قیاس شعری- شیوهٔ بیان تمثیلی- دین
از ارغنون ارسطو تا نظریهٔ دین فارابی[1]

نوشتهٔ گرگور شولر[2]

ترجمهٔ امیر خوش‌نظر[3]

چکیده

گرگور شولر، استاد بازنشستهٔ فرهنگ و زبان عربی و نیز پژوهشگر مطالعات اسلامی در دانشگاه بازل سوییس، در مقالهٔ حاضر با بررسی دیدگاه فارابی در باب شعر و تعریفی که وی از این فن به دست می‌دهد ضمن مقایسهٔ آن با نظریهٔ شعر ابن‌سینا، با عنایت به عناصر مهم آن چون تخییل، محاکات و مانند آنها نسبت این دیدگاه را با نظریهٔ دین فارابی تبیین کرده و کارکرد این عناصر در بیانات دینی را توضیح می‌دهد. از این منظر، یعنی عنایت به فلسفهٔ دین فارابی، آثاری چون *کتاب الحروف*، *کتاب الشعر*، *رسالة القول فی التناسب* و برخی آثار دیگر فارابی در کنار آثار عمدهٔ وی و به‌ویژه کتاب *آراء اهل المدینة الفاضلة* اهمیتی خاص می‌یابند. از نظر شولر با توجه به این آثار می‌توان گفت فارابی بر آن است که تمایز ادیان از یکدیگر به تمایز محاکات آنها از مضامین حقیقی دین است. در این قلمرو قوهٔ متخیّله اهمیتی سزاوار می‌یابد و مضامینی که عقل فعال به عقل انسان‌های خارق‌العاده عطا می‌کند از جانب همین قوه است که در هیئت انطباعات حسی، «محاکات» می‌شوند. از این رهگذر است که در فرایندی خاص، مکاشفات و تجربیات دینی حاصل می‌آیند. مقالهٔ حاضر به سبب مضمون و محتوای ویژه‌ای که دارد، خود منبع آثار دیگری در این باب بوده است.

کلیدواژه‌ها: فارابی، تخییل، محاکات، دین، فلسفه

---

۱. متن حاضر ترجمه‌ای است از:

Poetischer Syllogismus - bildliche Redeweise - Religion Vom aristotelischen Organon zu al-Farabìs Religionstheorie, *LOGIK UND THEOLOGIE*, Gregor Schoeler (Universität Basel), Brill, 2005, p. 45-58.

۲. (Gregor Schoeler) استاد بازنشستهٔ فرهنگ و زبان عربی و پژوهشگر مطالعات اسلامی، دانشگاه بازل، سوییس.

۳. پژوهشگر مستقل (amirkhoshnazar1351@gmail.com).

بخش اول

اینکه فن خطابه و فن شعر ارسطو در شمار بخشی از اثر منطقی او، ارغنون، بوده و به عنوان دو کتاب آخر آن قلمداد می‌شوند خصیصهٔ سنت سریانی-عربی نیست. از دیرباز می‌دانیم[۱] که مفسران نوافلاطونیِ ارسطو در اسکندریه این آثار را در سنت، متحد یافته و در باب همبستگی نظام‌مند آنها تأمل داشته و بحث می‌کردند.[۲] ایشان این بحث‌ها را در مقدمه‌ها بر رساله‌های خاص ارغنون و اغلب در پیشگفتار بر مقولات آورده‌اند. پیش‌تر اتو ایمیش متذکر شده است که اندراج فن خطابه و فن شعر در آثار منطقی ارسطو «در این ساختار امری به‌خوبی اندیشیده‌شده بود»[۳] و مبتنی بر بیانی از خود ارسطو است، آن هم در *کتاب العبارة* ۴، 17a، ۱ به بعد.

از نگاه فیسوفان مسلمان که پیرو سنت اسکندرانی متأخر بودند اندراج این دو رساله در ارغنون مشکلی نداشت.[۴] بنابراین در آثار فارابی (درگذشتهٔ ۳۳۹ق) مباحث گوناگونی در این خصوص می‌یابیم[۵] که از قرار معلوم بازتاب مراحل مختلفی از مباحث اسکندرانی متأخر در باب اندراج فن خطابه (و فن شعر) در ارغنون ارسطو هستند.[۶]

یکی از این نظریه‌های اسکندرانی متأخر حاکی از آن بود که به هریک از پنج کتاب آخر *ارغنون* مبسوط، یک قیاس تعلق می‌گیرد. این نظریه را می‌توان نزد الیاس ارمنی (درگذشتهٔ حدود ۶۰۰ م)[۷] یافت، اما جز این نیز در ادبیات مدرسی قابل اثبات است.[۸] سپس این پنج قیاس بر اساس محتوای حقیقت مقدمات خود از کاملاً درست تا کاملاً نادرست درجه‌بندی می‌شوند. قیاس کاملاً درست قیاس یقینی، یعنی منتسب به تحلیلات ثانیه [=برهان]

---

1. Immisch (1896), 20 f.
2. Walzer (1962), 132 f.
3. Immisch (1896), 20.
4. Walzer (1962), 135.

۵. فارابی، *رسالة فی ما ینبغی ان یُقَدَم قبل تعلیم الفلسفة*، ص۵۲، سطر ۱۰-۱۱؛ [آلمانی:] ص۸۷؛ فارابی، *رسالة فی قوانین صناعة الشعر*، ص۲۶۷ به بعد.

6. Heinrichs (1969), 138.
7. Walzer (1962), 134 f.; Heinrichs (1969), 131 und 135.
8. Immisch (1896), 20-21; vgl. Schoeler (1983), 85.

