



مهدویت و مدینه فاضله

تا آن جا که در حافظه تاریخ به یاد مانده است هیچ گاه انسان از اندیشه و رؤیای بهزیستن فارغ نبوده و همیشه نگاه او برای یافتن آینده ای بهتر و سامان یافته تر دور دستها را نظاره کرده است.

رؤیای مزبور در زندگانی انسان به گونه های مختلفی تبلور یافته است و بارزترین نمونه از آن را در اندیشه (مدینه فاضله) می یابیم. آرمان شهر زمینی که در آن نابسامانی و دغدغه های جوامع موجود اثر و نشانی نباشد.

بهشت موعود زمینی علاوه بر بهشت آسمانی رؤیای همیشگی انسان بوده است و گمان نمی رود که تا پایان تاریخ نیز تغییری بر آن رود. اما همین اندیشه خود در میان اوراق تاریخ تعینات گوناگونی یافته و هر یک از اندیشه وران بزرگ تاریخ تصویری ویژه از آن بر صفحه ضمیر انسانها نقش کرده اند. گذشته از تصاویر مختلف آنان در این رابطه یک امر در وهله نخست مسلم می نماید و آن عظمت و اهمیتی است که این موضوع در مجموعه تفکرات و آرزوهای بشر داشته و جایگاه ویژه و ممتازی که در نمودار اندیشه وی به خود اختصاص داده است.

موضوع مورد بحث در این نوشتار تحریری است دوباره بر همان داستان پرتأمل منتهی تحریری از نگاه مذهب و اندیشه های دینی. آنچه در این مجال در پی آن هستیم یافتن نسبت و ارتباط مسأله (مهدویت و ظهور امام زمان) با (اندیشه^۱ مدینه فاضله) است. در واقع می خواهیم بدانیم آیا رؤیای (آرمان شهر زمینی) در جدول تعالیم مذهب نیز جایگاه و موقعیتی را به خود اختصاص داده است یا خیر؟ آیا تمدن و مدنیتی که پس از ظهور منجی عالم بشریت امام زمان (ع) تشکیل می یابد تعین و تشخص همان بهشت موعود زمینی است؟ خصوصیات آن مدینه فاضله چیست؟

به طور کلی آرمان مزبور در ظرف اندیشه دینی با شکلهای دیگر آن در آینه افکار غیر دینی چه نسبت چه وجوه اشتراک و یا اختلافی دارد؟

و آیا با اقتباس از آن خصوصیات می توان در ترسیم الگوی توسعه اسلامی که نیاز و عطش امروزین جامعه ماست برنامه ای هر چند ناقص فراهم آورد؟

برای پاسخ به پرسشهای یاد شده ناچاریم که نخست تصویری دقیق از اندیشه (مدینه فاضله) در قراءتهای مختلف آن داشته باشیم. به همین منظور به توری تاریخ اندیشه انسانی پرداختیم تا تعینات مختلف این اندیشه را باز یابیم. در این میان به طور کلی با دو رویکرد

کاملاً مختلف نسبت به موضوع یاد شده برخورد می کنیم رویکرد عصر جدید و رویکرد عصر قدیم. با پی گیری مشخصات دو شیوه تفکر یاد شده تا مرزهای بحث (توسعه و دینداری) سیر کرده ایم تا از آن رهگذر در پرتو آموزه های دینی (که در خصوص مسأله ظهور وارد شده است) برداشتی صحیح نسبت به پرسشهای طرح شده بیابیم و به طور کلی مواضع مذهب را به عنوان یک امر آسمانی در برابر یک آرمان زمینی؛ یعنی اندیشه مدینه فاضله بازبیینیم و در همین مجال درآمدی نیز بر بحث (الگوی توسعه اسلامی) داشته باشیم.

مدینه فاضله در دو نگاه:

در بررسی موضوع مورد نظر نخست به بررسی دو رویکرد مختلف در تفسیر و تعیین مدینه فاضله می پردازیم. یک رویکرد مربوط به تفکر قدیم و دومین رویکرد مربوط به عصر جدید است. معیار ما در تقسیم به قدیم و جدید مقطع زمانی دوره رنسانس است. علت این امر در قسمتهای آینده روشن خواهد شد.

آن گونه که صفحات بلند تاریخ می نماید و صاحب نظران نیز بر آن مهر تأیید می نهند رنسانس نقطه عطفی در دفتر تاریخ اروپا محسوب می گردد. دوره ای که قالبها و چهارچوبهای تفکر و اندیشه قدیم به تدریج فرو می ریزد و تولد اندیشه های نوین پدید آمدن انسان و تمدن جدیدی را نوید می دهد. در این دوره بسیاری از معادلات فکری گذشته تغییر می کند و عرصه های مختلف اندیشه دستخوش دگرگونی و جابه جاییهای بسیار می گردد. فلسفه ادبیات هنر سیاست علوم تجربی و انسانی و به طور کلی تمامی اتاقها و پستوهای اندیشه بشر مشمول یک خانه تکانی عظیم می گردد. دیدگاههای انسان غربی نسبت به جهان انسان هستی خدا و کلیه فرضیهایی که در نمایشنامه زندگی او نقشهای اصلی را برعهده دارند تغییر می یابد و بر این پایه کلیه لوازم آن اندیشه ها نیز راه دگرگونی در پیش می گیرند. اروپای قرن بیستم که ما امروز مشاهده می کنیم در واقع فرزند رشد یافته آن تولد دوباره است و برای دستیابی به شناسه ها و نمایه های آن باید صفحات تاریخی آن دوران را تورق کرد.

در ارتباط با تفاوت میان نگرشهای پیش از رنسانس و پس از آن سخنان بسیاری گفته شده که در تبیین موضوع این نوشتار یادآوری همه آن موارد لازم و ضروری به نظر نمی رسد. در این مجال تنها به پاره ای از آن موارد می پردازیم که راهگشای ما در بحث مورد نظر ماست.

شاید مهم ترین تفاوت دنیای قدیم و جدید در نحوه نگرش آنان نسبت به (انسان) باشد. در تفکر پیشینیان انسان اگر چه در دایره توجه جای دارد اما در مرکز آن خیر. انسان دیده می شود اما به صورت کم رنگ. مشکلات و نابسامانیهای او نیز مورد ملاحظه قرار می گیرد اما انسان به عنوان مرکز ثقل و محور مباحث مطرح نیست. این سخن به نظر بسیاری عجیب می نماید و این به دلیل آن است که ما در دوره ای به سر می بریم که انسان حتی در جامعه های غیرغربی هم بیشتر مورد توجه و عنایت است و ضمیر ناخودآگاه جامعه های کنونی با (انسان محوری) انس و اُلفت بیشتری یافته و تصور غیر این معنی برای نوع اندیشه ها بسیار ثقیل می نماید. اما حقیقت امر این است که در قرون اولیه تمدن بشر انسان به دلایل بسیار هنوز باور نگشته بود و (انسان محوری) و تفکر (انسان مدار) آن گونه که پس از دوره رنسانس و در عصر جدید خود را می نماید تجلی نیافته بود. در تمدن جدید است که انسان بر مسند توجه می نشیند و محور هر نوع تفکر و اندیشه ای می گردد. رفاه و آسایش او به عنوان پایانه هر تغییری تلقی می گردد و تمامی امکانات اعم از فکر و اندیشه و علم و صنعت و هنر و ادب در خدمت به او گسیل می شود.

دوره رنسانس دو ارمغان بسیار مهم به همراه آورد. نخست همین تفکر انسان مدار که نطفه آن در آن زمان بر جای گذاشته شد و در قرنهای بعد در جمع با سایر ارزشهای پدید آمده نوین ثمراتی چون تمدن صنعتی و فراصنعتی را در پی آورد. و اندیشه دوّم اندیشه استغنائی از مذهب و دینداری است که در قسمتهای آینده در همین نوشتار به بررسی و نتیجه گیری از آن در راستای بحث مورد نظر خواهیم پرداخت.

اما در این جا لازم می دانم با توجه به نکته نخست کمی به تشریح مواضع اندیشه وران پیش از دوره رنسانس و پس از آن در برابر موضوع با اهمیتِ (مدینه فاضله) پردازم.

نیک شهر افلاطونی¹

در طول تاریخ هر یک از اندیشه وران از دریچه ای خاص مدینه فاضله را مورد ارزیابی قرار داده اند. این مسأله بیشتر به اشکال خاص نابسامانی در جامعه آنان و دیدگاه ویژه آنان نسبت به مرکز ثقل مشکلات باز می گردد. دیدگاه افلاطون نسبت به جامعه مطلوب عمدتاً دیدگاهی سیاسی است. او نابسامانیهای جامعه را از این دیدگاه باز می نگرد و برای رفع آنها نیز تدابیری در همین راستا می اندیشد. بد نیست بدانیم او در تمدنی می زیست که اشکال متنوعی از حکومت و کشورداری را تجربه کرده و ناکامی نظامهای سیاسی موجود در تأمین سعادت جوامع انسانی را به خوبی می دید. این ناکامی تا حدودی زیربنای فکری او در طراحی و پی ریزی نظام سیاسی مطلوب و به تعبیر دیگر در مهندسی مدینه فاضله را پایه گذاری کرد. پیش از بررسی رؤیای مدینه فاضله از دیدگاه افلاطون توضیح مختصری درباره نظامهای سیاسی عصر وی لازم به نظر می رسد.

در تمدن یونان آن عصر با چهار نوع حکومت و نظام سیاسی در بخشهای مختلف آن سرزمین روبه رو می شویم که وی از آنها در کتاب (جمهوری) با نامهای (تیمارش) (یاتیموکراسی) الیگارش (دموکراسی) و تورانی یاد می کند. افلاطون هیچ یک از نظامهای سیاسی یاد شده را به عنوان نظام سیاسی مطلوب نمی پسندید و بر تمامی آنها خرده می گرفت. (اگر چه پاره ای از آنها از ویژگیهایی نزدیک به نظام ایده آل وی برخوردار بودند).

حکومت تیمارش (یا تیموکراسی) نظام سیاسی جامعه اسپارت به شمار می رفت که می توان گفت آمیزه ای از پادشاهی موروثی انتخابات عمومی و شورای ریش سفیدان بود². در عین حال نظام سیاسی یاد شده یک نظام طبقاتی بود که در آن دو گروه عمده می زیستند: نخست سپاهیان اسپارت بودند که طبقه حاکم جامعه را تشکیل می دادند و دسته دوّم که اکثریت جامعه را می پوشاندند قومی به نام (هلوت) بودند. هلوتها کشاورزانی بودند که از هرگونه حق اجتماعی محروم بودند و از طرف اسپارتها مورد بهره کشی و آزار و شکنجه قرار می گرفتند. سپاهیان اسپارت که گروه اقلیت جامعه را تشکیل می دادند جنگجویانی ورزیده بودند که از همان کودکی تحت مراقبت و پرورش ویژه قرار می گرفتند تا بتوانند برای آینده از پردازش مناسبی برخوردار باشند. آنان در بزرگی نیز در کلیه مسائل زندگی حتی در امور زناشویی از انضباطی سخت پیروی می کردند. از اندوختن زر و سیم و از پرداختن به هر نوع تجمل در زندگی ممنوع بودند و به طور کلی به گونه ای تربیت می یافتند که از تعلقات شخصی فارغ و مصالح اجتماعی را بر مصالح فردی خویش ترجیح دهند.

در نظر افلاطون نظام سیاسی مزبور دارای نقاط مثبت و منفی فراوانی بود. وی به نظام طبقاتی و همین طور شیوه های تربیت و پرورش طبقه حاکم در این نظام تا حدود زیادی به دیده ستایش و تأیید نگاه می کرد ولی بر بسیاری از ویژگیهای آن نیز ایراداتی مهم وارد می

ساخت. وی معتقد بود که در چنین نظامی فلاسفه جایگاهی ندارند. آنچه بیشتر مورد اعتناست سلحشوری و جنگجویی است اما به خردمندی و حکمت واقعی نهاده نمی شود. در این نظام صاحبان قدرت که از حکمت و فضیلت دور بوده اند به تدریج گرفتار حرص فزون طلبی تکاثر اموال به صورت مخفی و جاه طلبی می گردند³. وی همچنین اسپارته‌ها را به دلیل آزار و شکنجه و بهره کشی از طبقه فرو دست سخت مورد نکوهش قرار می داد ولی هرگز نظام طبقاتی جامعه آنان را مورد انتقاد قرار نمی داد بلکه همان طور که در آینده خواهیم دید خود وی به نوعی نظام طبقاتی در مدینه فاضله قایل بود.

حکومت الیگارشلی حکومت ثروتمندان متنفذین و توانگران بر جامعه بود که اقلیت را تشکیل می دادند. این نوع نظام سیاسی نیز از طرف افلاطون متهم بود که به ستمگری و فروپاشی نظام اجتماع می انجامد. نظام سیاسی دیگر دموکراسی بود که نقطه نظرات افلاطون در این رابطه بسیار حایز اهمیت است. نظام دموکراسی بر خلاف محبوبیت آن در عصر حاضر و حتی در تمدن یونان از منفورترین انواع حکومت در نزد افلاطون به شمار می آمد. از یاد نمی بریم که وی اعدام استاد و مراد خویش سقراط را محصول همین دموکراسی کور یونانی می دانست و به طور کلی معتقد بود که این نوع نظام سیاسی در نهایت زمینه ساز حکومت ستمگر (تورانی) است.

انتقادات عمده افلاطون بر نظام دموکراسی چنین است: به عقیده او توده مردم که در دموکراسی واقعی (یعنی دموکراسی مستقیم) بر سرنوشت خود مسلط هستند قدرت اندیشه و قضاوت در رابطه با زندگی صحیح را ندارند و بالطبع در مراحل حساس و سرنوشت ساز تصمیماتی براساس هوی و هوس و احساسات و عواطف خویش خواهند گرفت⁴ کسانی نیز که به عنوان برگزیدگان جامعه عهده دار اتخاذ تصمیمات مهم می گردند به منظور حفظ منافع شخصی خود بویژه حراست از موقعیت و محبوبیت خویش سعی خواهند کرد تصمیماتی در راه خوشنود کردن توده ها و ارضای هوی و هوسهای آنان اتخاذ کنند هر چند که آن تصمیمات انتخاب هایی خلاف حق و حقیقت و پارسایی و حتی برخلاف مصالح حقیقی جامعه باشد. آزادیهایی نیز که ظاهراً دموکراسی برای جامعه به ارمغان می آورد در نهایت به از هم گسیختن روابط اجتماعی و اشاعه هرج و مرج فکری و اجتماعی خواهد انجامید که ثمره آن حکومت استبدادی (تورانی) است⁵.

