

بسمه تعالی

بازخوانی مفهوم «آرمانشهر یا مدینه فاضله»

سیدحسین شرف الدین، ۱۴۰۵/۴/۲۰

مقدمه

از جمله مباحث محوری که بویژه در بدو ورود به اندیشه های اجتماعی متخذ یا متأثر از متون و منابع دینی رخ نمایی می کند، اوصاف و ویژگی ها و بالاتر از آن امکان یا عدم امکان، شکل گیری جامعه موعود و مطلوبی است که در این متون (با عناوینی مثل شهر خدا، یوتوپیا، مدینه فاضله) همواره از آن سخن گفته می شود و بعضاً بشریت را بدان بشارت می دهند. بررسی ادبیات این حوزه نشان می دهد که جامعه موعود اسلام که تحقق قطعی آن در پایان تاریخ به یمن دخالت خداوند، بلوغ عقلی و تجربی بشر و تحت زعامت و رهبری یکی از اولیای معصوم در این جهان مادی به بشریت نوید داده شده است؛ تنها نسخه ممکن و مورد انتظار این جامعه نیست. برخی از مصلحان اجتماعی نیز به نسخه های هرچند ضعیف و مبهمی از این نوع جامعه در فراسوی جوامع موجود و محقق، بشارت داده و بالاتر اینکه برخی در کسوت معماری و مهندسی اجتماعی و با توسل به برخی انقلابات و جنبش های توده ای، تحقق آن را در هر سطح ممکن، انتظار می کشیده اند. وقوع برخی انقلابات بزرگ فرهنگی اجتماعی (مثل انقلاب فرانسه)، انقلاب آرام صنعتی در غرب و انقلابات مارکسیستی - سوسیالیستی در قرن گذشته و بالاتر از همه انقلاب شکوهمند اسلامی (سال ۵۷) برغم تفاوت های فاحش در اهداف، شعارها، فرایندها، سیاست های اجرایی و نتایج مورد انتظار؛ عمدتاً در رویای تحقق جامعه ای مطلوب متناسب با آرمانها و فلسفه سیاسی اجتماعی خاص، صورت پذیرفته است. از این رو، چرایی، ویژگی های غالب، انواع و گونه ها، امکان تحقق، زمینه ها و ملزومات تحقق، چرایی عدم تحقق آن برغم تلاش ها، عمده ترین سوالاتی است که در مقام طرح ایده جامعه آرمانی، زمینه طرح می یابد.

با نگاهی تاریخی بر ادبیات موضوع می توان گفت که از قدیم ترین ازمینه تاریخ بشری تاکنون، همواره تصور ایجاد «جامعه آرمانی»، متفکران و اندیشه ورانی را مجذوب و مفتون خود داشته است. بالاتر اینکه برخی برای تحقق رویای خویش، طرح و نقشه ای نیز تدوین و ارائه کرده اند. در میان کهن ترین معماران جامعه آرمانی، نام افلاطون از همه مشهورتر است. وی در سراسر رساله جمهوری و در بخش هایی از رسالات «تیمائوس» و «کریتیاس» خود، به طرح «جامعه آرمانی» مورد نظر خویش پرداخته است. بعد از او، اندیشمندان بسیاری در جهان اسلام، از جمله

فارابی در کتاب آراء أهل المدينة الفاضلة؛ ابوالحسن عامری (معاصر فارابی) در کتاب السعادة و الاسعاد، و نظامی گنجیه‌ای یا گنجوی در کتاب اسکندرنامه (تحت عنوان شهر نیکان)، به تصویر جامعه‌های آرمانی مورد نظر خود پرداختند. در دنیای مسیحیت (و در عهد رنسانس) نیز انبوهی از نویسندگان به این کار اقدام کردند: اگوستین قدیس در شهر خدا، توماس مورد در یوتوپیا (یا آرمان شهر، ناکجا آباد)،^۱ فرانسیس بیکن،^۲ دانشمند و فیلسوف علم انگلیسی (۱۵۶۱-۱۶۲۶)، در آتلانتیس نو، توماس کامپانلا، حکیم و متفکر اجتماعی ایتالیایی (۱۵۶۸-۱۶۳۹)، در شهر آفتاب (یا خورشید)، و... (ر.ک: زرین کوب، ۱۳۷۵، ص ۲۳۲-۲۵۶) برتراند راسل، فیلسوف انگلیسی، که به قدرت عقل برای دگرگون ساختن طبیعت بشری از راه آموزش در طی یک نسل اعتقادی محکم داشت، در جهان‌بینی علمی خود به تصویر جامعه علمی آینده پرداخته است؛ جامعه‌ای که علاوه بر به کارگیری بهترین شیوه‌ها در امر تولید، تعلیم و تربیت، تبلیغات و... مزایای دیگری نیز در مقایسه با جوامع غیر علمی دارد.^۳ همچنین اتین کابه، اندیشمند فرانسوی (متولد ۱۷۸۸) در «سفر به آرمان شهر (ایکاری)»^۴ به طرح جامعه و حکومت آرمانی مورد نظر خود پرداخته است؛ جرج اورول (متولد ۱۹۰۳ در هند) در «قلعه/مزرعه حیوانات»^۵ به زبان داستان به معرفی جامعه آرمانی مورد انتظار حیوانات (و ایضا جامعه آرمانی انسانها) پرداخته است. (همچنین ر.ک: محمدی آشنانی، ۱۳۹۲، ص ۳۱-۱۱۶؛ اصیل، ۱۳۷۱).

گونه شناسی جامعه آرمانی

جامعه آرمانی به لحاظ سنخ شناسی معرفتی از اردوگاههای فکری مختلف و منظرها و افق‌های متفاوتی تراوش یافته است. اولین مفسران آن مثل افلاطون و برخی دیگر از فیلسوفان، عمدتاً از موضع فلسفی بویژه فلسفه سیاسی و اجتماعی و با تکیه بر مبانی و مفروضات هستی‌شناختی، ارزش‌شناختی، انسان‌شناختی، جامعه‌شناختی و غایت شناختی خاص به طرح این مدینه پرداختند (تاکید بر فطرت کمالجوی انسان، تکامل تدریجی فرد و جامعه انسانی

^۱ این کتاب به فارسی ترجمه شده است: توماس مور، آرمان‌شهر (یوتوپیا)، ترجمه داریوش آشوری و نادر افشار نادری، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۱.

^۲ جهانگیری، محسن، احوال و آثار و آراء فرانسیس بیکن، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۶.

^۳ ر.ک: برتراند راسل، جهان‌بینی علمی، ترجمه سیدحسن منصور، چ ۳، مؤسسه انتشارات آگاه تهران، ۱۳۶۰، بخش سوم (جامعه علمی).

^۴ کابه، اتین، سفری به آرمان شهر (ایکاری)، ترجمه محمد قاضی، تهران، ۱۳۷۲.

^۵ - اورول، جرج، قلعه حیوانات، ترجمه محمد فیروزبخت، تهران، گلشانی، ۱۳۶۲.

در مسیر نیل به غایات (سعادت)، میل وافرانسان به استقرار کامل ارزش های اجتماعی متعالی نظیر عدالت، آزادی، برابری، صلح و وحدت نوع بشر، ضرورت حاکمیت صالحان و فرهیختگان (با اوصاف کمالی ویژه)، مرجعیت هنجاری قوانین و اخلاقیات داری اعتبار عقلانی و...؛ گروه دیگری از اندیشمندان همچون فارابی، خواجه طوسی و غالب اندیشمندان مسلمان و نیز برخی اندیشمندان غیر مسلمان، عمدتاً از منظر الهیاتی و کلامی به تقریر مدینه فاضله مورد نظر خود و ترسیم ویژگی های آن بویژه ویژگی های رئیس این مدینه پرداخته اند؛ برخی، با رویکرد جامعه شناختی، آن را در چارچوب نوعی توسعه متکامل در ابعاد فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، کالبدی و محیطی و... و نوعی برنامه ریزی کاربردی تقریر کرده اند (دیدگاه های جامعه شناختی برخی معماران مدرنیته و تلقی های آخرالزمانی از روند رشد آن در این بخش جای می گیرد)؛ برخی با رویکرد روان شناختی، مدینه فاضله خواهی را در چارچوب برخی تلقی ها و تصورات ذهنی، ترسیم رویا گونه از یک زندگی آرمانی مطلوب و عینیت یابی جامعه آرزویی بشر تقریر کرده اند؛ برخی نیز آن را در حوزه روان کاوی و مقتضای یک سنخ تمنیات بنیادین، کشش های عمیق باطنی، آرمان های سرکوفته و ته نشست های آرزویی تقریر کرده اند؛ «برخی نیز آن را صرفاً در قالب یک ژانر ادبی و نوعی ادبیات داستانی تخیلی معطوف به ترسیم یک سرزمین رویایی نامعلوم در یک آینده خیالی [در قالب رمان] تقریر کرده اند؛ و برخی نیز براین باورند که اندیشه و پروژه آرمان شهری و راباید به صورت پدیده ای جامع با عطف توجه به ابعاد و زوایای مختلف دیده و تفسیر شود.» (ر.ک: فکوهی و اکبری، ۱۴۰۳، ص ۱۰)

اهمیت بحث از جامعه آرمانی

بعضی از اندیشمندان اجتماعی، سخن گفتن از جامعه آرمانی و طرح آن را قسمی خیال پردازی و رویاگرایی می دانند که کاری کاملاً بیهوده و بلکه زیان بخش است، زیرا این قبیل طرح های «ناکجا آبادی»، گذشته از اینکه هیچگاه بدان گونه که به تصور آمده اند، به حقیقت نخواهند پیوست، واقع بینی انسان های باورمند به آنها را نیز کاهش می دهند. آنان، بواسطه این طرح ها، از این نکته بسیار مهم غافل می شوند که تقریباً هیچ عمل اجتماعی هیچ گاه نتیجه مورد انتظار و مطلوب را دقیقاً و کاملاً به بار نمی آورد. برجسته ترین منتقد جامعه آرمانی، کارل پوپر، فیلسوف علم انگلیسی معاصر است. از دید وی، «تعیین هدف فرجامین و تعیین روش رسیدن به این جامعه و تلاش برای تحقق بخشیدن به کشوری آرمانی، احتمالاً به دیکتاتوری می انجامد و عوارض، پی آمد و دشواری هایی همچون تعصب، جزم اندیشی، عدم توجه به مخالفان، رادیکالیسم، برانداختن قهرآمیز نهادهای پیشین و تصفیه افراد را در پی دارد.» (پوپر، ۱۳۸۵، ص ۲۲۸؛ همچنین ر.ک: همان، ص ۱۷۷-۲۲۸) وی، همچنین در تضاد با مهندسی اجتماعی

یوتوپ‌پایی، نوعی مهندسی اجتماعی تدریجی را تنها الگوی مهندسی عقلانی مطلوب برای اعمال اصلاحات اجتماعی و دست‌یابی به یک جامعه توسعه یافته دانسته است. (همان، ص ۱۹ و ۲۱۲).

زرین کوب در مقاله پیشین خود در مقام نقد این تلقی، طرح مدینه‌های آرمانی را چندان هم بی‌فایده نمی‌داند: طرح این گونه بناها اگر نیز خود قابل اجرا نباشد، لامحاله این فایده را دارد که پاره‌ای معایب جوامع موجود را روشن ترمی سازد و برای اصلاح و بهبود آنها شوق و همت انسانی را تحریک می‌کند. به علاوه در ارزیابی جوامع موجود نیز به اهل سیاست کمک می‌کند و گه‌گاه نشان می‌دهد که اگر نظامات دیگری در جامعه برقرار آید، کدام نتایج از آن حاصل می‌شود و بدین گونه تصور جامعه فاضله از نوع فرضی است که گاه در علم می‌کنند [تحلیل و تفسیر علمی می‌کنند] و از آن معیاری برای جواب صحیح مسأله می‌یابند. حتی در تعدادی از این طرح‌ها، هدف، نقد جوامع موجود است که آن را نیز کسانی که علاقه به بهبود احوال انسانیت دارند نوعی سازندگی تلقی می‌کنند نه نوعی ویرانگری. (زرین کوب، ۱۳۷۵، ص ۲۳۳) و در پایان مقاله خود می‌افزاید: بی‌هیچ شک، یک عامل ذهنی که از عهد افلاطون تا به امروز همواره شوق و تهور انسانیت را برای نیل به افق‌های روشن به جنبش در آورده است؛ همین تصور خیال‌انگیز مدینه فاضله بوده است... تمام قرائن نشان می‌دهد که با وجود راه‌های پریپیچ و خم که باقی است نیل به سعادت و عدالت تا آنجا که واقعیات کیهانی و انسانی اقتضا دارد سرانجام برای انسان در یک مدینه فاضله تحقق یافتنی است (همان، ص ۲۵۵).

استاد مصباح یزدی نیز به صورتی مشروط این نوع طرح‌ها را عاری از فایده علمی و عملی نمی‌داند: حقیقت این است که طرح نقشه جامعه آرمانی نه مضر است و نه لغو، مشروط بر اینکه دارای سه ویژگی باشد: اول اینکه کاملاً واقع‌بینانه باشد و حقایق زیست‌شناختی، روان‌شناختی، و جامعه‌شناختی را به‌هیچ‌روی از نظر به دور ندارد؛ دوم اینکه همراه با ارائه طریق باشد، یعنی فقط جامعه آرمانی را تصویر نکند، بلکه راه و روش رسیدن به آن را نیز نشان دهد؛ و سوم اینکه اهداف جامعه آرمانی، اعم از هدف اصلی و نهایی و اهداف واسطه، را به گونه‌ای تعیین کند که دارای مراتب باشند تا سهل‌الحصول‌تر بودن پاره‌ای از مراتب آنها، شور و خواست و اراده را در مردم برانگیزد و آنها را به مبارزات اجتماعی و تغییر اوضاع و احوال موجود، مایل و راغب گرداند، و از این گذشته عدم وصول به کمال مطلوب بدین معنا نباشد که هیچ کاری انجام نشده است و هیچ پیشرفتی حاصل نیامده است. طرحی که این سه خصیصه را داشته باشد فواید و منافع عظیم خواهد داشت. مهم‌ترین فایده و منفعت آن، این است که هدف فعالیت‌های اجتماعی را معین و معلوم می‌دارد.

بنابراین اگر بخواهیم عاقلانه عمل کنیم، نخستین کار، انتخاب هدف است. فقط هنگامی که حداقل، خطوط کلی اهداف ما تعیین شده باشد و طرح جامعه‌ای که مطلوب ماست در دست باشد، می‌توانیم به سنجش بهترین راه‌ها و وسایل تحقق غایت نهایی پردازیم و نقشه‌ای برای اقدامات عملی تهیه کنیم. هرچه وسایل نیل به هدف را بیشتر مطابق با خود هدف تعیین کنیم، به همان اندازه عملمان خردمندانه‌تر و منتج‌تر است. (مصباح، ۱۳۹۱، جامعه و تاریخ، ص 454-455)

رضا داوری اردکانی، اندیشمند ایرانی معاصر در کتاب «اوتوپیی و عصر تجدد» به معرفی برجسته‌ترین ویژگی‌های اوتوپیی در عصر تجدد و در تلقی غالب غرب مدرن پرداخته که در ادامه به نقل‌گزیده‌هایی از دیدگاه وی می‌پردازیم:

«اوتوپیی در لغت یونانی به معنی «لامکان» است، یعنی هیچ‌جا نیست و شنیده‌ام که «نیست در مکان» هم گفته‌اند. شهاب‌الدین سهروردی (شیخ شهید) تعبیر زیبایی «ناکجاآباد» را به کار می‌برد. اما معنی‌ای که از آن مراد می‌شود یا معنایی که ما فعلاً از اوتوپیی مراد می‌کنیم یکی نیست و به این جهت مناسبت ندارد که اوتوپیی را ناکجاآباد بگوییم، زیرا ناکجاآباد به عالم عقول و مجردات و احیاناً به عالم خیال مجرد اطلاق می‌شود و حال آنکه اوتوپیی مدینه زمینی و بشری صرف است و می‌دانیم اوتوپیی از زمان کارل مارکس معنی مذموم دارد و حال آنکه ناکجاآباد به معنای محمود استعمال شده است. ولی ما در این مقام نه آن را به معنای محمود و نه به معنای مذموم مراد کرده‌ایم؛ مقصود این است که بدانیم ذات و ماهیت اوتوپیی چیست.

برحسب تعریفی که از اوتوپیی شده است می‌توان گفت که اوتوپیی مدینه رویایی است که اهل آن دیگر تاریخ ندارند و آسوده از هر خوف و هیبت و فارغ از اندیشه مرگ در مقامی که نظام مدینه مقرر داشته است به کار خود مشغولند. در این تعریف «رویا» بیشتر به معنی فرویدی لفظ به کار رفته است و چون در نظر فروید بعضی از انواع رویاگریز از واقعیت است، اوتوپیی هم گریز از تاریخ و گریز از دار ابتلاست. (۱۳۷۹، ص ۱۵)

از نظر بعضی از جامعه‌شناسان، اوتوپیی یک مدینه خیالی است که صرفاً ارزش ادبی دارد و یا مجموعه تفکرات و تصوراتی است که هر چند وضع و موقع مشخص دارد، از حد واقعیت می‌گذرد. اما فروید آن را وهم می‌داند و وقتی در باره این وهم به تفکر می‌پردازد، حاصل تفکر او در این مورد هرچه باشد ما را متوجه می‌کند که چگونه با اوتوپیی زندگی می‌کنیم و اوهام برحیات ما غلبه دارد. (همان، ص ۱۶)

فروید اوتوپی را نشانه انحطاط و کوشش و سعی برای گریز از نامرادی می داند. یعنی هم فروید و هم جامعه شناسان، اوتوپی را بیشتر مظهر انحطاط می دانند یا به طور کلی ظهور آن را در تاریخ بشر امری اتفاقی قلمداد می کنند یا در تبیین آن می گویند که هر جا فشار و محرومیت زیاد می شود طبقه ای که زیر فشار سنگین طبقه دیگر به جان آمده اوتوپی را وسیله مبارزه برضد دشمن و رقیب قرار داده است. این تفسیرها احیانا غلط نیست. بخصوص وقتی به اوتوپی های قرن هجدهم و نوزدهم نگاه می کنیم بیشتر می توانیم این معانی را تصدیق کنیم. حتی در اوتوپی های دوره رنسانس آثار طغیان برضد تفکر قرون وسطی و نحوه حکومت مدینه در آن دوره کاملاً محسوس است. اوتوپی های دوره رنسانس اوتوپی آغاز رشد و بورژوازی است و در اوتوپی های قرن هجدهم گاهی از بورژوازی و استیلای آن اظهار ناراحتی می شود اما اگر اوتوپی دوره رنسانس امروز هم بیشتر مورد اعتناست از آن جهت است که از طرفی بشر امروز نتوانسته است از تمدن بورژوازی بگذرد و از سویی نمی خواهد به اوتوپی هایی از نوع اوتوپی های قرن هجدهم که پناهگاه بورژوازی بود پناه ببرد. (همان، ص ۱۶-۱۷)

وجه مشترک تمام اوتوپی ها از «جمهوری» افلاطون گرفته تا «۱۹۸۴» اثر آرول این است که اهل این مدینه ها اهل تاریخ و تذکر تاریخی نیستند و غفلتی نسبت به گذشته و آینده دارند. اوتوپی سیر در زمان حال و به معنی دیگر متوقف ساختن زمان است. اما غفلت مراتبی دارد: غفلتی هست که مسبوق به تذکر است و این غفلت شرط لازم وجود تمدن است، یعنی اگر غفلت نبود تمدن بسط پیدا نمی کرد. اما غفلتی هم هست که در پایان بسط یک تمدن یا تفکر پیدا می شود و این غفلت به جای اینکه در ساختن تمدن موثر باشد، بشر را به انحای مختلف در رویای گذشته سرگردان می سازد. اوتوپی های قرن هجدهم و نوزدهم اوتوپی گریز از آینده است، اوتوپی ای است که در آن ترس از انقلاب صور مختلف و احیانا به صورت رومانتیک مشهود است. مطابق این قول اگر نتوان گفت که اوتوپی در سیر تمدن موثر است لاقلاً اثر منفی دارد و به هر حال حاصل توهمات یک شخص معین و مربوط به نفسانیات خاص او نیست، یعنی حکایت از وضع بحرانی تمدن و مدینه می کند. (همان، ص ۱۷)

اوتوپی می تواند ممثلاً صورت نوعی تمدن شود. مدینه فاضله افلاطون یک مدینه رویایی نیست و اگر خود افلاطون تردید دارد که چنین مدینه ای متحقق شود این تردید را نباید به آن معنی تلقی کرد که افلاطون تفکر خود را بی اهمیت می داند یا آن را صرف وهم می انگارد... فیلسوف یونانی می خواست مدینه ای را برطبق عالم معقول بسازد و خلاصه اینکه مدینه فاضله او از روی نظام عالم ساخته و پرداخته شده و سیاست مبنای جهان شناسی داشته است. (همان، ص ۱۷) البته امروز جهان بینی ها و ایدئولوژی ها بر سیاست حاکم است. مع هذا، بازگشت آن نظام عقلی که ایده آل همه حکومت هاست به مدینه فاضله و سیاست افلاطون است. حتی می توان

