

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال پنجم، شماره دوازدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۳

ص ۶۹-۸۴

## مقایسه نظریه حقیقت دوگانه در نگاه ابن رشد، ابن رشدیان و کلیسای قرن سیزدهم

علی قربانی\* فتحعلی اکبری\*\*

### چکیده

کلیسا در قرن سیزدهم در ارتباط با تلاش‌های عقلانی فیلسوفان و اعتقادات دینی آنها نظریه‌ای را مطرح کرد که به حقیقت دوگانه معروف شد. این نظریه عبارت است از این که چیزی می‌تواند در کلام حقیقت باشد؛ در حالی که نقیض آن نیز می‌تواند در فلسفه حقیقت باشد. کلیسا با این نظریه فیلسوفان را به کفر متهم می‌کند و فیلسوفان ابن رشدی خود را از آن مبرا می‌دانند و ابن رشد در کتاب *فصل المقال* به صورت‌هایی با این نظریه موافق است. با تحلیل دقیق این نظریه با توجه به آثار موجود و بررسی وقایع ناشی از آن می‌توان معانی مختلفی را برای این نظریه در نگاه هر یک از این سه طرف مطرح ساخت. در این مقاله سعی شده ضمن دستیابی به معانی مختلف این نظریه، مقایسه‌ای نیز از لحاظ کفرآمیز بودن آنها بایکدیگر صورت پذیرد.

### واژه‌های کلیدی

حقیقت، حقیقت دوگانه، ابن رشدیان، ابن رشد، دین، فلسفه

### مقدمه

منطق، در جهان لاتینی زبان ناشناخته بود. فلسفه ارسطو در قرن ۱۲ در غرب مجدداً بازبینی و آثار او از عربی و یونانی به لاتین ترجمه شد. نوشته‌های ابن سینا و ابن رشد نیز در همان زمان ترجمه شد و نقش روشنگری فلسفه ارسطو را به عهده گرفت. آموزه‌هایی از فلسفه ارسطو با

نظریه حقیقت دوگانه (The Theory of Double truth) در اصل ماحصل رویارویی دو جریان در تاریخ بشری؛ یعنی اورشلیم به عنوان نماینده دینی و یونان به عنوان نماینده فلسفی است؛ زیرا آثار ارسطو به غیر از

of Dacia) بود. در مقدمه این محکومیت نامه آمده است: «برخی [از اساتید دانشکده هنر در پاریس] بر این باورند که ممکن است چیزی مطابق با فلسفه درست باشد؛ اما مطابق با اعتقاد کاتولیک‌ها نادرست باشد؛ گویی دو حقیقت متناقض وجود دارد و در آموزه‌های کافرکیشان حقیقتی متعارض با حقیقت کتاب مقدس وجود دارد» (Pine, 1973:31).

استین برگن (Steenberghen) می‌گوید: این عبارت «سرچشمه اصلی افسانه حقیقت دوگانه است» (Brozek, 2010:26). به این ترتیب، نظریه‌ای شکل می‌گیرد که به حقیقت دوگانه موسوم گشته و از طرف کلیسا به برخی فیلسوفان نسبت داده شده است.

کلیسا این نظریه را به فیلسوفان این رشدی نسبت می‌دهد و فیلسوفان نیز به شدت از پذیرش چنین نظریه‌ای ابا دارند. برخی نیز ریشه این اعتقاد را در آثار ابن رشد و وی را معتقد را به این نظریه می‌دانند (Turner, 1907:347). این امر نشان از این دارد که این نظریه برای هیچ یک از سه طرف (ابن رشد، ابن رشدیان و کلیسا) بی معنا نبوده است و هر یک از آنها این نظریه را در یک یا چند معنا بر خود می‌پذیرفته یا رد می‌کرده‌اند. بررسی دقیق معنای این نظریه با توجه به نتیجه کفرآمیز بودن آن، برای هر یک از این سه طرف و مقایسه آنها وظیفه اصلی این جستار را تشکیل می‌دهد.

پیش از بررسی نظریه حقیقت دوگانه لازم است درباره خود حقیقت و ملاک حقانیت داشتن یک قضیه درنگ نماییم. پاسخ اغلب اندیشمندان به اینکه حقیقت چیست؛ این است که «همه معقولات یا مفاهیم صادق لزوماً نیازمند امری است که در خارج از نفس موجود باشد؛ چه معنی صادق (یا حقیقت)؛ چنانکه در تعریف آن گفته‌اند، عبارت است از مطابقت آنچه در نفس پیدا می‌شود با آن چیزی که در خارج از نفس است» (ابن رشد،

ادعاها و تعالیم کلیسایی دین مسیح در تناقض بود و این مسأله ناسازگاری فلسفه ارسطو با ایمان مسیحی را نشان می‌داد. لذا تدریس فلسفه ارسطو در سال‌های ۱۲۱۰ و ۱۲۱۵ از طرف کلیسا قذغن شد. این امر موجب می‌شد تا نوشته‌های ارسطو تنها در محافل خصوصی بحث و خوانده شود تا آنجا که برخی در این باره معتقدند: «جزم‌های کلیسایی در نزد عموم پذیرفته بود؛ اما در محافل خصوصی نادرستی‌شان روشن می‌شد. این موضوع به سرعت کار خصوصی همگان شد» (Fernch, 1987:479). این تحریم در ۱۳ آوریل ۱۲۳۱ توسط پاپ برداشته شد. در سال ۱۲۴۰ فلسفه ارسطو تنها در دانشکده هنر دانشگاه پاریس، (نه در دانشکده الهیات) تدریس می‌شد. این موضوع نشان می‌داد که این دو دانشکده از یکدیگر فاصله دارند و در سال ۱۲۵۵ که تدریس ارسطو در پاریس جزو برنامه درسی قرار گرفت، این فاصله بیشتر هم شد. همه این موارد باعث شد در ۱۰ دسامبر ۱۲۷۰ اسقف پاریس، استیفن تامپیه (Stephen Tempier) سیزده آموزه فلسفی را به عنوان خطا و مغایر با دین محکوم کند. این آموزه‌ها برای مسیحیت کفر آمیز بودند و دلیل اصلی محکومیت محسوب می‌شدند (Szyndler:2).

همچنین، در ۱۸ ژانویه ۱۲۷۷ نیز پاپ طی نامه‌ای از اسقف پاریس می‌خواهد وقایعی را که در پاریس باعث اخلال شده، بررسی نماید. اسقف تامپیه در پاسخ این نامه در ۷ مارس ۱۲۷۷ مجدداً ۲۱۹ آموزه فلسفی را محکوم می‌کند. این قضایای فلسفی محکوم در این سال، اغلب در اصل ارسطویی یا ابن‌رشدی هستند؛ اما آرائی از توماس آکوئیناس (Thomas Aquinas) نیز در این محکومیت نامه وجود دارد. به هر حال، هدف اصلی این محکومیت نامه دانشکده هنر و اساتید آن؛ از جمله سیجر برابانت (Siger de brabant) و بئوتیوس داسیایی (oethius)

اختلاف «هستی‌شناسانه» داشته باشند (Pine.1973: 33):  
 یعنی باید واقعاً از هم دیگر متمایز باشند. پس از نظر کلیسا، تصدیق فیلسوفان به وجود «دو» حقیقت - فلسفی و دینی - مستلزم این است که این دو سرچشمه معرفت<sup>۰</sup> عقل و وحی - متن خود واقع را تشکیل دهند؛ به طوری که خود واقعیت «دو» باشد و هر یک حقیقتی کاملاً متفاوت و مستقل از حقیقت حوزه دیگر داشته باشند. این موضوع برای کلیسا؛ یعنی بعد از حوزه وحی، کشف حوزه دیگری برای حقیقت. این امر با توجه به اینکه «تفسیر ابن رشد از ارسطو و تابعیت ابن رشدیان از وی، از جمله علل ظهور رنسانس و به دنبال آن جریان عقل‌گرایی (Rationalism) جدید گردید (کلباسی، ۱۳۸۳: ۲۰) تأیید می‌گردد؛ یعنی ابن رشد و ابن رشدیان توانستند با تکیه بر معرفت عقلانی محض، که با پیروی از اصول ارسطویی برای ایشان میسر شده بود، به حقایقی مستقل از حقایق ایمانی دست یابند و چون تا قبل از این زمان حقیقت فقط ایمانی بود و فقط یک قلمرو واحد<sup>۰</sup> وحی - برای آن وجود داشت، با کشف سرچشمه دوم<sup>۰</sup> عقل<sup>۰</sup> کلیسا می‌توانست آن را واجد حقیقتی بداند که به لحاظ واقعیت داشتن هم سنگ ایمان؛ اما واجد حقایقی است که هیچ ارتباطی به حقایق قلمرو ایمانی ندارد و در کشف حقایق خود مختار است.