نظام تورانی (ستمگری) نیز ظالمانه ترین نوع حکومتی بود که می توانست تحقق یابد و اشکالهای افلاطون بر آن همتای اشکالهایی است که دیگران بر این نظام وارد ساخته اند.

به طور کلی آنچه که افلاطون در انتقاد از نظامهای سیاسی موجود می گوید نشان می دهد که به هیچ وجه یک تفکر انسان مدارانه در معنای جدید آن بر قضاوتهای او حاکمیت ندارد. بویژه انتقادات وی نسبت به نظام دموکراسی که از محصولات تفکر (انسانگرایانه) در عصر جدید است به روشنی حکایتگر این قضیه است که انسان به عنوان فرد و یک اتم آن گونه که در عصر جدید مورد توجه و تکیه قرار می گیرد در دیدگاه وی جایگاهی ندارد. او انسانها را به دلیل پیروی از هوی و هوس و احساسات و عواطف که جریان طبیعی تفکر و زندگی آنان است شایسته قضاوت و داوری صحیح حتی در سرنوشت خویش نمی داند. همان انسانی که با همین احساسات و عواطف و غرایز و خودخواهی در تمدن حاضر در صحنه های مختلف سیاست اجتماع اقتصاد و... باور می شود و مدار قرار می گیرد. همه چیز برای او خواسته می شود به او سپرده می شود و در او استحال می گردد.

آری به همین دلیل است که انتقادات افلاطون را انسان مداران عصر دمکراسی بر نمی تابند و بر او خرده گیریهای بسیار گزنده و سخت می کنند6.

پس از انتقاد از نظامهای سیاسی موجود چگونگی راهبرد افلاطون به ساختار مدینه فاضله خویش نیز در همین راستا بسیار حایز اهمیت و نکته آموز است. آنچه جالب توجه است این است که افلاطون این نابسامانیها را می بیند ولی در متن آن به انسان آن گونه که باید حضورش لمس گردد توجه ندارد و به نظر می رسد که دغدغه او در ترسیم مدینه فاضله بیشتر گره گشایی از یک مشکل فلسفی است تا یک معضل انسانی. تحلیل و راهبرد او در این قضیه چنین است.

نظامهای سیاسی مزبور هیچ یک یک نظام پایدار و با ثبات نیست. این مسأله وی را به فکر فرو می برد. او که پیش از آن در نظریه (مُثل) خویش به این نتیجه رسیده بود که حقیقت لزوماً دارای ویژگی ثبات و کلیت است از بی ثباتی وضع موجود در چارچوب فلسفه خویش یک نتیجه کاملاً معقول می گیرد. نظامهای سیاسی موجود با توجه به بی ثباتی آنها هیچ یک نمی تواند نظام سیاسی ایده آل بوده و جامعه تحت سلطه خویش را به سامان و صلاح راهنمون کند. برای رسیدن به جامعه مطلوب باید در اندیشه یک نظام سیاسی باثبات بود و او بر خود می داند که فیلسوفانه به طراح آن نظام و در نتیجه مهندسی مدینه فاضله پردازد یعنی یک جامعه باثبات متناسب با ایده های مُثل گونه خویش.

سازمان و بافتی که او به چنین شهری می دهد بدین گونه است:

نیک شهری طبقاتی که از دو گروه عمده تشکیل یافته است: طبقه پاسداران و توده مردم. پاسداران خود از دو طبقه فراهم گشته اند: فرمانروایان و یاوران. آنان جنگ آورانی کارآموده و مجرب هستند و از استعداد و فضیلت ذاتی نسبت به توده مردم برخوردارند. وی طبیعت و سرشت آنان را به طلا و نقره و طبیعت توده مردم را به آهن و برنج تشبیه می نماید7. (در همین جا نیز اختلاف تفکر او با اندیشه تساوی انسانها و به تعبیر دیگر (اتم وار انگاشتن) انسانها در عصر جدید به روشنی ملاحظه می گردد).

فرمانروایان مسؤولیت اداره کشور و اتخاذ تصمیمات نهایی را بر عهده دارند و یاوران بازوی اجرایی آنان در انجام آن تصمیمات هستند. به عقیده افلاطون کسانی که شایستگی ذاتی حضور در طبقه پاسداران را دارند باید از همان اوان جوانی تحت تربیت و مراقبت ویژه قرار گیرند تا به تدریج بتوانند در سنین بالاتر با توجه به استعداد و آموخته ها و تواناییهای خویش در شمار یاوران و با فضیلت ترین آنان به مقام فرمانروایی در آیند. آنان برای دور بودن از هر نوع انگیزه شخصی در کارها از یک نوع زندگی اشتراکی برخوردارند اشتراک در زندگی خانوادگی و دارایی تا از هر نوع احساس مالکیت خصوصی که سرمنشأ مفاسد اجتماعی است فارغ و در امان باشند. پس از این افلاطون به ایراد عقیده معروف خویش می پردازد. آن عقیده که محور اساسی در تاسیس مدینه فاضله را تشکیل می دهد عبارت است از حکومت فیلسوفان و حکیمان بر جامعه.

به اعتقاد وی از میان طبقه پاسداران تنها کسی که به مقام درک حقایق (یعنی مُثل) رسیده است می تواند عهده دار مسؤولیت فرمانروایی گردد و او کسی است که حقایق و مصالح توده مردم را به واسطه اتصال با عالم حقیقت بهتر از خود آنان تشخیص می دهد و تصمیمات او به حقیقت و درستی نزدیک تر است. آن گونه که وی در (جمهوری) می نگارد گرفتاری و نابسامانیهای بشر محصول نظامهای

سیاسی آشفته است و این مشکلات پایان نمی یابد مگر این که فیلسوفان شهریار و یا شهریاران فیلسوف گردند و این مطلب مغز تفکر او در تأسیس مدینه فاضله است.

(گفتم ای گلاوکن عزیزم! مفاصدی که شهرها را تباه می کند بلکه به عقیده من به طور کلی مفاصد نوع بشر هرگز نقصان نخواهد یافت مگر آن که در شهرها فلاسفه پادشاه شوند یا آنان که هم اکنون عنوان پادشاهی و سلطنت دارند به راستی و جداً در سلک فلاسفه درآیند و نیروی سیاسی با حکمت توأمأ در فرد واحد جمع شود8).

پس به طور خلاصه بافت و سازمان مدینه فاضله افلاطونی چنین است: فیلسوف به عنوان فرمانروا در رأس هرم تصمیم گیری قرار دارد. طبقه حاکم طبقه با فضیلت تر و به یک معنی اشراف جامعه اند که تفاوت گوهری با سایر طبقات جامعه دارند و برای بهتر اداره کردن جامعه در یک نظام اشتراکی به سر می برند و از همان نخست تحت مراقبتهای ویژه قرار می گیرند. (برخی مورخان در بیان اختلاف نظام اشتراکی حاکم بر مدینه فاضله افلاطونی با سایر نظامهای اشتراکی از آن تعبیر به (کمونیسم اشرافی) می کنند9).

در هر حال رویکرد و برداشت او از جامعه مطلوب و آرمان شهر یک نوع قراءت سیاسی - فلسفی نسبت به این قضیه است و همچون نظریه مَثَل وی از جنبه های تخیلی و رؤیایگونه ما بعدالطبیعی برخوردار است. خود وی نیز به تخیلی بودن آن اذعان دارد و در کتاب (جمهوری) چنین می گوید:

(چه بسا مدینه فاضله هرگز تحقق نیابد بلکه به صورت نمونه ای در آسمان باشد تا آرزومندان بتوانند آن را ببینند و مانده آن را در دلهای خود بنیاد نهند10).

حتی او خیلی مهم نمی داند که چنین جامعه ای به وجود بیاید یا نیاید:

(... این که چنین حکومتی وجود خارجی داشته یا در آینده وجود پیدا خواهد کرد و یا نه دارای اهمیت نیست ... (مهم آن است که مرد حکیم) تنها از اصول یک چنین حکومت پیروی خواهد کرد ولاغیر11).

در واقع وی تمام نظامهای سیاسی دیگر را مردود می دانست به دلیل این که هیچ یک از آنها با فلسفه و طبع حکیمانه سازگار نیست12. می بینیم که دغدغه او یک دغدغه انسانی نیست بلکه یک نوع دلواپسی فلسفی است. برای اندیشه و رانی چون او مدینه فاضله یک معمای فلسفی - سیاسی است که در آن کنجکاویهایی خویش را ارضا می کنند و قطعات مختلف پازل تفکر را در جایگاه های مخصوص آن می نهند و اکنون در چنین بحثی جایگاه سیاسی یک فیلسوف مفقود شده است و آن را باید یافت بنابراین مدینه فاضله ای را ترسیم می کنیم تا این جایگاه گمشده یافت شود.

(فیلسوف می تواند به تحصیل معرفتی نایل گردد که نتیجه اش قادر کردن اوست به طرح منشورها و قوانین اساسی کشور بر پایه اصول عقلانی. از این قرار دیگر لزومی نخواهد داشت که نوع بشر در انتظار صدقه الهی بنشیند تا شرایطی که در آن تحصیل فضیلت امکان پذیر باشد به وجود آید. فقط لازم است که فلاسفه بر اریکه قدرت تکیه زنند و بعد از آن بنا کردن یک دولت خوب و منطبق با موازین عقلی کاری دشوار نیست13).

البته افلاطون از نکات و آرمانهای دیگری نیز چون آرمان عدالت و اعتدال در مدینه فاضله سخن می گوید و این مقوله در سرتاسر کتاب جمهوری به عنوان رکن و محور اساسی در بافت اندیشه و همینطور در سازمان مدینه فاضله وی به چشم می خورد لیکن بازهم با یک صبغه فلسفی و سیاسی نسبت به این گونه قضایا. به اعتقاد وی:

(اعتدال مدینه عبارت است از تبعیت لازم و مقتضی فرمانبرداران از فرمانروایان. عدالت مدینه در این است که هر کس بدون دخالت در کار دیگران مواظب و متوجه کار خود باشد. همان گونه که فرد وقتی عادل است که تمام عناصر نفس او به نحو شایسته و هماهنگ کار ویژه خود را انجام دهند و پایین تر نسبت به بالاتر تبعیت لازم را داشته باشد همین طور مدینه وقتی عادل یا درستکار است که تمام طبقات و افرادی که طبقات از آنها ترکیب و تألیف شده است وظایف مربوط به خود را به طریقی شایسته و صحیح انجام دهند.14).

و ما در تمام طول تاریخ تمدن یونان و پس از آن تا ابتدای عصر جدید با یک چنین نگرشی مواجه هستیم. ارسطو نیز که به ترسیم جامعه مطلوب می پردازد دقیقاً همین رویکرد را دارد یعنی یک نوع قراءت فلسفی - سیاسی نسبت به مدینه فاضله. وی در ابتدای امر اذعان می دارد که نظام سیاسی برای بهبود وضعیت اجتماع و رفع نابسامانیها تأسیس می گردد.

(هدف جامعه سیاسی نه تنها زیستن بلکه بهزیستن است...15).

بنابراین سعادت انسان محور و غایت جامعه سیاسی است. اما او تفسیری خاص از سعادت در ذهن دارد. به اعتقاد وی سعادت در کاربرد فضیلت است و فضیلت را در دانایی و اعتدال باید جست به همین دلیل اندیشه مرکزی او نسبت به مدینه فاضله حول محور دانایی و اعتدال می گردد همان ایده هایی که در مابعدالطبیعه و اخلاق خویش آنها را پذیرفته و بر آنها تأکید کرده بود. به همین دلیل در هرم سیاسی جامعه مطلوب باید کسی یا کسانی در رأس قرار گیرند که از فضیلت و دانایی افزون تری برخوردارند. این فضایل اگر در یک شخصی جمع آید حکومت پادشاهی (مونارشی) که بهترین نوع نظامهای سیاسی مطلوب است پدید خواهد آمد و اگر در گروهی نوع حکومت مطلوب نظام آریستوکراسی یا همان حکومت اشراف و بوالفضولان خواهد بود. البته چون دانایی تنها ملاک فضیلت به شمار نمی آید بلکه اعتدال و میانه روی نیز از شاخصه های اصلی است (بلکه از اهمیت بیشتری برخوردار است) ارسطو ترجیح می دهد که قاعده و دستورالعمل مطلق در ارتباط با بهترین شیوه زندگی و نظام سیاسی جامعه ارائه ندهد بلکه ضابطه ای کِشسان و قابل انطباق با شرایط مختلف پیش روی ما قرار می دهد. او می گوید:

(معیار ما در تعیین بهترین سازمان حکومت و بهترین شیوه زندگی برای اکثریت کشورها و مردمان نه فضائلی است که از دسترس عوام به دور باشد نه ترتیبی است که فقط در پرتو استعدادهای طبیعی و به دستگیری ثروت حاصل آید و نه شیوه حکومتی است که کمال مطلوب ما برآورد بلکه فقط آنچه انسان روش زندگی و حکومتی است که بیشتر مردمان و کشورها را آسان یاب و پذیرفتنی باشد... سعادت راستین در آن است که آدمی آسوده از هرگونه قیدوبند با فضیلت زیست کند و فضیلت نیز در میانه روی است. از این جا بر می آید بهترین گونه زندگی آن است که بر پایه میانه روی و در حدی باشد که همه کس بتواند به آن برسد همین معیار باید درباره خوبی و بدی یک حکومت و سازمان آن درست باشد؛ زیرا سازمان حکومت هر کشور نماینده شیوه زندگی آن است.16).

به همین دلیل ارسطو در جامعه ای که افراد طبقه متوسط افزون بر سایر طبقات باشند حکومت طبقه متوسط را بهترین نوع حکومتها می داند زیرا وجود آنان در بدنه تصمیم گیری ضامن تعادل ثبات و بقای جامعه و گسترش سعادت همگانی است.

(پس ناچار آن حکومتی را باید از همه بهتر دانست که از افراد همانند و برابر فراهم آمده باشد. مردم متوسط همیشه زندگی مطمئن تری از دیگران دارند17).

و در همین جا از حکومت دمکراسی که سمبل حکومت اکثریت تھی دست جامعه در نظر اوست و همین طور از حکومت اُلگارشی که سمبل حکومت اقلیت توانگر و توانمند در جامعه است به یکسان انتقاد می کند؛ زیرا هر یک از آنان به گونه ای برهم زننده تعادل و اعتدال در جامعه اند.

با دقت و تأمل در این فقره به خوبی می یابیم که نه در این نگاه و نه در دیدگاه یاد شده از افلاطون در هیچ یک ردپایی از تفکرات انسان مدارانه قرون جدید مشاهده نمی شود.

