

زیارت، میانجی شهر و آرمانشهر؛

تأملی در ظرفیت‌های پیاده‌روی اربعین برای ترسیم آرمانشهر*

□ محمدرضا قائمی نیک^۱

چکیده

با فراگیر شدن پیاده‌روی زیارتی اربعین در کشور عراق، تحلیل‌های مختلف از این پدیده کلان اجتماعی ارائه شده است. یکی از این منظرهای تحلیلی، توجه به نقش این پدیده در افق‌های آرمانشهری است. در این مقاله با بررسی نسبت شهر و آرمانشهر در نزد متفکران یونانی (افلاطون و ارسطو)، مسلمان (فارابی) و مدرن (زیمل)، توضیح داده‌ایم که در نزد نظریات اسلامی درباره نسبت شهر و آرمانشهر، زیارت می‌تواند به‌عنوان میانجی میان فضای عرفی و عادی زندگی روزمره شهری و فضای آرمانشهری تعریف شود. در دوره مدرن، ایده ترقی که تحت تأثیر بسط علوم طبیعی به تاریخ شکل می‌گیرد، کارکرد انتقال زندگی شهری انسان در جامعه به فضای آرمانشهری را بر عهده گرفته بود؛ با این حال، این ایده محصول تحول در معنای دینی ایده مشیت الهی بوده که در ذیل آن، زیارت کلیسا قرار داشته است. در جمع‌بندی مقاله، به ظرفیت‌های نگاه

آرمانشهری به زیارت اربعین برای حل مسائل جوامع اسلامی اشاره شده است.
واژگان کلیدی: شهر، آرمانشهر، مدینه فاضله، زیارت اربعین، شهر مدرن.

مقدمه

با گسترش پیاده‌روی اربعین در دهه گذشته، همواره یکی از پرسش‌های مطرح درباره این پیاده‌روی که هسته اصلی آن، زیارت اربعین (به‌مثابه نوعی فعل و رفتار و نه متن زیارت‌نامه) است، پرسش درباره نسبت فضای تجربه‌شده زائر در این پیاده‌روی با تجربه زندگی شهری قبل و بعد از آن است. تجربه این پیاده‌روی که بعضاً با مؤلفه‌هایی نظیر ضیافت و مهمانی رایگان عراقی‌ها، فضای مودت و محبت میان زائران و رخت‌برستن مناسبات و محاسبات مادی و ابزاری حاکم بر زندگی انسان معاصر شناخته می‌شود، همواره در معرض این پرسش بوده است که آیا می‌توان این نوع تجربه خاص را به زندگی روزمره عمدتاً شهری منتقل ساخت؟ به تعبیر دیگر، همان‌طور که می‌دانیم منطق حاکم بر زندگی شهری در دوره معاصر، تابع منطق محاسبات ابزاری است که معمولاً دایره اطعام و بذل و بخشش و مودت و مهربانی را مخصوصاً با نیت و قصد ماورایی و معنوی، اگر نگوییم به صفر می‌رساند، حداقل محدود می‌سازد؛ اما در تجربه پیاده‌روی اربعین، با حالتی اتویایی مواجهیم که در آن، دقیقاً در نقطه عکس، این منطق محاسبات ابزاری زندگی شهری و روزمره مدرن است که توسط بذل و بخشش و محبت و مودت و مهربانی و اقدام برای رضای خدا، اگر نگوییم به صفر، حداقل به مضیقه می‌افتد و بسیار کم‌رنگ می‌شود.

اگر به تناسب فضای لغوی و فرهنگی که در حال تجربه آن در دوره معاصر هستیم، مفهوم اتویا را به آرمانشهر ترجمه کنیم، تمایز مذکور میان فضای اتویایی پیاده‌روی و زیارت اربعین را می‌توان تمایز آرمانشهر و شهر دانست. شهر مدرنی که ما در ایران نیز برخلاف شهرهای سنت اسلامی - ایرانی در حال تجربه‌اش هستیم، عمدتاً با منطق محاسبات ابزاری یا آن چیزی مشخص می‌شود که جورج زیمل در توضیح کلانشهر مدرن، «دقت محاسبه‌گرانه زندگی عملی و روزمره که اقتصاد پولی آن را به همراه آورده است» (زیمل، ۱۳۷۲: ۵۶) می‌داند؛ در حالی که آنچه در پیاده‌روی اربعین در یک

وضعیت اتویایی یا آرمانشهری تجربه می‌کنیم، دقیقاً مضیق شدن و به حاشیه رفتن همین ویژگی مذکور در توضیح زیمبل است. طبعاً تجربه اتویایی و جذاب پیاده‌روی اربعین، این پرسش «اولیه» را پیش می‌کشد که آیا راهی برای انتقال این تجربه «آرمانشهری» به زندگی روزمره «شهری» وجود دارد؟ آیا می‌توان رایحه‌ای از این جهان اتویایی به جهان ایزاری شده شهری منتقل ساخت و تحولی در آن ایجاد کرد؟ این پرسش‌های «اولیه» خود متوقف بر پرسش «ثانویه» دیگری است که «آیا میان جهان آرمانشهری پیاده‌روی اربعین و زندگی محاسبه‌گرانه شهری با منطق اقتصادی آن، نسبتی برقرار است؟» بدون فرض وجود چنین نسبتی، اساساً پرسش از امکان انتقال تجربه آرمانشهری به تجربه شهری ممکن نیست و بنابراین تأمل درباره پرسش ثانویه، مقدمه پاسخ به پرسش «اولیه» است. با این حال با تدقیق بیشتر در ماهیت پیاده‌روی اربعین و فضای آرمانشهری آن، می‌توان پرسش را دقیق‌تر مطرح ساخت؛ اگر پیاده‌روی اربعین را در پیوند با زیارت اربعین مورد توجه قرار دهیم و آن را از یک پوشش پیاده‌روی غیردینی متمایز سازیم، می‌توان پرسید که آیا می‌توان به «زیارت» به مثابه رابطه و نسبت میان زندگی شهری و فضای آرمانشهری توجه نمود؟ آیا زیارت که یکی از مؤلفه‌های فرهنگ دینی به‌ویژه فرهنگ شیعی است، می‌تواند چنین نسبتی را توضیح دهد؟

با این مقدمه و پرسش‌های مطرح در این مقاله سعی کرده‌ایم تا با تحلیل تاریخی - مفهومی از نسبت‌های ممکن و مشهور میان شهر و آرمانشهر در ادوار مختلف تاریخی، پاسخ پرسش‌های مذکور به‌ویژه پرسش نهایی و تدقیق‌شده را مورد بررسی قرار دهیم.

۱. درباره وابستگی شهر و آرمان‌شهر به یکدیگر

یکی از وجوهی که درباره نسبت شهر و آرمان‌شهر می‌توان مورد توجه قرار داد، منطق حاکم بر آن‌هاست. هرچند در فضای مدرن که ما در جامعه ایرانی نیز کمابیش آن را تجربه می‌کنیم، منطق حاکم بر شهر، منطق ثبات و وحدت و نظم است و آنچه آرمانشهر را حکایت می‌کند، تحول و پویایی و تکثر است، اما آرمان‌شهرها همیشه منتهی و منتج به تحول و پویایی در قبال ایستایی و ثبات نبوده‌اند. در ادامه به تشریح خواهیم گفت که چرا منطق شهر و آرمانشهر در ادوار مختلف متحول شده است. اما

در مقام اجمال، آنچه قدر متیقن است، اهمیت توجه به دوگانه «ایستایی / ثبات / وحدت» در قیاس با «پویایی / تحرک / کثرت» در دوگانه شهر و آرمانشهر (بدون لفّ و نشر مرتب) است. از افلاطون که در *پایدایی یونانی* با تلاش برای جمع ثبات و وحدت پارمنیدسی، و کثرت و پویایی هراکلیتوسی، آرمانشهر یونانی را با تأسیس فلسفه یونانی صورت‌بندی کرد و «هستی حقیقی را به حیثیتی ثابت ارجاع داد» (طالب‌زاده، ۱۳۹۶: ۱۸؛ کاپلستون، ۱۳۷۳: ۱۹۸)، تا آگوست کنت که در مقام مبدع جامعه‌شناسی، این علم را علم وحدت به تاریخ بشری ذیل مراحل سه‌گانه تاریخی الهیاتی، متافیزیکی و اثباتی معرفی کرد و دغدغه ایستایی جامعه و پویایی تاریخ را داشت (کوزر، ۱۳۷۳: ۲۳) و یا حتی ابونصر فارابی در مقام مؤسس فلسفه اسلامی که مدینه فاضله را بر اساس حکمتی بنا نهاد که تا ده قرن بعد که حکمت متعالیه سربرآورد، یکی از دغدغه‌های اصلی آن، جمع میان وحدت و کثرت و ثبات و حرکت بود، همگی نسبتی میان این دوگانه برقرار ساخته‌اند. از این منظر، گویا تلاش برای جمع ثبات و پویایی یا وحدت و کثرت، یکی از دغدغه‌های اصلی متفکرانی بوده که می‌کوشیدند نظم اجتماعی را در پرتو تغییرات و تحولات اجتماعی توضیح دهند. بنابراین میان شهر و آرمانشهر باید نسبتی برقرار باشد و هر نظریه‌ای سعی کرده است این نسبت را به شکلی و به نحوی صورت‌بندی کند.

