دریافت از طریق نیروی متصرفه یعنی، نیروی است که این گونه پدیده‌ها را ذخیره کرده است. به باور ابن رشد، این دریافت، به گونه‌ای مستقیم صورت می‌گیرد) حس مشترک، از حافظه، برخی تصورات خاص غیرحسی (برای مثال بیم گوسفندان از گرگ) را دریافت می‌کند.* برابر با اعتقاد فارابی و ابن سینا، اینگونه تصورات نخست توسط نیروی واهمه به دست می‌آید و سپس در حافظه ذخیره می‌شود.

نفس ناطقه، که همسایه برتر نیروی خیال است و نیروی خیال از او نیز می‌تواند - به شیوه‌ای که خواهیم گفت - آگاهی‌هایی دریافت کند، دارای دو نیرو یا دو عقل است: عقل نظری و عقل عملی. نقش مناسب عقل نظری شناخت حقایق است که آنها را طبایع، ماهیت‌ها و جوهرها می‌نامند. این حقایق صورت‌های کلی جهان هستی به شمار می‌روند. و بسیط و جاودانه‌اند؛ به همین سبب هنگامی که عقل نظری آنها را به دست می‌آورد، خود، همانند آنها می‌شود زیرا شناسنده و شناخته شده (عالم و معلوم) یکی بیش نیست.^۹ عقل نظری که نخست عقلی بالقوه است، فعلیت خود را با دریافت حقایق اشیا به دست می‌آورد. البته این پوییش، چندان روشن نیست. برای مثال ابن سینا و فارابی در برخی از مواقع چنین می‌اندیشند که مدرکات نیروی خیال، که به هر حال مادی و جزئی هستند و بدین سبب نمی‌توانند توسط عقل نظری دریافت شوند، هنگامی که نوری از عقل فعال؛ یعنی پایین‌ترین مرتبه عقل^{۱۰}، بر آنها پرتو افکند، مادیت خود را از دست می‌دهند. این درخشش، از جهتی، پدیده‌های مورد دریافت نیروی خیال را که تاکنون در تاریکی و ابهام بوده‌اند، به طور کامل در معرض دید عقل نظری قرار خواهد داد. به بیانی دیگر، درخشش عقل فعال، سیمای کلی مدرکات نیروی خیال را به حوزه عقل نظری می‌کشاند و جزئیت و مادیت را از آنها دور می‌کند. این، گرایش ارسطویی است که جایگاه اصلی کلیات را بیرون از این جهان می‌داند و بر آن است که حواس

ظاهری ما همه چیز را از آن جهان دریافت می‌کنند. سپس حس مشترک این کلیات را از حواس ظاهری می‌گیرد و به نیروی خیال انتقال می‌دهد و سرانجام نیروی خیال آنها را به عقل می‌سپارد. ابن رشد یکی از هواخواهان جدی این نظریه است. از سوی دیگر فارابی و ابن سینا گاه چنان سخن می‌گویند که گویی کار نیروی خیال صرفاً آماده ساختن نفس ناطقه برای پذیرش کلیاتی است که از عقل فعال افزوده می‌شود.^{۱۱} اما روش و ماهیت این آماده‌سازی کاملاً آشکار نیست. در هر حال، اعم از اینکه مدرکات نیروی خیال خود منتزع از ماده و سپس به چنگ عقل نظری افتاده باشند یا این مدرکات تنها راهگشای کلیاتی باشند که از سوی عقل فعال بر عقل نظری افزوده شده است، هیچ تغییری در این واقعیت نمی‌دهد که نیروی خیال نقشی بسیار مهم در کسب شناخت نظری برعهده دارد.

هنگامی که عقل نظری، برای آموختن گوهر کائنات بر چشم‌اندازهای برتر متوجه می‌شود، عقل عملی در پایین به ترتیب دادن امور این جهانی می‌پردازد. نقش اساسی عقل عملی شناخت اصول کارهای عملی و همچنین امور مربوط به اخلاق و شیوه‌های رفتاری است که این امور در چارچوب آن انجام می‌پذیرد. بنا به توصیه عقل عملی، پرهیزگاری که خود، عبارت است از عمل بر بنیاد خرد، انسان را به تعادل در کردارهای خود فرا می‌خواند و این تعادل، خود به شناخت و به سعادت می‌انجامد. عقل عملی، به منظور به دست آوردن این اصول و شیوه‌های عملی آن بر نیروی خیال متکی است و نقش نیروی خیال فراهم آوردن نمونه‌های مکرر پدیده‌های خاصی است که عقل عملی با قیاس و براساس آنها استنتاج می‌کند. گذشته از اینها عقل عملی از طریق تجربه و عادت‌هایی که مستلزم موارد و نمونه‌هایی ویژه است، خود را کمال می‌بخشد. بدون شناخت و به کارگیری اصول عقل عملی، در زندگی فرد، اجتماع و حکومت بی‌نظمی به بار خواهد آمد. در هر حال، این بی‌نظمی، سبب برآشفتن عقل نظری و نیز مانع ایفای وظایف اوست؛ زیرا عقل عملی به مسائل فرودین توجه می‌کند. بنابراین، نیروی خیال، از طریق مجهز ساختن عقل عملی به آگاهی‌هایی که برای انضباط فردی لازم است، می‌تواند در جهت دستیابی به شناخت نظری کمک مؤثری به شمار آید.

