

Where is the Islamic City?

Seyyed Mohammad Beheshti ^{1*}, Elnaz Najjar Najafi ²

1. Retired Faculty Member of Cultural Heritage Education Center, Head of Cultural Heritage Research Institute, Tehran, Iran
2. PhD in Architecture from Shahid Beheshti University, Tehran, Iran

Article Info

Received: 27 April. 2020;
Accepted: 30 June. 2020;
Published Online 2020/07/1

Use your device to scan
and read the article online



Corresponding Author

Seyyed Mohammad Beheshti
Retired Faculty Member of
Cultural Heritage Education
Center, Head of Cultural
Heritage Research Institute,
Tehran, Iran

Email:

sabnegpar@gmail.com

ABSTRACT

In this article, we want to show how the concern of rebuilding the Islamic city, regardless of past experiences, is the product of a kind of contemporary misunderstanding that has plagued us due to alienation from the concept of the city on the one hand and the meaning of Islam on the other. We will begin with two dominant currents of thought, both of which somehow believe that the Islamic city has not been realized. In the following, we intend to clarify what an "Islamic city" is and what relationship we have with it now. In other words, we intend to add a third to the above two assumptions. In this approach, the meaning of the city and the meaning of Islam are proposed. The city is the perfect manifestation of the historical experience of living in a land, and it has expressed all the achievements of its Muslims in Islamic civilization, and this is what has made the city clear and defined its positions. If we deny the realization of civilization and the city, we are in fact denying all these achievements. The experience of the realization of civilization in each land has been shaped according to its conditions and characteristics, and as a result, it has a different form everywhere and everywhere. Therefore, if we look for a single form of civilization, we will not find it. Iran is no exception; Iranians, by their very nature, have always had a spiritual approach to religion, including Islam. This spiritual approach has been manifested along with the long historical experience of living in the land of Iran in civilization and the Iranian city, the highest example of which is Isfahan. Therefore, in the final section, there will be a discussion about the reasons why we consider Isfahan as an Islamic city.

Keywords: Islamic city, Isfahan, city, Islam in origin, Islam in reality, Safavid.

Copyright © 2020. This open-access journal is published under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License which permits Share (copy and redistribute the material in any medium or format) and Adapt (remix, transform, and build upon the material) under the Attribution-NonCommercial terms.

How to Cite This Article:

Beheshti S M, Najjar Najafi E. Where is the Islamic City?. Conserv Histo Area. 2020; 1 (1) :1-25



مقاله پژوهشی

شهر اسلامی کجاست؟

سید محمد بهشتی*^۱، الناز نجار نجفی^۲

۱. عضو بازنشسته هیئت علمی مرکز آموزش میراث فرهنگی، رئیس پژوهشگاه میراث فرهنگی، تهران، ایران
۲. دانش‌آموخته دکتری معماری از دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران

اطلاعات مقاله	خلاصه
دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۰۸ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۳/۱۰ انتشار آنلاین: ۱۳۹۹/۰۴/۱۱	در این مقاله بر آنیم تا نشان دهیم چطور تصور طرح انداختن شهر اسلامی از نو، بدون توجه به تجارب گذشته، محصول نوعی سوءتفاهم معاصر است که بر اثر بیگانگی با مفهوم شهر از یکسو و معنای اسلام از سوی دیگر روی داده است. این موضوع را با طرح دو جریان غالب فکری آغاز خواهیم کرد که هر دوی آنان به نوعی معتقدند «شهر اسلامی» محقق نشده است. پس از آن روشن خواهیم کرد که «شهر اسلامی» چگونه شهری است و ما اکنون چه نسبتی با آن داریم. به سخن دیگر قصد داریم با تبیین دو مفهوم «شهر» و «اسلام» بر دو تلقی بالا تلقی سومی بیافزاییم که در آن شهر محمل ظهور تمام و کمال تجربه تاریخی زیستن در یک سرزمین است و نتیجتاً همه دستاوردهای مسلمانان خود را در مدنیت اسلامی بروز داده و اصلاً همین‌هاست که شهر را تبدیل به عرصه‌ای روشن کرده و جایگاه‌ها را تعریف و مشخص کرده است. اگر منکر تحقق مدنیت و شهر شویم در واقع منکر همه دستاوردهای تاریخی مسلمانان شده‌ایم. تجربه تحقق مدنیت در هر سرزمین به اقتضای شرایط و ویژگیهای آن به نحوی خاص رقم خورده و نتیجتاً در هر جا با جای دیگر صورت متفاوتی یافته است. لذا اگر به دنبال هیئت واحدی از مدنیت بگردیم آن را نخواهیم یافت. ایران نیز از این قاعده مستثنی نیست؛ ایرانیان بنا به طبع خود همواره رویکردی معنوی به دین و از جمله دین اسلام داشته‌اند. همین رویکرد معنوی به همراه تجربه تاریخی طولانی زندگی در سرزمین ایران، در مدنیت و شهر ایرانی بروز یافته که عالی‌ترین نمونه آن اصفهان است. از اینرو در بخش پایانی مبحث طرح خواهد شد مبنی بر اینکه اصفهان شهر آن هم از نوعی اسلامی آن است.
نویسنده مسئول: سید محمد بهشتی عضو بازنشسته هیئت علمی مرکز آموزش میراث فرهنگی، رئیس پژوهشگاه میراث فرهنگی، تهران، ایران	
پست الکترونیک: sabnegpar@gmail.com	
کلیدواژه‌ها: شهر اسلامی، اصفهان، شهر، اسلام علی الاصول، اسلام علی الواقع، صفویه.	
حق کپی رایب انتشار: این نشریه ی دارای دسترسی باز، تحت قوانین گواهینامه بین‌المللی Creative Commons Attribution 4.0 International License منتشر می‌شود که اجازه اشتراک (تکثیر و بازآرایی محتوا به هر شکل) و انطباق (باز ترکیب، تغییر شکل و بازسازی بر اساس محتوا) را می‌دهد.	

مقدمه

را با مسلمان بودن اکثریت جمعیت آن مترادف بدانند؛ یا بعضی آن را معادل شهری با حکمرانی اسلامی بدانند؛ ای بسا گروهی بر این عقیده باشند که اجرای تمام و کمال قوانین فقهی اسلام در شهر لازمه متصف شدن آن به صفت اسلامی است و به همین ترتیب می‌توان از صفت «اسلامی» معانی دیگری نیز استنباط کرد.

آنچه روشن است اینکه این اصطلاح هر طور تعبیر شود مصداق‌هایی در طول تاریخ پیدا می‌کند. مسئله بر سر آن است که این مصادیق زمینه نظری مطمئنی برای توضیح شهر اسلامی فراهم نمی‌کند. گذشته از آنکه حتی نفس وجود

به لحاظ زبانی از ترکیب «شهر اسلامی» می‌توان دو برداشت داشت:

- اگر آن را ترکیب اضافی بدانیم این اصطلاح دلالت بر شهری می‌کند که در ظرف زمانی و مکانی اسلام شکل گرفته باشد. به این ترتیب شهر اسلامی یعنی شهری که در محدوده جغرافیایی جهان اسلام و پس از مسلمان شدن اهل این محدوده، و به دست آنان بنیاد شد یا تکوین یافت.
- اما اگر ترکیب وصفی‌اش بدانیم به معنی شهری می‌شود با صفات اسلامی که خود مفهومی محل مناقشه است؛ ممکن است برخی اسلامی بودن شهر

را واجد شرایط طرح‌ریزی قالبی جدید می‌دانند که تاکنون حاصل نشده است. در این تصور تناقضات چندی وجود دارد: نخست آنکه نفس اصالت قائل شدن برای اراده فردی و حتی گروهی متخصص برای ایجاد خلق‌الساعه شهر با روح اسلام مغایرت دارد. دوم اینکه کاوش در تصورات مه‌آلود ایشان روشن می‌کند، عناصری چون گنبد و منار و دیگر عناصر اینچینی را که از قضا دستاورد سابقه طولانی مدنیت اسلامی بوده، مهمترین رکن ساختن شهر اسلامی می‌دانند. سوم اینکه از همان ابتدا مسلمان شدن اهالی شهرهای مختلف جهان اسلام با تفاوت‌های شگرف جغرافیایی و اقلیمی سبب نشد که آنها به قالب واحدی نیز درآیند. حال آنکه اگر اسلام دیدگاهی یکسان‌نگر به شهر داشت باید تا کنون دهلی و مراکش همسان می‌شدند. مگر آنکه بر این تصور پافشاری کنیم که وحدت خواست باطنی اسلام و مسلمانان بوده ولی تا امروز فرصت تحقق نیافته است. این در حالیست که:

اولاً در متون تاریخی شاهدی دال بر نارضایتی مسلمانان از شهرهای اسلامی پیدا نمی‌شود؛ چه در متون نظری و دینی و چه سفرنامه‌هایی که طی بیش از یک هزاره نگاشته شده‌اند، نه تنها حکایتی از دغدغه طرح انداختن قالبی واحد و متناسب با شهر اسلامی در خود ندارند بلکه همواره بسیاری از شهرها را به اعتبار تفاوت‌هایشان ستوده‌اند.^۱

ثانیاً هیچ یک از آموزه‌های اسلامی چنین سفارشی نکرده است و حتی بررسی تاریخ صدر اسلام یا غزوات بعدی نیز نشان می‌دهد خواست و تلاشی برای یکسان‌سازی کل پهنه مفتوحه وجود نداشته است. بسیاری از شهرها و بناها با کمترین تغییر در کالبد، وارد دوران حیات اسلامی خود شدند؛ چنانکه شهرها و کلیساهای انطاکیه، قسطنطنیه، طرابلس و دمشق در قلمرو بیزانس مسیحی یا شهرها و آتشکده‌های استخر و خراسان و آذربایجان در قلمروی ساسانی با کمترین تغییر و تخریب به مسکن و مسجد و محل نیایش مسلمانان تغییر یافت.^۲ به عنوان

بود و هر بازاری را دربندی و دروازه‌ای و همه محلت‌ها و کوچه‌ها را همچنین دربندها و دروازه‌های محکم و کاروانسراهای پاکیزه بود و کوچه‌ای بود که آن را کوی طراز می‌گفتند و در آن کوچه پنجاه کاروانسرای نیکو و در هر یک بیاعان و حجره‌داران بسیار نشسته ... و من در همه زمین پارسی‌گویان شهری نیکوتر و جامع‌تر و آبادان‌تر از اصفهان ندیدم».

^۲ در روزهای نخستین، مسلمانان هنگامیکه بر شهری از شام چیره می‌شدند یکی از کلیساهای را مسجد خود می‌کردند. گاهی هم اگر شهر بی‌هیچ مقاومتی تسلیم می‌شد کلیسای را تقسیم می‌کردند. در حمص یک ربع کلیسای یوحنا قدیس را گرفتند و مسجد کردند. در حلب به گزارش بلاذری نیمی از کلیساهای را از آن خود کردند. حدس تغییراتی که در این کلیساهای دادند چندان دشوار نیست. در

پدیده‌ای تحت عنوان «شهر اسلامی» توسط برخی از صاحب‌نظران و کارشناسان و متولیان حوزه مدیریت و طراحی شهر پذیرفته نیست. این مقاله، در پی آن است که با تذکر و تبیین چند اصل از درافتادن به کژراهه‌های احتمالی پیشگیری کند.

شهر اسلامی به چه معناست؟

در میان مباحثی که حول مفهوم «شهر اسلامی» مطرح است، دو عقیده رایج‌تر وجود دارد که به واقع دو سر طیف این موضوع را نیز تشکیل می‌دهد. پیش از آغاز اصل بحث باید این دو باب به طور مجمل بیان شود.

شهر «اسلامی»

دو دهه‌ایست که مبحث طرح‌اندازی شهر ایرانی-اسلامی در عرصه حاکمیتی موضوعیت یافته است. شیوه طرح بحث در گردهمایی‌ها و نشست‌ها به ترتیبی است که پنداری تاکنون شهر اسلامی محقق نشده، و هم‌اکنون و از نو باید برای ایجاد آن اقدامی کرد. چنین تصویری نه فقط متضمن بی‌ارزش انگاشتن تجربه هزار و چهارصد ساله مسلمانان در همه زمینه‌ها، نادیده گرفتن تنوع پهنه طبیعی و تاریخی اسلام، و صرف‌نظر از راه‌حلهایی است که اهل گوشه و کنار این سرزمین برای مسائل خاص زندگی در آن «جا» طی این مدت طولانی یافته‌اند بلکه مذاقه در آن آشکار می‌کند این نگاه در کنه خود با نوعی درک غرب‌زده از اسلام یا همان نگاه سلفی به اسلام و مسلمانی همراه است.

با اندکی تأمل پیدا می‌شود که مراد ایشان از اسلامی بودن شهر، احتمالاً رجعت به آن شیوه‌ای است که در صدر اسلام به وقوع پیوست. چرا که در غیراینصورت و با پذیرفتن اینکه شهر اسلامی در این چند سده صورت تحقق یافته، عملاً ضرورت تعیین موازین و اصول کاملاً جدید برای طرح انداختن شهر اسلامی دچار شائبه می‌شود. واضعین بحث هرچند ظاهراً تصریح می‌کنند که اسلام بهترین ظرفیتها را برای ظهور مدنیت و شهر فراهم کرده ولی در عمل به آنچه طی چهارده سده در بستر جامعه اسلامی محقق شده بی‌اعتنایند و گویی تنها خود

^۱ ناصر خسرو در سفرنامه خود توصیفات بسیار دقیقی از شهرهایی چون قاهره یا اصفهان به دست داده‌اند ولی در آنها نشانه‌ای از نارضایتی نسبت به قالب این شهرها نمی‌بینیم و حتی برخی از آنها به لحاظ کالبدی ستوده شده است. به عنوان مثال درباره اصفهان مینویسد [۱]:

«شهری است بر هامون نهاده، آب و هوایی خوش دارد و هر جا که ده گز چاه فرو برند آبی سرد خوش بیرون آید و شهر دیواری حصین بلند دارد و دروازه‌ها و جنگ‌گاه‌ها ساخته و بر همه بارو کنگره ساخته و در شهر جوی‌های آب روان و بناهای نیکو و مرتفع و در میان شهر مسجد آدینه بزرگ نیکو و باروی شهر را گفتند سه فرسنگ و نیم است و اندرون شهر همه آبادان که هیچ از وی خراب ندیدم و بازارهای بسیار، و بازاری دیدم از آن صرافان که اندر او دویست مرد صراف

تبدیل شد. طی سده‌ها در سراسر نقاط جهان اسلام از جمله در چین و هند نیز مساجد تازه تأسیس از سبک و سیاق معماری همان مناطق تبعیت کرده و از این بابت به هیچ‌روی مشابه هم نشده‌اند و از معماری خاص و مشترکی که دال بر اسلامی بودنشان باشد، پیروی نکردند.^۴

مثال کلیسای یحییای قدیس^۳ در دمشق جزو اولین بناهایی بود که توسط مسلمانان به جامع دمشق تغییر یافت بدون آنکه ویران شود و یا حتی همه نشانه‌های مسیحی از آن زدوده شود [۲]. همین اتفاق درباره‌ی ایاصوفیه در قسطنطنیه (اسلامبول یا استانبول) نیز افتاد. این کلیسا نیز بدون تغییر چندانی به مسجد



شکل ۱. هیچ یک از آموزه‌های اسلام سفارش به یکسان‌سازی کل پهنه‌ی سرزمین‌های اسلامی نکرده است و به این اعتبار در تاریخ و جغرافیای جهان اسلام مساجد تازه تأسیس از سبک و سیاق معماری همان مناطق تبعیت کرده‌اند؛ مسجدی در شهر سولو واقع در یکی از جزایر فیلیپین کنونی، نیمه قرن نوزدهم میلادی [۴].

بی‌معنی است زیرا هیچ‌یک از سکونتگاه‌های محقق شده در ظرف زمان و مکان اسلام چون دهلی و تونس و فاس و اصفهان و ... را نمی‌توان «شهر» دانست. چراکه «شهر» نزد اینان معنا و تعریفی دارد که عمدتاً مبتنی بر درک غربی است و چون آن معیارها در شهرهای جهان اسلام وجود ندارد، موضوع شهر بودن نیز منتفی است.

«شهر» اسلامی

اما آنسوی طیف دسته‌ای دیگر از صاحب‌نظران و مورخین هستند که به نحوی متفاوت با این پندار که شهر اسلامی تا کنون محقق نشده، هم‌عقیده‌اند. اگر گروه قبلی به «اسلامی بودن» شهر مشکوکند، این گروه به «شهر بودن» آن متعرضند. ایشان برآنند که اصطلاح «شهر اسلامی» ترکیبی

از این نام نیز برمی‌آید که در این بنا نیز ستون‌هایی مانند ستونهای تخت‌جمشید به کار رفته بوده است. شاید در آنجا نیز آپادانایی را مسجد کرده باشند [۲].

³Basilica of Saint John

^۴ یک نمونه‌ی شاخص آن مسجد هواجوو Hualjue در شهر شیان است که نقشه‌ی آن شبیه به سازه‌های امپراتوری چین است. به جز آن مسجد نیوجیه Niujie در پکن نیز ظاهر بناهای چینی را دارد [۲].

که به دین مربوط باشد و یا به عبارت دیگر مسلمان شدن جوامع مختلف در ماهیت شهر تغییر اساسی ایجاد نکرده و کنه اسلام کاری با اداره شهر ندارد و اسلام آوردن الزاما به تمدن شدن نمی‌انجامد. به زعم این گروه «شهر اسلامی» فارغ از معنایی ظاهری، معنایی تخصصی‌تر را به ذهن متبادر نمی‌کند و برای صاحب‌نظران این حوزه آورده‌ای ندارد.

کنکاش در معنای «شهر»

در ادبیات کنونی مدیریت سرزمین در ایران، معمولا برای شهر دانستن یک جا معیارهایی کمی از قبیل وسعت، جمعیت، نوع اقتصاد معیشتی، و درآمد مالیاتی وجود دارد. ولیکن آنچه با این شاخص‌ها تعیین می‌شود، شناختی بسیار ناقص و محدود از یک «شهر» فراهم می‌آورد و به اعتبار این شناخت شهرهای متعددی در یک سرزمین وجود دارند که کاملاً با هم مشابهند. شناختی که بدین ترتیب حاصل می‌شود در نازل‌ترین مراتب مفهومی متوقف است و نه تنها چیزی از شهر بودن در آن منعکس نیست بلکه مجالی برای طرح بحث اسلامی بودن نیز ایجاد نمی‌کند.

واژه شهر در فارسی جدید در پیشینه تاریخی و فرهنگی خود از خُشْتَهَر به عاریه گرفته شده که در متون فارسی کهن مثل اوستا و ... بمعنی کشور است.^۸ واژه «شهر» همچون «ده»^۹ از جمله واژگانی است که امروزه دایره مفهوم پارینه آنها تنگ‌تر شده است اما وسعت محتوی و استعمال دیرین آن از واژه‌های ایران‌شهر و شهریار معلوم می‌شود. «خشتهر» از مصدر «خُشَی» درآمده که بمعنی شاهی کردن و فرمان راندن و توانستن و یارستن است.^{۱۰} بنابراین مفهوم «شهر» با «شاه» نیز قرین است ولی شاهی فقط به معنای زمامداری در امور دنیوی نیست. شاهی به جز جایگاهی دنیوی و ظاهری به مقامی معنوی اشاره دارد و شاه کسی است که بر بطون هر کس و هر چیز سلطه و اشراف دارد و به بیانی «صاحب تصرف» است.

«شهر» نزدیکترین برابرهاده فارسی برای city است. ولی این ترادف لفظی به مثابه ترادف معنایی نیست. یکی پنداشتن city و شهر، با وارد شدن عین به عین ادبیات معماری و شهرسازی غربی به سرفصل‌های درسی و دانشگاهی ایران شایع شده است. در نتیجه بسیاری از پژوهشگران و صاحب‌نظران این حوزه با نظر به آراء کوستوف و لینیچ و وبر و ... در جستجوی مصادیق city در ایران برآمده‌اند و چون مابه‌ازای قابل توجهی برای آنها نیافته‌اند به این نتیجه رسیدند که ایران فاقد شهر است؛ در حالیکه درست آن است که بگوییم ایران فاقد city یا polis است، و همین موضوع درباره شهرهای دیگر جهان اسلام نیز صادق است. شهر در متون اسلامی از معنی و زمینه‌ای معلوم برخوردار است و در هر جایی نیز مقتضیات و سروشکل خود را دارد. بنابراین عدم تشابه عینی و صوری آن با city نباید ما را از اصل موضوع غافل کند.^۵

البته در میان گروه دوم هستند متفکرینی که از ابتدا در شهر بودن زیستگاه‌های سرزمین اسلامی تردید و تشکیک نمی‌کنند ولی به محض آنکه در جستجوی مولفه‌ها و معیارهای منظور نظر خود برای شهر برمی‌آیند، از آنجاکه غالباً به مستمسکات کالبدی و مادی منبعث از ویژگی city غربی رجوع می‌کنند، جز به نتایج بیگانه با معنا و ماهیت شهرهای اسلامی نرسیده، به تدریج دچار سوءتفاهم می‌شوند؛ به عنوان مثال در تعریف شهر می‌گویند که در جهان اسلام جایی شهر است که مسجد جامع^۶ وجود داشته باشد.^۷ هرچند ممکن است این تعریف و نظایر آن تا حدی صحیح و صادق باشد ولی در حقیقت راهی به شناخت عمیق‌تر درباره چیستی شهرهای اسلامی نمی‌برد.

همچنین برخی دیگر که منکر شهر بودن اصفهان و تونس و ... نمی‌شوند و حتی درباره آنها بحث و فحص می‌کنند، ترکیب «شهر اسلامی» را واجد معنایی عمیق نمی‌دانند و برآنند که روند مدنیت و ایجاد شهر چیزی نیست

که معیاری نظیر اسقف‌نشینی یا وجود پادگان‌های رومی آنچنان که در غرب ملاک تمیز شهر از غیر شهر است را نمی‌تواند به دقت در شهرهای جهان اسلام به کار برد.

^۸ اینکه از واژه «خشتهر» در فارسی «خاء» افتاده و «شهر» شده نظیر بسیار دارد؛ چون خشنا= شناختن، خشب = شب، آوخشتی = آشتی و جز آن. گاهی آن خاء اصلی ماقبل شین همچنان در فارسی بجا مانده چون خشنو = خشنود.

^۹ یا «دیه» که در فرس هخامنشی «دهیو» و در اوستا «دخیو» بمعنی کشور یا مملکت است.

^{۱۰} دهخدا، ذیل «شهر».

^۵ برخی از جغرافی‌دانان حتی برای خود شهرها نیز مراتبی قائل شده‌اند. مثلاً مقدسی جغرافی‌دان سده چهارم چنین سلسله مراتبی آورده: از کلان‌شهر (مصر) گرفته تا پایتخت (قصبه)، شهر (مدینه) و شهر عادی (بلد).

^۶ چنانکه برای مثال مصححین معاصر تاریخ بلعمی می‌گویند «بودن منبر در شهری، به اصطلاح قدیم، داشتن مسجد جامع است که کنایه از شهر بودن و ده نبودن آنجاست».

^۷ «برخی جغرافی‌دانان شریعت‌مدار شهرها را برحسب منبری که خطبه به نام سلاطین در آنها خوانده شود تقسیم کرده‌اند. در حالیکه کثرت بیش از حد تعداد منابر در سکونتگاههای مختلف آن را به عنوان یک معیار در طبقه‌بندی شهر و تشخیص آن از غیر شهر بی‌فایده می‌کند» [۵]. گرابار در ادامه تصریح می‌کند

آن است که در پرتو آن شهر و متعلقاتش در روشنایی قرار می‌گیرد. از همین‌روست که در اشاره به مقام ولایت از آن تعبیر به «خورشید ولایت» نیز می‌شود. همچنانکه مدینه‌النبی نیز به «مدینه منوره» شهره است. یعنی آنجا به واسطه حضور پیامبر اکرم در روشنایی قرار گرفته است.

«روشنایی» مقابل «تاریکی» یا همان «ظلمت» است و «ظلم» و «ظلمت» از یک ریشه‌اند. بدین تعبیر «عدل» نیز از جنس «روشنایی» است. به عبارت دیگر اگر عدل به معنای «هر چیزی در جای خود»^{۱۵} باشد، در روشنایی قرار گرفتن شهر نیز به معنی بهره‌مندی آن از عدل است. بدین تعبیر عادل بودن پادشاهی که صاحب فره ایزدی است مستلزم آن است که هر چیز را بر جای خود قرار دهد. این تعبیر به بیان دیگر می‌شود اینکه هر جا شاه باشد لاجرم آنجا «شهر» است و در این معنی شهر یعنی «جایی که در آن هر وضع در موضع خود است».

داریوش اول هخامنشی پس از کشتن گئومات مغ یا بردیای دروغین و نشستن بر تخت سلطنت، برای اینکه حقانیتش را در پادشاهی ثابت کند یعنی خود را صاحب فره ایزدی نشان دهد در همه کتیبه‌ها سخن از چیزی می‌گوید که پیش از او به سبب فاجعه یا نافرمانی از «جای اصلی» خویش برداشته شده و سپس او به مثابه شاه آن را بر «جای اصلی» خویش بازنهاده است. وی در کتیبه بیستون اظهار می‌کند که پس از سرکوبی شورش گئومات مغ، پادشاهی و سپاه و خاندان سلطنتی را به جای اصلی خود برگرداند. در کتیبه نقش رستم می‌گوید که چون نخست بر تخت نشست زمین در آشوب بود اما او آن را بر «جای خویش» نهاد، همو در کتیبه شوش می‌گوید پس از برقراری نظم در شاهنشاهی هر کس «در جای خویش» بود [۷].

مدنی‌الطبع بودن انسان به معنی تمایل او به قرار داشتن در روشنایی است و در واقع به معنی اجتناب از زندگی در «ناکجا» و تمایل به سکونت در یک «جا» است. اساساً «آرامش» و «سکینه» حاصل در جای خود قرار گرفتن هر چیز است. زیرا منجر به تعادل می‌شود؛ و بی‌سبب نیست که «به جای بودن» به معنی «پایدار بودن» است و «از جا بردن»

اگر پادشاهان هخامنشی و ساسانی لقب شاه برای خویش برگزیده‌اند از آنجهت است که خود را دارای فره ایزدی معرفی می‌کرده‌اند و داعیه ولایت معنوی داشته‌اند که نقش برجسته‌های هخامنشی و ساسانی این معنا را شهادت می‌دهد. تیسفون و چند سکونتگاه اطرافش که تختگاه پادشاهان ساسانی بود، «مدائن» نام گرفت؛ مشابه یشرب پس از ورود حضرت رسول که بنا بر مقامی معنوی ایشان به «مدینه‌النبی» دگرگون شد. این دلالت‌ها اشاره دارد به آنکه چیزی که شهر را شهر می‌کرده نه معیارهایی کمی و ظاهری بلکه مفهوم «ولایت» بوده است. ولایت به معنای مالک امر شدن و تصرف کردن است^{۱۱} و بدین اعتبار هم بر حاکم یک پهنه معلوم والی اطلاق، هم به پدر و مادر اولیاء خطاب، و هم به قائد معنوی دین ولی گفته می‌شود.

در آراء حکمای اسلامی از انسان به «حیوان مدنی‌الطبع» تعبیر شده است؛ یعنی آدمی ذاتاً میل به سکونت در مدینه دارد. به عبارت دیگر آدمی تمنای «مدنیت» دارد. اما ایت «مدنیت» حقیقتاً چیست؛ طبیعتاً منظور این نیست که بگوییم مدنی‌الطبع بودن یعنی میل به زندگی در شهر و بیزاری از روستا و غیرشهر. مدنی‌الطبع بودن و تمنای مدنیت چیزی ورای شهرنشینی یا ده‌نشینی در معنی رایج و امروزی آن است. برای درک مفهوم مدنیت و آنچه مدینه را مدینه و یا شهر را شهر می‌کند، با نظر به تلقی اصیل شهر می‌توان گفت انسان طبعاً میل به سکونت در جوار وجودی دارای مقام ولایت دارد که از «فره ایزدی» برخوردار است.

«فره ایزدی» به نوری تشبیه شده که از سوی پروردگار یکتا بر خلائق رستگارش می‌تابد تا بوسیله آن قادر به حرفه و صنعت و ریاست شوند، و از این نور آنچه خاص است به پادشاهان بزرگ عالم و عادل تعلق می‌گیرد.^{۱۲} به شهادت رساله‌های متعددی که درباره حرفه‌ها و صنایع، از جمله رساله صنایع^{۱۳}، نگاشته شده شریف‌ترین و رفیع‌ترین پیشه را انبیا و ائمه و فلاسفه دارند که «ملوک بالطبع» یعنی پادشاه فطری هستند.^{۱۴} از این روست که پادشاه به مناسبت برخوردار از «نور و روشنایی» خاص از دیگر خلائق ممتاز شده و به آفتاب روی زمین تشبیه می‌شود. ویژگی این آفتاب

^{۱۱} دهخدا، ذیل «ولایت» به نقل از اقرب الموارد

^{۱۲} دهخدا، ذیل «فره ایزدی» به نقل از: برهان تلخیص

^{۱۳} اثر میرزا ابوالقاسم میرفندرسکی حکیم عصر صفوی.

^{۱۴} منظور از فلاسفه در این متن اندیشمندان و متفکرین در علم حقیقت به طور عام است که تفاوت آنها با پیامبران و ائمه در آن است که عصمت ندارند و ممکن است سهواً دچار خطا شوند. در اینباره بنگرید به باب هفتم و هشتم [۶].

^{۱۵} عدل چه بود وضع اندر موضعی/ ظلم چه بود وضع در ناموقعش (مثنوی مولوی، دفتر ششم).

آبادی تقلیل پیدا کند و از شهر بودن جز نامی باقی نماند. این چیز است که می‌توان از آن تعبیر به «بحران مدنیت» کرد. در بحران مدنیت شهر «جایی» نیست و «ناکجا» می‌شود و در آن به جای روشنایی، ظلمت حاکم است.

در تاریکی تشخیص شأن و جایگاه هر چیز ناممکن است و به ناگزیر ارزش هر چیز به نازل‌ترین موجودیت کمی آن تقلیل پیدا می‌کند. در واقع شهر بحران‌زده به لحاظ مدنی گرفتار سیطره کمیات می‌شود و کیفیت و خصوصاً مراتب نامتعیّن‌تر کیفیات نظیر عطر و طعم از همه شئون زندگی رخت می‌بندد. حتی حوزه دین و دینداری نیز در شرایط بحران مدنیت از کیفیات تهی می‌شود و رویکرد قشری و کمی جای آن را می‌گیرد. در مجموع باید گفت در روشنایی مدنیت «زندگی» معنا پیدا می‌کند و در تاریکی بحران مدنی همه به «زنده بودن» اکتفا می‌کنند.

کنکاش در معنای «اسلام»

واژه «دین» به نظر برخی محققان در زمره واژه‌های فارسی دخیل در عربی است [۱۰]؛ این واژه از فارسی میانه در دوران ساسانی به زبان عربی وارد شده و از جمله واژه‌های فارسی قرآن مجید نیز هست. البته گروهی از زبان‌شناسان عرب این واژه را از ریشه «دین» می‌دانند که به معنی قانون است و به این ترتیب دین را مترادف شریعت که احکام و قوانین دینی زندگی در این عالم است به شمار می‌آورند و یثرب را هم از آنجهت که مطابق قوانین اسلام اداره می‌شد، «مدینه» می‌دانند. اما به شهادت کلام خداوند و آموزه‌های پیامبر و ائمه اطهار وسعت و عمق معنای دین بسیار وسیع‌تر از احکام و قوانین است. اگر دین را به شریعت تقلیل دهیم، از آنجا که شرایع مختلفی وجود دارد و مثلاً شریعت یهود و شریعت اسلام متفاوتند پس باید «دین‌ها» داشته باشیم و سخن از «ادیان» بگوییم؛ در حالیکه نه تنها در قرآن فقط واژه «دین» ذکر شده و از عبارت «ادیان» خبری نیست بلکه صراحتاً تأکید شده که «دین» یکی بیشتر نیست. همچنین یکی از معانی «یوم‌الدین» در قرآن روزی است که در آن هر چه در بطون است ظاهر می‌شود و قضاوت نه بر ظاهر که بر باطن‌ها تعلق می‌گیرد. در این معنی نیز دین یکی بیشتر نیست. در واقع می‌توان سخن از «شرایع» گفت ولی ادیان

درست به‌عکس به معنی «نابود کردن»^{۱۶} در فروغ روشنایی، خلاقیت بیش از هر موقعیت دیگر قادرند به پیشه‌ای که در آن استعداد دارند، مشغول شوند و وقتی «مدنیت» به مثابه روشنایی شهر بر اریکه بنشیند، حرفه‌ها و صنایع نیز در شهر شکوفاتر از همیشه هستند. زیرا روشنایی سبب می‌شود گوهر وجودی هر چیز و هر کس عیان شود و هر کس و هر چیز بنا به این گوهر وجودی در جای اصلی خود قرار گیرد.

این معنی اصلاً نمی‌توان مدنیت را مترادف civilization دانست. زیرا هرچند به تعبیری city مأخوذ از kei یونانی است که معنی آرام و قرار یافتن و مسکون و مستقر شدن می‌داده^{۱۷} اما civilization به تعبیری که امروزه رایج است، با واژه‌های لاتینی civis، civitas، civilis به معنی شهروندی و اقامت در شهر و پایبندی به قوانین خاص شهر در دوران رومی هم‌ریشه است که به اعتبار آن فرد دارای حقوق و مزایای عضویت در جامعه می‌شده. البته این عبارت در زبان رومیان استعمال نمی‌شده و در سده شانزدهم میلادی برای نخستین بار در فرانسه به کار رفت. در سده هفدهم میلادی واژه سیویلیزه در فرانسه آمیخته با حسن خلق و به نوعی اخلاق شسته و رفته و در واقع مدنیتی بود که به واسطه اقامت در شهر و تربیت حاصل از آن روی می‌داد. واژه سیویلیزاسیون به صورت رسمی از سال ۱۸۵۳ میلادی به لغت‌نامه آکادمی فرانسه راه یافت و بیشتر معنای تعلیم و تربیت داشت [۹]. به این ترتیب civilization در ادبیات شهرنشینی غرب بسیار دیر ظاهر شد و آن هم در معنی رعایت ادب و اخلاقیاتی بود که الزاما وصل به اصول آسمانی نیست.

ظهور مدنیت و روشنایی در زیستگاه‌ها مراتبی دارد. اشتباه نیست اگر بگوییم در روستا و قصبه و ... فرصت کمتری برای ظهور مدنیت و روشنایی ناشی از آن وجود دارد و شهرها هرچه بزرگتر و مهم‌تر محل برای تحقق مدنیت بیشتر است. از اینروست که هنروران و عالمان و اندیشمندان همواره از آبادی‌های کوچکتر راه بلاد اعظم را در پیش می‌گرفتند. ولیکن با ضرس قاطع می‌توان گفت هیچ آبادی و روستایی از وجود بزرگان خالی نبوده و روستائینی هیچگاه معنای فقدان مدنیت نداشته است. با این تلقی از مدنیت، ممکن است یک زیستگاه در سیر حیاتی خود همیشه شهر نباشد؛ یعنی ای‌بسا مدنیت در شهری کم‌فروغ شود و به

^{۱۶} دهخدا، ذیل «جا».

^{۱۷} این واژه ریشه هندو اروپایی دارد [۸].

خیر^{۱۸} و آن اسلام است.^{۱۹} البته این «اسلام» مفهومی فراتر از یک دین در کنار مسیحیت و یهودی و ... دارد و ناظر بر تصریحی قرآنی است که حضرت ابراهیم^(ع) را مسلمان عنوان می‌کند^{۲۰} و حضرت محمد^(ص) را محیی دین او اعلان می‌دارد. «اسلام» از ریشه «سلم» است که با آشتی و صلح و آرامش مترادف است. طبیعتاً سلم و صلح وجوه و مراتب گوناگون دارد؛ مرتبه‌ای از آن آشتی با طبیعت است و مرتبه‌ای دیگر صلح در مناسبات بشری و ... هرچند امروز آشتی با طبیعت در بهترین حالت به معنی حفاظت از محیط زیست است اما اگر در ماهیت موضوع تعمق شود، باید از انس با طبیعت سخن گفت؛ نه آنکه صرفاً به رفع تخاصم اکتفا کرد. انس حاصل نمی‌شود مگر با «به جا آوردن»؛ یعنی تشخیص «جای» هر چیز در منظومه‌ای از ارتباطات. به جا آوردن یعنی پیدا کردن درکی همه جانبه و ذومراتب و ذومقیاس از مسئله. در واقع هر گونه ظلمی که در حق طبیعت و حتی ابنای بشر شده محصول «به جا نیاوردن» بوده است.

اما تحقق این سلم و صلح در همه مراتب و اصطلاحاً «به جا آوردن» امری خلق‌الساعه و یکباره نیست؛ یعنی چنین نیست که صرف پذیرفتن دین اسلام سبب شود ما معنای مسلمانی را به یکباره و به تمامه درک کنیم. تقرب به معنای حق و سلم و ... چیزی است که همواره دغدغه حکمای مسلمان در سراسر جهان بوده است. در عین اینکه همانقدر که ظهور مدنیت در یک سکونتگاه شدت و ضعف دارد و به میزانی که جایی بهره بیشتری از مدنیت برده باشد می‌توان آنجا را شهرتر دانست، ظهور اسلام در شهر نیز شدت و ضعف دارد.

شهر اسلامی کجاست؟

پرسش «شهر اسلامی کجاست» را به دو نحو می‌توان بیان کرد؛ «شهر اسلامی علی‌الاصول کجاست؟» و «شهر اسلامی علی‌الواقع کجاست؟».^{۲۱} مراد از وجه «علی‌الواقع» بررسی



شکل ۲. اورشلیم یا دارالسلام در نقشه‌های اروپاییان از جهان پیش از دوران مدرن، در مرکز زمین قرار داشت. زیرا دارالسلام مختص مسلمانان نیست و در همه ادیان و حتی سرزمینهای دیگر به نحوی مطرح است. اورشلیم علی‌الواقع در شام تمثیلی از اورشلیم علی‌الاصول در آسمان است. نقشه جهان سالتر (Psalter) در ۱۲۶۵ میلادی در مخزن British Library Add. MS 28681

شریعت‌هاست از نظر کمال و نقص است نه اینکه اختلاف ذاتی و تضاد و تنافی اساسی بین آنها باشد، و معنای جامعی که در همه آنها هست عبارتست از تسلیم شدن به خدا در انجام شرایع و اطاعت او در آنچه که در هر عصری با زبان پیامبرش از بندگانش می‌خواهد.

^{۱۹} «لَنْ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ»؛ سوره بقره آیه ۱۳۰.

^{۲۰} «مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ». سوره آل عمران، آیه ۶۷.

^{۲۱} De jure (علی‌الاصول) و De facto (علی‌الواقع).

^{۲۲} «وَاللَّهُ يَدْعُوا إِلَى دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ». سوره یونس، آیه ۲۵.

^{۲۳} «لَا قِيْلَا سَلَامًا سَلَامًا» سوره واقعه، آیه ۲۶.

^{۱۸} جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه/ چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند (حافظ)

علامه طباطبایی در تفسیرالمیزان، در بیان آیه ۱۹ سوره آل عمران می‌گوید: «دین نزد خدای سبحان یکی است و اختلافی در آن نیست و بندگان خود را امر نکرده مگر به پیروی از همان دین و بر انبیاى خود هیچ کتابی نازل ننموده مگر درباره همان دین، و هیچ آیت و معجزه‌ای به پا نکرده مگر برای همان دین که آن دین عبارت است از اسلام، یعنی تسلیم حق شدن، و به عقیده‌های حق معتقد گشتن و اعمال حق انجام دادن و به عبارتی دیگر: آن دین واحد عبارت است از تسلیم شدن در برابر بیانی که از مقام ربوبی در مورد عقاید و اعمال و یا در مورد معارف و احکام صادر می‌شود. این بیان هرچند به طوری که در قرآن حکایت شده در شرایع رسولان و انبیاى او از نظر مقدار و کیفیت مختلف است، لیکن در عین حال از نظر حقیقت چیزی به جز همان امر واحد نیست، اختلافی که در

معنوی بتوانند این اهلیت را پیدا کنند و در زمین اهل دارالسلام باشند. به نظر می‌رسد آن تصویری که گروه دوم از شهر اسلامی دارند همان تصور علی‌الاصولی است که طبیعتاً در عالم واقع فقط بارقه‌هایی از آن امکان تحقق دارد. در واقع اگر نیک تأمل کنیم باید اذعان کرد که پایه‌های زندگی در این دنیا بر نسیان و غفلت بنا شده است^{۲۴} و دارالسلام به مفهوم مطلق جز در ملکوت فرصت ظهور تمام و کمال ندارد. بنابراین شهر اسلامی به حیثیت علی‌الواقع خواه‌ناخواه آن امر اصولی را تنزل و تقلیل می‌دهد.

بنابراین شهر اسلامی علی‌الواقع همواره در طیفی بین شهر الهی و شهر دنیوی قرار دارد و اهل هر سرزمین و پیروان هر باوری از یکسو به اندازه بضاعت و فهمشان از اصول و از سوی دیگر بنا بر مختصات و مقتضیات محیطشان آنرا محقق کرده‌اند. بدین رو اگر شهر اسلامی علی‌الاصول یکی بیشتر نیست، تحققش بر روی زمین منکسر است. چنانکه مدینه منوره هرچند پس از نزول اجلال پیامبر، از کمترین حد زیرساخت‌های مادی و کالبدی برخوردار بود اما بواسطه حضور برگزیده‌ترین انسان روی زمین، و از آنجا که قوی‌ترین ارتباط را با ساحت معنایی تسلیم برقرار کرد، تبدیل به یک شهر اسلامی مهم شد.

دارالسلام مختص مسلمانان نیست و در همه ادیان و حتی سرزمینهای دیگر به نحوی مطرح است. متفکران بسیاری در طول تاریخ معنای علی‌الاصولی شهر اسلامی را به بیان‌های مختلف عرضه کرده‌اند؛ از اتویپای هزیود گرفته تا مدینه فاضله فارابی.^{۲۴} در دین یهود سخن از «اورشلیم» می‌شود که در زبان عبری معادل «شهر سلامت» یا «مدینه‌السلام» است. چنانکه به استناد «عهد عتیق» پیش از بنای شهر اورشلیم به دست زمینیان، خداوند آنرا در آسمان ساخته بود. به عبارت دیگر اورشلیم علی‌الواقع در شام تمثیلی از اورشلیم علی‌الاصول در آسمان است و به دلیل وقوع در واقعیت این زمین خاکی اتفاقاً همیشه هم شهر صلح و سلامت نبوده و بارها مورد حمله و غارت قرار گرفته و ویران یا آباد شده است.^{۲۵} همچنین قدیس آگوستین در قرن پنجم میلادی اقدام به نوشتن رساله «شهر خدا» کرد تا به مسیحیان راه رسیدن به دارالسلام را بیاموزد؛ دارالسلامی که به عقیده او نتوانست در رم محقق شود و مسیحیت در بند مادیات نیز به جلوگیری از سقوط آن شهر آغشته به گناه در دست وحشی‌ها کمک نکرد. کلیسای کاتولیک نزدیک به یک هزاره تلاش کرد تا شهر خدایی که آگوستین به معنای علی‌الاصولی تبیین کرد را در اروپا علی‌الواقع پیاده کند اما در قاره‌ای که منازعه و جنگ بخشی جدایی‌ناپذیر از زندگی را تشکیل می‌داد، دستاورد قابل توجهی در نیل به سلم و صلح حاصل نکرد.

ما به دارالسلام دعوت شده‌ایم که اهل آن باشیم ولیکن ساکن دارالسلام بودن بیش از اینکه امری مادی باشد امری معنوی است. پس اگر در صورت ظاهر و مراتب مادی محیط امکان تحققش به کمال نباشد، کسانی هستند که به وجه

^{۲۴} آراء اهل المدینه الفاضله.

^{۲۵} هزاره دوم پیش از میلاد منازعات متعددی میان بنی‌اسرائیل با فلسطینی‌ها و مصری‌ها در آن منطقه رخ می‌داد تا اینکه سکونت بنی‌اسرائیل توسط داوود نبی در اورشلیم در آغاز هزاره نخست پیش از میلاد تثبیت شد. بخت‌النصر آشوری در ۷۰۰ پ م به آن شهر حمله کرد و معابد را ویران و بنی‌اسرائیل را به اسارت گرفت. وقتی کوروش هخامنشی در قرن ششم پیش از میلاد بابل را گشود به بنی‌اسرائیل اجازه داد دوباره به اورشلیم بازگردند و آن را آباد کنند. رومی‌ها سال ۳۷ پ م اورشلیم را اشغال کردند و در ۷۰ م پس از «شورش عظیم» معابد را ویران و مردم را قتل عام کردند و مهمترین یادگارهای دینی را از بین بردند. مسلمانان در دوره خلافت عمر، اورشلیم را به خلافت اسلامی افزودند و جنگجویان صلیبی در قرن دوازدهم و سیزدهم م آن را از دست مسلمانان گرفتند و پادشاهی لاتین اورشلیم را تأسیس کردند. صلاح‌الدین ایوبی صلیبیون را بیرون راند و سپس ممالیک مصر آنرا اشغال کردند. اما در اثر کشمکش‌های این دوران اورشلیم به شهری کوچک و ناتوان تبدیل شد. سلطان سلیم عثمانی با برانداختن

ممالیک اورشلیم را نیز به قلمروی خود افزود. از قرن ۱۸ م به بعد هر دولت اروپایی که در یک جنگ در هر جای دیگر بر عثمانی غالب می‌شد، جزء مواد معاهدات خود برعهده‌گیری تولیت ارض مقدس یعنی بخش مهمی از اورشلیم را طلب می‌کرد و به حکم خود در آنجا فرمان می‌راند؛ از کاترین کبیر گرفته تا ناپلئون بناپارت. پس از جنگ اول جهانی که عثمانی فروپاشید و فلسطین به مستعمره بریتانیا تبدیل شد، موج بزرگی از مهاجرت جریانات تندروی یهودی مثل صهیونیست‌ها به اورشلیم و دیگر شهرها آغاز شد تا سرانجام پس از جنگ دوم جهانی دولت بریتانیا در مقابل خواست مهاجرین برای تأسیس یک دولت نقلی و یک کشور تصنعی به نام اسرائیل تسلیم شد. تهدیدات و واکنش‌های دول مسلمان و اعتراضات و انتفاضه مردم فلسطین این دولت بی‌پایه را در اعلام اورشلیم به عنوان پایتخت خود مردد کرد تا سال ۲۰۱۷ که مسئله انتقال سفارت ایالات متحده به اورشلیم اسباب جنجالی تازه آفرید.

^{۲۶} آستن این عالم ای جان غفلت است/ هوشیاری این جهان را آفت است (مثنوی مولانا، دفتر اول).





شکل ۳. منظر شهری از فاس تا یزد و از خیوه تا دمشق هر یک شهر اسلامی را به حیثیت علی‌الواقع در بستر خود به نمایش گذاشته‌اند.



شکل ۴. معراج پیامبر (ص) از دارالسلام زمینی (از کعبه به مسجدالاقصی) تا دارالسلام الهی... پایه‌های زندگی در این دنیا بر نسیان و غفلت بنا شده است و دارالسلام به مفهوم مطلق جز در ملکوت فرصت ظهور تمام و کمال ندارد. بنابراین شهر اسلامی به حیثیت علی‌الواقع خواه‌ناخواه آن امر اصولی را تنزل و تقلیل می‌دهد. برگی از بوستان سعدی نگاره اثر سلطان محمد نور، دوره صفوی از مجموعه موزه متروپولیتن.

مسلمانان، «شهر اسلامی» قلمداد کنیم. در تاریخ اسلام بوده‌اند شهرهایی که به اراده حکومت‌های مسلمان تاسیس شدند^{۲۷} ولیکن نمی‌توانیم آنها را شهری اسلامی قلمداد کنیم. برای نمونه سلطانیه شهری بود که به فرمایش یک سلطان مسلمان بنا شد و در کانون آن آرامگاهی برای انتقال پیکر اهل بیت طراحی شد اما از آنجا که در صلح با محیط مادی خود نبود، پس از وفات بانی اندکی بیش دوام نیاورد. بر عکس بوده‌اند شهرهایی همچون قسطنطنیه پایتخت امپراتوران روم شرقی که هرچند شهری مسیحی‌نشین و مرکز خلافت کلیسای مسیحیت ارتودوکس بود اما با محیط خود از بسیاری جهات در صلح به سر می‌برد. بی‌گمان شهر اسلامی به بهترین وجه در جایی محقق شده که شهر و اسلام به معنای حقیقی‌شان نزدیک‌تر شده‌اند.

البته هرچند شهری که در آن اسلام به معنای سلم و صلح و آشتی با محیط برقرار باشد، «شهر اسلامی» است اما اگر این تسلیم در همه مراتبش جاری شود، به کمال نزدیک‌تر است. از آنجا که دین اسلام در میان دیگر باورها بیش از همه به تسلیم در همه مراتبش، و مخصوصاً تسلیم شدن به حق، نایل شده، و تلاش و کوششی که مسلمانان طی چهارده سده برای درک و فهم اسلام داشته‌اند در شهرهایشان بیش از همه منعکس شده، شهرهای مسلمانان علی‌الواقع خود را به حیثیت علی‌الاصولی شهر اسلامی بیشتر از بقیه نزدیک ساخته‌اند.

اما این نیز صحیح نیست که هر شهری را به صرف قرار داشتن در مرزهای جغرافیایی دین اسلام و یا برقراری حکومت و شرایع

و هم در زمان سلسله آل بویه در سده چهارم. شهرهای دیگر کاملاً رسمی یا فرمایشی‌اند یعنی یکسره مخلوق اراده شاهان‌اند مثل سامرا که طبقه متوسط شهری در ایجاد آن نقشی نداشت یا بغداد یا سلطانیه و ... و دسته آخر شهرهایی که سکونتگاه سازمان‌یافته مسلمانان نوکیش شدند مثل کوفه و بصره و گرگان و قیروان و ... در جمله این موارد به نوعی شروع حیات شهری مدیون حکومت بوده است [۵].

^{۲۷} اولگ گرابار بر حسب میزان مداخله حکومت‌هایی که به صورت عملی یا نظری گرایش به یکپارچه کردن جهان اسلام داشتند انواعی برای شهرهای تازه تاسیس اسلامی بر شمرده: نخست شهرهایی که پایتخت اداری شدند و شخصیت و شکلشان خواه‌ناخواه از این نقش متأثر شد؛ مثلاً شهر اصفهان در زمان امارت والی خلیفه عباسی در اواخر قرن دوم هجری



شکل ۵. مقدس‌ترین شهر مسلمانان امروز بدست سلفی‌ترین حکومت اسلامی طرح‌اندازی می‌شود اما اقدامات آنان نه تنها در جهت تقویت اسلامیت شهر نیست بلکه در جهت هر چه بیشتر فاصله گرفتن از شهر و از اسلام است. صحیح نیست که هر شهری را به صرف قرار داشتن در مرزهای جغرافیایی دین اسلام و یا برقراری حکومت و شرایع مسلمانان، «شهر اسلامی» قلمداد کنیم.

شهر اسلامی علی‌الواقع در ایران

ایرانیان بنا به طبع فرهنگی‌شان از دیرباز به هر مذهبی که گرویدند به ظاهر رسمی آن اکتفا نکردند و کوشیدند به کنه و باطن آن مشرف شوند. آیین زرتشتی و مهر و زروانی و مانوی و ... که همه در ایران جوانه زدند و شاخ و برگشان از اقصای چین^{۲۸} تا غرب قلمروی امپراتوری رم^{۲۹} سایه افکند، از جمله آیین‌هایی هستند که غلبه وجه معنوی در آن محسوس است. ایران مأمَن پیروان معنویت آیین یهود بوده است؛ یعنی ملتزمان به قرائت انبیای بنی‌اسرائیل از یهودیت^{۳۰} و نه احبار یا روحانیون رسمی شریعت یهود. پس از عروج ملکوتی حضرت عیسی^(ع) نیز ایران به پناهگاه مسیحیانی تبدیل شد که در امپراتوری روم عرصه برایشان تنگ بود. مسیحیت اولیه نمونه یک دین با غلبه معنویت

است و به همین خاطر حضرت عیسی^(ع) شریعت جدیدی معرفی نکرد و خود را تابع شریعت موسوی اعلام نمود. مؤمنان مسیحی تا قرن سوم میلادی که امپراتوری روم به دین مسیحی تمایل یافت، تنها در سرزمین ایران که تحت حاکمیت اشکانیان بود توانستند به طور علنی و رسمی با التزام به دین و آیینشان زندگی آرامی داشته باشند.^{۳۱} نفوذ و گسترش اسلام در ایران البته با تحولی در دل و جان ایرانیان همراه شد اما از سوی دیگر چنان متأثر از پیوند معنوی اهل ایران‌زمین با اسلام بود که مشابه ثمرات آن در میان دیگر اقوام و ملل تازه‌مسلمان دیده نشد. پس از فتح ایران توسط خلفای مسلمین و مخیر نمودن ایرانیان در اسلام آوردن یا پرداخت جزیه، ابتدا عموم ایرانیان پرداخت جزیه را ترجیح دادند. خلفای بنی‌امیه و بنی‌عباس به دلیل افزون

^{۲۸} تنها معبد مانوی فعال امروز در بندر زیتون چین واقع است.

^{۲۹} میترائیوم‌های متعددی که با کاوش‌های باستان‌شناسی در اغلب شهرهای اروپایی شمال غربی و جنوبی آشکار شده‌اند نشانه عمق نفوذ آیین مهر در قلمروی روم است.

^{۳۰} به عنوان مثال صابئین یا مغتسله که گروهی از بنی‌اسرائیل بودند که از حضرت یحیی^(ع) پیروی می‌کردند و حضورشان از زمان اشکانیان در ایران مستند و مضبوط است.

^{۳۱} برای مطالعه بیشتر در باب توجه ایرانیان به وجه معنوی دین می‌توان به کتاب «گذار معنویت از ایران زمین» اثر ریچارد سی. فولتس نیز مراجعه کرد که نشر ادیان در ۱۳۹۰ ترجمه فارسی آنرا منتشر کرده است.

بودن مبلغ جزیه نسبت به زکات از پذیرش اسلام توسط ایرانیان استقبال نمی‌کردند و تا زمان سلطه سلاجقه، حکومت اصراری بر اسلام آوردن ایرانیان نداشت [۱۱]. به این ترتیب نزدیک به چهار قرن ایرانیان که عموماً گرایش به معنویت دین در آنان قوی بود، از سویی پریشان‌حال و مکدر از عروبت حاکم و تحقیر هویت ایرانی توسط دست‌نشانندگان خلفا بودند و از سوی دیگر مواجه با دینی جدید که بدون اجبار و اصرار به صورتها و قرائت‌های گوناگون بر ایشان عرضه می‌شد. در طول این سه قرن شواهد فراوانی را می‌توان بر شمرد که دلالت بر عوالم معنوی حاکم بر ایران می‌کند؛ از جمله توجه و حضور ائمه اطهار که خود مبشر وجه معنوی اسلام بودند در بخش ایرانی متصرفات خلافت و احترام و علاقه ایرانیان به ایشان. چنانکه حضرت علی^(ع) مرکز حکومت خویش را از مدینه به کوفه انتقال دادند؛ شهری که در مهمترین ایالت بخش ایرانی سرزمینهای اسلامی واقع شده بود. حضرت سیدالشهدا^(ع) از حجاز خروج کردند تا به میان مردم همین بخش بیایند و واقعه عظیم شهادتشان نیز به همین سبب نه در مدینه یا دمشق بلکه در کربلا رخ داد. وقوف حضرت امام موسی کاظم^(ع) در سامرا و استقرار حضرت علی بن موسی الرضا^(ع) در خراسان و حضور همه ائمه پس از ایشان در همین حدود جغرافیایی از دلایل و قراینی است که به این ارتباط شهادت می‌دهد. همچنین می‌توان از خروج علویان طبرستان، شیعیان زیدیه، آل بویه، شیعیان اسماعیلیه الموت و ... یا ریشه گرفتن اکثر قریب به اتفاق طریقه‌های صوفیه و رونق آن در این سرزمین یا حتی نشو و نمای اهل تسنن که ارادت به اهل بیت دارند مثل پیروان مذهب شافعی در ایران یاد کرد.

به عبارت دیگر ایرانیان فرصت یافتند تا به واسطه قرائت آشنا به طبع فرهنگی خویش با اسلام مانوس شوند؛ حکایتی که پیش از ورود اسلام مصداق داشته و تا به امروز نیز همچنان باقی است. هرچند رسمیت یافتن مذهب شیعه اثنی عشریه در دوره صفویه، تصور عرفی شرایط پیش از آن را برای ما که چهار قرن پس از آن در این سرزمین زندگی

می‌کنیم مشکل ساخته اما برای اینکه تصویری از شرایط عمومی پیش از صفویه پیدا کنیم، مروری به اوضاع فرهنگی مردم تاجیک بی‌مناسبت نیست؛ در حال حاضر اکثریت جمعیت کشور تاجیکستان پیرو مذهب حنفی‌اند. پس از ایشان دومین گروه جمعیتی آنجا شیعیان اسماعیلی‌اند و اقلیت کوچکی شیعیان اثنی عشریه. لیکن شاهد توجه و احترام فراوان همه مردم - اعم از اینکه پیرو چه مذهبی هستند - نسبت به مقابری هستیم که به عنوان مزار امام زین‌العابدین^(ع) و امام حسن عسکری^(ع) محل زیارت قرار می‌گیرند. همچنین در ازبکستان مردم تاجیک و غیره با مذاهب مختلف به زیارت مزاری می‌روند که آنرا مدفن امام جعفر صادق^(ع) می‌دانند و در مزار شریف افغانستان بارگاه باشکوهی منسوب به حضرت علی^(ع) وجود دارد که مرجع خیل زوار در تمام سال است. به عبارت دیگر در قرائت معنوی از دین پدیده‌ای چون تعلق خاطر به آل رسول‌الله در مقام فصل مشترک و عامل اتحاد قرار می‌گیرد.^{۳۲} در این قرائت برای کنه و باطن دین از ظاهر و شریعت آن اهمیت بیشتری قائل هستند و چون باطن و جوهره دین از یکجا سرچشمه و نشأت گرفته است و در اصل یکی بیش نیست، با وجود تغییر و تنوع ظاهری همواره یک طریق محسوب می‌شود؛ طریقی که طی کردن آن بدون ولی و راهنما ممکن نیست و همین مسئله ارادت دیرین ایرانیان به اولیاء الهی و پس از اسلام به ائمه اطهار را توجیه می‌کند.

این نمونه‌ها چند شاهد از کیفیت دینداری در ایران است که نشان می‌دهد اسلام علی‌الواقع در ایران با قرائت فرهنگی از دین ریشه دوانده و قوام یافته و به ثمر نشست است. آن کیفیتی که کورین از آن به «عالم معنوی ایران» تعبیر می‌کند و می‌گوید هرچند آیات الهی در قرآن در حجاز نازل شد اما در ایران فهمیده شد [۱۲]. به سخن دیگر ایرانیان و رای مسلمانی، رویکرد ایمانی به دین داشتند.^{۳۳} ایمان معنایی است قائم به قلب و از قبیل اعتقاد، و اسلام معنایی است قائم به زبان و اعضاء.^{۳۴} اینجاست که ایمان به مفهوم دیدن ولیکن «دیدن به چشم دل» تقرب پیدا می‌کند و در

^{۳۲} اینکه انتظار آن هست هنوز ایمان داخل در قلوب شما نشده (سوره حجرات، آیه ۱۴) و منظور این است که «ایمان کار دل است و دل‌های شما هنوز با ایمان نشده» [۱۲].

^{۳۴} از آنجا که یکی از معانی اسلام، تسلیم شدن و گردن نهادن است، تسلیم زبان به این است که شهادتین را اقرار کند و تسلیم سایر اعضاء به این است که هر چه خدا دستور می‌دهد ظاهراً انجام دهد، چه واقعا و قلباً اعتقاد به حقیقت آنچه

^{۳۲} توضیحات بیشتر در این باره در مقاله‌ای از نویسنده مسئول با عنوان «دین از منظر فرهنگ ایرانی» در کتاب «مسجد ایرانی، مکان معراج مومنین» آورده شده است.

^{۳۳} برای درک بهتر تمایز میان مرتبه اسلام و مرتبه ایمان، خود قرآن مجید بهترین مرجع است. خداوند در پاسخ به اعرابی که مدعی بودند ایمان آورده‌اند به پیامبر فرمود به ایشان بگو «ایمان نیاورده‌اید بلکه بگوئید اسلام آورده‌ایم و با

از جمله اموری که به کمک روشن شدن فضای شهر می‌آید و مدنیت را محقق می‌کند، آداب و اخلاق است ولیکن آداب و اخلاقی که ورای قوانین بشری منشأیی معنوی و آسمانی دارد؛ به عنوان مثال اخلاق جوانمردی یا همان آیین فتوت. در شهر است که جمله پیشه‌ها با رشته فتوت به ولی یا شاه حقیقی که غالباً یکی از پیامبران الهی است منتسب شده و از آن اعتبار و روشنایی می‌گرفتند. شهر به واسطه این آیین نه تنها نظم و نسق می‌گرفت بلکه اساساً این آداب و اخلاق بود که شهر را شهر می‌کرد. از آنجا که پیشه‌وران بدنه اصلی جامعه مدنی را شکل می‌دادند، اخلاقیات مدنی از آنان به کل جامعه تسری می‌یافت و آداب مدنی را پدید می‌آورد، از همینروست که بسیاری از اصطلاحات فتوت مبدل به اصطلاحات رایج در اخلاقیات جامعه شهری شده است.

اصفهان صفوی آیینة تحقق شهر اسلامی در ایران

اصفهان بستر تحقق رویای معماران ایرانی

از دوره سلجوقی احصاء باطن و کنه فضا و به منصفه ظهور آوردن آن به رویای معماری و شهر در ایران زمین بدل شد. نشانه‌های بسیاری وجود دارد مبنی بر اینکه بناها در روندی متداوم جرح و تعدیل می‌شد تا اینکه به آن صورت مطلوب و خیال‌انگیزشان نزدیک‌تر شوند. این تمرین را در وجوه مختلف بنا از طرح و سلسله مراتب فضاها تا عناصر معماری و تزئینات و همچنین در مقیاس‌های مختلف از تک‌بنا تا مجموعه‌های شهری و آنگاه طرح کل شهر می‌توان پی‌گرفت. به اصفهان صفوی که می‌نگریم چه از باب عناصر شهری و چه از باب فضاهای معمارانه شاهد رسیدن این فرآیند به کمال هستیم. به عنوان مثال مسجد جامع عباسی و مسجد شیخ لطف‌الله هرچند بنا به تصمیم شاه عباس اول آغاز شد ولی هر دو از بدو ساخت ششصد سال تبار داشتند. گویی معماران به مدتی طولانی رویایی در سر داشتند که در مسجد جامع عباسی به صورت مفصل و در مسجد شیخ‌لطف‌الله به مجمل‌ترین و موجزترین شکل تحقق یافت.

^{۳۷} «فَمَنْ آمَنَ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ». سوره الانعام، آیه ۴۸.

^{۳۸} «عامل شهر حمص به عمر بن عبدالعزیز نبشت که «دبوار شارستان حمص ویران شده است، آن را عمارتی می‌باید کرد. چه فرمایید؟» جواب نبشت که شارستان حمص را از عدل دیواری کن، و راهها را از خوف و ستم پاک کن، که حاجت نیست به گل و خشت و سنگ و گچ.» [۱۳].

^{۳۹} المنجد، ذیل «امن».

واقع دین و دین‌داری به مرتبه ایمان ارتقاء می‌یابد و در این مرتبه اکتفا به مسلمانی جایز نیست.^{۳۵}

طبعاً این تلقی از دینداری به شهر نیز سرایت می‌کند و بعد دیگری از اسلام علی‌الواقع را آشکار می‌سازد؛ در واقع شهر اسلامی در ایران آنجا نیست که در آن صرفاً به پایبندی به فقه و شریعت اسلام اکتفا شود. آنجایی است که برای اهل شهر سطح تماسی با معنویت اسلام ایجاد کند. این تلقی از دارالسلام چیزی نیست که با اسلام آوردن ایرانیان آغاز شده باشد، چنانکه گفتیم همواره به زعم ایرانیان شهر محل استقرار شاه یا همان صاحب فره ایزدی یا مقام ولایت بوده است و اوست که روشنایی‌بخش شهر است. جالب است که خداوند در قرآن می‌فرماید «خداوند سرپرست (ولی) کسانی است که ایمان آورده باشند، ایشان را از ظلمت‌ها به سوی نور هدایت می‌کند و کسانی که (به خدا) کافر شده‌اند اولیائشان طاغوت است که از نور به سوی ظلمت سوقشان می‌دهد. آنان دوزخیانند و خود در آن تا ابد خواهند بود».^{۳۶} در واقع آدمی به واسطه مؤمن شدن در روشنایی قرار می‌گیرد. در این روشنایی است که «خوفی ندارند و غمگین نیستند».^{۳۷}

احساس به سر بردن در تاریکی احساس عجیبی است؛ این احساس که هیچ چیز سر جای خود نیست. در تاریکی همه چیز ممکن است برای آدمی تهدید و خطر آفرین باشد. احساس به سر بردن در روشنایی توأم با این تلقی است که هر چیز در جای خود قرار دارد و احساس امنیت محصول این عدل است.^{۳۸} اگر اسلام وعده‌دهنده سلم و صلح است، باطن اسلام یعنی «ایمان» با «امنیت» قرین است؛^{۳۹} امنیتی که حاصل به سر بردن در روشنایی است. شهر عرصه‌ای امن است نه در اثر رفع تخاصم به واسطه وضع قوانین بلکه به خاطر احساسی قلبی. لذا همواره سازوکارها و اهرم‌های اجرایی‌ای در شهر وجود داشته که به واسطه این مؤلفه‌ها معنویت دین در شهر به منصفه ظهور رسد.

زبان و عملش می‌گوید داشته باشد، و چه نداشته باشد (طباطبایی، تفسیر المیزان، ج ۱۸، ص ۴۹۲).

^{۳۵} برخی «دین» را با «دیدن» هم‌تبار دانسته‌اند و دین را رؤیت با عین‌القلب دانسته‌اند.

تا آمدی اندر برم شد کفر و ایمان چاکرم/ ای دیدن تو دین من وی روی تو ایمان من (مولوی)

^{۳۶} «اللَّهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولِيَاءُ لَهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ».

سوره بقره، آیه ۲۵۷.

این فقط رؤیای رنگین کردن نبود که در اصفهان محقق شد. نیک که بنگریم این رؤیای اعتلاء دادن پیش پا افتاده‌ترین عنصر هستی یعنی خاک بود که محقق شد؛ ایرانیان توانستند کیمیاگرانه از دل خاک کاشی‌های زرین‌فام و فیروزه‌فام بسازند که هرچند از پست‌ترین ماده بود ولی حقیقتاً چنان اعتلاء یافت که به لحاظ ارزش با فیروزه و طلا برابری می‌کرد. به این ترتیب فضای معماری مبین این حقیقت شد که در پس حجاب خاک گوهرهایی نهفته است و هنرمند می‌تواند آنها را کنار زده و آن گوهرها را پیش چشم آورد.

بسیاری عناصر معمارانه، همچون گلی که از ابتدا کامل بوده ولی برای شکوفایی به زمان نیاز داشته، به مرور ایام محتاج است تا به زیباترین جلوه‌اش برسد. برای نمونه حوض، چه در جلوخان مسجد و چه در صحن، کمتر در مساجد اولیه دیده می‌شود و به جای آن پایابی در زیر صحن مسجد به سان پایاب‌های نیایشگاههای کهن وجود دارد.^{۴۲} به تدریج آب در طراحی مسجد از زیرزمین به روی سطح آورده شد و حوض‌های کوچکی چون حوض مسجد جامع ورامین پدیدار شد و کم‌کم آنقدر تراش خورد که به یکی از عناصر اساسی صحن مسجد تبدیل شد. در واقع در طول این مسیر حوض از موجودیت کارکردی‌اش (محلی برای وضو گرفتن) فاصله گرفت و تبدیل شد به محملی برای سرودن شعر آب تا اگر مسجد نمونه کوچک و مختصری از مناسک حج است، چشمه زمزم را نمایندگی کند.

منار در اولین مساجد قرون اولیه دیده می‌شود.^{۴۳} اما تا قرن ۴ و ۵ هجری مساجد اغلب تک منار بود؛ چراکه اگر نقش منار محدود به کارکردی چون پخش اذان باشد همان تک‌مناره نیز کفایت می‌کند. اما مناره‌های سردر مسجد به تدریج نقش فراخواندن اهل شهر به نماز را به صورت نمادین برعهده گرفتند و همین بود که منار را یکی از پرتزئین‌ترین و زیباترین عناصر دستگاه ورودی تبدیل کرد؛ در واقع منار به معنی «دعوتی» است که در پاسخ به آن نمازگزاران «لبیک» می‌گویند و این نقطه آغاز سفر نمازگزار است.

هر نتیجه‌ای که در این ممارست طولانی حاصل می‌شد آنقدر آزموده و کامل بود که در بسیاری از مساجد با رعایت

مساجد تا دوره سلجوقی شبستانی بودند و عنصر گنبد که تا این زمان مظهر بناهای مذهبی زرتشتیان بود از بند این تصور درآمد و از سده پنجم به تدریج در مسجد ظاهر شد. گنبدخانه خواجه‌نظام‌الملک که همین موقع به مسجد جامع اصفهان افزوده شد، شاید در زمره نخستین حضور شاخص چنین عنصری باشد ولی هنوز راه بسیاری در پیش داشت تا چه به لحاظ لطافت و زیبایی و چه به لحاظ شأن و جایگاه فضایی به گنبدخانه مسجد شیخ‌لطف‌الله یا مسجد جامع عباسی برسد. در این فاصله گنبدخانه تدریجاً از یکی از فضاهای مسجد تبدیل به نهایت فضایی مسجد شد؛ یعنی جایی که محراب هست و جایی که اگر نماز «معراج المؤمن»^{۴۰} باشد، تبیین فضایی این معراج در آن متجلی می‌شود. این رؤیایی بود که سده‌ها پرورده شد تا در اصفهان صفوی بیانی زیباتر و بهتر یافت. گنبدخانه مسجد شیخ‌لطف‌الله یا مسجد جامع عباسی گویی به لحاظ کمال، آسمان ساخت گنبد را فتح کرده است.

همین موضوع درباره ایوان نیز صادق است؛ مسجد جامع نیریز شاید اولین ظهور ایوان قبلی (سمت قبله) در سده چهارم باشد اما بطور کلی اهمیت یافتن جبهه قبله و رواج ایوان قبلی به قرن هشتم و نهم هجری برمی‌گردد.^{۴۱} با اینحال دو سده زمان لازم بود تا ایوان قبلی مسجد جامع عباسی ظاهر شود که یکی از زیباترین و خوش‌تناسب‌ترین ایوان‌های مساجد ایران است. همچنین استفاده از رنگ در سطوح وسیع در معماری نیاز به تجربه طولانی داشت تا از دل این ممارست مسجد جامع عباسی با کاشی‌کاری معرق و هفت‌رنگ کم‌نظیرش بیرون آید. استفاده از رنگ در معماری در سده ششم و هفتم محتاطانه و با استفاده از کاشی‌های نگینی در میان آجرکاری آغاز شد ولی به تدریج به کاشیکاری معقلی کتیبه‌ها و نهایتاً به کاشیکاری معرق سطوح وسیع‌تر داخلی و خارجی بنا رسید. تا جاییکه در دوره تیموری و مخصوصاً صفوی شاهد رنگین شدن ارسن‌ها و مجموعه‌های شهری هستیم. گویی رؤیای رنگین کردن فضا در همه این مدت در حال محک و تمرین و آزمودگی بود تا در نهایت بتواند در میدان نقش جهان اصفهان از این تجربه چندصدساله کمال بهره برده شود.

^{۴۰} اشاره به این حدیث نبوی «الصلاه، معراج المؤمن»: کشف‌الاسرار، ج ۲، ص ۶۷۶. سرالصلوة، ص ۷، اعتقادات مجلسی، ص ۲۹.

^{۴۱} برای مثال در مسجد جامع ورامین (قرن هشتم هجری) و سپس در مسجد میرچخماق یزد یا مسجد جامع کرمان.

^{۴۲} مثلاً در مسجد جامع زواره یا ناین

^{۴۳} برای مثال می‌توان به منار تاریخانه در دامغان و منار مسجد جامع ناین اشاره کرد.

ورامین و اشترجان و یزد و کرمان در حال جرح و تعدیل بود و غالب مساجد بعدی در دوران صفویه و قاجاریه از نتیجه‌اش بهره بردند.

اقتضائاتش تکرار شده. به عبارت دیگر تعریف سلسله مراتب ورودی مشتمل بر جلوخان و حوض و مناره‌های ایوان و آنگاه سردر و هشتی در بناهای متعددی از جمله مسجد جامع



شکل ۶. حوض، چه در جلوخان مسجد و چه در صحن، کمتر در مساجد اولیه دیده می‌شود اما به تدریج در طراحی مسجد از زیرزمین به روی سطح آورده شد و به یکی از عناصر اساسی صحن مسجد تبدیل شد. حوض جلو خان مسجد شیخ لطف‌الله که در مرمت‌های معاصر از میان برداشته شد نمونه‌ایست که نشان می‌دهد حوض از موجودیت کارکردی‌اش (محل برای وضو گرفتن) فاصله گرفت و تبدیل شد به محلی برای سرودن شعر آب.

بلوکات شهر هرات سده نهم و بعد در تبریز «خیابان» بر محله و دروازه‌ای اطلاق شد که نامش نخستین بار در دوره صفویه ضبط است. به امر شاه طهماسب در قزوین نیز خیابانی احداث شد که وصفش در اشعار عبدی‌بیگ آمده است [۱۴]. این نمونه‌های نخستین مقدمه‌ای بود بر ایجاد مشهورترین و زیباترین خیابان با نام چهارباغ در اصفهان به امر شاه عباس نخست. خیابانی که بیش از آنکه معبر باشد، مقصد تفرج خاص و عام بود. همین الگوست که بعدها در شهرهای دیگر چون مشهد و شیراز و سنج و تهران و ... نیز تکرار شد و «چهارباغ» کم و بیش شد نام عامی برای خیابان‌های طرح‌اندازی شده در این شهرها و آن فضایی که شهر را شهر می‌کرد. خوب که بنگریم می‌بینیم اگر تا پیش از ظهور فضایی چون خیابان یا میدان، فضاهایی چون بازار و حصار و ارگ حکومتی و مسجد جامع بود که شهر را تعریف می‌کرد، از پس از صفویه غالب شهرها واجد چهارباغ و میدان نیز شد. بطوریکه

اصفهان و رویای شهر اسلامی

به همان ترتیب در مقیاس شهر نیز تلاش و تکاپویی چند صد ساله نمایان است. میدان عرصه‌ای شهری است که پیش از دوره صفوی خود را در بیشتر نمونه نمایانده بود؛ میدان عتیق اصفهان در دوره سلجوقی، میدان صاحب‌آباد (صاحب‌الامر) تبریز در دوره اوزون حسن آق‌قویونلو و میدان سعادت‌آباد قزوین در دوره شاه‌طهماسب هریک به نوعی تبار میدان نقش‌جهان است. در اصفهان صفوی فضایی مهیا شد که همه عناصر شهری از جمله میدان ماهیت خود را به بهترین وجه عیان کنند بطوریکه هرچند تا دوره قاجار و حتی تا امروز میدان عرصه‌ای کاملاً شهری باقی ماند و مدام بر تعداد میدانی افزوده شد ولی شاید بشود به جرأت گفت هیچ میدانی در کمال به پای میدان نقش‌جهان اصفهان نرسید.

خیابان که تا دیرزمانی مسیر میانه باغ بود به تدریج در مقیاس شهر ظاهر شد؛ شاید نخستین بار در کسوت یکی از

اساساً شهر به واسطه این فضاها طراحی می‌شد و همین فضاها بودند که مسیر آینده گسترش شهر را روشن می‌کرد.

اما با ظهور خیابانی چون چهارباغ و میدانی چون نقش جهان اتفاق مهمتری، از افزوده شدن چند عنصر فضایی به فضاهای شهر، به وقوع پیوست و آن ظهور عیان‌تر مدنیت در صحنه شهر بود. شهری که دارای عرصه‌های مختلف و متعددی برای ملاقات است و همه رو به فضاهای عمومی دارند و به هر بهانه‌ای و در واقع بی‌هیچ بهانه‌ای در عرصه شهر حضور پیدا می‌کنند، قطعاً جایی روشن خواهد بود که مدنیت در آن همه کس و همه چیز را بر سر جای خود قرار داده و همه اهل شهر یکدیگر و شهر خود را به خوبی «به جا می‌آورند». به این ترتیب چهارباغ و میدان نقش جهان گواهی است بر به ظهور رسیدن منتها درجه مدنیت. اگر بازار در مرتبه‌ای یک فضای عمومی است که بهانه حضور و ملاقات مردم در آن سوداگری است، حضور در نقش جهان و چهارباغ هیچ وجهه کارکردی ندارد و عطر و طعم تعامل اجتماعی است که مردم را به آن می‌کشاند و حیات مدنی در آن فارغ از هرگونه سوداگری و منفعت‌طلبی روی می‌دهد و این اثر وضعی آن بازار را هم به مراتب عالی‌تر فرامی‌کشد.^{۴۴}

شهر اصفهان نشان می‌دهد که جامعه ایرانی در راه تقرب از پوست به مغز و معانی لطیف توانسته پرده‌های بیشتری را کنار زند و امور دیرپای‌تری را احصا کند و به بیان آورد. و این میسر نمی‌شد مگر با فراهم شدن فرصتی برای اهل نظر و عمل در حوزه معماری و شهر. فرصتی که اجازه داد این رؤیا با فراغ بال و طی روندی طولانی تحقق یابد؛ یعنی هرچند طرح و ایده کلی عمدتاً در دوره شاه عباس اول پدید آمد ولی تا پایان سلطنت شاه‌سلطان حسین اجرای آن به طول انجامید و در همه این سالها یک پروژه بیشتر نبود.

اینکه چرا شهر اسلامی در اصفهان بی‌پرده‌تر ظاهر شد باید موضوع تأمل جدی قرار گیرد. آنچه‌ی که عجالتاً به ذهن می‌آید تحولی مهم در شرایط خاص فکری و عقیدتی است که «تقیه»^{۴۵} را غیرضروری کرد. تقیه فراتر از بسیاری برداشتها که شیعیان را مختار به سکوت یا دروغ‌گویی یا نفاق و بسیاری صفات منتسب دیگر کند، در اصل به معنی نوعی «رازداری»

است. یعنی پنهان کردن سرّ باطن از نامحرمان^{۴۶} که یکی از شروط امانت‌داری و محافظت از امری مهم و باارزش است.^{۴۷} چرا که در غیراینصورت آشکارکردن به معنی تسلیم داشتن امانت به ناهلان خواهد بود [۱۶]. پس از حمله مغول و فرونشستن گرد و خاک غوغاهای سیاسی شاه نعمت‌الله ولی در قرن هشتم هجری توانست طریقه‌های متعدد و پراکنده تصوف را در سایه وجود معنوی خود منسجم و متحد کند، و فراتر از آن شیعه بودن طریقه‌های صوفیه احراز شد. اما تصوف نعمت‌اللهی همچنان برای حفاظت از گوهر معنوی خود محتاج تقیه بود. نزدیک به دو قرن بعد و در دوره صفویه که خود را میراث‌دار شاه نعمت‌الله می‌دانستند، تصوف قدرت سیاسی نیز پیدا کرد و به این ترتیب دیگر نه تنها ضرورتی به تقیه نداشت که اساساً فرصتی برای ابراز پیدا کرد و گویی این تحول مجال به منصف ظهور رسیدن باورهای مرتبه مجرد در مرتبه مادی را نیز پیدا کرد. در این موقعیت اصفهان توانست بیان بی‌پرده‌تر بسیاری حقایقی باشد که تا پیش از این پوشیده بیان می‌شد.

اصفهان؛ شهر اسلامی و شناخت حکمی

اکنون قصد دارم نشانه‌های آن روشنایی‌ایی که اصفهان در پرتو آن شکل گرفت را تا حد امکان بیان کنم؛ اینکه چطور اصفهان حاصل به جا آوردن مختصات طبیعی و بشری و معنوی بوده است و ماحصل صلح آدمی بر مناسبات خود با طبیعت و با دیگر انسانها و با پروردگار. این توضیحات روشن خواهد کرد که طرح اندازی شهر اسلامی نه امری فرمایشی و کالبدی که اساساً ماحصل شناختی حکمی است و شناخت حکمی نیز محصول علی‌الواقع شدن اسلام علی‌الاصول به واسطه فرهنگ است.

انس با طبیعت

یکی از موضوعاتی که شهر اسلامی در نسبت با آن در روشنایی قرار دارد طبیعت است. به ایران که نگاه می‌کنیم عملاً با تنوع طبیعی و اقلیمی شگرفی مواجه می‌شویم که در هر جایی شهر با توجه به مختصات طبیعی همانجا بنا شده است. در واقع شهر اسلامی در هماهنگی و صلح کامل با محیط است و همین برایش تعادل پایدار به ارمغان آورده است. شاید لازم به تذکر نباشد که علت تشدید بحران‌های زیست‌محیطی

^{۴۶} تا نگردي آشنا زين پرده رمزي نشنوي/ گوش نامحرم نباشد جای پیغام سروش (حافظ)

^{۴۷} هر که شد محرم دل در حرم یار بماند/ وانکه اینکار ندانست در انکار بماند (حافظ)

^{۴۴} برای مطالعه بیشتر در این زمینه نک [۱۵]

^{۴۵} تقیه یکی از مفاهیم اعتقادی شیعیان است و به طور کلی به معنی پنهان کردن عقیده در جاییکه بیم ضرر مالی یا جانی از روشن شدنش برود. اما بسیاری از مسلمانان و دیگران آنرا قاعده‌ای محافظه‌کارانه و منافقانه دانسته‌اند و به خاطرش شیعیان را شمانت می‌کنند.

مناره‌های بلندی که برای اذان ساخته شده‌اند دیده می‌شود». درختان کاشته در شهر پس از گذشت بیش از صد و سی سال چنان تناور شده بودند که لو بروین که چند سال پیش از حملهٔ افغان اصفهان را ملاقات کرد می‌گوید «از بیرون که نگاه کنید چندان چیزی از اصفهان دیده نمی‌شود، چون تمام مسجدها، برج‌ها یا عمارت‌های بزرگ آن در فصل تابستان در زیر سایهٔ درختان شهر قرار گرفته‌اند» [۱۹]. این حکایت از یک پروژهٔ عامدانه و بزرگ دارد که اصفهان را به محض انتخاب به عنوان دارالسلطنه به باغشهر تبدیل کرد. جالب است که تبدیل شدن اصفهان به این باغشهر عظیم و خرم نه به واسطهٔ مداخلاتی ناخردانه در طبیعت که از قضا حاصل فهم عمیق آن بود. در این مدت نه سدی عظیم ساخته شد و نه تونلی شگرف برای انتقال آب از جای دیگر حفر شد، نه آب سفره‌های زیرزمینی بیش از حد مصرف شد و نه هزینهٔ فراوانی برای انتقال و تهیه آب صرف شد. البته کم نبود مواردی همچون آنکه پادشاهان صفوی میل داشتند با برخوردی آمرانه از طریق شکافتن کوه و ایجاد آبراه کوه‌رنگ بخشی از آب کارون را به زاینده‌رود ملحق کنند و از این طریق آنرا پر حجم کنند ولی به علت ضعف تکنولوژیک موفق نشدند. از سوی دیگر این کار از سوی مهندسان مدبر اصفهانی تشویق نشد و آنان در عوض به تدابیری دیگر برای تأمین آب اندیشیدند.

اصفهان مثال خوبی است برای فهم اینکه چگونه شهری در فاصلهٔ کوتاه توانست با اتکا بر کشف حجاب از منابع و ظرفیت‌ها و قوه‌هایش به شهری مهم و پرجمعیت تبدیل شود. به‌خصوص در شرایط فعلی که معدودی شهرهای پرجمعیت با اتکای بر تکنولوژی و به بهانهٔ جمعیت زیاد و کمبود منابع به صرافت دخل و تصرف آمرانه در مقیاس‌های بزرگ در طبیعت افتاده‌اند. شواهدی از نحوهٔ مواجههٔ مهندسان اصفهانی با موانع پیش روی گسترش شهر نشان می‌دهد که آنان در گام نخست طبیعت اصفهان را به خوبی شناخته بودند؛ لایه‌های زمین و جنس خاک و منابع آب بالقوه و موانع بالقوه‌ای چون شوری

که عرصه را بر زندگی‌مان تنگ کرده، به جا نیوردن طبیعت به مثابه بستر زیست است. ما در رفتار با طبیعت طریق خودخواهی و گاه خصومت را در پیش گرفتیم و تبعات آن نیز به ضرمان انجامیده است. محصول مؤانست با طبیعت درک آن از درون است. وقتی انسان خود را جزئی از طبیعت بداند و حیات خود را تنیده در وجود و تعادل طبیعت ببیند، با آن مصالحه خواهد کرد. به عکس زمانیکه خود را مسلط بر طبیعت برشمرد و طبیعت برایش نقش گنجه‌ای محفوظ را ایفا کند که باید موانع را از سر گذراند تا از موهبت‌هایش بهره‌مند شد، آنگاه به خصومت با طبیعت برمی‌خیزد.

اصفهان دورهٔ صفوی از دل انس با طبیعت پا گرفت و به این درجه از جلال رسید. شاه عباس به سال ۱۰۰۶ق (۱۵۹۸م) اصفهان را به پایتختی برگزید [۱۷] و پس از آن جمعیت اصفهان در مدت زمان کوتاهی رشد چشمگیری یافت؛ شهری که پیش از این بین ۵۰ تا ۸۰ هزار نفر جمعیت داشت در کمتر از یک سده مسکن ۶۵۰ هزار نفر شد.^{۴۸} با انتخاب اصفهان به پایتختی به مرور سیمای اصفهان در سفرنامه‌ها تغییر کرد، چنانکه مثلاً در سال ۱۵۹۹م (۱۰۰۷ق) یعنی وقتیکه تازه یکسال از پایتخت شدن اصفهان می‌گذشت، آبل پینسون، مباشر آنتونی شرلی، در گزارش سفر خود چنین آورده است: «سپاهان بزرگ است ولی اثری از قلعه یا کاخ‌های زیبا در آن نیست ... درخت در شهر بسیار کم است». تصویری که از این گزارش به ذهن متبادر می‌شود متفاوت است با تصویری که حدود سی سال بعد در آخرین سال‌های حیات شاه عباس توماس هربرت از اصفهان ترسیم کرده است که: «به ندرت ممکن است خانه‌ای را دید که یک یا چند باغ پر از درختان سرو نداشته باشد». دو دهه بعد اصفهان در نظر تاورنیه به جای آنکه همچون یک «شهر به نظر برسد همچون یک جنگل به نظر می‌رسید» و شاردن نیز نوشته است: «از هر سو شهر اصفهان را تماشا کنیم آن را مانند جنگل یا بیشه‌ای می‌بینیم که فقط از خلال اشجار گنبد‌های لاجوردی و

می‌توانسته در اینباره به خوبی قضاوت کند. چون به طرق دیگر می‌دانیم که لندن در اواخر قرن هفدهم قریب ۶۷۰،۰۰۰ نفر جمعیت داشته بنابراین چنانچه فرض کنیم که اصفهان با ۳۰۰۰۰ ساکنان جلفا دارای ۶۵۰۰۰۰ نفوس بوده است تخمینی به خطا نزده‌ایم. اصفهان طی یک قرن هشت برابر به جمعیت خود افزود. فرایر می‌گوید: اصفهان روی هم با جلفا از لندن و سوتوارک بزرگتر بود ولی در آن موقع قسمت اعظم آن را باغ فراگرفته بود و زیاد پرجمعیت به نظر نمی‌آمد» [۱۸].

^{۴۸} «به سال ۱۵۹۸ که شاه عباس اصفهان را به جای قزوین پایتخت ساخت این شهر ۸۰۰۰۰ جمعیت داشت... لیکن در حقیقت شاه عباس بود که موجب عظمت آن شده... راجع به جمعیت اصفهان در اواخر قرن هفدهم یا ربع اول قرن هیجدهم میزان واقعی در دست نیست. شاردن می‌گوید در ایامی که او در آن شهر بوده پاره‌ای جمعیت آن را تا ۱،۱۰۰،۰۰۰ می‌گفتند درحالیکه پاره‌ای دیگر آن را دارای بیش از ۶۰،۰۰۰ نفر نمی‌دانستند. در عین اینکه شاردن خود رقمی به دست نمی‌دهد آن شهر را همانند لندن آن روزگاران که وی آن را شهر پرجمعیت اروپا می‌دانسته خوانده است. او از آنجا که به هر دو شهر آشنائی کامل داشته

زمین و ... آنگاه با شناختی همه‌جانبه و حکمی و در اصل همان شناخت در روشنایی، موفق شدند منبعیت‌ها را از مانعیت‌ها تفکیک کرده و راه را بر رشد و توسعه اصفهان بگشایند.

محصول مراعات طبیعت و انس با طبیعت شهری است که وجودش سبب تعالی طبیعت می‌شود. محصول خصومت با طبیعت ایجاد شهری است که چون محیطی مصنوع و آزمایشگاهی و به سان عضوی خارجی و علی‌رغم نظام طبیعت بر آن تحمیل شده است و در نتیجه همه سازوکارهای طبیعی در راستای راندن آن از خود است. شهر غربی پلیس^{۴۹} و برگ^{۵۰} است؛ معنای لغوی این واژگان محیط محفوظ محصور و قلعه‌مانند است. منظور کلی از آن قفسی امن است علی‌رغم محیط خارجی که ناامن پنداشته می‌شود. اشتباه است اگر تصور کنیم منظور از نامنی در این تلقی صرفاً تهدیدات بشری است؛ شهر قفسی است که محیطی امن در دل طبیعت ناامن ایجاد می‌کند. طبیعت به خصوص در اذهان اروپاییان قرون وسطی و پیش از آن چیزی جز جنگلهای انبوه و باتلاق و موجودات موذی نیست. پس همنشینی با طبیعت و مراعات آن بی‌معنی است؛ چراکه زندگی در این وضعیت ممکن نبوده و ایجاد تمدن منوط به پیروزی انسان در نبرد با طبیعت است. این خصومت سبب شده در طول تاریخ تمدن اروپا، از چهره قلعه‌ای شهر طبیعت‌زدایی شود مگر زمانیکه انسان با قهر بر طبیعت چیره شده باشد. شاهد این موضوع شهرهای قرون وسطایی برجای مانده مخصوصاً در ایتالیا مانند لوکا و سینا و سن‌جیمینیانو و ... است که محیطی بسته و محصور و خالی از هرگونه پوشش گیاهی و خصوصاً درخت است. این شهرها گواهی می‌دهد که درخت از دشمنانی بود که حق نداشت از دیوارهای شهر عبور کند و به داخل راه یابد.

در شهرهای ایرانی نیز بارو وجود دارد ولی این بارو امنیتی مختصر در برابر تهدیدات مختصر را به همراه داشت و در مقابل باروی غربی همچون لباس در برابر زره است. هر انسان برای محافظت از خود در برابر تابش آفتاب و باران و ... لباس به تن می‌کند ولی زره مخصوص رزم است. تا وقتی انسان خصومتی با کسی ندارد لزومی به زره پوشیدن نمی‌بیند. این خصومت است که سبب می‌شود خود را آماده آسیمی صعب کنیم.

طبیعت فارغ از وجود آدمی برخوردار از تعادلی پایدار است. در واقع طبیعت سامانه‌ای متعادل است که تعادل ضامن

تداوم آن و تداوم آن موکول به حفظ تعادل آن در مواجهه با شرایط پویای کائنات است. همه موجودات دخیل در این اکوسیستم به صورت غیرارادی ملتزم به این تعادل و تضمین‌کننده آن هستند. تنها انسان است که از روی آگاهی و اراده، وقتی می‌خواهد با دخل و تصرف در طبیعت برای سکونت خود محیطی مصنوع برساند، در این تعادل دست می‌برد. محیط مصنوعی که او برای خود فراهم می‌کند، از آنجا که به هر حال متکی بر محیط طبیعی است، نیازمند تعادل است؛ گاه این تعادل همسو با تعادل طبیعی است و گاهی ناهمسو با آن و همچون عضوی خارجی است. در واقع گاه آدمی تعادل طبیعت را به رسمیت شناخته و و تعادل سکونتگاه خود را مبتنی بر آن شکل می‌دهد و گاه در آن اختلال ایجاد می‌کند. در صورت اول تعادل سکونتگاه آدمی پایدار خواهد بود. زیرا به واسطه پویایی سازوکارهای طبیعی تهدید نمی‌شود. اما در حالت دوم تعادل سکونتگاه آدمی ناپایدار خواهد بود. زیرا تعادل آن به واسطه طبیعت تهدید می‌شود و به محض آنکه در حفظ آن ضعف و سستی‌ای پیش آید کلاً مغلوب شده و از میان می‌رود.

همانگ ساختن تعادل محیط مصنوع با تعادل محیط طبیعی نتیجه شناخت در روشنایی (حکمی) است و این یعنی شناختی همه‌جانبه، ذومراتب و در عین حال یکپارچه از محیط. در مقابل رفتار خصمانه ناشی از شناخت غیرهمه‌جانبه، بی‌مرتبه و نامنسجم است که هرچند می‌تواند برای مدتی در محیط مصنوع آسایش و ایمنی و حتی رونق چشمگیر فراهم آورد ولی بالاخره فرومی‌پاشد و نابود می‌شود. وانهادن این شناخت تاریخی و اتکاء بر عقل کوتاه‌مدت امروزی قطعاً نمی‌تواند به محصول مطلوبی در طرح انداختن شهر اسلامی ایده‌آل بیانجامد. رفتار نابخردانه و تک‌بعدی امروزان با طبیعت حاصلی جز نابودی طبیعت و بر هم زدن تعادل آن و متضرر ساختن خودمان نداشته است؟ شناخت ناکافی و آمیخته با خطا و کاستی امروز ما چطور می‌تواند با سلمی که از یک مسلمان انتظار می‌رود هماهنگ باشد؟

انس با همنوع

ایمان را از ریشه «امن» دانستیم و این یعنی «ایمن گردانیدن» و «بی‌بیم ساختن». برای امنیت شأنی ورای رفع

^{۴۹} برگ که در انتهای بیشتر نام شهرهای آنکلو ژرمنی چون گوتنبرگ، ادینبور و فرایبورگ و استراسبورگ و ... دیده می‌شود در زبان انگلیسی کهن به معنی بارو و تأسیسات نظامی قلعه‌مانند است که از ژرمنی ریشه گرفته. see: etymonline.com

^{۵۰} پلیس در یونانی به معنای شهر بوده است و همانطور که از معنایش پیداست به معنی «فضای محصور و بر روی بلندی» است. see: etymonline.com

طبع و خوی ایرانیان می‌یابیم. در فارسی «همسایه» بودن نیز گویای مناسباتی فراتر از حسن همجواری است و به نوعی روابط مسالمت آمیز دلالت دارد. همسایه بودن یعنی «زیر سایه» حمایت و توجه دیگری قرار داشتن و این بسیار مطابق است با آنچه در اسلام درباره حقوق همسایه آمده.^{۵۴}

در شهر اسلامی التزام به آیین فتوت متضمن مناسبات مسالمت آمیز میان شهروندان بود. اکثریت جمعیت شهر را پیشه‌وران تشکیل می‌دادند؛ پیشه‌ورانی که همه‌شان مقید به آداب فتوت بودند. اساس فتوت و جوانمردی سخا و صفا و وفاست و سراسر آن آموزه‌های اخلاقی است که ورای قانون و قانون‌مداری صرف است. این آیین اخلاق و سلم و پرستاری را از طریق حِرَفِ مختلف در تار و پود شهر می‌تند و تبدیل به روح جاری در شهر می‌شود. گروه بسیاری از اهل شهر از طریق یکی از این حرفه‌ها به این مسلک می‌پیوستند؛ قصابان و بنایان و نساجان و نجاران و ... همه و همه آدابی داشتند که مراعات آن اقتضای جوانمردی بود و عدول از آن سبب طرد فرد از آن گروه می‌شد. بسیاری عرف و عاداتی که اکنون ناخودآگاهانه در میان ایرانیان محترم شمرده می‌شود و ریشه در آیین فتوت دارد. به سخن دیگر آیین فتوت تا زمانی سازمانی مشاهده‌پذیر داشته و از زمانی به بعد فرهنگ و روح آن باقی مانده و صورتش از بین رفته است. سجایایی مثل وفای به عهد و جوانمردی و رازداری و به جای آوردن حق نان و نمک هرچند به معنی به جای آوردن قانون رسمی - انطوری که عدم رعایتش مجازات داشته باشد - نیست ولی رعایت آن از اصول فتوت بوده است و سبب برقراری محبت بین اعضای جامعه می‌شود.^{۵۵}

سلم با هم‌نوع میسر نیست مگر با رجوع به پیشینه آن. به همین منظور احترام و حفظ سازوکارهای عرفی در جوامع تازه‌مسلمان همواره سفارش می‌شد؛ یعنی اصل بر آن بود که عرف شهرها به جز در مواردی که ناقض موازین اسلامی

تخاصم قائل شدیم و گفتیم که امنیت نوعی اطمینان قلبی است که ماحصل قرار داشتن در روشنایی است. بنا به باطن مسلمانی که همان مرتبه ایمان است، آدمی تشویق به «مهرورزی» شده است^{۵۱} و جالب اینکه مهر، هم به معنی محبت و شفقت است و هم به معنی خورشید و آفتاب و بدین تعبیر تشویق به مهرورزی مترادف با تشویق به روشن‌تر کردن فضا است. اسلام همواره تلاش کرده است بنیان سازوکارهای اجتماعی را بر مبنای محبت به هم‌نوع بگذارد و این رویکردی است که ورای «قانون» به معنی غربی آن است. تفاوت شهرهای اسلامی با city نیز در همین است. city جایی است که در آن قانون و حقوق شهروندی مراعات می‌شود ولی این قوانین تضمین‌کننده الفت و محبت میان ساکنین شهر نیست بلکه در بهترین حالت سبب رفع تخصص می‌شود. مراد از قانون (law) قفسی است که هیچ کس جرات خروج و تخطی از آن را ندارد. اما آنچه قرآن در رفتار با هم‌نوع و ساز و کارهای اجتماعی به آن سفارش کرده فراتر رفتن از اجرای قانون و مراعات حقوق است. قرآن به حسن دعوت می‌کند و کسانی را که بذر آشتی و محبت می‌پراکنند را محسنین می‌داند و آنان را محبوب خداوند می‌نامد.^{۵۲}

فارغ از اینکه نسبت دادن ریشه واژه دین به قانون صحیح است یا نه، مرور آموزه‌های اسلامی نشان می‌دهد که قوانین پیاده شده در شهر اسلامی صرفاً جنبه پیشگیری از خصومت را نداشته‌اند و همواره غایتشان ایجاد دوستی بوده است. به عنوان مثال حقوق همسایگی در اسلام نه تنها مبتنی بر عدم تضییع است بلکه پا را از این هم فراتر می‌گذارد و شفقت و الفت میان همسایگان را تشویق می‌کند؛ مثل اینکه بر مسلمان واجب است از حال همسایه خود باخبر باشد و مذموم است مسلمانی سیر بخوابد در حالیکه همسایه او گرسنه است.^{۵۳} این بدین معنی است که مسلمان نه تنها نباید آزاری به همسایه برساند که باید پرستار و مراقب همسایه خود نیز باشد. وقتی با این روی اسلام مواجه می‌شویم آن را بسیار نزدیک با

^{۵۱} کمتر از ذره نه‌ای پست مشو مهر بورز/ تا به خلوتگه خورشید رسی چرخ‌زنان (حافظ)

^{۵۲} به عنوان مثال آیه قصاص سوره بقره به این نکته اشاره دارد: وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ
^{۵۳} وَ اللَّهُ اللَّهُ فِي جِبْرَانِكُمْ فَأَنْهَمُ صِيَةَ نَبِيِّكُمْ مَا زَالَ يَوْصِي بِهِمْ حَتَّى طَنَّأ أَنَّهُ سَيُورُهُمْ

حضرت علی^(ع) چنانکه در نهج‌البلاغه ضبط است، فرمود: خدا را درباره همسایگانتان در نظر داشته باشید که آنان مورد وصیت پیامبر شما است که همواره درباره آنان سفارش می‌فرمود، آن قدر که ما فکر کردیم شاید دستور دهد همسایگان از یکدیگر ارث ببرند.

^{۵۴} این در حالیست که مترادف واژه همسایه در انگلیسی واژه ترکیبی neighbor به معنی «فرد مقیم در نزدیکی» و به عبارت دقیق «فرد مقیم در اتاق یا قفس جنبی» است. see: etymonline.com

^{۵۵} «کمال فتوت در آن است که در همه احوال رضای دیگران به رضای خود بگریند و در رنج خویش راحت دیگران بطلبند ... بذل مال سخاوت است و بذل نفس فتوت است». به نقل از العبادی [۲۰].

شیلی نیز گفته است: «جوانمردی آن است که خلق را چون خویشتن خواهی و بلکه بهتر». نک: همانجا.

است، از بین نرود.^{۵۶} پس تسلیم شدن به قواعد جاری در هر ناحیه که دستاورد تاریخی اهل آنجاست مهم است و این موضوعات چیزی نیست که به راحتی قابل جایگزینی با قواعد و قالبهای فراگیر و جهانشمول باشد. این رویه نیز همان انتظاری است که می‌شود از دین مهرآمیزی چون اسلام داشت؛ توجه و احترام به دستاوردهای عرفی و اخلاقی و تاریخی هر مکان. بنابراین در این مورد هم اگر بخواهیم اسلامی عمل کنیم باید تسلیم تجربه تاریخی در مناسبات اجتماعی و بشری در هر شهر شویم.

اصفهان صفوی از جهت به سر بردن شهروندان در فضای روشن و «به جا آوردن» یکدیگر و روابط مسالمت‌آمیز و محبت‌آمیز نیز نمونه عالی شهر اسلامی است. یکی از بهترین شواهد آن نامه‌ای است که یکی از اهالی اصفهان به نام میرزا منصور در باب «دستورالعمل سیر اصفهان صفاآشیان» به رفیقی که قصد دیدار شهر را کرده، نوشته است.^{۵۷} اگر بتوان خود را از اسارت ظاهر معانی رهانید و به عمق معانی این رقعہ مانوس شد، آنرا سراسر مشحون از اسامی مکان‌ها و اشخاص و چیزهایی می‌یابیم که در شهر اصفهان آن زمان بنابر برخورداری از کیفیتی مخصوص شناخته شده‌اند: دکان صالح خواص‌خان، قهوه‌خانه خواجه‌علی، چایخانه میرزا اشرف، بابالصفاء، بازارچه ملاعبدالله، سنگک پرویز بیگ و لواش استاد تیمور و معرکه باباقاسم و موعظه عارف همدانی، و پیش‌نمازی مولانا محمدتقی و ...

چون به تحقیق وقت نماز گشته ادراک سعادت اقتداء اسلام مولانا محمدتقی توانی یافت، اگر به موعظه حقانی آن عارف همدانی خود را برسانی از استماع گوهر حدیثش درج صماخ را به جواهر ثمینی مملو گردانی و اگر از آن عطیه بی‌نصیب مانی به خانقاه فلک اشتباه درویش بی‌نظیر صوفی‌نصیر رفته در حلقه صوفیان صافی نهاد و درویشان پاک‌اعتقاد داخل گردی، از کیفیت ذکر خفی و جلی و وجد و حال و خروش آن طایفه حق‌پرست تمتع یافته و محظوظ گردند... [۲۲]

این نشان می‌دهد که برای نویسنده رقعہ شهر عرصه روشن است که در آن همه چیز و همه کس و همه جا معرفی است و هر چیز در جای خود قرار دارد و همین‌هاست که به شهر اصفهان کیفیتی بی‌بدیل می‌دهد و اصفهان را ممتاز می‌کند. حتی شناختن دیگران محدود به دانستن نام و شغلشان نیست بلکه به معنی محبت متقابل است. بهترین نمونه‌اش عطاری است که جمله شهر «دل‌بسته» اویند و دیدارش بیماری دل را معالجه می‌کند:

بر در مسجد جامع در دکان عطاری مقابل حاجی‌طاهر
دل‌داری عطاری دکان‌دار است که شهر دل‌بسته آن بازار و
جگرسوخته آن عطارند، دل بیمار به آن عطار عرضه شاید
که به شربت عناب لب تب محرق فراق را و مرض مهلک اشتیاق
را معالجه و مداوا تواند کرد ... [۲۲]

اگر عالی‌ترین درجه مسلمانان و رای اقرار به زبان، ایمانی است که به دل نفوذ کرده آنگاه شهر اسلامی جایی است که در آن همه چیز سروکار با دل دارد. از اینرو شهر اسلامی عرصه به منصه ظهور رسیدن کیفیتهایی است که مخاطبشان «دل» آدمی است و نه حواس آدمی. آنچه به واسطه حس درک می‌شود فراموش‌شدنی است ولی آنچه دل را مسخر می‌کند جاودانه می‌شود و دوری از آن دلتنگی پدید می‌آورد. شهر اسلامی جایی است که هر کس یکبار کیفیتاش را چشیده باشد دلتنگش می‌شود. همانطور که در ابتدای رقعہ نویسنده تأکید می‌کند که با این دستورالعمل دیدار شهر، دل در کار دیدار می‌شود:

بدین دستور میباید عمل کرد/ دل مشتاق را از خود
خجل کرد [۲۲]

سراسر رقعہ پر است از ترکیبات ادبی‌ای که با دل ساخته شده‌اند: «دل‌انگیز»، «دل‌پذیر»، «دل‌ریا»، «دلخواه»، «دل‌بسته»، «دل‌تنگ» و ... گویی ملاقات سراسر با دل و در دل اتفاق می‌افتد. به همین قیاس در شهر اسلامی اذان صرفاً بانگی برای فراخواندن به نماز نیست بلکه باید دل را بلرزاند تا به نماز ایستادن به حکم دل انجام شود، نه بنا به تکلیف. خطاب موعظه مقتدایش باید دل نمازگزاران باشد و همه بنا به محبتی که به او دارند به موعظه‌اش گوش فرا دهند، و فضاهایش جملگی باید آتش ایمان را در دل مؤمنین زنده و

میرمحمد منصور عاشق سمنانی پسر میرفروزی و در گذشته ۱۴۵۵ق است. ماجرا آن است که نخست میرکن‌الدین به وی نامه‌ای نوشته و در آن از اصفهان تعریف کرده و اظهار شوق به دیدار نموده است و دستورالعمل سیر در پاسخ به آن نوشته شده است. این فقرات در مجموعه‌ای تحت عنوان «اصفهان و طاووس‌خانه آن» به کوشش و تصحیح محمد تقی دانش‌پژوه در نشریه فرهنگ ایران‌زمین به چاپ رسیده است [۲۲].

^{۵۶} برخی از مفسران یکی از آیات قرآن را حکمی بر پذیرش سنن و میثاق‌های محلی تفسیر کردند، مشروط بر اینکه با ارزشها و قوانین و اخلاق اسلامی تناقضی نداشته باشد؛ (سوره اعراف، ۷، آیه ۱۹۹) اصطلاح عربی «عرف» بر سنت محلی دلالت دارد که کیفیت انجام امور را روشن می‌کند. بنگرید [۲۱].

^{۵۷} عنوان متن «رقعه‌ایست که جناب آقا منصور دستورالعمل سیر اصفهان صفاآشیان و گشت بازارها به جناب میرکن‌الدین نوشته» است. این رقعہ از آقا

مادی از میان بردارد و به جای آن وحدت ایجاد کند. وحدتی که اسلام به دنبال آن است، وحدت قلوب است؛ الفت قلبی میان مخلوق و معبود، میان ابنای بشر، میان انسان و طبیعت و ... در اصل اسلام به نیت دخل و تصرف در مرتبه مادی زندگی انسانها نازل نشده است بلکه قصد طرح معنایی جدید در مناسبات داشته است که آن محبت و عشق به حق است که بارقه‌های آن همه ساحات زندگی مسلمانان با همه تنوعشان را در برمی‌گیرد. بنابراین شهر اسلامی نیز در سراسر این پهنه تعیین واحدی نیافته است بلکه معنای واحدی دارد و این معنا در ظرف‌های متنوع زمانی و مکانی به صورت‌های متفاوتی ظاهر شده است.

نتیجه‌گیری

کسانیکه دغدغه طرح‌ریزی شهر ایرانی و اسلامی دارند، اغلب مدعی‌اند که تاکنون چنین شهری محقق نشده و حال آنکه ادعای نا به جایی است. نفی تجربه تاریخی از این تصور اشتباه ریشه می‌گیرد که می‌شود برای شهر اسلامی سخن از خصوصیات فیزیکی و مادی واحدی گفت و هر شهری که این مختصات را داشت از آن جنس دانست. در حالیکه جهان اسلام از جا کارتا تا فاس را در برمی‌گیرد و با اینهمه تنوع طبیعی و تاریخی چطور باید انتظار داشت همه این شهرها قالبی واحد داشته باشند؛ چطور ممکن است اسلام بخواهد به چنین پهنه وسیع و متنوعی افاضه قالب کند؟ اسلام که به رعایت محیط بسیار سفارش کرده است آیا ممکن است اینهمه تنوع را نادیده بینگارد؟

بسیارند کسانیکه به ظاهر با ایده طرح‌ریزی شهر ایرانی - اسلامی مخالفند ولی در واقع با این ایده که تا کنون شهر اسلامی نداشته‌ایم نیز مخالفتی ندارند. این افراد یا پدید آمدن شهر را در جهان اسلام نفی می‌کنند و برای شهر بودن معیارهایی عمدتاً غربی قائلند و یا شهر را پدیده‌ای نمی‌دانند که اسلام بتواند معنا و ماهیت آن را متأثر کند و نتیجتاً ترکیب «شهر اسلامی» را فاقد معنایی خاص می‌دانند.

تأمل در عمده آثار به جا مانده از شهر در ایران پیش از اسلام نشان می‌دهد که با آمدن اسلام به ایران طی روندی چند سده‌ای، شهرهایی در ایران پدید آمد که پیش از آن بی‌سابقه بود؛ ظهور شهرهایی چون شیراز و اصفهان و قزوین

شعله‌ور نگه دارد و عطارش هم باید دل‌آشوب‌ها و دل‌شوره‌ها را بشناسد تا دوی موثری تجویز کند.^{۵۸}

انس با حق

اگر اسلام بندگی و تسلیم حق شدن است، ایمان «انس با حق» است. اصلاً انس با حق است که سایه‌اش بر مراتب این جهانی می‌افتد و انس با طبیعت و هم‌نوع را رقم می‌زند. این معنی حقیقی ایمان نیز هست. انس با حق رسیدن به مرحله‌ای است که انسان هرچه از دوست رسد را نیکو می‌داند و هر امری را صرفاً برای خاطر او می‌خواهد. انس با حق نیز خود را در عالی‌ترین درجه محبت یعنی عشق نشان می‌دهد. عشق به حق در مرتبه معناست که عشق به طبیعت یا هم‌نوع را در مرتبه مادی پدید می‌آورد.

به جهان خرم از آنم که جهان خرم ازوست / عاشقم بر همه عالم که همه عالم ازوست (سعدی)

به سخن دیگر اگر شیرازه امور اجتماعی را در یک مرتبه قانون و در مرتبه‌ای بالاتر اخلاق بدانیم، وقتی پای عشق و محبت به میان آید؛ مناسبات میان انسانها با طبیعت و با یکدیگر و با معبود نیز پا از دایره اخلاقیات صرف بیرون می‌گذارد و همه چیز با سنجه عشق اندازه‌گیری می‌شود.

مرا عهدیست با جانان که تا جان در بدن دارم / هواداران کویش را چو جان خویشتم دارم (حافظ)

در این مرتبه است که عمل اسلامی از غیر آن تنها به اعتبار نیت قلبی متمایز می‌شود و نه ظاهر اعمال. هر آنچه که به نیت تسلیم و در جهت رضای معشوق باشد اسلامی است و هر آنچه به جز آن باشد غیراسلامی است. از قضا در این ساحت است که شهرهای اسلامی و رای تفاوت‌های ظاهریشان می‌توانند وحدت داشته باشند و این موضوع نه تنها در شهر که در همه مظاهر و وجوه زندگی مسلمانان دیده می‌شود. بر این اساس شهر اسلامی محقق نمی‌شود جز با نیت تسلیم به حقیقت. آن‌انکه مدعی شایستگی در طرح‌اندازی شهر اسلامی بدون التزام به تبار و سبقه آن هستند، کسانی‌اند که حقیقت را نزد خود می‌دانند و این با روح تسلیم به حق منافات دارد. بنابراین آنچه از این طرز تفکر برمی‌آید نمی‌تواند حقیقتاً اسلامی باشد. پهنه وسیعی از جهان در طول تاریخ مسلمان بوده‌اند؛ سرزمین‌هایی که شباهت طبیعی و تاریخی اندکی میانشان وجود دارد. اسلام هیچگاه نخواست است این تنوع را در ساحت

^{۵۸} از آن به دیر مغنم عزیز می‌دارند/ که آتشی که نمیرد همیشه در دل ماست (حافظ)

این نوع انس و مراقبت به کمال به ظهور می‌رسد. بدین اعتبار اسلام توانست سطح تماس فراختری برای لمس مفهوم شهر در ایران ایجاد کند.

رعایت جانب همه چیز و پرستاری، زمانی به تمامی ممکن می‌شود که انسان خود را در فضایی روشن و «در کنار» باقی پدیده‌ها ببیند و نه آنکه جایگاهی بیرونی و مسلط برای خویشتن قائل باشد و خود را «عضو» ساختار و ساز و کاری ببیند که بر همه چیز محیط است. مسلمان شدن یعنی پذیرفتن جایگاهی برای خود در منظومه‌ای از مناسبات که در آن همه چیز بر جای خودش است و همه چیز تحت نظارت و حاکمیت حق قرار دارد. در اینصورت انسان می‌تواند مقام محافظ و پرستار این نظم را بیابد و نه برهم‌زننده آن. کار انسان پرستاری از نظم جهان است؛ در معنی «پرستاری» هم «مراقبت» هست و هم «پرستش». مسلمان حقیقی پرستار حقیقی است؛ پرستار طبیعت، پرستار خلق و پرستار حقیقت. وقتی همه وجوه زندگی انسان با مراقبت و حمایت پیوند بخورد آنگاه چطور ممکن است شهری ایجاد کند که همه چیزش سر جای خود نباشد و یا معقول نباشد؟

دست‌پرورده چنین پرستاری هرچه هست بجا و درست است؛ چه بنا و چه شهر و چه جز آن. لذا شهر اسلامی شهری معقول است و هیچ چیز بی‌علت در جایی رها نشده است. از آنجا که نه انسان به شهر تحمیل می‌شود و نه شهر به طبیعت، شهر اسلامی شهری است مقرون به صرفه؛ چه در مقام پدید آمدن و چه در مقام ادامه حیات و توسعه. اگر امروز ما این تناسب و نظم را درک نمی‌کنیم به معنی اشتباه بودن شهرهای اسلامی تاکنون نیست. دلیلش این است که ما در مناسبات امروزمین جای اصلی خود را گم کرده‌ایم.

تا دوره قاجار غالب شهرهای ایران مسمی به لقبی خاص بود؛ «دارالمؤمنین» کاشان، «دارالعلم» شیراز، «دارالایمان» قم، «دارالامان» کرمان، «دارالملک» مازندران و ... این القاب نه من‌باب تعارف یا تزئین که از قضا مبین شخصیت آن شهر بود؛ یعنی آن گوهری که شهر به آن کیفیت و خصوصیت «بجا آورده» می‌شد و در روشنائی قرار می‌گرفت. امروز برای ما شهرها جز من‌باب طول و عرض جغرافیایی و میزان جمعیت و مساحت و سرانه‌های بودجه و ... تفاوت چندانی ندارد. لذا اصفهان دیگر «جایی» نیست و «ناکجا»ست؛ شیراز نیز ناکجاست و ... همه این شهرها به ترتیبی در تاریکی فرو رفته‌اند. امروز نمی‌توانیم درک کنیم چرا حافظ شهرش را

و کاشان و ... از این دست است. در واقع شهر و مدنیت در ایران همزمان با پذیرش اسلام شکفته شد. خود این موضوع نشان می‌دهد که سخن گفتن از «شهر اسلامی» حتی در صورتی‌ترین نگاه دست‌کم در ایران نابجا نیست. ضمن اینکه نباید تصور کرد تلقی از شهر با آمدن اسلام یکسره دگرگون شد. شهر در ایران پیش از اسلام نیز جایگاه «شاه» یا همان شخص صاحب فره ایزدی و یا مقام معنوی است و شهر در حضور او مبدل به عرصه روشن می‌شود. همین مفهوم از شهر کم و بیش به بعد از اسلام نیز منتقل شد. البته در این راه فهم ایرانیان از اسلام بی‌تأثیر نبود اما رجوع و التزام ایرانیان به کنه و باطن اسلام سبب شده که آنان مقام ایمان را درک کنند و این تلقی از اسلام و مسلمانی و اساسا دین در واقع اسلام ولوی را برایشان به ارمغان آورده است که در آن مقام ولایت همچون خورشید روشنائی‌بخش است. این نحو دریافت از اسلام، در شهر و سازوکارهای آن نیز انعکاس یافته است؛ بطوریکه دیگر این پایبندی به قوانین سلبی و موازین فقهی اسلام نبوده که شهر را شهر می‌کرده بلکه مثلا آیین فتوت مبتنی بر ارکان مهرورزی و صفا و وفا بوده که به روح جاری در شهر تبدیل می‌شده و ایمان قلبی را به نوعی احساس امنیت در شهر تبدیل می‌کرده است؛ احساس امنیتی که نه ماحصل رفع تخاصم و زندگی در قفس قانون بلکه ماحصل قرار داشتن در نور و گرمی مهر و محبت بود.

اسلام در کنه خود معنای مراقبت و محبت و پرستاری دارد؛ مراقبتی که بر همه وجوه زندگی سایه افکنده است. این نوع مراقبت و پرستاری و در واقع «مهرورزی» با طبع ایرانیان سازگار بوده است و از اینرو این مفهوم جوهری اسلام و مسلمانی به سرعت توسط ایرانیان به جای آورده و در ایران شکوفا شد. در واقع این روی اسلام در همه ادیانی که ایرانیان داشتند به نحوی رخ نموده است؛ ای بسا بتوان آن ادیان را مقدمه و طلیعه‌ای برای فهم و به جای آوردن اسلام توسط ایرانیان برشمرد. طبق آموزه‌های ادیان باستان آدمی باید از عناصر و ارکان طبیعت مراقبت کند و در آبادانی زمین بکوشد. انسان باید از همسایه و هم‌نوع خود مراقبت کند. آدمی می‌بایست از شعله‌ای که در دلش روشن است مراقبت کند تا خاموش نشود. همین معانی و تعالیم است که به نحو متعالی‌تری در اسلام نیز مطرح می‌شود. بدین اعتبار با آمدن اسلام معنی جدیدی از شهر مطرح نشد ولیکن شهر به منتها درجه شکوفایی رسید. شهر اسلامی شهری است که در آن

تقدیر و تشکر

نویسندگان از تمامی کسانی که آنها را در نوشتن این مقاله یاری رساندند، کمال تشکر و قدردانی را دارند.

منابع مالی

منابع مالی این مطالعه توسط نویسندگان تهیه شده است.

تعارض منافع

بین نویسندگان هیچ‌گونه تعارضی در منافع وجود ندارد.

References

۱. ناصرخسرو قبادیانی مروزی. سفرنامه حکیم ناصرخسرو قبادیانی مروزی. به کوشش دکتر محمد دبیر سیاقی. تهران: انجمن آثار ملی، ۱۳۵۴.
۲. کرسول، کی ای سی. گذری بر معماری متقدم مسلمانان. ترجمه مهدی گلچین عارفی. تهران: فرهنگستان هنر، ۱۳۹۳.
۳. چی جی، چانگ. فرهنگ سنتی چین. ترجمه علی محمد سابقی. تهران: الهدی، ۱۳۹۲.
4. *Narrative of the United States Exploring Expedition, 1844*. British Library, 10001.d vol.5, opp. p. 354.
۵. گرابار، الگ. شهر در جهان اسلام. مجموعه جهان اسلام. ترجمه مهرداد وحدتی. تهران: بصیرت، ۱۳۹۰.
۶. میرفندرسکی. میرزا ابوالقاسم. رساله صناعیه. محقق حسن جمشیدی. تهران: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۷. دوبلوا، فرانسوا. «گاه، جا و گاه، تخت در زبان فارسی» در: نامه فرهنگستان، بهار ۱۳۷۵، ص ۷۱-۸۳.
8. Oxford, From Proto-Indo-European to Proto-Germanic, 2006, "kei-"
9. A short etymological dictionary of modern English, 1959, "city"
۱۰. شیر، السیدادی. واژه‌های فارسی عربی شده. ترجمه حمید طبیبیان. تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۶.
۱۱. گرشاسپ چوکسی، جمشید. ستیز و سازش. ترجمه نادر میرسعیدی. تهران: ققنوس، ۱۳۹۳.
۱۲. پازوکی، شهرام. عرفان و هنر در دوره مدرن. تهران: نشر علم، ۱۳۹۳.
۱۳. خواجه نظام الملک طوسی. سیاستنامه (سیرالملوک). به کوشش جعفر شعار. تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۴.
۱۴. متینی، جلال. «خیابان» در: ایران‌نامه، ج ۱. پاییز ۱۳۶۱. ص ۵۷-۹۹.
۱۵. نجار نجفی، «آداب زیارت اصفهان در ادبیات عصر صفوی» در: مجموعه مقالات سمینار شهر در هنر و ادبیات. اسکندریبگ ترکمان. تاریخ عالم‌آرای عباسی. تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۲.
۱۶. کورین، هانری. چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی، ج ۱. ترجمه ان‌شاءالله رحمتی. تهران: سوفیا، ۱۳۹۱.
۱۷. اسکندریبگ ترکمان. تاریخ عالم‌آرای عباسی. تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۲.
۱۸. لاکهارت، لارنس. انقراض سلسله صفویه و ایام استیلای افغانه در ایران. ترجمه مصطفی قلی عماد. تهران: ۱۳۴۳.
۱۹. استیونسون، «دیدارکنندگان اروپایی از دربار صفویه» در: هولود، راناتا. اصفهان در مطالعات ایرانی. ج ۲. تهران: فرهنگستان هنر، ۱۳۸۶.
۲۰. افشاری، مهران. فتوت‌نامه‌ها و رسائل خاکساریه (سی رساله). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۸۲.
21. Besim Hakim, "low and the city", in: Salma K. Jayyusi. *The City in the Islamic World*, Vol. 1, pp. 71-92.
۲۲. دانش‌پژوه، محمدتقی. «اصفهان و طاووس خانه آن» در: فرهنگ ایران‌زمین، ج ۱۸، ص ۱۵۷-۲۴۳.