

Plato in Farabi's Office: Search for the Roots of Medical Law in Two Ideal Societies

Mohammad Javad Javid¹, Fariba Sanjari Moghaddam²

Abstract

From Plato to Farabi, and even to this day, man has been searching for earthly paradise. Both philosophers sought utopia. It seems that the disagreement of thinkers and purgatory with the seemingly incompatible ideal of the mental ideal and the objective gloomy reality has made it impossible for human beings to easily achieve the ideal utopia. Clarifying the differences between thinkers and their pathology may one day help humans reach Europe. This paper is written in a descriptive-documentary analysis and comparative approach. The aim of this study is to investigate the differences between the ideas of Plato and Farabi in the field of medical law. To achieve this, it is necessary to go beyond the path of public law, because neither of these two thinkers has developed a specific treatise on medical law. Each of these two philosophers chose a path to achieve an ideal society. Plato resorted to pure idealism, or perhaps even extremism, to try to reach the utopia, while the ways in which Farabi reached the desired society, despite his idealistic attitude, were further refined. Given that al-Farabi had made changing and aligning with alteration a top priority for his knowledge, it seems that this attitude was much more reliable than Plato's approach and could lead man to an ideal society. Stability and change are the two key words in the path of Plato and Farabi's thought, all of Plato's ideas are based on stability and all of Farabi's ideas are based on change.

Keywords

Utopia, Plato, Medical Law, Public Law, Farabi

1. Professor of Public Law, University of Tehran, Tehran, Iran.

2. Ph.D. Student Public Law, Alborz Campus, University of Tehran, Law Department, Member of the faculty of Payame Noor University, Tehran, Iran. (Corresponding author) Email: Faribasanjari@ut.ac.ir.com

Please cite this article as: Javid MJ, Sanjari Moghadam F. Plato in Farabi's Office: Search for the Roots of Medical Law in Two Ideal Societies. Iran J Med Law 2020; 14(53): 7-31.

افلاطون در مطب فارابی: جستجوی ریشه‌های حقوق پزشکی

در دو جامعه آرمانی

محمدجواد جاوید^۱

فریبا سنجرى مقدم^۲

چکیده

از افلاطون تا فارابی و حتی تا به امروز بشر در جستجوی بهشت زمینی بوده است. هر دو فیلسوف در پی اتوپیا بوده‌اند. به نظر می‌رسد عدم اتفاق نظر اندیشمندان و برزخ به ظاهر ناپیمودنی آرمان ذهنی و واقعیت عبوس عینی، باعث شده بشر نتواند به سادگی به اتوپیا آرمانی دست یابد. روشن کردن اختلاف نظر اندیشمندان و آسیب‌شناسی آن، شاید بتواند روزی در رسیدن به اتوپیا، بشر را یاری دهد. این نوشتار با روش توصیفی - تحلیل اسنادی و نگرشی تطبیقی، نوشته شده است. هدف این تحقیق بررسی تفاوت اندیشه‌های افلاطون و فارابی در زمینه حقوق پزشکی است. برای رسیدن به این راه، به ناچار باید از معبر حقوق عمومی گذشت، چون هیچ کدام از این دو اندیشمند در مورد حقوق پزشکی رساله خاصی تدوین نکرده‌اند. هر کدام از این دو فیلسوف برای رسیدن به جامعه آرمانی راهی را برگزیدند. افلاطون با توسل به ایده آلیسم ناب یا شاید حتی بتوان گفت افراطی سعی در رسیدن به آرمانشهر داشت، در حالی که راه‌های رسیدن فارابی به جامعه مطلوب با وجود نگرش ایده آلیستی، تلطیف‌تر شده بود. با توجه به این‌که فارابی تغییر و هماهنگی با تغییر، را سرلوحه دانش خود قرار داده بود، به نظر می‌رسد این نگرش بسیار قابل اتکاتر از شیوه نگرش افلاطون بوده باشد و بتواند بشر را به سمت جامعه آرمانی هدایت کند. ثبات و تغییر دو واژه کلیدی در مسیر اندیشه افلاطون و فارابی است، تمامی اندیشه‌های افلاطون بر محور ثبات و تمامی اندیشه‌های فارابی بر محور تغییر استوار است.

۱. استاد حقوق عمومی دانشگاه تهران، تهران، ایران.

۲. دانشجوی دکتری حقوق عمومی پردیس البرز دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسؤل)

Email: Faribasanjari@ut.ac.ir.com

واژگان کلیدی

آرمانشهر، افلاطون، حقوق پزشکی، حقوق عمومی، فارابی

مقدمه

تاریخ انسان، هم‌اوردگاه دوگرایش بوده است. گرایش خردورزانه انسان به آفرینش بهترین جهان ممکن و گرایش و سائقه غریزی وی به ویران‌سازی هر آنچه می‌تواند به بهترین جهان ممکن منتهی شود. به همین دلیل است که اندیشمندان بزرگ از افلاطون گرفته تا فارابی در واقع فیلسوف/ پزشکیان بوده‌اند، در پی کوره راهی که انسان را از جنگل انبوه و تاریک نهاد خویش به سرزمین روشن آرمانشهر برساند و به همین منظور بهترین استعدادها را نظر ورزانه خویش را به کار بسته‌اند. آنان به سرزمینی می‌اندیشیده‌اند که در آن خرد و غریزه یا جان و تن برای همیشه به دور از ستیزه‌جویی همنشین شوند. برای تحقق چنین خواسته‌ای آن‌ها به تعادل‌ها می‌اندیشیدند. در جامعه آرمانی آنان، بدن با جان توازی کامل دارد و حق در واقع منطقه تنش‌زدایی شده‌ای است که جان و تن در آن به آستی می‌رسند. وقتی خوراک، پوشاک، و بهداشت میان همه اعضای یک جامعه مطلوب عادلانه تقسیم شود، جان نیز به آرامش می‌رسد. حقوق عمومی تنها مزایای تن نیستند، بلکه جان نیز از طریق آن‌ها خود را به فعلیت کامل می‌رساند، پس پیش‌شرط تحقق یک جامعه متوازن آرمانی، تحقق آن چیزی است که امروزه آن را حقوق عمومی می‌نامیم، یعنی حوزه‌ای که غریزه می‌آموزد به قوانین خرد احترام بگذارد و خرد نیز به نیازهای غریزه پاسخی معقول بدهد. به تعبیری دیگر خواسته‌های فردی با خواسته‌های عمومی هماهنگ می‌شود. پزشکی در جامعه آرمانی یک امر حاشیه‌ای نیست، بلکه یکی از معماران آن است و تندرستی که اینک به یک حق تبدیل شده است، گذرگاه غریزه به قلمرو موقر خرد می‌شود. به این ترتیب حقوق پزشکی، ساختاری تعیین‌کننده در پیکره عمومی جامعه آرمانی یا متعادل است. برای پشتیبانی از چنین دیدگاهی باید به سرآغازها برگشت. به جایی که نیچه آن را چشم‌انداز می‌نامد، یعنی جایی که از آن بتوان نگاهی پانارومایی به ابژه پژوهش خویش افکند. در یک جامعه مطلوب، پیشگیری باید و طبق منطق بهترین جامعه ممکن، از درمان مهم‌تر باشد. از این رو در چنین جامعه‌ای، با فرض محتمل‌بودن، پزشکی یک دانش پیام‌درا نیست، بلکه نوعی آسیب‌شناسی سرآغازها یا بنیادهاست. سرمشق مطلوب این دانش، بهترین انسان بهترین جامعه ممکن است. بنابراین این دانش بدون یک فلسفه زیستن یا به اصطلاح فلسفه خوشبختی، یا نوعی متافیزیک به‌زیستن، نمی‌تواند وجود داشته باشد. از این‌رو پزشکی در معماری چنین جامعه‌ای یک پیش‌شرط است. حال با توجه به این مقدمات،

پرسش اساسی این است که - با اذعان به این واقعیت که هیچ کدام از دو فیلسوف، رساله مستقلی در پزشکی ندارند - ایدئولوژی این دو بر نگاه آنان به حقوق پزشکی بهترین انسان بهترین جامعه ممکن چه تأثیری نهاده است؟ و این که واقعیت عینی تندرستی که در واقع پیش شرط سلامت اخلاقی است، در نگاه آنان توسط چه حقوقی ضمانت و تأمین می‌شود؟ برای پاسخ‌دهی به چنین پرسشی نخست باید فهمیده شود که سعادت چیست؟ و تئلیث فلسفه، حقوق و پزشکی را از نگاه هر دو ترسیم کرده و به باید و نبایدهای افلاطون در حوزه پزشکی پاسخ داده شود و در ادامه ایده‌آلیسم ایستای افلاطونی و رئالیسم پویای فارابی بررسی شده و نشان داده شود که سیاست و طبابت دو بازوی تعیین‌کننده خوشبختی بشری در جامعه مطلوب هر دو اندیشه‌ورزند و با کنکاش در اصول حقوق پزشکی نزد فارابی کوشیده می‌شود که پاسخی رضایت‌بخش برای تمام ابهامات مطرح‌شده ارائه گردد.

چیستی اتوپیا

قدمت آرمانشهرآفرینی به گذشته‌های دور می‌رسد. به عنوان مثال در «حماسه سومری گیلگمش» مربوط به هزاره دوم پیش از میلاد، توصیف نوعی بهشت زمینی را می‌یابیم: «در آنجا آوای زاغ به گوش نمی‌رسید، پرنده مرگ فریاد مرگ سر نمی‌داد، شیر نمی‌درید، کبوتر نمی‌نالید، نه بیوه‌ای بود نه مرضی، نه پیری و نه مویه‌ای» (۱). در میان آثار فراوان نگاشته شده برخی با رویکرد دینی و برخی غیردینی، و بعضی با نگاهی صرفاً ادبی و در قالب رمان‌ها و داستان‌ها و گروهی دیگر با عقلانیت و پردازش‌های فلسفی و علمی پدید آمده‌اند. هر اتوپیا دو سویه و دو وجهه دارد و محصول امتزاج دو مفهوم است. سویه انتوپوسیک یا خوبستانی و وجهه اونتوستیک یا لامکانی (۲)، در صورت و سویه نخست ما با دنیایی رو به رو هستیم که ممکن الحصول، خوب و مطلوب است، اما خوب به آن معنا که در آن امور بد و ناپسند در حداقل قرار گرفته و جای خود را تا حد زیادی به نیکی‌ها و پاکی‌ها می‌دهند. در مقابل وجهه اونتوپوستیک قرار دارد که حاکی از دست‌نیافتنی و غیر واقعی بودن اتوپیاست، زیرا جایی را به ما نشان می‌دهد که هرگز نشانی نداشته است (۳). بعضی از متفکران اجتماعی سخن گفتن درباره جامعه آرمانی و اراده طرح آن را خیال‌پردازی می‌دانند که نه فقط کار بیهوده‌ای است، بلکه زیان‌بخش هم هست، زیرا این قبیل طرح‌های (ناکجا‌آبادی) گذشته از این که هرگز بدان گونه که به تصور درآمده‌اند، به تحقق نخواهد پیوست، از واقع‌بینی انسان‌هایی که به آن‌ها باور دارند، خواهد

کاست و آنان را از این نکته بسیار مهم غافل می‌سازند که تقریباً هیچ عمل اجتماعی هیچ گاه نتیجه مطلوب را کاملاً به بار نمی‌آورد. آیزایا برلین و کارل پوپر از جمله فیلسوفانی هستند که بروجهه اونتوپوستیک اتوپیا اصرار می‌ورزند (۴).

۱- آرمان و آرمان‌گرایی

آرمان و آرمان‌گرایی مفاهیمی هستند که به طور ویژه در حوزه‌های مختلفی همانند سیاست، اجتماع، فرهنگ و متافیزیک طرح شده‌اند. طرح اندیشه آرمان شهر بیشتر در دوره‌هایی صورت گرفته که نظام‌های اجتماعی از عدم انعطاف سیاسی بیشتری برخوردار بوده و اندیشمندان خود را در تأثیرگذاری بر نظام سیاسی اجتماعی زمان خود ناتوان دیده‌اند و از طرف دیگر وجود ساختی ناسالم و به تعبیر جامعه‌شناختی، غیر کارکردی، موجب می‌شده که هر کدام از اندیشمندان، فیلسوفان و حتی جامعه‌شناسان به ساختن تصویری ذهنی و آرمانی از جامعه‌ای که مردم و مخصوصاً طبقات و اقشار پایین جامعه بتوانند نیازهای خود را در حد معقولی تأمین کرده و دوستی و تعاون را جایگزین ستیزه و تضاد در روابط اقتصادی اجتماعی کنند، اقدام کرده‌اند. به همین دلیل می‌توان تلاش اندیشمندان در طرح مدینه فاضله را نوعی طرح‌ریزی و برنامه‌ریزی برای ایجاد اصلاحات و تغییرات دانست که مقصد آن در این اندیشه‌ها همان مدینه فاضله است (۵).

۲- سعادت چیست؟

به راستی سعادت چیست؟ پاسخ‌های فلاسفه به این پرسش متفاوت است. کوشش برای ساختن بهشت زمینی غالباً به شکست انجامیده است، پس چرا هنوز بشر در تکاپوی خلق چنین جامعه محالی برمی‌آید؟ کارل پوپر فیلسوف، در کتاب جامعه باز و دشمنان آن می‌نویسد آنان که در پی ساختن «بهشت روی زمین» هستند، صرفاً می‌توانند آن را به جهنمی بدل کنند. پل ریکور نیز می‌گوید: «اوتوپیا چیزی نیست، جز شیوه‌ای از خیال‌پردازی در مورد کنش با احتراز از اندیشیدن در باب شرایط امکان تحقق آن در شرایط موجود» (۶) باید گفت که هدف سازندگان آرمانشهرها بیشتر از آنکه مطالبه آفرینش آن بر زمین باشد، اخلاقی است. آن‌ها با تجسم خیر می‌کوشند بد را برجسته سازند. تأثیر این اتفاق را در اندیشه و نگرش دو فیلسوف مورد بحث می‌توان دید. به جرأت می‌توان گفت تأثیرات اخلاقی اندیشه اتوپایی بیش از ممکن بودن آن بر سرنوشت بشر تأثیر گذاشته است.

۲- سعادت از دیدگاه افلاطون

توصیف افلاطون از مدینه فاضله و حکومت با شرح منشأ جامعه سیاسی، یعنی چگونگی گردهم آمدن مردمان برای برپا کردن کشور آغاز می‌شود (۷). افلاطون در کتاب دوم از کتب ده‌گانه جمهوری خود، البته از قول سقراط، به طراحی شهری پرداخته که از آن به مدینه فاضله تعبیر می‌شود. این‌که زندگی مدنی بر پایه چه نیاز و یا نیازهای انسانی شکل گرفته و ویژگی‌ها و خصوصیات مدینه ایده‌آل و مطلوب کدامست، مباحثی است که افلاطون در ادامه این کتاب و سایر کتب ده‌گانه مذکور بدان پرداخته است. او این بحث را در سایر آثار خود، به ویژه در کتاب قوانین نیز پیگیری کرده است «شهر بدین علت پیدا می‌شود که هیچ کس به تنهایی نمی‌تواند همه مایحتاج خود را آماده کند، بلکه ما همه به یکدیگر نیازمندیم. پس هر کس برای رفع نیازی از این یاری می‌جوید و برای رفع نیاز دیگری از آن و چون نیازهای آدمی بسیارند، گروهی بزرگ در یک جا گرد می‌آیند و برای ادامه زندگی به یکدیگر یاری می‌کنند» (۸)، اما رسیدن به سعادت تنها از طریق رفع نیازهای اولیه حاصل نمی‌شود. به نظر افلاطون خداوند در سرشت فرمانروایان، زر و در سرشت یاوران سیم و در سرشت توده مردم، آهن و مس به ودیعه نهاده است، یعنی هر یک را از آغاز آفرینش برای کاری جداگانه مقدر کرده است. این نکته نشان‌دهنده طبقه‌بندی مردم از دید افلاطون است، ولی مفهوم طبقه در نظریه‌های افلاطون، با مفهوم امروزی و جامعه‌شناختی طبقه تا حد زیادی متفاوت است. امروزه واژه طبقه در مباحث علمی بر گروهی از مردم اطلاق می‌شود که در نظام تولیدی و اقتصادی، دارای وضع همانند و از لحاظ اجتماعی، دارای منزل و پایگاه اجتماعی یکسان باشند. افلاطون طبقه را گروهی از مردم می‌داند که از دیدگاه فضیلت انسانی، برابر و همانند یکدیگر باشند. او صاحبان حرفه‌های مختلف از قبیل پزشکی، کشاورزی، دامداری و... را از هم متمایز نمی‌داند، چراکه از دیدگاه او همه این‌ها فضیلت انسانی برابری دارند. در نظریه‌های افلاطون تنها شرط لازم و کافی برای فرمانروایی و حکومت‌کردن، برتری در فضایل است. خصوصیت دومی که افلاطون برای پاسداران مطرح می‌کند، اشتراک آن‌ها در زندگی خانوادگی و دارایی است. معنی این نظام اشتراکی در زندگی خانوادگی این است که زنان و کودکان به همگان تعلق داشته باشند تا هیچ پاسداری درباره زن یا کودکی نگوید که آن زن یا کودک از آن من است، بلکه همه پاسداران بتوانند درباره همه زنان و کودکان بگویند که آنان از آن ما هستند و نتیجه چنین احساس

اشتراکی، یگانگی افراد و داشتن شهروندانی خوب خواهد بود، ولی نظام اشتراکی مالکیت، فقط بخشی اندک از اموال پاسداران را دربر می‌گیرد و آن وسایل زندگی روزانه آن‌هاست، چراکه پاسداران جز این، وسایلی ندارند و بقیه اموال آن‌ها (منقول یا غیر منقول) به طبقه سوم انتقال یافته و به تملک خصوصی افراد این طبقه در می‌آید. این نشان می‌دهد که نظام اشتراکی مورد نظر افلاطون به هیچ وجه کمونیسم نیست، زیرا که افلاطون به هیچ روی به مالکیت اشتراکی وسایل تولید معتقد نیست. در حقیقت افلاطون پاسداران را به چشم‌پوشی از مالکیت و نه مالکیت مشترک فرا می‌خواند. این خویشتنداری، یعنی چشم‌پوشی از مالکیت از همه مردم انتظار نمی‌رود، ولی افلاطون فرضش بر این است که پاسداران به شیوه خاصی که او پیشنهاد می‌کند، از پیش آموخته و آماده شده‌اند و آن را که مستعد پاسداری است به شیوه خاص پیشنهادی افلاطون بایستی تعلیم دهند و تربیت کنند، یعنی «باید که نخست هنرها و درس‌های گوناگون به آن‌ها آموخته و در سن بیست سالگی به خدمت سپاهی بپذیرند، البته آنان که دلیرترند، ولی ذوق آموختن بیشتر را ندارند، به خدمت سپاه‌ها می‌روند و بقیه که ذوق و توان آموختن دارند، باید تا سی سالگی همچنان دانش و ادب بیاموزند و از میان آن‌ها هم کسانی که از دیگران کم‌استعدادترند، به خدمات علمی گمارده شوند و بقیه را باز هم تا مدت پنج سال باید در کارهای دولتی به نحو مؤثری شرکت داد. در سن پنجاه سالگی است که خردمندترین و بلندمنش‌ترین پاسداران که در سراسر عمر کاری جز به مصلحت کشور نکرده‌اند، به مقام فرمانروایی می‌رسند و این مقام نیز در میان آن‌ها با تناوب گردش می‌یابد و آنان که از کار کناره می‌گیرند، باقی عمر را به مطالعه فلسفه می‌گذرانند و پیداست که گروه اخیر برای هرگونه فداکاری در راه کشور، از جمله چشم‌پوشی از مالکیت خصوصی آماده‌اند» (۹). نکته دیگری که در مدینه فاضله افلاطون اهمیت زیادی دارد، حکومت فیلسوفان یا فرزانه‌سالاری است که در حقیقت هستی مدینه فاضله او با آن آغاز می‌شود و با همان مبحث نیز همه مطالب مورد نظر افلاطون به پایان می‌رسد.

۴- سعادت از دیدگاه فارابی

فارابی نیز همچون افلاطون حاکمیت زمامدار فاضل را شرط سعادت جامعه می‌داند. فارابی در رساله المله مراد از قوانین کلی فن زمامداری را با مقایسه با علم طب متشکل از سه عنصر می‌داند: ۱- معرفت به همه افعالی که ملکات فاضله و غیر فاضله را در مدینه‌ها و امت‌ها ایجاد

می‌نماید [علم به سلامت مدینه]؛ ۲- حفظ و نگهداری ملکات فاضله در بیم امتها و مدینه‌ها [پیشگیری]؛ ۳- حراست سیرت‌های فاضله از سیرت‌های جاهله که به محدوده آن‌ها وارد نشوند (۱۰)، به همان نحو که علم طب معرفت به افعال موجب سلامتی و حفظ و حراست آن‌ها از امراض را شامل می‌شود، نیز در فصول منتزعه همچنین از ضرورت آگاهی مدیر مدینه از علم نفس سخن رفته است: «همان‌گونه که طبیب شناخت تفصیلی به بدن و عوارض آن را لازم دارد، مدنی و ملک باید نفس، هیأت و اجزای نفس، عوارض نفس و اجزای آن را از نواقص و ردائل را بشناسند و بدانند این ردایل از کجا، چگونه و به چه میزان عارض می‌شوند و نیز باید هیأت نفسانی که انسان با آن خیرات انجام دهد (پایداری آنان بر اعتدال)، روش زدودن ردایل از اهل مدینه را بدانند، البته شناخت این امور به میزان مورد نیاز در صناعتش است» (۱۱). «فن زمامداری فاضله اولی نمی‌تواند افعالش را به طور کامل انجام دهد، مگر آنکه... با فلسفه نظری پیوند زده شود و تعقل با آن همراه شود.» به جز رساله التنبیه بر راه سعادت، در سایر نوشته‌های فارابی، ملکه در تعریف خلق آمده است. در التنبیه، خلق آن است که به وسیله آن افعال بد و خوب از انسان صادر می‌شود و مبدأ فعل است و ملکه آن است که زوال آن یا ممکن نباشد و یا دشوار باشد و حاصل عادت و تکرار امر واحد به دفعه‌های زیاد، در زمان طولانی و منظم است، در حالی که در سایر نوشته‌ها ملکه در تعریف خلق آمده است. بنابراین سلامتی اخلاق و ملکات فاضله و بیماری اخلاق و ملکات غیر فاضله است. صحت نفس مثل صحت بدن، گام به گام و تدریجی حاصل شود، زیرا چنانکه گفته شد، متعلق سلامتی و بیماری هیأت و ملکه نفسانی است و هیأت و ملکه فضایل و یا ردایل در اثر تکرار فعل در زمان معین در نفس حاصل می‌شود، همانند هیأت و ملکه نویسندگی (۱۱).

تناظر طبیب و ملک از دید گاه فارابی و افلاطون

فارابی در تعریف سلامتی و بیماری به جمهوری افلاطون نظر دارد. افلاطون در کتاب چهارم این نوشته، فضیلت (Αρετή) را سلامتی (Νηγεία) و رذیلت را بیماری (Αδθένεια) می‌داند. (۱۲). فارابی سیاست، یعنی هنر اداره مدینه فاضله را به طبابت تشبیه می‌کند. وی سیاست را «خدمت و هدایت» می‌داند، سیاستمداری در دیدگاه او، همچون «طبابت» (۱۰) است. بدن و نفس هر دو دارای سلامت و بیماری‌اند، «الطیب الذی یعالج الابدان... و الملک الذی یعالج الانفس»؛

طیب کسی است که بدن‌ها را مداوا می‌کند و ملک کسی است که نفوس را مداوا می‌کند» (۱۱). قیاس سیاست به طبابت از کلیدهای اندیشه سیاسی فارابی و معین‌کننده نوع رابطه رییس با مرئوسین مدینه و نیز ماهیت و غایت و روش رهبری است. رییس مدینه فاضله انسان کامل و حکیمی است که فیض الهی او را برای درمان دردهای روح انسان‌ها، گسیل داشته است (۱۳). در مقابل این نگاه افلاطون سیاست را معرفت و مهارتی خاص می‌داند که با سایر معارف و تخصص‌ها، بالذات متفاوت است. برای تعریف این دانش، افلاطون به تمثیل دست می‌یازد. او سیاستمدار را به یک ملاح تشبیه می‌کند که کشتی نشستگان را باید به مقصد برد. در محاوره سیاستمدار افلاطون نخست برمی‌شمرد که سیاستمدار چه چیزهایی نیست. بالاخره او سیاستمدار را به یک «بافنده» تشبیه می‌کند که کارش «نساجی شاهانه» بخش‌ها و قشرهای شهر و پیوند طبایع گوناگون، برای پدیدآوردن بافتی ثابت، یکدست و منتظم به عنوان یک اجتماع مدنی کامل است. در جای دیگر، افلاطون سیاست را هنر پاییدن و پروریدن آدمیان و اداره امور ایشان می‌خواند و می‌گوید: «مرد سیاسی مشغول چراندن گله‌ای از جانوران بی‌شاخ است» (۱۳). اما آنچه این دو حکیم را در حوزه مشترکی گرد می‌آورد، نیل به سعادت است. برخی از اندیشه‌شناسان معتقدند که طراحان مدینه فاضله (اتوپیا) چون تحمل برخورد با واقعیات جامعه را ندارند و اوضاع واقعی جامعه طبق خواست و اراده آن‌ها نیست و از طرفی نمی‌توانند به طور عملی و واقع‌گرایانه با آن مقابله نمایند، به طرح این اندیشه پرداخته‌اند. افلاطون سلامت و عدالت را دو امر متناظر می‌داند. عدالت سلامت روح و رذیلت و ظلم بیماری روح است. عدالت افلاطونی دارای دو مرتبه است. یکی مرتبه‌ای که خاص فیلسوفان است و یکی مرتبه مخصوص افراد. فیلسوف هم از هماهنگی در درون برخوردار است و هم قادر به نظاره صور عدالت می‌باشد، اما دیگران هرچند از طریق عدالت هماهنگی را در درونشان ایجاد می‌کنند، ولی با عدالت حقیقی فاصله دارند، ولی مستعدند که با تربیت به نظاره صور عدالت دست یابند که این کار با هدایت حاکم فیلسوف انجام می‌شود. تعریف افلاطون از عدالت از همه امور حقوقی و قراردادی فراتر می‌رود و به مبدأ عدالت در روح انسانی برمی‌گردد. آنچه فیلسوف، عدالت می‌خواند در درونی‌ترین ژرفای طبیعت آدمی ریشه دارد. عدالت به نوعی تفسیری از تعادل است که حفظ تعادل متناظر با سلامتی روح و روان منتج می‌گردد.

۱- نگرش طب‌انگارانه به اخلاق نزد فارابی

اخلاق نزد فارابی، مانند بسیاری از اندیشمندان و فلاسفه بزرگ قبل از خود، به مثابه طب نفس است و نگرش طب‌انگارانه وی به اخلاق نقش بنیادی در نظریه اخلاقی وی دارد. یکی از مهم‌ترین مفاهیم اساسی که در اتخاذ چنین نگرشی به اخلاق مطرح است، بحث از سلامت نفس است. همان‌گونه که بدن سلامت و بیماری دارد و غایت علم پزشکی درمان بیماری و حفظ سلامت بدن است، نفس نیز بیماری و سلامتی دارد و یکی از مهم‌ترین رسالت‌های علم اخلاق درمان بیماری و حفظ سلامت نفس است. فارابی به دلیل نظر به انسان، به عنوان موجود بذاته مدنی که برآورده شدن نیازهای مادی و معنوی‌اش، تنها با زندگی در مدینه ممکن خواهد شد، بدن را الگوی فهم مدینه دانسته و با نظریه سلامت در پی ارائه راه‌کاری جهت حل رذایل اخلاقی موجود در مدینه و تبدیل آن به مدینه فاضله است. نگرش طب‌انگارانه به اخلاق و نظام اخلاقی سلامت محور دو پیشینه یونانی و اسلامی دارد. بین فلاسفه و اندیشمندان یونانی، افلاطون در نوامیس (۱۴) و جالینوس (۲۰۰-۱۲۹ م.) در دو نوشته با عنوان درمان هوی و درمان خطای نفس علم اخلاق را توصیه پیشگیری و درمان امراض نفس می‌دانند و با دانش اخلاق مواجهه طبیعیانه دارند. چنین نگرشی به علم اخلاق در بین فلاسفه مسلمان در کندی (۲۶۰-۱۸۵ ق.) نیز مشاهده می‌شود. کندی در نوشته‌اش با عنوان رساله الحلیله لدفع الاحزان به علم اخلاق همچون طب و به امراض نفسانی همچون بیماری نظر دارد. طب القلوب ابن قییم جوزی (۷۵۱-۶۹۱ ق.) اثر دیگری است که با نگرش طب‌انگارانه به اخلاق به رشته تحریر درآمده است (۱۵). قبل از فارابی نگرش طب‌انگارانه به اخلاق و بحث از سلامت نفس همچنین در نظریه اخلاقی محمد بن زکریای رازی (۳۱۳-۲۵۱ ق.)، از دیگر اندیشمندان و فیلسوفان ایرانی، مطرح بوده است، چنانکه نظام اخلاقی وی را باید نخستین نظام اخلاقی مدون مبتنی بر سلامت نفس در دوره اسلامی دانست، اما علی‌رغم چنین جایگاهی، آنچه نظام اخلاقی سلامت‌محور فارابی را از رازی متمایز می‌نماید، نگرش جامعه‌نگر فارابی به آن است. از نظر فارابی، سلامتی و بیماری نفس با ملکات اخلاقی پیوند دارد. در رساله التنبیه بر راه سعادت «خلق نیکو» سلامتی نفس و «خلق قبیح» بیماری آن است. در احصاء العلوم و رساله المله «افعال، رفتار و ملکات فاضله» سلامتی و «افعال، رفتار و ملکات غیر فاضله» بیماری است. در آرای اهل مدینه فاضله «هیأت نفسانی فاضله» سلامتی است. تعریف فارابی در فصول منتزعه نیز با سایر آثار مشترک است: «سلامت نفس آن است که هیأت نفس و اجزای آن» به گونه‌ای باشند که انسان همیشه

امور خیر، حسن و افعال زیبا به وسیله آنها انجام دهد» (۱۶). هیأت نفسانی که انسان به وسیله آن افعال زیبا و خیر را انجام می‌دهد، فضایل نامیده می‌شود. بنابراین سلامت نفسانی هیأت نفسانی فضایل است: «بیماری نفس آن است که هیأت نفس و اجزایش به گونه‌ای باشند که نفس به وسیله آنها شرّ، سئّ و افعال قبیح انجام دهد» (۱۱). هیأت نفسانی که منشأ اعمال قبیح است، رذایل نامیده می‌شود. بنابراین بیماری هیأت نفسانی (ملکات) رذایل است. در فصول منتزعه، سلامتی و بیماری بدن نیز با هیأت بدن پیوسته است. سلامت بدن «آن است که هیأت بدن و اجزایش به گونه‌ای باشد که نفس بتواند افعالش را به نحو کامل انجام دهد، چه این که این افعال خوب باشند یا نه» و بیماری بدن آن است که نفس نتواند افعالش را به نحو کامل انجام دهد» (۱۱).

۳- سه‌گانه فلسفه، حقوق و پزشکی

انسان بر اساس فلسفه به شناخت خود، هستی و ارزش‌های پیرامون خود پرداخته، تصمیمات و رفتارهای فردی و جمعی را براساس آن شکل می‌دهد. فلسفه، اعتقادات و ارزش‌ها، روش ارتباط افراد را با یکدیگر تعیین می‌نماید و مجموعه اعتقادات و ارزش‌هایی است که رفتار فرد را هدایت کرده و شکل می‌دهد. بحث فلسفه و ضرورت آگاهی از ابعاد آن در روابط، رفتارها و تصمیمات اخلاقی ما از آنجا ظهور می‌نماید که در علوم پزشکی، پزشکان و دست‌اندرکاران این علم به عنوان ارائه‌دهندگان خدمات درمانی در روابط خود با انسان سروکار دارند. حقوق پزشکی بخشی از حقوق عمومی است. حقوق عمومی دانشی میان‌رشته‌ای است که به تمامی جوانب حقوق انسانی می‌پردازد. هر کجا رد پای از قدرت سیاسی بتوان یافت، آنجا قلمرو حقوق عمومی است و قدرت سیاسی در آرمانشهر متضمن درک فلسفی از زندگی بشر است. در این سه‌گانه فلسفه، حقوق و پزشکی با چرخه‌ای می‌توان رو به رو شد که رشد اندیشه بشر در دیگری مؤثر است و زنجیروار به هم متصل هستند. برای شناخت بهتر و درک عمیق‌تر، از سویی دیگر باید به فلسفه پزشکی پرداخت، ضرورت وجود دانشی به نام فلسفه پزشکی در میان شاخه‌های روزافزون فلسفه، از دیرباز رخ می‌نموده است. از مجموعه قوانین بقراطی گرفته تاکنون، مسأله فلسفه پزشکی زمینه مشترک بحث فیلسوفان و پزشکان بوده است. همواره علاقه دوسویه‌ای در موضوعات پزشکی بین پزشکان و فیلسوفان وجود دارد. در هر عصری پزشکانی بوده‌اند که می‌خواستند ماهیت کاری که انجام می‌دهند و پدیده‌هایی را که مشاهده می‌کنند، دریابند و

فلسوفانی وجود داشتند که می‌خواستند فهم عمیق‌تری از پدیده‌های پزشکی، نسبت به آنچه خود پزشکی می‌توانست فراهم آورد، به دست آورند. برای رسیدن به این هدف، چشم‌اندازی از فلسفه همیشه ضروری به نظر می‌رسیده است. تبیین اخلاق پزشکی و اخلاق زیستی دومین دلیل وجود فلسفه پزشکی می‌تواند باشد. انگلهارت وارد ساختار و خاستگاه فلسفه پزشکی را گرایش به سمت رویکردهای اگزستانسیال، هرمنوتیک، پدیدارشناسی و پست مدرن به اخلاق و فلسفه می‌دانند. آن‌ها این دانش را دانشی قرن نوزدهمی تلقی می‌کنند، اما به ریشه‌های این دانش در یونان باستان توجه داشته و بر متقدم‌بودن این دانش اشاره دارند.

افلاطون و اخلاق پزشکی

در یک تقسیم‌بندی فلسفه اخلاق به سه شاخه تقسیم می‌شود: ۱- فرااخلاق که فلسفی‌ترین بخش آن است؛ ۲- اخلاق هنجاری یا دستوری یا تجویزی، یعنی اصولی که در فرااخلاق به آن دست پیدا کرده‌ایم، به ما می‌گویند که چگونه باید زندگی کنیم؛ ۳- اخلاق کاربردی که اولاً و بالذات معطوف به حل مسأله در مقام عمل است. مسائلی از قبیل تبعیض نژادی، تبعیض جنسی، حقوق حیوانات... و اخلاق پزشکی مثل سقط جنین، قتل ترحمی... اگر هیچ کس حق دخالت در زندگی دیگران را ندارد، آیا می‌توان برای دیگران در مورد مرگشان تصمیم گرفت؟ کسانی هستند که وظیفه‌شان خدمتگذاری به مردم است، مثل پزشکان، مأموران آتش نشانی، نجات غریق... آیا پزشکی که وظیفه او نجات جان دیگران است، می‌تواند تصمیم بگیرد که فلان مریض به خاطر این‌که در دستگاه حفظ حیات به حیات خودش ادامه می‌دهد را محکوم به مرگ کند؟ اگر کسی از نظر ذهنی هوشیار است و می‌داند که در مدت کوتاه با درد و رنج شدیدی خواهد مرد، آیا می‌توان به او اجازه داد که زودتر بمیرد؟ کسانی که از نظر ذهنی هوشیار نیستند، مثلاً در اغمای غیر قابل برگشت به سر می‌برند و یا کودکی که ناقص به دنیا آمده است یا کسانی که بر اثر پیری کاملاً عقلشان را از دست داده‌اند و یا دیوانگانی که اصلاً قابل معالجه نیستند...، چون این گروه‌ها نمی‌توانند در مورد خودشان تصمیم بگیرند آیا کسی یا کسانی می‌توانند درباره‌شان تصمیم بگیرند؟ چه کسی یا کسانی؟ افلاطون برای چنین افرادی و در پاسخ سؤال‌های فوق در جمهوری آرمانی خود چه می‌گوید.

باید و نیاید‌های افلاطون در حوزه پزشکی

افلاطون در محاورات خود همواره بر حدود عملکرد پزشکان و باید و نبایدهای آنها سخن می‌راند. به طور مثال، افلاطون در رساله جمهور می‌گوید: «هرودیکوس برخلاف آسکلپیوس ورزش را با پزشکی توأم ساخت و با این کار، خود و دیگران را به رنج انداخت، چون مدت جان کندن خود را طولانی ساخت و عمری مراقب جریان بیماری مهلک خود بود نه می‌توانست خود را معالجه کند و نه به کاری دیگر بپردازد. خوب چنین آدمی برای جمهوری چه فایده‌ای دارد؟ می‌گوید «آسکلپیوس نمی‌خواست بیماری را که تن علیل و مزاج مختل دارند، معالجه کند و به وسیله مداوای طولانی عمری دراز و غم‌انگیز برای آنان فراهم سازد تا فرصت کافی داشته باشند که فرزندی چون خود علیل و ناتوان تحویل جامعه دهند. او معالجه بیماری را که ادامه زندگی نه برای خود آنان سودمند بود و نه برای جامعه، وظیفه خود نمی‌دانست» (۸). او معتقد بود که پزشک وقت شریف خود را نباید برای چنین آدم‌هایی تلف کند. پس چه باید کرد؟ «کسانی را که تنی علیل و ناتوان دارند، باید به حال خود بگذارند تا بمیرند و آنان را که روحی پلید و علاج‌ناپذیر دارند، باید بکشند» (۸) جالب این است که حتی به خود پزشک هم رحم نکرده است، چون می‌گوید پزشک باید از همان کودکی اصول این حرفه را بیاموزد و با بیماران بسیاری سر و کار داشته باشد و «خود نیز مزاجی نسبتاً ناسالم داشته و به انواع بیماری‌ها مبتلا شده باشد» (۸). جامعه‌ای را فرض کنید که در آن پزشکان علیل و مریض به جان بیمارانی افتاده‌اند که به نظرشان قابل معالجه نیستند و برای جمهوری هیچ فایده‌ای ندارند و معالجه آنان چیزی جز وقت تلف کردن و بر باد دادن هزینه چیز دیگری نیست، آیا حاضرید در چنین جامعه‌ای زندگی کنید؟ با رویکردی به فلسفه اخلاق آیا این که افلاطون معتقد بود بیماران لاعلاج از روحی پلید برخوردار بودند با حقوق پزشکی و فلسفه پزشکی همخوانی دارد؟ به نظر می‌رسد افلاطون به حقوق پزشکی توجه کافی نداشته است و اصول ثابت و بدون تغییری را در این باب تجویز می‌کرده است. این‌گونه اندیشیدن افلاطون را می‌توان به ایده‌آلیسم ناب یا شاید بتوان گفت افراطی او نسبت داد.

۱- بیماری‌های مهلک

حیات حد اعلای خوبی است و دیگر خوبی‌ها با وجود حیات و زندگی معنا می‌یابند. بدون زندگی و حیات، هیچ ارزش یا خوبی وجود ندارد (یعنی نمی‌تواند وجود داشته باشد) و حیات، شرط لازم برای تحقق دیگر ارزش‌ها است. سرعت بخشیدن عامدانه به مرگ یک انسان، پیوسته

به عنوان یک یک جنایت تلقی می‌شد، آن هم به ویژه در شرایط وجود یک بیماری لاعلاج، به نحو فزاینده‌ای به عنوان عملی قابل توجیه نگریسته می‌شود. در نتیجه مرگی که افلاطون برای کسانی که بیماری مهلک دارند، مجاز می‌داند، زندگی ارزشمندی خود را از دست می‌دهد. این حالت باعث از بین رفتن انسانیت و به وجود آمدن بیماری‌های متنوع اجتماعی می‌شود. جامعه‌ای که در آن حیات، غیر ارزشمند به حساب آید، آنگاه افراد ابایی از کشتن افراد دیگر و ارتکاب جنایت ندارند. کیفیت زندگی سست می‌شود و جامعه به عنوان یک کل خراب می‌شود. این عمل را یال کامیسا (Yale Kamisar) «شیب لغزنده» می‌نامد. (جوانمرد آتانازی) شیب لغزنده در یک جامعه می‌تواند منجر به عادی شدن قتل و جنایت شود. با توجه به زیربنای فکری فارابی که مبتنی بر دین مبین اسلام است و اسلام برای بقای انسان و پیشگیری از مرگ قوانین مشخص و روشنی دارد، می‌توان تفاوت آرای فارابی و افلاطون را در باب به پایان رساندن زندگی افرادی که بیماری مهلک دارند، به وضوح و روشنی دریافت.

۲- نوزادکشی

افلاطون در دفاع از نوزادکشی و هنگام بسط استدلال نژادپرستانه می‌گوید که ماجنوران را با دقت بسیار پرورش می‌دهیم، در حالی که از نژاد خودمان غفلت می‌ورزیم، استدلالی که از آن زمان تاکنون پیوسته تکرار شده است. نوزادکشی نهادی آتنی نبود، ولی افلاطون چون می‌دید در اسپارت به دلیل اصلاح نژاد معمول است، به این نتیجه رسید که باید چیزی باستانی و بنابراین خوب باشد. این نوع نگاه در دیگر نظرات افلاطون نیز مشهود است. از افلاطون در رساله تیمائوس داستانی در باب منشأ انواع نقل شده که بدین قرار است: «انسان بالاترین جانوران است به دست خدایان تکوین پیدا می‌کند. انواع دیگر جانوران در طی فرآیند فساد زوال از او منشأ می‌گیرند. نخست، بعضی از مردان - یعنی بزدلان و بدمنشان - رو به پستی و زوال می‌گذرانند و به زن مبدل می‌شوند. آنانکه از فرزندی بی‌بهره‌اند، گام به گام به حیوانات پست‌تر انحطاط پیدا می‌کنند. پرندگان از تبدیل و دگرشدگی مردمان بی‌آزار، ولی لابلای و بی‌قید که بیش از حد به محسوسات تکیه دارند، پدید می‌آیند. جانوران زمینی از مردانی که به فلسفه هیچ‌گونه علاقه‌ای ندارند، به وجود آمدند و ماهی‌ها و نرم‌تنان صدف‌دار نتیجه انحطاط نادان‌ترین و ابله‌ترین و... بی‌ارزش‌ترین آدمیان‌اند» (۱۴). این پژوهش به ما نشان می‌دهد کرامت انسانی نزد فارابی به عنوان فیلسوف مسلمان به مراتب بیش از افلاطون ارج گذاشته شده

است. حفظ کرامت انسانی به طبع دلیل اولیه بسط حقوق پزشکی و نهادینه کردن آن در جوامع است. کارل پوپر در کتاب جامعه باز و دشمنانش نوزادکشی افلاطون را به شدت به انتقاد می‌کشد. به نظر می‌رسد با وجود این که افلاطون جامعه‌شناسی باشد که توانسته باشد راه‌های مدنیت را به روی بشر باز کرده باشد، اما با تدروی‌هایی باعث شده آیندگان افکار او را زمینه بی‌رحمانه‌ترین اعمال مانند آشویتس و نسل‌کشی فاشیست‌ها بدانند.

۳- نظریه زیست‌شناختی افلاطون

افلاطون و ارسطو نظریه نابرابری انسان‌ها را از باب زیست‌شناختی و معنوی و اخلاقی مطرح کردند. از دید افلاطون یونانیان و بربرها بر حسب طبیعت با هم نابرابرند، تقابل میان آن‌ها نظیر تقابل بین سروران طبیعی و بردگان طبیعی است. یکی از دلایلی که آدم‌ها با هم زندگی می‌کنند، نابرابری طبیعی آن‌هاست که به نظر نگاهی غیر انسانی و غیر عادلانه به نوع بشر است. جمعی را که بدین‌منظور در یک جا سکونت می‌گزینند و به پشتیبانی یکدیگر زندگی می‌کنند، شهر یا جامعه مینامیم او سپس به ترتیب، نیاز به خوراک، مسکن و پوشاک را به عنوان نیازهای اساسی انسان در تشکیل زندگی اجتماعی‌اش مطرح کرده و به تشریح آن‌ها می‌پردازد (۱۴). شبیه این تحلیل البته با افزودن یک عامل تعیین‌کننده دیگر، که ماهیت تحلیل فلسفی فارابی در این زمینه را کاملاً از نوع افلاطونی آن متمایز می‌سازد، در عبارات معلم ثانی یافت می‌شود. برای مثال هر یک از آدمیان بر سرشت و طبیعتی آفریده شده‌اند که هم در قوام وجودی خود وهم در نیل و وصول به برترین کمالات ممکن خود محتاج به اموری بسیارند که هر یک به تنهایی نتوانند متکفل انجام همه آن امور باشند، بلکه در انجام آن احتیاج به گروهی باشد که هر یک از آن‌ها متکفل انجام امری از مایحتاج آن گردند و هر یک از افراد انسانی نسبت به هر یک از افراد دیگر بدین حال و وضع می‌باشد و بدین سبب است که برای هیچ فردی از افراد انسان وصول بدان کمالی که فطرت طبیعی‌اش برای او نهاده است ممکن نگردد، مگر به واسطه اجتماع. اجتماعات و تجمع گروه‌های بسیار که یاری‌دهنده یکدیگر باشند و هر یک برای دیگری در انجام بعضی از مایحتاج او و آنچه در قوام وجودی‌اش محتاج به آن باشد قیام نماید تا بدین‌وسیله همه آنچه جمله آن جماعت برای آن قیام کرده و کاری انجام داده‌اند، گرد آید تا برای هر یک از افراد، همه مایحتاج او که هم در قوام وجودی و حیات طبیعی بدن محتاج بود و هم در وصول به کمال، فراهم شود. از همین جهت است که افراد

انسانی در هر منطقه افزون شده‌اند و در قسمت معموره زمین، انسان‌های بسیاری ساکن و استقرار یافته‌اند و در نتیجه، جمعیت‌های انسانی تشکیل شده است» (۱۱). امتیاز تحلیل فوق نسبت به تحلیل افلاطون در این است که فارابی در تعلیل شکل‌گیری زندگی اجتماعی انسان علاوه بر نیاز طبیعی بشر که از آن به مایحتاج تعبیر کرده، به نیاز فطری و انسانی انسان‌ها به هم نوع خود که از آن به کمال‌خواهی و کمال‌جویی نام برده، نیز تصریح دارد. در افزودن عامل فوق بدین دلیل است که از نظر فارابی، حیات جمعی انسان تنها مستند و منبعث از نیازهای صرفاً جسمانی و حیوانی و غریزی آن‌ها نیست، بلکه همچنین در تمایلات دگرخواهانه، بشردوستانه و کمال‌خواهانه آنان نیز ریشه دارد. از این منظر می‌توان ضرورت ارج‌گذاشتن به حقوق پزشکی از دید فارابی را بازشناسی کرد. نگاه افلاطون به انسان در پاره‌ای موارد بشردوستانه نبود.

ایده‌آلیسم ایستای افلاطونی و رئالیسم پویای فارابی

بنیانگذار ایده‌آلیسم، افلاطون است که بر تقدم معرفت ذهنی بر تجربه حسی تأکید ورزیده و واقعیت را امری نفسانی می‌داند. وی معتقد است واقعیت ذاتاً ذهنی، روحی و آرمانی است و در تعیین ماهیت انسان، روحانیت خصیصه‌ای ذاتی و جاودانه است. اصول کلی ایده‌آلیسم‌ها عبارتند از: روح و روان واقعیت را می‌سازند. انسان از نظر روحی یک آفریده برتر است. خداوند منبع دانش است. ارزش‌ها مطلق و لایتغیر هستند. واقعیت ایده پنهانی در ورای اشیا است و انسان خالق ارزش‌ها نیست. فیلسوفان دیگر چون سقراط، سنت توماس، سنت‌آگوستین، جان اسکات، هگل و کانت نیز تفاوتی بین ذهن و عین قائل نبودند و نیروی حیاتی و بنیادین برای انسان را ذهن می‌دانستند. برعکس در فلسفه رئالیسم یا مکتب اصالت واقع بر خردانسان تکیه دارد و ریشه در تاریخ فلسفی (رئالیسم کلاسیک ارسطو) و مذهب (رئالیسم مذهبی کلیسای کاتولیک) دارد و به بررسی جهان و نهادهای انسانی آن‌گونه که هست، علاقمند می‌باشد. بررسی علوم طبیعی و کشف قوانین از طریق تجربه حسی، مشاهده و آزمایش‌محور فعالیت‌های این مکتب است. فارابی نیز رهرو این سیر و سلوک است. فارابی به طور مشخص تغییر را سرلوحه رسیدن به آرمانشهر و آرمان‌های بشری می‌داند. فارابی علاوه بر یک فیلسوف یک پزشک است. او در سه حوزه فلسفه، طبابت و حقوق تبحر دارد و می‌توان با در نظر گرفتن این اصل به عنوان یکی از سرامدان فلاسفه جهان اسلام به مقایسه تطبیقی نظر این دو اندیشمند

دارد و طبعاً از عوارض عالم طبیعی که عالم تغییر و تحول و تکامل و انقلاب است نیز به دور خواهد بود. فیلسوفان حاکم بر مدینه فاضله هنگام بازنشستگی و کهولت خود در جزایر سعادت و یا «جزایر خالدا» (Blest of Island) که از دسترسی و تماس اهالی سایر سرزمین‌ها کاملاً به دور است، اقامت خواهند گزید (۱۸)، ولی مدینه فاضله فارابی درست به عکس، مدینه‌ای زمینی است و در همین کره مسکون و معمور جای دارد. به عبارت دقیق‌تر، همه اجتماعات فارابی، اعم از کامله (عظمی، وسطی و صغری) و غیر کامله (قریه، محله و منزل) چه در نوع فاضله و چه در نوع جاهله در همین جهان طبیعی، و یا المعموره من الارض به تعبیر فارابی، قرار می‌گیرند. تفاوت در فلسفه‌های مدنی این دو فیلسوف بار دیگر این‌گونه خودنمایی می‌کند. افلاطون در محاورات خود در تشریح حدود و وظایف پزشکان اذعان می‌دارد که کسانی که بیماری را علاج دارند، نشانگر حلول روح پلید در آن‌هاست. تفاوت در اندیشه افلاطون و فارابی بر دو محور استوار است: اولین تفاوت اساسی این دو فیلسوف بر محوریت تغییر و ثبات استوار است؛ دومین تفاوت بر اساس نگاه مبتنی بر مدنیت و جامعه‌گرایی که نتیجه آن انسان‌گرایی است استوار می‌باشد. می‌توان نتیجه گرفت که فارابی نگاهی انسان‌دوستانه‌تر به انسان و جامعه انسانی داشته است. ضرورت زندگی اجتماعی نزد افلاطون بر آورده‌کردن نیازهای اولیه است، در حالی که در نزد فارابی علاوه بر نیازهای اولیه گرایشی کمال‌طلبانه انسان‌ها را به سمت زندگی جمعی سوق می‌دهد. سعادت از دید افلاطون با حاکمیت فیلسوف شاه میسر می‌گردد، در حالی که از دید فارابی سعادت جامعه در گرو سلامت نفس افراد جامعه است. نظر به انسان به عنوان موجودی مدنی و نگاه جامعه‌نگر فارابی او را نسبت به افلاطون متمایز می‌سازد و در آرای افلاطون و فارابی این تفاوت به صورت آشکارا دیده می‌شود.

سیاست و طبابت دو بازوی تعیین‌کننده خوشبختی بشری

اگر افلاطون نخستین فیلسوفی بود که نظامی مرتبط و منظم از تعقل سیاسی به جهان اندیشه تقدیم داشت، فارابی را می‌توان بنیانگذار تفکر سیاسی با ساختاری مستحکم از مبادی و اصول سازگار فلسفی در جهان اسلام دانست (۱۳). وی نخستین اندیشمند مسلمانی است که بر پایه مبادی و اصول نظری، فلسفه مدنی خود را با اجزای سازگار و مرتبط، به جهان حکمت و نظر تقدیم داشت. فارابی به اعتقاد اکثر دانشمندان مسلمان، مبدع فلسفه سیاسی است (۱۹). فلسفه سیاسی او را در کتاب‌هایی همچون «آراء اهل المدینه الفاضله» و کتاب «تحصیل السعاده»

و کتاب «السیاسه المدنیه» می‌توان یافت (۲۰). در این کتاب‌ها وی تصور خود از آرمانشهری اسلامی را تجسم بخشیده است. وی در پی جهانی بود که انسان در آن سعادت‌مندانه زیست کند. به نظر می‌رسد که فارابی انحطاط جهان اسلامی عصر خویش (و شاید همه اعصار)، را معلول دو عامل می‌دید و کوشید که با توصیف جامعه‌ای آرمانی این دو عامل را شکست دهد:

۱- حکام نامشروع که به قهر و غلبه، بر هستی مادی و معنوی مسلمین چیره شده و تحت لوای اسلام و با تظاهر به مسلمانی، بر حکومت غیر فاضل خود لباس مشروعیت پوشانده‌اند؛ ۲- پیروان و حکومت‌شوندگانی که با انحراف از اصول و روح تعلیمات اسلام، به انگیزه کسب قدرت، ریاست، مال و لذت، بر مشروعیت این حکام گردن فرود آورده، صحنه‌گذارانند (۱۳)، البته باید توجه داشت که از دیدگاه فارابی، شهر ایده‌آل، فقط «وسیله»‌ای ایده‌آل برای نیل انسان به کمال و سعادت و خلود نفس اوست. وی معتقد است که برای انسان، جز در چارچوب حکومتی فاضل و حاکمیتی فضیلت‌مند که به تربیت و ارشاد شهروندان بپردازد و قوانینی وضع کند که راه‌های حصول به سعادت را معین و سپس هموار سازد، ممکن نیست. بنابراین تفکر سیاسی باید در توضیح و توصیف حاکمیت و ساختار مدینه‌ای فاضل و کامل، به کار افتد، البته از آنجا که هر انسان و هر جامعه‌ای با انسان‌ها و جوامع دیگر متفاوت است، درک ایده‌آلی و فضیلت نیز می‌تواند معانی مختلفی پیدا کند. می‌توان گفت «آنچه افلاطون را بیشتر با وضع سیاسی جامعه آتن مخالف می‌کرد، نبود آرامش و آشفتگی آن بود که سبب می‌شد تا هیچ حکومتی از گزند و فتنه مخالفان در امان نباشد و هیچ رسم و آیینی در زندگی اجتماعی پایدار نماند و حکومت زمانی در دست دموکرات‌ها و زمانی دیگر در دست الیگارش‌ها باشد. افلاطون از ناپایداری وضع سیاسی نتیجه گرفت که زندگی اجتماعی بر آن گونه که فعلاً اداره می‌شود، هیچ‌گاه به یک نظام نمی‌ماند و پیوسته در حال دگرگونی است و اعتقاد داشت که جوامع با این دگرگونی‌ها، رو به بهبود و اصلاح نمی‌رود، بلکه معتقد بود که دگرگونی به طور کلی نشانه تباهی و بیماری است و در جهان چیزهایی دگرگون می‌شوند که از کمال بی‌بهره‌اند و اجتماعات انسانی هم به این دلیل دچار دگرگونی می‌شوند که شیوه اداره و حکومت آن‌ها ناقص و معیوب است. اگر بتوانیم نظامی برای اداره جامعه و حکومت بنا کنیم که از عیب و نقص برکنار باشد، تباهی و به تبع آن دگرگونی در آن دیگر وجود نخواهد داشت» (۲۱). به این ترتیب به نظر افلاطون چاره‌رهای از دردهای اجتماعی آن است که به ثبات مطلق برسیم و با طرح این نظریه امیدوار است که روزی

یک حکومت سیاسی‌ای تشکیل شود که نظم اجتماعی را در اعلاترین حد خود در جامعه برقرار کرده و بدین‌ترتیب زمینه رشد و نیز ثبات اجتماعی را در جامعه فراهم کند. به نظر او این حکومت جز از طریق حکومت فیلسوفان پادشاه یا پادشاهان فیلسوف، نمی‌تواند بنا شود، یعنی برای تأسیس مدینه فاضله مورد نظر او فلسفه ابزار اصلی است. فلسفه‌ای که متکی به عالم «مُثُل» است و تغییر در آن جایی ندارد، در حالی که فارابی در طرح مدینه فاضله‌اش گرایش به تغییر نظام سیاسی داشت، اگرچه در عمل گرایش صوفیانه داشته و برخلاف اندیشمندان هنرمندان معاصر درباری‌اش از هرگونه فعالی اجتماعی و مسؤولیت دیوانی پرهیز می‌کند و گرایش به تغییر را فقط در نظریه‌هایش مطرح می‌کند. عصری که فارابی در آن پرورش یافته، عصر گسترش جنبش‌های استقلال‌طلبانه و عصر فزونی ستم و سیه‌روزی خلق بود. مردم مسلمان در این دوره در ناامنی و تشویش و عدم آسایش فکری زندگی می‌کردند. فارابی در چنین موقعیتی بود که خواستار تغییر نظام سیاسی عصر خود بود. این دو فیلسوف در شاهراه رسیدن به سعادت درجایی یکدیگر را ترک گفته و هر کدام به سویی می‌روند سویی‌ای که آن‌ها را نیز به مقصد نمی‌رساند، بلکه راهی تطورآمیز را برای آیندگان می‌گشاید، راهی که فیلسوفان ماده‌گرا نیز از آن عبور می‌کنند و همواره این راه تا به ابد برای کشف و کسب سعادت باز و پر روهرو است و هزارتوهای کشف‌نشده دارد. با توجه به اشتراکات افلاطون و فارابی هر کدام رهرو کدام راه برای رسیدن به سعادت هستند؟ افلاطون به عنوان مبدع آرمانشهر و فارابی نیز به عنوان کسی که در فلسفه ایرانی اسلامی به تفکر آرمانشهر افلاطون رنگ و بوی شرقی/ اسلامی داد، در شیوه رسیدن به آرمانشهر دو راه متفاوت را برگزیدند که اولی بر محور ثبات استقرار داشت و دیگری بر محور تغییر.

نتیجه‌گیری

تجربه و تجربه‌گرایی، توجه به انسان و انسان‌گرایی در نگرش فارابی و دانشمندان هم‌عصرش راهی برای پیشرفت علوم باز کرد که منتهی به درک عمیق‌تر بشر از حقوق خود در حوزه‌های عمومی و به تبع آن حقوق پزشکی گردید. ایده‌آلیسم افراطی هرگز نمی‌تواند متضمن خوشبختی بشر باشد و آگاهی او را به حقوق پزشکی افزایش دهد. پیش‌بینی‌ناپذیری بشر در حوزه‌های متفاوت او را به سوی بیماری‌های ناشناخته که مولد بستر تاریخی او هستند، پیش می‌برند. ضرورت است بر دانشمندان با پیش‌بینی و پیشگیری از طریق استقرا و قیاس به مبارزه

با بیماری‌های جدید بپردازند. به نظر می‌رسد حق افراد جامعه بر دانشمندان علوم پزشکی بتواند در حوزه حقوق پزشکی قابل تعریف باشد. جامعه آرمانی به زعم انسان قرن بیست و یک جامعه‌ای است که توجه به حقوق پزشکی در سرلوحه تبیین و تکوین آن قرار داشته باشد، افلاطون در پی‌ریزی جامعه آرمانی خود هرگونه واقعیت تغییرپذیری را تحقیر می‌کند، در حالی که فارابی با وجود نگرش آرمانی‌اش به انسان و جامعه اصل تغییرپذیری را به عنوان یک قانون می‌پذیرد و می‌کوشد که تغییر را با حفظ ویژگی‌های پویایش به جایگاه متعالی آرمان برساند. نظریه منشأ انواع، تفاوت‌های زیست‌شناختی، نوزادکشی - که منجر به ظهور فاشیسم شد - تفاوت در برخورد با بیماری‌های نفسانی از نگاه فارابی و افلاطون، مهم‌ترین اختلاف نظرهای این دو فیلسوف است، به گونه‌ای می‌توان ریشه تمام این اختلاف نظرها را در اصل تغییر و ثبات در اندیشه این دو نظریه‌پرداز جستجو کرد.

References

1. Mahmoodi N. The Desired Society from Farabi's Point of View and its Place of Education. *Growth of Social Science Education* 2013; 7(55): 16-21. [Persian]
2. Mahdih AR. Introduction to the Study of the World in the Traditional and Plato's View. MD Dissertation. Tehran: Sharif Iran University; 1999. p.151. [Persian]
3. Ahmadi M. Plato's Principles and Results of Ethical Anthropology. MD Dissertation. Tehran: Payame Noor University; 2011. p.168. [Persian]
4. Popper K. The Open Society and its Enemies. Translated by Mohajer AA. Tehran: Enteshar Press; 1986. p.31-38. [Persian]
5. Estrabi T. A Comparative Study of Truth from the Perspective of Farabi and Ghazali. MD Dissertation. Qom: University; 2010. p.299. [Persian]
6. Brayon M. Introduction to Western Philosophy. Translated by Phuladvand E. Tehran: Kharazmi Publication; 1997. p.103. [Persian]
7. Solaiman R. The Conflict between Plato and the Sophists. MD Dissertation. Tehran: Amir Kabir; 1992. p.210. [Persian]
8. Plato. The collection of works. Translated by Lotfi MH, Kaveiani R. Tehran: Kharazmi Publication; 1989. Vol.2 p.70-81, 919-922. [Persian]
9. Anayat H. The Foundation of Political Philosophy in the West. 3rd ed. Tehran: Tehran University Press; 1973. p.44. [Persian]
10. Farabi AM. Ahsaa al-Olum. Translated by Khadiv-Jam H. Tehran: Scientific and Cultural Publication; 2016. p.108-109. [Persian]
11. Farabi AM. Al-Madanieh al-Seiasah. Translated by Sajadi SJ. Tehran: Institute for Research in Philosophy; 1980. p.23 34, 73, 105-110 117. [Persian]
12. Plato. Republic. Hackett: Indianapolis; 2004.
13. Nazerzadeh-Kermani F. Principles and Principles of Farabi's Political Philosophy. Tehran: Al-Zahra University; 1998. p.20, 73, 84, 118, 740. [Persian]
14. Plato. Republic. Translated by Rouhani F. Tehran: Translation and publishing; 1982. p.45, 857. [Persian]

15. Faramaki A. Razi ethical theory. Tehran: Research Institute of Wisdom and Philosophy; 2011. p.22. [Persian]
16. Farabi AM. Coordinating the thoughts of two philosophers: Plato and Aristotle. Translated by Meshkouh Al-Dini A. Tehran: High Council of Arts and Culture; 1975. p.137. [Persian]
17. Akrami H, Samadi M. Philosophy of Islamic Medicine and Critical Rationalism. JIITM 2011; 1(4): 349-364. [Persian]
18. Copleston F. History of Greek and Roman Philosophy. Translated by Mojtabavi SJ. Tehran: Soroush Scientific and Cultural Publication; 1984. Vol.1 p.317. [Persian]
19. Davari-Ardekani R. Farabi Founder of Islamic Philosophy. Tehran: High Council of Arts and Culture Center for Cultural Studies and Coordination; 1999. p.174. [Persian]
20. Nasr S-H. Three Muslim Wise. Translated by Aram A. Tehran: Pocket Books Corporation; 1993. p.50. [Persian]
21. Russell B. The History of Western Philosophy. Translated by Daryabandery N. Tehran: Parvaz Press; 1987. Vol.1 p.137. [Persian]