نقش اخلاقی نیروی خیال، جهت دادن به نیروهای محرک نفس حیوانی است. این نیروها، خود بر دو گونه‌اند: نوع اول نیروهایی که محرک پدیده‌های دیگر هستند (قوای شهویه و غضبیه در برگیرنده غرایز، گرایش‌ها و واکنش‌ها) و نوع دوم نیروهایی که توسط دیگر پدیده‌ها به حرکت در می‌آیند (برای مثال اعضای بدن انسان مانند ماهیچه‌ها). نیروهای شهوی گاه سبب حرکت به سوی برخی اشیا و گاه سبب روی برگرداندن از آنهاست.^{۱۲} نقشی که نیروی خیال از پدیده‌های مختلف برای نیروی شهوی تصویر می‌کند تعیین‌کننده این معناسی است که آیا حرکت نیروهای اخیر در جهت نزدیکی به پدیده‌ای خاص یا در جهت دور شدن از آن بوده است. اگر تصویر نیروی خیال از یک پدیده خاص مناسب و شایسته باشد، نیروهای شهوی بدان سو گرایش

می‌یابند. از سوی دیگر اگر تصویر نیروی خیال تصویر پدیده‌های ناشایست باشد، نیروهای شهوی از آن پدیده دور خواهند شد.^{۱۳}

کار نیروی خیال زایش آرزوها له یا علیه مدرکات است که گاه با اصول عقل عملی مطابقت دارد و گاه به گونه‌ای مستقل عمل می‌کند. اگر ارکان عقل عملی نیروی خیال را راهنمایی کنند، رفتار انسان رفتاری است استدلالی؛ یعنی پیرو نیکی و نیکوکاری‌های حقیقی است و از بدی‌های واقعی پرهیز می‌کند. اما اگر نیروی خیال بالاستقلال عمل کند، رفتار انسانی کورکورانه خواهد بود؛ یعنی تنها به پیروی از القاءات نیروی خیال بسنده می‌کند که در بهترین حالت نیمی از آن درست و نیمی نادرست است. اگر فردی بخواهد کاری را انجام دهد و در عین حال به انجام دادن آن کار گرایش نداشته باشد، بدان سبب است که تناقضی در کار است و این موردی است که بسیار روی می‌دهد بدین معنا که نیروی خیال می‌کوشد تا بالاستقلال عمل کند و عقل عملی بر آن است تا او را تحت فرمان خود درآورد. به طور کلی تنها به هنگام خواب است که نیروی خیال از قیدوبندهای عقل عملی رهایی می‌یابد. درست به همین سبب است که در اثنای خواب نیروی خیال بسیار آسان‌تر می‌تواند با نیازهای جسم همکاری داشته باشد؛ جسمی که آکنده است از تصویرها و خیال‌هایی که ارضاکنده آن خواهش‌هاست.^{۱۴} بیماری‌ها، بیم‌ها، دیوانگی و نظایر آن، حتی به هنگام بیداری، سبب رهاسازی نیروی خیال از بندهای عقل و خرد می‌گردد.^{۱۵} اما نقش شعر در این مسایل چیست؟ برای پاسخ به این پرسش، باید نخست ماهیت شعر را دریابیم. بنابراین اکنون به بررسی چگونگی شعر می‌پردازیم.

ماهیت شعر

فیلسوفان اسلامی در این نکته اتفاق نظر دارند که شعر عبارت است از سختی خیال‌انگیز.^{۱۶} اما شعر از دیگر انواع تصنیفات خیالی که رکن اساسی آن تقلید (محاکات) است، متفاوت است.^{۱۷} در هر حال دو گونه تقلید وجود دارد: تقلید در عمل و تقلید در سخن.^{۱۸} شعر از گونه دوم به شمار می‌رود.

به طور کلی در مبحث تقلید، به منظور روشن ساختن محاکات گفتاری، فارابی بدین نکته اشاره می‌کند که تقلید عملی نیز خود به دو بخش تقسیم می‌شود:

(۱) ساختن چیزی که به چیزی دیگر شباهت دارد مانند تراشیدن پیکری که شبیه اندام فردی ساخته می‌شود.

(۲) انجام دادن کاری که به کاری دیگر شباهت دارد مانند تقلید از راه رفتن فرد همسایه.

از سوی دیگر محاکات در سخن عبارت است از انشای عینیاتی که به موضوعات مورد بحث شباهت دارد. به سختی دیگر می‌توان گفت که سخن باید حکایت‌گر پدیده‌هایی باشد شبیه به موضوعاتی که از آن سخن می‌رود.^{۱۹} محاکات یا تقلید، اعم از آنکه در عمل باشد یا در سخن، باید یا نمایش دهنده چیزی

باشد که به شیء مورد بحث شبیه است یا نشان دهنده چیزی باشد که شبیه شیء دیگری است که آن شیء به شیء مورد گفت و گو شباهت دارد. برای مثال، می توان مجسمه ای ساخت شبیه «زید»، یا آینه ای ساخت که تصویر مجسمه شبیه به «زید» در آن افتد.^{۲۰} به هر حال اعم از اینکه محاکات از خود شیء مورد گفت و گو باشد یا تقلیدی باشد از شیئی که آن شیء شبیه موضوع مورد بحث است، باید که این محاکات معرف شیء یا موضوع مورد بحث باشد و این الزام هم در مورد تقلیدهای عملی وجود دارد و هم در محاکات های گفتاری صادق است.^{۲۱}

