

## فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال دوازدهم، زمستان ۱۳۹۹، شماره مسلسل ۴۶

## ارزیابی تفاسیر آرمان‌شهر در حکمت مدنی اسلامی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۲

تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۲/۱۸

سیدمحمدهادی مقدّسی\*

اندیشیدن درباره سامان مطلوب در اجتماع بشری، از نخستین دغدغه‌های فیلسوفان بوده است. در یونان باستان و جهان اسلامی، نخستین فیلسوفان، نخستین طراحان آرمان‌شهر بوده‌اند. تردید درباره امکان تحقق آرمان‌شهر، مهم‌ترین چالش آرمان‌شهرگرایی است. امروزه برخی فیلسوفان و پژوهشگران اندک غربی تلاش کرده‌اند تا تفسیری واقع‌گرایانه از آرمان‌شهر ارائه دهند؛ در حالی که تا پایان قرن نوزدهم، از منظری تخیلی به آن نگریسته می‌شد. چون برخی از تفسیرهای آرمان‌شهر در حکمت مدنی اسلامی، دچار کاستی‌های جدی است، دسته‌بندی تفاسیر و گزینش تفسیر صحیح درباره آرمان‌شهر در حکمت مدنی اسلامی ضرورت می‌یابد. در این مقاله که به روش تفسیری نگارش شده است، تفاسیر آرمان‌شهر در حکمت مدنی اسلامی، در سه دسته تخیلی، تمثیلی و واقعی تنظیم شده‌اند. با تکیه بر شواهد آشکار، تفسیر تخیلی و تمثیلی از آرمان‌شهر در حکمت مدنی اسلامی نادرست است و آرمان‌شهر حکمای مسلمان از ایستار واقع‌گرایی برخوردار است. ماهیت حکمت مدنی، ریشه در امور واقعی

\* دانشجوی دکتری مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) (smohamdhm11@gmail.com).

داشتن آرمان و سازواری نظام مدنی با نظام کیهانی و طبیعی از جمله مهم‌ترین مبانی واقع‌گرایانه بودن آرمان‌شهر در حکمت مدنی اسلامی است.

**واژگان کلیدی:** آرمان‌شهر، اتوپیا، اتوپای واقع‌گرایانه، مدینه فاضله، اعتباریات، حکمت مدنی.

#### مقدمه

اندیشیدن درباره سامان مطلوب در اجتماع بشری، از نخستین دغدغه‌های فیلسوفان بوده است. در یونان باستان و جهان اسلامی، نخستین فیلسوفان، نخستین طراحان آرمان‌شهر بوده‌اند. فیلسوفان پس از تأمل در مسائل اساسی ماورای طبیعت و جهان طبیعت، وارد عالم انسانی می‌شوند و یکی از مهم‌ترین مسائل برای آنان، چگونگی سامان‌دادن به جهانی می‌باشد که بازیگر اصلی آن، انسان دارای اراده آزاد است. تفاوت جهان انسانی با جهان‌های دیگر، دقیقاً در ارادی و نارادی بودن موجودات درون آن نهفته است. تنظیم احوال آدمیان به گونه‌ای که اختیار آنان نادیده گرفته نشود و در همان حال، تحصیل غایات شریف انسانی نیز امکان‌پذیر گردد، هدف فیلسوفان از ترسیم آرمان‌شهر است. آرمان‌شهرها خیلی پیش‌تر از نام‌های شان وجود داشته‌اند. واژه آرمان‌شهر تنها توسط فیلسوفان مسلمان در دوره معاصر استعمال شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۵۶)؛ هرچند پیش از آن مترجمان واژه اتوپیا را به آرمان‌شهر ترجمه کرده بودند (مک‌کالوم، ۱۳۸۳: ۱۱۷). واژه اتوپیا برای اولین بار توسط تامس مور در سال ۱۵۱۶ میلادی در کتابی با همین نام به کار رفت (مور، ۱۳۶۱: ۳۲). با این حال، بی‌تردید، افلاطون نیز که در جمهوری راه‌های نیک‌بختی تمام افراد جامعه (افلاطون، ۱۳۶۷:

۹۹۹/۲) و نیک اداره شدن جامعه را بیان می‌کند (همان: ۶۶۴/۲) یا فارابی که می‌گوید «خیر افضل» و «کمال اقصی» تنها در مدینه به دست می‌آید (فارابی، ۱۹۹۵ الف: ۱۱۳) و به طور کلی همه فیلسوفان مسلمان که درباره «مدینه فاضله» مطالبی نگاشته‌اند (نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۷: ۲۸۰ / صدر المتألهین، ۱۳۸۰: ۶۱۵)، در حال طراحی یک آرمان شهر بوده‌اند. ایده‌پردازی درباره آرمان شهر در دوره معاصر نیز ادامه داشته است، هرچند از واژگان دیگری برای اشاره به آن استفاده شده است. جامعه ایدئال اسلامی (مطهری، ۱۳۶۸: ۲۷۰/۲۵) و جامعه آرمانی اسلامی (مصباح یزدی، ۱۳۹۰: ۴۵۷) همگی نشانه‌هایی از تداوم آرمان‌شهرگرایی در حکمت مدنی اسلامی است.

به‌سختی می‌توان تفسیر منسجم و واحد از آرمان‌شهر به دست آورد؛ زیرا آرمان‌شهرها در یک سبک یکپارچه و مشابه نگارش نشده‌اند. شرایط متفاوت اجتماعی و سیاسی که آرمان‌شهرها در آنها پردازش شده‌اند، سبب شد تفسیرهای گوناگونی از آرمان‌شهر پدید آید و در نتیجه طبق برخی تفسیرها آرمان‌شهر امکان وقوعی نخواهد داشت. تردید در نظریه‌های آرمان‌شهری همواره هواداران جدی داشته است: «بیشتر نظریه‌های سیاسی غربی، غیر اتوپایی و برخی از آنان ضد اتوپایی است» (Heywood, 2004: 365). همچنین برخی اندیشمندان شاخص در جهان اسلام معتقدند سخن‌گفتن فیلسوفان از مدینه فاضله صرفاً بر فرض تقدیر است (بن‌خلدون، ۱۴۲۴: ۲۳۸) یا اینکه آرمان‌شهر آنان فقط «شهری در سخن» می‌باشد (طباطبایی، ۱۳۸۳: ۱۸۳). در مقابل، فیلسوفان دیگر پردازش آرمان‌شهر را امری لغو ندانسته، آن را بر پایه واقعیت‌های عینی قرار می‌دهند (مصباح یزدی، ۱۳۹۰: ۴۵۴-۴۵۶؛ رالز، ۱۳۸۹: ۱-۲). از این رو دسته‌بندی تفاسیر

آرمان‌شهر به منظور یافتن تفسیر صحیح، ضرورت می‌یابد. تلاش‌های مختلفی نیز که برای دسته‌بندی آرمان‌شهرها صورت گرفته است (برای نمونه، رک: Sargent, 1994: 4)، دچار نارسایی‌های جدی است.

آثار مرتبط با این تحقیق که آرمان‌شهر را از زوایه حکمت مدنی تحلیل کرده‌اند، در سه دسته می‌توان جای داد: دسته نخست، آثاری که برخی مسائل خاص حکمت مدنی را در آرمان‌شهر اسلامی بررسی کرده‌اند؛ برای نمونه جمال اسدزاده جایگاه رهبری و مردم‌سالاری را در آرمان‌شهر ایران، اسلام بر اساس قانون اساسی و آثار امام خمینی و استاد مطهری واکاوی کرده است. رهبر آرمان‌شهر ایران اسلامی فقهای عادل هستند و رأی مردم مورد توجه قرار می‌گیرد و رهبری زمانی می‌تواند در رساندن جامعه به سعادت موفق شود که از مقبولیت و حمایت مردمی برخوردار باشد (اسدزاده، ۱۳۸۹). در آثار دسته دوم، ویژگی‌های آرمان‌شهر اسلامی با گونه‌های غربی آن واکاوی شده است؛ مثلاً ابراهیم اکبرپور مبنای و شاخصه‌های آرمان‌شهر مهدوی به عنوان یک آرمان‌شهر اسلامی را با آرمان‌شهر تامس مور به عنوان یکی از مهم‌ترین آرمان‌شهرهای غربی سنجیده است. آرمان‌شهر تامس مور بر اندیشه اومانیزم و آرمان‌شهر مهدوی بر آموزه‌های وحیانی مبتنی هستند و در نتیجه شاخصه‌های فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی آن دو نیز متفاوت است (اکبرپور، ۱۳۹۷)؛ همچنین محمدصادق هدایتی مدینه فاضله فارابی و نظریه سیاسی جان‌لاک را از زوایه خصایص آرمان‌شهری بررسی کرده است (هدایتی شهیدانی، ۱۳۹۸). در دسته سوم، بر خلاف آثار دو دسته قبل که عوارض و ویژگی‌های آرمان‌شهر را واکاوی‌دند، صرفاً ماهیت آرمان‌شهرها از منظری فلسفی بررسی می‌شوند و طبیعتاً امکان تحقق، موانع تحقق، نقدهای

آرمان‌شهر و اموری همانند آنها بررسی می‌شود. هرچند چنین آثاری به زبان فارسی اندک هستند و اساساً یک اثر مستقل آرمان‌شهری محسوب نمی‌شوند و در ضمن مباحث دیگر مطرح شده‌اند، آثار متعددی به زبان انگلیسی وجود دارد که آرمان‌شهر را از منظری فلسفی تبیین کرده‌اند. جان رالز<sup>۱</sup> با طرح ایده «قانون ملل» که یک برداشت سیاسی خاص از حق و عدالت است، تلاش می‌کند توضیح دهد چگونه اجتماع ملل می‌تواند به عنوان یک اتوپیای واقع‌گرایانه<sup>۲</sup> توجیه شود. او با اشاره به دیدگاه منتقدان که چنین آرمان‌شهری را قابل تحقق نمی‌دانند، در کتاب خویش شرایط تشکیل یک اجتماع جهانی متشکل از ملت‌های لیبرال و نجیب را بیان می‌کند (رالز، ۱۳۸۹: ۱-۵). در کتاب آرمان‌شهر وجودی<sup>۳</sup> که مجموعه مقالات از نویسندگان مختلف است، این دال مرکزی مورد بحث قرار گرفته است که یک نوع بی‌مکانی امکان‌پذیر در سطح زندگی و نه واقعیت ایدئال متعالی وجود دارد که سبب تمایز هستی‌شناسی سیاسی آرمان‌شهر وجودی از سایر آرمان‌شهرها می‌شود (Vieira and Marder, 2012: 12).

