

صورت‌بندی روش تأویل و تأثیر آن بر علوم اجتماعی با تأکید بر اندیشه آیت‌الله جوادی آملی

رضا ملایی*

حمید پارسانیا**

چکیده

روش تأویل براساس حکمت متعالیه، ویژگی‌های خاصی دارد. این روش وقتی برای فهم پدیده‌های اجتماعی به کار می‌رود، توصیفی عمیق از آنها عرضه می‌کند. هدف این نوشتار صورت‌بندی روش تأویل براساس حکمت متعالیه و با تأکید بر آراء آیت‌الله جوادی آملی است. در این مقاله پس از اشاره به مبانی و مراحل روش تأویل براساس حکمت متعالیه، به تبیین "تأویل وجودی" و "تأویل مفهومی" پرداخته و دو مرحله "خرق حجاب" و "بازگشت به اصل" برای رسیدن به چهره باطنی پدیده‌ها بیان می‌شود. یافته‌های این پژوهش چنین است: «دانشمند علوم اجتماعی با به‌کارگیری این روش پس از خرق حجاب‌های فهم پدیده اجتماعی، به اصل و چهره باطنی آنها که همان نماد و نشانه بودن است می‌رسد؛ «چهره باطنی پدیده‌های اجتماعی، نشانه‌ها و نمادهایی هستند که اسما و صفات الهی را در صحنه اجتماعات انسانی و روابط حاکم بر آنها نشان می‌دهند»؛ نتیجه اینکه، فهم پدیده‌های اجتماعی، اعم از حقیقی و اعتباری، جز در پرتو فهم اسماء الهی حاکم بر آنها امکان‌پذیر نیست.

کلیدواژه‌ها: تأویل وجودی، تأویل مفهومی، خرق حجاب، بازگشت به اصل، باطن، پدیده اجتماعی.

* دانشجوی دکتری فلسفه علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم ع. (tamhid1359@gmail.com).

** دانشیار دانشگاه تهران.

تاریخ دریافت: ۹۵/۰۳/۰۸؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۰۹/۱۴.

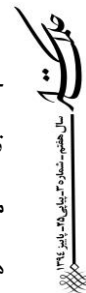
مقدمه

روش مسیر مشخص و قاعده‌مندی است که دانشمندان برای رسیدن به حل مسئله‌های علمی طی می‌کنند. روش‌شناسی درباره‌ی این مسیر بحث، قواعد آن را مشخص و محدوده‌ی به‌کارگیری‌اش را تعیین می‌کند و درنهایت توانایی‌ها و ضعف‌های آن را نشان می‌دهد. این مقاله درباره‌ی مسئله‌ای در روش‌شناسی است.

روش‌ها تقسیم‌های مختلفی دارند. یکی از آن‌ها تقسیم‌بندی تبیینی، تفهیمی و انتقادی است. این تقسیم براساس هدف پژوهش است؛ یعنی هدف پژوهش یا تبیین علت پدیده یا فهم پدیده یا نقد است. در این مقاله، مسئله‌ای را درباره‌ی روش‌های تفهیمی بررسی می‌کنیم.

فیلسوفان مدرن برای فهم پدیده‌ها از روش‌های ویژه‌ای استفاده کرده‌اند؛ مانند روش‌های پدیدارشناسانه یا روش‌های هرمنوتیک. ویژگی مشترک هر دو روش این است که همواره از سطح پدیده‌ها فراتر می‌روند و درصدد شناختن عمق پدیده‌ها هستند؛ یعنی در این روش‌ها نگاه ظاهری و سطحی را کنار می‌زنند، به ژرفای پدیده‌ها توجه می‌کنند و از آن‌پس پدیده را می‌فهمند.

روش تأویل در میان اندیشمندان مسلمان، اعم از عارفان، فیلسوفان، مفسران و ...، جایگاه ویژه‌ای دارد. آنان این روش را برای فهم پدیده‌ها به‌کار گرفته و باطن پدیده‌ها را توصیف کرده‌اند. این روش مانند همه‌ی روش‌های دیگر، از هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی ویژه‌ای بهره‌مند است. در این مقاله، روش تأویل را براساس هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی حکمت متعالیه و با تأکید بر اندیشه‌های آیت‌الله جوادی آملی صورت‌بندی می‌کنیم. صورت‌بندی روش تأویل (مبانی، مراحل و انواع تأویل) براساس حکمت متعالیه چگونه است؟ به‌کارگیری آن در علوم اجتماعی، چه فهمی را از پدیده‌های اجتماعی به‌ارمغان می‌آورد؟



۱. مبانی تأویل متعالیه

۱.۱. معنای تأویل

تأویل در لغت به معنای «أول»، «رجوع» یا همان «بازگشت به اصل» است. معنای لغوی تأویل، معنای جامعی است که مصادیق فراوانی دارد؛ بنابراین اگر مفهومی ریشه در مفهوم دیگری داشته باشد و به آن بازگردانده شود یا اگر وجودی ریشه در وجود دیگری داشته باشد و به آن بازگردانده شود، تأویل رخ داده است. معنای اصطلاحی تأویل نیز همان معنای لغوی اش است؛ از این رو دانشمندانی که از روش تأویل استفاده کرده‌اند، برای شناختن پدیده‌ها، به شناختن باطن آن‌ها روی آورده‌اند؛ زیرا اصل و ذات پدیده‌ها را همان چهره باطنی شان می‌دانستند (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱۴۲۵؛ چیتیک، ۱۳۹۱: ۱۲۵).

۲.۱. مبانی هستی‌شناسی تأویل متعالیه

هستی‌شناسی حکمت متعالیه، سطح و عمق دارد. در سطح مباحث حکمت متعالیه، کثرت تشکیکی هستی را می‌پذیرند؛ اما در مباحث عمیق، که مختار نهایی این حکمت است، از این کثرت گذر می‌کنند و وحدت شخصی هستی را می‌پذیرند (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۳/۵۴۶).

وحدت شخصی هستی به معنای انحصار هستی در هستی بی‌کران الهی است؛ به گونه‌ای که در عرض یا در طول او هیچ‌گونه هستی دیگری مغایر با آن قرار نخواهد گرفت؛ بنابراین پدیده‌های دیگر، موجوداتی مستقل از هستی بی‌کران الهی نیستند، بلکه نشانه هستی بی‌کران الهی‌اند. «آینه بودن»، «نشانه بودن» یا به تعبیر قرآن کریم «آیه بودن»، خاصیتی است که تمام ابعاد پدیده را دربر می‌گیرد؛ بنابراین ذات، اوصاف و همچنین افعال پدیده، همگی آیه، نشانه و نمودند؛ به گونه‌ای که پدیده‌ها با ذات خود، ذات بی‌کران الهی و با اوصاف خود، اسما و صفات الهی و با افعال خود، فعل هستی بی‌کران الهی را

نشان می دهند (جوادی آملی، ۱۳۸۶ ب: ۹/۴۵۶؛ چیتیک، ۱۳۹۱: ۹۶-۹۷).

بر اساس این هستی‌شناسی، پدیده‌های متکثر در جهان هستی، که چیزی غیر از تجلیات هستی نیستند (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱: ۲/۳۵۲) مراتبی دارند، برخی از مراتب آن حسی و طبیعی، برخی خیالی و مثالی و برخی عقلی‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲/۳۳۳-۳۳۴). این مراتب تجلیات، بر یکدیگر مطابق‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۹). مقصود از تطابق این است که مرتبه بالاتر همان مرتبه پایین‌تر است؛ اما نقایص و محدودیت‌های مرتبه پایین‌تر را ندارد؛ پس نوعی این‌همانی بر سراسر مراتب تجلیات حاکم است. این‌همانی مقتضی آن است که مرتبه پایین، ظاهر پدیده و مرتبه بالا باطن پدیده باشد (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱: ۱/۱۲۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف: ۸/۳۵۰-۳۵۲). بر اساس تطابق تجلیات بر یکدیگر، حقیقت و اصل پدیده را باید در مراتب مافوق آن جست‌وجو کرد؛ بنابراین پدیده‌های محسوس و طبیعی از آنجاکه نشانه‌اند، حقیقتشان را باید در مرتبه مثالی جست. پدیده‌های مثالی نیز چون نشانه‌اند، حقیقتشان را باید در مرتبه عقل و حقیقت مرتبه عقل را باید در مرتبه اسما و صفات الهی جست.

