

نسبت فلسفه و شعر در آرمانشهر اقبال و افلاطون

عبدالرسول حسینی فر*

چکیده

افلاطون، متفکر یونانی و اقبال، اندیشمند اسلامی در اندیشه خود صورتی از آرمانشهر را ترسیم نموده اند. با وجود برخی شباهتها، آنچه در آرمانشهر این دو متفکر از همدیگر دارای تمایزات اساسی است نوع نگاه آنها به شعر و رابطه و نسبت بین شعر و فلسفه در آرمانشهر است. این مقاله تلاش دارد با روش تفسیری جایگاه شعر و نسبت آن را با فلسفه در آرمانشهر افلاطون و اقبال مورد بررسی قرار دهد. به طور کلی افلاطون نگاه منفی و بازدارنده‌ای به شعر در آرمانشهر دارد و شعر را در مقابل فلسفه می‌داند، درحالی که اقبال به نقش مثبت شعر در آرمانشهر قائل است و با تاکید 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 جهت معرفتی است. افلاطون شعر را واجد هیچ گونه معرفت نمی‌داند و بنابراین در آرمانشهری که فیلسوفان حاکم هستند، حکم به نفی شعر و اخراج شاعران از شهر می‌دهد اما در تفکر اقبال در بستر اندیشه ایرانی - اسلامی، شعر معرفت - بخش و منعکس کننده واقعیت و بنابراین دارای پیوند با معرفت فلسفی است و از این جهت حضور شعر و شاعران برای آرمانشهر ضروری است.

کلیدواژه‌ها: فلسفه، شعر، سیاست، آرمانشهر، اقبال، افلاطون.

۱. مقدمه

ترسیم آرمانشهر (Ideal state) یا مدینه فاضله که در آن وضعیت مطلوب جامعه بشری تصویر و راه رسیدن به آن نشان داده باشد مسئله و دغدغه‌ای است که همه متفکرانی که اندیشه

* 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

جامع‌الطراف در مورد زمانه خود داشته اند دنبال شده است. به عبارتی می توان گفت آرمانشهر نوعی خواسته و مطلوب انسان در تمام زمانها و مکانها است تا انسان بتواند با گذر از وضعیت موجود جامعه که در آن مشکلات، ناکامی و رنج افزون شده است به جامعه ای آرمانی - نه البته خیالی - پای گذارد تا در این شهر بهترین امکانات یا به تعبیری سعادت انسان در همه زمینه‌ها تحقق یابد.

بر این اساس، چنین تمایل و سائقه‌ای متعلق به یک دوره یا یک مکان خاص نیست به طوری که شاهد ترسیم آرمانشهرهای در اندیشه متفکرانی از غرب و شرق، مسلمان و غیر مسلمان و حال و گذشته هستم به طوری که به عنوان نمونه می توان از طرفی این آرمانشهر را در اندیشه افلاطون فیلسوف یونانی دوره باستان مشاهده کرد و از طرفی در اندیشه محمد اقبال متفکر ایرانی - اسلامی در دوران معاصر. آنچه بین این دو متفکر و آرمانشهرشان ارتباط برقرار می کند 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 می اندیشد. این مسئله در اندیشه اقبال نیز وجه کاملاً جدی و مهمی دارد به طوری که اقبال از طرفی رساله دکتری خود را در موضوع فلسفه در ایران می نویسد و از طرف دیگر در حالی که فارسی زبان نیست بیشترین شعر را به زبان فارسی دارد و به عنوان شعله فروزان زبان فارسی در شبه‌قاره هند معروف است.

با وجود چنین سائقه مشترک در ترسیم آمانشهر، اما نوع، هدف و اصول این آرمانشهر و نسبت شعر و فلسفه در آن از همدیگر متمایز و متفاوت می باشد. در این راستا با توجه به اهمیت این مسئله و تاثیر اندیشه دو متفکر فوق در روزگار و سرزمین خود، تلاش در جهت شناخت آرمانشهر افلاطون و محمد اقبال و وجوه تفاوت و دلایل آن می تواند راهگشای بسیاری از مسائل زمانه ما باشد، امری که این مقاله تلاش نموده است به آن پردازد.

یکی از مهمترین وجوه تفاوت اندیشه این دو متفکر نوع نگاه متفاوت 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 مورد بررسی قرار گیرد تا دلایل و چرایی این نسبت متفاوت در آرمانشهر آشکار گردد.

در بررسی این مسئله از روش تفسیری و خوانش متن استفاده می‌شود. به عبارت دیگر تلاش شده است با قرار دادن سوالات و مسائل مورد پژوهش در برابر متون دو متفکر، به بررسی مسئله مورد نظر پرداخته شود.

در این راستا، مقاله ابتدا به طور مختصر به معرفی دو متفکر و مبانی تاثیر گذار در اندیشه های آنها پرداخته و سپس با توصیف وجوه مختلف و ویژگیهای آرمانشهر آنها، دلایل تفاوت نوع نگاه آنها به شعر و شاعران در نسبت با فلسفه مورد بررسی قرار گرفته است.

۲. آرمانشهر و مبانی و اصول آن

۱.۲ آرمانشهر افلاطون و مبانی و اصول آن

افلاطون یکی از نخستین متفکرانی است که به طور منسجم و نظاممند در اندیشه خود به طرح و ترسیم آرمانشهری با تمام جزئیات پرداخته است. اگرچه نمودهایی از این آرمانشهر در تمام آثار افلاطون قابل مشاهده است اما دو اثر جمهور (Republic) و قوانین (Laws) جزء مهمترین آثار افلاطون است که به طور کامل به توصیف آرمانشهر از چگونگی شکلگیری، وسعت و اندازه، حکومت، قوانین و سایر ویژگیهای آرمانشهر پرداخته شده است. چنین توصیف جامع و کاملی از آرمانشهر تا اندازه‌ای است که هنوز هم اغلب مکتب‌های سیاسی، اجتماعی و فلسفی عصر ما خود را با توجه به این متفکر ارزیابی می‌کنند. (کوپره، ۱۳۶۰، ص ۶)

قبل از توصیف و بررسی این آرمانشهر پرداختن به مبانی که جهت دهنده اندیشه افلاطون و نقش محوری در نگاه او به شعر در آرمانشهر داشته‌اند ضرورت دارد.

