

مهم‌ترین عامل رفع فساد از اجتماع از دیدگاه ابن عربی

محمود جوادی والا / سطح ۴ حوزه علمیه قم و دانشجوی دکتری عرفان و شریعت مؤسسه امام رضا (ع) m.javadivala@gmail.com
دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۱۱ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۵/۲۷

چکیده

در طول تاریخ یکی از دغدغه‌های مهم انسان‌ها، به‌ویژه انسان‌های بزرگ همچون انبیا و اولیای الهی رفع فساد و اختلاف در جوامع بشری بوده است. انسان موجودی است که هویت اجتماعی دارد و گرایش به زندگی اجتماعی، ریشه در طبیعت و فطرت او دارد. از سوی دیگر، شکی نیست که تزاخم و تضاد منافع و در نتیجه اختلاف و فساد از لوازم زندگی اجتماعی اوست؛ از این رو، انسان‌ها برای جلوگیری از این اختلاف و فساد به تشکیل حکومت روی آورده‌اند؛ حکومتی که بتواند عدالت را در جامعه ایجاد کند و مانع ایجاد فساد و اختلاف در جامعه شود. اما چه نوع حکومتی می‌تواند چنین هدفی را محقق کند؟ در این مقاله ثابت خواهیم کرد که براساس دیدگاه ابن عربی، تنها حکومتی که می‌تواند چنین هدفی را تحقق بخشد، حکومتی است که در رأس آن انسان کامل و خلیفه‌الله یا هر انسان جامع‌الشرایط و خودساخته عاری از حب مقام باشد و هدفش برپایی دین خدا و اجرای فرامین و احکام خدا باشد و تنها راه ریشه‌کنی فساد و اختلاف در جامعه، اطاعت از چنین امام و حاکمی است. بنابراین در این نوشتار ابتدا به بحث خلیفه‌الله و ملاک خلافت او و ارتباط تنازع اسماء متقابل الهی با لزوم حکومت او و مظهریت او برای اسم «الحکَم العَدل» و همچنین زعامت اجتماعی او از دیدگاه ابن عربی خواهیم پرداخت، سپس عامل اصلی و مهم برپایی عدالت و رفع اختلاف و فساد از جامعه را از منظر ابن عربی بیان خواهیم کرد و در نهایت به ساختار بهتر و درست‌تر انتخاب امام و دیگر مدیران کلان جامعه اسلامی در صورت نبود و غیبت خلیفه‌الله و امام معصوم اشاره خواهیم کرد.

کلیدواژه‌ها: اجتماع، نزاع، اسماء‌الله، خلیفه‌الله، امام، دوران غیبت، ابن عربی.

در این مقاله درصددیم تا مهم‌ترین عامل رفع فساد از جوامع را از دیدگاه/بن‌عربی مورد بحث قرار داده و به سؤالات زیر پاسخ دهیم. آیا حکومت‌های غیردینی و سکولار بر این امر قادرند؟ مهم‌ترین رکن و مؤلفه حکومت دینی که مردم با چنگ زدن و تمسک به آن می‌توانند فساد را ریشه‌کن کنند کدام است؟ ویژگی‌های حاکم و دیگر مدیران حکومت دینی و نیز ساختار انتخاب آنها به‌ویژه در دوران غیبت چگونه باید باشد تا از بروز فساد در جامعه جلوگیری کند؟ آیا غیر انسان کامل می‌تواند حاکم و امام جامعه شود؟ این نوع مباحث به صورت پراکنده در لابه‌لای آثار ابن‌عربی خصوصاً اثر گران‌قدر او *فتوحات مکیه* آمده است، ولی به صورت منسجم و با این رویکرد و با جهت پاسخ‌دهی به این سؤالات مورد بحث و بررسی قرار نگرفته است. شبهات فراوانی که برخی روشن‌فکران دینی معاصر در مسئله جدایی دین و عرفان از سیاست مطرح ساخته‌اند، اهمیت این پژوهش را دوچندان می‌کند. این افراد معتقدند که دین و خصوصاً بعد عرفانی آن، تنها برای آخرت و تأمین معنویت انسان در دنیا نازل شده است و هیچ قانون و برنامه‌ای درباره زندگی دنیوی مردم ندارد. به دیگر سخن، انتظار بشر از دین، تنها در ابعاد معنوی انسان است و نباید حل مشکلات معیشتی و دنیوی مردم را از دین و عرفان انتظار داشت و این امور به خود مردم واگذار شده است. لازمه این اندیشه، جدایی دین و عرفان از سیاست و نیز انحصار خلافت پیامبران، امامان و انسان‌های کامل به خلافت باطنی و عدم شمول آن به خلافت ظاهری و سیاسی است. در این صورت اگر پیامبر یا امامی ریاست اجتماعی و سیاسی مردم را عهده‌دار شود، نه به جهت حق و تکلیف الهی و شرعی یا از لوازم و مقتضیات سلوک عرفانی، بلکه به دلیل تکلیفی است که مردم بر عهده او گذاشته‌اند و براساس حق انتخاب خود، او را برگزیده‌اند (سروش، ۱۳۷۶، ص ۱۳۷؛ حائری یزدی، بی‌تا، ص ۱۵۱ و ۱۵۳؛ بازرگان، ۱۳۷۷، ص ۲۸۵).

۱. خلیفه‌الله، جامع اسمای الهی

مفهوم خلافت، یکی از مفاهیم مهم فرهنگ اسلام است؛ چراکه خدای سبحان جهت هدایت و رهبری انسان‌ها در هر عصری، ولی‌ای از اولیائش را به عنوان پیامبر یا امام یا جانشینان آنها برمی‌گزیند تا به‌مثابه خلیفه الهی و جانشین خدا بر روی زمین باشند که هم خودشان به کمال و سرمنزله مقصود رسیده باشند و هم بندگان خدا را در مسیر رشد و تعالی حرکت دهند و آنان را به کمال و غایت مطلوب خویش برسانند. بنابراین مفهوم خلافت از آنجاکه در فرهنگ قرآنی اختصاص به انسان دارد و درباره سایر موجودات به کار نرفته است، بیان‌کننده جایگاه و منزلت ویژه انسان در نظام هستی است و دیدگاه کلی مکتب اسلام را درباره انسان بیان می‌کند.

آیات خلافت (بقره: ۳۰-۳۳) از آیات مهم در مباحث انسان‌شناسی‌اند و در بحث خلافت انسان در زمین مورد توجه اندیشمندان اسلامی قرار گرفته‌اند. *بن‌عربی* خلافت را به معنای ظاهر شدن خلیفه به صورت و صفات مستخلف عنه می‌داند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۰۸) و مانند بیشتر مفسران شیعی معتقد است که خلافت و جانشینی مطرح در آیات مهم خلافت (بقره: ۳۰-۳۳)، خلافت و جانشینی از خداست و این مقام اختصاص به

حضرت آدم علیه السلام ندارد و همه انسان‌ها در صورت علم به همه اسمای الهی و به تعبیر عرفانی در صورت تحقق به همه اسمای الهی و مظهر اسماء الله شدن می‌توانند به این مقام برسند و خلیفه‌الله شوند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۱۸؛ ج ۲، ص ۶۷). وی علت اعتراض ملائکه را به خلقت انسان و خلیفه‌الله در روی زمین، عدم جامعیت ملائکه نسبت به اسمای الهی می‌داند و معتقد است که ملائکه تنها مظهر اسمای تنزیهی و تسبیحی حق سبحانه هستند و فقط به این اسما علم (حضوری) دارند و از این‌رو، به نشئه جامع انسان (انسان کامل) و خلیفه‌الله که بر صورت خدا آفریده شده (همان، ج ۱، ص ۵۷۵) و آئینه تمام‌نمای اسما و صفات الهی و مظهر همه اسمای الهی شده، علم نداشتند، از این‌رو، نتوانستند تحمل کنند و ادب مقام خلیفه‌الله را نگاه دارند و اعتراض کردند (ابن عربی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۵۱۵۰).

بنابراین ملاک خلافت نزد ابن‌عربی، جامعیت اسمای الهی در وجود انسان و مظهریت او برای همه اسمای الهی است. وی خلافت الهی را که مخصوص انسان کامل است، مساوی با امامت می‌داند؛ به‌طوری‌که خلیفه و امام، جامع همه اسما و صفات الهی است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴، ص ۳).

