

آرمان شهر مولانا

محمدرضا صرفی

دانشیار دانشگاه شهید باهنر کرمان

زهرا خجسته

کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی

چکیده

پیش از مولانا، نظریه آرمان شهر توسط فلاسفه بزرگ یونانی و اسلامی از ابعاد گوناگون مورد بحث و بررسی قرار گرفته بود و جنبه‌های مختلف آن به روشنی و با دقتی ستودنی بررسی و بازنمایی شده بود. مولانا که میراث‌دار اندیشه‌های پیشینیان بود و خود نیز صاحب تفکراتی خاص برای بهبودبخشی به نحوه زیستن انسان‌ها است، در سراسر مثنوی به صورت پراکنده و در بحث‌های غیرمنسجم، اندیشه‌های آرمان شهری خویش را مطرح کرده است.

مقاله حاضر، به منظور ترسیم خطوط این اندیشه و تبیین نظریه مولانا درباره جامعه‌ای آرمانی که توانایی ایجاد بستری مناسب برای بهره‌گیری انسان‌ها از لذت‌های حقیقی زندگی را دارد، نوشته شده است. روش پژوهش حاضر، کتابخانه‌ای است و اطلاعات به دست آمده، به شیوه تحلیلی - توصیفی، طبقه‌بندی و ارائه شده است.

۱. مقدمه

رویای زندگی بهتر و سرشار از خوشبختی و شادی در معنای وسیع آن، دغدغه همیشگی انسان بوده است. او بر اساس فطرت الهی خویش پیوسته به این می‌اندیشیده که چگونه می‌توان از رنج‌ها و سختی‌های حیات، از ترس‌ها و نگرانی‌ها، از زشتی‌ها و بدی‌ها رهایی یافت و زندگی را عرصه لذت‌های حقیقی ساخت.

اندیشمندان و نظریه‌پردازان اغلب به این موضوع نیز پرداخته‌اند و این آرمان مشترک بشری را به رشته تحریر در آورده‌اند و از آن به مدینه فاضله و آرمان شهر تعبیر کرده‌اند.

در تفکر غربی از روزگار افلاطون تا آلدوس هکسلی جورج اورول، مدینه فاضله یا اتوبی، جزئی از تفکر فلسفی و صورتی از آن بوده است (داوری، ۱۳۵۶: ص ۳۶-۳۷). افلاطون در کتاب جمهوری موضوع مدینه فاضله را مطرح کرده و به توصیف آن پرداخته است. او با اعتراض نسبت به نظام حکومتی مستقر به بحث در باره حکومت مطلوب پرداخت و اریستوکرات را به‌عنوان حکومت مطلوب معرفی کرد؛ «به‌نظر افلاطون باید اساس اخلاقیات حاکم حکمت، فضیلت و رعایت عدالت باشد، اما معمولاً صاحبان قدرت‌های مادی لذت طلب می‌شوند و قوه قهر و غلبه آنها طالب برتری و ستمگری است، و بالآخره جامع رذایل اخلاقی می‌شوند و بدین جهت، نمی‌توانند حاکم باشند، بنابراین طبقه حاکمه باید خویشان‌دار، عادل، حکیم و بافضیلت باشد؛ و این است معنی اریستوکرات و یا اشراف.» (فارابی، ۱۳۵۸: ص ۳۶). «جمهوری افلاطون مورد توجه اتوبی نویسان بعد از او قرار گرفت و آثاری که پس از آن در زمینه مدینه فاضله به‌نگارش در آمد، صرف‌نظر از تفاوت‌هایی که ناشی از نحوه تفکر مربوط به دوره‌های تاریخی است، از نظر صورت شبیه به آن هستند» (داوری، ۱۳۵۶: ص ۳۸).

در تاریخ تفکر و فرهنگ ایران، مدینه فاضله یکی از محورهای مهم فکری فارابی، فیلسوف قرن چهارم است. او هر چند از طریق ترجمه کتاب‌های فلاسفه یونان، سقراط، افلاطون و ارسطو، متأثر از فلسفه یونان است، اما در واقع آرای

وی در این زمینه اندکی متفاوت است و می‌توان گفت او تفسیر جدیدی از آثار آنان ارائه می‌دهد. نمونه دیگری از این گرایش در فرهنگ ایرانی، در آرا و عقاید اخوان‌الصفا به چشم می‌خورد. این گروه جمعیتی با ماهیت سیاسی بودند که نسبت به نابسامانی‌ها و اوضاع نا بهنجار اجتماعی معترض بودند. از این رو «با تکیه بر فلسفه اقدام به طرح‌ریزی نظام یک مدینه فاضله کردند که اساس آن مبتنی بر راستی و درستی و حقیقت طلبی بود» (فارابی، ۱۳۵۸: ۱۷).

۲. ماهیت و منشأ آرمان شهر

طراحان جامعه آرمانی در باره ماهیت و منشأ آن اختلاف نظر دارند، این امر به نوبه خود در تعریف و تبیین ویژگی‌های مدینه فاضله موثر واقع شده است. برخی معتقدند «آرمان شهرها بازتاب شرایط عینی جامعه‌اند. نویسنده یا طراح آرمان شهر که از اوضاع سیاسی، اجتماعی و اقتصادی جامعه خویش یا از اوضاع حاکم بر جهان ناخرسند است و شرایط عینی را با تصورات ذهنی و آرمان‌های مجرد خویش ناساز می‌یابد، می‌کوشد با طرحی آرمانی وضع موجود را نفی و ارزش‌های آن را انکار کند. در این صورت آرمان شهر... بازآفرینی ذهنی جامعه است به قصد انتقاد از نظام مستقر و محکمی است برای سنجش وضع موجود و آشکارساختن نارسایی‌ها و ناروایی‌هایش» (اصیل، ۱۳۸۱: ۲۷).

اما برخی از این نیز فراتر رفته‌اند و آرمان شهر را نتیجه بسط نحوه‌ای تفکر و مظهري از مظاهر تمدن می‌دانند که در نسبت با تفکر غالب هر دوره قابل تفسیر است (داوری، ۱۳۵۶: ۵۲).

در فرهنگ علوم اجتماعی، ذیل UTOPIA که معادل لاتین آرمان‌شهر است، چنین آمده: «معنای دقیق واژه «نیست در جهان»، یا سرزمینی است که وجود ندارد... امروزه، این واژه اغلب در جهت نشان‌دادن رؤیای کمال اجتماعی که امکان وصول به آن نیست، مانند تعبیه خیالی و غیرقابل تحقق سازمانی سیاسی، اجتماعی و اقتصادی به کار می‌آید» (بیرو، ۱۳۶۶: ذیل Utopia). و در ادامه، آرمان‌شهر به‌عنوان یک الگوی لازم و مدل آرمانی برای حرکت جامعه به سوی کمال و شرایط بهتر

معرفی می‌شود.

از سوی دیگر، آرمان‌شهر در ارتباط با ایدئولوژی نیز قابل تعریف است. آرمان‌شهر یا ناکجاآباد، در واقع ایدئولوژی ناسازگار با اوضاع حاکم و تحقق نیافته در تاریخ است (همان، ذیل، Ideology).