۲. انقلاب کوپرنیکی و تحول در نسبت شهر و آرمان‌شهر

علی‌رغم آنکه هر نظریه‌ای درباره «شهر» و «آرمان‌شهر»، نسبتی میان آن‌ها را صورت‌بندی می‌کند، اما در تحولات جهان غرب، تحت تأثیر آنچه مشهور به انقلاب کوپرنیکی مابعد رنسانس می‌شناسیم، انقلابی در نسبت شهر و آرمان‌شهر نیز رخ نموده است. در دوره کلاسیک که عمدتاً تحت تأثیر انگاره یونانی است، آرمان‌شهر نماد ثبات و وحدت است. اگر آرمانشهر افلاطونی را نمونه آرمانشهر سنتی بدانیم، افلاطون به تصریح خودش متذکر می‌شود که:

«با توجه به همه کشورهای که اکنون موجودند، به‌وضوح مشاهده کردم که بدون استثناء، نظام حکومت آن‌ها بد است؛ قوانین اساسی آن‌ها فاقد رستگاری است. از این رو ناگزیر شدم در ستایش فلسفه صحیح سخن بگویم که موضع مساعدی

فراهم می‌کند که به کمک آن‌ها می‌توانیم در همه موارد، آنچه را برای جوامع و برای افراد عادلانه است، تشخیص دهیم. و بنابراین نوع انسان از شرور و مفسد رهایی نخواهد یافت، مگر اینکه یا سرسلسله کسانی که به حق و به راستی از فلسفه پیروی می‌کنند، اقتدار سیاسی به دست آورند یا طبقه‌ای که در جامعه‌ها قدرت را در دست دارند، به مشیت و عنایت الهی، فیلسوفان حقیقی گردند» (کاپلستون، ۱۳۷۳: ۲۵۹).

بنابراین حقیقت آرمانشهر افلاطونی، در عالم مُثُل نقش می‌بندد و شهرهای غیرآرمانی همچون سایه‌های غار در تمثیل مشهور افلاطون، مشحون از تغییر و تکثرند. در نظر افلاطون: «[این فیلسوف - شاه است که با شناخت مثال آرمانشهر] می‌تواند به اصطلاح طرح واقعی آرمانشهر را ترسیم کند و آن طرح را تکمیل کند؛ زیرا با عالم صور آشنایی دارد و می‌تواند آن‌ها را در تشکیل شهر واقعی سرمشق خود قرار دهد» (همان: ۲۶۶).

اما مُثُل افلاطونی چه نسبتی با ظواهر امور محسوس داشت؟

«در نظر افلاطون متعلقاتی که ما در مفاهیم کلی ادراک می‌کنیم، متعلقاتی که علم با آن‌ها سروکار دارد، متعلقاتی که مطابق حدهای کلی حمل اسناد هستند، مُثُل عینی یا کلیات قائم به خودند که در یک عالم متعالی یعنی از اشیاء محسوس موجودند و مراد از "جدا از" عملاً جدایی مکانی است. اشیاء محسوس روگرفت‌های واقعیات کلی یا بهره‌مند از واقعیات کلی هستند، اما واقعیات کلی در مقر ثابت آسمانی خود جای دارند و حال آنکه اشیاء محسوس دستخوش دگرگونی اند و در واقع، همیشه در حال شدن و صیوروت هستند و هرگز به نحو درست نمی‌توان گفت می‌باشند. مثل در مقر آسمانی خود از یکدیگر جدا و از ذهن هر متفکری نیز جدا وجود دارند» (همان: ۱۹۷).

به تبع مُثُل افلاطونی، آرمانشهر او نیز در جایی «جدا از» شهرهای موجود یونانی بود. افلاطون «به اندازه‌ای که به شهر ایده‌آل، یعنی صورت یا مثالی که شهرهای تجربی به آن شبیه و نزدیک‌اند، علاقه‌مند بود، به ایده‌آل آتن یا به اسپارت ایده‌آل علاقه‌مند نبود» (همان: ۲۷۸). افلاطون در تلاش برای جمع وحدت و ثبات پارمنیدسی و تکثر و تغییر هراکلیتوسی، «به جانب پارمنیدس گرایید» و جهان موجود و غیر آرمانی را در نزد هراکلیتوس دنبال کرد. آرمان شهر افلاطونی آن قدر ثابت دارد و از پیش معلوم است که حتی تعداد جمعیت و طبقات آن مشخص و از پیش معلوم است (همان: ۲۶۲-۲۶۳ و ۲۷۱). او شمار شهروندان را در تعداد ۵۰۴۰ نفر تعیین می‌کند. این شهر دارای ۳۷ پاسدار

قانون است. شورای شهر با ۳۶۰ عضو انتخابی از هر طبقه مشخص جامعه ۹۰ نفر تشکیل خواهد شد (همان: ۲۷۷). بنابراین برخلاف تصور امروزین از آرمانشهر و آرمانشهرگرایی، از قضا در نزد افلاطون، آرمانشهر نماد و نماینده ثبات و وحدت، و شهرهای موجود نمایانگر تکثر و پویایی و تحرک است.

اما با آغاز عصر رنسانس و با تحولی که در فلسفه سیاسی دوره مدرن اتفاق افتاد، آرمانشهر افلاطونی به حاشیه رفت و موضوع فلسفه سیاسی، دیگر کشف حقیقت آرمانشهر مثالی نبود. ماکیاولی در پیش از آرمانشهر افلاطون معتقد است:

«[تحقق آرمانشهر افلاطونی] به یک تصادف یعنی تلاقی دو امر ناهمگون که همان تلاقی قدرت سیاسی با فلسفه است، بستگی دارد. بدین ترتیب تحقق بهترین نظام سیاسی به بخت و اقبال یعنی fortuna که امری فراسوی مهارت تکنیکی و قدرت آدمی است، سپرده می‌شود» (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۲۷۰).

ماکیاولی در مقابل، با تغییر موضوع سیاست از حقیقت آرمانشهری به شهرهای موجود، معتقد است که فلسفه سیاسی باید بتواند راه «کنترل» فورتونا را با بهره‌گیری از تکنیک و مهارت‌های در دسترس آدمی ارائه کند. در نظر ماکیاولی، شهریار برخلاف آنچه افلاطون ترسیم می‌کرد، کسی بود که بتواند به هر قیمتی شهر را حفظ کند و سامان بخشد؛ خواه با جنگ باشد و خواه با صلح (میلبنک، ۱۳۹۶: ۹۲). بنابراین شهرهای فعلی به تدریج تبدیل به قلمرو نظم و ثبات و وحدت شدند و در مقابل، آرمانشهر حقیقی فلسفه سیاسی که در جهان مثل افلاطونی حاضر بود، اکنون تبدیل به رؤیا و تخیلی ساختگی شده بود و غایت فلسفه سیاسی مدرن، کنترل شهرهای موجود برای حفظ و بقاء و تداوم بود.

