



سیر تفکرات پیرامون

مدینه فاضله در جهان اسلام*

- حسن احمدی^۱
- کاظم افرادی^۲

چکیده

آرمان‌خواهی در زندگی انسان به گونه‌های مختلف تبلور یافته و اندیشمندان هر عصری آن را در قالب «اتوپیا» یا «مدینه فاضله» مطرح کرده‌اند. پژوهش حاضر با بررسی افکار آرمان‌شهر‌گرایان مسلمان نشان می‌دهد که عبودیت خداوند، توجه به معنویت و روحانیت حیات انسان، احترام به انسانیت انسان و سعی در رشد کرامت‌های انسانی، وحدت و عدالت از جمله ویژگی‌های مهم آرمان‌شهرهای اسلامی است. تعبیری مثل مدینه فاضله، اسلام‌شهر، دارالسلام، شهر صالحان، خوبستان و... جامعه مد نظر اندیشمندان مسلمان است، نه ناکجا آباد، هیچستان یا لامکان یا اتوپیا. شهر آرمانی اسلام، کالبد و شکلی ثابت ندارد و متفکران اسلامی بیشتر ابعاد ذهنی شهر آرمانی را ارائه می‌کنند. آنان اصول را مد نظر قرار می‌دهند و بعداً کالبد با توجه به آن اصول و منطبق با شرایط زمانی، تاریخی، اجتماعی و

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۲/۳ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۳/۲.

۱. استادیار دانشگاه گیلان (hamed@guilan.ac.ir).

۲. کارشناس ارشد برنامه‌ریزی شهری (نویسنده مسئول) (kazem55@ymail.com).

فرهنگی به وجود خواهد آمد. لذا در اسلام یک آرمان‌شهر و یک شیوه‌سازی اسلامی داریم، اما به تعداد شهرها می‌توانیم شهر اسلامی داشته باشیم. واژگان کلیدی: آرمان‌شهر، اسلام، آرمان‌شهرگرایان مسلمان، مدینه فاضله.

مقدمه

اگرچه تفکر آرمان‌شهری، پیشینه‌ای به قدمت جامعه بشری دارد، در این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی برآنیم تا سیر اندیشه‌های آرمان‌شهری را پس از ظهور اسلام بررسی کنیم و به دسته‌بندی دیدگاه‌های مهم‌ترین آرمان‌گرایان سنتی و جدید دنیای اسلام پردازیم. بررسی اندیشه آرمان‌شهری در دنیای اسلام نه تنها ما را با شیوه تفکر و آرزوهای دانشمندان، بیشتر آشنا می‌کند، بخشی از نگرش مکتب اسلام را به هستی، آدمی و زندگانی سیاسی و اجتماعی باز می‌نماید. در این جستار، ضمن آشنایی با مفهوم آرمان‌شهر و مهم‌ترین شاخصه‌های آن، اندیشه پیش‌گامان عرصه آرمان‌شهری را در دنیای اسلام از گذشته تا معاصر بررسی خواهیم کرد و در پایان، مهم‌ترین ویژگی‌های افکار آرمان‌شهری در جهان اسلام را باز خواهیم نمود.

مفهوم آرمان‌شهر

آرمان‌خواهی، بزرگ‌ترین انگیزه تکاپوی آدمی برای رسیدن به تکامل است تا هرگز در حصار واقعیت محدود و ثابت طبیعت در بند نشود و همواره به تفکر و ابتکار مادی و معنوی وادار گردد. آرزوی به زیستن که در طول تاریخ از آدمی جدا نشده، به گونه‌های مختلف تبلور یافته است و اندیشمندان هر عصری برای تحقق آن، چاره‌ها اندیشیده‌اند. این زندگی آرمانی، در قالب «اتوپیا» یا «مدینه فاضله» مطرح شده که در آن از نابسامانی و دغدغه‌های جوامع موجود، نشانی نیست (مطلبی و نادری، ۱۳۸۸: ش ۱۲۹/۶).

آرمان‌شهر در اصطلاح، یعنی شهری با ساختاری سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، آموزشی و... که بتواند بیشترین شهروندان خود را به بیشترین سعادت ممکن برساند (مور، ۱۳۶۱: ۹). در حقیقت، آرمان‌شهرها بازتاب شرایط عینی جامعه‌اند. نویسنده یا طراح آرمان‌شهر 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 خویش ناساز می‌یابد، می‌کوشد تا با ارائه طرحی آرمانی، وضع موجود و ارزش‌های آن را انکار کند. با این حال، آرمان‌شهر تنها وسیله گذار از عینیت به ذهنیت و پناه بردن به تخیل صرف نیست، بلکه بازآفرینی ذهنی جامعه به قصد انتقاد از نظام مستقر است و مَحکمی برای سنجش وضع موجود و آشکار ساختن نارسایی‌ها و ناروایی‌هایش می‌باشد (اصیل، ۱۳۸۱: ۱۶).

اندیشه آرمان‌شهری در دنیای اسلام

اندیشه برپایی آرمان‌شهر در تمامی مکتب‌ها و اندیشه‌ها دیده می‌شود. در این میان، اسلام به سبب رویکرد توحیدنگر و ویژگی‌های خاص خود، شاخصه‌هایی را برای آرمان‌شهر مطلوب خود برشمرده است. در قرآن به برخی از این شاخصه‌ها که بیشتر معنوی‌اند، اشاره شده است؛ مانند امنیت، طیب بودن، مقدس بودن، وفور رزق، نزدیکی و برکت. جامعه آرمانی اسلامی از پیوند مُلک و ملکوت شکل می‌گیرد و خدایی سمیع، بصیر، علیم و در عین حال رئوف در رأس آن است (نقی‌زاده، ۱۳۸۹: ش ۶۹/۱۴۴).

در طول تاریخ اسلام از پنج آرمان‌شهر اسطوره‌ای، فلسفی، ادبی، ایدئولوژیک و مهدوی می‌توان نشان گرفت. بعد از ظهور اسلام، آرمان‌شهرگرایی اسطوره‌ای ضعیف گردید. آرمان‌شهرگرایی ادبی که در اندیشه عرفا و ادیبان رخ می‌نماید، تا زمان حاضر ادامه داشته است. آرمان‌شهرگرایی فلسفی در قرون میانی اسلامی به اوج خود رسید و در دهه‌های اخیر به گونه‌ای ملموس‌تر ذیل عنوان آرمان‌شهرهای ایدئولوژیک ادامه یافت. آرمان‌شهر مهدوی فراز و نشیب داشت و در ایام حضور ائمه به اوج خود رسید. در عصر صفوی اندکی به این آرمان‌شهر پرداخته شد و در دهه‌های اخیر به گفتمان غالب آرمان‌گرایی دنیای اسلام تبدیل گردید. در ادامه به گفتمان غالب هر یک از مهم‌ترین آرمان‌گرایان اسلام می‌پردازیم.

فارابی (۲۶۰-۳۳۹ ق.)

فارابی یکی از بزرگ‌ترین فلاسفه جهان اسلام است که به «معلم ثانی» لقب یافته است. او در کتاب *آراء اهل المدینه الفاضله*، مدینه فاضله افلاطون را در ساختاری اسلامی

عرضه کرده است. فارابی با توجه به هدف نظام سیاسی، نظام‌های سیاسی را به دو نوع نظام سیاسی فاضله و غیر فاضله تقسیم می‌کند (۱۳۶۱: ۴۳). از دید وی رأی جمعی و خواست همگانی شهروندان، شرط رسیدن به سعادت است. به بیان دیگر، دستیابی به سعادت، منوط به اصلاح‌طلبی یک مصلح و همراهی گروهی از خیراندیشان است. این مصلح که رئیس مدینه فاضله است، انسانی کامل است که هم عقل است و هم معقول. این فرد کسی است که روح او به عقل فعال، متصل است و معرفت را از طریق وحی، از عقل فعال می‌گیرد. رئیس مدینه یا پیامبر خواهد بود یا امام (یوسفیان و علی‌پور، ۱۳۹۰: ۷۹/۱۰). رئیس آرمان‌شهر فارابی، شخصی عالم به همه علوم و معارف و حقایق است که راه‌های سعادت را از طریق وحی و الهام و عقل درمی‌یابد و با وحدت‌بخشی میان مردم و رفع بدی‌ها، آنان را به سعادت حقیقی در دنیا و آخرت می‌رساند. در مدینه فاضله فارابی، همه پیشه‌وران، تحت ریاست عالم‌ترین فرد هر پیشه قرار می‌گیرند و متصدی هر کاری، باید شایستگی و توان انجام آن کار را داشته باشد.

اگرچه فارابی با اقتدا به افلاطون و جمهوری او مدینه فاضله را در فلسفه مدنی خود ساخت و کتاب *آراء اهل المدینه الفاضله* را نگاشت، آرمان‌شهر او، مثالی برای گستره زمین است اما اتوپیا‌های غربی برای شهروندانی مشخص تأسیس می‌شوند. مفهوم شهروند نیز تفاوتی دیگر میان مدینه فاضله فارابی با اتوپیا توماس مور و در کل اتوپیا غربی است (همان). ویژگی‌های مهم تفکر آرمان‌شهرگرایی فارابی را به صورت زیر می‌توان برشمرد:

۱. فارابی در بیانی استعاری، مدینه فاضله را به بدن انسان تشبیه می‌کند و می‌نویسد: «بدن قلبی دارد که همه اعضای سالم بدن از آن متابعت می‌کنند. رئیس مدینه به منزله قلب اجتماع است».

