

منفیت و نقد سنت با تکیه بر سنت عرفانی

منیره طلّیعه بخش *

غلامحسین غلامحسین زاده **

(نویسنده مسئول)

علیرضا نیکویی ***

مهدی معین زاده ****

چکیده

نحوه‌ای که امروزه از سنت پرسش می‌شود و در آن اندیشه می‌رود، بی‌بنیاد (groundless) است. بی‌بنیادی شاخصه دوگانه سنت یا تجدد است. در حالی که بنیاد اصیل، به واسطه تجربه دقیق «نفی» بنیادی مغایر/عدمی است. رویکردهای بی‌بنیادی چون «هرمنوتیک رمانتیک، تاریخ‌گری، بنیادگرایی و سنت‌گرایی» سنت را امری سپری شده فهم می‌کند در حالی که «هرمنوتیک فلسفی، تاریخ‌مندی و سنت‌مندی» سنت را گذشته حاضر در اکنون می‌داند. این رویکردها مستلزم قائل شدن به بنیاد و سرآغاز مغایر/عدمی و محدث، فهم زمان به مثابه تکرار گذشته در حال و وجود به مثابه وجود پیش‌دست و در نتیجه مبتنی بر وقت، نقد و احضار هستند. در سنت اسلامی نخستین جرقه‌های این مواجهه اصیل را می‌توان در نقد حقیقت آفاقی و سنت فرادست و تأکید بر کشف و شهود از سوی جریان تصوف و عرفان ردیابی کرد. عارفان حقیقت رویکرد خویش به سنت را «نقد» می‌دانستند که امری مقدم بر ارزیابی است و به فراخوانی وجودی حاضر اشاره دارد.

واژگان کلیدی: سنت، عرفان، منفیت، نقد، عدم.

* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران؛

monire.taliebakhsh@modares.ac.ir

** استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران؛

gholamho@modares.ac.ir

*** دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه گیلان، رشت، ایران؛

nikouei@guilan.ac.ir

**** استادیار فلسفه پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران؛

dr_moinzadeh@yahoo.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۲/۱۸ تاریخ تأیید: ۱۳۹۸/۰۱/۲۰]

مقدمه

فهم سنت بر اساس مفهوم پیوست و گسست، مسئله سنت و تجدد را رقم زده است. بر اساس این دوگانه متافیزیکی و غیربنیادین، دو رویکرد متمایز به سنت قوام می‌یابد. در رویکرد نخست که به نام‌هایی چون سلفی‌گری، اخباری‌گری، بنیادگرایی و سنت‌گرایی خوانده می‌شود، سوئی پیوست و پایایی برجسته می‌شود و در رویکرد دوم که با عناوینی چون تجددگرایی، نوگرایی و... مشخص می‌شود، بر سوئی گسست و پویایی تأکید می‌رود. دو رویکرد سنت‌گرا و تجددگرا علی‌رغم تضاد ظاهری به دلیل عدم درک تضمن ذاتی مفهوم سنت بر هر دو دقیقه^۱ پیوست و گسست، بنیانی مشترک دارند. سنت از منظر این رویکردها امری بالفعل و مختوم است که مراحل تحقق خود را در مقطعی از زمان پیموده است. به دلیل تعلق ذاتی سنت‌گرایی و تجددگرایی به یکدیگر، ما صورت‌بندی مسئله سنت را در قالبی غیر از دوگانه سنت‌گرایی و تجددگرایی پیش می‌کشیم: سنت به مثابه امری سپری شده و سنت به مثابه گذشته حاضر در حال [و معطوف به آینده]. در رویکرد دوم، سنت امری است بالقوه که چون رویدادی از گذشته تا به اکنون استمرار دارد. استمرار سنت به فعلیت درآمدن تدریجی و مداوم امکانات و بالقوگی‌های آن است.

عارفان مواجهه‌ای مبتنی بر گسست در عین پیوست و پیوست در عین گسست با مآثرات سنت داشته‌اند. با آنکه آن‌ها از سوی مدعیان سنت به عنوان بدعت مورد تعریض قرار می‌گرفتند، فهم آن‌ها از خود و فهم بخشی از پیشینیان و آیندگان نیز آن‌ها را در پیوست با سنت و به عنوان یگانه امکان تداوم حیات سنت درک و ارزیابی می‌کند. مواجهه عارف با سنت از تعلق به یکی از دو قطب گسست و پیوست فراتر می‌رود و این دو را در مفهومی رفیع‌تر، مفهوم تکرار، به منزله گذشته حاضر در حال [و معطوف به آینده]، غرق می‌کند. در این صورت‌بندی جدید، سنت تنها در صورتی حائز اصالت است که مواجهه با آن نه به صورت یادآوری (نحوه مواجهه تاریخ‌گرایان، بنیادگرایان و سنت-گرایان) یا فراموشی (نحوه مواجهه متجددان) بلکه به صورت تکرار/ازسرگیری رخ دهد.

تلقی سنت به‌مثابه گذشته حاضر در حال، صرفاً در ساحت فهمی از زمان، تاریخ، سرآغاز و وجود امکان می‌یابد که در ذات آن‌ها منفیت وجود دارد؛ زیرا نخستین قدم برای نیل به سرآغاز و سرچشمه، آغازیدن از مغاک و عدم است. چنین عمل انتقادی می‌کوشد تا از آن چه حاضر است به آن چه به‌نحو غیاب حضور دارد، ناآل آیند.

مطالعات در باب سنت همواره کوشیده‌اند با فرض سنت به‌مثابه ابژه‌ای از گذشته، معضل تصلب سنت را در منابع سنت بجویند، درحالی‌که آنچه موجب رهایی سنت می‌شود، نحوه مواجهه با آن است. مقاله پیش‌رو می‌کوشد هسته انتقادی الهات و سنت عرفانی را نسبت به سنت آشکار کند و نشان دهد نسبت اصیل با سنت نه از طریق تبعیت مقلدانه سنت (رأی سنت‌گرایان) بلکه از طریق نفی ریشه‌ای آن ممکن است از طرف دیگر این نفی نه گسستی محض (رأی متجددان) بلکه گسستی در عین پیوست است. تجدید و به صدا درآوردن سنت جز از طریق براندازی ممکن نیست. این براندازی و نفی چنان که خواهد آمد اساساً به هدف بازپس‌گیری خلاقانه امر فراموش شده صورت می‌گیرد.

پویایی مفهوم سنت

نگرش معمول سنت را در دوگانه سنت و مدرنیته، سنت و تجدد، سنت و پیشرفت، سنت و بدعت و در حوزه مفاهیم در دوگانه‌های ثابت و متغیر، تکرار و تفاوت، قدیم و جدید، کهنه و نو، یگانگی و تنوع، ماندگاری و استعلا، این‌همانی و دگربودگی، پیوست و گسست، بنیان و تاریخ، استمرار و انقلاب، پایایی و پویایی فهم می‌کند؛ اما این فهم غفلت از ماهیت دوگانه سنت و پویایی خفته در ریشه این کلمه است.

سنت در لغت عرب نه به معنای امر ایستا، جامد و ثابت بلکه به معنای امر مستمر و مداوم است. سنت از ریشه (سنّ عربی) به معنای جریان ملایم و روان [آب] یا مسیر مستقیم شارش است و در اصطلاح به معنای مسیر مشخص و به‌خوبی پیموده شده

است. عرب به ریزش پیایی آب سنت می گوید: **سنتِ الماء اذا والیت فی صبه**.

واژه $\pi\alpha\alpha\alpha\sigma\sigma\sigma\sigma\sigma\sigma$ در یونان معادل *a handing down / transmission* به معنای پشت‌به‌پشت چیزی را رساندن و ارسال است (Liddel & Scott, 1940: 481) چنان‌که پیشوند *tra* و *trans* دال بر جابه‌جایی و حرکت است. آگامبن در کتاب **پیلاطوس و مسیح** به واژه تکرارشونده *handing over/ Paredoken* و *betrayal tradimentonto* در متن کتاب مقدس اشاره می‌کند.^۲ این واژه به معنای ارسال کردن، تحویل دادن، دست‌به‌دست دادن، تسلیم کردن از اصل یونانی سرچشمه می‌گیرد که به همان معنای سنت / *tradition* است. آگامبن می‌گوید کارل بارت به سرگذشت و تحویل الهیاتی مسیح به سوی صلیب که به معنای حقیقی سنت او بود، اشاره دارد (Agamben, 2015: 26-29).

تلقی‌های متفاوت از سنت در رویکردهای خوانش سنت

برای تبیین بحث سنت سه نحوه مواجهه مغایر ذکر می‌شود. نحوه مواجهه مغایر را می‌توان حول سه محور هرمنوتیک رمانتیک، تاریخی‌گری، بنیادگرایی و سنت‌گرایی سامان داد. متضایف با این سه محور، نحوه مواجهه ما با سه محور هرمنوتیک فلسفی، تاریخت یا تاریخمندی^۳ و سنت‌مندی مشخص خواهد شد.