است. «قیاس شعری» منتسب به فن شعر، موردی کاملاً نادرست شمرده می‌شود، اما عجیب است که در این ساختار استنتاج سفسطیِ خاصِ مغالطه «فقط» به‌عنوان «بیشتر نادرست تا درست» طبقه‌بندی می‌شود. درحالی که تردیدی نیست که موضوع در قیاس‌های مندرج در چهار کتاب اخیر ارغنون چیست- خود ارسطو در برهان، قیاس یقینی (استدلالی) در فن جدل، قیاس جدلی در فن مغالطه، قیاس مغالطه و در فن خطابه، قیاس خطابی (قیاس ضمیر) را به کار می‌برد- اینکه در یک «قیاس شعری» باید چه چیزی را تصور کرد یک معما باقی می‌ماند. خود ارسطو هیچ قیاس شعری‌ای نمی‌شناسد و منبع قدیمی شناخته‌ای هم نیست تا به ما آگاهی ببخشد یا حتی ساختار دقیق این قیاس را نشان دهد.

فیلسوفان مسلمان نظریه‌ای را (هم) که الیاس نمایندهٔ آن بود می‌دانستند و نقل می‌کردند، اما نهایتاً آن را تمام و کمال نمی‌پذیرفتند. این نظریه از این حیث که در هریک از پنج کتاب آخر *ارغنون*، یعنی حتی فن شعر، قیاسی را مندرج می‌دانست کاملاً بلامنازع می‌ماند؛ برهمین اساس در آثار فارابی تا فیلسوفان متأخر عربی-اسلامی هم مفهوم قیاس شعری را می‌یابیم.[1] اما از همان آغاز- و این یعنی از فارابی- میل به تضعیف ضابطهٔ قیاس شعری، تفسیر دگرگون آن، کنار گذاشتن یا حتی رد آن به‌عنوان «نادرست» نزد فیلسوفان مسلمان آشکار است.[2] چیزی که مورد اجماع بود توصیف قیاس شعری یا چنان که غالباً نام دارد، بیان شعری چونان «تمثیل» بود. این ضابطه که نزد فارابی نقش مهمی ایفا می‌کند به احتمال زیاد ریشه در دورهٔ متأخر باستان دارد، گرچه اثبات آن تا کنون با اطمینان ممکن نبوده است.[3]

فیلسوفان مسلمان متقدم بر خلاف فیلسوفان دورهٔ متأخر باستان از اینکه چگونه می‌توان قیاس شعری را تصور کرد، مثال‌هایی — البته بسیار کم- می‌آورند. تا کنون دو موضع - یکی نزد فارابی و دیگری نزد ابن‌سینا- که در آنها ساختار قیاس شعری به صراحت نشان

---

1. Ebd., 44 mit Anm. 5.

2. Heinrichs (1969), 139f.; Schoeler (1983), 73 ff.

3. Siehe aber Schoeler (1983), 84.

داده می‌شود شناخته شده‌اند. هرکدام از این دو فیلسوف در این باره دیدگاهی متفاوت دارند. فارابی دو مثال می‌آورد:[۱]

إنّ الانسان حسنٌ	إنّ النار سریع القتل
و الشمس حسنٌ	و السیف سریع القتل
فالإنسان إذاً شمسٌ	فالسیف إذاً نارٌ

در اینجا استنتاجی غیرمنتج، یعنی نادرست از شکل دوم با مقدمات موجبه مطرح است. اگر فرض کنیم که الیاس قیاس شعری را بدین نحو تلقی می‌کرده —که متیقَّن نیست، اما بسیار محتمل است– پس معقول بوده است که وی می‌توانسته آن را به‌عنوان [قیاسی] «کاملاً نادرست» طبقه‌بندی کند، حتی نادرست‌تر از استنتاج سفسطی. زیرا در سفسطه دست‌کم ساختار درست است و خطای آن «فقط» در این نهفته است که مفاهیم دوپهلو در سفسطه به‌مثابهٔ حد وسط به کار رفته‌اند؛ اما در قیاس شعری کل ساختار نادرست یا ناممکن است.

فارابی حاصل این قیاس را اغلب «قول شعری» می‌خواند.[۲] در شعر ساخته و پرداخته فقط قول شعری پدید می‌آید، نه قیاس کامل. بنابراین قیاس شعری عملاً در شکلی حتی محدودتر[۳] از قیاس خطابی، یعنی قیاس ضمیر، رخ می‌دهد که در آن باز دست‌کم یک مقدمه باقی می‌ماند که اغلب به‌عنوان یک قضیهٔ علّی به نتیجه پیوست می‌شود.[۴]

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

---

۱. فارابی، *القول فی التناسب*، ص۵۰۵، س۳ به بعد؛ بنگرید به Aouad & Schoeler (2002), 190 f.

۲. فارابی، *رسالة فی قوانین صناعة الشعر*، ص۲۶۲، س۱۵؛ ص۲۶۸، س۹، ص۱۶، ۱۹، ۲۰؛ *کتاب الشعر*، ص۹۲، س۱۹، ص۹۳، س۷ به بعد.

3. Vgl. Schoeler (1983), 46 und 49 (مربوط به مثال ابن‌سینا).

۴. مثالی که ابن‌سینا ضمناً می‌آورد این است: «فلانی نیت بدی دارد (نتیجه)، چون شب‌ها دزدانه در شهر می‌گردد (مقدمه)». مقدمهٔ دیگر محذوف است: «آن که شب‌ها دزدانه در شهر می‌گردد نیت بدی دارد» [و مثال الضمیر قول القائل هذا الشاب متردد فی ظلمة اللیل، فهو إذن منتهز لفرصة التلصص؛ *کتاب المجموع أو الحکمة العروضیة*، ص۸۹–۹۰ .م] این حذف برای آن رخ می‌دهد که نبود دقت در نتیجه، در غیر این صورت بسیار آشکار است. راجع به نتایج خطابی مقایسه کنید با پژوهش بنیادین وورش: Würsch (1991), 26-36 und bes. 51-71.

