

## The Natural Right from the Viewpoint of Farabi

*Akbar Fallah Nejad<sup>1\*</sup>, Seyed Abdolrahim Hoseini<sup>2</sup>, Ali Mohammad Fallahzade<sup>3</sup>*

1. PhD, Faculty of Law & Political Science, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran
2. Associate Professor of Jurisprudence and Islamic Law, Faculty of Theology, College of Farabi, University of Tehran, Qom, Iran
3. Assistant Professor, Faculty of Political Science & Law, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran

(Received: December 1, 2018; Accepted: August 14, 2019)

### Abstract

The theory of natural law has been considered by the Muslim philosophers as the dominant principle in the philosophy of law and the basis of the intellectual and legal rules and conventions. Among these philosophers, Farabi is the first thinker who has theorized in this regard on the one hand based on the epistemological and ontological principles, and on the other hand, through the consideration of the relationship between the arbitrary rights and the existential world. Emphasizing the principles of civil philosophy and anthropology, he has analyzed and explained the most fundamental privileges of the human in his individual and social life, which are currently regarded as the cornerstones of other public and social rights. His view to this issue is formed through the analysis of the various aspects and domains of utopia. For him, this utopia is incomplete if the fundamental rights and justice of this epistemic system are not taken into account. In order to fulfill this, it is necessary to observe the existential principles and the attachments of the right to various domains and contexts. Moreover, in order to achieve the structure of Farabi's theory about the right and its relationship with the existential and natural world, it is necessary to examine the concept of natural right, the position of fundamental justice, the relativity of some rights, and the logic used to discern the right from the wrong.

### Keywords

Natural right, Inward, Justice, Law, Credibility.

---

\*Corresponding Author: [af442004@yahoo.com](mailto:af442004@yahoo.com)

فلسفه دین، دوره ۱۷، شماره ۱، بهار ۱۳۹۹  
صفحات ۴۸-۲۳ (مقاله پژوهشی)

## حق طبیعی در اندیشه فارابی

اکبر فلاح نژاد<sup>۱\*</sup>، سید عبدالرحیم حسینی<sup>۲</sup>، علی محمد فلاح زاده<sup>۳</sup>

۱. دانشجوی دکتری رشته حقوق عمومی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

۲. دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات پرديس فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران

۳. استادیار، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۹/۱۰، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۵/۲۳)

### چکیده

نظریه حق طبیعی، به مثابه قاعده‌ای حاکم در حوزه فلسفه حقوق و زیربنای مقررات و اعتبارات عقلایی و قانونی، مورد توجه فیلسوفان مسلمان است، در این میان فارابی نخستین متفکری بود که در این زمینه از یک سو با توجه به مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی و از دیگر سو با در نظر گرفتن رابطه و نسبت حقوق اعتباری با جهان تکوین نظریه‌پردازی کرده و با تأکید مبانی فلسفه مدنی و انسان‌شناسی به تحلیل و تبیین پایه‌ای‌ترین امتیازات بشر در زندگی فردی و مدنی پرداخته است که امروزه به‌عنوان زیرساخت‌های دیگر حقوق عمومی و اجتماعی به‌شمار می‌آیند، نگاه وی به این مهم از روزنه مطالعه در زوایا و ساحت‌های مختلف مدینه فاضله صورت می‌پذیرد که بدون در نظر گرفتن حقوق و عدالت بنیادین منظومه معرفتی این نوع مدینه ناتمام است. و برای تحقق این مهم سزاوار است مبانی تکوینی، تعلقات و وابستگی‌های حق به عرصه‌ها و زمینه‌های مختلف را ملاحظه کرد و در راستای دستیابی به ساختار نظریه فارابی از حق و نیز رابطه آن با عالم تکوین و طبیعت، بررسی درباره مفهوم حق طبیعی، جایگاه عدالت بنیادین، نسبت برخی حقوق و منطق شناخت حق از باطل ضروری است.

### واژگان کلیدی

اعتبار، حق طبیعی، فطرت، عدالت، قانون.

### مقدمه

پیوستگی و درهم‌تنیدگی آموزه‌های حکمت نظری و عملی در اندیشه فلسفی متفکران مسلمان موجب شده است که اهتمام ایشان به مقولات، مسائل و قانون‌های حاکم بر حوزه‌های مختلف افعال اخلاقی و حقوقی انسان، از ریشه‌های فکری عمیق همسان با مباحث هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی برخوردار شود و با در نظر گرفتن پیوندهای تکوینی و معرفتی آنها مورد مذاقه و تأمل قرار گیرند. اندیشه‌ای که عرصه‌های حقوق، اخلاق و اجتماع را به‌عنوان محوری‌ترین خاستگاه‌های عمل با اصول و قانون‌های کلی فلسفی مرتبط می‌داند.

اگر بخواهیم پیشینه پیوستگی میان آموزه‌های نظری و عملی در فلسفه فارابی را بررسی کنیم، نیازمند فرصت مستقل هستیم، اجمال سخن اینکه قبل از فارابی، ابویوسف یعقوب بن‌اسحاق کندی (۱۸۵ - ۲۵۲) در اثری با عنوان «کمیة کتب ارسطو و مایحتاج الیها فی تحصیل الفلسفه» (الکندی، ۱۹۵۰، ج ۱: ۳۸۴) از تقسیم پنج‌گانه‌ای در فلسفه ارسطو یاد می‌کند که طبق آن مسائل فلسفی مشتمل بر حوزه منطقیات، طبیعیات، الهیات، ریاضیات و حکمت عملی با شاخه‌های مختلف از جمله مباحث مدنی و مبانی حقوقی است. به‌ویژه کتاب فن شعر ارسطو را ناظر بر حوزه اخیر می‌داند.

بر اساس این باور قانون‌های حقوقی به هر میزان که ارتباط قوی‌تر و نزدیک‌تری با قواعد حکمت نظری و یافته‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی داشته باشند، از اهمیت بیشتر و موقعیت برتر برخوردارند و در جایگاه رفیع‌تری قرار می‌گیرند و از این‌رو ارتباط ناگسستنی بین هستی و اعتبارات حق بر اساس قواعد طبیعی و قانون‌های تکوینی تأکید می‌شود. در این میان رابطه قانون‌های موضوعه و اخلاقیات اعتبارشده با مصالح تکوینی و جریان و سنت حاکم بر عالم طبیعی، از آموزه‌های مهم فلسفه فارابی است، در حکمت مدنی فارابی، میان آنچه به‌عنوان قانون شناخته می‌شود و مصالح عینی، پیوند عمیقی دیده می‌شود که بدون ملاحظه این ارتباط معنوی، اعتبار قانون واقع‌گرا و ناظر به مصالح و مشکلات جاری زندگی انسان ممکن نیست. فارابی این رابطه را به نحو طولی بین واقعیت،

حق و قانون ترسیم می‌کند. واقعیت را بنیان حق و حق را بنیان قانون می‌شناسد. و در نهایت همه آموزه‌های مرتبط با حوزه حق و مقررات حاکم بر آن را برخاسته از مصالح تکوینی دانسته و در چارچوب نظم مستولی بر ابعاد مختلف هستی از یک سو و نظم مورد انتظار از انواع گوناگون مدینه، از دیگر سو بررسی می‌کند.

فارابی که از وی به‌عنوان بنیانگذار تفکر فلسفی مدون در دنیای اسلام نام برده می‌شود، در مجموعه مؤلفات مختلف خود، به اساسی‌ترین محورهای فلسفه اسلامی در ابعاد نظری و عملی توجه کرده است و مؤسس این عرصه‌ها شناخته می‌شود (علی عبدالواحد، ۱۹۶۱: ۱۱) و نظر به جامعیت و دقت وی، فیلسوف به‌معنای حقیقی کلمه معرفی شده است (ابن‌صائد، ۱۹۸۵: ۷۲). از بارزترین خصوصیات مکتب فلسفی فارابی، کوشش در راستای شناخت و تبیین نقطه وحدت بین حکمت و شریعت در پرتو ابداع نظریه «وحدت حق» است. از نگاه وی آنچه وحی و فلسفه درباره «حق» می‌گویند، در واقع روایت و حکایت این دو از واقعیت یک مصداق به نام حق است و آنچه شریعت در پی بازگو کردن آن بوده، همان چیزی است که حکمت و عقل کوشش می‌کند تا آن را بشناساند (احمد الطیب، ۲۰۱۰: ۶۴). نقطه عزیمت فارابی به نظریه حقوق طبیعی و فطری نیز بر همین پایه و اساس شکل می‌گیرد، اگرچه عدم تبیین سهم عقل در تفسیر داده‌های وحیانی و اینکه نوع رابطه این دو حوزه با یکدیگر را روشن نکرده است، از کاستی‌های اندیشه حکمت عملی وی به‌شمار می‌آید.

عدالت دیگر اندیشه فارابی پیرامون حق طبیعی است، وی اعتقاد دارد که عدالت ناظر به نیازهای اساسی انسان است که عبارتند از امنیت، سرمایه، کرامت و مالکیت نسبت به اموال (فارابی، ۱۹۵۹: ۱۴۲) فاو عدالت را مستلزم بازگرداندن این حقوق مسلوبه یا معادل آنها و نیز اعمال مجازات متناسب با خسارت یا ضرری می‌داند که به‌واسطه سلب آنها حادث شده است (ماجد فخری، ۱۳۷۲: ۱۴۲). وی موضوع و متعلق عدالت را اعم از حقوق اعتباری و طبیعی دانسته است و درباره آن می‌گوید: «عدالت رفتار فضیلت‌مدار با دیگر ابناي بشر است، صرف نظر از اینکه این فضیلت را چه بدانیم» (ماجد فخری، ۱۳۷۲: ۱۴۲). تأکید بر دامنه فراگیر عدالت و گستره دادگری مدنی گویای آن است که معیار عدالت شاید قانون طبیعت یا

قانون شریعت باشد و در هر دو حال آنچه در اثر عدالت محقق می‌شود، اگر همسو با قانون های تکوینی یا تشریحی صورت یابد، حق است. اما همان‌گونه که از تأمل در دیدگاه فارابی پیرامون عدالت برمی‌آید، برای اندیشیدن دربارهٔ حق و فضیلت، نیازمند انتخاب مفهوم و نظریهٔ مستقلی در زمینهٔ عدالت هستیم، به‌گونه‌ای که نشانگر شاخص‌های آن باشد و چنین نیست که هر دیدگاهی دربارهٔ عدالت داشته باشیم، با فضیلت یکسان باشد.

### مفهوم حق طبیعی در فلسفهٔ فارابی

حق در معنای کلی و مطلق خود در دانش‌ها با تعریف‌ها و تفسیرهای مختلف مواجه است، به‌عنوان نمونه برترین تعریف ارائه‌شده از آن در فقه ماهیت حق و شاخصهٔ ذاتی آن را اعتباری دانسته است که بر اساس آن، انسان قدرت بر تصرف در اموال و موارد مالکیت خود پیدا می‌کند. چنانکه آخوند ملا محمد کاظم خراسانی در اشاره به این معنا گفته است: «الحق اعتبار خاص له آثار مخصوصه» (آخوند خراسانی، ۱۴۰۶: ۴) و محقق کمپانی شیخ محمد حسین اصفهانی، ضمن اعتباری دانستن حق، مفهوم آن را مشترک لفظی بین مصادیق مختلف می‌داند (کمپانی، ۱۴۱۸، ج ۱: ۱۹) و فقیهان معاصر نیز بر همین پایه، تعاریف خود از حق را بر اساس اعتباری بودن آن بنا نهاده‌اند (مانند: حکیم، ۱۴۱۶، ج ۴: ۴۵؛ صدر، ۱۴۲۰، ج ۳: ۲۳۲؛ حائری، ۱۴۲۳، ج ۱: ۱۲۳) و بر این اساس قوام حق و جوهر ذاتی آن را اعتباری و قراردادی بودن دانسته‌اند، در مقابل فیلسوفان مسلمان پیش از آنکه بر اعتباری بودن حق اصرار کنند، بر جنبه‌های تکوینی و وجودی لایتغیر آن تأکید کرده‌اند.

قانون و حقوق، در ادبیات فلسفی فارابی با تعابیر مختلف و اشارات گوناگون شناسانده شده است. فاصلهٔ مفهومی تعابیر وی در زمینهٔ حق و اقسام آن زیاد است، به میزانی که در مواجههٔ نخست، امکان بازگرداندن آنها به یک اصل محوری واحد و نقطهٔ جامع بین همهٔ این قرائت‌ها از حق را، دستکم به حسب ظاهر ممتنع و دشوار می‌کند و این در جای خود از ایرادهای دستکم شکلی نظریهٔ وی پیرامون حق طبیعی است. تنها با دقت نظر و تأمل در جوانب و لوازم و آثار گفته‌ها و آموزه‌های فکری فارابی می‌توان به خوانش واحدی از دیدگاه‌های وی در این زمینه دست یافت، بلکه در راستای ارائهٔ تفسیر فلسفی حقوقی از

«حق» لازم است ریشه‌ها، تعلقات و وابستگی‌های آن به عرصه‌ها و زمینه‌های مختلف را در نظر گرفت. برای دستیابی به دیدگاه جامع و فراگیر فارابی از حق و نیز رابطه آن با عالم تکوین و طبیعت، ابتدا مفاهیم مورد نظر وی درباره حق را ملاحظه می‌کنیم:

۱. در «آراء اهل المدینه الفاضله» حق را این‌گونه تعریف می‌کند: «تقال علی المعقول الذی صادف به العقل الموجود حتی یطابقه» (فارابی، ۱۹۵۹: ۳۱). حق را امر معقول و اندیشیده‌شده‌ای می‌داند که عقل در مواجهه با موجود عینی، آن را مطابق با واقع تعقل می‌کند و از این منظر بین حق و صدق به معنای مطابقت ذهن و عالم واقع رابطه «این‌همانی» می‌بیند و بر مساوت این دو تأکید می‌کند. برخی در تفسیر این نظریه گفته‌اند: «حق به این معنا ملازم با صدق است، با این تفصیل که، اگر نسبت معنا به عالم واقع را در نظر بگیریم و معنا را مطابق عالم واقع بباییم به این مطابقت صدق اطلاق می‌گردد، اما اگر امر حقیقی و واقعی را به آن نسبت بدهیم، حق نامیده می‌شود» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۴۸؛ بهمنیار، ۱۳۷۵: ۲۹۱؛ لوکری، ۱۳۷۳: ۳۶)؛

۲. فارابی، در تعریف دیگر خود، صرف مطابقت بین ذهن و عین و مطابقت امر معقول با موجود را کافی برای حق بودن ندانسته و اعتقاد به این مطابقت و عینیت را نیز شرط لازم برای حق بودن معنای اندیشیده‌شده دانسته است و در تعریف حق می‌گوید: «هو الاعتقاد المطابق للموجود» (فارابی، بی تا ب: ۴۸۱). تعریفی که پس از فارابی در تاریخ فلسفه با اقبال چندانی مواجه نشد و برخی آن را صرفاً به‌عنوان تعریف معانی یقینی اعم از حق و غیر آن در نظر گرفتند (تهانوی، ج ۲: ۱۲۲۱؛ رازی، ۱۳۸۱: ۳۵۲)؛

۳. فارابی، در تعریف سوم خود، بدون در نظر گرفتن رابطه ذهن و خارج حق را، عین وجود و هستی دانسته است و می‌گوید: «انّ الحق یساوق الوجود» (فارابی، ۱۳۴۶: ۴۸۱). استدلال وی برای تأیید این دیدگاه آن است که حق بودن هر چیزی منوط به وجود آن است و به هر میزان که وجود چیزی از شدت بیشتری برخوردار باشد، به همان میزان حق بودن آن نیز پررنگ‌تر است و بر عکس ضعف در رتبه وجودی نشان‌دهنده ضعف حقیقت موجود و آمیختگی آن به باطل و عدم است (فارابی، ۱۹۵۹: ۳۸).

البته بین تعریف حق به معنای مطلق و حق طبیعی، تفاوت‌هایی وجود دارد، به تناسب مبحث در صدر این مبحث به آن اشاره شد.

بنابراین از نگاه وی، حق از عناصر متعددی ترکیب یافته است که از میان آنها، معقول بودن، مطابقت با واقع، اعتقاد به این مطابقت و عینیت با هستی، از اساسی‌ترین آنها به‌شمار می‌آیند. چنانکه واضح است، این دسته از تعریف‌های فارابی ناظر به تشخیص حق از باطل و صواب از ناصواب هستند، به‌گونه‌ای که اگر بخواهیم به اصول کلی تعیین حق و تمیز مصداق حق از باطل از نگاه وی اشاره کنیم، می‌توانیم به این شاخص‌ها بپردازیم و این شیوه در تعریف حق با این اشکال منطقی مواجه است که بیش از آنکه ناظر به ماهیت و چگونگی حقوق باشد، به سایر ابعاد و روابط حق با واقعیت و سایر مفاهیم همسان پرداخته است؛

۴. فارابی در تعریف چهارم خود از حق، به فطری بودن و طبیعی بودن آن تأکید می‌ورزد و فطرت سالم را وسیله‌ای می‌داند که حق و حکم به‌واسطه آن قابل تعریف و شناسایی هستند (فارابی، ۱۹۵۹: ۷۵) و در همین راستا حق را امری می‌شناسد که مطلوبیت ذاتی داشتن و طبعی و ذاتی بودن، از فصول ممیزه آن به‌شمار می‌روند (فارابی، ۱۹۷۱: ۱۰۲) و برهان خود بر انتخاب این تعریف را، چنین بیان می‌کند:

«حق نیز همانند خیر و فضیلت مقصد و غرض در هر کاری است. اگر دو نفر طالب حق را در نظر بگیریم که از مقصد خود آگاهند، بدون اینکه اختلاف داشته باشند، به مطلوب خود می‌رسند و این خصوصیت حق است، برخلاف غیرحق و غیرفضیلت که اگر در پی رسیدن به آن گام بردارند، دچار گمراهی و سرگردانی می‌شوند، و به غرض خود دست پیدا نمی‌کنند و به تباین و اختلاف می‌رسند، بدون اینکه توجه داشته باشند از مطلوب خود دور افتاده‌اند» (فارابی، ۱۹۷۱: ۱۰۲).

وی استدلال خود بر این مدعا را به طبعی بودن حق پیوند زده است و می‌گوید:

«لأن فی النفس طلب الحق طبعاً و إن کانت تقصّر عنه. ألا تری أنّک لو قدرت کلّ

واحد منهما بفضیلة الحقّ و العلم لکان مقرّاً بها عالماً بها و إن کان لا یستعملها لنقصه و

العوارض اللاحقة له» (فارابی، ۱۹۷۱: ۱۰۲).

بر این اساس حق از ویژگی‌های منحصر به فردی برخوردار است که در تعریف آن از نگاه فارابی ناگزیر باید به آنها توجه داشت که طبق این عبارت وی، محوری‌ترین عناصر مزبور عبارتند از: نخست) مطلوبیت داشتن برای همگان، از آنجا که قانون آفرینش بر این اساس استوار است که حق مطلوبیت عمومی داشته باشد، همان‌گونه که خیر و فضیلت این چنین هستند و برای همگان جذابیت دارند؛ دوم) همه انسان‌های به‌دنبال حق دانسته یا ندانسته، در واقع یک مطلوب ذاتی را در پی گرفته‌اند و به‌دنبال رسیدن به یک چیزند و از این منظر، با یکدیگر اختلافی ندارند؛ سوم) مسیری که به حق و فضیلت منتهی نشود، انسان به‌طور ذاتی و از این حیث که انسان است، بر اساس آن حرکت نمی‌کند، مگر اینکه دچار انحراف و سرگردانی شود، و انسان از این طریق به مطلوب خود نمی‌رسد و بدون آنکه توجه داشته باشد، در مسیر برخلاف جهت مطلوب خود در سیر و حرکت قرار می‌گیرد و عمده اختلافات و منازعات بشر، از همین نقطه آغاز می‌شود. همه آنچه گفته شد به دلیل این است که مطلوبیت حق در سرشت و طبع انسان است، اگرچه ممکن است از دستیابی به آن عاجز و ناتوان باشد، اما اقرار و اعتراف درونی یا ظاهری به حق بودن حق، انکارشدنی نیست.

از آنچه گفته شد، می‌توان در تعریف حق طبیعی در مقابل حقوق اعتباری و قراردادی چنین گفت: «حق طبیعی، برخاسته از سرشت و طبیعت انسان است و هیچ‌گونه وابستگی به قومیت، فرهنگ و سنت‌های ملت‌های مختلف ندارد، برخلاف حقوق اعتباری و قانونی که مشروعیت و اعتبار آنها، به وضع و اعتبار و تصویب محافل قانونگذاری است».

### معیارهای تشخیص حق طبیعی

از جمله دشواری‌های حوزه حق و قانون تشخیص و تعیین حق است، البته بین تعیین حق طبیعی و تشخیص آن تفاوت وجود دارد، زیرا تعیین و تحدید حدود و ارائه شاخص‌های حق، از اختیارات شارع، عقل و قانونگذار است و این مبادی هستند که می‌توانند حق را تعیین کنند و آن‌گونه که شایسته است، بشناسانند، اما تشخیص حق طبیعی در مرحله واقع و عمل صورت می‌پذیرد و به نحو عینی به دارنده حق منتسب می‌شود.



از نگاه فارابی هر دو مسئله از مشکلات حوزه حقوق و قانون به‌شمار می‌روند، چون از یک سو هم تعیین و هم تشخیص حق، از عناصر اساسی مدینه فاضله است و از دیگر سو رسیدن به معیار و دستیابی به قانون کلی در تمام موارد حق که بتوان آن را چارچوبی برای معرفت حق قرار داد، امری سهل و آسان نیست (فارابی، ۱۹۵۹: ۱۴۰). در عین حال می‌توان با توجه به برخی اصول و قواعد به معیارهایی از حق طبیعی رسید که از تجزیه و تحلیل عبارات و تصریحات فارابی استفاده می‌شوند.

#### اصل اول: موافقت با مقصد شریعت

مقاصد شریعت، به‌عنوان فلسفه و زیربنای قانون‌های شرعی شناخته می‌شوند، این اهداف در قرائت مشهور عبارتند از حفظ نفس، دین، نسل، نسب، مال و عقل و در تعریف آن گفته‌اند: «المراد بالمقاصد الشرعیه، الغایه منها و الاسرار التي رمی الی الیها الشارع الحکیم عند تقریرہ کل حکم من احکامه» (الفاسی، ۱۹۹۳: ۷).

فارابی نیز در تعریف خود از فقه به اصل لزوم تطابق یافته‌های استنباطی با غرض و مقصود واضع شریعت تأکید می‌کند و با اشاره به یک قانون کلی، ضرورت این تطابق را در همه موارد که از جمله آنها حقوق طبیعی است، مورد توجه قرار می‌دهد و می‌گوید:

«هی التي یقتدر الإنسان بها علی أن یتخرج و یتستنبط صحه تقدیر شیء شیء مما لم یصرح واضع الشریعة بتحدیده عن الأشياء التي صرح فیها بالتقدیر و تصحیح ذلك بحسب غرض واضع الشریعة بالملء بأسرها التي شرعها فی الأمة التي لهم شرعت» (فارابی، ۱۹۶۸: ۵۰).

همان‌گونه که در تعبیر مشابهی، این مضمون را چنین بیان می‌کند:

«هی الأخذ بما صرح به فی الملء واضعها من الأشياء العملية الجزئية مسلمة، و یلتمس أن یتستنبط عنها ما لم یتفق أن یصرح به، محتذیا بما یتستنبط من ذلك حذو غرضه بما صرح به» (فارابی، ۱۳۴۹: ۱۳۱).

بر این اساس فارابی فقه و قانونگذاری را علم به ماورای نصوص و تصریحات شارع

می‌داند و عمل استنباط را نوعی «تقدیر» و تعیین میزان برای موضوعات و مقررات حاکم بر آنها می‌شناساند که از تصریحات و تقدیرات شارع استفاده می‌شود. امری که شکل‌گیری صحیح آن، به دو شرط اساسی منوط است: نخست) استنباط مبتنی بر تحدید و تقدیر شارع است و آنچه در نصوص دینی و سنت الهی تأکید شده است، مبنای احکام و موضوعاتی قرار می‌گیرد که مصرح در شریعت نیستند؛

دوم) ملاحظه و اعتبار غرض و مقصد واضح شریعت، بر این اساس آنچه قانونگذار و مستنبط اعتبار می‌کند، نباید با روح شریعت و حکمت و مصلحت آن در تضاد باشد و مقاصد شارع، به عنوان معیار و ضابطه خدشه‌ناپذیر در همه زمینه‌ها، از جمله در تعیین احکام و حقوق پایه و اساس استنباط و تحصیل حکم قرار می‌گیرند؛

سوم) در سلسله مراتب استنباط احکام و تحدید حدود موضوعات فقهی، تصریحات و تقدیرات شارع مقدم است، بنابراین در جایی که نص و تصریحی وجود داشته باشد، مقدم بر استنباط و تحصیل حکم، از ادله غیرمصرح است و باید ابتدا مستند قانونگذار منصوصات شریعت باشد و در مرحله بعد و در صورتی که دسترسی به حکم از طریق نصوص دینی ممکن نباشد، لازم است با عنایت به مقصد و ملاحظه هدف شارع (که مقتضی طبیعت حکم و انشای آن است) به قانون دست یافت.

اگرچه فارابی، آموزه‌های حق طبیعی را با صراحت بیشتر در زمره مسائل «علم مدنی» مطرح می‌کند و می‌نویسد:

«موضوع بحث علم مدنی، بررسی در اصناف گوناگون افعال، رفتارها، شریعت و قوانین حاکم بر جامعه، ملکات، اخلاق، و طبایع فطری است که افعال و سنت‌ها از آنها سرچشمه می‌گیرند و نیز بحث می‌کند از غایات و مقاصدی که افعال به منظور رسیدن به آنها صورت می‌پذیرند» (فارابی، ۱۹۹۶: ۸۱).

چنانکه روشن است، طبیعت فطری و ثابت بالذات در هر انسانی به‌طور فطری و طبیعی خاستگاه محکمی برای قانون‌ها و سنت‌های مقرر و حاکم بر زندگی انسان‌هاست و در ارتباط با این اصل لازم است دو فرض را در نظر بگیریم:

نخست) فطرت و طبیعت انسان‌ها حامل مصالح و اقتضائات است که احکام و قوانین حقیقی و الهی ناظر به آنها وضع و اعتبار می‌شود، چنانکه عالمان اصول فقه، این معنا را تحت عنوان تبعیت احکام از مصالح و مفسد مطرح کرده‌اند. به بیان علامه حلی: «و لأنَّ عادةَ الشرع عدم إخلاء الحكم عن المصالح والحكم، فإنَّ الأحكام إنما شرعت لمصالح العبيد» (علامه حلی، ۱۴۲۵، ج ۳: ۶۳۶) و بسیاری دیگر هم تبعیت اصل حکم و قانون از مصلحت و مفسده واقعه و هم تبعیت قیود و شروط و اختصاصات حکم از مصالح را مورد تأکید قرار داده‌اند (صدر، ۱۴۲۰: ۲۷؛ وحید خراسانی، ۱۴۲۸، ج ۴: ۴۹؛ روزدري، ۱۴۰۹، ج ۳: ۲۲؛ دربندی، بی‌تا، ج ۲: ۱۳۳) و برخی اهل تحقیق مانند شیخ مرتضی انصاری، با قرائت دیگری از این مسئله، از مصلحت و مفسده به جهت حکم تعبیر کرده‌اند و در تبیین و استدلال خود گفته‌اند: «پیش از تعلق حکم به فعل قدرت نسبت به آن شرط است و به عبارت دیگر "بأنَّ القدرة مأخوذة فی نفس الفعل قبل لحوق الطلب فی الأحكام الشرعیة" زیرا از نگاه عدلیه، احکام شرعی تابع صفات و ویژگی‌های نشانگر حسن و قبح احکام و افعال موضوع آنها هستند، بر این اساس تا زمانی که حکم پسندیده و حسن نباشد، متعلق طلب قرار نمی‌گیرد و بین قدرت بر فعل، حسن فعل و مطلوبیت آن رابطه اس ناگسستگی حاکم است» (انصاری، ۱۳۸۳، ج ۱: ۳۲۴). طبق این آموزه، مصلحت و مفسده آغازی برای احکام و قانون‌ها و خاستگاه آنها به‌شمار می‌آیند؛

دوم) انسان در افعال خود غایات و مقاصدی را دنبال می‌کند و قانون غایتمندی به‌طور عام و غایت‌مداری انسان در افعال خود به نحو خاص از کهن‌ترین مسائل عرصه انسان‌شناسی فلسفی در حکمت اسلامی است، اگر بگوییم تاریخ آن به نخستین مراحل ظهور و بروز فکر فلسفی در دنیای اسلام بازمی‌گردد، سخنی بیراهه نگفته‌ایم و ریشه‌های این مبحث را در این عبارت فارابی ملاحظه می‌کنیم.

این در حالی است که اغلب صاحب‌نظران فقه را به استظهار و استنباط از ظاهر نصوص دینی منحصر دانسته‌اند و در تعریف آن گفته‌اند: «العلم بالأحكام الشرعیة الفرعیة عن أدلتها التفصیلیة» (احسائی، ۱۴۱۰: ۳۴) و به بیان میرداماد: «الفقه هو العلم بالأحكام

المستنبطه من الأدلة التفصيلية المختلفة النسبة إلى خصوصيات الاحكام بما هي مستنبطه من تلك الأدلة التفصيلية» (استرآبادی، ۱۳۹۷: ۲۱). اما اینکه فقه، تحصیل حکم از تقدیرات نصوص شرعی با توجه به مقاصد شریعت باشد، دیدگاهی است که فارابی بنیان نهاد و بعدها برخی از فقیهان اهل سنت به آن متمایل شده‌اند (جوینی، ۱۱۴۸: ۸۷؛ ابن عاشور، ۱۹۷۸: ۹۰؛ ریسونی، ۲۰۰۹: ۱۰۱). البته این دیدگاه با انتقادهایی مواجه است که جای بحث آن در مقاله مستقلی خواهد بود؛

### اصل دوم: وحدت حق طبیعی

حق در موقعیت طبیعی خود یکی بیش نیست، نمی‌توان برای موضوع واحد از یک حیث و جهت احکام متعدد را در نظر گرفت، اگرچه جهات موضوعات و تعلقات آنها گوناگون است و به اعتبار تعدد و تکرر آنها، حقوق و قانون‌ها نیز متکثر و متعدد خواهند بود. تأکید بر این اصل بنیادین در فلسفه حق فارابی، از یافته‌های مهم اوست که اساس و خصوصیت ذاتی حق طبیعی را تبیین می‌کند، راهبرد وی به این قاعده، از طریق کشف و تجزیه و تحلیل مناسبت قهری و فطری بین حکمت و شریعت و موضوع آنهاست، زیرا در اندیشه وی حق و قانونی که عقل و حکمت ارائه می‌دهند، همان خواهد بود که زبان و بیان شریعت، در صدد اظهار و تفصیل آن است. مسئله‌ای که فارابی در آثار مختلف خود به آن اهتمام ورزید و به لحاظ جایگاه و ارزش فلسفی و مدنی مسئله، بر ارتباط آن با نظام هستی تأکید می‌کند. در اندیشه فارابی حقوق طبیعی سرچشمه‌های ثابت و لایتغیر دارند، به گونه‌ای که این خاستگاه دچار هیچ‌گونه تحول و دگرگونی نمی‌شود، و از قواعد و قانون‌های ثابت تبعیت می‌کند. نکته‌ای که نباید از نظر پنهان داشت، این است که در فلسفه فارابی، ثابت بودن حق طبیعی با پویایی این حق یکی دانسته شده است، برای روشن شدن عمق دیدگاه وی و ابعاد آن در این زمینه، باید به مبانی فکری وی درباره ماهیت حقوق طبیعی توجه کنیم.

فارابی معتقد است که اگر بنیان جامعه بر فضیلت باشد، تباین و فساد از این جامعه دور می‌شود. زیرا غرض در فضیلت یک چیز است، خیری که به منظور خود آن طلب می‌شود، نه اینکه دستیابی به آن، برای رسیدن به امر دیگری باشد. وحدت در خیر و فضیلت سبب

می‌شود که مطالبات افراد نیز یکی باشد، یک راه را در پیش می‌گیرند و عیناً یک مقصد را دوست می‌دارند. تا زمانی که غرض واحدی دارند، به فکر از میان بردن هم نیستند، زیرا نزاع و فساد در صورتی اتفاق می‌افتد که خواسته‌ها متعدد و اغراض در تضاد و تباین باشند. پیامد این تفاوت اختلاف در تصرفات و مداخلات افراد یک جامعه است. و اختلاف در اغراض و آرمان‌ها، موجب جدایی در راه و روش‌ها نیز خواهد شد (فارابی، ۱۹۷۱: ۱۰۱).

اما اگر اساس جامعه بر کسب درآمد، همکاری‌های بازرگانی و دادوستد فیما بین استوار باشد، به‌طور قهری هر یک از طرفین معامله به‌دنبال افزون کردن بهره خود است، و طرف مقابل او نیز چنین تلاشی را خواهد داشت و این رویه موجب بروز مناقشات و چنددستگی‌ها خواهد شد، چون غرض و مقصد واحدی در بین نیست (فارابی، ۱۹۷۱: ۱۰۱).

فارابی بر این باور است که در وضع قانون‌ها، توزیع حقوق و برقراری عدالت به هر میزان که به طبیعت انسان‌ها نزدیک‌تر باشیم و از اغراض غیرطبیعی فاصله گرفته شود، در این زمینه‌ها واقع‌بین‌تر هستیم و در مقابل به مقدار فاصله‌ای که از طبیعت فرد و اجتماع داریم، از واقعیت‌ها نیز دور و دچار منازعات خواهیم شد، اما آنچه موجب حفظ این معیار می‌شود اغراض و خواسته‌های افراد یک جامعه است. وی در این زمینه می‌گوید:

«حق، غرض و مقصود در هر امری است، همچنین خیر و فضیلت، دو نفر که طالب حق باشند و عالم به مطلوب خود باشند، دچار اختلاف نظر نمی‌شوند و در مسیر غیرحق و فضیلت گام برنمی‌دارند» (فارابی، ۱۹۷۱: ۱۰۱)

و از این منبای خود قاعده‌ای را استخراج می‌کند که حاکی از زیربنا بودن حقوق طبیعی نسبت به سایر حقوق است و می‌گوید:

«لأنَّ في النفس طلب الحقّ طبعاً و إن كانت تقصّر عنه. ألاترى أنّك لو قدرت كلّ واحد منهما بفضيلة الحقّ و العلم لكان مقرراً بها عالماً بها و إن كان لا يستعملها لنقصه و العوارض اللاحقة له» (فارابی، ۱۹۷۱: ۱۰۱)

#### اصل سوم: انطباق با فطرت سلیمه

بر اساس نظریه فارابی فطرت آدمی در حد ذات خود به‌گونه‌ای عمل می‌کند که یا به‌سوی

فضیلت حرکت می‌کند یا در پی کسب ملکات فاضله برمی‌آید و از این نظر، حرکت قوای نفس در جهت فضیلت به مراتب سهل‌تر و آسان‌تر از حرکت آنها به سمت و سوی رذایل است (فارابی، ۱۹۸۳: ۷۱). برخی در تفسیر این نظریه فارابی، فطرت را استعداد تحصیل حکم و نیروی تمیز بین حق و باطل دانسته‌اند (آلباسین، ۱۴۱۳: ۲۷۱).

فارابی معتقد است: «همه انسان‌ها به‌طور فطری برای ادامه حیات و برای رسیدن به کمالات برتر، نیازمند مقدمات و تمهیداتی هستند که هر یک به‌تنهایی از عهده فراهم ساختن آنها بر نمی‌آیند، بلکه همگان نیازمند توانایی‌ها و امکانات یکدیگرند، به همین دلیل انسان جز از طریق شکل‌گیری جوامعی که همدیگر را یاری می‌کنند، توان رسیدن به کمالی که فطرت طبیعی او در پی آن است را نخواهد داشت» (فارابی، ۱۹۵۹: ۱۱۲).

وی در عین تأکید بر فطری بودن حق ایجاد مدینه و تشکیل جمعیت‌ها برای تعاون و همکاری با یکدیگر، بر این باور است که:

«خیر برتر و کمال نهایی صرفاً در پرتو زندگی اجتماعی تمام‌عیار و کامل دست‌یافتنی است. اجتماع ناقص زمینه‌ساز خیر و کمال نیست، و از آنجا که خیر با اراده و اختیار قابل تحصیل است و در مقابل شرور نیز تابع اراده و خواست آدمیان است، این امکان وجود دارد مدینه (با انحراف از مسیر فطری و انسانی خود) به دنبال دستیابی به غایات و مقاصد ناشایست باشد، بنابراین هر مدینه‌ای ممکن است به سعادت دست پیدا کند (و این‌گونه نیست که وجود مدینه الزاماً مستلزم سعادت باشد) و مدینه‌ای که تعاون و همکاری‌های آن برای سعادت باشد، مدینه فاضله است (فارابی، ۱۹۵۹: ۱۱۲).

و مدینه فاضله شبیه بدن کامل و سالم است، بدنی که همه اعضای آن به یکدیگر کمک می‌کنند تا حیات و زندگی حیوانی به کمال برسد و همان‌گونه که اعضای بدن به‌طور فطری متفاوت و مختلف هستند «و كذلك المدینة، أجزاؤها مختلفة الفطرة، متفاوتة الهيئات» (فارابی، ۱۹۵۹: ۱۱۲).

با این تفاوت که: «اعضای بدن افعال خود را به نحو طبیعی انجام می‌دهند و هیأت‌های آنها نیز بر اساس قوای طبیعی آن شکل می‌گیرند و اجزای مدینه اگرچه طبیعی برای

مدینه‌اند، اما هیأت‌ها و ملکاتی که افعال خود را به واسطه آنها سامان می‌دهند نه طبیعی، بلکه ارادی‌اند» (فارابی، ۱۹۵۹: ۱۱۲).

از نگاه فارابی جامعه در حالت طبیعی و فطری خود، یعنی در وضعیتی که حقوق فطری اجزای آن رعایت شود، این‌گونه وصف می‌شود:

«علی أن أجزاء المدينة مפורون بالطبع بفطر متفاضلة يصلح بها انسان لانسان، لشیء دون شیء. غیر أنهم لیسوا أجزاء المدينة بالفطر التي لهم وحدها، بل بالملکات الارادية التي تحصل لها، و هي الصناعات و ما شاكلها و القوى التي هي أعضاء البدن بالطبع، فان نظائرها في أجزاء المدينة ملکات و هیئات ارادية» (فارابی، ۱۹۵۹: ۱۱۵).

اما در عین حال فطرت انسان فعال مایشاء نیست و یافته‌ها و کارکردهای آن به‌طور مطلق ایمن از خطا نیستند، چنانکه فارابی در اشاره به این معنا می‌افزاید: «انسان، از آغاز آفرینش خود کمال فطری ندارد، این‌چنین نیست که تفاوتی در بین انسان‌ها وجود نداشته باشد و همگان در افعال، سیرت و اخلاق خود بر اساس عدل و انصاف رفتار نمایند و میل به افراط و تفریط نداشته باشند و برخی از اعداد برایشان غالب است، زیرا فطرت (ماهیت و حقیقت بسیط ندارد) و از متضادهایی شکل گرفته است که تألیف و هماهنگی با محوریت اجتماع این تضادها را در هم می‌شکند، اگر فطرت و طبیعت آن تنها باشند، هرگز به هماهنگی نمی‌رسند، زیرا عناصر سازنده فطرت فاصله بسیار با یکدیگر دارند، اما این اجتماع قسری و ناخواسته نیز فطرت را از تضادها و نفرت‌ها در امان نگه نمی‌دارند، بلکه کم‌وبیش تنش‌هایی بروز و ظهور می‌کنند که موجب عدم اعتدال در آفرینش آن می‌گردند. فطرت به میزانی که از منافرت و تنش برخوردار نباشد، نزدیک‌تر به اعتدال است و به میزانی که منافرت بیشتری داشته باشند، از اعتدال دورتر است...» (فارابی، ۱۹۷۱: ۱۰۰).

کارکرد فطرت در حوزه حکمت عملی، و از این‌رو در حقوق و اخلاق پس از فارابی، برای نخستین بار در تفکر فلسفی اخوان الصفاء به‌صورت جدی‌تری ظهور و بروز یافت (اخوان الصفاء، ۱۹۲۸، ج ۳: ۲۳۰).

## حقوق بنیادین طبیعی

با شکل‌گیری طبقات مختلف اجتماع و تمایز طوایف، اقوام و ملل گوناگون از یکدیگر و پیرنگ شدن مرزهای منافع قبایل، مدینه‌ها، نسل‌ها و امت‌ها، روند ظهور و بروز روح سلطه‌طلبی، غلبه‌گرایی، زیاده‌خواهی و هرج‌ومرج در روابط اقتصادی و اجتماعی نیز شدت می‌گیرد، بلکه به نوعی با توجه به تفاوت مطالبات و نیازمندی‌های طبقات اجتناب‌ناپذیر است، فارابی این مقدار را وابسته به طبیعت جامعه دانسته است و می‌نویسد:

«فینبغی بعد ذلک أن یتغالبوا و یتهارجوا» (فارابی، ۱۹۵۹: ۱۵۲).

فارابی با رسیدن به این مرحله از اندیشه مدنی درباره طبیعت جوامع گوناگون، خود را در برابر این سؤال می‌بیند که آیا می‌توان مطالبات و منازعات متنوع و گوناگون را به چند اصل بنیادین بازگرداند؟ آیا می‌توان گفت که اعتبارات در زمینه حقوق و قانون‌ها از چند اصل ثابت و لایتغیر سرچشمه می‌گیرند؟

وی بر این باور است که همه منازعات اجتماعی و مراعات انسانی، در واقع به گروهی از حقوق طبیعی و ثابت برمی‌گردد که هر اجتماعی ناگزیر از داشتن آنهاست و برای استیفای آنها تلاش می‌کند و در برابر تجاوز و تعدی نسبت به آنها ایستادگی می‌کند، حقوقی که با طبیعت زندگی انسان در هم تنیده شده‌اند، بلکه همراه با حیات آدمی به وجود آمده‌اند، به گونه‌ای که حیات را بدون این حقوق معنایی نیست. وی در اشاره به تعداد آنها می‌نویسد:

«و الأشياء التي يكون عليها التغالب هي السلامة و الكرامة و اليسار و اللذات و كل ما يوصل به إلى هذه» (فارابی، ۱۹۵۹: ۱۵۳).

بر این اساس می‌توان در یک دسته‌بندی کلی حقوق بنیادین طبیعی را این‌گونه برشمرد: نخست) حق سلامت و بهداشت؛ دوم) حق کرامت؛ سوم) حق رفاه؛ چهارم) حق برخورداری از لذت‌ها؛ پنجم) حق استفاده از روش‌های دستیابی به حقوق. به تناسب مبحث در ادامه ماهیت هر یک از این حقوق و چگونگی طبیعی بودن آنها را از منظر فارابی بررسی کرده‌ایم.



از نگاه فارابی طبع زندگی مدنی به گونه‌ای است که هر قشری در پی تحصیل منافع خود، بلکه به دنبال آن است تا آنچه دیگران دارند را از دست ایشان درآورد و از آن خود سازد، سرشت نفع‌طلب و فطرت سودگرای انسان‌ها را نمی‌توان از ایشان سلب کرد، امری که گاه در طبع انسان‌هاست و گاه در طبع طوایف، چنانکه در اشاره به این معنا می‌افزاید:

«و هذه الأشياء هي التي في الطبع، إما في طبع كل انسان أو في طبع كل طائفة، و هي

تابعة لما عليه طبائع الموجودات الطبيعية» (فارابی، ۱۹۵۹: ۱۵۳).

بر این اساس حقوق یادشده و منازعه و مسابقه برای برخورداری از آنها، دو سرچشمه اصلی دارد که هر دو علت پیوندی ناگسستنی با طبایع موجودات طبیعی و مناسبات حاکم بر عالم طبیعت دارند: خاستگاه نخست، طبع و سرشت هر انسان است و خاستگاه دوم، سرشت و فطرت هر طایفه‌ای از طوایف مختلف. آدمی هم به لحاظ فردی و هم به لحاظ جمعی به گونه‌ای آفریده شده است که نمی‌تواند از این حقوق بنیادین چشم‌پوشی کند، اگر خود او به این فکر بیفتد و اراده سلب کرامت، رفاه، سلامت و سایر حقوق اساسی را از خود کرده باشد، جامعه و طایفه‌ای که در میان ایشان زندگی می‌کند، مانع خواهند بود و برعکس اگر جمع نسبت به چنین موردی اراده داشته باشند، خود فرد آن را قبول نخواهد کرد.

آنچه در این قسمت از گفته‌های فارابی اهمیت دارد، چگونگی ذاتی بودن این حقوق و کیفیت ارتباط آنها با جریان امور عالم تکوین و موجودات طبیعی است. اگرچه در این مقطع سخنی در این زمینه به میان نیاورده و صرفاً اشارت گذرایی به این معنا کرده است، از بررسی آثار و افکار فارابی چنین برمی‌آید که مطلوبیت و جذابیت ذاتی و طبیعی این دسته از حقوق، در خیریت و موجودیت و سعادت دانستن برخورداری از آنها ریشه دارد و از این جهت، باورها و دانسته‌های انسان در حق‌انگاری حقوق ریشه‌ای و بنیادین نقش ایفا می‌کند (فارابی، ۱۹۵۹: ۱۲۷). فارابی نظریه خود پیرامون هر یک از حقوق لایتغیر طبیعی را نیز بر این اساس استوار کرده است، از جمله حق بر سلامتی در پیوندی ناگسستنی با حق حیات قرار دارد و از سوی دیگر، با حق بهداشت و تأمین اجتماعی گره خورده است.

علاوه بر این، حق بر محیط زیست سالم که در نسل جدید حقوق بشر قرار دارد نیز، از سرچشمه حق بر سلامتی سیراب می‌شود. به این ترتیب حق بر سلامتی را می‌توان حلقه ارتباط نسل‌های مختلف حقوق بشر قلمداد کرد (زمانی، ۱۳۸۵: ۳۰). حقی که در اعلامیه جهانی حقوق بشر چنین تعریف شده است: «هر انسانی سزاوار یک زندگی با استانداردهای قابل قبول برای تأمین سلامتی و رفاه خود و خانواده‌اش، از جمله تأمین خوراک، پوشاک، مسکن، مراقبت‌های پزشکی و خدمات اجتماعی ضروری است و همچنین حق دارد که در زمان‌های بیکاری، بیماری، نقص عضو، بیوه‌گی، سالمندی و فقدان منابع تأمین معاش، تحت هر شرایطی که از حدود اختیار وی خارج است، از تأمین اجتماعی بهره‌مند گردد» (اعلامیه جهانی حقوق بشر، ماده ۲۵) و در ماده ۲۴ کنوانسیون حقوق کودک و ماده ۱۱ منشور اجتماعی اروپا به رسمیت شناخته و بر آن تأکید شده است. فارابی در تبیین جایگاه حق برخورداری از سلامت و بهداشت، آنها را از حقوق طبیعی عموم انسان‌ها دانسته است و می‌نویسد: «فإن لكل واحد من أهل المدينة قسطاً من هذه الخيرات مساوياً لاستهاله» (فارابی، ۱۹۷۱: ۷۱) و هر کس نظر به اهلیت و وضعیتی که دارد، بدون اختصاص از این حقوق بهره‌مند است و همچنین حق برخورداری از رفاه و کرامت.

### عدالت بنیادین

بر اساس آنچه گذشت انتظار این است که به دیدگاه فارابی درباره ضمانت اجرایی حقوق طبیعی اشاره کنیم. از بررسی آثار چنین استفاده می‌شود که از نگاه فارابی، عدل و گرایش فطری به آن در نهاد و جان آدمی جای دارد و امری طبیعی است و در عین حال تحقق عدالت در گرو روح جمعی سلطه‌طلبی و غلبه بر باطل است (فارابی، ۱۹۵۹: ۱۵۳). اما مقبولیت فطری احقاق حق و باطل‌ستیزی را به دو شرط اساسی منوط می‌داند:

نخست آنکه) مقصد اجرای عدالت طبیعی فضیلت باشد. لذا در تعریف عدل می‌نویسد: «العدل و هو استعمال الإنسان أفعال الفضيلة فيما بينه و بين غيره، أي فضيلة كانت» (آل یاسین، ۱۴۰۵: ۳۶۰؛ فارابی، ۱۹۷۱: ۷۴).

دوم آنکه) موضوع عدالت و محور آن تحقق خیر و نیکی باشد، نه ترویج شر و ناپسندی، چنانکه در اشاره به این مهم می‌گوید: «العدل، قسمة الخیرات المشتركة التی لأهل المدينة علی جمیعهم، ثم من بعد ذلك فی حفظ ما قسم علیهم» (فارابی، ۱۹۷۱: ۷۴).

بر این اساس، عدالت ابتدا با تقسیم و توزیع خیر مشترک بین اهل مدینه (به‌گونه‌ای که همگان از سهم خود برخوردار باشند) شکل می‌گیرد و در ادامه با حفظ و صیانت از آنچه محقق شده است، استمرار می‌یابد و به سرانجام می‌رسد و در هر حال میل و گرایش انسان به این خصوصیات و عدالتی که از این امتیازات برخوردار باشد، امری طبیعی است.

فارابی فلسفه عدالت را توزیع دستاوردهای مدینه بر اساس اهلیت و استحقاق می‌داند و می‌نویسد: «العدالة مؤثرة لأنها ملکه تقسط الشيء باستحقاق» (فارابی، المنطقیات، ۱۴۱۰: ج ۱: ۲۱۷) و در عین حال دادگری را از ذاتیات و ارکان آرمانشهر دانسته و در تحلیل خود معتقد است که هر شهروندی به بهره و نصیب خود از حق و خیر، حسب استحقاق دست می‌یابد، کم و زیاد در برخورداری از حق ظلم و بیدادگری است، نقص در حق ستم بر وی و زیادت در آن ستم بر جامعه است (فارابی، ۱۹۷۱: ۲) و عدالت علاوه بر توزیع حق، فلسفه و مبنایی دارد که طبق آن فرد برخوردار از حق، به‌طور ذاتی در برخورداری و استفاده از حق خود، لازم است منافع آرمانشهر را در نظر بگیرد و در غیر این صورت منشأ ضرر و زیان نسبت به آن نباشد و می‌نویسد:

«ثم ینبغی أن یکون ما یعود علیه هو فی خاصة نفسه إما نافعا للمدینة و إما غیر ضار لها و المخرج عن ید نفسه أو عن ید غیره [قسطة من الخیرات] متی کان ضارا بالمدینة کان أيضا جائرا و منع منه» (فارابی، ۱۹۷۱: ۷۳).

### نسبیت حقوق طبیعی

از نگاه فارابی، چند عامل اساسی موجب نسبی بودن وابستگی جوامع به قانون‌ها و حقوق اعم از طبیعی و اعتباری است:

نخست) محیط زندگی و شرایط زیستی انسان‌ها، مهم‌ترین عامل تفاوت ایده‌ها و

تمایلات آدمیان است و این تمایز در تعلقات و علایق محیطی موجب شده است که ویژگی‌های اخلاقی و دلبستگی‌های آنان به قانون‌ها نیز مختلف باشد. چنانکه می‌گوید:

«المساکن قد تولد فی أهلها أخلاقاً مختلفةً مثال ذلك أن مساكن الشعر و الجلود فی الصحارى تولد فی أهلها ملکات التيقظ و الحزم، و ربما يزداد الأمر فيه حتى يولد الشجاعة و الإقدام، و المساكن المنيعه و الحصينه تولد فی أهلها ملکات الجين و الأمان و التفزع فواجب علی المدبر ان يراقب المساكن و لكن ذلك بالعرض و لأجل أخلاق أهلها و علی سبيل الاستعانه فقط» (فارابی، ۱۹۷۱: ۴۰).

دوم) انواع مدینه‌ها و جمعیت‌ها؛ تنوع و تکثر مدینه‌ها و گوناگون بودن اقسام آن، موجب اختلاف در نوع نگاه‌ها به حقوق طبیعی است و این امر موجب می‌شود که روزنه نگاه‌ها به این مقوله، متفاوت و مختلف باشد.

از نگاه فارابی، مدینه شاید از نوع «ضروریه» یا «فاضله» باشد. شهروندان ضروریه در پی آنند که به ضروریات اولیه در زندگی مدنی دست پیدا کنند، اموری که صرفاً شامل استمرار نسل انسان، گذران زندگی و حفظ حیات است. در مقابل شهروندان مدینه فاضله، تعاون و همکاری دارند تا برترین فضیلت‌ها را به دست آورند، فضیلت‌های مربوط به وجودانسان، قوام زندگی، معیشت و حفظ حیات (فارابی، ۱۹۷۱: ۴۵). وی در توضیح و تفسیر این معنا می‌گوید:

«در این میان طبقه‌ای بر این باورند، فضیلت برتر استفاده بیشتر از لذت‌هاست؛ طبقه دیگر فضیلت را در رسیدن به رفاه و آسایش معنا می‌کنند؛ طبقه سوم آن را در جمع بین لذت و آسایش جست‌وجو می‌نمایند، اما سقراط و افلاطون و نیز ارسطو برای انسان دو نوع زندگی در نظر می‌گیرند: نخست؛ زندگی مبتنی بر خوردن و آشامیدن و چیزهایی که در زندگی روزمره نیازمند آنها هستیم؛ دوم؛ زندگی ذاتی انسان که در استمرار خود قائم به ذات است و نیازمند استفاده از امکانات بیرون از ذات انسان نیست که حیات اخروی است ... در نگاه ایشان مدینه فاضله آرمانشهری است که شهروندان آن، در پی دستیابی به کمال اخیر و سعادت نهایی‌اند، لذا لازم است برخلاف دیگر مدینه‌ها، از فضیلت‌های لازمه این غایت و مقصد برخوردار باشند،

زیرا مدینه که اهل آن اهتمام خود را منحصر در تحصیل لذت‌ها نموده‌اند، خود را نیازمند همه فضیلت‌ها نمی‌دانند، شاید خود را نیازمند هیچ فضیلتی نبینند، به طبیعی عدالت مورد نظر ایشان نیز، بر پایه فضیلت استوار نیست و در اجتماع خود، به حاکمیت شبه‌عدل که در واقع عدالت نیست، اکتفا می‌کنند» (فارابی، ۱۹۷۱: ۴۵).

چنانکه از این عبارت استفاده می‌شود، نوع نگاه جوامع و حکومت‌ها به اهداف و مقاصد آنها در تعریف فضیلت‌ها و ارزش‌های مدنی و حقوق ذاتی و اکتسابی مؤثر است و جامعه‌ای که هدف خود را رسیدن به لذت‌های حسی می‌داند، حقوق طبیعی خود را نیز از همین روزنه می‌بیند و بر اساس معیارهای حسی سنجش‌پذیر می‌داند یا جامعه‌ای که رفاه و آسایش را آرمان خود می‌داند و به چیزی ورای آن باور ندارد و حقوق خود را نیز در همین محدوده تعریف‌شدنی می‌داند و این نسبیّت بر همه دیدگاه‌ها سایه افکننده است که نوع نگاه به مقصدحیات زندگی فردی و مدنی در معناداری حق طبیعی نقش انکارناپذیری دارد.

### رابطه طولی انواع حقوق طبیعی

از نگاه فارابی شناخت جایگاه حقوق، بدون توجه به ساحت مدینه فاضله ناممکن است، وی باور داشت که مدینه فاضله بازتاب‌دهنده بالاترین مقیاس از حق است و مدینه از این منظر به بدن کامل و برخوردار از سلامت شباهت دارد و در پرتو این مقایسه می‌توان به اندامواره‌ای از مدینه و حقوق حاکم بر آن فکر کرد، بدنی که همه قوا و اعضای آن می‌کوشند زندگی ظاهری انسان به کمال برسد و از روند تکاملی محافظت می‌کنند، همان‌گونه که اعضای بدن متنوع هستند و به‌طور فطری قوای گوناگونی دارد که هر یک تحت ریاست قلب، وظایف ذاتی و تکامل ساختار خود را انجام می‌دهند، بعضی در منزلت برتر و حاکم و بعضی دیگر در منزلت کمتر و فرمانبرند، مدینه فاضله نیز در شاکله و ساختار خود از نظم طولی برخوردار است و در این نظم، اجزای مختلف الفطره‌ای نقش ایفا می‌کنند و بر اساس فطرت ذاتی جامعه، جایگاه و منزلت اشخاص و طبقات نیز متفاوت است. تفاوتی که نه از امور اکتسابی، بلکه از درون و ذات جامعه برمی‌خیزد، همانند آنچه در ساختار بدن اتفاق می‌افتد، با این تفاوت، فعالیت قوای بدنی و حفظ ساختار آن به‌صورت کاملاً طبیعی انجام

می‌پذیرد، اما اجزا و ارکان مدینه فاضله، در عین فعالیت طبیعی و فطری، از ملکات و هیأتی برخوردارند که موجب می‌شوند تا آنچه در مدینه صورت می‌پذیرد، بیش از آنکه تحت تأثیر طبیعت قرار گیرد، متأثر از اراده آزاد و اختیار ارکان باشد (فارابی، ۱۹۵۹: ۱۱۵).

فارابی، در عین اهتمام به نقش اراده در تحصیل مراتب اجتماعی و حقوق مکتسبه، آنچه در این مرحله اتفاق می‌افتد را برخاسته از بنیان‌های فطری و طبیعی دانسته است و اهلیت‌ها و وضعیت‌های اشخاص و طبقات را مبتنی بر امور ذاتی تفسیرپذیر می‌داند و همه مراتب، حق را طبق این اصل تجزیه و تحلیل می‌کند و در اشاره به دستاورد خود در این زمینه که بر اساس آن انسان از آغاز موجودیت خود از یک توانایی ذاتی برخوردار است که تحصیل آن اکتسابی نیست و به موزات این توان و قابلیت، از حقوق ذاتی بهره‌مند است و می‌نویسد:

«هی القوه التي يفطر عليها الانسان من اول وجوده فليس الى الانسان اكتسابها»

(فارابی، ۱۹۸۳: ۷۱؛ التنبیه علی سبیل السعاده ۱۳۷۱: ۶)

بارزترین ویژگی این قابلیت و توانایی ذاتی آن است که زیرساخت اراده و انتخاب‌های انسان به‌شمار می‌آید و از این حیث، مقدم بر اراده و خواست اوست، چنانکه در تعبیر فارابی از این واقعیت می‌خوانیم:

«ان الاشياء التي توجد للانسان بالطبيعه و الفطره تتقدم فى الزمان الاراده والاختيار»

(فارابی، السیاسه المدنیه ۱۹۹۶: ۷۴)

بر این اساس آنچه انسان به‌صورت طبیعی و فطری از آن برخوردار است، به لحاظ زمانی و تاریخی زیرساخت دستاوردهای ارادی و اختیاری در همه حوزه‌های فردی و اجتماعی به‌شمار می‌آید.

### نتیجه‌گیری

فارابی در رویکرد متفاوتی به حوزه حق به‌ویژه حق طبیعی، ماهیت این دسته از حقوق را نه از جنس اعتباریات قانونی صرف و مقررات وضعی محض، بلکه در ردیف خیر و

فضیلت آمیخته‌ای از وجود و ارزش می‌داند که مشروعیت و اعتبار خود را از پیوند با جریان عمومی آفرینش و در چرخه حیات انسان به دست می‌آورد، حقی که از یک سو با توجه به قانون‌ها و سنت‌های لایتغیر خلقت، ثابت و انتقال‌ناپذیر است و از دیگر سو، بر اساس مصالح و حکمت‌های الهی با حفظ زیرساخت‌های تکوینی خود، به فراخور حالات و شرایط انسان‌ها تعریف می‌شود و آنچه به طور مستقیم حق را به وجود می‌آورد و انسان را نسبت به آن سزاوار و در راستای تحققش قدرتمند و توانا می‌سازد، موقعیت‌ها و قابلیت‌هایی است که ابتدا از جریان آفرینش و سپس از اهلیت‌های اکتسابی در چارچوب آنها سرچشمه می‌گیرد. اما چنانکه در تبیین این قسمت از نظریه وی گذشت، چگونگی پیوستگی حق با هستی و اینکه رابطه حق و قوانین طبیعی، بر چه اساسی سازمان واحدی را شکل داده‌اند، از جمله کاستی‌های نیازمند تکمیل اندیشه وی است.

از آنجا که تشخیص و تعیین حق، پیوسته مورد نزاع و محل بحث صاحب‌نظران و فیلسوفان حوزه حق و اخلاق بوده است، از منظر فارابی، در این زمینه معیارها و ضوابط کلی و ثابتی وجود دارد که با اعتماد به آنها، می‌توان در قضاوت نسبت به وجود و عدم حق به منطق ناظر و تعیین‌کننده‌ای رسید، این معیارها با وجود تعدد از حیث عنوان، در سه اصل مطابقت با مقصد وحی و شریعت، وحدت حق و موافقت با فطرت سلیمه تلخیص شدنی هستند.

آنچه برای فیلسوفی چون فارابی اهمیت دارد، بازگرداندن کثرت‌ها و تعددهای حقوق به نقاط وحدت و اتفاق است. وی در راستای تحقق این معنا، به حقوقی بنیادین متعهد شد که زیرساخت همه حقوق و قانون‌ها به شمار می‌آیند و در واقع بازگشت هر حق و امتیازی به این امور است که عبارتند از حق سلامتی، حق کرامت، حق رفاه عمومی، حق برخورداری از تمتعات مشروع و حق فعالیت برای تحصیل حقوق بنیادین.

### کتابنامه

۱. آخوند خراسانی، ملا محمد کاظم هروی (۱۴۰۶ ق). *حاشیه المکاسب*، چ اول، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲. آل یاسین، جعفر (۱۴۰۵ ق). *الفارابی فی حدوده و رسومه*، چ اول، بیروت: عالم الکتاب.
۳. ابن سینا (۱۴۰۴ ق). *الشفاء (الالهیات)* چ اول، به تصحیح سعید زاید، قم: مکتبه آیت الله المرعشی.
۴. ابن صائد (۱۹۸۵). *طبقات الامم*، چ اول، تحقیق حیاه العیدبوعلوان، بیروت: دارالطباعه للنشر.
۵. ابن عاشور، محمد طاهر (۱۹۷۸). *مقاصد الشریعه الاسلامیه*، چ اول، تونس: الشركه التونسیه للتوزیع.
۶. احسائی، ابن ابی جمهور، محمد بن علی (۱۴۱۰ ق). *الأقطاب الفقهیه علی مذهب الإمامیه*، چ اول، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۷. احمد الطیب، (۲۰۱۰). *الجانب النقدي فی فلسفه ابی البرکات البغدادی*، چ اول، قاهره: دارالشروق.
۸. اخوان الصفاء (۱۹۲۸). *الرسائل*، تصحیح خیرالدین زرکلی، چ اول، مصر: مکتبه التجاریه الکبری.
۹. استرآبادی، میرداماد، محمد باقر حسینی (۱۳۹۷). *السبع الشداد*، سید جمال الدین میرداماد، چ اول، تهران: بی نا.
۱۰. انصاری، مرتضی بن محمد امین (۱۳۸۳). *مطارح الأنظار (طبع جدید)*، چ دوم، قم: بی نا.
۱۱. بهمنیار بن المرزبان (۱۳۷۵). *التحصیل*، تصحیح و تعلیق از استاد شهید مرتضی مطهری، چ دوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۲. جوینی، عبدالملک بن عبدالله (۱۴۱۸ ق). *البرهان فی اصول الفقه*، چ اول، مصر: دارالوفاء، المنصوره.



۱۳. حائری، سید کاظم حسینی (۱۴۲۳ ق). *فقه العقود*، چ دوم، قم: مجمع اندیشه اسلامی.
۱۴. حکیم، سید محسن طباطبایی (۱۴۱۶ ق). *مستمسک العروة الوثقی*، چ اول، قم: مؤسسه دارالتفسیر.
۱۵. دربندی، آقابن عابد (بی تا). *خزائن الاحکام*، چ اول، قم: مؤلف.
۱۶. رازی، فخرالدین (۱۳۸۱). *منطق المخلص*، چ اول، مقدمه و تصحیح و تعلیق از احد فرامرز قراملکی، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
۱۷. روزدری، علی (۱۴۰۹ ق). *تقریرات آیه المجدد الشیرازی*، چ اول، قم: مؤسسه آل‌البيت (ع).
۱۸. ریسونی، احمد (۲۰۰۹). *الکلیات الاساسیه للشریعه الاسلامیه*، چ اول، مصر: دارالکلمه للنشر والتوزیع.
۱۹. زمانی، سید قاسم (پاییز و زمستان ۱۳۸۵). *شبیه‌سازی درمانی و حق بر سلامتی در قلمرو حقوق بین‌الملل بشر*، پژوهش حقوق و سیاست، شماره ۱۹.
۲۰. صدر، رضا (۱۴۲۰ ق). *الاجتهاد والتقلید*، چ اول، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۱. صدر، شهید سید محمد (۱۴۲۰ ق). *ماوراء الفقه*، چ اول، بیروت: دارالأضواء للطباعة و النشر و التوزیع.
۲۲. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۲۵ ق). *نهایة الوصول الی علم الأصول*، چ اول، قم، بی نا.
۲۳. فارابی، ابونصر (۱۹۵۹). *آراء اهل المدینه الفاضله*، چ اول، تحقیق الیبر نصری نادر، بیروت: بی نا.
۲۴. \_\_\_\_\_ (۱۹۹۶). *احصاء العلوم*، چ اول، بیروت: مکتبه الهلال.
۲۵. \_\_\_\_\_ (۱۹۸۳). *کتاب تحصیل السعاده تحصیل*، چ اول، تحقیق د. جعفر آل یاسین، الطبعة الثانیه، بیروت: بی نا.
۲۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۴۶ ق). *التعلیقات*، چ اول، حیدرآباد هند، بی جا: بی نا.
۲۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۱). *التنبیه علی سبیل السعاده*، چ اول، انتشارات حکمت، تهران.

۲۸. \_\_\_\_\_ (۱۹۹۶). *السیاسه المدنیه*، چ اول، بیروت، دارو مکتبه الهلال.
۲۹. \_\_\_\_\_ (بی تا الف). *الموسیقی*، چ اول، تحقیق عطاس عبدالملک خشبه، قاهره: دارالکتاب العربی للطباعه والنشر.
۳۰. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۸). *المنطقیات*، چ اول، کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی، قم.
۳۱. \_\_\_\_\_ (بی تا ب). *الموسیقی الکبیر*، چ دوم، قاهره، بی جا: بی نا.
۳۲. \_\_\_\_\_ (۱۹۷۱). *فصول منتزعه فصول*، چ دوم، تحقیق د. فوزی نجار، بیروت: بی نا.
۳۳. \_\_\_\_\_ (۱۹۶۸). *الملة الفاضلة و نصوص اخری*، چ اول، تحقیق محسن مهدی، بیروت: دارالمشرق.
۳۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۴۹ ق). *کتاب الحروف*، چ دوم، تحقیق محسن مهدی، بیروت: دارالمشرق.
۳۵. کمپانی، شیخ محمدحسین اصفهانی (۱۴۱۸ ق). *حاشیه المکاسب*، چ اول، قم: انوار الهدی.
۳۶. الفاسی، علال (۱۹۹۳). *مقاصد الشریعه الاسلامیه و مکارمها*، منشورات علال الفاسی، چ اول، بی جا: بی نا.
۳۷. کندی، ابویوسف یعقوب بن اسحاق (۱۹۵۰). *رسائل الکندی الفلسفیه*، چ اول، محمد عبدالهادی ابوریده، قاهره، بی نا.
۳۸. لوکری، ابوالعباس (۱۳۷۳). *بیان الحق بضمان الصدق*، چ اول، مقدمه و تحقیق دکتر سید ابراهیم دیباجی، تهران: مؤسسه بین المللی اندیشه و تمدن اسلامی.
۳۹. وافی، علی عبدالواحد (۱۹۶۱). *المدینه الفاضله للفارابی*، چ اول، القاهره: لجنه البیان العربی.
۴۰. ماجد فخری (۱۳۷۲). *سیر فلسفه در جهان اسلام*، چ اول، ترجمه فارسی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

۴۱. وحید خراسانی (۱۴۲۸ ق). تحقیق الاصول، چ اول، تقریر سید علی حسینی میلانی، قم: انتشارات الحقائق.