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

اگر بتوان زندگی یونانیان دوره کلاسیک را به عنوان یک سبک 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 می‌سازد. پولیس در یونان فقط مکان

فیزیکی که اقتضات زندگی جمعی را برطرف سازد نیست بلکه محیط فکری، اقتصادی و اجتماعی است که به گونه‌ای تفکیک‌ناپذیر با اندیشه و حیات یونانی گره خورده است. این رابطه و درهم‌تنیدگی انسان و پولیس به گونه‌ای است که ارسطو انسان را به موجودی در پولیس (Zoon politikon) تعریف می‌کند، انسانی که تنها در پولیس هویت می‌یابد. به تعبیر ارسطو کسی که به نحو طبیعی زیست اجتماعی در پولیس ندارد انسان نیست بلکه یا موجودی برتر یا فروتر از انسان است. (Aristotle, 1999) 1253a, p.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 آنتی به میزان مشارکت او در زندگی شهروندی و قبول مسئولیت در امور شهر، بستگی داشت. هر کسی که به تایید شهر رسید یا شهر بر او اعتماد داشت، به بالاترین افتخار ممکن دست می‌یافت، افتخاری که بالاتر از هر ثروت و قدرتی بود. (Sinclair, 1991, p.54 & 178) خود کلمه سیاست از پولیس مشتق شده و یادآور این است که دولت‌شهرهای یونانی نخستین نمونه آن سازمانی است که امروزه به نام دولت خوانده می‌شود. (یگر، ۱۳۷۶، ص ۱۳۱)

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

نتیجه اینکه ذهن یونانیان در بستر زیست در چنین دولت‌شهرهایی شکل گرفته بود و افلاطون به عنوان یکی از این یونانیان در آرمانشهر خود، به توصیف پولیسی می‌پردازد که در آن سعادت انسان قابل تحقق 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) منتزع و بریده از پولیس امکان تولد ندارد بلکه باید این دو را در رابطه‌ای متقابل و درهم‌تنیده با هم در نظر داشت. (یونسی، ۱۳۸۷، ص ۱۳۲)

این خصلت پولیس محور در تفکر افلاطون موجب می‌شود از همان آغاز نگاه افلاطون در صورت‌بندی آرمانشهر، همراه با لوازم مدنی بوده، تمایزی اساسی بین این شیوه اندیشیدن در باب سیاست از تفکراتی که بدون توجه به فضای مدنی شکل گرفته است و بنابراین در فهم اندیشه افلاطون باید مورد توجه قرار گیرد. به تعبیر اشتراوس هیچ یک از مولفه‌های اندیشه سیاسی افلاطون از جمله حاکمیت فلاسفه در شهر را نمی‌توان بدون توجه به بسترهای آن مورد بررسی قرار داد. (strauss, 1987, pp35-36)

در کنار محوریت پولیس در اندیشه یونان کلاسیک به طور کلی و اندیشه افلاطون به طور خاص، وجه دیگری که در اندیشه افلاطون در باب آرمانشهر نقش اساسی دارد نگاه افلاطون به لوگوس و تمایز آن از میتوس است. در اندیشه یونان باستان همواره چالشی عمیق میان میتوس و لوگوس در جریان بوده است. میتوس (mythos) واژه‌ای یونانی است به معنای اسطوره، روایت و داستان. لوگوس (logos) نیز واژه‌ای یونانی است که از فعل legein به معنای شمردن، محاسبه کردن و گفتن چیزی مشتق شده است. لوگوس دارای یک گستره معنای متنوعی است و به معنای توصیف، تبیین، سخن، عقل، نیروی خردمندی (قوه عقلانی) به کار می‌رود. (Craig, 1998, Vol15, p.818)

میتوس و لوگوس اگرچه وجوه معنایی مشترکی دارند اما در طول تاریخ و خصوصاً در دوره افلاطون از همدیگر متمایز شدند. مبنای تمایز این دو مفهوم را در همان معنای «حساب پس دادن» می‌توان جستجو کرد یعنی در میتوس، حساب پس دادن و توجیه و اثبات وجود ندارد زیرا میتوس متعلق باور است در حالی لوگوس در اصل به معنای سخن گفتن از روی عقل یا استدلال عقلانی می‌باشد. (Runes, 1960, p. 193) بر همین اساس گفته شده است کلمه منطق (logic) از لوگوس به دست آمده که در دوره ارسطو به معنای قواعد گفتمان متداول گردید. (استراترن، ۱۳۸۳، ص 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 جهت 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 غیر عقلانی، اقتنایی و توسل آن به باورهای عامیانه مردم است که ریشه در قوه تخیل و تقلید دارد. در رساله تیمائوس افلاطون با تمایز این دو از یکدیگر 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، تیمائوس، ۵۱)

از این جهت است که برای افلاطون میتوس واجد ارزش معرفتی نیست بنابراین در اندیشه او شاهد گذار از میتوس به لوگوس هستیم. لوگوس یا عقلی که امکان شناخت عالم معقول یا ایده‌ها را دارد. محسوسات به نظر افلاطون به سبب 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 توصیف کننده این محسوسات از معرفت برخوردار نیست و صرفاً عقیده و باوری در مورد 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، فقط دارای عقیده‌ای در باره این چیزها می‌باشند و از هیچ شناخت و معرفتی برخوردار نمی‌باشند. (Republic, 479e)

متعلق میتوس، همین سایه‌ها و تصاویر امور هستند که باور و عقیده عامیانه‌ای بدون استدلال را به وجود می‌آورد. در مقابل این شناخت ظنی، عامیانه و تقلیدی، معرفت عقلانی مبتنی بر لوگوس قرار دارد. (Republic, 511b-c) این معرفت ما را به شناخت عالم ایده‌ها و در راس آنها ایده خیر (The Idea of Good) به وسیله فیلسوفان رهنمون می‌سازد که یکی از اصول و مبانی آرماتشهر افلاطون است.