مواجهه عرفان با سنت از سنخ دوم است، درحالی‌که مطالعات رایج در باب عرفان مبتنی بر مواجهه نخست است. خواهد آمد که طرز تلقی رویکردهای مقابل دست‌کم از سه حیث با رویکردهای مختار متفاوت است. اول طرز تلقی از زمان، دوم طرز تلقی متفاوت این رویکردها از نحوه وجود فرداست / *vorhanden= present at hand* و وجود پیش‌دست / *zuhanden= ready to hand* و سوم طرز تلقی از سنت به‌مثابه بنیاد متافیزیکی و بنیاد مگاک / عدمی.

۱. سنت به مثابه امر سپری شده

علم هرمنوتیک علم فهم، تفسیر و تأویل است. شلاپرماخر، پدر هرمنوتیک رمانتیک، بر مبنای دیدگاه رمانتیک همسرشتی با مؤلف، عواطف و ذهنیت او را محل استقرار معنای متن می‌داند. ایدئال فهم از نظر هرمنوتیک رمانتیک آن است که تأویل‌گر تا می‌تواند از شرایط حاکم بر خود به درآید و خود را در شرایط مؤلف متن قرار دهد (واینسهایمر، ۱۳۸۱: ۱۸). شلاپرماخر و شاگردش دیلتای و همچنین کل مکتب تاریخی آلمان تحت تأثیر علم‌گرایی قرن نوزده و ایدئال عینیت در علوم طبیعی تجربی قرار داشتند. در نزد دیلتای، تاریخ به مبنایی از حقیقت مبدل می‌شود (همان: ۲۰-۲۱). نتیجه این آرمان شکل‌گیری تاریخی‌گری^۴ بود.

تاریخی‌گری نه تنها گذشته را چون امری سپری شده تلقی کرد بلکه در شکل‌گیری تقابل سنت و مدرنیته نیز نقش داشت. مفهوم «سنت» و «سنتی» نخست بار از سوی کسانی که به فکر تشکیل علوم انسانی / علوم تاریخی به روش علمی و عینی بودند، شکل گرفت «تاریخی‌گری با جداساختن فهم گذشته از فهم حال زمینه را برای درک گذشته به منزله نه فقط مستقل بلکه مجزا و منفصل از حال فراهم آورد» (فرهادپور، ۱۳۷۹: ۸۸). ایدئال عینیت بر اساس فرض گسست حال و گذشته، واقعه تاریخی را چون جریان آبی سیال در نظر نمی‌گیرد؛ زیرا اساساً امری باید مختوم تلقی شود تا معیار عینیت قابل حصول باشد. ایدئال عینیت تاریخی، افق متفاوت مؤلف و خواننده را در نظر نمی‌گیرد و فاقد مسئله و نسبت با اکنون و آینده است.^۵

بنیادگرایی / اصول اندیشی / اصولیه^۶ و سنت‌گرایی / سنت‌اندیشی^۷ نیز حاکی از نگرشی هستند که تحت تأثیر خودآگاهی مدرنیته، سنت را به مثابه یک کلی انتزاعی خارج از زمان، مکان، اجتماع و فرهنگ که تنها در گذشته وجود دارد، تلقی می‌کنند. فاندمنتالیسم که قائل به احیاء و حفظ بنیادهای دینی است به عنوان تفکر خاص مسیحیت پروتستان در اثنای دهه ۱۹۲۰ در آمریکا متداول شد و به تبع آن در ۱۹۹۰

بنیادگرایی اسلامی شکل گرفت. اصحاب اولیه سنت اندیشی رنه گنون و فریتيوف شوان بودند. همچنين آندانا کوماراسوامی، مارتین لینگز، اتین ژیلسون، هانری کربن و سید حسین نصر از سنت‌گرایان محسوب می‌شوند.

به رغم تمایز بسیاری که میان بنیادگرایی و سنت‌گرایی وجود دارد^۱، این دو در آلوده-انگاری مدرنیته، علم و تکنولوژی مشترکند. نفرت از زمان حال و پناه بردن به گذشته و فقدان درک گذشته احاله شده به حال، وجوه مشترک این دو اندیشه است. از طرفی پسوند «گرا» در عنوان سنت‌گرایی خود حاکی از مدرنیسم پنهان و خفته در نهاد این واژه است؛ زیرا چه متجدد چه سنت‌گرا در تداوم شکل‌گیری «سنت» نقش داشتند (فرهادپور، ۱۳۷۹: ۸۹). فرادستی ساختن سنت و ابژه کردن آن، ساخت اگزیستانس انسان را نادید می‌گیرد. در این تلقی گذشته مانند اشیاء موزه برای انسان است. در سنت‌گرایی مانند تاریخی‌گری که متن و واقعه را به موزه می‌سپرد، سنت دیگر وجود ندارد و این بدان سبب است که سنت‌گرایی فهمی از وجود انسان دارد که با فهم اگزیستانسیال بیگانه است.

۱-۱. سنت به مثابه گذشته حاضر در حال

سنت‌گرایی انکار تاریخمندی حقیقی است. سنت بدان اعتبار وجود دارد که انسان ذاتاً زمانمند است. هایدگر در مقابل فهم زمان به مثابه گذشته سپری شده از مفهوم تقدیر جمعی^۲ یا گذشته حاضر در حال سخن می‌گوید. او بر آن است که علم تاریخ^۳ و روایت امر گذشته تفکر را به موزه تاریخ اندیشه مبدل می‌کند که به عنوان معلومات و فضل به نمایش درمی‌آیند. در مقابل، فرادش / سنت با تقدیر تاریخی و جمعی و گذشته حاضر در حال مرتبط است. دیدگاه تاریخی گذشته را امری سپری شده می‌داند؛ زیرا «مردم هنوز بر این باورند که فراداده‌های فرادش به راستی اموری سپری گشته و صرفاً موضوعی برای آگاهی تاریخی‌اند. مردم هنوز که هنوز است می‌پندارند که فراداده فرادش آنی است که

درواقع پشت سر خود داریم، درحالی که فرادادهٔ فراداهش به‌سوی ما می‌آید؛ زیرا ما سپرده‌شده^{۱۱} و احاله شده^{۱۲} به آنیم» (هایدگر، ۱۳۹۶: ۱۵۳). این پرسش‌های اکنونی هستند که باید به‌جای وظایف تاریخ‌نگارانه لحاظ شوند «قصداً قاطع پرسش‌گری ما دقیقاً رهاسازی از گذشته است - نه بدان خاطر که صرفاً گذشته است، بلکه به این دلیل که بی‌بنیاد است. ما می‌خواهیم پرسش‌ها را تا حد ضرورت نیازهای اکنون و آینده‌مان برکشیم» (Heidegger, 1994: 32)^{۱۳}.

مهم‌ترین مسئلهٔ هرمنوتیک فلسفی گادامر امتزاج گذشته و اکنون است. هرمنوتیک فلسفی مبتنی بر سیالیت سنت است. در اندیشهٔ گادامر فهم از طریق گفتگو با متن و امتزاج افق‌ها^{۱۴}، افق مؤلف (گذشته) و مفسر (اکنون)، ممکن است. سنت رخدادی نیست که به کناری گذاشته شده باشد بلکه جریانی سیال است، چیزی مقابل مفسر نیست بلکه چیزی است که مفسر در آن قرار دارد؛ امری شفاف و نامرئی است همچنان که آب برای ماهی (پالمر، ۱۳۹۱: ۱۹۵). فهم سنت نیز عملی ذهنی همچون جا دادن خود در یک سنت برای انتقال آن به خود نیست بلکه فهم، مشارکت در جریان سیال سنت در لحظهٔ آمیختن گذشته و آینده به یکدیگر است (همان: ۲۰۵). حقیقت نه در گذشته وجود دارد نه در حال، حقیقت در میانه، مرز و تلاقی افق‌هاست. در امتزاج، سنخ ارتباط نه رابطه‌ای است که یکی از طرفین رابطه را ابژه می‌سازد (مواجههٔ علمی) و نه رابطه‌ای که آن را چیزی به فعلیت رسیده و تمام‌شده می‌انگارد (مواجههٔ تاریخی‌گری). در گونهٔ سوم دیگری و خودمان اموری تمام ناشده و هنوز در حال تحقق‌ایم. لذا هرگونه رابطهٔ آزاد، باز و گشوده (از سنخ تعلق داشتن به یکدیگر) بین ما و دیگری ممکن می‌شود. این نحوهٔ سوم همان نحوهٔ مواجهه هرمنوتیکی و دیالکتیکی است. آنچه در طی این مکالمهٔ زایای حقیقت و فهم پیش می‌آید، هرچند متضمن گشودن افق خود بروی افق دیگری است؛ اما متضمن بازگشتن به افق خود نیز هست. این افق مقصد، حالت تحقق‌یافته افق خود است که عزیمت از آنجا آغاز گشته بود (Gadamer: 352-355). امتزاج افق‌ها

دیالکتیک مشارکت و فاصله‌گذاری است. به همین دلیل ریکور می‌گوید «هر هرمنوتیکی به‌طور صریح یا ضمنی، فهمِ خویشتن است از راهِ فهمِ دیگری» (ریکور، ۱۳۷۹: ۱۲۹).

رابطهٔ سنت‌گرایی با سنت مستلزم تقلید، انقیاد و سرسپردگی است؛ اما هرگونه مواجههٔ زنده با سنت مستلزم فاصله‌گیری و نگرستن بدان و توانایی نفی آن از زمینه گذشته و احضار آن در زمینه کنونی است. نفی اولیه مرجعیت متون (ولو متون مقدس) برای سنجش امکان‌های آن در اکنون و آینده است. سنت منشأ امکانی است که توسط آیندگان به خودگشایی^{۱۵} می‌رسد همان‌گونه که طبیعت در دید اسپینوزا نه غیر خدا بلکه خودگشایی خدا در جهان است.

