

نوآوری‌های ابن حزم در منطق و کاربردهای آن در دین پژوهی او

* شکوفه فخاری

** نجف یزدانی

*** فخرالسادات علوی

چکیده

ابن حزم، فقیه، فیلسوف و منطق‌دان غرب جهان اسلام در قرن پنجم هجری و در روزگار سخت علوم عقلی، از پیشگامان دفاع از منطق است که با روش خاص بهره‌گیری از آیات و روایات و با استناد به احکام دینی در ضمن مباحث منطقی، تلاش کرد سازگاری منطق با دین را نشان دهد. وی از لحاظ محتوایی نیز دست به نوآوری زده و در برخی مباحث مانند اقسام دلالت، تقسیم‌بندی اسما و قضیه‌شناسی، بدون وام گرفتن از دیگران و با استفاده از اصطلاحات و روش خاص خود، به تبیین نکات ظریف منطقی و سپس کاربردهای آن‌ها در تحلیل داده‌های دینی پرداخته است. وی در بحث دلالت، ضمن پیوند دادن مبحث الفاظ با جزئی و کلی، به دیدگاه خود مبنی بر حجیت ظواهر دین نزدیک می‌شود. همچنین با بیان اقسام اسم و تعریف آن‌ها، زمینه را برای ورود به اسمای الهی فراهم کرده و از این بحث در توفیقی بودن اسما و صفات الهی کمک می‌گیرد. ابن حزم در قضیه‌شناسی نیز با نوآوری در مباحث مربوط به تمایز جملات خبری از انشایی توانست طرح نوینی در تحلیل آموزه‌های دینی دراندازد. این نوشتار افزون‌بر تبیین نوآوری‌های ابن حزم در مسائل منطقی، با روش توصیفی - تحلیلی به توضیح کاربردهای این دیدگاه‌ها می‌پردازد.


واژگان کلیدی: ابن حزم، منطق، التقرب لحد المنطق.

sh.fakhari6@gmail.com

*. کارشناسی ارشد فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه میبد

** . استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه میبد (نویسنده مسئول)

yazdani4321@meybod.ac.ir

 orcid.org/0000-0003-4659-4343

f.alavi@meybod.ac.ir

***. استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه میبد

مقدمه

علی بن احمد بن سعد بن حزم الظاهری^۱ ملقب به ابومحمد، از فقها، فلاسفه و منطق دانان غرب جهان اسلام در سال ۳۸۴ق در قرطبه دیده بر جهان گشود (خراسانی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۳۴۵). ابن حزم در منطق، روشی نزدیک به منطق نگاری نه بخشی^۲ را به کار گرفته است، هرچند در طرح برخی مباحث، نسبت به منطق نگاران نه بخشی دیگر، تفاوت هایی وجود دارد. بخش نخست آن مبحث «ایساغوجی» یا «مدخل منطق» است. بخش دوم «کتاب اسماء مفرده» است که آن را معادل با «قاطیغوریاس» یا «مقولات ده گانه» می داند و پس از بیان دو مقدمه که شامل احکام جملات انشایی، اجزای جمله و حمل جوهری و عرضی است، به صورت مفصل به مقولات ده گانه می پردازد. بخش سوم کتاب ابن حزم «کتاب الاخبار» است که همان «العباره» و بحث از قضایایی است که محتمل صدق و کذب هستند. بخش چهارم کتاب وی، کتاب «برهان» نام گذاری شده است که در بردارنده چهار کتاب از منطق نه بخشی ارسطو، یعنی قیاس، برهان، جدل و مغالطه است. پس از آن، کتاب بلاغت - که در حقیقت به منزله خطابه است - و کتاب شعر قرار دارد که به پیروی از ارسطو به بیان آن ها پرداخته است. به این ترتیب با به شمار آوردن مدخل کلیات خمس، نه بخش را می توان در اثر ابن حزم مشاهده کرد: ۱. المدخل؛ ۲. کتاب الاسماء مفرده؛ ۳. الاخبار؛ ۴، ۵، ۶ و ۷. کتاب البرهان (قیاس، برهان، جدل و مغالطه)؛ ۸. کتاب البلاغه؛ ۹. کتاب الشعر.

میراث منطقی ابن حزم با این نوآوری های شکلی پایان نمی یابد. وی به لحاظ محتوایی نیز میراثی درخور نگرش از خود به یادگار گذاشته است. با وجود این ها، هرچند نسبت به آرای وی در حوزه معرفت شناسی و عقل گرایی و نسبت آن با نص گرایی کارهایی انجام گرفته است (ر.ک: صفری، ۱۳۹۲؛ مرادی و جلالی، ۱۳۹۵، ص ۱۹-۴۲)، اما نسبت به اصل دفاع او از منطق در روزگار سخت علوم عقلی، و دیدگاه های نوآورانه اش در کتاب یاد شده - با وجود بهره برداری هایی که وی از این نوآوری ها در شیوه تحلیل برخی آموزه های دینی می کند - در فارسی هیچ اثری یافت نشد و به این ترتیب می توان نوشتار حاضر را از این منظر، کاری نو و بدیع به شمار آورد. این پژوهش اولاً به دنبال تبیین و تحلیل دیدگاه ها و نوآوری های منطقی ابن حزم است و ثانیاً در پی تحلیل آثار این دیدگاه ها در شیوه تبیین وی از آموزه های دینی است. بازخوانی دیدگاه های ابن حزم، نقش اندیشمندان آن دوران در گسترش علوم گوناگون از جمله منطق را نشان می دهد.

۱. مشروعیت‌بخشی به مسائل منطق و تلاش برای نشان دادن سازگاری آن با دین

پیشگامی ابن‌حزم در دفاع از منطق و برخورد او در نشان دادن سازگاری منطق با شریعت را می‌توان از جمله مهم‌ترین نوآوری‌های وی به‌شمار آورد. مسئله مهم در زمان ابن‌حزم، نسبت علوم عقلی و غیردینی با شریعت و معارف دینی است که براساس پندارهای نادرست برخی، منطق و سایر علوم عقلی، مخالف با دین شمرده می‌شد.^۴ بیشتر مردم آندلس در زمان وی نگاه دشمنانه‌ای به این علوم (عقلی / غیردینی) داشتند و حتی بسیاری از علمای نحو، با وجود این علم (نحو)، نیازی به منطق نمی‌دیدند (صادقی، ۱۴۰۰، ص ۲۹). در این شرایط است که ابن‌حزم با هدف اصلی دفاع از منطق، تصمیم به نگارش اثری با عنوان «التقريب لحد المنطق و المدخل اليه بالالفاظ العامية والامثلة الفقهية»^۵ می‌گیرد که ضمن رفع ناسازگاری منطق با دین، به کارگیری آن را سبب استوار شدن اعتقادات دینی می‌داند.

