

## نسبت فلسفه و شعر در آرمان شهر اقبال و افلاطون

عبدالرسول حسینی فر\*

### چکیده

افلاطون، متفکر یونانی، و اقبال، اندیشمند اسلامی، در اندیشه خود صورتی از آرمان شهر را ترسیم کرده‌اند. با وجود برخی شباهت‌ها، آنچه در آرمان شهر این دو متفکر از هم‌دیگر تفاوت‌های اساسی دارد نوع نگاه آن‌ها به شعر و رابطه و نسبت بین شعر و فلسفه در آرمان شهر است. این مقاله تلاش می‌کند با روش تفسیری جایگاه شعر و نسبت آن را با فلسفه در آرمان شهر افلاطون و اقبال بررسی کند. به‌طور کلی افلاطون نگاه منفی و بازدارنده‌ای به شعر در آرمان شهر دارد و شعر را درمقابل فلسفه می‌داند، درحالی‌که اقبال به نقش مثبت شعر در آرمان شهر قائل است و، با تأکید بر ارتباط بین شعر و فلسفه، شاعر و فیلسوف را دارای هدف یک‌سان می‌داند. مهم‌ترین دلیل تفاوت این نسبت در نوع نگاه این دو متفکر به شعر از لحاظ معرفتی است. افلاطون شعر را واجد هیچ‌گونه معرفت نمی‌داند و بنابراین، در آرمان شهری که فیلسوفان حاکم‌اند، حکم به نفی شعر و اخراج شاعران از شهر می‌دهد، اما در تفکر اقبال، در بستر اندیشه ایرانی - اسلامی، شعر معرفت‌بخش و منعکس‌کننده واقعیت و بنابراین دارای پیوند با معرفت فلسفی است و از این رو حضور شعر و شاعران برای آرمان شهر ضروری است.

**کلیدواژه‌ها:** فلسفه، شعر، سیاست، آرمان شهر، اقبال، افلاطون.

### ۱. مقدمه

ترسیم آرمان شهر (ideal state) یا مدینه فاضله، که در آن وضعیت مطلوب جامعه بشری تصویر و راه رسیدن به آن نشان داده شده باشد، مسئله و دغدغه‌ای است که همه متفکرانی

---

\* استادیار علوم سیاسی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، گروه علوم اجتماعی،  
hasanifar@lihu.usb.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۳/۲۷، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۶/۰۶

که اندیشه جامع‌الطراف در مورد زمانه خود داشته‌اند دنبال کرده‌اند. به عبارتی می‌توان گفت آرمان‌شهر نوعی خواسته و مطلوب انسان در تمام زمان‌ها و مکان‌هاست تا انسان بتواند با گذر از وضعیت موجود جامعه، که در آن مشکلات، ناکامی‌ها، و رنج‌ها افزون شده است، به جامعه‌ای آرمانی، البته نه خیالی، پای گذارد تا در این شهر بهترین امکان‌ها یا به تعبیری سعادت انسان در همه زمینه‌ها تحقق یابد.

بر این اساس، چنین تمایل و سائقه‌ای متعلق به دوره یا مکانی خاص نیست، به طوری که شاهد ترسیم آرمان‌شهرها در اندیشه متفکرانی از غرب و شرق، مسلمان و غیرمسلمان، و حال و گذشته‌ایم، به طوری که برای نمونه می‌توان از طرفی این آرمان‌شهر را در اندیشه افلاطون، فیلسوف یونانی دوره باستان، و از طرفی در اندیشه محمد اقبال، متفکر ایرانی - اسلامی دوران معاصر، مشاهده کرد. آنچه بین این دو متفکر و آرمان‌شهرشان ارتباط برقرار می‌کند نگاه آن‌ها به شعر از سویی و فلسفه از سوی دیگر در آرمان‌شهر است. افلاطون هم دغدغه شعر زمانه خود را دارد و هم به نسبت آن با فلسفه می‌اندیشد. این مسئله در اندیشه اقبال نیز وجه کاملاً جدی و مهمی دارد، به طوری که اقبال رساله دکتری خود را در موضوع فلسفه در ایران می‌نویسد و هم‌چنین با آن‌که فارسی‌زبان نیست بیش‌ترین شعر را به زبان فارسی دارد و به‌عنوان شعله فروزان زبان فارسی در شبه‌قاره هند معروف است.

با وجود چنین سائقه مشترک در ترسیم آرمان‌شهر، نوع، هدف، و اصول این آرمان‌شهر و نسبت شعر و فلسفه در آن از هم‌دیگر متمایز و متفاوت است. با توجه به اهمیت این مسئله و تأثیر اندیشه این دو متفکر در روزگار و سرزمین خود، شناخت آرمان‌شهر افلاطون و محمد اقبال و وجوه تفاوت و دلایل آن، که این مقاله تلاش کرده است بدان دست یابد، می‌تواند راه‌گشای بسیاری از مسائل زمانه ما باشد.

یکی از تفاوت‌های مهم اندیشه این دو متفکر نوع نگاه آن‌ها به نقش شعر و نسبت آن با فلسفه در آرمان‌شهر است. بر این اساس در این مقاله تلاش شده است از این منظر اندیشه این دو متفکر با روش تفسیری بررسی شود تا دلایل و چرایی این نسبت متفاوت در آرمان‌شهر آشکار شود.

در بررسی مسئله این پژوهش از روش تفسیری و خوانش متن استفاده شده است. به عبارت دیگر تلاش شده است که مسئله، با قراردادن سؤالات و مسائل این پژوهش در برابر متون دو متفکر، بررسی شود.

مقاله ابتدا به اختصار دو متفکر و مبانی اثرگذار در اندیشه‌های آن‌ها را بررسی کرده است و سپس، با توصیف وجوه مختلف و ویژگی‌های آرمان‌شهر آن‌ها، دلایل تفاوت نگاهشان به شعر و شاعران در نسبت با فلسفه را بیان کرده است.

## ۲. آرمان‌شهر و مبانی و اصول آن

### ۱.۲ آرمان‌شهر افلاطون و مبانی و اصول آن

افلاطون یکی از متفکرانی است که پیش از بسیاری از دیگر اندیشمندان به‌طور منسجم و نظام‌مند در اندیشه خود آرمان‌شهری با تمام جزئیات ترسیم کرده است. نموده‌هایی از این آرمان‌شهر در تمام آثار افلاطون مشاهده می‌شود، اما دو اثر جمهور (*Republic*) و قوانین (*Laws*) جزء آثار مهم افلاطون است که در آن‌ها به‌طور کامل توصیف آرمان‌شهر، از چگونگی شکل‌گیری، وسعت و اندازه، حکومت، قوانین، و سایر ویژگی‌های آن، آمده است. توصیف افلاطون از آرمان‌شهر تا اندازه‌ای جامع و کلی است که هنوز هم اغلب مکتب‌های سیاسی، اجتماعی، و فلسفی عصر ما خود را با توجه به این متفکر ارزیابی می‌کنند (کویره ۱۳۶۰: ۶).

قبل از توصیف و بررسی این آرمان‌شهر لازم است مبانی جهت‌دهنده اندیشه افلاطون بیان شود که نقش محوری در نگاه او به شعر در آرمان‌شهر داشته‌اند.

یکی از مسائلی که در نگاه افلاطون به آرمان‌شهر و اساساً در سوق‌یافتن متفکری چون افلاطون به ترسیم آرمان‌شهری با جزئیات کامل نقش کلیدی دارد درهم‌تنیدگی حیات سیاسی با سعادت و غایت زندگی یا به تعبیری محوریت پولیس در اندیشه سیاسی کلاسیک یونان است.