۱-۱. استلزام تنازع اسمای متقابل الهی برای حکومت خلیفه‌الله

اسماء الهی از اولین ظهورات و تجلیات حق تعالی هستند و خداوند متعال از طریق آنها همه خلائق و تعینات خلقی را از عالم عقل تا عالم ماده می‌آفریند و هر موجود و مخلوقی به قدر سعه و ضیق هویت خویش مظهر اسم یا مجموعه‌ای از اسمای الهی است، چنانچه امیرمؤمنان علی علیه السلام در دعای کمیل به این حقیقت اشاره می‌فرماید: «و بأسمائك التي ملأت أركان كل شيء» (ابن طاووس، ۱۳۳۰ق، ص ۵۴۲) بنابراین منشأ پدید آمدن کثرت خارجی، کثرت اسماء و صفات خدای متعال است (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۴۵) و هر خیر و شرّی از حوادث و موجودات در عالم ماده براساس ظهورات اسماء الهی قابل تبیین است، همان‌طور که هر نوع نزاع و اختلافی در عالم خلق، ریشه در تقابل و تنازع اسمای متقابل الهی دارد و براساس حکم اسمای متقابل الهی است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۵۱؛ ج ۳، ص ۱۳۷) و لذا اختلاف، تراحم و منازعه بین مخلوقات، انسان‌ها و پدیده‌ها از راه تنازع و تقابل اسماء الهی تبیین می‌شود و از اینجا معلوم می‌شود در منظر عرفای اسلامی عموماً و ابن‌عربی خصوصاً تنازع و تراحم منحصر در عالم طبیعت نیست، بلکه در ملاً اعلی، عالم مجردات و اسماء و صفات الهی نیز تراحم و نزاع وجود دارد. هر اسمی از اسماء الهی خواهان اظهار کمالات و اقتضائات ذاتی خویش و ظهور و سلطنت خود به نحو اطلاق است، اگرچه اسم یا اسماء دیگر اقتضائات و احکامی خلاف و مغایر این اسم را داشته باشند و مانع ظهور این اسم گردند. مثلاً اسماء جمال اقتضای ظهور جمال حق تعالی به نحو مطلق دارند، اما اسماء جلال خواهان بطون جمال حق سبحانه با ظهور کبریائی و قهاریت اویند یا اسماء «الهادی» و «الراحم» خواستار هدایت، رحمت و مغفرت درباره افراد خاطی و گنهکار هستند، ولی اسماء «المضلل» و «المنتقم» مقتضی اضلال، غضب و نزول عذاب الهی درباره همان افرادند. همچنین بین مظاهر خلقی این اسماء الهی نیز تقابل و تضاد است، به عنوان مثال مظاهر اسم «المضلل» که شیاطین جنی و انسی و یاران آنها هستند با مظاهر اسم «الهادی» که پیامبران و امامان علیهم السلام و مؤمنان

و صالحان باشند، همیشه اختلاف و نزاع دارند. این امر موجب تخاصم و نزاع بین اعیان خارجی به عنوان مظاهر خلقی اسماء از یک طرف و تنازع و تقابل میان اسماء الهی از طرف دیگر می‌شود (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۴۵). اینجاست که حکمت مطلقه الهی اقتضاء می‌کند اسم «الحکَمَ العدل» بین اسماء الهی متقابل حکومت و قضاوت عادلانه کند و سبب تعدیل آن اسماء و ظهور آنها متناسب با عدل الهی شود (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۳۳ و ۶۳۲). مظهر الهی این اسم حاکم، همان قطب الاقطاب عالم وجود، قطب اول و آخر، ظاهر و باطن و ازلی و ابدی است که پیامبر حقیقی و حقیقت محمدیه نیز خوانده می‌شود و عبارت از نور خاتم الانبیاء حضرت محمد ﷺ است، چنانچه آن حضرت فرمود: «كنت نبیا و آدم بین الماء والطين» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹، ق، ج ۱، ص ۲۱۴). این قطب و امام عالم وجود و پیامبر حقیقی، بین اسماء متقابل به عدالت حکم می‌کند و هریک را به کمال ظاهری و باطنی خود می‌رساند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۴۵). اما حاکم بین مظاهر و اعیان خارجی و حاکم در اختلافات و نزاع‌های آنها براساس حکمت الهی، مظهر خلقی اسم «الحکَمَ العدل» در عالم ماده و نشئه عنصری است (همان)، که همان خلیفه‌الله و امام از جانب خداست، همو که یگانه روزگار زمان خود و قطب زمان می‌باشد و هر وقت صلاح بداند قیام به سیف کرده و حکومت تشکیل می‌دهد و تنها راه نجات از اختلاف، ستیزه و نزاع بین انسان‌ها، اتخاذ و برگرفتن چنین امامی است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۳۷). البته امامت و پیامبری این خلیفه‌الله، به نیابت از پیامبر حقیقی، امام عالم و قطب الاقطاب خواهد بود (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۴۶). درواقع خلیفه‌الله و انسان کامل از آنجاکه مظهر اسم جامع الله، بلکه مظهر اسم احدیت حق تعالی است، به مقام وحدت و توحید حقیقی و ذاتی رسیده و همه رنگ‌ها، کثرات و اسماء متقابل در وجود او رنگ باخته و هضم شده و جز رنگ خدا و صبغه‌الله که مقام بی‌رنگی و وحدت است رنگ دیگری از او ظاهر نیست و مشاهده نمی‌شود، بنابراین تنها اوست که می‌تواند همه تضادها، اختلافات و نزاع‌ها را جمع کند و به وحدت، صلح و آشتی برساند. به بیان دیگر، همان‌طور که تقابل و تنازع اسماء متقابل در عالم الوهیت با اجتماع آنها تحت اسم جامع الله و اسم «الحکَمَ العدل» - که حقیقت و نور انسان کامل محمدی است - تبدیل به وحدت و صلح می‌شود، همین‌طور مظاهر اسماء متقابل که اعیان خارجی و انسان‌ها باشند تنها با اجتماع زیر بیرق مظهر اسم جامع و اسم «الحکَمَ العدل» - که همان خلیفه‌الله و انسان کامل است - می‌توانند به وحدت و صلح واقعی برسند و همان‌گونه که ابن عربی تصریح کرد بدون حاکمیت خلیفه‌الله و بدون اطاعت از او و اجتماع حول او، اختلاف، نزاع و فساد از میان انسان‌ها ممکن نیست از بین برود و یکی از اسرار مهم وجود انسان کامل و خلیفه‌الله همین است.

نتیجه اینکه، خلافت و امامت خلیفه‌الله در نشئه عنصری و عالم ماده یک امر اعتباری نیست که مردم با انتخابات بخواهند آن را تعیین کنند، بلکه یک امر واقعی مبتنی بر مظهریت اسم جامع و اسم «الحکَمَ العدل» است که آن هم مرتبط با سعه وجودی و جامعیت اسمائی امام و خلیفه‌الله بودن او در عصر خودش است و جز خدای متعال کسی از این ویژگی‌ها و کمالات الهی در انسان‌ها آگاه نیست و از این‌رو، تعیین حاکم و امام جامعه نیز تنها به دست او و با تعیین اوست. بنابراین دولت و حکومت بایسته در نظام هستی، دولت و حکومت خلیفه‌الله و انسان کامل است که عرفا در بحث دولت اسمایی مطرح کرده‌اند.

