

بررسی تطبیقی روش‌شناسی اندیشه آرمانشهری در آراء فارابی و تامس مورمحمد صیدالی^۱**چکیده**

این تحقیق کوششی نظری برای مقایسه آرمان‌شهر تامس مور، آرمانشهری بسیار مشهور و غالب بر فرهنگ غرب، با مدینه فاضله فارابی است. فارابی از پیشاهنگان فلسفه‌ی مدنی و طراح نظریه‌ی جامعه‌ی آرمانی در عالم است. وی مدینه‌ی فاضله را در چارچوب نظم کلی حاکم بر جهان ارزیابی می‌کند و هدف جامعه‌ی آرمانی را رسیدن به کمال انسانی و دستیابی به سعادت می‌داند. از نظر فارابی مدینه، دارای مراتبی است. نخستین رئیس و بنیانگذار مدینه دارای دوازده خصلت می‌باشد. رؤسای بعد که جانشینان و مفسر قوانین اویند، دارای شش خصلت، و گروه سوم، که افاضل و مجریان قوانین و سنن رئیس اول مدینه‌اند، هریک می‌بایست دارای خصلتی از خصائل او باشند. آنچه شهروندان این‌شهر آرمانی را از سایر شهرها متمایز می‌سازد، معرفت نظری به اصولی آسمانی و تقید عملی به فضائل و مکارم اخلاقی است.

اما تامس مور، اومانستی مسیحی است و در اتوپیای خویش به دنبال نشانیدن انسان به جای خداوند است. آرمان‌شهر او در خدمت بشری قرار گرفته که همه چیز در عالم برای زندگی دنیوی او تعریف شده است. مور می‌کوشد که با طرحی آرمانی، وضع موجود را نفی و بهشت زمینی را برای بشر ترسیم نماید و از این‌رو آرمان‌شهر او بر محور ایجاد عدالت و امنیت برای بشر شکل گرفته و مهم‌ترین شاخصه فرهنگی‌اش مالکیت عمومی، توزیع عادلانه ثروت و مسکن اشتراکی برای افراد است. نظام قانون‌گذاری اتوپیای مور بر عقل بشری استوار است و عقل بشر تنها قانون‌گذار است. گرچه وی به خدا باور دارد خدا در آرمان‌شهر او غایب است. مور برای ساعات کار، سکونت، غذا خوردن و سفر، شغل، ازدواج و کیفر قوانینی را بیان می‌کند که قوانین بشری به شمار آمده و هیچ‌گونه مبنای معنوی ندارد. اتکای او به عقل تا حدی است که قوانین حاکم بر اتوپیا، اصول ثابتی فرض می‌شوند که به هیچ وجه تغییرپذیر نیستند.

واژگان کلیدی: روش‌شناسی، آرمانشهر، فارابی، مور^(۱) پژوهشگر و مدرس دانشگاه

مقدمه

تاریخ بشر نشان می‌دهد که انسان همواره به دنبال تأسیس جامعه‌ای برین بوده است، که در آن، همه امور به وفق مراد و مطابق میل باشد؛ جامعه‌ای که در آن، نه خبری از ظلم و تبعیض، نه اثری از جنگ و ستیز و نه ردپایی از جهل و فقر و مرض یافت شود. این کمال‌یابی، مدام فکر عده‌ای از متفکران و اصلاح‌طلبان را به خود مشغول داشته و آنان را به طراحی حکومتی ایده‌آل که برآورنده‌ی آرمان‌های فوق باشد وادار نموده است. چنین جامعه و حکومتی فرضی را در زبان لاتین «اتوپیا»، در زبان و ادبیات عرب «مدینه فاضله» و در فرهنگ فارسی «آرمانشهر» نام نهاده‌اند.

از قدیمیترین ازمه تاریخ بشری تاکنون، تصور ایجاد «جامعه‌ی آرمانی» همیشه تعدادی از دانشمندان و اندیشه‌وران جهان را مجذوب و مفتون می‌داشته است. از این رو، هر یک از آنان طرحی جداگانه برای جامعه آرمانی تدوین و ارائه کرده است. در میان کهنترین معماران جامعه آرمانی نام افلاطون از همه مشهورتر است. وی در سرتاسر رساله «جمهوری» و در بخش‌هایی از رسالت «تیمائوس» و «کریتیاس» خود طرح «مدینه فاضله» خویش را عرضه کرده است. بعد از او، در جهان اسلام دانشوران و اندیشمندان بسیاری، از جمله فارابی در کتاب «آراء اهل المدینه الفاضله» به تصویر جامعه‌ی آرمانی خود پرداخته است. در دنیای مسیحیت نیز انبوهی از نویسندگان به این کار اقدام کردند: اگوستین قدیس در «شهر خدا»، توماس مور در «لامکان» (ناکجا آباد) یا «هیچ‌گاه»، فرانسیس بیکن، دانشمند و فیلسوف علم انگلیسی (۱۶۲۶ - ۱۵۶۱) در «آتلانتیس نو»، توماسو کامپانلا، حکیم و متفکر اجتماعی ایتالیایی (۱۶۳۹ - ۱۵۶۸) در «شهرآفتاب» یا «شهر خورشید»، و ... بنابراین برآن شدیم تا مقایسه‌ای از روش شناسی بین آرمانشهر فارابی و تامس مور را مورد بررسی قرار دهیم.

چیستی روش

در اینجا مناسب است تفاوت بین روش و روش‌شناسی روشن گردد: روش مسیری است که برای تحصیل یک معرفت، طی می‌شود. با آنکه اغلب، روش هویتی آگاهانه و معرفتی دارد، ولی غیر از روش‌شناسی است. روش‌شناسی نوعی معرفت درجه دوم است که از نظر به روش‌های معرفتی پدید می‌آید، بنابراین، روش - شناسی معرفتی است که موضوع آن روش است. این معرفت همانند دیگر انحای معرفت، همان‌گونه که از موضوع خود تأثیر می‌پذیرد، از عوامل دیگری که در تعیینات معرفت دخیل هستند، نظیر عالم، هدف و همچنین زمینه‌های احساسی، بخصوص معرفتی روش‌شناسی رنگ می‌گیرد. روش‌شناس با لحاظ مبانی فلسفی و هستی‌شناختی، و معرفت‌شناختی خود و بر

اساس و به تناسب نظریاتی، که در دامنه یک علم پذیرفته است، روش خاصی را شناسایی یا توصیه میکند. روش‌شناسی، با دلایل و علل مختلف عاطفی و گرایشی یا علمی و یقینی، میتواند به مبانی و نظریات مزبور رسیده باشد (آندرو سایر، ۱۳۸۵: ۲۱).

سطوح مختلف روش‌شناسی

ابتدا لازم است به این نکته اشاره شود که، بین سطوح معرفت و روش معرفت ارتباط وثیقی وجود دارد. توضیح اینکه، هر معرفتی از روش مناسب با خود بهره میبرد. موضوعات طبیعی، انسانی و متافیزیکی، روش‌های یکسانی ندارند؛ دانش‌های که مقاصد و اهداف عملی را دنبال می‌کنند، روشهایی غیر از دانش‌هایی را دارند که درصدد وصول به حقیقت و یقین میباشند. برخی از روشها، تجریدی و ذهنی هستند. بعضی دیگر، حسی و تجربی و بعضی دیگر مهارتی و عملی میباشند. بعضی از روشها نیز با ریاضت و سلوک اخلاقی همراه است. نکته مهم این است که هر روش، نوع خاصی از معرفت را به دنبال می‌آورد، هر معرفتی از هر نوع روشی به دست نمی‌آید. سطوح مختلف تحقیق، روش‌های گوناگونی را طلب می‌کند. بر این اساس، می‌توان گفت: روشهایی که در تحقیقات بنیادین به کار می‌روند، با روش‌هایی که در تحقیقات کاربردی استفاده می‌شوند، یکسان نیستند (آندرو سایر، ۱۳۸۵: ۵).

روش به معنای شیوه مطالعه

روش علم، خود سطوحی دارد؛ گاهی مراد روش مطالعه است. برخی از کتابهایی که با عنوان روش‌شناسی یا روش‌شناسی مطالعات اسلامی و مانند آن نوشته شده است، روش خود آن علم نیست، بلکه روش خواندن و چگونگی مطالعه آن علم است. برای مثال، اینکه چه زمانی مطالعه کند، به هنگام مطالعه چگونه بنشیند، در چه ساعتی مطالعه کند و چگونه بخواند تا ثواب ببرد یا سریع بخواند یا چگونه حفظ کند... اینها جنبه‌های گوناگون روش مطالعه و درک کردن آن مفاهیمی است که درون یک علم وجود دارد (پارسانیا، ۱۳۸۸: ۴۲).

روش‌شناسی کاربردی

اما گاهی منظور از روش، بدین معنی است که، اگر کسی یک نظریه‌ای، که در علم هست، بداند چگونه باید بر اساس آن نظریه تحقیق کند. روش، بدین معنی کاربردی است و هر کس که نظریه‌ای می‌دهد، هنگامی که این نظریه را به کار می‌برد، چه بداند یا نداند، روشی را طی میکند.

کتابهای فراوانی در حوزه‌های مختلف علوم با عنوان روش‌شناسی نوشته‌اند و اکثر

آنها ناظر به همین معنا است. در حوزه علوم انسانی روشهایی مانند چگونگی پر کردن پرسشنامه، انجام دادن مصاحبه و گفت و گو و استفاده از روشهای میدانی ... از نوع روش شناسی کاربردی است (آندرو سایر، ۱۳۸۵: ۲۴).