ابن‌حزم نخست در مقدمه کتاب به گروه‌های گوناگونی اشاره کرده که مخالف این‌گونه آثار بوده‌اند و تلاش می‌کند دلیل‌های آن‌ها را مورد نقادی قرار دهد (ابن‌حزم، ۱۹۸۱ الف، ص ۹۸-۹۹). یکی از این ادله که با توجه به چارچوب‌های تفکر جزمی مخالفان منطق، شاید به‌نوعی مهم‌ترین دلیل آن‌ها نیز باشد، آن است که «سلف صالح» به منطق نپرداخته‌اند؛^۶ پاسخ ابن‌حزم به این پرسش آن است که بسیاری از علوم دیگر مانند نحو نیز در زمان سلف صالح مطرح نبوده‌اند، اما ناگزیر به وضع قواعد نحو پرداخته شده است؛ چرا که ناآشنایی با قواعد نحو بر فهم و معنا اثر می‌گذارد و این قواعد کمک می‌کند تا معانی کلام الهی و نیز احادیث پیامبر ﷺ بهتر فهمیده شود. البته سلف صالح به‌سبب دسترسی به شخص پیامبر ﷺ از این علوم بی‌نیاز بودند؛ اما خلف و متأخران باید برای جلوگیری از خطا به این علوم بپردازند (همان، ص ۹۴-۹۵). همچنین ابن‌حزم در مقدمه کتاب، به انواع چهارگانه وجود عینی، ذهنی، لفظی و کتبی اشاره کرده است و در توضیح آن‌ها از آیات قرآن نیز گواهی می‌آورد (همان، ص ۹۵-۹۶). وی با این مطلب درصدد است به‌نوعی مبنای منطق را با حکمت الهی پیوند داده و از اساس، آن را با فعل الهی گره زند.

راهبرد دیگر او در دفاع از منطق، استفاده از آیات، احادیث نبوی و مثال‌های کلامی و فقهی در بخش‌های مختلف کتاب خود است (همان، ص ۳۰ و نیز ر.ک: همان، کتاب البرهان و کتاب العبارة). روشی که می‌توان آن را سرآغاز پیوند معارف دینی و منطق دانست (رشر، ۲۰۰۵، ج ۱، ص ۱۸۲). در واقع وی تلاش می‌کند سازگاری و جمع‌پذیری منطق و دین را برای همگان فهم‌پذیر گرداند. اهمیت روش وی هنگامی روشن می‌شود که بدانیم تقریباً در همان دوره، در شرق جهان اسلام ابن‌سینا بیشتر از مثال‌های

طبی (و گاهی مثال‌های خنثی) استفاده کرده است؛ ولی ابن حزم با به‌کارگیری مثال‌های کلامی و فقهی و استفاده از برخی نتایج آن در این کتاب و آثار دیگرش، به‌نوعی کاربردی بودن منطق را نشان داد و حکایتگر این پیام است که می‌توان در پرتو منطق، به تصحیح و اثبات عقاید دینی اقدام کرد. در همین راستا اصطلاحات وی در عالم غرب اسلام با بسیاری از اصطلاحات شرق جهان اسلام متفاوت است. نوآوری وی در این مسیر، تلاش برای آسان‌سازی، فهم‌پذیری و به‌نوعی کاربردی کردن منطق است. وی در رساله‌ای با عنوان «تفسیر الفاظ تجری بین المتکلمین فی الاصول» (ابن حزم، ۱۹۸۱ ج، ص ۴۰۹-۴۱۰) نیز تلاش می‌کند با بیان و تعریف برخی اصطلاحات منطقی که کاربردهای فقهی و کلامی دارد، به ادعای سازگاری و نزدیکی این دو علم دامن زند. همچنین وی برخلاف شیوه علمی شرق جهان اسلام، از مثال‌های رمزی و صوری پرهیز کرده است^۷ و از مثال‌های روز و احکام شرعی استفاده می‌کند، تا با این کار نیاز به منطق را در امور عملی و دینی نشان دهد. در این زمینه، ابن حزم را می‌توان پیش‌تاز و افرادی همچون غزالی را پیرو روش او دانست. غزالی بیشتر در بحث قیاس از مثال‌های فقهی بهره برده می‌برد (غزالی، ۱۹۹۳، ص ۱۲۵)، در حالی که بهره‌گیری از آیات و مثال‌های دینی و کاربرست منطق در شرع، در روش ابن حزم در کل کتابش نمود دارد.

به‌طورکلی ابن حزم نگاه منفی به علوم اوائل یونانی نداشته و همه آن‌ها را سودمند و برهانی می‌داند. وی به‌طور خاص توجه ویژه‌ای به منطق دارد؛ چراکه بررسی علم منطق را برای شناسایی امور حقیقی لازم می‌داند (ابن حزم، ۱۹۸۱ ب، ص ۷۲).

۲. نوآوری‌های ابن حزم در منطق و کاربرست‌های دینی آن

اهمیت ابن حزم را باید در شرایط و دورانی دید که با وجود مخالفت‌ها، وی افزون‌بر منطق‌نگاری، تلاشی در راستای بهره‌گیری از منطق در مطالب دینی و کلامی دارد. در ادامه به برخی از دیدگاه‌های منطقی خاص وی و کاربرست‌های آن پرداخته می‌شود:

۲-۱. تقسیم‌بندی ابن حزم در مبحث دلالت و کاربرست آن در حجیت ظواهر دینی

ابن حزم، الفاظ را به دو دسته «بی‌معنا» و «معنادار» تقسیم می‌کند و از دیدگاه وی اصوات معنادار با دو قسم «طبیع» و «قصد» بر معنایی دلالت می‌کنند.^۸ دلالت بالطبع از نظر ابن حزم شامل همه صداهایی است که از حیوانات شنیده می‌شود، مانند دلالت بانگ خروس بر سحر، و نیز شامل صداهایی مانند فرو ریختن بنا و

کوبیدن مس می‌شود که به جهت عادت برای ما شناخته شده است (همو، ۱۹۸۱ الف، ص ۱۰۵).