بنا بر تعریفی دیگر از فارابی هرچند قول شعری کاذب است، اما فقط از این حیث که «در ذهن شنونده محاکاتِ (یعنی مثالِ) یک شیء [اما نه خود آن] را ایقاع کند».[۱] از این تفسیر «کاذبه» معطوف به «تمثیلی» بودن معلوم است که فارابی می‌خواهد از قول به نادرستی قیاس شعری بپرهیزد. وقتی او در موضع فوق‌الذکر پس از شرح ساختار قیاس شعری متذکر می‌شود که شعر (یعنی قول شعری) [با وجود ساختار کاذب استنتاج] دروغ مصطلح نیست، زیرا غرض آن به هیچ‌وجه دروغ یا نادروغ نیست، بلکه تحریک الخیال و انفعال النفس است، نیز بر همین جهت [تمثیلی بودن] مشی می‌کند.[۲]

با عناوین «محاکات»،[۳] «تحریک خیال»[۴] [= تخییل] و «انفعال نفس» سخن از مفاهیمی رفته است که فارابی در تلخیص خود بر شعر، یعنی در *کتاب الشعر* بر اساس آنها نظریه‌ای تقریباً منسجم از شعر[۵] را شکل می‌دهد - یک نظریهٔ شعر که البته محدود به بیان تمثیلی است. از سوی دیگر باید توجه داشت - و این را فارابی در جایی دیگر تصریح می‌کند[۶] - که بیان تمثیلی، یعنی «اقاویل شعریه» نه تنها در شعر که مثلاً در سخن‌گفتن‌ها هم پدیدار

---

۱. فارابی، *رسالة فی قوانین صناعة الشعر*، ص۲۶۷، س۱۵. [والکاذبة منها مایوقع فی ذهن السامعین الشیء المعبّر عنه بدل القول، و منها مایوقع فی المحاکی للشیء وهذه هی الأقاویل الشعریة؛ *منطقیات فارابی*، ج۱، ص۴۹۳.م]

۲. فارابی، *القول فی التناسب*، ص۵۰۶.

۳. طبیعتاً «محاکات» سرانجام به میمسیس[μίμησις] ارسطو بازمی‌گردد. اما این مفهوم پیش‌تر در دورهٔ متأخر باستان معنایی دیگرگون داشته و برای «کلام مبتنی بر صور خیال» و «شیوهٔ بیان تمثیلی» (هم) به کار می‌رفته است. این معنای «محاکات» فقط در شعر منطقی عرب آمده است؛ مقایسه کند با اینجا Heinrichs (1969), 121 ff. راجع به تغییر کنونی مفهوم میمسیس به معنای «کلام مبتنی بر صور خیال» نزد خود ارسطو بنگرید Schoeler (1983), 82ff., bes. 84.

۴. راجع به اصل و تعریف این مفهوم که نهایتاً در مفهوم فانتزیا [*phantasia*] در دورهٔ باستان ریشه دارد بنگرید به Heinrichs (1978), 252 ff.

5. Heinrichs (1969), 145 f.

۶. فارابی، *کتاب الشعر*، ص۹۲. در اینجا مصنف شرح می‌دهد که کلام مخیّل اگر موزون نباشد باز هم «بیان شعری» است، البته «شعر منظوم» نیست.

می‌شود.[۱] [وجوه] نظریهٔ فارابی[۲] دقیقاً مکمل هم هستند؛ این نظریه را می‌توان به شکل نمودار زیر درآورد:

محاکات ↔ تحریک خیال [= تخییل]

↓ ↓

موضوع ↔ شنونده (انفعال نفس وی)

این یعنی اینکه: شاعر با یک قول شعری، یعنی یک مشبّهٌبه یا یک استعاره، یک چیز (یا یک واقعه یا یک شخص) را «محاکات می‌کند» و بدین قرار در مستمع صورتی مخیّل (مثلاً «آفتاب» برای انسان نیکومنظر؛ «استفراغ زردابه» برای عسل) برمی‌انگیزد. با این صورت مخیّل، نفس مستمعی که عقلش خفته است به نحو مثبت یا منفی از آن موضوع یا شخص تأثیر می‌گیرد، طوری که در پی آن باشد یا از آن بگریزد؛ خواه این قول را حقیقت بداند یا نه و خواه آن موضوع واقعاً چنان باشد که به تصور وی درآمده یا نه.

ابن‌سینا (درگذشتهٔ ۴۲۸ق) نظریهٔ شعر فارابی را بسط بیشتری داد.[۳] تغییرات و به عبارت بهتر توسعات مهم [وی] اینها هستند:

۱. او بجز «محاکات»؛ یعنی کلام مخیّل، سلسله‌ای از چیزهای دیگر را هم که کلام را خیال‌انگیز می‌سازند جایز می‌داند (مثلاً وزن، مجاز لفظی و معنوی و حتی نیروی محض فراخور حقیقت بیان شده). بنابراین وی از تحدید شعر به فقط کلام مخیَّل پرهیز دارد؛

---

۱. از یک بحث ابن‌سینا آشکار می‌شود که قیاس‌های شعری می‌توانند در کلام روزمره هم پدیدار گردند و در آن بسیار مفید باشند. ابن‌سینا که پزشک هم بود، توجه را به سودمندی آن در فن طبابت جلب می‌کند. او بیان می‌دارد (*برهان*، ص۱۷): [و کما یقال إن هذا المطبوخ المسهّل هو فی حکم الشرب، و یجب أن تتخیله شرابا حتی یسهل علیک شربه، فیتخیل ذلک فیسهل علیه، و ذلک مع التکذیب به. فهذا الواحد هو مبدأ القیاسات الشعریة؛ و یا وقتی گفته می‌شود این داروی مسهل در حکم یک شربت گوارا است، با تخیّل دارو به عنوان شربت، خوردن آن آسان می‌شود؛ و فرد آن را چنین تخیّل کرده و به آسانی می‌خورد ...؛ *برهان شفا*، ترجمهٔ مهدی قوام صفری، ص۳۶]

۲. فارابی، *کتاب الشعر*، vgl. Heinrichs (1978), 255ff.; ders. (1969), 141ff.