۱-۲. گذشتهٔ اصیل (ازسرگیری / تکرار) و حال اصیل (لحظهٔ رویداد)

هر سخنی از سنت ما را به پرسش کانونی از ماهیت تاریخ و زمان می‌رساند. درک هرمنوتیک رماتیک، تاریخی‌گری، سنت‌گرایی، بنیادگرایی و تجددگرایی از زمان، پیوستاری (کرونولوژیک) است؛ اما این فهم از زمان، غیراصیل است. هایدگر بر آن است که زمان عام، فهم توالی بی‌بنیاد اکنون‌هاست. با آن که بنای وجودی وجود حاضر انسانی / دزاین بر زمان‌مندی و هر یک از انحاء زمان‌مندی مبتنی بر اگزستانس است. انحاء غیراصیل زمان گذشته عبارتند از فراموشی و به یادآوری و نحوهٔ اصیل آن **تکرار** / **اعاده (ازسرگیری)** است. انحاء غیر اصیل زمان آینده عبارتند از انتظار و چشم‌نهادن و نحوهٔ اصیل آن **پیش‌دویدن** است. انحاء غیراصیل زمان حال چشم‌داشت و پیش‌چشم آوردن است و نحوهٔ اصیل آن **لحظهٔ دیدار** است (هایدگر، ۱۳۹۵: ۳۲۰).

سنت در درک تاریخی‌گری، بنیادگرایی و سنت‌گرایی از زمان گذشته، عادت‌واره‌ای سپری شده است. عادت از تعلق بنیادین گذشته به آینده غافل است. در حالی که رهایی از تحمیل گذشته بر اکنون و آینده با تجربهٔ شکستگی زمان همراه است «گذشته چنان‌که تمام استعاره‌های ما می‌گویند همچون باری نیست که انسان باید بر دوش کشد و

زندگان می‌توانند و حتی باید در پیشروی خود به‌سوی آینده از سنگینی بیجان آن رها شوند. به قول فاکنر، "گذشته هرگز نمرده است، گذشته حتی هنوز نگذشته است". این گذشته که در تمام مسیر پیشین تا آغازگاه امتداد می‌یابد، ما را به عقب نمی‌کشد، بلکه به‌پیش می‌راند و برخلاف آنچه انسان انتظار دارد، این آینده است که ما را به‌سوی گذشته عقب می‌راند. زمان از دیدگاه انسان که همواره در فاصله میان گذشته و آینده زندگی می‌کند، زنجیره نیست، جریان بی‌وقفه روندی پیوسته نیست. زمان از وسط می‌شکند» (آرنت، ۱۳۸۸: ۱۹-۲۰).

دریدا می‌گوید زمانی که شما زبانی را به ارث می‌برید به این معنا نیست که شما کاملاً در آن هستید یا به طور منفعلی توسط آن برنامه‌ریزی شده‌اید. به ارث بردن به این معنا است که شما قادرید این زبان را برای خود مناسب کنید، تحول دهید، چیزی را برگزینید. میراث چیزی نیست که به‌مثابه یک کل به شما داده شود. میراث مستلزم تفسیر، گزینش، واکنش، پاسخ و مسئولیت است... برای این که چیز جدیدی اتفاق بیفتد، شما باید به ارث ببرید، شما باید درون زبان باشید، درون سنت. شما قادر به ایجاد دگرگونی یا جابه‌جایی چیزی نخواهید بود مگر آن که به طریقی درون آن سنت باشید، بدون درک زبان این ممکن نخواهد بود. این امر مستلزم نوعی تکرار خلاقانه است (دریدا، ۱۳۹۲). تکرار خلاقانه^{۱۶} برخلاف تذکار^{۱۷} رو به‌سوی اکنون و آینده دارد و متضمن نو شدن مدام است. در تکرار فرد حقیقتی را که با فاعلیت درون ذات خود نسبت دارد از سر می‌گیرد. تکرار، حرکتی روبه جلوس است؛ اما خاطره و تذکار وارونه است. امر نو فقط و فقط از طریق تکرار پدیدار می‌شود (کیر کگور، ۱۳۹۶: ۱۵۸). در نزد هایدگر نیز دازاین نیاز به اعاده؛ یعنی «تکرار» امکانات گذشته‌اش دارد تا با تغییر شکل دادن آن‌ها به درک جدیدی از هستی دست یابد.

سورن کیر کگور اصالت لحظه را نسبت یافتن با ابدیت («وقت مُسرمد» به تعبیر شبلی) می‌داند. هایدگر متأثر از درک کیر کگور از لحظه می‌گوید باید میان اکنون^{۱۸} و

حال^{۱۹} و حضور^{۲۰} تمایز نهاد. حال و حضور نه هر اکنون بلکه اکنونی است که در اگزیستانس حقیقی دازاین، مصممیت/ عزم جزم کردگی^{۲۱} [بندبگسیلدگی] حضور دارد. دازاین که بدواً و غالباً خود را در موجود پیش دست گم کرده است، در واقعیت هرروزه عزم جزم ناکرده از خود می‌گریزد. در این اگزیستانس ناراستین، گذشته فراموش شدنی و آینده چشم نهادنی است؛ اما در حال اصیل حال عزم جزم کرده است در آینده‌ای پیش‌دویدنی و گذشته‌ای ازسرگرفتنی. این نوع حال دم، لحظه، آن و دم مغتنم نامیده می‌شود (هایدگر، ۱۳۹۵: ۳۵۳-۳۵۸ و ۳۷۵-۳۷۷). وایت می‌گوید زمان‌مندی معنای هستی به‌طور کلی است و به‌موقع بودن معنای هستی دازاین است^{۲۲}. این به‌موقع بودن دازاین امری مرتبط به کایروس است (White, 2005: 93).

در سنت بنیامین - آگامبنی این مفهوم سوبیه‌ای الهیاتی دارد. این زمان خاص ماتریالیسم تاریخی بنیامین در تقابل با تاریخی‌گری است. تاریخی‌گری مبتنی بر افزودن داده‌ها برای پرکردن زمان تهی و همگن است، در مقابل تاریخ‌نگاری ماتریالیستی مبتنی بر نوعی اصل سازنده در اکنون است. شاخصه ماتریالیسم تاریخی زمان **اکنون شناخت-پذیر، کایروس یا زمان مسیانیک** به معنای زمانی که مسیحا بازمی‌گردد^{۲۳}، است. این زمان همچون یک **مونا**/ جوهر، زمانی انباشته از بار انفجاری اکنون است که در زمان پیوستاری، توقف ایجاد می‌کند. این توقف نوعی بخت و اقبال انقلابی در نبرد برای نجات گذشته‌مظلوم است (بنیامین، ۱۳۷۵: ۱۶۳-۱۶۴). اکنون شناخت‌پذیر واقعه و رخداد کنونی را با گذشته و آینده او در طرح معنا می‌کند. در اندیشه آگامبن زمان مسیانیک، زمان پایان است. آنچه مسیانیک است نسبت هر لحظه با پایان زمان و ابدیت است. این زمان در هر آن فشرده می‌شود و رو به پایان می‌گذارد، یا به‌عبارت‌دیگر، هر آن میان زمان و پایان آن باقی می‌ماند (Agamben, 2005: 62).

زمان حال اصیل/ کایروس^{۲۴} برخلاف زمان پیوستاری، مبتنی بر گسست است. واحد این زمان، **وقت، آن و لحظه** است. وقت و لحظه به‌واسطه گسست در زمان، رویدادمند

است. سنت بر مبنای این زمان، نسبت وثیقی با هر لحظه حیات انسان دارد. کایروس زمانی کیفی و در رابطه با موقعیت خاصی است که حادثه‌ای در آن رخ می‌دهد که در هیچ زمان دیگری ممکن نیست. کایروس یا وقت را «لحظه خدایان/gods moment» می‌نامند. اصطلاح وقت^{۲۵} / آن^{۲۶} در سنت عرفانی بر مبنای حدیث نبوی «لَمَّا مَحَّ اللَّهُ وَقْتُ...» حاکی از چنین تلقی از زمان است. پیش از اسلام دو انگاره اصلی زروان در دیدگاه ایرانیان و دهر در دیدگاه اعراب وجود داشت که «زمان» را امری عینی و دارای شخصیت می‌دانست که با تقدیر و سرنوشت خود بار سنگین زمان را بر انسان وارد می‌کردند؛ اما اسلام ایام‌الله به جای ایام العرب طرح می‌کند. خداوند در قرآن صاحب «حین، آن و وقت» است. او صاحب دخالت و تصرف در زمان است (ر.ک. باورینگ، ۱۳۸۱: ۲۳۸). در دیدگاه الهیاتی شأن خروج از توالی زمانی در رابطه با خداوند ادراک می‌شود؛ اما این رخنه، از فهم زمان به مثابه رخداد پرده برمی‌دارد.

