

The Ethical Objective of Figures of Speech and Religious Speech from Averroes' viewpoint

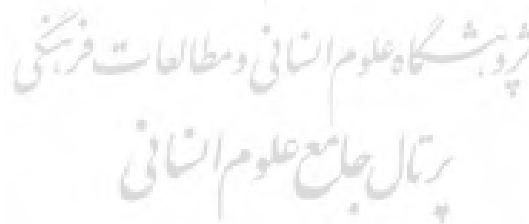
Ramona Issa*

Abstract

In *Talkhīs Buṭīqā*, Averroes has his own innovations. In this book, he expresses the most poetic rules according to the characteristics of Arabic language. Now the question arises: What is the purpose of these innovations? This essay tries to examine one of these innovations and answer the above question. In this study, the ethical Objective of religious speech from *Talkhīs Buṭīqā* are divided and expressed into two parts: the importance of using figures of speech and the ethical objective of Religious Speech. In these subjects, he follows ethical purposes. In his view, most Arab verses, while can be praised due to their aesthetics and exalted figures of speech, at the same time should be reproached because of their humiliation and frivolity. He believes that, because Arab poets are far away from ethical education they cannot overtake young people education. According to Ibn Rushd, every action is drawn to either goodness or ugliness, virtue or vice by simile and other figures. Moral virtue is well illustrated in religious discourse, especially in the story of Prophet Yusuf (AS). Cruelty towards him by his brothers leads to more virtues by changing the self and creating fear and mercy towards the brothers, thus achieving happiness and showing the status of morality. Therefore, the end of morality in *Talkhīs Buṭīqā* is literally completed with the verses of the Qur'an and the Shari'a, because it provides a complete tool for human education.

Keywords

Averroes, *Talkhīs Buṭīqā*, Ethic, Quran, Virtue, Imitations.



*Graduated of Master's Degree Philosophy, Allameh Tabatabaei University, Faculty of Literature and Foreign Languages .And Graduated of Master's Degree Philosophy of Art, University of Art, Faculty of Theoretical Sciences and Higher Art Studies, Tehran.

rose1376113@yahoo.com

غایت اخلاقی اسلوب ادبی و گفتار شرعی از دیدگاه ابن رشد

رامونا عیسی*

چکیده

ابن رشد در تلخیص بوطیقا به ابداعات و نوآوری‌هایی دست زده است؛ او در این کتاب بیشتر قوانین شعر را به گونه‌ای بیان می‌کند که مطابق طبع زبان عرب باشد. حال این پرسش مطرح می‌شود که مقصود ابن رشد از این ابداعات چیست. در این مقاله سعی شده است با بررسی یکی از ابداعات او در تلخیص بوطیقا به این پرسش پاسخ داده شود. در این مطالعه غایت اخلاقی اسلوب ادبی و گفتار شرعی ابن رشد ذیل دو موضوع بیان می‌شود: جایگاه اشعار و اسلوب ادبی در اخلاق و غایت اخلاقی شعر در گفتار شرعی. ابن رشد در این موضوعات اهداف اخلاقی را دنبال کرده است. او در عین ستایش بعضی از اشعار عربی از نظر زیبایی و اسلوب ادبی، اهداف مورد نظر آن‌ها را به دلیل حقارت و بیهودگی مذمت کرده است؛ زیرا اشعار شاعران عرب به دور از تربیت اخلاقی‌اند و قادر به تربیت جوانان نیستند. از نظر ابن رشد، هر عملی با تشبیه و محاکات به سوی دو امر حسن و قبح یا فضیلت و رذیلت کشیده می‌شود. فضیلت اخلاقی در گفتار شرعی به ویژه در قصه حضرت

* دانش‌آموخته کارشناسی ارشد رشته‌های فلسفه، دانشگاه علامه طباطبایی، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی و فلسفه هنر، دانشگاه هنر، دانشکده علوم نظری و مطالعات عالی هنر، تهران.



یوسف علیه السلام به خوبی نشان داده می‌شود؛ شقاوت از جانب برادران بر یوسف موجب تغییرات در نفس او شد. به سخن دیگر، ترس از خدا و رحم به برادران موجب کسب فضایل بیشتر در او گردید. بدین ترتیب، یوسف علیه السلام به سعادت دست می‌یابد و جایگاه اخلاق را نشان می‌دهد. لذا غایت اخلاق در تلخیص *بوطیقا* با آیات قرآن و گفتار شرعی کامل می‌شود؛ زیرا ابزار کاملی برای تربیت انسانی فراهم می‌کند.

کلیدواژه‌ها

ابن رشد، تلخیص *بوطیقا*، اخلاق، قرآن، فضیلت، محاکات.

مقدمه

اندیشه‌های ارسطو بر آرای فیلسوفان مسلمان بسیار تأثیرگذار بوده است. این تأثیر در آثار فیلسوفانی چون فارابی، ابن سینا و ابن رشد (به‌ویژه در شرح *بوطیقا*) به‌خوبی خود را نشان می‌دهد. کتاب *فن شعر ارسطو* در زبان عربی مترادف‌های زیادی را به خود اختصاص داده است؛ شعر، تربیت یا پروراندن، شاعری، علم و ادب، فن ابداعی، فن نظم، فن شعر، نظر شعری و پوئیتیک.

در این اصطلاحات، مترادف اصطلاح *Poetique* (پوئیتیک)، *بوطیقا* است. آن‌گونه که از ظاهر لفظ و اعراب کلمه *بوطیقا* برمی‌آید از اصل *Poetique* گرفته شده و از میان اصطلاحات دیگر، تأثیر بیشتری داشته و وارد زبان عربی شده است؛ زیرا چنین مرسوم بود که هر لفظی وارد زبان عربی می‌شد به‌جای کاف آن، قاف قرار می‌گرفت؛ اما اگر به‌نحو اساسی بررسی شود، اصطلاحات عربی با اصل آن‌ها در زبان غیرعربی تمایز زیادی دارند. به هر تقدیر، «بوطیقا» به‌منزله اصطلاح و ترجمه مناسبی برای فن شعر پذیرفته شده است (الهامی،

۲۰۱۳م، ص ۳-۵).





شرح ابن رشد بر *بوطیقای* ارسطو اهمیت بسزایی دارد؛ چراکه از یک سو، آشنایی غربیان با *بوطیقای* ارسطو (اواخر قرن سیزدهم) از طریق ترجمه لاتین *بوطیقای* ابن رشد آغاز شد و از سوی دیگر، شرح و تلخیص او از *بوطیقا* به زبان عربی تا حدودی هم بر فهم عرب‌زبانان از این بحث مبتنی بود و هم بر تصور آن‌ها در این باره تأثیر داشت. ابن رشد در این شرح از اشعار عربی بهره جست و آن را با آیات قرآنی آراست.

ابن رشد، اولین فیلسوفی است که اصطلاحات فن شعر را از یونانی به عربی تغییر داد و با خوانش جدید از *بوطیقای* ارسطو به رویکردی هرمنوتیکی^۱ (تفسیری) دست یافت. او با گنجاندن صور بیان و اسلوب ادبی در تلخیص *بوطیقا* و مزین کردن آن‌ها با آیات قرآن، جایگاه خاصی برای شعر فراهم کرد. از آن رو که با تفسیر، پرده از معنای حقیقی برداشته می‌شود، او این کار را با متون دینی و شرعی به خوبی انجام می‌دهد (الحسین، ۱۹۹۵م، ص ۹۴).

انواع شرح و کاربرد آن نزد ابن رشد

ابن رشد سه نوع شرح بر آثار ارسطو نوشت: شرح کبیر، اوسط و مختصر. در شرح کبیر، شرح تمام مباحث را از ارسطو آورده و سپس، آن‌ها را جزء به جزء شرح داده است. وی در نوشتن این شرح از شیوه تفسیر قرآنی پیروی کرده است؛ یعنی تفسیرها

۱- واژه هرمنوتیک از یونان باستان، به طور متفرق، رواج داشته است. ارسطو از این لفظ برای نام‌گذاری بخشی از کتاب *رغنون* که در باب منطق قضایاست، استفاده کرد و آن را «باری ارمناس» (Perihermenias) به معنی در «باب تفسیر» نامید. طی تاریخ معانی متنوعی برای هرمنوتیک ارائه شده است؛ جان مارتین کلادینوس (۱۷۵۹-۱۷۱۰) علوم انسانی را مبتنی بر «هنر تفسیر» می‌دانست. ارنست دانیل شلایرماخر (۱۸۳۴-۱۷۶۸) به هرمنوتیک به مثابه «هنر فهمیدن» می‌نگریست. اما تعریف «آموزه فهم» با مارتین هایدگر و هانس گادامر تناسب دارد. هدف از هرمنوتیک، وصف ماهیت فهم است یا «هرمنوتیک نظریه عمل فهم است در جریان روابطش با تفسیر متون» (واعظی، ۱۳۸۰، ص ۲۵-۳۰). در عالم اسلام، سه شاخه خاص علم - یعنی کلام، فقه و تفسیر - به موضوع فهم متون دینی پرداخته‌اند و تمرکز آن‌ها بیشتر بر علم اصول و کیفیت فهم تفسیر قرآن کریم است؛ برای نمونه، می‌توان به شیوه مرحوم علامه طباطبایی در میزان اشاره کرد که نظریه تفسیری متفاوتی را ارائه کرد (همان، ص ۵۲-۵۳).

