تمثیل مملکت انسانی در عرفان ابن‌عربی: خوانشی تطبیقی از اخلاق غزالی و فلسفه سیاسی فارابی

چکیده

در عرفان ابن‌عربی، «مملکت انسانی» تمثیلی از ساختار وجودی انسان است که در آن قوای روحانی و جسمانی همچون اجزای یک حکومت عمل می‌کنند؛ عقل، نفس و قلب هرکدام نقشی مدیریتی یا اطاعتی دارند. در این نظام، قلب جایگاه خلافت الهی را داراست و سامان درونی انسان تنها با تدبیر الهی و ولایت ربانی به تعادل و وحدت می‌رسد. این مقاله به بررسی و تحلیل تمثیل «مملکت انسانی» در اندیشه‌ی محیی‌الدین ابن‌عربی با تمرکز بر رساله‌ی «التدبیرات الإلهیّة» می‌پردازد. مسئله‌ی اصلی پژوهش، تبیین ساختار حکومت درونی انسان، نقش قلب به‌عنوان خلیفه‌ی الهی، و نسبت این تمثیل با اخلاق عملی و سیاست در سنت فکری اسلامی است. روش تحقیق تحلیلی تو صیفی با رویکرد تطبیقی است؛ بدین معنا که متن «التدبیرات» به‌عنوان منبع اصلی، با آثار اخلاقی غزالی به‌ویژه احیاء علوم‌الدین و نظریه‌ی شهر در فلسفه‌ی سیاسی فارابی به‌ویژه المدینة الفاضلة ــ مورد مقایسه قرار گرفته است. یافته‌ها نشان می‌دهد که ابن‌عربی با پیوند دادن اصلاح اخلاقی انسان به «تدبیرات الهیّه»، الگویی متمایز از سیاست نفس ارائه می‌کند؛ الگویی که در آن، مجاهدت فردی شرط لازم اصلاح است، اما شرط کافی نیست؛ زیرا تحقق نظم درونی بدون افاضه‌ی فیض و ولایت الهی ممکن نمی‌شود.این رویکرد در قیاس با دیدگاه غزالی که اصلاح را عمدتاً در قالب تربیت عملیِ نفس و تهذیب قلب تفسیر می‌کند و نظریه‌ی فارابی که سامان سیاسی را در چارچوب مدینه‌ی عقلانی و ریاست «حاکم اول» و قوانین عقلانی می‌بیند نشان می‌دهد که ابن‌عربی در افقی فراتر از اخلاق عملی غزالی و سیاست عقلانی فارابی می‌اندیشد؛ افقی عرفانی هستی‌شناختی که در آن، اصلاح فرد مقدمه‌ای برای خلافت الهی و تجلی اسماء در عالم صغیر انسان است. بر این اساس، رساله‌ی التدبیرات الإلهیّة را می‌توان، افزون بر کارکرد تربیتی‌اش، منبعی نظری برای فهم پیوند میان عرفان، اخلاق و سیاست درونی انسان دانست.

واژگان کلیدی: ابن‌عربی، تدبیرات الإلهیه، مملکت انسانی، سیاست نفس، قلب، انسان کامل، غزالی، فارابی.

The Allegory of the Human Kingdom in Ibn Arabi's Mysticism: A Comparative Reading of Ghazali's Ethics and Al-Farabi's Political Philosophy

Abstract

In Ibn Arabi's mysticism, the "human kingdom" is an allegory of the existential structure of man in which spiritual and physical powers act as components of a government; the intellect, soul, and heart each have a managerial or obedient role. In this system, the heart holds the position of divine caliphate, and the internal order of man can only reach balance and unity through divine provision and divine guardianship. This article examines and analyzes the allegory of the "human kingdom" in the thought of Muhyiddin Ibn Arabi, focusing on the treatise "Al-Tadbirat al-Ilhiyyah fi Isha' al-Mu'malka al-Insaniyah". The main issue of the research is to explain the structure of the internal government of man, the role of the heart as a divine caliph, and the relationship of this allegory to practical ethics and politics in the Islamic intellectual tradition. The research method is descriptive-analytic with a comparative approach; This means that the text of "Al-Tadbirat" as the main source has been compared with Ghazali's ethical works - especially Ihya' al-Ulum al-Din - and the theory of the city in Farabi's political philosophy - especially Al-Madinah al-Fadhilah. The findings show that by linking human moral reform to "Al-Tadbirat al-Ilahiya", Ibn Arabi presents a distinct model of the politics of the soul; a model in which individual struggle is a necessary condition for reform, but not a sufficient condition; because the realization of internal order is not possible without the outpouring of divine grace and guardianship. This approach, in comparison with Ghazali's view - which interprets reform mainly in the form of practical training of the soul and refinement of the heart - and Farabi's theory - which sees political order in the framework of a rational city and the presidency of the "first ruler" and rational laws - shows that Ibn Arabi thinks in a horizon beyond Ghazali's practical ethics and Farabi's rational politics; A mystical-ontological horizon in which the reformation of the individual is a prelude to the divine caliphate and the manifestation of the Names in the microcosm of man. Accordingly, the treatise on Divine Provisions can be considered, in addition to its educational function, a theoretical source for understanding the connection between mysticism, ethics, and human inner politics.

.**Keywords**: Ibn Arabi, Divine Arrangements, Human Kingdom, Politics of the Soul, Heart, Perfect Man, Ghazali, Farabi.

مقدمه

اندیشه‌ی محیی‌الدین ابن‌عربی یکی از جامع‌ترین نظام‌های عرفان نظری در تمدن اسلامی را شکل داده است؛ نظامی که در آن، انسان نه صرفاً موجودی اخلاقی یا اجتماعی، بلکه محور ظهور اسماء و صفات الهی تلقی می‌شود. در میان آثار متعدد ابن‌عربی، رساله‌ی«التدبیرات الإلهیه فی إصلاح المملکة الإنسانیة» جایگاهی ویژه دارد؛ زیرا برخلاف آثار کلان و پیچیده‌ای چون «الفتوحات المکیه» و «فصوص الحکم»، به زبانی تمثیلی و کاربردی به مسئله‌ی تربیت نفس و سامان‌بخشی درونی انسان می‌پردازد. در این رساله، انسان به‌مثابه یک «مملکت» تصویر می‌شود که نیازمند حاکم، قانون، کارگزاران و نظمی عادلانه است. این تمثیل، در عین سادگی ظاهری، ریشه در عمیق‌ترین لایه‌های انسان‌شناسی و هستی‌شناسی عرفانی ابن‌عربی دارد. اهمیت این پژوهش از آن روست که نشان می‌دهد عرفان ابن‌عربی نه صرفاً تجربه‌ای باطنی، بلکه واجد نظریه‌ای منسجم دربارهی «حکمرانی درون» و سیاست نفس است . که می‌تواند در گفت‌وگو با دیگر سنت‌های فکری اسلامی فهم شود. این مقاله بر این فرضیه استوار است که «تمثیل مملکت انسانی» در رساله‌ی التدبیرات الإلهیّة، صرفاً یک استعاره‌ی تربیتی نیست، بلکه یک نظریه‌ی جامعِ حکمرانیِ وجودی است که پارادایم «اخلاقِ تهذیبی» (غزالی) و «سیاستِ عقلانی» (فارابی) را ذیل «ولایتِ ربانی» ادغام می‌کند؛ لذا مقاله حاضر بر آن که آن است که به پاسخ گویی این سوالات بر آید. نخست تمثیل مملکت انسانی در اندیشه‌ی ابن‌عربی چگونه شکل می‌گیرد؟، چه نسبتی با اخلاق عملی و سیاست در سنت اسلامی دارد؟، ثانیاً در مقایسه با الگوهای اخلاقی غزالی و فلسفه‌ی سیاسی فارابی چه وجوه اشتراک و افتراقی می‌یابد؟ این پژوهش از روش تحلیلی توصیفی بهره می‌برد و با رویکردی تطبیقی سامان یافته است. در گام نخست، متن عربی «التدبیرات الإلهیه» به‌عنوان منبع اصلی تحلیل شده و مفاهیم کلیدی آن، به‌ویژه تمثیل مملکت، نقش قلب و مفهوم تدبیر الهی استخراج گردیده است. در گام دوم، این مفاهیم با مباحث اخلاقی در «احیاء علوم الدین» غزالی و نظریه‌ی شهر و ریاست در «المدینه الفاضله» فارابی مقایسه شده است. چارچوب نظری پژوهش بر دو اصل بنیادین اندیشه‌ی ابن‌عربی استوار است: نخست، نظریه‌ی «انسان به‌مثابه عالم صغیر» و دوم، مفهوم «خلافت الهی» انسان که در آن، انسان کامل مظهر جامع اسماء الهی تلقی می‌شود. این پژوهش با ارائه تفسیری نوین از عرفان نظری ابن‌عربی، در هم تنیدگی عمیق میان سلوک فردی و نظم اجتماعی را بر پایه مفهوم "تدبیر الهی" آشکار می‌سازد. با این رویکرد، قابلیت‌های نظری و عملی اندیشه‌های اسلامی برای سامان‌دهی به حیات معنوی و مدنی انسان در دنیای معاصر مورد بازکاوی قرار می‌گیرد.