اکنون کلیسا با این تحلیل می‌تواند به این نتیجه برسد که فیلسوفان، چون از طریق عقل به حقیقتی مستقل از حقیقت ایمانی دست یافته‌اند، قائلند در متن خود هستی دینوع واقعیت وجود دارد، که یکی عقل (الف) و یکی دین (ب) است و هریک از این دو به طور جداگانه، حقیقت خاص خود را نشان می‌دهند.

دوم: این قطعه نشان می‌دهد که از نظر کلیسا، ابن رشدیان این «دو حقیقت» را متناقض با یکدیگر نیز می‌دانند. تناقض بین دو قضیه نیز زمانی است که «دو قضیه

۱۳۸۴: ۱۳۱). برطبق این نظر قضیه حقیقی، قضیه‌ای است که مطابق با واقع باشد. البته، مراد از واقع در اینجا امر محسوس نیست؛ چنانکه حقیقت قضایای ریاضی را با هیچ یک از حواس نمی‌توان سنجید. پس مراد از حقیقت امر مطابق با واقع است.

### معانی مختلف نظریه حقیقت دوگانه

#### ۱ - معانی هستی‌شناسانه دوگانگی حقیقت

منظور از دوگانگی هستی‌شناسانه این است که ما معتقد شویم که در متن خود هستی دو نوع واقعیت وجود دارد.

#### ۱ ۴ - تحلیل معنای دوگانگی حقیقت از نگاه کلیسا

کلیسا با این اتهام فیلسوفان را «کافر کیش» می‌خواند. پس این نظر در نگاه کلیسا فساد در ایمان را نشان می‌دهد؛ هر چند با تحلیلی که از دیدگاه کلیسا نیز صورت خواهد گرفت، فساد در عقل نیز از این نظریه حاصل خواهد شد. کلیسا از این نظریه باید آنچنان تحلیلی داشته باشد که بتواند منتهی به نتایج کفرآمیز گردد؛ اما چگونه؟

#### الف) دو قلمرو در متن هستی

اسقف معتقد است فیلسوفانی می‌گویند: «چیزی مطابق با فلسفه درست است؛ اما مطابق با اعتقاد کاتولیک‌ها درست نیست؛ گویی دو حقیقت متناقض وجود دارد». آنچه از این عبارت کلیسا می‌توان برداشت نمود، دو چیز است: اول: این که بر اساس این سند، ابن رشدیان متهم هستند که به دو حقیقت باور دارند؛ اما مراد از حقیقت چنانکه آورده شد، عبارت است از: مطابقت. بنابراین، حقیقت، قضیه‌ای است «مطابق با واقع». این بدین معنی است که بین حقیقت و واقعیت فرقی نیست.

با این تفسیر، در نظر کلیسا کسانی که به دو حقیقت باور دارند، ناگزیر باید به «دو» واقعیت باور داشته باشند؛ زیرا حقیقت و واقعیت بر هم منطبقند. پس اگر دو حقیقت وجود دارد، لاجرم دو واقعیت هم باید وجود داشته باشد. این دو حقیقت و دو واقعیت باید با یکدیگر

نه باهم رفع شوند و نه با هم جمع گردند». پس برای کلیسا، ابن‌رشدیان قائل هستند که هستی و واقعیت، علاوه بر اینکه شامل دو حقیقت است، این دو حقیقت متناقض نیز هستند. پس اولاً، ما دو حقیقت یا هستی (الف) و (ب) داریم و دوم، می‌توان درباره این دو واقعیت دو قضیه متناقض تشکیل داد و گفت (الف ب است) و (الف ب نیست) و از ظهور تناقض میان این دو قضیه نباید ترسید. حال چون حقیقت متناقض است، باید قاعده تناقض را بروی آن اعمال کرد. پس نمی‌توانیم این دو قضیه را با هم صادق بدانیم؛ زیرا اگر این دو را با هم صادق بدانیم، با هم یکی می‌شوند؛ یعنی یک چیز است که هم «آن» است و هم «این». این برخلاف آن چیزی است که در «دو» بودن حقیقت به آن اشاره کردیم. این دو قضیه نمی‌توانند با هم کاذب نیز باشند؛ زیرا در این صورت باز محذور پدید می‌آید و با «دو» بودن حقیقت ناسازگار است. تنها راه این است که چون این دو قضیه متناقضند، هریک دیگری را رفع می‌کنند و هرگاه ما به یکی از این حقایق رسیدیم، راه حقیقت بودن طرف دیگر را بسته‌ایم، و باید قائل شویم که طرف دیگر، بهره‌ای از حقیقت ندارد.

حال چون ابن‌رشدیان در مورد قضایا و آموزه‌های دینی و آموزه‌های خلاف ایمانی ارسطویی با این وضعیت مواجه بودند؛ یعنی حقیقت عقلی را کشف کرده بودند، پس باید طرف دیگر را که قضایای ایمانی است، انکار کنند. به این ترتیب، کلیسا آنها را متهم به بی‌دینی نمود و این اصطلاح (حقیقت دوگانه) به نوعی نشان از کفر ایشان گردید.

البته، تفسیر دیگری برای این مورد اخیر وجود دارد که خالی از لطف نیست و نگارنده در جایی به آن بر نخورده است. این اتهام علاوه بر فساد در ایمان، فساد عقل را نیز دربر دارد؛ به این ترتیب که کلیسا به آنها نسبت می‌دهد که آنها قائلند در آن واحد دو حقیقت متناقض با یکدیگر

وجود دارد؛ اما قول به دو حقیقت متناقض، خود-متناقض است؛ یعنی اگر من در عین حال که قائل هستم «الف حقیقت است» به نقیض آن «الف حقیقت نیست» نیز قائل باشم، با اینکه از اساس منکر وجود حقیقت باشم، تفاوتی ندارد؛ زیرا ما، حقیقت و تناقض را مترادف با یکدیگر قرار داده‌ایم، و حقیقت متناقض؛ یعنی اصلاً حقیقتی وجود ندارد؛ چرا که اصل امتناع تناقض هرگز واجد مصداق نیست و وجود خارجی ندارد. پس با حمل تناقض بر حقیقت یا با قائل شدن به «حقیقت متناقض» در واقع ما حقیقت را «نیست» ساخته‌ایم و منکر آن شده‌ایم. می‌توان این تصور را در کامل‌ترین تعریف برای آن به، حقیقت خود - ویرانگر دوگانه تعریف کرد (French, 1987:491)؛ زیرا لازمه متناقض بودن حقیقت این است که ما قائل باشیم «حقیقت، حقیقت نیست» و این یعنی حقیقت وجود ندارد؛ اما باز هم کلیسا می‌تواند از آنجا که در این تفسیر اخیر فیلسوفان منکر حقیقت شده‌اند و کلیسا حقیقت و حیانی را قبول دارد، آنها را منکر حقایق و حیانی بداند و تکفیر نماید. لذا از این تفسیر اخیر هم می‌توان کفر فیلسوفان را نتیجه گرفت. به این ترتیب، منظور کلیسا از حقیقت دوگانه روشن می‌شود.

#### ب) پیامدهای تحلیل کلیسایی

اما پیش‌فرض و نتایج این برداشت از نظریه حقیقت دوگانه و انهدان ایمان است؛ یعنی اگر کسی به این معنا از حقیقت دوگانه قائل باشد، باید ایمان خود را فروگذارد و به کفر قائل شود؛ دوم اینکه این معنی مستلزم انکار دو اصل مسلم عقلانی؛ یعنی «اصل امتناع تناقض» و «اصل این‌همانی» است. بنابر این، به نظر نمی‌رسد که حتی هیچ فرد معمولی حاضر به پرداخت چنین تاوانی برای پذیرش یک نظریه باشد و به همین دلیل است که در نگاه برخی قبول حقیقت دوگانه، اصلاً خردمندانه نمی‌نماید. پذیرش