قرینه دیگری که مؤید همین ادعاست دیدگاه نسبتاً هم سنگ و مشترک این دو فیلسوف نسبت به مسأله برده داری است. ارسطو رسماً بخشهایی از کتاب (سیاست) خویش را به دفاع توجیه و تفسیر بندگی و برده داری اختصاص داده است18. افلاطون نیز به طور کلی اساس نظام سیاسی مدینه فاضله را بر تفاوت سرشت و گوهر انسانها پایه گذاری می کند و بر این باور است که عده ای از مردم در طبیعت خویش فرودست آفریده شده اند و جنس وجودی آنها از آهن و برنج است و دسته دیگر که سرشت آنان از طلا و نقره وجود یافته شایسته سروری و فرمانروایی هستند و صلاح فرودستان است که یوغ بندگی و پیروی از فرادستان را بر گردن آویزند. اینها همگی نشان از آن دارد که در تفکر گذشتگان انسان به معنای جدید آن به هیچ وجه مطرح و مورد اعتنا نبوده است. پس از آن دوره یعنی با پدید آمدن دوره تسلط کلیسا بر تفکر اروپا نیز همین بی اعتنایی و غفلت استمرار و چهره ای دینی و مذهبی می یابد؛ چرا که در اندیشه کلیسایی مدار همه چیز خداست و کلیه امور در آینه وجود او نظاره می شود. علم فلسفه الهیات اخلاق هنر و خلاصه همه چیز جهت گیری (آن جهانی) دارد به خدا باز می گردد و در او استحاله می گردد. همه آنان متفقاً بر این اعتقاد بودند که:

(سعادت مطلق و واقعی در این جهان دست نمی دهد19).

(فقط در وجود خداوند است که نیکوکاری و سعادت مطلق وجود دارد20).

(همه اخلاقیات عبارت است از هنر و علم مهیا ساختن آدمی برای نیل به این سعادت نهایی و ابدی... یعنی دیدن روی خدا... و عالی ترین وظیفه کلیسا آن است که مردمان را به سوی سرمنزله رستگاری رهبری کند21).

(شاخص ترین حقایق تاریخ گواهی می دهد که بشر با تمرد از فرمان الهی مرتکب گناهی شد نامحدود و به همین سبب مستحق مجازاتی بی پایان. و اقنوم دوّم یا فرزند خدا با تجلی به صورت بشری و تحمل بدنامی و رنج مرگ گنجینه ای از فیض نجاتبخش خود به وجود آورد که به برکت آن انسان می تواند علی رغم گناهکاری ذاتی رستگار شود22).

بنابراین کلیسا نیز با طرح (خدامداری) از شعاع توجه بر انسان بیشتر کاست و با گذاردن داغ گناهکاری ابدی بر پیشانی وی همچنان بر عقده های تاریخی وی افزود. در بخشهای آینده به طور مختصر نشان خواهیم داد که چگونه انسان در عصر جدید از خواب (خود ناباوری) بر می خیزد و چگونه در طول قرنها به تدریج جایگاه خویش را در جدول هستی شناسی تغییر می دهد تا بتواند تمدنی بر محور

(انسانگرایی) بنا نهاد. اما پیش از آن می‌خواهیم با تبیین اندیشه مدینه فاضله از دیدگاه یکی از بزرگترین متفکران اسلامی تأیید و تکمله‌ای بر تحلیل پیشین داشته باشیم.

مدینه فاضله فارابی

فارابی در قرن چهارم هجری (دهم میلادی) یعنی مقارن با اوج حکومت کلیسای در اروپا می‌زیست. ذکر آرای او درباره مدینه فاضله نه به دلیل نزدیکی افکار او با افکار متألهان مسیحی است (که در واقع چنین هم نیست زیرا ایده‌های فارابی در این خصوص تا آن جا که تاریخ نشان می‌دهد همتایی در میان متفکران مسیحی ندارد.) بلکه در نشان دادن روح تفکر قدیم نسبت به انسان که به یکسان در جوامع مختلف دینی تصویری مذهبی یافته بود است.

در نگاه فارابی جامعه مبنای تعاون اجتماعی در نیل به نیازهای متنوع انسان است و مدینه فاضله جامعه‌ای است که در آن تعاون برای رسیدن به سعادت حاصل می‌گردد و امتی که بر این مهم قیام کنند امت فاضل به شمار می‌آیند²³.

در همین جا از یاد نمی‌بریم که فارابی به عنوان برجسته‌ترین منطقی و شارح اندیشه‌های افلاطون و ارسطو در عصر خود به شدت ذهنش با افکار فیلسوفان یونان بویژه افکار نوافلاطونی مائوس و مألوف بود²⁴.

تأثیر آن افکار را در اندیشه مدینه فاضله او نیز به خوبی می‌توان مشاهده کرد. فارابی به تبع از افلاطون مدینه را به بدن انسان تشبیه می‌سازد و مدینه فاضله بالطبع بدنی است سالم و با نشاط. در بدن انسان اعضای مختلف به لحاظ ساخت (سرشت و فطرت و قدرتهای طبیعی) و وظایفی که بر دوش دارند تفاوت‌های بسیاری با یکدیگر دارند. در مدینه فاضله نیز چنین است. اگر در بدن ما انتظارات خاصی از قلب و مغز به واسطه قوای طبیعی آنها داریم و انتظارات دیگری از دست و پا در مدینه فاضله نیز با چنین ترکیب نامتقارنی مواجه هستیم. در مدینه فاضله قلبی هست که در واقع همان رئیس مدینه محسوب می‌گردد و اعضای دیگری که بر حسب قوای طبیعی خود در مراتب نازلتر اجتماعی واقع شده‌اند و هر مرتبه فرمانبردار مرتبه بالاتر و فرمانده نسبت به مرتبه نازلتر است.

تا این که به مرتبه‌ای می‌رسیم که تنها فرمانبردار هستند و هیچ فرمانبری ندارند. (از این سخنان به روشنی رایحه تفاوت گوهری انسانها استشمام می‌گردد. همان امری که یکی از تفاوت‌های عمده در تفکر قدیم و جدید نسبت به انسان است.) فارابی در پی گیری نظریه خود خصائص بسیار سختی برای رئیس مدینه ارائه می‌دهد که اگر از خصوصیات فیزیکی و اخلاقی آن بگذریم مهم‌ترین خصلت رئیس مدینه این است که او باید به درجه اتصال با عقل فعال ارتقا یافته باشد²⁵ تا از آن طریق یعنی از طریق دریافت وحی و الهام بتواند حقایق امور و مصالح اجتماع را آن گونه که توده مردم خود تشخیص نمی‌دهند و از افقی بالاتر دریافت داشته و تشخیص دهد و این شخص کسی نمی‌تواند باشد جز یک فیلسوف تمام عیار و به تمام معنی. (وجه مابعدالطبیعی افکار او نیز در این جا کاملاً آشکار است.)

سعادت نیز از دیدگاه فارابی همان تعریف افلاطونی را بر می‌تابد. سعادت عبارت است از خیر مطلق و هر چه که در راه رسیدن به آن سودمند افتد آن نیز خیر است²⁶).

راه رسیدن به خیر مطلق زدودن کلیه بدیهای ارادی و غیرارادی از بین ملتها و مدینه هاست و کار سیاستمدار در مدینه یعنی پادشاه مدینه فاضله این است که نظام ترسیم شده آن را چنان استوار و هماهنگ سازد که کلیه پاره های مختلف آن در طبقات و سطوح و منزلتهای مختلف در سازگاری با یکدیگر به زدودن بدیها و جایگزینی خوبیها کمک و معاونت کنند. در این میان رئیس مدینه علاوه بر نقش (انسجام بخش) و (هماهنگ کننده) نقش مهم دیگری نیز بر عهده دارد و آن اتصال با عالم علوی است تا به یک تعبیر از الهامات و امدادهای غیبی نیز در راه تحصیل اهداف مدینه فاضله بهره و توشه گیرد. از طرفی چون نظام مدینه فاضله فارابی یک نظام سلسله مراتبی و سلسله ریاستی است او تأکید می ورزد:

(هدف از بین بردن هر نوع شر و تحصیل هر نوع خیر است و در این راستا هر یک از مردم مدینه فاضله باید مبادی موجودات نخستین و مراتب آنها و سعادت و ریاست نخستین مدینه فاضله و مراتب آن ریاستها را بدانند و در مرتبه بعد افعال و اعمالی که معین و محدود است و به وسیله آنها سعادت و خوشبختی به دست می آید بشناسند و تنها به دانستن آنها هم اکتفا نکنند و بلکه آنچه مربوط به عمل است مردم مدینه باید کلاً و جزواً همه را مورد عمل قرار دهند27).

دستورالعملهای وی نیز همانطور که مشاهده می کنیم معجونی از راهنماییهای فلسفی به همراه یک آیین نامه سیاسی - اجتماعی سخت است.

پس از توصیف مدینه فاضله فارابی به شرح مدینه های دیگری در برابر جامعه ایده آل خویش می پردازد که همگی آنها از نظر او مطرود و مورد انتقادند. اشاره ای مختصر به آن موارد بویژه دیدگاه منفی فارابی نسبت به آنها ما را با روح تفکر وی آشنا تر می سازد.

به اعتقاد وی در برابر مدینه فاضله سه نوع مدینه دیگر وجود دارد: مدینه جاهله مدینه فاسقه و مدینه ضاله. مدینه جاهلیه خود مشتمل بر اقسامی است: مدینه ضروریة نذاله خسیسه کرامیة تغلیبه و حریة.

مردمان در مدینه نذاله با یکدیگر در جمع آوری مال و به دست آوردن رفاه ندگی و زیاد کردن ثروت و نگهداری ضروریات و نقدینه تعاون کرده اند28.

در مدینه خست مردمان در جهت رسیدن به بهره وری از لذات حسّی و یا خیالی به یکدیگر یاری و کمک می کنند29. در مدینه ضروریه مردم در به دست آوردن آنچه جزء ضروریات زندگی است که قوام بدن انسان وابسته به آن است به یکدیگر یاری می نمایند30.

در مدینه کرامت مردم در رسیدن به کرامت و احترام و شأن و شوکت هم قولی و معاونت دارند برای این که هم ملتها و مردم مدینه های دیگر به آنان احترام کنند و شأن و شوکت آنها را بستایند و هم در بین خود مورد اکرام و احترام باشد31.

و در مدینه تغلیبه مردم در راه تحقق بخشیدن به چیرگی و غلبه به یکدیگر دست یاری می دهند. و مدینه جماعیه مدینه ای است که مردم آن همه رها و آزاد باشند و هر آنچه بخواهند انجام دهند و همه مردم آن در همه اعمال خود از تساوی کامل برخوردار باشند و قوانین و سنتهای آنان هم بر این اساس است که هیچ انسانی بر انسان دیگر برتری ندارد در هیچ جهت و مردم آن آزادانه هر عملی را مرتکب می شوند و هیچ فردی از افراد بر هیچ فرد دیگر تسلط ندارد32.

کلیه مدینه های یاد شده در جدول ارزیابی فارابی نمره منفی می گیرند. وی معتقد است که در تمامی این جوامع خیر مطلق که سعادت حقیقی است از محیط اغراض و اهداف مدینه های یاد شده دور داشته شده و اهداف دیگری زیربنا و محور فعالیت های جوامع مذکور گردیده است.

در هر حال این مختصر نمایی بود از دیدگاه فارابی نسبت به مدینه فاضله که البته می توان با ذکر نکات فراوان تر به شرح آن پرداخت لیکن همین مقدار در تبیین نحوه نگرش او به این قضیه ما را بسنده است. همان طور که می بینیم رویکرد فارابی نیز به آرمان شهر انسانی یک نوع رویکرد سیاسی فلسفی و اخلاقی است و قرائت او تا حدود زیادی تلاوت و تکرار همان اندیشه های افلاطونی است البته با تفاوت هایی که از یک حکیم مسلمان انتظار می رود. این که انسانها تفاوت گوهری با یکدیگر دارند و در شأن و مقام و مرتبه به یکسان در کنار هم نمی نشینند این که آنان در مرتبه انسانیت موجوداتی خطا کارند و برای رسیدن به حقیقت باید به گونه ای با ماورای این عالم ارتباط برقرار کنند. این که سعادت چهره ای آسمانی دارد و برای نیل به آن باید با آسمان (عقل فعال) اتصال و ارتباط برقرار ساخت. این که انسان با همین وضعیت با همین خواهشها و آرزوها با همین نواقص وجودی مورد باور نیست و این که او در رسیدن به سعادت و برای زیست در یک آرمان شهر موعود بایستی تکالیف سخت فلسفی سیاسی را بپذیرد. همه اینها باورهایی است که اساس تفکر بزرگانی چون فارابی و پیش از او را سامان می دهد لیکن همین افکار در تفکر عصر جدید سخت مورد تأمل و تردید واقع می گردد و بازیگران تمدن جدید کلیه باورها و نقشهای یاد شده را تغییر می دهند تا طرحی نو در کارگاه وجود انسان در اندازند. طرحی نوین که حامل شیوه جدیدی از زندگی و اندیشه است. با هم به مروری مختصر بر آن طرح نو می پردازیم:

مدینه فاضله در عصر جدید

مدینه فاضله در تفکر عصر نوین تصویر و معنای تازه ای می یابد. از ابعاد انتزاعی و آسمانی آن کاسته می شود و بر ابعاد عینی انسانی و زمینی آن افزوده می شود. عصر جدیدی که پس از دوره رنسانس سر از بستر تاریخ بر می دارد حامل یک تفکر زمینی و انسانی است. این شیوه به تدریج تکوین می یابد و چند قرن توالی حوادث و رویدادهای تازه لازم است تا صراحت آن را تجلی و ظهور بخشد. ضمیر ناخودآگاه انسان عصر جدید که مملو از عقده ها و فشارهای قرون وسطایی است اکنون مجالی می یابد که آزادانه به آنچه می خواهد بیندیشد و آنچه را که دوست می دارد طلب کند. او خود را که قرنهای لگدمال تعصبات کور مذهبی بوده می جوید و زمینی را که همواره تحت الشعاع آسمان منکوب و ملعون شمرده می شده می طلبد. هزاران سال خود را باور نداشته بود و از خود فراموش کرده بود و اکنون تازه خود را به خاطر می آورد. قرنهای متممادی در گوش او زمزمه های دیگری می خواندند و امروز آن تلقینات سخت مورد تنفر اوست. او خود را می جوید و خود را می یابد. عصر جدید عصر انسان است. دوره ای که می توان تمام گذشته ها را در آن استحاله کرد. از این روی متفکران در این دوره انسان را وجهه آمال خود قرار می دهند. به او می اندیشند و برای او بویژه به آن بعد از وجود او که به گمان آنان فراموش تاریخ و بویژه فراموش تاریخ مذهبی شده یعنی بعد زمینی او.