پیشینه پژوهش

مطالعات متعددی در حوزه مفاهیم اخلاقی و سیاسی در تمدن اسلامی صورت گرفته است. با این حال، پژوهش‌های متمرکز بر تمثیل «مملکت انسانی» در آثار ابن‌عربی و مقایسه تطبیقی آن با رویکردهای اخلاقی غزالی و فلسفه سیاسی فارابی، نیازمند بررسی دقیق‌تر است.

در مقاله‌ی علی آقاجانی (۱۴۰۲) با عنوان «صورت بندی رابطهٔ اخلاق و سیاست در فلسفه سیاسی فارابی»، نگاه فارابی به ارتباط اخلاق و سیاست(مساله) بر پایه چارچوب نظری مقاله که ترکیبی از سه پرسش و چهار رویکرد جدایی اخلاق از سیاست، تبعیت اخلاق از سیاست، اخلاق دو سطحی و یگانگی اخلاق و سیاست است(روش) مورد بررسی قرار می‌گیرد.

فرضیه مقاله که در کنار چارچوب نظری که دومین نوآوری مقاله نسبت به مقالات همگن است برخی مفاهیم مانند مدینهٔ فاضله, سعادت، مشروعیت حکومت, عدالت و حقوق شهروندی را تجلی و تلاقی عملیاتی رابطه اخلاق و سیاست در فلسفه سیاسی فارابی می شمارد. بر این اساس فارابی هدف اخلاق و سیاست را یکی می داند؛ اخلاق سرشتی سیاسی و سیاست سرشتی اخلاقی دارد. نظریه های جدایی اخلاق از سیاست، تبعیت اخلاق از سیاست، کاملا منتفی بوده؛ اخلاق دوسطحی نیز مقبول نیست و اصول حاکم بر هر دو عرصه اخلاق و سیاست یکسان است. ازاین رو به یگانگی و همسانی اخلاق و سیاست به معنای تبعیت سیاست از اخلاق (به معنای ضوابط اخلاقی همساز) معتقد است. بر این اساس فارابی فیلسوفی است که قهر و غلبه و فتح و شمشیر را چارهٔ کار ساختن فرهنگی اخلاقی نمی یابد. سعادت را هم در بعد اعتقادی و هم در ارتباط با اجتماع مدنظر قرار می دهد. حکومت، از نظر اخلاقی متکی بر آراء و خواست عمومی است. وی مدینهٔ فاضلهٔ خود را بر اساس عدالت ارادی مبتنی بر فضیلت قرار داده و عدالت طبیعی را نفی می نماید و از نظر او همه شهروندان صاحب حق هستند و در جامعه سهم عادلانه دارند.

در مقاله‌ی جواد قدیری و همکاران (۱۴۰۲) تحت عنوان «بررسی مقایسه‌ای نقش معرفت شناختی عقل در اندیشه سیاسی فارابی و سید مرتضی»، عقل نزد فارابی به عنوان یک فیلسوف و سیدمرتضی به عنوان یک متکلم عقل‌گرا، نقش بی بدیلی دارد؛ به همین خاطر، جهت مقایسه فلسفه سیاسی فارابی و کلام سیاسی سیدمرتضی، بررسی مقایسه ای نقش عقل ضرورت می یابد. این مقاله با بررسی آثار فارابی و سیدمرتضی و سایر پژوهش‌های صورت گرفته در این زمینه، به نقش عقل و کارکرد آن در اندیشه سیاسی فارابی و سیدمرتضی پرداخته است و روشن نموده است که سیدمرتضی و فارابی در اصل عقلانیت و ارزشمندی عقل، توافق دارند، اما نقطه عزیمت و جهت گیری آنها در عقل ورزی متفاوت است و این تفاوت با توجه به فیلسوف بودن فارابی و متکلم بودن سیدمرتضی قابل فهم است. از نظر نویسندگان، عقل در اندیشه سیاسی سیدمرتضی فارغ از مبانی فلسفی، بدون رازورزی و مبتنی بر وحی قطعی و متناسب با اقتضائات و شرایط و برای دست یافتن به سعادت دنیوی و اخروی ذیل حقیقت امامت شیعی، به پردازش مشغول است و عقل نزد فارابی برپایه مبانی فلسفه یونان و به قصد تئوریزه کردن فیلسوف_شاه افلاطونی و با نگاهی استعلایی و آمیخته به رازورزی و کم توجه به واقعیت‌های خارجی، در رسیدن به معرفت از جانب عقل فعال و فاقد نگاه بنیادین به مبانی و امامت شیعی است.

در مقاله‌ی سید محمد رضا احمدی طباطبایی و سید مهدی موسوی نیا (۱۴۰۰) با عنوان «زمینه های موثر بر نسبت اخلاق و سیاست در اندیشه سهروردی»، جایگاه فضایل اخلاقی در حیات اجتماعی بشر از دوران گذشته و بر اساس تاریخ شکل گیری و تطور اندیشه های اجتماعی و مدنی از اعتبار فراوانی برخوردار بوده است. به طور خاص، در مورد پیوند میان اخلاق و سیاست، اندیشمندان مختلفی در شرق و غرب عالم، سخن به میان آورده اند که شیخ شهاب الدین سهروردی، یکی از این اندیشمندان است.

در مقاله جواد رقوی (۱۳۹۶) با عنوان «تمثیل شبه عرفانی غزالی و تبیین فلسفی علامه طباطبایی درباره «شفاعت»، مباحث کلامی پیرامون «شفاعت» بیشتر معطوف به اختلاف آراء درباره تعریف اصطلاحی و اینکه آیا نتیجه شفاعت اسقاط عقاب است یا ازدیاد منافع، بوده است؛ اما آنچه مورد نظر تعداد اندکی از اندیشمندان قرار گرفته است تبیین چگونگی شفاعت است. اهمیت رویکرد دوم از آن جهت دانسته شده که می تواند پاسخ به دیدگاهی باشد که شفاعت را

باوری نامعقول می داند. از جمله کسانی که با این رویکرد به بحث پیرامون شفاعت پرداخته اند ابوحامد غزالی و علامه طباطبایی می باشند؛ با این تفاوت که غزالی با تمثیلی عرفانی تلاش می کند چیستی و چگونگی شفاعت را وضوح ببخشد، ولی علامه طباطبایی تبیینی عقلی و فلسفی از شفاعت ارائه داده است. سخنان رشید رضا نمونه دیدگاهی است که «شفاعت» را امری غیرمعقول تلقی نموده است. این پژوهش با رویکردی تطبیقی و با روش تحلیلی، دیدگاه ابوحامد غزالی و علامه طباطبایی و نسبت آن دو را مورد بررسی قرار می دهد و به این نتیجه منتهی می شود که دیدگاه این دو اندیشمند علی رغم تفاوت ظاهری، مکمل یکدیگر بوده و می تواند تبیینی معقول از شفاعت ارائه داده و پاسخی به شبهات عقلی «شفاعت» به طور عام و دیدگاه رشیدرضا به طور خاص باشد.

