

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، تابستان ۹۵

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University
کد مقاله: ۹۱۰۳

نظریه معرفت‌شناسی ابن حزم*

محمد رضا مرادی**
علیرضا جلالی***

چکیده

در نظریه معرفت‌شناسی ابن حزم اندلسی، همچون دیگر نظریه‌های مبنایگروان سنتی در حوزه شناخت، معارف به باورهای پایه (معارف اولیه) و باورهای غیر پایه (معرفت تالیه) تقسیم شده است. او مجموعه‌ای از مواد قیاس در منطق ارسطویی را، با مصادیقی متفاوت با دیدگاه رایج، به عنوان معرفت فطری و معرفت حسی معرفی می‌کند. دیگر معارف (باورهای غیر پایه) نیز در قالب برهان ضروری بر آن مقدمات یقینی ابتدا دارند. در این مقاله نظریه معرفت‌شناسی ابن حزم به همراه نقطه نظرات او درباره ادراک حسی، ادراک عقلی و ویژگی‌ها، توانایی‌ها و محدودیت‌های این ادراک از آثار منطقی، کلامی و اصولی او استخراج شده است. غرض ابن حزم از ارائه نظریه شناسایی، کاربرد آن در بیان اعتقادات مذهب ظاهری و دفاع از آن، نقد مخالفان و ایجاد پشتوانه‌ای محکم برای علوم بشری- که از نظر او تماماً می‌تواند کاربرد دینی داشته باشد- بوده است. بر این اساس این نظریه را باید یکی از مؤلفه‌های نظام منسجم فکری وی به‌شمار آورد. او مفاد نظریه را سازگار با آیات قرآن کریم و ابزار شناخت آن را موهبتی الهی و در راستای غایت آفرینش انسان می‌دانسته است. در نگاهی اجمالی، تنها نقاط ضعف و قوت این نظریه - به لحاظ انسجام درونی- بیان شده است.

کلیدواژه‌ها: ابن حزم، نظریه معرفت‌شناسی (شناخت؛ شناسایی).

این مقاله از رساله دکتری رویکرد ابن حزم در نقد کتاب مقدس استخراج شده است.

moradi169@gmail.com

** دانشجوی دکتری کلام (فلسفه دین) دانشگاه پیام نور تهران

alireza_jalali26@yahoo.com

*** عضو هیئت علمی دانشگاه پیام نور مرکز اصفهان

تاریخ دریافت: ۹۴/۱۰/۱۴ تاریخ پذیرش: ۹۵/۲/۲۵

مقدمه

هرچند معرفت‌شناسی^۱ در غرب مورد توجه ایمانوئل کانت (۱۸۰۴-۱۷۲۴م) قرار گرفت و مؤرخان فلسفه اتفاق نظر دارند که او نخستین کسی است که اهمیت این مبحث را در فلسفه نشان داد؛ به نظر می‌رسد حکیم مسلمان، ابومحمد، علی ابن احمد، مشهور به ابن حزم اندلسی (۴۵۶-۳۸۴هـ.ق / ۱۰۶۴-۹۹۴م) برجسته‌ترین شخصیت مکتب ظاهری و مُدون آموزه‌های آن مذهب، قریب ۷۵۰ سال پیش از کانت به اهمیت این موضوع واقف بوده است. وی فصل مهمی از کتاب *التقریب لحد المنطق*^۲ را به موضوع *اقسام معارف* اختصاص داده است. جالب آنکه، این کتاب، تقریباً از زمان نویسنده آن، به‌عنوان اثری که طُرُق معارف در آن تبیین شده، معروف بوده است (صاعد الأندلسی، ص ۷۶). افزون بر این، او مهم‌ترین کتاب کلامی خود، یعنی؛ *الفصل فی الملل و الأهل و النحل*، را با بیان خلاصه‌ای از نظریه معرفت‌شناسی‌اش و نقد و رد سوفسطائیان آغاز می‌کند (ج ۱، ص ۴۴-۳۸). همچنین او در برخی آثار کلامی، اصولی و فقهی خود، هر جا که نیاز بوده، به‌طور اجمال موضوع اقسام معارف را مطرح نموده است (۱۹۷۹، ج ۱، ص ۶۵؛ ۱۹۹۶، ج ۱، ص ۳۸).

ابن حزم در دوره‌ای بحرانی و پر آشوب در تاریخ اندلس می‌زیست که همزمان با پایان خلافت امویان و آغاز آشفتگی و انحطاط آن سرزمین بود. پشتیبانی از خلفای اموی و تعلق خاطر و وفاداریش به آن خاندان و شرکت مستقیم او در برخی از نبردها (خراسانی، ص ۳۴۵)، در تقویت روحیه ستیزه‌جویی او مؤثر بوده است. از سویی دیگر، او اندیشمندی سخت‌متدین و در حیات علمی‌اش به اصول و آموزه‌های مذهب ظاهری سخت‌پاییند بود. بنابراین زندگی در سرزمینی که مذهب رسمی آن، مالکی بود و اغلب علما و فقها به دیده انکار در وی می‌نگریستند، از او فردی جدی، مصمم و متعصب ساخت. در آن روزگار فعالیت فیلسوفان و متکلمان در حوزه دین، اختلافاتی را میان اندیشمندان دینی در باب حدود استفاده از عقل و کاربرد آن به‌وجود آورد. در چنین فضایی، ابن حزم وظیفه خطیر خود را در تألیف کتب و نیز در مجادله‌هایش، بازسازی دین و آشکار کردن بدعت‌ها و نوآوری‌هایی می‌دانست که مذاهب گوناگون فقهی و کلامی به‌نام دین معرفی کرده بودند. در واقع وظیفه مهم ابن حزم رد چیزی بود که او آن را زیاده‌روی متکلمان و فقها می‌انگاشت. وی تلاش می‌کرد که مردم را از تقلید عالمانی که خود را متولیان دین و مذهب قلمداد می‌کردند اما حاصل کارشان چیزی جز گمراهی و تباهی نبود، بازدارد و آنان را متقاعد نماید که خود در فهم دین اجتهاد ورزند. دغدغه ابن حزم این بود که

نشان دهد رهیافت یا رویکرد او به دین، نه برداشتی باطنی از آن، که برگرفته از ظواهر تعالیم عالیّه و حیانی است؛ «زیرا که دین خدا پیداست و در آن باطنی نیست. هر کس با این سخن مخالفت کند؛ قرآن را تکذیب کرده و کافر است» (۱۹۹۶، ج ۲، ص ۲۷۴). بدین سبب مذهب او به ظاهری یا ظاهریه شهرت یافته است. طبیعی بود که او رویکرد خود در فهم دین را در قالبی منطقی و معقول ارائه دهد تا راه هرگونه نقد احتمالی دیدگاه‌های خود را مسدود نماید. او نبوغ خود را در خدمت معرفی نظریه‌های متعددی که در حکم مؤلفه‌های آن نظام فکری و مبتنی بر وحی الهی‌اند، نهاد. هرچند ارائه برخی از دیدگاه‌های ابن حزم در آن روزگار، بدیع و همراه با نوآوری بود، اما نباید از نظر دور داشت که از یک سو، تمامی نظریات او در حکم ابزارهایی در جهت فهم بهتر دین و ترغیب مردم به آن است نه چیزی دیگر و از سوی دیگر تماماً مأخوذ از آیات قرآن یا روایات منقول از رسول (ص) است.

یکی از این نظریات که نوآوری‌های قابل توجهی در خود دارد، نظریه معرفت‌شناسی اوست. اهمیت این نظریه تا بدان حد است که فهم درست آثار او خصوصاً متون کلامی، اصولی و منطقی، بدون درک آن میسر نخواهد بود. وی در تمامی تألیفاتش، چه آنجا که دیدگاه‌های خود را تدوین می‌کند یا به نقد و بررسی اندیشه‌های مخالفان می‌پردازد، آن نظریه را به‌مثابه یکی از اصول موضوعه زیربنای مباحث خود قرار می‌دهد و مطالعه آن را بر مخاطب لازم می‌داند (۱۹۷۹، ج ۵، ص ۸۲). او نظریه معرفت‌شناسی خود را در حکم مقدمه‌ای بر آنچه مردم در آن اختلاف دارند، معرفی کرده است (۱۹۹۶، ج ۱، ص ۳۹).

پیشینه پژوهش

در یک‌صد سال اخیر، در میان کشورهای عرب‌زبان، مطالعات گسترده‌ای درباره ابن حزم صورت گرفته و اغلب آثار برجای‌مانده از او به زیور طبع آراسته شده است. نتیجه چنین اقبالی، احیای مذهب ظاهری، به‌عنوان مذهب پنجم اهل سنت، در میان جماعتی از پژوهشگران بوده است. برخی از خاورشناسان - که اکثراً فرانسوی و اسپانیایی‌اند - نیز به مطالعه اندیشه‌های او علاقه نشان داده‌اند. حاصل مطالعات ایشان تألیف آثاری به زبان‌های اروپایی خصوصاً این دو زبان است (صفری، ص ۲۴۱-۲۳۱؛ Arnaldez, p798). به‌لحاظ آماری، در میان دیدگاه‌های ابن حزم، نقد تورات - به‌دلالتی - بیش از هر موضوعی توجه پژوهشگران عرب را به‌خود جلب کرده است. حال آنکه دیدگاه‌های ابن حزم در مباحث فلسفه دین و فلسفه اخلاق، در میان پژوهشگران

مسلمان و تا حد زیادی در میان محققان عرب نیز ناشناخته است. بر این اساس، یکی از موضوع‌های مهم و کلیدی در اندیشه ابن حزم - که نیاز به معرفی دارد، «نظریه معرفت‌شناسی» یا نظریه شناخت (شناسایی) اوست.^۳ نکته دیگری که اهمیت این موضوع را دو چندان می‌کند، شناسایی این نظریه، در شرایطی است که هیچ‌یک از اندیشمندان اولیه مسلمان درباره معرفت‌شناسی، جز سخنان پراکنده‌ای در آثار منطقی و فلسفی خود ندارند. این شناسایی می‌تواند در حکم فتح‌بایی برای معرفی نوآوری اندیشمندی مسلمان، در یکی از شاخه‌های معرفت‌شناسی باشد.