از نص صریح متون ارسطو هستند. این شیوه شرح فقط به ابن رشد تعلق دارد و پیش از او هیچ فیلسوفی، چه در شرق و چه در غرب عرب، این گونه عمل نکرده است. این شرح کاملاً متفاوت و در نوع خود بی نظیر است (العراقی، ۲۰۰۵م، ص ۷۸). ابن رشد در شرح اوسط یا وسیط از متن اصلی ارسطو و نظام فکری او تبعیت نکرده است. نمونه‌ای از شروع اوسط او، «مقولات» است. ابن رشد در آغاز هر عبارتی، با استفاده از کلمه «قال» به ارسطو اشاره (البته نه همیشه) و قطعه‌ای از متن اصلی را نقل می‌کند. این روش در شرق اسلام رواج داشته و ابن سینا نیز در کتاب *شفا* از همین روش پیروی کرده و در بسیاری از مواضع عین عبارات ترجمه عربی ارسطو را نقل کرده است (عویضه، ۱۹۹۳م، ص ۴۳). نوع سوم شرح ابن رشد، شرح موجز یا مختصر و یا تلخیص است. با اینکه این شرح عمدتاً ارسطویی است، ابن رشد از نظام فکری ارسطو پیروی نکرده است. ذات آن متعلق به ارسطو، اما تلخیص آن با اندیشه شارح کبیر است و برای تمام مطالب شرحی خاص قائل است تا به وحدت برسند (الجبوسی، ۲۰۰۵م، ص ۳۰).

تلخیص بوطیقا میان سه شرح است و گویی بهره‌ای از هر سه نوع شرح برده است؛ از یک سو، مطلب اصلی ارسطو را نقل کرده و از تفسیرهای قرآنی بهره گرفته است که نشان‌دهنده جزء نخست یعنی شرح کبیر است. از سوی دیگر، از لفظ «قال» استفاده می‌کند که ویژگی شرح دوم یعنی وسیط است و در نهایت، قطعه‌هایی را آورده که به نص اصلی ارتباطی ندارد و این ویژگی تلخیص یعنی جزء سوم است (همان، ص ۳۱).

ابن رشد در *تلخیص بوطیقا*، ۹۹ بیت شعر و چهارده آیه قرآن به کار برده است. او از اشعار بسیاری از شاعران عرب بهره گرفته است. نکته این است که وی به شاعران اندلس بسنده نکرده و این شاعران به یک سرزمین یا یک دوران متعلق نیستند، بلکه از شاعران دوران جاهلیت، مسلمان و نصرانی یاد کرده و حتی تلخیص خود را از اشعار بانوان عرب بی نصیب نگذاشته است (ر.ک: ابن رشد، ۱۸۷۳م).





پژوهش حاضر بر آن است که تصویری روشن از غایت اخلاقی اسلوب ادبی و گفتار شرعی از دیدگاه ابن رشد ارائه دهد؛ به عبارت دیگر، با توجه به اینکه نقدها و برداشت‌هایی از تلخیص او شده است، جای این پرسش وجود دارد که تلخیص بوطیقای ابن رشد چگونه با گفتار شرعی به تربیت اخلاقی می‌رسد؟ بدین منظور، مباحث این مقاله در دو بخش مطرح می‌شود:

در بخش نخست، تحلیل و بررسی می‌شود که آیا اسلوب ادبی و شعر در اخلاق تأثیری دارند؟ چرا قصص شعری نمی‌توانند در تربیت اخلاقی مؤثر باشند؟ چرا ابن رشد شاعران عرب را نکوهش کرده است؟

در بخش دوم، غایت اخلاقی در گفتار شعری مطرح و به این پرسش‌ها پرداخته می‌شود: ارکان صناعت مدیح چه نقشی در تربیت اخلاقی دارند؟ چرا اشعار هجایی نمی‌توانند اخلاقی باشند؟ چرا مؤلفه اخلاقی فضیلت باید با فطرت پاک در ارتباط باشد؟ اخلاق و به‌ویژه فضیلت چگونه در گفتار شرعی خود را نشان می‌دهد؟

پیشینه تحقیق

بررسی پژوهش‌هایی که تاکنون درباره بوطیقای ابن رشد انجام گرفته است، نشان می‌دهد ظاهراً به شرح ابن رشد بر بوطیقا توجه چندانی نشده است. البته این عدم توجه بیشتر در جهان شرق بوده است، در حالی که در جهان غرب شرح ابن رشد آن قدر مهم بوده که منتقدان را نیز دست به قلم کرده است:

در میان مؤلفان غربی، «چارلز باترورث» در شرح بوطیقای ابن رشد تحقیقات مفصل‌تری انجام داده است. باترورث با شروحاتی بر مباحث فن شعر ابن رشد به تشبیهات، انواع گفتار شعری، استعاره، مجاز و غیره می‌پردازد (Butterworth, 1986, p.96).

«دیمیتری گوتاس» خطاب به تحقیقات باترورث و هم بر شرح بوطیقای

ابن رشد در مقاله‌ای مفصل با عنوان «شرح تفسیرات ابن رشد» نقدهای تندی

وارد کرد (Gutas, 1990, p.95-100). بعدها با ترورث در پاسخ به نقدهای گوتاس مقاله‌ای با عنوان «شرح و تفسیر فلسفه ابن رشد» منتشر کرد (Butterworth, 1994, p.22-30).

هاتی نوریه نیز در پژوهشی مفصل با عنوان «فن الشعر عند ابن رشد بین الترجمة و التأویل» به شرح و تفصیل فن شعر ارسطو، فارابی، ابن سینا و به ویژه ابن رشد پرداخته است و کوشیده اهداف ابن رشد را در شرح فن شعر به طور مفصل بررسی کند (ر.ک: نوریه، ۲۰۱۵م).

آثاری که در این حوزه به زبان فارسی نوشته شده و پیشینه این تحقیق محسوب می‌شوند زیاد نیستند؛ یکی از این موارد، مقاله‌ای است با عنوان «درباره بوطیقای و تأثیر آن بر نقد و ادب اسلامی- ایرانی» که با تکیه بر متن بوطیقای ارسطو، به طور مفصل به مقایسه این کتاب با مباحث و موضوعات کتب نقد شعر مسلمین می‌پردازد و اثبات می‌کند که برخلاف هیاهوی بسیار در تاریخ فرهنگ و ادب مسلمین، بوطیقای ارسطو تأثیر چندان جدی و عمیقی بر ادبیات و نقد ادبی مسلمین نداشته است (مجتبی، ۱۳۸۵، ص ۲۳-۲۹). کتاب رساله‌های شعری فیلسوفان مسلمان، ترجمه دکتر سید مهدی زرقانی و دکتر حسن زاده نیری به شرح رساله‌های شعری حکمای اسلامی (فارابی، ابن سینا، ابن رشد و...) می‌پردازد (رساله‌های شعری...، ۱۳۹۳، ص ۱۶۹-۲۲۷). بوطیقای ارسطو به روایت حکمای اسلامی نیز ترجمه سید محمود یوسف ثانی، ترجمه‌ای دیگر از روایت شعری حکمای اسلامی از بوطیقای ارسطو است (بوطیقای ارسطو، ۱۳۹۶، ص ۲۰۷-۲۹۵).

اهمیت و ضرورت پژوهش

اهمیت و ضرورت این پژوهش بر این مبناست که با وجود تلخیص متفاوت ابن رشد از بوطیقای ارسطو، مناقشات بسیاری را به دلیل رویکرد قرآنی و شرعی موجب شده است. تاکنون در هیچ‌یک از پژوهش‌ها به طور خاص و مفصل درباره ابداع و



نوآوری ابن رشد در تلخیص بوطیقا سخن گفته نشده است و به طور اجمالی به شرح یا نقد تلخیص او پرداخته‌اند. بر همین اساس، در مقاله حاضر تلاش می‌شود یکی از ابداعات و نوآوری‌های ابن رشد در تلخیص بوطیقا ذیل غایت اخلاقی با هر آنچه متعلق به اعتقادات دینی و آیات قرآنی در قالب گفتار شرعی است بررسی شود. با نگاهی بر این مبنا که محاکات یا تشبیه در گفتار شرعی رویکرد اخلاقی را نشان می‌دهد، در صورتی که شاعران عرب نتوانستند آن‌طور که باید جایگاه اسلوب ادبی را نشان دهند. اهمیت پژوهش در بیان دیدگاه ابن رشد درباره فضیلت اخلاقی و برجستگی آن در گفتار شرعی به‌ویژه نزد قهرمانی نظیر حضرت یوسف علیه السلام است؛ چون در بوطیقای ابن رشد گفتار شرعی و فضیلت با تأکید بر نکات تربیتی خود را نشان می‌دهند و اسلوب ادبی هم با وجود ادبی بودن با تأثیر از آیات قرآن معنا پیدا می‌کنند.

روش پژوهش

این تحقیق از منظر هدف، پژوهشی است و از حیث روش، با استفاده از منابع کتابخانه‌ای، گردآوری اطلاعات از کتاب‌ها و مقالات متعدد صورت گرفته است. منابع عمدتاً بر اساس تلخیص بوطیقای ابن رشد از گفتار شعری و آیات مطرح شده در تلخیص بوطیقا با تحلیل منابع عربی مطابق رویکرد اخلاقی شکل گرفته است.

۱- جایگاه اشعار و اسلوب ادبی در اخلاق

۱-۱- تعریف شعر از منظر ابن رشد

قرآن کریم و به‌طور کلی متون دینی برای تأثیر بر مخاطبان و القای اهدافشان از اسلوب و ساختارهای ادبی ویژه‌ای استفاده کرده‌اند. قرآن با وجود شیوایی و آسان‌یابی، از مخاطبان تدبر می‌طلبد. تفکر در آیات قرآن موضوعی است که با توجه به اینکه اسلوب ادبی از اجزای بلاغت کلام هستند، دقت و تأمل در آن بر





گیری و جذابیت آیات می‌افزاید و فهم کلام را برای مخاطب لذت‌بخش می‌کند (السامرای، ۲۰۰۹م، ص ۴۰).