3. Vgl. zum Folgenden Schoeler (1983), 67-73.

متن اصلی، ابن‌سینا، *الشعر*، ص۱۶۱–۱۶۸؛ همو، فی معانی *کتاب الشعر*، ص۱۵–۳۳ و *الاشارات و التنبیهات*، ص۴۱۳.

به‌علاوه وی بدین واسطه نظریهٔ خود را بیشتر با شعر منظوم موجود وفق می‌دهد. از سوی دیگر وی بدین وسیله نظام روشن و واقعاً کامل سَلَف خویش را ویران می‌کند.

۲. بنا به نظر ابن‌سینا تحریک خیال [تخییل] همواره با اثری در پیوند است که وی آن را «تعجیب» می‌نامد (مثلاً «دربارهٔ زیبایی تشبیه»).[۱] فارابی این مفهوم را نمی‌شناسد. از دید ابن‌سینا هدف شعر تأثیر بر مستمع در انجام یک کار یا یک واکنش است (در اینجا او از «آموزهٔ دوم» فارابی پیروی می‌کند). وی معتقد است که بدین معنا شعر یونانی همواره با اغراض مدنیه سروده شده است. البته غرض شعر هم می‌تواند فقط «تعجیب» باشد؛ این امر اغلب در شعر عربی صادق است. روشن است که مسئله در تمهید مفهوم تعجیب، کوششی است که ابن‌سینا برای درک و توصیف «التذاذ زیباشناختی»، آن هم در جلوهٔ عربی آن می‌کند.

۳. ساختار قیاس شعری نزد ابن‌سینا با فارابی متفاوت است.[۲] هرچند نتیجه (که فقط در شعر ساخته‌وپرداخته پدیدار می‌شود) نزد هر دو فیلسوف از حیث ساختاری یکسان است، اما نزد ابن‌سینا ساختار بی‌نقص قیاس شکل اول (ضرب باربارا/ Modus Barbara) جایگزین استنتاج غیرقطعی شکل دوم در نزد فارابی می‌گردد:

فلانی نیکو منظر است
نیکو منظر ماه است

∴ فلانی ماه است

اما مسئله بر سر یک استنتاج مقولی معمولی با دو مقدمهٔ ظنّی نیست؛ بلکه کبری و نتیجه —یعنی بیان «شعری» یا تمثیلی- تنها یک شباهت را ابراز می‌دارند، نه این‌همانی را. از این حیث این بیان‌ها، چنانکه ابن‌سینا هم ناگزیر گاهی مجبور است اذعان کند، کاذب

---

۱. ابن‌سینا، *الشعر*، ص۱۶۲، سطر ۱۰ به بعد؛ vgl. Schoeler (1983), 68 ff. این انفعال در جانب مستمع تعجب نام دارد.

۲. ابن‌سینا ساختار قیاس شعری را در *القیاس*، ص۵۷ به صراحت نشان می‌دهد؛ vgl. dazu Schoeler (1983), 45-48 mit Anm. 7 (ترجمهٔ تحت‌اللفظی متن مربوط).

هستند.[۱] باوجود این وی حتی قاطع‌تر از سَلف خود تأکید می‌کند که برای شاعر اصلاً مهم نیست که سخنش صادق دانسته شود؛ بلکه برای او تنها مهم این است شعرش اثری در خیال مستمع برانگیزد.[۲]

۴. تأثیر کلام مخیّل بر مستمع «انفعال نفسانی غیر فکری»[۳] در مستمع است، اما دست‌کم تا اندازه‌ای مبتنی بر یک فرایند عقلانی و قابل فهم است که درون مستمع رخ می‌نماید. این جنبهٔ منطقاً قابل فهم از شیوهٔ عمل کلام مخیّل، بار دیگر از جانب ابن‌سینا در قالب یک قیاس در می‌آید.[۴] در این قیاس حاصل استنتاج فوق‌الذکر، یعنی «قول شعری» فارابی مقدمهٔ یک قیاس نو می‌گردد؛ بنابراین ابن‌سینا می‌تواند این مقدمه را «مقدمهٔ شعری» بنامد. او برای این قیاس نو مثال ملموس زیر را می‌آورد (که پایه در هجویهٔ ابن‌رومیِ شاعر[۵] دربارهٔ گل سرخ دارد):

> گل سرخ [بُرون سرخِ درون زرد] مخرج استری است، در میانه‌اش پِهِن آشکار
> هرآنچه بدین صفت مخرج استری است، نجس و قذر است

∴ گل سرخ نجس و قذر است

ابن‌سینا تأثیر بر مستمع را چنین شرح می‌دهد:[۶]

> قول او هرچند قیاس است، یعنی چون مقدمات آن درست باشد از آن مطلوب حاصل آید، اما او (شاعر) قصد آن ندارد که با قول خویش درستی اعتقاد این رأی را اثبات کند، بلکه می‌خواهد نفس (مستمع) به تخیل، از گفته احساس نفرت کند.

