

تاریخ و تمدن اسلامی، سال پانزدهم، شماره سی‌ام، پاییز و زمستان ۱۳۹۸، ص ۶۹-۳۳

سنجه فلسفی جهاد: فارابی^۱

امیرحسین امامی کوپایی^۲

دانشجوی کارشناسی ارشد اندیشه سیاسی در اسلام، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران

سعید عدالت نژاد^۳

دانشیار بنیاد دایرة المعارف اسلامی، تهران، ایران

رضا نجف زاده^۴

استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران

چکیده

فارابی در بسیاری از مقوله‌های سیاسی، از جمله جهاد اسلامی، آغازگر بحث نظام‌مند فلسفی بوده است. دیدگاه وی باید در دو سطح لفظی (حضور واژگانی جهاد در متن) و محتوایی (نسبت مفهوم جهاد با فلسفه نظری) تبیین شود. این امر باعث بروز پیچیدگی‌ها و دشواری‌هایی در خوانش متون فارابی شده است، چنان‌که می‌توان از چهار دیدگاه در میان فارابی‌پژوهان معاصر سراغ گرفت. در یک سوی این طیف فارابی مدافع، و در سوی دیگر، مخالف جهاد توصیف شده است. مقاله حاضر می‌کوشد ضمن بررسی تحلیلی دیدگاه‌های چهارگانه فوق، روایی و ناروایی هر یک از آنها را بسنجد، شکل متقن‌تری از آنها را صورت‌بندی کند و در نهایت در چارچوبی مقایسه‌ای موجه‌ترین خوانش را برگزیند. نگارندگان، همراه با عده‌ای از فارابی‌پژوهان، ضمن توجیه و تفسیر واژگان مربوط به جهاد در آثار فارابی، به این نتیجه رسیده‌اند که در فلسفه نظری فارابی با توجه به سیاست‌شناسی و دین‌شناسی وی صورت‌بندی هرگونه دفاع فلسفی از جهاد ممکن نیست.

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

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۱/۱۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۲/۱۵

۲. رایانامه (مسئول مکاتبات): amirhossein.ek@gmail.com

۳. رایانامه: saeid.edalatnejad@gmail.com

۴. رایانامه: najafzadeh.reza@gmail.com

۱. مقدمه

در سراسر پانزده قرن تاریخ اسلام این فقیهان بودند که بیش‌ترین توجه را نسبت به مفهوم جهاد مبذول داشته‌اند؛ از این‌رو، جریان غالب پژوهش حول موضوع جهاد مبتنی بر رویکرد فقهی-حقوقی است؛ رویکردی که معطوف به بایسته‌های فقهی جهاد است و شرایط مشروعیت حقوقی، پیش، حین و بعد از جهاد را بررسی می‌کند.^۵ با این حال، این مفهوم توانسته است در میان تفکرات اخلاقی-سیاسی فیلسوفان اسلامی-به‌ویژه در قرون سوم تا هفتم قمری- نیز برای خود جایی باز کند. فارابی، عامری،^۶ ابن‌سینا،^۷ ابن‌رشد^۸ و نصیرالدین طوسی^۹ از جمله فیلسوفانی‌اند که به مسأله جهاد پرداخته‌اند.^{۱۰} البته تمام این فیلسوفان از نظرگاه واحدی به جهاد نپرداخته‌اند؛ از یک‌سو، می‌توان سراغ از فیلسوفانی چون فارابی و ابن‌رشد گرفت که به‌طور کامل وامدار مباحث فلسفی خود هستند، و از سوی دیگر، از ابن‌سینا و عامری نام برد که بیش‌تر متأثر از نگاه فقهی به جهاد پرداخته‌اند. این مشارکت به میزانی است که نادیده گرفتن آن در ترسیم نگاه

۵. برای آشنایی با نمونه قابل توجهی از این سنخ پژوهش نک. حمیدالله، محمد، سلوک بین المللی دولت اسلامی، ترجمه و تحقیق سید مصطفی محقق داماد، تهران، مرکز نشر علوم اسلامی، ۱۳۷۳ش.

۶. نک. عامری، ۱۴۶ و ۱۴۸.

۷. نک. ابن‌سینا، ۵۰۳-۵۰۷.

۸. برای آشنایی با دیدگاه‌های ابن‌رشد در باب جهاد نک. بلک، ۱۹۵-۲۰۰.

۹. نک. طوسی، ۳۱۱-۳۱۳.

۱۰. جالب آن‌که نزد این فیلسوفان جهاد صرفاً یک مسأله فکری نبوده و در واقعیت زیست آنها حضوری پررنگ داشته است؛ برای مثال فارابی در قرن و منطقه‌ای می‌زیسته است- دربار سیف الدوله حمدانی- که جهاد با امپراتوری بیزانس امری جدی بوده است. ابن‌رشد در غرب امپراتوری اسلامی درگیر جنگ‌های پادشاهان مسیحی با حکومت اسلامی بوده است؛ چنان‌که چهارده سال بعد از مرگ وی (۱۲۱۲ م) اسپانیای اسلامی به تصرف مسیحیان در می‌آید. و ابن‌سینا نیز در زمانه‌ای می‌زیسته است که محمود غزنوی تحت عنوان گسترش اسلام به بخش‌هایی از هندوستان حمله می‌کرده است.

عالمان اسلامی به جهاد ناموجه است؛ به‌ویژه آن‌که این رویکرد بیش‌تر معطوف به ارزیابی اخلاقی جهاد بوده است و می‌تواند در توضیح بایستگی نسبت اکنون ما با جهاد به میزان زیادی به‌کار آید. اما در این میان نگارندگان معتقدند دو دلیل فارابی را از سایر همکاران خود متمایز می‌سازد: اول، جایگاه فارابی در تاریخ فلسفه اسلامی؛ القابی چون «معلم ثانی» از نظرگاه فیلسوفان متقدم و «مؤسس فلسفه اسلامی» از منظر فارابی‌پژوهان معاصر به خوبی حکایت از شأن و اهمیت وی در فلسفه اسلامی دارد.^{۱۱} دوم، نوع نگاه فلسفی فارابی به مسأله جهاد. به‌طور کلی بحث فارابی از جهاد را می‌توان در ذیل مبحث کلی‌تر «جنگ عادلانه»^{۱۲} قرار داد و هم‌زمان توجه داشت که نظریه جنگ عادلانه کاملاً برآمده از فلسفه سیاسی فارابی و مبتنی بر آرای هستی‌شناسانه، معرفت‌شناسانه و اخلاق‌شناسانه وی است.^{۱۳} به‌نظر می‌آید ملاحظات فوق‌الذکر انتخاب فارابی به‌عنوان موضوع پژوهش حاضر را موجه می‌سازد؛ اما برای ایضاح مسأله مقاله لازم است منظورمان از جهاد را روشن سازیم.

جهاد مورد نظر در این مقاله از میان دوگانه «داخلی-خارجی»، به خارجی و جنگ مسلحانه و از دوگانه «دفاعی-هجومی»، به هجومی و آغازگرانه اشاره دارد.^{۱۴} جهاد هجومی فرایند تبلیغی است که قوه قهریه و زور سلاح دولت اسلامی با آن همراه شده است. این دعوت

۱۱. نک. Mahdi, *Al-Farabi*, 206 و داوری: ۷۹ و طباطبایی، ۱۷۸.

12. Just War

۱۳. نک. Kraemer, 297؛ Butterworth, 79-80.

۱۴. از جهاد داخلی می‌توان به جنگ با نفس و شرور درونی، و از جهاد خارجی، به جنگ با شرور خارجی و معاندین اسلام تعبیر کرد؛ از دوگانه جهاد دفاعی-هجومی با عبارت جهاد «ثانویه-اولیه» نیز یاد شده است (برای بحثی جامع در این باب نک. ابن نحاس، احمد ابن ابراهیم. مشارع الاثواق الی مصارع العشاق، تحقیق ادريس محمدعلی و محمد خالد اسطنبولی، الجزء الاول، بیروت، لبنان، دارالبشائر الاسلامیة، ۱۴۲۳هـ).

در مقابله با مشرکان و کفار معاند که پذیرای پیام مسلمانان نیستند، صورت می‌گیرد و هدف از آن گسترش قلمروی حکومت الهی و اضمحلال سیطره کفر است.^{۱۵} البته این مقاله درباره روایی و ناروایی این روایت از جهاد داوری نمی‌کند،^{۱۶} بلکه صرفاً بیانگر آن است که تلقی رایج از مفهوم جهاد در زمانه فارابی مبتنی بر چنین آموزه‌هایی بوده است.^{۱۷} بنابراین پرسش اصلی مقاله معطوف به چیستی و چگونگی داوری فلسفی فارابی نسبت به جنگ هجومی در جهت گسترش و تسلط یک دین خاص در مقابل کافران به آن دین است.

دشواری‌های پژوهش حول فلسفه سیاسی فارابی باعث شده است تا صورت‌بندی دیدگاه وی در باب جهاد نیز میان فارابی‌پژوهان معاصر دچار تفاوت‌های جدی بشود.^{۱۸} به نظر نگارندگان این اختلاف‌ها را می‌توان در قالب چهار دیدگاه کلی صورت‌بندی کرد. فارابی‌پژوهان در دیدگاه نخست معتقدند فارابی توانسته است در ذیل انگاره کلی «هماهنگی»^{۱۹} فلسفه و دین دفاعی فلسفی از جهاد سامان دهد. رزنتال،^{۲۰} لمبتن^{۲۱} و باترورث^{۲۲} از جمله پژوهشگرانی‌اند که تلاش می‌کنند با کاربست یک خوانش تحت الفظی از متون فارابی-رزنتال و لمبتن - و در عین حال در

۱۵. نک. کرون، ۶۱۰-۶۱۱ و ۶۱۹. و هم‌چنین نک. خدوری، ۸۷-۹۵.

۱۶. برای آشنایی با تلقی‌های مخالف نک. صالحی نجف‌آبادی، نعمت‌الله، جهاد در اسلام، تهران، نشر نی، ۱۳۸۲ش.

Mohaghegh Damad, Mostafa, *Protection of Individuals in Times of Armed Conflict under International and Islamic Laws*, New York: Global Scholarly Publications, 2005.

۱۷. برای مشاهده سیطره این برداشت در آثار فقهی قرون ابتدایی نک. ابویوسف، ۶ و ۱۱۸ و ۱۴۸. الشافعی، ۱۶۷/۴-

۱۶۹. الشیبانی، ۷۱. السرخسی، ۱۶/۱ و ۳۲. الماوردی، ۴۰ و ۴۲ و ۶۹.

۱۸. برای آشنایی با پاره‌ای از این دشواری‌ها نک. Galston, 3-4.