روش شناسی بنیادین

سطح سوم روش، روش تولید نظریه است. چگونگی تولید نظریه، روش شناسی از نوع بنیادین است؛ بدین معنا یک نظریه علمی به چه روشی تولید می شود؟ بسیاری از نظریه ها این را بیان کرده اند و کسانی که آگاهانه یا ناآگاهانه نظریه ارائه می دهند، راهی را طی کردند، آن راه چیست؟ روش شناسی به آن راه می نگرد؛ یعنی یک اندیشمند چه راهی را پیموده تا به این نظریه رسیده است. نظریه های علمی در دامن روشهای بنیادین ایجاد می شوند، تحقیقات علمی کاربردی، به وسیله روش های کاربردی مبتنی بر آن نظریات انجام میشود (پارسانیا، ۱۳۸۸: ۴۳).

روش به معنای شیوه تفکر

سطح دسگری که میتوان بیان کرد، روش فکر کردن در عامترین شکل و به صورت مطلق است. در واقع علم منطق، روش و شیوه تفکر به صورت عام است. علم منطق، مواد و موضوع خاص خود را محدود نمیکند، بلکه به صورت مطلق به دنبال این است که ما چگونه تفکر کنیم. در منطق، وقتی بحث از مواد می کنند که مواد یا برهانی یا شعری یا خطابی و مانند آن است. به ماده خاص از آن جهت که ماده است، نمی پردازند، بلکه احکام کلی مواد را بیان می کنند (پارسانیا، ۱۳۸۸: ۴۴).

فارابی

اطلاعات موجود درباره زندگی فارابی اندک، و در صحت این پاره معلومات نیز محل تردید فراوان است (داوری، ۱۳۷۷: ۶۵). گزارش شرح حال نویسان کهن مسلمان درباره فارابی از لحاظ اعتبار و سندیت مشکوک و بعضاً با یکدیگر ناسازگار است تا آنجا که مشکل بتوان بر اساس این اطلاعات چهره ای هر چند غیر دقیق، از نحوه حیاط فارابی ترسیم و تجسیم نمود (ناظرزاده کرمانی، ۱۳۷۶: ۵).

در سال ۱۹۵۰، گروهی از محققین ترک به برخی از تألیفات فارابی دست یافتند و از این دوره به بعد، مستشرقین و محققین مسلمان به بررسی آثار فارابی پرداخته، و نکات جدیدی درباره زندگی او به دست آوردند (مدکور، ۱۳۶۲: ۶۳۹). ابونصر محمد بن محمد بن طرفانی بن اوزلوع در سال ۲۵۹ هـ / ۸۷۳ م، در «وسیج»، دهکده کوچکی

از شهرستان «فاراب» در ترکستان ماوراء النهر متولد شد و در رجب سال ۳۳۹هـ / ژانویه سال ۹۵۱ م. در دمشق وفات یافت و در باب‌الصغیر مدفون گردید (ابن خلکان، ۱۸۵۸م: ۱۰۰).

درباره نسب فارابی و نیز ایرانی تبار یا ترک بودنش، اطلاعات مؤتقی در دست نیست. «والتزر» می‌گوید که پدر فارابی از جمله افسرانی ترک بود که از یک قرن قبل از ولادت فارابی، به استخدام دستگاه خلافت درآمدند (والزر، ۱۹۸۵: ۲) «ابن ابی اصیبعه» گزارش می‌دهد که پدر فارابی سپهسالار بوده است (ابن ابی اصیبعه، ۱۹۶۰، ۱۳۴) «کورین»، فارابی را از خانواده سرشناسی میدانند که پدرش در دربار سامانیان فرماندگی لشکر را به عهده داشته است (کورین، ۱۳۶۱: ۲۱۴) در حالی که والتزر و ابن ابی اصیبعه فارابی را ترک نژاد می‌دانند، دبور و نعمه، فارابی را ایرانی تبار و از خانواده ای پارسی برمی-شمارند (دبور، ۱۳۶۲: ۱۱۳) مسلم این است که هیچ‌گونه نشانه، ادعا و یا گواهی که مؤید انتساب او به نژاد ترک باشد دیده نمی‌شود. با آنکه جلوه‌هایی از زبانهای فارسی، یونانی و حتی سغدانی را در شیوه و سیاق نگارش زبان عربی او میتوان دریافت (والزر، ۱۹۸۵: ۳)، هنوز هیچ اثری که نشانه‌ای از ساختار زبان ترکی در آن دیده شود، پیدا نشده است. معهذاً، فراموش نباید کرد که «طرخان» و «اوزلوغ» هر دو از اسامی ترکی هستند.

زندگی نسبتاً طولانی و حیات پربرابر فارابی را که مشحون از تأمل و تفکر و برکنار از آشوبها و جریانهای سیاسی بود می-توان به دو مرحله تقسیم کرد. مرحله نخست: از تولد تا هجرت به بغداد (حدود پنجاه سالگی) و مرحله دوم: از هجرت به بغداد تا وفات در دمشق (مدکور، ۱۳۶۲: ۶۴) درباره چگونگی دوره اول زندگانی فارابی خبر مؤتقی در دست نیست و به درستی نمیدانیم که وی در کجا به سر برده و در چه محیط اقتصادی و فرهنگی رشد کرده است. گفته می‌شود در زمان جوانی تحت تأثیر نهضت فرهنگی و فکری اسلام که مرزهای سرزمین را در می‌نوردید قرار گرفت (خوشرو، ۱۳۷۲: ۱۹) وی در این دوران به منظور کسب علوم و معارف، در زمان خلافت عباسیان، به بغداد که در عصر او «مدینه الاسلام» خوانده می-شد رفته و زیر نظر استادان «مکتب بغداد» به تحصیل منطق، صرف و نحو، فلسفه، موسیقی، ریاضیات و سایر علوم عصر خویش پرداخته است.

فارابی ابتدا در بغداد به تحصیل منطق پرداخت و از حوزه «درس ابویشرمتی بن یونس» بهره برد و دیری نپایید که سرآمد منطق‌دانان زمان شد، و سپس به مباحث فلسفی وارد شد و به تألیفاتی همت گماشت. تأمل در علوم، و خلاقیت وی در تفکر و بنیان‌گذاری فلسفه اسلامی سبب شد که وی به لقب «معلم ثانی» نائل آمد (خوشرو، ۱۳۷۲: ۲۱). اما فارابی نتوانسته یا نخواسته است که در بغداد بماند؛ شاید جهت این امر آن باشد که در

بغداد از زمان خلیفه متوکل، دیگر نسبت به فلسفه نوعی بدبینی و حتی دشمنی وجود داشت و فارابی چون معتقد بوده است که فیلسوف اگر در مدینه فاضله نباشد، باید از آنجا هجرت کند، از بغداد مهاجرت کرده و مدتی از عمر خود را در سفر گذرانده و بالاخره به دربار سیف الدوله امیر شیعی مذهب حمدانی در سوریه رفته و در آنجا مورد احترام قرار گرفته است. بعضی از مورخان با توجه به این امر و با استناد به بعضی از نکاتی که در باب امام و امامت نوشته او را شیعی مذهب دانسته‌اند. ما نمیدانیم آیا فارابی در زمره شیعیان بوده است یا نه و شاید حتی طرح این مسأله درست نباشد؛ آنقدر میدانیم که فلسفه با تسنن هیچ موافقت و مناسبتی نداشته است (داوری، ۱۳۷۷: ۶۶). فارابی در سال ۳۳۹ هجری قمری در سن هشتاد سالگی در دمشق وفات کرده و در همانجا نیز به خاک سپرده میشود (ابن ابی اصیبعه، ۱۹۶۰: ۳۴-۳۹).

آرمانشهر

مدینه فاضله، مدینه‌ای است که در آن به وسیله اجتماع برای رسیدن به اشیایی که توسط آنها به سعادت حقیقی نائل میگردند، قصد تعاون شود. اجتماعی که بوسیله آن برای نیل به سعادت، یکدیگر را کمک می‌کنند، اجتماع فاضل است (فارابی، ۱۹۹۶م: ۱۱۸).

به عبارت دیگر، مدینه فاضله اجتماعی است که افراد آن سعادت را می‌شناسند و در اموری که آنها را به این غرض و غایت برساند، با یکدیگر تعاون و تعاضد دارند. پس مدینه فاضله به خودی خود غایت نیست، بلکه وسیله نیل به سعادت است (داوری، ۱۳۸۹: ۱۵۵).

از دیدگاه فارابی مدینه فاضله، وسیله‌ای ایده‌آل برای رسیدن انسان به کمال و سعادت و خلود نفس است. وی به تبعیت از اسلاف یونانی معتقد است: کمال برای انسان، جز در چارچوب حکومتی فاضل و حاکمیتی فضیلت‌مند، که به تربیت و ارشاد شهروندان پردازد و قوانینی وضع کند که راههای حصول به سعادت را معین و سپس هموار سازد، ممکن نیست. پس تفکر سیاسی باید در توضیح و توصیف حاکمیت و ساختار مدینه‌ای فاضل و کامل به کار افتد (ناظرزاده کرمانی، ۱۳۷۶: ۸۲).

در این مدینه، شخصی حکومت میکند که افضل انسانهاست. سیاست او نیز سیاست فاضله‌ای است که تنها در فضای همین مدینه امکان تحقق می‌یابد (فارابی، ۱۹۹۳: ۶۶). ریاست در مدینه، دارای مراتبی است. نخستین رئیس و بنیان‌گزار مدینه دارای دوازده خصلت میباشد (فارابی، ۱۹۹۳: ۶۶). رؤسای بعد که جانشینان و مفسر قوانین اویند، دارای شش خصلت، و گروه سوم، که افاضل و مجریان

قوانین و سنن رئیس اول مدینه‌اند، هریک میبایست دارای خصلتی از خصائل او باشند (فارابی، ۱۹۹۳: ۶۶-۶۷). آنچه شهروندان این شهر آرمانی را از سایر شهرها متمایز می‌سازد، معرفت نظری به اصولی آسمانی و تقید عملی به فضائل و مکارم اخلاقی است (فارابی، ۱۹۹۳: ۱۲).

