

حقیقت مضاعف*

غلامحسین توکلی**

چکیده

حقیقت مضاعف را که در فرهنگ مسیحی از باری منفی برخوردار است به ابن‌رشد و پیروانش نسبت داده‌اند. گفته شده که آنان باور داشته‌اند قضایای دینی و قضایای فلسفی در عین ناسازگاری می‌توانند هر دو صادق و در عین تعارض، هر دو از حقیقت بهره‌مند باشند. بخش اول مقاله توصیفی است و چون به فارسی در این باره چیز چندانی وجود ندارد به ناچار در ابتدا تاریخچه مسئله مرور شده و نظرات برجسته‌ترین ابن‌رشدیان را، چه مسیحی و چه یهودی، در این عرصه خواهیم کاوید. در نیمه دوم به بررسی معانی مختلفی که تعبیر حقیقت مضاعف می‌تواند داشت خواهیم پرداخت و در بخش پایانی صحت یا عدم صحت انتساب این تئوری به ابن‌رشدیان را در هر یک از این معانی محتمل بررسی قرار خواهیم کرد.

واژه‌های کلیدی: حقیقت مضاعف، ابن‌رشدیان، تعارض عقل و دین، تأویل.

* تاریخ وصول: ۸۶/۱/۲۶، تأیید نهایی: ۸۷/۹/۱۷

** استادیار گروه فلسفه دانشگاه اصفهان

۱- پیشینه

بین سالهای ۱۱۵۰ تا ۱۲۵۰ میلادی حجم عظیمی از آثار فیلسوفان یونان باستان و از جمله ارسطو همراه با شرح شارحان به زبان لاتین ترجمه شد. مهم‌ترین و دقیق‌ترین شارح ارسطو ابن رشد اندلسی متوفی ۱۱۹۸ میلادی است که ارسطو را عقل کامل می‌دانست و معظم عمرش صرف فهم ارسطو و شرح غوامض دیدگاههای او شد. این شرح‌ها تقریباً بلافاصله به زبانهای عبری و لاتین ترجمه گشت، به شکلی که در سال ۱۲۴۳ آثار ابن رشد، که او را شارح می‌نامیدند، در دسترس مسیحیان و یهودیان بود، گویانکه حتی قبل از این زمان علمای یهود که «فرهنگ فلسفی آنان به قول رنان «چیزی جز انعکاس فرهنگ مسلمانان نبود» آثار ابن رشد را به زبان عبری می‌خواندند» (فخری، ص ۲۹۴).

اقبال به آثار ارسطو و شارحان وی در آغاز قرن سیزدهم میلادی فزونی گرفت و پس از قرن‌ها تاریکی و جهل، سیطره فکر مسیحی و فقدان گزینه بدیل، احیاء و ترویج افکار یونانیان باستان با شرح‌های مختلف از جمله شرح‌های ابن رشد امری غیرمنتظره نمی‌نمود. دانشکده فنون پاریس به سال ۱۲۰۰ تشکیل شده بود و اساتید فنون در این دانشکده به ارسطو و تعالیم او علاقه زیاد نشان می‌دادند. اما از همان آغاز، اصحاب دین در این تعالیم به دیده بدگمانی می‌نگریستند. در ۱۲۱۰ و ۱۲۱۵ تعلیم این آثار چه بطور خصوصی و چه بطور عمومی ممنوع شد؛ اما به سال ۱۲۳۱ پاپ گریگوری نهم اجازه تدریس آثار ارسطو در پاریس را صادر کرد به شرط آنکه ابتدا خطاهای وی زدوده شود. دیری نپائید که اصحاب کلیسا متوجه شدند این سانسور رعایت نمی‌شود و اساتید فنون آموزه‌های ارسطو را بویژه به شرح ابن‌رشد که با تعالیم مسیحیت ناسازگار بود تدریس می‌کنند. تامپه اسقف پاریس، به سال ۱۲۷۰ طی اعلامیه‌ای ۳۰ آموزه و هفت سال بعد ۲۱۹ آموزه را که خطا و انحراف می‌شمرد محکوم کرد. از طرف مراجع ذی‌نفوذ مسیحی به اساتید اخطار شد که ادامه این‌گونه تعالیم می‌تواند به تبعید آنان منجر شود (Thijssen, 2008; Macclintock, vol, 8, 1973, p:439).

تامپه، که از ناحیه ابن رشدیان یا ارسطوگرایان افراطی، احساس خطر می‌کرد و تعالیم آنان را معارض تعالیم دینی می‌دانست، در طرد نامه یاد شده از انحرافات و خطاهای غیرقابل

بخششی سخن گفت که به گمانش اساتید فنون در دانشکده فنون پاریس مرتکب شده بودند؛ از جمله آنان را متهم کرد که به «حقیقت مضاعف» باور دارند. از آن پس تعبیر حقیقت مضاعف مکرر بکار رفت و ابن رشد و پیروانش اعم از مسلمان (چه این اعتقاد به بسیاری از فیلسوفان مسلمان هم نسبت داده شده است. (Werblowsky, 1987, p:23I)) یهودی و مسیحی به آن متهم شدند. هرچند هیچ یک از فیلسوفان ابن رشدی نه در قرن ۱۳ و نه در ۴ قرن بعدی اوج این منازعات، به چنین چیزی تصریح نکرده‌اند، اما اصحاب کلیسا و طرفداران جزمیات دین مسیحی همواره به اصرار این اتهام را متوجه ابن رشدیان می‌کردند. اما آیا این اتهام بهره‌ای از حقیقت دارد؟

مناسب است پیش از مطالعه اندیشه ابن رشدیان شاخص، بدانیم که برداشت مخالفان آنها از حقیقت مضاعف چه بوده است.

اتین تامپیه واضع این اصطلاح در مورد آن چنین می‌گوید: «برخی از اصحاب علم در دانشکده فنون پاریس برآنند که چیزهایی هست که بر حسب فلسفه درست است اما از منظر ایمان مسیحی قابل قبول نیست، گویا دو حقیقت متعارض وجود دارد و در تقابل با حقانیت وحی مسیحی در آموزه‌های ملاحظه ملعون هم حقیقتی هست.» (Pine, 2003, p:32). ویلیام ترنر در *دایره‌المعارف کاتولیک* می‌نویسد: «ابن رشد حامی اصل حقیقت مضاعف بود و بر آن بود که دین را یک قلمرو و فلسفه را قلمروی دیگر است، دین برای توده بی‌سواد است و فلسفه برای اندک برگزیدگان، دین از طریق علائم و نمادها تعلیم می‌دهد اما فلسفه خود حقیقت را عرضه می‌دارد. لذا فلسفه در ذهن فرهیختگان از دین برتر است ولی گو اینکه فیلسوف می‌فهمد که آنچه در الهیات صحیح است در فلسفه خطاست نبایستی بر این اساس تعلیم دین را محکوم کند، چه در این صورت اکثریت را از تنها وسیله‌ای که برای تحصیل معرفتی سمبلیک از حقیقت در دسترس دارند محروم می‌نماید» (Terner, 1907, p:347). دیگران نیز سخنانی مشابه ترنر گفته‌اند: «حقیقت مضاعف اعتقاد به این است که نتایجی که فلسفه طبیعی به آن دست می‌یابد درست است اما همزمان نتایج مخالفی هم که استدلال کلامی به آن می‌انجامد درست است» (Maclintock, vol. 1, 1973, p: 233). در واقع اعتقاد به حقیقت مضاعف «یعنی باور به اینکه یک قضیه واحد در دو حوزه مختلف فلسفه و کلام»

ارزش صدق «متفاوت دارد» (Ebbesen, 1998, p: 597)؛ یعنی در حالی که قضیه A در یک حوزه صادق است در حوزه دیگر خطاست و به عکس. با این همه انسان مجاز است که این دو قضیه متخالف را به رغم ناسازگاری بپذیرد و هر دو را حقیقت تلقی کند.

قبول حقیقت مضاعف به نظر خردمندانه نمی‌نماید. پذیرش دو قضیه ناسازگار بویژه اگر متناقض باشند به لحاظ معرفت‌شناختی معقول و حتی میسر نیست. کسی که حقیقت مضاعف را می‌پذیرد قبول می‌کند که x ، y است و در عین حال y نیست و این چیزی نیست جز قبول اجتماع نفیضین؛ حال آنکه با انکار اصل تناقض در حوزه معرفت گام از گام نمی‌توان برداشت؛ به لحاظ وجودی نیز لازمه این موضع این است که دو واقعیت متقابل که ناقض یکدیگرند هر دو حقیقت داشته باشند؛ لذا انتساب چنین فرمولی به کسی به تلویح انتساب نوعی کم‌خردی به اوست و از همین رو است که برخی حتی آن را اعتقادی «رسوا» نامیده‌اند (Feldman, 1987, 409).

آنچه موجب نگرانی اسقف تامپیه می‌شد این بود که از نظر وی اساتید فنون در لفاف حقیقت مضاعف و ارائه معیارهای جداگانه برای حقیقت، می‌خواهند معتقدات الحادی خود را معتبر نشان دهند. از این رو انتساب این تئوری به کسی انتساب چیزی شبیه به ارتداد بود.

در طردنامه اتین تامپیه بطور مشخص از دو تن از اساتید فنون یعنی سیجر براباتی و بوئیوس به اسم یاد شده است. این لعن‌نامه نافذ بود و تا پایان آن قرن تدریس آثار ارسطو متوقف شد، اما مجدداً در آغاز قرن ۱۴ مدرسان فنون اجازه یافتند این متون را تدریس کنند به این شرط که سوگند یاد کنند در موارد تعارض از آموزه‌های وحیانی حمایت نموده و اثبات کنند که دیدگاه‌های ارسطویی- ابن رشدی معارض با ایمان، کذب‌اند، اما اساتید به نوبه خود می‌گفتند برای نشان دادن کذب این آراء باید آن را به نحو مستوفای طرح کنند.