---

۱. ابن‌سینا، *الشعر*، ص ۱۶۱، سطر ۳؛ *برهان*، ص۱۶، سطر ۱۸؛ vgl. Schoeler (1983), 75 mit Anm. 146.

۲. ابن‌سینا، *الشعر*، ص ۱۶۱؛ *القیاس*، ص۵ و آثار دیگر؛ vgl. Schoeler (1983), 75 mit Anm. 144.

۳. ابن‌سینا، *الشعر*، ص ۱۶۱.

۴. ابن‌سینا، *القیاس*، ص۵۷ به بعد؛ Vgl. hierzu Black (1990), 209ff., bes. 231

۵. [کأنه سُرمُ بغلٍ حین یُخرجُه *** عند الریاث و باقی الروث فی وسطِهْ؛ *دیوان ابن الرومی*، ص ۳۲۰.م]

۶. ابن‌سینا، *القیاس*، ص۵۷. [کما اذا قال: انّ الورد سُرمُ بغلٍ قائم فی وسطه روث، فکأنّه یحاول أن یقول: فکل ما هو سُرمُ بغلٍ بهذه الصفة فهو نجسٌ قذرٌ؛ *الشفاء*، المنطق، ج۲، ص۵۷-۵۸.م]

او در جایی دیگر[۱] می‌گوید که مستمع – همزمان با کنار گذاشتن فکر- تسلیم خیال شده و نتیجتاً در قبال آن چیز قبض می‌یابد (در این مورد آن چیز اکنون دیگر برای او چنان که خودش هست نمی‌نماید، بلکه به مانند تصویر تلقین‌شده نجس و قذر است) و با تنفر، تهوع و گریز در قبال آن چیز و مانند آن واکنش دارد.

در مقابل، «مقدمهٔ شعری» «فلانی ماه است» در مستمع «انبساط نفس»، یعنی تخیل یک چیز مثبت و مظهر همهٔ زیبایی‌ها را برمی‌انگیزد و بدین منظور با کنار زدن عقل بر او در جهت شخصیت موصوف بدان وصف تأثیر می‌گذارد. قیاس بنیادشده به قرار زیر است:

فلانی ماه است

هر کسی که بدین نحو ماه باشد، نیکو منظر است

∴ فلانی نیکو منظر است

بخش دوم

فارابی اصطلاحات مطروحهٔ «قیاس شعری» یا «محاکات» و«(تحریک) خیال [تخییل]» را به‌کار می‌گیرد، اما نه صرفاً در (۱) فن شعر «منطقی». این اصطلاحات علاوه بر آن در (۲) آموزهٔ نبوت و (۳) نظریهٔ دین وی نیز پدیدار می‌گردند. هر سه اصطلاح با یکدیگر نسبت دارند.[۲] در پایان باید به اختصار به (۲) و کمی مفصل‌تر به (۳) پرداخت. من ضمناً توضیحات و. هاینریشس در رسالهٔ «پیوند قدیمی خیال و شعر نزد عرب» را تنگاتنگ ضمیمه می‌کنم.

(۲) در آموزهٔ نبوت عمدتاً این موضوع مطرح است که:[۳] محاکات در اینجا به‌مثابه توانایی قوهٔ متخیله تلقی می‌شود. متعلَّقات آن نه فقط مدرکات با پنج حس، بلکه قوای خاص نفس و امتزاج مربوطهٔ اخلاط بدن هستند. ابزار محاکات انطباعات حسی محفوظ در

---

۱. ابن‌سینا، *الشعر*، ص ۱۶۱.

2. Heinrichs (1978), 273.

۳. (Vgl. ebd. 270-272) هاینریشس به نوبهٔ خود به والتسر (۱۹۶۲)، ص۲۰۶–۲۱۹ استناد می‌کند. متن اصلی *آراء اهل المدینة الفاضلة* فارابی ویراستهٔ نصری نادر، ص۸۸–۹۵ است (.ed. Walzer, 211-228, bes. 221ff).

قوهٔ متخیله هستند. محاکات اغلب در خواب (رؤیا!) اتفاق می‌افتد؛ اگر مثلاً در نسبت اختلاط قوای بدن رطوبت غالب باشد، پس قوهٔ متخیله در رؤیا برای مثال با آب و شنا از آن «محاکات می‌کند». اما قوهٔ متخیله در کمتر افرادی بدان قدر قوی است که حتی در بیداری هم بتواند فعال باشد. آن مضامینی که «عقل فعال» (*nus poietikos*)[۱] به عقل این انسان‌های خارق‌العاده عطا می‌کند از جانب قوهٔ متخیله در هیئت انطباعات حسیِ منطبق، «محاکات» می‌شوند. به‌علاوه این مضامین، نخست به «حس مشترک» و سپس به تک تک حواس داده می‌شوند؛ به‌طوری که نهایتاً بتوانند به طریق طبیعی شناخت —چیزهای قابل مشاهده با چشم– دوباره دریافت شوند. مکاشفات و تجربیات مشابه بدین‌سان تبیین می‌گردند. اگر موضوع در مضامین، امور الهی باشند، شخص تلقی‌کننده پیامبر است و اگر امور کم‌اهمیت‌تری باشند، مثلاً از قبیل جزئیاتی از امور حال یا آینده، او فردی است با مشاهدات نازل‌تر، مثل کسی که رؤیای صادقه دارد.