تفاوت پژوهش حاضر با دسته اول و دوم در آن است که به دنبال عوارض آرمان‌شهر نمی‌گردد، بلکه تفسیرهای گوناگون از ماهیت آرمان‌شهر را از منظری فلسفی بررسی می‌کند؛ همچنین با آثار دسته سوم از این جهت تفاوت دارد که از تفسیر واقع‌گرایانه آرمان‌شهر بر اساس مبانی حکمت مدنی اسلامی جانبداری می‌کند.

روش جستاری این پژوهش، قطعاً روش تفسیری است و دلالت‌های متنی را

1. John Rawls (1921-2002).
2. Realistic Utopia.
3. Existential Utopia.

می‌کاود. دیدگاه‌های متفاوتی در روش تفسیری مطرح شده‌اند که این پژوهش با بسیاری از آنها همخوانی ندارد. در زمینه تفسیر متون فلسفی کلاسیک، دو دیدگاه پیشرفت‌گرایی<sup>۱</sup> و تاریخی‌گرایی<sup>۲</sup> حائز اهمیت هستند که بر اساس روش اول، اندیشه هر فیلسوف را می‌توان بهتر از خودش فهمید؛ چراکه اندیشه فلسفی قرن حاضر به مراتب پیشرفته‌تر از اندیشه فلسفی کلاسیک است و دومی هرچند معتقد است باید کوشید اندیشه را در زمان خودش فهمید، اما تاریخ‌گرایان همانند پیشرفت‌گرایان باور دارند که از پایگاهی برتر به مطالعه متون کلاسیک می‌پردازند و در واقع تفسیر شخصی خود را به متون دیگران تحمیل می‌کنند. به نظر می‌رسد بهترین روش مطالعه موضوعات مربوط به اندیشه‌های فلسفی کلاسیک، روش «فهم تاریخی واقعی»<sup>۳</sup> باشد که لئو اشتراوس<sup>۴</sup> آن را مطرح کرده است. در این روش، اندیشه متفکران گذشته دقیقاً آن گونه تفسیر می‌شود که خود نویسنده تفسیر کرده است. اشتراوس مختصات و لوازم این روش را توضیح می‌دهد (*Strauss, 1989: 207-212*)؛ اما به نظر می‌رسد مهم‌ترین لازمه این روش، آزادی ذهنی و پرهیز از تعصب است که ظاهراً کمتر پژوهشگری از آن برخوردار است (رضوانی، ۱۳۹۲: ۹۶-۱۰۳). نگارنده معتقد است تفسیرهای نادرست از آرمان‌شهر در حکمت مدنی اسلامی بر پایه روش‌های پیشرفت‌گرایی و تاریخی‌گرایی صورت گرفته است؛ بنابراین لازم است با ارزیابی چنین تفسیرهایی، تفسیر صحیح از آرمان‌شهر را با استفاده از روش جستاری بهتر بررسی کرد.

- 
1. Progressivism.
  2. Historicism.
  3. True historical understanding.
  4. Leo Strauss (1899-1973).

رسالت این مقاله، جمع‌آوری تفاسیر گوناگون از آرمان‌شهر در حکمت مدنی اسلامی و داوری آنها برای دستیابی به تفسیر صحیح آرمان‌شهر است که به سه صورت تفسیر شده است: تخیلی، تمثیلی و واقعی. در نظر نگارنده، تفسیر صحیح از آرمان‌شهر حکمای مسلمان، سومین تفسیر است و بنابراین آرمان‌شهر در حکمت مدنی اسلامی از ایستاری واقع‌گرایانه برخوردار است. در این مقاله، پس از ارائه شواهدی مبنی بر نادرستی تفسیر اول و دوم، مبانی امکان آرمان‌شهر (تفسیر سوم) از منظر فیلسوفان مسلمان تبیین می‌گردد.

#### تحلیل مفهوم آرمان‌شهر

واژه آرمان‌شهر در فرهنگ‌های مشهور فارسی ثبت نشده است. برخی از آنان واژه آرمان‌سرا را ثبت کرده و آن را به معنای سرای حسرت (دمخدا، ۱۳۷۷: ۱/۱۰۷) و سرای آرزو و کنایه از دنیا دانسته‌اند (عمید، ۱۳۷۹: ۱/۲۶). آرمان‌شهر تنها در فرهنگ‌های فارسی جدید ثبت شده است و آن را هم‌معنا با مدینه فاضله در نظر گرفته‌اند (انوری، ۱۳۸۱: ۱/۸۴). معادل غربی آرمان‌شهر، اتوپیاست که از دو واژه «Topos» به معنای «مکان» و پیشوند «u» یا «ou» به معنای «نا» یا «eu» به معنای «خوب» ترکیب شده است؛ بنابراین معنای اتوپیا «نامکان» یا «مکان خوب» است (Sargent, 1998, 9: 558). به هر حال چون اتوپیا را در معنای اصطلاحی به «جامعه کامل» تعریف کرده‌اند (Hoffman, 2007: 187)، در توجیه اینکه چرا به آن «نامکان» گفته می‌شود، می‌توان بیان کرد که در بهترین تفسیر هنوز آرمان‌شهر تحقق نیافته است.

فیلسوفان مسلمان، آرمان‌شهر و واژگان شبیه به آن نظیر جامعه آرمانی و جامعه ایدئال را کمتر تعریف کرده‌اند و صرفاً این واژگان را برای توصیف یک

جامعه کامل به کار برده‌اند. تنها آیت‌الله مصباح یزدی است که جامعه آرمانی را این گونه تعریف می‌کند: «جامعه‌ای که افراد آن در مسیر سعادت و کمال حقیقی که از تکوین هر جامعه مقصود است، نایل آمده است» (مصباح یزدی، ۱۳۹۰: ۴۵۷). به طور کلی تعاریف آرمان‌شهر را در چهار دسته می‌توان جای داد:

۱. شهر کامل: بیشتر فرهنگ‌نامه‌ها آرمان‌شهر را یک شهر کامل می‌دانند، مانند هافمن که آن را «جامعه کامل» (*Hoffman, 2007, p187*) و پایک که آن را «جهان فاقد کاستی» تعریف کرده‌اند (پایک، ۱۳۹۱: ۱۳).

۲. شهر کامل غیرممکن: کسانی که آرمان‌شهر را غیرقابل تحقق و تخیلی می‌دانند، قید «غیرممکن» را در تعریف آن اضافه کرده‌اند؛ مانند برلین که می‌گوید: «آنان که اندیشه وصول به این مایه از کمال در هماهنگی و یکدستی اجتماع را خیالبافی بیهوده می‌دانند، این آرمان را اتوپیا نامیده‌اند» (برلین، ۱۳۸۰: ۲۳۳).

۳. شهر کامل ممکن: در برابر تعاریف دسته پیش، برخی همانند نوزیک که آرمان‌شهر را قابل تحقق می‌دانند، آن را «بهترین جهان ممکن» تعریف کرده‌اند (نوزیک، ۱۳۹۵: ۳۸۲).

۴. شهر ازپیش طراحی شده: با توجه به اشکالاتی که بر تعاریف پیشین وارد آمده است، برخی در مقام پاسخ به آن اشکالات، آرمان‌شهر را صرفاً یک شهر ازپیش طراحی شده دانسته‌اند؛ چراکه تحقق یک شهر کامل با توجه به ویژگی‌های انسانی امکان‌پذیر نیست؛ از این رو لیمن سارجنت<sup>۱</sup> آرمان‌شهر را این گونه تعریف کرده است: «یک جامعه ناموجود که با جزئیات قابل توجه توصیف شده است و به طور معمول در یک زمان و مکان خاص تحقق می‌یابد» (*Sargent, 1994: 9*).

1. Lyman Tower Sargent (1940).



به نظر می‌رسد غیر از تعریف دوم، سایر تعاریف تا حدودی درست باشند. با تأمل در آثار فیلسوفان سیاسی مسلمان، دو بنیاد برای آرمان‌شهر شناسایی می‌شود: نخست، آرمان‌شهر، شهری کامل است که به دو صورت تفسیر می‌شود. تفسیر اول آنکه هیچ عنصر ناکامل در آرمان‌شهر وجود نداشته باشد. برخی آرمان‌شهرها به این صورت ترسیم شده‌اند که فاقد هر گونه کاستی‌اند که چنین چیزی ناممکن به نظر می‌رسد؛ زیرا منتقدان آرمان‌شهر معتقدند چنین شهر کاملی فقط با کاربست زور به دست می‌آید و حتماً به توتالیتاریسم منجر می‌شود (Sargent, 1994: 9). فیلسوفان مسلمان نیز که به برپایی جامعه ایدئال اسلامی باور دارند، آن جامعه را به طور کلی عاری از تحلف از فرامین الهی و قوانین وضعی نمی‌دانند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۲/۳۷)؛ از این رو برخی دیگر از پژوهشگران کامل‌بودن آرمان‌شهر را به معنای کامل‌بودن سامان سیاسی تفسیر کرده‌اند که با وجود احتمالی عناصر ناکامل سازگاری دارد. به نظر می‌رسد تفسیر دوم صحیح باشد و آرمان‌شهر در حکمت مدنی اسلامی نیز صرفاً از این جهت کامل است که دارای یک نظام و سامان کامل است، وگرنه برخی عناصر نامطلوب مانند نوابت در آن حضور دارند که مدبر مدینه باید برای علاج آن اقدام نماید (فارابی، ۱۹۹۶: ۹۹؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۷: ۲۸۰). کامل‌بودن سامان و نظام آرمان‌شهر به کامل‌بودن جهان‌بینی و نظام فکری آن دیار بازگشت دارد که افراد آن در مسیر سعادت و کمال حقیقی خود گام بر می‌دارند (مصباح یزدی، ۱۳۹۰: ۴۵۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۱۷/۸۰). لازمه برخورداری جامعه آرمانی از جهان‌بینی صحیح، بهره‌گیری مردم از راهنمایی فردی است که از جهت دانشی در مرتبه بالایی قرار دارد؛ چراکه اساساً مردم بدون راهنمایی حکیمان توان رسیدن به

سعادت ندارند (فارابی، ۱۹۹۶: ۸۶-۸۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۱۷/۸۸).