در مقاله‌ی عباسعلی رهبر و بیژن کیانی شاهوندی (۱۳۹۶) تحت عنوان «بررسی نسبت اخلاق و سیاست در رویکرد تطبیقی دانشمندان غربی و مسلمان (افلاطون و مک اینتایر – فارابی و غزالی)»، یکی از دغدغه‌های دانشمندان و فلاسفه‌ی سیاسی از دوران باستان تاکنون موضوع اخلاق و سیاست و چگونگی تعامل این دو مقوله‌ی تعیین کننده در سرنوشت جامعه بوده است. چارچوب مفهومی پژوهش در این مقاله، با تکیه بر نظریه‌ی یگانگی اخلاق و سیاست و بر اساس روش تحقیق تحلیلی تطبیقی تعیین شده است. در این مقاله، نظرات و اندیشه‌های افلاطون و مک اینتایر در سنت غربی و فارابی و غزالی در سنت اسلامی در خصوص اخلاق و سیاست و مفاهیمی چون دولت و نقش آن در تربیت شهروندان جامعه، مدینه‌ی فاضله، انواع مدینه، سعادت، غایت، فضائل اخلاقی و نیز شرایط و صفات حاکم بیان شده است و سپس با تطبیق آراء و نظرات این دانشمندان، وجوه اشتراک و افتراق آن تبیین گردیده است. وجه مشترک و اصلی نظرات دانشمندان مذکور یگانگی اخلاق و سیاست است.

پژوهش حاضر نشان می‌دهد که در نظام اخلاقیِ ابن‌عربی، «اصلاح» نه یک نتیجه‌ی قهریِ ریاضتِ صرف، بلکه محصولِ انقیادِ قوای مملکتِ نفس به فرمانِ «قلبِ خلیفه» و «افاضه‌ی ولایتِ الهی» است. در واقع، نوآوریِ اخلاقی این پژوهش در اثبات این نکته است که ابن‌عربی با استعاره «مملکت انسانی»، اخلاق را به ساحت سیاستِ نفس پیوند می‌زند؛ جایی که انسان نه تنها فاعلِ اخلاقی، بلکه «حاکمی خلیفه» است که نظمِ درونی‌اش بازتابی از «تدبیراتِ الهی» است. بدین‌سان، این پژوهش نشان می‌دهد که گذار از «اخلاقِ وظیفه‌گرا» به «اخلاقِ خلافت‌محور»، همان تمایز بنیادینی است که مدل ابن‌عربی را از تقلیل‌گراییِ اخلاقیِ غزالی و تقلیل‌گراییِ سیاسیِ فارابی متمایز می‌سازد».

مملکت **انسانی در اندیشه‌ی ابن‌عربی**

تبیین دیدگاه ابن‌عربی درباره «انسان به‌مثابه مملکت» درکتاب «التدبیرات الإلهیة فی إصلاح مملکة الإنسانیة» از جمله آثار کلیدی محیی‌الدین ابن‌عربی است که در آن، وی می‌کوشد دستگاه عرفان نظری خود را به سطحی عملی، تربیتی و وجودی منتقل کند. این اثر را می‌توان تلاشی آگاهانه برای پیوند میان معرفت شهودی، اخلاق عملی و نظم وجودی انسان دانست. ابن‌عربی در این کتاب، برخلاف برخی آثار صرفاً نظری خود، زبان تمثیل سیاسی را برمی‌گزیند تا ساختار درونی انسان را توضیح دهد و نشان دهد که اصلاح انسان نه از راه انکار قوا، بلکه از مسیر تدبیر و تنظیم آن‌ها ممکن است (ابن‌عربی، ۲۰۰۲: ۵–۱۰).مفهوم محوری کتاب، تلقی انسان به‌عنوان «مملکت» است. ابن‌عربی در آغاز اثر تصریح می‌کند: «اعلم أن الإنسان مملکة عظیمة، لها سلطان، ووزراء، ورعیة، وحدود، وأقالیم» (همان: ۱۵). این عبارت بنیادین

نشان می‌دهد که انسان در نگاه او ساختاری پیچیده و لایه‌مند دارد که بدون نظم و تدبیر، دچار فساد و اختلال می‌شود. واژه «مملکت» در اینجا صرفاً یک استعاره ادبی نیست، بلکه چارچوبی مفهومی برای تبیین نسبت میان قوا، مراتب و کارکردهای انسانی است. همان‌گونه که هر مملکتی نیازمند قانون، سلطان، کارگزار و عدالت است، انسان نیز برای رسیدن به کمال، نیازمند تدبیر الهی درونی است.ابن‌عربی این نگاه را بر اصل دیرینه عرفانی و فلسفیِ تطابق عالم صغیر و عالم کبیر بنا می‌کند. او می‌نویسد: «فإن الله جعل الإنسان نسخهٔ جامعهٔ لما فی العالم کلّه» (همان: ۱۸). بر اساس این اصل، انسان چکیده و آیینه تمام‌نمای عالم است و هر مرتبه‌ای از هستی، نظیری در وجود انسان دارد. ازاین‌رو، مملکت انسان در حقیقت نمونه‌ای فشرده از نظم کیهانی است و تدبیر انسان، بازتابی از تدبیر الهی عالم به‌شمار می‌آید. این پیوند میان انسان و جهان سبب می‌شود که اخلاق، سلوک و اصلاح نفس، اهمیتی فراتر از ساحت فردی پیدا کند و به امری کیهانی و الهی بدل شود.در ساختار این مملکت، ابن‌عربی جایگاه سلطان را به قلب اختصاص می‌دهد. او به‌روشنی می‌گوید: «والقلب هو السلطان فی هذه المملکهٔ، وبقیهٔ القوی عمّاله وخدمه» (همان: ۲۲). قلب در این نظام، نه صرفاً مرکز عاطفه، بلکه محل تجلی اسماء الهی و جایگاه خلافت انسان است. مشروعیت دیگر قوا، اعم از عقل، نفس، شهوت و غضب، تنها در صورتی برقرار است که در خدمت قلب و تحت فرمان آن باشند. بدین‌سان، قلب در نگاه ابن‌عربی، محور وحدت‌بخش وجود انسان و نقطه اتصال او با حق تعالی است.عقل در این مملکت، نقشی مهم اما محدود دارد. ابن‌عربی عقل را وزیر مشاور می‌داند، نه حاکم مستقل: «والعقل وزیر یشیر، ولیس له حکم مستقل» (همان: ۲۵). عقل وظیفه تشخیص، تمییز و مشورت دارد، اما اگر داعیه سلطنت پیدا کند و خود را بی‌نیاز از هدایت قلب بداند، مملکت انسان دچار انحراف می‌شود. این نگاه، تفاوت بنیادین ابن‌عربی با عقل‌گرایی فلسفی محض را نشان می‌دهد؛ زیرا در اینجا عقل تابع مرتبه‌ای بالاتر یعنی قلب و شهود است.قوای شهویه و غضبیه نیز در این نظام، همچون نیروهای اجرایی و نظامی‌اند که وجودشان برای بقای مملکت ضروری است، اما خروج آن‌ها از حدّ خود، منشأ فساد می‌شود. ابن‌عربی تصریح می‌کند: «فإذا غلبت الشهوهٔ أو الغضب علی القلب، فسد نظام المملکهٔ ووقع الظلم» (همان: ۳۱). در این چارچوب، گناه و رذیلت اخلاقی نه صرفاً خطای شخصی، بلکه نوعی بحران سیاسی در درون انسان است؛ بحرانی که در آن، کارگزاران بر سلطان مشروع می‌شورند و نظم وجودی را بر هم می‌زنند.مفهوم عدالت در این مملکت، جایگاهی محوری دارد. ابن‌عربی عدالت را چنین تعریف می‌کند: «والعدل هو أن یقوم کل واحد فی مرتبته التی أقامه الله فیها» (همان:۳۵). عدالت یعنی هر قوه در جایگاه وجودی خود قرار گیرد و از حدّ الهیِ خویش تجاوز نکند. بر این اساس، عدالت نه صرفاً یک فضیلت اجتماعی یا حقوقی، بلکه اصل بنیادین تعادل وجودی انسان است. هرگونه ظلم، به معنای تعدی یک قوه از مرتبه خود و برهم‌زدن توازن مملکت انسان است.غایت نهایی این تدبیرات الهی، تحقق انسان کامل است. ابن‌عربی به‌صراحت می‌گوید: «وإنما هذه التدبیرات کلها لأجل أن یصیر الإنسان إنساناً کاملاً» (همان: ۴۲). انسان کامل در این معنا، انسانی است که مملکت درونی او به عدالت سامان یافته، قلب بر سریر سلطنت نشسته، عقل در مقام وزارت باقی مانده و سایر قوا در حدّ خود مهار شده‌اند. چنین انسانی نه‌تنها در ساحت فردی به کمال می‌رسد، بلکه قابلیت اثرگذاری در جهان و جامعه را نیز می‌یابد.در مجموع، التدبیرات الإلهیهٔ نشان می‌دهد که عرفان ابن‌عربی عرفانی منزوی و صرفاً باطنی نیست، بلکه واجد دستگاهی منسجم برای فهم انسان، تربیت اخلاقی و حتی نظریه‌پردازی در باب نظم و سیاست باطنی است. تلقی انسان به‌مثابه مملکت، پلی میان عرفان، اخلاق و اجتماع می‌سازد و این اثر را به متنی راهبردی در فهم ابعاد عملی اندیشه ابن‌عربی بدل می‌کند. ابن‌عربی در «التدبیرات» بدن انسان را به مملکتی تشبیه می‌کند که در آن، اعضا و قوا همچون ولایات، وزیران و سپاهیان‌اند. او تصریح می‌کند: «البدن مملکهٌ، والقلبُ ملکُها، وبصلاحِ الملکِ تصلحُ الرعیهُ وبفسادِه تفسد»