از نظر افلاطون واقعیت همه امور در عالم ایده‌ها قرار دارد به طوری که عالم محسوس صرفاً روگرفت و تقلیدی از این عالم معقول ایده‌ها می‌باشند. این عالم ایده‌ها به عنوان اصل و سرمشق امور محسوس چون هنوز از نوعی کثرت برخوردار است یعنی هر مجموعه از امور محسوس یک ایده مربوط به خود را دارند افلاطون برای اینکه نظام فلسفی‌اش را از یک وحدت و انسجام کامل برخوردار سازد، ایده خیر را ورای این ایده‌ها و علت آنها می‌داند. ایده خیر در عین حال که یکی از ایده‌ها به شمار می‌آید ولی به لحاظ نیروی آفرینندگی و هستی‌بخشی که دارد، با سایر ایده‌ها که چونان سرمشق‌ها و الگوهای اشیاء عالم محسوس هستند تفاوت ماهوی دارد. (یاسپرس، ۱۳۵۷، ص 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 می‌باشد... همانطور که خورشید نه تنها به امور محسوس، قابلیت دیده شدن را می‌بخشد، بلکه علت تولید، رشد و تغذیه آنها است، بی‌آنکه 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. (Republic, 508e-509c)

علاوه بر هستی‌شناسی ایده خیر، وجه معرفت‌شناسی آن هم برجسته است. ایده خیر نه تنها علت هستی ایده‌ها به شمار می‌رود بلکه شناسایی و معرفت به ایده‌ها هم به واسطه ایده خیر امکان‌پذیر است. اساساً ایده خیر علت تمام عقول است که ایده‌ها را ادراک می‌کنند. (Strauss, 1987, p.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، صص ۱۵۸-۱۶۰)

شناخت ایده خیر شرط شناخت هر چیز دیگری است زیرا به تعبیر افلاطون اگر کسی خود خیر را نشناسد، نخواهد توانست عدالت، زیبایی و چیزهای دیگر را بشناسد. (Republic, 506b) از نظر افلاطون این دانش که نه تنها بر همه دانش‌های دیگر برتری دارد بلکه امکان شناسایی دیگر دانش‌ها در پرتو این دانش امکان‌پذیر است دانش دیالکتیک است. دانشی که عقل بدون کمک گرفتن از حواس و فقط از طریق فعالیت عقلانی در عرصه امور مجرد، به هستی حقیقی راه می‌یابد. (Republic, 531e- 532a) 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.

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

مهمترین ویژگی آرمانشهر جمهور که می‌توان آن را شاه بیت این اثر و عامل افتراق آن از دیگر آرمانشهرهایی که در طول تاریخ به تصویر آمده‌اند به شمار آورد، نقش فلسفه در

شهر و یا حاکمیت فلاسفه در آرمانشهر است. در واقع سایر ویژگیهای آرمانشهر جمهور نتیجه حاکمیت و زمامداری چنین فیلسوفی در شهر می‌باشد. به تعبیر افلاطون:

هیچ شهر، سیاست و انسانی به کمال دست نخواهد یافت تا اینکه فیلسوفانی که از فساد به دور مانده‌اند، خواه به میل خود و خواه به الزام، امور شهر و دولت را بر عهده گیرند و شهروندان هم از آنها اطاعت کنند. (Republic, 499b)

علت اینکه فیلسوف در مقام زمامداری شهر قرار می‌گیرد، گذار او از میتوس به لوگوس و پیدا کردن شناخت و معرفتی است که او به عالم ایده‌ها و در راس آنها ایده خیر دارد. به عبارت دیگر احاطه معرفتی فیلسوف بر تمام شئون هستی و از جمله زندگی انسان و شهر به او این امکان را می‌دهد که دست‌یابی به سعادت را در آرمانشهری با الگوگیری از سرمشق‌های کامل و جاویدان امور متحقق کند و دولت کاملی که در آن تمام فضایل عدالت، خویشتن‌داری، شجاعت و... وجود داشته باشد را طرح‌ریزی کند. (Republic, 500e)

گاتری با تاکید بر این شان فیلسوف معتقد است مهمترین ویژگی فیلسوف که سبب می‌شود توانایی تحقق عملی آرمانشهر را داشته باشد، معرفت و دانشی خاص او است. او در مقابل کسانی که صرفاً به امور حسی شناخت دارند، می‌تواند صورت واقعی امور و ایده خیر و فضایل را بشناسد و بر اساس آنها نظام سیاسی را سامان دهد. او در مقابل فیلودوکسوس‌ها، فیلسوفوس است. (گاتری، ۱۳۷۷، ص ۱۰۸)

تمام تلاش فیلسوف نیز در 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، ص ۸۰)

از این جهت اولین گام فیلسوف برای ایجاد چنین آرمانشهری، زدودن و پاک کردن تمام این سایه‌ها و توهمات حاصل از میتوس است. افلاطون در این مورد می‌گوید:

اولین عمل فیلسوفان [برای طرح‌ریزی نظام سیاسی] پاک کردن شهر و مردمان آن به مثابه 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 سرباز می‌زنند مگر اینکه یا لوح سفیدی در اختیار آنان قرار گیرد یا خود آن را نخست پاک سازند. (Republic, 501a)

پاک کردن اجتماع به عنوان 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 گردد و آنها بتوانند همانند فیلسوف راه خروج از غار را در پی گیرند. این همان برنامه تربیتی 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 فلسفه و فیلسوف شهر را اداره کند، بنابراین باید یک روش تربیتی جدید ارائه شود، روش تربیتی که بر اساس عدالت، بهترین عملکرد هر فرد در جامعه را مشخص و آموزش دهد. (Barker, 1964, pp.198-210)

در چنین بستری است که نگاه افلاطون به شعر و دیگر هنرهای تقلیدی شکل می‌گیرد. در واقع یکی از مهمترین برنامه‌های اصلاحی افلاطون در آرمانشهر، اصلاح شعر و دیگر هنرها است و اخراج شاعران از آرمانشهر و نقش منفی آن در راستای همین برنامه اصلاحی باید مورد توجه قرار گیرد.

۲.۲ آرمانشهر محمد اقبال و اصول و مبانی آن

علامه محمد اقبال را باید یکی از بزرگترین اندیشمندان اسلامی در سده‌های اخیر به شمار آورد. اقبال هنوز سی سالگی بیشتر نداشت که آوازه اش تمامی شبه قاره هند و سرزمین اسلامی را درنوردید و افکار و آثارش چندان اعتبار یافت که منتقدان و مترجمان ادبی بزرگ غرب نظیر آبربی و نیکلسون مبادرت به ترجمه آثار او کردند. پس از مرگش در اردیبهشت ۱۳۱۸ شمسی نیز نه تنها این آوازه کم نشد بلکه روز به روز اهمیت اندیشه و تفکرش آشکارتر گردید به طوری که مقالات، کتاب‌ها و رسالات متعددی درباره وی به رشته تحریر درآمده که تعداد آنها را بالغ بر ۱۸ هزار تخمین می‌زنند، آثار و اندیشه‌های که برخی را برای اولین بار اقبال طرح نمود. (شیمل، ۱۳۸۷، ص ۴۰۳)

اقبال تحصیلات خود را از فلسفه آغاز کرد. ابتدا در دانشگاه لاهور و سپس دوره فوق لیسانس را در سال ۱۸۹۹ م در رشته فلسفه در دانشگاه پنجاب به پایان برد و پس از اتمام تحصیلات نیز در همین دانشگاه پنجاب در رشته‌های تاریخ و فلسفه و علوم به استادی برگزیده شد. در ادامه تحصیلات نیز در دانشگاه کمبریج به تحصیل فلسفه پرداخت و پس از اخذ درجه فلسفه اخلاق از دانشگاه کمبریج وارد دانشگاه مونیخ در آلمان شد و رساله

خود را تحت عنوان ارتقای روحانی در ایران (سیر فلسفه در ایران) را نوشت و موفق به دریافت درجه ی دکتری گردید.

این تحصیلات و سابقه نشان از شناخت کامل اقبال از فلسفه و تفکر عقلانی در اسلام و ایران دارد. شناختی که در ادامه به یکی از مهمترین دغدغه‌های اقبال در آرمانشهرش تبدیل می شود.

در کنار فلسفه اما تحول دیگری که در اندیشه اقبال در مورد آرمانشهرش تاثیر بسیاری دارد، آشنائی با ادبیات و شعر فارسی بود به طوری که موجب شد اقبال زبان فارسی و شعر را برای بیان افکار و اندیشه های خود برگزیند و این تحول بنیادی در اندیشه و فکر او ایجاد کرد. اقبال به عنوان شاعری غیر فارسی زبان، به زبان فارسی شعر سرود و اندیشه هایش را در بستر شعر فارسی بیان نمود. از این طریق اقبال از طرفی در زمانه‌ای که انگلستان سعی در تغییر فرهنگ هند از طریق تغییر زبان این کشور را داشت، توانست با اشعار خود فرهنگ ایرانی را در شبه‌قاره زنده نگاه دارد و از طرف دیگر ظرفیت و بستر جدیدی را در شعر در دوره معاصر ایجاد کرد ظرفیتی که مدتها مورد غفلت قرار گرفته بود. وجوه آرمانشهر اقبال را می توان را در آثاری مانند «پس چه باید کرد اقوام شرق»، «پیام مشرق»، «زبور عجم» و «جاویدنامه» جستجو کرد. آرمانشهر اقبال با نقد وضعیت موجود معنا می یابد. در واقع اقبال در ابتدا وضعیت انسان و جهان مدرن امروز را نقد می کند و از این دریچه جهان و انسان دیگری را ترسیم می کند.

اقبال در توصیف انسان و دنیای جدید او را از خود بیگانه و بیمار می داند و در این باره می گوید:

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 می کند. در میدان حیات اقتصادی سیاسی در مبارزه آشکار با دیگران است. دیگر خود را نمی بیند که بر خودخواهی و بی بندوباری و پول پرستی سیری ناپذیر خود که رفته رفته هر کوششی برای تعالی را در او کشته و جز خستگی از زندگی چیزی برای وی به بار نیاورده است لگام نهد. چنان در مشهورات یعنی منابع حاضر احساسات بصری، غرق شده که با ژرفای کشف نشده وجود خویش قطع رابطه کرده است. (اقبال لاهوری، بی تا، ص ۲۱۲)

در واقع اقبال جامعه مدرن را با نوعی پوچ گرایی قرین می داند که نتیجه‌ای جز هلاکت و بدبختی انسان نیست. از نظر اقبال این مکاتب فلسفی و در راس آنها کمونیسم بدون

داشتن ایمان و مذهب، پوچ و بیهوده است و در نتیجه به زودی زایل و نابود خواهد شد. (سعیدی، ۱۳۵۶، ص ۵۶)

این توصیفی است فلسفی که اقبال از اوضاع زمانه مدرن دارد و معتقد است در چنین عصری شاهد بت پرستی جدید و از خود بیگانگی هستیم که از غرب شروع شده و به شرق هم سرایت کرده است.

بتان تازه تراشیده ای، دریغ از تو	درون خویش نکاویده ای، دریغ از تو
چنان گداخته ای از حرارت افرنگ	ز چشم خویش تراویده ای، دریغ از تو
گرفتم اینکه کتاب خرد فروخواندی	حدیث شوق نفهمیده ای، دریغ از تو
طواف کعبه زدی گرد دیر گردیدی	نگه به خویش نیچیده ای، دریغ از تو

(اقبال، ۱۳۷۰، می باقی: ص ۲۵۷)

از نظر اقبال ریشه این انحطاط در شرق را از جهتی باید در تقلید از غرب جستجو کرد و از جهتی در اندیشه های صوفیانه سست کننده عقل گریز و شریعت گرای صرف که انگیزه عمل و اقدام را از انسان سلب می نماید. به تعبیر سید محمد اکرم اقبال پس از مطالعه عمیق به این نتیجه رسید که بعضی از تعلیمات تصوف با مرور زمان، ملل اسلامی را نسبت به زندگی اجتماعی بی علاقه نموده است. (اکرام، ۱۹۸۲، ص ۱۶۴)

در مقابل چنین وضعیتی که هم جهان غرب گرفتار آن است و هم شرق را از خود بیگانه کرده است، اقبال راه چاره را آرمانشهری می داند که بر اساس 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 می کند. به قول اقبال:

مرغدین و آن عمارات بلند	من چه گویم زان مقام ارجمند
ساکنانش در سخن شیرین جو نوش	خوب روی و نرم خوی و ساده پوش
فکرشان بی درد و سوز اکتساب	رازدان کیمیای آفتاب
کس ز دینار و درم آگاه نیست	این بتان را در حررها راه نیست
بر طبیعت دیو ماشین چیره نیست	آسمانها از دخانها تیره نیست
سخت کش دهقان چراغش روشن است	از نهاب دهخدایان ایمن است

کشت و کارش بی نزاع آب جوست حاصلش بی شرکت گیری ازوست
 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 بازاران ز بیکاران خروش نی صدا های گدایان درد گوش

(اقبال، ۱۳۷۰، جاویدنامه: ص ۳۲۹)

اقبال در این شهر آرمانی، تعریف و طرحی نو از انسان را عرضه می دارد انسانی که با داشتن معرفت عمیق به جهان و جهان بینی الهی روحی مبارز، شکیبیا و سخت کوش دارد و به خود و سرنوشتش آگاه است. در نگاه اقبال، این انسان از جایگاه والای 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 می داند که نباید گرفتار در مادیات صرف و از خودبیگانگی گردد. او جهان را جدای از انسان و تجلیات و بارقه‌های الهی‌اش نمی بیند و برای انسان در این جهان جایگاه متعالی قائل است.

جهان را فربهی از دیدن ما نهالش رسته از بالیدن ما
 حدیث ناظر و منظور رازی است دل هر ذره در عرض نیازی است
 جهان غیر از تجلی های ما نیست که بی ما جلوه نور و صدا نیست

(اقبال، ۱۳۷۰، گلشن راز جدید: ص 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 بر اساس این نوع وحدت گرایانه نباشد. در این اندیشه انسان با وجود داشتن ایدئولوژی الهی، موجودی مجبور و عاجز و ناتوان نیست بلکه به قول آن ماری شیمل اقبال در اندیشه خود نوعی اومانیزم اسلامی را ترویج می‌کند که یک ارزیابی مجدد از انسان بر اساس اصول اسلامی است. (نقوی، ۱۳۸۵، ص ۶۵)

همین نظم و تفکر وحدت‌گرایانه است که همانطور که در ساحت اندیشه بروز می یابد در ساحت عمل نیز در آرمانشهر، به طور مثال لزوم توجه به محیط زیست و استفاده مناسب از آن به عنوان یکی از ویژگیهای مهم آرمانشهر نمود می یابد. ویژگی که در میان دیگر متفکران مسلمان کمتر به آن توجه شده است ولی اقبال در جاویدنامه و ترسیم آرمانشهر به آن توجه خاص دارد. (محقق داماد، ۱۳۹۰، ص ۱۷۱) به عبارتی، اقبال در ترسیم

آرمانشهر، هم به امور معنوی و نرم افزارانه می پردازد و هم سخت افزارانه و مکان و محیط. با همین رویکرد، آرمانشهر اقبال از وجوه بسیاری با اتویپاهای دیگر متفاوت است.

در واقع اقبال در عین اینکه نگاهی فلسفی جهان شمول به عالم و آدم دارد ولی این فلسفه را از حالت ذهنی خارج کرده است و وارد زندگی می کند و به آن کارایی عملی می بخشد. (بقایی، ۱۳۷۹، ص ۹)

در همین راستای تحقق عملی این انسان و آرمانشهر، اقبال یکی از مشکلات بزرگ شرق را کشش به جانب تمدن صنعتی غرب و از خودبیگانی انسان می داند. از خودبیگانگی که چاره آن اتکای انسان به خود است. در این جهان بینی انسان با شناخت جایگاهش به خود متکی است. خودی در نظر اقبال پی بردن به نیروی درونی خویش و به کار گرفتن آن است؛ مجموع استعدادها را به اراده و استخدام خود در آوردن. در چنین نگاهی است که انسان از طرفی عوامل انحطاط و ضعف خود را می شناسد و از طرفی نقاط قوت، هم دشمن و استعمار را می شناسد و هم دوست و خودی را و بنابراین به خویشتن خویش باز می گردد. خویشتنی که اقبال در اندیشه و شخصیتهایی مانند سید جمال اسدآبادی و شاه ولی الله در جهت اصلاح و احیای جنبش های دینی و بازسازی فکر الهی جستجو می کند. (اقبال، بی تا، ص ۱۴۱)

بر این اساس است که اقبال دست به تلاشی گسترده در جهت آگاهی مردم نسبت به استعمار و وضعیت سرزمین خودی می زد و با نشان دادن مشکل، راه حل یا آرمانشهر را در گرو کوشش و تلاش همه جانبه و مستمر بر اساس اهداف و اصول متفاوت خویشتن خویش می داند.

هدف اقبال در این تلاش گسترده تحقق دنیا یا آرمانشهری است شرقی، بی شباهت به غرب؛ اما نه مانند شرق گذشته، بلکه یک شرق تازه که مردمانی که در آن زندگی می کنند، مردمان تازه ای باشند، واقف به اسرار خودی، یعنی کسانی که نیروی درونی خود را بازشناخته و بر آن متکی گردیده، و از طریق خودآگاهی به شناخت درست زندگی دست یافته اند. (اقبال، ۱۳۷۰، پیام مشرق: ص 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 در عمل خوش کلام و سختکوش است. این حاکم را اقبال به زیبایی توصیف می کند و می گوید:

پادشاهی خوش کلام و ساده پوش سخت کوش و نرم خوی و گرم جوش

صدق و اخلاص از نگاهش آشکار	دین و دولت از وجودش استوار
خاکی و از نوریان پاکیزه تر	از مقام فقر و شاهی باخبر
در نگاهش روزگار شرق و غرب	حکمت او رازدار شرق و غرب
شهریاری چون حکیمان نکته دان	رازدان مدد و جزر امتنان
پرده ها از طلعت معنی گشود	نکته های ملک و دین را وانمود

(اقبال، ۱۳۷۰، مسافر: ص ۴۲۰)

۳. نسبت شعر و فلسفه در آرمانشهر افلاطون و اقبال

در آرمانشهر افلاطون با توجه به توصیفی که بر اساس مبانی معرفتی و هستی‌شناسی آن صورت گرفت در نهایت فلسفه اصالت می‌یابد و فیلسوفان حاکمان شهر قرار می‌گیرند. نتیجه این برنامه اصلاحی و تربیتی افلاطون خروج شاعران و منع پرداختن به شعر است. در این مورد افلاطون به صراحت می‌گوید:

اگر انسانی به شهر ما درآید که بتواند همه کار انجام دهد و همه چیز را تقلید کند و بخواهد اشعار خود را بر ما بخواند، اگرچه او را چون انسان مقدس، اعجاب انگیز 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. (Republic, 398a)

در تحلیل این امر می‌توان به چند نکته اشاره کرد: اولاً شعر از نظر افلاطون عموماً مدیحه سرایی حاکمان مستبد یا عالمان بی‌عمل یا بی‌تفاوت نسبت به حقیقت و عدالت معرفی می‌شود که هیچ فایده‌ای ندارد، بنابراین خروج چنین شاعرانی از آرمانشهر ضروری است. ثانیاً افلاطون معتقد است شاعران تصاویر ناقصی از واقعیت را به ما نشان می‌دهند. آنها دو مرحله از حقیقت دور هستند بنابراین در مورد چیزهایی که می‌گویند علم و معرفت ندارد. در این مورد افلاطون می‌گوید که شاعران هرگز خود حق پرستی و خود عدالت را نمی‌ستایند بلکه پیوسته به تصویر و سایه آن نظر دارند. (Republic, 363a)

به عبارتی افلاطون معتقد است شعر چیزی به انسان نمی‌آموزد زیرا این هنر اصل نیست بلکه شبیحی از اصل و دو درجه از حقیقت به دور است زیرا خود محسوسات یک درجه از

حقیقت فاصله دارند و هر گاه آثار هنری از آنها به وجود آید، دو مرتبه از حقیقت دور می‌گردند. بنابراین افلاطون برای شعر و شاعران جایگاه تربیتی در جامعه قائل نیست.

(Republic, 397a-e)

ثالثاً نظام فکری آرمانشهر افلاطون نظام فکری کاملاً عقلانی محض و غیر منعطف است که در آن هیچ جایگاهی برای تخیل شاعرانه وجود ندارد. به عبارتی ورود تخیل شاعرانه به آرمانشهر از سوی افلاطون نوعی نقص و دورشدن از سیاست ورزی براساس لوگوس است. عقل علاوه بر اینکه به عنوان مهمترین قوه نفس، نقش رهبری فرد را بر عهده دارند، در جامعه هم رهبری جامعه حق فرد عاقل و به عبارتی فیلسوف است. به عبارت دیگر از نگاه افلاطون بین تفکر فلسفی عقل محور (لوگوس) و قریحه و باور شعری (میتوس) تضاد وجود دارد و بودن یکی که به زعم افلاطون فلسفه است مساوی است با نبود دیگری. به عبارت دیگر، در رقابت شاعران و فیلسوفان با توجه به اینکه شاعران صرفاً عواطف و تخیل که سازنده باور هستند را دارند در مقابل فیلسوفان برخوردار از عقلی که می‌توانند عالم معقول ایده‌ها و سرمشق‌های حقیقی امور شهر را دریابند باید از شهر حذف شوند. افلاطون در جمهور در این باره می‌گوید:

شاعر تقلیدی به طور طبیعی با بهترین جزء روح (عقل) در ارتباط نیست و به آن سو گرایش ندارد و چون او در صدد 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 پایین تر 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. (Republic, 605a-b)

به زعم اسمیت افلاطون تا جایی پیش می‌رود که ادعا می‌کند عقل تنها چیزی است که به طور ثابت خوشبختی را فراهم می‌کند. همه چیزهای دیگر صرفاً به این دلیل دارای ارزش هستند که به نحو معقول و از روی اندیشه به کار روند. (Smith, 2001, p.83)

همچنین کویره معتقد است مدینه فاضله افلاطون، مدینه ای است که به 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، ص ۸۴)

بر پایه چنین نگرشی آرمانشهر استوار بر معرفت فلسفی و عقلانی، بر اساس حاکمیت فیلسوف اداره می شود 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 می داند که بر اساس مبانی فکری شان باعث محاکمه و در نهایت مرگ سقراط شدند و از این جهت با توجه به علقه و دل بستگی فکری و روحی، حضور سیاسی آنان در آرمانشهر را نه تنها مفید نمی داند بلکه به عنوان مشکل شهر، مانع و عامل بازدارنده تحقق آرمانشهر می داند و بنابراین حکم به خروج آنان از شهر می نماید.

اما نگاه اقبال به شعر و شاعران در آرمانشهر کاملاً از افلاطون متمایز است. این تفاوت در تمایز نگاه اقبال از افلاطون هم به فلسفه و هم شعر نهفته است. در واقع اقبال با توجه به نگاه متفاوتی که به شعر و شاعران از سویی و فلسفه از سوی دیگر دارد، شعر و فلسفه را در مقابل هم نمی داند بلکه بین آنها پیوند برقرار می کند.

اقبال اگرچه در برخی اشعار خود فلسفه و عقل را نقد می کند ولی در هیچ یک از اشعار و نوشته هایش به نفی عقل نپرداخته است. نقد عقل از سوی اقبال از جهت کارکردهایی است که باید داشته باشد ولی در دوره رشد مکاتب فلسفی مادی ندارد و الا در بسیاری آثار شعری اقبال، اهمیت عقل و خرد و فلسفه و حکمت اشاره شده است.

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

(اقبال، ۱۳۷۰، زیور عجم: ص ۱۴۷)

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

فطرت شاعر سراپا جستجوست خالق و پروردگار آرزوست
شاعر اندر سینه ملت چو دل ملتی بی شاعری انبار گِل
سوز و مستی نقشبند عالمی است شاعری بی سوز و مستی ماتمی است
شعر را مقصود اگر آدم گری است شاعری هم وارث پیغمبری است

(اقبال، ۱۳۷۰، جاوید نامه: ص ۲۹۴)

همین نگاه خاص اقبال به شعر موجود شده است که برخی از شاعران معاصر اقبال، او را به مفهوم واقعی آنچنان که مصطلحشان بوده، شاعر به شمار نمی آوردند و مدعی بودند که او شعر را وسیله‌ای برای آموزش و تبلیغ قرار داده و از این رو به موقعیتش به عنوان به یک شاعر لطمه شدیدی وارد شده است. اقبال با توجه به چنین انتقاداتی هیچگاه خود را شاعر به معنای عام کلمه نمی‌خواند و معتقد است، کسانی که از او جذبه و شور و حال شاعرانه صرف انتظار دارند، هدف و مقصودش را در نیافته‌اند. (عبدالحمید، ۱۳۷۰، ص ۱۶)

به طوری کلی در اندیشه اقبال بین این دو وجه از انسان که یکی عقل و فلسفه است و دیگری عشق و شعر ارتباط وثیقی وجود دارد و یکی را در پای دیگری فدا نمی‌شود و هر دو برای رسیدن به سعادت انسان لازم و ضروری است. عقل و عشق مورد نظر اقبال هم از جنس معرفت است و هم از جنس قدرت و جرأت که در اثر سوز و گداز و درد و داغ فراق انسان، از خداوند در وی پدید آمده و همواره او را به سوی خدا و وصل او سوق می‌دهد تا در جامعه به سعادت حقیقی دست یابد. به قول اقبال:

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

(اقبال، ۱۳۷۰، زبور عجم: ص ۱۲۱)

خلیفه عبدالحمید با ذکر شباهت فکر اقبال و مولانا، معتقد است مهمترین وجه شباهت آنها این است که شعر هر دو فلسفی است و هر دو با آنکه در قلمروی عقل حضور دارند، ترجیح می‌دهند که ماورای عقل را نیز تجربه کنند و میان «خودی» و «بیخودی» بیامیزند. (عبدالحمید، ۱۳۷۰، ص ۳۹)

به زعم اقبال شاعر داری قدرت اجتماعی بسیار است. هم آگاهی می بخشد و هم عملگری می‌کند و از این جاست که اقبال شاعر را در اوج نقش سیاسی دارای شان پیامبری ملتش می‌داند زیرا مقصود از شعر و شاعری انسان‌سازی و آدم‌گری است. این نقش شعر است که به لحاظ هدف و مبنا با تفکر افلاطون از شعر فاصله دارد.

سونی والون کو جگا دی شعر کی اعجاز سی (از اعجاز شعر غافلان بیدار می شوند)
خرمن باطل جلا دی شعله آواز سی (نوای شاعر حق است که خرمن باطل را می‌سوزاند)

(اقبال، بی تا، ضرب کلیم، ص ۹۵)

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

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

(اقبال، ۱۳۷۰، اسرار خودی: ص ۲۴)

شاعر در شعر اقبال بیدارگر جامعه و دارای همان نقشی است که فیلسوف در آرمانشهر افلاطون دارد.

سینه‌ی شاعر تجلی زار حسن خیزد از سینی او انوار حسن
از نگاهش خوب گردد خوب تر فطرت از افسون او محبوب تر
از دمش بلبل نوا آموخت است غازه اش رخسار گل افروخت است
سوز او اندر دل پروانه‌ها عشق را رنگین ازو افسانه‌ها
بحر و بر پوشیده در آب و گلشن صد جهان تازه مضمّر در دلش

(اقبال، ۱۳۷۰، اسرار خودی: ص ۲۶-۲۵)

اقبال در کنار بیان این نقش شاعر در اندیشه، به لحاظ عملی هم آن در شعر خود متحقق می‌کند. اشعار اقبال نه مدیحه‌سرایی و ستایش شاهان است و نه هجو رقیبان بلکه شعرش یا نقد وضعیت زمانه و بیدارگری و آگاهی بخشی در خصوص نقشه‌های شوم استعمارگران برای جوامع اسلامی است و یا توصیف‌کننده راه حل و رسیدن به آرمانشهریکه 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 افسانه‌بستم
نیینی خیر از آن مرد فرو دست که بر من تهمت شعر و سخن بست
مرا زین شاعری خود عار ناید که در صد قرن یک عطار ناید

(اقبال، ۱۳۷۰، گلشن راز جدید: ۱۵۹-۱۶۰)

۴. نتیجه‌گیری

اقبال و افلاطون هر دو در اندیشه خود صورتی از آرمانشهر را با جزئیات و لوازم مختلف آن طراحی و سامان دهی نموده‌اند. هر دو متفکر در ترسیم آرمانشهر خود ابتدا به توصیف وضعیت موجود و مشکلات زمانه خود پرداخته و با آسیب شناسی از جهت معرفتی و هستی شناسی به دنبال ترسیم وضعیت مطلوب و راه رسیدن به آن بوده‌اند. با وجود چنین اشتراکی اما هدف، اصول، ویژگیها و مبانی آرمانشهر این دو متفکر از همدیگر متفاوت می‌باشد. یکی از مهمترین وجوه تفاوت آرمانشهر این دو متفکر این است که در حالی که افلاطون حکم به اخراج شاعران از آرمانشهر می‌کند و اساساً برای آنها هیچ نقشی قائل نیست، در آرمانشهر اقبال شاعران در مقام پیامبران قوم کار رهبری و ساماندهی شهر را برخوردارند. به عبارت دیگر افلاطون نگاه منفی و بازدارنده‌ای به شعر در آرمانشهر دارد و شعر و شاعران را در مقابل فلسفه و فیلسوف می‌داند و حکم به اخراج شاعران می‌دهد، درحالی که اقبال کاملاً به نقش مثبت شعر در آرمانشهر قائل است و با تاکید بر ارتباط بین شعر و فلسفه، شاعر و فیلسوف را از جهت هدف یکسان می‌داند.

به طور کلی دلیل این تفاوت عمده را باید در نوع دو متفکر به نسبت شعر و فلسفه جستجو کرد. افلاطون تحقق آرمانشهر را در گرو گذار از میتوس به لوگوس و زدودن سایه‌ها و پندارها و رسیدن به معرفت حقیقی ایده‌ها و در راس 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 جهت 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 جهت افلاطون در آرمانشهرش نه تنها برای شعر فایده‌ای متصور نیست بلکه به سبب تاثیر منفی تربیتی که بر روح و اندیشه مردم شهر دارد و منجر به لذتگرایی، سستی و فساد می‌شود را مخرب و بازدارنده از رسیدن به اهداف آرمانشهر می‌داند.

تمام ویژگیها و آموزهای دیگر آرمانشهر هم در راستای همین حاکمیت فیلسوف و معرفت فلسفی به صورتهای معقولی است که از نظر افلاطون واقعی هستند.

در مقابل این نگاه، اقبال کاملاً متفاوت به شعر و نسبت آن با فلسفه می‌نگرد. اقبال شعر را برآمده از امر محسوس و تهییج کننده عواطف نمی‌داند بلکه همانند معرفت فلسفی و عقلانی، شعر را نیز معرفت بخش و آگاهی بخش در جامعه می‌داند.

در تفکر اقبال، شعر و شاعر رسالت بزرگی را در جامعه دارد، او با شناخت انسان و جامعه در زمانه خود، به آگاهی بخشی در حوزه معرفتی از سویی و درمان دردهای جامعه در حوزه عملی می‌پردازد. به تعبیری شاعر در این دیدگاه طیب جامعه است که با شعر خود به درمان دردهای جامعه و رفع مشکلات آن می‌پردازد تا بهترین صورت یا آرمان‌شهر را تحقق بخشد. در این دیدگاه، شاعر مصلح جامعه خود و حتی در مقام رهبر ملت خویش، رسالتی خطیر را برعهده دارد.

بر این اساس مهمترین دلیل تفاوت نگاه اقبال و افلاطون در نسبت شعر و فلسفه در آرمانشهر، نوع نگاه به شعر از جهت معرفتی است؛ افلاطون شعر را واجد هیچ گونه معرفت و منعکس کننده واقعیت نمی‌دانست و به سبب همین دوری از حقیقت حضور آنان در شهر را مخالف اهداف و فاسد کننده شهر می‌دانست اما در اندیشه اقبال، شعر معرفت-بخش و واجد و منعکس کننده واقعیت است و حتی به سبب تاثیر گذاری عمیق آن، از هر معرفت دیگر بیشتر به کار اصلاح شهر و جامعه می‌آید.

به عبارت دیگر در حالی که در اندیشه افلاطون بین شعر و فلسفه یا به عبارتی تخیل و عقل تضاد وجود داشت و این دو نافی همدیگر بودند در اندیشه اقبال پیوندی بین معرفت فلسفی و شعری ایجاد شود به طوری که فیلسوف و شاعر از نگاه اقبال یکی هستند و هر دو دارای معرفت اصیل و عقلانی می‌باشند و بنابراین حضور آنان برای اداره شهر ضروری می‌باشد.

کتاب‌نامه

استراترن، پل (۱۳۸۳)، آشنایی با اکویناس، ترجمه شهرام حمزه ای، چاپ دوم، تهران: نشر مرکز.
افلاطون (۱۳۸۰)، دوره کامل آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، چاپ سوم، تهران: انتشارات خوارزمی.

اقبال لاهوری، محمد (۱۳۸۶)، کلیات اقبال لاهوری، به کوشش اکبر بهداروند، چاپ سوم، تهران، انتشارات زوار.

اقبال لاهوری، محمد (بی تا)، ضرب کلیم، به کوشش ناصرالدین، لاهور: فرخ پبلشرز.
اقبال لاهوری، محمد (۱۳۷۰)، کلیات اشعار فارسی، با مقدمه و پانوشته‌های احمد سروش، چاپ پنجم، تهران: انتشارات سنائی.

اقبال لاهوری، محمد (۱۳۸۲)، کلیات فارسی، به سعی و اهتمام پروین قائمی، تهران: انتشارات پیمان

- اقبال لاهوری، محمد (۱۳۸۷)، سیر فلسفه در ایران، ترجمه امیر حسین آریانپور، چاپ ششم، تهران: نشر امیرکبیر.
- اقبال لاهوری، محمد (بی تا)، احیای فکر دینی در اسلام، ترجمه احمد آرام، تهران: انتشارات مؤسسه فرهنگی منطقه نشر پژوهشهای اسلامی.
- اکرام، سید محمد اکرم (۱۹۸۲)، اقبال در راه مولوی، چاپ دوم، لاهور: انتشارات آکادمی پاکستان.
- بقایی، محمد (۱۳۷۹)، شراره زندگی، تهران: انتشارات فردوس.
- سعیدی، غلامرضا (۱۳۵۶)، اقبال شناسی، تهران: انتشارات بعثت.
- شیمیل، آنه ماری (۱۳۸۷)، محمد رسول خدا، ترجمه حسن لاهوتی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- عبدالحکیم، خلیفه (۱۳۷۰)، مولوی، نیچه و اقبال، ترجمه محمد بقائی، چاپ اول، تهران: انتشارات حکمت.
- کویره، الکساندر (۱۳۶۰)، سیاست از نظر افلاطون، ترجمه امیر حسین جهاننگلو، چاپ اول، تهران: انتشارات خوارزمی.
- گاتری، دبلیو. کی. سی (۱۳۷۷)، تاریخ فلسفه یونان، افلاطون: جمهور، جلد ۱۵، چاپ اول، ترجمه حسن فتحی، تهران: انتشارات فکر روز.
- گادامر، هانس گئورگ (۱۳۸۲)، مثال خیر در فلسفه افلاطونی-ارسطویی، ترجمه حسن فتحی، چاپ اول، تهران: انتشارات حکمت.
- محقق داماد، سید مصطفی (۱۳۹۰)، الهیات محیط زیست: گزارشی از آرمانشهر علامه اقبال لاهوری، فصلنامه اخلاق زیستی، سال اول، شماره اول، ۱۷۱-۱۹۲.
- مر، کستون (۱۳۸۳)، افلاطون، ترجمه فاطمه خوانساری، چاپ اول، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- نقوی، محمد علی (۱۳۸۵)، ایدئولوژی انقلابی اقبال، ترجمه م م بحری، تهران: انتشارات اسلامی.
- یگر، ورنر (۱۳۷۶)، پایدیا، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی.
- یاسپرس، کارل (۱۳۵۷)، افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، چاپ اول، تهران: انتشارات خوارزمی.
- یونسی، مصطفی (۱۳۸۷)، نسبت فلسفه سیاسی و فلسفه زبان افلاطون، چاپ اول، تهران: فرهنگ صبا، ص ۱۳۲

Aristotle (1999), *Politics*, Translated by 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*, Vol5, London: Routledge.

Plato, *Republic*, Translated from the New Standard Greek Text with Introduction by C. D. C. Reeve (2004), 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* 12, 78-94

Strauss, Leo (1959), *On classical political philosophy, In what is political philosophy? And other studies*, Chicago & London: the university of Chicago press.

Strauss, Leo (1987), *History of political philosophy*, Edited by Leo Strauss and Joseph Cropsey, Third edition, Chicago and London: Chicago university press.