۲. فارابی جامعه‌های مقابل مدینه فاضله‌اش را مدینه جاهله، مدینه فاسقه، مدینه ضاله و مدینه متبدله می‌نامد و به توصیف هر یک می‌پردازد.

۳. فارابی برای نخستین بار فلسفه مدون سیاسی را در فرهنگ اسلامی وارد ساخت و متفکرانی مانند ابن سینا، ابن باجه، ابن طفیل و ابن رشد از او متأثر شدند. اصطلاحات فلسفه سیاسی فارابی، عموماً از قرآن برداشته شده‌اند. صفت «فاضله»

- گویای آرمان حکیم در جستجوی کمال مطلوب برای جامعه است (همان).
۴. مدینه فاضله فارابی از پهنه زمین آغاز می‌گردد و در کوچک‌ترین حد خود به شهر اطلاق می‌شود. نگرش او افزون بر اینکه از مفهوم اسلامی «دارالسلام» سرچشمه می‌گیرد، بسی فراتر از محدوده جغرافیایی ملت‌هاست.
۵. مدینه فاضله فارابی، جامعه‌ای کاملاً روحانی است که تصور جزئیات آن بسی دشوار است.
۶. با اینکه بحث وی گسترده و مفصل است، همه جا به کلی‌گویی بسنده می‌کند و به روابط ملموس سیاسی و اجتماعی نمی‌پردازد.
۷. دریافت فارابی از جامعه کامل، جامعه‌ای بزرگ است که ملت‌های بسیار را در بر گرفته است و چنانچه رهبری آرمانی، زمام را به دست گیرد، مدینه فاضله در محدوده آن تحقق خواهد یافت.
۸. ساختار شهر آرمانی وی برداشت عقلانی او از نظام کائنات است (همان).
۹. جامعه مدنی او محصول تقسیم کار اجتماعی است و انسان، تنها در چنین جامعه‌ای به کمال و سعادت دست می‌یابد.
۱۰. در نظر فارابی، سیاست هدف نیست، بلکه هدف، سعادت است که جز با اجتماع به دست نمی‌آید. این سعادت هم زندگی این جهانی آدمی را تأمین می‌کند و هم رستگاری او را در جهانی دیگر تحقق می‌بخشد.
۱۱. فارابی بین مفاهیمی چون عقل، وحی، سیاست و شریعت، جدایی نمی‌افکند، بلکه بیشترین تلاش‌ها را برای هماهنگی میان آن‌ها انجام می‌دهد. خواست اصلی فارابی پیوند میان سیاست و حکمت است؛ زیرا او غایت انسان‌ها را سعادت، و تحقق سعادت را در پرتو سیاست حکیمانه می‌داند (همان).
۱۲. از دید فارابی راه رسیدن انسان به سعادت حقیقی، عدالت است.
۱۳. مدینه فاضله فارابی با اتکا به احکام شریعت، بیشتر رنگ فلسفی دارد و کلی‌گویی در آن اصلی اساسی است.
۱۴. او همچون دیگر طراحان آرمان‌شهر، کژی و ناسازگاری را با مبانی مدینه فاضله برنمی‌تابد. این گرایش ایده‌آل در اندیشه اغلب طراحان آرمان‌شهر وجود دارد (همان).

ابن سینا (۳۷۰-۴۲۸ ق.)

آرمان‌شهر ابن سینا مدینه صالحه (دادشهر) نام دارد. در مدینه او خانواده، مدرسه و نظام آموزش و پرورش نقشی به سزا در تربیت کودکان دارند؛ زیرا سرنوشت سیاسی جامعه و نیک‌بختی آن در پیوند با آن‌هاست (اذکایی، ۱۳۶۴: ش ۱۷۵/۲۳). ابوعلی سینا در شرح و بسط تئوری نظام شهر، مردم را بر سه قسم می‌داند: مدبران، صنعتگران و سلحشوران. این طبقات بر مبنای شغل و شأن اجتماعی‌شان امتیازبندی می‌شوند و نظم، انسجام و تدبیر امور مردم بر عهده آن‌هاست. مدبر در آرمان‌شهر سینیایی کسی است که سنت و شرایع را وضع می‌کند (همان: ش ۱۷۹/۲۳). او در جامعه سیاسی مانند سر برای تن است. سنت و عدل از ویژگی‌های اوست تا بتواند مردم را به راه کمال و راست هدایت کند و آن‌ها را به عبادت وادارد و از شر و فساد دور سازد (همان). در مدینه صالحه وی، شهروندان سنت‌هایی را اجرا می‌کنند که شارع مقدس (پروردگار) آن را برای بشر وضع کرده است. در نقطه مقابل، مدینه ضاله است با مردمانی نیازمند دعوت به حقیقت و راستی؛ زیرا افراد این جامعه در گمراهی و حشمتناکی به سر می‌برند و رفتارهای سیاسی و اجتماعی‌شان در مخالفت با شریعت خدا و پیامبر است (همان). تفاوت مدینه صالحه ابن سینا با مدینه فاضله فارابی این است که ابن سینا هرگز مدینه‌ای خیالی مانند برین شهری که فارابی پنداشته، تصور نکرده است، بلکه مدینه‌ای واقعی را ترسیم کرده است که رئیس آنجا احکامی عملی را برای مردم به اجرا می‌گذارد که پیروی از آن‌ها واجب است. به عبارتی آرمان‌شهر ابن سینا شرایط واقعی را نادیده نگرفته است (همان).

خواجه نظام‌الملک (۴۰۸-۴۸۵ ق.)

خواجه نظام‌الملک در سیاست‌نامه، در تبیین ارکان اندیشه ایران‌شهری، مبنای آرمان‌شهر خود را بیان می‌کند. آرمان‌شهر او پادشاهی دارد با همان ویژگی‌های پادشاهان ایران باستان. در اندیشه خواجه، پادشاه نماینده خلیفه نیست، بلکه منتخب و برگزیده پروردگار عالم است. توصیف او از پادشاهی بیشتر شاهی آرمانی است که از تمام مظاهر توانایی و دانایی و جمال برخوردار است (اصیل، ۱۳۸۱: ۱۶).

شهاب‌الدین سهروردی (۵۴۹-۵۸۷ ق.)

او راوی روایتی با نام *آواز پر جبرئیل* است که در آن در برابر اتویا، نام «ناکجاآباد» را به کار می‌برد. اگرچه ناکجاآباد در فارسی امروزی باری منفی دارد، منظور او مدینه فاضله است. تفاوت اتویای غربی با «ناکجاآباد» شیخ شهاب‌الدین سهروردی آن است که ناکجاآباد، سرزمین «پیران مجرد» است و «از آن اقلیم است که انگشت سبابه به آنجا راه نبرد»، ولی اتویا مدینه زمینی است که اهل آن، مقام و جای معین در مدینه دارند و قانون بشری مدینه آن را مقرر کرده است. اتویا مدینه‌ای است که خدا در آن غایب است و دین و احکام الهی یا اصلاً وجود ندارد یا اگر هست، اثرگذار نیست. قوانین اتویا قوانینی بشری است (مکارم، ۱۳۷۷: ۳۰).

خواجه نصیرالدین طوسی (۵۹۷-۶۷۲ ق.)

وی مفهوم مدینه فاضله را از فارابی می‌گیرد و آرمان شهر خود را اجتماعی می‌داند که «همت‌های ایشان بر توسعه خیرات و ازاله شرور مقدر بود و هر آینه میان ایشان اشتراک بود در دو چیز: یکی آرا و دوم افعال» (شریعت و نادری باب‌اناری، ۱۳۹۰: ش ۹۱/۲۵). وی با تقسیم افعال ارادی انسان به خیر و شر، به تفکیک دو نوع خاص از اجتماع بشری (مدینه فاضله و مدینه غیر فاضله) مبتنی بر ماهیت دو گونه افعال ارادی انسان می‌پردازد. از دید وی چون مدینه فاضله بر حق است و حق در هر زمان و مکان یکی بیش نیست، تنها یک مدینه فاضله وجود دارد، در صورتی که مدینه غیر فاضله انواعی گوناگون دارد (مکارم، ۱۳۷۷: ۳۱). او شکاف میان وضع موجود و دولت آرمانی را معطوف به اصل عدالت، احسان و پایبندی به قانون می‌داند. در مدینه فاضله او تنها یک نظام سیاسی فاضله شکل می‌گیرد و گزاره‌های اخلاقی سعادت‌محور، اساس تمییز این گونه نظام سیاسی فاضله از غیر فاضله است. نظریه اخلاقی خواجه نصیر در مقایسه با نظریه سیاسی وی فربه‌تر، و در راستای آرمان جهان‌وطنی و معطوف به سعادت اخروی است. چنین ویژگی‌هایی موجب می‌شود، طرح جامعه آرمانی خواجه نصیر، بیشتر با نام سیاست اخلاقی، فهم پذیر باشد (شریعت و نادری باب‌اناری، ۱۳۹۰: ش ۹۲/۲۵).