اکنون این پرسش مطرح می شود که کدام یک از این دو گونه تقلید بهتر است، تقلیدهایی که با واسطه صورت می گیرد یا تقلیدهای بی واسطه. برای مثال، فارابی در این مورد عقیده خود را به صراحت بیان نمی کند اما در همین زمینه می گوید که «بسیاری از مردم، به تقلیدهایی توجه می کنند که با واسطه پدیده هایی دوریاب تر و کامل تر صورت گرفته است و آنها را به تقلیدهایی که به اشیا ی مورد بحث بسیار نزدیک است ترجیح می دهند».^{۲۲} شاید دلیل اینکه فارابی و دیگر فیلسوفان اسلامی عقیده شخصی خود را در زمینه این مطلب بیان نمی دارند. این است که به اعتقاد آنان، بحث بر سر کامل بودن و ناقص بودن انواع تقلید، بحثی در خور فلاسفه نیست، فلاسفه ای که توجه اصلی آنان به مسایل هستی شناسی است. فارابی در این زمینه می گوید که اینگونه مباحث، مورد علاقه شاعران و افرادی است که به شناخت شعر و به ویژه به شناخت زبان علاقه مند هستند.^{۲۳}

فارابی در «رساله قواعد هنر شاعران»^{*}، سخن تقلیدی [محاکات] را از دیگر انواع سخن چنین متمایز می سازد:

تعبیرها یا توصیف ها گاه مهم و برجسته و گاه بی اهمیت اند، این تعبیرهای برجسته گاه ساده اند و گاه مرکب؛ توصیفات مرکب خود به دو گونه گفتاری و غیرگفتاری تقسیم می شود؛ گونه های گفتاری نیز به دو بخش حملی و غیرحملی قابل تقسیم است؛ گفتارهای حملی یا واقعی هستند یا غیرواقعی، گفتارهای غیرواقعی حملی در اذهان شنوندگان یا پدیدآورنده بیانی است سوای موضوع سخن یا مبین چیزی است که پدیده های واقعی را محاکات می کند - گونه اخیر همان سخنان شاعرانه است.^{۲۴}

بنابراین، تنها بدین سبب شعر را سخنانی غیرواقعی دانسته اند که شعر، محاکات چیزی است نه خود آن چیز. محاکات به طور قطع با سفسطه متفاوت است. هدف از محاکات، نمایش یا تجسم پدیده هایی است شبیه پدیده های واقعی در اذهان شنوندگان، در حالی که هدف از سفسطه به نمایش گذاشتن پدیده هایی ضد واقعیت در ذهن شنونده است.^{۲۵} نمونه ای از محاکات، دیدن تصویر شخص در آینه و نمونه ای از سفسطه، متحرک انگاشتن مناظر بیرون از کشتی در چشم کشتی نشستگان، به سبب حرکت کشتی است.^{۲۶} بنابراین ضرب المثل مشهور عربی که می گوید «بهترین شعر، دروغ ترین شعر است»^{۲۷}، از دیدگاه فیلسوفان اسلامی بدان معناست که

بهترین شعر، به نمایش گذاشتن کامل ترین محاکات از حقیقت است. همین آمیزش یا حقیقت بهترین دلیل بر این مطلب است که چرا سخنان شاعرانه را گونه ای تمثیل یا قیاس بالقوه دانسته اند.^{۲۷} اما قیاس های منطقی از جهت میزان واقعی بودن یا یکدیگر تفاوت دارند. فارابی در این زمینه چنین می گوید:

سخن دارای انواعی است؛ یا سراسر راست است یا سراسر دروغ، یا بخش بیشتری از آن راست و بخش کمتری از آن دروغ است و یا درست برخلاف این، بخش بیشتری از آن دروغ و بخش کمتری از آن راست است و یا درصد صدق و کذب آن برابر است. گونه اول که صد درصد راست است برهان یا یقینات نامیده می شود، گونه دوم را که بخش بیشتر آن راست و درصد ناچیزی از آن دروغ است، قیاس جدلی می نامند، گونه سوم که درجه صدق و کذب آن برابر است قیاس خطابی نامیده می شود، گونه چهارم را که درصد کمی از آن حقیقت و درصد بیشتر از آن دروغ است سفسطه و سخنی را که به طور کامل غیرواقعی است، شعر^{**} می نامند.^{۲۸}

اما باید این مسأله را نیز به یاد داشته باشیم که اگرچه سخن شاعرانه صد درصد غیرواقعی است، اما غیرواقعی بودن آن، همانگونه که بیشتر اشاره شد نه به معنای دروغ بودن یا معیارهای منطقی نیست؛ بلکه به سبب محاکات بودن آن است. وانگهی یادآوری این نکته نیز لازم است که شعر محاکاتی است از واقعیت. فارابی بر این نکته تأکید می کند که شعر، شاخه ای از منطق است، زیرا از دیدگاه فارابی، شعر یا قیاسی منطقی یا تابع یک قیاس منطقی است، در صورت دوم گاه به گونه تمثیل و گاه به صورت استقرا بیان می شود.^{۲۹}

ابن سینا نیز شعر را بخشی از منطق می داند و نظریه او درست برخلاف نظریه ارسطو و پیروان ارسطوست، ارسطوئیان بر آن بودند که علم منطق، شعر و خطابه را در بر نمی گیرد (بدین نکته در بخش منطق^{*} اشاره شده است.)^{۳۰} اما این رشد که به سنت ارسطوئیان وفادارست شعر و خطابه را در شمار علوم منطقی نمی آورد. با این همه جالب است که این رشد نیز به گونه ای از شعر سخن می گوید که گویی شعر، هنری است منطقی. برای مثال در رساله فن شعر، در زمینه هنرهای خیالی می گوید:

