

نظریه جنگ عادلانه فارابی^۱

امیرحسین امامی کوپایی^۲

دانشجوی دکتری فلسفه دین، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران

چکیده

فارابی را می‌توان تنها فیلسوف جنگ در تمدن اسلامی دانست. فیلسوفی که فلسفه جنگ خود را در ادامه تکمیل فلسفه سیاسی خود پروراند و کوشید از پس تدارک منظومه‌ای هنجارین معطوف به بایسته‌های هستی‌شناسانه، معرفت‌شناسانه و اخلاق‌شناسانه اقدام به جنگاوری، نظریه جنگ عادلانه خود را صورت‌بندی کند. این پژوهش بنا دارد با تأمل در دو قلمرو انسان‌شناسی و عدل‌شناسی فارابی، پایه‌های فلسفی تفکرات فارابی در باب جنگ عادلانه را تبیین کند. این تبیین فلسفی بستر نظری مناسبی را برای ارایه یک خوانش فراگیر و منسجم از جنگ‌شناسی فارابی مهیا می‌کند. به علاوه آن‌که صورت‌بندی نظری تفکرات فارابی در کاربست نظریه خوانش متن‌گرایانه و رهیافت درون‌گرایی در تاریخ اندیشه‌ها شکل می‌گیرد. ابزارهای روشی مناسبی که به خوبی می‌توانند ذخیره‌های مفهومی نظریه‌های معاصر حول ایده فلسفه جنگ را به کار گیرند. فارابی نه فیلسوفی ضد جنگ بود و نه به اصالت جنگ باور داشت، بلکه جنگ‌شناسی فارابی بر محور فضیلت‌گرایی و در راستای سعادت‌شناسی وی قرار می‌گیرد.

کلیدواژه‌ها: فارابی، فلسفه سیاسی، فلسفه جنگ، جنگ عادلانه.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۵/۳۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۹/۸

۲. رایانامه: amirhossein.ek@gmail.com; این مقاله برگرفته از پایان‌نامه کارشناسی ارشد نگارنده تحت عنوان صورت‌بندی نظری سه رهیافت به جنگ: فارابی، شیبانی و فخرمدبر است که در گروه علوم سیاسی دانشکده اقتصاد و علوم سیاسی دانشگاه شهید بهشتی در تاریخ شهریور ۱۳۹۹ پذیرفته شده است. در نگارش این اثر بسیار وامدار کمک‌های فکری آموزگاران خود دکتر رضا نجف‌زاده (دانشگاه شهید بهشتی)، دکتر سعید عدالت‌نژاد (بنیاد دایرة المعارف اسلامی) و دکتر سید مصطفی محقق داماد (دانشگاه شهید بهشتی) هستم.

۱. مقدمه

در درازای تاریخ اندیشه درباره مفهوم جنگ از نظرگاه‌های گونه‌گون فلسفه‌ورزی شده است. نگاه فلسفی به جنگ تقریباً عمری به درازای فلسفه مدون دارد. فیلسوفان پیشا سقراطی مثل هراکلیتوس، و قله‌های فلسفه چون افلاطون و ارسطو در آثار خود جنگ را مورد تأمل فیلسوفانه قرار داده‌اند، و پایه‌گذار سنتی شدند که در ادامه توسط متفکرینی چون سیسرو، سنکا، آگوستین، آکویناس، سوارس، ماکیاوولی، هابز، کانت، هگل و غیره در تاریخ فلسفه بسط یافته است. فلسفه اسلامی را نیز نباید از این دآوری مستثنی دانست. پاره‌ای از فیلسوفان مسلمان به پیروی از استادان یونانی خود، کوشیدند فلسفه را مبنا و نظرگاه تفکر خود در باب جنگ قرار دهند. آرای فارابی به عنوان سردمدار فلسفه اسلامی و مؤسس فلسفه سیاسی اسلامی در باب جنگ را باید در همین راستا ارزیابی کرد. جنگ‌شناسی 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 جنگ در ذیل «فلسفه عملی» و در چهارچوب «علم مدنی» بپردازد. فارابی را باید فیلسوف جنگی دانست که فلسفه‌ورزی‌اش در باب جنگ در پیوندی عمیق با سایر مقولات فلسفی و مبتنی بر آرای هستی‌شناسانه سامان می‌گیرد. ارتباط و ابتدائی اندام‌واره که هر یک از اجزای آن واجد نقشی حذف‌ناشدنی هستند، به طوری که مفهوم جنگ در نهایت تکمیل‌کننده پازلی است که فیلسوف برای رسیدن به غایت خود آن را طراحی کرده است.^۳

۳. بعضی از پژوهشگران جنگ معتقدند واضح‌ترین دلیلی که فیلسوفان را به نظرورزی در باب جنگ قانع کرده است، زیست آن‌ها در زمانه‌های جنگ‌خیز بوده است (May and Crookston, 2). در همین راستا پرداخت فارابی به جنگ نیز تنها برآمده از الزامات اتخاذ رویکردی جامع به فلسفه سیاسی نیست. فارابی در زمانه و زمینه‌ای قرار گرفته که مفهوم جنگ و لازمه‌های اندیشه‌ای و عمل‌گرایانه آن ملموس بوده است. فارابی در سال‌های پایانی عمرش در دربار و حکومتی می‌زیسته است - سیف‌الدوله حمدانی (حک ۳۲۴-۳۵۶) - که به شدت درگیر جنگ‌های دینی با امپراتوری بیزانس بوده است. حاکمی که در مدت ۲۵ سال از حکومت خود بر سرزمین‌های غرب اسلامی، قریب به

در این مقاله نظریه جنگ عادلانه فارابی براساس منظرگاهی فلسفی در ذیل مفهوم «فلسفه جنگ» صورت‌بندی خواهد شد. تبیین فلسفه جنگ^۴ و یا به عبارت دیگر نظریه فلسفی جنگ^۵ فارابی، با این‌که بر مبنای بخشی از مفاهیم و گزاره‌های کلیدی مطرح در ادبیات پژوهشی معاصر شکل گرفته است، چهارچوب مفهومی و منطقی خاص خود را دارد.^۶ نگارنده در توجه به پاره‌ای از مفاهیم، و در تأکید به جایگاه بعضی از گزاره‌ها و باورها در نظام فلسفی فارابی بسیار وامدار پژوهش الکساندر موزلی^۷ در کتاب فلسفه جنگ (۲۰۰۱) است. توجه موزلی به باورهای هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه متفکر در تعیین و شکل بخشی به ایده‌ها پیرامون جنگ،^۸ به طرح مطالب فلسفه نظری فارابی به‌عنوان خاستگاه‌های رهیافت وی به جنگ انجامید. جایگاه اساسی پرسش از ماهیت انسان و جنگ به‌مثابه پرسشی مهم در فلسفه جنگ،^۹ پرداختن مفصل از چیستی این نسبت در فلسفه فارابی را سامان داد. نقش آرای اخلاق‌شناسانه اندیشمند به‌ویژه معطوف به مسئله مختار یا مجبور بودن فاعل انسانی و هستی‌شناسی خیرات و شرور،^{۱۰} کنکاشی جدی حول فلسفه اخلاق و شروط اخلاقی جنگ عادلانه نزد فارابی را طلب کرد. سه مطلب فوق پایه‌های محتوایی صورت‌بندی رهیافت فلسفی فارابی به جنگ را ایجاد کرد؛ و توانست چهارچوب‌های اندیشه‌ای و قاب‌های مفهومی درخوری را در تبیین آرای فارابی فراهم کند. در عین حال

چهل جنگ با لشکریان امپراتوری روم شرقی انجام داد. از این رو می‌توان گفت فارابی جنگ را به خوبی حس، و اهمیت آن را در تکمیل فلسفه سیاسی به درستی درک کرده بوده است.

4. Philosophy of War

5. Philosophical Theory of War

۶. کاربست تعبیر «فلسفه جنگ» به معنای تعلق کامل مفهومی و روشی این پژوهش به ادبیات فلسفه جنگ در سنت فلسفه تحلیلی معاصر نیست.

7. Alexander Moseley

8. Moseley, 9, 206-209, 225-228, 231-232.

9. Ibid, 5, 51.

10. Ibid, 40-41.

شاکیله فلسفه جنگ فارابی، مبتنی بر صورت و طرح‌واره گونه‌ای از نظریه‌های جنگ عادلانه^{۱۱} قابل صورت‌بندی است. استفاده از مفهوم «عادلانه» در توصیف رهیافت فلسفی فارابی به جنگ اشاره به کاربست شکلی و محتوایی _ مبنای اخلاق‌شناسانه جنگ‌شناسی فارابی _ تلقی مرسوم از نظریه جنگ عادلانه^{۱۲} دارد. البته همان‌طور که در جملات گذشته توضیح دادم نباید نظریه جنگ عادلانه فارابی را منحصر در ساحت اخلاق‌شناسانه در نظر گرفت. بلکه همراه با گستره نظریه عدل وی، باید آن را متعلق به ساحت‌های هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه نیز دانست. علاوه آن‌که جنگ عادلانه فارابی تنها معطوف به شرایط عادلانه بودن جنگ پیش از شروع آن است. به تعبیری، فارابی متناسب با جایگاه نظرورزی فیلسوفانه در باب جنگ تنها از مؤلفه‌های عادلانه بودن اقدام به جنگاوری سخن به میان می‌آورد.^{۱۳} بنابراین از یک طرف نظریه فلسفی جنگ فارابی به‌خاطر بنیان‌های نظری آن، اعم از مباحث مطرح در چهارچوب نظریه‌های جنگ عادلانه قرار می‌گیرد، و از طرف دیگر و معطوف به شاکیله، محدود به توصیف بایستگی‌ها و نابایستگی‌های نظری اقدام به جنگاوری در ذیل

11. Theories on Just War

۱۲. به‌طور کلی نظریه‌های جنگ عادلانه را می‌توان در دو رویکرد سنت‌گرا و تجدید نظر طلب جای داد. اگر بخواهیم برای فارابی در این دو رویکرد جایی مهیا کنیم باید وی را در رویکرد نخست قرار دهیم. مبتنی بر نظریه‌های رویکرد اول، که بر محور داوری اخلاقی جنگ قرار گرفته‌اند، اول، جنگ می‌تواند از لحاظ اخلاقی مورد ارزیابی قرار گیرد؛ دوم، بعضی از جنگ‌ها می‌توانند با برآورده ساختن شروطی در مراحل مختلف جنگ، اخلاقی باشند. به‌عبارتی نظریه جنگ عادلانه سلسله‌ای از اصول و قواعد را عرضه می‌کند که هدف از آن‌ها، حفظ چهارچوب اخلاقی قابل قبولی برای جنگ است (نک. Lazer).

۱۳. در یک ارزیابی کلی نظریه‌های جنگ عادلانه معطوف به تحقق شرایط و لازمه‌های جنگ عادلانه و اخلاقی مباحث خود را در سه حوزه پیش از جنگ (jus ad bellum)؛ در حین جنگ (jus in bello)؛ و پس از جنگ (jus post bellum) مطرح می‌کنند. برای آشنایی بیشتر با این حوزه‌ها و نظریه‌های مختلف مربوط به آن‌ها نک.

Allhoff, Fritz, Nicholas G. Evans, Adam Henschke (Eds.), *Routledge handbook of ethics and war: just war theory in the 21st century*, New York: Routledge, 2013.