ابن‌رشد پیرو بیان این موضوع طبق دیدگاه خود می‌کوشد تغییرات در اسلوب ادبی را با تأثیرپذیری از آیات قرآن و تأمل در آن نشان دهد. وی شعر را این‌گونه تعریف می‌کند: «همانا گفتار شعری، گفتاری قابل‌تغییر است» (ابن‌رشد، ۱۹۸۶م، ص ۱۲۱). تغییر با ابدال، تشبیه و با تغییر سخن از حالت عادی به سوی قلب، حذف، زیاده و نقصان، تقدم و تأخر، تغییر سخن از ایجاب به سلب، از سلب به ایجاب، از مقابل به مقابل و خلاصه به انواعی که مجاز نامیده می‌شوند، صورت می‌پذیرند (همان، ص ۱۲۳). این تغییرات در اسلوب ادبی با تشبیه بیان می‌شود؛ تشبیهی که آن را «ابدال» نیز می‌نامند؛ مانند این سخن خدای تعالی: ﴿وَأَزْوَاجَهُ أَمْهَاتُهُمْ﴾؛ و همسران او (پیامبر) مادر ایشان (مؤمنان) اند» (احزاب: ۶) (ابن‌رشد، ۱۸۷۳م، ص ۲۴۳). پیامبر ﷺ نسبت به مؤمنان از خودشان سزاوارتر و همسران او مادران آنها (مؤمنان) محسوب می‌شوند. تغییر با بدل کردن دو طرف در مقام بیان این معناست؛ همان‌طور که رسول خدا ﷺ در میان شما مسلمانان از احترام فوق‌العاده‌ای برخوردار است، همسران او نیز باید در بین شما از احترام خاصی برخوردار باشند؛ زیرا زنان آن حضرت، به‌سان مادران روحانی شمایند (طباطبایی، ۱۳۹۲، ج ۱۶: ص ۲۹۲).

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

۱-۲- استعاره

استعاره از نخستین مسائل علوم بلاغی است که مورد توجه مفسران قرار گرفت و نخست از دامن مباحث مربوط به دفع شبهات از قرآن و اعجاز قرآن برخاست. استعاره، در لغت، به معنی «عاریه خواستن لغتی به جای لغت دیگر» است. در حقیقت، استعاره نوعی مجاز لغوی است و اندیشمندان اسلامی گاهی از آن به «مجاز استعاری» تعبیر می‌کنند (هاشمی، ۱۳۹۲، ج ۱: ص ۲۵۸).

ابن رشد بر این عقیده است که با تخیل برای بازسازی یا بازآفرینی پدیده‌ها و قرینه‌سازی، نمی‌توان به امور دیگر دست یافت، بلکه تخیل و تفکر استعاری چیزی تازه می‌آفریند و این آفرینش همراه خود صورت‌های زبانی تازه‌ای نیز می‌سازد. لذا استعاره همیشه بر بنیاد تشبیه و تمثیل ساخته می‌شود و قدرت شگرفی در جلب توجه و اقناع مخاطب دارد (ابن‌رشد، ۱۹۸۶م، ص ۷۸)؛ مانند این بیت از زهیر بن سلمی که استعاره در آن به کار رفته است:

صحا القلبُ عن سلمی وأقصر باطله وُعری أفرأش الصبا و رواحله

دل از خواب عشق سلمی بیدار شده و از بیهودگی دست کشیده و زین و جهاز از شتران برداشته شده است (ابی سلمی، ۱۹۴۴م، ص ۱۲۴). بیت استعاره از کنار گذاشتن عشق و سفری است که امیال، دیگر در آن جایی ندارند و آنگاه است که درونش با دوری از امیال تسلی می‌یابد (ابن‌رشد، ۱۸۷۳م، ص ۲۱۳).

۱-۳- اهمیت مجاز

واژه مجاز را نخستین بار ارسطو تعریف کرد: «مجاز یعنی اینکه اسم چیزی را برای چیزی نقل کنند» (ارسطو، ۱۳۹۶، ص ۳۴۵). این واژه از قرن سوم هجری، به‌ویژه در کتاب‌های مرتبط با علوم قرآنی و بلاغی، کاربرد فراوانی داشته است. ابتدا به معنی راه و بیان معنی و رسیدن به مفهوم آیات بوده است، نه مجاز اصطلاحی در مقابل حقیقت که بعدها رایج شد. شوقی ضیف می‌گوید:

«اولین کسی که تعبیر مجاز را در کتاب خویش به کار برد، ابو عبیده معمر بن مثنی (متوفی ۲۰۸ق) بوده و مراد او از مجاز، مجاز در آیه است» (ضیف، ۱۹۹۵م، ص ۲۹).

شریف رضی، دو کتاب ارزشمند خود تلخیص البیان فی مجازات القرآن و المجازات النبویة را درباره مجاز نوشته است. مجاز در این دو کتاب به معنی عام





شامل مجاز، استعاره، تمثیل و تشبیه است. بسیاری از علمای مشهور بلاغت نیز تعاریفی درباره مجاز ارائه کرده‌اند (جرجانی، ۱۹۹۱م، ص ۳۵۲؛ قزوینی، ۲۰۰۹م، ص ۲۶۳).

از نظر ابن رشد، اشعاری که نفس را با تخیل برمی‌انگیزند و آن را تحت تأثیر قرار می‌دهند، تغییراتی را نیز به وجود می‌آورند؛ مراد از این تغییرات، خروج گفتار از حالت معمولی به سوی مجاز است. ابن رشد برای مجاز بر یک قسمت از آیه اصلی تأکید دارد. وی هفت نوع مجاز را بیان می‌کند و برای اغلب آن‌ها نمونه‌هایی از «کتاب عزیز»^۱ مطرح می‌کند که عبارت‌اند از:

۱- مجاز حذف: «وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ»، با توجه به آیه «وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ»؛ (اگر به حرف ما اطمینان نداری) از قریه‌ای که در آن بودیم و از کاروانی که در میانشان به اینجا رو آورده‌ایم، سؤال کن و بی‌شک ما راست‌گوییم» (یوسف: ۸۲). «قریه» تنها به معنی روستا نیست، بلکه به محل اجتماع و مناطق مسکونی گفته می‌شود؛ خواه شهر باشد خواه روستا (طباطبایی، ۱۳۹۲، ج ۱۳: ص ۳۲۵). ابن رشد با هوشیاری، قسمت اصلی آیه را برای مجاز حذف مطرح کرده است؛ زیرا با کل آیه مرتبط است: (۱) سابقه بد و دروغ در پذیرش سخنان انسان در تمام عمر ایجاد تردید می‌کند: «وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ ... وَالْعَيْرَ...». عیر به کاروانی گفته می‌شود که برای اثبات مدعاست: «وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ ... وَالْعَيْرَ...». عیر به کاروانی گفته می‌شود که مواد غذایی حمل می‌کند؛ (۳) امکان تبانی مجموعه‌ای بزرگ بر کذب، منتفی است: «وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ ... إِنَّا لَصَادِقُونَ».

۲- مجاز تقدیم و تأخیر: «وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا قَيِّمًا». صورت کامل عبارت در قرآن چنین است: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا قَيِّمًا»؛ ستایش و سپاس مخصوص خداست که بر بنده خاص خود (پیامبر) کتاب بزرگ را نازل کرد که در آن هیچ نقصانی نیست» (کهف: ۱-۲).

۱- ابن رشد در سراسر تلخیص بوطیقا از قرآن کریم با عنوان «کتاب عزیز» یاد کرده است (ر.ک: ابن رشد، ۱۸۷۳م).

«قیم» مجاز تأخیر است و بعد از «لَمْ يَجْعَل» آمده و «أَنْزَلَ عَلَيَّ عَبْدِيهِ الْكِتَابَ» نیز مجاز تقدم است؛ به دیگر سخن یعنی تقدم کتاب راست و درست را بر بنده خاص خود بدون کثرت نازل کرد. علامه طباطبایی، این تقدیم و تأخیر را رد می‌کند؛ به این علت که نفی اعوجاج در قرآن بر اثبات قیمومیت کمالی که قرآن به دیگران می‌دهد، مقدم است؛ زیرا معلوم است کمال بر تکمیل مقدم است. به عبارت دیگر، نقصان نباید مقدم بر کمال باشد (طباطبایی، ۱۳۹۲، ج ۱۳: ص ۳۲۵).

۳- مجاز زیادت و نقصان: درباره مجاز زیادت بحث‌های بسیاری وجود دارد. بعضی آن را از شاخه‌های عقلی دانسته‌اند؛ یعنی لفظی ذکر می‌شود، ولی مفهوم آن مورد نظر نیست، مانند این آیه که ابن رشد ذکر می‌کند: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»؛ چیزی مانند او نیست» (شورا: ۹). در این آیه «ك» زائد است (ابن رشد، ۱۸۷۳م، ص ۲۴۴). عده‌ای گفته‌اند: چون زائد به معنی بیهوده است و قرآن منزله از آن، بهتر است از آن به «تأکید» تعبیر شود. برخی هم گفته‌اند الفاظ برای افاده معنی هستند، گرچه در اصطلاح نحوی، زائد نامیده شوند. پس، نه تنها زائد نیست، بلکه وجود آن با ذوق بیانی به کلام جلوه معنایی خاصی می‌دهد و اگر نباشد کلام، آن جلوه را ندارد (سیوطی، ۱۳۹۲، ج ۲: ص ۱۲).

۴- مجاز ضد، علت ضد باشد: ابن رشد قسمتی از سخن خدای متعال (وَ لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ) را بیان می‌کند و تبیین این سخن با کلیت آیه روشن می‌شود: «وَ لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ»؛ برای شما در قصاص حیات و زندگی است، ای صاحبان خرد. شاید شما تقوا پیشه کنید» (بقره: ۱۷۹). مجاز حذف در این آیه با نشر رحمت و انگیزه رأفت بیان می‌شود. قصاص، حیات را ضمانت می‌کند. قصاص، انتقام شخصی نیست؛ بلکه تأمین کننده امنیت اخلاقی و اجتماعی است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱: ص ۶۵۷).