فلسفه به نتایجی می‌رسیدند که در بسیاری موارد با نتایج وحیانی در تناقض بود (pine, 1973:36). به این ترتیب، می‌توان گفت که آنها نیز مانند کلیسا به دو بودن حقیقت قائل هستند؛ اما این دقیقاً به معنی حقیقت دوگانه‌ای که منظور کلیسا بود، نیست؛ زیرا در این عبارت نکته‌ای وجود دارد که فیلسوفان با آن مدعی بودند، زمانی که آنها به فلسفه می‌پردازند، هیچ چیزی درباره تعالیم دینی و کلیسایی نمی‌گویند و صرفاً به کار فلسفی مشغول هستند و این پژوهش فلسفی هیچ دخلی به امور ایمانی ندارد، بلکه آنها صرفاً با روش فلسفی به موضوعات فلسفی می‌پردازند. این به معنی این است که از نگاه فیلسوفان این دو حوزه با یکدیگر در تمایز کامل قرار دارند و هیچ رابطه‌ای میان قضایایی که از هر طرف به دست می‌آید، وجود ندارد و سخن از تعارض میان آنها بی‌معنی است (یوسفیان، ۱۳۸۹: ۶۲). این پاسخی بود که در دوره رنسانس، وقتی پومپوناتزی جاودانگی فردی را رد می‌کند، از چنگ کلیسا با گفتن اینکه، مقاله‌ای فلسفی و نه کلامی می‌نویسد، فرار می‌کند (French, 1987: 489). گویا به هر دلیلی در اینجا کلیسا در صداقت پامپوناتزی<sup>۵</sup> و به تبع آن فیلسوفان دیگر آن عصر<sup>۶</sup> در پرداختن به مسأله‌ای فلسفی هیچ شکی ندارد؛ اما در قرن سیزدهم کلیسا به این پاسخی فیلسوفان مشکوک است. البته، این مشکوک بودن به صداقت مسأله‌ای است که شاید در مورد فیلسوفان ابن رشدی<sup>۷</sup> و در همه موارد مشابه - هیچ‌گاه حل نشود؛ زیرا ما از درون آنها آگاه نیستیم که آیا در اینکه آنها صرفاً به کار فلسفی و تعلیم اندیشه‌های ارسطو مشغول هستند و این اندیشه‌ها را داخل در مباحث ایمانی خود نمی‌کنند، صادق بودند یا نه. تنها ملاکی که برای صداقت افراد داریم، اعمال آنهاست که نشان می‌دهد به آنچه می‌گویند باور دارند یا نه و آن را صادقانه می‌گویند یا نه. اگر آنها قادر باشند عدم مداخله نظرات فلسفی خود را در مورد

همزمان دو قضیه اگر متناقض باشند، به لحاظ معرفت شناختی ناممکن و حتی میسر نیست. کسی که حقیقت دوگانه را می‌پذیرد، قبول می‌کند که (الف ب است) و (الف ب نیست) و این یعنی خط بطلان بر قاعده تناقض، که طبق تعالیم ارسطو زیر بنای فکری بشر است. لذا انتساب این قاعده به افراد انتساب نوعی کم‌خردی به ایشان است و حتی برخی آن را اعتقادی «رسوا» نامیده‌اند (توکلی ۱۳۸۹: ۳۴) و ژیلسون می‌گوید: «نتوانسته‌ام حتی یک فیلسوف معترف به نظریه حقیقت دوگانه بیابم» (ژیلسون، ۱۳۷۱: ۴۰). اگر ابن رشدگرایان (و ابن رشد) استدلال کرده باشند که دو گزاره می‌تواند وجود داشته باشد که نقیض هم بوده، و هر دو صادق باشند، هیچ ارزشی برای توجه کردن به آنها وجود ندارد (لیمن، ۱۳۸۵: ۱۷۳).

#### ۱ ۴ - پاسخ ابن رشدیان به این محکومیت

#### ۱ ۴ - ابن رشدیان و تحلیل آنان از حقیقت دوگانه

اما پاسخ ابن رشدیان به این اتهام کلیسا چه بوده است و آنان چگونه می‌توانستند از این اتهام کفرآمیز کلیسایی خود را تبرئه کنند؟ آکوئیناس پاسخ ابن رشدیان به این مسأله را می‌آورد: «برخی دانشجویان فلسفه می‌گویند [در فلسفه] چیزهایی وجود دارد که بر اساس ایمان درست نیستند و وقتی به آنها گفته می‌شود که چنین اقوالی خلاف ایمان است، پاسخ می‌دهند که ارسطو چنین گفته؛ اما خود آنها با آن موافق نیستند و فقط بازگوکننده عقاید ارسطو هستند» (Brozek, 2010:64).

#### الف) تمایز دو قلمرو و عدم مداخله فلسفه در دین

در این پاسخ به طور تلویحی اینکه ما نظریاتی «درست» داریم که برخلاف دین است، تصدیق می‌شود و نیز به خوبی بر می‌آید که، دو حقیقت وجود دارد و این دو حقیقت علاوه بر اینکه «دو» هستند، ممکن است با یکدیگر در تناقض نیز باشند. در واقع، این فیلسوفان در

کفرآمیزی نیز وجود ندارد و این معنی از حقیقت دوگانه مستحق کفر نیست.

## ۲- ابن رشد و دوگانگی هستی‌شناسانه حقیقت

### ۲ + ۴ - ابن رشد و تحلیل کلیسایی حقیقت دو گانه

تحلیل کلیسایی و فیلسوفان در باره حقیقت دوگانه در درجه اول مبتنی بود بر اینکه ما واقعیت و حقیقت را «دو» بدانیم. این «دو» بودن حقیقت و واقعیت در هیچ یک از آثار ابن رشد وجود ندارد؛ حتی با مروری، چه در آثار فلسفی و چه در آثار کلامی ابن رشد، به عباراتی برمی‌خوریم که صراحتاً به «وحدت حقیقت» اعتراف دارد. ابن رشد در تفسیر کبیر بر رساله نفس ارسطو می‌نویسد: «زیرا همان‌طور که ارسطو می‌گوید واجب است که حقیقت گواه بر خود و از هر جهت موافق با خود باشد» (Averroes, 2009: 315). او در فصل المقال می‌نویسد: «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» (ابن‌رشد، ۱۳۵۸: ۸۸). او همچنین به صریح‌ترین بیان 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» (همان: ۴۰). «در الکشف نیز می‌نویسد: کسانی که می‌گویند فلسفه مخالف دین است و یا بالعکس، کسانی هستند که به کنه حقیقت دین و فلسفه نرسیده‌اند» (ابن‌رشد، ۲۰۰۷: ۱۶۶). این عبارات راه را بر «دو» بودن حقیقت می‌بندد و نمی‌توان او را قائل به تحلیل کلیسا از «دو» بودن حقیقت دانست.

با تأکید ابن رشد بر این که حقیقت یکی است و تضادی با خود ندارد؛ بلکه با خود موافق است، می‌توان نتیجه گرفت که حقیقت ویژگی تناقض ندارد و حتی ویژگی آن توافق است. لذا ابن‌رشد با ویژگی دوم حقیقت

مسائل ایمانی و دینی حقاً و عملاً اثبات نمایند، آنگاه نمی‌توان آنها را به حقیقت دوگانه- در معنای کلیسایی آن که مستلزم کفر است- متهم ساخت و حتی با توجه به این که خود کلیسا نیز فرصت احراز شرایط این صداقت در گفتار را برای فیلسوفان ابن‌رشدی فراهم ساخته بود، می‌توان فهمید که این طرز تلقی از حقیقت دوگانه- تمایز دو قلمرو- را کفرآمیز نمی‌دانسته است. کلیسا در حکمی که در ۱ آوریل ۱۲۷۲ برای دانشکده هنر صادر نموده است، خطاب به اساتید منطق و علوم طبیعی دانشگاه پاریس آورده است که همه باید تصدیق کنند که: «هیچ استاد یا دانشجویی از دانشکده ما نمی‌بایست در تعیین یا حتی بحثی از مسائل کلامی، مانند آنچه مربوط به تثلیث و تجسد و موضوعاتی از این قبیل است، دخالت نماید؛ زیرا فراتر رفتن از حدود مشخص شده است» (Uckelman 2009: 27). و یا چنانکه اسقف در مقدمه محکومیت‌نامه ۱۲۷۷ خود می‌نویسد: «ما گزارش‌های متناوبی از افرادی مهم دریافت کرده‌ایم... در این رابطه که برخی دانشجویان هنر در پاریس به شدت از حدود دانشکده خود فراتر رفته‌اند و در مباحث و موضوعاتی دخالت کرده‌اند؛ گویی که برای آنها در آن مدرسه قابل بحث است که خطاهایی آشکار و نفرت‌انگیز است» (Ibid: 64). در این دو مورد، به صراحت کلیسا نشان می‌دهد که دغدغه آن فراتر رفتن فیلسوفان از حدود خود و ورود به حوزه‌های دینی و کلامی هستند. اگر فیلسوفان همان‌طور که می‌گفتند در مسائل ایمانی دخالتی نمی‌کردند، کلیسا آنها را متهم به کفر نمی‌ساخت؛ چرا که کلیسا به فیلسوفان این فرصت را می‌دهد که به این شیوه به مسائل فلسفی خود بپردازند.

نتیجه این که از نظر خود کلیسا اگر دو حوزه فلسفه و کلام از هم جدا باشند و نتایج آنها داخل در دیگری نشوند یا در کار یکدیگر مداخله نمایند، حقیقت دوگانه

از در تفسیر کلیسایی از دوگانگی حقیقت<sup>۵</sup> که مستلزم فساد در فکر بود- هم قائل نیست. نمی‌توان از متفکر بزرگی همچون ابن‌رشد انتظار داشت منکر اصول اولیه عقلی باشد که اساس «برهان» ارسطو بر آن نهاده شده است. او در عبارتی اعتقاد خود را به دو اصل تناقض و این‌همانی بیان می‌دارد: «هریک از آن دو (وجود و عدم) جایگزین یکدیگر می‌شوند. هرگاه عدم چیزی ناپدید گردد، وجود آن جای آن را می‌گیرد و هرگاه وجود چیزی ناپدید گردد، عدم آن چیز جای آن را می‌گیرد. چون ممکن نیست نفس عدم به وجود منقلب گردد» (ابن‌رشد، ۱۳۸۴: ۱۳۳). در جای دیگری می‌گوید: «بعضی مسلمانان، خدا را بر جمع میان دو امر متقابل قادر می‌دانند. شبهه‌ای که برای آنان پدید آمده، این است که آفرینش عقل ما به گونه‌ای است که چنین چیزهایی را محال می‌شمارد، اما ممکن است به عقل سرشتی دیگر عطا شود تا چنین اجتماعی را روا بداند. لازمه چنین سخنانی این است، نه برای عقل طبیعتی معین باشد و نه برای موجودات. همچنین، براین اساس باید صدق عقل را تابع وجود موجودات ندانیم» (همان: ۳۴۱).

با این تفاسیر ابن‌رشد را به معنایی که کلیسا از حقیقت دوگانه مدنظر داشته، نمی‌توان قائل دانست. به همین دلیل، ابن‌رشد را از طریق اعتقاد به نظریه حقیقت دوگانه ملحد خواندن و در اعتقادات دینی وی شبهه داشتن، حاکی از عدم شناخت آراء وی و عدم درک معنای درست دوگانگی حقیقت دارد؛ زیرا «وحدت حقیقت» برای ابن‌رشد شایسته‌تر است.

## ۲ ۴ - ابن‌رشد و تحلیل فیلسوفان از حقیقت دوگانه

فیلسوفان ابن‌رشدی به تمایز بین دین مسیحی و فلسفه قائل بودند. این نظر، رأی خود ابن‌رشد نیز بوده است (همان: ۲۹۵-۲۹۷). او در مورد غزالی معتقد است حدود دین و فلسفه را رعایت نساخته و با این کار هم به فلسفه

و هم به شریعت خیانت کرده (ابن‌رشد، ۱۳۵۸: ۶۷). در کتاب *تهافت التهافت* می‌نویسد: «اگر گمان برند که ابونصر فارابی و ابن‌سینا هر دو... این شیوه را اختیار کرده‌اند، باید دانست که این شیوه، شیوه‌ای نبوده که فیلسوفان پیشین بر آن رفته باشند و این دو مرد در این باره از متکلمان دین ما پیروی کرده‌اند» (ابن‌رشد، ۱۳۸۴: ص ۱۰۰). ابن‌رشد در همه آثار خود به شدت بر عدم مداخله مسائل دینی در فلسفه تأکید می‌کند. او در هیچ یک از آثار فلسفی‌اش، به خصوص در تفسیر بر متافیزیک و نفس ارسطو، هرگز وارد بحثی دینی نمی‌شود و شیوه او یکسره برهانی و عقلی است؛ اما دانستیم که از نظر ابن‌رشد عقل و دین دو حوزه هستی‌شناسانه متمایز از یکدیگر را تشکیل نمی‌دهند. همین موضوع عدم موافقت ابن‌رشد را با فیلسوفان پیرو خود نشان می‌دهد. دلیل دیگر این عدم موافقت این است که وی بر خلاف فیلسوفان معتقد است این دو در برخی مسائل و نتایج متعارض‌اند (ابن‌رشد، ۱۳۵۸: ۴۱) و لذا نتایج آنها در هم تداخل می‌کند. اگر ابن‌رشد معتقد بود که دین و فلسفه دارای دو قلمرو جداگانه هستند و موضوعات و مسائل آنها ارتباطی به یکدیگر ندارند، نتیجه‌ای که می‌بایست می‌گرفت، این بود که پس در دین (الف ب است) و در فلسفه (ج د است). به این ترتیب، اگر این دو حوزه در این صورت نه مسأله مشترک و نه هدف و نه موضوع مشترکی دارند، پس مثل اینکه فیزیک از پزشکی از هم جدا هستند و هرگز نتایج این دو درهم نمی‌شوند، فلسفه نیز از دین جداست و به نتایج متناقض با هم نخواهند انجامید. هرچند این طریقی است که بسیاری برای حل تعارض بین دین و فلسفه پیشنهاد می‌کنند، اما پاسخ ابن‌رشد این نیست؛ زیرا نمی‌توان گفت ابن‌رشد با غفلت از اینکه دو امر متمایز نمی‌توانند متناقض باشند، بین نتایج دینی و فلسفی قائل به تناقض و تعارض شده است؛ بلکه این امر

نشان می‌دهد که ابن‌رشد در این زمینه واقع‌بین است و منظور او از تمایز بین دین و فلسفه چیزی غیر از جدایی کامل هستی‌شناسانه این دو حوزه از یکدیگر است که می‌تواند در هم تداخل کند؛ اما این چگونه تمایزی است؟ و چگونه در این حالت دین و فلسفه از یکدیگر تمایز دارند؟ نظر وی در اینجا بسیار ظریف و حساس است و می‌تواند مورد سوء تفاهم قرار گیرد. او می‌گوید: «گمان می‌کنند وقتی شیئی در نفس دارای صفتی باشد، باید آن شیء همین صفت را در خارج از نفس نیز داشته باشد [مثال می‌زند]: چون هر چیزی در نفس... جز به صورت متناهی تصور نمی‌شود، گمان برده‌اند که هر چیزی... در خارج از نفس نیز باید محدود باشد... و این حکم همه خیالی است؛ نه برهانی» (ابن‌رشد، ۱۳۸۴: ۷۹).

لذا ابن‌رشد به اینکه افراد احکامی را که صرفاً ذهنی هستند، از سر نادانی و عدم دقت، در بسیاری موارد واقعی تلقی می‌کنند و آنچه را مربوط به ذهن است، به عالم خارج ربط می‌دهند، توجه بسیار دارد و آن را منشاء بسیاری از مشکلات و کج فهمی‌ها می‌داند. می‌توان در اینجا عنوان کرد که از نظر ابن‌رشد کسانی که به جدایی هستی‌شناسی بین دین و فلسفه قائل هستند، دچار چنین وهم و خیالی هستند و با غفلت از چنین موضوعی به تمایز واقعی میان آن دو قائل شده‌اند. بنابراین، اگر ما تحلیل فیلسوفان از حقیقت دوگانه را به جای اینکه به هستی واقعی دو حقیقت بازگردانیم، به تمایز واقعی بین توانایی‌های فکری و عقلی افراد ارجاع دهیم و معتقد باشیم که این خود واقعیت نیست که دو پاره است، بلکه این ذهن ماست که بنابر دلایل بسیاری، واقعیت را پاره پاره و در مواردی با مقایسه آنها با یکدیگر؛ حتی آنها را متناقض تشخیص داده است، مقصود وی را یافته‌ایم. در این حالت، ریشه تمایز بین عقل و دین را به فکر افراد مربوط می‌دانیم که چون توانایی اندیشه‌ورزی افراد

متفاوت است، نباید حقایق دینی و حقایق فلسفی را برای آنها به هم آمیخت (همان: ۶۶). این نوع از دوگانگی حقیقت را که بر اساس توانایی‌ها و استعدادها عقلی و معرفتی افراد بنیان دارد، می‌توان به «دوگانگی معرفت‌شناسانه حقیقت» نامید (Pine, 1973: 35) و به همین دلیل ابن‌رشد برای زدودن این «تعارض ظاهری» بین مسائل دینی و مسائل فلسفی که ناشی از اختلاف در سطوح دانش انسانهاست (ابن‌رشد، ۱۳۵۸: ۳۹) تلاش می‌کند و برای آن راه حل «تأویل» را ارائه می‌کند. برای ابن‌رشد مصداق راسخون فی العلم در آیه «وما یَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ أَلَا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» (آل‌عمران: ۷) فیلسوفان هستند. برای او تأویل فیلسوفانه زایل‌کننده تعارض‌های ظاهری است و گرنه اگر این تعارض واقعی بود، هرگز قابل حل نبود و تلاش برای رفع آن بی‌مورد بود. اما چون ادعا شود که اگر تعارض بین عقل و دین ظاهری بود، پس باید با تأویلات ابن‌رشد این تعارضات حل شده باشند؛ حال آنکه با تأویلات او نه تنها این تعارض حل نشده، بلکه در مواردی تشدید نیز گردیده است و این دال بر تعارض واقعی بین این دو است. پاسخ این است که اولاً ابن‌رشد نقطه پایان تأویل نیست و راه برای تأویلات پس از وی باز است؛ دوم باید به پاسخ و راه‌حل ابن‌رشد در این رابطه توجه نمود، اینکه آیا او در پیمودن راهی که می‌نمایاند، موفق بوده یا نه، چیزی از ارزش گفته‌های وی کم نمی‌کند. او راه صحیح را یافته؛ اما در پیمودن آن به هر دلیلی ناکام مانده است؛ حتی این امر را نیز می‌توان به توانایی و حدّ فکری خود او در فهم آیات و روایات بازگردانید (ابن‌رشد، ۱۳۵۸: ۸۸).

پس ابن‌رشد را نمی‌توان معتقد به حقیقت دوگانه در تحلیل فیلسوفان از آن دانست؛ زیرا به جدایی و تمایز واقعی بین دین و فلسفه و به این ترتیب عدم مداخله آنها با یکدیگر قائل نیست؛ بلکه در سطح هستی‌شناسانه، او



دسته‌بندی می‌کند. وی سه دسته از مردم را قائل می‌شود و آنها را اهل برهان، اهل جدل و اهل خطابه می‌نامد. لذا یکی از اصول بنیادینی که در *فصل المقال* برای تعیین نظر ابن رشد راجع به حقیقت وجود دارد، تقسیم‌بندی سه‌گانه او از انسان‌هاست براساس قوای فکری ایشان. او سپس پیرو همین تقسیم‌بندی قائل می‌شود که شارع اسلامی نیز به این تفاوت‌های فکری و عقلی انسان توجه داشته است و همین دلیل بر این است که شریعت دارای ظاهر و باطن است. «از بسیاری از دانشمندان صدر اسلام نقل شده است که آنان معتقد بودند شریعت را ظاهری است و باطنی... اصولاً علت ورود ظاهر و باطن در شریعت اختلاف فطرت‌های مردم و متباین بودن نیروهای فهم آنان در ایمان و قبول است» (همان: ۴۴). به این ترتیب ابن رشد برای شریعت به ظاهر و باطن قائل می‌شود و این دومین اصلی است که رهیافت ابن رشد را نسبت به مسأله حقیقت تعیین می‌کند.

در همین رابطه او معتقد است از بازگوکردن معانی باطنی برای افراد نافرینخته باید پرهیز نمود و بر همین اساس، مردمان را به خواص و عوام تقسیم می‌کند. با این توضیحات در مورد تفاوت استعداد مردمان در رسیدن به حقیقت و بیان حقایق دینی در لباس ظاهر و باطن، می‌توان ابن رشد را قائل به حقیقت دوگانه در معانی چندی دانست که معانی مبتنی بر چنین نکاتی حاوی تفکر غیرمنطقی یا نتایج کفرآمیز نیست.

### ۳ - ۴ - دو روش برای رسیدن به یک حقیقت

مردم‌شناسی ابن رشد در *فصل المقال* نشان از این دارد که او راه رسیدن به معرفت را برای بشر، سه نوع و آنها را، خطابه، جدل و برهان می‌داند. وی می‌گوید: «پاره‌ای از مردم از راه برهان معرفت حاصل کنند... پاره‌ای از راه گفتارهای جدلی... و پاره‌ای دیگر از راه گفتارهای خطابی» (همان: ۳۹). پس برخی برای رسیدن به حقایق

آنها را یکی می‌داند و به «وحدت حقیقت» قائل است؛ اما در سطح معرفت شناختی آنها را «دو» می‌داند. این سطح از حقیقت فقط برای همان سطح حقیقت است؛ اما در مقایسه با سطوح بالاتر ممکن است حقیقت نباشد؛ یعنی این معرفتی است مطابق با واقعیت سطح عقلانی فرد و نه با واقعیت نفس‌الامری. و به همین دلیل حریم حوزه‌های سطوح عقلانی انسان‌ها را کاملاً تشخیص داده و توجه به این تفاوت‌ها را تأکید نموده؛ به طوری که منظور وی از تمایز میان دین فلسفه به دلیل همین تفاوت‌های عقلانی افراد است و لذا از بازگوکردن برای افراد حقایق بدون در نظر گرفتن این سطوح فکری به شدت پرهیز می‌کند.

به این ترتیب، ابن رشد با هیچ یک از معانی مذکور حقیقت دوگانه موافق نیست و نمی‌توان وی را در این معانی با کلیسا یا فیلسوفان شریک دانست.

### ۳ - معانی معرفت‌شناسانه دوگانگی حقیقت

منظور از دوگانگی معرفت‌شناسانه حقیقت عبارت از این است که ما قائل شویم به واسطه انسان و قوای شناختی وی حقیقت «دو» انگاشته می‌شود.

### الف) دو اصل بنیادین در فصل المقال

ابن رشد در *فصل المقال* می‌نویسد: «شریعت الهی برای هدایت همه مردمان نازل شده است... بنابراین، تصدیق و معرفت برای هر انسان عمومیت یافته است... شناخت خلق و خالق و موجودات جهان از اموری است که سرشت هرکس بر حسب مقدار استعدادش، به آن گواهی می‌دهد... پس بدیهی است که طبایع آدمیان متفاوت است (همان: ۳۹). به این ترتیب، ابن رشد قائل است دستیابی به حقیقت برای همه انسان‌ها میسر است، و هیچ کس از رسیدن به حقیقت محروم نیست؛ اما توجه دارد که «اختلاف استعداد مردمان نیز امری طبیعی است»؛ یعنی طبیعت و استعداد انسان‌ها در دستیابی به حقیقت متفاوت است و مردم را بر حسب توانایی فکری و عقلی شان

دست یافتن به آن حقایق. این طرق متفاوتند؛ اما به دنبال حقیقت واحدی هستند پس می توانند باعث بروز نتایجی شوند که به ظاهر متناقضند؛ اما این تناقض با تأویل محو و به وحدت می رسد. پس ابن رشد به حقیقت دوگانه به این معنی که طرق مختلفی برای رسیدن به حق و حقیقت وجود دارد قائل است، که نتایج کفرآمیز یا غیرمنطقی از آن حاصل نمی شود.

نگارنده تلاش زیادی نمود تا به پیشینه این معنی از حقیقت دوگانه در نوشته های دانشمندان دست یابد؛ اما گویا کمتر متفکری به این معنی توجه داشته است و آنچه ایشان آورده اند، مربوط به معانی دیگری از دوگانگی حقیقت است. اما به هر حال، این معنی از حقیقت دوگانه را دکتر داوری در کتاب خود آورده و گفته اند که: «پیروان رسمی ابن رشدی از او به عنوان فیلسوف دوحقیقتی یاد می کردند، یا به هر حال از او آموخته بودند که دین را با فلسفه نیامیزند... این بدین معنی است که در نظر او راه دین از راه فلسفه جداست» (داوری، ۱۳۹۰: ۲۹۸).

### ۳ ۴ - دو زبان برای رسیدن به یک حقیقت

از آنچه در بالا درباره تقسیم بندی سه گروه از مردمان آمد، این نتیجه نیز قابل برداشت است که چون از نظر ابن رشد، طبق فرموده پیامبر اسلام (ص) که: «بعثت الی الاحمر و الاسود» دین اسلام برای همه بشریت آمده است، پس مخاطبان دین اسلام همه بشریت هستند و چون طایفه بشری در فهم یکسان نیستند و «شریعت اسلام مطابق طبع و سرشت مردمان سخن گفته است» (ابن رشد، ۱۳۵۸: ۳۹)، پس حقیقت را به شیوه های مختلفی بیان نموده و برای انتقال آن به مردمان از تمثیل ها و تشبیهات زبانی مدد گرفته است؛ یعنی شارع برای بیان مقاصد خود از زبان هایی متناسب با استعداد فکری افراد استفاده نموده است؛ تا آنجا که برای افرادی که به لحاظ فکری و عقلی توان بالایی ندارند در قالب تمثیل به بیان حقیقت مبادرت

دینی از راه برهان وارد می شوند که فیلسوفانند؛ برخی از طریق استدلال های جدلی که متکلمین اند و برخی از طریق استدلال های خطابی که عامه مردم هستند. او نتیجه می گیرد که هر طبقه ای در تصدیق و وصول به حقایق ایمانی، راه خود را دارد؛ اما وی اینها را سه طریق برای دست یابی به یک حقیقت می داند و آن حقیقت عبارت است از حقایقی که در دین وجود دارد؛ زیرا در دین اموری وجود دارد؛ مثل وجود خدا، نبوت و سعادت و شقاوت اخروی که «همه دلایل سه گانه آنها را مدلل می سازد» (همان: ۶۰). پس همه انسان ها به این حقایق خواهند رسید و این حقایق را تصدیق خواهند کرد؛ اما راهی که آنها برای رسیدن به این حقیقت طی می کنند، متفاوت است. بنابراین، یکی از معانی دوگانگی حقیقت که می توان به ابن رشد نسبت داد این است که انسان ها برای رسیدن و تصدیق ایمانیات خود از راه های متعددی حرکت می کنند؛ هرچند این طرق با هم اختلاف دارند و در مواردی ممکن است به تعارضاتی هم برسند؛ اما این تعارضات ظاهری و موقتی است؛ یعنی این تعارضات تا زمانی باقی است که ما به معنای حقیقی آیات که عبارت از تأویلات برهانی باشند، دست نیافته باشیم. ابن رشد در بیان این شیوه به نکته ای دیگر اشاره می دارد و می گوید: «زمانی هم که ما به این معنای حقیقی آیات دست یافتیم، مجاز نیستیم آنها را برای عموم مردم بازگو کنیم» (ابن- رشد، ۱۳۸۴: ۵۴)؛ زیرا عموم مردم قادر به درک معنای برهانی نیستند و چون آن معانی را نمی فهمند و معنای ظاهری نیز برای آنها اعتبار خود را از دست داده است، به کفر نزدیک می شوند. به طور خلاصه، از نظر ابن رشد وقتی مردمان از پایین به بالا حرکت می کنند و به دنبال حقایق دینی و آسمانی هستند، این حرکت به بالا و به سمت حقیقت از راهها و طرق مختلفی صورت می گیرد که متناسب است با استعداد عقلانی مردمان برای

ابن‌رشد؛ یعنی یک حقیقت در فلسفه به روشنی بیان شده است و در دین به صورت رمزی آمده است. صورت بندی علمی حقیقت تنها در فلسفه قابل دست یابی است؛ اما همان حقیقت در دین فقط به شیوه دیگری بیان شده است» (Copleston.1993.v2:199).

عابدالجابری نیز می‌آورد: «طبق نظر ابن‌رشد خطاب دینی غیر از خطاب فلسفی است و نمی‌توان معنای هر یک از این دو خطاب را از طریق خطاب دیگر دریافت نمود؛ زیرا این دو نوع خطاب در اصول و مبادی با یکدیگر اختلاف و تفاوت عمده دارند؛ با این همه، هر یک از این دو خطاب به گونه‌ای ویژه از حقیقتی واحد و یگانه حکایت می‌کنند. در خطاب دینی به فهم و ادراک مردم عنایت شده و حقیقت در یک قالب متناسب و گاهی به صورت ضرب المثل بیان شده است؛ در حالی که در مطالب فلسفی برای دست یافتن بر حقیقت بر بحث و استدلال تکیه شده و طریق برهان تنها طریق محکم و معتبر شناخته شده است. به این ترتیب، حقیقتی که از طریق شریعت و خطاب دینی می‌توان به آن دست یافت، همان حقیقتی است که اشخاص می‌کوشند از طریق حکمت و خطاب فلسفی به آن دست یابند» (الجابری، ۱۹۹۸: ۱۲۷).

### ۳ ۴ - دوگانگی عمل‌گرایانه حقیقت

با در نظر گرفتن موارد فوق، همچنین می‌توان ابن‌رشد را به "دوگانگی عمل‌گرایانه حقیقت" قائل دانست؛ در صورتی که در این مرحله ملاک حقیقت را برای ابن‌رشد همچون فلاسفه عمل‌گرای قرن بیستم «فایده و مصلحت عملی» بدانیم. به دو دلیل: اول اینکه ابن‌رشد به تقسیم‌بندی سه-گانه افراد در جامعه پرداخته است یا جامعه را به خواص و عوام تقسیم نموده، این بدانیم که به مصلحت‌های عملی خواص و عوام توجه داشته است. دوم او همچنین به توصیه پنهان داشتن حقایق برهانی از عامه مردم می‌پردازد

ورزیده است و برای آنهایی که در سطح بالاتری از معرفت قرار دارند در آن آیات نشانه‌هایی قرار داده تا متوجه شوند که باید از معنای ظاهری آیات به معنای مجازی آنها دست یابند. او معتقد است که در مورد اموری که دشوارند و به غیر از برهان شناخته نمی‌شوند «خداوند به بندگان لطفی کرده، و برای آن بندگانی که به طرق برهان دست نیافته‌اند، از جهت قصور فطرت آنان و یا از جهت نبودن وسایل و اسباب تعلیم، به‌رحال به طرق برهان دست نیافته‌اند، از راه ایراد ضرب‌المثل و نظائر و اشباه [سخن گفته]، و آنان را با این امثال و اشباه به ایمان و اعتقاد دعوت کرده است» (همان: ۶۱؛ با تصرف در ترجمه). به این ترتیب، ابن‌رشد معتقد است که شریعت اسلام برخی را از راه زبان تمثیل و ارائه مثال‌هایی نمادین به حقیقت دعوت نموده است که ظاهر دین را تشکیل می‌دهند و نیز در همین آیات خداوند نشانه‌هایی قرار داده تا اهل برهان نیز قادر به درک معنای صحیح و برهانی این آیات باشند. پس چون زبان مختلف است، ممکن است که در بعضی بیانات، تعارضات و تناقضاتی ظهور کند؛ اما در نهایت آنچه در دین به صورت تمثیل آمده، در فلسفه به صورت برهانی و عقلانی آمده است و هر دو یک حقیقت‌اند.

در اینجا ابن‌رشد به مسأله حقایق چنانکه از بالا به پایین و از طرف خداوند یا برای انسان‌ها نازل می‌شوند، توجه دارد که نزول حقایق از طرف منشاء حقیقت و شارع برای انسان‌ها در قالب‌ها و زبان‌های مختلفی است؛ اما هر دو زبان گویای یک حقیقت واحدند. با این توصیف، می‌توان ابن‌رشد را به معنای اینکه دو زبان برای بیان حقیقت وجود دارد، قائل به حقیقت دوگانه دانست؛ اما این معنا از دوگانگی حقیقت نه غیر منطقی است و نه منتهی به کفر می‌شود؛ لذا بسیاری متفکران این نظریه را به ابن‌رشد نسبت داده‌اند چنانکه کاپلستون می‌گوید: «حقیقت دوگانه

و می‌گوید: «شرایع به تدبیر مردمان می‌پردازند و وجود انسان به عنوان انسان، به همین تدبیر بستگی دارد و انسان را به سعادت خاص او می‌رسانند... و شرایع در وجود یافتن فضایل خُلقی، نظری و صناعی انسان ضرورت دارند... کوتاه سخن آنکه فیلسوفان اعتقاد دارند که شرایع، صنایع یا راهکارهای ضروری مدنی هستند که مبادی خود را از عقل و شرع گرفته‌اند» (ابن‌رشد، ۱۳۸۴: ۳۱۵؛ با تصرف در ترجمه). لذا با این تفسیر از نظر ابن‌رشد، دین دارای کارکرد اجتماعی نیز هست و نقش آن در اجتماع امر به افعالی است که جامعه را به رستگاری رساند. همچنین، با توجه به اینکه ابن‌رشد در *فصل المقال* غایت فلسفه را تعلیم حق و غایت شریعت را عمل به حق می‌داند، که فلسفه یا غایت عقلی فقط مخصوص به عده محدودی از انسان‌هاست؛ اما تعالیم شریعت اختصاص به دسته خاصی ندارد. به همین دلیل، شریعت برای خداوند قائل به تمثیلاتی شده و مثلاً از (یدالله) سخن گفته است تا اعتقاد توده مردمان به آن راحت‌تر انجام پذیرد. شریعت، تقلید را نیز برای مردمان ضروری دانسته؛ چون آنچه برای دین مهم است، عمل به تکالیف شرعی است؛ حتی اگر مردمان از حقایق آن اعمال با خبر باشند نیز تکالیف از آنها ساقط نیست. در این معنی ابن‌رشد ملاک حقیقت را مصالح در نظر گرفته و چون مردمان همه به یک شیوه برای انجام تکالیف شرعی تحریک نمی‌شوند، خداوند بنابراین مصالح عملی حقایق را به صورت‌های مختلف برای انسان‌ها نازل فرموده تا برای انجام تکالیف شرعی راحت‌تر اقدام نمایند. این مطلب با توجه به اینکه ابن‌رشد در اجتماع خواص را از عوام متمایز می‌کند و نه اجازه می‌دهد، که افراد غیرفیلسوف دست به تأویل متون دینی زنند و نه اینکه تأویلات فیلسوفانه متون دینی برای عوام بازگو شوند (ابن‌رشد، ۱۳۵۸: ۷۷) تأیید می‌شود. اگر مطالب برهانی برای عوام بازگو شوند چون از فهم آن

عاجزند، معنای برهانی را به کناری می‌نهند و از طرف دیگر، چون تأویل اعتبار معنای ظاهری را نیز برای آنها از بین برده یا آن را مخدوش نموده است، در دین و انجام تکالیف شرعی آنها تزلزل ایجاد خواهد کرد. لذا گفتن آنها را تنها در کتب برهانی و فلسفی؛ یعنی برای خواص مجاز می‌دارد، که حتی اگر از دسترسی به معنای حقیقی ناکام مانند، باز هم به دلیل علم و بصیرت خود دست از معتقدات دینی نمی‌کشند و تکالیف شرعی را از خود ساقط نمی‌کنند؛ زیرا منظور ابن‌رشد از دست کشیدن عوام از عقیده به معنی انجام ندادن تکالیف شرعی است که آنها را به فضیلت و رستگاری می‌رساند. لذا ابن‌رشد را تا آنجا که به سطح فکری افراد توجه دارد و تا آنجا که به مصالح عمومی جامعه می‌اندیشد و دین را مدبر اجتماع می‌شمارد و حکم به عدم افشای حقایق تأویلی دین از افراد عامی می‌دهد، می‌توان گفت که وی دغدغه مصلحت دینی عموم جامعه را دارد. لذا براساس این مصلحت قائل به دو حقیقت از لحاظ نتایج عملی است: یکی حقیقت برای خواص و دیگری حقیقت برای عوام، و می‌توان ابن‌رشد را مدافع دوگانگی عملگرایانه حقیقت به شمار آورد (یوسفیان، ۱۳۸۹: ۱۲۱). این معنا نیز هیچ یک از معانی کفرآمیز و غیرمنطقی را که کلیسا مدنظر داشت، دربر ندارد.

### ۳ ۴ - دو رتبه و درجه از یک حقیقت

ابن‌رشد معتقد است که دین به دو دلیل ظاهر و باطن دارد اول: دین اسلام برای همه مردمان آورده شده است و دوم به اختلاف استعداد عقلانی افراد توجه داشته است. نتیجه این که فهم حقایق دینی متناسب با فهم مردمان دارای شدت و ضعف است. ابن‌رشد قائل است که «حق با حق در تضاد نیست، بلکه موافق آن و گواه بر آن است» لذا می‌توان گفت این دو حقیقت دو رتبه از یک سکه هستند و هر کدام لایه‌ای از حقیقت را دربر دارند و به حقیقت یگانه‌ای اشاره می‌کنند، منتهی آن حقیقت واحد را به

دینی و عقل منشاء حقیقت فلسفی است، علمی که از طریق وحی و علمی که از طریق عقل کشف می‌شود، متناقض نیست» (صلیبا، ۱۹۹۵: ۴۷۱).

دکتر دینانی می‌نویسد: «شواهدی وجود دارد که بر اساس آنها این فیلسوف مسلمان نمی‌تواند ظاهر و باطن را دو مرحله از یک حقیقت بشناسد؛ زیرا کسانی می‌توانند ظاهر و باطن را دو مرحله یا دو مرتبه از یک حقیقت بشناسند که به وحدت حقیقت وجود و ذو مراتب بودن آن باور داشته باشند... لذا کسانی که از اعتقاد او به حقیقت مزدوج یا دوگانه سخن می‌گویند، از راه راست و درست بیرون نرفته‌اند» (دینانی، ۱۳۸۴: ص ۹۵ و ۹۶). سپس بر اشتراک لفظی وجود در نظر وی تأکید می‌کنند که چون ابن رشد به اشتراک لفظی وجود قائل است، نمی‌تواند به ذو مراتب بودن و درجات مختلف حقیقت قائل باشد.

اما در توضیح این مسأله باید گفت در منطق ارسطو کلی مشکک از اقسام مشترک لفظی است؛ زیرا در منطق ارسطو، مفهوم کلی به متواطی و غیرمتواطی تقسیم می‌شود و کلی غیرمتواطی مشترک لفظی خوانده می‌شود. مشترک لفظی نیز به مشترک لفظی صرف و مشترک لفظی مشکک تقسیم می‌شود (ارسطو، ۱۳۸۷: ۳-۴). ابن رشد نیز به عنوان مفسر ارسطو به همراه ارسطو معتقد است که «لفظ موجود به نحو مشترک لفظی، بر موجودات اطلاق می‌شود... و دارای وحدت تشکیکی است. اطلاق وجود بر معقولات همانند اطلاق جنس و فصل نیست؛ بلکه به معنای خاصی است و معقولات وحدت در ذات ندارند. این اطلاق همیشه در نسبت به یک طبیعت معین است. این اطلاقات، وحدت در اضافه و نسبت؛ یعنی نسبتی با معنای وجود دارند. همان طور که هر چیز سالم، از جهات مختلف به سلامتی ربط دارد...، مقولات هم از جهات متعددی با وجود نسبت دارند و این جهات به نحوی یک مفهوم واحدند» (ابن رشد، ۱۳۸۰: ۸۰۲-۸۰۶ با تلخیص).

درجات مختلفی نشان می‌دهند. یکی حقیقت را در معنای عمیق و باطنی آن روشن می‌کند و دیگری همان را در سطح ظاهر نشان می‌دهد. مردمان عادی به لایه‌های غیر برهانی حقیقت و یا حقایق جدلی و خطابی دست می‌یابند و فیلسوفان به حقایق برهانی آیات و حیانی. به این ترتیب می‌توان گفت برای ابن رشد دو حقیقت در نسبت با درجات آن وجود دارد یکی حقیقت ظاهری و یکی حقیقت باطنی. لذا می‌توان ابن رشد را قائل به این معنی دوگانگی حقیقت دانست که چیزی می‌تواند در یک سطح حقیقت باشد و ناسازگار با آن در سطح بالاتری از آن نیز حقیقت باشد. این تنوع حقیقت منتهی به کفر نمی‌شود و نتایج غیر منطقی نیز به بار نمی‌آورد. به این ترتیب در مورد این معنا از حقیقت دوگانه می‌توان گفت که تا آنجا که بحث بر سر نحوه اندراج حقیقت در متون دینی است، متون دینی حقیقت را به صورت یک امر ذو مراتب و درجه‌بندی شده در خود جای داده‌اند. همان‌گونه که حدیث نبوی اشاره دارد که «إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَ بَطْنًا وَ لِبَطْنِهِ بَطْنٌ أَلِی سَبْعَةِ أَبْطَانٍ» (احسائی، ۱۴۰۵: ج ۴، ص ۱۰۷) «قرآن را ظاهری است و باطنی، باطن آن نیز تا هفت بطن دارد». ابن رشد در ابتدای تهافت/التهافت به صراحت بر این معنی از تفاوت رتبی بین یقین و اقناع اشاره دارد. او غرض خود از تألیف کتاب را بیان این نکته می‌داند که مراتب تصدیقی و اقناعی کلام غزالی را در تهافت الفلاسفه نشان دهد و بیان دارد که اکثر آنها پایین‌تر از مرتبه یقین و برهان هستند (ابن رشد، ۱۳۸۴: ۱۵). لذا با تفسیر فوق و قول ابن رشد به ظاهر و باطن داشتن متون دینی، نمی‌توان او را قائل به حقیقت دوگانه‌ای دانست که کفرآمیز است.

دکتر صلیبامی گوید «ظاهر و باطن شریعت نه دلالت بر وجود دو حقیقت، بلکه دال بر آن است که حقیقت واحد دو مظهر دارد. رابطه بین حقایق فلسفی و دینی، مثل رابطه بین نظریه و تطبیق عملی آن است. وحی منشاء حقیقت

در مورد این معنی اخیر از حقیقت دوگانه می‌توان گفت که این معنی با توجه به کتاب فصل المقال و تهافت التهافت بیش از سایر معانی دیگر به ابن‌رشد قابل استناد باشد؛ چنانکه عبارت او در آغاز کتاب تهافت التهافت به این مسأله اشاره داشت که نشان می‌دهد از نگاه ابن‌رشد توجه به مراتب و درجات در امر حقیقت از اولیات است، می‌توان اختلاف همه معانی حقیقت دوگانه را به این مورد بازگردانید. می‌توان طرق مختلف دستیابی به حقایق دین را دارای تقدم و تأخر رتبی دانست به گونه‌ای که برای برخی راه‌ها که حقایق بالاتری در دسترس قرار می‌دهند، نسبت به سایر طرق تقدم قائل شد. می‌توان نزول حقایق به زبان مختلف را نیز دارای درجه‌بندی دانست و برای آنها تقدم و تأخر رتبی قائل شد و زبان برهان را برتر از زبان خطابه دانست. همچنین، دوگانگی عمل‌گرایانه را نیز از به این تقدم و تأخر باز گرداند؛ به طوری که سطح خواص و عوام را برای عمل به احکام شریعت متفاوت بدانیم. به این ترتیب و با توجه به این معانی چندگانه حقیقت دوگانه ابن‌رشد را نه می‌توان قائل به حقیقت دوگانه کلیسایی دانست و نه می‌توان به راحتی وی را به تحلیل فیلسوفان (ابن‌رشدی) از معنای حقیقت دوگانه قائل دانست؛ اما سایر معانی‌ای را که برای دوگانگی حقیقت آورده شدند، می‌توان در آثار ابن‌رشد و بویژه در آثار مستقیم وی پیرامون رابطه دین و فلسفه پیگیری نمود و وی را قائل به این معانی از حقیقت دوگانه دانست.

#### نتیجه

با بررسی اسناد موجود و با بهره‌گیری از اقداماتی که که کلیسا علیه فیلسوفان ابن‌رشدی انجام داده، می‌توان منظور کلیسا را از حقیقت دوگانه تاحدی به دست آورد و دید که این معنی از حقیقت دوگانه، که به نظر رایجترین منظور از آن است، قابل تصور نیست و کسی نمی‌تواند به چنین دیدگاهی قائل باشد؛ زیرا هم مستلزم دوپاره دانستن متن

خود هستی و عدم وجود وحدت در هستی است که گزافه‌گویی است و هم انکار دو اصل مسلم عقلی را در پی دارد. پس به نظر نمی‌رسد کسی قائل به این معنی باشد و این تحلیل از مفهوم دوگانگی حقیقت را می‌توان ساخته و پرداخته ذهن کلیسا دانست. دوگانگی حقیقت آن‌طور که منظور فیلسوفان ابن‌رشدی است نیز مستلزم پذیرش دیدگاه‌هایی است که ناشی از عدول و عقب نشینی از مواضع عقلی است؛ چرا که گذشته از غیرقابل پذیرش بودن تمایز هستی‌شناسانه دو حقیقت، عدم مداخله یا مقایسه یافته‌های عقلی و علمی انسان با اعتقادات و آموزه‌های دینی شدنی نیست و در حد ادعایی صرف باقی خواهد ماند. چنانکه دیدگاه‌هایی نظیر سکولاریسم یا پلورالیسم با اصول و نتایج غیرقابل پذیرش خود برخاسته از همین دیدگاه و رویکرد کلیسا و فیلسوفان غربی به مسأله رابطه عقل و دین و تمایز این دو از یکدیگر است؛ اما معانی مختلفی در آثار ابن‌رشد برای دوگانگی حقیقت وجود دارد که همگام و همسو با دیدگاه‌های دو طرف مقابل نیست. دوگانگی حقیقت طبق نظر ابن‌رشد ربطی به ساحت خود هستی ندارد و تنها ناشی از توانایی‌های فکری و زبانی بشر است که شارع مقدس نیز به این تفاوت‌ها توجه دارد و یک حقیقت واحد را، به دو شیوه یا با دو زبان و یا با دو نوع عملکرد و یا در دو لایه و مرتبه، برای انسان‌ها نازل فرموده است که به نظر می‌رسد ابن‌رشد به این مورد اخیر با توجه به کتاب‌های فصل المقال و تهافت التهافت بیشتر نظر داشته است. البته که در هر یک از دیدگاه‌های ابن‌رشد نه نتایج غیرمنطقی و نه کفری نهفته است. بنابراین، نظریه حقیقت دوگانه در آثار ابن‌رشد قابل مقایسه یا یکسان با معانی‌ای که طرف‌های دیگر می‌توانند از آن در نظر داشته باشند، نیست.

## منابع

- ۱- ابن ابی جمهور الاحسائی، محمد بن علی. (۱۰۴۵). *عوالی اللئالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیہ*، تحقیق مجتبی العراقی، قم: مطبعه سیدالشهداء.
- ۲- ابن رشد. (۱۳۸۴). *تهافت التهافت*، علی اصغر حلبی، تهران: نشر جامی.
- ۳- \_\_\_\_\_ (۱۳۵۸). *فصل المقال فی مابین الحکمه و شریعه من الاتصال*، سید جعفر سجادی، تهران: مرکز ایرانی مطالعه فرهنگها.
- ۴- \_\_\_\_\_ (۲۰۰۷). *الكشف عن مناهج الادله فی عقائد الملّه*، بیروت: مرکز دراسات الوحده العربیه.
- ۵- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۰). *تفسیر مابعدالطبیعه*، تهران: انتشارات حکمت.
- ۶- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۸۴). *درخشش ابن رشد در حکمت مشاء*، تهران: انتشارات طرح نو.
- ۷- عابد الجابری. (۱۹۹۸). *ابن رشد سیره و فکر*، بیروت: مرکز الدراسات الوحده العربیه.
- ۸- ارسطو. (۱۳۸۷). *ارگانون*، ترجمه میر شمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران: انتشارات نگاه.
- ۹- توکلی، غلام حسین. (۱۳۸۷). «حقیقت مضاعف»، دانشکده علوم انسانی دانشگاه تبریز، سال ۵۱، ش ۲۰۳، ۸۷.
- ۱۰- داوری اردکانی، رضا. (۱۳۹۰). *ما و تاریخ فلسفه اسلامی*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ دوم.
- ۱۱- ژیلسون، اتین. (۱۳۷۱). *عقل و وحی در قرون وسطی*، شهرام پازوکی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۱۲- صلیبا، جمیل. (۱۹۹۵). *تاریخ الفلسفه العربیه*، بیروت: الشركه العالمیه للکتاب، چاپ سوم.
- ۱۳- کلباسی، حسین. (۱۳۸۳). «مکتب لاتینی ابن رشد و اصالت عقل جدید»، نشریه دانشکده علوم انسانی دانشگاه تبریز، سال ۴۷، ش ۱۹۱.
- ۱۴- لیمن، اولیور. (۱۳۸۵). *سنت فلسفه یهودی در جهان اسلام*، ترجمه مهدی وهابی و مرتضی کربلائی لو، تهران: نشر آستانه.
- ۱۵- یوسفیان، حسن. (۱۳۸۹). *حقیقت دوگانه از دیدگاه ابن رشد و پیروان لاتینی او*، قم: نشر پژوهشگاه امام خمینی (ره).
- 16- Averroes. (2009). *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*, Translated and with introduction and notes by Richard C. Taylor, Yale University press.
- 17- Brozek ,Bartosz .( 2010). *The double truth controversy: An Analytical Essay* , Copernicus center press .
- 18-Copleston .S.J. Frederick .(1993). *A history of philosophy. Vol 2 . medieval philosophy.* PUBLISHED BY DOUBLEDAY.
- 19- French ,L. (1987). "*The doctrine of twofold Truth*", Available in :[www.jstore.org/stable/2176787](http://www.jstore.org/stable/2176787).
- 20- Pine ,Martin .( 2003). *Double Truth* in vol:2 of Dictionary of History of Ideas (University of virginia).
- 21- Szyndler , lech , " *Averroism*", in : Internet version of Universal Encyclopedia of Philosophy . Available in: <http://peenef2.republika.pl/angielski/hasla/a/averroism.html>.
- 22- Turner. William .(1907). *Averroism*

in: Catholic Encyclopedi, vol.1, Robert  
appleton company, new york.also available  
in: <http://stor.newadvent.com>

23- Uckelman , S , L .( 2009 ). " *logic and  
condemnation of 1277*" , *University of  
Amsterdam (UvA)*.