«وقت» عارفان برهه‌ای از زمان است که حقیقت وجودی انسان را که شکاف نیستی در گذشته و آینده اوست، آشکار می‌کند. حال به معنای وارد غیبی است که سبب انفصال صوفی از گذشته و آینده می‌شود. وقت از آن جهت وقت است که در آن رخدادی ورای زندگی روزمره رخ داده است. هجویری بر آن است که وقتی که با حال همراه نباشد، زوال و غفلت در آن روا است (هجویری، ۱۳۹۳: ۵۴۲-۵۴۳). اصطلاح وجد^{۲۷} نیز در تعابیر عرفا به نفس خروج از خویشتن و ربوده شدن به نیرویی غالب اشاره دارد. این همان کایروس است به دلیل این که تنها زمان مناسب وقوع امری است. خواجه عبدالله انصاری نظر به این معناست که صوفی را ابن‌الوقت، ابن‌الازل، سوار بر مرکب وقت، آشامنده وقت و درعین حال صاحب وقت می‌داند

... تو از پدر زادی و عارف از وقت، تو در خانه نشستی و عارف در وقت، تو در مرکب سواری و وی بر وقت... صوفی چه بود؟ صاحب وقت، صوفی در ازل خود بشنیده وطن صوفی وقت او ایذ (بی تا: ۲۳۶).

شیوه‌ای از این «اکنون از آن خودکننده» در شرح احوال فضیل بن عیاض می‌آید] آنگاه که در هنگامه راهزنی [«در میان کاروان یکی این آیت می‌خواند: الم یأْن... آیا وقت آن نیامد که دل خفته شما بیدارگردد؟ چون تیری بود که بر دل فضیل آمد. گفت: «آمد! آمد! و نیز از وقت گذشت...»]. (عطار، ۱۳۸۶: ۷۷ و هجویری، ۱۳۹۳: ۱۴۹-۱۵۰).

برخلاف تلقی بی‌بنیاد تاریخ‌گرایان، بنیادگرایان و سنت‌گرایان، بنیاد و آغاز راستین آغازی روبه‌آینده و متضمن خلاف‌آمد عادت است. هایدگر سه نوع بنیاد نهادن را معرفی می‌کند: پی‌افکنی چون اهدا کردن^{۲۸}، پی‌افکنی چون بنیاد نهادن^{۲۹}، پی‌افکنی چون آغاز کردن^{۳۰}. در وهله نخست امر مبدعانه با روی دادن امر خلاف عادت همراه است که به مثابه بازگشودن ناپوشیدگی رخ می‌دهد. در وهله دوم بنیاد فرو پوشیده وجود حاضر و امکانات گشودگی خودگشاینده آن آشکار می‌شود. هایدگر در این وهله از طرح‌درانداختن سخن می‌گوید و از استعاره آوردن آب از سرچشمه بهره می‌گیرد. در وهله سوم آغاز گونگی نه بدوی و بدون آینده بلکه پیش‌جهنده و سرشار از آینده است که هر آنچه را که در آینده است، در بردارد (هایدگر، ۱۳۹۴: ۱۷۴-۱۸۰). در این تلقی، سنت امری پیش‌رونده است که خاستگاه آن، امر متأخر است «سراغاز اصیل، همچون یک جهش، همیشه آغازی آینده‌محور است که در آن از آنچه خواهد آمد جهش می‌شود، حتی به هیئت پوشیدگی. سراغاز همواره پایان پنهان را در خود حمل می‌کند» (White, 2005: 98).

رسالت هر پیامبری تأکید بر امر محدث است. چنین فهمی از زمان و بنیاد روبه سوی آینده در تأکید هامان به تاریخی بودن حقیقت قابل ردیابی است. او می‌گوید مبنای یهودیت مسیح است و مسیح یک واقعیت تاریخی است. حقیقت، وجود در خودی در مالکیت یهودیت نیست که حقیقت دیگری بر آن انباشته شود. حقیقت واقعی است که به طرز اصیل رخ می‌دهد؛ اما تنها در زمان کامل می‌شود. موسی مسیح است؛ اما مسیحی که هنوز می‌آید... رخداد همواره در حال رخ دادن است... حقیقت در انتها و

تکمیل^{۳۱} شناخته می‌شود نه در ابتدا (Alexander, 1966: 168-170). قائل نبودن پیامبران و عارفان به پیروی جزمی و تقلیدی از پیامبر اسلام از اهمیت درک حقیقت و رخداد تاریخی همواره شونده و اکنونی پرده برمی‌دارد.

۲. سنت به مثابه وجود فرادست و وجود پیش‌دست

هایدگر در وجود و زمان میان وجود فرادست / *vorhandenheit*^{۳۲} و وجود پیش-دست / *zuhandenheit*^{۳۳} تمایز می‌گذارد (هایدگر، ۱۳۸۹: ۱۷۲ و ۲۰۶). وجود فرادست وجودی است که فارغ از نسبتش با انسان فقط «آنجا» است، بی‌آنکه در معرض مواجهه، قصد یا روی‌آوردگی (*intention*) قرار گرفته باشد. وجود فرادست وجودی است که در طرح‌افکنی، ماجرا و روایت دازاین وارد نشده است. چنین وجودی هنوز معنایی نیز ندارد چراکه از طریق روی‌آوردگی انسان، به آشکارگی نرسیده است. وجود در خود (فی‌نفسه) است و نه لغیره.

کیرکگور در نقد دیدگاه آفاقی و فارغ‌دل نسبت به مسیحیت از «حقیقت سوپژکتیو» و «حقیقت از آن خود» دفاع می‌کند. او بر آن است که رویکرد غالب فلسفه تنها به سطح آفاقی آن متوجه است؛ اما از نظر او «مسیحیت تعلیم می‌کند که طریق وصول انفسی-شدن است یعنی این که آدمی حقیقتاً فاعل شناسایی شود» (کیرکگور، ۱۳۸۱: ۳۲). تنها در حقیقت سوپژکتیو است که ربط و نسبت وثیق میان خداوند و انسان برقرار است. هنگامی که او می‌گوید وجود یا عدم خداوندی که موضوع امید، انتظار، خشیت و عشق و در یک کلمه مخاطبت آدمی نیست، علی‌السویه است و (چه فرقی می‌کند که چنین خداوندی آنجا هست یا نه؟)، در حقیقت به وجود فرادست خداوند اشاره دارد. بی‌یقینی آفاقی کیرکگور همانند جهل سقراط است که دروازه رجوع به خویشتن و حقیقت سوپژکتیو را می‌گشاید. از نظر او این شک، جهل و بی‌یقینی حاکی از عالی‌ترین ارتباط با حقیقت است (همان: ۴۹). به تعبیر شمس باید به این پرسش که در سنت «از آن تو چیست» پاسخ داد «هله این صفت پاک ذوالجلال است و کلام مبارک اوست، تو

کیستی؟ از آن تو چیست؟ این احادیث حق است و پرحکمت و این دگر اشارت بزرگان است، آری هست؛ بیار از آن تو کدام است؟ من سخنی می‌گویم از حال خود، هیچ تعلقی نمی‌کنم به این‌ها، تو نیز مرا بگو اگر سخنی داری و بحث کن» (تبریزی، ۱۳۹۱: ۷۲). در اندیشه شمس نسبت با سنت باید هر آن معطوف به احضار، مراوده و مدخلیت باشد. نگرش باطنی و حاضر کردن سنت در نزد بسیاری از عارفان از اهمیت سنت و وجود پیش‌دست خبر می‌دهد. نقد حقیقت آفاقی و سنت فرادست را می‌توان از نخستین جرقه‌های تصوف و عرفان ردیابی کرد. دانش حدیث و روایت به‌عنوان «دانشی مُرده» از سوی زهاد و عارفان بشر حافی، فضیل عیاض و... مورد نقد و طعن قرار گرفت. انس بن مالک می‌گوید «همه العلماء الدرايه و همه السفهاء الروايه» (هجویری، ۱۳۹۳: ۱۹). درایت متضمن خواست فهمی فارغ از قیمومیت و مرجعیت است. بایزید در نقد اهل حدیث می‌گوید «شما دانش خود را از مردگان دریافت کرده‌اید و ما عارفان دانش خود را از زنده‌ای که مرگ به او راه ندارد فرا گرفته‌ایم. ما می‌گوییم: قلب ما از خدا روایت می‌کند لکن شما می‌گویید فلان شخص از شخص دیگر برای ما حدیث نمود. چون گفته شود فلان شخص راوی کجاست؟ در پاسخ گویند مرده است» (ابن عربی، ۱۳۲۹: ۴۲). گذشته حاضر و متجسد در حال در مخاطبه مسیح و پیروانش نیز دیده می‌شود «عیسی فرمود: شما آن زنده را از خود دور کردید و از مردگان سخن آغاز کرده‌اید» (انجیل توماس: ۵۲).

آموزه اساسی عرفا در برخورد با سنت، تأکید بر کشف و مشاهده است. نزدیک‌ترین واژه به این کلمه Erlebings به معنای تجربه است (بدوی، ۱۳۸۹: ۴۹). تجربه، یافتن نسبتی خلاق و اکنونی با ساختار و سنت است. سخنانی چون «ما را اصحاب حدیث گویند؛ زیرا که ما را با خدای حدیثی ست و خدای را با ما حدیثی» (سمعانی، ۱۳۸۴: ۴۱۹) و نیز «حدثنی قلبی ربی» در معارضه با اهل حدیث ابراز شده‌اند. بخشی از تلاش‌ها برای برجسته کردن تجدید تجربه نبوی بود. به این معنا که صوفی و عارف در پی مشارکت در تجربه پیامبر است. ابن عقیل می‌نویسد کلام صوفیان بیشتر اشارت است به برداشتن وسایط نبوت (ابن جوزی، ۱۳۶۷: ۲۶۱).

واکنش عرفا واکنشی ابداعی و خلاقانه در نسبت با سنت بود. بدعت نامیدن رویکرد عرفا نشان آن است که این رویکرد محدث دست‌کم در ابتدای کار رویکردی پیوسته با سنت نبوده است. با آن که در هر دوره‌ای رویکرد فرادست به سنت تلاش بسیاری برای تطبیق اصول تصوف با قرآن و احادیث پیامبر صورت می‌داد؛ اما گفتار خود عارفان نشان می‌دهد آنچه قرآن و سنت می‌گوید ریشه در اکنون دارد؛ یعنی عارفان خود به نحوی سرآغازند؛ اما سرآغازی در غایت «تو ز قرآن بازخوان تأویل بیت» (مولوی، ۱۳۸۶: ۶۱۵). در این معنا خواننده تنها تأویل‌گر سنت نیست بلکه سنت خود تأویل‌گر خواننده است. نمونه این تعلق منفی در رویکرد حلاج به قرآن دیده می‌شود زمانی که می‌گوید «چیزی می‌نویسم که با قرآن مقابله کنم» (عطاری، ۱۳۸۶: ۳۹۴)، وجه تعلق منصور حلاج به سنت نه مقابله او با قرآن بلکه موضوع مقابله او یعنی قرآن است به این معنا که او از سنت روی برنگردانده است بلکه به نحوی منفی بدان تقرب می‌جوید.

اهتمام برای حاضر کردن (نقد)^{۳۴} سنت نیز رویکردی مبتنی بر گسست و احیای سنت محسوب می‌شود. عارفان رویکرد خویش را نقد می‌نامند و آن را در مقابل نقل قرار می‌دهند «سخن ما همه نقد است و سخن‌های دیگران نقل است و این نقل، فرع نقد است؛ نقد همچون پای آدمی است و نقل همچنان است که قالب چوبین به شکل قدم آدمی؛ اکنون آن قدم چوبینت را از این قدم اصلی دزدیده‌اند...» (مولوی، ۱۳۸۹: ۱۴۶).

۳. سنت به مثابه بنیادِ مگاک / عدمی، منفیت، ویران‌گری

بنیاد غیر متافیزیکی، بنیادی مگاک^{۳۵} است. هایدگر در *فادات* می‌نویسد هستی نه چون به حضور آمدن بلکه همچون وانهادن موجودات، خودداری و مستوریت رخ می‌دهد (Heidegger, 1999: 78). اگر رویکردی بخواهد پرسش از خاستگاه را به شیوه‌ای رادیکال آغاز کند، باید از بی‌آغازی یا از سرآغاز مگاک / «عدم» آغاز کند (هایدگر، ۱۳۸۸: ۱۵۸). از سرگیری، ساخت‌شکنی و ویران‌گری عملی اساساً، انتقادی، منفی و مبتنی بر

تجربه تعلیق است. پدیدارشناسی ادموند هوسرل در واقع تلاش برای چنین آغازیدن واژگون کننده‌ای است که از فقر و فقدان مطلق دانش آغاز می‌شود. فلسفه در نزد او همچنان که در نزد دکارت، نوعی «خودشناسی» از طریق دست‌یابی به یک نقطه عزیمت کاملاً جدید و متمایز است

هرکس که به‌راستی مایل است فیلسوف شود باید «یک‌بار در زندگی‌اش» به خویشتن بازگردد و بکوشد در درون خویش همه علمی را که تاکنون برایش معتبر بوده‌اند واژگون کند / overthrow و آن‌ها را از نو بسازد... (Husserl, 1960: 2).

معناپژوهی هوسرل می‌گوید ما هرگز همه بازنمائی‌های یک پدیدار را در آگاهی‌امان نداریم. پدیدار، دارای شهود پُرشده و پرناشده است.^{۳۶} شهود پرناشده همان معنائی است که به نحو غیاب و فقدان در پدیدار حضور دارد. پدیدارشناسی مستلزم وارستگی از پدیدار است. هایدگر در وجود و زمان، فنومنولوژی را «مجال‌دادن به یک پدیدار تا خود را آن‌گونه که هست، نشان دهد» (هایدگر، ۱۳۸۹: ۱۳۳)، تعریف می‌کند. افق، غیاب و بالقوگی به‌مثابه سرچشمه^{۳۷} روی‌آوردگی‌ها، معانی و بنیادها عمل می‌کنند.

ویران‌گری همچون معناپژوهی و نقادی مواجه کردن متون گذشته با مسائل حال است که به تغییرات اساسی در متون می‌انجامد. هایدگر می‌گوید ویران‌گری^{۳۸} بر روی یک سنت^{۳۹} اعمال می‌شود. کار او ویران‌گری تاریخ هستی‌شناسی است و هستی‌شناسی یا فلسفه که علم به وجود به جای موجود است، علم انتقادی و علم به دنیای وارونه نیز هست (همان، ۱۳۹۵: ۳۳). ویران‌گری پیوستی با سنتی دارد که در پی ویران کردن آن است، دارد.

سنت، فراداده خود را بدوا و غالباً در حجاب نگاه می‌دارد و با بدیهی نشان‌دادن آن، رهن راه نیل به آن سرچشمه‌های (ursprung) آغازینی می‌گردد که مقولات و مفاهیم به صورتی اصیل و ناب از آن‌ها برآمده‌اند. فراداهش، سرچشمه‌ها را به کلی به فراموشی می‌سپرد... از این‌رو باز کردن قفل سنت متصلب و کشف حجابی که این سنت در طول زمان تنیده است (برای نیل به سرچشمه ناب و اصیل مفاهیم و

مقولات} لازم می‌افتد و این همان ویران‌گری سنت است (همان، ۱۳۸۹: ۱۰۴-۱۰۷).

ویران‌گری شیوه مألوف هایدگر در خوانش تاویل‌گرانه تاریخ هستی‌شناسی و تاریخ فلسفه پیش از خود نیز بود که به نظر او اصیل‌ترین مواجهه است «نسبت اصیل و بدیع با سرآغاز، نسبتی انقلابی است، از طریق تحول در عادات، به یک‌باره قاعده نهفته سرآغاز را آزاد می‌سازد؛ بنابراین محافظه‌کار از سرآغاز حفاظت نمی‌کند، او حتی به سرآغاز دست نمی‌یابد؛ زیرا گرایش محافظه‌کار آنچه را که قانون و کمال مطلوب شده است، تغییر شکل می‌دهد و مجدداً آن را هم در ملاحظات تاریخ‌نگارانه جسته است» (Heidegger, 1994: 35).

رویکرد نقادانه و ویرانگر، سنت را از طریق سلب و نفی احیاء می‌کند. سنت غربی همواره برمبنای چنین عملکردی خود را احیاء کرده است و سبک سنت‌مندی غرب با نفی و سنت‌شکنی منافاتی ندارد «در تمدن غربی نوآوری و نقض سنت اساساً در زمینه‌ای سنتی تحقق می‌یابد. به عبارت روشن‌تر سنت‌شکنی جزئی از سبک سنت‌مندی جوامع غربی است و این بدان معناست که سنت‌های غربی از آغاز، حتی پیش از برخورد با مدرنیته واجد خودآگاهی تاریخی بوده‌اند. امروزه این سبک سنت‌مندی یگانه شکل حقیقی و صادقانه و غیرابزاری پابندی به سنت است» (فرهادپور، ۱۳۷۹: ۹۲)؛ بنابراین اصالت سنت، تنها از طریق تکرار خلاقانه یا انفصال بنیادین ممکن است.

عین‌القضات نظر به تکرار خلاقانه منطق منفیت است که ترک عادت را اولین قدم صوفیان می‌داند «هیچ مذهب به ابتدای حالت بهتر از ترک عادت نداند چنان‌که از جمله ایشان یکی گفته است: بالقادسیه فتنه ما ان یرون العار عارا/ لا مسلمین و لا مجوس و لا یهود و لا نصاری. چون به آخر طلب رسد خود هیچ مذهب جز مذهب مطلوب ندارد. حسین منصور را پرسیدند که تو بر کدام مذهبی؟ گفت: «من بر مذهب خدایم» (همدانی، ۱۳۸۶: ۲۱-۲۲). خودکشایی به وجه اصیل (سرآغازین) نیز جز بر وجهی که عادتاً هست، رخ می‌دهد. به درخشش درآمدن حقیقت، موجود بدیهی را نیست می‌کند. حقیقت یا

ناپوشیدگی از هیچ^{۴۰} روی می‌دهد. مراد از هیچ، نبود موجود است در معنای آنچه پیش-دست و عادی است؛ زیرا آنچه بدهاها پیش‌دست و عادی است وجود نیست بلکه موجود است (هایدگر، ۱۳۹۴: ۱۵۵)؛ بنابراین حقیقت در برابر عادت‌پرستی و شریعت قرار دارد «عالم عادت‌پرستی شریعت است و شریعت‌پرستی عادت‌پرستی باشد؛ تا از عادت‌پرستی بدر نیایی و دست بنداری، حقیقت‌ورز نشوی و این کلمات دانستن در شریعت حقیقت باشد نه در شریعت عادت» (همدانی، ۱۳۸۶: ۳۲۰-۳۲۱). درگیری مدام عارفان با امر عدمی همچونین در مفاهیم منفی گفتمان آن‌ها و تأکید بر غبارزدایی دل بازتاب می‌یابد.

