

نسبت انسان و خانه و شهر در متون دینی زرتشتی و مسیحیت و اسلام

محمدرضا رحیمزاده*، زهرا آل بویه**

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۰۲)

(تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۱۷)

چکیده

جریان اصلی سیر تحولاتی که سکناگزیدن انسان معاصر را هدایت می‌کند و شکل می‌دهد، موضوع نگرانی و نقد گروه‌هایی بسیار متنوع از اندیشمندان بوده است. نظریه‌پردازان بسیاری در بازاندیشی مفاهیم ناظر بر سکناگزیدن بسیار تلاش کرده‌اند و چشم‌اندازهای تازه‌ای گشوده‌اند. سعادت و خوشبختی راستین انسان در کانون توجه همه ادیان در همه سنت‌هاست. با این پیش فرض به نظر می‌رسد که تلاشی از این منظر بتواند روشنگر اموری باشد که - در نگاه جاری به معماری - کم‌اهمیت تلقی شده یا فراموش شده است. هدف از این پژوهش این است که با رجوع به متون دینی دریابد از این منظر اصول و معیارهای نگاه به بدن و ظرف زندگی انسان چیست و چه نسبتی بین انسان و ظرف سکنا او برقرار است. روش تحقیق این پژوهش تطبیقی و با رویکرد تفسیرگرا است و منابع آن متون دین‌های زرتشتی و مسیحیت و اسلام و برخی تفسیرهای آن‌هاست. در بخش نخست مقاله رابطه وجودی انسان و ظرف سکنا او در متن تفکر مبتنی بر دین‌های مذکور بررسی شده است و در بخش دوم مقاله به بررسی تطبیقی تفاوت‌ها و اشتراکات اساسی آن سه پرداخته شده است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که ادیان بررسی شده، به‌رغم تفاوت مقولات و اصطلاحات در نگاه به انسان و مراتب و مقیاس‌های سکناگزیدن او، در یک امر اشتراک دارند و آن اینکه تمایز بنیادین و ماهوی‌ای میان شهر و خانه و کالبد انسان قائل نیستند، همان‌گونه که برای نفس انسان، اهالی خانه و اهالی شهر چنین تمایزی قائل نیستند و اصول واحدی را حاکم بر هر سه می‌دانند. از منظر هر سه دین، جهانی که انسان در آن سکنا می‌گزیند، بدن، خانه، و شهر، کلی واحد است که علاوه بر ساحت مادی یا زمینی، از یک ساحت فرامادی یا آسمانی تشکیل شده است. اما نگاه حاصل از تفکر مدرن، با غلبه تخصص‌گرایی و گسترش آن، دیدگاه و رویکرد تازه‌ای در فهم و مواجهه با انسان و سکناگزینی او در پیش نهاده است که دقیق ولی در قیاس با آنچه از تفکر دینی در ادیان بررسی شده حاصل می‌شود، از جهت مراتب محدود، از نظر اولویت‌ها متفاوت، و از نظر مقیاس‌ها نامنسجم است. کلمات کلیدی: انسان، ظرف سکنا گزیدن، خانه، شهر، متون دینی.

«امروزه پیشرفت‌های فنی بدون اینکه از نظر اجتماعی در مسیر مشخصی هدایت شوند، با سرعت به جلو پیش می‌روند و هیچ هدفی غیر از پیشرفت علم و تکنولوژی را دنبال نمی‌کنند. در واقع ما در یک عالم در حال انفجار اختراعات مکانیکی و الکترونیکی به سر می‌بریم که اجزای آن، با سرعت زیاد از کانون انسانی دور و دورتر می‌شود. این انفجار تکنولوژیکی موجب انفجار ظرف سکناى انسان شده است. ظرف سکناى انسان شکسته و اندام‌ها و اجزای آن، تا آنجا که چشم کار می‌کند، پراکنده شده است. ظرف دیواردار زندگی انسان نه تنها شکسته و از هم پاشیده و محتوای آن پخش شده، بلکه دچار نوعی بی‌هدفی نیز شده است.»

لوئیس ممفورد، شهر و مدنیت در بستر تاریخ، ۱۹۵۴ (ممفورد، ۱۳۸۷: ۶۹).

«طرح‌های آپارتمان‌های امروزی می‌تواند بسیار خوب باشد، نگهداریشان ساده باشد و به حد مطلوب ارزان باشند، اما وجود این آپارتمان‌ها به خودی خود ضامن سکونت کردن افراد در آنها نیست. بی‌خانمانی بشر در این امر نهفته است که انسان هنوز بحران واقعی مسکن را به مثابه مصیبت درک نمی‌کند.»

مارتین هایدگر، «بنا کردن، سکنا گزیدن، فکر کردن»، ۱۹۷۱ (هایدگر، ۱۳۷۷: ۱۳۲ و ۱۵۴).

سیر تحولاتی که کیفیت سکناگزیدن انسان معاصر را هدایت می‌کند و شکل می‌دهد، از دهه‌ها پیش موجب نگرانی گروهی از اهل نظر بوده است. جملاتی که از لوئیس ممفورد^۱ (۱۸۹۵-۱۹۹۰)، شهرساز و مورخ معاصر، و مارتین هایدگر^۲ (۱۸۸۹-۱۹۷۶)، فیلسوف معاصر، ذکر شد، تنها دو نمونه از این نگرانی‌هاست که اندیشمندان بسیاری با جهان‌بینی‌ها و تخصص‌های گوناگون ابراز داشته‌اند. بی‌شک بی‌توجهی به این نگرانی‌ها واقع‌بینانه نیست. شایسته است که توجه به این نگرانی‌ها و ریشه‌های آن،

بخشی از تلاش‌های نظری معماران و دیگر پدیدآورندگان ظرف سکناگزیدن انسان باشد. این مقاله تلاشی کوچک در این راه است و بازاندیشی در سه مفهوم بنیادی «انسان» و «خانه» و «شهر» و نسبت میان آن‌ها را مقصود خود قرار داده است. اشاره‌ای گذرا به پیشینه‌های از نقدها و پیشنهادها در این زمینه می‌تواند در تبیین علت این تلاش و موضوع آن مفید باشد.

موریس مرلوپونتی^۱ (۱۹۰۸-۱۹۶۱) از کوچک و کم‌عمق شدن جهان انسان و نقش و اثر آن در فضا سخن گفته است. اندیشه اودر این باره به پیدایش جریانی در نظریه‌پردازی معماری کمک کرده است و معماران اهل حرفه و نظر بسیاری، همچون پیتر زومتور^۲ و یوهانی پالاسما^۳، آن را در بازاندیشی نسبت میان انسان و فضا بسط داده‌اند. اندیشمندان دیگری به دگرگونی‌های قابل انتقاد در عرصه‌ها و حریم‌های زندگی انسان، که به کمی‌شدن افراطی نسبت انسان و فضا و اسطوره‌زدایی از آن منجر شده، پرداخته‌اند. از این جمله می‌توان به رنه گنون^۴ (۱۸۸۶-۱۹۵۱)، آناندا کوماراسوامی^۵ (۱۸۷۷-۱۹۴۵)، میرچا الیاده^۶ (۱۹۰۷-۱۹۸۶)، سیدحسین نصر^۷ (۱۳۱۲-)، و داریوش شایگان^۸ (۱۳۱۳-۱۳۹۷) اشاره کرد که آرای آن‌ها نیز در آثار و مقالات معماران بسیار اثر گذاشته است.

در زمینه بازاندیشی مفاهیم ناظر بر سکناگزیدن تلاش‌های بسیاری شده است، گرچه نتایج آن در قیاس با کل منابع و متون نظری معماری هنوز جایگاه درخور نیافته است. طبعاً بخش بزرگی از این بازنگری در متون معماری مغرب زمین مشاهده می‌شود. ایدرین فورتی^۹ (۱۹۴۸-) در کلمه‌ها و بناها: فرهنگ لغات معماری مدرن^{۱۰} نشان داده است که چگونه پیدایش معماری مدرن ملازم تحولاتی در مفاهیم پیشین و ایجاد یا به کارگیری اصطلاحات تازه‌ای همچون عملکرد، اخلاق، فرم، تاریخ، و طراحی بود. پیش از او پیتر کالینز^{۱۱} (۱۹۲۰-۱۹۸۱) در دگرگونی آرمان‌ها در معماری مدرن^{۱۲}، به نقش بنیادی دگرگونی آرمان‌ها در پیدایش معماری مدرن اشاره کرده بود و پیش از او نیز زیگفرد

1. Lewis Mumford، شهرساز، مورخ و نظریه‌پرداز شهری که از شاگردان پاتریک گدس بود.
2. Martin Heidegger، یکی از فیلسوفان شاخص قرن بیستم که رسالاتی در باره پرسش فلسفی از معماری و فناوری دارد.
3. Peter Zumthor، معمار سوئیسی و استاد آکادمی معماری مندریسیو.
4. Juhani Pallasmaa، معمار فنلاندی و استاد بازنشسته معماری و رئیس دانشگاه فناوری هلسینکی.
5. Ananda Kentish Muthu Coomaraswamy، متفکر و نویسنده هندی تبار که در زمینه هنر شرقی و خرد جاویدان آثار مهمی دارد.
6. Mircea Eliade، فیلسوف و مورخ دین و استاد دانشگاه شیکاگو.
7. استاد علوم اسلامی دانشگاه جرج واشنگتن و یکی از مهم‌ترین متفکران در زمینه تفکر و هنر اسلامی در جهان معاصر.
8. متفکر و نویسنده و فیلسوف و هندشناس شهیر ایرانی.
9. Adrian Forty، استاد بازنشسته تاریخ و نظریه معماری در مدرسه معماری بارلت لندن.
10. Words and Buildings: A Vocabulary of Modern Architecture
11. Peter Collins، مورخ معماری و استاد دانشگاه.
12. Changing Ideals in Modern Architecture 1750-1950، مهم‌ترین اثر پیتر کالینز که در سال ۱۹۶۵ منتشر شد.

وارسی مفاهیم برآمده در متن هر سنت دینی در آینه مفاهیم سنت دیگر، بازخوانی‌ای از نسبت انسان و ظرف سکناگزیدن او با اتکا به متون ذکر شده به دست دهد و اشتراکات اساسی موجود در این سه سنت را برجسته کند. با این حال تلاش خواهد کرد در نتیجه‌گیری در محدوده‌ای بماند که منابع با اطمینان بالایی گواهی می‌دهند و از تفسیر بیش از حد بپرهیزد.

روش پژوهش

پرسش اصلی در این پژوهش این است: «از منظر سه دین زرتشتی و مسیحیت و اسلام، چگونه نسبتی میان انسان و خانه و شهر برقرار است؟». برای تأمل در باره این پرسش و عرضه پاسخی به آن ورود به جهان تفکر در سه دین یادشده ضرورت دارد. در این پژوهش رویکردی تطبیقی بدین منظور پی می‌گیریم. از این رو در مقام پاسخ به پرسش پژوهش، پرسش‌های جانبی‌ای مطرح می‌شود: چه همانندی‌های معناداری می‌توان میان نگاه به این امور در سه دین منتخب دید؟ کدام وجه از این مفاهیم و مصادیق آن‌ها، در متن تفکر برآمده از هر یک از دین‌های مذکور، مهم‌تر و برجسته‌تر است؟

برای پاسخ به پرسش اصلی، در بخش نخست به رابطه وجودی انسان و ظرف سکنا‌ی او در متن سنت‌های دینی ذکر شده، با رجوع به نصوص و تفاسیر آن‌ها پرداخته شده است و در بخش دوم مقاله یافته‌های بخش نخست و تبیین تفاوت‌ها و اشتراکات اساسی آن‌ها به شکل تطبیقی بررسی شده است. در این تلاش رویکرد و روش پدیدارشناسانه مد نظر گرفته شده است. پدیدارشناسی امکان می‌دهد تا بتوان ساختارهای ماهوی و ذاتی پدیدارها را به پرسش گذاشت، بدون آن‌که واقعیات عینی زمانی و مکانی مانعی برای آن شمرده شود.

این پژوهش مدعی نیست که این سه سنت تفکر دینی نماینده همه تفکرهای دینی‌اند یا حتی متون و تفاسیر مطالعه‌شده راوی همه دیدگاه‌های موجود در هر یک از دین‌ها هستند، چه هر یک از آن‌ها در درون خود دارای شعب و گرایش‌های متفاوت است. با این همه، نتایج پژوهش و هم‌نوایی میان مفاهیم بررسی شده در متن ادیان سه‌گانه، مؤید فوایدی است که این پژوهش می‌تواند داشته باشد.

پیشینه پژوهش

پژوهش‌هایی را که به نحوی به این موضوع پرداخته‌اند، می‌توان به دو دسته اصلی تقسیم کرد. نخست پژوهش‌هایی که به بررسی انسان و وجه معنوی ظرف سکنا‌ی او و اهمیت توجه

گیدئن^۱ (۱۸۸۸ - ۱۹۶۸)، مورخ برجسته هنر و معماری، در تداوم سنتی مهم در تاریخ‌نگاری هنر و معماری، که با مورخان همچون یاکوب بورکهارت^(۳) (۱۸۱۷ - ۱۸۹۷) و هاینریش ولفلین^۲ (۱۸۶۴ - ۱۹۴۵) آغاز شده بود، مفهوم تحولات «تصور فضایی» را در آثار متعددی مطرح کرده بود، که می‌توان آن را تحول در فهم فضا دانست؛ تحولی که شاگرد او، کریستین نوربرگ-شولتس^(۴) در معنا در معماری غرب ادامه و بسط داد.

پرداختن به این موضوع بیرون از جهان غرب، با دشواری‌هایی در زمینه توجیه نظری لزوم آن و تطبیق مفاهیم روبه‌رو بوده است و جای تعجب ندارد که تلاش‌ها در این زمینه محدودتر و گاه اختلاف‌برانگیزتر بوده است. چارلز کوره^آ (۱۹۳۰ - ۲۰۱۵)، معمار هندی معاصر، در مقالات بسیاری به تفاوت‌های بنیادی موجود در فهم و تصور خانه نزد انسان هندو پرداخته است. منابع اصلی او در این مقالات غالباً متون کهن هندویی است که حفظ شده و به نحوی کمابیش ملموس به این موضوع پرداخته‌اند. محمدرضا ریخته‌گران در مقاله «هایدگر و تلقی هندویی از مکان مقدس» (ریخته‌گران، ۱۳۷۸) با اتکا به منابع آیین هندو تلاشی مشابه کرده است.