هنرهای خیالی یا هنرهایی که عملکرد آنها چون هنرهای خیالی است، بر سه گونه اند: هنر هماهنگ سازی، هنر وزن و قافیه و هنر «محاکات شاعرانه؛ سومین نوع، هنری است منطقی که موضوع مورد بحث ما در این کتاب خواهد بود.^{۳۱}

در هر حال یادآوری این نکته لازم است که هنرهای خیالی نه همه شاعرانه و نه همه منطقی هستند، بلکه همانگونه که از قول ابن رشد گفته شد تنها محاکات، دارای چنین ویژگی است. بنابراین، سخن ابن سینا مبنی بر اینکه «شعر، درست به سبب خیال انگیز بودن خود، به منطق ارتباط دارد»^{۳۲}، یا وقتی می گوید منطق دان بدان سبب باید شعر را با دقت مطالعه کند که شعر سخنی است خیال انگیز^{۳۳}، به ویژه به جنبه محاکات و خیالی بودن سخنان شاعرانه توجه دارد.

اما خیال انگیز بودن به چه معناست؟ فیلسوفان

اسلامی بدین پرسش این گونه پاسخ می دهند:

«خیال انگیز بودن سخن را از آنجا در می یابیم که نفس ما بدون استدلال، بدون اندیشه و بی اراده آن را می پذیرد، گاه از آن تسلی می یابد و گاه از آن آندوهگین می گردد، بی توجه بدان که موضوع سخن حقیقت است یا حقیقت نیست.^{۳۴}

خیال انگیز بودن به معنای واقعی بودن نیست؛ سخن خیال انگیز گاه واقعی و گاه، غیرواقعی است. جنبه خیال انگیز بودن سخن، بسیار پیش از جنبه واقعی بودن آن نفس انسان را بر می انگیزد.^{۳۵} ژرف نگری ابن سینا در سرشت انسان بدین نتیجه می انجامد که، درست برخلاف انتظار، مردم بسیار از آنچه حقیقت را می پذیرند، در برابر سخن خیال انگیز تسلیم می شوند. در حقیقت بسیاری از مردم از شنیدن گزارش های حقیقی بیزارند و از آن می گریزند.^{۳۶} این امر، از آنجاست که محاکات یا دروغ، شگفتی انسان را بر می انگیزد و این انگیزش را در سخنان راست نمی توان یافت.^{۳۷} دلیل این مسأله آن است که حقایق، یا شناخته شده اند که به طور طبیعی همگان با آن موافق اند یا ناشناخته اند، که هیچ کس بدان توجه نمی کند.^{۳۸} بنابراین برای آنکه حقیقتی را دلپذیرتر و موثرتر جلوه دهیم، باید آن را با شگفتی ها در آمیزیم، و این کار از چند راه ممکن است: (۱) یا باید غرابتی را در وزن و قافیه پدید آوریم؛ (۲) یا غرابتی در توصیفات شاعرانه؛ (۳) یا غرابت در مفاهیم؛ (۴) یا مجموعه ای از تمامی اینها ما را به هدف می رساند.^{۳۹} برخلاف محاکات شاعرانه یونانی ها که تنها هدف آن برانگیختن نفس برای انجام دادن یا انجام ندادن کاری است، محاکات شعر اسلامی [فارسی و عربی] گاه برای تحقق این هدف و گاه تنها برای برانگیختن اعجاب است.^{۴۰}

در اینجا پرسش مهم دیگری مطرح می شود: اگر شعر هنری است خیالی، و اگر هنر خیالی سوای هرگونه ملاحظات تعقلی و بدون در نظر گرفتن اینکه موضوع آن با حقیقت سازگار باشد یا نباشد، نفس انسان را تحت تأثیر قرار می دهد، پس چگونه فلاسفه اسلامی شعر را نظامی منطقی می دانند و این در حالی است که علم منطق را مجموعه قوانینی دانسته اند که سبب تمایز حقیقت از غیرحقیقت و ترسیم شناخته ها از ناشناخته هاست؟ برای پاسخ دادن بدین پرسش باید آنچه را در صفحات پیش گفتیم بار دیگر تکرار کنیم، تکرار این نکته که نیروی خیال (= متخیله) گاه به طور مستقل عمل می کند و گاه نقش خود را به پیروی از عقل عملی انجام می دهد. در صورت نخست، از هرگونه قید و بند استدلالی آزاد است و در صورت دوم، به حوزه منطق پای می نهد. به سخنی دیگر، همچنانکه پیشتر گفته شد، تنها بدان هنگام که نیروی خیال بالاستقلال عمل می کند، کار او و یا هدف و نتیجه عمل او را می توان خیالی نامید. اما حتی زمانی که نیروی خیال، تحت هدایت عقل عملی کار می کند، تأثیر خود را بر نفس انسان از دست نمی دهد، در آن صورت، تأثیر او بر نفس انسان نه بر بنیاد عواطف کورکورانه بلکه هماهنگ با استدلال و اندیشه است و درست به سبب همین نقش برجسته اخلاقی است که فیلسوفان اسلامی تا این حد