۵- مجاز قلب: در این مجاز، فعل یا حکمی به چیزی اسناد داده می‌شود، در حالی که مقصود غیر آن است؛ مانند این مثال ابن رشد که می‌گویند فلانی برای



پسرانش است نه پسرانش برای او یا سنت برای انسان است نه انسان برای سنت (ابن رشد، ۱۸۷۳م، ص ۲۴۵). در قرآن آمده است: «لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ؛ برای هر زمانی نوشته‌ای است» (رعد: ۳۸)، در حالی که معنی اصلی آیه چنین است: «لِكُلِّ كِتَابٍ أَجَلٌ»؛ برای هر نوشته‌ای زمانی است» (سیوطی، ۱۳۹۲، ج ۲: ص ۱۲۸).

۶- مجاز تغییر از ایجاب به سلب: این نوع مجاز بیشتر به حکم منطقی نزدیک است. تغییر از ایجاب به سلب صورت می‌گیرد، چون اصالت با ایجاب است و اِشْرَافُ بر حکم دارد. لذا ایجاب مقدم است و نوعی شهود مستقیم است و مستلزم قضیه دیگری نیست، اما سلب یا نفی مستلزم توجه به حکم دیگر است و رد و انکار ایجاب است (مظفر و شیروانی، ۱۳۹۰، ج ۱: ص ۱۹۹). ابن رشد برای این نوع مجاز این مثال را آورده است: «کسی آن را انجام نداد مگر تو آن را انجام دادی» (ابن رشد، ۱۸۷۳م، ص ۲۴۴).

۷- مجاز جمع کردن اضداد در یک چیز: ابن رشد در این مجاز از شاعر عرب بیت شعری را برای نمونه آورده است؛ مانند این شعر نابغه:

وَلَا عَيْبَ فِيهِمْ غَيْرَ أَنْ سُيُوفُهُمْ بِهِنَّ قُلُوبٌ مِنْ قِرَاعِ الْكُنَائِبِ

عیبی در آنها نیست، جز اینکه شمشیرهایشان در اثر مبارزه با دشمنان کند شده است (ذبیان، ۱۹۳۶م، ص ۴۴). به نظر می‌رسد شاعر در این بیت، فضائل را با نفی عیوب آنها اثبات کرده و تنها عیبی که برای آنها برشمرده، عیب نیست؛ بلکه خواندن چیزی به نام ضدش است. تحلیل ابن رشد این است که این بیت بر نفس تأثیرگذار است؛ زیرا در عین حضور اضداد، نفس را نیز بر می‌انگیزد. حضور اضداد به راحتی می‌تواند اخلاق فضیلتمند را ایجاد کنند.

شاعر ضمن کاربرد اسلوب در اشعار باید به تربیت اخلاقی نیز توجه کند. اگر اسلوب ادبی در اشعار با مضمون نامناسب به کار روند، دیگر آن زیبایی را ندارند و تغییرات هم به تربیت اخلاقی منجر نخواهند شد. کوچک‌ترین اشتباه شاعران،



جوانان را از اخلاق دور می‌کند؛ همان‌طور که ابن‌رشد در قصص شعری نشان می‌دهد (ابن‌رشد، ۱۸۷۳م: ص ۲۴۴).

۱-۴- قصص شعری

ابن‌رشد، «قصص شعری» را مستقیماً جزو گفتار شعری قرار نمی‌دهد و این‌گونه اشعار را مناسب تربیت اخلاقی نمی‌داند. قصص شعری، اشعاری حماسی هستند که ابن‌رشد در تلخیص بوطیقا به‌طور پراکنده (نه منسجم) آن‌ها را ذکر می‌کند. اشعار غیرعفیف و وقایع حماسی مانند جنگ، نمونه‌هایی هستند که در تلخیص بوطیقا به چشم می‌خورند. ابن‌رشد، شاعران سراینده «قصص شعری» را این‌گونه نکوهش می‌کند: «در قصص شعری باید وصف واقعیات به حدی باشد که در مقابل دیدگان تصور شود، اما اوج هنر شاعران عرب در بیان کردار ناشایست و غیرعفیف است که از تربیت اخلاقی به‌دورند و مخاطب را هم از فضیلت دور می‌کنند» (همان، ص ۲۳۰). نمونه شعر غیرعفیف از امری‌القیس:

سَمَوْتُ إِلَيْهَا بَعْدَ مَا نَامَ أَهْلُهَا سُمُو حَبَابِ الْمَاءِ حَالاً عَلَى حَالٍ
فَقَالَتْ: سَبَاكَ اللَّهُ! إِنَّكَ فَاضِحِي أَلَسْتَ تَرَى الشَّمَارَ وَالنَّاسَ أَحْوَالِي
فَقُلْتُ: يَمِينُ اللَّهِ! أَبْرَحُ قَاعِئِدَا وَلَوْ قَطَّعُوا رَأْسِي لَدَيْكَ وَأَوْصَالِي
(امری‌القیس، ۱۹۳۶م: ص ۱۴۰)

«پس از آنکه خانواده‌اش خوابیدند، آهسته به‌سویش رفتم؛ مانند آب که به‌آرامی و نرمش راه خود را باز می‌کند. گفت: خدا تو را لعنت کند که سبب رسوایی من خواهی شد، آیا نمی‌بینی که قصه‌پردازان شب و مردم در اطراف من هستند؟ گفتم: قسم به خدا که همین جا می‌نشینم و تو را رها نمی‌کنم، حتی اگر سرم را نزد تو ببرند و قطعه‌قطعه‌ام کنند».



ابن رشد، شعر «نسیب» را نیز مورد سرزش قرار می‌دهد؛ در «نسیب» شاعر با ظرافتی چشمگیر صحنه جدایی خود از معشوق را در شعر بازمی‌آفریند و با بیانی شورانگیز زیبایی محبوب را با جزئیات وصف می‌کند. وی تأکید دارد که نوجوانان را باید از نسیب بر حذر داشت؛ زیرا آنان را به سوی فسق و فجور می‌کشد. در عوض، باید آن‌ها را به خواندن اشعاری که مضمونشان شجاعت و بخشندگی است، تشویق کرد. اما شاعران به گونه‌ای می‌سرایند که جوانان به جای شجاعت به سوی فخرفروشی تمایل پیدا می‌کنند و از فضیلت اخلاقی دور می‌شوند (بوطیقای ارسطو، ۱۳۹۶، ص ۲۱۴-۲۱۵).

۱-۵- اهمیت محاکات

یکی از مهم‌ترین دیدگاه‌ها درباره‌ی ماهیت محاکات این است که تعبیری از جمله بازنمایی، تقلید و تشبیهات را مترادف آن قرار می‌دهند. بخش عمده‌ای از مناقشات هنری و زیبایی‌شناختی در شعر به موضوع محاکات در هنر به‌ویژه در زیبایی‌شناسی مربوط است (گات و لوئیس، ۱۳۸۴، ص ۱۶). افلاطون و ارسطو از نخستین فیلسوفانی محسوب می‌شوند که دیدگاه آن‌ها درباره‌ی هنر در چهارچوب نظریه‌ی بازنمایی دسته‌بندی می‌شود. با این همه، دیدگاه‌های این دو فیلسوف در این زمینه تفاوت‌های جدی دارند. از نظر افلاطون هرگونه تصویرسازی، تقلید (محاکات) و هر نوع گرده‌برداری حاکی از انحراف است (ر.ک: رامین، ۱۳۹۳، ص ۲۳۱-۳۰۳). دیدگاه ابن‌سینا به ارسطو نزدیک است: «محاکات امری طبیعی در سرشت آدمی است و به معنی آوردن مثل چیزی به جای خود آن است» (ابن‌سینا، ۱۹۷۳م، ص ۱۶۳).

ابن‌رشد، واژه «تشبیه» را در کنار محاکات به کار می‌برد. از نظر او، محاکات کنندگان و تشبیه‌کنندگان، اشخاص را با افعال ارادی برمی‌انگیزند و اموری که مورد محاکات قرار می‌گیرند، اموری توأم با فضیلت یا رذیلت هستند. چه بسا هر





عملی به سوی این دو امر کشیده می‌شود (ابن رشد، ۱۸۷۳م، ص ۲۰۴). در هر تشبیه یا محاکاتی ممکن است دو ویژگی ستایش و نکوهش حضور داشته باشند. مردم نیز بالطبع همیشه به محاکات احوال و افعال دیگران می‌پردازند. کسانی به محاکات فضیلت می‌پردازند فعلشان کامل تر است و ویژگی ستایش را پی می‌گیرند و محاکات کننده رذیلت، فعلش ناقص تر است و رو به سوی نکوهش می‌رود (همان، ص ۲۰۵).

از نظر ابن رشد، محاکات یا تشبیه نزد اقوام عرب دیده نمی‌شود و فقط نزد اعراب اندلس به خوبی بیان می‌شود: «اشعار عرب لحن ندارند و تنها وزن دارند و گاهی وزن و محاکات را با هم. سه مؤلفه لحن، وزن و تشبیه فقط در سروده‌های شاعران اهل اندلس^۱ دیده می‌شود. این سه مؤلفه در اشعار طبیعی نظیر موشحات^۲ و ازجال^۳

۱- رکن اصلی زیبایی یک اثر ادبی، تصویر است و هر اندازه تصاویر پویاتر باشند، متن ادبی ارزشمندتر می‌شود. شعرای اندلس از نظر مقام ادبی، از جایگاه والایی برخوردار و سرشار از تصاویر ادبی زنده و متحرک است. آنان با استفاده از صور خیال چنان تصاویر زنده و پویایی خلق کرده‌اند که خوانندگان را شیفته خود می‌کنند. آنچه در شعر شعرای اندلس، تصویرها و صحنه‌ها را جان‌دار می‌کند، خیال آکنده از حیات و حرکت به ویژه تشبیه، استعاره، رنگ و تشخیص است. تصویرگری ابن حمدیس، تشبیهات ابن خفاجه، امتزاج دو تصویر استعاری از ابن دراج قسطلی و تشخیص ابن زیدون و... از جمله هنر این شاعران بوده است (ابن حمدیس، ۱۹۶۰م، ص ۱۹۲؛ ابن خفاجه، ۱۴۲۷ق، ص ۱۳؛ ابن دراج، ۱۹۶۱م، ص ۷۸؛ ابن زیدون، ۲۰۰۵م، ص ۵۱).