دوم، آرمان‌شهر پیش از آنکه در واقعیت تحقق یابد، همواره توسط یک اندیشمند طراحی شده است. البته ترسیم همه جزئیات آرمان‌شهر امکان‌پذیر نیست؛ چراکه فیلسوفان مسلمان معتقدند قانون‌گذار نمی‌تواند همه امور جزئی نامتناهی را پیش‌بینی کند (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵: ۱/۳۹۳). از این رو بر خلاف دیدگاه سارجنت که پردازش آرمان‌شهر را حاوی جزئیات قابل‌توجه آن نیز می‌دانست، باید ملتزم شد که از منظر فیلسوفان مسلمان، فقط اصول کلان جامعه مطلوب را به صورت پیشینی می‌توان طراحی نمود؛ بنابراین آرمان‌شهر از منظر حکمت مدنی اسلامی، جامعه‌ای است که از سامان و نظام کامل برخوردار است و اصول کلان آن از پیش توسط فیلسوف طراحی شده است. فیلسوفان مسلمان اولیه برای اشاره به آرمان‌شهر از واژگان ترکیبی مدینه فاضله و فیلسوفان معاصر از جامعه آرمانی و ایدئال استفاده کرده‌اند.

### تفاسیر آرمان‌شهر

#### ۱. تفسیر تخیلی

نخستین تفسیر از آرمان‌شهر، تفسیر غیر واقعی و تخیلی است. تفسیرهای غیر واقع‌گرایانه از آرمان‌شهر را می‌توان در دو دسته آثار عمومی و علمی جای داد. در واقع هم مردم عادی و هم برخی اندیشمندان و پژوهشگران چنین تفسیری از آرمان‌شهر دارند. فرهنگ‌نامه‌های عمومی بهترین منبع برای دستیابی به معنای لغوی واژه‌هاست. برخی فرهنگ‌نامه‌های فارسی معنایی کاملاً غیر واقعی از آرمان‌شهر و واژگان مشابه دارند (انوری، ۱۳۸۱: ۱/۸۴، ۷/۶۸۳۱). آرمان‌شهر، مدینه فاضله، اتوییا و ناکجاآباد هم‌معنا با یکدیگر و همه آنها به معنای شهری تخیلی و

فرضی تعریف شده‌اند که دارای قانون، حکومت و جامعه دلخواه هستند (صدری افشار، ۱۳۸۱: ۱/۴۶). دسته دوم آثار علمی‌اند که تفسیری تخیلی از آرمان‌شهر در حکمت مدنی اسلامی ارائه می‌دهند؛ برای مثال گفته‌اند آرمان‌شهر فارابی، انتزاعی عقلانی است و از آن رو تخیلی است که او هیچ اشاره‌ای به موقعیت جغرافیای مدینه و جزئیات معماری آن نمی‌کند (راسخی لنگرودی، ۱۳۹۰: ۱۴۱).

بی‌تردید مهم‌ترین اثر از این دست، آرمان‌شهر تامس مور<sup>۱</sup> است. بررسی اجمالی آرمان‌شهر مور، برای آگاهی از ماهیت آرمان‌شهرهای تخیلی راهگشاست؛ چراکه نویسنده مدخل «اتوپیا» در دانشنامه اندیشه سیاسی اسلامی پرینستون، آرمان‌شهر فارابی را همانند آرمان‌شهر مور می‌داند. او حتی کتاب «ولایت فقیه» امام خمینی را یک طرح آرمان‌شهری معرفی می‌کند که از فارابی و مور هرچند به صورت غیر مستقیم اثر گرفته است (Böwering, 2013: 585). مور در اثر خود از زبان شخصی به نام رافائل معروف به هیثلودی که یک دریانورد کارکشته است، ماجرای سفر او به جزیره‌ای به نام «اتوپیا» را شرح می‌دهد. وجود برخی عناصر هجوآمیز در کنار برخی نکات قابل تأمل در آرمان‌شهر مور درنهایت خواننده را به یک برداشت پارادوکسیکال می‌رساند. عناصر تخیلی و هجوآمیز آن عبارت‌اند از: هیثلودی نام راوی اتوپیا به معنای «یاوه‌گو»، اتوپیا نام جزیره‌ای که روایت می‌شود به معنای «نامکان»، آنیدر نام بزرگ‌ترین رود در اتوپیا به معنای «بی‌آب»، آماتوروت نام مهم‌ترین شهر در جزیره اتوپیا به معنای «وهم‌آلود»، پولی لریت نام نظام کیفری ایران که توسط هیثلودی تشریح و نیک شمرده می‌شود، به معنای «خیلی بی‌معنا» و اگوریا نام یکی از بخش‌های جزیره اتوپیا به

1. Thomas More (1478-1535).

معنای «هیچ‌جا» (Sargent, 2010: 80). در مقابل، مور در کتابش از نهادهای خردمندانه در ملت‌های متمدن، اجرای عدالت درباره دزدان، وظایف پادشاه و مالکیت خصوصی سخن می‌گوید و به توصیف وضعیت اقلیمی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، اخلاقی، درمانی، زناشویی، حقوقی و کیفری، روابط خارجی، نظامی و دینی اهل اتوپیا می‌پردازد که حاکی از کامل‌بودن و فقدان هر گونه کاستی در آنجاست (مور، ۱۳۶۱: ۶۷-۱۳۵).

تفسیر تخیلی از آرمان‌شهر توسط متفکران مسلمان نیز ارائه شده است. ظاهراً نخستین اندیشمند مسلمانی که مدینه فاضله فیلسوفان مسلمان را شهری تخیلی دانسته است، ابن‌خلدون است. ابن‌خلدون که فیلسوفان را در کنار ملحدان نکوهش می‌کند و پارسایان را از ایشان بر حذر می‌دارد، درباره مدینه فاضله فیلسوفان می‌گوید: «وهذه المدينة الفاضلة عندهم نادرة أو بعيدة الوقوع وإنما يتكلمون عليها على جهة الفرض والتقدير» (ابن‌خلدون، ۱۴۲۴: ۲۳۸).

فهم ناقص ابن‌خلدون از آرای فیلسوفان که شاید ناشی از بدبینی او نسبت به آنان باشد، سبب چنین موضع‌گیری شده است. در دید ابن‌خلدون مدینه فاضله فیلسوفان، مدینه‌ای است که اهالی آن از حاکمان و حکومت بی‌نیازند و چنین مدینه‌ای در برابر مدینه‌ای قرار دارد که به زعم او بر بنیاد آموزه‌های شریعت و برای تحصیل نیازهای ضروری بشر و در پناه حاکمی مقتدر شکل می‌گیرد.

دسته‌ای از پژوهشگران معاصر نیز از تفسیر تخیلی هواداری می‌کنند. آنان معتقدند فیلسوفان هیچ‌گاه قصد تحقق واقعی آرمان‌شهر را نداشته‌اند و افکار آنان بیش از آنکه ناظر به موضوع سیاسی واقعی باشد، نوعی راه حل فکری و روانی برای شخص فیلسوف است (فیرحی، ۱۳۷۸: ۳۲۸). برخی از این نویسندگان، مدینه

فاضله فارابی را «مدینه‌ای در عالم مجردات عقلی» و «شهری در سخن» و صرفاً به مثابه «افقی در برابر انسان برای سنجش مدینه‌های موجود» می‌دانند. اساساً فارابی به افراد یا گروه‌های فاضله نظر دارد که در مدینه‌های گوناگون پراکنده‌اند، نه یک مدینه فاضله؛ چراکه خود او نیز به طور کلی برپایی مدینه فاضله را غیرممکن می‌داند. این نویسنده در تحلیل دیدگاه فارابی بر پیروی بدون اندیشه‌ورزی فارابی از فیلسوفان یونانی تأکید دارد. فیلسوفان یونانی با توجه به احوال دولت‌شهرهای بحران‌زده یونان در صدد برآمدن طرحی برای اصلاح آنها ارائه دهند؛ اما فارابی بدون توجه به واقعیت‌های مدینه‌های دوره اسلامی، صرفاً حرف‌های افلاطون را تکرار کرده است؛ از این رو فلسفه مدنی فارابی نمی‌تواند وجوه واقع‌گرای اندیشه سیاسی یونانی را بازتاب دهد (طباطبایی، ۱۳۸۳: ۱۵۶-۱۶۳).

### ارزیابی

مدعای نگارنده آن است که آرمان‌شهر در حکمت مدنی اسلامی از ایستاری واقع‌گرایانه برخوردار است و هیچ فیلسوف مسلمان آرمان‌شهر خود را همانند تامس مور روایت نکرده است. برای اینکه ثابت گردد آرمان‌شهر فیلسوفان مسلمان از قبیل آرمان‌شهرهای تخیلی نیست، باید ویژگی‌های آرمان‌شهرهای تخیلی و عدم انطباق آن با آرمان‌شهر حکمای مسلمان واکاوی گردد. نقد آرمان‌شهر از فصول اصلی در بیشتر آثار اندیشه‌غربیان است و آنان نقدهای مبسوطی را بر نظریه‌های آرمان‌شهری مطرح کرده‌اند که پس از اثبات عدم انطباق آن بر آرمان‌شهر فیلسوفان مسلمان، می‌توان درباره مبانی واقع‌گرایانه بودن آن تأمل نمود که در ضمن تفسیر واقعی از آرمان‌شهر بیان خواهد شد.