غلبه ایده «کنترل»، شهرها را تبدیل به قلمرو ثبات و نظم و وحدت کرد. مسئله هابزی نظم برای عبور از وضع نابسامان طبیعی باعث شد تا شهر، تبدیل به قلمروی ثابت و سامان‌یافته گردد. این ثبات خواه با لویاتان برقرار می‌شد و خواه با قاعده عرضه و تقاضای بازار، اما در هر صورت، شهر به‌عنوان قلمرو مکانی حیات اجتماعی انسان مدرن، تبدیل به قلمروی ساختگی^۱ شد که نظم امور در آن، در اوج اهمیت قرار داشت. در ذیل

1. Factum.

ایده کنترل که عمدتاً با تکیه بر تکنیک و قدرت صورت می‌گرفت، شهر تبدیل به امری برساخته و مصنوعی گردید که امکان کنترل امور مختلف در آن مهیا بود. این موضوع جدید، به مثابه محصول ساختگی و کنترل‌شدنی انسانی، یکی از فرض‌های اصلی علوم اجتماعی سکولار شد (میلبنک، ۱۳۹۶: ۶۰) که به جای امر حقیقی نشست و تبدیل به موضوع وحدت‌یافته و ثابتی برای علم گردید.

یکی از بهترین توصیفات این معنای جدید از شهر را می‌توان در مقاله «کلانشهر و حیات ذهنی» جورج زیمل دنبال کرد:

«کلان‌شهر همواره جایگاه اقتصاد پولی است. ... اما اقتصاد پولی و سلطه عقل به طور درونی به هم پیوسته‌اند و در رویارویی با آدمیان و اشیاء، بر واقع‌بینی متکی هستند» (زیمل، ۱۳۷۲: ۵۵).

زیمل در ادامه، مرادش از سلطه عقل را که در حقیقت عقل محاسبه‌گرانه است، توضیح می‌دهد:

«دقت محاسبه‌گرانه زندگی عملی و روزمره که اقتصاد پولی آن را به همراه آورده است، با آرمان علوم طبیعی انطباق دارد: تبدیل جهان به مسئله‌ای ریاضی و تبیین بخش‌های مختلف جهان با فرمول‌های ریاضی» (همان: ۵۶).

زیمل با نگاهی انتقادی به نظم ریاضیاتی حاکم بر شهرها، در ضمن اشاره به «نفرت عمیق کسانی همچون راسکین و نیچه از کلانشهر»‌های مدرن (همان: ۵۷)، نتیجه غلبه منطق کلانشهری را با عبارت دلزدگی^۱ بیان می‌کند. دلزدگی به طور خلاصه، ناظر به شیوه‌ای یکسان، یکدست، معنازدایی‌شده و از دست رفتن تمایز امور است (همان: ۵۸).

راه‌رهایی انسان غربی از این فضای کلان‌شهری و نظم خشک و سخت آن، پناه‌بردن به آرمان شهرهای متحرک و اتوپیایی و تا حد ممکن فارغ از نظم و قاعده بود. به لحاظ مفهومی، اتوپیا از U/ou و $topos/ \tau o\pi o\varsigma$ مشتق شده و به معنای ناکجا‌آباد یا لامکان است و در مقابل وضعیت و «مکان» کنونی، لامکانی است که قواعد مکانی و

1. Blasé.

زمانی خاصی ندارد. ارنست بلوخ، اتویا را با «هستیِ هنوز-نه»^۱ مشخص می‌کند و آگاهی اتویایی را آگاهی هنوز-نه می‌داند. اتویا به این دلیل در بلوخ با هستی‌شناسیِ هنوز-نه گره می‌خورد که این هستی، در مقابل واقعیتِ روزمره که مستقر و امری کامل شده و غیرقابل تغییر و ایستاست، قرار می‌گیرد (شعبانی، ۱۳۹۴: ۱۲۶).

«بلوخ در جلد سوم کتاب *اصل/امید*، [مفهوم فلسفی هستی‌شناسی هنوز-نه] را سیستم باز یا گشوده می‌نامد؛ زیرا اگر واقعیت کاملاً صلب و بسته باشد، هرگونه حرکت و رویدادی ناممکن خواهد بود. واقعیت بسته و کامل نیست؛ جهان امری ناتمام است و واقعیتش هنوز محقق نشده است. جهان هنوز آن چیزی نیست که باید باشد. جهان و انسان نه-هنوز هستند» (همان).

هستیِ هنوز-نه بلوخ، قلمرو فرایند و بی‌قاعدگی، جهان صیورورت و شدنِ پیوسته است.

«این [جهان اتویایی] فرایند است؛ چراکه هنوز نیست و به وقوع نپیوسته است. برای بلوخ، فرایند عنصری تجربی است؛ چراکه باز، تصمیم گرفته نشده، نتیجه گرفته نشده همچون الگوست. ... برای بلوخ، فرایند تعالی ای ذاتی است، وسیله‌ای است برای گونه‌ای از تعالی یافتن بدون تعالی» (نصراوی، ۱۳۹۹: ۵۹).

بنابراین اتویاهای مدرن، برخلاف آرمانشهر افلاطونی، در مقابل واقعیتِ صلب و سخت و ثابت شهر، برای گریز و فرار از آن، به مثابه قلمرو تغییر و تغایر و صیورورت و حرکت ساخته می‌شود.

۳. ایده ترقی در مقابل زیارت کلیسا

تحلیل فوق‌الذکر به لحاظ تاریخی، قابل تطبیق بر تحولات مسیحیت در غرب نیز می‌باشد. در جهان مسیحی دوره میانه، با حضور و اعتبار کلیسا در شهر (یا محل زندگی)، کلیسا تأمین‌کننده وجه آرمانشهری انسان مسیحی بود. زیارت کلیسا فرایندی بود که در آن، احساس آرمانشهری محقق می‌شد. کلیسا به مثابه یک نهاد مدنی (میلبنک، ۱۳۹۶: ۵۸۶)، نماینده شهر آرمانی و نمود وحدت‌بخش روایت‌های مختلف

1. Not-yet being/ Noch-nicht sein.

انسان‌های ساکن در یک شهر و به‌عنوان نمایندهٔ آسمان بر روی زمین بود. با این حال در جریان تضعیف اعتبار کلیسا در نهضت اصلاح دینی، و به‌موازات آن در منازعات مربوط به علم و دین، که در نهایت به پیروزی عالمان علوم طبیعی و انسانی در فاصلهٔ سده‌های ۱۶ تا ۱۸ ختم شد، آرمان‌شهرپردازی از دایرهٔ اهالی کلیسا به دامان اهالی علم افتاد. ریشهٔ رؤیای پردازانهٔ علوم طبیعی و انسانی مدرن که تا کنون نیز ادامه دارد، مؤید این دیدگاه است که از این دوره به بعد، عالمان علوم طبیعی و انسانی بودند که پیشرو تاریخ معرفی شدند. الکساندر پوپ، شاعر هم‌دورهٔ نیوتن، این دانشمند علوم طبیعی را پیامبر عصر جدید دانست که با ظهورش، جهان از تاریکی به روشنایی گرایید:

«طبیعت و قوانینش همه در ظلمت شب نهفته بود تا خداوند نیوتن را آفرید و همه‌جا چون روز روشن شد» (برت، ۱۳۶۹: ۲۲).

هرچند اتویپای توماس مور، همچنان در سنت مسیحی نوشته شده است، اما با بسط منطق علوم طبیعی مدرن همچون فیزیک و زیست‌شناسی به قلمرو جامعه و بیش از آن به تاریخ، ابتدا فلسفه‌های تاریخ سدهٔ هجدهم و پس از آن علوم نظیر جامعه‌شناسی، متکفل توضیح اتویپاهای انسانی شدند. در فلسفه‌های تاریخ سدهٔ هجدهم در آراء متفکرانی نظیر ولتر، ویکو و هگل، ما شاهد نوعی از تفسیر تاریخ هستیم که گذشتهٔ آن، به‌عنوان مقدماتی برای ظهور دنیای مدرن چیده شده است. در حالی که تاریخ‌نگاری بوسونه که همچنان در سنت مسیحی و به تبعیت از دیدگاه سنت آگوستین، تاریخ را به ادوار ماقبل ظهور مسیح و مابعد آن تقسیم می‌کرد و آن را بر اساس مسیح روایت می‌کرد، ولتر در رساله‌ای در باب اخلاق و سرشت ملل (۱۷۵۶) منطق تاریخ‌نویسی غربی را متحول ساخت. در نظر ولتر، تمدن‌های بشری با تکیه بر منطق این دنیای تجربی شکل گرفته بودند و هرگاه این تمدن‌ها به سمت آموزه‌های وحیانی ادیان گرایش می‌یافتند، دچار افول می‌شدند. این تحول در تاریخ‌گرایی که برخی آن را ذیل ایدهٔ ارتداد از سنت مسیحی تاریخ‌نگاری تحلیل کرده‌اند، تحولی بسیار بزرگ در تاریخ غرب محسوب می‌شود (Voegelin, 1998: 31).

