

تفسیرهای گوناگون از دوگانگی حقیقت

تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۵/۲۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۸/۸/۲۶

دکتر حسن یوسفیان *

دکتر محسن جوادی **

چکیده

در قرن سیزدهم میلادی، برخی از اصحاب کلیسا نظریه‌ای را به پیروان لاتینی ابن‌رشد درباره «رابطه میان آموزه‌های دینی و فلسفی» نسبت دادند که امروزه، به نظریه «حقیقت دوگانه» (مضاعف) معروف شده است. با نگاهی به سخنان ابن‌رشد و ابن‌رشدیان و با تحلیل مفهوم دوگانگی حقیقت و با بهره‌گیری از سخنان کیمانی که به بررسی نظریه یاد شده پرداخته‌اند، می‌توان درباره مقصود از این دوگانگی، احتمالات هفت‌گانه‌ای را مطرح ساخت که در ذیل چهار عنوان کلی قرار می‌گیرند: دوگانگی هستی‌شناسانه، دوگانگی معرفت‌شناسانه، دوگانگی زبان‌شناسانه، و دوگانگی عمل‌گرایانه.

واژگان کلیدی

حقیقت دینی، حقیقت فلسفی، دوگانگی حقیقت، ابن‌رشد، ابن‌رشدیان

hasanusofian@gmail.com
j_mohsen@hotmail.com

* عضو هیأت علمی مؤسسه آموزشی - پژوهشی امام خمینی (ره)
** دانشیار گروه فلسفه و کلام، دانشگاه قم

مقدمه

در یکی از اسناد کلیسایی که در سال ۱۲۷۷ میلادی منتشر شد، با اشاره به پیروان لاتینی فیلسوف مسلمان اندلسی، ابن رشد (۵۲۰ - ۵۹۵ ق / ۱۱۲۶ - ۱۱۹۸ م) چنین آمده است: برخی از اساتید دانشکده ادبیات پاریس بر این باورند که ممکن است چیزی به لحاظ فلسفی درست باشد و از نظر دین کاتولیک (جامع) نادرست باشد؛ گویا می‌توان دو حقیقت متناقض را پذیرفت؛ و گویی در آموزه‌های کافران ملعون، حقیقتی متعارض با حقیقت متون مقدس وجود دارد! (Pine, 1973, vol.2, p. 31)

هفت سال پیش از این تاریخ نیز توماس آکویناس (۱۲۲۵-۱۲۷۴ م) از زبان ابن‌رشدیان چنین نوشته بود:

«من از راه استدلال عقلی، به صورتی ضروری نتیجه می‌گیرم که عقل از نظر تعداد یکی است؛ اما به لحاظ ایمانی، قاطعانه خلاف آن را می‌پذیرم.» (McInerney, 1993, Part 123)

از آن پس، این مسئله به عنوان نظریه «حقیقت دوگانه»^۱ معروف شده و در تفسیر و درستی انتساب آن به ابن‌رشد و ابن‌رشدیان، اختلافاتی پدید آمد. در این نوشتار، در پی آنیم که با قطع نظر از درستی یا نادرستی این انتساب، مقصود از دوگانگی حقیقت را روشن سازیم. در طول تاریخ، دینداران همواره تلاش کرده‌اند که تعارض ظاهری «عقل» و «وحی» را بر طرف سازند. از نظر آنان، هیچ‌گاه نمی‌توان از «دو حقیقت متعارض با یکدیگر» (یکی دینی و دیگری عقلی یا فلسفی) سخن گفت؛ چنان‌که آکویناس می‌گوید:

«حقیقت عقلی در تضاد با حقیقت ناشی از مسیحیت نیست؛ زیرا همه حقایق از خدا سرچشمه می‌گیرند.» (Zedler, not date, p.1023)؛ (Cf: Aquinas, 2006,)

(vol.1, p.31; Marenbon, 1987, p.70)

حتی ابن‌رشد نیز که خود یا پیروانش به جانبداری از دوگانگی حقیقت متهم شده‌اند، در جمله‌ای کوتاه و به یادماندنی، چنین بر سازگاری میان حقایق دینی و فلسفی تأکید می‌ورزد:

«فان الحق لا یضاد الحق؛ بل یوافق و یشهد له.» (ابن‌رشد، ۱۹۹۷، ص ۹۶)

پس مقصود از دوگانگی حقیقت چیست؟ آیا ممکن است کسانی صادقانه از حق بودن دو امر متناقض جانبداری کنند؟

پیش از آن که پاسخی برای این پرسش‌ها جست‌وجو کنیم، شایسته است اندکی درباره معنای «حقیقت» و ملاک حقیقت یا صدق^۲ یک گزاره سخن بگوییم. به راستی چه قضیه‌ای را می‌توان صادق و بهره‌مند از حقیقت دانست؟ غالب اندیشمندان به پرسش یاد شده چنین پاسخ می‌دهند: قضیه صادق قضیه‌ای است که «مطابق با واقع» باشد. برای مثال، این سخن که «اکنون هوا بارانی است»، در صورتی صادق است که در واقعیت، هوا بارانی باشد. البته «واقع» لزوماً امری محسوس نیست و نباید انتظار داشت که صدق همه قضایا را بتوان با یک میزان سنجید. اگر کسی در عین بهره‌مندی از نعمت چشم، در وجود آفتاب تردید کند، باید به او گفت:

«آفتاب آمد دلیل آفتاب گر دلیلت باید از وی رو متاب» (مولوی، ۱۳۷۵، دفتر اول، بیت ۱۱۶)

اما صدق این قضیه که «در یک مثلث قائم الزاویه، همواره مربع وتر برابر است با مجموع مربع‌های دو ضلع دیگر»، با چشم و ابزارهای حسّی دیگر قابل اثبات نیست و راه ویژه خود را می‌طلبد.

در قرون اخیر، در برابر نظریه رایج یاد شده، دیدگاه‌های دیگری نیز ارائه شد که در معروف‌ترین آن‌ها، به جای «مطابقت با واقع»، بر «فایده عملی» و «انسجام با داده‌های دیگر» تأکید می‌شود. پراگماتیست‌ها قضیه‌ای را صادق می‌دانند که مفید و ثمربخش باشد. همچنین از نظر انسجام‌گرایان، در صورتی می‌توان قضیه‌ای را صادق دانست که با معارف دیگر، مجموعه سازگار و هماهنگی را پدید آورد. برای مثال، از میان دو قضیه «زمین به دور خورشید می‌گردد» و «خورشید به دور زمین می‌گردد»، قضیه‌ای صادق است که با داده‌های نجومی دیگر سازگار باشد و بتواند زمینه پیش‌بینی‌های درست را فراهم سازد.

در دانش معرفت‌شناسی، تاکنون بحث‌های مفصلی درباره این نظریات مطرح شده است. در این جا به صورتی گذرا به این نکته اشاره می‌کنیم که برخی از طرفداران دو دیدگاه اخیر، ملاک صدق قضیه در مقام «ثبوت» را همان «مطابقت با واقع» می‌دانند؛ اما از آن جا که «اثبات» چنین مطابقتی را امری دشوار می‌باند، به اموری چون «فایده عملی» یا «مصلحت شخصی» و «انسجام با داده‌های دیگر» پناه می‌برند.^۳ البته برخی از تفاسیر

این دو دیدگاه نیز می‌توانند بر نسبی‌انگاشتن حقیقت مبتنی گردند؛ نسبتی که دفاع کامل از آن، در این سخن معروف پروتاگوراس (حدود ۴۸۰ - ۴۱۱ ق.م)، از سوفسطائیان نامدار یونان باستان، بازتاب یافته است: «انسان معیار همهٔ امور است».

