

حقیقت دوگانه و نظریه عقل هیولانی ابن رشد

علی قربانی سینی*، فتحعلی اکبری^۲

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۲/۰۶/۰۲ - تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۳/۰۲/۱۷)

چکیده

ابن رشد و ابن رشدیان متهم به «حقیقت دوگانه» شده‌اند؛ یعنی معتقدند که یک مسئله می‌تواند در دین حقیقت باشد در حالی که نقیض آن در فلسفه صادق است. در بخش اول مقاله تاریخ و معنای این نظریه از دیدگاه کلیسا بررسی شده، در بخش دوم به رأی ابن رشد در باب چگونگی بقای نفس در دو دسته از آثار فلسفی و کلامی‌اش پرداخته‌ایم، و در بخش سوم با ارزیابی نظر ابن رشد در این دو دسته آثارش این نتیجه به دست آمده که رأی ابن رشد در باب عقل هیولانی و بقای مشترک و کلی آن پس از مرگ (وحدت عقل) با رأی او در باب بقای نفوس فردی در آثار کلامی متناقض نیست، زیرا وی در مورد نفس قائل به اشتراک لفظی است. لذا نمی‌توان او را معتقد به حقیقت دوگانه دانست بلکه او به وحدت حقیقت باور دارد. بنابراین ابن رشد را دو حقیقتی خواندن نشان از عدم درک آرای وی دارد.

کلید واژه‌ها: حقیقت، حقیقت دوگانه، عقل هیولانی، نفس، وحدت عقل.

*. دانش آموخته دکتری گروه فلسفه دانشگاه اصفهان: alighorbani13@yahoo.com

۲. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه اصفهان.

۱. درآمد

ابن‌رشد دارای دو دسته آثار است، یکی فلسفی (شرح و تفاسیرش بر ارسطو) و دیگری کلامی (فصل‌المقال، الکشف، و...). در نگاه اول به نظر می‌رسد که در این دو دسته آثار ابن‌رشد در باب جاودانگی نفس آرای متضاد و غیر قابل جمع مطرح کرده است. زیرا در آثار کلامی به جاودانگی نفوس فردی و جزئی کثیر قائل شده و در آثار فلسفی جاودانگی را تنها مختص به نفس ناطقه کلی و واحد دانسته است. در باب نظر ابن‌رشد راجع به حقیقت دوگانه مقالات متعددی به فارسی نگاشته شده که از جمله آن‌ها می‌توان به «حقیقت مضاعف» اشاره کرد که نویسنده ضمن بررسی معانی مختلف برای حقیقت دوگانه، معنایی از حقیقت دوگانه را که هم ساختار واقعیت و حقیقت را در متن واقع دو بداند و حقیقت را متناقض، غیر قابل پذیرش دانسته اما معانی دیگر را به نحوی معقول شمرده است [۵، صص ۴۶-۴۷]. حسن یوسفیان در کتاب خود نیز ضمن بررسی معانی مختلف این نظریه، معنای عمل‌گرایانه را به ابن‌رشد نسبت داده است [۱۰، ص ۱۲۱]. اسدالله حیدرپور نیز در مقاله خود به این مسئله پرداخته و ابن‌رشد را قائل به بیان یک حقیقت به زبان‌های مختلف دانسته است [۶، صص ۸۰-۸۱]. اما هیچ‌یک از این نویسندگان اشاره‌ای به این که دلیل این اتهام به ابن‌رشد چه بوده نکرده‌اند. ابن‌رشد به دلیل عقایدی که در آثار فلسفی خود در شروحش بر ارسطو مطرح می‌کند و مورد اقبال فیلسوفان قرن سیزدهم دانشگاه پاریس قرار می‌گیرد به این نظریه متهم شده است. در این مقاله ضمن توجه به معنای کفرآمیز حقیقت دوگانه، تلاش گردیده تا با توجه به آثار و آرای فلسفی ابن‌رشد، به صورت مصداقی به این موضوع توجه شود.

۱.۱. اسناد تاریخی نظریه حقیقت دوگانه^۱

قرن سیزدهم شاهد توجه روزافزون به آثار ارسطو و ترجمه و شرح آن‌ها است. اما در همین زمان انتقاد از عقاید مخالف ایمان فیلسوفان پیرو او، نیز مطرح بوده است. در سخنانی از توماس آکوئیناس در سال ۱۲۷۲ آمده است که «برخی از دانشجویان فلسفه می‌گویند چیزهایی وجود دارد که بر اساس ایمان درست نیستند و وقتی به آن‌ها گفته می‌شود که این با ایمان سازگار نیست پاسخ می‌دهند که ارسطو چنین گفته، اما خود آن‌ها با آن موافق نیستند و فقط بازگوکننده عقاید ارسطو می‌باشند» [13, p. 64].

