



ISSN: 2980-9614

Rational Explorations
Vol.4, No.2, Autumn 2025



Philosophy of peace: An Exploration of Al-Fārābī's Metaphysics of Peace

Ghasem Ali Kochnani¹, Mohamad Mahdi Davar^{*2}, Reihaneh Sadeghi³

¹ Professor of Philosophy and Islamic Theology, University of Tehran, Iran

² MA Student in Philosophy student at Memorial University of Newfoundland, St. John's, Newfoundland and Labrador, Canada.

³ PhD student of Fiqh and Fundamentals of Islamic Law, University of Tehran, Tehran, Iran

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article	<i>By reflecting on Al-Fārābī's civil philosophy, especially in Kitāb al-Millāh and Siāsat al-Madania, one can come across various concepts, one of which is the philosophy of peace or the metaphysics of peace. If we want to express the issues raised by Fārābī in these two books in the form of the framework and axes of Al-Fārābī's philosophy of peace, we should admit that all related issues can be summarized in five axes: 1. What is the philosophy of peace (the subject and purpose of philosophy of Peace); 2. The necessity of peace in the society; 3. Peace guarantor; 4. A source of peace-making; 5. Happiness: the final aspect of Fārābī's philosophy of peace. In doing so, by examining these five axes in Fārābī's civil philosophy, we can discuss about a concept called the philosophy of peace and the metaphysics of peace, and also provide this concept as a philosophical theory to the world of thought. On the other hand, it is possible to extract this concept in other views of philosophers and scholars. Furthermore, the concept of the philosophy of peace can be expanded as an additional philosophy. In addition to examining these five axes, this study has reached such a concept in Fārābī's philosophy, which also indicates the dynamics of Fārābī's civil philosophy.</i>
Received: 21/11/2024	
Accepted: 26/03/2025	

Keywords Al-Fārābī, The Philosophy of Peace, The Metaphysics of Peace, Peace, Happiness

***Corresponding Author: Mohamad Mahdi Davar**

Address: MA Student in Philosophy student at Memorial University of Newfoundland, St. John's, Newfoundland and Labrador, Canada.

E-mail: mohadamahdidavar@gmail.com



ISSN: 2980-9614

فصلنامه علمی

کاوش های عقلی



فلسفه صلح: کاوشی در متافیزیک صلح فارابی

قاسمعلی کوچنانی^۱، محمدمهدی داور^{۲*}، ریحانه صادقی^۳

۱- استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران

۲- دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه دانشگاه مموریال نیوفاندلند، سنت جونز، نیوفاندلند و لابرادور، کانادا

۳- دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله:	با تأمل در فلسفه مدنی فارابی علی‌الخصوص در کتاب المله و سیاست مدنی، می‌توان به مفاهیم گوناگونی برخورد که یکی از این مفاهیم فلسفه صلح یا متافیزیک صلح است. اگر بخواهیم مسائل مطرح شده فارابی در این دو کتاب را به صورت چارچوب و محورهای تشکیل‌دهنده فلسفه صلح فارابی بیان کنیم، باید اذعان کنیم که تمامی مسائل مربوط در پنج محور خلاصه می‌گردند: ۱. چیستی فلسفه صلح (موضوع و غایت فلسفه صلح)؛ ۲. وجوب وجود صلح در جامعه؛ ۳. ضامن صلح؛ ۴. منبع صلح‌آفرینی؛ ۵. سعادت: ضلع نهایی فلسفه صلح فارابی. بنابراین، با بررسی این پنج محور در فلسفه مدنی فارابی، می‌توان از مفهومی به نام فلسفه صلح و متافیزیک صلح سخن راند و همچنین این مفهوم را به عنوان یک نظریه فلسفی به جهان‌اندیشه عرضه کرد و از سوی دیگر، می‌توان استخراج این مفهوم را در سایر آراء اندیشمندان نیز دنبال کرد. همچنین، مفهوم فلسفه صلح قابلیت گسترش به عنوان یک فلسفه مضاف را نیز دارد. بر این اساس، جستار پیش و رو علاوه بر بررسی این پنج محور، به چنین مفهومی در فلسفه فارابی دست پیدا کرده است که دلالت بر پویایی علم مدنی ابونصر فارابی نیز دارد.

کلیدواژه: فارابی، فلسفه صلح، متافیزیک صلح، صلح، سعادت

۱- درآمد

فلسفه صلح یا به عبارت دیگر متافیزیک صلح، چیزی نیست که به صورت مستقل توسط ابونصر فارابی (۳۳۹/۲۵۹) بیان شده باشد. همچنین، فلسفه و متافیزیک صلح اعم از نظریه مسالمت فارابی است. مراد ما از نظریه صلح و یا نظریه مسالمت فارابی، سلسله اموری است که مستقیم با صلح در ارتباط هستند. ولی فلسفه یا متافیزیک صلح، آن چیزی است که مبنای صلح قرار می‌گیرد و البته که ما آن را در فلسفه مدنی فارابی می‌یابیم. ما در این جستار، در پی بحث از نظریه صلح فارابی نیستیم، چرا که هدف ما در این پژوهش استخراج هندسه معرفتی فلسفه صلح است. بدین صورت که ما به دنبال بررسی آن دسته از مبانی فارابی در کتاب *الملة و سیاست مدنی* هستیم که می‌توان آن را فلسفه صلح دانست. بنابراین، فلسفه صلح یک پله از نظریه صلح عمیق‌تر است. البته باید خاطر نشان کرد که با تشکیل این هندسه معرفتی، نظریه صلح فارابی نیز خود جزئی از مفهوم فلسفه صلح خواهد شد. حال که این سخن را بیان کردیم، جا دارد که پیشنهاد انجام یک پژوهش مستقل درباره نظریه مسالمت یا نظریه صلح فارابی را نیز بدهیم.

باری، اگر به فلاسفه سیاسی نظر کنیم در می‌یابیم که که غایت اکثر این فیلسوفان، ایجاد صلح پایدار است. برخی از فلاسفه سیاسی مانند افلاطون و توماس مور، ایجاد صلح را با ایجاد یک آرمانشهر ممکن دانسته، و برخی دیگر چون جان لاک صلح را در گرو حفاظت از حقوق طبیعی ممکن دانسته‌اند. اگر در فلسفه مدنی فارابی، علی‌الخصوص آراء مدنی وی در کتاب *الملة و سیاست مدنی* تأمل کنیم، خواهیم فهمید که وی در ذیل حکمت مدنی خود، یک نظام فکری سیاسی و حقوقی را ارائه داده است که در آن‌ها به طرح مباحث مختلف پرداخته است. از سوی دیگر، غایت حکمت مدنی فارابی سعادت است (برای مثال نک: فارابی، ۱۹۹۱ م: ۴۳ و ۶۶) و همین امر باعث شده است که ما در صدد جعل عنوان فلسفه صلح از مبانی مدنی فارابی، به انضمام غایت علم مدنی وی برآییم. البته این جعل عنوان، صرفاً یک جعل عنوان نیست، بلکه با واکاوی آراء این فیلسوف، به این هندسه معرفتی خواهیم رسید، یعنی نظامی که جامع مباحث مدنی فارابی است و ما را به یک «صلح فلسفی» خواهد رساند و نظام فکری استخراج شده در این باب همان است که ما آن را «فلسفه صلح» و یا «متافیزیک صلح» خوانده‌ایم.

اهمیت و ضرورت جستار ما نیز در دو مطلب خلاصه خواهد شد: ۱. ارائه مفهوم کلی فلسفه صلح؛ ۲. وجود این فلسفه در فلسفه اسلامی (بالأخص فارابی).

قابل ذکر است که با فهم فلسفه صلح، می‌توان آن را به عنوان یک فلسفه مضاف به جهان فکری عرضه کرد. به همین علت، ما در این موضع، پیشنهاد پژوهش‌های بین‌المللی را نیز درباره واکاوی

درباره این مفهوم می‌دهیم. از سوی دیگر، این که این نظریه جدید از دل آراء فارابی قابل استخراج است، اهمیت فلسفه این فیلسوف را از جوانب مختلف افزایش می‌دهد. این جستار، پنج محور را در فلسفه مدنی فارابی در کتاب *الملة و سياست مدنیة* بررسی، و فلسفه صلح را از این بررسی استنباط خواهد کرد: ۱. چیستی فلسفه صلح (موضوع و غایت فلسفه صلح)؛ ۲. وجوب وجود صلح در جامعه؛ ۳. ضامن صلح؛ ۴. منبع صلح‌آفرینی؛ ۵. سعادت: ضلع نهایی فلسفه صلح فارابی. بنابراین، براساس فهم مبانی علم مدنی فارابی و همچنین فهم غایت فلسفه مدنی وی، مفهوم فلسفه صلح به عنوان فلسفه‌ای مستقل، با انجام این پژوهش توصیفی-تحلیلی قابل استنباط خواهد بود.

۲-پیشینه پژوهش

فلسفه مدنی فارابی شامل مباحث مختلفی است که با مسائل سیاسی و حقوقی است ارتباط دارد. همچنین، بسیاری از مقوله‌های مهم مدنی همچون صلح از حکمت مدنی فارابی قابل استخراج و بررسی است. از این رو، بحث از صلح در اندیشه فارابی با اینکه حائز اهمیت است ولی آن گونه که بایسته است توسط پژوهشگران مورد بحث و بررسی قرار نگرفته است. با این حال چندین پژوهش از زوایای گوناگون به بحث از صلح در اندیشه فارابی پرداخته‌اند. مدرسی چهاردهی (۱۳۵۳) درباره صلح در اندیشه فارابی به صورت مختصر و در مقام مقایسه با فلاسفه غربی اشاره کرده است. جمشیدی (۱۳۹۶) نیز مقاله‌ای با عنوان «بررسی و تبیین مقوله صلح در نظریه مدینه المسالمة (شهرصلح) فارابی و نظریه صلح پایدارکانت» تألیف کرده است که در آن نظریه مدینه المسالمة را با نظریه صلح پایدار ایمانوئل کانت مقایسه کرده است. این پژوهش علاوه بر اینکه به عنوان یک پژوهش تطبیقی محسوب می‌شود، بر بحث نظریه مدینه المسالمة تمرکز دارد. امامی کوپایی (۱۳۹۹) مقاله‌ای تحت عنوان «مدینه مسالمة، فاضله یا جاهله؟ درنگی بر نمونه‌ای از فارابی‌پژوهی معاصر» دارد که درباره جاهله یا فاضله بودن مدینه المسالمة بحث کرده است. آذرکسب و مفتونی (۱۴۰۲) درباره راهبرد تعلیمی فارابی و ارتباط آن در برقراری صلح پژوهشی انجام داده‌اند. قابل ذکر است که امامی کوپایی، عدالت‌نژاد و نجف‌زاده (۱۳۹۸) مقاله‌ای با عنوان «سنجۀ فلسفی جهاد: فارابی» منتشر کرده‌اند و همچنین امامی کوپایی (۱۴۰۰) در مقاله‌ای، درباره نظریه جنگ عادلانه فارابی بحث کرده است. افزون بر این مطلب، با جست و جوی کلیدواژگان مربوط به فارابی و صلح در پایگاه علمی اسکوپوس (Scopus)، پژوهشی درباره صلح در نظام فکری فارابی یافت نشد. با جست و جوی کلیدواژگان مرتبط در پایگاه علمی گوگل اسکالر (Google Scholar)، برخی از تحقیقات نامبرده مشاهده می‌شوند.

با این حال باید خاطر نشان کرد که، پژوهش ما از این جهت که به دنبال استخراج مفهوم فلسفه صلح از میان فلسفه مدنی فارابی است، پژوهشی جدید و البته حائز اهمیت محسوب می‌شود. در پژوهش‌های نامبرده، چنین رویکردی اتخاذ نشده بود. البته می‌توان گفت که پژوهش آذرکسب و مفتونی (۱۴۰۲) تا حدی چنین هدفی را دنبال کرده است ولی در آن مقاله هندسه فلسفه صلح استخراج نشده است.

۳- چستی فلسفه صلح (موضوع و غایت)

آن‌چه که در محور نخست باید بررسی شود آن دسته از مبانی اساسی فارابی است که می‌تواند ضامن ایجاد و یا حفظ صلح باشد. در حقیقت، آن مبانی در حکم موضوع فلسفه صلح محسوب می‌شوند. کسانی که با تقسیم‌بندی علوم آشنایی دارند، قطعاً می‌دانند که موضوع علم یا باید بدیهی باشد و یا باید در علم دیگری اثبات شود، زیرا موضوع علم در خود علم بررسی نمی‌شود. البته فلسفه صلح از آن جهت که جزئی از فلسفه است، از جنس فلسفه است و از موجود بما هو موجود بحث می‌کند. ولی باید توجه داشت که در فلسفه صلح از موجود و یا وجودی بحث می‌شود که ایجاد و یا حفظ صلح را ضمانت کند. همچنین، اگر صلح را وضع طبیعی بشر بدانیم، موضوع فلسفه صلح باید چیزی باشد که این وضع طبیعی را حفظ نماید.

از سوی دیگر، اگر بخواهیم بر طبق مبانی ابونصر فارابی، فلسفه را تعریف کنیم، باید به سخن او در *المنطقیات* رجوع کنیم. وی در آن موضع، فلسفه را تشبیه به اله دانسته است (فارابی، بی‌تا: ۷). این تعریف توسط برخی از فلاسفه دیگر نیز بیان شده است. به عنوان مثال، ابن سینا در *دانشنامه علائی* (ابن سینا، بی‌تا: ۲) و *المبدأ و المعاد* (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۹۸) این تعریف را بیان کرده است. ملاصدرا در *اسفار/ربعه* نیز این تعریف را ذکر کرده است (شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۱: ۸).

باید خاطر نشان کرد که این تعریف از فلسفه به هیچ وجه منافاتی با تعریف دیگر فلسفه یعنی علم به موجود بما هو موجود ندارد. به عبارت دیگر، تعریف فلسفه به تشبیه به اله، تعریف به غایت است و تعریف فلسفه به موجود بما هو موجود تعریف به موضوع است و ما نیز چنین اذعان داشتیم که موضوع فلسفه صلح نیز موجود بما هو موجود از آن جهت که ضامن ایجاد و یا حفظ صلح است (برای بحث از تعریف به غایت فلسفه رک: محسنی و احسانی، ۱۳۹۶).

* از فلسفه تعریف به غایت دیگری نیز شده است و آن استكمال نفس است (ابن سینا، بی‌تا: ۱۶). البته باید اشاره داشت که این تعریف هم می‌تواند در تعریف به غایت فلسفه صلح لحاظ شد. بدین صورت که فلسفه صلح استكمال نفس انسانی به قدر طاقت بشری است از آن جهت که وی را بانی و حافظ صلح کند.

فارابی در کتاب *الملة* شغل و مهنت رئیس مدینه فاضله را شغلی ملکی دانسته، و مقام او را نیز در ردیف موجودات روحانی به شمار آورده است (فارابی، ۱۹۹۱ م: ۶۴). بنابراین، می‌توان تعریف تشبه به اله را از این رأی فارابی استنباط کرد. فارابی همچنین در *سیاست مدنی* نیز رئیس اول مدینه فاضله را شخصی می‌داند که دارای عقل مستفاد است و به عقل فعال نیز متصل است و با استفاده از عقل مستفاد و اتصال خود به عقل فعال می‌تواند وحی را دریافت کند (فارابی، ۱۳۵۸: ۱۵۶). در نتیجه، وقتی که انسان -در این جا انسان کامل، نبی و رئیس اول مدینه فاضله- به وحی دست یافت، در مراتب عالیه هستی به سر می‌برد و از این جهت تشبه به اله دارد. به همین جهت است که قید طاقه بشری در انتهای این تعریف آمده است. همچنین این تشبه ناظر به عمل و نظر نیز می‌باشد.

براساس آنچه که گفته شد، تعریف به غایت فلسفه صلح از نگاه فارابی همان تشبه به اله است. ذات واجب تعالی، صلح مطلق است و موجودات مقرب و مجرد نیز از حیث نزدیکی به ذات واجب‌الوجود، در صلح به سر می‌برند و همچنین نبی نیز از آن حیث که دارای چنین مرتبه‌ای می‌باشد، از صلح درونی برخوردار است و صلح را برای دیگران نیز به ارمغان می‌آورد. به همین علت است که خداوند -تبارک و تعالی- در قرآن کریم فرموده است: «وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ» -تو به خلق عظیم آراسته‌ای» (قلم/ ۴). همچنین، از جهت صلح‌آفرینی بیرونی نیز، حضرت ختمی مرتبت (ص) را بشارت دهنده دانسته و در حدیثی نیز حضرت رسول اکرم (ص) چنین فرموده‌اند که «من برای تکمیل مکارم اخلاق مبعوث شده‌ام»* (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۱۶: ۲۱۰). بنابراین، صلح دارای دو وجه نظری و عملی و همچنین دو بعد درونی و بیرونی است و این مطلب با تعریف تشبه به اله نیز سازگاری دارد. بنابراین، براساس آنچه که گفته شد می‌توان تعریفی از صلح را نیز از این بحث ارائه کرد و آن این است که صلح حالت تشبیه به ذات اله است. همچنین باید خاطر نشان کرد که فرد یا جامعه‌ای که در این حالت باشد به درجه‌ای از استكمال نفس نیز رسیده است.[□]

۴- وجوب وجود صلح در جوامع

انسان از جمله انواع جانورانی است که به طور مطلق نه به نیازهای اولیه زندگی خود می‌رسد و نه به حالات برتر، مگر از راه همزیستی با دیگران و حضور در جایگاه و مکان واحد به همراه پیوستگی با

* «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ».

□ در این دید که بیان شد به نظر می‌رسد وضع صلح برای انسان و جامعه انسانی طبیعی است. به این جهت که انسان قابلیت تشبه به اله و نائل شدن به مرحله عقل مستفاد را نیز دارد. با این حال، ضرورت بعثت انبیاء نیز بر این امر استوار است که اگر جوامع از وضعیت طبیعی خود خارج شوند نیاز به قوانین و شرایع پیدا می‌کنند تا بر اساس آن مجدداً به وضع طبیعی بازگردند. جان لاک نیز صلح را وضع طبیعی بشر می‌داند (Locke, 1823) برخلاف توماس هابز (Hobbes, 1651) و ایمانوئل کانت (Kant, 1795) که وضع طبیعی را جنگ دانسته‌اند.

یکدیگر (فارابی، ۱۳۵۸: ۱۳۶). از عبارات فارابی به خوبی بر می‌آید که وی انسان را مدنی بالطبع می‌داند و همین امر باعث ایجاد کار و رسیدن به سعادت می‌باشد (فارابی، ۱۹۹۱: ۵۳-۵۴؛ فارابی، ۱۹۹۵ م: ۴۷). وی اذعان دارد که افراد برای رسیدن به یک مقصودی به یکدیگر احتیاج دارند (فارابی، ۱۹۹۱ م: ۵۳-۵۴)*. بر اساس نظر فارابی جوامع انسانی به سه قسم تقسیم می‌شوند: جماعت بزرگ (مانند ملت‌ها)؛ جماعت متوسط (مانند یک ملت)؛ جماعت کوچک (مانند یک شهر) (فارابی، ۱۳۵۸: ۱۳۶).

هر ملتی از ملت دیگر به دو چیز امتیاز داده می‌شود، یکی خوی و اخلاق و دومی وضع آفرینش طبیعی. امر سومی نیز موجود است که قراردادی محسوب می‌شود و آن همان زبان است (فارابی، ۱۳۵۸: ۱۳۷). باید توجه داشت که همین اموری که باعث تمایز ملتی از ملت دیگر می‌شود، همان است که منجر به نزاعات نیز می‌گردد و یا باعث این می‌شود که ملتی به ملت دیگر محتاج گردد. بنابراین، با شکل‌گیری این نظامی که بین ملل پیش می‌آید و یا همچنین احتمال نزاع میان آن‌ها، وجود یک نظام فکری که ضامن ایجاد صلح و حل منازعه باشد اجتناب ناپذیر می‌گردد. علت دیگر قرارگیری یک مرز و بوم در جغرافیای خاص است (فارابی، ۱۳۵۸: ۱۵۸). (طبق تبیین فارابی بر اساس طبیعیات زمان خویش، هر قسمت از زمین برحسب نسبت آن با کره نخستین وضعی دارد (سجادی، ۱۳۵۸: پاورقی ص ۱۳۸).

۵- ضامن صلح

دانستیم که صلح دارای دو جنبه درونی و بیرونی و همچنین دارای دو بعد نظری و عملی است. فارابی در رساله *التنبیه علی سبیل السعادة* هر فردی را موظف به تفحص در صفات و افعال فضیله و رذیله می‌کند و فرد اخلاقی را مانند پزشکی می‌داند که سلامت و بیماری‌ها را می‌شناسد (فارابی، ۱۳۹۰: ۱۰۱-۱۰۲). براین اساس، اگر اخلاق فضیله را با صلح یکی بگیریم و یا آن را عامل صلح بدانیم و یا خود صلح را جزئی از فضایل بدانیم، آنگاه فرد اخلاقی ضامن ایجاد صلح درونی است. فرد اگر قوای عامله خود را تحت سیطره عقل خود نگاه دارد، از حیث عملی در صلح است؛ زیرا غضب بیش از حد منجر به ایجاد جنگ می‌گردد، همچنین شهوت نیز میل به تصرف ایجاد می‌کند که خود عامل دیگر جنگ است. از سوی دیگر، اگر فردی سایر قوای ادراکی خود را تحت سیطره عقل نگاه دارد، دیگر جایی برای حکومت خیال و وهم باقی نخواهد ماند، زیرا این قوای ادراکی واهمه و متخیله هستند که گاه حکم به خشونت می‌کنند. بنابراین، هر فردی ضامن ایجاد و حفظ صلح درونی از طریق فهم صفات و افعال فضیله و رذیله است.

* درباره هویت اجتماعی انسان نیز تحقیقات متعددی انجام شده است (برای مثال بنگرید به Fengqiang & Yingmin, 2024).

افزون بر این مطلب، فارابی در کتاب *الملة*، مهنت رئیس مدینه فاضله را با شغل پزشک مشابه می‌داند (فارابی، ۱۹۹۱ م: ۵۷). همان گونه که پزشک باید با بیماری‌ها آشنا باشد و همچنین قوانین عام و قوانین خاص معالجه و همچنین تطبیق این قوانین بر حالات بیمار را بداند، رئیس مدینه فاضله نیز باید صفات و افعال فضیله و رذیله را بشناسد، قوانین عام و خاص و طرز تطبیق آن بر مردم را نیز باید بشناسد. همچنین وی باید از احوال مردم جامعه فاضله آشنا باشد تا بتواند این قوانین را اعمال کند (فارابی، ۱۹۹۱ م: ۵۸). باید خاطر نشان کرد که تفاوت رئیس اول مدینه فاضله با رؤسای دیگر در این مطلب است که رئیس اول جامعه فاضله از آن جهت که به وحی دسترسی دارد، قوانین اعم را بیان کرده است، حال آن که سایر رؤسای مدینه فاضله اعم از خلفای رئیس اول و یا رؤسای دیگر در مدینه فاضله، باید به سنت رئیس اول مسلط باشند و همچنین خود آن‌ها نیز باید از نظر عقلی توانمند باشند تا در صورت مصلحت، بتوانند قوانین را تغییر دهند و یا به آن‌ها بیفزایند (فارابی، ۱۹۹۱ م: ۴۸-۵۲). بنابراین، باید اذعان داشت که رئیس مدینه فاضله از آن جهت که دارای عقل مستفاد است (فارابی، ۱۳۵۸: ۱۵۶)، می‌تواند قوانینی را برای مدینه فاضله وضع کند که این قوانین عامل ایجاد و حفظ صلح باشند. قابل ذکر است که هدف قوانین مجعول توسط رئیس مدینه فاضله، سعادت قصوی، یعنی همان هدف اصلی رئیس اول مدینه فاضله است (فارابی، ۱۹۹۱ م: ۶۶). به همین جهت است که فارابی در بند ۱۱ کتاب *الملة* بر اساس نسخه محسن مهدی، نخستین مسأله علم مدنی را تفحص در سعادت دانسته است (فارابی، ۱۹۹۱ م: ۵۲). همچنین، گاه پیش می‌آید که رئیس اول مدینه فاضله به دلایلی همه قوانین و نوامیس را بیان نمی‌کند (فارابی، ۱۹۹۱ م: ۴۸-۴۹)، در چنین مواقعی، رئیس بعد از او باید با آگاهی به سنت فکری رئیس اول و همچنین قوه عقلانی که خود دارد به وضع قوانین بپردازد، چنان که اگر خود رئیس اول مدینه فاضله نیز در جای او بود، همان قانون را وضع می‌کرد (فارابی، ۱۹۹۱ م: ۵۰). فارابی در تحصیل *السعادة* از فضیلت مدینه سخن به میان آورده، و آن را یک قسم از فضایل فکری دانسته است. وی چنین اذعان دارد که این قوه چیزی است که می‌تواند غایات خیر را برای جامعه، مدینه و یا امت استنباط کند (فارابی، ۱۹۹۵ م: ۵۷). براین اساس، باید ادعا کرد شخصی که می‌تواند غایات خیر را برای جامعه فهم و استنباط کند همان فردی است که در اخلاق فضیله و رذیله تفحص کرده است و همچنین آگاه به قوانین کلی و جزئی نیز می‌باشد و قادر به تطبیق آن در جامعه می‌باشد. در نتیجه آن چه که گفته شد، به خوبی معلوم می‌شود که ضامن صلح در فلسفه صلح طبق نظام فکری فارابی شخص زعیم مدینه فاضله می‌باشد.

طبق نظر معلم ثانی، مردمی که تحت ریاست رئیس اول می‌باشند، افرادی فاضل خواهند بود و جامعه آنها یک مدینه فاضله محسوب می‌گردد. بنابراین واضح است که مدینه فاضله جایی است که حقوق طبیعی در آن رعایت می‌شود و قوانین موضوعه آن توسط رئیس اول وضع می‌گردد. همچنین فارابی

می‌گوید در صورت غیاب رئیس اول، جانشین و جانشینان وی باید به سنت وی آگاه باشند و بتوانند بر اساس مصلحت قوانینی را جایگزین قوانین قبلی کنند (فارابی، ۱۳۵۸: ۱۵۷). از سوی دیگر، باید خاطر نشان کرد که جانشین رئیس اول باید فردی باشد که به آراء رئیس اول تسلط داشته باشد و این قوه را داشته باشد که بتواند جای او تصمیم بگیرد و چنین شبیه‌سازی کند که اگر او حاضر بود چه قانونی را وضع می‌کرد. بنابراین، جایگزینی و اصلاح یک قانون باید اولاً بر اساس حقوق طبیعی به عنوان معیار کلی فلسفه صلح باشد؛ ثانیاً با علم و آگاهی به آراء رئیس نخست باشد. همچنین فارابی چنین می‌گوید که رئیس دوم می‌تواند جماعتی از رؤسا باشد که البته آنان نیز در حکم یک رئیس محسوب می‌گردند.

همچنین فارابی به نوعی نظام سلسله مراتبی در مدینه فاضله قائل است و در مرتبه نخست رئیس اول قرار دارد و طبق اذعان فارابی سلسله مراتب در مدینه فاضله مانند سلسله مراتب موجود در هستی می‌باشد. در حقیقت مرتبه اول واحد است و هر چه به مراتب بالاتر نزدیک می‌شویم، وحدت بیشتری را مشاهده می‌کنیم (فارابی، ۱۳۵۸: ۱۶۱-۱۶۲؛ فارابی، ۱۹۹۱ م: ۶۳).

رئیس اول مدینه شخصی است که مراتب دیگر را تربیت می‌کند و به عبارت دیگر همانی است که برای مراتب دیگر سیاست‌گذاری می‌کند (فارابی، ۱۳۵۸: ۱۶۱؛ فارابی، ۱۹۹۱ م: ۴۳). بنابراین هر طبقه از مراتب مدینه فاضله دارای یک سلسله قوانین خاص خود است و این قوانین نیز توسط رئیس نخست وضع می‌شود و منبع آن نیز چیز نیست که بر اساس عقل مستفاد وی استنباط شده است که همان وحی می‌باشد که حاکی از قوانین طبیعی و سنن الهی می‌باشد. از سوی دیگر، اقدام رئیس اول چنین است که افراد تحت فرمان خود را به یک تألیف و وحدتی برساند، همانطوری که در نظام عالم اجزای مختلف در حکم یک جزء واحد محسوب می‌شوند. بنابراین عقیده وحدت در عین کثرت از آراء فارابی به خوبی بر می‌آید و آن هم در عالم هستی و هم در عالم سیاست و اجتماع جاری و ساری است (فارابی، ۱۳۵۸: ۱۶۲؛ فارابی، ۱۹۹۱ م: ۶۵-۶۶). این تألیف و وحدت نتیجه‌ای جز صلح نخواهد داشت.

۶- منبع صلح‌آفرینی

فارابی در جایی از قسمت حکمت عملی سیاست مدینه، عامل دیگر به کمال رسیدن افراد که منجر به ایجاد تمایز یک فرد از نوع با سایر افراد از میان نوع خودش می‌شود را عقل فعال می‌داند. از نظر وی، اعطای کمالات نهایی بر اساس فلکیات نمی‌باشد و این عقل فعال است که کمالات نهایی فرد را عطا می‌کند (فارابی، ۱۳۵۸: ۱۴۱). از عبارات فارابی می‌توان چنین برداشت کرد که وی به یک نوع فطرت اول و ثانی قائل بوده است و فطرت اول همان است که از سوی طبیعت و افلاک به افراد

عطا شده است و فطرت ثانی همان است که عقل فعال به فرد عطا می‌کند و آن تبدیل عقل بالقوه به عقل بالفعل است. بنابراین، انسان در نفس خود نوعی شوق دارد که این شوق وی را از سوی معقولات نخستین به کمالات عقلی می‌رساند و در این امر، عقل فعال است که آن معقولات را به نفس ناطقه انسانی عطا می‌کند (فارابی، ۱۳۵۸: ۱۴۱ و ۱۴۲). شوقی که در نفس انسان وجود دارد همان است که معلم ثانی از آن با عنوان اختیار یاد کرده است (فارابی، ۱۳۵۸: ۱۴۳). و این قوه همان است که اخلاق را برای انسان معنا دار کرده است. از آنچه که گفته شد می‌توان چنین یاد کرد که فارابی مرزی میان طبیعت و فرهنگ قائل است. آنکه طبیعت انسانی را عطا کرده است، خود طبیعت و افلاک است و آنکه فرهنگ را برای انسان معنا دار کرده است همان عقل فعال است. به عبارت دیگر، فطرت همان طبیعت خاص انسان است که فرهنگ را به وجود می‌آورد. عین عبارت معلم ثانی در سیاست مدنیّه در باب فطرت چنین است: «مردمی که دارای فطرت سالمند همه صاحب یک فطرت مشترکی هستند که به وسیله آن اساساً معارف و معقولات نخستین را پذیرا می‌شوند و این فطرت مشترک میان همه است؛ و همه آنان به وسیله آن فطرت مشترک سلیم به سوی کارهای مشترک در حرکت‌اند. این است اساس کار سعادت همگانی و وجه مشترک بین مردم سلیم‌الطبع» (فارابی، ۱۳۵۸: ۱۴۸).

از سوی دیگر، باید خاطر نشان کرد که فارابی در همان موضع، از فطرت ویژه نیز سخن می‌گوید، بدین معنا که هر فردی نیز فطرت خاص خود را دارا می‌باشد (فارابی، ۱۳۵۸: ۱۴۸). فارابی در مواضع دیگر نیز چنین اذعان داشته است که قوه‌ای وجود دارد که می‌توان با آن خوب را شناخت و همچنین همان است که می‌تواند خوب را صادر کند (فارابی، ۱۳۹۰: ۹۳). به خوبی می‌توان دریافت که آنچه فارابی بیان کرده است همان عقل سلیمی است که قوانین طبیعی را شناسایی می‌کند.

بر اساس آنچه که فارابی در این راستا سخن رانده است باید چنین ادعا کرد که یکسری حقوق ثابت طبیعی مشترک برای انسان‌ها ثابت است. به عنوان مثال آن همانی است که عقل سلیم بالبداهه درک می‌کند و همانی است که جان لاک از آن به عنوان آزادی، مساوات و مالکیت یاد کرده است (Locke, 1823). همچنین یکی از قوانین طبیعی از نظر فارابی نیز متفاوت بودن استعدادها می‌باشد و همین امر باعث ایجاد مشاغل و وظایف گوناگون در جامعه خواهد شد. بنابراین حقوق مربوط به اصناف و امور مختلف نیز در سایه یک حقوق طبیعی شکل خواهد گرفت و همه آنها بر اساس فطرت انسانی استوار است. این مطلب در رساله *تدابیر المنازل أو سیاسات الأهلیة* ابن سینا نیز بر می‌آید. بوعلی در آن موضع به صراحت، از تمایز میان افراد سخن رانده است و آن را از حسن تدبیر واجب‌الوجود دانسته است (ابن سینا، ۱۹۲۹ م: ۷). همچنین باید اشاره کرد که چیزی که از فحوی کلام ابن سینا در وصیت خویش در *اشارات و تنبیهات* بر می‌آید این است که مردم دارای

استعدادهای گوناگونی هستند و بعضی که دارای هوشمندی و فراست بیشتری هستند باید به سوی علوم عقلی بیایند (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱۶۱). بنابراین، اختلاف استعدادهاى آحاد بشر یک امری طبیعی است و آن همان عامل ایجاد اجتماع و تقسیم کار می‌باشد.

شاید بتوان گفت که نظر فارابی به نوعی دلالت بر حقوق طبیعی دارد و این عقل سلیم و فطرت سالم است که حقوق طبیعی را فهم می‌کند و همچنین متفاوت بودن استعدادها که خود از حسن رحمت خداوند -تبارک و تعالی- است، یکی از مفاد حقوق طبیعی به حساب می‌آید. آنچه که از حقوق طبیعی یاد می‌کنند، همان سنن ثابت الهی می‌باشد و فهم آن نیز توسط عقل سلیم خواهد بود که در میان ابنا بشر ثابت است. تمامی انسان‌ها بالبداهه می‌دانند که امری مانند عدالت باید باشد و برای انسان سودمند است و همگی بالوجدان در می‌یابند که جان آدمی چیزی شریف خواهد بود. در گسترش این نظر اگر بگوییم که احترام به موجودات دیگر نیز جز سنن الهی و طبیعی خواهد بود به گزاف سخن نگفته‌ایم. اگر بپذیریم که حقوق طبیعی و قانون طبیعی جز سنن ابدی الهی هستند، پس تمامی موجوداتی که در عالم هستند نیز با انسان در ارتباط هستند و جز این سنن الهی محسوب می‌گردند و وقتی که دو شیء با یکدیگر ارتباط برقرار می‌کنند، دارای حق و حقوق می‌شوند

همچنین باید خاطر نشان کرد که بحث از حقوق طبیعی در اندیشه فارابی با بحث از مقاصد شریعت نیز در ارتباط است و اگر بگوییم که اندیشه فقه مقاصدی و مقاصد شریعت ریشه در آراء فارابی دارد، به هیچ وجه سخنی بی‌راه نگفته‌ایم. اگر مقاصد شریعت را با نگاه ابوحامد غزالی و شاطبی دنبال کنیم، چنین می‌گوییم که حکمی به مقصد شریعت دست یافته است که به یکی از این پنج اصل برگردد. ۱. حفاظت از دین؛ ۲. حفاظت از نفس؛ ۳. حفاظت از عقل؛ ۴. حفاظت از نسل؛ ۵. حفاظت از مال (جوینی، ۱۹۹۷ م: صص ۴۶ و ۱۷۳؛ غزالی، بی‌تا: ۱۷۴؛ رازی، ۱۹۹۷ م، ج ۵: ۱۶۰؛ شاطبی، ۱۹۹۷ م، ج ۲: ۱۸-۱۹). البته این تقسیم به صورت استقرایی است. زیرا ابن تیمیه، امور دیگری را نیز به عنوان مقاصد شریعت برشماره است (ابن تیمیه، ۱۹۹۵ م، ج ۳۲: ۲۳۴؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۰۲: ۶۷). بنابراین آنچه که از آراء فارابی علی‌الخصوص در مباحثی که از آن بحث از حقوق طبیعی استخراج می‌شود، بر می‌آید این است که اندیشه وی با مقاصد شریعت همخوانی و یا لااقل قرابت دارد.*

همچنین باید خاطر نشان کرد که برخی از قوانین و سنن طبیعی توسط عقل سلیم بشری بالبداهه درک می‌شوند و برخی دیگر همان اموری هستند که توسط وحی به نبی رسانده می‌شود. بدین صورت که نبی که در کلام فارابی همان رئیس اول مدینه فاضله است براساس عقل مستفاد خود و اتصال به عقل فعال، وحی را دریافت می‌کند و آن را به عنوان قوانین الهی در جامعه اجرا می‌کند. بنابراین،

* باید اذعان داشت که بحث از حقوق طبیعی و مقاصد شریعت در اندیشه فارابی نیاز به پژوهشی مستقل دارد.

از آن چه که بدان اذعان شد می‌توان دریافت که حقوق طبیعی یا قوانین طبیعی که جزئی از سنن الهی هستند و یا با عقل سلیم و یا با استفاده از عقل مستفاد رئیس مدینه فاضله در جامعه جاری و ساری هستند، همان اموری هستند که می‌تواند ضامن ایجاد صلح و حفظ آن باشد. بدین ترتیب، شخص ضامن صلح که رئیس مدینه فاضله است با استفاده از این قوانین صلح را در جامعه حفظ نگاه می‌دارد.

۷- سعادت: ضلع نهایی فلسفه صلح

فارابی در کتابه المله چنین اذعان دارد که بحث نخست علم مدنی سعادت است (فارابی، ۱۹۹۱ م: ۵۲).^{*} همچنین وی سعادت را به دو قسم حقیقی و سعادت ظنی تقسیم کرده است (فارابی، ۱۹۹۱ م: ۵۲). البته گاه سعادت مقدمی نیز جز سعادت ظنی محسوب می‌گردد زیرا چنین گمان می‌شود که سعادت حقیقی است. علاوه بر اینکه از نظر فارابی در این موضع، سعادت مبحث نخست است، فارابی کتاب المله را با عبارت سعادت قصوی به پایان می‌رساند (همان: ۶۶). بنابراین، در تدوین فلسفه صلح فارابی باید این مهم را در نظر داشت که علم مدنی فارابی که فلسفه صلح از آن قابل استنباط و استخراج می‌باشد، بر مبنای سعادت است.

آنچه که از عبارات فارابی در کتاب المله بر می‌آید، این است که وی تقسیم کار را یکی از عوامل ایجاد سعادت می‌داند و این واضح است که تقسیم کار در جایی مطرح است که اجتماعی در میان باشد و بنابراین به خوبی می‌توان دریافت که سعادت یک هویت اجتماعی دارد. عین عبارت فارابی چنین است:

ثمَّ يبين أنَّ هذه ليس يمكن أن توجد جميعاً في إنسان واحد و لا أن يستعملها إنسان واحد، بل إنما يمكن أن تستعمل و تظهر بالفعل بأن تتوزع في جماعة. و يبين أنَّها إذا توزعت في جماعة، فليس يمكن أن يقوم من يفوض إليه نوع من هذه أن يقوم بذلك ولا أن يستعمله دون أن يعاونه آخر بالنوع الذي فوض إليه القيام به، ولا أيضاً ذلك يمكنه أن يقوم بما فوض إليه دون أن يعاونه ثالث بالنوع الذي فوض إليه القيام به. و أنه لا يتمتع مع ذلك أن لا يوجد فيهم من لا يمكنه القيام بفعله الذي فوض إليه دون أن تعاونه جماعة كل واحد منهم بالنوع الذي فوض إليه القيام به (فارابی، ۱۹۹۱ م: ۵۳).

^{*} والعلم المدني يفحص أولاً عن السعادة.

آنچه که هدف رئیس در جامعه فاضله می‌باشد، رساندن مردم به سعادت است و همچنین به صورت کلی، هدف مدینه فاضله رسیدن به سعادت می‌باشد. بنابراین، سیاست رئیس این جامعه نیز باید به گونه‌ای باشد که مسیر رسیدن به سعادت را برای مردم هموار سازد و نتیجه آن چیزی نیست که با صلح در منافات باشد و اگر نیک بنگریم، آن چیزی که از این سیاست به وجود می‌آید همان سعادت است و سعادت نیز نوعی صلح است و یا صلح را درون خود دارد.

بنابراین، هدف جامعه فاضله رسیدن به سعادت است و همانطور که بیان شد محور اساسی کتاب *الملة* نیز سعادت است و هدف اصلی رئیس اول هدایت جامعه فاضله به سوی سعادت است. از سوی دیگر، فارابی در رساله *التنبیه علی سبیل السعادة*، سعادت را هدف می‌شمارد (فارابی، ۱۳۹۰: ۸۹). فارابی در بخش حکمت مدنی کتاب *سیاست مدینه* نیز بحثی مستقل درباره سعادت دارد. وی حصول سعادت را از راه برطرف شدن شرور ارادی افراد در جوامع و حتی شرور غیر ارادی می‌داند (فارابی، ۱۳۵۸: ۱۶۳). البته باید گفت که شاید جلوگیری کامل از شرور غیر ارادی که جزء شرور طبیعی محسوب می‌شود، امری غیرممکن تلقی شود. شاید هم باید گفت که مراد فارابی این است که علم در جامعه فاضله باید به حدی رشد کند که امکان جلوگیری از بسیاری از شرور طبیعی را داشته باشد. دلیل ادعای ما این است که خود فارابی در ادامه چنین ادعا می‌کند که: «هر یک از مردم مدینه فاضله باید مبادی موجودات نخستین، و مراتب آنها، و سعادت، و ریاست نخستین مدینه فاضله، و مراتب آن ریاست‌ها را بدانند و در مرتبت بعد افعال و اعمالی که معین و محدود است و به وسیله آن‌ها سعادت و خوشبختی به دست می‌آید بشناسند و تنها به دانستن آن‌ها هم اکتفا نکنند و بلکه آنچه مربوط به عمل است مردم مدینه باید کلاً و جزواً همه را مورد عمل قرار دهند» (فارابی، ۱۳۵۸: ۱۶۳-۱۶۴). از این ادعای فارابی می‌توان چنین دریافت که مراد فارابی این است که اهالی مدینه فاضله همواره باید دوستدار و پیرو دانش و معرفت باشند. آنچه که از سخن فارابی در نگاه اول بر می‌آید این است که وی گفته است که مردم باید مبادی موجودات را بشناسند و همچنین درباره ریاست مدینه فاضله و همچنین سعادت نیز معرفت پیدا کنند. این بدان معنا است که افراد باید به الهیات و حکمت عملی آگاهی داشته باشند. ولی با تأمل بیشتر می‌توان پی برد که مراد فارابی مطلق حکمت نظری می‌باشد که الهیات نیز یک بخش از حکمت نظری می‌باشد. بنابراین اگر بخواهیم با عینک علم امروز به این مسأله بنگریم باید بگوییم که جلوگیری از شرور طبیعی چیزی است که از علوم طبیعی و علوم مهندسی بر می‌آید و آن‌ها نیز جزء علوم نظری محسوب می‌شوند. تحصیل علم و دانش نیز چیزی نیست که با صلح در تعارض باشد و حتی می‌توان چنین ادعا کرد که دانش اگر دانش باشد، حکم به صلح می‌کند و اگر نیز می‌بینیم که آثار خشونت‌بار از علوم تجربی و بیرون می‌آید، ارتباطی با علم تجربی ندارد و مسئول آن فرد است.

از سوی دیگر، از عبارات فارابی می‌توان فهمید که قانون حاکم در مدینه فاضله چیزی نیست که با صلح بیگانه باشد. از آن جهت که قانون نخست مدینه فاضله توسط رئیس اول که فردی فاضل و حکیم است مدون می‌شود، این بدان معنا می‌باشد که قانون جامعه فاضله هماهنگی کامل با حکمت و دانش دارد. زیرا این قانون از عقل مستفاد و وحی نشأت گرفته است. و حکمت نیز همواره حکم به صلح می‌کند. اگر کسی مبدا موجودات و همچنین رئیس اول مدینه را بشناسد، به خوبی در می‌یابد که جهان بر مدار رحمت است و به همین علت خود او به عنوان جزئی از عالم و جزئی از مدینه فاضله این صفت را در خود نهاده و ملکه می‌کند. همچنین در ادامه عبارت فارابی، تاکید وی بر روی این است که افراد جامعه فاضله باید به آنچه که می‌دانند عمل کنند، بنابراین، مردم این جامعه مردمی اخلاقی و قانون مدار هستند و همان طور که بیان شد، غایت قوانین این جامعه رسیدن به سعادت است و مردمی که این سعادت را می‌شناسند و از قوانینی که ختم به سعادت می‌شوند پیروی می‌کنند، در نتیجه اهالی این مدینه در راه سعادت هستند. می‌توان ادعا کرد که سخن فارابی در کتاب *التنبیه علی سبیل السعاده* نیز سخن پیشین را تقویت و تأیید می‌کند. وی در آن موضع چنین اذعان داشته است که سعادت بر اساس اتفاق رقم نمی‌خورد و به سبب آگاهی است که سعادت حاصل می‌گردد. بنابراین، آگاهی مقدمه سعادت است (فارابی، ۱۳۹۰: ۹۲).

از آنجایی که فارابی سعادت را غایت اصلی افراد می‌داند (فارابی، ۱۳۹۰: ۹۰)، و آنچه که از عبارات وی از بر می‌آید، می‌توان فلسفه صلح فارابی را همان سعادت‌گرایی وی دانست. با اینکه فارابی سعادت را اصیل می‌داند و آن را صاحب مقدمه دانسته است، برای آن مقدمه‌ای قائل شده است خود یک امر عقلانی می‌باشد و ذی‌المقدمه نیز از خصلت آن بهره‌مند است و امری عقلانی محسوب می‌گردد.

همان طور که بیان شد، سعادت‌گرایی از آراء فارابی در حکمت عملی وی به خوبی بر می‌آید و همچنین باید گفت که مفهوم سعادت نقش کلیدی را در فلسفه اخلاق و همچنین حکمت عملی فارابی بازی می‌کند. اگر بپذیریم که مباحث اخلاقی فارابی ریشه مباحث مدنی وی باشند، به خوبی روشن می‌گردد که قوانین موجود در مدینه فاضله باید انسان را به سوی سعادت بکشاند. یعنی همان قوانینی که به عنوان یکی از ارکان فلسفه صلح محسوب می‌شوند و توسط فرد صلح‌آفرین یعنی رئیس مدینه فاضله وضع شده است، چنین سعادت‌ی را ایجاد می‌کند و پس از نیل به این سعادت، صلح پایدار نیز حاصل خواهد شد.

با بررسی پنج محور چیستی فلسفه، وجوب وجود صلح در جامعه، ضامن صلح، منبع صلح‌آفرینی، و سعادت به به یک هندسه معرفتی از نظام فکری فارابی دست یافته‌ایم که نام آن را فلسفه صلح و یا متافیزیک فارابی می‌نامیم. علاوه بر این، چنین مفهومی قابلیت گسترش به عنوان یک فلسفه مضاف را نیز دارد. در محور چیستی فلسفه صلح دریافتیم که موضوع فلسفه صلح همان موضوع فلسفه با افزودن قید دیگر است. اگر موضوع فلسفه را «موجود بما هو موجود» یا «وجود» بدانیم، فلسفه صلح نیز موجود بما هو وجود را از آن حیث که قابلیت صلح‌آفرینی داشته باشد بررسی خواهد کرد. بنابراین، یکی از تعاریف فلسفه صلح ناظر به موضوع است. افزون بر این مطلب، غایت فلسفه صلح فارابی نیز با غایت فلسفه یعنی تشبه به اله سازگاری دارد، زیرا تشبه به اله سعادت را برای انسان و جامعه به ارمغان می‌آورد و خود منجر به صلح خواهد شد. وجود تمایز میان انبای بشر نیز دلیل وجوب وجود صلح است که حاصل بحث محور دوم است. در محور سوم، یافتیم که رئیس مدینه فاضله با استفاده از حکمتی که دارد آگاه به تمام اوصاف و افعال فضیله می‌باشد و همچنین با استفاده از عقل مستفاد خود توانایی ایجاد صلح، از طریق سیاست‌گذاری و وضع قوانین در جامعه فاضله را دارد. آن چه که به عنوان منبع صلح و یا منبع صلح‌آفرینی در محور چهارم دانسته شد این است که منبع صلح‌آفرینی همان سنن و قوانین الهی است که توسط وحی به عقل مستفاد رئیس اول مدینه فاضله می‌رسد و برخی از سنن و قوانین الهی و طبیعی نیز با عقل سلیم دریافته می‌شود که از آن می‌توان به عنوان حقوق طبیعی یاد کرد. در نهایت، با شکل‌گیری چنین نظامی، هدف اصلی جامعه فاضله که عبارت است از سعادت شکل می‌گیرد و می‌توان از سعادت به عنوان ضلع نهایی فلسفه صلح یاد کرد. همچنین قابل ذکر است که در صورت نیل به سعادت، صلح پایدار رقم می‌خورد.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آذرکسب، سیدمحمدرضا و نادیا مفتونی. (۱۴۰۲). «راهبرد تعلیمی فارابی در برقراری صلح جهانی»، فلسفه و کلام اسلامی، ۱(۵۶)، ۲۳-۹.
- <https://doi.org/10.22059/jitp.2023.347992.523374>
۳. ابن تیمیه، أحمد بن عبد الحلیم. (۱۹۹۵ م). *مجموع الفتاوی، تحقیق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المدینه النبویه: مجمع الملک فهد لطباعة المصحف الشریف.*
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). *الاشارات و التنبيهات*، قم: نشر البلاغه.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله (بی‌تا). *الهیات دانشنامه علائی*، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.

۶. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۳۹م). *تدابیر المنازل و السياسات الأهلّیه*، تحشیه: جعفر نقدی، بغداد: مجله الرشد.
۷. ابن سینا (بی تا). *عیون الحکمه*، بیروت: دارالقلم.
۸. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳). *المبدأ و المعاد*. به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک گیل.
۹. امامی کوپایی، امیرحسین، عدالت‌نژاد، سعید و رضا نجف‌زاده. (۱۳۹۸). «سنجه فلسفی جهاد: فارابی»، *تاریخ و تمدن اسلامی*، ۱۵ (۲)، ۷۰-۳۳.
- <https://doi.org/10.30495/jhcin.2020.15550>
۱۰. امامی کوپایی، امیرحسین. (۱۳۹۹). «مدینه مسالمة، فاضله یا جاهله؟ درنگی بر نمونه‌ای از فارابی‌پژوهی معاصر»، *اندیشه سیاسی در اسلام*، ۲۳، ۷-۲۲.
۱۱. امامی کوپایی، امیرحسین. (۱۴۰۰). «نظریه جنگ عادلانه فارابی»، *تاریخ و تمدن اسلامی*، ۱۷ (۳)، ۹۵-۱۲۸.
- <https://doi.org/10.30495/jhcin.2021.19114>
۱۲. جوینی، ابوالعالی. (۱۹۹۷م). *البرهان فی أصول الفقه*. تحقیق صلاح بن محمد بن عویضه، بیروت: دار الکتب العلمیه بیروت.
۱۳. جمشیدی، محمدحسین. (۱۳۹۶). «بررسی و تبیین مقوله صلح در نظریه مدینه المسالمة (شهرصلح) فارابی و نظریه صلح پایدارکانت»، *جستارهای سیاسی معاصر*، ۸ (۲۵)، ۱-۲۸.
- <https://doi.org/10.30465/cps.2017.2938>
۱۴. رازی، فخرالدین. (۱۹۹۷م). *المحصول*، تحقیق طه جابر فیاض العلوانی، چاپ سوم، بیروت: مؤسسه الرسالة.
۱۵. شاطبی، ابراهیم بن موسی. (۱۹۹۷م). *الموافقات*. تحقیق مشهور بن حسن آل سلمان، قاهره: دار ابن عفان.
۱۶. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م). *الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة*، تحشیه سیدمحمد حسین طباطبائی، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۷. غزالی، ابوحامد محمد. (بی تا). *المستصفی من علم الأصول*. تصحیح ابراهیم محمد رمضان، بیروت: شركة دار الأرقم بن أبی الأرقم.
۱۸. فارابی، ابونصر. (۱۹۹۵م). *تحصیل السعادة*، تحقیق علی بوملحم، بیروت: دار ومکتبه الهلال.

۱۹. فارابی، ابونصر. (۱۳۹۰). «التنبیه علی سبیل السعادة»، *فارابی و راه سعادت*، به کوشش قاسم پورحسن، مقدمه و ترجمه نواب مقربی، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۰. فارابی، ابونصر. (۱۳۵۸). *سیاست مدنی*، ترجمه سیدجعفر سجادی، تهران: انجمن فلسفه ایران.
۲۱. فارابی، ابونصر. (۱۹۹۱ م). *کتاب الملئ و نصوص آخری*، (محقق: محسن مهدی)، بیروت: دارالمشرق.
۲۲. فارابی، ابونصر. (بی تا). *المنطقیات*، تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۲۳. فاضل لنکرانی، محمدجواد. (۱۴۰۲). *نگاهی به مقاصد الشریعہ*، (مقرر: مهدی اعلائی)، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار.
۲۴. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ ق). *بحار الأنوار*، قم: مؤسسه الوفاء.
۲۵. محسنی، محمدسالم و حبیب‌الله احسانی (۱۳۹۶). «تشبه به خدا؛ غایت نهایی فلسفه»، معرفت، شماره ۲۳۲، ۱۵-۲۴.
۲۶. مدرسی چهاردهی، مرتضی. (۱۳۵۳). «اندیشه صلح از نظر فارابی و فلاسفه غرب»، وحید، ۱۲(۱۳۲)، ۷۵۴-۷۵۷.

27. Fengqiang, G., Yingmin, C. (2024). "Sociality of Human". *The ECPH Encyclopedia of Psychology*, Singapore: Springer. https://doi.org/10.1007/978-981-99-6000-2_847-1
28. Hobbes, T., (1651). *Leviathan*. London: Printed for Andrew Croke, at the Green Dragon in St. Pauls Church-yard. Retrieved from <https://historyofeconomicthought.mcmaster.ca/hobbes/Leviathan.pdf>
29. Kant, I. (1795). *Perpetual Peace: A Philosophical Essay*. Trans. M. Campbell Smith. London: George Allen & Unwin LTD.
30. Locke, J., (1823). *Two Treatises of Government*, London: Printed for Thomas Tegg; W. Sharpe and Son; G. Offor; G. and J. Robinson; J. Evans and Co.: Also R. Griffin and Co. Glasgow; and J. Gumming, Dublin.