۲- موشحات، جمع موشح، از ریشه «وشح» به معنی «آراستن» است. آمده است که مبارزان عرب در گذشته، آلات رزم چون زره و غلاف شمشیرهایشان را که آراسته یا مرصع به نگین‌های رنگارنگ بود، موشح می‌نامیدند. بعضی گفته‌اند: «به همین دلیل، به نوعی شعر که از نظر وزن، مضمون و محتوا، شادتر و جذاب‌تر از اشعار دیگر است، موشح گفته می‌شود. به‌طور کلی، شعرای اندلس در همه انواع شعر مانند مدح، مرثیه و شکوی و وصف طبیعت سخن‌سرایی و در مضامین و کیفیت تعبیر از سخن‌سرایان مشرق تقلید کرده‌اند. تنها امتیاز شعرای اندلس آوردن کلمات ساده و به‌کاربردن الفاظ دور از ذهن است؛ یعنی گویندگان اندلس مانند شعرای جاهلیت لغات مخصوص بادیه را نیاورده‌اند و تا توانسته‌اند مضامین خود را بسیار ساده و در قالب غزل سروده‌اند» (البستانی، ۱۹۹۸م، ص ۲۶-۳۸).

۳- نوعی شعر نو است که بیشتر با لغات عامیانه سروده می‌شود. در اصطلاح شاعران نوپرداز، شعری است که در قالب قطعات چهارمصرعای سروده می‌شود و در مصرع چهارم همه قطعات، یک زوی التزام شود؛ بدین گونه که روی مصرع چهارم نخستین قطعه در چهارمین مصرع همه قطعات تکرار شود و سه مصرع نخست هر یک از قطعات روی ویژه‌ای داشته باشند و هر سه مصرع نخستین دارای یک روی مشترک باشند؛ مثلاً: ←

هستند». ابن رشد، با این وصف، اهمیت حضور محاکات را در صناعت مدیح، هجا و گفتار شرعی^۱ روشن می‌کند (بوطیقای ارسطو، ۱۳۹۶، ص ۲۱۱).

۱-۶- صناعت مدیح

از نظر ابن رشد، گفتار شعری منظوم به دو نوع «مدیح» و «هجا» تقسیم می‌شود. مضمون این اشعار عمل و فعل ارادی انسان است که می‌تواند بر اساس حسن یا قبح باشد. تعریف صناعت مدیح از نظر ابن رشد چنین است: «این صناعت با وزن‌های عروضی بلند کامل شده است و این وزن عروضی نباید مصراع‌ها را ناپسند نشان دهد. یعنی شاعر نباید آن قدر اشعار را طولانی کند که ابتدای آن فراموش شود. در واقع، میانه و انتهای صدر مدیح باید وحدت داشته باشند. ابن رشد، مدیح را با تعریف حدی^۲ هم این گونه تفسیر می‌کند: «در مدیح تشبیه نباید صرفاً مصادیق فضایل را به نحو جزئی بستایند، بلکه باید عمل ارادی کاملی باشد که فضایل را به نحو کلی

حبذا حمص و هاتیک الربوع	و کرام اشقرت مثل الشموع
لیت شعری هل الهام من رجوع	ایبن، ایبن الوصل، ایبن المتقی
یا بربقا فی الحمی قدلما	هیج المحزون حتی النوجعا
یاسقی الله الحمی ثم رعا	یا رعا الله الحمی ثم سقی

و بدین گونه است تا آخر منظومه. چون فن موشح سرایی در میان مردم اندلس رواج یافت و عموم اهالی، به علت روانی نوع و زیبایی شکل و ترصیع اجزاء (توازن کلمات) این گونه شعر، از آن استقبال کردند، تمام شاعران بدان سبک شعر سرودند و به زبان محلی خود آن شیوه را تقلید کردند؛ بی آنکه با اعراب کلمات مقید باشند و این فن نو را «زجل» خواندند و تا این روزگار هم آن شیوه را حفظ کرده‌اند (ابن خلدون، ۱۳۷۵، ج ۲: ص ۱۲۷۳-۱۲۹۰).

۱- مقصود ابن رشد از گفتار شرعی (الأقاول الشرعية) عبارت است از هر آنچه متعلق به اعتقادات دینی و آیات قرآن باشد و باید از آن‌ها پیروی کرد (ابن رشد، ۱۸۷۳م، ص ۲۱۰).

۲- تعریف یا حد است یا رسم و هر کدام یا تام است یا ناقص. حد تام: تعریفی است که تمام ذاتیات شیء تعریف شده را در بر دارد و از نظر منطقی، از جنس قریب و فصل قریب تشکیل می‌شود؛ چرا که جنس و فصل قریب، همه ذاتیات معرّف را در بر دارد. برای تعریف انسان، این تعاریف حدی را می‌دهند: «حیوان ناطق است»، «جسم نامی حساس و متحرک با اراده و ناطق است». در واقع، در انسان «نامی، حساس، متحرک با اراده و ناطق» قابل فرض است (مظفر و شیروانی، ۱۳۹۰، ص ۱۵۸).



ستایش کند و این مهم نزد حضرت یوسف علیه السلام خود را نشان خواهد داد» (ابن رشد، ۱۸۷۳م: ص ۲۱۲).

ابن رشد، شاعران را سرزنش می کند؛ آن‌ها آن قدر متعلقات ممدوح را می ستایند که از مدح ممدوح دور می شوند. در اشعار اعراب این امر بسیار دیده می شود؛ زمانی که سخن از وسایل ممدوح مانند شمشیر یا کمان به میان می آید، به محاکات آن مشغول می شوند و از ذکر خود ممدوح باز می مانند. در حالی که شعر، صنعتی است که تربیت اخلاقی را به بار آورد و شاعران نباید به هر طریقی تغییرات را ایجاد کنند، اما در اشعار عرب چنین چیزی پیدا نمی شود. از نظر ابن رشد، شعر باید موضعی اخلاقی داشته باشد که در دو حوزه این مهم دیده می شود؛ یکی در اشعار اندلس و دیگر در گفتار شرعی. محاکات در گفتار شرعی با وجود اخلاق و مؤلفه مهم آن، یعنی فضیلت، خود را به خوبی نشان می دهد و این مهم را ابن رشد مسجل می کند (ابن رشد، ۱۹۸۶م، ص ۸۶-۹۰).

۱-۷- صنعت هجاء یا استهزا

استهزا بیشتر به قصد تحقیر و توهین دیگران صورت می گیرد و گاهی نیز با اهداف دیگری مانند جبران کمبود شخصیت، تقویت روحیه خود یا تضعیف روحیه دیگری. اگرچه استهزا بیشتر به منزله رذیله ای اخلاقی و صفتی مذموم مطرح است، اما بشر گاهی از آن همچون ابزاری برای هدایت و اصلاح دیگران استفاده کرده است. قرآن کریم نیز چون بر طبق همان اسلوب و روش های بشری گام برداشته، از استهزا برای تربیت و هدایت انسان ها سود جسته است (تهرانی، ۱۳۹۰، ص ۲۴۴).

استهزا در قرآن بیشتر در قالب تشبیه و تمثیل به کار رفته است؛ با این بیان که اعمال مشرکان خطاکار را با اسلوبی استهزاگونه به برخی از امور یا اشیا تشبیه کرده است یا مثل می زند تا آنان را از خطا بازدارند. وقتی از حضرت ابراهیم پرسیدند چه کسی بت ها را شکسته است، در پاسخ از استهزا استفاده کرد و گفت: بت بزرگ،



آن‌ها را شکسته است؛ بروید از او پرسید: ﴿قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنَّ كَأَنُومًا يَنْطِفُونَ﴾ (انبیاء: ۶۳) (سیدباقر حسینی، ۱۳۸۷، ص ۱۵۱-۱۵۸).

از نظر ابن‌رشد، هجا یا استهزا، برخلاف آنچه بیان شد، عملی قبیح است؛ برخلاف مجاز که برای آن از آیات قرآن نمونه می‌آورد، هجا را در عمل نکوهش می‌کند. به‌سخره گرفتن دیگران در اشعار، قبیح است. لذا در چهره کسی که می‌خواهد استهزا کند باید سه خصوصیت در نظر گرفت: (۱) صورت خود را زشت می‌کند تا موجبات خنده را فراهم آورد؛ (۲) وضع تحقیر به خود می‌گیرد؛ (۳) خود را به آن وضعیت تحقیرآمیز بی‌اعتنا نشان می‌دهد. ابن‌رشد بر قبیح دانستن عمل استهزا تأکید دارد؛ این‌گونه اشعار چون محاکات عملی قبیح را چه در اشعار چه در عمل ارادی انجام می‌دهند، در تربیت اخلاقی جایگاهی ندارند (ابن‌رشد، ۱۸۷۳م، ص ۲۰۰).