«ترسیم تاریخ جهان بر اساس سنت آگوستینی، برای آخرین بار در سال‌های پایانی سده هفدهم توسط بوسوئه در گفتار درباره تاریخ جهان صورت پذیرفت و نخستین انسان متعلق به عصر جدید که جرئت یافت تاریخ جهان را در تقابل مستقیم با بوسوئه [و سنت آگوستینی] بنویسد، ولتر بود» (فولکلین، ۱۴۰۰: ۱۵۵).

اما شاید بهتر از همه، تحلیل نظریه تاریخی آگوست کنت باشد که بتواند روایت تاریخی جهان مدرن و اتوپیاپردازی آن را ترسیم کند. مطابق نظریه کنت، عصر الهیاتی و متافیزیکی پایان یافته معرفی شد و با استقرار دوره علوم اثباتی، این دانشمندان علوم اثباتی نظیر ریاضی دانان، فیزیک دانان، زیست‌شناسان و در نهایت، جامعه‌شناسان بودند که آرمانشهر و جامعه را تعریف می‌کردند. اساساً جامعه‌شناسی علم وحدت تاریخی از منظر پوزیتیویسم جامعه‌شناختی بود (آرون، ۱۳۸۲: ۹۱). در این میان، ایده ترقی^۱ که در حقیقت روایتی علمی^۲ و این‌دنیایی شده از ایده مشیت الهی مسیحی بود (لوویت، ۱۳۹۶: ۵۷)، به موازات این دگرگونی بزرگ، جایگزین روایت مسیحی از سیر تاریخی بشر از گذشته به آینده گردید. با حذف یا تضعیف کلیسا، دیگر زیارت کلیسا به عنوان طریق نیل به آرمانشهر مسیحی به حاشیه رفت و رؤیاپردازی علمی در قالب ایده ترقی، جایگزین آن گردید. به تعبیر کارل لوویت، ایده ترقی جایگزین زیارت کلیسا شد.

«در نظر آگوستین و تمام متفکران مسیحی، ترقی چیزی جز زیارت نیست؛ زیارتی که هدفی نهایی را محقق می‌سازد. کلیسا در مقام زائری مدنی با عنایت به کارآمدی نسبی‌اش در تحقق هدفی متعالی، یعنی هدف ناظر بر پی نهادن خانه خداوند، به اتفاقات دنیوی گره می‌خورد» (همان: ۲۱۰).

با این حال مطابق تحلیل فوق‌الذکر زیمل، منطق علمی جدید، خواه در علوم طبیعی و خواه در علوم انسانی، منطق ضد اتوپیا و تابع نظم ریاضیاتی است. از این منظر، ما شاهد ویژگی تضادگونه شهرهای مدرن هستیم. این تضاد را می‌توان در رفتار پیچیده آگوست کنت دنبال کرد. کنت از یکسو در نفی عصر الهیاتی و متافیزیکی، مدعی

1. The idea of progress.
2. Scientific.

ظهور عصر علوم اثباتی بود و از سوی دیگر با تکیه بر تبلیغ دینی و با لباس کاهنان و در قالب یک پیامبر، دست به تبلیغ دین انسانیت و دروس اثباتی خود می‌زد (کوزر، ۱۳۷۳: ۴۵). این ویژگی البته منحصر در کار و نگاه آکوست کنت نبود و چنین ویژگی متضادی را در نگاه آدام اسمیت نیز می‌توان دنبال کرد. اسمیت از یکسو در نفی اخلاق مسیحی که مبتنی بر کنترل عواطف و قوای انسانی در ذیل عقل متافیزیکی بود، کوشید تا احیاگر اخلاق دیوید هیوم باشد. اخلاق هیوم و به تبع آدام اسمیت، با نفی هرگونه جاودانگی نفس و ضرورت اخلاقی برخاسته از اعتقاد به ویژگی‌های فطری نفس، عواطف نفسانی را تابع انطباعات حسی می‌دانستند. با این حال، اسمیت در تکمیل نظریه اخلاقی هیوم، برای کنترل حیطة عملکرد این عواطف اخلاقی از جمله حرص و آز، به کنترل آن‌ها توسط عواطف انسان‌های دیگر در سازوکار یا عملیاتی به نام بازار اندیشید (میلنک، ۱۳۹۶: ۸۷). بازار، قلمروی است که حدود آزادی انسان در ارضاء عواطف و احساسات اخلاقی‌اش را با تکیه بر منطق ریاضی و محاسبات بازاری معین می‌ساخت. حرص و آز انسان در کسب ثروت، تنها با قواعد تعادلی بازار کنترل می‌شود. با این حال، همان‌طور که امروزه می‌دانیم، رونق بازار همواره دشمنی خطرناک در کنار خویش داشته و آن «رکود» است. رکود بازار یا رکود شهر، برخاسته از قوانین و قواعد سخت و خشک حاکم بر روابط اجتماعی است که با تکیه بر تحلیل جورج زیمل، اشاره شد که نیچه سعی داشت تا از آن بگریزد.

کارل مانهایم با تأثیر از نیچه و مارکس، سعی کرد تا این وضعیت دوگانه را در سده بیستم با *ایدئولوژی و اتوپیا* (۱۹۷۶) توضیح دهد. به زعم مانهایم، مارکس با اشاره به تفاوت ایدئولوژی و معرفت علمی (ماتریالیسم تاریخی)، و نیچه نیز با اشاره به نقش کشش‌ها^۱ یا انگیزه‌ها، به ایمان قطعی جامعه‌شناسی پوزیتیویستی، فی‌المثل در کنت و اقتصاد بازار در آدام اسمیت، برای کشف منشأ مقولات علمی، تردیدهایی جدی مطرح کردند (مانهایم، ۱۳۸۰: ۳۹۳). همان‌طور که زیمل نیز اشاره داشت، مانهایم به‌درستی درمی‌یابد که شهر و جامعه مدرن به‌دلیل منطق یکدست و یکسان‌سازش نمی‌تواند

«کثرت سبک‌های اندیشه در جریان پیشرفت‌های علمی» (همان: ۷۲) را توضیح دهد. حیات اجتماعی واجد ناخودآگاهی است که با تکیه بر آن، موقعیت اجتماعی افراد و به تبع سبک‌های اندیشیدن آن‌ها، دائماً در حال تغییر است؛ اما در عین حال، معرفت فردی نیز در یک موقعیت خاص اجتماعی شکل می‌گیرد. ما پیوسته در تعارض و کشمکش از یک موقعیت جمعی به موقعیت جمعی دیگر هستیم. مانهایم مفهوم ایدئولوژی و اتویا را برای توضیح این تعارض مطرح می‌کند.

«در بطن واژه ایدئولوژی، این معنی نهفته است که در برخی موقعیت‌ها، ناخودآگاهی جمعی برخی از گروه‌ها، وضع واقعی جامعه را هم برای خود و هم برای دیگران، دستخوش تیرگی و ابهام می‌سازد و از این راه، جامعه [و شهر] را به ثبات و سکون می‌کشاند» (همو، ۱۳۸۲: ۸۰).

در مقابل، مفهوم و تفکر اتویایی، بازتاب کشفی است متضاد با ایدئولوژی در پهنه تغییرات اجتماعی و بیانگر موقعیت افرادی در جامعه [و شهر] است که می‌کوشند وضع موجود را دگرگون سازند (همان). بنابراین افرادی که در وضع موجود یک جامعه به حیات خویش ادامه می‌دهند، گرفتار ایدئولوژی‌اند و معرفت آن‌ها ایدئولوژیک است.