ساحت‌های سه‌گانه در باور ابن حزم

جهان هستی متشکل از اشیایی است که از واقعیت برخوردار هستند. این حقیقت در اندیشه ابن حزم امری بدیهی و بی‌نیاز از دلیل است، اما کسی که به خلاف آن باور دارد؛ باید دلیل ارائه دهد. به روایت او، سه صنف از منکران حقایق و مشککین در آن - که سوفسطائیان باشند - برای اثبات باور خود استدلال کرده‌اند. او نیز استدلال کلی و استدلال هر صنف را به‌طور مجزا رد می‌کند (۲۰۰۴/۱۴۲۵، ص ۲۶۵-۲۶۴؛ ۱۹۹۶، ج ۱، ص ۴۵-۴۳). علاوه بر این، شواهد نشان می‌دهد که وی بخشی از حقایق را مربوط به ارتباط اشیا و جایگاه آنان در نظام هستی می‌داند. از نظر او خداوند برخی ابزار شناخت واقعیت‌ها را در انسان ایجاد نموده؛ بدین صورت که آدمی از هنگام تولد آن ابزار را همراه خود دارد. خداوند برخی از معارف را نیز در ابتدای کودکی به او الهام فرموده و او را به قوای چندی مجهز کرده و فضایی همچون حقیقت‌طلبی را خوشایند او قرار داده است (۱۹۷۹، ج ۱، ص ۴؛ ۱۹۹۶، ج ۱، ص ۴۱-۳۹). انسان با بهره‌گیری از تمامی ابزار و آنچه به وی الهام شده و با اتکا بر قوای وجودیش قابلیت شناخت حقایق را دارد. در تفکر ابن حزم انتقال معارف نیز از طریق زبان - که الفاضلی است که به وسیله آن، نامیده‌ها (مُسَمَّیَات) و معانی مورد نظر گوینده بیان می‌شود (۱۹۷۹، ج ۱، ص ۴۶) - مقدور است.^۴ به عبارتی دیگر، انسان هم توانایی انتقال و هم توانایی دریافت معارف از طریق زبان را دارد. خداوند بسیاری از حقایق را که آدمی نمی‌تواند با ابزار و وسایل شناخت خود دریابد، در صورت لزوم و در حد مورد نیاز، از طریق وحی به رسول خدا، در اختیار او قرار می‌دهد. از این رو، می‌توان چنین نتیجه گرفت که اولاً ابن حزم، واقعیت را امری عینی و آفاقی می‌داند؛ نه ذهنی و انفسی. ثانیاً در اندیشه او، آدمی

توانایی شناخت واقعیت‌ها را، آن‌گونه که هست، دارد و ثالثاً، می‌تواند آن‌را به وسیله زبان، آن‌گونه که هست، به دیگری انتقال دهد یا از طریق آن، حقایق را دریافت کند.

ابن حزم دیدگاه‌های خود را در این باره، به صورت پراکنده، در برخی از آثارش ارائه داده است. آنچه ما از آن با عنوان نظریه معرفت‌شناسی یا نظریه شناخت نام می‌بریم؛ دیدگاه او درباره اقسام معارف و راه‌های شناسایی است. در آثارش موضوعات چندی را می‌توان مرتبط با نظریه شناخت بررسی نمود. اولین آن، نقد او بر منکران و نافیان عالم واقع و شکاکان است که در جزء اول کتاب *الفصل و کتاب الاصول و الفروع* آمده است و ما بدان اشاره کردیم. یکی دیگر از این موضوعات - که جنبه اخلاقی دارد - اشارات جسته و گریخته‌ای است پیرامون تقلید و برخی از هواهای نفسانی و ضرورت مقابله با آن‌ها و تقویت ویژگی‌های نفسانی که از آن به عنوان لوازم ادراک حقایق، نام برده‌اند. هواهای نفسانی را می‌توان مانع ادراک برخی از وجوه حقایق و نیز از عوامل مؤثر بر قوای شناختی نامید. موضوع سوم، بحثی درباره ویژگی‌های طالب حقیقت در جدل و مناظره است که در کتاب‌های *التقریب و الاحکام* به تفصیل از آن سخن رفته است. این دو موضوع مربوط به یکی دیگر از نوآوری‌های ابن حزم است که امروزه از آن به عنوان *اخلاق باور* یاد می‌شود. موضوع چهارم، تقسیم معرفت بر حسب طبیعت آن، به معرفت اکتسابی و اضطراری و بحث در این باره است (۱۹۹۶، ج ۵، ص ۲۵۲-۲۴۱).

هدف عمده این نوشتار، تنها جمع‌آوری و ارائه نظریه عام معرفت‌شناسی ابن حزم، به عنوان یک کل و بررسی انسجام درونی آن است. در این مقاله، ابتدا انواع معارف در این نظریه و مشخصات آنها معرفی شده، سپس چند موضوع مرتبط با آن، بررسی خواهد شد تا اغراض ابن حزم و دل‌مشغولی‌های او در ارائه این نظریه مشخص گردد. از این‌رو عمده منابع ما را آثار خود ابن حزم تشکیل می‌دهد. پیش از پرداختن به معرفی و تحلیل این موضوع، لازم است معنای اصطلاحات علم و معرفت (شناخت) از نظر ابن حزم مشخص شود.

تعریف «معرفت»

ابن حزم از زمره نویسندگان و اندیشمندانی است که خود به تعریف و مشخص کردن حدود معانی اصطلاحات مورد استفاده، اقدام نموده‌اند. او در برخی از تألیفاتش فصلی را به بیان معانی اصطلاحات مرتبط با آن علم اختصاص داده است. از نظر ابن حزم «علم» و «معرفت» دو اسم مترادف هستند که بر یک معنای واحد دلالت دارند. آن معنای واحد عبارت است از: «اعتقاد به

چیزی، بدان گونه که هست؛ و یقین یافتن بدان و رفع تردیدها از آن» (۱۹۷۹، ج ۱، ص ۳۶؛ ۱۹۸۳، b، ص ۴۱۳؛ ۱۹۹۶، ج ۵، ص ۲۴۲). بر این اساس، نظریه معرفت‌شناسی از طُرُق سخن می‌گوید که آدمی به وسیله آن حقیقت وجود و حقیقت موجودات را ادراک می‌کند. «اگر بخواهیم تعریفی ساده‌تر ارائه دهیم لازم است بگوییم؛ معرفت‌شناسی راه‌های منطقی ادراک ماهیت امور معقول و محسوس است. منظور از معقول در اینجا اموری مانند ریاضیات و طبیعیات است که براهین مطلق عقلی بر آن اقامه می‌شود» (فروخ، ۱۳۶۷ / ۱۹۴۸، ص ۲۰۵). نظریه معرفت‌شناسی ابن حزم آنگاه که از معرفت بر حسب وسائل سخن می‌گوید مشخص می‌شود.

نظریه شناخت (معرفت‌شناختی)

ابن حزم در بحث از وجوه علم و شناخت می‌نویسد: «علم و شناخت دو وجه بیشتر ندارد؛ یکی آنچه بدیعت عقل و معرفت حسی موجب آن می‌شود و دوم از طریق مقدماتی به دست می‌آید که به بدیعت عقل و معرفت حسی بازمی‌گردد» (۱۹۷۹، ج ۱، ص ۶۵) بر این اساس معرفت از دیدگاه او از سه راه حاصل می‌شود؛ یا از راه برهان ضروری، یا از راه حواس، یا به بدیعت عقل. او در حقیقت نیروهای ادراکی^۵ را تنها؛ اول عقل، حس ظاهری و نیروی استدلالی معرفی می‌کند. ابن حزم در جای دیگری، آنگاه که درباره اقسام معارف بحث می‌کند، «شناخت عارف نسبت به آنچه می‌داند» را بر دو نوع تقسیم نموده است: معرفت اولیه و معرفت تالیه (۱۹۸۳، a، ص ۲۸۵). آنچه ابن حزم در توضیح معرفت اولیه و معرفت تالیه آورده، نشان از مطابقت این دو نوع معرفت با بحث باورهای پایه^۶ و باورهای غیرپایه در معرفت‌شناسی دارد. از این رو می‌توان معرفت‌شناسی او را روایتی از مبناگروی سنتی^۷ به‌شمار آورد.

الف. معارف اولیه

باورهای پایه یا اساسی، باورهایی هستند که به تأیید از سوی باورهای دیگر محتاج نیستند و خودشان باورهای دیگر را تأیید و توجیه می‌کنند. ابن حزم این گونه معارف را - که از طریق «اول عقل» یا «ادراک‌های حسی» (۱۹۸۳، a، ص ۲۸۵) به دست می‌آیند - معارف اولیه می‌نامد. بر این اساس، معارف اولیه بر دو نوع خواهد بود: معرفت فطری و معرفت حسی.