مقولاتی چون هدف و قصد از جنگاوری می‌شود.^{۱۴}

مقاله حاضر با عطف نظر به بنیان‌های فلسفه سیاسی فارابی و معطوف به آثار نوشتاری وی، صورت‌بندی منقح، منسجم و فراگیر از «نظریه جنگ عادلانه فارابی» را ارائه می‌دهد. این پژوهش می‌کوشد با فرض روایی کاربست روش‌شناسی «خوانش متن‌گرایانه»،^{۱۵} تقریری موجه از نظریه جنگ عادلانه فارابی صورت‌بندی کند. افزون آن‌که با اتخاذ رهیافت «درون‌گرا»^{۱۶} در «تاریخ اندیشه‌ها» سعی می‌کند تفکرات فارابی در باب جنگ را در نسبتش با سایر تفکرات وی و بدون ارجاع به مقولات غیرتفکری تبیین کند.^{۱۷} در همین راستا این پژوهش با استفاده از روش تفسیر اثر به اثر و متن به متن ابهام‌ها و ناسازگاری‌های منطقی نظری پس‌پشت نظریه فارابی را برطرف و سازگارترین خوانش از آرای جنگ‌شناسانه وی را بیان می‌کند.^{۱۸}

۱۴. فارابی در تحصیل السعادة به نوعی از تعبیر «جنگ فاضله» برای توصیف نظریه جنگ مطلوب خود استفاده کرده‌است. و در فصول متزعة برای اشاره به جنگ‌های نامطلوب از مفهوم جائزانه استفاده کرده‌است. اگر بخواهیم از منطق مفهومی فارابی در تحصیل استفاده کنیم باید تعبیر «نظریه جنگ فاضله» را به کار ببریم؛ و اگر بخواهیم از فصول پیروی کنیم باید از تعبیر «نظریه جنگ عادلانه» در توصیف نظریه جنگ مطلوب وی مدد بگیریم. نگارنده به-خاطر سنت فراگیر نظریه جنگ عادلانه در میان متفکران جنگ، و تدارک بستر مفهومی جهت پژوهش‌های مقایسه-ای، ترجیح داد از عبارت «نظریه جنگ عادلانه» در اشاره به نظریه مطلوب فارابی حول جنگ استفاده کند.

15. Textual Reading

16. Internalist

۱۷. نک. Gordon & James

۱۸. فارابی پژوهان به طور کلی در پرداخت به مباحث پیرامون جنگ، بیش‌تر مسئله جهاد را مورد توجه قرار داده‌اند. از این رو سابقه پژوهشی در این مبحث را می‌توانید در مقاله «سنجه فلسفی جهاد: فارابی» بیابید. این داوری البته تنها درباره پژوهش‌های غیرفارسی صادق است. چرا که سابقه پژوهشی درباره جنگ و شبکه مفاهیم اطراف آن در زبان فارسی بسیار نحیف و ناچیز است. با این حال برای آشنایی با این سابقه نگاه کنید به مقاله «مدینه مسالمة، فاضله یا جاهله؟ درنگی بر نمونه‌ای از فارابی‌پژوهی معاصر». مشخصات هر دو مقاله در قسمت کتابشناسی آمده‌است.

۲. گونه‌های جنگ

فارابی به‌طور پراکنده در آثار خود به‌طوروری درباب جنگ پرداخته‌است. از این رو آرای جنگ‌شناسانه وی معطوف به یک اثر و در یک دوره فکری شکل نگرفته‌است. این عامل باعث شده‌است ارائه تقریری از دیدگاه‌های وی جهت تدارک یک نظریه منسجم و مبتنی بر یک منطق گفتاری _ فلسفه سیاسی _ کاری دشوار باشد. با این حال فارابی در فصول منتزعة در بحث از گونه‌های جنگ مرتبط‌ترین و مهم‌ترین اندیشه‌های خود درباب جنگ را بیان می‌کند. وی در فصل ۶۷ این رساله به برشمردن گونه‌های جنگ مطرح در مدینه‌ها و علل پدید آمدن آن‌ها می‌پردازد. به‌نظر می‌آید تقسیم‌بندی فارابی نه برآمده از یک تحلیل نظری درباب امکان‌های ظهور گونه‌های جنگ، بلکه ناشی از یک تحلیل استقرایی و با نگاه به گونه‌های جنگی ظهور یافته در تاریخ جنگاوری زمانه‌ی خود او بوده‌است. جنگ‌های خارجی و داخلی که ممزوجی از دفاع و هجوم و معطوف به غایات خیر و شر هستند.^{۱۹} اما اقسام جنگاوری نزد فارابی عبارت‌اند از:^{۲۰}

۱. جنگ برای دفاع در مقابل دشمن خارجی که به مدینه تجاوز کرده‌است؛
۲. جنگ برای بدست آوردن خیری که اهالی مدینه شایستگی آن را دارند، اما آن را در اختیار ندارند؛
۳. 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؛
۴. جنگ برای به تمکین درآوردن کسانی که در عالم بهترین و شایسته‌ترین جایگاه

۱۹. با این‌که 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، مطلق ستیز و نزاع مسلحانه و سازمان‌یافته میان دو گروه، قوم یا قلمرو است که برای رسیدن به هدفی خاص به‌راه انداخته می‌شود.

۲۰. فارابی، فصول منتزعة، ۷۷-۷۸.

برای آن‌ها بندگی و خدمتگزاری است. با این حال آن‌ها از خدمت و بندگی سرباز می‌زنند؛
۵. جنگ با قومی که نزد اهل مدینه برای آن‌ها حقی نیست، (اما آن‌ها خواهان آن
حق هستند)، و اهل مدینه آن‌ها را باز می‌دارند؛

۶. جنگ رئیس با قومی برای به ذلت کشاندن و به انقیاد درآوردن آن تا تنها فرمان وی
برد و از وی اطاعت کند؛ و جز کرامت و فرمانبرداری از وی چیزی در میان نباشد. این رئیس
امور را به گونه‌ای که می‌پسندد، می‌گرداند و کارها را براساس خواهش‌های خود سامان می‌-
دهد [هر چه بادا باد]؛

۷. جنگی که تنها برای غلبه بر قومی و چیرگی بر آن‌ها به راه انداخته می‌شود؛
۸. جنگ رئیس با قومی که فقط برای فرونشاندن خشم، ارضای هوای نفس و کسب
لذت پیروزی باشد؛

۹. 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)؛^{۲۱}

در نگاه نخست به نظر می‌آید معیارهای عادلانه بودن 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. در مقابل، جنگی
که باعث از میان رفتن خیرات در مدینه و ظهور افعال ناعادلانه شود، جائزانه است.^{۲۲} پس

۲۱. آوردن ترجمه گونه‌های جنگ و اشاره صریح به تعداد آن‌ها به خاطر کژی‌هایی که در ترجمه‌ها صورت گرفته و
ابهام در دسته‌بندی‌های آن‌ها، ضروری بود.

۲۲. فارابی در تلخیص نوامیس افلاطون جنگ‌ها را در دوگانه ضروری و شهوانی قرار می‌دهد. از نظر وی جنگ‌ها بنا
بر ضرورتی رخ می‌دهند، یا مبتنی بر شهوت و خودخواهی جنگاوران به‌پا می‌شوند (فارابی، تلخیص نوامیس
افلاطون، ۴۰). به نظر می‌رسد می‌توان دوگانه جنگ‌های عادلانه و جائزانه را منطبق با دوگانه ضروری و شهوانی قرار
داد. به این معنا که جنگ‌های عادلانه از ضرورتی حیاتی، و جنگ‌های جائزانه از شهوت و لذت جنگ‌طلبان ناشی
می‌شوند.

می توان به این نتیجه رسید که برپا دارندگان جنگ های عادلانه باید اهالی مدینه های فاضله _مدینه هایی از جنس خیر و عدالت_ باشند، و در مقابل، جنگ های جائرانه مرتکبانی در میان مدینه های نافاضله پیدا کنند.

اما علاوه بر تقسیم بندی گونه های جنگی فارابی به عادلانه و جائرانه، می توان آن ها را بر مبنای دفاعی و هجومی (آغازگرانه) نیز تقسیم کرد. از این رو می توان چهار نوع جنگاوری عادلانه-دفاعی؛ عادلانه-هجومی؛ جائرانه-هجومی؛ و جائرانه-دفاعی را در متون فارابی صورت بندی کرد. بر این مبنا جنگ های نه گانه فارابی را می توان به شکل زیر دسته بندی کرد؛

۱. جنگ عادلانه- دفاعی: گونه های اول و پنجم؛
۲. جنگ عادلانه-هجومی: گونه های دوم، سوم و چهارم؛
۳. جنگ جائرانه-هجومی: گونه های ششم تا نهم؛
۴. جنگ جائرانه-دفاعی: - مصداقی ندارد.

جنگ های اول و پنجم به طور صریح اشاره به جنگ های دفاعی دارند. چرا که اهالی مدینه آغازگر آن ها نیستند. اهالی مدینه در گونه نخست مورد هجوم دشمنی خارجی قرار گرفته اند، و مجبور به دفاع از خویش شده اند. هجومی ستیزگرانه و ظالمانه که اهل مدینه را برای حفظ خیرات مدینه و تحقق عدالت _در قالب مجازات دشمن_ به پا می دارد. فارابی معتقد است کیفر مجرمان باید به گونه ای باشد که از تکرار هجوم جلوگیری شود، و حتی طمع دست درازی به منافع و خیرات مدینه در سر احدی بروز نیابد. در گونه ی پنجم اهالی مدینه در برابر خواسته ای نابه جا و ناحق قرار گرفته اند و سعی می کنند 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. تا جایی که فارابی جواز نابودی کامل و یکباره مهاجمان را صادر می کند، چرا که اصل وجود آن ها نیز به ضرر اهالی مدینه است.

درباره گونه های دوم، سوم و چهارم در بخش دوم مقاله به تفصیل صحبت خواهم کرد، برای همین از ذکر آن ها در این جا خودداری می کنم. فارابی تمام جنگ های جائرانه را

هجومی برمی شمارد. با این حال شاید نتوان به این نتیجه رسید که تمام جنگ‌های دفاعی از نظر فارابی عادلانه است. آیا قومی که در برابر جنگ‌های هجومی اهالی مدینه فاضله از خود دفاع می‌کند، دست به جنگی عادلانه زده است؟ شاید بتوان به این پرسش از زاویه‌ای دیگر پاسخ داد. مدینه‌هایی که هدف جنگاوری مدینه‌های فاضله فارابی قرار می‌گیرند، یقیناً نافاضل هستند. مدینه‌های نافاضل از آن‌جا که خیر و عدل را نمی‌شناسند و یا در مقام تحقیق بخشی به آن‌ها ناکامیاب هستند،^{۲۳} نمی‌توانند درگیر جنگی عادلانه و فاضلانه بشوند. از این رو اگر حتی وارد جنگی دفاعی بشوند، آن دفاع نمی‌تواند عادلانه باشد. در مقابل جنگ‌های عادلانه، مؤلفه‌های جنگ جائزانه را می‌توان در زوال خیر و بی‌عدالتی خلاصه کرد. در این نوع جنگاوری آن‌چه در مرتبه نخست اهمیت قرار می‌گیرد منفعت و خواهش‌های نفسانی رئیس مدینه جنگ طلب است. به عبارتی خیر اهالی مدینه، قربانی امیال و هوس‌های رئیس مدینه نافاضل می‌شود. بر همین سیاق، عدالت نیز در این جنگ غایب است، نه عدالت مبتنی بر رعایت شایستگی‌ها و نه عدالت مبتنی بر تناسب کیفر و جرم.

۳. ماهیت انسان و جنگ

فلسفه فارابی به مثابه نظامی منسجم از مفاهیم و گزاره‌ها است که تمام شاخه‌های تفکر فلسفی در آن همانند تکه‌هایی از یک پازل در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند.^{۲۴} از این رو برای تبیینی درخور از هر یک از ساحات فلسفی وی از جمله هستی، معرفت و اخلاق باید نگاهی جامع به کل نظام فلسفی وی تدارک بشود. مفاهیم اساسی در فلسفه وی نیز از این

۲۳. فارابی، آراء أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، ۱۲۷-۱۳۲؛ السیاسة المدنیة، ۹۹، ۱۱۹-۱۲۰.