۱-۲. خلیفه‌الله زعیم اجتماعی از جانب خداوند

زعامت اجتماعی خلیفه‌الله علاوه بر اینکه از بحث پیشین، قابل استفاده است، از تأمل در معنای خلیفه‌الله نیز روشن می‌شود؛ چراکه خداوند متعال که آفریننده انسان‌هاست، مالک تمام امور و شئون آنها از جمله حکومت بر آنها نیز هست: «إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ» (انعام: ۵۷) و با اسم «الْحَكَمَ الْعَدْلُ» بر آنها حکومت دارد. بنابراین خداوند، حاکم حقیقی و عادل آنهاست. از سوی دیگر، چون خلیفه‌الله، جانشین خدا بر زمین است، پس جانشین خداوند در حکومت عدل بر خلق بوده، حاکم و رهبر عادل مردم بر زمین خواهد بود؛ زیرا جانشین هر مدیری باید دارای ویژگی‌های او در آنچه که جانشین می‌شود، باشد. بنابراین خلیفه‌الله که به دلیل برخورداری از همه اسمای الهی، جانشین خداوند در تدبیر امور خلق و هدایت آنها در همه ابعاد به سوی سعادت و کمال مطلوب است، باید جانشین خداوند در حکومت عادلانه بر مردم بوده و حاکم و رهبر اجتماعی مردم از سوی خدا باشد تا بتواند با تدبیر الهی خود آنها را به سعادت دنیا و آخرت برساند؛ چراکه یکی از آن اسمای الهی که خلیفه‌الله متحقق به آنهاست اسم «الْحَكَمَ الْعَدْلُ» است، از این رو، حکومت او مظهر حکومت عدل الهی است.

درواقع تدبیر امور خلق و هدایت آنها به طور کامل و در همه ابعاد، بدون زعامت اجتماعی معنا ندارد و زعامت اجتماعی یکی از ابعاد و مصادیق بارز و مهم تدبیر امور خلق و وسیله هدایت آنها به سوی سعادت و کمال مطلوب است؛ چراکه انسان علاوه بر زندگی فردی، زندگی اجتماعی نیز دارد و صرف تدبیر زندگی فردی و آوردن احکام و دستورهای مربوط به آن، برای هدایت انسان‌ها کافی نیست و باید برای زندگی اجتماعی انسان‌ها نیز قانون و برنامه داشت و آنها را به طور صحیح اجرا کرد؛ چنان‌که زعیمان و برنامه‌ریزان هر جامعه‌ای با تدوین برنامه‌های درست یا نادرست و اجرای صحیح یا ناصواب آنها، می‌توانند آن جامعه را به سمت سعادت یا شقاوت سوق دهند. بنابراین انسان، بدون برنامه و قوانین اجتماعی صحیح و اجرای درست و عادلانه آنها، نمی‌تواند به طور همه‌جانبه و در تمام ابعاد، به کمال و سعادت برسد. بُعد فردی و اجتماعی، مثل دو بال هستند که با رشد و بالندگی توأم آنها، انسان می‌تواند به سوی سعادت و کمال مطلوب خود رهنمون شود.

بسیاری از احکام و قوانین شریعت اسلام، جنبه اجتماعی دارند؛ مثل احکام قصاص، حدود، دیه، خمس، زکات، جهاد، امر به معروف و نهی از منکر. بدیهی است که برقراری قسط و عدل در جامعه و اجرای کامل و صحیح این احکام، به زعیم اجتماعی عادل نیاز دارد که از مصادیق بارز تدبیر امور خلق است. این امر مهم اولاً و بالذات، از آن خداوند است که فرمود: «إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ» و ثانیاً و بالعرض و به اذن الهی، بر عهده خلیفه‌الله است (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۲۷۲)؛ چنان‌که خداوند به حضرت داوود علیه السلام می‌فرماید: «إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ» (ص: ۲۶) و یا به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرموده است: «أَنْ احْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ» (مائده: ۴۹) یا «يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ» (مائده: ۴۴).

ابن عربی در عبارات متعددی به زعامت اجتماعی خلیفه‌الله تصریح کرده و می‌گوید: مقام خلافت که کمال مطلوب انسانی است، از آن کسی است که خداوند او را بر بندگانش حاکم کند، قدرت ظهور به همه اسمای الهی را

به او بدهد، حق کشیدن شمشیر بر علیه مخالفانش را نیز به او عطا کند و به عبارت دیگر، او را حاکم و زعیب اجتماعی مردم قرار دهد (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۲۷۲؛ ج ۱، ص ۲۶۳؛ ج ۳، ص ۱۳۷ و ۱۳۸ و ۱۳۹ و ۲۸۲)؛ و این یعنی ولایت تشریحی و زعامت اجتماعی متفرع بر ولایت تکوینی و جامعیت اسمای الهی است، به خلاف مقام رسالت الهی که صرف تشریح حکم و تبلیغ آن است. در رسول بما هو رسول، حکومت و زعامت اجتماعی وجود ندارد؛ مگر اینکه رسول به مقام خلافت الهی نیز برسد که البته بیشتر پیامبران بزرگ الهی، همچون پیامبر اکرم ﷺ به این مقام رسیده‌اند.

خلیفه‌الله به جهت ولایت تکوینی و جامعیت اسماء الهی، علمش علم الله، قدرتش قدره‌الله، فعلش فعل الله، عصمتش عصمه‌الله، امر و نهییش امر و نهی الهی، عدل و قسطش عدل و قسط الهی، حکومتش حکومت الله و عدلش عدل الهی خواهد بود. با اسم معطی عطا می‌کند، با اسم مانع منع می‌کند، با اسم مدلّ مستحقّ ذلت را ذلیل می‌کند، با اسم معزّ مستحقّ عزت را عزیز می‌کند، با اسم ضارّ ضرر می‌زند و با اسم نافع نفع می‌بخشد (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۲۷۲) و همان طور که در بحث پیشین گذشت، خلیفه‌الله مظهر اسم «الحکّم العدل» و اسم جامع است و لذا تنها اوست که می‌تواند حقیقتاً حاکم عادل باشد و حکومت الهی و عدل الهی را در جامعه پیاده کند و در صورت اجتماع زیر بیرق او و اطاعت از او، همه نزاع‌ها و اختلافات را به صلح و آشتی بدل کند. بنابراین کسی جز او لایق مقام ولایت تشریحی و در نتیجه لایق مقام امامت، پیشوایی و زعامت اجتماعی بر انسان‌ها نیست و نمی‌تواند انسان‌ها را به کمال و سعادت در دنیا و آخرت رهنمون سازد و نیز قسط و عدل حقیقی را در جامعه پیاده کند و اساساً ولایت تشریحی از لوازم ولایت تکوینی و جامعیت اسماء الهی است و از آن قابل انفکاک نیست.

۲. عامل برپایی عدالت اجتماعی و رفع اختلاف و فساد از منظر ابن عربی

ابن عربی عامل نزاع، اختلاف و فساد بشر را در نوع خلقت طبیعی و مادی و نشئه عنصری او می‌داند که از اضرار خلق شده است. البته از دیدگاه او اصل وجود نزاع و اختلاف در عالم ناشی از حکم اسماء متقابل الهی است (ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص ۱۳۷؛ ج ۱، ص ۲۵۱)، بنابراین منشأ خلقت طبیعی انسان از اضرار نیز حکم اسماء متقابل الهی خواهد بود. مراد/ابن عربی از اضرار که در جاهای مختلفی از فتوحات به آن اشاره می‌کند، طبایع متضاد و متنافر یعنی حرارت، برودت، رطوبت و یبوست است که از ترکیب آنها مزاجها و اخلاط چهارگانه متضاد یعنی صفراء، دم، بلغم و سودا در نشئه عنصری انسان شکل می‌گیرد (همان، ج ۳، ص ۳۲؛ ج ۲، ص ۱۶۲؛ ج ۱، ص ۱۲۳).

ابن عربی آن شجره‌ای که خدای متعال نخستین انسان (حضرت آدم ﷺ) را از نزدیک شدن به آن نهی کرد، شجره هوای نفس می‌داند که در زمین نفس انسان روییده است؛ چراکه هوای نفس که همان تمایلات، خواسته‌ها و غرایز غیر کنترل شده نشئه مادی و دنیوی انسان است، جایگاه و مرکز تشاجر، نزاع، دشمنی و اختلاف است و انسان با نزدیک شدن به آن سبب می‌شود نشئه عنصری و مادی وی که مخلوق از اضرار بوده و سبب تشاجر و اختلاف است در وی اثر کند و او را به سمت دشمنی، اختلاف و تشاجر سوق دهد (همان، ج ۳، ص ۱۳۸). از اینجا معلوم

می‌شود که از نظر/ابن عربی انسان به لحاظ نشئه عنصری و مادی و با پیروی از هوای نفس که به دنبال زیاده‌خواهی‌های همان نشئه عنصری و مادی است، همواره درصدد ستیزه و خصومت با سایر انسان‌ها در جهت بهره‌کشی از آنان و استخدام آنها برای تمتعات دنیوی و مادی خود می‌باشد.