۱. معرفت فطری

ابن حزم معرفتی را که آدمی به مقتضای فطرت خود و به موجب خلقت ویژه‌اش - که دارای مزیت

نطق است - به دست می‌آورد، معرفت از طریق اول عقل می‌نامد. منظور از نطق؛ تمییز، تصرف و فرق نهادن میان مشاهدات است (a، ۱۹۸۳، ص ۲۸۵). وی گاهی، اول عقل را، اوائل عقل یا بدیهت عقل و گاهی نیز در کنار حواس پنج‌گانه، «حس ششم» نامیده است و یادآور می‌شود که علم به بدیهیات محصول حس ششم است. بنابراین، حس ششم یا اول عقل، عبارت است از «معرفت نفس به اولیات». از نظر او، بدیهت عقل «سرآغاز عقل» است (۱۹۹۶، ج ۱، ص ۴۱). برخی از معارفی که به وسیله اول عقل به دست می‌آیند عبارت‌اند از: «هر کل از جزء خودش بیشتر است»، «آنکه بعد از تو به دنیا آمده، از تو کوچک‌تر است»، «دو نیمه عدد، مساوی جمع آن است»، «هر چیزی که انکارش درست باشد، اثباتش کذب است»، «دو جسم نمی‌توانند در یک مکان واحد باشند»، «دو چیز متضاد با هم جمع نمی‌شوند»، «هر چیزی که پایان دارد محدود است»، «هیچ کس علم به غیب ندارد»، «هیچ چیزی در عالم ماده وجود ندارد مگر اینکه در زمان باشد»، «اشیا؛ ماهیت‌ها و ویژگی‌های خاص خود را دارند و هرگز از محدوده آن خارج نمی‌شوند»، «هر فعلی را فاعلی است»، «هر خبر یا راست است یا دروغ»، «آدمی قدرت درک تفاوت میان حق و باطل را دارد»، «هر فردی غیر از فرد دیگری است»، «هیچ چیزی نمی‌تواند در آن واحد، هم ایستاده و هم نشسته باشد» (۱۹۷۹، ج ۱، ص ۱۶؛ a، ۱۹۸۳، ص ۲۸۵؛ ۱۹۹۶، ج ۵، ص ۲۴۱). شایان ذکر است که ابن حزم با مذاقه در رفتار کودکان، بر صحت بسیاری از معارف فوق‌الذکر تأکید دارد (۱۹۹۶، ج ۱، ص ۴۱-۴۰).

به نظر می‌رسد اغلب مثال‌های فوق‌الذکر، با واسطه یا بی‌واسطه به اصلی که او نیز به گونه‌ای بدان اشاره کرده یعنی اصل مشهور «اجتماع نقیضین محال است» بازمی‌گردند. با دقت در این مثال‌ها می‌توان فهمید که این نوع معرفت به ادراک معانی کلی مربوط است نه به ادراک افراد و جزئیات. آنچه ابن حزم در این باره بیان می‌کند دلالت بر آن دارد که چنین معرفتی نه به تأمل نیاز دارد نه به مقدمات؛ و بدون واسطه و بدون زمان ادراک می‌شود و برای درستی و صحت آن، سزاوار نیست کسی به دنبال دلیل باشد یا دلیلی را خواستار شود. (۱۹۷۹، ج ۱، ص ۱۶). او با ذکر نمونه‌هایی از معرفت فطری همانند «هر کل از جزء خودش بیشتر است» و یا «شیرینی شیرین است» و «تلخی تلخ است» بر ایجاد آن از طریق الهام (۱۹۷۹، ج ۱، ص ۴۰) یا از طریق خلق در نفس آدمی اشاره می‌کند (b، ۱۹۸۷، ص ۲۰۲).

از نظر او ممکن است آفتی به عقل آدمی وارد شود و تشخیص و تمییز او را تباہ کند یا به برخی از آراء فاسد تمایل یابد. نتیجه هر یک از این آفات، از دست رفتن شناخت صحیح و تردید در درستی شناخت خواهد بود (۱۹۹۶، ج ۱، ص ۴۱).

۲. معرفت حسی

معرفت حسی معرفتی است که انسان آن را با حس منتهی به نفس، به واسطه عقل، درمی یابد (۱۹۸۳، ص ۲۸۵). بنابراین می توان آن را «اوائل حس» هم نامید (۱۹۷۹، ج ۱، ص ۶۵). آدمی وقتی پای بر عرصه خاک می نهد، نخستین وسایل و ابزار شناخت و معرفت - یعنی حواس پنج گانه - را با خود آورده است. او رفته رفته آن ابزار را به کار می گیرد و با وساطت عقل، معارفی را کسب می کند؛ مانند علم به اینکه «بوی خوش مورد پسند طبعش است و سرشتش از بوی بد نفرت دارد و دوری می گزیند» و «قرمز با سبز، زرد، سفید و سیاه متفاوت است» و علم به تفاوت «خشن با لطیف؛ فشرده با پراکنده و چسبیده؛ گرم با سرد و داغ» و علم به فرق «شیرین و ترش و تلخ و شور و تند؛ و فرق کلان و خرد؛ دلپذیر و گوارا و ناخوشایند و گزنده؛ صدای زیر و صدای کلفت و بم و صدای ملایم طرب انگیز و صدای گوش خراش» و علم به «آتش گرم است»، «صبر تلخ است»، «برف تازه، سفید است»، «صدای رعد از صدای مرغ شدیدتر است» و شیرینی عسل، سردی برف و مانند آن (۱۹۸۳، ص ۲۸۵؛ ۱۹۹۶، ج ۱، ص ۳۹؛ ج ۵، ص ۲۵۰).

بنابر تعریفی که از معرفت حسی ارائه شد، پس از ادراک محسوسات مادی توسط حواس پنج گانه (ظاهری)، قوه عقل به عنوان واسطه ای میان مُدرک حسی و نفس آدمی عمل می کند. این امر در تمامی مثال های گفته شده نیز مشهود است. واقعیت دارد که علم به دست آمده از طریق معرفت حسی، تا حد بسیار زیادی محصول قوه عقل و ادراک آن است. به نظر می رسد آنچه در اینجا مورد نظر ابن حزم است، بیشتر از ادراکات حسی - که گزاره هایش همیشه در قالب گزاره ای شخصی درمی آیند - تجارب حسی اند؛ که قوانین کلی را در اختیار ما می گذارند. ابن حزم بیش از دیگر راه های معرفت، درباره معرفت حسی سخن گفته است. از توصیفات و شرح او در این باره می توان نکات زیر را استخراج نمود:

۱. خطای حواس سالم و ناتوانی آن در ادراک برخی محسوسات

در برخی موارد میان تصویر ادراک حسی و تصویر ادراک عقلی از یک امر محسوس، تفاوت

فاحشی وجود دارد که نفس با اصالت بخشیدن به ادراک عقلی، معلومات خود را به دست می‌آورد. ابن حزم در فصلی از کتاب *التقریب* به نکاتی در این باره توجه داده است. در این فصل، تأکید او بر خطاهای حواس سالم در ادراک حقایق و نیز بر نقشی است که ادراک عقلی در روشن شدن اشتباهات و خطاهای ادراک حسی برای نفس ایفا می‌کند. او برای هر یک از حواس پنج‌گانه حداقل نمونه‌ای ذکر می‌کند که در آن حس مربوطه در ادراک حقایق، یا به خطا رفته و دچار اشتباه شده یا به کلی از ادراک ناتوان بوده است. مثلاً وقتی که شخصی را از فاصله‌ای دور می‌بینیم، به اندازه کودک خردسالی به نظر می‌رسد؛ اما تردید نداریم که جسم آن شخص، بزرگ‌تر از آن است و این چیزی جز دخالت ادراک عقلی، در ادراکات حسی نیست؛ یا وقتی از فاصله‌ای دور تخریب عمارتی را نظاره می‌کنیم تنها گرد و غبار آن را مشاهده می‌کنیم اما عقل حکم می‌کند که تخریب عمارت همراه با صدایی دلهره‌آور است هر چند به دلیل بُعد مسافت گوشمان از ادراک آن صوت، ناتوان است؛ یا دانه خردلی که احساس ما آنرا فاقد وزن می‌پندارد، تنها وقتی با هزاران خردل دیگر همراه شود، سنگینی‌شان احساس می‌شود. با ادراک عقلی است که به وزن داشتن دانه خردل پی می‌بریم. درباره رشد اجسام اعم از حیوان و نبات؛ رشد آنرا که در مقابل ماست مشاهده نمی‌کنیم اما پس از مدتی می‌بینیم که به نسبت قبل بزرگ‌تر شده است. عقل است که شهادت می‌دهد که آن موجود در هر ساعتی بهره و نصیبی از رشد داشته است؛ شیئی را بر خلاف شکلی که عقل گواهی می‌دهد، در آب می‌بینیم در حقیقت همان شکلی که عقل بدان گواهی داده، شکل واقعی آن است^۱ (۱۹۸۳، ص ۳۱۵-۳۱۳). عقل، در تمامی مثال‌هایی که ابن حزم ذکر کرده، مقدم بر حس، حقیقت را آن‌گونه که هست ادراک می‌کند و در نهایت سبب تصحیح ادراک حسی می‌شود.