۳. ویژگی‌های مشترک آرمان‌شهرها

همه آرمان‌شهرها با وجود تفاوت‌های ظاهری که با هم دارند، به دلیل یکسان بودن ماهیت و علت وجودی خویش، در اساس به هم شبیه‌اند. به طور کلی پنج ویژگی برای آرمان‌شهر، چه با منشأ غربی و چه با منشأ شرقی آن، می‌توان برشمرد که عبارتند از:

۱. تأثیرپذیری از اوضاع و احوال اجتماعی: طرح آرمان‌شهر تصویر واژگونه‌ای از نظام مستقر و در همان حال، محصول فرهنگ‌های گوناگون است.
۲. انزوا: طراح آرمان‌شهر معمولاً نگران تأثیر جوامع دیگر بر شهر آرمانی خویش است. برای پرهیز از چنین خطری است که بسیاری از طراحان آرمان‌شهر، جامعه یا شهر آرمانی را با ابعادی کوچک در نظر می‌گیرند یا جایگاه آن را در مکانی دوردست قرار می‌دهند، یا آمد و شد باشندگان را با بیگانگان محدود می‌کنند.
۳. ایستایی: آرمان‌شهر تصویری از کمال مطلق است و حرکت از کامل به کامل از دیدگاه منطق‌ناشدنی است. از این رو، «دولت آرمانی» دگرگونی نمی‌پذیرد و اگر بپذیرد، این دگرگونی به سوی بدتر شدن است.
۴. برابری: در بیشتر شهرهای آرمانی، برابری اصلی عمده به‌شمار رفته است.
۵. هماهنگی: شهر آرمانی شهر نظم و هماهنگی است، هر کار و رفتاری طبق قانون یا سنت باید هماهنگ و همانند با همه شهروندان صورت گیرد» (اصیل، ۱۳۸۱: ۲۶).

با این حال، اتوپی‌های غربی چهار ویژگی خاص خود دارند. این ویژگی‌ها عبارتند از:

۱. در اتوپی که بهشت خاکی طراحی شده برای آسایش این جهانی است، دین و

خدا غایب‌اند، چرا که این دو، فقر و عجز ذاتی بشر را نشان می‌دهند و این موضوع خوشایند انسان در یک زندگی آرمانی نیست.

۲. در اتویی برای این که انسان از گناه و عواقب آن در امان بماند، از تفکر و اختیار معاف است. ضرورت عقلی در مدینه جای خود آگاهی و اختیار و تفکر دینی را می‌گیرد.

۳. موقعیت جغرافیایی آن به گونه‌ای است که با خارج تماس نداشته و از هر جهت در امان باشد.

۴. معماری اتویی‌ها نیز، شرایط یکسان و برابری را برای همه انسان‌ها به وجود می‌آورد، تا اصل برابری رعایت شود. از طرفی نیز اتویی از لحاظ شکل ظاهر آن نمونه و خلاصه کل عالم است و اهل آن هیچ نیازی به دنیای خارج ندارند. ویژگی دیگری که در بین اتویی‌ها ی غربی مورد اشاره قرار می‌گیرد، اما جزء چهار مورد قبل ذکر نمی‌شود، «مبتنی بودن اتویی بر عقل و حکمت است و نیز شرط فیلسوف بودن رئیس اتویی» (داوری، ۱۳۵۶: ۳۹).

در آرمان شهرهای متعلق به فرهنگ ایران نیز، چند ویژگی خاص مطرح است که آن را از اتویی‌های غربی متمایز می‌سازد؛ آقای اصیل در کتاب آرمان‌شهر در اندیشه ایرانی، به جز برابری و دورافتادگی یا همان انزوا که درباره همه آرمان‌شهرها صادق است، برای آرمان‌شهرهای ایرانی خصوصیات دیگری را برمی‌شمارد که عبارتند از: نبود حکومت یا آنارشسیسم، پارسایی اهل آرمان‌شهر، سازگاری و آمیختگی اهل آن با طبیعت، فراوانی نعمت و مداخله بی‌میانجی خداوند در سامان‌دادن به زندگی (اصیل، ۱۳۸۱: ۹۹).

۴. بازتاب آرمان‌شهر در مثنوی

هرچند مثنوی از قبیل آثاری چون جمهوریت افلاطون یا مدینه فاضله فارابی نیست که اثری اختصاصی در زمینه مدینه فاضله باشد، اما به چند دلیل تجلیگاه آرمان‌گرایی و آرمان‌شهر است.

اولین و مهمترین دلیل این امر آن است که این اثر در بردارنده جهان‌بینی

بازسازی‌شده گروهی خاص است که یکی از عناصر آن آرمان‌گرایی است، عنصری که در کنار دیگر عناصر آن یعنی ساختارشکنی، عادت‌ستیزی، نقد و آسیب‌شناسی وضع موجود، تحول‌گرایی و اصلاح‌طلبی معنا پیدا می‌کند.

دومین دلیل این است که این جهان‌بینی متعلق به قشر نخبه، اندیشمند و متفکر جامعه عصر مولوی است که از شرایط حاکم بر جامعه ناخرسندند و نابسامانی‌ها و کج‌تابی‌های آن را بر نمی‌تابند. با توجه به یکی از تعاریفی که برای آرمان‌شهر مطرح شد، و در آن آرمان‌شهر، ایدئولوژی ناسازگار با اوضاع حاکم و تحقق‌نیافته در تاریخ معرفی شد، می‌توان گفت گروه صاحب جهان‌بینی مثنوی صاحب همان ایدئولوژی ناساز با جامعه هستند و مثنوی نیز به‌طور غیرمستقیم و ناخودآگاه، مدل آرمانی آن است. مولانا که خود نماینده این قشر است، از سوی برخی «معارض معترضان» نامیده می‌شود (عبدالحکیم، ۱۳۵۶: ۳۲۲).

دلیل سوم این امر به‌بستر تاریخی و مقطع زمانی‌ای که مثنوی در آن تکوین یافته، برمی‌گردد، در زمان سرایش مثنوی از سویی کج‌روی‌ها و کج‌کارکردهایی که در تمام ارکان جامعه پدید آمده بود، انسان را از وضع موجود ناراضی می‌ساخت و از سویی دیگر، عاملی بسیار مهم از بیرون جامعه بر آن تأثیر عمیقی برجای گذاشت. مثنوی در اجتماعی تولد یافت که در اثر حمله مغول، آرامش، ثبات و امنیت از آن رخت بر بسته بود و هرج و مرج و بی‌ثباتی جانشین آن شده بود. در این جو نا آرام و نامتعادلی که فراهم آمده بود، همه چیز دچار انحطاط شده بود (صفا، ۱۳۷۳: ج ۳، ۷۹). جبران آسیب‌هایی که بر تک‌تک ارکان جامعه وارد شده بود و تسکین آلامی که جامعه به آن دچار شده بود، رؤیایی بود که تحقق آن در عالم واقع، آن هم در آن شرایط، به‌سختی امکان‌پذیر بود. بنابراین، اندیشه رفع کم و کاستی‌ها، به‌صورت طبیعی مولانا را به جستجوی نا کجاآباد یا آرمان‌شهر می‌کشاند.

ماهیت عرفانی مثنوی یکی دیگر از دلایل آرمان‌گرایی آن است؛ اساساً اصل جریان عرفانی مبتنی بر نوعی ایده‌آلیسم است، مبتنی بر نوعی آرمان‌گرایی. این ویژگی مثنوی شکل خاصی به آرمان‌گرایی آن می‌دهد و آن را از شکل‌های دیگر آرمان‌شهر متمایز می‌سازد.