(۳) اما «جسورانه‌ترین کار» فارابی تبدیل نظریهٔ کلام مخیّل به نظریهٔ دین بود.[۲] برای فهم این مطلب نخست باید درک فارابی از کارکرد و معنای «(تحریک) خیال [تخییل]» در بسط روح انسان را به اختصار شرح داد.[۳] مصنّف ما شرح می‌دهد که آدمیان در تحول زبانی خویش نخست الفاظ واقعی و سپس الفاظ غیرواقعی (الفاظ مفرد و الفاظ مرکب) را می‌یابند. استعارهٔ «شاعرانه» از الفاظ مرکب است، چون تحریک خیال [تخییل] نهفته در آن است. پس از خود زبان، پیدایش صناعات قیاسی مربوط زبان و نخست هم خطابه و سپس شعر آغار می‌شود. پیش از همه مضامین نظریِ انسان‌ها (الفاظ مفرد، الفاظ مرکب، مقدمات [استدلال]) هستند که چون بر «بینش بی‌واسطه» (بادئ الرأی) استوارند همگی خطابی هستند.[۴] با طی زمان در نزد انسان‌ها شرایطی حاصل می‌شود که در آن نیاز به سخن‌گفتن از

---

۱. عقل فعال فرومرتبه‌ترینِ عقول منفصل (و موجود بدون موضوع جسمانی) [یعنی] (ارواح، فرشتگان) در سلسلهٔ فیض است. این عقل حاکم بر عالَم تحت قمر است و باعث می‌گردد که روح انسان از قوه به فعل درآید.

2. Heinrichs (2002), 130.

3. Vgl. Heinrichs (1978), 273-284. (متن اصلی *کتاب الحروف* فارابی، ص۱۳۴–۱۵۲ است)

۴. راجع به این مفهوم بنگرید به Würsch (1991), 28-32 und Index; Aouad (1997)

مضـامین نظری (که هنوز صـرفاً مبتنی بر بینش محض هسـتند) پدید می‌آید. این مضـامین همچنان به آرامی تحول می‌یابند تا اینکه فن خطابه به وجود می‌آید. خطابه «مهارت اقناع جمهور» اسـت که در آن گوینده مقدماتی برگرفته از ظن بدون تأمل را به کار می‌بندد. همزمان یا پس از آن انسـان‌ها هم اسـتعمال مثالات و خیالات این مضـامین نظری را می‌آغازند؛ بدین طریق مضـامین نظری شـعری پدید می‌آیند که از آنها کم کم شـعر زاده می‌شود. سپس در گام بعدی از وجود اقوال و اشعار، توان حفظ و نقل آنها پدید می‌آید که نهایتاً منجر به شکل‌گیری دانش زبان و فن کتابت می‌شود.

سپس آدمیان پرسش از علل چیزها را می‌آغازند. ایشان برای تحقیق، تصدیق و تعلیم همین امور، نخسـت همچنان روش اسـتنتاج خطابی را به‌کار می‌گیرند، زیرا هنوز دیگر روش‌ها را نمی‌شـناسـند. ایشـان برای تحفظ در قبال تناقض، هر روشـی را می‌آزمایند تا سرانجام روش‌های جدلی و همزمان روش‌های خطای سوفسطایی را که هر دو بدون تمییز در شـیوه‌های خطابی پنهان بودند می‌یابند. اما اینها هم برای نیل به علمی یقینی که به‌ویژه با توسعهٔ شیوهٔ استدلال ریاضی آشکار می‌شود کافی نیست. سرانجام فن جدل چنان کمال می‌یابد که تقریباً علم یقینی را تأمین می‌کند. مردم فقط در انتها براهین قطعی را که علم یقینی آورد می‌یابند.

> سپس این (علم) تداوم می‌یابد تا اینکه امر به جایی می‌رسد که در روزگار ارسطو به آن رسید. اینجاست که تفکر علمی به اوج خود می‌رسد، همه روش‌های استنتاج از یکدیگر جدا می‌گردند و فلسفه [...] کامل می‌شود.[۱]

اما اکنون این امر اهمیت فراوانی دارد که به باور فارابی[۲] اسـتنتاج‌های شـعری و دینی حتی پس از ظهور فلسـفه هنوز کارکردی مهم دارند. اگر پیش‌تر خطیبان و شـاعران از آنها بهره می‌گرفتند، اکنون از جانب فیلسـوفان به‌کار می‌روند: اینان از آن اسـتنتاج‌ها برای تعلیم جمهور، مثلاً در وضع قوانین [= وضع النوامیس] استفاده می‌کنند. چون جمهور در وضعی

---

۱. فارابی، *کتاب الحروف*، ص ۱۵۰–۱۵۱؛ Übersetzung von Heinrichs (1978), 282.

۲. فارابی، *کتاب الحروف*، ص ۱۵۰–۱۵۱؛ vgl. Heinrichs (1978), 282-284.

نیستند که مطالب نظری سنگین را دریابند، باید با تصاویر [این مطالب را] قابل تصور ساخت (تخییل) و با اقناع، ایشان را به آن افعال مدنی‌ای سوق داد که برای رسیدن به سعادت مفید هستند. اما دین روشی است که جمهور با آنها اقناع، هدایت و تعلیم می‌یابند و به هر آنچه که ممکن است با آن به سعادت رسند ترغیب می‌شوند.

بنابراین دین «نظامی از عبارات شعری و خطابی» است؛[1] محاکات و تمثیلات تخییلی برآمده از آن – در کنار اقناع مبتنی بر خطابه- برای ذات دین اساسی است. اینها بازنمایی بیانات (عقلانی) انتزاعی فلسفه به قصد آموزش جمهور هستند. آن چیزهایی که در فلسفه مفاهیم و ادله هستند در دین تمثیلات و اقناعات هستند. بنابراین دین «محاکات فلسفه» است.[2]

فارابی در کتاب *تحصیل السعادة* چند نمونه از «محاکات» را می‌آورد که دولتمردان و فیلسوفان در تعلیم جمهور به‌کار می‌برند.[3] او حتی تناظرهای ناخدا-کشتی، فرمانده-لشکر را برای رهبر-جامعه ذکر می‌کند؛ بار دیگر می‌گوید که برخی با «هاویه»، «ظلمت» یا «آب» از «ماده» حکایت می‌کنند و با «ظلمت» از «عدم». بنابراین او به تشبیهات و محاکیات می‌اندیشد.

