

عرفان و جهانی شدن

اشاره: از آنجا که یکی از مسائل مهم مطرح در مجامع علمی و فرهنگی، مسأله جهانی شدن^۱ و امور و مسائل مرتبط با آن است، با توجه به اینکه محور موضوعی این شماره فصلنامه متین نیز عرفان می باشد و با عنایت به صبغه جهانی و عالی که می توان برای عرفان در نظر گرفت، از این رو مناسب دیده شد تا موضوع مورد نظر در میزگرد این شماره به پیوند این دو امر یعنی جهانی شدن و عرفان و ربط و نسبت آنها با یکدیگر اختصاص داده شود.

در این نشست از آرا و نظریات اساتید محترم دانشگاه آقابان دکتر علی شیخ الاسلامی^۲، مصطفی ملکیان^۳، دکتر سید فتح الله مجتبیایی^۴، دکتر غلامرضا اعوانی^۵ و پروفسور برومر^۶ در خصوص موضوع مذکور، استفاده خواهیم کرد.

هفتین: به نظر شما عرفان و جهانی شدن چه تعریف یا تعاریفی دارند و ربط و نسبت بین آنها را چگونه ارزیابی می کنید؟ و آیا جهانی شدن سلباً یا ایجاباً تأثیری بر عرفان دارد؟

1. globalization

۲. رئیس دانشکده ادبیات دانشگاه تهران. ۳. استاد فلسفه و کلام در حوزه و دانشگاه.

۴. استاد ادیان و عرفان دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران.

۵. ریاست مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه. ۶. فوق دکترا در فلسفه دین.

شیخ الاسلامی، انصافاً بحث جالب، امروزی و آموزنده‌ای را برای گفتگو انتخاب کرده‌اید. امیدوارم در این فرصت کوتاه بتوانیم به نتیجه‌گیری مثبتی برسیم. عنایت دارید که برای مقوله‌ای که در فارسی آن را به جهانی شدن ترجمه کرده‌اند دو تعبیر دیگر نیز وجود دارد؛ یکی جهانی‌سازی و دیگری نظام جهانی^۱ که البته نظام جهانی بیشتر وجهه سیاسی دارد و درباره حاکمیت جهانی بحث می‌کند. ولی مقوله جهانی شدن در حقیقت گاهی به جهانی‌سازی هم ترجمه شده است. تفاوت این دو تعبیر این است که مقوله‌هایی که امکان جهانی شدن دارند آیا خود به خود و به طبیعتشان در جریان توسعه و تحول به مرحله‌ای که جهان این محورهای اصلی را پذیرفتار باشد، می‌رسند؟ در حقیقت بدون هیچ عمد و مدیریتی، اینگونه محورها مقبول واقع می‌شود؟ این جهانی شدن است و یک پروسه نه یک پروژه. مسأله جهانی‌سازی این است که محورهایی را در اقتصاد، فرهنگ و سیاست می‌شناسیم که می‌توان با مدیریت و برنامه‌ریزی خاص و با کارشناسی لازم اینها را در سطح جهان پیاده و به مقوله‌های پذیرفتار عموم جوامع بشری تبدیلش کرد. بنده می‌خواهم بر نکته دیگری تأکید کنم و آن این است که چه مقوله جهانی شدن و چه مقوله جهانی‌سازی و حتی مقوله نظام جهانی همگی تکیه بر یک سلسله پیش‌اندیشی‌ها و احتمالاتی در آینده بشریت دارند که صاحب‌نظران امر هم در اینکه اینگونه مسائل جهانی هستند یا نه بحث و جدال دارند و در اینکه آیا برآستی می‌شود اینها را جهانی گفت یا نه درنگ می‌کنند. اما مقوله‌ای که من می‌خواهم مطرح کنم و افقی را در این بحث بگشایم این است که ما در کنار «نظام جهانی» و یا «جهانی شدن» یا «جهانی‌سازی» یک مقوله قرآنی داریم با عنوان «جهانی بودن» که به عقیده بنده دقت‌برانگیز است. اسلام آیینی است که اولین پیامش جهانی بودن است و منطوق و حیانی خود را آخرین پیام می‌داند.

آیات شریفه‌ای که دلالت بر خاتمیت پیامبر اکرم می‌کند و از ایشان با عنوان «رحمة للعالمین» یا «إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ كَافَّةً لِّلنَّاسِ» یا «مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ» [احزاب: ۴۰] نام می‌برد و از همه اینها مهمتر وقتی با صراحت در سه آیه شریفه قرآن با فضاهای مختلف می‌خوانیم که «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ» و یا حتی به برخی از خطابات عام قرآن مثل «يَا أَيُّهَا النَّاسُ» برخورد می‌کنیم و نیز وقتی صحبت از خاتمیت

طولی و عرضی پیامبر می‌نماییم و می‌گوییم که این خاتمیت تنها تاریخی نیست بلکه حاکی از جامعیت مراتب پیامبر در همه کمالات است یا وقتی در آیات شریفه قرآن به مباحثی که فراتر از هرگونه تلقی اقلیمی است و با دعوت عام و جهانی دارد، برخورد می‌کنیم؛ نهایتاً از مجموعه اینها به این نتیجه می‌رسیم که اگر امروز مقوله‌هایی به نام جهانی شدن مورد بحث قرار می‌گیرد، می‌توانیم مقوله بنیانی‌تری را به نام جهانی بودن از درون آیین مقدس اسلام بیرون بیاوریم. اما مقوله جهانی شدن و کاربرد آن در فرهنگهای امروزی و غربی اگرچه عمرش به صد سال نمی‌رسد ولی در ریشه‌یابی آن مخصوصاً از دیدگاه اقتصادی بر این باورند که این موضوع از قرن شانزدهم ظهور پیدا کرده و تکیه گاهش همان مباحث اقتصادی بوده است؛ یعنی این مقوله بیش از آنچه که فرهنگی و سیاسی باشد، اقتصادی است. معنایش هم دسترسی به یک سلسله محورها و مباحثی است که امکان جهانی شدن و فراتر از هرگونه تعین و تقید فرهنگی، سیاسی، جغرافیایی و تاریخی دارد. توضیحاً عرض می‌کنم مثلاً مقوله صنعت می‌تواند از محورهای جهانی شدن باشد. مقوله صلح، محیط زیست، شخصیت زن، حقوق بشر و... مباحثی هستند که می‌توانند جهانی شوند و مراد از جهانی شدن تا آنجایی که بنده اطلاع دارم یافتن یا مدیریت کردن مسائل، مباحث و محورهایی است که با پذیرفتگی عام و قبول همگانی و بین‌المللی و بدون رعایت هیچ یک از تعینها و تقیدهای اقلیمی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی می‌تواند مطرح باشد. در تعریف عرفان و جهانی شدن هم ملاحظاتی است یعنی اگر بخواهید عرفان را به معنای تاریخی و چیزی که در کنار تصوف مطرح است، عنوان کنید و بپرسید که برای جهانی شدن چه صورتی دارد؟ این یک پاسخ دارد. اما اگر از عرفان که من به آن خواهم پرداخت معنای متعالی‌تری را که دیگر چنین عرفانی قسیم ساحت‌های دیگر معارف نیست - عرفان از این دیدگاه دیگر چیزی در برابر فلسفه یا علم و یا هنر نیست یعنی نام یک شاخه از شاخه‌های معارف دینی عرفان نیست - لحاظ کنید، پاسخی دیگر باید داد. به یاد دارم در دانشگاه امام صادق (ع) در جلسه‌ای عرفان را تعریف می‌کردم. عده کثیری از آقایان روحانیون از حوزه تشریف آورده بودند. بعد از یک ساعت و نیم صحبت یک روحانی محترم که معلوم بود از فضلاست گفت این حرفهایی که شما می‌زنید ربطی به تاریخ عرفان و تصوف ندارد و درست هم می‌گفت. آن عرفان و تصوف تاریخی‌ای که از سال دوم و سوم هجری در تاریخ معارف اسلامی جایگاه پیدا می‌کند

و از قرن نهم به بعد دنیای نظر و عملش چنان از هم جدا می‌شود که دیگر عرفان‌شناسان غیر از عارفانند. مسأله‌ای که هست اینکه آیا چنین عرفانی قابل جهانی شدن هست یا نه؟ اما گاهی می‌خواهیم به سراغ عرفان ولایی برویم و آنچه را که ما از تلقی حضرات معصومین از معنویت اسلام داریم، عرفان حقیقی بدانیم که آن البته نه تنها قابلیت جهانی شدن دارد که جهانی شدن اسلام به عقیده من راه صحیح و اصلی‌اش گرایش به آن سمت است.

ما در مقوله عرفان با سه نگرش مواجه هستیم: نگرش عرفان حقیقی، نگرش عرفان در معنای عام، نگرش عرفان از دیدگاه اسلام. مورد توجه من در جواب به پاسخ جهانی شدن، عرفان جاری شده در تاریخ دیانت و تاریخ خود نیست. تعریف عرفان را هم دریافتی متکی به کشف و شهود دانسته‌اند که در این تعریف ابدأ قصد ورود به حوزه دیانت نیست.

یعنی همان‌طوری که علم، فلسفه و هنر را تعریف می‌کنیم و برای هر کدام آنها ابزاری قائلیم، عرفان هم یک تعریف عمومی دارد. مثلاً می‌گوییم علم تلقی تجربی انسان از عالم و متکی به حس و تجربه آدمی است و فلسفه در گرو دریافتی است که متکی به استدلال، قیاس، استقراء، تمثیل و برهان می‌باشد و هنر نگاه عاطفی به عالم است. یک هنرمند ابزار کارش عاطفه اوست احساس لطیف خود را با پدیده‌ای در عالم می‌آمیزد و به ما عرضه می‌کند. مثلاً وقتی می‌سراید: «از شمار خرد هزاران بیش» معنایش این نیست که شهید معادل هزار نفر است بلکه این یک نگاه عاطفی شاعر است به مرگ یک بزرگمرد.

در شعر شاعر عشرت، لاله رمز چهره است ولی در شعر شاعر شهادت، لاله سمبل خون شهید است. هیچ‌کدام هم عین واقع نیست و نگرش خاصی است که به جهان و پدیده جهان افکنده‌ایم. حالا در این تقسیم‌بندیها، عرفان هم می‌شود یک ساحت از معرفت، یک ساحت از درک و دریافت و تلقی از عالم که متکی به کشف و شهود است و ابزارش هم قلب است.

اما دیدگاه سوم که من روی آن تکیه دارم عرفان اسلامی است و این مقوله‌ای فراتر از چیزی است که در کنار فلسفه، در کنار علم، در کنار هنر به معنای درک شهودی و کشفی مطرح می‌شود و تعریف مجمل و کوتاه آن علم نام و نشان الهی است: «العلم بالله من حیث اسماء و صفاته و العمل بمقتضاه» چنین تعریفی ما را به دنیای دیگری می‌برد و آفاق جدیدی را بر ما می‌گشاید که دیگر تسلیم فلسفه و علم و... نیست و حتی با وجهه عام یا تاریخی عرفان و تصوف هم قابل

مقایسه نیست.

وقتی با این تعریف وارد حوزه عرفان می‌شوید اولین عارف علی بن ابیطالب است. چرا؟ چون علی نام و نشان خداست. خاصیت انسان در نمایندگی خدا و نام و نشان گرفتن از اوست و عرفان یعنی تحقق بخشیدن به چنین هدفی که بر خلقت آدم مترتب است و هر مقدار انسانها در رسیدن به این نام و نشان الهی که آخرین مرحله سیر تکاملی انسان است، پیشرفته‌تر باشند عارفترند. بنده می‌خواهم بگویم عرفان در این حوزه به مراتب تحقیقی‌تر است.

من واقع‌بینی تاریخی عرفان و تصوف را فراموش نکردم بلکه گفتم ساحت اینها برای جهانی شدن از هم جداست. البته می‌توان عرفان تاریخی را هم با جهانی شدن ملاک قرار داد. اما من، با کمال صراحت می‌پذیرم که در ساحتی جداگانه بحث می‌کنم. تا به جهانی شدن یا جهانی بودن عرفان برسم و در همین جا هم اگر جهانی شدن را یک مقوله غربی بگیریم، یک معنا پیدا می‌کند. ولی اگر می‌خواهید آن را با موازین دینی منطبقش کنید تلقی دیگری پیدا می‌کند. یعنی اگر گفتید دین یک پدیده فرهنگی است، جهانی شدن چنین دینی یک نوع بحث می‌طلبد؛ اما اگر اعتقادتان این باشد که دین پدیده فرهنگی نیست حتی پدیده هم نیست، دین حقیقت فرهنگ‌ساز است، آنگاه مقوله جهانی شدنش هم فرق می‌کند.

در پاسخ به این پرسش که شما عرفان را چگونه تعریف می‌کنید حرف کوتاه من این است که عرفان یک ملاحظه تحقیقی دارد که عبارت از یک جریان فکری، فرهنگی و اجتماعی در اسلام، که خاص اسلام هم نیست. جدا از حوزه اسلام هم در همه ادیان و مکاتب حضور داشته است و با یک سلسله خصوصیات و ضوابط و مختصات همراه بوده است که مثلاً در این مکتب غلبه عمل بر نظر بوده یا تکیه بر محبت و زهد و ریاضت داشته است. اما ساحت دوم این است که آیا عرفان یک تعریف نظری دارد یا نه؟ جواب این است که آری و تعریف روشن آن معرفت و دریافتی متکی به کشف شهود است و ابزارش را هم قلب نامیده‌اند. قلب را هم وجهه آیینگی وجود انسان معنا می‌کنند. در حقیقت بحث علم حضوری و علم حصولی از اینجا شروع می‌شود. اما در نگرش سوم، عرفان دریافتی است فراتر از همه اینها و حتی شاخه‌های گوناگون علم، فلسفه و... را دربرمی‌گیرد و آن وجهه معنوی و بُعد الهی آن است که همه امور، علوم، معارف، نظریات و عملها را دربرمی‌گیرد و چنین عرفانی جهانشمول است و اگر درست تعریف

شود، قابل جهانی شدن نیز می‌باشد.

بنده معتقدم که عرفان در وجه تاریخی با گزینشهایی که در مباحث آن باید کرد مجال آن را دارد که در جهان مطرح شود.