به هر حال، با توجه به این مقدمه و با تحلیل مفهوم حقیقت دوگانه و با تأمل در سخنان کسانی که به بررسی این نظریه پرداخته‌اند، می‌توان دربارهٔ مقصود از دوگانگی حقیقت، احتمالاتی را مطرح ساخت که در این جا مهم‌ترین آن‌ها را بررسی می‌کنیم.^۴

۱. دوگانگی هستی‌شناسانه

مقصود از تنوع هستی‌شناسانهٔ حقایق آن است که با قطع نظر از وجود کسی که در پی فهم حقیقت برآید، یا با بیانی حقیقی یا نمادین از آن سخن بگوید، و یا آن را مبنایی برای عمل سازد، در عالم واقع، حقیقت متنوع و گوناگون است. برای این تفسیر از دوگانگی حقیقت، می‌توان معانی گوناگونی را در نظر گرفت:

۱-۱. تعارض مسائل

یکی از مهم‌ترین و رایج‌ترین احتمالات دربارهٔ مقصود از دوگانگی حقیقت - که محکومیت‌نامهٔ کلیسا نیز آن را تأیید می‌کند- آن است که از دیدگاه ابن‌رشدیان، هر کدام از دین و فلسفه حقایقی ویژهٔ خود دارند و هیچ‌گاه نباید از تناقض میان آموزه‌های این دو، هراسی به دل داشت. بر این اساس، می‌توان در قلمرو عقل و فلسفه، آموزه‌ای را پذیرفت و آن را حقیقتی انکارناپذیر دانست؛ و در همان حال، در قلمرو دین نیز به گزاره‌ای متناقض با آن آموزهٔ عقلی گردن نهاد و او را نیز بهره‌مند از حقیقت انگاشت. این تفسیر از دوگانگی حقیقت، مبتنی بر اصول زیر است:

اصل اول: جواز اجتماع نقیضین

چنان‌که پیدا است، تفسیر یاد شده از دوگانگی حقیقت، اصل مسلم «محال بودن اجتماع نقیضین» را نادیده می‌گیرد (McInerney, 1993, p.212; Lewis, 1965, p.57; Copleston, 1985, vol.2, p.436). همین نکته گروهی را بر آن داشته است که تفسیر دیگری از این دوگانگی ارائه دهند، یا به کلی در وجود چنین نظریه‌ای تردید نمایند (نک: ژیلسون، ۱۳۷۱، ص ۴۰). حتی ممکن است کسانی با توجه به نکتهٔ یاد شده، صداقت پیروان ابن‌رشد را در طرح این نظریه زیر سؤال برند. با این توضیح که بر اساس منابع تاریخی،

ابن‌رشدیان در برابر اتهام مخالفت با آموزه‌های دینی، بر این نکته تأکید می‌ورزیدند که مقصود آنان، تنها نقل سخنان ارسطوست و کاری به درستی یا نادرستی آن‌ها ندارند (Copleston, 1985, vol.2, p.437). اکنون می‌توان این احتمال را افزود که ایشان برای آن‌که الحاد درونی‌شان را آشکار نسازند، به تدریج مبنایی نظری را پرورانده، با طرح نظریه‌ای که اعتقادی قلبی به آن نداشتند، حقیقت فلسفی را متمایز از حقیقت دینی نمایانند.

اصل دوم: تعارض واقعی عقل و وحی

گاه در مباحث مربوط به رابطه «عقل و وحی»، نظریه حقیقت دوگانه را نیز از راه کارهای تعارض زدایی به شمار می‌آورند. اما واقعیت آن است که این نظریه - با تفسیر یاد شده - صرفاً نوعی چاره‌اندیشی برای تعارض عقل و وحی با به رسمیت شناختن تعارض است، نه تعارض زدایی. به بیان دیگر، آنچه نظریه حقیقت دوگانه را از راه کارهای تعارض زدایی تمایز می‌بخشد، آن است که در این‌جا، وجود تعارض میان عقل و وحی، مسلم و مقبول انگاشته می‌شود. به گفته برخی از اندیشمندان، هنگامی که ابن‌رشدیان «ارسطو»، «ابن‌رشد» و «عقل» را مترادف یکدیگر پنداشتند و جابه‌جایی حتی یک کلمه در آثار ابن‌رشد را نیز روا ندانستند، دو راه بیشتر پیش روی خود نمی‌دیدند:

«یا آن‌که باید عقاید دینی را کنار می‌گذاشتند و از آن صرف‌نظر می‌کردند، و یا آن

که تعارض را به عنوان وضع عادی ذهن می‌پذیرفتند.» (ژیلسون، ۱۳۷۱، ص ۵۹)

اصل سوم: استقلال کامل عقل در برابر وحی

صرف پذیرش «جواز اجتماع نقیضین» و «وجود تعارض میان دین و فلسفه»، لزوماً باور به دوگانگی حقیقت را به همراه نمی‌آورد. برای پیدایش چنین اعتقادی، باید عقل و وحی را دو حجت مستقل از یکدیگر نیز به شمار آورد؛ به گونه‌ای که هیچ‌کدام از آن دو، حتی در صورت مخالفت آشکار با داده‌های منبع دیگر، از اعتبار نمی‌افتد. بنابراین اگر کسی حجیت یکی از این دو را انکار کند، یا یکی از آن‌ها را همواره خادم و تابع دیگری بداند، نمی‌تواند از دوگانگی حقیقت جانبداری نماید.

برای توضیح بیشتر، می‌توان نظر مدافعان دوگانگی حقیقت را درباره گزاره‌های دینی «خردپذیر»، «خردگریز» و «خردستیز»،^۶ با دیدگاه گروه‌های فکری دیگر مقایسه کرد. از نظر بسیاری از ایمان‌گرایان، وجود هر سه قسم یاد شده پذیرفتنی است. گروهی

از دین‌باوران که درستی هر گزاره‌ای را تنها با میزان عقل می‌سنجند - و گاه عقل‌گرایان افراطی خوانده می‌شوند^۷ - جز قسم نخست را بر نمی‌تابند. بسیاری دیگر از دین‌باوران که می‌توان آنان را خردگرایان اعتدالی نامید، تنها با گزاره‌های خردستیز سر ستیز دارند. سرانجام مدافعان نظریه حقیقت دوگانه که گزاره‌های دینی خردستیز را به رسمیت می‌شناسند، ظاهراً آموزه‌های دینی خردگرایان را نمی‌پذیرند؛ زیرا کسانی که با تکیه بر عقل خود، گزاره‌های متعارض با آموزه‌های دینی را نیز صادق می‌دانند، به دشواری می‌توانند خود را تأویل برند^۸ و بر نقص عقل در برابر نقل اعتراف کنند.^۹

ایمان‌گرایی	عقل‌گرایی افراطی	عقل‌گرایی اعتدالی	دوگانه‌انگاری حقیقت
+	+	+	+
+	-	+	-
+	-	-	+

بر اساس آنچه گذشت، می‌توان قوام‌بخش نظریه حقیقت دوگانه را - با تفسیری که اسناد کلیسایی از آن ارائه می‌دهند - افزون بر روان‌نگاری اجتماع نقیضین، اعتقاد به گزاره‌های زیر دانست:

الف) برخی از آموزه‌های دینی و فلسفی، در نگاه نخست با یکدیگر تعارض دارند؛

ب) این تعارض واقعی است؛

ج) هر کدام از این دو گزاره متناقض، در حوزه خود (دین یا فلسفه) امری حقیقی است.

بر این اساس، کسانی که حتی وجود تعارض ابتدایی میان دین و فلسفه را نمی‌پذیرند؛ یا پس از پذیرش وجود تعارض ظاهری، به رفع آن می‌پردازند؛ و یا با تأکید بر واقعی بودن این تعارض، یکی از دو منشأ آن (دین یا فلسفه) را کنار می‌گذارند، به دوگانگی تناقض‌آمیز حقیقت باور ندارند.^{۱۰}

۲-۱. تمایز مسائل

امروزه برخی از دین‌پژوهان در پی آنند که تعارض ادعایی علم و دین را از راه تأکید بر تمایز قلمرو آنها از یکدیگر حل و فصل نمایند. به گفته این گروه، دین و علم دارای مسائلی مستقل از یکدیگرند و پرسش‌ها و پاسخ‌های مطرح شده در آنها، چنان با هم تفاوت دارد که

سخن از تعارض میان آن‌ها بی‌معناست (Cf. Barbour, 1991, pp. 3-30).^{۱۱} به همین‌سان ممکن است کسانی دین و فلسفه را دارای قلمرویی کاملاً متمایز از یکدیگر بشمارند؛ و دربارهٔ اختلاف مسائل مربوط به این دو حوزه، تعبیر دوگانگی حقیقت را به کار برند؛ هر چند این اختلاف، همانند اختلاف میان دو گزارهٔ «الف ب است» و «ج د است»، تعارض و تناقضی را به همراه ندارد. بخش‌هایی از سخنان ابوسلیمان سجستانی (متوفای حدود ۳۸۰ ق)، بنا بر گزارش ابوحیان توحیدی (متوفای حدود ۴۱۴ ق)، در همین معنا ظهور دارند:

«فلسفه حق است، اما ارتباطی با شریعت ندارد؛ و شریعت نیز حق است، اما ارتباطی با فلسفه ندارد. ... این یکی از تفسیر و تأویل کتاب و سنت سخن می‌گوید، و آن یکی از اموری چون هیولی و صورت، ذاتی و عرضی، و ایسی و لیسی.»