حجت‌الله اصیل در کتاب *آرمان‌شهر در اندیشه ایرانی*، عدالت را عنصری مشترک در مدینه فاضله خواجه نصیرالدین، فارابی و افلاطون می‌داند. عدالت در این شهرها بیانگر آن است که هر کس بر حسب شایستگی در پایگاه راستین خود جای گیرد و به کاری پردازد که با سرشت و استعداد او سازگار است (اصیل، ۱۳۸۱: ۱۶). در اندیشه خواجه محبت و عدالت دو رکن مهم در تحقق آرمان‌شهر است. وی در کنار ابن سینا و فارابی به پایگاه فرد در اجتماع بر حسب سرشت و استعداد او نظر دارد و بر این باور است که اگر فرد در جامعه به کاری که طبیعت او اقتضا دارد، پردازد و سلسله‌مراتب اجتماعی و سیاسی بر حسب شایستگی افراد تشکیل شود، مدینه فاضله در زمین پدید می‌آید (همان: ۱۷).

خواجه رشیدالدین فضل‌الله (۶۴۸-۷۱۷ ق.)

خواجه رشیدالدین فضل‌الله همدانی، دانشمند و سیاستمدار برجسته قرن هفتم هجری و وزیر غازان‌خان، در شمال تبریز شهرکی بنیان نهاد که بیشتر جنبه علمی و آموزشی داشت. این شهرک را ربع رشیدی می‌نامیدند. هدف خواجه از تأسیس ربع رشیدی، گرد هم آوردن علما و دانشمندان بود تا هم علوم گسترش یابند و هم خود فیضی از صحبت ایشان ببرند (حبیب، ۱۳۸۹: ش ۹۵/۴۱). بر پایه متون تاریخی و وقف‌نامه رشیدالدین، ربع رشیدی، طرح جامعه‌ای آرمانی را داشته است؛ چه رشیدالدین در بنای این شهرک هم پیشنهادهای مشخص کالبدی داشت و هم چگونگی سازمان اجتماعی، مدیریت و نهادهای مدنی مربوط را به دقت، تعیین و مشخص کرده بود. اگرچه در فرهنگ معین، ربع به معنای «محلّه» است، در نامه خواجه خطاب به فرزندان صحت از ۳۰۰۰۰ خانه شده که بیانگر این است که ربع رشیدی شهرکی بسیار بزرگ بوده است که آن را اولین و بزرگ‌ترین شهرک دانشگاهی جهان اسلام می‌توان یاد کرد (همان: ش ۹۷/۴۱).

ابن خلدون (۷۳۲-۸۰۸ ق.)

ابن خلدون بیش از آنکه فیلسوفی نظری باشد، اهل عمل و مذاکره و فیلسوف

اخلاق اجتماعی است. او در سخنانش دربارهٔ آرمان شهر، از «آبادجا» یاد می‌کند؛ یعنی جایی که آباد باشد، عمران آن حفظ شود و توسعه یابد. فلسفهٔ چنین شهری بیشتر در پیوند با روزمرگی و عمل روزانه است (مکارم، ۱۳۷۷: ۲۵). آرمان شهر ابن خلدون، محلی تر و موردی است.

شیخ بهایی (۹۵۳-۱۰۳۰ ق.)

شیخ بهایی عمدتاً بر میهن آشنا و سرزمین ناکجاآباد نظر دارد. او در این راه به چنان درجه‌ای از کمال روحی در ورای اصول و قواعد نظری رسیده که همهٔ آثارش سرشار از ارزش‌های معنوی است (حبیبی، ۱۳۷۷: ش ۱۲۶/۳). شیخ بهایی نیز به نقش نبوت و امامت و جایگزینی در دوران غیبت می‌پردازد. وی منزلت حکومت و جایگاه حاکم در جامعهٔ بشری را نسبت به رعیت مانند روح برای جسد و سر به بدن دانسته است. همان گونه که حیات جسم بدون روح امری ناممکن است، حیات و نظم اجتماعی نیز بدون وجود و حضور شهريار، ناشدنی است. اگرچه وی دربارهٔ شرایط و صفات حاکم اسلامی در زمان غیبت سکوت کرده است، حکومت ظلم را نیز رد می‌کند (سلطان محمدی، ۱۳۸۱: ش ۱۸۹/۱۸).

ملاصدرا (۹۷۹-۱۰۴۵ ق.)

در آرمان شهر صدرایی «خداوند همه چیز می‌شود همه کس را...» (مکارم، ۱۳۷۷: ۳۰). در مکتب ملاصدرا، انسان که مسافری خدایی است، به سوی او در حرکت است و دنیا یکی از منازل و مراحل سفر اوست. وی کمال نهایی و رسیدن به سرمنزل مقصود وجود انسانی را از مسیر بودن در جامعه می‌داند (همان: ۳۱).

مهم‌ترین اشتراکات آرمان شهرهای اندیشمندان سنتی اسلامی

احتیاج، مولد اجتماع

آنچه جوامع مدنی را پدید می‌آورد، نیازها و احتیاجات مادی و معنوی آدمی است.

انسان کمال‌جو برای برطرف کردن خواسته‌های نفسانی و روحانی و دست یافتن به آمال دنیوی و اخروی، نیازمند همزیستی و همراهی دوسویه با دیگر هم‌نوعان خود است.

نظم، هماهنگی، قانون

از آنجا که بیشتر طراحان آرمان‌شهرها فلاسفه‌اند، تقریباً بر تمامی این شهرها نظم و قانون حکم فرماست. این ویژگی در آرمان‌شهر مور و کتاب جمهور افلاطون هم به وضوح دیده می‌شود. در مدینه فاضله فارابی همه چیز با نظام فلسفی طبیعت و آفرینش سازگار و همسوست و نظم لازم در مراتب وجود، حفظ شده است. در مقابل، جامعه‌های غیر آرمانی یا به قول فارابی، مدینه‌های جاهله، جامعه‌هایی سراسر بی‌نظم و به هم ریخته است که در آن هیچ چیز در موقعیت شایسته خود قرار ندارد (اصیل، ۱۳۸۱: ۱۷).

نظام طبقاتی

فارابی، پس از رئیس مدینه فاضله، از طبقاتی سخن می‌گوید که مردم در آن‌ها بر مرتبه فرتور از خود، فرمانروا و نسبت به مرتبه فرتور فرمان‌پذیرند. نیز به گروهی اشاره می‌کند که «تنها خدمت کنند و خادم باشند، نه مخدوم و در فرودترین مراتب قرار دارند که طبقه فرتورترین اجتماعات مدینه اینانند». در مدینه فاضله خواجه نصیر نیز به تأثیر از فارابی مراتبی تعیین شده است. خواجه برای ارکان مدینه فاضله، از پنج صنف و طبقه نام می‌برد. هم فارابی و هم خواجه نصیر، این تقسیم‌بندی را بر اساس شایستگی‌ها و استعدادات افراد انجام می‌دهند (همان).

عدالت و برابری

دین‌داری

همه جامعه‌های آرمانی مورد بحث جامعه‌هایی دیندارند. فلاسفه مسلمان، جوامعی را طرح‌ریزی کرده‌اند که بر اصول توحید و معاد و سایر اصول و فروع اسلام منطبقند.

بی‌نشانی

فارابی تمام قسمت‌های آباد زمین را به طور کلی، محدوده مدینه فاضله می‌داند.

آرمان شهر مور در جزیره‌ای دورافتاده و خیالی قرار دارد. شهرهای آرمانی نظامی و جامی نیز در *اقبالنامه* و *خردنامه اسکندری*، نام و نشانی ندارند. خواجه نصیر درباره مکان مدینه فاضله سکوت می‌کند. حتی مکان‌هایی نیز که به جوامع آرمانی شباهت دارند، در جاهای دوردست واقعند.

شهرهای سنتی جهان اسلام؛ بارقه‌هایی از آرمان شهر اسلامی

ظهور اسلام امکان ایجاد سکونتگاه‌هایی را بر مبنای اعتقادات و باورها برای پیروان خویش فراهم آورد. در قرون گذشته، شهر برای بانیان شهر اسلامی، بازتابنده ارزش‌های اسلامی بود. معیارها و قوانین اسلامی حاکم، شکلی مشخص از معماری شهری را ارائه می‌دادند. عوامل و اصول منبث از فرهنگ دینی، شبکه‌ای قدرتمند را ایجاد می‌نمود که در صورت تعارض با عوامل بیرونی، به طرد و حذف آن می‌پرداخت و جایگزینی دیگر را برای آن می‌طلبد و یا آنکه در صورت امکان، آن را جذب و تعدیل می‌نمود (نقی‌زاده، ۱۳۸۹: ش ۶۴/۱۴۴).

در شهر اسلامی، تجلی عبودیت ساکنان شهر در معماری شهر نمود می‌یافت. در واقع همان گونه که شهروندان شهرهای اسلامی، خویش را بنده خدا می‌دانستند، همتشان بر آن بود که کالبد شهر نیز جلوه گاه بندگی باشد. مسلمانان خویش را مطابق تعالیم اسلامی، خلیفه الله می‌دانستند و صبغه الهی را به اعمال و آثار خویش می‌دادند (مجموعه مقالات منتخب «اولین همایش ملی معماری و شهرسازی اسلامی»، ۱۳۹۰: ۲۱).