۲- غایت اخلاقی در گفتار شرعی

۲-۱- اهمیت اندیشه و اخلاق

ابن‌رشد بر این نظر است که کردار کسانی که موضوع محاکات هستند باید توأم با مجموع خطابه و قصه‌گویی باشد که در گفتارهای شعرگونه، خیال‌انگیزی ایجاد می‌کنند و مجموع این‌ها دو حالت را به وجود می‌آورد: (۱) حالتی که بر خلق و خو و اخلاق دلالت دارد؛ یعنی حالت شخص بر چهره همان است که بر اخلاق او تأثیر می‌گذارد (مانند انسانی که با غضب سخن می‌گوید)، (۲) حالتی که بر پایه اندیشه و اعتقاد است؛ کسی که سخن خود را به حق تلقی کند، حال او در گفتار خویش جدی است؛ زیرا توانایی او بر محاکات بر حسب اخلاق و اندیشه است. اخلاق زمانی شکل می‌گیرد که با اندیشه توأم باشد و شخص باید بر اندیشه به‌همراه حالاتی که بر چهره‌اش نمایان می‌شود، اشراف داشته باشد. زمانی که شخص سخن می‌گوید و گفته خود را عملی می‌کند، اندیشه او در باطن با ظاهر او به وحدت می‌رسد. در غیر این صورت، اخلاق واقعی شکل نخواهد گرفت (عیاد، ۱۹۶۷م، ص ۲۱۰).



۲-۲- ارتباط فضیلت با فطرت پاک

ابن رشد تأکید دارد ملتی که رشد می کند صناعت شعر نیز در آن شکوفا می شود. ملتی که در ابتدای کار است، مولد مراحل اولیه شعر است و نسلی که بعد می آید، مراحل نهایی شعر را تکمیل می کند. محاکات همانند ماده آماده ای است که می تواند به یکی از دو طرف تبدیل شود؛ یعنی با افزودن عملی به ستایش تبدیل شود یا با افزودن عملی دیگر به نکوهش مبدل گردد. لذا شعر باید آن قدر تأثیر اخلاقی گذاشته باشد که حضور فضیلت را مهیا کند؛ چون فضیلت در نفوس عالی و والا شکل می گیرد و به تعبیر ابن رشد، بر فطرت پاک می نشیند. این افراد نیک هستند و مدح افعال حسنه در خور آنهاست (ابن رشد، ۱۸۷۳م، ص ۲۰۷).

قرآن، علاوه بر اینکه یک کتاب دینی است، محتوا و مضامین ارزشمندی را به مخاطب خود می بخشد و در کنار مضامین دینی، آموزه های خود را به گونه ای ادبی و هنری بیان می کند. اما از یک زبان به زبان دیگر نمی توان نفس شنونده را با لحن و کلام برانگیخت، بلکه باید در آن تأمل کرد؛ زیرا قرآن شعر و نثر مسجع نیست، اما اهل بلاغت و معتقدان به اعجاز قرآن بر این باورند که نظم و تألیف قرآن چنان است که وزن لفظ، معنا و نظم، آن را فصیح تر، زیباتر و دلنشین تر می کند (خطابی، ۱۹۵۶م، ص ۲۷).

۳- جایگاه انواع محاکات در اخلاق

۳-۱- اداره و استدلال^۱

محاکات با دو مؤلفه صورت می گیرد: «اداره»، شروع از وضع مخالف برای دستیابی به اصل آن چیز است؛ ابتدا نفس را به تنفر از آن چیز برمی انگیزد و سپس، منظور از

۱- Peripeteia, sudden reversal یا تغییرات ناگهانی و Recognition, Discovery یا بازشناسی؛ نمونه ای که ارسطو در تراژدی «اودیپوس» با دو اصطلاح، تغییر ناگهانی و بازشناسی مطرح می کند. زمانی این دو رخداد درونی روی می دهند که اودیپوس از هویت واقعی خود آگاه می شود و می فهمد مادر و پدر او چه کسانی هستند. با این تغییر در درون اودیپوس بازشناسی صورت می گیرد و از عدم شناخت و آگاهی به شناخت و آگاهی می رسد (Bywater, 1920, P.35).



محاکات آن روشن می‌شود. به عبارت دیگر، اگر بخواهند افراد سعادت‌مند را محاکات کنند، ابتدا باید محاکات شقاوت صورت گیرد تا فرد به سعادت برسد. شخص با سختی به سعادت می‌رسد. «استدلال»، محاکات خود آن عمل است و لازم نیست از محاکات عمل دیگر به سعادت برسد. البته استدلال به معنی متعارف احتجاج نیست و در اینجا معنی متفاوتی دارد که ذکر آن رفت. بدین ترتیب، «بهترین حالت تخیل، آمیختن این دو محاکات با هم است. به این صورت که یا از اداره شروع و به استدلال منتقل می‌گردد یا برعکس. اصل آن است که اتفاق از اداره به استدلال انتقال یابد» (ابن رشد، ۱۸۷۳م، ص ۲۱۵-۲۱۶).

محاکات‌های استدلال و اداره در ارتباط با انسان تنها در طلب کردن و دوری‌گزیدن از امر اخلاقی صورت می‌گیرد؛ به عبارت دیگر، تغییرات در نفس انسان به همراه بازشناسی درون رخ می‌دهد. این نوع تغییر با کیف‌های نفسانی در نفس نظیر شفقت، سختی و حتی ترس یا رحم صورت می‌گیرد و این همان است که در صناعت مدیح، مدح افعال زیبای انسانی و هجو افعال قبیح را نشان می‌دهد. ابن رشد با دو مؤلفه اداره و استدلال قصد دارد غایت اخلاق و احوال مذکور درونی را که بر نفس تأثیر گذارند، در قصه حضرت یوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ ذیل گفتار شرعی نشان دهد (ابن رشد، ۱۹۸۶م، ص ۹۰).

۴- تأثیر کیف‌های نفسانی بر اخلاق

از نظر ابن رشد، اخلاق شایسته خود را در گفتار شرعی به خوبی نشان می‌دهد؛ اخلاقی که تغییرات و بازشناسی درون را در نفس ایجاد می‌کند. به اعتقاد او، هدف از مدح‌هایی که مرکب از محاکات فضایل و امور ترسناک، غم‌بار و دردناک‌اند، ترغیب فضایل است. چه بسا درد و غم، موجب شقاوت شود؛ هر چند این شقاوت به علت عدم دسترسی به فضیلت ایجاد می‌شود، نه به این دلیل که شخص مستحق آن است. ابن رشد، شخصیتی نظیر حضرت یوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ را به واسطه نبی بودن، فردی





بافضیلت برمی شمارد که ناخواسته دچار شقاوت می شود. برادران با عمل ناشایست خود شقاوت را به حضرت یوسف علیه السلام تحمیل کردند، اما او با فضیلتی که دارد به سعادت رسید. بعد از چهل سال که با برادران خود مواجه شد، کیف‌های نفسانی ترس و رحم در دل او متولد شدند و در عین حال، فضایل او دوچندان شد و مؤلفه استدلال یا به تعبیری، بازشناسی درون رخ داد (نوریه، ۲۰۱۵م، ص ۱۵۶-۱۶۰).

از این گفتار ابن رشد چنین برمی آید که حضرت یوسف اسباب فضیلت را تماماً مسجل کرده بود. لذا کیف نفسانی رحم به عمل منجر نمی شود، مگر با ارتباطی که در کیف نفسانی ترس صورت گیرد و این شامل حال حضرت یوسف علیه السلام می شود. او مستحق ماحصل شقاوتی که برادرانش مهیا کردند نبود؛ زیرا شفقت بر او بسنده نبود. در برابر عمل شنیعی که برادران انجام دادند، وی در انجام عمل بافضیلت پیشی گرفت و بدین سان، ترس و رحم در دل او فضیلت را مضاعف کرد؛ چون او به واسطه مقام نبوت، فضیلت را از قبل داشت (ابن رشد، ۱۹۸۶م، ص ۹۳).

۴-۱- فضیلت اخلاقی در گفتار شرعی

شقاوت زمانی بر شخص بافضیلت وارد می شود که از محاکات فضایل به محاکات بدبختی و شقاوت منتقل شود که ماحصل آن تعالی نفس است. از نظر ابن رشد، اغلب گفتارها، حتی گفتارهای شرعی، در صناعت مدیح این گونه هستند و مدح در این گفتار به خوبی صورت می گیرد. قرآن با آنکه شعر نیست، بهترین کلام ادبی است؛ به گونه‌ای که ممکن نیست کلامی در قیاس آن باشد و در عین حال، اهداف صحیح گفتارهای تخیلی در آن وجود دارد.

قرآن بهترین نمونه‌ای است که می تواند محاکات را در گفتار شرعی بیان کند؛ برای مثال، ماجرای حضرت یوسف علیه السلام و برادرانش یا قصه‌هایی که به نام «مواعظ» مشهورند. قهرمان قصه، یعنی حضرت یوسف علیه السلام، به واسطه برادرانش میان فضیلت و

غیرفضیلت قرار گرفت و دچار شقاوت شد. حضرت مرتکب کاری نشده بود و این شقاوت موجب تعالی نفس وی گردید (ابن رشد، ۱۸۷۳م، ص ۲۱۸).

﴿إِذْ قَالُوا لِيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَيْنَا مِمَّا وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ * اقْتُلُوا يُوسُفَ أَوْ اطْرَحُوهُ أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهَ أَبِيكُمْ وَتَكُونُوا مِن بَعْدِهِ قَوْمًا صَالِحِينَ * قَالَ قَائِلٌ مِّنْهُمْ لَا تَقْتُلُوا يُوسُفَ وَالْقَوْمُ فِي غِيَابَةِ الْحَبِّ يَلْتَقِطُهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ﴾؛ هنگامی که برادران یوسف گفتند ما با آنکه چندین برادریم، پدر چنان دل بسته یوسف است که او را به تنهایی بیش از همه ما دوست می دارد و ضلالت او در حب یوسف نیک پدیدار است. باید یوسف را یا بکشید یا در دیاری بیفکنید و روی پدر را یک جهت به طرف خود کنید. آنگاه بعد از این عمل توبه کنید، مردمی صالح و درستکار شوید» (یوسف: ۸-۱۰). بی شک آنچه در حین آغاز و شنیدن مواعظ و قصص در اختیار ابن رشد بود، اسبابی را برای تربیت اخلاقی فراهم می کند و مایه تمسک جستن به فضایل می شود. باید یقین حاصل کرد که با شنیدن مواعظ، پرهیزکاری نزد عرب در زمان ابن رشد مانند مروارید و گوهری است که موجب ترس و رحم شنونده می شود و او را به واقعیت فضیلت و پرهیزکاری واقف می سازد (نوریه، ۲۰۱۵م، ص ۱۴۸).