(التوحیدی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۸)

به هر حال، این نکته درخور بررسی است که آیا ابن‌رشد یا ابن‌رشدیان نیز همین معنا را از دوگانگی حقیقت در نظر داشته‌اند یا نه؟ برای فراهم شدن زمینهٔ این بررسی، سزاوار است اصول پذیرفته شده در این تفسیر را برجسته سازیم.

اصل اول: اختلاف قلمرو دین و فلسفه

چنان‌که پیدا است، بر اساس این تفسیر از دوگانگی حقیقت، دین و فلسفه موضوع و مسئلهٔ مشترکی ندارند تا از سازگاری یا ناسازگاری آن‌ها با یکدیگر سخن بگوییم؛ درست همانند آن‌که نمی‌توان قضایای هندسی را معیاری برای سنجش درستی یا نادرستی گزاره‌های فیزیکی قرار داد، و یا آن‌ها را متناقض با یکدیگر به شمار آورد.

اصل دوم: پنداری بودن تعارض عقل و وحی

نتیجهٔ منطقی اختلاف قلمرو دین و فلسفه آن است که هیچ‌گاه تعارضی میان آن‌ها تحقق نیابد. بر این اساس، آنچه تعارض عقل و وحی پنداشته می‌شود، برخاسته از آن است که گاه دینداران و فیلسوفان، از حدّ خویش تجاوز می‌کنند و در قلمرو دیگری گام می‌نهند.

۳-۱. تفاوت رتبی مسائل

در برخی از منابع روایی شیعی، از زبان پیامبر اکرم (۹) چنین آمده است: «انّ للقرآن ظهراً و بطناً و لبطنه بطنٌ الی سبعةِ أبطنٍ؛ قرآن را ظاهری است و باطنی، و باطن آن را نیز تا هفت بطن است.» (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۵، ج ۴،

(ص ۱۰۷)

در حدیثی مشابه نیز که در برخی از کتاب‌های اهل سنت آمده است، چنین می‌خوانیم: «قرآن به هفت حرف نازل شده و هر حرف آن را ظاهر و باطنی است».^{۱۲}

بر این اساس، می‌توان، برای مثال، آیه «و ثیابک فطَّهَر» (مدثر: ۴) را بر معنای ظاهری‌اش حمل نمود، و هم‌زمان با تکیه بر معنای باطنی آیه، بر لزوم طهارت از ناپاکی‌های معنوی نیز پای فشرد. البته باطنی شمردن معنای یاد شده، خالی از مسامحه نیست. در کاربرد متداول، اصطلاح «معنای باطنی» به چیزی اشاره دارد که از ظاهر الفاظ قابل استنباط نیست و صرفاً با به کار بستن قواعد ادبی نمی‌توان به آن دست یافت. بر همین اساس، امام صادق (ع) از این تعبیر قرآن کریم که می‌فرماید:

«سپس باید آرایش‌های خود را بزدايند» (حج: ۲۹)

دو تفسیر متفاوت؛ کوتاه کردن مو و ناخن، و ملاقات با امام، ارائه می‌دهد و در پاسخ یکی از یاران خود که از این دوگانگی معنایی به شگفت آمده است، می‌فرماید:

«ان للقرآن ظاهراً و باطناً.» (کلینی، بی‌تا، ج ۴، ص ۵۴۹)

بحث تفصیلی درباره چرایی و چگونگی چنین تأویلاتی، ما را از مقصود اصلی خود دور می‌سازد. تنها به یادآوری این نکته بسنده می‌کنیم که بی‌تردید، همگان را توان شناخت معانی باطنی آیات نیست و بهره‌برداری نابجا از این مسئله، به پیدایش انحرافات فراوان انجامیده است. به هر حال، در مقام جمع‌آوری احتمالات گوناگون، این احتمال را نمی‌توان نادیده گرفت که شاید مقصود از دوگانگی حقیقت، وجود دو معنای ظاهری و باطنی باشد که معنای دوم (باطنی) را جز فیلسوفان در نمی‌یابند و می‌توان آن را در برابر معنای ظاهری که برای توده مردم قابل درک است و «حقیقت دینی» خوانده می‌شود، «حقیقت فلسفی» نامید. با توجه به این توضیح، این تفسیر از دوگانگی حقیقت را می‌توان در دو اصل خلاصه کرد.

اصل اول: ظاهر و باطن داشتن آموزه‌های دینی

بر اساس تفسیر یاد شده، همه یا دست‌کم برخی از آموزه‌های دینی، افزون بر معنای ظاهری، دارای یک یا چند معنای باطنی‌اند که همگان را توان فهم آن‌ها نیست. پرده‌برداری از معنای باطنی آموزه‌های دینی را می‌توان «تأویل» نامید؛ در برابر «تفسیر»

که به معنای روشن ساختن معانی ظاهری است.

اصل دوم: اختصاص فهم معانی باطنی به فیلسوفان

برخی از روایاتی که از وجود معانی باطنی خبر می‌دهند، فهم این معانی را مختص گروهی ویژه می‌دانند.^{۱۳} از نظر قرآن کریم نیز افزون بر خداوند، کسانی که «راسخان در علم» خوانده می‌شوند، از تأویل آیات آگاهی دارند (آل‌عمران: ۷).^{۱۴} مدافعان نظریه حقیقت دوگانه می‌توانند راسخان در علم را بر فیلسوفان منطبق سازند و بدین وسیله، فهم معانی باطنی قرآن را ویژه آنان بشمارند.

۲. دوگانگی معرفت‌شناسانه

منظور از دوگانگی معرفت‌شناسانه حقیقت آن است که هر چند در عالم واقع، حقیقت یکی بیش نیست، اما هنگامی که آدمی در پی کشف حقیقت برمی‌آید، محدودیت‌های شناختی او تنوعی را پدید می‌آورند که می‌توان آن را دوگانگی معرفت‌شناسانه نامید. این تفسیر از دوگانگی حقیقت، دست‌کم با دو معنای متفاوت سازگار است.