۲. برتری ادراک عقلی بر ادراک حسی

مشارکت ادراک عقلی در آنچه معرفت حسی نام گرفته ابن حزم را به مقایسه ادراک حسی و ادراک عقلی ترغیب می‌کند. او تأکید می‌کند که ادراک عقلی بر ادراک حسی برتری دارد. اگر بسیاری از ادراکات حسی فی‌نفسه قابل پذیرش نیست، ادراک عقلی در تمامی موارد همان‌گونه که دریافت می‌شود، پذیرفتنی است؛ یعنی ادراک عقل در تمامی موارد، واحد است. او ادراک عقلی را قوه‌ای می‌داند که خداوند تبارک و تعالی به نفس آدمی اختصاص داده است. مدرکات این موهبت الهی بدون مشارکت قوه‌ای دیگر قابل اعتماد خواهد بود؛ درحالی که به

مدرکات قوای دیگر، تنها پس از تأیید ادراک عقلی اعتماد می‌شود (۱۹۷۹، ج ۱، ص ۱۶؛ ۱۹۸۳، ص ۳۱۴-۳۱۲).

۳. ادراک حواس ظاهری از طریق مقایسه و سنجش

عمر فروخ با تأمل در برخی از مثال‌های فوق، نکته دیگری را از سخنان ابن حزم استنباط کرده است: «حواس پنج‌گانه احوال محسوسات را جز از طریق مقایسه و سنجش ادراک نمی‌کند. آدمی تغییر سایه روی زمین را ادراک نمی‌کند مگر پس از آنکه آن سایه به گونه‌ای جابه‌جا شود که چشم بتواند آن را ارزیابی کند و نیز انسان نمی‌تواند با چشمش رشد درختی را ادراک کند مگر آن درخت به اندازه‌ای رشد کند که توجه بدان آسان شود» (۱۹۸۰/۱۴۰۰، ص ۱۶۸). در اینجا نیز دخالت قوه عقل مشهود است.

۴. امکان از دست رفتن سلامت حواس از طریق مشأیی غیر معرفتی

افزون بر مواردی که خطا و ناتوانی حواس سالم را نشان می‌دهد، ابن حزم یادآور می‌شود که در برخی موارد زیر ممکن است سلامت کلی از حواس آدمی به سبب عارضه‌ای بیرونی (خاستگاهی غیر معرفتی) از میان رود. «به عنوان مثال کسی که بیماری صفرا بر او غلبه یافته عسل را در کام خویش تلخ می‌یابد یا کسی که در حال ابتلا به بیماری آب مروارید است خیالات و توهمات را می‌بیند که واقعیت ندارد»^۹ (۱۹۹۶، ج ۱، ص ۴۱). در اینجا نیز عقل است که شهادت می‌دهد که عسل شیرین است و توهمات، ناشی از بیماری است و نادرستند.

۵. ابتدای ادراک عقلی بر ادراک حسی

باید توجه داشت که ادراک عقلی بر ادراک حسی مبتنی است. زیرا که خاستگاه معرفت بشری، ادراک حسی است نه ادراک عقلی. این نکته‌ای است که می‌توان از آن به عینیت‌گرایی در اندیشه ابن حزم یاد کرد. ظاهراً این نکته، وجه مشترک ابن حزم و ایمانوئل کانت است که عمر فروخ از آن به عنوان روح عینیت مشترک میان آن دو یاد می‌کند (۱۳۶۲، ص ۳۹۴). توضیح اینکه؛ هر چند تجارب حسی دلالت بر تفضل ادراک عقلی در معرفت حسی دارد. اما با تأمل درمی‌یابیم که ادراک عقلی تنها در صورتی حاصل می‌شود که نفس، ابزار ارتباط با محسوسات مادی را در اختیار داشته باشد. این ابزار چیزی جز حواس پنج‌گانه ظاهری نخواهد بود. اگر آدمی از ادراک حسی سالم برخوردار باشد، قوه عقل او نیز می‌تواند به ادراک مطابق با واقع دست یابد، در غیر

این صورت ارتباط این قوه با عالم محسوسات گسسته می‌شود، از این رو محصول قوه عقل هر چه باشد، سخنی درباره واقعیات عالم ماده ندارد؛ حال آنکه سر و کار انسان با عالمی است که عینیت دارد. نتیجه اینکه شناخت امور محسوس مقدم بر دیگر انواع شناخت و مبنای تمامی آن‌ها خواهد بود. (نک. ابن حزم، ۱۹۹۶، ج ۵، ص ۲۴۱؛ فروخ، ۱۹۸۰/۱۴۰۰، ص ۱۷۶).

در اینجا لازم است به نوع دیگری از معرفت که علی‌الظاهر ابن حزم آن‌را، در کنار برخی دیگر از اخبار صحیح، از نوع معرفت حسی به‌شمار می‌آورد، اشاره کنیم. این نوع معرفت از طریق تواتر صحیح و نقل مُخبر به‌دست می‌آید:

... ما می‌دانیم که «فیل وجود دارد» هر چند خود آن‌را ندیده‌ایم، «کشوری به نام مصر و شهری به نام مکه در دنیا وجود دارد»، «موسی، عیسی و محمد (علیهم السلام) و ارسطو و جالینوس موجود بوده‌اند» مانند حوادث جمل و صفین و نیز «دین غالب اهالی قسطنطنیه در کشور روم، مسیحیت بود» و دیگر اخباری که هر روز از طُرُق مختلف، به گوشمان می‌رسد و کسی بی‌دلیل در آن شک نمی‌کند همچون «در سر انسان مغز، در شکمش امعاء و احشاء، در سینه‌اش قلب و در رگ‌هایش خون وجود دارد». در این مورد به قول تشریح‌کنندگان و قول کسانی رجوع می‌شود که سرهای شکافته‌شده مقتولین و شکم‌های پاره‌ی آنان را دیده‌اند (۱۹۸۳، ص ۲۸۷-۲۸۶ با اندکی تغییر).

او در جایی دیگر، علاوه بر اشاره به برخی مسائل تاریخی، به بعضی از اخباری که روزانه با نمونه‌هایی از آنها روبرو می‌شویم و معمولاً صادق‌اند، نیز اشاره می‌کند. او در اعتبار چنین اخباری، به‌صورت زیر اقامه دلیل کرده است:

بدون شک هر چیزی که دو نفر یا بیشتر به شکل جداگانه از آن خبر دهند و این اطمینان حاصل شود که دو گوینده باهم ملاقات نکرده‌اند و متوجه چیزی از یکدیگر نشده‌اند و در نقل اصل خبر با هم هیچ اختلافی ندارند، آن خبر به حکم ضرورت، خبری واقعی، قابل اعتماد و قطعی است و به همین شکل ما درستی مرگ کسی را که مرده و تولد کسی را که متولد شده و عزل کسی را که معزول گشته و به ولایت رسیدن کسی را که ولی امر شده و بیماری کسی را که مریض شده و سلامت آنکه را عافیت یافته و بدبختی کسی را که بیچاره شده است و اخبار سرزمین‌هایی که ندیده‌ایم و اتفاقات دوران پادشاهان و پیامبران (ع) و دیانت‌های ایشان را و دانشمندان و گفته‌هایشان و فیلسوفان و حکمت ایشان را؛ در می‌یابیم و چنانکه بیان کردیم؛ در آنچه ذکر شد هیچ شکی برای کسی که عقلش واقعیت را به او نشان دهد، باقی نمی‌ماند (۱۹۹۶، ج ۱، ص ۴۲).

- ویژگی‌های معارف اولیه

اگر به مشخصات معرفت فطری و معرفت حسی در توصیفات ابن حزم توجه شود، این نکته به وضوح ادراک می‌شود که او به برهان نگاهی ویژه دارد؛ براین اساس معارف اولیه را به عنوان مقدمات برهان می‌نگرد و در توصیف هر یک از معارف اولیه این نکته را مد نظر دارد. بارزترین ویژگی‌های مشترک آنها را در برخی آثار او می‌توان ملاحظه نمود (۱۹۸۳، a، ص ۲۸۷؛ ۱۹۹۶، ج ۱، ص ۴۲-۴۱). این اوصاف به شرح زیرند:

۱. در صحت و درستی این مقدمات، هیچ تردیدی نیست، بنابراین طلب دلیل بر صحت این امور، کاری است که فقط از شخص مجنون یا نادانی که کودک از او ره یافته‌تر است، ساخته است.
۲. در اقرار به صحت و درستی این مقدمات، خرد و کلان بنی آدم - در همه اقطار عالم - با هم برابرند؛ و جز کسی که حسش او را فریب دهد؛ یا با عقل خود به نزاع برخاسته و به جماعت مجانبین پیوسته باشد، از اعتراف به درستی آن سر باز نمی‌زند.
۳. برهان فقط با این مقدمات شکل می‌گیرد و درستی هر نوع معرفت برهانی در گرو درستی این مقدمات است؛ بلکه صدق جمله دلایل عقلی و براهین منطقی بر این دو قسم تکیه دارد.
۴. این دو معرفت، مواهبی از سوی خداوند و قدرت او و افاضه‌ی فضل اوست و ضروریاتی‌اند که او در نفوس آدمیان ایجاد کرده است، بدون آنکه انسان مستحق آن باشد.