۱. The Theory Of Double truth

سال قبل از آن نیز در سال ۱۲۷۰ اکوئیناس اشاره کرده بود که ابن رشدیان ایمان را معطوف به قضایایی می‌دانند که تناقض آن‌ها را می‌توان نشان داد. زیرا از نظر اکوئیناس، ابن رشدیان می‌گویند: «من ضرورتاً نتیجه می‌گیرم که عقل از لحاظ عددی واحد است، اما قاطعانه فکر می‌کنم که این امر متناقض با ایمان است.» [Ibid. p. 71]. توماس در این جا دقیقاً «دوگانگی حقیقت» را منظور دارد و آن را به ابن رشدگرایان نسبت می‌دهد. کلیسا نیز از ابتدا نسبت به تعالیم ارسطویی در رابطه با آموزه‌های مسیحیت مشکوک بود و آن را خطری برای دین می‌دانست و محکومیت نامه‌های متعددی نیز در این زمینه علیه تعالیم ارسطو صادر نموده است. استیفن تامپیه^۱ اسقف پاریس در مقدمه یکی از این محکومیت‌نامه‌ها، که در ۷ مارس سال ۱۲۷۷م. تنظیم شده و بر محکومیت برخی از آرای استادان دانشکده هنر دانشگاه پاریس، که به ابن رشدگرایان لاتینی^۲ یا ارسطوگرایان افراطی^۳ و یا ارسطوئیان بدعت‌گذار^۴ مشهورند [16, p. 1/8110] اشاره می‌کند:

برخی [از اساتید دانشکده هنر در پاریس] بر این باورند که چیزی مطابق با فلسفه درست است اما مطابق با اعتقاد کاتولیک‌ها درست نیست، گویی دو حقیقت متناقض وجود دارد و در آموزه‌های کافرکیشان ملعون حقیقتی متعارض با حقیقت کتاب مقدس وجود دارد.» [18, p. 31].

این محکومیت‌نامه ۲۱۹ آموزه فلسفی را محکوم و کفرآمیز تلقی می‌کند که یکی از مهم‌ترین آن‌ها نظریه «وحدت عقل»^۵ است. در بند ۳۲ از این محکومیت‌نامه آمده است که «عقل از نظر تعداد برای همه آدمیان یکی است، زیرا اگرچه عقل از این یا آن بدن قابل انفکاک است، از کل ابدان جدا نمی‌شود.» و در بند ۲۷ آمده است که «خداوند نمی‌تواند چند روح را که از نظر تعداد مختلف‌اند، بیافریند.» [۱۰، ص ۲۱۵]. اما اگرچه مدت‌ها از آن تاریخ می‌گذرد، هنوز هم تردیدهای بسیاری وجود دارد که چگونه

۱. Stephen Tempier

۲. Latin Averroist

۳. Radical Aristotelianism

۴. Heterodox Aristotelianism

۵. Unity of Intellect

فلسوفی می‌تواند به آنچه اسقف می‌گوید، اعتقاد داشته باشد. از این‌رو باید دید که از نظر کلیسا حقیقت دوگانه چیست؟ و چگونه موجب کفر می‌شود؟

نظریه حقیقت دوگانه یعنی این که قائل باشیم چیزی می‌تواند در علم کلام و دین حقیقت داشته باشد اما از لحاظ فلسفی و عقلی خیر و برعکس. حال چگونه قبول چنین چیزی کفر است؟ حقیقت دوگانه‌ای که کلیسا به برخی فیلسوفان نسبت می‌دهد، اگر اثبات شود، هم فساد در عقل را نشان می‌دهد و هم فساد در ایمان را؛ و دومی مهم‌تر است. این اتهامی است که اگر اثبات شود قائل به آن از نظر کلیسا ملحد است. این مسئله در مورد رأی ابن‌رشد در باب عقل هیولانی و وحدت آن برای همه افراد انسانی اعمال شده و به موجب آن ابن‌رشد منکر بحث معاد دانسته شده است. این اصطلاح همچنین عدم انسجام یا فساد فکر را نیز در بر دارد، که اشارتی نیز به آن خواهیم داشت.

۲.۱. معنای کلیسایی حقیقت دوگانه

«چیزی مطابق با فلسفه درست است اما مطابق با اعتقاد کاتولیک‌ها درست نیست، گویی دو حقیقت متناقض وجود دارد.» چون کلیسا با این تعبیر فیلسوفان را کافر می‌خواند می‌توان منظور کلیسا را از این نظریه چنین دانست: اولاً ابن‌رشد و به تبع او ابن‌رشدیان به دو حقیقت مستقل از یکدیگر باور دارند. حقیقت عبارت است از «مطابقت آنچه در نفس پیدا می‌شود با آن چیزی که در خارج از نفس است [۱، ص ۱۳۱]. به این ترتیب معنای حقیقت عبارت است از انطباق و مطابقت با واقع. این بدین معنی است که حقیقت همان واقعیت است و بین حقیقت و واقعیت فرقی نیست. پس اگر دو حقیقت وجود دارد لاجرم دو واقعیت باید وجود داشته باشد. این دو حقیقت و این دو واقعیت باید با یکدیگر اختلاف هستی‌شناسانه داشته باشند، یعنی «صرف نظر از کسی که در پی فهم حقیقت برمی‌آید، یا زبانی که از آن سخن می‌گوید و یا مبنایی که برای عمل برمی‌گزیند، در عالم واقع حقیقت متنوع و گوناگون است [۱۰، ص ۵۷]. پس عقل و وحی متن خود واقع را تشکیل می‌دهند، و چون این‌ها «دو» هستند خود واقعیت «دو» است. و ثانیاً این دو حقیقت موجود در هستی، متناقض با یکدیگر نیز می‌باشند. یعنی ویژگی حقیقت تناقض است. پس رابطه حقایق آن‌ها باید به صورت «ج د است» و «ج د نیست» باشد. حال چون حقیقت متناقض است، نمی‌توان این دو قضیه را با هم

صادق یا کاذب دانست. در این صورت از نظر کلیسا این نتیجه می‌تواند مفروض باشد که هرگاه ما به یکی از این حقایق قائل شدیم، راه را بر پذیرش حقیقت بودن طرف دیگر بسته‌ایم و در واقع گفته‌ایم که طرف دیگر از حقیقت بهره‌ای ندارد. حال چون ابن‌رشدیان در مورد آموزه‌های دینی و آموزه‌های خلاف ایمانی - فلسفی - با این وضعیت مواجه بودند، کلیسا آن‌ها را متهم به بی‌دینی نمود و اصطلاح حقیقت دوگانه نشان از کفر ایشان قلمداد گردید.