۱. نخستین انتقاد، تحقق‌ناپذیر بودن چنین آرمان‌شهرهایی است؛ از این رو

برخی معتقدند هیچ یک از آرمان‌شهرها هرگز نقش محسوسی در تاریخ ایفا نکردند و در اندک مواردی هم که طرح‌های آرمان‌شهری تحقق پیدا کردند، به سرعت زیر بار واقعیت روابط بشری فروپاشیدند. آرمان‌شهرگرایان هر بار خواسته‌اند طرح‌های خود را در جهان خاکی عملی سازند، نتایجی را پدید آوردند که کاملاً با آرمان‌هایشان تفاوت داشته است. اتویپای کمونیستی، بهترین مثال است (Heywood, 2004: 372). اشکال تحقق‌ناپذیری درباره آرمان‌شهر فیلسوفان مسلمان، چنین تقریر شده است: فارابی و سایر حکمای مسلمان آن‌چنان اوصاف سنگینی برای آرمان‌شهر خویش برشمرده‌اند که کمتر کسی شایستگی آن را دارا می‌باشد. ریاست بر چنین مدینه‌ای همان قدر سخت و گاه ناممکن است که تحقق مدینه فاضله سخت و ناممکن می‌آید. اساساً فیلسوفان با وضع شرایط سنگین برای ریاست مدینه، خواسته‌اند آرمان‌شهرشان تحقق نیابد (راسخی لنگرودی، ۱۳۹۰: ۱۵۴-۱۵۵).

با این حال از نظر فیلسوفان مسلمان، ساخت آرمان‌شهر امکان‌پذیر است؛ برای مثال با توجه به خصلت‌های حاکم در مدینه فاضله، ابن‌رشد به بررسی مسئله دشواری بودن وجود چنین انسانی و در نتیجه محال بودن ساخت مدینه فاضله می‌پردازد. او امکان آرمان‌شهر را بر تربیت حاکمان استوار می‌کند. در واقع اگر بتوان عوامل رشد فیلسوف در جوامع بشری را فراهم آورد و همچنین موانع بهره‌گیری مردم از آنان را برطرف کرد، آرمان‌شهر دست‌یافتنی می‌شود (ابن‌رشد، ۲۰۰۲: ۱۴۲-۱۴۳). اساساً هر فیلسوف سیاسی که یک آرمان‌شهر پردازش کرده است، درباره تربیت سیاسی نیز سخن رانده است و تربیت از فصول اساسی در آثار حکمت مدنی یونانی و اسلامی می‌باشد.

۲. آرمان‌شهرگرایان خوش‌بینی افراطی به انسان دارند؛ به عبارت دیگر شناخت آنان از انسان ناقص است (Heywood, 2004: 372). اتویا اگر یک شهر کامل باشد، به مردمانی کامل نیاز دارد که تا کنون چنین مردمانی وجود نداشته‌اند (Sargent, 1994: 24).

به آرمان‌شهر در حکمت مدنی اسلامی نیز اشکال شده است که برای مثال، مدینه فاضله فارابی چون بر فضیلت و سعادت توقف دارد، مدینه‌ای خیالی و غیر واقعی است (طباطبایی، ۱۳۸۳: ۱۵۶). در واقع این اشکال همان اشکال قبلی به آرمان‌شهر است؛ با این تفاوت که اشکال قبل کامل‌بودن حاکمان و اشکال کنونی کامل‌بودن مردمان را مورد تردید قرار می‌دهد.

از منظر حکمت مدنی اسلامی، دستیابی آدمیان به سعادت بر اساس «تعلیم» و «تأدیب» امکان‌پذیر است و اساساً «علم مدنی» عهده‌دار بررسی امور زمینه‌ساز سعادت همه انسان‌ها در اجتماع مدنی است (فارابی، ۱۹۹۵ ب: ۴۶). فارابی پس از برشماری فضایل، راه‌های ایجاد آنها را بررسی کرده است. در دید او از «تعلیم» برای ایجاد فضایل نظری و از «تأدیب» برای پدیدآوردن فضایل خلقی و صناعات عملی در امت و مدینه بهره‌برداری می‌شود. تعلیم تنها با استفاده از گفتار و تأدیب از طریق عادت‌دادن صورت می‌گیرد (همان: ۷۱). البته نقش طبع درونی را نباید نادیده گرفت. همه انسان‌ها به طور طبیعی استعداد برخی فضایل و صناعات را دارند (همو، ۱۹۹۳: ۳۲). هرچند انجام‌دادن کارهای مخالف با استعدادهای درونی بسیار دشوار است، با استفاده از عادت می‌توان طبع درونی را تغییر داد (همان: ۳۵-۳۶).

۳. آرمان‌شهر از زاویه وحدت‌گرایی نیز مورد انتقاد قرار گرفته است.

پیش‌فرض همه آرمان‌شهرها این است که حقایق جهانی شمول وجود دارد که برای همه انسان‌ها در همه زمان‌ها و مکان‌ها کارایی دارد؛ در حالی که باور به چنین حقایقی از سوی سوفیست‌ها و شکاکان در یونان باستان و سایر شکاکان مکتب پیرهونی که به راه‌های مختلفی برای زندگی در محیط‌های مختلف باور داشتند، مورد شک و تردید قرار گرفته است. اعتقاد این است که اهداف و آرمان‌ها از کشوری به کشور دیگر و از نسلی به نسل دیگر ممکن است تفاوت داشته باشد؛ از این رو چاره مشکل آن است که «گونه‌های مختلفی از کمال به تعداد فرهنگ‌ها در نظر بگیریم که هر کدام از آنها مجموعه فضایل آرمانی خودش را دارد» (Berlin, 2013: 22-42). یکی از پژوهشگران غربی با اشاره به همسانی آرا و افعال مردمان در مدینه فاضله فارابی، بر آن خُرده می‌گیرد که تحمیل ویژگی‌های یک ملت بر ملت دیگر تأمین‌کننده سعادت آن ملت نخواهد بود (Parens, 2006: 95).

آرا و افعال از ویژگی‌های مدینه فاضله فیلسوفان مسلمان است؛ اما گفتنی است که اشتراک آرا صرفاً به حوزه امور عقیدتی کلان اختصاص دارد و هیچ منافاتی که با تكثر آرا در حوزه‌های خُردتر ندارد. به گفته فارابی آرای اشتراکی عبارت‌اند از: شناخت مبادی موجودات، ماهیت سعادت و نقش اول در تحقق سعادت و همچنین افعالی که زمینه‌ساز سعادت هستند. با این حال اینکه هر اجتماع دارای عقاید اختصاصی باشد، در حکمت مدنی اسلامی نیز امری پذیرفته شده است. ممکن است امت‌ها و مدینه‌های فاضله بسیاری یافت شوند که همگی سعادت را یک چیز بدانند و برای رسیدن به آن تلاش کنند، اما از رسوم گوناگون برخوردار باشند. فارابی این مطلب را در ضمن بحث محاکات حقایق



عقلی مطرح می‌کند که فیلسوفان باید حقایق عقلی را به صورت تمثیل‌هایی مطابق با رسوم هر ملت برای آنان بازگو کند: «فلذلک قد یمکن أن تکون أمم فاضلة و مدن فاضله تختلف مللهم وإن کان کلهم يؤمنون سعادة واحدة بعینها» (فارابی، ۱۹۹۷: ۹۶-۹۷). اما اینکه دسته‌ای از کردارها و خصایص میان همه امت‌ها مشترک باشد نیز در حکمت مدنی اسلامی انکار نشده است. با نظر در اصناف همه امت‌ها می‌توان قدر جامعی از ملکات و افعال همه آدمیان به دست آورد که نشان‌دهنده طبع مشترک آنان باشد و آن را «طبیعت انسانی» نامید (همو، ۱۹۹۵: ۱۷۸). در تبیین تفسیر سوم، توضیح اندکی خواهد آمد.

افزون بر مطالب فوق، شواهد و قراین دیگری نیز می‌توان به دست آورد که حاکی از زمینی بودن مدینه فاضله حکمای مسلمان است که از بیان آن در این مجال اندک خودداری می‌شود.

## ۲. تفسیر تمثیلی

تفسیر دیگر از آرمان‌شهر، تفسیر تمثیلی است. در آرمان‌شهرهای تمثیلی، در قالب نظم یا نثر، ویژگی‌های جامعه‌ای که وجود خارجی ندارد، بیان می‌شود و معنای ظاهری الفاظ از سوی نویسنده اراده نشده است، بلکه او در قالب بیان ویژگی‌های یک شهر غیر واقعی می‌خواهد معانی و مفاهیم دیگری را که واقعی هستند، به خواننده انتقال دهد. سارجنت از پژوهشگران معاصر غربی معتقد است آرمان‌شهر در سنت‌های غیر غربی نیز وجود دارد و برای وجود آرمان‌شهر در فرهنگ اسلامی، به آثاری مانند «حی بن یقظان» ابن‌سینا اشاره می‌کند (Sargent, 2010: 80). برخی واژه «ناکجاآباد» را که توسط شیخ اشراق به کار رفته است، دقیق‌ترین و رساترین ترجمه برای واژه اتوپیا (فولادوند، ۱۳۷۷: ۷) یا

عیناً همان آرمان‌شهر دانسته‌اند (راسخی لنگرودی، ۱۳۹۰: ۴۷؛ احمدی و افرادی، ۱۳۹۱: ۹؛ آقاجانی، ۱۳۹۶: ۱۲). ناکجاآباد یعنی جایی که اینجا نیست و تصویر شهری است که در جای خاصی قرار ندارد و هرچند با اتوپیای غربی تفاوت دارد، به هر حال از منظری دیگر از سویه‌های آرمان‌شهری برخوردار است (راسخی لنگرودی، ۱۳۹۰: ۴۶ و ۳۰۸). برخی نیز بیان کرده‌اند شیخ اشراق آرمان‌شهر خویش را جابلقا، جابلسا و جابلسا نامیده است (حیدری و زارع، ۱۳۹۲: ۵۸).

### ارزیابی

این نویسندگان هیچ‌گاه ابعاد آرمان‌شهری در آثار ابن‌سینا و شیخ اشراق را واکاوی نکرده‌اند و صرفاً آرمان‌شهری بودن آثاری مانند حی بن یقظان را ادعا کرده‌اند؛ بنابراین ابتدا لازم است نشانه‌های آرمان‌شهر در رساله‌های داستانی فیلسوفان مسلمان - «حی بن یقظان» ابن‌سینا و «آواز پر جبرئیل» شیخ اشراق - بررسی شود.

ابن‌سینا در «حی بن یقظان» ماجرای دیدارش با انسان کهنسال زیبا و فرهمند را بیان می‌کند که از نام و نشانی‌اش می‌پرسد. او می‌گوید من زنده پسر بیدارم (حی بن یقظان) و از شهر «بیت‌المقدس» می‌آیم و همه علوم را از پدرم دریافته‌ام و پیشه‌ام سیاحت در نواحی عالم است. شیخ از او درخواست می‌کند همسفر او در سیاحت به گرد جهان باشد. آن پیر خردمند درخواست شیخ را پذیرفته، حدود عالم را برای او بیان می‌کند. عالم بر سه بخش است: مشرق و مغرب که تنها خردمندان بر آن وقوف دارند و قسمت سوم در میان مشرق و مغرب واقع شده است که همه مردمان آن را می‌شناسند. پیر در توصیف جانب مغرب می‌گوید در آنجا رودهایی وجود دارد که از زمینی ویران برخیزند، زمین آنجا شورستان است

و میان اهالی آنجا کارزاری دائم در جریان باشد؛ همچنین در جانب مشرق امت‌های شیطانی وجود دارند که در زمین سیر می‌کنند و اینان دارای دو قبیله‌اند که یا به شیوه درندگان یا به شیوه چهارپایان حرکت می‌کنند و هر دو قبیله در جانب غربی مشرق قرار دارند. امت دیگر که در جانب شرقی مشرق جای گرفته است، موجوداتی‌اند که پرواز می‌کنند و دارای شکل‌ها و صورت‌های متعددی هستند. ساکنان جانب مشرق اگر به انسان نزدیک شوند، او را به قتل و فساد و آرای فاسد بر می‌انگیزانند؛ اما در ورای جانب مشرق، اقلیمی آسمانی وجود دارد که به زمین پیوسته است. در آن اقلیم آسمانی، گروهی متمدن حضور دارند و در بناهایی باشکوه نشسته‌اند که از یاقوت و آبگینه سرشته شده است. آنان عمری دراز دارند و فساد بر آنان چیره نمی‌گردد (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۱۳۲-۱۴۱). شاید بتوان آن اقلیم آسمانی را آرمان‌شهر به شمار آورد و جانب مغرب و مشرق زمین را ویران‌شهر.

شیخ اشراق نیز در «آواز پرجبرئیل» ماجرای دیدارش با پیر خوش‌سیمایی را بازگو می‌نماید. او از پیر درباره نشانی‌اش می‌پرسد که پیر می‌گوید: «ما جماعتی مجردانیم، از جانب ناکجاآباد می‌رسیم». شیخ مقصود پیر را متوجه نمی‌شود و دوباره می‌پرسد شهر ناکجاآباد در کدام اقلیم جای دارد. پیر پاسخ می‌دهد: «آن اقلیم است که انگشت سبابه آنجا راه نبرد» (سهروردی، ۱۳۸۰: ۳/۲۱۱)؛ همچنین شیخ اشراق در «حکمة الاشراق» از اقلیم‌هایی به نام جابلق، جابرقص و هورقلیا نام می‌برد که دارای عجایب بسیارند (همان: ۲/۲۵۴). این اقلیم‌ها دارای هزاران باب می‌باشند و موجودات گوناگونی در آن ساکن‌اند و خوارق عادات بسیاری در آن روی می‌دهد (شهرزوری، ۱۳۸۰: ۵۵۴).

شاید آرمان‌شهر بودن چنین آثاری از آن رو اثبات گردد که در واقع خاستگاه اولیه آرمان‌شهر به عصر طلایی و دوران پیشاهبوط باز می‌گردد که هیچ‌گونه شرارت در زندگی بشر وجود نداشت و همگان از رضایت بی‌زحمت برخوردار بودند. بیشتر جوامع کلاسیک بر بنیاد اسطوره‌های عصر طلایی استوار بودند. این اسطوره‌ها تصویر یک وضع کامل در گذشته را ترسیم می‌کردند که برای جامعه موجود ارزش‌های معتبر و هویت مشترک به ارمغان می‌آوردند (Heywood, 2004:364).

هیچ کدام از رساله‌های داستانی ابن‌سینا و شیخ اشراق ابعاد اسطوره‌ای ندارند. حقیقت آن است که نگارش رساله‌های داستانی که مضامین فلسفی و زبان تمثیلی دارند، امری شایع میان فیلسوفان مسلمان بوده است. شهید مطهری معتقدند حی بن یقظان که فلاسفه آورده‌اند، یک وجود فرضی و خیالی است که از آن برای طرح نظریه‌هایشان استفاده کرده‌اند (مطهری، ۱۳۶۱: ۳۰/۴۰۳). جوزجانی شاگرد ابن‌سینا، ترجمه و شرح کتاب استاد را نگاشت و از معانی رمزی آن رمزگشایی نمود. آن کهنسال خوب‌سیما، «عقل فعال» است که علوم و معارف را به انسان القا می‌نماید (جوزجانی، ۱۳۶۶: ۶) و مراد از اقلیمی که میان مشرق و مغرب قرار دارد، جایگاه موجوداتی است که از صورت و ماده ترکیب یافته‌اند، مانند جانوران و درختان. همان طور که مغرب جایگاه هیولی است که به طبع خویش «نیست» است و مشرق نیز جایگاه صورت‌هاست که بر هیولی عارض می‌شوند (همان: ۳۶). آن دو امتی که در جانب مشرق قرار دارند، آن که در زمین سیر می‌نماید، قوای غضبیه و شهویه است و آن که در آسمان پرواز می‌نماید، قوه تخیلیه و وهمیه است (همان: ۶۱-۶۳). آن اقلیم آسمانی هم جایگاه فرشتگان و

موجودات مجرد است که انسان تنها با یاری قوه ناطقه خویش می‌تواند بدان بارگاه بار یابد (همان: ۷۰-۷۵). جوزجانی در پایان می‌گوید مطالب مندرج در حی بن یقظان اشاره به همان مطالبی است که شیخ در «شفاء» به صورت مفصل و در «دانشنامه علایی» به صورت مجمل بیان نموده است (همان: ۸۷). ناکجاآباد شیخ اشراق نیز چنین وضعیتی دارد. ناکجاآباد به عالم عقول و موجودات مجرد اشاره دارد و اینکه می‌گوید آن اقلیم قابل اشاره با انگشت سبابه نیست، ناظر به این معناست که مکان از مقولاتی است که بر جسم عارض می‌شود؛ حال آنکه عقول نیاز به مکان ندارند (پورنامداریان، ۱۳۹۰: ۱۷۸). شاهد آنکه شیخ اشراق در ابتدای این رساله می‌گوید هنگامی که به صحرا رسیدم، «ده پیر خوب‌سیما را دیدم» (سهروردی، ۱۳۸۰: ۳/۲۱۰). این ده پیر خوب‌سیما، همان عقول عشره‌اند که فلاسفه مشائی آن را در بیان چگونگی پدیدآمدن موجودات کثیر از مبدأ واحد توضیح داده‌اند (پورنامداریان، ۱۳۹۰: ۱۷۲). جابلقا و مانند آن نیز هیچ ارتباطی با مدینه فاضله آرمانی در حکمت مدنی ندارند (ضیایی، ۱۳۸۰: ۴۴). اینها اسامی برای عالم مُثَل می‌باشند؛ جابلقا و جابرقا نام عالم مُثَل معلقه و هورقلیا نام عالم مُثَل افلاک است (شهرزوری، ۱۳۸۰: ۵۹۴).

بنابراین اساساً تفسیر تمثیلی از آرمان‌شهر، صحیح نیست؛ چراکه فیلسوفان مسلمان در رساله‌های داستانی مضامین مربوط به علم اعلی و متافیزیک را با زبانی تمثیلی بیان می‌کنند؛ در حالی که آرمان‌شهر به معنای پردازش جامعه مطلوب از مسائل مربوط به حکمت عملی می‌باشد و اشکال آن است که برخی پژوهشگران، مقولات مربوط به عالم «بودن» را با مسائل متعلق به عالم «شدن» خلط کرده‌اند.

### ۳. تفسیر واقعی

سومین و آخرین تفسیر از آرمان‌شهر، تفسیر واقعی است. آرمان‌شهر واقعی، عاری از همه ویژگی‌های آرمان‌شهرهای تخیلی و تمثیلی هستند. طراح این گونه آرمان‌شهر نه در قالب یک داستان منظوم یا مثنوی و نه با زبان تمثیلی، بلکه با استفاده از نیروی «خرد» و «تجربه» به بررسی امکانات و استعداد‌های بهترشدن جامعه و رهایی آن از معضلات کنونی می‌پردازد و در بیشتر موارد مبانی ساخت آرمان‌شهر و شیوه‌های تحقق آن را نیز بیان می‌کند.

به طور کلی ویژگی‌های آرمان‌شهر واقعی عبارت‌اند از:

۱. در این آرمان‌شهرها وجود شرارت و انسان‌های شرور احتمال‌پذیر است؛ چراکه طبیعت انسان به گونه‌ای است که می‌تواند افعال شرورانه را انجام دهد و هیچ ضمانت قطعی برای انتفای آن تصور نمی‌شود. نصیرالدین طوسی می‌گوید: «در مدینه فاضله هم، مُدُنْ غیر فاضله تولد کند» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۷: ۲۸۰). در این آرمان‌شهرها راه علاج و برخورد با شرور، پیش از وقوع شرارت تبیین شده و حاکم از آنها برای بهبود امور کمک می‌گیرد؛ مثلاً تعلیم فضایل و اخراج از مدینه در صورت ناکامی در تعلیم شرور، از راه‌های پیشنهادی برای زایل نمودن شرور از مدینه است (فارابی، ۱۹۹۳: ۳۵).

۲. در آرمان‌شهر حکیمان مسلمان، الگوی «کثرت در عین وحدت» برقرار است: وحدت در امور مبنایی و کثرت در امور بنایی. توضیح آنکه چون آرمان‌شهر در حکمت مدنی اسلامی بر پایه حقایق عقلی استوار است، شیوه ادراک حقایق عقلی برای همه انسان‌ها یکسان نیست. حکیمان حقایق عقلی را با شهود و برهان ادراک می‌کنند؛ اما مردم عادی صرفاً مثال‌هایی از حقایق عقلی را بر اساس گفته‌های حکیمان تصور می‌کنند. با این حال فیلسوف باید اصول کلان

معرفتی برای هر امت را به گونه‌ای متفاوت از امت دیگر و بر اساس «الأعرف فالأعرف» حکایت کند و از موادی استفاده کند که شناخت آن برای هر ملتی آسان‌تر باشد. نتیجه آنکه چه بسا مدینه‌های فاضله‌ای یافت شوند که همگی در جست‌وجوی سعادت‌اند؛ اما ملت‌هایشان با یکدیگر اختلاف دارند (همو، ۱۹۹۵ الف: ۱۴۳-۱۴۴). یکی از فیلسوفان معاصر این مطلب را بر اساس «وحدت صراط و کثرت سُبُل» توضیح داده است. «صراط» راه مستقیمی است که تخلف و اختلاف در آن راه ندارد و چون به خداوند استناد دارد، تعددناپذیر است. در مقابل، می‌توان راه‌های فرعی متعددی در نظر گرفت که با «صراط» در ارتباط هستند و «سُبُل» نام دارند (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱/ ۴۶۶-۴۶۸).<sup>۱</sup>

۳. امکان تغییر برخی اصول ساختاری آرمان‌شهر وجود دارد؛ به عبارت دیگر یک الگوی ثابت و ایستا که نسبت به نیازهای زمان و مکان انعطاف‌پذیر نباشد، از سوی طراحان آرمان‌شهرهای واقعی رد شده است؛ مثلاً ابن‌رشد در بحث تعداد سپاهیان، درباره کلام افلاطون که هزار جنگجو برای شهر را کافی می‌دانست، با توجه به واقعیت‌های آندلس که خودش در آن زیست داشت، می‌گوید: «کلام افلاطون به گونه‌ای نیست که پذیرای تغییر نباشد؛ همان طور که سایر امور کلی که او گفت نیز چنین نیستند. افلاطون این حرف را نسبت به زمان و امت خویش یعنی یونانیان گفت» (ابن‌رشد، ۱۹۹۸: ۱۱۳).

اگر در مغرب‌زمین، در پایان قرن نوزدهم بود که برخی اندیشمندان آگاهانه از اصطلاح آرمان‌شهر برای اشاره به آمال و آرزوهای سیاسی در معنای واقعی و

۱. میان صراط و سُبُل، چهار تفاوت وجود دارد (ر.ک: جوادی آملی، ادب فنای مقربان، ج ۷، صص

غیرتخیلی استفاده کردند (Bevir, 2010: 1394)، عقیده آن است که در سنت فلسفه اسلامی، همه فیلسوفان مسلمان از فارابی تا آیت‌الله مصباح یزدی چنین آرمان‌شهرهایی را پردازش کرده‌اند. آیت‌الله مصباح یزدی با اشاره به دیدگاه برخی متفکران اجتماعی که سخن‌گفتن درباره آرمان‌شهر را رؤیایپردازی می‌دانند، می‌گوید طراحی جامعه آرمانی در صورتی که دارای سه ویژگی باشد، نه تنها لغو نیست، بلکه فوایدی نیز دارد. شرط نخست آنکه کاملاً واقع‌بینانه باشد و واقعیت‌های زیست‌شناختی و جامعه‌شناختی را از نظر دور ندارد. دوم آنکه همراه با ارائه شیوه‌های عملیاتی برای تحقق آن باشد و صرفاً توصیف یک وضعیت مطلوب نباشد. آخرین شرط آنکه افزون بر اهداف عالی، اهداف متوسط نیز برای آرمان‌شهر ترسیم گردد که در صورت عدم تحقق اهداف عالی، بتوان مراتبی از کمال را به دست آورد (مصباح یزدی، ۱۳۹۰: ۴۵۴-۴۵۶).

برخی متفکران معاصر غربی نیز از منظر واقع‌گرایی به آرمان‌شهر نظر افکنده‌اند. جان رالز با طرح ایده «قانون ملل» که یک برداشت سیاسی خاص از حق و عدالت است، تلاش می‌کند توضیح دهد چگونه اجتماع ملل می‌تواند به عنوان یک اتوپیای واقع‌گرایانه توجیه شود (رالز، ۱۳۸۹: ۱-۲). نوزیک برای طراحی آرمان‌شهر از مدل و چارچوب استفاده می‌کند و بسیاری از شرایط آرمان‌شهر را قابل تحقق می‌داند (نوزیک، ۱۳۹۵: ۳۸۲-۴۰۱). از منظر واقع‌گرایان حتی می‌توان از آرمان‌شهرهایی که گمان می‌شود تخیلی هستند نیز یک تفسیر واقع‌گرایانه ارائه نمود. درست است که این آرمان‌شهرها به گونه‌ای توصیف شده‌اند که خیال‌هایی دست‌نیافتنی به نظر می‌رسند، دست کم برخی نویسندگان آنها به منظور ارائه طرحی برای پیگیری جهت تحقق آن در جهان



خاکی اقدام به خلق چنین آثار کرده‌اند. این نویسندگان خود را آزاد نمی‌دانستند که در رؤیاهای شیرین غرق شوند، بلکه ترسیم آنها از جامعه تخیلی باید به شدت با واقعیت‌های زندگی افراد در اجتماع هماهنگ باشد، وگرنه پندار بیهوده‌ای بیش نخواهد بود (اسپریگنز، ۱۳۸۹: ۱۲۲).

### ارزیابی

به نظر می‌رسد آرمان‌شهر در حکمت مدنی اسلامی از ایستاری واقع‌گرایانه برخوردار است. به باور نگارنده تفسیر تخیلی و تمثیلی از آرمان‌شهر در حکمت مدنی اسلامی نادرست است و برای اثبات واقع‌گرایانه بودن آرمان‌شهر باید وجوه امکان آرمان‌شهر را بررسی کرد. آنچه در ادامه می‌آید، برخی از مهم‌ترین مبانی امکان آرمان‌شهر در حکمت مدنی اسلامی است.

۱. موضوعات حکمت عملی، موضوعاتی از قبیل شدن: بی‌تردید طراحی جامعه‌ای که از سامان کامل برخوردار است، مقوله‌ای از جنس اندیشیدن درباره هنجارهای ناظر به عملکرد آدمی است نه صرفاً توصیف هست‌ها و نیست‌هایی که از یک کمال حکایت می‌کنند؛ به عبارت دیگر ماهیت حکمت عملی به‌خوبی واقع‌گرایانه بودن گزاره‌های آن را نمایان می‌سازد. تعریف صدرالمألهین از حکمت عملی، مدعای ما را تأیید می‌کند. او حکمت عملی را علم به اموری می‌داند که وجود و انجام‌دادن آنها در اختیار خودمان است (صدرالمألهین، ۱۳۸۲: ۵/۱). شاخه‌های دیگر حکمت عملی از جمله تدبیر منزل نیز حاوی گزاره‌های واقعی است؛ برای مثال ابن‌سینا در رساله منسوب به او می‌گوید، اساس تدبیر همسر بر سه امر توقف دارد: لزوم هیبت‌داشتن مرد نزد همسرش؛ لزوم رعایت کرامت تام همسر از سوی مرد؛ و لزوم اشتغال خاطر همسر به امور مهم (ابن‌سینا، ۱۴۰۲: ۹۸).

بنابراین همه شاخه‌های حکمت عملی، همواره مسائلی را بازتولید می‌کنند که ذاتاً واقعی‌اند. اگر فیلسوف مسلمان مبحث تدبیر منزل را به صورت واقع‌گرایانه بررسی کرده است، چگونه در شاخه دیگر حکمت عملی، به یکباره از منهج واقع‌گرایی عدول می‌کند؛ به عبارت دیگر لازمه تخیلی‌نبودن «تدبیر منزل»، تخیلی‌نبودن «سیاست مُلْدُن» است.

۲. ریشه در امور واقعی داشتن آرمان: آرمان از جمله اعتباریات است و چون اعتباریات ریشه در امور واقعی دارند، آرمان نیز در وابستگی کامل با امور واقعی قرار دارد. عمل «اعتبار» به معنای «دادن حد چیزی است به چیز دیگر» و این عمل صرفاً برای رفع نیازهای حیاتی انسان صورت می‌گیرد. این گونه ادراکات از آن رو پدید می‌آیند که اندیشه و پندار انسان تابع طبیعت و تکوین اوست؛ به این معنا که میان طبیعت انسان و آثار تکوینی آن، یک سلسله ادراکات قرار دارند که طبیعت انسان نخست آنها را ساخته و سپس به واسطه آنها آثار خود را در خارج بروز می‌دهد. ضابطه در اعتباری‌بودن ادراکات این است که نسبت «باید» را بتوان در آن فرض نمود. واقع‌گرایی آرمان‌شهر بر اساس نظریه اعتباریات بر اساس دو نکته اثبات می‌گردد:

نخست، آرمان یکی از اعتباریات است. علامه طباطبایی معتقدند اعتباریات در شمارگان خاصی محدود نیستند و افزون بر مواردی که شمرده‌اند، امور دیگری را نیز می‌توان در زمره اعتباریات قرار داد که یکی از آنها «آرمان» می‌باشد. آرمان به معنای فایده یکی از اعتباریات عمومی است. ایشان می‌فرماید: «باید کار آرمان داشته باشد، یکی از اعتبارات عمومی است» و اعتباری‌بودن آرمان از اصل مفهوم اعتبار استنتاج می‌شود؛ چراکه آدمی در عمل اعتبار اساساً می‌خواهد حد چیزی را

به چیزی دیگر بدهد و آثاری واقعی را صرفاً به دلیل عمل اعتبار بر چیزی تحمیل کند که بدون اعتبار شایستگی برخوردار از آن آثار را نداشت (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۶/ ۴۴۱). چنین معنایی از آرمان به خوبی قدرت تبیین امور ارادی انسان را دارد که پهنه اجتماع و سیاست را نیز شامل می‌شود.

دوم، مفاهیم اعتباری دارای پشتوانه و آثار واقعی‌اند. اعتباریات از امور واقعی انتزاع می‌شوند و انسان بدون کمک گرفتن از امور واقعی نمی‌تواند آنها را ایجاد نماید؛ چراکه اساساً قوه مدرکه چنین قدرتی ندارد که بدون ارتباط با یک واقعیت بتواند تصویری از آن را پیش خود بسازد؛ از این رو تمام مفاهیم اعتباری از مفاهیم حقیقی حسی انتزاع شده‌اند. اعتباریات دارای آثار واقعی نیز هستند؛ به نحوی که اگر فرض شود یکی از معانی اعتباری از آثار واقعی مناسب با خود برخوردار نباشد، دیگر نمی‌توان آن را از اعتباریات دانست. معیار در اعتباریات، لغویت یا عدم لغویت است؛ زیرا هدف از عمل اعتبار رسیدن به غرض و مصلحت خاصی است و چون در عمل اعتبار بین دو چیز رابطه فرضی و قراردادی برقرار می‌شود، حتماً باید هدف خاصی مورد نظر بوده باشد (مطهری، ۱۳۶۸: ۶/ ۳۷۱-۴۲۱). بنابراین امور اعتباری از هر دو سوی آغاز و انجام به یک سلسله امور حقیقی تکیه دارند؛ یعنی هم ملاک و منشأ انتزاع آنها واقعی است و هم دارای آثار و پیامدهای واقعی می‌باشند؛ به نحوی که هیچ اعتباری بدون پشتوانه واقعی تحقق نمی‌یابد (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۱۵/ ۱۰۱).

نتیجه‌ای که از دو گزاره فوق به دست می‌آید، واقع‌گرا بودن آرمان است. پس چون آرمان به معنای «لزوم فایده در عمل» از اعتباریات پیشاجتماعی است و امور اعتباری از یک سو ریشه در امور واقعی دارند و از سوی دیگر پیامد آنها

تولید امور واقعی جدید است، از ایستاری واقع‌گرایانه برخوردار می‌گردد. به نظر می‌رسد نظریه اعتباریات ظرفیت قابل ملاحظه‌ای برای تبیین واقع‌گرایانه از مسائل حکمت مدنی دارد.

۳. تلازم امکان آرمان‌شهر با کمال انسان: جامعه حقیقتی سوای افراد انسان ندارد. یا طبق تفسیر دیگری، افراد انسانی واحد اصلی تشکیل‌دهنده جامعه هستند. همان‌طور که حدوث جامعه وابسته به فرد است، کمال آن نیز در پرتو کمال افراد است؛ بنابراین آرمان‌شهر بستری برای تحقق کمال انسانی است و نظریه‌های آرمان‌شهری گویای آن است که انسان در سیر رشد و تعالی خویش تا چه مرتبه‌ای فراتر خواهد رفت. با توجه به این مطلب، می‌توان بنیاد آرمان‌شهر را به این صورت توضیح داد: الف) بر خلاف همه موجودات آسمانی که واجد همه کمالات خود بدون هیچ کوششی می‌باشند، همه موجوداتی که بعد از عقل دهم وجود دارند، در بدو امر ناقص می‌باشند و به تدریج به کمال خود نایل می‌گردند (فارابی، ۱۹۹۵ الف: ۵۵). ب) نفس انسان هنگامی که به وجود می‌آید، دارای قوای گوناگونی می‌باشد که یکی از آنها قوه ناطقه است (همان: ۸۲). ج) با ادراک معقولات توسط قوه ناطقه، انسان به کمال اول خویش دست می‌یابد و با کاربست همین معقولات است که انسان می‌تواند افعال ارادی را انجام دهد و به سعادت نایل گردد (همان: ۱۰۰-۱۰۱). د) کمال برتر انسان تنها در مدینه و در پرتو اجتماع با دیگر انسان‌ها به دست می‌آید (همان: ۱۱۲-۱۱۳). ه) کمال انسان تنها با اراده و اختیار حاصل می‌گردد؛ اما همان‌طور که انسان می‌تواند کارهای نیک را اراده کند، امکان دارد کارهای بد نیز متعلق اراده انسان قرار گیرد؛ از این رو انسان در مدینه گاه برای رسیدن به غایات شرور تلاش می‌کند و گاه برای تحقق غایات

خیر. مدینه‌ای که شهروندانش برای رسیدن به سعادت با یکدیگر همکاری می‌نمایند، مدینه فاضله نام دارد (همان: ۱۱۳) که همان جامعه آرمانی است.

۴. سازواری نظام مدنی با نظام کیهانی و طبیعی: از منظر فیلسوفان سیاسی مسلمان، نظام مدنی باید از نظام کیهانی تبعیت کند. در دید آنان، عالم هستی نظامی حکیمانه و متقن دارد که موجودات از کامل‌ترین آغاز می‌گردد و به ناقص‌ترین پایان می‌پذیرد. موجودات کامل مانند عقول مجردة حرکت استکمالی از نقص به کمال ندارند و در بدو آفرینش خویش از همه کمالاتشان برخوردارند؛ در حالی که موجودات ناقص در آغاز آفرینش فاقد کمالات خود هستند. هر موجودی به میزانی که از کمالات بیشتری برخوردار باشد، بر موجودی که کمالش کمتر است، ریاست دارد. در یک طرف سلسله موجودات، موجودی قرار دارد که کامل علی‌الاطلاق است و هیچ موجود دیگری که کمالش بر او برتری داشته باشد، وجود ندارد و در طرف دیگر موجودی قرار دارد که ناقص‌ترین است و بر موجود دیگری ریاست ندارد. فارابی پس از بیان الگوی نظام کیهانی، پیروی نظام مدینه از آن را لازم می‌شمارد و می‌گوید: «ثم يأخذ نظایر هذه أيضاً فی المدینة الفاضلة». از این رو رئیس اول به منزله واجب‌الوجود در نظام مدینه است که تدبیر اصناف مردمان را در دست دارد (فارابی، ۱۹۹۱: ۶۴). صدرالمتألهین نیز بنیاد مدینه فاضله را بر شباهت آن با بدن انسانی و نظام کیهانی استوار می‌سازد. هیئت هر اجتماع طبیعی، سایه‌ای از هیئت نظام عالم است و همان طور که رابطه موجودات در نظام عالم بر اساس نسبتی که با سبب اول دارند، تعیین می‌گردد، در مدینه نیز روابط آدمیان بر محور رئیس اول سامان می‌یابد. در بدن انسان نیز اجزای بی‌شماری با یکدیگر همکاری می‌کنند؛ حال آنکه تنها یک عضو

بر سایر اعضا ریاست دارد. هرچند اعضای بدن کارهای خود را به صورت طبیعی و اعضای مدینه کارهای خود را به صورت ارادی انجام می‌دهند، از این جهت میان آن دو شباهت وجود دارد که در بدن سه گونه عضو وجود دارد: الف) عضو رئیس؛ ب) اعضایی که رئیس بر آنان ریاست دارد و آنان نیز بر اعضای پایین‌تر از خود ریاست دارند؛ ج) اعضایی که هیچ عضوی بر آنان ریاست ندارد و آنان نیز بر هیچ عضوی ریاست ندارند. در جامعه نیز چنین مراتبی وجود دارد (صدرالمثلهین، ۱۳۸۰: ۶۱۵-۶۱۶). نتیجه آنکه فیلسوفان مسلمان در پردازش آرمان‌شهر از الگوی نظام کیهانی و طبیعی استفاده می‌کنند که امری واقعی است؛ پس تحقق نظام مدنی پیشنهادی آنان نیز از ایستاری واقع‌گرایانه برخوردار می‌گردد.

۵. امکان آرمان‌شهر بر اساس زدودن موانع تحقق آن: از کلام برخی فیلسوفان مسلمان استفاده می‌شود که صرفاً با زدودن موانع تحقق آرمان‌شهر، وقوع آن را می‌توان امکان‌پذیر دانست. گویا به نظر آنان اقتضای تحقق آرمان‌شهر قطعی و مسلم است و فقط کافی است موانع را از میان برداشت. مطالعه آرای ابن‌رشد و اخوان‌الصفاء در این زمینه خواندنی است. ابن‌رشد پس از بیان ویژگی‌های فیلسوف که ریاست مدینه فاضله را در دست دارد، بیان می‌کند که برای تشکیل مدینه فاضله باید موانع پدیدآمدن فیلسوف را شناسایی نمود و از میان برداشت. ابن‌رشد این موانع را دو چیز می‌داند: نخست آنکه مردمان آن گونه که باید اعتبار لازم را برای فیلسوف شایسته رعایت نمی‌کنند و گفته‌های او را ارج نمی‌نهند؛ همان گونه که طیب را احترام نموده و در امراض جسمانی به او مراجعه می‌کنند. دومین مانع، وجود فیلسوف‌های ناشایست است که همه ویژگی‌های فیلسوف

شایسته را ندارند. از آنجا که فیلسوف شایسته به ندرت یافت می‌شود، اغلب حاکمان کسانی هستند که برای رسیدن به کمال اقصی تلاش نکرده‌اند. چنین حاکمانی وبال مردمان هستند و عموماً به شرارت روی آورده، آدمیان را نابود می‌گردانند و از برپایی آرمان‌شهر جلوگیری می‌کنند (ابن‌رشد، ۲۰۰۲: ۱۴۲-۱۴۶). اخوان‌الصفاء اجتماع خودشان را نمونه‌ای از مدینه فاضله دانسته‌اند که تحقق یافته است و در بیان علتی که سبب تداوم چنین اجتماعی می‌شود، اموری مانند محبت، شفقت، رفق و صداقت را می‌شناسانند. برای تشکیل و استمرار آرمان‌شهر تنها کافی است موانع آن برطرف گردد. «کردار بد، پندار بد، اخلاق بد و تراکم ندانستگی‌ها» موانع صداقت و در نتیجه آرمان‌شهر محسوب می‌شود (اخوان‌الصفاء، ۱۴۰۳: ۱۶۹/۴-۱۷۱).