(ابن‌عربی، بی‌تا: ۱۵). در این تصویر، نفس و قوای آن جمعیت مملکت را تشکیل می‌دهند و عقل، وهم و خیال نقش کارگزاران و مشاوران را ایفا می‌کنند. این ساختار نشان می‌دهد که اخلاق و رفتار انسان نه اموری پراکنده، بلکه تابع نظمی درونی‌اند که نیازمند تدبیر و مدیریت است.در این میان، قلب جایگاه محوری دارد. قلب، به‌عنوان پادشاه مملکت، محل نظر حق و مرکز ادراک حضوری است. ابن‌عربی می‌نویسد: «القلبُ موضعُ نظرِ الحقِّ من العبد، فإذا صَلُحَ قَبِلَ التدبیرَ الإلهیَّ» (همان، ص ۱۷). بدین معنا، قلب تنها زمانی قادر به حکمرانی عادلانه است که پذیرای تدبیر الهی باشد. اگر قلب گرفتار غفلت یا سلطهی قوای شهوانی و غضبی شود، نظام مملکت فرو می‌ریزد و فساد اخلاقی پدید می‌آید.ابن‌عربی منابع فساد را به‌دقت تحلیل می‌کند و هشدار می‌دهد که اگر نفس با شهوت و غضب رها شود، نظام مملکت مختل می‌گردد: «النفسُ إذا أُطلقت مع الشهوةِ والغضبِ أفسدت نظامَ المملکة» (همان: ۲۲). با این حال، او بر این نکته تأکید می‌ورزد که اصلاح نهایی صرفاً محصول تلاش انسانی نیست، بلکه نیازمند عنایت الهی است: «لیس کلٌّ إصلاحٍ من کسبِ العبد، بل للتدبیرِ الإلهیِّ فیه الحظُّ الأوفی» (همان: ۲۹). از این منظر، مجاهدت نفسانی شرط لازم است، اما شرط کافی نیست؛ فیض الهی است که قلب را نورانی کرده و امکان تحقق عدالت درونی را فراهم می‌سازد. مملکت انسانیِ اصلاح‌شده در اندیشهی ابن‌عربی، نمود عینی تحقق «انسان کامل» است. در چنین حالتی، هر قوه در جایگاه خویش عمل می‌کند و مجموع آن‌ها تجلی اسماء الهی در عالم صغیر انسان می‌شود. سیاست نفس، در این معنا، نه صرفاً مجموعه‌ای از توصیه‌های اخلاقی، بلکه فرآیندی هستی‌شناختی است که به ظهور خلافت الهی در وجود انسان می‌انجامد. قلبِ نورانی، به‌عنوان خلیفه، حکم خود را در هماهنگی کامل با ارادهی حق صادر می‌کند و بدین‌سان، عدالت درونی محقق می‌شود.

خوانش تطبیقی با اخلاق غزالی

احیاء علوم الدین کارنامه عظیم غزالی در دوران عزلت اوست. نسخهٔ چاپ سنگی آن کتابی بوده است بزرگ در حدود ۱۶۰۰ صفحه در قطع رحلی، که بعدها به مناسبتهای مختلف تلخیص شده است. بهترین و اولین تلخیص از این کتاب،به دست خود مصنف، تحت عنوان "کیمیای سعادت" نوشته شد که از مهمترین کتب اخلاقی و ادبی زبان فارسی است و همچون نسخهٔ اصلی و کامل "احیاء العلوم"موجود نیست. متن کیمیای سعادت در مقام مقایسه، متنی کامل و موثق از تعالیم غزالی است. اساس احیاءالعلوم، بر اندیشه تربیت و اخلاق است، ولی در کیمیای سعادت مسائل تربیتی کمتر میشود و اخلاق پررنگ میگردد. هدف غزالی از«اخلاق» در احیاءالعلوم، در واقع تربیت صوفیانه است. در نزد هیچ متفکر اسلامی، به اندازه غزالی تا این حد، فکر مستقل و بدیع راجع به اخلاق را نمیتوان یافت (زرینکوب، ۱۳۵۳: ۱۸۷). غزالی در مقدمه احیاء از اینکه آن را مشتمل بر۴ بخش نموده است میگوید" که این نحوهٔ تدوین را از کتب فقه گرفتهاست تا سبب رغبت فقهدوستان به مطالعهٔ آن باشد، زیرا کتب آنها هم منقسم به چهاربخش است. البته ماهیت مطالب کتاب نیزبه گونهای است که این تفکیک را برمیتابد. به هرحال اربعین فصول احیاء علوم الدین عبارتاند از: .۱ ربع عبادات: کتاب العلم، کتاب قواعد العقاید، کتاب اسرار الطهاره، کتاب اسرارالصلاه، کتاب اسرار الزکاه، کتاب اسرار الصوم، کتاب اسرار الحج، کتاب آداب تلاوهٔ القرآن، کتاب الاذکار و الدعوات و کتاب ترتیب الاوراد..۲ ربع عادات: کتاب آداب الاکل، کتاب آداب النکاح، کتاب آداب الکسب و المعاش، کتاب الحلال و الحرام، کتاب آداب الالفهٔ و الاخوهٔ، کتاب آداب العزلهٔ، کتاب آداب السفر، کتاب آداب السماع و الوجد، کتاب الامر بالمعروف و النهی عن المنکر، کتاب آداب المعیشهٔ و اخلاق النبوهٔ..۳ ربع مهلکات: کتاب شرح عجائب القلب، کتاب ریاضهٔ النفس، کتاب کسر الشهوتین [شهوهٔ البطن و شهوهٔ الفرج]، کتاب آفات اللسان، کتاب ذم. الغضب و الحقد و الحسد، کتاب ذم. الدنیا، کتاب ذم. البخل و ذم. حبالمال، کتاب ذم. الجاه و