قسم دوم از الفاظ معنادار، دلالت بر قصد نام دارد که دارای معنا و مفهوم مشخص بوده و همان لغاتی است که در گفت‌وگوهای روزانه، نامه‌نگاری، نوشتن کتاب و رسالات و مانند آن استفاده می‌شود و مراد گوینده یا نویسنده توسط این الفاظ به مخاطب منتقل می‌شود (همان، ص ۱۰۶). ابن‌حزم الفاضلی که دلالت قصدی دارند را به دو بخش تقسیم کرده است که در واقع به مبحث جزئی و کلی اشاره می‌کند. قسم نخست لفظی است که بر یک شخص واحد دلالت دارد، مانند زید، عمر و این کتاب. به‌باور ابن‌حزم این الفاظ تنها برای فردی که آن‌ها را بر زبان می‌راند معنادار است و صرف الفاظ این اسامی، حدود خودش را معین نمی‌کند. قسم دوم الفاضلی هستند که بر بیش از یک شخص دلالت دارند. دلیل ابن‌حزم برای مهم بودن الفاظ کلی در منطق از تفاوت اشتراک معنوی و لفظی الفاظ برمی‌خیزد (همان، ص ۱۰۶-۱۰۷). ابن‌حزم در توضیح لفظ جزئی به‌گونه‌ای سخن می‌گوید که به بحث تشخیص در فلسفه اسلامی نزدیک می‌شود. وی ذیل الفاظ جزئی با نگاه به خارج، هر یک از امور مرکب از اجزا را در دنیای خارج، مشخص و جدای از دیگری دانسته و با مثال‌های خود آن‌ها را یک شخص می‌نامد؛ مانند یک مرد، یک سنگ، و هر چیزی که به نحوی از غیر خود متمایز باشد. بنابراین، هرگاه سخنی از شخص و اشخاص به میان آمد، مقصود همین الفاظ است (همان، ص ۱۰۶). این مطلب به این نکته اشاره می‌کند که هویت، یا همان تشخیص، عینی است که ذاتاً بر موارد متعدد صدق‌پذیر نبوده باشد (طباطبایی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۹۶).

پس از این توضیحات، نوآوری‌های ابن‌حزم در بحث دلالت را این‌گونه می‌توان برشمرد:

۱. دلالت طبعی از دید ابن‌حزم، تنها قسم لفظی آن را دربر می‌گیرد و دلالت طبعی غیرلفظی که در اثر کیفیات نفسانی بر جسم ایجاد می‌شود، مانند زردی چهره بر اثر ترس، در تعریف ابن‌حزم نیامده است.
۲. دلالت بالقصدی که ابن‌حزم در سخنان خود آورده در حقیقت همان دلالت وضعی لفظی است؛ یعنی الفاضلی که برای قصد و هدف معین وضع شده‌اند. درحقیقت ابن‌حزم از میان اقسام دلالت، تنها به بیان دلالت طبعی لفظی و دلالت مطابقت یا قصدی که قسمی از دلالت وضعی لفظی است پرداخته و از سایر اقسام سخنی به میان نیاورده است.
۳. نکته مهم دیگر آن است که ابن‌حزم در تعریف خود هیچ اشاره‌ای به اقسام دلالت وضعی - دلالت مطابقی، تضمینی و التزامی - ندارد، درحالی‌که این تقسیم‌بندی پیش از ابن‌حزم نیز دیده می‌شود.
۴. سه‌رودی در حکمة الاشراف دلالت مطابقی را «دلالت بالقصد»، دلالت تضمینی را «دلالت

حیطه» و دلالت التزامی را «دلالت تطفل» نامیده است (سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۱۴) و از این نام‌گذاری درمی‌یابیم معنایی که ابن حزم برای دلالت بر قصد بیان می‌کند، عام‌تر از معنایی است که شیخ اشراق آورده است؛ زیرا دلالت مطابقی یک قسم از دلالت وضعی لفظی است و سهروردی آن را معادل دلالت بالقصد قرار داده است. همچنین دلالت توطای خواجه و دلالت بالقصد ابن حزم دارای معنای یکسان است و تعبیری که خواجه طوسی برای دلالت طبعی در نظر دارد به تعبیر ابن حزم نزدیک است و آن را شامل صداهای حیوانات می‌داند که گاه این صداها میان انسان‌ها و حیوانات مشترک است؛ مانند صداهایی که هنگام ترس از حیوانات و انسان‌ها شنیده می‌شود (ر.ک: طوسی، ۱۳۶۱، ص ۷).

۵. از تحلیل سخن ابن حزم به دست می‌آید که وی جزئی و کلی را اقسام دلالت قصدی یا همان وضعی لفظی دانسته و دو مبحث «الفاظ» و «جزئی و کلی» را از هم جدا نکرده است؛ در حالی که در دیگر آثار منطقی، مبحث الفاظ (که بخش دلالت، جزئی از آن به‌شمار می‌رود) و مبحث جزئی و کلی که بیشتر ناظر به مفهوم است، به صورت مستقل مورد بررسی قرار می‌گیرند. بنابراین ابن حزم بدون وام گرفتن از ارسطو و ابن سینا دلالت را بر جزئی و کلی تقسیم می‌کند که خود قسمی مستقل در مبحث مدخل منطق به‌شمار می‌رود.

کار بست نوآوری ابن حزم در مبحث دلالت و حکایت‌های آن را می‌توان در حجیت ظواهر دینی و پرهیز از تأویل مشاهده کرد. ابن حزم با استناد به آیات قرآن (نساء: ۴۶ و طه: ۹۹-۱۰۰) تنها ظاهر نص را معتبر دانسته و هرگونه وجه دلالتی دیگر را نادرست می‌شمرد؛ چراکه او عدول از ظاهر را، تحریف کلام الهی می‌داند. وی با تکیه بر آیه «یا ایها الذین آمنوا لا تقولوا راعنا وقولوا انظرونا واسمعوا ولیلکافرین عذاب الیم» (بقره: ۱۰۴) که در آن از به‌کارگیری واژه «راعنا» به جای «انظرونا» منع شده است، نتیجه می‌گیرد عدول از ظاهر معنای لفظ، امری نادرست و تجاوز به حدود الهی است؛ با اینکه این دو واژه به یک معناست (ابن حزم، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۴۱-۴۳). گویا به همین جهت است که ابن حزم در بحث دلالت بالقصد، بر روی قصد و اراده تأکید دارد و نیز وی برخلاف منطقدانان دیگر، به دلالت التزامی اشاره و توجهی نکرده است. به نظر می‌رسد دلالت التزامی راه را برای تأویل و تفسیرهای فراتر از ظاهر فراهم می‌کند و ابن حزم در راستای تأکید بر ظواهر دین، به بحث دلالت التزامی وارد نمی‌شود.