مردم مدینه فاضله، همگی دارای فطرتی سلیم بوده و استعداد قبول معقولات را دارند. یکدیگر را برای تحصیل سعادت یاری می‌کنند (فارابی، ۱۹۹۳: ۷۵). اهل این مدینه، به جهت اشتراک در خون، سرزمین، قوم، آداب و منافع، اجتماع نکرده‌اند؛ زیرا در مدینه فاضله هیچ‌یک از این عوامل، اسباب برتری نیست، عامل ائتلاف و ارتباط اهل مدینه اشتراک نظر درباره اشیا مشترکی است که خود عامل افعال مشترک گردیده است؛ یعنی علم و عمل به اشیا واحد، خصیصه مشترک آنهاست (فارابی، ۱۹۹۳: ۱۳۴). این رأی مشترک، که ریشه در عالم بالا دارد و از طریق رئیس مدینه به اندیشه مردم وارد شده، منشأ افعال جمیع اهل مدینه گردیده است. مراتب برتری و درجه نیل به کمال در مدینه فاضله، به نسبت اطاعت از رهبری، که اکمل انسانهاست، تعیین میشود. رابطه حاکم با اهل مدینه بر اساس محبت است. این محبت میان اعضاء به حدی است که اگر نقصی بر یکی از اجزاء وارد آید، جور و رنج بر تمام اهل مدینه خواهد بود (فارابی، ۱۹۹۳: ۷۱-۷۰). اهل مدینه گروهی انسان واجد اختیارند. مدینه مرکز نمایش اختیار آنها و تجلی فعلیت آن است؛ زیرا، دو عامل تعاون میان اهالی مدینه و اختیار هریک از آنها، به مدینه شایستگی نیل به کمال میبخشد. اهل مدینه با صفات علم و اختیار، هدف غایی سعادت را برای خویش برگزیده‌اند و با عشق تمام به ریاست مدینه گردن گذارده‌اند تا آنان را با راهنمایی‌ها و قوانین خویش به مطلوب رسانند. برای تحصیل سعادت، دو گونه تکلیف از سوی رئیس بر دوش آنها گذارده شده است: یکی، تکلیف عمومی برای همه اهل مدینه و دیگری، تکلیف خاص مربوط به هر رتبه و هر شغلی. فضیلت اخلاقی این اهالی، چیزی جز علم و عمل به این تکالیف و مداومت در آنها نیست (فارابی، ۱۹۹۳: ۱۲۴). مبنای تقسیم مراتب افراد در مدینه فاضله برخلاف اعضاء بدن، فطری به معنای طبیعی نیست، بلکه بر اساس نزدیکی به رئیس مدینه از حیث مراتب فضل و کمال انسان و بر پایه افضلیت و اخسیت نوع خدمتی که فرد به مدینه می‌کند، تعیین می‌شود (فارابی، ۱۹۹۳: ۱۱۹-۱۱۸). درد و رنج یک انسان در مدینه فاضله، تمام مدینه را مضطرب و بیقرار می‌سازد؛ زیرا رابطه میان افراد، بر اساس مودت، تسالم، تعاون و محبت است و در چنین نظامی، سرنوشتها به هم پیوند خورده است. مدینه فاضله فارابی از این لحاظ طبیعی است که همچون آفتاب الهی، خانه فقیر و غنی را به یک میزان روشن می‌کند، این

نور به پنجره‌های اهالی به‌طور یکسان می‌تابد و همه می‌توانند از آن بهره‌مند گردند.

انسان‌شناسی

در جهان‌بینی فلسفی و علمی فارابی، جامعه انسانی و اجتماع‌های بدنی و تمامی عالم بشری، جزئی از اجزاء و بلکه مرتبه‌ای از مراتب عالم هستی هستند؛ آنها حتی از بنیادها و ارکان عالم آفرینش و فرایند تکاملی هستی می‌باشند. بنابراین این راهها، اولاً تابع قانونمندی، نسبت و مشیت و اراده و تقدیر محسوب می‌شوند و تابع قضا و قدر عمومی الهی و تکوینی بویژه در محدوده وجود و موجودیت انسانی می‌باشند. ثانیاً انسان، آفریده، مخلوق و موجودی خاص و پدیده‌ای ویژه و با جایگاهی مشخص و نوعاً برجسته در هستی است. بنابراین و بهمین سبب یا دارای قانونمندی و قوانین تکوینی ویژه می‌باشد یا قانونمندی‌ها و قوانین تکوینی، در قلمرو انسانی و در عرصه مدنی، دارای ویژگی خاص خویشند. این قوانین در حقیقت به اصطلاح بگونه انسانی بوده و به تعبیر خود فارابی بصورت ویژه و ارادی و اختیاری و عقلی علمی یا آگاهانه می‌باشند.

ویژگی‌های انسانی اعم از فردی، گروهی و اجتماعی مدنی و سیاسی، دارای جهات گوناگونی هستند. فارابی با بررسی قوای انسان و تأکید بر قوه ناطقه به عنوان فصل ممیز انسان از سایر حیوانات، مقام رفیعی را برای نوع انسان قائل است.

به عقیده فارابی اختیار یکی از عمده‌ترین خصائصی است که انسان را از سایر حیوانات ممتاز می‌کند. وی، منشأ خیر و شر ارادی، افعال ارادی انسان است، حرکت انسان به سوی سعادت و تأسیس مدینه فاضله و یا حرکت وی در جهت تأسیس مدینه‌های غیر فاضله و اقدام به شرور همه به واسطه‌ی قوه اراده و اختیاری است که در وجود انسان نهاده شده است.

فارابی سعادت انسان را عبارت از صبرورت و انتقال و تحول نفس بود در کمال وجودی خود بدان مرتبتی که در قوام خود محتاج به ماده نبود و این امر به این بود که تا آنجا کمال یابد که از جمله موجودات مفارق و مبرای از ماده گردد (فارابی، ۱۳۶۱: ۲۲۶).

معرفت‌شناسی

از دیدگاه فارابی، معرفت علم، دارای دو معنا و دو مرتبه می‌باشد؛ یکی عام و عرفی، دیگری خاص و علمی یا فلسفی. معرفت به معنای عام و عرفی، عبارت از مطلق آگاهی است. لکن معرفت به معنای خاص عبارت از بینش و آگاهی بنیادین و احیاناً آگاهی به بنیادهای آگاهی است. علم در معنای عرفی عبارت از (مطلق دانش، اطلاعات و یافته‌ها) وقتی دانش مطلق است. علم به معنای فلسفی عبارت است از (دانش و

یافته‌ها یا معلومات به‌طور کلی) فارابی در موسیقی کبیر تصریح می‌کند که علم به معنای فراوانی اطلاق می‌شود. سپس تاکید می‌نماید که عنوان علم را در جاهای مختلف، برای دلالت بر معانی مختلف به‌کار برده است. در عین حال می‌گوید: البته در هر جا معنی مناسب را از آن اراده می‌کنیم (فارابی، ۱۳۷۵، ۳۰-۳۱)

به عبارت دیگر علم به اعتبارات گوناگون دارای معانی متفاوتی است. او در اینجا یکی از تعاریف علم را برمی‌گزیند بر اساس این رویکرد در تعریف وی، علم عبارت از؛ «حصول معرفت به وجود شیء و معرفت به سبب آن» است (همان، ۳۰-۳۱) به گونه‌ای که این معرفت، عین صورت پدیده خارجی بوده به نحوی که خود آن شیء عینی به‌صورتی غیر از آن صورت که د ذهن حاصل شده است، نباشد. یعنی علم، شناسایی عین واقعیت پدیده، بر اساس اصل مطابقت با واقع است. به‌طور کلی از نظر فارابی علم به معنای اعم، ادراک و معرفت انسان نسبت به پدیده‌ها (مان، مشکوه الدینی، ۱۳۶۴: ۱) بوده و نوعی احاطه درونی انسان می‌باشد.

در نظر فارابی قوه ذهن و عقل آدمی قادر به شناخت و درک حقایق و ماهیت پدیده‌های طبیعی بطور کامل نیست، در نتیجه انسان در علوم طبیعی، به نمودها؛ عوارض، صفات، حالات و افعال پدیده‌های طبیعی دسترسی می‌یابد (صدرا، ۲۷۶: ۱۳۸۷).

از نگاه فارابی، بدون شناخت جهات حقیقی و ماهوی پدیده‌های مدنی، بررسی جهت واقعیت آن بصورت عمیق، دقیق و جامع علمی نیست، چنین شناختی حداقل ناقص، بی‌پایه و آسیب‌پذیر می‌باشد.

فارابی در سرتاسر آثار و در کلیت آرای خویش، بیش و پیش از هر چیزی، بطور گسترده و همه‌جانبه‌ای معرفت‌شناسی فلسفی مدنی و نیز معرفت‌شناسی علمی مدنی و بنیادهای آن را مورد بررسی قرار می‌دهد. او از زوایای گوناگون به تبیین آن و ارائه نظر در این مورد پرداخته است.

فارابی علم معرفت را در برخی مواضع به جزئی و کلی تقسیم کرده است. او در یک موضع، در رساله المسائل متفرقه معرفت را به دو مرتبه و حتی دو نوع حفظ و فهم تعبیر و تقسیم می‌کند. وی نخست مطرح مینماید شناخت و معرفت در حد فهم برتر از حفظ می‌باشد؛ (الفارابی، ۱۳۴۴، ۱۶-۱۷) آنگاه در توجیه آن، به اهم ویژگیهای اینها می‌پردازد. در نگاه فارابی کارکرد فهم، عبارت از درک معانی و کلیات و کلی‌یابی و کلی‌سازیها است و شامل دریافت قوانین عینی علمی و نظری عملی می‌باشد. وی در معرفت‌شناسی دارای نگرش بنیادین و فراگیر و گرایش نظام‌مند و غایی می‌باشد، وی با این گرایش، کلیت پدیده‌های مدنی موضوع علم مدنی، فلسفه مدنی و معرفت مدنی می‌داند بنابراین هر یک از موارد فوق، روشهای تحلیلی، علمی، فلسفی و معرفتی خاص خویش را می‌طلبد. وی بر همین اساس از انواع برخوردارها و روشها به تناسب

پدیده مورد مطالعه و جنبه یا موضوع مورد نظر یاد میکند. یعنی از روشهایی از قبیل تفحص، تبیین، تمییز، تقدیر و احصاء و از جمله تعریف و تعریف بهره می‌گیرد. در دیدگاه او، این روش‌ها نه تنها ضد و به اصطلاح مانع الجمع نبوده بلکه مکمل همدیگرند. این روشها کلیت واقعیت، ماهیت و حقیقت این پدیده‌های مدنی با این روشها مورد شناسایی قرار می‌گیرند.