اگر بتوان زندگی یونانیان دوره باستان را سبکی خاص در عرصه تمدنی آن روز برشمرد، این سبک زندگی ارتباط مستقیمی با پولیس دارد. مفهوم پولیس (*polis*) به بهترین وجه آرمان یونانی زندگی اجتماعی را نمایان می‌کند. پولیس در یونان فقط مکان فیزیکی تأمین‌کننده اقتضانات زندگی جمعی نیست، بلکه محیط فکری، اقتصادی، و اجتماعی است که به‌گونه‌ای تفکیک‌ناپذیر با اندیشه و حیات یونانی گره خورده است. این رابطه و درهم‌تنیدگی انسان و پولیس به‌گونه‌ای است که ارسطو انسان را به موجودی در — پولیس (*zoon politikon*) تعریف می‌کند، و انسان را تنها در پولیس دارای هویت می‌داند. به تعبیر ارسطو کسی که به‌نحو طبیعی زیست اجتماعی در پولیس ندارد انسان نیست، بلکه یا موجودی برتر یا فروتر از انسان است (Aristotle 1999: 1253 a, 5).

بر این اساس یونانیان تصویری از زندگی بدون ملاحظات سیاسی در عرصه شهر نداشتند. اهمیت پولیس و مفهوم شهروندی به اندازه‌ای بود که اعتبار هر آتنی به میزان مشارکت او در زندگی شهروندی و قبول مسئولیت در امور شهر بستگی داشت. هرکسی که به تأیید شهر رسید یا شهر به او اعتماد داشت به بالاترین افتخار ممکن دست می‌یافت، افتخاری که بالاتر از هر ثروت و قدرتی بود (Sinclair 1991: 54, 178). خود کلمه سیاست از پولیس مشتق شده است و دولت‌شهر یونانی نخستین نمونه آن سازمانی است که امروزه به نام دولت خوانده می‌شود (یگر ۱۳۷۶: ۱۳۱).

اشتراوس، با برجسته کردن این وجه از فلسفه سیاسی کلاسیک در تمایز با فلسفه سیاسی جدید، بر آن است آنچه بیش از همه می‌تواند ماهیت فلسفه سیاسی کلاسیک را بر ما آشکار کند ارتباط مستقیم این تفکر با حیات سیاسی است (Strauss, 1959: 78).

نتیجه این که ذهن یونانیان در بستر زیست در چنین دولت‌شهرهایی شکل گرفته بود و افلاطون، یکی از این یونانیان، در آرمان‌شهر خود پولیسی را توصیف می‌کند که در آن سعادت انسان تحقق‌یافتنی باشد. در واقع هر تفکر و اندیشه‌ای در یونان کلاسیک لاجرم در این بستر پولیس محور باید فهمیده شود، زیرا اساساً تفکر و سوفوس (sophos) متنوع و بریده از پولیس امکان تولد ندارد، بلکه باید این دو را در رابطه‌ای متقابل و درهم‌تنیده در نظر داشت (یونسی ۱۳۸۷: ۱۳۲).

این خصلت پولیس محور در تفکر افلاطون موجب می‌شود از همان آغاز نگاه افلاطون در صورت‌بندی آرمان‌شهر همراه با لوازم مدنی باشد. برای فهم اندیشه افلاطون باید به تمایز اساسی بین این شیوه اندیشیدن درباره سیاست و تفکراتی که بدون توجه به فضای مدنی شکل گرفته است توجه کرد. به تعبیر اشتراوس هیچ‌یک از مؤلفه‌های اندیشه سیاسی افلاطون، از جمله حاکمیت فلاسفه در شهر، را نمی‌توان بدون توجه به بسترهای آن بررسی کرد (Strauss: 1987: 35-36).

در کنار محوریت پولیس در اندیشه یونان کلاسیک به‌طور کلی و اندیشه افلاطون به‌طور خاص، وجه دیگری که در اندیشه افلاطون درباره آرمان‌شهر نقش اساسی دارد نگاه افلاطون به لوگوس و تمایز آن از میتوس است. در اندیشه یونان باستان همواره چالشی عمیق میان میتوس (mythos) و لوگوس (logos) برقرار بوده است. میتوس واژه‌ای یونانی است به معنای اسطوره، روایت، و داستان. لوگوس نیز واژه‌ای یونانی است که از فعل legein به معنای شمردن، محاسبه کردن، و گفتن چیزی مشتق شده است. لوگوس دارای گستره

معنای متنوعی است و به معنای توصیف، تبیین، سخن، عقل، نیروی خردمندی (قوه عقلانی) به کار می‌رود (Craig 1998: vol. 15, 818).

میتوس و لوگوس وجوه معنایی مشترکی دارند، اما در طول تاریخ و خصوصاً در دوره افلاطون از هم دیگر متمایز شدند. مبنای تمایز این دو مفهوم را در همان معنای «حساب پس دادن» می‌توان یافت. در میتوس حساب پس دادن و توجیه و اثبات وجود ندارد، زیرا میتوس متعلق باور است، در حالی که لوگوس در اصل به معنای سخن گفتن از روی عقل یا استدلال عقلانی است (Runes 1960: 193). بر همین اساس گفته شده است کلمه منطقی (logic) از لوگوس به دست آمده است که در دوره ارسطو به معنای قواعد گفت‌وگو متداول شد (استراتون ۱۳۸۳: ۱۸).

بر اساس چنین تمایزی یکی از اهداف و رسالت‌هایی که افلاطون در کل اندیشه و خصوصاً در ترسیم آرمان‌شهر دنبال می‌کند نقد میتوس و اسطوره‌هایی است که باور مردم شهر را تشکیل داده بود و از همین رو اشعار هومر و تفکر اسطوره‌ای دوره خویش را نقد می‌کند و حضور این داستان‌ها و باورها را به ضرر شهر می‌داند.

مبنای نقد افلاطون از میتوس همان وجه غیرعقلانی، اقناعی، و توسل آن به باورهای عامیانه مردم است که ریشه در قوه تخیل و تقلید دارد. افلاطون در رساله تیمائوس با تمایز این دو از یک دیگر دلیل نقد میتوس را به خوبی بیان می‌کند و می‌گوید:

ما ناچاریم شناسایی و پندار را دو نوع مختلف بشماریم، زیرا آن دو جدا از یکدیگرند و از دو منشأ مختلف پدید می‌آیند و شباهتی به یکدیگر ندارند. یکی از راه تعلیم و آموزش به وجود می‌آید و دیگری بر اثر اقناعی که در درون ما صورت می‌گیرد. یکی همیشه با تفکر درست همراه است، ولی دیگری ارتباطی با تفکر ندارد. یکی را به وسیله سخنوری و از راه اقناع نمی‌توان تغییر داد، ولی دیگری را می‌توان از آن راه دگرگون کرد. از یکی می‌توان گفت که همه مردم بهره‌مندند، ولی دیگری، یعنی عقل محض و دانش حقیقی، خاص خدایان و عده قلیلی از آدمیان است (افلاطون ۱۳۸۰: تیمائوس، ۵).

از این روست که برای افلاطون میتوس واجد ارزش معرفتی نیست، بنابراین در اندیشه او شاهد گذار از میتوس به لوگوسیم، لوگوس یا عقلی که امکان شناخت عالم معقول یا ایده‌ها را دارد. محسوسات، به نظر افلاطون، به علت در معرض کون و فساد بودن از واقعیت برخوردار نیستند، زیرا واقعیت وجود ثابتی است که در آن هیچ تغییر و تحولی وجود ندارد،

بنابراین شناسنده و توصیف‌کننده این محسوسات از معرفت برخوردار نیست و صرفاً عقیده و باوری درمورد آن‌ها دارد. افلاطون می‌گوید:

کسانی که صرفاً چیزهای زیبا را می‌بینند و نه خود زیبایی را، یا کسانی که اعمال عادلانه را بدون خود عدالت در نظر می‌گیرند و به همین ترتیب بقیه امور را، درباره این چیزها فقط عقیده‌ای دارند و از هیچ شناخت و معرفتی برخوردار نیستند (Plato 2004: 479 e).