و هر چه از طلوع آن عصر می گذرد بر تنومندی و تناوری آن اندیشه ها نیز افزوده می گردد به طوری که در قرن هیجدهم یعنی در اوج تفکر روشنگری اروپا انسان و پیشرفت انسانی محور همه چیز قرار می گیرد. دیگر انسان آن موجود گناهکار فطری که در سنت مسیحی باید فدیة ای در بخشایش و آمرزش او نثار کرد نیست. او گل سرسبد هستی است و پیشرفت و تعالی او مقصود هر نوع کوشش و بینشی. در همین راستا قراءت جدیدی نسبت به سعادت و خوشبختی انسان و نسبت به آرمان شهر انسانی که در بستر آن خوشبختی

انسان به ثمر می آید تکوین می یابد. دیگر تفکر آن جهانی رنگ باخته است و انسان بهشت موعود را بر روی همین کره خاکی می جوید. به تعبیر برخی محققین:

(انتظاراتی که در مورد ترقی انسان داشتند حدّ و مرزی نمی شناخت... تصور می کردند که علم و پیشرفت مادی خود به خود خوشبختی و فضیلت به بار می آورد. انسان می توانست بهشت را برای خود بر روی زمین بسازد... در مجموع فلسفه تاریخ نوینی طرح شده بود که قایل بود انسان در همین زندگی فقط به مدد تلاش خود به کمال دست خواهد یافت... و این به قول کارل بکر یک نوع (معاد اندیشی معاش آمیز یا آخرت اندیشی دنیاپرستانه) بود به عبارت دیگر تجلی و تجسم تازه ای از مدینه الهی و آسمانی بر روی زمین. آیندگان و نه خداوند در مورد تلاشهای کنونی بشر قضاوت خواهند کرد. امید آینده بود که به کوشش افراد انسانی معنی می داد. (انسان کامل) آینده موضوع عشق و ایثار قرار می گرفت 33).

این نوع تفکر در قرنهای بعد باز هم استحکام و تظاهر بیشتری می یابد به طوری که تفکر (انسان مدار) و در اشکال افراطی آن به تدریج جای خود را به مذهب (انسان مدار) وا می گذارد.

در همین زمان است که فیلسوفانی چون اگوست کنت و روان شناسانی چون اریک فروم از (مذهب انسانیت) (هنر عشق ورزیدن) به انسان و ادیان انسان مدارانه سخن می گویند.

اگوست کنت مؤسس فلسفه تحصّلی (پوزیتیویسم) در اوج تفکر انسان مداری قرن نوزدهم اروپا پس از طرد مذاهب خدامدار (مذهب انسانیت) را پایه گذاری می کند و در کتاب (شرعیات مذهب تحصّلی) به بیان آداب (عبادت بشریت) می پردازد 34.

اریک فروم روان شناس پرآوازه قرن بیستم نیز در کتاب (روان کاوی و دین) ادیان را به دو نوع تقسیم می کند:

1. ادیان خودکامه و به تعبیر او ادیان خدامدار.
2. ادیان نوعخواهانه.

در توضیح دسته اخیر می نویسد:

(ادیان نوعخواهانه بر خلاف ادیان خودکامه بر محور انسان و توانایی او بنا شده اند. انسان باید نیروی منطبق خود را جهت شناسایی خویشتن رابطه اش با هموعان و همچنین موقعیت خود در جهان توسعه دهد. او باید حقیقت را با توجه به محدودیتها و همچنین استعدادهای بالقوه خود بشناسد. همچنین باید نیروی عشق ورزیدن را چه نسبت به دیگران و چه نسبت به خویشتن توسعه بخشیده و همبستگی با همه موجودات زنده را تجربه کند 35).

البته این تفکر همانطور که یادآور شدیم در طول چند قرن و پس از پشت سرگذاردن حوادث و رویدادهای بسیار قالبی چنین افراطی می یابد. در هر حال طلیعه های نخستین تفکر انسان گرایانه را در آثار (اومانیت) های دوره رنسانس و پس از آن مشاهده می کنیم. (یوتوپای) 36 توماس مور و (نیوآتلانتیس) 37 فرانسیس بیکن نمونه هایی از آن آثار است. هر دو اثر یاد شده روایت آرمان شهر انسانی

هستند که نویسندگان آثار مزبور یا خود بر حسب تصادف بدان سامان راه یافته اند و یا گزارش آن را از زبان روایتگران جهانگرد بازگو می کنند. بویژه در اثر دوّم ریشه های نگرش انسان مدارانه در عصر نویسنده محسوس تر است.

آرمان شهری که اندیشه و رانی چون (مور) و (بیکن) ترسیم می کنند با نیک شهر افلاطونی و یا ارسطویی تفاوت ساختاری و محتوایی بسیار زیادی دارد.

توماس مور از جمله (اومانیست) های مسیحی عصر خویش به شمار می آید. کتاب (یوتوپیا) وی مشتمل بر دو بخش است: در بخش نخست وی به شدت شرایط اجتماعی اقتصادی جامعه اروپایی بویژه کشور انگلستان را مورد انتقاد قرار می دهد.

و در بخش دوّم از زبان یک جهانگردِ نه چندان معروف به تصویر آرمان شهر می پردازد که در آن از اوضاع نابسامان و نامهربانی که در کل سطح اروپای آن زمان مشاهده می شد اثر و نشانی وجود ندارد. روایتگر این سرزمین شخصی است به نام رافائل هیلودی که از آن بهشت زمینی چنین یاد می کند:

جزیره ای دور افتاده در کرانه (جهان نو) که در آن نظام و سامان جامعه یکسره عقلانی و بقاعده و حساب شده است و به همین سبب از فساد و نابسامانیهای دیگر جوامع در امان است. در آن جا اثر و نشانی از مالکیت شخصی که سرچشمه همه مفسدات اجتماعی و اقتصادی است خبری نیست. همه چیز در عین حال به وفور و فراوانی یافت می شود. مردم در قناعت و سادگی به سر می برند. هر شخصی در هر موقعیت و مقام اهل کار و فعالیت و تلاش است. شش ساعت در روز کار می کنند و سایر اوقات را به دیگر مسائل زندگانی می پردازند. فضاهای شهر و بازارها پاک و پاکیزه است و اجازه ورود هیچ چیز ناپاکی را به سطح شهر نمی دهند. شهرها و خانه ها و خیابانها شبیه به یکدیگر ساخته شده اند و از اختلاف هول انگیز و نفاق افکن طبقات اجتماعی در آن جا اثر و نشانی نیست³⁸.

در یوتوپیا هیچ زمینه ای برای کاهلی و فسادهای اخلاقی وجود ندارد. مردمان به راحتی از فزونیهای خود می گذرند تا کاستیهای هموعان خود را جبران کنند. نظام ارزشی آنان با نظامهای ارزشی متداول در جوامع دیگر بسیار متفاوت است. به زر و سیم اهمیت نمی دهند و از اشیای قیمتی در جایگاههای پست و کم اهمیت بهره می برند. جامه های حریر و زربفت را خوار می شمارند و در عوض لباسهایی بسیار ساده و بدون تجمل می پوشند.

خلاصه ارزشهای اشرافی و متداول برای تفاخر و استقلال نسبت به یکدیگر را برانداخته اند. به علم و دانش اندوزی ارج فراوان می نهند و با این که با جهان بیرون ارتباط چندانی ندارند اما به پیشرفت های قابل توجهی در زمینه های مختلف علمی دست یافته اند.

به فضیلت های معتدل اخلاقی احترام و اعتنای تام دارند. فضایی چون زیستن بر حسب طبیعت رویه میانه و معتدل نوع دوستی و کمک به دیگران ترک لذت های موهوم برخوردار از لذتهای طبیعی و حقیقی پارسایی در سودجویی برای خویشتن و برتری دادن خیرهمگانی بر خیر شخصی و...³⁹.

در آن جا همانطور که گفتیم تعلق و مالکیت خصوصی وجود ندارد. از طرفی نعمت به فراوانی یافت می شود و همه اهل تلاشند از این روی اگر زمانی یک نفر به دلایل موجه و با اجازه متولیان شهر به مسافرت پردازد در سفر هیچ بر نمی دارد زیرا به هر جا که برسد مانند خانه خود وی محسوب می گردد و...

در این بهشت زمینی دین نیز جایگاه ویژه ای دارد. اگر چه بنا بر مدارا و تساهل دینی است و به همین دلیل با صاحبان افکار و ادیان مختلف به تساهل برخورد می شود لیکن در یک سری عقاید دینی همگی مشترک هستند. اصول عمده اعتقادی و دینی آنان عبارت است از: اعتقاد به خدای یگانه و جاودانگی روح و اعتقاد به روز فرجام و دادخواهی یعنی معاد⁴⁰.

به طور کلی یوتوپای توماس مور شهری است انسانی که انسان رفاه آسایش و به زیستی او محور توجه است و برجسته ترین و پررنگ ترین بخش این داستان را آرامش آسایش و آسودگی او تشکیل می دهد. در هر حال در مقایسه ای میان دید گاه او و گذشتگان بر مدینه فاضله تفاوت عمده ای میان آن و تصویر انتزاعی افلاطونی و یا ارسطویی نسبت به نیک شهر مشاهده می کنیم.

همین طور آرمان شهری با این که جنبه زمینی دارد راه به آسمان را نیز باز گزارده است. مور انسانی پارسا و مسیحی بسیار معتقدی بود (به طوری که بعدها جان خود را در راه پیروی خالصانه از تعالیم دین کاتولیک از دست داد و از طرف کلیسا به عنوان یکی از قدیسان شهید مورد ارج قرار گرفت) و به همین دلیل یوتوپایی او جامعه ای است که در عین توجه به مسائل این جهانی انسان ارزشهای اخلاقی و دینی نیز در آن کاملاً مشهود و مشخص است. و این جمع آرمانها در زمانی اتفاق می افتد که می دانیم تفکرات اومانستی هنوز جسارت لازم را برای جدایی از آرمانهای دینی نیافته بودند و چند قرن زمینه سازی لازم است تا آن افکار مواضع صریح خود را نه فقط در مغایرت با دین و خدا محوری بلکه در منافرت با آن ابراز دارند.

بعد از مور طرح (مدینه فاضله) را در (نیوآتلانتیس) فرانسیس بیکن می یابیم (وی را نخستین فیلسوف جدید اروپا و پدر علم جدید می نامند). بیکن پیش از نگارش نیوآتلانتیس در آثار دیگر خود از اندیشه مدینه فاضله انتقاد کرده بود و آن را اندیشه ای خیالی و غیر مفید دانسته بود اما در اواخر عمر با نگارش کتاب یاد شده به طرح یک آرمان شهر انسانی پرداخت و در آن رؤیاهای خود را به عنوان فیلسوف تجربه گرای اومانست قرن هفدهم در قالب روایتی واقعی باز گو کرد.

مدینه فاضله او چهره ای کاملاً انسانی دارد (همان طور که خود وی وجهه ای کاملاً اومانستی داشت). سخن در آن از رفاه و آسایش دنیایی انسان است. در این جامعه حکومت در دست علماست و وظیفه این عالمان تأمین آسایش و رفاه مادی بشر است. به همین دلیل (علم) از نظرگاه وی معادل با (علم) در سنت قرون وسطایی نیست بلکه مراد از آن علوم تجربی و طبیعی است و منظور از عالم فیزیکدان ریاضیدان شمیدان اقتصاددان معماران و صنعتگران و... است. در آن جا همه چیز در خدمت دانایی اندوختن دانش اکتشاف و اختراعات جدید و ضبط و نگاهداری و بهره برداری از آنهاست. مدارس دانشکده ها بیمارستانها آزمایشگاهها و مراکز تحقیقاتی و پژوهشی همه در راه توسعه علم است و توسعه علم برای چیره شدن بر طبیعت (فراموش نمی کنیم که در افکار بیکن یک اندیشه بسیار معروف وجود دارد معادله ای با عنوان: علم مساوی است با قدرت.) و چیره شدن بر طبیعت در خدمت رفاه و آسایش انسان.

(در آن جا خانه ای به نام خانه سلیمان قرار دارد که به منزله دارالشوری و مقر حکومت است. این خانه در خدمت تمام بشریت است که هدف از تأسیس آن توسعه علوم و معارف بشری است. البته پژوهش و علمی که در زندگی دنیای برای بشر سودمند است. در واقع حکومت آن جا حکومت علم و یا عالمان یعنی فیزیکدانان شیمیدانان جامعه شناسان اقتصاددانان معماران و بالاخره صنعتگران است آن هم مستقیماً بر طبیعت نه بر رعیت 41).

در (نیوآتلانتیس) بیکن از مذهب و مراسم مذهبی نیز یادی در میان است. به عنوان مثال وی در شهر جدید خود از سالنهایی نام می برد که مردم برای عبادت در آن گرد می آیند و به پرستش خدا می پردازند اما او نیز مانند بسیاری از (اومانیست) های معاصر خویش دین را در حاشیه قرار می دهد و همان طور که یادآور شدیم مرکز ثقل مدینه فاضله او علم جویی انسان مدارانه و معاش گونه است.

مدینه فاضله سوسیالیستهای تخیلی

قرن هجدهم دوران پرتلاطمی برای اروپاییان محسوب می گشت. انقلاب صنعتی به عنوان مهم ترین رویداد این قرن بارقه امیدی در دل بسیاری از مردمان پدیدآورده بود چرا که محصولات نخستین آن در ظاهر ثروت و غنای بیشتری را نوید می داد که می توانست سعادت امنیت و آسایش بشر را برآورد. اما این امر آن گونه که انتظار می رفت به وقوع نپیوست. انقلاب صنعتی نه تنها برای طبقه محروم جامعه باعث رونق و فراوانی و آسایش نگردد بلکه برنگرانی و تشویق آنان نیز افزود. کارگران و صنعتگرانی که تا دیروز متکی بر صنایع دستی خویش روزگار سخت را با یک ثبات نسبی پشت سر می نهادند اکنون در یک وضعیت وخیم و نامطمئن قرار گرفته بودند. تأسیس کارخانه ها و مراکز صنعتی عظیم مشاغل جزئی و دستی آنان را یکی پس از دیگری در معرض نابودی قرار داده بود و روز به روز بر ناامنی اقتصادی فقر و فلاکت و نابسامانیهای اجتماعی و اختلاف هول انگیز طبقات اجتماعی افزوده می شد. تمدن صنعتی اگر چه برای صاحبان سرمایه بهشت موعودی بود که سرمایه های خویش را در تصاعد هندسی به رشدی دور از باور برسانند اما این بهشت سرمایه داران برای کارگران محروم که توده عظیم جامعه را تشکیل می دادند جهنمی گشته بود بنیاد برافکن و خانمان سوز. حوادث اسفبار این دوران به تدریج موجب پدید آمدن اندیشه های نوین در عرصه تفکر انسانی گشت. این اندیشه ها دست به ابداع فرمولها و قواعد تازه ای جهت خاتمه دادن به فقر و فلاکت و یافتن بهشت زمینی و رساندن بشر به سر منزل مقصود زدند. اندیشه وران این دوره که نخستین برگهای دفتر تمدن صنعتی را تجربه می کردند خواه ناخواه در ارزیابی مشکلات و نابسامانیها و تحلیل آنها فاقد یک دیدگاه پخته و علمی بودند. مهم ترین ویژگی آنان در این بود که همگی در آرزوی بهبود وضعیت طبقات محروم جامعه بویژه کارگران بودند و در راه تحقق این رؤیا به ارائه طرحهای ابتدایی و بسیط می پرداختند که از ویژگیهای لازم و کافی در مقابله با نابسامانیهای انقلاب صنعتی برخوردار نبود. می توان آنان را به معمارانی ناشی تشبیه کرد که در نخستین تجربه های معماری خویش قصد پایه گذاری یک ساختمان صد طبقه را بر روی تلی از خاک در سر می پروراندند.