ب. معرفت تالیه

باورهای غیر پایه (غیر اساسی)، باورهایی هستند که نیازمند به تأیید از سوی باورهای دیگرند، (این باورهای دیگر همان باورهای پایه یا معارف اولیه هستند) و بدون تأیید آنها هیچ گونه قوام و استحکامی از جانب خود ندارند (ملکیان، ۱۳۸۰، ص ۱۷۱). بدین سبب می‌توان آنها را اعتقادات مستنتج نامید. این نوع باورها را ابن حزم، «معرفت تالیه» می‌نامد که از راه «برهان ضروری» حاصل می‌شود. معرفت تالیه عبارت است از معرفت و شناختی که به وسیله نتایج گریزناپذیر مأخوذ از مقدمات حس و عقل به دست آید (۱۹۷۹، ج ۱، ص ۶۵). بنابراین، برهان ضروری در اندیشه او، نوعی استدلال است که مقدمات آن مبتنی بر بدیهت عقل و معرفت حسی می‌باشد. او این روش را در تمامی تألیفاتش، خصوصاً آثار کلامی، فقهی و اصولی، فراوان به کار گرفته است. به رغم آنکه ابن حزم روش استدلالی خود را با مهارتی ستودنی، در تمام آثارش به کار می‌گیرد؛ اما در مباحث مربوط به اقسام معارف، جز برخی از باورهای دینی که به صورت کلی و

به‌طور ضمنی به این نوع معرفت نسبت داده‌شده، هیچ مثال یا نمونه‌ای از معرفت تالیه ارائه نکرده است. او معرفت آدمی به وجود خالقی را که یکتا و ازلی است و شناخت نسبت به اینکه آنچه غیرخالق است، مخلوق، کثیر و مسبوق به عدم است، مبتنی بر بدیهت عقل و معرفت حسی می‌داند و معتقد است که بر همین اساس نیز شناخت صدق و کذب مدعیان رسالت الهی، و صحت بعثت حضرت ختمی مرتبت (ص) حاصل می‌شود و درستی صفات حق تعالی (مانند توحید، ربوبیت و ازلیت و آفرینش او)، درستی نبوت و محصولات آن (همچون شرایع، احکام و عبادات)، درستی وجوب تبعیت و فرمانبرداری از پیامبر (ائتمار)، درستی اوامر و نواهی منقول از پیامبر اکرم (ص) و وجوب اعتقاد به آنها و تبعیت از آن اوامر و نواهی، از طریق مقدماتی به دست می‌آید که، از دور یا نزدیک، در نهایت به بدیهت عقل و معرفت حسی بازمی‌گردد (۱۹۸۳، ص ۲۸۸-۲۸۷). مسلماً ابن حزم در اینجا طریق برهان ضروری را برای شناخت باورهای دینی معتبر می‌داند.^{۱۰}

هرچند ابن حزم، استدلالی را که مبتنی بر بدیهت عقل و اول حس باشد، از راه‌های مطمئن کسب معرفت به‌شمار می‌آورد؛ اما او باور دارد که رسیدن به حقایق و کشف آن از طریق استدلال، بعد از کوششی فراوان، تداوم تفکر، کثرت اندیشه و مباحثه حاصل می‌شود (الجلیند، [بی‌تا]، ص ۱۷۹). براین اساس، او یادگیری شیوه استدلال، برهان و شبه برهان را - که در کتاب التقریب بیان داشته - توصیه می‌کند (۱۹۷۹، ج ۴، ص ۱۲۵؛ ج ۷، ص ۷۹).

در اندیشه ابن حزم، درستی سخن در باب طبیعیات (علوم تجربی)، طب و قوانین پزشکی (۱۹۸۷، ص ۱۳۳) و چگونگی کارکرد قوا و مزاج آدمی، مسائل حساب و هندسه یا به تعبیر دیگر علم عدد و علم مساحت، و نیز علم نجوم و علم هیأت (۱۹۸۷، ص ۱۳۳-۱۳۲)، به‌وسیله این نوع معرفت به دست می‌آید، زیرا معرفت به این امور تماماً فطری یا حسی نیست بلکه بر آن مقدمات اولیه ضروری استوار است (۱۹۸۳، ص ۲۸۸، ۳۵۰).

- ویژگی‌های معرفت تالیه

در معرفت تالیه، نتایجی که از طریق نظام استنتاج حاصل می‌شود، هرچه به معارف اولیه (بدیهت عقل و معرفت حسی) نزدیک‌تر باشد، بیانش ساده‌تر و هر اندازه از آن معارف دورتر، بیان آن دشوارتر خواهد بود اما در بهره‌مندی از حق با هم برابرند حتی اگر برخی پیچیده‌تر از برخی دیگر باشند (۱۹۸۳، ص ۲۸۸) و علمی که از طریق برهان یا نظام استنتاجی در نفس آدمی ایجاد

می‌شود، علمی ضروری است (۱۹۹۶، ج ۳، ص ۸۳). نظر به ضروری بودن معارف مبتنی بر بدیهت عقل، ادراک حسی و نیز معرفت مستتج از این دو، می‌توان نتیجه گرفت که تمامی اقسام معارف در نظریه وی عقلاً ضروری خواهند بود.

نگاهی کلی به نظریه شناسایی

در بررسی نظریه معرفت‌شناسی، به مقتضای محدودیت این نوشتار، تنها به ذکر سه مطلب اکتفا می‌شود. نخست؛ نگرش ابن‌حزم به مواد قیاس در منطق ارسطویی است که تغییر در مصادیق یقینات را سبب شده است. این بررسی مربوط به باورهای پایه است. دوم؛ نقش استدلال‌گروی در ایجاد اجتهاد فردی و دوری‌گزیدن از تقلید عالمان است که به‌عنوان مهم‌ترین آموزه‌های مذهب ظاهری مورد بحث قرار می‌گیرد. سه‌دیگر؛ جایگاه اندیشه دینی در این نظریه را در خود دارد.

۱. استفاده از یقینات مواد قیاس

به‌منظور تحلیل و نقد مبحثی که ابن‌حزم در کتاب *التقریب*، ذیل عنوان *اقسام معارف* آورده است (۱۹۸۳، ۲، ص ۲۸۸-۲۸۵)، بهتر آن است که موضوع را چنانکه او بیان داشته، پیش بریم. او معارف را بر دو نوع دانسته است: معارف اولیه و معرفت تالیه. اولی خود بر دو قسم است: معرفت فطری و معرفت حسی. معرفت فطری با بدیهت عقل شناخته می‌شود و معرفت حسی از طریق ادراک حسی و معرفت تالیه نیز از طریق برهان ضروری به‌دست می‌آید. نخستین موضوعی که نیاز به بررسی دارد، معرفی معرفت فطری (اولیات) و معارف حسی؛ به‌عنوان باورهای پایه یا معارف اولیه است. او در این بحث همانند دیگر منطقیون مسلمان، اولیات و محسوسات را از امور بدیهی (به هر دو معنای بی‌نیاز از اثبات و یقینی‌بودن آن)، به‌شمار آورده است. با این تفاوت که وی دوایر شمول اولیات را از یک‌سو و معرفت حسی را، از سوی دیگر، به‌گونه‌ای گسترش داده، تا برخی دیگر از مواد قیاس را در بر گیرد. از این‌رو علاوه بر قضایای بدیهی، برخی از قضایای دیگر مواد را - که به نظر او، یقینی‌اند - به مجموعه باورهای پایه افزوده است. به‌عنوان مثال قضایای «دو جسم نمی‌توانند در یک مکان باشد» و نیز «یک‌جسم ممکن نیست در دو مکان باشد» را، که از وهمیات غیر باطل هستند (خوانساری، ج ۲، ص ۲۰۶)، در شمار اولیات آورده است. همچنین قضایایی از دیگر مواد، مانند قضایای مقرون به حد وسط در مجموعه اولیات او،

موجود است (نک. ۱۹۸۳، a، ص ۲۸۵). سؤالی که در اینجا مطرح است این است که آیا ابن حزم آنجا که از خلق یا الهام اولیات سخن می‌گوید، تمامی مصادیق اولیات، اعم از برخی مصادیق وهمیات غیر باطل و قضایای مقرون به حد وسط را در نظر دارد؟ بر اساس آثار و تألیفات موجود ابن حزم، به نظر می‌رسد نتوان پاسخ قاطعی برای این سؤال پیدا کرد. زیرا وقتی او از الهام یا خلق اولیات در دل‌های انسان‌ها سخن به میان می‌آورد؛ تنها به برخی از مصادیق آن مانند «هر کل از جزء خودش بیشتر است» (۱۹۷۹، ج ۱، ص ۴۰) که مهم‌ترین نمونه اولیات بمعنی الأخص است - عطف توجه می‌نماید. اگر این مصداق‌گزینی از میان همه مصادیق باشد، در این صورت او مصادیق اولیات بمعنی الأعم را در یک سطح و برابر با هم نمی‌داند؛ اما اگر فقط نمونه‌ای از اولیات باشد، البته چنین حکمی ناروا خواهد بود.