او معتقد است تنها راه نجات از این اختلاف، ستیزه و تشاجر بین انسان‌ها، اتخاذ و برگرفتن امامی است که در زمان خود یگانه روزگار باشد و قیام به سیف کند و حکومت تشکیل دهد. از نگاه او چنین امامی را خدای سبحان برای مردم جعل و تعیین می‌کند؛ چراکه امر و فرمان خدا به همه مردم برای اقامه دین در جامعه به او بازگشت می‌کند و کسی حق نزاع و دشمنی با آن امام و پیشوا را ندارد؛ چراکه خصومت و نزاع با آن امامی که خدا آن را تعیین کرده است به فساد دین منجر می‌شود (همان، ج ۳، ص ۱۳۷). وی یگانه روزگار را انسانی می‌داند که بر صورت الهی ظاهر شده باشد (همان، ج ۳، ص ۱۳۶) و انسان دارای صورت الهی را انسان کامل معرفی می‌کند (همان، ج ۳، ص ۱۸۷ و ۱۱۱ و ۱۵۴ و ۲۸۰). بنابراین مرادش از امامی که یگانه روزگار باشد جز انسان کامل نیست. وی اتخاذ امام را برای انسان‌ها امری فطری و همچنین واجب شرعی می‌داند (همان، ج ۳، ص ۸۱)؛ چراکه بدون امام امنیت جانی، مالی و ناموسی نخواهد بود و بدون امنیت، اقامه و برپا کردن دین برای مردم ممکن نخواهد بود (همان). و اما علت اینکه/ابن عربی جعل و تعیین امام را مخصوص خدا می‌داند نه مردم، این است که به تصریح خود او (ابن عربی) امر و فرمان خدا به همه مردم برای اقامه دین در جامعه به او (امام) بازگشت می‌کند؛ یعنی اگر امام فاسد و ناصالحی باشد، مردم نمی‌توانند فرمان خدا را برای اقامه دین در جامعه عملی کنند و او بزرگ‌ترین مانع اقامه دین در جامعه می‌شود. بنابراین باید خدا آن را تعیین کند؛ چراکه کسی بهتر از خدا که عالم به غیب و همه خفیات است، انسان یگانه روزگار یا همان انسان کامل را که بتواند اختلافات انسان‌ها را سامان دهد و دین و عدالت را برپا کند و به کسی ظلم نکند، نمی‌شناسد و مردم قادر به تشخیص چنین امامی نیستند. از همین جا معلوم می‌شود از دیدگاه/ابن عربی، تنها حکومت صالح برای از بین بردن اختلاف و فساد در جامعه و اجرای عدالت در آن، حکومت دینی است؛ لذا فرمود کسی حق نزاع و دشمنی با امام و پیشوای حکومت دینی و الهی که خدا او را تعیین کرده است ندارد؛ چراکه خصومت و نزاع با چنین امامی به فساد دین منجر می‌شود. پس حکومت‌های غیردینی و سکولار از نگاه/ابن عربی باطل و مصداق طاغوت است.

گزینه اول امامت جامعه از دیدگاه وی، قطب زمان و انسان کامل (خلیفه‌الله) است که یگانه روزگار و عین عدل و عدالت است و هیچ ظلمی از او سر نمی‌زند و از این جهت معصوم است و خداوند اهلیت و لیاقت این مقام را به او داده است و قیام به سیف را برای تشکیل حکومت به او عرضه کرده و او را مجبور به قبول آن نکرده؛ چراکه ممکن است قیام به سیف و تشکیل حکومت در همه زمان‌ها مصلحت نباشد. بنابراین اگر قطب زمان صلاح را در قیام به سیف دید و قیام کرد او حاکم و خلیفه باطن و ظاهر خواهد شد، ولی اگر به جهت مصالحی که تشخیص می‌دهد، قیام نکرد و ظاهر نشد، خدای متعال او را مخفی می‌کند و امام و خلیفه ظاهری را قرار می‌دهد که در باطن نائب اوست بدون اینکه خودش بفهمد و از آنجاکه معصوم نیست امکان و احتمال ظلم و جور در او وجود دارد (همان، ج

۳، ص ۱۳۷). البته ابن عربی عدم عصمت امام ظاهر و احتمال ظلم از سوی او را به طور مطلق نگفته و مقید به شروطی در امام ظاهر کرده و گفته است اگر امام ظاهر مانند امام باطن (قطب) حب این مقام و منصب را نداشته باشد، بلکه از آن و قبول آن کراهت داشته باشد و اهل حل و عقد (نخبگان جامعه) به او اصرار کنند و او را مجبور به پذیرش آن منصب کنند، به طوری که خود او هم به این نتیجه برسد که قبول این منصب برای او امر الهی و واجب شرعی شده و اگر از قبول آن امتناع کند موجب ظهور فساد خواهد شد، در این صورت خدای متعال او را به نفس خودش واگذار نخواهد کرد و او را با ملائکه مسدّدش یاری و از ظلم به مردم محافظت خواهد کرد. لذا از این جهت معصوم خواهد بود و در واقع چنین امامی اهلیت و لیاقت این مقام و منصب اجتماعی را در نبود امام و خلیفه باطن و قطب دارد و رسول خدا ﷺ به این مطالب تنبه و هشدار داده و فرموده است که کسی مجبور به قبول امر ولایت نیست، بلکه هر کس آن را ترک کند برایش بهتر است؛ چراکه ولایت و حکومت در روز قیامت مایه حسرت و ندامت است، مگر برای کسی که با عدالت به حکومت بپردازد. آن حضرت به عصمت کسی که به امر الهی به آن قیام کند نیز اشاره کرده و فرموده است: «اگر ولایت و حکومت از روی درخواست و خواهش نفس به کسی داده شود، به آن واگذار می‌شود (خدا او را به حال خودش واگذار می‌کند و کمکش نمی‌کند)، ولی خدای متعال برای کسی که بدون خواهش و هوای نفس به آن رسیده است، فرشته‌ای می‌گمارد تا او را تسدید و کمک کند» و این است معنای عصمت (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۳۸). ابن عربی هر چند در صدر این کلام می‌گوید با وجود قطب به عنوان امام باطن، امام ظاهر معصوم نیست، ولی در ذیل کلام با استناد به سخنان رسول اکرم ﷺ تصریح می‌کند امام ظاهر نیز در صورت نداشتن حب مقام و ریاست، با کمک ملائکه مسدّد از ظلم و جور محافظت شده و دارای عصمت خواهد بود. بنابراین صدر کلام مطلق است و با ذیل آن مقید می‌شود و تناقضی در کلام نیست؛ هر چند این احتمال نیز در صدر کلام/ابن عربی وجود دارد که مرادش از نفی عصمت امام و خلیفه ظاهر، نفی عصمت متناسب با مقام و جایگاه قطب به عنوان امام و خلیفه باطن باشد؛ چراکه عصمت امر تشکیکی است و عصمتی که امام ظاهر به دلیل نداشتن حب مقام و تسدید ملائکه الهی دارد قابل مقایسه با عصمت قطب و امام باطن نیست و لذا وی درباره قطب فرمود: «و لا یكون القطب إلا عدلاً» (همان، ج ۳، ص ۱۳۷)؛ یعنی اگر امام ظاهر عادل باشد قطب عین عدالت است و هیچ ظلمی از او چه در رفتار فردی و چه رفتار اجتماعی سر نمی‌زند.