از دیدگاه معرفت‌شناسی و جهان‌بینی فلسفی و علمی فارابی، بر عالم عین اعم از عالم هستی و تکوین، عالم طبیعت و حتی عالم انسانی و اجتماعی مدنی، اصول و قوانین حاکم است. این اصول و قوانین بر خود اجزا و عناصر ساری بوده و نیز بر موجودیت، چگونگی و تحولات پدیده‌ها جاری است، قوانینی که همچنین بر روابط چندین جنبه آنها حاکم می‌باشد. فارابی هر علم، از جمله علم مدنی را خواه نظری یا عملی، به عنوان یک صناعت علمی نظری یا علمی یا فنی و اجرایی تلقی می‌کند. هر علمی همچون علم روابط یا مفاهیم و احکام اجزا و مفرد است یا مؤلفات پدیده مدنی می‌باشد (الفارابی، ۱۹۳۱: ۴).

هستی‌شناسی

فارابی ذات خداوند را خالق همه چیز و سبب همه موجودات، مبری از همه نقائص و وجودی بالفعل می‌داند. عالم از ذات واحد حضرت حق صادر شده است، خداوند چون واحد است و صدور کثیر از واحد هم محال است بنابراین عقل اول از ذات باری صدور می‌یابد، عقل اول به ذات ممکن‌الوجود و نسبت به خداوند واجب‌الوجود؛ از عقل اول به واسطه بعد واجب‌الوجودی‌اش و تفکر به ذات خود فلک اعلی صادر میشود و پس از آن به ترتیب از عقل دوم نیز عقل سوم و فلک بعدی صدور می‌یابد ناعقل هم که عقل فعال است و واسطه‌العقد بین طبیعت و ماوراء‌الطبیعه میباشد. در این خصوص فارابی چنین می‌گوید: نخست از موجود اول دومین موجود فایض میشود، دومین موجود نیز خودجوهری بوده که نه متجسم بوده و نه در ماده پس هم‌ذات خود را خلق کند و هم‌ذات موجود اول را و آنچه از ذات خود تعقل کند چیزی جز ذاتش نبود پس بواسطه تعقلی که از ذات اول شروع کند وجود سومین موجود لازم می‌آید و بواسطه اینکه متجوهر به ذات ویژه خود بود وجود آسمان اول لازم آید، وجود سومین موجود نیز نه متجسم بوده و نه در ماده و به جوهر خود عقل بود، او نیز هم‌ذات خود را تعقل کند و هم‌ذات موجود اول را، پس بواسطه اینکه متجوهر به ذات ویژه خود بود وجود کره «کواکب ثابته لازم آید» و بواسطه تعقلی که از ذات اول دارد وجود چهارمین موجود (عقلی) لازم آید و این نیز در ماده نبود، هم‌ذات خود را تعقل کند و هم‌ذات اول را، پس بدان جهت که متجوهر به ذات ویژه خود بود وجود کره زحل

لازم آید و بواسطه تعقلی که از ذات اول دارد وجود پنجمین موجود لازم آید (فارابی، ۱۳۶۱: ۱۷)؛ و به این ترتیب ادامه می‌یابد تا به یازدهمین عقل و نهمین فلک پایان یابد.

تامسی مور

تامس مور (۱۴۷۸ - ۱۵۳۵) متفکر انگلیسی کاتولیک در دوران رنسانس و اومانیستی مسیحی است که برخی او را از بزرگترین شخصیت‌های کمونیسم می‌دانند. (کنی، ۱۳۷۴: ۱) اراسموس، از پیشروان نهضت رنسانس، به او عنوان «مرد چهار فصل» را داده و درباره وی گفته است: روانش پاکتر از هر برفی بود و چنان نبوغی داشت که انگلیس هرگز نه مانندش را آورده بود و نه خواهد توانست بیاورد. کلیسای کاتولیک او را در شمار قدیسان جای داد. (مور، ۱۳۶۱: ۱۶-۱۵).

مور فیلسوف به معنای خاص نبود، ولی با فلسفه آشنا و از آن بهره برده بود. او ادبیات و فلسفه یونان را مطالعه و در دیالوگی از جمهوری افلاطون دفاع کرده بود. شهرت وی با نگارش آرمانشهری به نام «اتوپیا» شکل گرفت که با استقبال زیاد سیاستمداران مواجه و سبب شد نام مور در زمره قهرمانان انقلاب بر لوح‌هایی در میدان سرخ مسکو قرار گیرد. (کنی، ۱۳۷۴: ۷-۸).

آرمان شهر

در سال ۱۵۱۵ سفری دیپلماتیک برای مور پیش آمد و به فلاندر رفت و در فراغت چند ماه‌های که در آن‌جا به دست آورد، یوتوپیا را به زبان لاتین نوشت. کتاب مقبولیت وسیعی یافت و فرهیختگان از آن استقبال کردند. مور در این اثر جامعه‌ای آرمانی را تصویر می‌کند؛ جامعه‌ای که همه چیز آن به‌جا و برجا است و هیچ‌یک از معضلات جوامع و روزگارش را ندارد.

به دلیل گزندگی و کوبنده بودن محتوای این کتاب و یا به پیروی از سنت رایج زمانه‌اش، مور همه افکار و آراء خود را از زبان یک راوی به نام «هیثلودی» نقل می‌کند و در نتیجه مسئولیت گفته‌ها را از خود دور می‌کند. مور، به گفته خودش در این سفر با مردی جهان‌دیده به نام هیثلودی، که از «همراهان آمریگو و سپوچی»، دریانورد معروف که قاره آمریکا به نام او نام‌گذاری شده است، مواجه می‌شود. این مرد خاطرات خود را از مردم جزیره یوتوپیا برای مور باز می‌گوید و با مقایسه قوانین آنان با قوانین حاکم بر جوامع آن روز، آنان را مردمی خردمند معرفی می‌کند.

کتاب پوتوپیا (مور، ۱۳۷۳) از دو بخش تشکیل شده است: بخش نخست گرچه پس از بخش دوم نوشته شده است، (کنی، ۱۳۷۴: ۵۵) اما منطقی‌تر آن مقدم است و مقدمه آن به شمار می‌رود. هیثلودی در بخش نخست کتاب از نابسامانی جامعه و قوانین آن روز،

ناقدانه، سخن می‌گوید و نادرستی آن‌ها را نشان می‌دهد. این بخش که تصویری نسبتاً دقیق از جامعه انگلستان آن روزگار است و کمتر در آن خیال‌پردازی راه‌یافته است، می‌تواند زمینه بحث‌های جدی‌تر به شمار رود و از نظر جامعه‌شناسی تاریخی، منبع قابل توجهی دانسته شود. در این بخش می‌بینیم که اطرافیان پادشاه را ناخردان پر کرده‌اند و در این جمع «هر کس عقیده خویشتن را برتر می‌داند و بدان می‌بالد» (مور، ۱۳۷۳: ۳۴) و همه خود را خدایگان عقل و خردمندی می‌دانند. در چنین فضایی که خردمندان دم نمی‌زند، نظام حاکم باعث بیکاری و فساد شده است و بیکاران از سر اضطراب و برای رفع گرسنگی و به چنگ آوردن لقمه‌ای نان به دزدی روی می‌آورند و حکومت ساده‌ترین راه‌حل را برمی‌گزیند: آنان را به دار می‌آویزد، در حالی که «دزدی ساده چنان جنایتی عظیم نیست که جزای گرفتن آن گرفتن جان یک انسان باشد و در ضمن هیچ کیفری، هر چند هم بزرگ، نمی‌تواند کسی را که کار و باری ندارد، از دزدی بازدارد... در حالی که خیلی بهتر است که برای هرکسی این امکان را فراهم آورند که خود معاش خود را به دست آورد، به جای اینکه از روی ناچاری تن به دزدی و سپس مرگ دهد.» (مور، ۱۳۷۳: ۳۶) در این بخش بذر اندیشه‌هایی چون تأمین اجتماعی برای آسیب دیدگان، تشکیل ارتش حرفه‌ای، درجه‌بندی مجازات‌ها، مجازات تعلیقی (مور، ۱۳۷۳: ۴۷)، ایجاد خانه سالمندان و نظارت بر درآمد حاکمان (مور، ۱۳۷۳: ۵۷)، به چشم می‌خورد. مور از زبان هیثلودی عیب‌های جامعه موجود را برمی‌شمارد و ذهن خواننده را برای پذیرش جامعه آرمانی خود در بخش دوم کتاب آماده می‌کند.