در تقسیم‌بندی‌های عارفان از سلوک و یقین، حقیقت و حق‌الیقین آخرین مرتبه‌ای است که صوفی بدان دست می‌یابد. در این تقسیم‌بندی اهل حقیقت اهل نفی و عدم و اهل شریعت اهل اثبات هستند. ابوبکر واسطی می‌گوید «راه اهل حقیقت در عدم است. تا عدم قبله ایشان نیاید راه نیابند و راه اهل شریعت در اثبات است، هر که بود خود نفی کند به زندیق افتد؛ اما در راه حقیقت هر که اثبات خود کند به کفر افتد. دولت در عدم تعبیه است و شقاوت در وجود، راه عدم در قهر است و راه وجود در لطف و این خلق عاشق وجودند و منهزم از عدم، از برای آن که نه عدم دانند و نه وجود. آنچه خلق وجود دانند نه وجود است به حقیقت، بلکه عدم است و آنچه عدم می‌دانند نه عدم است، عدمی بود عین وجود و محو بود عین اثبات» (عطار، ۱۳۸۶: ۷۴۰).

سرشت دوگانه بنیان‌گزار دین در این سخن شمس تبریزی دیده می‌شود «نبی چیزی ننهید در امت خود که نیست، بلکه آنچه هست و در پیش آن حجابی هست، افسون می‌گوید و می‌کوشد تا آن حجاب برخیزد...» (شمس، ۱۳۹۱: ۹۳). پیامبر پیروان خویش را هم به اطاعت از سنن مستقر از اولیای خویش فرامی‌خواند هم به سرپیچی از آن‌ها. مسیح می‌گوید او نیامده است تا قانون کهن را تضعیف کند بلکه آمده است آن را تحقق بخشد^{۴۱}. بنا بر تفسیر دریدا «نفس عمل تحقق بخشیدن به قانون، مرجعیت و اقتدار بی‌واسطه آن را سست می‌کند». تحقق قانون متضمن تعلیق قانون است (ژیرک، ۱۳۸۴:

۱۱۸-۱۱۹). به همین دلیل آگامبن می‌گوید زمان مسیائیک هم متضمن وقفه و هم متضمن پُرشدگی/تکمیل^{۴۲} است (Agamben, 2005: 71). دقیقه نخستین زمان پیامبران مستلزم یک نفی یا تعلیق ریشه‌ای است؛ اما نفی به جهت بازپس‌گیری.

برای بیان این تعلق به سنت می‌توان از مفهوم استماع / gehoren. که گادامر آن را برای بیان نسبت ذاتی آگاهی متأثر از تاریخ به گذشته به کار می‌برد، سخن گفت. این کلمه هم به معنای تعلق داشتن / belong است و هم متضمن ریشه horen. به معنای استماع / گوش سپردن است. در بسیاری از زبان‌ها «گوش سپردن» و «اطاعت کردن» یک کلمه هستند. زمانی که ما به بینش دیگری در باب امری گوش می‌سپاریم، ما به جدّ در حال گفتگو هستیم، گادامر می‌گوید ما در آن اعتبار کشف می‌کنیم، چیزی در باب خود چیز که خود را به‌سادگی در افق محدود خودمان نشان نمی‌دهد؛ اما این دستیابی به بینش تنها جایی ممکن است که مشارکت‌کنندگان در مکالمه‌ای در باب آنچه به‌مثابه موضوع مکالمه «مقرر است» توافق داشته باشند (معنای دیگر gehoren) ... (Gadamer, 1989: XV and XVI). تعلق داشتن به سنت نه شرطی محدودکننده بلکه شرطی است که فهم را امکان‌پذیر می‌سازد.

مفهوم استماع از نخستین شروط فهم قرآن محسوب می‌شد (اعراف: ۲۰۴ و نک. انعام: ۳۶). سلمی می‌نویسد هر که گوشش را باز نگاه دارد زبانش به جواب جاری شود. ابن عطا گفت خداوند خبر داد اهل سمع، زندگان‌اند و آن‌ها اهل خطاب و جواب‌اند و خبر داد دیگران مردگان‌اند (سلمی، ۱۴۲۱: ۱۹۷). مفهوم استماع در اصل به معنای باز گذاشتن گوش برای فحص در معانی عرفانی پشت الحان است. حارث محاسبی در کتاب یسّر و لاتعسر می‌نویسد لازمه فهم پاسخ او به هر پرسشی حسن استماع و انصات است. حسن استماع، یعنی حضور عقل و این که نفس به چیزی غیر آنچه گفته می‌شود حدیث نکند و کوشش او برای فهم و عمل بر مبنای فهم باشد. در تقریر این بیان او مثال بذر پاشنده و قابلیت زمین را به کار می‌برد. بذرپاشنده چون حکیم است و بذر چون کلام

صائب. بذر کلام جایی می‌روید که قابلیت، پرناسدگی، پذیرندگی و حسن الاستماع وجود داشته باشد (محاسبی، ۱۴۲۰: ۴۶). حسن الاستماع عارف را به مخاطبه مستقیم با حق نائل می‌سازد. ابوسعید خراز می‌گوید «القاء سمع سه وجه دارد. اول اینکه طوری گوش کنی که گویی پیامبر آن را بر تو می‌خواند. سپس از این مرحله فراتر روی. گویی آن را از زبان جبرئیل می‌شنوی و در مرحله بعد از این نیز فراتر روی. گویی آن را از حق می‌شنوی. بدین ترتیب خواننده یا شنونده از تنگی در فراخی رها می‌شود و از طریق مشاهده غیبی، کلام بر او مفهوم و مستنبط می‌شود (سراج، ۱۳۸۲: ۹۷). هرگونه واسازی تنها به شرط گوش‌سپاری اصیل امکان تحقق دارد؛ زیرا نقادی و واسازی همواره از درون سنت شکل می‌گیرد. ندای منفی در المواقف می‌گوید «عهدی که با تو می‌بندم این است که تعرف (شناخت) من مستلزم ترک سنت من نیست، بلکه مستلزم اختیار سنتی به جای سنت دیگر و عزیمتی به جای عزیمت دیگر است» (نفری، ۱۴۱۷: ۲۳) ^{۴۳}.

سنت‌مندی مانند تاریخ‌مندی و زمان‌مندی ^{۴۴} از واقع‌بودگی ^{۴۵} در سنت حاکی است. هر امر جدید جز در خانه سنت و درون زبان و وقوف به آن ممکن نیست. استمرار شرط هر تغییری است؛ بنابراین دگرگونی در درون رخ می‌دهد و گسست از پیش، فرض پیوست را در رحم خویش حمل می‌کند. هایدگر تأکید می‌کند که ابداع جز در واقعیت نگهداشت، واقعی نیست. پی‌افکنی مبدعانه درعین حال پی‌افکنی نگاه‌دارانه نیز هست (هایدگر، ۱۳۹۴: ۱۷۴). ریکور می‌گوید سنت انتقادی نیز نوعی سنت است. سنت نجات و رهایی نه یادآوری. نقد نیز نوعی سنت است (Ricoeur, 1981: 60).

۱-۳. سنت به مثابه سرچشمه و بطن تاریخی؛ تحویل و نقد معنا

درک عارفان و مفسران عرفانی از سنت، امری حایز غیاب و بالقوگی است. کاوش معنا و سرچشمه در سنت به واسطه «استنباط» صورت می‌گیرد. استنباط در لغت به معنای جهانیدن آب از چشمه و به سطح آوردن چیزی است که در عمق زمین نهفته

است. به نظر صوفیان معنای قرآن عمق یا باطن دارد. این مفهوم در نزد صوفیان به معنای یافتن عبرت یا آگاهی نسبت به خود در متن قرآن است، قرائت نوی که مبتنی است بر گفتگوی دائمی میان تجربه شخصی و متن قرآن (نویا، ۱۳۷۳: ۱۳۵).

نفی سنت همواره راهی برای احضار آن بوده است. بیشتر نقد عارفان از علوم آفاقی نقد بی‌رابطه‌بودن و فقدان نسبت میان این علوم با دغدغه انسان اکنون است گویی که سرچشمه علوم در پرداختن به این علوم گم شده باشد. از سعد (صوفی مجنون بغدادی) در قبرستان بصره روایت شده است که این‌گونه می‌خواند «یا طالب العلم ههنا و هنا/ و معدن العلم من جنیبا/ ای طالب علم! اینجا و آنجا، در دور و نزدیک علم را می‌جویی؛ اما بنگر که معدن آن نزد توست» (ابی‌نعیم، ۱۳۹۴: ۳۷۱). غزالی در تفسیر کلام «علم حجاب است از این راه» نفی معرفت را لازمه معرفت برخاسته از سرچشمه وجودی انسان می‌داند. این نفی درحقیقت برای از درون جوشیدن است (نک. غزالی، ۱۳۸۰: ۳۶-۳۷). در این تعبیر گذشته سرچشمه‌ای است که هرگز از روی دادن بازمی‌ایستد.