ابن عربی در صدر این کلام پس از اینکه می‌گوید در امام ظاهر شرط نیست که معصوم باشد، چنین می‌گوید: «و من هنا غلظت الإمامیه»؛ یعنی مذهب امامیه در این عقیده که در امام ظاهر عصمت را شرط می‌داند دچار اشتباه شده است. ما پاسخ این شبهه را در کتاب *امامت و ولایت در عرفان نظری* در قسمت «شبهه مخالفت/ابن عربی با برخی عقاید امامیه» ارائه کرده و توضیح داده‌ایم که مذهب امامیه نیز در امام ظاهر عصمت را شرط نمی‌داند؛ بلکه مانند ابن عربی در امام ظاهری که امام باطن نیز باشد عصمت را شرط می‌داند و این کلام/ابن عربی در اینجا از باب تقیه است و دلایل تقیه را نیز در آن کتاب به طور مفصل توضیح دادیم. بنابراین از آوردن آن مباحث به جهت اختصار می‌پرهیزیم.

ابن عربی اتخاذ امام و بیعت با امام و قطب زمان را عامل مخالفت با هوای نفس می‌داند؛ چراکه بیعت با امام و قطب زمان به این معناست که نفس انسان با آن قطب بر این امر بیعت کند که در طاعات الهی و احکام الهی که قطب به آنها امر می‌کند با او مخالفت نورد؛ چه مطابق میلش باشد چه نباشد؛ درحالی که هوای نفس به مخالفت با اوامر و نواهی الهی امر می‌کند و این یعنی وقتی نفس انسان با قطب بیعت می‌کند احکام شجریت نفسش (نزع، خصومت و تشاجر) برمی‌گردد و منصرف می‌شود به نزاع و خصومت با کسانی که با امر خدا دشمنی می‌کنند که مهم‌ترین آن دشمنان، هوای نفس خود انسان است. بنابراین حکم شجریت نفس به لحاظ نشئه عنصری که نزاع و تشاجر بود و به جهت ذاتی بودنش برای نفس، قابل زوال از نفس نیست، با این کار (بیعت با قطب) در راه درست (خصومت و مبارزه با هوای نفس و دشمنان امر خدا) هدایت می‌شود که سعادت نفس نیز در آن است (همان، ج ۳، ص ۱۳۸). درواقع همین امر موجب شده که/ابن عربی اتخاذ امام و قطب را مهم‌ترین عامل نجات از نزاع و خصومت بین انسان‌ها بداند؛ چراکه مهم‌ترین عامل نزاع و خصومت، هوای نفس است و مهم‌ترین عامل مخالفت با هوای نفس اتخاذ امام و بیعت با اوست.

از مجموع بیانات/ابن عربی در این بحث می‌توان نتیجه گرفت که وی گرایش انسان‌ها به اجتماع و تشکیل حکومت را گرایش فطری اولی نمی‌داند؛ بلکه گرایش فطری ثانوی می‌داند؛ چراکه از دیدگاه وی گرایش غریزی اولی انسان‌ها به لحاظ نشئه عنصری که از اضداد خلق شده، به تشاجر و خصومت است و انسان‌ها در مرتبه بعد و در گرایش فطری ثانوی برای رهایی از این تشاجر و اختلاف به اجتماع، مدنیت و تشکیل حکومت میل و گرایش می‌یابند. البته/ابن عربی چنان که گذشت، به فطری بودن اتخاذ امام تصریح کرده است، نه فطری بودن گرایش به اجتماع و مدنی بالطبع بودن انسان؛ اما فطری بودن بودن اتخاذ امام ملازم با فطری بودن گرایش انسان به اجتماع، مدنیت و برپایی حکومت، بلکه تعبیر دیگری از آن است؛ چراکه بدون گرایش فطری انسان به اجتماع، گرایش فطری او به اتخاذ امام و تشکیل حکومت بی‌معناست؛ همان‌طور که اگر گرایش انسان به اجتماع از دیدگاه او فطری نبود نباید می‌گفت: «خدای متعال برای رهایی انسان‌ها از تشاجر و اختلاف، والیان و امامانی قرار داده که با مراجعه به آنها و اجتماع حول آنها اختلافات خود را از بین ببرند» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۳۷)؛ چراکه اگر گرایش به اجتماع و مدنیت فطری نبود، نباید مردم برای حل اختلافات به کسی مراجعه می‌کردند و با همدلی زیر بیرق او اجتماع می‌کردند و حکومت تشکیل می‌دادند، بلکه باید به صورت پراکنده و متفرق می‌زیستند و وفاق، همدلی و اتحاد بین آنان ایجاد نمی‌شد و حکومتی تشکیل نمی‌دادند.

ابن عربی عامل اصلی از بین رفتن اختلاف و فساد از بین انسان‌ها و جامعه را اتخاذ امام و خلیفه به عنوان خلیفه‌الله و انسان کامل و بیعت با او توسط مردم معرفی می‌کند؛ چراکه اولاً اوست که به مقام وحدت و توحید ذاتی رسیده و همه رنگ‌ها، کثرات و اسماء متقابل در وجود او رنگ باخته و جز رنگ خدا و صبغة‌الله که مقام بی‌رنگی و وحدت است رنگ دیگری از او مشاهده نمی‌شود، بنابراین تنها اوست که می‌تواند همه تضادها، اختلافات و نزاع‌ها را جمع کند و به وحدت، صلح و آشتی برساند. ثانیاً، اطاعت از اوامر و نواهی او سبب مبارزه و دشمنی انسان‌ها با هوای

نفسشان به‌عنوان مهم‌ترین عامل اختلاف و فساد در جامعه می‌شود. ثالثاً اطاعت از اوامر و نواهی او دقیقاً اطاعت از اوامر و نواهی خدا و دین خداست و از این‌رو، از دیدگاه/بن‌عربی گزینه اول و اصلی امامت مردم، قطب زمان است که عین عدل و معصوم است و امر و نهی بر خلاف امر و نهی خدا نمی‌کند و همچنین عصمت و دوری او از هوای نفس سبب الگوگیری مردم از او در این زمینه می‌شود و از این‌رو،/بن‌عربی تصریح می‌کند اگر امام جامعه صالح شد مردم و رعیت نیز صالح می‌شوند، ولی اگر امام جامعه فاسد شد آنها نیز فاسد می‌شوند (ابن‌عربی، ۱۹۹۳، ص ۱۱۲).

وی سبب این امر را این‌گونه بیان می‌کند که هرگاه خدای متعال خلیفه‌ای را بر قومی برمی‌گزیند، سر و عقل‌های آنها را نیز به او می‌بخشد؛ در این صورت خلیفه و امام گویا همه رعیت و مردم است و با آنها یکی شده است. بنابراین اگر در سر و عقل آنها خیانت کند، اثر آن بر رعیت ظاهر خواهد شد و آنها نیز مثل امام و خلیفه به سمت خیانت و فساد کشیده می‌شوند، و اگر امام و خلیفه تقوا پیشه کند اثر آن نیز در رعیت ظاهر می‌شود و آنان نیز به سمت تقوا و پارسایی سوق می‌یابند (همان) و این نیست جز به دلیل الگوگیری مردم از امام و رئیس خویش و احساس اتحاد و یگانگی با او و اینکه اندیشه، اخلاق و رفتار آنها شبیه اندیشه، اخلاق و رفتار امام خویش شده و اعتلاء یا انحطاط می‌یابد.