در بحث از معرفت حسی، هرچند در معرفی محسوسات و مجربات به‌عنوان قضایای یقینی، تفاوت محسوسی میان او و دیگر منطقیون مشاهده نمی‌شود؛ اما ذکر نکاتی که نقش ادراک عقلی در تصحیح مدرکات حسی برای نفس را آشکار می‌کند و یادآوری اهمیت و جایگاه ادراک حسی در شناخت حقایق از سوی او، نمی‌تواند خالی از نوآوری و دقت نظر باشد. اما ابن حزم علاوه بر محسوسات و مجربات، با بیانی آمیخته با نوعی ابهام و ایهام، از قضایای دیگری سخن گفته است. این نوع معرفت، که آدمی آن‌را از طریق نقل مخبر به‌دست می‌آورد؛ مانند علم به برخی موجودات مادی که خود، آنها را مشاهده نکرده و بسیاری از اطلاعات تاریخی و جغرافیایی، که مربوط به زمان‌ها و مکان‌هایی دور از دسترس اوست، از نظر ابن حزم همانند معارفی درباره امعاء و احشاء بدن انسان است که در آن به‌قول تشریح‌کنندگان استناد می‌شود یا معارفی دیگر از این دست، که به قول عالمان و دانشمندان در آن حوزه رجوع می‌شود (نک. ۱۹۸۳، a، ص ۲۸۷-۲۸۶). دلیل یقینی بودن این معارف، که ما پیش از این در بحث از معرفت حسی نیز آن‌را آورده‌ایم، همان تعریفی است که منطقیون از متواترات ارائه داده‌اند:

متواترات، قضایایی است که به‌سبب شهادت و روایت افراد بسیار، که احتمال موافات و تبانی بین آنها نمی‌رود، ایجاد یقین و سکون و اطمینان خاطر می‌کند. مانند: پاریس پایتخت فرانسه است، نیویورک شهر پرجمعیتی است (برای کسی که آن دو شهر را ندیده)، کتاب گلستان از آثار سعدی است، سعدی در قرن هفتم هجری می‌زیسته است و سایر قضایای متواتر تاریخی (خوانساری، ج ۲، ص ۲۰۴).

ابن حزم تعریف متواترات را تنها به مثابه قیاسی خفی اقامه کرده تا علت یقینی بودن این مواد به عنوان نوعی از معارف حسی بیان شده باشد. او در نظریه شناسایی، عملاً معارف حسی را مجموعه‌ای معرفی می‌کند که با مشارکت حواس و قوه عقل و تمییز فراهم می‌شود. از این رو، معارف اولیه در این نظریه، مجموعه‌ای از یقینیات است که مواد آنرا اولیات، محسوسات، مجربات، متواترات و شبه متواترات تشکیل داده است.

نیاز به گفتن نیست که اگر ابن حزم مصادیق برخی از مواد قیاس را تغییر داده تا مصادیق برخی دیگر را در ذیل آن بگنجانند، تنها به سبب آن است که آنچه را از شمار یقینیات می‌داند، تنها در قالب دو معرفت فطری و حسی معرفی نماید. هر چه باشد، یقینیات او، علاوه بر موادی که منطقیون مسلمان آورده‌اند؛ در موارد معدودی احتمالاً، شامل آن موادی است که به یقینیات قرابت بیشتری دارد. بنابراین او در تلاشش برای گزینش موادی که از نظر او یقینی است، با وجود اختلاف نظری که با منطقیون در نام گذاری این مواد دارد، موفق بوده است. با این وجود، آنچه به نقد درونی این نظریه مربوط است، عدم مطابقت برخی ویژگی‌های معرفت حسی، با آن معارفی است که از طریق نقل مخبر (یعنی متواترات و شبه آن)، حاصل می‌شود. ظاهراً ابن حزم می‌دید که اگر متواترات و شبه آنرا - با وجود عدم سنخیتشان با اولیات - از جمع معارف اولیه خارج کند، به طور ضمنی، بسیاری از علوم نقلی همچون تاریخ را از مجموعه علم و معرفت، خارج کرده است. از این رو سعی دارد تا این قضایا را در کنار محسوسات و مجربات، از زمره معرفت حسی به شمار آورد تا در ذیل معارف اولیه جای گیرد.

ابهامی که در بیان متواترات، در بحث از اقسام معارف، وجود دارد و برخی از پژوهشگران را دچار نوعی سردرگمی در انتساب آن به یکی از اقسام معارف نموده، این است که او پیش از معرفی این دسته از معارف عبارت «فی القسم الثانی من هذین القسمین» (۱۹۸۳، ص ۲۸۶)، را آورده است. الجلیند منظور از نوع دوم از این دو نوع را، معرفت حسی دانسته (العقلانیه، [بی تا]، ص ۱۷۶)، اما ودیع واصف مصطفی، منظور از آنرا معرفت تالیه (۱۹۹۹، ص ۱۴۱ - ۱۴۰). این در حالی است که توضیحات پیش و پس این عبارت دلالت بر آن دارد که قسم دوم همان معرفت حسی است. زیرا در عبارات منتهی به آن، بحث از اوصافی کلی درباره دو قسمی است که معارف اولیه نام دارد. در توضیحات پس از متواترات و شبه آن نیز، همچنان بحث از اوصاف آن دو قسم است. او گاهی در این اثنا ذکری از قسم دوم - که معرفت تالیه باشد - می‌کند و دوباره بحث از معارف اولیه را از سر می‌گیرد. مضاف بر این، یکی دیگر از اسباب اشتباه ودیع

واصف این مسئله است که ابن حزم یکی از اوصاف این دو قسم را ابتدای تمامی دلائل و بازگشت همه براهین به آن دو بیان می‌کند و پس از توضیحاتی دیگر، سخن از راهی به میان می‌آورد که از آن یاد کرده و به وسیله آن شناخت خدای خالق واحد اول و برخی دیگر از باورهای دینی محقق می‌شود. مضاف بر این، چنانکه ملاحظه گردید، مؤلف برای اثبات یقینی بودن متواترات، قیاسی ارائه داده است. احتمالاً این پژوهشگر به استناد این سخن ابن حزم که یقینی بودن معارف اولیه را بی‌نیاز از دلیل می‌داند، قیاس مربوط به متواترات را دلیل بر تالیه بودن آن دانسته است؛ حال آنکه چنین قیاسی، از نوع قیاس خفی و مقرون بدان است. علاوه بر این ابن حزم پس از تشریح معارف اولیه، هنگامی که به معرفت تالیه و برهان ضروری می‌رسد، گویی آنچه را که باید بیان کند، بیان کرده است. زیرا از اهداف اصلی او در ارائه نظریه معرفت‌شناسی توصیف مقدماتی بوده است که در برهان ضروری باید بدان توجه شود. از این رو نیازی نمی‌بیند، آنگونه که برای معرفت فطری و معرفت حسی مثال آورده، برای برهان ضروری اقدام نماید. وی این رویه را همچنان در جزء اول کتاب *الفصل حفظ کرده است*. به نظر می‌رسد، پریشانی بحثی که ابن حزم در باره اقسام معارف می‌کند، دلالت بر آن دارد که او در مواردی، مطالبی تازه به بخشی که روزگاری از آن فراغت یافته بود - به منظور مطابقت بیشتر مطالب منطق ارسطویی با آموزه‌های مذهب ظاهری - افزوده است. دلیلی که می‌توان بدان استناد کرد، طولانی شدن زمان تألیف کتاب *التقریب* تا تألیف فصولی مربوط به آموزه‌های مذهبی در *الفصل و الاحکام* است.

با ذکر آنچه گفته شد، می‌توان نتیجه گرفت که هم نقطه قوت و هم نقطه ضعف نظریه معرفت‌شناسی ابن حزم، در بحث از معرفت حسی آمده است. نقطه قوت این نظریه، نکته‌سنجی او در باب محسوسات و نقش ادراک عقلی در تشخیص ادراک صحیح واقعیات است. در صورتی که جای دادن جمله یقینیات در قالب این دو نوع معرفت، علی‌الخصوص در موادی که معرفت حسی را تشکیل داده‌اند، فاقد سازگاری و انسجام لازم با برخی ویژگی‌های معرفت حسی است.

۲. استدلال گروهی و دوری از تقلید

ابن حزم در شناسایی مواد قیاسی که قضایای یقینی را تشکیل می‌دهند، سعی بلیغ داشته است. بر این اساس، قیاسی را که از مقدمات یقینی، به وجود می‌آید، همچون منطقیون، «برهان» می‌نامد و آن را با قید «ضروری» متصف می‌کند تا نشان دهد اگر مقدمات قیاس، از قضایای یقینی باشد، لاجرم نتیجه آن پذیرفته می‌شود و کسی نمی‌تواند از آن، سر باز زند. حال اگر مواد قیاس از

یقینات یا مبتنی بر آن باشد و صورت برهان نیز از قوانین آن تخطی نکند، نتیجه نیز امری یقینی خواهد بود. به نظر می‌رسد پیام وی در ارائه نظریه معرفت‌شناسی، توجه مخاطبان علی‌الخصوص متدینان، به یقینی بودن نتایج استدلال‌هایی است که از الگوی بیان‌شده پیروی می‌کند. در این نظریه، معارف اولیه بسان قضایای معلومی به‌شمار می‌آید که خود مقدمات گزاره‌ها یا قضایای جدید (معرفت تالیه؛ باورهای غیر پایه) را فراهم می‌آورد و چون نیرویی که قضایای جدید را از قضایای معلوم در سابق استنتاج می‌کند، «عقل»^{۱۱} خوانده می‌شود، پیام اصلی این نظریه «استدلال‌گروی»^{۱۲} در همه باورهای غیر پایه خواهد بود. در این دیدگاه، آدمی باید با اتکای بر نیروی عقل، تمامی باورهای غیر پایه خود را از طریق استدلال به‌دست آورد. به‌عبارتی دیگر هر انسان باید حسب طاققت خویش اجتهاد ورزد (نک. ۱۳۴۷، ج ۱، ص ۶۶). در حقیقت اجتهاد ورزیدن چیزی جز پیروی از عقل (استدلال) و برهان و استفاده دقیق از ادراکات حسی و غیر آن نیست. بنابراین، تفاوت مقلد و مجتهد در داشتن یا نداشتن برهان، در طریقه کسب اعتقادی است که در اختیار دارند.

نقطه مقابل استدلال‌گروی، روی آوردن به تقلید است. مقلد در حقیقت نیروی عقل را - که اعطای خداوند متعال به اوست - کنار نهاده است. منظور از تقلید در اینجا، «پذیرش سخن تمام کسانی است که بر تأیید سخنان برهانی اقامه نشده است» (۱۹۸۳، b، ص ۴۱۴). براین اساس او تقلید را به‌عنوان اصلی‌ترین مانع استدلال‌گروی مطرح می‌کند و او تقلید را حتی از اشخاص صالح و اندیشمندی که سابقه‌ای درخشان در به‌صواب رفتن دارند، ناروا می‌داند:

... مبادا که با کثرت [به] صواب [رفتن] کسی فریفته شوی! و از او سخنی بدون برهان پذیری، بسا که در آنچه روشن‌تر و آشکارتر از بسیاری امور باشد که در آن به‌صواب رفته، خطا کند (۱۹۸۳، a، ص ۳۳۹).

نکته‌ای که به‌لحاظ معرفت‌شناسی حائز اهمیت است، این است که او مقلدی را که باورش از طریق تقلید به‌دست آمده، هر چند فردی معتقد باشد، عالم و یا عارف بدان باور نمی‌داند^{۱۳} (۱۹۸۳، a، ص ۲۸۹-۲۸۸). از نظر او عالم نامیدن معتقد، مشروط به اجتهاد اوست. ظاهراً او مفهوم علم را با اجتهاد؛ یعنی روشی خاص در کسب معرفت و نیز جهل را با تقلید پیوند زده است. «لایجتهد الا عالم و لایقلد الا جاهل» (۱۹۸۷، ج ۳، ص ۲۱۰).

نکته دیگر در پرتو این حقیقت آشکار می‌شود که هر کس تقلید را انکار کند در واقع از یک سو به مسئولیت عقلانی، برای انسان قائل شده و از سوی دیگر به‌سادگی به این نتیجه می‌رسد که

عقل انسان بر شناخت حقایق قادر است. براین اساس ابن حزم نیز بر مسئولیت عقلانی انسان صحه می‌گذارد. این مسئولیت عقلانی را - که امروزه در اخلاق باور از آن سخن می‌رود - می‌توان در عبارت زیر مشاهده نمود:

بر عاقل لازم است که آنچه را با برهان اثبات شده، بپذیرد و آنچه را با برهان رد شده، فسخ نماید و از آنچه عقل اثبات یا رد نکرده، دست کشد تا زمانی که حق بر او آشکار گردد^{۱۴} (۱۹۸۳، a، ص ۳۳۶).

اندیشه دینی در نظریه شناخت

به جرأت می‌توان گفت که نظریه معرفت‌شناسی ابن حزم از معدود دیدگاه‌های ارائه شده توسط مؤمنان است که، برخلاف معرفت‌شناسان معاصر، در آن به فراوانی از عبارات و اندیشه‌های دینی استفاده شده است. فراتر از این، او ابزار شناخت را همچون اختیار لازمه تعالی آدمی و در مسیر هدایت تکوینی او می‌داند. بنابراین باید این نظریه را باور نانوشته همه مؤمنانی دانست، که بر زبان او جاری شده است. ابن حزم مدعی است که این نظریه با آیات قرآن مطابقت دارد. در واقع او قرآن را راهنمای خود در ارائه این نظریه قرار داده است. در اینجا نخست، آیاتی را که او مؤید نظریه خود می‌داند، معرفی خواهیم کرد و از آنجا که ما معتقدیم که ابن حزم، متأثر از فرهنگ قرآنی، این نظریه را بسان ابزاری برای مقاصد اندیشه توحیدی مانند شناخت قدرت، علم و تدبیر و خیرخواهی خداوند مورد استفاده قرار داده، به این مسئله به‌عنوان دومین موضوع پرداخته‌ایم.

الف. او معتقد است که نص قرآن درستی شناخت از طریق بدیهت عقل و معرفت حسی را تأیید می‌کند. در اندیشه او، ارجاع به قرآن، در همه زمینه‌ها امری درست و مطابق با قرآن است: «... ما هیچ چیزی را در کتاب فروگذار نکرده‌ایم...»^{۱۵} (أنعام / ۳۸). ابن حزم باور دارد که در قرآن آیات متعددی در تأیید استفاده از حواس پنج‌گانه و دلایل عقلی، گاه به‌صورت صریح و گاه به‌طور ضمنی، آمده است. برخی از آیاتی که ما را به استعمال دلایل عقل و حواس فرمان داده، عبارت‌اند از: «... و برای شما گوش و چشم‌ها و دل‌ها قرار داد، باشد که سپاسگزاری کنید» (نحل / ۷۸)؛ و در انکار کسی که دلایل گوش و چشم و عقلش را نادیده می‌گیرد می‌فرماید: «آیا [به انسان] دو چشمش ندادیم و زبانی و دلب؛ و هر دو راه [خیر و شر] را بدو نمودیم» (بلد / ۱۰-۸). خداوند کسی را که دلایل ابزار شناخت را به کار نمی‌بندد؛ نکوهش می‌کند: «در حقیقت بسیاری از جنیان و آدمیان را برای دوزخ آفریده‌ایم [چرا که] دل‌هایی دارند که با آن

[حقایق را] دریافت نمی کنند و چشمانی دارند که با آنها نمی بینند؛ گوش هایی دارند که با آنها نمی شنوند؛ آنان مانند چارپایان بلکه گمراه ترند، [آری] آنان همان غافل ماندگانند... زودا که به [سزای] آنچه انجام می دادند کیفر خواهند یافت (أعراف/ ۱۸۰-۱۷۹) و خداوند از مانند آنها حکایت می کند که: «و گویند: اگر شنیده [یا پذیرفته] بودیم و یا تعقل کرده بودیم در [میان] دوزخیان نبودیم (ملک/ ۱۰) و خدای عزوجل سخن آنان را تصدیق می کند: «پس به گناه خود اقرار می کنند؛ و مرگ باد بر اهل جهنم» (ملک/ ۱۱) «... و [لی] چون نشانه های خدا را انکار کردند [نه] گوششان و نه دیدگانشان و نه دل هایشان به هیچ وجه به دردشان نخورد...» (أحقاف/ ۲۶) و خداوند این چنین کسی را نکوهش می کند به سبب سود نبردن از حواس و عقلی که به او اعطاء شده است (نک. ابن حزم، ۱۹۷۹، ج ۱، ص ۶۷-۶۶).

هرچند درباره تأثیر قرآن و روایات نبوی در ذهن و زبان ابن حزم و تبلور آن در دیدگاه هایش هیچ شک و تردیدی نیست. به گونه ای که، در نظام فکری او، کمتر نظر و اندیشه ای را می توان یافت که از پشتوانه نصوص دینی برخوردار نباشد؛ اما ارجاع به این آیات، نه برای اعلام آن به عنوان منشأ نظریه شناخت، بلکه برای متقاعد کردن دیندارانی است که حجت های عقل را باطل می پندارند؛ اما حجت های قرآن را درست می دانند. او با این آیات، به آنان بطلان و تباهی قول و مذهبشان را یادآوری کرده است (۱۹۷۹، ج ۱، ص ۶۶).

ب. در نظام فکری ابن حزم، به سبب تأثیرپذیری از آیات قرآن، بیان حقایق - هرچه باشد - تنبیهی است که آدمی را با قدرت، علم و تدبیر خداوند هستی، آشنا خواهد کرد. براین اساس او در نظریه شناسایی، هر جا که لازم باشد، به نقش خداوند متعال در ایجاد ابزار و وسایل شناخت، اشاره می کند. وی علم انسان به جمله معارف اولیه را موهبتی الهی و افاضه فضل حق تعالی می داند که بی دریغ به انسان ارزانی داشته است. همان گونه که به عموم فرشتگان، فضائل کاملی را افاضه فرمود و با آن فضائل، آنان را از هر نقص و کاستی کم ویشی، منزه نمود؛ به انسان نیز بدیهت عقل و ادراک حسی را اعطا کرد تا با ابتدای بر آن، به شناخت خالق هستی و پروردگار آن و یگانگی و جاودانگی اش پی برد و بداند هر آنچه غیر اوست، کثیر، مخلوق و مسبوق به عدم اند. آدمی از طریق آن به شناخت صدق رسولان الهی می رسد و صحت بعثت حضرت رسول (ص) را تأیید می کند. این حقایق جملگی رستگاری انسان را رقم می زند. بنابراین خدای هستی که به ملائک فضائل را ارزانی داشت، کمال انسان و سعادت او را در گرو شناخت حقایقی قرار داده، که تنها از این طریق به دست خواهد آمد (۱۹۸۳، a، ص ۲۸۸-۲۸۷).