از جمله معتقدات مشترک ابن رشدیان که به نگرانی دین‌مداران مسیحی دامن می‌زد اعتقاد به ازلیت عالم، نفی جاودانگی فردی و باور به نفس (یا عقل) مشترک، اعتقاد به میسر بودن فلاح و سعادت در این جهان و اعتقاد به قانون‌مندی و نظم صلب جهان و در نتیجه

تشکیک در امکان وقوع معجزه بود (Macclintok, vol.1, 1973, p:224)، آکویناس رساله‌اش در وحدت عقل و رد ابن رشدیان (On the unity of the intellect Against the averroists) را در مقابله با دیدگاه کسانی مثل سیجر و بوئیوس نوشت. آنان به وحدت عقل باور داشتند گو اینکه خود ابن رشد معلوم نیست به چنین چیزی باور داشته است (Marenbon, 1996, p:1006) اما در دهه ۱۲۵۰ بناونتورا و آلبرت کبیر حکم کردند که اعتقاد به وحدت عقل موضع ابن رشد هم هست (همان).

فیلسوفان مسیحی یا یهودی متمایل به باورهای فوق زیر فشار فزاینده کلیسا و سنت چه موضعی می‌توانستند برگرفت؟ جاکوب راس^۱ نویسنده مقاله دلمدیگو در *دائرةالمعارف استنفورد* تمایزی را میان وضعیتی که این فیلسوفان در آن قرار داشتند با وضعیت ابن رشد و حتی ابن میمون، این چهره‌های محبوب و تأثیرگذار بر جریان ابن رشدگرایی، برقرار می‌کند و معتقد است که میان این دو وضعیت تفاوتی فاحش وجود داشته است: «خواننده معمولی مسیحی حق آن نداشت که تفسیر خاص خود را ارائه کند یا تفسیری را که توسط روحانیون کلیسا ارائه شده بود زیر سؤال برد، ابن رشد و ابن میمون می‌توانستند متن را به گونه‌ای تفسیر کنند که تفاوت با فهم مؤمنان معمولی نافرہیخته باشد، آنها خود را مجاز می‌دانستند از معنای باطنی پنهان در متن پرده بردارند. اما فیلسوفان غیرمسلمان آن زمان نمی‌توانستند این مسیر را دنبال کنند. در این شرایط آنان به تمهیدات مختلفی متوسل می‌شدند تا از حدت تعارض میان یافته‌های فلسفی و داده‌های دینی بکاهند. این گونه تمهیدات و مواضع گاهی به این گمان اصحاب کلیسا در حق آنان دامن می‌زد که به حقیقت مضاعف باور دارند» (ross, 2005,215). نویسنده به نظم صلب دنیای مسیحی اشاره دارد که مطابق آن تفسیر متون اختصاص به ارباب کلیسا داشته است و فیاسوفان یاد شده جزو مقامات کلیسائی نبوده‌اند حال آن که ابن میمون و ابن رشد به غیر از فلسفه در دین‌شناسی و فقه نیز مرجعیت داشته‌اند و هر یک در دین خود از جمله کسانی بوده‌اند که از حق تفسیر متن برخوردار است.

اینک مناسب است که به اجمال آراء خود ابن رشدیان شاخص را طرح کنیم.

۲- ابن رشدیان مسیحی

۲-۱- سیجر برابانتی. وی شاخص‌ترین چهره در میان پیروان لاتینی ابن رشد است. مواضع وی همسان نیست موضع اصلی وی با مواضع بعدی او که زیر فشارهای کلیسا شکل گرفت متفاوت است. چون برخی از نویسندگان بر آنند که وی پس از محکومیت آرائش از عقل‌گرایی خود کاست و نسبت به اعتقادات و آیین‌های مسیحی روش آشتی‌جویانه‌تری در پیش گرفت (ایلیخانی، ۱۳۸۰، ص ۴۵۹).

وی در نازل‌ترین شکل رویکرد خود (که در طی آن به مواضع کلیسا نزدیک می‌شود) پژوهش فلسفی را در حد بررسی تاریخ نظری متفکران گذشته تنزل می‌دهد. سیجر در کتاب خود در باب نفس ناطقه (*De anima intellective*) می‌نویسد: «کار من صرفاً شرح دیدگاه ارسطو است کاری ندارم که فی الواقع نظر ارسطو صواب است یا خطا» (Marenbon, 1996, p: 1007). از این روی وی از منظر ارسطویی مثلاً علم خداوند به حوادثی را که دارای امکان استقبالی هستند میسر نمی‌داند، یا جاودانگی فردی را غیرقابل دفاع می‌داند. (Macclintock, 1973, p: 437). گویا وی در این مقام خود را صرفاً مورخ و ناقل آراء فلاسفه تلقی می‌نماید. اما در برخی از دیگر نوشته‌های وی که بیانگر نگاه اصلی اوست عقل مقام خویش را باز می‌یابد. در این رویکرد وی معتقد است که «فیلسوفان سابق، اگر نظراتشان را قدر و قیمتی باشد به خاطر پیروی از عقل است.» با اینهمه یادآور می‌شود که به گاه تعارض «باید خیلی چیزها را که عقل انسانی، ما را به انکار آن وا- می‌دارد از طریق ایمان بپذیریم... یافته‌های عقل انسانی که با ایمان معارضند حقایق آن را مخدوش نمی‌کند چرا که وحی متخذ از منبعی است که برای عقل انسانی دسترسی ناپذیر است... معرفت حقیقت در اصل متعلق به دین است چون برای موضوع خود علل و مبانی اولیه را در اختیار دارد و لذا حقایق اولیه را «اینک اگر یافته‌های فلسفه با یافته‌های دین ناسازگاری یافت چه باید کرد؟ حقیقت برتر تنها می‌تواند از شناخت علل فی‌نفسه نشأت گیرد نه از معرفتی از علل که مستخرج از معالیل است، اما ما علل فی‌نفسه را نمی‌شناسیم؛ استدلال‌های عقلی تعمیم ادراکات حسی‌اند که به ما اجازه می‌دهند طبیعت را نه از طریق

علت‌هایش بلکه از طریق معلول‌های ثبت شده در ذهن توصیف کنیم و وقتی اینها به صورت قانون تنسيق شد هیچ گاه نمی‌تواند یقین نهایی را بدست دهد.» (Pine, 2003, p:33) پس به دید وی حقایق حاصل از ایمان، مطلق است چون از ناحیه خدایی است که علت العلل است و به مبادی و علل فی نفسه آگاه است؛ اما معرفت فلسفی مظنون یا شبه قطعی است چرا که از طریق علم به معلول حاصل شده است. پس تعارض نه تعارض میان دو حقیقت مطلق، بلکه تعارض میان حقیقتی مطلق و امری مظنون الحقیقه است.

۱-۲- بوئتیوس داسیایی. وی در باب معرفت نظریه‌ای پرداخت به این قصد که عقل را با آموزه‌های مسیحی وفق دهد بی‌آنکه اجازه دهد یکی در حوزه دیگری دخالت کند. او به نیروی عقل انسان باور داشت و معتقد بود که می‌توان از طریق فهم عقلانی به سعادت نائل شد. روش اصلی او این بود که برای هر علمی قواعد و اصول موضوعه مستقل قائل شود و بشدت با این ایده که علوم طبیعی بایستی قواعد خود را متفاد مسیحیت کنند مخالف بود. (Ebbesen, vol, I, 1998, p:813) با این همه وی حقایق علمی را مشروط می‌دانست و نه مطلق؛ مثلاً ما در علم می‌گوئیم انسان موجودی است جاندار و با این سخن معرفتی جزئی در باب علت (صوری) انسانها بدست می‌دهیم، اما نظر به اینکه وجود انسانها امکانی است این قضیه فاقد قطعیت است و بطور مطلق درست نیست مگر اینکه این‌گونه معنی شود: روی این فرض که حداقل یک انسان وجود داشته باشد صحیح است که انسان موجودی است جاندار. پس قضایای علمی تنها به نحو مشروط صادق‌اند، مشروط به اینکه مضامین مربوطه دارای مصداق باشد و در علوم طبیعی ممکن است این پیش‌فرض محقق نشود.

وی بر این باور است که تا آنگاه که انسان در حیطه یک علم خاص کار می‌کند می‌تواند هر قضیه‌ای را که به نحو بایسته از اصول موضوعه آن علم استخراج شده مسلم فرض کند و هر قضیه ناسازگار را منکر شود، پس هر علم پیش‌فرضهای خاص خود را دارد. فلسفه طبیعی باید خود را در حیطه علل و عوامل طبیعی محدود کند. تنها در حیطه این علل است که ما فی‌المثل به ازلیت جهان حکم می‌کنیم. این اصول هر چند در حیطه

نظام طبیعی قرار دارند اما اصول فوق طبیعی ممکن است آنها را به حال تعلیق درآورند. با مفروضات کلامی نتیجه‌ای چون خلق جهان از عدم به دست می‌آید، اما با مفروضات فلسفی ازلیت جهان، و هر یک از این نتایج به نوبه خود و در حیطه خاص مفروضات خود می‌توانند درست باشند (Pine,2003, p:33).

۲-۳- جان بُریدن. بُریدن قبول ندارد که معرفت علمی‌شان اثباتی داشته باشد و حقایق علمی بطور مطلق یقین‌زا باشند. استدلال وی این است که علم طبیعی سروکارش با رخدادهای با مفروض گرفتن جریان عام حاکم بر طبیعت است، اما وی به لحاظ کلامی معتقد است که یک خدای قادر مطلق می‌تواند به شیوه‌هایی که ما شاید هرگز متوجه نشویم ما را بفریسد.