سرچشمه همواره روی‌دهنده در تلقی سنت به‌مثابه «بطن» نیز وجود دارد. هامان در دفاع از حقیقت اکنونی و متجسد مسیح می‌گوید حقیقت نه امری ماسبق و ایستا بلکه امری شونده در اکنون است «حقیقت، حقیقت است در تحویل^{۴۶} یا به‌کار بستن/ اجرای^{۴۷} آن... هر واقعیتی جنین^{۴۸} غیرقابل مشاهده‌ای دارد که تصور و محتوی آن نخست باید در جهان آید و دیدنی شود همان‌طور که از طریق تحویل چنین می‌شود...» (Alexander, 1966: 166). در ساحت الهیاتی، امر انضمامی و متأخر (مسیح) امر انتزاعی و متقدم (موسی) را پُر می‌کند. در تعریف هامان استعاره جنین و وضع حمل (یکی از معانی delivery) دیده می‌شود. معادل این استعاره زایش در سنت اسلامی قائل بودن به بطن قرآن است. این تمایز را می‌توان با عنایت به دو گونه شهود پرناتشده (بالفعل) و شهود پرنشده (بالقوه) در پدیدارشناسی هوسرل بازخواند. بطن مبتنی بر غیاب و فقدان است و در عین حال مهم‌ترین امکان حاملیت و زایش مجدد، عامل جریان و مکان تبدیل

صورت‌هاست. سنت متنی است که معنای آن با تأویل تحقق می‌یابد؛ بنابراین تأویل ذاتاً امری مبتنی بر کنش و زیایی است. ریکور عمل تأویل را عمل اختصاص دادن و از آن خود کردن^{۴۹} می‌داند. (احمدی، ۱۳۸۶: ۶۲۵). تأویل اکنونی شدن متن با اختصاص یافتن آن به زمینه کنونی خواننده است. رویکرد منفی عرفا در تفسیر قرآن به صورت زمینه-زدایی از آیات و کشف معانی باطنی از آن‌ها آشکار می‌شود.

سخن امام صادق برای فهم و رفع فاصله از آیات قابل توجه است «من به تکرار آیات در قلب خود آن قدر ادامه دادم تا این که آن‌ها را از زبان کسی که ابرازشان داشته بود، شنیدم» (برتلس، ۱۳۸۸: ۳۷). هدف از تفسیر عرفانی تنها شناخت زمینه و شأن نزول آن نیست بلکه پیامی است که آیه برای اکنون صوفی دارد. باب تأویل و بطن قرآن زمانی باز می‌شود که متن را حامل معنایی بدانیم که تنها در انتها به غایت خود می‌رسد. قائل شدن به بطن به این معناست که متن هنوز وضع حمل نکرده، پرنشده، پرشده و وضع حمل‌کردنش ذاتاً آن را به امری تاریخی و جریان در تاریخ تبدیل می‌کند. پرناشدگی؛ یعنی باز بودن و قابلیت داشتن، یعنی متن را به مثابه نیرویی دیدن که امکان آن ممکن است سال‌ها بعد آزاد شود و آن امکان تنها در تاریخ آزاد می‌شود.

نتیجه‌گیری

واژه سنت در ریشه خود حائز پویایی و تحویل است. تعلق به سنت نه جزم‌گرایی بلکه شرط امکان هرگونه واسازی و نوگرایی است. نحوه مواجهه اصیل با سنت نه مستلزم قول به پیوست است که شاخصه تاریخی‌گری، بنیادگرایی و سنت‌گرایی است، نه مستلزم قول به گسست که خصلت تجددگرایی و نوگرایی است. مواجهه اصیل با سنت در قول به پیوست در عین گسست و گسست در عین پیوست ممکن می‌شود.

چهارچوب برخی نظریه‌های غرب مانند هرمنوتیک فلسفی، تاریخ‌مندی، سنت‌مندی و پدیدارشناسی راهی برای گذر از هاله خوانش موهوم از سنت عرفانی فراهم می‌آورد و

رویگرد بدیع و نیروی بالقوه آن را آشکار می‌سازد. بر مبنای این چارچوب رویگرد صوفیان و عارفان به سنت حاکی از تعلق خلاقانه و بدیع آن‌هاست. آنان سنت را سرچشمه، بطن و غیابی می‌دانند که تنها در صورت عمل استنباط برای حال کنونی معنادار است. رویگرد عارفان به واسطه طرز تلقی خاص از زمان به مثابه وقت، وجود به مثابه وجود پیش‌دست (کشف و شهود) و بنیاد به مثابه بنیاد مگای / عدمی و مبتنی بر امر محدث تلاشی برای نقد و احضار سنت محسوب می‌شود.

پی‌نوشت‌ها

1. moment

۲. «در جایی که خدا حتی فرزند خود را از ما دریغ نکرد بلکه او را برای همه ما دست‌به‌دست کرد» (نامه پولس به مسیحیان روم؛ ۸: ۳۲) و نک. (یوحنا؛ ۳: ۱۶ و ۱۸: ۳۰، مرقس؛ ۹: ۳۱؛ ۱۴: ۱۰ و ۱: ۱۵ و متی ۲۷: ۲).

3..Geschichtlichkeit/ historicity

4..historicism

۵. نمونه این تاریخ‌گرایی در مطالعات عرفان اسلامی را می‌توان در آثار عبدالحسین زرین کوب، فریتز مایر، ویلیام چیتیک، نیکلسون، ماسینیون، آدام متز، مارگارت اسمیت و... دید.

6. fundamentalism

7. traditionalism

۸. برای مطالعه بیشتر در باب تمایزهای این دو گرایش (نک. پازوکی، ۱۳۹۵: ۹۶-۱۱۵).

9. Geschichte

10. Historie

11. ausgeliefert

12. geschickt

۱۳. مفهوم بنیاد (ground) در نزد هایدگر معنای خاصی دارد. این مفهوم برخلاف ایستایی، ثبات و پایداری که شاخصه بنیاد متافیزیکی است، بر نوسان پایدار دلالت دارد. هایدگر بعدها در *فادات* مفهوم بنیاد را در رابطه با هر لحظه هست شدن دازاین و رویداد از آن خود کننده می‌داند. هایدگر می‌نویسد «بنیاد، هر آن بنیاد می‌شود، بنیاد به‌مثابه بنیاد می‌جنبد» (Heidegger, 1999: 216). بنیاد در تعریف هایدگر هر آن چیزی است که به تناسب هر لحظه هست شدن دازاین، او را از آن خود می‌کند. از آن جا که تاریخ در تاریخی‌گری و سنت‌گرایی به‌مثابه ابژه‌ای از گذشته در نسبت با اکنون حاضر احاله، جنبش و نوسان نیست، به تعریف خاص هایدگر حاضر بنیاد نیز نیست.

14..Fusion of Horizons

15..unfolding

16..Wiederholung/ Repetition

17.recollection

18..Gegenwart

19. Augenblick, instant

20.praesenz

21..Entschlossenheit, resoluteness

22. Temporality of being/ Timeliness of Dasein

۲۳. زمان بازگشت مسیحا گرچه زمانی آپوکالیپتیک، آخرالزمانی و منجیانه به نظر می‌رسد، متضمن فهمی از پویایی زمان و پیوند آن با رخداد است. این زمان در ادیان

مختلف معمولاً رخدادی عینی و آخرالزمانی تعبیر می‌شود؛ اما در مکاتب گنوسی و در

نظریات انتقادی متفکرین مذکور وجه تخریب بازسازانه زمان عینی و پیوند آن با رخداد

ملحوظ است.

24. kairos

25. moment, momentary experience, occasion, spiritual state, time

26. instantaneous

27. ecstasis

28. stiften als Schenken

29. gründen

30. anfängen

31. fulfillment

32. present at hand

33. ready to hand

۳۴. در متون قدیم و خاصه در عبارت مولوی مراد از «نقد»، قضاوت و ارزیابی (assessment) نیست، بلکه امری مقدم بر کنش انتقادی criticism و مفاهیم همبسته آن است. این مفهوم در مقابل نقل، نسبه و ناموجود به معنی موجود، یافته و داشته است و دلالت بر «امر وجدانی» می‌کند. به عنوان مثال در ابیات «تو مگر خود مرد صوفی نیستی / هست را از نسبه خیزد نیستی»، یا «این نقد بگیر و دست از آن نسبه بدار» و «چو نقدت دست داد از نقل بس کن» منظور از «نقد» موجودی، یافته و داشته است. از طرفی با آن که نقد معنای یافته، داشته و پیش‌دست دارد؛ از حیث واکنشی و موضع‌گیری که مقابل نقل، نسبه و فقدان است به نوعی تعریض به اصحاب نقل و حدیث و بحث انتزاعی و نظری محسوب می‌شود. این فهم همانند وجود پیش‌دست ناظر بر احضار و معطوف به مراوده و سروکارداشتن است نه فهمی ذهنی و فرادست.

35. Abgrund /abyss

۳۶. سوزان باشلار در شرح و تفسیر کتاب منطق صوری، منطق استعلائی هوسرل می‌نویسد فهم معناپژوهی در گرو توجه به دو قطب یک رابطه روی‌آوردی (التفاتی) ۳۶، یعنی آگاهی و ابژه است. به این معنا که هر کوژیتو یک ابژه روی‌آوردی دارد. برای مثال حکم ۳۶، یک ابژه روی‌آوردی است که ضمن آن یک شیء منظور ما گردیده است؛ اما معنای ساده یا نظر، «خالی» ۳۶ است تا زمانی که از طریق مواجهه با اشیاء «پُر» ۳۶ شود یا صدق آن محقق شود. اصطلاح erfüllen هوسرل نه تنها به معنای fulfilling به معنای پرشدن یا پرکردن یک شکل یا صورت خالی بلکه به معنای تحقق بخشیدن یا محقق شدن یک وضعیت، ارضاء یک شرط، برآوردن یک اقتضا و نیاز و... هم هست (Bachelard, 1968: Xlvi - Xli).

37. Ursprung

38. Dekonstruktion

39. Tradition

40. Nichts

۴۱. " (روحانیان) از مسیح پرسیدند: «چرا پیروان آداب و رسوم / tradition قدیمی ما را زیر پا میگذارند... (مسیح گوید) چون شما دستورات خدا را کنار گذاشتید و سنت / tradition خود را نگاه داشتید» (مرقس؛ ۷: ۵)، «سنت‌ها (paradoseis) را ادامه دهید همان گونه که من آن‌ها را به دست شما داده‌ام (paredoka)» (نامه به قرنتیان؛ ۱۱: ۱). «آن که به دیگری عشق می‌ورزد (عمل خلاف قانون یهودی)، قانون را تحقق بخشیده است... محبت تحقق قانون است» (نامه پولس به رومیان، ۱۳: ۸ و ۱۰).

42. fulfilment

۴۳. «قال لی عهد عهدته الیک أن تعرفی لایطالب بفراق سنتی لکن یطالب بسنه دون سنه و بعزیمه دون عزیمه».

44. temporality

45. facticity

46. vortrag: delivery

47. Vortrag: performance

48. embryo

49. Appropriation

فهرست منابع

کتاب مقدس.

آرنت، هانا. (۱۳۸۸). میان گذشته و آینده: هشت تمرین در اندیشه سیاسی، ترجمه سعید مقدم. تهران: اختران.

ابن جوزی، ابوالفرج (۱۳۶۷)، تلبیس ابلیس، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

ابن عربی، محیی الدین (۱۳۲۹)، فتوحات المکیه، ج ۱، دار احیاء التراث العربی، بیروت، دار صادر.

- ابی نعیم، احمد بن عبدالله (۱۳۹۴)، حلیه الاولیاء و طبقات الاصفیاء، مطبعة السعادة.
- احمدی، بابک. (۱۳۸۶). ساختار و تأویل متن. تهران: مرکز.
- برتلس، یوگنی ادواردوویچ (۱۳۸۸)، تصوف و ادبیات تصوف، ترجمه سیروس ایزدی، تهران: امیرکبیر.
- بنیامین، والتر. (۱۳۷۵). تزهایی درباره فلسفه تاریخ، ترجمه مراد فرهادپور، ارغنون. شماره ۱۱ و ۱۲، صص ۳۱۷-۳۲۸.
- پازوکی، شهرام. (۱۳۹۵)، حکمت مسیحی (مقایسه‌ای تطبیقی با حکمت اسلامی)، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- پالمر، ریچارد ا. (۱۳۹۱)، علم هرمنوتیک، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: هرمس.
- تبریزی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۹۱)، مقالات شمس تبریزی، تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد، چاپ دوم، تهران: خوارزمی.
- دریدا، ژاک. (۱۳۹۲)، گفت‌وگو با ژاک دریدا در هر «نه» یک «آری» وجود دارد، نیکهیل پادگوانکار، ترجمه محمدحسین واقف، شفقنا، روزنامه بهار. انتشار آنلاین دوشنبه، ۲۶ فروردین ۱۳۹۲.
- ریکور، پل. (۱۳۷۹). «وجود و حقیقت»، ترجمه بابک احمدی، مهران مهاجر و محمد نبوی. در کتاب هرمنوتیک مدرن. تهران: مرکز.
- ریکور، پل (۱۳۶۸). «رسالت هرمنوتیک»، ترجمه مراد فرهادپور و یوسف اباذری، فرهنگ، شماره ۴ و ۵، صص ۲۶۳-۲۹۳.
- ژیژک، اسلاوی؛ (۱۳۸۴)، «سوژه حساس هگلی»، ترجمه مراد فرهادپور، در کتاب اسلاوی ژیزک: گزیده مقالات در نظریه، سیاست، دین، تهران: گام نو.
- سراج، ابونصر. (۱۳۸۲)، اللمع فی التصوف، ترجمه مهدی محبتی، تهران: اساطیر.
- سلمی، عبدالرحمن (۱۴۲۱)، حقایق التناسیر، تحقیق سید عمران، جلد اول، لبنان: دارالکتب العلمیه.

سمعانی، شهاب‌الدین ابوالقاسم احمد بن ابوالمظفر منصور. (۱۳۸۴). *روح الارواح فی شرح اسماء الملک الفتاح*، تصحیح و توضیح نجیب مایل هروی، چاپ دوم، تهران: علمی و فرهنگی.

عطار، فریدالدین محمد. (۱۳۸۶). *تذکره الاولیاء*، بررسی، تصحیح متن، توضیحات و فهارس دکتر محمد استعلامی، چاپ شانزدهم، تهران: زوار. غزالی، ابی حامد محمد بن محمد. (۱۳۸۰). *کیمیای سعادت*، به کوشش حسین خدیوچم، تهران: علمی و فرهنگی.

فرهادپور، مراد. (۱۳۷۹). «چگونگی ساخته شدن مفهوم «سنت» در عصر جدید»، *بیدار*، صص ۸۷-۹۶. شماره؟ دوره؟

کی‌یرکه‌گور، سورن آبو. (۱۳۸۶). «انفسی بودن حقیقت است»، *سیری در سپهر جان* (مقالات و مقولاتی در معنویت)، ترجمه مصطفی ملکیان، چاپ دوم، تهران: نگاه معاصر.

محاسبی، حارث بن اسد. (۱۴۲۰). *الرعايه لحقوق الله*، تحقیق عبدالرحمن عبدالحمید البرّ، مصر: دارالیقین.

مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۸۶). *مثنوی معنوی*، تصحیح توفیق سبحانی، چاپ ششم، تهران: روزنه.

مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۸۹). *فیه ما فیه*، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر.

نفری، محمد بن عبدالجبار. (۱۴۱۷). *المواقف*، به تصحیح و اهتمام آرثر یوحنا اربری، قاهره: مکتبه المتنبی.

نویا، پل (۱۳۷۳). *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی*. ترجمه اسماعیل سعادت. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

واینسهایمر، جوئل. (۱۳۸۱). *هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی*، ترجمه مسعود علیا، تهران: ققنوس.

واینسهایمر، جوئل. (۱۳۸۳). *متافیزیک چیست؟*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.

هایدگر، مارتین. (۱۳۸۹)، *هستی و زمان*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.
هایدگر، مارتین. (۱۳۹۴)، *سرآغاز کار هنری*، ترجمه پرویز ضیاء شهابی، تهران: هرمس.
هایدگر، مارتین. (۱۳۹۵). *مسائل اساسی پدیدارشناسی*، ترجمه پرویز ضیاء شهابی، تهران: مینوی خرد.

هجویری، علی بن عثمان. (۱۳۹۳)، *کشف المحجوب*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، تهران: سروش.

همدانی، عین القضاة (۱۳۸۶). *تمهیدات*، با مقدمه و تصحیح عقیف عسیران، چاپ هفتم، تهران: منوچهری.

Agamben, Giorgio. (2015). *Pilate & Jesus*, translated by Adam Kostko, California: Stanford.

Agamben, Giorgio. (2005). *The Time that Remains- A Commentary on the Letter to the Romans*, Stanford, California.:Stanford University Press..

Alexander, W. M. (1966), *Johann Georg Hamann: Philosophy and faith*.

Bachelard, Suzanne. (1968). *A Study of Husserl's Formal and Transcendental Logic*, Evanston: Northwestern University Press.

Gadamer, Hans.Georg. (1989). *Truth and Method*, Revised Translation by Joel weinsheimer and Donald.g. marshall, New york: Seabury Press.

Heidegger, Martin. (1999). *Contribution to Philosophy (From Enowning)*, Trans by Parvis Emad & Kenneth Maly, India: Indian University Press.

Heidegger, Martin. (1994). *Basic Questions of Philosophy*, Translated by Richard rojcewicz and Andre Schuwer, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Husserl, Edmund. (1960). *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, Trans by Dorion Cairns, Springer Netherlands.

- Liddell, H. G. and R. Scott. (1940). *Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press.
- Ricoeur, Paul. (1981). *Hermeneutics and the Human Sciences. Essays on Language, Action and Interpretation*., Edited, translated and introduced by John B. Thompson..United Kingdom: Cambridge University Press.
- White, Carol J. (2005)..*Time and Death: Heidegger's Analysis of Finitude*. Ed. Mark Ralkowski: Ashgate publishing Company.

