

تاریخ دریافت: ۸۹/۱/۳۱
تاریخ پذیرش: ۸۹/۳/۲۸

فصل نامه علمی - پژوهشی مشرق موعود
سال چهارم، شماره ۱۳، بهار ۱۳۸۹

ساختار معرفت در فرهنگ اتوپیای مور و آرمان شهر مهدوی

دکتر فرح رامین*

چکیده

آرمان شهرگرایی در فطرت کمال جوی آدمی ریشه دارد. بسیاری از اندیش‌مندان در بلندای تاریخ، با زوایای متفاوت به جامعه خویش نگریده و آرمان‌شهرهایی را تدوین کرده‌اند. در این میان «اتوپیای» تامس مور به دلیل جامعیت آن از شهرت بسیاری برخوردار بوده و مهم‌ترین آرمان‌شهر پس از دوران رنسانس به شمار می‌رود. از آن‌جا که باور و معرفت جوهره اصلی فرهنگ است، ساختار معرفتی آرمان‌شهر مور بر اساس اومانیزم، پلورالیسم، عقلانیت‌ابزاری، علم‌مداری و عدالت‌محوری تبیین می‌شود و این بهشت زمینی تراویده از ذهن بشر در پرتو ساختار معرفتی مدینه فاضله مهدوی نقد خواهد شد.

واژگان کلیدی

اتوپیا، فرهنگ، علم‌مداری، عقلانیت، عدالت.

تامس مور^۱ (۱۴۷۸ - ۱۵۳۵) متفکر انگلیسی کاتولیک در دوران رنسانس و اومانستی مسیحی است که برخی او را از بزرگ‌ترین شخصیت‌های کمونیسم می‌دانند. (کنی، ۱۳۷۴: ۱) اراسموس^۲ از پیش‌روان نهضت رنسانس، به او عنوان «مرد چهار فصل» را داده و درباره‌ی 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: ۶ - 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 لوحه‌ای در میدان سرخ مسکو قرار گیرد. (کنی، ۱۳۷۴: ۷ - ۸) کتاب *اتوپیا* در بخش نخستین خود، اوضاع نابسامان آن عصر انگلستان را توصیف می‌کند.

این بخش بعد از نگارش بخش دوم نوشته شده، ولی از آن‌جا که جنبه عینی و ارزش تاریخی و جامعه‌شناختی دارد از حیث منطقی بر بخش اول مقدم است. (روویون، ۱۳۸۵: ۴۵) در بخش دوم کتاب، مور به توصیف آرمان‌شهر خویش می‌پردازد که در ضمن آن از جامعه خویش خرده می‌گیرد. از این‌رو برای در امان ماندن از پی‌آمدهای این همه انتقاد از جامعه، به زبان طنز متمسک می‌شود. (زرین کوب، ۱۳۷۵: ۲۳۸)

اتوپیا، جزیره‌ای هلالی شکل^۳ است که توسط یوتوپوس^۴ پادشاه آن سرزمین ساخته شده بود. این سرزمین طبیعت را به سود انسان تغییر می‌داد و ساکنان روستایی و نافرهیخته آن دیار را متمدن می‌ساخت. راوی اتوپیا، مردی جهان‌گرد به نام هیثلودی^۵ یعنی «یاوه‌سرا» است که به همراه دوستانش از جزیره و شهر بزرگ آن، آماوروت^۶ به معنای خیالی و نامعلوم، دیدن می‌کند. (مور، ۱۳۶۱: ۲۹) این شهر از ویژگی‌های خاصی در عرصه‌های جامعه‌شناختی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی برخوردار است که می‌تواند پاسخ‌گوی آرمان و آرزوهای بشری باشد.

اهمیت اتوپیا مور به قدری است که از قرن شانزدهم به بعد به بیشتر زبان‌های اروپایی ترجمه شد و مایه بسیاری از سخنان گردید که در تمدن مدرن اروپایی مطرح گردید. (موسکا و بوتو، ۱۳۷۰: ۱۶۳ - ۱۶۴)

1 . Thomas More.

2 . Erasmus.

۳. هلالی شکل بودن جزیره و مجهز بودن شهرهای آن به دژهای نفوذناپذیر برای جلوگیری از نفوذ بیگانگان و بادها و موج‌های بزرگ است. (مور، ۱۳۶۱: ۷۱)

4 . Utopos.

5 . Raphael Hythloday.

6 . Amaurote.

بی‌تردید، آرمان‌شهراندیشی عامل مهمی در ظهور و اندیشه پیش‌رفت در غرب جدید گردیده است. (نصر، ۱۳۸۲: ۲۵۰) این اندیشه در غالب موارد بیان‌گر تفکری سیاسی و جامعه‌شناختی بوده که شوق و همت انسانی را در جهت اصلاح جوامع برانگیخته است. انسان عصر جدید با مشاهده بحران‌های معاصر به خلق ایده‌های آرمانی روی آورده و خواهان جهانی ایده‌آل است. اندیشه اتوپیسیم بر آن است که به این عطش انسان معاصر پاسخ گوید، اما در این راستا با ضعف‌ها و کاستی‌هایی روبه‌رو شده که به «ضد اتوپیا» مبدل گشته است. برخی متفکران اجتماعی، سخن گفتن از آرمان‌شهر را خیال‌پردازی و رؤیاگرایی دانسته‌اند که کار لغو و بیهوده، بلکه مضر و زیان‌بخش است. کارل پوپر معتقد است این قبیل طرح‌های «ناکجا‌آبادی» گذشته از این که هرگز به شکلی که به تصور درآمده‌اند به حقیقت نخواهند پیوست، در نهایت از واقع‌بینی انسان‌ها می‌کاهد و آنان را از این نکته بسیار مهم غافل می‌سازد که تقریباً هیچ عمل اجتماعی نتیجه مورد انتظار و مطلوب را به بار نمی‌آورد. (پوپر، ۱۳۷۹: ج ۲، ۱۱۹)

این مقاله با ره‌یافتی تطبیقی بین اتوپییای مور که از ذهن بشری تراویده با آرمان‌شهر موعودگرایانه مهدوی، درکی عمیق‌تر و فهمی دست‌یافتنی‌تر از فرهنگ جامعه مهدوی به جهانیان عرضه می‌کند و اتوپییای مور را در این عرصه به نقد می‌کشد. آیا اساساً چنین مطالعات تطبیقی ممکن یا بر فرض امکان صحیح است؟ ملاک تطبیق‌پذیری دو نظریه آن است که در ضلعی از اضلاع معرفتی با هم مماس باشند، هرچند که بین آنها در بنیانی‌ترین مبانی، اختلاف ماهوی وجود داشته باشد. (قراملکی، ۱۳۸۸: ۱۵۱ - ۱۵۲)

۱. مفهوم‌شناسی

از آن‌جا که واژه‌های «اتوپیا» و «فرهنگ» از مهم‌ترین واژگان کلیدی این مقاله است، تحدید مفهومی آنها ضروری می‌نماید:

۱.۱. اتوپیا

واژه یونانی اتوپیا، مرکب از پیش‌وند منفی «ou» به معنای «نا» و «topos» به معنای «مکان» است و می‌توان آن را به «مکان ناموجود»، «جایی که وجود ندارد»، «ناکجا‌آباد»، «آرمان‌شهر» یا «مدینه فاضله» ترجمه نمود. تامس مور پیش‌وند «eu» به معنای «خوب» را به جای «ou» گذاشته و از این‌رو، واژه از نظر او به معنای «مکان خوب ناموجود» است.^۱ (امرسون، ۱۳۸۷: ۴۱۰) امروزه در زبان‌های اروپایی صفت «utopique» یا «یوتوپییایی» برای هر چیز خیالی دست‌نیافتنی و غیرممکن به کار می‌رود.

1 . ou – topos (no place); eu – topos (good place).

اصطلاح اتوپیا، معنای بسیار شناوری دارد که گاه بر مصادیق متضاد صدق می‌کند؛ گاه تصویری از نظام‌های اجتماعی خوب و قابل حصول است و گاه خیالی از کمال مطلوب دست‌نیافتنی و فرافکندن تخیل بر واقعیت خارجی است. (مانهایم، ۱۳۸۰: ۲۵۷)

در مقابل واژه «اتوپیا» کلمه «دستوپیا»^۱ قرار دارد که به «ضد آرمان‌شهر» ترجمه می‌شود. دستوپیا طرح‌های اتوپیایی منفی هستند که معمولاً در جهت مخالف آرمان‌شهرهای مثبت سیر می‌کنند. در این آرمان‌شهرها، طراح سعی دارد نشان دهد که هریک از ویژگی‌های آرمانی اتوپیا مثل علم و تکنولوژی یا قانون‌گرایی اگر به نهایت کمال برسند، سرانجام انسانیت را به خطر می‌اندازند. (روویون، ۱۳۸۵: ۱۶) دستوپیا نشان می‌دهد که سرانجام، نابودی بشر و فرجام کار انسان به دست خودش رقم خواهد خورد.

در فرهنگ اسلامی به جای واژه «اتوپیا» غالباً از مدینه فاضله استفاده می‌گردد که در مقابل آن مدینه‌های غیرفاضله وجود دارد و این مدینه‌ها خود اقسام گوناگون می‌یابد، مانند مدینه ضروریه، نزاله، خسیسه، کرامیه، تغلیبیه، جماعیه، فاسقه و ضاله. (فارابی، ۱۳۸۵: ۱۷۰ - ۲۴۰) ریشه و منبع اصلی مدینه فاضله اسلام، قرآن و آموزه‌های وحیانی است.

۲.۱. فرهنگ

واژه فرهنگ، از جمله واژه‌ها و مفاهیم علوم اجتماعی و انسانی است که با وجود کاربرد بسیار، اتفاق نظر چندانی بر سر تعریف آن وجود ندارد. تاکنون بیش از ۲۷۰ تعریف از فرهنگ ارائه شده است. (ابوالقاسمی، ۱۳۸۴: ۱۸) به نظر می‌رسد هر کدام از صاحب‌نظران با توجه به قلمرو، دامنه و میزان حضور فرهنگ در عرصه‌های اجتماعی، مادی و معنوی انسانی تعریف و برداشت خاصی از فرهنگ ارائه داده‌اند.

واژه فرهنگ در فارسی به معنای «بالا کشیدن» و «اعتلا بخشیدن» است (دهخدا، ۱۳۴۱: ج ۳، ۲۲۷) و نیز با واژه‌هایی چون آموزش و پرورش، علم و دانش، معرفت، عقل، حکمت، هنر و... مترادف پنداشته شده است. (عمید، بی‌تا: ج ۲، ۷۶۶) به نظر می‌رسد این واژه‌ها اجزای سازنده فرهنگ باشد که اندیش‌مندان اسلامی هر کدام با تأکید بر یکی از این عناصر، فرهنگ را تعریف کرده‌اند. (کاشفی، ۱۳۸۴: ۲۳)

واژه فرهنگ در زبان لاتین به معنای «پروراندن» است. این واژه نخستین بار در قرن یازدهم در اروپا ابداع شد و در دو معنا به کار رفت: مراسم دینی و دیگر کشت و زرع. (پهلوان، ۱۳۷۸: ۳ - ۴) اصطلاح فرهنگ دارای تعریف‌های گوناگونی است:

الف) مجموعه پیچیده‌ای شامل معارف، اعتقادات، هنر، حقوق، اخلاق، رسوم و تمامی توانایی‌ها و عاداتی که به وسیله انسان به عنوان عضوی از جامعه به دست می‌آید. (Taylor, 1871: vol 1, 1)

1 . dystopia.

ب) فرهنگ مجموعه‌ای کیفی شامل ارزش‌ها، فرآورده‌های هنری، مذهبی، فلسفی و تجلیات فکری، ذوقی و عاطفی که ضامن حیات جوامع انسانی و تمدن بشری است. (پهلوان، ۱۳۷۸: ۷۳)

ج) فرهنگ مجموعه‌ای از روش‌های زندگی انسانی است که برای آموزش از یک نسل به نسل دیگر منتقل می‌شود. (محمدی، ۱۳۷۷: ۲۱)

د) فرهنگ عبارت است از اندیشه‌هایی که اعضای یک گروه معین دارند، هنجارهایی که از آن پیروی می‌کنند و کالاهای مادی که تولید می‌کنند.

در این تعریف ارزش‌ها به معنای آرمان‌های انتزاعی هستند و حال آن‌که هنجارها اصول و قواعد معینی هستند که از مردم انتظار می‌رود که آنها را رعایت کنند. هنجارها نشان‌دهنده «بایدها» و «نبایدها» در زندگی اجتماعی است. (گیدنز، ۱۳۷۳: ۳۶)

۳.۱. تعریف مختار

از آن‌جا که واژه فرهنگ، در جریان تاریخ انسان به تدریج شکل گرفته و مفهومش مشخص گردیده، طبیعی است که مفاهیم گوناگونی دربر داشته باشد. تعریف برگزیده ما از فرهنگ «مجموعه‌ای از ارزش‌ها و معیارهای حاکم بر جامعه است که تحت تأثیر باورهای آدمی می‌تواند آداب و رسوم، هنجارها، اساطیر، علوم و سنت‌های جوامع را تغییر دهد.»

به عبارت دیگر، فرهنگ عبارت است از باورها و ارزش‌هایی که از جهان‌بینی انسان‌ها نشئت می‌گیرد و در عرصه‌های مختلف حیات و زیست اجتماعی و فردی زندگی متجلی می‌شود.

بر طبق این تعریف، مؤلفه و شاخصه اصلی فرهنگ، «باور» آدمی است که تحت تأثیر بینش و جهان‌بینی او قرار می‌گیرد. بنابراین، جهان‌بینی، مبدأ و منشأ فرهنگ انسانی به حساب می‌آید و هرگونه توسعه و تغییر در جهان‌بینی و نگرش باعث تغییر در فرهنگ می‌گردد. هر قدر جهان‌بینی و نگرش پویا و فعال‌تر باشد، فرهنگ نیز پویاتر خواهد بود؛ زیرا با تحول بینش و نگرش در درون افراد، کنش‌های رفتاری تغییر می‌کند و زمانی که کنش‌های رفتاری از فرد تجاوز کرد و به گروه‌ها منتقل شد، واکنش‌های رفتار فردی به نحو جمعی صورت می‌پذیرد و فرآیند تأثیر و تأثر اجتماعی آغاز می‌گردد و آداب و رسوم و سنت‌های جوامع را متحول می‌سازد. از این‌رو، این نوشتار بر مؤلفه اصلی فرهنگ یعنی معرفت و باور تکیه می‌کند.

۲. پیشینه اتوپیا اندیشی

در بلندای تاریخ، هیچ‌گاه انسان از اندیشه و رویای به‌زیستن فارغ نبوده و همواره نگاه او برای آینده‌ای بهتر و سامان یافته‌تر دوردست‌ها را نظاره کرده است. تصور ایجاد جامعه آرمانی، همیشه بسیاری از دانش‌مندان جهان را مجذوب خود ساخته و هریک از دریچه‌ای خاص آرمان‌شهر خویش را طراحی کرده‌اند. این زاویه نگاه، بیشتر تحت تأثیر اشکال خاص نابسامانی در جامعه آنان و دیدگاه ویژه آنها به مرکز ثقل مشکلات است.

در میان کهن‌ترین معماران آرمان‌شهرها، افلاطون شهرت بسزایی دارد. وی در سراسر رساله جمهوری و در بخش‌هایی از رساله تیمائوس و کرتیاس، طرح مدینه فاضله را عرضه می‌کند. عنصر اصلی این جامعه آرمانی سامان سیاسی و سعادت آدمی، محور و غایت جامعه سیاسی است. در این آرمان‌شهر، فیلسوفان حاکمیت را بر عهده دارند و طبقه حاکم، با فضیلت‌تر و به یک معنا اشراف جامعه‌اند که برای بهتر اداره کردن جامعه در یک نظام اشتراکی به سر می‌برند و از همان نخست تحت مراقبت‌های ویژه قرار می‌گیرند. آرمان‌شهر افلاطون معمایی سیاسی - فلسفی است که چه بسا هرگز محقق نگردد و حتی تحقق آن اهمیتی نداشته باشد:

این که چنین حکومتی وجود خارجی داشته یا در آینده وجود پیدا خواهد کرد و یا نه، دارای اهمیت نیست... مهم آن است که مرد حکیم، تنها از اصول یک چنین حکومتی پیروی خواهد کرد. (افلاطون، ۱۳۷۴: ج ۵، ۵۴۸)

در جهان اسلام، مدینه فاضله فارابی (فیلسوف قرن چهارم) از اهمیت خاصی برخوردار است. این آرمان‌شهر تا حدودی افلاطونی است، ولی اعتقادات اسلامی و الهی در آن نفوذ یافته است. قلب مدینه فاضله پیامبر ﷺ است که به عقل فعال متصل است و پس از او رییس ممال و در غیاب او رییس فقاہت عهده‌دار زمام‌داری جامعه فاضله است. مقصد مدینه فارابی سعادت و خیر مطلق است که در فطرت همه انسان‌ها ریشه دارد. (فارابی، ۱۳۶۱: ۲۶۰ - ۲۶۲؛ همو، ۱۳۸۵: ۱۵۵ - ۱۵۶)

در قرون وسطا به علت مخالفت کلیسا با آرمان‌شهراندیشی، آرمان‌شهرهای بسیار محدودی ترسیم شده‌اند. از مهم‌ترین آرمان‌شهرهای مسیحی می‌توان به «شهر خدا» آگوستین اشاره کرد که مسائل اخلاقی بشر را مطرح و راه‌حل آنها را با توجه به تعالیم مسیحی بیان می‌کند. آنچه در نظریه افلاطون «مدینه فاضله» خوانده می‌شود، در اندیشه متکلمان مسیحی «شهر خدا» نام دارد. (داوری اردکانی، ۱۳۷۹: ۳۴)

پس از قرون وسطا با آزادی بشر از اسارت کلیسا و عصر رنسانس، آرمان‌شهرها تحت تأثیر عصر مدرن قرار گرفت و از ابعاد انتزاعی و آسمانی آن کاسته شد. انسانی که قرن‌ها لگدمال تعصبات کور مذهبی بود در تفکر مدرن، محور قرار گرفت. از این‌رو قرائت‌های جدید از اتوپیا شکل گرفت که بر آن پایه انسان خود را دایر مدار حقیقت می‌یابد. در این دوران است که فیلسوفانی چون آگوست کنت و روان‌شناسانی چون اریک فروم بر مذهبی انسان‌مدار تکیه می‌زنند و ادیان خدامحور را ادیان خودکامه می‌نامند. (فولکیه، ۱۳۴۷: ۶۱؛ فروم، ۱۳۸۸: ۴۹) این سیر تفکر در ترسیم آرمان‌شهرها تأثیر بسزایی داشته است؛ از طلعه‌های نخستین انسان‌گرایانه در آرمان‌شهرها، «اتوپیا» مور و «آتلانسیس نو» فرانسیس بیکن است. در آتلانتیس نو «شهر خدا» تبدیل به «شهر علم» می‌گردد و اکتشافات و اختراعات بشر را راه نجات انسان می‌داند. (جهان‌گیری، ۱۳۷۶: ۶۹)

در قرن نوزدهم باید اشاره به آرمان‌شهرهای سوسیالیست‌های تخیلی کرد که شارل فوریه و سن سیمون برجسته‌ترین آن‌ها هستند. این اتوپیایها تحت تأثیر انقلاب صنعتی در اروپا به منظور بهبود وضعیت طبقات محروم جامعه، به‌ویژه کارگران شکل گرفتند. از آن‌جا که این طرح‌ها از ویژگی‌های لازم و کافی در مقابله با نابسامانی‌های انقلاب صنعتی برخوردار نبودند، طراحان آنها را به معمارانی می‌توان تشبیه کرد که در نخستین تجربه‌های معماری خویش، قصد پایه‌گذاری یک ساختمان صد طبقه بر روی تلی از خاک داشتند و به همین دلیل از آنها در طول تاریخ تفکر، با عنوان سوسیالیست‌های تخیلی یاد می‌کنند. مهم‌ترین ویژگی این تفکر ضدیت با نظام سرمایه‌داری و سیستم اقتصاد آزاد بود. (قدیری اصل، ۱۳۶۴: ۱۲۸)

پس از سوسیالیست‌های تخیلی، افرادی چون مارکس و انگلس با تدوین سوسیالیسم علمی، آرمان‌شهرهایی را که بهشت زمینی می‌نمود، طراحی کردند که در عرصه باورها و ارزش‌های جامعه‌های اروپایی و غیراروپایی قرن نوزدهم و بیستم بسیار مؤثر افتاد. در قرن بیستم به تدریج اتوپیا به ضد خود تبدیل شد و اتوپیایی در جهت مخالف نوشته شد که غالباً دیستوپیا یا ضد آرمان‌شهر نامیده شدند.

در دوران پست‌مدرن به تدریج طرح‌های اتوپیایی به سراپی تبدیل شد و به شکست تفکر اتوپیستی انجامید. نظریه‌هایی که در پیش‌بینی آینده جهان برخی چون فرانسیس فوکویاما، الوین تافلر و ساموئل هانتینگتون مطرح کرده‌اند، نه تنها انسان‌ها را به پایان تاریخی انباشته از رفاه، صلح و آرامش فرا نمی‌خواند، بلکه نویددهنده جنگ و درگیری و سیطره نهایی لیبرالیسم است. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۱: ۳۲۱ - ۳۵۰) البته متفکران اتوپیست غالباً به تحقق اتوپیا اعتقادی نداشته‌اند، اما با این سیر تفکر، اتوپیاندیشی به حاشیه رانده شد و از سیطره نفوذ آن در جوامع غربی کاسته شد.

۳. ساختار معرفتی اتوپیای مور

همان‌گونه که گفته شد، فرهنگ مؤلفه‌های گوناگونی دارد که بررسی دقیق ابعاد مختلف آن در یک مقاله، نه امکان دارد و نه مطلوب است. از آن‌جا که اساسی‌ترین مؤلفه فرهنگ، «معرفت» است، ساختار معرفتی اتوپیای مور با آرمان‌شهر مهدوی مقایسه می‌شود:

۳.۱. 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.

(Foley, 1988: 131) 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 کارآیی است و تنها ابزاری برای تأمین بهتر نیازهای عملی آدمی به شمار می‌رود.

اومانیسم 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 دورهٔ تجدد، تحت تأثیر اومانیسم، همه چیز را با مقادیر و موازین انسانی سنجید و از همهٔ امور مقدس، تقدس‌زایی کرد:

در دوران رنسانس، یک واژه مورد احترام و اعتبار قرار گرفت و از پیش، سراسر برنامهٔ تمدن متجدد را در خود خلاصه کرد. این واژه، واژهٔ اومانیسم 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 درآورند و حتی بر سبیل تمثیل می‌توان گفت مقصود این بود که به بهانهٔ تسلط بر زمین، از آسمان روی برتابند. (گنون، ۱۳۷۲: ۱۸-۱۹)

توماس مور، اومانیستی مسیحی است و در اتوپیای خویش به دنبال نشانیدن انسان به جای خداوند است. آرمان‌شهر او در خدمت بشری قرار گرفته که همهٔ گردونه‌های 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. (همان، ۱۱۰) گرچه وی به خدا باور دارد خدا در آرمان‌شهر او غایب است. از این‌رو، 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، (همان، ۷۵) سکونت، غذا خوردن و سفر، (همان، ۸۵) شغل، (همان، ۱۷۴) ازدواج (همان، ۱۰۶) و کیفر (همان، ۱۰۸) 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 اتوپیای، 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 اتوپیای انسان‌های کمال‌یافته‌ای هستند که به این قوانین رضایت دارند؛ زیرا که این قوانین برای رفاه کامل انسانی ضروری‌اند.

۲.۳. خدامحوری و دین‌مداری

جامعهٔ آرمانی مور، به ظاهر مسیحی است که همهٔ انسان‌ها در پرستش خدای یگانه متفق هستند (همان، ۱۳۲) و گردش عالم را به دست تقدیر خداوند قاهر می‌دانند. (همان، 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 ببیند، 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. (همان، ۱۲۳)

برخی اعمال و باورهای دین‌مدارانه در اتوپای 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، (همان) یقین به معجزه به عنوان فعل خداوند و دیگر عدم تعرض به کاهنان حتی در صورت ارتکاب جنایت؛ زیرا هم‌چون هدیهٔ مقدس وقف خداوند هستند. (همان، ۱۳۰)

۳.۳. پلورالیسم معرفتی و دینی

عصر رنسانس تأثیر بسزایی در اندیشهٔ اتوپستی مانند مور داشته است. کتاب اتوپیا، آینه‌ای از تفکرات اندیش‌مندان دوران رنسانس و آرمان‌های آنها به شمار می‌رود. مقارن با دورهٔ «نوزایی»، شکاکیت در حوزهٔ 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. (Popkin, 1967: vol 7,451)

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 حوزهٔ معارف دینی گسترش یافت. از بزرگ‌ترین شخصیت‌های برجستهٔ مسیحی در این دوران اراسموس استاد توماس مور است که او را بنیان‌گذار شکاکیت در حوزهٔ الهیات دانسته‌اند. (Ibid, 450) او با ایمان به مسیحیت کاتولیک و انکار توانایی عقل در فهم کتاب مقدس بلکه ناتوانی عقل در درک اعتقادات و مسائل الهیات، «پوزیتویسم مسیحی» را بنیان نهاد. رواج شکاکیت در حوزهٔ معرفت (پلورالیسم معرفتی)، به تدریج به گسترش پلورالیسم دینی انجامید. نظریهٔ پلورالیسم دینی با آن مجموعه از دستگاه‌های معرفتی تطبیق‌پذیر است که در معرفت‌شناختی به نسبت در فهم و حتی نسبت در حقیقت معتقد باشد. (Ibid, 451)

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 آرمان شهر مور همه صاحبان ادیان در کنار یکدیگر زیست می‌کنند، چنان که گویی همگی از راه‌های گوناگون رهسپار یک منزل هستند. (همان، 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. (همان، ۱۲۳)

۴.۳. علم‌مداری

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 استقرا 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 کم‌ادعا، 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 عقل‌گرایی در برابر تجربه‌گرایی نبود، بلکه عقل خادم تجربه و انتظام‌دهنده به آن به شمار می‌رفت. (نصر، ۱۳۷۵: ۴۳)

توماس مور با تکیه بر علم‌مداری در اتوپیای خویش، دانش را لذت‌بخش روح و تأمل در حقیقت را شادی‌بخش دانست. (مور، ۱۳۶۱: ۹۱) دانش و تعلیم و تربیت از جایگاه ویژه‌ای در آرمان شهر او برخوردار است و بیشتر اهل اتوپیا، اهل مطالعه هستند. (همان، ۹۱) اهل اتوپیا 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)

۵.۳. عدالت‌محوری

توماس مور در آرمان‌شهر خویش بر عدالت اجتماعی یا عدالت توزیعی^۱ تأکید دارد. کاوش در نظریه‌های گوناگون در باب عدالت اجتماعی، از این واقعیت پرده برمی‌دارد که هر یک از این نظریه‌ها بر عنصری خاص به صورت پایه و اساس اصول عدالت خویش پای می‌فروشند. عدالت در نظر توماس مور بر عنصر «برابری»^۲ و به‌ویژه مسئله «نیاز»^۳ تکیه دارد و برای آن ارزشی بنیادین قائل است. مینا و معیار قرار دادن نیاز برای برقراری عدالت اجتماعی و توزیع عادلانه طبعاً مستلزم اعمال محدودیت اقتصادی و ایجاد برابری فرصت‌هاست. از این‌رو، در اتوپیای مور، همه ثروت‌ها به دولت تعلق دارد و در نتیجه نزاع رقابتی وجود ندارد، هر کس به اندازه توان کار می‌کند و هر چه نیاز دارد برمی‌دارد، هیچ کس خانه شخصی ندارد و در هر ده سال خانه‌ها با قرعه عوض می‌شوند. (مور، ۱۳۶۱: ۷۲) لباس‌ها در این آرمان‌شهر، یک‌شکل و جمعیت ۵۴ شهر آن، یک‌سان (همان، ۷۴) و حتی خانه‌های آنها یک‌شکل است. (همان، ۶۸) در اتوپیای مالکیت خصوصی وجود ندارد. (همان، ۷۲) آرمان‌شهر مور حاکمیت هم‌سانی اشخاص است که مظهر آن یک شکلی در همه چیز، یعنی زبان، آداب و رسوم، قوانین و حتی شهرها و خانه‌هاست. (همان، ۸۱)

نگاهی به تعاریف متفکران درباره عدالت اجتماعی، نشان می‌دهد که تفاوت این تعاریف نه در معنای عدالت اجتماعی، بلکه در مصادیق آن است. منشأ این اختلاف در تطبیق جهان‌بینی خاص متفکر است؛ زیرا جهان‌بینی و آرمان‌های هر متفکر ترسیم‌کننده جامعه ایده‌آل اوست. نظریه‌های عدالت آشکارا یا ضمنی، بر پیش‌فرض‌های فلسفی و معرفت‌شناختی خاصی متکی هستند و مدلی را برای زندگی اجتماعی پیش‌نهاد می‌کنند که حق و درست تشخیص داده‌اند و این درستی و حقانیت بر نگرش‌های خاص فلسفی به انسان، اجتماع و اخلاق مبتنی است. (واعظی، ۱۳۸۳: ۱۹۸)

ارتباط معرفت با عدالت به حدی است که متفکرانی چون افلاطون و سقراط فضیلت - و عدالت به عنوان افضل فضایل - را با معرفت یک‌سان می‌دانند و همه فضایل را به معرفت حاصل از تعقل باز می‌گردانند. (افلاطون، ۱۳۶۷: ۵۸۹)

۴. آرمان‌شهر مهدوی

در حقیقت، هر مکتب منسجم فکری، جامعه آرمانی را برای انسان تصویر می‌نماید و تمام ادیان الهی نیز به تحقق چنین جامعه‌ای بشارت داده‌اند. جامعه آرمانی، غایت هر مسلک و

1. distributive justice.
2. equality.
3. need.

اندیشه‌ای است تا چارچوب معرفتی خویش را بر اساس آن پی بریزد و با تعیین شاخص‌های وضع مطلوب یک جامعه، راه کارهای نظری برای حل وضعیت موجود ارائه دهد. اگر جامعه آرمانی به درستی ترسیم نگردد، هدف، مسیر و حتی شناخت جامعه فعلی میسر نخواهد بود. بی‌تردید زمانی یک آرمان شهر واقعی است و ما را از گرداب خیال‌بافی و افسانه‌گویی رهایی می‌بخشد که سه ویژگی در نظر باشد:

الف) این طرح بر اساس حقایق زیست‌شناختی، روان‌شناختی و جامعه‌شناختی انسان‌ها ترسیم شود و قابلیت تحقق داشته باشد تا امید رسیدن به آن واهی نباشد. ریشه و اساس آرمان‌شهر مهدوی در تحقق فرج و ظهور منجی موعود نهفته است. آموزه اعتقادی حضور و وجود منجی در افق زمانی مشترک با فرد منتظر، امید به تحقق فرج را عینیت می‌بخشد و مضاعف می‌سازد. امام علیه السلام در تفکر شیعی، غایب از نظر اما همواره حاضر و موجود است. عنصر دیگری که انتظار فرج را عینیت می‌بخشد آن است که امید تنها حالتی روان‌شناختی نیست، بلکه در دایره عمل انسان منتظر جای دارد که انتظار فرج افضل اعمال - و نه حالات - است.

ب) در ترسیم مدینه فاضله، راه و روش دست‌یابی به آن و در یک معنا زمینه‌سازی برای تحقق آن نشان داده شود. آن‌چه باعث وهمی و پنداری شدن آرمان‌شهرها می‌گردد جنبه غیرعملی آنهاست. در اتوپیهایی چون اتوپای تامس مور، طراح غالباً دنیای آینده را بدون واسطه بر روی دنیای حال می‌نهد و مدینه فاسده را بی‌واسطه به مدینه فاضله مربوط می‌سازد، بدون آن که بکوشد تحول مدینه فاسده به مدینه فاضله و راه کارهای رسیدن به آن را نشان دهد. (زرین کوب، ۱۳۸۱: ۲۳۲ - ۲۳۳)

ج) در ترسیم مدینه فاضله باید اهدافی اعم از هدف اصلی و نهایی و هدف‌های واسطه برای جامعه آرمانی تعیین شود که دارای مراتب باشد تا آسان‌تر بودن پاره‌ای از مراتب آن، شور و خواست و اراده را در مردم برانگیزاند و آنان را به مبارزه‌های اجتماعی و تغییر اوضاع و احوال موجود مایل و راغب گرداند.

چنین طرحی هدف فعالیت‌های اجتماعی را معین و معلوم می‌دارد؛ زیرا بدیهی است هر عمل عقلانی، هدفی را پیش رو دارد و پیش از هرگونه اقدام عملی در راه اصلاح جامعه باید هدف اصلی و نهایی و اهداف متوسط تعیین شود. اهداف متوسط وسایل یا گام‌هایی در راه نیل به هدف نهایی است. با تعیین این اهداف بهترین راه‌ها و وسایل رسیدن به آن هدف نهایی را می‌توان سنجید. (مصباح یزدی، ۱۳۶۸: ۴۱۲ - ۴۱۴)

۵. ساختار معرفتی آرمان‌شهر مهدوی

با توجه به تعریف عامی که از فرهنگ ارائه شد، می‌توان ادعا نمود فرهنگ مهدوی، مجموعه باورها و ارزش‌هایی است که درباره ظهور منجی موعود از نسل پیامبر صلی الله علیه و آله شکل گرفته و

ریشه‌های معرفتی آن از کتاب و سنت استخراج می‌شود. (بهروزلک، ۱۳۸۴: ۵۳) اگر این باورها و ارزش‌ها اندکی از کتاب و سنت انحراف یابد، فرهنگ مهدوی دچار انحراف خواهد شد، چنان‌که تاریخ بارها ماجرای مدعیان دروغین فرهنگ مهدوی را گزارش می‌کند. آن‌چه جامعه مهدوی را از سایر جوامع ممتاز و متمایز می‌سازد، ساختار معرفتی و جهان‌بینی آن است. زیربنا و ایدئولوژی مدینه فاضله مهدوی، برنامه‌ها و آموزه‌های وحیانی اسلام است. بنابراین، سیره رسول اکرم ﷺ در فراگیری دین اسلام و یکتاپرستی توسط امام عصر علیه السلام احیا می‌گردد. پیامبر صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «فلا یكون ملك الا الاسلام؛ در آن روز حکومتی جز حکومت اسلامی نخواهد بود.» (کورانی، ۱۴۱۱: ج ۱، ۳۱۴)

در اسلام، آموزه مهدویت و پیرو آن، فرهنگ شکل گرفته بر اساس آن، قدمتی هم‌پای ظهور اسلام دارد. اگر در برخی روایات سخن از ایجاد دین و سنت جدید در عصر ظهور است،^۱ مراد از «جدید»، سنت‌هایی است که تا زمان ظهور محقق نشده و امام عصر علیه السلام به احیای آن‌ها می‌پردازد.

هدف اصلی ساختار معرفتی حکومت مهدوی، استكمال حقیقی انسان‌هاست که جز بر اثر خداشناسی، خداپرستی، اطاعت کامل و دقیق از اوامر و نواهی الهی، کسب رضای خدای متعال و تقرب به درگاه او حاصل نخواهد شد و این مفاهیم، همه مفاهیم مشکک و دارای مراتبند که هر مرتبه از آنها در جماعتی از مردم مصداق می‌یابد. در جامعه آرمانی حداقل این است که عصبان به خدای متعال آشکارا و علنی صورت نمی‌پذیرد و مردم چنان تربیت می‌شوند که حتی در نهان و خلوت نیز معصیت نکنند. (مصباح یزدی، ۱۳۶۸: ۴۱۳) گناه کمتر و یا عدم گناه به طور شهودی باعث معرفت بیشتر به خدا و ماوراءالطبیعه می‌گردد؛ «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَل لَكُمْ فُرْقَانًا» (انفال: ۲۹)

۱.۵. خدامحوری و توحیدمداری

مهم‌ترین ویژگی جامعه آرمانی یکتاپرستی، نفی شرک و کفر است. ایده خدامحوری و توحیدگرایی در تمام عرصه‌های حقوق، عبادت، اقتصاد، ... نمودار است. در نظام الهی مهدوی، خداوند عنصر فراموش شده نیست؛ او در متن زندگی انسان‌ها حضور دارد و خدامحوری در جامعه نهادینه می‌شود. فرهنگ توحیدی، اساسی‌ترین مؤلفه معرفتی حکومت مهدوی است:

و لیبغن دین محمد صلی الله علیه و آله ما بلغ اللیل حتی لا یکون شرک علی ظهر الأرض؛

(کورانی، ۱۴۱۱: ج ۵، ۱۳۱)

بدون تردید آیین محمد صلی الله علیه و آله به هر نقطه‌ای که شب و روز می‌رسد، خواهد رسید و دیگر اثری از شرک روی زمین باقی نمی‌ماند.

۱. امام صادق علیه السلام: «إذا خرج یقوم بامر جدید و کتاب جدید و سنة جدیدة و قضاء جدید» (نعمانی، ۱۴۲۲: ۲۵۵).

و نیز:

و لا تبقى في الأرض بقعة عبد فيها غير الله عز وجلّ إلاّ عبدالله فيها و يكون الدين لله و لو كره المشركون؛ (صدوق، ۱۳۸۰: ۳۷۹)

سرپناهی در زمین که غیر خدای متعال در آن پرستش شده باشد باقی نخواهد ماند، مگر این که خدا در آن عبادت شود و دین برای خدا باشد، هرچند برای مشرکان ناخوش آیند باشد.

توحیدمداری در مدینه فاضله مهدوی، کارکردهای اجتماعی بسیاری دارد. بر اساس نگرش توحیدی، از آن جا که سلسله جنبان آفرینش یکی است و همگان از یک مبدأ و منشأ هستند، همه اجزای جهان مجموعه‌ای واحد و دارای یک جهت‌گیری است: «مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ» (ملک: ۳) جهان پویا کاروانی است که همه رهروان، همانند حلقه‌های زنجیر به هم متصلند و هر کدام مانند یک ارگانیسم، برنامه خاصی دارند. این امر در عصر ظهور محقق خواهد شد و آرمان جامعه جهانی واحد به وقوع خواهد پیوست.

کارکرد دیگر بینش توحیدی، وحدت و یک‌سانی انسان‌ها در برابر خداست. او رب و خداوندگار همه انسان‌هاست و اگر تمایزی وجود دارد به دلیل کوششی است که هر کسی می‌تواند در راه و جهت خیر و صلاح انسان‌ها انجام دهد. (نک: بقره: ۱۱۷؛ نساء: ۱) توحید به ارمغان آورنده آزادی انسان از عبودیت غیر خدا خواهد بود و هر نوع اسارت فرهنگی، اقتصادی و سیاسی را از انسان نفی می‌کند: «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» (یوسف: ۴۰)

۲.۵. انسان‌شناسی

هیچ مکتب و آیینی نمی‌تواند بدون شناخت انسان، برای او نظام حقوقی، سیاسی، اقتصادی، خانوادگی و شیوه حکومتی خاص را پی‌ریزی کند. هر نوع طرح تازه‌ای برای انسان در گرو شناخت اوست.

نوع تلقی آرمان شهر مهدوی از جایگاه انسان، ترکیب پیچیده، استعدادها، امکان‌های عظیم و نیازهای واقعی وی، اهداف مدینه فاضله را رقم می‌زند. در این جامعه آرمانی ارزش‌هایی چون لذت، خوشی و رفاه برای انسان به ارزش‌های والاتری تبدیل می‌گردد؛ زیرا تئوری‌ها و حکومت‌هایی که جامعه انسانی را تا سرحد «دام‌پروری» بزرگی تنزل می‌دهند و تنها به دنبال رفاه، عدالت، اقتصاد و امنیت هستند، دیگر به وحی، کتاب، پیامبر و امام نیازی ندارند و از این‌رو در دامن اومانیسیم گرفتار می‌آیند. (صفایی حائری، ۱۳۸۷: ۴۷ - ۵۵) در آرمان شهر مهدوی، نگاه به انسان تک‌ساختی و مادی نیست و او را در وسعت هستی به نظاره می‌نشیند. در تئوری مهدویت، تک افراد جامعه، برگزیدگان خلقتند که از کرامت الهی برخوردارند. در این مکتب فکری هر انسانی خلیفه‌الله (بقره: ۳۰) و امانت‌دار الهی (احزاب: ۷۲) است که باید مظهر اسما و



صفات الهی گردد. امام علی علیه السلام کرامت‌بخشی به جامعه انسانی در عصر ظهور را چنین تصویر می‌نماید:

سپس به کوفه روی می‌آورد که فرارگاه و منزل اوست. برده مسلمانانی در بند نمی‌ماند جز این که او را آزاد می‌سازد و بده‌کاری نمی‌ماند، مگر این که دین او را می‌دهد و مظلماه‌ای نمی‌ماند جز این که آن را می‌پردازد و کشته‌ای نمی‌ماند مگر این که دیه او را می‌پردازد و خانواده او را تأمین می‌کند. (شیخ طوسی، ۱۴۱۱: ۱۱۱)

در جامعه مهدوی فرد عضوی از جامعه و پا به پای جامعه به رشد و شکوفایی می‌رسد و کنش‌ها و واکنش‌های فرد و جامعه از یک‌دیگر موجب می‌شود که آدمی مسیر کمال را بییماید.^۱ در آرمان شهر مهدوی علاوه بر احترام به کرامت ذاتی انسان‌ها، به هم‌گرایی فرد با جامعه نیز تصریح دارد: «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا». (آل عمران: ۱۰۳) پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز در این باب می‌فرماید:

مثل المؤمنین فی توأدهم و تراحمهم و تعاطفهم کمثل الجسد إذا اشتکی عضو منه تداعی سائره بالحمی و السهر؛ (محدث قمی، ۱۳۸۴: ج ۱، ۱۳۰)

مؤمنان در این که به یک‌دیگر مودت و رحمت دارند، مانند یک پیکرند که هنگامی که عضوی از آن به درد آید، دیگر اعضا با تب و بیداری یک‌دیگر را به مشارکت فرا می‌خوانند.

۵.۳. وحدت حقیقی ادیان

در آرمان شهر مهدوی، دین همه مجال‌های زندگی بشر را دربر می‌گیرد و حوزه کارکرد دین شامل همه عرصه‌های فکری، رفتاری، مادی و معنوی می‌گردد و برای تمام زوایای زندگی انسان، طرح و برنامه دارد. قلمرو و گستره حکومت در این آرمان شهر بر قلمرو و گستره دین مبتنی است. به شهادت قرآن، با ظهور امام علیه السلام دین اسلام، همه عالم را فرا خواهد گرفت و دین حق بر تمام ادیان غلبه خواهد کرد: «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظَاهِرَهُ عَلَىٰ الدِّينِ كُلِّهِ». (توبه: ۳۳)

امام صادق علیه السلام در بیان وضعیت دین در عصر ظهور می‌فرماید:

ای مفضل! سوگند به خدا که او [مهدی علیه السلام] اختلاف میان ملت‌ها و ادیان را برمی‌چیند و دین واحد می‌شود، همان‌گونه که خدا فرموده است: دین حقیقی نزد خدا اسلام است. (علامه مجلسی، ۱۳۶۳: ج ۳، ۴۵)

از نظر قرآن کریم، دین از اول تا آخر جهان، یکی بیش نبوده است و همه پیامبران، بشر را به یک دین دعوت کرده‌اند:

۱. برای بررسی اصالت فرد یا جامعه و نقد جامعه‌گرایی از دیدگاه عقل و قرآن، نک: مصباح یزدی، جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، ص ۲۹ - ۸۴.

﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ (شوری: ۱۳)

بنابراین نه تنها در عصر ظهور، بلکه همواره دین، میان همه پیامبران مشترک بوده و اسلام به منزله یک دین مقصد، هدف اصلی انبیای الهی بوده است. همان گونه که وحدت خداوند با همه جلوه متنوع آن یک حقیقت است، دین هم یک حقیقت است که تنوعش در امور از مشیت خداوند است. (جعفری و دیگران، بی تا، ۲۵۹) دین حقیقی «اسلام» است و هر یک از ادیان جلوه و ظاهری از آن حقیقت محض است. از این رو در قرآن، هرگز کلمه دین، به صورت جمع (ادیان) به کار نرفته است. پیامبران یک رشته را تشکیل می دهند و پیامبران پیشین اشاره کننده به پیامبران پسین هستند. (مطهری، ۱۳۸۱: ۳۵۸)

دین الهی اسلام به معنای عام (تسلیم)، واحد و ثابت است، اما شرایع الهی در راههای رسیدن به آن برحسب استعدادهای مختلف و متنوع بشری متکثر هستند. هر کدام از ادیان از حقیقت واحد اسلام بهره مندند و از این رو به لحاظ وجودی خود اسلام هستند، هر چند که اسلام به معنای خاص آن ناظر به تقریری است که در اسلام محمدی ﷺ جلوه گر شده است. (جعفری، ۱۳۷۸: ۵۰۸) شهید مطهری در تأیید این امر می گوید:

اگر گفته شود که مراد از اسلام، خصوص دین ما نیست بلکه منظور تسلیم خدا شدن است، پاسخ این است که البته اسلام همان تسلیم است و دین اسلام همان دین تسلیم است، ولی حقیقت تسلیم در هر زمانی شکلی داشته و در این زمان، شکل آن همان دین گرانمایه ای است که به دست حضرت خاتم الانبیا ظهور یافته است و قهراً کلمه اسلام بر آن منطبق می گردد و بس. به عبارت دیگر لازمه تسلیم خدا شدن پذیرفتن دستورهای اوست و روشن است که همواره به آخرین دستور خدا باید عمل کرد و آخرین دستور همان چیزی است که آخرین رسول او آورده است. (مطهری، ۱۳۷۴: ۲۷۷)

بنابراین، تبعیت از هریک از ادیان در ظرف زمانی خودشان واجب بوده، ولی با گذشت زمان و آمدن شریعت جدید باید از شریعت جدید پیروی شود؛ زیرا دین حق در هر زمان یکی بیش نیست.

از نگاه وحدت گرایانه، ادیان و شرایع الهی مراتب تفضیل وحی الهی و تجلیات گوناگون یک حقیقت زنده اند. حقیقت دینی در ادیان دیگر نیز وجود دارد تا پیروان آنها هم بتوانند به نجات و رستگاری نایل شوند. از این حقیقت نمی توان چشم پوشید که در طول تاریخ و اعصار مختلف، دین جلوه های متنوع داشته و همواره پدیده تنوع و تکثر ادیان وجود داشته است.^۱

۱. کثرت ادیان یا کثرت دینی (religious plurality) واقعیتی خارجی و انکارناپذیر است و با کثرت گرایی دینی یا پلورالیسم (Pluralism) که نظریه ای کلامی - فلسفی است، تفاوت دارد. (yandel, 1999: 7)

روایات متعدد کثرت ادیان در عصر ظهور را تأیید می‌کند. صاحبان کتاب در عصر ظهور، در پرتو حکومت مهدوی به سر می‌برند و جزیه پرداخت می‌کنند. (علامه مجلسی، ۱۳۶۳: ج ۵۲، ۳۷۵) آیاتی از قرآن کریم بر حضور دائمی اهل کتاب تا قیامت تأکید می‌ورزند. (آل عمران: ۷۵؛ مائده: ۱۴ و ۶۴)

در توجیه کثرت دینی در عصر ظهور می‌توان گفت در آرمان‌شهر مهدوی، چهره‌ی تحریف از نقاب ادیان الهی برگرفته می‌شود و دین واحد و حق بر جهانیان عرضه می‌گردد. در چنین شرایطی، درگیری و جهاد با افراد متعصب و عنادورز در برابر دین حق قطعی است، اما از آن‌جا که ظرف استعداد و ادراک انسان‌ها تفاوت دارد و در هیچ شرایط و زمانی نمی‌توان انسان را بدون اختیار و اراده تصور کرد، برخی انسان‌ها که مصداق مقصر در تحقیق و جست‌وجو به شمار نمی‌روند و در ردیف منکران و مخالفان قرار ندارند، به حکم آیه شریفه «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» بر دین خود می‌مانند و به میزان بهره‌مندی از حقیقت به مراتبی از رستگاری دست خواهند یافت.

۴.۵. عقلانیت دینی

در متون اسلامی، موضوع عقل و عقلانیت بخش اعظمی از آموزه‌ها و گزاره‌های اسلامی را به خود اختصاص داده است. کتاب «عقل و جهل» در اصول کافی، بحار الأنوار، مرآة العقول و شافی، به طور مستقل در کنار بخش‌های مهمی چون کتاب «توحید» قرار گرفته است. در قرآن کریم از واژه عقل و مشتقات آن بسیار استفاده شده است. عقل در تفکر قرآنی، قوه‌ای است که انسان در دین خود از آن بهره‌مند می‌شود و هدایت‌گر انسان به سوی اعمال صالح و حقایق و معارف است و اگر در این مسیر نباشد عقل نامیده نمی‌شود، اگرچه در خیر و شرهای دنیوی، کارایی داشته باشد. (طباطبایی، ۱۹۷۳: ج ۱۲، ۲۵۰)

در عصر ظهور این عقل معاندانیش به نهایت کمال خود می‌رسد و خردورزی و دانایی سراسر جامعه مهدوی را درمی‌نوردد:

إذا قام قائمنا وضع الله يده على رؤس العباد فجمع بها عقولهم و كملت به
أحلامهم؛ (مجلسی، ۱۳۶۳: ج ۵۲، ۳۲۸)

هنگامی که قائم ما قیام کند، خدا دستش را بر سر بندگان می‌گذارد تا عقل‌هایشان را جامع گرداند و به افکارشان جامه کمال پوشد.

عقلانیت دینی، در سطح معرفت و شناخت با برخورداری از ابزارهای معرفتی گسترده و متقن، از عهده بنیادی‌ترین سؤال‌های آدمی برمی‌آید. ابزارهای معرفتی چون حس، عقل، شهود، وحی، الهام و در کنار آن، طبیعت، جامعه، تاریخ و جهان غیب عقلانیت دینی را مدد می‌رساند. (رحیم‌پور ازغدی، ۱۳۷۸: ۱۱۲) و امکان رشد و اعتلای فرهنگی برای آحاد جامعه فراهم می‌گردد:

كَأَنِّي بِالْعَجْمِ فَسَاطِيطُهُمْ فِي مَسْجِدِ الْكُوفَةِ يَعْلَمُونَ النَّاسَ الْقُرْآنَ؛ (نعمانی، ۱۴۲۲:

(۳۱۸)

غیر عرب‌ها در مسجد کوفه خیمه‌ها می‌زنند و به مردم قرآن می‌آموزند.

عقلانیت دینی در سطح هنجارها، رفتارها و ارزش‌ها بر روابط فرد با خود، خدا، جامعه و طبیعت تأثیر می‌گذارد. اهل مدینه فاضله عصر ظهور، خداوند را سرچشمه نهایی وجود سایر موجودات و خود را موجودی می‌شناسند که هستی خود را وام‌دار خدا می‌داند و وحی را واسطه ارتباط انسان با خدا می‌انگارد. عقلانیت دینی این حقیقت را برای بشر آشکار می‌سازد که آن‌چه در اختیار دارد، اعم از جسم و بدن و نفس، امانت الهی است و او نمی‌تواند هرگونه که بخواهد در آن دخل و تصرف کند.

عقلانیت دینی هر فرد را در برابر طبیعت و همه موجودات مسئول می‌داند: «فانکم مسئولون حتی علی البقاع و البهائم.» (علم‌الهدی، خطبه ۱۶۶، ۵۴۴) ارتباط فرد با دیگران بر اساس دو اصل «قسط و عدالت» و «احسان» ضابطه می‌یابد و روابط آدمی را در عرصه‌های سیاسی، اقتصادی، خانواده و حقوق سامان می‌بخشد. (مصباح یزدی، ۱۳۶۸: ۴۱۳ - ۴۲۰)

بنابراین، عقلانیت در آرمان‌شهر مهدوی به لحاظ ذات، مصداق و کارکرد با عقلانیت ابزاری حاکم بر اتوپیای مور، تفاوت ماهوی دارد. عقلانیت در فرهنگ مهدوی در سه سطح مطرح می‌شود:

۱. عقلانیت بنیادین: شناخت فلسفه حیات و موقعیت حساس و استثنایی انسان در آن و شأن و جلالت عقل در تنظیم رابطه انسان با خود، جهان و خدای متعال؛
۲. عقلانیت و ارزش‌ها: شأن عقل در تنظیم رابطه انسان و معماری اخلاقیات؛
۳. عقلانیت ابزاری: مهندسی و اندازه‌گیری، نظم و پیش‌بینی و نقش عقل در محاسبات معیشتی برای نیل به اقتصادی شکوفا و تمدنی آباد و مرفه.

عقلانیت غربی تنها ساحت سوم را در نظر دارد، اما عقلانیت اسلامی در موالات و ترتیبی منطقی، ابتدا در یک پرسش اصلی و کلان، از انسان و حیات می‌پرسد و وقتی سنگ بنای عقلانیت را گذارد و مختصات و اهداف و مبانی آن را معلوم کرد به تنظیم اخلاقیات می‌نشیند و عاقبت به روش‌ها و ابزار تأمین اهداف مادی و معنوی بشریت می‌پردازد. (رحیم‌پور ازغدی، ۱۳۸۷: ۱۰۷ - ۱۰۸)

عقل در نگاه اسلام در ذیل و راهنمایی و هدایت آموزه‌های دینی معنا می‌یابد و می‌تواند از دیگر قوای آدمی از قبیل شهوت، خشم و احساسات رهانیده شود و در جایگاهی فوق آنها، مهار دیگر قوا را در اختیار گیرد. عقل در نگاه غربی، تنها ابزاری در خدمت تأمین اهدافی است که غرایز و احساسات برای آدمی ترسیم می‌کند و تنها در چارچوب تأمین منافع مادی توجیه‌پذیر

است. (Stenmark, 1995: 33) تفاوت عقلانیت دینی و عقلانیت ابزاری را می‌توان در نمودار ذیل خلاصه کرد:

عقلانیت ابزاری	عقلانیت دینی
۱. طرح عقلانیت در سه سطح معرفت، ارزش و ابزار	۱. طرح عقلانیت در سه سطح معرفت، ارزش و ابزار
۲. پذیرش حقایق ثابت، ماورای عالم طبیعت	۲. پذیرش حقایق ثابت، ماورای عالم طبیعت
۳. میسر بودن فهم حقایق	۳. میسر بودن فهم حقایق
۴. اعتماد به وحی و شرع	۴. اعتماد به وحی و شرع
۵. عدم خودکفایی عقل در حل منازعات	۵. عدم خودکفایی عقل در حل منازعات

۵.۵. توسعه و گسترش علوم

مفهوم «علم» از اصیل‌ترین و کلیدی‌ترین مفاهیم در فرهنگ اسلامی است. علم مفهومی به شمار می‌رود که هویت هر فرهنگی در چگونگی برخورد با آن شکل می‌گیرد. علم در فرهنگ اسلامی، مراتب، مدارج و ابزارهای گوناگون دارد و بین مراتب آن، پیوند و ربطی دقیق وجود دارد. بالاترین مرحله علم، علم شهودی و ربانی است. علم الهی، در رأس این مرتبه است. خداوند عالم مطلق و همه علوم مظاهر بی‌کران علم اویند و انسان که خلیفه اوست، عالم به جمیع اسماء الهی است و اوج کمال انسانی آن است که خزینه‌دار علم الهی گردد: «خزان العلم و منتهی الحلم». حکمت حقیقی، همین علم است که حاصل تزکیه و تعلیم کتاب الهی است و نوری است که خداوند در سینه هر کس بخواهد می‌اندازد: «العلم نورٌ یقذفه الله فی قلب من یشاء». (مجلسی، ۱۳۶۳: ج ۱، ۲۲۵) نازل‌ترین مرتبه علم در مراتب علم حصولی، دانش حسی و علم تجربی است. انسانی که به این علم مجهز است، گرچه حکمت حقیقی را در دست ندارد، می‌تواند به مطالعه طبیعت در چارچوب جهان‌بینی دینی بپردازد و در جهت اعتلای جامعه اسلامی به ابزار و فن‌آوری مادی دست یابد و طبیعت را تحت مهار خویش قرار دهد.

مفهوم علم در فرهنگ اسلامی همه مراتب فوق را دربر می‌گیرد، اما شرافت علم به تناسب مراتب آن است. (تمیمی آمدی، بی‌تا، ۴۲) باید توجه داشت این نوع روی‌کرد به علم تجربی با علم‌مداری اتوپیای مور که بر نفی هرگونه نقش‌آفرینی دین در عرصه‌های مختلف جامعه مبتنی است، تفاوت دارد. عمده‌ترین انتقاد بر نظریه معرفت‌شناختی علم‌مداری آن است که خود این ره‌یافت به طریق علمی اثبات‌پذیر نیست؛ زیرا نمی‌توان آزمونی علمی ترتیب داد که نشان دهد علم تنها راه قابل اعتماد برای وصول به حقیقت است. (پترسون و دیگران، ۱۳۶۷: ۳۸۳)

آرمان‌شهر مهدوی، مدینه علم است. علم به جمیع مراتب آن در این عصر توسعه و پیش‌رفت خواهد داشت. علوم و دانش‌هایی که در طول اعصار و قرون در پشت پرده مکنون بوده، تجلی

می‌یابد و مرزهای دانایی و یادگیری تا سرپرده منازل و تا اعماق وجود تک‌تک انسان‌ها، اعم از زن و مرد گسترش می‌یابد:

... تَوْتُونَ الْحِكْمَةَ فِي زَمَانِهِ حَتَّىٰ إِنْ الْمَرْأَةَ لَتَقْضِي فِي بَيْتِهَا بَكْتَابِ اللَّهِ وَ سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ (نعمانی، ۱۴۲۴: ۳۳۷)

در دوران او، شما از حکمت برخوردار می‌شوید تا آن‌جا که زن در خانه خود، برابر کتاب خدای تعالی و روش پیامبر ﷺ قضاوت می‌کند.

امام علیؑ خود عالمی است که حکیم‌تر و دانش‌مندتر از او وجود ندارد. ایشان مانند علیؑ اعلام می‌نماید:

سلونی قبل أن تفقدونی فَإِنَّ بَيْنَ جَوَانِحِي عِلْمًا جَمًّا (مجلسی، ۱۳۶۳: ج ۵۲، ۲۷۲)
قبل از آن که از میان شما بروم، هر چه سؤال دارید بپرسید؛ زیرا که سراسر وجود من سرشار از علم و دانش است.

چه نسبتی بین علوم در زمان حضرت با دانش‌های امروزی وجود دارد؟ آیا علوم در آرمان‌شهر مهدوی، با علوم متعارف معاصر تفاوت ماهوی دارد، یا همین علمی که در دنیای امروز وجود دارد در آن دوره نیز به نحو گسترده توسعه می‌یابد؟ برخی معتقدند که علوم در جوامع امروز، باعث کارآمدی و اقتدار بشر گردیده و آثار سوء آن ناشی از کاربرد نادرست افراد و حکومت‌هاست. توسعه دانش و تکنولوژی می‌تواند بشر را به مرحله‌ای از اقتدار برساند که بر پایه آن جامعه جهانی موعود را بنا نهد. رشد علوم به سمت عصر ظهور است و در آن دوران این علوم به نهایت خویش می‌رسند. این گروه، با استناد به برخی روایات، معتقدند ابزارها و سیستم‌های پیش‌رفته و پیچیده ارتباطی امروز چون ماهواره و اینترنت در عصر ظهور وجود دارند.^۱

با نگاه روش‌مندانه به منظومه علوم امروزی و ترسیم منحنی رشد آنها به نظر می‌رسد علوم امروزی، دانش‌هایی هستند که در خدمت معنویت و عبودیت قرار نمی‌گیرند، بلکه تنها ابزاری در مسیر توسعه مادی دنیوی به شمار می‌روند. بنابراین، حتی نمی‌توانند بستر تحقق جامعه مهدوی گردند. علم در عصر ظهور از سنخ دیگری است و از کتاب مکنون و لوح محفوظ آفرینش سرچشمه می‌گیرد. علم در عصر معاصر، دانایی است که اقتدار بشر را فراهم می‌کند، اما علم در آرمان‌شهر مهدوی، گونه‌ای دانایی به شمار می‌رود که با توانایی قرین است؛ قدرت نیست، بلکه

۱. برای مثال به برخی از این روایات می‌توان اشاره کرد: ۱. «إِنَّ الْمُؤْمِنَ فِي زَمَانِ الْقَائِمِ وَ هُوَ بِالْمَشْرِقِ لِبَرِي أَسَاحِ الْأَذَى فِي الْمَغْرِبِ؛ مُؤْمِنٌ فِي عَصْرِ ظَهْرٍ فِي حَالِي كَمَا فِي مَشْرِقِ اسْتِ بَرَادِرِ خَوِيْشِ رَا فِي مَغْرِبِ مِيْبِيْنِدِ». (مجلسی، ۱۳۶۳: ج ۵۲، ۳۳۶)
۲. «إِنَّ قَائِمَنَا إِذَا قَامَ مَدَّ اللَّهُ لَشَيْعَتِنَا فِي أَسْمَاعِهِمْ وَ أَبْصَارِهِمْ حَتَّىٰ [لَا] يَكُونُ بَيْنَهُمْ وَ بَيْنَ الْقَائِمِ بَرِيدٌ، يَكْلَمُهُمْ، فَيَسْمَعُونَ وَ يَنْظُرُونَ إِلَيْهِ وَ هُوَ فِي مَكَانِهِ؛ هَمَانَا زَمَانِي كَمَا قَائِمٌ ﷺ مَا قِيَامُ كُنْدٌ، خَدَاوَنْدُ بِهْ غُوشِهَا وَ چَشْمَانِ شَعِيْبَانِ مَا مَدَدُ مِي كَنْدُ بِهْ شَكْلِي كَمَا بَدُونِ پِيْكَ وَ وَاسَطَهْآيِ اِمَامِ بَا اَنَهَا سَخْنِ مِي گوِيْدُ وَ اَنَهَا سَخْنِ اَوْ رَا مِي شَنْوَنْدُ وَ اَوْ رَا مِي بِيْنْدِنْدُ، فِي حَالِي كَمَا اَوْ فِي جَايِ خُودِ قَرَارِ دَارْدُ». (همان)

قدرت از درون آن به کار گرفته می‌شود. انسانی که کلمه‌ای از این دانش بی‌کران را فرا گیرد «عِنْدَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ» (نمل: ۴۰) به اقتداری می‌رسد که می‌تواند تخت بلقیس را پیش از آن که پلکی زند از سبا به فلسطین بیاورد.

برداشت نادرست از روایات، بر فرض صحت سند آنها، به تلفن همراه، اینترنت و ماهواره، مصداق همان مورچه‌ای است که دو شاخک دارد و می‌پندارد خداوند هم با شاخک‌های بزرگ کار جهان را سامان می‌دهد. این تلقی از روایات همان است که امام محمدباقر علیه السلام می‌فرماید: «کَلِمَا مَيِّزَتُمُوهُ بِأَوْهَامِكُمْ فِي أَذَقِ مَعَانِيهِ مَخْلُوقٌ مَّصْنُوعٌ مَثَلِكُمْ مَرْدُودٌ إِلَيْكُمْ.» (مجلسی، ۱۳۶۳: ج ۶۶، ۲۹۳) از آن‌جا که انسان خود در عصر معاصر محدود به این ابزار است، می‌پندارد که امام علیه السلام نیز با این ابزار که مرتبه نازل‌تری از سیطره بر طبیعت هستند، عمل می‌کند و اقتدار حضرتش را به کارآمدی این‌گونه تکنولوژی‌های مدرن مقید می‌کند.

شاید این روایت مشهور که علم ۲۷ شعبه یا حرف دارد و تاکنون تنها دو شعبه آن آشکار شده و در عصر ظهور ۲۵ شعبه یا حرف دیگر آن تجلی خواهد یافت، (مجلسی، ۱۳۶۳: ج ۵۲، ۳۳۶) ناظر به توسعه علوم در عصر ظهور ولی تفاوت ماهوی آن در آرمان‌شهر مهدوی با علوم معاصر فعلی باشد.

۶.۵. عدالت مهدوی

در باب عدالت در حکومت مهدی موعود علیه السلام بسیار سخن گفته‌اند و کتاب‌ها و مقاله‌های متعددی نوشته‌اند. عدالت در جامعه مهدوی در سه سطح فردی، اجتماعی و تاریخی قابل بررسی و عدالت اجتماعی نیز در سه بُعد سیاسی، فرهنگی و اقتصادی جلوه می‌نماید. در این نوشتار، با توجه به ضلع معرفتی مشترک در اتوپیای مور و آرمان‌شهر مهدوی به عدالت اجتماعی در بُعد اقتصادی می‌پردازیم:

عدل در لغت دارای معانی متعددی چون موازنه، تعادل، استوا و مساوات است (ابن‌منظور، ۱۴۰۸: ج ۱۱، ۱۸۳) و عدالت اجتماعی به معنای استوا و اعتدال در جامعه و نبود انحراف و اعوجاج در آن است. اختلاف در تعریف عدالت اجتماعی در بین متفکران به علت اختلاف در تشخیص مصادیق است که ناشی از دیدگاه معرفت‌شناختی خاص آنهاست. مفهوم عدالت، بخشی از یک دستگاه فلسفی و اعتقادی است که فقط در آن مجموعه قابل طرح و فهم است. از آن‌جا که این مفهوم همواره با نوعی قضاوت اخلاقی همراه شده، معمولاً در دایره ارزش قرار می‌گیرد. برای بررسی عدالت در حوزه معرفت‌شناختی، حداقل باید شناخت انسان را ضامن اجرای عدالت، معیار سنجش و ابزار عدالت دانست:

۱. عدالت در آرمان‌شهر مهدوی، بر خلاف اتوپیای مور، در پناه وحدانیت و توحید تعریف می‌شود که مقصود و غایت الهی است. عدل در جهان‌بینی توحیدی از پایه‌های ایمان مؤمن است

و برخاسته از فهم، علم عمیق، بهره‌گیری از حکمت و برخورداری از حلم است.^۱ (علم‌الهدی، حکمت ۳۰، ۱۱۰۰) بنیاد عدالت بر معرفت و گسترش مبانی معرفتی در مورد انسان است و ضامن اجرای عدالت، قوای حاکم بر اجتماع نیست، بلکه انسانی است که بر طبق شناخت ماهیت عدالت و ضرورت آن در جامعه بشری، خود پاس‌دار و ضامن اجرای جریان آن می‌گردد. معرفت انسان و شناخت جایگاه او در جامعه مهدوی نه تنها ضامن اجرا که عامل تحقق و تداوم عدالت است. در جامعه عصر ظهور، اصل اساسی، عزت و کرامت انسان است که با ادراک و معرفت به جایگاه رفیع انسانی خود، اسیر و برده هیچ‌گونه ابزار و غایت‌های کاذب مادی نمی‌شود. امام علیه السلام می‌کوشد که انسان را نه در قالب ماده که بر مبنای «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر: ۲۹) در بُعد معنوی، تکامل بخشد. عدالت در جامعه مهدوی اصلی‌ترین زمینه ظهور و بروز استعدادها و خلاقیت‌های انسانی و شکوفا شدن جنبه‌های مختلف خلیفه الهی بودن انسان به شمار می‌رود.

۲. عدالت اجتماعی به معنای «عمل به گونه برابر و هم‌آهنگ» است، اما معیار برابری چیست؟ معیار عدالت در آرمان‌شهر مهدوی، حقوق افراد و اعطا کردن حق به صاحب حق است. (مطهری، ۱۳۷۴: ۶۲) به عبارت دیگر، معیار عدالت اجتماعی، قرار دادن هر چیزی در جای خود و در نظر گرفتن ظرفیت‌ها، استعدادها و صلاحیت‌ها در گزینش افراد است: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا» (نساء: ۵۸)

در اتویپای توماس مور، معیار عدالت، برابری فرصت‌ها و شرایط برای همه مردم در جامعه است، بدون در نظر گرفتن شایستگی‌ها و استعدادها. هدف در این اتویپا برآوردن نیاز انسان‌ها به گونه یک‌سان است. اما نیازها چگونه تعیین می‌شوند؟ آیا انسان‌ها نیازهای مادی و معنوی متفاوتی ندارند؟ در این آرمان‌شهر تفاوت انسان‌ها در استعداد، شرایط و امکانات در راه مصلحت جامعه پایمال می‌گردد و تنها به توازن بین احتیاجات و بودجه مصرفی جامعه نگریده می‌شود. برخورداری یک‌سان همه مردم از اموری که موجب سعادت می‌شود، به استثمار حقوق فرد می‌انجامد.

۳. ابزار عدالت اجتماعی در نظام اقتصادی مور، نفی مالکیت خصوصی و تعلق همه ثروت‌ها به دولت و حذف نزاع رقابتی است و یک‌سان‌سازی حتی در ساختار مهندسی شهرها و خانه‌ها نفوذ می‌کند. در آرمان‌شهر مهدوی عدالت اقتصادی بر مبنای تعدیل ثروت و تأمین زندگی متوسط اجتماعی برای همه افراد جامعه و فقرزدایی است و ابزارهایی در جهت تولید، توزیع و مصرف ارائه می‌دهد تا ثروت در دست افراد معدودی تمرکز نیابد تا بدین وسیله، فاصله‌های طبقاتی کاسته

۱. «الایمان علی أربع دعائم: علی الصبر و البقین و العدل و الجهاد... و العدل منها علی أربع شعب: علی غائص الفهم، و غور العلم، و زهرة الحکم، و رساخة الحلم، فمن فهم علم غور العلم، و من علم غور العلم صدر عن شرائع الحکم، و من حلم لم یفرط فی أمره و عاش فی الناس حمیداً.»

شود و سطوح درآمد و ثروت افراد - در عین وجود تفاوت‌ها - به یک‌دیگر نزدیک گردد. برخی ابزارهای تعدیل ثروت و فقرزدایی در جامعه مهدوی را که می‌تواند چراغی فراراه جامعه اسلامی امروز باشد، چنین می‌توان برشمرد:

یکم. تنبیه به این امر که خداوند مالک مطلق و رازق همه کائنات است و انسان‌ها نباید به مال و ثروت خود مغرور شوند و راه اسراف و تبذیر پیش گیرند؛^۱

دوم. مالکیت عمومی دولت اسلامی درباره زمین‌های انفال و ثروت‌های بسیار طبیعی و غیرطبیعی و حذف مالکیت خصوصی در باب آنها؛^۲

سوم. وجوب انفاق در شکل خمس و زکات^۳ و تأکید بسیار بر انفاق‌های مستحبی^۴ به منزله راه‌کاری برای حذف فاصله طبقاتی؛

چهارم. حذف کامل رشوه^۵ و ربا^۶ که از عوامل بسیار مهم ناکارایی اقتصادی است؛

پنجم. حل مشکل بی‌کاری و مسکن با آزادی شغل، مسافرت، تجارت و حذف مالیات و قوانین ظالمانه برای طبقه متوسط مردم. (امینی گلستانی، ۱۳۸۵: ج ۲، ۲۹۰ - ۲۹۱)

نمودار ذیل به انگیزه تلخیص مقایسه عدالت در آرمان‌شهر مهدوی و اتوپیای مور ارائه می‌شود:

عدالت مهدوی	عدالت موری
۱. بر پایه کرامت ذاتی انسان و عقلانیت دینی	بر پایه اومانیزم و عقلانیت ابزاری
۲. اعطای حق به صاحب حق بر اساس استعداد و شایستگی‌ها در نظام توحیدی	برابری و یک‌سان‌سازی بر اساس نظام کمونیستی
۳. حاکمیت اصالت فرد و جامعه	حاکمیت اصالت جامعه
۴. تعدیل ثروت و فقرزدایی با ارزش نهادن به تفاوت انسان‌ها	تعدیل ثروت و فقرزدایی با عدم پذیرش مالکیت خصوصی افراد

۱. «نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا» (زخرف، ۳۲).

۲. چون قائم ما قیام کند، زمین انفال را جمع‌آوری کند، چنان‌که پیامبر جمع‌آوری نمود و از چنگ دیگران درآورد و آن‌ها را بیرون نماید. (مجلسی، ۱۳۶۳: ج ۵۲، ۳۹۰)

۳. دو خون است که در اسلام حلال است، ولی هیچ کس در آن دو خون حکم نکند تا این‌که خداوند قائم اهل بیت علیهم‌السلام را مبعوث نماید. پس او به حکم خدا در رابطه آن دو حکم کند و بینه نخواهد: زناکننده محصن را سنگ‌سار کند و مانع زکات را گردن زند. (مجلسی، ۱۳۶۳: ج ۵۲، ۳۲۵)

۴. درباره انفاق‌های مستحبی آن‌قدر در قرآن کریم سفارش شده که به نظر می‌رسد، ترک آن مورد رضایت شرع نمی‌باشد. (طباطبایی، ۱۹۷۳: ج ۹، ۲۷۲ - ۲۷۷) در باب این‌گونه انفاق‌ها در عصر ظهور آمده است: اگر کسی از امام چیزی بخواهد و بگوید: ای مهدی به من بده، امام علیه‌السلام بر دامن او آن‌قدر می‌ریزد که توان حمل آن را نخواهد داشت. (امینی گلستانی، ۱۳۸۵: ج ۲، ۲۵۱)

۵. این صفت ناپسند (رشوه) در عصر قائم بر اثر مراقبت امام و رشد فرهنگی و شدت ایمان مردم نابود و ریشه‌کن خواهد شد. (مجلسی، ۱۳۶۳: ج ۵۲، ۲۶۹)

۶. ربا در زمان قائم علیه‌السلام به طور کامل از بین می‌رود. (صافی گلپایگانی، ۱۴۱۹: ۴۷۴)

۶. نقد کلی ساختار معرفتی اتوپییای مور

ظهور بحران‌های فراگیر، ترویج گستردهٔ نسبیت ارزش‌ها، بحران در حوزهٔ انسان‌شناسی و رفتار انسان غربی، از خودبیبگانگی 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. اتوپییای مور، بهشت موعود زمینی را ترسیم می‌کند که از پشتوانهٔ 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 اتوپییایی می‌گوید:

انسان‌ها با اطمینان خاطر بسیار دربارهٔ 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 مرحلهٔ 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 اتوپییای 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 اومانیسزم را به دنبال دارد که مهم‌ترین آنها انقطاع انسان از معنویت و تکیه بر عقل خود بنیاد بشری است. گرچه در اتوپییای مور از خدا و ایمان سخن رانده شده، خداوند حضوری بسیار کم‌رنگ دارد و حتی می‌توان ادعا نمود که برای حل بحران‌های بشری، اتوپییست خدا را خلق کرده است.

علم‌مداری در اتوپیا نیز بر محور سعادت مادی آدمی است و تنها منافع و مصالح زیست‌دنیوی 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 دورهٔ مدرن از آن خبر داده‌اند.

مور برای برون‌رفت از معضلات و نابسامانی‌های جامعهٔ 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 می‌کشید 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 همهٔ شؤون 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 «دیتوپیای زنان» معرفی شده که در آن آینده‌وخیمی 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 اعتقادش 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 ﷺ 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)

نتیجه

این تحقیق کوششی نظری برای مقایسه آرمان‌شهری بسیار مشهور غالب بر فرهنگ غرب با مدینه فاضله مهدوی است. آرمان‌شهرهایی که از ذهن بشر تراوش کرده، هرگز با آرمان‌شهر مهدوی مقایسه کردنی نیست. رسالت این مقاله ارزش‌گذاری آرمان‌شهر مهدوی در برابر اتوپیای مور نیست، اما اگر توانسته باشد در راستای فهم‌پذیر کردن ارزش حکومت مهدوی برای انسان عصر پست‌مدرن که حتی با الفبای مهدویت آشنا نیست، 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.

در جهان امروز، متفکران و اندیش‌مندانی نیز وجود دارند که بعد از فروپاشی کمونیسم، اتوپیا‌های مور، انگلس و مارکس را سراپی می‌دانند که به شهادت تاریخ شکست خورده‌اند، ولی به جای پناه آوردن به وحی، در وادی خطرناک‌تری غلتیده‌اند که پایان سیاه تاریخ را نوید می‌دهد.

منابع

۱. ابن منظور، *لسان العرب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ق.
۲. ابوالقاسمی، محمدجواد، *به سوی توسعه فرهنگ دینی در جامعه ایران*، تهران، عرش پژوه، ۱۳۸۴ش.
۳. افلاطون، جمهوری، ترجمه: محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۷ش.
۴. افلاطون، جمهوری، ترجمه: فؤاد روحانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴ش.
۵. امرسون، راجرال، *فرهنگ اندیشه سیاسی (اتوپیا)*، ترجمه: خشایار دیهیمی، تهران، نشر نی، ۱۳۸۷ش.
۶. امینی گلستانی، محمد، *سیمای جهان در عصر امام زمان*، قم، انتشارات مسجد مقدس جمکران، ۱۳۸۵ش.
۷. باریور، ایان، *علم و دین*، ترجمه: بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴ش.
۸. برلین، ایزا، *سرنوشت تلخ بشر (جستارهایی در تاریخ اندیشه‌ها)*، ترجمه: لیلا سازگار، تهران، انتشارات ققنوس، ۱۳۸۷ش.
۹. بهروزلک، غلامرضا، *سیاست و مهدویت*، قم، حکمت رویش، ۱۳۸۴ش.
۱۰. پترسون، مایکل (و دیگران)، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۷۶ش.
۱۱. پوپر، کارل، *جامعه باز و دشمنان آن*، ترجمه: جلال‌الدین اعلم، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۷۹ش.
۱۲. پهلوان، چنگیز، *فرهنگ‌شناسی (گفتارهایی در زمینه فرهنگ و تمدن)*، تهران، انتشارات پیام امروز، ۱۳۷۸ش.
۱۳. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، *غرر الحکم و درر الکلم*، تحقیق: مصطفی درایتی، قم، مکتب العلوم الاسلامی، بی‌تا.

۱۴. جعفری، محمدتقی (و دیگران)، *عدالت در روابط بین‌الملل و بین‌الادیان از دیدگاه اندیش‌مندان مسلمان و مسیحی*، تهران، انتشارات بین‌المللی الهدی، بی‌تا.
۱۵. جعفری، محمدتقی، *فلسفه دین*، تدوین: عبدالله نصر، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۸ش.
۱۶. جمعی از نویسندگان، *جامعه ایده‌آل اسلامی و مبانی تمدن غرب*، نگاهی به نحوه شکل‌گیری، سیر تحولات و وضعیت فعلی تمدن غربی، تهران، دبیرخانه دائمی اجلاس دوسالانه بررسی ابعاد وجودی حضرت مهدی علیه السلام، ۱۳۸۱ش.
۱۷. جهان‌گیری، محسن، *اصول و آثار و آراء فرانسیس بیکن*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶ش.
۱۸. داوری اردکانی، رضا، *اتوپی و عصر تجدد*، تهران، انتشارات ساقی، ۱۳۷۹ش.
۱۹. دهخدا، علی‌اکبر، *لغت‌نامه دهخدا*، زیر نظر: دکتر معین، تهران، شرکت چاپ افست گلشن، ۱۳۴۱ش.
۲۰. رحیم‌پور ازغدی، حسن، *عقلانیت*، تهران، انتشارات طرح فردا، ۱۳۸۷ش.
۲۱. رحیم‌پور ازغدی، حسن، *عقلانیت (مباحثی در جامعه‌شناسی توسعه)*، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۸ش.
۲۲. روویون، فردریک، *آرمان‌شهر در تاریخ اندیشه غرب*، ترجمه: عباس باقری، تهران، نشر نی، ۱۳۸۵ش.
۲۳. زرین‌کوب، عبدالحسین، *تاریخ در ترازو*، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۵ش.
۲۴. صافی گلپایگانی، شیخ لطف‌الله، *منتخب الاثر فی الامام الثانی عشر علیه السلام*، قم، انتشارات حضرت معصومه علیها السلام، ۱۴۱۹ق.
۲۵. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی، *کمال الدین و تمام النعمة*، ترجمه: منصور پهلوان، قم، مسجد جمکران، ۱۳۸۰ش.
۲۶. صفایی حائری، علی، *انتظار (درس‌هایی از انقلاب)*، دفتر اول، قم، انتشارات لیلة القدر، ۱۳۸۷ش.
۲۷. طباطبایی، محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۹۷۳م.
۲۸. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن بن علی بن حسن، *الغیبة*، قم، مؤسسه معارف اسلامی، ۱۴۱۱ق.

۲۹. علم‌الهدی، سید رضی، *نهج البلاغه*، ترجمه: فیض الاسلام، بی‌نا، بی‌تا.
۳۰. عمید، حسن، *فرهنگ عمید*، تهران، سازمان انتشارات جاویدان، بی‌تا.
۳۱. فارابی، ابو نصر محمد، *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله*، ترجمه و تحشیه: سیدجعفر سجادی، تهران، انتشارات طهوری، ۱۳۶۱ش.
۳۲. فروم، اریک، *روان‌کاوی در دین*، ترجمه: آرسن نظریان، تهران، انتشارات مروارید، ۱۳۸۸ش.
۳۳. فولکیه، پل، *فلسفه عمومی (مابعد الطبیعه)*، ترجمه: یحیی مهدوی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۷ش.
۳۴. قدیری اصل، باقر، *سیر اندیشه‌های اقتصادی*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۴ش.
۳۵. قراملکی، احد فرامرز، *اصول و فنون پژوهش در گستره دین‌پژوهی*، قم، انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۸۸ش.
۳۶. کاشفی، محمدرضا، *تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی*، قم، انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۴ش.
۳۷. کنی، آنتونی، *تامس مور*، ترجمه: عبدالله کوثری، تهران، طرح نو، ۱۳۷۴ش.
۳۸. کورانی، علی، *عصر ظهور*، ترجمه: عباس جلالی، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۳ش.
۳۹. کورانی، علی، *معجم الاحادیث الامام المهدی*، قم، مؤسسه معارف اسلامی، ۱۴۱۱ق.
۴۰. گنون، رنه، *بحران دنیای متجدد*، ترجمه: ضیاءالدین دهشیری، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۲ش.
۴۱. گودن، کریستیان، *آیا باید از اتویا اعاده حیثیت کرد؟*، ترجمه: سوسن شریعتی، تهران، انتشارات قصیده‌سرا، ۱۳۸۳ش.
۴۲. گیدنز، آنتونی، *جامعه‌شناسی*، ترجمه: منوچهر صبوری، تهران، نشر نی، ۱۳۷۳ش.
۴۳. مانهایم، کارل، *ایدئولوژی و اتویا (مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی شناخت)*، ترجمه: فریبرز مجیدی، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها، ۱۳۸۰ش.
۴۴. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳ش.
۴۵. محدث قمی، عباس، *سفینه البحار و مدینه الحکم و الآثار*، تهران، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۸۴ش.
۴۶. محمدی، مجید، *درآمدی بر جامعه‌شناسی و اقتصاد فرهنگ ایران امروز*، تهران، انتشارات قطره، ۱۳۷۷ش.
۴۷. مددپور، محمد، «چیستی عقلانیت»، *قیسات: سال اول*، ش ۱، ۱۳۷۵ش.

۴۸. مصباح یزدی، محمدتقی، *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن*، قم، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۸ش.
۴۹. مطهری، مرتضی، *جامعه و تاریخ (مجموعه آثار)*، ج ۲، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۸۱ش.
۵۰. مطهری، مرتضی، *عدل الهی (مجموعه آثار)*، ج ۱، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۴ش.
۵۱. مک کواری، جان، *تفکر دینی در قرن بیستم*، ترجمه: بهزاد سالکی، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۸ش.
۵۲. مور، تامس، *آرمان‌شهر (اتوپیا)*، ترجمه: داریوش آشوری و نادر افشاری، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۱ش.
۵۳. موسکا گانتا و بوتوگاستون، *تاریخ عقاید و مکتب‌های سیاسی (از عهد باستان تا امروز)*، ترجمه: حسین شهیدزاده، تهران، انتشارات مروارید، ۱۳۷۰ش.
۵۴. نصر، سیدحسین، *معرفت و معنویت*، ترجمه: انشاءالله رحمتی، تهران، انتشارات دفتر پژوهشی و نشر سهروردی، ۱۳۷۵ش.
۵۵. نصر، سیدحسین، *نیاز به علم مقدس*، ترجمه: حسن میاننداری، تهران، انتشارات طه، ۱۳۸۲ش.
۵۶. نعمانی، محمد بن ابراهیم بن جعفر الکاتب، *الغیبه*، قم، انتشارات انوار المهدی، ۱۴۲۲ق.
۵۷. واعظی، احمد، «عدالت اجتماعی و مسائل آن»، *قیسات: سال نهم*، ش ۳۳، ۱۳۸۳ش.
58. Foley, R, *Some Different Conceptions of Rationality*, In: *Constraction and Constraint*, Mamillin (ed) USA: University of Notre Dame Press, 1988.
59. More, Thomas, *Utopia* NewYork: Barnes & Noble Classics, 2005.
60. Popkin, R, *Skepticism*, In: *Encyclopedia of Philosophy*, P. Edwards (ed) NewYork: Macmillam Publishing Company, 1967.
61. Stenmark, Mikaeal, *Rationality in Science, Religion, and Everyday life* University of Notre Dame Press, 1995.
62. Taylor, Edward, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom* London: John Murray Ltd, 1871.
63. Yandel, Keith, *Philosophy of Religion* Routledge, 1999.