مسأله پیچیده دیگری نیز در اینجا رخ می‌نماید. اگر سودمندی شعر به سبب تأثیر منطقی عقل عملی بر روان انسانی است؛ تأثیری که نیروی خیال آن را تعدیل کرده است، آیا بهتر نیست چنین تأثیری را بدون واسطه محاکات‌های خیالی و نتیجه مستقیم عقل عملی تلقی کنیم؟ آنچه مسلم است محاکات، نه اصل پدیده‌ها بلکه همانندان آنها را به ما عرضه می‌کند، همانندانی که، دست کم تا حدودی، بر تابش خرد و در نتیجه بر حقیقت شیء پرده می‌افکنند. پاسخ بدین مسأله هنگامی آشکار می‌گردد که گفته فیلسوفان اسلامی را به یاد آوریم هنگامی که می‌گویند: گنجایش افراد بشر برای دریافت و پذیرش تأثیر، متفاوت است. برای مثال گروه خبرگان یا فیلسوفان واقعی تنها گروهی هستند که حقیقت پدیده‌ها را، درست به همان گونه که هستند، با عقل در می‌یابند و به واسطه دیگری نیاز ندارند. در حالی که گروه کثیری از مردم نمی‌توانند حقایق را، بدانگونه که هستند ادراک کنند، اما توان دریافت حقایق را از طریق شباهت یا محاکات یا صورت‌های نمادین پدیده‌ها دارند. شعر، از سویی خرد را به کلیات پیوند می‌دهد و از سوی دیگر عمل و جزئیات را به یکدیگر می‌پیوندد و این پیوند و آمیزش بر بیشتر افراد انسان تأثیر می‌بخشد. به سخنی دیگر، تنها از طریق همین نقاب یا پرده‌ای که بر خرد کشیده می‌شود می‌توان افراد بشر را به نور حقیقت راهنمایی کرد. برای مثال اشعار ابن سینا را در زمینه علم منطوق، علم پزشکی و نفس انسان، می‌توان در جهت تعلیم و آموزش حقایق بالا به عامه مردم به کار گرفت و اگر همین حقایق به زبان شعر بیان نشده بود دریافت آن برای بیشتر مردم ناممکن بود.

در حالی که مهمترین شعر، نقش مدد رساندن به عامه مردم به منظور منحرف نشدن آنان از جاده درست سلوک است، این نقش را نباید رکن اساسی شعر بلکه باید نتیجه طبیعی شعر به شمار آورد. نقش مورد بحث بدون مراعات وزن و قافیه کامل نخواهد بود. هرچند، همانگونه که به زودی خواهیم دید، این وزن و قافیه نیست که شعر را متمایز می‌سازد بلکه کلیت و حقیقت، وجوه تمایز شعر از دیگر انواع گفتار است. ابن سینا در جایی بدین وجوه تمایز به گونه‌ای نسبتاً مبهم اشاره می‌کند و نکته‌های زیر را در این زمینه بیان می‌دارد، نکاتی که به ظاهر مورد موافقت ابن رشد نیز هست:

ابن سینا بر آن است که محاکات ضرب‌المثل‌ها، حکایت‌های اخلاقی و افسانه‌ها را باید از محاکات در شعر متمایز کرد. محاکات شاعرانه تنها به دو موضوع کلی می‌پردازد.

۱) پدیده‌هایی که ممکن الوجودند.
 ۲) پدیده‌های ممکن الوجودی که هستی یافته‌اند و به همین سبب واجب شده‌اند؛ واجب بالغیر مثل کودکی که متولد شده.
 شاید چنین گمان رود که تنها وجه تمایز ضرب‌المثل‌ها، افسانه‌ها و حکایت‌های اخلاقی با شعر، وزن و قافیه است، در آن صورت می‌باید که اگر برای مثال به یک حکایت اخلاقی وزن و قافیه

می‌بخشیدیم، تبدیل به شعر می‌شد، یا برعکس اگر وزن و قافیه را از شعری حذف می‌کردیم به صورت یک حکایت اخلاقی در می‌آمد. در حالی که چنین نیست. بلکه بیشترین تمایز میان شعر و حکایت‌های اخلاقی در آن است که موضوع حکایت‌های اخلاقی غیرواقعی و موضوع شعر موضوعی واقعی است.^{۴۳} «واقعی» در اینجا، به معنای چیزی است که وجود داشته یا وجود دارد یا وجود خواهد داشت؛ یعنی چیزی که یا واجب است یا ممکن - و غیرواقعی بودن درست خلاف این است. به سخنی دیگر، موضوع یک حکایت اخلاقی تنها از جهت زبانی، وجود دارد، در حالی که موضوع شعر دارای وجود خارجی است.^{۴۴} بنابراین، شاعر همانند نقاش است از آن جهت که هر دو، پدیده‌های واقعی را محاکات می‌کنند.^{۴۵} پس شعر، درست به همین سبب و نیز به سبب کلیتی که در آن است از دیگر انواع سخن به فلسفه نزدیکتر است.^{۴۶}