معرفت فلسفی، متکی بر داده‌های ادراکی متخذ از حواس است و لذا در معرفت تجربی هیچ گاه به قطعیت کامل دست نمی‌یابیم. از نظر فلسفی ما ازلیت جهان را می‌پذیریم اما استنتاجات عقل طبیعی همواره محتمل‌اند گو اینکه استنتاجات قیاسی حاصل از نیروهای ادراکی ما به قدر کافی قابل اعتماد هستند که فهم حقیقت را با مقدار یقینی که برای ما امکان پذیر است میسر سازند (Zupko,1998, p:133). اما در هر صورت این حقایق محتمل باید در برابر حقایق انکارناپذیر وحی الوهی راه باز کنند.

۲-۴- جان اهل جاندوم. وی ارسطو را فرمانروای فلاسفه و ابن رشد را مهم‌ترین فیلسوف پس از ارسطو می‌دانست، با این همه می‌گوید: «اقتضای ایمان مسیحی و حقیقت هر دو این است که خلق از عدم را بپذیریم، به همین ترتیب در همان حال که قبول رستاخیز فردی از نظر فلاسفه غیرممکن است اما بر حسب ایمان پذیرفتنی است.» (Mahoney,1998, p : 36).

وی از منظر فلسفی تابع ابن رشد است، قائل به ازلیت جهان است و اینکه روح مخلوق نیست بلکه همچون جهان ازلی است. در نگاه وی اعتبار فلسفه طبیعی افزایش می‌یابد. با این همه معتقد است که نظریات فلسفی وصف عینی و مستقل طبیعت‌اند و «از آنجا که این نظریات در حوزه عقل با استفاده از روش منطقی و با ابتناء بر ادراک حسی حاصل شده‌اند بطور مطلق درست نیستند و وقتی با وحی در تقابل افتند بایستی آنها را رد کرد» (Pine,2003, p:36).

دیدگاه ایمانی هر چند که برای عقل قابل اثبات نیست اما حق است و خداوند از طریق معجزه که برای ادراک حسی قابل فهم نیست این امر را میسر می‌کند؛ مثلاً روح فسادپذیر را جاودانه می‌کند.

۵-۲- بلاسیوس پارمایی. وی نیز چون سایر ابن رشدیان، حوزه معرفت را از ایمان جدا می‌کند. معرفت یعنی داشتن استدلال‌های مبتنی بر شواهد؛ اما برای اعتقاد دینی معرفت ضروری نیست و در حوزه ایمان باید معرفت را کنار گذاشت. اما گویا وی بر خلاف اسلاف خویش حاضر نیست دو حقیقت متخالف را بپذیرد «وقتی می‌خواهی از ایمانی که به آن باور داری حمایت کنی باید رسم فلسفه را رها کنی، اما اگر می‌خواهی فیلسوف باشی باید مسیحیت را رها کنی» (Pine, 2003, p:35).

به نظر می‌آید از منظر وی، فلسفه بر دین ارجح است و این حقایق فلسفی هستند که بر خلاف مدعیات دین از قطعیت برخوردارند؛ گو اینکه وی زیر فشار کلیسا مجبور شد دیدگاه هایش را رها کرده و در درس‌نوشته دیگرش آن را انکار کند.

۶-۲- پامپوناتزی وی معتقد بود که روح میراست و برای معجزات تبیین طبیعی به دست می‌داد. او از منظر فلسفی دیدگاه‌هایی را برمی‌گرفت که با تعالیم مسیحیت قابل جمع نبودند، با این همه پس از فراغ از اثبات دیدگاه‌هایش به روش فلسفی، همان تمایز سنتی میان عقل و وحی را طرح می‌کرد. او می‌گفت اینها همه استنتاجات عقل طبیعی است که ایمان آن را به حال تعلیق درمی‌آورد. دین جاودانگی نفوس فردی را قبول دارد و از معجزاتی که توسط خدا، فرشتگان و یا شیاطین صورت می‌گیرد سخن می‌گوید، اینها همه را باید به عنوان حقیقت پذیرفت و نتایج عقلی را رها کرد، حقایق دینی بر یافته‌های عقلی ارجح‌اند، اگر چه برای عقل قابل اثبات نباشند، چون خدایی که خالق طبیعت است ممکن است اصول خود را به حال تعلیق درآورد.

ولی بعید به نظر می‌آید که او اینها را به جد گفته باشد. وی ادیان و حتی مسیحیت را محصول نیروهای سماوی غیرمتشخص می‌داند هر یک از این ادیان دوره حیاتی معینی دارند که چون به سر آمد مرگ آنان فرا می‌رسد. در واقع مسیحیت به مرگ خود نزدیک می‌شود و

به همین دلیل است که عقول سماوی در این زمانه معجزاتی اندک به بار می‌آورند. اگر اصل مسیحیت موقت و مشروط باشد آموزه‌هایش نیز چنین‌اند.» (Pine, 2003, p:37)

۳- ابن رشدیان یهودی

۳-۱- اسحق البلاغ. وی مقاصد الفلاسفة غزالی را به عبری ترجمه کرد و بر این گمان بود که آراء واقعی غزالی اینهاست. او برای ابن رشد اهمیتی فراوان قائل بود و حتی وی را از ابن میمون برتر می‌دانست (Leaman, 1996, p: 772). می‌گوید برخی آموزه‌ها هست که باید آن را از طریق دین پذیرفت، مثل بقای روح پس از مرگ و ثواب و عقاب اعمال و مشیت الهی. وی شیوه سنتی تفسیر باطنی آیات تورات، توسط آیین کبالا را نمی‌پسندید و همان حملات ابن رشد علیه متکلمان را متوجه آنان می‌کرد. به هنگام تعارض آموزه‌ها با فلسفه، وی روش تأویل ابن رشد را نمی‌پسندید، بلکه می‌گفت «با اینکه فهم فلسفی با معنای تحت‌اللفظ قابل وفق نیست، باید هم معنای تحت‌اللفظ و هم فهم فلسفی را پذیرفت ولی به دو شیوه مختلف؛ معنای تحت‌اللفظ را می‌پذیریم چون معتقدیم اگر در موضع پیامبرانی می‌بودیم که اصل متن را منتقل کرده‌اند یا حوادثی را که در متن آمده آفریده‌اند بطور کامل منظور متن را می‌فهمیدیم، انسان باید فرض کند، گو اینکه نمی‌داند چگونه، که این معنا با معنای فلسفی سازگار است (همان). می‌توان «ازلیت عالم را از طریق عقل و مخلوق بودن آن را از طریق ایمان پذیرفت و نیازی نیست به حل این امر پردازیم که چگونه این دو موضع مختلف قابل وفق‌اند» (همان). ما هر دو دیدگاه را می‌پذیریم «گو اینکه یکی از آن دو سست‌تر و به لحاظ فکری کمتر رضایت‌بخش است» (همان).

البته وی می‌گوید اگر فیلسوفان می‌پندارند که اطلاع از این دیدگاه‌ها به آشفته‌گی در آداب و اعمال مردم می‌انجامد لازم نیست آن را در بوق و کرنا کنند.

۳-۲- الیاس دلمدیگو. وی یک عقل‌گرای افراطی است. می‌نویسد: «تورات الهی ما، هیچ‌گاه ما را ملزم نمی‌کند که به امور متناقض باور آوریم و بدیهیات یا اصول شبه بدیهی و یا حتی شواهد حسیمان را انکار کنیم. اگر دین مستلزم تن دادن به این گونه امور می‌بود آن را رد می‌کردیم، چون بر فرض که اینگونه الزام کردن صحیح می‌بود و ما از باور کردن

به این گونه امور سرباز می‌زدیم مجازاتی الوهی در پی نداشت چون عقل ما با ماهیتی که به نوبه خود ساخته خداست به ما اجازه نمی‌داد چنین چیزهایی را باور آوریم. (Ross, 2005, p:74)

وی ترجیح می‌دهد حقایق عقلانی را که از طریق فلسفه به آن نائل شده است برای خود محفوظ دارد و آن را با مردم در میان نهد و بر آن است که «آنچه در دین آمده اصولاً همان حقایق عقلانی است که به زبان کودکان و ساده طرح شده‌اند» و فیلسوفان باید تفاسیرشان را برای خود نگاه دارند و «مدبرانه نیست که مردم را آگاه کنند که چگونه می‌توان از متن مقدس چنان حقایق عمیقی را فهمید» (Ross, 2005, p:74). اما وقتی وی درباره امور دینی می‌نویسد از روش فلسفی استفاده نمی‌کند بلکه روی رسالت و سنت صحیح تکیه می‌کند (Russ, 2005, p:75).

او در هر حوزه روش پژوهشی خاص آن را می‌پسندد و فکر می‌کند همدینان سابق وی که خواسته‌اند این مسائل را به روش عقلانی توضیح دهند ... نهایتاً به جایی رسیده‌اند که نه مفسر توراتند و نه فیلسوف.

۳-۳- یوسف بن کاسپی. وی میان گزاره‌های دینی و فلسفی تمایزی قاطع برقرار می‌کند: بسیاری از گزاره‌های دینی کارشان نه توصیف واقع بلکه تحریک ما به عمل است و جنبه مهم دین توان آن جهت سوق دادن ما به سمت عمل است. معجزات و نبوت مردم را به سمت سلوک درست سوق می‌دهند؛ اینکه آنچه می‌گویند (به عنوان توصیف واقع) صادق است یا نه، در درجه دوم اهمیت است. این سخن را قبل از وی ابن رشد به نحو دیگر در مقدمه‌اش بر *طبیعات ارسطو* طرح کرده و گفته بود غایت فلسفه حقیقت است در حالی که غایت شارع حقیقت و خطا نیست خوب ساختن و سعادت‌مند ساختن انسانهاست. وی بر خلاف ابن رشد و ابن میمون معتقد نیست که طبقه برگزیده به اسرار واقعی دست می‌یابند و بایستی اسرار تفسیر را برای خود حفظ کنند «فاصله ما اعم از عوام و نخبه چه به لحاظ مکانی و چه به لحاظ زمانی با حوادث اصلی آنقدر هست که رازها همواره سر به مهر بمانند، لذا فقط ما می‌مانیم و تفسیر فلسفی قابل قبول و تفسیرهایی که از طریق دین ارائه می‌شود. پس حتی مومنان فرهیخته مجازند که تفسیر

تحت‌اللفظ را بپذیرند چون تحیر و غوطه‌ورشدن در معنای لفظ [جهت کشف معنای واقعی] آنان را هیچ به فهم مضمون واقعی نزدیک نمی‌کند. وقتی تفسیر تحت‌اللفظ با تفسیر فلسفی معارض افتد می‌توانیم مطمئن باشیم که اگر قادر می‌بودیم به زمان و مکان واقعه بازگردیم می‌دانستیم که چگونه دو تفسیر را وفق دهیم» (Leaman, 1996, p:775).