تفسیر دیگری نیز از مورد اخیر می‌توان به دست داد، و نگارنده در جایی به آن بر نخورده است. این اتهام علاوه بر فساد در ایمان، فساد در عقل را نیز دربر دارد. زیرا از نظر کلیسا فیلسوفان قائل‌اند که در آن واحد دو حقیقت متناقض با یکدیگر وجود دارد، اما قول به دو حقیقت متناقض خود متناقض است و با این‌که از اساس منکر وجود حقیقت باشیم تفاوتی ندارد. زیرا حقیقت متناقض یعنی اصلاً حقیقتی وجود ندارد. چرا که اصل امتناع تناقض هرگز واجد مصداق نیست و وجود خارجی ندارد. لازمه حقیقت متناقض این است که ما قائل باشیم «حقیقت حقیقت نیست».

اسقف به این ترتیب فیلسوفان را در تنگنای تناقض‌گویی و انکار کلی حقیقت قرار داده و به آنان نسبت می‌دهد که اصلاً شما حقیقتی را قبول ندارید، زیرا مستلزم نادیده گرفتن اصل امتناع تناقض و اصل این همانی است که خود شما (یعنی ارسطو) آن را وضع نموده‌اید. لذا از نظر برخی قبول حقیقت دوگانه «اصلاً به نظر خردمندان نمی‌نماید. پذیرش همزمان دو قضیه اگر متناقض باشند، به لحاظ معرفت‌شناختی ناممکن و حتی میسر نیست.» [۵، ص ۳۴]. و از نظر برخی، انتساب این نظریه به افراد انتساب نوعی کم‌خردی به ایشان است و در مواردی حتی این نظریه را اعتقادی «رسوا» نامیده‌اند [16, p. 409] و ژیلسون نیز معتقد است که «تا کنون نتوانسته‌ام حتی یک فیلسوف را بیابم که معترف به نظریه حقیقت دوگانه باشد.» [۷، ص ۴۰]. «هیچ کس نمی‌تواند به دو حقیقت قائل باشد.» [17, p. 487].

البته اسقف هنوز می‌تواند فیلسوفان را به بی‌دینی و کفر متهم سازد. بر طبق این تفسیر، فیلسوف به طور کلی حقیقت را انکار کرده است و به هیچ حقیقتی قائل نیست. در حالی که کلیسا به حقیقت ایمان، وحی، و کلام آسمانی قائل است، اما فیلسوف این

حقایق را قبول ندارد. پس کلیسا مجاز است فیلسوفان را به دلیل عدم اعتقاد به حقایق دینی، متهم به کفر و ارتداد و آن‌ها را بی‌دین قلمداد کند.^۱

۲. وحدت عقل^۲

یکی از مواردی که باعث اتهام حقیقت دوگانه به فیلسوفان گردیده است مسئله «وحدت عقل» است که در تفسیر کبیر ابن‌رشد بر رساله نفس ارسطو آمده است. اما آیا قول ابن‌رشد درباره وحدت عقل هیولانی می‌تواند دست‌آویزی برای اتهام وی به حقیقت دوگانه قرار گیرد و در نتیجه آن او را کافر خوانند؟

۱.۲. دیدگاه ابن‌رشد درباره نفس ناطقه در تفسیر کبیر نفس (عقل هیولانی)^۳

(واحد)

ابن‌رشد در تفسیر کبیر خود از رساله نفس به دقت متوجه تعاریف و مسائلی است که ارسطو در رساله نفس مطرح می‌کند. ابن‌رشد به تبع ارسطو نفس را «کمال اول برای جسم طبیعی آلی» می‌داند اما از تردیدهای وی که می‌گوید: «درباره آنچه مربوط به عقل و قوه نظری است، هنوز چیزی آشکار نیست. مع ذلک چنین به نظر می‌رسد که آن نوع دیگری از نفس باشد و تنها آن بتواند جدا از بدن وجود داشته باشد، بر همان قیاس که امری ازلی از امری فسادپذیر جدا می‌گردد» [۴، ص ۸۹] نیز کاملاً آگاه بوده است. ارسطو تعریف کلی نفس را درباره قوه نظری عقل صادق نمی‌دانسته یا لاقلاً در مورد آن شک داشته است. وی در بند ۳-۴ از رساله نفس می‌گوید که عقل یا جزء نظری باید پذیرنده و در عین حال نامخالط با ماده باشد، تا بتواند مقرر صور باشد و آن را مفارق، مجرد، و موضوع غیر مادی صور معقول می‌داند. به همین دلیل مسئله اصلی ابن‌رشد در تفسیر کبیر نفس، تعیین ماهیت معقولات بالفعل و موضوعی که به وسیله آن پذیرفته می‌شوند، می‌باشد و تلاش دارد این مسئله را از طریق عقلی و فلسفی توجیه نماید.

فرآیند شناخت را در نظر ابن‌رشد می‌توان دارای سه اصل دانست. اول، کسی که حسی را از دست بدهد معقولات متصل به آن حس را نیز از دست خواهد داد. همان‌طور

۱. برای مطالعه بیشتر در زمینه معنای هستی‌شناسانه دوگانگی حقیقت مراجعه به منابع، شماره ۵ و ۹ و نیز به: مارتین پاین، "حقیقت دوگانه"، در فیلیپ واینر تاریخ فرهنگ اندیشه‌ها ج ۲ نشر سعادت.

۲. Unity of Intellect

۳. Material intellect

که کور معقولات ناشی از رنگ را در نمی‌یابد. دوم، کسی که فرد را حس نکند، نوع را در نخواهد یافت. سوم، معقولات کلی فقط با تکرار و حفظ احساس، بعد از گذر زمان برای ما حاصل می‌شود [۹، ص ۱۰۸]. با این اصول ابن رشد توضیح می‌دهد که در شناخت، معانی خیالی از روی صور حسی پدید می‌آیند و بدون این صور خیالی اندیشیدن برای انسان امکان ندارد. او می‌گوید: «نفس ناطقه به مشاهده صور خیالی نیاز دارد، چنان که حس به مشاهده ابژه‌های محسوس» [11, p. 319]. این معانی توسط قوه مفکره^۱ از عوامل غیرذاتی پیراسته و به عنوان معانی‌ای برهنه‌شده در اختیار حافظه قرار می‌گیرند و آماده می‌گردند تا معقولات بالفعل از آن‌ها انتزاع شوند. این انتزاع هم به وسیله عقل فعال^۲ که در نفس به عنوان «صورت برای ما»^۳ است و هم به وسیله عقل هیولانی که در نفس به عنوان موضوع غیرمادی پذیرنده معقولات بالفعل می‌باشد، صورت می‌گیرد. حاصل این امر پدید آمدن «عقل نظری»^۴ در نفس است، که محتوای عقلانی خود را از صور قوه خیال به دست آورده و از طریق فعالیت عقل فعال معقولات بالقوه در آن‌ها را معقولات بالفعل ساخته است. فراهم آوردن محتوای معقولات از طریق قوه خیال، که قوه‌ای در ماده است، به اراده انسان صورت می‌گیرد، و انسان هر موقع که خواست می‌تواند به تعقل بپردازد: «ما هر گاه که بخواهیم چیزی را تعقل می‌کنیم، و تعقل ما چیزی جز اولاً ایجاد معقولات و ثانیاً پذیرش آن‌ها نیست.» [12, p. 116]. به همین دلیل است که می‌توان فرد را «موضوع حقیقی»^۵ معقولات نامید. «معقولات بالفعل نیز دارای دو موضوع هستند، یکی موضوعی که بر حسب آن، آن‌ها صادق‌اند، که همان صور خیالی حقیقی است.» [11, p. 316].

ابن رشد همچنین در تفسیر کبیر نفس همچنین متوجه مسئله وحدت علم و داشتن تصورات علمی مشترک بین همه انسان‌ها می‌شود، که تامستیوس^۶ به آن اشاره نموده است: «این که همه ما کسانی باشیم که از چیزی بالفعل و چیزی بالقوه ترکیب یافته‌ایم تعجبی ندارد. با این حساب وجود همه ما به یک عقل فعال واحد ارجاع می‌کند. در

۱. Cognition Power

۲. Agent Intellect

۳. form for us

۴. Theoretical Intellect

۵. The True Subject

۶. Themistius

غیر این صورت چگونه ممکن بود که ما دارای معلومات مشترک باشیم؟ و چگونه تعاریف اولیه و قضایای نخستین برای همه ما بدون این که یاد گرفته باشیم، یکسان است؟ اگر ما در یک عقل مشترک نباشیم، آن گاه هیچ فهمی از یکدیگر نخواهیم داشت.» [20, p. 588-589]. اما آنچه که برای ابن رشد فهم مشترک ما را امکان پذیر می سازد عقل هیولانی است. به این ترتیب، ایده عقل هیولانی واحد برای همه بشر، که تأمین کننده وحدت فهم از جانب افراد انسانی است، برای وی شکل می گیرد. او می گوید: «عقل نه جسم و نه قوه ای در جسم و نه یک تعین خاص است، بلکه بالقوه همان چیزی است که می پذیرد و عقل هیولانی یا عقل بالقوه، خود یک موجود و قوه ای مفارق، می باشد.» [11, p. 303]. همچنین ابن رشد به تبعیت از ارسطو «جایگاه نفس فردی و مسئول بسط عقلانی و اخلاقی بشر را در بدن فیزیکی می داند که با جزئیات سر و کار دارد.» [21, p. 100]. یعنی آنچه برای ابن رشد در فرآیند تعقل جنبه فردی و شخصی افراد را تشکیل می دهد، قوای بدنی و مادی آنهاست. با این تعاریف از عقل هیولانی نتیجه می شود که «اگر عقل هیولانی غیر جسمانی است و در ماده وجود ندارد، و اگر ماده عبارت از اصلی است که سبب تمایز اشیا از یکدیگر می شود، پس تنها می تواند یک عقل هیولانی برای همه بشر وجود داشته باشد.» [13, p. 288]. او در تعریفی دیگر از عقل هیولانی می گوید: «عقل هیولانی چیزی است که بالقوه همه معانی صور کلی مادی است.» [11, p. 304]. لذا وی عقل هیولانی را عبارت از امری می داند که پذیرنده کلیات است. پس آنچه در عقل هیولانی یافت می شود فقط کلیات است و آنچه کلیات را می پذیرد امکان ندارد که یک تعین خاص یا امری جزئی باشد و می گوید: «بر این اساس ما معتقدیم که عقل هیولانی برای همه انسان ها یکی است.» [Ibid, p. 322]. اما ابن رشد متوجه این اشکال بوده که چگونه ممکن است چیزی غیرمادی که بالفعل است، قابلیت پذیرندگی داشته باشد، و لذا عقل هیولانی را «آخرین مرتبه از سلسله مراتب عقول که بعد از عقل فعال قرار دارد [Ibid, p. 359] و نیز آن را «نوع چهارمی» از وجود دانست [Ibid, p. 326] تا لوازم متافیزیکی چنین امری را فراهم ساخته باشد. یعنی او عقل را از سایر موجودات عالم متمایز می داند و از بین قوای انسانی معتقد است که تنها این قوه مجرد است و پس از مفارقت از بدن می تواند به حیات و موجودیت خود ادامه دهد.

بنابراین طبق نظر ابن رشد راجع به عقل هیولانی، در بین قوای نفس تنها این قوه می‌تواند پس از مرگ موجود باشد. اما از آنجا که این قوه نیز نوع چهارمی از وجود است، پس از مرگ انسان تنها به صورت واحد، کلی و مشترک بین همه افراد می‌تواند باقی بماند و هیچ اثری از فردیت افراد در آن بر جای نخواهد بود. نتیجه این که بر طبق این نظر، نفوس فردی و جزئی بقایی ندارند پس نمی‌توانند در معاد مسئولیت اخلاقی اعمال خویش را بر عهده گیرند. به همین دلیل این رأی با آموزه معاد در دین معارض دانسته شده و کلیسا آن را محکوم نموده است. و ابن رشد و ابن رشدیان به دلیل قول به وحدت عقل به کفر متهم شده‌اند.

۲.۲. نظر ابن رشد راجع به بقای نفوس فردی در آثار کلامی (تهافت و فصل

المقال)

ابن رشد در آثار کلامی خود، مانند *تهافت التهافت* و *فصل المقال*، به صراحت به بقای بعد از مرگ نفوس فردی و معاد اعتقاد دارد. او در مورد اعتقاد به شریعت در *فصل المقال* می‌نویسد: «ما مسلمین معتقدیم که شریعت ما الهی و بر حق است... و سرشت هر کس به آن گواهی می‌دهد.» [۲، ص ۳۹]. در مورد زندگی بعد از مرگ نیز می‌نویسد: «زندگی پس از مرگ نفوس افراد آموزه‌ای دینی است که باید تصدیق شود، زیرا همه دلایل سه‌گانه آن را مدلل می‌سازند... گرچه در مورد ماهیت دقیق آن اختلاف وجود دارد.» [همان، ص ۶۰]. در نهایت وی در همین کتاب می‌نویسد مسائلی وجود دارند که هیچ کس از خطا در آنها معذور نیست «که اگر در مبادی و ضروریات شریعت باشد کفر است... مثل وجود خدا، نبوت، و سعادت و شقاوت اخروی. زیرا سه اصل یادشده از اموری است که همه دلایل سه‌گانه - خطابه، جدل، و برهان - آنها را مدلل می‌سازند.» [همان‌جا]. او همین موضوع را در *تهافت* نیز بیان می‌دارد:

فیلسوفان بیش از همه به شرایع تعظیم داشتند و به آنها ایمان آورده بودند... زیرا شرایع به اداره مردمان می‌پردازند... و او را به سعادت خاص او ناقل می‌سازند... فضایل اخلاقی نیرومند نگردند مگر به معرفت خدای تعالی... و فیلسوفان اعتقاد دارند که سزاوار نیست کسی با قول مثبت یا مبطل منکر مبادی عام شریعت شود... شرایع همه بر وجودی دیگر پس از مرگ همداستان‌اند، گرچه در وصف این وجود اختلاف کرده‌اند...

شرایع از نظر فیلسوفان واجب‌اند زیرا آدمیان را به سوی حکمت رهنمون می‌شوند. [۱، ص ۵۱۵].

البته او در *فصل المقال* آن‌جا که آموزه‌های دینی با حقایق علمی و برهانی در تضاد قرار می‌گیرد، به تأویل ظاهر کتاب آسمانی قائل می‌شود و می‌نویسد:
لازم است که تأویلات فقط در کتب برهانی آورده شوند. زیرا در این صورت هیچ کس مگر اهل برهان به آن‌ها دسترسی نمی‌یابد. در حالی که اگر در کتاب‌های غیربرهانی و به شیوه‌های شعری، خطابی، و جدلی آورده شوند مانند کاری که ابوحامد انجام داده، چنین کسی هم بر فلسفه و هم بر شریعت خیانت کرده است. [۲، ص ۶۱]
به این ترتیب ابن‌رشد بیان برهانی عقاید کلامی خود را به کتب برهانی یا فلسفی ارجاع می‌دهد.

۳. ارزیابی نظرات ابن‌رشد در دو دسته از آثارش و نسبت آن‌ها با حقیقت دوگانه

این دو نوع اظهار نظر ابن‌رشد (وحدت عقل در آثار فلسفی و بقای نفوس فردی در آثار کلامی) باعث گردیده عده‌ای اتهام اعتقاد به حقیقت دوگانه را به وی روا دارند. اما آیا ابن‌رشد در این دست آثار می‌تواند قائل به حقیقت دوگانه، آن‌طور که منظور کلیسا بوده است، باشد؟ برای بررسی این موضوع به آثار ابن‌رشد می‌پردازیم.

لازمه اعتقاد به دوگانگی حقیقت این بود که حقیقت را به لحاظ هستی‌شناسی «دو» بدانیم و معتقد شویم که حقیقت واقعاً «دو» است و این «دو» بودن متن خود هستی و واقع را تشکیل می‌دهد. ابن‌رشد در هر دو دسته از آثارش به صراحت با این «دو» بودن حقیقت و واقعیت مخالفت کرده و به هیچ روی حقیقت را «دو» نمی‌دانسته است. ابن‌رشد در *فصل المقال* می‌گوید:

زیرا حکمت دوست و همگام شریعت و خواهر رضاعی آن است... شریعت و فلسفه دو امرند که بالطبع با یکدیگر همراه بوده‌اند و ذاتاً و در غریزه آن‌ها دوستی با یکدیگر است. [۲، ص ۸۸]

او همچنین می‌گوید:

نظر در اصول استدلال و براهین به مخالفت با دستورات و احکام شرع منتهی نخواهد شد. زیرا حق با حق در تضاد نیست، بلکه با آن موافق و گواه آن است.

همچنین در تفسیر کبیر نیز می نویسد:

همان طور که ارسطو می گوید واجب است که حقیقت از هر جهت هم گواه و هم موافق با خود باشد [11, p. 315].

همچنین می نویسد:

کسانی که می گویند فلسفه مخالف دین است و یا بر عکس، کسانی هستند که به کنه حقیقت دین و فلسفه نرسیده اند [۳، ص ۱۶۶].

این عبارات راه را بر قائل شدن به دوگانگی حقیقت، آن طور که کلیسا منظور می داشت (تغایر هستی شناسانه دو حقیقت) و کفر فیلسوفان را از آن نتیجه می گرفت، می بندد. به همین دلیل نمی توان ابن رشد را قائل به «دو» هستی و حقیقت دانست. همچنین در باب ویژگی دوم دوگانگی حقیقت که عبارت بود از انکار اصل تناقض و اصل اینهمانی، می توان گفت که ابن رشد با تأکید بر این که حقیقت یکی است و هیچ تضادی با خود ندارد و حتی با خود موافق است، می توان نتیجه گرفت که پس حقیقت ویژگی تناقض را ندارد و بلکه ویژگی آن توافق است. بنابراین ابن رشد تناقض را وصف حقیقت نمی دانسته است. او در عبارتی اعتقاد خود را به هر دو اصل تناقض و اینهمانی چنین بیان می دارد:

هر یک از آن دو (وجود و عدم) جایگزین یکدیگر می شوند. هر گاه عدم چیزی ناپدید گردد، وجود آن جای آن را می گیرد و هرگاه وجود چیزی ناپدید گردد، عدم آن چیز جای آن را می گیرد. چون ممکن نیست که خود عدم به وجود منقلب گردد [۱، ص ۱۳۳].

نیز در جای دیگر می گوید:

بعضی مسلمانان خدا را بر جمع میان دو امر متقابل قادر می دانند. شبهه ای که برای آنان پدید آمده این است که آفرینش عقل ما به گونه ای است که چنین چیزهایی را محال می شمارد، اما ممکن است به عقل سرشتی دیگر عطا شود که بر اساس آن چنین اجتماعی را روا بداند. لازمه چنین سخنانی این است که نه برای عقل طبیعتی معین باشد و نه برای موجودات. همچنین بر این اساس باید صدق عقل را تابع وجود موجودات ندانیم [همان، ۳۴۱].

و یا می‌گوید:

اگر ضرورتی که میان کمیت‌ها و کیفیت‌ها و مواد اشیاء محسوس است از میان برود... حکمت موجود میان صانع و مخلوقات نیز از میان می‌رود، و در آن صورت ممکن است که هر فاعلی صانع باشد و هر مؤثری در موجودات آفریدگار باشد، ولی همه این سخنان به مثابه انکار عقل و حکمت است [همان، ص ۱۲۴].

با این تفاسیر نمی‌توان ابن‌رشد را با توجه به این دو دسته آثار متهم به اعتقاد به دوگانگی حقیقت آن‌طور که منظور کلیسا بوده دانست. پس باید به دنبال راهی بود که بتوان این دو رأی را در یک راستا و بدون تناقض فهمید.

توضیحات ابن‌رشد در تفسیر کبیر نفس نشان داد که او در آن کتاب به هستی معقولات بالفعل و موضوع پذیرنده آن‌ها می‌پردازد و در واقع مشغول نوعی هستی‌شناسی برای نفس است، که عبارت است از چگونگی ایجاد معقولات و ماهیت آنچه که آن‌ها را می‌پذیرد. تحقق فهم عقلانی برای ابن‌رشد مشروط بود به این که دو عقل مفارق فعال و هیولانی در نفس موجود و نفس از آن‌ها بهره‌مند باشد، بدون این که نفس ذاتاً موضوع آن‌ها باشد. در توضیح این مطلب می‌توان گفت که از نظر ابن‌رشد «اشیائی وجود دارند که کمال اول آن‌ها از جوهرشان مفارق است، چنان که در مورد اجرام فلکی معتقدیم.» [11, p. 318]. پس کمال اول نفس نیز می‌تواند امری مفارق از آن باشد، زیرا نفس کمال اول جسم طبیعی آلی است، اما این دو عقل مفارق از ماده هستند [Ibid, p. 319]. او در باب کمال اول بودن قوه ناطقه این نکته را نیز می‌آورد که «کمال اول نفس از کمال اول سایر قوا متمایز است و واژه «کمال» برای آن‌ها به صورت مشترک لفظی به کار می‌رود.» [Ibid, p. 320] و آن را به طور کلی متمایز و جدای از سایر قوای نفس در نظر می‌گیرد. او در تفسیر ارسطو می‌گوید: «به نظر نمی‌رسد که آن قوه، نفس باشد و حتی روشن‌تر این است که آن نفس نیست... بعد از بررسی دقیق، به نظر درست‌تر می‌رسد که بگوییم آن نوع دیگری از نفس است و اگر آن را نفس می‌نامیم به صورت مشترک لفظی است و اگر استعداد عقلانی نفس چنین است، پس در بین سایر قوای نفس تنها این قوه می‌تواند از ماده مفارق باشد و با فساد آن فساد نپذیرد و مفارق و ازلی باشد.» [Ibid, p. 128]. به این ترتیب ابن‌رشد نفس ناطقه را نوع دیگری از نفس می‌داند و کاربرد کلمه «نفس» را برای آن مشترک لفظی می‌داند که ذاتاً جزء نفس انسانی نیست.

اگر واژه «نفس» درباره نفس ناطقه و نفس فردی به صورت مشترک لفظی است، پس ابن‌رشد در مورد یک مسئله و موضوع دو رأی مخالف اظهار ننموده است. در تفسیر کبیر او متوجه نفس ناطقه کلی است و برای اثبات بقای پس از مرگ آن نیز برهان اقامه می‌کند. اما این برهان حامل نتیجه‌ای برای نوع دیگری از نفس نیست. ابن‌رشد در این آثار بر بقای نفس واحد ناطقه استدلال می‌کند، اما برای میرا بودن و فناپذیری نفوس جزئی برهان اقامه نمی‌کند. لذا نباید از برهانی که ابن‌رشد برای بقای نفس ناطقه آورده، فنای نفس جزئی را نتیجه گرفت. برای او این دو نفس مشترک در لفظ هستند. طبق این تفسیر، ابن‌رشد با توجه به ماهیت بحث خود از نفس (هستی‌شناسی نفس) و نوع روشی که برای بررسی آن در آثار فلسفی بر می‌گزیند، اساساً به موضوع جاودانگی نفوس بر نمی‌خورد تا راجع به آن نغیاً یا اثباتاً نظری دهد. آنچه در این رأی ابن‌رشد اهمیت فراوان دارد این است که برهان وی هیچ دلالتی بر انکار جاودانگی نفوس فردی ندارد، یا او جاودانگی را برای نفوس فردی اثبات نکرده است. هستی‌شناسی ابن‌رشد از نفس در رابطه با معقولات، در آثار فلسفی‌اش باعث نمی‌شود تا او به مسئله جاودانگی نفوس فردی، که زمینه‌ساز آموزه معاد در تعالیم دینی است، بپردازد. در فلسفه وی متوجه مباحث کلی است و راجع به نحوه وجود کلی و موضوعی که می‌تواند پذیرای آن باشد، بحث می‌کند. لذا مباحثی که در مورد این نفس کلی ناطقه مطرح می‌کند، چیزی را در مورد نفس فردی نشان نمی‌دهد تا با تمسک به آن‌ها و متضاد دانستن آن‌ها با آموزه بقای نفوس فردی در آثار کلامی، وی را متهم به دوگانه دانستن حقیقت نماییم. حتی می‌توان گفت که ابن‌رشد در آثار فلسفی خود، متوجه آرای خود در آثار کلامی و جدلی بوده است و در هر دو به حقیقت واحدی و نه دو حقیقت متمایز توجه دارد، یعنی در هیچ کدام از این آثار برای عدم بقای نفوس فردی برهان نمی‌آورد تا نشان دهد که نفوس فردی فناپذیرند، بلکه فقط جاودانگی عقل کلی را اثبات و مبرهن می‌سازد. پس در آثار فلسفی خود مطلبی را نمی‌آورد، به طوری که در آثار کلامی خود نقیض آن مطلب را آورده باشد. و رأی او در باب عقل هیولانی هیچ دلیلی به دست نمی‌دهد که ما وی را، منکر حیات پس از مرگ نفوس فردی که در آثار کلامی خود به آن اشاره نموده است بدانیم و با توجه به این دو دسته آثار او را از اصحاب حقیقت دوگانه شماریم.

۴. نتیجه‌گیری

به این ترتیب مشخص می‌شود که تلقی قرون وسطی از حقیقت دوگانه در انتساب آن به ابن‌رشد و وی را مبدع آن دانستن درست نبوده و ابن‌رشد را نمی‌توان قائل به حقیقت دوگانه شمرد، به طوری که در کتب فلسفی خود نتایجی را اثبات کرده باشد، در حالی که نقیض آن نتایج را در آثار کلامی خود باور داشته است. بنابراین نمی‌توان با توجه به آثار فلسفی ابن‌رشد او را قائل به دو حقیقت که خود وی عباراتی صریح در مخالفت با آن دارد دانست. آنچه ابن‌رشد در کتب برهانی و فلسفی خود آورده است، به‌ویژه آنچه از تفسیر کبیر نفس او به دست می‌آید، یعنی قول به هستی واحد و کلی عقل هیولانی پس از مرگ، با توجه به این که نفس ناطقه و نفوس جزئی را مشترک لفظی می‌داند، اعتقاد وی را به فناپذیری نفوس جزئی مبرهن نمی‌دارد. بنابراین ابن‌رشد در کتب فلسفی خود هرگز عدم بقای نفوس فردی یا فناپذیری نفوس فردی را مبرهن نساخته است بلکه او فقط دلیلی برای بقای نفس فردی اقامه نکرده است زیرا آن را از مبادی دین می‌دانسته. آنچه او آورده، برهان برای خلود نفس ناطقه کلی است که هیچ نتیجه‌ای برای انکار بقای نفس فردی در بر ندارد و این مسئله را می‌توان مهم‌ترین رویکرد او در این مسئله دانست که وی در هیچ جا با قول به انکار بقای نفوس فردی موافق نبوده است و برای آن برهان نیاورده است. او هم در آثار کلامی با منکران آن مخالف است و هم در آثار فلسفی دلیلی برای رد آن نیاورده است.

فهرست منابع

- [۱]. ابن‌رشد، محمد ابن احمد (۱۳۸۴). *تهافت التهافت*، علی اصغر حلبی، تهران، جامی.
- [۲]. ----- (۱۳۵۸). *فصل المقال فی ما بین الحکمة و شریعة من الاتصال*، سید جعفر سجادی، تهران، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگها.
- [۳]. ----- (۲۰۰۷). *الکشف عن مناهج الادلة فی عقائد الملة*، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربية.
- [۴]. ارسطو (۱۳۶۶). *رساله درباره نفس*، علیمراد داوودی، تهران، حکمت.
- [۵]. توکلی، غلامحسین (۱۳۸۷). «حقیقت مضاعف»، *دانشکده علوم انسانی دانشگاه تبریز*، سال ۵۱، شماره ۲۰۳، بهار و تابستان، صص ۳۱-۶۰.

- [۶]. حیدرپور، اسدالله (۱۳۸۹). «حقیقت دوگانه یا دوگونه برداشت از حقیقت یگانه»، *تاریخ فلسفه*، سال اول، شماره سوم، صص ۷۳-۸۹.
- [۷]. ژیلسون، اتین (۱۳۸۹). *عقل و وحی در قرون وسطی*، شهرام یازوکی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- [۸]. کلباسی، حسین (۱۳۸۳). «مکتب لاتینی ابن رشد و اصالت عقل جدید»، *دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز*، سال ۴۷، شماره ۱۹۱، صص ۱۹-۵۳.
- [۹]. فخری، ماجد (۱۹۹۲). *ابن رشد فیلسوف قرطبه*، بیروت، دارالمشرق.
- [۱۰]. یوسفیان، حسن (۱۳۸۹). *حقیقت دوگانه از دیدگاه ابن رشد و پیروان لاتینی او*، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
- [11]. Averroes (2009). *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*, Translated and with introduction and notes by Richard C. Taylor, Yale University.
- [12]. Averroes (2002). *Middle Commentary on Aristotle's De Anima*, Translated into English by Alfred L. Ivry, Brigham Young University Press.
- [13]. Brozek. Bartosz (2010). *The double truth controversy: An Analytical Essay* Copernicus center press.
- [14]. Davidson A. Herbert (1992). *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*, Oxford University Press.
- [15]. Ebbesen, Sten (1998). *Averroism* *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edwrad Craig, vol.1, Routledge.
- [16]. Feldman Seymour (1987). *Aristotelianism* *Encyclopedia of Religion*, vol. 1, ed. Mircea Eliade . London Macmilian Pub Company.
- [17]. French, F. C. (1987). *The Doctrine of the Twofold Truth* Available in www.jstore.org/stable/2176787.
- [18]. Martin, Pine (1994). *Double Truth* *Dictionary of History of Ideas*, vol. 2 University of Viriginia.
- [19]. Szyndler Lech (1991). *Averroism* *Universal Encyclopedia of Philosophy*, Internet Version, Available, in <http://peenef2.republika.pl/angielski/hasla/a/averroism.html>.
- [20]. Taylor, Richard (2012). *Averroes on the Ontology of the Human Soul* *The Muslem World*.
- [21]. ----- (1998). *Personal Immortality in Averroes Mature Philosophical Psychology* *Ducumentie Study Sullatradizione Filisofica Medievale XI*.