الریاء، کتاب . ذم الکبر و العجب و کتاب ذم.الغرور. .۴ ربع منجیات: کتاب التوبۀ، کتاب الصبر و الشکر، کتاب الخوف و الرجاء، کتاب الفقر و الزهد، کتاب التوحید و التوکل، کتاب المحب.ۀ و الشوق و الانس و الرضا، کتاب النی.ۀ و الاخلاص و الصدق، کتاب المراقبۀ و المحاسبۀ، کتاب الفکر و کتاب ذکر الموت و ما بعده .در ربع عبادات رابطه مخلوق با خالق، و در ربع عادات روابط آدمیان با یکدیگر، و در دو ربع مهلکات و منجیات رابطۀ آدمی با خویشتن مورد فحص و کاوش قرارمیگیرد؛ و همین دو ربع مهلکات و منجیات است که در تبیین نظریۀ اخلاقی او درباب معنای راستین حسن خُلق و شیوۀ تهذیب اخلاق، مد نظر است(اعوانی، ۱۳۸۸: ۲۱) در اخلاق غزالی ، صورتِ باطن (غزالی، ۱۳۶۱ ، ج،۲ ص ۱۶) و نسبت خَلق و خُلق، همان نسبت ظاهر و باطن است. در تعریف خُلق گفته است: خُلق «عبارت است از هیئتی. راسخ در نفْس، که کارها از آن به سهولت و آسانی صادر شود، بی آن که به اندیشه و روایا ت ،{فکر و تأمل} محتاج شود. پس اگر هیئت چنان باشد که از او فعلهای خوب که در عقل و شرع ستوده صادر گردد، آن را خویِ نیک خوانند و اگر فعلهای زشت از او صادر شود، آن را خویِ بد گویند.» (غزالی، ،۱۳۶۸ ج،۳ : ۱۱۳) .غزالی خوی را کردار، قوت و معرفت نمیداند زیرا خُلق «هیئت نفس و صورت باطنه آن» است (همان: ۱۱۴)، بلکه خوی خوش صفت سید پیامبران و فاضلترین اعمال صدیقان و ثمرۀ مجاهدۀ متقیان و ریاضت متعبدان است (همان: ۱۰۳). در متن کتاب نصیحه الملوک را غزالی به زبان فارسی قدیم، متعلق به سده پنجم هجری، در موضـوع اخـلاق نوشته که در میان مؤلفات آن قر ن، منزلتی رفیع و مقامی ممتاز یافته است. این کتاب به فاصله کمتـر از یـک سده بعد از تألیف، به زبان عربی ترجمه شده و عنوان التبر المسبوک فـی نـصیحه الملـوک دارد کـه توسـط صفی الدین ابوالحسن علی بن مبارک بن موهوب إربلی، از اعیان ادبا و شعرای نیمه دوم سده شـشم هجـری انجام شده است. غزالی در مؤلفات اخلاقی بر منابع و مأخذ مذهبی تأکید دارد و اگر از مبانی فکری کلامـی مطلبی اخذ یا اقتباس کرده باشد، سعی می کند تا محمل مذهبی آن را بیاید و آن را در قالـب شـریعت الهـی قرار دهد .ابتدای کتاب ریاضت نفس در بیان فضیلت خوشخویی و نکوهش بدخویی، فرمایش حقتعالی بر پیامبر را ذکر میکند که فرمود: و.. انّک.. لَعلی خُلُقٍ عظیمٍ (سوره قلم، آیه ۴) و میافزاید که خوی پیامبر، خوی قرآن بوده است. و در ادامه قول پیامبر را که فرمود »بعِثت لأُتِمم.. مکارم الاخلاق» (مرا بفرستادهاند تا خویهای نیک را تمام گردانم) نقل میکند. در همانجا در «چیستی دین»، «ایمان» و «عمل فاضلتر»، سخن از خوشخویی و گشادهرویی به بیان آورده و روایات و اقوال مختلفی را در برکات و ثمرات خوی خوش نقل کرده است (همان: ۱۰۷-۱۱۱). ولی به چیستی و حقیقت خویِ خوش نپرداخته و فقط ثمرۀ آن را بیان کرده است و به نقل از حضرت علی (ع)، آن را در سه چیز دانسته است: پرهیز از محرّمات، جستنِ حلال و فراخ داشتن نفقه بر عیال. اخلاق در غزالی، علمی شرعی و اکتسابی است. سراسر کتاب نصیحۀالملوک مشحون از جامعیت اخلاق شرعی و معارف عرفانی و به طور کلی »حکمت عملی» اعم از انفرادی، اجتماعی و سیاسی میباشد. با مطالعۀ احیاء علومالدین، کیمیای سعادت و نصیحۀالملوک در میبابیم چه غزالی مرحلۀ اول زندگی یعنی «غزالی فقیه اصولی متکلم» و صاحب منصب کرسی ریاست و ندیم مقام وزارت و امین دستگاه خلافت؛ و چه غزالی مرحلۀ دوم یعنی دورۀ پس از تصفیه و تطهیر دل در سایۀ ریاضت و مجاهدۀ نفس، همان«صوفی وارسته، تسلیم جاذبه گریز و رهایی» (زرینکوب، ،۱۳۵۳ : ۱۲۷)، آزادشده از جلال و حشمت فقیه بزرگ بغداد و،... اخلاق را فقط در حیطۀ شرع میدیده و معتقد بوده است فلسفه، کلام، تصوف در مسائل الهی باید بر بنیان دین استوار شوند و با اصول آن هماهنگ گردند .همچنین طبق نظر وی، همۀ امور اخلاقی دو طرف «محمود» و «مذموم» دارند که مقصود حفظ «اعتدال» برای کسب کمال اخلاقی دنیوی و غایت سعادت اخروی است. مثلاً به بخیل توصیه میشود آن قدر مال خود را به دیگران ببخشد تا اعطای مال یا بخشیدن بر او آسان گردد و بخل نورزد؛ ولی نه به حدی که به «اسراف»، که مذموم

است، بیانجامد. غزالی ترازو و معیار چنین حدی را «شریعت» میداند و میگوید همانطور که ترازوی علاج تن، علم طب است، معیار عمل اخلاقی نیز شریعت میباشد. آنچه مطابق فرمان شریعت است، باید همان را انجام داد. کمال خُلق آن است که انسان عنان ارادهٔ خویش را به دست شرع سپارد و فرمانبرداری از آن را دوست بدارد و بداند که بندگی و متابعت شریعت راهِ سعادت آدمی است (غزالی، ۱۳۶۱، ج۲ : ۱۶-۱۵)در اخلاق غزالی، بهویژه در «احیاء علوم الدین»، قلب نیز کانون اصلاح اخلاقی است و تزکیهی نفس، محور سلوک اخلاقی بهشمار میآید. غزالی بر ریاضت، محاسبهی نفس و تهذیب اخلاق تأکید میکند و فساد اخلاقی را نتیجهی غلبهی شهوات و غفلت قلب میداند. با این حال، تفاوت اساسی او با ابنعربی در سطح تحلیل هستیشناختی است. در حالی که غزالی بیشتر به اصلاح عملی و تربیتی میپردازد، ابنعربی این اصلاح را در چارچوب ولایت و تدبیر الهی تفسیر میکند. به بیان دیگر، اخلاق غزالی عمدتاً اخلاق «کسب» است، در حالی که اخلاق ابنعربی اخلاق «فیض» و «تجلّی» نیز هست

خوانش تطبیقی از فلسفه سیاسی فارابی

ابونصر محمدبن طرخان فارابی، ملقب به فیلسوف المسلمین در سال ۲۵۹هجری در فاراب از بلاد ماوراء النهر متولد شد و در سال ۳۳۹ هجری در هشتاد سالگی رخ در نقاب خاک کشید (شریف، ۱۳۶۲: ۱۱۲). شخصیت علمی فارابی مورد توجه صاحب نظران و متفکران است. بدین لحاظ، چه افرادی که دوستدار فلسفه هستند و یا کسانی که به نحوی با این گروه فکری مخالف اند، به مقام والای فارابی معترف اند. او در ضمن فیلسوف بودن ریاضیدانی برجسته و موسیقیدانی ممتاز بوده است. فارابی در مورد اجتماع نیز صاحب نظر است. او در فراگیری علم منطق آموزش دیده است و در فلسفه استاد نداشته است (مطهری،۱۳۶۲: ۱۶). فارابی مدینه را اینگونه تعریف میکند: المدینه: هی اول مراتب الکمالات یکون ارتباطها و ائتلافها شبیها بارتباط الموجودات المختلفه بعضها ببعض. مدینه اولین مرتبه کمالات انسانی است که ارتباط و همبستگی بین آنها شبیه ارتباط موجودات گوناگون به یکدیگر است. این عبارت بسیار مهم فارابی، گویای آن است که مدینه به روابط بین انسانها گفته میشود و این اولین مرتبه کمال بشری نیز است. سپس نوع رابطه انسانها بین خودشان، شبیه روابط بین موجودات است: یعنی نظام سیاسیای مطلوب و مدنظر فارابی است که با نظام کیهانی و هستی هماهنگ باشد. همانطور که در عالم هستی یکی رئیس کل و واجب الوجود است بعضی مرئوس از یک جهت و رئیس از جهت دیگر و بعضی دیگر مرئوس محض هیولا است. در نظام سیاسی همچنین رابطه ای برقرار است. البته به نحوی، هماهنگی برقراراست که همه اهالی آن را به سعادت برساند. اجتماع مردم با یکدیگر ریشه اش از جمعیت های مختلف سرچشمه میگیرد، آدمی نیاز به اجتماع و همراهی افراد دارد، قرار جامعه بر این است که از جهتی انسان اجتماعی شود، چون مجبور است، آدمی برای نیازمندیهای خویش هم مجبور به تشکیلاتی است. از اجتماع انسانی جمعیت های مختلف پدید میآید. اجتماعات دو بخش میشوند؛ جامعه کامل به تعاون اجتماعی صورت می پذیرد، جمعیت های ناقص که بنام تعاون ولی نادرست تشکیل میشوند، چنین جامعه ای نمیتواند سروسامانی یابد. چون نادرست نخواهد توانست به مدینه فاضله رسد.(شاهی گنزق، ۱۴۰۲: ۱۳). در تفکر فارابی، انسان مانند سایر موجودات عالم دارای مراتبی است. اجتماع، وسیله ای برای رسیدن به سعادت دنیا و آخرت است. چراکه برای او «اخلاق»، «قانون» و «عدالت» در رابطه با همنوعان او معنا مییابد. در منظومه فکری فارابی، انسان تنها با میانجیگری «شهر یا مدینه» میتواند با نیازهای فطری خویش پاسخ گوید و به خیر و سعادت برسد (نصیرپور و همکاران، ۱۴۰۱: ۷۳۰). فارابی اجتماعات مدنی خویش را همانند ارگانیسم موجود زنده میداند که اعضای آن به سلول های بدن تشبیه اند که هرکدام با کار ویژه خود در تعامل با دیگر اعضا باهم تعاون