متعلق میتوس همین سایه‌ها و تصاویر امورند که باور و عقیده عامیانه‌ای بدون استدلال را به وجود می‌آورند. درمقابل این شناخت ظنی، عامیانه، و تقلیدی معرفت عقلانی مبتنی بر لوگوس قرار دارد (ibid.: 511 b-c). این معرفت ما را به شناخت عالم ایده‌ها و در رأس آن‌ها ایده خیر (the idea of good) به دست فیلسوفان رهنمون می‌کند که یکی از اصول و مبانی آرمان‌شهر افلاطون است.

از نظر افلاطون واقعیت همه امور در عالم ایده‌ها قرار دارد و عالم محسوس صرفاً روگرفت و تقلیدی از این عالم معقول ایده‌هاست. این عالم ایده‌ها، درمقام اصل و سرمشق امور محسوس، هنوز از نوعی کثرت برخوردار است، زیرا هر مجموعه از امور محسوس ایده مربوط به خود را دارند. افلاطون، برای این که نظام فلسفی‌اش را از وحدت و انسجام کامل برخوردار کند، ایده خیر را ورای این ایده‌ها و علت آن‌ها می‌داند. ایده خیر درعین آن که یکی از ایده‌ها به‌شمار می‌آید، به‌لحاظ نیروی آفرینندگی و هستی‌بخشی که دارد، با سایر ایده‌ها که چونان سرمشق‌ها و الگوهای اشیای عالم محسوس‌اند تفاوت ماهوی دارد (یاسپرس ۱۳۵۷: ۹۲).

به تعبیر افلاطون:

آنچه هم به امور معقول حقیقت می‌بخشد و هم موجب می‌شود تا نفس بتواند به آن‌ها معرفت یابد ایده خیر است، به عبارت دیگر ایده خیر هم علت معرفت به امور معقول و هم علت هستی آنان است ... همان‌طور که خورشید نه تنها به امور محسوس قابلیت دیده شدن را می‌بخشد، بلکه علت تولید، رشد، و تغذیه آن‌هاست، بی آن که خورشید همانند این چیزها باشد، امور معقول نیز نه تنها قابلیت شناخته شدن را از ایده خیر می‌گیرند، بلکه وجود و ماهیت آن‌ها نیز از ایده خیر است (Plato 2004: 508 e-509 c).

علاوه بر وجه هستی‌شناسی ایده خیر، وجه معرفت‌شناسی آن هم برجسته است. ایده خیر نه تنها علت هستی ایده‌ها به‌شمار می‌رود، بلکه شناسایی و معرفت به ایده‌ها هم با ایده خیر امکان‌پذیر است. اساساً ایده خیر علت تمام عقول است که ایده‌ها را ادراک می‌کنند

(Strauss 1987: 53). به تعبیر کستون مر از نظر افلاطون ایده خیر همان الگو و معیاری است که باید در غار، خواه در زندگی خصوصی و خواه در زندگی اجتماعی، مدنظر قرار گیرد (مر: ۱۳۸۳: ۱۵۸-۱۶۰).

شناخت ایده خیر شرط شناخت هرچیز دیگری است، زیرا به تعبیر افلاطون، اگر کسی خود خیر را نشناسد، نخواهد توانست عدالت، زیبایی، و چیزهای دیگر را بشناسد (Plato 2004: 506 b). از نظر افلاطون این دانش، که نه تنها بر همه دانش‌های دیگر برتری دارد، بلکه امکان شناسایی دیگر دانش‌ها درپرتو این دانش امکان‌پذیر است، دانش دیالکتیک است. دانشی که با آن عقل بدون کمک گرفتن از حواس، و فقط از طریق فعالیت عقلانی در عرصه امور مجرد، به هستی حقیقی راه می‌یابد (ibid.: 531 e-532 a)، دانشی که بر این اساس فقط در اختیار فیلسوف است و دیگران بهره‌ای از آن ندارد و به همین دلیل حاکم و زمام‌دار آرمان‌شهر هم باید چنین فیلسوفی باشد.

براساس این مبانی افلاطون در جمهور و قوانین طرحی از آرمان‌شهر را ارائه می‌دهد که در آن همه چیز دارای انسجام است و بر مبنای مشخصی استوار است. اشتراک اموال و خانواده، تقسیم اجتماع به سه گروه مشخص، حکومت آریستوکرات (aristocrat)، شکل‌گیری شهر و زندگی براساس طبیعت (physis)، نظام تربیت فضیلت‌محور، و غایت‌گرایی از ویژگی‌ها و شاخصه‌های آرمان‌شهر افلاطون است که بر مبانی فلسفی و متافیزیکی مشخص او استوار است.

مهم‌ترین ویژگی آرمان‌شهر جمهور، که می‌توان آن را شاهبیت این اثر و عامل افتراق آن از دیگر آرمان‌شهرهایی به‌شمار آورد که در طول تاریخ به‌تصویر کشیده شده‌اند، نقش فلسفه در شهر یا حاکمیت فلاسفه در آرمان‌شهر است. درواقع سایر ویژگی‌های آرمان‌شهر جمهور نتیجه حاکمیت و زمام‌داری چنین فیلسوفی در شهر است. به تعبیر افلاطون،

هیچ شهر، سیاست، و انسانی به کمال دست نخواهد یافت تا این‌که فیلسوفانی که از فساد به‌دور مانده‌اند، خواه به‌میل خود و خواه به‌الزام، امور شهر و دولت را بر عهده گیرند و شهروندان هم از آن‌ها اطاعت کنند (ibid.: 499 b).

علت این‌که فیلسوف در مقام زمام‌داری شهر قرار می‌گیرد گذار او از میتوس به لوگوس و پیداکردن شناخت و معرفتی است که او به عالم ایده‌ها و، در رأس آن‌ها، ایده خیر دارد. به‌عبارت‌دیگر احاطه معرفتی فیلسوف بر تمام شئون هستی و ازجمله زندگی انسان و شهر

به او این امکان را می‌دهد که دستیابی به سعادت را در آرمان‌شهر، با الگوگیری از سرمشق‌های کامل و جاویدان، متحقق کند و دولت کاملی را طرح‌ریزی کند که در آن تمام فضایل عدالت، خویشتن‌داری، شجاعت، و ... وجود داشته باشد (ibid.: 500 e).

گاتری، با تأکید بر این شأن فیلسوف، مهم‌ترین ویژگی فیلسوف را، که سبب می‌شود توانایی تحقق عملی آرمان‌شهر را داشته باشد، معرفت و دانش خاص او می‌داند. او، درمقابل کسانی که صرفاً به امور حسی شناخت دارند، می‌تواند صورت واقعی امور و ایده خیر و فضایل را بشناسد و براساس آن‌ها نظام سیاسی را سامان دهد. او، درمقابل فیلودوکسوس‌ها، فیلسوفوس است (گاتری ۱۳۷۷: ۱۰۸).

تمام تلاش فیلسوف نیز بر این است که آرمان‌شهری که او طرح‌ریزی می‌کند مطابق با همان صورت‌های عقلانی و ایده خیر باشد. به تعبیر گادامر، ایده خیر در جمهور همان مبنایی است که نظم پولیس بر آن قرار دارد (گادامر ۱۳۸۲: ۸۰).

از این حیث اولین گام فیلسوف برای ایجاد چنین آرمان‌شهری زدودن و پاک کردن تمام این سایه‌ها و توهومات حاصل از میتوس است. افلاطون در این باره می‌گوید:

اولین عمل فیلسوفان [برای طرح‌ریزی نظام سیاسی] پاک کردن شهر و مردمان آن به‌مثابه یک لوح است. این کار آسانی نیست، اما شما می‌دانید که این امر نخستین تفاوت آن‌ها با اصلاح‌گران معمولی است؛ زیرا این فیلسوفان از قانون‌گذاری و عمل در شهر و امور انسانی سر بازمی‌زنند، مگر این‌که یا لوح سفیدی در اختیار آنان قرار گیرد یا خود آن را نخست پاک کنند (Plato 2004: 501 a).

پاک کردن اجتماع، به منزله مقدمه ایجاد نظام سیاسی، در واقع همان اصلاحاتی است که باید در شهر صورت پذیرد تا بی‌اعتباری سایه‌ها و پندارهای درون غار بر مردم آشکار شود و آن‌ها بتوانند همانند فیلسوف راه خروج از غار را در پیش گیرند. این همان برنامه تربیتی‌ای است که افلاطون در جمهور به تفصیل در مورد آن سخن گفته است و مراحل مختلفی، از تربیت جسمی تا تربیت عقلانی، دارد. به تعبیر بارکر، اگر قرار است فیلسوف شهر را اداره کند، باید روش تربیتی جدیدی ارائه شود، روش تربیتی‌ای که براساس عدالت بهترین عملکرد هر فرد در جامعه را مشخص و آموزش دهد (Barker 1964: 198-210).

در چنین بستری است که نگاه افلاطون به شعر و دیگر هنرهای تقلیدی شکل می‌گیرد. در واقع یکی از برنامه‌های مهم اصلاحی افلاطون در آرمان‌شهر اصلاح شعر و دیگر هنرهاست و اخراج شاعران از آرمان‌شهر به موجب همین برنامه اصلاحی است.



## ۲.۲ آرمان شهر محمد اقبال و اصول و مبانی آن

علامه محمد اقبال را باید یکی از اندیشمندان بزرگ اسلامی در سده‌های اخیر به‌شمار آورد. اقبال هنوز سی سال بیش‌تر نداشت که آوازه‌اش سراسر شبه‌قاره هند و سرزمین اسلامی را درنوردید و افکار و آثارش چندان اعتبار یافت که منتقدان و مترجمان ادبی بزرگ غرب نظیر آبربی و نیکلسون به ترجمه آثار او مبادرت کردند. پس از مرگش، در اردیبهشت ۱۳۱۸ شمسی، نیز نه‌تنها این آوازه کم نشد، بلکه روزبه‌روز اهمیت اندیشه و تفکرش آشکارتر شد، به‌طوری‌که مقالات، کتاب‌ها، و رسالات متعددی درباره او به‌رشته تحریر درآمد، که تعداد آن‌ها را بالغ بر ۱۸ هزار جلد تخمین می‌زنند، آثار و اندیشه‌هایی که برخی از آن‌ها برای اولین بار بود که طرح می‌شد (شیمل ۱۳۸۷: ۴۰۳).

اقبال تحصیلات خود را از فلسفه در دانشگاه لاهور آغاز کرد و سپس دوره فوق‌لیسانس را در سال ۱۸۹۹ در همین رشته در دانشگاه پنجاب به‌پایان برد و پس از اتمام تحصیلات در دانشگاه پنجاب به استادی در رشته‌های تاریخ و فلسفه و علوم برگزیده شد. او سپس تحصیلاتش را در دانشگاه کمبریج در رشته فلسفه ادامه داد و پس از اخذ درجه فلسفه اخلاق از دانشگاه کمبریج وارد دانشگاه مونیخ شد و رساله خود را با عنوان «ارتقای روحانی در ایران؛ سیر فلسفه در ایران» نوشت و موفق به دریافت درجه دکتری شد. این تحصیلات و سابقه نشان‌دهنده شناخت کامل اقبال از فلسفه و تفکر عقلانی در اسلام و ایران است، شناختی که در ادامه به یکی از دغدغه‌های مهم اقبال در آرمان‌شهرش تبدیل می‌شود.

اما در کنار فلسفه تحول دیگری که در اندیشه اقبال در مورد آرمان‌شهرش تأثیر بسیاری دارد آشنایی با ادبیات و شعر فارسی بود، به‌طوری‌که موجب شد اقبال زبان فارسی و شعر را برای بیان افکار و اندیشه‌های خود برگزیند و تحولی بنیادی در اندیشه و فکر او ایجاد شود. اقبال، در مقام شاعری غیرفارسی‌زبان، به‌زبان فارسی شعر سرود و اندیشه‌هایش را در بستر شعر فارسی بیان کرد. از این طریق اقبال از طرفی، در زمانه‌ای که انگلستان سعی در تغییر فرهنگ هند از طریق تغییر زبان این کشور داشت، توانست با اشعار خود فرهنگ ایرانی را در شبه‌قاره زنده نگاه دارد و از طرف دیگر ظرفیت و بستر جدیدی را در شعر دوره معاصر ایجاد کرد، ظرفیتی که مدت‌ها بود از آن غفلت شده بود.

وجوه آرمان‌شهر اقبال را می‌توان در آثاری مانند *پس چه باید کرد/اقوام شرق*، *پیام مشرق*، *زبور عجم*، و *جاویدنامه* یافت. آرمان‌شهر اقبال با نقد وضعیت موجود معنا می‌یابد.

درواقع اقبال در ابتدا وضعیت انسان و جهان مدرن امروز را نقد می‌کند و از این دریچه جهان و انسان دیگری را ترسیم می‌کند.

اقبال در توصیف انسان در دنیای جدید او را از خودبیگانه و بیمار می‌داند و در این باره می‌گوید:

انسان جدید که در نتایج فعالیت علمی خود غره شده از زندگی روحانی، یعنی دنیای درون، منقطع مانده است. در میدان اندیشه به حالت مبارزه آشکار با خود زندگی می‌کند. در میدان حیات اقتصادی سیاسی در مبارزه آشکار با دیگران است. دیگر خود را نمی‌بیند که بر خودخواهی و بی‌بندوباری و پول‌پرستی سیری‌ناپذیر خود، که رفته‌رفته هر کوششی برای تعالی را در او کشته و جز خستگی از زندگی چیزی برای وی به‌بار نیاورده است، لگام نهد. چنان در مشهورات، یعنی منابع حاضر احساسات بصری، غرق شده که با ژرفای کشف‌نشده وجود خویش قطع رابطه کرده است (اقبال لاهوری بی تا: ۲۱۲).

درواقع اقبال جامعه مدرن را با نوعی پوچ‌گرایی قرین می‌داند که نتیجه‌ای جز هلاکت و بدبختی انسان ندارد. از نظر اقبال این مکاتب فلسفی و در رأس آنها کمونیسم بدون داشتن ایمان و مذهب، پوچ و بیهوده است و در نتیجه به‌زودی زائل و نابود خواهد شد (سعیدی ۱۳۵۶: ۵۶). این توصیفی است فلسفی که اقبال از اوضاع زمانه مدرن دارد و بر آن است در چنین عصری شاهد بت‌پرستی جدید و از خودبیگانگی ای هستیم که از غرب شروع شده است و به شرق هم سرایت کرده است.

بتان تازه تراشیده‌ای، دریغ از تو	درون خویش نکاویده‌ای، دریغ از تو
چنان گداخته‌ای از حرارت افرنگ	ز چشم خویش تراویده‌ای، دریغ از تو
گرفتم این که کتاب خرد فروخواندی	حدیث شوق نفهمیده‌ای، دریغ از تو
طواف کعبه زدی گرد دیر گردیدی	نگه به خویش نیچیده‌ای، دریغ از تو

(اقبال ۱۳۷۰: ۲۵۷)

از نظر اقبال ریشه این انحطاط در شرق را از لحاظی باید در تقلید از غرب یافت و از لحاظی در اندیشه‌های صوفیانه سست‌کننده عقل‌گریز و شریعت‌گرای صرف که انگیزه عمل و اقدام را از انسان سلب می‌کند. به تعبیر سیدمحمد اکرم، اقبال پس از مطالعه عمیق به این نتیجه رسید که بعضی از تعلیمات تصوف به‌مرور زمان ملل اسلامی را به زندگی اجتماعی بی‌علاقه کرده است (اکرام ۱۹۸۲: ۱۶۴).

درمقابل چنین وضعیتی که هم جهان غرب گرفتار آن است و هم شرق را از خود بیگانه کرده است، اقبال راه چاره را آرمان‌شهری می‌داند که براساس اصول و مبانی مستحکمی استوار باشد که در آن انسان با خود و جهان خود بیگانه نباشد. اقبال این آرمان‌شهر را در *جاویدنامه* «مرغدین» نام نهاده است و شهری از نظر شکل زیبا و از نظر شرایط زیستی سالم که انسان در آن اسیر و بیگانه از خود نیست توصیف می‌کند. به قول اقبال:

مرغدین و آن عمارات بلند	من چه گویم زان مقام ارجمند
ساکنانش در سخن شیرین جو نوش	خوب‌روی و نرم‌خوی و ساده‌پوش
فکرشان بی‌درد و سوز اکتساب	رازدان کیمیای آفتاب
کس ز دینار و درم آگاه نیست	این بتان را در حرم‌ها راه نیست
بر طبیعت دیو ماشین چیره نیست	آسمان‌ها از دخان‌ها تیره نیست
سخت‌کش دهقان چراغش روشن است	از نهاب دهخدایان ایمن است
کشت و کارش بی‌نزاع آب‌جوست	حاصلش بی‌شرکت غیری از اوست
اندر آن عالم نه لشکر نی قشون	نی کسی روزی خورد از کشت و خون
نی قلم در مرغدین گیرد فروغ	از فن تحریر و تشهیر دروغ
نی به بازاریان ز بی‌کاران فروش	نی صداهای گدایان دردگوش

(اقبال ۱۳۷۰: ۳۲۹)

اقبال در این شهر آرمانی تعریف و طرحی نو از انسان را عرضه می‌کند، انسانی که با داشتن معرفت عمیق به جهان و جهان‌بینی الهی روحی مبارز، شکیبیا، و سخت‌کوش دارد و به خود و سرنوشتش آگاه است. در نگاه اقبال، این انسان از جایگاه والایی برخوردار است، به طوری که محور هستی و اندیشه است.

از طرف دیگر اقبال، با نفی عقلانیت ابزاری و خشک فلسفی مدرن، انسان را دارای هدفی والا می‌داند که نباید گرفتار در مادیات صرف و از خود بیگانگی شود. او جهان را جدا از انسان و تجلیات و بارقه‌های الهی‌اش نمی‌بیند و برای انسان در این جهان جایگاهی متعالی قائل است.

جهان را فربھی از دیدن ما	نهالش رسته از بالیدن ما
حدیث ناظر و منظور رازی است	دل هر ذره در عرض نیازی است

جهان غیر از تجلی‌های ما نیست که بی‌ما جلوه نور و صدا نیست

(همان: ۱۶۴)

اقبال با این تفکر به دنبال آرمان‌شهری است که هم نظم فکر و اندیشه‌ای و هم عملی و اجتماعی در آن جاری باشد و هیچ تضادی براساس این نوع وحدت‌گرایانه نباشد. در این اندیشه انسان با داشتن ایدئولوژی الهی موجودی مجبور و عاجز و ناتوان نیست. به قول آن ماری شیمل اقبال در اندیشه خود نوعی اومانسیم اسلامی را ترویج می‌کند که ارزیابی مجددی از انسان براساس اصول اسلامی است (نقوی ۱۳۸۵: ۶۵).

همین نظم و تفکر وحدت‌گرایانه است که همان‌طور که در ساحت اندیشه بروز می‌یابد در ساحت عمل نیز، به طور مثال لزوم توجه به محیط‌زیست و استفاده مناسب از آن به مثابه یکی از ویژگی‌های مهم آرمان‌شهر، در آرمان‌شهر نمود می‌یابد. دیگر متفکران مسلمان کم‌تر به این ویژگی توجه کرده‌اند، ولی اقبال در *جاویدنامه* و ترسیم آرمان‌شهر به آن توجه خاص دارد (محقق داماد ۱۳۹۰: ۱۷۱). اقبال، در ترسیم آرمان‌شهر، هم به امور معنوی و هم به امور فیزیکی، یعنی مکان و محیط، توجه دارد. با این رویکرد، آرمان‌شهر اقبال از وجوه بسیاری با اتویاهای دیگر متفاوت است.

درواقع اقبال، در عین این‌که نگاهی فلسفی و جهان‌شمول به عالم و آدم دارد، این فلسفه را از حالت ذهنی خارج و وارد زندگی می‌کند و به آن کارایی عملی می‌بخشد (بقایی ۱۳۷۹: ۹). اقبال یکی از مشکلات بزرگ شرق را، برای تحقق چنین انسان و آرمان‌شهری، از خودبیگانگی انسان و کشش او به جانب تمدن صنعتی غرب می‌داند، از خودبیگانگی‌ای که چاره آن اتکای انسان به خود است. در این جهان‌بینی انسان با شناخت جایگاهش به خود متکی است. خودی در نظر اقبال پی‌بردن به نیروی درونی خویش و به‌کارگرفتن آن است، مجموع استعدادها را به اراده و استخدام خود درآوردن است. در چنین نگاهی است که انسان از طرفی عوامل انحطاط و ضعف خود و از طرفی نقاط قوت خود را می‌شناسد. هم دشمن و استعمار را می‌شناسد و هم دوست و خودی را، و به این ترتیب به خویشتن خویش بازمی‌گردد، خویشتنی که اقبال در اندیشه و شخصیت افرادی مانند سیدجمال اسدآبادی و شاه ولی‌الله می‌یابد که در اصلاح و احیای جنبش‌های دینی و بازسازی فکر الهی کوشیده‌اند (اقبال بی‌تا: ۱۴۱).

بر این اساس است که اقبال برای آگاهی مردم از استعمار و وضعیت سرزمین خودی تلاشی گسترده کرد، مشکل را نشان داد، و راه‌حل یا آرمان‌شهر را درگرو کوشش و تلاش همه‌جانبه و مستمر براساس اهداف و اصول متفاوت خویشتن خویش می‌داند.

هدف اقبال در این تلاش گسترده تحقق دنیا یا آرمان‌شهری است شرقی و بی‌شباهت به غرب اما نه مانند شرق گذشته، بلکه شرقی تازه که مردمانی که در آن زندگی می‌کنند مردمان تازه‌ای باشند و به اسرار خودی، یعنی کسانی که نیروی درونی خود را بازشناخته‌اند و بر آن متکی‌اند، واقف باشند و از طریق خودآگاهی به شناخت درست زندگی دست یافته باشند (اقبال ۱۳۷۰: ۲۰۳).

حاکم این آرمان‌شهر کسی است که همه ویژگی‌ها و کمالات انسانی را، هم ظاهری و هم باطنی، دارد. هم تفکر و اندیشه راستین و فلسفی دارد و هم درعمل خوش‌کلام و سخت‌کوش است. اقبال این حاکم را به‌زیبایی توصیف می‌کند و می‌گوید:

پادشاهی خوش‌کلام و ساده‌پوش	سخت‌کوش و نرم‌خوی و گرم‌جوش
صدق و اخلاص از نگاهش آشکار	دین و دولت از وجودش استوار
خاکی و از نوریان پاکیزه‌تر	از مقام فقر و شاهی باخبر
در نگاهش روزگار شرق و غرب	حکمت او رازدار شرق و غرب
شهریاری چون حکیمان نکته‌دان	رازدان مد و جزر امتنان
پرده‌ها از طلعت معنی گشود	نکته‌های ملک و دین را وانمود

(همان: ۴۲۰)

### ۳. نسبت شعر و فلسفه در آرمان‌شهر افلاطون و اقبال

در آرمان‌شهر افلاطون، باتوجه‌به توصیفی که براساس مبانی معرفتی و هستی‌شناسی آن صورت گرفت، درنهایت فلسفه اصالت می‌یابد و فیلسوفان حاکمان شهر می‌شوند. نتیجه این برنامه اصلاحی و تربیتی افلاطون خروج شاعران و منع پرداختن به شعر است. دراین‌باره افلاطون به‌صراحت می‌گوید:

اگر انسانی به شهر ما درآید که بتواند همه‌کار انجام دهد و همه‌چیز را تقلید کند و بخواهد اشعار خود را بر ما بخواند، اگرچه او را چون انسان مقدس، اعجاب‌انگیز، و خوش‌آیند تعظیم می‌کنیم، ولی به او خواهیم گفت که در شهر ما برای انسانی چون او جایی نیست و سکونت چنین انسانی مطابق قانون الهی شهر ما نیست. سپس بر سر او تاجی پشمین خواهیم نهاد و بر او عطر خواهیم افشاند و او را روانه شهر دیگری خواهیم کرد (Plato 2004: 398 a).

در تحلیل این مطلب می‌توان به چند نکته اشاره کرد: نخست، شعر از نظر افلاطون عموماً مدیحه‌سرایی حاکمان مستبد یا عالمان بی‌عمل یا بی‌اعتنا به حقیقت و عدالت است که هیچ فایده‌ای ندارد. بنابراین خروج چنین شاعرانی از آرمان‌شهر ضروری است؛ دوم، افلاطون بر آن است شاعران تصاویر ناقصی از واقعیت را به ما نشان می‌دهند. آن‌ها دو مرحله از حقیقت دورند، بنابراین در مورد چیزهایی که می‌گویند علم و معرفت ندارند. افلاطون در این باره می‌گوید که شاعران هرگز خود حق‌پرستی و خود عدالت را نمی‌ستایند، بلکه پیوسته به تصویر و سایه آن نظر دارند (ibid.: 363 a).

به عبارتی افلاطون بر آن است شعر چیزی به انسان نمی‌آموزد، زیرا این هنر اصل نیست، بلکه شبی از اصل است و دو درجه از حقیقت به دور است، زیرا خود محسوسات یک درجه از حقیقت فاصله دارند و هرگاه آثار هنری از آن‌ها به وجود آید، دو مرتبه از حقیقت دور می‌شوند. بنابراین افلاطون برای شعر و شاعران جایگاه تربیتی در جامعه قائل نیست (ibid.: 397 a-e).

سوم، نظام فکری آرمان‌شهر افلاطون نظام فکری کاملاً عقلانی محض و غیرمنعطف است که در آن هیچ جایگاهی برای تخیل شاعرانه وجود ندارد. به عبارتی ورود تخیل شاعرانه به آرمان‌شهر برای افلاطون نوعی نقص و دور شدن از سیاست‌ورزی براساس لوگوس است. همان‌گونه که عقل، به منزله مهم‌ترین قوه نفس، نقش رهبری فرد را برعهده دارد، در جامعه هم رهبری جامعه حق فرد عاقل و به عبارتی فیلسوف است. به عبارت دیگر از نگاه افلاطون بین تفکر فلسفی عقل‌محور (لوگوس) و قریحه و باور شعری (میتوس) تضاد وجود دارد و بودن یکی، که به‌زعم افلاطون فلسفه است، مساوی با نبود دیگری است. به عبارت دیگر، در رقابت شاعران و فیلسوفان، با توجه به این که شاعران صرفاً عواطف و تخیل را دارند که سازنده باور است، و فیلسوفان برخوردار از عقلی‌اند که می‌تواند عالم معقول ایده‌ها و سرمشق‌های حقیقی امور شهر را دریابد، شاعران باید از شهر حذف شوند.

افلاطون در جمهور در این باره می‌گوید:

شاعر تقلیدی به‌طور طبیعی با بهترین جزء روح (عقل) در ارتباط نیست و به آن سو گرایش ندارد و چون او درصدد جلب اعتبار و توجه توده مردم است، به تجسم شخصیت مختلط و حساس روی می‌آورد که تقلید آن ساده است. بنابراین باید او را با نقاش هم‌ردیف کنیم، زیرا او مانند نقاش به تصویر امور پایین‌تر از حقیقت می‌پردازد و

هم‌چنین مانند او با جزء پست روح در ارتباط است تا بهترین جزء آن. بنابراین اگر بخواهیم شهر به بهترین وجه اداره شود، چنین شاعر تقلیدی را در شهر نخواهیم پذیرفت (ibid.: 605 a-b).

به‌زعم اسمیت افلاطون تا جایی پیش می‌رود که ادعا می‌کند عقل تنها چیزی است که به‌طور ثابت خوش‌بختی را فراهم می‌کند. همه چیزهای دیگر صرفاً به این دلیل دارای ارزش‌اند که به‌نحو معقول و از روی اندیشه به‌کار روند (Smith 2001: 83). هم‌چنین کویره بر آن است که مدینه فاضله افلاطون مدینه‌ای است که، مانند آنچه در انسان کامل می‌توان مشاهده کرد، عقل بر دولت آن حاکم است و دولت از راه عقلانی می‌کوشد تا نیکی را در همه زمینه‌ها تحقق بخشد (کویره ۱۳۶۰: ۸۴).

برپایه چنین نگرشی آرمان‌شهر استوار بر معرفت فلسفی و عقلانی با حاکمیت فیلسوف اداره می‌شود و جایی برای شعر و شاعران در امور سیاسی نیست.

در پایان این تحلیل، باید به نقش شاعران در مرگ سقراط نیز اشاره کرد. افلاطون شاعران را یکی از گروه‌هایی می‌داند که براساس مبانی فکری‌شان باعث محاکمه و در نهایت مرگ سقراط شدند و از این‌رو با توجه به دل‌بستگی فکری و روحی افلاطون به استاد خود او حضور سیاسی آنان را در آرمان‌شهر نه تنها مفید نمی‌داند، بلکه به‌مثابه مشکل شهر، مانع، و عامل بازدارنده تحقق آرمان‌شهر می‌داند و بنابراین حکم به خروج آنان از شهر می‌دهد.

اما نگاه اقبال به شعر و شاعران در آرمان‌شهر کاملاً از افلاطون متمایز است. این تمایز هم در نگاه آن دو به فلسفه و هم به شعر پیداست. اقبال، با توجه به نگاه متفاوتی که به شعر و شاعران از سویی و فلسفه از سوی دیگر دارد، شعر و فلسفه را درمقابل هم نمی‌داند، بلکه بین آن‌ها پیوند برقرار می‌کند.

اقبال در برخی اشعار خود فلسفه و عقل را نقد می‌کند، ولی در هیچ‌یک از اشعار و نوشته‌هایش عقل را نفی نکرده است. با وجود نقد اقبال به عقل از لحاظ کارکردهایی که باید داشته باشد ولی در دوره رشد مکاتب فلسفی مادی ندارد، در بسیاری آثار شعری اقبال به اهمیت عقل و خرد و فلسفه و حکمت اشاره شده است.

حکمت و فلسفه را همت مردی باید تیغ اندیشه به‌روی دو جهان آختن است  
مذهب زنده‌دلان خواب پریشانی نیست از همین خاک جهان دگری ساختن است

نگاه اقبال به شعر هم متفاوت است. از منظر اقبال، شاعر نه در بند دربار است و نه هزل گو و مدیحه سرا، بلکه روشن فکر و مصلح جامعه خود است. روشن گری است که با نور خود اوضاع روزگار خود را روش می کند و، با نقد وضعیت موجود و بیان دردها و مشکلات، راه چاره و آرمان شهر را باز می نمایاند.

فطرت شاعر سراپا جست و جوست	خالق و پروردگار آرزوست
شاعر اندر سینه ملت چو دل	ملتی بی شاعری انبار گل
سوز و مستی نقش بند عالمی است	شاعری بی سوز و مستی ماتمی است
شعر را مقصود اگر آدم گری است	شاعری هم وارث پیغمبری است

(همان: ۲۹۴)

همین نگاه خاص اقبال به شعر موجب شده است که برخی از شاعران معاصر اقبال، او را به مفهوم واقعی، آن چنان که مصطلحشان بوده است، شاعر به شمار نیاورند و مدعی شوند که او شعر را وسیله ای برای آموزش و تبلیغ قرار داده است و از این رو به موقعیتش در مقام شاعر لطمه شدیدی وارد شده است. اقبال با توجه به چنین انتقاداتی هیچ گاه خود را شاعر به معنای عام کلمه نمی خواند و بر آن است کسانی که از او جذب و شور و حال شاعرانه صرف انتظار دارند هدف و مقصودش را در نیافته اند (عبدالحکیم ۱۳۷۰: ۱۶).

به طور کلی در اندیشه اقبال بین این دو وجه از انسان، که یکی عقل و فلسفه است و دیگری عشق و شعر، ارتباط وثیقی برقرار است و نمی توان یکی را فدای دیگری کرد و هر دو برای رسیدن به سعادت انسان لازم و ضروری است. عقل و عشق نزد اقبال هم از جنس معرفت است و هم از جنس قدرت و جرئت که بر اثر سوز و گداز و درد و داغ فراق انسان از خداوند در او پدید آمده است و همواره او را به سوی خدا و وصل او سوق می دهد تا در جامعه به سعادت حقیقی دست یابد. به قول اقبال:

هر دو به منزلی روان هر دو امیر کاروان	عقل به حيله می برد، عشق برد کشان کشان
عشق ز پا در آورد خیمه شش جهات را	دست دراز می کند تا به طناب که کشان

(اقبال ۱۳۷۰: ۱۲۱)

خلیفه عبدالحکیم اقبال و مولانا را مقایسه می کند و مهم ترین وجه شباهت آن ها را این می داند که شعر هر دو فلسفی است و هر دو، با آن که در قلمرو عقل اند، ترجیح می دهند که ماورای عقل را نیز تجربه کنند و «خودی» و «بی خودی» را با هم بیامیزند (عبدالحکیم ۱۳۷۰: ۳۹).



به زعم اقبال شاعر دارای قدرت اجتماعی بسیار است. هم آگاهی می‌بخشد و هم عمل‌گر است و از این‌جاست که اقبال شاعر را در اوج نقش سیاسی دارای شأن پیامبری ملتش می‌داند، زیرا مقصود از شعر و شاعری را انسان‌سازی و آدم‌گری می‌داند. این نظر اقبال درباره نقش شعر است، که به‌لحاظ هدف و مبنا با تفکر افلاطون فاصله دارد.

سونی والون کو جگا دی شعر کی اعجاز سی (از اعجاز شعر غافلان بیدار می‌شوند)  
خرمن باطل جلا دی شعله آواز سی (نوی شاعر حق است که خرمن باطل را می‌سوزاند) (اقبال بی تا: ۹۵)

نقدی که اقبال به افلاطون دارد نیز به همین منظری است که افلاطون از آن به شعر می‌نگرد.

فکر افلاطون زیان را سود گفت      حکمت او بود را نابود گفت  
فطرتش خوابید و خوابی آفرید      چشم هوش او سرایی آفرید

(اقبال ۱۳۷۰: ۲۴)

شاعر در شعر اقبال بیدارگر جامعه است و همان نقشی را دارد که فیلسوف در آرمان شهر افلاطون دارد.

سینه شاعر تجلی‌زار حسن      خیزد از سینی او انوار حسن  
از نگاهش خوب گردد خوب‌تر      فطرت از افسون او محبوب‌تر  
از دمش بلبل نوا آموخته‌ست      غازه‌اش رخسار گل افروخته‌ست  
سوز او اندر دل پروانه‌ها      عشق را رنگین از او افسانه‌ها  
بحر و بر پوشیده در آب و گلشن      صد جهان تازه مضمّر در دلش

(همان: ۲۵-۲۶)

اقبال، درکنار بیان نقش شاعر در اندیشه، درعمل هم آن را در شعر خود متحقق کرده است. اشعار اقبال نه مدیحه‌سرایی و ستایش شاهان و نه هجو رقیبان است، بلکه شعرش یا نقد وضعیت زمانه و بیدارگری و آگاهی‌بخشی درباره نقشه‌های شوم استعمارگران برای جوامع اسلامی است یا توصیف‌کننده راه‌حل و رسیدن به آرمان‌شهری که راه رسیدن انسان‌ها به سعادت است. اقبال شعر خود را در تمایز از دیگر شاعران بی‌تعهد مدیحه‌سرای قدرت چنین توصیف می‌کند:

نگاهم انقلاب دیگری دید      طلوع آفتاب دیگری دید

نپنداری که من بی‌باده مستم      مثال شاعران افسانه بستم  
نیینی خیر از آن مرد فرودست      که بر من تهمت شعر و سخن بست  
مرا زین شاعری خود عار ناید      که در صد قرن یک عطار ناید

(همان: ۱۵۹-۱۶۰)

#### ۴. نتیجه‌گیری

اقبال و افلاطون، هر دو، در اندیشه خود صورتی از آرمان‌شهر را با جزئیات و لوازم مختلف آن طراحی و سامان‌دهی کرده‌اند. هر دو متفکر در ترسیم آرمان‌شهر خود ابتدا وضعیت موجود و مشکلات زمانه خود را توصیف کرده‌اند و با آسیب‌شناسی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی به دنبال ترسیم وضعیت مطلوب و راه رسیدن به آن بوده‌اند. با وجود چنین اشتراکی، هدف، اصول، ویژگی‌ها، و مبانی آرمان‌شهر این دو متفکر با هم دیگر متفاوت است. یکی از وجوه مهم تفاوت آرمان‌شهر این دو متفکر این است که افلاطون حکم به اخراج شاعران از آرمان‌شهر می‌کند و اساساً برای آن‌ها هیچ نقشی در آرمان‌شهر قائل نیست، ولی در آرمان‌شهر اقبال شاعران، در مقام پیامبران قوم، کار رهبری و سامان‌دهی شهر را برعهده دارند. به عبارت دیگر افلاطون نگاه منفی و بازدارنده‌ای به شعر در آرمان‌شهر دارد و شعر و شاعران را در مقابل فلسفه و فیلسوف می‌داند، در حالی که اقبال کاملاً به نقش مثبت شعر در آرمان‌شهر قائل است و با تأکید بر ارتباط بین شعر و فلسفه شاعر و فیلسوف را از لحاظ هدف یکسان می‌داند.

به‌طور کلی دلیل این تفاوت عمده را باید در نگاه دو متفکر به شعر و فلسفه یافت. افلاطون تحقق آرمان‌شهر را در گرو گذار از میتوس به لوگوس و زدودن سایه‌ها و پندارها و رسیدن به معرفت حقیقی ایده‌ها و، در رأس آن‌ها، ایده خیر می‌داند. این معرفت که در آن عقل بدون کمک گرفتن از حواس و فقط از طریق فعالیت عقلانی در عالم معقول ایده‌ها به دست می‌آید فقط در اختیار فیلسوف است و از این رو کار سامان‌دهی شهر باید به او واگذار شود و دیگران از جمله شاعران، که این معرفت فلسفی را ندارند، باید از این شهر بیرون رانده شوند. از این رو افلاطون در آرمان‌شهرش نه تنها برای شعر فایده‌ای متصور نیست، بلکه به دلیل تأثیر منفی تربیتی که در روح و اندیشه مردم شهر دارد و به لذت‌گرایی، سستی، و فساد منجر می‌شود آن را مخرب و بازدارنده از رسیدن به اهداف آرمان‌شهر می‌داند.

تمام ویژگی‌های دیگر آرمان‌شهر هم سازگار با حاکمیت فیلسوف و معرفت فلسفی به صورت‌های معقولی است که از نظر افلاطون واقعی‌اند.

درمقابل این نگاه، اقبال کاملاً متفاوت به شعر و نسبت آن با فلسفه می‌نگرد. اقبال شعر را برآمده از محسوسات و تهییج‌کننده عواطف نمی‌داند، بلکه همانند معرفت فلسفی و عقلانی شعر را نیز معرفت‌بخش و آگاهی‌بخش در جامعه می‌داند.

در تفکر اقبال، شاعر رسالت بزرگی را در جامعه دارند. او با شناخت انسان و جامعه در زمانه خود در حوزه معرفتی نقش آگاهی‌بخشی و در حوزه عملی نقش درمان دردهای جامعه را بر عهده دارد. شاعر در دیدگاه اقبال به تعبیری طیب جامعه است که با شعر خود دردهای جامعه را درمان و مشکلات آن را رفع می‌کند تا بهترین صورت یا آرمان‌شهر را تحقق بخشد. در این دیدگاه، شاعر مصلح جامعه خود است و حتی درمقام رهبر ملت خویش رسالتی خطیر را بر عهده دارد.

بر این اساس مهم‌ترین دلیل تفاوت نگاه اقبال و افلاطون به نسبت شعر و فلسفه در آرمان‌شهر در نوع نگاه آن دو به شعر از لحاظ معرفتی است. افلاطون شعر را واجد هیچ‌گونه معرفت و منعکس‌کننده واقعیت نمی‌داند و به دلیل همین دوری از حقیقت حضور آنان در شهر را مخالف اهداف و فاسدکننده شهر می‌داند، اما در اندیشه اقبال، شعر معرفت‌بخش و واجد و منعکس‌کننده واقعیت است و حتی، به دلیل اثرگذاری عمیق آن، از هر معرفت دیگر بیش‌تر به کار اصلاح شهر و جامعه می‌آید.

به عبارت دیگر درحالی‌که در اندیشه افلاطون بین شعر و فلسفه، یا به عبارتی تخیل و عقل، تضاد وجود دارد و این دو نافی هم‌دیگرند، در اندیشه اقبال پیوندی بین معرفت فلسفی و شعری برقرار است، به طوری‌که فیلسوف و شاعر از نگاه اقبال یکی‌اند و هر دو دارای معرفت اصیل و عقلانی‌اند و بنابراین حضور آنان برای اداره شهر ضروری است.

## کتاب‌نامه

- استراترن، پل (۱۳۸۳)، *آشنایی با آکویناس*، ترجمه شهرام حمزه‌ای، تهران: مرکز.  
افلاطون (۱۳۸۰)، *دوره کامل آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.  
اقبال لاهوری، محمد (۱۳۸۶)، *کلیات اقبال لاهوری*، به کوشش اکبر بهداروند، تهران: زوار.  
اقبال لاهوری، محمد (بی‌تا)، *ضرب کلیم*، به کوشش ناصرالدین، لاهور: فرخ پبلشرز.  
اقبال لاهوری، محمد (۱۳۷۰)، *کلیات اشعار فارسی*، با مقدمه و پانویست‌های احمد سروش، تهران: سنائی.

- اقبال لاهوری، محمد (۱۳۸۲)، *کلیات فارسی، به سعی و اهتمام پروین قائمی، تهران: پیمان.*
- اقبال لاهوری، محمد (۱۳۸۷)، *سیر فلسفه در ایران، ترجمه امیرحسین آریانپور، تهران: امیرکبیر.*
- اقبال لاهوری، محمد (بی تا)، *احیای فکر دینی در اسلام، ترجمه احمد آرام، تهران: مؤسسه فرهنگی منطقه نشر پژوهش های اسلامی.*
- اکرام، سیدمحمد اکرم (۱۹۸۲)، *اقبال در راه مولوی، لاهور: آکادمی پاکستان.*
- بقایی، محمد (۱۳۷۹)، *شرازه زندگی، تهران: فردوس.*
- سعیدی، غلامرضا (۱۳۵۶)، *اقبال شناسی، تهران: بعثت.*
- شیمیل، آنه ماری (۱۳۸۷)، *محمد رسول خدا، ترجمه حسن لاهوتی، تهران: علمی و فرهنگی.*
- عبدالحکیم، خلیفه (۱۳۷۰)، *مولوی، نیچه، و اقبال، ترجمه محمد بقایی، تهران: حکمت.*
- کویره، الکساندر (۱۳۶۰)، *سیاست از نظر افلاطون، ترجمه امیرحسین جهاننگلو، تهران: خوارزمی.*
- گاتری، دبلیو. کی. سی. (۱۳۷۷)، *تاریخ فلسفه یونان، افلاطون: جمهور، ج ۱۵، ترجمه حسن فتحی، تهران: فکر روز.*
- گادامر، هانس گئورگ (۱۳۸۲)، *مثال خیر در فلسفه افلاطونی - ارسطویی، ترجمه حسن فتحی، تهران: حکمت.*
- محقق داماد، سیدمصطفی (۱۳۹۰)، «الهیات محیط زیست: گزارشی از آرمان شهر علامه اقبال لاهوری»، *اخلاق زیستی، س ۱، ش ۱.*
- مر، کستون (۱۳۸۳)، *افلاطون، ترجمه فاطمه خوانساری، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.*
- نقوی، محمدعلی (۱۳۸۵)، *ایدئولوژی انقلابی اقبال، ترجمه م م بحری، تهران: اسلامی.*
- یگر، ورنر (۱۳۷۶)، *پای‌دیا، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.*
- یاسپرس، کارل (۱۳۵۷)، *افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.*
- یونسی، مصطفی (۱۳۸۷)، *نسبت فلسفه سیاسی و فلسفه زبان افلاطون، تهران: فرهنگ صبا.*

Aristotle (1999), *Politics*, trans. Benjamin Jowett, Kitchener: Batoche Books.

Barker, Ernest (1964), *Greek Political Theory: Plato and His Predecessors*, New York and London: Paperbacks.

Craig, Edward (1998), *Routledge Encyclopedia of philosophy*, vol. 15, London: Routledge.

Plato (2004), *Republic*, translated from the New Standard Greek Text with Introduction by C. D. C. Reeve, Cambridge: Hackett Publishing Company.

Runes, Dagobert David (1960), *Dictionary of philosophy*, New York: Philosophical Library.

Sinclair, R. K. (1991), *Democracy and participation in Athens*, Cambridge: Cambridge university press.

Smith, Nicholas D. (2001), *What Is Liberty for Plato and Aristotle on Political Freedom?* with C. Johnson; *Skepsis*, vol. 12.

نسبت فلسفه و شعر در آرمان‌شهر اقبال و افلاطون ۲۱

Strauss, Leo (1959), *On Classical Political Philosophy*, in *What Is Political Philosophy? and Other Studies*, Chicago and London: the University of Chicago Press.

Strauss, Leo (1987), *History of political philosophy*, Leo Strauss and Joseph Cropsey (ed.), Chicago and London: Chicago University Press.