تجربه‌های عرفانی ساحتهای گوناگونی دارد و قابل تشکیک است. خود اهل معرفت بسیاری از این ساحتها را جدا از تعلقات دینی هم قابل دستیابی می‌دانند و به اشتراک آن باور دارند. حتی توضیح می‌دهند که لازمه دستیابی به اینها به اعتقادی خاص نیاز ندارد. بلکه این خاصیت طبیعی نوعی رفتار ریاضت مأبانه‌ای است که در هر مسلکی، هر انسانی اگر آن ریاضتها را تحمل کند به آن دست می‌یابد. بحث اینکه تواناییهای یک انسان در جنبه‌های معنوی در بعضی از ریاضتهای جسمانی و تحملهای روانی به کجا می‌رسد از قبیل توانمندیهایی است که ما در تمرینهای جسمانی برای ورزشکاران قائلیم. ورزشکارانی را می‌شناسیم که وزنه‌هایی برمی‌دارند که حتی تصورش هم برای ما مشکل است. در احوال عرفا هم مطالبی از این قبیل در مسائل معنوی داریم که ممکن است میان همه عرفانها مشترک باشد. اما آیا عرفان ناب، این است؟ نکته قابل ذکر اینکه یکی از راههای صحت بسیاری از تجربه‌های عرفانی را همین اشتراک می‌دانند؛ یعنی خود اهل معرفت می‌گویند نشان صحت یک کشف این است که در سابقه و لاحقه این کشف باشد؛ یعنی اگر گذشتگانی که در این مرحله سیر و سلوک بوده‌اند همین تجربه را داشته‌اند آیندگان هم که پس از این می‌آیند اگر بخواهند بفهمند مسیرشان درست است یا نه باید به این تجربه برسند. می‌خواهم بگویم تأیید مشترکات در حدی است که تکیه‌گاه صحت مباحث عرفانی می‌شود.

یعنی عالیترین نحوه تحقق عرفان در عالی‌ترین نحوه عرضة عرفان است. پس باید پرسیم عالیترین نحوه عرضة عرفان در کجاست؟ ورود به ساحت عرفان در رسیدن به نقطه اوجش چگونه است؟ پس متن سؤال شما اینگونه باید باشد که آیا این متعالیترین پیام عرفانی محدودیت دارد؟ مرزشناس است؟ به طبقه، جامعه و به شرایط خاصی تعلق دارد یا نه؟ جواب این است که وقتی می‌گوییم متعالی‌ترین یعنی فراگیر، ما در نقطه اوج همه چیز را با خود داریم بدون آنکه به حدود و ثغور مراتب پایین لطمه وارد کنیم و چنین تعالی و طلاق‌ی، رهایی از حدود است نه محدودیت.

مجتبایی: ببینید یک چیزهایی هست که به آسانی تعریف پذیر نیست. به کتابهایی که خواسته‌اند عرفان یا تصوف را تعریف کنند نگاه کنید، مثل *التعرف کلاباذی* یا *اللمع سراج* یا *رساله قشیری*، می‌بینید که یک تعریف جامع و مانع به دست نمی‌آید. عرفان و تجربه عرفانی حد و رسم منطقی نمی‌پذیرد و بیرون از محدوده ادراکات حسی ماست. به قول خود آنها طوری است و رای اطوار عقل و براهین عقلانی. با حیات عاطفی انسان سروکار دارد. معرفتی است شهودی که در پی تمرینها و تجربه‌های روحانی حاصل می‌شود و از همین جهت قابل تجدید و تعریف منطقی و عقلانی نیست و باید توجه بفرمایید که تدریس عرفان و تحقیق در این زمینه غیر از عارف بودن و داشتن تجربه‌های عرفانی است. کار محقق در اینگونه زمینه‌ها مانند کار منتقد آثار هنری است که درباره هنر و آثار هنری تحقیق و نقادی می‌کند، بی‌آنکه خودش هنرمند باشد و استعداد و توانایی خلق آثار هنری داشته باشد. اما میان ایمان دینی و عرفان هم نوعی رابطه هست. همه مکاتب و مسالک عرفانی بزرگ مانند شاخه‌ای بزرگ از کاردینهای بزرگ روییده و رشد کرده‌اند. عرفان هندویی، عرفان بودایی، عرفان یهودی، عرفان اسلامی، عرفان مسیحی و... ولی باید توجه بفرمایید که خود دین و دینداری انسان هم یک شکل و در همه جا یکسان نیست. فرهنگ هلنیستی در حقیقت خودش یک نوع فرهنگ دینی شد. افلاطون، نوافلاطونی و افلاطونی وسطی، هر چند اسم دین نداشتند، خود نوعی دین بودند، مگر دین به چه معناست؟ اعتقاد به یک مبدأ و خالق که جهان را می‌آفریند، و یا اصل و سرچشمه عالم هستی است.

این است که نوافلاطونی هم به هر حال یک نوع دین است. یعنی اعتقاد نوافلاطونی به واحد اول در حقیقت همان چیزی است که ابن عربی به آن مقام احدیت و غیب الغیوب می‌گوید. بعد عقل (نوس)^۱ و نفس (پسوخته)^۲ و طبع (فوسیس)^۳، یعنی عقل کل و نفس کل و عالم طبع. عقل کل الان عقل الهی است. این هم خود یک جهان‌شناسی دینی است و از این لحاظ حکمت نوافلاطونی را می‌توان یک نوع دین تلقی کرد، منتهی شریعتی به وجود نیاورد، کما اینکه مسیحیت هم شریعتی به وجود نیاورد.

با عنایت به تعالیم دین اسلام و آیات قرآن همچون آیاتی که می‌گوید ما شما را از نفس واحد آفریدیم «خلقکم من نفس واحد» یا آنها که می‌گوید ما شما را به تیره‌ها و طوایفی تقسیم کردیم تا یکدیگر را بشناسید «وجعلناکم شعوباً و قبائل لتعارفوا» می‌توانیم بگوییم جهانی شدن نه به معنای یکسان شدن است و نه به معنای تسلط یک فرهنگ بر فرهنگهای دیگر، بلکه جهانی شدن همان چیزی است که در متن دین ما آمده است یعنی برداشتن موانع و مرزهایی که انسانها را از هم جدا می‌کند و مانع «لتعارفوا» می‌شود، جهانی شدن همین «لتعارفوا» است که در قرآن آمده یعنی رفع موانع شناخت انسانیت انسانها. آن وقت با هم مشترک می‌شوید و باعث می‌شود مقدار زیادی از مظلومی که در جامعه وجود دارد، از بین برود و به حداقل برسد. مظلوم سیاسی به علت این چندگانه بودن، به وجود می‌آید. چندگانه بودن اگر از میان برداشته شود، طبعاً از جهلهای اجتماعی و سیاسی هم کاسته می‌شود؛ یعنی آن وقت دیگر رابطه انسانها با همدیگر رابطه انسان درجه دو و انسان درجه یک نخواهد بود. الان مشکل دنیا این است که انسان تقسیم شده است به انسان درجه یک و انسان درجه دو. نمی‌گوییم که جهانی شدن در همان مرحله اول، این دوگانگی در انسانیت را که این نظام سرمایه‌داری ایجاد کرده، یکباره از میان خواهد برد. به تدریج فرهنگ جهانی شدن شیوع پیدا می‌کند، یعنی همه مردم بتدریج به حقوق شهروندی و سایر حقوق و تکالیف خودشان آگاه می‌شوند. به حقوق اشتراک در همین دنیا آگاه می‌شوند. جهانی شدن در جهان صنعتی یعنی صنعتی شدن همه؛ یعنی شیوع فرهنگ تکنولوژیک به همه جای دنیا. این معنایش این نیست که زبان ما را از بین ببرد. ممکن است که یک زبان عام پیدا شود و این به این معنا نیست که زبان فارسی ما از بین برود. سالها در هندوستان انگلیسها حکومت داشتند و اکنون زبان انگلیسی، زبان رایج آنجاست. همه به زبان انگلیسی در کارهای علمی با هم صحبت می‌کنند. ولی پدر و فرزندی، دوستان در کنار هم به زبان خودشان حرف می‌زنند. گجراتی به زبان گجراتی، پنجابی به زبان پنجابی حرف می‌زند. اگر زبان انگلیسی در هند نبود، هندی بنگالی و هندی پنجابی واقعاً الان نمی‌توانستند با هم ارتباط داشته باشند. بنگالی در خانه‌اش به زبان بنگالی صحبت می‌کند اما به مجرد اینکه می‌خواهد با یک پنجابی صحبت کند چون پنجابی نمی‌داند، به انگلیسی صحبت می‌کند. رواج یک زبان جهانی باعث از بین رفتن زبانهای محلی نمی‌شود. اینها یک مقدار توهمات است که ما داریم.

ملکیان: ما، فارسی زبانان، معمولاً واژه «جهانی شدن» را در ترجمه واژه انگلیسی "globalization" و واژه فرانسوی "mondialisation" به کار می‌بریم. "globalization"، در زبان انگلیسی، هم معنای لازم دارد و هم معنای متعدی؛ یعنی اسم مصدری است هم به معنای جهانی شدن و هم به معنای جهانی کردن؛ و نخستین خاستگاه سرگشتگی در کاربرد این واژه هم همین لازم و متعدی بودن توأمان آن است. اما، از این نیز که بگذریم، مراد استعمال کنندگان این لفظ جهانی شدن / کردن چه پدیده یا پدیده‌هایی است؟ و اینجاست که سرگشتگی ده چندان می‌شود و دادوستد فکری متعسر و دشوار، بلکه متعذر و محال می‌گردد. واقعاً ما از «جهانی شدن» چه چیزی فهم و اراده می‌کنیم؟ تا جواب واضحی به این سوال ندهیم، چگونه می‌توانیم دربارهٔ ربط و نسبت چیزی به نام «جهانی شدن» با عرفان (یا هر امر دیگری) سخن بگوییم؟

الف. ممکن است مراد از جهانی شدن وصفی باشد که امروزه جهان بشری را می‌توان به آن متصف کرد، و آن این است که، به تعبیر مارشال مک لوهان^۱، بشر امروزه به علت پیشرفت ارتباطات، در دهکده‌ای جهانی به سر می‌برد؛ یعنی همان‌طور که در یک دهکده هر چیزی که در جایی رخ دهد خبرش در سرتاسر دهکده منتشر می‌شود و هر واقعه‌ای که در یک بخش پیش آید اثرش در سایر بخشها نیز ظاهر می‌شود، جهان بشری هم امروزه دستخوش چنین نزدیکی، همجواری، و محدودیت مکانی و زمانی است و اجزای مختلفش با یکدیگر کنش و واکنش فزاینده و در یکدیگر تأثیر و تأثر شدید دارند، و حال آنکه در گذشته چنین نبود و نژادها، اقوام، ملل، کشورها و شهرها و محلات گوناگون، در قیاس با وضع امروز، از یکدیگر بسی خبر و در یکدیگر بی‌تأثیر بودند.

ب. و ممکن است مراد از جهانی شدن این باشد که، برخلاف گذشته که هر نژاد، قوم، ملت، کشور، شهر یا محله‌ای شیوه زندگی‌ای خاص خود داشت که می‌شد مظاهر آن را در نهادهای خانواده، اقتصاد، آموزش و پرورش، سیاست، دین و مذهب او دید، امروزه یک شیوه زندگی در حال حذف و نفی سایر شیوه‌ها و در نتیجه در کار جهانی شدن است. این شیوه زندگی، چه یکی از همان شیوه‌های بسیار عده‌ای باشد که قبلاً همزیستی داشتند و چه شیوه نوظهور و بدیعی باشد که حاصل تأثیر و تأثر متقابل جمیع شیوه‌های گذشته و، به این اعتبار، فرزند همه آنهاست،

به هر حال، طارِد همهٔ شیوه‌های دیگر است و با هیچ یک از آنها جمع نمی‌شود. به این معنا، «جهانی شدن» وصف جهانی بشری نیست، بلکه وصف یک شیوهٔ زندگی^۱ خاص است که همهٔ پدیده‌های انسانی را، اعم از پدیده‌های فردی و پدیده‌های جمعی، دربرمی‌گیرد و خود را در همه جا و همه چیز، از سلیقهٔ غذایی و مد لباس گرفته تا نظام اقتصادی و رژیم سیاسی، نشان می‌دهد. دربارهٔ این شیوهٔ زندگی جهانگستر سؤالات فراوانی قابل طرح است: آیا واقعاً چنین شیوهٔ زندگی‌ای وجود دارد یا در حال به وجود آمدن هست یا نه؟ اگر بلی، آیا این شیوهٔ زندگی بر اثر تصمیم و فعالیت عالمانه و عامدانهٔ کسان یا گروه‌هایی در کار جهانگستری است یا بدون اینکه کسی یا گروهی خودآگاهانه و خودخواسته در این جهت بکوشد به صورت طبیعی و جبری در حال جهانی شدن است؟ آیا می‌توان در برابر این روند جهانی شدن ایستاد؟ آیا مقاومت در برابر این روند، اگر ممکن باشد، مطلوب هم هست یا نه؟ این روند، روی هم رفته، به سود بشریت است یا به زیان آن؟ ...

و ممکن است «جهانی شدن» به معنا یا معانی دیگری هم فهم و اراده شده باشد. خود من معنای مُخَصَّل دیگری از این لفظ در ذهن ندارم و، از این رو، دامن سخن را به همین دو معنایی که گفته شد، محدود می‌کنم.

از سوی دیگر، واژهٔ «عرفان» نیز خالی از ابهام و ایهام نیست. مشهورترین (ولی، نه همهٔ) معنایی‌ای که از این لفظ اراده و فهم می‌شود عبارتند از:

۱) عقیده به اینکه حقیقت نهایی در باب عالم واقع را نه با تجارب متعارف می‌توان دریافت، نه با عقل، بلکه به آن فقط به مدد تجربهٔ عرفانی یا شهود عرفانی غیرعقلی می‌توان راه یافت. به عبارت دیگر، عقیده به اینکه حاقّ واقع بیان‌ناپذیر است و به هیچ شیوهٔ متعارفی، اعم از تجربی و عقلی، قابل تجربه نیست و به عبارت سوم، این آموزه یا عقیده که معرفت مستقیم به خدا یا حقیقت روحانی یا واقعیت نهایی یا واقعیت مطلق یا وجود محض (= بَحْت) یا صرف الوجود یا صورت (= مثال) کامل از طریق شهود، بصیرت یا اشراق بیواسطه و به نحوی متفاوت با استدلال یا ادراک حسی متعارف قابل حصول است.