راهبردهای فقهی از روش‌هایی بودند که اصول آرمانی اسلام را نمود کالبدی می‌بخشیدند و به واقعیت نزدیک می‌شدند؛ مثلاً قاعده لاضرر، حریم، احترام به مالکیت دیگران، حق شفعه، جلوگیری از سد معبر، جلوگیری از انجام فعالیت‌های آلاینده در مجاورت مسجد. در شهرهای اسلامی ساختار شهر به مثابه مرز، عمل می‌نمود و ایده اصلی اسلام یعنی وحدت را به گونه‌ای نمادین در کالبد شهر تحقق می‌بخشید (نقی‌زاده، ۱۳۸۹: ش ۶۸/۱۴۴). سیمای بصری شهر نیز از وحدت و هماهنگی دم می‌زد؛ مثلاً اصفهان در زمان صفویه از شهرهایی بود که شیخ بهایی، یکی از آرمان‌گرایان اسلامی، توانست آن را به سمت آرمان شهر اسلامی سوق دهد. شکل‌گیری مکتب

اصفهان از جمله تغییرات این دوره بود. مکتبی که بر پایه اندیشه چندین بزرگ‌مرد برپا شد. از حکمایی که مکتب اصفهان در خود جای داد می‌توان از شیخ بهایی، چهره ممتاز مکتب اصفهان در شهرسازی و معماری، میرداماد در فلسفه و کلام، میرفندرسکی، ملامحسن فیض کاشانی، مجلسی دوم و ملاصدرا نام برد (حیبی، ۱۳۷۷: ش ۱۲۵/۳).

جهان‌بینی عارفانه که با تشکیل دولت صفوی بستر مادی یافت، در شهرسازی مکتب اصفهان، نمودهای آرمان‌شهری خود را آشکار کرد. سلسله‌مراتب فضایی از بزرگ‌ترین مقیاس تا کوچک‌ترین مقیاس کالبدی به کار گرفته شد و هر مقیاس بازتابی از اصل وحدت‌بخش جهان بود. مکتب اصفهان در شهرسازی در پی تحقق بخشیدن به اصلی است که جهان بر آن قرار دارد. اصل تعادل و توازن، تعادل فضایی و توازن کالبدی. در این مکتب نه مقیاس بلکه فضای انسانی مطرح می‌شود (همان: ش ۱۲۶/۳).

به طور کلی می‌توان گفت که در قرن‌های گذشته، شهرهای جامعه اسلامی خیلی بیشتر از شهرهای امروز به آرمان‌شهر اسلامی نزدیک بودند، به ویژه از لحاظ کالبدی، اما از آنجا که زمام امور در دست حکومت‌های ناصالح بود، حرکت به سمت آرمان‌شهر اسلامی ناقص ماند.

آرمان‌شهر‌گرایان مسلمان معاصر

محمد عبده (۱۲۶۶-۱۳۲۳ ق.م)

شیخ محمد عبده، دانشمند و مصلح مصری بود که در برابر هجوم بی‌امان فرهنگ غرب به دفاع از کیان اسلام پرداخت. او معتقد بود که اسلام توانایی اداره جامعه را دارد و مخالف جدایی دین از سیاست بود و بر لزوم بهره‌گیری از دانش بشری و حفظ هویت اسلامی و عدم افراط و تفریط در این زمینه تأکید داشت. وی وضعیت کنونی مسلمانان را معلول دوری از اسلام می‌دانست، نه معلول اسلام (علی‌وحیدی، ۱۳۸۲: ش ۸۹/۶۸).

سید قطب (۱۹۰۶-۱۹۶۶ م.)

وی در آثار خود بازگشت به اسلام نخستین را چاره مشکلات جوامع مسلمان می‌دانست. از دید سید قطب، اسلام روح مشترک فرهنگی، اجتماعی و سیاسی

مسلمانان است و بازگشت به اصول اولیه آن در قرآن و سنت پیامبر و صحابه تبیین شده است. تنها راه رسیدن به استقلال و عزت واقعی جوامع اسلامی و پیشرفت آنها، عمل به این اصول است. سید قطب، جامعه نخستین اسلام در دوران پیامبر و خلفای راشدین را جامعه اسلامی حقیقی و آرمانی می‌دانست که جوامع بعد از آن از این روند منحرف شده‌اند. وی مشکلات امروزی مسلمانان را از اسلام نمی‌دانست، بلکه از حاکمان آنها می‌دانست (مرادی، ۱۳۸۲: ش ۱۸/۲۱).

وی در کتاب *دارالسلام* بیان می‌کند که تنها یک مکان در زمین هست که می‌تواند دارالسلام نامیده شود و آن سرزمینی است که دولت اسلامی در آن برپاست و شریعت بر آن حاکم است و حدود خدا مراعات می‌شود و در آن همه مسلمانان، امور دولت را با مشورت با یکدیگر اداره می‌کنند. او اگرچه به وجود آمدن این جامعه را دشوار می‌داند، آن را ناشدنی نمی‌داند و بر آن است که هیچ راه گریزی از ایجاد جامعه اسلامی نیست. او معتقد است که اگر این جامعه، امروز تشکیل نشود، در آینده به وجود خواهد آمد (میراحمدی و مهربان، ۱۳۸۷: ش ۵۲/۱۳).

در جامعه او خوراک، پوشاک و مسکن هر فردی اعم از کارگر، بیکار، نیرومند، ناتوان، سالم، مریض، زنده و مرده تضمین شده است. اعتماد به بازگشت به اسلام اصیل در نقش خود، غیر عقلانی نیست، اما وی این امر را در چارچوبی اسطوره‌ای قرار می‌دهد و آن را در چشم‌انداز فروپاشی غرب و نیل به ناکجاآباد ارائه می‌دهد. تفکر رادیکالی او با نشان دادن ایدئولوژی به جای مذهب و با ادعای رجعت به سلف صالح، در صدد ساختن نوعی مذهب سیاسی است که بر اساس آن، ایمان قلبی پیروان، وسیله کسب نفوذ و قدرت سیاسی است. او جامعه را به دو اردوگاه سازندگان مدینه آرمانی و ساکنانش و جامعه فاسد کنونی تقسیم می‌کند و می‌گوید که نخستین گام، بریدن از جامعه جاهلی و تمام ارزش‌ها و مفاهیم آن است. سید قطب قادر به سازگاری با حقیقتی که بدان باور دارد، نیست، بلکه در صدد نفی واقعیت به منظور تحقق این حقیقت است. در نتیجه ایده اصلی نوگرایی دینی در اندیشه قطب، جای خود را به رادیکالیسم و در نهایت خشونت سیاسی می‌دهد (مرادی، ۱۳۸۲: ش ۱۹/۲۱).

علامه طباطبایی (۱۲۸۱-۱۳۶۰ ش.)

وی با اشاره به عبارت «امت وسط» در قرآن، امت اسلامی را امت وسط می‌داند که در صراط مستقیم در حرکت است. او به مفهوم عدالت نیز توجه می‌کند. عدالت از دیدگاه علامه در سایه‌سار عمل انسان‌ها معنا می‌یابد و بدین جهت از ارکان اخلاقی مطلوب به شمار می‌رود. ایشان وحدت را نیرو و ابزار پایه‌ای جامعه اخلاقی مطلوب می‌داند. انسان‌های اخلاقی که در جامعه اخلاقی زندگی می‌کنند، در مرز ارزش‌های دنیوی و چارچوب نعمت‌های جسمی محدود نمی‌شوند (سلطانی رنایی، ۱۳۸۷: ش ۳۶/۲۸). ایشان جامع‌ترین برنامه اجتماعی را در زمینه مسائل اخلاقی، عدالت می‌داند و معتقد است که از نظر اسلام مهم‌ترین هدف، اصلاح جامعه است. مهم‌ترین ویژگی‌های جامعه مطلوب را در اندیشه وی می‌توان ادب، معاشرت و برخورد‌های هدفدار، رویگردانی از لغو و بیهودگی، اخوت و برادری، اصلاح ذات‌البین، وفای به عهد و امانت‌داری دانست. قرآن دستیابی به جامعه مطلوب را در سایه برقراری ارکان زیر می‌داند: تقوا، عدالت، وحدت و امنیت. علامه مفسر نیز بر این امر تأکید می‌کند (همان: ش ۳۷/۲۸).

استاد مطهری (۱۲۹۸-۱۳۵۸ ش.)

وی نیز همانند اکثر آرمان‌گرایان به مفهوم عدالت توجه می‌نماید و مکتب اسلام را حامی عدالت می‌داند. به نظر ایشان هرگاه توده ملت به حقوق حکومت وفادار باشند و حکومت حقوق مردم را ادا نماید، در آن وقت نشانه‌های عدالت ظهور می‌کند (علی‌وحیدی: ۱۳۸۲: ش ۸۰/۶۸). اجرای عدالت نیز مبتنی بر عمل به قانون با پشتوانه معنویت اسلامی است که راه رسیدن به آن جلوگیری از تبعیض در جامعه با ایجاد مسابقه بقاست. در این نظام باید تلاش نمود تا افراد با رضایت، حقوق خود را به دیگران اعطا کنند. البته دولت هم موظف به برقراری عدالت در جامعه است. استاد مطهری توسعه مادی را بدون توسعه معنوی خطرناک می‌داند. در جامعه آرمانی او توسعه مادی و معنوی هر دو با هم مد نظر است (www.mortezamotahari.com).

جلال آل احمد (۱۳۰۲-۱۳۴۸ ش.)