البته به رغم این ادعا، بسیاری از فیلسوفان اسلامی برآنند که برخی از ضرب‌المثل‌ها، قصه‌ها و افسانه‌ها دارای موضوعاتی هستند که همانند تاریخ، وجود خارجی و عینی دارند. اما آنان معتقدند که چنین موضوع‌هایی باید جزئی و غیرخیالی باشد.^{۴۷} بدین ترتیب این نوع سخنان نمی‌تواند همانند شعر، نفس را برانگیزد و تنها می‌تواند عقیده یا اعتقادی را به خواننده القا کند.^{۴۸} آنان همچنین برآنند که شعر، همانند اشعار روزگار باستان در یونان، گاه دارای موضوعی جزئی و ساختگی است، و اما این نکته را نیز می‌افزایند که چنین مواردی به ندرت و تنها هنگامی اتفاق می‌افتد که وضعیت رویدادهای واقعی موجود با موضوع‌های ساختگی مورد بحث مطابقت داشته باشد.^{۴۹} به سخنی دیگر، آنچه در اصل، شعر را از دیگر انواع سخن مانند افسانه‌ها و حکایات متمایز می‌سازد، این است که موضوع شعر هم واقعی است و هم کلیت دارد، در حالی که موضوع افسانه‌ها و حکایات چنین نیست. این حقیقت که موضوع شعر واقعی است، بی‌گمان در تسهیل نقش اخلاقی شعر مؤثر است؛ زیرا برای آنکه کسی تحت تأثیر چیزی واقعی شود لازم است بدانند که آن چیز غیرواقعی نیست و دست کم امکان وجود آن هست. ابن سینا در این زمینه می‌گوید: «موجود و ممکن بسیار بیش از ناموجود و ناممکن می‌تواند سبب انگیزش نفس انسان گردد. همچنین اگر تجربه‌ای دارای پشتوانه‌ای حقیقی باشد، بسیار بیش از تجربه‌ای که دارای پشتوانه‌ای ساختگی است، انسان را بر می‌انگیزد».^{۵۰}

تأکید بر واقعی بودن موضوع شعر، اعم از آنکه در وجود باشد یا در امکان، بدین نتیجه می‌انجامد که عدم توجه بدین واقعیت، خطایی از سوی شاعر خواهد بود. چنین خطا بر دو گونه است، ذاتی و عارضی. خطای ذاتی هنگامی است که شاعر آنچه را که نه در وجود است و در امکان، محاکات کند و خطای عارضی آن است که شاعر چیزی را که وجود دارد محاکات کند، اما با این محاکات، وجود او را بد جلوه دهد.^{۵۱} بنابراین شعر جبران^{۵۲} درباره «عقنا» (پرنده‌ای غیرواقعی) از گونه خطاهای ذاتی است، و نمونه‌ای از خطای عارضی، سخن شاعرانه‌ای است درباره تصویر اسبی که پاهای او

در پیش یا در دو سوی پیکر او نقاشی شده است.^{۵۲} این رشد گذشته از دو گونه خطای یاد شده به چهار مورد دیگر نیز اشاره می‌کند: ۱) محاکات از وجودی ناطق به واسطه موجودی غیرناطق؛ ۲) محاکات از پدیده‌ای به واسطه چیزی که به ضد آن پدیده شباهت دارد یا با خود آن چیز متناقض است؛ ۳) به کاربردن واژه‌ای که هم حاکی از یک موضوع و هم حکایتگر ضد آن موضوع است؛ ۴) حرکت از محاکات شاعرانه به سوی گفتارهای تحریک کننده به ویژه هنگامی که گفتارهای شاعرانه دوریاب یا غیرطبیعی می‌نماید.^{۵۳} قصیده ابن سینا درباره نفس؛ قصیده‌ای که در آن نفس انسان به کیوتر تشبیه شده است؛ احتمالاً از دیدگاه ابن رشد نمونه‌ای است از خطای شماره (۱)؛ یعنی محاکات موجودی ناطق به واسطه موجودی غیرناطق.

شاعر بودن نیازی به داشتن آگاهی‌های عقلی از طبیعت شعر و قوانین حاکم بر آن ندارد. شاعر، به یکی از سه دلیل زیر شعر می‌سراید: ۱) به سبب دارابودن استعداد طبیعی برای ساختن یک نوع یا انواعی از شعر؛ ۲) به علت آگاهی داشتن از تمامی خصوصیات و قوانین تمامی انواع شعر؛ که این هر دو گروه را باید در شمار شاعران قیاسی محسوب داشت؛ ۳) این گروه شاعرانی هستند که عمل شاعرانه دو گروه یاد شده را محاکات می‌کنند. از آنجا که گروه سوم نه دارای طبیعت شاعرانه‌اند و نه آگاهی از قوانین شعر دارند، طبعاً پیش از دو گروه دیگر در معرض خطا و اشتباه قرار دارند.^{۵۴}

هدف فیلسوفان اسلامی از پرداختن به شعر و سخن گفتن از فن شعر، فراهم آوردن «قوانین کلی» شعر در جهت کمک به شاعران به منظور کاهش دادن خطاهای شعری و توجه دادن آنان به ارزش‌های اخلاقی شعر در جامعه بشری بوده است. آنان، بی‌گمان در بهتر دریافتن شعر عربی [و فارسی] و به ویژه در تمایز میان این شعر با شعر یونانی و نیز در جهت فراهم آوردن نمونه‌هایی از ابیات عربی در جهت توضیح و تبیین قوانین کلی شعر، سهمی بسزا داشته‌اند. با وجود این، هدف نهایی آنان صرفاً تمرکز بر قوانین کلی شاعرانه - به استثنای قوانین خاص برخی از زبان‌ها - بوده است.^{۵۵} به همین سبب است که این فیلسوفان توجه چندانی به بررسی وزن و قافیه نداشته‌اند، هرچند قافیه به ویژه یکی از خصوصیات مهم شعر اسلامی [فارسی و عربی] است که البته اعتبار آن همراه بودن با جنبه محاکات خیالی زبان شاعرانه است.^{۵۶}