خصلت آرمان‌گرایی مثنوی مورد تأکید اغلب کسانی است که در آن غور و خوضی داشته‌اند، و متفق‌الرأی نشانه‌ها و آثار یک شهر آرمانی را در آن یافته‌اند و بر آن تأکید کرده‌اند. مثلاً دکتر اسلامی ندوشن مثنوی را یک آرمان‌شهر و طلب‌نامهٔ انسانی ایده‌آل معرفی می‌کند (اسلامی ندوشن، ۱۳۷۷: ۱۷). دکتر سیدجعفر سجادی نیز مولانا را از آن دسته از عرفایی می‌داند که فرش زمین را ترک نکرده، به سازندگی انسان خاکی و زندگی این جهانی وی توجهی خاص داشته‌اند و از این‌رو، مصدر افکار و آرای آرمانی در این زمینه بوده‌اند. وی در این‌باره می‌گوید:

«جلال‌الدین محمد بلخی که در حقیقت عصارهٔ همهٔ مدنیت‌های پیش از خود را در دست دارد و دریایی است بی‌کران از معارف بشری... بر این است که پایهٔ مدینه و مدنیت عظیم جهانی را بریزد...» (فارابی، ۱۳۵۸: ۳۲).

در هر حال به این مطلب باید توجه داشت که مثنوی مانند جمهوریت افلاطون یا آراء اهل مدینهٔ فاضله فارابی نیست که هدف اصلی آن معرفی یک مدینهٔ فاضله باشد، بلکه یک اثر عرفانی است که به‌گفتهٔ خود مولانا، سروده شده تا از آن نردبان پایه‌ای بسازند و با آن به آسمان معرفت روند. به‌همین دلیل آرمان‌شهر مثنوی طرحی منسجم ندارد و به‌صورت مستقیم مطرح نشده است، بلکه این آرمان‌شهر به‌صورت بخشی از جهان‌بینی مثنوی است که از خلال کلیت آن به‌چشم می‌خورد و می‌توان آن را از ساختار کلی آن استنباط کرد.

می‌توان شیوهٔ طرح آرمان‌شهر در مثنوی را از ویژگی‌های خاص سبک بیان مثنوی به‌حساب آورد که آن را تا حد زیادی از سایر آرمان‌شهرها جدا می‌سازد. به‌منظور روشن‌شدن مطلب، و جهت معرفی آرمان‌شهر مثنوی، برخی از ویژگی‌های آن را در مقایسه با آرمان‌شهرهای افلاطون و فارابی، به‌عنوان نمایندگان آرمان‌شهرهای فرهنگ شرق و غرب، بررسی می‌نماییم.

۴-۱. عقل و حکمت یا عشق؟

یکی از عوامل مهم متمایزکنندهٔ آرمان‌شهر مولانا از سایر آرمان‌شهرها، جایگاه و پایگاه عشق در جهان‌بینی مولانا است. این عامل از همان ابتدا باعث تفاوت اساس

آرمان‌شهر مولانا با آرمان شهرهای دیگر می‌شود، چرا که اساس آرمان‌شهرهای افلاطون و فارابی مبتنی بر عقل و فلسفه است.

«وجوه مشترک مدینه فاضله فارابی با اتوپی‌ها [و از جمله با آرمان‌شهر افلاطون] مربوط به اشتراک در تبعیت از اصول و قواعد و احکام مسلم و بی‌چون و چرای عقل است. در مدینه فاضله فارابی هم، راز و سرّ وجود ندارد، یعنی هر چه هست، مسائل عقلی است که فلسفه عهده دار حل آن است» (داوری، ۱۳۵۶: ۵۸).

افلاطون نیز بنای شهر آرمانی خود را بر تعقل و فلسفه می‌نهد، چنانکه یکی از شروط اساسی تحقق آرمان‌شهر از دیدگاه او، «فلسفه دانی رئیس آرمان‌شهر است.» (موسوی، بجنوردی، ۱۳۷۰: ۵۸۱).

این درحالی است که از دیدگاه مولانا بی‌ارزش‌ترین چیزها، عقل و فلسفه است و مولانا از مخالفین سرسخت فلسفه و عقل‌مداری فلسفی به‌شمار می‌رود. البته او هر عقلی را انکار نمی‌کند و از عقل کل و نیز عقل‌هایی که به این عقل اتصال یافته باشند، به‌خوبی یاد می‌کند و در باره آن می‌گوید:

خود خرد آن است کو از حق چرید

نه خرد کان را عطارد آورید

(۴/۳۳۱۱)

عقل دیگر بخشش یزدان بود

چشمه آن در میان جان بود

(۴/۱۹۶۵)

نظر مولانا درباره عقل کل یا عقل اول مانند نظر همه فلاسفه و متکلمین است. «عقل کل یا عقل اول نخستین صادر از هستی مطلق الهی است. این عقل کل صور مثالی را همچون پیامبران برمی‌انگیزد و این جهان حاصل یک فکرت عقل کل است» (استعلامی، ۱۳۷۹: ج ۲، ۲۳۳)

این جهان یک فکرت است از عقل کل

عقل چون شاه است و صورت‌ها رسل

(۲/۹۸۱)

کل عالم صورت عقل کل است
کوست بابای هر آنک اهل قل است

(۴/۳۲۶۰)

اگر مولانا عقل، آن هم عقل کمال طلب و خدا جو را می‌پذیرد، انکار او بر فلسفه و فلسفی مسئله‌ای است که به هیچ‌رو در آن فتوری راه نمی‌یابد و مولانا به هیچ‌وجه فلسفه را شایسته این نمی‌داند که اساس یک شهر آرمانی قرار گیرد. در مقابل این موضوع، با جایگاه و نقش فوق‌العاده خطیر و پررنگ عشق در مثنوی مواجهیم. به گفته دکتر زرین کوب «مولانا نیل به کمالی را که غایت وجود انسان است، فقط با عشق، اما عشقی که در محدوده روابط جسمانی نمی‌گنجد، برای وی ممکن می‌یابد نه با عقل و با علمی که بر عقل مبتنی است. البته مولانا در مثنوی هرگونه گرایش و کششی را که بین کاینات عالم هست، نوعی عشق یا محبت تلقی می‌کند؛ به علاوه هرچه اجزای هم جنس را به یکدیگر مجذوب می‌دارد و اضداد را در ترکیب به هم می‌پیوندد، نیز در مثنوی جلوه‌ای از عشق محسوب می‌شود...

در هر حال این میل دوجانبه است که خاک و گیاه و باران و آفتاب و کاه و کهربا و نر و ماده را در تمام عالم به سوی هم می‌کشاند و عشق را نیروی محرک تمام کاینات عالم می‌سازد. این عشق که قانون وجود است، در همه عالم حاکم و قاهر است. (زرین کوب، ۱۳۷۲: ۴۹۳)

اگر در دستگاه فلسفی فارابی، همه کاینات از فیضان وجود نخست یا ذات پروردگار پدید آمده است و «موجودات عالم در نظامی ذی فرودی (متنازل) قرار گرفته‌اند» (اصیل، ۱۳۸۱: ۱۴۹) و او نظام مدینه خود را براساس این برداشت عقلانی از نظام کاینات پایه‌ریزی می‌کند، مولانا عشق را قانون وجود و نیروی محرک و تکامل‌بخش کاینات می‌داند و آرمان‌شهر خود را بر آن بنا می‌کند.

عشق، علاوه بر این که کل نظام عالم و هستی و اجزای آن را تفسیر و تبیین می‌کند، در رابطه با انسان و تبدیل او به انسان آرمانی نیز نقش مهمی ایفا می‌کند؛ عشق تنها منجی انسان از نقص و جهالت و رساننده او به کمال است:

عشق چون کشتی بود بهر خواص
کم بود آفت بود اغلب خلاص

(۴/۱۴۰۷)

مولوی تمام دردها و آلام انسانی را در این چندجمله خلاصه کرده است: ۱-
جهل و نادانی. ۲- نقص عقول جزوی. ۳- تنهایی. ۴- قیود تعلقات دنیوی. ۵- نفس
اماره شیطانی که سرمایه و منشأ همه اخلاق و عادات زشت است. و درمان این
دردها، همه را یک کاسه شراب عشق و نیستی تشخیص داده است:

پس سقام عشق جان صحت است
رنج هایش حسرت هر راحت است
خوبتر زین سم ندیدم شربتی
زین مرض خوشتر نباشد صحتی
پوزبند و سوسه عشق است و بس
ورنه از وسواس کی رسته است کس

(همایی، ۱۳۶۹: ج ۲، ۷۹۲)

عشق تمام نقایص و عیب‌های وجود انسان را زایل می‌کند و او را به کمال
می‌رساند:

هرکه را جامه ز عشقی چاک شد
او ز حرص و عیب کلی پاک شد
شاد باش ای عشق خوش سودای ما
ای طیب جمله علت‌های ما
ای دوی نخوت و ناموس ما
ای تو افلاطون و جالینوس ما

(۲۴-۱/۲۲)

عشق حتی اگر مجازی باشد، انسان را به حقیقت که یکی از آرمان‌های بزرگ
بشر است، می‌رساند:

عاشق تصویر و وهم خویشتن
کی بود از عاشقان ذوالمنن

عاشق آن وهم اگر صادق بود
آن مجاز او حقیقت کش شود
(۳-۱/۲۷۷۲)

و انسان با بال و پر عشق است که می‌تواند پرواز کند:
عشق را پانصد پر است و هر پری
از فراز عرش تا تحت الثری
زاهد با ترس می‌تازد به پا
عاشقان پران‌تر از برق هوا
کی رسند آن خایفان در گرد عشق
کآسمان را فرش سازد درد عشق
(۵/۲۱۹۳)

از بررسی جایگاه عشق در مثنوی، می‌توان این‌گونه استنباط کرد که مولانا در عشق این توانایی را می‌بیند که — البته با عقل کمال طلب و خداجو — پایه و اساس یک شهر آرمانی قرار گیرد و نیز یک انسان ایده‌آل و مطلوب برای آن آرمان‌شهر بسازد.

۲-۴. حاکم آرمان‌شهر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

آرمان‌شهرهای افلاطون و فارابی که هر دو مبتنی بر عقل و فلسفه است، توسط فیلسوفان اداره می‌شوند. این مسئله، بعد از بنای آن بر عقل و فلسفه از شروط اساسی آرمان‌شهرهای آن دو فیلسوف است.

عقیده افلاطون در این‌باره این است که «تا هنگامی که تقارنی میان قدرت سیاسی و فلسفه ایجاد نشود و فیلسوفان حاکمان شهرها نباشند، دولت آن‌ها از بدی میرا نخواهد بود» (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۰: ۵۸۱).

یکی از نظریات اساسی افلاطون درباره اساس آرمان‌شهر این است که آرمان شهر باید مطابق با مثال و صورت ذهنی خود باشد، به‌همین دلیل باید توسط کارگزاران خردمند و حکیم اداره شود. تربیت چنین کارگزارانی از اهمیت خاص

برخوردار است؛ «آموزش این گروه از کودکی آغاز شده و فراگرفتن خواندن و نوشتن، ورزش، شعر، هنر، تمرینات بدنی و نظامی، علوم ریاضی و درنهایت، دیالکتیک که از فرد فیلسوف و متفکر می‌سازد، تا حدود پنجاه سالگی طول می‌کشد» (لیدمان، ۱۳۸۱: ۳۴) این فیلسوف متفکر باید از مغازه عادات خارج شود و «درعالم اعیان سیر کند، اما پس از این سیر با یک سیر عمودی به مغازه برگردد و اسیران مغازه را باخبر سازد که تا چه اندازه گرفتار اوهام و عادات هستند.» (داوری، ۱۳۵۶: ۵۷).

فارابی نیز فیلسوف بودن را اصلی‌ترین شرط رئیس مدینه فاضله معرفی می‌کند. او برای رئیس مدینه ۱۲ شرط برمی‌شمرد و پس از آن می‌گوید غیر محتمل است که همه این صفات در یک فرد جمع شود، بنابراین اگر یک نفر حکیم باشد و شخص دیگری، دیگر شرایط را دارا باشد، هر دو با هم رئیس مدینه هستند. اما اگر شرط حکمت از شروط رئیس مدینه حذف شود، آن مدینه فاضله محکوم به فنا و تباهی خواهد بود (فارابی، ۱۳۶۶: ۲۷۷).

از نظر فارابی رئیس مدینه کسی است که در نهایت کمال، به عقل فعال اتصال یافته باشد، تا از این طریق به کمال مطلوب دست یابد و خود واسطه بین خلق کامل نشده و عقل شود (فارابی، ۱۳۵۸: ۴۵). او همان‌طور که در طبقه‌بندی آرمان‌شهر خود متأثر از نظام و سلسله مراتب وجود است، وظیفه رئیس مدینه را نیز این می‌داند که در تدبیر امور مدینه و قراردادن هر یک از افراد مدینه در جایگاه شایسته آن و ایجاد نظم و وحدت میان افراد متکثر مدینه از آثار تدبیر مدبر عالم پیروی کند (داوری، ۱۳۵۶: ۶۳).

در مثنوی وظیفه زعامت آرمان‌شهر اولاً و اصالتاً برعهده پیامبران و پس از آن، به‌عهده اولیا و برگزیدگان الهی است که با عناوینی چون اقطاب، مردان کامل، مردان خدا، مرشد، شیخ، پیر و... از آنان یاد می‌شود.

همان‌گونه که فارابی در بیان ویژگی‌های رئیس مدینه و به‌ویژه، در مورد پیوستگی و اتصال رئیس مدینه به عقل فعال تلویحاً به انبیا به‌عنوان نخستین رؤسای مدینه فاضله اشاره کرده، مولانا نیز با معرفی‌ای که از انبیا و نقش آنان در حیات بشر،

ارائه می دهد، به نظر می رسد که به آنان به عنوان نخستین رهبران آرمانی آرمان شهر بشر می نگرد.

در مثنوی انبیا به عنوان واسطه بین انسان و خدا معرفی می شوند. انبیا انسان هایی هستند که در عین انسان بودن، به مبدأ هستی وصل هستند؛ آن ها از جنس بشر هستند تا بتوانند واسطه فیض الهی به انسان ها شوند:

چون که حق اندر نیاید در عیان

نایب حقند این پیغمبران

(۱/۶۷۷)

زان بود جنس بشر پیغمبران

تا به جنسیت رهند از ناروان

(۴/۲۹۷۰)

انبیا علاوه بر نقش واسطه بودن بین خدا و انسان، به انسان کمک می کنند تا به سعادت واقعی و کمال مطلوبش دست یابد؛ آن ها امراض باطنی و درونی بشر را درمان می کنند:

ما طبیبانیم، شاگردان حق

بحر قلزم دید ما را فانلق

ما طبیبان فعالیم و مقال

ملهم ما پرتو نور جلال

کین چنین فعلی تو را نافع بود

و آنچه ان فعلی ز ره قاطع بود

این چنین قولی تو را پیش آورد

و آنچه ان قولی تو را نیش آورد

(۳/۲۷۰۲)

و به انسان می آموزند که چگونه از محدودیت جسم و ماده رها شود و به آزادی واقعی برسد:

ای خدا! بگمار قومی روحمند

تا ز صندوق بدنمان واخرند

خلق را از بند صندوق فسون

که خرد جز انبیا و مرسلون

(۶/۴۵۱۷)

و در یک کلام، زندگی واقعی و ارزشمندی که شایسته انسان است، در گرو هدایت و رهبری انبیاست:

انبیا را در درون هم نغمه‌هاست

طالبان را زآن حیات بی‌بهاست

(۱/۱۹۲۹)