او از یک سو سلطه گفتمان غرب‌گرایی را که در اوج قدرت خود به غرب‌زدگی

منتهی شد، به شدت نقد می کند (جمشیدی و ایران‌نژاد، ۱۳۹۰: ش ۶۰/۴۶) و از سوی دیگر برای درمان این بیماری از «بازگشت به خویشتن» سخن می گوید (خلیلی، ۱۳۸۳: ش ۵۹/۲۰). هدف جلال آل احمد سازگار کردن مدرنیته با بافت ایرانی - اسلامی بود. نقد او نقدی سنت گرایانه بر مدرنیته است و می تواند با هدف بازگشت به سنت‌ها و صورت‌های اسلامی زندگی، طرحی نو دراندازد. اسلام توده‌گرای او مدرنیته را به معنای واقعی کلمه رد نمی کند، بلکه بر آن است تا بر مبنای سنت، نمادگرایی و هویت ایرانی - اسلامی، تأملی مجدد در مدرنیته نماید (میرسپاسی، ۱۳۸۷: ۳۷).

دکتر شریعتی (۱۳۱۲-۱۳۵۶ ش.)

شریعتی نقد آل احمد را پی گرفت و با ارائه نظریه‌ای خلاقانه در باب ایدئولوژی اسلامی، به مثابه نیرویی مدرن‌ساز، آن را بسط داد (همان: ۳۹). وی با هدف تحقق اسلامی زنده و پویا از یک سو و تحقق جامعه کمالی مطلوب در سایه گسترش عدالت اجتماعی از دیگر سو، سودای ارائه سیاستی پاسخ‌گو در تعادل مکاتب بیگانه را در سر داشت. شریعتی در باب حکومت اسلامی، مبتنی بر بینش وحدت گرایانه و تساوی طلب، مفهوم امت را به جای ملت به کار برد (امام‌جمعه‌زاده و روحانی، ۱۳۸۶: ش ۳۵/۹).

وی حکومتی آرمانی را پیشنهاد می کند که در آن گروهی حاکم می شوند که می خواهند بر اساس برنامه‌ای انقلابی و مترقی، بینش، فرهنگ، زبان و... مردم جامعه را دگرگون کنند و آن را به بهترین شکل ارائه دهند. آنان برای این کار ایدئولوژی و مکتب فکری مشخص دارند و به طرف مقصدی متعالی حرکت می کنند و تا جایی که مردم توجه دارند که موجب فساد و رکود جامعه نشود (همان: ش ۲۹/۹).

اندیشه آرمان شهرگرایان که هدف تسخیر شهر آرمانی را دارند و از راه و روش چنین تسخیری دم می زنند، به ایدئولوژی تبدیل می شود. در ایدئولوژی نیز آرمان شهری هست، اما آن را اندیشه کاملاً آرمانی نمی دانیم؛ چرا که ایدئولوژی دستیابی به هدف را ممکن می داند و برای آن برنامه و روش ارائه می دهد (میرسپاسی، ۱۳۸۷: ۳۹). مطالعه افکار آرمان‌گرایان مسلمان معاصر نشان می دهد که اینان همچون گذشتگان در پی آرمان‌های بسیار بلند و تخیلی نیستند، بلکه واقع‌گراتر شده‌اند و

خواسته‌هایشان چالش‌پذیر، اما شدنی‌تر گردیده است. از سویی تلاش برای تلفیق دین و سیاست و دوری‌گزینی از غلبه غرب بر امت اسلامی دو محور مهم تفکراتشان است. گویی آرمان‌شهرهای اسلامی در قرن معاصر به سمت ایدئولوژی پیش‌رفته‌اند، به ویژه قبل از انقلاب اسلامی، به طوری که بخشی از بنیان‌های نظام جمهوری اسلامی بر مبنای عقاید ایدئولوگ‌هایی نظیر استاد مطهری و دکتر شریعتی قرار داده شد. با وقوع انقلاب اسلامی دریچه‌ای به سوی تحقق بخشی از اهداف آرمان‌گرایان معاصر ایجاد شد. سه دهه انقلاب اسلامی تا کنون چالشی پویا بوده است نسبت به استقلال و هویت در فرآیند توسعه و جدالی برای رسیدن به آرمان‌شهر اسلامی.

آرمان‌شهرهای اسطوره‌ای و ادبی

اندیشه ناکجاآبادی و آرمان‌شهری در پیش از اسلام بی‌سابقه نبوده است. در اساطیر پهلوانی ایران‌زمین، نخستین انگاره‌های آرمان‌شهری هویداست. نظیر بهشت دیلمون، گنگ دژ، شهر ورجم‌کرد و فرش‌کرد. مفسران، ادبا و عرفای ایرانی از جمله محمد بن جریر طبری، فردوسی، عنصرالمعالی، ناصر خسرو، نظامی گنجوی، سعدی، مولوی، عطار، سنایی غزنوی در *سیر العباد الی المعاد*، آرمان‌شهرهای جابلقا و جابرسا در رساله *آواز پر جبرئیل و فی حقیقه العشق*، *خردنامه اسکندری*، تفسیر *روح الجنان ابوالفتوح رازی*، *کشف الاسرار* رشیدالدین میبدی و جامی هر کدام جامعه‌ای آرمانی را توصیف می‌کنند (بهار، ۱۳۶۲: ۱۹). این آثار ادبی هرگز مشخصه شهری بر روی زمین را نشان نمی‌دهند و بیشتر تداعی‌کننده تصاویری‌اند که در ذهن انسان، از عالم مجردات می‌گنجد (قائمی، ۱۳۸۶: ش ۸۷/۱۵). در همه این آثار سایه روشنی از آرمان‌شهرهای ایران کهن به ویژه گنگ دژ دیده می‌شود و به نظر می‌رسد تصویری مبهم از آن با شکل و هیئتی دیگر و دورمانده‌اند. این‌ها همه بازگوی داستانی یگانه از زبان گویندگان مختلفند و تفاوت آن‌ها در شیوه بیان است نه در محتوا و درون‌مایه (بهار، ۱۳۶۲: ۲۰).

ادیان معاصر نیز به توصیف و بیان آرمان‌شهر توجه نموده‌اند؛ مانند نیما، فروغ فرخزاد، و اصف باختری، سهراب سپهری و صنعتی‌زاده کرمانی در *رمان مجمع دیوانگان*. مطالعه آثار ادیان قدیمی و جدید نشان می‌دهد سفر، توصیف، وجود

راوی، گرایش به رؤیا و خیال، شکل داستانی، دسترس ناپذیری، وجود بن‌مایه‌های فلسفی، سیاسی، اجتماعی و دینی از جمله موارد مشترک آنان است (قائمی، ۱۳۸۶: ش ۸۷/۱۵).

آرمان‌شهر مهدوی، آرمان‌شهر اهل بیت علیهم‌السلام

راهکارهای شیعه برای رسیدن به آرمان‌شهر متوجه سه پایگاه بعثت (نبوت)، غدیر (ولایت) و ظهور (مهدویت) است. به دیگر سخن، انسان برای رسیدن به آرمان‌شهر به قانون الهی (وحی) و تفسیر معصومانه (غدیر) و مدیریت معصومانه (ظهور) نیاز دارد (سلطانی رنای، ۱۳۸۶: ش ۸۱/۲۳). در تفکر تشیع، عنیت آرمان‌شهر اسلامی در عصر ظهور و حضور انسان کامل، حضرت بقیة الله عجل الله تعالی فرجه، به وقوع خواهد پیوست. در تفکرات شیعیان، امید به آینده‌ای درخشان همراه با عدالت اجتماعی همواره وجود داشته است. غنی‌ترین پشتوانه فکری چنین نظریه‌ای، احادیث و اخباری است که در آن ظهور مهدی عجل الله تعالی فرجه را در آخر الزمان بشارت داده‌اند. شیعیان بر این باورند که تاریخ بشری به رغم فراز و نشیب‌ها، فرجامی خجسته دارد و با ظهور مهدی کار جهان به سامان می‌آید و آدمی به رستگاری دست می‌یابد.

در آرمان‌شهر مهدوی، تعاملی نزدیک بین خلق و خالق وجود دارد. خلق از هر طریقی و به هر بهانه‌ای می‌توانند با خالق ارتباط برقرار کنند و خالق نیز بی‌هیچ واسطه‌ای باران عنایت بی‌علت خود را بر خلق می‌باراند. این نوع ارتباط و تعامل و تقابل در دیگر آرمان‌شهرها تقریباً وجود ندارد. آرمان‌شهر مهدوی متکی بر قوانین الهی است و از پیوند ملک و ملکوت تشکیل شده است (ریاحی زمین، ۱۳۸۷: ش ۱۴۸/۴۸). رأس هرم قدرت، پروردگار مقتدر واحد است و پس از او، پیامبر صلی الله علیه و آله رهبر جامعه و منسوب از طرف قادر مطلق و سپس امام - رهبر، به ترتیب بر این جامعه ریاست الهی می‌کنند و مجری احکام مقدس آسمانی‌اند. طبق نظر جامعه‌شناسان یونان باستان و روم و دیگران، فرم و شکل مدینه‌های فاضله و شهرهای آرمانی در طی قرون متمادی دگرگون می‌شود و این، شاید به دلیل تغییر نگرش مردم به زندگی و تحول در خواسته‌ها و انتظاراتشان است، اما مدینه فاضله مهدوی که ریشه در دین و

تعلیمات دینی و آسمانی دارد، جاودان خواهد ماند.