از اثری دیگر، یعنی *آراء اهل المدینة الفاضلة* برمی‌آید که فیلسوف ما و پس از وی ابن‌سینا و ابن‌رشد نیز، مضامین محوریِ اعتقادات اسلامی را چونان محاکیات و تمثیلاتی محض می‌فهمیده‌اند. ازاین‌رو باید مثلاً آموزهٔ بهشت و دوزخ در اسلام را به نحو تمثیلی فهم کرد.[4]

---

1. Heinrichs (1978), 284.

2. Heinrichs (1987), 190 und (1978), 287.

۳. *تحصیل السعادة* (انگلیسی)، ص۴۵؛ Heinrichs (1978), 287 f.

۴. فارابی، *آراء اهل المدینة الفاضلة*، فصل ۱۶، ص۲۶۵ و۲۷۳، dazu Walzer 464 und 467. - Siehe auch EI2 , s.v. Djanna. 3 Falsafa and taṣawwuf.

همچنین فیلسوفان مسلمان وقوع فعل خلقت خداوند در زمان را که ادیان توحیدی می‌آموزند انکار کرده و عبارات صریح قرآن در این باره را شیوهٔ بیان تمثیلی می‌شمارند که برای عامه ساخته و پرداخته شده است: به باور آنها عالَم از ازل بوده است.[۱]

در پایان بنا داریم عیناً ترجمهٔ یک بخش به‌خصوص جالب از فصلی از *مبادی آراء اهل المدینة الفاضلة* فارابی را که به‌طور ویژه درگیر نسبت فلسفه و دین است اینجا بازگو کنیم. همچنین می‌آموزیم که ادیان گوناگون چگونه از یکدیگر متمایز هستند: به واسطهٔ «محاکات‌ها»ی کاملاً متمایز. فارابی در بخش پیش از آن چیزهایی را نام برده است که هر شهروند مدینهٔ فاضله باید بداند («علت اولی» و صفات او = خدا؛ خود مدینهٔ فاضله، اهل مدینهٔ فاضله و سعادتی که نفوس ایشان سرانجام بدان نایل می‌گردند و امور دیگر). سپس در ادامه بیان می‌دارد که:[۲]

> و این امور به یکی از دو وجه شناخته شود یا به واسطهٔ ارتسام در نفوس آنان به آن نحو که موجود است و یا به واسطهٔ ارتسامی که حاصل از مناسبت و تمثیل بود به این معنی که در نفوس آنان مثالات و محاکیاتی که مبیّن آنها است مرتسم شود. پس حکماء مدینهٔ فاضله کسانی‌اند که این امور را هم از راه برهان و هم به قوت بصیرت خود اندریابند و فهم کنند ... ولکن مابقی مردم به واسطهٔ نمودارها و مثالات و محاکیاتی که مصوّر و مبیّن این امور بود می‌شناسند، زیرا آنان را آن گونه قدرت ذهنی و هیأت و ملکات نفسانی نبود تا آنکه بالطبع و بالعاده موجب شود که این امور را بدان‌سان که هست اندریابند. و البته این هر دو معرفت بود بجز آنکه آن معرفتی که ویژهٔ حکیم بود به ناچار و قهراً افضل از آن دگر بود و کسانی که به واسطهٔ مثالات و محاکیاتی که نمودار و محاکی آنها بود این امور را می‌شناسند [بر گونه‌گونه بود] بعضی به واسطهٔ محاکیات و مثالاتی که نزدیک به آنها است و بعضی به مثالاتی که کمی دورتر بود و بعضی به مثالاتی خیلی دورتر از عین آنها بود و بعضی دیگر به مثالاتی که بی‌نهایت دورتر بود. و این امور و حقایق برای هر امتی و مردم

---

1. Strohmaier (1979), 65. - Siehe auch EI2 , s.v. Khalk und Kidam.

۲. فارابی، *آراء اهل المدینة الفاضلة*، فصل۱۷، ص۲۷۹ به بعد؛ dazu Walzer 474 ff [متن فوق از: اندیشه‌های اهل مدینهٔ فاضله، ترجمهٔ سید جعفر سجادی، ص۳۰۸–۳۱۰]

هر مدینه‌ای به واسطهٔ محاکیات و مثالاتی که معمول و اعرف به نزد آنان بود به طور الأعرف فالأعرف مصوّر و ممثّل می‌شود. و چه بسا باشد که پاره‌ای از آنها و یا بیشتر آنها [از لحاظ نوع شناخت] به نزد امت‌های گوناگون مختلف بود و در نتیجه این امور و حقایق برای هر امت و ملتی به چیزهایی مصوّر و ممثّل شود غیر از چیزهایی که برای ملت و امت دیگر به واسطهٔ آنها مصوّر و ممثّل شود. و از همین جهت ممکن است که ملت‌های فاضله و مدینه‌های فاضله مختلف بوند و ملت‌های آنها نیز مختلف باشند، ولکن همهٔ آنها به یک سعادت و یک هدف و مقصد مؤمن بوند.

منابع

ابن‌سینا، الاشارات و التنبیهات، [مع شرح] نصیر الدین الطوسی، تحقیق سلیمان دنیا، ج۱-۳، قاهره، ۱۹۶۰(ذخائر العرب ۲۲).