مانهایم در مقابل نسیت‌گرایی^۱ میان ایدئولوژی و اتویا، مفهوم جدید «نسبت‌گرایی»^۲ را جعل کرد تا از یکسو به جهان ایدئولوژیک که جهان اجتماعی ثابت و ساکن و غیرمتحرک است، پایبند بماند و از سوی دیگر، چشم به روحیه اتویایی داشته باشد و در عین حال میان این دو جهان، نوعی «نسبت» برقرار سازد. هر دانشی در موقعیت اجتماعی‌ای که از آن برمی‌خیزد، ریشه دارد؛ اما این بدان معنا نیست که معرفت تولیدشده فقط محصول همان ریشه‌هاست. برخی موقعیت‌های اجتماعی نسبت به موقعیت‌های دیگر بیشتر با شفافیت و تحقیق آزاداندیشانه سازگاری دارند. این راهکار، هرچند گشوده‌ترین راهکار برای توضیح «نسبت» شهر و آرمانشهر است، اما همچنان در توضیح رابطه این دو جهان، ناکام باقی می‌ماند.

1. Relativism.
2. Relationism.

۴. از آرمانشهر یونانی تا مدینه فاضله اسلامی - ایرانی

اگر بخواهیم شهر را در سنت اسلامی - ایرانی، به تبع دیگر موضوعات در ذیل اصالت وجود و اعتباریت ماهیت توضیح دهیم، هر شهری مابعدالطبیعه‌ای دارد که حقیقت شهر در آن است. مدینه فاضله اسلامی - ایرانی در روایت ابونصر فارابی، با نظر به این درک مابعدالطبیعی قابل فهم است. با این حال برخلاف تصور رایج، مدینه فاضله فارابی، تمایزی وجودشناختی با پولیس یونانی و آراء فارابی به عنوان مؤسس فلسفه اسلامی، تفاوتی قابل توجه با افلاطون و ارسطو دارد. برای درک این تمایز، شاید بهتر باشد از منظر مؤسس مدینه به آن بنگریم. مدینه فاضله فارابی با سنت گذاری نبی یا پیامبر شکل گرفته و سامان می‌یابد و پیامبر «واضع نوامیس» و «رئیس اول» مدینه در نظر فارابی است (فارابی، ۱۴۰۳: ۹۲-۹۳).

«چنین انسانی از آن نظر که فیوضات را از طریق عقل فعال به واسطه عقل مستفاد و عقل منفعل دریافت می‌کند، حکیم و فیلسوف و خردمند و متعقل کامل نامیده می‌شود و از آن نظر که فیوضات عقل فعال به قوه متخیله او افاضه می‌شود، دارای مقام نبوت و انداز است»^۱.

مطابق این فقره از فارابی، مؤسس مدینه فاضله به جهت آنکه در اتصال با عقل فعال، حقایق کلی را علاوه بر دریافت عقلانی، به واسطه قوه خیالش نیز دریافت می‌دارد، امکان تئذیر و تبشیر خلق و شهروندان را می‌یابد. به تعبیر دیگر، مؤسس مدینه فاضله برخلاف فیلسوف - شاه افلاطونی، حقایق شهر آرمانی مدینه فاضله را صرفاً به شکل عقلانی درک نمی‌کند تا فاصله میان عقل فلسفی و جهان محسوس پرنشاندنی باشد. در جهان‌شناسی فارابی عالم برزخ، و در انسان‌شناسی او قوه خیال، حد واسط و میانۀ جهان محسوس و جهان معقول قرار می‌گیرد. همان‌طور که عقل متصل پیامبر با عقل منفصل و عقل فعال متحد می‌شود، خیال متصل او نیز با خیال منفصل ارتباط می‌گیرد.

۱. «وكان هذا الإنسان هو الذي يوحى إليه، فيكون الله ﷻ يوحى إليه بتوسط العقل الفعال، فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى إلى العقل الفعال، يفيضه العقل الفعال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد ثم إلى قوته المتخیلة، فيكون بما يفيض إلى عقله المنفعل حكيمًا وفيلسوفًا ومتعقلًا على التمام، وبما يفيض منه إلى قوته المتخیلة نبياً منذراً» (فارابی، ۱۴۰۳: ۱۲۵).

به‌همین جهت، مدینه فاضله چندان بیگانه با مدینه‌های محسوس این‌دنیایی نیست و به میانجی قوه خیال و عالم برزخ، میان آن‌ها نسبتی ثابت و مداوم برقرار می‌شود. در عین حال این قوه خیال، همان‌طور که هانری کربن متذکر می‌شود، با imagination غربی مدرن تمایز دارد.

۵. امام در محور مدینه فاضله

اما مدینه فاضله فارابی پس از تأسیس، آیا استمرار خواهد یافت؟ نیروی محرک و پیش‌برنده مدینه فاضله چیست و چه عاملی تغییرات و تحولات آن را توضیح می‌دهد؟ فارابی در فقدان نبی و پیامبر به دسته‌ای از انسان‌ها اشاره می‌کند که همگی از «نور واحده» اند. «رؤسای مماثل» که گویی امامان معصوم شیعی عَلَيْهِمُ السَّلَامُ هستند، جانشینان نبی و پیامبر در مدینه‌اند و بقاء حیات مدینه به آن‌ها وابسته است.

«و زمانی که "انسانی به این حال و صورت" [یعنی پیامبر] نبود، شرایی را که آن [ملوک گذشته] نهاده یا نگارش کرده و ترسیم نموده‌اند، اخذ کرده و مدینه را با آن شرایع، اداره کرده و سروسامان می‌دهد. پس رئیس که مدینه را با شرایع مکتوب مأخوذ از ائمه گذشته تدبیر می‌کند، مالک سنت است» (همو، ۱۳۸۹: ۲۰۳).

اما در نبود رؤسای مماثل نیز مدینه فاضله رها نمی‌شود و مسیر استمرار خود را به‌واسطه استنباط از نصوص می‌یابد. در مدینه فاضله، نوعی از رهبری است که در زمان فقدان رئیس اول و رئیس مماثل، با تدبیر، رهبری یکی از سه نظام سیاسی را بر عهده می‌گیرد و سیره و سنت و شریعت گذشته را تثبیت و تحکیم می‌کند و بر اساس آن، نیازهای زمان خویش را استنباط و مدینه را به سوی سعادت، هدایت و ارشاد می‌کند (کتاب المله، ۵۰، به نقل از: مهاجرنیا، ۱۳۸۰: ۲۳۹).

بنابراین در فقدان نبی و پیامبر که به‌واسطه اتصال از طریق قوه خیالش، امکان تئذیر و تبشیر و بیان حقایق متعالی به زبان تمثیل و قصص را یافته است، رؤسای مماثل در محوریت مدینه فاضله قرار می‌گیرند. این محوریت به معنای استمرار حیات مدینه است. برخلاف نظریه ابن‌خلدون درباره رابطه عصبیت بدوی صحرائشینی و زندگی تجملی شهر، فارابی، هم در بدو تأسیس و هم در استمرار و توسعه و پیشرفت، مدینه

فاضله را به نحوی تعریف کرده که با مشکل استمرار مواجه نشود. ابن خلدون نیروی انسجام اجتماعی را عصبیت بدوی و قبیله‌ای می‌داند و از این منظر، انسان را مدنی بالطبع نمی‌داند. افزون بر آن، در استمرار این نگاه، انسان‌های بدوی با تکیه بر عصبیت، به فتح شهرها همت می‌گمارند؛ اما در یک دوره ۱۲۰ ساله یعنی چهار نسل، به دلیل اینکه در زندگی شهری و مدنی به تجمل می‌گرایند، نیروی عصبیت آن‌ها فروکش کرده و با یورش قبیله بدوی دیگری، شهر و قبیله اول سقوط می‌کند (ابن خلدون، ۱۳۸۲: ۷۳۵). این در حالی است که در نظر فارابی، حیات اجتماعی بدواً در مدینه شکل می‌گیرد و اگرچه امکان ریشه دواندن مدینه‌های غیرفاضله نظیر مدینه بداله در مدینه فاضله و تخریب هویت آن وجود دارد، اما امکان استمرار و پیشرفت آن نیز منتفی نیست.

مدینه فاضله فارابی با تعریف جایگاه امام در محوریت مدینه، از دوگانگی میان شهر و آرمانشهر برحذر می‌ماند و این به واسطه تعریف عالم برزخ و قوه خیال است. با این حال، این قوه خیال برخلاف خیال در اندیشه‌های غربی، ناظر به موهومات نیست؛ بلکه به دلیل اتصال با خیال منفصل و تعریف آن در ذیل عقل، قلمروی حقیقی و حتی حقیقی‌تر از عالم محسوس است. هانری کربن برای تمایز این معنای از خیال در فرهنگ اسلامی از خیال غربی، معادل لاتینی "mundus imaginalis" را برای عالم مثال در تفکر اسلامی برمی‌گزیند تا آن را از "imaginaire" یا امر خیالی که امری غیرواقعی و مربوط به موهومات در تفکر غربی است، تفکیک کند (فدایی مهربانی، ۱۳۹۱: ۳۸۷).

«از نظر کربن، عالم برزخی میان این جهان و عالم لاهوتی، همان جایی است که وقایع قدسی در آن رخ می‌دهند. حضور این عالم در ساحت دیگری از زمان، یا زمان لطیف، باعث می‌شود سنت‌های معنوی بر اثر گذشت زمان دچار کهنگی نشوند. اما اندیشه معاصر غربی با حذف این عالم به مثابه مکان وقایع قدسی، اساساً این گونه وقایع را بی‌مکان و بنابراین به‌عنوان چیزی که در آسمان خیال و موهومات به سر می‌برد، پنداشته است» (کربن، ۱۳۷۴: ۲۲۰؛ فدایی مهربانی، ۱۳۹۱: ۳۸۸-۳۸۷).

اگر عالم خیال را قلمرو اتویپاردازی بدانیم، بنابراین از یکسو در تفکر اسلامی،

شهر بدون آرمانشهر رها نمی‌شود تا رکود وضعیت موجود و ثبات شهر محسوس باقی بماند و پویایی‌اش به محاق رود و از هم پیاشد و از سوی دیگر، اتویایی آن نه تنها بی بهره از واقعیت نیست، بلکه واقعی‌تر از شهر محسوس است. این قلمرو خیالی که مطابق با عالم برزخ و در حد میانه آخرت و دنیا است، مهم‌ترین قلمروی است که انسان‌های این دنیایی درگیر زندگی روزمره، با امامان در تفکر شیعی ملاقات می‌کنند و ارتباط می‌گیرند. در همین عالم خیال است که رؤیت‌های انسان‌های بزرگ عالم تشیع با امام غایب صورت می‌پذیرد.

«حکایات سهروردی و قصص موجود در سنت شیعی که حکایت نیل به "سرزمین امام غایب" را باز می‌گوید، هیچ‌یک خیال واهی، غیرواقعی یا تمثیلی نیستند... و تنها به مدد ادراک مخیل می‌توان آن را درک کرد و حوادثی را که در آنجا به وقوع می‌پیوندد، صرفاً به یاری آگاهی مخیل می‌توان تجربه کرد» (کربن، ۱۳۷۴: ۲۶۷؛ فدایی مهربانی، ۱۳۹۱: ۳۹۵).

خیالی بودن این قلمرو، به معنای واقعی نبودنش نیست. به تعبیر هانری کربن: «عالمی که این حکمای اشرافی در آن به مکاشفه و تحقیق می‌پرداختند، کاملاً واقعی است. واقعیت این عالم، ابطال‌ناپذیر و منسجم‌تر از عالم تجربی است که واقعیت آن به واسطه حواس ادراک می‌شود. شاهدان این عالم ضمن بازگشت، کاملاً آگاه‌اند که "در جای دیگر" بوده‌اند. آن‌ها را نمی‌توان شیروفرنیک پنداشت! عالم خیال در پس کنش ادراک حسی پنهان است و باید آن را ورای قطعیت عینی و ظاهری ادراک حسی جست‌وجو کرد. بنابراین بدون تردید نمی‌توانیم این عالم را به نعت "خیالی" به معنای متداول کلمه، یعنی غیرواقعی و نامتقرر وصف کنیم» (کربن، ۱۳۷۴: ۲۶۸؛ فدایی مهربانی، ۱۳۹۱: ۳۹۵-۳۹۶).

اما افزون بر این توضیح فلسفی، بعضی از احادیث نیز قلمرو حقیقی ارتباط انسان‌ها با امامان شیعه را در همین قلمرو توصیف می‌کنند:

«امام حسن مجتبی علیه السلام در روز شهادت امیر مؤمنان علیه السلام می‌گوید: اگر از جابلقا تا جابلسا را بگردید، مردی جز من و برادرم حسین علیه السلام را فرزند پیامبر نخواهید یافت» (ر.ک: حسینی دشتی، ۱۳۷۶: ۴۰/۴ و ۴۵؛ نوری طبرسی، ۱۳۸۶: ۳۰۰؛ مجلسی، ۱۳۸۶: ۴۷/۲۶ و ۳۳۴/۵۴؛ قمی، ۱۳۸۴: ۱/۱۴۵).

جابلقا و جابلسا در عین حال که شهرهایی در عالم برزخ‌اند و درک آن‌ها با قوه خیال ممکن است، اما به معنای توهمی بودن این شهرها نیست؛ چون اساساً محل رجوع و حضور امامان محسوب می‌شود. بنابراین چنین قلمروی که به‌مثابه قلمرو اتویایی یا آرمانشهری شهرهای موجود شناخته می‌شود، حتی نسبت به شهرهای موجود واقعی‌تر است. این قلمرو خیالی، اگرچه ناکجاآباد نامیده می‌شود، اما اگر از منظر نسبت شهر و آرمانشهر شیعی بدان بنگریم، در واقع نه ناکجاآباد، بلکه همه‌جاست.

«وقتی ما از "پشت سر نهادن مکان" سخن می‌گوییم، دقیقاً مقصودمان چیست؟ ... همچنان که از نماد "چکاندن قطره روغن بلسان بر کف دست در برابر آفتاب" در حکایت سهروردی برمی‌آید، باید به درون رفت و به داخل نفوذ کرد. اما وقتی شخص به "درون" می‌رود، به شکلی تناقض‌آمیز خود را در "بیرون" یا به تعبیر مؤلفان مورد نظر ما "بر سطح محدب فلک نهم در پس کوه قاف" می‌یابد... گذشتن از مقوله مکان، به معنای عبور از ظواهر خارجی یا طبیعی است که واقعیت‌های درونی و پنهان را پوشانده است، چنان‌که مغز بادام در پوسته آن پنهان است. این گام برای "غریب" یا حکیم غنوصی، نشانه بازگشتی به "وطن" یا دست‌کم کوششی در این مسیر است... در نتیجه "به درون کشیدن"، شخص از واقعیت بیرونی خارج می‌شود. از این پس، واقعیت روحانی، واقعیت به اصطلاح مادی را در بر گرفته، احاطه کرده و شامل می‌شود. بنابراین واقعیت روحانی را نمی‌توان در "مکان" جست‌وجو کرد؛ چراکه در حقیقت، مکان در آن جای دارد. به تعبیر دیگر، واقعیت روحانی، خود "مکان" همه چیز است. این واقعیت در جایی قرار نگرفته است و کلمه استفهام "کجا" درباره آن مصداق ندارد؛ زیرا مقوله مکان به محلی در فضای محسوس اشاره دارد. "آبادی" اش در قیاس با واقعیت مادی، "ناکجا"ست؛ زیرا "جا"ی آن در نسبت با آنچه در فضای محسوس قرار دارد، "همه‌جا"ست» (کربن، ۱۳۷۴: ۲۵۵؛ فدایی مهربانی، ۱۳۹۱: ۴۳۲-۴۳۳).

۶. زیارت، طریق نیل به امام در شهر

در زیارت مربوط به سرداب امام زمان علیه السلام، چنین می‌خوانیم:

«یا صاحب‌الزمان علیه السلام، من در راه وصال تو از همه دوستان بریدم و از وطن خود برای زیارت هجرت کردم و کارم را از اهل شهر و دیار پنهان داشتم تا توام نزد پروردگار خدای من و تو شفاعت کنی».

از منظر اتوپیایی، ترک وطن و شهر، نوعی کنش اتوپیایی برای درک فضایی خارج از زندگی شهری است. با این حال در زیارت فوق، هرچند ترک شهر و زندگی روزمره برای مدتی اتفاق می‌افتد، اما این به معنای تجربه یک جهان خیالی و گسسته از شهر نیست، بلکه تجربه جهانی واقعی‌تر از جهان شهر و وطن محسوس است؛ زیرا در تفکر شیعی، حقیقت هستی اولاً و بالذات حقیقت امام معصوم است و زندگی روزمره ما متأثر از حجاب‌های متعددی است که باعث شده تا ما از حقیقت هستی محروم بمانیم.