۲-۱. جبران محدودیت ادراک بشری با مداخله معجزه‌آمیز خداوند

یکی از تفسیرهای دوگانگی حقیقت چیزی است که این نظریه را از عقل‌گرایی دور و به ایمان‌گرایی نزدیک می‌سازد. بر پایه این تفسیر، آدمی هنگامی که پروای دین ندارد و به عقل خود و نهاده می‌شود، به نتایجی دست می‌یابد که حقیقی و خدشه‌ناپذیر می‌نمایند؛ اما از آنجا که خداوند فراتر از قوانین طبیعی است، می‌تواند در آن‌ها تصرف کند و با مداخله معجزه‌آمیز خود، چیزی را تحقق بخشد که برای عقل دست‌یافتنی نیست (Pine, 1973, vol.2, p.33). برای مثال، فلسفه ابن‌رشد روح را فسادپذیر می‌داند، اما خداوند «با معجزه‌ای که به ادراک حسی در نمی‌آید، روح فاسدشدنی را فناپذیر می‌سازد» (Pine, 1973, vol.2, p.34). همچنین اندیشه فیلسوف، وی را به این نتیجه می‌رساند که تنها یک عقل در وجود همه آدمیان حاضر است؛ ولی «خداوند به صورتی معجزه‌آمیز، آنچه را که ذاتاً یگانه است، کثرت می‌بخشد» (Copleston, 1985, vol.2, p.436). اتین ژیلسون، فیلسوف فرانسوی و متخصص در فلسفه قرون وسطی، دیدگاه ابن‌رشدیان را به همین گونه تفسیر می‌کند؛ هر چند آن را دوگانگی حقیقت نمی‌نامد. وی، از زبان پیروان لاتینی ابن‌رشد، درباره نتایج استدلال فلسفی می‌گوید: اگر ما در عالمی

غیر مسیحی زندگی می‌کردیم، چنین نتایجی نه تنها ضروری، بلکه حقیقی نیز بود؛ اما خداوند نیز تکلم کرده است و ما می‌دانیم هر چه در پرتو نور عقل محدود ما ضروری می‌نماید، الزاماً نباید حقیقی باشد. پس اینک ببینیم فلسفه واقعی چیست. فلسفه، علم به آن چیزی است که انسان، ممکن است آن را به عنوان حقیقت بپذیرد؛ البته اگر وحی الهی حقیقت مطلق را به وی نشان نداده بود (ژیلسون، ۱۳۷۱، ص ۴۱).

این تفسیر از دوگانگی حقیقت را می‌توان بر اصول زیر مبتنی دانست:

اصل اول: واقعی بودن تعارض عقل و وحی

بر پایه تفسیر یاد شده از دوگانگی حقیقت، تعارض میان عقل و وحی گاه امری واقعی و نازدونی است؛ یعنی نه برای ما رواست که با تکیه بر عقل ناقص خود، به تأویل شرع پردازیم؛ و نه - دست‌کم در برخی از موارد - می‌توان با تجدید نظر در مقدمات عقلی، به نتیجه‌ای متفاوت با نتایج پیشین و سازگار با آموزه‌های دینی دست یافت. پس چاره کار چیست؟ آیا جز گردن نهادن به دو گزاره متناقض، راه دیگری پیش روی خود داریم؟ پاسخ این پرسش چیزی است که در قالب اصل دوم مطرح می‌شود.

اصل دوم: لزوم قربانی کردن عقل در پای وحی

برخی از خداپاوران معجزه را نقض قوانین طبیعی - و به تعبیر دیگر، قوانین حاکم بر عالم عین - می‌دانند. بر این اساس، آتش همواره علت سوزاندن است؛ اما خداوند می‌تواند این قانون را نقض کند و با قدرت بی‌متنهای خود آتش را بر کسی سرد گرداند. دیدگاه دیگر در این باره که به نظر درست می‌آید، آن است که آنچه هنگام معجزه تحقق می‌یابد، کاربرد علتی است ناشناخته؛ نه نقض قانون علیت (نک: مصباح یزدی، ۱۳۶۷، صص ۱۲۴-۱۳۱). در برابر این دو نظریه، کسانی چون اشاعره اساساً رابطه علیت را در میان ممکنات انکار می‌کنند و به جای آن، از «عادت» خداوند سخن می‌گویند (ایجی، بی‌تا، ص ۲۷). به گفته آنان، عادت خداوند در غالب موارد آن است که به دنبال تماس چیزی با آتش، سوزاندن را پدید آورد و معجزه، چیزی نیست جز دست کشیدن خداوند از این عادت دیرینه. به هر حال، مدافعان نظریه حقیقت دوگانه، بر اساس این تفسیر معرفت‌شناسانه از آن، قدم از عالم عین نیز فراتر می‌نهند و خداوند را ناقض قوانین ذهن انسان نیز به شمار می‌آورند.^{۱۵} بنابراین، خداوند انسان را به گونه‌ای آفریده است که با عقل خود، حتی اگر آن را کاملاً درست به کار بگیرد، چیزی را حقیقت می‌پندارد که

مداخله معجزه‌آمیز خداوند، حقیقت بودن امری متعارض با آن را می‌نمایاند. به بیان دیگر، این تفسیر از دوگانگی حقیقت، همانند تفسیر نخست، بر واقعی بودن تعارض عقل و وحی مهر تأیید می‌نهد؛ اما بر خلاف آن تفسیر، عقل را هم‌آورد وحی نمی‌داند و هنگام تعارض آن دو با یکدیگر، بر قربانی کردن عقل فتوا می‌دهد. چنین نگاهی به عقل را در میان ایمان‌گرایان مسیحی و عارفان مسلمان بسیار می‌توان یافت؛ چنان‌که مولوی می‌گوید:

«عقل قربان کن به پیش مصطفی حسبی الله گو که الله کافی» (مولوی، ۱۳۷۵: دفتر چهارم، بیت ۱۴۰۸)

نکته درخور تأمل در این جا آن است که آیا بر اساس این مبنا، نمی‌توان محال انگاشتن اجتماع نقیضین را نیز وابسته به ساختار ذهن انسان دانست و خداوند را قادر بر تحقق آن به شمار آورد. اگر پاسخ مثبت است، آیا دوگانگی معرفت‌شناسانه به همان دوگانگی هستی‌شناسانه نمی‌انجامد؟

۲-۲. نقصان شناخت‌های دینی و فلسفی

بر اساس تفسیر پیشین از دوگانگی معرفت‌شناسانه حقیقت، خداوند با کمالات نامتناهی خود به یاری انسان می‌شتابد و نقصان ادراکی او را جبران می‌کند. از دوگانگی معرفت‌شناسانه، تفسیر دیگری نیز می‌توان به دست داد که در آن، بر بشری و خطاپذیر بودن معرفت دینی، همانند معرفت فلسفی، تأکید می‌شود. بر این اساس، نزاع‌هایی که میان فیلسوفان و عالمان دینی پدید می‌آید، همانند اختلاف نابینایانی است که هر یک بر عضوی از اعضای فیل دست می‌مالید و از چستی این حیوان، تفسیری متناسب با محدودیت‌های ادراکی خود ارائه می‌داد. غزالی (۴۵۰-۵۰۵ق) با اشاره به این حکایت می‌گوید:

«بیشتر خلاف در میان خلق چنین است که همه از وجهی راست گفته باشند؛ و لکن بعضی نبینند، پندارند که همه بدیدند. و مثل ایشان چون گروهی نابینایان‌اند که شنیده باشند که به شهر ایشان پیل آمده است؛ خواهند وی را بشناسند، پندارند که به دست وی را بتوان شناخت. دست‌ها در وی پرماسیدند؛ یکی را دست بر گوش وی آمد و یکی را بر پای و یکی را بر ران و یکی را بر دندان. چون با دیگر نابینایان رسیدند و صفت پیل از ایشان پرسیدند، آن که دست بر پای نهاده بود،

گفت: «مانندة ستونی است»؛ و آن که دست بر دندان نهاده بود، گفت: «مانندة عمودی است»؛ و آن که بر گوش نهاده بود، گفت: «مانندة گلیمی است». همه راست گفتند؛ و همه خطا کردند که پنداشتند که جمله پیل را دریافته‌اند؛ و نیافته بودند». (غزالی، ۱۳۶۱، صص ۸۳-۸۴)

مدعای این دیدگاه را می‌توان در دو اصل تجزیه کرد:

اصل اول: بشری بودن معرفت دینی

یکی از مسائلی که امروزه در مباحث مربوط به معرفت‌شناسی دینی بررسی می‌شود، چگونگی رابطه میان دین و معرفت دینی است. گروهی، با اشاره به تمایز این دو از یکدیگر، بر این نکته تأکید می‌ورزند که هیچ انسانی را یارای آن نیست که جز از طریق مجاری ادراکی خود به دین نظر اندازد. بنابراین هیچ‌گاه نمی‌توان نظریه‌ای را به صورت قطعی به دین نسبت داد؛ چرا که معرفت دینی، بر خلاف خود دین (وحی)، امری بشری و خطاپذیر است. گروهی دیگر، با وجود پذیرش نتیجه دیدگاه یاد شده، برای دین هویتی مستقل از معرفت دینی نمی‌شناسند. بر اساس این دیدگاه، متون دینی که برخی آن را با دین برابر می‌شمارند، صرفاً بیان‌کننده تجربه و معرفت دینی کسانی است که پیامبر یا نویسنده کتاب مقدس خوانده می‌شوند و تجارب دینی این افراد، تفاوت چندانی با تجارب دینی دیگران ندارد. به هر حال، بر اساس تفسیر دوم از دوگانگی معرفت‌شناسانه، باید معرفت دینی را به جای دین بنشانیم و این نکته را از یاد نبریم که معرفت دینی، معرفتی بشری است؛ و دین خالص الهی، بر فرض تمایز آن از معرفت دینی، دست‌یافتنی نیست.