۲-۲. تأکید ابن حزم بر بحث اسما و استفاده کلامی آن در توصیف خداوند

یکی دیگر از دیدگاه‌های ابن حزم، تقسیمات او برای اسما و استفاده کلامی او از این بحث است. از نگاه

وی، الفاظ کلی بر مسماهای خود به پنج صورت اطلاق می‌شوند:

(أ) الفاظ متواطی: گاه دو مسمای هم از لحاظ اسم و هم از لحاظ تعریف (حقیقت) باهم مطابق دارند، مانند حیّ و حیّ که مفهوم و مسمای آن‌ها کاملاً یکسان بوده و بر هم منطبق‌اند. این نوع الفاظ را می‌توان «الفاظ متفقه» نیز نامید (ابن‌حزم، ۱۹۸۱ الف، ۱۳۴).

(ب) الفاظ مختلفه: گاه دو مسمای هم در لفظ و هم در حقیقت با هم مخالف و مباین هستند، مانند انسان و حمار (همان).

(ج) اسمای مشترکه: گاهی نیز دو چیز تنها در لفظ یکسان‌اند، اما در حقیقت متفاوت‌اند. وجود این نوع الفاظ سبب مغالطات و اشتباهات منطقی در مناظرات است که دو طرف مناظره هرکدام موضوع واحد را در معنایی متفاوت با دیگری به کار می‌برد (همان) این قسم همان الفاظ مشترک لفظی است.

(د) اسمای مترادفه: گاهی نیز دو مسمای تنها در لفظ با یکدیگر مخالف هستند، اما در حقیقت و معنا یکسان‌اند، مانند الفاظ شیر، هیصار و آسد که هر سه به حیوان درنده‌ای در جنگل دلالت می‌کنند (همان، ۱۳۵).

(ه) اسمای مشتقه: الفاظی که با وجود تفاوت با یکدیگر از جهت اسم، حقیقت و معنا، در یک صفت با هم مشترک‌اند؛ خواه این صفت مشترک امری نفسانی، خواه جسمانی، خواه شکل و صورت و یا از حالات باشد، مانند اشتراک صفت سفیدی در لباس سفید، گل سفید و انسان سفید پوست با اینکه با یکدیگر از لحاظ لفظ، حقیقت و معنا متفاوت‌اند (همان).

از دیدگاه وی، اسمای خاص به‌گونه‌ای وضع شده‌اند که تنها بر مسمای خود و یا چند شخص از یک نوع معین اطلاق شوند و میان افراد مختلف تمایز ایجاد کنند. این دسته از الفاظ نزد علمای نحو «اعلام» نام دارند.

ابن‌حزم با این مقدمه وارد بحث اسمای الهی می‌شود. وی معتقد است اسمای خداوند جزء اعلام بوده و نمی‌توانند جزء اسمای مشتقه باشند. صفات فعل خداوند نیز مشتق از مبدأ فعل هستند؛ مانند محیی، ممیت، رزاق که از عوارض حادث آفرینش‌اند، نه از حوادث ذات؛ چرا که خداوند از وقوع هر حادثی مبرا است (همان، ص ۱۳۶). از سخن ابن‌حزم برمی‌آید که بین صفات خدا و انسان اشتراک لفظی وجود داشته و برای هردو اسمای مشابهی به کار می‌روند. در بحث‌های کلامی خود نیز اشاره می‌کند که صفات خداوند، مانند علم، در هیچ حد، جنس و امر دیگری با علم مخلوقات نقطه مشترکی ندارد (همو، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۲۹۲) وی با این توضیح و با کمک گرفتن از بحث‌هایی که در کلیات خمس و بحث حد دارد، زمینه را برای اعتقاد خود مبنی بر ناتوانی بشر از شناخت خداوند و در نتیجه، توقیفی بودن اسما و

صفات او فراهم می‌سازد. ابن حزم در تعریف حی می‌گوید حی عبارت است از حساس متحرک به حرکت ارادی. این تعریف جامع همه مواردی است که برشمردیم و این مفهوم در همه آن‌ها موجود است (همو، ۱۹۸۱ الف، ص ۱۱۵). اما در صورت ادعای جامعیت تعریف حی و اختصاص آن به حیات حیوانی، درباره حیات خداوند چه باید گفت؟ در پاسخ به این پرسش است که ابن حزم می‌گوید هر معنایی که برای حیات و سایر صفات کمالی تعریف می‌کنیم، بر خداوند حمل‌پذیر نیست؛ زیرا حقیقت صفات کمالی او برای ما درک‌شدنی نیست. به عبارت دیگر اینکه چطور معنای حیات با حرکت ارادی و ادراک جزئی معنا می‌شود، و با این حال خداوند با وجود عدم حرکت و ادراک جزئی، حی خوانده می‌شود. ابن حزم می‌گوید حیات در خداوند شناخت‌ناپذیر است و به جهت توقیفی بودن اسمای الهی، نمی‌توان در آن‌ها دخل و تصرف داشت؛ بنابراین، صرفاً به جهت پیروی از قرآن، خداوند را به حی بودن توصیف می‌کنیم (همان، ص ۱۳۹). در واقع صفات خداوند ذیل اجناس و انواع قرار نگرفته و اتصاف خداوند به این اسماء و صفات، به جهت تبعیت از نص است (همان، ص ۱۶۴) گفتنی است که نگاه ابن حزم به صفات براساس زمان او و اصالت ماهیت باید فهم شود، وگرنه از منظر اصالت وجود، می‌توان صفات را مشترک معنوی دانست که بر خداوند و غیر او با درجات و مراتب مختلف اطلاق‌پذیر است؛ اما دیدگاه ابن حزم درباره صفات خداوند به تعطیل عقل در این باره می‌انجامد.