گفت که مبنای به اصطلاح برنامه ریزی های اجتماعی و اقتصادی امروز را در طرح مدینه فاضله افلاطونی می توان یافت. قبول این امر از آن جهت برای ما دشوار است که برخلاف عادت فکری زمانه، این حسابگری های مصلحت بینانه اگرهم اثری دارد بسیار محدود و موقت است و حال آنکه تفکر متفکران حقیقی و جدی برخلاف آنچه معمولاً می پندارند، از آن جهت مبنای مدینه ها و تاریخ قرار می گیرد که مقید به قصد و غرض و غایت نیست. افلاطون متذکر است که اگر مدینه فاضله او متحقق نمی شود نباید و نمی توان از تفکر روی برگرداند و چون روی بر نمی گرداند در تاریخ تمدن غربی سمت معلم و موسس پیدا می کند. (همان، ص ۱۸)

اوتوپیی از شئون لازم تمدن غربی است و چنان با فکر و عمل مردم زمانه آمیخته شده است که هر چه می بینند و هر چه می گویند در حدود چیزها و اقوال مناسب با مدینه اوتوپیی است. اوتوپیی چیزی نیست که قابل تحقق باشد اما معمولاً چنان در آن نظر می شود که گویی در آینده نزدیک یا دور بشر به آن خواهد رسید. اشکال بحث در باره اوتوپیی ها هم از همین جاست که آینده بشر را با آن اشتباه کرده اند و حال آنکه چون در اوتوپیی وقت و زمان نیست، تاریخ هم نیست؛ یعنی اوتوپیی تاریخ ندارد و به این جهت، ارتباط و نسبت حقیقی با گذشته و آینده بشر هم نمی تواند داشته باشد. اوتوپیی رویای بازگشت به بهشتی است که پدر ما آدم از آنجا رانده شد، اما این بهشت دیگر در عالم خیال منفصل قرار ندارد. (همان، ص ۳۴) در اوتوپیی مردمان به فرشته تشبیه می کنند اما فرشته صفتی آنان ربطی به دیانت ندارد، بلکه با تبعیت بی چون و چرا از احکام عقل جزوی باید به این مقام رسید. به عبارت دیگر، اهل اوتوپیی اختیار و حتی اراده و میل ندارند، یا اگر دارند، اراده ها و امیال تمام آنها هماهنگ و در یک جهت است. پس درد و گناه هم وجود ندارد. به این ترتیب اوتوپیی نه فقط در برابر تراژدی قرار می گیرد و آن را نفی می کند، بلکه با تاریخ هم مناسبت ندارد و مردمی که در مدینه اوتوپیی زندگی می کنند گذشته و آینده ندارند، زیرا اوتوپیی رویا و آرزوست و آرزو و رویا تاریخ ندارد. (همان، ص ۳۴) در تاریخنگاری متداول معمولاً اوتوپیی را امری ذوقی و تفنن اهل ذوق می دانند و گاهی از این حد هم بالاتر می روند و آن را صورت ایده آل زندگی بشر در آینده و شاید در پایان تاریخ می دانند و قائلند که بشر در تاریخ خود به طرف آزادی سیر کرده و هر روز از روز قبل آزادتر شده و هرچه زمان بگذرد بیشتر آزاد می شود و کمتر مشکل خواهد داشت. طرح مدینه فاضله اقتضای ذات تمدن غربی است و اثر آن را در تمام شئون این تمدن اعم از علم و ادب و رفتار و تدبیر و مخصوصاً در تاریخ و علوم اجتماعی و انسانی می توان به عیان دید. (همان، ص ۳۵) مفهوم ترقی (و کمال در زندگی مادی و پیشرفت تکنیک و تکنولوژی) واسطه ارتباط میان علوم اجتماعی و اوتوپیی شده است. (همان، ص ۳۸) اوتوپیی مدینه ای است صرفاً بشری که خدا در آن غایب است، اهل آن به دیانت کاری

ندارند و دین و احکام الهی یا اصلاً وجود ندارد یا اگر هست منشا اثر نیست. احکام و قواعد مطاع و متبع در اوتوپیی قوانین و احکامی است که بشر وضع کرده است. در اوتوپیی تاریکی هم نیست. جنگل و باریکه راه و حتی کوچه های تنگ و تاریک در آن نمی توان یافت. اصلاً در آنجا هیچ چیز پوشیده نیست و رازی وجود ندارد. (همان، ص ۴۲) یکی دیگر از اوصاف اوتوپیی این است که در آنجا مهر و محبت و تعلق خاطر و ترس و بیم و هیبت و امید وجود ندارد و همه چیز بر طبق قاعده صورت می گیرد. اوتوپیی گذشته و آینده و تاریخ ندارد، یعنی پایان تاریخ است. هیچ سیر و حرکت در آن وجود ندارد؛ هر چه هست در حال سکون و وقفه است. در آنجا بشر به ماشین یا به حیوان تولیدکننده و مصرف کننده تبدیل شده است. (همان، ص ۴۲) در اوتوپیی گناه هم نیست، زیرا اهل اوتوپیی اختیار ندارند. نه تنها قانون عقل و نظام عقلی در آنجا حاکم است، بلکه وجود آنها هم عین تجسم عقل جزوی است. گویی این بشر اهل اوتوپیی غریزه و شهوت و غضب هم ندارد که باین عقل مجسم معارضه داشته باشد. تفکر هم به طریق اولی در اوتوپیی مورد ندارد... نمی توان قبول کرد که چنین مدینه ای درجایی متحقق شود. اوتوپیی نویسان هم شاید کم و بیش به این امر توجه داشته اند یا لاقلاً در سر سویدای خود تحقق آن را محال می دانستند. (همان، ص ۴۳) در تفکر متداول اوتوپیی نویس که تفکر اوتوپیک است نوعی گریز و فرار از مقابله با زمین هست، گویی بشر در نزاع کین توزانه ای که از آغاز تاریخ جدید غربی با زمین داشته است شکست را احساس کرده و چون از عهده استیلای بر زمین بر نمی آمده، به زمین خیالی که بالطبع مقهور اوست پناه برده است. (همان، ص ۴۳) بشر جدید بیشتر به حیوانیت اهمیت می دهد و اصرار در حیوانیت خود دارد، تا آنجا که مدینه ایدئال هم مدینه حیواناتی است که خوب بار می برند و خوب می خورند. اگر غرض ها محدود به خوردن و مصرف کردن هم باشد، با اسراف و تبذیری که هست و شدت پیدا می کند این غرض هم حاصل نخواهد شد... تمام شئون بشر مشمول ترقی به معنی جدید آن نیست. حتی ترقی علمی و تکنولوژیک را که از لوازم تمدن غربی است، نمی توان ضامن مطلق و بی چون و چرای بهبود زندگی مادی دانست، تا چه رسد به اینکه تاریخ بشر را تاریخ ترقی بشر بدانیم. چشم های ما کور و گوش هایمان کر است، خانه عقلمان هم اساس محکمی ندارد و همه چیز را مطابق تصوراتی که از پیش داریم می بینیم و می شنویم و متوجه نمی شویم که مدام حرف های ضد و نقیض می زنیم. مثلاً چیزی از تکامل شنیده ایم و همین شنیدن کافی است تا همه چیز را از وجهه نظر ترقی و تکامل ببینیم. (همان، ص ۴۷)

مارکس که وارث فلاسفه قرن هجدهم بود و در عین اعتقاد به موجیت تاریخی، بشر را معمار آینده و تاریخ می دانست، هرگز مدعی نبود که بشر در تاریخ، سیرتدریجی استکمالی دارد و به تدریج به مدینه قرار و آرامش و

نجات نزدیک می شود، زیرا او از هگل آموخته بود که بشر در گشت های تاریخی باید به فلاکت و غربت و دوری خود از وطن خود آگاهی پیدا کند و پیشرفت بدون این خودآگاهی - و البته بدون خونریزی- میسر نیست. (همان، ص ۴۹)

داوری اردکانی، رضا، اوتویی و عصر تجدد، تهران، نشرساقی، ۱۳۷۹.