۲۴. منظور از فرض «انسجام نظام فلسفی فارابی» نقش تبیینی و تفسیری هر یک از ساحات فلسفی وی نسبت به یکدیگر است. این فرض در این پژوهش کمک می‌کند تا از ظرفیت‌های تبیینی هر یک از بخش‌های نظام فلسفی فارابی برای حل چالش‌ها و گره‌های نظری و عملی تفکرات وی یاری بگیریم. البته که اثبات روایی این ادعا نیازمند پژوهشی گسترده و عمیق در تمام حوزه‌های فلسفی تفکرات فارابی است.

بیان مستثنی نیستند. «انسان» از جمله مفاهیم بنیادین در فلسفه فارابی است، به طوری که کل نظام فلسفی وی برای به سعادت رساندن این موجود پایه‌ریزی شده است. موجودی واجد حیثیت هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه خاص که از رهگذر آن‌ها اخلاق و سیاست متناسب برای نیل به سعادت قصوی ظهور می‌یابد. بنابراین برای بحثی هرچند کوتاه درباره ماهیت انسان چاره‌ای جز پرداختن حد اقلی به هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و اخلاق-شناسی انسان فارابی باقی نمی‌ماند. در ادامه سعی خواهد شد تا در قالب سه قسمت به هر یک از این وجوه اشاره و در آخر به بیان نسبت انسان و جنگ پرداخته شود.

هستی‌شناسی. تصور فارابی از عالم موجودات به مثابه نظامی سلسله مراتبی است که کامل‌ترین تا ناقص‌ترین موجود را در بر می‌گیرد.^{۲۵} طیفی از موجودات که از «سبب/صادر اول» به عنوان علت و موجب سایر موجودات شروع می‌شود، و تا اسطقتسات (عناصر چهارگانه) به مثابه نازل‌ترین مرتبه موجود ادامه می‌یابد.^{۲۶} این نظام مراتبی را می‌توان تحت دو مفهوم کلی مجرد _سبب/صادر اول، اسباب/ صادرثانی تا عقل فعال_ و جسمانی _نفس، صورت و ماده_ قرار داد.^{۲۷} فارابی موجودات جسمانی را در یک طیف و از کامل به ناقص این‌طور ذکر می‌کند، اجسام آسمانی، حیوان ناطق (انسان)، حیوان غیر ناطق، نبات (گیاهان)، جسم معدنی و اسطقتسات (عناصر چهارگانه). پس انسان در نظام سلسله مراتبی موجودات عالم در دسته اجسام، و در رتبه‌ای بعد از اجسام آسمانی از حیث منزلت قرار می‌گیرد. با این توضیح که این موجود می‌تواند در سیر تکاملی خود به مرتبه جدا شدن از

۲۵. در یک ارزیابی کلی فارابی موجودات را بر مبنای معیارهایی چون وحدت، عدم حد، عدم ضد، علت بودن، عدم نیاز به جسم و غیره به کامل و ناقص تقسیم می‌کند. به تعبیری هرچه موجود به سمت به دست آوردن کامل‌تر ویژگی‌های فوق پیش برود، به کمال نزدیک‌تر می‌شود. نک. فارابی، *السیاسة المدنیة*، ۲۱-۴۵.

۲۶. برای آشنایی با این نظام سلسله مراتبی و کیفیات هر کدام از آن‌ها (نک. فارابی، *آراء أهل المدینة الفاضلة و مضاداتها*، ۲۵-۷۳).

۲۷. نک. همو، *السیاسة المدنیة*، ۲۱.

وجه جسمانی خود و رسیدن به مرتبه عقل فعال و تجربه شأنی از تجرد پیش برود.^{۲۸} نظام مراتبی که می‌توان آن را «هستی‌شناسی سعادت» فارابی نامید.^{۲۹}

تمام موجودات جسمانی واجد ماده و صورت هستند، اما فقط اجسام آسمانی، حیوان ناطق و غیرناطق است که دارای نفس هستند.^{۳۰} آنچه نفس انسانی را از نفس حیوانی متمایز می‌سازد دو قوه‌ی متخیله _ شکل کمال یافته آن _ و ناطقه است.^{۳۱} دو قوه‌ای که در نفس انسان عهده‌دار سیر به سعادت هستند.^{۳۲} به عبارتی تکامل این دو قوه سعادت غایی انسانی و رسیدن به مرتبه وجودی عقل فعال را در پی دارد.^{۳۳} به‌طور کلی تکامل قوه متخیله در حکایت‌گری از معقولات عالیه و تکامل قوه ناطقه در تصور و تصدیق معقولات و برهان عقلی _ ناطقه نظری _ و فهم باید و نبایدها و کاربست آن‌ها در مقام عمل _ ناطقه عملی _ می‌باشد.^{۳۴} بنابراین فارابی همان‌طور که برای عالم موجودات طیفی از مراتب قائل می‌شود، میان انسان‌ها نیز با توجه به مرحله‌ی کمالی نفوس آن‌ها، نظامی از رتبه‌بندی‌ها سامان می‌-

۲۸. همو، ۲۷.

۲۹. فارابی در فصول اشاره به مفهوم‌بندی دیگری از عالم موجودات می‌کند که به‌طور کامل می‌توان آن را در کنار دیگر دسته‌بندی‌ها قرار داد. از نظر وی عالم موجود را می‌توان در سه‌گانه موجودات روحانی، آسمانی و طبیعی قرار داد (فارابی، فصول منتزعة، ۸۱). منظور از موجودات روحانی همان مجردات است و می‌توان موجودات آسمانی و طبیعی را هم‌عرض اجسام قرار داد. در این میان انسان را باید جزو موجودات طبیعی قرار داد.

۳۰. نفس اجسام آسمانی به کلی با نفوس حیوانی متفاوت است اما در داشتن قوه ناطقه با نفس انسان مشترک است. فارابی درباره جزئیات کیفیت نفس اجسام آسمانی سخنی به‌میان نمی‌آورد و در کلیات متوقف می‌شود (نک. فارابی، آراء أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، ۵۹).

۳۱. برای تعریف قوه متخیله و ناطقه (نک. فارابی، السياسة المدنیة، ۲۳-۲۵؛ آراء أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، ۸۲-۸۴). در ادامه باز به این مفاهیم برخوادم گشت.

۳۲. فارابی، آراء أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، ۸۲؛ السياسة المدنیة، ۲۴.

۳۳. همو، تحصیل السعادة، ۱۴۱-۱۴۲.

۳۴. همو، آراء أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، ۴۸ و ۱۳۵.

دهد.^{۳۵} با این حال نباید فراموش کرد که تمام امکان‌های نیل به کمال انسان وابسته به این دو قوه نیست. بلکه بخشی از آن‌ها منوط به ظرفیت‌های وجودی است که توسط اجسام آسمانی در میان انسان‌ها به ودیعت گذاشته شده است.^{۳۶} به عبارتی هر انسانی لیاقت و شایستگی لازم برای رسیدن به سعادت قصوی و یا همان درک وجود عقل فعال را ندارد، چرا که سرشت و طبیعت آن‌ها با ظرفیت‌های متفاوت عجین شده است. با وجود این عمده انسان‌ها _تقریباً_ ظرفیت فطری لازم برای درک میزانی از سعادت را دارا هستند و در این امر با یکدیگر مشترک هستند، و می‌توان گفت تفاوت و تفاضل در مراتب بعدی سعادت نمایان می‌شود.^{۳۷}

معرفت‌شناسی. نزد فارابی معرفت شرط ضروری سعادت است.^{۳۸} معرفتی که در آن احتمال خطا نرود و آدمی نسبت به آن به مرحله‌ی یقین برسد.^{۳۹} در یک ارزیابی کلی فارابی معرفت را به معنای حصول درک صحیح و صادق مطابق با واقع می‌داند، و معترف به امکان حصول آن در قالب گزاره‌های برهانی و فیوضات و حیانی است.^{۴۰} به عبارتی به نظر می‌آید فارابی این معرفت یقینی را متکی به قوه ناطقه و قوه متخیله و در قالب فلسفه و وحی صورت‌بندی می‌کند. انسان باید برای درک مفهومی به یک فیلسوف کامل، یا برای کسب فیض بی‌واسطه از عقل فعال _درک غیرمفهومی_ به یک پیامبر حقیقی تبدیل شود.^{۴۱} به

۳۵. این نظام سلسله مراتبی میان موجودات را فارابی در خود نفوس انسانی و در میان قوه‌های غاذیه، حاسه، متخیله، نزوعیه و ناطقه نیز ترسیم می‌کند. به طوری که قوه ناطقه رئیس قوا و سایر قوه‌ها در خدمت وی می‌باشند (نک. فارابی، آراء أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، ۸۴).

۳۶. فارابی، السياسة المدنیة، ۵۴.

۳۷. همو، ۸۶ و ۹۴.

۳۸. همو، تحصیل السعادة، ۱۱۹؛ هم‌چنین نک. همو، السياسة المدنیة، ۸۰.

۳۹. همو، فصول منتزعة، ۵۰-۵۱.

۴۰. همو، ۲۹.

۴۱. همو، التبییه علی سبیل السعادة، ۶۵-۶۶؛ آراء أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، ۱۰۳-۱۰۴.

میزانی که آدمی به این مرتبت نزدیک شود می‌تواند امید رسیدن به مراتب بالاتر کمال و سعادت را در خود زنده نگه دارد.^{۴۲} بنابراین اگرچه نه تمام انسان‌ها _نظر به تفاوت در سرشت و طبیعت انسان‌ها_ پاره‌ای از آدمیان این فرصت را دارند تا با بهره‌مندی از ظرفیت‌های وجود خود و کاربست ابزارهای لازم، قوه ناطقه و متخیله خود را کمال بخشیده^{۴۳} و آن‌ها را شایسته رسیدن به مرتبه وجودی انسان کامل که همان هم‌نشینی با عقل فعال است، بگردانند.

اخلاق‌شناسی. فارابی انسان را حیوانی ناطق معرفی می‌کند. به این معنا که گوهر آدمی را قوه ناطقه نفس وی تشکیل می‌دهد. انسان با عقل است که انسان می‌شود.^{۴۴} فارابی شأنی از بروز و تکامل این نفس ناطقه _ناطقه عملی_ را منوط و وابسته به نیروی اختیار _اراده عقلانی_ معرفی می‌کند.^{۴۵} از نظر وی فعلی خیر و جمیل است که ۱. از روی اختیار و نه اجبار سرزنند؛ ۲. به صورت مداوم صورت گیرد؛ ۳. نسبت به تمامی موارد اعمال شود؛

۴۲. فارابی خود اشاره می‌کند که شأن تمام دانش‌ها رسیدن به یقین نیست، چرا که علوم از روش‌شناسی‌های گوناگون استفاده می‌کنند و هر روش‌شناسی اقتضا و ظرفیت‌های معرفت‌شناسانه خود را دارد (فارابی، تحصیل السعادة، ۱۲۰). برای نمونه فارابی در احصا شأن الهیات را رسیدن به گزاره‌های یقینی معرفی می‌کند (همو، إحصاء العلوم، ۷۷)، و در التعلیقات معتقد است که در علوم طبیعی ما نمی‌توانیم به کُنه اشیا پی ببریم و در آن از یقین حقیقی خبری نیست (همو، التعلیقات، ۳۷۴).

۴۳. منطق یکی از ابزارهای لازم جهت تکامل قوه ناطقه نظری است (فارابی، إحصاء العلوم، ۱۵؛ التنبیه علی سبیل السعادة، ۷۰-۷۱). اما تا جایی که نگارنده بررسی کرده‌است فارابی ابزاری را جهت تربیت و پرورش قوه متخیله برای دریافت وحی بیان نمی‌کند. گویی که تا حد زیادی وحی را ثمره گونه‌ای موهبت الهی نسبت به آدمیان لایق در نظر می‌گیرد.

۴۴. فارابی، التنبیه علی سبیل السعادة، ۶۸-۶۹؛ السياسة المدنية، ۲۷.

۴۵. فارابی نفوس حیوانی را واجد نیروی اراده توصیف می‌کند. نیروی اراده‌ای که برآمده از فعل قوه نزوعیه است. این اراده می‌تواند ناشی از قوه حاسه، قوه متخیله و قوه ناطقه باشد. وفق رأی فارابی اختیار گونه سوم اراده _ناشی از قوه ناطقه_ و مختص انسان است (فارابی، السياسة المدنية، ۷۸؛ آراء أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، ۱۰۰). از این رو این تنها انسان است که می‌تواند دست به فعلی اخلاقی بزند.

و در نهایت ۴. فاعل آن نسبت به جنبه خیریت عمل خود آگاه باشد، به عبارتی آن را از روی تقلید و کورکورانه انجام نداده باشد. در همین راستا فارابی طبع و فطرت انسانی را نه خیر و نه شر ارزیابی می‌کند. اگر اختیار و آگاهی به جنبه خیریت عمل، شرط ضروری عمل خیر و شر است،^{۴۶} فطرت آدمی در پیدایش خود به خاطر عدم ارضا دو شرط فوق نمی‌تواند خیر و یا شر باشد. از این رو است که اخلاق و فضیلت امری اکتسابی است،^{۴۷} و در نتیجه، سعادت نیز امری اکتسابی می‌شود.^{۴۸} انسان می‌تواند اخلاق و ملکات گوناگونی را در خود ایجاد کند و از ملکه‌ای خیر به ملکه‌ای شر، و از خلقی زشت به خلقی زیبا حرکت کند.^{۴۹} فارابی معیار فعل اخلاقی را اعتدال و توسط در عمل قرار می‌دهد. عمل خیر مصداقی از عمل وسطی است، و عمل شر در دو سوی افراط و تفریط قرار می‌گیرد.^{۵۰} توسط اخلاقی، مطلق (بنفسه) یا نسبی (اضافی) است. مصداق توسط مطلق فارغ از شرایط زمانی و مکانی به طور همیشگی خیر است، اما در تعیین توسط نسبی معیارهایی چون فاعل فعل، متعلق فعل، زمانه و زمینه صدور فعل و غیره به میان می‌آید. از این رو وفق رأی فارابی تنها پاره‌ای از افعال مصداق همیشگی خیر و شر اخلاقی قرار می‌گیرند، و پاره‌ای دیگر در شرایط مختلف داوری‌های متفاوتی را ایجاب می‌کنند.^{۵۱}

فارابی در پاره‌ای از آثارش از دوگانه خیر و شر به گونه‌ای سخن می‌گوید که گویی

۴۶. فارابی، فصول منتزعة، ۳۱، ۸۲.

۴۷. همو، التنبیه علی سبیل السعادة، ۴۱-۴۶.

۴۸. البته همان‌طور که اشاره شد طبع و سرشت آدمی در نیل به سعادت و درجه آن نقش به‌سزایی دارد. با این حال باید توجه داشت مادامی که نیروی اختیار در کنار ظرفیت‌های طبیعی قرار نگیرد، کمال و سعادت میسر نیست. به عبارتی اختیار موجد ظرفیت‌های طبیعی نیست، اما آن را کامل و محقق می‌سازد (همو، تحصیل السعادة، ۱۶۳-۱۶۴).

۴۹. همو، الجمع بین رأی الحکیمین، ۹۵-۹۷.

۵۰. همو، التنبیه علی سبیل السعادة، ۴۸.

۵۱. همو، فصول منتزعة، ۳۷-۳۸؛ التنبیه علی سبیل السعادة، ۵۵.

علاوه بر ساحت اخلاق، باید برای آن‌ها شأنی در هستی‌شناسی نیز قائل شد. خیرات و شرور تماماً برآمده از اراده آدمی نیستند، بلکه بخشی از آن‌ها به‌طور طبیعی و جدای از خواست انسان در عالم وجود دارند. در همین راستا بعضی از تعابیر فارابی از خیر و شر می‌تواند ما را در استنباط دو شأن اخلاق‌شناسانه و هستی‌شناسانه برای این مفاهیم موجه سازد؛ چرا که مبتنی بر آن‌ها خیر، هر آن چیزی است که باعث سعادت، و شر هر آن چیزی است که مانع سعادت می‌شود.^{۵۲} خیرات و شرور اخلاقی زائیده اراده آدمیان، و خیرات و شرور طبیعی (هستی‌شناسانه) نتیجه خلقت اجسام آسمانی است.^{۵۳}

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 شهوانی مانعی برای کسب سعادت. بنابراین جنگ به‌خودی‌خود نه جزو امور شرور و نه جزو امور خیر اخلاقی است. آن‌چه مهم است غایت و هدف از این جنگاوری است.^{۵۴} با در نظرگیری طبیعت خنثای انسان نسبت به خیر و شر، می‌توان گفت انسان نه به جنگ تمایل دارد و نه از آن بیزار

۵۲. فارابی، فصول منتزعة، ۴۶؛ آراء أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، ۱۰۱.

۵۳. فارابی در فصول خیرات و شرور را منحصر به گونه‌ی ارادی آن‌ها می‌سازد، و حکم به عدم وجود شر در عالم موجودات - جدای از اراده انسان - می‌دهد. چرا که معتقد است وجود طبیعی و مستقل از اراده آدمی، مساوق خیر و عین عدل و استیصال است (فارابی، فصول منتزعة، ۸۰-۸۱). فارابی این ادعا را در جاهای دیگر از جمله در رساله التعليقات تکرار می‌کند (همو، التعليقات، ۳۸۵)؛ اما به دفعات و در جاهای دیگر آن را نقض کرده است، و از شرور طبیعی سخن به میان می‌آورد (برای نمونه نک. همو، السياسة المدنية، ۷۹؛ تلخیص نوامیس أفلاطون، ۸۱؛ برای بحثی بیش‌تر نک. امامی کوپایی و دیگران، ۵۰-۵۵).

۵۴. فارابی در تحصیل خود را غایت‌محور معرفی می‌کند، و عملی را خیر یا شر می‌داند که فارغ از وسیله، در جهت تحقق یا ممانعت از سعادت انجام گیرد (فارابی، تحصیل السعادة، ۱۵۰). با این حال وی در فقره‌ای از تلخیص به شأن و اهمیت ابزار در داوری نهایی عمل اشاره می‌کند (همو، تلخیص نوامیس أفلاطون، ۴۴). به هر حال به‌نظر می‌رسد فارابی را همانند فضای حاکم بر فلسفه سیاسی کلاسیک باید یک غایت‌انگار در نظر گرفت. به‌علاوه آن‌که در مقام مقایسه رساله تحصیل و تلخیص باید رساله نخست را در خوانش خود از فارابی در درجه نخست، و رساله‌ای که فارابی به‌اذعان خود در مقام تفسیر و رفع پیچیدگی‌های قوانین افلاطون بوده است در درجه بعد قرار دهیم.

است. با این حال زمانی که جنگی برپا می‌شود می‌تواند هم‌چون هر فعل ارادی انسان مورد داوری اخلاقی قرار گیرد، و زمانی وصف جنگ عادلانه/فاضله به خود می‌گیرد که واجد سه شرط زیر باشد،

۱. از روی اختیار انجام گیرد (شرط اخلاقی)؛

۲. فاعل آن به وجاهت عقلانی عمل خود آگاه و نسبت به درستی آن یقین داشته باشد (شرط معرفتی)؛

۳. معطوف به تحقق سعادت حقیقی _ رسیدن به مرتبه عقل فعال _ باشد (شرط وجودی).^{۵۵}

با تأمین سه شرط فوق می‌توان ادعا کرد که چنین جنگی عادلانه و فاضله است. کما این‌که با نقض شرط نخست، جنگ مورد نظر از دایره داوری اخلاقی خارج می‌گردد، و فاضله محسوب نمی‌شود. با نقض شرط دوم تبدیل به جنگی جاهلانه می‌شود که نمی‌تواند خیر باشد. و با نقض شرط سوم تبدیل به جنگی جائزانه و کور می‌شود. اما پیش از وارد شدن به بررسی و تبیین گونه‌های اصلی جنگاوری هجومی، و برای پیدا کردن درکی کامل‌تر از وصف عدل در جنگ عادلانه فارابی، لازم است تا نیم‌نگاهی هم به مفهوم عدالت در فلسفه وی بیاندازیم.

۴. عدل و جنگ

وفق رأی فارابی برای عدل دو معنای عام و خاص می‌توان در نظر گرفت. مُراد از معنای عام کاربست فعلی به شیوه فضیلت‌مندانه در تعامل با دیگران است. زمانی یک حکومت یا یک فرد در مدینه واجد ویژگی عدل می‌شود که در نسبت با شهروندان و سایر افراد به‌طور

۵۵. فارابی سعادت را واجد دو جزء می‌داند، نخست، دارا بودن قدرت ذهنی جهت تشخیص امور صحیح و خطا (معرفت‌شناسانه)؛ و دوم، خُلق جمیل و عمل براساس باورهای جمیل و خیر (اخلاق‌شناسانه) (فارابی، التنبیه علی سبیل السعادة، ۴۱-۴۲).

فضیلت‌مندان رفتار کند.^{۵۶} به طوری که عمل و تعامل وی باعث ترویج فضایل خُلقی و عملی در سطح مدینه شود. اما ترویج این فضیلت باید به گونه‌ای باشد که خیرات برآمده از آن، مبتنی بر شایستگی و لیاقت افراد در مدینه توزیع شود. در این جا است که فارابی وارد معنای خاص از عدل می‌شود. براساس این معنا از عدل، باید خیرات مشترک را بین جمیع اهالی مدینه توزیع کرد (عدالت توزیعی). این توزیع معطوف به خیراتی چون سلامت، اموال، کرامت، مرتبت و غیره، و براساس استیصال و شایستگی است که افراد در مدینه واجد آن هستند. چرا که اهالی مدینه با یکدیگر متفاوت هستند - به طور طبیعی و ارادی - و شایستگی‌های آن‌ها در دریافت خیرات با یکدیگر مساوی نیست،^{۵۷} و هنگام بروز تزاخم در توزیع خیرات، کسانی که دارای مرتبه بالاتری در مدینه هستند از نفع بالاتری برخوردار می‌شوند؛ و بنابراین تأمین خیر آن‌ها در اولویت قرار می‌گیرد.^{۵۸} فارابی معتقد است اعطای خیر بیش از شایستگی به افراد، مساوی ظلم به مدینه است، و اعطا کمتر از حد لیاقت ظلم به فرد و مدینه را در پی دارد. اما برای پاسداشت عدالت در مدینه باید سازوکاری نیز در جهت حفظ این خیرات نزد صاحبان برحق آن تدارک شود (عدالت تأمینی). فرد باید نسبت به حفظ خیرات نزد خود احساس امنیت بکند.^{۵۹} از این رو است که فارابی خارج شدن خیری از دست صاحب آن بدون رضایت وی را مصداق ظلم و جور معرفی می‌کند، و معتقد است که باید برای جبران نقصان خیر، عین و یا معادل آن - در صورتی که مُضر به حال اهالی مدینه نباشد - به فرد بازگردانده شود. اما وجه دیگری نیز می‌توان برای معنای خاص از عدل در نظر گرفت و آن رعایت تناسب جرم و مجازات در مقام دادرسی اعمال است (عدالت

۵۶. نک. فارابی، تحصیل السعادة، ۱۱۹؛ ۱۴۱-۱۵۹.

۵۷. همو، فصول منتزعة، ۷۱-۷۴.

۵۸. همو، ۴۳؛ هم‌چنین نک. تلخیص نوامیس أفلاطون، ۶۹.

۵۹. فارابی در تلخیص اشاره می‌کند که توانگری و واجد خیرات بودن بدون امنیت وافی به سعادت نیست (همو، تلخیص نوامیس أفلاطون، ۳۹).

کیفری).^{۶۰} مجازات فرد مجرم باید دقیقاً درخور پلیدی و ستم عمل وی اعمال شود. مجازات فراتر از گناه مجرم، ظلم به فرد و مدینه است، و کیفر فروتر از جنایت ظلم به مدینه را سبب می‌شود.^{۶۱}

می‌توان به تناسب معنای عام و معناهای سه‌گانه خاص عدل از گونه‌های جنگ‌های عادلانه یاد کرد. به این بیان که تمامی جنگ‌های عادلانه هجومی و دفاعی به‌نوعی پاسداشت تعامل فضیلت‌مندانه در جهت کسب خیر برای اهالی مدینه‌های درگیر در جنگ است (جنگ عادلانه عام). گونه‌های دوم، سوم و چهارم از جنگ‌های عادلانه هجومی جهت تحقق عدالت توزیعی به‌راه انداخته می‌شوند. به جنگ‌های عادلانه دفاعی - گونه‌های اول و پنجم - جهت حفظ خیرات و تحقق عدالت تأمینی و در عین حال، اعمال عدالت کیفری جهت عدم تکرار دوباره آن جنایت، مبادرت می‌شود. در مقابل، تمامی گونه‌های جنگی جائزانه مصادیق بی‌عدالتی‌ها مبتنی بر معانی عام و خاص از عدالت است. تمامی جنگ‌های جائزانه مثال‌هایی از جور و ظلم عام است. گونه‌های اول تا سوم از جنگ‌های ناعادلانه، مصادیق بی‌عدالتی توزیعی، و گونه‌ی چهارم مصادیق بی‌عدالتی کیفری می‌باشد.^{۶۲}

عدالت عامه: برآورده شده در تمامی جنگ‌های عادلانه؛
عدالت خاصه توزیعی: برآورده شده در جنگ‌های عادلانه هجومی؛
عدالت خاصه تأمینی: برآورده شده در جنگ‌های عادلانه دفاعی؛

۶۰. مفاهیم عدالت توزیعی، تأمینی و کیفری را در همین معنای توضیح داده شده به‌کار برده‌ام و ابدا اشاره‌ای به معانی معاصر آن‌ها در دانش حقوق ندارم.

۶۱. فارابی در تلخیص نیز درباره‌ی روایی این معنای از عدل سخن گفته‌است، و توابع تحقق آن، اعمال مجازات قتل و غیره را نیز نیکو برمی‌شمارد (فارابی، تلخیص نوامیس افلاطون، ۸۱-۸۲).

۶۲. برای مطالعه صورت‌بندی دیگر از دیدگاه فارابی در باب عدل نک.

عدالت خاصه کیفری: برآورده شده در جنگ‌های عادلانه دفاعی.^{۶۳}

با نظر به مباحثی که تاکنون مطرح شده است می‌توان به خوبی به توضیحی از جنگ-های عادلانه دفاعی و جنگ‌های جائزانه هجومی نزد فارابی دست یافت. بررسی و تبیین صورت‌های جنگ‌های عادلانه هجومی نیازمند پرداختی بیشتر است، چرا که جنگ‌های عادلانه هجومی اگرچه همگی معطوف به کسب خیر و سعادت هستند، چالش‌های اخلاقی مخصوص به خود را برمی‌انگیزانند. بخش دوم مقاله متکفل این مهم است.

۵. گونه‌های جنگ‌های عادلانه هجومی

۵. ۱. جنگ برای تحصیل خیرات

فارابی گونه دوم از جنگ‌های خود را هجومی عادلانه در جهت کسب خیراتی که مدینه شایسته آن است اما آن را در دست ندارد، ترسیم می‌کند. واضح است خیراتی که از پس جنگاوری به دست می‌آیند نمی‌توانند خیراتی معنوی و اخلاقی باشند، بلکه باید منظور فارابی از خیرات را اموری هم‌چون اموال، ثروت، لذت، کرامت و مرتبت (منزلت اجتماعی)، رفاه مادی، سلامت و غیره دانست. باید توجه داشت نگاه فارابی به امر مالکیت نه برآمده از یک اعتبار عقلایی-اجتماعی، بلکه ناشی از شایستگی‌ای است که فرد و مدینه نسبت به دارا بودن آن مال از خود نشان می‌دهند. از این رو براساس نظریه عدالت فارابی، با زوال آن شایستگی، فرد و مدینه مالکیت خود را از دست می‌دهد.^{۶۴} براساس

۶۳. فارابی در تلخیص به دو گونه از جنگاوری مشروع در جهت ایجاد زمینه‌ای مناسب برای استقرار سنن الهی اشاره می‌کند که می‌توان هر دو را در دسته تحقق عدالت کیفری قرار داد. گونه نخست به پاک‌سازی مدینه از وجود اشرار اشاره دارد. اشراری که اصلاح‌ناپذیر هستند و تمرکزشان تنها بر عنادورزی با رئیس مدینه است. گونه دوم جهت عبرت و پند دیگران به راه انداخته می‌شود، تا بقیه اهالی از روی اختیار و از روی رضایت پذیرای سنن الهی باشند (فارابی، تلخیص نوامیس افلاطون، ۶۴).

۶۴. به یاد داشته باشیم حفظ خیرات در ذیل عدالت تأمینی، مادامی معتبر است که فرد و مدینه شایستگی‌های لازم را حفظ کرده و آن را از دست نداده باشد.

گونه‌ی دوم جنگ عادلانه هجومی، فارابی به دیگرانی _فرد و مدینه_ که واجد آن شایستگی هستند این اجازه را می‌دهد که حتی با زور آن مال را از تصرف افراد و مدینه‌های ناشایست درآورده و مال خود کنند. آشکار است که تجویز چنین هنجاری در سطح روابط میان افراد و شهرها به چه آشوب تمدن‌سوزی منجر می‌شود. اما باید پرسید که مدینه فاضله نزد فارابی دارای چه خصیصه‌ها و اوصافی است که به خود اجازه می‌دهد که اولاً، شایستگی‌های خود را تشخیص دهد و متناسب با آن خود را لایق خیرات بداند؛ ثانیاً، شایستگی‌های دیگر مدینه‌ها و اقوام را تشخیص دهد، و آن‌ها را لایق آن‌چه در اختیار دارند، بشمارد؛ و ثالثاً، چگونه می‌تواند در چنین وضعیتی مانع هرگونه بی‌عدالتی در سطح روابط میان اهالی و مدینه‌ها بشود، و مدینه فاضله را در دامن روابط تغلب‌آمیز مدینه‌های جاهله نیاندازد؟

در یک ارزیابی کلی فارابی انسان را موجودی اجتماعی می‌داند که در سرشتش نیاز به تشکیل جماعات نهادینه شده است.^{۶۵} نیاز به تأسیس جماعات و شهرها حکایت از آن دارد که آدمی بدون یاری دیگران و در ذیل یک همکاری جمعی نمی‌تواند به سعادت برسد.^{۶۶} از این‌رو است که فارابی نیل به کامل‌ترین شکل فضیلت و سعادت حقیقی را تنها در قالب مدینه و نظام سیاسی کامل و فاضل ممکن می‌داند.^{۶۷} تشکیل یک مدینه فاضله بدون یک رئیس فاضله ممکن نیست. رئیس و ملکی که از یک سوی واجد علوم نظری در باره حقایق و واقعیات عالم موجودات است (فلسفه نظری)، و از سوی دیگر توانایی ایجاد عقاید درست و ملکات و فضایل اخلاقی را در میان اهالی داشته باشد (فلسفه عملی).^{۶۸} پس رئیس مدینه فاضله اولاً باید به‌خوبی به همه افعالی که سبب ایجاد سلوک و ملکات فاضله در مدینه‌ها و امت‌ها می‌شود، آگاه باشد؛ ثانیاً، در حفظ و نگهداری از آن‌ها واجد قدرت لازم باشد؛ و

۶۵. فارابی، آراء أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، ۱۱۲.

۶۶. همو، تحصیل السعادة، ۱۳۶.

۶۷. همو، الملة و نصوص أخرى، ۵۵؛ فصول منتزعة، ۹۲.

۶۸. همو، تحصیل السعادة، ۱۸۳.

ثالثاً، طوری از مدینه مراقبت کند که توسط سیرت‌ها و آرای جاهله آلوده نشود و به آفت جهل و ضلالت مبتلا نشود.^{۶۹} اهالی مدینه در ذیل ریاست چنین رئیس فاضله‌ای،^{۷۰} خود واجد عقاید و سلوکی فضیلت‌مندانه می‌شوند، و آن‌ها نیز تبدیل به اهالی فاضل می‌شوند.^{۷۱} امتزاج فضیلتِ رئیس و اهالی، مدینه را فارغ از ساختار و دیگر معیارهای سیاسی تبدیل به مدینه‌ای فاضله می‌سازد.

رئیس مدینه فاضله دارای معرفت کافی جهت شناسایی شایستگی‌های افراد و قرار دادن آن‌ها در جایگاه مناسب است، و از طریق قدرت حکمرانی لازم از تصرف مرتبت‌های نابه‌جا توسط افراد نالایق جلوگیری می‌کند. به همین شکل، شایستگی‌های مدینه و اهالی خود را می‌شناسد و از کاستی‌ها و نواقص سایر مدینه‌ها نیز آگاه است. پس در صورت در اختیار داشتن قدرت نظامی‌گری مناسب و دادن احتمال پیروزی در جنگ،^{۷۲} به مدینه‌ای که لایق خیرات در اختیارش نیست، حمله می‌برد. در همین راستا با جلوگیری از ورود آرا و ملکات جاهله به داخل مدینه، و در عین حال، قدرت اصلاح، اخراج، و حذف هرگونه انسانِ بهایم و نوابت_ و باورهای نفاضل می‌تواند مدینه را از درگیری در جنگ‌های جانثرا^{۷۳} که در جهت پاسداشت کسب و حفظ خیرات شایسته نباشد، حفظ کند.^{۷۴}

۶۹. فارابی، الملة و نصوص أخرى، ۵۶؛ آراء أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، ۱۱۷.

۷۰. فارابی در آثار خود اوصاف گوناگونی را برای رئیس مدینه فاضله برمی‌شمارد که می‌توان همه‌ی آن‌ها را در چهار دسته‌ی، شناخت نظری، شناخت عملی، تعلیم و حفظ فضایل نظری و عملی قرار داد. نک. فارابی، فصول منتزعة، ۱۱۶-۱۱۷؛ آراء أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، ۱۲۱-۱۲۵؛ السیاسة المدنیة، ۸۹-۹۰.

۷۱. همو، إحصاء العلوم، ۸۰؛ فصول منتزعة، ۴۶.

۷۲. البته که فارابی به این شرط در شرایط جنگ‌های عادلانه خود اشاره نمی‌کند. با این حال به نظر می‌آید فقدان این شرط می‌تواند در نهایت منجر به از دست دادن خیراتی که مدینه پیش از آغاز جنگ در اختیار داشت، بشود. و این با هدف کسب خیرات لایق در تضاد است.

۷۳. توضیحی از خاستگاه و سازوکار جنگ‌های جانثرا^{۷۳} را می‌توانید در این مقاله ببینید: امامی کوپایی، ۱۳-۱۵.

۷۴. فارابی، فصول منتزعة، ۳۵؛ السیاسة المدنیة، ۱۲۱-۱۲۳.

فارابی سعی کرده است تا نظام مؤلفه‌ها و روابط میان اجزای مدینه‌های فاضله، و هم-چنین سازوکار ارزیابی عملکرد فضیلت‌مندان آن را طوری طراحی کند که ضمانت کافی در جهت عدم تبدیل مدینه فاضله به جاهله و در عین حال عدم قلب جنگاوری عادلانه به جائزانه را مهیا سازد. اما این‌که این دیدگاه و سازوکار تا چه حد می‌تواند مقصود فارابی را برآورده سازد، مطلبی دیگر است که در این جا مجالی برای پرداختن به آن نیست.

۵.۲. رسالت جنگاورانه تأدیبی

فارابی در گونه دوم از جنگ‌های عادلانه هجومی خود، گویی به دنبال توصیف مأموریتی است که در آن مدینه‌های فاضله موظف می‌شوند نسبت به امر سعادت و شقاوت دیگر مدینه‌ها و امت‌ها بی تفاوت نباشند. این الزام به توجه، تا جایی پیش می‌رود که می‌توان برای سعادت‌مند کردن آن‌ها و جلوگیری از شقاوتشان حتی دست به شمشیر و کشتار آن‌ها زد. این رسالت و مأموریت اگرچه در فلسفه‌های اخلاق و سیاست جدید امری ناپذیرفتنی و نکوهیده است، می‌توان در فلسفه سیاسی کلاسیک برای آن شواهدی یافت.^{۷۵} در این قسمت سعی خواهم کرد با عطف نظر به رساله التنبیه علی السبیل السعادة و تحصیل

۷۵. ارسطو در کتاب سیاست خود از سه گونه جنگاوری مشروع سخن به میان می‌آورد. به نظر می‌آید گونه دوم از آن‌ها را بتوان واجد اشتراکاتی با مأموریت ستیزگرانه فارابی دانست. «[هدف فن سپاهیگری آن است که] آنان [مردم] را به رهبری توانا کند. ولی آن گونه رهبری که هدفش تأمین صلاح رهنمودگان باشد، نه سیطره بر همگان» (ارسطو، ۳۱۷؛ Aristotle, Book 7, Ch.14:21). آثار افلاطون در این باب دچار ابهام‌های جدی است. به طوری که می‌توان درباره‌ی آن‌ها تشویق به اعمال زور و توسل به فریب و دروغ در تربیت شهروندان را مشاهده کرد (برای نمونه نک. افلاطون، ۹۸۴-۹۸۵ / ۲، ۲۱۰۱ / ۴ و ۲۱۱۲؛ Plato, *The Republic of Plato*, 137-139 & 190-191, 202). و در بخش‌های دیگر نفی اعمال آن‌ها را سراغ گرفت (افلاطون، ۱۰۸۵-۱۰۸۶ / ۲؛ Plato, *The Republic of Plato*, 216). با وجود این افلاطون در قوانین نسبت به نقش تربیتی جنگ ابراز تردید می‌کند «[...] ولی می‌دانیم که جنگ نه وسیله‌ای برای بازی و تفریح است و نه وسیله‌ای قابل توجه برای تربیت. نه امروز چنین است، نه گذشته چنین بوده و نه در آینده می‌تواند چنین باشد» (افلاطون، ۲۱۰۳ / ۴-۲۱۰۴؛ Plato, *The Laws of Plato*, 193).

السعادة فارابی تبیینی درخور در فلسفه سیاسی فارابی برای مشروعیت این نوع از جنگاوری سامان دهم.

فارابی براساس دو سنجهی «فکر صحیح» (جودة الرویه) و «قدرت اقدام» (قوة العزيمة) مردم را به چهار دسته تقسیم می‌کند:^{۷۶}

۱. دارای دو ویژگی فکر صحیح و قدرت اقدام هستند (انسان آزاده/الأحرار)؛
۲. هیچ یک از ویژگی‌های فکر صحیح و قدرت اقدام را ندارند (انسان حیوان-صفت/بهیمی)؛
۳. دارای فکر درست هستند اما قدرت لازم جهت اقدام و عمل را ندارند (انسان عبدگونه/عباد)؛
۴. فکر صحیح ندارد اما واجد قدرت لازم جهت اقدام و عمل می‌باشند. چنین انسان‌هایی اگر مُنقاد صاحبان افکار درست باشند، هم‌چون آزادگان هستند (شارک الأحرار)؛ و در صورتی که به افکار درست تمکین نکنند، در زمره حیوان‌صفتان قرار می‌گیرند (بهیمی).

در میان چهار دسته بالا فارابی تنها دسته نخست (الأحرار) و گونه نخست از دسته چهارم (شارک الأحرار) را سعادتمند می‌داند. فکر درست به‌مثابه ممزوجی از قوای ناطقه نظری و عملی تنها در عده‌ای محدود از آدمیان وجود دارد، که می‌توان آن‌ها را فیلسوفان حقیقی و خواص جامعه نامید. مردم عادی (عوام) با فقدان ظرفیت‌های طبیعی و ارادی لازم جهت تعلق به‌دسته آزادگان، برای نیل به سعادت باید در گونه نخست دسته چهارم قرار گیرند. به‌عبارتی عوام اگرچه دارای خصیصه «فکر درست» نیستند، می‌توانند با قدرت اراده لازم و همراه با پیروی از صاحبان افکار درست طریق سعادت را طی کنند. ازاین‌رو است که فارابی اکثر مردم را در کسب فضیلت و نیل به سعادت نیازمند آموزش می‌داند. شکل کامل

۷۶. فارابی، التنبیه علی سبیل السعادة، ۶۰-۶۱.

آموزگاران در میان فیلسوفان و پادشاهان فاضل مدینه ظاهر می‌شود. در همین راستا است که فارابی یکی از وظایف اصلی پادشاهان را آموزش عوام در کسب فضایل و ملکات جمیل می‌داند.^{۷۷} البته این وظیفه رؤسای مدینه فاضله تنها منوط به اهالی مدینه نمی‌شود، بلکه آن‌ها وظیفه دارند حتی دیگر امت‌ها و شهرها را نیز از تربیت و تعلیم خود محروم نسازند.^{۷۸}

فارابی در تحصیل در نسبت با این وظیفه آموزگاری پادشاه، به دو حیث «تعلیم» و «تأدیب» اشاره می‌کند. منظور از تعلیم ایجاد فضایل نظری در میان اهالی، شهرها و امت‌ها است. با این توضیح که مخاطبین تعلیم باید ظرفیت‌های طبعی و ارادی لازم جهت یادگیری علوم نظری را داشته باشند. طریق تعلیم با استفاده از ابزارهای خطابی و مبتنی بر تخیلات و تمثیلات شروع می‌شود، و در ادامه با رشد فکری و نظری مخاطب وارد حوزه تصورات و تصدیق‌های عقلانی می‌شود. فرآیندی که در ابتدا باعث اقناع مخاطب و پذیرش رضایتمندانه وی، و در نهایت برای مخاطب یقین‌بخش خطاناپذیر به‌ارمغان می‌آورد. منظور از تأدیب نیز ایجاد فضایل خلقی و مهارت‌ها و هنرهای عملی در میان مردمان، شهرها و امت‌ها است. با این تفاوت که این افراد ظرفیت‌های لازم برای آموزش را ندارند. فارابی برای طریق تأدیب دو مسیر جداگانه ترسیم می‌کند. مسیری از روی رضایت مخاطب (طوعی)، و مسیری که از اکراه و اجبار مخاطب می‌گذرد (کَرهی). هدف از تأدیب رضایی ایجاد عادات و ملکات جمیل با استفاده از گفتارهای خطابی است که اقناع مخاطب را در پی داشته باشد. اقناعی که باعث شود مخاطب به‌طور دلخواه و ارادی به سمت انجام آن افعال فاضله پیش برود. در مقابل، مخاطب تأدیب اکراهانه افراد و ملت‌های سرکش و عصیانگر هستند. کسانی که از روی رضایت تن به انجام افعال فاضله نمی‌دهند. گفتار خطابی و جدلی در

۷۷. فارابی در رساله فلسفة الأفلاطون ... معتقد است که فیلسوف هم باید در تربیت جوانان و عامه مردم و هم در تربیت خواص توانا باشد. تربیتی که دارای دو حیث نظری و عملی است (فارابی، فلسفة أفلاطون و أجزاءها، ۲۶-۲۷).

۷۸. همو، تحصیل السعادة، ۱۶۵، ۱۶۷، ۱۷۸-۱۸۱؛ السیاسة المدنیة، ۸۴-۸۸.

آن‌ها اثر ندارد و از پذیرش اقتناعی علوم نظری سرپیچی می‌کنند. این افراد باید با ابزارهای قاهره و به‌طور اجباری به سمت انجام افعال خیر رانده شوند. در حقیقت رئیس مدینه فاضله در تأدیب آن‌ها مجبور به استفاده از ابزارهای خشن و سخت است.^{۷۹} به‌فراخور این دو مسیر در طریق تأدیب، فارابی دو گروه را در جماعت‌ها تمییز می‌دهد که هرکدام از آن‌ها وظیفه تأدیب در هریک از این دو مسیر را بر عهده دارند. گروه نخست باید صاحبان مهارت‌های خطابی و جدلی مبتنی بر تخیلات، تمثیلات و مشهورات عامه باشند، تا بتوانند به‌خوبی از پس اقتناع عوام برآیند. گروه دوم نیز باید از چنان قدرت قهریه‌ای برخوردار باشند تا طاغیان و سرکشان در برابر افعال و باورهای فاضله را به‌جای خود بنشانند، و رفتار و عقاید آن‌ها را در جهت خیر و سعادت اجتماع سامان دهند.^{۸۰}

فارابی در راستای تأدیب اجبارانه تا آن‌جا پیش می‌رود که مجوز استفاده از زور سلاح و اعمال قدرت نظامی‌گری را صادر می‌کند. وی معتقد است بالاترین میزان کاربست قدرت قهریه در جهت هدایت عوام سرکش در نیروی جنگاوری ظهور می‌یابد. عوام سرکشی که فارابی هیچ‌کجا اشاره نمی‌کند که آن‌ها برای ترمز متوسل به سلاح شده‌اند. از این رو گروهی که وظیفه تأدیب اجبارانه را برعهده دارند باید خود را نیز در این صنعت و مهارت

۷۹. فارابی مزیت‌های طریق تأدیب اجبارانه نسبت به تأدیب رضایی را در تسهیل، و سرعت به نتیجه رسیدن آن می‌داند (فارابی، تلخیص‌نوامیس أفلاطون، ۵۸). هم‌چنین نک.

Mahdi, Muhsin, *Al-Farabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, Chicago: University of Chicago Press, 2001, 140.

۸۰. فارابی در التنبیه نیز بر سازوکار تربیتی افراد غیر آزاده و حیوان صفت تأکید می‌کند. منتهی از زاویه‌ای دیگر و با تکیه بر مفاهیم لذت‌های عاجل و آجل، و الم‌های عاجل و آجل این کار را صورت می‌دهد. وی معتقد است در تربیت انسان‌های غیر آزاده، باید لذت عاجل حاصل از کار قبیح را به لذت عاجل کار خیر تبدیل کنیم، و در صورت عدم فایده طریق نخست لذت عاجل حاصل از کار قبیح را با الم عاجل ناشی از مجازات و تنبیه هم‌نشین سازیم. به‌میزانی که شدت عصیانگری و سرکشی حیوان‌صفتان ازدیاد یابد، باید به‌میزان الم عاجل حسی افزوده شود، مادامی‌که باعث توقف اعمال شریانه آن‌ها شود (فارابی، التنبیه علی سبیل السعادة، ۷۰-۷۱ و هم‌چنین نک. فارابی، فصول منتزعة، ۳۸).

تقویت سازند.^{۸۱} رئیس مدینه فاضله نیز به مثابه کامل‌ترین شکل از آموزگاری، باید بتواند قدرت هدایت لشکر و فرماندهی آن را در صورت نیاز در خود پروراند باشد.^{۸۲} از این رو اهالی، شهرها و امت‌هایی که ظرفیت لازم جهت تعلیم فضایل نظری را ندارند، و در عین حال پذیرای سخنان و گفتارهای اقناعی مدینه‌های فاضله نیستند، باید خود را آماده کنند تا در برابر لشکرهای فاضله قرار گیرند^{۸۳} و جام سعادت خود را با زور سلاح سر بکشند.^{۸۴}

اعمال زور و اجبار در هدایت اهالی و شهرها اگرچه معطوف به فضایل خلقی و صناعات عملی است، این بدان معنا نیست که ساحت باورها و تصدیق‌ها از نفوذ اکراه و اجبار در امان مانده‌اند. بلکه فارابی معتقد است سرکشان و عصیان‌گرانی که نسبت به پذیرش عقاید نظری مقاومت می‌کنند باید هدف تأدیب اکراهانه قرار بگیرند.^{۸۵} چرا که ساحت باورها و تصدیق‌ها نیز در امر سعادت و کسب فضیلت مداخلت تام دارند، و همان‌طور که اعمال بدنی و نفسانی مورد داوری اخلاقی قرار می‌گیرند، عقاید ما نیز مشمول احکام خیر و شر اخلاقی است.^{۸۶} انسانی به مرتبه کمال نائل می‌شود که هم در ساحت

۸۱. فارابی در تلخیص شکل مشروع کاربست تغلب را معطوف به افرادی می‌داند که واجد ظرفیت‌های طبیعی و ارادی لازم برای تعلیم نظری نیستند. به عبارتی اجبار و زور در نسبت با افرادی باید اعمال شود که دارای نفوس شایسته و قدرت عقل کافی در انتخاب مسیر خیر، نیستند. چنین اجباری ضرورتاً باید در جهت صلاح و هدایت اهالی مدینه و دیگر مدینه‌ها باشد، و اگر نه مصداق ظلم و جور است (فارابی، تلخیص نوامیس أفلاطون، ۵۸-۶۲).

۸۲. نک. همو، ۲۷۰، و هم‌چنین نک. همو، فصول منتزعة، ۶۶.

83. Al-Farabi, 37.

۸۴. تأکید فارابی در التنبیه به استفاده از الم عاجل حسی (و الأذى ما لحق الحواس) در تربیت حیوان‌صفتان را می‌توان در راستای همین مطلب وی در تحصیل دید. به عبارتی اعمال جنگ و خشونت نظامی را می‌توان مصداق کامل مفهوم الم عاجل حسی دانست؛ امری که فارابی معتقد است در نهایت باعث تسهیل سعادت فرد و مدینه می‌شود (فارابی، التنبیه علی سبیل السعادة، ۷۰-۷۱).

۸۵. «و الطريق الآخر هو طريق الإكراه، و تلك تستعمل مع المتمردين المعتاصين من أهل المدن و الأمم الذين ليسوا ينهضون للصواب طوعاً من تلقاء أنفسهم، و لا بالأقوال. و كذلك من تعاصى منهم على تلقي العلوم النظرية التي تعاطاها» (فارابی، تحصیل السعادة، ۱۶۷-۱۶۸).

۸۶. فارابی، التنبیه علی سبیل السعادة، ۳۹-۴۲.

اعمال و هم در ساحت افکار صاحب فضیلت‌های منجر به سعادت قصوی باشد.^{۸۷} از این روست که می‌توان رسالت جنگاورانه فارابی را قابل توجه‌ترین و در عین حال چالش برانگیزترین گونه جنگاوری هجومی فارابی معرفی کرد.^{۸۸}

۵.۳. جنگ مبتنی بر شایستگی طبقه‌ای

فارابی به موازات ترسیم نظام سلسله مراتبی در هستی‌شناسی خود، اهالی و مدینه‌ها را نیز به فراخور شایستگی‌های طبیعی و ارادیشان طبقه‌بندی می‌کند. نظام طبقاتی مدینه، که هر یک از بخش‌های مدینه را در طبقه مخصوص خود قرار می‌دهد، و نظام سلسله مراتبی مدینه‌ها در عالم انسانی، تصویری است از پاسداشت نظام طبقاتی در عالم موجودات.^{۸۹} هم‌چون سبب/صادر اول در عالم موجود، به‌عنوان کامل‌ترین موجود و البته قدرتمندترین آن، مدینه‌ها نیز صاحب رئیس اول هستند. رئیسی که کامل‌ترین انسان مدینه است، و از پس

۸۷. برای مشاهده تفسیری مخالف با خوانش نگارنده نک.

Parens, Joshua, *An Islamic Philosophy of Virtuous Religions: Introducing Al-Farabi*. Albany: State University of New York Press, 2006, 72-74.

Naser, Samir, *Religion, Reason and War: A Study in the Ideological Sources of Political Intolerance and Bellicosity* (Unpublished doctoral dissertation). Department of Political Science and International Studies School of Government and Society, College of Social Sciences, University of Birmingham, 2015, 40-52 .

و برای مشاهده ارزیابی انتقادی دیدگاه پرنس نک.

Sweeney, Michael J, "Philosophy and Jihad: Al-Farabi on Compulsion to Happiness", *Review of Metaphysics* 60: 543-572, 2007.

۸۸. پاره‌ای از فارابی‌پژوهان معاصر معتقد هستند رسالت جنگاورانه فارابی زمانی که قرین تبلیغ و طرفداری از یک دین خاص قرار گیرد، به‌نوعی دفاع فلسفی فارابی از جهاد اولیه اسلامی را رقم می‌زند. دیدگاهی که در دهه‌های اخیر با اشکالات جدی‌ای روبه‌رو شده است. برای بحثی جامع در این باب نک. امامی کوپایی و دیگران.

۸۹. فارابی، تحصیل السعادة، ۱۴۲ و ۱۸۸.

کمال خود، واجد بالاترین اقتدار و قدرت است.^{۹۰} هم‌چون عناصر چهارگانه در عالم موجود، مدینه‌ها نیز دارای انسان‌هایی هستند که در پایین‌ترین مرتبه شایستگی و کمال هستند. طبیعت این انسان‌ها برای عبد بودن و بندگی خلق شده است؛ چنین افرادی صاحب هیچ‌گونه قدرتی نیستند و همیشه مرئوس دیگران قرار می‌گیرند.^{۹۱} مابقی اهالی مدینه‌ها در میان این دو نقطه قرار می‌گیرند؛ و بسته به میزان کمال و شایستگی خود در مدینه، ممزوجی از ریاست بر مادون، و مرئوسیت نسبت به مافوق خود هستند.^{۹۲} آخرین گونه از جنگ‌های عادلانه هجومی فارابی برای ایجاد و حفظ این نظام طبقاتی در شهرها و سرزمین‌ها پایه-ریزی شده است. به عبارتی پاسداری از این نظام طبقاتی برای فارابی از چنان اهمیتی برخوردار بوده است که وی مجوز به‌راه انداختن جنگ برای تکریم آن را صادر می‌کند. در مدینه‌های فارابی پادشاه باید حکومت و عبد باید بندگی کند؛ چرا که پادشاه طبعاً برای پادشاهی، و عبد، طبعاً برای بندگی خلق شده‌اند.^{۹۳} اگر برای بندگی خلق شده‌ای، بندگی کن، و اگر نه، با زور به بندگی وا داشته می‌شوی.^{۹۴} در نظام سلسله مراتبی میان مدینه‌های

۹۰. به عبارتی فارابی معتقد است رئیس اول همانند خدا در عالم موجود است (فارابی، الملة و نصوص أخرى، ۶۳).

۹۱. همو، فصول منتزعة، ۶۷-۷۰.

۹۲. شاید بتوان گفت نگاه فارابی به وجود و میزان تکامل تشکیکی آن، نگاهی از زاویه قدرت است. به عبارتی کامل-ترین موجود، قدرتمندترین آن، و ناقص‌ترین موجود، ضعیف‌ترین موجود است. قدرت‌شناسی فارابی مبتنی بر یک نظام هستی‌شناسی سلسله مراتبی است، که فارابی تمام تلاش نظری خود را برای ایجاد و حفظ آن انجام داده است. نک. همو، الملة و نصوص أخرى، ۶۱-۶۳.

۹۳. همو، آراء أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، ۴۸؛ تحصیل السعادة، ۱۶۴-۱۶۵؛ السياسة المدنیة، ۸۲ و ۹۴؛ هم‌چنین نک. همو، فصول منتزعة، ۷۷.

۹۴. تکریم نظام طبقاتی و تلاش برای حفظ آن از آموزه‌های فلسفه سیاسی کلاسیک است. برای نمونه ارسطو در کتاب سیاست خود پس از توصیف عبودیت و پادشاهی طبیعی، و ضرورت پاسداشت آن در نظام سیاسی دولت شهرها، حکم به مشروعیت ستیز برای حفظ آن داده است «فین جنگ [باید] بر ضد مردمی که به حکم طبیعت برای فرمانبرداری زاده شده‌اند ولی از تسلیم به این حکم سرباز می‌زنند، به‌کار رود. اینگونه جنگ طبعاً روا است» (ارسطو، ۲۱؛ Aristotle, Book 1, Ch.1:12). البته تأکید ارسطو بر روایی این گونه از جنگاوری به این جا

فاضل و انواع نفاضل نیز چنین نسبتی و توزیع اقتداری حاکم است. نسبت مدینه فاضله با سایر مدینه‌ها همانند نسبت رئیس اول با سایر افراد در مدینه است. همان‌طور که رئیس اول برای پاسداشت این نظام طبقاتی متوسل به اعمال خشونت می‌شود، مدینه اول (مدینه فاضله) برای حفاظت از یک نظام سلسله مراتبی میان مدینه‌ها می‌تواند به جنگ مبادرت بورزد.

فارابی در تحصیل السعادة سعی کرده است تا توضیحی برای مشروعیت این نحو از جنگاوری تدارک ببیند.^{۹۵} وفق رأی وی، هر موجود صاحب اراده و اختیاری در این عالم، به حسب ظرفیت‌های بالقوه‌ای که در خلقتش و به صورت طبیعی در وی به ودیعت گذاشته شده است، خواهان سیر مسیر کمال خود است. چرا که هر موجودی تنها با بالفعل ساختن شایستگی‌های بالقوه‌اش می‌تواند به جایگاهی که لیاقت آن را دارد، برسد. در صورت اختلال در نظام طبقه‌ای که مبتنی بر شایستگی‌های طبیعی و ارادی شکل گرفته است، می‌توان ادعا کرد که سازوکار نیل به سعادت کل نظام سیاسی، به مثابه یک اندام‌واره، مختل می‌شود. فارابی معتقد است در مواردی در مان این اختلال، و بازگرداندن شرایط مناسب جهت حرکت

ختم نمی‌شود. وی در کتاب هفتم از سیاست خود، گونه سوم از جنگ‌های عادلانه خود را اختصاص به این شکل از ستیز داده است؛ «هدف فن سپاهیگری [...] و سوم، کسانی را که به طبع سزاوار بندگی اند زیر فرمان آورد» (ارسطو، ۳۱۷؛ Aristotle, Book 7, Ch.14:20, 21).

۹۵. فارابی در رساله تحصیل به دفعات از مثال‌های جنگی و نظامی برای نشان دادن فضیلت‌های مدنی استفاده کرده است. به طوری که می‌توان گفت بسامد تکرار واژه‌هایی چون جهاد و حرب در این رساله بیش از دیگر رساله‌های فارابی است. آل‌یاسین چرایی استفاده فارابی از مثال‌های نظامی را در شغل و جایگاه نظامی پدر وی می‌داند (فارابی، تحصیل السعادة، ۱۶۸). اما همان‌طور که تا این جا مشخص کردم فارابی تبیین مشروعیت دو گونه از جنگاوری هجومی خود را در این رساله سامان داده است. استفاده از مثال‌های جنگی در کنار صورت‌بندی مشروعیت‌های مهم‌ترین جنگاوری‌های فارابی، می‌تواند دو قرینه‌ای باشد که اهمیت این رساله را از لحاظ توضیح دیدگاه فارابی درباره جنگ نشان می‌دهد. بنابراین به نظر می‌آید اشاره به شغل پدر فارابی برای توجیه چنین مثال‌هایی وجهی ندارد. البته آل‌یاسین با اشتباه در تصحیح خود (نک پانویس شماره ۴۴ در مقاله سنجه فلسفی جهاد: فارابی) و استفاده از ضبط مغلوط (الجزئیة) به جای (الحربیة)، نمی‌توانسته ملتفت به این وجه باشد.

این اندام‌واره به سمت سعادت، نیازمند مبادرت به جنگی سخت است. گاهی رئیس مدینه مجبور می‌شود برای تنظیم نظام طبقاتی مدینه و نشان دادن سرکشان در جایگاه خودشان دست به سلاح ببرد. در چنین شرایطی این جنگ، نبردی عادلانه و در جهت خیر و سعادت کل مدینه است.^{۹۶} سامان و تنظیم رابطه میان مدینه‌ها و توجیه اعمال خشونت برای حفاظت از جایگاه آن‌ها نیز مشمول همین تبیین قرار می‌گیرد.^{۹۷}

نتیجه

نظام فلسفی_نظری و عملی_ فارابی در توجه به سعادت قصوی شکل گرفته است، و جنگ واجد نقشی کلیدی و غیرقابل حذف در توفیق آن نظام است. البته که هر جنگی نمی‌تواند وافی به مقصود فارابی باشد. فارابی هم‌چون هر کلیدواژه سیاسی دیگر، حکومت، مدینه، حاکم، مردم و غیره جنگ را به عادلانه و جائزانه تقسیم می‌کند. و همانند هر امر سیاسی دیگر، عادلانه و جائزانه بودن آن را در گروهی نسبت آن با امر سعادت و شقاوت تعریف می‌-

۹۶. فارابی، تحصیل السعادة، ۱۷۰-۱۷۱. و هم‌چنین نک. همو، فصول منتزعة، ۴۴؛ آراء أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، ۱۱۷.

۹۷. تصحیح آل‌یاسین نسبت به تصحیح و ترجمه مهدی از تحصیل، معطوف به آرای جنگی فارابی، حائز یک برتری است. آل‌یاسین برخلاف مهدی عبارت‌های فارابی مربوط به تبیین دو نوع از جنگاوری را در دو بند مجزا (شماره‌های ۴۸ و ۴۹) قرار می‌دهد. این امر باعث شده است تا مخاطب به درستی متوجه اشاره‌های جداگانه به این دو نوع از جنگ بشود. البته با توجه به ضبط اشتباه وی، (الجزئیة) به جای (الحریبة)، به نظر می‌آید این مطلب آگاهانه نبوده است (فارابی، تحصیل السعادة، ۱۶۹-۱۷۱). اما مهدی عبارت‌های مربوط به جنگ‌های تأدیبی و طبقه‌ای را در یک بند (شماره ۴۳) قرار داده است. طوری که مخاطب گمان می‌کند، این بند در مقام تبیین یک نوع از جنگاوری عادلانه است (Al-Farabi, 37). اشتباهی که تقریباً اکثر فارابی‌پژوهان غربی به آن دچار شده‌اند. برای نمونه نک.

Lambton, Ann K. S, *State and Government in Medieval Islam*, Oxford: Oxford, 317-318.

Cucarella, Diego Sarrío, "Jihad and the Islamic philosophers: Al-Farabi as a case study", *Encounter: Documents for Muslim-Christian Understanding* 354: 2-19, 2010.

کند. به عبارتی برای فارابی جنگی عادلانه است که معطوف و تسهیل‌کننده ایصال به سعادت حقیقی باشد؛ و جنگی جائزانه است که مانع رسیدن به سعادت قرار گیرد. جنگی که تنها برای ستیز و غلبه رخ دهد، بدترین رذیلت‌ها و جنگی که برای به‌دست آوردن و حفظ خیرات پایه‌ریزی شود، بهترین نیکی‌ها است. هدف از جنگ عادلانه سعادت و نیت و انگیزه جنگ‌جویان فاضل تجربه عدالت و فضیلت است. ویژگی‌های جنگاوری عادلانه فارابی را می‌توان در گزاره‌های زیر صورت‌بندی کرد:

۱. جنگ عادلانه برای رساندن اهالی و مدینه‌ها به سعادت قصوی پایه‌ریزی می‌شود.
۲. انگیزه و قصد جنگ‌جویان عادل رسیدن به عدالت و فضیلت است.
۳. جنگ عادلانه توسط رئیس فاضله مدینه رهبری می‌شود.
۴. در به‌راه انداختن جنگ عادلانه باید امکان معقول موفقیت (کسب سعادت) وجود داشته باشد.

۵. جنگ عادلانه لزوماً آخرین وسیله برای رسیدن به سعادت نیست.

نظریه جنگ عادلانه فارابی از جمله نظریه‌هایی است که روایی و ناروایی جنگ‌ها را معطوف به غایت، مورد داوری قرار می‌دهد؛ و ابزار و وسیله فعل در رتبه‌های بعدی اهمیت قرار می‌گیرد. غایت جنگ، شکل گرفته براساس هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و اخلاق-شناسی انسان فارابی است. به عبارتی انسانی واجد چنین شوون فلسفی برای رسیدن به غایت و سعادت حقیقی خود گاهی دست به ابزار جنگ می‌برد، تا بتواند با اصلاح نفوس و ارواح _ساحت اعمال و باورها_ سعادت این جهانی و آن جهانی ملت را تضمین کند. خشونت از پی جنگ می‌تواند تضمینی مطمئن جهت حفظ باورهای صواب و انجام اعمال ثواب‌تدارک ببیند. جنگ عادلانه در گروهی ترویج، توزیع و تأمین فضیلت و خیرات است، و در غیر این صورت تبدیل به جنگی جائزانه می‌شود. کسب و حفظ فضایل و خیرات گاهی منوط به ستیزی برای تصرف به حق آن‌ها، گاهی منوط به پرورش و تربیت اهالی و مدینه‌ها، و گاهی وابسته به قرارگیری افراد و مدینه‌ها در جایگاه شایسته‌شان است. در این جا است که

جنگ‌های سه‌گانه عادلانه هجومی فارابی شکل می‌گیرد. اما خشونت‌گرایی فارابی از خشونت‌های برآمده از جنگاوری‌های مدینه‌های تغلب به خاطر غایت و انگیزه ارتکاب به آن متمایز می‌شود. در نهایت جنگ نزد فارابی هم‌چون ابزاری است که در صورت حمل آن توسط رئیس اول مدینه (فیلسوف-شاه) تبدیل به عصای موسی جهت شکافتن سختی‌ها و ناعدالتی‌ها و حفظ خیرات و فضایل برای تحقق سعادت حقیقی اهالی و مدینه، می‌شود. فیلسوف-شاه فارابی تنها مُفتی است که می‌تواند فتوی به جنگ دهد و از پس آن سعادت مدینه را محقق سازد. در غیر این صورت هم‌چون شمشیر فرعون در راه منافع شخصی جائزانه بالا می‌رود و جز در مسیر شقاوت فرود نمی‌آید. نگاه ابزارگرایانه فارابی به جنگ باعث شده‌است تا فلسفه جنگ وی از بنیانی مبتنی بر «اصالتِ جنگ» فاصله بگیرد. با این حال ابزاری است که جایگاهی مهم و بی‌بدیل در فلسفه سیاسی فارابی دارد. به‌ویژه آن‌که وی برای توسل به این ابزار عدم اولویت و محدودیتی قائل نمی‌شود.

در این مقاله با هدف توجه به نظریه جنگ عادلانه سعی شد صورت‌بندی موجه، سازگار و فراگیر از جنگ‌شناسی فارابی ارائه شود. طبیعی است در این میان پاره‌ای از مسائل و ابهام‌ها باقی ماند که باید آن را در طرح کلی «نظریه جنگ و صلح فارابی» بازجست. موضوعاتی چون جنگ‌های جائزانه، جایگاه صلح و محبت، نسبت اخلاق فضیلت‌گرایانه و کاریست اجبار و خشونت و غیره در فلسفه سیاسی فارابی از جمله مسائل و چالش‌هایی هستند که پرداخت به آن‌ها نیازمند پژوهش‌های مستقل است. نگارنده امید دارد در آینده در رابطه با هر یک از این موضوع‌ها مقالات قابل توجهی به‌نگارش درآید.

کتابشناسی

ارسطو، سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، ۱۳۴۹ ش.
افلاطون، دوره آثار افلاطون، جلد دوم، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۶ ش.

همو، دوره آثار افلاطون، جلد چهارم، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۷ ش.
امامی کوپایی، امیرحسین، «مدینه مسالمة، فاضله یا جاهله؟ درنگی بر نمونه‌ای از فارابی‌پژوهی معاصر»، اندیشه سیاسی در اسلام، سال ششم، شماره ۲۳، بهار ۱۳۹۹.

امامی کوپایی، امیرحسین و دیگران، «سنجہ فلسفی جهاد: فارابی»، تاریخ و تمدن اسلامی، سال پانزدهم، شماره ۳۰، پاییز و زمستان ۱۳۹۸.

فارابی، محمد بن محمد، اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ترجمه و تحشیه سید جعفر سجادی، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۵۹ ش.

همو، التنبیه علی سبیل السعادة، به‌کوشش جعفر آل‌یاسین، تهران، انتشارات حکمت، ۱۴۱۲ ق.

همو، تحصیل السعادة، فی الأعمال الفلسفیه، به‌کوشش جعفر آل‌یاسین، بیروت، دار المناهل، ۱۴۱۳ ق.

همو، التعليقات، فی الأعمال الفلسفیه، به‌کوشش جعفر آل‌یاسین، بیروت، دار المناهل، ۱۴۱۳ ق.

همو، تلخیص نوامیس أفلاطون، فی أفلاطون فی الإسلام، به‌کوشش عبدالرحمن بدوی، بیروت، دار الأندلس، ۱۴۱۸ ق.

همو، فلسفة أفلاطون و أجزاءها، فی أفلاطون فی الإسلام، به‌کوشش عبدالرحمن بدوی، بیروت، دار الأندلس، ۱۴۱۸ ق.

همو، الملة و نصوص أخرى، به‌کوشش محسن مهدی، بیروت، دار المشرق، ۱۹۹۱ م.

همو، إحصاء العلوم، بیروت، دار و مكتبة الهلال، ۱۹۹۴ م.

همو، آراء أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، به‌کوشش علی بوملحم، بیروت، دار و مكتبة الهلال، ۱۹۹۵ م.

همو، السياسة المدنیة، به‌کوشش علی بوملحم، بیروت، دار و مكتبة الهلال، ۱۹۹۶ م.

همو، الجمع بین رأی الحکیمین، تهران، مكتبة الزهراء، ۱۴۰۵ ق.

همو، فصول منتزعة، به‌کوشش فوزی متری نجار، تهران، مكتبة الزهراء، ۱۴۰۵ ق.

Al-Farabi: The Political Writings: Philosophy of Plato and Aristotle,
Translated with introductions by Muhsin Mahdi, New York: The

- Free Press of Glencoe, 1962.
- Aristotle, *Politics*, Translated by Carnes Lord, Chicago: University of Chicago Press, 1984.
- Gordon, P.E., & James, A.B., “What is Intellectual History? A frankly partisan introduction to a frequently misunderstood field”, 2013.
- Lazar, Seth, *War*, On: Stanford Encyclopedia of Philosophy, Principal Editor: Edward N. Zalta, 2016.
- May, Larry & Emily Crookston, “Introduction” in *War: Essays in Political Philosophy*, ed. Larry May, 1-11. Edinburgh: Cambridge University Press, 2008.
- Moseley, Alexander, *A Philosophy of War*, United states: Algora Publishing, 2001.
- Plato, *The Laws of Plato*, Translated with notes and an interpretive essay by Thomas L. Pangle, New York: Basic Books, 1980; reprinted by Chicago: University of Chicago Press, 1988.
- Plato, *The Republic of Plato*, Translated with notes and an interpretive essay by Allan Bloom, 2d ed. New York: Basic Books, 1968, 1991.