——، کتاب المجموع او الحکمة العروضیة: فی معانی کتاب الشعر، تحقیق و شرح محمد سلیم سالم، قاهره ۱۹۶۹.

——، کتاب الشفاء، المنطق، البرهان، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قاهره ۱۹۵۴؛ القیاس، تحقیق سعید زاید؛ الشعر در: ارسطاطالیس، فن الشعر. مع الترجمة العربیة القدیمة و شروح الفارابی و ابن‌سینا و ابن‌رشد، تحقیق و ترجمه عبدالرحمن بدوی، بیروت ۱۹۷۳، ۱۵۹- ۱۹۸.

الفارابی، آراء اهل المدینة الفاضلة، تصحیح البیر نصری نادر، بیروت ۱۹۵۹.

——، کتاب الشعر، تحقیق محسن مهدی، در: [نشریه] شعر، بیروت، ج۳، ش۱۲ (۱۹۵۹)، ص ۹۰-۵.

Aouad, M. "Dé finition du concept de loué selon le point de vue immé diat dans la Rhé torique du Šifa", in: A. Hasnawi, A. Elamrani-Jamal et M. Aouad (eds.), Perspectives arabes et mé diévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque, Actes du colloque de la SIHSPAI, Paris 1997, 409-451 (Orientalia Lovaniensia Analecta. 79).

——, & G. Schoeler, „Le syllogisme poé tique selon al-Fārābī: Un syllogisme incorrect de la deuxiè me figure", Arabic Sciences and Philosophy 12 (2002), 185-196.

Black, D., „The Imaginative Syllogism in Arabic Philosophy: A Medieval Contribution to the Philosophical Study of Metaphor", Medieval Studies 51 (1989), 242-267.

——, Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy. Leiden/New York etc. 1990.

EI2 = The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Leiden 1960-.

al-Fārābī, مبادی آراء اهل المدینة الفاضلة. (ed. Walzer), s. Walzer, R., *al-Fārābī* on the Perfect State

——, فصول المدنی. Aphorisms of the Statesman, ed. with an English Transl., Intr. and Notes by D. M. Dunlop, Cambridge 1961.

——, کتاب الحروف. Book of Letters. Commentary on Aristotle's Metaphysics, ed. with Intr. and Notes by M. Mahdì, Beirut 1969.

——, رسالة فی قوانین صناعة الشعر. *Fārābī s* Canons of Poetry, in: A. J. Arberry (ed. & übers.), Rivista degli Studi Orientali 17 (1938), 266-278.

——, رسللة فی ما ینبغی ان یقَدَم قبل تعلیم الفلسفة, *al-Fārābī s* philosophische , in: F. Dieterici (ed.), Abhandlungen, [Arab. Text:] Leiden 1890, 49-55, [Dt. Übers.:] Leiden 1892, 82-91.

—— تحصیل السعادة, Plato and Aristotle. , engl.] The Attainment of Happiness, in: Alfarabi's Philosophy of Transl., Intr. and Notes by M. Mahdi. Revised Ed. Ithaca NY 1969.

Heinrichs, W., „Die antike Verknü pfung von phantasia und Dichtung bei den Arabern", Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft 128 (1978), 252-298.

——, Arabische Dichtung und griechische Poetik. Ḥāzim al-Qarṭāǧannīs Grundlegung der Poetik mit Hilfe griechischer Begriffe, Beirut 1969 (Beiruter Texte und Studien. Bd. 8).

——, „Poetik, Rhetorik, Literaturkritik, Metrik und Reimlehre", in: Grundriss der Arabischen Philologie, Bd. II: Literaturwissenschaft, hg. von H. Gätje, Wiesbaden 1987, 177-207.

——, „Takhyīl". In: The Encyclopaedia of Islam, New Edition, Vol. X, Leiden 2002, 129-132.

Immisch, O., „Zur Aristotelischen Poetik", Philologus N. F. 9 (1896), 20-38.

Schoeler, Gregor, „Der poetische Syllogismus. Ein Beitrag zum Verständnis der „logischen" Poetik der Araber", Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft 133 (1983), 43-92.

Strohmaier, G., Denker im Reich der Kalifen, Köln 1979.

Walzer, R., al-Farabì on the Perfect State. Abù Naßr al-Farabì's مبادی آراء اهل المدینة الفاضلة A revised text with intr., transl. and commentary, Oxford 1985.

——, „Al-Farabìs Theory of Prophecy and Divination", in: ders., Greek into Arabic, 206-219.

——, Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy, Oxford 1962, 129-136. (Oriental Studies. 1).

——, „Zur Traditionsgeschichte der aristotelischen Poetik", in: ders., Greek into Arabic, 129-136.

Würsch, R., Avicennas Bearbeitungen der aristotelischen Rhetorik: Ein Beitrag zum Fortleben antiken Bildungsgutes in der islamischen Welt, Berlin 1991 (Islamkundliche Untersuchungen. Bd. 146).

منابع مترجم

ابن‌سینا، برهان شفا، ترجمهٔ مهدی قوام صفری، ۱۳۷۳، فکر روز.

——، کتاب المجموع او الحکمة العروضیة، دارالهادی الطباعة و النشر، ۱۴۲۸، ۲۰۰۷.

ابن الرومی، دیوان ابن الرومی، ج۲، دارالکتب العلمیة، بیروت، لبنان، ط ثالثة، ۲۰۰۲.

فارابی، اندیشه‌های اهل مدینهٔ فاضله، ترجمهٔ سید جعفر سجادی، شورای عالی فرهنگ و هنر، تهران، ۱۳۵۴.