نتیجه

مطمئناً نظریه معرفت‌شناسی عام ابن حزم، به‌عنوان یکی از نظریه‌های جامع معرفت‌شناسی در تاریخ اندیشه اسلامی به‌شمار می‌رود که مدعی سازگاری اندیشه قرآنی با راه‌های شناخت واقعیت‌هاست. این نظریه همچنین مدخلی برای شناخت اندیشه‌های علمی او؛ یعنی اندیشه‌های اصولی، فقهی و کلامی است. ابن حزم با ارائه این نظریه، که انسجام خاصی با دیگر اندیشه‌هایش دارد، به برخی از اهداف مذهب ظاهری؛ یعنی پرهیز از تقلید و ضرورت پیروی از استدلال و در نهایت، اجتهادورزی افراد در دین دست یافته است. از سویی دیگر او با ارائه این نظریه به مشرعینی پاسخ گفته که به کارگیری علوم اوائل را بدعت در دین به‌شمار می‌آورند.

هرچند در عصر ابن حزم، اکثریت دینداران اندلس را مردمی تشکیل می‌دادند که به سبب رواج اندیشه‌های فقه مالکی، قرآن محوری را با تمسک جستن از قوانین منطوق ارسطویی ناسازگار می‌پنداشتند، اما به تاسی از متکلمین استدلال‌گرا که در استفاده از روش استدلالی راه افراط پیمودند و در تاریخ اندیشه اسلامی به «اهل نظر» معروفند، اقلیتی نیز حتی در پذیرش باورهای مبتنی بر قرآن و سنت، پیروی از استدلال را ضروری می‌دانستند. ابن حزم در نقد بینه‌جویی^{۱۶} نیز با ارائه «نظریه معرفت‌شناسی باور دینی» خود و برخی موضوعات مرتبط با آن، محدودیت‌های استفاده از استدلال‌گروی را، با استناد به آیات قرآن و روایات نبوی مشخص نموده است. در واقع این نظریه روی دیگر نظریه معرفت‌شناسی عام اوست. این دو نظریه با هم تقریری از نظریه استدلال‌گروی اعتدالی را شکل داده و بر بخش اعظمی از نظام فکری ابن حزم دین‌پژوه، پرتو افکنده‌اند. بدین منظور راقم این سطور به‌زودی نظریه اخیر را در قالب مقاله‌ای با همین عنوان ارائه خواهد داد.

یادداشت‌ها

1. Epistemology

۲. در این کتاب، ابن حزم با وجود اختلافات متعددی که با ارسطو دارد، مواد خام منطقی او را در قالب و طرحی نو، اغلب با مثال‌های دینی و فقهی ارائه کرده است تا در خدمت فهم بهتر دین قرار گیرد.

۳. عمر فروخ مقاله‌ای با‌عنوان «نظریه معرفت‌شناسی ابن حزم» دارد که مفاد آن را در کتاب *ابن حزم الکبیر* تکرار کرده است. او از منطقی متفاوت با نگرش مقاله حاضر به معرفی این

- نظریه پرداخته است. ودیع واصف مصطفی و محمد السید الجلیند نیز در آثار خود به برخی جنبه‌های این نظریه پرداخته‌اند (نک. منابع مقاله حاضر).
۴. دیدگاه او در این زمینه تحت عنوان نظریه زبان در کتب و مقالاتی، از سوی محققان عرب زبان معرفی شده است.
۵. امروزه معرفت‌شناسان تقریباً درباره قوای ادراکی اجماع دارند که عبارت‌اند از پنج قوه: باورهای حسی، شهود، حافظه، استدلال عقلی و گواهی (ملکیان، ۱۳۸۸، ص ۷۲۷-۷۰۲).
6. basic
7. classic foundationalism
۸. آنچه ابن‌حزم در این باره مطرح نموده، تقریباً همان است که بعدها آن را رنه دکارت (Rene Deacartes، ۱۶۵۰-۱۵۹۶م) در بحث فریب‌های حواس بیان کرده است (پاپکین و استرول، ص ۲۶۳).
۹. این نکته همان است که مورد توجه مری بیکر ادی (Mary Baker Eddy، ۱۹۱۰-۱۸۲۱م)، بنیانگذار جنبش علم مسیحی قرار گرفت. او بر اساس تأثیر عوامل غیر معرفتی بر معرفت‌شناسی استدلال می‌کند که گناه نیز می‌تواند در معرفت انسان مؤثر باشد (ملکیان، ۱۳۸۸، ص ۵۷۸).
۱۰. این موضوع در مقاله‌ای که در دست تهیه است و احتمالاً با عنوان «معرفت‌شناسی باور دینی ابن‌حزم» چاپ شود، بررسی شده است.
11. reason
۱۲. استدلال‌گروی یا عقل‌گروی معادل عبارت rationalism است.
۱۳. ابن‌حزم علم و معرفت را مترادف می‌داند (نک. مقاله نظریه معرفت‌شناسی ابن‌حزم).
۱۴. این سخن با آنچه ویلیام جیمز آن را «مسئولیت انسان متفکر» می‌نامد و در فرایندی استدلالی بدان می‌رسد شباهت تام دارد (نک. ملکیان، ۱۳۷۹، ص ۱۶-۱۵).
۱۵. بسیاری از مفسران و مترجمان قرآن، برخلاف ابن‌حزم، در این آیه «کتاب» را به معنای «لوح محفوظ» می‌دانند.

منابع

قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند.

- ابن حزم، علی ابن احمد، الإحكام فی اصول الأحكام، الأجزاء الأول و الرابع و الخامس و السادس و السابع، تحقیق احمد محمد شاکر، بیروت، دار الافاق الجديدة، ۱۹۷۹.
- _____، *الأصول و الفروع*، تحقیق و تقدیم و تعليق الدكتور عاطف العراقي، الدكتور سهير فضل الله ابووافية و الدكتور ابراهيم هلال، قاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ۱۴۲۵ق ۲۰۰۴.
- _____، «التقريب لحد المنطق»، رسائل ابن حزم الأندلسي، الجزء الرابع، تحقیق الدكتور احسان عباس، بیروت، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، ص ۳۵۶-۹۰، ۱۹۸۳a.
- _____، «تفسير ألفاظ تجرى بين المتكلمين فی الأصول»، رسائل ابن حزم الأندلسي، الجزء الرابع، تحقیق الدكتور احسان عباس، بیروت، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، ص ۴۱۶-۴۰۷، ۱۹۸۳b.
- _____، «رسالة التوقيف علی شارح النجاة»، رسائل ابن حزم الأندلسي، الجزء الثالث، تحقیق الدكتور احسان عباس، بیروت، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، ص ۱۴۰-۱۲۸، ۱۹۸۷a.
- _____، «رسالة البيان عن حقيقة الايمان»، رسائل ابن حزم الأندلسي، الجزء الثالث، تحقیق الدكتور احسان عباس، بیروت، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، ص ۲۰۳-۱۸۷، ۱۹۸۷b.
- _____، *الفصل فی الملک و الأهواء و النحل*، ۵ مجلد، بیروت، تحقیق، الدكتور محمد ابراهيم نصر و الدكتور عبدالرحمن عميرة، دارالجيل، ۱۹۹۶.
- پاپکین، ریچارد؛ استرول، آورو، کلیات فلسفه، ترجمه و اضافات سيد جلال الدين مجتبوی، تهران، حکمت، ۱۴۰۲ق.
- الجلیند، محمد السيد، (بی تا)، «العقلانية فی منهج ابن حزم»، [بی جا]، نسخه pdf، ص ۱۹۶-۱۶۵،
<http://qspace.qu.edu.qa/bitstream/handle/10576/9544/039412-0005-fulltextpdf?sequence=4>
- خراسانی، شرف الدين، «ابن حزم»، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ص ۳۵۶-۳۴۵، ۱۳۶۹.
- خوانساری، محمد، *منطق صوری*، جلد اول و دوم، تهران، آگاه، ۱۳۶۶.
- صاعد ابن احمد، الأندلسي، کتاب طبقات الامم، نشره و ذیلہ بالحواشی و اردفہ بالروایات و الفهارس، الأب لويس شيخو اليسوعي، بیروت، المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، ۱۹۱۲.
- صفری، وحید، *عقل گرایي و نص گرایي ابن حزم اندلسي: رویکردی انتقادی*، تهران، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۲.

فروخ، عمر، ابن حزم الکبیر: دراسات فی الأدب و العلم و الفلسفة، بیروت، دارلبنان للطباعة و النشر، ۱۴۰۰ق / ۱۹۸۰.

_____، «نظریة المعرفة عند ابن حزم»، مجلة المجمع العلمی العربی، ۲:۲۳، ص ۲۱۸-۲۰۱، ۱۳۶۷ق / ۱۹۴۸.

_____، «ظاہریه»، تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱، م.م. شریف، ترجمه دکتر احمد احمدی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ص ۴۰۴-۳۸۷، ۱۳۶۲.

ملکیان، مصطفی، معرفت شناسی (شناخت شناسی)، با همکاری و مساعدت معاونت پژوهشی دانشکده الهیات دانشگاه امام صادق، ۱۳۸۰. نسخه pdf، bidgoli1371.blogfa.com/cat-18.aspx

_____، ایمان و تعقل، درس گفتارهای فلسفه دین، به کوشش سید علی رضا صالحی و سید محمد حسین صالحی، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۸.

ودیج و اصف مصطفی، ابن حزم و موقفه من الفلسفة و المنطق و الأخلاق، ابوظبی، المجتمع الثقافي، ۱۹۹۹.

Arnaldez, R., "IBN HAZM" *Encyclopaedia of Islam*, Vol. III, pp790- 799, Leiden / London – Brill/ Luzac & Co., 1986