به نظر می رسد تفسیر گفتار ابن رشد در بهترین حالت این گونه باشد: سختی حاصل از شقاوت، حضرت یوسف علیه السلام را به سعادت نائل کرد. هم زمان بازشناسی درونی در وجودش رخ داد. بعد از چندین سال که برادران را دید، رحم و ترس درونی بر نفس او تأثیر گذاشت و موجب تعالی نفس و فزونی فضایل او شد (ابن رشد، ۱۹۸۶م، ص ۹۵).

به عبارت دیگر، رحم و رقت به دلیل شقاوت و از بد روزگار برای کسی که سزاوار آن نیست، حادث شد. حضرت یوسف علیه السلام سزاوار شقاوتی نبود که برای او حادث شد، اما این سختی، فضایل او را دوچندان کرد و با کیف های نفسانی چون ترس و رحم، محبت او به برادرانش برانگیخته شد.



بنابراین، این همان اخلاق فضیلت مدار در گفتار شرعی از دیدگاه ابن رشد است که هیچ گاه در شعر یافت نمی شود، بلکه محاکات آن در گفتار شرعی وجود دارد و تنها در گفتار شرعی اخلاق به خوبی نمایان می شود.

بنابراین، حتی مدیح خوب در بوطیقا باید حاوی چنین ترکیبی از فضایل، امور ترسناک و اندوهگین کننده به همراه تغییرات درونی و بازشناسی وجود و نفس باشد تا اوج تربیت اخلاقی را نشان دهد. اما شاعران از بیان چنین اموری عاجزند (ابن رشد، ۱۸۷۳م، ص ۲۱۸-۲۱۹).



نتیجه‌گیری

انسان به‌طور طبیعی دائم در حال آفرینش سخن است و این خلق با تخیل جان می‌گیرد و به صورت‌های زبانی جدیدی خود را مکشوف می‌کند. هر انسانی تا حدودی از قوه تفکر برخوردار است و قادر به یادگیری است. پس، شعر با جذابیت طبیعی خود می‌تواند وسیله یا ابزار کاملی برای تربیت باشد. شاعران باید آگاه باشند که نقش مؤثری در ترویج اخلاق دارند. مسئله پژوهش این است که ابن‌رشد از شاعران انتقاد می‌کند که به‌خوبی نمی‌توانند محاکات در اشعار را تبیین کنند، آنان عمل ناقص و جزئی را در صناعت مدیح می‌سرایند و از مدح اصلی فاصله می‌گیرند و چون اندیشه‌هایشان متأثر از معیارهای قرآن کریم نیست، از تربیت اخلاقی دور می‌شوند.

راه‌حلی که او ارائه کرده چنین است: قرآن با اینکه در قالب شعر نیست، ریشه بسیاری از اسلوب ادبی را در بر دارد و بهترین کلامی است که در زبان عربی یافت می‌شود. قرآن، اهداف صحیح اسلوب ادبی و گفتارهای تخیلی را در خود دارد و هیچ کلامی نمی‌تواند با آن هم‌مرتب باشد.

پس، شاعران باید اسلوب‌ها را نه فقط برای زیبایی در شعر، بلکه برای دورماندن از ایجاد لغزش در اخلاق به کار بگیرند. ابن‌رشد با بیان تخیل فضایل و تخیل رذایل تأکید دارد که شاعر در اشعار خود مخاطب را به انجام بعضی از اعمال ترغیب می‌کند و از انجام برخی دیگر برحذر می‌دارد و از آن رو که خلیفات شاعران در تخیل فضایل و رذایل متفاوت است، باید هجو رذایل و مدح فضایل را با تأثیرپذیری از قرآن بسراید. حتی لازم است صناعت هجاء و قصص شعری و دیگر اشعار به‌سوی حسن فضایل رهنمون شوند؛ به همین دلیل، ابن‌رشد برای شاعران نقش تربیتی یا سیاسی قائل است.

بنابراین، محاکات کامل فقط در گفتارهای شرعی و دینی به‌ویژه در مواعظ و قصص وجود دارد و نمونه بارز آن در قصه حضرت یوسف عَلَيْهِ السَّلَام است؛ از این رو،



مدح کامل در «کتاب عزیز» در گفتار شرعی به خوبی آشکار می‌شود و عمل کامل حضرت یوسف علیه السلام از شقاوت به سعادت و ماحصل آن، تعالی فضایل را روشن می‌کند. در نهایت، ابن‌رشد تأکید دارد آنچه شنوندگان در فلسفه و شعر نمی‌یابند، در قرآن (مخصوصاً در گفتار شرعی) خواهند یافت؛ زیرا قرآن این قابلیت را دارد که بتواند خواننده و مردم را با اخلاق حقیقی تعلیم دهد.



كتاب نامه

١. قرآن كريم.
٢. ابن حمديس، عبدالجبار (١٩٦٠م)، *الديوان*، تصحيح احسان عباس، بيروت: دار صادر و دار بيروت.
٣. ابن خفاجه، ابراهيم (١٤٢٧ق)، *الديوان*، تحقيق عبدالله سنده، بيروت: دار المعرفة.
٤. ابن خلدون، عبدالرحمن (١٣٧٥)، *مقدمه ابن خلدون*، ترجمه محمد پروين گنابادي، تهران: علمي فرهنگي.
٥. ابن دراج، أبو عمر (١٩٦١م)، *الديوان*، تحقيق محمود علي مكي، دون مكان: المكتب الاسلامي.
٦. ابن رشد، أبو الوليد (١٨٧٣م)، *تلخيص كتاب ارسطوطاليس في الشعر (شرح الوسيط)*، پيزا: نشره لزينو.
٧. _____ (١٩٨٦م)، *تلخيص كتاب الشعر*، تحقيق تشارلس بتوروث وأحمد عبدالمجيد هريدي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
٨. ابن زيدون، احمد بن عبدالله (٢٠٠٥م)، *الديوان*، تهذيب عبدالله سنده، بيروت: دار المعرفة.
٩. ابن سينا، حسين بن عبدالله (١٩٧٣م)، *فن الشعر من كتاب الشفاء ضمن كتاب فن الشعر لارسطو*، تحقيق عبدالرحمن بدوي، بيروت: دار الثقافة.
١٠. ابو عبيده، معمر (٢٠٠٩م)، *مجاز القرآن*، تحقيق محمد فؤاد سزكين، القاهرة: مكتبة خانجي.
١١. أبي سلمى، الزهير (١٩٤٤م)، *ديوان أبي سلمى*، القاهرة: دار الكتب المصرية.
١٢. ارسطو (١٣٩٦)، *خطابه*، ترجمه اسماعيل سعادت، چاپ دوم، تهران: هرمس.
١٣. امرى القيس، بن حجر كندی (١٩٣٩م)، *ديوان امرى القيس*، شارح ابوبكر عاصم بن ايوب، القاهرة: للسندوبى.





۱۴. البستانی، بطرس (۱۹۹۸م)، ادباء العرب الأندلسی وعصر الإنبعاث، بیروت: دارالجيل.
۱۵. بوطیقای ارسطوبه روایت حکمای اسلامی (آثاری از فارابی، ابن سینا، ابن رشد...)، (۱۳۹۶)، ترجمه سید محمود یوسف ثانی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه.
۱۶. تهرانی، محمدصادق (۱۳۹۰)، الفرقان تفسیر القرآن بلقرآن و السنة، قم: فرهنگ اسلامی.
۱۷. جرجانی، عبدالقاهر (۱۹۹۱م)، اسرار البلاغة، تحقیق محمود محمد شاکر، جدة: دار المدنی.
۱۸. الجیوسی، مصطفی (۲۰۰۵م)، موسوعة علماء العرب والمسلمین وأعلامهم، الاردن: دار أسامة للنشر و التوزیع.
۱۹. الحسین، قصی (۱۹۹۵م)، «ابن رشد: سیاقات الشعر و تصویب المصطلح الخاطیء!»، بیروت: الفكر العربی، العدد ۸۱، ۹۳-۱۰۰.
۲۰. خطابى، حمد بن محمد (۱۹۵۶م)، بیان اعجاز القرآن، تحقیق محمد خلف الله احمد و محمد زغلول سلام، قاهرة: دار المعارف.
۲۱. ذبیان، نابغه (۱۲۹۳ق)، التوضیح و البیان عن شعر نابغه ذبیان، مجمع مشتمل علی خمسہ ذواوین من اشعار العرب، القاهرة: المطبعة الأهية بیروت.
۲۲. رامین، علی (۱۳۹۳)، نظریه های فلسفی و جامعه شناسختی در هنر، تهران: نشر نی.
۲۳. رساله های شعری فیلسوفان مسلمان، (۱۳۹۳)، ترجمه سید مهدی زرقانی و محمدحسن حسن زاده نیری، تهران: سخن.
۲۴. السامرایى، فاضل (۲۰۰۹م)، الجملة العربیة تألیفها و اقسامها، دمشق: دار الفكر.
۲۵. سیدباقر حسینی، سید جعفر (۱۳۸۷)، من اسالیب التریبة فى القرآن، قم: بوستان کتاب.