دارند. در رأس این ساختار رئیس قرار دارد که به قلب تشبیه شده است. پس از او، طبقه متوسط که در حقیقت، نهادهای حکومتی است و در مرتبه سوم، توده مردم قرار دارد که در بین آنها، گروه های مخالف و نخبگان فکری وجود دارد . نباید پنداشت که اساس شکل گیری مدینه فاضله بر این تشبیه اندام وار استوار است، بلکه اساس شکل گیری مدینه فاضله فارابی همان مبانی هستیشناسی و انسان شناسی و شناخت شناسی اوست و این فقط یک تشبیه زیستی است. به هر حال، در مدینه فاضله فارابی پیش از هر چیز، رئیس مدینه باید استقرار یابد. سپس مدینه را به وجود میآورد و جایگاه و نقش افراد را تعیین میکند. رئیس مدینه سپس سبب تشکل و تحصیل مدینه و اجزای آن میشود و سبب حصول ملکات ارادی اجزا و افراد آن و تحقق و ترتب مراتب آنها میگردد (امینی نسب، ۱۳۹۵: ۱۶). فارابی در تمام نوشته های خود درمورد مدینه فاضله و سیاست، از تعابیر و مفاهیم اخلاق بهره میگیرد و درواقع، مدینه فاضله خود را بر پایه اخلاق مبتنی و استوار مینماید (حسنی، ۱۳۸۹: ۹۷). فارابی برای تشریح وضعیت مدینه فاضله و روابط اعضای آن با یکدیگر از علم پزشکی و ساختار بدن انسان کمک میگیرد. همانگونه که در بدن انسان قلب ریاست را برعهده دارد در مدینه هم رییس اول حکم میراند و دیگران در خدمت اویند. مدینه فاضله مانند بدنی بود که تام الاعضا است. آنگونه بدنی که همه اعضای آن در راه تمامیت و ادامه زندگی حیوانی و حفظ آن تعاون کنند. آنچه اصول مدینه فاضله را شامل می شود عبارتند از:۱- اصل توحید و یکتاپرستی به عنوان زیربنای جامعه اسلامی که این اولین و مهم ترین اصل مدینه است.۲- اصل مکافات (کیفر گناهکاران و پاداش نیکوکاران در جهان دیگر).۳- وجود مراتب میان موجودات روحانی و مادی.۴- ببین موجودات روحانی اتصال و پیوستگی وجود دارد، حد وسط این دو، عقل فعال است.۵- انسان مرکب از دو جزء است: جسم و روح و سعادت در رسیدن به هر دو جزء به کمال است.۶- نظام اجتماع باید با اراده و اختیار انسان با نظام طبیعی عالم وجود و نیز نظام خلقت انسانی تطبیق کند.۷- توجه به نوع رهبری مدینه فاضله.۸- دین و فلسفه از یک منشأ هستند و منشأ هردو الهام الهی است.۹- در مدینه فاضله باید همه استعدادها و فطرت ها به شکلی تربیت شوند که حداکثر بازدهی و بهره دهی از آنها به عمل آید.۱۰- مردم مدینه فاضله به سعادت دنیوی و اخروی برسند.۱۱- مردم مدینه فاضله به عنوان یک روح در کالبدهای متعدد، عهده دار وظایف و مسئولیت های مختلف هستند.۱۲ - زدوده شدن شرهای ارادی و طبیعی مستلزم رسیدن به معاد است بدین سان فارابی در «المدینه الفاضله» نظریه‌ای عقلانی درباره‌ی جامعه و سیاست ارائه می‌دهد که در آن، رئیس اول یا حاکم، نقشی محوری در هدایت شهر به سوی سعادت دارد. "الحاکم الأول هو الذی یهدی المدینۀ إلی السعادۀ بمقتضی العقل والفضیلۀ، وأعضاؤها یجب أن یعملوا وفق وظائفهم المحددۀ لتحقیق الخیر العام" (فارابی، ۱۹۹۵: ۵۰.)حاکم عقلانی هدایت‌کننده شهر است و هر عضو جامعه وظیفه مشخص دارد تشبیه شهر به بدن و تقسیم وظایف اجتماعی در اندیشه‌ی فارابی، شباهت‌هایی با تمثیل مملکت انسانی ابن‌عربی دارد. با این حال، فارابی بر عقل و قانون به‌عنوان ابزارهای اصلی نظم اجتماعی تأکید می‌کند، در حالی که ابن‌عربی محور نظم را قلب و فیض الهی می‌داند. ابن‌عربی قلب و افاضه الهی را:"النظام الداخلی للإنسان یقوم علی ولایت القلب وتدبیره الإلهی، فإذا أضاء القلب بالنور تحقق الإصلاح الشامل" (ابن‌عربی، ۲۰۰۲: ۳۰.) بدین‌سان، اگر فارابی سیاست بیرونی جامعه را بر اساس عقل سامان می‌دهد، ابن‌عربی سیاست درونی انسان را بر اساس ولایت قلبی تبیین می‌کند.

۱ .چارچوب مقایسه: از سیاست بیرونی تا سیاست درونی

در سنت اندیشه اسلامی، مسئله «تدبیر انسان» در سه سطح متفاوت اما مرتبط مطرح شده است: فارابی این تدبیر را در سطح مدینه و اجتماع عقلانی می‌بیند؛غزالی آن را به سطح تزکیه اخلاقی فرد فرو می‌کاهد؛و ابن‌عربی آن را در سطحی

عمیق‌تر، یعنی سیاست وجودی درون انسان بازسازی می‌کند.به بیان دیگر، اگر فارابی از *مدینه فاضله* سخن می‌گوید و غزالی از *قلبِ مُزکّی*، ابن‌عربی از *مملکت وجودی انسان* سخن می‌گوید که هم‌زمان واجد بُعد کیهانی، اخلاقی و سیاسی است.

۲ .مقایسه دیدگاه‌ها

۲ـ۱. موضوع اصلی اندیشه

فارابی مسئله اصلی خود را سعادت انسانی در بستر اجتماع سیاسی می‌داند. از نظر او، انسان به‌تنهایی به کمال نمی‌رسد و نیازمند مدینه‌ای است که بر اساس عقل و فضیلت سامان یافته باشد. سیاست نزد فارابی، علمی است که غایت آن، تحقق سعادت جمعی است.در مقابل، غزالی مسئله را به درون انسان می‌برد. او سیاست بیرونی را ثانوی می‌داند و تمرکز خود را بر اصلاح قلب، تهذیب نفس و مبارزه با رذایل اخلاقی می‌گذارد. جامعهٔ صالح، در نگاه غزالی، نتیجهٔ افراد صالح است.ابن‌عربی اما گامی فراتر می‌نهد: او انسان را خودِ «مدینه» و «مملکت» می‌داند. سیاست، پیش از آنکه اجتماعی باشد، وجودی و باطنی است. اگر این سیاست درونی مختل شود، نه اخلاق فردی و نه مدینهٔ بیرونی، هیچ‌یک سامان نخواهد یافت.

۲ـ۲. حاکم و محور قدرت

در فلسفه سیاسی فارابی، رئیس اول حاکم مدینه است؛ شخصی که عقل نظری و عملی‌اش به کمال رسیده و توان هدایت دیگران را دارد. این رئیس، جایگاهی بیرونی و اجتماعی دارد.در اندیشه غزالی، محور اصلاح، قلب انسان است، اما قلب بیشتر به‌مثابه محل ایمان، نیت و اخلاص مطرح می‌شود، نه به‌عنوان یک ساختار سیاسی منظم.در اندیشه ابن‌عربی، قلب به‌صراحت سلطان مملکت انسان است. قلب، محل تجلی اسماء الهی و خلیفه حق در وجود انسان است و همه قوا باید در خدمت آن باشند. اینجا برای نخستین بار، قلب نه فقط مرکز اخلاق، بلکه مرکز حاکمیت وجودی معرفی می‌شود.