در ادامه تلاش‌های یادشده، این مقاله نیز تلاشی است برای بازخوانی و معرفی چند مفهوم متواتر در فهم نسبت انسان و ظرف سکناگزیدن او، به کمک منابعی که از اعتبار تاریخی و نظری برخوردارند، با این هدف که کمکی باشد به طرح دیدگاهی در این زمینه. سعادت و خوشبختی راستین انسان در کانون توجه همه ادیان در همه سنت‌هاست. به نظر می‌رسد که تلاشی از این منظر بتواند روشنگر گوشه‌ای از ناشناخته‌ها درباره معماری باشد. منابع اصلی این پژوهش متون دینی زرتشتی و مسیحیت و اسلام و تفسیرهای آن‌هاست که می‌توان آن‌ها را نماینده تفکرهای دینی منتسب به هر یک دانست؛ تفکرهایی که گرچه به جهانی تاریخی تعلق دارند، تداوم اعتقاد به آنها تا امروز، و تداوم مواجهه نظری با آن‌ها، ارزش و اعتبارشان را تضمین می‌کند. در مواردی برای روشن‌تر شدن بحث از نظر متأهلان به عنوان منبع فرعی این پژوهش می‌توان نام برد. انتخاب ادیان زرتشتی و مسیحیت و اسلام بر پایه اهمیت و تاثیرگذاری و تمدن‌سازی دو دین زرتشتی و اسلام در تمدن ایران و دین مسیحیت در تمدن غرب بوده است. همچنین آشنایی نسبی مؤلفان، و وجود منابع تفسیری و مباحث نظری و مابعدالطبیعی مرتبط با آن، در جایگاه علتی فرعی، دور از ذهن نبوده است. این پژوهش با وقوف بر احتمال خطاهایی ناشی از پیچیدگی و تنوع حوزه پژوهش و پیشینه نسبتاً اندک مطالعات در این زمینه، تلاش خواهد کرد، از راه

1. Sigfried Giedion، مورخ و منتقد معماری شهیر، اهل سوییس.

2. Heinrich Wölfflin، مورخ هنر پرآوازه سویسی که نظریات مهمی در تاریخ‌نگاری هنر دارد.

3. Charles M. Correa، معمار و شهرساز شهیر هندی.

به این وجه زندگی پرداخته‌اند و دوم پژوهش‌هایی که معنای شهر یا ظرف سکناى انسان را در یک یا چند سنت دینی بررسی کرده‌اند.

در دسته نخست میرچا الیاده در مقدس و نامقدسبارویکردی پدیدار شناختی به بررسی مکان‌های مقدس و موقعیت انسان در جهان پرداخته است (الیاده، ۱۳۹۱) فیلیپ شلدراک^۱ در شهر معنوی: الهیات، معنویت، و مدنیت^۲ در باره تاریخ و الهیات شهر مسیحی بحث کرده است و نشان می‌دهد که چگونه آلودگی، زشتی، و تقسیم اجتماعی به شهرنشینی مدرن صدمه زده است. شلدراک بر آن است که وضع موجود از طریق کشف دوباره ابعاد معنوی تجربه انسان از مکان می‌تواند اصلاح شود و تغییر کند (شلدراک، ۲۰۱۴). او همچنین در مقاله «شهرها و امت انسانی، معنویت و مدنیت»^۳ در باره ارتباط ساخت شهر با روح انسان و نیاز به کشف دوباره جنبه‌های معنوی شهر که در دوره مدرن فراموش شده، صحبت کرده است (شلدراک، ۲۰۰۶). پی‌یر ویتوروی اورلی^۴ در آیین‌ها و دیوارها: معماری فضای مقدس^۵ در باره غفلت از اندیشه فضای مقدس در معماری معاصر شهرها سخن گفته است (اورلی، ۲۰۱۵). ژاک الول^۶ (۱۹۱۲ - ۱۹۹۴) در معنای شهر^۷ معنای شهر را از منظر الهیات و جامعه‌شناسی (الول، ۲۰۱۱) و جوزف ریکورت^۸ در «اندیشه شهر: انسان‌شناسی شکل شهری در روم، ایتالیا و جهان باستان»^۹ مفهوم دینی فضای شهری را بررسی کرده‌اند (ریکورت، ۱۹۸۸). ریکورت همچنین در کتاب درباره خانه آدم در بهشت: اندیشه کلیه اولیه در تاریخ معماری^{۱۰} با رویکردی معناشناسانه - نه باستان‌شناسانه - به بررسی کلیه‌های ابتدایی انسان و ساخت آن در فرهنگ‌های مختلف پرداخته است و بیان می‌کند که معماری

همیشه عملی بیش از ساخت و ساز و سرپناه بوده است (ریکورت، ۱۹۸۱). مارتین هایدگر نیز در رساله «بنا کردن، سکنا گزیدن، فکر کردن»^{۱۱} بیان می‌کند که ساختن تنها بنا کردن نیست و مفهومی فراتر از آن دارد. او با رویکردی پدیدارشناسانه به بررسی ریشه واژه‌های «بنا کردن» و «سکنا گزیدن» می‌پردازد و معتقد است که امروزه معنای اصیل ساختن یعنی سکنا گزیدن را از دست داده‌ایم و خانه‌های امروزی اگرچه می‌توانند از بسیاری جهت‌ها خوب باشند اما ضامن سکونت کردن انسان در آن‌ها نیستند (هایدگر، ۱۳۷۷).

بخش دوم پژوهش‌هایی هستند که ظرف سکناى انسان را در کتاب‌های مقدس بررسی کرده‌اند. داین جیکبسن^{۱۲} در مقاله «شهر در انجیل: کاربردها برای وزارت شهرسازی»^{۱۳} معنای شهر را در کتاب مقدس بررسی کرده است. او دو دیدگاه انجیل نسبت به شهر را بیان می‌کند؛ یکی اینکه شهر مرکز گناه، شرارت، و تباهی است و دیگر اینکه شهر چراغ امید و مکان حفاظت است (جیکبسن، ۱۹۹۴). اندرو کروک^{۱۴} در «شهر در انجیل: چشم‌اندازی نسبی»^{۱۵} شهر را در سنت مسیحی و کتاب مقدس بررسی می‌کند. او بیان می‌کند که ریشه شهرها در گناه، قیام، و خشونت است اما خدا یک طرح رستگاری برای زندگی شهری دارد که تنها با بازتعریف اورشلیم جدید تکمیل می‌شود (کروک، ۱۹۹۷). رابرت سی لینتیکوم^{۱۶} در شهر خدا، شهر شیطان: الهیاتانجیلی کلیسای شهری^{۱۷} بیان می‌کند که شهر هم به عنوان محل سکونت خدا و قوم او و هم به عنوان مرکز قدرت شیطان و یارانش به تصویر کشیده شده است و سعی می‌کند رسالت کلیسا را در فضای شهر تعریف کند (لینتیکوم، ۱۹۹۱). اسکپی

1. . Philip Sheldrake، پژوهشگر الهیات.
2. . *The Spiritual City: Theology, Spirituality, and the Urban*
3. . "Cities and Human Community, Spirituality and the Urban"
4. . Pier Vittorio Aureli، معمار و استاد دانشگاه ای‌ای لندن.
5. . *Rituals and Walls: The Architecture of Sacred Space*
6. . Jacques Ellul، فیلسوف، جامعه‌شناس، و متأله فرانسوی.
7. . *The Meaning of the City*
8. . Joseph Rykwert، استاد بازنشسته تاریخ و نظریه معماری در دانشگاه پنسیلوانیا.
9. . "Idea of a Town: The Anthropology of Urban Form in Rome, Italy and the Ancient World"
10. . *On Adam's House in Paradise: The Idea of the Primitive Hut in Architectural History*
11. . "Building, Dwelling, Thinking"
12. . Diane Jacobson، استاد بازنشسته عهد قدیم.
13. . "The City in the Bible: Implications for Urban Ministry"
14. . Andrew Crook
15. . "The City in the Bible: A Relational Perspective"
16. . Linthicum Robert C
17. . *City of God, city of Satan: a biblical theology of the urban church*

قرآن و روایات اسلامی پرداخته است (سجادزاده و موسوی، ۱۳۹۳). حسن باستانی‌راد در مقاله «واژه‌شناسی تاریخی شهر در ایران» معنای واژه‌های گوناگون مرتبط با شهر را بررسی کرده (باستانی راد، ۱۳۸۸) و بهرام امین‌زاده در «شمار و شهر» به مطالعه معنای شهر در ایران باستان پرداخته است. امین‌زاده در این مقاله بیان می‌کند که ساختن و بنیان نهادن شهر در ایران باستان، عملی آئینی است و هدف از آن به‌وجود آوردن قلمروی است که سایه یا بازتابی از یک قلمرو آرمانی باشد (امین‌زاده، ۱۳۸۴). این مقاله به نحو تطبیقی در پی یافتن نسبت انسان و خانه و شهر در سه سنت دینی زرتشتی و مسیحیت و اسلام است.

جایگاه انسان و خانه و شهر در متون دینی اسلام و مسیحیت و زرتشتی

علت غایی دین‌رساندن انسان به کمال و سعادت است و آموزه‌های دینی حرکت مستقیم و بدون خطای انسان را در این راه تضمین می‌کنند. چگونگی سکن‌گزیدن انسان، به مثابه ساحتی حیاتی در کمال و سعادت او، مورد توجه ادیان و سنت‌های دینی بوده است. البته نباید توقع داشت که این توجه از جنس متون تخصصی معماری و شهرسازی امروز، و همواره در نصوص ادیان باشد. مطالب در این باره گاه مستقیم و مصرح و گاه به اشاره و تلویحی است؛ و همچنین، گاه در نصوص دینی است و گاه در شروح آن‌ها. بنابراین لازمه درک آموزه‌های ادیان درباره سکن‌گزیدن مطلوب، تطبیق و تفسیر منابع گوناگون با یکدیگر است. در این بخش جایگاه انسان و خانه شهر در متون سه دین زرتشتی و مسیحیت و اسلام و چگونگی استفاده از این متون برای این پژوهش بررسی می‌شود. در متونی که در اینجا به کار گرفته شده است، که شامل منابع اصلی و شرح‌های مهم آن‌هاست، بیشتر به شهر به عنوان خانه بزرگ انسان اشاره شده است.

مهم‌ترین منابع دین زرتشتی، اوستا و تعدادی رسالات پهلوی است. اوستای نو (۵) شش بخش دارد: گاهان، یسنه، یشته‌ها، ویسپرد، خرده اوستا، وندیداد. «گاهان» قدیمی‌ترین بخش اوستا است و بیشتر دین‌پژوهان بر این باورند که شامل سخنان اصیل

بل^۱ هم در مقاله «مسیح در شهر: الهیاتی مجمل» دیدگاه مثبت و منفی مسیحیان به شهر را با رجوع به کتاب مقدس بیان می‌کند. در دیدگاه منفی، شهر مکانی است که گناه در آن گسترش پیدا می‌کند و اولین سازندگان این شهر فرزندان قابیل‌اند؛ و در دیدگاه مثبت، شهر مکانی است که خدا برای سکونت انسان ساخته است (بل، ۲۰۱۴). کلینتون‌استاک‌ول^۲ در «شهر دلربا: الهیات انجیلی شهر»^۳ (استاک‌ول، ۲۰۱۵) و کلبر گونسالویس^۴ در «معنای شهر: رهیافتی شهری-مذهبی به کاربرست تمثیل شهر در وحی»^۵ (گونسالویس، ۲۰۱۶) شهر را در کتاب مقدس به خصوص در مکاشفه بررسی کردند. تی. دزموند الکساندر^۶ در شهر خدا و هدف آفرینش (مطالعات کوتاه در الهیات انجیلی)^۷، هدف خداوند از ساختن شهر در کتاب مقدس (عهد قدیم و عهد جدید) را توضیح می‌دهد و اینکه چگونه خداوند در طول تاریخ برای ایجاد شهری پر از حضور باشکوه خود تلاش کرده است (الکساندر، ۲۰۱۸) و یورگ روپکه^۸ در «دین و شهر»^۹ رابطه مفهومی دین و شهرنشینی و ویژگی‌های فضایی شهر را بررسی می‌کند و بیان می‌کند که دین عمده‌ا یک پدیده شهری بوده است و دین و شهرها در طول تاریخ به طور جدایی‌ناپذیری به هم مرتبط بوده‌اند (روپکه، ۲۰۲۰).

منان رئیسی در مقاله «واکاوای تمایز ماهوی مدینه (شهر) و قریه (روستا) در متون قرآنی» به بررسی تفاوت شهر و روستا در قرآن پرداخته است. یافته‌های این تحقیق بیانگر آن است که قرآن کریم، برخلاف نظریات رایج در شهرسازی، مؤلفه اصلی در تمایز ماهوی شهر و روستا را ناشی از تفاوت‌های اقتصادی، اجتماعی، کالبدی و حتی جمعیتی نمی‌داند بلکه در قرآن، مؤلفه اصلی تمایز ماهوی شهر و روستا، ایمان به خدای متعال و الزامات حاصل از آن است (رئیسی، ۱۳۹۵). شریفیان و دیگران در «تحلیلی از مفهوم شهر و ارکان شهرنشینی از منظر قرآن کریم» مفهوم شهر و ویژگی‌های شهرنشینی را از منظر قرآن بررسی کرده‌اند (شریفیان و دیگران، ۱۳۹۶) و سجادزاده و موسوی نیز در مقاله «ابعاد چیهستی‌شناسی و هستی‌شناسی شهر اسلامی از منظر متون اسلامی» به شناخت ماهوی و وجودی شهر در

1. Skip Bell، استاد بازنشسته الهیات مسیحی در دانشگاه اندروز آمریکا.

2. "Christ in the City: A Brief Theology"

3. Clinton E. Stockwell

4. "The Enchanting City; A Biblical Theology of the City"

5. Kleber Gonçalves

6. "The Meaning of the City: An Urban Missional Approach to the Use of City Imagery in Revelation"

7. T. Desmond Alexander

8. The City of God and the Goal of Creation (Short Studies in Biblical Theology)

9. Jörg Rüpke

10. "Religion and the Urban"

زرتشت است. «یسنه» دربارهٔ اهورامزدا و آفرینش، راه درست زیستن و به خوشبختی رسیدن، آرمان آدمی و پی آمدهای اندیشه و گفتار و کردار آدمیان است. «یشتها» در باره ستایش، پرستش، و قربانی ایزدان و مینویان است. «ویسپرد» سرودهای کوتاهی را در ستایش امشاسپندان، ایزدان، اهورامزدا، و ستایش نیکی و اعمال نیک دربر می‌گیرد و «خرده اوستا» گزیده‌ای است از پاره‌های گوناگون اوستا که در نمازها و نیایش‌ها و جشن‌های گوناگون می‌خوانند. آخرین جزء اوستا «وندیداد» است و به معنی قانون ضد دیوان و خدایان پنداری است، و بیشتر پیرامون آداب بهداشت و رعایت پاکیزگی و از بین بردن آلودگی است (دوستخواه، ۱۳۸۵، ج ۱: سی و پنج و سی و شش و مهر، ۱۳۰۲: ۱۳۴ و ۱۳۹).

عمده‌ترین پیام‌های اجتماعی دین زرتشتی را در «یسنه» می‌توان یافت که سراسر درس اندیشه و خردورزی است و دستورهایی برای زندگی عملی انسان دارد، به خصوص توصیه به گزینش راه «آشه» و نیکی، و کوشش برای بهبود جهان و آبادانی آن (دوستخواه، ۱۳۸۵، ج ۱: سی و شش و چهل و شش). از این رو یسنه منبع مهمی برای این پژوهش است. در «یسنه» به «خَشْتَرَه»، که ریشهٔ واژهٔ «شهر» است، اشارات فراوانی شده است. واژهٔ «خَشْتَرَه» و همچنین سایر واژگانی که در اوستا برای نامیدن ظرف سکناي انسان به کار رفته است، می‌تواند در فهم رابطهٔ انسان، خانه، و شهر در دین زرتشتی کمک کند.