۲) آموزهٔ الاهیاتی - مابعدالطبیعی ارتباط و وصال امکانی یا بالقوهٔ نفس انسانی با خدا.

۳) تجربه غیر عقلی و غیر متعارف از واقعیت همه گیر (با واقعیتی متعالی)، که از طریق آن «خود» شخص صاحب تجربه در آن واقعیت، که معمولاً مبدأ یا منشأ وجود همه موجودات تلقی می‌شود، ادغام می‌گردد. به تعبیری دیگر، تجربه وصال عرفانی یا اتصال مستقیم به واقعیت نهایی، و به تعبیر سوم، تجربه بیواسطه یا دست اول انسان از ارتباط مستقیم با خدا.

۴) تجربه عینیت یا اتحاد تام با همه موجودات یا با واقعیتی عالتر، که در آن میان فرد صاحب تجربه و امر مورد تجربه تمایزی نیست. «من» یکسره در «همه» یا «امر یگانه» مستغرق می‌شود و جدایی فاعل شناسایی از متعلق شناسایی از میان برمی‌خیزد. (استغراق تام)

۵) تجربه وحدت با همه موجودات یا با واقعیتی عالتر، که در آن، در لحظه تجربه، آگاهی به تمایز میان «خود» (فردی که صاحب تجربه است و امر مورد تجربه وجود دارد. فرد، به مثابه یک مدرک متمایز، در برابر «همه» قرار می‌گیرد. «من» در محضر «همه» است. (استغراق غیر تام).

به گمان بنده، بهتر است که برای اشاره به معانی (۳)، (۴) و (۵) از اصطلاح «تجربه عرفانی» استفاده شود و اصطلاح «عرفان» فقط برای دلالت بر معانی (۱) و (۲) به کار گرفته شود. به هر تقدیر، معانی (۱) و (۲) تفاوت ماهوی با معانی (۳)، (۴) و (۵) دارند. عرفان در معانی (۱) و (۲) اولاً و بالذات مسأله‌ای مابعدالطبیعی و فلسفی است و حال آنکه در معانی (۳) تا (۵) اولاً و بالذات مسأله‌ای روان‌شناختی است. عرفان در معانی (۳) تا (۵)، یعنی عرفان روان‌شناختی، تاریخی به قدمت تاریخ بشر دارد، منحصر به نژاد خاصی نیست، بی‌شک یکی از خاستگاههای اصلی دین شخصی است، و ظهور یا افولش دایره مدار صدق یا کذب عرفان در معانی (۱) و (۲) نیست. اما عرفان در معانی (۱) و (۲)، یعنی عرفان مابعدالطبیعی و فلسفی یا عرفان نظری، تاریخی بسیار کوتاهتر از تاریخ بشر دارد، در نژادها، اقوام، فرهنگها، ادیان و مذاهب مختلف اشکال و صور متفاوتی یافته است و، از این رو، به مسلکها و مشربهای گونه‌گونی قابل تقسیم است. این مسلکها و مشربها بیشتر در سه ناحیه با یکدیگر اختلاف و تفاوت دارند: در ناحیه تصویری که از خدا یا واقعیت نهایی دارند، در ناحیه تلقی که از «خود» یا «من» یا «نفس» دارند و در ناحیه طریقه‌ای که برای نیل به وصال یا اتحاد با خدا یا امر مطلق پیشنهاد می‌کنند.

حال که مراد خودم را از دو واژه «جهانی شدن» و «عرفان»، با ایجاز هرچه تمامتر - که بیم آن دارم که ایجاز مخلی باشد -، روشن کردم، شاید بتوانم به پرسش شما که «آیا جهانی شدن سلباً

یا ایجاباً تأثیری بر عرفان دارد یا نه؟» پاسخی بدهم.

اگر مراد از «جهانی شدن» معنای اول آن باشد، می‌توان گفت که این روند بر عرفان، به معنای (۳) تا (۵)، تأثیر آشکار و قابل وصف و تبیینی ندارد، اما بر عرفان، به معنای (۱) و (۲) تأثیر می‌تواند داشت، چرا که نزدیکی و همجواری فرهنگی حاصل از جهانی شدن می‌تواند دیدگاه‌های فلسفی و مابعدالطبیعی نظریه‌پردازان عرفان را تغییر دهد و، احیاناً، به هم نزدیک کند.

و اگر مراد از «جهانی شدن» معنای دوم آن باشد، می‌توان مدعی شد که روند جهانی شدن ممکن است بر عرفان، چه به معنای مابعدالطبیعی و فلسفی آن (معنای (۱) و (۲)) و چه به معنای روان‌شناختی آن (معنای (۳) تا (۵))، تأثیر گذارد، چرا که شیوه زندگی واحدی که احیاناً جهانگستر خواهد شد می‌تواند هم بر قلت و کثرت و وقوع تجارب عرفانی اثر نهد و هم بر دیدگاه‌های نظریه‌پردازان عرفان در باب خدا، نفس، طریق تئیل نفس به وصال یا اتحاد با خدا.

اعوانی: پرسش‌های دشواری را مطرح نمودید و بنده به اندازهٔ وسع خود سعی می‌کنم به این سؤالها پاسخ بدهم. اصطلاح جهانی شدن همان‌طور که جنابعالی مستحضرید ترجمهٔ لفظ انگلیسی "globalization" از لفظ "globe" به معنای جهان آمده است، لفظ به این معنی که الان استفاده می‌شود سابقهٔ تاریخی ندارد، بلکه در سالهای اخیر به ازای یک معنای خاص در یک فرهنگ خاص وضع شده است. این به اعتبار لفظ «جهانی شدن» است که سابقهٔ تاریخی ندارد و باید ببینیم که اینها از این لفظ چه اراده کرده‌اند و چه اراده می‌کنند؟

جهانی شدن به معنای امروزی آن پدیده‌ای است بشری؛ به طور کلی به معنای دیگر در ادیان مختلف وجود داشته است اما به نظر من در یک جهت عکس، در جهتی که با معنای امروزی آن تفاوت‌های بسیار دارد که باید به اینها هم توجه کرد. معنای این لفظ امروزه این است که یک فرهنگی، آن هم فرهنگ غرب آن هم به شکل آمریکایی آن، حالت جهانی پیدا کند. تمام ملل، اقوام و فرهنگها چه غربی و چه شرقی باید آن را بپذیرند تا یک فرهنگ واحد و جهانشمولی بر عالم حکومت کند. بعضی از حکما به نحوی نظریاتی شبیه این را در گذشته مطرح می‌کردند. مثلاً یکی از نظریات رواقیان نظریه‌ای سیاسی است که در فلسفه از آن به «cosmopolitanism»

یا جهان وطنی تعبیر می‌کنند. البته رواقیان به «cosmopolitanism» یعنی شهروند جهانی بودن، قائل بودند و می‌گفتند انسان باید از لحاظ فکری به عنوان یک حکیم طوری زندگی کند که گویی شهروند جهانی است. آیا مراد از جهانی شدن این است؟ نه نیست. این نظریه مسلماً به صورتهای دیگری به شکل الهی آن سابقه تاریخی داشته است. روشن بینی در ادیان بوده است. اما این اصطلاح یکی از پدیده‌های نوین برخاسته از فرهنگ غربی است و از طرف متفکران غربی ارائه شده و شکل افراطی سیاسی به خود گرفته است و مراد این است که آن فرهنگی که در غرب هست، فرهنگ مدرن یا پست مدرن امروز با تمام خصوصیات سکولار که در غرب حاکم است و برخاسته از عصر تکنولوژی و علم باید بر جهان حکومت کند. اگر در ارتباط با تفکر دینی لحاظ بکنیم پدیده جهانی شدن غیر دینی است. به عبارت دیگر، این فرهنگی که غرب منادی آن است اگر به صورت یک فرهنگ جهانی در بیاید تا همه آن را بپذیرند سکولار و غیردینی است. جهانی شدن از نظر آنها بیشتر در جنبه‌های مادی آن مطرح است و اصلاً با معنویت ارتباطی ندارد. فرهنگهای غربی توانسته‌اند به نحوی تسلط پیدا کنند بر فرهنگهای دیگر و در این کار یک توفیق نسبی داشته‌اند و به اصطلاح فرهنگ غرب، فرهنگ غالب جهان امروز است می‌خواهند سلطه مادی آن را مطلق بکنند؛ یعنی در واقع به این قسمت تمام شود که تمام فرهنگها، خاصه فرهنگهای سنتی با ارزشها و دیدگاههای الهی خود بیایند این دید مادی را بپذیرند که این اصلاً پذیرفته نیست. این دید همان طوری که گفتم دیدی است غیر دینی و الهی و همه خصوصیات تفکر جدید غرب را دارد با تمام آن عناصری که فرهنگ جدید غرب را تشکیل می‌دهد مثل تکنولوژی، صنعت، علم، ... این مسلماً به قیمت از بین رفتن تمام فرهنگهای سنتی و الهی و ادیان است چون دین، غیرسکولار است.

یکی از آن چیزهایی که واقعاً از آن زیان می‌بینند ادیان است. برای آنکه در واقع دید دینی به هیچ وجه قابل جمع با دید سکولار نیست. حالا در این رابطه من دو اصطلاح دیگر هم می‌آورم. یکی مدرنیسم است که پدیده‌ای است مربوط به دوران جدید در غرب که به طور طبیعی اتفاق افتاده است. یک نوع تلقی طبیعی بوده که در طول اعصار و قرون متمادی به هرجهت به تدریج با متفکرانی که هرکدام یک دامنه کار را گرفته‌اند به تدریج در طی چند قرن رشد پیدا کرده است. نمی‌توانیم بگوییم مدرنیسم مدرن کردن است، این مدرن شدن است که در غرب به تدریج اتفاق

افتاده است. اما در شرق مدرنیسم نبوده بلکه مدرنیزیشن بوده است. مثلاً در روسیه مارکسیسم پدید آمده یا کسانی قبل از انقلاب در ایران یا در هر جایی اینها متولیان داشته که با زور و استبداد می‌خواستند در یک فاصله کوتاهی مثلاً ظرف ۱۰ یا ۲۰ سال آنچه را که در غرب در عرض ۵ قرن اتفاق افتاده ظرف ۵ سال به وجود بیاورند که عواقب و تبعات شومی به دنبال داشته است. بنابراین در شرق مدرنیزیشن بوده، همچنین غربی شدن را می‌گوییم. ما درباره غرب نمی‌توانیم بگوییم به غرب گرایش پیدا کرده است. غرب اصالتاً غربی است، غربی شدن هم نیست. در شرق پدیده‌ای اتفاق افتاده به نام غربی کردن westernization. عده‌ای می‌خواستند با شتاب و در فاصله کم، پدیده‌ای را که در غرب به تدریج در طی چند قرن رخ داده، در ملل شرقی ایجاد کنند. مثل آتاتورک که ظرف ۴ سال در ترکیه این کار را کرد همین طور رضاخان در ایران. اینها کسانی بودند که اصلاً چیزی هم از غرب نمی‌دانستند. کسانی نبودند که بینش عمیقی از غرب، تاریخ، فلسفه، فرهنگ و حتی ادیان غرب داشته باشند. ظواهر غرب را دیدند و سنجیدند و فکر کردند که این عقب افتادگی است و سعی کردند که با زور و در فاصله کمی این تمدن را در اینجا به وجود بیاورند.

حالا در مورد globalization یعنی جهانی کردن هم همین استدلال را پیشه کردند. ملل شرق چون دچار انحطاط و رکود شده بودند و شکوفایی تمدنهای اولیه را نداشتند تحت تأثیر تمدن غرب به جهت برخورداری از قدرت نظامی، سیاسی، اقتصادی و... قرار گرفتند. اما عده‌ای می‌خواستند این جریان را تشدید بکنند که اگر این پیشرفت به تدریج صورت گیرد شاید قرن‌ها طول بکشد.

طرفداران جهانی کردن هم می‌خواهند این پدیده را با زور پدید بیاورند. خوب همان‌طور که اشاره کردید تکنیک غرب بسیار پیشرفت کرده از نظر سیاسی، اقتصادی و فرهنگی آنها در فرهنگ سکولار خودشان خیلی نیرومند هستند و همین تکنیکها باعث می‌شود که این فرهنگ راه پیدا کند و جهانی شود. یعنی جهانی شدن پدیده‌ای است که دارد اتفاق می‌افتد ولی در پس این، عده زیادی هستند که می‌خواهند جهانی کردن را با زور و چماق تسریع کنند. رئیس جمهور آمریکا صحبت از globalization می‌کند اینها صحبت‌های جهانی کردن است نه جهانی شدن.

جهانی شدن امروزی یک دید سکولار است و انسان را به صورت مادی نگاه می‌کند. از دیدگاه تکنیکی انسان را ابزاری تلقی می‌کند و برای انسان یک اصالت الهی قائل نیست. برخلاف دیدگاه دینی و عرفانی که به انسان اصالت می‌دهد، انسان را الهی تلقی می‌کند و تعدد و تکثر آن مبتنی بر حکمت است. وحدت بدون کثرت امکان ندارد شما اصلاً نمی‌توانید بدون کثرت از وحدت بگویید. بنابراین کثرت را می‌پذیرد. دیدی که فرض کنید عرفانی یا ولایی است تعدد شئون، قبایل، ادیان حتی تعدد عرفانها را که هر کدام شکلی از عرفانند با اصالت الهی خودش می‌پذیرد و در عین پذیرفتن این کثرتی که در طبیعت اشیا هست آن را برخاسته از یک وحدت می‌داند. فرض بفرمایید انسانها در معنا و حقیقت انسانی اشتراک دارند و اگر به شکل، صورت، ظاهر و ماده نگاه نکنیم و به آن معنا و حقیقت نگاه کنیم می‌بینیم همه انسانند و در معنا و حقیقت انسان که حیوان ناطق است اشتراک دارند. حالا یکی ممکن است سفید باشد دیگری سیاه باشد، یکی غربی باشد دیگری شرقی باشد، یکی مرد باشد دیگری زن باشد. اینها به هر تقدیر بالقوه در آن معنا و حقیقت مانع تکثر نمی‌شود. انسانهای بسیار متعدد، رنگهای مختلف و با فرهنگهای متفاوت، همه در این تعریف شامل می‌شوند و این از تکثر مانع نمی‌شود. آن چیزی که این جهانی کردن را در مقابل آن جهانی کردن و این جهانی شدن را در مقابل آن جهانی شدن قرار می‌دهد در واقع مبنای الهی و حکمی است.