از دیدگاه/بن‌عربی همان‌طور که گذشت، اگر قطب زمان به جهت مصالحی امام نشد، خدای متعال او را مخفی می‌کند و امامی را به عنوان نائب او قرار می‌دهد که معصوم نیست و لذا احتمال ظلم و جور از او می‌رود، هرچند در صورت نداشتن حب مقام و ریاست و قبول حکومت با اصرار نخبگان جامعه، از سوی خدا و فرشتگان ویژه او یاری می‌شود و احتمال ظلم و جور از او منتفی می‌شود و از این جهت نوعی عصمت پیدا می‌کند؛ اما اگر اینگونه نبود و حکم ظالمانه‌ای کرد، این حکم او به‌منزله حکم امام عادل است و خدا ما را امر کرده که دست بیعت و اطاعت خود را از دست او خارج نکنیم و این حکم ناعادلانه او در نهایت به نفع ما و به ضرر او خواهد بود (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۳۷). این بیان/بن‌عربی نشانگر ضرورت حکومت و اجتماع برای انسان‌ها در هر شرایطی است به‌طوری‌که حتی اگر امام معصوم یا عادل پیدا نشد باید حکومت را با حاکم غیرعادل نیز برپا کرد؛ چراکه حکومت هرچند با امیر و حاکم غیرعادل، بهتر از پراکندگی و هرج و مرج است و فساد و اختلاف در بی‌حکومتی خیلی بیشتر از فساد و اختلاف در حکومت حاکم غیرعادل است، چنان‌که امیرمؤمنان علیه السلام نیز فرمود: «لابد للناس من امیر برّ او فاجر» (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۸۲). البته این بیان/بن‌عربی در تن دادن به حکومت ظالم و احکام ظالمانه آن در صورت اضطرار و عدم امکان حکومت عادل و احکام عادلانه، صحیح خواهد بود نه در هر شرایطی و ظاهر بیان/بن‌عربی نیز ناظر به چنین شرایطی است، خصوصاً با توجه به آنچه در ادامه درباره خروج علیه امام ظاهر می‌گوید./بن‌عربی خروج علیه امام ظاهر و نزاع با او را جایز نمی‌داند و حکم به قتل کسی می‌دهد که با امام ظاهر به نزاع و دشمنی برخیزد (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۳۷ و ۴۷۵؛ همو، ۱۹۹۳، ص ۱۱۹)، ولی در عین حال به این سؤال و اشکال نیز پاسخ می‌دهد که شاید خلیفه‌ای که هوای نفس بر او حاکم است پیش افتاد و امام ظاهر شد و خلیفه‌ای که عقل بر او حاکم است در پس ماند و با خلیفه متقدم به نزاع برخاست، آیا در این صورت باید خلیفه متأخر و عاقل را بکشیم؟ در جواب می‌گوییم در اینجا تقدم و تأخر زمانی مراد نیست، بلکه تقدم و تأخر در داشتن شرایط امامت و پیشوایی

است، پس هر کسی که آن شرایط را دارد متقدم است، هرچند به حسب زمان متأخر است و کسی که همه آن شرایط را نداشته باشد از امامت خلع می‌شود و اگر نزاع و دشمنی کند کشته می‌شود (ابن عربی، ۱۹۹۳، ص ۱۱۹).

۲-۱. شرایط عمومی و اکتسابی امام جامعه

ابن عربی در کنار شش شرط عمومی و خَلقی امام، یعنی بلوغ، عقل، حریت و آزادی، مذکر بودن، نسب قریشی و محمدی و سلامت بینایی و شنوایی، چهار شرط اکتسابی را نیز در امام و خلیفه جامعه لازم می‌شمارد که عبارت‌اند از: شجاعت، کفایت (کاردانی)، علم و ورع (تقوا) (همان، ص ۱۲۰). وی بلوغ روح را اتصال به الوهیت می‌داند (همان، ص ۱۲۰) و این یعنی بدون اتصال روح انسان به عالم الوهیت که محل اسما و صفات الهی است انسان به مقام خلیفة‌اللهی نمی‌رسد و لایق مقام خلافت و حکومت بر مردم نمی‌شود.

ابن عربی شرط پنجم یعنی نسب قریشی را به دخول در مقامات محمدی معنا می‌کند که دوره دوم نبوت الهی است و دوره اول و عمومی نبوت از حضرت آدم آغاز و به حضرت عیسی ختم می‌شود. دوره دوم که دوره محمدی است دوره‌ای است که حاکم بر کل است و شرق و غرب عالم را فراگرفته است (همان، ص ۱۲۱ و ۱۲۲). وی شرط ششم یعنی سلامت بینایی و شنوایی را در روح انسان به شنیدن با گوش حق سبحانه و دیدن با چشم حق سبحانه معنا می‌کند که همان مضمون حدیث قدسی قرب نوافل است و چنین کسی را توانا بر تدبیر خود و دیگران معرفی می‌کند (همان، ص ۱۲۲) و این یعنی از منظر او کسی که به قرب نوافل نرسیده، لایق مقام خلافت و توانا بر آن نیست.

ابن عربی شرط ششم و هفتم (شجاعت و کاردانی) را که از شروط اکتسابی است از صفات ارواح و ملائکه می‌شمارد که عامل نصرت و امداد بندگان الهی است؛ چراکه خدای سبحان هرگاه اراده یاری و نصرت بندگان را می‌کند، آنها را به وسیله فرشتگان و روح مدد می‌رساند (همان، ص ۱۲۲): «أَنْتِ مُمِدِّكُمُ بِالْفِ مِنْ الْمَلَائِكَةِ مُرْدِفِينَ» (انفال: ۹) یا «أَيُّدُهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ» (مجادله: ۲۲). بنابراین خلیفه بدون این دو شرط نمی‌تواند به مردمش امداد برساند. اما شرط هفتم را که علم است، به علم به اسمای الهی معنا می‌کند (ابن عربی، ۱۹۹۳، ص ۱۲۲) که در حضرت آدم ظهور یافت (بقره: ۳۰ و ۳۱).

درباره آخرین شرط اکتسابی که ورع و تقواست، می‌گوید: خلیفه منبع و مرجع ورع و تقواست؛ چراکه شریعت، ردا و بالاپوش او و حقیقت، إزار و زیرپوش اوست (ابن عربی، ۱۹۹۳، ص ۱۲۲). بیان ابن عربی درباره این شرط بسیار پرمعناست. خلیفه نه تنها باید دارای ورع و تقوا باشد، بلکه باید ورع و تقوای او از همه آحاد جامعه بالاتر باشد به طوری که منبع و مرجع ورع و تقوا به‌شمار آید. اما اینکه وی منبع بودن خلیفه نسبت به ورع و تقوا را تعلیل کرد به اینکه شریعت ردا و ظاهر او و حقیقت، إزار و باطن اوست، این تعلیل بدین معناست که علم و آگاهی او به شریعت و نیز عمل او به آنچه که عامل ورع و تقواست در بالاترین حد است؛ چراکه اگر علم و عمل او به شریعت در بالاترین حد نباشد، نمی‌تواند منبع و مرجع ورع و تقوا باشد؛ همان‌طور که اگر در باطن، به حقیقت که همان توحید است

نرسیده باشد نیز نمی‌تواند منبع ورع باشد. کمترین لازمه بالاترین حد علم به شریعت برای غیر خلیفه‌الله و امام معصوم، داشتن فقاقت و اجتهاد است.

ابن عربی روح انسان را خلیفه و امام مملکت انسانی معرفی می‌کند (همان، ص ۱۰۷) که وزیرش عقل است (همان، ص ۱۱۳ و ۱۴۱) و زن تحت امرش نفس ناطقه است (همان، ص ۱۱۴) و دشمن و مخالف آن خلیفه و امام عبارت از هوا و هوس است که به عنوان امیر و پادشاهی قوی و مطاع و دارای عِدّه و عُدّه به همراه وزیرش؛ یعنی شهوت به نزاع و دشمنی با او می‌پردازد و می‌خواهد با اختلاف و دشمنی مملکت انسانی را به فساد بکشاند. او (هوا) عاشق زن خلیفه، یعنی نفس ناطقه است و با حیله و نیرنگ و انواع هدایا می‌خواهد او را از خلیفه جدا سازد و تحت امر خود درآورد و با او جمع شود (همان)؛ بنابراین نفس بین دو امیر قرار دارد: اگر از هوا اطاعت کند دچار تغییر و دگرگونی می‌شود و اماره بالسوء نام می‌گیرد، ولی اگر از امام و خلیفه مملکتش اطاعت کند تطهیر می‌شود و طهارت پیدا می‌کند و نفس مطمئنه نام می‌گیرد (همان).

با توجه به این بیان ابن عربی درباره مملکت وجود انسان و بیانات قبلی وی درباره صلاح و فساد جامعه و اجتماع انسان‌ها معلوم می‌شود همان‌طور که دشمن و مخالف امام و خلیفه مملکت وجود انسان، هوا و هوس است، همین‌طور دشمن و مخالف خلیفه و امام جامعه و اجتماع انسان‌ها، هوا و هوس همان انسان‌هاست و همان‌طور که تنها راه اصلاح مملکت وجود انسان و رسیدن آن به طمأنینه، اجابت امام و خلیفه وجودش و عدم اجابت هواس، به همان ترتیب، تنها راه اصلاح جامعه و اجتماع انسان‌ها اطاعت و پیروی از امام جامعه است که عبارت از قطب (انسان کامل و خلیفه‌الله معصوم) یا نایب اوست که جز براساس شریعت امر و نهی نمی‌کند و لذا اطاعت از او سبب دوری انسان‌ها از هوای نفس می‌شود؛ هوای نفسی که مهم‌ترین عامل فساد و اختلاف در جامعه است.