از آنجا که فیلسوفان اسلامی آثار خود را در مورد شعر، با شرح فن شعر ارسطو آغاز کردند، کار آنان - درست همانند کار ارسطو در این زمینه - نیمه تمام رها شد. این حقیقتی است جالب توجه که آثار فیلسوفان اسلامی را در این حوزه - به رغم ادعای خود آنان - نمی‌توان تنها شرح فن شعر ارسطو در شمار آورد.^{۵۷} برای مثال، در کتاب «قوانین فارابی» به استثنای بحث کوتاهی در زمینه انواع شعر، هیچ نشان دیگری از فن شعر ارسطو نمی‌توان یافت و همین مسأله در مورد نخستین فصل کتاب «فن الشعر» ابن سینا نیز صادق است. فارابی تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید برای فردی چون او شایسته نیست تا بررسی و مطالعه‌ای را که خردمند

29. Al-Fārābī, *Qawānīn*: 151.
 30. See p. 802ff. above.
 31. Ibn Rushd, *Talkhīs al-shi'r*. 203.
 32. Ibn Sīnā, *Fann al-shi'r*: 161.
 33. *Ibid.*
 34. *Ibid.* See also al-Fārābī, *Kitāb al-shi'r*: 94.
 35. Ibn Sīnā, *Fann al-shi'r*: 161-2.
 36. *Ibid.*: 162.
 37. *Ibid.*
 38. *Ibid.*
 39. *Ibid.*: 162-3.
 40. *Ibid.*: 170.
 41. *Ibid.*: 183; Ibn Rushd, *Talkhīs al-shi'r*. 214
 42. Ibn Sīnā, *Fann al-shi'r*. 183; Ibn Rushd, *Talkhīs al-shi'r*: 214-15.
 43. Ibn Sīnā, *Fann al-shi'r*. 183.
 44. *Ibid.*
 45. *Ibid.*: 196.
 46. *Ibid.*: 184; Ibn Rushd, *Talkhīs al-shi'r*. 214.
 47. Ibn Sīnā, *Fann al-shi'r*: 183
 48. *Ibid.*
 49. *Ibid.*: 184.
 50. *Ibid.*: see also Ibn Rushd, *Talkhīs al-shi'r*: 214, 219.
 51. Ibn Sīnā, *Fann al-shi'r*. 196; Ibn Rushd, *Talkhīs al-shi'r*: 247-8.
 52. Ibn Sīnā, *Fann al-shi'r*. 196; Ibn Rushd, *Talkhīs al-shi'r*: 248.
 53. Ibn Rushd, *Talkhīs al-shi'r*: 248-9.
 54. Al-Fārābī, *Qawānīn*: 155-6.
 55. See al-Fārābī, *Qawānīn*: 158.
 56. Ibn Sīnā, *Fann al-shi'r*. 161.
 57. Al-Fārābī, *Qawānīn*: 149; Ibn Sīnā, *Fann al-shi'r*: 198; Ibn Rushd, *Talkhīs al-shi'r*. 201.
 58. Al-Fārābī, *Qawānīn*: 149-50.
 59. Ibn Sīnā, *Fann al-shi'r*. 198.
 60. It would be most interesting to study the content of these poems, especially the one on the soul, and to compare it with those of Shawqi and al Ghabān which address the same subject with the same metre, rhyme, spirit and terminology. An even more important inquiry resulting from the present study, though, would be the determination of whether or not such philosophical poems are governed by the rules set in Islamic poetics. There is no room, however, to explore such subjects here.