تفاوت اساسی نظریه ظهور مهدی عجل الله تعالی فرجه و آرمان شهر در آن است که آرمان شهری، آرمانی شریف است که یا ریشه در اساطیر کهن دارد و یا از تخیل فرهیختگان و تأمل آنان در اوضاع و احوال روزگارشان حاصل می‌شود، اما حکومت مهدی عجل الله تعالی فرجه وعده‌ای مقدر است که بر اخبار و احادیث استوار است و شیعیان آن را امری محتوم و متحقق در آینده می‌دانند (حسینی، ۱۳۸۲: ۱۱۴). مدینه فاضله موعود اسلام گرچه در بعضی عناصر مثل عدالت، رفع ظلم، برابری و... با اتویای اندیشمندان و فلاسفه مشترک است، با آن‌ها تفاوت ماهوی دارد؛ چون عدالت در مدینه فاضله مهدوی هم وسیع‌تر است و هم موارد شمول آن زیاد است، مثل عدالت اقتصادی اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و غیره. نیز مدینه فاضله مهدوی در تمام زمینه‌ها که اندیشمندان از آن غفلت کرده‌اند، برنامه دارد؛ مثل علم، رفاه، آسایش و امنیت عمومی و غیره. از طرفی باید گفت که مدینه فاضله اندیشمندان طرحی خیالی و ایده‌آلیستی است در حالی که مدینه فاضله مهدوی طرح واقعی و عینی و رئالیستی است.

آیت‌الله جوادی آملی، اندیشمند معاصر عرصه مهدویت

از نظر وی اسلام در حوزه‌های فرهنگی، اقتصادی و حقوقی، با تکیه بر الگوی مدینه فاضله، آموزه‌هایی روشنگرانه و سازنده برای تکامل و پیشرفت نظام اسلامی دارد. وی پیشرفت نظام اسلامی را مبتنی بر نقش محوری رهبر آن می‌داند که در عصر غیبت، ولایت فقیه، و در عصر ظهور، امامت انسان کامل یعنی حضرت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه به آن مشروعیت می‌بخشد (عبدیانی، ۱۳۸۸: ش ۶۱/۳۰). وی نقش مدیران و شاخصه‌های مدیریتی آن‌ها را در رسیدن به رشد و پیشرفت با توجه به الگوی مدینه فاضله مهم می‌داند و ویژگی‌های مدیران مدینه فاضله را برمی‌شمرد. ایشان در شرح ابعاد رشد در مدینه فاضله، مواردی متعدد را برای تحقق در مدینه فاضله و نظام اسلام قابل ذکر می‌داند. چهار بعد اصلی در رشد نظام اسلامی عبارتند از: ۱. رشد فرهنگی، ۲. رشد اقتصادی، ۳. رشد در فرایند صحیح صنعتی، ۴. رشد حقوقی (داخلی و بین‌المللی) (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۶).

بر آیند خصوصیات عمده آرمان شهر اسلامی از مطالعه سیر تفکرات آرمان شهر گرایان مسلمان سنتی و جدید

۱. آرمان شهرهای اسلامی اصولی مشترک دارند؛ نظیر عبودیت خداوند، توجه به معنویت و روحانیت حیات انسان، بهره‌گیری از جنبه مادی حیات در تقویت جنبه معنوی آن، احترام به انسانیت انسان، وحدت و عدالت.

۲. از آنجا که دین اسلام درصدد پیوند ساحت جسمانی و روحانی و پیوند زمین و آسمان است، می‌توان مشاهده نمود که آرمان شهر گرایان اسلامی آرمان‌های خود را بر مبنای اسلام و ارزش‌های آن ارائه می‌دهند (نقی‌زاده، ۱۳۸۹: ش ۶۷/۱۴۴)، بر خلاف دوران مدرن که انسان دیدگان خود را از آسمان برگرفت و رستگاری را در گستره زمین جستجو نمود. با گسترش مدرنیسم در کشورهای اسلامی به شکل استعماری و انحطاط فرهنگی، آرمان شهر گرایان مسلمان معاصر برخورد با تسلط غرب بر جوامع اسلامی و بازگشت به خویشتن را یکی از گام‌های اصلی برای نیل به آرمان شهر اسلامی می‌دانستند (شکل زیر).



۳. معرفت مورد نظر اسلام به کمال روحانی می‌انجامد و همیشه هدف نهایی آن ارتباط دادن جهان جسمانی با اصل روحانی آن از طریق شناسایی رموزی بوده است که مراتب مختلف حقیقت و واقعیت را با هم متحد می‌سازد. بدین ترتیب آرمان شهر اسلامی، شهری است که هویت و منش یکپارچه جامعه را در عین تأیید و تقویت ساحات ظاهری و باطنی‌اش، مقصود خویش می‌داند (مجموعه مقالات منتخب «اولین همایش ملی معماری و شهرسازی اسلامی»، ۱۳۹۰: ۱۹).

۴. مفاهیمی مثل مدینه فاضله، اسلام شهر، دارالسلام، شهر صالحان، خوبستان و...

جامعه مد نظر اندیشمندان مسلمان است، نه ناکجاآباد، هیچستان یا لامکان یا اتوپیا. واژه اتوپیا به معنای ناکجاآباد است نه مدینه فاضله یا آرمان‌شهر. آرمان‌شهر صفت عمومی است، اما مدینه فاضله صفت خاص است. اصلاً گوینده داستان اتوپیا ناخدایی پیر است که رافائل هیتلودا نام دارد، به معنای رافائل یاوه‌گو (اصیل، ۱۳۸۱: ۱۲).

۵. آرمان‌شهر، مدینه فاضله و ناکجاآباد هرگز تحقق نیافته‌اند. بار معنایی دو واژه نخست مثبت است و امید تحقق آن وجود دارد. اما بار معنای سومی منفی است و هرگز تحقق نخواهد یافت. با مطالعه آثار دانشمندان مسلمان می‌توان دریافت که منظور آنان مدینه فاضله است نه ناکجاآباد.

۶. منابع شکل‌دهنده شهر اسلامی را می‌توان در قالب «متون اسلامی»، «تجارب انسانی» و «شرایط محیطی» طبقه‌بندی کرد. آرمان‌شهر‌گرایان اسلامی اصول را از متون استخراج می‌کردند، اما از آنجا که قدرت و موقعیت ایجاب نمی‌کرد، نتوانستند آن را در شهر پیاده کنند. از آنجایی که تجارب انسانی و شرایط محیطی در همه شهرهای جهان وجود دارد، می‌توان تفاوت آرمان‌شهر اسلامی با دیگر آرمان‌شهرها را متجلی شدن اصول اسلامی در آن‌ها دانست.

۷. در آرمان‌شهر اسلامی، انسان اجتماعی با تمام سازمان‌ها و نهادهایی که برای زندگی ضرورت دارند، تشریح شده است. روش فرمانروایی، زندگی خانوادگی، شیوه تولید و توزیع ثروت، آموزش و پرورش، هنر، ادبیات و... در قالب آرمانی آن توصیف شده است.

۸. آرمان‌شهر‌گرایان مسلمان از روی خودپرستی و رسیدن به امیال شخصی به طرح آرمان‌شهر اسلامی نپرداختند، بلکه هدف آنان اعتلا و تحقق اسلام بود.

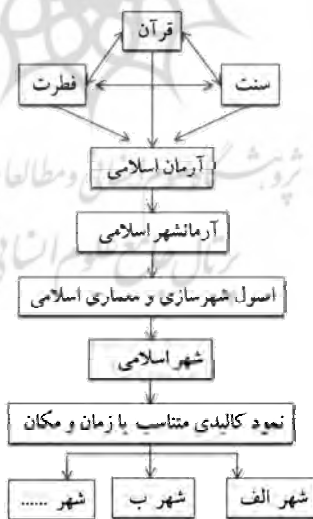
۹. شهر اسلامی تجلیگاه اصول و ارزش‌های فرهنگی انسان است.

۱۰. بحث عدالت اجتماعی از دیرباز یکی از ارکان و مبانی انکارناپذیر آرمان‌شهرها معرفی شده است. در تفکر اسلامی عدل یکی از صفات بارز فعل الهی است و مصداق اجتماعی آن ارزشی والا دارد.