این جهانی شدن امروز، در واقع "levelization" است مثل بلدوزر انداختن یعنی یک سطح کردن و یکسان کردن و از بین بردن تمام ارزشها و تمام آن نکات مثبت الهی به نحوی که اینها به صورت واحدی دربیایند و همان انسان روزمره دنیوی باشند و مشترکات یک زندگی غربی را بپذیرند و ناچارند چیزهای دیگری را قبول کنند. آن دید به معنا و حقیقت انسان نگاه می‌کند و حقیقت و معنای انسان را در چیزهای مادی نمی‌بیند بلکه در یک اصل الهی می‌بیند و اینها را در ارتباط با مبدأ هستی و حقیقت هستی لحاظ می‌کند. انسانها را نفس واحده می‌بیند و به مصداق «و من قبل نفسا فکافا قتل الناس جمیعاً» کشتن یک نفس را کشتن همه نفوس و نفس انسان را نفسی متبعث از روح الهی می‌داند «فنفخت فیه من روحی» در واقع تمام صفات او را صفات الهی می‌داند و او را قائم به ذات نمی‌بیند. اینها را ممکن‌الوجود می‌داند و صفاتی وجودی که دارد متبعث از غیر یعنی از حضرت حق می‌داند، از حضرت واجب‌الوجود می‌داند و تعدد و تکثر فطری و

الهی را به راحتی می‌پذیرد. درگذشته هیچ وقت همدیگر را نفی نمی‌کردند. در عین قبول این تعدد و تکثر اعتقاد داشتند که اینها حامل اصل و نسب وحدت هستند یعنی وحدت در کثرت، کثرت در وحدت اصلاً مانع globalization به آن معنای جهانی شدن به معنای الهی نمی‌شود؛ اما باید به خاطر داشت که این جهانی شدن به معنای دینی، عرفانی و الهی آن کار بشر نیست و فقط در پرتو ولایت مطلقه الهیه یعنی در زمان ظهور حضرت مهدی (عج) امکان دارد. این امر مستلزم یک تولد ثانی یا یک تولد معنوی دیگر است. آن فرهنگ واحدی که به آن اشاره کردید، چنانکه گفتم فقط با عنایت الهی و با اشراق نور ولایت حقه الهیه امکان بروز و ظهور دارد.

اما باز به یک معنای دیگر جهانی شدن در ادیان وجود داشته است و آن یک جهانی شدن الهی و ربّانی است. درست مقابل دیدگاه پیشین. می‌توانیم یک مراتب تشکیکی را در ادیان درباره جهانی شدن البته از دید الهی ملاحظه کنیم. یعنی پیروان خودشان را به یک حقیقت متعالی دعوت می‌کنند که این حقیقت متعالی و رای افراد است و زمانی و مکانی نیست، ارتباط با تاریخ خاصی ندارد و شامل همه مؤمنان تاریخ می‌شود که این امر به یک معنای جهانی شدن نزدیک می‌شود اما باز در بین ادیان و در قالب خود دین تفسیرهای متفاوتی وجود دارد که گاهی آن را از جهانی شدن دور می‌کند و گاهی آن را به جهانی شدن نزدیک می‌کند هم در داخل دین و هم در بین ادیان مختلف. من اول از بین ادیان مختلف شروع می‌کنم و بعد می‌پردازم در داخل دین.

با اینکه تقریباً می‌شود گفت ادیان الهی به اعتبار اینکه الهی هستند، مقصد واحدی دارند اما به تعبیر غربیها از لحاظ مورفولوژی و شکل‌شناسی یک جور نیستند. مثلاً از لحاظ مورفولوژی ادیان، ادیان هند متعلق به یک جغرافیای خاصی هستند که کمتر در جای دیگر دیده می‌شود. دین یهود مال یک قوم خاصی است، کسان دیگری نمی‌توانند وارد این دین شوند. بنابراین بعضی از ادیان بومی هستند و از این لحاظ دین به آنها اجازه جهانی شدن نمی‌دهد. برای اینکه اینها باید به آن حدودی که دین برای آنها تعیین کرده است، محدود باشند. ادیان هند محدود به حدود جغرافیایی است؛ دین یهود محدود به حدود نژادی، ارثی و وراثتی است و کسی که نسبت نژادی خاصی نداشته باشند، نمی‌تواند وارد شود، بنابراین در جهانی شدن این ادیان محدودیتی به وجود آمده است؛ دین مسیحیت اینطور نیست، جهانشمولتر است یعنی اختصاص به قومی

ندارد یعنی هرکس از هر قومی می‌تواند مسیحی شود و اسلام باز بالاتر از اینهاست و اختصاص به قوم، رنگ و نژاد خاصی ندارد. بنابراین از این حیث ادیان به معنای جهانی شدن نزدیک و دور می‌شوند. ولی با وجود این دین باز محدود به حدی نمی‌شود. دیگر اینکه تفسیرها و به تعبیر امروز قرائت‌های مختلفی از دین وجود دارد که بعضی از اینها به جهانی شدن نزدیک است. به نظرم تمثیل دایره را که عرفای ما زیاد به کار می‌برند تمثیل راهگشایی است. با اینکه تمام نقاط داخل دایره جزء دایره محسوب می‌شود ولی ما هرچه به طرف مرکز دایره برویم به وحدت نزدیکتر می‌شویم. حالا اگر مرکز دایره حضرت حق باشد هرچه انسان میل به طرف بالا و مبدأ داشته باشد، وحدت قوت می‌گیرد، هرچه فاصله بگیرد و به طرف پیرامون دایره حرکت کند، جنبه کثرت پیدا می‌کند. درباره دین می‌شود دو تعبیر ظاهر و باطن را به کار برد. اگر فقط به ظاهر دین نگاه کنیم از این لحاظ ادیان بسیار متفاوتند، افراد با یکدیگر فرق دارند و قرائت‌ها مختلف است. اما اگر به طرف مرکز دایره که همان حضرت حق است حرکت کنیم و سیر صعودی داشته باشیم هرچند این مسأله فقط از طریق امر ولایت امکان‌پذیر است، در نهایت به آن مرکز و وحدت نزدیک می‌شود.

بنابراین حتی در داخل دین حالا دین مسیحیت باشد، یا دین یهود یا هندو و یا دین اسلام باشد، گرایشهای بیرونی و ظاهری وجود دارد و گرایشهای درونی یا باطنی به اصطلاح برون‌گرا و درون‌گرا. این درون‌گرایی فرد روانی نیست. جنبه باطنی و ولایی دارد. به هرجهت ولایت که باطن دین است اطواری دارد که مؤمن در مدارج آن باید صعود کند. اگر انسان به مرکز نزدیک شود جنبه وحدت قوت می‌گیرد و جنبه کثرت ضعیفتر می‌شود.

عین همین مطلب را در فلسفه داریم فلسفه گاهی جزئی است یعنی به مسائل جنبی و جانبی توجه می‌کند و گاهی حکمت و علم کلی است و به حقایق ذاتی و مبادی عنایت دارد و حکمت‌هایی هم هست که حکمت‌های خالده نامیده می‌شود که به حقایق ازلی توجه دارد. هرچه حکمت به جنبه حکمت خالده نزدیکتر شود، جنبه جهانشمولتری پیدا می‌کند و از آن جزئیاتی که موجب افتراق و اختلاف است و تقریباً جنبه فرعی دارد، فاصله می‌گیرد و جنبه وحدت قوت می‌یابد. بنابراین فلسفه بدون حکمت خود موجب تفرق است چون فلسفه اگر حکمت نباشد اصلاً مایه اختلاف است. مکاتب حکمت در مسائل نهایی حکمت چندان اختلاف ندارند.

اختلافشان بیشتر در مسائل کوچک است. وقتی فلسفه، حکمت شد وحدت بیشتر می‌شود. اما وقتی حکمت الهی شد باز وحدت بیشتر می‌شود. در حکمت خالده الهی جنبه وحدت باز هم بیشتر می‌شود. بنابراین باز درجات مختلف وحدت را در اینجا می‌بینید. جهانی شدن به معنای امروز نه با آن حکمت خالده ارتباط دارد نه با معنای ولایت الهی که گفتیم در هر دینی هست و نه با دید دینی سازگاری دارد. به جهت اینکه این مسأله از طرف افرادی ارائه شده است که تفکر سکولار و دنیایی و دنیاگرا دارند.

به نظر من لازم است برای تعریف عرفان ابتدا به مسأله ادیان و قرائتهای مختلفی که از یک دین واحد ممکن است وجود داشته باشد، اشاره کنیم و سپس نیز به تعریف عرفان در همین رابطه بپردازیم. قرائتهای مختلف از دین مطلب بسیار مهمی است. دین ذومراتب است. مراتب تشکیکی در اصطلاح فلسفی را شاید درست نباشد به کار ببریم ولی این مسأله درست است. دین تشکیک پذیر است. از پایین ترین درجه آغاز می‌شود و دارای مراتب طولی است. ما وجود را ذومراتب می‌دانیم برای اینکه شدت و ضعف دارد یک مرتبه ضعیفتر است و یک مرتبه قویتر این تشکیک در وجود جایز است. چرا؟ زیرا دین عبارت از نوعی آگاهی، ایمان، یقین و اعتقاد است که آن هم شدت و ضعف دارند. دین با اعتقاد ارتباط دارد. ایمان مثل وجود خارجی ملموس نیست. ایمان شدت و ضعف دارد. همه در عمل به دین و در ایمان به دین در یک حد نیستند. بعضی ایمان حقیقی قویتری دارند و بعضی ضعیفتر.

حتی برای ادای مطلب اصطلاحات مختلفی به کار رفته است. گاهی می‌گوییم اسلام مراتب دارد. مسلمانان در داشتن دین اسلام مشترکند. برخی از این حد بالاتر رفته به مرتبه ایمان می‌رسند و گاهی به حدّ اعلای ایمان که از آن به مقام احسان تعبیر می‌شود. گاهی از این هم فراتر می‌روند از مرتبه احسان تجاوز می‌کنند و به مرتبه ولایت واصل می‌شوند. ولایت هم درجاتی دارد، مقید دارد و مطلق. بنابراین در مراتب ایمانی شدت و ضعف وجود دارد. ایمان هم به نوعی وجود دارد، اما وجود محسوس ملموس ندارد، اعتقاد است. دین یک وجود خارجی مثل میز و صندلی نیست، دین به آگاهی انسان ارتباط دارد. مراتب ایمان، مراتب آگاهی تشکیکی است. ما نمی‌توانیم حضرت علی (ع) را بیاوریم و با یک فرد عادی در یک درجه قرار دهیم. مراتب ولایت هم تشکیکی است. بنابراین افراد متفاوتند ما باید این امر را بپذیریم هرچه سطح ایمان نازلتر

باشد به ظاهر و قشر نزدیکتر است، البته آن هم از مراتب دین است. بنده این را هم باید بگویم مقدر نشده است که همه اولیاء الله باشند، دین مثل وجود تا نهایت امکان پیش می‌رود و در اعتقاد مؤمنان به شکل‌های مختلف ظاهر می‌شود. چنان‌که وجود مظاهر مختلفی دارد، ایمان هم در اعتقادات مؤمنان نمودها و جلوه‌های متفاوتی دارد.

یا مثلاً نور هم مراتب دارد طبیعت نور این است که تا پایین‌ترین حدّ تا جایی که نزدیک به ظلمت می‌شود، روشنایی می‌دهد. نور ضعیف هم نور است. ایمان هم تقریباً همین‌طور است مراتب بسیار قوی دارد که درجه انبیا و اولیاست. مراتب بسیار ضعیف دارد که آن هم مرتبه‌ای از ایمان است. بنابراین باید بگوییم مراتب ایمان و مراتب دینداری کدام است؟ بخصوص در عرفان و تشیع که قائل به اصل ولایت هستیم و ولایت مراتب و سلوکی دارد. انسان در سلوک اطوار ولایت در چه جایی ایستاده است؟ در یک مرتبه نازل هم قرائت از دین، قرائت است اما نمی‌شود گفت این قرائت عین دین و دینداری است. این تنها قرائت ممکن نیست. بعضی از علوم دین به ظاهر دین ارتباط دارد، طبیعت علم در اینها مقید است. تفسیر هست اما تفسیر مطلق دین نیست، یک تفسیر ممکن است، چنان‌که حق نداریم نور مقید را بگوییم نور نیست. اما اگر بگوییم تمام نور است حق نگفته‌ایم. یا اگر درباره‌ی یک چیزی بگوییم تمام وجود همین شیء است درست نگفته‌ایم در مورد قرائت و تفسیر دین هم، همین است. اشکال این است که تفسیرهایی که بنا بر طبیعت خودش یک تفسیر مقید است آن را مطلق می‌گیرند و غیر آن را نمی‌پذیرند، ولی اگر آن را یک تفسیر ممکن بگیرند کار درست می‌شود. تفسیری که من دارم یک تفسیر مقید است؛ اما تفسیر مطلق دین تفسیری است که ورای تفسیر مقید قرار می‌گیرد یعنی می‌تواند کند در همه قرائتها نظر کند و وجه حق و باطل را در آنها تشخیص دهد. خود تفسیر مقید چون مقید است و قدرت خروج از آن را ندارد، خود را مطلق می‌پندارد و ممکن است وجهی از حقیقت داشته باشد. اما به لحاظ اینکه خود را مطلق می‌داند خطاست و همه وجوه دیگر را نفی می‌کند. اینها ممکن است مقید باشند و وجه مطلق را هم نفی کنند؛ اما هرچه در جهت باطن انسان ارتقا پیدا کند و در جهت ولایت و در جهت وحدت و در جهت آنچه که بنده تعبیر می‌کنیم به «وجه لدی الحقی دین» از تقيید رهایی پیدا می‌کند. انسان عادی دید مقیدی دارد البته نه همیشه، گاهی افرادی هم پیدا می‌شوند که می‌رسند به یک دید نسبتاً مقیدی اما از آن دید

مقید رهایی پیدا می‌کنند. به هر جهت بر انسانهای عادی حرجی نیست برای اینکه دین را با آن وجه عادی یا مقید می‌شناسند و به آن ایمان دارند و برای آنها این دین درست است؛ اما اگر شما سعی کنید انسان عادی را از آن وجه مقید خارج کنید در واقع او را از دین خارج کرده‌اید. بنابراین همان برای او اعتبار دارد، خدا را می‌پرستد، دین را می‌شناسد، اعمال را انجام می‌دهد و به مصداق «لا یكلف الله نفساً الا وسعها» خداوند حکیم تکلیف مالایطاق نمی‌کند برای اینکه اگر شما او را نفی کنید از دین خارج می‌شود. چون بیشتر از این دیگر سعه ندارد. یک سعه اعتقادی دارد که از آن نمی‌تواند خارج شود همان‌طور که خروج از سعه وجودی ممکن نیست. اما این تقیید و تفتیق در عالم دین خطاست. «العلماء ورثة الانبیاء» عالم دین وارث نبی است باید چیزها را به وجه مطلق ببیند نه به وجه مقید و نباید به تعریف عالم آنطوری باشد که با حدیث «العلماء ورثة الانبیاء» و آنطوری که در اخبار و احادیث آمده است، متناقض باشد. اگر عالم در یک عقیده مقید و مضیق بماند آن عقیده عوام می‌شود و با تعریف علم منافات دارد. تعریف عالم و راسخ در علم این است که از این حدود و قیود تقییدکننده و مقید خارج می‌شود و هرچه علم او اضافه می‌شود، به اطلاق بیشتری میل می‌کند و در پرتو این اطلاق وجه حقیقت و باطن این مقیدها را می‌بیند، نه اینکه عالم باشد و در آن حدود و قیود بماند مثل عوام و هرچه که غیر او بود بگوید کفر است یا بی دینی این به نظرم درست نیست. دید عرفانی بر این نظارت دارد عرفا بر این مسأله تأکید زیادی دارند که عرفان بنا به تعریف با ولایت الهی از تباط دارد - حالا آنگونه معنای اصطلاحی که می‌کنند و بعضی خودشان را عارف می‌دانند کاری نداریم - معنای اصطلاحی کلمه عرفان، معرفتی است که از طریق تحقق به اطوار ولایت به دست می‌آید. یعنی تا کسی ولی نباشد و به مراتبی از مقام ولایت نرسیده باشد و علمی از طریق کشف الهی برای او حاصل نشده باشد و حجابها مرتفع نشده باشد، او را نمی‌توان عارف گفت. حجابهای تقیید صدها حجاب درونی و بیرونی محسوب می‌شود. اگر این حجابهایی که موجب تقید هستند، از آن وجود انسانی برداشته شود، به درجه اطلاق نزدیک می‌شود و از آن مضایق تقیید رهایی پیدا می‌کند و شخص تا این مراحل را طی نکرده باشد او را در واقع نمی‌شود عارف گفت مگر به طور لفظی. این معرفت مطلق اختصاص به انبیا و کمترین از اولیا و حکما دارد بنابراین عرفان به معنای الهی به معنای جهانی شدن نزدیک می‌شود که از آن به مرتبه اطلاق تعبیر می‌کنیم. اطلاق نه اینکه

همه چیز را می‌پذیرد؛ یعنی به آن درجه‌ای رسیده است که همه چیز را با یک نظری الهی نگاه می‌کند و وجه حق را در هیچ چیزی رد نمی‌نماید. در چیزی نظر می‌کند که وجه حق و باطل در آن چیز است، اگر وجه حق باشد این را رد نمی‌کند و به مثابه زرگر ماهری است که عیار حقیقت را در هر چیزی بازمی‌شناسد. عقاید جزئی همیشه همدیگر را انکار می‌کنند برای اینکه هم این جزئی است و هم آن.

این آن را انکار می‌کنند و آن این را، در حالی که هر دو هم ممکن است به وجهی حق باشند. قدمای ما اشاره کرده‌اند اگر ما عرفان را از خارج از حوزه دین به کار ببریم مجازاً این لفظ را به کار برده‌ایم مثلاً عرفان نوافلاطونی می‌گوییم. هر عرفانی ذاتاً با یک دین الهی ارتباط دارد و وجه لدی الحقی آن دین است.

درخصوص بودا هم بستگی دارد به اینکه شما دین او را دین الهی بدانید یا نه؟ اگر دین الهی بدانید عرفان دارد که از آن به عرفان بودایی تعبیر می‌کنیم و این برمی‌گردد به بحثی درباره دین الهی. ولی عرفان همیشه آن وجه لدی الحقی و وجه ولایی یک دین است که میل به طرف حق دارد و نهایت به فنای در حق منتهی می‌شود، به طرف مرکز دایره میل دارد. دین دو سیر دارد یکی مرکزگرا^۱ و دیگری مرکزگریز^۲. انسانها نیز در دیدگاه خودشان همین گونه‌اند. گاهی حق‌گرا هستند و گاهی حق‌گریز بعضی سعی می‌کنند بیشتر به قشر توجه کنند. یعنی اعمال و عبادات را ظاهراً انجام می‌دهند و برای آنها چنان اصالتی قائلند که برای خدا نیستند. اما کسانی هستند که حق در مدار فکر آنهاست نشستن و برخاستن آنها همه حق است. اولاً و بالذات تمام توجه‌شان برای حق است، اینها اولیاءالله هستند و حجیت دین با آنهاست، ولی دین منحصر به آنها نیست. اینها هستند که به درجه معرفت حقیقی دین رسیده‌اند. به درجه کمترین از اولیا و به حقیقت حقه رسیده‌اند و صاحب علم لدنی‌اند علم آنها در عرفان علم خاصی است. حالا اگر ما لفظ را به معنای دقیق به کار ببریم اگر انسان عارف ولی باشد صاحب علم لدنی می‌شود. علم را با ارتباط و اتصال بر اثر الهام، از طریق رفع حجب و کشف غواشی ظلمانی دریافت می‌کند؛ یعنی از راه خاص و از طریق متابعت تام و تمام رسول^(ص) معارفی بر او افاضه می‌شود.

بنابراین سؤال این است که دین را چگونه تفسیر کنیم هرچه بیایم به طرف پایین، به سمت

1. Centripetal

2. Centrifugal

علوم ظاهری، دین مقید می‌شود. البته اینها ممکن است لازم باشد این به معنای نفی این علوم نیست هر علمی باشد، علم است. ولی یک نفر ممکن است ادعا کند علم دین فقط همین است، غیر او را انکار می‌کند، علوم ولایی را انکار می‌کند، عرفان به معنایی که گفتیم را انکار می‌کند، می‌گوید علم همین است که من می‌گویم. این دید، دید بسیار محدودی است.

و در اینجا اشکال پیش می‌آید که مثلاً متکلمان صاحب عقاید جزئی‌اند و اصلاً چرا متکلمان اینقدر بحث و جدل دارند. در حالی که پیامبران همیشه یکدیگر را تصدیق می‌کردند با اینکه بین پیامبران فاصله زمانی بسیار بود. مثلاً بین حضرت آدم و پیامبر چندین قرن فاصله بود ولی با این حال همگی مصدق یکدیگر بودند؛ اما متکلمان مکذب یکدیگرند. یعنی دو متکلم را پیدا نمی‌کنید که همدیگر را قبول داشته باشند.

هفتم: به نظر شما آیا جهانی شدن امکان وقوعی دارد یا خیر و در هر صورت مطلوبیت جهانی شدن را چگونه ارزیابی می‌کنید؟

شیخ الاسلامی: بنده نه تنها منکر و بدبین به جهانی شدن نیستم، بلکه از دیدگاه مذهب و عرفان معتقدم که روزی مسأله جهانی شدن تحقق می‌یابد منتهی نه به معنای غربی آن، چون طرح مسأله از دنیای ای است که تمام ابزار، اسباب و جریانهای فرهنگی و فکری آن در خدمت این اندیشه خاص است. همان طوری که فرمودید این یک نظریه است در کنار نظریه‌های دیگر و بحث مقاومت هم به وجود می‌آید. حتی می‌گویند چنین نغمه‌ای حساسیت جوامع و فرهنگها را برای تعارض و تقابل بیشتر برمی‌انگیزد. بنده صرفنظر از اینکه چنین نظریه‌ای قاطع هست یا نه و اینکه مسأله قابل پیش‌بینی فقط همین تحقق است یا نه که ما در خیلی از فرازهای تاریخی حتی تجربه عمرکو تا همان دیده‌ایم که این نوع احتمالات چقدر غلط از آب درآمده مثلاً مکاتب مارکسیسم و لنینیسم دیدیم که چگونه از هم فروپاشید. من می‌خواهم این را عرض کنم که جهانی شدن مقوله‌ای است که در آینده‌نگری دین و عرفان قابل طرح است و حتی تاریخ حرکت اندیشه و تفکر آدمی از علم به سوی فلسفه و از فلسفه در نقطه اوجش به سوی عرفان منتقل می‌شود؛ یعنی ما معتقدیم که هنوز عصر، عصر عرفان نیست و در انتظار یک عصر شفافی به نام

عصر عرفان هستیم. اما اینکه آیا این جهانی شدن که در حال حاضر در دنیا مطرح است، آیا قابل قبول هست یا نه؟ البته این مسأله به بررسی نیاز دارد. قطعاً ما با همه ابعاد چنین جهانی شدنی موافق نیستیم و نمی‌توانیم برایش مزایا قائل شویم مگر در همان ساحت‌هایی که با طرز تفکر خودمان سازگاری دارد و همان‌طور که اشاره فرمودید راه رسیدن به آن آرمانی که ما می‌اندیشیم و از این جهانی شدن به معنای غربی‌اش فاصله دارد، در اختیار گرفتن همه امکانات است و شرایط فراوانی دارد. به عبارت دیگر طی کردن این راه و به دست گرفتن امکانات شاید یکی از بزرگترین مسئولیتهای حاکمان دینی و جوامع اسلامی باشد که واقعتاً جهانشمولی و جهانی شدن را به خوبی احساس و به سوی این آرمان حرکت کنند.

به عقیده بنده روندی که الان در جامعه بشری می‌بینیم، جهانی کردن است. فعلاً مدیریت خاصی در دنیا خود را متولی این امر می‌داند و می‌خواهد فرهنگ، فکر، اقتصاد و سیاست جامعه را به سمتی که مطلوب اوست، پیش ببرد اما نمی‌داند که جهانی کردن جز با «جهانی بودن» و با آنچه که قابلیت جهانی شدن دارد عملی نیست؛ یعنی بحث جهانی‌سازی تحمیلی است و با آنچه که ما از آن به نام فطرت و نهاد سازگار آدمی با جریانهای فرهنگی تعبیر کرده‌ایم، وفق ندارد. مگر آنکه خود این حرکت متوجه این امر شود که بهترین راه جهانی کردن، بازگشت به محورهای اصیل الهی جهانی شدن است و این بازگشت البته که به نفع ما و پیامهای ماست. حافظ غزلی دارد با این مطلع «بیا که رأیت منصور پادشاه رسید» در این غزل این بیت هست:

«ز قاطعان طریق این زمان شوند ایمن قوافل دل و دانش که مرد راه رسید»

این بیت در واقع همان مجموعه فرهنگی و آمیزه‌ای از فطرت و فکرت و ذوق بشری است که به گفته ابن سینا ظهور انسان کامل را در سه وجه عشق، عقیف، روح لطیف، ذوق ظریف تأمین می‌کند.

اعوانی: مسلماً عرفان با جهانی شدن به معنای امروز تناقض دارد و اگر بخواهیم تطبیق این را از نظر عرفانی بررسی کنیم قطعاً یک شرایط دیگری را می‌طلبد و اختلافاتی عمیقی با این دید پیدا می‌کند. این دید امروزی *globalization* و جهانی شدن ضد معنوی، ضد الهی، ضد معنا، ضد دینی و سکولار است و اصلاً قالب دینی را بر نمی‌تابد. از نظر معنایی حکمت خالده آن

قرائتهای دیگری را که گفتیم در قدیم وجود داشته اینها را بر نمی‌تابد. اینها سدّ راه هستند، عرفان درست است که وحدت دارد اما تکثر هم می‌پذیرد وحدت در کثرت حتی در عرفان هم هست. یعنی عرفان حقیقتی است که وقتی به آن حقیقت رسید، دیگر آن را نفی نمی‌کند حقیقت در ادیان دیگر را هم می‌پذیرد و وجه الهی را در آنها تشخیص می‌دهد، آن را نفی نمی‌کند بلکه آن را اذعان می‌نماید و به تعبیر قرآن تصدیق می‌کند. بنابراین از یک دید عرفانی می‌رسیم به یک نوع دیگر جهانی شدن که واقعیت همه ادیان الهی را می‌پذیرد، اگر الهی باشند نفی نمی‌کند. اسلام به دو معنا در قرآن به کار رفته است اسلام فرا تاریخی و اسلام تاریخی. اسلام فراتاریخی آن است که تمام پیامبران الهی به آن تعلق داشتند و همه مسلمان بودند. در واقع اسلام فراتاریخی به معنای اسلام حضرت ابراهیم و یعقوب و فرزندان یعقوب، حضرت موسی و عیسی، حضرت یوسف و پیامبر است که «کانوا حنیفاً مسلماً» بودند. بنابراین دیگر معنای تاریخی ندارد.

الان هم اگر کسی بر مذهب ابراهیم باشد و قدم در جای پای ابراهیم بگذارد، «حنیف مسلم» است این معنای فراتاریخی اسلام است. منتها آنها را دعوت می‌کند که نزدیک بشوند به حقیقت ابراهیم. ما گاهی خیال می‌کنیم که حضرت ابراهیم از کسانی مثل شیخ ابوالحسن اشعری کمتر است. اصلاً قابل قیاس نیستند. آیا واصل بن عطا به اسلام نزدیکتر است یا حضرت ابراهیم؟ مسلماً حضرت ابراهیم به اسلام خیلی نزدیکتر است. قرآن به اسلام فراتاریخی هم اهمیت بسیار داده است، به آن معنای اسلام هم باید خیلی توجه کرد. تمام انبیا، انبیایی که در قرآن نام برده شده‌اند یا انبیایی که نامشان نیامده ولی انبیا بودند، آنها مسلم حقیقی و مصادیق اول توحید الهی و توحید شهودی‌اند و بر دین حنیف هستند. حالا قرآن دعوت می‌کند همه را به مذهب حقیقی انبیا پس آن هم می‌شود اسلام، نفی نمی‌کند. علاوه بر اسلام تاریخی باید به اسلام فراتاریخی هم توجه کرد. این دو از یکدیگر جدا نیستند. در آن جایی که خداوند به حضرت رسول امر می‌کند بعد از ذکر نام چند رسول می‌فرماید «اولئک الذین هدی الله فبهیدیم اقتده» «ای پیامبر تو هم به هدایت آنها اقتدا کن» مخاطبش ما هستیم ما هم باید به هدایت آنها اقتدا کنیم، منظورش کسانی است که خداوند آنها را هدایت کرده است. یک گرایش وجود دارد که چون آنها قبل از اسلام بوده‌اند دیگر هدایت آنها نسخ شده و به آنها نیازی نیست، درست برعکس است. ما برای یافتن هدایت محمدی (ص) نیاز داریم به هدایت همه انبیا تا به هدایت او نزدیک شویم

چون هدایت او جامع هدایت همهٔ انبیا است و همهٔ انبیا در او خلاصه شده‌اند و به هدایت حضرت رسول می‌شود نزدیک شد از راه نزدیک شدن به هدایت همهٔ آنها. بنابراین برخلاف globalization که می‌خواهد اصالت همه را نفی کند این می‌خواهد اثبات کند. وجه الهی و اصالت الهی را در همه چیز نمی‌خواهد از بین ببرد بلکه قصد دارد همه را حفظ کند. خداوند دیان الدین است یعنی دین‌کنندهٔ هر دین است و همهٔ اینها برمی‌گردد به ادیان الهی و به حضرت حق و همه ادیان دیگر به معنای ناب و به معنای والایی نه به معنای ظاهری یک تفسیری از قرائت اسلامتد، اما به وجه مقید. بنابراین آن را نفی نمی‌کند. به معنای حکمی و عرفانی همه ظهوراتند، همه مظاهرند به این ظهور احترام می‌گذارد و اولیای آنها را تا آن وجهی که حَقِّند، می‌پذیرد. نفی و انکار مطلق در کار نیست. جهانی شدن امروز مبتنی بر نفی و انکار هر چیزی غیر از خودش هست، می‌خواهد همه اصالتها را نفی کند. ولی جهانی شدن به معنای الهی درست خلاف این است همهٔ ارزشهای الهی را قبول می‌کند و آنها را غایت می‌داند. در جهانی شدن به معنای امروزی به فرض اینکه آن را ما قبول کردیم به رستگاری نمی‌رسیم. از دید دینی باید بپذیریم که آمدن انسان در این عالم بر حسب تصادف و اتفاق نبوده و به عبث نیامده است. دنیا آن چیزی است که در این کرهٔ زمین از بدو تولد شعور و وجود ما را تشکیل می‌دهد و وقتی از این دنیا می‌رویم، دنیا معنی خود را از دست می‌دهد و به آخرت ملحق می‌شود. بنده قرائتی دارم که این وجود خاکی انسان و خلقت الهی او فقط بر روی کرهٔ زمین اتفاق افتاده است و برای من هنوز ثابت نشده که جای دیگری باشد. به دلایل عقلی شرایطی پدیده آمده که تصادفی هم نبوده بلکه ارادهٔ الهی حکم کرده که روح الهی در این قالب خاکی دمیده شود تا وجود خلیفهٔ الله روی این کره خاکی با تمام اجزا و عناصر امکان وجود پیدا کند. از دیدگاه حکمی غرض از آمدن به این دنیا کسب معرفت حق، نجات و رستگاری است. انسانی که رستگار نشود آمدن او از دیدگاه الهی امری عبث می‌باشد. از دیدگاه ادیان وجود او به هدر رفته و تلف شده است. آنها نجات انسان را از طریق معرفت به مبدأ و معاد میسر می‌دانند و با آن به درجهٔ فلاح، نجات و رستگاری و به تعبیر ادیان هندی «مکشا» یعنی درجهٔ فلاح می‌رسند از دیدگاه این ادیان انسان اگر همه کاری انجام دهد و به همهٔ خواسته‌هایش برسد ولی به فلاح و رستگاری نرسد، انگار که هیچ کاری نکرده است. مسألهٔ رستگاری و مبدأ و معاد انسان تمام تار و پود تفکرات شرقی را دربرگرفته بود تا

زمانی که تحت تأثیر غرب قرار نگرفته بود. در نتیجه غربی شدن، ما معنای فلاح و رستگاری را فراموش کرده‌ایم. تمام اجزای یک تمدن اعم از فرهنگ، موسیقی، حیات، ممات و... برای رسیدن به غایت نهایی و الهی که همان غرض از خلق انسان است، هدایت می‌شود، حالا به شکل‌های مختلف مثلاً در چین به یک شکل و در هند به شکل دیگر. حالا مهم این است که منادیان جهانی شدن، به جای هدایت انسان به فلاح ابدی و غایت قصوای الهی او، وی را به سوی اضمحلال، هلاکت، تبار و دمار سوق می‌دهند.

مجتبایی: ما الان مقدار زیادی بدون اینکه خودمان بدانیم، جهانی شده‌ایم. آن ساعتی که به دست جناب‌عالی است، آن عینکی که به چشم جناب‌عالی است و بنده که مثلاً ساعت ۲/۳۰ بعد از ظهر باید یک کپسول آنتی بیوتیک بخورم همه اینها جهانی شدن است. آنتی بیوتیک یعنی چه؟ آن ساعت یعنی چه؟ آن عینکی که شما می‌زنید یعنی چه؟ اینها تمام جلوه‌ها و اشکال و صور جهانی شدن است که ما داریم. منتها اسمش را جهانی شدن نگذاشتیم. در جهانی شدن همینها کمی ممکن است پررنگتر شود. شما الان با شتر به محل کارتان تشریف نمی‌برید. با اتومبیل روی جاده آسفالت حرکت می‌کنید. هوای اتاق را یک دستگاه برقی خنک می‌کند. عینک بنده و شما، این پیراهنی که من و شما پوشیدیم در هر جای دنیا که برویم در چین، در روم، هست.

یک هراس دیگر جهانی شدن یکسان شدن است و این محال است که انسانها یکسان شوند. اگر ما چند نفر چندین سال در اینجا بنشینیم، یکی نمی‌شویم. اصل وجود انسانیت مبتنی بر تنوعش می‌باشد. در همین جامعه تنوع داریم، گروه چپ، گروه راست اینها چیست؟ اینها هیچ کدام مردم اهریمنی نیستند، هر کدام میانی‌ای دارند با مبنای تفکرهای متفاوت در یک جامعه. همه ما متعلق به این آب و خاکیم، همه ما از یک قانون داریم اطاعت می‌کنیم. همه ما هویت ملی و دینی مان یکی است، اما تنوع در ما وجود دارد. بین من و شما زمین تا آسمان اختلاف هست. «لو علم سلمان ما فی قلب ابی ذر لقتله»

اوایل انقلاب یک روحانی جوان به ما می‌گفت اسلام ما با اسلام شما فرق دارد. گفتم اگر اسلام فقط یک چیز یا یک طرز تفکر و روش بود، هرگز نمی‌توانست در طول قرن‌ها به زندگانی

فکری، روحی و اعتقادی یک میلیارد انسان در نقاط مختلف جهان با سوابق، فرهنگهای سنتی و محلی گوناگون و تفاوت‌های اقلیمی و... هدف، غایت و معنی بدهد. جهات روحی و اعتقادی انسانی یک ایدئولوژی یا یک فرمول ریاضی نیست. یک طیف بسیار وسیع است. اسلام در یک دوران معین برای این تیمه یک چیز بوده، برای ابن عربی، شیخ اشراق و مولوی یک چیز دیگر. ولی در عین اینکه اختلاف بوده، این اختلاف و تنوع در یک وحدت بسیار فراگیر سیر و عمل می‌کرده و در نگرش وسیع و جهانی یک حقیقت بوده است.

بر فرض تمام جهان مثل الان تهران بشود، همه تنوعاتی که الان در تهران هست در جهانی شدن هم خواهد بود. اینکه بترسیم انسانها یکسان شوند یک مقدار نشناختن فطرت و طبیعت انسان است. محال است که انسان یکسان شود. آن کسی که در آسیای مرکزی یا در سیبری است شرایط اقلیمی اش حکم می‌کند که یک جور دیگری باشد، یک جور دیگری فکر بکند. این تنوعات هرگز از بین نمی‌رود. کما اینکه نشستن ما در این اتاق و گفتگویی که داریم خودش نمونه‌ای از تنوع است.

حرکت تاریخ و جامعه انسانی به علت همین تنوعات است. باید این اختلاف باشد. «اختلاف امتی نعمه»، واقعاً نعمت خداست که آدمها را یک جور خلق نکرده. هیچ جراحی نمی‌تواند چهره شخصی را با چهره شخص دیگر عیناً یکی کند، محال است. همان‌گونه که در چهره‌ها تفاوت هست در روحیات هم تفاوت وجود دارد. این تنوع همیشه در جامعه خواهد بود. تا انسان هست تنوع هست. این هراس، هراس بیجایی است.

تعریفی که جنابعالی از جهانی شدن فرمودید در واقع کوششی بود برای تعریف جهانی شدن. اما آن نگرانی و هراسی که وجود دارد این است که فرهنگهای دیگر در یک فرهنگ غالب محو و نابود شوند و به اصطلاح دنیا یکدست و یکنواخت و یک شکل شود. این توهم چندان محلی ندارد. خواه ناخواه انسان یک نوع انتخابگر است و بهترین را انتخاب می‌کند. شما هر چه کوشش کنید که مثلاً در تابستان پالتو بپوشید این وضع فقط تا مدتی قابل تحمل است. اما بعد می‌بینید که در تابستان بعضیها پیراهن سفید نازک می‌پوشند. فرض کنید شما سنتان این بوده که در تابستان لباس پشمی بپوشید، اما وقتی با یک فرهنگی مواجه می‌شوند که می‌گویند نه، در تابستان نباید لباس پشمی بپوشید باید یک پارچه سفید سبک بپوشید، آن موقع شما بین این دو

انتخاب می‌کنید. جهانی شدن به انسان مجال انتخاب می‌دهد که بهترین را انتخاب کند بدون اینکه با مبادی و مبانی ارزشی‌اش تعارضی پیدا کند. مثلاً پوشیدن پیراهن آستین کوتاه برای مردان با شریعات و مبنای عقلانی ما تعارضی ندارد. فقط به ما ممکن است تحمیل شود و آن را به عنوان یک ارزش بپذیریم. اگر مجال انتخاب باشد ما بهتر انتخاب می‌کنیم. به اجبار به زنان ما می‌گویند که چادر سرشان کنند. چادر لزوماً اسلامی نیست. اسلام فقط گفته حجاب، نه لباس خاصی و نه رنگ خاصی. منظور من از اسلام تنزیل است. تنزیل و ۲۲ سال زندگی آن حضرت. این مسائل بر اساس سنتها و عرف و عادات اجتماعی در اسلام وارد شده است. انسانهای بزرگ و بسیار محترمی در شرایطی آمدند و از بعضی از احکام تنزیلی استنباطهایی کردند. این استنباط و این حکم در آن زمان درست بوده است، بسیار مردم بزرگی هم بودند و قابل احترام مانند ابوحنیفه، شافعی، مالک و دیگر فقهای بزرگ اینها انسانهایی بودند که از تنزیل به اقتضای شرایط برداشتهایی می‌کردند. اگر آن شرایط تغییر کند حکم ابوحنیفه دیگر حکم نیست، حکم فقط آن است که در تنزیل و در سرچشمه وحی است. در تنزیل به زنان ما نگفته است که چادر سرتان کنید. بلکه باید حجاب باشد، شک نیست. اندونزیها حجاب را طبق سنتهای خود، طبق نوع لباس پوشیدن و آب و هوا و وضعیت اقلیمی‌شان تعریف کرده‌اند. عربها طبق آن چیزی که شرایط اقلیمی و سنتهای اجتماعی‌شان حکم می‌کند، دارند. ایرانی هم باید طبق سنت خودش داشته باشد. می‌شود لباس معمول و معقول بپوشد دستهایش هم آزادتر باشد و با راحتی و با حجاب کامل پشت کامپیوتر بنشیند، در آزمایشگاه، مطب، کتابخانه کار کند. می‌تواند پشت کامیون و تراکتور هم بنشیند. یک چیزهایی که اسلامی نیست به اسم اسلام داریم به خودمان تحمیل می‌کنیم. ما می‌ترسیم که اگر جهانی بشویم یک چیزهایی که عارضیه‌های بعدی است خدشه پیدا کند و گرنه بدانید که در جهانی شدن به آن اصول بنیادی اسلام که در تنزیل هست، کوچکترین خدشه‌ای وارد نمی‌شود. خودش می‌گوید ما شما را آفریدیم از نفس واحد «خَلَقْنَاكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ». همه ما از نفس واحد خلق شدیم «و بئنا» و از آن نفس واحد شما گسترش پیدا کردید، یکی شد روسی، یکی شد انگلیسی، یکی شد آمریکایی. اصلاً دشمنی با انسانیت خلاف حکم تنزیل است. «خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَى وَ جَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا». «لتعارفوا» یعنی چه؟ یعنی بشناسید یکدیگر را، لازمه شناختن، داشتن محبت است. شما تا به یک نفر محبت نداشته

باشید، درست نمی‌توانید بشناسیدش. تفاوت در آداب و رفتار اجتماعی و حتی در عقیده نباید موجب نفرت و کینه و هراس باشد. چرا از همدیگر می‌ترسید. بشناسید همدیگر را، اگر تصور کنیم جهانی شدن با احکام تنزیلی ما در تعارض خواهد بود، به گمان من کلیت و جهانی بودن این احکام را نشناخته‌ایم. احکام تنزیلی ما طوری است که در جهانی شدن می‌تواند خودش را و جوهر و حقیقت خودش را به واقع نشان دهد. بهترین، معقولترین، انسانی‌ترین رابطه زن و مرد در شریعت ماست. گرفتاری‌ای که امروزه مغرب زمین دارد تا حدّ زیادی ناشی از این است که رابطه زن و مرد آنطوری که در اسلام آمده، در دستورات آنها نیامده است. همین ازدواج موقت خودش یک نهاد بسیار خوبی برای حفظ رابطه آزاد و انسانی بین زن و مرد در تمام دنیا می‌تواند باشد. از کجا معلوم که خود این جهانی نشود. شاید واقعاً جهانی شدن مجال دهد که بسیاری از این احکامی که ما داریم و رنگ قرون وسطایی به آن زده‌ایم این رنگ برداشته شود و چهره واقعی و کارآمد و کارساز خود را نشان دهد. من معتقدم که جهانی شدن برای اسلام خوب است. اسلامی که من می‌گویم اسلام تنزیلی و سیره و روش بنیانگذار آن است، تا آنجا که من طی کارهای علمی خود دریافته‌ام مسائل مربوط به روابط بین انسانها، خصوصاً روابط بین زن و مرد در امر ازدواج هیچ فرهنگی و هیچ سنت دینی دیگری مانند اسلام آن را روشن و شفاف و انسانی و معقول بیان نکرده است. اینکه قسمت خاصی از بدن انسان و احوال و امور مربوط بدان محور و مرکز همه ارزشگذاریهای اخلاقی و اجتماعی ما شده و این همه اذهان و افکار را به خود مشغول کرده است امری است قابل تأمل. آیا چه مقدار از این مسأله بازمانده اوضاع احوال دوران جاهلی و از رسوبات رهبانیت و مانویّت و بودائیت می‌تواند باشد که در دوره‌های قبل از اسلام در نقاط مختلفی که مردم آن اسلام آوردند رواج داشته است؟ اسلام با احکامی که درباره ازدواج و طلاق و روابط زن و مرد آورد بسیاری از «تابو»های رایج را شکست. اما هنوز مسیحیت و بسیاری از دیانت‌های دیگر اسیر آن مانده‌اند و می‌کوشند که از زیر بار آن بیرون بیایند.

هتین: اگر جهانی شدن ناگزیر باشد، عرفان در این روند چگونه می‌تواند بر محدودیت‌های اقلیمی و فرهنگی و زبانی غلبه کند؟

ملکیان: اگر مراد از «عرفان» هر یک از معانی (۳) تا (۵)، که در جواب سؤال اول گفته شد، باشد یعنی منظور تجربه عرفانی باشد، می‌توان گفت که عرفان اصلاً با محدودیت زبانی، اقلیمی و فرهنگی ای مواجه نیست تا درباره کیفیت غلبه‌اش بر این محدودیتها سخن بگویم بلی، عارف صاحب تجربه وقتی در مقام مفهومی‌سازی^۱ و بیان^۲ تجربه خود برمی‌آید؛ یعنی وقتی که می‌خواهد تجربه را، که آگاهی‌ای حضوری و فردی است، در قالب ذهن و زبان در آورد، تا علمی حصولی و جمعی شود، با محدودیت‌های زبانی و فرهنگی مواجه می‌شود و این محدودیتها نیز، تا حد فراوانی، اجتناب ناپذیرند و راهی برای گریز از آنها در اختیار نیست. (در این قسمت از پاسخ، می‌خواهم بگویم که اوضاع و احوال فرهنگی و زبانی بر خود تجربه عرفانی هیچ تأثیری ندارند، بلکه فقط در تعبیر تجربه عرفانی مؤثرند، و این خلاف قول بعضی از روان‌شناسان عرفان و فیلسوفان عرفان است که بر این اعتقادند که اوضاع و احوال فرهنگی و زبانی نه فقط در تعبیر و تفسیر و بیان تجربه عرفانی تأثیر دارند، بلکه در نفس این تجربه نیز اثر می‌نهند.)

و اگر مراد از «عرفان» یکی از معانی (۱) و (۲) باشد، یعنی منظور نظام‌های الاهیاتی و مابعد طبیعی ناظر به تجربه عرفانی باشد، می‌توان پذیرفت که عرفان با محدودیت‌های زبانی، اقلیمی و فرهنگی مواجه است. به عبارت دیگر، می‌توان پذیرفت که عرفان نظری همیشه و در همه جا تخته‌بند فرهنگ زمانه بوده است. به گمان بنده، غلبه بر این محدودیتها، تا آنجا که امکانپذیر باشد، در گرو این است که کسانی که در عرفان نظری مطالعه و تحقیق و نظریه‌پردازی می‌کنند بکوشند تا، حتی المقدور، اولاً: مکاتب و نظام‌های عرفانی را به مواجهه با یکدیگر ببرند و، در این میان، از دفع نقاط ضعف خود و جذب نقاط قوت دیگران اعراض نکنند، ثانیاً: فرهنگ زمانه را از آن مکتب و نظام عرفانی را نیک بشناسد و دریابند که چه بخشی از آن فرهنگ هنوز بر اعتبار و قوت خود باقی است و چه بخشی دیگر اعتبار و قوتی ندارد تا آثاری را که این بخش دوم بر مکتب و نظام مورد مطالعه و تحقیق نهاده است زائل کنند، ثالثاً: مکاتب و نظام‌های عرفانی را از آن مقدار تعبد بلادلی که به متون مقدس ادیان و مذاهب دارند برهانند و رابعاً: از پیشرفتهای مسلمی که بشر در دو قلمرو فلسفه (اعم از مابعدالطبیعه، معرفت‌شناسی، فلسفه اخلاق، فلسفه ذهن، منطق و فلسفه منطقی، فلسفه زبان، فلسفه تعلیم و تربیت و فلسفه دین) و

روان‌شناسی داشته است غافل نمانند و از این پیشرفت‌ها در جهت جرح و تعدیل و حک و اصلاح مکاتب و نظام‌های عرفانی بهره‌برند.

شیخ الاسلامی: تاریخ دیانت با عنوان تصدیق انبیای پیشین مطرح می‌شود «مصدق لما بین یدیه» یعنی نه تنها بیگانگی، در تاریخ رسالت وجود ندارد بلکه تاریخ رسالت یک جریان واحدی است که رو به تکامل رفته و طبعاً آیین پیشین دین بعدی تأثیراتی داشته است اما سخن بر سر این است که بر اساس قاعده مشهور عالی واجد دانی است و مراتب دانی را با خود دارد و نقطه اشتراک عالی و دانی مرتبه پایین است. بنابراین ما نمی‌توانیم از این اثبات و تصدیق انبیا نسبت به انبیای سلف این نتیجه را بگیریم که حالا هم امکان یافتن مشترکاتی میان اسلام و عیسویت و ادیان دیگر الهی هست و ما می‌توانیم آن مشترکات را ملاک قرار دهیم. این نتیجه‌گیری مانند این است که در مقاطع تحصیلی بیاییم از دکتری تا دبستان مشترکاتی پیدا کنیم و به همه یک درس بدهیم. بنابراین بحث وحدت ادیان مقوله‌ای است که اولاً از آن اتحاد ادیان را قصد می‌کنند. ولی این اتحاد به معنای تنزل مرتبه عالی و ترفع مرتبه دانی تا رسیدن به یک نقطه مشترک نیست. معنای وحدت ادیان به نقطه اوج پناه بردن و کاملترین دین را که عالی‌ترین مرتبه هدایت و واجد همه مراتب دیگر است پذیرفتن است.

این تعبیر نه شخصی است و نه احساسی. یعنی ما باید این حقیقت را در تاریخ تحول و تکامل دیانت بپذیریم که آیا آخرین پیام‌ها به ما داده شده است یا نه؟ اگر در انتظار وحی هستیم با ما باید به نحو دیگری صحبت کرد. اما اگر ما دوران رسالت و حیاتی را تمام شده می‌بینیم، این تمامیت در وحی یک معنای تاریخی نیست بلکه یک معنای معرفتی است. منتهی خلط مبحث می‌کنیم یعنی میان پیام‌گذاری و پیاده‌شدنش خلط می‌کنیم. وقتی که می‌گوییم پیام‌ها تمام شده معنایش این نیست که بشر دیگر هیچ کاری نباید بکند و ما در مقام عمل، در مقام علم، در مقام گشودن آفاق بینش و نگرش هیچ کاری نباید انجام دهیم! بنده می‌خواهم بگویم ذخیره‌ای و سرمایه‌ای در اختیار ما قرار دادند و به ما گفتند همه چیز در غیب عالم همین است. اما شما تا چه حد آن را دریافته‌اید و آن را به فعلیت رسانده‌اید؟ «الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی».

هتقین: ما بیان بسیار جالبی برای جهانی شدن داریم. دین ما در واقع کل بشریت را خانواده واحدی تصویر می‌کند که از پدر و مادر واحدی به وجود آمده‌اند، کره زمین را سفره واحدی تلقی می‌کند که همه بر سر این سفره نشسته‌اند. اما از آن طرف آنها این اشکال را به ما می‌گیرند که شما تقسیماتی هم دارید مثلاً جامعه انسانی را تقسیم می‌کنید به دارالکفر و دارالایمان و دارالحرب و دارالسلام. این مقولات هم در دین شما وجود دارد و خلاصه اصالت با کدام یک از این دو امر است؟

اعوانی: بنده گمان می‌کنم ما لازم است که در این اصطلاحات که به صورت تعریف جا افتاده است و همه پذیرفته‌اند، اندکی تأمل کنیم. در آیه‌ای می‌فرماید «ان الذین امنوا و الذین هادوا و الصائبین و النصاری من آمن بالله و الیوم الآخر و عمل صالحاً» لب لباب همه ادیان را سه شرط قرار داده است، یکی «آمن بالله» ایمان به خدا، دیگری «والیوم الآخر» ایمان به روز آخرت و سوم «عمل صالحاً» عمل صالح. صائبین را به این سه شرط برگردانده است ولی دلیل ندارد که ما بیایم یک واقعه تاریخی را نقل بکنیم و آیه قرآنی را بر مبنای آن تفسیر کنیم. آن هم فرقه‌ای که اصلاً در زمان حضرت رسول و زمان نزول وحی نبوده‌اند. باید حذر کرد. البته نه اینکه اینها بی معناست ما دارالحرب داریم، دارالایمان داریم، ولی آیا این اصطلاحات با این معانی در زمان حضرت رسول وجود داشته است یا نه آیا باید مثلاً مسیحیت را دارالکفر بدانیم؟ وقتی مسیحیان اهل کتابند پس دیگر دارالکفر نیستند. مثلاً در اسلام جزیه اهل کتاب پذیرفته شده است و در عوض باید از آنها در نهایت قوت دفاع کنیم نه اینکه با آنها جنگ نماییم. ما حافظ اهل کتاب هستیم یک معنای مهمن حافظ است اسلام حافظ اهل کتاب و همه ادیان الهی است یعنی اسلام اهل کتاب را حفظ می‌کند. البته معنایی که در برابر ایمان است، کفر است. این دو در برابر هم قرار دارند که در این باره بحثهای دیگری لازم است.

مجتبایی: این چیزهایی است که به دین ما نسبت داده‌اند. در سراسر قرآن کفر معنای خاصی دارد. اهل مدینه با کفار مکه در جنگ بودند، به مسلمانان می‌گویند کفار مکه تا وقتی به شما آسیبی نرسانند و شما را از خانمانتان نرانند با آنها دوستی کنید تا وقتی که به شما تجاوز

نکردند و از شهرتان بیرونشان نکردند با آنها دوستی کنید. دارالکفر و این نامها ساختگی هستند، اینها را بعداً ساخته‌اند. البته در همان روزگار هم، مرز میان کفر و ایمان مشخص بوده استواری در حفظ اصول اعتقادی برای حیات دینی ضروری است ولی روش و رفتار به نوع دیگری بوده است.

دین یک ایدئولوژی نیست. ایدئولوژی عبارت از یک بیاتیه است که این مرزبندیها و تقسیم‌بندیها را پدید می‌آورد. همان‌طور که گفتم حفظ حدود و حفظ مرزها واجب است، ولی باید دقت کرد و دید که در دوران حیات آن حضرت حفظ این مرزها چگونه بود. سلطان محمود غزنوی به نام حفظ مرزها و گسترش آنها در هندوستان از کله‌ها ستاره می‌ساخت و در ری و جاهای دیگر ایران هم با برخی از گروههای مسلمان رفتاری از همین نوع داشت. ولی به هر حال باید دید که کدامیک از این قرائنها با احکام عقلانی و شرایط زمان سازگارتر است. دامنهٔ اجتهاد را باید با «کل یوم هو فی شأن» بسط داد و معلوم کرد که کدام احکام تنزیلی و از سرچشمهٔ وحی است، کدام برخاسته از تفسیرها و استنباطها و قرائتهای شخصی و فردی بر حسب شرایط زمانی و مکانی بوده است، کدام عرف و عادت اجتماعی و قومی و نژادی بوده که رنگ حکم دینی به خود گرفته است.

شیخ الاسلامی: به نظر می‌رسد که مسألهٔ جهانی بودن اسلام نه تنها منافاتی با بسیاری از این نمونه‌هایی که حضرت تعالی در حریم و حدود احکام الهی و حتی اندیشه‌های اسلامی بیان فرمودید، ندارد بلکه خود این نگرش و حتی تقسیم‌بندی یک نگاه واقع‌بینانه به وضع جامعهٔ امروز و آینده نگرایی فرداست، که ما از راه دیگری وارد این بحث می‌شویم. از مباحثی که به نظر بعضیها مانعی بر سر راه جهانی شدن است مثلاً زبان جوامع یا حتی فرهنگ آنهاست. تفکری که سالها در یک جامعه‌ای زندگی مردم را ساخته است اگر بخواهیم تبدیلس کنیم به یک فرهنگ عام جهانشمول، البته با رویارویی‌ها و تعارضهای فراوانی مواجه می‌شود. یا حتی زبان جوامع چه بسا با اندیشه‌های جهانشمول تعارض پیدا کند و نحوهٔ القا و دریافت چنان متفاوت باشد که کار جهانی شدن یا جهانی سازی کردن را با مانع روبه‌رو کنند. در مباحث جهانی شدن یکی از زمینه‌های کنکاش و کاوش همین موانع و مقتضیات است اما ما از اندیشهٔ جهانی بودن اسلام

باید به بیان این مطلب بپردازیم که محورهای جهانی مکتبی که چنین ادعایی دارد چیست؟ و این مسأله مهمی است که آیا در پیامهای قرآنی و حتی آیات احکام، صرفنظر از واقع‌نگریهای خاص و مخاطبان مخصوص شبه جزیره و شأن نزول آنها که گاهی هم یک حادثه فوق‌العاده کوچک و از دیدگاه ما غیرقابل اعتنایی است، پیام دیگری هم نهفته است یا نه؟ و گاهی پیامبر برای کسب کوچکترین تکلیف خود و دیگران منتظر وحی می‌ماند. چنین مکتبی که از عادی‌ترین واقعه روزگار و جامعه خود غفلت ندارد آیا در ادعای جهانی‌بودنش محورهایی را برای جهانی‌شدن و جهانی‌سازی و حتی با هر دو تعبیر در نظر گرفته است؟ عنایت دارید، آیاتی که با خطاب «یا ایها الناس» شروع می‌شود این بحث تفسیری وجود دارد که این آیات در مکه نازل شده‌اند و محدوده این خطاب را از محدوده خطاب «یا ایها الذین امنوا» کوچکتر است. یعنی چون هنوز اهل ایمانی وجود نداشت و مخاطب وحی عموم افراد بودند آیا موضوعاتی هم که در اینگونه آیات مطرح شده‌اند همین محدودیت را دارد یا می‌تواند جزء پیامهای محوری در جهانشمولی وحی باشد.

اما درباره احکام، اندیشه‌ها، رفتارها، عملکردها و توصیه‌هایی که در دین جنبه اقلیمی، تاریخی، جامعه‌شناسانه، روان‌شناسانه دارند و یا مربوط به طبقات و گروههای مختلف جوامع اسلامی می‌شوند باید گفت که در حقیقت اینها یک نوع زمینه‌سازی برای حرکت به سوی یک اندیشه متعالی در گذر از دنیای پیام‌گذاری به مرحله پیاده‌کردن پیام است. اگر روزی مسأله برده‌داری در جوامع وجود داشته و اسلام در فقه برایش بایی باز کرده و با توجه و دقت و ظرافت نامش را *کتاب العتق* گذاشته است به این معنا نیست که اسلام برده‌داری را قبول دارد، بلکه به این مفهوم است که ما گرفتار یک بلای اجتماعی و یک واقعیت بیرونی هستیم که باید برایش چاره‌اندیشی کنیم و این چاره‌اندیشیها دو نوع می‌تواند باشد یکی جریانی را صدرصد پذیرفتن و نوع دیگر به چاره کار پرداختن و مثلاً آزادی انسانها را یک کار انسانی دانستن بلکه تا سر حد تقرب به خدا آن هم معیار تقرب به خدا پیش رفتن و این یعنی راهکارهای لازم را برای حل این دشواری پیدا کردن. بنابراین اگر ما در احکام فقهی و تلقی‌های دینیمان بسیاری از مباحث و مسائل را داریم که مربوط به حوزه‌های خاص، متعین، مقید، مشروط و منضبط حتی در مقاطع تاریخی و جغرافیایی است بنده بین این امور و آن اندیشه جهانی شدن منافاتی نمی‌بینم برای اینکه شما هر طرز تفکری در تحقق جهانی شدن داشته باشید باز هم با اینگونه مسائل روبه‌رو

خواهید بود که با زبان، فرهنگ، آیین و رسوم، نحوه تشکیل خانواده و رد و قبولهایی که جوامع به اختلاف سلیقه و عقیده نسبت به مسائل دارند، چه باید کرد. در جوهره دیانت مسأله جهانی بودن و آینده‌نگری جهانی شدن اصل است اگرچه در چهره واقع‌بینانه دیانت حتماً مباحث و مسائلی داریم که سخت به آن پابندیم و این را در نهایت نه تنها منافی با جهانی شدن نمی‌بینیم، آن را زمینه‌ساز جهانی شدن می‌کنیم.

اشاره: فرصتی دست داد تا حضرت آیت‌الله سید محمد موسوی بجنوردی سردبیر محترم پژوهشنامه متین به اتفاق سرکار خانم دکتر طباطبایی مدیر گروه عرفان اسلامی پژوهشکده امام خمینی در حسینیه جماران با پروفسور برومر دیداری به هم رسانند. جناب پروفسور برومر در این دیدار به سؤالات مطرح شده در میزگرد - عرفان و جهانی شدن - پاسخ دادند که بخشی از این گفتگو را در زیر می‌خوانیم.

هتین: در روند جهانی شدن بحث یکی شدن جهان مطرح است، نسبت این پدیده را با مذاهب و فرهنگهای مختلف چگونه ارزیابی می‌کنید؟

برومر: محصول عصر روشنگری، رشد علم و تکنولوژی است. در این عصر تلاش انسان در فعالیت‌های علمی و تکنیکی بر این محور قرار داشت که چگونه می‌توان جهان فیزیکی را شناخت و از چه راههایی می‌توان این شناخت را گسترش داد و چگونه می‌توان بر جهان فیزیکی مسلط شد. در این راستا رشد بسیار زیادی در علم به وجود آمد و قدرت تکنیک افزون گشت. اما مذهب در این عصر مورد بی‌مهری قرار گرفت و معنای خود را از دست داد و به عنوان امری غیر عقلی و استدلالی کنار گذاشته شد. از طرفی علم و تکنیک هم قادر نبودند معنا و هدف حیات و زندگی را برای انسان بیان کنند. علم تجربی و تواناییهای تکنیکی قادر به جواب این سؤال که منظور از زندگی و حیات چیست، نبودند و همچنین علم و تکنیک نمی‌توانستند سؤال چگونه باید زندگی کرد تا سعادت‌مند شد را پاسخ دهند. برای جواب دادن به این سؤالها به مذهب احتیاج داریم.

امروزه در غرب به دلیل خلأ ناشی از کنار گذاشتن مذهب، شاهد افکار مختلف و مذاهب

جدیدی هستیم که از یک طرف در تقابل با تفکر روشنگری هستند و از طرف دیگر خارج از مذاهب بزرگ ابراهیمی می‌باشند. اما فکر می‌کنم مذاهب بزرگ و سابقه‌داری مثل اسلام و مسیحیت بهتر می‌توانند به این نیاز عصر پاسخ گویند. به این نیاز که چگونه می‌توان به زندگی معنا بخشید و بر معیار ارزش استوار ساخت. ما در جهان مدرن نیاز به خلق و ایجاد متدها و روشهایی داریم تا به وسیله آنها بتوانیم متون و سنتهای مذهبی خود را بهتر بفهمیم و آنها را معرفی کنیم و توسعه دهیم. بخصوص آن قسمتهایی از مذهب که برای هدفمند کردن زندگی و حیات انسان مهم هستند. من در سفر دو هفته‌ای خود به ایران به دنبال جواب به این نیاز عصر حاضر بوده‌ام. من افتخار داشتم با بعضی از رهبران مذهبی و همچنین اساتید مختلف در تهران، قم، شیراز و اصفهان صحبت کنم و از آنها درس بگیرم. این امر حقیقت دارد که ما مسیحیان و مسلمانان هر دو فرزندان ابراهیم، پیامبر خداوند، و دو شکل و فرم از یک حقیقت واحد هستیم، فرم و شکل و سنت مسیحیت بر مبنای فرهنگ اروپایی است و فرهنگ اسلام بر مبنای فرهنگ شرق است. به این معنا که ما دو فرهنگ، آداب و رسوم و سنن مختلف داریم. اما هر دو تجلی یک حقیقت واحد و یک خدای واحدند. به نظر من مسیحی‌ها و مسلمانها می‌توانند به وسیله گفتگو از یکدیگر درس بگیرند، اشتراکات خود را بشناسند و به این مهم دست یابند که نقاط اشتراکشان بیش از اختلافات بین آنهاست و لذا می‌توانند با یکدیگر برای بررسی و شناخت مشکلات جهان مدرن و پدیده جهانی شدن همکاری کنند و در این وظیفه مهم که عبارت از پیدا کردن جوابهای مناسب در برابر چالشهای دنیای مدرن یکدیگر را یاری نمایند. به عبارت دیگر برای جواب دادن به نیاز کسانی که در جستجوی معنا و هدف برای زندگی خود و جهان می‌باشند همکاری و همفکری مسلمانان و مسیحیان ضروری به نظر می‌رسد.

تلاشهای زیادی هم در گوشه و کنار عالم در این مورد صورت می‌گیرد. برای مثال اُسقف آکسفورد برنامه مشترکی با یهودیها و مسلمانان ترتیب داده و هر ماه یکبار جلسه تشکیل می‌دهند و به بحث و بررسی در مورد مسائل مبتلا به می‌پردازند. توجه به این نکته نیز مهم است که مسلمانان و مسیحی‌ها نه تنها دارای فرهنگهای مختلفی هستند بلکه در شرایط اقلیمی متفاوتی نیز زندگی می‌کنند.

هتین: آیا در تفکرات عرفانی مربوط به فرهنگها و مذاهب مختلف، اشتراکات بیشتری به نسبت مذاهب مختلف وجود دارد؟ و آیا با توجه به اینکه تعداد آنها بیش از مذاهب است، دیالوگ و یافتن اشتراکات در بین آنها مشکلتر نیست؟

برومر: جواب به این سؤال منوط به تعریف شما از عرفان^۱ است؟ دیدگاههای مختلفی در این مورد وجود دارد. به نظر من عرفان به معنای یافتن طرق اتصال به خداوند است. راهی برای وحدت با خداوند است. منظور من از تلاش برای اتحاد با خداوند نوعی دوستی و همراهی شخصی است که در آن به وسیله ارتباط عاشقانه با خداوند سعی در به دست آوردن خصوصیات خداوندی می‌نماید. طبق برداشت من این تعریف از عرفان در اسلام و مسیحیت خیلی به هم نزدیک است. اما فکر نمی‌کنم این راه و معرفت همان راهی باشد که عرفان لائیک عرضه می‌کند، مثل بودیسم. البته بایستی بگویم که من بودیسم را به خوبی نمی‌شناسم و نمی‌توانم نظر قاطعی در این مورد بدهم. به هر حال عرفان که به نظر من یک راه روحانی است، دارای فرمهای مختلف در دو مذهب اسلام و مسیحیت است، اما با قصد و منظور واحد که آن همراهی و مساعدت سالک به سوی خداوند است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

هتین: جهانی شدن را چگونه معنا می‌کنید؟
رتال جامع علوم انسانی

برومر: جهانی شدن به این معناست که جهان از جهت امکان ارتباطات به هم نزدیک و کوچک شده است. من از آفریقای جنوبی هستم. اسم من Burummer است. این اسم آلمانی است. اجداد من از آلمان به آفریقای جنوبی رفتند. دو فرزند من در حال حاضر یکی در مامی بیا زندگی می‌کند و پزشک است و دیگری گامبیاست و کشاورزی می‌کند. آن فرزندم که در گامبیاست با خانمی از مذهب دیگر ازدواج کرده است. به این ترتیب ما در خانواده خود دو مذهب مختلف داریم. یکی دیگر از فرزندانم در هامبورگ است. ما همگی به وسیله E-Mail

اینترنت با یکدیگر ارتباط داریم، در گذشته اگر چنین فواصلی بین افراد خانواده به وجود می‌آمد، از هم بی‌خبر می‌ماندند و شاید به طور کل یکدیگر را فراموش می‌کردند. اما امروزه با وجود دوری راه ارتباط بین انسانها آن چنان است که گویی در خیابانهای نزدیک به هم زندگی می‌کنند پس می‌توان گفت این امر تأثیر جهانی شدن است.

هفتم: آیا جهان آماده پذیرش مذهب است یا اشکال مختلف عرفان این نقش را بهتر ایفا می‌کند؟ به وسیله کدام یک می‌توان اشخاص متمهد به ارزشها را پرورش داد؟

برومر: من اعتقاد دارم که این نقش را مذاهب می‌توانند ایفا نمایند. به نظر و اعتقاد من مذاهب عشق به خداوند را بهترین راه جستجو برای خوشبختی و سعادت می‌دانند و اگر مذهبی از انسان چنین تلاشی را نخواهد، کوه‌نگر است.

بنده ۳۱ سال در شهر Utricht هلند پروفیسور مذهب پروتستان بودم و فعلاً بازنشسته شده‌ام. به مدت ۵ سال هم رئیس انجمن فلسفه اروپا بودم. کتابی در مورد دعا به زبان انگلیسی نوشتم که به آلمانی نیز ترجمه شد همچنین کتابی تألیف کرده‌ام در مورد عشق به خداوند و اینکه ارتباط عاشقانه با خداوند به چه معناست. به هنگام تألیف این کتاب متوجه عرفان به طور عام و عرفان اسلامی به طور اخص شدم.

در صحبتهایی که در شیراز با پروفیسور کاکایی داشتم متوجه شدم که آنچه من در مورد عشق به خداوند مطرح می‌کنم، شباهتهای زیادی به آرای ابن عربی دارد.

هفتم: آیا به نظر شما عرفان علم است؟

برومر: به نظر من عرفان راهی است برای خوب زندگی کردن و عشق به خداوند. از خسارات عصر روشنگری، این امر است که پاسخ همه سؤالات را به علم محدود می‌کند. اگر عرفان را علم بدانیم باید ببینیم که از علم چه می‌فهمیم. اگر مقصود علم تجربی است، عرفان علم نیست. عرفان

علم است اگر در آن شناختن خداوند مدّ نظر باشد و این امر تفاوت دارد با تلاش انسان و سالک برای وحدت با خداوند. در غرب تنها در صورتی از علم سخن می‌رود که علوم آزمایشی در نظر باشد. با این معنا عرفان علم نیست بلکه عرفان حکمت است.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پښتونستان ښار علمي او مطالعاتي مرکز
پښتانه علوم او ادب