۲ـ۳. جایگاه عقل

فارابی عقل را عالی‌ترین قوه انسانی می‌داند. عقل فعال و عقل مستفاد، مبنای معرفت، سیاست و سعادت‌اند. از این‌رو، سیاست فارابی ذاتاً عقل‌محور است.غزالی نگاه دوگانه‌ای به عقل دارد: عقل در حد ابزار فهم شریعت و تشخیص خیر و شر پذیرفته می‌شود، اما اگر از وحی و شرع مستقل شود، خطرناک است.ابن‌عربی عقل را به‌طور دقیق در جایگاه وزیر مشاور می‌نشاند. عقل لازم است، اما کافی نیست. اگر عقل داعیه سلطنت پیدا کند، مملکت انسان دچار اختلال می‌شود. این نگاه، عقل را در سلسله‌مراتب وجودی قرار می‌دهد، نه در رأس آن.

۲ـ۴. رذیلت و فساد

در اندیشه فارابی، فساد زمانی رخ می‌دهد که مدینه از عقل و فضیلت فاصله بگیرد و ریاست به افراد ناصالح سپرده شود.در اخلاق غزالی، فساد اخلاقی نتیجهٔ غلبه نفس اماره، حب دنیا و غفلت از آخرت است. زبان تحلیل، زبانی اخلاقی و تربیتی است.در اندیشه ابن‌عربی، فساد ماهیت سیاسی–وجودی دارد: رذیلت یعنی شورش قوای شهویه یا غضبیه علیه سلطان قلب. گناه، نوعی کودتای درونی است. این تحلیل، اخلاق را به سطحی ساختاری ارتقا می‌دهد.

۲ـ۵. عدالت

فارابی عدالت را اصل تنظیم روابط اجتماعی و سیاسی می‌داند؛ هرکس باید در جایگاه شایسته خود قرار گیرد.غزالی عدالت را بیشتر به‌عنوان فضیلتی اخلاقی و درونی مطرح می‌کند که ثمره تزکیه نفس است.ابن‌عربی عدالت را اصل تعادل وجودی می‌داند: هر قوه باید در مرتبه‌ای که خداوند برایش تعیین کرده باقی بماند. این تعریف، عدالت را از سطح اخلاق و سیاست به سطح هستی‌شناسی می‌برد.

۲ـ۶. غایت نهایی

غایت اندیشه فارابی، سعادت انسانی در مدینه فاضله است .غایت غزالی، قرب الهی از طریق تزکیه نفس است. غایت ابن‌عربی، تحقق انسان کامل است؛ انسانی که مملکت درونی‌اش به عدالت سامان یافته و آیینه اسماء الهی شده است.

جدول شماره‌ی ۱: مقایسه‌ی تطبیقی

فارابی (مدینه فاضله)	غزالی (احیاء علوم‌الدین)	ابن‌عربی (التدبیرات)	محور مقایسه
سیاست عقلانی مدینه	تزکیه اخلاقی نفس	انسان به‌مثابه مملکت وجودی	موضوع اصلی
اجتماعی – سیاسی	اخلاقی – تربیتی	وجودی – باطنی – کیهانی	سطح تحلیل
رئیس اول (حاکم مدینه)	قلب (محل ایمان و نیت)	قلب (سلطان مملکت)	حاکم/محور
عالی‌ترین قوه انسانی	ابزار فهم شرع	وزیر مشاور، تابع قلب	جایگاه عقل
انحراف ریاست و قانون	غلبه نفس اماره	شورش قوا علیه قلب	منشأ فساد
نظم عقلانی جامعه	فضیلت اخلاقی	تعادل وجودی قوا	مفهوم عدالت
سعادت مدنی	قرب الهی	انسان کامل	غایت نهایی

نتیجه‌گیری

در سنت اندیشه اسلامی، مسئله «اصلاح انسان» و «تدبیر حیات انسانی» همواره در کانون توجه فیلسوفان، متکلمان و عارفان بوده است؛ اما تفاوت اصلی این سنت‌ها در سطح تحلیل و نقطه آغاز تدبیر است. فارابی، غزالی و ابن‌عربی هر سه دغدغه سعادت انسان را دارند، اما هر یک این سعادت را از افقی متفاوت تفسیر می‌کنند. فارابی از سیاست و اجتماع آغاز می‌کند، غزالی از اخلاق و تزکیه نفس، و ابن‌عربی از ساختار وجودی انسان. همین تفاوت نقطه آغاز، سبب می‌شود که مفهوم «انسان»، «عدالت» و «فساد» در اندیشه آنان صورت‌بندی‌های متمایزی پیدا کند. برخلاف رویکردهای اخلاقیِ رایج که بر «اراده‌ی انسانی» و «تکرارِ کنش‌های نیک» (به مثابهِ تربیت عملی در احیاء علوم‌الدین) تکیه دارند، ابن‌عربی اخلاق را از سطح «اصلاحِ عادت» به سطح «تحققِ خلافتِ الهی» ارتقا می‌دهد.

فارابی مسئله انسان را اساساً در بستر اجتماع سیاسی می‌فهمد. از نظر او، انسان موجودی مدنی بالطبع است و بدون زندگی در مدینه، امکان وصول به سعادت را ندارد. سعادت، غایت نهایی حیات انسانی است و تحقق آن منوط به وجود مدینه‌ای است که بر اساس عقل و فضیلت سامان یافته باشد. در این چارچوب، سیاست دانشی است که وظیفه‌اش تنظیم روابط اجتماعی و هدایت انسان‌ها به سوی سعادت است. رئیس اول در مدینه فاضله، عالی‌ترین مقام را دارد؛ زیرا او مظهر عقل کامل است و با اتصال به عقل فعال، توان هدایت دیگران را داراست. بدین‌سان، محور نظم و عدالت در اندیشه فارابی، عقل است و سیاست، تجلی عقلانیت در سطح اجتماع. غزالی اگرچه اهمیت نظم اجتماعی و سیاست را انکار نمی‌کند، اما نقطه تمرکز خود را از مدینه به درون انسان منتقل می‌سازد. مسئله اصلی نزد او، اصلاح قلب و تهذیب نفس است. غزالی معتقد است که فساد اجتماعی، در نهایت ریشه در فساد اخلاقی افراد دارد و تا زمانی که نفس انسان تزکیه نشود، هیچ نظام سیاسی پایداری شکل نخواهد گرفت. ازاین‌رو، زبان غالب او زبانی اخلاقی و تربیتی است. قلب در اندیشه غزالی، محل ایمان، نیت و اخلاص است و سلامت آن، شرط قبولی اعمال و قرب الهی به‌شمار می‌رود. عقل در نگاه غزالی جایگاهی ابزاری دارد؛ عقل تا آنجا معتبر است که در خدمت شریعت و هدایت وحیانی باشد، اما اگر داعیه استقلال پیدا کند، می‌تواند به گمراهی بینجامد. در این چارچوب، عدالت بیشتر به‌عنوان فضیلتی اخلاقی مطرح می‌شود که نتیجه تزکیه نفس و مجاهده با رذایل است. ابن‌عربی اما با حفظ عناصر بنیادین هر دو سنت، افقی متفاوت می‌گشاید. او نه مانند فارابی از سیاست بیرونی آغاز می‌کند و نه همچون غزالی به اخلاق فردی بسنده می‌کند، بلکه سیاست را به درون ساختار وجودی انسان منتقل می‌سازد. در *التدبیرات الإلهیة فی إصلاح مملکة الإنسانیة*، انسان خود «مملکت» است؛ مملکتی که دارای سلطان، وزیر، کارگزار، رعیت و حدود است. این نگاه، سیاست را از سطح اجتماع به سطح هستی‌شناسی ارتقا می‌دهد. سیاست در اینجا، پیش از آنکه اجتماعی باشد، وجودی و باطنی است. در این مملکت وجودی، قلب سلطان است. قلب، محل تجلی اسماء الهی و جایگاه خلافت انسان است و مشروعیت سایر قوا به میزان تبعیت آن‌ها از قلب وابسته است. عقل در این نظام، وزیر مشاور است؛ نقشی ضروری اما محدود. عقل باید تشخیص دهد و مشورت دهد، اما حق سلطنت ندارد. این نگاه، فاصله آشکاری با عقل‌محوری فارابی دارد و در عین حال، عقل را به‌طور کامل طرد نمی‌کند؛ بلکه آن را در جایگاه وجودی خود می‌نشاند. قوای شهویه و غضبیه نیز نیروهای اجرایی این مملکت‌اند. وجود آن‌ها برای حیات انسانی ضروری است، اما اگر از حد خود تجاوز کنند و بر قلب غلبه یابند، نظم مملکت فرو می‌ریزد. در این چارچوب، رذیلت اخلاقی دیگر صرفاً یک ضعف نفسانی یا خطای تربیتی نیست، بلکه نوعی بحران سیاسی درونی است. گناه، به تعبیر ضمنی ابن‌عربی، نوعی کودتا علیه سلطان مشروع است. این تحلیل، اخلاق را از سطح