از این منظر، زیارت که به معنای «حضور مزور (یا امام) عند الزائر» است، در حقیقت راهی مطمئن، سهل الوصول و در دسترس برای ارتباط با حقیقت هستی است. این ارتباط به نحوی است که زائر می‌داند که مزور، جایگاه و مقام او را بهتر از خودش می‌بیند، کلامش را بهتر از خودش می‌شنود و سلامش را پاسخ می‌دهد.^۱ این ملاقات، هرچند با کالبد فیزیکی اتفاق می‌افتد، اما حقیقتش در عالم خیالی و مثالی است.

۷. جمع‌بندی: تأملی درباره نسبت زیارت اربعین و زیست شهری

آرمان‌شهرهای ماقبل از دنیای مدرن در جهان غرب، شهرهای موجود را شهرهای متغیر و ناپایداری می‌دانند که برای سامان بخشیدن آن‌ها باید به شهری ثابت و جداافتاده از شهرهای موجود اندیشید تا بتوان با درک فلسفی از آن آرمانشهرها، شهرهای نابسامان موجود را سامان بخشید. با این حال با نظر به جداافتادگی آرمانشهر ثابت و وحدت‌یافته از شهرهای موجود، فی‌المثل در افلاطون، ما همواره شاهد گسستی میان شهر و آرمانشهر بودیم. زبان آرمان‌شهریان، انتزاعی و فارغ از واقعیت بود و زبان شهرنشینان، زبان بیگانه با آرمانشهر.

در واکنش به این جداافتادگی، متفکران مدرن تلاش کردند با ابزار تکنیک و قدرت و سلطه، به هر شکل ممکن، نظم و سامان و ثبات را در شهرهای موجود برقرار سازند و اتوپیای آرمانشهری را در شهرهای موجود تجسد بخشند. غافل از اینکه با تجسد

۱. «یَرْوُنَ مَقَامِی وَ یَسْمَعُونَ کَلَامِی وَ یَرُدُّونَ سَلَامِی».

آرمانشهر در شهرهای موجود، شهرهای موجود دیگر آرمانی نداشتند که در پس نظم و ثبات، پویایی و حرکت را تجربه کنند. در این میان، راهکارهایی از این نظم تجسّد یافته، ترسیم آرمانشهرهای خیالی و موهومی بود که انسان مدرن برای فرار از نظم سخت و خشک شهرهای زمینی به آن پناه می‌برد. اتوپیاپردازی راهکاری برای ترسیم آرمانشهرهای فانتزی و خیالی شد.

در مقابل در سنت مدینه فاضله متفکران مسلمان، گسست و فاصله میان جهان معقول آرمانشهری و جهان محسوس شهرهای موجود و جدا افتادگی یونانی، با جهان برزخی و قوه خیال انسانی پُر شد. این قلمرو میانی و میانجی که مطابق توضیح فارابی، نقطه تمایز فیلسوف یونانی و پیامبر و نبی اسلامی، به عنوان مؤسسان پولیس و مدینه فاضله است، قلمروی است که امکان تعامل عامه مردم و پیامبر مدرک کلیات و حقایق کلی را از طریق زبان تمثیل ممکن می‌سازد. این مسیری که با نبوت باز می‌شود، در ادامه، قلمرو حیات امامان شیعی است و در اینجا است که زیارت پیامبر و امام، به مثابه امکانی که زندگی روزمره شهری را با آرمانشهر گره می‌زند و همواره افق‌هایی برای گذر از شهر به آرمانشهر می‌گشاید، معنا می‌یابد.

زیارت و پیاده روی اربعین به جهت ایجاد فضای اتوپیایی و آرمانشهری‌اش، همواره موجد کشش‌های خاصی برای انسان معاصر ایرانی بوده است. با این حال، پرسش از چگونگی انتقال این تجربه معنوی به زیست شهری، منوط به یافتن راهی برای نسبت میان این دو جهان یا دو فضا است. در این مقاله سعی شد تا با تکیه بر عنصر خیال و آموزه زیارت امامان در تشیع، راه و معبر و گریزگاهی برای اتصال این دو جهان، پیش روی ما قرار گیرد. زیارت، آن عنصر همیشگی و پیوسته‌ای است که انسان شیعی می‌تواند در حین زیست در شهر، آرمانشهر را نیز تجربه کند. زیارت به ویژه آنگاه که با زندگی و زیست شهری گره می‌خورد، پیونددهنده آرمانشهر و شهر است.

بر اساس احادیث شیعی، ارتباط میان مؤمنان با امام معصوم حتی در عصر غیبت، ارتباطی مداوم و پیوسته و همچون بهره‌مندی انسان از آفتاب پشت ابر است؛ هر چند

۱. «أَمَّا وَجْهُ الْأَيْتِيفَاعِ بِي فِي غَيْبَتِي فَكَأَلَا تَيْفَاعٍ بِالسَّمْسِ إِذَا غَيَّبَتْهَا عَنِ الْأَبْصَارِ السَّحَابُ» (صدوق، ۱۳۹۵: ۴۸۵/۲، ح ۱۰).

زیارت قبر امام معصوم نیز همچون زیارت امام حئی و زنده است.^۱ به همین دلیل، شهر اسلامی مادامی که در ذیل جهان‌بینی اسلامی تعریف شود، همواره از این آفتاب، به‌نحو پیوسته بهره می‌برد. ارتباط آن جهان و بهشت آن جهانی با این شهرها و آبادی‌های این دنیا، نه‌تنها از طریق امام زنده و حئی، بلکه از طریق قبور امامان معصوم علیهم‌السلام نیز برقرار است. مطابق حدیثی از پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم خطاب به امیرالمؤمنین علیه‌السلام، قبور امامان معصوم علیهم‌السلام «بقعه‌ای از بقعه‌های بهشت آن جهانی و آستانه‌ای از آستانه‌های آن قرار داده شده است» که زیارت و آبادانی آن‌ها علی‌رغم دشواری‌ها، از فضایل مؤمنان محسوب می‌شود.^۲ این بهره‌مندی هرچند به‌لحاظ قوای ادراکی انسان، نیازمند توجه به ساحات فراحسی از جمله قوه خیال است، اما گسسته از ساحت ادراک حسی نیست و در طول آن قرار دارد. کنش زیارت که همواره در آداب آن، حضور قلب همراه با رعایت امور رفتاری و فیزیکی، از امور توصیه‌شده است، راهی است که انسان بتواند همواره و در هر لحظه‌ای از زندگی در شهر این‌دنیایی، چنین ارتباطی را با حقیقت هستی که در جهان ماوراء این جهان قرار دارد، برقرار سازد و جان خویش را سیراب از شراب روحانی او کند. به‌همین جهت، پیاده‌روی اربعین به‌مثابه یک زیارت جمعی، برخلاف کمپین‌های سکولار پیاده‌روی، راهی برای پیوند میان جهان آرمانشهری این پیاده‌روی و زندگی شهری است.

زیارت هرچند ویژگی اتویپاگونه دارد و از وجوهی خاص، به‌ویژه از حیث ارتباط قلبی و حضوری با امام معصوم، با جریان زندگی روزمره تفاوت‌هایی دارد، اما این تفاوت‌ها به معنای گسست زیارت از زندگی روزمره نیست. آداب زیارت و احکام جاری بر آن از حیث منشأ، برگرفته از همان منشأ و مصدر احکام زندگی روزمره یعنی فقه است. نه‌تنها زیارت معصومان علیهم‌السلام بلکه حتی حج به‌عنوان زیارتی واجب بر انسان مسلمان، هرچند شرایط خاصی را متفاوت از زندگی روزمره مهیا می‌کند، اما از حیث

۱. این معنا مطابق با این حدیث قابل استنباط است: «قال الصادق علیه‌السلام: من زارنا فی ماتنا فکأنما زارنا فی حیاتنا» (مجلسی، ۱۳۸۶: ۱۲۴/۹۷).

۲. «قال رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم: یا أبا الحسن! إنَّ الله تعالی جعل قبرك وقبر ولدك بقاعاً من بقاع الجنة وعرة من عرصاتها و إنَّ الله جعل قلوب نجباء من خلقه وصفوة من عباده تُحَنُّ إليك وتحتمل المذلة والأذى فیعمرون قبورکم ویکثرون زیارته» (همان: ۱۲۱/۹۷).