مولانا بعد از انبیا، از انسان‌های کاملی یاد می‌کند که آنان نیز شایستگی ریاست و حاکمیت آرمان شهر او را دارند، چراکه آنان نیز به عقل کل پیوسته‌اند و به دلیل این پیوستگی به آن خورشید کمالی تبدیل شده‌اند که انسان‌های میخ دوز در شب دنیا برای راهیابی به سعادت به آن نیازمندند:

عقل عقلند اولیا و عقل‌ها

بسر مثال اشتران تا انتها

اندر ایشان بنگر آخر ز اعتبار

یک قلاووز است جان صدهزار

...نک جهان در شب بمانده میخ دوز

منتظر موقوف خورشید است روز

اینت خورشیدی نهان در ذره‌ای

شیر نر در پوستین بره‌ای

(۱/۲۵۱۰)

این انسان‌ها که در مراتب کمال به نهایت درجه رسیده‌اند، از قدرت و نفوذ بالایی برخوردارند و می‌توانند شهر ایده‌آل مولانا را اداره کنند. او درباره قدرت آنان می‌گوید:

صورتش بر خاک و جان در لامکان

لامکانی فسوق و هم سالکان

بل مکان ولامکان در حکم او

همچو در حکم بهشتی چارجو

(۱/۱۵۹۱)

این انسان‌های کامل با پیوستن به حق از نور حق فیض می‌گیرند و با آن تیرگی‌های وجود انسان را زایل می‌سازند:

خود غرض زین آب جان اولیاست

کو غسل تیرگی‌های شماست

(۵/۲۲۲)

و از آنجا که آن‌ها با اتصال به حق به اموری آگاهند که از حیطة آگاهی همه انسان‌ها خارج است:

ز آن که ماهیات و سرّ سرّ آن

پیش چشم کاملان باشد عیان

(۳/۳۶۵۳)

قادرند با درمان دردها و بیماری‌های درون انسان سعادت معنوی انسان را تضمین کنند و انسان را از چاه تاریک تعلقات، به مصر سعادت برکشند. چنانکه مولانا می‌گوید:

هست پیر راه دان گیرم فطن

باغ‌های نفس کل را جوی کن

درنهد مرهم بر آن ریش تو، پیر

آن زمان ساکن شود درد و نفیر

(۱/۳۳۳۲)

واردی بالای چرخ بی‌ستن

جسم او چون دلو در چه چاره کن

یوسفان چنگال در دلوش زده

رسته از چاه و شه مصری شده

(۶/۴۵۸۵)

آن‌ها قدرت کیمیاگری دارند و می‌توانند وجود ناقص انسان را به آن درجه از کمال که شایسته آن انسان آرمانی آرمان‌شهر مثنوی است، برسانند:

کیمیای حال باشد دست او

دست جنباند، شود من مست او

(۳/۱۴۲۴)

و نیز با قدرت تصرفی که در باطن انسان دارند، می‌توانند آن صلح و اتحاد و نظمی را که از خصوصیات بارز شهر آرمانی مولانا است، تحقق بخشند. او این نقش را در سلطنت حضرت سلیمان نشان می‌دهد:

هم سلیمان هست اندر دور ما

کو دهد صلح و نماند جور ما

(۲/۳۷۲۳)

می‌توان نقش رهبری مردان حق در آرمان‌شهر مثنوی را این‌گونه تبیین و خلاصه کرد که در جامعه مطلوب و آرمانی مثنوی که بر مبنای انسان اخلاقی، صالح و کامل بنا شده و سعادت افراد آن حول محور اخلاق، تزکیه و تعالی انسان می‌گردد، نقش این گروه برجستگی و اهمیت خاص پیدا می‌کند.

۳-۴. طبقات جامعه در آرمان‌شهر

«افلاطون برای آرمان‌شهر خود سه طبقه در نظر می‌گیرد که عبارتند از پیشه‌وران و کشاورزان، یاوران، و فرمانروایان» (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۰: ۵۸۰). او در اصل همه انسان‌ها را برابر می‌داند، اما معتقد است که انسان‌ها به‌طور فطری در طبقات مختلف آفریده شده‌اند: «برخی که توانایی فرمان‌روایی دارند، سرشتشان با زر آمیخته است؛ برخی دیگر یعنی یاوران، از نقره ساخته شده‌اند؛ و سرانجام سرشت کشاورزان و پیشه‌وران از برنج و آهن آفریده شده است» (همان، ۵۸۰).

فارابی نیز در اندیشه آرمان‌شهری خود به یک نظام طبقاتی قایل است. این نظام طبقاتی او متأثر از دیدگاه فلسفی‌اش درباره سلسله مراتب آفرینش است که در آن موجودات در نظامی ذی‌فرودی (متنازل) از کمال به نقص قرار دارند تا جایی

که درجه بعد از آن نیستی محض است (اصیل، ۱۳۸۱: ۱۴۹). او براساس دیدگاه فلسفی خود و نیز براساس اعتقاد به تفاوت فطری انسان‌ها به توضیح طبقات مدینه فاضله‌اش که سلسله‌ای از رئیس و مرنوس است، می‌پردازد (فارابی، ۱۳۵۸: ۱۵۲). او معتقد است همان‌گونه که صناعات و حرفه‌ها با یکدیگر متفاوتند و در درجات مختلف قرار می‌گیرند، سعادت مردم مدینه فاضله نیز متفاوت با یکدیگر است. (همان، ۲۹۷).

مولانا نیز تفاوت فطری انسان‌ها را امری مسلم می‌داند. مثلاً، به تفاوت فطری مراتب عقول انسانی معتقد است و می‌گوید:

این تفاوت عقل‌ها را نیک‌دان

در مراتب از زمین تا آسمان

(۵/۴۶۰)

در جایی دیگر او به تفاوت فطری انبیا و اولیا با انسان‌های دیگر از نظر عقل و جان اشاره می‌کند و معتقد است که ایشان به دلیل این تفاوت و برتری ذاتی است که در این مقام جای گرفته‌اند:

باز غیر جان و عقل آدمی

هست جانی در نبی و در ولی

(۴/۴۱۱)

و یا در مورد ارواح انسانی می‌گوید، ارزش روح همه انسان‌ها یکسان نیست. یکی روحی چون در دارد و دیگری روحی چون شبه:

در خلائق روح‌های پاک هست

روح‌های تیره گلناک هست

این صدف‌ها نیست در یک مرتبه

در یکی دُر است در دیگر شبه

(۷/۳۰۲۶)

مولانا در مورد زندگی این جهانی بشر، معتقد است که باید هرکس در جای خود قرار گیرد؛ تفاوت‌ها، واقعی و ضروری است:

هرکسی را بهر کاری ساختند

میل آن را در دلش انداختند

(۳/۱۶۲۰)

اما ازسوی دیگر می‌بینیم که برخی قراردادها، ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی، در جهان اندیشه او در هم می‌شکند و گویی در آرمان‌شهر او نیز جایی ندارد. مثلاً، خواجه و بنده که هر یک متعلق به طبقه‌ای متفاوت است، جای خود را با هم عوض می‌کنند و لقمان که از نظر قراردادهای اجتماعی برده‌ای بیش نیست، خواجه‌ای می‌شود که خواجه او در مقام بندگی وی قرار می‌گیرد:

خواجه لقمان به‌ظاهر خواجه‌وش

در حقیقت بنده، لقمان خواجه‌اش

(۲/۱۴۷۵)

و یا این‌که از نظر او شاه کسی نیست که قدرت و شکوه ظاهری و مادی دارد، بلکه کسی است که در قلمرو شناخت حق به مرتبه شاهی رسیده باشد؛ آن مرحله‌ای که فارغ از سلطنت دنیا شود:

شاه آن دان کو زشاهی فارغ است

بی‌مه و خورشید نورش بازغ است

(۲/۱۴۷۳)

مولانا به‌منزله اجتماعی اهمیتی نمی‌دهد و خاک پاکان بودن و روی آوردن به آن‌ها را بر هر منزلت اجتماعی ترجیح می‌دهد:

خاک پاکان لیسوی و دیوارشان

بهتر از عام زر و گلزارشان

بنده یک مرد روشن دل شوی

به‌که بر فرق سر شاهان روی

(۳/۶۳۹)

به‌عقیده او طاق و طرم‌های ظاهری برای انسان عاریه است و بی‌اعتبار و عزت و شکوه نه در این دنیا و مظاهر آن، که در نزد پروردگار و در پرتو حق است:

خلق را طاق و طرم عاریتی است
امر را طاق و طرم ماهیتی است
از پی طاق و طرم خواری کشند
بر امید عز در خواری خوشند
چون نمی‌آیند این‌جا که منم
کاندرین عز آفتاب روشنم

(۲/۱۱۰۶)

با این مقدمات، درباره طبقات آرمان‌شهر مولانا می‌توان گفت آن‌گاه که مولانا آرمانی می‌اندیشد، بیشتر از طبقات و مراتب روحانی سخن به میان می‌آورد تا طبقات اجتماعی. این مسئله از آنجا ناشی می‌شود که در جهان بینی مولانا، این طبقه‌بندی‌های اجتماعی که ملاک آن مال و مقام و منصب و موقعیت اجتماعی و دیگر معیارهای ظاهری است، ملاک و معیار نیستند. از این رو در اندیشه‌های آرمانی او با طبقاتی مثل آرمان‌شهرهای فارابی و افلاطون مواجه نیستیم. طبقه‌بندی‌ای که در آرمان‌شهر مثنوی جلوه می‌یابد، براساس ارزش‌های معنوی انسانی، میزان پیش و معرفت و کمال انسانی است. بر این اساس دو طبقه در آرمان‌شهر مثنوی جلوه می‌یابد: ۱- طبقه رهبران و رؤسای آرمان‌شهر که همان انسان‌های کامل هستند. ۲- طبقه دوم تمامی انسان‌ها را در درجات مختلف کمال در برمی‌گیرد. آن‌چه در آرمان‌شهر مولانا برای این طبقه مهم و مطرح است، این است که با بهره‌گیری از رهبران آرمان‌شهر به‌نهایت کمالی که بر ایشان متصور است، برسند.

۴-۴. نقش عالم مثال در آرمان شهر مولانا و افلاطون

لیدمان در کتاب تاریخ عقاید سیاسی از افلاطون تا هابرماس، به‌هنگام بررسی عقاید افلاطون، به‌نقش مهم ایده و مثل در آرمان‌شهر او اشاره می‌کند و می‌نویسد: «افلاطون معتقد بود که هیچ چیز کامل در این جهان نمی‌توان ایجاد کرد. بنا به اعتقاد او جهان ربانی، در آن سوی جهان مادی واقع است و آن‌چه در این جهان

روی می‌دهد، بازتاب ناقص آن جهان است. اما اگر انسان طرح صورت‌های ذهنی (ایده‌ها) را بشناسد و خود را با آن تطبیق بدهد، قادر خواهد بود جامعه‌ای بهتر از جامعه موجود بنا سازد (لیدمان، ۱۳۸۱: ۲۸). «عالم خیال یا مثال مطلق، حضرتی است که حقایق در آن به شکلی رمزی و نمادین آشکار می‌شوند.» (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۰: ج ۴، ۲۶۰). به دلیل همین رمزی و نمادین بودن است که عالم مثال به‌عنوان یک ایده و الگو مورد توجه مولانا قرار گرفته است و آرمان‌شهر مولانا نیز همچون مدینه فاضله افلاطون با عالم مثال و اعیان ثابته ارتباط می‌یابد، چراکه از دیدگاه مولانا نیز عالم مثال، اصل هستی و نمونه‌ای حقیقی برای انسان است. الگوی راستین و نوع اصیل هر امری در آنجا وجود دارد و خزانه صنع و آفرینش الهی در عدم و عالم مثال است:

تا بدانی در عدم خورشیدهاست
 آنچه اینجا آفتاب آنجا سهاست
 یخرج الحی من المیت بدان
 که عدم آمد امید عابدان
 پس خزانه صنع حق باشد عدم
 که برآرد زو عطاها دم‌بهدم

(۱۰۱۸/۵)

دکتر زرین کوب به این نکته اشاره می‌کند که «مولانا حقیقت کاینات را در عالم عدم... می‌داند و آنچه را فی‌المثل در عالم ظاهر و حاضر نطفه‌ای بیش نیست، در نزد حق صورت واقعی شخص می‌داند» (زرین کوب، ۱۳۷۲: ۴۸۶). این قراین نشان می‌دهد مولانا به الگوپذیری از آن حقایق رمزی و نمادین در حیاتی ایده‌آل نظر داشته است.

از جمله مسائلی که مولانا به الگوپذیری از آن می‌پردازد، موضوع اتحاد و یگانگی انبای بشر است. به گفته وی در عالم مثل و اعیان ثابته اتحاد حقیقی حاکم است. هرکه به این عالم نظر دارد، وحدت را می‌بیند و هرکه به عالم ماده که تعیین‌های مختلف هستی است، می‌نگرد، به دویینی دچار می‌شود و در هستی اختلاف می‌بیند.

(دفتر دوم، ابیات ۱۰۵۰ تا ۱۰۵۵).

عالم مثال برای مولانا الگویی از نظم و زیبایی نیز هست؛ او در جایی عالم مثال را به طبله عطار تشبیه می‌کند که در آن هر چیزی در جای خود قرار گرفته، هم جنس‌ها کنار یکدیگر. و یک جنس با جنس مخالف خود درنیامیخته. به‌همین دلیل چنین نظمی، زیبا به نظر می‌رسد. او آفرینش، یعنی وارد شدن خلقت از عالم مثال به عالم ماده را، به شکستن طبله عطار و آمیختن عود و شکر تشبیه می‌کند (استعلامی، ۱۳۷۹: ۲: ۱۹۵).

به‌دلیل همین الگوپذیری از صور مثالی و تشبیه جستن به آن است که آرمان‌شهری که در مثنوی جلوه پیدا می‌کند، بیشتر رنگ روحانی و معنوی دارد و در آن درباره جزئیاتی مثل نوع حکومت و سیاست و روابط و طبقات انسان‌ها، آن‌گونه که در مدینه‌های فاضله دیگر بحث شده، صحبتی به‌میان نیامده است.

اما به هر روی، این نوع توجه مولانا به عدم و مفاهیمی که از آن اراده می‌کند و الگوپذیری از آن، با اندکی تفاوت یادآور اسطوره عصر زرین است. عصر زرین پایه و اساس تفکرات آرمان‌شهری است. «اسطوره عصر زرین گذار واپس‌گرایانه انسان از جهان واقعیت به گذشته اساطیری است. عصری که آدمی معصومانه و فارغ از رنج هستی در دامن طبیعت می‌چمید و به‌تباهی و درد انسان اجتماعی آلوده نبود.» (اصیل، ۱۳۸۱: ص ۲۳-۲۵)

توجه مولانا به عدم و عالم مثال و الگوپذیری از آن نیز گذاری واپس‌گرایانه از جهان واقعیت به خیلی پیشتر از گذشته طلایی انسان در این کره خاکی است، به زمان پیش از خلقت، زمانی که هر چیز به صورت ایده‌آل و اصیل آن در عالم مثال و اعیان ثابت و وجود داشت. و هنوز جهان خلقت و از آن جمله انسان به تباهی آلودگی به طبیعت و ماده و تکثر و اختلاف ناشی از آن گرفتار نشده بود.

۴-۵. ثبات و استقرار

ابیات فراوانی در مثنوی هست که نشان‌دهنده خستگی جامعه از تحول و بی‌ثباتی اوضاع حاکم است. چنان‌که، این ابیات نشان می‌دهد:

خفض و رفع این جهان ممتزج
گاه صحت گاه رنجوری مضج
همچنین دان جمله احوال جهان
قحط و جذب و صلح و جنگ از افتنان
این جهان با این دو پر اندر هواست
زین دو جان‌ها موطن خوف و رجاست

(۱/ ۱۸۵۸-۶۰)

این مسئله بیانگر اوضاع آشفته و هرج و مرج عصر مولوی است که انسان عصر او را به جستجوی جهانی با ثبات و اوضاعی آرام و بدون تطور سوق می‌دهد:
کین جهان چاهی است بس تاریک و تنگ

هست بیرون عالمی بی بو و رنگ

(۳/۶۳)

و این وسوسه را در دل انسان بر می‌انگیزد که برای ساعتی هم که شده، از این دنیای متلون و حصار زمان و مکان خارج شود:
جمله تلوین‌ها ز ساعت خاسته است

رست از تلوین که از ساعت برست

چون ز ساعت بیرون شوی

چون نماند محرم بی چون شوی

(۳/۵-۲۰۷۴)

برهمن اساس، یکی از ویژگی‌های آرمان‌شهر مثنوی، ثبات و استقرار آن است.

۴-۶. انسان آرمانی

یکی دیگر از ویژگی‌های آرمان‌شهر مثنوی نقش مؤثر انسان ایده‌آل در تحقق آن است. از دیدگاه مولانا شرایط آرمانی آن‌گاه حاصل می‌شود که انسانیت خالص و ناب حکمفرما باشد. همان‌طور که شرایط نامطلوب کنونی، نتیجه حاکمیت

انسان‌های غیر صالح و نامطلوب است:

نوبت صدرنگی است و صددلی

عالم یک رنگ کی گردد جلی

نوبت زنگ است رومی شد نهان

این شب است و آفتاب اندر رهان

در درون بیشه شیران منتظر

تا شود امر تعالوا منتشر

پس برون آیند آن شیران ز مرج

بی‌حجابی حق نماید دخل و خرج

جوهر انسان بگیرد بر و بحر

پیشه‌گاوآن بسملان روز نحر

(۱۶۷۶-۶/۸۲)

از این رو به جستجوی انسان حقیقی برمی‌آید و سرود «کز دیو و دد ملولم و انسانم آرزوست» را می‌سراید. انسان آرمانی و مطلوب او، چنان با انسان‌های عصرش متفاوت است که وی را وامی‌دارد که با اصطلاحاتی متناقض نما از وی یاد کند و بگوید که:

حبذا ارواح اخیسوان ثقات، مطاعات فریبگی

مسلمات مومنات موقنات

هرکسی رویی به‌سویی برده‌اند

و آن عزیزان رو به بی سو کرده‌اند

مانه مرغان هوانه خانگی

دانه‌ ما دانه‌ بی‌دانگی

(۳۵۰-۵/۳)

قصه بیدار باید پیش ما

تا به‌بیداری بیند خواب‌ها

(۳/۱۱۱۴)

این انسان ایده‌آلی که از دید انسان‌های عادی در حکم «یافت می‌نشود» است، اما مولانا به جستجوی او بر می‌خیزد، انسانی است که خود را به معدن خیر و کمال اتصال می‌دهد، تا کامل شود. انسانی است که به اصل خود که روح خدایی است، می‌پیوندد و از ساز و برگ زندگی مادی در می‌گذرد تا به آنجا می‌رسد که سرمست از عشق الهی، نعره‌های مستانه سر می‌دهد. ویژگی‌های عمده انسان آرمانی مولانا را می‌توان به‌قرار زیر برشمرد:

۱- با توجه به جهان‌بینی آرمان‌گرای مثنوی، انسان ایده‌آل آن، انسانی است که جنبه باطنی و آرمانی او بر جنبه مادی و حیوانی او غلبه داشته باشد و هرچه بیشتر به جوهر انسانی‌اش نزدیک شده باشد. انسانی است که با اتکا به بعد الهی خود از اوصاف رنگارنگ مادی گذشته و به من الهی و ملکوتی که همه انسان‌ها در آن اشتراک دارند، رسیده باشد. چنان‌که وقتی مولانا از عالی‌ترین مرتبه انسانی سخن به میان می‌آورد، می‌گوید:

یک گره مستغرق مطلق شده

همچو عیسی با ملک ملحق شده

نقش آدم لیک معنی جبرئیل

رسته از خشم و هوا و قال و قیل

(۴/۸-۱۵۰۷)

۲- تقویت جنبه باطنی انسان و من ملکوتی او، مستلزم رهایی از بعد حیوانی و نازل وجود است و یکی از ویژگی‌های انسان آرمانی مولانا وارستگی و آزادگی اوست. مولانا می‌گوید جان‌هایی که از این تعلقات آزاد شده باشند، کامل و بی‌نقص می‌شوند. و از سویی دیگر، این جان‌های کامل شده با هم متحد می‌گردند:

جان‌های بسته اندر آب و گل

چون رهند از آب و گل‌ها شاد دل

در هوای عشق حق رقصان شوند

همچو قرص بدر بی‌نقصان شوند

(۱/۶-۱۳۵۵)

مولانا از این وارستگی تعبیر به «فطام» و «تولد و زادن دوباره» می‌کند. حیات حقیقی و آرمانی که او برای انسان ترسیم می‌کند، موقوف همین فطام و تولد دوباره است. چنان‌که می‌گوید:

پس حیات ماست موقوف فطام

اندک‌اندک جهد کن تم‌الکلام

(۳/۴۹)

او بر هممین اساس، سیری صعودی برای انسان کامل‌شدن معین می‌سازد و راه صعود را به آدمی نشان می‌دهد. و مراتب وجود از جماد تا آنچه اندر و هم ناید، را برای انسان بر می‌شمرد و به او می‌گوید که نهایت کمال آدمی تا به کجاست.

۳- مولانا همان‌گونه که خود را و البته تمام انسان‌ها را نی بریده از نیستان وجود می‌داند و همان‌گونه که خود در آرزوی بازگشت به آن نیستان است، انسان آرمانی او نیز انسانی است که با مبدأ وجود و با اصل خود پیوند دارد. چنین انسانی هر چند در قالب جسم و در محدوده کرة خاک به سر می‌برد، به دلیل پیوستگی‌اش با اصل وجود، دنیا و زندگی این دنیایی برای او به سان بهشت زیبا می‌شود. در حکایت «آن زاهد که در سال قحط شاد و خندان بود» مولانا موضوع صلح و دوستی با عقل کل را مطرح می‌کند که منظور از این صلح، درک عقل کل و پیدا کردن بینشی درست نسبت به اصل عالم و هستی است. در این صورت می‌توان تمام زیبایی‌های آن را دید و زشتی‌ها و عیب‌های آن را محو انگاشت.

۴-۷. اصالت فرد یا اجتماع

افلاطون در تفکرات آرمان‌شهری خود اصالت را به اجتماع می‌دهد. به طوری که نظرات او درباره اخلاق فردی و اجتماعی این است که «هنگامی که اخلاق در جامعه (دولت) تحقق یابد، تحقق آن در افراد نیز ممکن می‌شود» (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۰: ۵۷۹). او «اصولاً به افراد توجهی ندارد و هیئت اجتماع را که وحدت دارد، اصل می‌داند و افراد را که متکثرند، مورد توجه قرار نداده است» (دهخدا، ذیل افلاطون).