به همین دلیل از آنها در طول تاریخ تفکر با عنوان سوسیالیستهای تخیلی یاد می کنند که برجسته ترین آنها عبارتند از:

سن سیمون (1760 - 1825 Saint simon) شارل فوریه (1772 - 1842 Charles Fourier) و رابرت اون (Robert Owen) (1771 - 1858) که آنان را بنیانگذاران سوسیالیسم تخیلی می نامند.

از ویژگی مهم دیگر آنان می توان از ضدیت آنان با نظام سرمایه داری و سیستم اقتصاد آزاد یاد کرد.

(این متفکران و به طور کلی سوسیالیستهای تخیلی معتقد بودند که نظام سرمایه داری که مبتنی بر آزادی کسب و کار و اقتصاد بازار است نظامی ظالمانه است که بایستی از میان برداشته شود. ولی چسان این نظام ظالمانه از بین برود؟ اینان در این باره راهی عملی و منطقی نشان نمی دادند و بلکه فقط در مخیله خود مدینه فاضله ای را که پایه های آن بر عدل و داد استوار است تصویر می کردند و از مردم جهان می خواستند که برای تحقق این مدینه... تلاش کنند42).

غالب آنان افکار و ایده هایی که ارائه می کردند اندیشه هایی خیرخواهانه و عدالت طلبانه بود اما در اجرای این مهم یا هیچ گونه طرحی نداشتند و یا در طرحهای عملی خویش راههای ناهمواری را بر می گزیدند که به طور طبیعی و عمدتاً با شکست مواجه می شد.

سیسموندی در کتاب (اصول جدید اقتصاد) در همین رابطه یعنی در مورد بی تدبیری و بلا تکلیفی عملی اش چنین می نویسد:

(اقرار می کنم بعد از اینکه از نظر خود اصول را مشخص کردم و روشن ساختم که عدالت چیست و در کجاست احساس می کنم آن قدرتی که بتواند وسیله اجرای آن اصول را بنماید در خود ندارم43).

پروودون (1809 - 1865Proudon) که یکی دیگر از بزرگ ترین سوسیالیستهای تخیلی است عملاً در راه تأمین آزادی و عدالت طریق آنارشیزم را معرفی می کند البته آنارشیزم وی نه دقیقاً به معنای هرج و مرج و بی نظمی مطلق است بلکه بیشتر به از بین بردن دولت و حذف نظارت آن تکیه دارد. فوریه نیز که پیش از این از او یاد کردیم تأسیس سازمانهای تعاونی خاصی را به نام فالانتر (Phalanster) پیشنهاد می کند. فالانتر جامعه ای است مرکب از سیصد خانواده با جمعیتی در حدود هیجده هزار نفر که در سرزمین محدودی به مساحت نه میل مربع مستقر شده اند و اساس زندگی آنان بر سیستم مالکیت اشتراکی تولید از طریق کشاورزی و صنایع دستی استوار است.

فوریه معتقد بود که تنها تشکیل چنین جامعه هایی با بافت یاد شده آن است که می تواند زندگی اقتصادی و اجتماعی را تغییر دهد و زمینه را برای ساختن انسانی جدید که فقر و مسکنت ریشه مکارم انسانیش را خشک کرده است فراهم سازد. در این جامعه ها انسان از قید شکم که او را به زمین میخکوب کرده است رها می شود و انسانی با خصلت شرافت و نجابت به وجود می آورد که از مهد تا لحد از امنیت خاطری که زاییده رفاه اقتصادی است برخوردار می گردد44.

(اون) نیز که نخستین بار واژه سوسیالیسم در نوشتار وی آمده است عقایدی شبیه به فوریه دارد. او نیز به مدینه فاضله اقتصادی می اندیشد به دهکده های تعاونی که در آن کودکان را تحت پرورش و سرپرستی می گیرند و آنها را با خصلت های نیکو آشنا می سازند تا بتوانند آنان را در بزرگی هم به مسیر کار دلخواهشان راهبری کنند و هم علایق نوع دوستی و توجه به دیگر افراد جامعه را در آنان پرورش دهند.

(اون) که به تأثیر جامعه بر اخلاق و اندیشه انسان بسیار معتقد است می کوشد تا با تغییر محیط زندگانی انسانها نشان دهد که خوشبختی و فضیلت در گرو فراهم کردن شرایط مناسبی برای انسانهاست و موعظه مذاهب بدون هیچ اقدام عملی در راستای تغییر محیط منجر به قضاوتی غیر عادلانه در مورد انسان می گردد.

او خود عملاً گام در این راه نهاد و محیطی با همان شرایط ایده آل خویش در نئولاناک اسکاتلند فراهم ساخت. در آن جا سرپرستی کارخانه ای را بر عهده گرفت و تلاش کرد که آن کارخانه را به صورت الگویی برای جامعه رؤیایی خویش درآورد. در این تلاش تا حدود بسیاری نیز موفق بود به طوری که شخصیت‌های برجسته از سرتاسر جهان برای مشاهده بهشت زمینی او می آمدند.

(اون) بنابه باورهای عمیق خویش کلیه شرایط دهشتناک کارخانه را تغییر داد. از کار کودکان خردسال جلو گرفت. برای کودکان خردسال آموزشگاه‌های رایگان تأسیس کرد. برای خانواده کارگران خانه های راحت با تمام امکانات اولیه رفاهی فراهم ساخت. ساعات کار را پایین آورد. برای کارگران به هنگام بیکاری و بیماری مزد قرار داد و بیمه پیری و بازنشستگی برقرار ساخت. برای آنان امکانات آموزش بین خدمت و همین طور امکانات تفریح و استراحت مهیا کرد و... جالب این است که با وجود تمامی این دگرگونیها کارخانه همچنان به گونه ای سودآور به کار خود ادامه می داد45.

همان گونه که اشاره کردیم (اون) سخت بر مذاهب طعن می زد و این تعلیم مذاهب که انسان را مسؤول کژرفتاری و اعمال ناشایست خویش تلقی می کردند به سختی محکوم می کرد.

او محیط و شرایط نابسامان محیط را دلیل اصلی کژرویه‌های انسان معرفی می کرد و معتقد بود که: باید به جای موعظه و اندرزهای اخلاقی مذاهب به تغییر شرایط زندگی انسان روی آورد و اصلاحات اجتماعی - اقتصادی را سرلوحه برنامه های خویش قرار داد در این صورت است که می توان بهشت موعود را بر روی همین زمین دید.

پس از (اون) و در کنار او شخصیت‌های برجسته دیگری نیز بودند که از مبانی سوسیالیسم آن هم در شکل آرمانی و رؤیایی آن دفاع کردند ولی ایده ها و تلاش‌های آنان در مجموع نتوانست موفقیت عملی چندانی نه در عصر خود آنان و نه در دوره های پس از آن کسب کند اگر چه نمی توان از تأثیرات عمیق آن خیراندیشان در افکار آیندگان به آسانی گذشت.

پس از سوسیالیست های تخیلی افرادی چون مارکس و انگلس از راه رسیدند و بنیان سوسیالیسم علمی را پی افکندند. در این مختصر نه مجال تفصیل در راهبردهای اندیشه مارکسیسم وجود دارد و نه ما قصد پرداختن به جزئیات افکار آنان را داریم. همین اندازه می توان گفت که در طول تاریخ اندیشه کمتر شخصیتی چون مارکس توانسته آرمان شهری در انتهای تاریخ برای بشر ترسیم کند و مردمان بسیاری را در راه دستیابی به آن بهشت زمین راهنمون سازد.

اندیشه مارکسیسم در تصویر کمون نهایی به عنوان پایانه و آخرین حلقه تاریخ و به عنوان گرامی ترین آرمان بشری نشان می دهد که تا چه اندازه رؤیای بهشت زمین در عصر مارکس مطرح نظر اندیشه ورانی چون او بوده است و پاسخ دعوت وی توسط میلیونها انسان و پدید آمدن دولتها و کشورهایی با این آرمان و آرزو نشان دهنده نفوذ گسترش این مهم در محیط باورها و ارزشهای جامعه های اروپایی و غیر اروپایی در قرن نوزده و بیست است.

جمع بندی

مجموع بخشهای پیشین در رویکرد عصر جدید به مسأله (مدینه فاضله) روایتگر یک معنای اساسی است. همان طور که دیدیم عصر جدید با تفکرات نوینی درباره مقوله های مختلف که نقش اساسی در زندگی انسان دارند آغاز می گردد. سلسله حوادث و پیامدهای گوناگون اعم از حوادث دوره رنسانس تحول افکار فلسفی اروپا انقلاب کبیر فرانسه انقلاب صنعتی اروپا پیدایش تفکر سرمایه داری و همینطور اندیشه های سوسیالیستی بر یک مبنای مشترک همگی در مجموع به ما نشان می دهد که انسان عصر جدید انسانی است که سخت خود و خواسته های خویش را باور کرده است. مسیری طولانی را از مذموم بودن تا معبود بودن طی کرده است. او که تا دیروز در حاشیه بود امروز در متن قرار گرفته و برای فردا به عنوان آرمان و عشقی ابدی مطرح است. در نوشتار حاضر که در پی یافتن تصویر مذهبی مدینه فاضله ایم می خواهیم بدانیم تعالیم دینی دربردارنده چه موضوعی در برابر این نوع نگرش نسبت به انسان هستند. نسبت و ارتباط تفکر دینی و تفکر انسان مدار در چیست؟ کشف توافق و یا تقابل این دو با یکدیگر می تواند در گشودن گره های بسیاری در عرصه مسائل جدید انسانی راهنما و هدایتگر ما باشد. پیش از قضاوت با گنجانیدن مقدمه دیگری به بحث به ارزیابی دوباره این نکته خواهیم پرداخت.

مهدویت و توسعه اسلامی

بحث توسعه و دینداری مدتهاست در محافل فرهنگی و روشنفکری در این سامان در جریان است و پرسشهای بسیاری را پیش روی متفکران مسلمان نهاده است:

توسعه چیست و در بردارنده چه ابعادی است؟

لوازم توسعه چیست؟

چگونه می توان به توسعه دست یافت؟

برای رسیدن به آن باید دست به چه تغییراتی در سامان وجودی خویش زد؟

نسبت توسعه و دینداری چیست؟

آیا توسعه همان مدرنیته غربی است؟

نسبت میان دین و مدرنیته چیست؟

آیا اندیشه توسعه همان اندیشه مدینه فاضله است؟ چه نسبتی با آن دارد؟

مدینه فاضله چه جایگاهی در اندیشه اسلامی دارد؟

آیا اندیشه دینی مانع توسعه است یا عامل آن؟

جریان و سیر این گونه پرسشها دوباره برای ما یک بحث دیرینه و پردامنه را تداعی می کند. بحث از علل عقب ماندگی مسلمانان و نقشی که باورهای دینی در پیشرفت یا انحطاط جامعه دینی می توانند داشته باشند.

دریچه تمامی این پرسشها نیز به یک دغدغه درونی باز می گردد. همه ما به عنوان انسانهایی دیندار و معتقد به حقایق دینی بر این باوریم که تعالیم دینی دربردارنده قواعد و فرمولهای اصلی سعادت بشر است سعادت زمینی و آسمانی. اگر این قواعد به خوبی فهم گردد و به درستی در عمل به کار آید می تواند جامعه انسانی را در مسیری مطلوب جاری سازد. اما چرا تا این زمان حرکت جامعه های دینی بویژه جامعه های مسلمان در راستای رسیدن به این سعادت همه جانبه صورت نگرفته است. این در حالی است که در جامعه های دیگر نیز

حرکت به سوی توسعه و پیشرفت این جهانی معمولاً با نوعی بی اعتقادی نسبت به مذهب همراه بوده است. چه مشکل و مانعی در این میان است. شاید تعالیم مذهبی هیچ گونه جهت گیری نسبت به زندگی این جهانی بشر ندارند. شاید مذهب صرفاً جنبه ای آسمانی دارد و زندگی زمینی بشر را به خود او واگذارده است. و شاید تعالیم دینی این راه را به ما نشان داده اند اما ما هستیم که از مذهب ظاهری را برگرفته ایم و باطنی را وانهادیم. شاید بدفهمیها و کژاندیشیهای ما این تعالیم را واژگونه دریافت داشته اند.

کدام یک از این پاسخها صحیح اند؟

پاسخ نخست نوعی برداشت از دین و دینداری ارائه می دهد که زمینه را برای اندیشه سکولاریزم فراهم ساخته است. اندیشه سکولار نسبت به دین در طرح و نقشه این جهان اعتنایی قابل نیست و جایگاهی برای آن باز نکرده است. این تفکر در شکل بسیار متداول دین را از سیاست جدا می داند اما در بنیان و اساس به طور کلی هیچ جایگاهی برای دین در زندگی این جهانی انسان باز نکرده است نه در حکومت نه در اقتصاد نه در نحوه معیشت نه در اخلاق و تربیت این جهانی و نه در ارتباطات و رفتار انسانی.

یعنی اگر قرار شد برای زندگی این جهان انسان نقشه و مصالح تهیه کنیم نه در تهیه نقشه نیازی به مهندسين لاهوتی داریم و نه در ساخت آن از مصالح و ملاط تعالیم دینی استفاده می کنیم.

این تنازع و اختلاف میان متألهان ادیان دیگر بویژه متکلمان مسیحی نیز از دیرباز مطرح بوده است. در سنت تفکر مسیحی از یک طرف با متفکرانی چون سنت اگوستین قدیس متکلم و فیلسوف بزرگ مسیحی در دوره قرون وسطی رو در روییم که میان زندگانی این جهانی و آن جهانی بشر جدایی می اندازد و افسار این جهان را بر دوش خود انسان گنهکار می افکند و دین را تنها در امر آسمان دخالت و نقش می دهد و از طرف دیگر با فیلسوف بزرگی چون سنت توماس اکوئیناس رو در روییم که موضعی مخالف با او دارد.

سنت اگوستین در زمانی می زیست که امپراطوری روم مسیحیت را به عنوان دین رسمی کشور پذیرفته بود و این پذیرش با دوره ضعف و رنجوری آن امپراطوری همزمان شده بود. رومیان در پذیرش مسیحیت به عنوان آیین رسمی کشور بر این امید بودند که ایمان به مسیح ناتوانی آنان را در امر کشورداری و حراست از مرزهای امپراطوری روم چاره سازد اما این امید به فرجام نرسید و روز به روز بر ضعف و ناتوانی کشور افزوده گردید تا آن که سرانجام پرونده آن تمدن نیز با حمله وحشیان در سال 410م. بسته شد یعنی درست بیست و هفت سال پس از رسمی شدن آیین مسیحیت در آن سامان. همزمانی این حادثه با صبغه دینی یافتن حکومت در امپراطوری روم بسیار کسان را بر آن داشت تا از این سرنوشت شوم یعنی انحطاط تمدن روم را به آموزه های مسیحیت و فرهنگ برآمده از آن آیین نسبت دهند و کم کم این تردید در ذهنها پدید آمد که شاید دخالت دین در امر کشورداری و به طور کلی دخالت دین در امور این جهانی نه به صلاح دین باشد و نه به صلاح امور زمینی انسان.

اگوستینوس در بحبویه این تردیدها و نظرات فتنه انگیز نسبت به دین و تعالیم مسیحیت کتاب (شهر خدا) را می نگارد و در آن از حریم دینداری حمایت و پشتیبانی می کند. در این کتاب در درجه نخست به این نکته اهتمام می ورزد که انحطاط امپراطوری روم هیچ ارتباطی با دین مسیح ندارد و در مرحله بعد عقیده جدی خویش را در بیان ماهیت دوگانه زندگی انسان باز می کند.

او می نویسد:

(بیکار سیاسی در کائنات نه میان دین و دولت بلکه میان (جامعه آسمانی) و (جامعه زمینی) است. جامعه آسمانی نماینده خداپرستی و جامعه زمینی نماینده خودپرستی است. جامعه آسمانی از پاکان و برگزیدگان خدا فراهم می آید و ابدی است و حال آن که جامعه زمینی خاص گناهکاران است و گذراست... کلیسا نماینده جامعه آسمانی در این جهان است و کار آن آماده کردن آدمیزادگان برای پذیرفته شدن به جامعه آسمانی است. از سوی دیگر دولت یا کشور نماینده جامعه زمینی است که گناهکاران را در بر می گیرد...46).

او گاه از کلیسا به عنوان سازمان موجود و واقعی سخن می گوید و گاه آن را جامعه ناپیدا یعنی متعلق به جهان دیگر می نامد.

او معتقد بود: نظامهای سیاسی موجود بر بنیاد تباهی و شر بنا شده اند؛ از این روی امید مؤمن مسیحی برای یافتن جامعه درست و خوب فقط در جهان دیگر روا می شود47.

اگر چه اگوستینوس با ایراد سخنان مزبور در واقع به دفاع از حریم دیانت می پردازد اما برداشت او در این خصوص بویژه با توجه به ابهاماتی که در سخنان او وجود داشت افکار بسیاری را بدین سو کشاند که جایگاهی برای دین در رتقِ فتقِ امور این جهانی قایل نگردند.

اما در برابر وی سنت توماس اکوئیناس را می یابیم که به شدت طرفدار دخالت دادن دین در کلیه شؤون دنیای انسان است.

او از آن دست فیلسوفانی به شمار می رفت که سخت معتقد به پیوند مقوله های انسانی و الهی از جمله پیوند عقل و دین و آسمان و زمین بود و در سازش این موارد با یکدیگر تلاشهای جدی انجام می داد. (همان دیدگاهی که در میان روشنفکران مذهبی جامعه اسلامی ما نیز طرفداران بسیاری دارد) وی در نگاه به قلمرو دین و دنیا برخلاف سنت اگوستین که به گونه ای صریح و افراطی شیوه نگرش تفکیکی داشت و هیچ گونه هم پوشانی میان این دو قلمرو را بر نمی تافت و سخت در آرزوی تلفیق این دو محدوده با یکدیگر بود. وی عقیده داشت که عدل را در همین جهان می توان بر پا داشت. باور داشت: (جامعه سیاسی از شرف و فضیلت [آسمانی] یکسره بی بهره نیست و می توان در همین خاکدان دولتی بر اساس تعالیم مسیح به وجود آورد48).

البته حتی او نیز مقصودش این نبود که: (دولت باید به دست کشیشان باشد یا پاپ بر امپراطوری مسیحی سروری کند.

او در عین آن که جامعه مؤمنان مسیحی را ارجمندتر از هیأت فرمانروایان سیاسی می دانست معتقد بود که حوزه دین از حوزه سیاست جداست و فن کشورداری و قانونگذاری به مهارتی متفاوت از حرفه کشیشان نیاز دارد49).

می بینیم که اونیز در واپسین برداشت و تحلیلهای خویش با نوعی حزم و احتیاط تفکیک گرایانه به این مسأله می نگرد.

نزاع یاد شده در میان متکلمان و اندیشه وران در طول تاریخ پرده‌مانه تفکر اسلامی نیز همواره در جریان بوده و هست. در این میان تفوق انقلاب اسلامی و باورهای امام راحل باعث شد که بسیاری از متفکران اسلامی بدون یادآوری آن نزاع بر این باور اتفاق کنند که دین و تعالیم آن علاوه بر راههای آسمان راههای زمین را نیز بر ما مکشوف ساخته است و دوباره التیامی میان وجهه آخرتی دین و چهره

دنیوی آن برقرار کردند که بارزترین وجه آن در جدایی ندیدن میان دین و سیاست تجلی یافت و مصادیق کم رنگ تری نیز در ابعاد مختلف ظهور کرد. کم کم متفکران مذهبی ما به علم اقتصاد سیاست مدیریت جامعه شناسی روان شناسی و به طور کلی تمام علمی که به کار و بار این جهان می آیند توجه جدی کردند و عناوینی چون: اقتصاد اسلامی حکومت اسلامی مدیریت و جامعه شناسی و روان شناسی اسلامی مقوله هایی درخور تأمل گردید. کوششهایی که در راه کشف و ضبط دیدگاههای مذهبی در موارد مزبور انجام شده همگی حکایت از این داشت که ما مذهب را از جدول برنامه ریزی زندگی دنیوی کنار نگذاشته ایم و دین را که مدتها بر طاقچه آخرت خاک خورده بود و جز در مراسم تدفین و به خاک سپاری یادی از آن در میان نمی آمد امروز در هر صحنه ای حاضر می بینیم و با کنجکاوی و تفاخر از نظارت همیشگی و همه جانبه آن بر شؤون مختلف حیات انسانی سخن می رانیم. شاید مهم ترین ویژگی انقلاب اسلامی ایران نیز در همین باشد. اگر خواسته باشیم ماهیت و ثمره مهم انقلاب را بازگویم لزوماً باید به این نکته اشاره کنیم؛ یعنی جابه جایی نقش دین در جدول افکار و اندیشه های ما. تا دیروز دین در آن سوی مرزهای زندگی حکومت و سلطه داشت و امروز در باور ما سایه خویش را بر تمام شؤون حیات گسترده است. همان طور که مشاهده می کنید رویکرد ما به دین دقیقاً عکس رویکردی است که غریبان نسبت به دین داشتند. آنان دین را از صحنه خارج کردند و ما آن را وارد کردیم. آنان از مناصب و پستهای مذهب کاستند و ما بر آن افزودیم. آنان از مذهب خود رایی نیاز دیدند و ما غنای خویش را در مذهب جستیم.

نگرش یاد شده دستاورد و موهبت گرانبه ای برای ما محسوب می گشت لیکن به همان میزان نیز مشکلات را نیز پیش روی ما نهاد. یکی از آن مشکلات چنین است: غریبان می گویند: تمدن غرب محصول نگرش و رویکرد جدید انسان غربی به مسائل این جهانی است. رویکردی درست در مقابل دیدگاه انسان متعصب قرون وسطی.

اگر غرب به این درجه از پیشرفت و تمدن رسیده است به دلیل این است که توانسته مذهب را از صحنه تصمیمات این جهانی خارج سازد و ارزشها و باورهای جدیدی را در بدنه اجتماع تزریق کند تا فراهم کننده زمینه توسعه و پیشرفت باشد. کنار گذاشتن قواعد اخلاقی توسعه تفکر عقلانیت و فردگرایی محض نفی تقدیر و سرنوشت محتوم از زندگی بشر توجه به دنیا و آرمان شهر دنیاوی به معنای کامل آن تزریق ارزشهایی چون آزادیهای گوناگون انسانی فزون طلبی مطلق رقابت و برتری جویی و... همگی چارچوبهای جدیدی برای زندگی انسان و بهینه کردن شرایط زیست دنیوی او بودند که به اعتقاد آنان به هیچ عنوان با قالبهای مذهبی توافق و هماهنگی نداشتند. بنابراین برخورد انسان غربی با مذهب به دو گونه بود. یا مذهب را به کلی از صحنه زندگی خارج کرد و میعادگاه خود با آن را حداکثر به درون کلیساها و کنیسه ها و به ساعاتی چند از روزهای یکشنبه محدود کرد و یا آن مذهب را با ارزشهای جدید رنگ آمیزی کرد و به تعبیر ساده به آن چهره ای این جهانی بخشید.

در رابطه با نحوه برخورد اول دکتر سید حسین نصر می نویسد:

(غرب از قرن هفدهم و حتی پیش از آن از رنسانس به این سو در جهت غیردینی کردن نگاه و نگرش مردمش و سست کردن علائق دینی در زندگی روزمره ایشان سیر کرده است. و در نتیجه امروزه در غرب کسان زیادی هستند که گرچه میراث داران مسیحیت و یهودیت اند دیگر به معنای دقیق مسیحی یا یهودی نیستند... [و ما امروز] بدون درک کردن نقش دین و نیز به محاق افتادن آن در غرب در همه مراحل تکوین و تولد و رشد و گسترش دنیای متجدد در اروپا و آمریکا و سپس سرزمینهای دیگر هرگز قادر [نخواهیم بود که دنیای متجدد را بفهمیم] 50).

همین نویسنده در جای دیگر چنین می گوید:

(از رنسانس تا به امروز مسیحیت و نیز تا حدودی یهودیت در غرب به نحوی بی امان با ایدئولوژیها فلسفه ها نهادها و کردارهایی که ماهیتاً غیردینی و دنیاگرایانه بوده و به چند و چون در اقتدار دینی و به واقع در اصل اعتبار و مشروعیت آن بر می آمده اند مبارزه کرده است. شکل چالشهایی که با دین می شده از نظریات سیاسی مبتنی بر فکر اصالت دنیا و جدایی دین و دنیا از یکدیگر تا انکار بنیاد دینی اخلاق و انکار فلسفی واقعیت خداوند و واقعیت حیات اخروی یا وحی و متون مقدس متفاوت و متغیر بوده است. 51).

رویکرد دوم را نیز در هماهنگی و سازگاری اخلاق پروتستانیزم و روحیه جدید تمدن غرب باز می یابیم. البته آنچه مسلم است زمینی کردن مذهب فواید بسیاری برای غربیان در برداشت اما در مقابل مذهب را از درون خالی کرد و هدف اصلی آن را به دست فراموشی سپرد و مهم تر از آن این که مذهب را نه به عنوان یک اصل و هدف بلکه به عنوان یک وسیله و آلت مورد سوء استفاده قرار داد.

و امروز ما با این مشکل بزرگ رو به روییم. سخن ما این است: اگر مذهب از درون و در طرح اصلی و ابتدایی آن نقشه ای برای این جهان خاکی انسان ترسیم نکرده باشد نمی توان آن را با رنگ آمیزی دروغین در امور این جهان دخالت داد. اگر چنین کنیم در واقع آن را از درون و محتوا تهی ساخته ایم و آنچه خود خواسته ایم بر آن تحمیل ساخته ایم.

آیا به راستی چنین است؟ آیا مذهب به هیچ وجه در کار و بار این جهان انسان دخالتی نمی کند؟

آیا مذهب راههای آسمان را فقط بر ما گشوده است؟

آیا افسار زندگی را بر دوش خود انسان افکنده است؟ آیا طرحی و چارچوبی برای زیست دنیوی انسان ارائه نکرده است؟

جواب روشن ما به این پرسشها روشن است: ما در چارچوب تعالیم قویم اسلام آموخته ایم که میان این جهان و سرای باقی جدایی نبینیم. حساب دنیا و آخرت را از یکدیگر جدا نسازیم و تکالیف این دو را با یکدیگر مورد بررسی قرار دهیم. در میان متون دینی مواضع بسیاری می توان یافت که از پیوند احکام دنیا و آخرت یا به گونه ای روشن و یا در ظرف اشاره سخن رفته است که با تبیین آن موارد می توان به تحلیلی واقع بینانه و در عین حال دینی نسبت به مسائل این جهان انسان دست یافت. تعداد این موارد فراوان است.

در این مجال موقعیت را مغتنم شمرده تنها با تحلیل دیدگاههای پیشوایان دین در خصوص مسأله مدینه فاضله اسلامی به تحقیق سخنان بالا می پردازیم. با تحقیق در این معنی خواهیم دانست که تصویر صاحبان آن مکتب از آرمان شهر دینی چگونه خواهد بود.

آیا تصویر آنان از این بهشت موعود یک بهشت آسمانی است یا یک بهشت زمینی و یا آمیخته ای از این دو.

آیا آن مدینه موعود در نگاه آنان خصلتهای دنیایی دارد و یا دارای ویژگیهای آسمانی است؟

به راستی آیا مذهب نسبت به بهزیستی انسان در دنیا نیز نظری جدی داشته است یا خیر؟

بالأخره توسعه و پیشرفت در اندیشه دینی چه شاخصه ها و مشخصه هایی دارد؟

به این ترتیب با بررسی خصوصیات مدینه فاضله از منظر بحث (مهدویت و ظهور امام زمان) می توانیم به یک باره دو موضوع را به بوته بررسی بگذاریم.

1. رویکرد مذهب نسبت به انسان و زندگی این جهانی او.

2. ویژگیهای توسعه اسلامی.

اکنون با توجه به فرازهای گذشته در این نوشتار فرصتی فرا رسیده که هر چند مختصر مروری به ویژگیهای مدینه فاضله اسلامی که تحقق آن را پس از ظهور منجی عالم بشریت (عج) به ما وعده داده اند داشته باشیم. در این بررسی توجه ما به مهم ترین و برجسته ترین آن خصوصیات است.

ویژگیهای مدینه فاضله در عصر ظهور

1. مدینه عدل: عدالت واژه ای غریب نیست اما حقیقتی قریب هم نیست. سده ها و هزاره های بسیاری است که بشر با این رؤیا روز و شب کرده لیکن جز زور و اختناق و ظلم و بیداد نصیبی نبرده است. هنوز آهنگ سنگینی ناله های کودکانی که به بیگاری کشیده شده اند مادرانی که شوی خود را به بی عدالتی قربان داده اند و مردانی که به جبر کمر در برابر ظلم خم کرده اند در گوش تاریخ است. هنوز اشکهای ریزان و قلبهای داغدیده هراسهای قالب تهی گُن و نفسهای در سینه حبس ضجه های دردناک و دردهای بی تاوان زخمهای بی مرهم و ناامیدیهای بی پایان نگاه های خسته و بی سو دستهای لرزان و بی رمق لبهای خشک و چروکیده بدنهای رنجور و زجر کشیده انسان سراپا ظلم و بیداد دیده هنوز این همه در خاطره تاریخ زنده است و اگر تاریخ با یادبود این حجم عظیم از نامردمی هنوز پا بر جا ایستاده و قالب تهی نمی کند به دلیل این است که می خواهد کسی را بیابد و تمام رنجهای مدفون در خویش را در گوش او نجوا کند.

دیدیم و مکرر شنیده ایم که در طول تاریخ انسانهای بسیاری با اندیشه عدالت و فریاد دادخواهی انسانها این حقیقت را زنده و جاودان ساخته اند اما تلاش عملی آن خیراندیشان و نیک خواهان در راه برقراری عدالت در بیشتر موارد کم ثمر و یا بی ثمر و عدالت در معنای حقیقی آن همچنان در رؤیا. چقدر سخت و دشوار است تعبیر نشدن این رؤیای شیرین. رؤیایی که تمامی اجزای وجود انسان در تمام تاریخ با آن عجین شده و نگاه پرانتظار او در تعبیر آن خسته و کم سو گشته. بارها و بارها با زنگ حوادث مختلف تپش قلبش فزونی یافته اما زمانی که پلک از این خواب شیرین برداشته جز سیاهی و تباهی مستکبران و ظالمان چیزی در پیش روی ندیده.

اما می دانیم هر چه بر شماره اوراق تاریخ افزون گردد از شماره انتظارمان خواهد کاست و این همان چراغ امیدی است که قرنهای و قرنهایست در دل انسانها به عشق آمدن آن منجی روشن و فروزان است. به عشق او که نامش (عدل) است (السلام علی... العدل المشتهر) کلامش عدل است و راهش عدل. او که حکومتش حکومت عدالت است و این گم شده بشریت را در فرجام تاریخ بدو باز خواهد گرداند.

در خصوصیات قیام و حکومت امام زمان (ع) هیچ ویژگی به اندازه (عدالت و قسط) روشنی و نما ندارد. آن قدر که در روایات بر ویژگی عدالت گستره آن مولی تأکید شده بر سایر مسائل چنین ابرامی نرفته است و این نشان از برجستگی این مهم در سازمان مدینه فاضله اسلامی در دوران ظهور دارد.

دهها و بلکه صدها روایت در کتابهای مختلف روایی بویژه در کتاب منتخب الأثر و کمال الدین شیخ صدوق در مورد عدالت گستری آن حضرت وارد شده است. در بسیاری از این روایات از آن امام همام به عنوان مظهر و تجلی کامل عدالت یاد شده است. نام (عدل) که بر آن مولی نهاده اند در واقع ترجمان کامل رسالت اوست.

صاحب مکیال المکارم در اثر شریف خود در این رابطه چنین می نویسد:

(عدل آشکارترین صفات نیک آن امام است. برای همین [آن بزرگوار] در دعای شبهای رمضان (عدل) نامیده شده است:

(اللهم وصلّ علی ولی امرک القائم المؤمل والعدل المنتظر).

خداوندا به ولی امر خود که قیام کننده و... و عدل مورد انتظار همه است درود فرست (52).

و در جای دیگر همین عنوان را به گونه ای دیگر می یابیم:

(اول العدل و اخره 53).

(السلام علی القائم المنتظر والعدل المشتهر... 54).

در مدینه فاضله اسلامی و در بستر ظهور آن منجی نیز همه جا سخن از عدالت و قسط است. سخن از لبریز شدن زمین از عدل و داد است. دامنه عدالت او تا اقصی نقاط منازل و زوایای ناپیدای جامعه گسترده است حتی عدالت و دادگری همچون گرما و سرما در درون خانه های مردمان نفوذ می کند و مامن و مسکن وجود آنان را سامان می بخشد 55. و در روایات ظهور عدالت چنان عطش برانگیز و سیری ناپذیر و فراموش ناشدنی ترسیم گردیده است که انسان را در این گمان می افکند که اصولاً جهان برای رسیدن به این نقطه و فرجام باقی مانده است و برنامه و تنظیم متعمدانه الهی بر این است که آخرین سطور تاریخ با بر گهای دادخواهی به انجام رسد و خداوند چنان بر این مهم تأکید دارد که اگر حتی یک روز از عمر دنیا باقی مانده باشد او آن را چنان طولانی خواهد کرد 56 تا آن رؤیای موعود مردمان از راه رسد و درخت عدالت را بر ضمیر آگاه تشنگان بکارد و جامعه بشری را با آن گمشده خویش رو به رو سازد زمین را از عدل و قسط سیراب کند و آن قدر بر باده عدالت بیفزاید که جان آدمیان از آن مدهوش گردد.

در سایه این عدالت هیچ انسانی در قید بندگی و بردگی باقی نمی ماند 57.

حقوق به یغما رفته انسانها به آنها باز می گردد 58.

بندهای پیدا و ناپیدای بندگی از سروگردن انسانها باز می گردد و زمینه استثمار انسان از انسان به کلی برچیده می شود 59.

کارگزاران ظلم و بیداد مورد بازخواست قرار می گیرند. قاضیان و حاکمان کز رفتار از مسؤولیت خویش عزل می شوند و زمین از هرنوع خیانت و نادرستی پاک می گردد 60.

گردنکشان و مستکبران درهم کوبیده می شوند و محرومان و مستضعفان در استرجاع حق خویش کامیاب می گردند 61. دیگر ناله هیچ مظلومی در گلو خفه نمی گردد اشک و آه هیچ دلسوخته ای بلند نمی گردد هیچ انسانی گرسنه سر بر بالین نمی گذارد و هیچ محرومی با کینه و دغدغه ناامنی روزگار سپری نمی کند.

و اینها افسانه نیست بلکه به راستی تمام آن چیزی است که بر ما وعده داده اند و ما را در انتظار آن به برترین عبادت فراخوانده اند که انتظار آمدن او انتظار گامهای عدالت است.

2. مدینه رفاه: مدینه فاضله اسلامی مدینه رفاه و آسایش همگانی است. رفاه و تنعم بدان سان که دیگر نیازمند و صاحب حاجتی در سطح جامعه یافت نمی توان کرد. یک دلیل مهم بر این امر توزیع عادلانه ثروتها و منابع است. در شهر عدالت که حقوق انسانها محور توجه و برنامه ریزی است بالطبع بذر این توجه محصولی چون رفاه و برخورداری همگانی از مواهب الهی در پی خواهد داشت. هم در تعالیم دینی و هم در آموزه های علمی و تجربی بشر به روشنی به این واقعیت راه برده ایم که در صورتی جامعه از غنا و بهره مندی عمومی سرشار خواهد گشت که پیشاپیش از عدالت سیراب گردیده باشد و مشکل کشورها در حال حاضر و در قرون و اعصار متمادی کمبود منابع و مواهب طبیعی بر گستره خاک نبوده بلکه توزیع ناعادلانه آنها بوده است.

آنچه در روایات ظهور در این خصوص آمده است نشان می دهد که خواستها و آرزوهای مادی انسان در جدول توجهات آرمان شهر اسلامی نه تنها از یاد برده نشده بلکه حتی در صدر توجه و عنایت قرار گرفته است و انسانها به دلیل داشتن چنین خواستهایی نه تنها مورد نکوهش قرار ننگرفته اند بلکه بر توجه خداوند در پاسخ به این خواهشها تأکید فراوان رفته است:

پیامبر گرامی اسلام(ص) می فرماید:

(در امت من مهدی قیام کند... و در زمان او مردم به چنان نعمت و برخورداری و رفاه دست یابند که در هیچ زمانی دست نیافته باشند. [و این رفاه شامل تمامی انسانها خواهد بود چه] نیکوکار و چه بدکار. آسمان مکرر بر آنان بیارد [کنایه از وفور مواهب طبیعی] و زمین چیزی از رویدادهای خود را پنهان نسازد62).

در روایات دیگر سخن از کثرت مال63 وفور نعمتها بارانهای بی دریغی سبکباری و رهایی از بارهای سنگین زندگی64 آسودگی از رنج طلب کردن و نیافتن سخنی از ادای قرض تمام مقروضین و ادای دین تمام صاحبان دین است سخن از بی نیازی تمام انسانهاست و سخن از بذل و بخشش امام(ع) بر همگان است به طوری که از طلب مال و بخشش دیگران بی نیاز گردند65. در آن جا سخن از عمران و آبادی تمامی عرصه خاک است به گونه ای که چون آن حضرت قیام کند همه خرابیها را آباد کند66 تمامی سطح زمین را از سرسبزی و نشاط و طراوت بپوشاند67 گنجها و معادن زمین همگی مورد استخراج قرار گیرند و زمین آنچه را که در درون مخفی داشته برای رفاه و آسایش انسانها به دست او خواهد سپرد68.

3. مدینه امن و سلام: به اعتقاد روان شناسان از مهم ترین نیازهای اساسی بشر که در هرم نیازهای وی جایگاه ویژه ای دارد نیاز به امنیت است. البته این نیاز در ابعاد مختلفی تجلی می یابد امنیت اخلاقی امنیت اقتصادی امنیت حقوقی امنیت اجتماعی و خانوادگی و... آنچه از حجم زیادی از روایات ظهور بر می آید نشان می دهد که مدینه فاضله اسلامی شهر امن و سلام است آن هم امنیت در معنای واقعی و در تمامی ابعاد آن.

در روایتی از امام صادق(ع) در تفسیر آیه شریفه:

(وعد الله الذین امنوا منکم... لیستخلفنهم فی الأرض... ولیبدلنهم من بعد خوفهم اماناً).

می فرماید: (نزلت فی القائم و اصحابه69).

یعنی وعده خداوند مبنی بر اینکه وحشت و خوف مؤمنان را به امنیت و سلام تبدیل می کند در زمان ظهور آن حضرت معنی و مصداق کامل می یابد و انسانها در آن موعده شریف است که می توانند با قلبی آسوده و فارغ از هرگونه دغدغه اقتصادی حقوقی اخلاقی و

اجتماعی سر بر بالین آرامش بگذارند و زندگانی دنیا را دور از خطرهای دلهره آمیز همیشگی ببینند. بنابراین گردنه های پرخطر و پرنشیبی که در زندگی هر انسان به واسطه روابط نادرست حاکم در اجتماع پدید می آید در آرمان شهر اسلامی جایی و جایگاهی ندارد. این نیز سعادت است زمینی در یک شهر آرمانی و آسمانی.

4. مدینه تربیت: پیش از این یادآور شدیم که تمدن غرب اساس پیشرفت خویش را بر مبنای توجه به انسان پایه گذاری کرده و انسان محوری و انسان مداری جزو نرم افزارهای اساسی در پیشرفت غرب محسوب می گردد. اما همان انسان که مقصود و غایت پیشرفت تلقی شده همان انسان در تمامیت وجودیش در این تمدن فراموش شده و بحران تمدن غرب در ابعاد مختلف: اخلاقی اجتماعی و تربیتی آن مؤید صریح این غفلت و ناکامی است. انسانی که فقط از یک سو نظاره شد و تنها ابعاد مادی او در محاسبه آمد انسانی است کاریکاتوری و ابتر و بالطبع نمی توان او را در عالم خارج انسان نامید و مشکل غرب در همین سوء تفاهم کوچک است!

چندین قرن است که برای آسایش تن هر چه فرمول اقتصادی و سیاسی به یاد داشته اند و هر چه امکانات علمی و تکنیکی در اختیار داشته اند به استخدام در آورده اند تا شاید بتوانند آسایش این جهانی انسان را بدو باز گردانند حال آن که او پس از این همه تلاش هیچ گونه آرامشی در خود نمی یابد جهان را تنگ و تاریک و سرد می بیند و در آن احساس حقارت و پوچی می کند و این جریان به اعتقاد منتقدین درون این نظام جز به نابودی انسان نمی انجامد. و این آن چیزی است که باید آن را انسان مداری واژگونه یا انسانگرایی نسیانگرانه نامید. همین معنی را از زبان یکی از منتقدان فرانسوی نظام غرب بازگو می کنیم:

(تمدن جدید که به هنگام حرکت آغازین خود می خواست (انسان گرا) باشد و به انسان آنچه اصالتی داد که آغاز و انجام همه چیزش کرد اکنون به ماجرائی این چنین شگفت دچار شده است. در روزگار ما تار و پود مفهوم انسان از هم گسسته است... به هر حال تمدنی که خود را (انسانگرا) می نامید نظامی از آب در آمده است که آدمی را تحقیر می کند و می فریبد و سرانجام نابودش می سازد. تحقیر آدمی درین معنی و از این راه است که تمدن مذکور انسان را به دستگاهی مرکب از یک سلسله وظایف کمی و مادی و به ماشینی منحصرأ تولید کننده و مصرف کننده تبدیل می نماید70).

اما در آرمان شهر اسلامی همان گونه که ترسیم کردیم فقط سخن از آسایش تن نیست. فقط سخن از وفور ثروت و رفاه مادی نیست در تصویر مهندسان این مدینه انسان فقط تن نیست بلکه موجودی است دارای ابعاد مختلف که تکامل و رشد او در گرو رشد متوازن تمامی آن ابعاد است و آن بهشت زمینی تحقق نمی یابد مگر آن که بارقه ای از آسمان نیز در آن حلول کند. تربیت و پرورش روح انسانها و توجه به اخلاق و فضائل روحی که از اساسی ترین برنامه های ظهور است در همین راستا معنی می یابد. مدینه فاضله در عین حالی که شهر عدالت است شهر رفاه است و شهر امنیت. در عین حالی که شهر تربیت است شهر سجایا و فضایل انسانی است. در آن محیط انسانهای صالح تربیت می یابند تا جامعه ای آرمانی و صالح بنا سازند. در آن جا در کنار دست یابی انسانها به غنای مالی از غنای قلبی و روحی بهره مند می گردند71 و در کنار اتمام نعمت و وفور ثروت به اكمال اخلاق و فضیلتهای انسانی راه می یابند.72 کینه های اخلاقی از قلبها ریشه کن می گردد73 و دروغ و تزویر و نامردمی در روابط اجتماعی جای خود را به یک رویی و یک رنگی می بخشد و به واقع در چنین بستری است که رفاه و عدالت و امنیت نیز معنا و مفهوم و حقیقت خویش را باز می یابند و جز با این نگرش همه جانبه به انسان و در کنار هم چیدن اجزای حقیقی او در برابر هم نمی توان به تعبیر رؤیای همیشگی انسان در تأسیس آرمان شهر انسانی پرداخت.