8. See, for example, Ibn Rushd, *al-Hāss wa'l - mahsūs*, in *Aristotális fil - nafs*, ed. "A.R. Badawi (Cairo, 1954): 208 - 12.
 9. Ibn Sīnā, *Risālat al - arūs*, ed. C.Cuns, in *Majallat al-kitāb*, 11 (Cairo, 1952): 396.
 10. For the function of the agent intellect, see Chapter 16 above on Ibn Sīnā, p.239.
 11. See, for example, Ibn Sīnā, *Risālah fi bayan al-mujizāt wa'l - karamat wa'l - a'ājib*, in *al-Madhhab al-tarbawī ind Ibn Sīnā min khilāl falsafatih al - amaliyyah*, ed. "Abd al-Amīr Shams al-Dīn (Beirut, 1988): 404.
 12. *Al-Fārābī, A'rā' abl al-madinat al-fādilah* ed. A.N. Nādir (Beirut, 1959): 72; Ibn Sīnā "Ulyūn al-hikmah, ed. A.R.Badawi (Cairo, 1954): 39; Ibn Rushd, *Talkhīs kitāb al-nafs*, ed. A.F.al-Ahwani (Cairo, 1950):92.
 13. Ibn Sīnā *Risālah fil-nafs wa baqaihá wa m'ādihá*, in *Rasāil Ibn Sīnā* .ed.H.D. Ülken (Istanbul, 1953): 120; Ibn Rushd, *Talkhīs kitāb al-nafs*:60.
 14. Al-Fārābī, *A'rā' ahl al-madīnah al-fādilah*: 89-91; Ibn Sīnā, *al-Nafs*: 195; Ibn Rushd, *al-Hāss wa'l - mahsūs*: 231-2.
 15. Al-Fārābī, *A'rā' ahl al-madīnah al-fādilh*: 95; Ibn Sīnā, *al-Ishāarat wa'l - tanbihat*, *Part Four*, ed. S.Dunyā (Cairo, 1958): 876; Ibn Rushd, *al-Hāss wa'l - mahsūs*: 223.
 16. Al-Fārābī, *Kitāb al-shi'r*, ed. M.Mahdi, in *Majallat shi'r*, 12 (Beirut, 1959):94-5; Ibn Sīnā, *al Shifā , al-Mantiq, Fann al-Shi'r* (hereafter *Fann al-Shi'r*), in *Aristotális: Fann al-shi'r* , ed. A.R.Badawī (Cairo, 1953): 161; Ibn Rushd, *Talkhīs kitāb Aristotális: fil - shi'r* (hereafter *Talkhīs in Aristotális* : *Fann al-shi'r*: 203 - 4.
 17. Al-Fārābī, *Kitāb al-shi'r*: 92; Ibn Sīnā, *Fann al-shi'r*: 168; Ibn Rushd, *Talkhīs al-shi'r*: 203-4.
 18. Al-Fārābī, *Kitāb al-shi'r*: 93; Ibn Sīnā, *Fann al-shi'r*: 168.
 19. Al-Fārābī, *Kitāb al-shi'r*: 93.
 20. *Ibid.*: 93-5.
 21. *Ibid.*:95.
 22. *Ibid.*
 23. Al-Fārābī, *Risālah fi qawānīn sinā' at al-shu'ara* (hereafter *Qawānīn*), in *Aristotális: Fann al-shi'r*: 150.
 24. *Ibid.*
 25. *Ibid.*
 26. *Ibid.*: 150-1.
 27. *Ibid.*: 151
 28. *Ibid.*: for the nature and function of these various types of discourse, see Chapter 48 above on logic, p. 802ff.

برجسته‌ای چون ارسطو نیمه تمام رها کرده به پایان برد.^{۵۸} در حالی که ابن سینا با تأکید بر ناتمام ماندن فن شعر ارسطو، بر آن است که شاید ارسطو کتاب ژرف‌تر و مفصل‌تری در این زمینه تألیف کرده باشد.^{۵۹} البته، هیچ نشانه‌ای از کتابی دیگر متعلق به ارسطو در زمینه شعر در دست نیست.

سرانجام، یادآوری این نکته بایسته است که برخی از فیلسوفان اسلامی نه تنها به فلسفه شعر پرداخته‌اند که شعر فلسفی نیز سروده‌اند. بهترین مثال آن اشعار ابن سینا در زمینه نفس، منطوق و پزشکی است^{۶۰} که در شمار عالیترین نمونه‌های شعر فلسفی است.^{۶۰}

پی‌نوشت‌ها:

* ترجمه مقاله Literature در مجموعه معرفی شده (تاریخ فلسفه اسلامی)

* به تعبیر حکمای خودمان: واهمه یا به قول نویسنده حس مشترک دریابنده «معانی جزئی» است؛ مثل بیم گوسفند از گرگ. و قوه متصرفه را اگر تحت تأثیر عقل قرار گیرد متفکره می‌نامند و اگر تحت تأثیر عقل قرار نگیرد، متخیله می‌خوانند و گاه از متخیله به خیال هم تعبیر می‌کنند که باید توجه داشت با خیال در معنای خزانه حس مشترک مشتبه نشود.

* Treatise on the canons of the Art of Poets

* نظامی می‌گوید: در شعر میباید و در فن او کز اکتب اوست احسن او
 * غزالی، قیاس را به زر (= طلا) مانند می‌کند: مانده به زرناب = برهان / مانده به زری که اندکی آمیختگی دارد = جدل / مانده به مغشوش، نیمی زر - نیمی مس = خطابه / مانده به مطلقاً یا زرانود، یعنی آب زر داده = مقاله یا فسطه / مانده به مس دلپذیرتر از زر = شعر (مقاصد الفلاسفه، چاپ سلیمان دنیا، ۱۰۰ - ۱۰۱).

* مراد بخش منطق در مجموعه History of Islamic Philosophy است.

ظاهراً مقصود این است که پدیده‌هایی که ممکن الوجودند ولی هنوز به وجود نیامده‌اند مثل کودکی که ممکن است متولد شود.

* Jubran

* منظومه حکیم سبزواری نیز نمونه برجسته شعر فلسفی است.

1. Ibn Sīnā, *al-Shifā: al - Mantiq, al - Madkhal*, ed. G. C. Anawātī, M. al-Khudayrī and A.F. al - Ahwānī (Cairo, 1952): 12.

2. Ibn Manzār, *Lisān al-Arab*, 1 (Beirut, 1956): 206-7; al-Fayrūzābādī, *al-Qāmūs al-muhīt*, 1 (Cairo, 1977): 36; Butrus al - Bustānī, *Muhīt al - muhīt* (Beirut, 1977):5.

3. Butrus al - Bustānī, *Muhīt al - muhīt*: 5.

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*

6. Al - Kindī is said to have written two works on poetics, a commentary on Aristotle's *Poetics* and an essay on poetics, but so far these have not been discovered (Ibn al- Nadīm, *al-Fihrist* (Cairo, 1929):359).

7. See, for example, Ibn Sīnā, *al-Ishārat wa'l-tanbihāt* , *Part Three*, ed.S.Dunyā (Cairo, 1950): 373-86.