منبع دیگر دین زرتشتی رسالات دینی پهلوی است. این رسالات با موضوعات گوناگونی، از جمله آفرینش، اعمال و آداب و رسوم دینی، تدوین شده‌اند. از بین این رسالات، در بُنْدَهَش (۶) و گزیده‌های ایزادسپَرَم (۷) مطالبی در شرح وجود انسان، آفرینش آغازین، و اجزای بدن او بیان شده است. «بُنْدَهَش» به معنای آفرینش آغازین است و موضوع آن آفرینش آفریدگان، هدف از آفرینش آن‌ها، و خلقت آفریدگان به صورت مینوی و مادی است (فَرَنْبَغ دادگی، ۱۳۸۵: ۵). گزیده‌های ایزادسپَرَم دارای چهار بخش اصلی است: بخش نخست کتاب، دربارهٔ آفرینش آغازین، بخش دوم، دربارهٔ زندگی زرتشت، بخش سوم، دربارهٔ ترکیب آدمی از تن و جان و روان و چگونگی وظایف اندام‌های داخلی بدن؛ و بخش چهارم، دربارهٔ حوادث پایان جهان و رستاخیز است. در این دو کتاب می‌توان جایگاه انسان در دین زرتشتی را بررسی کرد.

در این پژوهش، کتاب مقدس (عهد عتیق و جدید) (۸) و رسالات حکما و قدیسان برای شناخت مفاهیم مرتبط با موضوع پژوهش مقاله در دین مسیحیت استفاده شده است. عهد عتیق شامل شرح چگونگی خلقت جهان و نوع بشر و سپس شرح زندگی و ارتباطات روحانی نخستین پیامبران از ابراهیم (ع) به

بعد است. این بخش با کتاب «پیدایش» شروع می‌شود و پس از چند بخش که حاوی توضیحاتی در باب زندگی پیامبران پس از ابراهیم (ع) است، کتب پیامبران پس از موسی را شامل می‌شود. در کتاب «پیدایش» در بارهٔ چگونگی آفرینش جهان و انسان صحبت می‌شود و اینکه چگونه خداوند برای نجات انسان گناهکار چاره‌ای می‌اندیشد. همچنین در کتاب‌هایی همچون مزامیر، عاموس، میکاه، اشعیا، دانیال، و زکریا در بارهٔ جنبه‌های مثبت و منفی شهر، «شهر خدا» و «شهر شیطان» و نمونه‌هایی از این شهرها صحبت شده است.

عهد جدید اصطلاحی است که مسیحیان برای اشاره به بخشی از کتاب مقدس به کار می‌برند که به زندگی عیسی (ع) و پیروانش می‌پردازد. مسلمانان معمولاً این کتاب را «انجیل» می‌خوانند. عهد جدید شامل چهار انجیل (متا، مرقس، لوقا، یوحنا)، کتاب اعمال رسولان، رساله‌های رسولان مسیح شامل رساله‌های پولسبیه رومیان، قُرنتیان، غلاطیان، اِفَسُسیان و...، رسالهٔ یعقوب، رساله‌های پطرس، رساله‌های یوحنا، رسالهٔ یهودا و کتاب مکاشفه است. از این میان در انجیل متا و لوقا، نامه‌های اول قُرنتیان، رومیان و مکاشفه در مورد انسان و شهر، نابودی بابل و رویای اورشلیم مطالبی آمده است. سنت آگوستین^۱ (۳۵۴ - ۴۳۰) و توماس آکویناس^۲ (۱۲۲۵ - ۱۲۷۴)، دو حکیم نامدار مسیحی‌اند که به سکنا گزیدن توجه داشته، دربارهٔ آن اشارات مهمی دارند. سنت آگوستین از مهم‌ترین آباء متقدم مسیحیت است که سهم عمده‌ای در شکل‌گیری سیر اندیشه در تاریخ غرب در قرون وسطی داشته است و از شکل‌دهندگان سنت مسیحی غربی (کاتولیک و پروتستان) محسوب می‌شود. از آگوستین رسالات بسیاری برجای مانده که یکی از مهم‌ترین آنها شهر خدا^۳ است. او تعبیر «شهر خدا» را از کتاب مقدس (مزامیر ۸۷:۳) اقتباس و در ویژگی‌های آن بحث کرده است. توماس آکویناس از مشهورترین متفکران اواخر قرون وسطا است. تفکر او مبتنی بر تعالیم سنت آگوستین، بر پایهٔ دوگانگی روح و جسم (دو جنبهٔ روحانی و مادی) قرار دارد. او هر دو جنبه را واجد اعتبار و ارزش می‌داند، گرچه جنبهٔ روحانی انسان را والاتر و جسم را خادم روح می‌داند. این منابع روشن‌گر این پژوهش در سنت دینی مسیحی هستند. مهم‌ترین متن دینی اسلام، قرآن است که در مورد موضوعات مختلف از جمله انسان، نسبت انسان با جهان، و بسیاری از عرصه‌های زندگی او مطالبی بیان شده است. انسان در قرآن با عبارت‌هایی چون «خَلِيفَةُ اللَّهِ» یا «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» (آفرینش انسان بر صورت الهی) توصیف می‌شود و متفکرانی مانند فارابی، اخوان‌الصفاء، ابن عربی، و در دوره‌های بعد، عزیزالدین

1. . Saint Augustinus
2. . Thomas Aquinas
3. . City of God

نسفی و ملاصدرا در شرح این آیات توصیفاتی را درباره نسبت انسان و جهان بیان کرده‌اند. همچنین در قرآن برای نامیدن سکونتگاه انسان از دو کلمه «مدینه» و «قریه» استفاده شده است؛ در سوره‌هایی مانند یس، کهف، لوط، حجر، نمل، اعراف، بقره. با تأمل در معنای این دو کلمه و علل کاربرد آن‌ها در قرآن، نکاتی درباره ویژگی‌های مطلوب ظرف سکناى انسان از منظر اسلام آشکار می‌شود.

انسان و خانه و شهر در دین زرتشتی

انسان: آفریده اهورامزدا

در دین زرتشت هستی دارای دو جنبه است، جنبه آسمانی یا «جنبه مَنه» و جنبه زمینی یا «جنبه گتیا» (نیبرگ، ۱۳۵۹: ۲۱ و ۱۴۳). هر موجود زمینی (کتیک) انعکاس نمونه متعالی (مینوک) خود در عالم روحانی است، و هر پدیداری فرشته و نمونه متعالی دارد. به تعبیر دیگر، هر چیزی دارای دو مرتبه وجودی است: روحانی یا آسمانی و جسمانی یا زمینی (نصر، ۱۳۸۳: ۶۹). در دین زرتشت، انسان نیز همانند هستی، تنها مادی و این جهانی نیست. در انسان حقیقتی مینوی هم وجود دارد که او را با عالم اعلی مرتبط می‌سازد، اما نمی‌توان گفت در دین مزدایی انسان به‌سادگی از تن و روح تشکیل شده است. در یشت ۱۳ بند ۱۵۵ چنین آمده است (دوستخواه، ۱۳۸۵ ج ۱: ۴۳۰):

«جان» و «بوی» و «دین» و «روان» و «فَرَوَشی» اَشَوَن مردان و اَشَوَن زنانی را که دین آگاه و پیروز بوده‌اند و هستند و خواهند بود، می‌ستاییم؛ آنان که برای آشه پیروزی به‌دست آوردند.

بدین ترتیب مطابق اوستای جدید، انسان از شش جزء تشکیل شده است: تن، جان یا نیروی حیات، دریافت یا حس یا عقل (بنوذه^۱، بوی)، وجدان یا «خود» یا دین (دئینا)^۲، روان یا نفس (اورَوَن)^۳، و قرین آسمانی یا فَرَه‌وَرَتی (جلالی مقدم، ۱۳۸۴: ۱۰۹ و ۱۱۰). بدن، بخش مادی وجود آدمی است اما این کالبد مادی، تنها به شرط ارتباط با وجودی مینویی به صورت حقیقی دست می‌یابد. پیوستگی بدن به نفس اسارت آن نیست. بدن شأن و مقامی خاص دارد و وجود آن برای بقای نفس ضرورت دارد (جلالی مقدم، ۱۳۸۴: ۱۱۰-۱۶۲). در این دین هر دو بخش هستی آفریده اهورامزدا است و - برخلاف دین مسیحی - جهان مادی پلید نیست و نباید از آن دوری کرد (بهار، ۱۳۷۵ الف: ۴۲ و ۴۳).

در بخش سیزدهم بُنْدَهَش با عنوان «درباره تن آدمی به‌سان گیتی» به همانندی‌های انسان و جهان می‌پردازد. در این بخش پوست به آسمان، گوشت به زمین، استخوان به کوه، رگ‌ها به رودها، خون در تن به آب در رود، شکم به دریا، و موی به

گیاه تشبیه شده است؛ و به همین ترتیب تشبیهات بسیاری در مقایسه انسان و جهان آمده است (جدول ۱). نیروهای مینوی بدن نیز با نیروهای مینوی جهان مقایسه شده‌اند و هر یک از نیروهای مینوی درون تن به یکی از ایزدان مینوی تشبیه شده است. روان به هرمز، هوش، ویر، دریافت، اندیشه، دانش، و فهم به شش امشاسپند، و دیگر نیروهای مینوی درون تن به دیگر ایزدان مینویی تشبیه شده‌اند. همچنین در بُنْدَهَش، هر یک از اندام‌های انسان به یک مینوی تعلق دارد: جان و هر روشنی با جان - هوش، بوی، و دیگر از این شمار - به هرمزد، گوشت به بهمن، رگ و پی به اردیبهشت، استخوان به شهرپور، مغز به سپندارمذ، خون به خرداد، و پشم و موی به امرداد تعلق دارد (جدول ۲) (فَرَنْبَغ دادگی، ۱۳۸۵: ۱۲۳-۱۲۵). بنابراین در دین زرتشتی اگرچه بدن، هم از بخش زمینی یا مادی و هم بخش مینوی تشکیل شده اما بخش مادی بدن نیز خود در ارتباط با یک مینوی است.

جدول ۱: مقایسه بدن انسان و جهان در بُنْدَهَش

انسان	جهان
پوست	آسمان
گوشت	زمین
استخوان	کوه
رگ‌ها	رودها
خون در تن	آب در رود
شکم	دریا
موی	گیاه

جدول ۲: مقایسه اندام‌های انسان با مینوی‌ها در بُنْدَهَش

اندام‌های انسان	مینوی‌ها
جان و هر روشنی با جان	هرمزد
گوشت	بهمن
استخوان	شهرپور
رگ و پی	اردیبهشت
خون	خرداد
مغز	سپندارمذ
پشم و موی	امرداد

در گزیده‌های زائُسُپَرَمَبَدن به خانه‌ای تشبیه شده که از گوشت و استخوان و پی و ... ساخته شده است (زائُسُپَرَم، ۱۳۶۶: ۴۲). بدن همچون خانه‌ای است که ساکنانی در آن سکونت دارند.

1. . baodhah
2. . daēnā
3. . urvan

این ساکنان اجزای دیگر سازندهٔ انسان اند، اجزایی همچون جان، روان، و فرورتنی. اما عالی‌ترین جزء سازندهٔ کل انسانی، فرورتنی^۱ یا فرورتنی (در پهلوی فرورهر^۲) است (جلالی مقدم، ۱۳۸۴: ۱۱۱ و ۱۲۸). فرورتنی در اوستای متأخر به معنای روح مردگان یا روح محافظ است (بویس، ۱۳۷۷: ۱۶۵ و کریستن‌سن، ۱۳۴۵: ۶۱). فرورتنی هم صورت ازلی ملکوتی موجودات است و هم فرشتهٔ سرپرست و نگاهبان آنان. هر ماهیت طبیعی یا معنوی، یا هر وجودی که به عالم نور تعلق دارد، فرورتنی ویژهٔ خود را دارد (کربن، ۱۳۷۴: ۵۵). فرورتنی‌ها نخستین هستی آسمانی هستند. آن‌ها در نخستین سه‌هزارهٔ جهانی که فقط به خلقت روحانی اختصاص داشت، با اورمزد زندگی می‌کردند (۹)، سپس زندگی آن‌ها در گیتی همراه با تن است و پس از مرگ باز به حالت مینویی برمی‌گردند تا در نهایت به تن خود که دوباره تجدید شده پیوندند (جلالی مقدم، ۱۳۸۴: ۱۳۱).

در دین زرتشتی، در نهاد هر انسان ذره‌ای از انوار ایزدی ساکن است. این پرتو مینوی که سبب ترقی و کمال انسان است، نیروی برتری است که از مبدأ اصلی خود جدا شده و مدتی محدود در عالم سفلی در بدن‌های خاکی ما سکنی گزیده است. این نیرویی است که انسان را از حالت حیوانی و انسانی به عالم فرشتگان می‌رساند. در مزدیسنا زندگی عبارت است از پیمودن درجات سعادت و کمال در این جهان و پیوستن به ساحت قدس پروردگار در جهان دیگر (ایرانی سلیسیتر، ۱۳۱۱: ۹۹ و ۶۶) و مهم‌ترین وظیفهٔ انسان آن است که جسم خود را جایگاه امشاسپندان سازد. انسان باید تلاش کند تا انعکاس روح آفریننده و بخشندهٔ پروردگار باشد. در انجام دادن چنین وظیفه‌ای باید دو وجه روحانی و جسمانی سرشت خود را در تعادل نگه دارد (پارتیج، ۱۳۹۰: ۲۶۹).

در مقام نتیجه‌گیری، انسان در دین زرتشتی جزئی از جهان است و مقایسهٔ اجزای بدن انسان و جهان نشان از وحدت بین انسان و جهان در این دین دارد. انسان دارای بخش مادی (بدن) و پنج جزء مینوی «جان» و «بوی» و «دین» و «روان» و «فرورتنی» است. همچنین هر یک از اندام‌های انسان در ارتباط با یک مینوی است و سعادت انسان زمانی است که بخش زمینی و مینوی وجود خود را در تعادل نگه دارد. تشبیه انسان به جهان و همچنین مقایسهٔ بدن با خانه در دین زرتشتی نشان می‌دهد که بین انسان و جهان و ظرف سکنای او وحدت و هماهنگی برقرار است.

شهر، واسطهٔ سعادت انسان

شهر در زبان پهلوی šahr و در اوستا xšaθra از ریشهٔ خشاشی (

خشاشی) به معنای شاهیدن، شاهی یا شهربازی کردن، شایستن (توانا بودن) آمده است (۱۰) (برهان قاطع، ۱۳۴۲، ج ۳: ۱۳۱۴ و مقدم، ۱۳۴۲: ۱۶). خشاشره در اوستا، هم به معنای نیرو آمده و هم در توصیف مکان به کار رفته است. خشاشره در معنای نیرو، به معنای نیروی شهربازی مینوی، نیروی روحانی، و سلطنت آسمانی است و در شکل مکانی، به معنای مکانی که «شهربازی» در آنجا استقرار می‌یابد و همچنین قلمروی که نیروی خدایی را آشکار می‌کند، به کار رفته است (نیبرگ، ۱۳۵۹: ۱۳۳ و ۱۳۵، بویس، ۱۳۷۷: ۱۰۶ و بهار، ۱۳۷۵ ب: ۴۶۵). خشاشره در معنای نیرو یکی از نیروهای مجموعهٔ خدایان گاهانی^۳ است که بر خلاف نیروهای دیگر دربارهٔ پیرو دُرُگ^۴ هم به کار می‌رود، یعنی بدون تفاوت در برابر «نیک-بد» به کار می‌رود (نیبرگ، ۱۳۵۹: ۱۳۵). در یسنه (هات ۳۱ بند ۱۶) خشاشره به معنای توانایی و نیرو و در شکل مثبت آن آمده است: ای مزدا اهوره!