19. Harmony

20. Erwin I. J. Rosenthal

21. Ann K. S. Lambton

22. Charles E. Butterworth

نظرآوری سازگاری دین و حیانی و فلسفه یونانی در سطوح تصویری و تصدیقی -باترورث- فارابی را همراه با اغلب فقیهان، مدافع جهاد نشان دهند.^{۲۳} دیدگاه دوم، با نقد انگاره کلی هماهنگی فلسفه و دین نزد فارابی، معتقد است مفاهیم اسلامی به کار رفته در آثار فارابی دلالتی به مضامین اسلامی آنها ندارند، بلکه صرفاً ارجاع‌دهنده به مضامین یونانی در فلسفه‌های افلاطونی و ارسطویی است. کرمر^{۲۴} به‌عنوان نماینده این دیدگاه با طرح انگاره کلی «سازگاری»^{۲۵} در مقابل هماهنگی، بر این باور است که نفوذ محتوایی مفاهیم اسلامی در آثار فارابی - از جمله جهاد- را تنها باید در سطح لغوی و بلاغی ارزیابی کرد. از این رو، اگرچه فارابی از جهاد سخن می‌گوید اما ابتدا به مضمون اسلامی آن اشاره‌ای ندارد. در مقابل، مراد فارابی گونه‌ای از جنگ عادلانه است که وجاهت خود را از تفکرات استاد‌های یونانی اخذ کرده است.^{۲۶} دیدگاه سوم، به‌جای نقادی برآمده از اصل تفسیری دیدگاه کرمر، آموزه دفاع فلسفی از جهاد -مورد حمایت دیدگاه نخست- را مورد نقد فلسفی قرار می‌دهد. مهدی^{۲۷} و پرنس^{۲۸} به‌عنوان مهم‌ترین چهره‌های این دیدگاه سعی کرده‌اند با توجه به منطق کلی حاکم بر فلسفه سیاسی فارابی، دیدگاه وی در باب جهاد را تبیین کنند. حاصل این تلاش طرح دو استدلال -عدمی بودن شرور^{۲۹} و ضرورت تکثر ادیان فاضله^{۳۰}- در جهت نقد فلسفی جهاد است. نهایتاً در دیدگاه چهارم بازگشتی حداقلی به دیدگاه نخست شکل می‌گیرد. این دیدگاه، با در نظر داشتن استدلال‌های طرفداران دیدگاه دوم

23. Lambton, 317-318 & Butterworth, 94.

24. Joel L. Kraemer

25. Accommodation

26. Kraemer, 288-324.

27. Muhsin Mahdi

28. Joshua Parens

29. Parens, 67-72.

30. Mahdi, *Al-Farabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, 139-144.

و سوم، معتقد است فارابی به‌شکلی بسیار محدود و در شرایط خاص از جهاد حمایت می‌کند. وفق دیدگاه سویینی،^{۳۱} نماینده این دیدگاه، همان‌طور که دین شکلی ناقص از فلسفه است جهاد شکلی ناقص از جنگ عادلانه است. به‌همان معنا که دین امری ضروری و طبیعی است، در شرایطی جهاد نیز امری ضروری و طبیعی است. و همان‌طور که فلسفه نباید دین را نفی بکند، نظریه جنگ عادلانه نیز نباید امکان توجیه جهاد را زیر سؤال ببرد.^{۳۲}

پژوهش حاضر، از رهگذر بررسی خوانش‌های چهارگانه فوق، سعی خواهد کرد که نگاه فارابی به جهاد اسلامی را روشن سازد. این مقاله در ادامه سابقه پژوهشی اشاره شده قرار می‌گیرد و از این رو، به‌طور کامل وفادار به روش‌شناسی فارابی‌پژوهان بالا خواهد بود. در یک ارزیابی کلی می‌توان گفت مفسرین اشاره شده در این مقاله رویکردی متن‌گرایانه به آثار فارابی در باب جهاد اتخاذ کرده‌اند، به این معنا که درصدد کشف و تبیین دیدگاه فارابی درباره جهاد با توجه به متون نگارش یافته توسط وی بوده‌اند. بر این مبنا زمینه تاریخی، مناسبات قدرت در زمانه فارابی، پرسش‌های اساسی مطرح در ذهن جهان مخاطبان فارابی و غیره مورد توجه این پژوهشگران قرار نگرفته است.^{۳۳} البته نگارندگان معتقدند اتخاذ چنین رویکردی در مقابل رویکردهای زمینه-

31. Michael J. Sweeney

32. Sweeney, 543-572.

۳۳. نگرش فارابی در باب جهاد در بستر تحولات تاریخی و در متن مناسبات قدرت زمانه وی تکوین یافته است. افزون بر این باید فارابی را فیلسوف چند فرهنگی دانست. فارابی تقریباً در سراسر دنیای اسلامی، از خراسان و ماوراءالنهر تا بغداد، عسقلان، حلب و دمشق زیسته است. شرق مدیترانه و شمال آفریقا را نیز تجربه کرده و از فضاهای فرهنگی این قلمروهای متکثر تأثیر پذیرفته است. آموزش وی توسط اندیشمندانی چون یوحنا بن حیلان، یحیی بن عدی و ابواسحاق بغدادی نیز به این معنا است که تحت تأثیر آموزه‌های مسیحی و عبری و البته انگاره‌های یونانی قرار گرفته است. تمام این ملاحظات این نکته را دربردارد که فارابی در پرداخت به مسأله جهاد تنها وامدار آموزه‌ها و متون اسلامی نبوده است؛ و به‌عبارتی چند فرهنگی بودن، زیستن در میانه نزاع‌های اقتدارطلبانه و روبه‌رو شدن با مخاطبانی مسلمان، باعث شده است تا او به‌نوعی در

گرایانه، هم‌چون ساختارگرایی و پساساختارگرایی در تاریخ اندیشه‌ها واجد نواقص جدی است، اما به این معنا نیست که اختیار چنین رویکردی در این مقاله آسیبی بر منطق پژوهشی این اثر وارد می‌سازد. بنابراین، می‌توان گفت بایسته است با رویکردهای زمینه‌گرایانه به سراغ فهم و تبیین دیدگاه فارابی در باب جهاد نیز رفت، ولی نمی‌توان ضرورت و جایگاه مهم رویکرد متن‌گرایانه به آثار فارابی را انکار کرد.

مقاله از تبیین آرای دیدگاه نخست معطوف به آثار مهم‌ترین چهره‌های آن آغاز می‌شود. در این قسمت سعی شده است صورتی مستدل از دیدگاه‌های ایشان ارائه شود. در گام بعد دیدگاه دوم در قالب نقادی آن از دیدگاه نخست توضیح داده می‌شود. در ادامه دو استدلال دیدگاه سوم در جهت نقد فلسفی جهاد صورت‌بندی می‌شود؛ در این مرحله سعی شده است تا چالش‌های استدلال پرنس تبیین گردد. در بخش انتهایی مقاله به دیدگاه چهارم پرداخته می‌شود؛ و پس از شکل دادن به خط اصلی استدلال سوینی، با اضافه کردن ملاحظاتی دشواری‌های دیدگاه وی مشخص می‌گردد.

۲. دیدگاه نخست: دفاع فارابی از جهاد

فارابی در فصول منتزعة در بحث از انواع (الحرب) به گونه‌ای از جنگ اشاره می‌کند که می‌تواند بیش‌ترین شباهت را با مفهوم اسلامی جهاد داشته باشد؛^{۳۴} جنگی که طی آن خیر و منفعت قومی بر آنان تحمیل می‌شود. در شرایطی که آن قوم خیر و منفعت خود را نمی‌شناسد و از فردی

پرداخت و پاسخ به این مسأله تنها پیروی دغدغه‌های معرفتی خود نباشد.

۳۴. الفارابی، فصول منتزعة، ۷۷.

که آگاه و داعی‌زبانی به آن است پیروی نمی‌کند.^{۳۵} فارابی به‌صراحت به عادلانه بودن این گونه جنگ اشاره نمی‌کند، با این حال سیاق متن گویای مشروعیت آن نزد وی است.^{۳۶} فارابی پژوهان طرفدار دیدگاه نخست براین باورند که وجود دو شاهد در آثار فارابی دلیلی برای دفاع از جهاد به‌عنوان مصداقی از جنگ عادلانه_ با توجه به گونه بالا_ فراهم می‌آورد.^{۳۷} شاهد اول در بحث فارابی از ویژگی‌های رئیس‌مدینه و شاهد دوم در بحث از انواع اجتماع‌های کامل حضور دارد.

اول. یکی از شئون رئیس‌مدینه فاصله^{۳۸} در نسبت با اهالی‌مدینه، سایر مدینه‌ها و امت‌ها، شأن‌آموزگاری است.^{۳۹} همان‌طور که معلم وظیفه هدایت دانش‌آموزان خود را دارد، حاکم مدینه نیز وظیفه ارتقا معرفتی اخلاقی اتباع خود و دیگر شهرها را بر دوش دارد.^{۴۰} حاکم مدینه این

۳۵. «وإِنَّمَا لَأَنْ يَحْمِلَ بِهَا قَوْمٌ مَا وَاسْتَكْرَهُوا عَلَى مَا هُوَ الْأَجُودُ وَالْأَحْظَى لَهُمْ فِي أَنْفُسِهِمْ دُونَ غَيْرِهِمْ» ترجمه ملک‌شاهی از این عبارت به گونه‌ای است که خواننده گمان می‌کند این جنگ بر مردم شهر (اهالی‌مدینه فاصله) تحمیل شده است (فارابی، فصول منتزعة، ۶۸).

۳۶. فارابی به‌نوعی اشاره می‌کند که چهار مورد آخر را به‌صراحت (حرب جور) می‌نامد. از سیاق متن چنین برمی‌آید که گونه‌هایی که فارابی به جور بودن آن اشاره نمی‌کند نزد وی عادلانه است، به‌ویژه آن‌که ویژگی مشترک آنها پنج مورد نخست- را کسب خیر و فضیلت برای مدینه می‌داند (نک. الفارابی، فصول منتزعة، ۷۷-۷۸).

۳۷. براگ معتقد است فارابی در این گونه جنگ تابع گونه دوم از جنگ‌های عادلانه ارسطو است (Brague, 141). البته خود واقف است که شاهدهی در جهت تأیید ترجمه سیاست ارسطو در زمانه فارابی وجود ندارد؛ با این حال معتقد است از طرق دیگری ممکن است بعضی آموزه‌های ارسطو در کتاب سیاست به عالم اسلامی منتقل شده باشد (نک. ارسطو، سیاست، ۳۱۷).

۳۸. رئیس‌مدینه در کامل‌ترین شکل خود واجد دو حیث فلسفه و نبوت است (نک. الفارابی، آراء أهل المدينة الفاضلة، بوملح، ۱۲۱-۱۲۴). و السياسة المدنية، بوملح، ۸۹-۹۰. و تحصیل السعادة، آل‌یاسین، ۱۸۷-۱۹۱).

۳۹. الفارابی، تحصیل السعادة، آل‌یاسین، ۱۶۴-۱۶۵.

۴۰. فارابی معتقد است تمام فطرت‌ها برای رسیدن به کمال مقتضی نیازمند تعلیم هستند (نک. الفارابی، السياسة المدنية، بوملح، ۸۴ و ۸۷).

وظیفه را از دو طریق تعلیم_ در نسبت با فضایل نظری و برای افراد واجد قابلیت لازم برای فراگیری فلسفه_ و تأدیب_ در نسبت با فضایل اخلاقی و صناعت‌های عملی و برای عوام_ اعمال می‌کند. طریق تعلیم تنها در شکل گفت‌وگو و بر مبنای استدلال است؛ اما طریق تأدیب شامل گفت‌وگو_ اقناع و مبتنی بر تخیل و خطابه_ و اجبار عملی_ اکراه و مبتنی بر قدرت قاهره_ می‌شود.^{۴۱} روش اجبار تنها در نسبت با افرادی اعمال می‌شود که خود به دلخواه پذیرای فضیلت نیستند و از فرمان رئیس مدینه در دعوت به سعادت تمرد می‌کنند.^{۴۲} یکی از مصادیق اعمال این اجبار در قالب فن جنگاوری (الصناعة الحربية)^{۴۳} آشکار می‌شود؛^{۴۴} از این رو است که فارابی^{۴۵} یکی از ویژگی‌های رئیس مدینه را توانایی انجام عملیات جنگی^{۴۶} بر می‌شمارد.^{۴۷} در همین راستا

۴۱. فارابی در دیگر آثارش نیز به اجبار به عنوان بخشی از فرآیند تربیت اشاره می‌کند (نک. الفارابی، السياسة المدنية، بوملح، ۸۸. و التنبيه على سبيل السعادة، آل یاسین، ۶۱-۶۲).
۴۲. همو، ۱۶۵-۱۶۸.

43. Al-Farabi, *Philosophy of Plato and Aristotle*, 37.

۴۴. مهدی در تصحیح و ترجمه انگلیسی خود از رساله تحصیل السعادة در رابطه با ضبط «الحربية» و «الجزئية» با جعفر آل یاسین اختلاف دارد. مهدی در برابر «الجزئي العادل» «just warrior»، در برابر «الصناعة الجزئية» «art of war» و در برابر «الصناعة الجزئية العادلة والفاضلة» «just and virtuous art of war» را به کار می‌برد. واضح است که چنین اختلافی تأثیر به‌سزایی در فهم متن فارابی دارد. به طوری که فهم معنای مورد نظر فارابی در تبیین گونه‌ای از جنگاوری عادلانه را با ابهام جدی روبرو می‌سازد. نگارندگان معتقدند معادل‌های مهدی با توجه به سیاق متن و دیگر آثار فارابی به صواب است. جالب آن که تصحیح علی بوملح نیز بدون اشاره‌ای به این اختلاف کاملاً تابع آل یاسین است (نک. الفارابی، تحصیل السعادة، بوملح، ۷۵). با این حال فارابی در تصحیح آل یاسین با اشاره به تدبیر الجیوش، به عنوان یکی از صناعت‌های به کار رفته در قدرت تأدیب، به شأن فن جنگاوری به عنوان تأدیب اجبارانه اشاره می‌کند (الفارابی، تحصیل السعادة، آل یاسین، ۱۷۹؛ نیز نگاه کنید به پانویس ۴۷).