5. مدینه علم: دوره ظهور دوران گسترش علم و دانایی است و مدینه فاضله اسلامی مدینه العلم است. با آمدن آن منجی حقیقی همان گونه که ظلم و بیداد جای خود را به عدل و دادگری می سپارد و همان گونه که نابسامانیهای مختلف اجتماعی به سامان می گراید به همان ترتیب نیز دانایی و فرزاندگی بدیل جهل و نادانی می گردد و جهان از نور عقل و دانش آکنده می گردد.74

او می آید تا همان طور که جهان را لبریز از عدالت می سازد از دانایی و فرزاندگی نیز سیراب سازد. نیروهای عقلانی توده ها را تمرکز بخشد و خردها و دریافتهای آنان را به کمال رساند.75. علوم و دانشهایی که در طول اعصار و قرون در پشت پرده ها مکنون مانده پراکنده سازد و مرزهای دانایی و یادگیری را تا سراپرده منازل و تا اعماق وجود تک تک انسانها اعم از زن و مرد گسترش بخشد.76. مدینه مستضعفان: از ویژگیهای بسیار مهم در عصر ظهور جابه جایی قدرت و تغییر در ساختار آن است. حکومت در مدینه فاضله به دست توده های محروم و مستضعف جامعه است. آنان که پیش از ظهور بار سنگین فقر و بیچارگی و نامردمی را تحمل کرده اند و اکنون در راستای اجرای عدالت باید به حق مسلم خویش در وراثت و پیشوایی زمین دست یابند.77.

بدین سان بهشت زمینی در عالم خارج واقعیت می یابد. با سیراب شدن زمین از عدالت با برخورداری همگان از رفاه و آسایش و امنیت با اتساع وجودی انسان و بازیابی تمامی ابعاد وجودی وی در ظرف تربیت و پرورش با گسترش علم و فرزاندگی با مشارکت توده های محروم در امر تصمیم گیری و تغییر ساختار سیاسی جامعه و با...

آنچه گذشت برجسته ترین ویژگیهای مدینه موعود در عصر ظهور است که می توان در فرصتهای بلندتر بر شمار عناوین اصلی و یا زیرمجموعه های آنها افزود لیکن در این مجال به همین مختصر بسنده می کنیم.

ختام:

دانستیم که اندیشه (مدینه فاضله) در ظرف تفکر گذشتگان به هیچ وجه با ملاحظات انسانگرایانه همراه نبوده است. نه این که انسان در نمودار اندیشه آنان جایگاهی نداشته بلکه به این معنی که او مرکز توجه و اعتنا نبوده است. بنابراین مدینه فاضله در منظر دید آنان بیش از آن که صبغه ای انسانی داشته باشد چهره ای سیاسی اخلاقی و یا فلسفی می یابد.

در قراءت عصر جدید این معنی کاملاً واژگونه می گردد. از دوره رنسانس به این سو که انسان به عنوان مهم ترین آرمان تمدن جدید محیط توجه و اعتنا را می پوشاند تفاسیر نوینی نیز نسبت به آرمان شهر انسانی ارائه می گردد. محور این تفاسیر را نوعی فلسفه انسانگرا تشکیل می دهد که از طرفی با اندیشه استغنا از مذهب و بلکه اندیشه مذهب پیرایی همراه و قرین بوده و از طرف دیگر تنها به بهزیستی دنیوی انسان توجه داشته و پیشرفت و تعالی وی را در بُعد مادی می جوید. بنابراین مدینه فاضله در نگاه متأخران در واقع شهر رفاه و آسایش انسان است اما در راه کسب این مهم فقط به بُعد خاکی انسان توجه می شود. پیشرفت و ترقی مادی به عنوان یک اصل مسلم شمرده می شود و همه چیز در ذیل آن ملاحظه می گردد. این نوع اندیشه چند قرن است که سیطره خویش را بر محیط باورهای انسان غربی گسترده است و اگر چه او به واقع به بسیاری از آنچه در صدد بوده دست یافته است اما به هیچ وجه رؤیای همیشگی خود را محقق نمی بیند. در مقابل مشاهده کردیم که در اندیشه جامع دینی ما بر یگانگی دنیا و آخرت و جسم و جان انگشت تأکید می نهیم و جایگاه و احکام این امور را از هم تفکیک نمی سازیم. به انسان به عنوان یک واحد حقیقی نظر داریم و در هر طرح و برنامه رشد

موازی و متوازن او را پی می‌جوییم. در مدینه فاضله اسلامی در سرلوحه طرح و برنامه آسمانی آن با کمال شگفتی با یک آرزوی زمینی روبه‌رو می‌شویم با عدالت و در کنار آن رفاه و آسایش و امنیت و برخورداری از مواهب طبیعی.

حجم اعتنای تعالیم دینی به این مسائل در مسأله ظهور و مهدویت برای انسان مذهبی که همیشه بر تقابل و دوگانگی دنیا و آخرت صمیمانه پای می‌فشرده آن قدر با اهمیت و هیجان‌انگیز است که وی را دچار گیجی و تردید می‌سازد. اما به واقع چنین است. تعالیم دینی در زندگی زمینی ما مصرانه ادعای دخالت و تصمیم‌گیری دارند و آرزوهای زمینی ما به طور جدی مورد توجه آنهاست. اما این همه را در مصاحبت با دیگر ابعاد وجودی انسان می‌طلبند. بر این اساس است که مدینه فاضله اسلامی علاوه بر این که مدینه عدالت رفاه و امنیت است مدینه علم عقلانیت تربیت و انسان‌پروری نیز هست. یعنی همان عناصری که نبود آنها در تفکر مذهب پیرای غربی باعث پدید گشتن بحران جدید تمدن غرب گشته است و این تمدن را علی‌رغم پیشرفتهای چشمگیر مادی در مسیر تحقق سعادت انسانی ناکام گذارده است.

ویل دورانت تمدن نوین بزرگ غربی در همین رابطه چنین می‌نویسد:

(مدینه فاضله تحقق یافته است ولی فقط در عالم خارج (از ما)... ما قدرت خود را صدبرابر کرده ایم و بر بالای خود صدها ذراع افزوده ایم ولی طرحها و نقشه‌های ما به پستی و تنگی زمانی است که در جهل و آلودگی به سر می‌بردیم. ما از لحاظ روحی کوتاه‌قدانی هستیم در قالبهای بسیار بزرگ. مدینه فاضله در همه جا آمده است به جز در روح انسان. با این همه این مدینه فاضله کوچکی که اکنون با رؤیای قابل اغماض می‌خواهیم بناکنیم نمی‌خواهد طبیعت را از نو بسازد و نمی‌خواهد تسلط انسان را بر طبیعت بگستراند (زیرا این بهشت منظور نظر بیکن بود و تحقق یافته است) بلکه می‌خواهد که خود را از نو بسازیم و نفوس با اراده‌ای درست کنیم که برای زندگی در عالم بهتری شایسته باشند و به صفای دانش ما و به نیروی قدرت ما باشند و چون مایه ویرانی مدینه فاضله (طبیعت بشری) و جهل انسانی است ما نخست خواهیم خواست که دلها و نفوس خود را تصفیه کنیم؛ شاید امور دیگر در نتیجه به دنبال آن بیاید... (به طور کلی) معلوم شد که مقصود بنای یک مدینه فاضله مکانیکی یا بهشتی برای راهروان پیاده و مسافران هواپیما نیست بلکه امر اساسی تری در نظر است و آن بالا بردن صفات اخلاقی و جسمی و معنوی مردم است. نسلی که محصول و نتیجه این اقدامات و پیشنهادها باشند می‌تواند مدینه فاضله را بنا کند (78).

در ارزیابی سخنان گذشته چنین می‌توان نتیجه گرفت که تفکر دینی نیز یک تفکر انسانگراست. با این تفاوت که انسانگرایی دینی متکی بر یک انسان‌شناسی قویم است؛ اما انسانگرایی غربی متکی بر یک انسان‌شناسی ابتر و نادرست بود. به همین دلیل نیز بود که در بخشهای گذشته از تفکر مستتر در تمدن غرب با عنوان (انسانگرایی نسیانگرایانه) یا (انسان‌مداری واژگونه) یاد کردیم.

در انتهای نوشتار تأکید می‌کنیم که در بحث (توسعه اسلامی) به طور کامل می‌توان از ویژگیهایی که در مورد مدینه فاضله اسلامی بر شمرده‌ایم استفاده کرد و اگر چه مطالب عنوان شده بیشتر جنبه کیفی داشت لیکن می‌توان با مشارکت صاحب نظران در زمینه‌های مختلف بویژه در زمینه جامعه‌شناسی و اقتصاد بر ظروف کمی آن نیز دست یافت.

-
1. Kallipolis نیک شهر.
 2. (بنیاد فلسفه سیاسی در غرب) دکتر حمید عنایت 20/ دانشگاه تهران.
 3. (جمهور) افلاطون ترجمه فؤاد روحانی 460/ ترجمه و نشر کتاب.
 4. (همان مدرک) 493 - 492 / 478.
 5. (همان مدرک) 491 - / 488.
 6. در همین رابطه کارل پوپر فیلسوف نامدار در کتاب (جامعه باز و دشمنانش) به سختی ریشه های فکری افلاطون را مورد انتقاد قرار می دهد. اعتقاد وی به اصالت جمع نظام طبقاتی نابرابری انسانها در سرشت و حقوق طبیعی (و به تعبیر پوپر نژادپرستی) و نیز تعریفی که افلاطون از حقیقت و عدالت و دیگر واژه های انسانی ارائه می کند از جمله این موارد است. پوپر عقاید افلاطون را مبدأ پیدایش اکثر تفکرات سیاسی استبدادی می داند.
 7. (جمهور) 202/.
 8. (همان مدرک) 316 - / 315.
 9. (بنیاد فلسفه سیاسی در غرب) 56/.
 10. (همان مدرک) 46/.
 11. (جمهور) 548/.
 12. (همان مدرک) 360/.
 13. (خداوندان اندیشه سیاسی) مایکل ب. فاستر ترجمه جواد شیخ الاسلامی ج 1/ 195-1. 196 امیرکبیر.
 14. (تاریخ فلسفه) فردریک کاپلستون ترجمه مجتبی ج 1/ 313; (جمهور) 236/.
 15. (سیاست) ارسطو ترجمه حمید عنایت انتشارات آموزش انقلاب اسلامی 123/.
 16. (همان مدرک) 179 - / 178.
 17. (همان مدرک) 180/.
 18. (همان مدرک) بخش 2/ 7 - 16.
 19. (تاریخ تمدن) ویل دورانت ج 4/ 1310.
 20. (همان مدرک) 1311/.
 21. (همان مدرک) 1315 - / 1314.
 22. (همان مدرک).
 23. (آراء اهل المدینة الفاضلة) فارابی 79/.
 24. (سیر فلسفه در جهان اسلام) ماجد فخری ترجمه جمعی از مترجمان 124/.
 25. (آراء اهل المدینة الفاضلة) 82/.
 26. (سیاست مدنیة) فارابی ترجمه سجادی 184/.
 27. (همان مدرک) 197/.
 28. (همان مدرک) 202/.

29. (همان مدرک) 202/.
30. (همان مدرک) 201/.
31. (همان مدرک) 205/.
32. (همان مدرک) 213/.
33. (علم و دین) ایان باربور ترجمه خرماهی 79/ نشر دانشگاهی.
34. (فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه) پل فولکیه ترجمه یحیی مهدوی 161/.
35. (روان کاوی و دین) اریک فروم ترجمه آرسن نظریان 49/.
36. Utopia یوتوپیا واژه ای یونانی است که توماس مور آن را از ریشه ou-topos ساخته است که به معنای (هیچستان) یا (لامکان) است و به تعبیر فیلسوف بزرگ ایرانی شیخ شهاب الدین سهروردی (ناکجا آباد).
37. New. Atlantis.
38. (یوتوپیا) توماس مور ترجمه داریوش آشوری و نادر افشار نادری 79 - 84.
39. (همان مدرک) 95 - 102.
40. (همان مدرک) 132 - 135.
41. (احوال و آثار و آرای فرانسیس بیکن) دکتر محسن جهانگیری 69/.
42. (تاریخ عقاید اقتصادی) دکتر حسین وحیدی 248/.
43. (سیر اندیشه اقتصادی) دکتر قدیری اصلی 128/.
44. (تاریخ عقاید اقتصادی) 274/.
45. (همان مدرک) 282/.
46. (بنیاد فلسفه سیاسی در غرب) 122 - 123.
47. (همان مدرک) 127/.
48. (همان مدرک).
49. (همان مدرک).
50. (جوان مسلمان و دنیای متجدد) دکتر سید حسین نصر ترجمه مرتضی اسعدی 192 - 193.
51. (همان مدرک).
52. (مکیال المکارم فی فوائد الدعاء للقائم) میرزا محمد تقی موسوی اصفهانی 118/.
53. (کمال الدین و تمام النعمه) شیخ صدوق.
54. (مفاتیح الجنان) شیخ عباس قمی زیارت صاحب الامر 1055.
55. (بحار الانوار) علامه مجلسی ج 52/362.
56. (کمال الدین) 318/.
57. (بحار الانوار) 52/225 - 224.
58. (همان مدرک).
59. (بحار الانوار) ج 51/57.

60. (همان مدرک) 120/.
61. سوره (قصص) آیه 5.
62. (بحارالانوار) ج 51/78.
63. (همان مدرک) ج 51/88.
64. (همان مدرک) ج 51/123.
65. (همان مدرک) 52/390.
66. (کمال الدین) 331/.
67. (بحارالانوار) ج 10/104.
68. (همان مدرک).
69. (کتاب الغیبه) 240/ ذیل آیه 55 سوره نور.
70. (اسلام و بحران عصر ما) روژه دوپاسکیه ترجمه دکتر حسن حبیبی 18/ - 21.
71. (بحارالانوار) 84/51.
72. (همان مدرک) 123/.
73. (منتخب الأثر) 374/.
74. (بحارالانوار) ج 75/51.
75. (عصر زندگی) محمد حکیمی 223/.
76. (کتاب الغیبه) نعمانی 239/.
77. سوره (قصص) آیه 5.
78. (لذات فلسفه) ویل دورانت ترجمه زریاب خویی 364 365 367.