این را از تو می‌پرسم: آیا کسی که به نیک آگاهی، برای افزایش توانایی خانمان یا روستا یا سرزمین و پیشرفت «آشه» بکوشد، به تو خواهد رسید؟ کی [او] چنین خواهد شد و با کدامین کردار؟ (دوستخواه، ۱۳۸۵ ج ۱: ۲۰ و ۲۱)

در حقیقت خشاشره به معنای نیروی خانه، روستا، و سرزمین است. کسی که در افزایش این نیرو کوشش کند به اهورامزدا می‌رسد. در یسنه ۴۶، هات ۱۱ خشاشره به معنای توانایی و نیرو، در شکل منفی آن آمده است:

«کریان» و «کوی»ها با توانایی خویش و با وادار کردن مردمان به کردارهای بد، زندگانی [آنان] را به تباهی می‌کشاند؛ [اما] روان و «دین»شان هنگام نزدیک شدن به «گذرگاه دوری» در هراس خواهد افتاد و آنان همواره باشندگان «کنام دُرُج» [خواهند بود]. (دوستخواه، ۱۳۸۵ ج ۱: ص ۵۶)

کوی‌ها، در این جابه معنای سران و بزرگان آریایی‌های دیویسنا است (گات‌ها: ۱۶۵) بنابراین در اینجا خشاشره نیرویی است که اهریمنان را یاری می‌کند.

از نظر زرتشت آنچه باعث نجات قومی می‌شود، برخورداری او از قدرت روحانی است و دانستن این که می‌تواند خود را به پایه‌ای رساند که شایستهٔ مقام ایزدی گردد. قومی که به این پایه رسید می‌تواند در سرزمین خود سلطنت بی زوال مینوی «وهو خشثرا» را برقرار سازد. انسان می‌تواند با کمک قوهٔ «خشثره» به سعادت ابدی و صفات رحمانی که امشاسپندان مظهر آن‌ها قرار داده شده‌اند متصل گردد (ایرانی سلیسیتر، ۱۳۱۱: ۷۹-۸۲). مفهوم خشثره (نیرو) که عنصر اصلی و بنیادین در نام پادشاهان می‌باشد، نشان

1. . fravashi

2. . fravahr

۳. پنج خدای گاهانی عبارتند از: اَرْمیتی *Armaiti*، دَنّا *Daēnā*، و هومَنَه *Vohumana*، آشه *Aša* و خَشَثره.

۴. دُرُگ یا دُرُج یا دُرُغ در اسطوره‌های زرتشتی دپوی است که تباه‌کنندهٔ زندگی و نابودکنندهٔ جهان راستی است (یاحقی، ۱۳۶۹: ۱۹۳).

از آن دارد که دارندگان آن نام به نیروی فرمانروائی برتر از طبیعت مجهز بودند(۱۱) (نیبرگ، ۱۳۵۹: ۳۳۵).

خُشْتَرَه در شکل مکانی خود، هم به معنای قلمروی است که نیروی خدایی را آشکار می‌کند و هم مکانی که «شهریاری» در آنجا استقرار می‌یابد. معمولاً این اصطلاح چنین می‌آید: «در قلمرو نیروی تو، ای مزدا» (نیبرگ، ۱۳۵۹: ۱۳۵ و بویس، ۱۳۷۷: ۱۰۶). در یسنه، هات ۴۳ بند ۱۳ آمده است:

ای مزدا اهوره!

ترا پاک شناختم، آنگاه که «منش نیک» نزد من آمد تا آماج و آرزوی مرا دریابد:

مرا زندگانی دیرپای ارزانی دار که هیچ‌کس جز تو نتواند بخشید؛ آن زندگانی آرمانی که در شهریاری مینوی تو، نوید آنداده شده است. (دوستخواه، ۱۳۸۵ ج ۱: ۴۲)

در یسنه ۴۳۱۳، ۴۹۸، ۶۳۱، و ۴۶۱۰ خُشْتَرَه به معنای قلمروی است که بهشت در آن قرار دارد؛ کشور جاودانی اهورامزدا و اصطلاحی برای جهان مینوی (نیبرگ، ۱۳۵۹، ۱۳۵ و پورداوود، ۲۸۱: ۲۹۰). در یسنه، هات ۴۳ بند ۱۰ آمده است:

ای مزدا اهوره!

به‌درستی می‌گویم: هر کس - چه مرد، چه زن - که آنچه را تو در زندگی بهترین [کار] شناخته‌ای بورزد، در پرتو «منش نیک» از پاداش «اشه» [و] «شهریاری مینوی» [برخوردار خواهد شد] من چنین کسانی را به نیایش تو رهنمون خواهم شد و همه آنان را از «گذرگاه داور» خواهم گذرانم. (دوستخواه، ۱۳۸۵ ج ۱: ۵۶)

در برخی از جاها، به عکس، مقصود از خُشْتَرَه مرکز توان و قدرت خدایی بر روی زمین است (نیبرگ، ۱۳۵۹، ۱۳۶). در آبان یشت، کرده سسی‌ام، بند ۱۳۰ به‌نظر می‌آید که این معنا مد نظر بوده است:

ای آردیسور آناهیتا! ای نیک! ای تواناترین!

اینک خواستار این کامیابی‌ام که بسیار ارجمند باشم و شهریاری بزرگی برسم که در آن خوراک بسیار آماده شود و بهره و بخش هر کس بسیار باشد؛ که در آن اسبان شیهه برکشند و گردونه‌ها بخروشند و آوای تازیانه‌ها در هوا بیچد؛ که در آن خوراک و توشه فراوان انباشته باشد؛ که در آن خوشبوها فراوان باشد؛ که انبارهایش از هر آنچه مردمان آرزو کنند و زندگی خویش را به‌کار آید؛ پر باشد. (دوستخواه، ۱۳۸۵ ج ۱: ۳۲۱)

مری بویس^۱ (۱۹۲۰ - ۲۰۰۶) واژه «خُشْتَرَه» را با معنای دوگانه خود «شهریاری» و «نیرو» در رابطه با ملکوت آسمان، حاوی مفاهیمی ویژه دانسته است. «او معتقد است، همان‌گونه که مسیحیان می‌گویند: «ملکوت خداوند خواهد آمد» زرتشتیان نیز آرزومند گسترده شدن شهریاری خداوند بر روی زمین هستند» (امین‌زاده، ۱۳۸۴: ۹). با دقت در معنای واژه خُشْتَرَه در اوستا می‌توان نتیجه گرفت که این واژه هیچ‌گاه به معنای سکونتگاه زمینی به کار نرفته است. در اوستا بارها با چهار واژه از سکونتگاه‌های انسان یاد شده است که هیچ‌کدام ربطی به خُشْتَرَه ندارد. در اوستا «نمان»^۲ به معنای خانه، «ویس»^۳ به معنای قبیله و معادل بخش یا دهستان امروزی، «زنتو»^۴ (گاهانی: شوئیز) به معنای طایفه و معادل شهر امروزی، و «دهیو»^۵ به معنای «سرزمین، ایالت کشور» به کار رفته است^۶ (راشد محصل، ۱۳۸۷: ۱۲). اگرچه هر یک از این سکونتگاه‌های انسانی قرین آسمانی خود را دارند و در یشت ۱۳، بند ۱ آمده است: ما فَرَوَشی‌های وابسته به خانمان و روستا و شهر و کشور و زرتشتوم را می‌ستاییم (دوستخواه، ۱۳۸۵ ج ۱: ۴۰۹) اما در حقیقت این چهار واژه صورت‌های زمینی سکونتگاه انسان هستند و خُشْتَرَه صورت آسمانی سکونتگاه انسان است (جلالی مقدم، ۱۳۸۴: ۱۳۰).

اصطلاح دیگری که برای شهر به کار رفته است «خوره» یا «کوره» است. خوره (خُورْتَه) هم‌ریشه «خور» (خورشید) و هر دو از ریشه اوستایی xvar به معنای درخشیدن، دریافتن، و به‌دست آوردن مشتق شده‌اند (مجتبائی، ۱۳۵۲: ۸۱). این کلمه در اوستا و xvarənah، در پهلوی xwarrah، در پارسی باستان farnah و در فارسی «فر» و «فره» گردیده است (آموزگار، ۱۳۹۹: ۳۵۰ و ۳۵۱). خُورْتَه یکی از اجزای سازنده انسان است که معنای اولیه آن هر چیز خوب و خواستنی بوده و به تدریج مفهوم «بخت نیک» و «سعادت» را پذیرفته است. بنابر این می‌توان گفت خُورْتَه به معنای «بهریستی» و «سعادت» است (مجتبائی، ۱۳۵۲: ۸۱ و ۸۲) و جلالی مقدم، ۱۳۸۴: ۱۱۸). «خُورْتَه» هم‌معنای «خُشْتَرَه» است و به‌طور کلی نشان‌دهنده نیروی خوبی است. میثره^۷ در یک لحظه هم خُورْتودا، بخشنده خورنه خوانده می‌شود، و هم خشثروودا بخشنده خشثره است (نیبرگ، ۱۳۵۹: ۷۲). «خُورْتَه» آن شکوه و اقبالی است که از آسمان برای انسان‌های برگزیده و دادگر فرستاده می‌شد (بویس، ۱۳۷۷: ۵). این فَر موجب نیرومند شدن،

1. Nora Elisabeth Mary Boyce، استاد زبان‌های ایران باستان و دین زرتشتی در مدرسه مطالعات شرقی و آفریقایی دانشگاه لندن.

2. nmana

3. vis

4. zantu

5. dahyo

۶. در بند ۱۸ هات ۳۱ سرزمین‌های ایران از نظر بزرگی عبارتند از: دمان، ویس، شوئیتهر، دخیو یعنی خانوار، ده، روستا، ایالت یا کشور (پورداوود، ۱۳۸۱: ۱۲۹).

۷. میثره ایزد نیرومند و پیروگری است که نگهدار و پشتیبان رزمیاران است و آنان را بر دشمنان چیره می‌گرداند (مجتبائی، ۱۳۵۲: ۵۷).

پیروزمندی و ترفیع مقام روحانی دارندگانش می‌گردید و شاهان و قهرمانان بزرگی خود را از آن داشتند (رضی، ۱۳۷۹: ۱۵۴ و جلالی مقدم، ۱۳۸۴: ۱۱۸). اصطلاح «فر کیانی» نیز به مفهوم بخت و اقبال شاهی است و مراد این بوده که صاحبش مورد تأیید الهی است (بویس، ۱۳۷۷: ۷۶). می‌توان گفت «خوره»، صورت مثالی و مینوئی کمالات و فضیلت‌های انسان و نقش آن رساندن انسان به کمال است. به دیگر سخن «خوره» علت غائی انسان است که پیش از تولد جسمانی وجود داشته و سپس در کالبد او نهاده شده است و هر کس بتواند به کمال وجودی نایل و به صفات الهی واصل گردد، پرتو خوره که مایه نیکبختی بی‌زوال هر دو جهانی است، بر سیمای او پدیدار خواهد شد (مجتبائی، ۱۳۵۲: ۹۱ و ۹۲ و جلالی مقدم، ۱۳۸۴: ۱۲۳).

همان‌طور که از بررسی واژه‌های دال بر معنای شهر و خانه در متون زرتشتی مشخص می‌شود، سکونتگاه‌های زمینی انسان در این دین تنها دارای وجه مادی و زمینی نیستند، بلکه دارای وجه آسمانی هم هستند که از مرتبتی بالاتر برخوردار است. همچنین ریشه واژه شهر در اوستا نشان می‌دهد که «خشتره» که بر اثر گذر زمان تبدیل به «شهر» شده و همچنین «خوره» در گذشته به معنای سکونتگاه زمینی نبوده است. «خشتره» هم به معنای نیرویی است که به انسان کمک می‌کند تا به سعادت دست یابد و هم به معنای مکانی است که نیروی خدایی در آن حضور داشته باشد. خشتره در ایران باستان صورت آسمانی سکونتگاه انسان، نمادی از عالم مینوی و وسیله‌ای برای رسیدن انسان به کمال است. تغییر کاربرد واژه خشتره و خوره برای سکونتگاه زمینی انسان نشان از آن دارد که انسان همواره تلاش می‌کند تا در سکونتگاه زمینی خود، ساحت آسمانی آن را برقرار سازد و در حقیقت شهر وسیله‌ای است برای رسیدن انسان به مراتب عالی زندگی.

انسان، خانه، و شهر در مسیحیت

انسان: موجود گناهکار یا روح خدا

انسان در مسیحیت آفریده برگزیده خداوند است که از دو وجه الهی و مادی سرشته شده است. بخش مادی وجود آدمی، بدن و بخش روحانی آن نفس و روح است (جلالی مقدم، ۱۳۸۴: ۱۵۲ و ۱۵۳). مطابق تعالیم کتاب مقدس، انسان‌ها پاک و مقدس آفریده شده‌اند چراکه خداوند، انسان را به صورت خویش آفریده است (بیدایش، ۱: ۲۶ و ۲۷). همچنین در انجیل آمده است که خدا روح خود را به انسان عطا می‌کند (اول قرنتیان، ۲: ۱۲) و همان‌جا انسان را «خانه خدا» می‌نامد که روح خدا در آن ساکن است: آیا هنوز پی نبردید که همه شما با هم، خانه خدا هستید

و روح خدا در میان شما، یعنی در این خانه ساکن است؟» (اول قرنتیان، ۱۶:۳)

در تلمود (۱۲) نیز انسان با عباراتی نظیر «جهان کوچک»، «موجودی شبیه خدا»، و «موجودی متصف به عظمت» یاد شده است. هر انسان با همه عالم آفرینش برابر است، بخشی از انسان آسمانی و بخش دیگرش زمینی است. در تلمود به نحوی آشکار همانندی‌های معنایی -- نه صوری -- دو ظرف سکنا انسان، یعنی بدن و شهر، نشان داده شده است: موهای انسان به جنگل‌ها، لب‌های او به دیوارها، دندان‌هایش به درها، گردنش به برج‌ها و ... تشبیه شده است (جدول ۳) (کهن، ۱۳۵۰: ۸۷-۹۱).

جدول ۳: مقایسه بدن انسان با شهر در تلمود

شهر	انسان
جنگل	موها
دیوارها	لب‌ها
درها	دندان‌ها
برج‌ها	گردن

اما در مسیحیت انسان همچنین موجودی گناهکار است. در نامه پولس به مسیحیان آمده است:

«وقتی حضرت آدم (ع) گناه کرد، گناه او تمام نسل بشر را آلوده ساخت اما عیسی مسیح (ع) از روی لطف خدا، سبب بخشش گناهان انسان گشت» (رومیان، ۱۲:۵ و ۱۶) همچنین می‌خوانیم:

«مگر نمی‌دانید که وقتی به مسیح ایمان آوردیم و غسل تعمید گرفتیم، جزئی از وجود پاک او شدیم و با مرگ او، طبیعت گناه‌آلود ما نیز مرد؟ هنگامی که مسیح مرد، طبیعت کهنه ما هم که گناه را دوست می‌داشت، با او در آب تعمید دفن شد» (رومیان، ۶:۲-۴)

زندگی مادی انسان بر اثر این گناه به مجازات تبدیل شده و آرامش در زندگی مادی، بیش از آنکه تأمین برای خوشبختی انسان باشد، تسکینی برای بدبختی است و تا زمانی که انسان در جسم مادی خود زندگی می‌کند، نمی‌تواند هیچ درکی از حقیقت داشته باشد (آگوستین قدیس، ۱۳۹۲: ۸۷۱-۱۰۱۰).