### نتیجه

آرمان‌شهر در حکمت مدنی اسلامی از ایستار واقع‌گرایی پردازش شده است و حکمای مسلمان تلاش کرده‌اند مدینه‌ای را در افق زمان و زمین ترسیم کنند نه در «عالم خیال». تفسیر تخیلی و تمثیلی هیچ تناسبی با آرمان‌شهر در حکمت مدنی اسلامی ندارد. آرمان‌شهر به معنای جامعه از پیش طراحی شده و برخوردار از سامان کامل، از مسائل حکمت عملی می‌باشد و حکمت عملی دانشی است درباره اموری که وجود آنها در اختیار آدمیان است؛ از این رو تمامی شاخه‌های حکمت عملی همواره مسائلی را بازتولید می‌کنند که واقعی‌اند. آرمان‌شهر را از زاویه اعتباریات نیز می‌توان تحلیل کرد. آرمان همان فایده در عمل است و از جمله اعتباریات عمومی و پیشااجتماعی است که هم ریشه در امور واقعی دارد و هم آثاری واقعی را بروز می‌دهد. از آنجا که جامعه کامل از انسان‌های کامل به دست

می‌آید، میان آرمان‌شهر و کمال انسان تلازم وجود دارد و در دسترس بودن کمال آدمی، امکان آرمان‌شهر را نتیجه می‌دهد. سازواری نظام مدنی با نظام کیهانی و طبیعی، وجه دیگری است که فیلسوفان مسلمان بر اساس آن تحقق آرمان‌شهر را ممکن دانسته‌اند. اساساً آرمان‌شهر اقتضای تحقق دارد؛ پس باید موانع تحقق آن را از میان برداشت؛ از این رو تفسیر تخیلی از آرمان‌شهر نادرست است و تفسیر تمثیلی نیز اساساً از حریم حکمت مدنی خارج است؛ چراکه توصیفی تمثیلی از عالم «بودن» ارائه می‌دهد، نه طرحی برای تحقق در عالم «شدن».



### منابع

- ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۴۲۴ق)، مقدمه ابن خلدون، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن رشد، محمد (۱۹۹۸ق)، *الضروری فی السیاسة*، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیة.
- \_\_\_\_\_ (۲۰۰۲م)، *تلخیص السیاسة لافلاطون*، بیروت: دار الطلیعة.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۰)، *رسائل الشیخ الرئیس ابن سینا*، تصحیح محسن بیدارفر، قم: بیدار.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۲)، «السیاسة»، در: *مجموع فی السیاسة*، اسکندریه: مؤسسه شباب الجامعة.
- احمدی، حسن و کاظم افرادی (۱۳۹۱)، «سیر تفکرات پیرامون مدینه فاضله در جهان اسلام»، *آموزه‌های فلسفه اسلامی*، ش ۱۱، پاییز و زمستان.
- اخوان الصفا (۱۴۰۳)، *رسائل اخوان الصفا و خلان الوفاء*، بیروت: دار بیروت.
- اسپریگنز، توماس (۱۳۸۹)، *فهم نظریه‌های سیاسی*، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: آگاه.
- اسدزاده، جمال (۱۳۸۹)، *آرمان‌شهر افلاطون و مقایسه آن با آرمان‌شهر ایران اسلامی*، همدان: دانشگاه پیام نور (پایان‌نامه کارشناسی ارشد).
- افلاطون (۱۳۶۷)، *دوره کامل آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- اکبریور شیرازی، ابراهیم (۱۳۹۷)، *بررسی مقایسه‌ای دولت کریمه شیعی با آرمان‌شهر غربی*، تهران: دانشگاه شهید مطهری (پایان‌نامه کارشناسی ارشد).
- انوری، حسن (۱۳۸۲)، *فرهنگ بزرگ سخن*، تهران: انتشارات سخن.
- آقاجانی، نصراله (۱۳۹۶)، «مکه آرمان‌شهر امت اسلامی»، *معرفت فرهنگی اجتماعی*، ش ۳۰.
- برلین، آیزایا (۱۳۸۰)، *چهار مقاله درباره آزادی*، ترجمه محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی.
- بورنامداریان، تقی (۱۳۹۰)، *عقل سرخ: شرح و تأویل داستان‌های رمزی سهروردی*، تهران: انتشارات سخن.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸)، *تسنیم: تفسیر قرآن کریم*، قم: مرکز نشر اسراء.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳)، *تفسیر موضوعی قرآن مجید*، قم: مرکز نشر اسراء.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، *امام مهدی موعود موجود*، قم: مرکز نشر اسراء.

- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۳)، *تحریر رساله الولایه*، قم: مرکز نشر اسراء.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۸)، *ادب فنای مقربان*، قم: مرکز نشر اسراء.
- جوزجانی، ابوعبید (۱۳۶۶)، *حی بن یقظان: ترجمه و شرح فارسی، تصحیح هانری کرین*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- حیدری، محمود و صمیه زارع (۱۳۹۲)، «آرمان‌شهر در اندیشه فروغ فرخزاد و نازک‌الملاتکه»، ادبیات تطبیقی، ش ۸، بهار و تابستان.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷)، *لغت‌نامه دهخدا*، تهران: دانشگاه تهران.
- راسخی لنگرودی، احمد (۱۳۹۰)، *افق‌های ناکجاآباد: سیری انتقادی در مدینه‌های فاضله*، تهران: اطلاعات.
- رالز، جان (۱۳۸۹)، *قانون ملل*، ترجمه مرتضی بحرانی و محمد فرجیان، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- رضوانی، محسن (۱۳۹۲)، *اشتراوس و فلسفه سیاسی اسلامی*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- سهروردی، یحیی (۱۳۸۰)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شهرزوری، محمد (۱۳۸۰)، *شرح حکمة الاشراق*، تحقیق حسین ضیائی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۰)، *المبدأ و المعاد*، قم: بوستان کتاب.
- صدیقی‌افشار، غلامحسین (۱۳۸۸)، *فرهنگ‌نامه فارسی*، تهران: فرهنگ معاصر.
- ضیائی، حسین (۱۳۸۰)، «مقدمه مصحح»، در: شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۸)، «اصول فلسفه و روش رئالیسم»، در: *مجموعه آثار شهید مطهری*، تهران: صدرا.

- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۸۳)، *زوال اندیشه سیاسی در ایران*، تهران: کویر.
- عمید، حسن (۱۳۷۹)، *فرهنگ عمید*، تهران: امیرکبیر.
- فارابی، محمد بن محمد (۱۹۹۱)، *کتاب المله و نصوص اخری*، بیروت، دار المشرق.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۹۳)، *فصول منتزعه*، بیروت، دارالمشرق.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۹۵ الف)، *آراء اهل المدینه الفاضله و مضاداتها*، بیروت، مکتبه الهلال.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۹۵ ب)، *تحصیل السعاده. تصحیح علی بوملحم*، بیروت: مکتبه الهلال.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۹۶)، *السیاسة المدنیة*، بیروت، مکتبه الهلال.
- فولادوند، عزت‌اله (۱۳۷۷)، «یادداشت مترجم»، در: کارل پوپر، *جامعه باز و دشمنان آن*، تهران: خوارزمی.
- فیراحی، داود (۱۳۷۸)، *قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام*، تهران: نشر نی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۰)، *مشکات: جامعه و تاریخ از نگاه قرآن*، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۱)، *مشکات: نظریه سیاسی اسلام*، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مطهری، مرتضی، (۱۳۶۸)، *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*، تهران: صدرا.
- مک‌کالوم، جرالده کوشینگ (۱۳۸۳)، *فلسفه سیاسی*، ترجمه بهروز جندقی، قم: کتاب طه.
- مور، تامس (۱۳۶۱)، *آرمانشهر (یوتوپیا)*، ترجمه داریوش آشوری و نادر افشار نادری، تهران: خوارزمی.
- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۷۵)، *اساس الاقتباس*، تعلیقه سیدعبدالله انوار، تهران: نشر مرکز.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، *اخلاق ناصری*، تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران: خوارزمی.
- نوزیک، رابرت (۱۳۹۵)، *بی‌دولتی دولت آرمان‌شهر*، ترجمه محسن رنجبر، تهران: مرکز.

- هدایتی شهیدانی، محمدصادق (۱۳۹۸)، بررسی تطبیقی مدینه فاضله فارابی و نظریه سیاسی جان لاک، قزوین: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) (پایان‌نامه کارشناسی ارشد).

- Berlin, Isaiah (2013), *The Crooked Timber of Humanity; Chapters in the History of Ideas*, Princeton: Princeton University Press.
- Bevir, Mark (2010), *Encyclopedia of political theory*, Los Angeles: SAGE Publications.
- Böwering, Gerhard (2013), *The Princeton encyclopedia of Islamic political thought*, Princeton: Princeton University Press.
- Heywood, Andrew (2004), *Political Theory: An Introduction* (Third edition), New York: Palgrave Macmillan.
- Hoffman, John (2007), *A Glossary of political theory*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Parens, Joshua (2006), *An Islamic philosophy of virtuous religions: introducing Al-farabi*, New York: State University of New York Press.
- Sargent, Lyman Tower (1994), "The Three Faces of Utopianism Revisited", *Utopian Studies*, Vol.5, No.1.
- (1998), "Utopianism" in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Edward Craig (general editor), London: Routledge.
- (2010), *Utopianism: A Very Short Introduction*, New York: Oxford University Press.
- Strauss, Leo (1989), *The rebirth of classical political rationalism*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Vieira, Patrícia and Michael Marder (2012), *Existential utopia: New perspectives on utopian thought*, London, Continuum International Publishing Group.