منشأ صدور احکام، تابع همان مصدر و منشأی است که احکام زندگی روزمره در شهر، از تجارت و نکاح و پوشش تا روابط اجتماعی و اعمال عبادی صادر شده‌اند. در حدیثی که مفید معانی باطنی است، امام صادق علیه السلام در تفسیر «يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ» (اعراف / ۳۱)، غسل در هنگام لقاء و زیارت هر امامی را به معنای زینت نزد هر مسجد می‌داند.^۱ زیارت هر چند وجهی آرمانشهری دارد، اما منتهی و منتج به ناکجاآبادی نیست که افعالش تابع هرگونه قرارداد و اعتبار بی‌بنیاد و مبنا باشد. از این منظر، زیارت حلقه وصل آرمانشهر و شهر است و سنخیت آن‌ها را به بهترین وجه بیان می‌کند. این سنخیت می‌تواند راهی برای انتقال تجربه پیاده‌روی اربعین به زیست شهری باشد.

اما به پرسش «اولیة» مقاله برگردیم. تفاوت و تمایزی که بدو در تجربه فضای زیست شهری و پیاده‌روی اربعین درک می‌کنیم، به نظر می‌رسد بیش از آنکه مربوط به فضای خاص زیارت اربعین باشد، برخاسته از منطق حاکم بر زندگی روزمره جامعه ایرانی در دوره معاصر است. زندگی روزمره جامعه ایرانی، عمدتاً تحت تأثیر الزامات زندگی مدرن غربی، تمایزات قابل توجهی با تجربه پیاده‌روی اربعین یافته است. با این حال، مطابق تحلیل فوق‌الذکر از نقش زیارت در استمرار و قوام مدینه فاضله در عصر غیبت امام دوازدهم علیه السلام، تمایز میان زندگی روزمره جامعه ایرانی و تجربه پیاده‌روی اربعین را بیشتر باید در فاصله گرفتن جامعه ایرانی معاصر از مدینه فاضله اسلامی - ایرانی دانست.

مطابق تحلیل فوق، زیارت مؤلفه‌ای مشخص و مهم در چارچوب مدینه فاضله است و مدینه فاضله که بر اساس سنن و شرایع نبوی اداره می‌شود، نایستی همچون تجربه معاصر و غربی ما از شهر، تا این حد گرفتار مناسبات سکولار و این‌دنیایی باشد. آنچه پیاده‌روی اربعین و منطق حاکم بر روابط اجتماعی - اقتصادی آن را برای ما زائران، عجیب و در عین حال جذاب ساخته است، نه استثنایی بودن یا عجیب بودن منطق حاکم بر پیاده‌روی و زیارت اربعین، بلکه منطق حاکم بر زندگی جامعه ایرانی در دوره معاصر و تحت تأثیر جهان‌بینی غربی سکولار است. انسان ساکن در مدینه فاضله، همواره با امام و رئیس مدینه در عهد و پیمان است و مطابق حدیثی از امام رضا علیه السلام،

۱. «قال الصادق علیه السلام: «خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ» قال: الغسل عند لقاء كلِّ إمام» (همان: ۱۳۲/۹۷).

زیارت امامان، از نشانه‌های وفای کامل به این عهد و پیمان است.^۱ بنابراین اگر ما در زیست شهری، عهدی با امام داشته باشیم، لازمه‌اش زیارت قبور آنهاست. پس اگر میان زیست شهری ما با زیارت از جمله زیارت و پیاده‌روی اربعین فاصله‌ای هست، این تمایز و تفاوت، بیش از آنکه از ناحیه منطق حاکم بر زیارت و پیاده‌روی اربعین باشد، برخاسته از وضع و منطق حاکم بر زندگی روزمره معاصر ماست. از این منظر، تعمیق و کشف و بازخوانی منطق حاکم بر پیاده‌روی و زیارت اربعین به‌مثابه نوعی آرمانشهر، می‌تواند ظرفیت‌های لازم برای احیاء مدینه فاضله اسلامی - ایرانی را مهیا و ممکن سازد.

۱. «قال الرضا عليه السلام: إن لكل إمام عهداً في عنق أوليائه وشيعته وإن من تمام الوفاء بالعهد زيارة قبورهم» (صدوق، ۱۴۰۴: ۲/۵۷۷).

کتاب‌شناسی

۱. آرون، ریمون، *مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی*، ترجمه باقر پرهام، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲ ش.
۲. ابن‌خلدون، عبدالرحمن بن محمد، *مقدمه ابن‌خلدون*، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲ ش.
۳. اشتراوس، لئو، *فلسفه سیاسی چیست؟*، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳ ش.
۴. برت، ادوین آرتور، *مبانی مابعدالطبیعی علوم نوین*، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۹ ش.
۵. زیمل، گئورگ، «کلانشهر و حیات ذهنی»، ترجمه یوسف اباذری، *نامه علوم اجتماعی سابق (مطالعات جامعه‌شناختی)*، سال دوم، شماره ۳، بهار ۱۳۷۲ ش.
۶. شعبانی، یحیی، «هستی-نه-هنوز: تبیین هستی‌شناختی مفهوم امید از منظر ارنست بلوخ»، *ماهنامه سوره اندیشه*، شماره‌های ۸۴-۸۵، خرداد و تیر ۱۳۹۴ ش.
۷. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، *کمال‌الدین و تمام‌النعمة*، تهران، اسلامیه، ۱۳۹۵ ق.
۸. همو، *من لایحضره الفقیه*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ ق.
۹. طالب‌زاده، حمید، *گفتگویی میان هگل و فیلسوفان اسلامی؛ سیروت، دیالکتیک و دیده‌آلیسم*، تهران، هرمس، ۱۳۹۶ ش.
۱۰. فارابی، ابونصر محمد بن محمد بن طرخان، *السیاسة المدنیة*، ترجمه و شرح حسن ملک‌شاهی، تهران، سروش، ۱۳۸۹ ش.
۱۱. همو، *کتاب تحصیل السعادة*، تحقیق جعفر آل‌یاسین، بیروت، دار الاندلس، ۱۴۰۳ ق.
۱۲. فدایی مهربانی، مهدی، *ایستادن در آن سوی مرگ (پاسخ‌های کربن به هایدگر از منظر فلسفه شیعی)*، تهران، نی، ۱۳۹۱ ش.
۱۳. فوگلین، اریک، *درآمدی بردانش نوین سیاست*، ترجمه محمد صبوری، تهران، پارسه، ۱۴۰۰ ش.
۱۴. کاپلستون، فردریک چارلز، *تاریخ فلسفه (جلد یکم: یونان و روم)*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی، تهران، سروش، ۱۳۷۳ ش.
۱۵. کربن، هانری، *ارض ملکوت: کالبد انسان در روز رستاخیز (از ایران مزدایی تا ایران شیعی)*، ترجمه سیدضیاءالدین دهشیری، چاپ دوم، تهران، طهوری، ۱۳۷۴ ش.
۱۶. کوزر، لوئیس آلفرد، *زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، علمی، ۱۳۷۳ ش.
۱۷. لوویت، کارل، *معنا در تاریخ*، ترجمه سعید حاجی‌ناصری و زانیار ابراهیمی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۶ ش.
۱۸. مانهایم، کارل، *ایدئولوژی و اتوپیا (مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی شناخت)*، ترجمه فریرز مجیدی، تهران، سمت، ۱۳۸۰ ش.
۱۹. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار علیهم السلام*، تهران، اسلامیه، ۱۳۸۶ ش.
۲۰. مهاجرنیا، محسن، *اندیشه سیاسی فارابی*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۰ ش.

۲۱. میلینک، جان، *الهیات و نظریه اجتماعی: فراسوی عقل سکولار*، ترجمه شهناز مسمی پرست و شهرزاد قانونی، تهران، ترجمان علوم انسانی، ۱۳۹۶ ش.
۲۲. نصراوی، محمد، *امید در آستانگی (واکاوی انسان‌شناختی سه زیارت سانتیاگو د کامپوستلا، حج و اربعین)*، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۹۹ ش.
23. Voegelin, Eric, *History of Political Ideas (Volume VI: Revolution and the New Science)*, Columbia & London, University of Missouri Press, 1998.