در بخش دوم کتاب که ایده‌های اساسی مور درباره جامعه آرمانی آمده است، وی می‌کوشد داستانی واقع‌نما از مردمی که با این ایده‌ها زندگی می‌کنند، را بازگوید. در جزیره‌ای هلالی شکل و مجزا از دیگر کشورها، مردمی خردمند به نام «اکوریا» زندگی می‌کنند که به گفته هیثلودی، که مردمان دیگر را نیز دیده و قوانین آنان را سنجیده است، بهترین مردمان هستند و به دلیل قوانین عادلانه و عاقلانه خود، بهترین زندگی را دارند و به سعادت دست یافته‌اند. در این جامعه مالکیت خصوصی (مور، ۱۳۷۳: ۷۲) وجود ندارد؛ بدین ترتیب ریشه بسیاری از نزاع‌های بی‌حاصل و رقابت‌های زندگی سوز، خشکانده شده است. هر کس به اندازه توان خود کار می‌کند و به اندازه نیاز خود می‌خورد. البته این نیاز محدود است و مشخص. واحد اصلی جامعه، خانوار است و هر خانوار متشکل از چهل زن و مرد است و به اضافه دو بنده خدمتکار. افراد این خانوارها دوره سربازی خود را به عنوان کشاورز در روستا می‌گذارند و بدین ترتیب هم کارآموده می‌شوند و هم به سود جامعه فعالیت اقتصادی انجام می‌دهند. مهم‌ترین ویژگی مردم این جزیره، پس از مالکیت عمومی، یکسانی و یک‌نواختی

در همه مظاهر زندگی است. شهرهای این جزیره، خیابان‌ها، خانه‌ها، تعلیم و تربیت و حتی لباس آنان یکسان است (مور، ۱۳۷۳: ۷۲) در حقیقت هویت شخصی افراد، در هویت جمعی آنان حل شده است. (همان، ۸۲) نظام انتخاباتی بر این جزیره حاکم است و انتخابات به طور غیر مستقیم و در چند مرحله صورت می‌گیرد (مور، ۱۳۷۳: ۷۳) خانوارها نمایندگان خود را انتخاب می‌کنند و آنان نمایندگان خود را در نهایت منتخبان، شهریار جزیره را برمی‌گزینند. فعالیت عمده مردم این جزیره کشاورزی است، اما کارشان چندین دشوار نیست و شبانه‌روز تنها شش ساعت کار می‌کنند و باقی اوقات را صرف مطالعه و شرکت در سخنرانی‌های علمی می‌کنند. کار برای همگان است و زن و مرد به یکسان تن به کار می‌دهند. تنها کارگزاران و دانشوران از کار معاف هستند. جامعه تابع قانون کنترل جمعیت است و خانواده‌های پر زاد و ولد، فرزندان اضافی را به خانواده‌های دیگر منتقل می‌کنند و این سیاست، درباره شهرهایی که ساکنانش از حد مجاز بگذرد، نیز اعمال می‌شود. اهالی جزیره به خودشان حق می‌دهند تا برای به دست آوردن «فضای حیاتی» زمین‌های دیگران را تصرف کنند. نظام جامعه مبتنی بر پدرسالاری است و «زنان از شوهرانشان فرمان می‌برند». بهداشت کاملاً رعایت می‌شود و کشتارگاه‌ها بیرون از شهرها قرار دارد. هویت جمعی چنان چیره است که «غذا خوردن در خانه گرچه ممنوع نیست، اما کار درستی به شمار نمی‌آید» و همگان در تالارهای غذاخوری عمومی، غذا می‌خورند (مور، ۱۳۷۳: ۸۲-۷۴).

سیاست این خردمندان، مبتنی بر پرهیز از جنگ است، اما اگر ضرورتی پیش آید، از آن رویگردان نیستند. در این هنگام به جای آنکه از جان عزیز خود مایه بگذارند، با زر و سیم فراوانی که دارند، مزدورانی از جوامع دیگر اجیر می‌کنند و با پرداخت دستمزدهای گزاف آنان را راهی میدان جنگ می‌کنند. در این جامعه، که کار در آن اصالت دارد، زر و سیم چندین بی‌ارزش است که نه تنها زیور زنان نیست، بلکه «گلدان‌های اتاق و نیمکت‌های تالار عمومی و خانه‌هایشان از زر و سیم است». (همان، ۸۷) و حتی هنگامی که سفیران کشورهای خارجی را می‌بینند که به خود زر و سیم بسته‌اند، به بلاهت و حماقت پوزخند می‌زنند. آنان حتی الماس و دیگر جواهر را «بازیچه‌هایی درخور کودکان» می‌شمارند. از سر و روی جامعه سادگی می‌بارد و «اهل پوتوپیا جامه فاخر را مایه فخر نمی‌دانند و حریر را خوار می‌دارند و زر را پست می‌شمارند» (مور، ۱۳۷۳: ۸۹-۸۶).

آنان غایت زندگی را «لذت» می‌دانند و می‌کوشند با شادی و کامروایی زندگی کنند و از لذت‌ها، چه طبیعی و چه عقلانی، بهره‌مند شوند. چون مالکیت خصوصی در آنجا رواج ندارد و مبادله بر اساس پول نیست، از بیماری پول‌پرستی رها هستند و نتیجتاً به سرعت به لذات خود دست می‌یابند. ازدواج بسیار ساده، آسان و کم‌خرج است.

از موسیقی و مطالعه لذت فراوان می‌برند. همه چیز تابع قوانین ساده اما قاطع است. تندرستی و قدرت جسمانی فضیلت است و بیماران درمان‌ناپذیر غالباً تشویق می‌شوند که به مرگی بی‌رنج تن بدهند. لذا غالباً چنین کسانی «خود را به رضای خویش از گرسنگی می‌کشند یا به کمک تریاک مرگی بی‌درد خواهند داشت. اگر کسی به این راه نرود، او را به زور و انمی دارند و از پرستاری خویش از او نمی‌کاهند.» البته این حرکت نه تنها مغایر دین مردم پوتوپیا نیست که حتی کشیشان نیز مروج آن هستند و از بیماران درمان‌ناپذیر می‌خواهند تا با پایان دادن به زندگی خود، مایه آسایش خویش و دیگران را فراهم کنند. ازدواج را اصل تک‌همسری استوار است و طلاق معنایی ندارد، جز در مورد روابط نامشروع یا بدرفتاری تحمل‌ناپذیر زن یا شوهر. در این صورت «طرفی که زیان دیده است حق دارد، با اجازه سنا همسر خود را عوض کند، اما طرف گناهکار بدنام شمرده می‌شود و برای مانده عمر، حق زناشویی دوباره ندارد». مجازات‌ها معین نشده است و به تناسب موارد خاص، مجلس سنا، گناهکاران را کیفر می‌دهد، اما سخت‌ترین مجازات‌ها، بندگی است.

مردم آرمان‌شهر هرگاه لازم باشد به جنگ حق‌طلبانه اقدام می‌کنند و در به کار بردن جنگ روانی بر ضد دشمن و تضعیف روحیه آنان خیره‌اند. یکی دیگر از ویژگی‌های مردم این جزیره، رواداری دینی آنان است. آنان به خدای یگانه اعتقاد دارند و این اعتقاد به شکل‌های گوناگون در سراسر جزیره متجلی است، اگرچه از خرافات و آیینهای بیگانه می‌پرهیزند. با پیروان ادیان دیگر بدرفتاری نمی‌کنند و اجازه نمی‌دهند که منازعات دینی، وحدت ملی آنان را به خطر اندازد. با این همه لازمه ترقی در این جزیره و تصدی مشاغل بالا، تدین است و «ایمان اهل پوتوپیا به بیکرانی نیکبختی پس از مرگ چنان استوار است که از بیماری می‌نالند، اما از مرگ نه.» بهترین عبادت از نظر آنان تأمل در طبیعت است (مور، ۱۳۷۳: ۱۲۷-۱۰۵). دین این کسان نه تنها با عقل تعارضی ندارد که مبتنی بر آن و همساز با آن است.

این کتاب آینه‌ای است از تفکرات اندیشمندان دوران رنسانس و آرمان‌های آنان درباره دین، فرهنگ، جامعه، اقتصاد و سیاست. از این منظر راهبر زندگی سعادت‌مندان، عقل است و این موهبت خدادادی راه‌حل همه معضلات را ارائه می‌کند. هر جا نیز مشکلی وجود دارد، نتیجه جهل و بی‌خردی است. دین نیز عقلی است و با آن منطبق است. اساساً این دیدگاه خود عقل و عقلانیت را چونان دینی جامع ارائه می‌کند. انسان اصالت دارد و با شعور خود می‌تواند همه تاریکی‌ها را بزدايد؛ بنابراین می‌توان این اثر را نوعی مانیفست اومانستی دانست. بی‌جهت نیست که آنتونی کنی از او به عنوان «اومانیست جوان» یاد می‌کند (کنی، ۱۳۷۴: ۱۳).

مهم‌ترین ویژگی این آرمان‌شهر، نفی مالکیت خصوصی است که در پوتوپیای افلاطون،

مزدک و بابک خرم دین نیز به چشم می‌خورد و ظاهراً او نیز معتقد بوده است که امّ الفساد همه جوامع، مال دوستی است. از این نکته که در آن چند و چون بسیار شده بگذریم، به نظر می‌رسد که مور خود نخواستہ پاره‌ای از تعارضات درونی این جامعه را ببیند و یا حل کند. در این نظام همه برابرند، اما زنان از مردان پست‌تر تلقی شده‌اند و در همه چیز باید از آنان پیروی کنند. مور نمی‌گوید که منشأ این نابرابری در کجا است. آیا این بازتاب فکر جامعه انگلیسی و تفکر پدرسالارانه آن نیست؟

نکته دیگر مسأله رواداری دینی حاکم بر این جامعه است که به سادگی تعدد و تنوع دینی را نمی‌پذیرد و اجازه نمی‌دهد که تفاوت‌های دینی، وحدت ملی را به هم بزند. اما این آرمان با زندگی خود مور در تعارض کامل است؟ او خود بخشی از زندگی‌اش به مبارزه با بدعت‌گذاران روزگار، یعنی پروتستان‌ها که آن‌ها را مرتد و ملحد می‌دانست، گذراند و در این مورد هیچ کوتاهی و ترحمی از خود نشان نداد و پاره‌ای از آنان را به شکنجه گرفتار ساخت؛ (مور، ۱۳۷۳: ۱۳) در پایان نیز برای حفظ اقتدار پاپ، در برابر شاه هانری ایستاد و سر از تنش جدا شد. آیا این طنز روزگار است که کسی چنین در نظر، از رواداری دینی دم بزند و آنگاه در عمل چنان باشد؟ یا آنکه اساساً همان‌طور که پاره‌ای پنداشته‌اند، (کنی، ۱۳۷۴: ۸) مور قلم‌اندازانه و به عنوان تفریح، این کتاب را نوشته بود و خود چندان به آن باور نداشت؟

دیگر آنکه مور در بخش اول کتاب از قانونی کردن مجازات و تعیین قانون، سخن می‌گوید، اما در بخش دوم همه چیز به خواست سنا واگذار شده است. مهم‌تر آنکه در پوتوپیا، دامنه مجازات فراتر از مجرم می‌رود و گاه خانواده‌اش را نیز به باد فنا می‌دهد. مور ناخواسته تصور زهدانه‌ای را که در سر داشته و در دیرها دیده است، به جامعه آرمانی خود گسترش داده و جامعه‌ای را تصویر کرده است که از هرگونه خوشی و تفنن و تنوع به دور است. تصور زندگی در جامعه‌ای که همه چیز آن یکسان است و همه باید چونان آدمک‌های آهنی عمل کنند و همه چیز دارای استاندارد معینی است، سخت است. به گفته برتراند راسل: «باید اعتراف کرد که در مدینه فاضله مور، نیز مانند اغلب مداین فاضله دیگر، زندگی به طرز تحمل‌ناپذیری ملال‌آور است.» (برتراند راسل، ۱۳۷۷: ۷۲۰-۷۲۱) آیا در چنین جامعه‌ای اساساً مسأله‌ای برای حل کردن و عرصه‌ای برای نبرد وجود دارد و آیا می‌توان برای زندگی در چنین جامعه‌ای معنایی اندیشید؟

با این همه، این کتاب افقی فراروی مصلحان قرار داد و زمینه‌ساز کارهای جدیدتری شد. بسیاری از ایده‌هایی که در این کتاب برای نخستین بار و یا به زبانی تازه طرح شده بود، اینک جامه عمل به خود پوشیده است؛ مانند تناسب جرم و مجازات، کاهش ساعات کار و اولویت مصالح ملی بر نظرگاه‌های مذهبی. هم‌چنین این کتاب نشان داد که اندیشه متعالی انسانی تا چه مرزی می‌تواند پرواز کند و از آرزو آفرینی و ابداع

مقاصد زنده بماند.

اومانیسیم و عقلانیت ابزاری

پس از رنسانس و با فروپاشی بنیادهای فلسفه مسیحی، چارچوب فکری آرمان‌شهراندیشی در سطح عقلانیت ابزاری تنزل یافت. قرائت ابزاری از عقل، آن را در سطح قوه‌ای تنزل می‌دهد که ما را در انتخاب اهداف خاص یا تحقق بخشیدن به ابزارهای سودمند برای دست‌یابی به اهداف یاری می‌رساند. به عبارت دیگر، عقلانیت، بررسی ابزارهایی است که ما را به هدف می‌رساند. (فولی، ۱۹۸۸: ۱۳۱) جهت‌گیری اصلی عقلانیت ابزاری تسلط آدمی بر طبیعت است و کنش‌ها و رفتارهایی که متوجه به اهداف دنیوی است، سامان می‌دهد. این عقل، عمدتاً نقش کاربردی و عملی دارد و دارای ویژگی‌هایی چون استدلال‌گری، پیش‌بینی و کارایی است و تنها ابزاری برای تأمین بهتر نیازهای عملی آدمی به شمار می‌رود. اومانیسیم و انسان‌محوری از ابعاد مهم عقلانیت ابزاری است. انسان‌محوری به معنای تجلی یافتن خواسته‌های نفسانی، انسان منقطع از عالم ماورای طبیعی و خدا و اصالت داشتن انسان بدون خالق و معبود است. (مددپور، ۱۳۷۵: ۱۲۹-۱۳۰) انسان دوره تجدد، تحت تأثیر اومانیسیم، همه چیز را با مقادیر و موازین انسانی سنجید و از همه امور مقدس، تقدس‌زایی کرد:

در دوران رنسانس، یک واژه مورد احترام و اعتبار قرار گرفت و از پیش، سراسر برنامه تمدن متجدد را در خود خلاصه کرد. این واژه، واژه اومانیسیم بود. در واقع، منظور از این واژه این بود که همه چیز را محدود به موازین و مقادیر بشری محض سازند و هر اصل و طریقتی را که خصلت معنوی و برین داشت، به صورت انتزاعی و مجرد درآوردند و حتی بر سبیل تمثیل می‌توان گفت مقصود این بود که به بهانه تسلط بر زمین، از آسمان روی برتابند (گنون، ۱۳۷۲: ۱۸-۱۹).

توماس مور، اومانستی مسیحی است و در اتوپیای خویش به دنبال نشانیدن انسان به جای خداوند است. آرمان‌شهر او در خدمت بشری قرار گرفته که همه‌گردونه‌های زندگی دنیوی بر گرد آن می‌چرخد. (گودن، ۱۳۸۳: ۳۰) مور می‌کوشد که با طرحی آرمانی، وضع موجود را نفی و بهشت زمینی را برای بشر ترسیم نماید و از این‌رو آرمان‌شهر او بر محور ایجاد عدالت و امنیت برای بشر شکل گرفته و مهم‌ترین شاخصه فرهنگی‌اش مالکیت عمومی، توزیع عادلانه ثروت و مسکن اشتراکی برای افراد است (مور، ۱۳۶۱: ۷۴).

نظام قانون‌گذاری اتوپیای مور بر عقل بشری استوار است و عقل بشر تنها قانون‌گذار است (مور، ۱۳۶۱: ۱۱۰). گرچه وی به خدا باور دارد خدا در آرمان‌شهر او

غایب است. از این رو، با عقل خودبنیاد خویش، قوانینی را وضع می‌کند که در هیچ دینی یافت نمی‌شود و آموزه‌های وحیانی آن را تأیید نمی‌کنند. مور برای ساعات کار، سکونت، غذا خوردن و سفر، (مور، ۱۳۶۱: ۸۵-۷۵). شغل، ازدواج و کیفر قوانینی را بیان می‌کند که قوانین بشری به شمار آمده و هیچ‌گونه مبنای معنوی ندارد. اتکای او به عقل تا حدی است که قوانین حاکم بر اتوپیا، اصول ثابتی فرض می‌شوند که به هیچ وجه تغییرپذیر نیستند. انسان‌ها باید مطیع قانون عقل و نظام عقلی باشند و موظف هستند به طور کامل از قوانین تغییرناپذیر آرمان‌شهر پیروی کنند، گرچه اهل اتوپیا انسان‌های کمال‌یافته‌ای هستند که به این قوانین رضایت دارند؛ زیرا که این قوانین برای رفاه کامل انسانی ضروری‌اند.

معرفت‌شناسی

جریان فکری دیگری که پس از رنسانس نضج گرفت، تجربه‌گرایی بود. هرچند تجربه‌گرایی در تاریخ فلسفه سابقه‌ای طولانی داشت، جریان تجربه‌گرایی نوین، با تأکیدات بدیع فرانسیس بیکن بر لزوم به کارگیری استقراء به جای استدلال قیاسی آغاز شد و سرانجام بر سیطره علم‌مداری بر اندیشه بسیاری از دانشمندان علوم تجربی انجامید. علم‌مداری که فرزند خلف تجربه‌گرایی است، اعتقادی فلسفی (یا به طور دقیق‌تر معرفت‌شناختی) به شمار می‌رود که علم را تنها روش کاملاً قابل اعتماد برای در تماس قرار دادن ذهن انسان با واقعیت عینی می‌داند. (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ۳۸۳) توجه به این نکته ضروری است که علم‌مداری به هیچ وجه خود علم نیست؛ زیرا در حالی که علم روشی کم ادعا، قابل اعتماد و پر حاصل برای آموختن امور مهم درباره جهان است، علم‌مداری عبارت از این فرض است که علم، تنها راه مناسب برای رسیدن به حقیقت است.

علم‌مداران، حقیقت را در محاصره علم تجربی می‌دانند و گمان برده‌اند هر آنچه را غیر علم بگویند جملاتی بی‌معناست که در خور نام معرفت نیست و از علم معبودی ساختند که حل هر مشکلی به دست اوست و هم او مدینه فاضله را خواهد ساخت:

تصور میکردند که علم و پیشرفت مادی، خود به خود خوشبختی و فضیلت به بار می‌آورد و انسان میتواند بهشت را برای خود بر روی زمین بسازد. (باربور، ۱۳۷۴: ۷۹)

این تلقی از علم که در دامان عصر نوزایی پرورید، علم و علم‌مداری را با هم درآمیخت و این ترکیب ناروا، زمینه را برای تخطی علوم تجربی از قلمرو خود و تجاوز به قلمرو فلسفه، متافیزیک و دین فراهم ساخت. در عصر روشنگری، حتی عقل-گرایی در برابر تجربه‌گرایی نبود، بلکه عقل خادم تجربه و انتظام دهنده به آن

به شمار میرفت. (نصر، ۱۳۷۵: ۴۳)

توماس مور با تکیه بر علم‌مداری در اتویپای خویش، دانش را لذت‌بخش روح و تأمل در حقیقت را شادی‌بخش دانست. (مور، ۱۳۶۱: ۹۱) دانش و تعلیم و تربیت از جایگاه ویژه‌ای در آرمانشهر او برخوردار است و بیشتر اهل اتویپا، اهل مطالعه هستند. (همان، ۹۱) اهل اتویپا برای علوم متعدد ارزش قائلند، اما پزشکی را بسیار بها می‌دهند و آن را لذت‌بخش‌ترین و سودمندترین علوم می‌دانند. صنعت و اختراع نیز برای آسایش زندگی بسیار اهمیت دارد. (همان، ۱۰۳-۱۰۴)

علم‌مداری در اتویپا نیز بر محور سعادت مادی آدمی است و تنها منافع و مصالح زیست دنیوی را در نظر دارد. در آرمانشهر مور، علم پزشکی برترین علم است. چرخش زندگی انسان بر محور علم و عقل و قطع ارتباط انسان با آسمان، آثار و نتایجی برای بشر به ارمغان می‌آورد که بسیاری از نقادان دوره مدرن از آن خبر داده‌اند.

هستی‌شناسی

عصر رنسانس تأثیر بسزایی در اندیشه اتویپستی مانند مور داشته است. کتاب اتویپا، آینه‌ای از تفکرات اندیشمندان دوران رنسانس و آرمانهای آنها به شمار می‌رود. مقارن با دوره «نوزایی»، شکاکیت در حوزه معرفتی به اوج خود رسید. البته رگه‌ها و پیش‌زمینه‌هایی از اندیشه‌های شکاکانه به صورت پراکنده در افکار کسانی چون اگوستین در قرون وسطا وجود داشت. (مک کواری، ۱۳۷۸: ۱۱۳-۱۱۴) به نظر می‌رسد اگوستین اولین کسی باشد که وجود شک را دلیل هستی انسان تلقی کرد (پوپکین، ۱۹۶۷: ۴۵۱). در قرن شانزدهم میلادی بر اثر عوامل بسیاری، چون نارسایی مفاهیم دینی کلیسا، محتوای خرافی و ضدعلمی کتب مقدس تحریف شده، برخوردهای تعصب‌آمیز ارباب کلیسا با دانشمندان، شکاکیت به خصوص در حوزه معارف دینی گسترش یافت. از بزرگترین شخصیت‌های برجسته مسیحی در این دوران اراسموس استاد توماس مور است که او را بنیان‌گذار شکاکیت در حوزه الهیات دانسته‌اند (پوپکین، ۱۹۶۷: ۴۵۰). او با ایمان به مسیحیت کاتولیک و انکار توانایی عقل در فهم کتاب مقدس بلکه ناتوانی عقل در درک اعتقادات و مسائل الهیات، «پوزیتیویسم مسیحی» را بنیان نهاد. رواج شکاکیت در حوزه معرفت (پلورالیسم معرفتی)، به تدریج به گسترش پلورالیسم دینی انجامید. نظریه پلورالیسم دینی با آن مجموعه از دستگاه‌های معرفتی تطبیق‌پذیر است که در معرفت-شناختی به نسبت در فهم و حتی نسبت در حقیقت معتقد باشد (پوپکین، ۱۹۶۷: ۴۵۱). توماس مور که در جوانی با اراسموس آشنا و تحت تأثیر او بود، (کنی، ۱۳۷۴: ۳۰) آشکارا در آرمانشهر خویش به ترویج پلورالیسم دینی پرداخت. وی معتقد است که اگر تنها یک

دین حق وجود داشته باشد و دیگر دین‌ها دروغین باشند، به تدریج باید حقیقت بر همگان آشکار می‌گردید. بنابراین کسی حق ندارد دین خود را بر دیگران تحمیل کند و تعصب دینی و جنجال در مورد یک دین نیز کیفر سختی به دنبال دارد. (مور، ۱۳۶۱: ۱۳۳) در آرمانشهر مور همه صاحبان ادیان در کنار یکدیگر زیست می‌کنند، چنانکه گویی همگی از راههای گوناگون رهسپار یک منزل هستند. (مور، ۱۳۶۱: ۱۳۲) بنابراین، گرچه برخی از اعضای این جامعه، خورشیدپرست و برخی ستاره‌پرست هستند، خردمندترین ایشان بر آنند که خدایی ناشناخته، جاودانی و بی‌کران وجود دارد که ورای فهم بشر است. سرآغاز و مایه رشد و پیشرفت و دگرگونی و پایان همه چیز اوست و همه او را با یک عنوان می‌خوانند که به زبان بومی آن را «میترا» می‌نامند (مور، ۱۳۶۱: ۱۲۳). جامعه آرمانی مور، به ظاهر مسیحی است که همه انسان‌ها در پرستش خدای یگانه متفق هستند (مور، ۱۳۶۱: ۱۳۲) و گردش عالم را به دست تقدیر خداوند قاهر می‌دانند (مور، ۱۳۶۱: ۱۲۳).

در این جامعه باورها و اعمال دینی مورد احترام است و حتی در مواردی اگر کسی به آنها باور نداشته باشد و غیر آنها را بیندیشد، کیفر سختی در انتظارش بوده و شایستگی زندگی در جامعه آرمانی را ندارد؛ زیرا چنین کسی به راحتی می‌تواند قوانین دیگر را نیز زیر پا گذارد (مور، ۱۳۶۱: ۱۲۳). برخی اعمال و باورهای دین‌مدارانه در اتویپای مور عبارت است از اعتقاد به روح بعد از مرگ بدن و حضور آن در میان انسانها، عبادت دانستن مشاهده و تأمل در طبیعت (همان)، خرافه و خوار دانستن ریاضت، از این‌رو که سبب گمراهی است، ارتکاب جنایت؛ زیرا همچون هدیه مقدس وقف خداوند هستند (مور، ۱۳۶۱: ۱۳۰).

نتیجه‌گیری

ظهور بحران‌های فراگیر، ترویج گسترده نسبیّت ارزش‌ها، بحران در حوزه انسان‌شناسی و رفتار انسان غربی، از خودبیگانگی و عوارض ناشی از آن، احساس یأس و ناامیدی، اضطراب و دلهره، احساس پوچی و بی‌معنایی و بحران‌های عمیق اقتصادی و سیاسی، مولود نظریه‌پردازی‌های منقطع از وحی است. اتویپای مور، بهشت موعود زمینی را ترسیم می‌کند که از پشتوانه وحی برخوردار نیست. از این‌رو، هم در تشخیص مصادیق کمال به خطا می‌رود و هم بشر را به وادی بحران سوق می‌دهد. دکتر سیدحسین نصر در باب نظریه‌پردازی‌های اتویپایی می‌گوید:

انسان‌ها با اطمینان خاطر بسیار درباره خلق آینده سخن می‌گویند و نقشه‌هایی ترسیم می‌کنند که بر روی کاغذ کاملاً منطقی به نظر می‌رسند، ولی دیری نمی‌پاید که به انواع و اقسام نواقصی که در مرحله نقشه‌کشی حتی به تصور هم نمی‌آمد، مخدوش

می‌شوند؛ زیرا انسان‌هایی که عامل اجرای این نقشه‌ها تلقی می‌شوند، آن‌گونه که واقعاً هستند، یعنی مخلوقاتی ناقص و فاقد معرفت لازم نسبت به سرشت امور، دیده نمی‌شوند، وجود آنان آکنده از نواقصی است که به هر کاری که دست می‌زنند بر آن تأثیر می‌گذارند، به هر اندازه‌ای که منکر این نواقص شوند، خطرناک‌تر می‌شوند، فراموش کرده‌اند که هیچ وضعی ممکن نیست از وضع ناقص و معیوب کسانی که موجب پدید آمدن آن وضع شده‌اند بهتر باشد. (گودن، ۱۳۸۳: ۹۷)

کانون توجه اتوپیای مور، انسانی است که به جای خدا نشسته و همه چیز اعم از طبیعت و غیر آن برای او و در خدمت اوست. انسان‌مداری اتوپیا، آسیب‌های اومانیسیم را به دنبال دارد که مهم‌ترین آنها انقطاع انسان از معنویت و تکیه بر عقل خود بنیاد بشری است. گرچه در اتوپیای مور از خدا و ایمان سخن رانده شده، خداوند حضوری بسیار کم‌رنگ دارد و حتی می‌توان ادعا نمود که برای حل بحران‌های بشری، اتوپیست خدا را خلق کرده است.

علم‌مداری در اتوپیا نیز بر محور سعادت مادی آدمی است و تنها منافع و مصالح زیست دنیوی را در نظر دارد. در آرمان‌شهر مور، علم پزشکی برترین علم است. چرخش زندگی انسان بر محور علم و عقل و قطع ارتباط انسان با آسمان، آثار و نتایجی برای بشر به ارمغان می‌آورد که بسیاری از نقادان دوره مدرن از آن خبر داده‌اند.

مور برای برون‌رفت از معضلات و ناپسامانی‌های جامعه آن روزگار انگلستان، در آرمان‌شهر خویش آن‌چنان بر رفاه، عدالت، امنیت و قانون‌مداری جامعه پای می‌فشرد که در این راستا آزادی را از آدمی می‌رباید. او با تأکید بسیار بر اصالت جامعه در مقابل اصالت فرد، انسان را در قفس آهنین قانون به بند می‌کشد و حتی در شرایطی خودکشی را برایش جایز می‌شمرد. در این آرمان‌شهر اگرچه اهل اتوپیا از امتیازات یکسان برخوردارند، عجیب آن است که بردگان احترامی ندارند و بر نابرابری زن و مرد در همه شئون زندگی تأکید می‌گردد. زنان در هر هفته پیش از رفتن به پرستشگاه باید در برابر شوهران زانو بزنند و به گناه و طلب بخشش اقرار بکنند. (مور، ۱۳۶۱: ۱۳۲) گویی که در این آرمان‌شهر، بردگان و زنان انسان نیستند! این نگرش به زن در اتوپیای مور به عنوان «دیستوپیای زنان» معرفی شده که در آن آینده وخیمی برای زنان تصویر شده است (برلین، ۱۳۸۷: ۴۷).

ساختار دینی اتوپیای مور بسیار مبهم و تناقض‌آمیز است و حتی با آموزه‌های مسیحی و تفکر عالمان مسیحی سازگار نیست، به طوری که مسیحیان درباره آن قضاوت نموده‌اند:

۱. مور قدیسی مسیحی است که در راه اعتقاداتش جان می‌بازد، اما برخی قوانین آرمان‌شهر او چون قوانین سخت ضد طلاق، جواز خودکشی و سوزاندن اجساد مردگان (مور، ۱۳۶۱: ۱۲۷) با تعالیم مسیحی سازگار نیست. در این اتوپیا مسیحیان در اقلیت هستند و حتی با طنزی تحقیرآمیز از مقام پاپ سخن رانده می‌شود. (کنی، ۱۳۷۴: ۱۲۸ - ۱۲۹)

۲. دین‌مداری مسیحی جای خود را به پلورالیسم دینی می‌دهد و در نهایت آرمان‌شهر او مدلی برای جوامع کمونیستی می‌گردد. در این اتوپیا، ادیان مختلف که برخی حتی ستاره‌پرست و ماه‌پرست هستند زندگی می‌کنند و نوعی فضای تساهل و تسامح بر جامعه حاکم است. عجیب آن است که طراح این اتوپیا بر ساختار معرفتی آن پای‌بند نیست. مور خود عامل اصلی کیفر دادن و کشتن مردمانی بود که جرم آنها انحراف از جزم‌اندیشی کاتولیکی، ارتداد و بدعت‌گزاری بود. (کنی، ۱۳۷۴: ۸۱ - ۸۲)

۳. اتوپیای مور اساساً مورد تأیید مسیحیت نیست. از نظر دین مسیحی تنها انسان کامل عیسی مسیح (است و آرمان‌شهر او زمینی نیست. جهان مادی در تفکر مسیحی، جایگاه گناه و رنج و انسان فطرتاً گناه‌کار است؛ جامعه دنیوی را شاید بتوان تا حدودی سامان داد، اما هرگز آن را از اساس نمی‌توان اصلاح نمود. (امرسون، ۱۳۸۷: ۴۱۵)

رسالت این مقاله ارزش‌گذاری آرمان‌شهر فارابی در برابر اتوپیای مور نیست، اما اگر توانسته باشد در راستای فهم‌پذیر کردن ارزش آرمانشهری دینی برای انسان عصر پست‌مدرن قدمی بردارد، وظیفه خویش را به انجام رسانده است. غرب امروز اتوپیای مور را خوب می‌شناسد و با وجود اطلاع از کاستی‌های آن، طراح آن را می‌ستاید و اصول و قوانین اتوپیای او را راه‌کار عملی زندگانی اجتماعی قرار می‌دهد.

ولی از نگاه فارابی، آرمانشهر برای رسیدن به سعادت بشر است ولی نه فقط برای زندگی دنیوی، که زندگی اخروی را هم در نظر می‌گیرد. فارابی در سرتاسر آثار و در کلیت آرای خویش، بیش و پیش از هر چیزی، بطور گسترده و همه‌جانبه‌ای معرفت‌شناسی فلسفی مدنی و نیز معرفت‌شناسی علمی مدنی و بنیادهای آن را مورد بررسی قرار می‌دهد. او از زوایای گوناگون به تبیین آن و ارائه نظر در این مورد پرداخته است.

فارابی از دیدگاه معرفت‌شناسی و جهان‌بینی فلسفی و علمی، عالم هستی و عالم طبیعت و حتی عالم انسانی و اجتماعی مدنی، را دارای اصول و قوانین حاکم بر آن میدانند. این اصول و قوانین بر خود اجزا و عناصر ساری بوده و نیز بر موجودیت، چگونگی و تحولات پدیده‌ها جاری است. فارابی هر علم، از جمله علم مدنی را خواه

نظری یا عملی، به عنوان یک صنعت علمی نظری یا علمی یا فنی و اجرایی تلقی می‌کند. هر علمی همچون علم روابط یا مفاهیم و احکام اجزا و مفرد است یا مؤلفات پدیده مدنی میباشد. فارابی ذات خداوند را خالق همه چیز و سبب همه موجودات، مبری از همه نقائص و وجودی بالفعل می‌داند

در نظر فارابی قوه ذهن و عقل آدمی قادر به شناخت و درک حقایق و ماهیت پدیده‌های طبیعی به طور کامل نیست، در نتیجه انسان در علوم طبیعی، به نمودها؛ عوارض، صفات، حالات و افعال پدیده‌های طبیعی دسترسی می‌یابد. فارابی رئیس مدینه را افضل انسان‌ها می‌داند او را فرستاده خدا و نبی معرفی میکند و آنچه شهروندان این شهر آرمانی را از سایر شهرها متمایز می‌سازد، معرفت نظری به اصولی آسمانی و تقید عملی به فضائل و مکارم اخلاقی است.

فارابی با بررسی قوای انسان و تأکید بر قوه ناطقه به عنوان فصل ممیز انسان از سایر حیوانات، مقام رفیعی را برای نوع انسان قائل است. منشأ خیر و شر ارادی، افعال ارادی انسان است، حرکت انسان به سوی سعادت و تأسیس مدینه فاضله و یا حرکت وی در جهت تأسیس مدینه‌های غیر فاضله و اقدام به شرور همه به واسطه‌ی قوه اراده و اختیاری است که در وجود انسان نهاده شده است. به هر حال در جهان امروز، متفکران و اندیشمندانی نیز وجود دارند که بعد از فروپاشی کمونیسم، اتویپاهای مور، انگلس و مارکس را سراپی می‌دانند که به شهادت تاریخ شکست خورده‌اند، ولی به جای پناه آوردن به وحی، در وادی خطرناک تری غلتیده‌اند که پایان سیاه تاریخ را نوید می‌دهد و انسان عصر مدرن نیز در آن گرفتار شده است.

منابع و ماخذ:

- ابن ابی اصیبعه. عیون الانباء فی طبقات الاطباء، بیروت، ۱۹۶۰م
ابن خلکان، وفيات الاعیان، قاهره، ۱۸۵۸م.
امرسون، راجرال، فرهنگ اندیشه سیاسی (اتوپیا)، ترجمه: خشایار دیهیمی، تهران، نشر نی، ۱۳۸۷.
باربور، ایان، علم و دین، ترجمه: بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴.
برلین، ایزا، سرنوشت تلخ بشر (جستارهایی در تاریخ اندیشه‌ها)، ترجمه: لیلا سازگار، تهران، انتشارات ققنوس، ۱۳۸۷.
پارسانیا، حمید، روش‌شناسی علوم انسانی با رویکرد اسلامی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۸.
پترسون، مایکل (و دیگران)، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی،

- تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۷۶.
- خوشرو. غلامعلی، شناخت انواع اجتماعات از دیدگاه فارابی و ابن خلدون، چاپ اول، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۲.
- داوری اردکانی، رضا، فارابی فیلسوف فرهنگ، تهران، سخن، ۱۳۸۹.
- داوری اردکانی، رضا، فارابی موسس فلسفه اسلامی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۷.
- دبور، ت. ج.، تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه عباس شوقی، چاپ سوم، تهران، موسسه مطبوعاتی عطائی، ۱۳۶۲.
- راسل، برتراند، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریا بندری، تهران، کتاب پرواز، ۱۳۷۳.
- سایر، آندرو، روش در علوم اجتماعی رویکردی رئالیستی، ترجمه دکتر عماد افروغ، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۵.
- صدرا، علیرضا، علم مدنی فارابی، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۷.
- فارابی، ابونصر، آراء اهل المدینه، ۱۹۹۶م.
- الفارابی، ابونصر، محمد، الاحصاء العلوم، به کوشش عثمان محمد امین، مصر، مطبعه السعاده، ۱۹۳۱م.
- فارابی، ابونصر، اندیشه های اهل مدینه فاضله، ترجمه سید جعفر سجادی، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۱.
- الفارابی، ابونصر محمد، فی مسائل متفرقه، حیدرآباد الدکن، مطبعه دائره المعارف النظامیه الکائنه فی الهند، ۱۳۴۴هـ.ق.
- فارابی، ابونصر، موسیقی کبیر، ترجمه آذرتابش آذرنوش، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۷۵.
- کنی، آنتونی، تامس مور، ترجمه: عبدالله کوثری، تهران، طرح نو، ۱۳۷۴.
- کوربن. هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه اسدالله مبشری، تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۶۱.
- گنون، رنه، بحران دنیای متجدد، ترجمه: ضیاءالدین دهشیری، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۲.
- گودن، کریستیان، آیا باید از اتویا اعاده حیثیت کرد؟، ترجمه: سوسن شریعتی، تهران، انتشارات قصیده سرا، ۱۳۸۳.
- مددپور، محمد، «چیستی عقلانیت»، قیاسات: سال اول، ش ۱، ۱۳۷۵.
- مدکور، ابراهیم، ((فارابی)): تاریخ فلسفه در اسلام، به کوشش م. م. شریف، ترجمه علی محمد کاردان، جلد اول، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.

مشکوٰه الدینی، عبدالمحسن، تحقیق در حقیقت علم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۴.
 مک کواری، جان، تفکر دینی در قرن بیستم، ترجمه: بهزاد سالکی، تهران، انتشارات
 امیرکبیر، ۱۳۷۸.

مور، تامس، آرمان شهر (اتوپیا)، ترجمه: داریوش آشوری و نادر افشاری، تهران،
 انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۳.

ناظرزاده کرمانی، فرناز، اصول و مبادی: فلسفه سیاسی فارابی، دانشگاه الزهراء، ۱۳۷۶.
 نصر، سیدحسین، معرفت و معنویت، ترجمه: انشاءالله رحمتی، تهران، انتشارات
 دفتر پژوهشی و نشر سهروردی، ۱۳۷۵.

Foley, R, Some Different Conceptions of Rationality, In: Con-
 straction and Constraint, Mamillin (ed) USA: University of No-
 .tre Dame Press, 1988

Popkin, R, Skepticism, In: Encyclopedia of Philosophy, P. Ed-
 .wards (ed) New York: Macmillam Publishing Company, 1967

R. walzer. AL- farabi on the perfect state: Abu Nasr al farabi
 Mabadi Ara Ahl AL-Madina AL-Fadila, [“Ara”] , a rivised text
 with introd., tr., and comm., (oxford:clarendon press,1985

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 پرتال جامع علوم انسانی