بنابراین هویت و ذات هر پدیده، نشانه بودن برای مراتب مافوق خود است؛ پس فهم پدیده، وابسته به فهم آن چیزی است که پدیده آن را نشان می‌دهد؛ یعنی همان مراتب مافوق هستی یا باطن پدیده. فقط با فهم آن باطن است که اصل و ذات پدیده را خواهیم فهمید (ابن عربی، ۱۳۷۵: ۹۴۲).

۳.۱. مبانی انسان‌شناسی تاویل متعالیه

انسان حقیقتی است که در متن هویتش متحرک است. حرکت به معنای خروج تدریجی از قوه به فعل است. قوه مرتبه ضعیف پدیده و فعلیت مرتبه قوی آن است. فعلیت پدیده نیز مراتب مختلفی دارد. برخی مراتب آن حسی و طبیعی، برخی خیالی و مثالی، برخی عقلی و برخی دیگر از مقوله اسما و صفات الهی‌اند. حرکت جوهری انسان، او را از مرتبه حسی و طبیعی‌اش می‌گذرانند و به مراتب مثالی، عقلی و الهی می‌رساند. در مسیر این تحرک و پویایی، انسان با حقایق مثالی، عقلانی و الهی متحد

می‌شود. این اتحاد به گسترش وجودی انسان دامن می‌زند. این گسترش وجودی، یعنی انسان می‌تواند از موجودی صغیر به عالمی کبیر تبدیل شود. عالم کبیر حقیقتی است که همه حقایق مادون خود را در خود جای می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۶۶/۳). این ویژگی باعث می‌شود انسان بتواند از درون خود با حقایق مادون خود رابطه وجودی برقرار کند و به فهم باطن و ذات آن‌ها برسد.

۲. تأویل متعالیه

۱.۲. تعریف و انواع تأویل متعالیه

تأویل روشی است که برای فهم ابعاد باطنی یک پدیده به کار می‌رود. فهم پدیده همان علم به ذات و اوصاف پدیده است. چون علم را به دو دسته حصولی و حضوری تقسیم می‌کنند، فهم پدیده نیز دو راه دارد: با علم حصولی و با علم حضوری. علم حصولی، علمی است که به واسطه مفاهیم به دست می‌آید؛ ولی علم حضوری، بی‌واسطه است و با اتحاد و یگانگی وجودی عالم با پدیده‌ها به دست می‌آید؛ براین اساس، روش تأویل دو دسته دارد: «تأویل مفهومی» که در حوزه علم حصولی است و «تأویل وجودی» که در حوزه علم حضوری است.

تأویل مفهومی، تأویلی است که دانشمند با به کارگیری مفاهیم تلاش می‌کند چهره باطنی پدیده را بفهمد و به واقعیت پدیده پی‌برد. رهاورد این نوع تأویل، فهم واقعیت و باطن پدیده از پس پرده مفاهیم است. مفاهیم چیزهایی هستند که تمام حیثیتشان حکایتگری از ماورای خود است (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۳۸)؛ از این رو می‌توانند باطن و واقعیت پدیده‌ها را صادقانه حکایت کنند؛ اما این حکایت مانند مشاهده واقعیت پدیده از دور است. این مشاهده اگرچه ممکن است صادقانه باشد، هرگز همچون مشاهده واقعیت از نزدیک و بی‌واسطه نیست. مقصود از فهم واقعیت پدیده از پس پرده مفاهیم، همین نکته است (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۳۳/۱).

تأویل وجودی، تأویلی است که دانشمند با حرکت در متن وجود خود، سعی می‌کند به گسترشی وجودی برسد؛ به گونه‌ای که وجودش متحد و یگانه با وجود پدیده شده و با

این اتحاد و یگانگی، باطن و واقعیت پدیده را بفهمد. رهاورد این نوع تأویل، فهم واقعیت و باطن پدیده بدون هرگونه واسطه است (جوادی آملی ۱۳۸۹: ۵۱-۵۷).

۲.۲. مراحل تأویل متعالیه

روش تأویل مرحله‌ای دارد. مراحل هر روشی قدم‌های منظم و مترتبانند که دانشمند پس از طی آن‌ها به نتیجه می‌رسد. روش کلی تأویل با صرف نظر از تأویل مفهومی و وجودی، مرحله‌ای دارد که روح این روش است، اگرچه ممکن است هم تأویل مفهومی و هم تأویل وجودی، مراحل خاص خود را نیز داشته باشند.

روش کلی تأویل دو مرحله دارد: خرق حجاب و بازگشت به اصل. نتیجه طی کردن این دو مرحله، ظاهر شدن چهره باطنی پدیده و فهمیدن ذات پدیده خواهد بود.

حجاب‌هایی که روش تأویل با خرق آن‌ها آغاز می‌شود، واقعیت را بر دانشمند می‌پوشانند و فهم واقعیت را ناممکن یا دست‌کم نادرست می‌کنند. این حجاب‌ها خارج از هستی دانشمند نیستند. واقعیت خارج از هستی دانشمند، فاقد هرگونه حجاب و پوشیدگی است، بلکه دانشمند است که ممکن است در حجاب قرار گرفته باشد؛ بنابراین روش تأویل، حجاب‌هایی را خرق می‌کند که درون دانشمند قرار دارند، نه بیرون او (صدرالمآلهین ۱۹۸۱: ۱/۱۱۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳/۲۷۰).

هریک از دو روش تأویل مفهومی و وجودی، حجاب‌هایی متناسب با خود دارند؛ بنابراین در مسیر مفهومی، حجاب‌ها از مقوله مفاهیم و در مسیر وجودی، حجاب‌ها مربوط به هستی و وجودند. هریک از حجاب‌های مفهومی و وجودی، سطحی را از واقعیت پدیده از دسترس فهم خارج می‌کنند.

پس از آنکه دانشمند حجاب‌ها را خرق کرد، امکان بازگشت به اصل (مرحله دوم تأویل) فراهم می‌شود و با توجه کردن و روی آوردن به اصل و واقعیت پدیده‌ها، آن‌ها را چنان مشاهده می‌کند که هستند. پس از این مشاهده، می‌تواند ویژگی‌های پدیده را بفهمد؛ در این صورت، فهم محقق شده است.



۳.۲. تأویل مفهومی

تأویل مفهومی به معنای جریان دو مرحله خرق حجاب و بازگشت به اصل در مسیر مفهومی است. مفاهیمی که روش تأویل در مسیر آنها قرار می‌گیرد، تمام حیثشان حکایت کردن از پدیده‌ها و نشان دادن آنهاست (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲/۳۰۱). حکایت مفاهیم از پدیده‌ها یا صادق است یا کاذب.

گام اول در تأویل مفهومی، خرق حجاب‌های مفهومی است. حجاب‌های مفهومی مقبولات یا مشهورات کاذبی هستند که بر فهم دانشمند از پدیده‌ها اثر پنهان می‌گذارند و این فهم را دچار کجی می‌کنند. مقبولات یا مشهوراتی که حجاب فهم می‌شوند، قضایایی هستند که بدون اینکه صادق باشند، دانشمند صدق آنها را مسلم انگاشته است. مسلم دانستن آنها باعث می‌شود دانشمند در صدق آنها تردید نکند و پدیده را از همان منظری بفهمد که مقبولات یا مشهورات کاذب تصویر می‌کنند و در عین حال، دانشمند گمان کند واقعیت پدیده را چنان فهمیده است که هست و به اصطلاح دچار جهل مرکب باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ج: ۱۹۶).