اصل دوم: نسبی بودن معرفت (دینی و فلسفی)

اگر پس از آن که حساب دین را از معرفت دینی جدا ساختیم، از نسبی بودن معرفت بشری جانبداری کنیم، به تنوعی گردن نهاده‌ایم که در مباحث مربوط به حقانیت و نجات‌بخشی ادیان، نام «کثرت‌گرایی دینی» به خود می‌گیرد و در بحث کنونی، یکی از تفاسیر دوگانگی حقیقت به شمار می‌آید.

۳. دوگانگی زبان‌شناسانه

فردریک کاپلستون، مورخ نامدار فلسفه، بر این باور است که دوگانگی حقیقت از دیدگاه ابن‌رشد،^{۱۶} بدان معنا نیست که در فلسفه و دین می‌توان با دو حقیقت متناقض

روبه‌رو بود؛ بلکه مقصود این است که همان حقیقتی که فلسفه از آن به صراحت و بی‌پرده سخن می‌گوید، در دین به زبان رمزی و تمثیلی می‌آید (Copleston, 1985, vol.2, pp.198-199). مثال زیر می‌تواند مقصود کاپلستون را روشن‌تر سازد: فیلسوفان مسلمان وحی را از سنخ علم حضوری می‌دانند و خطاناپذیری آن را نیز از همین راه تبیین می‌کنند. این در حالی است که قرآن کریم، همین حقیقت را به گونه‌ای به تصویر کشیده است که گویا کلام الهی بر لوحی مادی نقش بسته و نیازمند نگاهبانانی سلاح بر کف است که از پیش و پس، از آن محافظت نمایند (جن: ۲۶-۲۸).

چنین تفسیری از دوگانگی حقیقت - که «دوگانه» خواندن آن نیز با تسامح همراه است - همچون برخی از تفاسیر دیگر، ناسازگاری آن با اصل امتناع تناقض را از میان می‌برد؛ هر چند کسانی چون آکویناس و اسقف شهر پاریس که ابن‌رشدیان را طرفدار نظریه حقیقت دوگانه می‌خوانند، سخنانی به آنان نسبت می‌دهند که چنین توجیهی را بر نمی‌تابند. با این همه، چه بسا آکویناس و معاصرانش در فهم سخنان ابن‌رشدیان به خطا رفته‌اند؛ یا آن‌که پیروان لاتینی ابن‌رشد، از دیدگاه مرشد خود در این مسئله روی گردانیده، تفسیری متفاوت از دوگانگی حقیقت ارائه داده‌اند. به هر حال، این تفسیر از دوگانگی حقیقت، با پذیرش اصول زیر همراه است:

اصل اول: نمادین بودن زبان دین

سیاری از اندیشمندان مسلمان بر این باورند که توده مردم، حقایق متعالی را جز در قالب زبانی نمادین و تمثیلی در نمی‌یابند. از این رو، پیامبرانی که بار هدایت همگان را به دوش می‌کشند، نه به مقدار توان عقلی خود (کلینی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۳)^{۱۷}، بلکه به اندازه گنجایش ذهنی مردم با آنان سخن می‌گویند (کلینی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۳)^{۱۸}. مقصود از بیان تمثیلی آن است که «حقیقتی معقول و معرفتی غیبی که وقوع عینی یافته [یا خواهد یافت] به صورت محسوس و مشهود بازگو [شود]» (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۲۲۴). اندیشمندان مسیحی نیز بر مجازی و استعاری بودن برخی از تعبیر به کار رفته در کتاب مقدس تأکید می‌ورزند؛ و برای مثال، «صخره» و «شبان» بودن خداوند را به معنای «پناهگاه» و «سرپرست» بودن او در نظر می‌گیرند (پترسون، ۱۳۷۹، ص ۲۵۴؛ هیک، ۱۳۷۶، صص ۱۹۸-۱۹۹؛ استیور، ۱۳۸۰، ص ۱۷۴).

بر این اساس، آنچه تعارض عقل و وحی پنداشته می‌شود، ریشه در بی‌توجهی به زبان دین دارد. در واقع، فیلسوفان و مخالفان ایشان، «یک حقیقت» را با «دو بیان مختلف» بر زبان جاری می‌سازند و نزاع‌هایی که گاه میان آنان درمی‌گیرد، همانند نزاعی است که در این حکایت شیرین مثنوی معنوی (مولوی، ۱۳۷۵، دفتر دوم، ابیات ۳۶۸۰ - ۳۶۸۸) آمده است:

اختلاف خلق از نام اوفتاد	چون به معنی رفت آرام اوفتاد
چار کس را داد مردی یک درم	آن یکی گفت: «این به انگوری دهم»
آن یکی دیگر عرب بد گفت: «لا	من عنب خواهم نه انگور ای دغا»
آن یکی ترکی بد و گفت: «ای گزُم	من نمی‌خواهم عنب خواهم اُزم»
آن یکی رومی بگفت این قیل را	«ترک کن خواهیم استافیل را»
صاحب سری عزیزی صد زبان	گر بدی آن‌جا بدادی صلح‌شان
پس بگفتی او که من زین یک درم	آرزوی جمله‌تان را می‌خرم

امروزه نیز بسیاری از اندیشمندان ناسازگاری‌های ظاهری میان معارف وحیانی و عقلانی را از همین راه (تفکیک میان زبان آن‌ها) چاره‌اندیشی می‌کنند. اصل دوم: فلسفه، یگانه مرجع تشخیص بیان‌های تمثیلی دین کسانی که با این تفسیر زبان‌شناسانه از دوگانگی حقیقت‌جانبداری می‌کنند، در اصل این مدعا که «دین از زبان نمادین بهره می‌برد»، اختلاف‌چندانی با غالب دین‌باوران ندارند؛ هر چند دربارهٔ کمیت و کیفیت کاربرد زبان نمادین در متون دینی و معیار شناسایی بیان‌های تمثیلی، اختلافات فراوانی می‌تواند پدید آید. کاپلستون با اشاره به همین نکته می‌نویسد:

«ابن‌رشد در پی آن بود که الهیات را تابع فلسفه و فلسفه را داور الهیات سازد. بر این اساس، تصمیم‌گیری دربارهٔ این‌که کدام یک از آموزه‌های دینی نیازمند تفسیری نمادین است و چگونه باید آن‌ها را تفسیر کرد، بر عهدهٔ فیلسوف است.» (Copleston, 1985, vol.2, p.199)

۴. دوگانگی عمل‌گرایانه

احتمال دیگر دربارهٔ مقصود از دوگانگی حقیقت آن است که شاید ابن‌رشد یا

ابن‌رشدیان، همچون پراگماتیست‌های قرن نوزدهم و بیستم، گزارهٔ صادق و حقیقی را به معنای گزارهٔ مفید و ثمربخش می‌دانسته‌اند، یا دست‌کم با تسامح، آن را در این معنا به کار گرفته‌اند. آنچه این احتمال را تقویت می‌کند آن است که ابن‌رشد، میان فیلسوفان و تودهٔ مردم در چگونگی استفاده از متون دینی، تفاوت نهاده و «تأویل» را مخصوص دستهٔ نخست دانسته است. بر این اساس، فلاسفه باید از آیات موهم جسمانیّت خداوند، معنایی مطابق با براهین عقلی ارائه دهند؛ در حالی که آنچه برای تودهٔ مردم سودمند است، چیزی جز معنای ظاهری این آیات نیست. آربری، یکی از کسانی است که ردّ پای این تفسیر را می‌توان در سخنان او یافت. وی در کتاب «عقل و وحی از نظر متفکران اسلامی»، به صورتی گذرا به نظریهٔ حقیقت دوگانه اشاره می‌کند و دیدگاه ابن‌رشد را در عبارتی کوتاه، چنین ارائه می‌کند:

«یک حقیقت برای عامه، و یکی دیگر برای خواص» (آربری، ۱۳۷۲، صص ۷۰-۷۱) ^{۱۹}

برخی دیگر از اندیشمندان معاصر نیز با اشاره به تفاوتی که ابن‌رشد میان تودهٔ مردم و فلاسفه نهاده است، می‌گویند:

«یکی از تفاسیر رایج در مورد سخن ابن‌رشد این است که او به حقیقت مزدوج و یا حقیقت مضاعف قائل شده است. معنی این تفسیر آن است که دین فیلسوفان غیر از دین عامهٔ مردم است؛ زیرا فیلسوفان آگاه مجازند که آیات قرآن را تأویل کنند.» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۲۳۲) ^{۲۰}

این تفسیر از دوگانگی حقیقت را می‌توان مبتنی بر اصول زیر دانست:

اصل اول: تفاوت مصلحت مربوط به عوام و خواص

بر اساس تفسیر عمل‌گرایانه از دوگانگی حقیقت، معارفی که برای خواص جامعه (فیلسوفان) مفیدند، گاه ضررشان برای تودهٔ مردم بیش از فایدهٔ آنهاست. بسیاری از اندیشمندان دینی این قانون کلی را می‌پذیرند و برای مثال، معارف والای عرفانی را درخور هر کسی نمی‌دانند؛ اما آنچه مدافعان نظریهٔ حقیقت دوگانه - با تفسیر عمل‌گرایانه - را از سایر دینداران جدا می‌سازد، آن است که از نظر آنان، تودهٔ مردم را حتی از جسمانی نبودن خداوند نیز نباید آگاه ساخت.

اصل دوم: تقدم مصلحت بر حقیقت

پرسش‌هایی از این دست که «آیا سزاوار است حقیقت را در پای مصلحت قربانی کنیم؟»، غالباً چنان ابهام‌آلودند که پاسخ‌های متنوع به آن‌ها، لزوماً بیان‌کننده دیدگاه‌های متفاوت نیست. با این همه، اجمالاً می‌توان گفت که بر اساس تفسیر یاد شده از دوگانگی حقیقت، آنچه در تعلیم معارف دینی اهمیت بیشتری دارد، فایده و مصلحت است، نه واقعیت و حقیقت.

نتیجه‌گیری

با نگاهی به سخنان ابن‌رشد و ابن‌رشدیان و با تحلیل مفهوم «دوگانگی حقیقت» و با بهره‌گیری از سخنان کسانی که به بررسی نظریه یاد شده پرداخته‌اند، می‌توان درباره مقصود از این دوگانگی، احتمالات هفت‌گانه‌ای را مطرح ساخت که در ذیل چهار عنوان کلی قرار می‌گیرند: دوگانگی هستی‌شناسانه (تعارض مسائل، تمایز مسائل، و تفاوت رتبی مسائل)، دوگانگی معرفت‌شناسانه (جبران محدودیت ادراک بشری با مداخله معجزه‌آمیز خداوند، و نقصان شناخت‌های دینی و فلسفی)، دوگانگی زبان‌شناسانه، و دوگانگی عمل‌گرایانه.

یکی از رایج‌ترین احتمالات آن است که هر کدام از دین و فلسفه، حقایقی ویژه خود دارند و تناقض میان آموزه‌های این دو، هراس‌انگیز نیست. این تفسیر مبتنی است بر جواز اجتماع نقیضین، تعارض واقعی عقل و وحی، و استقلال کامل عقل در برابر وحی. همچنین ممکن است دین و فلسفه را دارای قلمرویی کاملاً متمایز از یکدیگر به شمار آورد و درباره اختلاف مسائل مربوط به این دو حوزه، تعبیر دوگانگی حقیقت را به کار برد. اصول پذیرفته شده در این تفسیر عبارت‌اند از: اختلاف قلمرو دین و فلسفه، و پنداری بودن تعارض عقل و وحی. اما شاید مقصود از دوگانگی حقیقت، وجود دو معنای ظاهری و باطنی باشد که معنای باطنی را جز فیلسوفان، کسی در نمی‌یابد؛ معنای ظاهری «حقیقت دینی» خوانده می‌شود و معنای باطنی نیز «حقیقت فلسفی» نامیده می‌شود.

اما بنا بر یک تفسیر معرفت‌شناسانه، شاید مقصود از دوگانگی حقیقت آن است که آدمی، هنگامی که با عقل خود تنها باشد، نتایجی را به دست می‌آورد که حقیقی و خلدشه‌ناپذیر است؛ اما از آن‌جا که خداوند فراتر از قوانین طبیعی است، می‌تواند در آن‌ها تصرف کند و با مداخله معجزه‌آمیز خود، چیزی را تحقق بخشد که برای عقل دست‌یافتنی نیست. این تفسیر، تعارض عقل و وحی را واقعی می‌داند؛ و از لزوم کنار گذاشتن عقل در مقابل وحی سخن می‌گوید. اما در تفسیر معرفت‌شناسانه دیگر، بر بشری و خطاپذیر بودن

معرفت دینی (همانند معرفت فلسفی) تأکید می‌شود. مدعای این دیدگاه را می‌توان دو اصل دانست: بشری بودن معرفت دینی، و نسبی بودن معرفت (دینی و فلسفی).

تفسیر دیگر از این دیدگاه مبتنی است بر تمثیلی دانستن زبان دین و لزوم تأویل آن. بر این اساس، فیلسوفان با تأویل زبان دین، از حقیقت صریح و بی‌پرده سخن می‌گویند. و در نهایت نیز می‌توان از تفسیر عمل‌گرایانه حقیقت دوگانه سخن به میان آورد؛ چون عوام مردم را نمی‌توان به حقیقت ناب راهنمایی کرد، مصلحت اقتضاء می‌کند که فیلسوفان در پی حقیقت صرف باشند و به تأویل دین بپردازند، اما عوام مردم به ظواهر آن اکتفا کنند.^{۲۱}

یادداشت‌ها

۱. در زبان فارسی و عربی، در این باره تعبیری چون «حقیقت مضاعف» و «حقیقت مزدوج» نیز به کار می‌رود که همه آن‌ها معادلی است برای اصطلاحاتی مانند «Double Truth» و «Vérité Double» در زبان‌های انگلیسی و فرانسوی. در زبان انگلیسی، گاه از تعبیری چون «Two-Truth» و «Twofold Truth» نیز استفاده می‌شود. برای نمونه، نک: (روزنتال، ۲۰۰۶، ص ۱۸۳؛ McInerney, 1993, p.212).
۲. در اینجا «صدق» و «حق» را به یک معنا به کار برده‌ایم. در فرهنگ اسلامی، گاه میان این دو واژه تفاوت‌هایی نهاده می‌شود. برای مطالعه بیشتر، نک: (شریفی، ۱۳۸۷، صص ۳۲-۳۷).
۳. بر پایه برخی از تفاسیر انسجام‌گرایی، اساساً «سازگاری با داده‌های دیگر» راهی است برای اثبات «مطابقت با واقع» (نک: هاک، ۱۳۸۲، ص ۱۴۴).
۴. گردآوری تفاسیر پراکنده، افزودن تفاسیر محتمل دیگر، مرزبندی بین آن‌ها و نام‌گذاری‌ها، از نویسندۀ این سطور است.
۵. برخی از نویسندگان معاصر، با رویکردی مشابه، تعارض میان دین و عرفان را مقبول و نازدودنی می‌شمارند و به گونه‌ای سخن می‌گویند که گویا می‌توان دو حقیقت متعارض (یکی دینی و دیگری عرفانی) را در نظر گرفت: «با تمام تلاش‌هایی که برای توجیه وحدت ادیان و عرفان شده، نباید این نکته را از یاد ببریم که عرفان، ممیزات و مشخصات خود را دارد و هرگز نباید از عرفان انتظار داشته باشیم که عین یکی از ادیان بوده باشد. در عرفان اسلامی هم اگر چه تناسب و تقارب و تقارن‌هایی میان عرفان و اسلام وجود دارد، اما این را نباید فراموش کنیم که عرفان، عرفان است و اسلام، اسلام. و لذا در مورد سماع

و غنا و رقص هم، نه با رقص عارفی و اعتقادش به جواز و حتی لزوم سماع و غنا لازم آید که پیامبر اسلام (۹) و صحابه و تابعین و ائمه اطهار (:) دست به چنین کاری زده باشند؛ و نه با ثبوت این که انبیاء و امامان و صحابه و فقهاء رقص و سماع را منع کرده‌اند، باید انتظار داشته باشیم که عرفا هم آن را ممنوع و مطرود بدانند. خلاصه: دین دین است و عرفان هم عرفان! بنابراین یک فقیه متعصب و پای‌بند به متون و مبانی دین حق دارد که عرفان و مسائل و موضوعات مربوط به آن را ... حرام و ممنوع اعلام کند؛ ... و یک عارف نیز حق دارد در مواقع لازم به سماع بپردازد، و طرد و تحریم فقهاء و زهاد را مربوط به آگاهی محدود و قشری و ظاهری خودشان بدانند.» (یثربی، ۱۳۶۶، صص ۲۹۴-۲۹۵)

۶. به تعبیر دیگر، «عقلی»، «فراعقلی» و «ضد عقل». گفتنی است که اصطلاح خردپذیر در این جا، هر چند رواج فراوان یافته، غلط‌انداز و موهم آن است که هر دو قسم دیگر، خردناپذیرند؛ در حالی که امور خردگریز (فراعقلی) نیز می‌توانند از سوی عقل پذیرفته شوند.

۷. در این جا، مقصود عقل‌گرایان افراطی دین‌باور است، نه عقل‌گرایان افراطی دین‌ستیز. برای مطالعه بیشتر درباره وجه تمایز این دو دیدگاه، نک: (شریفی و یوسفیان، ۱۳۸۶، صص ۵۹-۱۲۱).

۸. تعبیر «تأویل بردن خویش» برگرفته از برخی ابیات مثنوی معنوی است: «کرده‌ای تأویل حرف بکر را - خویش را تأویل کن نی ذکر را» (مولوی، ۱۳۷۵، دفتر اول، بیت ۱۰۸۰) یا «خویش را تأویل کن نه اخبار را - مغز را بد گوی نی گلزار را» (مولوی، ۱۳۷۵، دفتر اول، بیت ۳۷۴۴).

۹. هر چند منطقاً لازمه پذیرش گزاره‌های دینی ضد عقل، انکار آموزه‌های فراعقلی نیست؛ زیرا همان عقلی که گاه حکمی بر خلاف شرع صادر می‌کند، می‌تواند در برخی از موارد سکوت کند و از حکم دادن بپرهیزد. به هر حال، آنچه نظریه مدافعان دوگانگی حقیقت، بنا بر تفسیر نخست، را از دیدگاه ایمان‌گرایان جدا می‌سازد آن است که یکی از این دو گروه، عقل را به پای شرع قربانی می‌کند و دیگری بر استقلال عقل در برابر وحی فتوا می‌دهد.

۱۰. برای مثال، گروهی از محققان بر این باورند که سیگر برابانتی، از ابن‌رشدیان لاتینی، با وجود آن که تعارض عقل و وحی را واقعی می‌داند، به دوگانگی حقیقت (با تفسیر یاد شده) اعتقاد ندارد. این گروه، خود به دو دسته تقسیم می‌شوند: برخی بر این باورند که سیگر دین را به نفع فلسفه کنار می‌گذارد و جز حقیقت فلسفی، حقیقت دیگری نمی‌شناسد؛ و گروهی دیگر وی را از کسانی می‌دانند که عقل را در پای شرع قربانی می‌کنند و امر واحد حقیقی را بر حقیقت دینی منطبق می‌سازند. برای مطالعه بیشتر، نک: (الخصیری، ۱۹۸۵، ص ۱۷۵).

۱۱. باربور، فیزیک‌دان آمریکایی چینی‌تبار که بیشتر آثارش به بررسی رابطه علم و دین اختصاص یافته، این دیدگاه را استقلال (Independence) علم و دین از یکدیگر می‌نامد و آن را در برابر سه نظریه اصلی دیگر قرار می‌دهد: تعارض (Conflict)، گفت‌وگو (Dialogue) و تلفیق (Integration). برخی دیگر از نویسندگان، با تصرف در تقسیم یاد شده، دسته‌بندی دیگری ارائه داده‌اند (نک: هات، ۱۳۸۲، صص ۳۱-۵۷).

۱۲. «انزل القرآن علی سبعة احرف؛ لكل حرف منها ظهر و بطن». این حدیث، گاه با اختلافاتی در تعبیر (مثلاً «منه» به جای «منها»؛ یا «آیه» به جای «حرف») در منابع زیر آمده است: (ابویعلی، ۱۴۰۷، ج ۹، صص ۸۱ و ۲۷۸)؛ (ابن حبان، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۲۷۶)؛ (طبرانی، ۱۴۰۶، ج ۱۰، ص ۱۰۶)؛ (هیثمی، ۱۹۶۷، ج ۷، ص ۱۵۲).

۱۳. چنان‌که در برخی از منابع اهل سنت، پس از بیان این‌که قرآن دارای معانی ظاهری و باطنی است، بر آگاهی (ویژه) امام علی (ع) از این معانی تأکید شده است: «ان القرآن انزل علی سبعة احرف؛ ما منها حرف الا له ظهر و بطن؛ و ان علی بن ابی طالب عنده علم الظاهر و الباطن» (نک: ابونعیم، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۶۵؛ ابن عساکر، ۱۴۲۱، ج ۴۵، ص ۳۰۶؛ سیوطی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۱۲۲۷).

۱۴. در آیه هفتم سوره آل عمران، پس از تقسیم آیات قرآن کریم به محکمت و متشابهات، چنین آمده است: «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا». در این جا دو نکته درخور توجه است: الف) تفسیری از این آیه که در متن آمده، بر اساس آن است که واژه «راسخون» را معطوف بر «الله» بدانیم؛ اما اگر این واژه را آغازگر جمله‌ای جدید بشماریم، آگاهی از تأویل، منحصر به خداوند خواهد شد. ب) به گفته برخی از مفسران، اساساً قرآن کریم واژه «تأویل» را در معنایی که امروزه رواج یافته، به کار نبرده است: «اما اطلاق التأویل و ارادة المعنى المخالف لظاهر اللفظ فاستعمال مولد نشأ بعد نزول القرآن، لا دليل اصلاً علی كونه هو المراد من قوله تعالى و ابتغاء تأويله» (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۳، ص ۲۷).

۱۵. یکی از پرسش‌های اصلی در بحث معجزه آن است که هنگام تحقق امری خارق‌العاده (مانند اژدها شدن عصا)، آیا واقعاً در عالم خارج تحولی رخ می‌دهد؛ یا در ابزارهای حسّی و دیدگان ناظران تصرفی صورت می‌گیرد؟! «نقض قوانین ذهنی» را نباید با احتمال دوم مطرح شده در این پرسش (تصرف در دیدگان) برابر انگاشت. برای روشن شدن مقصود، قانون

ساده « $2 + 2 = 4$ » را در نظر می‌گیریم. گاه سخن در این است که یکی از اولیای الهی دو سیب را کنار دو سیب دیگر قرار می‌دهد؛ اما حاصل آن (به نظر) پنج سیب خواهد بود. در این‌جا جای این پرسش است که آیا در چشم ناظران تصرفی صورت گرفته یا آن‌که آن ولی الهی (با قدرت خارق‌العاده خود) سیبی را (مثلاً از عالمی دیگر یا از عدم) بر سیب‌های موجود افزوده است. از سوی دیگر، گاه ممکن است گفته شود که اگر منابع دینی حاصل جمع ۲ و ۲ را ۵ بدانند، ما قانون عقلی یاد شده را کنار می‌گذاریم و به آنچه در شریعت آمده، گردن می‌نهم. این همان چیزی است که آن را نقض معجزه‌آمیز قوانین ذهن انسان از سوی خداوند نامیده‌ایم.

۱۶. به نظر می‌رسد که از نظر کاپلستون، باید میان ابن‌رشد و ابن‌رشدیان درباره مقصود از دوگانگی حقیقت فرق نهاد. وی با آن‌که نظریه خود ابن‌رشد را به گونه‌ای تبیین می‌کند که ما آن را دوگانگی «زبان‌شناسانه» نامیده‌ایم، تفسیری «معرفت‌شناسانه» از دیدگاه ابن‌رشدیان ارائه می‌دهد.

۱۷. «ما کلم رسول الله العباد بکنه عقله قط».

۱۸. «إنا معاشر الانبياء أمرنا ان نكلم الناس على قدر عقولهم».

۱۹. البته ادامه سخنان آربری نشان می‌دهد که گویا از نظر وی، ابن‌رشد صرفاً شیوه استدلالی را که باید برای توده مردم به کار رود، متفاوت می‌داند (نه نتایج آن را): «سه نوع دلیل وجود دارند - یعنی برهانی، جدلی، و خطابی - که باید به دقت از یکدیگر جدا نگاهداشته شده، برای سه طبقه مختلف از مردمان که با آن‌ها مطابقت دارند، به کار روند. ... قرآن خود حاوی انواع مختلف استدلال‌های لازم می‌باشد تا هر کس در هر شرایطی که باشد، بتواند به رستگاری برسد».

۲۰. البته برخی دیگر از نویسندگان، بی‌آن‌که نامی از نظریه حقیقت دوگانه به میان آورند، در نقد سخنان ابن‌رشد درباره تفاوت یاد شده میان فلاسفه و عوام می‌گویند: «کیف غاب عن هذا الفيلسوف الكبير أن الحق لا يتعدد» (الطبلاوی، ۱۴۰۹، ص ۲۱۵).

۲۱. این مقاله برگرفته از رساله دکتری با عنوان «بررسی نظریه حقیقت دوگانه از دیدگاه ابن‌رشد و ابن‌رشدیان» است که در مرکز تربیت مدرس دانشگاه قم پذیرفته شد.

کتابنامه

- آربری، آرتور جان (۱۳۷۲)، *عقل و وحی از نظر متفکران اسلامی*، ترجمه حسن جوادی، تهران: امیر کبیر، چاپ دوم.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۶)، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، تهران: طرح نو، ج ۱.
- ابن ابی جمهور الاحسائی، محمد بن علی (۱۴۰۵)، *عوالی اللئالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیة*، تحقیق مجتبی العراقي، قم: مطبعة سیدالشهداء، ج ۴.
- ابن حبان، محمد (۱۴۱۴)، *صحیح ابن حبان*، بترتیب ابن بلبان، تحقیق شعیب الارنؤوط، بیروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ج ۱.
- ابن رشد، ابوالولید محمد (۱۹۹۷)، *فصل المقال فی تقریر ما بین الشریعة و الحکمة من الاتصال*، تحقیق محمد عابد الجابری، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربية.
- ابن عساکر، علی بن الحسن (۱۴۲۱)، *تاریخ دمشق الکبیر*، تحقیق علی عاشور الجنوبی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۴۵.
- ابونعیم الاصبهانی، احمد بن عبدالله (۱۴۰۷)، *حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء*، بیروت: دار الكتاب العربی، الطبعة الخامسة، ج ۱.
- ابویعلی الموصلی، احمد بن علی (۱۴۰۷)، *مسند ابی یعلی*، تحقیق حسین سلیم اسد، دمشق: دار المأمون للتراث، ج ۹. (در نرم افزار مکتبه اهل البيت)
- استیور، دان. آر (۱۳۸۰)، *فلسفه زیان دینی*، ترجمه حسین نوروزی، تبریز: مؤسسه تحقیقاتی علوم انسانی.
- الایجی، عضدالدین (بی تا)، *المواقف فی علم الکلام*، بیروت: عالم الکتب.
- التوحیدی، ابو حیان (بی تا)، *الامتناع و الموانسة*، تصحیح احمد امین و احمد الزین، قم: منشورات الشریف الرضی، ج ۲.
- پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۷۹)، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو، چاپ سوم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸)، *تسنیم*، قم: اسراء، ج ۳.
- الخضیری، زینب محمود، (۱۹۸۵)، *اثر ابن رشد فی فلسفة العصور الوسطی*، بیروت: دار التنویر، الطبعة الثانية.

- روزنتال، م. و ب. یودین (۲۰۰۶)، *الموسوعة الفلسفية*، ترجمه سمیر کرم، بیروت: دار الطليعة، الطبعة الثانية.
- زیلسون، اتین (۱۳۷۱)، *عقل و وحی در قرون وسطی*، ترجمه شهرام پازوکی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- السیوطی، جلال‌الدین (۱۴۱۶)، *الاتقان فی علوم القرآن*، تحقیق مصطفی دیب البغا، بیروت و دمشق: دار ابن کثیر، الطبعة الثالثة، ج ۲.
- شریفی، احمدحسین (۱۳۸۷)، *معیار ثبوتی صدق قضایا*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. همو و یوسفیان، حسن (۱۳۸۶)، *عقل و وحی*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ پنجم.
- الطباطبائی، محمدحسین (۱۳۹۳)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: مؤسسه اسماعیلیان، الطبعة الثالثة، ج ۳.
- الطبرانی، سلیمان بن احمد (۱۴۰۶)، *المعجم الكبير*، تحقیق حمدی عبدالمجید السلفی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثانية، ج ۱۰.
- الطبرانی، محمود سعد (۱۴۰۹)، *موقف ابن تیمیة من فلسفة ابن رشد*، مصر: مطبعة الامانة.
- غزالی، محمد (۱۳۶۱)، *کیمیای سعادت*، با مقدمه محمد عباسی، تهران: انتشارات طلوع و زرین.
- الکلینی، محمد بن یعقوب (بی تا)، *الکافی*، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۴ مجلد.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۷)، *معارف قرآن (خداشناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی)*، قم: مؤسسه در راه حق.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۵)، *مثنوی معنوی*، تصحیح قوام‌الدین خرمشاهی، تهران: انتشارات ناهید.
- هات، جان. اف (۱۳۸۲)، *علم و دین از تعارض تا گفت‌وگو*، ترجمه بتول نجفی، قم: طه.
- هاک، سوزان (۱۳۸۲)، *فلسفه منطق*، ترجمه محمدعلی حاجتی، قم: طه.
- الهیثمی، نورالدین علی بن ابی بکر (۱۹۶۷)، *مجمع الزوائد و منبع الفوائد*، بیروت: دار الكتاب، الطبعة الثانية، ج ۷.
- هیک، جان (۱۳۷۶)، *فلسفه دین*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی.
- یشربی، سیدیحیی (۱۳۶۶)، *فلسفه عرفان*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- Aquinas, Thomas (2006), *Summa Theologiae* (Latin text and English translation), Cambridge: Cambridge University Press, vol. 1.

- Barbour, Ian (1991), *Religion in an Age of Science*, New York: HarperCollins Publishers.
- Copleston, Frederick (1985), *A History of Philosophy*, New York & London: Doubleday, vol. 2.
- Lewis, H. D (1965), *Philosophy of Religion*, London: The English University Press.
- Marenbon, John (1987), *Later Medieval Philosophy*, London & New York: Routledge & Kegan Paul.
- McInerny, Ralph (1993), *Aquinas Against the Averroist: On There Being Only One Intellect*, USA: Purdue University Press.
- Pine, Martin (1973): "Double Truth", *Dictionary of the History of Ideas*, Philip P. Wiener (ed.), New York: Scribners, vol. 2.
- Zedler, B. H, "Double Truth, Theory of": *New Catholic Encyclopedia*, vol. 4.

Archive of SID