۱۱. طیف کالبدی و غیر کالبدی شهر آرمانی از هم جداشدنی است. اما در

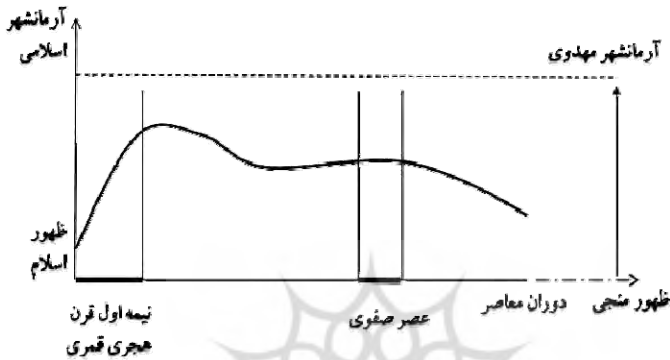
دوران اسلامی، چه در عرصه دین، چه در عرصه فلسفه و چه در عرصه ادبیات، به

- ابعاد کالبدی شهرها توجه اندکی شده و بیشتر ابعاد غیر کالبدی مد نظر بوده است.
۱۲. آرمان‌گرایان مسلمان به ابعاد اقتصادی، زیست‌محیطی و فرهنگی شهرهای آرمانی خود کمتر پرداخته‌اند و غالباً تفکرات آنان در حوزه حکومت و آموزش است.
۱۳. اگرچه وحدت، نظم و هماهنگی از صفات پسندیده جامعه است و آرمان‌شهرگرایان اسلامی به آن توجه داشته‌اند، از افراط و زیاده‌روی در نظم و هماهنگی دوری گزیده‌اند. آنها اصول را مشخص می‌کنند نه جزئیات را، لذا وجود تنوع و اختلاف را در چارچوبی متعادل برمی‌تابند.
۱۴. اکثر آرمان‌شهرگرایان اسلامی مردم را به طبقات مختلف تقسیم می‌کنند.
۱۵. آرمان‌گرایان اسلامی همچون دیگر آرمان‌گرایان می‌کوشند نمونه و سرمشقی را معرفی نمایند تا انسان‌ها امور اجتماعی و فردی خود را مطابق آن سامان دهند.
۱۶. می‌توان گفت شهر آرمانی اسلام، کالبدی ثابت ندارد که متفکران اسلامی بخواهند تصویر یا طرح آن را ارائه نمایند. آنان اصول (قرآن، سنت و فطرت انسانی) را مد نظر دارند و کالبد با توجه به این اصول و منطبق با شرایط زمانی، تاریخی، اجتماعی و فرهنگی به وجود خواهد آمد (شکل زیر).



در اسلام یک آرمان‌شهر و یک شیوه شهرسازی اسلامی داریم، اما به تعداد شهرها می‌توانیم شهر اسلامی داشته باشیم.

۱۷. آرمان شهرها بازتاب شرایط عینی جامعه‌اند و می‌کوشند با طرحی آرمانی نظام مستقر رانفی و ارزش‌های آن را انکار کنند. از آنجا که تفکرات آرمان‌شهری در دنیای اسلام از قرون اولیه اسلامی تا کنون ادامه داشته است، می‌توان گفت که تا به حال شرایط مطلوبی از لحاظ آرمانی در قلمرو اسلام پیاده نشده است و انتظار می‌رود در آرمان‌شهر مهدوی، آرمان‌های اسلامی به طور کامل محقق گردد (شکل زیر).



فراز و نشیب دستیابی به آرمان‌شهر اسلامی از ظهور اسلام تا ظهور منجی

۱۸. یکی از دلایل عدم تحقق آرمان‌شهرهای اسلامی را می‌توان در صدر حکومت قرار نداشتن بیشتر فیلسوفان دانست.

۱۹. اگرچه در گذشته اندیشمندان مسلمان آرمان‌شهرهای خود را معرفی می‌نمودند، در قرون اخیر به دلیل غلبه زندگی مدرن و هجوم کشورهای استعمارگر بر کشورهای اسلامی، افزایش مشکلات، بی‌هویتی و... آرمان‌گرایان، آرمان‌شهر خود را ابتدا در گرو جدایی از وضع موجود و رجوع به اصل در نظر می‌گیرند.

۲۰. آرمان‌گرایان اسلامی اگرچه هر کدام به تناسب شرایط زمانی و تاریخی خود نظریاتی مختلف را ارائه می‌دهند، به سمت هدف مشترک انسانی اما با رنگ و بوی اسلامی در حرکتند.

۲۱. به طور کلی آرمان‌شهرگرایان، شهر آرمانی مد نظرشان را در چند سطح بررسی می‌نمایند. در نخستین سطح، افرادی را که در سرزمین مورد نظر ایفای نقش می‌نمایند، به تصویر می‌کشند. دومین سطح، شهرسازی است. آنچه تلاش می‌شود در این سطح به تصویر درآید شهر نمونه‌ای است که به صورت کلی اشکال هندسی

منتظم دارد. سومین سطح آرمان شهرها در جامعه‌سازی است که اجزای دولت، نظام و اصناف را دارد. چهارمین سطح را می‌توان در جهانی‌سازی اتوپیایی مشاهده نمود (مکارم، ۱۳۷۷: ۳۰)؛ یعنی آرمان شهرگرا تلاش دارد تا جهانی آرمانی و مطلوب را در نظرها مجسم نماید. در این میان اندیشمندان مسلمان غیر از سطح دوم (شهرسازی) تقریباً به تمام سطوح پرداخته‌اند.

۲۲. به دلیل تفاوتی که از نظر فلسفه سیاسی در غرب و شرق وجود دارد، آرمان شهرهای غرب و شرق تا آنجا که با عرضه تصویری از جامعه کامل به نقض وضع موجود می‌پردازند، یکسانند، اما بعد از این مرحله روشنفکر غربی در طراحی شهر آرمانی بیشتر به روابط ملموس سیاسی و اجتماعی توجه دارد و می‌کوشد تا آنچه را عرضه می‌دارد، در جزئیات، روشن و خردپذیر باشد. اما در شرق (از جمله عالم اسلام) از آرمان شهر تصاویری کلی داده شده که روابط و سازمان‌های سیاسی در آن‌ها مبهم است (حسینی، ۱۳۸۲: ۱۱۵)، به طوری که حتی در احادیث و توصیفات که از شرایط زمان حضرت صاحب‌الامر عَلَيْهِ السَّلَامُ صورت گرفته است، اصول برابری اجتماعی، فراوانی، عدالت و... مطرح است، نه اصول شهرسازی و کالبدی.

۲۳. یک ویژگی در جوامع آرمانی حکمای مسلمان جایگاهی ندارد و عمدتاً در آرمان شهرهای افلاطون و تامس مور دیده می‌شود و آن نظام اشتراکی شبیه به نظام کمونیستی است. افلاطون و مور با آنکه از افراد متدین و معتقد جامعه خود هستند، اصولی را درباره مالکیت خصوصی مطرح می‌کنند که بی‌شبهت به جوامع کمونیستی نیست. به هر رو، از آنجا که این اصول با آموزه‌های دین اسلام همسویی ندارد، تقریباً در هیچ یک از مدینه‌های فاضله ایرانی - اسلامی مطرح نمی‌شود (ریاحی زمین، ۱۳۸۷: ش ۱۵۰/۴۸).

۲۴. در جوامع غربی اندیشه آرمان‌شهری بیشتر در خیزش‌های انقلابی یا در تحولات تکان‌دهنده سیاسی و اجتماعی نمایان شده است. آرمان شهرهای اسلامی هم محصول دوره تاریخی خاص و اوضاع سیاسی، اجتماعی و مذهبی خود بوده‌اند. اما علاوه بر این، آرمان شهرهای اسلامی برآمده از اعتقاد به اسلام و خصوصاً تشیعند (همان: ش ۱۵۱/۴۸).

۲۵. آرمان شهر اسلامی علی‌رغم ناکجاآبادهای غربی، بهشت این جهانی نیست،

بلکه شهر آرمانی است. بهشت این جهانی جایی بی‌تحرک و ایستاست که ساکنانش فارغ از بیماری و پیری و گاهی با عمر جاوید، غرق در شادکامی زندگی می‌کنند. سازمان سیاسی و اجتماعی شهر آرمانی حاصل اندیشه و تعقل انسان روشنفکر است، اما بهشت این جهانی معمولاً لطف پروردگار است به نیکو کاران.

۲۶. اگرچه رابطه‌ای دوطرفه بین کالبد و روابط اجتماعی (مردم) هر شهر برقرار است، در آرمان شهر اسلامی ابتدا با تنظیم روابط اجتماعی مردم چرخه آغاز می‌شود و در نهایت آرمان‌های اسلامی در کالبد نمایان می‌گردد (مجموعه مقالات منتخب «اولین همایش ملی معماری و شهرسازی اسلامی»، ۱۳۹۰: ۳۷). برعکس در تفکرات آرمان‌گرایان قرن نوزدهم غرب مشاهده می‌شود که با تنظیم کالبد، تغییر روابط اجتماعی مد نظر است.

۲۷. آرمان شهر گرایان مسلمان همچون برخی آرمان شهر گرایان متأخر غربی نظیر اوئن، انسان را مثل خمیری در نظر نمی‌گیرند که آن را به هر شکلی در بیاورند.

۲۸. آرمان شهرهای اساطیری ایرانی، اگرچه با جزئیات بیان شده‌اند، خیالی و داستان گونه‌اند. آرمان شهرهای غربی، به ویژه در دوران جدید دارای جزئیات کامل و شدنی هستند، اما به تنوع فرهنگی و نژادی بی‌توجه و ناپایدارند. آرمان شهرهای اسلامی نه آن قدر خیالی‌اند و نه آن قدر با جزئیات زیاد، اما به مشترکات انسانی توجه دارند.