خرق حجاب در حجاب‌های مفهومی، یعنی دانشمند به کذب این دسته از مقبولات یا مشهورات حکم کند. چنین چیزی وقتی ممکن است که دانشمند از ابتدا توجه کند که در فرایند فهم پدیده ممکن است تحت تأثیر مقبولات یا مشهورات کاذب زمان خود باشد؛ پس او باید به قضایای مؤثر بر فهمش توجه کند و آنها را با دقت نظر بیابد. قضایایی که دانشمند در این مرحله شناسایی می‌کند، باید دو ویژگی داشته باشند: (۱) دانشمند آنها را مسلم انگاشته و در صدقشان هیچ تردیدی نداشته باشد (وجود این قضایای در مسیر فهم نوعاً با غفلت دانشمند همراه است؛ به همین دلیل، خود دانشمند آنها را به آسانی پیدا نمی‌کند و باید از ذهنش غفلت‌زدایی کرد)؛ (۲) بر فهم دانشمند از پدیده اثرگذار باشند.

دانشمند پس از شناسایی مقبولات یا مشهورات مؤثر بر فهمش، باید صادق یا کاذب بودن آنها را بررسی کند. اگر کذب آنها را متوجه شد، به نادرستی‌شان حکم

کند یا دست کم صدقشان را معلق کند و آن‌ها را در مسیر فهم پدیده‌ها به کار نگیرد. حکم کردن به کذب مقبولات یا مشهورات یا حکم نکردن به صدق آن‌ها و به تعلیق بردن صدقشان همان خرق حجاب‌های مفهومی است. خرق حجاب‌های مفهومی، دانشمند را از جهل مرکب و ذهنیت کاذبش به واقعیت رها و بازگشت او را به اصل و واقعیت پدیده ممکن می‌کند.

قضایایی که بر فهم دانشمند اثر گذارند، لزوماً کاذب و رهن فهم نیستند، اگرچه گاهی چنین‌اند. دانشمند در مسیری که روش تأویل را به کار می‌گیرد، به این نکته التفات پیدا می‌کند که «فهم متأثر از سلسله قضایای پنهان است». اگر قضایای اثرگذار بر فهم، کاذب باشند، باید خرق شوند؛ ولی اگر صادق باشند و بر فهم پدیده اثرگذار، باید تثبیت شوند. دانشمندی که روش تأویل را به کار می‌گیرد، برای فهم پدیده ناچار است مبادی و اصول موضوعه‌ای را بپذیرد؛ وگرنه نمی‌تواند به اصل و واقعیت پدیده روی آورد؛ به عبارت دیگر، همان‌طور که مقبولات و مشهورات زمانه گاهی مسیر فهم واقعیت را سد می‌کنند، وجود مبادی و اصول موضوعه، این مسیر را هموار می‌کنند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۷۴). «تثبیت یا تحصیل مبادی و اصول موضوعه فهم» مرحله اختصاصی تأویل مفهومی است که بعد از مرحله اول تأویل مفهومی (خرق حجاب) قرار می‌گیرد و امکان تحقق مرحله نهایی تأویل مفهومی (بازگشت به اصل) را فراهم می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ج ۱۹۶ و ۱۳۸۲: ۱/۱۶۸-۱۷۳).

مبادی و اصول موضوعه‌ای که برای بازگشت به اصل پدیده باید آن را تحصیل کرد، عبارت است از اینکه «پدیده‌ها منحصر در سطح ظاهری‌شان نیستند، بلکه باطن یا باطن‌هایی دارند. ظواهر پدیده‌ها فقط نشانه و نمود آن باطن است و در پرتو فهم آن باطن می‌توان واقعیت پدیده را فهمید.» توجه به این مبادی و تصدیق آن‌ها، دانشمند را در مسیر بازگشت به اصل پدیده قرار می‌دهد؛ بر همین اساس، توجه او به باطن پدیده‌ها جلب می‌شود و با به کار گیری مفاهیم سعی می‌کند باطن پدیده‌ها را بفهمد. پس در تأویل مفهومی پس از آنکه مقبولات و مشهورات کاذب خرق شد، مبادی و



اصول موضوعه لازم به دست آمد و امکان مشاهده باطن پدیده فراهم شد، دانشمند می‌تواند با به‌کارگیری مفاهیم، باطن یا باطن‌های پدیده‌ها را بفهمد و از آن‌پس، ویژگی‌های چهره باطنی را توصیف کند.

۱.۳.۲. نسبت تأویل مفهومی با روش‌های استدلالی

برخی روش‌های جاری در علم حصولی، برای تحصیل علم یقینی مطابق با واقعیت خارجی به‌کار می‌رود. این روش‌ها، روش‌هایی برهانی‌اند که یا از مواد تجربی یا عقلی یا نقلی یا ... استفاده می‌کنند. تأویل مفهومی روشی در عرض یا مقابل این روش‌ها نیست، بلکه دانشمند وقتی از روش تأویل مفهومی استفاده می‌کند، براهین مختلف را برای طی مراحل تأویل مفهومی به‌کار می‌گیرد؛ براین اساس، دانشمند برای خرق حجاب‌های مفهومی و کشف کذب برخی مقبولات و مشهورات، از رهاورد برهان استفاده می‌کند. همچنین برای تحصیل برخی دیگر از مبادی و اصولی که فهم واقعیت باطنی پدیده نیازمند آن‌هاست یا برای بازگشت به واقعیت باطنی پدیده، از براهین مختلفی استفاده می‌کند که گاهی بر مواد عقلی و گاهی بر نقلی و ... مبتنی‌اند.

تأویل مفهومی در علم حصولی شکل می‌گیرد و براساس منطق حاکم بر مفاهیم، مراحل دوگانه خرق حجاب و بازگشت به اصل را طی می‌کند؛ در واقع، تأویل مفهومی روش عامی است که به روش‌های برهانی را جهت می‌دهد. جهتی که تأویل مفهومی دنبال می‌کند، همان به‌کارگیری براهین عقلی، نقلی یا ... برای خرق حجاب‌های مفهومی، تحصیل مبادی و اصول صادق و بازگشت به باطن‌های مختلف پدیده است تا امکان توصیف مفهومی ویژگی‌های باطنی پدیده فراهم آید.

۲.۳.۲. تأویل مفهومی در حکمت متعالیه

تأویل مفهومی روشی است که تاکنون بسیاری از فیلسوفانی که درصدد شناخت واقعیت باطنی پدیده‌ها بوده‌اند، آن را ارتکازی به‌کار گرفته‌اند، اگر چه این فیلسوفان

سخنی از تأویل مفهومی به میان نیاورده‌اند و همواره واژه تأویل را ناظر به تأویل وجودی استعمال کرده‌اند.^۱

حکمت متعالیه نیز از این روش برای فهمیدن و توصیف واقعیات باطنی هستی استفاده کرده است. حکمت متعالیه برای نیل به باطنی‌ترین چهره پدیده‌های هستی، در مرحله خرق حجاب، مقبولات و مشهورات نادرست را باطل یا به تعلیق می‌برد و از آن‌پس، مبادی و اصولی را برای نیل به چهره باطنی هستی می‌پذیرد، در پرتو آن‌ها به ذات و اصل پدیده‌ها بازمی‌گردد و در نهایت، باطنی‌ترین چهره پدیده‌ها را توصیف می‌کند، اگر چه این توصیف از آنجاکه مباحث فلسفی درباره کلیات هستی است، ناظر به پدیده‌های کلی هستی است.

حجاب‌های مفهومی‌ای که حکمت متعالیه آن‌ها را خرق و باطل می‌کند، به ترتیب عبارت‌اند از:

۱. «واقعیات متکثر از مقوله ماهیات هستند.» اصیل پنداشتن ماهیات، یکی از مشهوراتی است که شناخت هر پدیده‌ای را تحت تأثیر قرار می‌دهد. براساس قبول این مشهوره، هر پدیده حقیقتی ماهوی است که استناد وجود به آن جز با استناد مجازی امکان‌پذیر نیست. استناد مجازی وجود به ماهیات، به معنای غیرواقعی و اعتباری بودن وجود پدیده‌هاست. اصالت ماهیت حجابی است که چهره وجودی پدیده‌ها را می‌پوشاند و دانشمند را از مشاهده و توصیف این چهره محروم می‌سازد. حکمت متعالیه با حکم به بطلان اصالت ماهیت، این حجاب را خرق می‌کند و در شناخت پدیده‌ها به سوی چهره وجودی پدیده‌ها بازمی‌گردد، اصل و ذات پدیده‌ها را در این چهره جست‌وجو می‌کند و سرانجام پدیده‌ها را



۱. آیت‌الله جوادی آملی اگر چه واژه تأویل را در حوزه تأویل وجودی به کار برده و تأویلات مفهومی را در حوزه تفسیر جای داده‌اند، تصریح کرده‌اند که معنای تأویل می‌تواند اعم از تأویل وجودی و تفسیر مفهومی باشد؛ بنابراین از دیدگاه ایشان اگر برای فهم باطن پدیده از مفاهیم استفاده شود، نوعی تأویل مفهومی رخ داده است (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۴۲۵). در این نوشتار، مراد از تأویل همین معنای عام است که در ابتدای نوشتار به آن اشاره کردیم.

توصیف وجودی می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱/ ۴۷۶-۴۷۹).

۲. «وجودات متکثر هویتانی مستقل از مبدأ خود هستند.» استقلال هویتی به معنای استقلال وجودی است. استقلال وجودی مقابل وابستگی وجودی است. مقصود از وابستگی وجودی، وابستگی و احتیاجی است که در متن وجود پدیده نسبت به وجود مستقل مستقر می‌شود. به تعبیر حکمت متعالیه وابستگی وجودی، یعنی عین‌الربط بودن یک وجود به وجود مستقل. عین‌الربط بودن یعنی وجود ربطی و تمام کمالاتش از آن وجود مرتبط‌الیهی هستند که در هستی خود مستقل و بی‌نیاز است. ربطیت نه تنها مستلزم وابستگی ذاتی آن وجود به وجود مستقل است، بلکه مستلزم وابستگی فهم آن وجود به فهم وجود مستقل خواهد بود؛ به طوری که تا وجود مستقل فهم نشود، هیچ فهمی از وجودی که عین‌الربط است، به دست نخواهد آمد.

مستقل پنداشتن وجودات، حجابی است که بر شناخت و فهم هر پدیده‌ای اثر می‌گذارد. این حجاب امکان بازگشت به اصل شیء (واقعیت ربطی پدیده) را مسدود می‌کند. این حجاب باعث می‌شود دانشمند گمان کند پدیده‌ها وجودات مستقلی هستند که می‌توان آن‌ها را بدون شناخت مبدأ هستی بخش فهمید. حکمت متعالیه با خرق این پیش فرض، مانع دیگری را در فرایند فهم کنار می‌زند و راه فهمیدن و بازگشت به اصل پدیده را به دانشمند نشان می‌دهد. حکمت متعالیه با خرق این حجاب به دانشمند نشان می‌دهد که برای فهم پدیده‌ها چاره‌ای جز فهم مبدأ هستی بخش پدیده‌ها ندارد و فقط در پرتو شناخت این مبدأ است که می‌توان اصل و ذات پدیده را توصیف کرد (همان).

۳- «وجود متکثر است.» پذیرش کثرت وجودی به معنای پذیرش استناد وجود به حقایق متکثری است که در جهان تحقق دارند. حکمت متعالیه اگرچه در مباحث سطحی خود کثرت وجودی را کثرت تشکیکی می‌داند؛ اما در مباحث عمیق خود نادرست بودن این دیدگاه را اثبات می‌کند و انحصار هستی را به ذات مقدس باری تعالی، تحت عنوان «وحدت شخصی هستی» تأیید می‌کند.

مسلم انگاشتن کثرت وجودی در جهان هستی، حجاب مفهومی دیگری است که

مانع فهمیدن و بازگشتن به اصل پدیده‌ها می‌شود. اصل و ذات پدیده‌ها چهره‌نمادین آن‌هاست. پذیرش کثرت هستی، مانع فهمیدن این چهره می‌شود. نماد بودن پدیده‌ها یعنی پدیده‌ها در ذات خود فاقد هرگونه هستی و کمالات هستی‌اند. این فقدان باعث می‌شود هرگونه هستی و کمالاتی را که در پدیده‌ها مشاهده می‌کنیم، نشانه‌ی هستی و کمالات حقیقتی مستقل بدانیم. نشانه بودن، اصل و ذات پدیده‌هاست. دانشمند پس از خرق حجاب کثرت هستی می‌تواند به این اصل بازگردد. بازگشت به این اصل‌ریال زمینه فهم و توصیف باطنی‌ترین و اصلی‌ترین بُعد پدیده‌ها را فراهم می‌آورد. نشانه بودن خصوصیتی نیست که مختص ذات پدیده‌ها باشد، بلکه افزون‌بر ذات، وصف و فعل پدیده‌ها را نیز شامل می‌شود؛ بدین ترتیب پدیده در تمام ابعاد خود، اعم از ذات، وصف و فعل، نشانه‌ای است که حقیقت برتر از خود را نشان می‌دهد.

حکمت متعالیه با تأویل‌های مفهومی در مرحله نخست، حجاب‌های مفهومی را خرق می‌کند. سپس ذات پدیده را با حرکت از سطح پدیده به عمق آن، به ترتیب ذاتی وجودی، ربطی و نمادین معرفی می‌کند و چهره‌نمادین پدیده‌ها را باطنی‌ترین بُعد پدیده‌ها می‌داند و با شناخت آن امکان فهم و توصیف دقیق پدیده را فراهم می‌کند (همان).

۴.۲. تأویل وجودی

تأویل وجودی به معنای جریان دو مرحله خرق حجاب و بازگشت به اصل در مسیر وجودی است. حجاب‌هایی که در این نوع تأویل خرق می‌شوند، همچون اصل و ذاتی که دانشمند به سوی آن باز می‌گردد، در حوزه وجود حضور دارند.

حجاب‌هایی که در حوزه وجود حضور دارند، حجاب‌های وجود پدیده‌ها نیستند، بلکه حجاب‌های وجود دانشمندند. حجاب‌های وجود دانشمند در وجود او مستقرند و مانع ارتباط وجودی دانشمند با پدیده‌ها از یک سو و اتحاد وجودی دانشمند با وجود پدیده‌ها از سوی دیگر و بالاخره مانع حصول فهم وجودی از پدیده‌ها می‌شوند.

ارجاع حجاب‌ها به وجود دانشمند به معنای این نیست که اصل وجود دانشمند، حجاب فهم دانشمند باشد؛ زیرا اگر اصل وجود، حجاب فهم باشد، با خرق این حجاب



باید اصل وجود دانشمند خرق شود و ازین برود؛ پس فاهمی وجود نخواهد داشت تا بخواهد واقعیت و چهره باطنی پدیده را بفهمد. مقصود از این حجاب‌ها محدودیت‌ها و تعیناتی هستند که وجود دانشمند را فراگرفته‌اند. این محدودیت‌ها باعث می‌شود وجود دانشمند از وجود پدیده‌ها جدا شود، وجود دانشمند در محدوده‌ای محصور شود و وجود پدیده در محدوده‌ای دیگر. همین محدودیت عامل جدایی وجودی دانشمند از پدیده و مانع فهم وجودی می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۳ الف: ۱۴۵).

خرق این حجاب‌ها به معنای زدودن محدودیت‌های وجودی دانشمند است. زدودن این محدودیت‌ها باعث گسترش وجودی دانشمند می‌شود (آشتیانی، ۱۳۷۵: ۵۴۵)؛ به گونه‌ای که وجود او را از حصار خویشتن درمی‌آورد و به وجود گسترده‌ای تبدیل می‌کند که می‌تواند به گستردگی تمام هستی باشد (ایزوتسو، ۱۳۸۵: ۳۵). خروج از محدودیت و گسترش وجودی دانشمند با حرکتی جوهری رخ می‌دهد که در متن وجودی دانشمند محقق می‌شود. تحرک وجودی دانشمند، همان سلوک علمی و عملی دانشمند در مسیر رفع رذایل و کسب فضایل است. نتیجه این تحرک وجودی، گسترش وجودی دانشمند و اتحاد وجودی او با پدیده‌ها خواهد بود. اتحاد وجودی دانشمند با پدیده‌ها عامل تحقق علم حضوری و شهودی دانشمند به پدیده‌ها می‌شود. علم شهودی به پدیده‌ها، فهم بی‌واسطه‌ای را از وجود پدیده‌ها رقم می‌زند که امکان هر خطایی را منتفی می‌کند.

در تأویل وجودی به محض اینکه حجاب‌ها خرق شدند، اصل و ذات پدیده خود را نشان می‌دهد. چنین نیست که ابتدا حجاب‌ها خرق، سپس امکان بازگشت به اصل حاصل شود و بعد دانشمند بکوشد اصل و ذات پدیده را بفهمد، بلکه دانشمند همین‌که از وجود خود خرق حجاب کرد و از انیت خود گذشت، به اصل و ذات اشیا می‌رسد و فهمی وجودی از واقعیت یا چهره باطنی پدیده به دست می‌آورد؛ بنابراین مرحله دوم تأویل وجودی (بازگشت به اصل) با تحقق مرحله اول تأویل وجودی (خرق حجاب‌های وجودی) تحقق پیدا می‌کند.

دانشمند پس از اتحاد وجودی با پدیده‌ها و کسب آگاهی حضوری و شهودی از

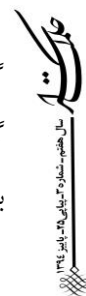
واقعیت وجودی پدیده‌ها، با قوای ذهنی خود به نوعی آگاهی حصولی از پدیده‌ها می‌رسد؛ یعنی اتحاد وجودی دانشمند با پدیده‌ها باعث پیدایش آگاهی حضوری دانشمند از پدیده‌ها می‌شود. آگاهی حضوری وقتی در دسترس قوای ذهنی قرار می‌گیرد، عامل پیدایش آگاهی مفهومی و حصولی در افق ذهن دانشمند می‌شود. عقل، خیال و حس، قوای ادراکی دانشمندان که می‌توانند هم درک شهودی و هم درک مفهومی از پدیده‌ها به دست آورند. هر یک از این قوه‌ها حسب حرکت جوهری دانشمند به سوی عالم قدس و حسب میزان اتحاد وجودی دانشمند با واقعیت‌های عالی هستی، درکی حضوری و شهودی از مراتب مجرد پدیده‌های هستی پیدا می‌کنند؛ از این‌رو دانشمند می‌تواند شهودی عقلانی، مثالی یا خیالی و همچنین حسی بهره‌مند باشد. اگر حرکت جوهری دانشمند او را با هستی‌های عقلانی هستی متحد کند، او می‌تواند هستی‌های عقلانی را با عقل خود درک کند و شهودی عقلانی را تحصیل کند و پس از شهود عقلانی، درکی مفهومی از هستی‌های عقلانی به دست آورد. اگر دانشمند با وجود مثالی - خیالی پدیده‌ها متحد شود، به شهود مثالی می‌رسد و می‌تواند درکی مفهومی در افق قوه خیال خود به دست آورد و ...

۱.۴.۲. نسبت تأویل وجودی با روش‌های نقلی

شهود چهره باطنی پدیده اگرچه مختص دانشمندی است که در سلوک وجودی اش گسترش یافته و با وجود پدیده به یگانگی رسیده است، دانشمند سالک می‌تواند با گزارش‌های مفهومی، مشهوداتش را به دیگرانی انتقال دهد که این گسترش وجودی را به دست نیآورده اند و این‌گونه آن‌ها را از چهره باطنی پدیده‌ها آگاه کند.

اگر گزارش شهود چهره باطنی پدیده‌ها به محک برهان درآید یا انسان معصوم چنین گزارشی دهد، برای همگان پذیرفتنی است. نقل از انبیا و اولیائی که معصوم از هر خطایی هستند، زمینه فهم همگانی را از چهره باطنی پدیده فراهم می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۱۱۵).

چون بیشتر انسان‌ها در سلوک وجودی ناتوان‌اند، از به‌کارگیری روش تأویل



وجودی محروم‌اند؛ اما وجود انسان‌های کامل، که گسترش وجودی‌شان به پهنای جهان هستی است و هریک عالمی کبیرند، زمینه فهم چهره باطنی پدیده‌ها را برای دیگر انسان‌ها فراهم می‌کند. انسان کامل به دلیل گسترش وجودی‌اش، بر پدیده‌ها و چهره‌های باطنی آن‌ها احاطه دارد؛ به گونه‌ای که از درون وجود خود به ظاهر و باطن پدیده‌ها راه می‌یابد و واقعیت پنهان آن‌ها را شهود می‌کند. اگر این انسان رهاورد شهود خود را گزارش کند، گزارشی نقلی است که راهنمای همگان به سوی اصل و ذات پدیده‌ها خواهد بود.

گزارش نقلی انسان کامل از چهره باطنی پدیده‌ها به همگان، گزارشی مفهومی است و چون همگان به حوزه مفاهیم دسترسی دارند، امکان فهم باطن پدیده‌ها از دریچه مفاهیم به کاررفته در این گزارش میسر می‌شود. استفاده از نقل یا گزارش‌های معصومان از مشهوداتشان، فرایند تأویل را به تأویل مفهومی منتقل می‌کند؛ پس می‌توان گفت اگرچه تأویل وجودی را انسان کامل محقق می‌کند، گزارش‌های او از مشهوداتش، زمینه به کار گرفتن روش تأویل مفهومی را برای همگان فراهم می‌کند.

۳. تأویل متعالیه در علوم اجتماعی

۱.۳. تعریف پدیده‌های اجتماعی

علوم اجتماعی، علمی‌اند که از پدیده‌های اجتماعی بحث می‌کنند. پدیده‌های اجتماعی درباره کنش اجتماعی انسان‌اند. کنش اجتماعی انسان را در علوم اجتماعی گاهی از این منظر که «کنش اجتماعی چیست؟ چه عواملی در شکل‌گیری آن مؤثرند؟ آیا معنا دارد یا نه؟ معنا را چگونه می‌توان کشف کرد؟ و...» مطالعه می‌کنند و گاهی از این منظر که «این کنش چه آثاری دارد؟ نقش این کنش در شکل‌گیری نهادهای اجتماعی چیست؟ و...»؛ بنابراین علوم اجتماعی یا درباره کنش اجتماعی انسان یا درباره آثار این کنش بحث می‌کنند. این آثار نیز به حقیقی و اعتباری تقسیم می‌شوند. آثار اعتباری کنش اجتماعی انسان، آثاری‌اند که با خواست انسان بر کنش اجتماعی انسان مترتب می‌شوند و اعتباری و قراردادی به وجود می‌آیند. معانی اعتباری همچون ملکیت، زبان (که از

معانی حقیقی و اعتباری حکایت می‌کند)، نهادهای اجتماعی همچون خانواده، ساختارهای مختلف جوامع و ... انواع اعتباراتی هستند که با کنش اجتماعی انسان تحقق پیدا می‌کنند؛ یعنی انسان وقتی اراده می‌کند این‌ها را به وجود آورد، با کنش اجتماعی‌اش آن‌ها را ایجاد می‌کند. آثار تکوینی کنش اجتماعی انسان، آثاری‌اند که بدون خواست انسان یا جامعه انسانی بر کنش اجتماعی انسان مترتب می‌شوند؛ برای مثال، وقتی جمعی از انسان‌ها قوانین الهی را در عرصه اجتماعی رعایت نکنند، طبق متون دینی، خداوند برکات و نعماتی را که از آسمان و زمین به آن‌ها اهدا می‌کند، سلب و موجبات ندمت اجتماعی را برای جوامع انسانی فراهم می‌کند.

۲.۳. هستی‌نمادین پدیده‌های اجتماعی

از دیدگاه حکمت متعالیه همه پدیده‌ها آیه، نماد یا نشانه‌اند؛ به طوری که هستی‌نمادین آن‌ها چیزی غیر از نشان دادن یا حکایت کردن از حقیقتی برتر نیست؛ براین اساس، پدیده‌های اجتماعی نیز نمادها و نشانه‌هایی هستند که از چیزی در ورای خودشان حکایت می‌کنند. از آنجاکه کنش اجتماعی انسان و همچنین آثاری که بر این کنش مترتب می‌شود، پدیده‌های اجتماعی‌اند، هستی‌هایی‌نمادین و نشانه‌ای خواهند بود که با همه ابعاد هستی‌شان از چیزی در ورای خود حکایت می‌کنند. چون پدیده‌های اجتماعی یا حقیقی‌اند یا اعتباری، نمادها یا نشانه‌هایی که در علوم اجتماعی درباره‌شان بحث می‌کنند، یا حقیقی‌اند یا اعتباری (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۶۵۵/۳). نشانه بودن نمادهای اعتباری، با خواست انسان یا جامعه انسانی تحقق پیدا می‌کند؛ یعنی این‌ها با خواست انسان ویژگی آیینگی و نمود بودن را پیدا می‌کنند؛ اما نشانه بودن نمادهای تکوینی به گونه‌ای ذاتی، تکوینی و بدون خواست انسانی محقق است (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۶۵۴/۳).

۳.۳. چگونگی فهم هستی‌نمادین پدیده‌های اجتماعی

هویت نشانه‌ای پدیده‌های اجتماعی اقتضا می‌کند هر فهمی از آن‌ها وابسته به فهم آن چیزی باشد که آن را نشان می‌دهند؛ پس برای فهم پدیده‌های اجتماعی، چاره‌ای نیست که مشارالیه و محکی‌عنه این پدیده‌ها فهمیده شود.

بر اساس دیدگاه حکمت متعالیه اسماء الهی بنیادی‌ترین و اصلی‌ترین حقایقی‌اند که همه پدیده‌ها از جمله پدیده‌های اجتماعی به آن‌ها اشاره می‌کنند؛ بنابراین فهم پدیده‌های اجتماعی در گرو فهم اسمائی الهی است که در متن این پدیده‌ها حضور دارند.

اسماء الهی حقایقی‌اند که در فرایند ظهور حق تعالی در تعینات مختلف تحقق می‌یابند. پیدایش اسماء الهی را می‌توان با تمثیل عبور نور بی‌رنگ از شیشه‌های رنگین تصویر کرد. در این تمثیل، تعینات همان شیشه‌های رنگین و ظهور حق تعالی همان نور بی‌رنگ است. وقتی نور بی‌رنگ به شیشه‌های رنگین می‌تابد و از آن‌ها عبور می‌کند، رنگ آن‌ها را به خود می‌گیرد؛ بدین ترتیب نوری که پیش از تابیدن و گذر از شیشه قرمز، هیچ رنگی نداشت، پس از تابیدن به شیشه قرمز و گذر از آن، رنگ قرمز را به خود می‌گیرد و متعین به رنگ خاصی می‌شود. ظهور حق تعالی همچون نور بی‌رنگی است که پس از تابیدن به تعینات، رنگ تعینات را به خود می‌گیرد. ظهوراتی که تعین خاصی یافته‌اند و رنگ آن را پذیرفته‌اند، همان اسماء الهی‌اند. پدیده‌های اجتماعی تعیناتی‌اند که وقتی حق تعالی در چهره آن‌ها ظهور پیدا می‌کند، اسماء الهی در عرصه اجتماعی به ظهور می‌رسند؛ براین اساس، کنش اجتماعی انسان و همچنین آثار اعتباری و تکوینی این کنش‌ها همگی محل ظهور اسماء الهی در تعینات اجتماعی‌اند و فهم کنش‌ها وابسته به فهم اسمی الهی است که در آن تعینات ظهور کرده است؛ به تعبیر دیگر، اگر اسمی که بر پدیده‌ای اجتماعی حاکمیت پیدا کرده است، فهمیده شود، حقیقت آن پدیده اجتماعی فهم شده است.

اسماء الهی به اسماء جزئی و کلی تقسیم می‌شوند. اسماء جزئی در تعینات جزئی و فردی، و اسماء کلی در تعینات کلی و جمعی به ظهور می‌رسند. اسماء جزئی الهی تحت سیطره اسماء کلی الهی قرار می‌گیرند و در نهایت به هویت کلی آن‌ها باز می‌گردند. اسماء جزئی الهی ممکن است حقایقی زمانی یا تاریخی باشند یا ممکن است در یک حوزه خاص فرهنگی یا با قراردادهای انسانی به ظهور برسند؛ اما از آنجاکه اسماء کلی الهی، مجرد از زمان، مکان، تاریخ یا فرهنگ و به عبارت دیگر، ثابت و نامتغیرند و چون اسماء

جزئی الهی تحت سیطره اسماء کلی اند، اسماء جزئی نیز به نحوی از زمان، مکان، تاریخ یا فرهنگ مجردند و از ثبات و ضرورت اسماء کلی بهره‌مند.

جوامع انسانی با همه جزئیاتشان، محل ظهور اسماء کلی و جمعی الهی اند؛ پس اگرچه برخی ویژگی‌های این جوامع، زمانی، تاریخی و فرهنگی است، چون این جزئیات تحت حاکمیت اسماء کلی الهی اند، از قواعد و ویژگی‌های عامی تبعیت می‌کنند که محصول ظهور اسماء کلی و جمعی الهی در تعینات اجتماعی اند؛ بدین ترتیب برای فهم پدیده‌های اجتماعی چاره‌ای نیست جز شناخت اسماء کلی و جمعی حاکم بر جوامع انسانی.

۴.۳. مراحل تأویل متعالیه برای فهم پدیده‌های اجتماعی

دو مرحله خرق حجاب و بازگشت به اصل، که در فرایند تأویل تحقق می‌یابند، وقتی در حوزه علوم اجتماعی و برای فهم پدیده‌های اجتماعی به کار می‌روند، اگر به شناخت اسماء کلی حاکم بر یک پدیده اجتماعی منتهی شوند و کیفیت ظهور آن اسماء کلی را در پدیده‌های اجتماعی نشان دهند، واقعیت پدیده اجتماعی را روشن کرده و دانشمند علوم اجتماعی را به فهم پدیده اجتماعی رسانده‌اند.

دانشمند تأویل‌گر برای فهم پدیده‌های اجتماعی ابتدا باید از حجاب‌هایی عبور کند که مانع شناخت پدیده اجتماعی و نگرش تأویلی به پدیده اجتماعی می‌شوند یا آن را به انحراف می‌کشانند. این حجاب‌ها مقبولات و یا مشهوراتی هستند که هویت نشانه‌ای پدیده‌های اجتماعی را نسبت به اسماء الهی انکار می‌کنند. مقبولات یا مشهورات چنین چیزهایی هستند که دانشمند علوم اجتماعی پس از پذیرش صدق و مسلم‌انگاشتن آن‌ها، از زوایه آن‌ها پدیده اجتماعی را می‌نگرد، می‌فهمد و توصیف می‌کند.

قضایای مشهوره‌ای که پدیده‌های اجتماعی را پدیده‌هایی حسی، سطحی و ظاهری می‌پندارند، هیچ‌گونه باطنی برای آن‌ها قائل نیستند، از وجه نمادین آن‌ها غفلت می‌کنند و از این منظر جریان تأویل را مسدود می‌کنند؛ یا مشهوراتی که پدیده‌های اجتماعی را نشانه می‌دانند، اما آنان را نمادهایی می‌دانند که از تاریخ یا فرهنگ حکایت می‌کنند، نه از



اسماء الهی؛ یا مشهوراتی که همه ابعاد پدیده‌های اجتماعی را بر ساخت انسان می‌دانند و وجه نمادین آنان را به حکایتگری پدیده‌های اجتماعی از نفس انسانی ارجاع می‌دهند، نه اسماء الهی، همگی حجاب‌هایی هستند که مانع فهم درست واقعیت پدیده‌های اجتماعی می‌شوند و دانشمندی که از روش تأویل متعالیه برای فهم پدیده‌های اجتماعی استفاده می‌کند، برای رسیدن به واقعیت پدیده اجتماعی چاره‌ای جز خرق این حجاب‌ها ندارد.

اگر دانشمند علوم اجتماعی مقبولات و مشهورات مذکور را صادق و مسلم بپندارد یا از به‌کارگیری روش تأویل منصرف شود یا در فهم پدیده‌های اجتماعی به روش تأویل روی آورد و با روش‌های هرمنوتیکی یا پدیدارشناسانه رایج در علوم اجتماعی، دست به تأویل پدیده‌های اجتماعی بزند، از آنجا که از منظر او باطن، بنیاد، ذات و اصل پدیده‌های اجتماعی تاریخ، فرهنگ یا نفس انسانی یا وجود مقید آدمی است، با روش تأویل اگرچه از سطح ظاهر پدیده‌های اجتماعی عبور می‌کند و به باطن آن‌ها روی می‌آورد، در باطن پدیده‌های اجتماعی، چیزی غیر از تاریخ، فرهنگ یا نفس انسانی نمی‌یابد؛ از این رو همواره فهمی تاریخی، فرهنگی یا انسانی از پدیده‌های اجتماعی عرضه می‌کند.

تأویلی که در انتهای کار خود تاریخ، فرهنگ یا نفسانیت انسانی را باطن و بنیاد پدیده‌های اجتماعی یا به عبارت دقیق‌تر، بنیاد همه پدیده‌ها معرفی می‌کند، چیزی بیش از تأویل مفهومی نیست، اگر چه تأویل گر گمان کند تأویل وجودی کرده است؛ گمانی که متأثر از حجاب غلیظ‌تری است که وجود و حقیقت نیز پدیده‌ای تاریخی و فرهنگی یا محصولی از محصولات نفس انسانی است.

مقبولات و مشهورات یادشده از آنجا که در محک برهان باطل‌اند، قضایای وهمی‌اند که گام‌های تأویل مفهومی (خرق حجاب و بازگشت به اصل) را به‌جای راهنمایی برهان عقلی با رهنمی وهم جهت‌دهی می‌کنند و تأویل‌گر را به خرق حجاب‌هایی سوق می‌دهند که با رهنمی وهم، حجاب پنداشته می‌شوند و به اصلی بازمی‌گردانند که آن اصل نیز با رهنمی وهم، اصل و بنیاد پدیده‌ها پنداشته می‌شود. وهم پس از حاکمیت و سیطره بر قوای ادراکی تأویل‌گر، روش تأویل را در مسیری وهمی می‌اندازد، رهبری

سلوک علمی تأویل‌گر را برعهده می‌گیرد و نتیجه‌درک تأویلی او را تأویلاتی قرار می‌دهد که به‌جای ارجاع بنیاد پدیده‌ها به اسماء الهی، آن‌ها را به بنیادهای تاریخی، فرهنگی یا انسانی ارجاع می‌دهد.

تأویل پدیده‌های اجتماعی در حکمت متعالیه از دو منظر تأویل مفهومی و وجودی، می‌تواند به باطن پدیده‌های اجتماعی دسترسی پیدا کند و آن‌ها را بشناسد. تأویل مفهومی پدیده‌های اجتماعی، دو گام خرق حجاب و بازگشت به اصل را با روشنگری براهین عقلی و رهایی از قضایای وهمی طی می‌کند. حجاب‌هایی که تأویل‌گر خرق می‌کند و اصلی که تأویل‌گر به آن بازمی‌گردد، همگی با برهان عقلی تشخیص داده می‌شوند. برهان عقلی از آنجاکه هستی الهی را بی‌کران می‌یابد، پدیده‌های اجتماعی را نمادهایی می‌داند که اسماء الهی را در عرصه اجتماعی به نمایش گذارده‌اند. تأویل برهانی با هدایتگری عقل، پس از نمایان کردن اسماء الهی در عرصه اجتماعی، فهمی تأویلی را از پدیده‌های اجتماعی به‌ارمغان می‌آورد. در تأویل وجودی نیز تأویل‌گر پس از دست‌شستن از محدودیت‌های وجودی خود، هستی خود را به هستی بی‌کران الهی متصل می‌کند و به گسترش وجودی دسته می‌یابد. پس از احاطه وجودی بر پدیده‌های اجتماعی، به باطن و بنیاد آنان دسترسی پیدا می‌کند و در آنجا اسما و صفات الهی را همچون بنیادهای پدیده‌های اجتماعی را می‌یابد و از محدودیت‌های تاریخی، فرهنگی یا منیت‌های انسانی رهایی پیدا می‌کند و توان فهم و توصیف دقیق پدیده اجتماعی را به‌دست می‌آورد.

تأویل‌گری که با تأویل متعالیه به اصل پدیده‌های اجتماعی بازمی‌گردد، چون اصل و بنیاد پدیده‌های اجتماعی را اسماء الهی می‌داند، چاره‌ای ندارد جز عبور از محدودیت‌هایی که او را از اسماء الهی دور می‌کنند. تأویل‌گر متعالیه فقط با سلوک عقلانی، شهود هستی بی‌کران الهی و مسانخت پیدا کردن با جهان اسما و صفات الهی است که می‌تواند به بنیاد پدیده‌های اجتماعی دسترسی پیدا کند؛ اما تأویل‌گری که بنیاد پدیده‌ها را تاریخ، فرهنگ یا نفس انسانی می‌داند، برای رسیدن به این بنیاد، چاره‌ای جز

سلوک به‌سوی تاریخ و حضور بیشتر در محدودیت‌های زمانی و کسب مسانخت با جهان تاریخی و رسیدن به پدیده روانی هم‌ذات‌پنداری یا سلوک به‌سوی فرهنگ و رسیدن به زیست‌جهان فرهنگی ابژه پژوهشش یا سلوک به‌سوی نفسانیت خویش و دیدن استقلال نفس انسانی و توجه به حیث التفاتی‌اش که قیوم همه پدیده‌هاست و مشاهده حضور من‌استعلایی‌اش در همه پدیده‌ها ندارد، سلوکی که انسان را در هر گام از حرکت به‌سوی وجه بی‌کران الهی دور کرده و او را به‌سوی حجاب‌های متکثری سوق می‌دهد که هریک رهزن و زنگار آینه جان او هستند (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۳/۶۵۶).

نتیجه‌گیری

۱. صورت‌بندی روش تاویل براساس مبانی حکمت متعالیه، دو نوع تاویل را به‌ارمغان می‌آورد: تاویل وجودی و تاویل مفهومی.
۲. تاویل‌گر در تاویل وجودی، با وجود خود می‌خواهد به واقعیت وجودی پدیده دسترسی پیدا کند و سپس آن را توصیف کند؛ اما در تاویل مفهومی، با تحلیل و ترکیب مفاهیم حکایتگر از جهان خارج می‌خواهد، به اصل و ذات پدیده‌های خارج دسترسی پیدا کند.
۳. روش تاویل از دو مرحله خرق حجاب و بازگشت به اصل تشکیل شده است. این دو مرحله هم در فرایند تاویل وجودی طی می‌شوند و هم در فرایند تاویل مفهومی، اگرچه در روش تاویل مفهومی، برای بازگشت به اصل و ذات پدیده، افزون‌بر خرق حجاب باید مرحله دیگری هم طی شود که به آن «اکتساب مبادی و اصول موضوعه لازم» می‌گویند.
۴. در تاویل وجودی، حجاب‌های وجودی‌ای که مانع فهم پدیده‌ها می‌شوند، تعینات و محدودیت‌های دانشمندان. این تعینات از آنجاکه واقعیت وجودی دانشمند را از واقعیت وجودی پدیده جدا می‌کنند، مانع ارتباط وجودی دانشمند با پدیده و فهم وجودی آن می‌شوند. تاویل‌گر در تاویل وجودی، پس از عبور از محدودیت‌های وجودی خود، به سعه وجودی می‌رسد، وجودش محیط بر پدیده می‌شود، ذات و باطن

پدیده‌ها را با باطن وجودی خود درک می‌کند و پس از حصول این درک، پدیده را برای دیگران توصیف می‌کند.

۵. در تأویل مفهومی، حجاب‌های مفهومی‌ای که مانع فهم پدیده می‌شوند، مقبولات یا مشهورات کاذبی‌اند همچون مستقل دیدن پدیده‌ها از مبدأ هستی‌بخش. دانشمند تأویل‌گر پس از خرق این حجاب‌ها، برای فهم و توصیف مفهومی پدیده، به مبادی یا اصول موضوعه صادقی تمسک می‌کند که فهم بدون آن‌ها امکان‌ناپذیر است. سپس با تحلیل و ترکیب مفاهیم به اصل، ذات و چهره باطنی پدیده می‌رسد.

۶. روش تأویل مفهومی، روشی در عرض روش‌های برهانی عقلی نیست، بلکه براهین عقلی را جهت‌دهی می‌کند و به‌کار می‌گیرد تا مراحل خود، یعنی خرق حجاب‌های مفهومی و بازگشت به اصل و ذات را محقق کند.

۷. اصل و ذاتی که با به‌کارگیری روش تأویل متعالیه نمایان می‌شود، واقعیت نمادین، نشانه‌ای، آیه‌ای و آینه‌ای پدیده‌هاست؛ براین اساس، پدیده‌ها نمادهایی هستند که در تمام ابعاد خود (ذات، وصف و فعل) هستی دیگری را به نمایش می‌گذارند و از آن حکایت می‌کنند.

۸. علوم اجتماعی، علوم هستند که از پدیده‌های اجتماعی بحث می‌کنند. پدیده‌های اجتماعی یا حقیقی‌اند یا اعتباری. روش تأویل متعالیه وقتی برای فهم پدیده‌ها به‌کار می‌رود، پدیده‌های اجتماعی را نمادها، نشانه‌ها و آیه‌هایی معرفی می‌کند که از اسما و صفات الهی در صحنه اجتماعی حکایت می‌کنند.

۹. پدیده‌های اجتماعی از آنجاکه چیزی بیش از آینه‌های اسماء جمعی و کلی الهی نیستند، فهم آن‌ها در گرو فهم آن اسمائی خواهد بود که خود را در تعینات اجتماعی ظاهر کرده‌اند؛ پس با غفلت از اسماء الهی، امکان رسیدن به ذات و اصل پدیده‌های اجتماعی منتفی خواهد بود و فقط با درک اسماء حاکم بر پدیده‌های اجتماعی می‌توان توصیف واقعی از آن پدیده‌ها عرضه کرد.

۱۰. اسماء جمعی و کلی الهی، ثابت، دوام و ضرورت دارند. ظهور اسماء جمعی و

کلی الهی در تعینات اجتماعی، مقتضی حاکمیت نوعی ثبات، دوام و ضرورت در پدیده‌های اجتماعی است که امکان کشف قواعد یا قوانین عامی را برای فهم و تحلیل پدیده‌های اجتماعی فراهم می‌کند. رسیدن به این قواعد یا قوانین، جز در پرتو فهم اسماء جمعی و کلی حاکم بر جوامع انسانی امکان‌پذیر نیست.

۱۱. روش تأویل متعالیه وقتی برای فهم پدیده‌های اجتماعی به‌کار می‌رود، ابتدا حجاب‌هایی را خرق می‌کند که مانع فهم پدیده‌های اجتماعی می‌شوند. دیدگاه‌هایی که پدیده‌های اجتماعی را به سطحی حسی و ظاهری تقلیل می‌دهند و از چهره باطنی و نمادین آن‌ها غفلت می‌کنند؛ دیدگاه‌هایی که پدیده‌های اجتماعی را نمادین و نشانه‌ای می‌دانند، اما آن‌ها را فقط نمادهایی تاریخی و فرهنگی می‌دانند که از تاریخ و فرهنگی حکایت می‌کنند که همواره در تحول و بی‌ثباتی است؛ یا دیدگاه‌هایی که پدیده‌های اجتماعی را فقط برساخت‌هایی انسانی می‌دانند که از قدرت یا غرایز ناپایدار انسانی حکایت می‌کنند، همگی حجاب‌هایی هستند که تأویل‌گر متعالیه پس از خرق آن‌ها امکان رسیدن به چهره الهی پدیده‌های اجتماعی را به‌دست می‌آورد که نمادهایی از اسماء الهی‌اند.

۱۲. تفاوت توصیف تأویل متعالیه از پدیده‌های اجتماعی با توصیف تأویل‌های هرمنوتیکی یا پدیدارشناسانه رایج در علوم اجتماعی، این است که ذات و اصل پدیده‌های اجتماعی در این تأویل‌ها چیزی غیر از نمادها و نشانه‌هایی از تاریخ یا فرهنگ متغیر زمانه یا نفس زمانمند و متدرج انسانی نیست؛ درحالی‌که ذات و اصل پدیده‌های اجتماعی از دیدگاه تأویل متعالیه، آیه و نشانه‌ای الهی است که اسماء جمعی و کلی الهی را به نمایش می‌گذارد؛ براین اساس، رسیدن به این اصل و ذات، بدون گذر از محدودیت‌های وجودی دانشمند علوم اجتماعی و مقبولات یا مشهورات کاذبی که چهره نادرستی از پدیده‌های اجتماعی ترسیم می‌کنند، امکان‌پذیر نخواهد بود.

منابع

۱. آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۷۵)، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
۲. ابن عربی (۱۳۷۵)، فصوص الحکم با شرح قیصری، علمی و فرهنگی، تهران.
۳. ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۸۵)، صوفیسم و تائویسم، ترجمه: محمدجواد گوهری، روزنه، تهران.
۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۲)، سرچشمه اندیشه، اسراء، قم.
۵. _____ (۱۳۸۳ الف)، بنیان مرصوص، اسراء، قم.
۶. _____ (۱۳۸۳ ب)، سرچشمه اندیشه، اسراء، قم.
۷. _____ (۱۳۸۴)، معرفت‌شناسی در قرآن، اسراء، قم.
۸. _____ (۱۳۸۶ الف)، تسنیم، اسراء، قم.
۹. _____ (۱۳۸۶ ب)، ریحیق مختوم، اسراء، قم.
۱۰. _____ (۱۳۸۶ ج)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، اسراء، قم.
۱۱. _____ (۱۳۸۷)، تحریر تمهید القواعد، اسراء، قم.
۱۲. _____ (۱۳۸۹)، توحید در قرآن، اسراء، قم.
۱۳. چیتیک، ویلیام (۱۳۹۱)، معرفت‌شناسی و هرمنوتیک از منظری عرفانی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران.
۱۴. صدرالمتألهین (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، مقدمه و تصحیح: محمد خواجه‌جوی، موسسه تحقیقات فرهنگی، تهران.
۱۵. _____ (۱۹۸۱)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۱۶. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۶)، نه‌ایه الحکمه، موسسه النشر الاسلامی، قم.