همچنین از مجموع سخنان ابن عربی می‌توان استفاده کرد افرادی که اهلیت امامت جامعه انسانی را ندارند و از روی هوای نفس و حب مقام این جایگاه مهم را تصاحب می‌کنند، اجازه امامت و حکومت را به امامان عدل و معصومی که قطب و خلیفه‌الله هستند یا نایبان آنها که حب این مقام را ندارند و تنها به امر الهی و وظیفه شرعی عهده‌دار این مقام می‌شوند، نمی‌دهند و مردم و جهان را از فیض و برکات چنین حکومتی که درواقع، حکومت الله است، محروم می‌کنند و البته ریشه حکومت ناهلان نیز به پیروی مردم از هوای نفس و عدم پیروی و حمایت از امام عادل و صالح برمی‌گردد؛ چنان که رسول اکرم ﷺ فرمودند: «کما تکونون یوئی علیکم» (ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۱۶؛ ابن عربی، ۱۹۹۳، ص ۱۱۲) یا فرمودند: «أمرؤکم أعمالکم» (قضاعی، ۱۳۶۱، ص ۲۶۰؛ خوارزمی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۳۸۰).

۲-۲. ساختار انتخاب مدیران جهت جلوگیری از فساد

نکته مهم دیگری که از کلام ابن عربی قابل استفاده است، سبک و روشی است که وی در سپردن مسئولیت و مقام امامت به امام ظاهر در صورت نبود خلیفه‌الله و قطب زمان، به آن سبک و روش اشاره کرده است. او تصریح می‌کند تنها در صورتی امام ظاهر، اهلیت این مقام را دارد که نسبت به قبول این مقام کراهت داشته باشد و صرفاً با اصرار

اهل حل و عقد و نخبگان جامعه و براساس احساس وظیفه و تکلیف شرعی این مسئولیت را بپذیرد، نه براساس حب مقام و خواسته نفس.

این سبک و روش باید در سپردن همه مسئولیت‌های کلان نظام‌های مبتنی بر اسلام مورد توجه مردم و نخبگان قرار گیرد و به نظر می‌رسد که در سپردن مسئولیت‌ها به مدیران کل و بزرگ جامعه که هر کدام در جایگاه خود مانند رهبر و امام جامعه و به تفویض او حاکم بر جان و مال یا آبروی مسلمانان هستند، بهتر است که اعلان عمومی نداد و همه را دعوت به ثبت‌نام برای کاندیداتوری نکرد تا مردم مجبور نباشند فقط از بین آن افرادی که خودشان اقدام به کاندیداتوری کرده‌اند و از فیلترهای قانونی عبور کرده‌اند کسی را انتخاب کنند؛ چراکه در صورت اعلان عمومی اولاً افراد نوعاً به صورت فردی یا از طریق باندها و احزاب قدرت‌طلب و فاسد به‌ظاهر اسلامی کاندید می‌شوند نه از طریق احزاب سالم و به معنای درست اسلامی و نه از میان یک گروه و تشکیلات متقی و نخبه که همگی از مقام و ریاست فراری‌اند و حب مقام و ریاست ندارند و اگر کسی در آن گروه مسئولیت و ریاست قبول کند، با تشخیص و اصرار افراد آن گروه و از باب وظیفه شرعی باشد. ثانیاً در صورت اعلان عمومی، افراد لایق، مهذب و خودساخته، به جهت فرار از مقام و منصب به‌راحتی کاندید نخواهند شد، و اگر هم به جهت اصرار دلسوزان و نخبگان جامعه کاندید شدند، در مقابلشان کسانی کاندید می‌شوند که به دنبال مقام و شهرت و ثروت برای خود یا باند و حزب خود هستند و به جهت خودساخته نبودن و حاکم بودن فطرت و غریزه استخدام و «من حیوانی» بر وجودشان چه‌بسا از راه دروغ و حیل‌های تبلیغاتی، مردم را فریب داده و نظر آنها را به خود جلب کرده و بر مقدرات مسلمین حاکم شوند. پس برای انتخاب مدیران جامعه در نظام اسلامی باید به دنبال گروه‌ها و تشکیلات مردمی و واقعاً اسلامی بود که در آنها فرهنگ تقوا و دوری از حب مقام حاکم باشد و مدیران جامعه و نمایندگان مردم را آنها معرفی کنند، به‌طوری که مطمئن باشند شخص معرفی‌شده صلاحیت و شایستگی لازم برای این کار و مدیریت را دارد و از روی حب مقام نیز اقدام به پذیرش این مسئولیت نکرده است، شبیه کاری که در انتخاب خود امام و رهبر جامعه توسط خبرگان رهبری در کشور ایران انجام می‌شود. بنابراین چنین مدیرانی تحت نظارت دقیق این گروه و تشکیلات مردمی و اسلامی بوده و در صورت تخلف یا تمایل به دنیاگرایی به‌راحتی می‌توانند به او تذکر دهند و در صورت متذکر نشدن او را عزل کنند، همان‌گونه که امام و رهبر جامعه تحت نظارت دقیق خیرگان مردم است. در این صورت است که دولت‌ها مردمی‌تر بوده و قدرت و کارایی باندها و احزاب قدرت‌طلب که صرفاً به دنبال منافع و جیب خود هستند به شدت کم شده و در نتیجه فساد به صورت چشمگیری کاهش پیدا خواهد کرد. این روش بهترین راه نصرت امام و رهبر جامعه در اداره جامعه و در نتیجه بهترین راه ولایت‌مداری است. ولایت‌مداری به این نیست که از امام و رهبر جامعه صرفاً حمایت قلبی و لسانی کرد، ولی در عمل دست روی دست گذاشت و کاری برای اصلاح امور موردنظر امام نکرد، بلکه ولایت‌مدار واقعی کسی است که نسبت به همه مشکلات جامعه خود احساس مسئولیت کند و با کار گروهی و تشکیلاتی درصدد رفع آن برآید؛ چراکه دست خدا با جماعت است (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴ق، خطبه ۱۲۷، ص ۱۸۴) و به تصریح علامه طباطبائی، شاگرد مکتب ابن عربی، اسلام در همه

شؤون اجتماعی است نه فردی (طباطبائی، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۱۲۶). بنابراین برای رفع فساد از اجتماع و اصلاح و رشد جامعه و نیز برای نصرت و یاری امام و رهبر جامعه باید گروهی و جمعی عمل کرد تا مصداق بارز و مهم آیه شریفه «تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوَىٰ وَ لَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَ الْعُدْوَانِ» (مائده: ۲) شده و آثارش بیشتر شود و به نتیجه برسد. علاوه بر اینکه کار جمعی و گروهی نیازمند سعه نفس و شرح صدر بیشتری است و از این رو، سبب بالا رفتن ظرفیت و سعه وجودی افراد جامعه و رشد آنها نیز می‌شود. این روشی است که آیات قرآن همان گونه که گذشت به آن دعوت کرده است، آیه مهم دیگری که این روش از آن قابل استفاده است آیه‌ای از سوره «حدید» است که خدای متعال می‌فرماید: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَ أُنزِلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَ الْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید: ۲۵)؛ ما پیامبرانمان را با دلیل‌های روشن فرستادیم و با آنها کتاب و میزان نازل کردیم تا مردم قیام به قسط و عدل کنند و نفرمود؛ تا پیامبران قیام به قسط کنند. از این آیه معلوم می‌شود وظیفه پیامبر و امام به عنوان رهبر جامعه، هدایت و مدیریت است، شبیه رابطه استاد راهنمای پایان نامه و دانشجوی پایان نامه‌نویس که هیچ‌گاه پایان نامه را استاد راهنما نمی‌نویسد، بلکه او راهنمایی و هدایت کرده و اشکالات کار را می‌گوید تا دانشجو خودش رشد کند و نویسنده شود. بنابراین در فرض ما هم اگر مردم خودشان حرکت و قیام نکنند و امام و رهبرشان را با اصلاح امور و براساس وظیفه امر به معروف و نهی از منکر یاری و نصرت نکنند، ظلم و فساد از جامعه رخت برنخواهد بست، همان گونه که بنی اسرائیل امام و پیامبر خود را یاری نکردند و به پیامبرشان که به آنها گفت برای نابودی طاغوت قیام کنند، گفتند: «ما اینجا نشستیم، تو و پروردگارت به جنگ آنها بروید» (مائده: ۲۴). نکته جالب و مهم اینکه در انتهای همین آیه سوره «حدید» خدای متعال غایت قیام به قسط مردم را نصرت و یاری امام جامعه در غیاب او و از روی اخلاص و برای خدا معرفی می‌کند: «وَ لِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَ رُسُلَهُ بِالْغَيْبِ» (حدید: ۲۵).

باید به این نکته هم توجه کرد که مردمی بودن همیشه ملازم با انتخاب با رأی مستقیم مردم نیست. آنچه گفته شد پیشنهادی برای شایسته‌سالاری و انتخاب افراد صالح برای مدیریت‌های نظام اسلامی است که با نظرات کارشناسان و کار کارشناسی بر روی آن می‌تواند جزئی‌تر، پخته‌تر و کارآمدتر شود. این روش از این جهت اهمیت دارد که مردم نسبت به اصلاح کوچک‌ترین نقطه زمین تا بزرگ‌ترین نقطه آن که کشور، بلکه کل جهان باشد براساس اصل امر به معروف و نهی از منکر احساس مسئولیت می‌کنند و با کار گروهی و جمعی به دنبال اصلاح آند و از این رو، می‌توانند شهر و کشور خود، بلکه جهان را با زمینه‌سازی ظهور حضرت حجت و نصرت آن حضرت، آباد کنند.

به‌رحال این روش اعلان عمومی که ما در حال حاضر در کشور و نظام اسلامی ایران برای خیلی از مسئولیت‌های مهم و کلان نظام غیر از مسئولیت رهبری داریم و از کشورهای غربی اتخاذ کرده‌ایم و در اکثر کشورهای جهان اسلام نیز اجرا می‌شود، روشی است که اگر نگوییم در خیلی اوقات در اثر ورود باندها و احزاب قدرت‌طلب و مافیایی با ایجاد فضای دوقطبی یا فضای دروغ و تهمت یا حيله و نیرنگ یا خرج پول‌های میلیاردی به

انتخاب افراد ناصالح یا نالایق منتهی می‌شود که خود را پاسخگو به هیچ کس حتی رهبری نمی‌دانند، لاقبل اطمینان و اعتماد زیادی به این روش برای انتخاب افراد صالح و لایق نیست، پس چرا با وجود راه‌های بهتر و مطمئن‌تر برای انتخاب افراد صالح برای مسئولیت‌های نظام اسلامی باید از راه‌های غیرقابل اعتماد و آزموده‌شده استفاده کنیم؟ به‌طور کلی خصوصاً در زمان غیبت امام معصوم باید ساختاری را برای انتخاب امام و مدیران کلان جامعه انتخاب کرد که در آن، گروه‌های نخبه، متقی و خبره مردمی و بسیجی به دنبال افراد شایسته و صاحب صلاحیت و متقی بگردند و با علم و اطمینان به کاردانی و دنیاگرا و مقام‌گرا نبودن فردی، او را به عنوان رئیس و مدیر یا نماینده انتخاب کنند و با اعمال نظارت دقیق بر او در صورت تخلف از این ویژگی‌ها به او تذکر داده و در صورت متذکر نشدن او را عزل کنند. این ساختار که در کلام/ابن‌عربی نیز به آن اشاره شده بود، هم مجرب است و هم اشکالاتش کمتر است؛ چراکه متناسب و سازگار با تقوا و دوری از هوای نفس و حب دنیا و مقام است، اما ساختاری که در آن، افراد خودشان را عرضه می‌کنند، متناسب و سازگار با هوای نفس و حب مقام و دنیاست و از تقوا به دور است و از این‌رو، اشکالاتش و مفاسدش بیشتر است.

نتیجه‌گیری

ابن‌عربی براساس ویژگی جامعیت اسماء الهی در انسان کامل مقام خلافت او را ثابت کرد و نشان داد که براساس مظهریت انسان کامل برای اسم جامع الله و اسم «الحکَم العدل»، تنها اوست که با اجتماع مردم زیر بیرق او و قبول حاکمیتش می‌تواند نزاع، اختلاف و فساد بین انسان‌ها و جوامع آنها را به صلاح، صلح و وحدت تبدیل کند، همان‌گونه که نور و حقیقت وجود او در عالم اسماء، تنازع اسماء متقابل الهی را به سلیم و وحدت می‌رساند. بنابراین تنها او شایسته زعامت اجتماعی و سیاسی انسان‌هاست و اوست که هم ولایت تکوینی دارد و هم ولایت تشریحی. از این‌رو، وی معتقد است که مهم‌ترین عامل رفع فساد از جامعه برگرفتن چنین امامی به عنوان حاکم جامعه است و بیعت و اطاعت از او سبب مبارزه انسان‌ها با هوای نفس‌شان به عنوان مهم‌ترین عامل اختلاف و فساد در جامعه می‌شود و لذا از منظر او گزینه اول و اصلی امامت مردم، قطب زمان و خلیفه‌الله است که عین عدل و معصوم است و در دوران نبود و غیبت قطب زمان و خلیفه‌الله، امامت ظاهری او باید به کسی برسد که نزدیک‌ترین و شبیه‌ترین شخص از بین افراد موجود به خلیفه‌الله و امام معصوم است و چنین کسی در درجه اول باید علاوه بر اینکه فقیه و کاردان باشد باید از کسانی باشد که به مقامات و درجات ولایت و توحید عرفانی نیز رسیده‌اند یا در راه سیر و سلوک عرفانی برای رسیدن به آن منازل و مقامات هستند و لذا عاری از هواهای نفسانی و حب مقام و ریاست هستند و از باب وظیفه شرعی و با اصرار مردم و نخبگان جامعه اقدام به قبول زعامت و حکومت می‌کنند. ساختار انتخاب سایر مدیران جامعه توسط گروه‌های نخبه و متقی مردمی در دوران غیبت سازگار با تقوا و مجرب است، به خلاف ساختاری که افراد خودشان را برای مدیریت عرضه می‌کنند.

منابع

- نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، تحقیق صبحی صالح، قم، هجرت.
- ابن اثیر جزری، مبارک‌بن محمد، ۱۳۶۷، *النهاية فی غریب الحدیث*، تحقیق محمود محمد طناحی، قم، اسماعیلیان.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی، ۱۳۷۹ق، *مناقب آل ابی طالب*، قم، علامه.
- ابن طاووس، علی بن موسی، ۱۳۳۰ق، *جمال الاسبوع*، قم، شریف الرضی.
- ابن عربی، محیی‌الدین، ۱۳۷۵، *فصوص الحکم*، در: *شرح فصوص قیصری*، تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی.
- _____، ۱۹۹۳م، *التدبیرات الالهیة فی اصلاح المملكة الانسانیة*، تحقیق حسن عاصی، بیروت، مؤسسه بحسون.
- _____، بی‌تا، *فتوحات مکیه*، بیروت، دار صادر.
- بازرگان، مهدی، ۱۳۷۷، *آخرت و خدا هدف رسالت انبیا*، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
- حائری یزدی، مهدی، بی‌تا، *حکمت و حکومت*، بی‌جا، بی‌نا.
- خوارزمی، کمال‌الدین حسین، ۱۳۸۴، *ینوع الاسرار*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۶، *مدارا و مدیریت*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الاعلمی.
- قضاعی، محمد بن سلامه، ۱۳۶۱، *شرح فارسی شهاب الاخبار* (کلمات قصار پیامبر خاتم‌الصلوة)، تهران، علمی و فرهنگی.
- قیصری، داوود، ۱۳۷۵، *شرح فصوص قیصری*، تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی.