



ISSN: 2980-9614

Rational Explorations
Vol. 2, No.2, Autumn2023



Analyzing the concept of Jihad from Farabi's point of view

Esmat Savadi *¹, Hormoz Asadikoobad², Kiamars Mansoori³

¹. Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Islamic Azad University, Tehran West Branch, Tehran. Iran.

². Associate Professor, Department of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Ramhormoz Branch, Islamic Azad University, Ramhormoz, Iran.

³. PhD student of Islamic Jurisprudence and Law Department, Islamic Azad University, Ramhormoz Branch, Iran.

Article Info

ABSTRACT

Article type:
Research Article

Received:
11/11/2023
Accepted:
11/12/2023

Throughout the history of thought, the concept of war has been considered from different perspectives. Meanwhile, political philosophy can be considered as one of the most important and comprehensive perspectives on war. Farabi's opinions as the founder of Islamic political philosophy regarding war can be evaluated in this regard. Farabi lived in a time and context where the concept of war and its ideological and practical requirements were tangible. Therefore, it can be said that Farabi felt the war well and understood its importance in completing a kind of political philosophy. Farabi's theory of war is one of the theories that judge the validity and unfairness of wars to the end; And the means of the verb are placed in the next ranks of importance. The purpose of war is based on Farabi's ontology, epistemology and human ethics. In other words, a person with such philosophical aspirations sometimes uses the tools of war to achieve his true goal and happiness, so that he can guarantee the happiness of this world and the nation by reforming souls. Finally, according to Farabi, war is like a tool that, if carried by the first ruler of Madinah, becomes the staff of Moses to split hardships and injustices and preserve virtues and virtues to realize the true happiness of the people of Madinah.
Keywords: Jihad, Farabi, philosophy, utopia

***Corresponding Author: Esmat Savadi**

Address: Islamic Jurisprudence and Law Department. Islamic Azad University, Tehran West Branch, Tehran. Iran.

E-mail: esmat.savadi@gmail.com



ISSN: 2980-9614

فصلنامه علمی

کاوش های عقلی



واکاوی عقلی مفهوم جهاد از دیدگاه فارابی

عصمت سوادى^{۱*}، هرمز اسدى کوهباد^۲، کیامرث منصورى^۳

۱. اسنادیار گروه فقه و حقوق اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران غرب، تهران. ایران.
۲. دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد رامهرمز، دانشگاه آزاد اسلامی، رامهرمز، ایران.
۳. دانشجوی دکتری تخصصی گروه فقه و حقوق اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد رامهرمز، ایران.

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	در طول تاریخ اندیشه، مفهوم جنگ و جهاد از منظرگاه‌های مختلف مورد نظر و بررسی قرار گرفته است. در این میان فلسفه‌ی سیاسی را می‌توان یکی از مهم‌ترین و فراگیرترین این منظرها درباره‌ی جهاد اسلامی دانست. آرای فارابی به‌عنوان مؤسس فلسفه‌ی سیاسی اسلامی در باب جهاد را می‌توان در این راستا ارزیابی کرد. فارابی در زمانه و زمینه‌ای می‌زیسته است که مفهوم جنگ - مفهومی که بیشترین قرابت را با مفهوم جهاد دارد - و لازمه‌های اندیشه‌ای و عمل‌گرایانه آن ملموس بوده است. از این رو می‌توان گفت فارابی جنگو جهاد را به‌خوبی حس کرده و اهمیت آن را در تکمیل گونه‌ای فلسفه سیاسی به‌درستی درک کرده بود. نظریه جنگ فارابی از جمله نظریه‌هایی است که روایی و ناروایی جنگ‌ها را معطوف به‌غایت، مورد داوری قرار می‌دهد؛ و ابزار فعل در رتبه‌های بعدی اهمیت قرار می‌گیرد. غایت جنگ، شکل‌گرفته بر اساس هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و اخلاق‌شناسی انسان فارابی است. به عبارتی انسانی واجد چنین شئون فلسفی برای رسیدن به‌غایت و سعادت حقیقی خود گاهی دست به ابزار جنگ و جهاد می‌برد، تا بتواند با اصلاح نفوس و ارواح سعادت این جهانی و آن جهانی ملت را تضمین کند. در نهایت جهاد نزد فارابی همچون ابزاری است که در صورت حمل آن توسط رئیس اول مدینه تبدیل به عصای موسی جهت شکافتن سختی‌ها و ناعدالتی‌ها و حفظ خیرات و فضایل برای تحقق سعادت حقیقی اهالی و مدینه می‌شود.
دریافت: ۱۴۰۲/۸/۲۰	
پذیرش: ۱۴۰۲/۹/۲۰	
	کلیدواژه: مکاشفات، جهاد، فارابی، فلسفه، مدینه فاضله

۱- مقدمه

نگاه فلسفی به جنگ یا جهاد^۱ تقریباً عمری به درازای فلسفه مدون دارد. مفهوم جهاد از جمله مفاهیمی است که در تفکرات اخلاقی - سیاسی اندیشمندان زیادی مورد توجه قرار گرفته است. یکی از گروه‌ها و اندیشمندانی که به این مفهوم عنایت ویژه‌ای داشته‌اند فیلسوفان اسلامی هستند. برخی از فیلسوفان مسلمان به پیروی از استادان یونانی خود، کوشیدند فلسفه را مبنا و نظرگاه تفکر خود در باب جنگ قرار دهند. مفهوم جهاد در بین فیلسوفانی، خصوصاً در قرون سوم تا هفتم قمری، از جمله فارابی، عامری، ابن‌سینا، ابن‌رشد و نصیرالدین طوسی مورد اشاره و تأکید قرار گرفته است. البته این فیلسوفان رویکردی واحد به مفهوم جهاد نداشته‌اند؛ برای نمونه فیلسوفانی مثل فارابی و ابن‌رشد دارای رویکردی کاملاً فلسفی هستند و فیلسوفان دیگری مثل ابن‌سینا و عامری دیدگاهی فقهی به این مفهوم داشته‌اند.

در این میان یکی از فیلسوفان بانام «فارابی»، با توجه به نقشی که در تاریخ فلسفه اسلامی - بنیان‌گذار فلسفه اسلامی - دارد و القابی مثل «معلم‌ثانی» و نگاه فلسفی به مفهوم جهاد از جایگاه و اهمیت خاص و متمایزی در باب جنگ و جهاد برخوردار است.

جنگ شناسی فارابی را می‌توان ترکیبی از آرای فیلسوفان یونانی - افلاطون و ارسطو - آموزه‌های اسلامی و اندیشه‌های مستقل وی در باب جنگ دانست. فارابی سعی می‌کند همانند پرداختش به دیگر مفاهیم سیاسی به تفکر در باب جهاد در ذیل «فلسفه عملی» و در ساختار «علم مدنی» پردازد. فارابی را باید فیلسوف جنگی دانست که فلسفه ورزی‌اش در باب جهاد پیوندی ناگسستنی با دیگر مؤلفه‌های فلسفی و مبتنی بر آرای هستی‌شناسانه ارزیابی می‌شود. ارتباط و ابتنائی اندامواره که هریک از اجزای آن واجد نقشی حذف‌ناشدنی هستند، به‌طوری که مفهوم جنگ در نهایت تکمیل‌کننده پازلی است که فیلسوف برای رسیدن به‌غایت خود آن را مطرح کرده است.

فلسفه‌ی جنگ^۱ و یا به عبارت دیگر نظریه‌ی فلسفی جنگ^۲ فارابی، مبتنی بر صورت و طرح‌واره گونه‌ای از نظریه‌های جنگ عادلانه^۳ است، دیدگاهی که می‌توان آن را ترکیبی از آرای فیلسوفان یونانی - افلاطون و ارسطو - آموزه‌های اسلامی و اندیشه‌های مستقل خود فارابی در باب جنگ دانست (والزر،^۴ ۱۹۸۵: ۵). البته نباید جنگ عادلانه فارابی را منحصر در ساحت اخلاق شناسانه در نظر گرفت. بلکه همراه با گستره‌ی نظریه‌ی عدل^۵ وی، باید آن را متعلق به ساحت‌های هستی شناسانه و انسان شناسانه نیز دانست (پورتیل^۶، ۱۹۷۱: ۴۱۱). به علاوه آنکه جنگ عادلانه فارابی تنها معطوف به شرایط عادلانه بودن جنگ پیش از شروع آن است. به تعبیری، فارابی متناسب با جایگاه نظر ورزی فیلسوفانه در باب جنگ تنها از مؤلفه‌های عادلانه بودن اقدام به جنگاوری سخن به میان می‌آورد (الماوردی، ۱۴۲۷: ۴۰). بنابراین از یک طرف نظریه‌ی جنگ فارابی به خاطر بنیان‌های هستی شناسانه و معرفت‌شناسانه آن، اعم از مباحث مطرح در چهارچوب نظریه‌های جنگ عادلانه قرار می‌گیرد؛ و از طرف دیگر محدود به توصیف بایستگی‌ها و نا بایستگی‌های نظری اقدام به جنگاوری در ذیل مقولاتی چون هدف و قصد از جنگاوری می‌شود. در این پژوهش حول فلسفه سیاسی فارابی، به بررسی دو صورت‌بندی از دیدگاه وی در باب جهاد، که مورد اختلاف در بین فارابی پژوهان معاصر است، پرداخته می‌شود. در رویکرد اول؛ فارابی توانسته است در ذیل انگاره کلی «هماهنگی»^۷ فلسفه و دین دفاعی فلسفی از جهاد را

-
- 1 . Philosophy of War
 - 2 . Philosophical Theory of War
 - 3 . Theories on Just War
 - 4 . Walzer

° . وفق رأی فارابی برای عدل دو معنای عام و خاص می‌توان در نظر گرفت. مُراد از معنای عام کاربست

فعلی به شیوه‌ی فضیلت‌مندانه در تعامل با دیگران است (الفارابی، ۱۴۴۵ ق. : ۷۴)

- 6 . Purtil
- 7 . Harmony

مورد بررسی قرار دهد. رزنتال^۱، لمبتن^۲ و باتروث^۳ را می‌توان از جمله پژوهشگرانی دانست که در تلاش برای به‌کارگیری یک خوانش تحت‌لفظی از متون فارابی - رزنتال و لمبتن - و همچنین نظرآوری سازگاری دین و حیانی و فلسفه یونانی در سطوح تصویری و تصدیقی - باتروث - فارابی را همراه با اغلب فقیهان، مدافع جهاد نشان دهند (لمبتن، ۱۹۸۱: ۳۱۷؛ باتروث، ۱۹۹۰: ۹۴). در رویکردی دیگر به‌جای نقادی برآمده از اصل تفسیری دیدگاه کرمر، آموزه دفاع فلسفی از جهاد که مورد حمایت در رویکرد اول بود را مورد نقد فلسفی قرار می‌دهد. مهدی^۴ و پرنس^۵ از جمله برجسته‌ترین چهره‌های این رویکرد هستند که سعی دارند با توجه به منطق کلی حاکم بر فلسفه سیاسی فارابی، دیدگاه وی در باب جهاد را تبیین کنند. ماحصل این کوشش طراحی استدلال‌های عدمی بودن شرور (پرنس، ۲۰۱۵: ۶۷) و ضرورت تکثر ادیان فاضله (مهدی، ۱۹۸۶: ۱۴۴) در راستای نقد فلسفی جهاد است. پژوهش حاضر، با اشاره به رویکردهای موافق و مخالف فارابی در باب جهاد، در تلاش است که با روش توصیفی و تحلیلی، دیدگاه فارابی به جهاد را روشن نماید.

۱) پیشینه پژوهش

در رابطه با مفهوم جهاد از نظر فارابی قبلاً تحقیقی با عنوان *سنجه فلسفی جهاد: فارابی نوشته امیر حسین امامی* انجام شده است. در تحقیق یاد شده اشاره شده است که فارابی از بسیاری جهات از جمله جهاد آغازگر بحث‌های فلسفی بوده است. هم‌چنین اشاره می‌کند که باید دیدگاه وی را از دو سطح لفظی و محتوایی مورد بحث قرار داد که این امر موجب دشواری‌ها و پیچیدگی‌هایی در خوانش متون فارابی شده است به گونه‌ای که چهار دیدگاه در میان فارابی پژوهان رایج شده است.

-
- 1 . Erwin I. J. Rosenthal
 - 2 . Ann K. S. Lambton
 - 3 . Charles E. Butterworth
 - 4 . Muhsin Mahdi
 - 5 . Joshua Parens

هم چنین ذیل بحث از حکمت عملی فارابی مباحث پراکنده ای در مورد جهاد اشاره شده است که بیشتر ناظر به حکمرانی در دنیای جدید است و تحلیلی از مفهوم جهاد صورت نگرفته است.

۲) اخلاق فلسفی و جنگ

در میان محققان غربی بر سر این نکته اختلاف است که آیا فیلسوفان مسلمان عهد میانه نظریه «جنگ عادلانه» را در چارچوب جهاد (بنا به نظر جوئل کرمر) درک می کردند، یا بالعکس، جهاد را در درون مقوله وسیع تر جنگ عادلانه لحاظ می کردند؟ همان طور که باترورث اشاره می کند، «فارابی موضوع جنگ عادلانه^۱ را در چند نوشته خویش به بحث و پرسش گذاشته است؛ از سوی دیگر، ابن سینا و ابن رشد به گونه ای غیرمستقیم و حتی تنها در یک یا دو اثر خویش به این موضوع پرداخته اند».

فارابی یکی از حامیان مهم اخلاق فلسفی در تاریخ اسلام است، وی در «السیاسه المدنیه» نظام های سیاسی گوناگون، بنیان ها و ویژگی های اخلاقی آنها را برمی شمارد؛ وی می گوید که رئیس آرمانی دولت، همانند نظریه افلاطون، یک فیلسوف-شاه است (الفارابی، ۱۹۹۶: ۱۴۰؛ الفارابی، ۱۹۹۱م: ۴۰).

فارابی به چند نکته مهم اشاره می کند؛ نخست اینکه، تعدد دولت های موجود را به رسمیت می شناسد. مهم آنکه، این نکته در تقابل با دیدگاه سنتی فقهای مسلمان قرار می گیرد که جهان را به دو یا گاه سه قلمرو تقسیم می کردند: دارالاسلام، دارالحرب و دارالعهد. از این قرار، اقرار فارابی به تعدد دولت ها باعث می شود تا در سطح نظر مانعی بزرگ از سر راه تکامل حقوق بین الملل در اسلام برداشته شود.

۱. جنگ عادلانه و ضروری نزد فارابی چه در شکل هجومی و چه در شکل دفاعی آن، ابزاری برای رسیدن به سعادت است و بر همین سیاق، جنگ جائزانه و شهبانی مانعی برای کسب سعادت. بنابراین جنگ به خودی خود نه جزو امور شرور و نه جزو امور خیر اخلاقی است. آنچه مهم است غایت و هدف از این جنگاوری است (الفارابی، ۱۴۱۳: ۱۵۰).

فارابی همچنین تعارضی میان شریعت و عقل طبیعی نمی‌بیند و بدین‌سان قائل به سازگاری فلسفه عقلانی و وحی می‌گردد؛ بدین معنا، فارابی دامنه مفهوم فلسفی عدالت را گسترش می‌دهد تا شامل عدل طبیعی گردد که به نوبه خود در زمره بنیان‌های سیاست حکومت فاضله در باب جنگ و صلح است. به تعبیر دیگر، برداشت فارابی از جنگ در وهله نخست بیشتر در چارچوب نظریه جنگ عادلانه می‌گنجد نه در چارچوبی فقهی؛ چه عدالت در چارچوب نظریه جنگ عادلانه تبدیل به امری جهان‌شمول می‌شود (الفارابی، ۱۴۰۵: ۳۵).

به نظر والزر، فارابی در «مبادی آرای اهل مدینه فاضله» قائل به وحدت ذاتی انسان‌ها می‌شود؛ این عاملی است که زمینه را برای طرح مفهوم دولت جهانی مطرح می‌کند. والزر می‌گوید، «این مطالبه صلح جهانی^۱ پا را فراتر از افکار افلاطون و ارسطو می‌گذارد که هر دو تنها به صلح در میان یونانیان رضایت می‌دادند». والزر همچنین اشاره می‌کند، درحالی‌که افلاطون و ارسطو باور داشتند که دولت فاضله محدود به «دولت-شهر» است، فارابی این مفهوم را نه تنها به «دولت - ملت‌ها» بلکه نیز به یک دولت جهانی تعمیم می‌دهد؛ باین‌همه، دولت جهانی امکان وجود چندین دولت فاضله را منتفی نمی‌کند. به بیان خود فارابی «ممکن است که امم فاضله و مُدُن فاضله‌ای وجود داشته باشند که مذاهبشان باهم متفاوت است و همگی آن‌ها سعادت واحده مشترک و مقاصد واحده یکسانی دارند».

در «فصول‌المدنی» فارابی به یازده نوع جنگ اشاره شده است از جمله جنگ‌های دفاعی، جنگ‌هایی که برای کسب خیری که مدینه شایسته آن است صورت می‌گیرد، جنگ‌هایی که برای اصلاح دیگران صورت می‌گیرد، جنگ‌های تنبیهی و جنگ برای بازپس‌گیری حقوق مدینه. فارابی همچنین چهار نوع جنگ جائزانه را معرفی می‌کند که عبارت‌اند از «اعمال خصمانه‌ای که رئیس برای افزایش کرامت و تعظیم خویش انجام می‌دهد، یعنی فتح صرف که به منظور تخلیه خشم و غضب، یا دستیابی به لذات دیگر از طریق پیروزی صورت می‌گیرد، یا واکنشی

^۱. از دیدگاه فارابی، عدم توانایی مردم برای فهم برهانی حقایق و اختلاف در محاکمات مطرح شده با راه‌کارهای اقتناع و تخییل، باعث می‌شود تا میان امم فاضله دشمنی ایجاد شود و مانع برقراری صلح جهانی در معموره فاضله می‌گردد.

شدید به بی‌عدالتی‌ای است که دیگران مرتکب آن می‌شوند». وی در این صورت‌بندی‌های اشاره‌اندکی به جهاد می‌کند.

گرچه فارابی جنگ هجومی را توجیه می‌کند، بایستی اشاره‌کنیم که «استدلال وی متضمن یا در واقع تجویزکننده برتری جویی نظامی صرف نیست: این استدلال جنگ هجومی را تنها برای خدمت به غایات مدینه توجیه می‌کند». با ترورث می‌گوید: «فارابی در فصول‌المدنی، با اشاره با توانایی ملک یا ملوک برای جنگ که نشئت گرفته از واژه جهاد است، تأکید می‌کند که تنها گونه‌ای از جنگ که چنان ملک یا ملوکی می‌تواند به گونه‌ای توجیه‌پذیر به آن متوسل شوند آن جنگی است که در خدمت مدینه فاضله باشد؛ با این حال، در مدینه فاضله که در آن کیفیات اخلاقی استثنایی حاکم یا حاکمان نمود آشکارتری می‌یابد، وی چنین چیزی را تجویز نمی‌کند». برای فارابی جهاد همان قدر امری عام است که برده‌داری برای ارسطو؛ تنها نیاز به یک پیامبر یا فقیه عادل است که بدان مشروعیت بخشد (الفارابی، ۱۳۸۲: ۷۷).

فارابی در کار خویش آشکارا به بهره‌گیری از نیروی قهر در مدیریت شهر آرمانی در برابر اقلیت‌های غیرفاضله‌ای که مانند «خارها» یا «بهایم» ایفای نقش می‌کنند نیز اشاره می‌نماید. به نظر وی، این نوع از مردمان شایسته‌آن‌اند که با آنان بالکل همانند بهایم رفتار شود، به تعبیر دیگر، «اگر همچون حیوانات مضر عمل می‌کنند، باید مانند همان حیوانات با آنان رفتار شود». اعمال چنین اقدامات نسبتاً خشونت‌باری منوط به حضور و قضاوت یک ملک عادل است.

درمقابل مدینه فاضله، مَدُن جاهله‌ای وجود دارند که فارابی بر اساس سلسله‌مراتب جهالت چنین برمی‌شمارد: مدینه جاهله، مدینه کرامه، مدینه ضروریه، مدینه خست، مدینه تغلب و مدینه نذاله و مدینه جماعیه یا حریه؛ مَدُن دیگر شامل مدینه ضاله، مدینه فاسقه و مدینه مبدله می‌گردند. درمقابل مَدُن جاهله، تفاوت عمده میان این مدینه‌ها این است که به جهر مرتکب خطا می‌شوند.

اهالی مدینه تغلب متمایل به غلبه بر دیگرانند؛ چه از غیر باشند چه از اقرانشان، چه به وسیله زور و چه از راه نیرنگ و فریب. به نظر فارابی، در میان اهالی این مدینه کسانی هستند که

«چنان اشیاقی به استفاده از زور» دارند که «حتی از کشتن انسان در هنگام خواب خودداری می‌کنند، البته نه برای مقاصد جوانمردانه، بلکه برای آنکه قربانیان خویش را بیدارکنند و پس از مقاومتشان آنان را به قتل آورند تا بدین وسیله لذت خویش را به حداعلا رسانند». در اینجا فارابی سه نوع از امیالی را که در میان متوسلان به زور وجود دارد، برمی‌شمارد: نخست، آنان که از زور به خاطر خود آن بهره می‌گیرند؛ دوم، آنان که از زور برای برآوردن حوائج مادی بی‌حد و حصر خویش استفاده می‌کنند؛ سوم، آنان که به قصد برآوردن ضروریات به زور توسل می‌جویند. چنین دسته‌بندی‌ای ارزش اخلاقی اندکی را برای جنگ‌های آزمندانه قائل می‌شود؛ به همین سان، نقدهای مدرن بر جنگ عادلانه بنیان‌های اخلاقی جنگ‌های استعماری را به نقد می‌کشند.

فارابی این انگاره را رد می‌کند که هر نوعی از دولت جاهله را می‌توان با زور اصلاح کرد. به بیان والزر، «وی هر شکلی از خشونت را طرد می‌کند و آموزش از طریق فلسفه را راه درست می‌داند».

فارابی در اواخر السیاست‌المدنیة، از منظر روان‌شناختی مهمی به مسائل جنگ و صلح می‌نگرد که برای ارزیابی دیدگاه‌های پیروان این فیلسوف ضروری است؛ این منظر متکی بر انگاره افلاطونی تثلیث نفس است، مقدمه‌ای که به اتفاق از سوی تمامی فیلسوفان اخلاق مسلمان پذیرفته شده است؛ بنابراین اصل، نفس انسان از سه قوه اصلی متشکل شده است: قوه غضبیه، قوه شهویه و قوه عقلیه. فارابی در موافقت با اخلاق ارسطویی، چهار فضیلت اصلی را برمی‌شمارد که می‌توانند تمامی اجزای روح را تحت اختیار گیرند و باعث تعدیل آن‌ها شوند، این فضایل عبارت‌اند از اعتدال، شجاعت و عقل (که در تناظر با قوای غضبیه، شهویه و عقلیه قرار دارند) و چهارمی عبارت است از عصاره تمامی این فضایل، یعنی عدل. چنان‌که ماجد فخری می‌گوید: «دو ارزش اخلاقی‌ای که بیشترین ظهور را در بحث فارابی دارند محبت و عدالت هستند.» در واقع به نظرمی‌رسد که فارابی با این باور ارسطویی موافق است که انسان می‌تواند عدالت را در جامعه‌ای نسردهد که مبتنی بر محبت باشد. رذایلی که متضاد محبت هستند عبارت‌اند از عداوت و نفرت که انگیزه‌های روان‌شناختی برای جنگ را پدید می‌آورند (الفارابی، ۱۴۱۳: ۱۶۶). این مسئله دوباره پای قدرت رذایل را به میان می‌کشد؛ برای مثال،

قدرت آنان در برانگیختن خشمی که به ظلم یا کنش جنگی به مثابه وسیله‌ای برای ارضای لذت مادی می‌انجامد. از نگاه فارابی این رذایل بازتابنده نوعی جریان اجتماعی عمومی غیراخلاقی است که بیش از همه در جوامع کوچ‌رو عرب و ترک یافت می‌شد. فارابی نتیجه می‌گیرد که چنان‌گرایش‌هایی در ارتباط با سبک زندگی اجتماعی-اقتصادی این جوامع است، جوامعی که در آن‌ها شهوت و زور مهم‌ترین انگیزه‌ها هستند.

چنان‌که فخری نشان می‌دهد، دیدگاه فارابی درباره عدالت را می‌توان به دو حوزه خارجی و داخلی تقسیم کرد. مفهوم عدالت داخلی مرتبط با تمامی روابط فراگیر درون جامعه‌ای است، از جمله عدالت اقتصادی در توزیع امتعه، خدمات و کرامات؛ از این‌قرار، این عدالت در نفقات در تمام مراحل حیات نقشی حمایتی دارد. عدالت در روابط خارجی به دو عدالت دفاعی و هجومی تقسیم می‌شود، چنان‌که نوع نخست معطوف به دفع تجاوز است و نوع دوم معطوف به کسب آن چیزهایی است که به حال فاتح مفیدند و برای دفع نا عدالتی صورت گرفته انجام می‌گیرند. چنین دسته‌بندی‌هایی نمایانگر این واقعیت هستند که فارابی دیدگاه افلاطونی درباره عدالت را که جوهری معطوف به خود و درونی دارد (الفت روانی) با مفهوم ارسطویی «عدالت همگانی» بیرونی و خارجی درهم می‌آمیزد.

دیدگاه‌های فارابی در تضاد با دیدگاه‌های فقهای عصر وی قرار می‌گیرند. هنگامی که پای ریشه‌کنی «نوابت» جامعه در میان است، فارابی موضعی رادیکال را اتخاذ می‌کند که در دیدگاه وی درباره روابط خارجی غایب است؛ خصوصاً فیلسوف-شاه یا شاه-پیامبر مدنظر فارابی، عدالتی عینی را درپیش می‌گیرد که انطباق تام و تمامی با خرد عینی انسان و وحی نبوی دارد. در نظر فارابی هیچ تفاوتی میان ملک و جنگجوی فاضل نامسلمان و مسلمان وجود ندارد، آن‌هم صرفاً به این سبب که فضیلت امری جهان‌شمول است.

عوامل مشخص چندی در میان اصول ارسطویی تفکر فلسفی فارابی باعث وضع محدودیت‌هایی بر جنگ می‌شوند؛ براساس این فلسفه، شر ناموجود است، حضور مثبتی ندارد و از این‌رو نمی‌تواند هدف هیچ‌گونه جنگ ایدئولوژیکی باشد. عقل مهار خشم و خشونت

به‌عنوان کیفیات روح غضبیه را در اختیار می‌گیرد. عدالت تمامی زیاده‌خواهی‌ها را مهار می‌زند. در این فلسفه، هم عقل و هم عدل مبناهایی عینی دارند که در میان تمامی انسان‌ها مشترک‌اند. در قیاس با جهانی که در آن شر وجودی مثبت دارد، در جهانی که تمام امم برداشتی یکسان از عقل، ناعقلانیت، عدل، بی‌عدالتی، تجاوز، خطا و شر دارند، دلایل کمتری برای جنگ‌های ایدئولوژیک وجود دارد. تأثیرات ترکیبی یک تهدید عینی (شر) و خرد و عدالت ذهنی (که تعریفی ارادی دارند) راه را برای اراده‌گرایی آمرانه و جنگ باز می‌کنند.

فارابی به‌خوبی و زیرکانه اصطلاحاتی به کار می‌گیرد و نیز به‌خوبی آگاه است که این اصطلاحات چه امکان بالقوه‌ای را برای سوءاستفاده اصطلاح‌شناختی از آنان در اختیار دیگر متفکران می‌گذارند. چنان‌که با ترورث ادعا می‌کند، فارابی در مدینه فاضله «درباره جهاد سخن نمی‌گوید، بلکه فقط درباره (حرب) بدون هیچ‌گونه غایت دینی سخن می‌گوید»؛ بنابراین، فارابی «فوق‌العاده کراحت دارد که جنگ‌افروزی علیه دیگران را مشروع اعلام دارد و هیچ تمایز سفت‌وسختی میان واژه حرب به‌طور عام و واژه جهاد نمی‌گذارد».

فارابی در فصول‌المدنی، با اشاره با توانایی ملک یا ملوک برای جنگ که نشئت‌گرفته از واژه جهاد است، تأکید می‌کند که تنها گونه‌ای از جنگ که چنان ملک یا ملوکی می‌تواند به‌گونه‌ای توجیه‌پذیر به آن متوسل شوند آن جنگی است که در خدمت مدینه فاضله باشد؛ با این حال، در مدینه فاضله که در آن کیفیات اخلاقی استثنایی حاکم یا حاکمان نمود آشکارتری می‌یابد، وی چنین چیزی را تجویز نمی‌کند.

۳) گونه‌شناسی جنگ از دید فارابی

فارابی به‌طور پراکنده در آثاری چون، تحصیل السعادة، فصول‌منتزعة، السياسة المدنیة، آراء أهل‌المدینة الفاضلة و تلخیص نوامیس أفلاطون به نظر ورزی در باب جنگ پرداخته است. از این رو آرای جنگ‌شناسانه وی معطوف به یک اثر و در یک دوره فکری نیست. وی در برخی از این آثار در مقام بیان آرای فیلسوفان یونانی است - تلخیص نوامیس ... - در بخشی و ام‌مدار آرای فلسفی خود است - تحصیل السعادة - در بخشی دیگر آثارش پیرنگی دینی می‌یابد - فصول‌منتزعة - و در مابقی ممزوجی از منظرگاه‌ها را به نمایش می‌گذارد. این عامل باعث شده است ارائه تقریری از دیدگاه‌های وی جهت تدارک یک نظریه منسجم و مبتنی بر یک منطق

گفتاری- فلسفه سیاسی - کاری دشوار باشد. بااین حال فارابی درفصول متزعه در بحث از گونه‌های جنگ مرتبط‌ترین و مهم‌ترین اندیشه‌های خود در باب جنگ را بیان می‌کند. وی درفصل ۶۷ این رساله پس از پرداختن به مباحثی چون اجزای مدینه فاضله، اصناف رؤسای مدینه فاضله، مراتب افراد در مدینه فاضله، انواع محبت میان اهالی مدینه، عدالت، جرائم و غیره - ازفصل ۵۷ تا ۶۶ - به‌عنوان گونه‌های جنگ مطرح در مدینه‌ها و علل پدیداری آن‌ها می‌پردازد.

به نظر می‌آید تقسیم‌بندی فارابی نه برآمده از یک تحلیل نظری در باب امکان‌های ظهور گونه‌های جنگی، بلکه ناشی از یک تحلیل استقرایی و با نگاه به گونه‌های جنگی ظهور یافته در تاریخ جنگاوری زمانه‌ی خود بوده است. جنگ‌های خارجی و داخلی که ممزوجی از دفاع و هجوم و معطوف به غایات خیر و شر هستند. اما بااینکه فارابی توجهی ویژه به صورت‌بندی گونه‌های جنگ دارد، در آثار خود تلاشی برای ارائه تعریفی از جنگ نمی‌کند. با توجه به گونه‌های زیر و در تعریفی پیشدستانه، شاید بتوان گفت که منظور فارابی از جنگ، مطلق‌ستیز و نزاع مسلحانه و سازمان یافته میان دو طرف مسلح است که برای رسیدن به هدفی خاص به راه انداخته می‌شود (فارابی، ۱۴۰۵: ۷۸). اما اقسام جنگاوری در نظر فارابی عبارت‌انداز:

- جنگ برای دفاع در مقابل دشمن خارجی که به مدینه تجاوز کرده است؛
- جنگ برای کسب خیری که اهالی مدینه شایستگی آن را دارند، اما آن را در اختیار ندارند؛
- جنگی که توسط آن خیر و منفعت قومی به آن تحمیل می‌شود. در شرایطی که آن قوم خیر و منفعت خود را نمی‌شناسد و از فردی که آگاه و داعی زبانی به آن است پیروی نمی‌کند (الفارابی، ۱۳۸۲: ۶۸)؛

- جنگ برای به تمکین درآوردن کسانی که درعالم بهترین و شایسته‌ترین جایگاه برای آن‌ها بندگی و خدمتگزاری است. بااین حال آن‌ها از خدمت و بندگی سرباز می‌زنند؛
- جنگ با قومی که نزد اهل مدینه برای آن‌ها حقی نیست، (اما آن‌ها خواهان آن حق هستند)، و اهل مدینه آن‌ها را بازمی‌دارند (الفارابی، ۲۰۰۱: ۴۱)؛

- جنگ رئیس با قومی برای به ذلت کشاندن و به انقیاد درآوردن آنها تا تنها فرمان وی برند و از وی اطاعت کنند. و جز کرامت و فرمانداری از وی چیزی در میان نباشد. این رئیس امور را به گونه‌ای که می‌پسندد می‌گرداند و کارها را بر اساس خواهش‌های خود سامان می‌دهد؛

- جنگی که تنها به منظور تسلط بر قومی به راه انداخته می‌شود؛

- جنگ رئیس با قومی که فقط برای فرونشاندن خشم، ارضای هوای نفس و کسب لذت پیروزی باشد؛

- جنگ رئیس مدینه با کسانی که به خاطر اشتباه و گناهی باعث خشمگین شدن رئیس شده‌اند.

اما کیفر جرم آنها کمتر از قتل و جنگ است، (با این حال رئیس دست به کشتار آنها می‌زند)؛ فارابی چهار گونه‌ی آخر را به صراحت جائزانه و ناعادلانه ارزیابی می‌کند (حرب جور)؛ اما درباره‌ی پنج گونه‌ی نخست به طور آشکار اظهار نظر نمی‌کند. با وجود این به نظر می‌رسد دو قرینه‌ی الف. عدم اشاره به جائزانه بودن آنها؛ ب. ارزیابی اکتساب خیر به مثابه‌ی علل آنها، می‌تواند ما را در عادلانه دانستن آنها نزد فارابی موجه گرداند. در نگاه نخست به نظر می‌آید معیارهای عادلانه بودن و یا جائزانه بودن جنگ نزد فارابی، در مفاهیم کلیدی چون خیر و عدالت تجسم می‌یابد. به طور کلی جنگی عادلانه است که در راستای کسب خیر برای اهالی مدینه، و تحقق عدالت همگانی باشد. و در مقابل، جنگی که باعث از میان رفتن خیرات در مدینه و ظهور افعال ناعادلانه شود، جائزانه است (الفارابی، ۱۴۱۸: ۴۰). پس می‌توان به این نتیجه رسید که برپادارندگان جنگ‌های عادلانه باید اهالی مدینه‌های فاضله - مدینه‌هایی از جنس خیر و عدالت - باشند؛ و در مقابل، جنگ‌های جائزانه مرتکبینی در میان مدینه‌های نفاضله پیدا کنند (کرمر، ۱۹۸۷: ۳۱۵).

اما علاوه بر تقسیم‌بندی گونه‌های جنگی فارابی به عادلانه و جائزانه، تقسیم‌بندی دیگری بر مبنای دفاعی و هجومی (آغازگرانه) هم وجود دارد. لذا می‌توان چهار نوع جنگاوری عادلانه دفاعی؛ عادلانه هجومی؛ جائزانه هجومی؛ و جائزانه دفاعی را در متون فارابی صورت‌بندی کرد. بر این مبنای جنگ‌های نه‌گانه فارابی عبارت‌اند از:

- جنگ عادلانه دفاعی: گونه‌های اول و پنجم؛

– جنگ عادلانه هجومی: گونه‌های دوم، سوم و چهارم؛

– جنگ جائزانه هجومی: گونه‌های ششم تا نهم؛

– جنگ جائزانه دفاعی: مصداقی ندارد.

جنگ‌های اول و پنجم صراحتاً اشاره به جنگ‌های دفاعی دارند. چراکه آغازگر آن‌ها اهالی مدینه نیستند. اهالی مدینه در گونه نخست مورد هجوم دشمنی خارجی قرار گرفته‌اند، و مجبور به دفاع از خویش شده‌اند. هجومی ستیزگرانه و ظالمانه که اهل مدینه را برای حفظ خیرات مدینه و تحقق عدالت – در قالب مجازات دشمن – به پامی دارد. فارابی معتقد است کیفر مجرمان باید به گونه‌ای باشد که از تکرار هجوم جلوگیری شود، و حتی طمع دست‌درازی به منافع و خیرات مدینه در سر احدی بروز نیابد (فارابی، ۱۹۹۶م: ۱۱۹). در گونه‌ی پنجم اهالی مدینه در برابر خواسته‌ای نابه‌جا و ناحق قرار گرفته‌اند و سعی می‌کنند تا در قالب دفاع از خویش در برابر دشمن ایستادگی کنند. در این جا نیز جنگ باید تضمینی برای حفظ خیرات و پاسداشت عدالت باشد (فارابی، ۱۳۵۹ش: ۱۲۷). تاجایی که فارابی جواز نابودی کامل و یک‌باره مهاجمان را صادر می‌کند، چراکه اصل وجود آن‌ها نیز به ضرر اهالی مدینه است.

۴) شناسایی رویکرد فارابی به جهاد

۱-۵. رویکرد موافق جهاد

فارابی در فصول متزعه در بحث از انواع جهاد به نوعی از جنگ اشاره می‌کند که مستعد بیشترین تشابه مفهوم اسلامی جهاد است (الفارابی، ۱۳۸۲: ۷۷)؛ جنگی که بر اساس آن خیر و منفعت قومی بر آنان تحمیل می‌شود. در شرایطی که آن قوم خیر و منفعت خود را نمی‌شناسد و از فردی که مطلع وداعی زبانی به آن است، دستور نمی‌گیرد (الفارابی، ۱۳۸۲: ۶۸). فارابی صراحتاً به عادلانه بودن این نوع از جهاد اشاره‌ای ندارد، باین حال سیاق متن نشان‌دهنده‌ی مشروعیت آن نزد وی است (الفارابی، ۱۳۸۲: ۷۸). فارابی پژوهان طرفدار این رویکرد معتقدند که وجود دو شاهد در آثار فارابی دلیلی برای دفاع از جهاد به عنوان مصداقی از جنگ عادلانه پدیدار می‌سازد

(ارسطو، ۱۳۷۸: ۳۱۷). اولین شاهد در بحث فارابی از خصوصیات رئیس مدینه و دیگر شاهد در بحث از انواع اجتماعات کامل نمود می‌یابد.

اول. موقعیت اصلی رئیس مدینه فاضله (الفارابی، ۱۹۹۵ م.: ۱۲۴؛ الفارابی، ۱۹۹۶ م.: ۸۹؛ الفارابی، ۵۱۴۱۳ ه.: ۱۹۱) در مقایسه با اهالی مدینه، دیگر مدینه‌ها و امت‌ها، جایگاه آموزگاری است (الفارابی، ۵۱۴۱۳ ه.: ۱۶۵). همان‌گونه که وظیفه‌ی معلم رهبری دانش‌آموزانش است، حاکم مدینه هم وظیفه ارتقا معرفتی اخلاقی اتباع خود و دیگر شهرها را عهده‌دار است (الفارابی، ۱۹۹۶ م.: ۸۷). حاکم مدینه از دو راه تعلیم^۱ و تأدیب^۲، این وظیفه را به سرانجام می‌رساند. در روش تعلیم فقط بعد گفت‌وگو و بر مبنای استدلال صورت‌پذیر است، اما روش تأدیب بر پایه‌ی گفت‌وگو - اقناع و مبتنی بر تخیل و خطابه - و اجبار عملی - اکراه و مبتنی بر قدرت قاهره - استوار است (الفارابی، ۱۹۹۶ م.: ۸۸؛ الفارابی، ۵۱۴۱۳ ه.: ۶۲). روش اجبار آن زمان اعمال می‌گردد که شخصی خواهان پذیرای فضیلت به اختیار نباشد و نسبت به دستورات حاکم مدینه بی‌اعتنایی کند (الفارابی، ۵۱۴۱۳ ه.: ۱۶۸). از جمله مصادیق آن می‌توان به فن جنگاوری (الصناعة الحریبه) (الفارابی، ۱۹۶۲: ۳۷) اشاره داشت. به همین علت است که فارابی داشتن توانایی و فن انجام عملیات جنگی (باترورث، ۱۹۹۰: ۹۳) را از خصوصیات بارز حاکم مدینه می‌داند (الفارابی، ۱۹۹۵: ۱۲۵).

بر همین اساس فارابی در فصول متزعه در بحث از صفات ملک حقیقی یا رئیس اول به جای کاربرد فن جنگاوری بر توانایی جهاد^۳ متمرکز است (رزنتال^۴، ۱۹۶۲: ۱۳۳). به طوری که از شش ویژگی که فارابی برای حاکم مدینه مهم برمی‌شمارد (الفارابی، ۱۳۸۲: ۶۶)، دو مورد بر باب جهاد تأکید دارد (الموردی، ۱۴۲۷: ۲۰).

دوم: فارابی یکی از شرایط رسیدن به سعادت غایی را حضور در اجتماع می‌داند. باین حال اذعان می‌دارد تمام اجتماعات انسانی شایستگی کسب سعادت را برای ساکنان خود ندارند.

۱. در نسبت با فضایل نظری و برای افراد واجد قابلیت لازم برای فراگیری فلسفه

۲. در نسبت با فضایل اخلاقی و صناعت‌های عملی و برای عوام

۳. القدرة علی الجهاد

بر اساس رأی فارابی فقط سه نمونه اجتماع کوچک (المدینه) متوسط (الأمة) و بزرگ (المعموره) به عنوان جماعت‌های کامل معرفی شده‌اند (الفارابی، ۱۹۹۵ م: ۷۴).

پس مدینه فاضله می‌تواند از جماعتی جهان‌شمول و در ذیل یک مُلک تشکیل شود. بنابراین، تأدیبات اجبارانه مُلک در قالب صناعت جنگ می‌تواند در نسبت با دیگر مدینه‌ها و امت‌ها اعمال شود و حتی به طور معقول می‌توان تصور کرد که سرانجام این تأدیبات منجر به تشکیل اجتماعی واحد شود (رزنتال، ۱۹۶۲: ۱۲۶؛ کرامر^۱، ۱۹۸۷: ۳۰۳).

دو مورد یاد شده هنگامی که در کنار انگاره کلی هماهنگی فلسفه و دین (باترورث، ۱۹۹۰: ۹۴؛ لمپتن^۲، ۱۹۸۱: ۳۱۷؛ رزنتال، ۱۹۶۲: ۱۲۲) قرار می‌گیرد، استدلال مورد نظر در دفاع فلسفی از جهاد را شکل می‌دهد؛ به دیگر سخن یکی از مؤلفه‌های انگاره کلی هماهنگی فلسفه و دین، هماهنگی جنگ عادلانه و جهاد است که خواننده را موجه می‌سازد تا مدلول مفهوم جهاد را به معنای تحت‌اللفظی آن در نظر گرفته (لمپتن، ۱۹۸۱: ۳۲۱) و جهاد را به عنوان یکی از مصادیق جنگ‌های عادلانه در نسبت با کافران به پیام و دعوت رئیس مدینه فاضله تلقی نماید. به علاوه آموزه اجتماع کامل جهان‌شمول می‌تواند از هر گونه توقیفی نسبت به گستره اجتماع فاضله مانع به عمل آورد^۳ و مانند آرمان جهاد تا جایی پیش می‌رود که تمام انسان‌ها در ذیل یک حکومت قرار گیرند.

۲-۵. رویکرد مخالف جهاد

کرمر با اشاره به اغراض بلاغی و سیاسی در آثار فارابی قصد توجیه حضور واژگانی جهاد در تألیفات وی و کاربرد آن‌ها دارد. اما مشاهده می‌شود که در توجیه این حضور می‌توان رویکردی دیگر را در نظر و به کار برد. این ابعاد را می‌توان شامل «آزاری گری»^۴ و «پنهان

1 . Kraemer

2 . Lambton

۳ . اجبار تنها مختص به اهالی مدینه نیست

4 . persecution

نگاری^۱ اشتراوس^۲ در نظر گرفت (اشتروس، ۱۹۸۷: ۱۵-۱۷). به این منظور که فارابی در رویارویی با تسلط دیدگاه غالب فقها در باب وجوب فقهی جهاد و برای اجتناب از دشواری‌ها و مشکل‌هایی که ممکن بود در صورت تصریح بر عدم مشروعیت این نوع از جنگ با آن مواجه گردد - آزاری گری - مجبور به کاربرد سبک نگارشی می‌شود که تا حتی الامکان غرض خود را از عوام پنهان و تنها برای خواص امکان فهم آن را مهیا سازد - پنهان‌نگاری (پرنس، ۲۰۱۵: ۷؛ اسکینر، ۱۳۹۳: ۱۳۴). این تفسیر بدیل باعث می‌شود که طرفداران دیدگاه سوم در توجیه حضور لزوماً در کنار کرمر قرار نگیرند (پرنس، ۲۰۱۵: ۵۸؛ مهدی، ۱۹۸۶: ۱۰۴). در ادامه دو استدلال مهم در دفاع از نقد فلسفی جهاد با توجه به منطق کلی فلسفه سیاسی فارابی مورد بررسی قرار می‌گیرد. «استدلال از طریق عدمی بودن شر» برجسته‌ترین کوشش پرنس در راستای اثبات ادعای خود است (پرنس، ۲۰۱۵: ۷۲). بعد از ارائه صورت‌بندی آن سعی می‌شود مشکلات پیش روی این استدلال مورد ارزیابی قرار گیرد. «استدلال از طریق ضرورت تکثر ادیان فاضله» مهم‌ترین اقدام صورت گرفته در میان طرفداران این رویکرد بوده و به نظر می‌رسد، می‌بایست اعتبار آن را متعلق به مهدی دانست (براگ، ۲۰۰۹: ۱۳۶؛ کوکارلا، ۲۰۱۰: ۱۹).

۱-۲-۵. عدمی بودن شر

فارابی در فصول ۱۴ و ۱۵ «فضیله الاجتهاد» فضیلت مبارزه دائمی با امیال نفسانی افراطی درون فرد زاهد را «فضیله الاجتهاد» خوانده است (الفارابی، ۱۴۱۸: ۳۹). بر این اساس پرنس معتقد است، اشاره فارابی در اینجا به جهاد اکبر است، که دلالت بر جهاد درونی است و از مرسومات اصلی درسنت اسلامی می‌باشد (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۲). در جهاد درونی فرد به مبارزه و کشمکش با امیال نفسانی مشغول است، امیالی که مصداقی از شرارت درونی هستند. و این شرارت‌ها به واسطه فضیلت‌مندی اهالی و زهد ورزی یا اخراج اشرار از مدینه زائل می‌شود (الفارابی، ۱۳۸۲: ۳۵). پرنس با کاربرد جریان‌ات جهاد درونی بر این باور است که، جهاد بیرونی برای فارابی نیز فرآیند مبارزه انسان مجاهد با شرور خارجی است. به همین خاطر، جهادی‌هایی که

1 . Esotericism

2 . Leo Strauss

3 . Brague

4 . Cucarella

در جنگ مقدس درگیر هستند، براین نظرند که در عالم بیرون هم شرور وجود عینی دارد و منظور از جهاد در راه خدا، نابودی آنها است. به دیگرسخن افرادی که مصداق شرک و کفر هستند همان تجسم شرور خارجی‌هایی‌اند. پس معتقدان به هر دینی جز دین حق به علت امیال نفسانی افراطی و عقاید باطلشان هدف جنگاوری جهادی محسوب می‌شوند (باترورث، ۱۹۹۰: ۸۳).

مورد دیگر این که فارابی در فصول یادشده براین باور است که جنگ عادلانه تنها در مدینه فاضله رخ می‌دهد؛ اما آیا امکان ورود مدینه فاضله به جنگی ناعادلانه هم وجود دارد؟ پرنس با تأسی از باترورث می‌گوید، فارابی این امکان را نفی نمی‌کند (پرنس، ۲۰۱۵: ۶۳) و فضیلت اهالی مدینه این امکان را فراهم نمی‌آورد که هر آنچه در مدینه فاضله اتفاق بیافتد خیر باشد (کرمر، ۱۹۸۷: ۳۱۵). پس این که مدینه فاضله به دلایلی از جمله اعتقاد به یک رأی خطا وارد جنگ ناعادلانه شود، امکان‌پذیر است. پرنس معتقد است، بر اساس نظر فارابی یکی از این باورهای خطا اعتقاد به وجود خارجی شر است؛ در فصل ۷۴ فارابی این اعتقاد را، آن هنگام که از احکام خیر و شر سخن می‌راند و نادرست بودن آن را گوشزد می‌کند، نشان می‌دهد، فارابی معتقد است هر چه در عوالم سه‌گانه (مادیات، مجردات و عالم افلاک) وجود دارد، همگی بر پایه‌ی خیر هستند، چراکه مبنا و اساس تمام عوالم بر پایه‌ی استحقاق، اهلیت، و عدالت بنا نهاده شده است (الفارابی، ۱۹۹۶: ۱۴۲؛ الفارابی، ۱۹۹۱م: ۴۵). وی معتقد است شر در اراده‌ی آدمی نمود می‌یابد و خارج از آن واجد وجودی مستقل نیست. چراکه تنها امور ارادی هستند که قادر به شر یا خیر بودن هستند و هر چیزی خارج از دایره‌ی اراده‌ی انسان دارای وجود خیر محض است. بنابراین بر اساس نظر فارابی حالات نفس از قبیل عوارض النفس، القوة الشهوانیة و الغضبیة و الانفعالات النفسانیة، نه خیرند و نه شر؛ بنابراین هر کدام از امیال نفسانی مثل شهوت، خشم، بخل و ... شر هستند و هر چیزی که در مسیر سعادت باشد خیر است (الفارابی، ۱۹۹۵: ۸۰). به همین خاطر جهاد درونی و هم جهاد بیرونی خود را درگیر مبارزه با امیال نفسانی و

عادات می‌کند که نه خیرند و نه شر، بلکه آنچه نهایتاً شایسته ستیز است عادات شری است که در قالب اعمال خود را مجسم می‌سازند (پرنس، ۲۰۱۵: ۶۷).

هرچند به نظر می‌رسد، این ناسازگاری در آثار فارابی حل‌نشده است؛ اما وی از حاکم مدینه می‌خواهد با همکاری اهالی در جهت نابودی شرور - ارادی و طبیعی - و تبدیل آن‌ها به خیرات تلاش کنند.

۲-۲-۵. ضرورت تکثیر ادیان فاضله

فارابی سعادت را امری واحد در نظر گرفته است، اما تحقق آن در یک شهر و امت خاص را به شرایط و ویژگی‌های خاص آن شهر و امت منوط می‌داند (الفارابی، ۱۹۹۶: ۹۸). بنابراین اگر دینی قرار است در مسیر سعادت به مدینه‌ای ارائه شود؛ باید هماهنگی لازم را با شرایط اهل آن مدینه داشته باشد. تکثیر در شرایط مدینه‌ها تکثیر در دین را در پی دارد. تفاوت در مردمان به خاطر اختلاف در طبایع و فطرت‌ها امری طبیعی و کثرت ادیان امری اجتناب‌ناپذیر است. بنابراین دین به‌طور ضروری نمی‌تواند جهان‌شمول باشد (مهدی، ۱۹۸۶: ۱۴۱). با این تفاسیر استدلال مهدی را می‌توان به شرح زیر اعلام داشت:

- جهاد دعوتی همگانی و جهان‌شمول یک دین خاص نسبت به تمام آدمیان است.

- بر اساس نظر فارابی دین به خاطر ماهیتش امری متکثر است و نمی‌تواند دعوی جهان‌شمول داشته باشد.

بنابراین رویکرد فارابی بر ناموجه بودن جهاد استوار است.

لذا همان‌طور که اشاره شد، استدلال مهدی از استواری لازم جهت نقد فلسفی جهاد در نظام فکری فارابی برخوردار است و کثرت‌گرایی دینی و رواداری او نسبت به دیگر ادیان مجالی برای تغلب دینی واحد بر سایر ادیان نمی‌گذارد؛ با این حال، دیدگاه مجالی برای تغلب دینی واحد بر سایر ادیان نمی‌گذارد.

۵ نتیجه

ظهور دیدگاه‌های معطوف به مسأله جهاد در فلسفه سیاسی فارابی نشان از پیچیدگی و ابهام آثار وی در این باب دارد، چنان‌که دیدیم، در یک‌سوی طیف عده‌ای وی را مدافع فلسفی جهاد و در سوی دیگر، وی را ناقد فلسفی جهاد معرفی می‌کنند.

فارابی پژوهان در این سیر بر این تلاش بوده‌اند که با عبور از سطح روین متون و کشف منطق کلی فلسفه سیاسی فارابی معبری برای صورت‌بندی دیدگاه وی باز کنند. رزنتال، لمبتن و باترورث به‌عنوان برجسته‌ترین نمایندگان دیدگاه نخست سعی کرده‌اند با کاربست آموزه هماهنگی میان دین و فلسفه، و از رهگذر ارائه خوانشی تحت‌اللفظی از معانی واژه‌های جهاد در متون فارابی، وی را فیلسوف طرفدار جهاد فقهی نشان دهند. و دربخش دیگری از تحقیقات، محققان مربوطه بر این نظرند که منطق کلی فلسفه سیاسی فارابی، به‌ویژه جایگاه و کارکرد دین در آن، اجازه هیچ‌گونه حمایتی از مفهوم جهاد را نمی‌دهد. دین‌شناسی او چنان‌است که اجازه فراگیری و جهان‌شمولی به دینی واحد نمی‌دهد و جنگی هم که در پی تحمیل دینی واحد بر سراسر عالم باشد ناموجه است. به نظر می‌رسد از لابه‌لای علل گوناگون استدلال مهدی مبتنی بر ضرورت تکرر ادیان فاضله نزد فارابی به‌خوبی می‌تواند فارابی را به‌مثابه مخالف جهاد نشان دهد. لذا در اوضاع و احوال بحرانی کشورهای اسلامی در دهه‌های اخیر، پیشنهاد می‌شود که برداشت از جهاد نقش مرکزی در ایجاد بحران و خصوصا در پیدایش گروه‌های تندرو سلفی داشته است و همین بس، تا بازنگری درباب مفهوم جهاد اهمیت پیدا کند. علاوه بر این، خوانش گروه‌های ارتدوکس معاصر از جهاد تحت سیطره تفاسیر فقهی شکل گرفته است؛ تفاسیری که خود در فاصله قرن دوم تا چهارم به وجود آمد. بنابراین، به نظر می‌رسد، قسمت عمده‌ای از راه حل، شرایط کنونی کشورهای اسلامی به نفی تسلط منابع فقهی بر زمینه‌های اندیشه متفکران اسلامی برمی‌گردد. برای نفی و نقد این سلطه، معرفی و تبیین دیدگاه سایر عالمان اسلامی از دل رویکردهای غیرفقهی، مانند رویکرد فلسفی، می‌تواند پایه و محوری از دل سنت در اختیار

محققان قرار دهد. فیلسوفی چون فارابی با جایگاه بی‌بدیلش در سنت فکری اسلامی و نظریاتش
مکفی در این باب مبنا و الگویی استوار است.

منابع و مأخذ:

- ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۷۸ ش.
- اسکینر، کوئنتین، بیش‌های علم سیاست: در باب روش، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران، انتشارات فرهنگ جاوید، ۱۳۹۳ ش.
- الفارابی، محمدبن محمد، آراء أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، مصحح علی بوملحم، بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۱۹۹۵ م.
- الفارابی، محمدبن محمد، تحصیل السعادة، فی الأعمال الفلسفیه، مصحح جعفر آلیاسین، بیروت، دار المناهل، ۱۴۱۳ هـ.
- الفارابی، محمدبن محمد، تحصیل السعادة، مصحح علی بوملحم، بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۱۹۹۵ م.
- الفارابی، محمدبن محمد، تلخیص نوامیس أفلاطون، فی أفلاطون فی الإسلام، مصحح عبدالرحمن بدوی، بیروت، دار الأندلس، ۱۴۱۸ هـ.
- الفارابی، محمدبن محمد، فصول منتزعة، مصحح فوزی متری نجار، تهران، مکتبه الزهراء، ۱۴۰۵ هـ.
- الفارابی، محمدبن محمد، الملة و نصوص أخرى، مصحح محسن مهدی، بیروت، دار المشرق، ۱۹۹۱ م.
- الفارابی، محمدبن محمد، السیاسة المدنیة، مصحح علی بوملحم، بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۱۹۹۶ م.
- الماوردی، ابوالحسن علی بن محمد، الأحكام السلطانیة، مصحح احمد جاد، قاهرة، دارالحديث، ۱۴۲۷ هـ.

- فارابى، محمدبن محمد، فصول منتزعه، ترجمه و شرح حسن ملكشاهى، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۸۲ ش.
- فارابى، محمدبن محمد، اندیشه‌هاى اهل مدينه فاضله، ترجمه و تحشيه سيدجعفر سجادى، تهران، كتابخانه طهورى، ۱۳۵۹ ش.
- كلينى، محمدبن يعقوب، الكافى، تهران، دارالكتب الاسلاميه، ۱۴۰۷ هـ.
- *Al-Farabi: The Political Writings: Philosophy of Plato and Aristotle*, Translated with introductions by Muhsin Mahdi, New York, The Free Press of Glencoe, 1962.
- *Al-Farabi: The Political Writings: "Selected Aphorisms" and Other Texts*, Translated and annotated by Charles E. Butterworth, Ithaca, NY, Cornell University Press, 2001.
- Brague, Remi, *The Legend of the Middle Ages: Philosophical Explorations of Medieval Christianity, Judaism and Islam*, Translated by Lydia G. Cochrane, Chicago, University of Chicago Press, 2009.
- Butterworth, Charles E, "Al-Farabi's Statecraft: War and the Well- Ordered Regime", *Cross, Crescent, and Sword*, ed. Johnson and Kelsay, 79-100, New York, Greenwood Press, 1990.
- Cucarella, Diego Sarrio, "Jihad and the Islamic Philosophers: Al-Farabi as a case study", *Encounter: Documents for Muslim-Christian Understanding* 354: 2-19, 2010.
- Kraemer, Joel L, "The *Jihad* of the *Falasifa*", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 10: 288-324, 1987.
- Lambton, Ann K. S, *State and Government in Medieval Islam*, Oxford, Oxford University Press, 1981.
- Mahdi, Muhsin, "Man and His Universe in Medieval Arabic Philosophy", *L'homme et son univers au moyen age*, ed. Christian Wenin, Louvain-la-Neuve, 1986.

- Parens, Joshua, *An Islamic Philosophy of Virtuous Religions: Introducing Al-Farabi*. Albany: State University of New York Press, 2015
- Rosenthal, Erwin I. J, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge: Cambridge University Press, 1962.
- Walzer, R. (1985). Introduction & Commentary in R. Walzer ed. *Al-Farabi On The Perfect State: Abu Naser Al-Farabi's Mabadi' Ara' Ahl Al-Madina Al-Fadila*. Oxford, Clarendon Press. 1-36, 331-503.