واکاوی تطبیقی جایگاه اخلاق در آرمان‌شهرهای فارابی و بیکن؛ از غایت‌گرایی فضیلت‌محور تا ابزارگرایی معرفت‌محور

۱. رغد هانی عباس: دانشجوی دکتری رشته فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران

۲. علیرضا حسن‌پور*: دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران

۳. هدی حبیبی منش: مدرس گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران

* ایمیل نویسنده مسئول: a.hasanpour@ilam.ac.ir

چکیده

این پژوهش با هدف واکاوی تحلیلی و تطبیقی جایگاه اخلاق در دو الگوی آرمان‌شهری «مدینه فاضله» ابونصر فارابی و «آتلانتیس جدید» فرانسیس بیکن انجام شده است. مسئله اصلی این مطالعه، تبیین تفاوت‌ها در تعریف خیر، سعادت و نسبت میان اخلاق و سیاست در این دو نظام فکری است. با اتخاذ روش توصیفی-تحلیلی و استناد به متون بنیادین هر دو متفکر، این مقاله استدلال می‌کند که در حالی که فارابی اخلاق را به مثابه علت غایی و جوهره وجودی جامعه می‌داند که سعادت قصوی تنها از طریق فضیلت‌گرایی و تعاون اخلاقی محقق می‌شود، بیکن در آستانه مدرنیته، رویکردی ابزارگرایانه را برمی‌گزیند و اخلاق را به معلولی از پیشرفت معرفتی و تسلط بر طبیعت تقلیل می‌دهد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که گذار از «فیلسوف-عادل» در نظام فارابی به «دانشمند-کارآمد» در نظام بیکن، بازتاب‌دهنده تغییر ماهیت سعادت از «تعالی روح» به «رفاه مادی» است. در نهایت، این مطالعه نتیجه می‌گیرد که فقدان یک نظام اخلاقی غایت‌مند در آرمان‌شهر بیکن، منجر به نوعی تقلیل‌گرایی انسانی می‌شود، در حالی که انسجام درونی میان اخلاق و سیاست در مدینه فاضله فارابی، پایداری فلسفی بیشتری در تبیین کرامت انسانی فراهم می‌آورد؛ زیرا برای دستیابی به جامعه‌ای مطلوب، تسلط بر طبیعت (علم) باید در خدمت تعالی انسان (اخلاق) باشد.

کلیدواژگان: *امر قدسی، آناهیتا، مهر، آبان‌یشت، مهریشت.*

شیوه استناددهی: هانی عباس، رغد.، حسن‌پور، علیرضا.، و حبیبی منش، هدی. (۱۴۰۴). واکاوی تطبیقی جایگاه اخلاق در آرمان‌شهرهای فارابی و بیکن؛ از غایت‌گرایی فضیلت‌محور تا ابزارگرایی معرفت‌محور. *شریعت، فلسفه و اخلاق*، ۳(۲)، ۱۳-۱.



تاریخ ارسال: ۱۶ اردیبهشت ۱۴۰۴

تاریخ بازنگری: ۲۱ خرداد ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش: ۲۷ خرداد ۱۴۰۴

تاریخ چاپ: ۱ تیر ۱۴۰۴

© ۱۴۰۴ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به‌صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.

A Comparative Analysis of the Place of Ethics in the Utopias of Al-Farabi and Bacon: From Virtue-Centered Teleology to Knowledge-Centered Instrumentalism

1. Raghad Hani Abbas: PhD Student in Islamic Philosophy and Theology, Ilam University, Ilam, Iran
2. Alireza Hasanpour*: Associate Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Ilam University, Ilam, Iran
3. Huda Habibimanesh: Lecturer, Department of Philosophy and Islamic Theology, Ilam University, Ilam, Iran

*Corresponding Author's Email: a.hasanpour@ilam.ac.ir

Abstract

This study aims to provide an analytical and comparative examination of the place of ethics in two models of utopian thought: Abu Nasr al-Farabi's Virtuous City and Francis Bacon's New Atlantis. The central problem of the study is to elucidate the differences in the definitions of the good and happiness, as well as the relationship between ethics and politics, within these two intellectual systems. Employing a descriptive-analytical method and drawing on the foundational texts of both thinkers, the article argues that, whereas al-Farabi regards ethics as the final cause and existential essence of society, in which ultimate happiness can be attained only through the cultivation of virtue and ethical cooperation, Bacon, at the threshold of modernity, adopts an instrumentalist approach and reduces ethics to an outcome of the advancement of knowledge and mastery over nature. The findings indicate that the transition from the "just philosopher" in al-Farabi's system to the "efficient scientist" in Bacon's system reflects a transformation in the nature of happiness from the "perfection of the soul" to "material well-being." Ultimately, the study concludes that the absence of a teleologically oriented ethical system in Bacon's utopia results in a form of anthropological reductionism, whereas the internal coherence between ethics and politics in al-Farabi's Virtuous City provides greater philosophical consistency in explaining human dignity. This is because, in the pursuit of an ideal society, mastery over nature through science must remain in the service of human perfection through ethics.

Keywords: *Virtuous City, al-Farabi, Francis Bacon, ethics, happiness*

How to cite: Hani Abbas, R., Hasanpour, A., & Habibimanesh, H. (2025). A Comparative Analysis of the Place of Ethics in the Utopias of Al-Farabi and Bacon: From Virtue-Centered Teleology to Knowledge-Centered Instrumentalism. *Sharia, Philosophy and Ethics*, *3*(2), 1-13.



Submit Date: 06 May 2025

Revise Date: 11 June 2025

Accept Date: 17 June 2025

Publish Date: 22 June 2025

© 2025 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

Extended Abstract

Utopian thought constitutes one of the most enduring and influential currents in the history of political philosophy, as philosophers, theologians, and social reformers have repeatedly sought to conceptualize an ideal social order in which human beings might attain justice, happiness, security, and perfection. Yet the meaning of the ideal society has never been philosophically uniform, because different intellectual traditions have defined the human good, political order, and the relationship between ethics and knowledge in fundamentally different ways. This study offers a comparative analysis of the place of ethics in two highly influential models of utopian thought: Abu Nasr al-Farabi's *Virtuous City* and Francis Bacon's *New Atlantis*. Although both thinkers construct normative visions of an improved human society, the anthropological, epistemological, and political foundations of their projects differ substantially. Al-Farabi develops his political philosophy within the framework of classical Islamic philosophy, integrating metaphysics, ethics, political science, and theories of intellectual perfection into a unified teleological system. For him, the city is virtuous insofar as its inhabitants cooperate in attaining ultimate happiness, and political institutions derive their legitimacy from their capacity to cultivate morally and intellectually excellent human beings (1, 2). Bacon, by contrast, writes at the threshold of modernity and articulates a radically different conception of social advancement in which experimental knowledge, organized scientific inquiry, and the extension of human power over nature occupy the central position. His *New Atlantis* presents a society in which scientific institutions, especially Salomon's House, provide the structural foundation for social order and material improvement (9, 13). The central research question of this study is therefore concerned with the status of ethics in these two utopian models and with the philosophical implications of the transition from a virtue-centered and teleological conception of society to a knowledge-centered and instrumental model. Using a descriptive-analytical and comparative approach, the study draws on the principal works of al-Farabi and Bacon, together with relevant interpretive sources, to examine their definitions of happiness, leadership, political community, knowledge, and the ultimate end of social organization.

In al-Farabi's political philosophy, ethics is not a supplementary or secondary dimension of political life but rather the essential substance of the virtuous political order. The *Virtuous City* is defined as a community whose inhabitants cooperate in attaining the highest perfection and ultimate happiness, and thus the political community is itself evaluated according to the moral quality of its goals and practices (3, 6). The city is not an end in itself, but the indispensable social instrument through which human beings may actualize capacities that cannot be perfected in isolation. This conception reflects a fundamentally teleological understanding of politics: political association is justified because it directs human beings toward the final good, and social cooperation acquires normative value insofar as it contributes to genuine happiness. This logic also explains al-Farabi's distinction between virtuous and non-virtuous cities, since cities become ignorant, wicked, or misguided when their inhabitants misunderstand happiness or organize political life around false goods. His conception of the good is therefore inseparable from a theory of the soul, intellectual perfection, and the relationship between human reason and the Active Intellect. The ethical structure of the city is reinforced through the principles of love, justice, and cooperation, which bind citizens into an organic moral whole. Al-Farabi famously compares the virtuous city to a healthy body whose organs perform differentiated but coordinated functions for the preservation and perfection of the whole (6). In this organic analogy, political hierarchy does not simply reflect administrative necessity; it represents an ordered distribution of functions governed by a common moral purpose. Justice safeguards the integrity of this order, while love and shared understanding provide the affective and normative bonds that sustain political unity. Accordingly, al-Farabi's political philosophy rests on a profound integration of ethics and politics, and his account of happiness is

consistent with a broader tradition in which the cultivation of virtues and rational perfection constitutes the basis of the good life (4, 5).

The ethical character of al-Farabi's utopia becomes particularly clear in his theory of leadership and political institutions. The first ruler of the virtuous city must possess not only intellectual excellence but also an extensive range of moral, psychological, rhetorical, and physical qualities, including wisdom, justice, courage, truthfulness, moderation, love of learning, generosity of spirit, and aversion to oppression. The ruler's legitimacy therefore rests on a synthesis of philosophical insight and ethical virtue, rather than on coercive power, hereditary status, or technical competence alone (6). Moreover, the ideal ruler is distinguished by an extraordinary relation to the Active Intellect, through which theoretical understanding and practical guidance become unified within the political order (7). The political system consequently reproduces this ethical orientation at the institutional level. Philosophers, administrators of justice, cultural and educational figures, economic officials, and military actors all perform functions that are ultimately subordinated to the moral end of the city. Even specialized social roles remain normatively governed by the objective of human perfection. This integration is especially significant in al-Farabi's distinction between ethical science and political philosophy. He treats the knowledge of virtuous actions and character traits as closely connected with the knowledge of the institutional and political conditions through which those virtues may be realized collectively (8). Ethics and politics thus constitute two interconnected dimensions of a single philosophical project. Moral excellence is cultivated through habituation, rational education, persuasion, and appropriate institutional arrangements, and political order succeeds only when the dispositions of citizens are aligned with the true conception of happiness. The result is a model in which the proper political order is inseparable from moral anthropology: a good city requires good persons, and good persons require a political system capable of educating desire, reason, and action. The superiority of the virtuous city therefore depends not merely on administrative efficiency, but on its success in transforming individuals into morally and intellectually perfected members of a shared ethical community.

Bacon's *New Atlantis* represents a markedly different utopian configuration in which scientific knowledge replaces moral perfection as the most visible organizing principle of social life. The fictional island of Bensalem is structured around the systematic production, collection, testing, and application of knowledge, and Salomon's House functions as the central institution responsible for expanding the boundaries of human understanding and practical power (9). Whereas al-Farabi's political order directs citizens toward the perfection of the soul, Bacon's utopian model directs organized intelligence toward the transformation of the material conditions of human existence. The most prestigious members of Bacon's society are scientists and investigators whose tasks include collecting information from foreign societies, performing experiments, classifying observations, developing practical applications, and interpreting the laws of nature. The metaphor of the "Merchants of Light" captures the epistemological foundations of this system: knowledge is acquired, transported, refined, and redistributed as a resource through which human power over nature may be increased (9). Bacon's utopia therefore reflects a broader shift from contemplative wisdom to experimental knowledge and from spiritual perfection to material improvement. The society remains religious and disciplined, yet no comprehensive ethical theory comparable to al-Farabi's virtue-centered political philosophy is explicitly articulated. Scholars have consequently noted that the moral and political dimensions of *New Atlantis* are less fully developed than its institutional vision of science (13). The political order appears stable, peaceful, and socially cohesive, but the mechanisms through which moral dispositions are produced remain comparatively obscure. Likewise, the role of political authority, the constitutional structure of the island, and the precise relationship between scientific elites and governing power are left ambiguous. Bacon's utopia therefore suggests that social order may arise not primarily from the cultivation of virtue but from the successful

institutionalization of knowledge, technological achievement, and the practical benefits generated by scientific progress (10, 12).

A comparative analysis of the two systems reveals that their most fundamental difference lies in the relationship they establish among knowledge, ethics, power, and happiness. In al-Farabi's framework, knowledge acquires its highest value when it contributes to moral and intellectual perfection; wisdom is inseparable from the understanding of the ultimate good, and political authority is legitimate only when directed toward that good. In Bacon's framework, by contrast, knowledge is valued primarily for its productive and transformative capacities. Scientific knowledge allows human beings to discover the mechanisms of nature, overcome disease, extend life, improve material conditions, and increase collective power (9). This difference produces two contrasting models of leadership. Al-Farabi's ideal ruler is a philosopher whose authority derives from wisdom and virtue, whereas Bacon's most prominent elites are scientific experts whose authority derives from mastery of specialized knowledge and practical competence. The contrast is equally visible in their institutional structures. Al-Farabi compares society to an organism unified by love, justice, and a shared conception of happiness, while Bacon organizes his ideal community as a highly specialized research system in which individuals perform differentiated epistemic functions. One may therefore describe the transition from al-Farabi to Bacon as a movement from virtue-centered teleology to knowledge-centered instrumentalism. Even the symbolic mediators of knowledge embody this contrast. Al-Farabi's cultural and educational actors communicate truths oriented toward the perfection of the soul, while Bacon's "Merchants of Light" gather empirical knowledge for practical application. Nevertheless, it would be overly simplistic to conclude that Bacon entirely eliminates ethics. Rather, ethics appears to be transformed and partially absorbed into the epistemological and institutional order of science. Peace, cooperation, discipline, secrecy, and public benefit function as practical norms supporting the advancement of knowledge, while scientific activity itself becomes associated with social utility (13). In this sense, Bacon replaces classical virtue ethics with a more implicit epistemic ethic in which correct inquiry, useful discovery, and disciplined research acquire normative significance. Yet this transformation also raises an important philosophical problem: if knowledge and power become self-validating, the criterion by which their purposes are morally evaluated becomes less explicit.

The comparison ultimately demonstrates that al-Farabi and Bacon articulate two distinct conceptions of the ideal relationship between human beings, knowledge, and political community. Al-Farabi begins with a normative conception of human perfection and constructs political institutions as instruments for realizing that perfection; Bacon begins with the reform of knowledge and assumes that the systematic expansion of scientific power will generate improved conditions of human life. Accordingly, al-Farabi treats ethics as constitutive of the ideal city, whereas Bacon treats moral order more indirectly as a condition or consequence of rationally organized scientific progress. The first model defines happiness through the perfection of the soul, intellectual excellence, virtuous action, and participation in a morally ordered community; the second places greater emphasis on welfare, security, discovery, technological capability, and mastery over the natural world. The principal theoretical implication of this comparison is that neither scientific advancement nor political organization can adequately define an ideal society unless the ends they serve are subjected to ethical evaluation. A society may possess sophisticated institutions of knowledge and unprecedented technological power while remaining unable to answer the more fundamental question of what such power is ultimately for. Conversely, a purely moral vision that neglects the practical conditions of human well-being may also remain incomplete.

مقدمه

اندیشه آرمان‌شهری، یکی از دیرینه‌ترین و تأثیرگذارترین جریان‌های فکری بشر است که در آن، فیلسوفان و مصلحان اجتماعی کوشیده‌اند الگویی از جامعه‌ای مطلوب را ترسیم کنند که در آن سعادت، عدالت و کمال انسانی محقق شود. با این حال، این الگوها در طول تاریخ، از نظر مبانی، غایت و جایگاه اخلاق، تفاوت‌های بنیادینی با یکدیگر داشته‌اند.

فارابی در سنت فلسفه اسلامی، مدینه فاضله را بر پایه تعاون اخلاقی، محبت و عدالت بنا می‌کند و اخلاق را نه امری فرعی، بلکه جوهره وجودی و شرط لازم تحقق سعادت قصوی می‌داند. در مقابل، فرانسیس بیکن به‌عنوان یکی از بنیان‌گذاران اندیشه مدرن و تجربه‌گرایی، در اثر «آتلانتیس جدید»، جامعه‌ای را به تصویر می‌کشد که در آن علم و روش تجربی، محور اصلی اصلاح بشر قرار می‌گیرد و اخلاق به حاشیه رانده می‌شود.

سؤال اصلی این پژوهش آن است که اخلاق در هر یک از این دو الگو چه جایگاهی دارد و تفاوت‌های آن‌ها از چه منظری قابل تحلیل است. برای پاسخ، ابتدا مدینه فاضله فارابی و سپس آتلانتیس جدید بیکن بررسی می‌شود و در نهایت، مقایسه تحلیلی انجام می‌گیرد.

اهمیت این مسئله از آنجا ناشی می‌شود که نسبت میان اخلاق و سیاست، یکی از مسائل بنیادین فلسفه سیاسی است. در حالی که فارابی اخلاق را شرط لازم و کافی سعادت جمعی می‌داند، بیکن با رویکردی پوزیتیویستی، علم را بر اخلاق مقدم می‌شمارد؛ بنابراین، مسئله اصلی این جستار، بررسی تحلیلی و تطبیقی جایگاه اخلاق در مدینه فاضله فارابی و آتلانتیس جدید بیکن و آشکارسازی تفاوت‌های فکری این دو الگو در تعریف خیر، سعادت و راه‌های دستیابی به جامعه مطلوب است.

تعریف مدینه فاضله

مدینه فاضله شهری است که ساکنانش برای رسیدن به کمال نهایی، که همان سعادت قصوی است، با یکدیگر همکاری می‌کنند. مردم این شهر برای اموری که سعادت حقیقی را به دنبال دارند، تعاون و همیاری می‌کنند. مردم آن همچنین برای دستیابی به بهترین چیزهایی که قوام، قدرت، معیشت و حفظ زندگی یک فرد را تضمین می‌کند، همکاری می‌کنند. در این شهر و شهرهای مشابه، عدالت واقعی وجود دارد. (1, 2)

تعاریف متعددی از اصطلاح مدینه فاضله نزد دانشمندان و فیلسوفان مطرح شده است؛ در این راستا، فارابی می‌گوید: «المدینه الفاضله هی الّتی یتعاون أهلها علی بلوغ الکمال الأخیر الّذی هو السّعاده القصوی»: مدینه فاضله؛ مدینه‌ای است که مقصود حقیقی از اجتماع در آن، تعاون بر اموری است که موجب حصول به سعادت آدمی است. (3) خواجه نصیرالدین طوسی نیز می‌گوید: «مدینه فاضله؛ مدینه‌ای است که ساکنان آن کوشش کنند که سعادت حقیقی را به دست آورند. اداره چنین مدینه‌ای به دست حکیمان و فاضلان باشد.» (4) ملاصدرا می‌گوید: «فالخیر الأفضل و الکمال الأقصی إنما ینال بالمدینهٔ الفاضلهٔ و الأمهٔ الفاضلهٔ التی یتعاون مدنها کلها علی ما ینال بها الغایهٔ الحقیقیهٔ، و الخیر الحقیقی دون المدینهٔ الناقصهٔ»: خیرِ برتر و کمالِ غایی، تنها در سایه «مدینه فاضله» و «امت فاضله» حاصل می‌شود؛ همان جامعه‌ای که تمامی شهروندانش در راه دست‌یابی به غایت حقیقی و خیر واقعی با یکدیگر همیاری می‌کنند، و این امر در مدینه ناقص میسر نخواهد بود. (5)

بنا بر آنچه بیان شد، مدینه فاضله، مدینه‌ای است که در آن، به‌وسیله اجتماع برای رسیدن به اشیایی که توسط آن‌ها به سعادت حقیقی نائل گردد، قصد تعاون شود. اجتماعی که به‌وسیله آن برای نیل به سعادت، به یکدیگر کمک می‌کنند، اجتماع فاضل است. به عبارت دیگر، مدینه فاضله اجتماعی است که افراد آن سعادت را می‌شناسند و در اموری که آن‌ها را به این غرض و غایت برساند، با یکدیگر تعاون و همکاری دارند. پس مدینه فاضله به‌خودی‌خود غایت نیست، بلکه وسیله نیل به سعادت است.

مدینه فاضله فارابی: اخلاق به‌مثابه جوهره وجودی و غایت سیاسی

از دیدگاه فارابی، مدینه فاضله وسیله‌ای ایده‌آل برای رسیدن انسان به کمال، سعادت و خلود نفس است. وی به تبعیت از اسلاف یونانی معتقد است که کمال انسان جز در چارچوب حکومتی فاضل و حاکمیتی فضیلت‌مند که به تربیت و ارشاد شهروندان بپردازد و قوانین وضع کند، ممکن نیست. مدینه فاضله، مدینه‌ای است که در آن گروهی از انسان‌های بافضیلت و خیرمند و سعادتمند، تحت ریاست شخصی که بی‌واسطه از عقل فعال فیض می‌برد، گردهم آمده‌اند و یکدیگر را برای رسیدن به سعادت حقیقی یاری می‌کنند. این مدینه از نظر ریاست، اهالی، قانون و هدف با سایر اجتماعات متفاوت است. فارابی مدینه فاضله را چنین تعریف می‌کند: «المدینه الفاضله هی الّتی یتعاون أهلها علی بلوغ الکمال الأخیر الّذی هو السّعاده القصوی ویتعاون أهلها علی الأشیاء الّتی تنال بها السّعاده فی الحقیقه. کما ویتعاون أهلها علی بلوغ أفضل الأشیاء الّتی بها یکون وجود الإنسان و قوامه و عیشه، و حفظ حیاته. یوجد فی هذه المدینه و فی أمثالها العدل بالحقیقه» (3). در جای دیگر نیز تأکید می‌کند: «فالمدینه التی یقصد بالاجتماع فیها التعاون علی الأشیاء التی تنال بها السعادهٔ فی الحقیقهٔ، هی المدینهٔ الفاضله» (6). در این نظام، اجتماع انسانی ابزاری است تا افراد از طریق تعاون، به خیر واقعی دست یابند.

نکات کلیدی در این تعریف عبارت‌اند از:

اجتماع انسانی وسیله‌ای برای سعادت است و مدینه فاضله تنها راه ممکن و شرط لازم تحصیل کمال و سعادت به شمار می‌رود.

قصد همگانی و تعاون شرط حصول سعادت است؛ نه‌تنها حاکمان، بلکه حکومت‌شوندگان نیز سعادتمند و خیرخواه هستند.

محبت عامل ائتلاف و ارتباط اعضای مدینه است، در حالی که عدالت ضامن بقا و حفاظت از مدینه است و عدل تابع محبت است. محبت نتیجه اشتراک نظر اهل مدینه در آراء و افعال است.

سرنوشت اهالی مدینه فاضله به هم گره خورده است؛ ممکن نیست یکی سعید و دیگری شقی باشد.

فارابی مدینه فاضله را به بدن سالم تشبیه می‌کند. در این تشبیه، قلب به رئیس مدینه، تفاوت طبیعی اعضا به مراتب اجتماعی، و رابطه اندام‌وار اعضا به تعاون اجزای مدینه برای غایت مشترک (حفظ بقا و تحصیل سعادت) اشاره دارد. (6) در این تشبیه، عدالت و محبت، دو رکن حفاظتی و پیونددهنده اعضا هستند.

نقش اخلاق در صلاحیت رهبری و نهادها

اخلاق در نظام فارابی، پیش‌شرط قدرت است. رئیس اول باید واجد دوازده خصلت و شش شرط اساسی باشد که اکثریت آن‌ها ماهیتی اخلاقی دارند، از جمله: حکیم بودن، جودت اقناع و تخیل، قدرت بر جهاد، سلامت بدنی، نام‌الاعضاء بودن، قوه توانمند، خوش‌فهم، خوش‌حافظه، هوشمند، خوش‌بیان، دوستدار تعلیم، بی‌حرص در خوردن و نوشیدن، بزرگ‌طبع، دوستدار راستی، بی‌اعتنا به مال دنیا، شجاع، دوستدار عدالت و دشمن ظلم، و التزام عملی به آیین. فارابی بین شرایط (لازم در ثبوت) و صفات (ضروری در تحقق خارجی) تمایز قائل است. حکمت رکن اساسی ریاست است و پس از آن، ویژگی‌های اخلاقی برجسته‌ترین نقش را دارند. (6)

این شرایط نشان می‌دهد که فارابی ریاست را نه امری صرفاً سیاسی، بلکه امری اخلاقی–فلسفی و حتی وحیانی می‌داند که تنها در نفوسی حاصل می‌شود که به عقل فعال متصل شده‌اند. (7)

در صورت فقدان رئیس اول، رئیس دوم، رئیس سنت و در نهایت رؤسای سنت یا شورای شش‌نفره پیش‌بینی شده است. رئیس سنت نیز باید اکثر اوصاف رئیس اول را داشته باشد، هرچند ارتباط مستقیم با عقل فعال ندارد. (6)

این رویکرد در نهادهای حکومتی نیز جاری است، چرا که نظام سیاسی فارابی پنج جزء دارد که اخلاق در همه این نهادها حضور دارد:

افاضل (حکیمان): بر اساس فضیلت اخلاقی انتخاب می‌شوند و باید نزدیک‌ترین افراد به رئیس اول در فضایل باشند.

مقدرون (کارگزاران عدالت): بر اساس شناخت عدالت عمل می‌کنند و بر عدالت و محبت تأکید دارند.

ذوو السنه (فرهنگیان): وظیفه ترویج فضایل اخلاقی را از طریق تخیل و اقناع بر عهده دارند.

مالیون (اقتصاددانان): به عدالت اقتصادی و توزیع صحیح بیت‌المال می‌پردازند.

مجاهدون: شجاعت و فضیلت اخلاقی را شرط فرماندهی می‌دانند. (3)

بنابراین، در نظام فارابی، «صناعت اخلاقی» و «فلسفه سیاسی» دو روی یک سکه هستند و سعادت تنها زمانی حاصل می‌شود که افعال، حالات نفس و تشخیص انسان، همگی «نیک» باشند.

اهل مدینه فاضله

فارابی با تشبیه مدینه به بدن سالم، رابطه‌ای محبت‌محور میان اجزا برقرار می‌کند که در آن محبت، عامل اصلی ائتلاف و عدالت، ضامن بقا و حفظ نظام است. محبت بر عدالت مقدم است، زیرا از اشتراک نظر در آراء و افعال ناشی می‌شود و سرنوشت افراد را به‌گونه‌ای به هم گره می‌زند که رنج یک عضو، رنج تمام مدینه محسوب می‌شود. (3, 6) این دیدگاه، اخلاق را از سطح فردی به سطح جمعی و ساختاری ارتقا می‌دهد و هرگونه انحراف از فضایل را عامل فروپاشی مدینه می‌داند. بر این اساس، مردم مدینه فاضله فطرت سلیم دارند، استعداد قبول معقولات را دارا هستند و با علم، اراده و اختیار، سعادت را برمی‌گزینند. رابطه آنان با رئیس بر اساس محبت است و درد یک عضو، درد تمام مدینه است. مراتب برتری بر اساس نزدیکی به رئیس و نوع خدمت تعیین می‌شود.

سعادت و اخلاق نزد فارابی

سعادت خیر اعظم است که بالذات برگزیده می‌شود. انسان با افعال زیبا، حالات نفس نیک و تشخیص درست به سعادت می‌رسد. این حالات با عادت و تکرار کسب می‌شوند و اخلاق از عادت حاصل می‌شود. فارابی علم اخلاق و علم مدنی را دو جنبه یک واقعیت می‌داند: «الفلسفه المدنیه صنفان: أحدهما یحصل به علم الأفعال الجمیله و الأخلاق... و الثانی یشتمل علی معرفه الأمور التی بها تحصل الأشیاء الجمیله لأهل المدن... و هذه تسمی الفلسفه السیاسیه» (7). بنا بر این، فارابی فلسفه مدنی را به صناعت خلقیه (اخلاق) و فلسفه سیاسی تقسیم می‌کند و تأکید می‌کند که سعادت بدون اخلاق فاضله و تعاون اجتماعی حاصل نمی‌شود (8).

تحلیل این ساختار نشان می‌دهد که از نگاه فارابی، اخلاق علت غایی مدینه فاضله می‌باشد. هرگونه انحراف از فضایل اخلاقی، مدینه را به سوی جاهله، فاسقه یا ضاله سوق می‌دهد و نظام سیاسی را از درون متلاشی می‌سازد.

آرمان‌شهر فرانسیس بیکن: گذار از فضیلت اخلاقی به معرفت کاربردی

فرانسیس بیکن در «آتلانتیس نو»، تحولی بنیادین در مفهوم آرمان‌شهر ایجاد می‌کند و الگوی جدیدی از سعادت را ارائه می‌دهد. در حالی که فارابی بر «حکمت» به معنای معرفت الهی تأکید داشت، بیکن بر «معرفت تجربی» و «تسلط بر طبیعت» متمرکز است. در آتلانتیس بیکن، غایت جامعه دیگر «تعالی روح» نیست، بلکه «تسلط بر طبیعت» است. او بر آن است که ارزشمندترین دستاورد بشر، چیرگی عقل بر طبیعت است تا از این طریق، رفاه و آسایش بشر تأمین گردد. در واقع، هدف او ایجاد جامعه‌ای است که در آن دانشمندان (تاجران نور) جایگاه والاترین را دارند و غایت جامعه، بهبود کیفیت زندگی مادی و رفاه بشری است. (9)

فرانسیس بیکن در «آتلانتیس جدید» مدینه فاضله‌ای علمی را ترسیم می‌کند که در جزیره‌ای دورافتاده در اقیانوس آرام قرار دارد. بیکن در نگارش این کتاب از افلاطون الهام گرفته و آن را در ساختاری مشابه «یوتوپیا» تدوین کرده است تا طرحی برای سازمان‌دهی «خانه سلیمان» به‌عنوان نهاد پژوهش‌های علمی ارائه دهد. (10)

«آتلانتیس» روایتگر شهری است که ساکنان، نهادهای دولتی و مؤسسات همگی در فعالیت‌های علمی مرتبط با طبیعت درگیرند. در تمامی حوزه‌های فیزیک، شیمی، جامعه‌شناسی، اقتصاد، معماری و صنعت، دانش از طریق مشاهده، تجربه و بازگشت به طبیعت کسب می‌شود. دانشمندان در این جزیره با علوم کاربردی سر و کار دارند که در خدمت بشریت باشد. مردم این شهر متدین بوده و به خداوند ایمان دارند. (9)

تکنوکراسی و جایگزینی علم با اخلاق

در آتلانتیس بیکن، ساختار قدرت بر اساس «شایستگی علمی» است، نه لزوماً فضیلت اخلاقی. حاکمان، دانشمندانی هستند که از طریق «خانه سلیمان» و متدهای تجربی، طبیعت را به تسلیم درآورده‌اند. در اینجا، «تجارت نور» تنها تجارت مشروع است و سعادت در کشف قوانین طبیعت نهفته است. در اینجا، معیارهای اخلاقی (مانند زهد یا تقوا) جای خود را به معیارهای «کارآمدی» و «نوآوری» داده‌اند. سعادت در آتلانتیس بیکن، به معنای «بهبود کیفیت زندگی» و «کشف قوانین طبیعت» تعریف می‌شود. بنابراین، اگر در نظام فارابی، علم ابزاری برای رسیدن به اخلاق است، در نظام بیکن، اخلاق (در صورت وجود) ابزاری برای تسهیل پیشرفت علم به شمار می‌رود. توضیح بیشتر اینکه در «آتلانتیس جدید»، حکومت متشکل از نخبگان علمی است که مناصب خود را به پاس برتری علمی در شاخه‌های مختلف دانش به دست آورده‌اند. متصدیان امور، دانشمندانی هستند که بر اساس شایستگی علمی منصوب شده‌اند. در این شهر جایی برای احزاب، انتخابات حزبی، منازعات گروهی و خطابه‌های توخالی وجود ندارد. هدف حاکمان، سلطه بر مردم یا اعمال استبداد سیاسی نیست، بلکه تسلط بر طبیعت و گسترش قلمرو قدرت بشر است؛ زیرا از نظر آنان سعادت حقیقی در چیرگی بر طبیعت نهفته است. بدین ترتیب، شهر آرمانی بیکن «شهر دانشمندان» است. (11, 12)

مسئولیت پژوهش‌های علمی بر عهده چندین گروه سه‌نفره است: تاجران نور (گردآوری کتب از کشورهای دیگر)، گردآورنده (استخراج تجربیات از متون)، رازدان (جمع‌آوری تجربیات هنرهای مکانیکی و علوم عقلی)، کاوشگران (انجام آزمایش‌های جدید)، مؤلفان (دسته‌بندی تجربیات و استخراج اصول کلی)، بخشندگان (استخراج سودمندترین موارد برای کاربردهای عملی)، روشن‌گران (استخراج تجربیات جدید با نفوذ بیشتر در طبیعت)، لقاح‌کنندگان (اجرای آزمایش‌های جدید) و مفسران طبیعت (استخراج مشاهدات و اصولی که تبیین‌کننده ماهیت طبیعت است). در کنار این گروه‌ها، کارآموزان، دستیاران و پرستاران نیز فعالیت می‌کنند. نشست‌های مشورتی نیز برگزار می‌شود تا درباره انتشار یا محرمانه نگه‌داشتن اختراعات تصمیم‌گیری شود. (9)

غیبت یا تغییر ماهیت اخلاق در نظام بیکن

یکی از نکات چالش‌برانگیز در «آتلانتیس نو»، غیبت صریح یک نظام اخلاقی منسجم است و برخلاف فارابی، در متن «آتلانتیس نو»، نظام اخلاقی صریحی تعریف نشده است. همان‌طور که منتقدانی چون «ایان باکس» این خلأ را به تضاد میان هویت «دانشمند» و «دولتمرد» در بیکن نسبت می‌دهند و اشاره کرده‌اند، بیکن در این اثر، ابعاد اخلاقی و سیاسی را در سایه فلسفه طبیعی قرار داده است (13).

اخلاق در آتلانتیس نو، از هدف (سعادت معنوی) به ابزار (صلح و همکاری برای پیشرفت علم) تغییر یافته است. صلح در بن‌سالم (نام جزیره)، نه به دلیل ارتقای اخلاقی شهروندان، بلکه به دلیل ضرورت‌های پیشرفت علمی برقرار است. (13)

به نظر می‌رسد، سیاست‌های تجاری و خارجی انزواطلبانه است، در حالی که بیکن در آثار دیگر بر همکاری بین‌المللی تأکید دارد. در این اثر، فعالیت علمی به‌صورت نهادی و جغرافیایی از سیاست تفکیک شده و جامعه علمی از استقلال گسترده‌ای برخوردار است.

بیکن میان ارزش‌های اخلاقی (به‌ویژه مسیحی) و ارزش‌های مدنی نوعی عدم سازگاری قائل است. (13) تلاش او بیشتر توصیف شیوه زیستن بر پایه علم است تا ارائه الگوی جامع اخلاقی–سیاسی. ابعاد اخلاقی و سیاسی در توصیف جامعه آرمانی و ضوابط رفتاری تا حدودی غایب‌اند.

در رابطه با قانون اساسی و اداره جزیره، تنها از «قوانین سلیمان» در مورد غریبه‌ها آگاهیم و ماهیت سایر قوانین ذکر نشده است. روایت از وجود یک «پادشاه» سخن می‌گوید، اما هیچ داده‌ای درباره ماهیت حکومت یا نظام سیاسی او در دست نیست. هیچ نظام اخلاقی مشخصی تعریف نشده و اکثر پرسش‌های بنیادین پیرامون فلسفه اخلاقی نادیده گرفته شده‌اند. ساکنان جزیره در حالتی مبهم اما ظاهراً مطلوب از صلح، رضایت سیاسی و فضیلت مسیحی–عبری زندگی می‌کنند؛ فضیلتی که یا از طریق پژوهش‌های فلسفه طبیعی سلاله سلیمان تغذیه می‌شود یا به آن قوت می‌بخشد. «پدران» این مؤسسه پژوهشی مورد احترام هستند، اما جایگاه دقیق آنان در سلسله‌مراتب اجتماعی و میزان واقعی قدرتشان همچنان مبهم است. (13)

در بسیاری از آثار بیکن مشهود است که او نوعی عدم سازگاری میان ارزش‌های اخلاقی (به‌ویژه مسیحی) و ارزش‌های مدنی قائل است و بسیاری از شرایطی را که در فلسفه طبیعی‌اش ستایش می‌کرد، در جای دیگر نوشته‌هایش محکوم نموده است. مارکو بلتونین نیز تأکید می‌کند که پیوند مکرر میان تفکر فلسفی و سیاسی بیکن بر اساس یک «تشبیه بلاغی» است که ممکن است تمایزی را که بیکن میان خصایص لازم برای پیشرفت علوم و خصایص لازم برای موفقیت سیاسی قائل شده، پنهان کند. (13)

بیکن در آثار خود درباره دستیابی به عظمت، بر اهمیت جمعیت زیاد و تسلیح‌شده‌ای که در جنگ‌های سازمان‌یافته مشارکت کنند تأکید می‌ورزد، اما به‌طور مکرر تصریح می‌کند که پیشرفت در علوم و معرفت، مستلزم صلح، همکاری بین‌المللی و نبود منازعات مذهبی است. جزیره «بنسالم» (به معنای «فرزند صلح») تقریباً تمام معیارهای اجتماعی و سیاسی را که بیکن برای اصلاح معرفت وضع کرده، داراست. این مکان با صلح و آرامشی منحصربه‌فرد شناخته می‌شود. (13)

توصیف «خانه سلیمان» به‌عنوان شریف‌ترین بنای ساخته‌شده بر روی زمین، پیش از هر چیز القا می‌کند که جزیره بنسالم یک «جامعه علمی ایده‌آل» است. این مؤسسه توسط پادشاه و قدرت مرکزی حکومت تأسیس شده است تا ثمرات فلسفه جدید را به ارمغان آورد. با این حال، بنسالم در یک مسئله حیاتی با توصیه‌های بیکن درباره همکاری بین‌المللی تفاوت دارد. جامعه بنسالم برای پیشرفت به کمک خارجی نیاز دارد؛ زیرا سفرهای دوازده‌ساله برای «تاجران نور» پیش‌بینی شده است که تحت نام کشورهای دیگر به خارج سفر می‌کنند تا علوم، هنرها، صنایع و اختراعات سراسر جهان را مطالعه کنند. برخی منتقدان بر این باورند که این سفرهای مخفیانه به‌شدت استثمارگرانه است و نمونه‌ای از «سلطه سیاسی سخت‌گیرانه» است که در پشت نقاب کمال ظاهری بنسالم پنهان شده است. (13)

به نظر نگارنده، ابعاد اخلاقی و سیاسی — چه از حیث توصیف دقیق جامعه‌ای آرمانی و چه از نظر ضوابط رفتاری پیشنهادی — تا حدودی غایب است؛ زیرا بیکن به‌جای ارائه الگویی برای جامعه‌ای جدید و آرمانی (یوتوپیا)، الگویی برای چگونگی کاربرد معرفت و مطالعه در هر جامعه‌ای ارائه کرده است. همچنین روشن می‌گردد که بیکن به‌طور ضمنی معتقد است که جامعه‌ای بهتر، محصول اصلاح معرفت است، نه محصول معرفت جدیدی که از یک جامعه اصلاح‌شده ناشی شده باشد؛ در حالی که فارابی معتقد است ابتدا باید انسان را متخلق به اخلاق کرد تا مدینه فاضله شکل بگیرد، بیکن معتقد است با استقرار نظام علمی صحیح، رفاه حاصل شده و در نتیجه، نظم و صلح اجتماعی (که نوعی اخلاق کاربردی است) به‌طور خودکار برقرار می‌گردد. بنابراین، در تحلیل دقیق‌ترِ غیبتِ نظام اخلاقی صریح در آتلانتیس جدید، می‌توان استدلال کرد که بیکن اخلاق را لزوماً حذف نکرده، بلکه آن را در معرفت علمی حل کرده است. در واقع، بیکن دچار یک چرخش مفهومی شده است؛ به‌گونه‌ای که از نظر او، دانستنِ درست خود به معنای زیستنِ درست است. در اینجا، فضیلت اخلاقی دیگر یک صفت مستقلِ نفس نیست، بلکه به معنای کارآمدی در شناخت طبیعت تعریف می‌شود. بنابراین، آنچه در آتلانتیس غایب است، اخلاق به معنای کلاسیک و فضیلت‌گرایانه است، اما در مقابل، نوعی اخلاقِ معرفت‌شناختی جایگزین شده است که در آن، هرگونه اقدام علمیِ درست، عینِ خیر است.

تحلیل تطبیقی جایگاه اخلاق در دو مدینه فاضله فارابی و آتلانتیس نو فرانسیس بیکن

با مقایسه دو الگو، تفاوت‌های بنیادین در مبانی، غایت، ارکان و راه دستیابی به مدینه فاضله آشکار می‌شود. در این بخش، با قرار دادن دو نظام فکری در تقابل، ابعاد عمیق‌تر تفاوت‌های آن‌ها را واکاوی می‌کنیم:

الف. سعادت معنوی در برابر سعادت مادی (رفاه‌گرایی)

بنیادین‌ترین تفاوت میان فارابی و بیکن در تعریف سعادت نهفته است. برای فارابی، سعادت (السعادة القصوی) امری متعالی و مربوط به کمال نفس و اتصال آن به عقل فعال است. این سعادت، ماهیتی اخلاقی دارد و تنها با عمل به فضایل به دست می‌آید. بنابراین، اخلاق در نظام فارابی، هدف است. در مقابل، فرانسیس بیکن سعادت را در قدرت و بهبود شرایط زیستی می‌بیند. از منظر بیکن، سعادت یعنی انسان بتواند بیماری‌ها را درمان کند، طول عمر را افزایش دهد و بر طبیعت چیره شود تا رنج‌های بشری کاهش یابد. در اینجا، اخلاق از مقام هدف به مقام ابزار تنزل می‌یابد. صلح و همکاری در آتلانتیس نو، نه به دلیل عشق به خیر مطلق (مانند محبت در مدینه فاضله)، بلکه به دلیل این است که جنگ و درگیری، مانعی برای پیشرفت علمی و تجربی است.

ب. حاکم فیلسوف در برابر حاکم تکنوکرات

از نگاه فارابی، رئیس مدینه باید «حکیم» باشد؛ حکیمی که هم در علوم نظری (متافیزیک و منطق) و هم در علوم عملی (اخلاق و سیاست) به کمال رسیده است. مشروعیت حاکم فارابی از فضیلت اخلاقی و اتصال الهی او حاصل می‌شود. اما از نگاه بیکن، حاکمان دانشمندانی هستند که در شاخه‌های مختلف معرفت طبیعی متبحّر می‌باشند. مشروعیت حاکم در آتلانتیس نو از توانایی در حل مسائل فنی و علمی و مدیریت پژوهش‌ها نشأت می‌گیرد. در واقع، بیکن جایگاه «حکمت» را با «دانش» جایگزین کرده است. در حالی که حکمت در نظام فارابی به معنای شناخت جایگاه انسان در هستی و حرکت به سوی خیر است، دانش در نظام بیکن به معنای شناخت مکانیسم‌های طبیعت برای بهره‌برداری از آن است.

ج. پیوند طبیعی در برابر سازماندهی ساختاری

فارابی مدینه فاضله را به بدن سالم تشبیه می‌کند؛ تشبیهی که بر پیوند اندام‌وار، محبت و همدلی تأکید دارد. در این مدینه، اگر عضوی رنج ببرد، تمام بدن متأثر می‌شود. در این نگاه کل‌نگر و اخلاق‌محور، فرد و جامعه در یک وحدت وجودی هستند. اما بیکن، آرمان‌شهر خود را مانند یک

مؤسسه بزرگ پژوهشی سازماندهی می‌کند. در آتلانتیس نو، افراد بر اساس تخصص (تاجران نور، کاوشگران، مفسران طبیعت و ...) تقسیم شده‌اند. رابطه میان اعضا، بر اساس تکمیل متقابل تخصص‌ها است. در این نگاه تجزیه‌نگر و کارکردگرا، هر فرد بخشی از یک سازوکار بزرگ برای دستیابی به هدف واحد (تسلط بر طبیعت) است.

به نظر می‌رسد نوعی تقابل نمادین و عمیق در دو مدینه، در جایگاه کسانی وجود دارد که وظیفه انتقال معرفت و هدایت جامعه را بر عهده دارند؛ یعنی «ذوو السنه» (فرهنگیان) در مدینه فاضله و «تاجران نور» در آتلانتیس جدید. در حالی که هر دو گروه در مقام واسطه‌های معرفت هستند، اما منبع و غایتِ نوری که منتقل می‌کنند، کاملاً متضاد است. «ذوو السنه» نوری را منتقل می‌کنند که از عقل فعال و وحی سرچشمه گرفته و هدف آن، صیقل دادن نفس انسان و هدایت او به سوی کمال درونی و سعادت قصوی است. در مقابل، «تاجران نور» بیکن، نور را از طبیعت، تجربه و مشاهدات تجربی استخراج کرده و آن را به‌مثابه کالایی برای بهبود رفاه مادی و تسلط بر جهان توزیع می‌کنند. به تعبیر دیگر، «ذوو السنه» در پی ساختن انسانی فاضل، و «تاجران نور» به دنبال خلق جهانی با مدیریت کارآمد می‌باشند. این تقابل، تفاوت بنیادین میان «حکمت» (به‌مثابه راهنمای اخلاقی) و «دانش» (به‌مثابه ابزار سلطه) را به‌روشنی بازتاب می‌دهد.

بحث و نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه بیان شد، به نظر می‌رسد که تفاوت در جایگاه اخلاق در دو نظام فکری فارابی و فرانسیس بیکن ریشه در دو نگاه متضاد در تعریف انسان، سعادت و غایت اجتماع دارد. در نظام فلسفی فارابی، اخلاق صرفاً مجموعه‌ای از فضایل فردی نیست؛ بلکه عنصری ذاتی، غایت‌مند و سازنده ساختار سیاسی تبیین می‌شود. در این الگو، پیوندی طبیعی و گسست‌ناپذیر میان معرفت، اخلاق و سیاست برقرار است؛ به‌گونه‌ای که مفاهیمی چون محبت، عدالت و تعاون اخلاقی، در تمام سطوح نظام سیاسی — از شرایط ریاست اول تا کارکرد نهادهای حکومتی و روابط اجتماعی — تنیده شده‌اند. از منظر فارابی، اخلاق علت وجودی و شرط لازم و کافی تحقق «سعادت قصوی» است و هرگونه انحراف از این فضایل الهی–انسانی، به‌ناگزیر منجر به فروپاشی نظام سیاسی و اجتماعی می‌گردد. لذا، حاکم در مدینه فاضله، «فیلسوف–عادلی» است که از طریق اتصال به عقل فعال، حکمت را در رفتار جمعی جاری ساخته و جامعه را به سوی کمال درونی و تعالی روح هدایت می‌کند. در مقابل، در «آتلانتیس جدید» فرانسیس بیکن، شاهد یک چرخش فکری از فضیلت‌گرایی به ابزارگرایی هستیم. بیکن با اتخاذ رویکردی پوزیتیویستی، مرکز ثقل جامعه آرمانی را از اخلاق به معرفت تجربی و تسلط بر طبیعت منتقل می‌کند. در این چارچوب، اخلاق از جایگاه محوری و هدایت‌گر خود خارج شده و به امری ضمنی، فرعی و حتی معلولِ پیشرفت معرفت تقلیل می‌یابد. در این الگو، مفهوم سعادت از تعالی روح و کمال اخلاقی، به رفاه مادی و بهینه‌سازی زیست انسانی تغییر ماهیت می‌دهد و در نتیجه، رهبری از «فیلسوف–عادل» به «دانشمند–کارآمد» منتقل می‌شود. فقدان یک نظام اخلاقی منسجم و غایت‌مند، برجسته‌ترین تفاوت دیدگاه بیکن با سنت آرمان‌شهری فارابی است. در تحلیل تطبیقی نهایی، تفاوت بنیادین این دو متفکر در تقابل میان غایت‌گرایی اخلاقی در سنت اسلامی و ابزارگرایی علمی در آستانه مدرنیته نهفته است. در حالی که فارابی اخلاق را علت سازنده مدینه می‌داند، بیکن آن را معلولی از اصلاح معرفت تلقی می‌کند. این تضاد نه‌تنها در تعریف خیر برتر، بلکه در ساختار سیاسی و رابطه فرد با جامعه مشهود است. الگوی فارابی به دلیل انسجام درونی میان اخلاق و سیاست، از عمق نظری و پایداری فلسفی بیشتری برخوردار است، در حالی که الگوی بیکن، علی‌رغم نوآوری‌های چشمگیر در حوزه علم، از ضعف در مبانی اخلاقی رنج می‌برد. این پژوهش در نهایت به این نتیجه دست یافت که هرگونه الگوی آرمان‌شهری در جوامع معاصر، چنانچه اخلاق را به حاشیه رانده و صرفاً بر مبانی فنی و پوزیتیویستی استوار باشد، در معرض تقلیل‌گرایی و از دست دادن عمق انسانی قرار خواهد گرفت. در واقع، وقتی سلطه بر طبیعت جایگزین تعالی روح شود و علم از نظارت اخلاق رها گردد، معرفت از ابزاری

برای سعادت به ابزاری برای تخریب تبدیل می‌شود. یافته‌های این مطالعه افق‌های تازه‌ای را برای بازاندیشی در نسبت میان علم و اخلاق می‌گشاید و تأکید می‌کند که برای دستیابی به جامعه‌ای مطلوب، تسلط بر طبیعت (علم) باید در خدمت تعالی انسان (اخلاق) باشد، نه جایگزین آن.

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ‌گونه تضاد منافعی وجود ندارد.

موازین اخلاقی

در انجام این پژوهش تمامی موازین و اصول اخلاقی رعایت گردیده است.

References

1. Jehami G. Encyclopedia of the terminology of al-Kindi and al-Farabi. Beirut: Librairie du Liban Publishers; 2002.
2. Jehami G. Comprehensive encyclopedia of the terminology of Arab and Islamic thought: Analysis and criticism. Beirut: Librairie du Liban Publishers; 2006.
3. al-Farabi MiM. Selected aphorisms. Tehran, Iran: Maktabat al-Zahra; 1985.
4. Nasir al-Din al-Tusi MiM. Nasirean ethics. Tehran: Ilmiyyeh Islamiyyeh; 1992.
5. Sadr al-Din al-Shirazi MiI. The beginning and the return.
6. al-Farabi MiM. The opinions of the inhabitants of the virtuous city. Beirut, Lebanon: Dar wa Maktabat al-Hilal; 1995.
7. al-Farabi MiM. Philosophical works. Beirut, Lebanon: Dar al-Manahil; 1992.
8. al-Farabi MiM. Enumeration of the sciences. Boumelhem A, editor. Beirut, Lebanon: Dar wa Maktabat al-Hilal; 1996.
9. Bacon F. New Atlantis. Cairo: Newbook for Publishing and Distribution; 2021.
10. Berneri ML. Utopia throughout history. Kuwait1990.
11. al-Sharouni H. The philosophy of Francis Bacon. Morocco: Dar al-Thaqafah.
12. Durant W. The story of philosophy. 6 ed. Beirut: Maktabat al-Ma'arif; 1988.
13. Price B. Francis Bacon's New Atlantis. Manchester and New York: Manchester University Press; 2002.