توصیه‌های فردی به سطح ساختار قدرت در وجود انسان ارتقا می‌دهد. در نتیجه، اصلاح اخلاقی نه با سرکوب قوا، بلکه با بازگرداندن نظم و عدالت در مملکت انسان تحقق می‌یابد. مفهوم عدالت نیز در اندیشه ابن‌عربی معنایی عمیق‌تر از دو سنت دیگر پیدا می‌کند. عدالت نه فقط تنظیم روابط اجتماعی (چنان‌که نزد فارابی است) و نه صرفاً فضیلتی اخلاقی (چنان‌که نزد غزالی است)، بلکه اصل بنیادین تعادل وجودی است. عدالت یعنی هر قوه در مرتبه‌ای که خداوند برای آن تعیین کرده باقی بماند. ظلم، تجاوز از حدّ وجودی است. بدین‌سان، عدالت در اندیشه ابن‌عربی، بازتاب عدالت کیهانی و اسمائی حق تعالی در وجود انسان است. غایت نهایی این سه دستگاه فکری نیز تفاوت معناداری دارد. فارابی سعادت را در مدینه فاضله و در تحقق نظم عقلانی اجتماع می‌جوید. غزالی غایت را قرب الهی از طریق تزکیه نفس و اخلاص می‌داند. ابن‌عربی اما غایت را در تحقق انسان کامل می‌بیند؛ انسانی که مملکت درونی او به عدالت سامان یافته و قلب او آیینه اسماء الهی شده است. انسان کامل، هم واجد کمال فردی است و هم ظرفیت تأثیرگذاری در عالم و جامعه را دارد. در جمع‌بندی می‌توان گفت فارابی سیاست را از بیرون آغاز می‌کند و به درون می‌رسد، غزالی از درون فرد آغاز می‌کند و به اصلاح بیرونی امید می‌بندد، و ابن‌عربی هر دو را در سطحی عمیق‌تر به هم پیوند می‌زند. نظریه «انسان به‌مثابه مملکت» در اندیشه ابن‌عربی، نقطه تلاقی اخلاق تزکیه‌ای غزالی و سیاست عقلانی فارابی است؛ اما با این تفاوت بنیادین که سیاست در اینجا، نه صرفاً اجتماعی و نه صرفاً اخلاقی، بلکه وجودی، الهی و باطنی است.

منابع:

۱. آقاجانی، علی (۱۴۰۲). صورت بندی رابطهٔ اخلاق و سیاست در فلسفه سیاسی فارابی، حکمت معاصر، ۱۴ (۱)، صص ۳۷-۶۹.

۲. ابن‌عربی، محیی‌الدین(۲۰۰۲). *التدبیرات الإلهیهٔ فی إصلاح المملکهٔ الإنسانیهٔ* .بیروت: دارالکتب العلمیهٔ.

۳. اعوانی،شهین(۱۳۸۸) کیمیای اخلاق در غزالی، جاویدان خرد، دورهٔ جدید، شمارهٔ دوم، بهارتهران، ۱۳۵۳ .

۴. امینی نسب، الهام (۱۳۹۵). بررسی مدینه فاضله در اندیشه سیاسی فارابی، فصلنامه پارسه، ۱۶ (۲۶).

۵. انصاری ، قاسم، (۱۳۸۷) ،جهان انسان شد و انسان جهانی، ترجمه کتاب: *التدبیرات الإلهیهٔ، نشر علم،چاپ اول ، تهران.*

۶. برخورداری، عارف (۱۳۹۴). درآمدی تطبیقی بر ماهیت مدینه فاضله در آرای فارابی و خواجه نصیرالدین طوسی، فصلنامه سیاست، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، ۴۵ (۲)؛ ۴۹۵-۵۱۲.

۷. پوراحمد، احمد، حبیبی، لیلا و جعفری مهرآبادی، مریم (۱۳۹۱). نظریات فارابی و کاربرد آن در باب مشارکت شهروندی، فصلنامه علمی پژوهشی هنر معماری و شهرسازی نظر، ۹ (۲۱)؛۱۳-۲۰.

۸. رهبر عباسعلی، کیانی شاهوندی بیژن. بررسی نسبت اخلاق و سیاست در رویکرد تطبیقی دانشمندان غربی و مسلمان (افلاطون و مک اینتایر – فارابی و غزالی) . فصلنامه پژوهشهای سیاسی جهان اسلام. ۱۳۹۶; ۷ (۱) :۱۹۵-۲۲۲.

۹. پورجوادی، نصرالله، غزالی و ماخذ صوفیانه او، مجله معارف، دوره هفدهم، شماره ۳، صص ۹۴-۵۲

۱۰. خدیوجم، انتشارات علمی و فرهنگی، چ دوم، تهران، .

۱۱. زرینکوب، عبدالحسین، فرار از مدرسه، دربارهٔ زندگی و اندیشه ابوحامد غزالی، انجمن آثار ملی،

۱۲. شاهی گنزق، مجید؛ (۱۴۰۲)و آدمیت، حسین , مطالعات روانشناسی و علوم تربیتی (موسسه آموزش عالی نگاره)، ، شماره ۶۱)، دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل .

۱۳. شریف، میان محمد (۱۳۶۲). تاریخ فلسفه در اسلام ترجمه فارسی نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

۱۴. غزالی، ابو حامد محمد؛ (۱۳۶۸)احیاء علومالدین ؛ ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین

۱۵. غزالی، محمد بن محمد(۲۰۰۵). *احیاء علوم الدین* .بیروت: دارالمعرفه.
۱۶. فارابی، ابونصر (۱۹۹۵). *آراء اهل المدینهٔ الفاضلهٔ* .بیروت: دارالمشرق.
۱۷. قدیری، جواد، محقق داماد، سید مصطفی، سبحانی، محمد تقی (۱۴۰۲).«بررسی مقایسه‌ای نقش معرفت شناختی عقل در اندیشه سیاسی فارابی و سید مرتضی»، تاریخ فلسفه اسلامی، ۲ (۷)، صص ۳۱-۶۴.
۱۸. مدرسی چهاردهی، مرتضی (بیتا). مدینه فاضله فارابی، مجله وحید، مدرسه عالی علوم اراک.
۱۹. مدرسی، سیدمحمدرضا (۱۳۹۱). جایگاه اخلاق در مدینه فاضله، معرفت اخلاقی، ۳ (۴).
۲۰. مطهری، مرتضی (۱۳۶۲). خدمات متقابل ایران و اسلام، جامعه مدرسین قم.
۲۱. موسوی نیا، سید مهدی، احمدی طباطبایی (۱۳۹۹). زمینه‌های مؤثر بر نسبت اخلاق و سیاست در اندیشه سهروردی، پژوهش‌های اجتماعی اسلامی، ۲۶ (۱۲۲)، صص ۱۳۷-۱۶۲.
۲۲. نصیرپور، مرضیه الزهرا، نقیزاده، محمد و سادات سعیده زرآبادی (۱۴۰۱). تبیین مفاهیم کلیدی شهر اسلامی در تفکر مدینه فاضله فارابی، نشریه علمی معماری و شهرسازی ایران، ۱۳ (۱)؛۱۲۵-۱۴۱.
۲۳. Nasr, S. H. (1993). *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*. Albany: SUNY Press.
۲۴. Rosenthal, E. I. J. (1962). *Political Thought in Medieval Islam*. Cambridge: Cambridge University Press.