۲۶. سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر (۱۳۹۲)، *الاتقان فی علوم القرآن*، ترجمه سید مهدی حائری قزوینی، چاپ دهم، تهران: امیر کبیر.
۲۷. ضیف، شوقی (۱۹۹۵م)، *البلاغة تطور والتاریخ*، مصر: دار المعرف کورنیش نیل.
۲۸. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۲)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: دار الفکر.
۲۹. العراقی، عاطف (۲۰۰۵م)، *الفیلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربیة*، السودان: دار الرشاد.
۳۰. عیاد، شکری محمد (۱۹۷۶م)، *کتاب أرسطوطاليس فی الشعر*، القاهرة: دار الكتاب العربی.
۳۱. عویضة، کامل محمد (۱۹۹۳م)، *ابن رشد فیلسوف العرب و المسلمین*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۳۲. القزوينی، محمد بن عبدالرحمن جلال الدین (۲۰۰۹م)، *الایضاح فی علوم البلاغة المعانی والبیان والبدیع*، تحقیق ابراهیم شمس الدین، البنان: دار الکتب العلمیة.
۳۳. گات، بریس و دومینیک مک آیور لويس (۱۳۸۴)، *دانشنامه زیبایی شناسی*، گروه مترجمان منوچهر صانعی دره بیدی و دیگران، چاپ دوم، تهران: فرهنگستان هنر.
۳۴. محبتی، مهدی (۱۳۸۵)، «درباره بوطیقا و تأثیر آن بر نقد ادب اسلامی-ایرانی»، *مجله نامه پارسی*، سال یازدهم، ش ۱، ص ۹-۲۹.
۳۵. مظفر، محمدرضا و علی شیروانی (۱۳۹۰)، *منطق*، چاپ بیستم، تهران: دار العلم.
۳۶. نوریه، هاتی (۲۰۱۵م)، *فن الشعر عند ابن رشد بین الترجمة والتأصیل*، الجمهوریة الجزائریة: وزارة التعليم العالی و البحث العلمی، جامعة عبدالحمید بن بادیس- مستغانم _ کلیة الادب و الفنون قسم اللغة العربیة و آدابها.



۳۷. واعظی، احمد (۱۳۸۰)، *درآمدی بر هرمنوتیک*، تهران: مرکز نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۸. هاشمی، احمد (۱۳۹۲)، *جواهر البلاغة فی المعانی و البیان و البدیع*، چاپ ششم، تهران: الهام.
۳۹. الهمامی، الطاهر (۲۰۱۳م)، «نقد الشعر فی بحث عن المصطلح»، *مجلة كلية الادب و اللغات، تونس: عدد ۲۱*.

40. Butterworth, Charles E. (1986), "Ibn Rušd's Middle Commentary on Aristotle's Poetics", *Princeton University Press*.
41. Butterworth, Charles E. (1994), "Translation and Philosophy the Case of Averroes Commentaries", in *International of the Middle East Studies*, p.19-35.
42. Bywater, Ingram. (1920), *Aristotle on the Art of Poetry. A Revised Text, with Critical Introduction, Translation and Commentary*, Oxford.
43. Gould, Rebecca Ruth. (2014), "The Poetics from Athens to Al-Andalus: Ibn Rushd's", *University of Birmingham, Article in Modern Philology*.p1-24.
44. Gutas, Dimitri. (1990), "on Tranlating Averroes's Commentaries", Published by: *American Oriental Society*, p. 92-101.



References

1. *The Holy Quran*.
2. Ibn Rushd, Abu-Valid. (1873), *Summarization the Poetry of Aristotle*, Pizza: lizino.
3. Ibn Rushd, Abu-Valid. (1986), *Summarization the Poetry*, Research by Charles E. Butter Worth and al-Ahmad abdol Majid Harirudi, Cairo: al-alamat book.
4. *Aristotle's Poetics in the Works of Muslim Philosopher (Farabi, Ibn sina, Ibn Rushd,...)*, (2018), Selected and Translated by Syeed Mahmood Yousofsani, Tehran: Iran Institute of Philosophy.
5. Aristotle. (2016), *Rhetoric, Translator Ismail Sadat*, Tehran: Hermes.
6. Abu Ubaid, Ma'mar. (2009), *The Metaphor of the Qur'an*, Fouad Sezgin, Cario: al-khanji.
7. Ibn Hamdis, Abdul jabber. (1960), *Poetry*, Ehsan Abbas, Beirut: Dar al-sader.
8. Ibn Khafajah, Ibrahim (2005), *Poetry*, Abdullah Sinda, Beirut: Dar al-maref.
9. Ibn doraj, Abu Omar. (1961), *Poetry*, Mahmoud Ali Maki, without place: Islamic school.
10. Ibn zaydun, Ahmmad ibn Abdullah. (2005), *Poetry*, Abdullah Sinda, Beirut: Dar al-maref.
11. Ibn Khaldun, Ab dolrahman. (1995), *the Muqaddimah*, Translated by Parviz Gunabadi, Tehran: Ellmi Farhangi.
12. Imru'al-Qais, Hajar ben Kendi. (1939), *Imru'al- Qais Poetical*, Describer Abu-bakr Asem bin Ayub, Cairo: Sandubi.
13. al- Bustani, Butrus. (1998), *Arab Writers in Andalusia and the era of revival*, Beirut: Dar-al jalil.
14. Ibn-Sina, Hussien-bin Abdullah. (1973). *The Poetics from Cure book the meaning of Aristotel Poetic*. To try Abdel Rahman Badawi. Beirut; Dar- El Thaqafa.
15. Zuhayr bin Abi Sulma. (1944), *Abi Sulma Poetical Works*. Cario; Dar-al Kitab al-mesriya.
16. Tehrani, Mohammad Sadeq. (2010), *the diffence in the interpretation of the Qur'an with Qur'an and Sunnah*, Qom, Islamic Culture.
17. al-jayousi, Moustafa. (2005), *Encyclopedia of Arab and Muslim Scholars*, Jordan: Dar osama.
18. Jurjani, Abd al-Qahri al-Jurjan. (1991). *Discussion about the book, Evidence of Miracles in the Sience of meaning Description and Suspension*. Mahmoud Mohamad Shaker, Jeddah: Dar almadani.
19. al-khatab, Hamad bin Muhammad. (1956), *The Miracles of the Quran*, Muhammad Khalafllah, Muhammad Zaghlul Sallam, Cario: Dar al-maref.
20. al-Hussein, Ghasi. (1995), *Ibn-Rushd: syaghat al-sher Tasvib al- Mostalh al-Khati*, Lebanon: al-Fekr al-Arabi, Number At 93-100.
21. Dhubyah, al- Nabighah Explanation *Speech in Poetry about Nabighah*, Assembly Contains five pivots from Arab Poetry, Cario: al-Elahiyat Beirut.
22. Ramin, Ali. (2014). *Philosophical and Sociological Theories in Art*, Tehran: Ney.
23. *Poetic treatises of Muslim philosopher* (2014), Translators: seyed Mehdi Zarghani, Mohammad Hassan Hassanzadeh Nairi, Tehran: Sokhan.
24. Deif, Shawky. (1995), *Retoric, evolution and history*, Egept: dar al-maref.
25. al-samarrai, Fadel. (2009), *The Arabic sentence its Composition and its sections*, Damascus: Dar al-fekr.
26. Seyed Bagher Hosseini, Seyed Jafar. (2007), *the methods of innovation in the Qur'an*, Qom: Book garden.
27. al-sioutit, Abdul alrahman Ibn abibakr.(2013), *Atqan Translation in Quranic Sciences*, Translator seyyed Mehdi Haeri Qazvivi, Tehran: Amirkabir.
28. Tabatabai, Muhammad Husayn. (2012), *Interpretation of the Quranic balance*, Translator Muhammad Baqer Mousavi Hamedani, Qom: Dar al-fekr.
29. Ayad, Shokri Mohammad. (1976), *Aristotle Poetry book*, Cario: al-Arab.
30. al-Iraqi, Atef. (2005), *The philosopher Ibn Rushed and the Future of Arab Culture*, Sudan: Dar al-rashed.
31. Aweideh, kamal Mohammad. (1993), *Averroes, The philosopher of the Arabs and Muslims*, Lebanon, kitab al-Almiya.
32. Qazwini Muhammad ibn Abd al-Rahman Jalal al-Din. (2009), *Clarification in the Sciences of Rhetoric, al-ma'ani, al-Bayan, and al-Badi (i. al-Alamiah)*, Investigator: Ibrahim Shams al-Din, Lebanon, kitab al-Almiya.
33. Gaut, Bryce and Dominic McIver Lopes. (2004), *Encyclopedia of Aesthetics*, Translators by Manouchehr Sanei Darreh Bidi and Others, Tehran: Institute for Compilation Translation and Publication of Text Works of Art.
34. Mohabbaty, Mehdi. (2005), *About Botiqa and its effect on Islamic- Iranian Criticisms and Literature*; Persian letter, Number 40, pp.9-29.

35. Muzaffar, Mohammad Reza, Ali Shirvani. (2010), *Logic*, Tehran: Dar al-elm.
36. Nuriyat, Htii. (2015), *Poetics to Ibn- Rushd between Translate and Consolidation*, Island Republic.
37. Vaezi, Ahmad. (1999), *an Introduction to Hermeneutics*, Tehran: Islamic Culture and Thought Research Institute.
38. Hashemi, Ahmad. (2013), *Javaher al- Balage*, Tehran: Elham.
39. Hamami, Thar. (2013), *Criticism of poetry: In search of term, the totality Literature and words*, Tunisia Issue number: 21, Release date January 1, 2004.
40. Butterworth, Charles E. (1986), "Ibn Rušd's Middle Commentary on Aristotle's Poetics", *Princeton University Press*.
41. Butterworth, Charles E. (1994), "Translation and Philosophy the Case of Averroes Commentaries", in *International of the Middle East Studies*, p.19-35.
42. Bywater, Ingram. (1920), *Aristotle on the Art of Poetry*. A Revised Text, with Critical Introduction, Translation and Commentary, Oxford.
43. Gould, Rebecca Ruth. (2014), "The Poetics from Athens to Al-Andalus: Ibn Rushd's", *University of Birmingham, Article in Modern Philology*.p1-24.
44. Gutas, Dimitri. (1990), "on Tranlating Averroes's Commentaries", Published by: *American Oriental Society*, p. 92-101.