۳-۲. نوآوری ابن حزم در قضیه‌شناسی و کاربرست آن در تحلیل تعابیر دینی

ابن حزم با تقسیم لفظ به مفرد و مرکب می‌گوید: «مرکب لفظی است که خبر صحیحی را افاده می‌کند، مانند "زید امیر" یا "الانسان حی" و نظایر آن. همه انواع مرکب از نظر ابن حزم پنج قسم‌اند که عبارت‌اند از: "خبر"، "استخبار یا همان استفهام"، "ندا"، "آرزو یا تمنا" و "امر"» (ابن حزم، ۱۹۸۱ الف، ص ۱۳۶). در چهار قسم کلام استفهامی، ندا، آرزو و تمنا، احتمال صدق و کذب وجود ندارد و نمی‌توان در اقامه براهین از آن‌ها بهره برد (همان، ص ۱۳۷). دلیل عدم اتصاف جملات انشایی به صدق و کذب این است که در این جملات دو نسبت ذهنی و خارجی^۹ وجود ندارد و از این دست سخنان به خودی خود، تنها دارای یک نسبت هستند و مطابقت و عدم مطابقت نسبت ذهنی با نسبت خارجی که در معنای صدق و کذب وجود دارد، در جملات انشایی معقول نیست (ملکشاهی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۲۰۴).

نکاتی که ابن حزم درباره تمایز این جملات بیان کرده و محل بحث منطقدانان در دوره‌های بعد قرار گرفته است، نشان‌دهنده نوآوری وی در این زمینه است. نویسنده بعد از اشاره و توصیف نکات ابن حزم

درباره تمایز یادشده، به تبیین کاربرد آن در دین‌شناسی ابن‌حزم خواهد پرداخت.

الف) یکی از نوآوری‌های ابن‌حزم در بحث قضایا آن است که برخی از جملات چهار قسم آخر - که بعداً انشایی نامیده شده‌اند - می‌توانند دارای معنای خبری باشند. برای نمونه ابن‌حزم بیان می‌کند که گاهی فعل امر متضمن خبر است، مانند زمانی که گفته می‌شود: «این چنین کن» لازمه معنای آن این است که تو مجبور هستی فلان کار را انجام بدهی (ابن‌حزم، ۱۹۸۱ الف، ص ۱۳۷). یا جملات ندایی و تمنایی نیز متضمن خبر هستند، زیرا نشانگر اشتیاق فرد است به آنچه در تمنای اوست (همان). در حقیقت گاهی جملات انشایی، در بردارنده معنایی خبری هستند که در آن صورت می‌توان آن‌ها را صادق یا کاذب دانست (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۱۳).

از نگاه ابن‌حزم، حتی اگر جملات دعایی، به وجه نادرستی از اشتیاق ادا گردد؛ کذب است، مانند زمانی که فرد سالمی دعا کند: «خدایا مرا تندرست گردان» و درست آن است که گفته شود «خدایا تندرستی مرا مستدام بدار» و همچنین اگر در جملات استفهامی از امر نادرستی پرسش شود نیز کذب است، مانند زمانی که پرسیده می‌شود: «چرا در زمستان هوا به شدت گرم است؟» (ابن‌حزم، ۱۹۸۱ الف، ص ۱۳۷). به همین دلیل بعدها گفته شده برخی جملات انشایی با دلالت التزامی از خبری حکایت کرده و در نتیجه صدق و کذب می‌پذیرند؛ از این رو منطق‌دانان بعدی، هنگام تعریف جملات خبری، قید «لذاته» را به تعریف افزودند، تا این مطلب آشکار شود که جملات خبری ذاتاً پذیرای صدق و کذب هستند، ولی جملات انشایی ذاتاً متصف به صدق و کذب نشده و تنها به سبب مدلول‌های التزامی‌شان صدق و کذب را می‌پذیرند (مظفر، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۰۶-۲۰۷).

ب) نکته مهم دیگر اینکه ابن‌حزم برخلاف دیگر منطق‌دانان، جملات سوگند، تعجب، شرط و تردید را از اقسام جملات انشایی به‌شمار نمی‌آورد. وی این گمان را نادرست می‌پندارد و علت ادعای خود را چنین بیان می‌کند که همه این جملات نام‌برده به جملات خبری بازمی‌گردند؛ زیرا سوگند در واقع از اراده آدمی برمی‌خیزد که حکایتگر پیمانی سخت با پروردگار است.^{۱۰} اخباری بودن جملات شرطی، شک و تردید نیز پوشیده نیست و هر کدام در واقع پیام‌آور مقصود گوینده آن است و جملات تعجبی نیز خبری از امر شگفت‌آور می‌دهند (ابن‌حزم، ۱۹۸۱ الف، ص ۱۳۸).

نکاتی که ابن‌حزم بیان کرده مربوط به بحث تمایز جملات خبری از انشایی، به لحاظ پذیرش صدق و کذب است. ابن‌حزم قضیه را جمله خبری متصف به صدق و کذب می‌داند و پذیرش صدق و کذب را ملاک تمایز جملات خبری از انشایی بیان کرده است، اما با این حال این ملاک را به چالش کشیده و

جمالتی را آورده است که حامل خبر بوده و معنایی را می‌رسانند که پذیرای صدق و کذب است. سخن ابن حزم درباره سوگند و قسم، حکایت از بحث «افعال گفتاری» دارد؛ جملاتی که از لحاظ تحلیل معنایی حکایت از تحقق امری دارد. امروزه «آستین» و شاگرد وی «سرل» فلاسفه تحلیلی سرشناس معاصر، به تحلیل این‌گونه جملات پرداخته و برای آن‌ها نام «فعل گفتاری / گفته‌های انجامگر»^۱ نهاده‌اند، زیرا این جملات در حقیقت فعل هستند، نه خبر از امری (استرول، ۱۳۸۷، ص ۲۷۲). زبان در ادای این‌گونه جملات، نقش گفتاری و بیان امر ندارد؛ بلکه حکایت از انجام کاری دارد. هرچند برخی از منطق‌دانان قرن هفتم، مانند ابوالفضائل افضل‌الدین خونجی (۶۴۶-۵۹۰ق) به تحلیل این نوع جملات پرداخته است (ر.ک: خونجی، ۱۳۸۹، ص ۲۳)؛ اما گویا پیش از خونجی، ابن حزم به این بحث اشاره کرده است. توجه به توضیحات بیان شده، ما را به این نتیجه رهنمون می‌سازد که ابن حزم نیز تمایز جملات براساس ملاک صدق و کذب‌پذیری را مدنظر داشته، اما به دلیل ناکارآمدی این ملاک، برخلاف دیدگاه مشهور، برخی از جملاتی که ظاهراً در دایره جملات انشایی هستند (سوگند، تعجب، شرط و تردید) را به جملات خبری تأویل می‌دهد که حکایت از تحقق فعلی است.

ج) مطلب دیگر ابن حزم در بحث گزاره‌ها، توجه به گوینده و اراده اوست. ابن حزم می‌گوید گروهی گمان کرده‌اند که دسته‌ای از خبرها وجود دارند که صدق و کذب در آن‌ها راه ندارد؛ مانند خبر صادقی که شخص هذیان‌گو، بدون قصد آن را ادا کند، مثلاً بگوید لا إله إلا الله. ابن حزم این دیدگاه را نادرست دانسته و به عقیده وی، مخبر کسی است که خبری را از روی قصد و اراده دهد و صدق و درستی خبر هم براساس گوینده آن سنجیده می‌شود و باید متضمن قصد و اراده مخبر باشد. بنابراین آنچه که بیهوده‌گویی از روی هذیان بگوید خبر شمرده نمی‌شود، زیرا فاقد قصد و اراده است^{۱۱} (ابن حزم، ۱۹۸۱ الف، ص ۱۳۸).

در سخن ابن حزم درباره «خبر» نکته‌ای وجود دارد که شیخ‌الرئیس نیز از جهت دیگری به آن اشاره کرده است. ابن سینا برخلاف پیشینیان، خبر را چنین تعریف می‌کند: «خبر مرکب تامی است که به گوینده آن در آنچه گفته است "صادق" و یا "کاذب" گفته می‌شود» آنچه از سخن بوعلی دانسته می‌شود این است که وی در تشخیص جملات خبری، صادق و کاذب بودن گوینده آن را ملاک قرار داده است و گوینده نیز در تعریف و شناخت خبر وارد شده است (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۱۳).

حاصل سنجش دیدگاه ابن‌حزم و ابن‌سینا این نتیجه را در پی دارد که هر دو، ملاک تشخیص جملات خبری را براساس گوینده آن می‌دانند.

کاربست‌های دینی بحث قضایا از دیدگاه ابن‌حزم

الف) تحلیل اوامر به کار رفته در دین

برخلاف منطق‌دانان دیگر که منطق ارسطویی را منطق اخبار دانسته و بیشتر به جملات خبری پرداخته‌اند، ابن‌حزم توجه زیادی به انشا و به‌ویژه جملات امری دارد. از آنجاکه این بحث به لحاظ فقهی دارای اهمیت بوده است، وی به تفصیل به اقسام جملات امری می‌پردازد:

۱. برخی از اوامر دارای وجوب الزامی هستند و لزوم در آن‌ها عنصر اصلی شمرده می‌شود که بدون دلیل نمی‌توان برای آن‌ها معنای دیگری در نظر گرفت، به بیانی روشن‌تر معنی حقیقی و اصلی امر، وجوب الزامی است که نمی‌توان آن را بر معنای دیگری حمل کرد، مگر آنکه دلیلی برهانی وجود داشته باشد و دوطرف اختلاف آن را به‌عنوان دلیلی برهانی بپذیرند.

۲. پاره‌ای دیگر بر ترغیب دلالت دارند و الزامی در آن‌ها نیست.

۳. بعضی دیگر از اوامر اجازه انجام فعلی را دارا هستند، اما بر ترک آن امر ترجیح دارند، مانند احکام مکروه موجود در دین.

۴. برخی دیگر معنای بیزاری را می‌رسانند، مانند زمانی که گفته می‌شود: «هر چه می‌خواهی بکن» درحالی‌که امر از شخص مأمور راضی و خشنود نیست.

۵. گاه جملات امری حکایتگر تهدید و بیم هستند، مانند «اعملوا ما شئتم» (فصلت: ۴۰).

۶. برخی دیگر از اوامر به معنای تحقیر و درهم کوفتن است، مانند «ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ» (دخان: ۴۹).

۷. گاهی عبارت امری به معنای تقریر است، مانند اینکه به عاصی گفته شود: «تورا نهی کردم، اینک در انتظار باش و بکش آنچه را که به تو خواهد رسید».

۸. پاره‌ای دیگر از اوامر به معنای منسوب کردن کسی به ناتوانی است، مانند آیه «قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا» (الاسراء: ۵۰).

۹. گاهی نیز به معنای دعاست، مانند «دور باش» یا «زیر گل برو».

۱۰. گاه به معنای زجر است مانند «قَالَ اخْسَئُوا فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ» (مؤمنون: ۱۰۸).

۱۱. گاهی نیز دلالت بر تکوین دارد، مانند «کن فیکون» (در آیاتی همچون آل عمران: ۴۷ و ۵۹؛ نحل: ۴۰؛ یس: ۸۲ و ۷۳؛ انعام: ۷۳) این معنا تنها مختص خداوند است که بر هر چیزی اراده کند، انجام خواهد شد و حکم به نابودی هر چیزی دهد، بی‌گمان تباه می‌گردد.
۱۲. پاره‌ای دیگر از اوامر به نهی دلالت دارند و به ترک امری فرمان می‌دهند، مانند زمانی که شخصی به شخص دیگر که پیش‌تر او را از انجام کاری نهی کرده است بگوید: «آنچه گفتم به‌جای آر، به زودی می‌بینی که چه خواهد شد».
۱۳. آخرین بخش امر به تعجب دلالت دارد، مانند اینکه گفته شود، «احسن بزید» که به‌معنای «ما احسنه» است (ابن حزم، ۱۹۸۱ الف، ص ۱۳۹-۱۳۸).

ب) تحلیل ماده احکام فقهی

استفاده دیگر ابن حزم در بحث از مواد قضایاست. او برای مواد قضایا تعبیر «عناصر» را به‌کار برده و معادل‌های فقهی آن را نیز به‌تفصیل بیان کرده است. از دیدگاه ابن حزم، مواردی که ثبوت محمول برای موضوع ضرورت دارد، در احکام شرعی «فرض و لازم» شمرده می‌شوند؛ مواردی که ثبوت محمول برای موضوع حالت امکان دارد، در احکام شرعی «مباح و حلال» خوانده می‌شوند و مواردی که ثبوت محمول برای موضوع در آن‌ها ممتنع است، در احکام شرعی «حرام» نام دارند. او به همین شیوه، قضایای ممکنه را به قریب الوقوع (مباح مستحب)، بعید الوقوع (مباح مکروه) و مباح متساوی الطرفین تقسیم می‌کند. وی اقسام ممتنعات را نیز با نگاه کلامی بیان کرده و معجزات را از مصادیق ممتنعاتی می‌داند که در عرف غیرممکن‌اند؛ اما در نفس تصورپذیر است. محالات عقلی را نیز از بنیادهای عقل و معرفت آدمی می‌داند که از ناحیه خداوند متکون نشده‌اند و محالات مطلق مانند فرض‌هایی که مستلزم تغییر در ذات خداوند باشد را به‌عنوان قسمی دیگر در نظر می‌گیرد (همان، ص ۱۹۵-۱۹۷).

ابن حزم بحث ماده و جهات قضایا را با علم خداوند نیز ارتباط داده و دیدگاه گروهی را نقل می‌کند که می‌پندارند ماده قضیه تنها وجود و امتناع است و امکان وجود ندارد؛ چراکه خداوند به هر چیزی علم دارد و اگر خداوند علم به وجود آن دارد، وجودش ضرورت دارد و اگر خداوند به عدم تحقق آن علم دارد، وجودش ممتنع است؛ بنابراین قضیه ممکن نخواهیم داشت. پاسخ ابن حزم این است که امر ممکن، پیش از تحقق، نسبت به وجود و عدم حالت تساوی داشته و امکان‌پذیر است. همچنین خداوند اوامر و نواهی دارد که بی‌گمان چیزی که خداوند به آن امر کرده ممکن است و افعال اختیاری انسان پیش از

تحقق، امور ممکن‌هستند. درحقیقت ابن‌حزم، پیامد سخن آن‌ها را عدم اختیار برای انسان می‌داند (ابن‌حزم، ۱۹۸۱، ص ۱۹۸).

می‌توان گفت ابن‌حزم برای نشان دادن کاربردهای منطق در امور فقهی و تحلیل تعابیر قرآنی، به بیان انواع جملات امری پرداخته و در این موارد به صورت خاص، دلالت یک جمله انشایی بر انشای دیگر را مدنظر قرار داده است.

نتیجه‌گیری

نگاه کلی به آرای منطقی ابن‌حزم، نشان‌دهنده این است که وی افزون‌بر توجه به منطق در دوران فراموشی این دانش، در منطق (تقریباً) نه‌بخشی خود، تلاشی ستودنی برای پیوند دادن میان منطق و شریعت کرده است. وی این تلاش را در نقد انتقادات مخالفان منطق، و در قالب بهره‌گیری و استنادات متعدد به آیات قرآن و احکام شرعی انجام داده و برای تبیین بسیاری از مباحث، عبارات منطقی را بر روی نمونه‌های فقهی پیاده کرده است. افزون‌بر توجیه منطق، ابن‌حزم نوآوری‌های منطقی درخور نگرشی نیز دارد که اهمیت آن بر منطق‌دانان و آشنایان به این دانش پوشیده نیست. تقسیمات ویژه او در مبحث دلالت منطقی، ملاک پیشنهادی‌اش در تمایز خبر از انشا و تأکید بر گوینده خبر (و نه صرف خبر) در تبیین صدق و کذب قضایا، ازجمله این نوآوری‌هاست که نتایج خاصی نیز در شیوه تحلیل تعابیر دینی همچون اوامر قرآنی، ماده احکام فقهی و امکان‌مندی علم الهی داشته است و در مقاله به آن پرداخته شد. درمجموع به نظر می‌رسد، هرچند اگر در انتقال و توضیح برخی مطالب شاهد لغزش‌ها و نارسایی‌هایی ازسوی ابن‌حزم باشیم، اما تلاش وی در راستای دفاع از منطق و آشتی دادن آن با دین و نیز بیان نظریات منطقی نوین در دوران خود و به‌ویژه کاربردهای این نظریات در دین‌پژوهی او تحسین‌برانگیز است.

پی‌نوشت‌ها

۱. ظاهرگرایی ابن‌حزم با ظاهرگرایی مخالف با هرگونه استدلال و تعقل متفاوت است. دیدگاه‌های وی در معرفت‌شناسی، اثبات عقلانی توحید و نبوت و دفاع از منطق، برخی از مولفه‌های عقل‌گرایی او به‌شمار می‌رود (صفری، ۱۳۹۲، ص ۱۷).
۲. در عالم اسلام، سه روش منطق‌نگاری نه‌بخشی، دویبخشی و تلفیقی وجود دارد که روش نه‌بخشی از زمان پیروان ارسطو آغاز شد و در جهان اسلام ادامه یافت و روش دویبخشی، تحولی است که آغازگر آن را ابن‌سینا دانسته‌اند (فرامرزی قراملکی، ۱۳۸۸، ص ۵۲).
۳. در ترجمه فارسی این کتاب بیان شده است که این اثر دارای یک مقدمه یا مدخل و پنج کتاب است (ابن‌حزم، ۱۳۷۳، ص ۵). هرچند این تعبیر از جهتی درست است، اما از این جهت که خود ابن‌حزم کتاب برهان را دربردارنده چهار مبحث یا اصطلاحاً چهار کتاب منطق ارسطو می‌داند، می‌تواند سبب برداشت نادرست شده و نه‌بخشی بودن منطق ابن‌حزم را به‌خوبی نشان ندهد.
۴. گفتنی است که هریک از فیلسوفان غرب جهان اسلام از ابن‌حزم تا ابن‌رشد با این مسئله درگیر بوده و به‌نحوی تلاش کرده‌اند که نشان دهند فلسفه و علوم عقلی با دین سازگارند. رساله «حی‌بن یقظان» از ابن‌طفیل و کتاب «فصل المقال فیما بین الحکمة و الشریعة» از ابن‌رشد نمونه‌هایی از این تلاش‌هاست (ر.ک: شریف، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۷۵۹، ۷۶۴ و ۷۷۷-۷۸۰).
۵. انتساب این کتاب به ابن‌حزم قطعی است؛ چراکه در برخی کتاب‌های دیگر از آن نام برده است.
۶. ابن‌حزم در عصری است که اهل سنت و جماعت شکل گرفته و هرچه بیرون از سنت سلف صالح است، از جمله فلسفه و کلام، بدعت شمرده می‌شود. (ر.ک: پاکتیجی و گذشته، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۵۶۰)
۷. برخی منطق ارسطویی را از این جهت منطق رمزی نامیده‌اند که به نسبت بین گزاره‌ها توجه کرده و تلاش می‌کند با استفاده از نشانه‌ها و رمزها به صورت‌گرایی نزدیک شود (مدرسی، ۱۴۱۲، ص ۵۹) و به‌نظر می‌رسد ابن‌حزم آگاهانه در راستی هدف خود از این امر دور شده است.
۸. تعبیر ابن‌حزم چنین است: إن الصوت الذی یدل علی معنی ینقسم قسمین: إما أن یدل بالطبع و إما أن یدل بالقصد.
۹. صدق را به «مطابقت نسبت ایقاعی یا انتزاعی با واقع» و کذب را به «عدم مطابقت نسبت ایقاعی یا انتزاعی با واقع» تعریف می‌کنند.
۱۰. عبارت ابن‌حزم چنین است: أما القسم فإنه إخبار یارادتك إذا قلت: «والله» فإن قولك ذلك إنما هو: أحلف معظماً لأمر الله تعالى.
۱۱. تعبیر ابن‌حزم این‌گونه است: و قد ظن قوم أن من الخبر ما لا یدخله صدق و لا کذب، و هو إخبار الهادی بأمر متیقن صحته، لم یقصد، کقولہ: لا إله إلا الله، مات الرجل فهذان خبران صحیحان. قال أبو محمد: و هذا الظن غیر صحیح لأنه لا یكون مخبراً إلا من قصد الخبر، و الخبر مع المخبر من باب الإضافة، فلا خبر إلا لمخبر، و الهادی لیس مخبراً بکلامه، فکلامه لیس خبراً.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن‌حزم، علی‌بن‌احمد، ۱۳۷۳، *منطق ابن‌حزم اندلسی*، ترجمه علی مدرس موسوی بهبهانی، تهران، مرکز چاپ و انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.
۳. _____، ۱۴۱۶ق، *الفصل فی الملل و الأهواء و النحل*، بیروت، دار الکتب العلمیة.
۴. _____، ۱۹۸۱ الف، *رسائل ابن‌حزم الاندلسی: التقریب الحد المنطق و مدخل الیه*، تحقیق دکتر احسان عباس، بیروت، مؤسسه العربیة.
۵. _____، ۱۹۸۱ ب، *رسائل ابن‌حزم الاندلسی: رساله العلوم*، تحقیق دکتر احسان عباس، بیروت، مؤسسه العربیة.
۶. _____، ۱۹۸۱ ج، *رسائل ابن‌حزم الاندلسی: تفسیر الفاظ تجری بین المتکلمین فی الاصول*، تحقیق دکتر احسان عباس، بیروت، مؤسسه العربیة.
۷. استرول، اورام، ۱۳۸۷، *فلسفه تحلیلی در قرن بیستم*، ترجمه فریدون فاطمی، چاپ سوم، تهران، انتشارات مرکز.
۸. پاکتچی، احمد و ناصر گذشته، ۱۳۸۱، «بدعت» در: *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۱۱، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
۹. خراسانی، شرف‌الدین، ۱۳۸۳، «ابن‌حزم» در: *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، ج ۳، چاپ چهارم، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
۱۰. خونجی، محمدین نامور و خالد رویهب، ۱۳۸۹، *کشف الاسرار عن غوامض الافکار*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۱. رشر، نیکولاس، ۲۰۰۵م، *تاریخ علم المنطق عند العرب*، ترجمه محمد مهران، مقدمه محمود زکی نجیب، پاریس، آسمار.
۱۲. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، ۱۳۷۳، *حکمة الاشراف*، تصحیح هانری کرین، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۳. شریف، میان محمد، ۱۳۸۹، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ترجمه فارسی زیر نظر نصرالله پورجوادی، جلد اول، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۴. صادقی، افلاطون، ۱۴۰۰، *منطق دانان مسلمان و توسعه علم منطق*، تهران، دانشگاه پیام نور.
۱۵. صفری، وحید، ۱۳۹۲، *عقل‌گرایی و نص‌گرایی ابن‌حزم اندلسی*، رویکرد انتقادی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۶. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۸۰، *نهایة الحکمة*، ترجمه و شرح علی شیروانی، تهران، الزهراء.
۱۷. طوسی، نصیرالدین محمد، ۱۳۶۱، *اساس الاقتباس*، تصحیح مدرس رضوی، تهران، دانشگاه تهران.
۱۸. _____، ۱۳۷۵، *شرح الاشارات و التنبیها*، قم، نشر البلاغه.

۱۹. غزالی محمدبن محمد، ۱۹۹۳، *معیار العلم فی فن المنطق*، دار و مکتبه الهلال.
۲۰. فرامرز قراملکی، احد، ۱۳۸۸، «تحول ساختاری در منطق‌نگاری ابن‌سینا و تأثیر تاریخی آن در دوره اسلامی»، *حکمت سینوی*، شماره ۴۲، ص ۴۱-۶۰.
۲۱. مدرسی، محمدتقی، ۱۴۱۲ق، *المنطق الاسلامی اصوله و مناهجه*، بیروت، دارالبیان العربی.
۲۲. مرادی، محمدرضا و علیرضا جلالی، ۱۳۹۵، «نظریه معرفت‌شناسی ابن‌حزم»، *آینه معرفت*، شماره ۴۷، ص ۱۹-۴۲.
۲۳. مظفر، محمدرضا، ۱۳۸۰، *منطق، ترجمه و اضافات علی شبروانی*، پاورقی غلامرضا فیاضی و محسن غرویان، قم، دارالعلم.
۲۴. ملکشاهی، حسن، ۱۳۹۲، *ترجمه و تفسیر اشارات و تنبیهات*، جلد دوم، چاپ هفتم، تهران، سروش.