۴۵. فارابی، اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ۲۷۰.

۴۶. باترورث به درستی اشاره می‌کند که پدیده جنگ از نظر فارابی جزو ضروری حیات سیاسی است و از آن اجتناب نمی-

فارابی در فصول منتزعة در بحث از صفات مَلِك حقیقی یا رئیس اول به جای ذکر فن جنگاوری بر قابلیت جهاد (القدرة على الجهاد) تمرکز می‌کند.^{۴۸} به طوری که از شش صفتی که وی ضروری رئیس اول می‌داند،^{۴۹} دو مورد آن اشاره به جهاد دارد.^{۵۰}

دوم. فارابی حضور در اجتماع را برای رسیدن به سعادت غایی ضروری می‌داند. اما تمام اجتماع‌های انسانی قابلیت‌های لازم را برای کسب سعادت اهالی خود ندارند. وفق رأی فارابی تنها از سه گونه اجتماع کوچک (المدينة) متوسط (الأمة) و بزرگ (المعمورة) است که می‌توان به عنوان اجتماع‌ها و جماعت‌های کامل یاد کرد. گونه سوم اشاره به اجتماعی دارد که ساکنان آن شامل تمام انسان‌های ساکن زمین می‌شود. به عبارت دیگر بزرگ‌ترین جماعتی که برای بشر قابل

توان کرد. این وجه واقع‌گرایانه فلسفه سیاسی فارابی می‌تواند جنبه دیگری برای توجه وی به قابلیت جنگاوری رئیس مدینه باشد (نک. Butterworth, 93-94).

۴۷. در تصحیح علی بوملح از آراء أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها به جای ضبط «أعمال الحریات»، مطابق تصحیح جعفر سجادی، عبارت «أعمال جزئیات» (الفارابی، آراء أهل المدينة الفاضلة، بوملح، ۱۲۱) آورده شده است. البته او در این ضبط تنها نیست و البیر نصری نادر نیز همراه اوست، با این تفاوت که در پاورقی اشاره به نسخه بدل و ضبط (حرب) کرده است (الفارابی، آراء أهل المدينة الفاضلة، نصری نادر، ۱۲۶). در این مورد نیز به نظر نگارندگان باید ضبط سجادی را پذیرفت، کما این که فارابی در عبارت‌های بعدی در بحث از ویژگی‌های رئیس دوم دوباره تأکید بر فن جنگاوری، (مباشرة أعمال الحرب) و (الصناعة الحریبة) می‌کند (الفارابی، آراء أهل المدينة الفاضلة، بوملح، ۱۲۵).

۴۸. رزنتال معتقد است انتخاب جهاد در فصول به جای حرب در آرا به مخاطب مورد نظر فارابی برمی‌گردد. فارابی این رساله را برای جامعه مسلمانان نگاشته است؛ این در حالی است که مخاطب آرا بیش‌تر معطوف به عموم انسان‌ها است (Rosenthal, 133). داوری نیز معتقد است انتخاب جهاد در فصول امری تصادفی نیست و حکایت از پی‌رنگ دینی این رساله دارد (داوری، ۱۱۲). با این حال باترورث معتقد است فارابی تمایز قاطعی میان جهاد و جنگ (حرب) نمی‌گذارد (Butterworth, 94).

۴۹. الفارابی، فصول منتزعة، ۶۶.

۵۰. نک. الماوردی، ۱۹-۲۰.

تصور است.^{۵۱} پس اجتماع فاضل می‌تواند شامل جماعتی جهان‌شمول و در ذیل یک مُلک باشد. بنابراین، تأدیبات اجبارانه مَلِک در قالب صناعت جنگ می‌تواند در نسبت با دیگر مدینه‌ها و امت‌ها اعمال شود و حتی به‌طور معقول می‌توان تصور کرد که سرانجام این تأدیبات به تشکیل اجتماعی واحد بیانجامد.^{۵۲}

دو مقدمه بالا زمانی که در کنار انگاره کلی هماهنگی فلسفه و دین^{۵۳} قرار می‌گیرد، استدلال مورد نظر در دفاع فلسفی از جهاد را شکل می‌دهد؛ به این معنا که هماهنگی جنگ عادلانه و جهاد_به‌عنوان یکی از مصادیق انگاره کلی هماهنگی فلسفه و دین_ خواننده را موجه می‌سازد تا مدلول مفهوم جهاد را به معنای تحت‌اللفظی آن دانسته^{۵۴} و جهاد را به‌عنوان یکی از مصادیق جنگ‌های عادلانه در نسبت با کافران به پیام و دعوت رئیس مدینه فاضله ارزیابی کند. افزون آن‌که آموزه اجتماع کامل جهان‌شمول می‌تواند مانع هرگونه توقفی نسبت به گستره اجتماع فاضله شود_ اجبار تنها مختص به اهالی مدینه نیست_ و مانند آرمان جهاد تا جایی پیش می‌رود

۵۱. الفارابی، آراء أهل المدينة الفاضلة، بوملح، ۱۱۲؛ و السياسة المدنیة، بوملح، ۷۴.

۵۲. رزنتال معتقد است آموزه‌ی المعمورة نزد فارابی تلفیقی از ایده اسلامی گسترش جهانی قلمروی اسلام در قالب دارالاسلام با مفهوم اویکومنه (Oikoumene) یونانی است (Rosenthal, 126). البته لمبتن معتقد است که شکل سوم اجتماع فاضله جدایی فارابی از سنت افلاطونی و پیوستن به ایده‌آل حکومت اسلامی جهان‌شمول است (Lambton, 320)؛ و در مقابل کرمر آن را آموزه‌ای کاملاً یونانی برمی‌شمارد (Kraemer, 303-304).

۵۳. نک. Rosenthal, 122 & Lambton, 317-318 & Butterworth, 94.

۵۴. اگرچه لمبتن و رزنتال هر دو در ترجمه جهاد از عبارت جنگ مقدس (Holy War) استفاده کرده- اند (Rosenthal, 133 & Lambton, 321)؛ باترورث در ترجمه خود از فصول معادل (Struggle) را برای جهاد انتخاب کرده است (Al-Farabi, Selected Aphorisms, 38). با این حال، وی نیز نهایتاً معتقد است جهاد به‌کار رفته در شرایط رئیس مدینه اشاره به مفهوم اسلامی آن دارد و یکی از مصادیق جنگ‌های عادلانه نزد فارابی است (Butterworth, 97).

که تمام انسان‌ها در ذیل یک حکومت قرار گیرند.

۳. دیدگاه دوم: جهاد اسلامی یا جنگ عادلانه یونانی

دیدگاه دوم با نقد انگاره کلی هماهنگی فلسفه و دین آغاز می‌شود. فلسفه و دین نه در سطح تصورات و نه در سطح تصدیقات از آن هماهنگی مورد ادعای طرفداران دیدگاه نخست برخوردار نیستند. کرمر معتقد است سه دلیل گویای فقدان هماهنگی میان فلسفه افلاطونی-فارابی و دین اسلام است: اول. مشروعیت حکمرانی فیلسوف-شاه از تلفیق حکمت و قدرت به دست می‌آید؛ به عبارتی سلوک حکمرانی رئیس مدینه فاضله ترکیبی از حکمت نظری و عملی است. حتی اگر چنین عمل اندیشمندانه‌ای وحی نامیده شود، ضرورتاً غیر از وحی‌ای است که از طریق فرشته وحی جبرئیل، از طرف الله به حضرت محمد فرستاده شده است. از این رو، ملاک مشروعیت این دو در حکمرانی غیرقابل تقلیل به امر واحد است. دوم. ماهیت قانون و قانون-گذاری در فلسفه و دین تحت هیچ شرایطی معادل نیست. در نظام قوانین عرفی فیلسوفانه مجموعه خاصی از هنجارها که به طور نازمان‌مند و نامکان‌مند معتبر باشد وجود ندارد و قرار گرفتن حقوق اسلامی در ذیل آن در عرض دیگر نظام‌ها و بدون هیچ‌گونه انحصاری است. سوم. تربیت مشتمل بر اقناع و اجبار در فلسفه برای بسط و توسعه خردورزی هدف‌گذاری شده است؛ اما تربیت اقناعی اجباری دینی در جهت ترویج و سیطره ایمان متعبدانه سامان یافته است.^{۵۵}

کرمر از رهگذر طرح چالش‌های پیش‌روی انگاره هماهنگی ایده خود را به‌مثابه اصلی تفسیری در خوانش آثار فارابی ارائه می‌دهد. وفق انگاره کلی «سازگار ساختن فلسفه و دین» کاربرست مفاهیم اسلامی در متون فارابی فاقد دلالتی بر محتوای اسلامی آنها است، بلکه واجد

مضامین یونانی در چهارچوب نظام‌های فلسفی افلاطونی - ارسطویی است. به طوری که پاسخ به پرسش‌های اساسی فلسفه سیاسی - از جمله هدف از جنگ عادلانه - عمیقاً تحت نفوذ انگاره‌های یونانی، و نه اسلامی است. این سازگارسازی در سطح لغوی^{۵۶} در ترجمه متون یونانی و سُرِیانی و در سطح بلاغی^{۵۷} یا سیاسی در متون فلسفی و سیاسی ظاهر شده است.^{۵۸} کرممر ادعا می‌کند^{۵۹} جهاد نیز مصداق کامل تحقق این سازگارسازی در سطوح لغوی و بلاغی در سطح نخست کرممر نشان می‌دهد که مترجمان آثار فلسفی در ترجمه خود از جنگ، از واژه جهاد نیز استفاده کرده‌اند^{۶۱} و از این طریق امکان انتخاب جهاد به عنوان معادل جنگ را در متون فیلسوفان اسلامی مهیا ساخته‌اند.^{۶۲} فارابی نیز شامل این جریان می‌شود به طوری که در

56. Lexical

57. Rhetorical

۵۸. کرممر معتقد است سطح نخست سازگارسازی - لغوی - به خاطر دلایلی، چون وجود شرح جزئیات این مفاهیم در متون اسلامی؛ و سازگارسازی درون‌مایه‌های یونانی با آموزه‌های مقبول اسلامی رخ داده است؛ اما در یک ادعای چالش - برانگیز براین باور است که سطح بلاغی یا سیاسی سازگارسازی برای چرخش مؤمنین از ریشه‌های اسلامی به خاستگاه - های فکری یونانی صورت گرفته است (Kraemer, 305)؛ برای آشنایی با تفسیری دیگر از کاربرد مفاهیم اسلامی در متون فلسفی نک. لیمن و نصر، ۱۴-۱۸).

59. Kraemer, 292-294.

۶۰. البته کرممر به مفاهیمی چون وادی الشریعة/ وادی السنة (nomothetes) و امام نیز اشاره می‌کند و مدعی است این مفاهیم هم واجد دو حیث سازگارسازی لغوی و بلاغی است (Kraemer, 294-295)؛ در مقابل رزنتال معتقد است تمام این مفاهیم به قانون‌گذار نبوی و امام اسلامی اشاره دارد (Rosenthal, 140).

۶۱. برای مشاهده چنین مواردی نک. پانویس شماره ۹، Kraemer.

۶۲. ابن‌رشد نیز در تفسیر خود از رساله جمهوری افلاطون از لفظ جهاد استفاده می‌کند؛ معادلی که ظاهراً نمی‌تواند نسبتی با جهاد اسلامی داشته باشد. جالب آن‌که رزنتال در ترجمه خود معادل (Holy War) را برای جهاد انتخاب می‌کند و در پاورقی خاطر نشان می‌سازد که انتخاب این معادل را وامدار ترجمه دانلپ (D. M. Dunlop) از فصول مدنیة فارابی است (Averroes, 208).

رساله تلخیص نوامیس أفلاطون علاوه بر استفاده از واژه (حرب) به دفعات نیز از واژه جهاد استفاده کرده است. کاربست‌هایی که با توجه به سیاق متن جای تردیدی باقی نمی‌گذارد که منظور فارابی همان مطلق جنگ است.^{۶۳} بر اساس این مبنا است که کرمر مدعی است صرف استعمال لفظ جهاد در متن یک فیلسوف ما را موجه نمی‌سازد که آن را به معنای تحت‌اللفظی و دلالت‌کننده بر مفهوم اسلامی آن در نظر بگیریم.^{۶۴} افزون آن‌که با از دست رفتن وجهات انگاره کلی هماهنگی فلسفه و دین دیگر اصلی برون‌متنی در جهت خوانش تحت‌اللفظی از جهاد نیز وجود ندارد. در ادامه کرمر با اشاره به خاستگاه‌های یونانی معانی واژه‌های مشتق از جهاد تلاش می‌کند تفسیری مکفی و مستقل از نظام تفکرات اسلامی، و گاهی در تقابل با آن، در جهت تدارک سطح دوم سازگارسازی بلاغی سامان دهد.

در یک ارزیابی کلی کرمر معتقد است فارابی در فصول به شرح مدینه فاضله افلاطونی پرداخته است. از این‌رو اشاره‌های وی به مفاهیم اسلامی نمی‌تواند مضمون اسلامی داشته

۶۳. نک. الفارابی، تلخیص نوامیس أفلاطون، ۷۲ و ۷۶. البته این موارد تنها در تلخیص خلاصه نمی‌شود؛ برای نمونه فارابی در تحصیل در بحث از «فضائل الفکرية» به فضیلت فکری جهاد «فضيلة فکرية جهادية» اشاره می‌کند که منظور وی صرفاً پرداخت به مسائل نظامی و جنگی در معنای کلی آن است. در همین راستا عبارت‌های «فی الجزء المجاهدی» و «فیما هو مشترک للمجاهدين» نیز مشمول این داور می‌شوند. به‌ویژه آن‌که فارابی در بندهای بعدی و در سیاقی مشترک تعبیر «الصنائع الحربية الجزئية» را به‌کار می‌برد (الفارابی، تحصیل السعادة، آل یاسین، ۱۵۳-۱۵۸).

۶۴. البته کرمر تذکار می‌دهد که در سراسر آثار فارابی تنها یک مورد در رساله الحروف وجود دارد که واژه «جهاد» به جنگ مقدس اسلامی اشاره دارد. عبارت «الجهاد هو من أجل الله» فارابی در مقام ذکر مصادیق کاربرد «من أجله» است. واضح است که این مورد مانند موارد مورد مناقشه در فصول در بستر یک متن سیاسی به‌کار نرفته است. استفاده از «الله» در این متن هیچ شکی در اشاره آن به جنگ مقدس اسلامی باقی نمی‌گذارد (الفارابی، الحروف، ۱۲۹). البته نگارندگان معتقدند که علاوه بر مورد اشاره شده توسط کرمر فارابی در بندهای پایانی احصاء نیز لفظ جهاد را به معنای اسلامی آن به کار برده است (الفارابی، احصاء العلوم، ۹۲).

باشند. در همین راستا فارابی در بحث از اجزای پنج‌گانه مدینه فاضله به طبقه‌ای از جنگاوران (المجاهدون) اشاره می‌کند که وظیفه تقابل با تجاوزها و حفظ مرزها را برعهده دارند.^{۶۵} کرمر براین باور است که این تقسیم‌بندی به‌طور آشکار وامدار تقسیم‌بندی سه‌گانه در جمهوری و چهارگانه در قوانین افلاطون^{۶۶} است.^{۶۷} از این‌رو کاربست واژه مشتق از جهاد (المجاهدون) نمی‌تواند دلالتی بر جنگجوی درگیر در جنگ مقدس اسلامی داشته باشد. مَلِک افلاطونی - فارابی واجد شأن قانون‌گذاری است و قانون مشروعیت خود را از وضع وی اخذ می‌کند. در مقابل، خلیفه اسلامی فاقد چنین شأن و خود مشمول قانون الهی است.^{۶۸} از این‌رو قرارگیری خصیصه «قدرت بر جهاد» در بیان ویژگی‌های رئیس مدینه به‌خاطر تفاوت ماهوی فیلسوف-شاه و خلیفه نمی‌تواند مضمونی مشترک با جهادی که جزو صفات خلیفه است^{۶۹} داشته باشد.^{۷۰} تفسیر کرمر از جنگجوی فاضل (المجاهد الفاضل) فارابی نیز در همین جریان می‌گنجد. اوصاف جنگجوی فاضل فارابی با آموزه‌های اسلامی درباب سلوک مجاهد و شهادت شباهت کمی دارد و در عوض بسیار وامدار مباحث افلاطون در قوانین^{۷۱} و فارابی در تلخیص نوامیس

۶۵. الفارابی، فصول منتزعة، ۶۵.

۶۶. نک. افلاطون، ۹۲۹/۲-۹۳۰ و ۹۵۳-۹۵۴. و هم‌چنین نک. افلاطون، ۲۰۴۴/۴-۲۰۴۵.

67. Kraemer, 298-299.

۶۸. نک. الفارابی، تلخیص نوامیس افلاطون، ۳۹ و تحصیل السعادة، آل یاسین، ۱۹۱. و قس. الماوردی، ۱۹-۲۰.

۶۹. برای نمونه «السَّجَاعَةُ وَالنَّجْدَةُ الْمُؤَدِّيَةُ إِلَى حِمَايَةِ الْبَيْضَةِ وَجِهَادِ الْعُدُوِّ» (الماوردی، ۲۰).

۷۰. افزون آن‌که بحث فارابی درباره «المجاهدون» در فصل ۵۷ فصول، و بحث از ویژگی‌های رئیس مدینه در فصل ۵۸ است. اگر بپذیریم که مجاهدین فارابی اشاره به جنگاوران یونانی دارد، آن‌گاه سیاق متن به خوانش غیر اسلامی از ویژگی «القدرة على الجهاد» رئیس مدینه، حکم می‌کند (نک. الفارابی، فصول منتزعة، ۶۵-۶۶).

۷۱. نک. افلاطون، ۱۹۰۸/۴-۱۹۱۳.

أفلاطون^{۷۲} است.^{۷۳} جنگجوی فارابی علاقه‌ای به مرگ و به خطر انداختن جاننش ندارد، مگر این‌که یقین داشته باشد که با مرگش خیری برای مدینه و اهل آن به ارمغان می‌آورد و در صورت زنده ماندنش خیری از آنها زائل می‌گرداند.^{۷۴} به نظر می‌رسد کشته شدن در راه کسب خیر مدینه و کشته شدن در راه خداوند بدون در نظر گرفتن آن‌که آیا از پی این مرگ خیری به مدینه می‌رسد یا نه معادل نیستند.^{۷۵}

در نهایت کرمر با ترسیم دو سطح از سازگارسازی لغوی و بلاغی در کاربست لفظ جهاد نشان داد که هیچ‌کدام از مشتقات ادعایی به کار رفته در متون فارابی نمی‌توانند ارجاعی به مفهوم اسلامی جهاد داشته باشند.^{۷۶} جهاد و جنگ (حرب) واژه‌هایی است که فارابی برای تبیین نظریه جنگ عادلانه خود از آنها استفاده کرده است؛ با این تفاوت که گه‌گاه فارابی از کاربست لفظ جهاد خواستار بهره‌مندی از اغراض سازگارسازی میان فلسفه و دین در جهت جدایی مخاطب مسلمان از زمینه‌های اسلامی به سمت بستر یونانی بوده است.^{۷۷} طرفداران دیدگاه سوم در نقادی ادعای حمایت فلسفی فارابی از جهاد، هم‌چون کرمر متوسل به سطح تفسیری نمی‌شوند؛ بلکه

۷۲. نک. الفارابی، تلخیص نوامیس أفلاطون، ۳۹-۶۴.

73. Kraemer, 315.

۷۴. الفارابی، تلخیص نوامیس أفلاطون، ۸۵.

۷۵. برای آشنایی بیش‌تر با مفهوم شهادت در اسلام نک. Freemon.

76. Kraemer, 318-320.

۷۷. انگاره کلی سازگارسازی میان فلسفه و دین ادعایی مناقشه‌برانگیز و تاحدی ناموجه از نظر نگارندگان است؛ به‌ویژه آن‌که سعی می‌کند نظریه‌ای فراگیر و به‌مثابه اصلی اساسی در خوانش متون فیلسوفان اسلامی قرار گیرد. با این حال در این مقاله مجالی برای بررسی روایی و ناروایی آن وجود ندارد (برای آشنایی بیش‌تر نک. کرمر، جونل ل. احیای فرهنگی در عهد آل‌بویه: انسان‌گرایی در عصر رنسانس اسلامی، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵ش).

ایشان معتقدند جدا از بصیرت‌های مفید کرمر اساسا فلسفه سیاسی فارابی امکان دفاع از جهاد را سلب می‌کند.^{۷۸}

۴. دیدگاه سوم: فارابی علیه جهاد

کرمر در توجیه حضور واژگانی جهاد در آثار فارابی اشاره به اغراض بلاغی و سیاسی وی در کاربرد آن‌ها دارد. با این حال به نظر می‌رسد می‌توان دیدگاهی دیگر در توجیه این حضور تدارک دید و آن کاربست ایده «آزاری‌گری»^{۷۹} و «پنهان‌نگاری»^{۸۰} اشتراوس^{۸۱} است؛^{۸۲} به این معنا که فارابی در مواجهه با تسلط دیدگاه غالب فقها در باب وجوب فقهی جهاد و برای دوری از دشواری‌ها و مشکل‌هایی که ممکن بود در صورت تصریح بر عدم مشروعیت این نوع از جنگ با آن روبه‌رو شود -آزاری‌گری- مجبور به استفاده از سبک نگارشی می‌شود که تا جای ممکن غرض خود را از عوام پنهان و تنها برای خواص امکان فهم آن را مهیا سازد -پنهان‌نگاری.^{۸۳} این تفسیر بدیل باعث می‌شود که طرفداران دیدگاه سوم در توجیه حضور واژگانی جهاد لزوما در کنار

۷۸. با وجود این پرنس به‌عنوان یکی از مهم‌ترین چهره‌های دیدگاه سوم معتقد است اصل تفسیری کرمر در خوانش آثار فارابی ناموجه است (نک. Parens, 139).

79. persecution

80. Esotericism

81. Leo Strauss

82. Strauss, 15-17.

۸۳. وجود خوانش‌های متفاوت و گاه متضاد از فلسفه سیاسی فارابی خود گواه بر آن است که وی در اعمال این شیوه نگارش کامیاب بوده است (برای بحثی بیش‌تر نک. Parens, 5-7. و هم‌چنین نک. Galston, فصل اول. برای آشنایی با نقد روشی ایده اشتراوس نک. اسکینر، ۱۳۳-۱۳۴).

کرم قرار نگیرند.^{۸۴} در این قسمت به دو استدلال مهم در دفاع از نقد فلسفی جهاد با توجه به منطق کلی فلسفه سیاسی فارابی خواهیم پرداخت. «استدلال از طریق عدمی بودن شر» مهم-ترین تلاش پرنس در جهت اثبات ادعای خود است.^{۸۵} پس از ارائه صورت‌بندی آن سعی می‌کنیم دشواری‌های پیش‌روی این استدلال را نشان دهیم. «استدلال از طریق ضرورت تکثر ادیان فاضله» شاخص‌ترین تلاش صورت گرفته در میان طرفداران دیدگاه سوم است و به نظر می‌رسد باید اعتبار آن را متعلق به مهدی دانست.^{۸۶}

۴. ۱ استدلال از طریق عدمی بودن شر

اول. فارابی در فصل‌های ۱۴ و ۱۵ فصول از «فضیلة الاجتهاد» به‌عنوان یکی از فضیلت‌های انسان زاهد (ضابط لفسه) در مقابل انسان فاضل سخن می‌گوید. انسان‌های زاهد و فاضل اگرچه در اکثر موارد هم‌چون یکدیگر عمل می‌کنند، اما باورهای متفاوتی درباره عالم دارند.

۸۴. مهدی و پرنس به‌عنوان چهره‌های دیدگاه سوم با این انگاره تفسیری همراه هستند (نک. Mahdi, *Man and His Universe in Medieval Arabic Philosophy*, 104-113 & Prens, 58).

۸۵. البته پرنس در کتاب خود تنها به این استدلال اکتفا نکرده و کوشیده با گردآوری شواهدی بر قوت ادعای خود بیافزاید. برای اشاره‌ای گذرا باید خاطر نشان کرد که از نظر پرنس اجبار تربیتی فارابی تنها متعلق به حوزه شخصیت و منش اهالی است و وارد قلمروی عقاید و باورها نمی‌شود؛ از این رو وی معتقد است فارابی از فتوای سنتی جهاد علیه مشرکان فاصله می‌گیرد. حوزه باورها متعلق به تعلیم است که از نظر فارابی در آن اجبار راه ندارد (Prens, 72-74) برای دیدگاهی مشابه نک. (Naser, 40-52). این استدلال پرنس به‌خوبی در مقاله سویینی بازتاب یافته و نقد شده است (نک. Sweeney, 552-566)؛ بنابراین در این مقاله به آن پرداخته نمی‌شود. البته گفتنی است که پرنس نیز با تبعیت از استدلال مهدی سعی می‌کند در فصل پنجم کتابش (Prens, 97-102) شکلی از آن را صورت‌بندی کند.

۸۶. برای مشاهده شکل‌هایی از این استدلال نک. داوری، ۱۵۴؛

Brague, 136 & Cucarella, 2-19 & Mahallati, 52.

زیست زاهدانه از آن جا که در مبارزه با امیال نفسانی افراطی می‌گذرد همراه با رنج است و در مقابل، انسان فاضل به خاطر همراهی میل و عقلش زندگی لذت‌بخشی دارد. فارابی فضیلت مبارزه همیشگی با امیال نفسانی افراطی درون فرد زاهد را «فضیلة الاجتهاد» می‌نامد.^{۸۷} پرنس معتقد است^{۸۸} اشاره فارابی در این جا دلالت بر جهاد درونی (جهاد الأكبر) مرسوم در سنت اسلامی دارد.^{۸۹} جهاد درونی مبارزه انسان با امیال نفسانی افراطی به مثابه مصداقی از شرور درونی است. این شرور به واسطه فضیلت‌مندی اهالی و زهدورزی یا اخراج اشرار از مدینه زائل می‌شود.^{۹۰} پرنس با کاربست فرآیند جهاد درونی (مبارزه با شرور نفسانی) معتقد است جهاد بیرونی برای فارابی نیز فرآیند مبارزه انسان مجاهد با شرور خارجی است. از این رو، جهادی‌های درگیر در جنگ مقدس معتقدند که شرور در عالم خارج وجود عینی دارد و غرض از جهاد در راه خداوند از بین بردن آن‌ها است. آدمیانی که مصداق شرک و کفر قرار می‌گیرند تجسم شرور خارجی اند. پس باورمندان به هر دینی جز دین حق به علت امیال نفسانی افراطی و عقاید باطل‌شان هدف جنگاوری جهادی محسوب می‌شوند.^{۹۱}

دوم. فارابی در فصول براین باور است که تنها مدینه فاضله می‌تواند درگیر جنگ عادلانه شود؛ اما آیا امکان دارد مدینه فاضله به دلیلی وارد به جنگی ناعادلانه (جور) شود؟ پرنس به پیروی از باترورث^{۹۲} معتقد است فارابی این امکان را نفی نمی‌کند^{۹۳} و فضیلت اهالی مدینه لازم

۸۷. فارابی در تلخیص نیز به این ستیز درونی اشاره می‌کند (الفارابی، تلخیص نوامیس أفلاطون، ۳۹). و هم‌چنین نک. افلاطون، ۱۹۱۳/۴-۱۹۱۴ و ۱۹۱۸.

88. Parens, 64-66.

۸۹. نک. کلینی، ۱۲/۵.

۹۰. الفارابی، فصول منتزعة، ۳۴-۳۵.

91. Parens, 70-71.

92. Butterworth, 83.

نمی‌سازد تا هرچه آن مدینه انجام دهد فعلی خیر باشد.^{۹۴} از این رو، ممکن است مدینه فاضله به-خاطر عواملی از جمله باور به یک رأی خطا درگیر جنگ ناعادلانه شود. پرنس بر آن است که از نظر فارابی یکی از این باورهای خطا اعتقاد به وجود خارجی شر است؛ اعتقادی که فارابی در فصل ۷۴ زمانی که از احکام خیر و شر صحبت می‌کند نادرست بودن آن را نشان می‌دهد. وفق رأی فارابی تمام آن‌چه در عوالم سه‌گانه (مادیات، مجردات و عالم افلاک) هست خیر محض است، چرا که تمام عوالم بر مبنای استحقاق، اهلیت، و عدالت برپا شده است.^{۹۵} شرور تنها در اراده آدمی تجلی پیدا می‌کند و خارج از آن واجد وجودی مستقل نیست. این تنها امور ارادی‌اند که می‌توانند خیر و شر باشند و خارج از دایره اراده انسان هرچه هست خیر محض است. افزون بر این، طبق باور فارابی حالات نفس (عوارض النفس، القوة الشهوانية و الغضبية و الانفعالات النفسانية) نه خیر و نه شر هستند. هر یک از امیال نفسانی (شهوة، خشم، بخل و غیره) که در طریق شقاوت استعمال شود شر، و هرآن‌چه در طریق سعادت باشد خیر است.^{۹۶} پرنس معتقد است که فارابی آن‌چه را مستحق حکم خیر و شر می‌داند برون‌داد تلفیق امیال نفسانی و باورها است که خود را در شکل عادت نشان می‌دهد^{۹۷} و آن‌چه باعث افعال بد می‌شود نه امیال و نه باورها، بلکه عادات شر است. پس امیال و باورها به تنهایی نمی‌توانند به‌مثابه شرور ارزیابی شوند. از این رو است که جهاد درونی و هم جهاد بیرونی خود را درگیر ستیز با اموری (امیال

93. Parens, 63.

۹۴. کرمر برخلاف باترورث و پرنس معتقد است از اهالی مدینه فاضله جز فعل خیر سر نمی‌زند (Kraemer, 315).
 ۹۵. فارابی در آرای یکی از عقایدی را که اهل مدینه‌های فاضله باید بدان باور داشته باشند عدم وجود جور و ظلم در عالم است و آن را بر مدار خیر و عدل معرفی می‌کند (نک. الفارابی، آراء أهل المدينة الفاضلة، بوملح، ۱۴۲. و هم‌چنین نک. الفارابی، الملة، ۴۵).

۹۶. الفارابی، فصول منتزعة، ۸۰-۸۴.

97. Parens, 71.

نفسانی و باورها) می‌سازند که در واقع نه خیر و نه شر هستند، بلکه آن‌چه نهایتاً شایسته ستیز است عادات شری است که در قالب اعمال خود را مجسم می‌سازند.^{۹۸} خلاصه استدلال پرنس را می‌توان در نسبت با جهاد بیرونی به شکل زیر صورت‌بندی کرد:

۱. هدف باورمندان به جهاد بیرونی نابودی شرور خارجی و عینی است.
۲. مصداق آشکار این شرور خارجی مشرکین و کفار به خاطر دارا بودن امیال نفسانی افراطی و باورهای کاذب هستند.
۳. فارابی معتقد است که نه شرور وجود عینی و خارجی دارند و نه امیال نفسانی و باورهای کاذب مصداق شرور هستند.

بنابراین

۴. فارابی آموزه جهاد بیرونی را به خاطر ابتنا بر فرض‌های کاذب رد می‌کند.^{۹۹}
- پرنس در صورت‌بندی استدلال خود تنها متکی بر آرای فارابی در فصول است و شاید همین باعث شده است تا استدلال وی فاقد استواری لازم باشد. اگرچه فارابی در فصول آشکارا به ارادی بودن شرور اشاره می‌کند؛ اما در *السیاسة المدنیة خیرات* و شرور را دارای دو وجه طبیعی (بالتبع) و ارادی (بإرادة) در نظر می‌گیرد.^{۱۰۰} خیرات و شرور طبیعی از ناحیه اجسام سماوی در این عالم پدید آمده‌اند و خارج از صنع و اراده انسان‌ها است. پس واجد وجودی مستقل و عینی در جهان خارج‌اند.^{۱۰۱} جالب آن‌که این خیرات و شرور از نظر فارابی در سعادت و میزان آن

98. Parens, 67-72.

۹۹. محلاتی از عدمی بودن شرور نزد فارابی به‌مثابه قرینه‌ای در نفی جنگ‌طلبی فارابی استفاده می‌کند؛ با این حال استدلالی مبتنی بر آن ارائه نمی‌دهد (نک. Mahallati, 51-52).

۱۰۰. نک. الفارابی، تلخیص نوامیس أفلاطون، ۸۱.

۱۰۱. الفارابی، السیاسة المدنیة، بوملح، ۷۹.

دخالت مستقیم دارند؛ و زوال شرور ارادی و طبعی را شرط لازم رسیدن مدینه به سعادت می‌داند.^{۱۰۲} از این‌رو از رئیس مدینه می‌خواهد با همکاری اهالی در جهت نابودی شرور ارادی و طبعی و تبدیل آن‌ها به خیرات تلاش کنند.^{۱۰۳} به نظر می‌آید این ناسازگاری در آثار فارابی حل‌ناشدنی است؛ چرا که فارابی در فصول^{۱۰۴} تمام عوالم وجود را خالی از شر و مبتنی بر استیصال و خیر می‌داند.^{۱۰۵} با وجود این می‌توان گفت که دفاع از آموزه عدمی بودن شرور در منظومه فکری فارابی تنها نمی‌تواند به‌صرف اتکا به یک رساله فارابی بیان شود؛ و هرگونه ادعایی در این باب باید با ملاحظه مجموعه آثار فارابی و ارائه توجیهی در ناسازگاری موجود در آن صورت گیرد.^{۱۰۶}

از نظر فارابی افعال انسانی که در جهت سعادت باشد خیر و شایسته مدح، و افعالی که مانع از سعادت می‌شوند شر و شایسته ذم هستند؛^{۱۰۷} به عبارت دیگر افعال انسانی در نسبت با سعادت مشمول خیرات و شرور و شایسته مدح و ذم‌اند.^{۱۰۸} فارابی در التنبیه افعال انسانی مدح و ذم را در سه دسته افعال بدنی (ایستادن، نشستن و غیره) افعال نفسانی (شهو، لذت،

۱۰۲. همان، ۹۵.

۱۰۳. البته باید از فارابی پرسید که چگونه انسان‌ها می‌توانند شروری را که خارج از حوزه اراده آنها است از میان ببرند.

۱۰۴. الفارابی، فصول منتزعة، ۸۱.

۱۰۵. فارابی در آرا نیز از اختیاری و ارادی بودن خیرات و شرور صحبت می‌کند؛ اما از آن‌جا که سیاق بحث معطوف به احکام مدینه فاضله است نمی‌توان آن را قرینه‌ای در ارادی بودن مطلق شرور و خیرات دانست (نک. الفارابی، آراء أهل المدينة الفاضلة، بوملح، ۱۱۳). به‌علاوه فارابی در تلخیص نیز به ارادی و طبعی بودن شرور اشاره می‌کند (الفارابی، تلخیص نوامیس أفلاطون، ۸).

۱۰۶. پرنس هیچ اشاره‌ای به این ناسازگاری نمی‌کند.

۱۰۷. نک. الفارابی، آراء أهل المدينة الفاضلة، بوملح، ۱۰۱.

۱۰۸. توجه شود که این تفسیر در دو شرح بالا از خیرات و شرور جای می‌گیرد.

غضب و غیره) و تشخیص ذهنی (ساحت تصویرها و تصدیق‌ها) قرار می‌دهد. این سه دسته می‌توانند به‌طور مستقل و بسته به موضعشان در نسبت با سعادت (باعث یا مانع سعادت) مورد داوری اخلاقی قرار گیرند. دو دسته نخست زمانی که در میانه حد تفریط و افراط (اعتدال) قرار بگیرند، خیر و شایسته مدح، و دسته سوم زمانی که مطابق واقعیت باشند، صادق و شایسته مدح هستند. از این رو اگر فعلی از افعال دو دسته نخست واجد وصف افراط یا تفریط، و فعلی از دسته سوم واجد وصف کذب شود، شر و شایسته ذم اخلاقی است.^{۱۰۹} در فصل مورد نظر پرنس در فصول (فصل ۱۴) فارابی به امیال نفسانی افراطی (الأشیاء مفرطة) اشاره می‌کند، و با توجه به مقدمات فوق باید آن‌ها را مصداق شرور نفسانی دانست و تلقی آن‌ها به‌مثابه امیال نفسانی که نسبت به خیر و شر متساوی هستند _ بدون وصف افراط و تفریط _ ناموجه است.^{۱۱۰} افزون بر این، فارابی برخلاف رأی پرنس حوزه باورها را نیز مشمول خیرات و شرور می‌داند. پس انسانی که واجد باورهای کاذب باشد شایسته ذم اخلاقی و مصداقی از شر است؛ اما پرنس در استدلال خود هیچ شاهدی مبنی بر توجیه این ادعای خود نیاورده است.^{۱۱۱}

به نظر می‌آید صورت‌بندی فوق جدا از روایی و یا ناروایی خوانش پرنس در گزاره‌های ۱ و ۲، توانسته باشد به‌خوبی صدق گزاره شماره ۳ را به چالش بکشد. از یک‌سو، پاره‌ای از شرور وجود عینی و خارجی دارند، و از سوی دیگر، امیال و باورها می‌توانند مورد داوری اخلاقی _ خیر و شر _ قرار گیرند.

۱۰۹. الفارابی، التنبیه علی سبیل السعادة، آل یاسین، ۳۹-۴۹.

۱۱۰. تساوی امیال نفسانی نسبت به خیر و شر در فصل ۷۵ فصول مورد اشاره قرار گرفته، اما هیچ اشاره‌ای به وصف افراط و تفریط نسبت به این امیال نشده است (نک. الفارابی، فصول منتزعة، ۸۲).

۱۱۱. حتی اگر همراه با پرنس بپذیریم اشاره فارابی به خیر و شر بودن صرف عادات انسانی است؛ معقول است که امیال و باورهایی را نیز که این عادات خیر و یا شر را به وجود آورده‌اند، خیر یا شر بدانیم.

۲. ۴. استدلال از طریق ضرورت تکثر ادیان فاضله

فارابی در کتاب الملة دین را مجموعه‌ای از آرا و افعال مشخص تعریف می‌کند که مقید به شرایط و برای گروهی خاص تعیین شده است. دین مخلوق رئیس اول است که برای عوام و معطوف به غرض خاصی وضع شده است.^{۱۱۲} این مؤلفه‌ها را می‌توان این‌طور برشمارد: ۱. نظامی از عقاید و اعمال؛ ۲. محدود به شرایط ویژه زمانی و مکانی؛ ۳. معطوف به انسان‌هایی خاص؛ ۴. محصول اراده رئیس اول؛ ۵. تدوین شده برای عوام؛ ۶. واجد غرض خاص.^{۱۱۳} وی نظام‌تصورها و تصدیقات دینی را برآمده از تخیل و حکایت‌گری - با استفاده از تمثیل، تشبیه، استعاره و غیره -^{۱۱۴} از امر حقیقی می‌داند^{۱۱۵} که غرض آن اقناع اهالی مدینه در پذیرش آرا و اعمال فاضله است.^{۱۱۶} اما از آن‌جا که اهالی مدینه‌ها با یکدیگر تفاوت دارند،^{۱۱۷} برای اقناع آن‌ها باید از تخیلات و حکایات متفاوت استفاده کرد. از این‌رو است که ادیان مختلف به‌وجود می‌آیند (تختلف ملتهم)؛ از سوی دیگر چون تمام آنها معطوف و منوط به سعادت واحدی هستند،

۱۱۲. الفارابی، الملة، ۴۳ و تحصیل السعادة، آل یاسین، ۱۹۱.

۱۱۳. نک. همو، تحصیل السعادة، آل یاسین، ۱۹۱.

۱۱۴. همو، آراء أهل المدينة الفاضلة، بوملح، ۱۱۱.

۱۱۵. گزاره‌های دینی تقلیدی از گزاره‌های فلسفی است که با استفاده از روش برهانی-یقینی، منطبق با ذات حقیقت هستند. از این روست که دین خادم فلسفه قرار می‌گیرد (نک. الفارابی، الحروف، ۱۳۲؛ آراء أهل المدينة الفاضلة، بوملح، ۱۰۹-۱۰۱).

۱۱۶. وفق رأی فارابی هر چیزی را که فیلسوف تعقل می‌کند، صاحب دین تخیل می‌کند؛ و هر چیزی را که فیلسوف مبرهن می‌کند، صاحب دین اقناع می‌کند (الفارابی، تحصیل السعادة، آل یاسین، ۱۸۶).

۱۱۷. این تفاوت‌ها هم به خصیصه‌های ظاهری و هم خصایل خلقی باز می‌گردد (نک. الفارابی، السياسة المدنیة، بوملح، ۷۴).

همگی می‌توانند فاصله محسوب شوند.^{۱۱۸} به عبارتی، فارابی سعادت را امری واحد می‌داند، اما تحقق آن در یک شهر و امت خاص را منوط به شرایط و ویژگی‌های خاص آن شهر و امت می‌داند.^{۱۱۹} بنابراین اگر دینی قرار است در مسیر سعادت به مدینه‌ای ارائه شود؛ باید با شرایط اهل آن مدینه متناسب باشد.^{۱۲۰} تکثر در شرایط مدینه‌ها تکثر در دین را در پی دارد. تفاوت در مردمان به خاطر اختلاف در طبایع و فطرت‌ها^{۱۲۱} امری طبیعی (غیر ارادی) و کثرت ادیان امری اجتناب‌ناپذیر است. بنابراین دین به طور ضروری نمی‌تواند جهان‌شمول باشد.^{۱۲۲} با توجه به مقدمات بالا می‌توان استدلال مهدی را به طور خلاصه این طور صورت‌بندی کرد:

۱. جهاد دعوتی فراگیر و جهان‌شمول یک دین خاص نسبت به تمام آدمیان است.

۱۱۸. گزاره‌های دینی با توجه به دو ملاک نزدیکی به امر حقیقی و قدرت اقتناع‌گری مورد ارزیابی قرار می‌گیرند. پس تمام ادیان فاصله نیز در یک رتبه قرار نمی‌گیرند. اما از آن‌جا که غرض اصلی دین اقتناع عوام است، ملاک قدرت اقتناع‌گری اهمیت بالاتری نسبت به نزدیکی حقیقت پیدا می‌کند. چنان‌که میان یک دین با قدرت اقتناع‌گری کم و حکایت‌گری نزدیک‌تر به امر حقیقی، و دینی با قدرت اقتناع‌گری بالا و حکایت‌گری دور از حقیقت، فارابی دومی را انتخاب می‌کند (نک. الفارابی، السياسة المدنیة، بوملح، ۹۸)؛ «قد یمکن أن تكون أمم فاضلة و مدن فاضلة تختلف مللهم» عبارتی که فارابی به وضوح بر امکان ادیان فاصله‌متکثر اشاره می‌کند در ترجمه‌های فارسی ملکشاهی و سجادی به اشتباه برگردانده شده است. ملکشاهی واژه (ملة) را که در زمانه فارابی به معنای آیین/دین بوده است به «ملت» ترجمه کرده است (فارابی، السياسة المدنیة، ۲۲۸)، ترجمه‌ای که در فضای کنونی یادآور مردم یک کشور، در دوگانه ملت-دولت است. و سجادی آن را به «روش‌ها و یافته‌های عقلی و خیالی» برگردانده است (فارابی، سیاست مدینه، ۱۹۸)، دو معادلی که می‌توانند خواننده را از معنای متن بسیار دور گردانند.

۱۱۹. الفارابی، السياسة المدنیة، بوملح، ۹۷-۹۸ و آراء أهل المدینة الفاضلة، بوملح، ۱۴۳-۱۴۴.

۱۲۰. همو، فصول منتزعة، ۴۷.

۱۲۱. نک. همو، السياسة المدنیة، بوملح، ۸۲.

122. Mahdi, *Al-Farabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, 141-144.

۲. وفق رأی فارابی دین به‌خاطر ماهیتش امری متکثر است و نمی‌تواند دعوی جهان‌شمول داشته باشد.

بنابراین

۳. از نظر فارابی جهاد امری ناموجه است.

نگارندگان بر این باورند که استدلال مهدی از استواری لازم جهت نقد فلسفی جهاد در منظومه فکری فارابی برخوردار است^{۱۲۳} و کثرت‌گرایی دینی و رواداری او نسبت به دیگر ادیان مجالی برای تغلب دینی واحد بر سایر ادیان نمی‌گذارد؛ با این حال، دیدگاه چهارم سعی دارد مجالی هر چند کوچک برای توجیه نوعی از جهاد در اندیشه فارابی باز کند.

۵. دیدگاه چهارم: جهاد صورتی ناقص از جنگ عادلانه

همان‌طور که اشاره شد فارابی قائل به گونه‌ای از جنگ عادلانه هجومی است که غرض از آن تحمیل سعادت و فضیلت به قومی است که نه آن را می‌شناسد و نه حاضر است از کسی که آن را

۱۲۳. فارابی در بند پایانی رساله الملة، در مقام بحث از وظایف رئیس مدینه در ایجاد و توزیع خیرات براساس شایستگی و مرتبه اهالی مدینه، و در نهایت رساندن شهرها و امت‌ها به سعادت در این زندگی و زندگی دیگر، معتقد است این امر ناشدنی است، مگر این‌که رئیس اول فلسفه نظری را به‌طور کامل فراگرفته باشد و دینی مشترک میان شهرها برپا کرده باشد تا از طریق آن آرا و افعال شهرها در جهت رسیدن به سعادت قصوی هماهنگ باشد (الفارابی، الملة، ۶۶)؛ اما این عبارت مورد غفلت فارابی‌پژوهان در تبیین دیدگاه فارابی نسبت به جهاد قرار گرفته است، در صورتی که ربطی وثیق با این دیدگاه دارد. با این حال همان‌طور که توضیح داده شد، فلسفه سیاسی فارابی اجازه فراگیری و جهان‌شمولی به دینی واحد نمی‌دهد. از نظر نگارندگان این رأی مبتنی بر بنیان دین‌شناسی فارابی است، و هم‌چون آموزه‌ای اصولی در خوانش دیگر متون فارابی به‌کار می‌آید. از این‌رو شاید موجه باشد که در صورت‌بندی دیدگاه فارابی آن را نادیده بگیریم. به‌نظر می‌رسد طنین پرننگ دینی رساله الملة باعث شده تا فارابی هم‌چون فقیهان زمانه خود بر ضرورت اشتراک دین در نیل به سعادت قصوی -دنیایی و آخرتی- سخن به میان بیاورد؛ رأیی که فارابی در دیگر آثار خود متعرض آن نشده و برخلاف آن استدلال کرده است.

می‌شناسد پیروی کند. زمانی که این مهاجم جنگی را در کنار شکل سوم اجتماع سیاسی کامل (معموره) نزد فارابی قرار دهیم، می‌توانیم نتیجه بگیریم که محدودیتی در گستره این ستیز وجود ندارد؛ و ممکن است به طور فراگیر تمام آدمیان مشمول این سعادت اجباری بشوند.^{۱۲۴} اما این تنها فلسفه است که به خاطر جهان‌شمولی تصورهای عقلانی و استدلال‌های عقلی می‌تواند آرا و اعمالی را که لازمه این سعادت جهانی است، مشخص کند؛ به تعبیر دیگر، برخلاف دین جزئی و محلی، فقط معرفت فلسفی کلی و فراگیر است که می‌تواند در قالب تجلی در فیلسوف-شاه فارابی زمام امور عالم را به دست بگیرد.^{۱۲۵} اما آیا فارابی محدودیتی بر این جنگ هجومی جهانی تدارک دیده است؟

وفق رأی فارابی اغلب مردم توانایی دریافت و فهم برهان‌های فلسفی را ندارند. پس رئیس مدینه دین را وضع می‌کند تا جبران فقدان ظرفیت لازم عوام برای فراگیری فلسفه باشد.^{۱۲۶} به عبارتی، دین عنصری ضروری در جهت تعلیم اکثر نافیلسوف اهالی مدینه است^{۱۲۷} و مادامی - که نباشد فرآیند تربیتی اهالی توسط فیلسوف-شاه به سرانجام نمی‌رسد.^{۱۲۸} اما این دین ضرورتاً امری متکثر است، چرا که مبتنی بر حکایت‌گری از امر حقیقی است و حکایات با توجه به خصایص و خصایل طبیعی امت‌ها باید سامان گیرد.^{۱۲۹} ضرورت در وجود و تکثر دین باعث

۱۲۴. سویینی معتقد است که از میان سه اجتماع کامل فارابی گونه سوم آن از بقیه کامل‌تر است؛ چرا که بازتاب محدودیت‌های طبیعی کم‌تری نسبت به دو گونه دیگر است. از این رو فیلسوف-شاه فارابی باید به سمت تحقق آن گام بردارد (Sweeney, 564-565).

125. Sweeney, 567-568.

۱۲۶. الفارابی، الملة، ۴۵-۴۷.

۱۲۷. همو، تحصیل السعادة، آل یاسین، ۱۸۴ و ۱۸۶.

۱۲۸. همو، الحروف، ۱۵۲.

۱۲۹. همو، آراء أهل المدينة الفاضلة، بوملح، ۱۴۳-۱۴۴.

می‌شود^{۱۳۰} تا هر دعوت به سوی امر سعادت‌مندانه و فضیلت‌مندانه در قالب ترویج یک دین خاص صورت گیرد. از این‌رو تمام جنگ‌های عادلانه هجومی فارابی با هدف ایجاد و ترویج سعادت، در مقایسه با واحدهای سیاسی دیگر، به نوعی جنگ دینی است؛^{۱۳۱} اما جنگی که فیلسوف-شاه رهبری شود، فلسفه ضرورتاً بر گستره محدود آن نظارت خواهد داشت.^{۱۳۲}

بنابراین، از یک سو این دین است که جنگاوری فراگیر مبتنی بر فلسفه را محدود می‌سازد،^{۱۳۳} و از سوی دیگر، این فلسفه است که میزان و گستره جنگ دینی - جهاد - را مشخص می‌کند. به همان میزان که گرایش فلسفه در اعمال نامحدود اجبار به فضیلت ظالمانه است، میل مؤمنین در جهانی ساختن دینشان نیز مصداق ظلم است. فلسفه و دین باید یکدیگر را در جهت رسیدن به یک جنگ عادلانه محدود سازند. سوینی معتقد است نتیجه چنین تفسیری این است

۱۳۰. البته ضرورت وجود دین ناشی از فلسفه نظری فارابی نیست، بلکه برآمده از یک ضرورت تربیتی نسبت به عوام جامعه است. به عبارتی اگر تمام افراد عالم بالقوه واجد ظرفیت فراگیری فلسفه بودند (الفارابی، تحصیل السعادة، آل یاسین، ۱۶۴-۱۶۵)، دیگر نیازی به وجود دین نبود. با این حال ضرورت تکثر دین امری نظری و به ماهیت پدیده دین باز می‌گردد (الفارابی، السياسة المدنیة، بوملح، ۹۷-۹۸).

۱۳۱. حداقل به این معنا سوینی فارابی را معتقد به جهاد می‌داند (Sweeney, 570).

۱۳۲. باید توجه داشت که ادیان نزد فارابی جایگزین‌ناپذیر هستند، چرا که هرکدام با توجه به مقتضیات و شرایط خاص امت‌ها شکل گرفته است. از این‌رو، نمی‌توان تحت هر دینی به هر ملتی حمله‌ور شد. این فلسفه است که باید تشخیص دهد که چه دینی برای چه ملتی برای رسیدن به سعادت مناسب‌تر است و با دعوی چه دینی می‌توان به چه ملتی حمله برد.

۱۳۳. جالب آن‌که ارسطو در ساحت فلسفه‌ورزی نظری خود محدودیت‌هایی را برای اعمال اجبار به فضیلت در نظر می‌گیرد. نخست آن‌که ارسطو برخلاف فارابی معتقد به گستره محدود کشور (Polis) کامل است (نک. ارسطو، سیاست، ۴ و ۲۹۳-۲۹۵)؛ و دوم آن‌که در مواردی اجبار خانوادگی را برتر از اجبار سیاسی و تحت قانون در نظر می‌گیرد (ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ۳۹۹).

که بتوان فارابی را به شکلی محدود و کنترل شده مدافع نظری جهاد دانست؛^{۱۳۴} اما این تبیین نیز واجد دشواری‌هایی است.

اول. جهادی که سوینی در نهایت حضورش را در فلسفه سیاسی فارابی نشان می‌دهد، نسبت کمی با جهاد اسلامی مطرح در زمانه فارابی دارد. جهاد مورد نظر فقها تحمیل برتری دین اسلام به عنوان تنها دین حق در سراسر عالم با اعمال زور ناشی از هجوم جنگی است. سوینی جهادی را نشان می‌دهد که، اولاً با توجه به نظر فیلسوف-شاه فارابی رخ می‌دهد. به عبارتی این نظر فلسفه است که حدود و هدف آن را مشخص می‌کند نه شارع اسلام؛ ثانیاً هیچ یک از این ادیان فاضله شأن عالم‌گیری ندارد، چرا که به طور ضروری متکثر هستند؛ ثالثاً جهاد اسلامی فارغ از نتیجه، به صرف کسب رضای الهی، نیز مطلوب است. اما جهاد فارابی را تنها زمانی می‌توان مطلوب ارزیابی کرد که به سعادت و فضیلت قوم مغلوب بیانجامد.

دوم. سوینی مدعی است که دین فلسفه را در اعمال اجبار فراگیر محدود می‌سازد. به عبارتی دیگر، دین به خاطر محدودیات طبیعی عوام، جنگاوری فلسفی را مقید می‌سازد. به نظر می‌آید استدلال سوینی علی‌رغم نکات قابل توجهی که دربردارد دچار خطاهایی است؛ زیرا برخلاف دیدگاه سوینی آنچه فلسفه را محدود می‌سازد نه دین بلکه مقتضیات طبیعی است که اهالی مختلف زمین واجد آن هستند. تفاوت در ظرفیت فطرت‌ها جهت کسب فضایل، تفاوت در خصایص ظاهری، خصایل خلقی و زبان‌ها عامل‌هایی است که بخشی از آنها ناشی از خلقت اجرام سماوی است، و بخشی از آنها ناشی از جغرافیا، آب و هوا و الگوی‌های مختلف تغذیه‌ای انسان‌ها.^{۱۳۵} این عناصر است که تعلیم فراگیر تحت اجبار اخلاقی نسبت به عامه مردم

134. Sweeney, 570-572.

۱۳۵. الفارابی، السياسة المدنية، بوملح، ۷۴-۷۵ و ۹۷-۹۸.

را محدود می‌سازد. دین تجلی این عناصر در نظام تربیتی است و خود به تنهایی شأن حدگذاری بر فلسفه را ندارد. افزون آن‌که فلسفه مورد اشاره در این‌جا فلسفه عملی است، و نه نظری. فارابی^{۱۳۶} فلسفه نظری را مبتنی بر براهین یقینی جهان‌شمول و ثابتی می‌داند که هیچ امر غیرفلسفی نمی‌تواند آن را محدود سازد.^{۱۳۷} فلسفه عملی و قوه تعقل، در مقام به‌کار بستن آموزه‌های فلسفه نظری، به وضع و حال ویژه اهالی مقصد نظر می‌کند و علم تجربی در تحقق این آموزه‌ها نقش خود را نشان می‌دهد.^{۱۳۸} از این‌رو باید به‌جای تعبیر غلط «حد دین بر فلسفه»، از عبارت «حد ویژگی‌های طبیعی انسان‌ها بر فلسفه عملی» استفاده کرد.

سوم به‌نظر می‌رسد فارابی در یک نقطه دیگر نیز از مفهوم جهاد فاصله می‌گیرد و آن جایی است که ادیان فاصله نزد فارابی ضرورتاً و حیانی نیستند؛ به عبارت دیگر، وفق رأی فارابی دین بر دو نوع است: و حیانی، یعنی افاضه عقل فعال [جبرئیل] بر کامل‌ترین مرتبه قوه متخیله^{۱۳۹} و غیرو حیانی که مبتنی است بر قوه عقل عملی فیلسوف کامل در صدور احکام جزئیات با توجه به قوانین کلی عقل نظری.^{۱۴۰} اگرچه نیروی نبوت برای کامل‌ترین شکل ریاست لازم است اما

۱۳۶. الفارابی، احصاء العلوم، ۷۷ و تحصیل السعادة، آل یاسین، ۱۸۰-۱۸۱.

۱۳۷. نک. الفارابی، فصول منتزعة، ۵۰-۵۱.

۱۳۸. نک. الفارابی، الملة، ۵۸-۵۹؛ هم‌چنین نک. الفارابی، احصاء العلوم، ۸۰-۸۴.

۱۳۹. الفارابی، آراء أهل المدينة الفاضلة، بوملح، ۱۰۹.

۱۴۰. البته فارابی خود هیچ‌کجا به چنین تمایزی اشاره نکرده است. اما نگارندگان همراه با کرمر و مهدی بر این باورند که می‌توان از یک نوع خودمختاری فلسفه معطوف به سعادت غایی در اندیشه فارابی سراغ گرفت. در این صورت از آن‌جا که کارکرد دین حذف ناشدنی است، باید قائل به نوعی دین طبیعی نزد فارابی شد (نک. Galston, 5-6). افزون بر این فارابی در بخشی از آثارش تعریفی مبتنی بر کارکرد از دین ارائه می‌دهد که نسبت به و حیانی یا غیر و حیانی بودن آن خاموش و بی‌تفاوت است. وفق این تعریف، دین صناعت قانون‌گذاری در جهت تأدیب و اقناع عوام است (الفارابی، الحروف، ۱۵۲). این قانون‌گذاری می‌تواند براساس آموزه‌های و حیانی یا آموزه‌های فلسفی باشد (الفارابی، تحصیل السعادة، آل-

فیلسوف نیز می‌تواند بدون دریافت وحی و صرفاً با اتکا بر عقل عملی جای وحی را پر کرده و مدینه فاضله را محقق سازد.^{۱۴۱} فارابی عقل عملی و وحی را دارای کارکرد واحد اما مبتنی بر روش‌های متفاوت ارزیابی می‌کند.^{۱۴۲} با این حال، اگر رئیس اول توانایی دریافت وحی را داشته باشد دیگر نیازی به عقل عملی در تطبیق کلیات بر جزئیات ندارد.^{۱۴۳} بنابراین، از این جهت نیز جایگاهی که سوینی برای جهاد - جنگ در راستای ترویج دین - نزد فارابی ترسیم می‌کند ضرورتاً نمی‌تواند اشاره به جهاد اسلامی - جنگ در راستای یک دین وحیانی خاص - داشته باشد.^{۱۴۴}

یاسین، ۱۸۵-۱۸۶).

۱۴۱. فارابی در تحصیل فیلسوف اول یا همان رئیس اول را واجد علم نظری کامل و توانا در کاربست آن در ساحت عمل ارزیابی می‌کند. وی اشاره می‌کند که فیلسوف بدون استمداد از دین (وحیانی) می‌تواند آموزه‌های فلسفه نظری را در شهرها و امتهای تحقق بخشد (الفارابی، تحصیل السعادة، آل یاسین، ۱۸۳-۱۸۴). برای مشاهده خوانش‌های مشابه نک. Butterworth, 98-99. و هم‌چنین نک.

Germann, Nadja, "Natural and Revealed Religion", *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*, ed. Richard C. Taylor and Luis Xavier López-Farjeat, 349-351, New York, Routledge, 2016.

۱۴۲. الفارابی، فصول منتزعة، ۹۸.

۱۴۳. الفارابی، آراء أهل المدينة الفاضلة، بوملح، ۱۰۸.

۱۴۴. فارابی در الحروف حکم به شباهت متعقل و فقیه می‌دهد و به‌نظر می‌رسد این تشابه را باید در کارکرد این دو دانست؛ اما براساس منشأ صدور آرای صحیح میان این دو تمایز می‌گذارد. متعقل مبتنی بر مشهورات عقلی و تجربه است که سعی در تولید گزاره‌های عملی جزئی می‌کند، اما فقیه این تلاش را براساس مقدمات اخذ شده منصوص از جانب صاحب دین صورت می‌دهد (الفارابی، الحروف، ۱۳۳). به‌عبارتی فقیه کسی است که گزاره‌های جزئی عملی را معطوف به تحقق آموزه‌های نبی سامان می‌دهد و متعقل گزاره‌های جزئی عملی معطوف به تحقق آموزه‌های فیلسوف اول را تدارک می‌بیند. متعقل فقیه دین غیروحیانی (سکولار) است که منابع استنباط رأیش عقل عرفی و تجربه است.

۶. نتیجه

ظهور دیدگاه‌های چهارگانه معطوف به مسأله جهاد در فلسفه سیاسی فارابی نشان از پیچیدگی و ابهام آثار وی در این باب دارد، چنان که دیدیم، در یک سوی طیف عده‌ای وی را مدافع فلسفی جهاد و در سوی دیگر، وی را ناقد فلسفی جهاد معرفی می‌کنند. در یک ارزیابی کلی می‌توان گفت جریان این دیدگاه‌ها از خوانش‌های تحت‌اللفظی مبتنی بر نگارش آثار ویژه عامه (Exoteric) به سمت خوانش‌های چندسطحی مبتنی بر نگارش آثار ویژه خواص (Esoteric) پیش رفته است. فارابی پژوهان در این سیر سعی کرده‌اند با عبور از سطح رویین متون و کشف منطق کلی فلسفه سیاسی فارابی معبری برای صورت‌بندی دیدگاه وی بگشایند. رزنتال، لمبتن و باترورت به‌عنوان مهم‌ترین نمایندگان دیدگاه نخست سعی کرده‌اند با کاربست آموزه هماهنگی میان دین و فلسفه، و از رهگذر ارائه خوانشی تحت‌اللفظی از معانی واژه‌های جهاد در متون فارابی، وی را فیلسوف طرفدار جهاد فقهی نشان دهند؛ اما کرمر در دیدگاه دوم با برشمردن وجوه ناروایی آموزه هماهنگی دین و فلسفه، و در عین حال معرفی اصل تفسیری سازگارسازی دین و فلسفه، جهاد فارابی را نه نظریه جنگ عادلانه اسلامی، بلکه جنگ عادلانه یونانی ارزیابی می‌کند. در دیدگاه سوم تلاش می‌شود تا مبتنی بر آرای مهدی و پرنس ضدیت فلسفی فارابی با جهاد اسلامی بیان شود. در نهایت سوینی بر آن است تا با در نظر داشتن گزاره‌های کلیدی خوانش دیدگاه سوم، فارابی را به‌نوعی طرفدار گونه‌ای محدود از جهاد نشان دهد. جهادی که برخلاف دیدگاه مسلمانان نه در ذیل دین اسلام بلکه، تحت فلسفه قرار می‌گیرد. در این جا نگارندگان، همراه با طرفداران دیدگاه سوم، پس از بررسی و صورت‌بندی ادله دیدگاه‌های دیگر، بر این باورند که منطق کلی فلسفه سیاسی فارابی، به‌ویژه جایگاه و کارکرد دین در آن، اجازه هیچ‌گونه حمایتی از مفهوم جهاد را نمی‌دهد. دین‌شناسی او چنان است که اجازه فراگیری و عالم‌گیری به دینی

واحد نمی‌دهد و جنگی هم که در پی تحمیل دینی واحد بر سراسر عالم باشد ناموجه است. به نظر می‌آید از میان دلایل مختلف استدلال مهدی مبتنی بر ضرورت تکثر ادیان فاصله نزد فارابی به خوبی می‌تواند فارابی را به مثابه مخالف جهاد نشان دهد.

در اوضاع و احوال بحرانی کشورهای اسلامی در دهه‌های اخیر، نگارندگان بر این باورند که برداشت از جهاد نقش مرکزی در شکل‌گیری بحران و به‌ویژه در پیدایش گروه‌های تندرو سلفی داشته است و همین کافی است تا بازنگری در باب مفهوم جهاد ضرورت داشته باشد. به‌علاوه، خوانش گروه‌های ارتدوکس معاصر از جهاد تحت سیطره تفاسیر فقهی شکل گرفته است؛ تفاسیری که خود در فاصله قرن دوم تا چهارم پدید آمدند. از این رو، به نظر می‌رسد بخشی از علاج شرایط حال کشورهای اسلامی به نفی تسلط منابع فقهی بر حوزه‌های اندیشه متفکران اسلامی برمی‌گردد. برای نفی و نقد این سلطه، معرفی و تبیین دیدگاه سایر عالمان اسلامی از دل رویکردهای غیرفقهی، مانند رویکرد فلسفی، می‌تواند پایه و محوری از دل سنت در اختیار محققان قرار دهد. فیلسوفی چون فارابی با جایگاه بی‌بدیلش در سنت فکری اسلامی و نظریه‌پردازی مکفی در این باب مبنا و الگویی استوار است.

کتابشناسی

ابن سینا، حسین بن عبدالله، الإلهیات من کتاب الشفاء، مصحح حسن حسن‌زاده الآملی، قم، مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۷۶ ش.

ابویوسف، یعقوب ابن ابراهیم، الخراج، بیروت، دارالمعرفة، ۱۳۹۹ هـ.

ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات طرح‌نو، ۱۳۷۸ ش.

همو، سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، ۱۳۴۹ ش.

اسکینر، کوئنتین، بینش‌های علم سیاست: در باب روش، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران، انتشارات فرهنگ

جاوید، ۱۳۹۳ ش.

افلاطون، دوره آثار افلاطون، جلد چهارم، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۷ ش.
همو، دوره آثار افلاطون، جلد دوم، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۶ ش.
بلک، آنتونی، تاریخ اندیشه سیاسی اسلام، ترجمه محمدحسین وقار، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۸۵ ش.
خدوری، مجید، جنگ و صلح در قانون اسلام، ترجمه سید غلامرضا سعیدی، قم، نشر کلبه شروق، ۱۳۹۱ ش.

داوری، رضا، فارابی: فیلسوف فرهنگ، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۸۹ ش.

السرخسی، شمس‌الدین، المسوط، مصحح خلیل محیی‌الدین المیس، بیروت، دارالفکر، ۱۴۲۱ ه.
الشافعی، محمد بن ادريس، الأم، مصحح محمد زهري النجار، بیروت، دارالمعرفة، ۱۳۹۳ ه.
الشیبانی، محمد بن الحسن، الکسب، مصحح عبدالفتاح ابوغده، بیروت، دارالبشائر الاسلامیة، ۱۴۱۷ ه.
طباطبایی، جواد، زوال اندیشه سیاسی در ایران، تهران، انتشارات مینوی خرد، ۱۳۹۶ ش.
طوسی، نصیرالدین، اخلاق ناصری، مصحح مجتبی مینوی و علی‌رضا حیدری، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۶ ش.

العامری، أبو الحسن، الأعلام بمناب الاسلام، مصحح احمد عبدالحمید غراب، ریاض، المملكة العربية السعودية، دارالأصالة للثقافة والنشر والإعلام، ۱۴۰۸ ه.
فارابی، محمد بن محمد، احصاء العلوم، ترجمه حسین خدیوچم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۴۸ ش.

الفارابی، محمد بن محمد، إحصاء العلوم، مصحح علی بوملحم، بیروت، دار و مكتبة الهلال، ۱۹۹۶ م.
الفارابی، محمد بن محمد، التنبیه علی سبیل السعادة، مصحح جعفر آل‌یاسین، تهران، انتشارات حکمت، ۱۴۱۲ ه.

الفارابی، محمد بن محمد، التنبیه علی سبیل السعادة، مصحح سبحان خلیفات، عمان، الجامعة الأردنية، ۱۹۸۷ م.

الفارابی، محمد بن محمد، الحروف، مصحح محسن مهدی، بیروت، دار المشرق، ۱۹۷۰ م.
فارابی، محمد بن محمد، السياسة المدنية، ترجمه و شرح حسن ملک‌شاهی، تهران، انتشارات سروش،

۱۳۷۶ش.

الفارابی، محمد بن محمد، السياسة المدنية، مصحح علی بوملحم، بیروت، دار و مكتبة الهلال، ۱۹۹۶م.
الفارابی، محمد بن محمد، السياسة المدنية، مصحح فوزی متری نجار، بیروت، المطبعة الكاثوليكية،
۱۹۹۸م.

الفارابی، محمد بن محمد، الملة و نصوص أخرى، مصحح محسن مهدی، بیروت، دار المشرق، ۱۹۹۱م.
فارابی، محمد بن محمد، اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ترجمه و تحشیه سید جعفر سجادی، تهران،
کتابخانه طهوری، ۱۳۵۹ش.

الفارابی، محمد بن محمد، آراء أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، مصحح البیر نصری نادر، بیروت، دار
المشرق (المطبعة الكاثوليكية)، ۱۹۸۶م.

الفارابی، محمد بن محمد، آراء أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، مصحح علی بوملحم، بیروت، دار و مكتبة
الهلال، ۱۹۹۵م.

الفارابی، محمد بن محمد، تحصیل السعادة، فی الأعمال الفلسفية، مصحح جعفر آل یاسین، بیروت، دار
المناهل، ۱۴۱۳هـ.

الفارابی، محمد بن محمد، تحصیل السعادة، مصحح علی بوملحم، بیروت، دار و مكتبة الهلال، ۱۹۹۵م.
الفارابی، محمد بن محمد، تلخیص نوامیس أفلاطون، فی أفلاطون فی الإسلام، مصحح عبدالرحمن بدوی،
بیروت، دار الأندلس، ۱۴۱۸هـ.

فارابی، محمد بن محمد، سیاست مدینه، ترجمه و تحشیه سید جعفر سجادی، تهران، سازمان چاپ و
انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۱ش.

فارابی، محمد بن محمد، فصول منتزعة، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران، انتشارات سروش،
۱۳۸۲ش.

الفارابی، محمد بن محمد، فصول منتزعة، مصحح فوزی متری نجار، تهران، مكتبة الزهراء، ۱۴۰۵هـ.
کرون، پاتریشیا، تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام، ترجمه مسعود جعفری، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۸۹ش.
کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامية، ۱۴۰۷هـ.

لیمن، الیور و سید حسین نصر، تاریخ فلسفه اسلامی، جلد اول، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۳ش.

- الماوردی، ابوالحسن علی بن محمد، الأحكام السلطانية، مصحح احمد جاد، قاهرة، دارالحدیث، ۱۴۲۷هـ.
- Al-Farabi: The Political Writings: Philosophy of Plato and Aristotle*, Translated with introductions by Muhsin Mahdi, New York, The Free Press of Glencoe, 1962.
- Al-Farabi: The Political Writings: "Selected Aphorisms" and Other Texts*, Translated and annotated by Charles E. Butterworth, Ithaca, NY, Cornell University Press, 2001.
- Amir Mahallati, Mohammad Ja'far, *Ethics of War and Peace in Iran and Shī'ī Islam*, Toronto, University of Toronto Press, 2016.
- Averroes, *Averroes Commentary on Plato's "Republic"*, Edited with an Introduction, Translation and Notes by E. I. J. Rosenthal, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.
- Brague, Remi, *The Legend of the Middle Ages: Philosophical Explorations of Medieval Christianity, Judaism and Islam*, Translated by Lydia G. Cochrane, Chicago, University of Chicago Press, 2009.
- Butterworth, Charles E, "Al-Fârâbî's Statecraft: War and the Well-Ordered Regime", *Cross, Crescent, and Sword*, ed. Johnson and Kelsay, 79-100, New York, Greenwood Press, 1990.
- Cucarella, Diego Sarrío, "Jihad and the Islamic Philosophers: Al-Farabi as a case study", *Encounter: Documents for Muslim-Christian Understanding* 354: 2-19, 2010.
- Freamon, Bernard K, "Martyrdom, Suicide, and the Islamic Law of War: a Short Legal History", *Fordham International Law Journal* 27: 299-369, 2003.
- Kraemer, Joel L, "The Jihâd of the Falâsifa", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 10: 288-324, 1987.
- Lambton, Ann K. S, *State and Government in Medieval Islam*, Oxford, Oxford University Press, 1981.
- Mahdi, Muhsin, "Man and His Universe in Medieval Arabic Philosophy", *L'homme et son univers au moyen age*, ed. Christian Wenin, Louvain-la-Neuve, 1986.
- Mahdi, Muhsin, "Al-Farabi", *History of Political Philosophy*, Ed, Leo

- Strauss and Joseph Cropsey, Chicago, University of Chicago Press, 1987.
- Mahdi, Muhsin, *Al-Farabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 2001.
- 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.
- Parens, Joshua, *An Islamic Philosophy of Virtuous Religions: Introducing Al-Farabi*. Albany: State University of New York Press, 2006.
- Rosenthal, Erwin I. J, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge: Cambridge University Press, 1962.
- Strauss, Leo, *Persecution and the Art of Writing*, Chicago, University of Chicago Press, 1952.
- Sweeney, Michael J, "Philosophy and Jihad: Al-Farabi on Compulsion to Happiness", *Review of Metaphysics* 60: 543-572, 2007.
- Miriam, Galston, *Politics and Excellence: the Political Philosophy of Al-Farabi*, Princeton, Princeton University Press, 1990.