می‌توان گفت که دو جنبه متفاوت در مورد انسان و بدن او در مسیحیت وجود دارد: جنبه مثبت و منفی. در جنبه منفی انسان موجودی گناهکار و تباه شده است که جز با عنایت الهی، امکان رهایی از این تباهی وجود ندارد. در این جنبه بدن عامل گناه روح و تباهی انسان است. اما در جنبه مثبت، انسان موجودی الهی است که شبیه خدا آفریده شده و بخشی از آن آسمانی و بخش

شهر یا دو جامعهٔ انسان‌ها می‌نامد (آگوستین قدیس، ۱۳۹۲: ۶۱۹). جامعه‌ای را که بر حسب انسان زندگی می‌کنند، «شهر زمینی» می‌نامد و گروهی را که بر حسب خدا زندگی می‌کنند، «شهر خدا» می‌نامد (آگوستین قدیس، ۱۳۹۲: ۶۸۰).

از نظر آگوستین «این دو شهر از دو محبت تشکیل شده‌اند: شهر زمینی از محبت به خود به بهای خوار شمردن خدا تشکیل شده است و شهر آسمانی از محبت به خدا به بهای خوار شمردن خود. شهر زمینی به خود مباهات می‌کند و شهر آسمانی به خداوند. زیرا شهر زمینی جلال خود را از مردم می‌طلبد، ولی شهر آسمانی بزرگ‌ترین جلالش را در خدا می‌یابد (آگوستین قدیس، ۱۳۹۲: ۶۱۷). بنابراین اساس و بنیاد شهر از نظر آگوستین، محبتی است که در آن حاکم است و این محبت است که ماهیت شهر را روشن می‌کند. از نظر آگوستین هدف هر شهری چه زمینی و چه آسمانی رسیدن به صلح و آرامش است. اما تفاوت این دو شهر در نحوهٔ رسیدن به آرامش مطلوب است. شهر زمینی هدفش تأمین صلح و آرامش در این دنیا و ایجاد توافق میان انسان‌هاست و می‌کوشد این توافق را با استقرار نظم بر روابط اعضای جامعه عملی سازد اما هدف جامعه آسمانی رسیدن به صلح و آرامش یزدانی است و شهر خدا تنها شهری است که انسان را به سعادت می‌رساند (فاستر، ۱۳۶۲: ۳۶۸ و ۳۷۹).

توماس آکویناس نیز همچون آگوستین، حکومت زمینی و حکومت آسمانی را از هم تفکیک می‌کند و وظیفهٔ حکومت زمینی را تأمین صلاح و خیر در این جهان می‌داند. اما او معتقد است که در ورای حکومت زمینی که بر اساس قوانین بشری اداره می‌شود حکومت دیگری نیز وجود دارد، چرا که انسان هدفی والا تر از زندگی در این جهان دارد (خاتمی، ۱۳۷۳: ۱۱۵). از نظر آکویناس انسان دو هدف دارد: هدف طبیعی و هدف فوق طبیعی. هدف طبیعی انسان حفاظت از وجود و به دست آوردن سعادت دنیوی است و هدف فوق طبیعی او نجات دادن روح و تنعم از رحمت الهی در سرای آخرت است (فاستر، ۱۳۶۲: ۴۵۰). هدف شهر نیز همان هدف انسانی است که در آن زندگی می‌کند. اگر هدف از آفریده شدن انسان بهره‌مندی از خیری باشد که در نفس و خلقتش قرار دارد، هدف نهایی از شهر نیز همان است که آن جامعه به چنین خیری دست یابد. حال چنین هدفی نمی‌تواند تنها جسمانی باشد چرا که انسان‌ها فقط به این قصد که بتوانند عمری در کنار هم به خوشی بگذرانند با هم پیوند و معاشرت برقرار نمی‌کنند. در حقیقت هدف انسان‌هایی که در اجتماع دور هم گردآمده‌اند زندگی کردن مطابق با اصول فضیلت است و با زیستن فضیلت‌آمیز به غایت حیات بشری دست می‌یابند و از این‌رو به دست آوردن یک زندگی آمیخته به فضیلت، هدف نهایی

دیگرش زمینی است. در این دیدگاه بدن عامل گناه روح نیست، بلکه ظرفی است برای حضور خداوند.

شهر: عرصه‌ای برای گناه یا زندگی فضیلت‌مندانه
در این بخش ابتدا به معنای شهر در کتاب مقدس می‌پردازیم و سپس شهر را از نظر آگوستین و توماس آکویناس، دو متفکر نامدار مسیحی، مطالعه می‌کنیم. همان‌طور که در سنت مسیحی دو جنبه در مورد بدن انسان بیان شد، برای شهر هم دو جنبه وجود دارد: منفی و مثبت.

در نگرش منفی، شهر مرکز گناه، ظلم، و ستم و مکان زندگی قوم سرکش است (کروک، ۱۹۹۷: ۶). بر اساس روایت کتاب مقدس، پس از اخراج آدم و حوا از باغ، پسرشان قابیل، شهری تأسیس کرد و بدین ترتیب اولین سازنده شهر شد (گونسالویس، ۲۰۱۶: ۱۸۹). در تورات از سدوم^۱ و گمورا^۲ به عنوان دو شهر شیطانی یاد می‌شود که آتشی از بهشت آن‌ها را ویران کرد. در انجیل شهر مکانی است که بشر گناهکاری را در آن گسترش می‌دهد و مرکزی برای نیروی شیطان و زبردستان‌هاست (بل، ۲۰۱۴: ۱). شهر به عنوان مرکز شرارت، بی‌عدالتی اجتماعی و پناهگاه ارتداد است و از شهر بابل به عنوان نمایندهٔ این شهر یاد می‌شود. بنابراین شهرها مانند بودن انسان‌ها در انجیل منشأشان در گناه، شورش، و خشونت است، اما به نظر می‌رسد خداوند یک طرح نجات‌بخش برای زندگی شهری دارد که تنها با پرده‌برداری از اورشلیم جدید کامل می‌شود (جیکسن، ۱۹۹۴: ۳۹۵).

در نگرش مثبت، شهر در کتاب مقدس نشان‌دهندهٔ عالم صغیری از طرح نجات‌بخش خداست (کروک، ۱۹۹۷: ۶). در مزامیر شهر مکانی است که انسان می‌تواند در آن زندگی پرمعنی، غنی، و پر نعمت را تجربه کند و در انجیل شهر به مثابه مکان سکونت خدا و مخلوقاتش توصیف شده است و از شهر اورشلیم به عنوان شهر خدا نام برده می‌شود (بل، ۲۰۱۴: ۱) و جیکسن، ۱۹۹۴: ۳۹۵. شهری که در آن صلح و عدالت برقرار می‌شود و حاکمان عادلانه حکومت می‌کنند؛ شهری که سازنده آن خداست (ستاگول، ۲۰۱۵: ۱۰).

در مکاشفه در توصیف اورشلیم آمده است:

«... از آن جا شهر اورشلیم را دیدم که از جانب خدا از آسمان پایین می‌آمد. شهر غرق در جلال و شکوه خدا بود، و مثل یک تکه جواهر قیمتی که بلورهای شفافش برق می‌زند، می‌درخشید.» (مکاشفه، ۲۱: ۱۰-۱۲)

سنت آگوستین در شهر خدا، جامعهٔ بشری را به دو گروه تقسیم می‌کند: گروهی که بر حسب انسان و بر طبق امیال جسمانی زندگی می‌کنند و گروهی که بر حسب خدا زندگی می‌کنند و خواسته‌هایشان یزدانی است. و این دو گروه را دو

1. . Sodom

2. . Gomorrah

اجتماع بشری است، ولی از آنجا که تقدیر بر این قرار گرفته که انسانی که فضیلت‌مندانه زندگی می‌کند، تا به هدفی والاتر نایل گردد که مجاورت با خداست، بنابراین جامعه انسانی همان هدفی را که فرد انسان داراست باید داشته باشد. پس هدف نهایی اجتماع این نیست که طبق آیین فضیلت زندگی کند بلکه این است که به کمک یک زندگی آمیخته به فضیلت و پارسایی، به نعمت همجواری خدا نایل گردد (فاستر، ۱۳۶۲: ۴۵۳ و ۴۵۴).

پس می‌توان گفت که همانند انسان، شهر نیز در مسیحیت دو جنبه مثبت و منفی دارد که غلبه هر یک به ترتیب «شهر خدا» و «شهر زمینی» را می‌سازد. در جنبه مثبت شهر مکانی است که انسان می‌تواند خواست‌های زندگی پرمعنی و متعالی را پی‌بگیرد و در جنبه منفی شهر مکان گناه و ظلم و تأمین نیازهای مادی است. این شباهت جنبه‌های مثبت و منفی انسان و شهر در مهم‌ترین وجه مورد نظر مسیحیت، یعنی «محبت» و «ایمان»، در دین مسیحیت و همچنین قیاس آشکار بدن با شهر در کتاب مقدس، نشان می‌دهد که بین بدن و ظرف سکناي انسان (خانه-شهر) در این دین وحدت و هماهنگی بنیادی برقرار است.

انسان، خانه، و شهر در اسلام انسان: اشرف مخلوقات

انسان در اسلام جانشین خداوند بر روی زمین است. در آیه ۳۰ سوره بقره خداوند انسان را خلیفه خود روی زمین خطاب می‌کند: «و چون پروردگار تو به فرشتگان گفت: من در زمین جانشینی خواهم گماشت، [فرشتگان] گفتند: آیا در آن کسی را می‌گماری که در آن فساد انگیزد، و خون‌ها بریزد؟ و حال آنکه ما با ستایش تو، [تو را] تنزیه می‌کنیم و به تقدیست می‌پردازیم. فرمود: من چیزی می‌دانم که شما نمی‌دانید». همچنین در سخنی از پیامبر اکرم (ص)، خدا انسان را به صورت خود آفریده است و او ذاتاً کامل و زیبا است (حکمت، ۱۳۸۴: ۲۲ و ۲۱۰ و فولادوند، ۱۳۷۶). انسان در اسلام موجودی است که هم سرشتی روحانی دارد و هم سرشتی مادی. روح و نفس به عنوان جنبه‌های روحانی انسان هستند که او را با حقایق عالم علوی مرتبط می‌کنند، اما وجود جسم یا بدن نیز برای این حیات ضرورت دارد (نصر، ۱۳۸۰: ۲۹۲ و شیمل، ۱۳۷۶: ۴۰۳). از نظر اسلام انسان زمانی به کمال و سعادت دست می‌یابد که هم نیازهای جسمش برآورده شود و هم روحش به کمال وجودی نایل آید. در مجموع تعالیم اسلامی درباره بدن، بر مبدأ الهی آن تأکید می‌شود یعنی بر این که بدن آفریده خداوند است و به‌عنوان غایت، بیشترین اهمیت را برای فهم وضعیت بشری دارد (۱۳: نصر، ۱۳۹۳: ۳۲۹).

در اسلام نیز مانند بسیاری از دین‌های دیگر، انسان را با جهان قیاس کرده‌اند. مبسوط‌ترین شرح‌ها درباره این مضمون را

می‌توان نزد فارابی، اخوان الصفا، و ابن عربی، و در دوره‌های بعد، نزد عزیزالدین نسفی و ملاصدرا دید. اخوان الصفا جهان را همان انسان کبیر و انسان را همان جهان صغیر می‌دانستند. جهان با همه افلاک و طبقات آسمان‌ها و عناصرش به منزله جسمی واحد است، و نفسی واحد دارد و تن انسان جزئی از این جسم جهانی، و نفس او پرتوی از این نفس واحد است (قمیر، ۱۳۶۳: ۵۰ و فاخوری، ۱۳۷۳: ۲۲۸). اخوان الصفا در مقایسه انسان و جهان، استخوان‌ها را به کوه‌ها، گوشت را به زمین، رگ‌ها را به دریا و روده‌ها، دماغ و سینه را به فلک‌ها، اعضای رئیسه را به کواکب، قوت‌های نفسانی را به ملائکه، و نفس انسانی را به پروردگار تشبیه می‌کنند (جدول ۴) (مکتوم، ۱۳۶۵: ۸۸). آن‌ها برای شناخت انسان و توصیف او از جسم انسان شروع می‌کنند، زیرا شناخت انسان از روی نفس او را دشوار می‌دانند و برآنند که شناخت بدن و افعال آن شناخت نفس را آسان‌تر می‌کند (اخوان الصفا، ۱۴۰۵: ۳۸۳). اخوان بدن را همچون خانه‌ای می‌دانند که روح در آن ساکن است. آن‌ها در مقایسه خانه و بدن انسان، جریان صوت در حلقوم را به دهلیز خانه، سینه انسان را به صحن خانه، عقل را به مثابه مصدرنشین خانه، حواس ظاهر را به سپاهیان، حواس باطنی را به ندیمان، دستان را به خادمان و انگشتان را به صنعتگران و هنرمندان تشبیه می‌کنند (جدول ۵) (اخوان الصفا، ۱۴۰۵: ۲۸۳).

جدول ۴: مقایسه بدن انسان و جهان بر پایه رسائل اخوان الصفا

انسان	جهان
استخوان‌ها	کوه‌ها
گوشت	زمین
رگ‌ها	دریا و رودها
دماغ و سینه	فلک‌ها
اعضای رئیسه	کواکب
قوت‌های نفسانی	ملائکه
نفس انسانی	پروردگار

جدول ۵: مقایسه بدن انسان و خانه بر پایه رسائل اخوان الصفا

انسان	خانه
جریان صوت در حلقوم	دهلیز
قلب	حیاط
عقل	شاه‌نشین
حواس ظاهری	سپاهیان
حواس باطنی	ندیمان
دستها	خادمان
انگشتان	صنعتگران و هنرمندان

اخوان الصفا بدن انسان را به شهر نیز تشبیه کرده‌اند. دستگاه‌های زیستی بدن انسان به محله‌های شهر و عمارت‌های آن و عضوهای بدن که به وسیله مفاصل به یکدیگر وصل شده‌اند

به خیابان‌های شهر که محله‌ها را به هم وصل می‌کنند، تشبیه شده است. ساکنان این شهر یعنی نفس و قوای آن می‌توانند از ۳۶۰ منفذ بگذرند و دارای ۳۹۰ نهر هستند که به وسیله آن شهر را آب می‌دهند. مرکز این شهر قلب است. قلب نه تنها عضو مرکزی و حساس بدن است که در حیات جسمانی از کلیه قسمت‌های بدن حساس‌تر است، بلکه مرکز ادراک و هدایتگری است و در سیر و سلوک معنوی سهم عمده و اساسی را دارد (جدول ۶) (نصر، ۱۳۵۹: ۱۵۸ و ۱۵۹). قلب آدمی همچون خانه‌ای است که باید همواره از هر آنچه غیر است تمیز و پاکیزه نگه داشته شود. تنها به هنگام تمیز بودن کامل این خانه و زدودن آن از هرگونه غبار تفکرات و تعلقات دنیوی است که روح می‌تواند در آن سکنا گزیند (شامل، ۱۳۷۶: ۱۵۰).