۲۹. آرمان شهر ایرانی در ادوار مختلف به شکلی متفاوت ظاهر شده است. این اندیشه در دوران باستان، جنبه اساطیری داشت و پس از اسلام با دین، حکمت و فلسفه ترکیب شد و شکلی جدید به خود گرفت. آرمان شهر ایرانی پس از اسلام، در سه عرصه بررسی می‌شود: در عرصه دین، «انتظار» و آرزوهایی که درباره آن پدید آمده است. در عرصه فلسفه، برخی از بزرگ‌ترین حکیمان ایرانی (فارابی، ابن سینا و خواجه نصیرالدین طوسی) مبتکر اندیشه «مدینه فاضله» می‌باشند. عرصه سوم الگو یا صورت مثالی آرمان شهری است که حوزه‌های ادب را در بر می‌گیرد. در عرصه فلسفه کمتر به ویژگی‌های کالبدی شهرها پرداخته شده است و آرمان شهر سه خصوصیت دارد: شهر بر رهبری حکیمی فرزانه استوار است، نظام سیاسی و اجتماعی طبقاتی است و هر کسی بر حسب شایستگی‌هایش در طبقه‌ای که سزاوار اوست قرار گرفته است، و سوم اینکه حکومت ضرورتی ناگزیر و ضامن بقای

جامعه مدنی است. در عرصه ادبیات برای شهر، جنبه‌هایی چون برابری، برادری و دوستی تعریف شده است که مردم آزاری در آن راهی ندارد و فاقد حکومت است. می‌توان ادعا کرد که در دوران اسلامی، چه در عرصه دین، چه در عرصه فلسفه و چه در عرصه ادبیات، به ابعاد کالبدی شهرها کم توجهی شده است (مکارم، ۱۳۷۷: ۱۵).

نتیجه‌گیری

آرمان‌شهر در اصطلاح، شهری است با ساختاری سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، آموزشی و... که می‌تواند بیشترین شهروندان خود را به حداکثر سعادت ممکن برساند. آرمان‌شهرها نوعی راهکار اندیشه درباره مسائل حل‌ناشده زندگی‌اند و از آرمان‌ها و آبادی‌هایی سخن می‌گویند که بشر برای دستیابی به آن‌ها می‌کوشد. اندیشه آرمان‌شهر در تمامی مکتب‌ها و اندیشه‌ها دیده می‌شود. در این میان اسلام، به سبب رویکرد توحیدنگر و ویژگی‌های خاص خود، صفات و ویژگی‌هایی مشخص را برای آرمان‌شهر مطلوب خود خواهان است. آرمان‌شهر گرایان مسلمان در طول تاریخ با کمک اصول انسانی و اسلامی، عقایدی را ارائه کرده‌اند. اگرچه برخی آرمان‌ها نظیر عدالت‌خواهی، سلامت، رفاه و... از جمله ویژگی‌های مشترک آرمان‌شهرهای اسلامی و غیر اسلامی است، در آرمان‌شهرهای اسلامی جنبه روحانی و معنوی بر جنبه مادی و کالبدی غلبه دارد و متفکران بیشتر از آنکه به جنبه‌های کالبدی و عینی پردازند به جنبه‌های ذهنی و نظری پرداخته‌اند.

در تاریخ بعد از اسلام می‌توان پنج آرمان‌شهر اسطوره‌ای، فلسفی، ادبی، ایدئولوژیک و مهدوی را برشمرد. بعد از ظهور اسلام، آرمان‌شهرگرایی اسطوره‌ای ضعیف گردید. آرمان‌شهرگرایی ادبی در آثار عرفا و ادیبان تا زمان حاضر ادامه دارد. آرمان‌شهرگرایی فلسفی در قرون میانی اسلامی به اوج خود رسید و در دوران معاصر، به ویژه در مقابله با تسلط فرهنگ غرب، از حالت آرمان‌شهری به ایدئولوژی تمایل یافت. آرمان‌شهر مهدوی فراز و نشیب داشت، به طوری که در ایام حضور ائمه به اوج خود رسید، ولی در عصر صفوی اندکی بدان پرداخته شد و در دهه‌های اخیر نیز به گفتمان غالب آرمان‌گرایی دنیای اسلام تبدیل شده است.

کتاب‌شناسی

۱. اذکایی، پرویز، «دادشهر ابن سینا»، نشریه چیستا، شماره ۲۳، ۱۳۶۴ ش.
۲. اصیل، حجت‌الله، آرمان‌شهر در اندیشه ایرانی، چاپ دوم، تهران، نی، ۱۳۸۱ ش.
۳. امام‌جمعه‌زاده، جواد و حسین روحانی، «بررسی تحلیلی ایدئولوژیک کردن دین از نگاه دکتر علی شریعتی»، نشریه علوم سیاسی، شماره ۹، ۱۳۸۶ ش.
۴. بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، تهران، توس، ۱۳۶۲ ش.
۵. جمشیدی، محمدحسین و ابراهیم ایران‌نژاد، «چالش غرب‌گرایی و بازگشت به خویشتن در اندیشه جلال آل احمد»، نشریه مطالعات ملی، شماره ۴۶، ۱۳۹۰ ش.
۶. جوادی آملی، عبدالله، امام مهدی موعود موجود، قم، اسراء، ۱۳۸۷ ش.
۷. حبیب، فرح، «تحلیلی از عرصه‌های شهری در شیوه آذری»، نشریه هنرهای زیبا، شماره ۴۱، ۱۳۸۹ ش.
۸. حبیبی، محسن، «مکتب اصفهان در شهرسازی»، نشریه هنرهای زیبا، شماره ۳، ۱۳۷۷ ش.
۹. حسینی، سیدمحمدعارف، نیک‌شهر قدسی: نقادی چهار الگو از جامعه آرمانی اندیشمندان غرب و مقایسه آن‌ها با جامعه آرمانی حضرت مهدی (عج)، قم، مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما، ۱۳۸۲ ش.
۱۰. خلیلی، رضا، «غرب‌زدگی و هویت؛ جلال آل احمد و پاسخ به پرسش عقب‌ماندگی»، نشریه مطالعات ملی، شماره ۲۰، ۱۳۸۳ ش.
۱۱. ریاحی زمین، زهرا، «جامعه آرمانی در کلام حضرت فاطمه زهرا (ع)، نشریه علوم حدیث، سال ۱۳، شماره ۴۸، ۱۳۸۷ ش.
۱۲. سلطان‌محمدی، ابوالفضل، «جایگاه سیاست در اندیشه شیخ بهایی»، نشریه علوم سیاسی، دانشگاه باقرالعلوم (ع)، شماره ۱۸، ۱۳۸۱ ش.
۱۳. سلطانی رناتی، سیدمهدی، «مؤلفه‌های قرآنی اتحاد ملی و انسجام اسلامی در آرمان‌شهر مهدوی»، نشریه انتظار موعود، شماره ۲۳، ۱۳۸۶ ش.
۱۴. همو، «ویژگی‌های ایده‌آل اخلاق اجتماعی و جامعه اخلاقی مطلوب از منظر علامه طباطبایی (ع)، نشریه کوثر، شماره ۲۸، ۱۳۸۷ ش.
۱۵. شریعت، فرشاد و مهدی نادری باب‌اناری، «جدال اخلاق و سیاست در اندیشه خواجه نصیرالدین طوسی و نیکولو ماکیاولی»، پژوهشنامه علوم سیاسی، شماره ۲۵، ۱۳۹۰ ش.
۱۶. عبدیائی، نرجس، «ابعاد رشد در مدینه فاضله مهدوی از دیدگاه آیه‌الله جوادی آملی»، نشریه انتظار موعود، شماره ۳۰، ۱۳۸۸ ش.
۱۷. علی‌وحیدی، حمزه، «علل انحطاط مسلمانان؛ مقایسه دیدگاه‌های شهید مطهری و شیخ محمد عبده»، نشریه معرفت، شماره ۶۸، ۱۳۸۲ ش.
۱۸. فارابی، ابونصر محمد، اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ترجمه و تحشیه سیدجعفر سجادی، چاپ دوم، تهران، طهوری، ۱۳۶۱ ش.
۱۹. قائمی، فرزاد، «انواع و نموده‌های ادبیات آرمان‌شهری در ادبیات کلاسیک»، نشریه زبان و ادبیات، دانشگاه آزاد مشهد، شماره ۱۵، ۱۳۸۶ ش.
۲۰. مجموعه مقالات منتخب «اولین همایش ملی معماری و شهرسازی اسلامی»، تبریز، دانشگاه هنر اسلامی تبریز، ۱۳۹۰ ش.

۲۱. مرادی، مجید، «تقریر گفتمان سید قطب»، نشریه علوم سیاسی، دانشگاه باقرالعلوم (عجلایه)، شماره ۲۱، ۱۳۸۲ ش.
۲۲. مطلبی، مسعود و محمدمهدی نادری، «بررسی تطبیقی مفهوم آرمان‌شهر در اندیشه سیاسی اسلام، ایران و غرب»، نشریه مطالعات سیاسی، شماره ۶، ۱۳۸۸ ش.
۲۳. مکارم، محمدحسن، مدینه فاضله در متون اسلامی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷ ش.
۲۴. مور، تامس، آرمان‌شهر (یوتوپیا)، ترجمه داریوش آشوری و نادر افشار نادری، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۱ ش.
۲۵. میراحمدی، منصور و احمد مهربان، «ایدئولوژی سید قطب و اسلام رادیکال»، نشریه علوم سیاسی، شماره ۱۳، ۱۳۸۷ ش.
۲۶. میرسپاسی، علی، تأملی در مدرنیته ایرانی، ترجمه جلال توکلیان، چاپ دوم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۷ ش.
۲۷. نقی‌زاده، محمد، «تفکر توحیدی و سازمان فضایی شهر در تمدن اسلامی»، نشریه هنر، شماره ۱۴۴، ۱۳۸۹ ش.
۲۸. یوسفیان، حسن و محمدصادق علی‌پور، «فلسفه امامت در اندیشه فارابی»، نشریه فلسفه دین، سال هشتم، شماره ۱۰، ۱۳۹۰ ش.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پروشکاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی