

Copyright & Creative Commons:

The copyright of articles published in the *Journal of Legal Research* remains with the author(s). This journal is published as an open access publication, and all articles are distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC 4.0). This license permits use, redistribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited and the use is non-commercial in nature. For more information, please refer to the journal's *Open Access Policy* page.



What Is Fārābī's Legal Theory? Deriving a Theory of Virtuous Law from His Civil Philosophy

Mohammad Mehdi Davar¹, Reyhaneh Sadeghi², Ghasemali Kouchnani^{3*}



S.D.I.L.
The SD Institute of Law
Research & Study



Publisher:
Shahr-e- Danesh
Research and Study
Institute of Law

Article Type:
Original Research

DOI:
10.48300/jlr.2024.455154.2635

Received:
6 May 2024

Accepted:
7 October 2024

Published:
6 September 2026



Abstract

Fārābī's legal theory, embedded in his writings on civil philosophy, comprises three fundamental components: foundation, source, and ultimate purpose. The foundation of virtuous law, according to Fārābī, is natural law, which is also consistent with the objectives of Islamic law. The laws governing the virtuous city are established by its first ruler and derive from divine revelation and divine traditions. Some of these divine traditions, or natural laws, are accessible to sound reason, while others lie beyond the intellectual grasp of the majority. The latter are either revealed to the first ruler or apprehended by him through intellectual insight, by virtue of his acquired intellect. Such knowledge also forms part of the divine traditions. The ultimate purpose of both the first ruler and the laws of the virtuous city is the attainment of ultimate happiness. Employing a descriptive-analytical method, this article examines and explains these three components of Fārābī's thought. It argues that, taken together, they constitute a coherent framework that may be identified as the theory of virtuous law, or Fārābī's legal theory.

1. M.A. Student in Philosophy, Faculty of Humanities and Social Sciences, Memorial University of Newfoundland, Newfoundland, Canada.

Email: mmdavar@mun.ca

2. PhD Student in Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran.

Email: reyhan.sadeghi@ut.ac.ir

3. (*Corresponding Author) Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran.

Email: kouchnani@ut.ac.ir

Keywords: Fārābī; Natural Law; Divine Traditions; Happiness; Virtuous Law.

Funding: The author(s) received no financial support (funding, grants, and sponsorship) for the research, authorship, and/or publication of this article.

Author contributions:

Mohammad Mehdi Davar: Conceptualization, Methodology, Validation, Formal Analysis, Investigation, Resources, Writing - Original Draft, Project Administration.

Reyhaneh Sadeghi: Formal Analysis, Investigation, Resources, Writing - Original Draft, Supervision, Project Administration.

Ghasemali Kouchnani: Validation, Writing - Review & Editing, Supervision, Project Administration.

Competing interests: The authors declare that they have no competing interests.

Citation:

Davar, Mohammad Mehdi, Reyhaneh Sadeghi & Ghasemali Kouchnani. (2026). What Is Fārābī's Legal Theory? Deriving a Theory of Virtuous Law from His Civil Philosophy. *Journal of Legal Research*, 25(66), 37-57.

Extended Abstract

Understanding Fārābī's legal theory requires an examination of its fundamental elements and ultimate purpose. Following Fārābī's own method of enumeration (*iḥṣā'*), as reflected in his writings, natural law may be identified as the principal foundation of his legal philosophy, while happiness constitutes its ultimate purpose. Happiness is also the objective pursued by the ruler of the virtuous city. It is for this reason that, in *The Attainment of Happiness* (*Taḥṣīl al-Sa'āda*), Fārābī identifies the perfect philosopher, who is also the first ruler of the virtuous city, as the lawgiver. The philosopher possesses knowledge of virtue and happiness, while the perfect philosopher, who combines the roles of prophet and first ruler, possesses the fullest understanding of both. Adopting a descriptive-analytical method, this article examines three central components of Fārābī's legal thought: natural law as its foundation, revelation and divine traditions as its sources, and happiness as the ultimate purpose of the virtuous city and its laws. Together, these components constitute what may be described as the structure of Fārābī's legal theory, or the theory of virtuous law. An examination of Fārābī's writings on civil philosophy suggests that natural law can be identified as a fundamental element of his intellectual system. In *The Political Regime* (*al-Siyāsa al-Madaniyya*), Fārābī discusses the existence of distinct natural dispositions and acknowledges that individuals possess different aptitudes, which are themselves expressions of human nature. These differences give rise to various forms of work, the division of labor, and cooperation among individuals. The division of labor, in turn, contributes to the attainment of happiness. Fārābī's economic thought may also be understood from this perspective. In *The Political Regime*, he maintains that individuals possess different abilities according to their particular natural dispositions, which lead them towards different crafts and sciences. The present study interprets this account as suggesting that individuals should not be compelled to undertake occupations contrary to their natural aptitudes. Freedom from such compulsion may accordingly be understood as an aspect of human freedom and, by extension, as a natural right. Fārābī also recognizes that individuals may develop differently even when subjected to identical educational conditions. These observations support the argument that natural law and natural rights can be derived from his account of human nature and regarded as one of the principal foundations of his legal theory. Revelation and divine traditions constitute another essential component of this theory. They serve as sources of the laws governing the virtuous city and are apprehended by its first ruler. Subsequent rulers may also draw upon wisdom and the discipline of Islamic jurisprudence (*fiqh*) to modify or restrict certain laws. Such modifications must nevertheless remain consistent with natural law, since revelation and divine traditions are not incompatible with natural law; rather, revelation itself serves to elucidate it. Some natural laws and divine traditions are evident and can be understood through sound reason, whereas others require further explanation and the exercise of higher intellectual faculties. Revelation and divine traditions may therefore be identified as the sources of legislation within Fārābī's legal theory. Happiness, meanwhile, constitutes the ultimate purpose of legislation. The first ruler seeks to achieve happiness, and his objective is also the objective of political governance and, consequently, of the virtuous city itself. The laws of the virtuous

city must therefore be directed towards the attainment of happiness. Their foundation lies in natural law, which is consistent with revelation and divine traditions. Fārābī's legal theory, which may be termed the theory of virtuous law, thus represents the legal order governing his ideal city. Its foundation rests on human nature, which the present study identifies with natural law. Accordingly, natural law provides the foundation of virtuous law and is also compatible with the objectives of Islamic law. Fārābī maintains that the first ruler is the principal lawgiver of the virtuous city. Through his acquired intellect (al-‘aql al-mustafād), he is capable of receiving revelation and formulating it into laws for society. Divine traditions likewise constitute sources of legislation in the virtuous city, with revelation itself forming part of those traditions. Through his possession of the acquired intellect, the first ruler attains the highest degree of wisdom, while his capacity to receive revelation enables him to attain the highest degree of religious understanding. He is therefore a philosopher-prophet who serves as the lawgiver of Fārābī's ideal society. The ultimate objective of both the first ruler and his successors is to guide the virtuous city towards ultimate happiness. Its laws must accordingly facilitate society's attainment of that end. The foregoing analysis demonstrates that natural law, revelation, and happiness constitute, respectively, the foundation, source, and ultimate purpose of Fārābī's legal theory. These three interconnected components form a coherent framework that may be understood as the theory of virtuous law.



نظریه حقوقی فارابی چیست؟ استخراج نظریه حقوق فاضله از حکمت مدنی فارابی

محمد مهدی داور^۱، ریحانه صادقی^۲، قاسمعلی کوچنانی^۳

چکیده

نظریه حقوق فارابی که در میان آرای وی در حوزه حکمت مدنی نهفته است، از سه مؤلفه اساسی مینا، منبع و غایت تشکیل می‌شود. مبنای حقوق فاضله از نظر ابونصر فارابی، حقوق طبیعی است که با مقاصد شریعت نیز هم‌خوانی و قرابت دارد. منبع قوانین موجود در مدینه فاضله که توسط رئیس اول مدینه فاضله تعیین می‌شود، وحی و سنن الهی است. بخشی از سنن الهی یا قوانین طبیعی، به‌وسیله عقل سلیم قابل ادراک است و بخشی دیگر که از دسترس ادراک اکثریت خارج است، از طریق وحی به رئیس اول الهام می‌شود یا وی با بهره‌گیری از عقل مستفاد، به شهود آن نائل می‌گردد. این دریافت‌ها نیز جزئی از سنن الهی به شمار می‌آیند. غایت رئیس اول و قوانین مدینه فاضله نیز تحقق سعادت قصوی است. پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی، به بررسی و تبیین این سه مؤلفه در اندیشه فارابی می‌پردازد و درصدد است نشان دهد که می‌توان از مجموع این مباحث، چهارچوبی منسجم تحت عنوان نظریه حقوق فاضله یا نظریه حقوق فارابی ارائه کرد.



پژوهش‌های حقوق



نوع مقاله: پژوهشی

DOI:
10.48300/jlr.2024.455154.2635

تاریخ دریافت:
۱۷ اردیبهشت ۱۴۰۳

تاریخ پذیرش:
۱۶ مهر ۱۴۰۳

تاریخ انتشار:
۱۵ شهریور ۱۴۰۵



۱. دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه، دانشکده علوم انسانی و علوم اجتماعی، دانشگاه مموریال نیوفاندلند، سنت‌جونز، کانادا.

Email: mmdavar@mun.ca

۲. دانشجوی دکترای فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

Email: reyhan.sadeghi@ut.ac.ir

۳. (*نویسنده مسئول) استاد، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

Email: kouchnani@ut.ac.ir

کلیدواژه‌ها: فارابی، حقوق طبیعی، سنن الهی، سعادت، حقوق فاضله.

حامی مالی :

این مقاله هیچ حامی مالی ندارد.

مشارکت نویسندگان :

محمد مهدی داور: مفهوم سازی، روش شناسی، اعتبارسنجی، تحلیل، تحقیق و بررسی، منابع، نوشتن - پیش نویس اصلی، مدیریت پروژه.
ریحانه صادقی: تحلیل، تحقیق و بررسی، منابع، نوشتن - پیش نویس اصلی، نظارت، مدیریت پروژه.
قاسمعلی کوچنانی: اعتبارسنجی، نوشتن - بررسی و ویرایش، نظارت، مدیریت پروژه.

تعارض منافع:

بنا بر اظهار نویسندگان این مقاله تعارض منافع ندارد.

استناددهی:

داور، محمد مهدی، ریحانه صادقی و قاسمعلی کوچنانی. (۱۴۰۵). نظریه حقوقی فارابی چیست؟ استخراج نظریه حقوق فاضله از حکمت مدنی فارابی. مجله پژوهشهای حقوقی، ۲۵(۶۶)، ۳۷-۵۷.

مقدمه

می‌توان ادعا کرد که در میان آرای ابونصر فارابی (۲۵۹ق-۳۳۹ق) در باب مسائل حکمت عملی و حکمت مدنی، به موازات مسائلی که درباره سیاست سخن‌رانده است، از مسائل حقوقی نیز بحث کرده است؛ به عبارت دیگر حقوق و سیاست در فلسفه فارابی توأمان هستند. چیزی که مسئله مقاله حاضر را تشکیل داده، کشف و استخراج نظریه حقوقی فارابی از میان آرای وی در فلسفه مدنی او است. همان‌طور که می‌توان نظرات سیاسی او در باب جامعه و حکومت مطلوب را تحت عنوان «سیاست فاضله» دانست، آرای وی که دلالت بر مسائل حقوقی دارد را نیز می‌توان «حقوق فاضله» نامید.

حال باید دانست چه مسائلی حقوق فاضله فارابی را تشکیل داده‌اند و یا به عبارت دیگر حقوق فاضله فارابی از چه ارکانی تشکیل شده است؟ باید ادعا کرد که فارابی از سیاست و حقوق به‌صورت جداگانه بحث نکرده است و تمامی آرای حقوقی و سیاسی خود را ذیل حکمت مدنی خود جای داده است. به همین علت است که در همان مواضعی که به دنبال فلسفه سیاسی او هستیم، باید به دنبال فلسفه حقوق وی نیز باشیم. از سوی دیگر برخی از نظرات فارابی در مواضع اخلاقی وی نیز برای فهم فلسفه حقوق فارابی رهگشا است.

برای فهم نظریه حقوقی فارابی باید به دنبال عناصر و غایت حقوقی وی بود. اگر به روش خود معلم ثانی که «احصاء» نام دارد و در آثار وی یافت می‌شود،^۴ بخواهیم اقدام به احصاء کنیم، باید بگوییم که بحث از حقوق طبیعی عنصر و مبنای اساسی فلسفه حقوق وی است و کارکرد و غایت حقوقی وی نیز سعادت است. سعادت همان است که غایت رئیس مدینه فاضله می‌باشد (فارابی، ۱۹۹۱: ۶۶) و به همین جهت است که وی در تحصیل السعاده، فیلسوف کامل را که همان رئیس اول مدینه فاضله است، به‌عنوان قانونگذار معرفی می‌کند (فارابی، ۱۹۹۵: ب: ۹۱). زیرا فیلسوف، فضیلت و سعادت را می‌شناسد و به طریق اولی، فیلسوف کامل که در عین حال نبی و رئیس اول مدینه فاضله است، از شناخت کامل فضیلت و سعادت برخوردار است.

باری همان‌طور که بیان شد، حقوق طبیعی مبنای اساسی نظام حقوقی وی است که منبع آن چیزی به‌جز وحی و سنن الهی نیست. سنن الهی همان قوانین طبیعی هستند که با استفاده از عقل سلیم بدانها دست می‌یابیم و وحی نیز که خود نوع دیگری از سنن الهی است و تنها به رئیس مدینه فاضله که همان نبی است، اعطا می‌شود و از طریق عقل مستفاد او (فارابی، ۱۹۹۱: ۴۴، ۶۰، ۶۴؛ فارابی، ۱۳۵۸: ۱۵۵-۱۵۶) که از طریق موهبت عقل فعال بدان دست یافته است (فارابی، ۱۳۵۸: ۷۹-۸۰، فارابی، ۱۹۹۵: الف: ۹۷)، به‌عنوان منبع قانون دریافت می‌شود و

۴. به‌عنوان مثال، نک: (فارابی، ۱۹۹۵: ب: ۱۳۸۹)

رئیس مدینه فاضله قوانین را برای افراد جامعه تعیین می‌کند.

سه محور حقوق طبیعی به‌عنوان مبنا، وحی و سنن الهی به‌عنوان منبع قانون و سعادت به‌عنوان غایت مدینه فاضله همان چیزی است که در پژوهش حاضر با اتخاذ روش توصیفی - تحلیلی به بررسی آن می‌پردازیم و می‌توان از آن به‌عنوان «هندسه حقوقی فارابی» یاد کرد. از سوی دیگر این هندسه، همان نظریه حقوقی فارابی است که می‌توان آن را «حقوق فاضله» نام‌گذاری کرد.

با توجه به جایگاه فارابی در شکل‌گیری و تکوین اندیشه سیاسی و مدنی در فلسفه اسلامی، بخش قابل‌توجهی از پژوهش‌های انجام‌شده به بررسی مفاهیمی همچون عدالت، رهبری، شریعت، سعادت و حق طبیعی در اندیشه وی اختصاص یافته است. با این حال به نظر می‌رسد این مفاهیم کمتر در قالب یک نظریه منسجم حقوقی و با تمرکز بر نسبت میان مبنا، منبع و غایت قانون بررسی شده‌اند. از این رو بررسی پژوهش‌های پیشین می‌تواند جایگاه و وجه تمایز پژوهش حاضر را روشن سازد.

در رابطه با پیشینه این پژوهش باید خاطرنشان کرد که مهاجر (۱۳۷۷) پژوهشی با عنوان «فقه و رهبری در اندیشه سیاسی فارابی» انجام داده است. دیباجی فروشانی و جمشیدیها (۱۳۹۴)، عدالت را در نظام فکری فارابی و ابن‌خلدون بررسی کرده‌اند. گیاهی و همکاران (۱۳۹۴) نیز پژوهشی با عنوان «اصول حقوق عمومی در اندیشه فارابی» منتشر کرده‌اند. همچنین فلاح‌نژاد و همکاران (۱۳۹۹)، پژوهشی با عنوان «حق طبیعی در اندیشه فارابی» انجام داده‌اند که می‌توان ادعا کرد نزدیک‌ترین تحقیق به پژوهش حاضر است. تفاوت پژوهش حاضر با تحقیق فلاح‌نژاد در هدف پژوهش است. هدف پژوهش حاضر، فهم نظریه حقوقی فارابی بر اساس حقوق طبیعی است، حال آنکه پژوهش محققان نام‌برده به واکاوی خود «حق طبیعی» پرداخته است. از سوی دیگر داور (۱۴۰۲) پژوهشی کوتاه با عنوان «مجازانگاری استفاده اخلاقی از هوش مصنوعی با استفاده از نظریه فارابی درباره حقوق طبیعی و سعادت» انجام داده است و در آن استفاده اخلاقی از هوش مصنوعی را جزء حقوق طبیعی دانسته و سعادت را به‌عنوان هدف اصلی فارابی شناسایی کرده است. از آن پژوهش نیز می‌توان دریافت که حقوق طبیعی و تلقی سعادت‌گرایانه از نظرات فارابی قابل استخراج است. با نگاهی به تحقیقات انجام‌شده به زبان‌های دیگر که به نحوی با بحث از قانونگذاری و یا حقوق در اندیشه فارابی مرتبط هستند، می‌توان به تحقیقی که توسط ساترشینوف و خومارخان (Satershinov & Khumarkhan, 2021) درباره مفهوم شریعت در فلسفه فارابی انجام شده است و پژوهشی از کرون (Crone, 2003) اشاره کرد.

۱- حقوق طبیعی: مبنای نظریه حقوقی فارابی

با تأمل در آرای فارابی در علم مدنی، مفهوم حقوق طبیعی به خوبی از نظام فکری او قابل برداشت است. با اینکه درباره حقوق طبیعی تعابیر مختلفی یافت می شود و تلقی های اندیشمندان در این باره با یکدیگر متفاوت است، ولی به صورت کلی در تمامی تعابیر اندیشمندان از حقوق طبیعی، می توان قدر مشترکی را به دست آورد. به عنوان مثال آنچه از حقوق طبیعی توماس هابز برمی آید، همان چیزی است که باعث حفظ جان انسان می شود (Hobbes, 1651: 79). جان لاک نیز حقوق طبیعی را قانونی در راستای حفظ آزادی، برابری و مال انسان می داند و عقل سلیم افراد را در فهم حقوق طبیعی کافی دانسته است (Locke, 1690: 44, 48). همچنین بسیاری از مفاهیم دیگر مانند امنیت و صیانت از جان نیز در ذیل این سه اصل جان لاک گنجانده می شود. بحث از وضع طبیعی در فلسفه هابز و لاک به خوبی مشهود است و اگر چه وضع طبیعی در فلسفه این دو فیلسوف تأثیرگذار با یکدیگر تفاوت دارد، به نظر می رسد نگاه هر دو به حقوق طبیعی، که امری ثابت است، یکسان باشد. منتسکیو نیز در روح القوانين مباحثی مطرح کرده است که دلالت بر حقوق طبیعی دارد. به عنوان مثال، وی صلح را نخستین، حق تغذیه را دومین و تمایل به جنس مخالف را سومین قانون طبیعی معرفی کرده است (Montesquieu, 1949: 4). همچنین سخن وی مبنی بر اینکه باید قوانین کلی سیاسی وجود داشته باشد که توسط عقل انسانی دریافته شوند، دلالت بر همان عقل سلیم دارد و مراد از وجود قوانین کلی سیاسی، وجود یک سلسله قوانین کلی و ثابت است که توسط عقل سلیم دریافته می شوند و و به زمان و مکان خاصی نیز محدود نیستند (Montesquieu, 1949: 61).^۵ همچنین قابل ذکر است که از عبارات ابن سینا در فصل چهارم از نمط هشتم اشارات و تنبیهات، چنین برمی آید که وی قائل به این است که عقل به خودی خود خطا نمی کند و در بعد عملی حق را می شناسد و در بعد عملی نیز جمیل را درک می کند، ولی در صورت آمیخته شدن با قوای دیگر، ممکن است عقل ابنای بشر در امورات مختلف با یکدیگر متفاوت شود (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱۳۷). عقل در مرتبه ای که با قوه دیگری آمیخته نشده است، همان عقل سلیم است که می تواند حقوق طبیعی را درک کند.

افزون بر این مطلب اگر نیک بنگریم، خواهیم دید که هر اندیشمندی که سخن از حقوق طبیعی به میان آورده است، آن را قوانینی عام و کلی دانسته است که در تمام عالم جاری و ساری است و مربوط به زمان و مکان خاصی نیست و همچنین افراد می توانند با عقل سلیم خود آنها را به ادراک خود دریاورند. به بیان دیگر این قوانین همان سنت های ازلی و الهی اند که در هستی

۵. باید اشاره کرد که پژوهشی درباره حقوق طبیعی منتسکیو توسط شهابی (۱۴۰۱) انجام شده است.

جاری هستند. به همین خاطر است که برخی از اندیشمندان فقه مقاصدی، مقاصد شریعت را به صورت استقرایی پنج مقصد شماره‌اند؛ ۱- حفاظت از عقل؛ ۲- حفاظت از نفس (جان)؛ ۳- حفاظت از دین؛ ۴- حفاظت از نسل؛ و ۵- حفاظت از مال (غزالی، ۱/۱۹۹۴: ۶۳۶؛ رازی، ۵/۱۹۹۷: ۱۶۰؛ شاطبی، ۲/۱۹۹۷: ۱۸-۱۹). مقاصد شریعت همان کشف سنن الهی است که با حقوق طبیعی نیز مطابقت دارد.

باری سخنی که گفته شد، باعث فهم صحیح ما از نظریه حقوقی فارابی خواهد شد. نخست آنکه فارابی در آن موضعی که سخن از فطرت انسانی آورده است (فارابی، ۱۳۵۸-۱۴۸: ۱۴۹)، همان عقل سلیم را مدنظر داشته است که کاشف حقوق طبیعی است. وی، وجود این فطرت انسانی را اساس سعادت همگانی دانسته و سعادت نیز غایت اساسی جامعه مطلوب فارابی است (فارابی، ۱۹۹۱: ۶۶).

فارابی در سیاست مدنی از وجود فطرت‌های خاص نیز سخن به میان می‌آورد و اذعان می‌دارد که برخی دارای استعداد‌های گوناگونی هستند و این خود یک نوع فطرت است (فارابی، ۱۳۵۸: ۱۴۹). همچنین وجود این استعداد‌های گوناگون در میان ابنای بشر، باعث ایجاد کار، تقسیم کار و تعاون می‌گردد و خود این تقسیم کار نیز عامل دیگری برای سعادت است (فارابی، ۱۹۹۱: ۵۳).^۶ باید اشاره کرد که نظریه اقتصادی فارابی نیز از همین موضع قابل برداشت است.^۷ فارابی در سیاست مدنی، استعداد‌های افراد را به حسب فطرت خاص آنها متفاوت می‌داند و این سبب گرایش پیدا کردن افراد نسبت به صناعات و علوم مختلف می‌گردد (فارابی، ۱۳۵۸: ۱۵۱). این مطلب همان چیزی است که ابن‌سینا در وصیت خود در اشارات و تنبیهات به نحو دیگری بیان کرده است. وی افرادی با استعداد بالا را لایق دانستن حکمت می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۶۱). فهم درست این تفاوت‌ها و احترام به این تفاوت‌ها، خود دلالت بر یک نوع حقوق طبیعی می‌کند؛ بنابراین آنچه از نظر فارابی در این موضع برمی‌آید، این است که هیچ‌کس را نمی‌توان بر کاری اجبار کرد و این اجبار نکردن، دلالت بر آزادی دارد که خود جزء حقوق طبیعی انسانی محسوب می‌شود. علاوه بر این فارابی اذعان می‌دارد که افراد حتی در

۶. می‌توان گفت که این نظر فارابی (۱۹۹۱ م) با نظر آدام اسمیت (۲۰۱۰) قرابت دارد. همچنین از جهت دیگر، اگر فردی در کار خود که در آن استعداد دارد به کمال برسد، می‌تواند عامل مؤثری بر سعادت دیگران داشته باشد. به همین علت است که فارابی در کتاب المله (۱۹۹۱ م) تقسیم کار را عامل سعادت می‌داند؛ به عبارت دیگر وی تقسیمی را عامل سعادت می‌داند که بر اساس تخصص صورت گرفته باشد. همچنین ابن‌سینا نیز در رساله «تدابیر المنازل أو سیاسات الأهلیة» نیز به بحث از تخصص اشاره کرده است (ابن‌سینا، ۱۹۲۹: ۴۴). باید خاطرنشان کرد که بحث از کمال خود و سعادت دیگران که از این رأی فارابی برمی‌آید با نظر کانت (۲۰۰۲) دارای قرابت است.

۷. پژوهشی با عنوان اقتصاد در اندیشه فارابی توسط مفتونی (۱۴۰۰) صورت گرفته است.

شرایط یکسان تربیتی نیز دارای تفاوت خواهند شد (فارابی، ۱۳۵۸: ۱۵۲).

از سوی دیگر همان‌طور که اشاره کردیم، اندیشه مقاصد شریعت نیز با حقوق طبیعی دارای قرابت است و حاکی از همان سنن الهی است که عقل سلیم آنها را درمی‌یابد. از جهت دیگر نیز آن چیزی که حاکی از مقاصد شریعت و با حقوق طبیعی یکسان است، همان عقل سلیم است. در اندیشه فارابی نیز موضوعی یافت می‌شود که دلالت بر مقاصد شریعت دارد؛ بنابراین می‌توان وی را از صاحب‌نظران اندیشه مقاصدی دانست؛ هرچند امام الحرمین جوینی را به‌عنوان آغازگر این طرز تفکر می‌دانند. جوینی در مواضع مختلف کتاب «البرهان فی أصول الفقه» واژه مقاصد را به کار برده است (جوینی، ۱۹۹۷: ۴۶، ۱۷۳). همچنین پس از وی، غزالی در کتاب «المستصفی من علم الأصول» صورت‌بندی دقیق‌تری از مقاصد شریعت ارائه کرده است (غزالی، ۱/۱۹۹۴: ۶۳۶). با این حال اندیشه مقاصدی پیش از غزالی و جوینی نیز موجود بوده است و حتی برای آن پنج دوره نیز مشخص کرده‌اند که دوره نخست آن عصر صحابه است (فاضل لنگرانی، ۱۴۰۲: ۴۵).

فارابی نیز به‌عنوان فیلسوفی که آرای مهمی در حکمت مدنی دارد، مباحث فقهی و حقوقی را ذیل فلسفه می‌داند. وی در کتاب «المله و احصاء العلوم» فقه را به دو بخش فقه در آرا و افعال تقسیم می‌کند و بخش آرای آن را جزء حکمت نظری و بخش افعال فقه را جزء حکمت عملی می‌داند (فارابی، ۱۹۹۱: ۵۰-۵۲؛ فارابی، ۱۳۸۹: ۱۱۳). همچنین معتقد است فقه نیز مانند فلسفه به دنبال شناخت است، با این تفاوت که وی فقه را نسبت به فلسفه محدودتر می‌داند. دلیل این سخن به چند جهت است. نخست آنکه فقه بیشتر در حکم صناعت است، با اینکه در مواقعی نیز جنبه معرفت‌زایی دارد و آن نیز به خاطر این است که فقه جزئی از فلسفه است و جزء خاصیت کل را دارد. دوم آنکه فقه جزئی از حکمت است و جزء نسبت به کل محدودتر است. سوم آنکه وی در کتاب المله، کار فقیه که متصف به فقه است، صرفاً تحدید آرا بر اساس مبانی رئیس اول است (فارابی، ۱۹۹۱: ۵۰-۵۲). چهارم آنکه وی در «احصاء العلوم» فقه را به این صورت تعریف کرده است: «صناعت فقه، دانشی است که انسان به‌وسیله آن می‌تواند حدود هر چیز را که واضع شریعت تصریح نکرده است، با مقایسه با آن چیزهایی که حدود و میزان آنها آشکارا در شریعت بیان شده، تشخیص دهد و برای به دست آوردن احکام صحیح بر طبق مقصود واضع شریعت و بر اساس آن شریعتی که واضع شریعت برای پیروان همان شریعت آورده است، اجتهاد کند» (فارابی، ۱۳۸۹: ۱۱۳).

به هر روی فارابی در اندیشه خود از مباحثی که دال بر مسائل فقهی و حقوقی و همچنین مسائلی که مربوط بر قانون و قانونگذاری است، سخن گفته است. هرچند که وی فقه را مانند فقه اصطلاحی امروز نمی‌دیده است و مفهومی فراگیرتر از فقه در ذهن خود داشته، ولی به هر حال باید گفت که می‌توان اندیشه وی در این باب را مقاصدی دانست. چراکه مباحث وی که دلالت بر حقوق طبیعی می‌کنند، نیز تأییدی بر سخن ما است. همچنین برخی نیز به‌صراحت بیان کرده‌اند که

استخراج حکم از نصوص شرعی بر اساس مقاصد شریعت و روش استنباط فقه مقاصدی توسط فارابی بنیان گذاری شده است و پس از وی، فقهای دیگر به این روش تمایل پیدا کرده اند (فلاح نژاد و دیگران، ۱۳۹۹: ۳۳). این سخن نیز تأیید ادعای ما است. همچنین باید خاطرنشان کرد که به همین جهت به فارابی لقب فیلسوف مؤسس داده اند، زیرا بسیاری از آرای وی در نظرات اخلاف او گسترش داده شده است و به عبارت دیگر تاریخ فلسفه سیر از اجمال به تفصیل است (داوری اردکانی، ۱۳۵۶: ۳۶) و باید این توقع را داشته باشیم که فارابی اگر نظری را در علوم عقلی عنوان کرده، بسط و تفصیل آن را به عهده اندیشمندان پس از خود گذاشته است.

همچنین همان طور که خواهد آمد، رئیس اول مدینه فاضله که به عقل مستفاد رسیده است (فارابی، ۱۳۵۸: ۱۵۶؛ فارابی، ۱۹۹۱: ۶۰؛ فارابی، ۱۹۹۵: ۸۷) و توانایی دریافت وحی را دارد (فارابی، ۱۳۵۸: ۱۵۶؛ فارابی، ۱۹۹۱: ۶۵)، به منبعی برخورد می کند که همان سنن الهی محسوب می شوند و چیزی که سنت الهی باشد، همان قانون طبیعی است؛ بنابراین از این جهت نیز می توان مبنای قانون مطلوب در نظام فکری فارابی را قانونی مطابق با حقوق طبیعی دانست. در نتیجه این سه دلیلی که گفته شد، مبنای اساسی قانون در مدینه فاضله فارابی حقوق طبیعی است و بر این اساس می توان این مبنای اساسی را بنیان نظریه حقوقی او دانست.

۲- وحی و سنن الهی: به عنوان منابع قانون

بحث دیگری که در نظریه حقوقی فارابی مطرح است، بحث از منابع قانون مدنظر فارابی است. برای هر شخصی ممکن است جای پرسش باشد که حقوق طبیعی در فلسفه فارابی که مبنای نظریه حقوقی وی و همچنین مبنای قوانین مدینه فاضله است، از چه منبع و مصدری سرچشمه می گیرد؟ پاسخ به این پرسش احتمالی را باید بر اساس آرای صریح خود فارابی بیان کرد.

فارابی در تحصیل السعاده، فیلسوف را به عنوان قانونگذار معرفی می کند و همچنین اذعان دارد که کامل ترین فیلسوف شخص رئیس اول مدینه فاضله است (فارابی، ۱۹۹۵: ۹۲-۹۳). از سوی دیگر رئیس اول مدینه فاضله کسی است که به مرتبه عقل مستفاد رسیده است و شخصی که به این مرتبه از عقلانیت برسد، توانایی دریافت وحی (فارابی، ۱۳۵۸: ۱۵۶) که شکل دیگری از سنن الهی است، را دارد؛ بنابراین می توان گفت که فیلسوف کامل از نظر فارابی همان نبی است. از طرف دیگر، فارابی بین حکمت و دین تفاوتی در نفس الامر قائل نیست و تفاوتی را که در تحصیل السعاده (فارابی، ۱۹۹۵: ۸۸-۹۰) ذکر کرده است از حیث تفاوت در مرتبه است. حکمت از آن جهت که با معقولات سروکار دارد، در مرتبه عقل است، ولی ملت یا دین از آن جهت که دارای مخاطبان بسیار است با مراتب دیگر ادراک مانند متخیلات نیز سروکار دارد (فارابی، ۱۹۹۵: ۸۹). همچنین باید خاطرنشان کرد که ادراک واحد و مراتب آن دارای تفاوت است

(ابراهیمی دینانی، ۱۴۰۲: ۲۱۳-۲۱۴). بر این اساس حکمت و ملت با یکدیگر اختلاف در نفس الأمر ندارند و هر دو یک مقصود را دنبال می‌کنند. امر مدرک در فلسفه و دین یک چیز است، ولی نوع بیان آن اگر به شیوه برهانی باشد، حکمت است و اگر به شیوه اقناعی باشد، جزء دین محسوب می‌گردد.

فارابی در کتاب «الملله» نیز اذعان دارد که رئیس مدینه فاضله علاوه بر اینکه باید به برهان واقف باشد، باید بتواند از صنعت خطابه و جدل نیز استفاده کند، زیرا هر شخصی توانایی درک برهان را ندارد، حال آنکه همه توانایی فهم مشهورات و مقنعات را دارند (فارابی، ۱۹۹۱: ۴۷-۴۸)؛ به عبارت دیگر جدل ظن قوی ایجاد می‌کند، خطابه اقناع می‌کند و برهان اثبات می‌کند. ولی همان‌طور که گفته شد هرکسی به زبان برهان آشنا نیست و بالتبع در مدینه فاضله نیز همه افراد با برهان آشنا نیستند. ولی مباحث جدلی و خطابی را از این جهت که با مشهورات و مقنعات سروکار دارند، به‌خوبی درمی‌یابند. افزون بر این مطلب رئیس مدینه فاضله باید برای جلوگیری از مغالطات علاوه بر روش برهانی، از روش جدلی و خطابی نیز استفاده کند.

در نتیجه آنچه گفته شد، داشتن قوه عقل مستفاد و توانایی دریافت وحی هر دو یکی هستند با دو زاویه متفاوت و تفاوت آن بستگی به زاویه تأمل دارد. از یک طرف می‌توان امری که توسط قوه عقل مستفاد شهود عقلی شده است را سنت الهی دانست و آن را به‌عنوان قانون شناخت. از طرف دیگر همان امر که توسط عقل مستفاد به شهود درآمد است، وحی است که قابلیت بیان با سایر مراتب ادراکی را دارد. آنچه فارابی در تحصیل السعاده اذعان داشته، این است که فیلسوف کامل، قانونگذار (فارابی، ۱۹۹۵: ب: ۹۲-۹۳) و همان نبی است، بنابراین قانونگذار فیلسوف کامل یا همان نبی است و منابع قانونگذاری نیز همان سنن الهی هستند و حکمت و ملت است که سنن الهی را درمی‌یابد.

قانون مدینه فاضله که توسط رئیس اول بیان می‌شود، همان است که بر اساس آرای حکمت و یا آرای ملت دریافت می‌شود. حال فارابی اذعان می‌دارد که ممکن است در شرایطی تمامی قوانین توسط رئیس اول بیان نشود (فارابی، ۱۹۹۱: ۴۸-۴۹). در چنین صورتی بیان مسائل و قوانینی که هنوز بیان نشده است، به عهده رئیس و یا رؤسای پس از وی خواهد بود. در اینجا است که صنعت فقه به کار می‌آید و رئیس پس از وی با استفاده از فقه به تحدید آرا و قوانین و تغییر برخی از قوانین می‌پردازد (فارابی، ۱۹۹۱: ۴۹-۵۲). در بحث از تغییر قوانین، بحث از مصلحت نیز پیدا می‌شود و این خود دلیل دیگری بر قرابت نظرات فارابی با مقاصد شریعت است. سنن الهی و وحی به‌عنوان منابع قوانین مدینه فاضله هستند که توسط رئیس اول دریافت می‌شوند. همچنین رؤسای پس از رئیس اول نیز با استفاده از حکمت و صنعت فقه می‌توانند به تحدید و تغییر برخی از قوانین بپردازند و مبنای آنها نیز باید بر اساس حقوق طبیعی باشد، چراکه

سنن الهی و وحی با حقوق طبیعی نه تنها ناسازگاری ندارد، بلکه وحی خود نیز مبین حقوق طبیعی است. با این حال برخی از حقوق طبیعی و سنن الهی واضح است و هرکس با عقل سلیم خود آنها را درمی‌یابد و برخی دیگر نیاز به تبیین بیشتر و استفاده از مراحل عالیه عقل دارد.

۳- سعادت: غایت حقوق فاضله فارابی

با تفحص در آرای فارابی می‌توان به‌خوبی غایت وی را از مباحث سیاسی و حقوقی و به‌صورت کلی مباحث مدنی فهمید. ابونصر فارابی به‌صراحت غایت رئیس مدینه فاضله، که قانونگذار این مدینه نیز است، را سعادت قصوی می‌داند (فارابی، ۱۹۹۱: ۴۴، ۶۶). همچنین به‌خوبی مشهود است که بحث از ریاست در حکمت مدنی فارابی نقش کلیدی را بازی می‌کند و از غایت ریاست جامعه فاضله، می‌توان پی به غایت سیاست و حقوق در نظام فکری فارابی برد. بر این اساس سعادت قصوی که غایت رئیس مدینه فاضله است، غایت نظریه حقوقی فارابی نیز می‌باشد؛ زیرا شخص قانونگذار همان رئیس اول است و اگر غایت وی رساندن جامعه به سعادت قصوی باشد، پس قانونی که توسط او وضع می‌شود نیز همین غایت را دنبال می‌کند.

معلم ثانی در همان رساله، به احصای مسائل علم مدنی می‌پردازد و اولین مسئله از این علم را سعادت ذکر می‌کند: «و العلم المدنی یفحص أولاً عن السعاده» (فارابی، ۱۹۹۱: ۵۲). وی در همان رساله قائل است که سعادت بر دو قسم است. یک قسم همان سعادت حقیقی و قصوی است و قسم دیگر سعادت ظنی است (فارابی، ۱۹۹۱: ۵۲). منظور وی از سعادت ظنی این است که افرادی امور دیگر را به‌جای سعادت اخذ می‌کنند. همچنین برخی از امور نیز ممکن است جزء سعادت مقدمی باشند و سعادت مقدمی در فلسفه فارابی نیز نقش مهمی دارد زیرا مقدمه سعادت قصوی است. بنابراین در آن موضعی که فارابی از تقسیم کار سخن می‌گوید، باید در نظر داشته باشیم که تعاون و تقسیم کار درست باعث ایجاد رفاه، رشد و توسعه اقتصادی می‌شود و جامعه‌ای سعادتمند است که از اقتصاد مطلوبی برخوردار باشد. فارابی در موسیقی کبیر نیز مقصود اصلی انسانی را سعادت قصوی دانسته است و مراد از موسیقی را لعب ندانسته، بلکه آن را اسباب استراحت انسان معرفی کرده است (فارابی، ۱۹۶۷: ۱۱۸۴-۱۱۸۵). بنابراین در نظام فکری فارابی، بسیاری از امور وجود دارند که می‌توانند جزء مقدمه برای سعادت قصوی محسوب شوند. در چنین حالتی خود آن امر نیز یک سعادت به حساب می‌آید؛ به عبارت دیگر لذت بردن از بسیاری از امور در اندیشه فارابی به‌عنوان امری باطل محسوب نمی‌شود و با رعایت حدود می‌تواند مقدمه رسیدن به سعادت نیز محسوب شود. همچنین باید دانست که افرادی که در انجام کارهای مهم تلاش می‌کنند، نیاز بیشتری به هنر، لذت و سرگرمی دارند (مفتونی و نوری، ۱۳۹۷: ۳۴).

فارابی در ادامه بیان مسائل و وظایف حکمت مدنی، چنین اذعان می‌دارد که علم مدنی

درباره اخلاق و ملکات ارادیه و همچنین از وظایف رئیس مدینه فاضله بحث می‌کند (فارابی، ۱۹۹۱: ۵۳-۶۶). به عبارت دیگر بیش از نیمی از کتاب المله درباره بیان مسائل حکمت مدنی است. با تأمل در این مسائل درمی‌یابیم که تمامی مسائل علم مدنی حول محور سعادت می‌چرخند. فارابی در موضعی که از وظایف رئیس مدینه سخن می‌راند، وی را مانند پزشک می‌داند. بدین‌صورت که همان‌گونه که پزشک باید قواعد کلی پزشکی را بداند و همچنین حالات بیمار را نیز بررسی کند و سپس این قواعد کلی را با حالات جزئی تطبیق دهد، رئیس مدینه نیز باید بتواند قواعد کلی را که در عقل مستفاد خود دارد، در ارتباط با جامعه جزئی کند؛ به عبارت دیگر قانون کلی را به‌صورت قوانین جزئی تدوین کند و آن را به جامعه ارائه دهد. از سوی دیگر آن چیزی که مردم را به سعادت می‌رساند، اخلاق فضیله است؛ بنابراین رئیس اول علاوه بر اینکه در وضع و تحدید قوانین باید مانند یک پزشک عمل کند و کل را در جزء پیاده کند، باید در صفات و افعال نیز تفحص کند و بتواند ملکات فضیله را در مردم پیاده کند (فارابی، ۱۹۹۱: ۵۴-۵۹). وی در «التنبیه علی طریق السعاده» که آن را در باب علم اخلاق تصنیف کرده، نیز بحث از تفحص در صفات اخلاقی را عنوان کرده است (فارابی، ۱۳۹۰: ۱۰۲-۱۰۳). تفاوت سخن وی در آن رساله با کتاب المله در این است که تفحص در صفات اخلاقی در التنبیه به‌عنوان وظیفه هر فرد تلقی شده است، حال آنکه روی سخن فارابی در کتاب المله درباره رئیس اول است. به بیان دیگر می‌توان گفت که علم اخلاق در حکمت عملی در رابطه با افراد است، ولی علم مدنی در حکمت عملی در رابطه با ابعاد کلان می‌باشد، و مقصود حکمت عملی فارابی به‌صورت کلی سعادت است و افراد نیز باید در حد خود باید در راه سعادت قدم بگذارند.

شاید اگر بگوییم که این آرای فارابی ناظر بر همان غایت حکمت است، سخنی بیراه نگفته باشیم. فارابی در المنطقیات، تعریفی از حکمت ارائه کرده که ناظر بر غایت فلسفه است.^۸ وی در المنطقیات، فلسفه را تشبیه به اله به حسب طاقت و توان بشر تعریف کرده است (فارابی، ۱۳۶۶: ۷). همچنین باید خاطرنشان کرد که فلاسفه دیگری نیز تعریف به‌غایت را از فلسفه در آثار خود ارائه کرده‌اند. همان‌طور که گاه فیلسوفان، فلسفه را به موضوع آن، یعنی موجود بماهو موجود، تعریف می‌کنند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۳؛ ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۴۹۳؛ ابن‌سینا، ۱۹۸۰: ۴۷؛ شیرازی، ۱/۱۹۸۱: ۲۵ و ۲۹-۳۰)، گاه نیز آن را به‌غایت تعریف می‌کنند. علاوه بر تعریفی که فارابی در المنطقیات ارائه داده است، شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا نیز در دانشنامه علائی و المبدأ و المعاد، فلسفه را تشبیه به اله دانسته است (ابن‌سینا، ۱۹۹۴: ۲؛ ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۹۸). از سوی دیگر، ملاصدرا نیز در اسفار اربعه علاوه بر تعریف به موضوع، تعریف تشبیه به اله علی قدر طاقه

۸. محسنی و احسانی (۱۳۹۶) در رابطه با غایت فلسفه تحقیق مستقلی انجام داده‌اند.

بشری را ذکر می‌کند (شیرازی، ۱/۱۹۸۱: ۸).

وی شغل رئیس مدینه فاضله را نیز از یک حیث مانند ملائکه می‌داند (فارابی، ۱۹۹۱: ۶۴). بر اساس نظام هستی‌شناسی فلاسفه مسلمان، عقول، مقرب‌ترین موجودات به ذات واجب‌الوجود هستند و از حیث مرتبه وجودی بیشترین شباهت را به واجب تعالی دارند. مراد ما از ذکر واژه شباهت و همچنین مراد کسانی که حکمت را به تشبیه به اله تعریف کرده‌اند به معنای مثل و شریک برای ذات واجب نیست. بلکه مراد از این تشبیه، ارتقای رتبه وجودی می‌باشد. به همین علت، رئیس مدینه فاضله نیز که دارای عقل مستفاد و توانایی دریافت وحی می‌باشد، از حیث مرتبه مانند ملائک می‌باشد. فارابی در این موضع، شغل رئیس مدینه را با مقامات روحانی و عالیه مقایسه کرده است، ولی در ادامه، نردبان سخن خود را ارتقا می‌دهد و این بار شغل رئیس مدینه را مانند مبدأ اول می‌داند. همان‌طور که مبدأ عالم، هستی را تدبیر می‌کند، رئیس مدینه نیز مدبر جامعه است و همچنین همان‌گونه که مبدأ اول، تمامی کثرات عالم را در حکم یک واحد خلق کرده است، رئیس اول نیز باید تألیف و وحدتی را در جامعه در عین وجود کثرات به وجود بیاورد (فارابی، ۱۹۹۱: ۶۴-۶۶).

این مرتبه که شخص رئیس اول مدینه فاضله به آن دست یافته است، تحقق غایت فلسفه است، به همین علت است که فارابی در تحصیل السعاده، رئیس مدینه را فیلسوف کامل می‌داند (فارابی، ۱۹۹۵: ۸۸). به عبارت دیگر ارتقای درجه رئیس مدینه فاضله تا به این حد، یادآور تعریف دیگری از فلسفه یعنی «الحکمه هی صیوره الانسان عالما عقليا مضاهيا للعالم العینی» (سبزواری، ۲/۱۳۷۹: ۵۰) است. بدین ترتیب رئیس اول ذات خود را کاملاً عقلی کرده است و این عقل همان است که با عین نیز مطابق است. به همین خاطر است که وی تمامی سنن الهی را مشاهده می‌کند و توانایی دریافت وحی را دارد. وحی و سنن الهی چیزی است که در جهان عینی جاری و ساری است، ولی ادراک آن نیاز به چنین عقلی دارد. همچنین در تعریف دیگری از فلسفه، آن را استکمال نفس دانسته‌اند (ابن‌سینا، ۱۹۸۰: ۱۶؛ شیرازی، ۱/۱۹۸۱: ۲۰). این استکمال هم مربوط به قوه نظری است و هم مربوط به قوه عملیه. بدین ترتیب که فیلسوف کامل همان‌طور که مطابق با تعریف پیشین، ذهن و عین خود را به وحدت رسانده بود، در این مقام نیز قوای نظری و عملی خود را یکی کرده است؛ بنابراین لفظ انسان اکبر که همان جهان است و لفظ عالم اصغر که همان انسان است، مربوط به فیلسوف کامل است که در عین حال نبی و رئیس اول مدینه فاضله نیز است. چنین شخصی که خود به این درجه کمالی رسیده است، معنا و مفهوم سعادت را به‌خوبی می‌شناسد و می‌تواند جامعه را نیز به سعادت برساند. همچنین همان‌طور که فارابی در «التنبیه علی طریق السعاده» ذکر کرده است، تمامی افراد نیز وظیفه این تفحص اخلاقی را دارند و هرکس به حسب ذات و همچنین توان خود می‌تواند صفات فضیله را در

خود ملکه کند و در حد توان خود شبیه به اله شود.

اگر بخواهیم چیستی سعادت را طبق آنچه فارابی بر اساس نظام فکری خود ارائه داده است بیان کنیم، باید بگوییم که هر آنچه بشر را به خوشبختی برساند و در رسیدن به آن یاری رسان باشد، سعادت است و هر چه در رسیدن به این مطلوب مانع باشد، مطلقاً شر نامیده می‌شود. خیر و شر و هر آنچه انسان را در راه رسیدن به خوشبختی یاری کند و یا حتی مانع آن باشد، می‌تواند طبیعی و یا ارادی باشد. اگر طبیعی باشد، وابسته به طبیعت است و اگر ارادی باشد، وابسته به تعقل و اراده است. خیر و شر به‌خودی‌خود به‌منظور کمک یا ممانعتی در امور عقلی و ارادی بشر نیستند، بلکه آنچه در ذات و طبیعت آنها باشد، ایفا می‌کنند، چه در جهت رشد و سود بشر باشد و یا در جهت افول و زیان او؛ بنابراین آنچه از اجسام سماوی بر عالم عارض شود، می‌تواند در یک زمان برای هدف و اراده بشر مفید واقع شود و در زمانی دیگر بدان زیان رساند (فارابی، ۱۳۵۸: ۱۴۴-۱۴۵). به‌عنوان مثال خلق افعی از روی این نبوده است که این موجود بالذاته شر است، بلکه حتی سم او به‌صورت کلی برای جهان طبیعت مفید است و در قیاس با امور دیگر منجر به شر می‌شود و آن شر نیز بالعرض است (فارابی، ۱۳۵۸: ۱۳۴). به همین خاطر باید ادعا کرد که شخص رئیس اول در وهله نخست باید تمامی خیرات و شرور را بشناسد و خیرات را در جهت رسیدن جامعه به سعادت قصوی به کار گیرد و همچنین از وقوع شر جلوگیری کند. البته با اینکه هنوز جلوگیری از بسیاری از شرور طبیعی شاید از لحاظ عملی ممکن نباشد، ولی مراد فارابی در این مواضع بیشتر شرور اخلاقی است.

بنابراین آنچه فارابی از سعادت بحث کرده است، همان غایت رئیس اول است که در عین حال غایت او، غایت سیاست نیز به شمار می‌رود و به دنبال آن غایت مدینه فاضله نیز محسوب می‌گردد. آنچه به‌عنوان قانون در این مدینه باید باشد نیز باید بر اساس سعادت باشد که مبانی آن نیز حقوق طبیعی است که حاکی از وحی و سنن الهی می‌باشد.

باید به این مهم اشاره کرد که مدینه‌های غیرفاضله که فارابی در مواضع مختلف به آنها اشاره کرده است (فارابی، ۱۹۹۱: ۴۳-۴۴؛ فارابی، ۱۳۵۸: ۱۵۶-۱۹۸؛ فارابی، ۱۹۹۵ الف: ۱۴۷-۱۶۶)، از جهت مبانی از حقوق طبیعی دور شده‌اند و همچنین از جهت منبع قانون نیز از سنن طبیعی و الهی فاصله گرفته‌اند و در نتیجه این فاصله، از سعادت نیز دور شده‌اند. همچنین باید خاطرنشان کرد که شاید تلقی آنها این باشد که آرا و افعال آنها همان است که آنها را به‌سوی سعادت می‌کشاند، حال آنکه این پندار آنان همان سعادت مظنونی است که فارابی به آن اشاره داشته است؛ بنابراین حقوق فاضله فارابی در صورتی به‌صورت کامل تحقق می‌یابد که تدوین قانون بر اساس سه حیث اساسی نظریه حقوقی فارابی باشد. همچنین می‌توان نظریه او را ذومراتب دانست، یعنی هرچقدر که قانون بر اساس فطرت انسانی باشد و به سنن الهی نزدیک‌تر باشد، حقوق فاضله

نیز بیشتر در آن اعمال شده است. این را هم باید دانست که فارابی در میان مدینه‌های غیرفاضله نیز رتبه‌بندی کرده است. برای مثال وی در سیاست مدینه، مدینه ضروریه و جماعیه را بهتر از سایر مدینه‌های جاهله، فاسقه و ضاله می‌داند و تحقق مدینه فاضله را از میان آنها آسان‌تر دانسته است (فارابی، ۱۳۵۸: ۱۹۴). از آنچه گفته شد، به خوبی معلوم می‌شود که نظریه حقوقی فارابی حول سه محور حقوق طبیعی، سنن الهی و سعادت حرکت می‌کند و درنهایت می‌خواهد که به سعادت منتهی شود و بنابراین رویکرد غایت‌گرایی دارد. از رویکرد غایت‌گرایانه فارابی می‌توان او را فردی سعادت‌گرا و همچنین مقاصدگرا دانست و نظریه حقوق فاضله را که از آرای وی برمی‌آید، رویکردی سعادت‌گرایانه و یک نظام حقوقی سعادت‌گرا به حساب آورد.

نتیجه‌گیری

نظریه حقوقی فارابی که می‌توان آن را به نام «حقوق فاضله» خواند، همان نظام حقوقی موجود در مدینه مطلوب فارابی است. مبنای قانون از نظر وی بر اساس فطرت انسانی است که می‌توان آن را با حقوق طبیعی یکسان دانست. بر همین اساس مبنای حقوق فاضله حقوق طبیعی است که البته آن نیز با مقاصد شریعت نیز تناسب دارد. فارابی اذعان می‌دارد که شخص قانونگذار در مدینه فاضله در وهله اول رئیس اول است که به واسطه عقل مستفاد خود می‌تواند وحی را دریافت کند و آن را به‌عنوان قانون برای جامعه تدوین کند. از سوی دیگر سنن الهی نیز جزء منابع قانون در مدینه فاضله هستند و وحی نیز خود جزئی از سنن الهی محسوب می‌گردد. رئیس اول از آن جهت که دارای عقل مستفاد است، به عالی‌ترین درجه حکمت رسیده و از آن جهت که توانایی دریافت وحی را دارد، به عالی‌ترین درجه ملت رسیده است. رئیس اول مدینه فاضله، فیلسوف - نبی است که قانونگذار جامعه مطلوب فارابی نیز است. از سوی دیگر غایت رئیس اول مدینه فاضله و رؤسای بعد از وی، رساندن مدینه به سعادت قصوی است؛ بنابراین قانون مدینه فاضله باید برای رساندن جامعه به سعادت رهگشا باشد. از آنچه گفته شد، می‌توان دریافت که حقوق طبیعی، وحی و سعادت به‌عنوان مبنا، منبع و غایت نظریه حقوقی فارابی محسوب می‌شوند و نظریه حقوق فاضله متشکل از این سه امر است.

فهرست منابع

الف) منابع فارسی و عربی

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۴۰۲). از محسوس تا معقول. چاپ چهارم. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
 - ابن سینا، حسین بن عبدالله (ابوعلی). (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد. به اهتمام عبدالله نورانی. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک گیل.
 - ابن سینا، حسین بن عبدالله (ابوعلی). (۱۳۶۴). النجاه. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
 - ابن سینا، حسین بن عبدالله (ابوعلی). (۱۳۷۵). الاشارات و التنبيهات. قم: نشرالبلاغه.
 - ابن سینا، حسین بن عبدالله (ابوعلی). (۱۳۹۴). الهیات دانشنامه علائی. همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
 - ابن سینا، حسین بن عبدالله (ابوعلی). (۱۴۰۴ق). الهیات شفاء. تصحیح سعید زائد و الیاب قنوتی. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
 - ابن سینا، حسین بن عبدالله (ابوعلی). (۱۹۲۹). تدابیر المنازل و السياسات الأهلیه. تحشیه جعفر نقدی. بغداد: مجله الرشد.
 - ابن سینا، حسین بن عبدالله (ابوعلی). (۱۹۸۰). عیون الحکمه. بیروت: دارالقلم.
 - جوینی، ابوالعالی. (۱۹۹۷). البرهان فی أصول الفقه. تحقیق صلاح بن محمد بن عویضه. بیروت: دارالکتب العلمیه.
 - داور، محمد مهدی. (۱۴۰۲). مجازانگاری استفاده اخلاقی از هوش مصنوعی با استفاده از نظریه فارابی درباره حقوق طبیعی و سعادت. تمدن حقوقی، ۶(۱۸).
- DOI: 10.22034/LC.2024.450825.1463
- داوری اردکانی، رضا. (۱۳۵۶). فارابی مؤسس فلسفه اسلامی. تهران: انتشارات انجمن فلسفه ایران.
 - دیباجی فروشانی، شکوه و غلامرضا جمشیدیها. (۱۳۹۴). مفهوم عدالت از منظر فارابی و ابن خلدون. نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان ۵(۱).
- Doi:10.22059/jstmt.2015.60438
- رازی، فخرالدین. (۱۹۹۷). المحصول. تحقیق طه جابر فیاض العلوانی. چاپ سوم. بیروت: مؤسسه الرساله.
 - سبزواری، هادی. (۱۳۷۹). شرح المنظومه. تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی. تحقیق و تقدیم مسعود طالبی. تهران: نشر ناب.
 - شاطبی، ابراهیم بن موسی بن محمد. (۱۹۹۷). الموافقات. محقق مشهور بن حسن آل سلمان. قاهره: دار ابن عفان.
 - شهابی مهدی. (۱۴۰۱). حقوق طبیعی مونتسکیو؛ تأملی بر نسبت متافیزیک و واقعیت در اندیشه حقوق طبیعی. پژوهش‌های حقوق تطبیقی، ۲۶(۱).
 - شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۹۸۱). الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعه. تحشیه

- علامه طباطبائی. چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- غزالی، ابوحامد محمد. (۱۹۹۴). المستصفی من علم الأصول. تصحیح ابراهیم محمد رمضان. بیروت: شرکه دار الأرقم بن أبی الأرقم.
- فارابی، ابونصر محمد بن محمد. (۱۳۵۸). سیاست مدنیّه. ترجمه سید جعفر سجادی. تهران: انجمن فلسفه ایران.
- فارابی، ابونصر محمد بن محمد. (۱۳۶۶). المنطقیات. تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- فارابی، ابونصر محمد بن محمد. (۱۳۸۹). احصاء العلوم. ترجمه حسین خدیو جم. چاپ چهارم. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- فارابی، ابونصر محمد بن محمد. (۱۳۹۰). التنبيه على سبيل السعادة فارابی و راه سعادت. به کوشش قاسم پورحسن. مقدمه و ترجمه نواب مقربى. تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدا.
- فارابی، ابونصر محمد بن محمد. (۱۹۶۷). الموسيقى الكبير. تحقیق غطاس عبدالملک خشبه. قاهره: دارالکاتب العربی للطباعة والنشر.
- فارابی، ابونصر محمد بن محمد. (۱۹۹۱). کتاب المله و نصوص أخرى. تحقیق محسن مهدی. بیروت: دارالمشرق.
- فارابی، ابونصر محمد بن محمد. (۱۹۹۵ الف). آراء أهل المدينه الفاضله ومصاداتها. تحقیق علی بوملحم. بیروت: دار ومکتبه الهلال.
- فارابی، ابونصر محمد بن محمد. (۱۹۹۵ ب). تحصیل السعاده. تحقیق علی بوملحم. بیروت: دار ومکتبه الهلال.
- فاضل لنکرانی، محمدجواد. (۱۴۰۲). نگاهی به مقاصد الشریعه. تقریر و تنظیم مهدی اعلائی. قم: مرکز فقهی ائمه اطهار.
- فلاح‌نژاد، اکبر، سید عبدالرحیم حسینی و علی محمد فلاح‌زاده. (۱۳۹۹). حق طبیعی در اندیشه فارابی. فلسفه دین، ۱۷(۱).
- گیاهی، علیرضا، جمشید صفاری و ابراهیم موسی زاده. (۱۳۹۴). اصول حقوق عمومی در اندیشه فارابی. اندیشه‌های حقوق عمومی، ۱۵(۱).
- محسنی، محمدسالم و حبیب‌الله احسانی. (۱۳۹۶). تشبه به خدا؛ غایت نهایی فلسفه. معرفت، ۲۶(۲۳۲).
- مفتونی، نادیا. (۱۴۰۰). اقتصاد فرهنگ و رسانه فاضله فارابی. تهران: سروش.
- مفتونی، نادیا و محمود نوری. (۱۳۹۷). بررسی تطبیقی نظریه فارابی و بوعلی سینا پیرامون هدفمندی هنر و کارکرد سرگرمی، شگفتی و لذت در آن. حکمت سینوی (مشکوه الأثوار)، ۲۲(۵۹).
- <https://doi.org/10.30497/ap.2018.70207>
- مهاجر، محسن. (۱۳۷۷). فقه و رهبری در اندیشه سیاسی فارابی. علوم سیاسی، ۱(۱).
- ب) منابع خارجی

- Crone, Patricia. (2003). What Was Al-Fārābī's 'imamic' Constitution?. *Arabica*, 50(3). <https://doi.org/10.1163/157005803771048248>
- Hobbes, Thomas. (1651). *Leviathan*. <https://scholarsbank.uoregon.edu/xmlui/bitstream/handle/1794/748/leviathan.pdf>
- Kant, Immanuel & Jerome B. Schneewind. (2002). *Groundwork for the Metaphysics of Morals*. Yale University Press. Retrieved from <https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/kant1785.pdf>
- Locke, John. (1967). *Two Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge University Press. Retrieved from <https://www.yorku.ca/comninel/courses/3025pdf/Locke.pdf>
- Montesquieu, Baron. (1949). *The Spirit of the Laws*. Translated by Thomas Nugent. New York: Hafner Publishing Company.
- Satershinov, B. & Zh Khumarkhan. (2021). The concept of Shariah in Al-Farabi's philosophy. *Eurasian Journal of Religious Studies*, 25(2021). <https://doi.org/10.26577/EJRS.2021.v25.i1.r2>
- Smith, Adam. (2010). *The Wealth of Nations: An inquiry into the nature and causes of the Wealth of Nations*. Harriman House Limited. Retrieved from <https://www.rrojasdatabank.info/Wealth-Nations.pdf>