جدول ۶. مقایسه بدن انسان و شهر بر پایه رسائل اخوان الصفا

انسان	شهر
دستگاه‌های زیستی	محله‌های شهر و عمارت‌های آن
عضو های بدن	خیابان‌هایی که محله‌ها را به هم وصل می‌کنند
قلب	مرکز شهر
نفس و قوای آن	ساکنان شهر
رگ‌ها	نهرهای آب

مقایسه شهر و انسان امری دیرین است و در میان متفکران جهان اسلام آن را پیش از اخوان الصفا در نوشته‌های معلم اول، فارابی، می‌بینیم. فارابی مدینه فاضله را به بدن تام‌الاعضاء و تن‌درست تشبیه می‌کند که همه اعضای آن در راه ادامه زندگی و حفظ آن همکاری می‌کنند؛ رئیس مدینه را به قلب، وظیفه هر یک از اعضای بدن در جهت بقا و دوام بدن را به همکاری اعضای مدینه برای رسیدن به سعادت، و تفاوت اعضای بدن از نظر فطرت و نیرو را به تفاوت اعضای مدینه از نظر خدمت و مرتبه تشبیه می‌کند (فارابی، ۱۳۶۱: ۴۶ و ۲۵۶). فارابی جایگاه بدن را در کسب سعادت انسانی مؤثر و آن را در تشکیل مدینه دارای تأثیر بسزا می‌داند؛ گرچه این تأثیر زمانی فضیلت خواهد داشت که بدن به‌عنوان ابزاری در خدمت تعالی عقل و نفس مجرد دیده شود. بر همین منوال اگر سازوکارهای جامعه‌ای صرفاً مبتنی بر تمایلات بدنی آن جامعه شکل گیرد، از نظر فارابی پیامد آن مدینه‌ای غیرفاضله خواهد بود (مقدم و محمدی ایشیانی، ۱۳۹۶: ۵۶ و ۵۵).

نزد ابن عربی انسان همان عالم کبیر است و عالم همان انسان صغیر. انسان را از آن جهت عالم کبیر می‌گویند که همه اسماء و حقایق عالم وجود در او تجلی نموده است و از آن جهت عالم را انسان صغیر می‌گویند که انسان مظهر تمام آن چیزهایی است که در عالم ظهور پیدا می‌کند (کرمانی، ۱۳۸۶: ۲۸). ابن عربی، بسیاری از این مضامین را در بحث از بدن، در آثار متعدد خویش به‌خصوص در الفتوحات المکیه (اشراق‌های مکی)، تشریح کرده است. او همچنین در التدبیرات الالهیه فی اصلاح المملکه

الانسانیه (تدبیرهای الهی در اصطلاح مملکت انسانی) به اهمیت روحانی بدن پرداخته است. ابن عربی بدن را اقامتگاهی می‌داند که روح در آن ساکن است. او باور دارد که نخستین موجودی که خداوند آفرید، یک جوهر روحانی بسیط بود، و این موجود را همان خلیفه مقیم در بدن می‌داند. بنابراین، بدن جایگاه برترین واقعیتی است که خداوند در کل عالم آفریده است، یعنی جایگاه روح خداوند است. ابن عربی، معتقد است همین که خداوند آن خلیفه را آفرید، به‌عنوان اقامتگاه او شهری با کارگران، کارفرمایان، و هیئت حاکمه، که تمامیت آن را بدن نامیده است، بنا کرد. این شهر چهار رکن دارد، منطبق با عناصر چهارگانه عالم و مرکزی که خداوند به‌عنوان اقامتگاه آن خلیفه انتخاب کرده است و این مرکز همان قلب است. قلب جایگاهی است که در آن ساحت جسمانی مرتبه بشری با برترین ساحت وجود انسان تلاقی می‌کند (نصر، ۱۳۹۳: ۳۳۷-۳۳۹).

عزیزالدین نسفی در الانسان الکامل در شرح نسبت انسان و جهان، عالم هستی را کتاب بزرگ الهی می‌داند که فرشتگان قادر به خواندن آن نبودند و خداوند مختصری از آن کتاب را برای ملائکه بازنوشت. کتاب بزرگ را عالم کبیر و کتاب خرد را عالم صغیر نام نهاد. خلیفه خداوند در عالم صغیر، عقل و خلیفه او در عالم کبیر، انسان است (نسفی، ۱۳۷۷: ۱۸۶). از نظر ملاصدرا چنان‌که عالم در عین وحدت دارای دو مرتبه غیب و شهادت یا جسمانی و روحانی است، انسان نیز در عین وحدت، دارای مرتبه روحانی (مرتبه عالی نفس) و مرتبه جسمانی (مرتبه نازل نفس، یعنی بدن) است. به سخن دیگر نزد ملاصدرا بدن مرتبه نازل نفس و نفس، بدن تکامل یافته است (شجاری و محمدعلیزاده، ۱۳۹۱: ۱۸ و ۱۲).

همان‌طور که از قرآن و روایات اخوان‌الصفا و دیگر متفکران یادشده درباره نسبت انسان و جهان برمی‌آید، مقایسه انسان و جهان و تشبیه قسمت‌های مختلف بدن انسان با اجزای جهان نشان‌دهنده وحدت بین انسان و جهان در اسلام است. همچنین انسان همچون عالم از دو وجه مادی و معنوی تشکیل شده است. ویژگی اصلی بدن انسان در این دنیا آن است که به مثابه ظرف سکنای روح اوست؛ خانه‌ای که ملزومات رشد و رسیدن به کمال را برای آن فراهم می‌کند. همچنین قیاس بدن با خانه و شهر نشان می‌دهد که نزد متفکران اسلامی بین بدن و ظرف سکنای انسان (خانه-شهر) وحدت و هماهنگی بنیادی برقرار است.

شهر: مکان اتصال به حقیقت الهی

در قرآن «قریه» و «مدینه» برای نامیدن سکونتگاه جمعی انسان به کار رفته است. «قریه» از ریشه «قَرَى» به معنای «جمع شدن» آمده است. «قریه» نامی است برای محلی که انسان‌ها در آن اجتماع می‌کنند و گاه این واژه بر اجتماع انسان‌ها هم دلالت

می کند (راغب اصفهانی، ۱۳۸۳:۱۸۳). «مدینه» از ریشه مَدَن به معنای اقامت کردن و ساکن شدن در جایی است. «مدینه» واژه‌ای آرامی است، جایگاهی که عدالت در آن اجرا می‌شود و گذشته از موقعیت اداری، دارای نقش مذهبی پراهمیتی نیز بوده است (اشرف، ۱۳۵۳: ۱۳). مدینه به معنای «پرستار» یا «دایه» نیز آمده که در ظاهر منظور حمایت و حراست شهر از ساکنانش است و در باطن حفظ آن از مقصود عالی بنیاد شهر. تَمَدَّن به معنای برخوردار از اخلاق اهل شهر، در مرحله کامل تربیت اجتماعی قرار داشتن و حرکت از بربریت به انسانیت است. بنابراین تمدن، قبل از آنکه به معنای پیشرفت اقتصادی، سیاسی، کالبدی و غیره باشد، به معنای برخوردار از بالاترین مراتب تربیت، ادب، دانایی، و معرفت است (براتی، ۱۳۸۲: ۱۲ و المنجد ۱۳۲۶: ۷۵۲).

واژه قریه و جمع آن، قری، ۵۷ بار در قرآن آمده است (قریه ۳۳ بار (۱۴)، قری ۲۲ بار (۱۵)) که در یک مورد منظور شهر مکه یا طائف است و ام القری نیز دو بار در قرآن به کار رفته، که منظور از آن شهر مکه است. در قرآن هرگاه سخن از شهری است که مردمان آن ستمکار بودند یا به عذاب الهی دچار شدند یا پیامبرشان از آن شهر خارج شده است، از واژه قریه استفاده شده است. «مدینه» چهارده بار در قرآن به کار رفته است که در چهار مورد منظور شهر یثرب^۱ و در پنج مورد منظور شهر مصر^۲ است؛ در یک مورد منظور شهری است که اصحاب کهف در آن زندگی می‌کردند^۳، و در بقیه موارد منظور محل حضور پیامبران است^۴.

در آیات ۱۳-۳۰ سوره یس، سرگذشت تعدادی از انبیا ذکر می‌شود که مأمور هدایت قومی مشرک و بت پرست بودند که قرآن از آن‌ها به عنوان «اصحاب القریه» یاد کرده است. آن‌ها به مخالفت برخاستند و آنان را تکذیب کردند و سرانجام به عذاب دردناکی گرفتار شدند (مکارم شیرازی، ۱۳۶۳ ج ۱۸: ۳۳۹). مردم قریه را برایشان مثل بیابور که فرستادگان خدا به سوی آنان آمدند (مکارم شیرازی، ۱۳۶۳ ج ۱۸: ۳۴۰).

در این آیه از مکان زندگی این قوم با عنوان «قریه» یاد شده است. مفسران مراد از قریه در این آیه را، منطقه انطاکیه می‌دانند که از شهرهای قدیم روم و جزء شهرهای تجاری آن زمان بوده است (مکارم شیرازی، ۱۳۶۳ ج ۱۸: ۳۴۰). اما زمانی که در آیه ۲۰ این سوره از مردی با ایمان در نقطه دوردست آن شهر صحبت می‌شود، واژه مدینه به کار رفته است.

و [در این میان] مردی از دورترین جای شهر دوان دوان آمد

[و] گفت ای مردم از این فرستادگان پیروی کنید «سوره یس، آیه ۲۰» (مکارم شیرازی، ۱۳۶۳ ج ۱۸، ۳۴۶ و ۳۴۷) در سوره کهف آیه ۷۷ و ۸۲ نیز همین نسبت را شاهدیم. زمانی که در آیه ۷۷ از مردمی صحبت می‌کند که از مهمان کردن حضرت موسی (ع) و حضرت خضر (ع) خودداری کردند و به آن‌ها غذا ندادند، از «قریه» استفاده می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۶۱ ج ۱۲: ۴۹۴).

باز به راه خود ادامه دادند تا به روستایی رسیدند. از اهالی آن جا غذا خواستند؛ ولی آنان از مهمان کردن آن دو خودداری نمودند. ایشان در میان روستا به دیواری رسیدند که داشت فرو می‌ریخت. (خضر) آن را تعمیر و بازسازی کرد. (موسی) گفت: اگر می‌خواستی می‌توانستی در مقابل این کار مزدی بگیری (و شکم‌مان را بدان سیر کنی. آخر فداکاری با این مردمان فرومایه، حیف است). «سوره کهف، آیه ۷۷» اما در آیه ۸۲، جایی که از دیواری در آن شهر صحبت می‌کند که متعلق به دو نوجوان یتیم است که پدر آن‌ها مرد صالحی بوده، از مدینه استفاده می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۶۱ ج ۱۲: ۵۰۴).

و اما آن دیوار متعلق به دو کودک یتیم در شهر بود و زیر دیوار گنجی وجود داشت که مال ایشان بود و پدرشان مرد صالح و پارسائی بود ... «سوره کهف، آیه ۸۲» از بررسی موارد کاربرد واژه «قریه» در قرآن مشخص می‌شود که این واژه بیشتر در مواردی به کار رفته است که اهالی آن منطقه به علت انجام کارهای ناشایست و مخالفت با پیامبران شایسته عذاب هستند و خداوند همواره اهل قریه‌ها را تهدید به عذاب‌های دنیوی و اخروی می‌کند (محبوب و پور عبدلی، ۱۳۹۸: ۶۹ و ۶۸) و قریه در قرآن اغلب در موارد نکوهش، در ذکر آبادی‌هایی که اهل ایمان نبوده و در جهالت زندگی می‌کرده‌اند، به کار رفته است و تمدن به معنی خروج از جهل و داخل شدن به راه انسانیت و ترقی است (قریشی، ۱۳۵۲: ۲۴۴ و ۴). در قرآن مولفه‌هایی مانند جمعیت، وسعت، تفاوت شرایط اقتصادی و اجتماعی برای تفاوت میان «مدینه» و «قریه» به کار نمی‌رود و آن چه این دو را از هم متفاوت می‌کند، ایمان به خدا است (رئسی، ۱۳۹۵: ۲۵).

برخلاف تفاوت‌های امروزی بین روستا و شهر، تفاوت «قریه» و «مدینه» در جمعیت یا پیشرفت‌های مادی و ظاهری سکونتگاه انسان نیست، بلکه نوعی تفاوت مرتبه میان

۱. شوری: ۷، انعام: ۹۲.

۲. سوره توبه آیه ۱۰۱ و ۱۲۰، سوره احزاب آیه ۶۰، سوره منافقون آیه ۸.

۳. سوره اعراف آیه ۱۲۳، سوره یوسف آیه ۲۰، سوره قصص آیه ۱۵، ۱۸ و ۲۰.

۴. سوره کف آیه ۱۹.

۵. سوره حجر آیه ۶۷ محل زندگی لوط پیامبر و سوره نمل آیه ۴۸ شهر قوم صالح.

همان‌طور که مطالعه سه دین زرتشتی و مسیحیت و اسلام که در این مقاله با نهایت اختصار انجام شد، نشان داد، در هر سه دین انسان با جهان قیاس شده است. این قیاس و همچنین تشبیه بدن به خانه و شهر در هر سطح نصوص و تفاسیر سه دین، وجه مشترک مهمی میان آن‌ها را نشان می‌دهد که پیوندی ماهوی و اصولی میان انسان، جهان، و ظرف سکنا یا برقرار می‌داند، به نحوی که سعادت و خوشبختی آن‌ها بر مبنای میزان و معیار واحدی سنجش پذیر است.

در دین زرتشتی، انسان آفریده اهورامزدا است که علاوه بر جنبه زمینی (گتیا)، جنبه آسمانی (منه) هم دارد که او را با جدول ۷: ظرف سکنا انسان در سه دین زرتشتی و مسیحیت و اسلام

ظرف سکنا انسان		دین
شهر	بدن	
وسيله‌ای برای رسیدن انسان به سعادت و کمالی که شایسته آن است	خانه‌ای برای اجزاء دیگر انسانی همچون جان، روان و فرّوزتی	زرتشتی
عرصه خشونت، جنگ و گناه	زندان روح و عاملی برای گناه	مسیحیت
وسيله‌ای برای رسیدن به زندگی فضیلت‌مندانه و همجواری خدا	ظرفی برای حضور خداوند	اسلام
جایی که انسان را به حقیقت الهی متصل می‌کند	از گل یا از ماده کثیفی برساخته شده که روح الهی در آن دمیده شده است	

اینکه بدن می‌تواند به ظرفی بدل شود که حامل حضور خداوند باشد. بر همین سیاق، در مسیحیت دو جنبه برای شهر وجود دارد. شهر زمینی محل گناه، خیانت و تأمین نیازهای مادی و جسمانی است، اما شهر آسمانی جایی است که به انسان کمک می‌کند تا با زندگی سرشار از فضایل به همجواری خداوند نایل گردد. در اسلام، انسان جانشین خداوند بر روی زمین و ذاتاً کامل و زیباست. انسان موجودی است که در میان آسمان و زمین در نوسان است، هم سرشتی روحانی دارد و هم سرشتی مادی که هر دو در کنار هم برای زندگی او ضرورت دارند. شهر در اسلام جایی است که انسان را به حقیقت الهی متصل کند. در قرآن جایی شهر یا مدینه نامیده می‌شود که اهالی آن اهل ایمان باشند. آن که اهل ایمان است، گرچه در واقع در قریه زندگی کند، در حقیقت ساکن مدینه است (جدول ۷ و جدول ۸).

