

An Analytical Approach to Islamic Educational Justice based on the Epistemology of Justice in Farabi's Philosophy

ARTICLE INFO

Article Type
Research Article

Authors

Yunes Joodi¹
Aziz Javanpour Harvi*²
Tavakkol Koohi Giglo³

How to cite this article

Joodi Y, Javanpour Harvi A, Koohi Giglo. An Analytical Approach to Islamic Educational Justice based on the Epistemology of Justice in Farabi's Philosophy, *Journal of Quran and Medicine*. 2023; 8(1): 189-206.

1. PhD student, Department of Islamic Philosophy and Theology, Tabriz Branch, Islamic Azad University, Tabriz, Iran.

2. Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Tabriz Branch, Islamic Azad University, Tabriz, Iran. (Corresponding Author)

3. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Ahar Branch, Islamic Azad University, Ahar, Iran.

* Correspondence:

Email: a.javanpour@iaut.ac.ir

ABSTRACT

Focusing on concepts is the most important issue in the education process from the point of view of learning. Justice, with its wide and complex concept, is connected with many concepts and ideas such as right, good, equality, entitlement, disinterestedness and neutrality, and in some fields, especially in the realm of education and the implementation of educational justice, the connection of some of these concepts with the word justice becomes more colorful. The purpose of the present research is to examine and verify educational justice based on the epistemology of justice in Farabi's philosophy. The research method is qualitative content analysis and conclusion (practical analogy). This means that based on the inference pattern of putting goals and foundations together, principles have been extracted that lead to the adoption of educational methods. The analysis community has been a collection of books, descriptions and articles about Farabi's philosophy, which has been purposefully sampled based on the research categories and studied in depth, and the resulting data is continuously collected at the same time as the analyzed information and Analysis has been done. The results showed that Farabi considered the discussion of justice in connection with other concepts of his philosophy, such as: Islamic religion, the ideas of Greek philosophers, the pursuit of virtue, the drawing of the utopia, Medina Faseqa, Madina Zaleh, the pursuit of perfection, nature, the desire for happiness, etc. gives and tries to present a comprehensive view of justice. In order to follow up and analyze the epistemology of Farabi's justice, it is necessary to find a way from these concepts to the perspective of justice in Farabi's philosophy.

Keywords: Justice, Educational Justice, Epistemology, Farabi.

رویکرد تحلیلی از عدالت تربیتی اسلامی بر مبنای

معرفت‌شناسی عدالت در فلسفه فارابی

یونس جودی^۱

دانشجوی دکتری، گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران.

عزیز جوانپور هروی^{۲*}

دانشیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران (نویسنده مسئول)

توکل کوهی گیگلو^۳

استادیار، گروه معارف اسلامی، واحد اهر، دانشگاه آزاد اسلامی، اهر، ایران.

چکیده

تمرکز بر مفاهیم، مهمترین مسئله در فرآیند تربیت از نظر علم آموزی است. عدالت بامفهومی وسیع و پیچیده خود با مفاهیم و ایده های فراوانی نظیر حق، خیر، برابری، استحقاق، بی غرضی و بی طرفی پیوند دارد و در برخی زمینه ها بالاخص در قلمرو تعلیم و تربیت و اجرای عدالت تربیتی، ارتباط پاره ای از این مفاهیم با واژه عدالت پر رنگ تر می شود. هدف از انجام پژوهش حاضر بررسی و تدقیق در عدالت تربیتی بر مبنای معرفت شناسی عدالت در فلسفه فارابی می باشد. روش پژوهش تحلیل محتوای کیفی و استنتاج (قیاس عملی) است. بدین معنا که براساس الگوی استنتاجی از قرار گرفتن اهداف و مبانی در کنار هم اصولی استخراج شده است که منجر به اتخاذ روش های تربیتی میگردد. جامعه تحلیل، مجموعه کتاب ها، شرح ها و مقالات پیرامون فلسفه فارابی بوده است که به طور هدفمند بر مبنای مقولات پژوهش نمونه گیری و به صورت عمیق مورد مطالعه قرار گرفته است و داده های حاصل به طور پیوسته همزمان با جمع آوری اطلاعات مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته است. نتایج نشان داد که فارابی بحث عدالت را در پیوند با دیگر مفاهیم فلسفه اش از قبیل: دین اسلام، نظریات فلاسفه یونان، فضیلت جویی ترسیم مدینه فاضله، مدینه فاضله، مدینه صالحه، کمال جویی، فطرت، میل به سعادت و... مدنظر قرار می دهد و در صدد ارائه دیدگاهی جامع پیرامون عدالت است. برای پیگیری و تحلیل معرفت شناسی عدالت فارابی نیز به ناچار باید از همین مفاهیم به دیدگاه عدالت در فلسفه فارابی راه پیدا کرد.

واژگان کلیدی: عدالت، عدالت تربیتی، معرفت‌شناسی، فارابی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۱/۲۲

*نویسنده مسئول: a.javanpour@iaut.ac.ir

مقدمه

در اندیشه اسلامی بحث عدالت با عوامل گوناگونی چون دین اسلام، اندیشه فیلسوفان غربی، فرهنگ و ... پیوند یافته است و با نظریه پردازی غرب متفاوت است. کلمه عدل در قلمرو اندیشه اسلامی معمولاً با چند معنی و کاربرد مختلف استفاده شده است که برگرفته از قرآن، سنت نبوی، سخنان امام علی (ع) و اندیشه های فیلسوفان اسلامی است. این معانی عبارتند از: راستی، درستی، داد، موزون بودن، رعایت تساوی و نفی هر گونه تبعیض، قرار دادن و نهادن هر چیز در جای خویش، رعایت حقوق افراد و دادن حق به مقدار، رعایت استحقاق ها در افاضه وجود توسط خدای متعال و ... هم چنین در فرقه ها و گرایش های گوناگون در اندیشه سیاسی اسلام (مانند فلسفه سیاسی، فقه سیاسی، اندرزنامه نویسی، ادبیات سیاسی، تاریخ و فلسفه اجتماعی) عدالت تعریف شده است. در آرای همه اندیشمندان این نحله ها و مکاتب، تعابیر متعدد و همانندی از مفهوم عدالت - با تأسی به قرآن و سنت - صورت گرفته که بخشی از آن ها به شرح زیر است:

- ۱- عدالت، خصیصه ماهوی نظم الهی حاکم در کائنات (۱)؛
- ۲- عدالت به معنای «وضع کل الشئ فی موضعه؛ قرار دادن هر چیز در جای خویش»؛
- ۳- عدالت به معنای «اعطاء کلی ذی حق حقه؛ حق را به مقدار رساندن» و ایفای اهلیت و رعایت استحقاق ها و نفی تبعیض و عدم ترادف با برابری مطلق، هم چنین به معنای اعتدال گرایی، میانه روی و رعایت ملکات متوسط؛ (۲)؛
- ۴- عدالت به معنای تعادل سه قوه در نفس و مدینه و سپردن راهبردی نفس و مدینه به خرد و خردمندان؛ عدالت به معنای راستی و راست کرداری و راست کردن؛ عدالت به معنای تناسب و تساوی جرم با مجازات در حوزه قضا
- ۵- عدالت به معنای تأمین مصلحت عمومی به بهترین صورت ممکن و اصلی ترین مبنای تأمین عمران و امنیت (۳)؛
- ۶- عدالت در مدینه، به معنای تقسیم برابر خیرات مشترک عمومی (۴)؛
- ۷- عدالت به معنای «حُسن در مجموع» و کمال فضایل و جور به معنای «مجموعه و تمام رذایل» (۵)؛
- ۸- عدالت به معنای تقوای فردی و اجتماعی و هم سازی با نظم الهی حاکم بر طبیعت؛
- ۹- عدالت به معنای انصاف (نهج البلاغه، ۱۳۹۲، ص ۱۱۸۸). عدالت به معنای عقد و قرارداد اجتماعی افراد، برای تقسیم کار در زندگی مدنی مبتنی بر شریعت (۶)؛
- ۱۰- عدالت به معنی مفهومی همسان با عقل و خرد عملی (نهج البلاغه، حکمت ۲۳۵، ص ۱۷۱). عدالت از دید فقها نیز به معنای ملکه راسخه ای که باعث ملازمت تقوا در ترک محرّمات و انجام واجبات می گردد (۷).

می پردازد و با توجه به این مقایسه و ارتباطی که آن‌ها با یکدیگر دارند مفهوم عدل را به دست می‌آورد.

عدالت یک امر قراردادی محض است که نه مصداق عینی دارد و نه تمایل تکوینی انسان به آن تعلق می‌گیرد، مثل مالکیت بلکه امری است قراردادی؛ بر طبق این دیدگاه مفهوم عدالت مبتنی بر آراء عقلاء می‌باشد.

چیستی مفهوم عدالت

هر گاه از فلسفه یک چیز بحث می‌شود ذهن به سمت چیستی آن سوق می‌یابد. چرا که بدون شناخت چیستی یک مفهوم مانند عدالت، نمی‌توان به جنبه‌های آن پرداخت. هر مکتب و اندیشمندی از زاویه دید خود و با توجه به شرایط تاریخی و اجتماعی زمان خود به مسأله عدالت پرداخته است. بر همین اساس به سختی می‌توان تعریفی جامع و مانع از عدالت بیان کرد که مورد توافق همگان واقع گردد. و مانع دخول اغیار باشد. اما واژه عدالت در لغت‌نامه و فرهنگ لغت‌های گوناگون به تعریف لغوی مشابهی از عدالت پرداخته‌اند که این مطلب گویای آن است که در واژه و کنه آن بحثی نیست. اما در مصادیق و تعاریف و نحوه اجرا و ... اختلاف نظر وجود دارد.

برخی دانشمندان علم لغت، عدالت را به معنای مساوات و برابری (۸، ۹، ۱۰) و برخی آن را به معنای استقامت، یعنی راست و موزون بودن دانسته‌اند (۱۱). راغب می‌گوید: «عدالت و معادله دارای معنای مساوات و برابری است و در مقایسه میان اشیا به کار می‌رود... پس عدل، تقسیم نمودن به طور مساوی است». (۱۲). ابن منظور گفته است: «عدل هر آن چیزی است که فطرت انسان حکم به استقامت و درستی آن نماید» (۱۳). نیز اهل لغت گفته‌اند: «عدالت در مقابل ظلم و جور قرار دارد (۱۴) تأمل در سخن اهل لغت نشان می‌دهد که لغت عدالت نزد آنان هماهنگ با کلام امام علی (ع) است که از ایشان سؤال شد: از عدل و جور کدام یک برتر و ارزشمندتر است؟ امام در جواب فرمودند: عدل امور را در جای خود می‌نهد، ولی جور امور از جهت اصلی خود خارج می‌کند (نهج‌البلاغه، جملات قصار ۴۲۹). این گفته امام علی (ع) بیان‌گر آن است که عدالت منافاتی با مساوات و برابری ندارد؛ زیرا مقصود از مساوات، تقسیم کردن به طور مساوی نیست؛ بلکه مقصود رعایت تناسب و اعتدال است و هر گاه آن‌چه که شایسته هر چیزی است به آن داده شود، عدالت مراعات شده است. مفهوم عدالت در علم اخلاق نیز به معنای لغوی آن باز می‌گردد. مرحوم نراقی در تعریف عدالت گفته است: «عدالت آن است که عقل عملی مطیع و متقاد قوه عاقله بوده و از او در جمیع تصرفات خود تبعیت نماید» (۱۵). روشن است که نتیجه انقیاد عقل عملی نسبت به قوه عاقله آن است که حق هر یک از قوه‌ها به او داده شود و در جای شایسته خود قرار گیرد. هم‌چنین عدالت اجتماعی به معنای وسیع آن که شامل رعایت همه حقوق در همه امور اعم از سیاسی، اقتصادی و اجتماعی می‌باشد، در واقع با

البته برخی از این تعاریف از رواج و اجماع بیش‌تری برخوردار بوده است؛ برای مثال، امام علی (ع) و بیش‌تر اندیشمندان اسلامی از گذشته تا کنون اذعان داشته‌اند که «عدالت به معنای قرار دادن هر چیز در جای خویش و حق را به مقدار رساندن و ایفای اهلیت و رعایت استحقاق‌هاست». بر مبنای این تعریف از عدل، هر چیز باید در جای مناسب خویش قرار گیرد و در جایگاه خود می‌بایستی به انجام وظیفه ویژه خود بپردازد.

علم‌الهدی (۱۳۹۱) معتقد است که در تبیین عدالت و توجیه اصول آن، معمولاً دو شیوه رواج دارد: نخست تمسک به مفاهیم و گزاره‌های بدیهی و به کار گرفتن تکنیک‌های استنتاج قیاسی که در آن‌ها از صدق مقدمات، صحت اصول عدالت توجیه می‌شود؛ دوم تمسک به فهم عامه و به کار گرفتن تکنیک‌های استنتاج استقرایی که صحت آن‌ها از طریق سازگاری و تناسب داوریه‌های موردی و شهودی مردم (به عنوان شاهد تجربی) با محتوای اصول مطرح شده، توجیه می‌شود. در حوزه اسلامی، تقریباً همیشه شیوه اول رواج داشته؛ از این رو می‌توان گفت میان مفاهیم کلامی، اخلاقی، فقهی و اجتماعی عدالت، یک رابطه منطقی وجود دارد که باید مورد توجه قرار گیرد. که این پژوهش نیز از شیوه‌ی اول پیروی می‌کند.

علی‌رغم تعاریف مفهومی ارائه گردید، اما هنوز در مفهوم عدالت ابهام وجود دارد به گونه‌ای که نظریات گوناگونی در این زمینه مطرح شده است که عبارتند از:

الف) عدالت همانند سایر مفاهیم اخلاقی و متافیزیکی فاقد معنا بوده و مهمل می‌باشد و تنها بیان‌گر احساسات انسانی است و گاهی نیز برای برانگیختن احساسات استعمال می‌شود مانند ناله و فغان انسان مصیبت دیده که فاقد معنا بوده و احساسات انسانی را نمایش می‌دهد همان‌طور که زرد شدن چهری انسان ترس او را بیان می‌کند، با این تفاوت که در مفاهیم اخلاقی، قالب عرضه احساسات را خود انسان تعیین می‌کند و گاهی اوقات هم برای تحریک دیگران و برانگیختن آن‌ها دست به چنین کاری می‌زند.

ب) عدالت لفظی است دارای معنا و مفهوم که حکایت از تمایلات و عواطف خاص می‌کند یعنی تناسبی در بین دسته‌ای از افعال با خواسته‌های انسان وجود دارد که موجب می‌شود آن افعال را عادلان بنامیم. بر طبق این دیدگاه موضوع عدالت فعل یا اشیا خارجی نخواهد بود بلکه موضوع آن، نقص حالات و کیفیات نفسانی متکلم می‌باشد.

ج) عدالت یک صفت عینی خارجی است و دارای ما به ازای خارجی می‌باشد، در حالی که ما به ازای عدالت دیدنی و شنیدنی نیست بلکه تعقل کردنی است و به واسطه‌ی عقل می‌توان آن را درک نمود. پس عدالت خصوصیتی را به اشیا، یا افعال نسبت می‌دهد که هیچ صفت دیگری نمی‌تواند جانشین آن شود.

د) مفهوم عدالت دارای مصداق خارجی نیست و فقط موصوف خارجی دارد؛ یعنی عقل صرف نظر از رابطه‌ای که اشیا یا شخص مدرک و تمایلات او دارد به کند و کاو و مقایسه اشیا، با یکدیگر

در مقام تبیین این مفهوم هستند، عدالت را به انحاء مختلف تعریف نموده و شاخص‌ها و معیارهای مختلفی برای طراحی و سنجش آن در مقام نظر و عمل بیان کرده‌اند. از مهم‌ترین تعاریف عدالت می‌توان به «اعطای کل ذی حق حقه، شایستگی، انصاف، مساوات و ...» اشاره داشت (۱۹). این نظریات طیف گسترده‌ای را در بر می‌گیرد و از فلاسفه متقدم مانند افلاطون آغاز شده و تا نظریات معاصر ادامه پیدا می‌کند که ممکن است مکمل، معارض و متباین باشند. بر همین اساس در این فصل به بررسی چستی مفهوم عدالت، تعاریف گوناگون عدالت، رویکردهای گوناگون به عدالت، عدالت در اندیشه فیلسوفان اسلامی و غربی و سپس دیدگاه عدالت فارابی پرداخته می‌گردد تا نسبت به تبیین عدالت از دیدگاه فارابی دیدگاهی جامع به دست آورده شود و در تحقق عدالت تربیتی مثرتر واقع گردد.

یکی از دشواری‌های بحث پیرامون مفهوم بنیادی عدالت، ابهام در تعاریف و معانی آن است. البته این دشواری باعث نشده که مکاتب دینی، سیاسی، اجتماعی و ... در ارائه نظرات خود در این باره کوتاهی ورزند. به عنوان نمونه، فلسفه و اندیشه سیاسی اسلامی و غرب در این زمینه دارای میراثی غنی است. گرچه در نظر برخی اندیشمندان این حوزه، تعریف و شمارش همه معانی عدالت و همی بیش نیست و این مفهوم دچار ابهامی لاعلاج است (۲۰)، اما نظریه‌پردازی پیرامون عدالت از زمان فیلسوفان یونان آغاز گردیده است که درصدد برطرف کردن ابهام مفهوم عدالت هستند. فیلسوفان یونان از جمله سقراط که خود فدایی راه عدالت است، عدالت را یکی از سرگرتین نمودهای فضیلت می‌دانند. سقراط معتقد است که «فضیلت و خوبی چیزی است که در آن برای انسان سودی نهفته است و ستم و بیدادگری بد است، چون به زیان می‌انجامد (۲۱). بعد از سقراط، شاگردش افلاطون در کتاب جمهور پیرامون عدالت می‌گوید: «عدالت آرمانی است که تنها تربیت یافتگان دامان فلسفه به آن دسترسی دارند و به یاری تجربه و حس نمی‌توان به آن رسید. عدالت اجتماعی در صورتی برقرار می‌شود که هر کس به کاری دست زند که شایستگی و استعداد آن را دارد و از مداخله در کار دیگران بپرهیزد (۲۲). ارسطو نیز عدالت را فضیلتی می‌داند که باید به هر کس به مقدار حقتش داده شود (۲۳) و عدالت را به دو معنای عام و خاص تقسیم می‌کند. در معنای اول، سعادت آدمی را در کسب فضیلت می‌داند که فضیلت هم در بالاترین منزلت خود در عدالت تجلی می‌یابد. از آن جا که عدالت، حدوسط میان ستم کردن و ستم دیدن است؛ پس نوعی میانه‌روی است که انسان از راه کسب این فضیلت که بزرگ‌ترین فضیلت‌ها هم است، می‌تواند به سعادت برسد. عدالت، تقوایی مطلقاً کامل است؛ زیرا عمل به آن، عمل به نهایت فضیلت است. (۲۴). به طور کلی، عدالت از نظر فیلسوفان یونان باستان، امری واقعی و حقیقی بود و با تطبیق وقایع بر آن حقیقت، سعادت، خیر و صلاح تأمین می‌شد.

معنای لغوی عدالت انطباق دارد؛ زیرا در همه این موارد تحقق عدالت منوط به رعایت استحقاق‌ها و عطای حقوق افراد و اجتماع در ابعاد یاد شده می‌باشد. مطهری برای عدالت سه معنا ذکر کرده است که عبارتند از: ۱- موزون بودن؛ مثلاً مجموعه‌ای که در آن اجزا و ابعاد مختلف به کار رفته است، باید در آن شرایط معینی از حیث مقدار لازم هر جزء و از لحاظ کیفیت ارتباط اجزا با یکدیگر مراعات شود؛ ۲- تساوی و نفی هر گونه تبعیض؛ ۳- رعایت استحقاق‌ها و عطا کردن به هر ذی‌حقی، آن‌چه که استحقاق آن را دارد. (۱۶).

عدالت در لغت‌نامه دهخدا از ریشه (ع د ل) عداله، دادگری کردن و عدالت کردن آمده است. در فرهنگ فارسی عمید نیز به معنای عادل بودن، انصاف داشتن و دادگر بودن، هماهنگی و تعادل آمده است. هم‌چنین در فرهنگ فارسی معین نیز به معنای عادل بودن، انصاف داشتن و دادگری بیان شده است (۱۷).

بر همین مبنا می‌توان گفت که در معنای لغوی عدالت اختلاف نظر چندانی وجود ندارد اما در معنا و مصادیق و عرصه عملی عدالت نظریات گوناگونی وجود دارد.

سیر تطور و تحول مفهوم عدالت

مسأله قسط و عدل همواره در طول تاریخ از اساسی‌ترین و مهم‌ترین آرمان‌های بشری بوده است و از موضوعاتی است که همواره مورد تضارب آراء اندیشمندان و فیلسوفان قرار گرفته است. بحث و بررسی پیرامون عدالت و قسط و هم‌چنین ماهیت و چگونگی آن و نحوه تحقق و اجرای آن در جوامع بشری از ضروریات اولیه زندگانی بشر محسوب می‌شده است. هم‌چنین گرایش به عدل و عدالت‌خواهی و قسط نه تنها به عنوان یک خواسته و نیاز برای بشریت مطرح بوده، بلکه ریشه در فطرت انسان دارد و بدون آن انسانیت معنا نمی‌یابد. این در حالی است که فقدان عدالت در جوامع باعث پیدایش تبعیض، ستم و فقدان وفاق عمومی می‌شود و در نتیجه جامعه عادل تبدیل به جامعه‌ای مبتنی بر نابرابری، تبعیض، بی‌عدالتی و ناهماهنگی می‌گردد. جامعه‌ای که از تبعیض و بی‌عدالتی آکنده گردد، از فضیلت وفاق و هم‌بستگی فاصله می‌گیرد و به سوی از هم‌پاشیدگی و اضمحلال می‌رود.

امام صادق (ع) در کلامی عظیم و کوتاه می‌فرماید: «اگر در میان مردمن به عدالت رفتار شود، همه بی‌نیاز می‌گردند» (۱۸). تأمل در این حدیث شریف و معتبر نشان می‌دهد که اولاً، بین رفع نیاز، رفاه و عدالت ارتباطی وثیق برقرار شده است؛ ثانیاً، اطلاق عدالت نشان می‌دهد که انواع عدالت سیاسی، قضایی، اجتماعی، فرهنگی و تربیتی باید به کار گرفته شوند تا مردمان بی‌نیاز گردند، و گرنه، با توجه به دست‌ها فاسد و جان‌های ناپاک متکثران، مترفان و قدرت‌مندان که در بسیاری از ارکان جوامع گوناگون بشری نفوذ دارند، بعید است که بی‌نیازی تحقق یابد. به تعبیر دیگر، می‌بایست عدالتی جامع تحقق یابد تا بی‌نیازی مردمان حاصل شود.

برای شناخت عدالت که مبنا و معیار مشروعیت نظامات و روابط انسانی است، معمولاً به تعاریف عدالت رجوع می‌شود؛ تعاریفی که

کردن حقوق فردی ست و ابتدا به حفظ حقوق افراد اهمیت می‌دهد. رویکرد دیگر، به دنبال این پرسش است که انسان در روابط اجتماعی خویش باید چه ساختارها یا نظام‌هایی را بنا نهد تا از قبل، عدالت حاصل شود؟ به عبارت دیگر، عدالت عمدتاً وصف نهادهای اساسی جامعه دانسته می‌شد.

رالز ادامه دهنده سنت لیبرالیسم است و عدالت را در معنای منفعت گرایانه در نظر می‌گیرد. رالز عدالت را در اجتماع در نظر می‌گیرد و منظور وی از عدالت در واقع «عدالت اجتماعی» است. به عبارت دیگر رالز به دنبال فضیلت اشخاص نیست بلکه در تلاش است، اصولی را برای عدالت تنظیم کند تا تضاد منافع افرادی که در اجتماع به دنبال بیشتر کردن سهم خود از توزیع خیرات اجتماعی هستند را به طور منصفانه حل و فصل نماید (۲۵) به نظر رالز عدالت زمانی محقق می‌شود که به توزیع صحیح سود و مسئولیت در همکاری اجتماعی برسیم و این امر مربوط به ساخت جامعه و نهادهای تشکیل دهنده آن است زیرا «نهادهای اجتماعی شیوه‌ی دسترسی افراد به منابع را معین می‌کنند و قواعد تعیین حقوق و امتیازات و رسیدن به قدرت سیاسی و انباشت سرمایه را در بر دارند. در تفکر مدرن برای بشر، حقوق اساسی طبیعی (حق حیات، حق انتخاب، نحوه‌ی زندگی، حق مالکیت و ...) تعریف شده است و عملی عادلانه است که منطبق بر حقوق مربوطه باشد. در سنت لیبرالی حاکم، دو گرایش در فلسفه‌ی اخلاق از یک‌دیگر متمایز بوده است: ۱- اندیشه‌ی غایت‌گرا؛ ۲- تفکر وظیفه‌گرا. در رأس اندیشه‌ی وظیفه‌گرا، افرادی مثل ایمانوئل کانت قرار دارند. از نظر وی ارزش اخلاقی به نتیجه‌ی عمل بستگی ندارد، بلکه به آیین رفتاری انسان‌ها و وظیفه‌مندی آنان در انجام عمل وابسته است. در سنت کانتی عدالت یک مسأله‌ی اخلاقی تلقی می‌شود که با انصاف و بی‌طرفی درآمیخته است. معیار عدالت جان رالز در طیف اندیشه‌ورزان وظیفه‌گرای کانتی به شمار می‌آید. در نظر او جامعه‌ای عادلانه است که عدالت ساختار اصلی آن باشد. برای آن‌که جامعه‌ای عادلانه باشد، عدالت باید چارچوب خود را به صورت متمایز از احساسات و تمایلات افراد ساماندهی کند. وی عدالت را بنیادی‌ترین و اصلی‌ترین فضیلت نهادهای اجتماعی می‌شمارد و اهمیت بحث از عدالت در ساختار اساسی جامعه را هم‌طراز با بحث حقیقت در مباحث نظری تلقی می‌کند (۲۶). رالز در زمینه‌ی تئوری عدالت خویش دو اصل را پی‌ریزی می‌کند: اصل بیشینه آزادی برابر و اصل تفاوت. مطابق معیار رالز، رفاه اجتماعی تابع رفاه محروم‌ترین فرد جامعه است. هر چند رالز در اوان ارائه‌ی نظریه مدعی اصولی عام با پشتوانه‌ی اخلاقی و فلسفی برای تحقق عدالت است، اما در آثار نهایی با طرح عدالت سیاسی از نظریه‌ی عامش عدول کرده و تنها به ارائه‌ی اصولی متناسب با جوامع لیبرال دموکراتیک پرداخته است.

بعد از رالز، مایکل والزر بحث عدالت را مطرح می‌کند. اما والرز معتقد به نگاه تکثرگرایانه به عدالت است که بر اساس آن هر خیر اجتماعی شاخص و معیار توزیع عادلانه خاص خود را دراد. یعنی

پس از ارسطو تا قرون وسطا نیز اندیشه عدالت به عنوان فضیلتی که در تناسب و هماهنگی اجزا است، همچنان مورد توجه بود. این نگرش به عدالت در سرتاسر قرون وسطی بر اندیشمندان بزرگ مسیحی حاکم بود. در این نگرش، عدالت امری واقعی، حقیقی و فضیلتی اساسی و بنیادین نسبت به سایر فضیلت‌ها است. به عبارت دیگر، وضعیت خارج از ذهن و قرارداد انسان‌ها وجود دارد که برای رسیدن به فضیلت و سعادت باید تحقق یابد؛ بنابراین، عدالت امری پیشینی است.

تحولات فکری پس از رنسانس، بسیار شگرف و اساسی بود. به گونه‌ای که آن‌چه در مورد نظام کلی خلقت پذیرفته شده بود، به کلی مردود دانسته شد. نظام سلسله مراتبی خلقت و هدف‌مندی آن مورد تردید قرار گرفت و در نهایت باطل اعلام گردید و به تدریج، نگرش اومانستی، انسان و ذهن او را خالق پدیده‌ها دانست. در شیوه تفکر جدیدی که تا همین اواخر از سوی بیشتر متفکران غربی دنبال می‌شد و اخیراً مورد تردید قرار گرفته است، همه مفاهیم، صبغه انسانی دارند و تنها در درون حوزه عمل انسانی معنادار هستند. طبیعت و نظام طبیعی بدون عمل انسان بی‌معنا است. از این رو، اگر هم حقوقی به رسمیت شناخته شود، به معنای حق و قانون طبیعی انسان خواهد بود. حق حیات، حق مالکیت و حق آزادی این‌گونه هستند. بدین ترتیب، عدالت نیز وصف افعال انسانی است و عملی عادلانه است که بر اساس اصول ناظر به صیانت از حقوق اساسی بشری باشد. هیرشمن معتقد است: گمانی که در هنگام رنسانس پدید آمد، طی سده هفدهم به عقیده‌ای محکم تبدیل شد، به گونه‌ای که برای فرو نشاندن هواهای نفسانی انسان، دیگر نمی‌توان بر فلسفه‌ای موعظه‌گر و پند و اندرز مذهبی تکیه کرد. بلکه به شیوه‌های جدیدی نیاز بود. از این رو، شیوه‌ای جدید مورد جستجو قرار گرفت تا الگوهای دیگری برای شکل‌دهی اعمال انسان به جای موعظه‌های اخلاقی و دینی به دست آید. هیرشمن، پس از مقایسه میان جایگزین‌های متفاوتی که هابز در لویاتان، متکی بر سرکوب هواهای نفسانی ارائه داده بود و راه حل دیگری که متکی بر مهار هواهای نفسانی می‌باشد، معتقد است که ایده هواهای نفسانی می‌تواند موجب پیدایش خوشبختی و نفع همگانی شود. در اثر قوانین خردمندانه الهی، هواهای نفسانی آدمیان که یک‌سره به دنبال مطلوبیت شخصی و نفع همگانی خویش‌اند، به نظم و ترتیبی مدنی درمی‌آیند که حیات انسان‌ها را در جامعه بشری امکان پذیر می‌کند. بدین ترتیب، نظریه مهارسازی به عنوان ایده اصلی لیبرالیسم قرن نوزدهم رونق یافت. در همین راستا، آن دسته از هواهای نفسانی (مانند نفع طلبی) که به نسبت ضرر کمتری دارند، بر برخی دیگر مقدم دانسته شدند. آیا نمی‌توان از یک دسته از هواهای به نسبت بی‌ضرر برای خنثی بی‌ضرر برای خنثی‌سازی دسته مخرب‌تر استفاده کرد؟ قراردادگرایی شیوه‌ای از تبیین حقوق و تنظیم روابط انسان‌ها بود، برای آن‌که انسان‌ها به منافع خویش دست‌یابند. در قراردادگرایی دو رویکرد متفاوت قابل شناسایی است؛ یک رویکرد بیشتر درصدد برجسته

تصور از عدالت در هر جامعه سیاسی متأثر از تفسیر آن جامعه از هر ساحت از خیرات اجتماعی است و اصول و معیارهای آن خیرات با تفسیر آن جامعه از هر یک از آن خیرات ارتباط مستقیم می‌یابد.

عدالت تربیتی

تعاریف مختلفی از عدالت تربیتی با توجه به نگرش‌های گوناگون ارائه شده است. تعریف ابزارگرایان از عدالت تربیتی بر برابری سطح رفاه افراد تأکید دارد که از این نگاه ممکن است افراد از لحاظ تربیتی از امکانات یکسان برخوردار نباشد ولی از لحاظ سطح رفاه برابر باشند و این بیانگر عدالت تربیتی از دیدگاه آنان است (۲۷).

در حالیکه در رویکرد تربیتی تمرکز اصلی بر دستیابی افراد به آموزش و تربیت است بدون آنکه سودمندی آن در نظر گرفته شود به عنوان مثال دو فرد با سطح تحصیلات یکسان ممکن است سطح رفاه متفاوتی داشته باشند اما از منظر نظریه پردازان این حوزه، عدالت تربیتی بر آن‌ها حاکم بوده است.

از منظر دیدگاه مساوات‌طلبی، برابری فرصت‌های آموزشی، اصل اساسی محسوب شده و این برابری شامل درون‌دادها، میزان و نوع آموزش، میزان رفاه و مسایلی از این قبیل است. بری‌هوس نیز دو اصل ذیل را لازمه عدالت تربیتی می‌داند: الف) کودکانی با سطح مشابهی از استعدادها و فعالیت، باید آینده دورنمای تربیتی یکسانی بدون توجه به پیش‌زمینه اجتماعی، نژادی، جنسیت داشته باشد. ب) کودکان با سطح توانایی کمتر باید از امکانات بیشتری نسبت به کودکان با سطح توانایی بالاتر برخوردار باشند. اما ابهام مفهوم عدالت تربیتی و ذومراتب بودن آن موجب گردیده که دست‌اندرکاران نظام تعلیم و تربیت نتوانند در زمینه مبانی، اصول و روش‌های اجرای عدالت تربیتی به دیدگاه جامعی دست یابند و در مقام عمل شاهد نابرابری‌های آموزشی استان‌ها، تخصیص بودجه بیشتر به مناطق مرفح و نادیده گرفتن مناطق محروم و... اشاره کرد. بر همین اساس توجه به این نکته حائز اهمیت است که اجرای عدالت مستلزم اتخاذ رویه‌ای عادلانه است. یعنی صرف نظر از اینکه اساس و محتوا باید عادلانه باشد، فراگردی که قرار است عدالت از آن منتج شود نیز باید عادلانه باشد؛ رعایت انصاف و عدالت در رویه اجرا باید «فرصت مساوی برای همه» را برای همگان فراهم آورد. اجرای عدالت در عرصه زندگی عمومی، مبنای اصلی اطاعت و فرمان‌برداری اتباع از قدرت عمومی را تشکیل می‌دهد. یکی از حوزه‌های کاربردی عدالت، بحث عدالت در تعلیم و تربیت است که همانند خود مفهوم تربیت، هم در تعریف و هم در مصادیق آن اختلاف نظرهای زیادی مشاهده می‌شود. اصطلاح عدالت تربیتی مفهومی گسترده و دارای کاربردی متفاوت از دیدگاه‌های مختلف است. شاید در نگاه نخست معانی که از این واژه به ذهن متبادر شود، این موارد را شامل شود: مساوات در منابع و امکانات آموزشی مراکز آموزشی مختلف، برخورد یکسان معلمان با دانش‌آموزان مختلف، آموزش تفکر انتقادی به دانش‌آموزان جهت بررسی موقعیت اجتماعی و اقتصادی،

تحرك اجتماعی و تفکر انتقادی در بین دانش‌آموزان و كل سیستم آموزشی (۲۸).

بری‌هوس دو اصل ذیل را لازمه عدالت تربیتی می‌داند: الف) کودکانی با سطح مشابهی از استعدادها و فعالیت، باید آینده دورنمای تربیتی یکسانی بدون توجه به پیش‌زمینه اجتماعی، نژادی، جنسیت داشته باشند. ب) کودکان با سطح توانایی کمتر باید از امکانات بیشتری نسبت به کودکان با سطح توانایی بالاتر برخوردار باشند.

عدالت تربیتی در اسناد تحولی آموزش و پرورش همواره مورد توجه بوده است و دست‌اندرکاران تدوین اسناد ملی آموزش و پرورش بر آن تأکید داشته‌اند. در سند تحول بنیادین مصوب ۱۳۸۹ مواردی را برای اجرای بهتر عدالت تربیتی بر شمرده است که عبارتند از:

۱. ایجاد فرصت حضور در تربیت رسمی برای فرزندان آحاد جامعه صرف نظر از ویژگی‌های فرهنگی، قومی، دینی و اقتصادی.
 ۲. فراهم کردن فرصت‌های برابر برای دسترسی به تربیت عمومی و رسمی برای تمامی آحاد جامعه.
 ۳. ارائه تربیت عمومی و رسمی با کیفیت قابل قبول
 ۴. توجه به تربیت عمومی و رسمی به تفاوت‌های متریبان در سطح فردی و خانوادگی و اجتماعی
 ۵. تنوع بخشی به فرصت‌های تربیتی متناسب با استعدادهای مختلف متریبان
 ۶. توجه به نیازهای ویژه‌ی تربیتی گروه‌های مختلف آحاد اجتماع با توجه به تفاوت‌های فردی
 ۷. توجه هماهنگ و متعادل به همه ساحت‌های تربیت
 ۸. برقراری روابط عادلانه و منصفانه در محیط مدرسه به عنوان زمینه‌ای برای شکل‌گیری فضیلت عدالت در دانش‌آموزان
 ۹. برقراری روابط عادلانه در محیط‌های سازمانی و مدارس بین معلمان و مدیریت
- باقری و نجفی پیرامون عدالت تربیتی می‌گویند: دو عنصر اصلی عدالت، برابری و نابرابری است. عنصر برابری مانع از تبعیض نارواست با فرض اینکه برابری در شرایط فراهم گردد، عنصر دوم، یعنی نابرابری، می‌تواند همچنان وجود داشته باشد. این نابرابری، زمینه‌ساز توجه به تفاوت‌هاست؛ تفاوت‌هایی که به‌طور عمده ناشی از تلاش‌های متفاوت افراد است. برقراری عدالت تربیتی؛ اصلی است ناظر به عدالت اجتماعی و چون قاعده‌ای تجویزی بیانگر آن است که فعالیت‌های رایج در قلمرو و تعلیم و تربیت، باید به‌صورت عادلانه برقرار شود. عدالت تربیتی در حوزه توزیع و در سطح کلان، مستلزم آن است که امکانات تعلیم و تربیت، به‌طور برابر میان مناطق مختلف آموزش و پرورش توزیع گردد. تلاش ویژه و قانونی افراد دخیل در تعلیم و تربیت یک منطقه، ممکن است به ظهور نابرابری در امکانات منجر شود. این گونه از نابرابری که متفاوت با تبعیض است، با عدالت، قابل جمع است زیرا که تلاش مضاعفی را اعمال کرده‌اند، طبیعی است که نتیجه متفاوتی را دریافت نمایند.

عبارتنداز: حفظ و وحدت ملی در صورت بروز تعارضات ارزش میان گروه‌های گوناگون و ماهیت غیرمتمركز و غیردولتی عدالت مشارکتی که آن را به‌طور کامل به تحمل آحاد مردم و توافق گروه‌های فرهنگی و سنت‌گذاران وابسته می‌سازد، ولی درمقابل، با ظرفیت، جهت و شیوه‌های عمل دولت‌مردان، سیاست‌گذاران و برنامه‌ریزان ارتباط ضعیفی دارد.

مبانی معرفت‌شناسی عدالت بر مبنای دیدگاه فارابی

معرفت‌شناسی بر اساس مبانی اسلامی و از دیدگاه متفکران مسلمان، مبداء هستی‌شناسانه و وجودشناسانه دارد. اندیشمندان مسلمان، به ویژه فارابی، با توجه به جامعیت‌نگری که درباره معرفت‌شناسی دارند، خاستگاه معرفت را سرچشمه گرفته شده از امور و متأثر از عوامل گوناگونی می‌دانند؛ از این رو، نقش عقل و عوامل غیبی در معرفت‌شناسی فارابی، جایگاه ویژه‌ای می‌یابد (۲۸). فارابی معرفت اشرافی را نیز مدنظر دارد. از دیدگاه او «معرفت نوعی روشناسی و بارقه الهی است و نظریه معرفت او، ثمره اتصال عقل با وحی و الهام و امتزاج روان‌شناسی و اخلاقی و جهان‌شناسی است» (۲۹). فارابی در فضول‌الحکم به بهترین نحو معرفت اشرافی را بیان کرده است: «روح انسانی، مانند آینه است و عقل نظری هم نقش صیقل‌دهنده آن را دارد و معقولات، از ناحیه فیض الهی در روح آدمی (یا در عقل نظری) نقش می‌بندد (۳۰). میرزامحمدی در همین راستا می‌گوید: بر اساس همین اصل است که فارابی علاوه بر عقل، برای قوه متخیله آدمی نیز بار معرفتی قائل است و به ویژه رسیدگی و پالایش این قوه را مورد تأکید قرار می‌دهد. بر همین مبنا می‌توان گفت معرفت‌شناسی فارابی مبتنی بر اصل وجودشناسه است و آن را هستی معرفت می‌نامد. اما این پژوهش از جنبه حکایت‌گری و واقع‌نمایی به معرفت‌شناسی عدالت می‌پردازد. خسروپناه در همین راستا معتقد است مبحث معرفت‌شناسی علاوه بر بُعد حکایت‌گری، به صدق و کذب معرفت، تعریف معرفت، اقسام معرفت، امکان معرفت، ابزار معرفت، منابع معرفت، ارزش معیار معرفت، بنیاد معرفت، منشاء معرفت، مراحل و درجات معرفت‌شناسی، مبانی، الزامات، امکان معرفت عدالت، ابزار و منابع معرفت عدالت و ... را از دیدگاه فارابی تحلیل کرد. پیش فرض‌هایی که رویکردی معرفت‌شناختی به عدالت بیان می‌دارند، به این نکته اشاره دارند که چگونه می‌توان به درک عدالت پرداخت و نتیجه آن را به صورت دانش منتقل کرد (۳۱).

موضوع معرفت را در اندیشه فارابی باید از دو جهت بررسی کرد: نخست نقشی که در کمال آدمی دارد و در نتیجه نسبتی که میان انسان و عالم در پرتو معرفت حاصل می‌شود و سپس چگونگی حصول اقسام معرفت و جایگاه هر یک از قوای نفس در فرآیند معرفت. اموری که همه انسان‌های سلیم‌الذهن از آن آگاهند «علوم مشهوره» نام دارند. این گونه آگاهی‌ها چنانند که حتی اگر انسانی به زبان آنها را انکار کند، در ذهن خویش نمی‌تواند منکر آنها شود. زیرا تصدیق به خلاف آنها ناممکن است. این معرفت‌ها از آغاز تولد

همین امر در سطح فرد نیز صادق است. مقصود از سطح فرد، فعالیت‌های کلامی است. در درجه نخست، معلم باید دانش خود را به‌طور برابر در اختیار دانش‌آموزان قرار دهد. پس از این مرحله، اگر برخی از دانش‌آموزان، تلاش بیشتری نشان دهند، ممکن است از فرصت‌های ویژه معلم نیز بهره بگیرند و به این ترتیب، عنصر نابرابری آشکار می‌گردد. این گونه از نابرابری نیز که متفاوت با تبعیض است، با عدالت قابل جمع است.

عدالت علاوه بر حوزه توزیع، در قلمرو تکلیف، مستلزم توجه به توانایی‌های فردی افراد است. اعمال تکلیف فراتراز حد توان فرد، موجب خروج از حوزه عدالت است. سرانجام، در حوزه مجازات، عدالت مستلزم، توجه به میزان خطاست. اعمال مجازات، بیش از حد خطای فرد، در حکم خروج از حدود عدالت است.

همان‌طور که ملاحظه می‌گردد در کتاب «درآمدی به فلسفه تعلیم و تربیت جمهوری اسلامی ایران» نیز هم اصل برابری و هم اصل نیاز و شایستگی مورد توجه می‌باشد، اگرچه وزن نیاز و شایستگی در این اثر بیشتر از اصل برابری است. اما ذکر این نکته ضروری است که نگاه تعلیم و تربیت ما به بحث عدالت تربیت، ناشی از جهان‌بینی و دیدگاهی است که برگرفته از جامعه و دین اسلام به بحث کلی عدالت است. به عبارت دیگر، معیار عدالت در اسلام، مبتنی بر حق و حقوق افراد است و تأمین حقوق افراد، همان برقرار ساختن عدالت است و نکته اساسی قابل ذکر در اینجا آن است که حق افراد مختلف می‌تواند یکسان و برابر و متفاوت و نابرابر باشد (باقری، ۱۳۸۷). پس می‌توان اظهار داشت که کلام حضرت (ع) درباره عدالت، گویای مبانی فکری حال حاضر در جامعه ماست و مقارنت مفاهیم حق و عدالت از دیدگاه حضرت علی مبین آن است که برای تحقق حق، عدالت امری اجتناب‌ناپذیر است و چون عدالت هست، حق هم معنا پیدا می‌کند. پس تلازم این دو مفهوم در نگرش اسلامی اجتناب‌ناپذیر است. به این صورت مشهود است که عدالت تربیتی مطرح در تعلیم و تربیت ایران ضمن اتکا بر مبانی فلسفی و دین (ارزش‌شناختی) بر مبنای سیاسی و برخی موارد مندرج در مبانی حقوقی و مبانی جامعه‌شناختی نیز استوار است. نظریه‌های عدالت اجتماعی دارای دو دغدغه اساسی هستند؛ اول، توزیع برابر منابع و مواهب و دوم، برابری فرصت‌های مشارکت. ولی باید به این نکته نیز توجه داشت که عدالت توزیعی به کاهش تمایزها و مشابه‌سازی یا اشتراک معطوف است، در حالی که عدالت مشارکتی ناظر به تمایز و خاص شدن می‌باشد. جبران‌های مربوط به توزیع برابر، حذف تمایز گروه‌ها و طبقات اجتماعی را در دستور کار خود قرار می‌دهد، ولی جبران‌های مربوط به توزیع مشارکتی ارزش‌های فرهنگی، تأیید ارزش‌های خاص هویت‌ها و گروه‌های فرهنگی/قومی و همچنین به رسمیت شناختن تفاوت‌ها، خاص شدن قانونی گروه‌ها و سهم برابر آن‌ها در فرهنگ ملی را پوشش می‌دهند (۲۸).

به نظر می‌رسد مشارکت اقلیت‌های یک جامعه در سیاست‌گذاری‌ها و برنامه‌ریزی‌های کلان اجتماعی با دو چالش مهم روبه‌روست که

مطابق عدالت باشد (۳۶). اعضای مدینه از رئیس اول گرفته تا دیگران، در تحقق عدل الهی در مدینه می‌کوشند؛ چرا که کمال مطلق را سرمشق رسیدن خود و جامعه خود قرار می‌دهند و عدل مطلق نیز سرمشق آن‌ها برای تحقق عدل در مدینه است

۲- عدالت و فضیلت و ملکه اخلاقی در فرد، در جهت عمل به فضائل اخلاقی نسبت به دیگران فارابی با تأثیر از ارسطو، عدالت را فضیلتی می‌داند که در رابطه میان افراد مجال بروز می‌یابد. بر اساس این تعریف، عدالت وضعیتی است که در اثر رعایت اخلاق و انجام افعال ارادی نیک در ارتباط با دیگران، به وجود می‌آید (۳۷).

۳- ایفای اهلیت: افراد انسانی در نظر فارابی برابر نیستند. بلکه در سلسله مراتبی از توانایی‌ها و استعدادها قرار می‌گیرند و این امر با نظم آفرینش مطابق است، که بر شالوده سلسله مراتب و گوناگونی توانایی‌هاست. پس نظام اجتماعی و سیاسی از دید فارابی به گونهای طبقاتی و مبتنی بر اهلیت و شایستگی و استحقاق است

۴- اعتدال و توازن در افعال و اخلاق: فارابی گاه عدالت را رعایت توازن و تناسب و اعتدال و در نظر گرفتن حدود در امور می‌داند. بدین معنا که هر خلق، فعل، حال، صفت، کنش و رفتاری می‌تواند دو سر داشته باشد که یک سر آن تفریط و کوتاهی است و سر دیگرش افراط و زیاده‌روی است و هر یک از این دو، یعنی نقصان یا افراط، نقص و مغایرت عدالت است.

۵- تقسیم مساوی خیرات در مدینه: از نظر فارابی عدالت این است که برای هر یک از اهل مدینه سهمی از خیرات عمومی به طور مساوی و بر اساس اهلیت وجود داشته باشد. این خیرات شامل امنیت و سلامت و کرامت و مراتب و سایر خیراتی است که می‌توان در آن شریک شد. و چون این خیرات متعلق به عموم شهروندان است و خارج از محدوده مالکیت خصوصی است، هیچ فردی، اعم از رئیس اول تا آخرین فرد مدینه، حق اعطاء، امتناع، ارتفاع، انحلال، استثناء، استرداد، نقص و پایمال کردن آن‌ها را ندارد. فارابی نقص و زیادت را در تقسیم این خیرات بین اهل مدینه، ظلم و جور می‌داند؛ به گونه‌ای که نقص در آن، جور به کسی است که سهم کم‌تری را دریافت کرده است و زیادت آن ظلم به اهل مدینه است.

۶- عدالت هدف قوانین مدینه است: عدالت از نگاه فارابی حامل امنیت نیز هست که توسط قانون تأمین می‌شود. از جمله وظایف حکومت، حمایت و پاسداری و تسهیل اجرای قراردادهای خصوصی در میان شهروندان و احترام به آن‌هاست. فارابی بر این باور است که در صورت سرقت و غصب اموال مردم، حکومت باید حق مربوط به آن استیفا کند و سعی کند تا عین مال یا مثل آن را به شهروند بازگرداند.

فارابی ضمن ارائه تعریف‌های گوناگون از عدالت، سعی دارد تا عدالت عقلی را با آموزه‌های دینی هماهنگ سازد. وی ماهیت عدالت در مدینه‌های مضاد را به معنای تغلب و استیلا می‌داند. در این جوامع به جای عدالت و تعاون - که موجد رابطه صحیح سیاسی

به شکل غریزی حاصل می‌شود. معقولات اولیه مشترک میان انسان‌ها سه گونه‌اند: مهارت‌های علمی، عقل علمی و عق نظری. از اقسام سه گانه معقولات اولیه آنچه به مبحث معرفت مربوط می‌شود، بخشی است که از عقل نظری برمی‌آید. عقل نظری، همان قوه‌ای است که به سبب آن - به طور طبیعی و نه از راه بحث و قیاس - برای اسنان علم یقینی به مقدمات کلی و ضروری حاصل می‌گردد. این مقدمات، مبادی دیگر علوم‌اند. بالاترین مرتبه کمال انسان، اتصال به عقل فعال است. معقولات اولیه با نردبان منطق و به مدد عقل فعال است. معقولات اولیه با نردبان منطق و به مدد عقل فعال، در صعود انسان به مراتب کمال ایفای نقش می‌کند (۳۲).

فارابی بحث عدالت را در پیوند با دیگر مفاهیم فلسفه‌اش را قبیل: دین اسلام، نظریات فلاسفه یونان، میل به سعادت، فضیلت جویی، ترسیم مدینه فاضله، مدینه فاسقه، مدینه ضالّه، کمال جویی، فطرت و ... مدنظر قرار می‌دهد و در صدد ارائه دیدگاهی جامع پیرامون عدالت استو برای پیگیری و تحلیل معرفت‌ناسی عدالت فارابی نیز به ناچار باید از همین مفاهیم به دیدگاه عدالت فارابی راه پیدا کرد. فارابی بحث عدالت را در کتاب‌های آراء اهل المدینه الفاضله و مضادتها، الفصوص منتزعه، التنبیه علی سبیل السعادت و السیاست المدینه مورد بررسی قرار داده است.

فارابی در کتب گوناگون تعاریف متفاوتی از عدالت ارائه کرده است. در کتاب «آرا اهل المدینه الفاضله» می‌گوید: «العدل ... فان لكل واحد من اهل المدینه قسطاً من الخیرات مساویاً للاستثاله» (۳۳) یعنی عدالت عبارت است از اینکه همانا برای هر یک از افراد اهل مدینه، سهم مساوی از این خیرات بر حسب شایستگی و اهلیت، وجود دارد. در کتاب «فصول منتزعه» می‌گوید: «العدل اولاً یكون فی قسمة الخیرات المشترکه التي لاهل المدینه علی جمیعهم» (۳۴). یعنی عدل اولاً عبارت است از تقسیم و توزیع خیرات و خوبی‌هایی که میان اهل مدینه مشترک و متعلق به همگان است. فارابی در جایی دیگر از کتاب «فصول منتزعه» پیرامون عدالت می‌گوید: «العدل قد یقال علی نوع آخر اعم و هو استعمال الانسان افعال الفضیلت فیما بینه و بین غیره، ای فضیلت کانت» (۳۵). یعنی عدل به گونه‌ای دیگر، یعنی عام‌تر نیز آمده است و آن عبارت است از به کار بستن افعال فضیلت میان خود و دیگران، هر فضیلتی که باشد.

به طور کلی فارابی در آثار مختلفش شش تعریف برای عدالت ارائه می‌دهد:

۱- عدالت خصیصه ماهوی نظم حاکم در کائنات: جهان هستی به دلیل ابتدای آن بر عدل مجموعه‌ای است دارای نظم و انتظام خاص خود، خالق و مدیر جهان هستی خود عدل مطلق و کمال مطلق است و چون جهان هستی نشأت گرفته از حکمت و عدالت و کمال خداوندی است، پس خلق، ایجاد و فعل و انفعالات آن بر اساس عدل و کمال انتظام می‌یابد و هر چه در جهان اتفاق می‌افتد، بر اساس عدل و در نتیجه عین کمال است و چون مدینه هم باید مطابق و متناسب با نظم کائنات باشد، پس مکان هر فردی در آن لازم است

فیلسوف (حکیم) به خداوند تشبه پیدا می‌کند، چرا که عدل در وجود کسی جر به تشبه به خدا تحقق پیدا نمی‌کند. راه تشبه پیدا کردن به خداوند نیز با سیر عقلانی و وحی است. فارابی در همین راستا در کتاب «الملله و نصوص اخری» می‌گوید: «او (رئیس مدینه) باز هم ارتقا می‌یابد تا سیر او به خدای جل جلاله منتهی شود و بر او معلوم گردد که چگونه مراتب وحی به رئیس اول نازل می‌شود او به مدد این وحی به تدبیر امور مدینه می‌پردازد». در واقع فارابی راه کسب معرفت رئیس مدینه (حکیم) را برای اجرای عدالت، عقل و وحی می‌داند که برگرفته از معرفت‌شناسی دینی و فلسفی اوست. بر همین مبنای می‌توان گفت عدالت از دید فارابی، عدالت عقلی یا عدالت مبتنی بر حکمت است. چنین عدالتی بر وحی و دین به مفهوم خاص خود نیز منطبق است. بنابراین، در اینجا نیز عدالت محور هماهنگی میان عقل و شرع است. ابزارهای کسب معرفت عدالت: عقلانیت، وحی و شهود هستند.

فارابی همچنین تأکید زیادی بر آگاهی، ادراک و تعقل در شخص حکیم دارد و همچنین برای اعضای مدینه فاضله نیز تأکید می‌کند که مردم بر اساس آگاهی و معرفت دارای آراء و اعتقادات صحیح و سالمی باشند. بنابراین می‌توان گفت از نگاه فارابی شناخت جهان آفرینش و شناخت مدینه فاضله با علم و معرفت صورت می‌گیرد و چنانچه تمام یا گروهی از اعضای مدینه به این آگاهی دست نیابند مدینه فاضله و عدالت مورد نظر در آن تحقق نمی‌یابد. فارابی در کتاب «التبیه علی سبیل السعاده» از قوه تمییز انسان سخن می‌گوید و معتقد است نیکویی تمییز آن است که با آن، شناسایی تمام اموری که انسان آن‌ها را می‌شناسد، برای ما حاصل می‌شود. خودنیکویی تمییز، دو قسم است: یک قسم شانش این است که انسان آن امور را بداند نه این که بدان‌ها عمل نماید، بلکه فقط برای دانستن آن است، مثلاً این که خدا یکی است. قسم دیگر از نیکویی تمییز شانش این است که علاوه بر دانستن، مورد عمل نیز واقع می‌شود، مانند زیبایی عدالت، این قسم دوم، دو دسته است: یک دسته آن صنعت‌هایی که انسان با آن‌ها در مدن تصرف می‌نماید؛ مثل تجارت، کشاورزی و ...؛ و دسته دیگر، صنعت‌هایی است که انسان با آن در سیرت‌ها تصرف می‌کند و بیان می‌دارد که کدام سیرت نیکوتر است و با آن، اعمال نیک و کارهای صالح را تمییز می‌دهد (۳۸). بر همین اساس می‌توان آگاهی و ادراک عقلانی را به عنوان یکی از مبانی و ملزومات معرفت‌شناختی عدالت در فلسفه فارابی به حساب آورد، چرا که بدون آگاهی و ادراک، شناخت عدالت از بی‌عدالتی برای شهروندان میسر نمی‌شود. داوری اردکانی در همین راستا معتقد است: از نظر فارابی برای برقراری نظام فاضله و عادلانه باید مردمان یا گروهی از ایشان با عدل آشنا شوند و عدل در وجودشان تحقق یابد و عمل و اعتقادشان یکی شود.

فارابی در نظریاتش جایگاه ویژه‌ای برای فطرت یا طبیعت (طبیع) انسان در نظر می‌گیرد. وی می‌گوید: انسان صاحب فطرت یا نوعی خاص از خلقت است که حق‌خواه و حقیقت‌جو، سعادت‌جو،

است - جور، تغالب و تغلب جریان دارد و این همان بیماری سعی و عامل انحطاط در روابط اجتماعی و نظام سیاسی است. گوناگونی تعاریف عدالت در فلسفه فارابی این ابهام را به وجود آورده است که اساساً عدالت در اندیشه ابونصر فارابی دارای چه مبانی و الزامات معرفت‌شناختی است که آن را از فلسفه غرب متمایز می‌کند و جایگاه فارابی را به عنوان مؤسس فلسفه اسلامی استحکام می‌بخشد؟ برای پاسخ به این ابهام ناگزیر باید پیوندی میان بحث عدالت و معرفت‌شناسی برقرار کرد، چرا که معرفت‌شناسی، راه شناخت و پی‌بردن به معرفت‌های گوناگون از قبیل حسی، عقلی، دینی و ... است و از آنجایی که مفهوم عدالت مفهومی کلی و جهان شمول است لازم است مبانی معرفت‌شناختی آن مشخص گردد تا بتوان در قلمرو تعلیم و تربیت که یکی از عرصه‌های اجرایی کردن بحث عدالت در آموزش و پرورش است، راهگشای دست‌اندرکاران تعلیم و تربیت قرار گیرد.

فارابی بحث عدالت را در پیوند با دیگر مفاهیم فلسفه‌اش از قبیل: دین اسلام، نظریات فلاسفه یونان، فضیلت‌جویی، ترسیم مدینه فاضله، مدینه فاسقه، مدینه ضالّه، کمال‌جویی، فطرت، میل به سعادت و ... مدنظر قرار می‌دهد و درصدد ارائه دیدگاهی جامع پیرامون عدالت است. در واقع موضوع اصلی اندیشه وی برعکس افلاطون، عدالت نیست، بلکه سعادت است. بحث او با خداشناسی، نبوت و مسائل مربوط به آن دو آغاز می‌شود و به عدالت می‌انجامد که فرعی از همین مباحث است و با آنها ارتباط تنگاتنگ دارد. برای پیگیری و تحلیل معرفت‌شناسی عدالت فارابی نیز به ناچار باید از همین مفاهیم به دیدگاه عدالت فارابی راه پیدا کرد. فارابی بحث عدالت را در کتاب‌های آراء الاهل المدینه الفاضله و مضادتها، الفصوص منتزعه، التبیه علی سبیل السعادت و السیاست المدینه مورد بررسی قرار داده است.

فلاسفه اسلامی بیشترین تأثیر را از قرآن و سنت رسول خدا (ص) و پیشوایان شیعه پذیرفته و این تأثیرپذیری از نوع اساسی است، به گونه‌ای که نحوه نگرش حکیمان مسلمان را تعیین می‌کند. بر همین اساس می‌توان گفت نگاه آنان به عدالت نیز نگاهی است که از اساس قرآنی و عجین شده با تأثیرات شرقی و غربی.

در فلسفه اسلامی حقیقت تمامی امور خداوند است و هر چیزی از خداوند یا سبب اول شروع می‌شود و عالم تکوین بر عدل مبتنی است. خداوند خود عادل علی‌الاطلاق است و بر همین اساس عالم را نیز خلق کرده است. اکنون ممکن است پرسیده شود چرا خداوند عادل است؟ زیرا او حکیم است و در نتیجه می‌داند که چگونه هر چیزی را در جایگاه مناسب خود قرار دهد و هر حقی را به ذی‌حق اعطا نماید. بر همین اساس یکی از مبانی معرفت‌شناختی عدالت در فلسفه فارابی را می‌توان حکمت در نظر گرفت، چرا که حکمت اقتضا می‌کند که حق کسی ناحق نشود. فارابی فیلسوف را حکیم می‌داند و می‌گوید بر فیلسوف است که عدالت موجود در جهان تکوین را بشناسد و آن را در تدبیر مدینه به کار ببرد. در واقع در فلسفه فارابی

عدالت طلب و ... است و سعی پیامبران و فلاسفه نیز بر تذکر و یادآوری است. یادآوری چیزی که در فطرت و جان آدمی وجود دارد. فارابی موانع حرکت انسان را در مسیر فطرت دو چیز می‌داند که اراده در هر دو نقش دارد

۱- فاسد شدن بالطبع یا پیدایش انحراف در فطرت انسان از درون
 ۲- پیدایش زنگار و از بین رفتن درخشندگی و صیقلیت آن در اثر مشغول شدن انسان به مسائل شهوانی و غضبانی و حسی و تخیلی
 بر همین مبنا می‌توان گفت اگر بتوان این موانع را از سر راه فطرت برداشت؛ در آن صورت روح انسانیت در انسان شکوفا می‌شود و به لذت علیا و برتر می‌رسد. بنابراین می‌توان گفت که از نظر فارابی روح انسانیت در اثر دور بودن از موانع و عوامل منفی به درک حقایق در خود نائل می‌آید و به جایگاه اعلی می‌رسد که این حاصل حرکت انسان در مسیر فطرت خود، یعنی مسیر حقیقت است که ایجاد اعتدال در وجود یا تحقق عدالت در فرد نیز می‌باشد. بر همین اساس می‌توان گفت عدالت طلبی یکی از امیال فطری انسان است و جزء معرفت‌های فطری است و حکیم به عنوان رهبر جامعه و همچنین اعضای مدینه برای رسیدن به عدالت و قسط باید موانع حرکت را از سر راه بردارد. بنابراین یکی دیگر از مبانی و ملزومات شناخت عدالت رجوع به فطرت انسانی و پیراستن آن از امیال نفسانی است. از سوی دیگر در فلسفه فارابی، غایت مدینه فاضله، سعادت است و سعادت عبارت از معرفت به سبب اول و حقایق مجرده آسمانی است (۳۹). که با بحث عدالت گره خورده است و از نظر فارابی عدالت خیر است، از آن جهت که راه رسیدن به سعادت را که خیر مطلق است، هموار می‌کند. فارابی در همین راستا در کتاب «السیاست المدینه» سعادت را خیر مطلق می‌داند و معتقد است: «وَالسَّعَادَةُ هِيَ الْخَيْرُ عَلَى الْإِطْلَاقِ، وَ كُلُّ مَا يَنْفَعُ فِي أَنْ تُبْلَغَ بِهِ السَّعَادَةُ وَ تُنَالُ بِهِ فَهِيَ أَيْضاً خَيْرٌ لِأَجْلِ ذَاتِهِ، لَكِنْ لِأَجْلِ نَفْعِهِ فِي السَّعَادَةِ وَ كُلُّ مَا عَاقَبَ عَنِ السَّعَادَةِ بَوْجَهٍ مَا فَهِيَ الشَّرُّ عَلَى الْإِطْلَاقِ ...» (۴۰).

هر آنچه در راه رسیدن به خوشبختی سودمند است، خیر است نه بدزات و لذاته، بلکه خیر بودن آن از جهت سودی است که در راه رسیدن به سعادت دارد؛ و برعکس هر آنچه به وجهی از وجوه مانع از رسیدن به سعادت می‌شود به طور اطلاق شر است. فارابی عقل را طریق رسیدن به سعادت معرفی می‌کند که عبارت است از آرزوی دستیابی به مرتبه عقل فعال و بهره‌مند شدن از آن. رسیدن به این مرتبه مستلزم سه نوع عمل است: ارادی، عقلانی و جسمانی که مطابق با سه نوع فضیلت اخلاقی، عقلی و صناعی است. به نظر می‌رسد در این جا عقلانیت هم به عنوان «روش» و هم «غایت» مطرح شده است؛ یعنی راه رسیدن به عقل فعال هم از عقل انسانی می‌گذرد.

ابونصر فارابی همانند فیلسوفان یونان فضایل را به چهار دسته تقسیم می‌کند که عبارتند از: حکمت، شجاعت، اعتدال (خویش‌داری) و عدالت. در واقع در فلسفه فارابی سه تای اول نیز در نهایت به عدالت برمی‌گردند؛ چرا که عدالت برترین فضائل است و دیگر فضایل بدون

آن معنا پیدا نمی‌کنند. به علاوه، این فضایل ماهیتاً واحداًند؛ زیرا هیچ جزئی از فضیلت نمی‌تواند ذاتاً با اجزای دیگر در تضاد یا غیریت باشد.

در تبیین ماهیت و چیستی فضیلت همان‌طور که اشاره گردید فارابی بر اصل «ملکه» واقع شدن افعال و حالات انسان تأکید دارد، گویی این اصل فصل ممیز فضیلت از رذیلت است.

فارابی همچنین در کتاب «التنبیه علی سبیل السعاده» با نگاه متفاوتی به بحث عدالت پرداخته است. بدین سان که می‌گوید: اگر افعال و کنش‌های انسان در اعتدال و استوا قرار گیرند، اخلاق شایسته و نیکو حاصب می‌شود ولی اگر افعال و رفتار و کنش‌های انسان از حالت اعتدال خارج شوند و گرایش به نقصان یا فزونی پیدا شود، اخلاق نیکو از آدمی رخت برمی‌بندد و این وضع در مورد جامعه نیز صادق است: «مَتَى زَالَتْ الْأَفْعَالُ عَنِ الْإِعْتِدَالِ وَ الْعِتِدَاتِ، لَمْ يَكُنْ عِنْدَهَا حُلُقٌ جَمِيلٌ وَ رَوَّالَهَا عَنِ الْإِعْتِدَالِ الْمُتَوَسُّطُ: هُوَ أَمَّا أَلِي الْزِيَادَةِ عَلَيَّ مَا يَنْبَغِي، أَوْ النُّقْصَانِ عَمَّا يَنْبَغِي» (۲۵). در چنین دیدگاهی عدالت تقسیم و توزیع خیرات عمومی است و هیچ کس از رئیس اول مدینه تا آخرین فرد از شهروندان نمی‌تواند آنها را به خود اختصاص دهد و نیز حق اعطاء، امتناع، انحلال، استرداد، ازدیاد، ایجاد نقص در آن یا پایمال کردن آنها را ندارد. از مجموع آنچه گذشت معلوم می‌شود که فضیلت اخلاقی از جنس فضیلت نظری و مربوط به قوه عقل نظری نیست، بلکه از سنخ گرایش‌های پایدار نفسانی است که روی به سوی اعتدال و گزینش حد وسط دارد. بر همین اساس می‌توان گفت برای تحقق عدالت باید حد اعتدال را رعایت کرد. به نظر فارابی، کمال اخلاقی انسان و جامعه، وضعیت و هیئتی از هماهنگی و اعتدال میان امیال متضاد است و در هر چیزی یا امری وضعیت یا نقطه اعتدالی وجود دارد و این حالت نشان از وجود عدالت در نظر گرفت که بدون آن فضیلت عدالت در انسان به وجود نمی‌آید و انسان به افراط و تفریط سوق پیدا می‌کند.

در فلسفه فارابی، محبت به معنای عام آن یعنی دگردوستی و خیرخواهی و توجه به دیگران و یاری آنها و توجه به مصلحت عمومی و گروهی - در برابر غریزه حب نفس و منفعت فردی و رعایت مصالح شخصی - جایگاهی والا دارد (۱۴). در این نگرش اجزای مدینه و مراتب آنها براساس محبت و عدل تنظیم و با یکدیگر در هم تنیده‌اند. محبت نیز در اولین تقسیم‌بندی دو گونه است: محبت بالطبع نظیر محبت پدر و مادر نسبت به فرزند و محبت ارادی که بر سه قسم است: ۱- اشتراک در فضیلت ۲- برای جلب منفعت ۳- برای لذت در فلسفه فارابی محبت در مدینه از نوع اول محبت ارادی است یعنی برای اشتراک در فضیلت است که در نگرش‌ها، عقاید، کنش‌ها و افعال به بروز می‌رسد و اساس مدینه بر این نوع محبت مبتنی است و سایر اقسام محبت براساس این نوع محبت شکل می‌گیرد و معنا می‌یابد. «و الْعَدْلُ تَابِعٌ لِلْمُحَبَّةِ وَ الْمُحَبَّةُ فِي هَذِهِ الْمَدِينَةِ تَكُونُ أَوَّلًا لِأَجْلِ الْإِشْتِرَاكِ فِي الْفَضْلِ» (۱۳). بر همین مبنا می‌توان گفت در چنین نگرشی عدالت تابع محبت است

در واقع عدالت در نگاه فارابی نوعی اعتدال، تناسب، وسطیت یا تساوی حقیقی است که بالاترین و برترین فضیلت و خیر است و در آن اسفای اهلیت و تحقق استحقاقها، آن گونه که باید صورت می‌گیرد و جهان هستی و وجود بر اساس آن نمود یافته است و خداوند نیز به دلیل برخورداری از علم و حکمت مطلقش عادل محض و مطلق است. نکته دیگر در اندیشه فارابی، پیوستگی عدالت اجتماعی یا عدالت فردی است. فارابی با ترسیم مدینه فاضله در صدد پیوند بین عدالت اجتماعی و فردی بوده است و آنها را مکمل یکدیگر می‌داند. علم الهدی در همین راستا می‌گوید: بعضی اندیشمندان فقط به جنبه فردی عدالت پرداخته‌اند و برخی نیز فقط به جنبه اجتماعی عدالت پرداخته‌اند. اما اندیشمندان حوزه نگرش اسلامی - فلسفی، مدعی تبیینی از رابطه عدالت اجتماعی یا عدالت فردی هستند که معمولاً در مباحث نظری رایج، مورد غفلت واقع شده است. اما می‌توان گفت در سنت تفکر فارابی، اندیشه سیاسی فارابی و تصویر او از جامعه عادلانه و مدینه فاضله، شاهد بسیار روشنی برای این نگاه منظم و همه‌جانبه‌گر وجود دارد.

و یا با آن مرتبط؛ پس عدالت بدون دیگرنگری، دیگر دوستی و محبت به دیگران نمی‌تواند تحقق یابد. زیرا عدالت یا گذشتن از منافع و غرایز خودگرایانه و توجه به غرایز عام و مصالح عمومی معنا می‌یابد. بنابراین محبت و دگردوستی را می‌توان یکی دیگر از مبانی معرفت‌شناسی عدالت در فلسفه فارابی در نظر گرفت. براساس آنچه گذشت مشخص گردید که مبحث شناخت و معرفت در اندیشه فارابی در ارتباط تنگاتنگ و نزدیک با موضوع اصلی فلسفه او، یعنی وجود و مراتب وجود است. فارابی سیر شناخت انسان را در دو حالت بالا به پایین یعنی از عقل فعال به حس، و پایین به بالا، یعنی از حس تا عقل فعال و در نهایت رسیدن به وجود اول مورد نظر قرار داده است (۱۹). در سیر اندیشه معرفت‌شناسی فارابی می‌توان به این نتیجه دست یافت که فارابی معرفت را به چهار دسته معرفت فطری، حسی، عقلی و اشراقی تقسیم می‌کند. فارابی معرفت را راه دست‌یابی به سعادت و فضیلت می‌داند. بر همین اساس می‌توان گفت شناخت عدالت نزد فارابی امری فطری است چرا که در تمام انسان‌ها وجود دارد. فارابی عدالت را معرفتی مطلق در نظر می‌گیرد و معتقد است نباید سلاقی شخصی و طبیعی بر عدالت تأثیر بگذارند.

جدول ۱: مبانی معرفت‌شناسی، ابزارها و نوع معرفت عدالت در فلسفه فارابی

مبانی معرفت‌شناختی عدالت	ابزار کسب معرفت	نوع معرفت
انسان‌ها فطراً عدالت‌جو هستند (فطرت)	عقلی و شهودی	فطری
ملتی فاضله است که جملگی شرایط فوق اعم از حکمت نظری و عملی را دارا باشد (حکمت)	حسی، عقلی، شهودی	حقیقی و مثالی
بدون آگاهی و ادراک، شناخت عدالت از بی‌عدالتی برای شهروندان میسر نمی‌شود (آگاهی و شناخت)	عقلی و شهودی	ارادی و عقلی
عدالت تابع محبت و دگردوستی است (دگردوستی)	عقلی	ارادی
سعادت مدینه فاضله در گروه عدالت است. میل به سعادت و کمال (سعادت طلبی)	عقلی و شهودی	فطری

کارکرد دارد: ۱- رهبری فعالیت‌های تربیتی؛ ۲- ایجاد انگیزه در فرد؛ ۳- ارائه معیاری برای ارزیابی» (۲۵).
در فلسفه فارابی هدف غایی تربیت «رسیدن به سعادت و کمال است» و هدف از ترسیم مدینه فاضله نیز تحقق جامعه عدالت محور و سعادت است. دسته دوم از اهداف، اهداف واسطی است که در طریق وصول به هدف غایی قرار دارد. که در این پژوهش به هر دو دسته از اهداف پرداخته می‌گردد.
اهداف عدالت تربیتی در واقع همان گزاره‌های تجویزی هستند که جهت اصول را مشخص می‌نمایند. مقصود از اصول، قواعد، دستورالعمل‌ها، بایدها و نبایدهای برگرفته از فلسفه فارابی پیرامون معرفت به عدالت است. این اصول از گزاره‌های تجویزی (اهداف) و گزاره‌های توصیفی برگرفته از فلسفه فارابی پیرامون معرفت‌شناسی عدالت، استنتاج و برای دست‌یابی به این اصول، اغلب از «استنتاج پیش‌رونده» استفاده شده است.

اهداف عدالت تربیتی بر مبنای معرفت‌شناسی عدالت در فلسفه فارابی

تربیت همانند هر فعالیت ارادی دیگر انسان، هدفی را دنبال می‌کند و نتیجه فعل و جهت دهنده افعال انسان است (۳۶). کلی‌ترین تقسیم‌بندی در زمینه اهداف، تقسیم بر اساس ترتب طولی اهداف است، که به دو دسته اهداف غایی و واسطی تقسیم می‌شود. هدف غایی یا نهایی، نقطه اصلی و مطلوب با لذات در زندگی و به عبارت دیگر، والاترین و بالاترین ارزش مطلوب در همه فعالیت‌ها است. هدف یکی از عناصر اصلی و اساسی تعلیم و تربیت است. هدف در تعلیم و تربیت به معنی وضع نهایی و مطلوبی است که به طور آگاهانه، سودمند تشخیص داده شده است و برای تحقق آن، فعالیت‌های مناسب تربیتی انجام می‌گیرد. هدف‌های تربیتی سه

۱. رسیدن به سعادت و کمال

فارابی در مبنای انسان شناختی خود مبحث سعادت و رسیدن به کمال از طریق مدینه فاضله راهم و اصلی ترین ارزش میداند و برای همین منظور به ترسیم مدینه فاضله‌ای می‌پردازد تا در پرتو آن بتواند شهروندان را به سعادت و کمال برساند. چرا که فارابی مدینه‌های زمان خود را ضالّه می‌داند و معتقد است که سعادت فقط در مدینه فاضله و جامعه عدالت‌محور تحقق می‌یابد. بر همین اساس وی در بستر تعالیم اسلامی مبحث سعادت را با رویکرد عقلانی مورد بحث قرار داده و به مراتب و درجات و انواع آن اشاره گسترده داشته و معتقد است: سعادت غایتی است که هر انسانی مشتاق و راغب به آن است «ان السّاعده هی غایت یتشوقها کلّ انسان و ان کلّ من ینحو بسعیه نحوها» (۱۱). وی در این عبارت، بالاترین غایت هر انسان که برای رسیدن به آن به هر شیوه‌ای تمسک می‌جوید، را سعادت می‌داند و می‌گوید سعادت نهایت کمال انسانی است. فارابی هم‌چنین در کتاب «السیاسة المدینه» پیرامون راه‌های تحقق سعادت می‌گوید: «و بلوغ السّاعده انما یكون بزوال الشّور عن المّدن و عن الامم...» (۱۸). وصول به سعادت تنها از راه برطرف شدن شرور و بدی‌های ارادی از بین ملت‌ها و مدینه‌ها حاصل نمی‌شود. در واقع با اجرای عدالت است که می‌توان به سعادت حقیقی دست یافت.

فارابی در کتاب «آراء اهل المدینه الفاضله» سعادت را خیر مطلق می‌داند و می‌گوید:

سعادت امری است که لذاته خیر و مطلوب است و جزء اموری است که به طور مطلق یا در برخی اوقات مطلوب بالغیر و وسیله وصول به چیز دیگری باشد. اصولاً امری بزرگ‌تر و مطلوب‌تر از سعادت وجود ندارد، تا سعادت واسطه‌ای برای فراچنگ آوردن آن واقع شود. آن افعال ارادی که آدمی را در وصول به سعادت منفعت می‌رساند، افعال زیبا هستند و هیئات و ملکاتی که افعال جمیل از آن‌ها صادر می‌شود، فضایل هستند. البته خیر بودن افعال جمیل بالذات نیست، بلکه بدان حیثیت است که واسطه دستیابی به سعادت هستند.

فارابی هم‌چنین تقسیم‌بندی دیگری از خیرات انجام می‌دهد. ۱- خیرهایی که غایات هستند و ۲- خیرهایی که غایات نیستند. خیرات غایات نیز به دو قسم تام و غیرتام تقسیم می‌شود. مراد از خیرات غایات تام، اموری است که انسان در صورت وصول بدان‌ها، به ازدیاد و افزایش نیاز ندارد. سعادت مصداق اتم خیر غایات تام است. خیرات غایات غیر تام، اموری است که انسان در صورت دستیابی بدان‌ها، هم‌چنان طالب ازدیاد و افزایش است، مثل صحت و مال‌داری. مراد از خیراتی که غایات نیستند، خیراتی است که انسان به آن‌ها به عنوان غایت و غر نمی‌نگرد، بلکه نسبت به آن‌ها نگاه ابزاری دارد، مثل معالجه، تعلیم و ریاضت (فارابی، فصوص الحکم، ص ۸۳). بر همین اساس می‌توان گفت از نظر فارابی، سعادت مطلقاً

عظیم‌ترین و کامل‌ترین خیر و مرتبت آن از هر خیر دیگری بالاتر و برتر است؛ در نتیجه کمال انسانی است.

همان‌طور که در قسمت مبانی معرفت‌شناسی عدالت فارابی بیان گردید، فارابی سعادت را نهایت کمال انسان می‌داند (۳۲). بر اساس همین گزاره مبنایی توصیفی، می‌توان هدف غایی عدالت تربیتی را نیز در واقع رسیدن به سعادت در نظر گرفت؛ چرا که سعادت و کمال که از اهداف تعلیم و تربیت اسلامی است، بدون اجرای عدالت تربیتی تحقق نمی‌یابد. دیدگاه فارابی در موضوع سعادت در بستر رویکردهای حاکم بر افکار تربیتی وی شکل گرفته است. حیات طیبه از مواردی است که در سند تحول بنیادین تعلیم و تربیت مورد بررسی، مذاقه و توجه بوده و فارابی نیز با طرح مدینه فاضله نوعی آرمانگرایی عقلانی مبتنی بر تفکر اسلامی را در خصوص بستر نیل به سعادت رقم زده است. بنابر آنچه مشهود است اینکه نظام تعلیم و تربیت و فارابی هر دو آرمان‌گرایانه به غایت هستی انسان نگریستند.

سعادت طلبی در نظام تعلیم و تربیت رسمی و عمومی با موانع و چالش‌هایی هم‌چون دنیاپرستی، دین‌گریزی و سعادت‌پنداری مواجه شده است که دنیای مدرن امروزی بدان دامن زده است که فارابی نیز در زمانه خود با این چالش مواجه بوده است و با توجه به شرایط حاکم یافتن نقشه راهی مناسب برای رسیدن به این آرمان مجهول می‌نماید.

بستر سعادت در نزد فارابی، مدینه فاضله است که این هم‌آرامی و هم‌انتزاعی است. رسیدن به سعادت و کمال در نظام فکری فارابی ترسیم مدینه فاضله‌ای عادلانه است تا در پرتو آن بتواند انسان را به سعادت برساند. این هدف در قلمرو تعلیم و تربیت رسمی و عمومی و تحقق عدالت تربیتی موجب رشد و ترقی نظم تعلیم و تربیت اسلامی خواهد گردید و مربیان و دانش‌آموزان را به سعادت حقیقی که همان قرب الی الله است نزدیک خواهد کرد. به عبارت دیگر از دیدگاه دینی تحقق سعادت جاوید آدمیان مستلزم نوعی زندگانی مؤمنانه می‌باشد که آن را حیات طیبه می‌نامند (۳۳). که این خود گویای اهمیت عدالت در راستای رسیدن به کمال و جامعه مطلوب است.

۲. تحقق جامعه عدالت‌محور

یکی از اهداف طرح مباحث عدالت در اندیشه فارابی، دستیابی به جامعه عدالت‌محور است. در واقع مدینه فاضله فارابی مدینه‌ای است که بر عدل و قسط در جامعه مبتنی است. ابونصر فارابی نظامی منسجم و مرتبط از حکمت سیاسی را به جهان اندیشه ارائه نموده است. این نظام دارای ساختار منطقی و مستحکم می‌باشد و بر اساس عقلانیت و دیانت و هم‌چنین رابطه آن دو، با فطرت انسانی شکل گرفته است (۱۳). لازم به ذکر است که جامعه آرمانی فارابی، جامعه‌ای است که دربردارنده همه فضایل اجتماعی باشد و نه فقط فضیلت عدالت. چرا که اگر بپذیریم عدالت یکی از فضایل اجتماعی

است و برای نیل به این هدف والا و مقدس نیازمند ابزار و وسایل است، کسب انواع فضایل (نظری، فکری، اخلاقی و عملی)، همان ابزار و وسایل نیل انسان به کمال و سعادت است و دست یازیدن به فضائل یاد شده بر تعلیم و تربیت افراد جامعه مبتنی است. از این روست که فارابی هدف تعلیم را اکساب فضائل نظری و هدف تربیت را نیز محقق ساختن فضائل اخلاقی (و یا نفسانی) می‌داند. فارابی در گزاره مبنایی خود می‌گوید: «عدل عبارت است از به کار بستن افعال فضیلت مند بین خود و دیگری، هر فضیلتی که باشد». بر اساس همین گزاره مبنایی توصیفی می‌توان گفت هدف تعلیم و تربیت و عدالت تربیتی نیز باید در جهت سوق دادن همگان جهت دست یابی به فضائل اخلاقی باشد؛ چرا که راه رسیدن به سعادت نیز دست یابی همگان به فضائل اخلاقی است.

فارابی راه رسیدن به سعادت را در گرو کسب فضایل اخلاقی می‌داند. «إِنَّ الَّتِي تَنَالُ بِهَا مَا هُوَ فِي الْحَقِيقَةِ السَّعَادَةُ: هِيَ الْخَيْرَاتِ وَالْجَمِيلَةُ وَالْفَضَائِلُ...» یعنی راه‌ها و کارهایی که به وسیله آنها می‌توان به سعادت حقیقی رسید، خیرات و نیکوکاری و فضیلت هاست. فارابی راه تحقق فضیلت در وجود انسان را نیز بستگی به این می‌داند که افعال و سنن فاضله به صورت مستمر و پیوسته در جوامع رواج پیدا کند و شیوع همگانی بیابد تا جامعه به معرفت عدالت دست یابد. فارابی در «فصول منتزعه» فضایل را به دو دسته کلی تقسیم می‌کند: «الْفَضَائِلُ صِنْفَانِ: خُلُقِيهِ وَ نَطْقِيهِ: فَالنُّطْقِيهِ هِيَ فَضَائِلُ الْجُزْءِ النَّاطِقِ مِثْلَ الْحِكْمَةِ وَالْعَقْلِ وَالْكَيْسِ وَالذِّكَاةِ وَوَجُودِ الْفَهْمِ. وَ الْخُلُقِيهِ هِيَ فَضَائِلُ الْجُزْءِ النَّزْوَعِيِّ مِثْلَ الْعِفَّةِ وَالشُّجَاعَةِ وَالسَّخَاةِ وَ الْعَدَالَةِ» فضائل خُلُقِيهِ وَ نَطْقِيهِ را مطرح می‌کند و عدالت را در کنار عفت، شجاعت و بخشندگی قرار می‌دهد. فارابی همچنین در «تحصل السَّعَادَةِ» فضائل اخلاقی را به چند دسته تقسیم می‌کند: «الْأَشْيَاءُ الْإِنْسَانِيَّةِ الَّتِي إِذَا حُصِّلَتْ فِي الْأُمَّمِ وَ فِي أَهْلِ الْمُدُنِ؛ حُصِّلَتْ لَهَا بِهَا السَّعَادَةُ الدُّنْيَا فِي الْحَيَاةِ الْأُولَى وَ السَّعَادَةُ الْقُصْوَى فِي الْحَيَاةِ الْآخِرَى أَرْبَعَةٌ اجْتِنَاسٌ: الْفَضَائِلُ النَّظَرِيَّةُ وَ الْفَضَائِلُ الْفِكْرِيَّةُ وَ الْفَضَائِلُ الْخُلُقِيَّةُ وَ الصَّنَاعَاتُ الْعِلْمِيَّةُ...» (۳۳) بدین معنا که امور انسانی که با حصول آنها در امت‌ها و مدینه‌ها، سعادت دنیایی و اخروی حاصل می‌شود چهار گونه‌اند: فضائل نظری، فضائل فکری، فضائل اخلاقی و فضائل یا صناعات علمی و کاربردی. در واقع فارابی با بیان سلسله مراتبی فضایل و تقدم و تاخر در آنها معتقد است برای کسب معرفت نسبت به فضائل باید از پایین‌ترین مرحله شروع کرد تا به بالاترین آنها که همان عدالت و حکمت است دست یافت.

مساوات و برابری و قرار دادن هر چیز در جا و مرتبه خاص خویش از با اهمیت‌ترین نکات در اجرای عدالت تربیتی است که در تربیت الزامی و اجتناب‌ناپذیر است. در عرصه تربیت رسمی و عمومی برای اینکه بتوانیم متربی را به هدف نهایی تربیت برسانیم باید در تعیین اهداف واسطه‌ای و گزینش روش‌ها و محتوای تربیتی از مسیر عدالت خارج نشویم و به ورطه افراط و تفریط نیفتیم. دست اندر کاران تعلیم و تربیت باید این اصل را هم در تعیین اهداف واسطه تربیت و

است، جامعه عدل مرادف با جامعه آرمانی نخواهد بود، بلکه جامعه‌ای است که فقط یکی از فضایل اجتماعی را به نام عدالت در خود جای داده است. فارابی معتقد است همان‌گونه که عدالت منشأ مدینه فاضله در ایجاد و حفظ آن است، غایت و هدف آن نیز محسوب می‌گردد: «الْمُدُنُ الْفَاضِلَةُ... غَايَتُهَا تَحْقِيقُ الْكَيْفِيَّةِ وَ الْعَدَالَةِ وَ السَّلَامِ وَ السَّعَادَةِ لِلْمَخْلُوقَاتِ» به طور کلی مدین فاضله فارابی، مدینه‌ای است که فضایل و به ویژه برترین آن‌ها یعنی عدالت بر آن حکم فرما شود. فارابی معتقد است عدل بر عالم حاکم است. لذا چون مدینه هم باید مطابق و متناسب با نظم کائنات باشد، پس مکان هر فردی در آن لازم است که مطابق عدالت باشد. بنابراین از دید فارابی «مدینه نظم و توازنی مانند انتظام عالم دارد. نظام آرمانی فارابی، هم با نظام کلی آفرینش همانند است و هم با نظام تن موجود زنده. به دیگر سخن، گونه‌ای است از عالم کبیر و عالم صغیر. در هر سه نظام همه اعضا کار و کردار خود را در راه تحقق هدف رئیس نخست هماهنگ می‌سازند». بنابراین، افراد به معنایی می‌توانند به مثابه‌ی قوای مدینه باشند و عدالت در مدینه نیز توزیع مساوی کلیه خیرات عمومی و مشترک بین این اعضا و ایجاد اعتدال بین آن‌ها بر اساس اهلیت‌شان است. پس موضوع عدالت در مدینه، شناخت این اجزاء و ایفای اهلیت و تقسیم کار اجتماعی و توزیع خیرات بر اساس شایستگی و کارآمدی اعضاست. بر همین اساس و با توجه به گزاره مبنایی توصیفی فارابی که می‌گوید: «عدالت در جهان هستی بر اساس حکمت و اهلیت (شایستگی) است» می‌توان گزاره تجویزی برای اهداف غایی عدالت تربیتی را تحقق جامعه عدالت محور در نظر گرفت. زیرا اجرای صحیح عدالت تربیتی خود مقدمه‌ای است برای اجرای عدالت در دیگر عرصه‌های سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و ...

بدون شک تاثیر پذیری نظام‌های آموزشی از جامعه، منشاء تاثیر دیدگاه‌های رایج درباره عدالت اجتماعی بر تبیین‌های ارائه شده از عدالت آموزشی است. در عرصه تعلیم و تربیت رسمی و عمومی چالش تحقق عدالت مطرح است. چالش درباره رابطه تعلیم و تربیت با عدالت از یک سو به ماهیت اخلاقی - دینی نظریه‌های عدالت مربوط می‌شود که بر رابطه خیر و عدالت استوارند و از سوی دیگر، به نقش نظام‌های آموزشی در توزیع قدرت، رفاه، در آمد، منزلت و سایر بهره مندی‌ها اشاره دارد.

بر همین اساس در نظر گرفتن عدالت به عنوان غایت تعلیم و تربیت اسلامی، می‌تواند روح عدالت خواهی را در نظام تعلیم و تربیت رسمی و عمومی گسترش دهد و موجبات سعادت همگان را فراهم آورد.

۳. دست یابی همگان به فضایل اخلاقی

دیدگاه فارابی در بررسی و پژوهش پیرامون فضیلت متاثر از نگاه سعادت گرانه وی در باب اخلاق و کمال یابی انسان است او بر این باور است که آدمی به طور فطری موجودی کمال‌جو و سعادت طلب

هم در روش و محتوای آن مورد توجه قرار دهند؛ به عنوان مثال: رعایت اعتدال در تعیین اهداف واسطه تربیت و هم در روش و محتوای آن مورد توجه قرار دهند؛ به عنوان مثال: رعایت اعتدال در تعیین اهداف واسطه‌ای تربیت، اصل است و نباید هیچ هدفی را به دلیل هدفی دیگر مورد بی توجهی قرار داد و هر جنبه‌ای باید به اندازه‌ای که استحقاق دارد، مورد توجه و عنایت قرار گیرد. در روش آموزش نیز اصل عدل کاربردی وسیع و همه جانبه دارد. علاوه بر این، اصل عدل را باید در سنین و مقاطع مختلف تربیت مورد توجه قرار داد و نمی‌توان گفت که رعایت عدالت در یک مقطع ضروری است و در مقطع دیگر چندان ضروری نیست.

فضیلت در اندیشه فارابی به اندازه‌ای اهمیت دارد که او هدف از تعلیم را پدید آوردن فضائل نظری و هدف از تربیت را نیز ایجاد فضائل نظری و هدف از تربیت را نیز ایجاد فضائل خلقی و فنون علمی در میان ملت‌ها می‌داند و می‌نویسد:

«تعلیم عبارت است از ایجاد فضائل نظری در میان ملت‌ها و شهرها (جامعه) و تربیت نیز عبارت است از پدید آوردن فضائل خلقی و فنون علمی در میان ملت‌ها...»

البته آنچه از طریق تعلیم انجام می‌گیرد، معرفت عقلانی فضیلت است، نه خود فضیلت و از آن نظر تعلیم مربوط به عقل نظری است، همچنان که تادیب و تربیت، مربوط به عقل عملی است. از اینرو در جریان تربیت رسمی و عمومی از سویی باید فرصت‌های برابر برای همگان با توجه به ویژگی‌های مشترک فراهم نمود و از سویی دیگر باید تفاوت‌های فردی (بین فردی و درون فردی) فرهنگی و اجتماعی را در ارائه تربیت با کیفیت برای همه متربیان مورد ملاحظه قرار داد. همچنین باید جریان تربیت به طور متوازن (با ملاحظه معیارهای دینی و عقلی) و با پرهیز از افراط و تفریط صورت گیرد. از چالش‌های تحقق عدالت در نظام تعلیم و تربیت رسمی، عدم ابتناء آن بر اخلاق فضیلت مدارانه است. واعظی در همین راستا معتقد است: در دوران معاصر ما وارث منابع اخلاقی گوناگون و ناسازگاری هستیم که در سنت‌های متنوع گذشته ریشه دارند و از طرفی پروژه مدرنیته و عقلانیت اخلاقی حاکم بر عصر روشنگری امکان حصول وفاق و رفع منطقی اختلاف نظرها را سلب کرده است. برای برون رفت از این چالش در تربیت رسمی و عمومی باید بر دست یابی همگان بر فضایل اخلاقی تاکید کرد و آن را به عنوان یک هدف غایی برای تحقق عدالت تربیتی از آن استفاده نمود.

۴. اعتدال و میانه روی در جامعه

اعتدال و هماهنگی میان امور در نگرش فارابی تعیین کننده و محوری است. او از این بُعد توجهی - چون سایر فلاسفه مسلمان - به نظریه حد وسط ارسطو دارد. بر اساس نظر ارسطو، عدالت رعایت حد وسط در فضایل است. بدین معنا که هر عملی یا اخلاقی، دو سر افراط و تفریط) دارد، ولی فضیلت آن است که انسان حد وسط را برگزیند. فارابی بر اساس این نگرش به طرح نظریه ملکات متوسط

می‌پردازد و بر اساس آن، فضیلت را هیات نفسانیه و ملکه متوسط میان ازید و انقص می‌شمرد. فارابی در همین راستا در کتاب «التنبیه علی سبیل السعاده» می‌گوید: «متی زالت الأفعال عن الاعتدال و اعتدیت، لم یکن عنها خلق جمیل و زوالها عن الاعتدال المتوسط هو اما الی الزیاده علی ما ینبغی، او النقصان عما ینبغی» (۱۷).

بدین معنا که هر گاه کنش‌ها و افعال انسانی از اعتدال خارج گردد و تجاوز نماید، از آنها خلق نیکو به وجود نمی‌آید و زایل شدن آنها از اعتدال متوسط یا به سبب زیادتی است در آنچه که باید ادا شود یا به کمی و نقصان است در آنچه که شایسته است تحقق یابد.

بر همین اساس می‌توان گفت در نگرش فارابی، کمال اخلاقی یا عدالت، رویکردی از اعتدال و وسطیت است که میان امیال متضاد انسانی به وجود می‌آید ولی اگر این اعتدال به وجود نیاید یا به سبب زیادت و یا نقصان است که هر دو ناروا و قبیح شمرده می‌شود. از نظر او در هر انسانی و در هر امری یک نقطه اعتدال وجود دارد که این نقطه اعتدال محل هماهنگی و سازش و توافق میان اجزا و خواسته‌های گوناگون اوست و مهم این نیست که این امیال سرکوب شوند - برعکس نگرش افلاطون - بلکه مهم این است که این امیال در اعتدال قرار گیرند و عدالت در بین آنها ایجاد شود.

بر اساس گزاره مبنایی فارابی که می‌گوید: «عدالت رعایت توازن و تناسب و اعتدال و در نظر گرفتن حد وسط در امور است» (فارابی، التنبیه علی سبیل السعاده، ص ۵۸). بر اساس همین گزاره مبنایی توصیفی می‌توان هدف میانی عدالت تربیتی را اعتدال و میانه روی در نظر گرفت. زیرا با افراط و تفریط نمی‌توان به هدف غایی جامعه عدالت محور دست یافت و قبل از آن باید اعتدال را در قلمرو تعلیم و تربیت به وجود آورد که می‌تواند به عنوان یکی از اهداف وسطی برای تحقق جامعه عادل باشد.

بنابراین، عدالت همان اعتدال است که هم در نفس فرد به عنوان استعداد فطری اولیه وجود دارد و هم قابلیت کمال و فعلیت دارد و این تبدیل شدن به فعل بر اساس عدل و انصاف و اعتدال صورت می‌گیرد؛ بی آنکه خواسته‌ها و امیال نفس در این تحول سرکوب شوند زیرا با ترک و تخی هر یک از آنها، این نقطه اعتدال از دست می‌رود و وی مودی به این است که وضعیت فطری وضعیت هماهنگ و اعتدال است (۱۶). روشن گردید که عدالت خود حد وسط همه امور است، چرا که عدالت همان اعتدال و مادر سایر فضایل است. اما اینکه معیار اعتدال و حد وسط در امور چیست؟ از دید فارابی عواملی چون زمان، مکان، شخص، هدف، وسایل و نفس امور و جز آن است. پس اعتدال را افراد خود بر حسب اقتضایات خویش تشخیص می‌دهند ولی مهم این است که در همه امور اعتدال رعایت گردد.

تندروی و افراط در سیاست‌های تربیتی عدالت در تعلیم و تربیت رسمی و عمومی چالشی است که با آن مواجه است. شتاب در تصمیم گیری و توجه نکردن به تمام جوانب یک سیاست تربیتی موجب گردیده که نهادهای تربیتی نتوانند مسیر عدالت محورانه را طی

۶. تحقق محبت و دگر دوستی در جامعه

در نگرش فارابی، محبت و دگر دوستی، خیر خواهی، توجه به دیگران، توجه به مصلحت عمومی و گروهی در برابر غریزه حب نفس و منفعت فردی و رعایت مصالح شخصی، جایگاه والا دارد (۱۴). در این نگرش اجزای مدینه و مراتب آنها بر اساس محبت و عدل تنظیم و با یکدیگر تالیف می‌گردند. محبت نیز در اولین تقسیم بندی دو گونه است: محبت بالطبع نظیر محبت پدر و مادر نسبت به فرزند «المحبت تکون بالطبع مثل محبه الوالدین اللولد» (۱۵) و محبت ارادی «و قد تکون بالاراده» و محبت ارادی نیز بر سه قسم است: ۱- بالاشتراک فی الفضیله (اشتراک در فضیلت)، ۲- لاجل المنفعه (برای جلب منفعت) و ۳- لاجل اللذّه (برای لذت).

در نگاه معلم ثانی محبت در مدینه از نوع اول محبت ارادی یعنی برای اشتراک در فضیلت است. که در نگرش‌ها و عقاید و کنش‌ها و افعال به بروز می‌رسد و اساس مدینه بر این نوع محبت مبتنی است و سایر اقسام محبت بر اساس این نوع محبت شکل می‌گیرد و معنا می‌یابد (۳۶). بنابراین در چنین نگرشی عدالت تابع محبت است و با آن مرتبط. پس می‌توان گفت عدالت بدون دیگر نگرشی، دیگر دوستی و محبت به دیگران نمی‌تواند تحقق یابد. زیرا عدالت با گذشتن از منافع و غرایز خودگرایانه و توجه به غرایز عام و مصالح عمومی معنا می‌یابد.

بر اساس گزاره مبنایی توصیفی فارابی که می‌گوید: «عدالت تابع محبت است» (۴۰). می‌توان هدف عدالت تربیتی را تحقق محبت و دگر دوستی در جامعه در نظر گرفت؛ چرا که بدون دگر دوستی و محبت نمی‌توان به جامعه عدالت محور دست یافت و این هدف را به عنوان یکی از اهداف وسطی برای تحقق عدالت در جامعه و تعلیم و تربیت در نظر گرفت. در نظام تعلیم و تربیت رسمی و عمومی محبت و دگر دوستی از لوازم عدالت است و مورد غفلت واقع شده است. تا زمانی که دیگر دوستی و محبت به دیگران تحقق نیابد نمی‌توان به عدالت تربیتی دست یافت، زیرا عدالت با گذشتن از منافع خود و توجه به منافع عمومی تحقق پیدا می‌کند. بر همین اساس با هدف قرار دادن محبت و نهادینه کردن آن می‌توان در نظام تعلیم و تربیت رسمی و عمومی شاهد بروز عدالت در میان آحاد جامعه باشیم.

کنند. بر اساس این هدف در عرصه تربیت رسمی و عمومی برای تحقق عدالت همواره باید از افراط و تفریط دوری کرد و اهداف عدالت تربیتی را باید با اعتدال و میانه روی تدوین کرد.

۵. سنجش افراد با عدالت و نه بالعکس

از دید فارابی عدالت در مدینه همچون معیاری است که سایر موضوعات و مسائل مدینه بر اساس آن تعیین می‌شوند. به علاوه، تا زمانی که این محور برپاست مدینه بقا می‌یابد ولی هر گاه عدالت از محوریت خارج شود یا فراموش گردد، مدینه دچار اضمحلال می‌گردد. فارابی عدالت را امری انسانی و عقلی می‌داند که ملاک سنجش افراد است و معتقد است معرفتی مطلق است و نه طبیعی و نسبی. «فما فی الطبع هو العدل. فالعدل اذا التغالب و العدل هو أن یتقهر ما إتفق منها». عدالت طبیعی نیست، زیرا اگر هر چه در طبیعت مادی و بدون شعور انجام گیرد عدل باشد پس هر عملی که انسان‌ها بر وفق طبیعت مادی بدون شعور خود در اجتماع انسانی انجام می‌دهند عدل و فضیلت است.

بر اساس گزاره مبنایی توصیفی فارابی که می‌گوید: «عدالت امری بالطبع نیست» (۲۳).

یکی از چالش‌های تحقق عدالت در نظام تعلیم و تربیت رسمی و عمومی، سنجش عدالت با افراد و احزاب است و عدالت به عنوان محور اصلی سنجش، مغفول مانده است. بر اساس این هدف، عدالت تربیتی را نه بر مبنای نظر اشخاص و طبع آنها بلکه باید عدالت محور و معیار سنجش قرار گیرد. در واقع بر اساس این هدف میانی، می‌توان گفت عدالت را نباید با اشخاص و طبایع سنجید بلکه باید بر عکس، اشخاص و طبایع گوناگون را با عدالت تطبیق داد و سنجید. بر همین اساس، هدف تعلیم و تربیت اسلامی نیز سنجیدن افراد با توجه به عدالت است و نه سنجیدن عدالت با افراد. چرا که در غیر این صورت عدالت را نسبی کرده‌ایم. این هدف می‌تواند در حوزه عدالت تربیتی نیز جزء اهداف اصلی قرار گیرد. در عرصه تربیت رسمی و عمومی اهداف باید گونه‌ای تدوین گردد که عدالت همواره به عنوان محور همه فعالیت‌های تربیتی قرار گیرد، به گونه‌ای که با آن بتوان مربیان و متربیبان و همچنین عملکردشان را با عدالت سنجید.

جدول ۲: گزاره های توصیفی و گزاره تجویزی (اهداف غایی و وسطی)

گزاره توصیفی (مبنا)	گزاره تجویزی (اهداف)
سعادت نهایت کمال انسانی است.	دست یابی به سعادت و کمال
عدالت در جهان هستی بر اساس حکمت و اهلیت (شایستگی) است.	تحقق جامعه عدالت محور
عدل عبارت است از به کار بستن افعال فضیلت‌مند بین خود و دیگری، هر فضیلتی که باشد.	دستیابی همگان به فضائل اخلاقی
عدالت رعایت توازن و تناسب و اعتدال و در نظر گرفتن حد وسط در امور است.	اعتدال و میانه روی در جامعه
عدالت امری بالطبع نیست.	سنجش افراد با عدالت و نه بالعکس
عدالت تابع محبت است.	تحقق محبت و دگردوستی در جامعه

عوامل گوناگونی می‌دانند؛ از این رو، نقش عقل و عوامل غیبی در معرفت-شناسی فارابی، جایگاه ویژه‌ای می‌یابد. بر همین مبنا می‌توان گفت معرفت‌شناسی فارابی مبتنی بر اصل وجود شناسانه است و آن را هستی‌شناسی معرفت می‌نامند. اما این پژوهش از جنبه حکایت‌گری و واقع‌نمایی به معرفت‌شناسی عدالت می‌پردازد.

فارابی بحث عدالت را در پیوند با دیگر مفاهیم فلسفه‌اش از قبیل: دین اسلام، نظریات فلاسفه یونان، فضیلت‌جویی ترسیم‌مدینه فاضله، مدینه فاسقه، مدینه ضاله، کمال‌جویی، فطرت، میل به سعادت و... مدنظر قرار می‌دهد و درصدد ارائه دیدگاهی جامع پیرامون عدالت است. برای پیگیری و تحلیل معرفت‌شناسی عدالت فارابی نیز به ناچار باید از همین مفاهیم به دیدگاه عدالت‌فارابی راه پیدا کرد. فارابی بحث عدالت را در کتاب‌های آراء الاهل المدینه الفاضله و مضادتها، الفصول منتزعه، التنبیه علی سبیل السعادت و السیاست المدنیه مورد بررسی قرار داده است.

بر اساس آنچه گذشت مشخص گردید که شناخت عدالت نزد فارابی امری فطری است چرا که در تمام انسان‌ها وجود دارد. فارابی عدالت را معرفتی مطلق در نظر می‌گیرد و معتقد است نباید سلاقی شخصی و طبیعی بر عدالت تأثیر بگذارند. فهم عدالت توسط عقل نظری و عملی صورت می‌گیرد و منابع شناخت عدالت را عقل، حس، فطرت و وحی می‌داند. در واقع عدالت در نگاه فارابی نوعی اعتدال، تناسب، وسطیت یا تساوی حقیقی است که بالاترین و برترین فضیلت و خیر است و در آن ایفای اهلیت‌ها و تحقق استحقاق‌ها، آن‌گونه که باید صورت می‌گیرد و جهان هستی و وجود بر اساس آن نمود یافته است و خداوند نیز به دلیل بر خوردراری از علم و حکمت مطلقش عادل محض و مطلق است. نکته دیگر در اندیشه فارابی، پیوستگی عدالت اجتماعی با عدالت فردی است. فارابی با ترسیم مدینه فاضله درصدد پیوند بین عدالت اجتماعی و فردی بوده است و آن‌ها را مکمل یکدیگر می‌داند. از جمله مبانی معرفت‌شناسی عدالت می‌توان به حکمت، آگاهی و ادراک عقلی، میل فطری به عدالت، اعتدال و میانه‌روی، محبت و دگر دوستی و بالطبع نبودن عدالت اشاره کرد.

نتیجه‌گیری

معرفت، مفهومی بدیهی و غیر قابل تعریف است و تعریف‌های ارائه شده از آن تنبیهی‌اند؛ زیرا چیزی بدون علم شناخته شدنی نیست. اگر علم به علم تعریف شود، دور مصرح روی خواهد داد و اگر آن شیء توسط چیزی غیر از علم شناخته شود، باید ابتدا آن غیر علم توسط علم شناخته شود؛ یعنی باید ابتدا بدان چیز علم حاصل شود، که این نیز خود همانند دور مصرح است. بر همین مبنا باید به تعریف تنبیهی معرفت اکتفا کرد که عبارت است از «آگاهی به واقعیت یا راه پیدا کردن به واقعیت». با توجه به این نکات، بی‌نیازی معرفت از تعریف، به معنای بی‌نیازی آن از تحلیل، تنبیه و مانند آن نیست؛ پس باید معنای معرفت را که فی‌الجمله روشن است و البته گنه آن در غایت خفاست، تحلیل کرد و ارکان محوری آن را شناخت.

مبحث معرفت‌شناسی، به پرسش از نسبت معرفت، علم با معروف و معلوم و چگونگی بیانگری علم از عالم خارج و نیز به گستره میزان و توان بشری و مسائلی از این قبیل می‌پردازد. مبحث معرفت‌شناسی در دیدگاه فارابی از اهمیت بالایی برخوردار است. در اندیشه فارابی به انواع معرفت فطری، غیر فطری، حضوری و حصولی، بدیهی و نظری، نظری و عملی پرداخته شده است و برای شناخت و معرفت پدیده‌ها ابزارهایی را معرفی کرده است که عبارتند از: ابزار حسی معرفت که شامل حواس ظاهری و حواس باطنی می‌گردد. همچنین ابزار عقلی، شهودی، وحی و الهام و منطق در شناخت و معرفت مورد استفاده قرار می‌گیرند. منابع معرفت از منابع و مبادی گوناگونی سرچشمه می‌گیرد که عبارتند از: منابع اجتماعی معرفت، مبانی عقلی معرفت، منابع جهان غیبی معرفت. فارابی معتقد است عوامل متعددی بر معرفت تأثیر می‌گذارند که عبارتند از: تأثیر علل غیبی بر معرفت (ماورایی)، تأثیر نوع غایت‌نگری بر معرفت، تأثیر علل اجتماعی و فرهنگی بر معرفت، تأثیر تعلیم و تربیت بر معرفت، تأثیر پایگاه اقتصادی بر معرفت، تأثیر فضای سیاسی اجتماعی بر معرفت، تأثیر صفات نفسانی بر معرفت، تأثیر جهان بینی متافیزیکی بر معرفت. معرفت‌شناسی بر اساس مبانی اسلامی و از دیدگاه متفکران مسلمان، مبدا، هستی‌شناسانه و وجود شناسانه دارد. اندیشمندان مسلمان، به ویژه فارابی، با توجه به جامعیت‌نگری که درباره معرفت‌شناسی دارند، خاستگاه معرفت را سرچشمه گرفته شده از امور و متأثر از

References

- The Holy Quran
- Nahj al-Balagha

1. Ibn Khaldoun, Abdul Rahman (1326). Introduction. Mohammad Parveen Gonabadi. The first c. Tehran: Scientific-Cultural Publications.
2. Ibn Sina (1362), al-Mabda wa al-Maad, by Abdullah Noorani, Tehran, Institute of Islamic Studies.
3. Ibn Faris, Ahmad (1404 AH). Dictionary of comparisons. Qom: School of Islamic Studies.

4. Ibn Manzoor, Jamal al-Din Muhammad bin Makram, Lasan al-Arab, Beirut: Darlaktab al-Alamiya. beta
5. Abu Nasr Farabi, The Politics of Medina, Al-Zahra Publications, first edition, 1366, pp. 31, 76, and 122.
6. Akhwan Kazemi, Bahram (1378), Justice and autocracy in Farabi's political philosophy, research quarterly of Imam Sadiq University (AS), number 9, pp. 35-64.
7. Aristotle (1368). Akhlaq Nikomakhos, translated by Reza Meshaikehi, Tehran: Dekhoda Book Store Publishing.
8. Aristotle, (1337). politics Translated by Hamid Enayat. Tehran: Nile Publications.
9. Islamian, Marzieh, Keshti Arai, Narges and Golestani, Seyed Hashem (2012). Analyzing the educational opinions of Farabi, the founder of Islamic philosophy. Research in curriculum planning. 10th year Number 10. pp. 58-75.
10. Plato (1368), President, translated by Fawad Rouhani, Tehran: Scientific and Cultural Publications.
11. Bagheri, Khosrow and Najafi, Nafiseh (2008). Justice in education from the perspective of Islam with an emphasis on the privatization of schools, Journal of Psychology and Educational Sciences. 38(1), 43-21.
12. Bashirieh, Hossein (2015). Human rights and concepts of equality, fairness and justice. Tehran: Khorsandi Publications.
13. Baharnjad, Zakaria (2012). Virtue from Faybi's point of view, Quarterly Journal of Islamic Philosophy and Theology, Mirror of the Mirror, Shahid Beheshti University, year 12, year 38, pp. 117-146.
14. Parsania, Hamid and Rizvani, Ruhollah (2014). "Sociology of Farabi Knowledge". Two scientific-research quarterly journals of Islam and social sciences. No. 10. pp. 118-99.
15. Tausli, Hossein (1375). The relationship between right and justice. Scientific-Research Quarterly of Qom University. Philosophical and theological researches. eighth year the first number. pp. 108-91.
16. Jamshidi, Mohammad Hossein (1380). The theory of justice from the point of view of Farabi, Imam Khomeini and Martyr Sadr. Tehran: Research Institute of Imam Khomeini (RA) and the Islamic Revolution.
17. Khosropanah, Abdul Hossein, Panahi Azad, Hassan (2009). Ontology of Knowledge. Tehran. Amir Kabir Publications.
18. Khwaja Nasiruddin Tusi (1364). Ethic of Naseri. With the efforts of Mojtaba Minavi and Alireza Heydari. Tehran: Kharazmi Publications.
19. Davari Ardakani, Reza (1377). Farabi, the founder of Islamic philosophy. Tehran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies, 4th edition.
20. Ragheb Esfahani, Hossein Beh Mohammad (1362). Vocabulary words of the Qur'an. C2. Misplaced. Mortazavi bookstore.
21. Document on the Fundamental Transformation of Education (2019). Tehran. Secretariat of the Supreme Council of Education.
22. Tarihi, Fakhreddin (1365). Bahrain Assembly Tehran. Mortazavi bookstore.
23. Ameli, Yasin Isa (1413). The terms of jurisprudence in al-Rishah al-Ilamiyyah. Beirut: Dar Al Balagha.
24. Alam Al-Hadi, Jamila (2019). Islamic theory of education (basics of formal education). Tehran. Publications of Imam Sadiq University (A.S.).
25. Farabi, Abu Nasr (1361). Thoughts of the people of Medina. Commentary and translation by Seyyed Jafar Sajjadi, Tehran: Tahori Publications
26. Farabi, Abu Nasr (2011). Farabi and the establishment of Islamic philosophy (Collection of Farabi conference papers). Hekmat Sadra Foundation.
27. Farabi, Abu Nasr (1986). Civil politics. Haqqa and Kadam Leh and Alaq against. Aldektor Fouzi metric woodworking. Beirut: Darul Mashreq.

28. Farabi, Abu Nasr Mohammad (1959 AD). The principles of the opinions of Ahl al-Madinah al-Fazlah. Al-Bir Nasri Nader, Beirut, Al-Mattabah Al-Kathoulikieh.
29. Fayoumi, Ahmad bin Muhammad (1405 AH). Al-Masbah Al-Munir, Qom: Daral-Hijrah.
30. Gurbania, Nasser (2008). Legal justice. Tehran: Research Institute of Islamic Culture and Thought.
31. Lashgari, Alireza (2008). Right, justice and society. Bi-quarterly journal of economic essays, year 6, number 12. pp. 31-57.
32. Majlesi, Mohammad Baqer (2017). Bihar al-Anwar, Tehran: Islamic Bookstore Publications.
33. Medkor, Ebrahim Bayami (1361). About Islamic philosophy, method and its application. Translated by Abdul Mohammad Ayiti, Tehran: Amir Kabir.
34. Motahari, Morteza (1353). Adl Elahi, Tehran: Islamic Publications
35. Moin, Mohammad (1364). Farsi culture (certain). Tehran. Farhang Nama Publications.
36. Mirzamohammadi, Mohammad Hassan (2013), Comparative study of the philosophical thoughts of Plato and Farabi, Faculty of Literature and Humanities, Tabriz University, year 47, pp. 55-74.
37. Nazerzadeh Kermani, Farnaz (1376). Principles and principles of Farabi's political philosophy, Tehran: Al-Zahra University Press.
38. Nowrozi, Mohammad Javad (2008). Theorizing in social sciences with emphasis on the role of default and paradigm. knowledge Q. 11, No. 72.
39. Vaezi, Ahmad (2008). Criticism of theories of justice. Qom, Imam Khomeini Research Institute. 140- Hoshiar, Mohammad Baqir (1347), Principles of Education and Education, Tehran, Amir Kabir Publishing House.
40. Yari Qoli, Behbod, Zarghami, Saeed, Qaidi, Yahya and Naqibzadeh, Mir Abdul Hossein (2019). A comparative analysis of the philosophy of educational justice: liberal and sociological perspectives, Research Journal of Fundamentals of Education and Tarbiat, 2(1), 91-108.