این‌گونه به‌نظر می‌رسد که در مدینه فاضله فارابی نیز، فرد نقش اصلی را ایفا نمی‌کند. «از نظر فارابی همین که رؤسای مدینه فاضله، فاضل و فیلسوف باشند و نور عقل در مدینه بتابد، کافی است، گویی بقیه اوصاف مدینه فاضله، به‌تبع همین صفت ذاتی حاصل می‌شود» (داوری، ۱۳۵۶: ۵۶).

اما درباره آرمان‌شهر مولانا می‌توان گفت در راستای بررسی نقش انسان آرمانی و کامل در آرمان‌شهر مثنوی، این موضوع آشکار می‌شود که مولانا راه تحقق یک زندگی مطلوب را تحقق انسان مطلوب و کامل می‌داند. از اینجا می‌توان چنین نتیجه گرفت که در آرمان‌شهر مولانا اصالت با فرد است. وفور مباحث اخلاقی، نظراتی که مولانا درباره انسان‌شناسی مطرح می‌کند، تعریفی که از ماهیت حقیقی انسان ارائه می‌دهد، ارزش‌ها و سجایای اخلاقی که برای انسان برمی‌شمرد، نیز صفات پست و رذیله‌ای که به‌عنوان خطر برای سلامت حیات و سعادت بشر معرفی می‌کند، همه حکایت از این دارد که مولانا طرح آینده و دنیایی از نوع دیگر را می‌پروراند، دنیایی متشکل از فردفرد انسان‌های رشدیافته و متعالی که از حس و ظاهر فراتررفته و با دوراندختن قالب حیوانی خود، سراپا انسانی الهی شده‌اند.

۴-۸ آرمان‌شهر مولانا شهر صلح و سازش

یکی از ویژگی‌های خاص آرمان‌شهر مولانا که متأثر از نیاز زمان و جامعه اوست، حاکمیت صلح و سازش و آرامش و مدارا بر آن است. آرمان‌شهر مولانا جایی است که میان باشندگان آن چیزی فراتر از همزبانی، یعنی همدلی، حاکم است، امری که برای مولانا از اهمیتی ویژه برخوردار است و درباره آن می‌گوید:

پس زبان محرمی خود دیگر است

همدلی از هم زبانی بهتر است

(۱/۱۲۱۴)

این ویژگی آرمان‌شهر مولانا برابر نهادی است برای عصبیتی که سخت بر جامعه او تاثیر گذاشته بود و پاسخی است برای انسان‌هایی که تشنه جامعه‌ای آزاد و رها از عصبیت بودند. مولانا در این زمینه نمونه‌ای از گذشته‌های اسطوره‌ای را به‌خاطر

می‌آورد و آن را الگوی خود قرار می‌دهد و آن سلطنت حضرت سلیمان است که در زمان عدل او آهو با پلنگ، کبوتر و باز، و گرگ و گوسفند با هم در صلح و اتحاد هستند.

۵. نتیجه‌گیری

- براساس آنچه گذشت می‌توان، موارد زیر را به‌عنوان نتیجه بحث مطرح کرد:
- ۱- هرچند مولانا فاقد یک نظام فلسفی به‌معنای معهود خود است، اما بسیاری از اندیشه‌های مهم فلسفی به‌صورت غیر منسجم و در ضمن بخش‌های گوناگون مثنوی انعکاس یافته است. با استخراج این اندیشه‌ها می‌توان به‌ترسیم دقیق جهان‌بینی مولانا توفیق یافت.
 - ۲- ماهیت عرفانی مثنوی یکی از دلایل مهم آرمان‌گرایی این اثر است، زیرا اصل جریان عرفانی مبتنی بر نوعی ایده‌آلیسم و آرمان‌گرایی است.
 - ۳- آرمان‌شهر مولانا ضمن اشتراکاتی که با آرمان‌شهرهای فلاسفه دارد، از آنها متمایز است. عمده این تمایزات را می‌توان به‌قرار زیر برشمرد:
الف: آرمان‌شهر مولانا مبتنی بر عشق است نه عقل.
ب: رییس مدینه فاضله مولانا در وهله اول انبیا و پس از آنان اولیای الهی و انسان‌های کامل هستند، درحالی‌که حاکم آرمان‌شهر فلسفی، لزوماً باید فیلسوف باشد.
ج: در آرمان‌شهر مولانا مردم براساس مراتب روحانی و معنوی در طبقات گوناگون جای می‌گیرند، حال آن‌که در مدینه فاضله فلسفی مردم براساس معیارهای مادی و ظاهری طبقه‌بندی می‌شوند.
د: مولانا آرمان‌شهر خویش را با الگوپذیری از عالم مثال بنا نهاده است.
ه: در آرمان‌شهر مولانا اصالت با فرد است نه با اجتماع.
و: آرمان‌شهر مولانا، شهر صلح و سازش است و در آن تغییر درجهت کمال جایگاهی ویژه دارد، درحالی‌که ثبات لازمه آرمان‌شهر فلسفی است.

کتابنامه

- استعلامی، محمد. ۱۳۷۹. *متن و تعلیقات مثنوی*. دفتر دوم، تهران: کتابفروشی زوار.
- اسلامی ندوشن، محمدعلی. ۱۳۷۷. *باغ سبز عشق*، تهران: یزدان.
- اصیل، حجت‌الله. ۱۳۸۱. *آرمان شهر در اندیشه ایرانی*. ویرایش ۲. تهران: نشر نی.
- بیرو، آلن. ۱۳۶۶. *فرهنگ علوم اجتماعی*. ترجمه دکتر باقر ساروخانی. تهران: کیهان.
- داوری، رضا. ۱۳۵۶. *فارابی مؤسس فلسفه اسلامی*. تهران: انجمن فلسفه ایران.
- دهخدا، علی‌اکبر. *لغتنامه*. تهران: دانشگاه تهران.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. ۱۳۷۲. *سر نی*. تهران: علمی.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. ۱۳۷۳. *پله پله تا ملاقات خدا*. تهران: علمی.
- صفا، ذبیح‌الله. ۱۳۷۳. *تاریخ ادبیات در ایران*. ج ۳. تهران: فردوسی.
- عبدالحکیم، خلیفه. ۱۳۵۶. *عرفان مولوی*. ترجمه احمد محمدی و احمد میرعلایی. ج ۲. تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی با همکاری مؤسسه فرانکلین.
- فارابی، ابونصر. ۱۳۶۱. *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله*. ترجمه دکتر سیدجعفر سجادی. ج ۲. تهران: طهوری.
- فارابی، ابونصر. ۱۳۵۸. *سیاست مدینه*. ترجمه دکتر سیدجعفر سجادی. تهران: انجمن فلسفه ایران.
- لیدمان، سون اریک. ۱۳۸۱. *تاریخ عقاید سیاسی از افلاطون تا هابرماس*. ترجمه سعید مقدم. تهران: اختران.
- موسوی بجنوردی، کاظم. ۱۳۷۰. *دایرةالمعارف اسلامی*. تهران: مرکز دایرةالمعارف اسلامی.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. ۱۳۷۳. *مثنوی*. تصحیح و تحشیه دکتر محمد استعلامی. تهران: زوار.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. ۱۳۷۰. *مثنوی معنوی*. تصحیح ر.ا. نیکلسون. تهران: انتشارات مولی.
- همایی، جلال‌الدین. ۱۳۶۹. *مولوی‌نامه*. ج ۲. تهران: هما.