همان‌طور که بررسی‌ها نشان داد، در هر سه این ادیان انسان همواره تلاش می‌کند صورت آسمانی ظرف سکنا خود را روی

«مدینه» و «قریه» دیده می‌شود. «قریه» در قرآن مفهومی عام دارد و هر گونه آبادی و مرکز اجتماع انسان‌ها، اعم از شهر و روستا، را شامل می‌شود و سکونتگاهی مدینه نامیده می‌شود که فارغ از پیشرفت‌های مادی، از رشد و پیشرفت معنوی برخوردار باشد. بر همین اساس بسیاری از شهرها با وجود پیشرفت‌های مادی «قریه» نامیده می‌شوند و سکونتگاه‌های کوچک که به دلیل رشد معنوی «مدینه» به مرتبه مدینه ارتقا می‌یابند.

بررسی تطبیقی انسان و ظرف سکنا او در سه دین زرتشتی، مسیحیت، و اسلام

عالم روحانی یا آسمانی مرتبط می‌کند. در این دین، شهر نمادی از عالم مینوی است که انسان به وسیله آن می‌تواند به سعادت و مراتب عالی زندگی دست یابد. در حقیقت شهر آن شکوه و اقبالی را که موجب پیروزمندی و ترفیع مقام روحانی انسان می‌شود در اختیار او قرار می‌دهد. همان‌طور که برای این که بدن انسان جایگاه امشاسپندان و انعکاس روح آفریننده خود باشد، باید وجه روحانی و جسمانی سرشت خود را در تعادل نگه دارد، خانه انسان نیز برای اینکه مکانی برای رشد و کمال انسان باشد، باید به تعادل میان جنبه‌های مادی و معنوی برسد و این تعادل چیزی نیست مگر آماده ساختن وجه جسمانی برای پذیرش خواست‌های مینوی. در مسیحیت نیز انسان آفریده خداوند و دارای حقیقتی مادی و معنوی است. این دو جنبه متفاوت برای انسان و نیز بدن او قائل است. نخست این که انسان موجودی گناهکار است و بدن عامل گناه روح و ابزاری برای خواهش‌های شریرانه است که برای انسان تباهی به ارمغان می‌آورد؛ و دیگر

جدول ۸: اشتراکات و افتراقات انسان و جهان در سه دین زرتشتی و مسیحیت و اسلام

دین	اشتراکات	افتراقات
زرتشتی	- جهان: جهان از دو ساحت مادی و معنوی تشکیل شده و هدف انسان‌ها رسیدن به آرامش و سعادت در ملکوت خداوند است. - انسان: انسان آفریده خداوند است. ماهیت انسان ماهیتی مرکب است و در عین وحدت در وجود، ساختاری دوگانه یا چندگانه دارد.	- جهان: جهان مادی (گنیک)، انعکاس جهان مینوی بر روی زمین است. بنابراین جهان مادی پلید نیست. - انسان: انسان دارای ذاتی پاک و فطرتی الهی است. - بدن (بخش مادی وجود انسان): بدن خانه نفس و بخش اصلی و مهم وجود آدمی است که خودبخود پلید نیست. - بخش غیرمادی وجود انسان: جان، بوی، وجدان، نفس، قرین آسمانی
مسیحیت	- جهان: زندگی مادی بر اثر گناه اولیه، به مجازات تبدیل شده است و بنابراین توصیه شده از آن پرهیز شود. - انسان: انسان موجودی گناهکار، پلید و ناپاک است. و به سبب گناه اولیه در او کمالی نیست و تنها به وسیله ریاضت و دوری از دنیا می‌تواند به سعادت و نجات اخروی دست یابد. - بدن (بخش مادی وجود انسان): بدن ابزاری است برای خواهش‌های شریانه و عامل گناه روح است که برای انسان تباهی به ارمغان می‌آورد. - بخش غیرمادی وجود انسان: روح و نفس	- جهان: جهان مادی انعکاسی از جهان ملکوتی است و زندگی مادی وسیله‌ای برای رسیدن به کمال و زندگی ملکوتی است. - انسان: انسان خلیفه خدا بر روی زمین و از روح الهی است. - بدن (بخش مادی وجود انسان): بدن خانه روح - بخش غیرمادی وجود انسان: روح و نفس
اسلام		

چنانکه می‌دانیم پس از قرون وسطا جایگاه دین، به‌معنای آسمانی پیشین خود، در فرهنگ غربی به نحوی دچار نقصان و تزلزل شد. می‌توان تصور کرد که این تزلزل که با قدرت گرفتن خرد و علوم جدید همراه بود، می‌بایست تغییری در تلقی از سه مفهوم انسان و جهان و ظرف‌سکنای انسان ایجاد کرده باشد. بی‌آنکه بخواهیم در این باره تفسیری قطعی در این مقاله عرضه کنیم، می‌توانیم شیوه نوظهور تصویر بدن انسان در آثار استادان نقاشی عصر رنسانس را، نمونه‌ای از این تلقی تازه بدانیم. در آثار لئوناردو داوینچی و معاصرانش کالبد مادی انسان حاکی از تصویری غالباً مکانیکی از اندام‌ها و اجزای مختلف بدن است؛ چیزی که هنرمند و مهندس بزرگ رنسانس در آثارش نیز متذکر شده است. بعد از آن این دیدگاه مکانیکی درباره بدن و تصور بدن به‌عنوان ماشین، از سوی دکارت و ژولین افره دولامتری بسط نظری بیشتری یافت. از آن دوران تا به امروز شاهد تخریب مستمر راز جسم بشری و تبدیل آن از یک حریم اندرونی خصوصی متعلق به خداوند، به مکانی عمومی بوده‌ایم که هرگونه احساس رازی از آن زدوده شده است. به موازات تعریف جدید از انسان به‌عنوان انسان اقتصادی (هومو اکونومیکوس^۲) تهی از راز، جسم بشر به‌صورت یک هویت عمومی و اجتماعی درآمد و بدن ماهیت قدسی و «نیروی جادویی» خویش را که پیروان همه ادیان بدن را با آن وصف می‌شناخته‌اند، از دست داد^۳ (نصر، ۱۳۹۳: ۳۰۸-۳۰۹). با نادیده گرفتن بدن به‌عنوان عالم صغری، ظرف‌سکنای انسان،

زمین برقرار کند. این تلاش به این علت است که انسان همواره می‌خواهد موجودی فراتر از سطح «طبیعی» خود باشد، و با توجه به تصویر آرمانی‌ای که ادیان برای او مشخص کرده‌اند، به کمال مطلوب دست یابد و این کمال مطلوب انسانی تنها در یک ساحت فراطبیعی به دست می‌آید. اشتیاق عمیق انسان برای سکنا گزیدن در «جهان الهی» باعث شده همواره سعی کند خانه‌اش همانند تصویر آرمانی‌ای باشد که ادیان برای او توصیف کرده‌اند (الیاده، ۱۳۹۱: ۴۹-۱۷۴) و بنابراین خانه انسان باید همچون جهان که خانه اول اوست، پاسخگوی بخش متعالی وجود او باشد.

براساس فرضیه‌ای که از نظر نمادشناسی شهری معتبر است، پیکربندی بسیاری از شهرهای پیشامدرن براساس تصویری از یک الگوی آرمانی و قدسی است. بر این اساس همان‌گونه که شهر بیت‌المقدس برپایه متون مسیحی بازآفرینی زمینی نمونه برتر آسمانی است، شهر ساسانی اردشیر خوره با نقشه ویژه خود می‌تواند بازنمایی خشنای آسمانی باشد. بی‌شک جای مطالعات تاریخی مستند از این منظر خالی است. از نظر بگدانویچ^۱ هدف اصلی بسیاری از مناسک و آیین‌های تأسیس و بنیان‌گذاری شهرها در بین‌النهرین و یونان ساختن شهر در هماهنگی با قواعد و کلیت عالم کبیر است. او نیز در مطالعات گسترده خود بر فرضیه شهر به‌عنوان مکانی مقدس و نمادی از بهشت تأکید می‌کند (امین‌زاده، ۱۳۸۴: ۱۳-۹).

1. Bogdanovic

2. Julien Offray de la Mettrie

3. homo aeconomicus

۴. در این زمینه همچنین نک: مقدمه مهم آنتونی گیدنز بر تجدد و تشخیص، جامعه و هویت شخصی در عصر جدید (ترجمه ناصر موفقیان، تهران، نشر نی).

خانه و شهر، نیز ماهیت قدسی خود را از دست داد. منشور آتن نمونه‌ای کامل از آسیب‌شناسی و راه‌حل‌های متناظر با این نگاه جدید به شهر را معرفی می‌کند (نک: لوکوربوزیه، ۱۳۹۸).

نتیجه‌گیری

دغدغه‌ها و آموزش‌های امروز معماری و شهرسازی عمدتاً معطوف به جنبه‌های مادی و کمی ظرف سکنا انسان است و بیشتر تلاش‌ها و برنامه‌ریزی‌ها در مقیاس‌های گوناگون، از بنا تا شهر، برای پیشرفت این وجه از ظرف سکنا انسان است. تمرکز بیش از حد به جنبه مادی باعث شده است نیت و هدف‌های متعالی شهرها و خانه‌ها کم‌اهمیت تلقی یا به کل فراموش شود و در نتیجه رابطه وجودی انسان ظرف سکنا او خدشه‌دار شود. این پژوهش تلاش کرد تا با رجوع به متون و تفاسیر سه تفکر دینی دریابد از این منظر اصول و معیارهای نگاه به بدن و ظرف زندگی انسان چیست و چه نسبتی بین انسان و ظرف سکنا او برقرار است.

بررسی سه تفکر دینی زرتشتی، مسیحیت، و اسلام نشان داد که تفاوت‌هایی در نوع نگاه به انسان و جهان مادی و معنوی او در این سه دین وجود دارد، اما اشتراکات آن‌ها بسیار بنیادی است. یکی از نقاط اشتراک آن‌ها در تصور «وحدت انسان و جهان» است که در وحدت انسان و ظرف سکنا او نیز ظاهر می‌شود. از منظر هر سه دین، جهانی که انسان برای خود می‌سازد، یعنی خانه-شهر، در چارچوب طرح کلی سعادت است که دین به او معرفی کرده است. انسان از منظر هر سه، صرفاً جنبه مادی ندارد بلکه وجودی حقیقی در وجه فرامادی اوست. این اندیشه بازتابی مستقیم در ماهیت و مصداق ظرف سکنا او دارد. از این روست که ظرف سکنا انسان نیز در این ادیان همواره دو ساحت مادی و معنوی یا زمینی و آسمانی دارد و گرچه بعد مادی و ظاهری آن برای زندگی انسان لازم است اما هسته اصلی ظرف سکنا انسان جنبه معنوی و آسمانی آن است. همان‌طور که بدن انسان به‌مثابه ظرفی است که علاوه بر فراهم کردن امکان رشد طبیعی کالبد، بستری برای تعالی و رشد معنوی انسان را مهیا می‌کند، ظرف سکنا انسان، خانه-شهر، نیز باید علاوه بر فراهم کردن محیطی برای زندگی مادی، امکان تعالی و رشد انسان را فراهم کند که امروزه کمتر به آن توجه می‌شود.

یکی از زمینه‌هایی که می‌تواند به عنوان پژوهش‌های بعدی، نکات بیشتری را در مورد تاثیر سنت‌های دینی در ساختار شهر روشن کند، بررسی و تحلیل ساختار شهرها در دوره حضور سنت‌های دینی زرتشتی و مسیحیت و اسلام و مقایسه آن‌ها با ساختار شهرهای امروز است. بررسی ساختار شهرهای ساسانی،

شهرهای قرون وسطی، و شهرهای اسلامی و مقایسه آن‌ها با شهرهای امروز از این منظر می‌تواند ناگفته‌های بسیاری را بازگو کند. این نکات کمتر مربوط به روش‌ها و فنون که کانون توجه پژوهش‌های دوره مدرن بوده است، و بیشتر معطوف به نیت و مقاصد است و به طور کلی با طرح اصول و معیارهایی متفاوت، پرسش‌هایی متفاوت را مطرح می‌کنند. برای مثال چپستی و چگونگی آبادانی و عمران، و شرایط و دانش‌ها و مهارت‌های لازم برای معمار از منظر متون دینی و تفاسیر آن‌ها از زمینه‌هایی است که با اتکا به دیدگاه معرفی شده، می‌تواند برخی مفاهیم بنیادین را در اختیار دانش و رشته‌های ذی‌ربط امروز قرار دهد و زمینه‌های مفیدی برای نقد و گشایش در آن‌ها فراهم آورد. توجه به مفهوم زمان و تاریخ و فرهنگ و توارث فرهنگی از این منظر نیز دیدگاه‌های تازه‌ای به نگاه به سکناگزیدن، شهروندی، و میراث فرهنگی و سایر امور مرتبط خواهد گشود.

پی‌نوشت

۱. Maurice Merleau-Ponty، یکی از مطرح‌ترین فیلسوفان پدیدارشناسی که آثار او بیشتر در باره پدیدارشناسی ادراک، یکی از سه جریان اصلی پدیدارشناسی، است.
۲. René-Jean-Marie-Joseph Guénon، متفکر و نویسنده فرانسوی که در طیفی وسیع از موضوعات مابعدالطبیعی، از جمله در علم مقدس و نمادشناسی، معروف است.
۳. Jacob Burckhardt، فیلسوف و مورخ فرهنگ و هنر سوییسی که آرای او در زمینه تاریخ‌نگاری هنر و معماری بر جریان‌های بعدی در هر دو حوزه بسیار موثر بود.
۴. Christian Norberg-Schulz، نظریه‌پرداز و مورخ معماری و معمار نروژی که همه آثارش نمایانگر جست‌وجوی جریانی نهانی در زیر جریان ظاهری معماری است.
۵. اوستا مجموعه کهن‌ترین نوشتار و سروده‌های زرتشتیان است، و در روزگار باستان بیست و یک نسک (فصل) داشته است. روایت است که اوستای نو را آذرباد مهراسپند، موبدان معروف زمان شاپور دوم ساسانی، جمع‌آوری کرده است (دوستخواه، ۱۳۸۵، ج ۱: شانزده).
۶. «بُنْدَهَش» نام کتابی است که تلفظ پارسی میانه آن bun-dahishn بود. این واژه از دو جزء bun به معنای بن و آغاز dahishn برابر واژه دهش در فارسی، به معنی آفرینش ترکیب شده است و در مجموع به معنای آفرینش آغازین است (فَرَنْبَغ دادگی، ۱۳۸۵: ۵).
۷. گزیده‌های زادسپرم نوشته زادسپرم فرزند جوان جم و یکی از پیشوایان زرتشتی در قرن سوم هجری است که درباره زندگی و

خاندان او نوشته شده است (زادسپرّم، ۱۳۶۶).

۸. کتاب مقدس مسیحیان شامل دو بخش عہد عتیق و عہد جدید می‌شود، کہ ۶۶ کتاب معتبر است. عہد عتیق از ۳۹ کتاب و عہد جدید از ۲۷ کتاب تشکیل شده است. یہودیان تنها عہد عتیق را بہ عنوان کتاب آسمانی قبول دارند، اما بیشتر مسیحیان کل کتاب را کتاب آسمانی می‌دانند.

۹. افتادن خاء اوستایی در سر واژه‌های فارسی بسیار زیاد است. مانند واژهٔ خشنا xshnā کہ در فارسی شناختن و خشپ xshap کہ در فارسی شب شده است (پورداوود، ۱۳۸۱: ۱۶۸ و ۱۶۹).