۸- نقد و ارزیابی

دیدیم که تعابیر مخالفان حقیقت مضاعف یکنواخت نیست، اما قدر مشترک همه آنان این است که ابن رشدیان را متهم می‌کنند به اینکه آنها دو قضیه ناسازگار و ناهمخوان را در آن واحد درست و منطبق با واقع می‌دانند. آیا این اتهام بهره‌ای از واقعیت دارد؟ ناسازگاری دو قضیه گاهی ظاهری است و گاهی واقعی. در صورت اول دو قضیه به رغم ناسازگاری می‌توانند هر دو درست باشند مثلاً جایی که هر یک از دو قضیه بیانگر وجهی از وجوه واقعیت باشند. کسی که در کنار قاعده مخروطی ایستاده و بدان می‌نگرد با کسی که از بالا به آن نگاه می‌کند آنرا دو گونه می‌بیند و به دو گونه متفاوت گزارش می‌کنند. همچنین وقتی یکی از دو قضیه ناظر به ظاهر و دیگری ناظر به باطن باشد، کسی که اهل ژرفاست پس از فهم ظاهر به لایه‌های نهان تر حقیقت راه می‌یابد؛ لذا برای اهل ظاهر که توان عبور به باطن را ندارد سخن وی نامفهوم و غیرقابل قبول می‌نماید. در این صورت یافته‌های هر یک با دیگری متفاوت می‌نماید حال آنکه هر کدام به سطحی از واقعیت اشاره دارند. همچنین ممکن است یک قضیه ناظر به یک شرایط و دیگری ناظر به شرایطی دیگر باشد: دروغ گویی هم صواب است و هم خطا، نسبت به اسیر صواب و نسبت به فرد معمولی خطاست. در همه این گونه موارد دو قضیه به ظاهر اختلاف داشته‌اند، اما فی‌الواقع اختلافی میان مفاد آنها نبوده است. و اگر اتهام ابن رشدیان قبول این گونه قضایای ناسازگار باشد نمی‌توان آنان را قائل به حقیقت دوگانه دانست.

اما ظاهراً اتهام ابن رشدیان چیزی بیش از این است. آنان صرفاً متهم به این نیستند که قضایای به ظاهر ناهمخوان را قبول دارند. البته سخنان مخالفان آنها یکدست نیست، اما حاصل سخنشان این است که قائل به حقیقت مضاعف کسی است که از امکان قبول دو

قضیه واقعاً ناهمخوان و دارای اختلاف سخن می‌گوید. پس علی‌القاعده قائل به حقیقت مضاعف کسی است که به همه و یا حداقل یکی از گزینه‌های زیر باور داشته باشد:

(A) گروهی از مردم مجازند به قضیه P و گروه دیگر به نقیض آن باور داشته باشند؛
 (B) شخص واحد در زمان T_1 به قضیه P و در زمان T_2 به نقیض آن باور داشته باشد.
 (این گزینه قابل ارجاع به گزینه سابق است: شخص در زمان T_1 جزو گروه اول و در زمان T_2 جزو گروه دوم است).

(C) شخص واحد در زمان واحد هم به قضیه P و هم به نقیض آن باور داشته باشد؛
 (D) در متن واقع حقیقت دو گانه است، دو حالت ناهمخوان در عین ناسازگاری در خارج واقعیت دارند.

مثال را از موارد مورد مشاجره بین ابن رشدیان و اصحاب کلیسا برمی‌گیریم: در مسأله حدوث و قدم عالم حاصل گزینه‌های فوق به ترتیب عبارت است از:

(a) مردم معمولی در باور به خلق از عدم موجه‌اند در حالی که فیلسوفان نقیض آن (ازلیت عالم) را می‌پذیرند؛ (b) شخص واحد مجاز است در زمان T_1 و قبل از تعمق فلسفی به خلق از عدم و در زمان T_2 و پس از ژرف‌اندیشی فلسفی به ازلیت اعتقاد داشته باشد.
 اگر اتهام ابن رشد و پیروانش یکی از این دو گزینه باشد حرف نامعقولی زده‌اند. می‌توان از عده‌ای انتظار داشت که به قضیه P قائل باشند و عده‌ای دیگر به نقیض آن؛ گروهی به ازلیت جهان باور داشته باشند و گروهی به عدم ازلیت جهان و در عین حال هر دو گروه موجه باشند.

این ادعا که دو گروه مجازند به دو قضیه متناقض باور داشته باشند با این ادعا که حقیقت متناقض است یکی نیست؛ صرف‌نظر از اینکه چنین موضعی قابل دفاع باشد یا نه، به هر حال نبایستی این دو ادعا را با هم یکی انگاشت. امروزه در فلسفه علم دیدگاه‌های مختلفی عرضه شده که می‌توان به استناد آن پذیرش واقعیات متخالف را راحت‌تر توجیه کرد. مثلاً ماخ و پیرسن واقع‌گرایی را به احساس‌گرایی یا پدیدارگرایی تحویل می‌نمایند» یعنی به این عقیده که شناخت از احساس‌ها و ترکیب‌های احساس‌ها ساخته شده است و

اینکه علم از پدیده‌ها الگوئی مفهومی به دست می‌دهد و فقط به ما یاری می‌رساند که جریان عادی احساس‌ها را دنبال نماییم» (دامپی، ۱۳۷۱، ص ۵۳۶).

عده‌ای نیز به تئوری‌های علمی نگاهی ابزارانگارانه دارند «آنان لازم نمی‌دانند که مفاهیم با مشهودات تناظر داشته باشند... و بر خلاف رئالیست‌ها یا اصالت واقع‌ان اصراری نمی‌ورزند که موجودات واقعی متصلی وجود دارند که ما بازاء خارجی آن مفاهیم‌اند، قوانین و نظریه‌ها اختراع می‌شوند و نه اکتشاف» (باربور، ۱۳۷۹، ص ۲۰۰).

همچنین برخی میان بود و نمود تفکیک می‌کنند: «گاليله تمیز میان بود و نمود را با این ادعا که کیفیات اولیه مثل امتداد واقعی‌اند و کیفیات ثانویه مثل رنگ غیر واقعی از نو در علم باب کرد... در علم متاخرتر این تمییز به انحاء متعدد جلوه‌گر شده است. ادینگتن استدلال کرد که جهان کبیر بر حسب جهان صغیر اتمی که فقط به طور نامستقیم قابل مشاهده است قابل تبیین است. جهان صغیر واقعی است در حالی که جهان کبیر نمود است (کاپالدی، ۱۳۷۷، ص ۳۶۵).

از سویی دیگر، پوپر با رد دیدگاه‌های رقیب به صراحت می‌گوید هیچ روشی برای یقین پیدا کردن به یک فرضیه وجود ندارد، یعنی هیچ روشی برای اثبات حقایق وجود ندارد... هیچ روشی برای یقین پیدا کردن در این خصوص که یک فرض محتمل است و یا محتملا درست است وجود ندارد (پوپر، ۱۳۷۲، ص ۴۲).

خود پوپر از ابطال‌پذیری دفاع می‌کند: «یک فرضیه برای اینکه جزئی از علم باشد باید ابطال‌پذیر باشد» (چالمرز، ۱۳۷۳، ص ۶۷) و می‌گوید «یک فرضیه وقتی ابطال‌پذیر است که منطق، وجود یک گزارش یا مجموعه‌ای از گزارش‌ها را که با آن متناقض باشند مجاز بشناسد» (همان ص ۶۸).

فایرپند پا را فراتر گذاشته همه تئوری‌ها و از جمله ابطال‌پذیری را در فلسفه علم رد کرده و از نوعی آنارشیزم در حوزه معرفت‌شناسی دفاع می‌کند: در معرفت‌شناسی هیچ قاعده واحد و پذیرفتنی و دارای زمینه ثابت که هرگز نقض‌پذیر نباشد وجود ندارد (فایرپند، ۱۳۷۵، ص ۴۷).

درست است که این تئوری‌ها ناظر به روش‌هایی هستند که به عنوان راهکار دانشمندان را مدد می‌رساند، اما آنها نهایتاً وضعیتی را فراهم می‌سازند که طی آن قبول قضایای متخالف غرابت خود را از دست می‌دهد. چون غرابت پذیرش دو رای ناهمخوان مبتنی بر واقع‌گروی خام در حوزه معرفت است که تنها یکی از نظرات مختلف در این عرصه است. از این رو مدافعان حقیقت مضاعف ممکن است از پذیرش دو قضیه متخالف دفاع کنند و این دو گزاره را بیان‌گر دو نوع احساس متفاوت بدانند یا یکی را ناظر به بود و دیگری را ناظر به نمود بدانند یا قضیه درست را قضیه‌ای بدانند که هنوز ابطال نشده و مثلاً تئوری نیوتن را برای آن زمان درست و برای این زمان نادرست بدانند. یا با قبول نگاه فایراند از رویکردها و نگرش‌های ناهمخوان در عرصه علم دفاع کنند. یا قضیه درست را آن بدانند که با عرف اهل علم همخوان باشد. پس تئوری نیوتن تا قرن بیستم درست بوده، اما پس از طرح تئوری انشتین، قبول آن از سوی عرف اهل علم، این تئوری را غلط بشمارند.

همچنین ممکن است قائل به حقیقت مضائف با برگرفتن رویکردهایی پراگماتیستی یا نظراتی خاص در معرفت‌شناسی به شیوه‌هایی مشابه شیوه‌های فوق از موضع خود دفاع کرده و بپذیرد که دو قضیه به رغم تناقض می‌توانند هر یک برای گروهی از مردم درست باشند؛ مثلاً ملاک درستی را سودمندی بدانند و بگویند اعتقاد به قیامت مادامی که نتایج سودمندی داشته باشد و ترس از مجازات و یا امید به پاداش اخروی باعث بهبود رفتارهای فردی یا جمعی شود، اعتقادی است درست، اما اگر این کارآئی را به هر دلیل از دست داد دیگر اعتقادی درست نیست. پس پذیرش یک باور ممکن است برای عده‌ای سودمند و درست و برای عده‌ای دیگر نادرست باشد. یا با برگرفتن تئوری همبستگی بگویند درست یعنی سازگار با دیگر باورهای شخص. لذا قضیه‌ای ممکن است با مجموعه باورهای شخص S منطبق و درست باشد و همین قضیه با مجموعه باورهای شخص X غیرمنطبق و لذا نادرست باشد.

به هر حال در این گونه موارد دو قضیه واقعاً با هم ناهمخوان‌اند اما هر دو درست‌اند. علت آنست که در این گونه موارد به جای انطباق با واقع، ملاک‌هایی دیگر برای صدق ارائه شده است. پراگماتیست‌ها، ابزارگرایان، ابطال‌گرایان، مدافعان تئوری همبستگی و ...

منظورشان از حق، باوری است که فرد محق و مجاز به داشتن آن است. دو شخص می‌توانند اعتقادات ناسازگار داشته باشند و در عین حال هر دو در باورشان محق باشند.

اما گزینه سوم (C)، یعنی این که شخص واحد را مجاز بشماریم که در زمان واحد به دو قضیه متناقض باور داشته باشد، با اینکه در میان سه گزینه ناموجه‌ترین است باز هم با این ادعا که دو حقیقت متناقض وجود دارد یکی نیست. البته پیداست کسی که از این سخن دفاع می‌کند در تنگنایی شدید قرار دارد و باید نشان دهد که چگونه فرد واحد مجاز است در آن واحد دو قضیه ناهمخوان را باور کند. وی باید اولاً نشان دهد که اصولاً این کار میسر است (چون به نظر نمی‌آید برای عقل امکان‌پذیر باشد به دو حقیقت متعارض کردن گذارد، و چنین چیزی به گسست در شخصیت انسان می‌انجامد)؛ و ثانیاً نشان دهد که این کار مجاز یا لازم است، مثلاً بگوید شخص واحد به عنوان متکلم مجاز یا ناچار است که خلق از عدم را بپذیرد و به عنوان فیلسوف ازلیت را، به عنوان یک مؤمن معاد جسمانی را و به عنوان یک فیلسوف معاد روحانی را. چون اصول موضوعه وی در الهیات، مثل قبول قدرت مطلقه خداوند، او را به قبول خلق از عدم و اصول موضوعه و قواعد فلسفی او مثل «کل ممکن مسبوق بماده» وی را به قبول ازلیت واداشته‌اند. یک باور با توجه به اصول موضوعه و مفروضات آن علم درست و همان باور در علم دیگر خطاست؛ مثل اعتقاد به اینکه دو خط موازی هیچ‌گاه به هم نمی‌رسند در هندسه اقلیدسی و عدم اعتقاد به آن در هندسه نااقلیدسی که هر دو روا هستند.

اما این موضع به رغم غریب بودنش هنوز با این دید که دو حقیقت متناقض وجود دارد، اگر منظور از حقیقت، ساختار واقعیت و حقیقت در متن واقع باشد، یکی نیست، هر چند به آن خیلی نزدیک است. لذا شخص ممکن است بگوید من به عنوان متدین خلق از عدم و به عنوان فیلسوف ازلیت را می‌پذیریم و چون رفتار متدینانه و رفتار عاقلانه من هر دو مجازند و یا چون پیش‌فرض‌ها و اصول موضوعه هر دو علم الهیات و فلسفه از اعتبار کافی برخوردارند و هیچ یک از این دو علم در حدی نیست که دیگری را بالکل از عرصه خارج کند پس من مجاز به پذیرش هر دو هستم، گو اینکه نهایتاً در متن واقع تنها یکی از این دو قضیه درست باشد.

به هر حال این موضع، در عین حال که دفاع از آن دشوار است، اما هنوز موضعی است در حوزه معرفت‌شناسی و نه وجودشناسی. چنین کسی حقیقت «دانستن» دو قضیه متعارض را مجاز می‌داند نه حقیقت «بودن» دو قضیه متعارض را. و وجه مشترک گزینه‌های (A)، (B) و (C) این است که همه به حوزه معرفت مربوطند و قبول دو قضیه متناقض را صرفاً مجاز می‌دانند. اما گزینه (D) و قبول اینکه در متن واقع حقیقت دوگانه است و، مثلاً، جهان در عین حال که ازلی است ازلی نیست به هیچ وجه قابل دفاع نیست.

اینک بینیم کدام یک از این گزینه‌های چهارگانه، را می‌توان به ابن رشدیان نسبت داد. ابن رشد: کتاب مهم و بسیار اثرگذار وی در این عرصه *فصل المقال* است. وی در آغاز کتاب اثبات می‌کند که تأمل فلسفی واجب است (ابن رشد، ۱۹۹۱، ص ۲۸) و فراهم ساختن اسباب این تأمل، یعنی منطق، نیز واجب است (همان، صص ۳۰ - ۲۹). وی می‌نویسد ما مسلمین همه معتقدیم که شریعت الهی مان حق است و این شریعت است که ما را به سعادت می‌رساند. عبارت است از معرفت خداوند و مخلوقات او آگاه کرده و فراخوانده است. هر مسلمانی این را از طریق سرشت و ساختار طبیعی متناسب با خود می‌داند، چه آدمیان در تصدیق با یکدیگر متفاوتند، پذیرش برخی از روی برهان است، برخی نیز آنچه را اصحاب برهان از طریق برهان تصدیق می‌کنند از طریق *جدل* پذیرا می‌شوند چون سرشت آنان بیش از این اقتضاء ندارد و برخی نیز آنچه را اصحاب برهان از طریق برهان می‌پذیرند از طریق سخنان *خطابی* می‌پذیرند. در این جا وی از پنج فن منطقی برهان، *جدل*، *خطابه*، *شعر* و *مغالطه* به سه فن اول اشاره کرده و هر روش را با ساختار طبیعی گروهی از مردم مناسب می‌داند. اینکه از پنج روش دو روش را وا می‌نهد و سه مورد را برمی‌گزیند برای این است که موضعش را با این آیه منطبق کند: ادع الی سبیل ربک بالحکمة و الموعظة الحسنة و جادلهم بالتی هی احسن (سورة نحل، آیه ۱۲۵)

ابن رشد می‌گوید: «مردم گونه‌گون‌اند و در عین حال، همه اعم از سیاه و سفید مخاطب به خطاب وحی الهی‌اند» (همان، صص ۳۵ - ۳۴). پس هر گروه به طریق خاص خود مجاز است که فهمی از قرآن داشته باشد.

البته در برخی از آیات هر سه گروه باید معنای ظاهری را مبنا قرار دهند. همه آیات را نمی‌توان تأویل کرد؛ تأویل آیاتی که مجاز به تأویل آن نیستیم برای همه گروه‌ها کفر است (همان، ص ۴۶). اما برخی آیات را باید تأویل کرد و در لزوم تأویل آن اختلافی نیست. آیاتی هم هست که برخی قائل به تأویل آن هستند و برخی با تأویل آن مخالف‌اند. اصل تأویل مورد اجماع است، گو اینکه در این مورد که چه آیاتی قابل تأویلند و چه کسی حق این کار را دارد اختلاف نظر هست (همان، ص ۳۶). ابن رشد به استناد آیه «هو الذی انزل علیک الکتاب منه آیات محکمات و آخر متشابهات ... وما یعلم تأویله الا الله و الراسخون فی العلم» (آل عمران، آیه ۷). به راسخین در علم حق تأویل می‌دهد (با قرائت خاصی که مستلزم مکث پس از «العلم» است نه پس از «الله») و این راسخین را فیلسوفان می‌داند. او بشدت متکلمان را از تأویل نهی کرده و کسانی را که برای این کار صالح نیستند مجاز به تأویل قرآن نمی‌داند، چون این امر مستلزم کفر آنان است. فیلسوف مجاز به تأویل نیز حق افشای آن برای نااهلان را ندارد چه این کار منجر به کفر می‌شود و به نوبه خود کفر است: «من کان من الناس فرضه الایمان بالظاهر فالتأویل فی حقه کفر، لانه یؤدی الی الکفر، فمن افشاه له من اهل التأویل فقد دعاه الی الکفر و الداعی الی الکفر کافر» (همان، ص ۴۸).

وی به تأکید می‌گوید این تأویلات باید فقط در کتب برهانی ثبت شود «لأنها اذا كانت فی کتب البراهین لم یصل الیها الا من هو من اهل البرهان و اما اذا اثبتت فی غیر کتب البرهان... کما یصنعه ابو حامد، فخطا علی الشرع و علی الحکمه» (همان، ص ۴۸).

با توجه به این سخنان آیا می‌توان ابن رشد را پیرو حقیقت مضاعف دانست؟
اینکه وی از سه روش برهان، خطابه و جدل سخن می‌گوید حداکثر اشاره به سه مسیر دارد که می‌توانند هر سه به یک حقیقت منتهی شوند. یعنی طرق وصول به حقیقت مختلف است اما نهایتاً هر یک از طریق خاص خود به همان چیزی می‌رسد که دیگری رسیده است. پس اختلاف آنها ظاهری است. چون «آیات قرآن دارای ظاهر و باطن هستند و برای درک توافق بین عقل و دین نباید به ظاهر آیات بسنده کنیم، البته برای مردم عامی لازم است که به ظاهر آیات توجه کنند و از حدود آن خارج نشوند، چرا که تأویل آیات

قرآنی نه تنها سودی عاید آنها نمی‌کند بلکه به حال آنان مضر هم خواهد بود» (توفیق الطویل، ۱۳۸۳ ص ۱۱۷). اختلاف در روش فهم حقیقت، غیر از اختلاف در خود حقیقت است. وی تصریح دارد که «اصناف دلائل سه گانه یعنی خطابه، جدل و برهان که جمعاً همه مردم را دربرمی‌گیرد به اصول سه‌گانه (توحید، نبوت و معاد) منجر می‌شوند» (همان، ص ۴۵).

اما اینکه این رشد به مواردی اشاره می‌کند که «به خاطر خفاء آن جز از طریق برهان دانسته نمی‌شود و خداوند کسانی را که یا به خاطر سرشت، یا به خاطر عادت و یا به خاطر فقدان اسباب تعلیم و تعلم، به برهان دسترسی ندارند مورد لطف قرار داده و برایشان مثال زده و تشبیه کرده و از آنان خواسته که این مثال و تشبیه‌ها را که فهم و قبول آن با دلایل جدلی و خطابی مشترک بین همه میسر است مورد تصدیق قرار دهند (همان، ص ۴۵) و تاکید دارد که اهل برهان نباید یافته‌های خویش را برای مردم اظهار کنند، آیا اشاره به آن ندارد که حقیقتی که فیلسوفان به آن دست یافته‌اند با چیزی که مردم آن را حقیقت می‌دانند علی‌الاصول دوتاست؟

نه خیر، این رویکرد می‌تواند اشاره به این داشته باشد که فرد عادی به ظاهر حقیقت و فیلسوف به لایه‌های باطن آن راه یافته که باز در این صورت اختلاف دو قضیه فقط ظاهری است. وی این را امتیاز قرآن بر دیگر کتب آسمانی می‌داند «که روش‌های حسی یا تصویری را با روش‌های معنوی یا غیر حسی توأم کرده و بدین وسیله رستگاری طبقات سه‌گانه را تضمین نموده است» (ابن رشد، بی تا، ص ۱۰۲). او می‌گوید هر چه را شرع از طریق وحی آورده با عقل سازگار است (ابن رشد، ۱۹۳۰، ص ۵۸۴).

پس همانطور که دکتر صلیبا می‌گوید از نظر ابن رشد «وجود ظاهر و باطن در شریعت نه دلالت بر وجود دو حقیقت بلکه دلالت بر آن دارد که حقیقت واحد دو مظهر دارد، رابطه بین حقایق فلسفی و حقایق دینی مثل رابطه بین نظریه و تطبیق عملی آن است. وحی منشأ حقیقت دینی و عقل منشأ حقیقت فلسفی است، اما علمی که از طریق وحی حاصل می‌شود با علم حاصل از طریق عقل تناقض ندارد» (صلیبا، ۱۹۹۵، ص ۴۷۱). محمود الخضیری نویسنده کتاب تاثیر ابن رشد در فلسفه قرون وسطی نیز همین نظر را بر می‌گیرد: «ابن رشد به خوبی آگاه است که حقیقت همواره واحد است، چیزی که

هست سطوح تعبیر از آن مختلف است چرا که مخاطبان آن دارای سطوح فکری متفاوتی می‌باشند، پس خطاست که قول به دو حقیقت مختلف یا حقیقت مضاعف را ... به وی نسبت دهیم (محمود الخضیری، ۱۹۸۳، ۱۲۷).

با این همه ابن رشد به حقایق فلسفی اعتقاد دارد و حداقل برخی از این حقایق مثل ازلیت عالم با حقایق دینی برگرفته از ظاهر آیات مخالفت دارد. نمی‌توان گفت قائل به ازلیت وجهی از وجوه واقعیت و قائل به خلق وجه دیگری را دیده، اولی لایه‌های نهان‌تر حقیقت و دومی لایه ظاهر آن را دیده و اختلافشان ظاهری است. این دو اعتقاد اساساً متفاوت و معارض یکدیگرند و اگر یکی درست باشد دیگری غلط است. البته می‌توان خلق از عدم را به گونه‌ای توجیه و تفسیر کرد که با قول به ازلیت سازگار افتد، اما در این صورت این قول، قول اهل خطابه و منطبق با فهم مردم عادی نیست. تأکید نگارنده این است که آنچه در ذهن و ضمیر عوام نسبت به خلقت وجود دارد با آنچه فیلسوف می‌فهمد قابل جمع نیست.

نویسنده کتاب درخشش ابن رشد در حکمت مشاء می‌نویسد دکتر محمد الجابری نویسنده مغربی انتساب حقیقت مضاعف را به ابن رشد به شدت مورد انکار قرار داده است و قول به حقیقت مضاعف را جلوه‌ای از جنگ خونین و آشتی‌ناپذیری دانسته که میان اصحاب کلیسا و پیروان ابن رشد در قرون وسطی به وجود آمده بود (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۴، ص ۸۸). وی سپس در تایید جابری به قرآنی اشاره می‌کند که حاکی از اعتقاد ابن رشد به حقیقت یگانه است. یکی این که وی «روی مسأله سعادت تکیه کرده و آن را حقیقت واحد و یگانه‌ای می‌داند که همه افراد بشر در رسیدن به آن کوشش می‌کنند و در این کوشش و تلاش نیز با یکدیگر مشترک شناخته می‌شوند» (همان، ص ۸۹). «مورد دیگر اعتقاد ابن رشد به مطابقت میان حکمت و شریعت است ... او چنین می‌اندیشد که میان حکمت و شریعت هیچ گونه اختلاف و دوگانگی نیست... و در جایی که انطباق تحقق می‌پذیرد از تفرقه و دوگانگی نمی‌توان سخن به میان آورد» (همان، ص ۹۲).

اما نویسنده محترم اندکی بعد از دلایلی سخن می‌گوید که انتساب حقیقت دوگانه را به ابن رشد موجه نشان می‌دهد. مهمترین شاهد وی این است که «ابن رشد به اشتراک

معنوی وجود اعتقاد ندارد و چنین کسی نمی تواند به ذومراتب بودن وجود معتقد باشد. چنین کسی در میان هستی حق و هستی انسان جز بر اساس اشتراک لفظی سخن نخواهد گفت ... و دیگر نمی تواند از قدر جامع میان مراتب هستی سخن به میان آورد ... و بر اهل بصیرت پوشیده نیست که با قول و اعتقاد به تباین و تفکیک عینی در مراتب وجود دیگر نمی توان از حقیقت واحد و یگانه‌ای سخن به میان آورد... بنابراین کسانی که از اعتقاد او به حقیقت مزدوج یا دوگانه سخن می‌گویند از راه راست و درست بیرون نرفته‌اند» (همان، ص ۹۷-۹۶).

اما به نظر نگارنده حتی با توجه به عدم اعتقاد ابن رشد به ذو مراتب بودن هستی نمی توان وی را باورمند به حقیقت دوگانه دانست. چون برخی از سخنان ابن رشد حاکی از این است که اساساً هدف دین تعلیم حقیقت به مردم عادی نیست بلکه غرض دین تمشیت زندگی معمولی آنان است. ما قبلاً دیدیم که وی در مقدمه‌اش بر طبیعیات ارسطو گفته بود غایت فلسفه حقیقت است در حالی که غایت شارع حقیقت و خطا نیست، خوب ساختن و سعادت‌مند ساختن انسانهاست. وی معتقد است «وظیفه شریعت این نیست که حقیقت را به مردم بیاموزد بلکه وظیفه‌اش این است که اگر نفوس سالم باشند سلامت آنها را حفظ کند و اگر سالم نباشند راه سلامت را به آنان بیاموزد» (ابن رشد، ۱۹۳۰، ص ۴۲۹).

پس اگر قصد شریعت این می‌بود که مردم عامی را با مراتب نازل حقیقت آشنا سازد آنگاه سخن از ذومراتب بودن حقیقت مطرح می‌شد و در این صورت اشکال وارد می‌بود و می‌شد ابن رشد منکر ذو مراتب بودن حقیقت را قائل به حقیقت دوگانه دانست. اما اگر قصد شریعت اساساً تعلیم حقیقت نباشد این نسبت بی‌وجه خواهد بود.

فردریک کاپلستون کشیش مسیحی و نویسنده معروف تاریخ فلسفه غرب نیز همین برداشت را از ابن رشد دارد. وی می‌نویسد «به اعتقاد ابن رشد نظریه حقیقت مضاعف به این معنا نیست که قضیه‌ای می‌تواند در فلسفه صادق و در الهیات کاذب باشد یا بر عکس؛ نظر او این است که آنچه در فلسفه به وضوح فهمیده می‌شود و در الهیات به زبان رمز بیان می‌شود حقیقت واحدی است. صورت‌بندی علمی حقیقت فقط در فلسفه به دست می‌آید، اما همان حقیقت فقط به نحو دیگری در الهیات ابراز می‌شود» (کاپلستون، ۱۳۸۷،

ص ۲۵۸). زبان دین برای فیلسوف زبانی رمزی است، چرا که وی در پس ظاهر به معانی ژرفتر راه می‌برد. اما مردم عادی بایستی به همان معنای ظاهری بسنده کنند.

ژیلسون نیز در تایید همین دیدگاه می‌نویسد «ابن رشد به خوبی آگاه بود که نمی‌توان با تعلیم چند قاعده انتزاعی مردم را متمدن کرد، به عبارت دیگر ابن رشد هرگز دین را در حکم امری که شباهتی تقریبی با حقیقت فلسفی دارد تصور نمی‌کرد. در نظر او اعتبار دین بیشتر از اینها بود. دین عملکرد اجتماعی معینی دارد که هیچ چیز دیگر حتی فلسفه از عهده آن بر نمی‌آید و این دقیقاً معنای بخش‌هایی از آثار اوست که در آنها قرآن را به عنوان کتابی که واقعاً معجزه است تحسین می‌کند و دلیلی ندارد که ما این کلام را به جد نگیریم» (ژیلسون، ۱۳۷۸، ص ۴۳).

حاصل کلام این است که نهایت چیزی که نتیجه می‌شود این است که ابن رشد از گزینه‌های پیش‌گفته به گزینه A معتقد است و می‌پذیرد که عده‌ای مجازند چیزی را حقیقت بدانند و عده‌ای خلاف آن را. و گفتیم که این سخن با اعتقاد به اینکه حقیقت دوگانه است فاصله بسیار دارد و لذا باور به حقیقت مضاعف را نمی‌توان به وی نسبت داد. پس این قول که «به نظر می‌آید وی هر دو را به صورت مجزا قبول کرده و دو حقیقت ناسازگار را در آن واحد سازگار انگاشته» (Giles, 1996, 26) قابل انتساب به وی نیست. ابن رشد یک عقل‌گرای تمام عیار است و گزینه C تا چه رسد به گزینه D برای وی به هیچ وجه قابل قبول نیست؛ حال آنکه قائلان به گزینه C (چون قبلاً یادآور شده‌ایم و باز هم خواهیم دید که گزینه D هیچ قائلی ندارد) سعی دارند با مقداری کوتاه آمدن، برای هر دو قضیه ناهمخوان بهره‌ای از حقیقت قائل شوند. «این اشتباه است که ابن رشد را در فهم گفته‌های شرع دوشخصیتی بدانیم، زیرا او به ظاهر و باطن به صورت دوگانه معتقد نیست، بلکه او به ظاهر و باطن که معتقد می‌شود برای ایجاد یک وحدت است (الفاخوری، ص ۶۴۴).

اما سایر ابن رشدیان آیا به حقیقت مضاعف باور داشته‌اند؟ دیدیم که آنان خود به چنین چیزی تصریح نکرده‌اند، اما مواضعشان آیا به گونه‌ای نیست که اسناد حقیقت مضاعف به آنان را موجه کند؟

سیجر براباتی: وی حتی در عقل‌گرایانه‌ترین رویکردش باز به حقایق دینی اصالت می‌داد و بر آن بود که یافته‌های عقل طبیعی هیچ گاه از قطعیت لازم برخوردار نیستند. وی به درجات مختلف قطعیت معتقد بود: دین با علل فی‌نفسه سر و کار دارد حال آنکه معرفت فلسفی معرفت مستخرج از شناخت معالیل است؛ پس حقایق فلسفی نمی‌توانند با حقایق دینی برابری کنند. از نظر وی تعارض به جای آنکه تعارض میان دو حقیقت مطلق باشد تعارض میان حقیقتی مطلق است با امری که گمان حقیقت در حق آن می‌رود.

وی در کتابش سؤالاتی در باب ما بعد الطبیعه، جلد چهارم، به صراحت می‌نویسد ما نمی‌توانیم در آن واحد امور متناقض را بپذیریم، چون معنایش انکار چیزی است که تأیید می‌کنیم ... حتی خدا چنین تناقضاتی وضع نمی‌کند چون انسان را به حمار مبدل نمی‌کند (Pine, 2003, p: 33).

بوئیوس: وی حقایق فلسفی را حقایقی در عرصه نظام طبیعی می‌دانست که ممکن است اصول فوق طبیعی آن را به حال تعلیق درآورد آنچه اصول و مبانی علمی در اختیار ما می‌نهد مشروط است نه مطلق، در عرصه یک علم خاص و با توجه به پیش‌فرض‌های آن می‌توانیم به قضیه الف و در عرصه علمی دیگر به قضیه‌ای مخالف آن اذعان کنیم.

پس می‌توان از چهار گزینه سابق اعتقاد به گزینه C را هم به او نسبت داد. شخص مجاز است در عرصه دو علم مختلف دو اعتقاد متفاوت داشته باشد. اما این حرف با این مطلب که حقیقت در متن خارج دوتا است (گزینه D) متفاوت است.

جان بریدن: عقیده او هم به موضع سیجر شبیه است: ما با درجات مختلف قطعیت مواجهیم و نه دو حقیقت مقطوع. در حدی که توان‌های عقلی ما اجازه می‌دهد ازلیت جهان را می‌پذیریم، نیروهای ادراکی ما به قدر کافی قابل اعتماد هستند که ما را مجاز به این پذیرش کنند گو اینکه فی الواقع ما را فریب داده باشند. این موضع نیز حداکثر باور به گزینه C است. موضع جان اهل جاندوم نیز به همین موضع شبیه است: یافته‌های عقلی چون بر ادراک حسی مبتنی‌اند. بطور مطلق درست نیستند. همچنین است موضع پامپوناتزی، اگر سخنانش را به جد بگیریم. اما اگر موضع وی در باب مرگ و حیات ادیان مبنا باشد موضع او به موضع بلاسیوس نزدیک است.

بلاسیوس: به وی نیز هیچ یک از گزینه‌های چهارگانه را نمی‌توان نسبت داد، یا مدعیات دینی درستند یا مدعیات فلسفه و اگر دومی درست است، که به نظر وی این گونه است، پس قبول مدعیات خلاف آن فاقد توجیه است.

اما ابن رشدیان یهودی:

روش الیاس دلمدیگو همان روش ابن رشد است. حقایق دینی را همان حقایق عقلانی می‌دانست که ساده شده‌اند تا برای عامه قابل فهم باشند در این صورت علی‌الاصول بحث از دو حقیقت مطرح نیست، بلکه بحث پیرامون دو شیوه طرح حقیقت است. یوسف بن کاسپی نیز بر آن بود که اولاً و بالذات گزاره‌های دینی کارشان توصیف واقع نیست. می‌توان وی را پیشاهنگ مباحث مبسوطی دانست که در قرن بیستم در مورد کارکردهای زبانی مطرح است. فیلسوفان متعلق به «فلسفه مبتنی بر زبان متعارف» بر خلاف پوزیتیویست‌ها که کارکرد مجاز زبان بشر را حکایت از واقع می‌دانند مجذوب تنوع کارهایی هستند که به کمک زبان صورت می‌گیرد ... بسیاری از تحلیل‌گران زبان متعارف مایل بوده‌اند بگویند که علم و دین دو بازی زبانی کاملاً متمایز اما کاملاً مجاز هستند و هر یک از آنها مقولات و منطق خاص خود را دارد. (پترسون، ۱۳۸۳، ص ۳۶۸). یکی از کارکردهای زبان، آنگونه که مثلاً احساس‌گرایان در عرصه اخلاق می‌گویند، تحریک و ایجاد انگیزش است. کاسپی برای گزاره‌های دینی همین نقش را قائل می‌شود. در این صورت گو اینکه گزاره‌های فلسفی حاکی از واقع خارجی هستند، اما گزاره‌های دینی علی‌الاصول کارکردی دیگر دارند. لذا نوبت به تعارض میان مفاد آنها و مسئله حقیقت مضاعف نمی‌رسد.

اسحق البلاغ هم معتقد بود که انسان باید فرض کند، گو اینکه نمی‌داند چگونه، که حقایق دینی با حقایق فلسفی سازگارند. در واقع وی حقایق دینی را در نوعی ابهام و تیرگی غوطه‌ور می‌کند: «اگر ما در موضع پیامبران می‌بودیم آن را کاملاً می‌فهمیدیم». ارزیابی سراسر سخنانش این است که وی دو حقیقت را به ظاهر متفاوت می‌داند اما به تعارض واقعی اعتقادی ندارد.

۵- نتیجه

دیدیم که هم در جهان اسلام و هم در جهان غرب برخی از نویسندگان قبول حقیقت مضاعف را به ابن رشد و پیروان لاتینی و یهودی وی نسبت داده‌اند؛ برخی نیز چه در میان مسلمین و چه در میان مسیحیان منکر باور ابن رشد و پیروانش به این تئوری هستند. روش درست بحث این می‌بود که پیش از انتساب یا انکار انتساب هر گروه به دقت منظور خویش را از حقیقت مضاعف روشن دارند. حال آنکه دیده نشد که هیچ یک به این کار مبادرت کنند. لذا بحث در هاله‌ای از تیرگی و ابهام قرار داشته است. طی مقاله حاضر چهار معنا برای حقیقت مضاعف تصویر شد و از آن به گزینه‌های A, B, C و D یاد شد. نامعقول‌ترین گزینه گزینه چهارم بود که کسی معتقد باشد حقیقت در متن واقع دوگانه است، یعنی هم الف در عالم خارج حق است و واقعیت دارد و هم نقیض آن. دیدیم که هیچ یک از ابن رشدیان به چنین چیزی باور نداشتند. گزینه سوم این بود که در عرصه معرفت‌شناسی به کسی حق دهیم به دو گزاره ناهمخوان باور داشته باشد؛ برخی از طرفداران ابن رشد، و نه خود وی، از چنین موضعی دفاع می‌کرده‌اند. اما گزینه یک و دو که به گروهی از مردم حق دهیم به یک گزینه و گروه دیگر به خلاف آن باور داشته باشند، یا کسی را مجاز بدانیم که در دو زمان به دو گزینه ناهمخوان باور داشته باشد امری است که میان اکثر ابن رشدیان مشترک است و می‌توان آن را به آنان نسبت داد.

پی‌نوشت

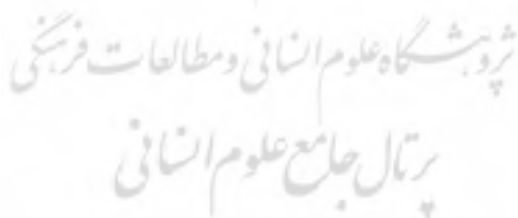
- ۱- Etienne Tempier (متوفای سوم سپتامبر ۱۲۷۹)، متولد اورلئان، اسقف پاریس از هفتم اکتبر ۱۲۶۸ تا هنگام مرگ.
- ۲- Siger of Brabant (۱۲۸۰-۱۲۴۰)، از فلاسفه طرفدار ابن رشد و متولد بلژیک
- ۳- Boethius of Dacia (تاریخ تقریبی فوت ۱۲۷۵)، استاد فنون در دانشکده فنون پاریس و مفسر و مدرس ارسطو. وی کتاب‌هایی در شرح و نقد ارسطو نوشته است.
- ۴- Bonaventure (۱۲۷۴-۱۲۱۷) فیلسوف و الهی‌دان مسیحی که آموزه‌های مسیحی را با فلسفه نوافلاطونی به هم آمیخت.
- ۵- Albert the Great (۱۲۸۰-۱۲۰۰)، فیلسوف، الهی‌دان و واعظ مسیحی، اولین مفسر مدرسی آثار ارسطو.
- ۶- Maimonides (۱۲۰۲ - ۱۱۳۵)، فیلسوف و متکلم معروف یهودی در قرون وسطی متولد اسپانیا و نویسنده کتاب معروف *دلالة الحائرین*.
- ۷- John Buriden (۱۳۵۸ - ۱۳۰۰)، فیلسوف مدرسی، منطق‌دان و استاد فنون فرانسوی.
- ۸- John of Jandum (۱۳۲۸ - متولد بین ۱۲۸۰ تا ۱۲۸۹)، در جاندوم شهرکی در آردنس بلژیک
- ۹- Blasius of Parma (۱۴۱۶ - حدود ۱۳۷۴)، فیلسوف، ستاره‌شناس و ریاضیدان ایتالیایی.
- ۱۰- Pietro Pomponazzi (۱۵۲۵ - ۱۴۶۲)، متولد مانجوا در شمال ایتالیا، از فیلسوفان ارسطوگرای قرن شانزدهم.
- ۱۱- Isaac Albalag (۱۲۸۰) فیلسوف یهودی ارسطوگرای قرن سیزدهم، از سلسله جبال پیرنه برخاست در جنوب فرانسه یا شمال اسپانیای فعلی.
- ۱۲- Elijah Delmedigo (۹۳ - ۱۴۵۸) فیلسوف یهودی، متولد و متوفای کاندا در جزیره کرت. در ده سال اول اقامتش در شمال ایتالیا تأثیر فراوانی روی متفکران رنسانس گذاشت.

۱۳- Joseph ibn Kaspi (۱۳۴۰ - ۱۲۷۹) فیلسوف و متکلم یهودی متولد پراونس در

جنوب شرقی فرانسه.

14- see for example: Douglas McDermid, *pragmatism*, in internet encyclopedia of philosophy: <http://www.iep.utm.edu/p/pragmati.htm>; and *pragmatism*, The Columbia Encyclopedia: <http://www.encyclopedia.com/doc/1E1-pragmtsm.html>

15- for more information look: Peter Morphy, *Cohrentism* in Internet Encyclopedia of philosophy: <http://www.iep.utm.edu/c/coherent.htm>; Jonathan Kvanvig, *Coherentist Theories of Epistemic Justification*, in Stanford encyclopedia of philosophy: <http://www.science.uva.nl/~seop/entries/justep-coherence>



منابع

- ۱- ابراهیمی دینانی (۱۳۸۴) *درخشش ابن رشد در حکمت مشاء*، چاپ اول، انتشارات طرح نو، تهران.
- ۲- ابن رشد، *الکشف عن مناهج الادله*، قاهره، بی تا.
- ۳- ابن رشد. (۱۹۳۰)، *تهافت التهافت*، ویرایش بویتز، بیروت.
- ۴- ابن رشد. (۱۹۹۱)، *کتاب فصل المقال و تقریر ما بین الشریعة و الحکمة من الاتصال*، چاپ ششم، بیروت، دارالمشرق.
- ۵- ایلخانی، محمد. (۱۳۸۰)، *تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس*، چاپ اول، تهران، انتشارات سمت.
- ۶- باربور، ایان. (۱۳۶۲)، *علم و دین*، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، چاپ سوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ۷- پترسون، مایکل. (۱۳۷۶)، *عقل و اعتقاد دینی در آمدی بر فلسفه دین*، ترجمه احمد نراقی، ابراهیم سلطانی، تهران، انتشارات طرح نو.
- ۸- پوپر، کارل ریموند. (۱۳۷۲) *واقعی‌گری و هدف علم*، ترجمه احمد آرام، چاپ اول، تهران، انتشارات سروش.
- ۹- توفیق الطویل. (۱۳۸۳)، *تاریخچه کشمکش عقل و دین*، ترجمه علی فتحی لقمان، شیراز، انتشارات نوید شیراز.
- ۱۰ چالمرز، آلن ف. (۱۳۷۳)، *علم چیست*، ترجمه محمد مشایخی، چاپ اول، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- ۱۱- دامپی بر. (۱۳۷۱)، *تاریخ علم*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، چاپ اول، تهران، انتشارات سمت.
- ۱۲- ژیلسون، اتین. (۱۳۷۸)، *عقل و وحی در قرون وسطی*، ترجمه شهرام پازوکی، چاپ دوم، تهران، انتشارات گروس.

- ۱۳- صلیبا، جمیل. (۱۹۹۵). *تاریخ الفلسفة العربیه*، چاپ سوم، بیروت، الشركة العالمیة للكتاب.
- ۱۴- الفاخوری، حنا. (۱۳۵۸). *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، چاپ دوم، تهران، کتاب زمان.
- ۱۵- فایرآبند، پاول. (۱۳۷۵). *بر ضد روش*، ترجمه مهدی قوام صفری، چاپ اول، تهران، انتشارات فکر روز.
- ۱۶- کاپالدی نیکلاس. (۱۳۷۷). *فلسفه علم*، ترجمه علی حقی، چاپ اول، تهران، انتشارات سروش.
- ۱۷- کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۷). *تاریخ فلسفه*، جلد دوم، فلسفه قرون وسطی از آگوستینوس تا اسکوتوس، ترجمه ابراهیم دادجو، چاپ اول، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
- ۱۸- ماجد فخری. (۱۳۷۲). *سیر فلسفه در جهان اسلام*، ترجمه گروهی از مترجمان، چاپ اول، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ۱۹- محمود الخضیری، زینب. (۱۹۸۳). *اثر ابن رشد فی فلسفه العصور الوسطی*، دارالثقافه للنشر و التوزیع، قاهره.
- 20- Ebbesen. Sten, (1998), "Averroism" in :vol.1: *Routledge Encyclopedia, of Philosophy* ed Edward Craig, vol. I, (Routledge; Bk&CD Rom edition)
- 21- Ebbesen. Sten, (1998), "Boethius of Dacia" in vol, 2 of *Routledge Encyclopedia of Philosophy*.
- 22- Feldman. Seymour, (1987) "Aristotelianism" in vol 1, *Encyclopedia of Religion*, chif ed Mircea Eliade, London, (Macmilan Publishing company).
- 23- Giles of Rome, "Faith and Reason in the middle ages": www.drury.edu/ess/philsci/faithreason.html.
- 24- Leaman Oliver, *averroism, Jewish* ,<http://www.muslimphilosophy.com/ip/rep/Jo22.htm>.
- 25- Leaman.Oliver, *Jewish Averroism* in :*History of Islamic Philosophy*, ed by Seyyed Hossein Nasr, Arayeh Cultural InsTehran Iran.

- 26- Maclintock. Stuart, “Averroes”, in *Encyclopedia of Philosophy*, ed Poal Edwards, vol :1, London and Newyork, Macmillan Pwb. Co. and the Free Press, 1987.
- 27- Maclintock.Stuart, *Averroism*, in *Encyclopedia of Philosophy*. Vol : 1.
- 28- Maclintock.Stuart, Siger of Brabant, in *Encyclopedia of Philosophy*. Vol : 8.
- 29- Mahoney. Edward, “*John of Jandum*” in vol.5 of *Routledge Encyclopedia of Philosophy*
- 30- Marenbon. John, “*Medival Christain and Jewish Europe*” in: *History of Islamic Philosophy*.
- 31- Martin Pine “*Double Truth*” in vol:2 of *Dictionary of History of Ideas* (University of viriginia, 2003)
- 32- Ross ,Jacob . (2005) ,*Elijah Delmedigo*, in : *Standford Encyclopedia of Philosophy*, available:
[Http:// Plato.Stanford.edu/entires/delmedigo](http://Plato.Stanford.edu/entires/delmedigo),
- 33- Thijssen. Hans, “*condemnation o f 1277*” from: *Standford Encyclopedia of Philosophy*
<http://Plato.Standford .edu/entires/condemnation/#s>
- مقاله‌ای است در مورد انگیزه‌ها، پیش زمینه‌ها و مضامینی که توسط اسقف تمپیر محکوم شد.
- 34- Turner. William, (1907) *Averroism* “ in: *Catholic Encyclopedi*, vol.1, Robert appleton company, new york.also available in: <http://stor.newadvent.com>
- 35- Werblowsky. R. J. Zwi, (1987), “*Anthropomorphism*” in: *Encyclopedia of Religion*,
- 36- Zupko, Jack . *John. Buridan* in : vol,2 of *Routledge Encyclopedia of Philosophy*