۱۰. افتادن خاء اوستایی در سر واژه‌های فارسی بسیار زیاد است. مانند واژهٔ خشنا xshnā کہ در فارسی شناختن و خشپ xshap کہ در فارسی شب شده است (پورداوود، ۱۳۸۱: ۱۶۸ و ۱۶۹).
۱۱. «خشایئہ در معنای پادشاهی و در نام برخی شاهان مانند «خشایارشاه» بہ معنای قہرمان شاهان، گونه‌ای از این واژه با بار معنایی توأم با خرد و اندیشہ است» (باستانی راد، ۱۳۸۸، ۳۵).

۱۲. Talmud، تلمود، دومین کتاب مهم دینی و مقدس یہودیان پس از عہد قدیم است. بعد از گردآوری کتاب مقدس علمای یہودی دربارهٔ مطالب کتاب مقدس بہ بحث و تبادل نظر پرداختند. چند قرن بعد از مرگ موسی آنها حاصل بحث‌ها، تفاسیر و تبادل نظرهای خود دربارهٔ آیات کتاب مقدس را در کتابی بہ نام تلمود گردآوری کردند.

۱۳. این موضوع جزو متواترات است و عموم حکما و علمای متقدم از نحلہ‌های گوناگون، برای نامر تأکید داشته‌اند، گرچه بیان بارز آن را در متون عرفانی بیشتر می‌یابیم:

تن آدمی شریف است بہ جان آدمیت نہ همین لباس زیباست
نشان آدمیت «سعدی»

ای برادر تو ہمہ اندیشہ‌ای مابقی خود استخوان و
ریشہ‌ای «مولانا»

شاید یکی از زیباترین و مشروح‌ترین روایات عرفانی در این زمینہ، تشبہ بدن بہ قفس و نفس بہ طوطی سخنگو در داستان طوطی و بازرگان در مثنوی معنوی باشد.

۱۴. بقرہ: ۵۸ و ۲۵۹، نساء: ۷۵، انعام: ۱۲۳، اعراف: ۴، ۹۴، ۱۶۱ و ۱۶۳، یونس: ۹۸، یوسف: ۸۲، حجر: ۴، نحل: ۱۱۲، اسراء: ۱۶ و ۵۸، کہف: ۷۷، انبیاء: ۶، ۱۱، ۷۴ و ۹۵، حج: ۴۵ و ۴۸، فرقان: ۴۰ و ۵۱، شعراء: ۲۰۸، نمل: ۳۴، قصص: ۵۸، عنکبوت: ۳۱ و ۳۴، سبا: ۳۴، یس: ۱۳، زخرف: ۲۳، محمد: ۱۳، طلاق: ۸.

۱۵. محمد: ۱۳، نمل: ۵۶، سبا: ۱۸، اعراف: ۸۲ و ۸۸ و ۹۶ و ۹۷ و ۹۸ و ۱۰۱، نسا: ۳۸، احقاف: ۲۷، حشر: ۷ و ۱۴، زخرف: ۳۱، قصص: ۵۹، یوسف: ۱۰۹، کہف: ۵۹، ہود: ۱۰۰، ۱۰۲ و ۱۱۷، انعام: ۱۳۱،

۱. آگوستین قدیس (۱۳۹۲) شهر خدا، ترجمه حسین توفیقی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
۲. آموزگار، ژاله (۱۳۹۹) زبان، فرهنگ و اسطوره، تهران، معین.
۳. اخوان الصفا (۱۴۰۵) رسائل اخوان الصفا و خلان الوفا، جلد ۲، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
۴. اشرف، احمد (۱۳۵۳) «ویژگی‌های تاریخی شهرنشینی در ایران دوره اسلامی»، نامه علوم اجتماعی، ش ۴، صص ۷-۴۹.
۵. امین‌زاده، بهرام (۱۳۸۴) «شهر و شار»، نامه انسان‌شناسی، سال چهارم، ش ۸، صص ۷-۱۶.
۶. ایرانی سلیسیترو، دینشاه (۱۳۱۱) پرتوی از فلسفه ایران باستان، بمبئی، انجمن زرتشتیان ایرانی بمبئی.
۷. باستانی راد، حسن (۱۳۸۸) «واژه‌شناسی تاریخی شهر در ایران»، فرهنگ، ش ۷۲، صص ۱۹-۵۶.
۸. براتی، ناصر (۱۳۸۲) «نگاهی نو به مفهوم شهر از نظرگاه زبان و فرهنگ فارسی»، هنرهای زیبا، ش ۱۳، صص ۴-۱۵.
۹. برهان، محمدحسین بن خلف (۱۳۴۲) برهان قاطع، به اهتمام محمد معین، تهران، امیرکبیر.
۱۰. بویس، مری (۱۳۷۷) چکیده تاریخ کیش زرتشت، ترجمه همایون صنعتی‌زاده، تهران، صفی‌علیشاه.
۱۱. بهار، مهرداد (۱۳۷۵) الف، ادیان آسیایی، تهران، چشمه.
۱۲. بهار، مهرداد (۱۳۷۵) ب، پژوهشی در اساطیر ایران، تهران، آگاه.
۱۳. پارتیچ، کریستوفر (۱۳۹۰) سیری در ادیان جهان، ترجمه عبدالعلی براتی، تهران، ققنوس.
۱۴. پورداوود، ابراهیم (۱۳۸۱) یادداشت گات‌ها، تهران، اساطیر.
۱۵. پورداوود، ابراهیم (۱۳۸۷) ییسننا: بخشی از کتاب اوستا، تهران، اساطیر.
۱۶. جلالی‌مقدم، مسعود (۱۳۸۴) کرانه‌های هستی انسان در پنج افق مقدس، تهران، امیرکبیر.
۱۷. حکمت، نصرالله (۱۳۸۴) حکمت و هنر در عرفان ابن عربی، تهران، فرهنگستان هنر.
۱۸. خانمی، سیدمحمد (۱۳۷۳). از دنیای «شهر» تا شهر «دنیای»، تهران، نشرنی.
۱۹. دوستخواه، جلیل (۱۳۸۵) اوستا: کهن‌ترین متن‌ها و سرودهای ایرانی، جلد ۱ و ۲، تهران، مروارید.
۲۰. راشد محصل، محمدتقی (۱۳۷۸) «بیرجند، ریشه واژه و اشتقاق لغوی آن»، خراسان پژوهی، سال دوم، ش ۴، صص ۹-۱۴.
۲۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۸۳) مفردات الفاظ القرآن، ترجمه سیدغلامرضا خسروی حسینی، تهران، مرتضوی.
۲۲. رضی، هاشم (۱۳۷۹) حکمت خسروانی، سیر تطبیقی فلسفه و حکمت و عرفان در ایران باستان، تهران، بهجت.
۲۳. ریخته‌گران، محمدرضا (۱۳۷۸) «هایدگر و تلقی هندوبی از مکان مقدس»، رواق، ش ۳، صص ۹-۱۵.
۲۴. رئیس‌ی، محمد منان (۱۳۹۵) «واکاوی تمایز ماهوی مدینه (شهر) و قریه (روستا) در ادبیات قرآنی»، باغ نظر، دوره ۱۳، ش ۴۰، صص ۱۹-۲۶.
۲۵. زاده‌سیرم (۱۳۶۶) گزیده‌های زادسیرم، ترجمه محمدتقی راشد محصل، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۶. سجاذزاده، حسن و سیده الهام موسوی (۱۳۹۳) «ابعاد چیستی‌شناسی و هستی‌شناسی شهر اسلامی از منظر متون اسلامی»، مطالعات شهر ایرانی اسلامی، ش ۱۶، صص ۵-۱۷.
۲۷. شجاری، مرتضی و جعفر محمدعلی‌زاده (۱۳۹۱) «ارتباط مراتب انسان با مراتب هستی از دیدگاه ملاصدرا»، انسان پژوهی دینی، دوره ۹، ش ۲، صص ۲۷-۵.
۲۸. شریفیان، احسان و محمدرضا پورجعفر و علی‌اکبر تقوایی (۱۳۹۶) «تحلیلی از مفهوم شهر و ارکان شهرنشینی از منظر قرآن کریم»، هویت شهر، سال یازدهم، ش ۲۹، صص ۵۳-۶۶.
۲۹. شیمل، آنه ماری (۱۳۷۶) تبیین آیات خداوند: نگاهی پدیدارشناسانه به اسلام، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، فرهنگ اسلامی.
۳۰. فاختوری، حنا (۱۳۷۳) تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، علمی فرهنگی.
۳۱. فراربابی، ابونصر محمد (۱۳۶۱) اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ترجمه سیدجعفر سجادی، تهران، زبان و فرهنگ ایران.
۳۲. فاستر، مایکل ب (۱۳۶۲) خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه جواد شیخ الاسلامی، تهران، امیرکبیر.
۳۳. فرزند دادگی (۱۳۸۵) بندهش، گزارش مهرداد بهار. تهران، توس.
۳۴. فولادوند، محمد مهدی (۱۳۷۶) ترجمه قرآن مجید، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
۳۵. قریشی، سیدعلی اکبر (۱۳۵۲) قاموس قرآن، جلد ۶، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۳۶. قمی، یوحنا (۱۳۶۳) اخوان الصفا یا روشنفکران شیعه مذهب، ترجمه و توضیح محمدصادق سجادی، تهران، فلسفه.
۳۷. کربن، هانری (۱۳۷۴) ارض ملکوت، ترجمه سیدضیاءالدین دهشیری، تهران، طهوری.
۳۸. کرمانی، طوبی (۱۳۸۶) «انسان کبیر و عالم صغیر (انسان کامل) در اندیشه ملاصدرا و سوابق تاریخی آن»، خردنامه صدرا، ش ۴۸، ۲۴-۳۲.
۳۹. کریستن سن، آرتور (۱۳۴۵) مزدآپرستی در ایران قدیم، ترجمه ذبیح الله صفا، تهران، دانشگاه تهران.
۴۰. کهن، آبراهام (۱۳۵۰) گنجینه‌ای از تلمود، ترجمه امیر فریدون گرگانی، تهران، زیبا.
۴۱. لوکوربوزیه، (۱۳۸۹) منشور آتن، ترجمه محمدمنصور فلامکی، تهران، فضا.
۴۲. مارسل، گابریل (۱۳۹۱) تأملاتی در باب ایمان، ترجمه روح الله علیزاده، اطلاعات حکمت و معرفت، سال هفتم، ش ۹، ۵۵-۶۰.
۴۳. مجتبیائی، فتح‌الله (۱۳۵۲) شهر زیبای افلاطون و شاهي آرمانی در ایران باستان، تهران، انجمن فرهنگ ایران باستان.
۴۴. محبوب، عطاءالله و شیرمحمد علی پورعبدلی (۱۳۹۸) «معناشناسی دو واژه قریه و مدینه در قرآن کریم»، پژوهش‌های قرآنی در ادبیات، سال چهارم، ش ۷، صص ۶۳-۸۰.
۴۵. معلوف، لوئیس (۱۳۲۶) المنجد فی اللغة، بیروت، المطبعة الکاثولیکیه.
۴۶. مقدم، قاسم و محمدرضا محمدی ایشانی (۱۳۹۶) «ابتنای مدینه فاضله فارابی بر اصالت «انسان متصل به وحی»»، حکمت اسلامی، سال چهارم، شماره اول، صص ۵۱-۷۰.
۴۷. مقدم، محمد (۱۳۴۲) راهنمای ریشه فعل‌های ایرانی در زبان اوستا و فارسی باستان و فارسی کنونی، تهران، علمی.
۴۸. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران (۱۳۶۱) تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۴۹. مکتوم، احمدبن عبدالله (۱۲۶۵) ترجمه رسائل اخوان الصفا و خلان المروت و الوفا، بمبئی، میرزا محمد ملک الکتاب.

- 107-118.
73. Sheldrake, P (2014) *The Spiritual City: Theology, Spirituality, and the Urban*. United States, Wiley-Blackwell.
74. Stockwell, Clinton E (2015) «The Enchanting City; A Biblical Theology of the City». *Transformation: An International Journal of Holistic Mission Studies*. Vol. 9, No. 2. 10-14.
۵۰. مصفورد، لوئیز (۱۳۸۷) *شهر در بستر تاریخ*. ترجمه احمد عظیمی بلوربان، تهران، رسا.
۵۱. مهر، فرهنگ (۱۳۷۴) *دیدنی نو از دینی کهن؛ فلسفه زرتشت*، تهران، جامی.
۵۲. نسفی، عزیزالدین بن محمد (۱۳۷۷) *الانسان الكامل*. تهران، طهوری.
۵۳. نصر، حسین (۱۳۵۹) *نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت*، تهران، خوارزمی.
۵۴. نصر، سیدحسین (۱۳۸۰) *معرفت و معنویت*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، سپهروردی.
۵۵. نصر، سیدحسین (۱۳۸۳) *سنت عقلانی اسلامی در ایران*، ترجمه سعید دهقانی، تهران، قصیده سرا.
۵۶. نصر، سیدحسین (۱۳۹۳) *دین و نظم طبیعت*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، نی.
۵۷. نیبرگ، هنریک ساموئل (۱۳۵۹) *دین های ایران باستان*، ترجمه سیف الدین نجم آبادی، تهران، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ ها.
۵۸. هایدگر، مارتین و دیگران (۱۳۷۷) *فلسفه تکنولوژی*، ترجمه شاپور اعتماد، تهران، مرکز.
۵۹. یاحقی، محمد جعفر (۱۳۶۹) *فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیات فارسی*، تهران، سروش.
۶۰. الباده، میرچا (۱۳۹۱) *مقدس و نامقدس: ماهیت دین*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، علمی و فرهنگی.
61. Alexander, T. Desmond (2018) *The City of God and the Goal of Creation* (Short Studies in Biblical Theology), Crossway.
62. Aureli, Pier Vittorio (2015) *Rituals and Walls: The Architecture of Sacred Space*. English, Architectural Association.
63. Bell, S (2014) "Christ in the City: A Brief Theology". *Journal of Adventist Mission Studies*, Vol. 10, No. 2, 100-110.
64. Crook, A (1997) *The City in the Bible: a relational perspective*. Cambridge, England.
65. Ellul, J (2011) *The Meaning of the City*. Wipf and Stock, Eugene.
66. Gonçalves, Kleber de Oliveira (2016) "The Meaning of the City: An Urban Missional Approach to the Use of City Imagery in Revelation". *Journal of Adventist Mission Studies*, Vol. 12, No. 1. 188-197.
67. Jacobson, D (1994) "The City in the Bible: Implications for Urban Ministry». *Word & World*, Vol 14, No. 4. 395-401.
68. Linthicum, Robert C (1991) *City of God, city of Satan: a biblical theology of the urban church*. Grand Rapids, Mich, Zondervan.
69. Rüpke, Jörg (2020) "Religion and the Urban". *Religion and Urbanity Online*. Doi: <https://doi.org/10.1515/urbrel.11276467>
70. Rykwert, J (1988) *The Idea of a Town: The Anthropology of Urban Form in Rome, Italy and the Ancient World*. United States, MIT Press.
71. Rykwert, Joseph (1981) *On Adam's House in Paradise: The Idea of the primitive Hut in Architectural History*. Cambridge, MIT Press.
72. Sheldrake, P (2006) "Cities and Human Community: Spirituality and the Urban". *The Way*, Vol. 45, No. 4.